

تمثُّلات النَّسقِ الدِّينيِّ في فنِّ الرِّحْلةِ الأندلسيَّةِ

— رحلة ابن جُبَيْرٍ (540هـ/614هـ) أنموذجاً —

*Representations of the Religious Paradigm in Andalusian Travel Literature:
Ibn Jubayr's Journey (540–614 AH) as a Model*

أ.د. شاكِر لقمان²

Chaker.Lokmane@gmail.com

د. كوثر بوقروز¹

Kawther.bougrouz@univ-oeb.dz
0009-0008-5494-6033

تاريخ النشر: 2026/03/15

Received: 22/09/2025

تاريخ الاستلام: 2025/09/22

published: 15/03/2026

ملخص المقال:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى محاولة استجلاء وكشف اللثام عن النَّسقِ الدِّينيِّ وتحوُّلاته في أدب الرحلة الأندلسية باتخاذ محمد ابن جبير (ت540 هـ) كنموذج للتحليل، في رحلته المسماة بـ "تَذَكُّرُةٌ بِالْإِخْبَارِ عَنْ اتِّفَاقَاتِ الْأَسْفَارِ"، وذلك من خلال البحث عن مضمرات الخطاب الدِّينيِّ في مظاهر متعددة في رحلته، وتتبع نسق تركيزه على الملامح الدينية، وتقدم قراءة نسقية للذات الساردة من خلال نصها، وذلك من منظور النقد الثقافي الذي يبحث في مضمر الخطابات السردية. لنجيب على إشكالية مفادها: إلى أي حد ساهم فن الرحلة الأندلسية عبر رحلة "ابن جبير" في تجسيد النسق الدِّينيِّ وتمثُّلاته الثقافية؟

الكلمات المفتاحية: النَّسق، الرحلة، ابن جبير، المكان.

Abstract:

This paper seeks to elucidate and uncover the religious paradigm and its transformations within Andalusian travel literature, with a particular focus on Muhammad Ibn Jubayr (d. 540 AH) and his renowned travel account *Tadhkirah bi'l-akhbār 'an ittifāqāt al-asfār* (A Memorandum of Information on the Occurrences of Travels). The study investigates the implicit dimensions of religious discourse manifested in diverse aspects of his narrative, traces the recurring patterns that highlight religious features, and offers a paradigmatic reading of the narrating self through its text. The analysis is framed within the approach of cultural criticism, which probes the latent layers of narrative discourses.

Keywords: paradigm, travel literature, Ibn Jubayr, spatiality

¹ محبر تعليمية اللغة العربية والنص الأدبي، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي الجزائر

² جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي الجزائر

مقدمة:

الكتابة الرحلية فن أدبي ضارب في التاريخ وحلقة وصل بين حقول إنسانية متنوعة، وإنجاز ثقافي عميق يصل بين حوارات فكرية ممتدة عبر عصور مختلفة تكتنز بأنساق تمثل مشاهد ثقافية متصلة ببيئة معينة وعصر محدد.

مادة أدب الرحلة متنوعة، تحتوي على معارف متعددة: تاريخية وجغرافية وتضم فنونا أدبية متنوعة؛ كالمقالة والسيرة واليوميات، إضافة إلى تنوع أشكال السرد والوصف فيها، وهذا الغنى والتنوع أدخلها فيما يعرف بأزمة التجنيس مما جعل النقد في حيرة من أمرها؛ في أي جنس أدبي يضعونها، ومعظمهم قد اکتفوا بذكر المجال الذي تنتمي إليه، منهم "سعيد علوش" الذي يعرفها في قوله: "هو أدب يدخل في درس الصورولوجية؛ أي دراسة صورة شعب عند شعب آخر... ويتبع أدب الرحلات عادات وتقاليد وتأثيرات إقليمية" (علوش سعيد، 1984م، ص: 57)، وفي تعريف آخر لـ "محمد الحاتمي" يُشير فيه إلى صعوبة تحديد جنس الرحلة وتداخله مع خطابات أخرى، يقول: "تشبه الرحلة بفناء بيت تفتح فيه غرف متعددة: الجغرافيا والتاريخ، والتصوف، والأدب، والسيرة الذاتية، والتراجم، والحكايات، والرسائل، والكرامات، والشعر... وهذا كله يؤدي إلى صعوبة القبض على تعريف يجمع في حده زخم الخصوصيات والتنوعات في النصوص الرحلية العربية" (الحاتمي محمد، 2012م، ص: 29).

من التعريفات السابقة لأدب الرحلة يمكن أن نقدم تعريفا يحاول الإلمام بمفهومها، فنقول: أدب الرحلة جنس أدبي يفتح على أنواع أدبية مختلفة، بيد أنّ خطابه المركزي يقوم على وصف وتشخيص المشاهدات وتقديمها في قالب سردي يجمع بين الإلمام بعناصر الخطاب وإمتاع المتلقي؛ للمزاوجة بين ثنائية الإفادة والفنية، ويتجاوز أدب الرحلة وصف الأماكن وتحديد معالم الدّول ورصد الغرائبي والعجائبي إلى أبعد من ذلك؛ إلى عملية وضع نص ثقافي يفتح على غيره من الثقافات لكونه نسقا ثقافيا يحتاج إلى قراءة وتأويل للكشف عما هو مضمّن في متنه، للخروج بنتائج مغايرة للمألوف تتجاوز القراءة السطحية التي تخالف فكرة كون النصّ الرحلي نصا للإمتاع وللتعرف على الشعوب، يقوم على اللغة الأدبية، فمن المشاهدات التي يُقدّمها الرحالة عبر تأقلمه مع أنماط العيش وأساليب الحياة خارج موطنه يعمل على مقارنة الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية ويسقطها على طبيعة الحياة في موطنه في رؤية مزوجة بين الأنا والآخر، وبين الشرق والغرب.

تعدّ رحلة "ابن جبیر" من أشهر الرحلات الأندلسية من حيث مادتها وأسلوبها، وما أسهم في تميزها ثقافته العلمية نظرا لتحوّله بين مختلف الأقطار، ودقة ملاحظته، وغزارة إنتاجه الأدبي، والمطلع على رحلته يجد حضورا للنسق الديني الذي بدوره يُضمّر خطابات هوياتية محبوة ومُخاتلة برصدها تتعرف على توجهات "ابن جبیر" وآرائه حول بعض القضايا الدينية المسكوت عنها، خاصة في عصر ظهور الفتن وتقلب الأحوال وجور السلاطين.

تهدف هذه الورقة البحثية الإجابة عن إشكالية مفادها: ما هي مضمرات النّسق الديني في رحلة "ابن جبیر"؟ وما تحولاته؟ ومن ثمّ تهدف هذه الورقة البحثية إلى استجلاء مضمرات الخطاب الديني في رحلة "ابن جبیر"، ورصد حضور ثنائية الأنا والآخر، معتمدة على آليات النقد الثقافي الذي اشتهر عند العرب مع الناقد السعودي "عبد الله الغدامي".

1 تمثيلات النّسق الديني في رحلة ابن جبیر:

يعرف النّسق لغة: "النونُ والسين والقاف أصل صحيح يدلّ على تتابع في الشيء وكلامٍ نسقٍ: جاء على نظام واحد قد غُطف بعضه على بعض أصله قولهم: ثغرّ نسقٌ إذا كانت الأسنان متناسقة متساوية، وخرّز نسق: منظم، قال أبو زيد :

بجيد ريم كريم زأنه نسق يكاد يلهبه الياقوت إلهابا (ابن فارس، د.ت، مادة: (ن.س.ق)

في الاصطلاح يبحث النسق في ازدواجية المعنى؛ إذ يأخذ الكلام معنى ظاهرا وآخر مُتخفيا، وتختلف درجة التخفي من نص إلى آخر حسب طبيعته وتوجهات صاحبه، وحسب اللغة التي كتب بها، فيختلف المقام في الكتابة السردية عن الكتابة الشعرية؛ فالأولى أوسع وتحتل الخوض في نقاط مختلفة بل ومتنافرة وتتسع للعديد من الأهواء والملل وتستوعب مختلف الآراء، ويسعى النسق إلى تفكيك بناء النص السردى للعمل على استقصاء المغيب والمضمر فيه، ويرى "عبد الفتاح أحمد يوسف" أنّ الذات في النسق مفتتة، تتضافر فيها في الجماعة، وفي ذلك يقول: "لا تعي هويتها الفردية، لأنّها في أثناء بحثها عن هويتها الفردية تصطدم بشبكة الأطر والمعارف الجماعية فتتأرجح بين الانتماء إلى النسق، أو الانتماء إلى الذات... والنسق يمارس فاعليته كحجاب اجتماعي، يحول دون وعي الذات بهويتها" (يوسف عبد الفتاح أحمد، 2009، 80).

إنّ نظرة الأندلسي إلى المشرق غالبا ما كانت تحتفي بالإعجاب، ولهذا شدد الرحال لزيارة بيت الله والحجاز للتزود بالعلوم الدينية وأخذها عن أهلها، وقد كان الهدف الديني سببا لتوجيه الرحلات في المغرب والأندلس، ولكن قد تتغير نظرة المغربي والأندلسي لتلك الأقطار والأماكن خلال شدّه للرحال إليها، مما يحدث هداما وتمزقا في الرؤى والأفكار، وبما أنّ الرحالة يصور ويسجل دقائق رحلته لا بد له من أن يصور نظريته للمشرق في محاولة للمقارنة بين الأنا والآخر، وفي رحلة "ابن جبير" نلمح حضورا لنزعات قومية ذاتية تُعلي من شأن الأنا الجمعي في مقابل الآخر؛ ونقصد بذلك العدو المغربية مقابل المشرق، في محاولة لخلخلة الأماكن الدينية الأخرى، ويتمظهر كل ذلك في نصه الرحلي.

وإذ الأندلسيون قد "دأبوا طويلا على الإعجاب بالمشرق والحنين إليه، فهو في نظرهم وطنهم الأوّل ومهد حضارتهم الإسلامية ومصدر زادهم الروحي والثقافي، فأخذ كل أندلسي يشعر بأنّه جزء من هذا المشرق، يحن إليه وظل هذا الشعور قويا في أعماق الأندلسيين على امتداد الزمن وامتداد التواصل مع المشرق حتّى آخر عهد المسلمين" (الياقوت، 2001م، 05)، ولكن "ابن جبير" يزعم هذه النظرة إلى المشرق خصوصا لتبدل حال الإسلام والمسلمين في عهده.

إنّ النسق الديني يشكل حاجسا في كلّ المجتمعات؛ إذ هو بطريقة أو بأخرى يُبيّن عن سياسة الدولة وطريقة حكمها وتوجهاتها، ومنذ بداية وعي الإنسان بذاته وتكوّن المجتمعات كان (الدين) سببا رئيسا للاختلاف والصراع، وغالبا ما تتضافر بقية الأنساق وتتداخل معه، وبذلك يكون نسقا رئيسا يحكم ويُسيّر بقية الأنساق المضمرة في فن الرحلات.

لننسق الديني عند "ابن جبير" رؤية خاصة تتمثل في المجتمعات والأمكنة التي زارها ومرّ بها أثناء بداية رحلته من غرناطة والعودة إليها، وعلى الرغم من كون بعض المدن التي زارها تدين بالإسلام، إلّا أنّها تتبع مذاهب دينية وفقهية تختلف عن مذهب "ابن جبير"، كما نجد حضورا للنسق الديني في رحلة "ابن جبير" في العناصر التالية.

1. 2 نسق الأمكنة الدينية وزلزلة الشخصية القاعدية:

درج الرحالة في رحلاتهم على الحديث عن الأمكنة التي مرّوا بها وتوقفوا عندها، ويجد الرحالة نفسه في منظومة ثقافية مخالفة لمنظومته على مستوى العادات والتقاليد والسلوكيات وحتى النظرة والتعامل مع الدين الإسلامي، ويأخذ المكان حيزا مهما في أدب الرحلة، مما يُضفي عليه أنساقا مضمرة تحتبئ تحت عباءة وصف المشاهدات، وغالبا ما تضرع توجهات الذات في وصف الأماكن المسار إليها، وقد تتحول وجهات النظر إليها سلبا أو إيجابا، وهكذا فإن "ابن جبير" عندما ينتقل من بلاده غرناطة إلى المشرق والحجاز يُحدث مُطابقة ثقافية بينها وبين تلك الأماكن، بين ذاته إن جاز التعبير وبين الآخر، وعند انتقاله بين المدن يضع نصب عينية منظومة ثقافية تتمثل في (نسق الدين واللغة والتقاليد)، يبتدئ "ابن جبير" رحلته من مدينة (غرناطة) ويستهلها بالدعاء لها ثم يعرج إلى ذكر المراحل والمنازل والأماكن التي وصل عندها، من غرناطة إلى جيان، ومن حصن (القبذاق) إلى حصن قبرة إلى شلير ووصولا إلى سبتة وهي مدينة مغربية، خلال تلك المراحل نجد غيابا للنسق الديني ويكتفي "ابن جبير" بالدعاء لتلك الأماكن، ومنذ وصوله إلى الإسكندرية يستشعر القارئ تكوّن ذهنية معينة تسيطر على "ابن جبير" تجاه الأمكنة، وتبدأ الصورة تنهار في ذهنه حول بعض الأماكن من ممارسات أصحاب السلطان، فعرج يكشف لنا عن مُعاناة الحجاج خلال رحلتهم وتعرضهم للسلب والنهب ومواقف الخزي والذل، ثم يركز على وصف الأماكن المقدسة وتعداد عدد المساجد القائمة في الإسكندرية ويربطها دائما كونها تيسيرا من الله للحجاج، وغالبا ما يركّز على تقديم مشاهدات للأماكن الدينية، ومن نماذج ذلك قوله: "ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها المنار الذي قد وضعه الله، عز وجل، على يدي من سخر لذلك آية للمتوسمين وهداية للمسافرين، لولاه ما اهتدوا في البحر إلى بر الإسكندرية، يظهر على أزيد من سبعين ميلا. ومبناه في غاية العتاقة والوثاقة طولاً وعرضاً، يزاحم الجو سموا وارتفاعاً" (ابن جبير، 2001م، 24).

ويتخلل رحلة "ابن جبير" ذكر زيارته للأماكن المقدسة والتبرك بآثارها، وأول مشاهداته بالقاهرة "رأس الحسين بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، وهو في تابوت فضة مدفون تحت الأرض، قد بني عليه بنيان حفيل يقصر الوصف عنه ولا يحيط الإدراك به" (المصدر نفسه، 24).

إن احتفاء ابن جبير بوصف طول وضخامة الأماكن الدينية وتعددتها في مختلف الأقطار التي زارها فيه تصوير لقوة الإسلام والمسلمين وسيطرته ونفوذه خارج الحدود المغربية، والتركيز على مثل تلك المشاهدات جاء في زمن الغزوات الصليبية على العالم الإسلامي، ثم يصل إلى مقبرة القرافة بمصر وهي تحوي قبور الأنبياء والأولياء الصالحين والزهاد وأصحاب الكرامات، ومشاهد أهل بيت رسول الله، وطول الرحلة نجد تركيزا على ذكر تلك الأماكن وأوصافها الدينية التي يعدها مبعلة بالذكر دون غيرها، وقد كان "الحاج المغربي يجعل زيارة القبور والأضرحة في غير الأماكن المقدسة من متممات الحج، وهكذا، ما إن حل الراكب المغربي بالقاهرة حتى عزم الرحالة وتوكل على الله لزيارة قبور بها من آل النبي وصحابته والتابعين والعلماء" (محمد مفتاح، 2005، 130)، وتأخذ تلك الأماكن دلالات وجدانية ودينية خلال رسمه لمعالمها.

وما أثار استغراب "ابن جبير" معاملة أهل الحجاز للحجاج، وإذا كانت الرحلات الحجازية "تعكس قدسية للمكان والزمان، باعتبار أنّها رحلة إلى مركز العالم؛ وهو الإقليم الذي تقع فيه القدس ومكة، وتأسيسا على هذا كانت قبلة المسلمين الأولى القدس ثم

صارت مكة، وهذه التولية عن القبلة الأولى دافعت عنها آيات قرآنية وأحاديث نبوية" (محمد مفتاح، 2005، 121)، فإن "ابن جبير" من مشاهداته يعكس تلك النظرة لبعض الأماكن المقدسة ويحصرها دائما في بعض الأشخاص الذين ينهبون الحجاج، وقد يبدو في آرائه متعصبا للدين إلا أنه متمسك بالعقيدة السليمة، ومما أثار استغرابه بالجهات الحجازية تفرق أهلها بين شيع وممل وتعاملهم مع الدين حسب أهوائهم، وفي ذلك يقول: "وأكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم قد تفرقوا على مذاهب شتى. وهم يعتقدون في الحجاج ما لا يعتقد في أهل الذم (ابن جبير، ص: 55).

نلاحظ أنه يكثر من وصف تلك الأماكن ذات الطابع الديني بدقة ويدعم مشاهداته بنقد لسلوك الناس وانزياحهم عن الدين الإسلامي القويم، كما أنه ينعي ما حل بديار المشرق من انحراف عن الدين في مواضع مختلفة في رحلته.

إن نسق المكان الديني في رحلة "ابن جبير" يسيطر على النص حتى تتماهى الذات فيه ليصبح محورا تدور حوله الأحداث على الرغم من أنه يدخل شخصيات في حبكة السردية إلا أن الحكى عنها يأتي هامشيا في مقابل المكان.

خلال مناسك الحج داخل الحرم المكي الذي يلزم الحجاج الالتزام بشعائر دينية ليتم الحج حسب ما استقر في التشريع الإسلامي وسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، فإن "ابن جبير" يُدلي برأيه حول بعض المذاهب التي يدين بها أئمة الحرم في إشارة إلى تفكك واختلاف الناس على مذاهب وفرق شتى، وهذا فيه تصوير لواقع مرير يعيشه المسلمون، ونتيجة لعدم تمسكهم بالدين ومآل ذلك الانكسار أمام الأعداء والاحتكام إليهم، فرصد "ابن جبير" بعين البصير بدينه حال الإسلام والمسلمين في قطب الإسلام الأول ومكان استقطاب المسلمين في مختلف العالم، ويتمثل ذلك في قوله: "وللحرم أربعة أئمة وإمام خامس لفرقة تسمى الزيدية، وأشرف أهل هذه البلدة على مذهبهم، وهم يزيدون في الأذان: حي على خير العمل، إثر قول المؤذن حي على الفلاح. وهم روافض سبابون، والله من وراء حسابهم وجرائهم، ولا يجمعون مع الناس، إنما يصلّون ظهرا أربعاء، ويصلّون المغرب بعد فراغ الأئمة من صلاتها" (المصدر نفسه، ص: 75).

3.1 تدينُ الموحدين وتمسكهم بالإسلام:

يصور ابن جبير تباين الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي بين المناطق التي مرّ بها؛ فمنها ما بقيت على عهدا بالإسلام وفيه له، ومنها ما جعلته وسيلة لاستغلال الناس، وبذلك يرى أن الدين يساهم بشكل كبير في تكوين هوية الإنسان، وبعد تضمينه للكثير من الأنساق الدينية في نصه الرحلي، يعود بالخطاب إلى الذات وهويتها ضمن دولتها؛ ونقصد بذلك دولة الموحدين؛ إذ يرى أنها من أشد الدول تمسكا بالإسلام ومن أكثرها تطبيقا لتعاليمه، وبذلك كان لها الأثر والنفوذ خارج دولة الموحدين، ونقصد بذلك المشرق.

كان لابن جبير في رحلته آراء في شيوع بعض المعتقدات والملل في المشرق، على الرغم نظرة الأندلسي عموما إلى الشرق كونه المركز وقبلة الدين، فمنذ فتح الأندلس انفتح الأندلسيون على تلقي العلوم الدينية والفقهية والأدبية من المشرق وشدت الرحال إليه للتفقه في الدين، إلا أننا نجد ابن جبير يعود بخطابه إلى المغرب في حركة تقييم للتمسك بالدين داخل الأندلس وعكس ذلك في نظيره المشرق، عبر تقييم للسلوكيات الإنسانية المتمظهرة داخل المجتمع في التعاملات الإدارية وسلوكيات أصحاب النفوذ (كالجباية)؛ ومن

أمثلة ذلك قوله: "وليتحقق المحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب، لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها، وما سوى ذلك مما عصم الله عز وجل من أهلها" (ابن جبير، ص: 57).

جليّ في قوله تركز الأنا كونه الفاعل المركزي والمصور للأحداث، ويقرؤ الآخر داخل سياقاته الاجتماعية والثقافية والدينية، ويتجلى الخطاب في النسق الديني عبر الالتفات إلى الذات كونها ساردة ومسروود عنها، تحكي عن الحياة الفردية ضمن الجماعة في حلقة تصل الحاضر بخارج المكان.

ويعرج ابن جبير للحديث عن عقيدته التي يرى أنّها من أقوم وأصلح العقائد، وهي عقيدة التوحيد، وفي ذلك يقول: "كما أنه لا عدل ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين، أعزهم الله، فهم آخر أئمة العدل في الزمان، وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة يعيشون تجار المسلمين كأثم أهل ذمة لديهم" (المصدر نفسه، ص: 57).

جليّ في كلامه تقديمه نقدا للشعوب التي هي على غير التوحيد، إضافة إلى عرضه للفساد الإداري للمجتمعات التي مرّ بها فصور معاملة أعوان السلاطين وسجل بقلمه ممارسات غير أخلاقية تجاه تجار المسلمين والتفنن في ظلمهم تحت مُسمى الجباية.

وكذلك يُشير إلى ترقب دولة الموحدين بالمغرب والأندلس دخول الإسكندرية ومصر وسواها في التوحيد؛ إذ أنّ شعوبها يستطلعون أخبار الدولة المؤمنية الموحدية، وفي ذلك يقول: "ومن عجيب ما شاهدناه في أمر الدعوة المؤمنية الموحدية وانتشار كلمتها بهذه البلاد واستشعار أهلها ملكتها أنّ أكثر أهلها، بل الكل منهم يرمزون بذلك رمزا خفيا حتى يؤدي ذلك بهم إلى التصريح، وينسبون ذلك لآثار حدثانية وقعت بأيدي بعضهم أنذرت بأشياء من الكوائن فعابونها صحيحة (المصدر السابق، ص: 57).

إنّ في كلام "ابن جبير" إشارة مضمرة إلى عقيدة (عبد المؤمن بن علي الكومي 558هـ) مؤسس دولة الموحدين في المغرب والأندلس وإلى موافقته إياها، وبذلك خص الدعوة "بعبد المؤمن" وسماها (المؤمنية)، وجدير بنا الإشارة إلى أنّ "ابن تومرت" هو المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين وهو من قدّم "عبد المؤمن" للخلافة من بعده، وقد كوّن "ابن تومرت" مذهبه الموحدي مستفيدا من مذاهب ومدارس فكرية وفقهية خلال رحلاته إلى الأندلس والمشرق والإسكندرية؛ فقد رحل إلى المشرق في سنة 501هـ في طلب العلم وانتهى إلى بغداد ولقى أبا بكر الشاشي فأخذ عليه شيئا من أصول الفقه وأصول الدين وسمع الحديث على المبارك بن عبد الجبار ونظرائه من المحدثين وقيل إنّه لقي أبو حامد الغزالي بالشام أيام تزدهد بالله... ورجع إلى الإسكندرية فأقام بها يختلف إلى مجلس أبي بكر الطرطوشي الفقيه وجرت له وقائع في معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفضت إلى أن نفاه متولي الإسكندرية عن البلاد فركب البحر (ابن تومرت محمد، د.ت، ص: 3)، ثم توجه إلى المغرب وبعدها المشرق وبلاد الشام داعيا بالمعروف ناهيا عن المنكر وغالبا ما كان يُنفى عن الدول التي يزورها بسبب دعوته، وما إن "عاد ابن تومرت إلى المغرب الأقصى من رحلته إلى المشرق، ونادى بدعوته الإصلاحية حتّى التفّ حوله بعض الأتباع، وكان من بينهم عبد المؤمن بن علي الذي حظي بالمنزلة الرفيعة لدى ابن تومرت منذ اللحظة الأولى" (حسن علي حسن، 1980، 62)، والتوحيد عند ابن تومرت هو إثبات الله الواحد وأنه هو الحق وما دونه باطل وفي دعوته الرجوع إلى الكتاب والسنة واستقاء الأحكام والعقيدة منهما، ونجد في مذهبه الموحدي تداخلا للمذاهب التي عرفها أيام رحلاته إذ يقول

بالإمامة كما هو الحال عند الشيعة، ويكره التأويل كما هو عند الظاهرية، ويلبس الصوف كما هو الحال عند الصوفية، ومن قصص تصويبه للناس السنة الصحيحة، قصة دخوله إلى تونس وقد ذكر نصها "البندق" وقد كان الناس يأخذون عنه العلم، وبعد صلاته على الجنائز يوم الجمعة، نظر إلى جنازة يهودي لم يُصل الناس عليها، فسألهم هل يشهد له بالصلاة؟، فأجابوا بالإيجاب، فقال لهم: قد شهدتم له بالإيمان، وأمرهم بالصلاة عليه، ووبخ فقهاءهم (البندق، 1971، 11م).

غير أنّ الدعوة المؤمنية ترفض ما جاء في مذهب "ابن تومرت" من معتقدات خاصة قوله بالإمامة لكل الموحدين وقام بحصرها في أبنائه من بعده فقط، كما عارض الخليفة أبو يوسف المنصور (595هـ) عصمة المهدي ابن تومرت وتبرأ منها، وقد أوهم "ابن تومرت" الناس بأنّه المهدي المعصوم وصرح بدعوى العصمة لنفسه، ورفع نسبه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك أشار "ابن جبير" إلى اتباعه لمذهب "عبد المؤمن بن علي المراكشي، 1949م، 187).

إنّ رحلة الأندلسيين وغيرهم إلى المشرق وغيرها من الأقطار المسلمة وغير المسلمة كانت غايتها دينية وأساسها الحج والاعتبار بخلق الله، إضافة إلى الغرض العلمي والجغرافي والتاريخي، وقد كان أغلب الرحالة ذوي توجهات دينية يثوثها في رحلاتهم، كما هو الحال عند "ابن جبير"، وبذلك يتجلى النسق الديني الموحدي في رحلة "ابن جبير" من دفاعه عن عقيدة الموحدين بالمغرب.

2. الشخصيات الدينية :

تعكس رحلة "ابن جبير" صورا لشخصيات تأخذ طابعا دينيا باعتبارها رمزا من رموز علو راية الإسلام وانتشار كلمته في الأقطار (أولها رسول الله عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام) ويخص بالذكر أصحاب البطولات (كحمزة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما)، وتجاوزا لذكر شخوص الأنبياء والمرسلين عليهم السلام وصحابتهم نرجع إلى عرض الشخصيات السياسية التي تمّ التركيز عليها في الرحلة والتي نجد لها حضورا منها: شخصية "صلاح الدين الأيوبي" الذي خصص له فصلا عدد فيه مفاخره منها بعده عن البدع وتسهيله الحج للحجاج وغيرهما، نجد أنّ "صلاح الدين" يرمز عند "ابن جبير" إلى الانتصارات العربيّة وإلى القوة، خصوصا عند محاربته لأعداء الدين وإلى بطولات ضد أعداء الدّين وإلى نفوذ الحكام المسلمين في العالم، وكذلك توحيد الكثير من الدول المسلمة كالشام ومصر، ويذكر أنّه في الحرم المكي يتم الدعاء لصلاح الدين الأيوبي إثر كل صلاة مغرب ويتمثل ذلك في قوله: "يقف المؤذن الزمزمي في سطح قبة زمزم، ولها مطلع على أدراج من عود في الجهة التي تقابل باب الصفا، رافعا صوته بالدعاء للإمام العباسي أحمد الناصر لدين الله، ثم للأمر مكثر، ثم لصلاح الدين أمير الشام وجهات مصر كلها واليمن، ذي المآثر الشهيرة والمناقب الشريفة" (ابن جبير، ص: 76)، وبذلك يكون "صلاح الدين" مثال السلطان المتمسك بالدين والمتمثل لشريعته ولذلك يأخذ نسقا دينيا في نص الرحلة .

وفي موطن آخر من الرحلة يذكر شخصية ذات بعد ديني، وهي: جمال الدين "شرف الإسلام" أبو جعفر محمد بن علي أبي منصور الأصفهاني وزير الشام والموصل سنة (555هـ) (جمعة محمد لطفي، د.ت، 643)، وهذه الشخصية كانت لها مناقب؛ أولها بناء دار (الخيزران) واسمها الأصلي دار الأرقم بن أبي الأرقم التي كان يختبئ بها رسول الله عليه الصلاة والسلام مع مَنْ آمن به إزاء

بعثته، وكانوا يقيمون الصلوات بها سرا حتى دخل في الإسلام عمر رضي الله عنه، ويفصل مشاهداته فيها مركزا على أثر "جمال الدين" لكونه من الشخصيات التي لها يد في بناء معالم دينية ذات أبعاد روحية، حيث يقول: "دخلنا دار الخيزران التي كان منها منشأ الإسلام، وهي بإزاء الصفا، ويلاصقها بيت صغير عن يمين الداخل إليها، كان مسكن بلال، رضي الله عنه، ويدخل إليها على حلق كبير شبيه الفندق... وهي مجددة البناء، أنفق في بنائها جمال الدين، المذكور أثره الكريم في هذا المكتوب، نحو الألف دينار، نفعه الله بما أسلفه من العمل الصالح" (ابن جبير، ص: 129).

إضافة إلى أنه يستحضر شخصية السلطان "أبي العباس أحمد بن طولون" الذي كان معروفا بالتدين ويعد مآثره، منها بناء المسجد بين مصر والقاهرة، والذي أسكن فيه المغاربة وأجرى لهم الأرزاق، وكذلك القناطر التي بناها بغربي مصر، وفي ذكر تلك الشخصيات الدينية وربطها غالبا بالتدين وصلاح الحال فيه نوع من المقارنة بينها وبين سلاطين اليوم الذين غابت عنهم خصال المدافعين عن الدين والحاكمين بالعدل.

يكثّر في نص الرحلة ذكر للشخصيات ذات الأبعاد الدينية التي تحتاج إلى قراءات مطوّلة للخروج بنتائج جديدة تُبين عن مركزيتها في رحلة "ابن جبير".

يتجلى النّسق الديني كذلك في تصوير الممارسات الدينية في مواطن كثيرة من الرحلة، فأساس الرحلة ديني والوجهة موطن الإسلام الأول ومنبعه مكة والمدينة، و"يشكل الخطاب الديني التجسد الفكري لمنظومة قيمية؛ لأنه يفصح عن شتى الاتجاهات والمذاهب والرؤى والتصورات التي تبنتها، على أساس أنّه الوعي الإنساني المتكون عن الدين" (مسعودي سليمة، 2019، 137)، و على رغم آراء "ابن جبير" حول المذاهب الدينية المختلفة القائمة في المناطق التي مرّ بها وبعض الممارسات التي تتنافى مع الدين الإسلامي القويم في قبلته، إلا أنّنا نلمح في الرحلة وصفا لمشاعر وجدانية تثير عواطف مُتلقّي الرحلة وتُشوقه لزيارة بيت الله، وذلك عبر وصف دقائق الرحلة والممارسات الدينية من عبادات ومراحل للحج، في سرد يتماهى فيه السارد والمسرود، "فتتولّد لديه حالة ذهنية تحفز مخيلته وتُهيئها لخوض مثل هذه التجربة واقعا" (المحروقي سيق محمد، 2019، 11).

تبرز الممارسات الدينية في رحلة ابن جبير في المحاور التالية:

1.2 الدعاء:

لا يفتأ "ابن جبير" منذ بداية رحلته بإحاطة الأماكن التي مرّ بها بالدعاء لها بالحفظ والحراسة من عند الله، منذ خروجه من (غرناطة) حتى العودة إليها بعد استقرار رحلته في أرضها، وكذلك استذكار أدعية السفر خلال العواصف البحرية التي سلم منها في رحلته، وفي وصفه لها نجد ارتفاعا للروح الإيمانية وتفويضا للأمور إلى الله عزّ وجلّ، ومن أمثلة ذلك قوله: "وطراً علينا من مقابلة البر في الليل هول عظيم، عصم الله منه بريح أرسلها الله تعالى في الحين من تلقاء البر، فأخرجنا عنه، والحمد لله على ذلك، وقام علينا نوءٌ هال له البحر فأطلع الله علينا، في حال الوحشة والانغلاق الجهات بالنوء فلا نميز شرقا من غرب" (ابن جبير، 10)، وكذلك يمضي

في الدعاء لأعداء الإسلام بالهلاك، والدعاء لأصحاب الرئاسة في البلاد الإسلامية بالصلاح والتوفيق في نشر الإسلام، والدعاء نوع من الأنساق الدينية الظاهرة في رحلة "ابن جبير".

2.2 مراحل الحج (مشاهد مكة والكعبة):

ينقلنا "ابن جبير" إلى أجواء دينية خلال تدوينه لشعائر الحج بدقة متناهية إضافة إلى تصوير الأماكن هندسيا حتى لتتجلى صورتها في ذهن القارئ، ويبدع في تصوير مواقف الحج والعمرة بلغة تصويرية تطفح بالإيمان فينقل المتلقي إلى زمن كزمن رسول الله وقد اتجه الناس بعد العمرة إلى السعي بين الصفا والمروة، وفي ذلك يقول: "فلما قضينا العمرة وطفنا، وجئنا للسعي بين الصفا والمروة، وقد مضى هده من الليل، أبصرناه كله سرجا ونيرانا، وقد غصن بالساعين والساعيات على هوداجهن، فكنا لا نتلخص إلا بين هوداجهن وبين قوائم الإبل، لكثرة الزحام واصطكاك الهوداج بعضها على بعض" (الصدر نفسه، 99)

ثم يصور جلوسه بالحجر المكرم وقيامه للصلاة والدعاء فيها، إلى حين خروج قافلة الحجاج إلى زيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم، واحتفالات المسلمين رجالا ونساء بالمسجد الحرام، وإقامتهم للصلاة أفواجا، وغيرها من المواقف الدينية التي شاهدها وشارك فيها في بيت الله ومسجد رسوله، ومن الممارسات الدينية، مشهد اجتهد المجاورين لبيت الله لحفظ القرآن الكريم وختمه وتبجيل حفظته وإقامة الاحتفالات لهم.

ويرسم "ابن جبير" في وصف في ودقة تشخيص تُحرك المشاعر في القارئ، وهي صورة ختم القرآن الكريم ليلة سبع وعشرين من رمضان، ومن أثر الموقف في نفسيته تتفجر مكامن الإبداع لديه فيصور الموقف بلغة بليغة يتخللها السجع محدثة جرسا في أذن المتلقي، حيث يقول: "ثم كانت ليلة سبع وعشرين، وهي ليلة الجمعة بحساب يوم الأحد، فكانت الليلة الغراء، والختمة الزهراء، والهيبه والموفورة الكهلاء، والحالة التي تمكن عند الله تعالى في القبول والرجاء. وأي حالة توازي شهود ختم القرآن، ليلة سبع وعشرين من رمضان، خلف المقام الكريم، وتجاه البيت العظيم؟ وإثما لنعمة تتضاءل لها النعم تضائل سائر البقاع للحرم (المصدر نفسه، 117).

3. خاتمة:

تناولت هذه الورقة البحثية رصد مواطن سيطرة النسق الديني على رحلة "ابن جبير"، حيث صوره في قالب يرج الصورة الدينية المألوفة عند الأندلسي، كما أبدى انخيازا إلى المذهب الموحد الشائع آن ذاك بالمغرب، ونلمح تأثيره ببعض الشخصيات ذات النفوذ، والتي تأخذ نسقا يرمز إلى قوة الإسلام وعلو رايته، إضافة إلى تقديم مشاهدات للممارسات الدينية القائمة أثناء زيارته الديار الحجازية التي يُضفي عليها طابعا قدسيا، إذ يشخصها بدقة ليشوّق القارئ إلى زيارتها، ويُضفي عليها دلالات تحمل مؤشرات ضمنية يتواشج فيها النسق الديني والروحي محدثا مقارنات ضمنية بين الأنا والآخر.

ومن أبرز نتائج البحث وما وصل إليه من توصيات ما يلي :

- تعدّ رحلة "ابن جبير من أهم وأدق الرحلات الأندلسية التي تضم مادة تاريخية وأدبية متنوعة.
- يهيمن النسق الديني على نص الرحلة ويتمظهر ذلك في لغة الكاتب الدينية الملتزمة.
- يحتبئ تحت النسق الديني توجهات ابن جبير وآرائه حول بعض المعتقدات والمذاهب الدينية في المشرق خصوصا.
- النسق الديني في الرحلة يضم خطابات نقدية ثقافية مضمرة في الرحلة.
- تتواشج في الأمكنة الدينية عند "ابن جبير" ثنائية الأنا والآخر، ويأتي الخطاب الديني كرفض للآخر عبر تقديم نقد له.
- تأخذ بعض الشخصيات السياسية عند "ابن جبير" أبعادا رمزية وجملة من الأنساق المضمرة تتوافق مع آرائه في السياسة والدين، وغالبا ما نجد تلك الشخصيات تمارس السياسة وفق التشريع الإسلامي.
- في آراء ابن جبير حول المغرب والمشرق يظهر نسق تحقير المشرق بسبب بعض الممارسات المنافية للدين القويم.
- نلمح في رحلة "ابن جبير" شكوى من الزمان وتقديم نقد للمجتمع وفيها نزعات إصلاحية تروم تقديم حلول للمظاهر السلبية الشائعة.

المصادر والمراجع:

- 1) ابن تومرت محمد، أعز ما يطلب، مؤسسة الغنى للنشر؛ (المغرب، د.ت).
- 2) ابن جبير محمد الأندلسي، تذكرة الإخبار عن اتفاقات الأسفار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ (لبنان، 2001م).
- 3) ابن فارس أبي الحسن أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون؛ دار الفكر، (سوريا، د.ت).
- 4) البيهقي أبي بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور؛ (المغرب، 1971م).
- 5) جمعة محمد لطفي، ثورة الإسلام وبطل الأنبياء أبو القاسم محمد بن تومرت، دار القلم؛ (لبنان، د.ت).
- 6) الحاتمي محمد، الرحلات المغربية السوسية بين المعرفي والأدبي؛ مخبر البحث في التراث والأبحاث، (المغرب، 2012م).
- 7) حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة الخانجي؛ (مصر، 1980م).
- 8) علوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة؛ المكتبة الجامعية، (المغرب، 1984م).
- 9) الحروقي سيف محمد، شفيق محمد الرقب، الحس الديني في رحلة ابن جبير، مجلة كلية التربية، (العدد، 25، 2019م).
- 10) المراكشي عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبعة الاستقامة؛ (مصر، 1949م).
- 11) مسعودي سليمة، جدل السياقات والأنساق، ميم للنشر؛ (الجزائر، 2019م).
- 12) مفتاح محمد، رؤيا التماثل، المركز الثقافي العربي؛ (المغرب، 2005م).
- 13) الياقوت عبد الله بن عثمان، أدب الرحلة الحجازية عند الأندلسيين، جامعة أم القرى؛ (السعودية، 2001م).
- 14) يوسف عبد الفتاح أحمد، قراءة النص وسؤال الثقافة؛ عالم الكتب الحديث، (الأردن، 2009م).

References:

- 1) Ibn Tūmart, Muḥammad. A'azz Mā Yuṭlab. Mu'assasat al-Ghinā li-l-Nashr, al-Maghrib, n.d.
- 2) Ibn Jubayr, Muḥammad al-Andalusī. Tadhkirat al-Ikḥbār 'an Ittifāqāt al-Asfār. Al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, Lubnān, 2001.
- 3) Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad. Maqāyīs al-Lughā. Edited by 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Sūriyā, n.d.
- 4) al-Baydhaq, Abū Bakr ibn 'Alī al-Ṣanhājī. Akḥbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-Bidāyat Dawlat al-Muwahḥidīn. Dār al-Manṣūr, al-Maghrib, 1971.

- 5) Jum'a, Muḥammad Luṭfī. *Thawrat al-Islām wa-Baṭal al-Anbiyā' Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Tūmart. Dār al-Qalam, Lubnān, n.d.*
- 6) al-Ḥātimī, Muḥammad. *al-Riḥlāt al-Maghribiyya al-Sūsiyya bayna al-Ma'rif wa-l-Adabī. Mukhtabar al-Baḥth fī al-Turāth wa-l-Abḥāth, al-Maghrib, 2012.*
- 7) Ḥasan, 'Alī Ḥasan. *al-Ḥadāra al-Islāmiyya fī al-Maghrib wa-l-Andalus. Maktabat al-Khānjī, Miṣr, 1980.*
- 8) 'Allūsh, Sa'īd. *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Adabiyya al-Mu'āṣira. al-Maktaba al-Jāmi'iyya, al-Maghrib, 1984.*
- 9) al-Maḥrūqī, Sayf Muḥammad & al-Raqab, Shafīq Muḥammad. *"al-Ḥiss al-Dīnī fī Riḥlat Ibn Jubayr." Majallat Kulīyyat al-Tarbiya, no. 25, 2019.*
- 10) al-Marrākishī, 'Abd al-Wāḥid. *al-Mu'jib fī Talkhīṣ Akhbār al-Maghrib. Maṭba'at al-Istiḳāma, Miṣr, 1949.*
- 11) Mas'ūdī, Salīma. *Jadal al-Siyāqāt wa-l-Ansāq. Mīm li-l-Nashr, al-Jazā'ir, 2019.*
- 12) Miṭāḥ, Muḥammad. *Ru'yā al-Tamāthul. al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, al-Maghrib, 2005.*
- 13) al-Yāqūt, 'Abd Allāh ibn 'Uthmān. *Adab al-Riḥla al-Ḥijāziyya 'inda al-Andalusiyyīn. Jāmi'at Umm al-Qurā, al-Sa'ūdiyya, 2001.*
- 14) Yūsuf, 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad. *Qirā'at al-Naṣṣ wa-Su'āl al-Thaqāfa. 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, al-Urdunn, 2009.*