الجمهوريـة الجزائـريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف -ميلة-
معهد الآداب واللغـــات
قسم اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

ثنائية الأنا والآخر في النص الرَّحلي
- المسالك والممالك لابن حوقل -أنموذجا

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

الشعبة: أدب عربي

التخصص : أدب عربي قديم

إعداد الطالبـــة:
* بلعيفة نورة

إشراف الأستاذة :
غزالة شاقور

السنة الجامعية: **2016/2015**

شكر وعرفان

بأرقى عبارات التقدير والاحترام المعبقة بعطر الثناء الجميل أتقدم بخالص شكري وامتناني إلى الشمعة التي أنارت طريق هذا العمل

الأستاذة المشرفة والمُشَرِّفَة

" غزالة شاقور "

فلها مني جزيل الفضل والعرفان على نباهتها وملاحظاتها الدقيقة والقيمة وتوجيهاتها الصائبة .

وكذا تقديمها يد العون بالمصادر والمراجع التي أفادت البحث بشكل كبير

وأتمنى لها دوام التألق والنجاح.

كما لا يفوتني أن أشكر عضوي لجنة المناقشة الأستاذين الفاضلين

" بوزيدي زهيرة ومسعود بن ساري "

على تكرمهما لمناقشة هذه الرسالة وتكلفهما عناء قراءتها وتصويبها

جزاهم الله خيرا

والشكر موصول إلى أصحاب الأفضال وينابيع العلم أساتذتي الكرام

بمعهد الآداب واللغات.

مقدمة

يعد النص الرحلي من الأجناس الأدبية النثرية التي حظيت باهتمام الدارسين والنقاد إذ تم التطرق إلى العديد من الموضوعات الواردة به لعل أهمها ثنائية الأنا والآخر.

فقد صور النص الرحلي الآخر وكشف عن ثقافته في مختلف جوانبها.

انطلاقا من هذه الفكرة فقد تم اختيار موضوع ثنائية الأنا والآخر في النص الرحلي "رحلة المسالك والممالك" لابن حوقل أنموذجا موضوعا لهذا البحث، والذي حاول الإجابة على جملة من التساؤلات أهمها:

- ما الأسس التي تشكل علاقة كل من الأنا والآخر؟.

-هل صورة الأنا والآخر ثابتة دوما أم متغيرة بتغير الظروف؟.

-إلى أي مدى استطاع ابن حوقل أن يصور الآخر ويميط اللثام عن ثقافته ؟، وإلى أي حد كان موضوعيا في تمثيله لهذا الآخر؟.

وتبقى من أهم الأسباب الدافعة للبحث في هذا الموضوع الرغبة وحب الاطلاع على ثقافات الشعوب من خلال المرويات السردية وفي مقدمتها أدب الرحلة، إلى جانب السعي للوقوف على الظواهر الثقافية الواردة بالنصوص الرحلية والأحكام التي تصدرها الشعوب عن بعضها البعض انطلاقا من هذه النصوص.

ولتحقيق هذا الهدف فقد تم اختيار المنهج التاريخي خاصة عند تطرق البحث إلى مفهوم الرحلة وتطور أدب الرحلة، وتتبعه لمفاهيم الأنا والآخر والعلاقات الرابطة بينهما كما تمت الاستعانة ببعض آليات النقد الثقافي خاصة فيما يتعلق بتحليل الأحكام الصادرة بحق الآخر.

فجاء البحث مكونا من مدخل وفصلين وخاتمة.

ذكر في المدخل الموسوم بـ: " قراءة في أدب الرحلة" مفهوم الرحلة لغة واصطلاحا وتطرق البحث إلى مفهوم أدب الرحلات، كما أشار إلى الفرق بينهما، بعد ذلك تطرق إلى نشأة الرحلة وتطورها في الأدب العربي وذكرت غايات الرحلة ودوافعها، وكذا مصادر الرحالة ودواعي تدوين الرحلات.

أما الفصل الأول والمعنون بـ: "الأنا والآخر بين المفاهيم والأسس" فقد تناول التعدد المفاهيمي للأنا والآخر لغة واصطلاحا، ثم انتقل البحث إلى الحديث عن علاقات الأنا والآخر بين القبول والرفض انطلاقا من أسس الدين والعرق والإديولوجيا.

وفي الفصل الثاني الموسوم بـ: "تمثلات الأنا والآخر في رحلة المسالك والممالك لابن حوقل" فقد عمد الفصل إلى استخراج الظواهر الثقافية، والكشف عنها والتعرض لها بالنقد والتحليل، ممثلة في الدين واللغة والسياسة والحياة الاجتماعية والعمران، وانتهى العمل بخاتمة جمعت أهم النتائج المتوصل إليها.

وقد تم الاعتماد على جملة من المصادر والمراجع منها أدب الرحلة في التراث العربي لـ فؤاد قنديل، ورحلة أبي حامد الغرناطي لـ كمال بولعسل، وصورة الآخر في أدب الرحلات المغربية والأندلسية لـ بلال سالم الهروط، وصورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه لـ الطاهر لبيب، والرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري لـ سميرة أنساعد، وصورة الآخر في الثقافة العربية لـ حسين العويدات.

وقد تخللت رحلة البحث هذه جملة من الصعوبات لعل أهمها ضيق الوقت وطول رحلة المسالك والممالك، واحتواؤها على الكثير من الألفاظ الفارسية غير المفهومة.

ولا أنس أن أتوجه بخالص الشكر إلى الأستاذة المشرفة "غزالة شاقور" على توجيهاتها الصائبة وملاحظاتها الدقيقة.

وفي الأخير أرجو أن أكون قد وفقت في إنارة بعض جوانب هذا الموضوع وما التوفيق إلا من الله عز وجل.

مدخل:

قراءة في أدب الرحلة

منذ أن وجد الإنسان على سطح الأرض وهو في حركة دائمة يرحل من مكان إلى آخر ومن بلد إلى غيره لقضاء حاجاته ، فأصبحت بذلك الرحلات ولاسيما المدونة منها أو ما يعرف بأدب الرحلات وسيلة هامة لاكتشاف هذا الآخر والتعرف عليه عن قرب رغم المسافات البعيدة التي تفصله عنا.

ونجد الرحالة في نصوصه يسرد تفاصيل سفره فيذكر أوصافا للبلدان التي زارها وكذلك عاداتها وتقاليدها، كما يصور أوضاعها وطرائق عيشها، ومن ثمة إيجاد نقاط التشابه والاختلاف بين الأنا وهذا الآخر فيحصل اكتشاف الذات التي لا تدرك إلا من خلال آخر مقارن بها، وهنا تتشكل صورة الآخر من خلال هذه المدونات الرحلية التي أصدرت أحكاما وانطباعات عن مظاهر حياته وطبيعتها وبالتالي رفض هذا الآخر أو قبوله.

1- مفهـوم الرحـلة:

أ. لغـــة:

ورد في معجم لسان العرب "لابن منظور": « التَرَحُّلُ والارْتِحَال: الانتقال وهو الرِّحْلَة والرُّحْلَة والرُّحْلَة، اسم للارتحال للمسير: يقال دنت رِحْلَتُنَا، والتَّرَحُّل في مهلة»[1].

ونجد في القاموس المحيط "للفيروز آبادي": « ارتحل البعير: سار ومضى، والقوم عن المكان: انتقلوا، كتَرَحَّلُوا، والاسم الرِّحلة بالضم والكسر، أو بالكسر: الارتحال وبالضم الوجه الذي تقصده والسفرة الواحدة، والرحيل اسم ارتحال القوم، ورحل، كمنع : انتقل»[2].

وإن كانت التعاريف اللغوية للرحلة اختلفت من معجم إلى آخر إلا أنها في الأخير تجمع على معنى ومدلول واحد، وهو الانتقال والحركة من مكان إلى آخر أو السفر من بلد إلى غيره، كما أن الرحلة ضد السكون والحلِّ في موضع واحد، فهي غير الإقامة في مكان معين ولزومه، وفيها يذكر الراحل ما صادفه وعايشه من أحداث.

[1] – ابن منظور جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، دار صبح، ج5، بيروت، لبنان، ط1، 2006، مادة رحل.

[2] – مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 2005، مادة رحل.

ب.اصطلاحا:

إن الرحلة هي السفر والبعد عن البلد الأم والتجوال في غيره من البلدان ثم العودة إليه، أو التنقل داخل الوطن نفسه لظروف ودواع مختلفة، فقد رحل الإنسان منذ القدم ليحقق سبل عيشه ويوفر ضروريات حياته، إذ كان همه الوحيد هو الوصول إلى غاياته وإثبات وجوده، إلا أن ازدهار هذه الرحلات وتدوينها قد انطلق خصوصا منذ القرن الثالث الهجري حيث تطورت على يد العديد من الرحالة الذين جابوا البلدان[1].

فالرحلات في أغلب الأحوال « سلوك إنساني حضاري يؤتي ثماره النافعة على الفرد والجماعة، فليس الشخص بعد الرحلة هو نفسه قبلها وليست الجماعة بعد الرحلة هي ما كانت عليه قبلها»[2].

فالرحلة هي السفر والتجوال في البلدان واجتياز المسافات واختراق الآفاق يقوم بها الرحالة لعدة أسباب ودوافع.

ومن هنا نجد أن المفهوم اللغوي للرحلة يلتقي مع المفهوم الاصطلاحي في الدلالة، فكلاهما يدل على الانتقال من مكان إلى آخر وفي مدة زمنية معينة.

2- مفهوم أدب الرحـلات:

يعد أدب الرحلات مدونة هامة ترصد مظاهر الحياة في العديد من البلدان والشعوب التي زارها الرحالة قصد التعرف على عاداتهم وتقاليدهم، وهنا تكمن قيمة وفائدة النصوص الرحلية في اكتشاف الآخرين وتكوين صور عنهم دون تكلف عناء السفر والبعد[3].

ويعرفه "معجم المصطلحات العربية" بأنه:« مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من

---

[1]- ينظر: سميرة أنساعد: الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ط، 2009 ص 5.

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

[3]- ينظر: بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، وزارة الثقافة، عمان، الأردن د ط، 2012، ص 48.

عادات وسلوكات وأخلاق وتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها أو يسرد مراحل رحلته مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد»[1].

كما يقصد به تلك النصوص الرحيلة التي يصور فيها الرحالة الأقوام والحضارات والدول التي قصدها ذاكرا دواعي رحلته وتفاصيل أحداثها ومجرياتها، وقد يورد أيضا حكمه الذاتي وتعليقاته على مختلف مشاهداته وما قد يصادفه أو يسمعه أو يخبر به[2].

ونجد أن أدب الرحلة:« نص سردي في المقام الأول وهو ما يثبته حضور لجل العناصر السردية من زمان وفضاء وشخصيات وحوار ورؤى»[3].

ويعد أدب الرحلات مصدرا ثريا يفيد الباحثين في مختلف جوانب الحياة التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، إذ يحوي العديد من التخصصات والمعارف والعلوم، فهي عكس الكتب المتخصصة كالتاريخ مثلا أو التراجم والسير، وهذا التنوع في المادة العلمية يكون حسب ميول الرحالة وثقافته[4].

من هنا نخلص إلى أن أدب الرحلات هو ذلك الأدب الذي يكتب فيه الرحالة ما حدث معه أثناء رحلاته إلى مختلف الأقطار والأمم واصفا بذلك ما شاهده أو سمعه عن مختلف جوانب الحياة هناك.

ومن هنا يبرز الفرق بين الرحلة وأدب الرحلة حيث يكمن في كون الأولى لا ترتبط بالتدوين والكتابة، فهي مجرد السفر أو التنزه أو الذهاب إلى مكان أو بلد ثم العودة منه دون تسجيل وتدوين تفاصيل الرحلة وما جرى فيها، في حين نجد الثاني يرتبط بالكتابة حيث يدون الرحالة تفاصيل رحلاته بأسلوب أدبي يتضمن عناصر السرد وكذلك الخيال والعجائب والغرائب فينتج لنا بذلك نصا سرديا يسمى أدب الرحلات.

---

[1]– مجدي وهبة، كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2 1984، ص 17.

[2]– ينظر: حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، عالم المعرفة، المجلس الوطني، الكويت، 1978، ص 13.

[3]– كمال بولعسل: رحلة أبي حامد الغرناطي–دراسة في فضاء الرحلة– نوميديا للطباعة والنشر، الجزائر، د ط، د ت ، ص 12 .

[4]– ينظر: محمد الصالح رمضان: شخصيات ثقافية من وحي الرحلة، دار الحضارة للنشر، ط1، 2009 ، ص 273.

3- نشأة الرحلة وتطورها في الأدب العربي:

عرف العرب الرحلة منذ العصر الجاهلي إذ كانوا ينتقلون من مكان إلى آخر بحثا عن مصادر الرزق ومنابت الكلأ وموارد الماء للارتواء، ولأنهم كانوا تجارا يضربون في الأرض بحثا عن المال والكسب، فقد كانت الرحلة حاضرة بحياتهم وقد ذكر القرآن الكريم رحلتي الشتاء والصيف قال الله تعالى: ﴿**لإيلاف قريش(1) إِلَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ والصَّيْفْ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَ هَذَا البَيْتِ(3) الذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوع وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ(4)** ﴾[1].

ونجد أن رحلات العرب لم تدون إلا في القليل من الشعر إذ تتجلى من خلال مقدمات الظعن فقد رحل الإنسان الجاهلي كما رحلت القبائل والمحبوبة، فعدت بذلك الرحلة دعامة أساسية في بنية القصيدة الجاهلية إذ ترد بعد الطلل مباشرة[2].

فالرحلة لم تأخذ طريقها إلى التدوين ولم تزدهر إلا بعد امتداد حدود الخلافة الإسلامية وتقدم فتوحاتها، وساعد على ذلك أيضا حاجة الخليفة إلى معرفة المواقع الجغرافية، فلم تكن الرحلة فنا أدبيا خالصا، ومن هنا يبرز التنوع في الرحلات لا بمستواها الأدبي فحسب بل بمنحاها التاريخي أو الجغرافي أو الإثنوغرافي* مما جعلها تصاغ في قوالب يتآزر فيها الجانب التعليمي والمتعة الأدبية.

لقد انطلق أدب الرحلة في الثقافة العربية « في القرن الثالث الهجري على يد أبي العباس أحمد بن يعقوب المعروف باليعقوبي صاحب كتاب البلدان، وكذلك البلاذري في كتابه فتوح البلدان، وفيه مسحة تاريخية غالبة على الجغرافيا، وفي القرن الرابع الهجري يتحفنا المسعودي بكتابه مروج الذهب، ثم يأتي البيروني كحلقة وصل بين القرنين الرابع والخامس من الهجرة، وفي هذه الحقبة تطورت الرحلة وأصبحت تميل إلى الاستقلال عن الجغرافيا والتاريخ، وبرزت كفن أدبي تقدمت فيه الريادة خلال القرن السادس الهجري إلى

---

[1]- سورة قريش: الآية 1-4.

[2]- ينظر: وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، د ط، 1997، ص 271 .

*الإثنوغرافي: أحد علوم الإنسان يعنى بوصف الشعوب وينصب على دراسة المظاهر المادية للنشاط الإنساني من عادات وتقاليد كالمأكل والمشرب والملبس.

- ينظر إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، د ط، 1983، ص 3.

الإدريسي من خلال كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق لتأتي بعده رحلة ابن جبير وهي أول رحلة في الأدب العربي كفن شبه مستقل عن التاريخ والجغرافيا»[1].

« وقد خطت الرحلة بعده خطوات متقدمة خصوصا بعد ظهور الرحلة الأكثر شهرة في أدب الرحلة أي رحلة ابن بطوطة التي عبر بها الأوطان والقارات وعرفت انتشارا واسعا لما لها من قيمة أدبية، وبعد ابن بطوطة جاء الحسن الوزان الذي سمى رحلته وصف إفريقيا وهو خاتمة الرحالين الذين ربطوا الرحلة بالجغرافيا»[2].

ليعرف أدب الرحلة « ركودا في القرن العاشر ولكن سجل عودته بعد عصر النهضة وظهور الطباعة وحركة الترجمة من خلال البعثات العلمية إلى أوروبا كالرحلة التي قام بها رفاعة الطهطاوي والذي كتب مشاهداته لأوروبا، وكذلك فعل أحمد فارس الشذياق ومعظم رواد النهضة الحديثة في العالم العربي، وبظهور الصحافة نشر العديد من العلماء والأدباء رحلاتهم مثل رحلة الشيخ عبد الحميد بن باديس داخل القطر الجزائري وخارجه ورحلات البشير الإبراهيمي خارج الوطن»[3].

4- غايات الرحلة ودوافعها:

أ.الضرورة:

اختلفت دوافع الإنسان وأسبابه للقيام بالرحلات، فالظروف المعيشية المزرية كالفقر والمجاعة وسوء الوضع السياسي والاجتماعي كالحروب وظلم الحكام والجهل والمرض والأمية حتمت عليه الارتحال والانتقال من مكان إلى آخر وأجبرته على هجر موطنه ومغادرته، وهذا ما حصل مع الأندلسيين حين خرجوا من وطنهم مكرهين بسبب الحروب التي حدثت داخل وخارج بلادهم[4].

---

[1]- عبد الله كروم: الرحلات بإقليم توات -دراسة تاريخية وأدبية للرحلات المخطوطة- دار دحلب للنشر، د ط ، د ت ص 43.

[2]- المرجع نفسه، ص 44.

[3]- المرجع نفسه، ص 45.

[4]- ينظر: بلال سالم الهروط : صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية ، ص 28.

ب.الحج وأداء فرائض الدين:

إن أداء فريضة الحج من أجّل الأعمال التي حفزت على القيام بالرحلات إلى المشرق الإسلامي لنيل محبة الله ورضاه، فهي تعد من أعظم شرائع الدين الإسلامي التي حث عليها الشارع الحكيم في حال القدرة المالية والبدنية قال تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾[1]، ومن ثمة زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقبور الأنبياء والصحابة وكذلك زيارة الأماكن المقدسة كالمسجد الأقصى، « فعد الحج من أبرز الشعائر التي ربطت بين المشرق والمغرب وعملت على توحيد الثقافة في سائر أنحاء البلاد الإسلامية على الرغم من المسافات الشاسعة التي تفصلها عن الحجاز»[2].

وأمثلة ذلك كثيرة منها « رحلة ابن جبير إلى الديار المقدسة لأداء فريضة الحج وكذلك محي الدين بن عربي الذي استطاع من خلال رحلته أن يقدم خطابا للمعرفة الصوفية والكثير من الجوانب المعرفية والدينية بالمشرق الإسلامي، إضافة إلى رحلة "ابن سعيد المغربي إلى الحج، أما ابن الصباح الأندلسي في رحلته منشاب الأخبار وتذكرة الأخيار، فقد عمد إلى التأكيد على عدد من المظاهر الدينية كالجهاد والعبادة وفضلهما وتمجيد الإسلام لتعزيزه في النفوس التي تحمله»[3].

ج. طلب العلم:

يعد طلب العلم سببا أساسيا للارتحال على الرغم من المشقة وبعد المسافة فقد حث الإسلام على ذلك لما يناله طالبه من منزلة رفيعة الشأن وثمرة تعود منافعها على الفرد والجماعة والعامة والخاصة، فقد كانت الحلقات العلمية تقام في المساجد بغية تبادل المعارف والتفقه في الدين ومناقشة مسائله.

وقد رحل الكثير من العلماء في سبيل تحصيله وطلبه « فجمعوا اللغة العربية من أهلها ومنابعها الصافية التي لم تكدرها لكنة أو لحن، ورحل المحدثون إلى الصحابة والتابعين لتدوين الحديث وحفظه من التشويه وحمايته من الدخيل فكثيرة هي الرحلات

---

[1] – سورة آل عمران: الآية 97.

[2] – بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 30.

[3] – المرجع نفسه، ص 31.

التي ارتبطت بالإجازات العلمية»[1]، فنجد مثلا " القلصادي" و"أبي بكر بن العربي" قد رحلا من أجل طلب العلم والاجتهاد في اكتسابه، فكانت رحلة الأول إلى "تلمسان" إذ أورد فيها أحوالها الثقافية والعلمية في القرن التاسع الهجري أما رحلة الثاني فكانت لغرض الاحتكاك بالعلماء وأخذ المعارف عنهم[2].

د. السفارة وأمور السياسة:

تعد الحاجة السياسية والعلاقات الدولية من الأسباب الملحة للقيام بالرحلات داخل وخارج البلاد خدمة لمصالح أية دولة من الدول، فكان الحكام يقومون بإرسال السفراء إلى مختلف البلدان لأداء شؤون تهم دولتهم ولتزويدهم بالمعلومات الضرورية التي يحتاجون إليها بغية النهوض بالبلاد ورقيها[3]، ومن أمثلة هذه الرحلات نجد "يحيى بن الحكم"* قد رحل سفيرا إلى إمبراطور القسطنطينية، كما بعث السلطان "الغني بالله" كلا من "ابن الخطيب" و"ابن خلدون" كسفيرين، فرحل الأول إلى المغرب لطلب المساعدة في حربه والثاني إلى ملك قشتالة[4].

من هنا يمكن القول إن هذا العامل قد أسهم بشكل كبير في تنشيط الرحلات وتمديد أواصر التعاون والشراكة وتبادل الخبرات والمصالح بين مختلف الأوطان، وكذلك التعرف على العديد من المسالك والمواقع الجغرافية التي كانت مجهولة من قبل، والتي تهم السفراء لتسهيل الخدمات والتنقلات ولأداء مهامهم على أحسن وجه .

هـ. الاقتصاد والتجارة:

كانت التجارة والاقتصاد من الأسباب الضرورية للقيام بالرحلات على الرغم من البعد والمشقة من أجل توفير مستلزمات الحياة، فقد عرفت بلاد العرب تبادلا تجاريا نشيطا

---

[1]– عبد الله كروم: الرحلات بإقليم توات، ص 39.

[2]– ينظر سميرة أنساعد: كتب الرحالة العرب والأوروبيين، وزارة الثقافة، منشورات الشهاب، الجزائر، د ط ،2011 ص 93.

[3]– بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 34.

[4]– ينظر: المرجع نفسه ، ص 35.

* يحيى بن الحكم الجياني البكري: (150 وقيل 156 – 256 ميلادي) أصله من جيان عمر أربعا وتسعين عاما كان أديبا ينظم الشعر أرسله الأمير عبد الرحمن الأوسط في سفارة إلى بلاد النورمان (القسطنطينية) .

–ينظر: بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 35.

بحكم موقعها الإستراتيجي إذ تتوسط قارات العالم، فساهم كل ذلك في ازدهار الرحلات وتطورها ومن ثمة تدوينها« لمعرفة المواقع الإستراتيجية لتسهيل حركة نقل البضائع ومعرفة المرافق والهياكل القاعدية للبلدان ولتسهيل الاستثمار والسيولة المالية»[1].

فقد كانت رحلة "ابن جبير" إلى مصر "وابن بطوطة" إلى الصين أنموذجا حيا على الرحلات الاقتصادية والتجارية، إذ تضمنت كل منهما معلومات مهمة عن المواقع الجغرافية ذات النشاط التجاري لمختلف البلدان وذلك لتسهيل عمليات تبادل السلع وإقامة شراكات اقتصادية بين الدول[2].

و.السياحة:

وقد تكون الرحلة لسبب ذاتي يتمثل في مجرد التنزه والتجوال في عدة أماكن مختلفة للتنفيس عن الذات والتمتع باللوحات الطبيعية الخلابة، أو لاكتشاف أوجه جديدة والتعرف على ثقافات أخرى أو للهفة الاطلاع على كل ما هو غريب وعجيب ومثير للاهتمام والفضول[3]، فالدافع وراء القيام بهذه الرحلة هو « التمتع بالحياة والوصول إلى مواطن الجمال في كل مكان، والرغبة في اكتشاف ما لم تره العين والترويح عن النفس كما هو الحال عند الغرناطي الذي زار أصقاعا عديدة بدافع الرغبة التي تفرضها الذات وحب الاطلاع على الحضارات بثقافاتها المتنوعة، وقد قضى من عمره شطرا كبيرا في الارتحال والسفر»[4]، وقد يكون السفر أيضا« للعلاج أو الاستشفاء أو إراحة النفس من ألوان العناء وتخليصها من الكدر كالارتحال إلى المناطق الريفية ونحوها، وقد يكون هروبا من وباء أو تلوث»[5].

---

[1]– عبد الله كروم: الرحلات بإقليم توات، ص 39.

[2]– ينظر: بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 36.

[3]– ينظر: فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 20.

[4]– بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 38.

[5]– فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 20.

5- مصادر الرحالة:

إن الرحالة في كتاباتهم للرحلات لم يعتمدوا على مصدر واحد بل تنوعت مصادرهم التي منها ينهلون الخبر أو المعلومة وينقلونها، ومن هذه المصادر ما يلي:

أ.المشاهدة:

يعد هذا المصدر من أهم المصادر التي اعتمد عليها الرحالة في تدوين مشاهداتهم للأماكن التي زاروها ليحققوا بذلك قدرا كبيرا من واقعية الخبر لدى المتلقي فهنا يكون الرحالة شاهد عيان لما ينقله ويدونه من عادات وتقاليد الشعوب وغير ذلك

ومن أمثلة ذلك « مشاهدات الغرناطي لقصر فرعون في مدينة أخميم بمصر وكذلك مشاهدات ابن جبير لمدينة الإسكندرية ومنارتها، وما لاحظه بها من عادات قومها ومناسباتهم، ولا ننس أيضا مشاهدة البلوي لمدينة تلمسان ومشاهدات ابن خلدون للقاهرة وما شاهده القلصادي في جنازة أحد شيوخه»[1].

ب.المعايشة:

اعتمد بعض الرحالة في تدوينهم لرحلاتهم على الاتصال والاحتكاك المباشرين بينهم وبين الأشخاص الذين صادفوهم أثناء تنقلهم من مكان إلى آخر، وكذلك تبادل أطراف الحديث معهم لمعرفة تفاصيل جديدة يكتشفونها لإثراء نصوصهم الرحلية والتنويع في مضامينها المعرفية، وأمثلة ذلك « دخول الغرناطي مدينة أبهر ومخالطته لعلمائها، أما ابن جبير فقد نزل بإحدى ضياع مدينة عكة بضيافة رئيسها المسلم وتنقل في ديوانها، وكذلك البلوي الذي أشار أيام إقامته في الإسكندرية إلى ملاقاته للفقهاء ومجالسته لهم أياما في المذاكرة ومداولة الحديث»[2].

جـ. السماع والإخبار:

نجد أن هذا المصدر لا يقل أهمية عن سابقيه من حيث دوره في التأكيد على حقيقة الخبر وصحته، إذ نصادف العديد من النصوص الرحلية ثرية بما نقل إلى الرحالة وأخبر به أو ما سمعه من عند غيره فيما يتعلق بأحوال الشعوب وتاريخ الحضارات

[1]- بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 52.

[2]- المرجع نفسه، ص 54.

وعاداتها وتقاليدها وغريبها وعجيبها، لعل من أمثلة ذلك ما حفلت به نصوص الرحالة الأندلسيين مما نقل إليهم من الأخبار وتواريخ الأمم وعجائب حوادثها أمثال« الغرناطي الذي نقل ما أخبره به أحد مشايخ بغداد عن سر اشتعال النار الدائم، وكذلك ما تناقلته الأحاديث عن وجود كنيسة من ذهب بمدينة روما، أما ابن جبير فقد نقل في رحلته أخبارا عن جملة المشاهد المباركة في مصر، في حين نجد البلوي قد استقى أخباره من العلماء والشيوخ »[1].

د. النقل عن الكتب:

اعتمد بعض الرحالة في كتابة رحلاتهم على نقل ما يلزمهم من الكتب السابقة سواء كانت كتب التاريخ أم الجغرافيا أم كتب الرحلات نفسها، وذلك لإثراء نصوصهم الرحلية وتزويديها بالكثير من المعلومات الدقيقة والمهمة التي تفيد الباحثين أو القراء.

ومن الأمثلة على ذلك ما أورده « الغرناطي في رحلته نقلا عن الشعيب صاحب كتاب سيرة الملوك الذي اعتمد عليه في مواطن متعددة من رحلته ونقل كذلك عن المسعودي في حديثه عن منارة الإسكندرية، وقد أشار ابن جبير خلال زيارته لمدينة دمشق إلى بعض الكتب التي قرأها وكان لها أثر في إيقاظ نوازع الوصف لهذه المدينة منها كتاب ابن المعلى الأسدي»[2]، أما « ابن خلدون فقد اعتمد في رحلته على كتاب نزهة المشتاق للإدريسي في وصف الأقاليم، ونجد كذلك القلصادي ينقل ما أورده ابن الخطيب في وصف مدينة بسطة»[3].

مما سبق يمكن القول إن هناك العديد من المصادر التي ارتكز عليها الرحالون في تدوينهم للرحلات، منها ما كان خاصا بهم كالمشاهدة ومنها ما كان خاصا بغيرهم كالأخذ والنقل عن سابقيهم، ليسهموا بذلك في إثراء نصوصهم الرحلية وإغنائها بمصادر متنوعة.

---

[1]– بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص 57.

[2]– المرجع نفسه، ص 61.

[3]– المرجع نفسه، ص 61.

6- دواعي تدويــن الرحــلات:

تباينت دواعي تدوين الرحلات عن إنجازها، ويمكن أن نجمل أسباب شروع الرحالة في سرد أحداث رحلته ووصف مشاهداته خلالها متى وصل إلى بلده أو قبل ذلك أو حتى عند الانطلاق في السفر في الأسباب التالية:

يمكن أن تكون دواعي تدوين الرحلات وقوفا عند رغبة الآخرين في معرفة ما صادفه الرحالة أثناء سفره، وقد تكون بهدف تعيين المواقع الجغرافية لمختلف البلدان لتسهيل عمليات التنقل وأداء كل ما يريد الرحالة تحقيقه، كالرحلة إلى البقاع المقدسة أو لطلب العلم وغير ذلك، وقد يكون الداعي هو الإخبار عن أحوال الشعوب والحضارات وتاريخ المجتمعات المختلفة في كل زمان ومكان قصد التعرف على الآخر وإعطاء صورة إيجابية أو سلبية عنه، وكذا اكتشاف نقاط الالتقاء والاختلاف معه[1].

كما يمكن أن تضاف إلى الدواعي السابقة دواع أخرى تتمثل في إيراد التفاصيل المتعلقة بالدول التي ذهب إليها الرحالة وإعطاء صورة عن طبيعة الحياة هناك بمختلف جوانبها، وقد تكون بغرض المساهمة الفعالة من قبل الرحالة في تحرير العقول من التحجر والصمود في وجه الاستعمار الذي تزامن مع هذه الرحلات بغية التطلع إلى الأفضل، وقد يكون التدوين لغرض شخصي يخص الرحالة قد يتمثل في مجرد الكتابة لرحلته ونسجها على منوال الرحالة السابقين[2].

من خلال هذه الدواعي تبرز لنا قيمة أدب الرحلات فهو مدونة حافلة بكنوز معرفية ثمينة وكثيرة تثري رصيد الإنسان وتضيف إلى زاده الكثير مما يجهل.

مما سبق نخلص إلى أن أدب الرحلات هو ذلك الأدب الذي يتناول فيه صاحبه ما حدث معه أثناء رحلاته إلى مختلف الأقطار والأمم، واصفا بذلك ما شاهده أو سمعه راصدا مختلف الجوانب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية لمختلف البلدان والشعوب التي قصدها بأسلوب أدبي يتضمن السرد والوصف ويجمع بين المتعة الفنية المشوقة والفائدة بإعطاء صورة حية وصادقة عن الآخر في أي مجتمع من المجتمعات، والتعرف عليه بأقرب الطرق وأسهل الوسائل دون قطع المسافات البعيدة.

---

[1]- ينظر: سميرة أنساعد: الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، ص 35.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 36.

الفصل الأول:

الأنا والآخر بين المفاهيم والأسس

أولا: التحديد المفاهيمي للأنا والآخر:

إن الحديث عن مفهوم الأنا يستلزم بالضرورة وجود الآخر والعكس، فهذا التلازم يكشف عن وجود علاقة جدلية بينهما، فكل منها مرآة للآخر إذ لا يمكن النظر إلى الأنا مجردة من الآخر فهو جزء أساسي من وجودها وإن كان مختلفا عنها، ويلعب الدور البارز في إدراكها لصورتها وما تختزنه من تصورات، كما تمثل هي الأخرى جزءا مهما من وجوده فهي بلا شك تستطيع أن تكتشف صورة الآخر وحقيقته انطلاقا من إدراكها ومعرفتها لذاتها ومن خلال تعاملها مع الآخر حتى وإن كانت متمايزة عنه، ومن هنا فلا يمكن الفصل بينهما « فالأنا والآخر مولودان معا»[1].

1-الأنا بين المفهومين اللغوي والاصطلاحي:

لقد نال مفهوم "الأنا" حظا وافرا من الدراسة في مختلف المجالات نظرا لكثرة الآراء والاتجاهات التي تحاول اكتشاف أعماق النفس الإنسانية والوصول إلى حقيقتها، فتنوعت المفاهيم من باحث إلى آخر.

أ. لغة:

اختلفت التعاريف اللغوية للأنا من معجم إلى آخر، فقد وردت في معجم لسان العرب "لابن منظور": « أنا اسم مكنى، وهو للمتكلم وحده، وإنما يبنى على الفتح فرقا بينه وبين أن التي هي حرف ناصب للفعل، والألف الأخيرة إنما هي لبيان الحركة في الوقف»[2].

---

[1]- ينظر: الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 1999، ص812.

[2]- ابن منظور: لسان العرب: الجزء1، مادة أنن.

ونجد في المعجم الوسيط:« أنا ضمير رفع منفصل للمتكلم أو المتكلمة، والأنانية: الأثرة وهي مذهب يرد كل شيء إلى الأنا ويعد كل الموجودات الأخرى وهمية»[1].

وإن كانت التعاريف اللغوية للأنا قد اختلفت من معجم إلى آخر إلا أنها تصب في مدلول واحد وهو كل ما يخص شيئا بعينه، فهو إذن صاحبه وملكه وهو بذلك يتميز عن غيره، أو هو جملة الخصائص التي ينفرد بها شخص ما أو جماعة من الناس عما سواهم ليثبتوا بذلك وجودهم ويحققوا ذواتهم.

ب. اصطلاحا:

ورد مصطلح "الأنا" في تخصصات عدة منها علم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع والدراسات الأدبية، ولقد اكتنف المصطلح تعقيدا وعدم وضوح ودقة، نظرا لتفاوت الآراء وكثرة النقاشات فكان مفهومه ضبابيا إلى حد ما، وكذلك لوجود تداخل بين مفهوم الأنا والذات والشخص والنفس إذ تداولها كل حسب مجال تخصصه.

فنجد علماء التحليل النفسي وعلى رأسهم "سيجموند فرويد" يستخدمون مصطلح الأنا، إذ يرى أن الجهاز النفسي للفرد يتكون من ثلاثة أقسام هي: الهو والأنا والأنا الأعلى[2].

- ✓ **الهو:** وهو الجانب اللاواعي(اللاشعوري) عند الإنسان يقوم على الانفعالات واللذة ومحاولة إشباع غرائز الجسم دون إقامة اعتبار للواقع، فإذا تصدى له الجانب الواعي لجأ إلى كبت ما هو غير مشروع و جائز في الواقع.
- ✓ **الأنا:** هو الجانب الواعي (الشعوري) لدى الفرد وهو الذي يتحكم في غرائز الهو معتمدا على مبدأ مراعاة الواقع والمنطق، وهو بذلك يصون الذات ويمثل العقل الإداري المتوازن.
- ✓ **الأنا الأعلى:** وهو الضمير الصاحي واليقظ في نفسية الفرد يتشكل منذ الطفولة من خلال سلطة الوالدين والمدرسين والمجتمع بمختلف مؤسساته الدينية والقانونية، والتي تتحول إلى سلطة داخلية تمارس نفوذها عليه وتتحكم في سلوكاته، ومن هنا تقوم الأنا بمهمة

[1]– مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ، مصر، ط 4، 2004، مادة أنب.

[2]– ينظر: سيجموند فرويد: الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1982، ص16.

صعبة وهي الموازنة بين الهو والأنا الأعلى والعالم الخارجي فإذا تعذر ذلك سيصاب الفرد بالاضطرابات العصبية والذهنية.

ومن الناحية الفلسفية نجد "إبراهيم مدكور" يرى بأن الأناهي:« الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أم عقلية أم إدارية، وتقابل الغير وهي تعبير عن النفس الباطنة»[1].

ومن هنا نستطيع القول إن مصطلح الأنا يدل على الجانب الشعوري والواعي لدى الفرد.

أما في تناول "بول ريكور" لمصطلح "الأنا" فقد ركز على مصطلح "الذات" ورأى بأن مفهومها يتداخل مع مفهوم الذات الذي نجده قد ميز بين ثلاث محطات لاكتشافها تمثلت الأولى في لحظة الذات في مواجهة الأنا إذ يقر بوجود قرابة بين الأنا والذات تصل حد التشابك، كما يجعل من الهوية مرادفا للذات، أما الثانية فهي لحظة الذات الفاعلة أي أن الذات تكتشف هويتها عن طريق الأفعال والسلوكات التي تقوم بها، في حين تمثلت الثالثة في كون الذات تكتشف هويتها من خلال الآخر أو الغير الذي يسهم في تكملة صورتها عن نفسها فقد تكون ناقصة أو مشوهة (مزيفة)، فمن خلال الآخر ومقارنة الذات به تتشكل الصورة الحقيقية لها على وجه أفضل وصحيح[2].

والذات هي« النفس والشخص، يقال ذات الشيء نفسه وعينه، والذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم»[3].

وتعني كذلك« حقيقة الموجود ومقوماته، وهي تساوي الماهية والخصائص الذاتية لموضوع معين»[4].

---

[1]– إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة الهامة للمطابع الأميرية، القاهرة ، مصر، د ط ، 1983، ص 23.

[2]– ينظر: بول ريكور: بعد طول تأمل: تر: فؤاد مليت، المركز الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 10.

[3]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية ،ج1، دار الكتاب، بيروت، لبنان، د ط، 1978 ص 579.

[4]– إبراهيم مدكور:المعجم الفلسفي، ص 87.

في حين آخر نجد "النفس" كما يرى"ابن سينا" هي:« ما يشير إليه كل أحد بقوله "أنا"»[1].

ومن هنا فالأنا هي الذات الواعية بنفسها وبجميع أفعالها، فهي بذلك تختلف وتتميز عن الآخر.

مما سبق ذكره يمكن القول إن مفهوم الأنا يتحدد من خلال الآخر فهي كل ما يختلف عنه، والذات مرادفة لمعنى الهوية التي تحفظ للفرد خصوصيته التي تميزه عن غيره.

ومن هنا نجد أن المعنى اللغوي للأنا يلتقي مع المعنى الاصطلاحي فكلاهما يدل على ما يخص الفرد بذاته مختلفا بذلك عن الآخرين.

2-الآخر بين المفهومين اللغوي والاصطلاحي:

إن "الآخر" مصطلح فضفاض ذو أبعاد متشبعة وعميقة، تناوله الكثير من الباحثين في اللغة وعلم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع وغيرها من المجالات، إلا أن أبسط مفهوم له يتمثل في كل ما هو غير الأنا.

أ. لغة:

ورد "الآخر" في معجم لسان العرب"لابن منظور" بمعنى:« غير كقولك رجل آخر وثوب آخر، وقوله تعالى: "فآخران يقومان مقامها". فسره ثعلب فقال: مسلمان يقومان مقام النصرانيين، وقال الفراء: معناه آخران من غير دينكم من النصارى واليهود»[2].

« والآخر بفتح الخاء أحد الشيئين، وهو اسم على أفعل والأنثى أخرى»[3].

اختلفت التعاريف اللغوية للآخر إلا أنها تتفق على معنى واحد وهو الغير، فالمسلمون مثلا غير اليهود أو النصارى، فهذا الأخير آخر بالنسبة إلى المسلم ومن ثمة فالآخر هو كل مخالف ومغاير للأنا.

---

[1]- إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي ص 23.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، الجزء1، مادة آخر.

[3]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، د ط، 1989، مادة آخر.

ب. اصطلاحا:

إن تحديد مفهوم دقيق للآخر أمر صعب نظرا لشيوع المصطلح في عدة تخصصات لارتباطه بمختلف مناحي الحياة (السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية...)، كما أن تحديد مفهوم له يقتضي بالضرورة حضور الأنا وذلك للعلاقة التلازمية بينهما.

فالآخر هو:« الغير ويراد به المختلف والمباين والمتمايز وهو مضاد لمعنى الأنا إلا أنه ضروري لها، لأن الإنسان لا يدرك ذاته إلا إذا تصور وجود غيره فإدراك وجود الغير ضروري إذن لإدراك وجود الذات، ولو فرضت نفسك وحيدا في هذا العالم لا تدرك شيئا غير ذاتك ولا تشعر بما بينك وبين الأشياء من تباين واختلاف لخبا ضياء شعورك وانهار في طيات العدم»[1].

ونجد "جان بول سارتر" قد ذهب مذهب "جان لاكان" في نظرته إلى الآخر، إذ رأى بأن الآخر شرط لازم لوجود الذات ومعرفتها لنفسها « فوعي الذات الوجودي يتأتى تحت تحديق الآخر، لكن الآخر ليس خَيِّرًا بل ينطوي على عداء يدمر إنسانيتنا لأنه تعلق الكينونة أو الوجود بطريقة جبرية وغير مستقلة بين لحظتي "ما كان" و"ما سيأتي"، فمثل هذا الوضع يجعل الكينونة (الذاتية) تعتمد بطريقة مخجلة على نظرة الآخر وتحديقه، فربط بين الآخر والجحيم»[2].

من هنا يتضح أن الآخر عند "سارتر" هو الجحيم، ذلك أن الذات باعتمادها على الآخر في تكوين صورتها بشكل حتمي وغير منفصل عن نظرته إليها يجعل من هذا الآخر جحيما يحول دون تحقيق حرية الذات واستقلالها.

أما الآخر عند "ميشيل فوكو" يتأسس على مفهوم الجوهر، أي أن ثمة سمة جوهرية وأساسية تحدد الذات مما يجعل الآخر مختلفا عنها، وبالتالي لا ينتمي إلى نظامها أيا كان

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 674.

[2]– ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002 ص 21.

فإن كان الشرق مثلا هو الآخر بالنسبة إلى الغرب فإن هذا الأخير سيرصد كل السمات التي يختلف بها الشرق عن الغرب[1].

بمعنى أن مفهوم الآخر يتحدد من خلال وجود الذات باعتبارها مقابلا له، فالآخر إذن عنده يقوم على ثنائيات ضدية متباينة إذ هو الهامش في مقابل المركز، وهو الماضي الذي يتجاهله الحاضر وهو مقابل للأنا، إلا أنه لولا هذا الاختلاف والتمايز بين هذه المتقابلات لا يمكن معرفة موقع الآخر وتحديد صورته، فنحن لا نعرف الحاضر دون الماضي ولا نعرف الذات دون الآخر[2].

وتحديد الآخر لا يكون إلا من خلال الأنا إلا أنها ليست صورة نمطية بل متغيرة ومن ثمة فالآخر لا يتسم دوما بالثبات، فهو يتشكل من خلال مقارنته واختلافه عن الفرد أو الجماعة، كأن يتحدد الأبيض في مقابل الأسود والعربي كمقابل للأعجمي، والنساء بالنسبة إلى الرجال والفقراء بالنسبة إلى الأغنياء[3].

ومن هنا فالآخر:« نسبي في ماهيته مع ادعاء الإلمام به ومع ذلك فهو ضروري باعتبار ماله من وظيفة في بلورة الهوية وتنظيم الخصوصية، فالآخر جزء من الذات ونفي الآخر بتر للذات إذ تصور الذات لا ينفصل عن تصور الآخر»[4].

ومعنى هذا أن الآخر مفهوم واسع لا يستقر على مدلول أو تحديد بعينه، فهو يتجلى في عدة مستويات كالعرق والجنس واللون والدين والسياسة...

ويمكن اكتشاف صورة الآخر من خلال عادات وتقاليد المجتمع فهي تميز الأنا عن الآخر، وكذلك عن طريق القانون الذي يخص جماعة دون غيرها، فبتطبيقه يتضح من ينتسب إلى ذلك المجتمع ومن لا ينتسب إليه فيبرز بذلك الآخر جليا[5].

---

[1]– ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي ، ص 21.

[2]– ينظر المرجع نفسه، ص 21.

[3]– ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر –صورة السود في المتخيل العربي الوسيط– المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 20.

[4]– الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 22.

[5]– ينظر: محمد الخباز: صورة الآخر في شعر المتنبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2010 ص24.

مما سبق ذكره يمكن القول إن الآخر في أكثر معانيه شيوعا يعني شخصا أو جماعة مغايرة ذات هوية مخالفة، وبالمقارنة مع ذلك الشخص أو المجموعة نستطيع أن نحدد ذواتنا.

ومن هنا نجد أن المعنى اللغوي للآخر يلتقي مع المفهوم الاصطلاحي في الدلالة فكلاهما يتعارض مع فكرة المماثل ويتضمن معنى المغاير والمختلف والمباين عن كل ما هو مرتبط بالذات.

ثانيا:علاقات الأنا والآخر بين القبول والرفض:

إن حديثنا سالفا عن قضية الأنا والآخر من حيث المفهوم يفضي حتما للحديث عن العلاقات التي تربط بينهما، والتي تكون علاقات تحدٍّ وصراع وتوتر مرة وعلاقات تعايش وسلام مرة أخرى، وهو ما يرسم صورة الآخر ويسمها بالإيجابية أو السلبية ويتحدد موقف الأنا منه والتعامل معه والحكم عليه وبالرفض أو القبول انطلاقا من هذه الصورة.

فصورة الآخر ليست ثابتة بل هي في تغير وتعدد تبعا لتعدد العلاقات بين مختلف الأفراد والمجتمعات والثقافات، وكذلك لطبيعة الأحداث والظروف والواقع، فصورة الآخر في السلم ليست هي نفسها في الحرب.

كما أن صورة الذات والآخر ليست دائما نقية وحقيقية ودقيقة فقد تكون مشوهة يشوبها الاضطراب والتخيل، فقد نختار عناصر سلبية ونغض الطرف عن العناصر الإيجابية لتبدو الصورة كما نريد ونرغب، وربما لكي لا نعترف بهذا الآخر وكل هذا يتأتى من الجهل بالغير وعدم المعرفة الصحيحة له وغياب التعامل المباشر معه.

وفي هذه الدراسة سنحاول التعرض لبعض نماذج صور الأنا والآخر، وسنسلط الضوء أكثر على صور الآخر في الثقافة العربية ومواقفها إزاءه.

خلق الله الإنسان وكرمه بالعقل وفضله على جميع خلقه قال تعالى:﴿ **لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَنْ خلقنا تَفْضِيلًا**﴾[1]، فالبشر من سلالة واحدة في بدايات التكوين والنشوء قال تعالى:﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَةٌ وَاحِدَةً**﴾[2]، وخلق الله عز وجل الاختلاف والتمايز بين الناس في العرق والجنس واللون وجعلهم أمما وشعوبا وقبائل بهدف التعارف والتعاون على الخير قال تعالى: ﴿ **يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلْ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أَتْقَاكُمْ**﴾ [3].

ونجد العرب قد احتكوا بغيرهم من الشعوب والأمم وعرفوهم من خلال الرحلات ونشاط التجارة والتواصل الاجتماعي والتبادل الاقتصادي، فساهمت هذه العوامل وغيرها في اطلاع العرب على ثقافات الآخرين وعلى عاداتهم وتقاليدهم ودياناتهم وعلومهم، وكذا طريقة تفكيرهم وأساليب عيشهم وغيرها، فكان لكل ذلك دور في تشكيل صورتهم عن الآخر وتحديد موقفهم منه سواء على أساس ديني أم عرقي أم إيديولوجي، وسنحاول في هذا المقام التطرق إلى جملة من العلاقات التي ربطها العربي مع الآخر وكيف كانت طبيعة هذه العلاقات.

1-تحديد الآخر على أساس ديني:

إن صورة الآخر في التصور الإسلامي تتحدد بمدى قربه أو ابتعاده عن الدين الإسلامي وليس وفقا لعرقه أو شكله أو جنسه أو لونه، فالأصل البشري واحد مهما تفرق الناس أو تشعبوا، فلا فضل لعربيهم على أعجميهم إلا بميزان التقوى والإيمان والعمل الصالح، ومن هنا فقد أقر الإسلام مبدأ الوحدة بين بني البشر واعترف بالآخرين واحترمهم ولم يستبعد أية جماعة بشرية وإن كانت غير مسلمة كاليهود والمسيح.

أ. الآخر اليهودي:

عرف العرب اليهود قبل الإسلام وأقاموا معهم علاقات عادية وتقبلوهم إذ نظروا إليهم نظرة الإعجاب بثقافتهم والاحترام لعقيدتهم الدينية فكان تصورهم إيجابيا تجاههم يسوده التسامح الديني والعدل وحرية المعتقد[4]، غير أن هذا التصور الإيجابي لم يمنع من النظر

---

[1]- سورة الإسراء: الآية 70.

[2]-سورة البقرة: الآية 213.

[3]- سورة الحجرات: الآية 13.

[4]- ينظر: حسين العويدات: الآخر في الثقافة العربية -من القرن السادس إلى مطلع القرن العشرين- دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 52.

إلى اليهود نظرة سلبية لاسيما بعد دخول الإسلام في صراع مع جماعات اليهود الذين اعتبروا الإسلام تهديدا لدينهم السماوي الذي تميزوا به وكانوا بفضله[1] ﴿**أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَاؤُهُ**﴾[2] فتعالوا وتغطرسوا وأبوا الدخول في الدين الجديد ورفضوا التعاون مع المسلمين ضد المشركين وكذبوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وتمسكوا بدينهم وبنبوة بني إسرائيل، ومن ثمة احتقر العرب المسلمين اليهود ونظروا إليهم بريبة وحذر وعدم اطمئنان لهم، واعتبروهم خونة ومنافقين ولا يمكن التعاهد معهم على شيء[3].

ومن هنا صار ذَمٌّ واضح وصريح لليهود في مقابل مدح النصارى قال تعالى:﴿ **لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ** ﴾[4]، ولعل من الأسباب التي غلظت القلوب على اليهود ولينتها على النصارى هو« العداء والخلاف بين المسلمين واليهود، وأيضا بعد ديار النصارى عن مبعث الرسول بعدا جعلهم لا يريدون كيدا ولا يجمعون على حرب كما هو شأن اليهود الذين يسكنون بالقرب من المسلمين»[5].

ومن ثمة بقيت نظرة الثقافة العربية إلى اليهود ثابتة وسلبية إلى يومنا هذا وتعمقت أكثر بسبب « احتلال العدو الإسرائيلي لفلسطين ومحاولة إيجاد مكان لليهود عليها، وإقامة دولتهم بها تقوم على مبادئ الاستغلال والعدوان وتستند على فكرة التوسع والسيطرة وتلجأ إلى أساليب العنف وسفك الدماء »[6].

أ. **الآخر المسيحي:**

نظر الإسلام إلى النصارى نظرة إيجابية فقد سبق وأن أشرنا إلى تقبل المسلمين للنصارى ونظرهم إليهم بود واحترام لدينهم ولاسيما في السنتين الرابعة والخامسة للهجرة وذكرنا سبب ذلك، إذ يكمن في بعدهم عن مبعث الرسول وعدم إضمارهم الكيد للمسلمين ومن ثمة لانت القلوب تجاههم فاستحبوهم قال تعالى: ﴿**وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا**

---

[1]– ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 118.

[2]– سورة المائدة: الآية 82.

[3]– ينظر: حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربي، ص68.

[4]– سورة المائدة: الآية 82.

[5]– نادر كاظم : تمثيلات الآخر، ص 120.

[6]– معين أحمد محمود: أسرار العسكرية الإسرائيلية، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1968، ص 22.

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]، إلا أنه للإسلام موقف آخر تجاه النصارى، إذ رفضهم بعد التحريف الذي أصاب ديانتهم، فأشركوا وأصبحوا قوما ضالين قال تعالى: ﴿**وَقَالَتِ النَّصَارَى المَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَى يُوفَكُونَ (30) اتَخَذُوا أَحبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَا يُشْرِكُونَ**﴾[2]، ومن هنا تشكلت النظرة السلبية تجاه النصارى لأنهم استهزؤوا بالإسلام والمسلمين، فتعاملوا معهم بحذر وعدم ارتياح لهم قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** ﴾[3].

والحديث عن صورة الآخر المسيحي في الثقافة العربية يستدعي التطرق أيضا إلى قضية الحروب الصليبية، إذ كانت عاملا دينيا وكذلك تاريخيا فاعلا في تحديد النظرة إلى هذا الآخر والموقف منه، فقد كان المسيحيون قبل عصر الحروب الصليبية تجمعهم علاقات تسامح ديني مع العرب إذ تقبلوهم وكانت علاقاتهم عادية معهم[4]، إلا أنه بعد انطلاق الحروب الصليبية لم تعد العلاقات كسابق عهدها، بل تغيرت فقد رآها الأوروبيون«حروبا مقدسة تمثل حرب الحضارة المسيحية ضد الإسلام الوثني المتخلف الضعيف، وأعلى الصليبيون من شأن الذات الغربية وانتقصوا من شأن الآخر الشيطان الشرس، فواحدهم حينما يحارب ضد المسلمين فإنما يحارب الظلام قصد إشاعة الأنوار»[5].

ومن هنا كان لهذه الحروب الصليبية بالغ الأثر في رسم الصورة النمطية لهذا الآخر المسيحي والنظر إليه نظرة ملؤها«الشك والريبة، فالأهوال التي ارتكبها الصليبيون الذين حاربوا باسم المسيحية أوجدت في العالم الإسلامي مشاعرا تفيض بالمرارة ضد المسيحيين ،تولدت عنها في بعض الأحيان ردود أفعال عنيفة»[6]، ومن ثمة بقيت الحروب الصليبية

---

[1]– سورة المائدة: الآية 82.

[2] –سورة التوبة:الآية 30–31.

[3]– سورة المائدة : الآية 51.

[4]– قاسم عبده قاسم: أثر الحروب الصليبية في العالم العربي، دار المعارف، سوسة، تونس، د ط، د ت، ص 49.

[5]– حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية، ص231.

[6]– قاسم عبده قاسم: أثر الحروب الصليبية في العالم العربي، ص 47.

سلبية في الوجدان العربي« حربا عدوانية همجية تتأثر الأحداث المعاصرة بإسقاطاتها وخاصة بعد احتلال إسرائيل لفلسطين، فلم يعتبر العالم العربي الحروب الصليبية مجرد حلقة من ماض ولّى وبقيت مواقفهم بصفة عامة تجاه الغرب متأثرة حتى اليوم بأحداثها»[1].

ومن هنا يمكن القول إن نظرة العرب إلى اليهود والنصارى تحددت من خلال علاقاتهم الإيجابية أو السلبية معهم، إذ تقبلوهم واحترموهم في بادئ الأمر ثم رفضوهم فيما بعد بسبب العداء والحرب والصراع مع الإسلام والمسلمين والإشراك بالله، فاستمرت هذه النظرة إليهم وبقيت ثابتة إلى يومنا هذا.

2-تحديد الآخر على أساس عرقي:

كان للعرب تصور تجاه شعوب أخرى كالفرس والحبشة والزنوج والهنود والتي تمثل الآخر العرقي، فتراوحت النظرة إليهم بين الإيجابية والسلبية وسنورد ذلك فيما يلي:

أ.الفرس:

كان العرب على تواصل واحتكاك مع الفرس فقد نظروا إليهم نظرة إعجاب وذلك لازدهار حضارتهم وتطورها في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية وفي تنظيم السلطة والإدارة، مما ولد لدى العرب شعورا بالنقص والدونية أمام تفوق الفرس، لكن هذه النظرة تغيرت بعد الإسلام[2]، كما نجد "أبا حيان التوحيدي" قد نظر إلى الفرس نظرة إيجابية تجلت بوضوح في قوله:« فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم»[3].

أما موقف الثقافة العربية تجاه الفرس فقد كان سلبيا بعد ظهور الإسلام إذ تعصب العرب للذات رغم سماحة الإسلام وتسويته بين بني البشر لاسيما بعد نجاح فتوحاتهم الأولى، فنما لدى العرب شعور بالفوقية والاستعلاء على غيرهم فنظروا إليهم بعين استصغار ودونية كما هو الحال تجاه الفرس، إذ أهانوهم وأذلوهم واعتبروهم مواليَ خصوصا في حكم الدولة الأموية التي ركزت في نظرتها إلى الآخر على فكرة العروبة[4].

---

[1]- حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية، ص 233.

[2]- ينظر: حسين العويدات: الآخر في الثقافة العربية، ص 47.

[3]- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ت، ص 71.

[4]- ينظر: حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية، ص 148.

ومن هنا تضخمت الذات العربية وأخذت تنظر إلى نفسها نظرة استعلاء وتفوق على الشعوب الأخرى باعتبارهم حاملي لواء الإسلام والمنتسبين للعروبة، فاستهان الأمويون بالأقوام الأخرى ولاسيما الفرس فعدوهم في منزلة اجتماعية دنيئة ومنحطة، إذ أبعدوهم عن السياسة والقيادة وحرموهم من بعض حقوقهم الاجتماعية وتعاملوا معهم كالخدم والعبيد، فكان كل هذا سببا في بروز النزعة الشعوبية في عهد الدولة العباسية[1].

ب. الأحباش:

كانت نظرة الثقافة العربية إلى الأحباش تتسم بعنصرية واضحة وكره تجاههم، وسبب هذا هو قيام الحبشة بحروب قاسية مع العرب بغية احتلالهم لمكة المكرمة، إلا أن أملهم خاب فكان هذا سببا في معاداتهم، فقد احتك العرب بالأحباش قبل ظهور الإسلام إذ كان الرقيق الأسود يمثل السواد الأعظم في شبه جزيرة العرب، فتكونت صورة الأحباش قبل الإسلام في الثقافة العربية على أنهم عبيد سود لا مكانة لهم اجتماعيا[2].

وعلى الرغم من احترام الإسلام وتقبله للآخر المختلف في العرق واللون لاسيما الحبشي الأسود وعدم التمييز بينه وبين غيره، نجده قد كرم بلال الحبشي وأعطاه مكانة هامة إذ أذَّن في الناس على ظهر الكعبة، إلا أن موقف المسلمين تجاهه لم يكن دائما ثابتا فقد عيَّر "أبو ذر الغفاري""بلال الحبشي" بقوله:« يا ابن السوداء»، فعاتبه الرسول صلى الله عليه وسلم ورد عليه بأنه امرؤ فيه جاهلية، وهي إشارة إلى رأي العرب في السود والآخر الحبشي الرقيق[3].

جـ-الأفارقة الزنوج:

ولا تختلف هذه النظرة عن تصور العرب عن الأفارقة الزنوج إذ وصفوهم بأبشع الصفات السلبية، فنسبوا إليهم التخلف وشبهوهم بالحيوانات الهمجية في تصرفاتهم وأخلاقهم وشوهوا خلقتهم وشكلهم، فعجزوا بذلك عن تمثيل ذاتهم وتحقيق وجودهم أمام غيرهم، فتقلبوا

[1]- ينظر: سعد فهد الذويخ: صورة الآخر في الشعر العربي- من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي- عالم الكتاب الحديث، اربد، الأردن، ط1 ، 2009 ، ص 13.

[2]- ينظر: حسين العويدات ، صورة الآخر في الثقافة العربية، ص 48.

[3]- ينظر: سعد فهد الذويخ: صورة الآخر في الشعر العربي، ص، 35.

ما وصفوا به فكانت هذه المواقف من أبرز الصور النمطية التي تشكلت في الثقافة العربية عن السودان[1].

وهذه الصور ليست دائما واقعية وصحيحة بل قد تشوبها الأساطير والخرافات ويتداخل فيها الواقعي بالتخيلات التي ينسجها الرحالة حول حقيقة هذه الشعوب وأحوالها[2].

د.الهنود:

أما نظرة العرب إلى الهنود فقد كانت نظرة إيجابية وهذا راجع إلى علاقاتهم السلمية معهم إذ لم تقم بينهم حروب، فتقبلوهم رغم تعدد لغاتهم ودياناتهم الوثنية ورغم أنهم لم يحبذوا اعتقاداتهم وطقوسهم فلم يجبروهم على تغيير دياناتهم، فشكل العرب صورة حسنة عن الهنود وأعجبوا بحضارتهم المتفوقة في العديد من الجوانب، كالطب والحساب والنجوم والموسيقى والرقص كما وصفهم بالحكمة والتحضر[3].

فللهنود حسب "التوحيدي"« الفكر والروية والخفة والسحر والأناة وهم أصحاب بناء وهندسة»[4]، كما وصف "البيروني" الهنود« بالإعجاب بأنفسهم والاعتداد بأمتهم والازدراء لمن عداهم وكذلك عجرفتهم، إلا أن هذا لا ينكر ما تمتاز به الهند من حضارة ومدنية ومميزات أخرى كالغنى والقوة وسعة الأرض، وعظمة الملك والعدل والصدق في التعامل وحب الصدقات والتفوق في العلوم»[5].

وهذا كانت نظرة الثقافة العربية إلى شعوب الهند عموما.

3-تحديد الآخر على أساس إيديولوجي:

والآن ننتقل إلى الحديث عن صورة الآخر الغربي الأوروبي على المستوى الإيديولوجي أي صراع الأفكار بينه وبين الأنا الشرقي العربي وموقف العرب والمسلمين منه، وذلك في القرن" التاسع عشر" أين شهد العرب ركودا وانحطاطا وتخلفا فكريا وحضاريا، في حين شهد

---

[1]- ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 169.

[2]- ينظر: حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية، ص 171.

[3]- ينظر: المرجع السابق، ص 12.

[4]- أبوحيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ص 71

[5] حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية، ص 171.

الغرب نهضة أوروبية وثورة صناعية على العديد من الأصعدة فكان هناك موقفان متناقضان عموما تجاه فكر وحضارة هذا الآخر.

تمثل الموقف الأول في الإعجاب والانبهار بالغرب والافتتان بتقدمه الفكري وتفوقه الحضاري المتطور في العلوم والصناعات والزراعة وكذلك التطور العسكري والنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومفاهيم الدولة الحديثة وقيمها ومعايير بنائها كالعدالة والحرية والديمقراطية وغيرها[1]، فرأوا بضرورة « الاستفادة من هذا التطور الفكري والحضاري والأخذ بنمط حياة هذا الآخر وبمؤسساته ومناهجه دون تخطٍّ لأوامر الشريعة الإسلامية، ويسمى أصحابه بالمتنورين نظرا لتأثرهم بمبادئ الثورة الفرنسية منهم "الطهطاوي" "والشذياق" "وبطرس البستاني" وابنه "سليم البستاني" و"حمدان خوجة الجزائري"، والحداثيون اليوم عموما»[2].

أما الموقف الثاني فقد تمثل في رفض فكر وثقافة هذا الآخر ورأى بأن التأثر والانبهار بتطوره الحضاري مخالف لمبادئ الإسلام وتقاليده وقيمه، وسبب هذا الرفض هو خلوه من الأخلاق، وكذلك لأنه عدو يطمع في استعمار البلدان العربية والسيطرة عليها واستنزاف خيراتها[3]، وهذا ما ذهب إليه "مالك بن نبي" إذ رفض هو الآخر فكر أوروبا كونها أسقطت من اعتبارها المبدأ الأخلاقي وفصلت بين العلم والدين، وأنها تسعى باستعمارها إلى إفساد فطرة الإنسان ومبادئه وغزوه ثقافيا، ورأى بأن من كان على هذه الحال لا يصلح لأن يكون مثالا يحتذي به غيره[4].

كما أشار "مالك بن نبي" إلى خطورة الآخر الغربي المستشرق فقد امتثل في فكره على أنه«عامل من عوامل القلق على واقع النهضة الإسلامية الحديثة وعلى السير العادي للإنسان المسلم نحو هدفه الحضاري، ولما له من آثار سلبية في عالم أفكارنا فهو يتسلل إلى

---

[1]– ينظر: حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية ، ص 13.

[2]– إبراهيم سعدي: المجتمع العربي– نظرات في الفكر والثقافة– منشورات السهل، الرغاية، الجزائر، د ط، 2009 ص 126.

[3]– ينظر: حسين العويدات: صورة الآخر في الثقافة العربية، ص 13.

[4]– ينظر: نور الدين خندودي: شهادات ومواقف مالك بن نبي، وزارة الثقافة، الجزائر، د ط، 2008، ص 227.

الفكر الإسلامي، ليزرع فيه تلك المخدرات التي تخدر ضميره وتسلبه ليتقبلها بكل زهو وشغف»[1].

فالإنتاج الاستشراقي كان شرا على المجتمع الإسلامي باعتباره « حركة فكرية هائلة تستهدف ما يخص فكرنا وعقيدتنا ولغتنا وتراثنا وتاريخنا وذاتنا، فحريٌّ بنا أن نشير إلى بعض الأهداف الأخرى للاستشراق منها الحركة التنصيرية المتمثلة في التبشير بالمسيحية لسلخ المقومات العقائدية الإسلامية، إلى جانب النظرة العنصرية المتمثلة في الإحساس بالتفوق الحضاري الغربي، والسعي بكل جدية إلى التعبير عن انحطاط السلالة الشرقية وغض الطرف عما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية من إنجازات خاصة العلمية والفكرية»[2].

والاستشراق في حقيقة الأمر كان ولا يزال جزءا لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والتيارات الفكرية المناوئة له، فالمعركة كانت« معركة أفكار لها أدواتها التي يجب التسلح بها وليست معركة حربية بالأسلحة، بل يمكن أن نذهب إلى أكثر من ذلك ونقول بأن الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع ولهذا لا يجوز التقليل من شأنه بالنظر إليه على أنه قضية منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري»[3].

ومن هنا جاء علم الاستغراب كنقيض لعلم الاستشراق« للقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي، وكذلك القضاء على مركب النقص لدى الأنا الشرقي وإحساسها بالقصور أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما ومذاهبا ونظريات وآراء على حد تعبير "حسن حنفي"»[4].

وختاما يمكن القول إن نظرة الثقافة العربية إلى الآخر تحددت على عدة مستويات فكانت تارة إيجابية وتارة أخرى سلبية حسب الظروف والأحداث والفترات الزمنية، كما تحكمت فيها عدة معايير كالمعيار الديني والعرقي والإيديولوجي.

---

[1]– ينظر: نور الدين خندودي: شهادات ومواقف مالك بن نبي، ص 232.

[2]– محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، مصر ، د ط ، ص52.

[3]–المرجع السابق: ص 11.

[4]– ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 41.

الفصل الثاني:

تمثلات الأنا والآخر

في رحلة المسالك

والممالك لابن حوقل

حفلت نصوص الرحالة العربية بصور حية عن مختلف الشعوب التي زاروها عكست ثقافة الآخر وكشفت النقاب عن كثير من جوانب حياته ونمط عيشه من عادات وتقاليد وأخلاق وطبائع وملابس وأطعمة وأشربة، ووصف للعمران والأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وكذلك الدين واللغة، اعتمادا على مشاهداتهم المباشرة ومعايشاتهم الشخصية، أو اعتمادا على السماع والإخبار من غيرهم أو النقل عن كتب الرحالة والجغرافيين السابقين.

وهذا ما رصده ابن حوقل في رحلته المسالك والممالك والتي سنتعرض لها بالدراسة في هذا الفصل.

1-الدين:

يشكل الدين الركيزة الأساسية لكل قوم وأمة وعماد حياتها لأنه يمثل جوهر وجودها ويعكس ثقافتها من خلال الممارسات والطقوس المميزة لمعتقداتها فمن خلاله تتجلى حقيقة المعبود ومدى إيمان أو كفر هذه الجماعة به وقد رسم ابن حوقل في رحلته ملامح الآخر الذي صادفه وتعرف عليه أثناء تنقلاته فأماط اللثام عن سلوكاته ومعتقداته الدينية.

فنجد "ابن حوقل" يذكر بعض العرب الذين تدينوا بالنصرانية لأنهم سكنوا الجزيرة ونزلوا بها، ولم تكن من ديارهم بل كانت ديار الفرس والروم إذ يقول:« وقد سكن طوائف من العرب من ربيعة ومضر الجزيرة حتى صارت لهم وبها ديار ومراع، ولم أذكر الجزيرة في ديار العرب لأن نزولهم بها كان وهي ديار لفارس والروم في أضعاف قرى معمورة ومدن لها أعمال عريضة فنزلوا على حضارة فارس والروم، حتى أن بعضهم تنصّر ودان بدين النصرانية مثل تغلب من ربيعة بأرض الجزيرة وبهراء وتنّوخ من اليمن بأرض الشام»[1].

والمتأمل لهذا المقطع يلحظ أن ابن حوقل قد صور لنا ضعف الذات العربية قبل الإسلام والتي استلبت هويتها من قبل الفرس والروم والتي كانت تمثل مركز القوة مما

[1] – أبو القاسم ابن حوقل: المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، ألمانيا، 1892، د ط، ص 18.

جعل العرب هامشا وتابعا لهم، وما يدل على ذلك اعتناق بعض العرب للديانة النصرانية التي كان يدين ها هؤلاء القوم (الفرس والروم).

كما وقف على مدينة "قابس" المغربية إذ تحدث عن أحوالها الدينية ومعتقدات أهلها في البادية والتي أطلق عليها أحكاما سلبية ولم يحبذها يقول في ذلك:« وفي باديتهم شر شمر ودين قذر وذلك أنهم لا يخلون من الشراية أو القول بالوعد والوعيد والغيلة لبني السبيل» [1]، فرفضهم لغلوهم في الدين.

كما استرعى انتباه ابن حوقل في مدينة "سلا" بالمغرب وجود رجل بربري يدعى "صالح بن عبد الله" بقبيلة "برغواطة"، وهي من قبائل البربر بهذه المدينة يدّعي النبوة وأنه رسول بعث إليهم، ودعاهم إلى الإيمان بهم وألزمهم بطاعته في سنن ابتدعها، مما أثار في نفسية الرحالة شعورا بالاستياء لهذه الادعاءات الباطلة والمنافية لتعاليم ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف حيث يقول« ... ووعدهم بغير كسوف فرأوه عيانا فأنذرهم بأشياء فأدركوها فأفسد عقولهم وبدّل معارفهم وافترض عليهم طاعته في سنن ابتدعها وفرائض اخترعها وأوجب عليهم صوم شعبان وإفطار رمضان وعمل لهم كلاما رتله بلغتهم وشرع فيه محابّه على نحلتهم فهم يتدارسونه ويعظمونه ويصلون به...فدعاهم إلى النسك وترك الدنيا والإقبال على الزهد وتناهى هو عن ذلك....»[2].

من خلال ما ورد نجد ابن حوقل يرسم لنا صورة سلبية عن البربر من خلال إيراده لأحداث الفتنة التي سببها هذا الرجل إذ صور قمة استهزائه بأحكام الدين الإسلامي ولاسيما فيما يتعلق بالعبادات وبربوبية الله تعالى وأحقية رسالة نبيّه الكريم، فالله عز وجل لم يبعث برسول بهذا الاسم وأن محمدا صلى الله عليه وسلم بعث بحق إلى كافة الناس وأن الله تعالى هو المشرع لأحكام الإسلام، فهو الرب المعبود بحق لا إله إلا هو العزيز الحكيم، وهو سبحانه من يحل الطيبات ويحرم الخبائث ليحفظ عباده من الهلاك عكس ما يدعو إليه هذا البربري.

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص47 .

[2]– المصدر نفسه ، ص 57.

ونجد "ابن حوقل" يعكس لنا موقف البربري السلبي من الدين وغلطتهم في التعامل مما جعله ينظر إليهم باحتقار ودونية، إذ نجده يشير إلى طبيعة العلاقات العدائية بين فرقتين دينيتين عند أهل "السوس" بالمغرب وكذلك اختلافهما في إقامة الصلاة رغم أدائها في مسجد واحد حيث يقول:« وأهل السوس فرقتان إحداهما فرقة مُوسويُّون يقطعون على موسى بن جعفر من أصحاب ابن وَرصند والغالب عليهم الجفاء وغلظ الطبع، والفرقة الثانية سُنيّة مالكية حشوية وبينهم القتال المتصل ليلا ونهارا والدماء الدائمة، ولهم مسجد يصلي فيه الفريقان فرادى عشر صلوات، إذا صلوا هؤلاء أتوا هؤلاء بعشر أذانات وعشر إقامات، والمالكيون منهم فوق الشيعة في الفظاظة وغلظ الطبع وجباسة الأخلاق، وبقدر ما لهم من مواد لذة العيش يتغالون في الجهل والطيش»[1].

وهنا نلاحظ تحامل ابن حوقل على المالكية لأنه شيعي، والملاحظ لهذا المقطع يجد أن ابن حوقل قد رسم لنا صورة سلبية عن أهل "السوس" إذ تسودها علاقات التخاصم وتغلب عليهم القساوة وحدة الطباع واستحالة التعايش السلمي بينهم والتعصب وعدم التنازل لغيرهم .

أما "بصقيلة" فقد حدثنا عن الجامع الأكبر الموجود بمدينه "بَلَرْمْ" والذي يوجد به هيكل عظيم، وذكر لنا بعض معتقدات النصاري والتي لم ترق له منها تعظيمهم لقبر حكيم اليونان والاستسقاء به، فلم يحبّذ هذه المعتقدات ورأى بأن الله هو من يتضرع إليه وقت الشدة وعند الحاجة وليس غيره يقول :« وبلرم فيها مسجد الجامع الأكبر وكان بيعة للروم، وفيه هيكل عظيم وسمعت بعض المنطقيين يقول إن حكيم اليونان يعني أرطاطاليس في خشبه معلق في هذا الهيكل الذي قد اتخذه المسلمون مسجدا وأن النصارى كانت تعظم قبره وتستسقي به ... والسبب في تعليقه بين السماء والأرض ما كان الناس يلاقونه عند الاستسقاء، والأمور المهمة التي تستوجب الفزع إلى الله تعالى والتقرب إليه في الشدة»[2].

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص65

[2] – المصدر نفسه، ص 82.

فمن خلال ما ورد في هذا النص نلاحظ أن" ابن حوقل" قد رسم لنا صورة سلبية عن الآخر النصراني، ومعيار نظرته هو بعد اعتقاداته عن دين الإسلام فهي باطلة وتدل على السذاجة والسفاهة وقلة العقل والضلال، فلا ضار ولا نافع ولا رازق ولا شافي غير الله سبحانه وتعالى، وربما كانت هذه الاعتقادات نابعة من تأثرهم بما جاء في الديانة النصرانية كإيمانهم بربوبية عيسى عليه السلام ومعجزاته(إحياء الموتى وإشفاء المرضى) إلى درجة أنهم قدسوا هذا القبر وآمنوا بهذه الخرافات.

كما لاحظ أن هذه الاعتقادات الباطلة عند أهل "حران" بالجزيرة العربية إذ يعظمون التل ويصلون به يقول ابن حوقل:« ومدينة حران هي مدينة الصابئين وبها سدنتهم ولهم بها تل عليه مصلى الصابئين يعظمونه وينسبونه إلى إبراهيم».[1]

ويتضح من خلال هذه الاعتقادات أن ابن حوقل قد ألمح إلى أن قوم الصابئين يعيشون في جهل وضلال مبين (عبادة النجوم والكواكب) وكذلك تعظيمهم لإبراهيم عليه السلام، ولعل ما يفسر ذلك ويدل عليه هو تقديسهم لذلك التل الذي كان يقف به ليتأمل الكون وليبحث عن الرب الحق من خلال الكواكب، وكذلك اتخاذهم لذلك التل مصلى لهم ونسبهم إياه إلى إبراهيم عليه السلام باعتباره نشأ بمدينة حران.

ونجده ينظر إلى أهل الكتاب نظرة سلبية ملؤها الاحتقار والدونية لمعتقداتهم الباطلة والتي لا أساس لها من الصحة والمنافية لدين الإسلام، منها اعتقادهم بتابوت يوجد بنهر "السوس" يتضرعون له عند حاجتهم إلى المطر وقت الجفاف يسمى تابوت دانيال، كما ألمح إلى أن أبا موسى الأشعري هو أيضا رفض هذه الاعتقادات، ولم يحبذها فالله عز وجل هو من يتضرع إليه بالدعاء ويلجأ إليه في كل أمر عسير وهذا ما دفعه إلى حفر ثلاثة قبور، ووضع في أحدها التابوت كحيلة منه للخلاص من هذه العادة السيئة ويتضح ذلك بقوله :«وبنهر السوس تابوت دانيال كما بلغني والله أعلم أن أبا موسى الأشعري وجده وكان أهل الكتاب يديرونه في مجامعهم ويتبركون به ويستسقون المطر إذا أجذبوا فأخذه أبو موسى وشق النهر الذي على باب السوس خليجا وجعل فيه ثلاثة قبور مطوية بالآجر ودفن ذلك التابوت في أحد القبور ثم استوثق منها كلها وعَمَّاها ثم فتح

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 154.

الماء حتى قلب ذلك الثرى الكثير على ظهر تلك القبور والنهر يجري عليها إلى يومنا هذا».[1]

كما ذكر "ابن حوقل" بعض معتقدات المجوس والتي لم يحبذها، ولم يستحسنها بل استقبحها كونها باطلة ومنافية للدين الإسلامي الذي يدعو إلى توحيد الله وعدم الإشراك به، منها تقديسهم وعبادتهم للنار فهي تمثل في نظرهم الإله ولعل هذا ما يفسر كثرة بيوت النيران عندهم حيث يقول: «وأما بيوت نيرانها فتكثر أيضا ويعجز علمها من غير الديوان إذ ليست من بلد ولا رستاق ولا ناحية إلا وبها عدد كبير من بيوت النيران، غير أن المشاهير التي يفضلونها على غيرها في التعظيم منها بيت نار الكاريان ويعرف ببيت نارجوي وبيت نار بُخرة ينسب إلى دارا بن دارا، وبه تحلف المجوس في المبالغة بإيمانهم وبيت نار عند بركة جور ويسمى باربن ...»[2]، وغيرها من بيوت النيران.

كما لاحظ "ابن حوقل" ظاهرة استدعت نفوره واستقباحه هي كون المرأة في الديانة المجوسية تمارس الرذيلة وتزني حتى في حملها وحيضها وأنها لا تطهر من هذا الذنب إلا بالنار وبول البقر اعتقادا منهم بأنها الإله لذلك يعظمون النار ويعبدون البقر حيث يقول:«ومن دين المجوس أن المرأة إذا زنت في حملها أو في حيضها لم تطهر إلا بأن تأتي هذه النار فتتعرى لبعض الهرابذة ليطهرها ببول البقر»[3] ولعل هذا ما جعله ينظر إلى الدين المجوسي نضرة احتقار وسلبية، فكل هذا لا يتقبله المسلم ولا يوجد في أحكام الدين الإسلامي ومحرم لا يجوز.

وذكر "ابن حوقل" بلاد "الهند" وأشار إلى ديانتهم فهم على العموم كفار ولاسيما بمدينة "بلهرا" وكذلك بعض البلدان المجاورة لها كالخزر والسرير وغيرها، إذ يوجد بها بعض المسلمين ولا يتولى حكمهم إلا من كان مسلما يقول:« وبلهرا الغالب عليها الكفر وفيها مسلمون، ولا يلي عليهم من قبل بلهرا الذي في زماننا هذا إلا مسلم يستخلفه عليهم وكذلك العادة وجدتها في كثير من بلدان الأطراف التي تغلب عليها ملك الكفر كالخزر

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 147.

[2]– المصدر نفسه، ص 189.

[3] – المصدر نفسه، ص 190.

والسرير والملان وغانة وكوغة، لا يقبل المسلمون إمضاء حكم ويتولى حدودهم ولا يقيم عليهم شهادة إلا المسلمون وإن قلوا»[1]، وهذا دليل على حيز الحرية الدينية في هذه المناطق.

وهذا ما يدل على تساهل وتسامح الآخر مع الإسلام والمسلمين، واحترامه لدينهم كما يوحي بانفتاح هذا الآخر على الثقافات الأخرى حتى وأن كانت مختلفة عنه دينيا أو عرقيا، والمتأمل لهذا المقطع يجد استحسان ابن حوقل لجانب مهم في هذا الآخر ألا وهو قبوله لغيره من الشعوب والثقافات، وتعايشه السلمي معهم وعدم تعصبه لذاته فلم يكره غيره على تغيير دينه، كما تحدث عن بعض المعتقدات الغربية والسلبية في نظره والتي لم تلق القبول والاستحسان لديه، كتقديسهم للأصنام وعبادتها وتقديم القرابين لها حيث يقول:« وأما الملتان فهي مدينة نحو المنصورة في الكبر وتسمى فرج بيت الذهب وبها صنم تعظمه الهند وتحج إليه من أقاصي بلدانها ويتقربون إلى هذا الصنم في كل سنة بمال عظيم ينفق على بيوت الصنم والمعتكفين فيه منهم»[2]، من خلال هذا المقطع يتضح لنا أن الهنود يعتنقون الوثنية.

ونجده قدم وصفا دقيقا ومفصلا لهذا الصنم ليؤكد رفضه لهذه المعتقدات الباطلة التي تتعارض مع ما يدعو إليه دين الحق، ولعل هذا الوصف يعبر عن سذاجة هذا القوم، فمن غير المعقول أن يعبدوا أصناما من صنع يدهم جامدة لا تتحرك ولا حول ولا قوة لها حيث يقول:« وهذا الصنم صورة على خلق الإنسان مربع على كرسي من حطب وآجر والصنم قد ألبس جميع جسده جلدا يشبه جلد السخستان أحمر لا يبين من جسمه شيء إلا عيناه، فمنهم من يزعم أن بدنه خشب غير أنه لا يترك بدنه ينكشف وعيناه جوهرتان وعلى رأسه إكليل من ذهب مرتفع على ذلك الكرسي وقد مد ذراعيه على ركبتيه وقد فرق أصابع يديه كمن يحسب أربعة»[3].

---

[1] – ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 190.

[2] – المصدر نفسه، ص 288.

[3] – ابن حوقل :المسالك والممالك ، ص 229.

كما أشار "ابن حوقل" إلى الديانة التي يعتنقها الأقوام التي رحل إليها إذ تتجلى في المقاطع الآتية:« وكان الديلم كفارا يسبى رقيقهم... وأسلم بعضهم وفيهم إلى يومنا هذا كفار»[1]، كما يقول:« والخزر مسلمون ونصارى ويهود، وفيهم عبدة الأوثان وأقل الفرق اليهود وأكثرهم المسلمون»[(2)].

يتضح لنا من خلال هذين المقطعين أن "ابن حوقل" قد عكس لنا صورة نمطية سلبية ترسخت عن الرقيق، فهم دوما يمثلون الهامش ولا مكانة لهم اجتماعيا فهم في أسفل السلم الطبقي ومضطهدون وحقوقهم مهضومة، كما أشار إلى وجود المسلمين بالأقوام الكافرة وربما دل ذلك على تقبل الآخر للدين الجديد (الإسلام)، كما نلمح نقطة إيجابية عن هذه الأقوام تمثلت في احترامهم لأديان بعضهم وتعايشهم السلمي فيما بينهم على الرغم من الاختلاف الديني بينهم.

ومما سبق يمكن القول أن "ابن حوقل" كان موضوعيا وغير متحيز لذاته في حكمه على الآخر والسبب الأساسي هو أن الغالب على هوية هذا الآخر هو الإسلام وكان معياره في ذلك هو قرب أو ابتعاد هذا الآخر عن مبادئ وتعاليم الإسلام فتقبل واستحسن ما يتوافق مع أحكام الشرع ورفض واستقبح ما يتعارض معها

2-اللغة:

رصد "ابن حوقل" في رحلته مظهرا من مظاهر ثقافة الآخر ألا وهو اللغة، فهي تعد وسيلة اتصال هامة بين بني البشر وأداة التعبير عن أفكارهم وأغراضهم، فلكل قوم أو شعب لغته ولسانه الخاص به والذي يميزه عن غيره ويختلف به، فقد ذكر ابن حوقل تعدد اللغات والألسنة عند الأقوام التي رحل إليها كالإفرنج والجلالقة، وأهل الصين والترك:«وما ضممته إلى بلد الروم من الإفرنجة والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين واحد كما في مملكة الإسلام ألسنة مختلفة والملك واحد، وفي مملكة الصين ألسنة مختلفة وجميع الأتراك من التغزغز وخِرخِيز وكيماك والغُزِية والخزلجية ألسنتهم واحدة، وبعضهم

[1] – المصدر نفسه، ص 268.

[2] – المصدر نفسه، ص 279.

يفهم عن بعض»[1]، ففي هذا المقطع يتجلى اختلاف الألسنة ولله حكمته في ذلك وهذا الاختلاف من دلائل قدرته وعظمته.

كما وصف فصاحة لسان والي "الأحساء" "أبو الحسن علي بن الكلابي" الذي كان يبعث برسائل دولته إلى مختلف البقاع يقول:« وكان يزعم أن سنه عشرون ومائة سنة ينفذ رسائلهم إلى جميع البقاع والأصقاع بليغ اللسان حسن البيان فصيح جريء الجَنَان»[2].

كما ذكر لغة بلاد "مُهرة" فهي في نظره صعبة وغير مفهومة لأنها ليست عربية وربما قد يرجع هذا إلى طبيعة بلادهم ذات البوادي النائية يقول:« وأما بلاد مهرة فقصبتها تسمى الشِحر وهي بلاد قفرة، ألسنتهم مستعجمة جدا لا يكاد يقف أحد على كلامهم»[3].

كما تحدث عن تعدد الألسنة عند أهل"المشرقان" ببلاد "خوزستان" فهم لا يتكلمون بلسان واحد يقول:« وأما لسانهم فإنهم يتكلمون بالفارسية والعربية غير أن لهم لسانا آخرا خُوزِيًّا ليس بعِبرَالِي ولا سرياني ولا فارسي»[4].

ونجد هذا التعدد أيضا عند أهل "الصرود" ببلاد "فارس"فهم على ثلاثة ألسنة وهي الفارسية والفهلوية والعربية، ويتضح ذلك في هذا المقطع:« وأهل الصُّرود....لهم ثلاثة ألسنة الفارسية التي يتكلمون بها وجميع أهل فارس يفقهونها ويكلِّم بعضهم بعضا بها إلا ألفاظا تختلف لا تستعجم على عامتهم، ولسانهم الذي به كتب العجم وأيامهم ومكاتبات المجوس فيما بينهم هو الفهلوية التي تحتاج إلى تفسير حتى يعرفها الفارسي، ولسان العربية الذي به مكاتبات السلطات والدواوين وعامة الناس»[5].

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 23.

[2]– المصدر نفسه، ص 32.

[3]– المصدر نفسه ،ص 32.

[4]– المصدر نفسه ، ص 173.

[5]– المصدر نفسه، ص 205.

ونجده قد أشار إلى لسان أهل"كرمان" بقوله:« ولسان أهل كرمان الفارسية إلا القفص فلهم مع لسان الفارسية لسان آخر»[1]، إلا أنه لم يذكره، كما ذكر لسان أهل"المنصورة" "والملتان" ببلاد "السند" يقول:« ولسان أهل المنصورة والملتان ببلاد السند ونواحيها العربية والسندية»[2].

كما تحدث عن ألسنة أهل"أذربيجان" و"أرمينية" وما يجاورهما، يقول :« وأما لسان أهل أذربيجان وأكثر أهل أرمينية فالفارسية والعربية وقَلَّ من يتكلم بها، فمن يتكلم بالفارسية لا يفهم بالعربية ويفصح بها من التجارة وأرباب الضياع والطوائف مَنْ في الأطراف من أرمينية، وما شاكلها ألسنة أخرى يتكلمون بها كالأرمينية مع أهل دبيل ونواحيها ويتكلم برذعة بالرّانية، ولهم جبل مشهور معروف يسمونه القَبْق ويحيط به ألسنة مختلفة كثيرة للكفار»[3]، أما لسان أهل "الديلم" فهو:« منفرد عن الفارسية والرّانيّة والأرمنيّة، وفي بعض الجبل طائفة يخالف لسانهم لسان الجيل والديلم»[4].

كما تحدث عن ظاهرة لغوية عند أهل"الخَزَر" ألا وهي اختلاف التسميات بيننا وبينهم فيما يخص المَلِك، فهو عندنا يسمى الرئيس أما في لغتهم يسمى البِكْ يقول:« أما الخزر ... يسمى الملك بلسانهم بِكْ ويسمى أيضا بَاكْ»[5] ، كما ذكر أن لسان أهل"الخزر" أهل"الخزر" الخُلَّصِ ينفردون بلسان خالص لا يشاركهم فيه غيرهم ولا تشوبه ألسنة أخرى يقول:« والخزر الخُلَّصُ لسانهم غير لسان الترك والفارسية، ولا يشاركهم لسان من ألسنة الأمم»[6].

وقف "ابن حوقل على ألسنة بعض الأقوام التي زارها كالبلغار"و"الخزر"و"برطاس" و"الروس" فوجد بعضها يتشابه مع ألسنة أخرى والبعض الآخر يختلف عنها، ويتجلى ذلك

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 224.

[2]– المصدر نفسه،ص 232

[3]– المصدر نفسه ، ص 250.

[4]– المصدر نفسه، ص 268.

[5]– المصدر نفسه، ص 278.

[6]– المصدر نفسه، ص 281.

في قوله:« ولسان بلغار كلسان الخرز ولبرطاس لسان آخر، وكذلك لسان الروس غير لسان الخرز وبرطاس»[1]، أما« الغور فلسانهم غير لسان أهل خراسان»[2].

وذكر لسان أهل خَوَارِزْم إذ يقول:« وأهل خوارزم لسانهم مفرد وليس بخراسان لسان غير لغتهم »[3]،« ولسان بخارا لسان السغد غير أنه يُحَرَّف بعضه ولهم لسان بالدريّة»[4].

من هنا يمكن القول إن هذه المقاطع أو النصوص الرحلية قد كشفت عن التنوع اللغوي والاختلاف الألسني لدى الشعوب والأقوام التي قصدها الرحالة، إذ تراوحت بين ألسنة واضحة ومفهومة لدى الرحالة وأخرى مستعصية عليه يحتاج إلى تعلمها، ليحقق التواصل مع غيره وبالتالي فهم الآخر وتحديد صورته باعتبار اللغة مظهرا من مظاهر ثقافته.

3-السياسة وأمور الدولة :

تحدث "ابن حوقل"عن بعض الجوانب السياسية للدول التي قصدها كنظام الحكم وأحوال الملوك وقوانين الدولة وتنظيم الجيش والممالك والمعاملات بين الملوك والرعية والتي تعبر إلى مدى معين عن صورة الآخر وثقافته.

ونجد "ابن حوقل" يذكر لنا بعض الممالك وامتداد حدودها حيث يقول:«وعماد ممالك الأرض أربع فأعمرها وأكثرها خيرا وأحسنها استقامة في السياسة وتقويم العمارات ووُفور الجبايات مملكة إيران... ومملكة الروم يدخل فيها حدود الصقالبة ومن جاورهم من الروس والسرير واللان والران والأرمن ... ومملكة الصين يدخل فيها سائر بلدان الأتراك وبعض التُّبَّت ... ومملكة الهند يدخل فيها السند وقشمير... ولم أذكر بلدان السودان في المغرب والبجّة والزِّنج، ومَن في أعراضهم من الأمم لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب

[1]-المصدر نفسه، ص 285.

[2]- المصدر نفسه، ص 329.

[3]- المصدر نفسه، ص 354

[4]- المصدر نفسه، ص 363

والحكم وتقويم العمارات بالسياسات المستقيمة، وهؤلاء مهملون في هذه الخصال ولاحظ لهم في شيء من ذلك»[1].

وهنا حكم للآخر وانتصار له واعتراف بما له من خصال، كما يوجد استبعاد واستهجان له، فقد تأسست نظرة ابن حوقل على تهميش كل آخر يفتقر إلى مقومات الإسلام فهي حسبه تمثل في الديانات والآداب والحكم والسياسات المستقيمة، فكان معيار الدين هو الفيصل في نظرته إلى الآخر إما استحسانا أو استهجانا.

كما أشار إلى نظام الحكم عند "الروم" "والإفرنجة" "والجلالقة" وكذلك مملكة الإسلام فملكهم واحد رغم تعدد الألسنة يقول:«وما ضممته إلى بلد الروم من الإفرنجة والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين والملك واحد،كما أن في مملكة الإسلام ألسنة مختلفة والملك واحد»[2].

كما ذكر أن بعض الممالك يحكمها ملك لا يقيم بها بل في بلدان أخرى كمملكة "الصين""ومملكة الإسلام"والهند" إذ يقول:« ومملكة الصين كلها منسوبة إلى الملك المقيم بخَمْدان، ومملكة الروم كلها منسوبة إلى الملك المقيم بالقسطنطينية، وكذلك مملكة الإسلام منسوبة إلى الملك المقيم ببغداد، ومملكة الهند منسوبة إلى الملك المقيم بقَنوج»[3]، وهذا يدل على اتساع مساحة هذه الممالك.

وذكر أيضا معاملات الملوك مع الرعية والتي تميزت بالقساوة والظلم والبعد عن العدل والمسؤولية، وهذا ماجاء في المقطع الآتي:«...وفسدت المذاهب ولجَّ الملوك في الظلم والاستئثار بالأموال والعامة في الإصرار على المعاصي والطغيان فهلك العباد وتلاشت البلاد وانقطع الجهاد»[4]، وربما يوحي بقوله إلى الضعف السياسي مما يسهل التوسع.

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص09.

[2]– المصدر نفسه ، ص 13.

[3]– المصدر نفسه، ص 14.

[4]– المصدر نفسه، ص 121

وذكر أيضا تنظيم الدولة فأشار إلى مراتب الوزراء بالقسطنطينية حيث يقول:«والملك يتبعه الوزير في المنزلة وهو اللُّغيط من بعده الفَرْخ من المنزلة...والحكم والقطع والضرب والقود من غير مؤامرة الملك إليه، ثم الدُّمُسْتُق من بعده ثم البطارقة وهم اثنا عشر رجلا لا يزيدون ولا ينقصون بوجه،وإذا هلك أحدهم قام مقامه من يصلح له، ثم الزَّراوِرة وهم لايحصون كثرة كالقواد اللاحقين بالأمراء، ثم الطرامخة وهم التنَّاء وأرباب النعم من أهل القسطنطينية»[1].

كانت هذه بعض الأحوال السياسية التي رصدها ابن حوقل في مدونته.

4- الحياة الاجتماعية:

أورد "ابن حوقل" في مدونته العديد من المظاهر والجوانب الاجتماعية للبلدان التي رحل إليها، والمتمثلة في العادات والتقاليد والأطعمة والأشربة والملابس وكذلك الأخلاق والطبائع والسلوكات، فكان ما قدمه يعبر عن ثقافة الآخر وأسلوب حياته ونمط تفكيره.

1- العادات والتقاليد:

نقل "ابن حوقل" في رحلته العديد من عادات وتقاليد الشعوب التي قصدها كعادات المأكل والمشرب والملبس، وعادات الزواج والدفن وعادات السفر والتنقل.

أ.المأكل والمشرب:

نجده قد ذكر لنا الأطعمة الشائعة وعادات الأكل تقريبا بكل أرض زارها فأشار إلى عادة الطعام عند أهل "مُهرة" إذ يقول:« ولا يعرفون الخبز ولا يأكلونه وأكلهم السمك واللبن والتمر»[2]، وربما دل هذا المقطع على الأحوال المعيشية لهؤلاء القوم والتي تبدو جيدة كما قد يوحي بعدم وجود مناطق زراعية للقمح وما يدل على هذا قوله بأنهم لا يعرفون الخبز ويدل السمك على أنها منطقة مطلة على مسطحات مائية كثيرة، أما التمر فلا يكون شائعا إلا في بلاد صحراوية الطابع.

---

[1]- ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 130.

[2]- المصدر نفسه، ص 32.

وذكر مشرب أهل "برقة" حيث يقول:« وشرب أهلها من ماء السماء»[1]، وقد يوحي هذا المقطع بنزول المطر باستمرار عندهم وأنهم لا يعتمدون على مياه أخرى كالعيون والآبار.

كما ذكر عادة سيئة عند أهل "الجزيرة الخضراء" وهي شربهم الخمر فلم يحبذ ذلك لأنه مناقض لمبادئ الإسلام التي تحرم مثل هذه الأشربة التي تضر بصحة الإنسان وتذهب عقله حيث يقول:« ولأهلها نبيذ ينبذ من العسل ويشرب من يومه فيسكر الإسكار العظيم ويعمل الصداع ما لا يعمله غيره من الأشربة»[2]، ويتضح من هنا أن ابن حوقل كان موضوعيا في أحكامه حتى مع الذات التي ينتمي إليها.

كما أشار إلى طعام "أهل مسوفة" والذي قد يوحي بوضعيتهم المعيشية السيئة وأنهم يعتمدون على الثروة الحيوانية التي تنتج قوتهم حيث يقول:« وبنو مسوفة قبيل لا يعرفون البرَّ، ولا الشعير ولا الدقيق وإنما أقواتهم الألبان وفي بعض الأوقات يدركون اللَّحم»[3] وهو ما يؤكد قيام حياة هؤلاء على نشاط الرعي وتربية الحيوانات.

كما ذكر عادات مشرب ومأكل أهل"الحارات" والتي استغربها ولم يحبذها ولم ترق له فنظر إلى هؤلاء القوم نظرة احتقار واستصغار حيث يقول:« وأكثر مياه الحارات والبلد من الآبار وهي ثقيلة غير مرئية... وكثرة أكلهم البصل، وما فيهم من لا يأكله في كل يوم في داره صباحا ومساء من سائر طبقاتهم»[4]، ففي هذا المقطع قدم لنا "ابن حوقل" صورة سلبية عن أهل الحارات وعاداتهم وإن كانت هذه الرؤية فيها الكثير من التحامل والمبالغة.

كما أشار إلى عادات أهل"الصرود" في تقديم الطعام وإعداد الموائد إذ يسبقونها بالحلويات والفواكه، وتفصيل ذلك في هذا المقطع: «... وإقامة الوظائف والمطابخ وتحسين الموائد، بالمطاعم وكثرة الطعام وإحضار الحلوى والفواكه قبل الموائد»[5] ويتضح لنا من خلال هذا المقطع ترف وبذخ أهل الصرود وحرصهم على إكرامهم للضيف.

---

[1] – ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 44.

[2] – المصدر نفسه، ص51.

[3] – المصدر نفسه ، ص 71.

[4] – المصدر نفسه ، ص 205.

[5] – المصدر نفسه ، ص205.

وأشار"ابن حوقل" إلى مشرب أهل "أردشير" ببلاد"فارس"حيث يقول:« وبكورة أردشير بنواحي شيراز عين ماء حلو يشربه الناس لتنقية الجوف»[1]، أما عن طعم أهل "هرموز" فيقول:« ومن حد مغون وولاشجرد إلى ناحية هرموز يزرع الهيل والكمون... وقصب السكر والغالب على طعامهم الذرة وبها نخيل كثير»[2]، وهذا ما يدل على نشاط هذه المنطقة بزراعة التوابل من ناحية وخصوبة أرضها وكثرة مواردها المائية من ناحية أخرى.

كما ذكر مشروبات بعض المدن ببلاد "السند" والتي لم يحبذها لأنها تسكر صاحبها وتذهب عنه عقله، وهذا مناقض لما جاء في الإسلام حيث يقول:« وقامهل وسندان وصيمور وكنباية مدن خصبة واسعة وبها النارجيل، ويستعملون منها الخل والشراب فيسكرهم ذلك ويستعملون المزر بنبيذ أهل مصر»[3].

والمتأمل في هذا المقطع جيدا يلاحظ عدالة "ابن حوقل" في حكمه على الآخر وإنصافه له وعدم تعصبه للأنا، فكما ذكر لنا صورة سلبية عنه تتمثل في كونه يشرب المحرمات، نجده أيضا يشير إلى وجود هذه العادة السيئة عند البلدان العربية المسلمة حيث ألمح إلى شرب مصر للنبيذ ولم يُخفِ هذه العيوب والسلبيات على الرغم من أنها تخص الأنا وتتعلق بها، وإن كان ينطلق غالبا في تحديده للمستحسن والمستهجن من العادات من مرجعيته الذاتية الإسلامية، ليس في تعامله مع الشعوب المسلمة فقط بل مع الآخر غير المسلم أيضاً.

وتحدث "ابن حوقل" عن أطعمة "أهل مكران" حيث يقول:« وأرض مكران فالغالب عليها البوادي... عليها طوائف السند يعرفون بالزُّط... وطعامهم السمك وطير الماء في جملة ما يتغذون به ولهم سموك كبار جليلة، وليست أغذيتهم من السمك كأغذية أهل الشِّحر من سمك الورق الذي أكبر ما يكون كالأصبع، ودونها ومن بعد من الزط عن الشط في البوادي فهم كالأكراد يتغذون اللبن والجبن وخبز الذرة»[4].

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 212.

[2]– المصدر نفسه، ص 223.

[3]– المصدر نفسه ، ص231.

[4]– المصدر نفسه، ص 235.

وأشار أيضا إلى طعام أهل "طبرستان" إذ يقول:« والغالب على طعامهم خبز الأرز والسمك والثوم"[1]، أما قوم " الخزر" : « فالغالب على قُوتهم الأرز والسمك»[2].

ب.الملبس:

ومثلما أفاض "ابن حوقل" في ذكر أطعمة وأشربة الأقوام التي مر بها وعاداتها نجده كذلك قد أسهب في ذكر ملبس هؤلاء، فقد ذكر لنا عادة لبس أهل "الأحساء" للون الأبيض يقول:« ولبسهم البياض لا غير»[3].

وذكر أيضا عادة لباس أهل "برقة" فهي دائما حمراء، وربما يرجع هذا إلى تأثيرهم بلون تربتهم يقول :« وأما برقة... وأرضها حمراء خَلُوقيَّة التربة وثياب أهلها أبدا محمرة»[4].

كما نجده يصف لنا أزياء أهل "الصرود" فهي حسبة تختلف حسب طبقات المجتمع والنوعية والجودة، فلباس السلطان يختلف عن لباس القضاة والتجار والكتاب يقول: «والسلطان زيه الأقبية وقد تلبس سلاطينهم الدراريع وإن كانوا فرسا ومن لبس الدراريع منهم أوسع فروجها وعرض جَرَباناتها، وجيوب دراريعهم كجيوب الكتاب والعمائم تحتها القلانس المرتفعة...وقضاتهم يلبسون الدَّنيّات وما أشبهها من القلانس المشمّرة عن الأذنين مع الطيالسة والقمص والجباب ولا يلبسون ذرّاعة ولا خّفا بكسره ولا قلنسوة حتى تغطي الأذنين، وكتابهم يلبسون ملابس كتاب العراق ولا يستعملون القباء ولا الطيلسان وتتآوهم بين لباس الكتاب والتجار من الطيالسة والأردية والأكيسة التونسي والخزّ والعمائم والخفاف التي لا كسر فيها والقمص والجباب والمبطنات،ويتفاضلون في جودة الملابس والزى واحد كزى أهل العراق»[5].

---

[1] – ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 272.

[2] – المصدر نفسه، ص 281.

[3] – المصدر نفسه ، ص22

[4] – المصدر نفسه، ص 43.

[5] – المصدر نفسه، ص205

وذكر أيضا لباس أهل "الهند" سواء كانوا كفارا أم مسلمين يقول: « وعمارة الهند كثيرة واسعة وزى المسلمين بها واحد في اللباس وإرسال الشعر، ولباسهم الأُزر والمآزر لشدة الحر ببلدانهم»[1].

وأشار "ابن حوقل" إلى لباس أهل "طرابلس" فهي فاخرة وثمينة حيث يقول:« وبها الجهاز الكثير والصوف المرتفع وطيقان الأكسية الفاخرة الزرق النفوسية والسود الرفيعة الثمينة»[2].

وأشار أيضا إلى ثياب أهل "المشرقان" حيث يقول:« وزيُّهم زي أهل العراق في الملابس من القمص والطيالسة والعمائم وفي أضعافهم من يلبس الأزر والمآزر»[3] وقد ذكر أيضا عادة وزير من وزراء "القسطنطينية "في اللباس حيث يقول:« وللفرخ من المنزلة أنه يلبس خفين أحدهما أحمر والآخر أسود ولا يقدر غيره أن يلبس هذا الزي بوجه»[4].

كما أشار" ابن حوقل" إلى ثياب أهل "طبرستان" والتي رأى بأنها فاخرة حيث يقول: « ويرتفع من طبرستان أصناف من ثياب الإبريسم والأكسية الصوف الثمينة والبركنات العجيبة، وليس بجميع الأرض أكسية تبلغ قيمة أكستيهم، وبراكاناتهم ومطارفهم فإذا كانت بالذهب فهي كما بفارس أو أزيد بقليل...ويعمل بطرستان مناديل قطن وشرابيات ودساتك سادجة ومذاهبة»[5] .

أما لباس "الخزر" ومن داناهم « القراطق والأقبية، وليس عندهم شيء من الملبوس وإنما يحمل إليهم من نواحي جرجان وطبرستان وأذربيجان والروم وما يصاقبهم من الأعمال»[6]، وربما دل ذلك على ثقافتهم المنفتحة على الغير وتقبلهم للآخر والتعايش معه معه بإيجابية.

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 232.

[2]– المصدر نفسه ، ص 46.

[3]– المصدر نفسه، ص 174.

[4]– المصدر نفسه، ص 116.

[5]– المصدر نفسه، ص 272.

[6]– المصدر نفسه، ص 281.

كما أشار إلى ثياب أهل "خوارزم" إذ يقول : « وزيهم القراطق والقلانس المعوجّة ولهم في تعويجها زيٌّ ورسمٌ»[1]، أما عن ثياب أهل "بُخارا" فيقول:« وزيهم يغلب عليه الأقبية والقلانس كزيّ ما وراء النهر ... ويرتفع من بخار نواحيها ما يحمل إلى العراق وسائر البقاع ثياب تعرف بالبخارية، وكذلك البسط وثياب الصوف»[2].

ووصف أيضا ملابس أهل "ويذَار" حيث يقول:« وويذار مدينة تعمل بها الثياب الويذاريٌّ القطنية، وهي ثياب تلبس خاما غير مقصورة، وليس بخراسان أمير أو وزير أو قاض أو تانيٌّ أو عاميٌّ أو جنديٌّ، إلا يلبس الثياب الويذارية ظهر ما يلبسه في الشتاء وجمالهم بها ظاهر، وزينتهم بها فاشية لأنها ثياب تميل إلى الصفرة وفيها لين ونعمة وهي ثياب صفيفة ... وتستهدى من العراق وتجلب فيفتخر بلبوسها»[3].

ويتضح لنا من خلال هذا المقطع أن هذه الثياب الفاخرة أثارت إعجاب ابن حوقل وأنها قد تدل على ثراء ورخاء هذا المجتمع كما قد تعبر عن تطوره الاقتصادي.

كما أشار إلى لباس "الروس" يقول:« ولباسهم القراطق الصغار ولباس الخزر وبلغار القراطق التامة»[4].

جـ.الزواج:

إلى جانب المأكل والمشرب فقد استرعى انتباه "ابن حوقل" وخصه بالتدوين موضوع الزواج فذكر لنا عادة الزواج عند "بني يعرب "و"بني هود"، فعلى الرغم من انتساب كل منهما إلى مذهبه وتقاتلهما إلا أن من عاداتهم أن يتزوجوا من بعضهم البعض ويرفضون الزواج من الغرباء، ويتضح هذا في قوله:« فبنو يعرب شيعة وبنو هود سنية ولكل منهم تبع عظيم، وربما يجري بينهم شيء من القتال على ذلك، إلا أنهم يزوجون بعضهم من بعض ولا يتزوجون من غريب»[5].

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 354.

[2]– المصدر نفسه ، ص 364.

[3]– المصدر نفسه، ص 403.

[4]– المصدر نفسه، ص 286.

[5]– المصدر نفسه، ص 170.

د.الدفن:

كما وقف على بعض عادات" الروس" والتي تشبه عادات "الهنود" وهي حرق الموتي ومعهم الجواري والتي لم يحبذها حيث يقول:« والروس قوم يحرقون أنفسهم إذا ماتوا ويحترق مع مياسيرهم الجواري منهم بطيب أنفسهن، كما يفعل بغانة وكوغة ونواحي بلد الهند، وبعض الروس يحلق لحيته وبعضهم يفتلها كمثل أعراف الدواب ويضفرها»[1].

ومن هنا يتضح لنا أن "ابن حوقل" قد رسم لنا صورة سلبية عن الروس ورأى بأن عاداتهم مرفوضة وغير مستحبة في ثقافة العرب والمسلمين، ولاسيما حرق الموتي إذ الواجب الدفن وليس الحرق، ذلك أن الله كرم الإنسان عكس هؤلاء الروس الذين يهينون كرامته بهذه الأفعال والعادات، فهم لا يحترمون الجثث وهنا نلحظ لجوءه إلى مقارنة الآخر بالأنا.

2- الأخلاق والطبائع والسلوكات:

كشف "ابن حوقل" في نصه الرّحلي عن الجانب الأخلاقي للأقوام التي زارها والذي يعكس ثقافة الآخر وصورته، والتي تراوحت بين صور مستحسنة وأخرى مستهجنة، فقد ذكر الرحالة صورة إيجابية عن أخلاق وطبائع أهل "طرابلس" والتي استحسنها وحبذها ونجدها تتضح في هذا المقطع:« وأهلها قوم موقَّرون من بين من جاورهم،متميزون بالتَّجمُّل في اللباس وحسن الصورة والقصد في المعاش، ولهم عشرة حسنة ورحمة مستفيضة ونيات جميلة وعقول مستوية وصحة بيّنة ومعاملة محمودة، ومذهب في طاعة السلطان سديد ورباطات كثيرة ومحبة للغريب أثيرة»[2].

كما رسم لنا أيضا صورة حسنة وإيجابية عن أهل"البصرة" ويتضح هذا في قوله:« وبها قوم لهم ميل إلى السلامة والعلم ولهم محاسن في خلقهم قد عمَّت نساءهم ورجالهم والغالب عليهم حسن القدود والشطاط واعتدال الخلق وجمال الأطراف، وشملهم الستر والسلامة»[3].

---

[1]- ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 286.

[2]- المصدر نفسه ، ص 47.

[3]- المصدر نفسه ، ص 55.

وهناك طبائع وأخلاق استحسن ابن حوقل بعضها واستقبح بعضها الآخر وجدها عند "بربر المغرب يقول:« وأكثر بربر المغرب يضيفون المارة ويطعمون الطعام، ويتخلق قوم منهم بخلق ذميم من بذل أولادهم لأضيافهم على سبيل الإكرام»[1].

وقوله أيضا في أهل "القيروان":« ولهم طاعة لمن ملكهم وثقفهم ونفارٌ وقماصٌ إن أغفلهم وأهملهم، وليس في بلدانهم من الفواحش الظاهرة وتعاطي الأمور المنكرة، كالعيدان والطنابر والمعارف والنوائح والقيان والمخنثين والفسق الشنيع كالمشرق هذا، إلى تهوُّر في أكثرهم شديد وجنون عتيد وبذل السيف، وقد يوجد ذلك أيضا فيهم فيمن رقَّ أدبه»[2].

فمن خلال هذا المقطع يتضح لنا أن "ابن حوقل" قد رسم لنا صورة إيجابية وحسنة عن أهل القيروان، إذ قارنهم بأهل المشرق الذين صورهم بسلبية شديدة، وعكس لنا صورة مستهجنة لأن أخلاقهم تتعارض مع ما تدعو إليه أحكام وتعاليم الشريعة الإسلامية.

كما قارن "ابن حوقل" بين أخلاق أهل "طرابلس" والتي استحسنها، وبين أخلاق أهل "دمشق" التي استقبحها إذ يقول:« وطرابلس... ليسوا كأهل دمشق في جفاء الأخلاق وغلظة الطباع، وفيهم من إذا دعي إلى الخير أجاب وإذا أيقظه الدَّاعي أناب»[3]، كما استحسن أيضا أخلاق أهل "بيروت" وقدم لنا صورة إيجابية عنهم يقول:« وبيروت... جيدة الأهل مع منعة فيهم من عدوهم وصلاح في عامة أمورهم»[4] .

ونجد "ابن حوقل" يشيد بأهل" آمد" وتعاملاتهم، إذ ينسب إليهم كل فضيلة وخصال حميدة ويثني عليهم بقوله:« وفيها من الصدور والأجِّلاء والرؤساء والمشايخ والفضلاء وأرباب العمل، والحكم وأصحاب الفقه والأدب والمروّة والأفضال والكرم والنوال ومواسات الغريب والقريب»[5].

كما استحسن أخلاق ملوك أهل "الصرود" ومن يقومون بخدمتهم، فهم يؤدون مهامهم على أحسن وأكمل وجه ويتحلون بصفات حميدة وفضائل جليلة حيث يقول:« والغالب على أخلاق ملوكهم... استعمال المروَّة في أحوالهم...والنَّزاهة عمَّا يقبح به

---

[1]- ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 66.

[2]- المصدر نفسه ، ص 70.

[3]- المصدر نفسه، ص 116.

[4]- المصدر نفسه ص 116.

[5]- المصدر نفسه، ص 151.

الحديث من الأخلاق الدَّنيَّة وترك المجاهرة بالفواحش، والمبالغة في تحسين دورهم ولباسهم وموائدهم، والمنافسة فيما بينهم في ذلك والآداب والظاهرة فيهم والعلم الشائع في جميعهم»[1].

وذكر "ابن حوقل" طابع أهل "ما وراء النهر" وشكل من خلالها صورة حسنة وإيجابية عن أخلاقهم إذ يقول:« ما وراء النهر إقليم من أخصب أقاليم الأرض وأنزهها وأكثرها خيرا، وأهلها يرجون إلى رغبة في الخير واستجابة لمن دعاهم إليه، مع قلة غائلة وسلامة ناحية وسماحة بما ملكة أيديهم مع شوكة ومنعة وبأس ونجدة وعدّة وآلة وكراع وبسالة وسلاح وعلم وصلاح»[2].

وذكر أيضا صورة إيجابية عن خصال أهل" الترك "من حيث القوة والشجاعة حيث يقول:« وكان الأتراك رجالهم وجيوشهم من بين سائر الجيوش، لفضلهم على سائر الأجناس في البأس والجرأة والشجاعة والإقدام»[3]، كما قدم لنا تصورا حسنا وإيجابيا عن أخلاق وطبائع أهل "بخارا" يقول:« وأهلها يرجعون من الأدب والعلم والفقه والأمانة والديانة وحسن السيرة وجميل المعاملة وقلة الشر وإفاضة الخير وبذل المعروف وسلامة النّية ونقاء الطريّة إلى ما يفضلون به على سائر مَنْ بما وراء النهر»[4].

كما تحدث عن أهل "سمرقند" وأشاد بجمالهم وكرمهم إذ يقول:« وأهلها يرجعون إلى جمال وكانوا من الإفراط في الكرم وتكلُّف النفقات والقيم على أنفسهم بما يزيدون به على أكثر بلاد خراسان حتى أجحف ذلك بأموالهم»[5]، وأشار كذلك إلى أخلاق وصفات أهل أهل "مسوفة" يقول:« وفيهم من الجلد والقوة ما ليس لغيرهم وفيهم بسالة»[6].

أما "أهل قابس" فقد استقبح طبائعهم وأخلاقهم وعاداتهم السيئة، فقال فيهم:« وأهلها قليلو الدماثة غير محظوظين من الجمال والنظافة، وفيهم سلامة وفي باديتهم شر

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 206.

[2]– المصدر نفسه، ص 336.

[3]– المصدر نفسه، ص 341.

[4]– المصدر نفسه، ص 363.

[5]– المصدر نفسه، ص 368.

[6]– المصدر نفسه، ص 72.

شمرودين قذر»[1]، كما استهجن طبائع وخصال أهل "البيضاء""بصقلية"، ونظر إليهم نظرة احتقار وسلبية حيث يقول:« وبها رباطات كثيرة على ساحل البحر مشحنة بالبطالين والفساق والمتمردين شيوخا وأحداثا غثاثا أغتاما قد عملوا السجادات في وجوههم منتصبين لأخذ الصدقات وقذف المحصنات، وأكثرهم يقودون ويلوطون وإنما أووا إلى هناك لعجزهم وهدم السُكنى ومهانة أنفسهم»[2].

كما ذكر صفات خلقية ذميمة عند أهل "أقريطيش" و"قبرس" وكذلك أهل "الثغور الجزرية" "والشامية" حيث يقول:« وكانت أقريطيش وقبرص للمسلمين وأبناء المجاهدين فداخل أهلها من الحسد والنكد ما داخل أهل الثغور الجزرية والشامية وأهل ذلك البلد من الفسق والفساد والشّح والعناد والغيلة والتضاد، فجعلوا عبرة للمعتبرين وموعظة للناظرين»[3]، وهنا يمارس مقارنة بين سكان المراكز الإسلامية وسكان التخوم خاصة أبناء المجاهدين، فهذه الطبائع والسلوكيات يرفضها الإسلام ولا يتقبلها العقل السليم ولا يرضاها الله ولا يفلح أصحابها.

وتحدث "ابن حوقل" عن أخلاق أهل "المشرقان" وقدم لنا صورة سلبية وغير محبذة عنهم، فهم عموما يتصفون بالغلو والتطرف والشر حيث يقول:« والغالب على أخلاقهم الشر والمنافسة فيما بينهم في اليسير من الأمر وشدة الإمساك»[4]، وهذه الأخلاق مخالفة لمبادئ الإسلام التي تدعوا إلى الخير والوسطية والبعد عن التعصب والتطرف.

وذكر طبائع وأخلاق أهل "أدربيل" والتي لم يستسغها ولم ترقْ له يقول:« وأجل النواحي في أذربيجان وأكبر مدنها أَرْدبيل ... والمبالغة في مطالباتهم وتشتيتهم من بعد ذلك في الإفطار وتمزيقهم وتبديدهم في سائر الديار، وذلك أنهم كانوا من أسباب العيارة وطرق التمرد والشطارة بحال لا يكترثون بالسلطان، معتصمين بالشيطان معتكفين على البلاء والعصيان، أموال السافرة بينهم منهوبة ودمائهم مراقة مطلوبة»[5].

---

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 47.

[2]– المصدر نفسه، ص 85.

[3]– المصدر نفسه، ص 137.

[4]– المصدر نفسه، ص 174.

[5]– المصدر نفسه ، ص 237.

وهنا وصفهم بهذه الدونية لعدم قبولهم للوجود الإسلامي، ففي هذا المقطع رسم لنا "ابن حوقل" صورة في غاية السلبية عن أخلاق قوم "بأذربيجان" فهم على طريق الضلال والهلاك بغضب الله، ذلك أنهم يقتلون النفس التي حرمها بغير حق، ويقومون بأفعال شنيعة لا رحمة فيه، وهذه الأخلاق منافية لما جاء في الإسلام الذي يدعو إلى حفظ الأنفس والدماء، واللين والرفق في المعاملة والبعد عن الغلظة والقساوة.

وتحدث ابن حوقل عن أخلاق أهل "المشرقان"والتي لم يحبذها حيث يقول:« وعلى أخلاقهم الشرُّ والمنافسة فيها بينهم في اليسير من الأمر وشدة الإمساك»[1]، ففي هذا المقطع قدم لنا الرحالة صورة سلبية عن أخلاق هؤلاء القوم، فهم يتصفون عموما بالغلو والتطرف والشرّ وهذا مخالف لمبادئ الإسلام التي تدعو إلى الخير والوسطية، والاعتدال والبعد عن التعصب والتطرف.

كما رسم لنا صورة سلبية عن أخلاق أهل "الخزر" إذ شبهها بأخلاق الوثنيين حيث يسجدون لغير الله يقول: « والغالب على أخلاقهم أخلاق أهل الأوثان يسجد بعضهم لبعض عند التقائهم»[2]، ونكران هذا الخلق على الخزر راجع بالأساس لكونهم كتابيين مع ذلك يتخلقون بأخلاق الوثنيين، فمن خلال هذا المقطع يتضح أن ابن حوقل لم يحبذ هذه الأخلاق ورأى بأنها مخالفة لما جاء في الإسلام، إذ أن كل الخلائق تسجد لله الواحد القهار ولا تجوز لغيره.

تحدث "ابن حوقل" عن تعدد القوميات ببلاد "الروس"وذكر طبائعهم وسلوكاتهم التي لم ترق له، ولاسيما قوم الأرثانية وتعاملهم مع الآخر وتحديداً الغريب عنهم يقول:« والروس ثلاثة أصناف فصنف هم قرب إلى بُلغار... وصنف يسمَّون الصَّلاوية... وقوم يسمون الأرثانية... فأما أرثا فلم أسمع أحدا يذكر أنه دخلها من الغرباء لأنهم يقتلون كل من وطئ أرضهم من الغرباء، وإنما يتحدرون في الماء يتجرون ولا يخرجون بشيء من أموالهم ومتاجرهم ولا يتركون أحدا يصاحبهم ولا يدخل بلادهم»[3].

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 174.

[2]- المصدر نفسه، ص 279.

[3]- ابن حوقل: المسالك والممالك ، ص 285.

ويتضح من خلال هذا المقطع أن ابن حوقل نظر إلى الآخر الروسي نظرة سلبية كما صور لنا هؤلاء القوم بأنهم متعصبون لذاتهم، فهم يرفضون الآخر ولا يتقبلونه ولا يقيمون معه أية علاقات (منغلقون)، وهنا يبدأ الوصف الاستهجاني عند ابن حوقل بمجرد انتقاله للحديث عن الآخر غير المسلم.

كما استنكر "ابن حوقل" أخلاق أهل"بنجهير" وعكس لنا صورة سلبية عنهم إذ يقول: « وبينجهير مدينة على جبل ... ويغلب على أهلها العبث والفساد»[1].

مما ورد في المقاطع السابقة يمكن القول إن "ابن حوقل" كان موضوعيا في أحكامه على الآخر ولم يكن متحيزا أو متعصبا لذاته، ومما يدل على ذلك حكمه بالإيجابية حتى مع الآخر، وحكمه أيضا بالسلبية حتى وإن تعلق الأمر بالذات التي ينتمي إليها، كما ركز فقط على أرض الإسلام (دار الإسلام) وأهمل أرض (دار الكفر) وهي الأراضي غير الإسلامية وفي هذا تمركز حول الذات.

5- العمران:

وقف "ابن حوقل" على الجوانب العمرانية للبلدان التي مَرَّ بها فذكر المساكن والمباني والقصور والفنادق والحانات الأسواق والمعالم الأثرية، إلا أنه ركز على وصف المساجد والحمامات والحصون والقلاع والأسوار، لما تحمله من دلالات ثقافية وما تعكسه من أوضاع المجتمعات والتي قد تغير عن التراث والتاريخ الإنساني.

فذكر لنا أحوال العمران بالمدن والشعوب التي زارها إذ ركز على ديار الإسلام وأهل ديار الفكر وهنا يقول: « وقد فصلت بلاد الإسلام إقليما إقليما وصقعا وصقعا وكورة كورة»[2]، وفي تمركز حول الذات وإعلاء من شأنها والدليل على ذلك هو ابتداؤه بذكر ديار العرب« لأن القبلة بها ومكة فيها وهي أم القرى وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكناها غيرهم»[3]، وهنا نلمح تحقق المركزية لديار العرب من خلال تركيزه على الجانب الديني (الإسلام) والعرقي (العرب)، إذ يتضح ذلك جليا من خلال وصفه لعمران "مكة المكرمة" حيث يقول: « وابتدئ من مدن ديار العرب بمكة ... المسجد

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 327.

[2]- المصدر نفسه، ص 07.

[3]- ابن حوقل:المسالك والممالك ، ص 17.

الحرام إلى نحو وسطها والكعبة المشرفة في وسط المسجد ... ومقام إبراهيم بقرب زمزم على خطى منها...والحجر الأسود فيه مركب على نحو قامة إنسان»[1].

وإلى جانب مكة ذكر أيضا عمران "المدينة المنورة" في صورة توحي بالرفع من قيمة ذاته العربية الإسلامية، ولاسيما ذكره لقبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمنبر الذي كان يخطب به وإشارته إلى الصلاة يقول:« وأما المدينة فأقل من نصف مكة ... عليها سور والمسجد في نحو وسطها وقبر الرسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد في شرقيه من القبلة ... والمنبر الذي كان يخطب عليه النبي قد غشي بمنبر آخر، والروضة بينه وبين القبر والمصلى الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى فيه الأعياد في غربي المدينة داخل سورها»[2].

وذكر "ابن حوقل" بلاد "الأندلس""وصقلية" وأسهب في تفصيل أحوالهما العمرانية « باعتبارهما محط أطماع الفاطميين، وربما كان غرضه من ذلك هو التجسس السياسي ودعمه للدولة الفاطمية والعمل لصالح حكامها ضد الحكم الأموي بالأندلس»[3]، وربما كان الدليل على ذلك هو تركيزه على ذكر بلدان الإسلام وتجنبه لبلدان الكفر، وكذلك تركيزه في رحلة على ذكر المواقع الجغرافية والمسافات والحدود والأقاليم وكذلك القلاع والحصون والأسوار، ليرصد أوضاع البلدان ويحاول معرفة قوتها وضعفها وليرى سهولة أو صعوبة الدخول إليها والسيطرة عليها.

فقدم لنا صورة حسنة عن "الأندلس" وعاصمتها "قرطبة" ورأى بأنها تتمتع بالغنى والأراضي الخصبة وعظمة الجبايات ووفرة الأموال، إلا أنه من جهة أخرى لاحظ ضعفها الحربي وعدم استعدادهما للدفاع عن أرضها في حالة الهجوم عليها وذلك لضعف جيوشها وبعدهم عن الفروسية ومبادئها، فألمح إلى جانبها السلبي فهم في نظره لا يتمتعون بالبسالة والإقدام والجرأة، وأنهم إذا ظفروا بالنصر كان بالحيلة وليس بقوتهم وذكائهم، مما جعله يستغل هذا الضعف لصالح الدولة الفاطمية لتفتح هذه البلاد بسهولة وتصبح هذه

---

[1]– المصدر نفسه، 23ص.

[2]– المصدر نفسه، ص 23.

[3]– ينظر: محمد بشير العامري: دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص 233.

الأموال بخزائنهم وتلك الديار ملكهم[1]، حيث يقول:« وأما الأندلس فجزيرة كبيرة فيها عامر وغامر... وتغلب عليها المياه الجارية والشجر والثمر والسعة في الأحوال من الرقيق الفاخرة والخصب ظاهر وما هم به من رغد العيش وسعته وكثرته...مع عظم مرافقه وجباياته ووفرة خزائنه وأمواله... ومن أعجب أحوال هذه الجزيرة بقاؤها على من هي في يده مع صغر أحلام أهلها وضعة نفوسهم، ونقص عقولهم وبعدهم عن البأس والشجاعة والفروسية والبسالة ولقاء الرجال ومراس الأنجاد والأبطال»[2].

والمتأمل في "قرطبة" يجد "ابن حوقل" يشيد بجمال عمرانها ونظافة أهلها وهذا ما تدل عليه كثيرة الحمامات بها إذ حث القرآن على الاهتمام بالطهارة والنظافة في كل شيء لأنها من الإيمان، وأمر بالابتعاد عن الوسخ لأنه من الشيطان، وربما كان غرضه من ذلك هو إبراز مركزية الإسلام وتهميش دار الكفر، وما يُعزِزُ ذلك هو ذكر أيضا لوفرة المساجد، حيث يقول:« وأعظم مدينة بالأندلس قرطبة وليس بجميع المغرب عندي لها شبيه في كثرة أهلها وسعة رقعة وفسحة أسواق ونظافة محال وعمارة مساجد وكثرة حمامات وفنادق وهي مدينة حصينة ذات سور من حجارة ومحالٍ حسنة وأكثر أبواب هذه الدار مشرعة في البلد من غير جهة، وولها بابان يشرعان في نفس السور والأسواق والبيوع والحانات والحمامات... ومسجد جامعها جليل فليس بجيوشهم حلاوة في العين ولا علم بأبابين الفروسية وقوانينها ولا بالشجاعة وطرقها، وأكثر ظفر جيوشهم القتال بالكيد»[3].

وأما "بلرم" عاصمة "صقلية" فقد كان من بها من المسلمين لا يدينون بالولاء للفاطميين فذمهُم وسخط عليهم ورسم لهم صورة سلبية فيها نبرة التحقير لهم، وربما كان ذلك مما اعتبر دليلا على تجسسه السياسي ودعمه للدولة الفاطمية[4]، يقول: « وأكثر مياه الحارات والبلد من الآبار وهي ثقيلة غير مرئية، وإنما صرفهم إلى شربها رغبة عن شرب الماء الجاري العذب قلة مرواتهم وكثرة أهلهم البصل، وفساد حواسهم لكثرة تغذيهم

---

[1]– ينظر شوقي ضيف: الرحلات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1119، ص 13.

[2]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 83.

[3]– المصدر نفسه، ص 79.

[4]– ينظر: شوقي ضيف: الرحلات، ص 14.

بالنيئ منه، وما فيهم من لا يأكله في كل يوم ويؤكل في داره صباحا من سائر طبقاتهم وهو الذي أفسد تخيلهم وضر أدمغتهم وحير حواسّهم وغير عقولهم، وأفسد سحنة وجوههم فأحال مزاجهم حتى رأوا الأشياء أو أكثرها على غير ما هي عليه... وإنما لجزؤوا إلى هذه الصناعة هربا من الجهاد ونكولا عن الحرب»[1].

ولعل ما يدل على اتهامه بالجوسسة ما نلحظه في ذكره لعمران بلاد "فارس"، وتركيزه خاصة على الحصون والأسوار وإشارته إلى كثرة القلاع، وأنه على الرغم من تحصينها المنيع إلا أنه يلمح إلى إمكانية الفتح ويتضح ذلك في قوله:« وأما حصون فارس فإن منها مدنا محصنة بحصون منيعة وأسوار شاهقة عالية، ومنها حصون داخل المدن... ومنها حصون في جبال منيعة... وسمعت غير رئيس أن بفارس زيادة على خمسة آلاف قلعة... ولها قلاع منيعة وربما قدر عليها بالاحتيال لفتحها»[2].

من خلال ما ورد في هذا الفصل التطبيقي نخلص إلى أن مدونة "ابن حوقل" جسدت ثنائية الأنا المتمثلة في ذات الرحالة، والآخر الذي صادفه أثناء تنقلاته والمختلف عنه ثقافيا(الدين واللغة والسياسة والعادات والتقاليد والطبائع والأخلاق والعمران)، مما جعله يطلق عليه أحكاما إيجابية وأخرى سلبية، ولعل أبرز معيار حكمّه في نظرته هو المعيار الديني (الإسلام)، فبرزت مركزية الأنا مع الآخر غير المسلم وتهميشه أما مع الآخر المسلم فبرزت موضوعية الأنا تجاهه.

[1]– ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 86.

[2]– المصدر نفسه، ص 187.

الخاتمة

انتهى هذا العمل بمجموعة من النتائج يمكن إجمالها في نقاط كالآتي:

1- إن أدب الرحلات ليس هو الرحلة بل يختلف ويتميز عنها والفارق بينهما يكمن في التدوين، فإذا دونت الرحلات سميت أدب الرحلة وإذ لم تدون تسمى الرحلات فقط.

2- تنوعت الرحلات وتعددت بتنوع أسباب القيام بها فهناك الرحلات الدينية والعلمية والسفارية والسياسية والاقتصادية والتجارية والسياحية.

3- إن الرحالة في تدوينهم لرحلاتهم اعتمدوا على مصادر مختلفة منها ما هو خاص بهم كالمشاهدة المباشرة وهذا المصدر أكثر مصداقية، ومنها ما هو خاص بغيرهم كالسماع والإخبار والنقل عن كتب السابقين وهذه المصادر قد تحوي الزيف والبعد عن الواقع والحقيقة.

4- تدوين الرحلات لم يكن عبثا ومحض صدفة بل هناك دواع لذلك، كتلبية طلب الآخرين لمعرفة ما جرى مع الرحالة أو للوقوف عند أمر الحكام وما يخص شؤون دولتهم، أو لتعيين المواقع الجغرافية لتسهيل التنقلات وغيرها.

5- المدونات الرحلية تختزن الكثير من المعارف وثقافات الشعوب من عادات وتقاليد ولغات ونمط عيش ومعتقدات وطبائع، فهي تزخر بوضوعات وقيم مرتبطة بعدة تخصصات كالدين والسياسة والاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا، إضافة إلى ما تحققه من متعة وفائدة، كما تجمع بين الواقعي والخيالي والغريب والعجيب.

6- ازدهرت الرحلات وتدونت انطلاقا من القرن الثالث الهجري على يد العديد من الرحالة الذين جابوا الآفاق.

7- إن تحديد مفهوم الأنا أو الآخر يستدعي بالضرورة حضور كليهما، فالعلاقة بينهما تلازمية.

8- اختلفت مفاهيم الأنا والآخر من باحث إلى آخر إلا أنهم أجمعوا على أن الأنا هي كل ما يخص فردا أو جماعة ويميزه عن غيره ليثبت وجوده ويحقق ذاته، والآخر المراد به كل ما هو غير الأنا ومخالف لها.

9- صورة الأنا والآخر ليست ثابتة دوما بل قد تتغير حسب الظروف والأحداث والمواقف والمرجعيات السياسية والدينية والاجتماعية والتاريخية، والتي تحدد العلاقات الإنسانية بين مختلف الشعوب.

10- إن صورة الآخر في الثقافة العربية تحكمت فيها عدة عوامل ومعايير كالدين والعرق والإديولوجيا، فتراوحت بين القبول تارة والرفض تارة أخرى.

11- إن مدونة ابن حوقل الرحلية صورت الآخر وكشفت عن ثقافته وجوانب حياته كالدين واللغة والسياسة والحياة الاجتماعية والعمران.

12- حكم ابن حوقل على الآخر بموضوعية إذ كان معياره في ذلك هو الدين الإسلامي فاستحسن الآخر المسلم وثقافته لقربه من الدين، واستقبحه لبعده عن الدين.

13- كانت رحلة المسالك والممالك لابن حوقل من المرويات الثقافية التي أسهمت في تجسيد ثنائية الأنا والآخر، إذ برزت مركزية الأنا المسلمة في مقابل تهميش الآخر غير المسلم ورفض كل ما يتعارض ومبادئ الإسلام، لتبقى أنموذجا حيا وخالدا في سجل الأدب الرحلي.

ملحق

1-التعريف بالمؤلف والمؤلف:

هو أبو القاسم محمد بن حوقل من جغرافيي القرن الرابع الهجري "العاشر الميلادي" نشأ في بغداد وقرأ ما سبقه وعاصره من كتب الجغرافيا، فشغف بهذا العلم وصمم أن يضع فيه كتابا لا يأخذه من أفواه الناس ولا مما قرأه، وإنما يأخذه من عينه ومشاهداته في العالم الإسلامي، فخطاف بهذا العالم ثلاثين سنة، ثم وضع كتابه معول فيما جمعه على كتاب الإمام العالم "أبي القاسم بن خرداذبة" "وقدامة" بن جعفر الكاتب، وتصاف أن تشيع وكانت مصر يحكمها الفاطميون فتحول داعيا لهم واتجه بكتابة "المسالك والممالك" هذه الوجهة السياسية مما جعله متهما بالجوسسة[1].

2-ملخص الرحلة ومضمونها:

المسالك والممالك مدونة رحلية ألفها الرحالة ابن حوقل ذكر فيها البلدان التي زارها وكذا أقاليمها وأنهارها وبحارها وجبالها وعمرانها وعاداتها وتقاليدها ونمط عيشها ولاسيما بلاد الإسلام التي فصل في ذكر مسالكها وممالكها، كما ذكر أيضا بلاد الكفر وحدد المواقع الجغرافيا بها والمسافات والحدود ووصف أحوالها.

فنجده استهل رحلته بحمد الله والثناء على رسوله الكريم، ثم أشار إلى سبب تأليفه لهذا الكتاب، وكذلك ذكر انطلاقة الرحلة التي كانت من مدينة السلام يوم الخميس لسبع خلون من شهر رمضان سنة 331، وقد كان في عز شبابه وقوته.

بعدها بدأ بذكر البلدان التي قصدها فابتدأ بذكر ديار العرب لأن القبلة بها فذكر مكة المكرمة والمدينة المنورة وأشار إلى الكعبة المشرفة، وما تشتمل عليه من الجبال والرمال والطرق وما يجاورهما ثم ذكر بحر فارس لأنه يحيط بأكثر ديارهما، بعد ذلك

[1]- شوقي ضيف: الرحلات، ص 12.

تحدث عن المغرب وبعض مدنها (المهدية، القيروان، طنجة، أزيلى...)، وكذلك المدن الساحلية وشكل طرقها إلى جميع الأنحاء والجهات.

ثم تحدث عن بلاد الأندلس وأحوالها، لينتقل إلى ذكر جزيرة صقيلية، ثم ذكر بعد ذلك مصر وأحوال مدنها ومواقعها على البر والمجاورة للبحر وتضاريسها كالجبال وأسهب في وصف المجاري المائية بها كالبحيرات والشعاب والخلجان، وصور أحوال الشام وبحر الروم، ثم ذكر الجزيرة المعروفة بديار ربيعة ومضر وحدودهما وأوضاعها وأعقبها بصورة العراق ومياهها وبطائحها وانصباب مياهها.

بعد ذلك تحدث عن خوزستان وحدودهما وأنهارها، ثم أورد بلاد فارس وجميع أنهارها وبحيراتها ومواقع مدنها وبحرها وما عليه من المدن، ثم اتبع ذلك بكرمان وصور مسالكها وأقاليمها برا وبحرا سهلا وجبلا وسائر طرقها، ثم صور بلاد السند ومدنها وطرقها وبحرها وما عليه من مدنها وأنهارها كنهر مهران وذكر كذلك ما يصاقبها من بلاد الهند والإسلام ثم تلا ذلك بصورة أرمينيا والران وأذربيجان وشكل ما فيها من الجبال والطرق والأنهار العذبة.

وصور بعد ذلك الجبال ومواقع البلدان المحيطة بها، كما ذكر الديلم وطبرستان وما يليها من بحر الخزر، ليذكر بعد ذلك مفازة خراسان وسجستان وما يليهما من بلاد الغور وجبالها، ثم صور خراسان وجميع مياهها وجبالها ورمالها، ثم ذكر نهر جيحون وما وراءه من أعمال بخارا وسمرقند وأشرونة والشاش وخوارزم إلى جميع ما تشتمل عليه من المياه وما يحيط بها من الطرق والمسالك، كما ذكر الصين والروس والصقالبة والسرير، ثم ختم العمل بتواضع كبير واعتذر إلى القارئ واستغفر الله تعالى عن كل تقصير أو سهو.

ملخص

باللغة العربية

إن علاقة الأنا والآخر من أهم المواضيع التي عالجتها النصوص الرحلية واختصت بإبرازها. فدراستها كفيلة بالكشف عما تختزنه من أنساق ثقافية مضمرة تتعلق بالأنا والآخر وما تحمله الأمم والشعوب من تصورات عن بعضها.

فرحلة المسالك والممالك لابن حوقل جسدت هذه العلاقة إذ تجلت الأنا متمركزة حول ذاتها والآخر غير المسلم خاصة هامشا لها كونه بعيدا عن الإسلام.

فكانت رحلته أنموذجا عكس تدخلا للخلفيات الثقافية والحضارية في توجيه أحكام وتصورات الأنا والآخر، فما وافق معايير الذات استحسن وما تعارض معا استهجن.

ملخص

باللغة الفرنسية

Résume

Le rapport entre le même et l'autre l'un des sujets les plus importants, traités par les récits de voyage, lorsque on l'étudie on découvre ses critères culturels implicites, ayant rapport du moi et l'autre et l'impressions que les nations et les peuples aient sur aux même, le récit de voyage intitulé "ALMASALIK ET ELMAMALIK" d'IBN ZOGLA incarne cette relation, alors le moi qui se voit autour de soi –même et l'autre (non musulman) surtout, car il ne connus pas l'islam .Donc, son récit était un modèle reflétant une intervention des backgrounds culturels, civilisés pour cordent des jugement, des imaginations du moi et l'autre , alors se qui correspond le moi considère bon et tout ce qui ne convient pas avec le moi considère mauvais .

قائمة المصادر

والمراجع

*القرآن الكريم برواية حفص

أولا :المصادر

1-أبو القاسم ابن حوقل: المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، ألمانيا، 1892، د ط.

ثانيا :القواميس والمعاجم

1-إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة الهامة للمطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د ط 1983.

2-ابن منظور جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، دار صبح، جزء 5، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

3-جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية، ج1، دار الكتاب بيروت، لبنان، د ط ، 1978.

4-مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 4 2004.

5-محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان د ط، 1989.

ثالثا :الكتب العربية

1-إبراهيم سعدي: المجتمع العربي- نظرات في الفكر والثقافة- منشورات السهل، الرغاية الجزائر، د ط، 2009.

2-أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، د ت.

3-حسين العويدات: الآخر في الثقافة العربية -من القرن السادس إلى مطلع القرن العشرين- دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2010.

4-سعد فهد الذويخ: صورة الآخر في الشعر العربي- من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي- عالم الكتاب الحديث، اربد، الأردن، ط1، 2009 .

5-شوقي ضيف: الرحلات، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1119.

6-الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1999.

7-قاسم عبده قاسم: أثر الحروب الصليبية في العالم العربي، دار المعارف، سوسة تونس د ط، د ت.

8-محمد الخباز: صورة الآخر في شعر المتنبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان، ط2، 2010

9محمد بشير العامري: دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، دار غيداء للنشر والتوزيع ط1، 2012.

10-محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف القاهرة، مصر، د ط.

11-معين أحمد محمود: أسرار العسكرية الإسرائيلية، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1 1968.

12-ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.

13-نادر كاظم : تمثيلات الآخر -صورة السود في المتخيل العربي الوسيط- المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2004.

14-نور الدين خندودي: شهادات ومواقف مالك بن نبي، وزارة الثقافة، الجزائر، د ط 2008.

رابعا : الكتب المترجمة

1-بول ريكور: بعد طول تأمل: تر: فؤاد مليت ، المركز الثقافي، بيروت، لبنان ، ط1 2006

2-سيجموند فرويد : الأنا والهو، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4 1982،

فهرس الموضوعات

المحتوى	الصفحة
مقدمة.....	أ–ب
مدخل: قراءة في أدب الرحلة.....	
1–مفهوم الرحلة.....	6
2–مفهوم أدب الرحلات.....	7
3–نشأة الرحلة وتطورها في الأدب العربي.....	9
4–غايات الرحلة ودوافعها	10
5–مصادر الرحالة	14
6–دواعي تدوين الرحلات.....	16
الفصل الأول: الأنا والآخر بين المفاهيم والأسس.....	
أولا: التحديد المفاهيمي للأنا والآخر.....	18
1–الأنا بين المفهومين للأنا والآخر.....	18
2–الآخر بين المفهومين اللغوي والاصطلاحي.....	21
ثانيا: علاقات الأنا والآخر بين القبول والرفض.....	24
1–تحديد الآخر على أساس ديني.....	25
أ–الآخر اليهودي.....	26
ب–الآخر المسيحي.....	26
2–تحديد الآخر على أساس عرقي.....	28
أ–الفرس.....	28
ب–الأحباش.....	29
ج–الأفارقة الزنوج.....	29
د–الهنود.....	30
3–تحديد الآخر على أساس إيديولوجي.....	30

الفصل الثاني: تمثلات الأنا والآخر في رحلة المسالك والممالك لابن حوقل.	
1-الدين.....	34
2-اللغة.....	40
3-السياسة وأمور الدولة	43
4-الحياة الاجتماعية.....	45
5-العمران.....	56
خاتمة.....	61
ملحق.....	64
ملخص باللغة العربية.....	67
ملخص باللغة الفرنسية.....	69
قائمة المصادر والمراجع.....	71
فهرس الموضوعات.....	74