رؤية العالم وثنائية التضاد
بين مراسم الحياة وتجليات الموت في رحلة ابن بطوطة

دكتورة/ فاطمة محمد السويدي
أستاذ مشارك بكلية الآداب والعلوم – جامعة قطر

الملخص

(رؤية العالم وثنائية التضاد بين مراسم الحياة وتجليات الموت في رحلة ابن بطوطة)

تسعى هذه الدراسة نحو بلورة العلاقة الجوهرية بين المظهر الاجتماعي العام لمفهوم الحياة في مقابل الموت، وغيرها من ثنائيات التضاد التي ارتبطت بهما، مثل: المادة والروح، والأنا والآخر؛ وذلك من واقع نص (تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) للرحالة لمحمد بن عبد الله بن محمد اللواتي الطنجي المعروف بابن بَطُوطَة (١٣٠٤ – ١٣٧٧م)

وفي سبيل ذلك، استندت الدراسة إلى بعض إجراءات المنهج البنيوي التكويني؛ من منظور لوسيان جولدمان ، لتسلط الضوء على مظاهر ثنائيات التضاد في الرحلة معتمدة على الوعي الفعلي والوعي الممكن ورؤية العالم في نصٍ تُدمج فيه بنيته الداخلية والثقافية والاجتماعية والتاريخية من أجل تحليله تحليلا يربط بينه وبين السياق المجتمعي المؤثر فيه.

الكلمات المفتاحية: ابن بطوطة – البنيوية – التكوينية – الثنائية – الوعي – التضاد – رؤية العالم – الرحلة – الأيديولوجيا.

Abstract

World Vision and the Oppositional Dichotomy between Celebrating Life and Figuring Death in the Journey of Ibn Battuta

This study seeks to crystallize the fundamental relationship between the general social concept of life vs. death, in addition to other associated dichotomies, such as: matter and spirit, the self and the other, through a significant text in Arabic culture and literature: Tuḥfat an-Nuẓẓâr fî Gharâ▪ ib al-Amṣâr wa ▪ Ajâ▪ ib al-Asfâr (A Gift to Those Who Contemplate the Wonders of Cities and the Marvels of Travelling) by explorer, historian, judge and jurist Mohammed bin Abdullah bin Mohammed Al-Lawati Tanji, known as Ibn Battuta (١٣٠٤ - ١٣٧٧ AD). Ibn Batutta witnessed, in his journeys, different communities and cultures, and he scrutinized their cultural and ideological dilemmas.

To this end, the study utilizes some formalist structural approaches to shed light on the manifestations of the oppositional dichotomies in the journey through procedural terms, including: world vision, value, awareness (existing and potential), understanding and interpreting a text while incorporating its internal, cultural, social and historical structures for an analysis that links it to its influential societal context.

Keywords : Ibn Battuta - Structuralism - Formalism - Dichotomy - Awareness – Opposition - World Vision - Journey - Ideology.

مدخل:

لا شك أن أدب الرحلة – في سعيه لاكتشاف العالم والإنسان– يمثّل علامة فارقة في مسيرتي الإنسان والأدب: فأما في مسيرة الإنسان فإنه، على حد تعبير الكاتب الفرنسي سافاري، يشكل أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان؛ إذ يكفيه أنه يفك العصابة عن تلك العين التي لا ترى صالحًا إلا فيما تفكر وتفعل فحسب[١] وأما في مسيرة الأدب فإنه؛ أي أدب الرحلة، يعد نقطة التقاء كبيرة بين طاقات النص الأدبي والإشكاليات الثقافية والإيديولوجية والإثنوجرافية التي يلاقيها صاحب الرحلة، ويرصدها في كل مجتمع من المجتمعات التي تكون موضوعا للرحلة، وتكون أيضًا هدف السعي بالنسبة إليه.

وفي ضوء ذلك، تسعى الدراسة نحو تأكيد هذين المعنيين من خلال دراسة أدبية لنمط من أنماط أدب الرحلة لدى ابن بطوطة، الذي يقدم في رحلته أدبًا إثنوجرافيًّا يُعنى بـــ "الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين، خلال فترة زمنية محددة"[٢] وهذا هو ما قدمه ابن بطوطة من وصف دقيق ومترابط لثقافات المجتمعات الإنسانية التي عبّر عنها في رحلته، وهو ما كان معروفًا في كتب التراث بـــــ(وصف طبائع البلدان) [٣] أي خصال أهلها، وأسلوب حياتهم، وهو ما عرف فيما بعد بأدب الرحلة،

لقد كانت الرحلة في جوهرها هي ارتحال من عالم إلى عوالم أخرى، تماماً كرحلة الحياة في مواجهة الموت، هي عبور أزلي إلى الضفة الأخرى، ولذلك كانـــت مـــشكلة الموت هي بداية الفلسفة؛ و كان من شأن الفكر الفلسفي دائماً مناصرة الأدب في التعبير عما يضطرب في داخل النفوس، وإن كان لكل منهمـــا طريقتـــه وأســـلوبه فـــي هـــذه المعالجة، ولكن قضية التفكر في جدلية الحياة/الموت – وهي من أبرز قضايا العـــصر

(١) حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد١٣٨، يونيو١٩٨٩، ص١٧–١٨ (بتصرف)

(٢) المرجع السابق، ص٤٣–٤٤.

(٣) راجع المقدمة التي دعا فيها شمس الدين أبوعبدالله المقدسي لهذا العلم واهميته، ضمن كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩١.

الإنسانية–تعبر عن حسرة الفرد وقلقه من هذا التناقض بين قوة الإنسان وضعفه، وبين تفوقه وانكساره، وما بين فرحه وحزنه.. وهي –بلا شك– محنة الإنسان الأزلية.

ولذلك تدور هذه الدراسة، وفق بعض إجراءات البنيوية التكوينية، حول العلاقة الجوهرية بين المظهر العام الاجتماعي لمفهوم الحياة /الموت وبين الإبداع الفني والمكون التخييلي كما رواه ابن بطوطة في رحلته (تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، التي استغرقت أكثر من خمسة وعشرين عاماً، في مجتمعات وثقافات متباينة عن متخيله الخاص، ومنها يكون السؤال؛ فكيف استطاع توظيف النص الإبداعي لرصد الإشكالية الثقافية والأيديولوجية وخاصة في رسم هذا التفاعل بين النص الأدبي والمشكلات الاجتماعية التاريخية؟

ولقد انصب اهتمام نقاد المنهج البنيوي التكويني بالأدب بوصفه ظاهرة اجتماعية تاريخية، تتميز بخصائص في بنياته المكونة لعناصره وترتبط في الوقت نفسه بالعناصر الخارجية المتفاعلة معها. غير أن أهم ما في التحليل البنيوي التكويني، على المستوى التاريخي والاجتماعي الذي يشمل الإبداع الأدبي، هو اكتشاف الذات الفوق–فردية (أو الجماعية) والخاصية المبينة لكل سلوك ثقافي وجداني أو عملي لهذه الذات، انطلاقًا من أن كل سلوك إنساني له خاصية دالة؛ أي يمكن أن يُترجم إلى لغة تصويرية بوصفه محاولة لحل مشكل عملي(٤). ولعل شطرًا كبيرًا من هذا المسلك التصويري مُتحقق في رصد التجربة الإنسانية ضمن أدب الرحلات.

إن أية رحلة ينتج عنها نصٌّ نثري هي مزيج من الأدب والمجتمع والإنسان؛ ولذا تبقى الرحلة– من منظور البنيوية التكوينية– مجالاً اجتماعيًّا قابلاً للتأمل مثل أي تأمل في العلوم الإنسانية(٥)؛ إذ ينبغي لتأملها أن ينطلق من داخل المجتمع الذي عبّرت عنه، لا من خارجه، وأن هذا التأمل لابد له أن يُغير الحياة الاجتماعية التي أُنتجت فيه، وخاصة بما يحرزه من تقدم في علاقته الجدلية بمحتوى النص/المجتمع، وهو ما تقوم

(٤) راجع فصل (البنيوية التكوينية والإبداع الأدبي) ضمن كتاب: العلوم الإنسانية والفلسفة لجولدمان، ترجمة: يوسف الأنطاكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٤٧ (بتصرف)، وكذلك سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٧. ص٧٦– ٧٨.

(٥) إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣، ص٣٨٥ (بتصرف).

به الحوارات الثقافية من المتلقي لهذه المجتمعات التي عبرت عنها الرحلة وجسدت مظاهرها الثقافية؛ لأن هذه الظواهر الثقافية أبنية تتولد عن أبنية أوسع ترجع إلى العلاقات الاجتماعية نفسها.

ومن هذا المنطلق تطمح الدراسة إلى تحليل موقفين تتمثل فيهما ثنائية التضاد بين الحياة/الموت، وذلك من خلال المنهج البنيوي التكويني الذي يرفع من (رؤية العالم) إلى مستوى كونها عنصرًا رئيسًا من مكونات البنيوية التكوينية، وخاصة عند أبرز أعلامها الذين انشغلوا في دراساتهم ببنيات النص وشبكة علاقاته.

وهذه البنيات تعبّر عن رؤية طبقة اجتماعية من أفكار وعواطف وجدانية وتقاليد، وسواء أكان أفراد هذه الطبقة يعون بما يفكرون فيه و يحسّونه أم لا يعون، فإن ذلك يبعث فيهم وعياً طبقياً متفاوت الوضوح والتجانس، مما يجعل البنيوية التكوينية تسعى لتقديم العمل الأدبي من خلال علائقه الاجتماعية والتاريخية(٦)، ووفق هذه الثنائية (الحياة/ الموت) التي تسعى الدراسة إلى التثبت منها.

إن ربط البنيوية بموت الإنسان هو فلسفة جدلية تكوينية في معظمها، وخاصة عندما يكون الأمر متعلقًا بالنظر إلى النص الأدبي، وخاصة أدب الرحلة، إذ يكون النهج البنيوي هنا نهجًا ايديولوجيًّا؛ فالبنيوية من هذه الزاوية "يخيل إليها أن من حقها أن تقول في خاتمة المطاف بـــ(موت الإنسان) أو (اللاانسانوية النظرية)، مع أن هذه نقطة انطلاقها لا نقطة وصولها"(٧).

ويرى الناقد لوسيان غولدمان أن المنهج البنيوي "هو الذي يضع في اعتباره الذات (الجماعية)؛ أي أفعالها وتفكيرها وقدرتها على إنتاج حد أعلى من الوعي الممكن وإمكانياتها في التأثير والتغيير"(٨) ولذلك يطرح جولدمان التساؤل: "مَنْ الذات الفاعلة؟ ويقصد بهذا السؤال المبدع الحقيقي، محاولاً ضبط حدوده؛ أهو الفرد أم الجماعة؟! وهذه الإشكالية في "فهم وتجسيد العلاقات بين النص الأدبي والواقع الاجتماعي، لا

(٦) محمد خرماش: إشكالية المناهج في النقد الأدبي المغربي المعاصر: البنيوية التكوينية بين النظرية والتطبيق، والمغرب، ٢٠٠١، صـ٦.

(٧) روجيه جارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص١١٢-١١٣.

(٨) المرجع السابق، ص٩.

تكون إلا في إطار السياق العام الذي يحتوي هذه الظاهرة»[٩] ومهمة العمل الأدبي هي القيام بوظيفته الإيحائية النقدية، إذ أن المبدع والمفكر هما وحدهما من يستطيعا التعبير عن مشاعر الجماعة وأفكارها بشكل أكثر دقة من غيرهم.

يدخل ابن بطوطة من خلال هذه المفاهيم في رحلته (تحفة النّظّار) في علاقة مع الآخر تُبنى وتتأسس في أطر علاقات التأثير والتأثر، وهي علاقات مفتوحة ومتعددة الأبعاد، يحكمها المخزون الثقافي ومفاهيم الدين والصور التخييلة المستمدة من التنشئة والمخيال الجمعي من جانب، ويحكمها التفاعل مع المستجدات الثقافية في المجتمعات التي يتعايش معها بالاحتكاك المباشر والعلاقات الاجتماعية الحديثة من جانب آخر في أنساقها القيمية والمجتمعية، حتى وإن لم يتدخل فيها بالانصهار والذوبان أو النفي والإقصاء. ولذلك فإن النتاج الأدبي لهذه الرحلة ليس انعكاساً للوعي الجمعي فحسب، ولكنه تعبير راق عن هذا الوعي، فهو لا يعيد إنتاج الوقائع الاجتماعية ولكنه يوثق عراها بالفكر النظري والأيديولوجي الذي يصوغه؛ ومن ثَمّ يقوم بوظيفته الإيحائية النقدية.

وتتلخص هذه الرؤية في منهج جولدمان الذي يرى أن دراسة العمل الثقافي ليست متحققة بوصفه بنيات مماثلة ومناظرة للبنيات الاجتماعية، ولكنه عالم يتمتع باستقلاله وتفرده، فبنيات العالم المتخيل مناظرة للبنيات الذهنية لدى الطبقة الاجتماعية غير أنها ليست انعكاساً له مما يجعل من النص محاكاة جامدة تنعدم فيها روح الإبداع، وإنما هو «تناظر بين الواقع والموضوع، بين بنية شكلية ظاهرة وبنية موضوعية عميقة، بين اللحظة التاريخية والاجتماعية وبين اللحظة الإبداعية»[١٠] وفي هذا السياق للتماثل والتفاعل تتحقق رؤية العالم، التي هي دائمًا ما تكون رؤية محكومة بالفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد.

وتدور الفكرة التأسيسية «لرؤية العالم» بين الوعي القائم/ الممكن، فالوعي القائم (ونعني به الواقع) هو الإحساس بظرفية واحدة تجمع أفراده[١١]، وهو وعي بسيط لا

(٩) عبدالرحمن أبوعلي:تأثير النقد السوسيولوجي في الدراسات العربية، مجلة الوحدة.العدد ٤٩-١٩٨٨صـ٣٤.

(١٠) جميل حمد واي: مقال بعنوان " مدخل إلى البنيوية التكوينية نشر في ١٢-١٢-٢٠٠٦ بموقع دنيا الوطن ، انظر : https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/٢٠٠٦/١٢/١٢/٦٦٥٠٤.html

(١١) لوسيان جولدمان: الوعي القائم والوعي الممكن. بحث منشور ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة محمد براده ، وراجعه محمد سبيلا ، صدر عن .مؤسسة الأبحاث العربية، ط(١) بيروت ١٩٨٤ ، ط(٢)١٩٨٦ ص٣٣.

يتوفر للشخص إمكانية التأمل فيه، فيمارسه بالسلوك أكثر مما يفكر بـه ذهنيـاً. وأمـا الوعي الممكن فهو تصور لما ينبغي أن يكون، ولا يصله الفـرد إلا عنـدما يـستطيع التأمل –بفضل ثقافته وخبرته– في المعطيات الفكرية لجماعته، ويحمل في ذاته إمكانيـة تغيير الواقع بما يحقق التوازن المنشود، وفق ما تراه هذه الجماعة[١٢] وبذلك يرفع فـي ذاته الوعي الواقع/القائم إلى مستوى الوعي الممكن.

ومن هذا المنهج النقدي لوظيفة النص ستكون محاور هـذه الدراسـة فـي تمثـل ثنائيات الموت/ الحياة من خلال:

(١) الوعي القائم وتسلط الضوء حول نظرة الجماعة لقضية الموت.

(٢) الوعي الممكن ويعنى بكيفية التخلص من مخاوف الموت بالاندماج فـي مبـاهج الحياة، وهكذا تتحقق رؤية العالم نحو الخلود.

(١٢) المرجع السابق، ص٣٤– ٣٧ (بتصرف).

المحور الأول: الوعي القائم / الواقع:

يعرف لوسيان جولدمان الوعي بأنه " مظهر معين لكل سلوك بشري يستتبع تقسيم العمل " [١٣]ومن هذا المنطلق فهو يرى أن كل واقعة اجتماعية هي من بعض جوانبها الأساسية واقعة وعي، وكل وعي هو قبل كل شيء تمثيل ملائم لقطاع معين من الواقع على وجه التقريب. كما أن الوعي الفعلي (القائم) هو الوعي بالحاضر، ويرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة الاجتماعية ، من خلال علاقتها بالطبقات الاجتماعية الأخرى .

وتذكر الفلسفة بأن الإنسان في جوهره (مستقبل) يتحرك دائماً صوب الأمام محققاً بما لديه من إمكانيات لتوسيع دائرة وجوده في هذا المستقبل، ولكن الموت وهو العدو الأول للموجود البشري من شأنه أن يحيل الوجود الإنساني بأسره على (ماض بحت)[١٤].وهو في كل ذلك لا يقضي على الحياة الجسمانية /الجسدية، بل يقضي على الحياة الشخصية/الروحية.

وهكذا أصبحت قضية الموت في مقدمة مشكلات الإنسان التي أرقته، ومحل تفكرّ من الفلاسفة، فيقول أفلاطون: بأن الفلسفة هي تأمل الموت. والخبرة الأليمة هي التي تجعلنا نفطن إلى قيمة الحياة ونزداد تعلقاً بها، فجلجامش لم يكن يأبه بالموت حتى أصاب الموت مقرباً إليه.

وفي رحلة ابن بطوطة يتحدث عن جوانب الحياة بكل ألوانها؛ مباهجها وأحزانها، أي بتأمل مجتمعٍ ما بكل تناقضاته، يتأمله ويستمتع بالحديث عنه والسرد فيه، ويحاول أن يتجنب جوانب الألم، أو أن لا يفكر فيها بطريقة فلسفية، فقد يكون من التعسف المسارعة إلى إنكار وجود أنساق فكرية محكمة تدور حول ماهية الكون والإنسان عند تلك الشعوب التي مرّ بها ابن بطوطة وبخاصة أنها شعوب ذات تاريخ طويل ولها ممالك واسعة وحققت ثقافتها التقليدية درجة كبيرة من التشابك والتعقد لاتزال سارية حتى وقتنا الحاضر.

---

(١٣) المرجع السابق ص ٣٣

(١٤) زكريا إبراهيم:

(١) مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، د ت، ص٢٥٤.

(٢) تأملات وجودية، مكتبة الآداب، بيروت، ١٩٦٣، ص٦٦.

ففي دراسة تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية لميرسيا إلياد يخلص مؤلفها إلى نتيجة بأن "الوحدة العميقة وغير المنظورة تجمع تاريخ النفس البشرية كافة"(١٥) فالطقوس الجنائزية، وميثولوجيات الموت، والمفاهيم ذات العلاقة مع الوجود التالي للروح تتغير ببطء؛ "فلا تزال الشعائر الخاصة بالتكفين أو بتحريق الأجساد وتكفين الرماد في مرمدة (جرة) لرماد الأموات من المراسم المألوفة منذ عصر ما قبل الزرادشتية حتى الآن"(١٦) ولذلك وعي الإنسان بالقوى الروحية التي يعتمد عليها ليحفظ بها وجوده، تشهد على ذلك بقايا المعابد والهياكل وأماكن التضحية وتقديم القرابين وعادات الدفن " فالآلهة في بلاد ما بين النهرين عندما خلقت البشر احتفظت لهم بالموت، وأبقت الحياة في يدها "(١٧) .

فالموت كان ولايزال عنصراً جوهرياً في تكوين الحياة نفسها، وهي ليست مشكلة الميت بقدر ما هي قلق الحيّ الموجود، "فالقلق هو الشعور الأساسي بالوجود عند هايدغر وغيره من فلاسفة الوجودية، فبالقلق تتكشف فكرة العدم، والكائن هو موجود للفناء، وهو الذي قُدّر عليه أن يكون الموت مصيره، وكما أن الحياة قائمة بلا سبب أو تعليل فكذلك الموت. والحرية كما يرى الوجوديون ضرورة إنسانية، فبالحرية يختار مخرجاً لنفسه ويتحقق وجودياً، وهو ما يطلق عليه (التعالي) ومعناه الحركة التلقائية من التجاوز التي يخرج بها الإنسان من العدم، فيضع نفسه ويضع العالم في مواجهته. والتعالي هو المنبع الأساس لكل وجود ولكل حقيقة . وبذلك يتحقق (الوجود العيني) وبه تتحقق إمكانيات وجود الإنسان"(١٨).

ومعنى ذلك أننا بدراسة وقائع الوعي الجماعي في الثقافات التي زارها ابن بطوطة المكونة للمجتمعات المختلفة ومدى تلاؤمها مع الواقع، فإنه يلزم البدء بالتمييز بين مستويات الوعي القائم بما فيه من مضامين متنوعة ومتعددة في طقوسها الجنائزية

(١٥) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس، دار دمشق، سوريا ١٩٨٧.ج١ص١٢.

(١٦) المرجع السابق ج١ص٤٠٢.

(١٧) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد لفتاح إمام، عالم المعرفة ١٧٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت مايو ١٩٩٣ص ١٢.

(١٨) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ٢٠٠٠ص٦٢٦.

وبحسب معتقداتها، وبين تحولاتها في وعي الممكن لمختلف الفئات ومدى تلاؤمها مع الواقع من دون تصادم في وعيها الثقافي الاجتماعي.

و لا شك في أن الطقوس المصاحبة للموت دلالة على مدى حرص الثقافات على تقديم تصورها الروحي لما بعد الموت؛ فالطقس الجنائزي وسيلة لحل هذا الخلل الذي تسبب به الموت بتغييب أحد أعضاء هذا المجتمع، فالموت وإن كان ظاهرة مباغتة للإنسان فإن التجهيزات التي تصاحبها تتسم بالتأني في الإعداد الأمثل لهذا الجسد في مرقده الأخير.

هذه الهزّة العنيفة التي يسببها الموت في التوازان الروحي بين عالمين الدنيوي (الظاهري) والأخروي (المجهول)، تجعل الفرد في مواجهة غير متكافئة مع عدو مباغت من شأنه أن يحيل حياة الفرد إلى عدم، بل يحيل الوجود الإنساني إلى ماض بحت، دفعت بالإنسان إلى اتخاذ ثلاثة مسالك في مواجهة الموت.

أولاً: اليقين بحتمية الموت والإيمان بحياة آخرة:

اليقين بحتمية الموت وأنه لا مرد له، والإيمان بحياة آخرة، هي حالة من التغافل عن مواجهة العدم والموت، وهي كذلك الظاهرة الأكثر انتشاراً في كل المجتمعات الإنسانية، فالفرد في هذا المسلك يقنع بأن حاله كغيره من بقية الناس، بل يتحتم عليه مشاركة المجموع الثقافي في احتفالية الموت وطقوسه، يشد من أزر أفراد ثقافته، ويساند بعضهم بعضاً، "

ولابد من الإشارة إلى أن ابن بطوطة في رحلته لم يهتم بدراسة الفكر في حد ذاته، أو نسق التفكير الذي يؤلف البناء الاجتماعي والثقافي لتلك المجتمعات إيجاباً أو تحفظاً إلا من خلال وعيه الديني ومخياله الذي نشأ فيه، وهو وعي مصحوب بنفس عاقلة وعندئذ "يُسمى التمثل فكراً "[١٩]. وهو يروي هذه التجارب بعد سنوات من حدوثها، وهذا ما يفسر نبرته ونظرته إلى الأشياء بشيء من التجرد والموضوعية .

ولذلك كان أول تدوين لمظاهر الطقوس الجنائزية في رحلة ابن بطوطة في مصر، وهي بيئة تنسجم مع وعيه الديني ومتجانسة مع مبادئه الروحية؛ فيحيطها بهالة القداسة [ولمصر القرافة العظيمة الشأن في التبرك بها، وقد جاء في فضلها أثر خرّجه القرطبي وغيره لأنها من جملة الجبل المقطم الذي وعد الله أن يكون روضة من رياض

(١٩) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، دارعويدات للنشر، بيروت، ٢٠١٢، ج٣، ص١٢١١.

الجنة، وهم يبنون بالقرافة القباب الحسنة ويجعلون عليها الحيطان فتكون كالدور ويبنون بها البيوت، ويرتبون القراء يقرأون ليلاً ونهاراً بالأصوات الحِسان، ومنهم من يبني الزاوية. والمدرسة إلى جانب التربة، ويخرجون في كل ليلة جمعة إلى المبيت بها بأولادهم ونسائهم، ويطوفون على المزارات الشهيرة، ويخرجون أيضاً إلى المبيت بها ليلة النصف من شعبان. ويخرج أهل الأسواق بصنوف المأكل]. (٢٠).

يتضح في نص ابن بطوطة البعد المعرفي والجمالي الذي يسعى إلى رسم صورة المكان بأبعاد متعددة، تعج بالحياة الروحية، وتمتزج بالحياة المادية، يغلب عليها الوصف وتفاصيل الموقف الإنساني، وهو مطلب أساس للاقتراب أكثر من الوقائع الاجتماعية، ينتفي منه الموت ليحل الاستبشار بالجنة بديلاً ووعداً حقاً من الله، تزدان المدافن بالقباب الجميلة والعمارة المتميزة، وتعج بالطمأنينة الدينية فالزوايا وخلوات المتعبدين تحيط بالقبور ومدارس القرآن ترتفع بأصوات حسان تنشر السكينة، في مظاهر احتفالية أسبوعية وعلاقات عائلية وطيدة وحركة اقتصادية متجددة ومستمرة كاستمرارية الحياة دون توقف، وتنزوي في هذا المشهد مظاهر الموت ومدافن الراحلين إلى حياة أخرى يؤمن بها من سكن بلاد النيل منذ قديم الأزل وعزّزها الإسلام، " فلطالما اعتقد المصريون أن سعادة الشخص الميت في المستقبل تتوقف على هذا الاحتفال، فهؤلاء النزلاء يطعمون ويشربون مياهاً باردة، ولابد من تقديم الولائم الجنائزية ليقيم أود الأسلاف . أما إذا رقد شخص بغير دفن أو حُرم من المساندة التي يقدمها الأحياء فإن روحه تطوف بهم وتعذبهم"(٢١) ويتكرر المشهد في بلاد الشام [ولهم أيضاً في إتباع الجنائز رتبة عجيبة، وذلك أنهم يمشون أمام الجنازة والقُرَّاء يقرأون القرآن بالأصوات الحسنة والتلاحين المُبكية التي تكاد النفوس تطير لها رقةً، وهم يصلّون على الجنائز بالمسجد الجامع قبالة المقصورة، وبعضهم يجتمع له بالبلاط الغربي من الصحن بمقربة من باب البريد فيجلسون وأمامهم ربعات القرآن يقرأون فيها] ويظهر التكاتف الاجتماعي والتضامن الروحي الذي يجمع أهل هذه الثقافة على البر والإحسان، [فإذا أتموا القراءة قام المؤذنون فيقولون: افتكروا واعتبروا، صلاتكم

(٢٠) رحلة ابن بطوطة، ج١ صـــ٢٠٥.

(٢١) جفري بارندر المعتقدات الدينية ص٢١.

على فلان الرجل الصالح العالم، و يصفونه بصفاتٍ من الخير ثم يصلُّون عليه ويذهبون به إلى مدفنه.] (٢٢)

هذه المدونات التي يسردها ابن بطوطة تنظر في إنجاز الإنسان بعيداً عن الهويات العرقية لتؤسس هوية الإنسانية، فرحلة ابن بطوطة نص أدبي يجسد الوقائع الاجتماعية ويستنطق بنيتها الأيديولوجية من جانب، ويقوم في الوقت نفسه بوظيفة إيحائية ونقدية في إطار السياق العام الذي يُعنى به الحدث زماناً ومكاناً من جانب آخر، ففي ثقافة مختلفة من ممالك الهند وبلاد فارس تختلف عن ثقافة ابن بطوطة ولكنها تشترك معه في الجانب الروحي الديني الذي يظلها تحت مظلة الإسلام وتنسجم مع رؤية السارد وإن اختلفت في تفاصيل الموقف الثقافي، تحفل طقوسها الجنائزية بقوة الإيمان بالحياة بعد الموت، يشهد على ذلك فعل أهل فارس من بلاد العجم [فإن الرجل منهم يموت ولده أو زوجته فيتَخذ له تربة من بعض بيوت داره، ويدفنه هناك، ويفرش البيت بالحصر والبسط، ويجعل الشمع الكثير عند رأس الميت ورجليه، ويصنع للبيت باباً إلى ناحية الزقاق وشباك حديد فيدخل منه القراء يقرأون بالأصوات الحِسان، وليس في معمور الأرض أحسن أصواتاً بالقرآن من أهل شيراز، ويقوم أهل الدار بالتُّربة ويفرشونها ويوقدون السُّرج بها فكأنَّ الميت لم يبرح، وذُكر لي أنهم يطبخون في كلّ يوم نصيب الميت من الطعام ويتصدّقون به عنه] (٢٣).

قراءة رحلة ابن بطوطة تدفع المتلقي إلى التفكر والتأمل، فهي تأريخ فكر، يحمل تصورات ثقافية ودينية تجول في مخيلته مرتحلاً ساعياً للتداخل والامتزاج بالآخر، تحفل بالتنوع بالمقارنات والاختلافات والتشاكل بين الأنا والآخر، ما بين نظرته لهذه الثقافات ومعرفته بنفسه وهويته، فاحتفاظهم بجسد الميت بينهم –كأن لم يبرح – يصيب وعيه الديني بالانبهار ولكن لا يعوقه عن صياغة الصور عن ثقافة الآخر في أبعادها الساكنة أو الصراعية، يحيط بمظاهرها الداخلية وتجلياتها الخارجية، فلا يجد غضاضة في الاعتراف به وقبول سلوكياته في طقوس الدفن التي تمتزج فيها الشعائر الدينية الإسلامية والموروث الثقافي والحضاري لهذه الممالك. ففي الشواهد الخاصة بالهند وهي من المناطق المشهورة ببيئتها الزراعية، التي تؤثر في عقيدة قاطنيها وذاكرتهم

(٢٢) رحلة ابن بطوطة، ج١ص٣٣٣.

(٢٣) رحلة ابن بطوطة، ج٢ صـــ٤٩-٥٠.

الجمعية وطقوسهم الدينية بأن تصبح الحياة النباتية رمزاً لتجدد الحياة " ففي كل الحضارات الزراعية يكون السيناريو الشعائري معروفاً فالموتى وقوى العالم الآخر تدير الخصوبة والثروات ويأتي النماء والبذور، وفي الاحتفالات يظهر دائماً إلهاً للخصوبة والموت معاً"(٢٤)

ويشهد على ذلك وصفه لأهل الهند فلهم[رتبة عجيبة في الجنائز أيضاً زائدة على ذلك وهي أنهم يجتمعون بروضة الميت صبيحة الثلاث من دفنه وتُفرش الروضة بالثياب الرفيعة، ويُكسى القبر بالكسى الفاخرة وتوضع حوله الرياحين من الورد والنّسرين والياسمين، وذلك النوار لا ينقطع عندهم، ويأتون بأشجار الليمون والأترج ويجعلون فيها حبوبَها إن لم تكن فيها، ويُجعل صيوان يظلّل الناس نحوه، ويأتي القضاة والأمراء ومن يماثلهم فيقعدون، ويقابلهم القراء، ويؤتى بالربعات الكرام فيأخذ كل واحد منهم جزءًا فإذا تمت القراءة من القراء بالأصوات الحسان يدعو القاضي، ويقوم قائماً ويخطب خطبة معدّة لذلك، ويذكر فيها الميت ويرثيه بأبيات شعر، ويذكر أقاربه.] (٢٥).

ويذكر في شاهد آخر [وعادتهم أن يخرجوا إلى قبر الميت صبيحة الثالث من دفنه ويفرشون جوانب القبر بالبسط وثياب الحرير ويجعلون على القبر الأزاهير، وهي لا تنقطع هنالك في فصل من الفصول كالياسمين وقُلِ شُبه، وهي زهر أصفر، وريبول وهو أبيض، والنسرين وهو على صنفين أبيض وأصفر، ويجعلون أغصان النارنج والليمون بثمارها، وإن لم يكن فيها ثمار علّقوا منها حبّات بالخيوط، ويصبّون على القبر الفواكه اليابسة، وجوز النارجيل، ويجتمع الناس ويؤتي بالمصاحف فيقرؤون القرآن فإذا ختموه أتوا بماء الجلاَّب فسقوه الناس، ثم يصب عليهم ماء الورد صبّاً ويُعطون التنبول وينصرفون.] (٢٦)

إن أهم ما تتميز به سرديات ابن بطوطة أن في حواره ونظرته للآخر لا يتطلب منه أن يتنازل عما يؤمن به –الآخر– من معتقدات أو سلوك ثقافي، ومن هذا المنطلق كانت نظرته نظرة تبجيل واحترام وتقدير، فهو يقدم نظرة اجتماعية دقيقة الملاحظة

(٢٤) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس ، دار دمشق ، سوريا ١٩٨٧ج١ص ٤٤٥.

(٢٥) رحلة ابن بطوطة، ج١ صـ٣٣٣.

(٢٦) رحلة ابن بطوطة، ج٣ص٢٢٦.

للآخر. وبتفكيك النص السابق يتجلى المستوى الاقتصادي لهذه البلاد؛ فالرفاهية والثراء واضح في تقديم مظاهر الاحتفاء بهذا الفقيد من كسوة القبر بالأقمشة الفاخرة، وتفاصيل ترتيب المكان بما يتناسب ومكانة الحضور الاجتماعية وفي المقابل لهم أصحاب المكانة الدينية من قرّاء للقرآن بما ينزل السكينة في القلوب –اثر معاناة الفقد– وتتنزل آيات الرحمة للجسد المسجى تحت التراب، ويظهر التآزر الاجتماعي في الخطبة نثراً ؛ وعظاً وعبرة ، وفي التعاطف الإنساني أبياتاً من الشعر وما تتضمنه من تمجيد ومشاعر الألم لفقد هذا الكيان من نسيج المجتمع .أما الاعتقاد بعودة الروح فيتجدد كما تتجدد الحياة النباتية بدوراتها ما بين العدم والخصب، وما تزخر به الذاكرة الجمعية من إيمان مطلق بهذه الدورات، يشهد بذلك هذا الكم الكبير من الرياحين وألوانها الجميلة الدالة على استمرارية الحياة، ويشهد بذلك أيضاً هذه النباتات المثمرة تحمل الخصب، حتى إن لم يكن في موسمها تُربط فيها الثمار تفاؤلاً (ويأتون بأشجار الليمون والأترج ويجعلون فيها حبوبَها إن تكن فيها).

إن النظر في أدب الرحلات يقدم نظرة اجتماعية دقيقة الملاحظة للآخر وفي الوقت نفسه يكشف عن موقف السارد ابن بطوطة، يكشف عن طريقته في التفكير وأسلوبه في تقبل فروق ثقافة المجتمعات التي دخلت في دار الإسلام دون أن يفرض عليهم –بمكانته الدينية وأصله العربي– أن يتنازل هذا الآخر عما يؤمن به من ذاكرة جمعية وسلوك ثقافي، فقد آمن بأن وضعية الإنسان في سياق ثقافي معين هي من تصنع وعيه بالآخر واختيار نمط معين من السلوك بعيداً عن سلطة المتخيل الجمعي أو الاعتقاد الديني؛ فطبيعة الأحداث والسلوك هو الذي يحدد طبيعة موقف الكاتب أو السارد منها وهذا ما حدث في موقف شخصي لابن بطوطة في وفاة ابنته، فقد غلبت عليه مفاجأة ترتيب مراسم وطقوس جنازتها التي قام بها المجتمع الهندي دون علمه، ولكنه لم يجد غضاضة في قبول سلوكها، ودارت مشاعره بين الاستلطاف والامتنان .فيذكر تلك الواقعة: [ولما كان صبيحة الثالث من دفن البنت خرجتُ عند الصبح على العادة وأعددت ما تيسّر من ذلك كلّه، فوجدت الوزير قد أمر بترتيب ذلك، وأمر بسراجة فضربت على القبر، وجاء الحاجب شمس الدين الفُوشَنْجيّ الذي تلقَانا بالسند، والقاضي نظام الدين الكَرواني، وجملة من كبار أهل المدينة ولم آت إلا والقوم المذكورون قد أخذوا مجالسهم والحاجب بين أيديهم وهم يقرأون القرآن، فقعدت مع

أصحابي بمقربة من القبر فلما فرغوا من القراءة، قرأ القراء بأصوات حِسان، ثم قام القاضي فقرأ رثاءً في البنت المتوفّاة وثناء على السلطان، ودعا القاضي دعاءً حسناً. ثم أخذ الحاجب وأصحابه براميل ماء الورد فصبّوه على الناس، ثم داروا عليهم بأقداح شربة النّبات، ثمّ فرقوا عليهم التنبول، ثمّ وانصرفتُ إلى منزلي، فما وصلت إلاّ وقد جاء الطعام من دار المخدومة جهان ما ملأ الدار ودور أصحابي، وأكلوا جميعاً، وأكل المساكين، وكان فعل ذلك كله بأمر السلطان] (٢٧) .

هذه المشاهد المتكررة لمراسم الطقوس الجنائزية لا يهدف منها ابن بطوطة رسم المشهد ومحاكاة الواقع، ولكنها رؤيته للعالم من تجارب حيّة مارسها بالاحتكاك الشخصي بينه وبين شعوب وأجناس وأديان متباينة وثقافات متعددة الأشكال والرموز، هو منهج يتخذه الكاتب لمحاربة الجهل والكراهية والعنصرية بين الثقافات، سواء كانت استعلاءً أو إنكاراً أو مواجهات فكرية؛ لتتجلى حقيقة الإنسان المشتركة التي تتلخص في شعار إنساني خالد (كلكم لآدم).

ثانيًا: انعدام الإرادة أمام الموت

تنطلق الفلسفة الوجودية عند هيدغر من الإيمان بقدرة الذات على تجاوز نفسها دائماً وتجددها نحو الممكن، وهذا الممكن هو المعيار لتحقيق الوجود أو الماهية الحقيقية لوجود الإنسان، أما الثبات والسكون فإن به موات الذات التي لا تستطيع تحقيق وجودها ويطلق عليه " الوجود الزائف"(٢٨).

هذا الوجود الزائف يتحقق في مواقف الاستسلام أمام حتمية الموت ومراسم الجنائز وطقوس الندب والنواح بضعف وانهزام روحي. يذكر ابن بطوطة هذا المشهد بتصوير دقيق الملاحظة لتفاصيل الحدث لموقف العزاء:

[ذهبوا إلى دار السلطان للعزاء، فأبيت عن ذلك، فعزموا عليّ، فلم يكن لي بدّ من المسير، فسرت معهم فوجدت مشور دار السلطان ممتلئاً رجالاً وصبياناً من المماليك وأبناء الملوك والوزراء والأجناد وقد لبسوا التَّلاليس وجِلال الدواب(٢٩)،

(٢٧) رحلة ابن بطوطة، ج٣ صـ٢٢٧.

(٢٨) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، دارعويدات للنشر، بيروت، ٢٠١٢، ج٣، ص١٢١١.

(٢٩) التلاليس وجلال الدواب: جمع تليس وهو استعمال مغربي يعني الأكياس الكبيرة توضع بها الحبوب وتستعمل غطاء لظهر الدابة..

وجعلوا فوق رؤوسهم التراب والتبن، وبعضهم قد جزّ ناصيته، وانقسموا فرقتين: فرقة بأعلى المشور وفرقة بأسفله، وتزحف كلَّ فرقة إلى جهة الأخرى وهم ضاربون بأيديهم على صدورهم قائلون خونْدِ كَارْمَا، ومعناه مولاي أنا .فرأيت من ذلك أمراً هائلاً ومنظراً فظيعاً لم أعهد مثله] [ويكون فعلهم هكذا إلى تمام الأربعين يوماً وهي نهاية الحزن عندهم] (٣٠).

حقيقة أن الحياة مراوحة بين لذة وألم، سعادة وشقاء، ولكن خبرة الفقد أشد الخبرات المعاشة ألماً، ولكل جماعة طريقة خاصة في التعبير عن مشاعرها الواعية أو غير الواعية ، يقودها السلوك الجمعي في قوة تمثيل مخزونها الثقافي المشترك بشبكة واسعة من الممارسات المادية التي تتحدد بأشكال طقوسها الجنائزية المعينة كما يرسمها النص؛ فالمشور السلطاني (المجلس) يعج بكل الطبقات الاجتماعية المتفاوتة من أبناء الملوك والوزراء وهي الطبقات المهيمنة ، أما الجنود والعامة فيمثلون الطبقات المهمشة، ولكن في هذا الظرف الاجتماعي والطقس الجنائزي يجمعهم في بوتقة موحدة، وهوّية ثقافية مشتركة، حيث الحزن والانهيار النفسي، والأهم في ذلك اشتراكها في تمثيل أنساقها الثقافية المخبوءة، تلك الأنساق الأزلية الراسخة في الذاكرة الجمعية، لكنها ظهرت بصور مادية جلية من ممارسات أفراد جماعتها، وبأشكال طقوسية يكشفها النص، فقد انقسم المشور إلى فريقين متساويين لا فرق بين طبقاتهم الاجتماعية واستبدلوا جلال الدواب بالملابس الغالية والمجوهرات الثمينة، وأهالوا التراب والتبن على الرؤوس المتعالية إمعاناً في مظاهر الحزن، بل وجزّوا النواصي تشويهاً للوجوه الحسان المنعمة. وتتزامن الحركة القاسية الضاربة على الأجساد العارية بأصوات الندب المحزون العميق، هذا المنظر والتمثيل الثقافي أصاب ابن بطوطة بالدهشة من الطريقة التي يعبّر بها سكان بلاد فارس عن أساهم، ولكنه في الوقت نفسه هو يقدم استكشافاً للأنساق الثقافية لهذه المجتمعات وتقويماً لها، فللمتلقي دور لا يغفل عنه ابن بطوطة ورسالة تكمن في أساسها تجاوز الفروقات ولكن ليس بطمسها بل بعرضها والتفاعل معها والولوج إلى بنيتها الثقافية والإدراكية العميقة، هو يقوم بوظيفة ايحائية ونقدية في الوقت نفسه، وهو ليس ممكناً إلا في إطار السياق العام الذي تتضمنه هذه

(٣٠) رحلة ابن بطوطة، ج٢ ص٢٦.

المواقف، وبها يحقق السارد رؤيته للعالم بالتجاوز والتسامح بين الفضاءات الفكرية والعقائدية والاجتماعية .

ثالثًا: تحدّي الموت

الشخصية المحورية في نصوص هذا المسلك هي المرأة التي تقف في مواجهة الموت وتسعى إليه طواعية، وتنفيذاً لقواعد وأعراف اجتماعية، تتميز بها الممالك الهندية الآسيوية. وهي مواقف أثارت عجب المرتحل ابن بطوطة ودهشته بل جزعه وخوفه إذ مثّلت صدمة وحيرة لاختلافها عن وعيه وثقافته.

وابن بطوطة السارد والمرتحل يُخضع نصه الرحلي للنسق الثقافي الذي يؤطره بتماسك فني يتحكم في كل بنيات الموقف يتداخل فيه الوعي الديني والمتخيل الثقافي بشكل يرفد كل منهما الآخر، حتى يمكن القول بأنها نقطة الالتقاء بين الأنساق الثقافية المغايرة وبين ذاته الراصدة؛ فهو تارة مشارك فاعل وأخرى مستمع أمين.فيقول: [فأخبروا أن كافراً من الهنود مات وأججت النار لحرقه، وأمرأته تحرق نفسها معه، ولما احترقا جاء أصحابي، وأخبروا أنها عانقت الميت حتى احترقت معه،][٣١] وبعد حين أصبح الموقف مألوفاً له[وبعد ذلك كنت في تلك البلاد أرى المرأة من كفار الهنود متزينة راكبة والناس يتبعونها من مسلم وكافر، والأطبال والأبواق بين يديها ومعها البراهمة وهم كبراء الهنود، فيحرقونها.] [٣٢]

إن إثارة انطباع الفزع والصدمة عند المتلقي وسيلة من آليات اللامألوف تدفع بمزيد من الإثارة في النص ومنح الحكاية فرصة الاستمرار والتساؤل في ذهن المتلقي بوسيلتين؛ إبراز بطل الحكاية (المرأة) وهي الجانب الأضعف في المجتمعات التقليدية، وإظهار قدراتها النفسية وقيمها الأخلاقية التي تتمثل في مواجهة الموت اختياراً ووفاءً للرجل، وهي مواقف غير مألوفة للسارد والمتلقي تحمل معاني الدهشة والإعجاب وإثارة العجب.

وفي مشهد تفصيلي آخر يشارك فيه ابن بطوطة بالمشاهدة العيان ويعايش الحدث الذي يحرص على نقله، يقول:

---

(٣١) رحلة ابن بطوطة،ج٣ ص١٠٠

(٣٢) المصدر نفسه

[وقع قتال شديد مات فيه من رعية الكفار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات فاتفقن على إحراق أنفسهن، وإحراق المرأة بعد زوجها عندهم أمر مندوبٌ إليه، غير واجب، لكن من أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفاً بذلك ونُسبوا إلى الوفاء، ومن لم تَحرق نفسها لبست خشن الثياب، وأقامت عند أهلها بائسة ممتهنة لعدم وفائها، ولكنها لا تُكره على إحراق نفسها، ولما تعاهدت النسوة الثلاث اللاتي ذكرناهن على إحراق أنفسهن أقمن قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء وطرب وأكل وشرب كأنهم يودعن الدنيا، ويأتي إليهن النساء من كل جهة، وفي صبيحة اليوم الرابع أُتيْ كل واحدة منهن بفرس، فركبتْه وهي متزينة متعطرة وفي يمناها جوزة نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها، والبراهمة يحفّون بها وأقاربها معها وبين يديها الأطبال والأبواق والأنفار، وكل إنسان من الكفار يقول لها:أبلغي السلام إلى أبي أو أخي أو أمي أو صاحب! وهي تقول:نعم، وتضحك إليهم، وركبت مع أصحابي لأرى كيفية صنعهن في الاحتراق، فسرنا معهن نحو ثلاثة أميال وانتهينا إلى موضع مظلم كثير المياه والأشجار متكاثف الظلال، وبين أشجاره أربع قباب في كل قبة صنم من الحجارة، وبين القباب صهريج ماء قد تكاثفت عليه الظلال وتزاحمت الأشجار، فلا تتخلّلها الشمس فكأن ذلك الموضع بقعة من بقع جهنم، أعاذنا الله منها، ولما وصلنا إلى تلك القباب، نزلن إلى الصهريج وانغمسن فيه وجرّدن ما عليهن من ثياب وحُلي فتصدقن به وأُتيت كل واحدة منهنّ بثوب قطن خشن غير مخيط فربطت بعضه على وسطها وبعضه على رأسها وكتفيها والنيران قد أضرمت على قرب من ذلك الصهريج في موضع منخفض وصبَّ عليها روغن كُنْجُت وهو زيت الجلجلان، فزاد في اشتعالها وهناك نحو خمسة عشر رجلاً بأيديهم حزم من الحطب الرقيق ومعهم نحو عشرة بأيديهم خشب كبار، وأهل الأطبال والأبواق وقوف ينتظرون مجيء المرأة، وقد حُجبت النار بملحفة يمسكها الرجال بأيديهم لئلا يدهشها النظر إليها، فرأيت إحداهن لما وصلت إلى تلك الملحفة نزعتها من أيدي الرجال بعنف، وقالت لهم: مَارَا مِيتَرْساني أزْأَطَشْ مَنْ مِيدَانَمْ أُوآطَشْ آسْتَ رَها كُنِي مَارَا، وهي تضحك، ومعنى هذا الكلام: أبالنَّار تُخوفونني؟ أنا أعلم أنها نار محرقة! ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار ورمت بنفسها فيها، وعند ذلك ضربت الأطبال والأنفار والأبواق ورمى الرجال ما بأيدهم من الحطب عليها، وجعل الآخرون تلك الخشب من فوقها لئلا تتحرك، وارتفعت الأصوات

وكثر الضجيج، ولما رأيت ذلك كدت أسقط عن فرسي لولا أصحابي تداركوني بالماء، فغسلوا وجهي وانصرفت!] (٣٣).

لقد كان الراوي حاضراً في الحكاية الأولى بالاستماع، أما هذه الحكاية فقد كان حاضراً بالفعل؛ ولذلك فإن من أبرز سماتها طول النص وحرص السارد على عرض تفاصيل المشهد، وردود فعله إزاء هذا المنظر المهول الذي كاد أن يسقطه عن فرسه في إغماءة من شدة الصدمة وعنف الانفعال، وابن بطوطة يرصد واقعاً ملموساً أمامه، بحيث لا يثير الشك عند المتلقي في إمكانية تحقق تلك الأحداث ضمن سياقها الثقافي الواقعي . تقوم البنية الحكائية في النص على جانبين، هما:

– الجانب المادي، ويتمثل في الاحتفالية لمدة ثلاثة أيام بالموسيقى والرقص والطرب استعداداً مليئاً بالبهجة وعنفوان الحياة ولكن في سبيل الخروج منها، وهو تصور مقلوب يثير دهشة المتلقي و انطباعاً بالصدمة من هذا التصرف؛ إذ تباهي المرأة في هذا الموقف الانتحاري النساء بجمالها وشجاعتها في تحدي الموت؛ "تركب فرساً متزينة متعطرة وفي يمناها جوزة نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها، والبراهمة يحفّون بها وأقاربها معها وبين يديها الأطبال والأبواق والأنفار، وكل إنسان من الكفار يقول لها: أبلغي السلام إلى أبي أو أخي أو أمي أو صاحب! وهي تقول: نعم، وتضحك إليهم"(٣٤). هذا الموكب الاحتفالي التوديعي آية في الغرابة للمتلقي ولكنه تصور مألوف قد أقره المنظور الثقافي في الممالك الهندية.

– أما الجانب الآخر من البنية الحكائية وهو الجانب النفسي، ويتمثل في سعي المرأة لتغيير واقعها المستقبلي الذي سوف يتسم بالقهر والعجز والامتهان لعدم وفائها للزوج الميت، وهو عيش لا تطيق احتماله. ورغم أنه ليس بواجب عليها الموت حرقاً، فإن المقارنة بين الحالين تجعل من الانتحار حرقاً مدعاة للشرف ونبذاً لذل اجتماعي مستقبلي مستمر.

وهكذا تكون لكل طائفة طريقتها الخاصة في تمثيل ثقافتها، بل في عرض هذه الثقافة أمام الآخر، ومدى قبول هذه القيم والرموز التي تشكل الإطار المرجعي لهوية هذه المجتمعات التي سعى إليها الرحالة ابن بطوطة، من خلال استعراضه للوحات

(٣٣) رحلة ابن بطوطة، ج٣ ص١٠١

(٣٤) رحلة ابن بطوطة، ج٣ ص١٠١

الموت المختلفة يظهر فيها الجانب التعبدي والقناعة بأن الموت وسيلة للوصول إلى الحق وطريقاً للجنة فيذكر فعل أهل الهند –من الكفار– في الغرق [إذ يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر الكنك وهو الذي إليه يحجون، وفيه يرمى برماد هؤلاء المحرّقين، و يقولون إنه من الجنة، وإذا أتى أحدهم ليُغرق نفسه، يقول لمن حضره:لا تظنوا أني أغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا أو لقلة مال، إنما قصدي التقرب إلى كُساي،(بضم الكاف والسين المهمل)، اسم الله عز وجل، بلسانهم، ثم يغرق نفسه، فإذا مات أخرجوه وأحرقوه ورموا برماده في البحر المذكور] (٣٥).

هذه الشواهد في هذا المحور من واقع يتعايش فيه البشر عبر دياناتهم كافة واختلاف عقائدهم وتباين ثقافاتهم، إلا أنها تشهد بوعي الإنسان بالقوى الروحية التي تساند وجوده، وتبعث في نفسه الاطمئنان، وكان لقوة الإيمان بالحياة بعد الموت أثر في استمرار هذه الطقوس والحرص عليها حتى وقتنا الحاضر، ولكن الموت يظل شاخصاً أمام ناظريه، واقعاً لا يمكن الخلاص منه؛ ولذلك كانت رؤيته للانعتاق منه بوسائل شتى "إما بالتناسخ واتحاد الروح من جديد– كما في بعض الثقافات –"(٣٦)، وإما بالانغماس في مباهج الحياة والخروج من أزمة الواقع إلى انفراجات الممكن.

إن هذه النصوص تجسد الوعي الفعلي الواقع المعيش لهذه الشعوب المختلفة في أنساقها الثقافية والفكرية والدينية والحضارية ، وتعبر عن وعي هذه المجتمعات بأفعالها وممارساتها الطقسية التي تمارسها على الرغم مما تعانيه من ويلات وآلام وقسوة ، غير أن هذا الواقع الأليم المقترن بالموت والحزن والفراق والألم في وعي هذه الشرائح الاجتماعية المختلفة جعل الذات الجماعية ترتد لوعيها وتتطلع للمكن الذي من خلاله تستطيع تجاوز هذا الواقع المعيش.فتمثل الوعي الممكن عند بعضهم بالتعايش وعند آخرين بدا عبر التعلق بحياة آخرة .

(٣٥) نفسه

(٣٦) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص ١٢٥.

المحور الثاني: الوعي الممكن:

إن الوعي الممكن يشكل الوعي بالمستقبل ومن ثم يرتبط بالحلول الجذرية التي تطرحها الطبقة لتنفي مشكلاتها، وتصل إلى درجة من التوازن في العلاقات مع غيرها من الطبقات الأخرى، والوعي الممكن هنا يتمثل في محاولة تجاوز الطبقات الاجتماعية المختلفة التي رصدها ابن بطوطة لحالات الموت والفقد والألم التي تعتريها، وتقترن بمصيرها المحتوم سواء أكان هذا المصير إجباريا أم اختياريا. ومن ثم تأتي طقوس الحياة والبهجة والسعادة معادلا يحقق التوازن مع طقوس الموت.

وللحياة مباهجها وفنونها بقدر ما بها من البشر الذين يتجاوزون فيها واقعهم الى عوالم الفرح والانتصار على الموت، ولكل طريقته؛ فوعلى سبيل المثال تاج محل يعدّ معماراً خالداً، والكرم قيمة خالدة ترتبط بمرجعيتها لحاتم الطائي، والشجاعة والفروسية خلّدت عنترة ، كما أن الحكمة خلّدت زهير بن أبي سلمى، وكل شخص في هذا الوجود يفرّ من الموت ليحقق رؤيته في الخلود، وهو – في كل الأحوال–كائن قادر على استمراريته وبناء ذاته، ولو على سبيل التكاثر والتناسل؛ ليحقق حضوره أمام فناء الموت المطلق، غير أن هذا العامل البيولوجي لا يعنينا في هذه الدراسة.

لقد أدرك الإنسان أن الحياة هبة، وعليه أن يستخرج خير ما في الوجود، فالإنسان وحده –كما يرى فلاسفة الوجودية– من يصدق عليه مفهوم الوجود، وذلك بإمكانية تجاوز ذاته دائماً نحو الممكن وهو المعيار لتحقيق الوجود، ويطلق عليه هيدغر" الوقوف هناك" أي أن يتجاوز الفرد نفسه وظروفه نحو الممكن أو ما يسميه " العلو" نحو تحقيق وجوده الماهوي وإنسانيته وذلك بتجاوز الذات الفعليّ والمستمر لذاتها نحو ما هو أسمى، وهو وجود لا زماني، خالد لايزول ولا يملك إليه الموت سبيلاً. (٣٧).

وكما أن للفترة العمرية دورًا في رؤية الكاتب السارد للحياة أو في تغيير الواقع إلى مرحلة الممكن، فقد كان أوان رحلة ابن بطوطة إلى مشرق ديار الإسلام في ذروة الشباب، إذ بدأت الرحلة من طنجة مسقط رأسه في يوم الخميس الثاني من شهر رجب عام خمسة وعشرين وسبعمائة، وله من العمر اثنان وعشرون عاماً. وارتبطت قيمة

(٣٧) راجع دراسة باسم إدريس قاسم (الشاعر الجاهلي والوجود ... دراسة فلسفية ظاهراتية) مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مج٣٧، عدد٤٢٣، ٢٠١٤، ص٥٧–٦٧.

الحياة في متخيله وفعله بمعاني التضحية والتفاني وحب الآخرين، فهو دائم البحث عن " المثل الأعلى" الذي يعطي للوجود قيمة ومعنى.

ولذلك حفلت رحلة ابن بطوطة بمناشط الحياة ومباهجها ابتداءً من المتع الجسمانية البسيطة إلى أعلى ضروب الإشباع الروحي، نحصرها في شواهد متفرقة ومتنوعة– على سبيل التمثيل وليس الحصر – ولكنها قادرة على أن تشيع (المعنى) في الحياة بأسرها فالموت لا يمنع الإنسان من السعي والعمل، وهو عنصر التقابل بين الموت والحياة.

إن مباهج الحياة تشكل ملمحًا بارزًا للوعي الممكن، بوصفه الجانب الإيجابي للوعي القائم الذي اتخذ نمطًا سلبيًا مستقرًا في واقع الناس، وكأن ابن بطوطة في سعيه لتعزيز مباهج الحياة يقدم نمطًا أيديولوجيا بارزًا لما ينبغي أن تكون عليه الحياة والإنسان والمجتمع.

وتتجلى مباهج الحياة في رحلة ابن بطوطة في مظهرين، هما: المظاهر المادية، والمظاهر الروحية، ونوضحهما على النحو الآتي:

المظاهر المادية:

لقد اهتم ابن بطوطة في كتابه ورحلته بتفاصيل دقيقة لتلك الأقوام ما بين وصف خارجي ووصف نفسي، تغلب عليه الواقعية والإسهاب، وأحياناً يسلك في سرده التكثيف المتعمد بحسب السياق والحالة النفسية التي يمر بها طلباً للتأثير في المتلقي، وهو إذ يتحدث عن رحلته في آسيا تبدو في ما يسرده نظرة الإعجاب بتمايز الشعوب في الصناعات والحرف من صناعة الحرير والجواهر والعطور والكاغد، ويتحدث عن العمران والبناء قصوراً ومساجد وزوايا، يتحدث عن الأطعمة وتنوعها والزراعة وأثرها، لقد تحدث بالتفصيل وفي صفحات عديدة ومواقف مختلفة تبين استقصاءً لمواقفه ووعيه بالآخر بنظرة الإعجاب؛ ففي ممالك الهند حيث قصور السلاطين التي تتزين مواكبهم من الفيلة بالحرير والذهب والجواهر، وفي مراسم الطعام [لا يقعد أحد إلا في موضع معين له فلا يكون بينهم تزاحم البته، وطعامهم الرقاق والشواء والأقراص ذات الجوانب المملؤة بالحلواء] [٣٨] .ويقول عن مدينة تبريز واقتصادها القوي وهو في غاية العجب والانبهار من جمالها وتنظيم أسواقها[ووصلنا إلى سوق

(٣٨) رحلة ابن بطوطة، ج٤ صـ١٥٧-١٦٤.

عظيمة تعرف بسوق قازان من أحسن سوق رأيتها في بلاد الدنيا، كل صناعة فيها على حدة لا تخالطها أخرى، .. واجتزت بسوق الجوهريين فحار بصري.. ونساء الأتراك يشترينه ويتنافسن فيه!] (٣٩).

وجميع النساء بجزيرة سيلان لهن القلائد من الياقوت الملون ويجعلْنه في أيديهن وأرجلهن عوضاً من الأسورة والخَلاخيل، وجواري السلطان يصنعن منه شبكة يجعلنها على رؤوسهن، ولقد رأيتُ على جبهة الفيل الأبيض سبعة أحجار منه، كل حجر أعظم من بيضة الدجاجة، ورأيتُ عند السلطان أبْرِي شَكَرْوَتي سُكُرجة على مقدار الكف من الياقوت، فيها دهن العود فجعلت أعجبُ منها فقال:إن عندنا ما هو أضخم من ذلك](٤٠).

وفي الأعياد والاحتفالات تتفتح حواس الإنسان على سخاء الوجود وإدراك الجمال، ويزداد الفرد تعلقاً بالحياة ومباهجها، فيصف المحمل الشريف في طريقه من مصر إلى بيت الله الحرام بأنه [يوم مشهود يركب فيه القضاة وأعلام الفقهاء وأرباب الدولة، ويقصدون دار الملك الناصر فيخرج المحمل على جمل وأمامه أمير الحج ومعه العساكر والسقاؤون على جمالهم، ويجتمع الناس من رجال ونساء.. والحداة يحدون أمامهم فتهيج العزمات وتتبعث الأشواق وتتحرك البواعث..] (٤١).

ويذكر احتفالات العيد وجلوس السلطان في ممالك الهند[ويفرش القصر يوم العيد ويزين بأبدع الزينة وتضرب البارکة على المشور كله، وهي خيمة عظيمة تقوم على أعمدة ضخام كثيرة وتحفها القباب من كل ناحية، ويصنع شبه أشجار من حرير ملون فيها شبه الأزهار، ويجعل منها ثلاثة صفوف بالمشور، ويجعل بين كل شجرتين كرسي ذهب عليه مرتبة مغطاه وينصب السرير الأعظم في صدر المشور، وهو من الذهب الخالص كله، مرصع القوائم بالجواهر، وطوله ثلاثة وعشرون شبراً وعرضه نحو النصف من ذلك، وهو منفصل وتجمع قِطَعُه فتتصل ، وكل قطعة منه يحملها جملة رجال لثقل الذهب وتجعل فوقه المرتبة ويرفع الشطر المرصع بالجواهر على رأس السلطان.

(٣٩) رحلة ابن بطوطة، ج٢ صـــ٧٦.

(٤٠) رحلة ابن بطوطة، ح٤ صـــ٨٣.

(٤١) رحلة ابن بطوطة، ج١ص٢٢١.

ويكون جلوس السلطان لذلك بعد العصر، ثم يجلس في اليوم الذي بعده بعد العصر أيضاً على ذلك الترتيب، ويؤتي بالمغنيات فيغنين ويرقصن ويهبهن الأمراء المماليك! وفي اليوم الثالث يزوج أقاربه وينعم عليهم، وفي اليوم الرابع يعتق العبيد، وفي اليوم الخامس يعتق الجواري وفي اليوم السادس يزوج العبيد بالجواري، وفي اليوم السابع يعطي الصدقات ويكثر منها.] (٤٢).

لم يكن الأمر وقفاً على هذا النمط الرسمي من الأعياد، وإنما تعددت أنماطها بشكل كبير؛ لتشمل عامة الناس، وليس الخاصة فحسب، حيث الإشارة إلى تشكيل وعي ممكن يجابه الاحتفالية الرسمية، فمع ذكر خروج السلطان للعيدين وما يتصل بذلك، يذكر ابن بطوطة أنه [إذا كانت ليلة العيد بعث السلطان إلى الملوك والخواص وأرباب الدولة والأعزّة والكتاب والحجَاب والنقباء والقواد والعبيد وأهل الأخبار الخلّع التي تعمهم جميعاً.فإذا كانت صبيحة العيد زينت الفيلة كلها بالحرير والذهب والجواهر، ويكون منها ستة عشر فيلا لا يركبها أحدٌ، إنما هي مختصة بركوب السلطان ويرفع عليها ستة عشر شطراً من الحرير مرصعة بالجوهر، قائمة كل شطر منها ذهب خالص، وعلى كل فيل مرتبة حرير مرصعة بالجواهر، ويركب السلطان فيلاً منها، وترفع أمامه الغاشية، وهي ستارة سَرجِه، وتكون مرصعة بأنفس الجواهر ويمشي بين يديه عبيده ومماليكه وكل واحد منهم تكون على رأسه شاشيه ذهب وعلى وسطه منطقة ذهب، وبعضهم يرصعها بالجوهر ويمشي بين يديه] (٤٣).

هذه الاحتفالات وسيلة فاعلة من وسائل تجاوز الواقع والتحرر من توترات الحياة وهمومها ومظهر من مظاهر التعالي على الواقع لمواجهة المستقبل ببشرٍ وترحاب، ومظهر من مظاهر الشباب الدائم للذات الإنسانية والتحول من الواقع إلى أفق الممكن.

ولا يعني هذا التجاوز للواقع القائم إلا أن نمطًا يكرس له ابن بطوطة في مشهد مادي باذخ الدلالة وخاصة في الإشارة إلى تقديم مشهد متحضر– بهذا المفهوم الحديث– لحسن الضيافة على نحو يقدم صورة عالية الترف [ثم جاءوا بصِحاف من الذهب والفضة مملوءة بالجُلاب المحلول، قد عُصر فيه ماء الليمون وجُعل فيه كعكات صغار مقسومة، وفيها ملاعق ذهب وفضة، وجاءوا معها بصحاف فيها مثل ذلك،

(٤٢) رحلة ابن بطوطة، ج٣ ص١٦٠.

(٤٣) رحلة ابن بطوطة، ج٣صـــ١٥٧

وفيها ملاعق خشب فمن تورّع استعمل صحاف الصينيّ وملاعق الخَشب، وتكلّمتُ بشكر السلطان، وأثنيت على الفقيه وبالغت في ذلك فأعجب ذلك السلطان وسرّه.][٤٤]. وتتكرر هذه الأنماط التصويرية المشهدية الدالة على الحياة في مواجهة الموت، والممكن في مقابل القائم، والمجتمع في مواجهة الذات، والمستقبل في ملاقاة الماضي.

المظاهر الروحية:

إن الموت هو الذي يخلع "معنى" على الحياة، فالمرء لا يدرك قيمة الحياة إلا حين يفطن إلى أن زمانه محدود وأيامه معدودة، "ولكن العبرة في الحياة ليست بطول أيامها أو قصر الحياة فيها، بل العبرة بعمق الحياة أو ضحالتها، ولذلك تعرضت مقولة الفيلسوف الفرنسي ديكارت للنقد حين قال" أنا أفكر ؛ فأنا إذن موجود"، وظهرت مقولة تدحضها " أنا أفعل ؛فأنا إذن موجود" فليس الفكر هو الذي يكوّن ماهية الوجود البشري ولكنه الفعل. والمرء لا يحقق وجوده إلا حين يُدخل على العالم الواقعي تغييراً أصيلاً يحمل طابعه الخاص، وشهادة شخصية على قدرته الإبداعية. فالحياة في صميمها فعل، لأن الموتى وحدهم هم الذين لا يعملون. [٤٥]

إن الصلة الروحية التي تشكل منطلق ابن بطوطة والمجتمعات الدينية من دون استثناء هي الصلة بالله؛ فهي الأساس والدعامة التي يرتكز عليها جوهر الحياة الإنسانية، ويعززها العقل الجمعي لغرس الإحساس بمغزى الوجود الإنساني لتنتقل من الواقع إلى رحابة الممكن، وهو الخلود في دار الخلود، آمنين مطمئنين.

هذه الدراسة استقصاء لمواقف ابن بطوطة ووعيه بالآخر من منظور ثقافي/ديني مارسها بالتجربة الحيّة وبالاحتكاك الشخصي بينه وبين شعوب وأجناس مختلفة الثقافات يقدم في مدونته نظرة اجتماعية دقيقة الملاحظة ووعياً بالتنوع ومقارنة بالفروقات الثقافية بين الشعوب، وتكشف في الوقت نفسه عن طريقته في التفكير وأسلوبه في التعامل.

لقد كان للتصور الديني والقرآني أثر في تمثّل الجماعات والأمم الأخرى، وتقييم لدورها في تحقيق أهدافها الروحية السامية وغاياتها النبيلة في الحياة، وفي مدافعة الفناء

---

(٤٤) رحلة ابن بطوطة، ج٢صـــ١٨٧.

(٤٥) زكريا إبراهيم : مشكلة الحياة ص٢٤-ص٣٣.

بما يجعل من هذه الحياة وبهذه القيم جديرة بأن تُعاش، ابتداء بالمتع الجسمانية الحلال ووصولاً إلى أعلى ضروب الإشباع الروحي فهي التي تزود الحياة بطابع "المعنى".

الحب هو أبرز مظاهر السخاء الروحي؛ فمحبة الناس والتفاني في إسعادهم هما "المعنى الباطن للحياة وفي جوهره هو مشاركة وتوافق مع الآخرين"(٤٦).

والأوقاف من أهم مظاهر السخاء الروحي والمادي لرفع معاناة الآخر، وهي وإن كانت خبرة خاصة ولكنها تضفي (المعنى) في الحياة بأسرها، وتحقق التربط في العلاقات الاجتماعية، وتخرج بالجماعة من واقع غير مستقر إلى ممكن آمن، كما تضفي روح الأمل و نزعة التفاؤل في قدرة الإنسان في الفعل والتغيير؛ فيذكر ابن بطوطة أوقاف دمشق بأنها [لا يمكن حصر أنواعها ومصارفها لكثرتها، فمنها أوقاف العاجزين عن الحج، ومنها الأوقاف على تجهيز البنات إلى أزواجهن، وهي اللواتي لا قدرة لأهلهن على تجهيزهن، ومنها أوقاف لفكاك الأسارى، ومنها أوقاف لأبناء السبيل يعطون منها ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، ومنها أوقاف على تعديل الطرق ورصفها، لأن أزقة دمشق لكل واحد منها رصيفان في جنبيه يمرّ عليهما المترجلون ويمرّ الركبان بين ذلك، ومنها أوقاف لسوى ذلك من أفعال الخير...وكل من انقطع بجهة من جهات دمشق لابد أن يتأتى له وجه من المعاش، ... ومن كان غريباً لم يزل مصوناً عن بذل وجهه محفوظاً عمّا يزري بالمروّة.] (٤٧).

من الجليّ في هذا النص أن فعل الخير هو السبيل لنقل الإنسان ومجموعه الثقافي من ضيق الحياة وواقعها المتأزم إلى رحابة الممكن، وهي مشاركة حقيقة في اقتسام الثروة المادية بشعور نبيل، وفي مصارف شتى منها الديني بالمساعدة في التوجه إلى البيت العتيق الذي تتشوف القلوب قبل الأبصار لرؤيته، ومنها أوقاف وبذل المال من أجل المحافظة على كيان المجتمع من الفساد الأخلاقي بتحصين الشباب بالزواج، ومنها المساعدة الإنسانية لعابري السبيل أيّا كانت ديانتهم بالطعام والملابس والكفاية المالية حتى يصلوا بلادهم في عزّ وكرامة من مذلّة السؤال، أما الجانب الجمالي في تنظيم البلاد ورصف طرقها فذو مردود حضاري يُشعر الساكن بالراحة والنظافة وهو ما تحرص عليه المدن الراقية.

---

(٤٦) المرجع السابق، ص٢٤–ص٣٣.

(٤٧) رحلة ابن بطوطة، ج١ص٣٣٠.

وللمرأة دور بارز في أعمال الخير بإسهامات شتى في التخفيف عن أفراد المجتمع وطأة الفوارق المادية فيشير إلى ذلك[وخصوصاً النساء فإنهن يُكثرن الصدقة ويجزلن الإحسان ويعطين العطاء الكثير ويتحرين أفعال الخير] (٤٨) وكثير من المدارس والزوايا قد عمّرتها النساء فمنهن[أم السلطان تُدعى المخدومة جهان، وهي من أفضل النساء، كثيرة الصدقات عمّرت زوايا كثيرة، وجعلت فيها الطعام للوارد والصادر.] (٤٩) [وبَنتْ أم السلطان طاش خاتون مدرسة كبيرة وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر يقرؤن القرآن على التربة(مشهد أحمد بن موسى أخ الإمام الثامن من الأئمة الاثنى عشر) دائماً] (٥٠) ومن تلك النساء المحسنات زبيدة زوج هارون الرشيد وجميل فعلها [فكل مصنع أو بركة أو بئر بهذه الطريق التي بين مكة وبغداد فهي من كريم آثارها جزاها الله خيراً، ووفّى لها أجرها.. ولولا عنايتها بهذه الطريق ما سلكها أحد](٥١) إلقد كان إدراك الحياة الحقة دافعاً إلى هذا السخاء الروحي، فهو المعنى الباطن للحياة الذي يتمثل في مشاركة الآخرين ونقل المجتمع من الواقع إلى فضاء الممكن ويحقق رؤية أبدية خالدة لصاحبه .

ويتنافس الأمراء في بناء الزوايا في كل البلاد الإسلامية؛ ففي مصر لكل طائفة من الفقراء زاوية يسمونها الخوانيق لأهل الأدب والتصوف ويتنافسون في الترفق والبرّ بهم [جعلوا لكل إنسان خبزه ومرقه في إناء على حدة لا يشاركه فيه أحد، وطعامهم مرتان في اليوم، ولهم كسوة الشتاء وكسوة الصيف، ومرتب شهري من ثلاثين درهماً للواحد في الشهر، ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جمعة، والصابون لغسل أثوابهم، والأجرة لدخول الحمام والزيت للاستصباح، وهم أعزاب، وللمتزوجين زوايا على حدة.] (٥٢)

هذه التفاصيل الدقيقة التي يحرص عليه السارد في النص؛ من اهتمام بسعادة الإنسان؛ بطعامه ونظافته وبخصوصيته، هي دعوة صريحة للإقبال على مباهج الحياة، ومظهر مؤكد على محبة الآخرين والاهتمام بأمور معيشتهم. ذلك أن هذه الإنجازات الإنسانية سواء في العمران أو في الفكر، أو في الإحسان هي قيم تزود صاحبها

(٤٨) المصدر السابق ج٢ص٢٢٤.
(٤٩) نفسه ، ج٣ص٢٢٤.
(٥٠) نفسه ، ج٢ص٤٧.
(٥١) نفسه ، ج١ص٤١٤.
(٥٢) نفسه ، ج١ص٢٠٤.

والمجتمع بثقافة الخير والتسامي الأخلاقي وتحض على الفضيلة التي تطبع الحياة البشرية بطابع المعنى أو الدلالة وتسبغ عليها النزعة التفاؤلية التي يسعى إليها الإنسان.

لقد كان لابن بطوطة، وثقافته الإسلامية وقيمه العربية وللفترة التي قضاها في ربوع ثقافات ممالك ومناطق جغرافية متباينة، أثر في النظر بأناة وموضوعية لتقبل مشاعر هذه الجماعات وتقبل سلوكها وطرائق تفكيرها، بل الثناء والاستحسان لفعلها، فقد تجنب في كل الأحوال تبخيس الآخر في أحكامه. والشواهد عديدة منها فيذكر المانستار في قسطنطينية وهو شبيه بالزاوية عند المسلمين [وبه كنيسة وبيوت للمتعبدين والمتعبدات، وقد حُبس لكل واحد أحباس لكسوة المتعبدين ونفقتهم ...كما أن بها بيوتاً تسكنها العميان وآخر يسكنه الشيوخ الذين لا يستطيعون الخدمة ممن بلغ الستين أو نحوها، ولكل واحد منهم كسوته ونفقته من أوقاف معينة لذلك] (٥٣).

هذا التكافل الاجتماعي هو الذي يعزز رؤية الفرد بالاستبشار وإمكانية التغيير في الواقع الثقافي لمستقبل أفضل ويشيع الطمأنينة في النفوس وهو ما ينشده الفرد. وتظهر هذه الرؤية جلية واضحة في وصفه لهذه المجتمعات فأهل مصر[ذوو طرب وسرور] (٥٤)، وأهل دمشق في رغد من العيش، فلا يعملون يوم السبت، إنما يخرجون إلى المنتزهات وشطوط الأنهار(٥٥) وفي مدينة العلايا من بلاد الروم، كان يرصد مظاهر الجمال والنظافة والمحبة [يظهرون السرور بنا والاستبشار وهم لا يعرفون لساننا، ونحن لا نعرف لسانهم ولا ترجمان فيما بيننا] (٥٦).

لقد استطاع ابن بطوطة في مدونته هذه أن يبرز أهم تفاصيل الواقع الاجتماعي لكثير من الشعوب على اختلاف رؤاها الثقافية، وأن يرسم تخطيها للواقع وعدم الاستكانة فيه، وأن يكشف حجب كثير من العادات والتهويمات التي تلحق بهذه الثقافات بسبب الجهل والبعد المكاني، وكل ذلك انطلاقاً من (الآنية) التي تسهم بشكل كبير في تحديد البنية وخاصة في بعدها التكويني(٥٧).

---

(٥٣) نفسه ج٢ص٢٥٧.

(٥٤) نفسه، ج١ صـــ٢٠٣.

(٥٥) نفسه ، ج١ص٣٠٦.

(٥٦) راجع: رحلة ابن بطوطة، ج٢ص ــ١٦٦.

(٥٧) راجع ما تناوله عبدالسلام المسدي حول(البعد التكويني) في كتابه (قضية البنيويـــة)دار أميـــة، تـــونس، ط١٩٩١،١، ص١١-١٣ (بتصرف).

لا شك في أن الرحلة تنبىء بتغيير في أنماط الوعي الواقع/القائم في مراسيم الموت داخل المجتمعات التي دخلت الإسلام وذلك في مظاهر الطقوس الجنائزية الإسلامية، بمعنى أن هناك تحولات في الوعي، وانسجامًا بين مظاهر تعظيم الحياة النباتية، والإيمان بدورتها المستمرة في الحياة كمعتقد سابق، وبين الإطار الإسلامي المتمثل في الإيمان بالرحمة الغامرة للميت بقراءة القرآن العظيم على أجساد ومقابر الميتين. وهو ليس تغييراً وتحولاً في الوعي على نحو عابر، بل لقد أصبح ملزمًا وحتميًّا لوضع الجماعة المسلمة .

هذا الخصيصة الدينية ترتبط من جانب آخر بالوعي الممكن؛ فللخلود مجال فسيح في أعمال الإحسان والبر ؛ فالأوقاف والعمران ببناء المساجد والزوايا والمدارس الدينية والأضرحة وسائل تخلّد أسماء أصحابها .

على أن أنشطة الحياة البشرية لاتقتصر على المظاهر المادية بل تمتد إلى الجانب الذهني والنشاط اللغوي فالسرد والتامل والتواصل اللغوي سلوك إنساني يكشف عن بعد من أبعاد الحياة فابن بطوطة –لا شك– أنه وجد متعة كبرى في حديثه عن رحلته وتخليد ذكرى مغامرة لزمن من تاريخ حياته إذ أن الصمت هو أيضاً شكل من أشكال الموت.

ولو كانت الحياة التي ينشدها ابن بطوطة تعني البحث عن وسيلة للعيش لما تكبد المخاطرة في الارتحال في بقاع الأرض، بل لقد كانت تعني له الإنتاج والاستمتاع ورؤية العالم من منظوره الشخصي، لقد أخذ في حياته مساراً جديداً يحمل طابع المخاطرة من جانب، والفضول المعرفي ؛الروحي والعقلي من جانب آخر، فكانت رحلته " تحفة النّظار وفي غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" عملاً إبداعياً يحمل قيم الإنسان ومعارفه وإنجازاته.

على غرار مشاهد متعددة، منها: مشهد دخول هدايا عُمّاله إليه، وذكر جلوسه يوم العيد، وذكر المبخرة العظمى والسرير الأعظم(٥٨)، والتنظيم (٥٩).

(٥٨) راجع: رحلة ابن بطوطة، ج٣ ص١٥٩.

(٥٩) المصدر نفسه ، ج٣ص١٥٠.

المحور الثالث : رؤية العالم :

قد ترجع بنا "رؤية العالم" إلى مفهوم لوكاتش عن الكلية الاجتماعية، ولكن جولدمان طوّر هذا المفهوم عندما تعامل مع الرؤية باعتبارها بنية لا تفهم إلا في تحقيقها الوظيفة، وعندما يفهم هذه البنية في ضوء السكلوجية المتطورة التي تثقفها عن أستاذه "جان بياجيه"، فينظر إلى رؤية العالم باعتبارها متولدة عن مشكلات تتطلب حلاً، وباعتبارها نسقاً متلاحماً يضع المشكلات في مقابل حلولها فتصبح رؤية العالم بنية شاملة، تهدف بنسقها المتلاحم إلى تطويع الموقف الذي تعانيه الطبقة أو المجموعة، وهكذا يعرّفها جولدمان بأنها خلط متلاحم من المشاكل والإجابات[٦٠] . أي أن رؤية العالم هي محصلة تلاحم الوعي الفعلي مع الوعي الممكن، فضلاً عن ارتباطها بالذات المجاورزة للفرد.

ويمكن القول : " إن رؤية العالم عند لوسيان جولدمان، ليست بأي حال من الأحوال حقيقة تجريبية ولكنها بناء من الأفكار والطموحات والمشاعر التي تقوم بتوحيد جماعة اجتماعية ما في مواجهة الجماعات الأخرى، ومن هنا فإن هذه الرؤية الشاملة للعالم هي فحص تجريدي، ويتحقق لها وجود أو شكل مجسد في نص أدبي أو فلسفي ما ، فالرؤية الشاملة للعالم ليست حقائق وليس لها وجود موضوعي في حد ذاتها، وإنما توجد فقط كتعبيرات نظرية عن الظروف، والمصالح الحقيقية لشرائح اجتماعية محددة، وهذه الرؤية الشاملة للعالم، هي نفسها ما يدعوها جولدمان في أحيان أخرى بالوعي الجمعي لشريحة اجتماعية معينة، وهي التي تزود الباحث أو الناقد الأدبي بالمدخل الأساسي للتعامل مع النص الأدبي " [٦١]

ومن ثم يمكن القول إن " رؤية العالم عند لوسيان جولدمان تتمركز حول حول الذات الجماعية التي تتحقق بينها وبين موضوعها وحدة جدلية من ناحية وتنطوي على علاقة بذوات مماثلة من ناحية أخرى، فتتشكل نتيجة لذلك ذات جماعية أعم من مستوى الفرد"([٦٢])

---

(٦٠)للمزيد أنظر: د. جابر عصفور ، قراءة في لوسيان جولدمان عن البنيوية التوليدية، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، عدد يناير ١٩٨١م. ص ٨٥-٨٦

٦١) انظر : د. صبري حافظ ، بحث الأدب والمجتمع ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،يناير ١٩٨١م.ص٧٢

٦٢) د. جابر عصفور، قراءة في لوسيان جولدمان عن البنيوية التوليدية، فصول يناير سنة ١٩٨١م، ص ٨٥-٨٦.

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسعى للبقاء بعد موته، ولذلك كان لرؤيته في مواجهة الموت –بوسائل شتى –سبيل لتحقيق الخلود ومواجهة الفناء، فليس أقسى على الإنسان من أن يشعر بمحدودية الزمن، فعمل بسماته الشخصية ووعيه الجمعي الثقافي في خلق معنى وعمل يكفل له وجوداً زمانياً لا متناهياً. ولذلك يقول بلوندل: "إن فكرة الموت نفسها ما كانت لتكون ممكنة أو واقعية لو لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقيناً عن الخلود." (٦٣)

والمتتبع لرحلة ابن بطوطة يجد أن رؤية العالم قد تحققت من خلال تطلع الذات الجماعية في البلدان التي زارها إوتجسدت في فكرة الخلود ، تلك الفكرة التي شكلت نسقاً ذهنياً مترسخاً في الوعي الاجتماعي ، من حيث فكرة حرق الجثث بغية الخلود في العالم الآخر لدى هذه الجماعات سواء أكانت في الهند أم في بعض بلدان شرق آسيا . وسواء أكان الحرق طقساً من طقوس الموت أم طقساً يقترن بوفاء المرأة لزوجها المتوفى حيث تقوم بحرق نفسها عقب موت زوجها لتزيد أهل بيتها شرفاً لقيم الوفاء للرجل.

وتتجسد فكرة الخلود كمحصلة للوعي الجمعي في كثير من المجتمعات الأخرى، ومنها بعض المجتمعات القديمة مثل مصر القديمة وتجسيدهم لفكرة الخلود من خلال دفن الأواني والحلي وما يحتاجه الميت في حياته الأخروية مع الميت ظناً منهم أنه انتقل لعالم الخلود ومن ثم يدفنون أشياءه الخاصة به معه ليستعين بها في حياة الخلود، كما أن فكرة التحنيط لديهم ووضعها في قبور حصينة تعبر أيضا عن الخلود، فالروح ستعود إليه طالما ظل الجسم سليماً .

ولقد استطاع ابن بطوطة رصد تجربته الشخصية، يستعرض فيها خبرته المعاشة بين الشعوب والأمم المختلفة كمكوّن فاعل ومكوّن جوهري لرؤيته للعالم بعد أن أصبح جزءاً من الوعي الجماعي الذي تشارك معه وخبره سنين طويلة حتى أصبح صوت المجتمع، وهي رؤية إنسانية" ماهية" ينقلها إلينا بلغة التصورات، ويدعو فيها إلى التفكر والتأمل ويحققها بالسلوك، فالإنسان –في كل زمان–يبحث عن توازنه الخاص داخل عالمه المحيط به والمتغير باستمرار بحثاً عن شغف يحقق استمرارية وجوده، فكما

(٦٣) أنس شكشك: فلسفة الحياة ،دراسة الفكر والوجود،دار الشروق،عمّان،٢٠٠٩ص٧٦.

يقول بعض علماء الأحياء : أن الحياة هي مجموع العمليات التي تقاوم الموت"[٦٤] وبذلك يسهم الوعي الجماعي للثقافات في ترسيخ معالم الوعي الممكن بتجاوز "الوعي الواقع" المتمثل في جدلية الموت .

ولقد استطاع ابن بطوطة رصد مناشط الحياة والموت في مدونته بشكلها ومضامينها، ليحقق فكرة الخلود الذي يقاوم الموت والفناء وليضمن البقاء " بالوقوف خارج الذات" وهو أسمى وأعظم ما في الوجود ، وهذا ما سار عليه الشعراء والمفكرون والعظماء بتخليد ذواتهم " بالوقوف هناك" كما تسميه الفلسفة الوجودية. إنها ثنائية التضاد التي استطاع ابن بطوطة رصد رؤية العالم من خلالها .

(٦٤) زكريا إبراهيم: مشكلة الحياة ص١١ وما بعدها.

وفي الختام، فإن البحث بمحوريه (الوعي القائم) و(الوعي الممكن)، قد تناول العلاقة بين أيديولوجيا الكاتب/ ابن بطوطة والمجتمعات من خلال نص نثري له خصوصيته في حينه، وذلك عبر نقاط مهمة دارت في فلك الثنائية البنيوية (الموت/ الحياة) (القائم/والممكن) وقد أكد بهذا ما يأتي:

- مثلت نصوص الوعي القائم الخاصة بالموت ومسالكه الثلاثة نصوصًا معرفية جمالية، قدم فيها الرحال مادة دسمة حول الفكر القائم الفعلي المحرك لنمطية الحياة، وثباتها، واستقرارها أو مماتها.
- بدا التقارب شديدًا بين كثير من البلدان فيما يتعلق بالوعي الجمعي الخاص بالموت، الذي يشبه التعامل معه تعاملاً احتفائيًّا يجعل من مكانته في الضمير الإنساني مكانة تقديس، وتسليم وثبات، تتهمش في ذلك الذات، ويتسيد الوعي القائم بكل ما يفرزه من بنى قيمية توليدية في تعزيز هيمنة الثابت على المتحول.
- قدم ابن بطوطة نفسه أيديولوجيا في الوعي الممكن على نحو يستند فيه إلى ركيزتين رئيستين، هما: الخبرة الذاتية الثقافية الخاصة به، ثم الانغماس الكبير في التفاصيل الدقيقة للحياة والناس على مستويات متعددة، تبدأ بالسلطان وتنتهي بأصغر شخصية لا تترك دوراً مهماً في الحياة؛ مما أكسبه تدفقاً كبيراً في السرد، فضلاً عن تقديم صورة مجتمعية ذات بنية تنتصر للممكن على حساب القائم.
- بناء الحراك الثنائي في رحلة ابن بطوطة على أساس مهم، هو الصلة بالله، تلك التي تبرز جوهر حياة الإنسانية والوجود الإنساني في الانتقال من حد الواقع إلى حد الممكن، ثم التعامل مع الآخر تعاملا يبقي عليه لا ينسفه ويُنهيه.

المصادر والمراجع

أولاً: المصدر:

- ابن بطوطة؛ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله اللواتي الطنجي " تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" ، تحقيق عبدالهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ، سلسلة تراث، ١٩٩٧وتقع في خمس مجلدات .

ثانيًا: المراجع:

- إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣.
- أنس شكشك :فلسفة الحياة ،دراسة الفكر والوجود،دار الشروق،عمّان،٢٠٠٩
- باسم إدريس قاسم (الشاعر الجاهلي والوجود ... دراسة فلسفية ظاهراتية) مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مج٣٧، عدد٤٢٣، ٢٠١٤.
- جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد لفتاح إمام، عالم المعرفة ١٧٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت مايو ١٩٩٣.
- جميل حمد واي: بحث " مدخل إلى البنيوية التكوينية ، نشر في ١٢-١٢-٢٠٠٦ انظر:

https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/٢٠٠٦/١٢/١٢/٦٦٥٠٤.html

- حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد١٣٨، يونيو ١٩٨٩.
- روجيه جارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩.
- زكريا إبراهيم: تأملات وجودية، مكتبة الآداب، بيروت، ١٩٦.
- زكريا إبراهيم: مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، د ت.
- سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٧.
- شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.
- شمس الدين أبوعبدالله: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩١.

- صبري حافظ: الرواية شكلاً أدبياً ومؤسسة اجتماعية ، مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب/القاهرة، المجلد ٤ ديسمبر ١٩٨٣.
- عبدالرحمن بوعلي: تأثير النقد السوسيولوجي في الدراسات العربية، مجلة الوحدة. العدد ٤٩-١٩٨٨.
- عبدالسلام المسدي: قضية البنيوية، دار أمية، تونس، ط١، ١٩٩.
- كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ٢٠٠٠.
- لوسيان جولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة: يوسف الأنطكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.
- لوسيان جولدمان: الوعي القائم والوعي الممكن. بحث منشور ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة محمد براده، وراجعه محمد سبيلا ، صدر عن .مؤسسة الأبحاث العربية، ط(١) بيروت ١٩٨٤ ، ط(٢)١٩٨٦)
- المحجوب المحجوبي : البنيوية التكوينية وقراءة النص الأدبي:

https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D9%8A%D9%88%D9%8A%D8%A9

- محمد خرماش: إشكالية المناهج في النقد الأدبي المغربي المعاصر: البنيوية التكوينية بين النظرية والتطبيق، والمغرب، ٢٠٠١.
- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، دارعويدات للنشر، بيروت، ٢٠١٢، ج٣،
- ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس، دار دمشق، سوريا ١٩٨٧.
- ناصر عبدالرازق الموافي: الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة الوفاء، القاهرة، ط١، ١٩٩٥.