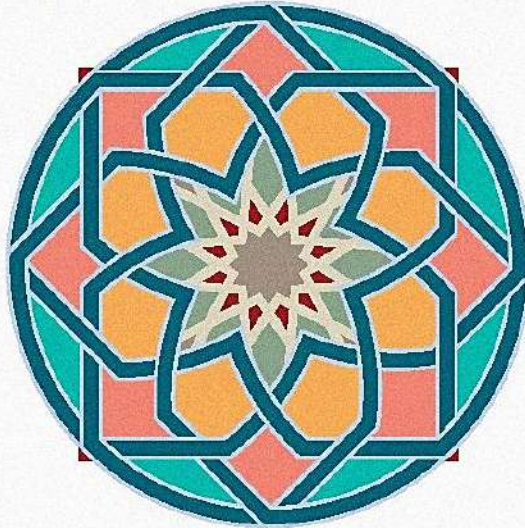




د. عبد الله إبراهيم

المركزية الإسلامية



المركزية الإسلامية

المركزية الإسلامية

د. عبد الله إبراهيم



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 3-0047-01-614-978

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537.72.32.76 (212) - فاكس: 537.20.00.55 (212)

البريد الإلكتروني: darelamane@menatra.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

اللتصديق وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (+9611)

المحتويات

مدخل: المركزية الإسلامية - المرويات الكبرى وحدود المفهوم 9

الفصل الأول: انبثاق المرويات الإسلامية عن العالم 23

1 - تخوم مبهمة 23

2 - تضارب في أنظمة القيم 27

3 - دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي 30

4. الآخر: نظرة ساكنة 36

5 - حنين، وتخيلات، وأوهام 38

6 - مرويات ازدرائية 49

7 - أقاليم، وبشر، ومواقع دونية 53

الفصل الثاني: عوالم متجاوزة، عوالم متداخلة 61

1 - أسفار وبعوث 61

2 - انتهاك، وخرم نص 63

3 - تماثل وتمايز 68

4 - ألفة فقيه وغربة شاعر 70

5 - إكرام الضيف بنار طيبة 74

6 - ألف قبيلة من الكفار 76

7 - إخفاقات مصلح ديني 80

8 - ضلالة وغموض 82

9 - مماثلات عابرة للزمان والمكان 85

الفصل الثالث: طواف في أعالي الأرض 89

1 - سوء تفاهم 89

2 - أوصاف وأحكام 93

- 3 - تراتب وتفاضل.....96
- 4 - بعث نظرية الكيوف الطبيعية.....99
- 5 - أمم من العشائر الضالة.....101
- 6 - بدو الأصقاع الشمالية.....104

111 الفصل الرابع: توغلات في أعماق الشرق

- 1 - أطيايف متنوعة.....111
- 2 - منابع الحكمة الدنيوية.....112
- 3 - ميزان الرب: الصين الساهرة.....116
- 4 - عقائد أرضية.....123
- 5 - هضاب سعيدة، ومسك فريد.....125
- 6 - كبح الأهواء، ودرء الفوضى.....127
7. البغاء المقدس والمدنس.....129
- 8 - حرق الأجساد.....132
- 9 - أكلة لحوم البشر.....137
- 10 - إغماءات ابن بطوطة.....142
- 11 - ذخيرة غرائب.....144
- 12 - قيم متواشجة.....145

149 الفصل الخامس: مزيج أسود وموروث إغريقي

- 1 - سرّ جذاب.....149
- 2 - البحث عن رخالة مجهول.....151
- 3 - صور تكرارية.....153
- 4 - فوضى مشاعية.....158
- 5 - رغبات، واستيهامات.....160
- 6 - مدارات مغلقة.....162
- 7 - حواة وأشرار.....164
- 8 - إشهار وإضممار.....165
- 9 - مركزية الأنوثة.....169
- 10 - لحوم نيئة، ولحوم ناضجة.....171

الفصل السادس: القسطنطينية في أعين الرحالة العرب.....175

- 1 - إطار تاريخي 175
- 2 - هارون بن يحيى أسيرا في القسطنطينية 178
- 3 - تجوال ابن بطوطة في أرجاء القسطنطينية 185
- 4 - محمد رشيد رضا: احتضار عاصمة دار الإسلام 196
- 5 - صور متحوّلة 201

الفصل السابع: أمّة الكتب الأولى.....203

- 1 - هياكل عريقة وعبادات غامضة 203
- 2 - مخاريق محشوة 206
- 3 - إقرار بدون اعتراف 209
- 4 - يا يحيى خذ الكتب بقوة 214
- 5 - ترميم النص وترميم الجماعة 219

المصادر والمراجع225

نبذة عن المؤلف231

المركزية الإسلامية

- المرويات الكبرى وحدود المفهوم -

يلزم الحديث عن "المركزية الإسلامية" حديثاً موسّعاً عن مفهوم "دار الإسلام" ثم كشف الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى فيها. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم المشبعة بالسجلات الدينية، ولا يتحقق ذلك إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، ذلك أن الموجّهات الفكرية لمصطلح "دار الإسلام" تدخّلت في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر؛ فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة متلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

مع بداية العصر الحديث راح مصطلح "العالم الإسلامي" يحلّ بالتدريج محلّ "دار الإسلام" فتسبّب هذا في نشأة وضع إشكالي، يمثله التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على "العوالم الأخرى"، فمادام هذا العالم قد غُطيّ بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد، والثقافات، واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللبّ المكوّن للمصطلح القديم، فشان هذا شأن ذاك، لا يمكن أن يُعبأ بغير الأبعاد الثقافية. وبما أن التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. وعليه ينبغي الحذر من استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى، وهو لا يأخذ في الاعتبار ما تَمور به هذه المناطق الشاسعة

التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

استخدم القدماء مصطلح "دار الإسلام" باعتباره نقيضا لـ "دار الحرب". واستعمال مصطلح "العالم الإسلامي" الآن يوجب بحثا عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطا بالحذر في عالم تداخلت مصالحه، وعلاقاته، وأفكاره، وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجلات القرون الوسطى التي قام نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية: الإيمان والكفر، وإن كانت بعض أمشاج الماضي مازالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب، ولا بين المجالات المؤمّنة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلك. ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم جماعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية. فقد اتّصف بتنوّع مميّز بحسب الأعراق، والأقاليم، والثقافات.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان ينظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن رغبة كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحديات دينوية أكثر مما هي دينية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعادا خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالما دنيويا واسعا يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مما يمثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفا عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة.

نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا عنيفة، وتنظم في أهداف فكرية، لكنها تستعين بالمكون الثقافي - العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساحلات الحوار. ومادام الأمر قائما فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص نهائيا من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ "دار الإسلام" أو "العالم الإسلامي" أو "الغرب" وحتى "دار الحرب" و"دار الكفر"

فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقة ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة، لأن المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها.

يشير مصطلح "العالم الإسلامي" الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية، والأخلاقية، والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية، والثقافية، والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازنان ويلتقيان ويتماسّان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر هو الذي أظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة انتظم في نسق شامل، ضم تلك التصورات، وهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر فرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة.

وينبغي أن نؤكد أن كل مركزية ثقافية أو عرقية أو دينية تقوم على فكرة الاختلاق السردّي الخاصّ لماضٍ يشيع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرات توافق تلك التطلّعات. ويمرّ التاريخ الإنساني بذاكرات مختلفة، أو فيها كثير من عناصر الاختلاق، ويعود ذلك إلى الرغبة شبه المرَضِيّة عند كثير من الأمم في الانتساب إلى ماضٍ عريق، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات، والأدوار الكبرى، ويضخ هذا التوتر رغبات متوسّعة تريد استخدام الماضي استخداماً متحيزاً لخدمة الحاضر، بما يضيفي على الأنا سموّاً ورفعة، وعلى الآخر خفضاً ودونيّة.

تترسّخ المركزيات نتيجة الأخذ بمرويات تكرارية تكتسب مضامينها وضعاً شرعياً، وبما أن تلك المرويات توجه أفكار الرحّالة، المؤرّخين، والجغرافيين، والفقهاء، وكل مَنْ يسهم في صوغ الصور الذهنية للآخر، فمن المنتظر الحصول على سلسلة من الأحكام غير المنصفة بحق الأمم خارج دار الإسلام، وذلك يُظهر أن المخيال الإسلامي، المعبّر رمزيّاً عن تصورات المسلمين للعالم، أُنتج صوراً

منتقصة للآخر لكونه صدر عن رؤية دينية في تفسيره للظواهر البشرية والطبيعية؛ فالعالم خارج دار الإسلام، كما قامت المرويات بتمثيله، غفل، ومبهم، وبعيد عن الحق، وبانتظار عقيدة صحيحة تنقذه من ضلاله. وقد تراكم سرد غزير حول معظم الأمم خارج دار الإسلام، قام بمعظمه على الاستغراق المتواصل بمرويات متشابكة امتزج فيها الخيال بالواقع.

ومعلوم أن دار الإسلام كانت تشكّل قلب العالم في القارات الثلاث القديمة، قبل الكشوفات الجغرافية في العصر الحديث، وعلى الحواشي المحيطة بهذه الدار ظهرت الممالك الكافرة، تترقّب أن يصل إليها نور الحقيقة السماوية. وفي ضوء ذلك قامت المرويات بتمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة أخذت شكلين متعارضين: ففيما يخص الذات أنتج التمثيل "ذاتاً" نقيّة، وحيويّة، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ جملة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصّة بها. وفيما يخص الآخر أنتج التمثيل "آخر" يشوبه التوتر، والالتباس، والانفعال، والخمول، والكسل، وذهب بالنسبة للجماعات النائية، إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفها بالضلال، والتوحش، والبهيمية، فأقصى عنها المعاني الأخلاقية المقبولة، وحملها بقيم دنيوية صيغت لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية، فاصطنع التمثيل السردّي بذلك تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في إنقاذ الثاني، وتخليصه من خموله، وضلاله، ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق.

لم تنقطع المرويات السردية الشائعة في دار الإسلام، وفي مقدمتها آداب الارتحال، عن مرجعيّاتها الثقافية، فهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما اشتبكت مع تلك المرجعيّات في نوع من التمثيل الكثيف الذي تداخلت فيه أحكام القيمة، بالمواقف الثقافية. وقد كرّست هذه الآلية اعتصاماً بالذات، وتحصّناً وراء أسوارها المنيعّة، وإقصاءً للآخر، وتشويهاً لحالته الإنسانية، وذلك من نتائج ثقافة التمرّكز حول الذات داخل دار الإسلام. والتمركز نط من التخيل المترفع الذي يحبس نفسه ضمن رؤية مقررة سلفاً، فلا يقارب الأشياء إلّا عبرها، ويوظف المعطيات كافة من أجل تأكيد صحة فرضيّاته. ويحتاج هذا النمط من التخيل اللاهوتي إلى نقد متحرّر من أية مرجعيّة ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعيّة التي يمكن اعتبارها الموجه لعملية النقد هي الممارسة

التحليلية الجريفة التي تتعرض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا الضرب من التخييل القائم على الرغبة.

وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء، في كثير من الأحيان، لدى كثير من المؤرخين والجغرافيين والفقهاء والأدباء، ولم يجر، في حدود علمنا، نقد معمق لها. ولم يكن الأمر مقتصرًا على المرويات الكبرى في دار الإسلام وحدها؛ فalcرون الوسطى (مفهوم تختلف حدوده الزمنية بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وسوف نستخدمه في الكتاب آخذين في الحسبان المرونة الافتراضية لبدائاته ونهاياته، وبخاصة الثقافة الإسلامية) كرّست ثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها نظر إلى الظواهر الطبيعية، والبشرية، والثقافية، نظرة ساكنة، وكان الإحساس بالتغير محدوداً، وثمة ثقة كاملة بضرورة إخضاع الجميع لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية.

كان النموذج اللاهوتي مهيمناً خلال القرون الوسطى، وقد تغلغل في تضاعيف التخيلات العامة، وتوارى في طياتها، واستبطن التصورات الجماعية، فتحكّم في توجيهه المواقف تجاه الآخر، ثم ركد مطموراً تحت أكداس المرويات والمدونات، فحجب، ولمدة طويلة، إمكانية البحث في أمر تعديلها بما يناسب الرؤية التاريخية التي تُدرج كل شيء في سياق متحوّل ومتغير. وذلك يفرض إعادة النظر في كثير ممّا اعتُبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر لكشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم طرح رؤية نقدية تتعرض للإشكالية الملتبسة، إشكالية "الأنا" و"الآخر" ليس بوصفها مسألة تاريخية انقضى عصرها، وانتفت أهميتها، وتلاشى تأثيرها، إنما باعتبارها ممارسة نقدية تروم عتق الذات من أوهام التمركز حول الذات، وهوس التفوّق، والأفضلية المفترضة، وذلك بنقدها من أصولها، وتحريرها من تخيلاتهما، وفكّ الالتباس القائم على علاقة غير سليمة مع الآخر.

كشفت المرويات الكبرى أن الأصول الدينية حدّدت مسار الأفكار، ورسمت المواقف، وركّبت التصورات، وصاغت المنظورات، تجاه العالم خارج دار الإسلام، والبحث في الصور الجاهزة التي شكّلها المخيال العربي - الإسلامي للأمم الأخرى ليس موضوعاً أغلق عليه سجلّ الماضي، إنما هو قضية مفتوحة تتصاعد دلالاتها بفعل الظروف المعاصرة، ويجري استخدامها لإعادة التوازن، إذ يُدفع بالماضي ليكون جزءاً من رهانات الحاضر.

إن إعادة قراءة المرويات القديمة، في ضوء هذه الحاجات المتصاعدة، تسهم في كبح صراعات الهوية، وتعديل مسارها، بل واقتراح التفاعل فيما بينها، لأنها تبطل مفعول المرويات العائمة على ثقافة الكراهية، والمغذية لها، فالأهم تتساجل فيما بينها - أيضاً - عبر الصور التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها نسيج متشابك من التصورات والتخيلات، وغالباً ما تحمل كل ذلك مدونات تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر، والتطلعات، والتجارب، والقيم الدينية، والنفسية، والأخلاقية. وفي هذه السرود ذخائر من مواقف الإدانة، وأحكام القيمة، والمصادر، والاختزالات، وتعمم على ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية راسخة في الفكر القديم.

إن استنطاق المرويات هو استنطاق لذاكرة تحوم فيها شكوك مبهمة في قيمة الآخرين، وارتباب بهم، ونقدها هو محاولة لوقف استخدامها الأيديولوجي في نزاعات معاصرة. ولم يكن تشويه الآخر قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلاّ استناداً إلى رؤية نقدية تجلي ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين، وتفضح عيوبه، وتزيلها. وكشف صورة الآخر في أعين المسلمين، كما مثلته المرويات الكبرى، يراد منها تفريغ الأوهام المستبدة بهم، والتأكيد على أن النظر النقدي إلى الماضي، ونقد مسلماته المترسبة في الأذهان، يسهم في منع انخراط الفكر القديم في عمل يؤدي إلى تعميق سوء التفاهم بين الجماعات الكبرى في العالم الحديث، فهو يرده عن إفساد العلاقات الإنسانية القائمة على التفاعل، والتوافق، والتسامح.

تُدرج المرويات الكبرى ضمن "السرد الثقافي" لأنها تطوي، في تضاعيفها، ضروباً متنوعة من التمثيلات التاريخية، والجغرافية، والدينية، والاجتماعية، وقد انبثق كل ذلك المزيج السردى من خضم ثقافة جماعية، وتغذى بمرجعيات دينية، فتناوبت فيه صيغ الإخبار، والوصف، والحكم، وفرس، في المخيال العربي - الإسلامي، هويات الأمم الأخرى، بخلط من الوقائع والتخيلات، واختص بتمثيل سرديّ موسّع لمعظم أرجاء العالم القديم. ولطالما أسهمت تلك المرويات في اختزال صور كثير من الأمم الأخرى إلى كتل صماء على خلفية النزاعات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين الأنساق الثقافية، فأهل دار الحرب وضعوا في تعارض مفترض مع أهل دار الإسلام، وهو تعارض كرّسته الرؤية اللاهوتية للتاريخ

والواقع، وطبقاً لتلك الرؤية انقسم العالم إلى عالمين متضادين: دار الإسلام حيث صهرت القيم الإسلامية جوهر الجماعة المؤمنة بها، وصاغت رويتها لنفسها، ولغيرها، ودار الحرب التي افترض بأنها تعيش فوضى بدائية، واضطراباً دائماً، وقد التبست طقوسها الوثنية بتقاليدها الاجتماعية، وتخيلاتهما بعقائدها، فأصبحت الحاجة ملحة لإزالة الجهل المخيم فيها، وتصحيح الأخطاء التي ورثتها عن الأمم الغابرة، وتشبعت بها، وتوهمتها حقائق كاملة.

يصعب تخلص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، مثله بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغوية تتأذى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامناً في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ مازال فاعلاً في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوَّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية.

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين الجماعات القومية والعقائدية، وفكَّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فألحاً بذرت خلافاً جديداً تمثله مفاهيم التمركز، والتفوق، والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشط مرة أخرى المفاهيم التناقضية - السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث بصورة إشكاليات الهوية، والخصوصية، والأصالة.

وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانوناً ثقافياً، وهو أن البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي، والتاريخ، والتخيّل، والاعتقاد، واللغة، والتفكير، والانتماءات، والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأس المال الرمزي للتجمّعات المشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمّعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة

بوجودها، وقيمتها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحديات والتطلعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّي بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها، وأخلاقياتها، وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تعيش "المجتمعات الإسلامية" ازدواجا خطيرا تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح في فك الاشتباك بينهما على أسس عقلية واضحة؛ فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذا يوجّه الحاضر انطلاقا من الماضي، أما القيم الثانية فقد غرت الحياة بشتي جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث بفعل المؤثر الغربي. وهكذا اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

لم تستطع تلك المجتمعات أن تنجز فهما تاريخيا متدرّجا ومطوّرا للقيم النصيّة الدينية، بما يميّنها من إدراجها في صلب السلوك الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، ولم يستطع كثير منها، في الوقت نفسه، هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة الحديثة، وشروط الانخراط والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنّها لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، وتعذّر على بعضها التكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية موروثة وقيم واقعية مستعارة، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه.

فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيق له يعنى بالطقوس، والأزياء، والتمايز، بين الجنسين، والحلال، والحرام، والطهارة، والتكفير، والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة

من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصية الثقافية، والدينية، والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، فحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد.

ليس من السهل استدعاء نموذج أنتجته سجلات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية والثقافية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات التي تكاد تختلف عما كان شائعا إبان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب ظهر فيها. وليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبني نموذج لمجرد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع فيان بالحاجات المتكاثرة للناس.

وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي، ومرن، وواسع، ومتنوع، وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار أوجه الحاضر، واحتمالات المستقبل، ويتجدد بتجددتهما، ولا ينعلق على نفسه، ولا يدعي اليقين المعياري المستعار من حقبة تاريخية معينة مهما كانت أهميتها، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل مع المستجدات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام، ويكون جريئا في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتكئ على السجلات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدم نفسه نموذجا مفتوحا يُشرى بالافتراحات والممارسات، ويفك نفسه من الأقواس التي تقيده، فلا يدعي أنه يقدم الخلاص، ولا يعد بالتحفة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء تجربة الغرب، واستعارة أحداثه، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، فيتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، فأشتقّ من الحالة التاريخية للغرب، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع، كونه متّصلاً به اتصال الجنين بالرحم، وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والتاريخية، الغربية، وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنيه. والحال هذه، فكثير من التوتّرات القائمة في العالم، يتّصل بالصدمات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينياً مستدعى من الماضي أم نموذجاً دنيوياً مستعاراً من الآخر، فالواقع يفرض نموذجاً الخاص الذي لا يُشترط فيه التعارض مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها.

وفي سياق تحليل أسس المركزية الإسلامية، وكشف نزعات التمرکز في صلبها، لا يمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تلعب أدواراً حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيراً ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز، وتهيمن، وتحلّل، وتحرمّ، وأن تحفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعاً في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ.

وما دمنّا نهدف إلى تمهيد الطريق للحديث المفصّل عن صورة الآخر في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى وعلاقتها بالمركزية الإسلامية، ثم انبعثت أطراف من تلك الصورة في عصرنا، بما يجعل علاقتنا بالآخر جزءاً من مشكلة معاصرة تحتاج إلى تحليل ونقد، فليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنزعة فكرية موجّهة للأنساق الثقافية والقيمية، خلخلت الحداثة النظام التقليدي للقيم، وبه استبدلت

نظاما مغايرا يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشرابة، ودشنت لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي، والاعتقاد.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكن تخطيها بأي شكل من الأشكال؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلعات الحاملة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن كثيرا من المجتمعات الإسلامية لم يقترب إلى مخاض الحداثة، ولم يطور مفهوما خاصا بحداثته؛ فتللك المجتمعات لم تراكم معرفة عقلية - نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة، الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقا إقطاعيا - أبويا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي، ومازال مفهوم الحرم شديد السطوة في قطاعات واسعة من هذه المجتمعات الأبوية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجنوسة. تقوم الحداثة الاجتماعية بتفكيك العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروبا مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشرابة، وليس التمايز والتراتب، فتضع الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية، والعقائدية، والمذهبية، والقبلية، والجنسية التي تحول دون التواصل والتفاعل.

يمكن وصف معظم المجتمعات الإسلامية بأنها "مجتمعات تأثيمية" أي أنها محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة أو شبه الثابتة، وتستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وتتحكم بها روابط دينية أو عرقية أو عشائرية أو مذهبية، ولم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره على أنه تمسك بالأصالة، وهي مجتمعات أبوية التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، ولم تتحقق فيها الشرابة التعاقدية في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وتحشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمتها الخاصة، وتؤثم أفرادها حينما يقدّمون أفكارا جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد عندها نوع من الإثم، وكل ابتكار فيه نوع من المروق.

اعتصمت المجتمعات الإسلامية بهوية ثقافية لا تريد التحول، ولا تقرّ به، ولم تتعرّف عليه بعدّ، ولاذت بتفسير ضيق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، وراحت تقدّس سردا خيالها عن نفسها وماضيها وتعتبره صائبا بإطلاق، وتسكت عن كل ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعدّه وخروجا على الطريق القويم. وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكن بعدّ من التمييز بين الظاهرة الدينية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات التي دارت حولها، فتوهّمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكّر بها وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان، وأنتجت تصورات ضيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فعدّتها ممارستين ينبغي أن تمتثلا لشروط النسق الثقافي السائد، وأن تتمّا في ولاء كامل لشروط البنية الثقافية القائمة، فمفهوم الحرية ليس مشروطا بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة والتغيير، إنما هو مقيدّ بالولاء والطاعة، وكل خروج على مبدأ الطاعة والامتثال للنسق الثقافي السائد، يعدّ ضلالة، لا يهدف إلى الاصطلاح إنما التخريب؛ لأن المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأشياء وأهميتها وجدواها مشتقة من تصوّرات منكفئة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير مخصوص للماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ وليس على ثقافة الفكر.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيثة في طياتها. وبمواجهة عناد أخذ طابعا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشتركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وأن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.

إن الحديث عن المركزية الإسلامية خلال القرون الوسطى له صلة كبيرة بحاضرنا بدرجة لا تقل أهمية عن اتصاله بماضيها، فهذه القضية معاصرة من ناحية كونها ترهّن بنوع التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، وهذا هو سبب الانطلاق من الحاضر باتجاه الماضي، من الحاضر حيث تتضارب المفاهيم، والقيم،

والأنساق، الثقافية، وتعيد العولمة تصنيف المجتمعات مجدداً في ضوء معايير مختلفة، وتتأسس مواقف واضحة لاستخدام صور الآخر في المنازعات الثقافية، إلى الماضي حيث تبلورت فيه صورة الآخر. وكل هذا يوجب كشف طبيعة المركزية الإسلامية، والظروف التاريخية التي أسهمت في صوغها، والعناصر الأساسية التي تفاعلت معا في سياق ثقافي من أجل هيمنتها خلال القرون الوسطى، ثم الكيفية التي تأدت من خلالها صورة الآخر، وموقعه في أعين المسلمين.

يطمح هذا الكتاب إلى عرض رواية المسلمين عن الآخر، خلال القرون الوسطى، ويحرص على كشف الموقف المنهجي الذي شكّل خلفية لعرض تلك الرواية، ويقوم التحليل النقدي فيه على تصوّر يرى أن المركزيات الكبرى تصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (الدينية، والأدبية، والتاريخية، والجغرافية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدّس بالدونية الأبدية؛ فالنظر إلى المركزيات في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات الخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية. وتتطلّع هذه النظرة إلى المركزيات لإعادة الاعتبار إلى المرويات الثقافية التي تتوارى أحياناً وراء الستار السميكة للمفاهيم والمناهج، فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالباً عن ذلك فتكون مرويات وأخبار، فيما تخفي درجات من التمثيل السردية الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنساق والآخر.

انبثاق المرويات الإسلامية عن العالم

1 - تخوم مبهمة:

ظهر الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب، في أدبيات الفقه الإسلامي، خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وما لبث أن انخرط في ذلك المؤرخون، والأدباء، والجغرافيون، والرحالة، خلال القرون اللاحقة، فتوسّع الجدل حول ذلك، وأصبح موضوعاً عاماً؛ إذ انشطر العالم، حسب تصور المسلمين، إلى قسمين: دار الإسلام التي شملت الفضاء الثقافي للجماعة الإسلامية بغض النظر عن أعراقها، وأقاليمها، ومعها الفئات من أصحاب الديانات الأخرى التي رضخت لسيادتها، أو قبلت بها. ثم دار الحرب، وشملت سائر الأمم الأخرى غير الخاضعة لسيطرة المسلمين، ونظر إليها بإطلاق على أنها دار كفر، فجرى بذلك تفريق عام بينهما.

ضمّت دار الإسلام المؤمنين به معتقداً، ثم أهل الكتاب ممن آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، ولهم حق الحماية في الداخل، وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. وعدّ أهل دار الإسلام بأجمعهم رعايا الخليفة. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي سعى الشرع الإسلامي إلى ضمّه لدار الإسلام، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يعمل على إخضاع دار الحرب لسيادة المسلمين عندما تتوفر القوة الضرورية لذلك. وعدّ أهل دار الحرب أقواماً على سجيّتهم الأولى البدائية⁽¹⁾.

لم ينظر لأهل دار الحرب على أنهم مساوون لأهل دار الإسلام، فثمة نقص في تأهيلهم القيمي، والأخلاقي، والإنساني، بسبب غياب المعتقد الصحيح الناظم للعلاقات فيما بينهم، إلى ذلك تنقصهم "الكفاءة الشرعية" لكونهم يعيشون فوضى

دنيوية لم تتدخل بعدُ الإرادة الإلهية في ترتيبها. فهم بحاجة إلى تأهيل روحي يرتقي بهم إلى الرتبة السامية التي تحققت للإنسان في ظل العقيدة الإسلامية. وسرعان ما استقرت معايير ثقافية تثبت نوع التفاضل بين هاتين الدارين، فوقع إعلاء لشأن دار الإسلام وأهلها، وانتقاص لحال دار الحرب وأهلها الذين أنكر عليهم التدبير الدقيق في شؤون دنياهم وآخرتهم، ولم يعتد بما لديهم من عقائد وطقوس.

نشأ خلاف ثانوي بين الفقهاء المسلمين حول هذا التقسيم للعالم، فقد قبلته الغالبية كأمر واقع، لكن فقهاء المذهب الشافعي افترضوا وجود عالم آخر هو دار الصلح، أو دار العهد، وطبقاً لهؤلاء، فإن الإسلام اعترف بالجماعات غير الإسلامية التي أبرمت صلحاً مع المسلمين على أن تدفع الجزية، لكن فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبداً بالصلح، وحجّتهم أنه متى عقدت أية جماعة معاهدة سلام، ودفعت الجزية؛ فإنها تصبح بذلك ضمن دار الإسلام، وينبغي على المسلمين أن يضمّنوا لها الحماية. ولم ترقن دار الإسلام لمعنى جغرافي محدّد، إذ كانت تتوسّع وتنحسر على وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية توجهها رؤية دينية لتفسير العالم. وحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى تهميش العوامل العرقية والجغرافية. ولم تكن دار الإسلام، في أي وقت من الأوقات، أرضاً تحتكر السيطرة عليها سلطة واحدة. وثمة تعارض شبه ثابت بين المفهومين السياسي والثقافي لدار الإسلام.

كانت دار الإسلام - من ناحية نظرية - في حالة نزاع مع دار الحرب، لأن الهدف الأخير للإسلام هو أن يكون العالم بأسره مسلماً، وإذا أفلح المسلمون في ذلك، فإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحل محل كل تدبير سلمي آخر، وتصبح الشعوب غير المسلمة إما جزءاً من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقليات دينية معترف بها، أو كوحدات ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظّم العلاقات بينهما⁽²⁾.

طبقاً لهذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدّس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع، ولا بين الدولة والدين⁽³⁾. فالشريعة، كما يقول "شاخنت": هي نموذج للقانون الديني⁽⁴⁾. والخليفة هو الشخص الأعلى المسؤول عن حماية الشريعة، ثم إن مسؤوليته لا تقتصر على صون حدود دار الإسلام، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعله كله

معتنقاً للإسلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمة الله، وممتلكاها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضاً أعداء الله⁽⁵⁾.

وضع ابن فضل الله العمري لدار الإسلام تحوفاً مبهماً أخذت بالحسبان العقائد أكثر من أي شيء آخر، فقال: "ممالك الإسلام واقعة، بحمد الله، في أحسن المعمور شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً، لأنها لا تنتهي إلى غاية الحرارة المفرطة ولا إلى غاية البرد المفرط، إلا فيما قلّ، ولا يخرج عن حدّ المستطاب.. فغاية معمور الجنوب مساكن السودان من عبّاد النيران والأصنام، بما تغلغل من جزائر الهند وأطرافه، والنصارى بأطراف الحبشة، وعبّاد الحيات، والهمج في السودان المغرب جنوب غانة. وغاية معمور الشمال من النصارى والهمج ببلاد الصقل، في شماليها أحد قسمي إيران المسماة ببلاد القبحاق، وما سامت ذلك الخط من القسطنطينية، وما وراءها إلى حليقية والأرض الكبيرة وجزائر البحر الرومي. وغاية معمور الشرق من عبّاد النيران والأصنام بثالث أقسام توران من بلاد الصين إلى المحيط، وأمّا الغرب فانتهى فيه الإسلام إلى البحر المحيط"⁽⁶⁾.

أفصحت دار الإسلام بنفسها عن قيمتها وأهميتها، فهي في أحسن المعمور من الأرض، فمن الجنوب والشرق عبّاد النيران والأصنام، ومن الشمال الهمج، ومن الغرب محيط الظلمات، وبهذا نُظر إلى الشعوب خارج دار الإسلام على أنها قبائل ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، وينبغي أن ييسط الإسلام قيمه في ربوعها لترتقي إلى مستوى الأهلية البشرية الحقيقية، وعلى هذا فهناك حرب معلنة أو مضمرة، بين دار الإسلام ودار الحرب، لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام، بين الدارين، غير ممكن شرعاً؛ لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، وهدى وضلالة، وإيمان وكفر. ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها إلى الأبد، فهي مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضرورياً⁽⁷⁾. وشمل هذا كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى.

تشكّلت نظرة المسلمين للآخر في دار الحرب على أسس دينية، فالدين هو المانح النهائي للمعاني، والقيم، وللبنش أيضاً، وعلى ذلك فالبحث عن ملامح الآخر يفترض العودة إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن الذي جهّز النظر بعناصر

الإدراك والوعي، وطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز، وما دام الإسلام يحمل تصوّراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكتيفاً للكلام الرباني، وتعبيراً عن تجليات المقدّس، فهو يشكل مصدراً للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة الإسلامية⁽⁸⁾. وعلى أساس هذه القاعدة جرى دفع الآخرين غير المؤمنين به خارج مجال الاهتمام، والتقدير، واكتفى المسلمون بجعلهم موضوعاً لجهادهم، فبه يمكن أن يدرجوا في مسالك الحق.

أخفق المسلمون في الحفاظ على وحدة دار الإسلام، إذ سرعان ما تفكّكت أواصرها من الداخل، وانحلّت الروابط الرمزية التي تصل أطرافها، وظهرت مراكز سياسية ادّعت كل منها احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة بصورتها الصحيحة، وقُسمت دار الإسلام سياسياً، وإن ظلت موحدة عقائدياً، ولهذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافي أكثر ممّا هو سياسي، ومع الزمن تمّ قبول الجوار المغاير كأمر واقع لا بدّ منه، فما دام التنوع قبل داخل دار الإسلام، فقد امتد ليشمل العالم كله.

لم تثبّت حدود جغرافية لدار الإسلام، ولم يجر طوال القرون الوسطى، في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة ومعترف بها بصورة كاملة. والقول بحدود شرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة قوية أمر سيادة الدول الضعيفة المتاخمة لها بعين الجدّ، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على مجموعة القوى التي تنازعت فيما بينها ضمن دار الإسلام، أو مع الدول والإمبراطوريات المصاحبة لها، وذلك يفسر ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، فرضه التنازع بينهما، وشكل داراً ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وكانت دار العهد مزدوجة الولاء، ومختركة من إحدى القوتين المجاورتين لها، وفي كثير من الأحيان قامت بدور التخوم الفاصلة بينهما عند غياب المعالم الطبيعية المانعة لتقدّم هذا الطرف أو ذاك، إلى ذلك كانت دار العهد سهلة الاختراق، فنسيجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من دار الإسلام، ودار الحرب، وهي في حال زحزحة دائمة، لا تعرف الثبات، وكثيراً ما كان يتوارى وجودها، فلا يحامي عنها أحد.

ومنذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) كانت العلاقة بين المجال السياسي والمجال الثقافي في "دار الإسلام" عكسية؛ فكلما تراجعت السيطرة السياسية، تقدمت الهيمنة الثقافية، إذ حالت التنازعات الداخلية، في دار الإسلام، دون القدرة على إبقاء قوة دفاعية فاعلة على تخومها تؤمّنها بشكل دائم، فامتصت المنازعات القوة المطلوبة، وظلت حدود دار الإسلام غير ثابتة، تتحكّم بها القوة التي تنبثق هنا أو هناك، بسبب سلطان طموح، أو إمارة قوية، ثم يعيدها الضعف إلى سابق عهدها، ولكن المسلمين المجاورين لدار الحرب ممّن تلاعبت بهم رهانات القوة والظفر، فألحقوا مرة بدار الإسلام، وأخرى بدار العهد، وثالثة بدار الحرب، نجحوا، على نحو منقطع النظير، في تشكيل هويتهم الثقافية الإسلامية كائناً ما كان وجودهم داخل هذه الدار أو تلك، وكائناً ما كانت قراءتهم للإسلام.

كانت الحدود السياسية لدار الإسلام تتغير، ولكن الحدود الثقافية - الدينية ظلت شبه ثابتة، إن لم نقل إنها كانت تتوسع (ظهر هذا في جنوب آسيا، ووسط إفريقيا، حيث تمدّدت دار الإسلام بوسائل غير عسكرية في كثير من الأحيان)، ومع التراجع المطّرد للحدود السياسية، نشأ وضع جديد في ظل هذا التوتر المستمر؛ فظهرت إمارات غير خاضعة للمركز التقليدي السياسي لدار الإسلام، وكانت تمثله بغداد، لكنها تدين بالعقيدة نفسها. والحال هذه، فالكيانات السياسية في أطراف دار الإسلام لعبت الدور الرئيس في ترسيخ مفهوم التنوع الخلاق للإسلام الذي لا يتعارض مع وحدته العامة. وعلى هذا لم تكن دار الإسلام كتلة ثقافية متطابقة التصورات تماماً، ومتماثلة التفسيرات على نحو مطلق، إنما اتصفت بالتعدد الذي رسم خصباً ثقافياً لا يجوز إنكاره. كان الإسلام يمثل هوية ثقافية أكثر منه كياناً سياسياً ناظماً للجماعة الإسلامية.

2 - تضارب في أنظمة القيم:

فرضت المفاهيم الدينية تبايناً في التصورات، وفي التخيلات، وظهر كل ذلك في المرويات الكبرى التي مثلتها الآداب، والتواريخ، والمذاهب، فأدّت إلى تركيب صور إكراهية للآخر، بسبب تباين أنظمة القيم، فالآخر، بالدرجة الأولى، هو المختلف في عقيدته الدينية. واستمد التصور الشائع عن الذات والآخر حيويته من المركزية الدينية، أي من تلك البؤرة التي كانت تنبثق منها قيم الحق المطلق إلى

الأبد، وبما أن التصور الديني عدّ الله مصدراً لقيم الحق، وأن الحق قد حلّ في دار الإسلام، ولم يحل في دار الحرب، فقيم دار الإسلام هي الصائبة، أمّا قيم دار الحرب فمحقّرة، ومدنّسة، ويلزم تطهير أهلها من النجاسة الوثنية، أو تخليصهم من الضلال الذي يرتعون فيه نتيجة جهلهم الإسلام.

وفي عصر تصدّر فيه الشعور الديني أيّ شعور آخر، لا مكان للمصالحة بين القيم والأخلاقيات المتباينة، فلكي يظلّ الشعور بتفوق قيم دار الإسلام حيّاً، ومتقدّماً، فلا بدّ من تفريق يقوم على ثنائية الحق والباطل بين قيم—(نا) وقيم—(هم). وصاغت هذه الثنائية وعيَ ولاوعيَ الجماعة الإسلامية، وجعلتها تبني تخيلاتهما، ومواقفهما، وأحكامهما، واختياراتها، على أساس فكرة التراتب التي تقود إلى الإغلاء من شأن الذات، وخفض قيمة الآخر، فجرى تحطّي الإنسان بوصفه كينونة بشرية مستقلة، وصار التركيز عليه بوصفه مستودعاً للقيم الدينية، فأهميته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره.

وتحوّل سلّم القيم الذي صاغه المسلمون إلى جزء مكملّ من العقيدة، حسب الفهم الشائع لها، وتدخل في تركيب صور مشوّهة للآخر في المرويات الكبرى، وشمّل ذلك القيم الشائعة لديه، وامتدّ فخصّ حامل تلك القيم. هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنياً، وجسدياً، وعقائدياً، ففضلاً عن البلادة، والجهل، والضلال، والسفه، والبهيمية، تذبذب الآخر بين تصغير شوّش إنسانيته، وعتمّ عليها، كما هو الأمر بالنسبة للأقوام الساكنة في أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود إلى حدّ المبالغة، كما هو الأمر في حالة الزوج، والصقالبية. وقد غزت هذه التصورات الآداب الجغرافية، وفي مقدمتها سرديات الارتحال.

وما لبث أن تدخل اللاهوت فأعاد صوغ القيم الدينية صوغاً اتصف بالثبات والديمومة، وأصبح الفهم الديني للحياة يقوم بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمن ثبات القيم، فتصّاب بالفساد بسبب التحوّل، فالقيم الدينية بمظهرها اللاهوتي تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول، والثبات؛ لأنها قيم مكانية، وليست زمانية. فهي لا تقرّ بالتغيير، ولا تقبل به. إنها ساكنة، ودائمة الصحة، وتلزم المرء أن يتكيّف معها، بدل أن تتكيف هي معه تبعاً للسياقات الاجتماعية والتاريخية التي يعيش فيها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمثل لها، لكونها المركز المشعّ الدائم،

وهو يدور في فلكها. قربه أو بعده عنها هو الذي يحدّد أهميته. وما دامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان، فمن الطبيعي أن تجرّد قواها لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب، ينبغي نشرها في أرجاء العالم كافة، وقد يُتبنّى العنف وسيلة لتحقيق ذلك. أصبحت القيم جوهرًا، وصار الإنسان عرضًا.

تُستمد القيم من المجتمع الذي شكّله الإسلام، وهي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المجتمعات الأخرى أن تسلكه، وذلك سيفضي، لا محالة، إلى وجود نقيض يسوّغ صيانة القيم من جهة، ويعمل على نشرها لتشمل العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضديّة دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، وامتد تأثير ذلك إلى المرويات الكبرى في الثقافة الإسلامية. ثمة تعارض دائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر.

لا يمكن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غرار العالم النصّي القرآني، فالمجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصّي. وفي النهاية لا بدّ من ظفر، فأهل الشرّ من الكفار، والمشركين، والمنافقين، وغير المؤمنين، يتأكلون؛ لأنهم تمسّكوا بالباطل، وانتحووا ركن الضلال، وأشاحوا بوجوههم عن الحق المطلق، وسيكون النصر للمؤمنين بالله، ممن تشبّثوا بدينه، وبقيمه السامية؛ فأنيط بهم مهمة خالدة، وعهد إليهم بدور نادر: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض بكاملها، إذ ليس هنالك موانع نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد، والثقافات، والملل، فمن المنتظر أن يتعرّض أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسّك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد، فالجهاد وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدّد.

وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني، فإن الجهاد لن يتوقّف أبداً، لأنه محكوم بنظام لاهوتي عامّ. يهدف الجهاد إلى تحويل البشر قاطبة إلى عقيدة واحدة، ولكنه يتعارض مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولما كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة، أي أن الجماعة المؤمنة في تعارض بديهي مع الجماعات الوثنية والكافرة.

أشار "جاك بيرك" إلى هذا النوع من التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالصورة الآتية: "المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التضاد المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة.. وتتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل. غير أن هنالك خصوصاً آخرين سبق أن لمسهم الحق وبلغوا به، لكنهم يرفضونه ويخفونه. إنهم الكفار، وهؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل"⁽⁹⁾.

يحتاج العالم، طبقاً للتصور اللاهوتي، إلى الانقسام أولاً من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود، فيما بعد. وما دام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون هي المركز، بكل المعاني الثقافية، والدينية، والجغرافية، والأخلاقية، وينبغي على أهلها نكث جراح الشرك أينما كانت، وتطهيرها من الفساد؛ لبسط الحق حيثما كان الإنسان.

3 - دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي:

ظهرت تجليات المركزية الدينية في التواريخ، والأفكار، وعلوم الدين، ولكن من الواضح أن الأدب الجغرافي، وفي اللبّ منه مرويّات الارتحال، هو الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامة لتلك المركزية، إذ سَكَّ ذلك الأدب مصطلح "دار الإسلام" وصاغ دلالاته الكبرى. وقد سلّم الجغرافيون والرحالة بحقيقة كون دار الإسلام هي مركز العالم، ومكمن الحق الدائم، وجعلوا من هذه الفكرة موجّهاً لتصوراتهم عن الآخر. ولم ينجُ أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في بناء فرضيّاته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر.

تعدّ صورة الأرض عند ابن حوقل (ق 4هـ - 10م) أول محاولة جادة للتعبير عن شكل الأرض في الثقافة العربية - الإسلامية. فالأرض كرة تتربّع في وسطها دار الإسلام، وفي قلبها تقع ديار العرب، وفي المحيط الضيق للإطار المائي حول الأرض، تظهر، بصعوبة بالغة، من ناحية المشرق والمغرب، ممالك الكفار بأشكال مشوهة. ثمة

تضخيم متعمد للصورة خاصً فقط بدار الإسلام، وتصغير مقصود لكل ما عداها. وقد خُصص كتاب ابن حوقل بكامله لدار الإسلام، وكأنها هي الأرض كلها. لم يبذل هذا الجغرافي المشغول بالتفاصيل الكثيرة أي جهد وصفي لكشف معالم دار الحرب، فحصرها بين عالم هو المركز ومياه مظلمة. وقد ظهرت في خريطته متقطعة الأوصال، هلامية، وهامشية، ولا تجتذب اهتمام أحد، ولا توحى بأنها مكان مناسب لعيش الإنسان، فهي ملاذات ضيقة تجاور البحار، وتقع في أقاليم نائية جدًّا، وقد حالت الظروف الطبيعية من برد وحرٍّ مفرطين إلى إعاقة الكائنات البشرية فيها، فأهلها في حياتهم وعلاقاتهم أشبه بالبهائم. وهذا وصف تكراري نجده في سائر المدونات والمرويات الجغرافية عن الأقوام البعيدة.

عزف ابن حوقل عن الاهتمام بالعوالم الخارجة عن مجال العقيدة الإسلامية، فمدونته الضخمة لم تتطرق إلى غير أقاليم دار الإسلام. بدأها بديار العرب، ثم توسّع إلى الغرب أولاً، فذكر المغرب، والأندلس، وصقلية، ومصر، ثم شمالاً، فذكر الشام، والجزيرة، والعراق، واتجه شرقاً، فأشار إلى خورستان، وفارس، وكرمان، والسند، وأرمينية، وأذربيجان، والران، والجلال، والديلم، وطبرستان، ومفازة خراسان، وسجستان، وخراسان، وما وراء النهر. ولم يهمل البحار التي تربط أطراف هذا العالم، فذكر بحر فارس، وبحر الروم، وبحر الخزر.

وما سوى ذلك لا وجود له، ولا يستحق الذكر إن وجد. في الصفحة الأخيرة من كتابه أشار إلى آخر المدن في منطقة ما وراء النهر، وذكر مدينتين هما "شلاث" و"استياكند"، وأوضح أنهما "نهران، وإنما يذكران لخلّهما في الجهاد، وأنهما آخر الإسلام"⁽¹⁰⁾. لا قيمة لهاتين المدينتين إلّا في كونهما من ثغور الجهاد، وبهما تنتهي دار الإسلام في الشرق خلال القرن الهجري الرابع.

سرعان ما اتخذ هذا التصور طابعاً ثقافياً، فلا قيمة ترتجى لأي شيء خارج دار الإسلام، وليس ينبغي على المسلم بذل جهد فيما لا قيمة له. أكد ذلك صراحة المقدسي في كتابه: "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" بقوله: إنه معنيّ بدار الإسلام، وأهل هذه الدار غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلف نفسه عناء البحث في ممالك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها⁽¹¹⁾. وقد حافظ كثير من الجغرافيين على هذا الميثاق الضمني، لكنّ بعض الرحالة خرقوا بنود ذلك الميثاق، فطافوا في دار الحرب، وعهدوا لأنفسهم أمر التعريف بها.

أظهر ابن حوقل معلومات غزيرة جداً فيما يخص أقاليم دار الإسلام، لكنه فاجر بجهل لا يُقبل في كل ما له صلة بالأقاليم الأخرى خارجها، وإذا كان معياره يقوم على أساس أن "انتظام الممالك بالديانات، والآداب، والحكم، وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة"⁽¹²⁾، فقد رأى انعدام هذه الركائز إلا في دار الإسلام، وذلك أدى به إلى استبعاد كل ما يتصل بالعوالم الرومية، والصينية، والهندية، والإفريقية جنوب الصحراء، والأقوام الشمالية من إفرنجة، وصقالبة، وبلغار، وأتراك، وغيرهم. تسبب البصيرة العقائدية الضيقة خطأً ثقافياً لا يغتفر، وينبغي طبقاً لمنظور ابن حوقل طمس الآخر واستبعاده، فكل مَنْ لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية يعدّ فاقداً للخصال الإنسانية التي تجعله مقبولا في "أرض" ابن حوقل.

تأسست على هذا التصور نظرة مشوبة بالتخيس إلى الآخر المفتقر للمقومات الأساسية: الديانات، والآداب، والحكم، والسياسة المستقيمة. هذه الركائز التي اقترحها ابن حوقل استناداً إلى موروث ديني وقيمي لعبت دوراً حاسماً في التفريق بين البشر، فأضفت على أهل دار الإسلام قيمة سامية، وسلبت ممن سواهم ذلك الامتياز، فبها كثف ابن حوقل رؤية عرقية - دينية - ثقافية - جغرافية جاعلاً منها أساساً لقانون صارم، ورتب في ضوئه أهمية أقاليم الأرض، وأنزل "ديار العرب" في قلب الدائرة، فهي المركز المشع إلى الأطراف النائية.

قال ابن حوقل: "بدأت بذكر ديار العرب، فجعلتها إقليماً واحداً؛ لأن الكعبة فيها، ومكة أم القرى، وهي واسطة هذه الأقاليم عندي، واتبعت ديار العرب بعد أن رسمت فيها جميع ما تشتمل عليه من الجبال والرمال والطرق، وما يجاورها من الأنهار المنصبة إلى بحر فارس؛ لأنه يحفُّ بأكثر ديارها، ولأن بحر فارس يعطف من جزيرة مسقط مغرباً إلى مكة، وإلى القلزم، عن خمسين فرسخاً من عُمان، ويدعى ذلك رأس الجمجمة"⁽¹³⁾ ثم توسّع في أوصافه غرباً وشرقاً، فالأقاليم المجاورة لديار العرب، إنما هي تخوم لها، أمّا ممالك الكفار فتتأخم دار الإسلام في الأرض، وتنأى عنها بكل شيء آخر. وتلازمه فكرة المركزية الدينية - العرقية"، ابتدأت بديار العرب لأن القبلة بها، ومكة فيها، وهي أم القرى، وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكانها غيرهم"⁽¹⁴⁾.

ثم انتقى الهمداني ما وجده مناسباً من آراء "بطليموس" بخصوص الأقاليم وعُمُرانها، فانتهى إلى تقرير ما كان يرغب في قوله، ومفاده أن ديار العرب هي

أفضل المعمور في الأرض، فلما "كانت الكواكب مشتركة التدبير في بقاع الأرض خالطة بين الوسط والطرف؛ كان من حسن التأليف وانسباق النظام أن نذكر الكل ليعرف ما لجزيرة العرب من الطبائع الخاصة والعامة، وأن يظهر ما وسّمها به الحكماء ممّا في أهلها موجود ومعاين". فمن يسكن من البشر على خط الاستواء أو بجواره، "تكون أبدانهم سوداً، وشعورهم سوداً جعدة كثيفة، ووجوههم قحلة، وجشثهم قصيفة، وطبائعهم حارة، وأخلاقهم في أكثر الأمر وحشية لدوام الحر في موضع مسكنهم واتصاله بهم".

وأما أقوام أقاصي الشمال، فإنهم "لبعدهم عن حرارة الشمس بعداً كثيراً صار البرد عليهم أغلب، ولما كان ما يصل إليهم من الرطوبة شيء كثير غزير الغذاء، ولم يكن هناك حرارة تشفها، صارت ألوانهم بيضاء، وشعورهم سبطاً، وأبدانهم عظيمة مخضبة، وطبائعهم مائلة إلى البرد، وأخلاق هؤلاء القوم أيضاً وحشية لدوام البرد في مواضع مساكنهم واتصاله". وأما الذين يسكنون في الوسط "فإن الشمس لما كانت لا تصل إلى موضع سمت رؤوسهم.. صارت ألوان هؤلاء متوسطة، ومقادير أبدانهم معتدلة، وطبائعهم حسنة المزاج، ومساكنهم متصلة وأخلاقهم أنيسة".

وبعد هذا التقسيم العام انتقل الهمداني إلى تفصيل خصائص "جماعة الوسط" فقال: "ومن كان من هؤلاء يميل إلى ناحية الجنوب فهو في أكثر الأمر أذكى، وأحيل، وأقوى على العلم بأمور الآلهة؛ لقرب فلك البروج، والكواكب المتحيرة، من موضع سمت رؤوسهم، وحركات أنفسهم تليق بحركات الكواكب في سرعة وقوفها على الشيء، وإثما ذوات فحص، ونظر في العلوم التي تسمى التعليمية.. ومن كان منهم بالجملة مائلاً إلى ناحية المشرق فهم أكثر تذكراً، وأقوى أنفساً، ويظهرون جميع أمورهم؛ لأن ناحية المشرق من طباع الشمس، وهي ناحية نهارية مذكورة ومتيامنة.

وأما الذين يميلون إلى ناحية المغرب فهم أكثر تأنيثاً وأنفسهم ألين، ويخفون أمورهم في أكثر الأمر، ويسترونها؛ لأن هذه الناحية قمرية، ومن شأن القمر أبداً أن يكون أول طلوعه وظهوره بعد الاجتماع من ناحية مهب الرياح الغربية المسماة بالدبور، ولذلك يظن بهذه الناحية أنها ليلية مؤنثة متياسرة ضد الناحية الشرقية. وكل واحدة من هذه النواحي الكلية يلزم أن يكون فيها أحوال جزئية من أحوال الأخلاق والسنن الطبيعية".

وضمن هذه "الوسطية المشرقية" توجد أفضل البلاد المعمورة، وهي جزيرة العرب، لوقوعها في المكان المناسب الذي أراده الهمداني طبقاً لحسابات بطليموس الفلكية، فهي تقع في "الوسط" من كل شيء، كما أنها تتميز بكونها شرقية يغلب عليها التذكير المضاد للصفة الأنثوية التي يتميز بها الغرب، وعلى هذا يكون أهلها قد حازوا الخصال الأولى في مملكة الإنسانية، ولكن لا بد من دعم ذلك بفرضية أخرى، فرضية خاصة بالجزيرة نفسها، فهي إلى ذلك الأفضل بين البلاد المعمورة في العالم، لأن "بها البيت الحرام، والبيت الذي جعله الله مثابة للناس، وأمناً، ومقام إبراهيم عليه السلام، وأم القرى، ومخرج النبوة، ومعدن الرسالة، ومتبوأ إبراهيم، منشأ إسماعيل، ومولد محمد صلى الله تعالى عليهم أجمعين، ومقطن آل الله، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعنَّاب بن أسيد: "إني مستخلفك على آل الله"، وإليها كان يسير آدم، وبها كان قطونه، وبها أرض يثرب مهاجر النبي عليه السلام، وحرمه، ومركز الإسلام، ومقام الإمامة، وقطب الخلافة، ودار العز، ومحل الإمرة، وبها الوادي المقدس طوى، وطور سينا، ومسجد إيلياء، وآثار الأنبياء، ومنابت الأتقياء، ومحافد الأصفياء، وعرصة المحشر، وجبال الرحمة، ومتعلق السَّيَّاحَة، والعبادة، والسراة القاطعة من أعلى اليمن إلى أسفل الشام، وبها بقاع الفصاحة والصباحة، واعتدال المزاج، وحسن الألوان، لا الصهبة ولا الزرقة، ومتوسط النبات في الشَّعْر، لا القَطَط، ولا السَّبَّط، واسوداد الأحداق، واحورار المقل، مع الحَمِيَّة، والأَرِيحِيَّة، والسَّخَاء، والكرم، والجود بما تشع به الأنفس، والصبر بساعة البأس، وبها أفرس من ركب الخيل فهم لها حزم وحلاس، وأحسن من امتطى الإبل فهم لها أرباب وأقباس، وأوفى من تقلد ذمة، وأبرع من نطق بحكمة" (15).

تخصيص ديار العرب بالأسباب المذكورة دون غيرها من الأقاليم، أضفى عليها رفعة ذات مستويات متعددة ومتراكبة: التلازم الشديد بين مركزية دينية وعرقية وجغرافية وبين عوالم إن هي إلا امتداد لممارسة النفوذ المركزي بوجوه المتنوعة تلك. فالإتصال بين ديار العرب من جهة، والأقاليم الأخرى المكوِّنة لدار الإسلام من جهة، والانفصال بين دار الإسلام، ودار الكفر، يقوم على سلسلة معقدة من التبعية والاختزال والاستبعاد. فثمة مركز يضيء بأنواره عالماً محاذياً، يظل ممتداً إلى أن تضعف شدة النور في تخومه، فيسقط كل ما وراء ذلك في ظلام

دامس. هنالك تدفق دائم للقيم العليا من بؤرة ما إلى أطراف محيطية. اكتسبت قيمتها من تيار القيم النابع من ديار العرب، فدار الإسلام مدينة للعرب، ودار الحرب مدينة للمسلمين.

من المعلوم أن ابن حوقل نسخ الإصطخري في كتابه "المسالك الممالك" واحتذاه بألفاظه وتراكيبه، والتوسعات البسيطة التي وردت كإضافات محدودة للغاية هنا وهناك، لا تؤكد إلا أن الكتائين كتاب واحد. ومن يطلع على مقدمة كتاب "صورة الأرض" يصاب بالعجب، لأن صاحبه تخطى الإصطخري، وأغفله، ولم يأت على ذكر له.

لم يستمد ابن حوقل كتابه بكامله من كتاب الإصطخري، فحسب، إنما استعار الرؤية ذاتها التي ترتب شؤون الأقاليم لتحقيق فكرة التمرکز حول الذات، فديار العرب هي "واسطة الأقاليم". ومن سمائها انبثقت، أول مرة، الحقيقة الإلهية، وبالنسبة للمسلم، فكل الأشياء تتوارى خلف هذه الحقيقة. كان الوعي، بإشكاله البسيطة الأولى، يتدفق عارماً في تيار ينطلق من المكان الذي لمست فيه كلمة الله وجه الأرض. والحجج التي أوردها ابن حوقل لتقديم العرب وديارهم، أخذها بالحرف من الإصطخري⁽¹⁶⁾ فاستأثر لنفسه بذخيرة المعلومات التي جهزها له الآخرون. فكرة الأقاليم بذاتها كانت شائعة من قبل، كما سنبين بعد قليل.

ومنح ابن خرداذبه، وهو من المؤسسين الأول للجغرافيا الإسلامية في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أهمية استثنائية للبعد الديني في رؤيته للعالم المسكون، جاعلاً من مكة مركز الأرض، فإلى الكعبة تتجه قلوب المؤمنين ووجوههم عدة مرات كل يوم. إنه لا يذكر كلمة "مركز" أو "وسط"، ولكنه يركّز فهماً مجازياً غايته الإعلاء من شأن التمرکز. فالكعبة قلب مكة، ومكة قلب ديار العرب، وديار العرب قلب دار الإسلام، ودار الإسلام قلب العالم القديم.

استقطبت الكعبة اهتمام المسلمين حيثما كانوا، فهي "القبلة" التي تكثفت فيها كل أدعية الخلاص والتطهر والرغبة في نيل رضا الخالق. إنها شمس تجذب إليها الكواكب، وترسل بأشعتها إلى العوالم المجاورة، يقول ابن خرداذبه: "قبلة أهل أرمينية، وأذربيجان، وبغداد، وواسط، والكوفة، والمدائن، والبصرة، وحلوان، والدينور، ونهاوند، وهمدان، وأصبهان، والري، وطبرستان، وخراسان كلها، وبلاد الخزر، وقشмир الهند، إلى حائط الكعبة الذي فيه بابها، وهو من القطب الشمالي

عن يساره إلى وسط المشرق. وأمّا التبت، وبلاد الترك، والصين، والمنصورة، فخلف وسط المشرق بشمانية أجزاء لقرب قبلتهم من الحجر الأسود. وأمّا قبلة أهل اليمن فصلاّتهم إلى الركن اليماني، ووجوههم إلى وجوه أهل أرمينية إذا صلّوا. وأمّا قبلة أهل المغرب، وإفريقية، ومصر، والشام، والجزيرة، فوسط المغرب، وصلاّتهم إلى الركن الشامي، ووجوههم إذا صلّوا إلى وجوه أهل المنصورة (تقع في شمال غرب الهند أعلى مدينة الديبل) إذا صلّوا. فهذه قبل القوم والنحو الذي يصلّون إليه⁽¹⁷⁾. تتقاطع على أركان الكعبة تطلعات المؤمنين من المشرق والمغرب ومن الشمال والجنوب. هي مركز جذب، وإشعاع.

4. الآخر: نظرة ساكنة:

صاغت الآداب الجغرافية وعي المسلمين بعالمهم وعالم غيرهم، فهي مستندات على غاية من الأهمية في ترسيخ صورة (الأنا) وصورة (الآخر). ومع أن الجغرافيا الوصفية، مثل كتب البلدان، والمسالك والممالك، وكتب الأقاليم، قدمت معلومات ثمينة عن دار الإسلام، ومرّرت أحياناً معلومات مختزلة عن دار الحرب؛ فإن المعلومات الأكثر أهمية عن العالمين قدمتها كتب الرحلات التي خصت العالم القديم بأجمعه تقريباً بملاحظات ثمينة، ففيها يكمن التمثيل السردّي الشامل للعالم القديم بتنوعاته الثقافية، والعرقية، والدينية. وفي تضاعيفها ترسّبت صور الآخر.

انتقد أبو الفداء الموروث الجغرافي الذي تراكم إلى زمنه في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) بادئاً بابن حوقل الذي سجّل عليه عدم ضبطه للأسماء والأطوال والعروض؛ الأمر الذي قاد إلى جهل بمواقع الأقاليم، ومع أنه لم يكتشف أن كتاب ابن حوقل استنساخ لكتاب الإصطخري، فقد أشار إلى أن الإدريسي، وابن خرداذبه، وغيرهما، حذوا حذو ابن حوقل في عدم التعرّض لتحقيق أسماء المدن والأماكن والأشخاص، وإلى ذلك لم يلاحظ أن ابن خرداذبه متقدّم على ابن حوقل بحوالي قرن من الزمان، فانقل إلى نقطة جدية بالاهتمام، وهي اقتصار أولئك الجغرافيين على وصف دار الإسلام "إن جميع الكتب المؤلفة في هذا الفن لا تشتمل إلا على القليل إلى الغاية، فإن إقليم الصين مع عظمتها وكثرة مدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذّ النادر، وهو مع ذلك غير محقّق. وكذلك إقليم الهند فإن الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب، وهو غير محقّق، وكذلك

بلاد البلغار، وبلاد الجركس، وبلاد الروس، وبلاد السرب (الصرب) وبلاد الأوتق، وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى المحيط الغربي، فإنها بلاد كثيرة، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية، ومع ذلك فإن أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا، لم يذكر منها إلا القليل النادر، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب، فإنها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش، والزنج، والنوبة، والتكرور، والزليع، وغيرهم، فإنه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر، وغالب كتب المسالك والممالك، إنما حققوا بلاد الإسلام⁽¹⁸⁾.

يمهد هذا النوع من النقد للمدونات الجغرافية القديمة إلى أن أبا الفداء سيتخطى عشرة أسلافه، ويستدرك عليهم، بأن يسدّ ذلك النقص المريع الذي أصبح ظاهرة ملفتة للنظر، خاصة وأن دار الإسلام تمزقت إلى أشلاء سياسية متناثرة في عصره، وقد سعى فعلاً لتحقيق ذلك، لكنه ما أن فرغ من ذكر المعلومات الشائعة بأجزاء الأرض، وأقاليمها، ومقاساتها، وبحارها، وأنهارها، وجبالها، إلا ووجد نفسه حائراً في كيفية ترتيب الأماكن، فما عثر على حلّ لاختيار البداية المناسبة إلاّ باللجوء إلى ابن حوقل نفسه: "أما ترتيب الأماكن وتقدم بعضها على بعض في الذكر، فإنه لم يتهياً لنا فيه ترتيب يرضينا، فتبعنا فيه ابن حوقل، وابتدأنا بجزيرة العرب لكون بيت الله الحرام، وقبر نبيه، عليه أفضل الصلاة والسلام، فيها⁽¹⁹⁾.

تبني أبو الفداء ترتيب ابن حوقل القائم على ترتيب الإصطخري، وهو الترتيب المستند إلى أسس دينية، وعرقية، وثقافية، لكنه وسّع المجال في التفاصيل الداخلية للترتيب، فما أن فرغ من ذكر جزيرة العرب، واتجه غرباً للحديث عن مصر والمغرب والأندلس، كما فعل أسلافه، إلاّ وأفرد صفحات قليلة جداً لـ "الجانب الجنوبي من الأرض، وهو بلاد السودان"، ثم مثلها لـ "جزائر بحر الروم والمحيط الغربي"، ثم مرّ بسرعة على "الجانب الشمالي من الأرض" قبل أن يتابع ترتيب الأوائل في المشرق، فاختصر القول في "الهند" و"الصين" و"جزائر بحر الشرق"، ثم "بلاد الروم".

يلاحظ أن أبا الفداء زاد في تفاصيل البلاد الإسلامية المشرقية، فأضاف إلى قائمته "زابليستان، والغور" و"طخارستان، وبذخشان" و"خوارزم". وبذلك كشف التفكك السياسي الذي لحق بدار الإسلام؛ فالأقاليم الثلاثة الأخيرة كانت تدرج من قبل ضمن "خراسان". ولا تظهر في مدونات السابقين عليه. فمن بلاد ما وراء

النهر، وهي آخر الأقاليم الإسلامية المشرقية، انبثق بلد هو "تركستان". فأبو الفداء المتأخر بأكثر من أربعة قرون عن اللحظة التي صيغت فيها مركزية دار الإسلام، وجد نفسه أمام واقع مختلف، فقد ذابت تخوم الدار القديمة، واختفى ذكر تلك الثغور التي كان جهادها كافياً لإدراجها في تلك الدار، كما هو الأمر عند الإصطخري وابن حوقل، وثمة قوى أخرى فرضت حضورها في دار الحرب، وأصبحت دار العقيدة الإسلامية ليست عالماً مقفلاً محاطاً بالأعداء فقط، إنما انتقل العداء إلى الداخل.

لم يمتلك أبو الفداء الجرأة الكافية لنقض سنة القدماء، فمضى يعمل في هديها، على أنه كان يصطدم بحقائق جديدة لم تكن ظهرت من قبل، وذلك دفعه إلى تعديل قوائم السابقين، بإضافات طفيفة شملت معظم البلاد التي كان يُحذّر من قبل الخوض في تفاصيلها، باعتبارها دار حرب، ينبغي للمسلم إلاّ يهتم بها، فاختزلها إلى أقاليم شبه مهجورة تكاد تكون خالية من بني الإنسان، ففي كتابه الكبير الذي يربو على خمسمئة صفحة، لم تستأثر دار الحرب، إلاّ بإشارات مقتضبة لا تزيد على نسبة خمسة في المئة من حجم الكتاب، وقد خُصّص معظمها لتقويم الأسماء والقياسات. وكل ذلك النقص الفادح سيتكفل بإكمالهِ الرحالة بتوغلهم الجريء في عمق تلك الديار.

5 - حنين، وتخيلات، وأوهام:

تحدثنا عن دار الإسلام بوصفها مجالاً شعورياً للقيم الدينية ثبتت حدودها الآداب الجغرافية، ولكن ليس من الصواب إهمال المؤثرات السياسية، فحيثما يكون المركز السياسي لدار الإسلام تكون البلاد هي البؤرة المركزية لتلك الدار، وهكذا فإن الوجود العباسي في بغداد سرعان ما جعل من العراق البؤرة الأكثر أهمية داخل دار الإسلام، وقامت الآداب الجغرافية بتسويق ذلك. لقد تدخل العامل السياسي، وهو أحد تجليات المنظومة القيمية، في اعتبار العراق قلب العالم القديم، الأمر الذي يكشف أن الجغرافيين يدمجون بالمعطيات الدينية أخرى سياسية. سنرى فيما يلي كيف تتم إعادة تكييف المرويات السردية من أجل تسويق فكرة التمرکز.

نُظر إلى العراق، طوال العصر العباسي، على أنه مركز العالم، وأفضل الأقاليم. ولا تخفى الأسباب السياسية، والثقافية، والأيدولوجية، الكامنة وراء

موقف الجغرافيين، والرحالة، والمؤرخين، فلم يكن موقفهم من مركزية العراق قد ظهر بمناى عن التأثيرات النافذة في ذلك العصر، فثمة أسباب وجّهت عمل هؤلاء، وأثّرت في رؤاهم، ومواقفهم، ومنها التحيزات الإقليمية التي ذهبت إلى أن العراق هو بؤرة الإقليم الرابع الذي هو أفضل أقاليم الأرض من الناحية الطبيعية والبشرية، على أن القول بمركزية الإقليم الرابع، إنما هي، في الأصل، إيرانية المنشأ⁽²⁰⁾.

لا يخالط يقين ابن خرداذبه أيُّ شكٍّ في اعتبار بغداد المركز السياسي، والاقتصادي، والثقافي، للعالم القديم، لأنها عاصمة دار الإسلام في عصره، فهي مركز استقطاب لكل الموارد البشرية، والاقتصادية، والأدبية، والفكرية، والدينية، لكن الآداب الجغرافية كانت تمارس إكراها مقصوداً، فترتّب أقاليم الأرض، ليكون العراق في أفضلها، ولتكون بغداد في أفضل الأقسام من تلك الأقاليم. وهذا دفع ابن خرداذبه للحديث عن سواد العراق، قبل أن ينتقل لتثبيت بغداد بوصفها العقد الناظم للعالم القديم، والنقطة التي تجتذب إليها كل شيء. بدأ أولاً بتقدير المسافات بينها وبين أقاليم المشرق إلى خراسان، بما في ذلك الوقوف على المدن المهمة الواقعة على الطريق الموصل إلى بغداد، ثم انصرف، بعد ذلك، إلى الحديث عن الطريق الذي يصلها بالمغرب، وكان من الطبيعي أن يهتم بالطريق الذي يربطها بمكة، ثم بسواها من مدن وأقاليم دار الإسلام.

بغداد واسطة عقد دار الإسلام، وهي المركز الذي كان يستقطب اهتمام الجميع، إنها البؤرة المشعّة على الأطراف كلها، وقد جعلها كتاب "المسالك والممالك" المكان الذي منه يتجه، وإليه يصل، كل ما له علاقة بدار الإسلام. يصلح الكتاب أن يكون دليل سفر للرحالة، والمسافرين، والجند، والتجار، والسفراء، والحجاج، والجبّة، وكل من يرهّن حياته بالأسفار والارتحال، ففيه معلومات دقيقة عن المسافات، والطرق، والاتجاهات، والمدن، وجميعها تقود إلى بغداد في نهاية المطاف، فمن يبتغي المجد عليه بدار السلام.

ليس من المصادفة أن يُلحق بكتاب ابن خرداذبه كتاب "الخارج وصناعة الكتابة" لـ "قدامة ابن جعفر" لأنه مكمل له، ففضلاً عن اهتمامه بالطرق والمسافات، فهو يعنى بـ "الخارج"، أي خارج البلاد المكوّنة لدار الإسلام، وهو ينطلق أيضاً من اعتبار مركزية بغداد "نبدأ بالطريق المأخوذ فيه من مدينة السلام إلى

مكة، وهو المنسك الأعظم وبيت الله الأقدم". ويحتل الأمر أهمية استثنائية "لأن قصبة مملكة الإسلام بلد العراق"⁽²¹⁾. ولهذا فإن قدامة بن جعفر، بعد أن انتهى من ذكر الطرق والمسافات، أبدى حرصاً شديداً على إدراج الكميات المتحصلة من خراج كل إقليم ومدينة وقصبة، وقدم إحصاءات دقيقة بالدينار والدرهم بينت الموارد المالية لدار الإسلام، وكلها كانت تصب في بغداد، وبعد أن فرغ من ذاك عرج على ذكر "ثغور الإسلام، والأمم، والأجيال، المطيفة بها"⁽²²⁾. ومقدار ما تدفعه لدار الإسلام.

ارتسمت بغداد، لدى ابن خردادبه، وقدامة بن جعفر، بوصفها مركز الاستقطاب، والاتصال، والتداول المالي، في القرن الثالث، ولم يقتصر ذلك عليهما، فقد أفرد ابن حوقل مكانة لبغداد، في كتابه "صورة الأرض". وركب للعراق صورة مضخمة، مؤكداً على موقعه الاستثنائي في ذهنية الكتاب والمؤرخين والجغرافيين القدامى، فالعراق "أعظم أقاليم الأرض منزلة، وأجلها صفة، وأغزرها جبابة، وأكثرها دخلاً، وأجلها أهلاً، وأكثرها أموالاً، وأحسنها محاسن، وأفخرها صنائع، وأهلها فأوفرهم عقولاً، وأوسعهم حلوماً، وأفسحهم فطنة في سالف الزمان، والأمم الخالية، وبمثلته تجري أمور أمة الآخرة، يقرّ بذلك لهم أهل الطاعة والفضائل، ولا يمتري فيه أهل الدراية والحصائل"⁽²³⁾.

قدّم كثير من الجغرافيين تفصيلات شاملة عن العراق تضمنت ضروباً كثيرة من الإعجاب، والدهشة، ولتخفيف حدة التحيزات، كانوا يدرجون، في كتبهم، اعتذارات متكررة تدرأ عنهم شبهة الانحياز، وبأنهم لم يكونوا مبالغين فيما أوردوه، فكل ما في العراق شائع يعرفه الداني، ويعلم به القاصي، ولا ضرورة تلزمهم لإدراج كل التفاصيل، فلا حاجة للتعريف بالمعروف. وهو أمر يظهر بوضوح عند الإصطخري، وابن حوقل⁽²⁴⁾.

وحظيت بغداد بعناية الأدب الجغرافي لكونها عاصمة دار الإسلام. وما كان ينطبق على العراق، ينطبق على بغداد، وقد تذرّع الإصطخري ببعض الحجج، وكشف حرجاً لا يخفى، وهو يعرف بها، فمثلها لا يقع التعريف به، لأنها المدينة التي لا يجهل أحد أمرها، ولا يمكن لكتاب أن يستوفي ذكرها كلها "لم نُكثر من وصف بغداد لاشتهار وصفها عند الخواص والعوام، فاكتفينا من وصف بغداد بجملة يسيرة ذكرناها لئلا يطول به الكتاب"⁽²⁵⁾.

حشد اليعقوبي في كتاب "البلدان" جملة من الأسباب التي جعلته يرى في العراق، وبغداد، المركز الأول للعالم المعمور في عصره، فغمر قوله فيهما إعجاباً لا يخفى، وحفاوة لا تنكر، وإنما ابتدأت بالعراق لأنها وسط الدنيا، وسرة الأرض، وذكرت بغداد لأنها وسط العراق، والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعة، وكبراً، وعمارة، وكثرة مياه، وصحة هواء، ولأنه سكنها من أصناف الناس، وأهل الأمصار والكور، وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية؛ وآثرها جميع أهل الآفاق على أوطانهم، فليس من أهل بلد إلا ولهم فيها محلة، ومتجر، ومتصرف، فاجتمع بها ما ليس في مدينة في الدنيا.

ثم يجري في حافتيها النهران الأعظمان: دجلة والفرات، فيأتيها التجارات والمير برّاً وبحراً، بأيسر السعي؛ حتى تكامل بها كل متجر، يحمل من المشرق والمغرب من أرض الإسلام وغير أرض الإسلام، فإنه يحمل إليها من الهند، والسند، والصين، والتبت، والترك، والديلم، والخزر، والحبشة، وسائر البلدان؛ حتى يكون بها من تجارات البلدان أكثر مما في تلك البلدان التي خرجت التجارات منها؛ ويكون مع ذلك أوجد وأمكن حتى كأنما سيقن إليها خيرات الأرض؛ وجمعت فيها ذخائر الدنيا؛ وتكاملت بها بركات العالم. وهي مع هذا مدينة بني هاشم، ودار ملوكهم، ومحل سلطانهم، لم يبتدئ بها أحد قبلهم، ولم يسكنها ملوك سواهم، ولأن سلفي كانوا القائمين بها وأحدهم تولى أمرها؛ ولها الاسم المشهور والذكر الذائع".

واستطرد إثر هذه المقدمة في إيراد أدلة الطبيعة على أن مركز دار الإسلام هي الأفضل "ثم هي وسط الدنيا، لأنها على ما أجمع عليه قول الحساب، وتضمنته كتب الأوائل من الحكماء في الإقليم الرابع، وهو الإقليم الأوسط، الذي يعتدل فيه الهواء، في جميع الأزمان والفصول؛ فيكون الحرّ بها شديداً في أيام القيظ، والبرد شديداً في أيام الشتاء، ويعتدل الفصولان الخريف والربيع في أوقائهما، ويكون دخول الخريف إلى الشتاء، غير متباين الهواء؛ ودخول الربيع إلى الصيف غير متباين الهواء، وكذلك كل فصل ينتقل من هواء إلى هواء، ومن زمان إلى زمان؛ فلذلك اعتدل الهواء، وطاب الثرى، وعذب الماء، وزكت الأشجار، وطابت الثمار، وأخصبت الزروع، وكثرت الخيرات، وقرب مستنبت معينها واعتدل الهواء، وطيب الثرى، وعذوبة الماء، حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذاهم، حتى فضلوا

الناس، في العلم، والفهم، والأدب، والنظر، والتميز، والتجارات، والصناعات، والمكاسب، والحدق بكل مناظرة، وأحكام كل مهنة، وإتقان كل صناعة. فليس عالم أعلم من عالمهم؛ ولا أروى من روايتهم؛ ولا أجدل من متكلمهم؛ ولا أعرب من نحويتهم؛ ولا أصح من قارئهم؛ ولا أمهر من متطببهم؛ ولا أحذق من مغنيهم؛ ولا ألطف من صانعهم؛ ولا أكتب من كاتبهم؛ ولا أبين من منطقهم؛ ولا أعبد من عابدهم؛ ولا أروع من زاهدهم؛ ولا أفقه من حاكمهم؛ ولا أخطب من خطيبهم، ولا أشعر من شاعرهم، ولا أفتك من ماجنهم".

ولبيان كيفية اختيارها عاصمة لدار الإسلام، فلا بدّ من رواية تاريخية تفاضلية تقوم على ركني المدح والقدح "لما أفضت الخلافة إلى بني عم رسول الله، صلى الله عليه وآله، من ولد العباس بن عبد المطلب، عرفوا بحسن تمييزهم وصحة عقولهم، وكمال آرائهم، فضل العراق، وجلالته، وسعتها، ووسطها للدنيا؛ وإنها ليست كالشّام الوبيئة الهواء الضيقة المنازل، الحزنة الأرض، المتصلة الطواعين، الجافية الأهل، ولا كمصر المتغيرة الهواء، الكثيرة الوباء التي إنما هي بين بحر رطب، عفن، كثير البخارات الرديئة التي تولد الأدوية، وتفسد الغذاء، وبين الجبل اليابس الصلد، الذي ليسه وملوحته وفساده لا ينبت فيه خضر ولا ينفجر منه عين ماء. ولا كإفريقية البعيدة عن جزيرة الإسلام، وعن بيت الله الحرام، الجافية الأهل، الكثيرة العدو، ولا كأرمينية النائية، الباردة الصردة الحزنة التي يحيط بها الأعداء. ولا مثل الجبل كور الحزنة الخشنة الثلجة دار الأكراد الغليظي الأكباد. ولا كأرض خراسان الطاعنة في مشرق الشمس التي يحيط بها من جميع أطرافها عدوّ كلب ومحارب حرب. ولا كالحجاز النكد المعاش الضيقة المكسب التي قوت أهلها من غيرها.. ولا كالتبت التي بفساد هوائها وغذائها، تغيرت ألوان أهلها، وصغرت أبدانهم، وتجدت شعورهم.

فلما علموا (بنو العباس) أنها أفضل البلدان، نزلوها، مختارين لها. فلما ولي أبو جعفر المنصور الخلافة "صار إلى بغداد، فوقف بها، وقال: ما اسم هذا الموضع؟ قيل له: بغداد. قال: هذه والله المدينة التي أعلمني أبي محمد بن علي أني أنبيها، وأنزلها، وينزلها ولدي من بعدي. ولقد غفلت عنها الملوك في الجاهلية والإسلام، حتى يتم تدبير الله لي وحكمه فيّ، وتصح الروايات، وتبين الدلائل والعلامات، وإلا فجزيرة بين دجلة والفرات؛ دجلة شرقيها، والفرات غربيها؛

مشرعة للدنيا، كل ما يأتي في دجلة، من واسط، والبصرة، والأبلة، والأهواز، وفارس، وعمان واليمامة، والبحرين، وما يتصل بذلك فإليها ترقى، وبها ترسى. وكذلك ما يأتي من الموصل، وديار ربيعة، وأذربيجان، وأرمينية، مما يحمل في السفن في دجلة. وما يأتي من ديار مضر والرقعة، والشام، والثغور، ومصر، والمغرب، مما يحمل في السفن في الفرات، فيها يحتط وينزل، ومدرجة أهل الجبل وأصيبهان وكور خراسان. فالحمد لله الذي ذخرها لي، وأغفل عنها كل من تقدمني، والله لأبنيّنها، ثم أسكنها أيام حياتي، ويسكنها ولدي من بعدي؛ ثم لتكونن أعمر مدينة في الأرض" (26).

ولا غرابة، بعد كل ذلك، أن ينتهي الأمر بابن الوردي إلى اعتبار بغداد إحدى غرائب العالم، فهي "جنة الأرض، وواسطة الدنيا، وقبة الإسلام، ومدينة السلام، وغرة البلاد، ودار الخلفاء، ومعدن الظرفاء واللطائف، وبها أبواب النهايات في العلوم، والدرایات، والحكم، والصناعات، هواؤها ألطف من كل هواء، وماؤها أعذب من كل ماء، ونسيمها أرق من كل نسيم" (27). وكل هذا جعلها محط أنظار الجغرافيين والرحالة، وموضوع عنايتهم.

يمكن اعتبار مدونات ابن خرداذبه، وقدامة، واليعقوبي، والإصطخري، وابن حوقل، مهمّات أساسية بلورت فكرة وضع العراق في المركز، لكن المسعودي، وقد عُرف بتوسعاته الثقافية، صاغ تلك المركزية من منظور أشمل؛ فقد أدرج أسباباً متعددة لها، وأعاد ترتيب المعطيات الشخصية والموضوعية بكل تنوعاتها ليجعل من العراق مركز استقطاب استثنائي، ومدخله إلى ذلك ذاتي بحكم الولادة؛ فقد أعلن اعتزازه بالعراق، لأنه "الإقليم الذي ولدنا به".

واحتفى بما اختص به "كثرة مرافقه، واعتدال أرضه، وغضارة عيشه، ومادة الرافدين إليه، وهما دجلة والفرات، وعموم الأمن فيه، وبُعد الخوف عنه، وتوسطه الأقاليم السبعة، وقد كانت الأوائل تشبّهه من العالم بالقلب من الجسد؛ لأن أرضه من إقليم بابل الذي تشبّعت الآراء عن أهله بحكمة الأمور كما يقع ذلك عن القلب، وبذلك اعتدلت ألوان أهله، واقتدرت أجسامهم، فسلموا من شقرة الروم والصقالبة، وسواد الحبشة، وغلظ البربر، ومن جفا من الأمم، واجتمعت فيهم محاسن جميع الأقطار، وكما اعتدلوا في الجبلّة كذلك لطفوا في الفطنة، والتمسك بمحاسن الأمور، وأشرف هذا الإقليم مدينة السلام" (28).

كتب المسعودي هذا الكلام في مصر، وهو بعيد من العراق، فتدخلت نبرة الحنين إلى مسقط رأسه في ترتيب أفكاره وأحكامه، وشأنه شأن معظم الجغرافيين القدامى منح الموقع الجغرافي قيمة عليا في تحديد الطبائع البشرية وسلوك الأفراد وصفاتهم، وهي فكرة ظلت فاعلة في مسار الفكر الإنساني حتى العصر الحديث، وتغزى أصولها النظرية الأولى إلى اليونان. لكن أرسطو طرحها كنظرية ضمن كتابه "السياسة"⁽²⁹⁾. واصطلح عليها بنظرية "الكيف الطبيعية" وهي فرضية ربطت، بشكل مباشر، بين المناخ والطبع، وأضفت تفوقاً وقيمة على الأقوام بحسب اعتدال المناخ. وكنا وقفنا، في مكان آخر، بالتفصيل على أسس تلك النظرية، وتحليلاتها، في الفكر الغربي الحديث⁽³⁰⁾.

وكما نظر أرسطو إلى بلاد اليونان باعتبارها مركز العالم، نظر المسعودي إلى العراق باعتباره قلب العالم القديم. فهو المكان الذي توافرت فيه الأسباب الكاملة، فأهلته لكل ذلك، كالاعتدال، وغضارة العيش، والماء، والأمن، والطمأنينة، وتوسط أقاليم الأرض، والحكمة، ولذلك اعتدل أهله في ألوانهم، وأفكارهم، وأجسامهم. لقد اجتمعت في العراق وأهله محاسن جميع الأمم والأقطار. لم يأت المسعودي على ذكر أية مساوئ لا في البلاد، ولا في العباد، وقد دفع به شغفه بموطنه للنظر إلى العراق كأنه بلد في الأثير!

من الصعب فصم عرى العلاقة الوثيقة بين المسعودي والعراق، فهو لم يترك أية مسافة بينه وبين موضوعه للنظر المحايد، والموضوعي، وتقديم الأحكام النهائية، ولهذا لم يذكر إلا ما كان يرغب فيه، وتوارت عن كتابه المثالب، وشاح بوجهه عن كل ما لا يراه جديراً بالذكر؛ فغربته في أرض الكنانة شحذت خياله بالحنين إلى مسقط رأسه، وجعلته يغض الطرف عن أشياء كثيرة، إلى ذلك فإن حالته النفسية حجبت عنه المساوئ، وكان مدعناً لمؤثرات الثقافة السائدة في عصره حيث كان العراق يتبوأ المكانة الأولى في دار الإسلام.

لم ينظر المسعودي إلى العراق إلا بوصفه نموذجاً مثالياً لكل شيء، على أن هذه الأحكام لم تكن منفصلة عما استقر لدى معظم الجغرافيين والمؤرخين من تصور بخصوص مركزية العراق. وما لبث المسعودي أن أعاد تكرار البراهين على مركزية العراق في كتابه "التنبية والإشراف" مدرجاً فيه براهين مضافة، ففي سياق حديثه عن الأقاليم السبعة وصل إلى العراق الذي هو أوسط تلك الأقاليم، و"شرف

الأرض وصفوقها" وموضعها، هو "الموضع الذي ينقسم فيه الزمان إلى أربعة أقسام، فلا يخرج ساكنوه من شتاء إلى صيف حتى يمر بهم فصل الربيع، ولا صيف إلى شتاء حتى يمر بهم فصل الخريف.

ولما ذكرنا توسّطه، كانت ملوك سالف الأمم تحلّه، إذ كان نسبة الملك إلى المملكة التي هو عليها نسبة القلب إلى البدن الذي هو فيه. فكما كان الله عزّ وجلّ بلطف حكمته إذ خلق القلب أشرف الأعضاء، أحلّه من البدن أوسطه، كانت هذه سبيل الملك من مملكته. وكانت قدماء الملوك تقول الملك الأعظم مركز لدائرة ملكه، بعده من محيطها بعد واحد، وتدّ مركزوز، وعلم منشور، منه يُستمد التدبير، وإليه تردّ الأمور. لذلك يقال إن الملك الأعظم والمدبّر الأكبر ينبغي أن يكون منزله الواسطة من هذه الأقاليم". واستناداً إلى كل هذه الحجج، اعتبر المسعودي العراق "أشرف المواضع التي اختارتها ملوك الأمم"⁽³¹⁾.

وما دمنّا نتحرك في مجال خاصّ بالمسعودي، وبالقرب من استطراداته الإغوائية حول العراق، فمن المفيد الوقوف على وثيقة أوردتها في كتابه "مروج الذهب" وأكد أنها تعود إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ومع أن أفكارها، وأحكامها، شديدة الشبه بما كان شائعاً في زمن المسعودي، وتتغلغل في تضاعيفها أيدولوجيا التمرکز المتأخرة، ومضمونها يوافق نموذج التفكير السائد في العصر العباسي، فإن تأكيد المسعودي على أنها متصلة بعهد عمر، وأنها مكتوبة له خصيصاً من أحد "حكماء" ذلك العصر، جواباً عن سؤال وجهه إليه الخليفة الثاني، يضفي عليها أهمية استثنائية؛ لأنها تكشف - لو صحّت - أن النظر إلى العراق باعتباره مركزاً قد تشكّل في وقت مبكر جداً من تاريخ الإسلام.

تكشف ما سوف نصطّلع عليه بـ "وثيقة عمر" جملة من الأمور الأساسية، ولعل أهمها على الإطلاق أن الحكيم الذي كتبها وبعثها إلى عمر، كان ينظر إلى العالم على أنه ثلاثة عوالم، أولها: العالم العربي، وفيه: الشام، ومصر، والحجاز، والمغرب، والعراق، والجزيرة. وثانيها: العالم الإيراني، وفيه: الجبال، وخراسان، وفارس، وخورستان. وثالثها عالم شبه مبهم غير مترابط الأوصال يتكون من الهند، والصين، وبلاد الروم.

وهو التقسيم التقريبي الشائع لدار العرب، ودار الإسلام، ودار الحرب. وحينما نتأمل ترتيب تلك العوالم الثلاثة نجد أن ذلك الحكيم المجهول قد ربّتها

بحسب أهميتها، فالترتيب امثل لنوع من حكم القيمة. وقد حرصت الوثيقة على وضع العراق في القلب، ثم جرى تنضد البلاد الأخرى إلى جانبيه شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فظهر أنه المركز الثابت لتلك العوالم كافة.

أسند المسعودي خبر "وثيقة عمر" إلى "ذوي الدراية" الذين ذكروا أن الخليفة حين تم له فتح العراق، والشام، ومصر، وبلاد أخرى، كتب إلى حكيم من حكماء العصر: إنا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن، وأهويتها، ومساكنها، وما تؤثّر التربة والأهوية في سكاتها. فكتب إليه ذلك الحكيم "بأن الله قسم الأرض أقساماً: شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه، وناريته، وحدته، وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضّر سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضّر ببرودته، وقرّه، وثلوجه، وآفاته الأجسام، فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب، وأوغل فيه، أحرقت بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظّه من حسن القسمة".

هذا استهلال شائع استعاد فيه "الحكيم" أفكار بطليموس وجالينوس حول تأثير المناخ على الطبائع البشرية - وهي أفكار بدأت تترسخ لدى الجغرافيين المسلمين في عصر المسعودي - وبعد أن انتهى من تدبيج تلك التوطئة شرع يصف المناطق المسكونة من الأرض، على الوجه الآتي: "أما الشام فسحب وآكام، وريح وغمام، وغدق وركام، ترطب الأجسام، وتبلد الأحلام، أما أرض مصر فأرض قوراء غوراء، ديار الفراعنة، ومنازل الجبابرة، تحمد بفضل نيلها، وذمها أكثر من حمدها، هواؤها راكد، وحرّها زائد، وشرها وارد، تكدر الألوان، وتجنب الفطن.. وفي أهلها مكر ورياء، وخبث ودهاء وخديعة، إلا أنها بلد مكسب لا بلد مسكن، لترادف فتنها، واتصال شرورها.

أما اليمن فيضعف الأجسام، ويذهب بالأحلام، أما الحجاز فهوؤه حرور، وليله بكور، ينحف الأجسام، ويحفف الأدمغة، ويشجع القلب، ويسطوهم، أما المغرب، فيقتسي القلب، ويوحش الطبع، ويطيش اللب، ويذهب بالرحمة، ويكسب الشجاعة، ويقشع الضراعة، وفي أهله غدر، ولهم خبث ومكر. ديارهم مختلفة، وهمهم غير مؤتلفة.

أما العراق فمنار الشرق، وسرة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتدت خواطرهم، واتصلت مسراتهم، فظهر منهم الدهاء، وقويت عقولهم، وثبتت بصائرهم. وقلب الأرض العراق، وهو المجتبي من قديم الزمان، وهو مفتاح الشرق، ومسلك النور، ومسرح العينين، ومدنه المدائن وما والاها، ولأهله أعدل الألوان، وأنقى الروائح، وأفضل الأمزجة، وأطوع القرائح، وفيهم جوامع الفضائل، وفوائد المبرات، وفضائل كثيرة؛ لصفاء جوهره، وطيب نسيمه، واعتدال تربته، وإغداق الماء عليه، ورفاهية العيش به".

بعد أن انتهى الحكيم من ذكر أطراف ديار العرب، انتقل إلى العالم الإيراني، ليستأنف أوصافه التبخيسية التي خصّ بها الشام، ومصر، واليمن، والحجاز، والمغرب، باستثناء العراق الذي ركّب له صورة تبجيلية شفافة. ويلاحظ، مرة أخرى، ظهور أحكام القيمة السلبية؛ فـ "الجال" تخشن الأجسام وتغلظها، وتبلد الأفهام وتقطّعها، وتفسد الأحلام، وتميت الهمم. وأما خراسان فتكبر الهمم، وتعظم الأجسام، وتلطف الأحلام، ولأهلها عقول وهمم طامحة، وفيهم غوص وتفكير، ورأي وتقدير. أما فارس فحصب الفضاء، رقيق الهواء، متراكم الماء، معتم بالأشجار، كثير الثمار، وفي أهله شحّ، ولهم خبّ، وغرائزهم سيئة، وهمهم دنيئة، وفيهم مكر وخداع. أما خوزستان فهي كدرة الأهواء، تفسد الأحلام، وتبلد الأفهام، وتخبث الهمم، وتستأصل الكرم، يساق أهله سوق الأنعام، وهم الهمج الطغام.

ثم مرّ على "الجزيرة" وتقدّم، في النهاية، بوصيته الثمينة للخليفة "واعلم، يا أمير المؤمنين، أن الله تبارك وتعالى قسّم الأرض أقساماً، فضّل بعضها على بعض، فأفضل أقسامها العراق، فهو سيد الآفاق، وقد سكنه أجيال وأمم ذوو كمال". وأخيراً في سطر واحد يجمل كل ما يتصل بدار الحرب: وأما الهند والصين وبلاد الروم فلا حاجة بي إلى وصفها لك؛ لأنها منازل شاسعة، وبلدان نائية، كافرة وطاغية⁽³²⁾. وقبل أن نقوم بتحليل هذه الوثيقة، يحسن أن نردفها بجواب كعب الأحبار عن سؤال تقدم به إليه عمر بن الخطاب عن العراق، فكان جوابه: يا أمير المؤمنين، إن الله لما خلق الأشياء ألحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العلم: وأنا معك. فقال المال: وأنا لاحق بالشام، فقالت الفتن: وأنا معك. فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل، وأنا معك. فقال الفقر: وأنا

لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك. فقال الشقاء وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك⁽³³⁾.

تكشف "وثيقة عمر" مجموعة من الإكراهات التي هدفت إلى تثبيت فكرة يستبعد أنها كانت موجودة في العقد الثاني من القرن الهجري الأول؛ فالفرضية الثقافية القائلة بمركزية العراق بدأت تتبلور مع العباسيين، ولهذا فإن المسعودي في النصف الأول من القرن الهجري الرابع، كان مشبعاً بأسس تلك الفكرة إلى درجة لم يشكك بها، لكن النقد الداخلي لهذه الوثيقة سيضعف من منطقتها، وحججها، وأول ما يلاحظ أنها تتحدث عن بلاد المغرب بصفتها جزءاً من دار الإسلام، والحال فإنها لم تفتح في خلافة عمر، ومحاولات عثمان بن عفان الأولية لم تفلح في فتحها إلى أن قام معاوية بن أبي سفيان، بعد انقضاء الخلافة الراشدية بعشر سنين، أي في عام 50 هجرية الموافق 670 ميلادية، بتكليف عقبة بن نافع بأمر الفتح، وهو الذي بنى القيروان.

ولم يستتب الأمر للمسلمين في المغرب، أو ما كان يسمى آنذاك بإفريقية، بسهولة، فبعد أن عزل عقبة بن نافع جرى تمرد واسع، فما كان من الأمويين إلا إعادة عقبة ثانية. والسيطرة النهائية على هذه البلاد لم تتم إلا قرب نهاية خلافة عبد الملك بن مروان (حكم 65-86هـ/685-705م) حينما تم القضاء على "الكاهنة" التي كانت تلقب بـ "ملكة البربر" حوالي سنة 83هـ - 702م. ليس ذلك فحسب، بل إن المصادر تورد أن عمر بن الخطاب نفسه كان منع عمرو بن العاص من الإقدام على فتح إفريقية، فكتب إليه "لا تدخل إفريقية؛ فإنها مفرقة لأهلها غير مجمعة، ماؤها قاس ما شربه أحد من العالمين إلا قست قلوبهم"⁽³⁴⁾.

والأمر الثاني، وله الدرجة ذاتها من الأهمية، هو الحديث عن خراسان وخوزستان وبلاد فارس والجبال، أو ما اصطلح عليه بـ "العالم الإيراني"، فلا يمكن الادعاء أن هذه البلاد فتحت جميعها في خلافة عمر، ذلك أن الحدود الشرقية والشمالية لهذه البلاد تقع بعيداً في وسط آسيا. والصحيح أن أجزاء منها فقط تم فتحه، وبعد مدة طويلة تم استكمال السيطرة عليها. وهنا يظهر الأمر الثالث الخاص بتقسيم كل البلاد التي أشار "الحكيم" إليها: دار الإسلام ودار الحرب، كما هو واضح من وصفه للصين والهند وبلاد الروم بأنها "كافرة طاغية". فهذا الوصف لم يكن قد ظهر في ذلك الوقت.

يرجح أن هذا التقسيم متأخر، وقد عُرف بعد بزوغ التخوم الفاصلة بين الدارين المذكورتين. وعلى الرغم من أن هذه الطعون تضعف الأهمية التاريخية للوثيقة، لكنها لا تمس القيمة الأيديولوجية التي تشبّع بها، فهي تريد دمج جملة من المعطيات المتفرقة: الجغرافية، التاريخية، والثقافية، والعرقية، للإعلاء من شأن قضية معينة، ومع أنه لا يستبعد أن السجلات السياسية بين العراق وبلاد الشام ومصر والمغرب - وقد بدأت تتشكل في بعضها كيانات سياسية - وجّهت هذه الوثيقة وجهتها المذكورة، وكانت حامية كما هو معروف في الأدبيات التاريخية، فإن معظم مضامينها مشتقة من المعلومات الجغرافية التي كانت بدأت بالشيوع في القرن الثالث. فكرة دار الإسلام ومركزها العراق تشكلت بسبب من تثبت المنظومة العقائدية الإسلامية بعد أن توقف المسلمون عن الفتح والتوسع، وقد كانت تلك الدار مجالاً شعورياً تغذيه الثقافة الإسلامية، وتنشط فيها منظومة قيم متماسكة تقبل أحياناً تفسيرات متقاربة، ولكنها تنظر إلى الآخر بتوجّس، على أن الأمر الذي يستأثر بالاهتمام هو صورة الآخر خارج المجال المشبع بالعقيدة الإسلامية كما ظهرت في المدونات الجغرافية، ومنها أدب الرحلة، فعن كل تركز لا بدّ أن تتأدّى صورة مشوّهة للآخر.

6 - مرويات ازدرائية:

أفرد أبو الفداء باباً في كتابه للحديث عن الزنوج في الجزء الجنوبي من الأرض، وهو ما يعرف بـ "بلاد السودان"، ووفق منذ اللحظة الأولى، يعرض أحكاماً انتقاصية حول الجنس الأسود، معتمداً في ذلك على ابن سعيد المغربي (الذي يروي عن رحالة يدعى ابن فاطمة)، فالسودان عراة، مهملون، وهم كالبهائم، وعادتهم أنهم يأكلون من وقع إليهم من الناس⁽³⁵⁾. أمّا سكان أعالي النيل، فقد "اشتهر عنهم أنهم يخصون من يقع إلى أيديهم. ويدفعون ذكور الآدميين في صدقاتهم، ويفتخرون بذلك"⁽³⁶⁾. المعلومات التاريخية والاجتماعية والدينية، حول الآخر خارج دار الإسلام، ضحلة في كتاب أبي الفداء، ففي أحاديثه المقتضبة عن جزائر المحيط، وبلاد الروم، والقسم الشمالي من الأرض، والهند، والصين، تجنّب الخوض في وصف المنظومات القيمية، وانصرف اهتمامه إلى ضبط المسافات والأسماء، وكأنّ تلك البلاد خالية من الجنس البشري.

وتحدّث أبو الفداء عن بريطانيا بالصورة الآتية "من جزائر البحور المتفرّعة عن البحر المحيط الغربي جزيرة بريطانية في بحر برديل، وهو البحر الخارج في شمال الأندلس. وليس بهذه الجزيرة ماء إلاّ من الأمطار، وعلى ذلك يزرعون. وجزائر بريطانية إحدى عشرة جزيرة، ومن الجزائر المشهورة جزيرة انكلطرة، ويقال إنكلترة.. وفي هذه الجزيرة مدينة ليندرس (لندن).. وفي هذه الجزيرة معدن الذهب، والفضة، والنحاس، والقصدير، وليس فيها كروم لشدة الجمد، وأهلها يحملون جواهر هذه المعادن إلى بلاد إفرنسة، ويتعوضون به الخمر. فصاحب فرنسة إنّما كثر الذهب والفضة عنده من ذلك.. وفي شمالي جزيرة إنكلترة وبعض شمالي بريطانية جزيرة أرلندة.. وهي مشهورة بكثرة الفتن، وكان أهلها مجوساً ثم تنصّروا اتباعاً لجيرانهم" (37). ما الذي سيرتسم في المخيال عن الإنجليز سوى: استبدال الخمرة الخسيسة بالمعادن النفيسة، والفتن، والعقائد الوثنية التي بالكاد ثلمها التنصّر؟ ولم يكن المسعودي بمنأى عن السقوط في هوة الحكم القيمي بحق الآخر، فأهل الشمال بسبب الأحوال المناخية الباردة "عظمت أجسامهم، وجفت طبائعهم، وتوغّرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم. ومن أوغل إلى أقصى الشمال، فالغالب عليه الغباوة، والجفاوة، والبهايمية. ومن كان في الإقليم السادس فإنهم في عداد البهائم" (38). وكل ذلك مبعثه الأخذ بالتركة الشائعة حول الأعراق، وتصنيفاتها، وخضوعها للظروف الطبيعية، فقد ورثت الجغرافيا الإسلامية عن الإغريق والفرس والهنود فكرة الأقاليم، وفكرة الطبائع، والعلاقة بينهما (39).

حدّد الموقع الجغرافي طبائع البشر، وأخلاقهم، وعقلياتهم، وألوانهم، فالتلازم بينهما تلازم نتيجة بسبب. إذ تدخلت الظروف المناخية للإقليم - حسب اعتقاد القدماء - في تشكيل الطبائع، والعادات، والأشكال، وطرائق التفكير، والرغبات، أخذ الجغرافيون المسلمون بهذه العلاقة الافتراضية، وبنوا عليها تصوراتهم، وتصنيفاتهم للأجناس البشرية. وقد نقد كراتشوفسكي خضوع الجغرافيا الإسلامية للنظريات العلمية الموروثة عن الأوائل (40).

وظفت الآداب الجغرافية معطيات نظرية الكيوف الطبيعيّة في مجال رؤية الآخر، وقد وجّه نقد إلى جغرافيا الأقاليم وما ترتب عليها؛ لأن التقسيم الذي اعتمدت عليه تعسفي، ولم يول أهمية للعوامل الجغرافية مثل التشابه في الظروف المناخية، والثقافية، والبشرية، وغيرها، وتضمنت تكرار بلاد مختلفة في أكثر من إقليم (41).

تُنسب الفرضيات التي قالت بها نظرية الكيوف الطبيعية إلى بطليموس، وجالينوس، وأبقراط؛ فالأول عُدَّ المرجعية الأساسية لفكرة الأقاليم، أما جالينوس وأبقراط فهما الموجهان الأساسيان لفكرة الأعراق والطبائع. وربطت الآداب الجغرافية الفكرتين ربطاً محكماً، وكيّفتها في نظرهما للذات والآخر، منذ دخول الفكر اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجري. وظهرت تحليلات واضحة للفكرتين في سياق مناقشتنا لوثيقة عمر "فما تنهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدته وإحراقه لمن دخل فيه، وما تنهى مغرباً أيضاً أضّر سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تنهى في الشمال أضّر ببرودته وقُرّه وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرقت بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ يحظه من حسن القسمة".

تطورت هذه الظاهرة وأصبحت محوراً أساسياً في الآداب الجغرافية، وبخاصة في مرويّات الارتحال، ويعيننا الجانب المتصل بالآخر منها، كما ظهر في أدب الرحلة حيث ظهر اهتمام البشر، ووقع شبه إهمال للطبيعة. وكان أندرية ميكيل مصيباً حينما ثبتت هذه الحقيقة، فموضوع بحث الجغرافيين كان البشر بالدرجة الأولى، وكانت وظيفة الجغرافيا كشف علاقات دار الإسلام بالبلدان المجاورة، وتصوّر المسلمين عن شعوبها، وتصورهم عن الأرض بأجمعها⁽⁴²⁾.

ربط المسعودي بين البيئة والطبائع البشرية، مكرساً التصور الإغريقي، فانتهى إلى تثبيت نتائج غير محايّدة ترتبت عليها أحكام قيمة بالغة القسوة، فالأرض، كما يقول، أربعة أقسام عنده، وهي:

1. شرقي مذكر، يتصف أهله بـ "طول الأعمار، وطول مدد الملك، والتذكير، وعزة الأنفس، وقلة كتمان السر، وإظهار الأمور والمباهاة بها، وما لحق بذلك؛ وذلك لطباع الشمس، وعلمهم الأخبار، والتواريخ، والسير، والسياسات، والنجوم".

2. غربي مؤنث، يتصف أهله بـ "كتمان للسر، وتدين وتآله، وكثرة انقياد إلى الآراء والنحل، وما لحق بهذه المعاني إذ كان من قسم القمر".

3. شمالي غبي، تأثر أهله بالبرد فـ "عظمت أجسامهم، وجفت طبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وابيضّت ألوانهم حتى

أفرطت.. ولم يكن في مذاهبهم متانة؛ وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومن كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة، والجفاء، والبهايمية، وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال.. وأما من كان خارجاً عن هذا العرض.. فإنهم في عداد البهائم".

4. جنوبي متوحش، ضربت الحرارة أهله فـ "اسودّت ألوانهم، واحمرّت أعينهم، وتوحّشت نفوسهم؛ وذلك لالتهاب هوائهم، وإفراط الأرحام في نضجهم حتى احترقت ألوانهم، وتغلّفت شعورهم لغلبة البخار الحار اليابس"⁽⁴³⁾.

قام المسعودي بتنميط البشر حسب الأقاليم، وهو تنميط عرقي، وأخلاقي، وعقلي، وشكلي، يراد منه حبس الأجناس في طبائع ثابتة، وهو تقسيم اختزالي المهدف منه بسط سلسلة من الانطباعات الشائعة كأحكام فئائية يروم من خلالها إلغاء طرف وتبجل آخر، وتلك التقسيمات ليست غريبة عن الأفق التاريخي الذي تترتب فيه، فلم ينج القدماء من الانزلاق إلى تبني تلك الفكرة؛ فأرسطو قبل المسعودي بأكثر من ألف عام، كان دشن لذلك بتركيز الصفات الحميدة في اليونان وحدها استناداً إلى الحجة البيئية، قال: "الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوربا هم على العموم ملوهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء، وفي الصناعة. من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم، لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام، ولم يستطيعوا أن يفتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك، فشعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب، ويبقون تحت نير استعباد مؤبد. أما العنصر الإغريقي، الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً. إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله، وفي الوقت نفسه، يعرف أن يؤلف حكومات حسنة جداً. وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم"⁽⁴⁴⁾.

مايز المسعودي بين الشعوب على أسس تفترض التضاد المطلق فيما بينها، وهي: الذكورة والأنوثة من جهة، والبهيمة والوحشية من جهة ثانية. وألحق بالزوج الأول الشرقيين والغربيين، وبالزوج الثاني الشماليين والجنوبيين. وتوزيعه المفتعل يقتضي التنافر التام، فالذكورة الحقّة تضادّ الأنوثة، حسب تصوّره، وتضاد بالطبع البهيمة والوحشية. إنها فحولة التميّز، والقوة، والتفكير، وعلى النقيض من ذلك تظهر الأنوثة كمنقصة لأنها سلوك معوجّ يقوم على الغموض، والكتمان،

والتصديق العاطفي السريع، ثم التعلّق بشيء والتخلّي عنه دونما سبب واضح، فتختلط الآراء والمواقف، وتكثر النحل.

رفع المسعودي من شأن الذكورة إذ جعلها معياراً للتفوق في الطبع، وخفض من شأن الأنوثة إذ جعلها معياراً لنقصه. أمّا نظريته إلى الشماليين والجنوبيين، فلا تستحق معايير بشرية، ولهذا اقترض أركانها من عالم الحيوان البهيمي، والمتوحش، فنضد سلسلة طويلة من الأحكام القاسية بحقهم. وبذلك يكون قد اقترح خريطة جينية للتقسيم البشري والحيواني، فأفضل بني البشر، هم الشرقيون؛ لأنهم ذكور في جملة طباعهم الشائعة، والأسوأ هم الغربيون لأنهم مؤنثون في طباعهم المعروفة، أمّا أهل الشمال والجنوب فينبغي نفيهم خارج دائرة التصنيف البشري، إنهم أقرب إلى الحيوانات المتوحشة، والتراتب بينهم غائب إذ هم في الدرك الأخير من الحيوانية، ولا تميز عنده بين ذكور الحيوانات وإناثها، ولا بين وحشيتها وأليفها. وما دام التصنيف يقوم على التفاضل، فالمهم منزلة الفاضل وليس المفضول.

يسبّب هذا التصنيف صدمة إذ يصدر عن المسعودي الذي سلخ عمره في مخالطة الأغيار، ولكنه كان جزءاً جوهرياً من ثقافة القرون الوسطى، وظل مستبداً بالتفكير البشري إلى العصر الحديث، فقد وضع الفكر الغربي تمايزاً لا يقل قسوة عن تقسيم المسعودي بين الشعوب حتى وقت قريب⁽⁴⁵⁾. قلب الفكر الغربي أوصاف المسعودي، وعكس الأحكام، وبدل مواقع الأجناس، فالأقوام الشمالية هي الممثلة، في العصر الحديث، لنخبة بني البشر، ويبدأ بعد ذلك انحطاط الطباع بالتدرّج إلى أن ينتهي بالزواج والهنود الحمر القابعين في نهاية سلّم الدونية. تفرض المركزية الثقافية والعرقية والدينية قوانينها الصارمة والمغلقة على الجنس البشري، وتحجزه ضمن تصنيفات قائمة على أسس مختلفة. هذه الفكرة كانت مثار إعجاب ابن خلدون - وغيره كثر - فتبناها، وجعلها الركيزة التي استندت إليها فكرته عن العمران البشري.

7 - أقاليم، وبشر، ومواقع دونية:

أكد ابن خلدون في "المقدمة" على أهمية موقع الأقاليم، وترتيبها، وربط بها الخصائص البشرية، فالناس يتفاضلون في مكنتهم الإنسانية باختلاف الأقاليم التي يستوطنونها، فكل امرئ بما خلق فيه، فإن كان ذلك في الأقاليم الوسطى، فقد انماز

بالفضائل، وإلا فقد تردّى في الرذيلة إن شاء سوء طالعهِ أن يكون من أهل الأقاليم المتطرفة الشمالية أو الجنوبية. لا تكتسب الفضائل والرذائل كسباً إنما توجد بخلق الإنسان حسب الإقليم الذي يولد فيه، فيكون متطرفاً في خلقه وأخلاقه كلما قدرت له الطبيعة من أهل الأقاليم، ويعتدل في كل ذلك حينما يكون من أهل الأقاليم الوسطى، فهؤلاء حازوا كمال الخلق والأخلاق؛ لأنهم خلقوا في أقاليم الأرض الوسطى، فهم النوع الكامل، وما سواهم فقد خلقوا ناقصين بطبعهم. تلازم الخصال السوية من كان إقليمه سويّاً، ويفتقر إليها ما خلا ذلك، ولا سبيل لتصحيح هذا الخطأ، فهو خطأ الطبيعة، ولا قبل لأحد بتغييره.

قال ابن خلدون: إن المغمور من الأرض إنما يوجد في الوسط لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما. والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال. والأول والسابع أبعد بكثير؛ فلهذا كانت العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأقوات، والفواكه، بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً، وألواناً، وأخلاقاً، وأدياناً، حتى النباتات فإنما توجد في الأكثر فيها.

ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب، والفضة، والحديد، والنحاس، والرصاص، والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويعبدون عن الانحراف في عامّة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والحجاز، واليمن، والعراقين، والهند، والسند، والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة، والجلالقة، والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه

الأقاليم المعتدلة؛ ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات.

وأمّا الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل: الأول والثاني والسادس والسابع؛ فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالب؛ والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال.. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم. ويخلق ما لا تعلمون⁽⁴⁶⁾.

أوردنا نص ابن خلدون الطويل بكامله لأنه يحمل في طياته حجج القدر بجلاء، فقد أصدر صاحب "المقدمة" أحكاماً مطلقة دمج فيها المعطيات الطبيعية بالربانية؛ فقد اختار الله أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة المخصوصة بالاعتدال، وسكانها من أعدل البشر أجساماً وألواناً وأخلاقاً، فخصّهم بالأديان، حتى النبوءات فإنما هي فيهم، فلم يقف على خبر بعثة نبوية في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وقد أعاد تكييف دلالة الآية القرآنية: «كُنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...» لدعم حجته، وذلك ل يتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. ربط ابن خلدون بين البيئة والطبع، وإرادة الله، ليسوع موقفاً يقوم في أسسه على خفض قيمة جماعات من البشر كاملة، ورفع قيمة أخرى. ومن الصعب إقامة براهين على فرضية تدفع بها منظومة ثقافية لها شروط مغايرة عن شروط الأقوام الموصوفة. وكان روسو قد حذر من أمر البحث في أمور عامّة كالأعراف، وطرق

معيشة شعب ما، إذ ينبغي توخّي الحذر لئلاّ يصار إلى تقليص أمر الرؤية على أمثلة خاصة⁽⁴⁷⁾.

وحاول ابن خلدون نقض الأسطورة الشائعة حول الألوان، وبها استبدل القول بالنظرية المناخية، فذهب إلى أن بعض النساين ممن لا علم لديه بطباع الكائنات توهم أن السودان، وهم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرقّ في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصص، ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة، وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير⁽⁴⁸⁾.

بعد هذا التمهيد الذي ظهر فيه ابن خلدون مبدداً لخرافات القصص، انزلق فجأة إلى خرافة المناخ، فقرّر الآتي: في القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكوّن فيه من الحيوانات، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب؛ فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحدهما من الأخرى، فتطول المسامته عامّة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسودّ جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين ممّا يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال؛ إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين، أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامته ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشدّد البرد عامّة الفصول؛ فتبيض ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون، وبرش الجلود، وصهوبة الشعور⁽⁴⁹⁾.

صدر المسعودي وابن خلدون في رؤيتهما للآخر من عمق الثقافة المتمركزة حول نفسها، أي الثقافة التي تقول بقيم، وتؤمن بها، وتدعو إليها، وتنفي كلّ من لا ينصاع لها، فالاختلاف في منظومات القيم يقود إلى الترتاب، والتراتب نوع من التفاضل القائم على ترجيح قيم وتبخيس أخرى. لم يبرأ مجتمع من هذا الداء، مهما ادّعى من تسامح؛ فالتسامح في القرون الوسطى كان رغبة دفيئة بالامتثال وليس التعايش. ولا يخفى أن هذه الأحكام تقود إلى أيدلوجيا الإحساس بالتفرد القائم على المفاضلة، ومبدأ المفاضلة ينتهي، لا محالة، إلى الإقصاء. وقد شعر أبو الريحان

البيروني بالافتخار، والزهو، لأنه ظل منجسباً داخل أطر عاداته، وقيمه، وتصوراته، وهو الذي أمضى شطراً طويلاً من حياته بين الهنود، فعبّر عن ذلك مباهياً بالطبيعة بين الملل، بقوله: "لم يَسْمَنَا التهنّد، والانتقال إلى رسومهم" لأن الهنود "يأينوننا في الرسوم والعادات" و"يأينوننا بالديانة مابينة كلية لا يقع منّا شيء من الإقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء ممّا عندنا"⁽⁵⁰⁾.

يبدو هذا الموقف طبيعياً، أول وهلة، بسبب الانخباس ضمن إطار الهوية الثابتة، ولكنه سوف يصبح مع الزمن عبثاً، إذ لا يمكن التقيّد الصارم بمنظومة أخلاقية مغلقة وسط منظومة أخلاقية مفتوحة مغايرة. فهذا النمط من التفكير هو اتصال دوغمائي بنوع من "الهويات القتالة"⁽⁵¹⁾. وهو نوع من التمرّكز حول الذات الذي يكتف بمجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، فيؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، بما في ذلك الدينية والأخلاقية، باعتبارها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، وذلك سيؤدي إلى تركيب صورة مشوهة للآخر، وإنتاج أيّدولوجيا اقصائية استبعادية ضده، وأيّدولوجيا طهرانية مقدسة خاصّة بالذات⁽⁵²⁾.

لم تكن الصور التي شكلها سرد الرحالة المسلمين للعالم الوسيط قد رُكبت بمناى عن الوسيلة التي وقعت بها معرفة الشعوب في دار الحرب، فمصدر المعلومات، وطرق تداولها، وكيفية ترتيبها، لعب دوراً مباشراً في صوغ تلك الصورة، وقد قامت تلك المعرفة إمّا على احتكاك خارجي مع أفراد ينتمون إلى تلك الشعوب في دار الإسلام أو على احتكاك داخلي، والأول مصدره الحروب والتجارة والارتحال، والداخلي مصدره الرقيق والكتب المنقولة عن لغات الشعوب الأخرى إلى العربية، ولم تكن معرفة المسلمين بالآخر معرفة بريئة، إنما كانت مزيجاً من التوقعات والتصوّرات الشائعة، وهي ممزوجة بتخيلات ورغبات كثيرة⁽⁵³⁾.

أدّت المرويات عن الآخر المختلف ثقافياً وقيماً إلى رسم صور تطابق رغبة الذي يقوم بروايتها وتلقّيها، أكثر ممّا عبّرت عن الموضوع الأصل الذي دارت حوله. وقد تدخّلت المنظومة الثقافية - العقائدية الإسلامية في إعادة رسم ملامح تلك المعرفة، فصورُ الآخرين تشكّلت من تداخل المعلومات الحقيقية بالمزيفة، ومن

المشاهدات المباشرة المفسّرة على وفق سلّم معين من القيم، ومن الأخبار التي هتكتها الخرافات والأساطير، واقتحمت صلبها، وأخيراً من الرغبة الثابتة في الذات لإنتاج صورة نمطية منقوصة للآخر المختلف عنها.

وفي حقبة يعدّ الموجّه العقائدي فيها محفزاً لتشويه الآخر الذي يثنّ تحت طائلة الضلال، فليس من المنتظر البحث عن نقاء الصورة، فطالما أنتجت الأعراق والعقائد، وما زالت، صوراً استعلائية لنفسها وتبخيسية لغيرها، وفي الحالين تقوم تلك الصور على تنزيد مرويات لا يركّز الاهتمام فيها على الدقة والتقدير المطلوين، إنما على إشباع الرغبات الثقافية، ففي مخيال الجماعات الثقافية - البشرية المعتصمة بذاتها ترتسم صورة مُرضية عن ذاتها، ومُرضية عن غيرها. وما دام الآخر موضوعاً للتبخيص في مجتمعات القرون الوسطى، فلم يفلح أحد بصورة مطلقة في تعديل الصور المقلوبة؛ فالدونية سمة تُلصق بالآخر، وتخفّض من شأنه، وقد تبيّنت لنا الأسباب التي وُضعت لذلك، وكانت المرويات الجغرافية، وفي مقدمتها سرديات الارتحال، قد نهضت بمهمة التمثيل الدوليّ للأمم خارج دار الإسلام، واستأثرت بمواقع مهمة في صلب عملية التمثيل السرديّ المذكور، وركّبت لها صور خاصّة، ستوضح طبيعتها في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

الهوامش

- (1) مجيد خدوري، القانون الإسلامي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1975، ص 22.
- (2) م. ن.، ص 23.
- (3) شاخت، الفكر السياسي عند المسلمين، انظر كتاب "تراث الإسلام" ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، عالم المعرفة، 1978، ق3، ص 33.
- (4) شاخت، الشريعة الإسلامية، م. ن.، ص 9.
- (5) برنارد لويس، السياسة والحرب، انظر كتاب "تراث الإسلام" ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، 1978، ق1، ص 233 و 235.
- (6) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة، ص 2.
- (7) م. ن.، ص 255.
- (8) نور الدين أفاية، الغرب والمتخيل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 288-289.
- (9) جاك بيرك، حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع154، سنة 1995، ص 29.
- (10) ابن حوقل، صورة الأرض، ليدن، مطبعة بريل، 1939، ص 525.
- (11) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص 9.
- (12) صورة الأرض، ص 15.
- (13) م. ن.، ص 6.
- (14) م. ن.، ص 18.
- (15) الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن الأكو، صنعاء، 1990، ص 2.
- (16) الإصطخري، مسالك الممالك، ليدن، بريل، 1927، انظر ص 3، 12.
- (17) ابن خردادبه، المسالك والممالك، ليدن، بريل، 1889، ص 5.
- (18) أبو الفداء، تفويم البلدان، باريس، دار الطبعة السلطانية، 1880، ص 2.
- (19) م. ن.، ص 73.
- (20) شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، بيروت، دار الحداثة، 1988، ص 28. وانظر أيضاً: شاكر خصباك، الجغرافيا عند العرب، ضمن "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995، ص 488.
- (21) قدامة بن جعفر، نبذ من كتاب الخراج، ملحق بكتاب المسالك والممالك، ص 185.
- (22) م. ن.، ص 234.
- (23) صورة الأرض، ص 234.
- (24) مسالك الممالك، ص 88، وصورة الأرض، ص 347.
- (25) مسالك الممالك، ص 89.
- (26) اليعقوبي، كتاب البلدان، بريل، ليدن، ص 1-2.
- (27) ابن الوردي، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة.
- (28) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988، 2: 65-66.
- (29) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية، 1979، ج1: 116.

- (30) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 229-275.
- (31) المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه، لندن، بريل، 1894، ص 35-36.
- (32) مروج الذهب، 2: 61-64.
- (33) م. ن.، 2: 65.
- (34) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995، ج 1: 229.
- (35) تقويم البلدان، ص 151.
- (36) م. ن.، ص 154.
- (37) م. ن.، ص 187-188.
- (38) المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت، 1965، ص 23.
- (39) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، وزارة الثقافة، 1985، ج 1، ق 1، ص 11. وكرامرز وآخرون، الجغرافيا عند المسلمين "سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية" ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 91-103. وشاكر خصبك، "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، ص 488-492.
- (40) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج 1: 23.
- (41) س. م.، ضياء الدين علوي، الجغرافيا العربية، تعريب وتحقيق عبد الله يوسف الغنيم وطه محمد جاد، الكويت، جامعة الكويت، 1980، ص 166.
- (42) جغرافية دار الإسلام البشرية، ج 2، ق 1، ص 120، وج 1، ق 1، ص 11.
- (43) التنبيه والإشراف، ص 21.
- (44) السياسة، 1: 254-255.
- (45) المركزية الغربية، ص 229-272.
- (46) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1986، ص 60-61.
- (47) تودروف، نحن والآخرون، ترجمة ربي حمود، دمشق، دار المدى، 1998، ص 61.
- (48) المقدمة، ص 63.
- (49) م. ن.، ص 63.
- (50) البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة، حيدر آباد، مطبعة المعارف العثمانية، 1958، ص 14-15.
- (51) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، 1999.
- (52) المركزية الغربية، ص 10.
- (53) عزيز العظمة، العرب والبرابرة، لندن، رياض الريس، 1991، ص 21.

عوامل متجاورة، عوامل متداخلة

1 - أسفار وبعوث:

في نهاية العقد الأول من القرن الرابع الهجري، الذي يوافق بداية العقد الثالث من القرن العاشر الميلادي، انطلق ابن فضلان من بغداد، قلب دار الإسلام، مبعوثاً من الخليفة العباسي المقتدر إلى يلطوار ملك الصقالبة. وطبقاً للمعايير العقائدية الشائعة، فإن مملكة الصقالبة، وعاصمتها بلغار على نهر الفولغا، في البلاد الروسية الحالية، تقع ضمن دار الحرب. تُدب ابن فضلان واعظاً في بعثة الخليفة، ولم يكن الشخصية المركزية فيها، إنما كُلف بالإرشاد الديني، وبتقديم شروحات، وتفسيرات، ومواعظ دينية، لملك الصقالبة حول الإسلام.

وكلما مضت البعثة في طريقها إلى بلاد الشمال توارى حضور الآخرين، وفي نهاية المطاف لم يبق أثر لأحد منهم، وتركز السرد حول شخصية ابن فضلان الذي أصبح موضوعاً للرحلة التي يرجح أنها استغرقت ثلاث سنوات. لم يكن ذلك سيئاً، فهذا الانفراد بالسرد، جعل رؤيته الثقافية للعالم التي مرّ بها تعرض تمثيلاً سردياً على غاية من الأهمية لكثير من المشاهد التي التقطتها عيناه، أو التجارب التي مرّ بها.

تألّفت بعثة المقتدر بالله (في 28 شوال 320هـ/1 نوفمبر 932م) من ثلاثة مختارة من الرجال الفاعلين في البلاط العباسي، وهم من بين أولئك الذين كانت تتردد أسمائهم في المصادر طوال خلافة المقتدر المضطربة، وبعضهم أسهم مباشرة في تثبيت بيعته، ورافقه منذ اللحظة الأولى لتولي أمر الخلافة، وحامى عنه في وسط مملوء بالمنازعات التي أتت عليه في نهاية المطاف، وأبرزهم: نذير الحرمي، وسوسن الرّسي، وبارس الصقلابي، وتكين التركي، ومعهم سفير الصقالبة في

بغداد: عبد الله بن باشتو الخزري. والرجل الوحيد الذي تُحمل المصادر ذكره في البلاط العباسي، هو أحمد بن فضالان، الذي سرعان ما انتزع دوراً أساسياً في البعثة.

اعتلى المقتدر بالله عرش الخلافة في الثالثة عشرة من عمره، فكان بذلك أصغر من تولّى الحكم في تاريخ الإسلام إلى عهده. وما تمكّن المقتدر أبداً من إحكام السيطرة على دار الإسلام، فشرعت في التفكك الذي أتى عليها بسبب الفتن، والفوضى، وسوء الإدارة، ولعل تفكك بعثته إلى ملك الصقالبة يحيل رمزياً إلى ما كان الأمر عليه في الواقع.

وكانت البعثة مناسبة جيدة يعيد ابن فضالان فيها الاعتبار لنفسه، إذ سيتوارى الآخرون خلف حضوره الكثيف، وسيُتر وجودهم في اللحظة الحاسمة، وهي لحظة دخول البعثة بلاد الشمال، فلا يعود إلى ذكرهم بعد ذلك، ولن نعرف عن مصائرهم شيئاً. فكأن البعثة المقدّر لها أن تصل إلى دار الصلح، تبعثرت، حينما شرع مُرشدها الديني في اختراق دار الحرب، التي هي دار كفر حسب المعتقد الديني في القرون الوسطى.

تندرج بعثة المقتدر إلى بلاد الصقالبة ضمن سلسلة من البعث، والسفارات، والرحلات، بين العرب والأمم المجاورة لأغراض متعددة: سياسية، ودينية، واقتصادية، وأحياناً لأسباب فردية خاصة بالرحالة أنفسهم، وفي معظمها ترك الرحالة مدونات سردية شديدة الأهمية، تمثل أدباً استكشافياً قدّم للعرب، وللمسلمين، أحوال الأمم الأخرى، بمزيج من ذكر الوقائع، وإنتاج الخيالات، ومزج هذا بذاك، كلّما انقطعت السبل بالرحالة، وهم يطوفون في الأصقاع النائية للعالم مندهشين بأحوال الناس المغايرة لأحوال أهل دار الإسلام.

سُبقَت بعثة المقتدر، وتُليّت، بكثير من الوفود والبعوث التي توزعت في أركان العالم المجاور لدار الإسلام؛ إذ أرسل هارون الرشيد بعوثاً إلى الصين، وبلاد الإفرنج، وتبادل معهم الآراء حول العلاقات فيما بين الطرفين. ثم سفارة الشاعر الأندلسي الغزال إلى بلاد الشمال مبعوثاً من السلطان عبد الرحمن، ورحلة البيروني إلى بلاد الهند من طرف محمود الغزنوي، وقد أثمرت إقامته المديدة فيها عن معرفة شاملة بأحوالها الثقافية والبشرية والدينية، كما ظهرت في كتابه الكبير "في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة". وسفارة ابن خلدون مبعوثاً إلى

المغول القادمين لاحتلال بلاد الشام، ومحاولة التوسط لإيقاف تقدمهم إلى مصر، كما عرض لها في سيرته الذاتية" التعريف بابن خلدون".

ثم سفارة أبي دُلف مسعر بن مهلهل، مبعوث نوح بن نصر إلى الصين والهند، ورحلة سلّيم الأسواني إلى أعالي النيل، وبلاد النوبة، ورحلة ابن بطوطة إلى وسط إفريقية مبعوثاً من السلطان أبي عنان، فضلاً عن الرحلات البحرية التي قام بها سليمان التاجر، وابن وهب إلى الهند والصين، وبحار جنوب آسيا، ثم رحلات أبي حامد الغرناطي، والطرطوشي إلى أوروبا، ومشاهدات هارون بن يحيى للقسطنطينية وروما، ورحلة سلّام الترجمان إلى بلاد يأجوج ومأجوج، وابن جبير إلى صقلية.

على أن رحلة ابن بطوطة إلى بلاد الأناضول، وجنوب البلاد الروسية، ثم اختراق خراسان باتجاه الهند، ثم أقصى شمال شرق الصين، وتطوافه في جزر المحيط الهندي، مثل جزر المالديف، والمليبار، وسيلان، وبعض الجزر الإندونيسية، وارتحاله إلى السواحل الشرقية لإفريقية، ثم الأجزاء الوسطى الغربية منها، تعدّ أهم مدوّنة الارتحال في الثقافة العربية - الإسلامية، لما فيها من مواقف، ورؤى، وأخبار، عن الأمم خارج دار الإسلام. وينطبق على ابن بطوطة وصف "الرحول".

2 - انتهاك، وخرم نصّ:

لم يأخذ ابن فضلان في الحسبان التحذير الذي اتفق عليه الجغرافيون المسلمون القدامى، والذي سنّه المقدسي في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، ومؤداه: أن أهل دار الإسلام غير معنيين بدار الكفر، وليس من الحكمة أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث في ممالك الكفار، ولا فائدة من ذلك⁽¹⁾.

ما عرف عن ابن فضلان أنه جغرافي بالمعنى المعروف، ولم يدخل تلك الدار برغبته، إلّا أن وضعيته كشفت طبيعة ذلك التحذير التراجيدي؛ فعالم "الآخر" غير عالم "الأنّا". ثمة اختلافات جوهرية قائمة في صلب البنية الذهنية والعقائدية للمجتمعات في تلك الحقبة من الزمن، وفاعلة في صميم النموذج الفكري اللاهوتي السائد وقتذاك. كان الاتصال مع الآخر - المختلف عقائدياً - محظوراً أو شبه محرم، ولا يجزّو على ذلك إلّا المغامرون من الرحّالة والسفراء، فالآخر كان ثمرة محرّمة، وفي أقل الأحوال ثمرة عسيرة المضم. والعُرف الشائع في عصر ابن فضلان،

والعصور، هو: ينبغي الحذر من الآخر. نادراً ما ذكر ابن فضلان بغداد باسمها، فهو يستخدم "دار السلام". ودار السلام، بالنسبة له، معقل العالم القديم، ومركزه، فهي الوسط من الفضاء الثقافي الواسع المسمّى بدار الإسلام. إنها منهل المرجعية الإسلامية الكلية، وهو الذي انتدبه الخليفة ليفقه أهل دار الصلح في الدين، ويعرفهم بشرائع الإسلام⁽²⁾.

أظهر ابن فضلان حرصاً واضحاً على ذكر المدن، والمسافات، والأهوار، واستأثرت باهتمامه أحوال الأمم التي اخترق مجالها الجغرافي والثقافي، وهي أمم كثيرة، ومتنوعة الأعراق، والأديان، والتقاليد، وبخاصة حينما غادر دار الإسلام، وتوغل في دار الصلح، ثم دار الحرب. ولعبت الكتابة دوراً هاماً في تثبيت رؤاه، وتصويراته، وأحكامه، فما دام يتحرك في مجاله الثقافي داخل دار الإسلام، فإن الكتابة لديه كانت تقوم بإعادة خلق جديد لكل ما وقع تحت بصره، فهي كتابة تمثيلية تعرض، بواسطة السرد، مكوّنات العالم الذي يرتحل فيه، ولكن ما أن انزلق إلى دار الحرب إلا وتوقفت الكتابة، وضاع من المخطوط معظم الجزء الخاص بالآخر؛ فكان ثمة قوة سحرية انتزعت ما له صلة بالآخر، ورمت به في غياهب النسيان، إلا ما ورد ذكره عن الروس، ومقطع عن بلاد الخزر، ولن يُعثر، إلى الآن، على الأصل العربي الكامل.

لم يتطرق ياقوت الحموي إلى تفاصيل رحلة ابن فضلان من بغداد إلى بلاد الصقالبة، لكنه اقتبس منها مقاطع طويلة، على أنه شكك في بعض مروياته مستبعداً وقوعها، وأعلن براءته منها، وعدم ضمان صحتها⁽³⁾. وإذا صحت تلك المرويات، وأخذت بالحسبان فرادة المغامرة، ومداهها الواسع، وأحداثها، وأثرها في شخصية ابن فضلان، فسيكون من المحتمل إلا يُسمح بعرضها على العموم كاملة. إذ ينبغي أن تركّب صورة مشوهة للآخر، وإلى ذلك فيحتمل أن ياقوتاً نفسه، بعد مضي ثلاثة قرون على عصر ابن فضلان، لم يكن قادراً على تصديق أحد مصادره الأصلية عن بلاد الصقالبة.

يفتح غياب المتن الكامل من رحلة ابن فضلان باب الأسئلة الكبيرة، وجميعها متصلة بالحدود الصارمة التي تنظّم العلاقة بالآخر. وإذا كان القدماء، قصدوا إتلاف الجانب المهم من الرحلة، فإنهم بذلك العمل الشنيع الأخرق، قد شرعوا نوافذ التخيل. فمنذ القدم بُذل جهد جبار لإعادة وصل الأجزاء المفقودة، وربطها،

والبحت عمّا طُمس منها، إلى جانب ذلك، وكما هو متوقع، سيتراكم طوال ألف سنة تراث من التضخيم للرحلة وصاحبها.

منح ابن فضلان دوراً استثنائياً ورائداً لكل ما يتصل بعلاقة دار الإسلام بالبلاد الشمالية الوثنية في القرن العاشر الميلادي، وأصبح شاهداً من الدرجة الأولى على انبثاق عالم مجهول في فضاء الثقافة الإسلامية، وأضفت عليه شمولية أحاطت به إحاطة السوار بالمعصم. لكن الشك ظل يحوم حول المدى الذي بلغه في تلك الأصقاع البعيدة. بدا وكأن مصير كتابته حول الآخر ظل معلقاً في مكان ما من هذا العالم، فالآخر كالترياق السامّ الذي طالما جرى التحذير منه. وفي ضوء تلك الفكرة جرى تقسيم العالم القديم.

ترك أبو حكيمة (راشد بن إسحاق الكاتب) وهو معاصر لابن فضلان، ديواناً شعرياً فريداً في رثاء ذكره. والقصيدة الأولى فيه، وهي فاتحة الديوان، ويصف فيها حرم الأحداث لبدنه وعضوه، هي التي تخرّمت في أكثر المقاطع أهمية. فما يعتبره الشاعر شيئاً حميماً، هو الذي تعرض للخرم⁽⁴⁾. ثمّة يد خفية، قاسية، باطشة، مهياة للإمحاء، لحقت لبّ كثير من الآثار الأدبية والفكرية. ولم تكن رحلة ابن فضلان، بمنأى عن احتمال مثل هذا، فالضرر الذي لحق بالنص عن بلاد الشمال يماثل الضرر الذي لحق بالنصوص التي ظهرت في عصره.

لم تنزل ظروف تدوين رحلة ابن فضلان غامضة، فلم يتطرق أحد إليها، ولا نكاد نعرف شيئاً محققاً عن مصائر أبطالها الرئيسيين، بما فيهم مصير الرحالة نفسه. أمّا الأضرار فهي جسيمة، وفي مقدمتها ضياع المتن الأصلي، وطمس أكثر الأجزاء أهمية، وهي الفصول المتعلقة بوجود ابن فضلان خارج دار الإسلام، ويحتمل أن يكون التوتر العقائدي قد تدخل في تخريب المخطوط الأصلي، واقتطع منه الأجزاء المتصلة بـ "الآخر".

وإذا صحّ ذلك، فيكون قد حدث بعد قرون عدة من زمن الرحلة، فالشاهد الوحيد، على وجود النص المدوّن كاملاً، هو ياقوت الحموي (625هـ - 1229م) فيما بدأت الرحلة في الحادي عشر من صفر عام 309هـ، الموافق للعشرين من حزيران/يونيو سنة 921م، ووصل ابن فضلان عاصمة الصقالبة في 12 أيار/مايو 922م. قال ياقوت: "وقصة ابن فضلان، وإنفاذ المقتدر له إلى بلغار، مدوّنة معروفة مشهورة بأيدي الناس، رأيتُ منها عدة نسخ"⁽⁵⁾.

لم يبق من النص سوى وصف رحلة الذهاب التي استغرقت نحو أحد عشر شهراً، فيما أكد ياقوت أن الرسالة صورت خروج ابن فضلان من بغداد إلى بلاد الصقالبة، وعودته إليها⁽⁶⁾. ولو افترضنا أن رحلة الإياب استغرقت حوالي سنة شأن رحلة الذهاب، فيكون ابن فضلان قد أمضى عاماً كاملاً في بلاد الشمال. وقد وصف ياقوت الرسالة بأنها "قصة"، وأنه رآها، وأطلع عليها، واقتبس منها، وهي تصور ذهاب ابن فضلان، وإيابه، وكانت وظيفته، ضمن بعثة المقتدر، هي تعليم الصقالبة "الصلوات والشرائع".

قام ياقوت بدمج مقاطع من النص في معجمه، باعتبارها من المصادر الجغرافية والبشرية عن تلك البلاد، لكنه لم يضمن صحتها، وتشكك في بعضها، وأعلن براءته منها. ومع أن الرحالة كانوا يدرجون غرائب كثيرة، بعضها أوهام، في مدوناتهم عن أهل دار الحرب، فإن ياقوتاً الحموي لم يستطع هضم مشاهدات ابن فضلان، ولم يتكفل باحتمال صدقها؛ ذلك أن النص تضمن جملة من الأخبار يصعب تصور حدوثها، الأمر الذي دعاه إلى التحذير من الاعتماد عليها.

لم ينفرد ياقوت في كونه الشاهد الوحيد على اكتمال نص ضاعت أصوله فيما بعد، ولم تنجح أية محاولة في العثور عليه إلى الآن، فابن النديم المفهرس الثقة كان أيضاً شاهداً على وجود أصل كامل لكتاب "ألف ليلة وليلة" رآه، كما يقول "بتمامه دفعات، وهو في الحقيقة كتاب غث بارد الحديث"⁽⁷⁾. ولكن الأصل الذي اطلع عليه ابن النديم أجزاء فقد كما هو الأمر بالنسبة لنص ابن فضلان، وكلاهما: ياقوت وابن النديم، يقفان الموقف نفسه، ويصدران الحكم ذاته؛ يطلعان على الكتائين، ويعدان أول شاهدين عليهما، ثم يصدران حكماً سلبياً بحقهما.

كتاب "ألف ليلة وليلة"، وكتاب "رسالة ابن فضلان" المشفوعان بشاهدي عيان من وزن ابن النديم وياقوت الحموي، يقدمان دليلاً على أن بعض الكتب، في ثقافتنا القديمة، تظهر كاملة، لكنها سرعان ما تتعرض لسوء فهم يفضي بها إلى الضياع، إما جراء الطمس أو الإهمال المقصود لبعض الفصول والأبواب والفقرات. وليس من المصادفة أن يلحق ضرر بهذين الكتائين - وكثير من الكتب المماثلة - فهما يصوران الارتحال العجيب في عوالم الآخر، بما يطعن المتخيل الذاتي المنضبط عقائدياً وثقافياً عنها. تأتي اليد "الآثمة" لقطع "الإثم" الدخيل على الثقافة.

ما انفكت الآثار التي يحوم الشك حول مقاصدها تتعرض للتخريب، لم يقتصر الأمر على الكتب وحدها، فكثير من الصور القديمة التي اخترقت حاجز المنع والتحريم، وصورت الإنسان والحيوان، إما أُتلفت، أو أن يداً كارهة قامت بمحو الرؤوس بمهارة بالغة من كل صورة، ومثال ذلك مخطوط عربي في "سان بطرسبورج" مزين بالصور، لم تستطع اليد الآثمة من قطع الرؤوس تماماً، إنما فصلتها عن الأجساد بخط مميز من الخبر، فالشخصيات الممثلة في المخطوط، أناساً وحيوانات، قد احتفظت برأسها على كتفيها، لكن أعناقها جميعاً مقطوعة بخط من الخبر. خط واضح يرسم حداً بين الرأس وسائر الجسد، وفي تعجله، فإن كاره الصور قطع أحياناً لا الرأس، بل الصدر أو بطن الشخصيات. هذا الخط يشير إلى المحرم الذي أنتهك، وفي الوقت نفسه يقدم نفسه كسيف عقاب⁽⁸⁾.

وفي صالة آثار بلاد الرافدين في متحف اللوفر، جرى تخريب نحو ستة من التماثيل الصغيرة لـ "غوديا" (توفي حوالي 2125 ق.م) أمير مدينة "الكش" العراقية، وحطمت الرؤوس بقصد سافر، ومعلن، كيلا يقع تماثل في الإيحاء بين الشكل الفني الرائع، ونماذج الخلق البشري. ولم ينج من التخريب إلا نحت صغير يمثل الأمير الكاتب، وهو في مقتبل عمره، إذ بدا قصيراً في قامته، وقد أثر برداء لفه حتى القدمين، وظهر وحيداً بين نماذجه الأخرى التي جزّت رؤوسها جميعاً، ولم يبق سوى ثلمات نائمة فوق الأكتاف. من المستحيل تخيل كاتب أمير بلا رأس، فكل ما لا يتوافق مع السنن الثقافية والعقائدية ينبغي أن يُتَر أو يُطمس، سواء أكان سرداً تخيلياً، أم أدباً ارتحالياً، أم صوراً توضيحية، أم منحوتات تعود إلى آلاف السنين.

تعرض الذاكرة الإنسانية للتخريب، حينما يستبدّ بالفكر تأويل خاضع لموجه عقائدي مغلق لا يأخذ في الحسبان التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، فتُفَرَّغ الخطابات، والصور، والتماثيل، من معانيها، وتحمل بمقاصد جديدة يفترضها ذلك التأويل استجابة لشروطه؛ فالرسوم المذبوحة، والتماثيل المدبرة، والنصوص المخرومة التي تصوّر الآخر أو الذات، وكلها ظهرت في حقب ماضية، أصبحت لا تهدد التخيل الثقافي بخطر يمحى معتقداته، لأنها فقدت وظيفتها الأولى التي ظهرت من أجلها، وأصبحت اليوم شاهداً جمالياً على حقبة مضت من التاريخ. وعلى الرغم من ذلك، فلطالما تعسّف التأويل الضيق في

إسقاط دلالات أخرى عليها. ترحّل الآثار الأدبية والفنية من حاضرها إلى الماضي لندرج في سياق فهم معين، فيصبح التخلص منها مشروعاً حينما يستبد تأويل ضيق بالدين.

قال "كريكتون": الذي ادّعى إعادة تركيب الأصول المفقودة لرسالة ابن فضلان على سبيل التخيل السردى: "يمثل مخطوط ابن فضلان أقدم وصف معروف لشاهد عيان عن حياة الفايكنغ ومجتمعهم، ويُعتبر وثيقة بارزة، في وصفه لحوادث وقعت منذ ما ينوف عن ألف سنة، بتفصيل مميز، مفعم بالحياة. ومن الطبيعي إلّا ينجو المخطوط من عاديّات الزمن، خلال الحقبة الطويلة التي مرت عليه. وفي الحقيقة، للمخطوط تاريخه الذاتي، الذي لا يقل تميزاً عن النص نفسه"⁽⁹⁾. الجملة الأخيرة هي التي تعيننا في هذا السياق، فهي تعرض تسخّطاً معلناً على طمس تاريخ النصوص الكبيرة.

أجل إن للمخطوطات تواريخها المخايثة التي لا تقل عنها تميّزاً. فتاريخ كتاب "ألف ليلة وليلة" وكتاب "كليلة ودمنة" وبعض كتب "السير الشعبية" يضارع في أهميته النصوص نفسها. وهو أمر له أكثر من دلالة. وفيما يتصل برسالة ابن فضلان، فبعد عصر ياقوت تمزق المخطوط. أسهم ياقوت نفسه بذلك حينما انتزع منه نبذاً، وشذرات، وأجزاء متفرقة. وكل ذلك استأثر باهتمام المتخصصين الذين بذلوا جهوداً شاقة في تتبع مصير المخطوط، ولمّ شتاته، وتركيب أجزائه⁽¹⁰⁾. على أن المفارقة ترسم حينما نعلم بأن النص الذي كان موحّداً في بداية القرن السابع الهجري - بداية القرن الثالث عشر الميلادي، قد تفرّق الآن، وضاع، ولم تبقَ منه سوى رحلة ذهاب بلا عودة.

3 - تماثل وتمايز:

ارتحل ابن فضلان في سلسلة متعاقبة من العوالم المتماثلة حيناً، والمتمايزة دينياً وعرقياً وثقافياً حيناً آخر، كالعالم العربي، والعالم الإيراني، والعالم التركي، والعالم الصقالبى، والعالم الخزري، لكن علاقته بهذه العوالم تنتظم في ثلاثة فضاءات عقائدية: فضاء مؤمن بالنسبة للعالمين الأولين، وفضاء شبه وثني بالنسبة للعوالم الثلاثة الموالية. ستتضح المطابقة بين هذه العوالم والحدود التقليدية لعوالم العصور الوسطى في الفكر الإسلامى: دار الإسلام، دار الصلح (أو العهد)، دار

الحرب. مسار ابن فضلان أحذه من المعلوم إلى المجهول، ومن المؤلف إلى الغريب، ونقله من حاضنة الذات إلى حاضنة الآخر.

اندفع كسهم لاختراق هذه المجالات المتناصبة العداء. وفي تلك الأصقاع النائية سوف تتجلى عرقيته، فلا يُعرف إلا بوصفه عربياً. لم يكن ابن فضلان عربياً بالدم إنما بالثقافة، لكنه عرف كذلك حيثما حلّ في عالم ما زال بعيداً في القرن العاشر الميلادي عن ملامسة الحقيقة الإلهية. إذ إن التنصّر النهائي لأوروبا تم بعد ذلك، وتأخر كثيراً قبل أن يتغلغل في الأقاليم الشمالية النائية.

حمل ابن فضلان في أعماقه، بوصفه مبعوثاً لخليفة المسلمين، الحقيقة المطلقة: أي التوحيد الكامل، وهي الفكرة الأكثر سموً وحضوراً في ذهنه، وفي ذهن سائر الرخالة، إنها فكرة مصقولة، وصلبة، وشفافة، وجاهرة، وبسيطة، لمن يؤمن بها، لكنها بمضي الارتحال إلى الشمال سوف تصبح خشنة، ومعقدة، لكونها تصطدم يومياً بالمظاهر الوثنية، فهو بصعوده المنضبط إيقاعياً إلى الشمال، يتناغم والحدود الشعورية لعالم القرون الوسطى وتقسيماته العقائدية، فالتصور يذهب إلى أن دار الإسلام واحدة؛ لأنها تتكون من رعية واحدة، وتحكمها دولة واحدة، وترأسها سلطة واحدة، وعليها تقع حماية الرعية بأعراقهم ودياناتهم ومذاهبهم، فقد وقعت تحت حمايتها بالفتح.

أما دار الحرب فتتكون من بقية العالم، وبينهما دار الصلح/العهد، ذلك المجال الذي تحكمه دولة غير مسلمة، لكنها مرتبطة بعلاقة تعاقدية مع دولة الإسلام، ومن خلالها أذعنت لسيطرة المسلمين، وقامت بدفع الجزية، لكنها تحافظ على شكلها الخاص بالحكم⁽¹¹⁾. وخطاب الرحلة سيتلون بهذه التقسيمات كلما مضى كاتبه ميمماً وجهه ناحية الشمال.

من أجل تقدير المخاطر المحدقة بابن فضلان، ينبغي القول: إنه بسبب العداء الديني المستحكم بين دار الإسلام ودار الحرب، فإن الاتصال مع أهالي دار الحرب ممنوع ومحرم. وعلى العكس، يُسمح لمن يريد من أهالي دار الحرب زيارة دار الإسلام بتصريح يطلق عليه "أمان". ويسمى حامله "المستأمن". وهذا التصريح يمكن أن يمنحه أي "رجل مسلم بالغ حر". وبالمقابل، فهذا الأمان لا يمنح للمسلمين في دار الكفر⁽¹²⁾.

لا ضامن لمن ينزلق من الدار الأولى إلى الثانية، سيعدم ابن فضلان كل وسائل الأمان والاتصال، لأنه غادر فضاءً آمناً خاصاً به إلى آخر خاص بأعدائه،

وأعداء الله. وسوف تتعطل لغته، وسيظل لسانه العربي معقوداً إلى النهاية. ليس ثمة وظيفة حقيقية لمرشد ديني بلا لسان. وكان مسلمو العصور الوسطى يعتبرون أن تعلم لغة أجنبية ينطوي على نوع من الزندقة والنجاسة⁽¹³⁾؛ ذلك أن الحقيقة القرآنية عربية اللسان، ولا أهمية للتمرس بغيرها.

ما استطاع ابن فضالان إجادته لغة الأقوام الشمالية بدرجة تمكنه من التعبير عن أفكاره، والألفاظ المبعثرة في ذاكرته لم تشفع له بأن يستوعب كل شيء. حاول أن يلمّ شتات كلمات، وعبارات، لكنه ظل مكبلاً خلف لسانه الحبيس، وطلاسم الآخر التي لا سبيل إلى فكّ شفراتها بدون معرفة اللغة، ومعرفة المرجعيات الثقافية الحاضنة لها. ولهذا سوف يحتاج إلى لسان آخر، أي إلى وسيط مغاير في عالم لا علاقة له بتلك اللغة. وما دام ابن فضالان حياً، ينبغي ألاّ يختفي ترجمانه. يمثل المترجم الوسيط بين ابن فضالان وأهل دار الحرب، فيما يمثل هو بنفسه الوسيط بين دار الإسلام ودار الحرب.

4 - ألفة فقيه وغربة شاعر:

انطلق ابن فضالان من بغداد، وهي المركز الاعتباري لدار العرب والمسلمين. لم يتحدث عن عالم غادره، ولكن الجميع بانتظار أن يتكلم عن عالم ذهب إليه. وأول عالم مرّ به، هو: العالم الإيراني، وهو عالم متنوّع، ومترامي الأطراف، لكن المدهش أن ابن فضالان اخترقه دون أن يبدي أية تطلعات استكشافية، فلم يستوقفه شيء فيه إلى أن بلغ تخومه الشمالية الشرقية في بخارى، فالسرد الوصفي البارد لم يعنَ بكشف طبيعة ذلك العالم، إذ كانت القافلة متعجلة في ارتحالها، ومعها كان ابن فضالان متعجلاً في أوصافه. وكان النسق الآتي للارتحال هو المهيمن في أثناء اختراقه العالم الإيراني: "رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمئة، فأقمنا بالنهروان يوماً واحداً، ورحلنا مجدّين حتى وافينا الدسكرة، فأقمنا فيها ثلاثة أيام، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان، فأقمنا بها يومين"⁽¹⁴⁾.

وطبقاً لهذا النسق الذي جاء خلواً من هواجس الاكتشاف مضى مخترقاً العالم الإيراني: سرناء، فأقمنا، ثم رحلنا، ثم قطعنا، وعبرنا... الخ. وهذا الارتحال المتعجل الذي حال دون الوقوف على التفاصيل، له صلة مباشرة بإحساس ابن فضالان

الداخلي أنه يتحرك في مجال مستكشف بالنسبة لمعاصريه، وأليف بالنسبة إليه، فلا حاجة له لإعادة الوصف، ولم يرغب في تعريف المعرف، فكأنه سهم في فراغ. حتى الأزمنة والأمكنة نضدت للدلالة فقط على مروره. وأورد نحو عشرين مدينة، مرّ بها قبل وصوله بخارى، أوردتها جميعها متعاقبة، ولم يستغرق منه ذلك إلا أقل من صفحة واحدة. ويفاجأ المتلقّي بأن ابن فضلان بلغ بخارى، في وسط آسيا، لكي يلتقط هناك، ولأول مرة، أنفاسه.

يبدو العالم الإيراني، بالنسبة له، خاملاً، لم يستثر لديه أي فضول، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بسبب الغطاء العقائدي السميكة الذي كان يتدثّر به، وهو الذي حجب عنه الاختلافات الثقافية والعرقية بين العالمين العربي والإيراني، وأحالمهما إلى عالمين متمثلين لا حاجة لابن فضلان أن يقف على التمايز بينهما.

والحال هذه، فهما متباينان في كثير من المعالم والمظاهر الطبيعية، بل وفي الثقافات والعلاقات الاجتماعية، لكن السرد المحكوم برؤية دينية أحادية جعلهما عالماً واحداً. ولفهم ذلك الاختلاف يلزمنا وضع الفقيه بإزاء الشاعر، لكشف نوع الاختلاف الثقافي، والجغرافي، والعربي، بين العالمين.

كان المتنبي (354هـ - 965م) وهو معاصر لابن فضلان، قد نقض ضمناً ألفة ابن فضلان للعالم الإيراني، ففي قصيدته "شعب بَوّان"، وهي آخر قصائده الكبيرة، عبّر عن ذهول كامل ومترابط بالطبيعة والبشر المختلفين عما ألفه في العالم العربي. وعرّف نفسه مجازياً بـ "الفتى العربي" الذي فضح الاختلاف غرباً وجهه، ويده، ولسانه، فكفّ التماثل عن ممارسة فعله، وتوارى خلف بروز مفاجئ لاختلاف ثقافي وعرقي. إلى ذلك فإن الشعب، وهو البؤرة الرمزية المصغرة التي تحيل على فارس، مكان خلاّب، مضادّ للصحراء التي تُعدّ إحدى مرجعيّات المتنبي وشعره، فكأن أبا محسّد سقط فجأة في أسر عالم غريب، لكنه جميل، ورائع، فجمال الغريب عمّق لديه إحساساً جذرياً بالتباين، فالشعب "ملاعب جنّة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان".

تعطلت المعرفة اللسانية بإزاء الدهشة، وخيمّ الذهول الشعري، وغمرت العالم شبكة من العلامات، والرموز، فسليمان القادر على فكّ شفرات اللغات البشرية، وهمس الطيور، يحتاج إلى وسيط فارسي يفكّ له لغز الطبيعة. وضع المتنبي نفسه

في موقع مختلف عن موقع ابن فضلان، فإحساسه كشاعر دنيوي بالاختلاف حال دون المعرفة، فاكتمى بالعجب، والانبهار، حتى البطانة المجازية الخلاقة لقصيدته لا تمكّنه من ذلك، وهو غير قادر على تخطّي التباين الثقافي والعربي.

أمّا ابن فضلان، فيريد بالعقيدة تجاوز تلك الاختلافات ذاتها، وصهرها في فضاء واحد، باعتبارها تماثلات لا ترتقي إلى رتبة التناقض، فهو يفكر بالفضاء الإسلامي الموحد: دار الإسلام، وكأنه ينطق بلسان الإصطخري الذي قال: "إن في مملكة الإسلام ألسنة مختلفة، والملك واحد"⁽¹⁵⁾. في قضية العقيدة، ظهر المتنبي أكثر حذراً، وأقل تطلّعا، ولم يسمح لنفسه بمدّ شمول ابن فضلان إلى أقصاه، اكتفى فقط بإبراز حالة الذهول.

شغل ابن فضلان بالمماثلة العقائدية، فأنكر ضمناً ما عداها، أمّا المتنبي فملاحظ عميق الحساسية لكل ما له صلة بالتباين، ولهذا لم يتوغّل إلى ما وراء شيراز، فقفّل راجعاً إلى الفضاء العربي، ليلقى حتفه في أطرافه الشرقية. فيما انطلق ابن فضلان كسهم لا يلوي على شيء، كأنه مشدود إلى هدف غامض بعيد جداً، يجتذبه إلى ما وراء العالم التركي الذي يقع على تخوم العالم الإيراني. لم تثره أبداً بلاد فارس التي، حسب قول بلاشير، طالما "أدهشت، بمشاهدها الطبيعية المتعرجة، والتباين العنيف في بنيتها، الرحالة في جميع الأزمنة"⁽¹⁶⁾.

وإذا قورنت رؤيتا الشاعر والرحالة، فيمكن القول بأن المبالغة الشعرية القائمة على التخيّل الأخاذ، وهي الوسيلة الناضجة عند المتنبي، قد وسّعت فضاء الارتحال الخيالي بالنسبة إليه، فهو بالتخيّل مارس ارتحالاً دائماً. أمّا تقرير ابن فضلان المقتضب، ومروره المتعجّل بالعالم الإيراني، فلا يراد منه إلاّ رسم خط الرحلة، فكأنه يدّخر تخيّل للحظة أخرى، لحظة صدمة التباين الحقيقي في دار الحرب. وبإزاء غربة حقيقية خاضها ابن فضلان، تبدو غربة الشعراء العرب من مالِك بن الرّيب إلى أحمد شوقي، غربة مجازية. فأبو تمام الذي لم يطوّف كثيراً في العالمين العربي والإيراني، قال:

فغرّبتُ حتى لم أجدْ ذكرَ مشرقٍ وشرّقتُ حتى قد نسيْتُ المغاربا
والمتنبي، الذي احتذى سلفه في هذا، ولم يجازف بالتوغل في العالم الإيراني، كان وهو ما زال شبه أسير لدى كافور الإخشيدي، قد قال:

شرّقَ حتى ليس للشرق مشرق وغرّبَ حتى ليس للغرب مغربُ

وينبغي الأخذ بالحسبان أنّ إحساس المتنبي بالغربة كان قائماً حتى في قلب ديار العرب، وسرعان ما تفاقم إذ تخطّاه إلى ديار أخرى، وكأنّ الآخر سمّ يلزم الحذر منه، حتى إن رحلته الخاطفة والوحيدة انتهت بها حياته. وإذا عدنا إلى التباين العرقي، فيبدو اندماج ابن فضلان، بالمقارنة مع عناد المتنبي ونشوزه، واضحاً. فهو ذو رؤية شمولية تجاوزت الانتماءات العرقية والثقافية في دار الإسلام، ولم يكن ابن فضلان "عربي الأصل"⁽¹⁷⁾. وليس ذلك بمستغرب في الفضاء الاندماجي السائد آنذاك. فابن العميد، قد أذهل المتنبي بفصاحته، فقال فيه:

عربيّ لسانه، فلسفيّ رأيّه، فارسية أعياده
أصبحت الفصاحة ميزة عرقية، ومن العبث الذهاب إلى أنّها حكر لأحد. وتجربة المتنبي البسيطة في معرفة هذه القضية، جعلته يقف عاجزاً عن تفسير فصاحة ابن العميد، كما أنّ الصحراء لم تجهزه بامتصاص العجب، وهو يتجول في شعب بوّان، فوجد نفسه ينزلق إلى حيرة شعرية عميقة، وغربة بيانية.

وكان أركون، قد استخلص طبيعة استنكار المتنبي: كيف يمكن للمرء أن يتكلّم العربية دون أن يكون عربياً؟ ومع أنّه يمكن أول وهلة تفسير ذلك بالاندماج، لكن الواقع يكشف أنّ التطورات الثقافية والاجتماعية التي طرأت منذ فتح إيران قد عكست حالة تاريخية جديدة، وهي بداية اضمحلال دور العرب لصالح أقوام آخرين، ذلك أنّه، حتى وهم الخلافة، على الرغم من قداسته وهيبته في أعين الناس، قد اختفى، في هذه الفترة، وراحت السيطرة الفارسية (الدبلوماسية) تفتح آفاقاً جديدة للنفوس⁽¹⁸⁾.

هل يبدو المتنبي على صواب في تضخيم التباين، أم أنّه من طبيعة القول الشعري؟ وهل يبدو مبعوث الخليفة متعالياً على إدراك الاختلافات، ومضحياً بها من أجل صوغ عالم مثالي موحد؟ فغياب العالم الإيراني في رحلة ابن فضلان أمر يصعب تفسيره إلّا إذا تم إدراجه في مضمار القائلين بوحدة دار الإسلام إلى درجة تحول دون رؤية خصوصيات تلك الدار وتفصيلها، فابن بطوطة في اختراقه المتمهّل لتلك الدار من التخوم الغربية إلى الشرقية، ومن الشمالية إلى الجنوبية، كان معنياً، أكثر من أي شيء آخر، بالخصوصيات الثقافية، واللغوية، والاجتماعية، وبالمقابل فإن ابن فضلان لم يلتقط أنفاسه ليتبصّر في موقع قدميه، إلّا بعد أن يخترق العالم الإيراني. ذلك العالم الذي وصفه "لومبار" بأنّه عالم مختلف عن العالم العربيين

"يسكنه خلق آخرون يتحدثون لغة أخرى، ويعيشون في إطار حضارة تختلف تماماً عن الحضارة الإسلامية السائدة في العالم العربي"⁽¹⁹⁾.

5 - إكرام الضيف بنار طيبة:

في بخارى انتبه ابن فضلان إلى العالم المحيط به، وذلك حينما أوقف مساره السريع، وألقى نظرة خاطفة على رحلته الصاعدة من بغداد، ومع أنه أقام في المدينة ثمانية وعشرين يوماً، فلم تترسّب في ذاكرته غيرُ صور الدراهم. وكان يستخدم ضمير الجمع في السرد، لكنه لم يأت على ذكر من كان يرافقهم، جرى تلاعب بالضمائر السردية على حساب الشخصيات الفاعلة، وهذا الاستبدال دشن لبداية استئثار ابن فضلان بالعالم التخيلي للرحلة، واستبعاد متدرّج للآخرين عنه. على أنه في بخارى انبثقت مظاهر عدم الانسجام في الجماعة، وانشطرت إلى فئتين: فئة تريد مواصلة التقدّم إلى خوارزم قبل حلول الشتاء، فكانت تحضّ على الرحيل، وأخرى ترغب في المكوث في بخارى مريثة إلى حين توافر الظروف الملائمة للسفر. وثمة تغيير آخر ارتسم في الأفق، ففيما كانت البعثة متجهة إلى الشرق تقريباً، انعطفت فجأة إلى الشمال الغربي، باتجاه مدينة خوارزم، وهي بوابة الدخول إلى الشمال حيث العوالم التركية، والخزرية، والصقالبية.

لم يأذن أمير خوارزم محمد بن عراق للبعثة بالدخول إلى بلاد الترك خوفاً على أفرادها "لا يحلّ إليّ ترككم تغررون بدمائكم". وكان ذلك التحذير كافياً لإشاعة الخوف وسط بعثة الخليفة. ثم مضى أمير خوارزم في تحذيره: عالم الصقالبية، هو "بلد الكفار" وللوصول إليه ينبغي اختراق العالم التركي "وثمة ألف قبيلة من الكفار" بين العالمين. وكلما تقدّمت القافلة شمالاً صار الخطر أكثر احتمالاً.

أفلح ابن فضلان في إقناع الأمير، فغادرت البعثة إلى "الجرجانية"، وهي آخر مدن العالم الإيراني، فخيّمت في الجرجانية حيث أجبرها الثلج على البقاء طوال الشتاء. وبداية من هذه اللحظة شرع ابن فضلان يعترف بنبرة سردية واضحة بأنه على مشارف عالم مغاير تماماً لعالمه، مغايرة عقائدية وطبيعية لا يمكن إخفاؤها، إذ فصمت الجرجانية علاقته بجزء كبير من ماضيه، وأفكاره، وعلاقاته، وعالمه الدافئ، فلجأ إلى الأحكام السريعة، والمبتسرة، والجاهزة، التي غاب عنها التريث في الحكم، وافتقرت إلى التروّي المنتظر من فقيه مسلم.

كان تأثير الفراسخ الخمسين الفاصلة بين الجرجانية وخوارزم، في نفسه، أكثر من تأثير كل فراسخ الرحلة الطويلة من بغداد إلى بخارى، فخبرته الناقصة في الارتحال، وغياب الجلد الشخصي، وأوهام التماثل التي حملها من بغداد، فضحتها الطبيعة القاهرة بثلوجها وقفارها في تلك المسافة القصيرة بين المدينتين، فقد مروا في برار مقفرة لا جبال فيها، وضربهم الضرّ، والبرد، وتلاشت مقاومتهم، فأشرفوا على الهلاك. وأول الأحكام الاختزالية التي أطلقها ابن فضلان على أهل الجرجانية، هي، أنهم "أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردلية، كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع، وهم يتبرؤون من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في دبر كل صلاة"⁽²⁰⁾.

ظهر الاختلاف في اللغة، والسلوك، والإيمان. ضربه التباين في الصميم، فبتوجيه من التفاضل الثقافي القديم، والمتأصل في النفوس بين العوالم، ركّب لأهل الجرجانية الصور الانتقاصية الآتية: أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه بصياح الزرازير، ونقيق الضفادع، إلى ذلك فما زالوا أسرى الأفكار التي أشاعتها الفتنة منذ نحو ثلاثة قرون. كانوا جماعة راکدة تسيطر عليها السجلات الأولى حول الأحقية في حكم المسلمين.

لم تحبس ملاحظات ابن فضلان في إطار العادات، واللغات، إنما صدمته الطبيعة بمغايرتها الكلية التي كادت تملك القافلة، فتكشفت له أشياء ما كان قادراً على تصورهما من قبل: نمر جيحون الهادر المخيف تحوّل في الشتاء إلى طريق جليدي سمكه سبعة عشر شبراً، والقوافل بدل أن تخترق الجبال والغابات كانت تتخذ طريقاً لها طوال فصل البرد، وهو ثابت لا يتخلخل. وقد لاحظ ذلك، فيما بعد، ابن بطوطة، وأشار إلى أن النهر المذكور يتجمّد خمسة أشهر، وربما يتغافل الناس في نهاية أوان البرد عنه، فيذوب الثلج تحتهم فيهلكون⁽²¹⁾.

أمّا النار، وهي رمز العقاب الإلهي في الآخرة عند المسلمين، فسُصبح في هذه الديار رمزاً للكرم والبرّ، فإذا أتحف المرء صاحبه، أو ضيفه، وقرّبّه إليه، ورغب في إكرامه، قال له تعال إليّ "فإن عندي ناراً طيبة". وقع انقلاب كامل في الدلالة الرمزية للنار. وأول كلمة أعجمية ستظهر في قاموس ابن فضلان، هي "بكند". وتعني "الخبز".

استعصى على ابن فضلان إدراك أوهام الهوية المغلقة والتطابق المزعوم إلا في الجرجانية، فليست الأنظمة الثقافية والقيمية هي المختلفة وحدها، إنما الطبيعة التي ستترك في ذاكرته بصمات لا تمحى، فمن ذلك تجمّد لحيته حال خروجه من الحمام، وتحوّلها إلى قطعة من الثلج، وكان ينام في بيت يقع في جوف بيت، وسط لبود تركية، وقد تدثّر بالأكسية والفرى، فرمما التصق حده بالمخدّة من شدة البرد. وبسبب الثلج كانت الأرض تتشقق إلى أودية عظام، والشجرة العظيمة تنفلق إلى نصفين، وراكب الجمل لا يقدر على التحرك لما عليه من الثياب⁽²²⁾.

تجنّب ابن فضلان المبالغة في وصف البرد داخل تلك الأصقاع، فخلفه ابن بطوطة، قدّم وصفاً مطابقاً لذلك حينما طاف في أرجاء تلك الفيا في الثلجية بعد نحو أربعة قرون، فقال: كنت ألبس ثلاث فروات، وسروالين، أحدهما مبطن، وفي رجلي خفّ من صوف، وفوقه خف مبطن بثوب كتان من الرغالي، وهو جلد الفرس مبطن بجلد ذئب، وكنت أتوضأ بالماء الحار بمقربة من النار، فما تقطر من الماء قطرة إلاّ جمدت لحينها. وإذا غسلت وجهي بالماء إلى لحيتي فيجمد، فأحركها فيسقط منه شبه ثلج. والماء الذي ينزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما عليّ من ثياب حتى يُركبني أصحابي⁽²³⁾.

أكدت الإشارات كافة أن ابن فضلان وصل إلى تخوم عالم انتهى، وطفق يتأهب لدخول عالم بدأ لتوّه، وتجربته الجرجانية دفعته لإعادة النظر بفكرة المطابقة الذهنية الموجودة لديه بين العوالم، وهي بمقدار ما كانت تجربة مملوءة بالعجائب، فإنّها وضعت أمامه، بصورة لا تقبل اللبس، حالة الاختلاف الكلية للعالم الذي سيصل إليه عمّا قريب، وهو العالم التركي.

6 - ألف قبيلة من الكفار:

انتهى العالم الإيراني عند جبل عظيم. ويصلح ذلك الجبل أن يكون حدّاً رمزياً يفصل بين نسقين ثقافيين، وطبعتين مختلفتين، وكما هو معروف، ففي العالم القديم تمارس التخوم دور الحدود. غادر ابن فضلان الجرجانية، فوجد نفسه في عالم أشدّ اختلافاً. وضعته الأيام العشرة الأولى من رحلته في عالم غير متوقع، أو في الأقل في عالم فاق كل تصوراته التي حملها معه من بغداد، فغالبه داء النسيان لما واجهه هو وأفراد البعثة من صعاب جديدة لم تكن صعاب الجرجانية لتذكر مقارنة بها "لقينا

من الضرّ والجهد والبرد الشديد، وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف. ونسينا كل ما مرّ بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس⁽²⁴⁾.

حضر التفسير الديني حينما تعذّر على ابن فضال معرفة الحقائق المؤكدة، ففسّر البرد في تلك الأصقاع على أنه عقاب إلهي للأتراك العصاة، فلو وحد هؤلاء القوم الله، لكفاهم ذلك، ودفع عنهم البرد القاتل. غاب التفسير العلمي وحلّ مكانه تفسير لاهوتي؛ فلأنه كان يتحرّك في مجال غامض، لا خبرة له فيه، تبدو أسباب البرد الحقيقية خافية عليه، لا تعليل له إلا غضب الله على قوم أشركوا به. تتدخل الرؤية العقائدية في ترتيب منظوره لمكوّنات العالم التركي، وستكون النبرة الانتقادية رنانة، بل مكفّهرة، وغاضبة، وقاسية.

غادر ابن فضال التخوم الشمالية لدار الإسلام، وأول قبيلة واجهها، كانت من البدو، لكنهم، كانوا "كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً. فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: "يا رب إيش أعمل في كذا وكذا"⁽²⁵⁾.

حكم ابن فضال على البدو الأتراك بأنهم في "شقاء"، فهم مهجّنون عقائدياً، ومنقسمون على أنفسهم، ومزدوجون في انتمائهم، وفي هويتهم، وقد ظهروا في عينيه جماعات منافقة في عالم متقلّب الولاءات. يقولون: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" تقريباً إلى المسلمين الذين يجتازون عالمهم، لا اعتقاداً بوحداية الله، ولا تأكيداً لنبوة محمد، إنما لأغراض دنيوية، فيتمتمون بألفاظ متناثرة، وأكثر ما بلغوه الوصول إلى تشكيل عبارة "بير تنكري" التي تعني "الله الواحد". وهذه أول عبارة في معجم ابن فضال، بعد لفظة "بكند" التي أشرنا إليها.

شرع ابن فضال في مهمة إصلاحية مستحيلة، وبدأ في ترميم عالم ممزّق، ولأنه أخفق في تنفيذ مهمته، فبدل قبول الأمر كما هو، مضى في إصدار سلسلة من الأحكام المتعجّلة والقاسية بحق الآخرين، فالأتراك "لا يستنجون من غائط، ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل خاصّة في الشتاء، ولا تستتر نساؤهم من رجالهم، ولا من غيرهم، كذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس"⁽²⁶⁾.

شُغل مبعوث الخليفة بالمبادئ الأولى التي تشغل الفقهاء عادة، وهي: الطهارة والاحتجاب. وفي كل ذلك وجد الأتراك خارجين تماماً على المبادئ الإنسانية

السوية التي يراها أساسية لكل مجتمع سليم، فمعياره لذلك مستعار من قلب دار الإسلام حيث جاء لتغيير كل ما يراه مخالفاً لتلك السوية. ثمة حكاية ستنتطب في ذاكرته إلى الأبد، وقد أوردها مثلاً على ذلك الخروج السافر الذي سبب له صدمة أخلاقية: نزل في يوم ما ضيفاً على رجل وامرأته، فبينما هي جالسة تحدثهم إذا كشفت فرجها وحكته. وفي الحال ستر ابن فضلان وجهه مستغفراً ربه، الأمر الذي أثار ضحك الزوج، فطلب من المترجم أن يخبر ابن فضلان وجماعته بالحكمة من وراء ذلك "قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه خير من أن تغطيه وتمكّن منه". كشفت الواقعة نسقين ثقافيين، فالعالم التركي ما زال طبيعياً، لم تغزه ثقافة الاحتجاب. هنالك الفرج ينكشف، وهنا الوجه يحتجب.

مارس ابن فضلان والمرأة التركية دورين لا يُفهمان إلا في ثقافتين مختلفتين، قيم الاستتار لها المكانة الأولى عنده، وقيم الصيانة عندها. وتكون المفاجأة الأخرى هي النظر إليه كعربي دون الإشارة إلى أنه مسلم. وابتداءً من هذه المرحلة، سينظر إليه، هو غير العربي، على أنه عربي، وممثل لملك العرب. لا يبدو أنه سيكون لإسلامه شأن كبير في تقدير الآخرين له، الأمر الذي يرجح أن كلمة "عربي" آنذاك، وفي تلك الأصقاع، كانت محددة الدلالة أكثر من كلمة "مسلم". سأل أحد الأتراك ابن فضلان، بوساطة الترجمان، سؤالاً محيراً يكاد يكون تحديفاً لو صدر عن عارف، وفيه طعن بالذات الإلهية "قل لهذا العربي: ألبنا عز وجل امرأة؟!". فاستعظم السؤال، وطلب له المغفرة.

وصف الله بالعزة والجلال من إضافات ابن فضلان، فلو عرف التركي الإطار العام لصفات الخالق، لما تقدّم بسؤاله. وفي مكان آخر عند "الباشگرد" لاحظ ما هو أكثر خروجاً من ذلك، فكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل، ويعلقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدو قبلها، وسجد لها، وقال "يا رب افعلي بي كذا وكذا". استفسر ابن فضلان، عبر ترجمانه عن سبب وصف الذكر بالرب، فجاء الجواب صريحاً "لأنني خرجت من مثله، فلست أعرف لنفسي خالقاً غيره"⁽²⁷⁾. إلى ذلك، فبعضهم كان يزعم أن له اثني عشر رباً: للشتاء رب، وللصيف رب، وللمطر رب، وللريح رب، وللشجر رب. وبعضهم كان يعبد الحيات والثعابين، وبعضهم يعبد الأسماك، وبعضهم يعبد الكراكي.

في مواجهة هذه الديانات الطبيعية المتعددة، لا يفعل ابن فضلان سوى القول: "تعالى الله عما يقول الظالمون". مكّنت هذه السلسلة المتضافرة من الملاحظات ابن فضلان من تنمية مهاراته الاستكشافية، وبرهنت له أنه أصبح في عالم مختلف عن العالم الذي قدم منه، فاستأثرت العادات الاجتماعية باهتمامه، مثل الزواج، والحقوق، والضيافة، والجنس المحرم، واللواط، والميراث، والطهارة. حاول أن يفهم كل ذلك بصورة مباشرة، لكنه اكتشف أن هذا العالم البكر، عالم هشّ، يُخترق بالهدايا، والرشا، والتخويف، فالمسلم فيه عربي، والخليفة مجرد ملك للعرب.

انبثق شكّ حول بعثة ابن فضلان، فاحتجز أفرادها، إذ لم يسبق أن وصل عبر هذه البلاد رسول متوجه إلى الشمال، فشكّ أنهم ربما يقومون بعمل لصالح ملك الخزر اليهودي للهجوم عليهم، وانقسم القوم بشأنهم: قسم اقترح تقطيع أوصالهم، وقسم رأى سلبهم، وإعادتهم عراة إلى بغداد، وقسم ثالث وجد أن يفادوا بأسراهم لدى الخزر. وقع كل ذلك لهم لأنهم أهملوا تحذير أمير خوارزم محمد بن عراق. ولكن ابن فضلان فكّ قوة الخصوم بالهدايا من جهة، ومن جهة أخرى إن انقسام الآراء وتعارضها حول مصيرهم فعل فعله، فلم يُتخذ قرار نهائي بشأنهم، فعجلوا شبه هاريين، في مغادرة تلك البلاد، لا يلوون على شيء.

جعل الخوف ابن فضلان يكفّ عن توسيع ملاحظاته، وقد قبل فضوله بسوء فهم، وكاد يقوده هو وجماعته إلى التهلكة، فقطعوا ما تبقى من العالم التركي مذعورين، وقد تفاقم سوء ظنهم بكل شيء مرّوا به. بعد هذه التجربة التي رسمت درجة الخطر، على نحو لا يقبل الشك، عاد ابن فضلان إلى نسق التابع في الوصف السريع الخاطف الذي لاحظناه عند خروجه من بغداد: رحلنا، ثم وصلنا إلى نهر يغندي، ثم عبرنا جام، ثم نهر جاشخ، ثم أذل، ثم أردن، ثم وارث، ثم أخي، ثم تبا، وكلها أنهار كبار، ثم صرنا إلى البجناك (البشناق، شمال البحر الأسود)، ثم ارتحلنا، ثم سرنّا، ثم عبرنا... إلخ. عدد كبير من الأنهار قارب عدد المدن الإيرانية قبل بخارى، لا يكشف السرد إلاّ عن أسمائها، فإذا كانت المعرفة منعت التفاصيل في الحالة الأولى، فالخوف والذعر والتعجل منع التفاصيل في الحالة الثانية.

ظهر ابن فضلان، خلال هذه المرحلة من سفره، فاقد الإرادة، وقد ترك للأحداث أن تقوده حيثما تشاء، إذ سلّم أمره للقدر، وادخر حكماً قاسياً وصف

به أحد الأقوام التركية، وهم "الباشغرد" (غرب جبال الأورال). فقال بأنهم "شرّ الأتراك وأقذرهم، وأشدّهم إقداماً على القتل، يلقي الرجل الرجل فيفزر هامته، ويأخذها ويتركه، وهم يخلقون لحاهم، ويأكلون القمل"⁽²⁸⁾. ضاق بالترك من النواحي الدينية، والاجتماعية، والأخلاقية، فعبر ثمانية أهر أخرى على عجل، قبل أن يصل إلى أرض الصقالبة على شاطئ نهر الفولغا، حيث الهدف الأخير لبعثه.

7 - إخفاقات مصلح ديني:

وصل ابن فضلان إلى بلاد الصقالبة، وهي البلاد التي قصدتها من بغداد بأمر المقتدر لتقديم العون لملكها يلطوار، وتفقيه شعبه بالدين الإسلامي. لا يُعرف كيف اخترق بلاد الخزر التي تفصل بلاد الترك عن بلاد الصقالبة. والجزء الخاص بالخزر من الرحلة، وهو ليس من النص المنشور، والمنسوب للمؤلف مباشرة، إنما منتزع من "معجم البلدان" لـ "ياقوت" لا يقدم دليلاً، بأية حال من الأحوال، على أن ابن فضلان دخل بلاد الخزر علناً، إذ اختفى الحديث بصيغة السرد المباشر، وخلا النص من الملاحظات العيانية، ووردت في تضعيفه معلومات كانت شائعة قبل القرن الرابع، ومنها ما أورده الإصطخري عن تلك البلاد⁽²⁹⁾.

انكشف الطابع الجزافي للرحلة، فابن فضلان جاء من بغداد استجابة لاستغاثة ملك الصقالبة لحمايته من ملك الخزر، وهم قوم كانوا على اليهودية، وليس أمامه إلا المرور عبر بلاد معادية للوصول إلى هدفه. ولا ترد إشارة إلى ذلك، فقد ظهر فجأة في أرض الصقالبة مع ثلاثة من جماعته: تكين، وبارس، وسوسن. وطوال وجودهم في هذه الديار، لا يظهر نذير الحرمي، ولا عبد الله بن باشتو، ولا يرد ذكرهما. كانت مهمة ابن فضلان قراءة كتاب الخليفة، وكتاب الوزير، وكتاب السفير (نذير الحرمي) أمام الملك، فاستقبل باحتفاء ظاهر يوم الأحد لاثني عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمائة⁽³⁰⁾.

أبدى ابن فضلان حرصاً على مراعاة الطابع الاحتفالي للقاء؛ فجلّل دابته بالسواد، وهو رمز العباسيين، وطلب إلى الملك الوقوف في أثناء قراءة رسالة الخليفة، ثم انخرط إثر ذلك في تصحيح الممارسات الدينية الخاطئة، بادئاً بملك الصقالبة نفسه، فظهر له أن الملك ليس خائفاً من القوة العسكرية للخليفة العباسي، ولا هو بحاجة مباشرة إلى أمواله لبناء الحصون الدفاعية ضد الخزر الأعداء، إنما كان

يخشى المكانة الدينية الرفيعة لخليفة المسلمين، فبدعاء واحد قد يهلكه. وقد طلب منه المال للتبرك به، وليس للحاجة.

بعد أيام من تسليم كتابي الخليفة والوزير استدعى ابن فضلان إلى البلاط على عجل، ثم ووجه بالحقيقة المرة: أين الأموال التي أرسلها الخليفة؟ تلبّدت الأجواء بغيوم الشك، ووجد ابن فضلان نفسه في مأزق كبير، إذ طعنت مصداقيته، فاعترف لملك الصقالبة أن المقتدر أمرهم بجمع عطاء إحدى القرى الواقعة على تخوم دار الإسلام، وإيصاله إلى الملك يلطوار، لكنهم لم يفلحوا في ذلك بسبب الخلافات التي دبّت بينهم حول كيفية تحصيل الأموال، وهم في بخارى والجرجانية. وعلى هذا وصل الوفد دون الأموال. أشار كتاب الخليفة إلى تلك الأموال، لكنها لم تكن موجودة مع المبعوثين، ضُربت مهمته في الصميم، فقد جاء من أجل تصحيح الأخطاء القيمة عند مجتمع كان بحاجة ماسة لذلك، فإذا به يرافق بعثة فاسدة كان الأولى به أن يصحح أخطاءها.

حاول ابن فضلان توضيح الالتباس للملك، لكن الثقة به تبدّدت، وتعذر عليه استعادتها، فلم يعد مؤثماً، وخيم الشك على المهمة، وانهارت القاعدة الأساسية، وهي الصدق، والأمانة، والمواثقة. وكانت ردة فعل الملك مباغته، فحتى الأخطاء الدينية اليسيرة التي قام ابن فضلان بتصحيحها، أمر الملك "يلطوار" بإعادتها إلى ما كانت عليه قبل وصول البعثة. نجح الملك في وضع الجميع موضع الشك، وخيانة الأمانة التي حملهم إياها الخليفة. فرفض وعظ ابن فضلان، ولم يقبل منه أي نصح ديني، فوجد نفسه بلا دور، وقد تلاشت هيئته أمام الملك، والادّعاء وحده لا يكفي، فعدم الوفاء كان دليلاً حاسماً ضده. ولم تُقبل أبداً أعذاره، وبذلك أصبحت البعثة بكاملها خارج مدار الاهتمام.

أهمّل يلطوار أمر بعثة المقتدر، ولم يعبأ بمصير أفرادها، فانصرف ابن فضلان إلى الاستزادة من ملاحظاته الاستكشافية، بعد أن قوّضت مهمته، وشغل بفحص التركيب الداخلي لعالم الصقالبة، كالطقوس الدينية، وموائد الطعام، والمناخ، والوقت، والتقاليد الاجتماعية، والعلاقة بين الرجل والمرأة. وأهم ما ارتسم في خياله الأساطير الروسية التي تغزو أرض الصقالبة من كل أطرافها. ولا يعرف أحد عاقبة تلك البعثة، فعند هذه اللحظة الحاسمة، تشظّى النص الأصلي للرحلة، وكل المحاولات اللاحقة لترميمه بُنيت على جمع نصوص، وإعادة تركيبها أو ترجمة

نصوص ضائعة. وبإزاء شك في نزاهة بعثة المقتدر، انصرف ملك الصقالبة إلى شؤونهم، وشغل ابن فضال بملاحظاته، وجولاته، وعانى الوحدة، إذ تحللت البعثة في أرض الصقالبة، وتناثر التعاهد الذي حملته معها من بغداد.

8 - ضلالة وغموض:

ظل الشمال مكاناً غامضاً بالنسبة للجغرافيين والرحّالة، فأخر ما يمكن الاطمئنان إليه من حديث هو ما يتعلق بالصقالبة، والتصور الشائع أن الشمال أرض غير مسكونة، ومتجمدة، وكما يقول أبو الفداء فهو "مفاوز لا عمارة فيها إلى البحر المحيط، ولا يسكن لشدة البرد الذي فيها"⁽³¹⁾.

ويتوهم الجغرافيون وجود بلاد يأجوج ومأجوج في أقصى نهاية الشمال⁽³²⁾. وأول ما يواجهه رحّالة قدموا من مناطق حارة أو معتدلة هو عنف الطبيعة من ثلوج، وأمطار، وظلام، وعواصف، وجبال، ورياح، واختلاف في أطوال الليل والنهار، وفي مواعيد الشروق والغروب، ثم غرابة كاملة في التقاليد والعلاقات الاجتماعية، وكل هذا غير معتاد في دار الإسلام، وكان يترك ذهولاً عند الرحّالة كلما اقتربوا إلى تلك الفيا في المثلجة، أو طافوا في تخومها. ولم يَنْمُ إلينا أن أحداً قد زارها قبل ابن فضال، فابن بطوطة، البارع والصبور، عجز عن ذلك، فانكفاً عائداً "لعظم المؤونة" و"قلة الجدوى". ولأن "السفر إليها لا يكون إلاّ في عجلات صغار تجرها كلاب كبار". واكتفى، بأن وصفها بـ "بلاد الظلام"⁽³³⁾.

والقول بأن بلاد الشمال مظلمة له أكثر من دلالة، وفي مقدمتها إضفاء الجهولية على عالم غير مكتشف، والإيحاء بأنها خارج مدار الأهمية، فمدنها، كما قرر ابن سعيّد المغربي "خاملة الأسماء". وليس فيها "بلد مذكور، ولا معلم مشهود"⁽³⁴⁾. ومن التقاليد الراسخة التي صدمت الرحّالة طقوس حرق الأجساد، فالروس يحرقون أنفسهم إذا ماتوا مع الجوّاري بطيبة من أنفسهم⁽³⁵⁾. شغل ابن فضال بملاحظة هذه العادة، وحضر طقوسها، وشهدها بأمر العين، وهو أمر سيكون مثار اهتمام الرحّالة إلى الشرق، وبخاصة إلى الهند والصين، مثل سليمان التاجر، والبيروني، وابن بطوطة.

وصف ابن فضال الروس بأنهم "أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير

الضالة، يجيئون من بلدهم، فيرسون سفنهم بإتل (الفولغا) وهو نهر كبير، وينون على شطه بيوتاً كباراً من الخشب. ويجتمع في البيت الواحد، والعشرة، والعشرون، والأقل والأكثر، ولكل واحد سرير يجلس عليه، ومعهم الجواري الروقة (الغواني) للتجار، فينكح الواحد جاريته، ورفيقه ينظر إليه، وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بخذاء بعض. وربما يدخل التاجر عليهم ليشتري من بعضهم جارية، فيصافه ينكحها، فلا يزول عنها حتى يقضي أربه.

ولا بدّ لهم في كل يوم من غسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء يكون وأطفسه، وذلك أن الجارية توافي كل يوم بالغداة ومعها قصعة كبيرة فيها ماء، فتدفعها إلى مولاها، فيغسل فيها يديه، ووجهه، وشعر رأسه، فيغسله، ويسرحه بالمشط في القصعة، ثم يمتخط ويصق فيها، ولا يدع شيئاً من القدر إلاّ فعله في ذلك الماء، فإذا فرغ ممّا يحتاج إليه حملت الجارية القصعة إلى الذي إلى جانبه ففعل مثل فعل صاحبه، ولا تزال ترفعها من واحد إلى واحد حتى تديرها على جميع من في البيت، وكل واحد منهم يمتخط ويصق فيها، ويغسل وجهه وشعره فيها⁽³⁶⁾.

لم يدُر في خلد ابن فضلان أنه سيصل إلى دار الحرب وحيداً، فكل توقّعاته كانت دونها، والهاجس الذي طاف في مخيلته اقتصر على إصلاح الأخطاء القيميّة ثم العودة إلى دار الإسلام. ولسوء الحظ، فحتى مهمته هذه لم يُكتب لها أي نجاح يُذكر، فالقوم غارقون في عاداتهم "ما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك"⁽³⁷⁾.

ينبغي التذكير بأنه انطلق في بعثة الخليفة بوصفه مصلحاً دينياً، وهذا جعله منافحاً عنيداً عن الحقيقة الإلهية، فهو مُشبع بأوامر الشريعة، ونواهيها، وفي ضوئها تحدّد مجال فعله، ودوره، ولم يسمح لأحد العبث بهذا المجال الرمزي الحساس، فكل ما رآه زوجاناً سعى إلى تصحيحه، ولكنه لم ينجح في ذلك، فانتهى إلى حال مذلة في مهمته الإصلاحية، ومني بإخفاق المصلح الديني.

لم يفلح ابن فضلان في تغيير العادات الجماعية مهما كان خطؤها جسيماً من وجهة نظره الدينية، كما أخفق في زحزحة القناعات الراسخة لدى الأقوام الشمالية. من الصحيح القول إنه انخرط كفاعل ديني في مجتمع اتصف بالهشاشة الدينية، لكنه، كلما دفعته مهمته إلى مواجهة ذلك المجتمع كان ينتهي إلى الفشل والتراجع، شاعراً بالانكسار. وكان أكثر ما أثاره حفيظته التقاليد التي لا توافق

سُنن الشريعة. ولم يكن قادراً على تغييرها، ولعل التقاليد الوثنية هي الباعث الأول للكرهية في نفسه. الاعتراف بالعجز عن التغيير له معنى واحد لا غير، هو: أن مهمته أخفقت، ولا معنى لها، وقد كُفّت عن أن تكون لها أية قيمة، إلى ذلك فإن البعثة فشلت، وانهار هدفها الأكبر، فوجد مرشدها الروحي نفسه بين شكّ ملك الصقالة وغضب الخليفة المقتدر، وهذا فتح الاحتمال على إحساس عميق بالإخفاق على المستوى العقائدي والسياسي.

لقد نُظر إليهم، هو المصلح الديني وفريقه، باعتبارهم جماعة لا يوثق بها، وقد خانت الأمانة، فكان أن خاطبه ملك الصقالة إثر مساجلة للإيقاع بهم، وكشف أخطائهم "والله إني لَبِمَكَاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمنين، وذلك أي أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه فيدعو علي فأهلك بمكاني، وهو في مملكته، وبينى وبينه البلدان الشاسعة، وأنتم (يقصد البعثة) تأكلون خبزه، وتلبسون ثيابه، وترونه في كل وقت، خنتموه في مقدار رسالة بعثكم بها إلى قوم ضعفى، وخنتم المسلمين، لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح لي فيما يقول، فإذا جاءني إنسان بهذه الصورة قبلت منه". عقب ابن فضالان على ذلك بقوله: "فأَلَجَمْنَا، وما أَحَرْنَا جواباً، وانصرفنا من عنده" (38).

النتيجة التي ترسّبت على هذا الفشل المزدوج هي استحالة البقاء في بلاد الصقالة بعد مناظرة الملك، من جهة، وصعوبة العودة إلى بغداد حاملاً معه فشلاً ينطوي على التباس عميق بمصداقيته في بلاط يعمور بالتنافس وصراع القوى، من جهة ثانية. ويُحتمل أن ابن فضالان قد أسلم نفسه لقدر غامض، لأن دوره كفّ عن أن يكون ذا قيمة اعتبارية بعد مناظرة الملك له، إذ طُعِن في صميم مهمته، وهو الصدق، ووصم بالخيانة. حتى الممارسات الدينية الخاطئة التي رآها كأنصال جارحة في بدن الإسلام، أصبحت تُؤلمه كثيراً. وتخففت نبرته الانتقادية من ثقلها الدوغمائي، ثم ينبغي عدم إهمال العنصر الأكثر أهمية، وهو التواطؤ مع الآخر وتقبّل الاختلاف. فالأغيار كثر في تلك البلاد، لكنهم ضالّون، وخارجون عن النسق القيمي الذي تشيع ابن فضالان به. لكن الكثرة تغلب الحق.

ينطبق على ابن فضالان ما قاله "جون ميسفيلد" في تقديمه لرحلات ماركو بولو: "فقدنا كل عجب حين ضاع إيماننا" (39). ففي الوقت الذي احتدّ فيه بصره، فرأى كل شيء في دار الحرب، أصيب بنوع من عمى البصيرة، إذ فقد قدرته

التحليلية، فانزلق إمّا إلى جهل تامّ أو إلى خطأ في التفسير. ومن الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، فالاعتصام بالذات يحول دون كشفها، وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر ونسيان الذات، فالتواصل يضيف خصوصية وتمايزاً على الذات والآخر، بما يجعل الذات والآخر على حدّ سواء حالة تاريخية متحولة بشكل دائم.

9 - مماثلات عابرة للزمان والمكان:

تبدو المماثلة واضحة بين ابن فضلان والطهطاوي، والقرون العشرة الفاصلة بينهما لا تكاد تمارس فعلاً حقيقياً في مجال التباين، وكأن الزمن كفّ عن فعله الطبيعي. يُرسل ابن فضلان مرافقاً دينياً لبعثة المقتدر إلى ملك الصقالبة، باعتباره "فقيهاً وحجة في شؤون الدين"⁽⁴⁰⁾ في نهاية الربع الأول من القرن العاشر الميلادي، ويُرسل الطهطاوي مرافقاً لبعثة محمد علي إلى فرنسا في نهاية الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. كلاهما ذو دور ملتبس، ولن يوليا اهتماماً كافياً بما كُلفا به، وكأنهما يبحثان عن أدوار خاصة بهما.

وفي الحالين يغيب الأبطال الحقيقيون، ويتفاقم شيئاً فشيئاً دور المرافقين. يطوي التاريخ المبعوثين الأصليين، ويُظهر إلى العلن المرافقين فقط. ولا نكاد نعرف أو نتذكر شيئاً ذا بال خاصاً بمبعوثي المقتدر ومحمد علي، وحدّهما ابن فضلان والطهطاوي سوف يستأثران بالاهتمام، ذلك أنهما يخرقان التعاقد الضمني الذي من أجله بعثا كموجّهين دينيين، ووسّعا من طبيعة دوريهما، وعاد كل منهما ومعه أول تقرير واف عن "الآخر". وهو تقرير تحليلي، استكشافي، حفريّ، يحمل في طيّاته تركيب أول صورة مباشرة وحية وقائمة على الخبرة والمعاشية عن الآخر.

وكما أن "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" يعدّ أول كتاب حديث في الثقافة العربية يعرض لطبيعة التجربة الغربية ممثلة بفرنسا، في مجال الحقوق، والواجبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فكذلك تعتبر رحلة ابن فضلان أول ملامسة لعالم الشمال بما فيه من أتراك، وصقالبة، وبلغار، وخزر، بالنسبة للمسلمين في المرحلة الأولى من تكوين دولتهم وحضارتهم. وكلا المصدرين عُدا مرجعين رائدين في مجالهما، لا يمكن تجاوزهما بأي شكل من الأشكال، وعليهما تشكّلت، وفي

عصرين مختلفين، الصور الأولى للآخر، ونوع الأنساق الثقافية والاجتماعية والعقائدية السائدة.

في البدء يحتاطان لكل شيء، وتبدو النبرة النقدية الغاضبة واضحة، لكن المناقشة تمتص الغلواء العقائدية. كلاهما اخترق عالماً بكرراً أصابهما بالذهول. وكلاهما انتهى إلى تثبيت صورة مختلفة للآخر. واجه ابن فضلان عالماً وثنيّاً مشبعاً بالضلال، وندب نفسه لتغيير كل شيء، في النهاية اقتنع بأن مهمته مستحيلة، ولذلك ما يماثله في التجربة الفكرية الكلية للطهطاوي الذي استخلص من الآخر الحكمة الآتية: "مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الأبواب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب" (41).

ولا يُلغى التماثل بعض التمايز بين الاثنين، فابن فضلان متعجل، غاصّ بالروح العقائدية الإصلاحية للنسق الثقافي الشائع في القرون الوسطى، يتحرك داخل سياج عقائدي صارم يقوم على منظومة متكاملة وجاهزة من المسلّمات، ويريد، بشكل من الأشكال، توسيع دائرة الإسلام، وتضييق دار الكفر. أمّا الطهطاوي الذي تطوف في ذهنه الفكرة ذاتها، فهو أقلّ طموحاً إلى تغيير الآخر، فهو لا يختلف عن سلفه بنوع المنظومة العقائدية، ولكن يختلف بدرجتها، على أن تطلّعه أقل، وتفهمه أكثر، وحواره أعمق.

سعى الطهطاوي إلى "تخليص" ذهب التجربة الغربية الحديثة بصعوبة بالغة. وأهمّل الشوائب، ووضع بين أيدينا وجهة نظر عملية. لكن ابن فضلان شدّ إلى الشمال، فلا نعرف كيف عاد إلى بغداد، وكيف قوبل تقريره، وليس لأحد الادّعاء الآن بأنه على معرفة بذلك، فأخر الشهود الموثوقين هو ياقوت الحموي من القرن الثالث عشر الميلادي الذي قرأه بنفسه، وأقرّ بشهرته وشيوعه بين الناس واقتطف منه أجزاء وافية في معجم البلدان (42). ومنذ ذلك التاريخ اختفت النسخة الأم، وتمزّق الأصل، بتمزق دار الإسلام. وكل المحاولات التي بُذلت إنما هي محاولات لترميم العالم الذي انبثق فيه.

كان ابن فضلان شاهداً ذا حساسية خاصّة على تباين الطبائع والأحوال في بلاد الشمال، والعوالم التي ترحّل بينها عُرضت في رحلته بنوع من التدرّج الذي يبدأ بالألفة، وينتهي بالعجب، وهذا التدرّج كان يترافق بأحكام تتصاعد تبعاً لتصاعد مساره من دار الإسلام إلى دار الحرب.

الهوامش

- (1) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص 9.
- (2) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم حيدر محمد غيبة، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994، 34.
- (3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995، 1: 88.
- (4) راشد بن إسحاق الكاتب، ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، كولونيا، دار الجمل، 1997، ص 25-26.
- (5) معجم البلدان، 1: 88.
- (6) م. ن.، 1: 484.
- (7) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971، ص 363.
- (8) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، 1995، ص 79.
- (9) رسالة ابن فضلان، ص 23.
- (10) تتبغى الإشارة بتقدير إلى جهود كريكتون، وفراوس دولوس، وسامي الدهان، وقد عرضها حيدر محمد غيبة، انظر الرسالة، ص 7-30.
- (11) برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة ماهر عبد القادر، القاهرة، ص 71-73.
- (12) م. ن.، ص 74، وانظر: برنارد لويس، السياسة والحرب، ضمن "تراث الإسلام"، ترجمة محمد السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، 1978، 1: 257.
- (13) اكتشاف المسلمين لأوروبا، ص 85.
- (14) رسالة ابن فضلان، ص 73.
- (15) أبو إسحاق الإصطرخي، مسالك الممالك، ليدن، بريل، 1927، ص 9.
- (16) بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1985، ص 345.
- (17) دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، 1: 364.
- (18) أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، لندن، دار الساقي، 1997، ص 155.
- (19) موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي، المغرب، دار الآفاق الجديدة، 1990، ص 47.
- (20) رسالة ابن فضلان، ص 41.
- (21) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ص 375.
- (22) رسالة ابن فضلان، ص 43.
- (23) رحلة ابن بطوطة، ص 367.
- (24) رسالة ابن فضلان، ص 45.
- (25) م. ن.، ص 47.
- (26) م. ن.، ص 48.
- (27) م. ن.، ص 56.
- (28) م. ن.، ص 56.
- (29) المسالك والممالك، ص 217-227.

- (30) رسالة ابن فضلان، ص 59.
- (31) أبو الفداء، تقويم البلدان، باريس، دار الطباعة السلطانية، 1840، ص 2.
- (32) بخصوص مكان يأجوج ومأجوج، انظر: ابن خردادبه، المسالك والممالك ص 192-198 وابن حوقل، صورة الأرض، 2: 537، والإصطرخي، المسالك والممالك، ص 9، ورحلات ماركو بولو، 1: 15، وابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص 208، ورسالة ابن فضلان، ص 70، وياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 87-88، ورحلة ابن بطوطة، 336-635.
- (33) رحلة ابن بطوطة، ص 350.
- (34) ابن سعيد المغربي، الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت، المكتب التجاري، 1970، ص 206-207.
- (35) الإصطرخي، المسالك والممالك، ص 226، وللتفصيل انظر: المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988، 2: 65-66، ورحلات ماركو بولو، 1: 118-120.
- (36) رسالة ابن فضلان، ص 76.
- (37) م.ن.، ص 69.
- (38) م.ن.، ص 63.
- (39) ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص 22.
- (40) دائرة المعارف الإسلامية، 1: 364.
- (41) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، 1973.
- (42) معجم البلدان، 1: 88.

طواف في أعالي الأرض

1 - سوء تفاهم:

رأينا برفقة ابن فضلان في الفصل السابق، كيف ارتسمت صورة الشمال في عين هذا الفقيه، ومن الصعب الحكم على قيمة تلك الصورة، فالتنازع القيمي بين دار الإسلام ودار الحرب ترك بصماته في الصور التي شكلها الرحّالة المسلمون للشعوب والمجتمعات الأخرى، وفي كثير منها تتصاعد نبرة سخط واضحة، تشمل المعتقدات الوثنية، والطقوس البدائية، ونظام العلاقات الاجتماعية، وجميعها تختلف عما يوجد في دار الإسلام، ويعود ذلك إلى عدم توافر المعلومات الوافية عن أهل الشمال، فكلما شحت الأخبار عن بلد أو إقليم بدا غامضاً في صورته، وفي فهم طبيعة الشعوب التي تستوطنه، إذ تغيب المرجعية التفسيرية القابعة خلف العلاقات الاجتماعية، والطقوس الدينية، وكثير من الظواهر الطبيعية تبدو غريبة، وغير معهودة، فالرحّالة القادمون من دار الإسلام إلى دار الحرب كانوا يعللون الظواهر طبقاً لتصوراتهم، ورصيدهم المعرفي.

لم يجهّز الرحّالة إلى المناطق الشمالية من العالم بمعرفة متكاملة عن تلك الديار النائية، فجمعوا أشتاتاً من المعلومات عنها بأنفسهم من مصادر ناقصة، من بينها انطباعات الجغرافيين المتعجلة، والعلاقات التجارية، والحروب، ولما كانت كل تلك المعلومات شحيحة في مجملها، فلم يكن غريباً أن تتشكل ملامح تلك الصورة الغامضة للشمال في أذهانهم. ويضاف إلى ما ذكر حدة الصراع العقائدي الذي كان ناشباً بين دار الإسلام وكثير من الممالك الشمالية، وفي مقدمتها بلاد الروم، وبلاد الفرنجة، وممالك وسط أوربا، ثم الممالك التي نشأت على التعاقب شمال بحر قزوين، وحول البحر الأسود، وحوض نهر الفولغا، كالصقالبة، والخزر، والبلغار،

والباشغرد، وكثير من الأمم التي كانت تعرف آنذاك بالأمم التركية، ويقصد بها القبائل التي اندفعت من شمال ووسط آسيا صوب الغرب، وتوغلت في أوروبا، فضلاً عن الجرمان، والأقوام الإسكندنافية - النورمانية التي كان لها وجود مهدد للأندلس وحوض البحر المتوسط، والأطراف الشمالية من دار الإسلام، والثغور الأخرى.

ظل التوتر العقائدي موجّهاً أساسياً في طريقة تركيب الصور المتبادلة للشعوب فيما بينها، وكلما شحنت الأجواء بكراهيات الصراع الذي ينتصر فيه هذا الطرف أو ذاك، تتأجج أحقاد في النفوس فتجد طريقها في توجيه زاوية النظر إلى الآخر، ومن ذلك فإن الحروب الصليبية لعبت دوراً بالغ الخطورة في إعادة تعبئة النفوس بالضغائن، وأسهمت فيها، كما هو معروف، أغلب الممالك الشمالية المسيحية، وظل التهديد قائماً لفترة طويلة، واستمر إلى ما بعد الحروب الصليبية، وإلى ما بعد إجلاء العرب المسلمين عن الأندلس، فالوجود الإسباني انتعش بعد سقوط الأندلس في حوض المتوسط، وشمال إفريقيا. وظهر الوجود البرتغالي في بحر العرب، والصفاف العربية للخليج، بكثافة في مطلع من القرن السادس عشر، فجاب أسطول "دلبوكيرك" الشواطئ الشرقية لشبه الجزيرة العربية، ودمر كل شيء أمامه، وأثار ذعراً هائلاً بين الأهالي على الصفاف العربية للخليج، والسجل الوثائقي الضخم المعتمد لإعمال "دلبوكيرك" في تلك المناطق، فضح، على نحو منقطع النظير، تلك الأعمال الشنيعة، وكل هذا غدّى الأحقاد الدفينة المطمورة منذ الحروب الصليبية بمزيد من الكراهية.

إلى ذلك فإن الفتوحات الإسلامية في التخوم الشرقية للإمبراطورية البيزنطية، ثم فتح الأندلس، ووجود المسلمين في معظم جزر البحر المتوسط، فضلاً عن تقدمهم شمال بحر قزوين، وحوض البحر الأسود، وسيطرة الأتراك المسلمين فيما بعد على الجزء الشرقي من أوروبا، والاندفاع إلى قلبها. كل ذلك جعل الأقوام المتجاورة من الطرفين تتوجس خيفة بعضها من بعض، وترك ذلك آثاراً مباشرة في رسم صور متخاطئة للآخر. ومع ذلك فلا نعدم استثناءات تنقض سنن الكراهية التي ترسخت لأسباب عقائدية، وحرية، واستيطانية؛ إذ قدّر المسلمون شجاعة أهل الشمال في الحروب، ونذر أن ظهر بينهم مَنْ أنكر ذلك، أو تغافل عنه. وعلى الرغم من الجراح العميقة التي أحدثتها الحروب الصليبية، وهي حروب ذات طابع لاهوتي، إلا أن التقدير المتبادل للشجاعة الشمالية والتسامح الإسلامي انبثق من

خضم أجواء مشرّبة بدم الضحايا. تثبت ذلك الملاحظات المعمّقة التي تركها أسامة ابن منقذ حول شجاعة المقاتلين الصليبيين، وبراعتهم في الحروب، وتثبتها أيضاً المرويات الشعبية التي ظهرت في أوروبا حول صلاح الدين الأيوبي.

توافرت للشعوب المتساكنة حول البحر الأبيض المتوسط درجة من التعارف المتبادل لكون البحر كان حلقة اتصال فيما بينها منذ القدم. ولكنها معرفة لم تسمح، كما ينبغي، في تخطّي التصورات السائدة المعبّاة باحتقان ظل يتغذى طوال القرون الوسطى. وكان التنازع قائماً بين قوى صاعدة وأخرى مترجعة تحيط بهذا البحر، إلى ذلك لعبت العوامل السياسية والتجارية، وتداخل التخوم، أحياناً، في إبراز الصور المتشكّلة لتلك الشعوب فيما بينها، وكلما توغلنا في وسط القارة الأوروبية، واتجهنا شمالاً وغرباً تضاءلت المعلومات، وحلت الأساطير محلّ الحقائق، بحيث تبدو الأصقاع الشمالية من أوروبا شبه مجهولة، وقد غابت المعلومات المؤكدة حول الأنظمة الثقافية، والدينية، والأخلاقية، والاقتصادية.

وباستثناء ملاحظات الرحّالة كالطروشّي، وابن فضلان، وابن بطوطة، وأبي حامد الغرناطي، فإن الجغرافيين المسلمين الذين جمعوا مدوّنات الرحّالة مثل ابن خرداذبه، والبكري، وياقوت الحموي، لم يتعاملوا بجديّة تامة مع المعلومات التي جهّزها لهم رحّالة اتصفوا بقوة الملاحظة إلى درجة نلمس فيها حذراً منهم، بصورة أو بأخرى، هذا فضلاً عن أن بعض مدوّناتهم الأصلية تناثرت في المتون الجغرافية، والمثال الأكثر شهرة في هذا السياق الكيفية التي وظف فيها كل من البكري وياقوت النصوص الأصلية لرحلتي الطروشّي وابن فضلان إلى معظم البلاد الأوروبية من الشرق حتى الغرب. فقد حرّبت تلك النصوص، وجرى تقطيعها حسب المناطق التي اهتم بوصفها البكري في "الممالك والممالك" وياقوت في "معجم البلدان"، فقضي على الترابط النصي فيها، وغاب تطور الرؤية، ومزّق السياق العام لها.

تشكّك ياقوت في أخبار ابن فضلان بخصوص الصقالبة، وكان يجتزئ معلومات منها بما يخدم غرضه التعريفي في سياق وصفه للمدن والبلدان، دون أن يجرؤ على تقدير قيمتها الثقافية، وكان متشدداً على نسبتها لصاحبها بأسلوب يشمّ منه رائحة التخلص من مسؤوليتها لما فيها من العجائب والغرائب، فكيف بأخبار الأقوام الساكنة إلى الشمال من الصقالبة!⁽¹⁾

أمّا ابن خرداذبه الذي ذكر خبر ذهاب سلام الترجمان إلى بلاد "يأجوج ومأجوج"، فإنه، وهو يورد عجائب الرحلة بصيغة السرد المباشر على لسان صاحبها، يومئ من طرف خفي إلى أنه غير مسؤول عمّا ورد فيها "فحدّثني سلام الترجمان بجملة هذا الخبر ثم أملاه عليّ من كتاب كان كتبه للوائق بالله⁽²⁾. تجعل السمة العجائبية للنص المنسوب لسلام الترجمان ابن خرداذبه في وجل من مصداقية المغامرة. أمّا البكري في كتابه "المسالك والممالك" فقد استفاد كثيراً من رحلة الطرطوشي إلى قلب أوربا، لكنه نشرها نشرّاً في تضاعيف كتابه بحيث تفرّقت أقسامها، وتمزّق نسيجها النصي؛ فاختار منها ما يناسب غرضه الجغرافي في التعريف بالمدن، ولم يأخذ في الحسبان التماسك الخطابي لتلك الرحلة.

ليس القصد اتهام الجغرافيين بتخريب سرديات الرحلة العربية في عالم الشمال، فغرضهم في مجمله كان مختلفاً عن غرض الرحالة، ولكن طبيعة المنهج الجغرافي المتبع أحدث تحريماً في بنية تلك النصوص. وفي ظل فقدان بعض النصوص الأصلية، فقد تحولت فقراتها التي حفظتها المدونات الجغرافية إلى شذرات غير مترابطة، لا تقدم صورة كاشفة لعالم الشمال إلّا في استثناءات قليلة، كما ظهر في رحلات ابن فضلان، وابن بطوطة، وابن جبير.

وعلى الرغم من ذلك فأخبار أهل الشمال المشوبة بمبالغات الجهل، وبخاصة المناطق النائية، والمنعزلة، قد غزت كتب الجغرافيين، وتحولت مع الزمن إلى جملة من الحقائق الذهنية التي أخذها الخلف عن السلف دون تعديل يذكر، فملاحظات سلام الترجمان استعيدت عند كثير من الجغرافيين والمؤرخين. فابن سعيد المغربي المتأخّر يكرّر المعلومات التي عرفت قبل قرون عدة حول الشمال. ومثال ذلك ما يذكره سلام الترجمان عن الأرض الواقعة وراء بلاد الخزر، بأنّها "أرض سوداء منتنة الرائحة، وكنا قد تزودنا قبل دخولها خلاً نشمّه من الرائحة المنكرة"⁽³⁾. وعلى غرارهِ يذهب ابن سعيد واصفاً تلك البلاد، بأنّها "الأرض المنتنة، لا يقدر أحد على سلوكها إلّا بالروائح الطيبة، وهي خالية"⁽⁴⁾.

على أن كل هذا لا يقلل، بأي شكل من الأشكال، من قيمة المشاهدات المباشرة التي تركها الرحالة، فكثير منها اعتبر من أهم الوثائق عن الحياة الاجتماعية، والدينية، والاقتصادية، لكثير من البلاد الشمالية. وهي تنظم في سياق عامّ يمثل لرؤية المسلمين في النظر إلى الآخر المختلف على صعيد القيم والمعتقد. وكانت

الأحاسيس مفعمة بالمعتقد الديني الذي يسعى إلى إدراج غير المسلمين في منظومته، وكان الصراع يتم باسم الله، فالخارجون عليه - حسب التصورات المتبادلة - يتناحرون بعنف من أجل الاستئثار بالوفاء الروحي لجعل كلمته سائدة في الأرض، وكان الصراع يخضع في كثير من الأحيان إلى الموجهات الدينية.

2 - أوصاف وأحكام:

وصف ابن بطوطة الشمال بأنه "بلاد الظلام"⁽⁵⁾. وهذا الوصف القائم على حكم اختزالي واضح، يخفض من أهمية هذه المناطق، ويخسها قيمتها، ويجعل منها أصقاعاً معتمة. ويحسن أن نستعين بابن سعيد المغربي الذي جمع مادة كتابه "الجغرافيا" من موارد سابقة ظهرت بداية من القرن الثاني الهجري إلى القرن السابع الذي عاش فيه. فما أن يصل بحديثه إلى الجزء السادس من الإقليم الشمالي الذي يكون نهر "أتل" (القولغا) في جزئه الجنوبي، إلّا تحلّ الأحكام محل الأوصاف، فسكان الأجزاء العليا "هم من أجناس الأتراك، ولهم اعتناء بالنجوم، واشتغال بأحكامها، وهم يعبدونها".

وكل المدن الواقعة هناك "خاملة الأسماء". وفي الجزء الثامن من هذا الإقليم حيث جبل "البجناك" توجد "أمة من الترك يحرقون أنفسهم، ويحرقون من وقع إليهم". وإلى الشرق تقع الأرض المنتنة التي يسكنها قوم "كفار لا يدل إليهم أحد إلّا قتلوه". ثم يأتي الجزء التاسع، وهو "الأرض الحفورة". وهي أرض "مسكونة بقوم لا يقدرّون على الصعود، ولا يستطيع أحد النزول إليهم لبعدها عمقها". وينتهي شمال الأرض، بالجزء العاشر، و"جميعه داخل في بلاد يأجوج ومأجوج، وآخره المحيط بالشرق"⁽⁶⁾.

حينما تغيب المعلومات الصحيحة تنشط التخيلات، والملاحظة الحاضرة هي أنه كلما نأت المناطق عن دار الإسلام سقطت في عتمة خاصّة بها، فتدور الأحكام حولها في دائرة مغلقة. يجمع الجغرافيين والرحالة، فيما يخص الشمال، أمرٌ واحد، هو الحديث عن بلاد "يأجوج ومأجوج". وباستثناء سلام الترجمان، فلا أحد ادّعى الوصول إليها⁽⁷⁾.

وحينما وصل ابن بطوطة مدينة الزيتون (شوان شوفو) ثم عبرها شمالاً إلى مدينة "صين كلان"، وهي آخر مدينة صينية بلغها في رحلته، توقف قبل أن يعود

أدراجهم، قائلاً: "ليس وراء هذه المدينة مدينة لا للكفار ولا للمسلمين، وبينها وبين سد يأحوج ومأحوج ستون يوماً، فيما ذكر لي، يسكنها كفار رحالة يأكلون بني آدم إذا ظفروا به، ولذلك لا تسلك بلادهم، ولا يسافر إليها، ولم أرَ بتلك البلاد من رأى السد المذكور، ولا من رأى من رآه⁽⁸⁾."

تترتب المعلومات حول أقوام الشمال بتنضيد المعلومات التي ترسم مساراً صاعداً يبدأ بأقرب البلاد المتاخمة لدار الإسلام ثم ينتهي بغيافي الثلج؛ إذ تنال الشعوب القرية نوعاً من الاهتمام، والتقدير، من ذلك بلاد الروم، وهي الجار المتاخم المرتبط دائماً بعلاقة متوترة مع دار الإسلام. إذ يقول المسعودي عن أهلها: ولم تزل الحكمة باقية عالية زمن اليونانيين، وبرهة من مملكة الروم، تعظم العلماء، وتشرف الحكماء، وكانت لهم الآراء في الطبيعيات، والجسم، والعقل، والنفس، والتعاليم الأربعة، أعني: الإرتماطقي، وهو علم الأعداد والجومطريقي، وعلم المساحة والهندسة، والإسترنوميا، وهو علم النجوم، والموسيقى وهو علم تأليف اللحون. ولم تزل العلوم قائمة السوق، مشرقة الأقطار قوية المعالم، شديدة المقاوم، سامية البناء، إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم، فغفوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمها، ومحووا سبلها، وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته، وغيروا ما كانت القدماء منهم أوضحت⁽⁹⁾.

قدّم المسعودي وصفاً وتفسيراً وحكماً في آن واحد، أمّا الوصف فمداره نظرة تقديرية للثقافة اليونانية التي تنوعت بين الرياضيات، والهندسة، والفلك، والموسيقى، والفلسفة، والآداب، وكل ذلك كان موضوع معرفة المسلمين في القرن الرابع الذي كتب فيه المسعودي هذا الوصف. والحال هذه، فإن الثقافة الإسلامية، والعربية منها بوجه خاص، احتفت بالكوّن الثقافي اليوناني، وتطلّعت إلى معرفته قبل زمن المسعودي، وتُرجمت إلى العربية كثير من النماذج الممثلة لذلك المكوّن في مجال الجغرافيا، والفلسفة، والعلوم.

أمّا التفسير، فإن المسعودي يعزو ذبول الثقافة اليونانية إلى ظهور المسيحية التي أعادت النظر في الموروث اليوناني، وحالت دون أن يكون منافساً لها. وهذا التفسير على غاية من الأهمية ليس فقط لأن المسعودي قال به، إنما لأنه يطابق الواقع التاريخي؛ فقد نظر اللاهوت المسيحي إلى ذلك الموروث باعتباره وثنيّاً، وجرت محاربته تحت دعاوى دينية. ومع أن بعض كبار اللاهوتيين مثل القديس أغسطين

حاولوا الإفادة من الموروث اليوناني في صنع لاهوت كنسي، لكن ذلك اللاهوت - بما فيه الجانب الذي يُعرف بالفلسفة المسيحية - عارض القيم الكبرى التي أشاعتها الثقافة اليونانية، ودمغها بالوثنية. لا يظهر المسعودي انقطاعاً عن روح السجل الديني المسيحي الذي قام بتصفية الموروث الإغريق، إنما هو على دراية بذلك.

ثم يأتي الحكم الذي يترشح من تضاعف الوصف والتفسير، ويتصل بالتفريق بين أصل كبير وسام، وفرع غير بار طمس الآثار المجيدة، ومحا تلك الحكمة الرفيعة. فوضع الروم في مقارنة مع اليونانيين الأوائل، فيما يخص الجهود الفكرية والعقلية سيضرب صميم الدور الذي قام به الروم، ويتلخص هذا الدور في إزالة الأحماد الأولى، ومحو سبلها. وأخيراً وضع المسعودي بصمته التي لا تمحى؛ فالنصرانية التي تظاهرت في تلك البلاد هي السبب وراء ذلك، لقد قوضت مجداً إنسانياً مشتركاً، وبالمقارنة للإسلام هو الذي أحيا ذلك الموروث، واحتفى به، فيما أنكرته النصرانية، وحاربتة. دار الروم النصرانية إذا تنكبت عن الوعد اليوناني، وأعرضت عنه، وانحسبت في فهم ديني ضيق للماضي والحاضر على حدّ سواء.

أمّا حديث المسعودي عن الأقوام الأخرى كالإفرنجية، والصقالبة، والنوكيرد، والأشبان، ويأجوج ومأجوج، والترك، والخزر، وبرجان، واللان الجلالقة، فوردت في سياق التعريف بأصول تلك الأقوام، فالإفرنجية أشدّ هؤلاء الأجناس بأساً، وأمنعهم هيبة، وأكثرهم عدّة، وأوسعهم ملكاً، وأكثرهم مدناً، وأحسنهم نظاماً وانقياداً لملوكهم، وأكثرهم طاعة؛ إلا أن الجلالقة أشدّ من الإفرنجية بأساً، وأعظم منهم نكاية، والرجل من الجلالقة يقاوم عدة من الإفرنجية، وكلمة الإفرنجية، متفقة على ملك واحد، لا تنازع بينهم في ذلك⁽¹⁰⁾.

يحتاج نص المسعودي إلى آخر رديف يضيف عليه دلالة الكلية، سواء ما له علاقة بالروم أو بالإفرنج، وليكن ذلك النص الرديف مقتبساً من القزويني الذي انخرط أيضاً في وصف بلاد الإفرنج، فقال بأنها مملكة عريضة في بلاد النصارى، بردها شديد جداً، وهواؤها غليظ لفرط البرد، وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار، كثيرة الثمار، ذات زرع وضرع وشجر وعسل، صيودها كثيرة الأنواع. بها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطاعة جداً. وسيوف إفرنجية أمضى من سيوف الهند. وأهلها نصارى. ولهم ملك ذو بأس، وعدد كثير، وقوة

ملك، له مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الإسلام، وهو يحميها من ذلك الجانب، كلما بعث المسلمون إليها من يفتحها يبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذوو بأس شديد لا يرون الفرار أصلاً عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك. لا ترى أقدر منهم، وهم أهل غدر، ودناءة أخلاق، لا ينتظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطع. ويخلقون لحاهم، وإنما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة⁽¹¹⁾.

طور القزويني البنية التي أرساها المسعودي، فهو لا يفسر كسلفه، إنما يكتفي بالوصف والحكم، وفي الحالين ذهب إلى أكثر مما ذهب إليه سلفه، فهو غير مشغول بالمكنون اليوناني الذي رأينا كيف أن المسعودي خصّه بوصف وتفسير واضحين، إنما الذي شغله قوة الخصوم من الإفرنجية في دار الحرب، الذين أشار إليهم المسعودي. إنهم مقاتلون ذوو بأس، ولا يعرفون الهزيمة، وقد حال ذلك دون فتح كثير من بلادهم لما اتصفوا به من عزيمة شديدة في الحرب، ولهم مملكة واسعة وقوية.

وهذا تقدير مناظر لتقدير أسامة بن منقذ لشجاعة الصليبيين، ويمثل تقدير المسعودي لعلوم اليونان، فالتقدير متشابه والموضوع مختلف. عُني القزويني بوصف واقع الحال في عصره خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وبعد هذه المرحلة تحلّ الأحكام محلّ الأوصاف، فهؤلاء الإفرنجية فيما يخص القيم والعادات، هم أهل غدر ودناءة أخلاق، ويلحق بهم صفات القذارة والنجاسة باعتبارها تتعارض مع قيم الطهارة الإسلامية، فتبدأ ثنائية الوصف والحكم تتأرجح، ثم سرعان ما يتغلب الحكم على الوصف فيما بعد.

3 - تراتب وتفاضل:

لو أخذنا الأسلوب السردّي الذي وصف به كل من المسعودي والقزويني أهل الشمال، وتحديدًا الروم والإفرنجية، لوجدنا أنه يقوم على نوع الثنائية التفاضلية، وهي ثنائية تنتظم في مستويين خاصّ وعمامّ، ويدخل المكنون العقائدي، في نهاية الأمر، ليحسم الأمر لصالح أحدهما على حساب الآخر. قارن المسعودي الجهل الرومي بالمعرفة اليونانية، ووضع القزويني الغدر، والدناءة، وسوء الأخلاق،

والقذارة، في إحدى كفتي الميزان، ووضع البسالة الإفرنجية في الكفة الأخرى. وسيكون الرجحان للعنصرين الأولين، لأنهما في تصور المسعودي والقزويني هما الموجودان في عالم الروم والإفرنج الآن، وهذا تمزيق لوحدة الصورة، وتخريب لانسجامها العام؛ فما قيمة المعرفة إذا تم التفريط بها واستبد الجهل!. وما قيمة البسالة إذا عبّر عنها بالغدر والدناءة!. وعند هذا الحد تتقوض قيمة تعتبر إيجابية، تحت ضغط قيمة أخرى تعدّ سلبية. وبعبارة شارحة ينتقص الروم والإفرنجية لأنهم دون الفضائل العقلية والأخلاقية.

هذا هو المستوى الخاص الذي ينظم طرف الثنائيات الضدية في المقارنة، وبعد ذلك يظهر المستوى العام، وهو يتوارى خلف المستوى الأول؛ فالمسلمون هم الذين انتدبوا أنفسهم لإعادة بعث الموروث اليوناني، فيما طمسه أحفادهم الروم النصارى، والمسلمون هم المقاتلون الأشداء بلا غدر ولا دناءة ولا سوء أخلاق، هذا لأنهم جعلوا من المعرفة تراثاً إنسانياً مشتركاً عزيزاً، ولأنهم جعلوا من القتال وسيلة للجهاد الذي يتسامى أن يكون غدرًا ودناءة. وعلى هذا جرى تمزيق صورة الآخر مرتين: مرة في تضخيم التناقضات الداخلية فيه، ومرة في مقارنته بالمنظومة الثقافية الفاعلة في دار الإسلام، وكان ينظر إليها بعين الرعاية والتبجيل.

ينبغي إيراد البراهين الكافية على هذا النسق من التمثيل السردى لصورة الآخر في الرحلة العربية، أي براهين التمثيل الذي يجري مفاضلة تؤدي إلى تهدم البنى الأساسية التي تشكل قوام الآخر. إذ يصف ابن جبير، في رحلته، مدينة مسينة في جزيرة صقلية وسط البحر المتوسط، بالصورة الآتية، هي: موسم تجار الكفار، ومقصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثرة الإرفاق برحاء الأسعار، مظلمة الآفاق بالكفر، لا يقرّ فيها لمسلم قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغصّ بقاطنيها، وتكاد تضيق ذراعاً بساكنيها، مملوءة نتنًا ورجسًا، موحشة لا توجد لغريب أنسًا، أسواقها نافقة حفيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيفة، لا تزال بها ليلك ونهارك في أمان، وإن كنت غريب الوجه، واليد، واللسان⁽¹²⁾.

واضح أن الزيارة السريعة التي قام بها ابن جبير إلى صقلية، وهو في طريقه إلى الأندلس، بعد مشقة الضياع في البحر عائداً من رحلته المشرقية، قد رسمت له عالماً منقسماً على نفسه، وقد انعكس ذلك في السرد، فيه أمان شخصي لكنه يعجّ

بالاضطراب الروحي، فمن الصحيح أن مسينة مزدهرة اقتصادياً، والأمن فيها مستتب، لكنّها تئنّ تحت وطأة القيم الكافرة. يصعب إقامة توازن بين الضلال والكفاية الاقتصادية، فابن جبير الذي يُحتفى به في صقلية يدفعه حين إلى ماضي هذه الجزيرة التي كانت جزءاً من دار الإسلام، وقد بدأ يدبّ فيها الكفر، شأنها في ذلك شأن تخوم دار الإسلام الأخرى في زمنه.

كيف تشتغل آلية المفاضلة؟ يقوم ابن جبير بتنضيد الأوصاف على نحو يدفع بترجيح وصف على حساب آخر، وتتضارب معايير السرد، فمسينة تتصف من جانب بأنها وكر لتجارة الكفار، وبأنها مظلمة الآفاق بالكفر، ولا مكان فيها لمسلم، وهي تموج بعبدة الصلبان، ومملوءة نتناً ورجساً، وموحشة، وليس ثمة أنيس لغريب فيها. ولكنها من جانب آخر، كثيرة الإرفاق، وأسعارها رخيصة، وأسواقها نافقة، وأرزاقها واسعة، وعيشها رغيد، وفيها أمان. خطاب ابن جبير موجّه للمسلمين، وفيه درجة عالية من الحساسية، فيما يخص الصراع المزمّن بين القيم الروحية والقيم المادية، ذلك الصراع الذي حسمت العقيدة الإسلامية النصر فيه لصالح الطرف الأول، وابتذلت الثاني، وعدّته من متاع الحياة الفانية، وقد استحضّر وصف ابن جبير تلك الثنائية، فصورّ عالماً منحطاً بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه، فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي. يصعب قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس. وحتى المتع الدنيوية الخاصة بتوافر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة، والغربة، والفسق، وكما قرر بعض الفقهاء من قبل لا أمان لمسلم في دار الحرب. تتقهقر أية قيمة لمسينة وأهلها من الصقليين.

ووصف الطرطوشي بلد الجلالة، بأنه سهل جميعه، والغالب على أرضهم الرمل، وأكثر قوتهم الدخن والدرة، ومعولهم في الأشربة على شراب التفاح والبشكة، وهو شراب يتخذ من الدقيق، وأهله أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلاّ مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسوها إلى أن تتقطّع عليهم، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم به أجسامهم، وتصح أبدانهم. وثيابهم أضيّق الثياب، وهي منفرجة يبدو من تفاريحها أكثر أبدانهم. ولهم بأس شديد، لا يرون الفرار عند اللقاء في الحرب، ويرون الموت دونه. أمّا البرتونيون (أهل مقاطعة بريثاني الفرنسية) فلم لغة تمجّحها

الأسماع، ومناظر قبيحة، وأخلاق سيئة. ولهم لصوص يقطعون على الإفرنج ويسرقونهم. والإفرنج يصلبونهم إذا ظفروا منهم بأحد⁽¹³⁾.

عاش الطرطوشي في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ثم زار أوربا في حدود 965م، وقد أورد البكري المتوفى 484هـ - 1094م مرقاً من رحلته يصعب التحقق من دقتها، فالجغرافيون القدماء، كما ذكرنا، كانوا يتدخلون في ترتيب النصوص التي تصل إليهم، ويكيّفونها من أجل أهدافهم، ولكن النص حافظ على الثنائية التقليدية الشائعة آنذاك، وهي تجاور الوصف والحكم. ويعدّ الطرطوشي شاهد عيان من الدرجة الأولى، وهو من الرحّالة الذين توغّلوا في غرب أوربا ووسطها، ثم شرقها، ويرجّح أنه مخر تلك المناطق بغرض التجارة.

4 - بعث نظرية الكيوف الطبيعية:

كنّا أوردنا، في الفصل الأول، أحكام المسعودي وابن خلدون، في سياق الحديث عن العلاقة المستعارة من اليونان بين المناخ والطبائع، ومثّلنا على ذلك بما أوردّه أرسطو من تفضيل لليونانيين. ويحسن أن نورد نموذجاً آخر يدعم تلك الفكرة التي هيمنت على التفكير الخاصّ بالأقوام الشمالية والجنوبية، فقد ذهب الدمشقي المتأثر بنظرية الكيوف الطبيعية إلى أن الروم، والأرمن، والروس، واللان يُسمّون البيض بشقرة لإفراط البرد وبعُد الشمس، وبسبب ذلك ساءت أخلاقهم، وقست قلوبهم، وإنما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرطوبة واستيلائها، وقلّ من يوجد فيهم له فطنة، بل الحيوانية غالبية عليهم، والشهوة، والغضب، وحدة النفس. أمّا أهل المناطق الواقعة إلى الشمال منهم، وهي أكثر برداً، وهم: الترك، والخزر، والفرنج، وإفرنسة، وكاشغرد (باشغرد)، ومنّ سامتهم فيسمّون الشقر، وألوانهم بيض، وهم كالوحوش؛ لا يعتنون بغير الحروب، والقتال، والصيد، ولا يعرفون عرفاناً، ولا يفرّقون فرقاناً. وإلى الشمال من هؤلاء الصقالبة. وهم على خلق واحد، وطبيعة واحدة، ولا يكادون يفقهون قولاً إلاّ أنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً⁽¹⁴⁾.

تحدّث الدمشقي عن أهل الشمال، بوصفهم ثلاثة أجناس من البشر، تتناقض السمات الإنسانية فيهم إلى أن تضمحل في نهاية المطاف، نحن في مواجهة نصوص تختلف في الدرجة عن نصوص المسعودي، والقزويني، والطرطوشي، فقد كانت

تتخلل تلك النصوص مكوّنات فيها نوع من التكافؤ، لكن السياقات الثقافية تضعف مكوّنًا، وتقوي آخر، تبعاً للرؤية التي يصدر عنها الرخالة. بيد أننا مع الدمشقي سنكون في وضع مختلف، إذ يعاد تصنيف أهل الشمال إلى جنسين أساسيين، ومجموعة ضالّة لا يمكن إدراجها تحت أي مسمّى. فالجنس الأبيض يتكوّن من الروم، والأرمن، والروس، والالان. وهؤلاء بإطلاق ساءت أخلاقهم، واتصفوا بقسوة القلوب، ولا فطنة فيهم، ولا عقل، ولا يمكن العثور فيهم إلّا على الحيوانية والشهوة والغضب. وذلك يعود إلى أن البرد قد ضربهم. ثم الجنس الأشقر، وهم الخزريون، والإفرنج، والفرنسيون، والباشغرد، وهؤلاء وحوش، لا يعرفون سوى الاحتراب والصيد، ولا شرائع لهم، ولا عقائد. لكون البرد قد بالغ في ضربهم فغيّر طباعهم. وأخيراً الصقالبة، وهؤلاء يتعذّر إدراجهم تحت أي مسمّى، لأنهم كالحيوانات السائبة، بل أضل منها.

ترجّح لدى الدمشقي، وهو مصدر ثراء لا ينضب للغرائب، والنظرة التراتبية للبشر، أحكام القيمة، وكما لا يخفى فنصوصه كلها تتحرك في مجال عجائبي، وهذا المجال يتدخل في إضفاء طابع سحري على أوصافه، وأحكامه، فالآخر بالنسبة له هو النقيض المأسور ضمن سياق من القيم الناقصة، قوامها سوء الأخلاق، وقسوة القلوب، وغياب الفطنة، والحيوانية، والوحشية، والفوضى العمياء التي تطمس الحق، والضلال الذي يفوق ضلال الأنعام. ثمّة تدرّج متصاعد بالأحكام ينتهي بتبخيس عام ينحدر بآبناء الأفاصي الشمالية إلى عالم ما دون عالم الحيوان. ليس هذا كل شيء، فالأطّراد في الأحكام يتجاوز كل إمكانية للوقوف قليلاً من أجل المراجعة، وتعديل الأحكام، إذ تأخذ المعلومات طابع الغرابة لمن هم أبعد من ذلك.

وتحدّث ابن سعيد المغربي عن بلاد البرغار (يرجّح أنها النرويج، حسب رأي بعض الجغرافيين) وهي آخر ما ينتهي إليه ظهور البحر المحيط، وآخر هذا الجزء بالشرق، وذلك في نهاية المعمور في الشمال، وهم أمة عاتية أجهل من الروس، والروس في شرقيهم وفي جنوبهم. ووجوههم كالكلاب، وذلك دليل على الشجاعة. ويقال إن الواحد منهم، يخرج إلى العسكر، ويقاقل وحده، حتى يُقتل قهوراً وإقداماً على الموت⁽¹⁵⁾.

ثم الروس الذين أشير إليهم أكثر من مرة، وصورتهم مركبة بنوع من التشويه والانتقاص، إذ يصفهم ابن بطوطة بأنهم نصارى شقر الشعور، زرق العيون، قباح

الصور، أهل غدر⁽¹⁶⁾. وإذا أنعمنا النظر في هذه القائمة التي تترادف فيها الأوصاف، نجد أن تلك الأقوام تتشارك في الضلالة، وسوء الأخلاق، والجهل، والغدر، والوحشية. وتتقاسم الشرور، والمفاسد، وتفوز بأكثرها قسوة تلك التي تقع في منأى عن المعايينة، والمخالطة، ويحيط الجهل بها من كل جانب.

ثم تأتي أخيراً أخبار الأصقاع الواقعة أعلى شمال الأرض، أي تلك الأرض المسكونة وراء الإقليم السابع (يلاحظ نوع من الاضطراب في تحديد المواقع) ومن ذلك جبال "البجناك" التي تقع بين نهرى الدانوب والدون، حيث تستوطن أمة من الترك يحرقون أنفسهم ويحرقون من وقع إليهم، وإلى الشرق توجد الأرض المنتنة، التي يكتفي الجميع بالقول: إنه لا يقدر أحد على سلوكها إلا بالروائح الطيبة، وهي أرض خالية من بني البشر. وفي شماليها بلاد سحرت، وهم كفار، لا يدخل إليهم أحد إلا قتلوه⁽¹⁷⁾.

يتناغم هذا السياق المتصاعد من الأحكام مع درجة البعد عن دار الإسلام، فالجهل يوفر درجة عالية من البغض، ويوجه الأفكار بخصوص الآخر وجهة تتخطى إمكانية تقويم وتقبل منظومته الثقافية، فيما ترجح المعرفة إمكانية التقدير، وفي جميع الأحوال تخضع الأحكام لمبدأ اختلاف القيم.

5 - أمم من العشائر الضالة:

تحتاج صورة أهل الشمال، كما عرضتها مدونات الرحلة، إلى تقصّيات تفصيلية تبين التضاريس الداخلية لطبيعة الحياة الاجتماعية، والدينية، والاقتصادية. وتلك التقصّيات استأثرت بها الأقوام الشمالية في أعالي السهوب الأوربية التي كانت مسرحاً لأقوام كثيرة، نقول بأنها أقوام تجوّزاً، مجارة للجغرافيين القدماء، وهي في مجملها قبائل نازحة من شمال آسيا نحو شرق أوروبا وشماليها، وكانت تعرف بالقبائل التركية. ونجحت في تأسيس كيانات سياسية، كانت تقوم وتنهار بسرعة بالغة. قدّم المسعودي بعض التفاصيل عنها، حيث توجد أمة منقادة إلى دين المجوسية، وليس بين الأمم في هذا الصقع أنقى أبشاراً، ولا أصفى ألواناً ولا أحسن رجالاً ولا أصبح نساء، ولا أقوم قدوداً، ولا أدق أحصاراً، ولا أظهر أكفلاً وأردافاً، ولا أحسن شكلاً من هذه الأمة، ونساؤهم موصوفات بلذة الخلوات، ولباسهم البياض والديباج الرومي والسقلاطوني، وغير ذلك من أنواع الديباج

المذهب، وبأرضهم أنواع من الثياب يصنع من القنب، فيها نوع يقال له الطلى أرقّ من الديقي، وأبقى على الكدّ، يبلغ الثوب عشرة دنانير، ويحمل إلى ما يليهم من الإسلام، وقد تحمل هذه الثياب ممن جاورهم من الأمم إلا أن الموصوف منها ما يحمل من قبل هؤلاء⁽¹⁸⁾.

تبدأ ملاحظات المسعودي من الواقع المادي: جمال النساء اللواتي هنّ مثار رغبة، وانجذاب، ثم تجارة الملابس، ولكن سرعان ما يستبدل المسعودي بالوصف الأحكام في لهجة مختلفة، وغير معهودة منه، حين يتطرق بحديثه إلى الأمم والأقوام الأخرى، ومنها: السبع بلدان، وهي أمة كبيرة ممتنعة بعيدة الدار لا أعلم ملتها، ولا نعى إليّ خبر في دينها. وتليها أمة عظيمة يقال لها إرم ذات العماد، وهم ذوو خلق عجيب، وآراؤها جاهلية. ولهذا البلد الواقع على البحر خبر ظريف؛ وذلك أن سمكة عظيمة تأتيهم في كل سنة فيتناولون منها، ثم تعود ثانية فتتوجّه نحوهم من الشق الآخر فيتناولون منها، وقد عاد اللحم على الموضع الذي أخذ منه أولاً، وخبر هذه الأمة مستفيض في تلك الديار من الكفار.

ويلي هذه الأمة أمة بين جبال أربعة كل جبل منها ممتنع ذاهب في الهواء، وبين هذه الجبال الأربعة من المسافة نحو من مئة ميل صحراء، في وسط تلك الصحراء دارة مقوّرة كأنها قد خُطت ببيكار، وشكل دائرتها خسفة مجوّفة في حَجَر صَلْد منخسف كما تدور الدائرة، استدارة تلك الخسفة نحو خمسين ميلاً، قطع قائم يهوى سفلاً كحائط مبنى من سفلى إلى علو، يكون قعره على نحو من ميلين، لا سبيل إلى الوصول إلى مستوى تلك الدارة، ويرى فيها بالليل نيران كثيرة في مواضع مختلفة، وبالنهار يرى قرى وعمائر وأكهار تجري بين تلك القرى، وناس وبهائم، إلا أنهم يرون لطاف الأجسام لبعدها عن الموضع، لا يدري من أي الأمم هم، ولا سبيل لهم إلى الصعود إلى جهة من الجهات، ولا سبيل لمن فوق إلى النزول إليهم بوجه من الوجوه.

ووراء تلك الجبال الأربعة على ساحل البحر خسفة أخرى قريبة القعر فيها آجام وغياض، فيها نوع من القروذ منتصبه القامات مستديرة الوجوه، والأغلب عليها صور الناس وأشكالهم، إلا أنهم ذوو شعر، وربما وقع في النادر القرد منها إذا احتيل في اصطياده؛ فيكون في نهاية الفهم والدراية، إلا أنه لا لسان له فيعبر بالنطق؛ ويفهم كل ما يخاطب به بالإشارة، وربما حمل الواحد منها إلى ملوك الأمم من

هناك فتعلمه القيام على رؤوسها بالمذاب على موائدها لما في القرد من الخاصّة بمعرفة السموم من المأكّل والمشرب، ويلقى الملك له من طعامه: فإن أكله أكل الملك منه، وإن اجتنبه علم أنه مسموم فحذر منه، وكذلك فعل الأكثر من ملوك السند والهند في القردة⁽¹⁹⁾.

فصلّ المسعودي الحديث بثقة عن خمس من الأمم دون أن يذكر أسماءها، إلّا واحدة على سبيل التخمين: الأمة المجوسية التي شغل بجمال نسائها، ثم أخرى مجهولة، لا يعرف دينها، وأمة أهلها ذوو خلق عجيب، وآراؤهم جاهلية، ثم أمة بين جبال أربعة، وأخيراً أمة مهجّنة من القروء والبشر. وبالمقابل تجرّ المسعودي على وصف طرز حياة هذه الأمم، وتقاليدها، وأنماط المعيشة فيها، وقدم تفصيلات مسهبة عنها.

لا يأتي الإحجام عن التسمية عن جهل إنما عن قصد، فليس من الممكن معرفة كل تلك التفاصيل الدقيقة، مع جهل تامّ بأقوامها. يراد من حجب التسمية طمس حضور المسمّى، فالتسمية بحد ذاتها تضيف قيمة في هذا السياق، سياق التعريف بالآخر، وهي في الفكر القديم والوسيط تشكل حضوراً قوياً، فتسمية الشيء تؤكد حضوره، لكن لاوعي المسعودي، والقزويني، والدمشقي، وغيرهم اختزل الآخر إلى كتلتين، إمّا أقوام معرّفة بالاسم لكنها تتشارك بخليط موحد من الخصائص الدونيّة، كما رأينا مع الدمشقي، وإمّا أقوام تنتقص في أسمائها، مع إفاضة واضحة في أعرافها وتقاليدها. وفي الحالين مكثت تلك الأقوام محجوبة وراء حكم قيمة لم يكن منصفاً.

تبنيّ المسعودي أسلوبين في رسم صورة الآخر، أسلوب وصفي مرّ بنا حينما أوردنا وصفه للروم، وفيه حاول أن يقدّم البنية الإثنوغرافية للمجتمعات خارج دار الإسلام، وبعض أوصافه مستعارة من الآخرين، كما سيظهر ذلك بوضوح في وصفه للهنود والصينيين في الفصل القادم؛ إذ استقى بعض معلوماته من سليمان التاجر، وابن وهب، والرحالة الجوائين في الشواطئ الهندية والصينية، دون أن يعلن عن ذلك، مع أنه نفسه قد طوّف في بلاد كثيرة. ثم أسلوب مبتسر تتلبسه الأحكام المتواصلة، وهو أسلوب اختزالي يقوم على مبدأ الانتقاء. إن مبدأ الحكم القائم على المصادرة - ومثاله الواضح ما وقفنا عليه في أثناء الحديث عن تقسيم الأقوام الشمالية والأقوام التركية - فرضته تحيزات الثقافة السائدة، مثله في ذلك مثل ابن خلدون.

ومع أنه من الصعب تقبّل هذا الازدواج الظاهر لدى كبار الجغرافيين، لكن من الواضح أن المنهجية الفكرية المتّسقة مع نفسها في الرؤية والمنهج لم تكن واضحة في وعي المؤلفين القدامى، وهو أمر لا يقتصر على المسلمين إنما يتجاوزهم إلى اليونانيين كما لاحظنا مع جالينوس وأرسطو على سبيل المثال. تتخلّل كتابات القدماء تناقضات غير قابلة للحلّ إلّا إذا عرفنا سرّ التأليف القديم الذي يقوم في أساسه على مبدأ التجميع وليس الابتكار، ويعدّ الأدب الجغرافي في الثقافة العربية - الإسلامية مثلاً ممتازاً على هذا الأسلوب من التأليف.

لكنّ هذه الملاحظة حول منهج القدماء، وقد دفعنا إلى ذكرها المسعودي، لن تنسينا موضوع الأقوام الشمالية الأخرى التي سيتكفّل الدمشقي بتقديم الوصف الآتي لها، وهي: الخرجية، والخرجزية، والكيمائية، والغزية، والبجناكية، والطغزغزية، والخلخلية، والقلجية، والغورية. وجميع هذه الأقوام عند الدمشقي أصحاب قلوب قاسية، وطباع جافية، ونفوس عاتية. ومنهم من سكن المدن، ومنهم من سكن الجبال والبراري، وما برحوا يتقلّبون مع الزمان في طلب الكأأ والعشب بالخليل والبقر والغنم، وينزلون في بيوت الشعر والخركاوات، وليس لهم عمل غير الصيد، ويأكلون كل طائر وكل وحش، وليس لهم ملّة ولا نحلة، وإنما يرجعون إلى رسوم وضعتها ملوكهم⁽²⁰⁾. يتأسّى الدمشقي على أقوام ليس لها شرائع سماوية إنما قوانين وضعية تنظّم حياتها.

6 - بدو الأصقاع الشمالية:

بدو الشمال الذين أشار الدمشقي إلى بعضهم لهم أشباه كثر في الأقاليم الشمالية العليا، وهؤلاء كانوا مثار انتباه رحّالة متقدّم، يقظ الملاحظات هو أبو دلف (مسعر بن مهلهل) وهو شاهد عيان متميّز ترك رحلتين، الأولى إلى الصين والهند، والثانية إلى أرمينيا، وحوضيّ البحرين الأسود وقزوين، وبلاد فارس، ويرجّح أنه عاش حياة مديدة استغرقت معظم القرن الرابع الهجري، وقد أوفد في مقتبل عمره إلى الصين حوالي 331هـ - 943م فاتّجه إليها بطريق قادته إلى أقصى الشمال قبل أن يعطف إلى الشرق ناحية هدفه. وفي أثناء مروره قدّم أبو دلف سرداً أخذاً للشعوب الشمالية التي مرّ بها، كما قدّم التفاصيل شبه الكاملة للمسالك التي تربط شمال آسيا بالصين حيث تعيش مجموعة كبيرة من الأقوام التركية شبه البدائية، وجميعها كانت مثار عجبه.

وتعدّ هذه الرحلة من الوثائق المبكّرة عن هذه المناطق شبه المجهولة، وتتصف بالكثافة، وقوة الملاحظة، والسرّد الاستقصائي المتتابع، وكل ذلك أضفى على النص قيمة استثنائية لكونه انصرف إلى وصف الأحوال البشرية من حياة، ودين، وحكم، لتلك الأقوام. فقد اخترق أبو دُلف الفياقي الشمالية متجهاً إلى الشرق بإصرار لا يخفى، فأثارت مظاهر حياة الجماعات التي مرّ بها بتفاصيلها كافة، ولكن المعلومات القيمة التي تضمنتها رحلته الكثيفة، وقد حرص ياقوت على إدراجها في معجمه، اختنقت وسط إطار صارم من الأحكام العقائدية والثقافية، فلم يكن أبو دُلف منقطعاً عن المنظومة الدينية التي صاغت وعيه الديني في دار الإسلام، وحددت طبيعة منظوره للآخر في دار الحرب، فارتسمت صورة قائمة للآخر من خلال عينيه.

قال أبو دُلف: ثم خرجنا إلى قبيلة تعرف بالجنك، طوال اللحى، أولو أسبلة، همج، يغير بعضهم على بعض، ويفترش الواحد المرأة على ظهر الطريق، يأكلون الدخن فقط. فسرنا فيهم اثني عشر يوماً، وأخبرنا أن بلدهم عظيم ممّا يلي الشمال بلد الصقالبة، ولا يؤدّون الخراج إلى أحد... ثم سرنا إلى قبيلة تعرف بالكل يأكلون الشعير، والجلبان، ولحوم الغنم، فقط، ولا يذبحون الإبل، ولا يقتنون البقر، ولا تكون في بلدهم، ولباسهم الصوف والفراء لا يلبسون غيرهما. وفيهم نصارى قليل، وهم صباح الوجوه، يتزوج الرجل منهم بابتنة وأخته وسائر محارمه، وليسوا مجوساً، ولكن هذا مذهبهم في النكاح. يعبدون سهيلاً، وزحل، والجوزاء، وبنات نعش، والجدى، ويسمون الشّعري اليمانية ربّ الأرباب. وفيهم دعة، ولا يروّون الشرّ. وجميع من حولهم من قبائل الترك يتخطّفهم، ويطمع فيهم. وعندهم نبات يعرف بالكلكان طيب الطعام يُطبخ مع اللحم. وعندهم معادن البازهر وحياة الحبق. ويعملون من الدم والذاذي البرّي نببداً يسكر سكرّاً شديداً، وبيوتهم من الخشب والعظام، ولا ملك لهم. فقطعنا بلدهم في أربعين يوماً في أمن، وخفض، ودعة.

تبدو ملاحظات أبي دُلف على غاية من الأهمية، إذ استرسل في انتقاء سلسلة متراكبة من العلاقات، والتقاليد، ومظاهر الحياة الاجتماعية، تضافرت فيما بينها لترسم حال جماعات قبلية شبه منفصلة في علاقاتها، وعقائدها، وقد نظّمت طرز حياتها استجابة لتلك العلاقات، والعقائد الطبيعية. وفي خلفية الصورة تنبثق

المقارنة، فكل ذلك يبدو غريباً لرحالة مُشيع بقيم مغايرة. ولكن من المفيد أن ندعه يمضي في مساره مخترقاً تلك القبائل: ثم خرجنا إلى قبيلة تعرف بالبغراج لهم أسبلة بغير لحى، يعملون بالسلاح عملاً حسناً فرساناً ورجالة، ولهم ملك عظيم الشأن يذكر أنه علوي، وأنه من ولد يحيى بن زيد، وعنده مصحف مذهب على ظهره أبيات شعر رُثي بها زيد، وهم يعبدون ذلك المصحف.

وزيد عندهم ملك العرب، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه، عندهم، إله العرب، لا يملكون عليهم أحداً إلا من ولد ذلك العلوي، وإذا استقبلوا السماء فتحو أفواههم وشخصوا أبصارهم إليها، يقولون: إن إله العرب ينزل منها، ويصعد إليها. ومعجزة هؤلاء الذين يملكونهم عليهم من ولد زيد أنهم ذوو لحى، وأنهم قيام الأنوف، عيونهم واسعة، وغذاؤهم الدخن، ولحوم الذكران من الضأن، وليس في بلدهم بقر ولا معز. ولباسهم اللبود لا يلبسون غيرها. فسرنا بينهم شهراً على خوف ووجل، أدبنا إليهم العشر من كل شيء كان معنا.

تصادف مرور أبي دلف في بلاد مختلفة عن تلك التي ذكرها في الفقرة الأولى، ثمة جماعة دجت في عقيدتها الدينية بين المستويين البشري والإلهي، فقد وقع خلطٌ مثير للاهتمام. يعبد القوم مصحفاً خطّت على غلافه قصيدة رثاء، وجعلوا من علي بن أبي طالب إلهاً لهم، ومن نسله خلفاء عليهم، ولكي يتم ربط الجانب البشري بالإلهي، أي الحكم الديني بالعبادة الدينية، فلا بدّ من البحث عن طريقة تمكّنهم ذلك، فكانت السماء هي البوابة المناسبة لحلّ هذه المشكلة، فإله العرب في حال من العروج والنزول.

ثم مرّ أبو دلف ببلاد أكثر غرابة: انتهينا إلى قبيلة يقال لها الخرخ، يأكلون الحمص والعدس، ويعملون الشراب من الدخن، ولا يأكلون اللحم إلا مغموساً بالملح، ويلبسون الصوف. ولهم بيت عبادة في حيطانه صور متقدمي ملوكهم، والبيت من خشب لا تأكله النار، وهذا الخشب كثير في بلادهم. والبغي والجور بينهم ظاهر، ويغير بعضهم على بعض. والزنى بينهم كثير غير محظور، وهم أصحاب قمار، يقامر أحدهم غيره بزوجته وابنه وابنته وأمه، فما دام في مجلس القمار فللمقمر أن يفادى ويفكّ؛ فإذا انصرف القامر فقد حصل له ما قمر به، يبيعه من التجار كما يريد. والجمال والفساد في نسائهم ظاهر، وهم قليلو الغيرة، فتجيء ابنة الرئيس فمن دونه أو امرأته أو أختها إلى القوافل إذا وافت البلد فتعرض

للولجوه؛ فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها، وأنزلته عندها، وأحسنّت إليه، وتصرّف زوجها وأخوها وولدها في حوائجه، ولم يقرّبها زوجها ما دام من تريده عندها إلّا لحاجة يقضيها، ثم تتصرف هي ومن تختاره في أكل وشرب وغير ذلك بعين زوجها لا يغيره ولا ينكره. ولهم عيد يلبسون الديباج، ومن لا يمكنه رفع ثوبه برقعة منه. ولهم معدن فضة تستخرج بالزبيق. وعندهم شجر يقوم مقام الإهليلج قائم الساق، وإذا طلي عصارته على الأورام الحارة أبرأها لوقتها. ولهم حجر عظيم يعظّمونه، ويحتكمون عنده، ويذبحون له الذبائح، والحجر أخضر سلقى. فسرنا بينهم خمسة وعشرين يوماً في أمن ودعة.

ترتسم ملامح العجب شيئاً فشيئاً في مخيلة أبي دلف، فالخرخ يعتصمون بمعبد خشبي لا تؤثر فيه النار، وهم عبدة أصنام حجرية يعظّمونها، ويفتدونها بالأضاحي، ويحتكمون إليها في خلافاتهم، ولكن عبادتهم لا تتعارض مع نزوع دنيوي ظاهر يخلط بين المقامرة والإباحية، فكل شيء مرهون بالمتعة. من الصحيح أن للرجل أن يقامر بزوجه، أو حتى بأسرته كلها، لكن النساء لهن الحرية في اختيار الخليل المناسب. فلا مزاحمة ذكورية حول الإناث، لأنهن وحدهن اللواتي يخترن عشاقهن، ويجعلن من مسكن الأسرة مخدعاً لمتعهن الجسدية.

ولكن ما الذي تتميز به القبيلة الآتية: انتهينا إلى قبيلة يقال لهم الخطلخ، فسرنا بين أهلها عشرة أيام، وهم يأكلون البر وحده، ويأكلون سائر اللحوم غير مذكاة. ولم أر في جميع قبائل الترك أشد شوكة منهم، يتخطّفون من حولهم، ويتزوجون الأخوات، ولا تتزوج المرأة أكثر من زوج واحد، فإذا مات لم تتزوج بعده. ولهم رأي وتديبر. ومن زنى في بلدهم أحرق هو والي يزي بها، وليس لهم طلاق، والمهر جميع ما ملك الرجل، وخدمة الوالي سنة، وللقتل بينهم قصاص، وللجراح غرم، فإن تلف المجروح بعد أن يأخذ الغرم بطل دمه، وملكهم ينكر الشر، ولا يتزوج، فإن تزوج قتل⁽²¹⁾.

تُلفت الصورة المركبة التي قدّمها أبو دلف في رحلته إلى الصين النظر إلى وجود أُمم كثيرة لها طرزها الخاصّة في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، بما في ذلك المنظومات العقائدية المتباينة، فبعضها وثنيّ يعيش لحظات الحرية الأولى قبل أن تتمكّن العقائد من صوغ العلاقات في ضوء نسق عامّ من القيم، وبعضها أعاد تكيف العقيدة على وفق تفسير خاصّ به، فالحقيقة القابعة في دار الإسلام لم تصل

إليه كاملة، فاكتمى بمظاهر مجتزأة منها، وانتقى ما يناسبه، فصار أحد تقاها إلهاً، واحتكرت السلطة السياسية في أسرة واحدة.

ترتقي ملاحظات أبي دلف إلى مستوى رفيع من الأهمية لكونه عرض التنوعات الإثنوغرافية التي تتصف بها أمم عدة متساكنة على جانبي المسار الذي قاده باتجاه الصين، فلم يكن مبعوثاً مشغولاً بوفادة، فحسب، إنما استأثر باهتمامه ما هو أهم من ذلك بكثير، إذ تفرّد في كشف البنية الجوانية لتلك الأمم التي مرّ بها طائفاً ناحية الشرق. وفي كل ذلك كان أكثر تبصراً من غيره من الرحّالة الذين جردوا أقواماً مناظرة من كل شيء، ووصموهم بالضلالة، والدونيّة. وعلى الرغم من ذلك، فإن مروره المتعجّل ترك بصمات من الأحكام المتحيّزة فرضها النسق الثقافي الذي تشبّع به، وهذا أمر لا يمكن توقع خلافه في ذلك العصر.

لقد مرّ بنا كيف وُصف الصقالبة من قبل، وكيف أُخرجوا من الجنس البشري، أمّا البجناك الذين مرّ بهم أبو دلف، وهم يصاقبون أولئك، فإنهم همج، وإباحيون. والجكل الذين يلوّنهم يمارسون سفاح المحارم، ولم يدركوا الحدود الفاصلة بين الأفراد في العلاقات الجنسية، وهم من عبدة الكواكب، والبغراج الذين يأتون بعدهم يؤلّهون عليّاً، ثم الخرخ الزناة، والوثيون الذين ينحرون الأضاحي لأحجار خضر يعبدونها، ويقامرون على زوجاتهم وأبنائهم، ويفتقرون إلى الغيرة على نسائهم، فيصاحبن من راق لهن من الرجال الغرباء (مثل نساء أيولاتن في غرب إفريقية اللواتي أثرن استغراب ابن بطوطة، بسلو كهن المماثل، كما سنرى في الفصل الأخير من هذا الكتاب). وأخيراً الخطلخ الذين يتزوجون الأخوات، لكن البأس فيهم ظاهر، ويحرقون الزناة.

إن قائمة أبي دلف مثيرة بكل معنى الكلمة، فسرده الخطّي قدم صورة شاملة للعشائر المنتثرة في الأصقاع الشمالية لآسيا، وهو يتخفف من نبرة التحامل، مقارنة بغيره من الرحّالة، لكن وصفه انتقائي، وفيه درجة غير خافية من التغليب، إذ تتوارى البسالة أمام المثالب التي تُعرض بوصفها سلسلة من الحقائق الثابتة. وقد لا يرشح من سرده انتقاص مقصود لذاته، لكن التركيز على العلاقات شبه الإباحية، والحرمة، بين الرجل والمرأة، وأعراف العبادة، والوثنية الظاهرة، جعلت تلك الأقوام، طبقاً لمنظوره، بحاجة إمّا إلى تصحيح عقائدها، وأنظمتها الاجتماعية،

أو إلى تغيير تلك العقائد والأنظمة. وبعد كل ذلك تتصاعد النبرة الغرائبية، فكلما نأت الأقسام عن دار الإسلام سقطت في هوة الجهل.

روى الدمشقي عن أبي عمر بن عبد البر في كتاب "القصد والأمم إلى معرفة أنساب الأمم" أن وراء صين الصين أمماً منهم إذا طلعت الشمس يأوون إلى مغارات فلا يخرجون منها حتى تغرب، وأمة يلتحفون بشعورهم، وأمة لا شعور لهم، وأكثر ما يأكلون سمك البحر، وخشاش الأرض، ويحاذيهم من ناحية الشمال أمة شقر غرة يتناكحون كما تتناكح البهائم، تجتمع الجماعة على المرأة الواحدة. وبمشرق الأرض عند مطلع الشمس أمة متولدة بين السباع، والناس ذوو عيون مدورة، وأنياب بارزة ممددة، وأذنان وأظفار معقفة بأصابع قصار، يسكنون الجبال، طعامهم الحوت، ودواب البحر، ولهم زروع ودواب يركبونها⁽²²⁾.

أمّا بلاد يأجوج ومأجوج التي حيرت الجميع، ولم يصل إليها - فيما يروى - سوى سلام الترحمان، فأهلها كفار من أكلة لحوم البشر، ولا يجزئ أحد على الوصول إليها، بل هم، كما يقول أبو زيد البلخي: أسوأ الناس عيشاً، وأخبثهم طعاماً، وأحرقهم خرقه، وأقلهم تمييزاً وفطنة⁽²³⁾.

كشفت سرود الرحلة إلى بلاد الشمال عن جماعات بشرية كثيرة، تداخلت طرز حياتها بطقوسها الدينية، وقد اهتم الرحالة بالجوانب البشرية، وقل اهتمامهم بوصف الطبيعة. وقد لاحظنا من قبل كيف أن ابن فضلان انتقى أمثلة فردية جسّد من خلالها السلوك المجتمعي، لكنه لم يهمل النظرة العامة التي شملت الأقسام التي مرّ بها، وظهر ذلك النسق التكراري من السرد عند معاصره أبي دلف، والمسعودي، والدمشقي، فالأمم في دار الحرب جماعات منفردة لا رابط يشدّ أو اصرها، يمرّ بها الرحالة، وكأنها مشاهد متتابعة جرى تنزيدها لتعطي للرحلة معنى، وللرحالة دور، فكل شيء يتشكّل عبر منظور إسلامي للعالم. فيما نظر الرحالة إلى الجماعة الإسلامية على أنها كتلة متماسكة بالعقيدة التي أعادت صوغ الخصوصيات، وارتفعت بالأعراق إلى رتبة الأمة الكاملة. وهذه سمة تفتقر إليها الأمم في دار الحرب، إذ لم تنصهر الجماعات بعد في مفهوم شامل للهوية.

الهوامش

- (1) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر، 1995)، 1: 88.
- (2) ابن خردادبه، المسالك والممالك (لیدن، بريل، 1889)، ص 170.
- (3) م. ن.، ص 163.
- (4) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري، 1970)، ص 207.
- (5) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب (بيروت، دار الكتب العالمية، 1992)، ص 350.
- (6) كتاب الجغرافيا، ص 207-208.
- (7) فيما يخص الحديث عن يأجوج ومأجوج. انظر على سبيل المثال: ابن خردادبه، المسالك والممالك، ص 163-170. والإدريسي، نزهة المشتاق، ص 846 وما بعدها. ورسالة ابن فضلان، ص 70. وياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 87-88. وابن حوقل: صورة الأرض، 1: 15. والإصطرخي، مسالك الممالك، ص 9. وابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص 208.
- (8) رحلة ابن بطوطة، ص 635-636.
- (9) السعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الفكر، 1973)، 1: 321.
- (10) م. ن.، 1: 321.
- (11) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت، دار صادر، 1969)، ص 498.
- (12) ابن جبير، رحلة بن جبير (بيروت، دار صادر)، ص 266.
- (13) البكري، المسالك والممالك، نقلا عن عبد الرحمن الحجي، جغرافية الأندلس وأوروبا (بيروت، دار الإرشاد، 1968)، ص 80-81.
- (14) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى)، ص 275.
- (15) كتاب الجغرافيا، ص 202.
- (16) ابن بطوطة، ص 350.
- (17) كتاب الجغرافيا، ص 207.
- (18) مروج الذهب، 1: 177.
- (19) م. ن.، ص 187.
- (20) نخبة الدهر، ص 261.
- (21) معجم البلدان، 441-443.
- (22) نخبة الدهر، ص 265-266.
- (23) أبو زيد البلخي، المسالك والممالك، (لیدن، بريل)، ص 164.

توغلات في أعماق الشرق

1 - أطراف متنوعة:

ظهر الشرق جذاباً، ومتنوعاً، لكنّه ظل ممثلاً للمفاضلة التقليدية بين دار الإسلام ودار الحرب. ومع أن الرحّالة، والجغرافيين، والمؤرخين، وقفوا على التباين العقائدي المختلف عن نظيره في دار الإسلام، لكنّهم لم يستدرجوا منه تحاملاً غاضباً كالذي مرّ بنا في موقفهم من بلاد الشمال. على أن ذلك لم يُخفِ التصور العام الذي اعتبر الصين وجزءاً كبيراً من الهند، والبلاد المحيطة بهما، والجزر المحاذية لهما، ضمن دار الحرب، ونظر إلى أهلها بوصفهم كفاراً. ومع ذلك يمكن القول، ببعض التحرّز، بأن صورة الشرق، باستثناء الأقاليم البعيدة، والجزر النائية، هي صورة مقبولة، وتكاد تكون أحياناً خالية من التشويه المتعمّد، وركّبت بدرجة ما من الموضوعية أفضل بكثير من الصور التي رسمتها الآداب الجغرافية لأهل الشمال في أوروبا، وللزنج والسودان في إفريقية.

شكّلت الهند والصين قلب الشرق طوال القرون الوسطى، وتجاورهما من الشمال ممالك كثيرة، وتترامى في المحيط الهندي جزر لا تحصى كانت على الدوام مناطق مأهولة بالبشر، واستأثرت باهتمام الرحّالة، مثل ابن بطوطة، والرام هرمزي، وابن وهب، والتاجر سليمان، وأبي عبد الله بن إسحاق. لكن تركيز كبار الجغرافيين والرحّالة انصبّ على الهند والصين، كالمسعودي، والحميري، والبيروني، واليعقوبي، والدمشقي، وياقوت الحموي، ويأتي في مقدمة هؤلاء وأولئك ابن بطوطة الذي طاف بالشرق بحراً وبراً، وترك مدوّنة سردية تفصيلية ندر مثيلها. إلى ذلك جاور المسلمون تلك البلاد، وأدخلوا بعضاً منها إلى دار الإسلام، كما ارتحلوا إليها للتجارة، وعرفوا الطرق البحرية والبرية المؤدية إليها، وكل هذا جعلها

معروفة لديهم، وهذه المعرفة لعبت دوراً بالغ الأهمية في تشكيل صورة الشرق في المخيال الإسلامي، وهي صورة غير مسيئة في عمومها، ولكنها غير مُرضية في تفاصيلها الدقيقة، وفيها نوع من التحفظ حول طبيعة العلاقات الاجتماعية، الدينية؛ فالشعوب تتخفف من الأحكام المشوّهة كلما اتصلت فيما بينها بروابط مباشرة، وقد استأثرت الهند والصين بموقع استثنائي بين كل الصور التي شكّلها المسلمون عن الشعوب خارج دار الإسلام، وحظيت بسرّد غزير ومتنوع لم تحظَ به بقاع العالم الأخرى.

2 - منابع الحكمة الدنيوية:

أول ما لفت انتباه الرحّالة كون الهند مملكة للحكمة وللعدالة، ولا يبدو أن بلاداً أخرى ضارعتها في ذلك طوال العصر الوسيط. وقد اشتق ذلك الحكم من معاناة مباشرة، يصعب التشكيك فيها، أو نقضها، فأصبحت حقيقة وقع تداولها في المرويّات السردية. وبخلاف ما نجد في دار الإسلام حيث العدالة والحكمة تقرّهما الإرادة الإلهية العليا، فإنهما في حالة الهند ينبعان من الأرض، ويرتبطان بالإنسان؛ فالديانة الهندية بشرية، ومصدرها الأرض وليس السماء. ولم يشكّ أحد في ذلك. ولم يحتج الرحّالة والجغرافيون على كون العدالة والحكمة مبعثهما الدنيا، فهما ممارستان بشريتان يقع تعديلهما في ضوء التجربة وصولاً إلى الحال المرضية التي يتوافق عليها الجميع، إذ ليس ثمة عدالة أو حكمة ثابتة ونهائية.

وعلى الرغم من هذا فينبغي التأكيد على قضية مهمة لها صلة مباشرة بالصورة المتشكّلة للشعوب فيما بينها، وهي أن الموجه العقائدي لعب دوراً أساسياً في تركيب الصورة المتبادلة، إذ احتكرت الفضائل للأنا، ورمي الآخر بالردائل، على أن بعض الرحّالة والمؤرخين والجغرافيين المسلمين تخطّوا هذا السياج المحكم في مرات ليست قليلة، فيما يخص جوانب الحياة الأخرى، إلى درجة يمكن القول بسبب ذلك إنه سياج مشكوك في فاعليته المعرفية، إذا ما تعلّق الأمر بغير العقيدة، فطالما أثّنوا على أقوام لسمات اختصوا بها، كالشجاعة المميزة للأقوام الشمالية، والتجارب الحية التي دونها أسامة بن منقذ في كتاب "الاعتبار" عن الصليبيين تنزل شاهداً ضمن هذا المجال، كما أثار التنظيم العمراني إعجاب المسلمين في روما، والقسطنطينية، والحوضر المسيحية

الأخرى، وهو ما أشار إليه ياقوت الحموي، والمسعودي، وابن بطوطة، وابن جبير، والطرطوشي.

انتزع التنظيم في شؤون الحياة، والشجاعة في الحرب، إعجاب المسلمين حيثما ظهرا، وبسببهما جرى، في بعض الأحيان، التغاضي عن المهيمن الأساسي في توجيه الأحكام، وهو الدين. والغالب أنه في القضايا الدنيوية، بما فيها أنظمة العبادة (وليس مضامينها) اتصف الرحالة بنزاهة ملفقة للنظر، وموضوع الحكمة والعدالة الهنديتين يندرج في هذا السياق. من الصحيح أنهم ظلوا يتحفظون على القيم الوثنية، ويترمون منها، ويحتجون عليها علناً أو سراً، إلا أنهم أبدوا تفهماً عميقاً للعدل، والمهارة، والشجاعة، والصدق.

من القضايا التي استرعت اهتمام المسعودي أمر الملك، ففيه إصلاح للرعية، والتشدد في الشروط التي ينبغي توافرها فيه يحقق مبدأ العدالة، فالملك ليس تملكاً عادياً، إنما هو إشاعة أخلاقيات اجتماعية سوية في الحقوق والواجبات، وفساد المالك الأول يشرع الأبواب أمام فساد الآخرين. لا يمكن وقف فساد يشرعه سلوك في منأى عن الرقابة، حتى لو كانت الرقابة رمزية، وعليه ينبغي التدقيق في آلية تولي الملك منصبه، ودوره في متابعة شأن رعيته.

ومع أن شرط الاحتجاب الملوكي حفاظاً على الهيبة ظل سلوكاً شائعاً إلى وقت متأخر، فإن المسعودي لفت الانتباه إلى الدور الذي يتعهده الملك، وعليه ينبغي اختيار من يكون قادراً على الوفاء بشروط هذه المهمة، "والهند لا تملك الملك عليها حتى يبلغ من عمره أربعين سنة، ولا تكاد ملوكهم تظهر لعوامهم إلا في كل برهة من الزمان معلومة. ويكون ظهورها للنظر في أمور الرعية؛ لأن في نظر العوام عندها إلى ملوكها خرقاً لهيبتها، واستخفافاً بحقها، والرياسات عند هؤلاء لا تجوز إلا بالتخير، ووضع الأشياء مواضعها من مراتب السياس" (1).

عَمَّق سليمان التاجر هذه الفكرة، وأحاط بجوانب أخرى لها، حينما عزّزها بملاحظاته المباشرة في جزيرة سرنديب (سيلان - سريلانكا) إذ انصبّ التركيز على البعد الاعتباري لمقام الملك بعد وفاته. والطقس الخاصّ بذلك جدير بأن يُعرض كاملاً كما شاهده سليمان التاجر (وقد نسب المسعودي الأمر إليه) إذ تصبح جثة الملك التي تجرّ في الطرقات أمام الناس مثار عظة، واعتبار للجميع "ورأيت في بلاد سرنديب أن الملك من ملوكهم إذا مات صير على عجلة قريية من

الأرض صغيرة البكرة مُعدّة لهذا المعنى، وشعره ينجرّ على الأرض، وامرأة بيدها مكنسة تحثو التراب على رأسه، وتنادي: "أيها الناس، هذا ملككم، بالأمس قد ملككم وجاز فيكم حكمه، وقد صار أمره إلى ما ترون من ترك الدنيا، وقبض روحه ملك الموت، والحيّ القدم الذي لا يموت، فلا تغتروا بالحياة بعده". وتقول كلاماً هذا معناه من الترهيب والتزهيد في هذا العالم، ويطاف به كذلك في جميع شوارع المدينة، ثم يفصل أربع قطع، وقد هيئ له الصندل، والكافور، وسائر أنواع الطيب، فيحرق بالنار، ويذرّ رماده في الرياح، وكذا فعل أكثر أهل الهند بملوكهم وخواصّهم؛ لغرض يذكرونه، ونهج يتيممونه في المستقبل من الزمان، والمُلك مقصور على أهل بيت لا ينتقل عنهم إلى غيرهم، وكذلك بيت الوزراء، والقضاة وسائر أهل المراتب لا تغيّر ولا تبدل⁽²⁾.

لا يمكن حجب القيم الأخلاقية الكبرى عن الأنظار، والسرد قادر على كشف ذلك بدقة، فالملك رمز يتحقّق به العدل الديني، وينبغي إلّا يفوّض بسلطات خارقة، وإلى ذلك فمصيروه مرهون بمدى تحقيقه لذلك العدل، وما أن يتوفّى إلّا ويجرّد عن هيئته الدنيوية لإزالة مظاهر السيطرة التي التصقت به خلال حكمه، والحال هذه، فنزع هيئة الملك بسحل جسده في الطرقات، يراد منه تخريب مفهوم القوة الناشئ عند الآخرين الذين يتوهمون ديمومة خالدة لأدوارهم الدنيوية. وفي نهاية المطاف فكل ذلك درس يقرب إلى أن يكون تزهداً غايته وضع حدّ فاصل بين غرور السلطة، ووقار الحكمة. ولا يقع احتفال بالجدد في الثقافة الهندية، كما هو الأمر في كثير من الثقافات الأخرى، فهو وعاء ينبغي الاهتمام بمضمونه الروحي، ولهذا يُذلّ، بما في ذلك جسد الملك، كي يتمّ الإعلاء من مضمونه الروحي.

استأثرت مظاهر العدل والحكمة باهتمام الرخالة المسلمين، وبوصفهم غرباء عن بلاد الهند؛ فتلك المظاهر كانت أول ما يسترعي انتباههم. وقد لاحظ أبو عبد الله بن إسحاق بأن العدل - في عهد أحد ملوكهم، ويقال له الجرّزة - مستفيض لو طرح الذهب في وسط الطريق ما خافوا عليه أحداً يأخذه، من عدلهم وبلادهم واسعة. والعرب يرحلون إليه في تجارتهم فيبرّهم، ويشترى منهم، ومعاملاتهم لهم بالذهب القطع والدرهم التي يقال لها الطاطري، عليها تمثال صورة الملك، وزنها مثقال، فإذا بايعوهم قالوا للملك: "ابعث معنا من يخرجنا من بلادك، ويحفظ

متاعنا". فيقول: "ليس في بلادي لصٌ، اخرجوا فإن حدث بأموالكم حدث فخذوه مني، وأنا الضامن لكم⁽³⁾".

وذهب اليعقوبي إلى أن الهنود أهل حكمة ومعرفة وعقول مجاوزين بها مقدار غيرهم من الأمم في الأرض، إذ فاقوا سواهم من الملل في الاهتمام بأرواح الناس وأملاكهم، وقدم سلسلة متكاملة من الأدلة على ذلك: الهند أصحاب حكمة ونظر، وهم يفوقون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصح الأقاويل، وكتابهم فيه كتاب "السند هند" الذي منه اشتق كل علم من العلوم مما تكلم فيه اليونانيون، والفرس، وغيرهم. وقولهم في الطب المقدم، ولهم فيه الكتاب الذي يسمى "سسر" فيه علامات الأدوية، ومعرفة علاجها، وأدويتها، وكتاب "شرك"، وكتاب "ندان" في علامات أربعمئة وأربعة أدواء، ومعرفتها بغير علاج، وكتاب "سند هشان". وتفسيره "صورة النجاح"، وكتاب "فيما اختلفت فيه الهند والروم من الحار والبارد وقوى الأدوية وتفصيل السنة"، وكتاب "أسماء العقاقير". كل عقار بأسماء عشرة. ولهم غير ذلك من الكتب في الطب. ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب "طوفا في علم حدود المنطق"، وكتاب "ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم". ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها، ويبعد عرضها⁽⁴⁾.

عرض اليعقوبي للنخبة الهندية في اهتماماتها الفكرية، والعلمية، لكنّ الدمشقي أمعن في تفصيل ذلك، وأتى بالأدلة كاملة: والهنود عند سائر الأمم معدن الحكمة، الحسية، ومعدن الرياضة، والعقول الحكيمة، والآراء الفاضلة، والنتائج الغريبة. ومن ذلك براعتهم في الشطرنج الذي هو كشاف لمن تدبر حركات قطعه، وتفكر في صورة وضعه عن سر من أسرار القضاء والقدر؛ وذلك أن الواضع له حكم فيما قدره، وقرّره، وأمضاه، وقضاه، وسبق به علمه، وجرى بوضعه قدره، ولم يشاركه في اختراعه له مشارك إن وضعه على ما هو عليه. فالشطرنج مثال حكمي، ووضع علمي، يجلب به الرأي، ويزداد به العقل، ويلهي عن الهم، ويكشف مستوره عن الأخلاق، ويحكي صورة الحرب، ويبين مقدار حلاوة الظفر بالخصم، والنصر على العدو، ومقدار مرارة القهر والخذلان، ولا يوصل إلى قضاء الحوائج بسبب من الأسباب للفقر الخالي اليدين مثله⁽⁵⁾.

تلازمت قيم إنسانية سامية، وأخلاقيات فكرية وعلمية، وتفاعلت فيما بينها، وهي الاعتبار، والعدل، الحكمة، والدراية، وهذا التلازم صان العدالة الهندية

المستندة إلى حكمة غنية بالتجارب. وكل هذا وجد له مكانة بارزة في اهتمام الرحّالة. والحال هذه، فالسرد لامس هذه المزايا بدقة، فمن خلال الوصف الاستقصائي الذي ينتقل بين الوقائع الحية، والمعلومات التاريخية، جرى تمثيل شامل للحكمة الهندية.

3 - ميزان الربّ: الصين الساهرة:

وضرب المسعودي بأحد ملوك الصين المدعو "توتال" مثلاً على العدالة التي فوائدها مشتركة بين الرعية والملك، فقال: وقد استقامت له الأمور، وأحدث من السنن المحمودة ما لم يحدثه أحد ممن سلف من ملوكهم. وزعم أن الملك لا يثبت إلا بالعدل فإن العدل ميزان الربّ، وإن من العدل الزيادة في الإحسان مع الزيادة في العمل، ورتّب الناس في رتبهم، ووقفهم على طرائقهم، وخرج يرتاد موضعاً ليبني فيه هيكلًا، فوافي موضعاً عامراً بالنبات حسن الاعتماد بالزهر، تخترقه المياه، فحطّ الهيكل هناك. وجلبت له أنواع الأحجار المختلفة الألوان، فشيد الهيكل، وجعل على علوه قبة، وجعل لها مخارج للهواء متساوية، ونصب فيها بيوتاً لمن أراد التفرد بالعبادة؛ فلما فرغ منها نصب في أعلاها تلك التماثيل التي فيها أجسام من سلف من آبائه، وأمر بتعظيمها.

وجمع الخواص من أهل مملكته، وأخبرهم أن من رأيه ضمّ الناس إلى ديانة يرجعون إليها لجمع الشمل، وتساوي النظام، فإنه متى عدم الملك الشريعة لم يؤمن عليه الخلل، ودخول الفساد والزلل. فرتب لهم سياسة شرعية، وفرائض عقلية، وجعلها لهم رباطاً، ورتب لهم قصاصاً في الأنفس والأعضاء، ومستحلات مناكح يستباح بها النسوان، وتصحّ بها الأنساب، وجعلها مراتب؛ فمناها لوازم موجبة يخرجون من تركها، ومنها نوافل يتنفلون بها. وأوجب عليهم صلوات لخالقهم تقريباً لمعبودهم: منها إيماء لا ركوع فيها، ولا سجود، في أوقات من الليل والنهار معلومة، ومنها ركوع وسجود في أوقات من السنة والشهور محدودة، ورسم لهم أعياداً. وجعل على الزناة منهم حدّاً، وعلى من أراد من نسائهم البغاء جزية مفروضة، وأن لا يستبحن النكاح في وقت من الأوقات، وإن أقفلن عمّا كنّ عليه تكفّ الجزية عنهن، وما يكون من أولادهن ذكوراً يكون للملك عبداً وجنّداً، وما يكون من أولادهن إناثاً فلاّمهاتهن، ويلحقن بصنعتهن.

وأمرهم بقرابين للهياكل ودخن، وأبخرة للكواكب، وجعل لكل كوكب منها وقتاً يتقرب إليه فيه بدخن معلوم من أنواع الطيب والعقاقير، وأحكم لهم جميع الأمور، فاستقامت أيامه، وكثر النسل، فكانت حياته نحواً من مئة وخمسين سنة، وهلك، فجزعوا عليه جزعاً شديداً، فجعلوه في تمثال من الذهب الأحمر، ورصّوه بأنواع الجواهر، وبنوا له هيكلًا عظيمًا، وجعلوا سقفه سبعة ألوان من الجواهر على أنواع الكواكب السبعة من النيرين والخمسة بألوانها وأشكالها، وجعلوا يوم وفاته صلوات وعيداً يجتمعون فيه عند ذلك الهيكل، وصوّروا صورته على أبواب المدينة، وعلى الدنانير، والفلوس، وعلى الثياب⁽⁶⁾.

النموذج الذي ضرب به المسعودي مثلاً للعدالة في الصين، يستحق الاهتمام؛ فالعدالة قيمة تداولية، يتعاقد عليها الملك والرعية، فيجني الطرفان ثمارها، وعلى ذلك التعاقد تشرّع السنن، وفي ضوئه، تنتظم الأعراف الاجتماعية والدينية، ولكي يأخذ التعاقد شكله العملي، اقترح الملك "توتال" مكاناً للعبادة والتخشّع، وهذا يقتضي ضمّ الناس إلى ديانة، فلا مُلك بلا شريعة. يحلّ التنظيم البشري للملكة محل الفوضى حينما يتم الاتفاق على شريعة ودين، ولكن تلك السنن التي أحدثتها "توتال" إنما هي سنن وضعية تهددي بقيم دينية، لكنها دنيوية في طابعها العام، وفي تفاصيلها المتصلة بالمجتمع. وتظهر أهمية الملك في أنه رسّخ من السنن المحمودة ما لم يرسخه أحد من سلف من الملوك، فجعل منها تقاليد تنظم حياة المجتمع بكامله.

لا يُظهر المسعودي تبرّماً من ذلك، فما أحدثه الملك لم ينظر إليه بوصفه بدعة، وضلالة، كما كان ينظر لكل مُحدث آنذاك، فقد وجد في ذلك الملك أنموذجاً دنيوياً لعدالة أرضية تتفاعل أركانها الأخلاقية لتصون حياة الناس، وتحافظ على نسق علاقاتهم، فقابلوا جميل الملك بكل ما يستحق من ضروب الاحترام. ومن الواضح أن المسعودي تفهّم البعد الأرضي لكثير من الديانات الهندية والصينية كالبودية والكونفوشيوسية، الأمر الذي جعله ينظر إلى ذلك كله بنوع لا يخفى من التقدير والإنصاف.

وبطريقة تماثل ما رأيناه من ضروب الإعجاب بالعدالة، والحكمة، احتفى الرحّالة بالمهارات الصينية التي عبّرت عن نفسها بتنظيم شؤون الحياة. وكانت ملاحظاتهم قد شملت كل ما يتصل بذلك، وبخاصة التنظيم الدقيق في إدارة البلاد، وترتيب المصالح العامة، والسهر على شؤون الناس. وقد لاحظ سليمان التاجر،

وهو شاهد عيان مدقق من الدرجة الأولى، ولديه ميل ظاهر للتحقق مما تقع عليه عيناه، التنظيم الصيني، وأثار إعجابه، فبسببه تترتب العلاقة بين الملوك والرعية على نحو متماسك، قال: في كل مدينة شيء يدعى الدرّاء، وهو جرس على رأس ملك تلك المدينة، مربوط بخيط مادّ على ظهر الطريق للعامة كافة، وبين الملك وبينه نحو من فرسخ، فإذا حرّك الخيط الممدود أدنى حركة تحرك الجرس، فمن كانت له ظلامة حرك هذا الخيط فيتحرك الجرس منه على رأس الملك، فيؤذن له بالدخول حتى ينهي حاله بنفسه، ويشرح ظلامته. وجميع البلاد فيها مثل ذلك. ومن أراد سفراً من بعضها إلى بعض أخذ كتابين من الملك ومن الخصي.

أمّا كتاب الملك فللطريق باسم الرجل واسم من معه وكم عمره وعمر من معه، ومن أي قبيلة هو، وجميع من ببلاد الصين من أهلها، ومن العرب، وغيرهم، لا بدّ لهم أن ينتموا إلى شيء يعرفون به، وأمّا كتاب الخصي فبالمال وما معه من المتاع، وذلك لأن في طريقهم مسالح (نقاط تفتيش مسلحة) ينظرون في الكتابين، فإذا ورد عليهم الوارد كتبوا: ورد عليها فلان بن فلان الفلاني في يوم كذا، وشهر كذا وسنة كذا ومعه كذا، لئلا يذهب من مال الرجل ولا من متاعه شيء ضياعاً، فمتى ما ذهب منه شيء أو مات، علم كيف ذهب، ورُدّ عليه أو على ورثته من بعده⁽⁷⁾.

تقاسم السلطة بين الملك والخصي حقّق الأمن والطمأنينة، ولكن قبل ذلك تنبغي الإشارة إلى الصلة المباشرة بين الملك ورعاياه، إنها علاقة غير مرتّنة ببطانة الملك وحاشيته، وهي تتحقّق باللقاء بين المتظلم والملّك. ويبدو تقاسم السلطة، في ذلك العصر، وبالطريقة التي عرضها سليمان التاجر، جديراً بالثناء، فسلطة الملك تتصل بالجانب الإنساني الخاصّ بالمسافر الذي يتزود ببطاقة ملكية تعرفه حيثما اقتضى الأمر، أمّا سلطة الخصي، وهو أقرب ما يكون إلى الحاكم المحلي، فمتعلّقة بالجانب المادي، وما يمتلكه المسافر، كائناً ما كانت هويته أو تجارته. وهذا الترابط بين السلطتين العامّة والخاصّة يتيح حرية وأمناً للمسافر وللغريب أيضاً، ففي كل مرحلة يقطعها في ترحاله يقع توثيق رسمي لمروره، وللممتلكات التي بحوزته، وبهذا يصاب حيثما حلّ وارتحل في نفسه وأمواله.

وكان سليمان التاجر قد ذكر نظام التعليم في الصين: فإذا ولد ذكر كتب اسمه عند السلطان، فإذا بلغ ثماني عشرة سنة أخذت منه الجزية، فإذا بلغ ثمانية عشر سنة

لم يؤخذ منه جزية، وأجرى عليه من بيت المال، ويقولون: أخذنا منه شأباً، ونجري عليه شيخاً. وفي كل مدينة كتاب ومعلم يعلم الفقراء، وأولادهم من بيت المال يأكلون. ونساؤهم مكشفات الشعور والرجال يغطون رؤوسهم، والفقير والغني من أهل الصين، والصغير والكبير، يتعلم الخط والكتابة⁽⁸⁾.

كشف سليمان التاجر نظام التكافل الاجتماعي الدقيق في الصين، إذ يعفى الأطفال والشيوخ من الضرائب الحكومية، فيما يشمل بها من هم بين هذين الحدين. وهذا نظام صارم من العمل يكاد لا يكون له نظير في تلك العصور، فالمملكة تكفل صغارها وشیوخها، فتقوم بتأهيل الصغار ليكونوا منتجين، وبرعاية الشيوخ لتأمين حياتهم. إلى ذلك يلقي سليمان التاجر ضوءاً كاشفاً على التعليم الذي يكاد يكون إجبارياً يتعلمه الصغار والكبار، الفقراء والأغنياء، وهو تعليم مجاني تتحمل الدولة تكاليفه من بيت المال. ولفت نظره أن النساء سافرات، والرجال محجوبون.

اتصف الصينيون بالمهارات الصناعية كالنسيج، والخزف، والتصوير. وكان ذلك مثار اهتمام الرحالة جميعهم، إذ أورد المسعودي أنهم من أحذق خلق الله كفاً بنقش وصناعة، وكل عمل لا يتقدمهم فيه أحد من سائر الأمم، والرجل منهم يصنع بيده ما يقدر أن غيره يعجز عنه؛ فيقصد به باب الملك يلتمس الجزاء على لطيف ما ابتدع، فيأمر الملك بنصبه على بابه من وقته ذلك إلى سنة، فإن لم يخرج أحد فيه عيباً أجاز صانعه، وأدخله في جملة صنّاعه، وإن أخرج أحد فيه عيباً طرحه ولم يجزه⁽⁹⁾.

هذا اختبار قاس للمهارة، فالنقاشون، وأصحاب المهارات اليدوية، كانوا يرهنون مصنوعاتهم لتجربة قلّ نظيرها من الاختبار، إذ توضع بمدخل القصر مدة سنة كاملة، فإذا اكتشف أحد فيها عيباً أبعدت هي وصاحبها، وفي حال لم يظهر فيها أي عيب، تدرج ضمن المقتنيات الملكية، ويصبح هو أحد صنّاع الملك. وذهل ابن بطوطة وهو يرى في أقصى الشمال الشرقي للصين الدرجة العالية من الإتقان في كل شيء، فقد دخل إحدى المدن التي يسكنها عامّة الناس، فأعجب بأسواقها الحسان، وبها الحذاق بالصنائع: ومن عجيب ما يصنعون بها أطباق يسمونها الدست، وهي من القصب، وقد ألصقت قطعه أبداً إلصاق، ودهنت بصبغ أحمر مشرق، وتكون هذه الأطباق عشرة واحداً في جوف آخر، لرقتها تظهر لرأيها

كأنها طبق واحد، ويصنعون غطاءً يغطي جميعها، ويصنعون من هذا القصب صحافاً، ومن عجائبها أن تقع من العلو فلا تنكسر، ويجعل فيها الطعام السخن فلا يتغير صباغها، ولا يحول، وتجلب من هنالك إلى الهند وخراسان وسواها.

ولكن الأمر الذي تسبّب في ذهول ابن بطوطة، هو الذي عرض له بالصورة الآتية: وأهل الصين أعظم الأمم إحكاماً للصناعات، وأشدّهم إتقاناً فيها؛ وذلك مشهور من حالهم قد وصفه الناس في تصانيفهم، فأطنبوا فيه، وأمّا التصوير فلا يجاريهم أحد في أحكامه من الروم، ولا سواهم، فإن لهم فيه اقتداراً عظيماً.

ومن عجيب ما شاهدتُ لهم من ذلك أني ما دخلت قط مدينة من مدنها ثم عدت إليها إلاّ ورأيت صورتي، وصورة أصحابي، منقوشة في الحيطان والكواغد موضوعة في الأسواق. ولقد دخلت إلى مدينة السلطان، فمررت على سوق النقاشين، ووصلت إلى قصر السلطان مع أصحابي، ونحن على زيّ العراقيين، فلمّا عدت من القصر عشياً مررت بالسوق المذكورة، فرأيت صورتي، وصور أصحابي، منقوشة في كاغد قد ألصقوه بالحائط، فجعل الواحد منا ينظر إلى صورة صاحبه لا تخطئ شيئاً من شبهه. وذكر لي أن السلطان أمرهم بذلك، وأنهم أتوا إلى القصر، ونحن به، فجعلوا ينظرون إلينا، ويصورون صورنا، ونحن لم نشعر بذلك، وتلك عادة لهم في تصوير كل من يمرّ بهم. وتنتهي حالهم في ذلك إلى أن الغريب إذا فعل ما يوجب فراره عنهم بعثت صورته إلى البلاد، وبحث عنه، فحيثما وجد شبه تلك الصورة أخذه⁽¹⁰⁾.

جعلت الخدافة الصينية في الخزفيات والتصوير رحالة مجرباً مثل ابن بطوطة يصاب بالذهول. ولكن تلك المهارات اليدوية لها منفعة عملية تتحقق منها، فصورة الغريب تكون وسيلة للتمكّن منه إذا ارتكب ذنباً، أو سقط في جرم. ولم يغب عن المعايينة أمر الوعي الصحي الذي لحظه بجوانبه الجسدية والاجتماعية. فقال: وأهل الصين، مهما وصفناهم، يبولون من قيام، وكذلك سائر رعيتهم من أهل بلادهم، فأما الملوك، والقواد، والوجود، فلهم أنابيب من خشب مدهونة طول كل خشبة منها ذراع، وفي الطرفين ثقبان تتسع العليا للحشفة، فيقف على رجله إذا أراد البول، ويباعدها عن نفسه، ويبول فيها. ويزعمون أن ذلك أصح لأجسامهم، وأن سائر ما يعتري من وجع المثانة والبول من الاستحجار فيها (ترسّب الحجر)، إنما هو من الجلوس للبول، وأن المثانة لا تصفوا بما فيها إلاّ مع القيام لذلك.. فأما

المناكح ببلاد الصين.. فلا يزوج أحد منهم قريباً، ولا ذا نسب، ويتجاوزون ذلك حتى لا تتزوج القبيلة في قبيلتها.. ويدعون أن ذلك أنجب للولد⁽¹¹⁾.

تكاد هذه الملاحظات المترابطة تشمل الحياة الاجتماعية من نواحي الصحة، والتعليم، والتربية، وهي تعرض باعتبار ما تتميز به الصين. وينبغي أن نختتمها بالطريقة التي يتظلم بها الصينيون أمام ملوكهم، وهي مما لفت أيضاً انتباه سليمان التاجر الذي روى أن الملك يقعد في مدينته على كرسي في هو عظيم، وبين يديه كرسي، وترفع إليه الكتب التي فيها أحكام الناس، ومن وراء الملك رجل قائم يدعى "لينجون" إذا زل الملك في شيء مما يأمر به وأخطأ رده، وليس يعزّون بالكلام ممن يرفع إليهم دون أن يكتبه في كتاب.

وقبل أن يدخل صاحب القصة على الملك ينظر في كتابه رجل قائم بباب الدار ينظر في كتب الناس، فإن كان فيها خطأ رده، فليس يكتب إلى الملك إلاّ كاتب يعرف الحكم، ويكتب الكاتب في الكتاب: كتبه فلان بن فلان، فإن كان فيه خطأ رجع إلى الكاتب اللوم؛ فيضرب بالخشب، وليس يقعد الملك للحكم حتى يأكل، ويشرب، لئلا يغلط⁽¹²⁾.

يلاحظ مدى الدقة في ممارسة الأحكام، والبتّ في الخصومات، فالمستشار يقف خلف الملك، ويتولّى إطلاعه على التظلمات، ويكون مسؤولاً عن تدوين الأحكام الملكية، وتصويب ما فيها من أخطاء. وينبغي أن تكتب التظلمات من طرف كاتب محترف على بينة بأصول الأحكام، ومعرفة بالشكاوى، وكيفية صوغها بلغة واضحة، على أن تعرض بأسلوب دقيق لا لبس فيه؛ ليكون الملك على بينة من القضية، وإصدار الحكم الصحيح. ويتحمّل الكاتب مسؤولية كل ذلك، وعند حدوث خطأ يعاقب، فينبغي لذلك أن يذيل كتابه باسمه الصريح. ولا يجوز أن تعرض الشكاوى مشافهة، فالحاشية الملكية، والملك نفسه، ينبغي أن يكونوا على اطلاع مسبق بفحوى أية شكوى، قبل أن يحضر صاحبها بين يدي الملك لعرضها، وتلقّي الحكم بشأنها. ولا ينبغي كذلك للملك النظر في شؤون الرعية إلاّ إذا كان في حالة مريحة لئلا يتحيز، أو يخطئ، في حكمه.

واستطرد ابن بطوطة واصفاً الجوانب الاقتصادية في الصين: وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم، وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعاً، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كل قطعة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع

السلطان، وتسمّى الخمس والعشرون قطعة منها بالشت، وهو بمعنى الدينار عندنا، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكة عندنا، فأخذ عوضها جرداً، ودفع تلك، ولا يعطي على ذلك أجرة، ولا سواها؛ لأن الذين يتولون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان. وقد وُكِّلَ بتلك الدار أميراً من كبار الأمراء.

وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة أو دينار يريد شراء شيء لم يأخذ منه ولا يلتفت إليه حتى يصرفه بالبالشت، ويشترى به ما أراد. وجميع أهل الصين والخطا (بلاد شمال شرق الصين) إنما فحمهم تراب عندهم منعقد كالطفل عندنا، ولونه لون الطفل، تأتي الفيلة بالأحمال منه فيقطعونه قطعاً على قدر قطع الفحم عندنا، ويشعلون النار فيه فيتقد كالفحم، وهو أشد حرارة من نار الفحم، وإذا صار رماداً عجنوه بالماء وييسوه، وطبخوا به ثانية، ولا يزالون يفعلون به كذلك إلى أن يتلاشى. ومن هذا التراب يصنعون أواني الفخار الصيني ويضيفون إليه حجارة سواه⁽¹³⁾.

الفحم الحجري، كما يتضح من حديث ابن بطوطة، كان معروفاً في الصين، وينتفع به في أكثر من أمر، أما التبادلات المالية، وصك النقود، واستبدالها، فتكشف تطور الحياة الاقتصادية التي كانت مثار تقدير كل من يمر بهذه البلاد. ويتوسع ابن بطوطة في كشف ذلك، فيقول: وإذا قدم التاجر المسلم على بلد من بلاد الصين خير في النزول عند تاجر من المسلمين المتوطنين معين أو في الفندق، فإن أحب النزول عند التاجر حصر ماله، وضمنه التاجر المستوطن، وأنفق عليه منه بالمعروف، فإذا أراد السفر بحث عن ماله؛ فإن وجد شيئاً منه قد ضاع أغرمه التاجر المستوطن الذي ضمنه، وإن أراد النزول بالفندق سلم ماله لصاحب الفندق وضمنه، وهو يشتري له ما أحب ويحاسبه، فإن أراد التسريّ اشترى له جارية، وأسكنه بدار يكون باهما في الفندق، وأنفق عليهما.

والجوارى رخيصات الأثمان؛ لأن أهل الصين أجمعين يبيعون أولادهم، وبناتهم، وليس ذلك عيباً عندهم، غير أنهم لا يجبرون على السفر مع مشتريهم، ولا يُمنعون أيضاً منه إن اختاروه، وكذلك إن أراد الزوج تزوج، وأمّا إنفاق ماله في الفساد فشيء لا سبيل له إليه. ويقولون لا نريد أن يسمع في بلاد المسلمين أنهم يخسرون أموالهم في بلادنا، فإنها أرض فساد وحسن فائت.

وبلاد الصين آمن البلاد وأحسنها حالاً للمسافر؛ فإن الإنسان يسافر منفرداً مسيرة تسعة أشهر وتكون معه الأموال الطائلة فلا يخاف عليها، وترتيب ذلك أن لهم في كل منزل ببلادهم فندقاً عليه حاكم يسكن به في جماعة من الفرسان والرجالة، فإذا كان بعد المغرب والعشاء جاء الحاكم إلى الفندق ومعه كاتبه، فكتب أسماء جميع من يبيت به من المسافرين، وختم عليها، وأقفل باب الفندق عليهم، فإذا كان بعد الصبح جاء ومعه كاتبه فدعا كل إنسان باسمه، وكتب به تفصيلاً وبعث معهم من يوصلهم إلى المنزل الثاني له، ويأتيه براءة من حاكمه أن الجميع قد وصلوا إليه، وإن لم يفعل طلبه بهم. وهكذا العمل في كل منزل ببلادهم من صين الصين في خان بالق، وفي هذه الفنادق جميع ما يحتاج إليه المسافر من الأزواد وخصوصاً الدجاج والإوز، وأمّا الغنم فهي قليلة عندهم⁽¹⁴⁾.

ارتسمت صورة الصين في المخيال العام أنموذجاً للتنظيم الذي يوفر أمناً للجميع: الغرباء، والأهالي، فالملك وأتباعه في سهر دائم من أجل توفير حالة مثالية لحياقتهم، وقد نهض التمثيل السردي بمهمة جليلة، إذ رسم صورة دقيقة لأحوال الصين في القرون الوسطى، دون أن يبدي تحاملاً، ولم يتعثر بالمظاهر السلبية، إنما احتفى بتلك البلاد، وخصّ الأمن، والتنظيم، والرعاية الاجتماعية، بكل ضروب التقدير، فالقوة الإمبراطورية نذرت نفسها لحماية الأنفس، وصارت تتعقب قوافل التجار والمسافرين لتأمين الحماية لها، والتأكد من سلامتها، وتحمل أية مسؤولية تترتب على ذلك، إلى ذلك فقد أشير إلى استقامة المجتمع الصيني، ورفضه الفساد، وإباحته المتع الحلال، بما في ذلك قبول الغرباء، والتصاهر معهم.

4 - عقائد أرضية:

وقد أبدى أبو دلف مسعر بن مهلهل في رحلته إلى الصين إعجاباً كبيراً بالعمران؛ وتلك البلاد مثال للاستقرار، والتنظيم، وال عمران، فبعد أن شق الأصقاع الشمالية لآسيا ماراً بالقبائل التركية، قال: ثم انتهينا إلى مقام الباب، وهو بلد في الرمل تكون فيه حجة الملك، وهو ملك الصين، ومنه يستأذن لمن يريد دخول بلد الصين من قبائل الترك، وغيرهم، فسرنا فيه ثلاثة أيام في ضيافة الملك يغير لنا عند رأس كل فرسخ مركوب، ثم انتهينا إلى وادي المقام؛ فاستؤذن لنا منه، وتقدمنا الرسل، فأذن لنا بعد أن أقمنا بهذا الوادي، وهو أنزله بلاد الله وأحسنها، ثلاثة

أيام في ضيافة الملك، ثم عبرنا الوادي، وسرنا يوماً تاماً، فأشرفنا على مدينة سندابل، وهي قصبة الصين، وبها دار المملكة، فبتنا على مرحلة منها.

ثم سرنا من الغد طول نهارنا حتى وصلنا إليها عند المغرب، وهي مدينة عظيمة تكون مسيرة يوم، ولها ستون شارعاً ينفذ كل شارع منها إلى دار الملك، ثم سرنا إلى باب من أبوابها، فوجدنا ارتفاع سورها تسعين ذراعاً، وعرضه تسعين ذراعاً، وعلى رأس السور نهر عظيم يتفرق على ستين جزءاً، كل جزء منها ينزل على باب من الأبواب، تتلقاه رحي تصبه إلى ما دونها، ثم إلى غيرها، حتى يصب في الأرض، ثم يخرج نصفه تحت السور فيسقي البساتين، ويرجع نصفه إلى المدينة، فيسقي أهل ذلك الشارع إلى دار الملك، ثم يخرج في الشارع الآخر إلى خارج البلد، فكل شارع فيه نهران، وكل خلاء فيه مجريان كل واحد يخالف صاحبه، فالداخل يسقيهم، والخارج يخرج بفضلهم. ولهم بيت عبادة عظيم، ولهم سياسة عظيمة، وأحكام متقنة، وبيت عبادتهم يقال إنه أعظم من مسجد بيت المقدس، وفيه تماثيل، وتصاوير، وأصنام، وبد عظيم (تمثال لبوذا) وأهل البلد لا يذبحون ولا يأكلون اللحوم أصلاً، ومن قتل منهم شيئاً من الحيوان قتل، وهي دار مملكة الهند والترك معاً. ودخلت على ملكهم فوجدته فائقاً في فنه كاملاً في رأيه⁽¹⁵⁾.

قدم أبو دلف صورة شاملة للعاصمة الصينية، وقد ركز اهتمامه على المدينة، وتنظيم الطرقات، وتوزيع الماء، ثم الأسوار المنيعة التي تثير العجب بارتفاعها وعرضها، ولا عجب فالصين محاطة من تخومها البرية بالسور المشهور، وانتهى بالحديث عن الهيكل المقدس الخاص ببوذا، وهو عُمران عظيم يفوق في حجمه مسجد القدس، وفيه تتراحم الأيقونات، والتماثيل.

ولكن المسعودي هو خير من فصل القول في موضوع المعتقدات الدينية في الصين: فأمورهم منتظمة، وأحوالهم مستقيمة، والخصب والعدل لهم شامل، والجور في بلادهم معدوم، يقتدون بما نصبه لهم من الشرع.. وحروبهم على عدوهم قائمة، وثغورهم مشحونة، والرزق على الجنود دائر، والتجار يختلفون إليهم في البر والبحر من كل بلد بأنواع الجهاز، ودينهم دين من سلف، وهي ملة تدعى السمنية، عبادتهم نحو من عبادات قريش قبل مجيء الإسلام: يعبدون الصور، ويتوجهون نحوها بالصلوات، واللبيب منهم يقصد بصلاته الخالق، ويقيم التماثيل من الأصنام

والصور مقام قِبَلَة، والجاهل منهم ومن لا علم له يشرك الأصنام بإلهية الخالق، ويعتقد هـما جميعاً.

وإن عبادتكم الأصنام تقرهم إلى الله زُلفى، وإن منزلتهم في العبادة تنقص عن عبادة البارئ لجلالته وعظمته وسلطانه، وإن عبادتكم لهذه الأصنام طاعة له ووسيلة إليه. وهذا الدين كان بدء ظهوره في خواصهم من الهند لمجاورتهم إياهم، وهو رأي الهند في العالم والجاهل.. ولهم آراء ونحل حدثت عن مذاهب الثنوية، وأهل الدهر، فتغيرت أحوالهم وبحوثوا، وتناظروا، إلا أنهم ينقادون في جميع أحكامهم إلى ما نصب لهم من الشرائع المقدمة⁽¹⁶⁾.

تظهر قضية المعتقد الديني لا بوصفها ضلالة، وإنما باعتبارها نظاماً تعبدياً يحقق أغراضه الدنيوية، ومعلوم أن الطقوس غير الإسلامية كانت مثار تبرم الرحالة المسلمين. والأسلوب الذي تعرض به مختلف عن نظيره السابق، فالمسعودي يصف أكثر ما يقدم حكم قيمة، وتأخذ العبادة الصينية ثلاثة مظاهر، الأول عبادة الأصنام، كما هو شأن العرب في الجاهلية، وهذا المظهر هو الغالب، ولكن ثمة فئة قليلة، تعبر عن عبادتها بمظهر مختلف هو التوجه إلى الخالق، وتؤدي الأصنام بالنسبة له مكان القبلة. وأخيراً هناك فريق ثالث يخلط بين الخالق والأصنام. وعلى الرغم من هذا فالمسعودي يقر بأن هذه المظاهر العبادية الدنيوية إنما تهدف في النهاية إلى الاتصال بالذات الإلهية، وطاعتها، والتقرب إليها.

5 - هضاب سعيدة، ومسك فريد:

واستأثرت التبت برعاية المسعودي الذي اهتم بتفاصيل تخص أصل أهل التبت، وطباعهم، وعطورهم المميزة: وبلاد التبت مملكة متميزة من بلاد الصين، والغالب عليهم حمير، وفيهم بعض التبابعة.. ولهم حضر وبدو، وبواديهم ترك لا تدرك كثرة، ولا يقاومهم أحد من بوادي الأتراك، وهم معظمون في سائر أجناس الترك؛ لأن الملك كان منهم في قديم الزمان، وعند سائر أجناس الترك أن الملك سيعود إليهم.

ولبلاد التبت خواص عجيبة في هوائها وسمائها ومائها وجبلها، ولا يزال الإنسان أبداً ضاحكاً بما فرحاً مسروراً، لا تعرض له الأحزان ولا الغموم ولا الأفكار. ولا تحصى عجائب ثمارها وزهرها ومروجها وهوائها وأثمارها، وهي بلاد

تقوى فيها طبيعة الدم على الحيوان الناطق وغيره، ولا يكاد يُرى في هذا البلد شيخ حزين ولا عجوز، بل الطرب في الشيوخ والكهول والشباب والأحداث عامّ، وفي أهلها رقة طبع وبشاشة وأريحية تبعث على كثرة استعمال الملاهي، والمعاقرة، وأنواع إيقاع الرقص، حتى إن الميت إذا مات لا يكاد يداخل أهله عليه كثير من الحزن ممّا يلحق غيرهم من سائر الناس عند فقد محبوب أو فوت مطلوب، ولهم تحنن كثير من بعضهم على بعض، والتّئيم فيهم عامّ، وكذلك يظهر في سائر بلادهم⁽¹⁷⁾.

لو تأكد صدق الأخبار التي أوردتها المسعودي يكون أهل التبت أنموذجاً للمجتمع السعيد الذي يقابل صعاب الحياة بالمرح، وقد تنكّب لأحزان الدنيا، واختار الفرح الذي شمل بنعمته الجميع صغاراً وكباراً. وكان المسعودي أرجع أصول أهل التبت إلى اليمن السعيد، قال: كانوا في قديم الزمان يسمّون ملوكهم تبعاً إتباعاً لاسم تبع ملك اليمن، ثم إن الدهر ضرب ضرباته، فتغيرت لغاتهم عن الحميرية، وحالت إلى لغة تلك البلاد ممن جاورهم من الأمم، فسموا ملوكهم بخاقان.

وفي بلادهم الأرض التي بها طباء المسك التبتّي الذي يفضل على الصيني بجهتين: إحداهما أن طباء التبت ترعى سنبل الطيب، وأنواع الأفوايه، وطباء الصين ترعى الحشيش دون ما ذكرنا من أنواع حشائش الطيب التي ترعاها التبتية، والجهة الأخرى أن أهل التبت لا يتعرّضون لإخراج المسك من نوافحه ويتركونه على ما هو به، وأهل الصين يخرجونه من النوافج، ويلحقونه الغش بالدم وغيره من أنواع الغش، وأن الصيني أيضاً يقطع به ما وصفنا من مسافة البحار وكثرة الأنداء واختلاف الأهوية، وإن عدم من أهل الصين الغش في مسكهم، وأودع براني الزجاج، وأحكم عفاصها ووكاؤها، وأورد إلى بلاد الإسلام من عمان وفارس والعراق وغيرها من الأمصار، كان كالتبتّي.

وأجود المسك وأطيبه ما خرج من الطبّاء بعد بلوغه النهاية في النضج، وذلك أنه لا فرق بين غزلاننا هذه وبين غزلان المسك في الصورة والشكل واللون والقرن، وإنما تتبين تلك بأنياب لها كأنياب الفيلة، لكل ظبي نابان خارجان من الفكّين قائمان منتصبان أبيضان نحو الشبر وأقل وأكثر، فتتصب لها في بلاد التبت والصين الحبال، والأشراك، والشباك فيصطادونها، وربما رموها بالسهم فيصرعوها،

فيقطعون عنها نوافجها، والدم في سررها حار لم ينضج، وطري لم يدرك، فيكون لريحته سهوكة، فيبقى زماناً حتى تزول منه تلك الرائحة السهكة الكريهة، ويستحيل بمواد من الهواء فيصير مسكاً، وسبيل ذلك سبيل الثمار إذا أبيت عن الأشجار وقطعت قبل استحكام نضجها في شجرها، واستحكام موادها فيه.

وخير المسك ما نضج في وعائه، وأدرك في سرتة، واستحکم في حيوانه، وتما موده، وذلك أن الطبيعة تدفع مواد الدم إلى السرّة، فإذا استحکم مود الدم فيها ونضج آذاه ذلك وحكّه، فيفرغ حينئذ إلى أحد الصخور والأحجار الحارة من حرّ الشمس، فيحتك بها مستلذاً بذلك، فينفجر حينئذ، ويسيل على تلك الأحجار كأنفجار الخراج والدمل إذا نضج ما فيه عند ترادف المواد عليه، فيجد لخروجه لذة، فإذا فرغ ما في نافجته اندمل حينئذ، ثم اندفعت إليه مواد من الدم، ويجمع ثانية ككونها بدءاً، فتخرج رجال التبت يقصدون مراعيها بين تلك الأحجار والجبال، فيجدون الدم قد جف على تلك الصخور والأحجار، وقد أحكمته المواد، وأنضجته الطبيعة في حيوانه، وجففته الشمس، وأثر فيه الهواء، فيأخذونه، فذلك أفضل المسك، فيودعونه نوافج معهم قد أخذوها من غزلان قد اصطادوها مستعدة معهم؛ فذلك الذي تستعمله ملوكهم، ويتهادونه بينهم، ويحمله التجار في النادر من بلادهم⁽¹⁸⁾.

6 - كبح الأهواء، ودرء الفوضى:

منع الهنود تداول الخمر، وإشاعتها؛ لأنّها توهن السيطرة على أفعال البشر، وتضعف السوية الطبيعية، قاصدين بذلك درء الفوضى، وكانوا يعنّفون شارب الخمر، لا على طريق التدبّين، ولكن تنزهاً عن أن يوردوا على عقولهم ما يغشيهما، ويزيلها عمّا وضعت له فيهم. وإذا صح عندهم عن ملك من ملوكهم شربها استحق الخلع عن ملكه؛ إذ كان لا يتأتى له التدبير والسياسة مع الاختلاط، وربما يسمعون السماع، والملاهي، ولهم ضروب من الآلات مطربة تفعل في الناس أفعالاً مرتبة من ضحك وبكاء، وربما يسقون الجوّاري فيطربن بحضرتهم، فتطرب الرجال لطرب الجوّاري⁽¹⁹⁾.

ولم يقتصر ذلك على الهند، فقد لاحظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق في رحلته إلى قُمار (كمبوديا) الطريقة الرادعة التي يعاقب بها الملكُ الزناة

والمخمورين في مملكته، فقال: دخلتُ مدينته، وأقمتُ عنده بها سنتين، فلم أرَ ملكاً أُغَيِّرَ، ولا أشدَّ، في الأشربة منه، فإنَّه يعاقب على الزنى، والشرب، بالقتل. وليس أحد من ملوك الهند ممن خالطته، وبايعته، يسرف في شرب الشراب، ما خلا ملك البهل، فإنه بلغني أنه يشرب، وهو ملك سرنديب. ينقل الخمر إليه من بلاد العرب فيشربها. ورأيت تجار الهند، وسائرهم لا يشربون الشراب قليلاً ولا كثيراً، ويعافون الخلَّ من الأشربة، فخلُّهم من ماء الأرز المطبوخ يُحمضونه حتَّى يصير بمنزلة الخلِّ. ومن رأوا من أهل الإسلام يشرب الشراب فهو عندهم خسيس لا يعبؤون به، ويزدرونه، ويقولون: هذا رجل ليس له قدر في بلاده، وليس ذلك منهم ديانة.

وذكر بعضهم، قال "كنتُ ببلاد قمار، فأخبروني أن الملك بها جبار شديد العقوبة.. ومن عقوبة هذا الملك على الشرب أن مَنْ شرب من قوَّاده وجيشه يُحمى مئة حلقة من حديد بالنار، ثم يوضع ذلك كله على يد ذلك الرجل الشارب، فربَّما أتلقت نفسه. وهو ملك شديد الغيرة ليس في ملوك الهند أشدَّ غيرة وعقوبة منه؛ ومن عقوبته قطع اليدين، والرجلين، والأنف، والشفنتين، والأذنين. ولا يلتفت إلى الغرامة كسائر ملوك الهند. وأصل العباد من بلاد قمار، يقال إن فيها مئة ألف عابد، وللملك قمار ثمانون قاضياً، لو وردَ عليهم وكَد الملك لأنصفوا منه، وأقعدوه مقعد الخصم، وله ثمانون ذكراً لهم جمال وهيئة يصلحون للملك⁽²⁰⁾.

وانتبه سليمان التاجر إلى عدم تداول الخمر في الصين، فقال: وشراهم النبيذ المعمول من الأرز، وليس في بلادهم خمر، ولا تحمل إليهم، ولا يعرفونها، ولا يشربونها⁽²¹⁾. وجرى تفريق بين الملتين الصينية والهندية، فأهل الصين أهل ملاه، وأهل الهند يعيرون الملاهي، ولا يتخذونها، ولا يشربون الشراب، ولا يأكلون الخلَّ لأنه من الشراب، وليس ذلك دين ولكن أنفة، ويقولون: أي ملك شرب الشراب فليس بملك، وذلك أن حولهم ملوكاً يقاتلونهم، فيقولون: كيف يدبّر أمر ملكه من هو سكران⁽²²⁾. ولفت ذلك انتباه ابن بطوطة، بخاصة عند البراهمة: الذين لا يشربون الخمر، وهي عندهم أعظم المعائب، وكذلك هي ببلاد الهند عند المسلمين. ومن شربها من المسلمين حدَّ ثمانين جلدة، وسُجن في مطمورة ثلاثة أشهر لا تفتح⁽²³⁾.

اندرج موضوع الخمر في إطار عامّ شمل الأخلاقيات في الثقافات الشرقية القديمة التي لا تحبذ التهلك، والتبذل، والاستغراق في المتع الحسية، لأن كل ذلك يخلخل من وظائف الطبيعة الإنسانية، فيفقد المرء القدرة على ضبط أفعاله، وتحديد أهدافه، كما أن تعاطيها يحول دون ممارسة المسؤولية بمعناها العام، ولهذا تشددوا كثيراً في تعاطي الملوك لها، فهم المثل الأعلى المحتذى.

وضعت الخمر في تعارض مباشر مع ممارسة الوعي الذي رأينا أنه أقام صرح الحكمة والعقل، فلا يمكن تخريب قضية كلية من أجل قضية جزئية، والثقافات القديمة مشغولة بفكرة التجانس، وانتظام العناصر، والاهتمام بالتماسك الأخلاقي الذي عدّ دعامة للحضارات القديمة. وفي ضوء ذلك جرى قمع الأهواء الذاتية، وكبحها، وتثقيفها، وعدم السماح لها بالتضخم الذي يهدد انسجام الجماعة الكبرى، كما أن مفهوم الفردية لم يكن قد انبثق في أفق الفكر البشري، فذلك من مكاسب الحداثة. وكان أقصى ما تتطّلع إليه المجتمعات القديمة، وبخاصة الشرقية، هو أن يكون المرء جزءاً من كل في عقد لا ينفرد.

7. البغاء المقدس والمدنس:

لم يقتصر الأمر على ما ذكرنا، فالرحالة عيون مفتوحة على الظواهر الاجتماعية، والثقافية، والدينية. وقد التفت سليمان التاجر إلى ظاهرة البغاء في الهند، وقرن أمرها بروادع قاسية: إذا أحضر الرجل منهم امرأة فبغت، فعليها، وعلى الباغي بها، القتل في جميع بلاد الهند، وإن زنى رجل بامرأة اغتصبها نفسها، قُتل الرجل وحده، فإن فجر بامرأة على رضا منها قتلا جميعاً.

وأقرّ السيرافي ما أورده سليمان التاجر، ولكنه أضاف إليه أمراً آخر على غاية من الأهمية، وهو طرق عقاب الزناة، واللصوص، والقتلة، فقال: إن سبيل الحصن والمحصنة عندهم إذا زنيا القتل، وكذلك اللص والقاتل، وسبيلهم في القتل، أن تُشدّ يدا من يريدون قتله شداً وثيقاً، ثم تطرح يداه في رأسه حتى تصيرا على عنقه، ثم تدخل رجله اليمنى فيما ينفذ من يده اليمنى، ورجله اليسرى فيما ينفذ من يده اليسرى، فتصير قدماه جميعاً من ورائه، ويتقبّض، ويبقى كالكرة لا حيلة له في نفسه، ويستغني عن ممسك يمسكه. وعند ذلك تزول عنقه عن مركبها، وتترايل

خرزات ظهره عن بطنها، وتختلف وركاه، ويتداخل بعضه في بعض، ويضيق نفسه، ويصير في حال لو ترك على ما هو به بعض ساعة لتلف.

ولم يكتفِ السيرا في بالتوضيح الخاص بالعقاب، إنما قدّم معلومة فريدة تبين طريقة تنظيم الحياة الجنسية في تلك البلاد، ويتعلّق الأمر بالبغاء: فيهم نساء لا يردن الإحصان، ويرغبن في ممارسة البغاء، وسبيل هذه أن تحضر مجلس صاحب الشرط، فتذكر زهدا في الإحصان، ورغبتها في الدخول في جملة الزواني، وتسأل حملها على الرسم في مثلها. ومن رسمهم فيمن أراد ذلك من النساء أن تكتب نسبها، وحليتها، وموضع منزلها، وتثبت في ديوان الزواني، وتجعل في عنقها خيطاً فيه خاتم من نحاس مطبوع بخاتم الملك، ويدفع إليها منشور يذكر فيه دخولها في جملة الزواني، وإن عليها لبيت المال في كل سنة كذا وكذا فلساً، وإن من تزوجها فعليه القتل، فتؤدّي في كل سنة ما عليها، ويزول الإنكار عنها. فهذه الطبقة من النساء يرحن بالعشيات عليهن ألوان الثياب من غير استتار، فيصرن إلى من طراً إلى تلك البلاد من الغرباء من أهل الفسق والفساد وأهل الصين، فيقمن عندهم، وينصرفن بالغدوات⁽²⁴⁾.

ديوان الزواني الذي ينهض بمهمة تنظيم البغاء في الصين يكشف عن اهتمام في معرفة الحالة الاجتماعية في أدقّ تفاصيلها. وطبقاً لمعلومات السيرا في يكون البغاء قد نظّم في تلك الأصقاع، واستحدث له ديوان يشرف عليه، والبغايا يشهرن رغبتهم في العمل مقابل رسوم معروفة، ويزودن بوثيقة لممارسة المهنة، ويحملن في أعانقهن ختماً ملكياً يميز لهنّ امتهان الدعارة، دون أن يتعرّض لهنّ أحد. ويترتب عليهنّ في هذه الحالة الامتناع عن الزواج. ويسمح لهنّ بالترنّ الدال عليهنّ، والاتصال بالوافدين من الغرباء والراغبين بهنّ من أهل البلاد.

وعُرف في الهند ضرب آخر من البغاء، هو البغاء المقدس الذي يمارس كطقس ديني في المعابد البوذية، فمن شرائعهم التي يتقرّبون بها إلى الربّ: أن الرجل ييتني في طرقهم الخان للسابلة، ويقيم فيه بقالاً يبتاع المجتازون منه حاجتهم، ويقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يجري عليها لينال منها المجتازون، وذلك عندهم ممّا يثابون عليه. وبالهند قحاب يعرفن بقحاب البُدّ (بوذا) والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذراً وولدت لها جارية جميلة، أتت بها البُدّ، وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له، ثم اتخذت لها في السوق بيتاً، وعلقت عليه سترًا، وأقعدتها على كرسيّ ليجتاز بها أهل

الهند وغيرهم من سائر الملل ممن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم؛ ليصرف في عمارة الهيكل⁽²⁵⁾.

ولم يكتف الرحالة بهذه الملاحظات الخاصة بطبيعة الحياة الجنسية في الهند، والصين، والبلاد المجاورة لهما، إنما لفت اهتمام بعضهم أمر النساء، والمنشطات الجنسية. وقد جرّب ابن بطوطة الحياة الجنسية هناك، ومما ذكره عن قبيلة (المالوة) الهندية في مدينة (مره) أن لنسائهم الجمال الفائق، وهن مشهورات بطيب الخلوة، ووفور الحظ من اللذة، وكذلك نساء المرهته، ونساء جزيرة ذبية المهل⁽²⁶⁾، وهي المعروفة حالياً بجزر المالديف. وتحيل هذه الإشارة على ضرب من النساء الاستثنائيات في مجال المعاشرة الجسدية ترددت عند كثير من الرحالة، كما هو الأمر في إفريقية عند النوبيات، وبعض بلاد الشمال، وإلى ذلك أضاف ابن بطوطة أن بعض الجزر المجاورة للهند يعيش في بحارها نوع من السمك به قوة عجيبة في البقاء لا نظير لها، ولأهل هذه الجزائر عجب في ذلك. ولم يكتف بذلك، إنما جرؤ على تقديم رواية شخصية "كان لي بها أربع نسوة، وجوار سواهن، فكنت أطوف على جميعهن كل يوم، وأبيت عند من تكون ليلتها، وأقمت بها سنة ونصفاً أخرى على ذلك"⁽²⁷⁾.

يمثل هذا السمك في تأثيره المنشط نبات الباه الذي كان يزرع في بلاد الفرويين في غرب إفريقية، كما أشار إلى ذلك البكري، وسيرد ذكره في الفصل القادم. وعلى الرغم من كل هذا فلا نعدم إشارات إلى شيوع اللواط الذي يأخذ كالبغاء طابعاً دينياً أحياناً، فقد لاحظ التاجر سليمان، أن أهل الصين يلوطون بغلمان قد أقيموا لذلك بمنزلة زواني البددة⁽²⁸⁾.

وتعامل المرأة الحائض في الهند والصين معاملة مختلفة، فالهنود، طبقاً لملاحظات سليمان التاجر لا يأتون النساء في الحيض، ويخرجونهن عن منازلهم تقززاً منهن. والصينيون يأتونهن في الحيض ولا يخرجونهن. وقد أشار أبو الريح البيروني إلى ظاهرة البغاء بأسلوب لا ينقصه التحليل الدقيق؛ ويظن الناس بالزنا أنه مباح عندهم، كما شرط "أصبهذ كابل" أيام فتحها، وإسلامه أن لا يأكل لحم بقر، ولا يتلوّط. وليس الأمر عندهم كما يُظن؛ ولكنهم لا يشددون في العقوبة عليه. والآفة فيه من جهة ملوكهم، فإن اللواتي تكنّ في بيوت الأصنام هنّ للغناء، والرقص، واللعب، لا يرضى منهن "برهن" ولا سادن بغير ذلك، ولكن ملوكهم جعلوهن

زينة للبلاد، وفرحاً، وتوسعة على العباد. وغرضهم فيهن بيت المال، ورجوع ما يخرج منه إلى الجند إليه من الحدود والضرائب. هكذا كان عمل عضد الدولة، وأضاف إليه حماية الرعية عن عزاب الجند⁽²⁹⁾.

8 - حرق الأجساد:

ولعلّ طقوس حرق الأجساد هي أشهر ما لفت اهتمام الرّحالة المسلمين من ظواهر، ليس في الهند والصين، وإنما في روسيا، وبعض البلاد الشمالية. ولا يقتصر ذلك على النساء أو العامة، إنما قد يكون من نصيب الملوك كما يظهر ذلك في مملكة بلهرا في الهند، حيث يقوم الملوك بحرق أنفسهم بالنار لقولهم بالتناسخ، وتمكنه في قلوبهم، وزوال الشك فيه عنهم. وفي ملوكهم من إذا قعد للملك طُبِّخ له أرزٌ ثم وضع بين يديه على ورق الموز، وينتدب من أصحابه الثلاثة والأربعمئة باختيارهم لأنفسهم لا بإكراه من الملك لهم، فيعطيه الملك من ذلك الأرز بعد أن يأكل منه، ويتقرب رجل من رجل منهم فيأخذ منه شيئاً يسيراً فيأكله، فيلزم كل من أكل من هذا الأرز إذا مات الملك أو قتل أن يحرقوا أنفسهم بالنار عن آخرهم في اليوم الذي مات فيه لا يتأخرون عنه حتى لا يبقى منهم عين ولا أثر.

وإذا عزم الرجل على إحراق نفسه صار إلى باب الملك فاستأذن، ثم دار في الأسواق، وقد أجمعت له النار في حطب جزل كثير عليها رجال يقومون بإيقادها حتى تصير كالعقيق حرارة والتهاباً، ثم يعدو، وبين يديه الصنوج دائراً في الأسواق، وقد احتوشه أهله وقرابته، وبعضهم يضع على رأسه إكليلاً من الريحان يملؤه جمرأً، ويصبّ عليه السندروس (مادة صمغية) وهو مع النار كالنفط، ويمشي وهامته تحترق، وروائح لحم رأسه تفوح، وهو لا يتغتر في مشيته، ولا يظهر منه جزع، حتى يأتي النار فيشب فيها فيصير رماداً. فذكر بعض من حضر رجلاً منهم يريد دخول النار، أنه لما أشرف عليها أخذ الخنجر فوضعه على رأس فؤاده فشقه بيده إلى عانته، ثم أدخل يده اليسرى فقبض على كبده، فجذب منها ما تقيأ له، وهو يتكلم ثم قطع بالخنجر منها قطعة فدفعها إلى أخيه استهانة بالموت، وصبراً على الألم، ثم زجّ بنفسه في النار⁽³⁰⁾.

ويكشف لنا المشهد الآتي الذي نقله شاهد عيان للرام هرمزي عن القدرة الهائلة في تحمل العذاب، وهو لا يقل قسوة عن سابقه، قال: وحدثني من أثق

لقوله أنه شاهد ببعض بلاد الهند رجلين.. حفر كل واحد منهما بئراً (في جسده) وملأها، بعد أن قام فيها على رجله سرجيناً (وقف بنفسه على وضع بعر الجمال فيها)، وجعلاً فيه ناراً، ووسطاً بينهما نرداً وجعلاً يلعبان بهما، ويمضغان التانبول ويغنيان، والنار تعمل فيهما من أسفل إلى أن بلغت إلى قلوبهما فطفيا، ولم يظهر منهما تألم ولا تغير. وقال إنه لا يعلم هل حدثه هذا الرجل أنهما ماتا في اليوم الأول، أو جلسا يلعبان إلى اليوم الثاني، وماتا فيه (31).

وقد علل المسعودي ذلك عند الهنود: والهند تعذب أنفسها.. بأنواع العذاب من دون الأمم، وقد تيقنت أن ما ينالها من النعيم في المستقبل مؤجلاً لا يكون بغير ما أسلفته من تعذيب أنفسها في هذه الدار معجلاً، ومنهم من يصير إلى باب الملك يستأذن في إحراقه نفسه، فيدور في الأسواق وقد أُجِّحت له النار العظيمة، وعليها من قذ وكل بإيقادها، ثم يسير في الأسواق وقدّامه الطبول والصنوج، وعلى بدنه أنواع من خرق الحرير قد مزقها على نفسه، وحوله أهله وقرابته، وعلى رأسه إكليل من الريحان، وقد قشّر جلده عن رأسه، وعليها الجمر، وعليها الكبريت، والسندروس؛ فيسير وهامته تحترق، وروائح دماغه تفوح، وهو يمضغ ورق التنبول، وحب الفوفل.. فإذا طاف هذا المعذب لنفسه بالنار في الأسواق، وانتهى إلى تلك النار، وهو غير مكترث، ولا متغير في مشيته، ولا متهيّب في خطوته، ففيهم من إذا أشرف على النار، وقد صارت جمرًا كالثلث العظيم، يتناول بيده خنجراً - ويدعى الجريء عندهم - فيضعه في لبتة.

وزعم المسعودي أنه حضر أحد مشاهد الحرق، وهو المشهد ذاته الذي ورد على لسان سليمان التاجر في كتاب السيرافي: وقد حضرت ببلاد صيمور من بلاد الهند من أرض اللار من مملكة البلهرا، وذلك في سنة أربع وثلاثمائة.. فرأيت بعض فتيانهم وقد طاف على ما وصفنا في أسواقهم، فلما دنا من النار أخذ الخنجر فوضعه على فؤاده فشقه، ثم أدخل يده الشمال فقبض على كبده، فجذب منها قطعة، وهو يتكلم، فقطعها بالخنجر، فدفعها إلى بعض إخوانه قهواناً بالموت، ولذة بالنقلة، ثم هوى بنفسه في النار. وإذا مات الملك من ملوكهم أو قتل نفسه حرق خلق من الناس أنفسهم لموته، يدعون هؤلاء (البلائحية) وأحداهم بلانجري. وتفسير ذلك المصادق لمن يموت؛ فيموت بموته، ويحيا بحياته (32).

وأرجع اليعقوبي أصل حرق الأجساد في الصين إلى تعلق الرعية بالملك "توتال" الذي أشرنا من قبل إلى دوره في ترسيخ السنن الحسنة في مطلع هذا الفصل، وقال: بأن أهل الصين يقولون إنهم وجدوا مكتوباً على أبواب مدّهم أنه لم يملكهم ملك قط مثله، ورضوا به رضاً لم يرضوا مثله بأحد قط، وهو الذي سنّ لهم كل سنة هم عليها في أديانهم، وأفعالهم، وصناعاتهم، وشرائعهم، وأحكامهم. وكان ملكه ثمانياً وسبعين سنة. فلمّا مات أقاموا ييكون عليه زماناً طويلاً، ويحملونه على أسرة الذهب، وعَجَل الفضة، ثم جمعوا له العود، والعنبر، والصندل، وسائر الطيب، وأهبطوه بالنار، وطرحوه فيها، وجعل خاصّته يلقون أنفسهم في تلك النار أسفاً عليه، ووفاءً له. وصار هذا سنة فيهم، وجعلوا صورته على دنائيرهم⁽³³⁾. أمّا الدمشقي فلخصّ القيمة الاعتبارية للحرق: ومن شأن البركة أيضاً أنّهم يتولّون حرق جثث ملوكهم، وعظامهم، ويدخرون رمادهم في موضع حريز، فإذا ركب ملك الوقت كان في موكبه منهم اثنان بيد كل واحد منهما صحيفة من ذهب فيها من ذلك الرماد، ويدرون منه على وجوههم، وأبدانهم، شيئاً فشيئاً، إشارة إلى أن هذا مصيرك أيها الملك، ففكّر فيهِ، ولا تظلم، ولا تفعل فيه إلّا الخير⁽³⁴⁾.

لم يكتفِ الدمشقي بالتفسير، إنّما ضرب مثلاً على ذلك انتهى بخلاصة اعتبارية أهم: في كرورا صنم مقصود من الهند يأتونه من مسيرة سنة بأنواع من التعبّات التي يرونها، فمنهم من يمشي على ركبته زحفاً أبداً من مكانه حتى يصل إليه، ومنهم من يلقي نفسه من قامته على وجهه إلى الأرض، ثم يقوم ويفعل ذلك أبداً حتى يصل أو يموت في طريقه، ومنهم من يظفر شعره قروناً ملفوفة بالمشاق والقطن، ويسقيها بما أمكن من السليط، والسمن، والدهن، ويأخذ بيده خنجراً ماضياً، ثم يقصد بيت النار، ومعه جماعة من أصحابه، ومحبيه، ومن السدنة، يرفونه إلى النار، فإذا قاربها أخذ النار بيده فيشعل قرونيه، ثم يمدّ يده إلى جلدة بطنه ويقطعها سناً بالخنجر، ويدخل يده إلى كبده ويخرجها، ويقطع منها قطعة يعطيها لأخصّ أصحابه، ويلقي نفسه في النار فتحرقه النار.

ثم إذا صار رماداً أخذوا رماده وذرّوه في نهر الكنج أو جعلوه في ماء من نهر الكنج وذرّوه على أجسامهم يتبركون بذلك، والهنود بجملتهم قائلون بالتناسخ.. يرون أنّهم في سجن ضيق في حال حياتهم، وأنهم إذا ماتوا صارت أرواحهم إلى

أجساد غير أجسادهم، فتنشأ فيها كما نشأت من قبل، وتكون أسعد ممّا كانت، ويرون أن الموت هو الحياة؛ فلذلك هان عليهم القتل⁽³⁵⁾.

علل البيروني ذلك بالصورة الآتية: فأما الهند فيرون من حق جثة الميت على الورثة أن تغسل، وتعطر، وتكفن، ثم تحرق بما أمكن من صندل، أو حطب، وتحمل بعض عظامه المحترقة إلى نهر "كنك" وتلقى فيه، ليحري عليها كما جرى على عظام أولاد "سكر" المحترقة، فأنقذهم من جهنم، وحصلهم في الجنة، وباقي رماده يطرح في بعض الأودية الجارية، ويقبر موضع احتراقه ببناء شبه ميل عليه محصص، ولا يحرق من الأطفال ما قصر سنّه من ثلاث، ثم يغتسل من يتولّى ذلك مع ثيابه يومين بسبب جنابة الميت، ومن عجز عن الإحراق مال به إلى الإلقاء في الصحراء أو في الماء الجاري؛ وأما حقّ الحيّ في جسده فلا يميل فيه إلى الإحراق إلاّ الأرملة التي تؤثر إتياع زوجها أو الذي ملّ حياته، وتبرّم بجسده من مرض عياء، وزمانة لازمة، أو شيخوخة، وضعف، ثم لا يفعله مع ذلك ذو فضيلة، وإنما يؤثره "بيش" أو "شودر" في الأوقات المرجوة الفاضلة طلباً لحال أفضل ممّا هو عليه عند العود. ولا يجوز ذلك بالنص لـ "برهمن" أو "كتشر"، ولأجل هذا يقتل نفسه من يقتلها منهم في أوقات الكسوف، أو يستأجر من يغرقه في نهر "كنك" ويتولّى إمساكه حتى يموت⁽³⁶⁾.

لكن ابن بطوطة، وقد خبر التقاليد الهندية مدة طويلة، عرض بتفصيل مزوج بالدهشة تلك الطقوس التي كادت تفقده وعيه: كنتُ بمدينة أكثر سكانها الكفار تعرف بأجمري (حالياً في إقليم ماديا - براديش) وأميرها مسلم من سامرة السند، وعلى مقربة منها الكفار العصاة، فقطعوا الطريق يوماً، وخرج الأمير المسلم لقتالهم، وخرجت معه رعية من المسلمين والكفار، ووقع بينهم قتال شديد مات فيه من رعية الكفار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات، فاتفقن على إحراق أنفسهن. وإحراق المرأة بعد زوجها عندهم أمر مندوب إليه غير واجب، لكن من أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفاً بذلك، ونُسبوا إلى الوفاء، ومن لم تحرق نفسها ليست خشن الثياب، وأقامت عند أهلها بئسة ممتهنة لعدم وفائها، ولكنها لا تُكره على إحراق نفسها. ولما تعاهدت النسوة الثلاث اللاتي ذكرناهنّ على إحراق أنفسهن، أقمن قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء، وطرب، وأكل، وشرب، كأنهن يودّعن الدنيا، وتأتّي إليهن النساء من كل جهة.

وفي صبيحة اليوم الرابع أُتيت كل واحدة منهم بفرس فركبته، وهي متزينة متعطّرة، وفي يمانها جوزة نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها، والبراهمة يحفّون بها، وأقاربها معها، وبين يديها الأبطال، والأبواق، والأنفار، وكل إنسان من الكفار يقول لها: ابلي السلام إلى أبي، أو أخي، أو أمي، أو صاحبي، وهي تقول: نعم، وتضحك إليهم. وركبتُ مع أصحابي لأرى كيفية صنعهم في الاحترق، فسرنا معهم نحو ثلاثة أميال، وانتبهنا 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 تتخللها الشمس؛ فكان ذلك الموضع بقعة من بقع جهنم أعادنا الله منها.

ولما وصلنا إلى تلك القباب، نزلنا إلى الصهريج، وانغمسن فيه، وجرّدنا ما عليهم من ثياب وحلي فتصدّقن به، وأتيت كل واحدة منهم بثوب قطن خشن غير مخيط فربط بعضه على وسطها، وبعضه على رأسها، وكتفيها، والنيان قد أضرمت على قرب من ذلك الصهريج في موضع منخفض، وصبّ عليها "روغن كنجت" وهو زيت الجلاجان فزاد في اشتعالها، وهنالك نحو خمسة عشر رجلاً بأيديهم حزم من الحطب الرقيق، ومعهم نحو عشرة بأيديهم خشب كبار، وأهل الأبطال والأبواق وقوف ينتظرون مجيء المرأة، وقد حُجبت النار بملحفة يمسكها الرجال بأيديهم لئلا يدهشها النظر إليها، فرأيتُ إحداهن لما وصلت إلى تلك الملحفة نزعته من أيدي الرجال بعنف، وقالت لهم: "مارا ميسراني أزاطش من ميدانم أواطش أست رها كني مارا". وهي تضحك، ومعنى هذا الكلام "أبالنار تخوفوني، وأنا أعلم أنها نار محرقة؟". ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار، ورمت بنفسها فيها، وعند ذلك ضربت الأبطال، والأنفار، والأبواق، ورمى الرجال ما بأيديهم من الحطب عليها، وجعل الآخرون تلك الخشب من فوقها لئلا تتحرك، وارتفعت الأصوات، وكثر الضجيج. ولما رأيت ذلك كدت أسقط عن فرسي لولا أن أصحابي تداركوني بالماء فغسلوا وجهي، وانصرفت.

وأردف ابن بطوطة بطقوس الحرق، القول بطقوس التبريق: كذلك يفعل أهل الهند أيضاً في الغرق، يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر الكنك (النهر المقدس عند الهندوس) وهو الذي إليه يحجّون، وفيه يرمى برماذ هؤلاء المحرّقين. وهم يقولون:

إنه من الجنة، وإذا أتى أحدهم ليغرق نفسه، يقول لمن حضره: لا تظنوا أنني أغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا، أو لقلّة مال، إنما قصدي التقرب إلى كساي (كريشنا)، وكساي اسم الله عز وجل بلسانهم، ثم يغرق نفسه، فإذا مات أخرجوه، وأحرقوه، ورموا برماده في البحر المذكور⁽³⁷⁾.

وأكد ابن بطوطة أن أهل الصين يحرقون موتاهم أيضاً كما يفعل الهنود، والمشهد الذي حضره ابن بطوطة مرّ بنا ما يناظره تماماً عند ابن فضلان الذي مرّ بتجربة مشابهة في بلاد الشمال، حين شاهد طقوس الحرق في البلاد الروسية.

9 - أكلة لحوم البشر:

وتردد على ألسنة بعض الرّحالة أمر أكلة لحوم البشر في الجزر النائية في جنوب شرق آسيا، ولكن المرويّات لا تأخذ شكلاً موثقاً، في كل ما يتصل بهذه الأخبار، إنما تمثل جانباً من الصورة المتشكّلة للآخر في أذهان المسلمين، فقد أورد الرام هرمزي الرّبان الخليجي الذي كان يجوب الشواطئ الإفريقية والهندية، حكاية عن أكل البشر في سفالة الزنج، على السواحل الجنوبية الشرقية من إفريقية، إذ أبلغه بعض ربانة البحر، بأن المركب إذا مضت إلى سفالة الزنج، فأكثر ما يبلغون إلى بلد فيه زنج يأكلون الناس، وإنما يقع المركب إليهم على سبيل الغلط؛ لأن الماء والريح يحذرانه (يدفعانه) فلا يقدر الرّبان على ضبطه، ويغلبهم فيقع إليهم⁽³⁸⁾.

هذا في إفريقية أمّا في الشرق فتتناثر الأخبار الخاصّة بذلك، وقد أورد سليمان التاجر ذلك في أخبار جزيرتين من جزر المحيط الهندي: أهلها يأكلون الناس أحياء، وهم سود مفلفلو الشعور، مناكير الوجوه والأعين، طوال الأرجل، فرج أحدهم مثل الذراع، يعني ذكره، عراة ليست لهم قوارب، ولو كانت لهم لأكلوا كل من مرّ بهم، وربما أبطأت المراكب في البحر، وتأخر بهم المسير بسبب الريح، فينفد ما في المراكب من الماء فيقربون إلى هؤلاء فيستقون الماء، وربما أصابوا منهم ويفلتون أكثر⁽³⁹⁾. وأهل جزيرة ملجان جوار سرنديب يقومون بذلك، إذا وجدوا الإنسان من غير بلادهم علقوه منكساً، وقطّعوه، وأكلوه نيّاً، وعدد هؤلاء كثير⁽⁴⁰⁾.

قال الرام هرمزي: وسمعت من حكى أن رجلاً من أهل البصرة كان ينزل في وسط سكة قريش، خرج من البصرة قبل الزابج (إندوسيا) وقع إلى جزيرة. قال: فصعدت تلك الجزيرة، وتعلّقت بشجرة كبيرة، فواربت شخصي بين أوراقها،

وبتّ ليلتي. فلما أصبحت رأيت غنماً قد أقبلت نحو مئتي رأس في قدر العجايل (العجول) يسوقها رجل لم أر مثله، عظيم الخلقة، طويل، عريض، بشع المنظر، ومعه عصاه يسوق بها الغنم. فقعده على ساحل البحر ساعة، والغنم ترعى بين ذلك الشجر، ثم طرح نفسه على وجهه، فنام إلى حدود نصف النهار، ثم قام فرمى بنفسه في الماء، واغتسل، وخرج وهو مع ذلك عريان ليس عليه إلا ورقة تشبه ورق الموز إلا أنها أعرض منه، قد جعلها في وسطه كالميزر، ثم عاد إلى شاة فقبض رجلها وأخذ ضرعها في فيه، ومصّه إلى أن شرب ما فيه، ثم فعل ذلك بعدة من الغنم. ثم استلقى في ظل شجرة، ففي تأمله الشجرة؛ وقع طائر على الشجرة التي أنا فيها، فأخذ حجراً ثقیلاً وحذف الطائر فلم يكذب فسقط الطائر بين أغصان الشجر بالقرب مني، فأومى (أشار) إليّ بيده أن أنزل؛ فلخوفي منه بادرت، وأنا ضعيف ميت خوفاً وجوعاً.

وأخذ الطائر ورمى به إلى الأرض، فقدرت أن وزن الطائر نحو مئة رطل، ثم نتف ريشه وهو حيّ يضطرب، فلما نتفه أخذ حجراً قدر عشرين رطلاً فضرب به رأسه، وتركه حتى مات، ثم لم يزل يضربه بالحجر حتى فسخه، ثم جعل ينهشه بأسنانه، ويأكل كما تأكل السباع حتى أتى عليه، ولم يبق إلا عظامه. فلما اصفرّت الشمس قام وأخذ العصا وساق الغنم، بعد أن صاح صيحة أفزعني؛ فاجتمعت الغنم إلى موضع واحد، وأوردتهم خليجاً في الجزيرة فيه ماء عذب فسقاها، وشرب وشربت، وقد أيقنت بالموت.

ثم ساقنا أجمعين حتى جئنا موضعاً قد علمه بين الأشجار، وحوله الخشب طويلاً وعرضاً، وله شبه باب. ودخلت الغنم، ودخلت معها، وإذا في وسط ذلك الموضع مثل الغزالة (ربما يقصد خيمة) في ارتفاع نحو عشرين ذراعاً على خشب وثيق، والغزالة شبيهة بالبيت، فما عمل شيئاً دون أن أخذ شاة كانت من أصغر الغنم وأهزلها، فدق رأسها بحجر، ثم أجج ناراً، وجعل يقطع بيديه وأسنانه كما تفعل السباع، ويرمي اللحم مع الجلد والصوف في النار، فأكل كل ما في جوف الشاة نياً، ثم عمد إلى الغنم فلم يزل يشرب من هذه وهذه حتى شرب من عدد كبير، ثم أخذ شاة من أكبر الغنم، فقبض بيديه على وسطها فسخها، وهي تصيح، ثم أخذ أخرى ففعل بها مثل ذلك، ثم صعد فأخذ شيئاً كان يشربه، ثم نام فجعل يغط (يشخر) كما يغط الثور.

فلَمَّا انتصف الليل جعلت أدبّ قليلاً إلى موضع النار، وتتبع ما بقى من اللحم، فأكلت ما يمسك رمقي، وخفت أن تنفر الغنم، فيجعلني مثل الطائر أو كالشاة. وبقيت مطروحاً إلى الغد، فلَمَّا أصبح نزل وساق الغنم، وساقني معهم، ويوحى إليّ بكلام لا أفهمه، فأتكلم بما أعرف من اللغات فلا يفهم مني، وقد صار عليّ شعر عظيم. وأظنه لما رأي على الصورة عافيتي نفسه، وكان ذلك سبب تأخير أكلي.

ولم أزل معه في تلك الحالة عشرة أيام، يفعل كل يوم مثل ما يفعل قبله، ولا يمضي يوم إلّا ويصطاد فيه الطير والطيورين، فإن حصل له من الطيور ما يشبعه لم يأكل شيئاً من الغنم، وإن اقتصرت (قلّت) الطيور أكل شاة. وصرت أعاونه في وقيد النار، وجمع الحطب، وأخدمه، وأدبر الحيلة لنفسه إلى أن مضى لي عنده شهران، وصلاح جسمي، ورأيت في وجهه آثار السرور. وفهمت أنه عزم على أكلي. وكان يأخذ من شجر في الجزيرة له ثمراً ينقعه في الماء ثم يصفيه ويشربه فيسكن طول ليلته حتى لا يعقل، وكنت أرى في تلك الجزيرة طيوراً كباراً كالفيل والجاموس وأكبر وأصغر، ومنها شيء قد أكل بعض غنمه، وإنما يبيت هو وغنمه في تلك الحظيرة خوفاً من تلك الطيور لأنها بين شجر كبار، وقد جعل تحت الشجر مثل السرايب من وثاقه ما قد عمل، والطير يفزع أن ينزل إلى هناك فيتعوق في الأشجار.

فلَمَّا كان في ليلة من الليالي صبرت حتى سكر ونام، فقمّت وتعلقت بشجرة ودليت غصناً من أغصانها إلى الأرض، ومضيت على وجهي أطلب الصحراء، قد كنت قد أشرفت عليها من تلك الشجرة. فلم أزل أمشي إلى الصباح، ثم خفت، وتعلّقت بشجرة عظيمة الساق، ومعى خشبة قد أعددتها، وعملت على أنه إن لحقني ضربت رأسه، فإمّا أن أدافع عن نفسي، وإمّا أن يقتلني فالموت لا بدّ منه.

فمكثت يومي في الشجرة فلم أره، وقد كنت أخذت معي قطعة من اللحم، فلَمَّا أمسيت أكلتها ونزلت، فمشيت ليلتي إلى الصباح؛ فوجدت نفسي في صحراء، وفيها أشجار متفرقة، فمشيت وما أرى أحداً إلّا الطيور، ووحوشاً لا أعرفها، وحيّات، ورأيت ماءً عذباً فأقمت بمكاني، وجعلت آخذ من تلك الثمار والموز فاكل وأشرب، والطيور تطوف بالغوطة، فعاينت طيراً منها، فأعددت شيئاً من قشور الشجر مثل الحبال. ولم أزل أرصد ذلك الطائر حتى سقط يرعى، ودرت

من خلفه، فتعلقت بساقه وهو مشغول يرعى، فشددت نفسي، فلمّا فرغ من أكله شرب ماء وتخلّق في الهواء، فأشرفنا على البحر، فاستسلمت للموت على أي حال كان لا محالة، فانحط على جبل في الجزيرة، فحللت نفسي من ساقه، وأنا ضعيف، فجعلت أجر نفسي خوفاً منه، ونزلت من الجبل فتعلّقت بشجرة، وأخفيت شخصي فيها.

فلمّا أصبحت رأيت دخاناً فعلمت أن الدخان مع الناس، فنزلت أمشي إلى ناحية الدخان، فما مشيت قليلاً حتى استقبلي جماعة، فأخذوني، وكلموني كلاماً لم أعرفه، فحملوني إلى القرية، فأدخلوني إلى منزل، وحسوني مع ثمانية أنفس، فسألوني عن خبري فحدثتهم، وسألتهم فخبروني أنهم أهل مركب فلان. وكان قد خرج من الصنف إلى الزابج، فوقع عليهم الحب، فتخلصوا في قارب المركب نحو عشرين رجلاً، فوقعوا إلى هذه الجزيرة، فأخذهم قوم، فاقتسموهم، فأكلوا منهم جماعة إلى هذا الوقت. فنظرت، وإذا مقامي عند صاحب الغنم كان أصلح، فجعلت أتأسّى بالقوم، وإن كنت أؤكل فقد كان عليّ الموت، وبعضنا يتأسّى ببعض.

فلمّا كان من الغد جاؤونا بسمسم، أو بشيء يشبهه، وموز، وسمن، وعسل، وضعوه عندنا، فقالوا: هذا طعامنا منذ وقعنا هاهنا، فأكلنا مقدار ما يمسك رمقنا، ثم جاؤوا فنظروا إلينا، وأخذوا أحسننا حالاً في جسده، فودّعناه وقد كان بعضنا أوصى ببعض، فأخرجوه إلى وسط المنزل، ودهنوه من رأسه إلى قدمه بالسمن، ثم أقعدوه في الشمس مقدار ساعتين، ثم اجتمعوا عليه، فذبجوه، وقطّعوه قطعاً، ونحن نرى، ثم شووه وأكلوه، وطبخوا بعضه، وأكلوا بعضه نيئاً مملحاً، ثم شربوا شراباً وسكروا، فناموا، فقلت لهم قوموا فنقتل هؤلاء فإنهم سكارى، ونخرج على وجوهنا، فإن سلمنا فالحمد لله، وإن هلكنا فهو أسهل من هذا البلاء الذي يحل بنا، وإن لحقنا أهل القرية فهي مorte واحدة، فاختلف رأينا بقية يومنا. وأظلنا الليل، وأصبحنا، فجاءونا بما نأكل على الرسم المعتاد.

ومضى أول يوم، وثاني يوم، وثالث يوم، ورابع يوم، ونحن على تلك الحالة، فلمّا كان في اليوم الخامس جاؤونا، فأخذوا منا واحداً، ففعلوا به مثل الأول، فلمّا سكرنا وناموا، قمنا إليهم فذبجناهم بأسرهم، وأخذ كل واحد منا سكيناً وشيئاً من العسل، والسمن، والسمسم. فلمّا أظلمت الدنيا خرجنا من المنزل، وقد كنا ميّزنا

بالنهار (عرفنا المكان) فمشينا نطلب ساحل البحر من جانب آخر لا من شط القرية، ودخلنا غوطة، فتعلقنا بالشجر ونحن سبعة أو ثمانية خوفاً من القوم، فلما جنّ الليل نزلنا ومشينا، ونحن نأخذ الطريق على الكواكب، وأخذنا نمشي الساحل يومنا، ثم أمنا القوم، فكنا الآن نمشي، ونستريح، ونأكل من ثمار الغيط، وهي كثيرة الموز زماناً طويلاً، إلى أن وقعنا في غوطة حسنة، وفيها ماء عذب طيب، فعزمنا على المقام بها أبداً إلى أن يقع إلينا مركب أو نموت فيها، فمات منا ثلاثة، وبقينا أربعة.

فبينما نحن في بعض الأيام نمشي، وإذا بقارب خلق (عتيق) قد قذف به الموج، وفيه جماعة موتى قد تقطّعوا، والقارب جانب في الطين والموج يضربه وهو مطروح، فاحتلنا في رميهم إلى البحر، وغسلنا القارب، وأخذنا معنا طيناً من طين الجزيرة مثل الغري (الصلصال) وأصلحنا فيه دقلاً من الشجر، وسوينا حبلاً من خوص النارجيل، وشرعاً ليفاً، وملأنا بطن القارب من النارجيل والفاكهة وملأنا معنا ماء، وبعضنا يدري (يعرف) سفر البحر.

وسرنا نحو خمسة عشر يوماً، ووقعنا بقرية من قرى الصنف بعد أهوال وعجائب مرت بنا، وسرنا من تلك القرية إلى أن وصلنا الصنف. وخبرنا الناس بأخبارنا، فجمعوا لنا زوادة، وخرج كل واحد منا يقصد بلداً. فرجع إلى البصرة بعد أربعين سنة من غيبته، وقد مات أكثر أهله، ووجد لولده ولداً فأنكروه. وقد كانوا لما انقطع خبره قسّموا ماله، وكان موسراً، وحاله حسن، فلم يصل من ماله إلى شيء، ثم مات بعد ذلك⁽⁴¹⁾.

ترسم هذه المرويّات السردية في المخيلة صوراً لأقوام مستغرقة في وحشيتها، تعيش البداهة الأولى حيث لم يكن ثمة تفريق واضح بين الإنسان والحيوان بسبب غموض الحد الفاصل بين الروح البشري والحيواني في الوعي العام، أو ربما عدم وجود ذلك الوعي بحكم الاندماج الكامل بالطبيعة. كل هذا في حال صدق مضمون تلك المرويّات، ولكن المؤكد، بالنسبة لنا، هو أنها انبثقت في سياق من الازدحام، والبحث عن الاختلاف المنقوص عند جماعات صغرى نائية في سكنها، ومنكفئة على ذاتها في طقوس خاصة بها، وربما كان بعضها يحترف السلب، والنهب، والقتل، لخطف القوارب التجارية العابرة بين الجزر، والبلدان، وتنكّل بالغرباء، وتروّعهم، فيثيرون هلعاً بين البحارة، والتجار، ثم تتضخم هذه المرويّات، فتدمغ تلك الجماعات بصور بدائية متوحشة.

وفي جميع الأحوال تمثل هذه المرويات مستندات رمزية تعبر عن نوع الثقافة السائدة المتحكمة بكيفية إنتاج الصور، وترتيب العناصر الفاعلة فيها. وتأتي أخبار أكلة لحوم البشر على هامش المتون الرئيسة المكرسة لوصف العالم الشرقي.

10 - إغماءات ابن بطوطة:

تعدّ الرحلات المشرقية لابن بطوطة أشمل ما دوّن في أدب الارتحال، فقد استشاره العالم الشرقي الذي طاف في أرجائه، وعرض لمواقف غريبة مرّ بها، فمن ذلك بعض المظاهر السحرية التي تسببت في ترويعه. قال: رحلنا من مدينة كاليور إلى مدينة برون (نرور) مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار، أميرها محمد بن بيزم التركي الأصل، والسباع بها كثيرة. وذكر لي بعض أهلها أن السبع كان يدخل إليها ليلاً وأبوابها مغلقة، فيفترس الناس حتى قتل من أهلها كثيراً، وكانوا يعجبون في شأن دخوله.

وأخبرني محمد التوفيري من أهلها، وكان جاراً لي بها، أنه دخل داره ليلاً، وافترس صبيّاً من فوق السرير. وأخبرني غيره، أنه كان مع جماعة في دار عرس، فخرج أحدهم لحاجة فافترسه، فخرج أصحابه في طلبه فوجدوه مطرحاً بالسوق، وقد شرب دمه، ولم يأكل لحمه، وذكروا أنه كذلك فعله بالناس. ومن العجب أن بعض الناس أخبرني أن الذي يفعل ذلك ليس بسبع، وإنما هو آدمي من السحرة المعروفين بالجوكية يتصور في صورة سبع، ولما أخبرت بذلك أنكرته، وأخبرني به جماعة.

وقد شحذ صدى هذه المرويات ذهن ابن بطوطة بالفضول والمخاوف، فأورد نبذاً منها: ولنذكر بعضاً من أخبار هؤلاء السحرة، وهؤلاء الطائفة تظهر منهم عجائب منها أن أحدهم يقيم الأشهر لا يأكل ولا يشرب، وكثير منهم تحفر لهم حفر تحت الأرض، وتبنى عليه، فلا يترك له إلا موضع يدخل منه الهواء، ويقيم به الشهور. وسمعت أن بعضهم يقيم كذلك سنة. ورأيت بمدينة منجور رجلاً من المسلمين ممن يتعلم منهم، قد رفعت له طيلة، وأقام بأعلاها لا يأكل ولا يشرب مدة خمسة وعشرين يوماً، وتركته كذلك فلا أدري كم أقام بعدي.

والناس يذكرون أنهم يركبون حبواً يأكلون الحبة منها لأيام معلومة أو شهر؛ فلا يحتاج في تلك المدة إلى طعام ولا شراب، ويخبرون بأمر مغيب، والسلطان

يعظّمهم ويجالسهم، ومنهم من يقتصر في أكله على البقل، ومنهم من لا يأكل اللحم وهم الأكثرون، والظاهر من حالهم أنهم عودوا أنفسهم الرياضة، ولا حاجة لهم في الدنيا وزينتها، ومنهم من ينظر إلى الإنسان فيقع ميّاً من نظرتة. وتقول العامّة: إنه إذا قتل بالنظر وشقّ عن صدر الميت وجد دون قلب، ويقولون أكل قلبه، وأكثر ما يكون هذا في النساء والمرأة التي تفعل ذلك تسمى كفتار. ولما وقعت المجاعة العظمى ببلاد الهند بسبب القحط، والسلطان ببلاد التلّك (مملكة هندية، عاصمتها وارانكل) نفذ أمره أن يعطى لأهل دهلي ما يقوّم بحساب رطل ونصف للواحد في اليوم، فجمعهم الوزير ووزع المساكين منهم على الأمراء والقضاة ليتولوا إطعامهم، فكان عندي منهم خمسئة نفس، فعمّرت لهم سقائف في دارين، وأسكنتهم بها. وكنت أعطيهم نفقة في خمسة أيام.

فلما كان في بعض الأيام أتوني بامرأة منهم، وقالوا: إنها كفتار، وقد أكلت قلب صبيّ كان إلى جانبها، وأتوا بالصبيّ ميّاً، فأمرتهم أن يذهبوا إلى نائب السلطان فأمر باختبارها؛ وذلك بأن ملؤوا أربع جرات بالماء، وربطوها بيديها ورجليها، وطرحوها في نهر الجون فلم تغرق، فعلم أنها كفتار. ولو لم تطفُ على الماء لم تكن بكفتار، فأمر بإحراقها بالنار، وأتى أهل البلد رجالاً ونساءً، فأخذوا رمادها، وزعموا أنه من تبخّر به أمن في تلك السنة من سحر كفتار.

بعث إليّ السلطان يوماً وأنا عنده بالحضرة، فدخلت عليه وهو في خلوة، وعنده بعض خواصه ورجلان من هؤلاء الجوكية، وهم يلتحفون بالملاحف، ويغطون رؤوسهم لأنهم ينتفونها بالرماد كما ينتف الناس آباطهم، فأمرني بالجلوس، فجلست، فقال لهما: إن هذا العزيز من بلاد بعيدة، فأرياه ما لم يره، فقالا: نعم. فتربع أحدهما ثم ارتفع عن الأرض حتى صار في الهواء فوقنا متربعا، فعجبت منه، وأدركني الوهم، فوقعت إلى الأرض. فأمر السلطان أن أسقى دواء عنده، فأفقت، وقعدت، وهو على حاله متربع، فأخذ صاحبه نعلًا له من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغناط، فصعدت إلى أن علت فوق عنق المتربع، وجعلت تضرب في عنقه، وهو ينزل قليلاً قليلاً حتى جلس معنا. فقال السلطان: إن المتربع هو تلميذ صاحب النعل، ثم قال: لولا أني أخاف على عقلك لأمرتهم أن يأتوا بأعظم ممّا رأيت، فانصرفت عنه، وأصابني الخفقان، ومرضت حتى أمر لي بشربة أذهبت ذلك عني⁽⁴²⁾.

11 - ذخيرة غرائب:

رأينا كيف جرى تحول في الصورة المثالية المقدمة عن الهند والصين والجزر المتاخمة لهما، بداية من أخبار أكلة لحوم البشر، ثم تطورت مع السحرة الجوكية والكفتار الذين تسبّبوا في ذعر ابن بطوطة، وستابع الأمر مع العجائب التي غزت مرويّات الرحلة لتقدم شذرات تشبع الحاجة الدفينة في الثقافات المستقرة عقائدياً وقيميّاً، تلك الحاجة التي يدفع بها التخيل والرغبة، بهدف الانتقاص من جهة، والتنويع السالب الذي يراد منه عرض جوانب متنوعة من الصور الخاصة بالآخر من جهة ثانية.

سيقودنا السحر الهندي إلى الغرائب التي شاهدها الرحّالة أو سمعوا بها. وكثير منها تردد في المخيِّلة بوصفه جزءاً من مرويّات عوالم غريبة وبعيدة عن دار الإسلام. أورد القزويني عن ابن الفقيه قوله: إن في إندونيسيا سكاناً شبه آدميين إلّا أن أخلاقهم بالوحش أشبه، ولهم كلام لا يفهم، وبها أشجار، وهم يطيرون من شجرة إلى شجرة. وبها نوع من النسانيس له أجنحة كأجنحة الخنافس من أصل الأذن إلى الذنب. وفيها وعول كالبقر الوحشية ألوانها حمر منقطة بالبياض، وأذناهما كأذنان الطباء، ولحومها حامضة⁽⁴³⁾.

وتضمنت مرويّات سليمان التاجر ذخيرة من العجائب عن بعض سكان الجزر في المحيط الهندي. ذكروا أن في ناحية البحر سمكاً صغيراً طياراً يطير على وجه الماء يسمى جراد المو وذكروا أن بناحية البحر سمكاً يخرج حتى يصعد على النارجيل فيشرب ما في النارجيل من الماء ثم يعود. إلى البحر. وذكروا: أن في البحر حيواناً يشبه السرطان فإذا خرج من البحر صار حجراً، قال: يتخذ منه كحل لبعض علل العين⁽⁴⁴⁾.

ولم يقتصر الأمر على أهل الجزر النائية إنما شمل ذلك أهل البرّ، فبالهند قوم يعرفون بالبيكرجيين عراة قد غطّت شعورهم أبدانهم وفروجهم، وأظفارهم مستطيلة كالحراب إذ كانت لا تقص إلّا ما ينكسر منها، وهم على سبيل سياحة، وفي عنق كل رجل منهم خيط فيه جمجمة من جماجم الأنس، فإذا اشتد به الجوع وقف بباب بعض الهند فأسرعوا إليه بالأرز المطبوخ مستبشرين به فيأكل في تلك الجمجمة، فإذا أشبع انصرف فلا يعود لطلب الطعام إلّا في وقت حاجته⁽⁴⁵⁾.

ومن طوائف المتعبدین والعلماء طائفة يسمّون الجوكية أصحاب مخارق، وشعبذة، وتخييلات. وطائفة يسمّون بوكية أصحاب رياضات وتجريد، يزيلون بالنورة ما على أبدانهم من الشعر، ولا يمشون حيث مشوا، ولا يوجدون حيثما وجدوا أبداً إلاّ وهم أزواج صاحب ومصحوب، ومن خلّتهم أن أحدهما يستمتع بالآخر فيما بين فحذيه طبّاً منه وإخراجاً للفضلة المؤذية من المني على الوجه الطبيعي. وفي رقبة المصحوب جرس معلق إذا وجد الجوع جاء إلى درب أو سوق أو زقاق أو باب البُد، ثم يحرك الجرس تحريكاً مخصوصاً، فيتبادر إليه من سبق من سامعيه، ويغرف له كشلى، ويناوله أياه، فيأتي به إلى صاحبه، فيضعه بين يديه، ثم يتأخر عنه المصحوب، فيأكل ذلك الصاحب منه ما شاء ثم يتأخر، فيأتي المصحوب فيأكل ما شاء، ثم يقوم، ويترك الباقي، فيأتي الدافع له، فيأخذ ما بقي بركة له ولأهله⁽⁴⁶⁾.

وفي رحلته من البنغال إلى جزيرة جاوة مرّ ابن بطوطة في بلاد البرهنكار، وهي جزر أندامان التابعة لبورما الآن، فشهد قوماً أفواههم كأفواه الكلاب، وهذه الطائفة من الهمج، كما يقول ابن بطوطة، لا يرجعون إلى دين الهند ولا إلى غيره، وسكناهم في بيوت قصب مسقفة بحشيش الأرض على شاطئ البحر، وعندهم من أشجار الموز والفوفل والتنبول كثير، ورجالهم على مثل صورتنا إلاّ أن أفواههم كأفواه الكلاب، وأمّا نساؤهم فلسن كذلك ولهن جمال بارع، ورجالهم عرايا لا يستترون إلاّ أن الواحد منهم يجعل ذكره وأنثيه في جعبه من القصب منقوشة معلقة من بطنه، ويستتر نساؤهم بأوراق الشجر⁽⁴⁷⁾.

12 - قيم متواشجة:

لاحظنا كيف أن الرّحالة الذين توغلوا في شرق العالم، واهتموا بالمجتمعات والثقافات الهندية والصينية، وما جاورها، قد ركزوا اهتمامهم على البشر، أمّا الحيوان، والنبات، فجاء بالدرجة الثانية، إذ انصرفت عنايتهم إلى النسيج الاجتماعي من مُلك، وعدالة، ومهارات، وعادات، وتقاليد، بما يرجّح القول بأن صورة الشرق تشكّلت استناداً إلى معطيات إنسانية متنوعة وشاملة.

ولو فحصنا الصورة التي رُكّبت للشرق لوجدناها شاملة لجوانب الحياة كافة، وفي مقدمة ذلك الجانب البشري الذي يؤلف لبّ الجغرافيا الإسلامية، ويتنزّل في

صلى اهتمام الرحالة، والواقع قد اتصف الرحالة بتفهم لا ينكر لتقاليد الشعوب الشرقية. ومع أن كثيراً من عاداتها يختلف عما هو معروف في دار الإسلام، فضلاً عن اختلاف المنظومة العقائد فإن الرحالة المسلمين - باستثناء ملاحظات عابرة، وردت أحياناً في سياق المثير والعجيب - قدموا وصفاً مفصلاً يكاد يخلو من الأحكام الانتقاصية التي ظهر شيء منها لدى نظرائهم الرحالة ممن جابوا أقاليم الشمال أو الجنوب، ولهذا عدت مدوناتهم من المصادر المعترف بها لدى كثير من الشعوب.

وكان بارتولد المتخصص في دراسة المشرقيات الإسلامية في آسيا الوسطى قد ذهب إلى أنه من العسير العثور على مصنفات تاريخية تعنى بتلك المناطق قبل الوجود الإسلامي فيها⁽⁴⁸⁾. فتاريخ تلك الأصقاع صاغ جزءاً كبيراً منه المسلمون من جغرافيين، ورحالة، ومؤرخين.

ولعل الشرق اتصف بأنه يحتوي باستمرار من له صلة بعالم المسلمين، وبخاصة من التجار الذين كانوا يجوبون بلاد الشرق، إلى درجة تزايد نفوذهم، وأصبحت لهم في الصين مستوطنة خاصة بهم، أما الشواطئ الهندية الطويلة والمتعرجة، والجزر المرمية في المحيط الهندي، فقد كانت أماكن مألوفة للمسلمين منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). فلم يكن الشرق في منأى عن تصور المسلمين، ولم يندهشوا باكتشافه كما حصل بشأن المناطق الأخرى، إلى ذلك فالشرق كان، منذ وقت مبكر، مزيجاً من أقوام، وعقائد متداخلة ومختلفة، ولم يكن الدين الإسلامي، ولا العرق العربي، غريباً عنه.

الهوامش

- (1) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، 1964)، 1: 83.
- (2) السيرافي، رحلة السيرافي، تحقيق عبد الله الحبشي (أبو ظبي، 1999)، ص 45.
- (3) ابن رسته، كتاب الأعلام النفيسة (لندن، بريل، 1893)، ص 135.
- (4) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت، دار صادر، 1960)، 1: 94.
- (5) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى)، ص 270.
- (6) مروج الذهب، 1: 135.
- (7) رحلة السيرافي، ص 43.
- (8) م. ن.، ص 40 و 45.
- (9) مروج الذهب، 1: 146.
- (10) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي (المغرب، 1997)، 4: 32.
- (11) رحلة السيرافي، ص 77.
- (12) م. ن.، ص 40.
- (13) رحلة ابن بطوطة، 4: 129.
- (14) م. ن.، 4: 134.
- (15) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر)، 444.
- (16) مروج الذهب، 1: 136-137.
- (17) م. ن.، 1: 157.
- (18) م. ن.، 1: 158-159.
- (19) م. ن.، 1: 84.
- (20) الأعلام النفيسة، ص 123.
- (21) رحلة السيرافي، ص 33.
- (22) م. ن.، ص 47.
- (23) رحلة ابن بطوطة، 4: 27.
- (24) رحلة السيرافي، ص 57.
- (25) م. ن.، ص 84.
- (26) رحلة ابن بطوطة، 4: 17.
- (27) م. ن.، 4: 57.
- (28) رحلة السيرافي، ص 49.
- (29) البيروني، في تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة (حيدر آباد، 1958)، ص 471-472.
- (30) رحلة السيرافي، ص 78.
- (31) الرام هرمزي، عجائب الهند، تحقيق فان دي ليث (لندن، بريل)، ص 133.
- (32) مروج الذهب، 1: 209.
- (33) تاريخ اليعقوبي، 1: 181.
- (34) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 172.
- (35) م. ن.، ص 174.
- (36) في تحقيق ما للهند، ص 481.

- (37) رحلة ابن بطوطة، 4: 100-101.
- (38) عجائب الهند، ص 143.
- (39) رحلة السيرافي، ص 21-22.
- (40) م. ن.، ص 30.
- (41) عجائب الهند، ص 145-150.
- (42) رحلة ابن بطوطة، 4: 20-21.
- (43) القزويني، عجائب المخلوقات (بيروت، دار الآفاق الجديدة)، ص 410.
- (44) رحلة السيرافي، ص 30-31.
- (45) م. ن.، ص 84.
- (46) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 172.
- (47) رحلة ابن بطوطة، 4: 107-108.
- (48) بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان، الكويت، 1981، ص 59.

مزيج أسود وموروث إفريقي

1 - سرّ جذّاب:

قصد الرحّالة والجغرافيون والمؤرخون بالسودان، أرضَ العرق الأسود في إفريقية، ولكنّهم فرّقوا، في الدرجة، بين الزنوج، والسودانيين، والأحباش، والنوبيين. وهو تفريق جغرافي تخطّى المكونات الثقافية، ولم يعبأ بها إلّا في حدود ضيقة جدّاً. وجرى تحديد مواقع استيطانهم في الأرض الإفريقية الواقعة جنوب الصحراء بامتداد شبه مستقيم بدأ من الحبشة شرقاً، وانتهى بصفاف المحيط الأطلسي غرباً. وكانت الأقوام المتساكنة حول خط الاستواء هي مثار عناية كثير من الرحّالة والجغرافيين. واستند التفريق بين السود إلى المناطق الموزّعين عليها أكثر ما استند إلى الخصائص المميّزة لكل جماعة بشرية من الجماعات التي تناثرت في العمق الإفريقي. وقد نُظر إلى العرق الأسود على أنه كتلة تفتقر إلى التمايز الطبيعي، فكلّما عمّ جهل بالآخر غابت التفاصيل الدقيقة، وتحوّل الحديث إلى سلسلة من الأحكام المستندة إلى نسيج من المرويّات العجائبية.

وقصدوا بالزنوج، تلك الأقوام التي تعيش في الأجزاء الشرقية من إفريقية حول خط الاستواء وما خلفه، وهي المناطق التي يصطلح عليها، في الأدبيات الجغرافية، بالزنج، أو سُفالة، وأحياناً سفالة الزنج، وفيها يقع بحر الزنج الذي يفصل بين البر الإفريقي وجزر القمر. وكانوا يتصورون أن إفريقية تنتهي هناك. أمّا بلاد السودان، فتمتد من غرب النيل إلى المحيط الأطلسي جوار خط الاستواء، وشمال خليج غينيا، فيما يشار إلى المناطق شرق النيل بالحبشة، ويقصد بها النتوء الضخم من اليابسة المندفع شرقاً، وهو القرن الإفريقي. ويجري الحديث عن النوبة الواقعة بين الحبشة، وبلاد السودان، وبلاد الزنج. وباستثناء مناطق

شمال الصحراء، فقدَ التمايز حدوده الواضحة، فتداخلت المناطق بسبب غياب التخوم.

أظهرت المرويات السردية التكرارية العرق الأسود مستوطناً ممالك كثيرة، وتوافرت معلومات جيدة عن تلك الواقعة في شرق إفريقية وغربيها، على أنه من الصعب الوثوق بالمعلومات حول الأقوام الساكنة في بلاد الزنج. ويؤكد "أندريه ميكيل" أن إفريقية بقيت سرّاً خفياً طوال العصور القديمة، إلا أنه كان سرّاً جذاباً استمال في الحد الأدنى الذين أرادوا الاتجار بالذهب، أو العاج، أو الرقيق، أو الحيوانات المتوحشة. وعندما ترسّخت دار الإسلام ورثت شكوك التقليد القديم المدوّن والمروي عن إفريقية، فالمعلومات المتوارثة عنها زمناً طويلاً، أرضاً وبشراً، صاغها في الأصل بطليموس الذي رسم صورة ممتزجة بالخيال عن تلك البلاد، ثم جالينوس الذي وصف سمات العرق الأسود على نحو يفتقر إلى الأصالة⁽¹⁾.

اندرجت معظم التصورات، والتخيلات، في أدب الرحلة، حول إفريقية السوداء، بالإطار الذي سنّه بطليموس، وجالينوس، وأبقراط؛ فالأصول تمارس نفوذاً بالغاً في قوتها إذا لم يقع تصحيح لركائزها، ونقد لمسلّماتها. لقد ورث الجغرافيون والرحالة العرب تركة من الصور النمطية، فأعادوا بعثها في المظان الجغرافية، ومدونات الارتحال، وهي بالغة التشويه، حجزت الجنس الأسود وراء حركة التاريخ، وظلت توجه مواقف بعض المفكرين إلى وقت قريب، نجد ذلك بوضوح في الفكر الغربي الحديث الذي نظر إلى الجنس الأسود نظرة مشوبة باحتقار ودونية، ومن ذلك هيغل الذي قدم تصوّراً انتقاصياً اتضحت فيه بصمات جالينوس فيما يخص حديثه عن الإفريقيين السود، الذين وجدهم يرقدون وراء التاريخ، ويلفّ بلادهم حجاب الليل الأسود⁽²⁾. إذ أعاد هيغل ونخبة من المفكرين في العصر الحديث بعث الصورة القديمة التي تركّبت في ضباب الجهل، دون أية محاولة للتصحيح كجزء من نظرة الغرب إلى الآخر، وكنا قدّمنا نقداً موسعاً لتلك الصورة المعبرة عن رغبة أكثر من كونها معبرة عن واقع مدعم بمعطيات حقيقية⁽³⁾.

ولم ينجح معظم المؤرخين والرحالة المسلمين من الطوق المحكم الذي قيّدت به إفريقية السوداء من قبل. على أن الموجّه اليوناني القديم، الكامن في الأدبيات الجغرافية، الذي عرف وشاع في الثقافة العربية - الإسلامية في وقت مبكر، وبخاصة إثر الترجمات المتكررة لجهود بطليموس في هذا المجال، لم يكن ليكتسب هذه الأهمية

التأصيلية في تثبيت صورة السود في مرويات الرحلة العربية، لو لم يجد قبولاً بدئياً مرتبطاً بالموقف من الآخر، فقد ركب السرد لهم صورة أبعدكم فيها عن الأفق العام لنسق القيم الإسلامية، ذلك الأفق الذي يضفي على الإنسان قيمته بوصفه منتبهاً إلى دار الحق والصواب والإيمان، إلى ذلك فصورة السود كانت مثار تشويه بسبب وجودهم المهمش في دار الإسلام، وخضوعهم لمقايضة حالت دون معرفة بعدهم الإنساني الطبيعي.

ظهر التمايز القائم على المفاضلة بأفضل أشكاله في التصور المشوش للسود، ولم يجز تعديل ذلك، فدعم التصور اليوناني برغبة مبعثها الجهل والاختلاف، وهو اختلاف فهم على أنه تناقض لا يحتمل، لم يقتصر على اللون، والسلوك، والشكل، إنما تعداه إلى نظام القيم، والأخلاق، والدين.

2 - البحث عن رحالة مجهول:

تحدث ابن سعيد المغربي عن "المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب" قاصداً بذلك بلاد الزنج. وفي كل ما كتب حل الحكم محل الوصف، واستبدال حكم القيمة بالوصف ينتهي إما إلى الانتقاص، أو الاحتفاء، فبلاد الزنج، بالنسبة له، هي بلاد "العراة المهملين كالبهائم"⁽⁴⁾. نقل ابن سعيد مشاهدات عيانية عن ابن فاطمة الذي اعتبره المصدر الرئيس لمروياته. والذي لا تتوافر عنه معلومات محققة، لكن مروياته شكلت العمود الفقري لكتاب "الجغرافيا" عن معظم ما ورد فيه عن إفريقية. ويمكن تتبع مسار هذا الرحالة المجهول في إفريقية من فصول كتاب ابن سعيد. والغالب أنه تحول في وسط إفريقية، وغربها، بما في ذلك المناطق الساحلية المأهولة، ومعلوماته ثمينة، ويوثق مشاهداته، ولكنه حينما يكون راوياً من الدرجة الثانية - أي يروي عن مصدر آخر - فإنه ينسب مروياته إلى مصادر فيها شيء من العمومية، بما يحول دون التحقق من مصداقيتها، وهذا أمر معروف في التمثيل السردى القائم على الرغبة، والمعلومات الشفوية.

أفضى دمج مرويات ابن فاطمة بأحكام ابن سعيد إلى نوع ظاهر من الخلط بين المعرفة والحكم، ويصعب بيان الحدود الفاصلة بينهما، فعيوب التأليف القديم، ومنها حشر النصوص المتحدرة من مصادر مختلفة في سياق جديد، تحول دون معرفة الوثائق الأصلية من السياقات التي اصطنعها الجغرافيون والرحالة، وهو أمر لا

تفرد به المصادر الخاصة بإفريقية إنما هو ظاهرة عامة. أمّا فيما يتعلق بابن سعيد نفسه فقد مرّ القول بأنه كان يأخذ من مصادر يفتقر بعضها إلى الدقة كما رأينا ذلك في وصفه لبلاد الشمال، إلى ذلك فالمصادر الأولى غالباً ما نظر إليها بكثير من التبجيل والأهمية، وهي تصبح بمرور الزمن ذخيرة للتصورات المتأخّرة دون النظر إلى قيمتها العلمية، وهو أمر شائع في الأدب الجغرافي، وفي غيره من المجالات، ولم ينهض نقد جذري للمصادر القديمة إلاّ في حدود ضئيلة لم تنجح في تغيير التصورات.

إذا اخترنا ابن سعيد مثلاً للحديث عن إفريقية، فإنّ المصدر الأول له شبه مجهول، ويصعب التحقق من وجود مدوّنّة وصفية تنسب له. وعلى أية حال فليس هذا هو المهم بذاته، إنما الأكثر أهمية هو أن الموروث الإغريقي حضر بقوة لا تقل عن حضور مرويات ابن فاطمة، فالتصورات اليونانية لعبت دوراً خطيراً في حبس الإفريقيين السود ضمن إطار ضيق يشرح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف بما أظهرهم كائنات ما زال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة من الاتصال بالرتبة الإنسانية. ولم ينجُ ابن سعيد من ذلك. ولم ينجح الرحّالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد ارتحل في ضوئها.

أورد ابن سعيد على لسان ابن فاطمة وصفاً للمناطق الواقعة على مشارف خط الاستواء من الجانبين بالصورة الآتية: ولم أرَ مَنْ رأى جانبها، وإنما وصفها الكائنون وجيرانهم من لقيناه بالجانب الشمالي. ويحدّق بها من جميع جهاتها أمم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس، ولا دين يذكرهم بسكان الجانب الشمالي⁽⁵⁾. تحدث ابن فاطمة عن بلاد تقع في الوسط الغربي لإفريقية، لكن صدى أخبار الزنج بلغها باعتبارهم عراة وثنيين كالبهائم، ومن أكلة لحوم البشر، وهي صورة شديدة الشبه بالصورة التي قدّمها هيغل عنهم باعتبار أن أكل لحوم البشر "يتفق تماماً مع المبادئ العامّة للجنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلاّ موضوعاً حسياً، إنه مجرد لحم فحسب". وسبب ذلك في رأيه، أن "المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة"⁽⁶⁾.

تصلح مرويات ابن فاطمة ومشاهداته، فيما يخص الإفريقيين السود - وهي تعرض من خلال خطاب ابن سعيد - أن تكون مثلاً لنوع التحيز الشائع في المرويات الجغرافية والتاريخية، فخطابه يتضمن أدلة على ذلك التحيز، فهو من جهة

يؤكد أن خط الاستواء يفصل بين كتلتين من الكائنات: كتلة أولى إلى الشمال منه، زارها ووقف على أحوالها، وهي ملحقة بدار الإسلام، وربما ينطبق عليها مصطلح "دار الصلح". ولم يهتم بشيء فيها سوى الحيوانات، وهم الكانميون وما جاورهم. وكتلة أخرى تقع جنوبه، لم يزرها، وينطبق عليها مصطلح "دار الحرب". واكتفى بمرويات الكانميين عنها بوصفها مزيجاً هلامياً من الكفرة الذين يأكلون الناس. كون السود جنوب خط الاستواء كفرة من أكلة لحوم البشر، يعني أنهم كالوحوش الذين لم يرتقوا بعد إلى رتبة النوع الإنساني الذي يميزه عن غيره العزوف عن أكل لحم أخيه في النوع إقراراً بكرامته البشرية، إلى ذلك فهم بدونيتهم تلك أقل من أن يستودعهم الله كلمته، إنهم يتخبطون في خضم فوضى النوع والجهل الوثني. الاتصال البدائي بالجنس والدين ينبغي أن يُشهر، وألا يجري أي نوع من التواطؤ على إخفائه، ولهذا يأتي تأكيد ابن فاطمة بأنهم كفرة يأكلون الناس.

3 - صور تكرارية:

ما دامت الصور الذهنية للآخر تتشكل في سياق متضامن من القيم الدينية والأخلاقية، فلا يمكن تعديلها إلا بنقد نظام القيم نفسه. وفي جميع الأحوال ليست المعرفة وحدها هي التي تضفي تقديراً على الآخر، ولا الجهل بذاته هو الذي يجبره في نمط دوني، إنما الرغبة الواعية وغير الواعية في تحديد مكانة الآخر دون المكانة التي تكون عليه الذات، وتمثل هذه الرغبة ضرباً من القوة المتنامية داخل سياق ثقافي مشبع بالتمركز حول الذات، وهي ليست رغبة فرد، إنما تحيل كلياً بوجه مشاعر الجماعة، فيشطر تصوراتها إلى شطرين، ففيما يخص الذات يقع احتفاء بكل أفعالها، وإغفال لكل ما يجرح نسقها الثقافي العام، فتتركز مع الزمن للذات صورة نقية، استعلائية، شفافة. أما الآخر بفعل تلك القوة فيصبح مرمى للردائل، والخصال الذميمة، فصورته لا تغادر مستوى الدونية.

ذهب الدمشقي إلى أن الزنوج جنوب خط الاستواء، في غالبيتهم، متوحشون لا يدينون بدين، ولا يكادون يفقهون قولاً، وهم بالحيوان أشبه منهم بالناس⁽⁷⁾. وبذلك جارى ابن فاطمة، فالعناصر المكونة للصورة مشتركة: غياب العقيدة، والتوحش، والجهل، والبهيمية. وهذه العناصر التكرارية متلازمة لا انفكاك فيما

بينها؛ فالوحشية توضع في تعارض مع الدين، وليس لنفس متوحشة أي استعداد لإدراك هذه القيمة الرفيعة. ومن يكن وحشياً فهو بالضرورة في منأى عن أن تمس شغاف قلبه تلك القيمة الإلهية السامية، وسيفضي ذلك إلى السقوط في هوة الجهولية الأبدية، حيث يحبس الزنجي في عالم البهائم المتوحشة، فلا يعرف الحقيقة المبهرة التي شعت في دار الإسلام.

واستعار ابن خلدون، في حديثه عن الشعوب الاستوائية، العناصر الموروثة ذاتها، فقال بأن ساكني الجزء الأول من الإقليم الأول، كفار، يكونون في وجوههم، وأصداعهم، وليس وراءهم في الجنوب عُمران، يعتبر الأناسي أقرب إلى الحيوان الأعجم من الناطق، يسكنون الفياقي والكهوف، ويأكلون العشب، والحبوب غير مهية، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر⁽⁸⁾. يُنتظر أن تندرج أحكام ابن خلدون في أفق أشمل، تحددها، فيما ينبغي، فكرته عن العُمران البشري، وهي فكرة أقامها في الأصل على نقد الموروث الذي تحذر إليه من الأسلاف، لكن من الواضح أنها افتقرت لكل ذلك، ولم تستفد من محددات فكرته عن المسار الحضاري للإنسان، بل هي خارجة عن ذلك النقد، وجاءت خليطاً من آراء الإغريق، ومرويات تجار الرقيق، والرغبات القيمية الدفينة، ولا تحرص على أن تكون متسقة الجوهر، بل إنها تضرب الرؤية النقدية لابن خلدون في الصميم.

لا يتحدث ابن خلدون عن أقوام مجهولة في عصره خلال القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، إنما تحدث عن سكان الإقليم الأول في وقت متأخر جداً عن أسلافه. ومن المؤكد أن سيلاً من المعلومات الجغرافية والبشرية قد تراكم عنهم طوال القرون التي سبقتها، إذ تحدث الجغرافيون والرحالة كثيراً عن تلك البلاد من قبل، ولكن كل ذلك لم يجرِ التنقيب فيه بدرجة تثير الاهتمام، وتحقيق الهدف الذي يتسق مع منهج ابن خلدون حول تنقية المرويات، وفحصها، ونقدها، ناهيك عن تنقيتها من شوائب الرغبات، وتصفيتها من التحيزات العشوائية. وفي الوقت الذي يشير فيه ابن خلدون إلى وجود العُمران لديهم لأنه غير موجود عند من يليهم صوب الجنوب، كما يرى، فإنه ينكر ذلك عليهم، ويراهم حيوانات ضالة تقيم في الصحاري والكهوف، وتعتاش على الأعشاب، ولا تعرف الزراعة، ويأكل بعضها بعضاً.

صدر ابن خلدون عن تصور اجتماعي فسّر به التاريخ، لكنه لم يستطع مقاومة ضغط التركة الثقيلة التي ورثها عن الآخرين، ولا عن التصورات العامة التي صاغت منظوره للآخر، فضلاً عن استبداد المؤثر اليوناني به وبغيره. لو دققنا النظر في وصف ابن خلدون لوجدناه أشد تعقيداً من وصف الدمشقي، فهو يكون متوالية يتضاعف فيها التبخيس كلما انتقلنا من عنصر من عناصر الوصف إلى آخر. تكون البداية التأسيسية في تحديد المكان الذي هو الإقليم الأول. هذا التحديد بحد ذاته يفرض تداعياً للموروث الوصفي الخاص بأهل هذا الإقليم، موروث يرجع إلى بطليموس، وهو تصوّر دعم طوال القرون التي سبقت ابن خلدون، إلى درجة تحوّل فيها إلى كتلة صماء تبلورت فروضها عبر مشاهدات مختزلة، وأفكار مسبقة، ومرويات من الدرجة الثانية أو الثالثة.

هذا العنصر سيرسم ملامح حكم عقائدي بالغ الصعوبة: إنهم كفار لم يهتدوا إلى طريق الحق، وهذا يضعهم في درجة الحيوانية، والحيوان هو الذي لا سكن له، ولا غذاء سوى الأعشاب، وهو الذي لم يرتق بعد ليكتشف أهمية الجبوب، فهذه الأقوام لا تعرف الزراعة التي هي مثال الاستقرار والاستيطان. وما دام الأمر على هذه الدرجة من البدائية، فإن الحس الإنساني لم يتأهل بعد في هذه النفوس، وما زال دون درجة الصوغ التي تدرجه ضمن النوع البشري، ويظهر بعد ذلك موضوع التوقع بكاملة: إنهم يفترس بعضهم بعضاً، فهم ليسوا في عداد البشر.

ينبغي الآن وضع ابن خلدون بإزاء هيغل، وكلاهما يرى الظواهر البشرية في سياق فلسفة التاريخ العام، وذلك سوف يفضح عمق سوء الفهم المدعم بجهل لا يمكن السكوت عليه؛ فـ هيغل المتأخر بحوالي خمسة قرون يؤكد أن أكل لحوم البشر يتفق مع مبادئ الجنس الأسود، فاللحم البشري، بالنسبة له، مجرد لحم تغيب عنه صفة الإنسانية التي خلعتها عليه قيمة النوع البشري، لأن المشاعر الأخلاقية عند الزنجي معدومة، وهو غير مدرك نوع الخطيئة التي يقتربها!

ابن خلدون وهيغل هما مجرد لحظتين في مسار تاريخ حافل بالأحكام المناظرة. بدأ ذلك ببطليموس، واستمرّ إلى الآن، وهي أحكام تصلّبت أركانها في ظل ثقافات تركزت على ذاتها، ونبذت حضور الآخر، ومسخت قيمته الإنسانية، وبالغت في إسقاط الصفات الدونية عليه، لكي تضيفي على نفسها نقاءً مغايراً، وشفافية ملفقة في كثير من عناصرها، فليس ثمة عرق، ولا نسق ثقافي، مطلق الشفافية. وصمّ

الآخر بالسوء والوحشية والدونية له وظيفة رمزية بالغة الأهمية، وهي تنقية الأنا، وتطهيرها، وصونها، والحيلولة دون أن تكون موضوعاً للبحث والنقد. هناك صراع في أنواع التمثيل بين الثقافات، يؤدي وظائف متعددة، تمثّل يهدف إلى صيانة القيم الخاصة، والذود عنها، وإبعادها عن حكم القيمة، وتمثّل يهدف إلى تخريب قيم الآخر بتضخيم نواقصه وسلبياته.

هذا بالنسبة للجزء الأول من الإقليم الأول، أمّا الجزء الثاني منه، فيتكفل الإدريسي بوصفه: فيه أمم كثيرة، سودان، عراة، لا يستترون بشيء، وهم يتناكحون بغير صدقات ولا حق. وهم أكثر الناس نسلًا، ولهم إبل، ومعز، يعيشون من ألبانها، ويأكلون الحيتان المصيدة، ولحوم الإبل المقدّدة⁽⁹⁾. يستعيد الإدريسي الأوصاف الشائعة عن الإقليم الأول: العربي، الإباحية، والاعتماد على الحيوان، وليس ثمة إشارة إلى الجهد البشري الذي يقوم به العمران. تعوم مرة أخرى صورة الحيوانات بديلاً عن حضور البشر. هذه التفاصيل المتناثرة ذات المصادر المختلفة يأتي بعد ذلك من يقوم بجمعها وتعميمها، ويجعل منها حقيقة ثقافية يصعب تكذيبها.

ويدمج الدمشقي كل المعطيات في رسم الصورة الكاملة للحالة الإثنوغرافية في المناطق المحاذية لخط الاستواء شمالاً وجنوباً، وفي كل ذلك يظهر ولاء لا يخفى لنظرية الكيوف الطبيعية التي صاغت وعي معظم الجغرافيين العرب من قبل. تحدّث الدمشقي عن المجال الذي تستوطنه الجماعات الاستوائية: فيه من الأمم، الزنج، والسودان، والحبشة، والنوبة، ومثلهم، وكل هؤلاء سود، سوادهم من قبل الشمس، فإنه لما كان حرّها شديداً، وطلوعها عليهم، ومسامته رؤوسهم لها في السنة مرتين، ولا تزال قرية منهم، أسختهم إسخاناً محرّقا، وصارت شعورهم التي بالقصد من الطبيعة سوداء حالكة جعدة مفلفة، أشبه شيء بشعر أدني من النار حتى يشيط، وأدّل دليل على أنه متشيط؛ لأنه لا ينمو ولا يطول. جلودهم زعرة ناعمة؛ لتنقية الشمس أوساخ أبدانهم وإجذابها إياها إلى خارج، وأدمغتهم قليلة الرطوبة لمثل ذلك. فلذلك كانت عقولهم خسيّة، وأفكارهم قصيرة، وأذهانهم جامدة. ولا يوجد منهم الشيء وضده كالأمانة، والخيانة، والوفاء، والغدر.

ولم يوجد فيهم النواميس، ولم يُبعث فيهم رسول؛ لأنهم غير قادرين على الجمع بين الضدين. والشرعية إنما هي أمر ونهي، ورغبة ورهبة. فالخلق الذي يوجد

في غرائزهم قريب مما يوجد في أخلاق البهائم من سجايها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، أُخرج ذلك الأمر منها من القوة إلى الفعل، كما توجد الشجاعة في الأسد، والحيل في الذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيل في الفرس، وليس يوجد في هذه الحيوانات أضداد هذه الأفعال. وطاعتهم للوكلهم وأكابرهم إنما هي لإقامة الأحكام فيهم والسياسات، كما ترى ذلك في الوحوش⁽¹⁰⁾.

صياغة كلية بارعة للأوصاف والأحكام، تدعم بأدلة علمية مستعارة من نظرية الكيوف الطبيعية، ومعززة بأدلة تستند إلى ملاحظات مشتقة من طبائع الحيوانات، ومن تاريخ الأديان الأولى. وللدبرهنة على هذه الدعوى يستعين الدمشقي بجالينوس الذي يقول: إن في الأسود عشر خصال لا توجد في غيره من البيض: تغفل الشعر، ودقة الحاجبين، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحدد الأسنان، ونبتن الجلد، وسوء الخلق، وتشقق الأطراف، وطول الذكر، وكثرة الطرب. والخصي متى خصي صلب عظمه، وعظمت رجلاه، وقصرت بشرته، وطالت فخذاه، واعوجت أصابع كفيه، وأمن من السلع، وفي أي سن كان من أسنان عمره خصي انخفض عليه حال ذلك السن من الأفعال السياسية والحيوانية والطبيعية مع رقة صوته، وتأنث شمائله، وشدة اغتلامه. وسواء في ذلك الأسود والأبيض. ولكن الأبيض يسوء خلقه أكثر، ويظهر عليه التأنيث بسرعة⁽¹¹⁾.

بين الدمشقي الكيفية التي تترتب فيها جملة من الفروض التي يبدو الاتساق فيما بينها قائماً، لكنها لا تصمد أمام النقد لأنها مزيج من تصورات موروثة، وأحكام مبنية على أوهام، وليس على ملاحظات، فهي تصدر عن مبدأ الثبات الأبدي للطبع، فالجنس الأسود جُبِل من سجايها قبلية لا يمكن تغييرها، إنها غير مكتسبة، بل هي خاصية ثابتة متوارثة في هذا الجنس. وبعبارة الدمشقي: فالخلق الذي يوجد في غرائزهم قريب مما يوجد في أخلاق البهائم من سجايها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، وذلك كما يكون الحيوان مميزاً بطبعه كالشجاعة في الأسد، والحيلة في الذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيل في الفرس، وهذا إمعان في الخفض والدونية يستعين ببراهين في غير المجال الذي يصح الاستشهاد به. يضاف إلى ذلك حضور نزعة سحرية في التقويم مستمدة من جالينوس. نصفها بالنزعة السحرية لأنها تعيد تكييف جملة من

المكونات المنظورة لتأكيد نظرة أخلاقية، فهي قريبة الشبه بالنزعة العلمية التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، والتي استعانت بوسائل العلم لتأكيد تفوق الجنس الأبيض خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد ثبت بطلانها بعد أن تركت بصمات عميقة في تصورات الغربيين عن الأمم الأخرى.

ما قدمه الدمشقي هو نوع من التلاعب في إعادة ترتيب عناصر متعارضة، تدرج في سياق يبدو منطقياً لأنه يتذرّع بنزعة علمية، لكنه يتغيّ هدفاً أخلاقياً، ويبدو لنا أن هذا التصوّر عن الآخر كان مستبدّاً بنظام التفكير فيما يتصل بالإفريقيين السود، ومثاله الأكثر وضوحاً: ابن خلدون، والدمشقي، وابن سعيد المغربي. وأورد المسعودي الخصائص التي أسقطها جالينوس على الجنس الأسود، الخصائص التي أوردناها قبل قليل على لسان الدمشقي، لكنه أضاف ما يعتبر مسلّمة غير قابلة للنقاش خاصّة بالزنج: قال جالينوس: وإنما غلب على الأسود الطرب لفساد دماغه، فضعف لذلك عقله. وقد ذكر غير جالينوس في طرب السودان، وغلبة الفرح عليهم، وما خص به الزنج من ذلك دون سائر السودان في الإكثار من الطرب⁽¹²⁾.

4 - فوضى مشاعية:

ووصف الحسن الوزان الفوضى الزنجية في المناطق الغربية من إفريقية بطريقة بالغة القسوة، فقال: يسكن هذه البلاد كلها قوم يعيشون كالبهائم، لا ملوك لهم ولا أمراء، ولا جمهوريات، ولا حكومات ولا عادات، يكادون لا يعرفون زرع الحبوب، ويلبسون جلود الغنم. وليس لأحد منهم امرأة خاصّة به، وإنما يرعون الماشية في النهار أو يخدمون الأرض، ثم يجتمعون في الليل عشرة إلى اثني عشر رجلاً وامرأة في كوخ، ويضاجع كل واحد من تعجبه أكثر من غيرها، مرتاحين نائمين على جلود النعاج⁽¹³⁾.

يصعب تقدير خطر هذه الفوضى المشاعية إلا بالمقارنة مع مجتمعات تنتمي إلى نسق مختلف من العلاقات، وتمثل لمنظومة قيم مغايرة، فالمفاضلة مستترة، وإن كانت فاعلة ضمناً في توجيه الاهتمام صوب هدف محدد: دونيّة الأسود المستغرق في حيوانيته، ووثنيته، وبدائيته. يُكشف نقص الآخر من خلال تضخيم عيوبه، ووضعه في مستوى يقابل فضائل الأنا، فالفضائل تعبت بالردائل في المنظومات الأخلاقية المختلفة.

والصورة التي قدمها الحسن الوزان عن الجهة الغربية من إفريقية، لها صورة مناظرة عن الجهة الشرقية. يقول الدمشقي: ومن طوائف السودان، الحبوش المقاربة لزغاوة، ويقال إنهم الحبشة العليا، وهم كفار، عراة، ودينهم المجوسية، يعبدون الأوثان، ويسمونهم الدكاكير، ومن سنتهم التي ينقادون إليها، ويعتمدون في الحكومة عليها أنهم إذا مات أحد دفنوا معه أقرب الناس إليه، وأشد حباً له، وثيابه، وسلاحه⁽¹⁴⁾.

هذه الصورة في ثباتها يلزمها تحليل يفسرها، ويتقدم ابن خلدون بذلك: قد رأينا من خلق السودان على العموم: الخفة، والطيش، وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح، والسرور، هي انتشار الروح الحيواني، وتفشييه، وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشّية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفشى الروح، وتجيء طبيعة الفرح. وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها، واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم، فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور.

ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار، واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم، وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقىاس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرّاً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً. ويجيء الطيش على أثر هذه⁽¹⁵⁾.

لو أنعمنا النظر ملياً لوجدنا أن ابن خلدون يعرض تشخيصاً أخلاقياً بالغ الأهمية للإفريقيين السود، إن موضوعه هو (خلق السودان) وتشخيصه لذلك يترتب في أربعة مظاهر أساسية، فهو يقدم، أولاً، وصفاً لذلك الخلق، فلا يرى فيه سوى الخفة، والطيش، والطرب، وهي أعراض مرضية شديدة الخطورة ينبغي الحذر منها. وهذه الأعراض - ثانياً - تتأدى عنها تحليلات خاصة هي بمثابة مظاهر تدل على تلك الأعراض، منها: الحمق في السلوك والتصرف، والانفعال الجسدي الفوضوي الذي يعبر عنه بالحركات العنيفة الراقصة. وثالثاً لا بدّ أن يكون هناك سبب لذلك،

وهذا السبب حسب رأي ابن خلدون هو انتشار الروح الحيواني في هذا الجنس؛ بسبب الحرارة.

وأخيراً يأتي التفسير، فالحرارة تزيد في تمدد الهواء والبخار، فتحدث فراغاً في الروح، وهذا يحدث انتشاءً ساراً يحول دون أي تفكير جدي، فليس للمنتشي ما يعبر عنه، انتشاءؤه يجد ذاته متعة تحول بينه وبين التفكير الجاد في أي شيء، فالمخمور ينزلق تائهاً إلى متعة حسية، فينفلت طبعه الحيواني غير المنضبط بصورة فرح عارم. ولتأكيد هذه التفسير يضرب ابن خلدون مثلاً بالمستحمين الذين يغنون لسخونة أرواحهم بسبب الهواء الحار الذي يحررهم من رقابة الروح الإنساني الكثيف والمنقبض، فيتزايد لديهم الروح الحيواني المنفلت فيغنون لذلك.

هذا هو التشخيص الكامل للمرض الخلقي الزنجي الذي يتقدم به ابن خلدون في (المقدمة)، ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، فهذه مجرد مقدمة وصفية ليس لها قيمة إن لم تبرز أمام الأنظار من خلال المقارنة، والمقارنة هي التي تفسر وظيفة الوصف التي تقدم بها ابن خلدون بكاملها، فإذا قارنا السود حسب وصف ابن خلدون بأهل الإقليم الرابع، وهو النطاق الجغرافي الذي يمر في قلب دار الإسلام، لتبين لنا ما يأتي: إن أهل الإقليم الرابع يتصفون بكل ما يعارض أوصاف السود، فلا خفة، ولا طيش، ولا طرب، ومن ثم فلا حمق، ولا أي انفعال، ولا أية فوضى.

وتعليل ذلك شيوع الروح الإنساني في أهل هذا الإقليم، وهم لكل ذلك مشغولون أبداً في شأن الحياة بشكلها الأسمى، وهدفها الأعظم؛ لأن أرواحهم معتدلة، وهادئة، وهم أهل تأمل، وتفكير، ولهذا ففيهم الشرائع، ومنهم تستقي القيم الكبرى. وضع الأمر بهذه الصورة، وحسب هذه العناصر التي يتم التلاعب بها لصالح قيمة بشرية على حساب أخرى، سيرسخ تصوّراً يضح أحكاماً تحقيرية بحق الآخر. وفي النهاية يخلق تفسير ابن خلدون الدائرة على هذا الجنس، ويلتقي بمقدمة جالينوس المهيمنة على تفكير الجميع: ضعف العقل الأسود بسبب فساد الدماغ.

5 - رغبات، واستيهامات:

يقوم خطاب الرحلة نفسه بنقض مواز لهذا التمثيل حينما يكون الموضوع هو النساء. فقد نظر إلى المرأة بوصفها موضوعاً للمتعة، واللذة، والاستمتاع

الحسي، واختفى كل حديث عن الخلق، والقيمة، والدين، والعقيدة، وكل ما جرى ذكره عند ابن خلدون، والدمشقي، والمسعودي. شغل الإدريسي بنساء النوبة: فهن ذوات جمال فائق، مختنات، ولهن أعراق طيبة ليست من أعراق السودان في شيء، فيهن كمال المحاسن، شفاهن رقاق، وأفواههن صغار، ومباسمهن بيض، وشعورهن سبطة، ولا أحسن للجماع منهن، وإن الجارية منهن ليبلغ ثمنها ثلاث مئة دينار، وأقل من ذلك، ولهذا الخلال التي فيهن يرغب ملوك أرض مصر فيهن ويتنافسون في أثمانهن، ويتخذونهن أمهات أولاد، لطيب متعتن، ونفاسة حسنهن⁽¹⁶⁾.

فجأة تنقلب الصورة، وتصبح النوبيات من جنس آخر، جنس هو مثار لرغبة متحفزة تستثار فلا تدخر وصفاً شهوانياً إلا وتورده. تستعيد المرأة بصفاتها الجنسية المرغوبة قيمة الرجل المهذورة؛ ففي الصراع بين قيم ثقافية ودينية مجردة، ورغبات جسدية استيهامية مكبوتة، تكون الغلبة للرغبة. ويسهم البكري في دعم هذه المعطيات، فهو يتحدث عن السود بإطلاق، لكنه يقصد جنس النساء، والنوبيات على وجه التحديد اللواتي أغرين الإدريسي بوصف شذ عن اهتماماته الجغرافية، فالزنج أطيب الأمم أفواهاً لرطوبة أفواههم، وكثرة الريق فيها، ومن دخل بلاد الزنج فلا بد له أن يجرب⁽¹⁷⁾.

ولكي تصبح التجربة موضوعاً شائعاً ينبغي إسنادها بما يوثق تلك المرويات لتكتسب مصداقية خاصة بالنوبيات. قال مجاهد: ومن النوبة النساء المعروفات بالمقورات، لا يقدر أحد على افتضاض أبكارهن، ولا مباشرتهن، حتى تفتق القوابل عن قبلهن بقدر ما يحتاج الوطاء. وهن أطيب النساء خلوة، فإذا حملت المرأة منهن، وقرب الوضع، زادت القوابل (في شق) ذلك المكان، فإذا وضعت عادت تلك الزيادة بالأدوية حتى تلتئم. أخبرني بذلك جماعة من الثقات عن جماعة من النساء المجاورات لمكة، أنهن رأين ذلك وشاهدنه⁽¹⁸⁾.

وما أن نترك المرأة السوداء إلا وتعود الأوصاف التقليدية، وتستعيد الصورة الموروثة موقعها بسبب المؤثر الثقافي الراسخ في اللاوعي، ويظهر في الأفق الأقوام الذين يأكلون الكلاب ويفضلونها على الغنم، ويأكلون الفأر. وثمة أمة من السودان لا رؤوس لها⁽¹⁹⁾. وفي أقاصي بلاد الحبشة قوم يمشون على أربع كالدواب، لا تطول أعمارهم⁽²⁰⁾.

6 - مدارات مغلقة:

انحسب وصف إفريقية في مدارات مغلقة؛ فالحسن الوزان الذي عدّ من أهم المصادر العالمية الوسيطة عن إفريقية، رتب انطباعاته عن بعض الممالك السوداء في غرب إفريقية بالصورة الآتية: فقال عن "زنفري" بأنها مسكونة من عدة شعوب حقيرة بدائية، ويكثر في البلاد الحبّ، والأرزّ، والدخن، والقطن، وأهل زنفري طوال القامة، لكنهم سود البشرة لدرجة لا توصف، وجوههم وحشية طويلة، وهم إلى البهائم أقرب منهم إلى الإنسان⁽²¹⁾.

أما "بورنو" الواقعة في الأراضي النيجيرية، فيسير أهلها عراة في الصيف بمآزر من جلد، ويتدثرون في الشتاء بجلود الغنم، ويفترشونها كذلك. وهم بشر لا ديانة لهم، لا نصرانية، ولا يهودية، ولا إسلامية، بل لا إيمان لهم كالبهائم، يشتركون في النساء والأولاد. وحسب ما سمعته من أحد التجار الذي كان يعيش في هذه البلاد ويفهم لغتهم، ليس لهم أسماء خاصة كما لغيرهم. فإذا كان شخص طويل القامة دعي بالطويل، وإذا كان قصير القامة دعي بالقصير، وإذا كان منحرف البصر دعي بالأحول، وهكذا دواليك حسب الأعراض والخصائص⁽²²⁾.

وتبغى الإشارة إلى أن كل وصف لا يعتمد على مشاهدات مباشرة يكون عرضة للمبالغة، فالملرويات تستعيد صوراً مختلفة عما هي عليه في الأصل، وكثيراً من الأوصاف إنما استندت إلى مرويات غير موثوق بها. ولقد تعرض هيرودتس من قبل لنقد قاس فيما يخص وصفه للشرق لأن كثيراً من أخباره الوصفية استندت إلى مرويات مضخمة بعيدة عن الحقيقة إلى درجة اعتبر فيها ملفق أخبار⁽²³⁾.

لا تبتعد إفريقية الشرقية كثيراً عن ديار العرب، ولا عن دار الإسلام، وطرف منها يقع ضمن دار الصلح، وهي مرتبطة بتجارة نشطة بين الخليج ومقديشو نزولاً إلى سفالة الزنج، ولم تنصف في الوصف الخاص بالأعراق والعقائد والثقافات، فالدمشقي عرض بعض المعلومات حول سكان هذه المناطق: ومن طوائف السودان الزنج، وهم الزاغوان، والزغو من ولد ققط بن مصر بن حام، وهم صنفان قبلية وكنجوية، فقبلية اسم للنمل وكنجوية اسم للكلاب، ومدينتهم العظمى مقدشوا، يأتونها التجار من سائر الأمصار، ولها ساحل يسمى الزنجبار، ولهم ممالك، وهم قبائل، وأكثرهم عراة، وهم سباع بني آدم.

ويقال إن مسافة أرضهم في الطول والعرض سبعة فرسخ، وهي أودية، وجبال، وديس، ورمال، وهي متصلة ببلاد دغوطه، وساحل بحر جزيرة القمر المسمى البحر الجامد، وفيه قبة "أرين" التي هي وسط الوسط من خط الاستواء، والزواج الواغلون منهم في هذه النواحي محدّدو الأسنان يأكلون الناس لشدة توحشهم، وليس للكفار منهم ملة ولا نخلة؛ وإنما لهم رسوم تصنعها لهم ملوكهم، واسم ملكهم الكبير توفليم معنى الاسم ابن الرب، وهذه التسمية لملكهم في سائر الأمصار، والزنج الشماليون منهم من لهم في لسانهم فصاحة وبلاغة حتى إنهم يصنعون الخطب يضمنونها المواعظ المبكية يخطبون بها في المحافل أيام أعيادهم ومشاهدهم⁽²⁴⁾.

تتصاعد من تضاعيف القدح إشارة ملفقة للنظر، فهذه القبائل الطوطمية التي تتصل أنسابها بالنمل والكلاب، وهؤلاء الزواج الذين هم سباع بني آدم، ودوغم الواغلون في تلك الأصقاع، الكفار، أكلة لحوم البشر، الذين لا ملة لهم ولا نخلة، يظهر فجأة ما يتميزون به كبشر، لهم قوانين وأعراف، وملكهم إنما هو ابن الرب، ولهم لغة فصيحة يخطبون بها، ولهم، شأن غيرهم، الأعياد والاحتفالات.

ليس من الممكن التوفيق بين الحكم الأول عليهم، والوصف الثاني لهم، فالأول قرّر أنهم دون مرتبة الجماعة البشرية، فهم كتلة فوضوية من المتوحشين غير المترابطين في عقيدة أو دين، والثاني انتقل بنا إلى وصف جماعة متماسكة بأعراف، وقوانين، ترسمها ملوكهم، والملك بذاته يتحدّر عن الرب، إنه ابنه. ثمة إقرار لا يقبل اللبس بوجود رب، والملك شأنه شأن الملوك القدامى يقوم بدورين ديني ودنيوي، وهو متصل بقوة عليا يستمد منها قوته ومكانته، ولكنه يقوم بمهمته الدنيوية في تشريع الرسوم لرعيته، ولهم لسان بلغت فصاحته تديج الخطب المثيرة للانفعال في الاحتفالات الخاصّة بهم التي يرجح أنها أعياد دينية. فكيف تكون هذه الجماعات كذلك دون أن تنتظم في نسق ثقافي أو ديني مميز لها؟

كل هذا يحتاج إلى تأكيد يكتسب قيمته من كونه يتصل بالثقافة التي بلورت هذه التصورات، ونستعير التأكيد، هذه المرة، من المسعودي: فأما تفسير اسم ملك الزنج - الذي هو وقليمي - فمعنى ذلك ابن الرب الكبير؛ لأنه اختاره لملكهم، والعدل فيهم، فمتى جار الملك عليهم في حكمه وحاد على الحق قتلوه، وحرّموا

عقبه الملك، ويزعمون أنه إذا فعل ذلك فقد بطل أن يكون ابن الرب الذي هو ملك السموات والأرض. ويسمون الخالق عز وجل "ملكنجلو" وتفسيره "الرب الكبير". والزنج أولو فصاحة في ألسنتهم، وفيهم خطباء بلغتهم، يقف الرجل الزاهد منهم فيخطب على الخلق الكثير منهم، ويرغبهم في القرب من بارئهم، ويعثهم على طاعته، ويرهبهم من عقابه وصولته، ويذكرهم بمن مضى من ملوكهم وأسلافهم، وليس لهم شريعة يرجعون إليها، بل رسوم للملوكهم، وأنواع من السياسات يسوسون بها رعيته⁽²⁵⁾.

7 - حواة وأشرار:

ويمتلئ فضاء السرد الجغرافي بالإشارات التي تنقض الاتساق الدلالي العام له، كما مرّ بنا في استثناء النوبيات من الحكم. يشير أبو حامد الغرناطي إلى قبائل تقع في الطرف الآخر من إفريقية. ويبدأ النص برسم الصورة النمطية الشائعة لأمم متناثرة في تلك الديار الواقعة على المحيط الغربي إفريقية: وأمّا قناوة، وقوقو، وملّي، وتكرور، وغدامس، فقوم لهم بأس، وليس بأراضيهم بركة، ولا خير في أرضهم، ولا دين لهم، ولا عقل. وأشرهم، قوقو قصار الأعناق، فطس الأنوف، حمر العيون، كأن شعورهم حب الفلفل، وروائحهم كريهة كالقرون المحرقة. يرمون بنبل مسموم بدماء حيّات صفر لا تلبث ساعة واحدة حتى يسقط لحم من أصابه ذلك السهم عن عظمه، ولو كان فيلاً أو غيره من الحيوانات والأفاعي، وجميع أصناف الحيات عندهم كالسمك يأكلونها، لا يبالون بسموم الأفاعي ولا الثعابين إلّا بالحية الصفراء التي في بلادهم، فإنهم يتقونها، ويأخذون دمه لسهامهم. وقسيهم صغار قصار، رأيتهم في بلاد المغرب، ورأيت قسيهم، وأوتارهم من لحاء الشجر الذي في بلادهم، ونبلمهم قصار، كل سهم شبر، ونصالحهم شوك شجر كالحديد في القوة قد شدّوه بلحاء شجرة، ويصييون الحدق.

وهم شرّ نوع في السودان يُنتفع بهم في الخدمة والعمل إلّا قوقو، فلا خير فيهم إلّا في الحرب، ولهم ألواح صغار مثقبة بثقب غير نافذة يصفرون في تلك الثقب، فيصوتون بأصوات عجبية فيخرج إلى ذلك الصوت جميع أنواع الحيات والأفاعي والثعابين، فيأخذونها ويأكلونها، وفيهم من يشدها على وسطه، كما يشد الحزام،

ومنهم من يتعمم بالثعبان الطويل، ويدخل السوق على غفلة، فيكشف ثوبه، ويرمي على الناس أنواع الثعابين والحيات، فيعطونه شيئاً حتى يخرج، وإن لم يعطوه، ألقى في دكاكينهم من تلك الحيات⁽²⁶⁾.

كيف تتشكل ملامح الصورة التي رسمها أبو حامد الغرناطي لأقوام متاخمين لدار الإسلام، مثل أهل قناوة، وقوقو، وملي، وتكرور، وغدامس؟ في أول الأمر يجد المتلقي نفسه أمام تعميم، سرعان ما ينتهي بتخصيص، ولكن صورة التخصيص هي التي تطبع في الذاكرة دون سواها، فهؤلاء في نهاية المطاف جملة من الحواة، والأشرار غير المؤمنين، ولكن إذا دققنا النظر فيما ظهر، وفيما توارى، نجد تلازماً مترابطاً بين نقائص بُنيت على أسس مزدوجة، فبعض تلك الأقوام اتصفت بالبسالة، والشدّة، والشجاعة الفائقة، ولكن تنقصها المثل، والبصيرة، فهي بلا دين، ولا عقل، وأخرى كريهة المنظر، فطس الأنوف، أقزام.

تأتي العجائب من قدرة تلك الأقوام على أكل الحيات والثعابين كالأسماك، لكنها نافعة للخدمة والعمل، وأقوام أخرى هم محاربون أشداء، لكنهم مجرد حواة يثيرون الفزع بين المسلمين، ويتزوّهم. وهذه الإستراتيجية من تضيد الصفات تحجب وتكشف، تحجب قوة القوم وبأسهم، وقدركم الحربية، ومنفعتهم في العمل والخدمة، وتكشف وثنيتهم، وكفرهم، وجنوحهم، وشعوذتهم. وحينما توضع هذه الصفات المتكافئة معاً، وينظر إليها بحسب تجاورها، تظهر تلك الأقوام شأنها شأن غيرها، فيها من الرذائل ما يوازي الفضائل، ولكن حينما ينظر إليها في سياق خطاب الغرناطي، تتوارى الفضائل، وتتضخم الرذائل.

8 - إشهار وإضمار:

استأثرت ممالك غرب إفريقية بدرجة كبيرة من الاهتمام، إذ تمكّن كثير من الرحّالة المغاربة من الوصول إلى تلك البلاد. ويعدّ البكري من المصادر المهمة عن تلك المناطق إلى جانب الحسن الوزان، وابن بطوطة. ويحسن متابعة البكري وهو يقف بالتتابع على كثير من الأقوام هناك. فهو يبدأ بـ "تالوين" وهم قبائل أقرب إلى بلاد السودان، وبينهم وبين بلاد السودان نحو عشر مراحل، وليس يعرفون حرثاً، ولا يزرعون زرعاً، ولا يعرفون خبزاً، إنما أموالهم الأنعام، وعيشهم من اللحم واللبن، ينفد عمر أحدهم ولا رأى خبزاً ولا أكله إلا أن يمر بهم التجار من

بلاد الإسلام أو بلاد السودان، فيطعمونهم الخبز، ويتحفونهم بالدقيق. وهم على السنة مجاهدون للسودان.

وهنالك الطوارق الذين يلتزمون النقاب، وهو فوق اللثام حتى لا يبدو منه إلا محاجر العين، ولا يفارقون ذلك في حال من الأحوال، ولا يميز رجل منهم وليه ولا حميمه إلا إذا تنقّب، وكذلك في المعارك إذا قتل منهم القتيل وزال قناعه لم يعلم من هو حتى يعاد عليه القناع. وصار ذلك لهم ألزم من جلودهم، وهم يسمون من خالف زيهم هذا من جميع الناس أفواه الذبان بلغتهم. وطعامهم صفييف اللحم الجاف مطحوناً يصب عليه الشحم المذاب أو السمن، وشرابهم اللبن قد غنوا به عن الماء، يبقى الرجل منهم الأشهر لا يشرب ماءً، وقوتهم مع ذلك مكينة، وأبدانهم صحيحة⁽²⁷⁾.

ثم زافقو، وهم صنف من السودان يعبدون حية كالثعبان العظيم ذا عرف، وذنب، رأسه كرأس البختي، وهو في مغارة بالمفازة، وعلى فم المغارة عريش، وأحجار، ومسكن قوم منهم متعبدين معظمين لتلك الحية، ويعلقون نفيس الثياب، وحرّ المتاع على ذلك العريش، ويضعون له جفان الطعام، وعساس اللبن والشراب. وهم إذا أرادوا إخراجه إلى العريش تكلموا كلاماً وصفروا صغيراً معلوماً فيبرز إليهم. وإذا هلك وال من ولاتهم جمعوا كل من يصلح للمملكة، وقربوهم إليها، وتكلموا بكلام يعلمونه، فتدنو الحية منهم، فلا تزال تشمهم رجلاً رجلاً حتى تنكز أحدهم بأنفها، فإذا نكزته إلى المغارة، فيتبعها ذلك المنكوز بأجد ما يقدر عليه من السير، فيجذب من ذنبها أو من عرفها، بأشد ما يقدر عليه من شعرات، فتكون مدة ملكه لهم بعدد تلك الشعرات لكل شعرة سنة، لا يخطيهم ذلك بزعمهم⁽²⁸⁾.

وتليهم بلاد الفرويين، وهي مملكة الفرويين على حدتها، ومن غريب ما فيها بركة يجتمع فيها الماء، ينبت فيها نبات أصوله أبلغ شيء في تقوية الباه، والعون عليها، والملك يمنع منها ولا يصل منها شيء إلى غيره، وله من النساء عدد عظيم، فإذا أراد أن يطوف عليهن أنذرهن قبل ذلك بيوم، ثم استعمل ذلك الدواء فيطوف عليهن كلهن، ولا يكاد ينكسر. وقد أهدى إليه بعض ملوك المسلمين المجاورين له هدية نفيسة، واستهداه شيئاً من هذا النبات، فعارضه على هديته، وكتب إليه يقول: إن المسلمين لا يحل لهم من النساء إلا قليل، وقد خفت عليك إن بعثت إليك الدواء أن لا تقدر على إمساك نفسك، فتأتي بما لا يحل لك في دينك، ولكني

قد بعثت إليك نباتاً يأكله الرجل العقيم فيولد له. وبلاد الفرويين يبذل الملح فيها بالذهب⁽²⁹⁾.

ومن أعمال غانة المنضافة إليها بلد يسمى سامة، ويعرف أهله بالبيكم، بينه وبين غانة مسيرة أربعة أيام، وهم يمشون عراة إلا أن المرأة تستر فرجها بسيور تضفرها، وهن يوفرن شعر العانة، ويحلقن شعر الرأس. وحدث أبو عبد الله المكي أنه رأى منهن امرأة وقفت على رجل من العرب طويل اللحية، فتكلمت بكلام لم يفهمه، فسأل الترجمان عن مقالتها، فذكر أنها تمنّت أن يكون شعر لحيته في عانتها. فامتأل العربي غضباً، وأوسعها سباً. والبيكم لهم حذق بالرماية، وهم يرمون بالسهم المسمومة. ويورثون الابن الأكبر مال الأب كله⁽³⁰⁾.

ومن الغرائب ببلاد السودان شجرة طويلة الساق دقيقة تسمى تورزي تنبت في الرمال، ولها ثمر كبير منتفخ داخله صوف أبيض تصنع منه الثياب والأكسية، ولا تؤثر النار فيما صنع من ذلك الصوف من الثياب لو أوقدت عليه الدهر كله لم يحترق. وأخبر الفقيه عبد الملك أن أهل اللامس بلد هناك ليس لهم لبس إلا من هذا الصنف. ومن هذا الجنس حجارة بوادي درغة تسمى بالبربرية تامطغست، تحك باليد فتلين إلى أن تأتي في قوام الكتان فتصنع منها الأمرة والقيود للدواب، فلا تؤثر النار في شيء من ذلك. وقد صنع منها كساء لبعض ملوك زناته بسلجماسة، وأخبرني الثقة أنه شهد تاجراً قد جلب منه منديلاً إلى "فرد لند" صاحب الجلالة، وذكر أنه منديل لبعض الخواريين، وأن النار لا تؤثر فيه، وأراه ذلك عياناً، فعظم موقعه من "فرد لند" وبذل له فيه غناه، وبعث به "فرد لند" إلى صاحب قسطنطينية ليوضع في كنيسة العظمى، فعند ذلك بعث إليه صاحب قسطنطينية التاج، وأمره بالتتويج. وقد حدث جماعة أنهم رأوا منه هداًب منديل عند أبي فضل البغدادي تحمى عليه النار فيزداد بياضاً، ويكون له النار غسلًا، وهو كسوب الكتان⁽³¹⁾.

هذه الصور المتنوعة التي يختار منها البكري ما يثير العجب، يراد بها تركيز الاهتمام على الجانب الاستثنائي في سلوك شخصيات معينة، أو الوقوف على ظواهر سحرية بعينها، ولا يخلو مجتمع من ذلك، فالغرائب، وأعمال الشعوذة، والمهارات السحرية شائعة، ولكن صيغة الوصف هي التي تثير العجب، وتؤدي وظيفة غير عجائبية بالمعنى التخيلي، فالبكري يعتمد على منهجية الانتقاء، وهو

يرصف جملة من المرويات التي تتفاعل فيما بينها، فتنجح صوراً غرائبية لأقوام تعيش في غرب إفريقية. وتركيزه على الاستثناء في طرز الحياة، وإهمال القاعدة، يعبر عن تحيز من نوع ما في الوصف توجهه ثقافة تحبس الآخر في نطاق خاص، وتسقط عليه النقائص.

ومن أجل كشف هذه النزعة الخفية في خطاب البكري، ينبغي علينا العودة ثانية إلى النص السابق، مركزين على البؤر الأكثر أهمية فيه، وكيف أنها تخفي أشياء كثيرة، وتطمرها خلف حالة الإبهام التي يثيرها النص، فالأمم الست التي يشير إليها البكري بالتعاقب، هي: تالوين، الطوارق، زافقو، الفرويون، البكم، أهل اللامس. والنبرة العجائية تتصاعد شيئاً فشيئاً، لتنتهي بنا، ونحن بصحبة أقوام يقتربون المحالات الخارجة على نواميس الطبيعة. تتراكم الصور بتتابع الأقوام التي ذكرناها: فأهل تالوين لا يعرفون حراثته، ولا زراعة، ولا خبزاً، والطوارق منقبون، ملثمون، لا يعرفون الماء، وأهل زافقو يعبدون الحيات الكبيرة، ويقدمون لها الأطعمة والأشربة، وهي التي تختار ملوكهم، والفرويون يحتكرون نباتاً منشطاً للقوى الجنسية، والبكم عراة، تطيل المرأة عندهم شعر العانة، وتحلق الرأس، وأهل اللامس يرتدون ملابس من ثمر أشجار التورزي، وهو صوف أبيض لا تؤثر فيه النار لو أوقدت عليه الدهر كله، ولديهم حجارة تحكّ فتلين فتنج الكتان الذي يمتنع على النار، وتصنع منه مناديل أثارت عجب بابا القسطنطينية، فتوّج بسببها ملك الجلالقة، وهذه المناديل تغسل بالنار، فتزداد بياضاً ونصاعة!

إن هذا التدرج في انتقاء الأوصاف يشوش تماماً على تلك الأقوام، فهو يستبعد كل القيم الإنسانية، والطبيعية، ويعوم ما يناقضها، فوصف أهل تالوين بأنهم مجاهدون على السنة، والطوارق بأنهم محاربون أشداء، وأبدانهم صحيحة، وأهل زافقو بأنهم منتظمون في كيانات سياسية، ولهم ملوك يحكمونهم، ووصف الفرويين بأنهم مستقلون بمملكة خاصة بهم، والبكم الحاذقون في الرماية، ولهم تقاليد خاصة بالوراثة، وأهل اللامس المهرة بصناعة النسيج الذي يصدر إلى ملوك زناتة وسلجماسة، وتجارتهم به التي تصل الأندلس، وتثير إعجاب "فردلند" ملك الجلالقة، كل ذلك يتوارى خلف الأوصاف الأولى، ويطمس أية فاعلية في إضفاء قيمة إيجابية على تلك الأقوام.

9 - مركزية الأنوثة:

نصل أخيراً إلى ابن بطوطة الذي يتبوأ مكانة خاصة في أدبيات الرحلة. وعلى الرغم من أن رحلته إلى الأواسط الغربية من إفريقية كانت خاطفة، إذا ما قورنت برحلته المشرقية، فإنها على غرار رحلته إلى شرق إفريقية، جاءت غنية بالملاحظات الثقافية التي جرى تمثيلها سردياً بكثير من البراعة، ولكنها لم تختلف، في عمومها، عن الخطاب العام للرحالة، والجغرافيين، والمؤرخين. شرع يصف أهل أيوالاتن: وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب؛ فأما رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه، بل ينتسب لخاله، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلا عند كفار بلاد المليار من الهنود. وأما هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات، وتعلم الفقه، وحفظ القرآن، وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال، ولا يحتجن مع مواظبتهم على الصلوات، ومن أراد التزوج منهن تزوج، لكنهن لا يسافرن مع الزوج، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعهن أهلها. والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبية، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك.

دخلت يوماً على القاضي بأيوالاتن بعد إذنه في الدخول فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن؛ فلما رأيته ارتبت، وأردت الرجوع، فضحكت مني، ولم يدركها خجل، وقال لي القاضي: لم ترجع؟ إنما صاحبتني. فعجبت من شأنهما؛ فإنه من الفقهاء الحجاج. وأخبرت أنه استأذن السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبتة، لا أدري أهى هذه أم لا؟ فلم يأذن له. دخلت يوماً على أبي محمد بن يندكان المسوفي الذي قدمنا في صحبته فوجدته قاعداً على بساط وفي وسط داره سرير مظلل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: وما الرجل الذي معها؟ فقال: هو صاحبها، فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا، وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير، وحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرات فلم أجبه⁽³²⁾.

أظهر ابن بطوطة استغراباً لا يخفى، وهو يواجه بعلاقات اجتماعية غير معهودة في دار الإسلام، مع أنه عرف ما يناظرها خارج تلك الدار في رحلاته من

قبل. وتوزعت تحفظاته على أحاسيس ذكورية واضحة، وأخرى عقائدية حالت دون أن يتقبل نمط العلاقات السائد بين الرجل والمرأة، ولم يكتف بالوصف، إنما رفض تلك العلاقات، وحكم عليها بالسوء، وأثارت حرية المرأة سخطه، واستغرب من نظام العلاقات الاجتماعية بشكل عام، فأدان رجال أيولاتن باعتبارهم فاقدين للغيرة الذكورية، وهي العلامة المميزة للرجولة طبقاً لفهم ابن بطوطة، فانفرط الرباط المقدس بين المرأة والرجل؛ فالنساء لا يحتشمن، ولا يحتجن، ويصاحبن من الرجال ما شاء لهن، فلا ينكر ذلك عليهن.

يصاحب قاضي أيولاتن، الذي يمثل الضابط الأخلاقي للشرعية، امرأة شابة دونما أي تعارض بين القيم التي يؤمن بها، وهذا الضرب من العلاقات الحرة يستدرج غضب ابن بطوطة. صديق له، ورفيق سفر، لا يمانع من اختلاء زوجته بصاحبها. يقاطعهم ابن بطوطة محتجاً، ويعتبر ذلك رعونة. هذا الموقف سلوك عملي على رفضه نمط الأعراف الاجتماعية السائد في أيولاتن.

تشير المرأة اهتمام ابن بطوطة، وتتركز ملاحظاته عليها، ولكن الخلاصة التي يريد الانتهاء إليها تتصل بالرجل ومركزيته، إنه بحسب تصويره دون ما ينبغي أن يكون عليه، مركزية الذكورة تعرضت لتصدع كبير لا يُرتق في هذه الأنحاء بسبب ضمور الرجولة؛ فالنساء يعشن فوضى العلاقات، والانتساب تحدده القرابة من الأم وليس الأب، والورثة هم أبناء الأخت، وليس أبناء الرجل نفسه. وهذا يعني أن النظام العام لمركزية الذكورة مخروم في صلبه، وهو مخالف للشرعية التي يؤمن ابن بطوطة بها، ولا نظير له في العالم، بالنسبة له، إلا عند كفار المليار في الهند (وفي قبائل الخرخ في أقصى الشمال، كما ذكر أبو دلف).

ولكن ينبثق عجب أكبر من ثنايا كل هذا، فأهل أيولاتن مسلمون محافظون على الشرائع، ونساؤهم مصليات. فكيف تتآلف النقائض فيما بينها؟ يمثل كل ذلك صدمة لابن بطوطة دونها الصدمات الثقافية التي مرّ بها في بلاد الشرق. لم يكن من المفهوم له التعايش والتفاعل بين القيم النصية السماوية، والقيم الاجتماعية الأرضية. أهل أيولاتن قبلوا ذلك، ولكنه كان مثار استغراب ابن بطوطة، ففرّ هارباً عن البلاد.

هذه الملاحظات المباشرة يمكن اعتبارها وثيقة مهمة ليس على نمط العلاقات التي وصفها ابن بطوطة، إنما على الفهم الخاص لها من قبله. وقد تبينت درجة

اشتمزازه منها، ومقاطعته لأقرب الناس إليه بسببها، ولكن حينما يتعلق الأمر بموضوع آخر أشد خطورة، يغير ابن بطوطة وسائله وأحكامه، الموضوع هذه المرة أكل لحوم البشر، والوسيلة هي الأخبار والمرويات. تظهر المرويات حينما تصبح معرفة الحقائق مستحيلة.

10 - لحوم نيئة، ولحوم ناضجة:

قال ابن بطوطة: أخبرني فربامغا أن منسى موسى كان معه قاضٍ من البيضان يكتنى بأبي العباس، ويعرف بالدكالي؛ فأحسن إليه بأربعة آلاف مثقال لنفقته، فلمّا وصلوا إلى ميمة شكّا إلى السلطان بأن الأربعة آلاف مثقال سُرقت له من داره؛ فاستحضر السلطان أمير ميمة، وتوعّده بالقتل إن لم يحضر من سرقها، وطلب الأمير السارق فلم يجد أحداً، ولا سارق يكون بتلك البلاد، فدخل دار القاضي، واشتد على خدامه، وهدّدهم، فقالت له إحدى جواريه: ما ضاع له شيء، وإنما دفنها بيده في ذلك الموضع، وأشارت له إلى الموضع، فأخرجها الأمير، وأتى بها السلطان، وعرفه الخبر. فغضب على القاضي، ونفاه إلى بلاد الكفار الذين يأكلون بني آدم، فأقام عندهم أربع سنين ثم رده إلى بلده، وإنما لم يأكله الكفار لبياضه؛ لأنهم يقولون إن أكل الأبيض مضرّ لأنه لم ينضج، والأسود هو النضج بزعمهم.

وقدّمَت على السلطان منسى سليمان جماعة من هؤلاء السودان الذين يأكلون بني آدم، معهم أمير لهم، وعادتهم أن يجعلوا في آذانهم أقرطاً كباراً، وتكون فتحة القرط نصف شبر، ويلتحفون في ملاحف الحرير، وفي بلادهم يكون معدن الذهب. فأكرمهم السلطان، وأعطاهم في الضيافة خادماً، فذبحوها، وأكلوها، ولطخوا وجوههم وأيديهم بدمها، وأتوا السلطان شاكرين. وأُخبرت أن عادتهم متى ما وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذكر لي عنهم أنهم يقولون إن أطيب ما في لحوم الآدميات الكف والثدي⁽³³⁾.

أخبرني، وأُخبرت، وذكر لي، صيغ شائعة حينما يتصل الأمر بقضية أكل لحوم البشر، ولكن ترسم صورة تعمل خفية على إيقاظ الحذر في النفس، فما وراء هذه المملكة قطيع من الكفار أكلة لحوم البشر، لهم تقاليد خاصّة بذلك، وأذواق متميزة: الأبيض لا يؤكل فهو نيء، وأفضل ما في لحم بني آدم، لحم الأنثى: الكف،

والثدي. هكذا تتلوّن صورة الإفريقيين في مرويات الرحلة بأحكام خاصّة، وقد تحكمت في صوغها الموجهات الثقافية والعقائدية، وجرى تمثيل سرديّ معتم لصورة الإفريقي الأسود، فاقتربت بها النواقص العقلية، والدينية، والأخلاقية، واللونية، وقد مخر تلك البلاد جملة من الرحّالة، ولكن لم يتوغل في الأقصي النائية أحد منهم، وحينما يتوقف رحّالة في مكان ما فإنه قبل أن يعود القهقري يحرص على تضمين خطابيه صدى المرويات المخيفة عن عالم آخر يرزح تحت وحشية منقطعة النظر، عالم وثني، بهائي، أكل للحم البشر، متخبط في بيداء الحيرة والفوضى، لم تمسه قيم الحق المطلقة بعد.

الهوامش

- (1) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم خوري (دمشق، وزارة الثقافة 1985)، 2: 183.
- (2) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، دار الثقافة، 1986)، ص 172.
- (3) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 229-27.
- (4) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري)، ص 79.
- (5) م. ن.، ص 94.
- (6) محاضرات في فلسفة التاريخ، 1: 178.
- (7) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى)، ص 241.
- (8) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي (بيروت، دار مكتبة الهلال، 1986)، ص 63.
- (9) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (بيروت، عالم الكتب، 1989)، ص 22.
- (10) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 173-274.
- (11) م. ن.، ص 173-174.
- (12) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، المكتبة التجارية، 1964)، 1: 83.
- (13) الوزان، وصف إفريقية، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر (الرباط، الجمعية المغربية)، ص 159-160.
- (14) نخبة الدهر، ص 269.
- (15) مقدمة ابن خلدون، ص 63.
- (16) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ص 30-31.
- (17) البكري، المسالك والممالك، تحقيق فان ليوفن وأندري فيري (تونس، الدار العربية للكتاب 1992)، ص 321.
- (18) م. ن.، ص 324.
- (19) الغرناطي، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، دار الجيل)، ص 41-42.
- (20) المسالك والممالك، ص 328.
- (21) وصف إفريقية، ص 174.
- (22) م. ن.، ص 176.
- (23) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 206-207.
- (24) نخبة الدهر، ص 269.
- (25) مروج الذهب، 1: 85.
- (26) تحفة الألباب، ص 39-40.
- (27) المسالك والممالك، ص 865.
- (28) م. ن.، ص 869-870.

- (29) م. ن.، ص 870.
- (30) م. ن.، ص 876.
- (31) م. ن.، ص 878.
- (32) رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي (المغرب، أكاديمية المملكة المغربية، 1997)، 4: 245-247.
- (33) م. ن.، 4: 268.

القسطنطينية في أعين الرحالة العرب

1 - إطار تاريخي:

عرف الجغرافيون والرحالة العرب مدينة القسطنطينية منذ وقت مبكر، وذكروها بأسمائها المتعددة في مصادرهم الجغرافية: إسلامبول، وإسطنبول، والآستانة، وأشاروا إلى أسمائها القديمة أيضا، مثل: بوزنطيا، وبوزنطيوم، بيزانطيون، والتسميات الأخيرة اشتقت، في الأصل، من اسم المغامر اليوناني Byzas الذي جاء في حوالي القرن الثامن قبل الميلاد من مدينة ميغارا، وهي من أوائل المدن الإغريقية، فأنشأ مستعمرة صغيرة أصبحت، فيما بعد، نواة مدينة القسطنطينية، وتلك التسميات كافة تنسب إلى بيزاس بلواحق مختلفة تتغير بين عصر وعصر حسب النسبة، وطريقة النطق. وكانت تلك المستعمرة تشرف على ممر مائي متشعب يحيط بها من جهات ثلاث، تقابلها مستعمرة أخرى، هي كالسيدون (خلقدونية) التي خطتها الهيلينيون قبل ذلك بقليل في الطرف الآخر عبر المضيق المائي.

وسرعان ما أصبحت المستعمرة الأولى مدينة مركزية تصارع عليها، في القرون اللاحقة، الفرس والإغريق والرومان والعرب والعثمانيون، فحوصرت، وخرّبت أكثر من مرة، وأعيد بناؤها باسم "أغوستا أنطونينا". لكن الإمبراطور قسطنطين هو الذي منحها هويتها التاريخية المعروفة حينما جعلها عاصمة للإمبراطورية في عام 330م وأطلق عليها تسمية "نوبا روم" أي "روما الجديدة" فلم تستجب للتسمية الجديدة، إنما عرفت بمدينة قسطنطين Konstantinopolis. واحتفظت، طوال القرون الوسطى، باسمها "القسطنطينية". على أن كل تلك التغييرات لم تطمس مفعول الاسم القديم للمستعمرة الصغيرة "بيزانطيون Byzantion" إذ سُمّي الجزء الشرقي من الإمبراطورية المتفككة بذلك الاسم

"الإمبراطورية البيزنطية" بعد انحلال الإمبراطورية الرومانية. وعلى إثر الفتح العثماني للمدينة في 29 مايو/أيار 1453م جرى تسميتها بـ "إسطنبول" ويرجح أن اللفظ منحوت من العبارة اليونانية **Eis ten Polin** أو **Is tin Polin** ومعناها: صوب المدينة، أو باتجاه المدينة. وقد خرج بعض الباحثين اسم "إسلامبول" على أنه "مدينة الإسلام" حيث أراد العثمانيون أن يجعلوا منها الحاضرة الإسلامية ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، فأصبحت كذلك لعدة قرون.

أكثر الجغرافيون والرحالة العرب الأوائل من استخدام اسم "القسطنطينية" فورد ذكرها عند المسعودي، وابن خردادبه، وابن رسته، وابن الفقيه، وابن الوردي، والبكري، والإدريسي، وذكرها المتأخرون باسم اسطنبول والأستانة، وتكلموا عنها في كافة المراحل التاريخية والسياسية والدينية التي مرت بها. ومن الصعب إحصاء عدد الرحالة الذين زاروها في حقبتها البيزنطية والعثمانية، ولكن تراثا ضخما من المدونات الجغرافية، وأدب الرحلة، تراكم حول هذه المدينة المركزية التي ظلت مثار اهتمام سائر الإمبراطوريات الكبرى المتنافسة.

نريد الوقوف على صور القسطنطينية في أعين ثلاثة من الرحالة العرب الذين دفعتم ظروف متباينة لزيارتها، أولهم هارون بن يحيى الذي أُسر، واقتيد إلى المدينة في حوالي العقد الأخير من القرن التاسع الميلادي، وربما يكون قد حدث ذلك في عام 886م أو بعده بسنوات قليلة، أي في عهد الخليفة العباسي المعتمد على الله الذي حكم بين الأعوام 870-892م، أو المعتضد بالله الذي حكم بين الأعوام 893-902م. ويوافق ذلك تقريبا عهدي الإمبراطور البيزنطي باسيلوس الأول الذي حكم بين الأعوام 867-886م. ثم ليو السادس في الأعوام 886-912م، لكن بعض المحققين من أمثال "كراتشوفسكي" رجّح أن يكون ذلك قد وقع في عام 900م، واستبعد أن يكون أسر هارون قد وقع في عام 912، فذلك عنده "فرض بعيد الاحتمال"⁽¹⁾.

أورد ابن رسته المتوفى نحو عام 912م نص رحلة هارون في كتابه "الأعلاق النفيسة" فروايته قريبة جدا من الزمن الذي يفترض بأن هارون بن يحيى قد أُسر فيه. ويستبعد أن يكون التاريخ الأخير هو الصحيح، ففيه توفي ابن رسته نفسه، ولا بد أن تكون رحلة هارون معروفة قبل ذلك سنوات تتيح لذلك الجغرافي أن يدرجها في كتابه. وليس من المعروف كيفية حصول ابن رسته على الرواية التفصيلية التي

جاءت على لسان هارون. وبالنظر للجهل المصاحب لظروف الأسر، ومصير الأسير نفسه، فلا يعرف على وجه التحديد كيف منحت الفرصة لهارون للتجوال في أنحاء المدينة ووصفها وصف عارف إلا على اعتبار أنه قد حرّر من الأسر، ومكث فيها مدة أتاحت له كل ذلك، ثم أخذ إلى روما بعد ذلك، إذ سرعان ما أصبحت روايته أصلاً معتمداً لكثير من المظان الجغرافية التي أتت على ذكر المدينتين، فيما بعد. ويرجح أنه أول عربي زار القسطنطينية وقدم عنها وصفاً شاملاً، وقد تكشّفت معرفته الجغرافية والدينية والتاريخية بأحوال المدينة على نحو مثير للتقدير.

أما الرحالة الثاني، فهو ابن بطوطة (1304-1377م) الذي زار المدينة، وهو في الثلاثين من عمره، قادماً من جهة القرم بقافلة كبيرة تخص السلطنة (= الخاتون) الرومية "بيلون" زوجة السلطان المغولي محمد أوزبك خان، لزيارة أهلها، ومكث في المدينة ستة وثلاثين يوماً، وذلك في بداية خريف عام 1334م، وخلال هذه الفترة كان الإمبراطور هو أندرونيكوس الثالث الذي حكم بين الأعوام 1328-1341م، وقدم ابن بطوطة وصفاً شائقاً عن المدينة في رحلته "تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار".

وثالث هؤلاء الرحالة هو الإمام محمد رشيد رضا (1865-1935م) الذي زارها في عام 1909 بعد سنة من إعادة العمل بالدستور العثماني المعطل إذ بدأت الحقبة الدستورية، وقد توجه الإمام إلى المدينة، للسعي في إنشاء معهد إسلامي، والتوسط لتحقيق التفاهم بين عنصري السلطنة الأكبرين العرب والترك، فطاف في أرجاء عاصمة الخلافة، وكتب عنها في مجلته "المنار" سلسلة انطباعات ظهرت خلال عام 1910م، ثم جمعت، فيما بعد، ونُشرت في كتاب "رحلات الإمام محمد رشيد رضا".

ومن الجدير بالذكر أن الجغرافيين العرب قد اعتمدوا على ملاحظات الرحالة في معظم ما أوردوه عن المدينة من أوصاف فيما بعد، وأخصّ منهم الحميري في كتابه "الروض المعطار في خبر الأقطار"⁽²⁾ الذي أعاد سبك ما تركه السابقون عليه، فكانت المدونة الكتابية حولها تنمو، ويعاد صقلها، بين عصر وآخر، دونما يطرأ عليها تغيير كبير. وبالنظر لأهمية نصوص الرحالة العرب حول المدينة، وتعدّد الحصول عليها إلا بصعوبة، فقد حرصنا على إيرادها كاملة في

تضاعف هذا الفصل الذي يتطّلع إلى تقديم تحليل مقارن يقوم على تباين رؤية الرحّالة العرب للقسطنطينية في ضوء مواقفهم الدينية والفكرية، آخذين في الحسبان أن الفارق الزمني بين الصورتين الأولى والثانية تقارب 450 عاما، وبين الثانية والثالثة نحو 575 سنة، فخلال أكثر من ألف سنة تعاقب على حكم المدينة عدد كبير من الأباطرة، والملوك، والبابوات، والسلاطين، وعرفت لحظات صعود تاريخي كبير، ولحظات أفول وتراجع، ومع ذلك فقد حافظت على تنوعها الديني والعربي والثقافي، وعلى موقعها الرمزي كونها العروة التي ربطت الشرق بالغرب، والإسلام بالمسيحية. وكانت نقطة التماس بين المركزيتين الإسلامية والغربية، وموضوعا للتنافس بينهما.

2 - هارون بن يحيى أسيرا في القسطنطينية:

أورد ابن رسته في مطلع القرن العاشر الميلادي رحلة هارون بن يحيى إلى القسطنطينية التي اقتيد إليها أسيرا من بلاد الشام، وحُمل على طريق البحر في المراكب باتجاه العاصمة البيزنطية، فساروا ثلاثة أيام حتى بلغوا أنطاكية، وهي على ساحل البحر، ثم حملوا منها مسيرة ثلاثة أيام في الجبال والأودية والمزارع، حتى انتهي بهم الارتحال إلى مدينة يقال لها نقية (= نيقية) وهي مدينة عظيمة بها ناس كثير، ثم انتهوا بعد ثلاثة أيام إلى مدينة يقال لها سنقرة، وهي صغيرة في صحراء ملساء. ويكتفى ابن رسته بهذا القدر الوجيز من التلخيص الواصف لمرور هارون بن يحيى في الأناضول، ثم ينتقل مباشرة إلى تضمين رحلته بضمير المتكلم في ثنايا كتاب "الأعلاق النفيسة". وهي تمثل ملاحظات شاهد عيان من الدرجة الأولى لمدينة كبيرة أثارت الاهتمام في نفس هارون، مثلما أثارت الدهشة والعجب.

قال هارون بن يحيى: "ثم خرجنا مشاة، فمشينا في الصحراء، ويمتنا ويسرتنا قرى للروم حتى انتهينا إلى البحر في مقدار يومين، ثم ركبنا البحر فسرنا مقدار يوم حتى انتهينا إلى مدينة قسطنطينية، وهي مدينة عظيمة. اثنا عشر فرسخا في اثني عشر فرسخا. وفرسخهم على ما ذكر ميل ونصف. ويحيط البحر مما يلي المشرق منها وغربيها صحراء يؤخذ منها إلى الرومية (= مدينة روما) وعليها حصن، والباب الذي يؤخذ منه إلى الرومية من ذهب وإلى جانبه ناس من خدمه، ويسمى باب الذهب. وعلى الباب تماثيل خمسة على مثال الفيلة، وتماثل على صورة رجل

قائم قد أخذ بزمام تلك الفيلة. ولها باب مما يلي الجزيرة يقال له باب بيغاس، موضع يتنزّه الملك إليه، وهو باب من حديد.

وبقرب الكنيسة في وسط المدينة بلاط الملك، وهو قصر وإلى جانبه موضع يقال له البذرون (= يرجّح أنه يقصد Hippodrome أي ساحة الألعاب العامة في قلب المدينة) وهو يشبه الميدان يجتمع فيه البطارقة فيشرف عليهم الملك من قصره في وسط المدينة. وقد صور في القصر أصنام مفرغة من صفر على مثال الخيل، والناس، والوحوش، والسباع، وغير ذلك. وعلى غربي الميدان مما يلي باب الذهب بابان يسوقان إلى هذين البابين ثمانية من الخيل، وهناك عجلتان من ذهب يشدّ كل عجلة على أربعة من الخيل، ويركب فوق العجلة رجلان قد البسا ثيابا منسوجة بالذهب، ويتركها تجري بما نيط إليها من العجل حتى تخرج من تلك الأبواب فتدور على تلك الأصنام ثلاث دورات، فأُيها سبق صاحبها ألقي إليه من دار الملك طوق من ذهب ورطل ذهب، وكلّ من في قسطنطينية يشهدون ذلك الميدان ويبصرون.

وعلى قصر الملك سور واحد يحيط بجميع القصر، ودورانه فرسخ. أحد جنباته مما يلي المغرب متصل بالبحر وله ثلاثة أبواب من حديد، يقال لأحدها باب البيدرون، والآخر باب المنكنا، والثالث باب البحر. وأما باب البيدرون فتدخل في دهليز مقدار مائة خطوة في عرض خمسين خطوة، وعلى الجانبين من الدهليز أسرة موضوعة عليها فرش من ديباج ومضربات ووسائد، وعليها قوم من السودان متنصّرة بأيديهم أترسة ملبسة ذهباً، ورماح عليها ذهب.

وأما باب المنكنا فتدخل إلى دهليز طوله مقدار مائتي خطوة في عرض خمسين خطوة مفروش بالرخام وأسرة موضوعة في جانبي الدهليز عليها قوم خزر في أيديهم القسّ، وفي الدهليز أربعة حبوس: حبس منها للمسلمين، وحبس لأهل طرسوس، وحبس للعامة، وحبس لصاحب الشرط. وباب البحر فإتّك تدخل في دهليز طوله ثلثمائة خطوة في عرض خمسين خطوة، وهو مفروش بأجر أحمر. وفي الدهليز أسرة يمنة ويسرة عليها فرش متخذة، وعليها قوم أترك بأيديهم القسّ والأترسة، فتمضي في الدهليز حتى تنتهي إلى فضاء مقدار ثلثمائة خطوة ثم تنتهي إلى الستر المعلق على الباب الذي يفضي إلى الدار، ويسرة الداخل كنيسة الملك (= يرجّح أنه يقصد بها آيا صوفيا) ولها عشرة أبواب أربعة منها ذهب وستة فضة، وفي

المقصورة التي يقف عليها الملك موضع أربع أذرع في أربع أذرع مرصع ذلك الموضع بالدرّ والياقوت، وكذلك مسنده الذي يستند إليه مرصع بالدر والياقوت.

وعلى باب المذبح أربعة أعمدة من رخام منقورة من قطعة واحدة، وطول المذبح الذي يصلى عليه القُس ستة أشبار في عرض ستة أشبار، وهو قطعة خشب عود قماريّ مرصع بالدرّ والياقوت يقف عليه قُسّ الملك. وسائر سقوف الكنيسة كلّها آراج معمولة من الذهب والفضة. ولهذه الكنيسة أربعة صحن كل صحن منها مائتا خطوة في عرض مائة خطوة. وأما الصحن الشرقي ففيه جرن محفور من رخام طوله عشر أذرع في عرض مثلها، وقد نصب هذا الجرن على رأس عمود من رخام ارتفاعه من الأرض أربع أذرع قد عقد عليه قبة من رصاص، وأعلى القبة قبة من فضة تحمل هذه القبة اثنا عشر عموداً طول كل عمود أربع أذرع أحد أعمدتها على رأسه صورة بازي، وعلى الثاني صورة حمل، وعلى الثالث صورة ثور، وعلى الرابع تمثال ديك، وعلى الخامس تمثال أسد، وعلى السادس تمثال لبوة، وعلى السابع تمثال ذئب، وعلى الثامن تمثال قبيح، وعلى التاسع تمثال طاوس، وعلى العاشر تمثال فرس، وعلى الحادي عشر تمثال فيل، وعلى الثاني عشر تمثال ملك.

وبالقرب من هذه القبة في هذا الصحن على مائتي خطوة صهريج قد أجرى منه الماء إلى تلك التماثيل على رؤوس الأساطين، فإذا كان يوم عيدهم ملء ذلك الصهريج بمقدار عشرة آلاف دورق نبيذ، وألف دورق غسل أبيض يطرح على ذلك الشراب، فيطّيب بالسنبل والقرنفل والدارصيني مقدار حمل، ويغطّى ذلك الصهريج إلّا شيئاً منه بشيء، فإذا خرج الملك إلى خارج، ودخل الكنيسة، وقع عينه على تلك الصور وما ينبع من أفواهها وآذانها من ذلك الشراب، فيجتمع في الجرن حتى يمتلئ، فيسقى كلّ من خرج معه من حشمه إلى العيد كل واحد شربة. فإذا رفعت الستر ودخلت الدار فهو صحن عظيم طوله أربع مائة خطوة في مثلها مفروش بالرخام الأخضر مزوّق الحيطان بالفسيفساء وألوان التزاويق. وعلى اليمين من داخل الدار بيت مال الملك، وفي جوفه تمثال فرس قائم عليه فارس قد اتخذت عيناه من ياقوتين حمراوين. وعلى شمال الداخل مجلس يكون طوله مائتي خطوة في عرض خمسين خطوة، وفي المجلس مائدة من خلنج ومائدة من عاج.

وفي الصدر من المجلس مائدة من ذهب، فإذا انقضى العيد وخرج من الكنيسة جاء الملك إلى هذا المجلس فقعده في الصدر على مائدة الذهب، وهو يوم الميلاد،

ويؤمر فيؤتى بأسارى المسلمين، فيقعدوا على تلك الموائد، وتحمل إليه عند قعوده في الصدر أربع موائد من ذهب تحمل كل مائدة على عجلة. يقال إن إحدى تلك الموائد كانت لسليمان ابن داود عليه السلام مرصعة بالدرّ والياقوت، والثانية لداود عليه السلام مرصعة أيضا، والثالثة مائدة قارون، والرابعة مائدة قسطنطين الملك، فتوضع بين يديه ولا يؤكل عليها إنما تترك ما دام الملك على مائدته، فإذا قام رفعت ثم يؤتى بالمسلمين وعلى تلك الموائد من الحارّ والبارد أمر عظيم، ثم ينادى منادى الملك فيقول: وحياء رأس الملك، ما في هذه الأطعمة شيء من لحم خنزير، وينقل إليهم تلك الأطعمة في صحاف الذهب والفضة، ثم يؤتى بشيء يقال له الأرقنا، وهو شيء متخذ من الخشب المربع على صنعة معصرة، وتغشى تلك المعصرة بأدم وثيق، ثم يجعل فيه ستون أنبوبة من صفر رؤوسها إلى أنصافها إلى فوق قد غشيت تلك الأنابيب بالذهب فوق الأدم حتى لا يبين منها إلا اليسير على تقارب أقدارها واحدة أطول من الأخرى.

وإلى جانب هذا الشيء المربع ثقب يجعل فيه منفخ ككور الحدادين، ويؤتى بثلاثة صلبان فيجعل اثنان منها في طرفيه وواحد في الوسط، ثم يؤتى برجلين ينفخان في ذلك المنفخ، ويقوم الأستاذ فيحسب على تلك الأنابيب فيتكلم كل أنبوبة بحالها على حسب ما يحسب عليه من الثناء على الملك، والقوم كلهم جلوس على الموائد، ويدخل عليه عشرون رجلا بأيديهم الحلباكات والحلباق والصنج يضربون فيها ما داموا يأكلون ويطعمون على هذه الصفة اثني عشر يوما، فإذا كان آخر هذه الأيام يعطى كل أسير من المسلمين دينارين وثلاثة دراهم، ثم يقوم الملك ويخرج من باب البيدرود.

خروج الملك إلى الكنيسة العظمى التي للعامة (= رجح بعض الباحثين أن المقصود بها دير إستديوس الذي بني في نحو منتصف القرن الخامس الميلادي) يأمر بأن يفرش له في طريقه من باب القصر إلى الكنيسة التي للعامة في وسط المدينة حصر، ويطرح فوقها رياحين وخضرة، ويزين الحائط يمنة ويسرة من ممره بالديباج، ثم يخرج بين يديه عشرة آلاف شيخ عليهم ديباج أحمر مسبلة شعورهم إلى أكتافهم ليس عليهم برانس، ثم يجيء خلفهم عشرة آلاف شاب عليهم ديباج أبيض مشاة كلهم، ثم يجيء عشرة آلاف غلام عليهم ديباج أخضر، ثم يجيء عشرة آلاف خدام عليهم ديباج لون السماء في أيديهم الطبرزينات الملبسة ذهبا، ثم يجيء بعدهم خمسة آلاف

خصي أو اسط عليهم ملحم خراساني أبيض بأيديهم صلبان ذهب، ثم يجيء بعدهم عشرة آلاف غلام أتراك وخزر عليهم صدر مسيرة بأيديهم رماح وأترسة ملبسة كلها ذهباً، ثم يجيء مائة بطريق من الكبار عليهم ثياب الدياج الملون بأيديهم بحامر من ذهب ييخرون بالعود القمارى، ثم يجيء اثنا عشر بطريقاً من رؤساء البطارقة عليهم ثياب منسوجة بالذهب في يد كل واحد قضيب من ذهب، ثم يجيء مائة غلام عليهم ثياب مشهّرة مرصّعة باللؤلؤ يحملون تابوتا من ذهب فيه كسوة الملك لصلاته، ثم يجيء رجل بين يديه يقال له الرحوم، يسكّت الناس، ويقول: اسكتوا.

ثم يجيء رجل شيخ وببده طشت وإبريق من ذهب مرصّعان بالدرّ والياقوت، ثم يقبل الملك وعليه ثياب الأكسيمون، وهي ثياب من إبريسم منسوج بالجوهر، وعلى رأسه تاج، وعليه خفّان أحدهما أسود والآخر أحمر، وخلفه الوزير. ويبد الملك حقّ من ذهب فيه تراب، وهو راجل كلما مشى خطوتين يقول الوزير بلسانهم "من رمونت إبيابطرا" وتفسيره "أذكروا الموت". فإذا قال له ذلك، وقف الملك، وفتح الحقّ، ونظر إلى التراب، وقبّله، وبكى. فيسير كذلك حتى ينتهي إلى باب الكنيسة، فيقدّم الرجل الطشت والإبريق فيغسل الملك يده، ويقول لوزيره "إني بريء من دماء الناس كلهم؛ لأن الله لا يسألني عن دمائهم، وقد جعلتها في رقبته". ويخلع ثيابه التي عليه على وزيره، ويأخذ دواة بلاطس، وهي دواة الرجل الذي تبرأ من دم المسيح عليه السلام، ويجعلها في رقبة الوزير، ويقول له "دن بالحق كما دان بلاطس بالحق". ويدور به على أسواق قسطنطينية، فينادون به "دن بالحق كما قلّدك الملك أمور الناس".

ثم يأمر الملك بإدخال أساري المسلمين الكنيسة، فينظرون إلى تلك الزينة والملك، فيصيحون "أطال الله بقاء الملك سنين كثيرة" ثلاث مرات. ثم يؤمر فيخلع عليهم، ويساق خلفه ثلاث جنائب شهب عليها سروج ذهب مرصّعة بالدرّ والياقوت، وجلال ديباج مرصّعة أيضاً بمثل ذلك لا يركبها فيدخلونها إلى الكنيسة، ولها بها لجام معلق، يقولون إنه متى أخذت الدابة اللجام في فمها ظفرنا ببلاد الإسلام، فتجيء الدابة، فتشم اللجام، فتراجع إلى خلفها، ولم تتقدّم إلى اللجام. ويقال إن هذه الدوابّ من نسل دابة كانت لأوسطاط.

ثم ينصرف الملك من الكنيسة إلى قصره. وفي غربي الكنيسة، على عشرة خطى، عمود يكون طوله مقدار مائة ذراع، وهو مركّب عمود على عمود قد

شَبَّكَ العمود بسلاسل من فضّة على رأس العمود مائدة من رخام مربّعة أربع أذرع في أربع أذرع، وفوقها قبر معمول من رخام فيه أسطليانس الذي بنى هذه الكنيسة، وفوق القبر تمثال فرس من صفر، وفوق الفرس صورة أسطليانس وعلى رأسه تاج من ذهب مرصّع بالدرّ والياقوت (= ربما قصد به تمثال الإمبراطور تيودوسيوس). وذكر أنه تاج هذا الملك، ويده اليمنى قائمة كأنه يدعو الناس إلى قسطنطينية. وعلى الباب الغربي من الكنيسة مجلس فيه أربعة وعشرون بابا صغاراً، كل باب شبر في شبر معمول على ساعات الليل والنهار؛ فكلما انقضت ساعة انفتحت منها باب من ذات نفسها، وإذا انغلقت انغلقت من ذات نفسها. وذكروا أنه اتخذ ذلك بلونينوس.

وذكر أن خيلهم معلّمة لا تبرح من مكانها، ولا يحتاج إلى من يمسكها إذا نزل عنها القوّاد، ولا تصيح ولا تجلب، إنما يقال لها شطه فتقف كذلك إلى أن يخرج صاحبها من عند الملك. قال (= هارون بن يحيى) فسألت بعض الناس عن أمرها، فذهبوا بي إلى ثلاثة تماثيل من صفر على هيئة الفرس منصوبة على باب الملك عملها بلونينوس الحكيم طلسماً للدواب ألا تصهل ولا تشغب بعضها على بعض. وعلى باب الملك أيضاً أربع حيات معمولة من صفر، أذناها في أفواهاها طلسماً للحيات ألا تضر. يقصد الصبيّ إلى حية فيأخذها فلا تضره.

ومما يلي باب الذهب من المدينة قبة قنطرة معقودة في وسط سوق المدينة فيها صنمان واحد يشير كأنه يقول بيديه هاته، والآخر يشير بيده كأنه يقول اصبر ساعة. وهما طلسمان، فيؤتى بالأسارى فيوقفون بين هذين الصنمين ينتظر بهم الفرّج، ويذهب رسول يعلم الملك ذلك، فإن رجع الرسول، وهم وقوف، ذهب بهم إلى الحبس، وإن وافاهم الرسول، وقد جوّز بهم الصنمين، قتلوا ولم يبق منهم على أحد. ولقسطنطينية قناة ماء يدخل إليها من بلد يقال له بلغر، يجري إليها هذا النهر من مسيرة عشرين يوماً، فينقسم إذا دخل المدينة ثلاثة أثلاث، فثلث يذهب إلى دار الملك، وثلث يذهب إلى حبوس المسلمين، والثلث الثالث يذهب إلى حمامات البطارقة. وسائر أهل المدينة فإنهم يشربون الماء الذي بين العذب والمالح. وأهل بلغر يحاربون الروم، والروم تحاربهم⁽³⁾.

من الصعب التحقق فيما إذا كان نص الرحلة منسوباً بكامله إلى هارون بن يحيى، الذي يتضاءل ذكره بين رجال القرن التاسع، ولكن بالمقارنة مع الأدبيات

الجغرافية التي ظهرت في تلك الحقبة، فلا يستبعد أن ابن رسته قد تدخل في صوغ النص بما يجعله محافظاً على أسلوب الأدب الجغرافي الذي كان شائعاً آنذاك، وفيه تتكرر لوازم أسلوبية ومعنوية. تظهر الأولى في الولع بالأطوال والمقاييس، والنهل من ذخيرة لفظية وصفية تلامس مظاهر الأشياء ولا تغوص فيها، فضلاً عن التفاصيل الدقيقة التي تكشف مبالغة لا تخفى، ولا يتاح لأحد وصفها بسهولة، منها مثلاً معرفة لغة الروم، أو فهم محاوراتهم فيها. وتتجلى المعنوية في إسقاط تصورات إسلامية على كافة الأشكال، والتماثيل، والرسومات، باعتبارها أصناماً وطلاسم، فالسرد الوصفي يقدم مشهداً شبه ثابت للقصور، والكنائس، والأسوار، والبوابات، والتماثيل، وحينما يظهر الملك في المشهد تتحرك العناصر الأخرى، من حرس، وقسوس، ورهبان، وأتباع، وينتهي المشهد بطقس ديني كرنفالي.

والحال هذه، فإذا أخذنا في الحسبان الدقة في كل ذلك، فيلزم أن تكون الفرصة قد مُنحت لهارون بن يحيى في أن يخوض التجارب التي ذكرها كاملة، ومنها تجربة الأسر، وزيارة الكنيسة الكبرى، ومعرفة اللغة، والتجوال في الطرقات، والتأمل في التفاصيل الخاصة بالأبعاد والأطوال والارتفاعات، وأعداد الحرس والرهبان، ولا يتأتى كل ذلك لأسير، إلا إذا كان قد تحرّر من قيوده، وتخطّى تلك التجربة، فتمكّن من الاقتراب إلى عالم المدينة بكل ما فيه، إذ بدأ بوصف أسوارها، وبواباتها، والتماثيل الرابضة في طرقاتها. ثم حدّد موقع البلاط الملكي، فذكر بأنه جوار الكنيسة الكبرى، وشغل بوصف بواباته، وحراسه من أجناس مختلفة كالسودان والخزر والترك، وهذا قاده إلى ذكر سجون الأسرى، وكل منها يختصّ بجنس. ثم عرّج على ألعاب الفروسية، وانتهى بوصف مسهب للكنيسة الكبرى، فعرض للطقوس الدينية، والمآدب الإمبراطورية، وخروج الملك إلى كنيسة العامة لرعاية المراسيم الدينية، والإشراف على الوعظ، والدعوة إلى كبح الشهوات والملذات، والتصريح بالتبتّل، ونشر المحبة.

أرست هذه الرحلة تقاليد الوصف اللاحقة للقسطنطينية عند معظم الجغرافيين العرب، واتضح فيها رغبة معلنة في إثارة العجب والدهشة، وتنضيد المعلومات الجغرافية. وفيها ظهر انتماء رحّالتنا إلى عالم القرون الوسطى بكل معنى الكلمة، إذ قدم من دار الإسلام حيث تنبؤاً كلمة الله المكانية الأسمى، إلى دار الكفر حيث الوثنية والضلال، فعجز عن فكّ الشفرات الدينية للإيقونات، والتماثيل الخاصة

بالقديسين، والبابوات، والأباطرة، ناهيك عن الأشكال الفنية الجمالية المستلهمة من الحقبة الرومانية، بما فيها من تماثيل تنطوي على دلالات رمزية، أو وقائع تاريخية، أو تعود لشخصيات مرموقة من فرسان، وملوك، وأباطرة، وقديسين، فهذه المنطقة مبهمة عند الرجل القادم من دار الإسلام؛ لأنه كان يجهل المرجعية الثقافية لذلك العالم المتشابك برموزه، فأجل القول بأنها أصنام وطلسمات. ولم يلبث أن كرّس هذا الأسلوب عند سائر الجغرافيين فيما بعد حيثما دار الحديث عن المدن الكبرى في دار الحرب.

3 - تجوال ابن بطوطة في أرجاء القسطنطينية:

صدق ابن جُزي حينما وصف ابن بطوطة بأنه "السائح الثقة الصدوق، جَوَّاب الأرض، ومخترق الأقاليم بالطول والعرض" وأنه "طاف الأرض معتبرا، وطوى الأمصار مختبرا، وباحث فرق الأمم، وسَبر سِير العرب والعجم". وهو الذي "طوى المشارق إلى مطلع بدرها بالمغرب". إنه ذلك الرَّحول المسكون بهواجس التجوال، الذي سبق الشمس في إشراقها، وهي تزيج عن العالم غطاء الظلام، فلا غرابة أن يُسمّى "شمس الدين" وهو يستكشف بإصراره العجيب بلادا متعددة الأعراق والأديان والثقافات، ثم يستعيد كل ذلك في رحلة باهرة، ومدوّنة كبيرة تؤرخ للرغبة الدائمة في البحث والتعلّم.

ومعلوم أن ابن جزي هو مدوّن رحلة ابن بطوطة، وفي ركن بأقصى غرب دار الإسلام جلس الرحّالة يعيد بناء العالم، بإسراف واضح في السرد، ليحقق ذاته الأخرى التي لا شاهد على مغامرتها سواه، فبالسرد المتدافع، والغزير، أكد هويته الشخصية والثقافية، وهو يطوف في مشارق الأرض ومغاربها، ويمخر ديار الحرب واحدة إثر أخرى، إذ لم يرق له أن يمكث في مكان بعينه، وما التمس العذر لنفسه في الاستيطان بأرض ما، ولطالما أثار الدهشة في إصراره على المضيّ في رحلاته أيا ما كانت النتائج. وفي غمار كل ذلك شهد كثيرا من الفروقات الثقافية والدينية عند الأمم. وتعدّ رحلته الأشمل بين الرحلات العربية، فقد غطت كثيرا من أرجاء العالم القديم برّا وبحرا.

ينبغي أن يستأثر ابن بطوطة بالاهتمام الأول فيما يخص مرويّات الارتحال العربية، فقد اخترق العوالم الثلاثة المعروفة في القرون الوسطى من دون أن يحجم

عن طقوسه الدينية والحياتية والفكرية والاجتماعية، وهي: دار الإسلام التي لمس تضاريسها كاملة من الغرب إلى الشرق، ومن الجنوب إلى الشمال، وتحوّل فيها ذهاباً وعودة. ودار الحرب التي بلغ أبعد نقطة فيها، وهي الشرق الأقصى للصين، وبلاد الخطأ، بما في ذلك الهند وكل البلاد المجاورة لها من الشرق، فضلاً عن القسطنطينية حاضرة الإمبراطورية البيزنطية، وفي البحر عبر سيلان، وجنوب شرقي آسيا بكاملها. ثم دار الصلح أو دار العهد. وحيثما أقام كان يتوافق مع النسيج الثقافي العام، ولا يمكن القول بأن التقاليد والأعراف الدينية قد منعت من الاندماج، أو حالت دون ذلك، فقد اتصف بقدرة واضحة على التكيف، وتخطّى الحبسة الثقافية - العقائدية المهيمنة آنذاك.

وكانت رحلاته أوسع من رحلات سلفه ماركو بولو الذي سبقه إلى أصقاع الشرق بحوالي ستين سنة. وكما قال "بوكهارت" في وقت مبكر من القرن التاسع عشر فإن ابن بطوطة أعظم رحالة دون ملاحظاته عن العصر الوسيط، وفضّله "كراتشكوفسكي" على "ماركو بولو" حينما قرر أن إحساسه العميق بالبعد الحضاري للشرق كان أعمق بكثير ممّا لدى سلفه الطلياني. وفي وقت كان فيه "ماركو بولو" قد شغل بالمتاجرة التي استأثرت على ما سواها باهتمامه، فإن ابن بطوطة شغل بكل شيء، وتعدّ رحلته، طبقاً للمعايير السائدة في ثقافة القرون الوسطى، رحلة في طلب العلم بالمعنى الواسع للكلمة، إذ تتبع الأولياء والفقهاء حيثما كانوا، فما أن يطرق سمعه اسم أحدهم إلّا ويغيّر مساره إليه من أجل اللقاء والتبرك به، ومع أنه ترهّد، ووزع ثروته الكبيرة على الفقراء، لكنه بالإجمال عاش حياة متجدّدة وحيوية، أنعشها بالزواج في كل بلد زاره تقريباً. وكان قادراً على التعايش والتفاعل بصورة ندر مثيلها في ذلك الوقت.

لم ينظر ابن بطوطة لكثير من الأمم باعتبارها كتلاً صمّاء لا تاريخ لها، ولا هويات، إنّما كان الاختلاف ينعش مخيلته وذاكرته على حدّ سواء باستثناء الطقوس الوثنية التي ظل يتحفّظ عليها. وكان حريصاً على تتبع الأشياء حيثما كانت، وكثيراً ما كان ذلك يكلفه جهداً ومشقّة، ويعرّضه لأخطار حقيقية. وبسبب كل هذا جاءت رحلته نصّاً ثقافياً متعدد المستويات، فهي مدوّنة شديدة الثراء في كشف العالم الوسيط. ويمكن اعتبارها دون تحفّظ أحد المصادر الكبرى عن أحوال العالم في ذلك العصر، ليس لأنها السجل الذي ضم بين دفتيه صورة الأحداث،

والأفكار، والصراعات، وتقاليد الشعوب، والعقائد الدينية والدينية، فحسب، وإنما لأنها لم تأخذ مسارا واحدا في الوصف والحكم، فهي تضع معا الأمور في تناقضاتها وتعارضاتها، وتقذح وتمدح، لكن استنادا إلى أدلة تتصل برؤية ابن بطوطة، ومعتقد، والنسق الثقافي الذي يغذي شخصيته، وأهم ما كان يثير سخطة الطقوس الوثنية التي يلاحظها بحق معلن في دار الحرب.

انطلق ابن بطوطة باتجاه القسطنطينية من جهة البحر الأسود في العاشر من شوال 734هـ الموافق 14 حزيران 1334م في صحبة الخاتون بيلون، وهي الزوجة الرومية للسلطان محمد أزوبك خان، وهو ملك مغولي من القبيلة الذهبية توفي في عام 1342م. كانت بيلون تروم زيارة أهلها لوضع مولودها بينهم، وقد حافظت سرا على نصرانيتها، وخططت للبقاء في القسطنطينية، فلم تعد إلى زوجها عند انتهاء الزيارة.

رافق ابن بطوطة قافلة ضخمة تمثل موكب السلطنة المتجه إلى القسطنطينية "كان عسكر الخاتون نحو خمسمائة فارس منهم خدامها من الممالك والروم نحو مائتين، والباقيون من الترك. وكان معها من الجوّاري نحو مائتين، وأكثرهن روميّات. وكان لها من العربات نحو أربعمئة عربية، ونحو ألفي فرس لجرّها وللركوب ونحو ثلاثمئة من البقر ومائتين من الجمال لجرّها، وكان معها من الفتيان الروميين عشرة، ومن الهنّديين مثلهم. وقائدهم الأكبر يسمى بسنبّل الهندي، وقائد الروميين يسمى بميخائيل. ويقول له الأتراك لؤلؤ، وهو من الشجعان الكبار. وتركت جواريتها وأثقالها بمحلة السلطان إذ كانت قد توجّهت برسم الزيارة ووضع الحمل".

وبعد رحلة طويلة حرص ابن بطوطة على وصفها بالتفصيل، وصلوا جميعا "سرداق" وهي مدينة "سولديا" الحالية في جزيرة القرم، وكانت "على ساحل البحر ومرساها من أعظم المراسي وأحسنها". ثم توجهوا إلى مدينة "بابا سلطوق" وكان "بينها وبين أول عمالة الروم ثمانية عشر يوما في بركة غير معمورة منها ثمانية أيام لا ماء بها، يتزود لها الماء ويحمل في الروايا والقرب على العربات". وفي الطريق كانت السلطنة تكرم ابن بطوطة "متى أتيتها تبعث إلي بالفرسين والثلاثة وبالغنم فكنت أترك الخيل لا أذبحها، وكان من معي من الغلمان والخدم يأكلون مع أصحابنا الأتراك، فاجتمع لي نحو خمسين فرسا وأمرت إلي الخاتون بخمسة عشر فرسا".

ولم يلبث الركب أن دخل البرية في منتصف ذي القعدة (25 يوليو/تموز 1334) فـ "كان سيرنا من يوم فارقتنا السلطان إلى أول البرية تسعة وعشرين يوما، وإقامتنا خمسة. ورحلنا من هذه البرية ثمانية عشر يوما مضحي ومعشي وما رأينا إلا خيرا والحمد لله. ثم وصلنا بعد ذلك إلى حصن مهتولي، وهو أول عمالة الروم. وبينه والقسطنطينية مسيرة اثنين وعشرين يوما منها ستة عشر يوما إلى الخليج وستة منه إلى القسطنطينية". وعاد بعض المرافقين في هذه المرحلة من الطريق، وبقي مع السلطانة ناسها الخللص، فكان "يؤتى إليها بالخمور في الضيافة فتشرىها وبالخنازير، وأهملت الصلاة، وتغيرت البواطن لدخولنا في بلاد الكفر".

ثم استقبلت القافلة من قبل الروم استقبالا حافلا من عليّة القوم يتقدمه أخوها وشقيقها في خمسة آلاف فارس شاكين السلاح. وبتقدّم القافلة كان يتضاعف عدد المستقبلين "وصل أخو الخاتون وليّ العهد في ترتيب عظيم وعسكر ضخّم من عشرة آلاف مدرع وعلى رأسه تاج وعن يمينه نحو عشرين من أبناء الملوك وعن يساره مثلهم، وقد رتب فرسانه على ترتيب أخيه سواء إلا أن الحفل أعظم والجمع أكثر، وتلاقّت معه أخته في مثل زيتها الأول وترجلا جميعا، وأوتي بخباء حرير فدخلت فيه ولا أعلم كيفية سلامها".

وتوقف الركب يرتاح على مسافة عشرة أميال من القسطنطينية" فلما كان الغد خرج أهلها من رجال ونساء وصبيان ركبانا ومشاة في أحسن زي وأجمل لباس، وضربت عند الصباح الأبطال والأبواق والأنفاز وركبت العساكر. وخرج السلطان وزوجته أم هذه الخاتون وأرباب هذه الدولة والخواص، وعلى رأس الملك رواق يحمله جملة من الفرسان ورجال بأيديهم عصى طوال في أعلى كل عصا شبه كرة من جلد يرفعون بها الرواق، وفي وسط الرواق مثل القبة يرفعها الفرسان بالعصى، ولما أقبل السلطان اختلطت العساكر وكثر العجاج".

ويعضي ابن بطوطة في وصفه الاستقصائي، وقد لاحظت المدينة أمامه "كان دخولنا عند الزوال أو بعده إلى القسطنطينية العظمى (= الأسبوع الثاني من سبتمبر/أيلول 1334م) وقد ضربوا نواقيصها حتى ارتجّت الآفاق لاختلاف أصواتها، ولما وصلنا الباب الأول من أبواب قصر الملك وجدنا به مائة رجل معهم قائد لهم فوق دكانة، وسمعتهم يقولون "سراكنوا سراكنوا" ومعناها المسلمون (= وتطلق

على العرب أيضا، والروم تسمي العرب سارقنوس أي عبيد سارة زوجة إبراهيم) ومنعونا من الدخول. فقال لهم أصحاب الخاتون "إنهم من جهتنا" فقالوا "لا يدخلون إلا بإذن" فأقمنا بالباب. وذهب بعض أصحاب الخاتون فبعث من أعلمها بذلك، وهي بين يدي والدها، فذكرت له شأننا فأمر بدخولنا، وعين لنا دارا بمقربة من دار الخاتون، وكتب لنا أمرا بأن لا نُعترض حيث نذهب من المدينة، ونودي بذلك في الأسواق، وأقمنا بالدار ثلاثا، فبعث إلينا الضيافة من الدقيق والخبز والغلة والدجاج والسمن والفاكهة والحوت والدرهم والفرش.

وفي اليوم الرابع دخلنا على السلطان، واسمه تكفور بن السلطان (= كان الحكم خلال هذه الفترة لأندرونيكوس الثالث باليولوج الذي حكم بين الأعوام 1328-1341م، والوصف "تكفور" أطلقه المسلمون على ملوك الروم وسواهم، ويقصدون به الطاغية الكافر) وأبوه السلطان جرجيس بقيد الحياة (= لا يعرف إمبراطور بهذا الاسم طوال الفترة التي حكمت فيها أسرة باليولوج من عام 1261 لغاية عام 1453م حيث سقطت القسطنطينية بيد العثمانيين) لكنه ترهّد وترهّب وانقطع للعبادة في الكنائس وترك الملك لولده.

وفي اليوم الرابع من وصولنا إلى القسطنطينية بعثت إليّ الخاتون الفتى سنبل الهندي، فأخذ بيدي وأدخلني إلى القصر، فجزنا أربعة أبواب في كل باب سقائف بها رجال وأسلحتهم وقائدهم على دكانة مفروشة، فلما وصلنا إلى الباب الخامس تركني الفتى سنبل، ودخل ثم أتى ومعه أربعة من الفتيان الروميين، ففتشوني لئلا يكون معي سكين، وقال لي القائد: تلك عادة لهم لا بد من تفتيش كل من يدخل على الملك من خاص أو عام غريب أو بلدي، وكذلك الفعل بأرض الهند، ثم لما فتشوني قام الموكل بالباب، فأخذ بيدي وفتح الباب وأحاط بي أربعة من الرجال أمسك اثنان بكمي واثنان من ورائي، فدخلوا بي إلى مشور كبير حيطانه بالفسيفساء قد نقش فيها صور المخلوقات من الحيوانات والجماد في وسطه ماء ومن جهتها الأشجار، والناس واقفون يمينا ويسارا سكوتا لا يتكلم أحد منهم. وفي وسط المشور ثلاثة رجال وقوف، أسلمي أولئك الأربعة إليهم، فأمسكوا بشيابي كما فعل الآخرون، وأشار إليهم رجل، فتقدموا بي، وكان أحدهم يهوديا فقال لي بالعربي "لا تخف فهكذا عادتم أن يفعلوا بالوارد، وأنا الترجمان، وأصلي من بلاد الشام". فسألته كيف أسلم فقال "قل السلام عليكم".

ثم وصلت إلى قبة عظيمة والسلطان على سريرته وزوجته أم هذه الخاتون (= يقصد بيلون) بين يديه، وأسفل السرير الخاتون وإخوتها، وعن يمينه ستة رجال، وعن يساره أربعة، وكلهم بالسلاح فأشار إلي قبل السلام والوصول إليه بالجلوس هنيهة ليسكن روحي، ففعلت ذلك ثم وصلت إليه فسلمت عليه، وأشار أن أجلس فلم أفعل، وسألني عن بيت المقدس والصخرة المقدسة، وعن القيامة (= كنيسة القيامة في القدس)، وعن مهد عيسى، وعن بيت لحم، وعن مدينة الخليل عليه السلام، ثم عن دمشق ومصر والعراق وبلاد الروم، فأجبته عن ذلك كله، واليهودي يترجم بيني وبينه. فأعجبه كلامي وقال لأولاده: أكرموا هذا الرجل وأمنوه. ثم خلع عليّ خلعة، وأمر لي بفرس ملجم، ومظلة من التي يجعله الملك فوق رأسه وهي علامة الأمان، وطلبت منه أن يعين من يركب معي بالمدينة في كل يوم حتى أشاهد عجائبها وغرائبها، وأذكرها في بلادتي، فعين لي ذلك.

ومن العوائد عندهم أن الذي يلبس خلعة الملك ويركب فرسه يطاف به في أسواق المدينة بالأبواق والأنفار والأطبال ليراه الناس، وأكثر ما يفعل ذلك بالأتراك الذين يأتون من بلاد السلطان أوزبك لثلاثي يوذون، فطافوا بي في الأسواق. والمدينة هي متناهية في الكبر منقسمة بقسمين بينهما نهر عظيم المد والجزر على شكل وادي سلا من بلاد المغرب، وكانت عليه فيما تقدم قنطرة مبنية فخربت، وهو الآن يعبر في القوارب، واسم هذا النهر أبسومي (= المقصود هنا خليج القرن الذهبي) وأحد القسمين من المدينة يسمى اصطنبول، وهو بالعدوة الشرقية من النهر، وفيه سكنى السلطان وأرباب دولته وسائر الناس وأسواقه وشوارعه مفروشة بالصفاح متسعة، وأهل كل صناعة على حدة لا يشاركونهم سواهم، وعلى كل سوق أبواب تسد عليه بالليل وأكثر الصناع والباعة بها نساء.

والمدينة في سفح جبل داخل في البحر نحو تسعة أميال وعرضه مثل ذلك أو أكثر، وفي أعلاه قلعة صغيرة. وقصر السلطان والصور يحيط بهذا الجبل، وهو مانع لا سبيل لأحد إليه من جهة البحر، وفيه نحو ثلاث عشرة قرية عامرة. والكنيسة العظمى هي في وسط هذا القسم من المدينة، وأمام القسم الثاني منها فيسمى العَلَطَه، وهو بالعدوة الغربية من النهر شبيه برباط الفتح في قرية من النهر. وهذا القسم خاص بنصارى الإفرنج يسكنونه، وهم أصناف: فمنهم الجنويون، والبنادقة، وأهل رومية (= روما)، وأهل إفرانسا، وحكمهم إلى ملك القسطنطينية يقدم عليه

منهم مَنْ يرتضونه، ويسمونهم القمص. وعليهم وظيفة في كل عام لملك القسطنطينية. وربما استعصوا عليه فيحاربهم حتى يصلح بينهم البابا، وجميعهم أهل تجارة. ومرسأهم من أعظم المراسي. رأيت به نحو مائة جفن من القراقير وسواها من الكبار، وأما الصغار فلا تحصى كثرة. وأسواق هذا القسم حسنة إلا أن الأقدار غالبية عليها، ويشقها نهر صغير قذر نجس. وكنائسهم لا خير فيها.

والكنيسة العظمى إنما نذكر خارجها وأما داخلها فلم أشاهده، وهي تسمى عندهم أيا صوفيا (= Hagia Sophia) وهي كنيسة كبيرة اكتمل بناؤها في عهد الإمبراطور جستنيان في عام 537م، وأقيمت على أنقاض كنيسة احترقت، بناها الإمبراطور قسطنطين) ويذكر أنها من بناء آصف بن برخياء، وهو ابن خالة سليمان عليه السلام. وهي من أعظم كنائس الروم، وعليها سور يطيف بها فكأنها مدينة وأبوابها ثلاثة عشر بابا. ولها حرم هو نحو ميل عليه باب كبيرة ولا يمنع أحد من دخوله، وقد دخلته مع والد الملك الذي يقع ذكره، وهو شبه مشهور مسطح بالرخام وتشقه ساقية تخرج من الكنيسة لها حائطان مرتفعان نحو ذراع مصنوعان بالرخام المجزع المنقوش بأحسن صنعة، والأشجار منظمّة عن جهتي الساقية.

ومن باب الكنيسة إلى باب هذا المشور معرّش من الخشب مرتفع عليه دوالي العنب، وفي أسفله الياسمين والرياحين، وخارج باب هذا المشور قبة خشب كبيرة فيها طبلات خشب يجلس عليها خدّام ذلك الباب. وعن يمين القبة مساطب وحوانيت أكثرها من الخشب يجلس بها قضاتهم، وكتاب دواوينهم. وفي وسط تلك الحوانيت قبة خشب يصعد إليها على درج خشب، وفيها كرسي كبير مطبق بالملف يجلس فوقه قاضيهم.. وعن يسار القبة التي على باب هذا المشور سوق العطارين والساقية التي ذكرناها تنقسم قسمين: أحدهما يمرّ بسوق العطارين، والآخر يمرّ بالسوق حيث القضاة والكتاب.

وعلى باب الكنيسة سقائف يجلس بها خدّامها الذين يقيمون طرقها، ويوقدون سرجها، ويغلقون أبوابها، ولا يدعون أحدا بداخلها حتى يسجد للصليب الأعظم عندهم الذي يزعمون أنه بقية من الخشبة التي صُلب عليها شبّه عيسى عليه السلام، وهو على باب الكنيسة مجعول في جعبة ذهب طولها نحو عشرة أذرع، وقد عرضوا عليها جعبة ذهب مثلها حتى صارت صليبا. وهذا الباب مصفح بصفائح الفضة والذهب وحلقته من الذهب الخالص. وذكر لي أن عدد مَنْ بهذه

الكنيسة من الرهبان والقسيسين ينتهي إلى آلاف، وأن بعضهم من ذرية الحواريين، وأن بداخلها كنيسة مختصة بالنساء فيها من الأبرار المنقطعات للعبادة أزيد من ألف، وأما القواعد من النساء فأكثر من ذلك كله.

ومن عادة الملك وأرباب دولته وسائر الناس أن يأتوا كل يوم صباحا إلى زيارة هذه الكنيسة، ويأتي إليها البابا مرة في السنة. وإذا كان على مسيرة أربع من البلد يخرج الملك إلى لقائه ويترجل له، وعند دخول المدينة يمشي بين يديه على قدميه ويأتيه صباحا ومساء للسلام طول مقامه بالقسطنطينية حتى ينصرف، والمانستار (= الدير) على مثل لفظ المارستان إلا أن نونه متقدمة وراءه متأخرة وهو عندهم شبه الزاوية عند المسلمين. وهذه المانستارات بها كثيرة، فمنها المانستار عمّره الملك جرجيس والد ملك القسطنطينية.. وهو بخارج اصطنبول مقابل الغلطة، ومنها مانستاران خارج الكنيسة العظمى عن يمين الداخل إليها، وهما في داخل بستان يشقهما نهر ماء، وأحدهما للرجال والآخر للنساء، وفي كل واحد منها كنيسة، وتدور بهما البيوت للمتعبدين والمتعبّات، وقد حبس على كل واحد منهما أحباس لكسوة المتعبدين ونفقتهم بناهما أحد الملوك. ومنها مانستاران عن يسار الداخل إلى الكنيسة العظمى على مثل هذين الآخرين، ويطيف بها بيوت، وأحدهما يسكنه العميان، والثاني يسكنه الشيوخ الذين لا يستطيعون الخدمة ممن بلغ الستين أو نحوها، ولكل واحد منهم كسوته ونفقتة من أوقاف معينة لذلك. وفي داخل كل مانستار منها دويرة لتعبّد الملك الذي بناه، وأكثر هؤلاء الملوك إذا بلغ الستين أو السبعين بنى مانستار، ولبس المسوح وهي ثياب الشعر، وقلد ولده الملك واشتغل بالعبادة حتى يموت. وهم يحتفلون في بناء هذه المانستارات ويعملونها بالرخام والفسيفساء، وهي كثيرة بهذه المدينة.

ودخلت مع الرومي الذي عيّنه الملك للركوب معي إلى مانستار يشقّه نهر، وفيه كنيسة فيها نحو خمسمائة بكر (= راهبة) عليهن المسوح ورؤوسهن مخلوقة فيها قلانيس البلد، ولهن جمال فائق، وعليهن أثر العبادة، وقد قعد صبي على منبر يقرأ لهن الإنجيل بصوت لم أسمع قط أحسن منه، وحوله ثمانية من الصبيان على منابر ومعهم قسيسهم، فلما قرأ هذا الصبي قرأ صبي آخر. وقال لي الرومي "إن هؤلاء البنات من بنات الملوك، وهن أنفسهن لخدمة هذه الكنيسة، وكذلك الصبيان القراء، ولهم كنيسة أخرى خارج تلك الكنيسة".

ودخلت أيضا إلى كنيسة في بستان فوجدنا بها نحو خمسمائة بكر أو أزيد وصبي يقرأ لمن على منبر، وجماعة صبيان معه على منابر مثل الأولين، فقال لي الرومي "هؤلاء بنات الوزراء والأمراء يتعبدون بهذه الكنيسة". ودخلت إلى كنائس فيها أبكار من وجوه أهل البلد، وإلى كنائس فيها العجائز والقواعد من النساء، وإلى كنائس فيها الرهبان، يكون في الكنيسة منها مائة رجل أو أكثر أو أقل. وأكثر هذه المدينة رهبان ومتعبدون وقسيسون، وكنائسها لا تحصى كثرة، وأهل المدينة من جندي وغيره صغير وكبير يجعلون على رؤوسهم المظلات الكبار شتاء وصيفا، والنساء لمن عمائم كبار.

والملك المترهب جرجيس ولّى الملك لابنه، وانقطع للعبادة، وبني مانستارا كما ذكرناه خارج المدينة على ساحلها. وكنت يوما مع الرومي المعين للركوب معي، فإذا بهذا الملك ماش على قدميه، وعليه المسوح، وعلى رأسه قلنسوة لبد، وله لحية بيضاء طويلة، ووجهه حسن عليه أثر العبادة، وخلفه وأمامه جماعة من الرهبان، ويده عكاز، وفي عنقه سبحة. فلما رآه الرومي نزل، وقال لي "انزل فهذا والد الملك". فلما سلم عليه الرومي سأله عنّي، ثم وقف، وبعث لي، فجئت إليه، فأخذ بيدي، وقال لذلك الرومي، وكان يعرف اللسان العربي "قل لهذا السراكنوا، يعني المسلم، أنا أضافح اليد التي دخلت بيت المقدس، والرجل التي مشّت داخل الصخرة، والكنيسة العظمى التي تُسمّى قيامة، وبيت لحم.

وجعل يده على قدمي ومسح بها وجهه، فعجبت من اعتقادهم فيمن دخل تلك المواضع من غير ملتهم، ثم أخذ بيدي ومشيت معه، فسألني عن بيت المقدس ومن فيه من النصارى، وأطال السؤال. ودخلت معه إلى حرم الكنيسة الذي وصفناه آنفا، ولما قارب الباب الأعظم خرجت جماعة من القسيسين والرهبان للسلام عليه، وهو من كبارهم في الرهبانية، ولما رآهم أرسل يدي، فقلت له "أريد الدخول معك إلى الكنيسة". فقال للترجمان قل له "لا بد لدخولها من السجود للصليب الأعظم، فإن هذا مما سنّته الأوائل، ولا يمكن خلافه". فتركته، ودخل وحده، ولم أراه بعدها.

ولما فارقت الملك المترهب المذكور دخلت سوق الكتّاب، فرآني القاضي، فبعث إليّ أحد أعوانه، فسأل الرومي الذي معي، فقال له: إنه من طلبة المسلمين، فلما عاد إليه أخبره بذلك، فبعث إلى أحد أعوانه، وهم يسمّون القاضي: النجشي

كفالي، فقال لي "النحشي كفالي يدعوك" فصعدتُ إلى القبة التي تقدّم ذكرها، فرأيت شيخا حسن الوجه واللمة عليه لباس الرهبان، وهو الملف الأسود، وبين يديه نحو عشرة من الكتّاب يكتبون، فقام إلي، وقام أصحابه، وقال "أنت ضيف الملك، ويجب علينا إكرامك". وسألني عن بيت المقدس، والشام، ومصر. وأطال الكلام، وكثر عليه الازدحام، وقال لي "لا بد لك أن تأتي إلى داري فأضيّفك". فانصرفت عنه، ولم ألقه بعد.

ولما ظهر لمن كان في صحبة الخاتون من الأتراك أنها على دين أبيها، وراغبة في المقام معه، طلبوا منها الإذن في العودة إلى بلادهم، فأذنت لهم، وأعطتهم عطاء جزيلا، وبعثت معهم من يوصلهم إلى بلادهم أمير يسمى ساروجة الصغير في خمسمائة فارس، وبعثت إليّ فأعطيتي ثلاثمائة دينار من ذهبهم يسمونه البربرة، وليس بالطيب، وألفي درهم بندقية، وشقة ملف من عمل البنات، وهو أجود أنواعه، وعشرة أثواب من حرير وكتان وصوف وفرسين، وذلك من عطاء أبيها، وأوصت بي ساروجة. وودّعته، وانصرفت. وكانت مدة مقامي عندهم شهرا وستة أيام⁽⁴⁾.

تبدو انطباعات ابن بطوطة، وأوصافه الدقيقة، معهودة إذا ما قورنت بحديثه المسهب عن الحواضر التي زارها في شتّى أرجاء العالم القديم، فهو بارع في رصد المظاهر الدينية والاجتماعية، وكشف الخلفيات التاريخية للأحداث، ولكن رحلته إلى القسطنطينية تنزل في المركز من الرحلات العربية إلى هذه المدينة، فما من رحلة آخر ألم بتفاصيل الحياة فيها كما ألم ابن بطوطة. من الصحيح أنه يلتقي مع هارون بن يحيى في الأطر العامة للجغرافية المدينة، وتقسيماتها العامة، كالقصر الملكي والكنيسة والخليج، لكن ابن بطوطة تابع بعين ثاقبة التفاصيل المثيرة، وهي قدرة اكتسبها وهو يقطع البلدان مدفوعا بفضول المعرفة، ولم يلبث أن تطور ذلك الذكاء، ودقة الملاحظة، فجاءت رحلاته نموذجا رفيعا لكل ما يصبو إليه الرحالة فيما بعد.

لم تمض سوى أيام أربعة عليه في القسطنطينية إلا ونجح ابن بطوطة في مقابلة الملك بتوجيه من الخاتون بيلون التي رافقها، ولم يتشكّ، حينما جرى تفتيشه قبل الدخول إلى الملك، فتلك تقاليد يُشمل بها كلّ من يروم مقابلة الملك، فقبلها بلا تذمر. وكانت المفاجأة أن يكون الترجمان يهوديا. وهذه الوساطة اليهودية بين

مسلم ونصراني لها أكثر من دلالة، فقد كان اليهودي عارفا بتراث الاثنين، وتمكّن من أداء المهمة بأفضل وجه، لكن المفاجأة الأخرى أن اللقاء تمّ في وسط حميمي عائلي، فقد قابله الملك وهو بين أفراد أسرته، ودار الحديث حول بيت المقدس، وقبّة الصخرة، ثم كنيسة القيامة، واستفسر الملك عن مهد المسيح في بيت لحم، وتطور الحديث فشمل دمشق، ومصر، والعراق، وتجاوز ذلك إلى بلاد الروم. وقد أعجب الملك بنباهة محدّثه، وسعة معجمه المعرفي، وتمكّنه من علوم عصره.

لم يكن ملك القسطنطينية استثناء، فحيثما حلّ ابن بطوطة كان مثار إعجاب الملوك والأمراء. وسرعان ما ظهر أثر ذلك، فقد أكرمه الملك، وأمر بتأمين حاجاته، وبسط حمايته عليه. ولم يتردّد الرحالة الضليع في استثمار الفرصة، فقد التمس من الملك أن يخصّص له دليلاً يطوف به الحاضرة البيزنطية ليتعرّفها جيداً، ويحدّث بها قومه حينما يعود إلى بلاد العرب. ولم يكن كرم الملك بأقل ما طلب الرحالة إذ خلّع عليه لباسه، وأركبه فرسه، وراح ابن بطوطة يطوف في أسواق القسطنطينية بالأبواق والأطبال ليُعرف الناسُ بأنه ضيف الملك. فطاف في المدينة بحماية ملكها.

لم تتوفر هذه الفرصة لهارون بن يحيى، ومع ذلك، فما أن ينتهي ابن بطوطة من وصف هذه السلسلة من الصدف الرائعة إلا يوازي نصه نص سلفه، فيتطرق إلى قسمي المدينة الرئيسين "وبينهما نهم عظيم المد والجزر على شكل وادي سلا في بلاد المغرب" يقصد بذلك الخليج الذي يكاد يشطر المدينة إلى شطرين، وهو الذي سوف يعرف بـ "القرن الذهبي". وسوف يطابق ما قاله هارون قبله بنحو خمسة قرون من أن القسم الأول من المدينة، واسمه "اصطنبول" يسكنه الملك وحاشيته، وفيه أسواق مُعلّمة بحسب المهن والحرف، ومحميةً بأبواب، وأغلب العاملين فيها من النساء. وفي هذا القسم توجد الكنيسة الكبرى، وسماها بالاسم: آيا صوفيا. أما القسم الآخر، ويعرف بـ "غَلَطَه" فهو في العدوّة الغربية، يكاد يقتصر على نصارى الإفرنج القادمين من جنّوه، والبندقية، وروما، وفرنسا، ويتولى أمرهم رجل دين، بأمر من الملك، وحينما يحدث أن يتمردوا على سلطة الملك، فإنهم يعاجلهم بالحرب، فيتدخل "البابا" فيصلح بينهم، وهم في عمومهم تجار، ولديهم مرسى لم ير ابن بطوطة أكبر منه.

واستأثرت منه الكنيسة الكبرى، آيا صوفيا، باهتمام واضح، كما استأثرت باهتمام هارون قبل نحو خمسة قرون، ولكنه لم يكن بحظّ سلفه، فقد حُظر عليه

التحوّل فيها، فذلك مقصور على من يسجد للصليب، فيما ظل ابن بطوطة متمسّكا بعقيدته حيثما حلّ وارتحل، لكنه تجوّل في فنائها الخارجي، وصرّح بأنّها أعظم الكنائس، وفيها الصليب الخشبي الذي صلب عليه السيد المسيح، وفيها، كما روي له، يتعبّد آلاف الرهبان بعضهم من ذريّة الحواريين، وفيها، إلى ذلك كنيسة خاصة بالراهبات الأبنكار اللواتي يزيد عددهنّ على ألف.

وكانت هذه مقدمة للتميز بين الإمبراطور والبابا، فالأخير هو صاحب المقام الرفيع، وهو لا يزور "آيا صوفيا" إلا مرة واحدة في السنة، أما الإمبراطور فيمرّ بها كل صباح محاطا بحاشيته، ولكن لأهل المدينة أديرة أخرى كثيرة يمارسون العبادة فيها، وقد تقصّأها ابن بطوطة، ولم يظهر تسفيها للطقوس الدينية النصرانية، إنّما نظر إليها بتقدير واضح، مشيدا بانقطاع العباد إلى عبادتهم بخشوع ورهبة. ثم لفت انتباهه دير خاص بالراهبات حليقات الشعر "لهنّ جمال فائق وعليهن أثر العبادة" وجميعهن من بنات الملوك، وقد وهبن أنفسهنّ لخدمة الله، يقرأ عليهن الإنجيل صبي حسن الصوت، ولاحظ أيضا بأن لبنات الوزراء، والأمراء، ووجوه البلد، أديرة ماثلة.

وقادته خطواته في طرقات المدينة إلى لقاء الملك الأب المترهّب "جرجيس" ماشيا على قدميه، وقد رآه بهيئة الفقير المتعبّد، وحينما عرف أصل ابن بطوطة شرع الملك يصافحه، ويتبرّك به كونه قد زار بيت المقدس، بل إنه رافقه في تطوافه في المدينة، لكنه امتنع عن إدخاله الكنيسة الكبرى معه، فهو ليس من عبّاد الصليب. وتأتي المفاجأة في نهاية الرحلة، إذ بلغه ارتداد السلطنة بيلون عن الإسلام، وعودتها إلى ديانتها النصرانية، وقرارها البقاء في مسقط رأسها وترك زوجها السلطان المغولي، ولهذا استأذن منها أتباعها العودة إلى بلادهم، فأذنت لهم، وأكرمتهم، وشمل هذا الكرم ابن بطوطة الذي غادر المدينة معهم بعد أن أمضى في القسطنطينية شهرا وستة أيام.

4 - محمد رشيد رضا: احتضار عاصمة دار الإسلام:

رحل الإمام محمد رشيد رضا إلى القسطنطينية، كما يقول "للسعي في أمرين عظيمين: إنشاء معهد علمي إسلامي، وحُسن التفاهم بين عنصري الدولة الأكرين العرب والترك"⁽⁵⁾. وأفاض في شرح الملابسات حول هذين الأمرين بعد أن بدأت

الحقبة الدستورية في نهاية عهد السلطان عبد الحميد، ومنها اجتماعاته مع عليّة القوم في عاصمة الخلافة، وخلال وجوده انتهز الفرصة فتجول في المدينة، وقدم عنها وصفا يقوم على سلسلة من الأحكام القيمة التي يتميز بها بوصفه رجل دين. وذكرها بأسمائها الثلاثة: القسطنطينية، استانبول، والأستانة.

بدأ محمد رشيد رضا بوصف موقع المدينة، وحالها العمرانية التي أثارت سخطه الواضح "موقع هذه المدينة مشهور في جماله ومحاسنه الطبيعية، ولو كانت هذه الدولة التي استولت عليها من عدة قرون دولة عمران ومدنية لجعلتها زينة الأرض ومثابة الأمم، ولكان لأهلها من السائحين مورد من أغزر موارد الشروة، ولكنك لا تجد فيها أثرا من آثار العمران الحديث إلا المعسكرات من الثكنات والمدارس، فصفوية العاصمة البلغار وأثينا عاصمة اليونان والقاهرة عاصمة مصر، كل أولئك أرقى من عاصمة الدولة عمراننا، فالأستانة موقع جميل، ومعسكر كبير، لا تغيب الجنود عن عينيك فيها دقيقة من الزمان، فعسى الله أن يستخر لها الرجال الذين يعمرونها بعمران المملكة، لا بالاستقراض من الأجانب بالرّبا الذي يجعلها تحت سيطرتهم، وعرضة عند الحوادث لمداخلتهم".

وبعد هذا الاستهلال مضى قائلا "أما العمران المعنوي وهو العلم والأدب فلها حظ منه تفضل به مصر وسورية وهو أن التعليم فيها أعم وأشمل، وتربية النساء أسمى وأنبّل، وذلك بأن أموال المملكة كانت تجي إليها حتى لا يبقى في كل ولاية إلا الضروري الذي لا يمكن الاستغناء عنه مع إباحة الرشوة والسلب والنهب فكثرت فيها المدارس للذكور والإناث، على أن الآداب الإسلامية الموروثة لا تزال أقوى في بيوت هذه المدينة منها في بيوت مصر فلا ترى امرأة في نافذة ولا على سطح إلا أن تكون مستورة البدن والرأس كما تكون في السوق ولا تسمع من البيوت ولا في الأسواق والشوارع صخبا ولا هجرا من القول كما تسمع في أسواق القاهرة وشوارعها، ولا يتبرّجن بمصر إلا في بعض المواسم كأصاال أيام رمضان في جهة الشاه زاده، وإلا في بعض الضواحي حيث يسرحن ويمرحن متنزهات مظهرات لزيّنتهن، على أن الكثرات منهن يسفرن عن وجوههن في الأسواق والشوارع ولكنهن مع ذلك يعضضن من أبصارهن كما أمر الله تعالى. وإذا خرجن في الليل من دار إلى دار يخرجن بالحنة أو العباءة العربية المعروفة وبالقناع الأبيض، وذلك يكون زيهن الغالب في المتنزهات. فجملة القول إن

آدابهن حسنة في خروجهن في الأسواق والشوارع وبيوتهن نظيفة مرتبة ولأولادهن حظ عظيم من النظافة والآداب.

ويقول المختبرون من أهل البلد ومن الغرباء المقيمين فيه أن آداب غير المتعلّقات أو المتعلّقات على الطريقة الحديثة الإفريقية، وهنّ أشدّ عناية بالنظافة أيضاً، فالتفرنج في البيوت هو الخطر الأكبر الذي ينذر البيوت الإسلامية بالفساد، في هذا البلد وغيره من البلاد، ويقال إن أحمد رضا بك رئيس مجلس المبعوثين يريد أن يرّبي بنات المسلمين في المدرسة التي يسعى في إنشائها مع بنات الإفرنج والروم والأرمن تربية ليس لها من صبغة الدين شيء، فإذا تمّ هذا المقصد، فبشّر بيوت هذا البلد بالخراب المعنوي والفساد الذي لا يفوقه فساد.

إن علم النساء المسلمات في الأستانة دون علم الأوربيات، ولكن تربيتهنّ الدينية والأدبية أعلى من تربية الأوربيات كما شهد بذلك غير واحدة من هؤلاء بعد الاختبار التام، ومنهن من صرّحت بأن التفرنج آفة مفسدة لنساء الترك. نعم إنه يمكن أن تترقى معارفهن وآدابهن، ولكن يجب أن يكون الدين هو أساس التربية، وأن تكون العناية به فوق العناية بالعلم، وليس في أوروبا شعب يرّبي البنات على الإلحاد أو ترك الدين، إن أثبت الشعوب الأوربية مدنية هو أشدها عناية بتربية النساء والأطفال تربية دينية. إن بين استانبول، وقسم غلطه، وبك أوغلي، تباينا عظيماً في العادات ونظام المعيشة وحالة العمران، على أن المسافة بينها تقطع بدقيقتين، إذ الفاصل بينها هو الخليج المشهور، وعليه جسران للمشاة والركبان، ومنهم من يقطعه بالزوارق.

تشبه استانبول في عاداتها بلاد المشرق الإسلامية القديمة كطرابلس الشام، فأزياء النساء في مدن سورية إلا ما امتزن به. وأزياء الرجال فيها كأزياء الرجال في مدن سورية: الطربوش، والعمامة البيضاء، والعمامة المطرّزة، والعمامة الخضراء، والمناديل الملونة. كل ذلك من أزياء الرؤوس، وكله كثير. وأما سكان قسم غلطه فتكثر فيه مزاحمة الكم والقلائس للطرايش المجردة ويقل فيه غير ذلك.

يتعشى أهل استانبول بعيد المغرب كأهل سورية وتقفّل أكثر المطاعم بعد العشاء بقليل على حين يتدأ أهل القسم الآخر بالطعام وتظل مطاعمهم مفتوحة إلى قرب منتصف الليل، ويسهرون كثيراً ولا يسهر أولئك إلا قليلاً. ويكثر الفسق العلني والسري في قسم غلطه، والفسق العلني ممنوع في استانبول. وآداب الرجال

العمومية حسنة كآداب النساء فلا تكاد تنكر على رفيع ولا وضيع قولاً خشناً ولا كبراً وترفعاً، ولكنك كثيراً ما تنكر عليهم إخلاف الوعد، وما في معنى الإخلاف حتى يقل أن يثق المختبر بقول يسمعه، وسبب ذلك تأثير الاستبداد الشديد وما كان من الضغط والمراقبة على عهد عبد الحميد، فذلك هو السبب الطبيعي لفشو الكذب والإخلاف والتقلّب في كل الأمم، ولهذا العلة كثر الكذب والإخلاف والتقلّب وعدم الثبات في جميع البلاد العثمانية، كما كثر ذلك من قبل في مصر على عهد إسماعيل باشا⁽⁶⁾.

ينبغي الأخذ في الحسبان بأن الإمام كان متحيزاً للفكرة التقليدية القائمة على مفهوم الخلافة الإسلامية لكنه لم يغفل مظاهر الاستبداد في السلطنة، وهذا الموقف جعله يقف موقفاً سليماً من الإصلاحات الدستورية التي حدثت من سلطان الخليفة، وشرعت الأفق أمام الخصوصيات العرقية واللغوية والدينية. وفي ذروة هذه الأزمة التي أدت إلى تفكك الإمبراطورية بعد سنوات قليلة، وصل الإمام إلى المدينة، وقد أفاض بالحديث عن مهمته لإصلاح شأن اللغة العربية، ورتق العلاقة المتأزمة بين القوميتين التركية والعربية في تلك الفترة جراء التعصبات التي بثتها الجمعيات والأحزاب، وقد ارتسمت رؤية مأساوية للإمام بإزاء التحولات الهادفة إلى تحديث البنية التقليدية لمجتمع الإمبراطورية المحتضرة، فكل ذلك ترك بصماته على الانطباعات التي كتبها عن المدينة، ومع أنه شارك أسلافه من الرحالة في الإشادة بموقع المدينة، ومحاسنها الطبيعية، لكنه أبدى انزعاجاً واضحاً من الخراب المخيم عليها "لو كانت هذه الدولة التي استولت عليها من عدة قرون دولة عمران ومدنية لجعلتها زينة الأرض ومثابة الأمم".

لم يقع بصر الإمام، وهو يطوف في أرجاء القسطنطينية إلا على "المعسكرات من الثكنات والمدارس" وإذا ما قورنت بصوفيا، وأثينا، والقاهرة، فهي دون تلك العواصم، فقد كانت ثكنة كبيرة يمحرها الجند، وتمتد على ولادة الأمر أعمارها بموارد الإمبراطورية، وليس "بالاستقراض من الأجانب بالرّبما الذي يجعلها تحت سيطرتهم". وواضح أنه مفجوع بما آلت إليه المدينة التي كانت قبلة الدنيا في الماضي، فالصورة التي ارتسمت لها في عينيه تختلف تماماً عن الصورتين اللتين رأيناهما في عيون هارون بن يحيى وابن بطوطة، وكان الزمن كفيف بتحسين وضع القسطنطينية إلى أحسن ما كنت عليه من حسن سابق، لكن الواقع جعلها تتراجع

إلى الخلف، فقد كانت قلبا مكلوما لإمبراطورية آفلة، وأول ما ظهرت عليها مظاهر الخراب.

ثم انتقل الإمام إلى وصف "العمران المعنوي" قاصدا بذلك "العلم والأدب" فوجدهما فيها أفضل مما في مصر وسوريا، لأن "التعليم فيها أعمّ وأشمل، وتربية النساء أسمى وأنبّل" ولاحظ أن "الآداب الإسلامية" مازالت نافذة، فمعظم النساء محتجبات في بيوتهن، أو ساترات لأجسادهن، ولا يكاد يظهر منهن ما يחדش الحياء العالم إلا ما ندر. وجملة القول فإن "آداهن حسنة". وهذا حديث يشمل فقط أولئك النسوة الأخذات بالنهج الإسلامي طريقا للتربية، لكن هنالك فئة أخرى من المتفرنجات اللواتي أخذن بالتربية الغربية، وقد استأثرت هذه الفئة بكل بضروب الذمّ والانتقاص منه؛ لأن الحداثة الإفرنجية، هي "الخطر الأكبر الذي يندر البيوت الإسلامية بالفساد في هذا البلد وغيره من البلاد".

وكان هذا مدخلا للتذمّر مما كان يقع من صراع ثقافي وسياسي في أوساط المجتمع بين مناصري الخلافة التقليدية، ومناصري الجمعيات الجديدة الداعية للتحديث، كالاتحاد والترقي، وجمعية تركيا الفتاة، وجميعها كانت تدعو إلى الخصوصيات العرقية واللغوية والدينية، ومحاكاة النموذج الغربي، وقد اختار مثالا لذلك شخص "أحمد رضا بك" رئيس مجلس المبعوثان (= مجلس النواب) فقد سعى إلى الأخذ بالحداثة الغربية، وبخاصة مفاهيم الثورة الفرنسية، وحاول تطبيقها في المجتمع العثماني التقليدي، فنال كثيرا من النقد، ومن ذلك محاولته نقل التجربة الغربية في مجال حرية المرأة، فذلك من المحظور عند الإمام، وإذا ما فشلت تلك الحرية "فبشّر بيوت هذا البلد بالخراب المعنوي والفساد الذي لا يفوقه فساد" ذلك "أن الدين أساس التربية". وينبغي أن كون "العناية به فوق العناية بالعلم".

وقد لفت انتباه الإمام التباين الطبقي والثقافي والعمراني بين أحياء المدينة، ولاحظ الاختلاف في "العادات ونظام المعيشة وحالة العمران" مع أنه لا يفصل بين أطرافها سوى القرن الذهبي، وخلاصة ما يرسم في عيني الإمام أن المدينة تتهددها القيم الغربية من جهة، وهذا هو الخراب المعنوي، وتعاني من إهمال وتراجع في البناء، وهذا هو الخراب العمراني، ولم يهمل أثر الاستبداد في ثلم الأخلاقيات العامة من كذب ورياء، وتقلّب المواقف، وعدم التزام بالمواعيد.

5 - صور متحوّلة:

ارتسمت ثلاث صور للقسطنطينية في أعين الرحالة العرب خلال ألف سنة. أسّست الصورة الأولى لمعظم التخيلات الجغرافية عنها في القرون الوسطى، وفيها رسّخ هارون بن يحيى نزوعا يحتفي بالدهشة، ويغرق في التفاصيل العجيبة، فهو يتحدث عن حاضرة دار الحرب حيث لا مثيل لها في دار الإسلام، ومع أن عيني هارون كانتا ذكيتين وحساستين فإنهما مرّتا على الطبقة الخارجية للمدينة البيزنطية، ولم تتوغلا في أسرارها الدينية والثقافية. من الصحيح أنه وصف المظاهر الدينية لكنه عجز عن تفسيرها، وتأويلها.

وجاءت الصورة التي رسمها ابن بطوطة لتعمّق الصورة الأولى لكنها نجحت في فك بعض الشفرات الدينية والثقافية، فقدّمت صورة بانورامية لما يدور في قلب المدينة، وبخاصة القصر الإمبراطوري، والكنيسة الكبرى، والأديرة المرتبطة بها، ثم الأسواق، ولم يهمل الرحالة التقاليد، والعلاقات الاجتماعية، والتراتبات السياسية والدينية للبابا والإمبراطور، وبكل ذلك تحرّكت الصورة القديمة، واكتست بالحياة، وفي قلبها تحرّك ابن بطوطة محميا من الإمبراطور، فلم تعد المدينة مشهدا جامدا يصفه الرحالة إنما أصبحت مكانا يتجول فيه، ويلامس بثقافته الإسلامية معالمه كافة.

ثم ظهرت الصورة الأخيرة التي رسمها رجل دين مشدود إلى تفسير ديني للتاريخ، فلم يرَ في حاضرة السلطنة العثمانية سوى طلل آيل للخراب بفعل إهمال ولالة الأمر لها، وتسّلل مظاهر الحداثة الغربية إلى أهلها، فرآها في أفولها العمراني والثقافي. من الصحيح إنهما كانت قلب دار الإسلام، لكن دار الإسلام نفسها بدأت بالتصدّع، وقد طال التصدّع قلبها. ومن المفارقة أن تكون المدينة مثار إعجاب هارون بن يحيى وابن بطوطة وهي عاصمة لدار الحرب، فيما لم تكن، وهي حاضرة دار الإسلام، غير موضوع للحزن والرتاء من طرف الإمام محمد رشيد رضا.

الهوامش

- (1) اغناطيوس يوليانونوفتش كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1: 135.
- (2) محمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص 481-482.
- (3) انظر نص الرحلة كاملا في كتاب ابن رسته، الأعلام النفيسة، ليدن، بريل، 1893.
- (4) انظر النص كاملا في كتاب رحلة ابن بطوطة "تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، 1997.
- (5) رحلات الإمام محمد رشيد رضا، جمع وتحقيق يوسف إبيش، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1971، ص 61.
- (6) انظر نص الرحلة كاملا في كتاب "رحلات الإمام محمد رشيد رضا".

أمة الكتب الأولى

1 - هياكل عريقة وعبادات غامضة:

تألف الأدب الجغرافي في الثقافة العربية - الإسلامية من مشاهدات الرحالة ومروياتهم، ومن الملاحظات الاستقصائية التي كتبها الجغرافيون عن دار الإسلام ودار الحرب، وورد معظمها في كتب المسالك والممالك، وقد طاف الرحالة والجغرافيون في أمكنة كثيرة، وعادوا بأخبار الأمم الأخرى، وقد غالبهم شعور بالاستياء فيما أوردوه من مرويات عن الجماعات غير الإسلامية التي كانت تعيش في كنف المسلمين، فآثروا مقارنتها بالجماعة الإسلامية، وساورهم شك في أهلية أية عقيدة سوى الإسلام، فأنكروا ذلك، ولم يعتدوا به؛ إذ كان سعيهم في العالم قد استند إلى مرجعية إسلامية، وحسبوا ما سواها فساداً، فلم يكتموا غيظهم، وتوسّعوا في القدح. وبسبب ذلك ترسّبت في قاع الأدب الجغرافي مادة سردية كبيرة حول تلك الجماعات التي لا ذت بالمسلمين، وسأكتهم في دار الإسلام، لكن بوناً عقائدياً ظل يفصلها عنهم. وسرعان ما أصبحت موضوعاً لجدل بين الجغرافيين، والمؤرخين، والفقهاء، وظهرت مرويات اندمجت فيها الأخبار بالأحكام الفقهية.

تشكل أخبار الصابئة مثلاً مناسباً يحيل، من جهة أولى، على نظرة الرحالة، والجغرافيين، والمؤرخين، والفقهاء المسلمين، إلى الجماعات غير الإسلامية، ويحيل، من جهة ثانية، على تشتت جماعة دينية كبيرة، نجد ما يشير إلى وجودها بين اليونان، والصين، ومصر القديمة، فضلاً عن الشام والعراق، قبل أن تنتثر إلى جماعات صغرى تستوطن مختلف الأقاليم. وترميم صورة الصابئة من الأخبار المتناثرة في المظان القديمة، يبين أنهم ترحّلوا في أرجاء الأرض، قبل أن تتفكك

عقيدتهم، وتصبح موارد مغذية للرسالات الدينية التي ظهرت بعدهم. وسنلاحظ أن الارتحال لم يقتصر هذه المرة على المكان، فحسب، إنما تخطّاه إلى الزمان، فأصبح التوغل في التاريخ القديم مشروعاً، فهو ارتحال مزدوج يستدعي متابعة تتقصى دلالته الثقافية. وكثير من الرحالة، والجغرافيين، والمؤرخين تعثروا بأخبار الصابئة التي كانت شائعة في التاريخ الوسيط، فكانت تظهر أمامهم حيثما مروا، وإلى أي مكان ارتحلوا.

في سياق حديثه عن "الهايكل المقدسة عند الأمم" نقل ابن فضل الله العمري (749هـ - 1348م) في كتابه "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" عن أبي عبيد البكري (487-1094) خبراً عن الصابئة. وما أورده البكري كان المسعودي (346-975) قد ذكره في كتاب "مروج الذهب" وذكره آخرون، وبذلك جرى تداول الخبر طوال أكثر من أربعة قرون بين الجغرافيين والرحالة، آخذين بالحسبان أن المسعودي، فيما نعلم، أول من دوّن روايته، فتداوله الشفوي يعود إلى زمن أسبق بكثير، وبخاصة الجزء الأخير منه، وهو عن وجود مخزن الكتب الأولى في الصين. وسندرج خبر الصابئة بعد تمحيذه من شروحات جانبية لا تؤثر في تماسكه البنيوي والدلالي، لنتمكن من تحليله بصورة وافية في سياق ثقافة القرون الوسطى. قاصدين بذلك الوقوف على موقع الآخر، وصورته، في دار الإسلام، هذه المرة، بعد أن فصلنا القول فيما يتصل بالآخر خارج دار الإسلام في الفصول الفائتة.

"وأما ما كان للصابئة، فكان لهم هياكل تسمى بأسماء، وهي: هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل، وهيكل الصورة، وهيكل النفس. مستديرات الأشكال. وهيكل الكواكب والنيران على أشكال مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع. وكانت لهم فيها دُخَنٌ وقرايين.. والذي بقي من هياكلهم، بيت بحرّان، في باب الرقة، يُعرف بمعلميشا (مغليشا، عند المسعودي) وهو هيكل آزر أبي إبراهيم (الخليل).. ولهم في هياكلهم مخاريق قد وصلت: تقف السدنة من وراء الجُدُر، وتتكلم بأنواع الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافخ والمخاريق إلى تلك الصور المحوّفة فيظهر لها نطق على حسب ما دُبّر على هيئة هندسية.. والصابئة حشوية اليونان، وإنما يضافون إلى الفلسفة، إضافة نسب لا إضافة كلمة، لأنهم يونانيون، وليس كل يوناني بحكيم.. والصابئة تُقَرَّب في بعض الأوقات ثوراً أسوداً، تُشدّ عيناه، ويُضرب وجهه بالملح، ثم يُذبح ويُنظر في أعضائه، وما يظهر منه في

الجراحات والاختلاج، فيُستدلّ به على أحوال السنة. ولهم في قرابينهم أسرار ومُخبّات، وهيكل في أقاصي الصين، وهو بيت مدوّر له ستور وأبواب. في داخله قبة مسبّعة عظيمة البنيان. وبه بئر مسبّعة الرأس، متى أكبّ إنسان على رأسها تهور على رأسه فيها، وعلى رأس البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قدم، قلم السند هند (قلم المسند، عند المسعودي) "هذه البئر تؤدّي إلى مخزن الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لما كان ويكون، وتؤدّي إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يصل إلى الدخول إليها والاقتباس ممّا فيها إلا مَنْ وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا"⁽¹⁾.

تكشف بنية الخبر مجمل عيوب التأليف الإخباري القائم على إدراج شتات من المرويّات المتضاربة عن الآخر المختلف في معتقداته، وعباداته، وطقوسه، ثم النقل دونما تثبّت، والتغيير، والتكرار، وعدم مراعاة التناسب، فلكي نتعرّف الصابئة ينبغي أن نذكر "مخاريقهم" ونتهمهم بأنهم من "حشوية اليونان"، ثم نبعدهم عن أي احتمال تتسرب منه رائحة الحكمة "فليس كل يوناني بحكيم" لئلا يتوهم أحد بأن فيهم حكماء، وأن نذهب بهم إلى أقصى مشارق الأرض، إلى الصين، لنجد لهم هيكلًا كتب عليه باللغة الهندية، ثم نلوذ بالتاريخ البعيد لنعرف أن لهم هيكلًا آخر في حرّان حصّ بآزر أبي النبي إبراهيم، ونقف على أوضاعهم العجيبة، إذ ينحرون الثيران السود سيتدلون بخلجات أشلائها على صروف الحياة، وتقلبات الأحوال، ناهيك عن المخبّات والأسرار التي ترافق ذلك. فماذا يرتسم في مخيلتنا ونحن ننتقل من الصين إلى اليونان، ومن الكتب إلى الثيران، ومن الهياكل إلى المخاريق؟

يتوهم كثيرون أن هذا التمزيق الدلالي، والمكاني، والزماني، لحمول الخبر وصيغته السردية سيفضي إلى تصدّع الفكرة القابعة تحته، فيتناثر كل ما له صلة بالصابئة، فيما نرى أن تلك النبذ المتناثرة تمثل القيمة الغنية لحمول الخبر، إذا جرى ترميمه في ضوء المظانّ الأصلية التي حملت إلينا أخبار الصابئة. فما يعد تشتيتاً نراه تأكيداً على عالمية عقيدة الصابئة، فلا بدّ أن تكون ديانة كبيرة شملت العالم قبل اليهودية والنصرانية والإسلام لتغطّي هذه المساحة من الأرض، فقد أخذت عن اليونان حكمتها، وخلّدت في الشرق الأدنى هياكلها، ثم استعارت لغة الهند، وانتهت بأن عبّرت عن نفسها في أقاصي الصين باعتبارها ضامنة للمعرفة الأولى.

بدل الانتقاص يفضل الحديث عن عقيدة فنية في العقائد الأخرى، وتلاشت فيها، وكانت جذوراً لها ومنابع، وذابت كثير من عناصرها في تلك العقائد التي ورثتها، كما ترث الأديان بعضها بعضاً في كل زمان ومكان، فلم تكن عقيدة مغلقة تنتهي صلاحيتها بانقضاء عصرها، إنما أعادت تشكيل نفسها في قلب العقائد الكبرى التي ظهرت في إثرها، ووجدت لها تجليات في سائر تلك العقائد التي تسعى جاهدة للتخلص من أصول مزعجة. واستنطاق النص سيظهر التنوعات الخفية للصابئة التي أراد العمري أن يدفع بها إلى منطقة النسيان. يضع خبر الصابئة بين أيدينا الطريقة المشوبة بالاحتقار للعقائد القديمة التي جَبَّها الإسلام، فكل ما لا نرغب فيه يجب طمره إلى الأبد، أو إبعاده عن المكان الذي تخيم فيه العقيدة الخالدة. إلى ذلك فما وصلنا عن الصابئية جاء بـ "مخاريق".

2 - مخاريق محشوة:

يلزمنا الوقوف على الوسيلة التي بلغتنا بها المعتقدات الصابئية، لنحكم على قيمتها وأهميتها، لقد وصلت بـ "المخاريق". تقطر كلمة "المخاريق" بدلالات الدم والانتقاص، ففي المعجم العربي تقترن بالكذب، والاختلاق، والتزييف، فالممخرق هو المموء، والمخرق هو الكذب، والحمق، والجهل، والتخريق هو المبالغة في الكذب، والتخرق خلق الكذب واشتقاقه. والمخاريق خرقٌ مفتولة يلهو الصبيان بها، ولا قيمة لها.

وإذا غادرنا المعجم إلى بعض المصادر وجدنا دعماً للمعنى المذكور، فالمرزوقي يرى أن المخراق خشبة في رأسها سنان عريض كان القوم إذا انصرفوا من حرب ظافرين قدموا بشيراً معه مخراق ليعلم الحال، فيلوح به لاجتماع ولدان الحي⁽²⁾. وفي كتاب "الأغاني" ترد مرادفة للريبة والشك "إن مخاريق الأمور تُريب"⁽³⁾. لكن الجاحظ في إحدى رسائله دفع بالمعنى إلى مستوى أكثر دقة، فالمخاريق هي أكاذيب العرافين، وهي أشبه بتزاويق الكهّان، وتقويلات الحواة⁽⁴⁾.

أمّا الثعالبي فربط التخريق بالشعوذة، وهي تصوير الباطل في صورة الحق⁽⁵⁾. ولهذا سنفهم، بصورة لا تقبل اللبس، لماذا ذهب القاضي التنوخي إلى وصف الحلاج، بأنه "صاحب مخاريق يظهرها كالمعجزات، ويستغوي بها جهلة الناس"⁽⁶⁾. ينتهي بنا الأمر إلى أن العمري - ومن قبله البكري، والمسعودي، وطبقة

كاملة من الجغرافيين - يريدوننا أن نقرّ بأن كل ما للصابئة محمول بمخاريق، وأن طقوسهم الدينية، في هياكلهم المقدسة، هي سلوك أحرقت فيه من الطيش، واستغواء الجهلة، والحمق، والخداع، الشيء الكثير.

لا يُكتفى بالمخاريق، إنما الصابئة من "حشوية اليونان". تتهم بالحشوية كل الفرق المخالفة التي عدّت ضالّة، وتسبّبت في إحداث بدع غريبة في الإسلام، وترتبط في أصلها بفكرة "الحشو". فحشوة الإنسان: أمعاؤه. وكل ما في البطن فهو حشوة. وحشو الكلام هو الفضل الذي لا يعتمد عليه، وحشوة الناس هم رذائلهم، فما تؤمن به الحشوية يتصل بالأحشاء وما تحتويه، وبعيدة كلية عن الأفكار السامية التي منبتها الأذهان والعقول. تقبع أفكار الحشوية في الأسافل العفنة. إنها حشو كروش، وكل الأفكار العليا براء منهم، فلا تحصيل لهم غير ما يكون من فساد الأحشاء، وليس من صفاء العقول.

عقد ابن النديم، عن الصابئة، فصلاً في "الفهرست" فوصمهم بـ "الجهالة"⁽⁷⁾. يتصل الجهل بالتسافه، وإضاعة الحق، والإفساد، وباعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. أمّا صاحب "طبقات الشافعية الكبرى" فألحقهم بالمشبهة، أي من القائلين بالتشبيه، والتجسيم، وعدّهم أصحاب عقيدة سرّية لا يُجهر بها، بل تُدسّ إلى جهلة العوام، وانتهى إلى أنه "من أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه، ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه"⁽⁸⁾. وبالإجمال فصورة الحشوية شائنة في المخيال الإسلامي، فهم مشبّهة، ومجسّمة، ومن الأراذل ذوي الاعتقادات الفاسدة التي تلحق ضرراً بالعقيدة الصحيحة، إنهم من أخطر أصحاب البدع!

لننظر الآن في قيمة عقيدة دينية تحملها لنا "مخاريق محشوة". فإذا كان العمري وسواه من الجغرافيين، والمؤرخين، ومؤلفي كتب "الملل والنحل" يريدون تعريفنا بالفرق المختلفة، فإنما يضعون بيننا وبينها كدساً من "المخاريق المحشوة" التي ستحول دون أن نطمئن إلى أهميتها، وذلك لا يلزمن معرفتها، بل التخلص منها كما نتخلص الأجساد السليمة من حشوها الفاسد. ولا يقتصر الأمر على العمري، فمهما أجلنا النظر في المرويات القديمة التي انتدبت نفسها للتعريف بالجماعات والعقائد غير الإسلامية خارج دار الإسلام وداخلها، فسوف نواجه بستار سميك من التجهيل يحول دون ملامتنا المباشرة لحقيقة تلك الجماعات والأديان، إذ تراكم تراث من الانتقاص والنظرة الدونيّة لكل ما يغيرنا، ولا يمثل لنظام القيم

السائد لدينا، ولا يستقيم الأمر بدون نظرة نقدية تفكك ركائز ثقافة الكراهية ليقع قبول الآخر.

أوضح المسعودي طبيعة مخاريق الصابئة التي تستخدم لإصدار أصوات توهم بأنها خاصّة بالآلهة، وذلك في سياق تلخيصه قصيدة طويلة لمعاصره القاضي الحرّاني ابن عيشون ذكر فيها مذاهب الصابئة، وتطرّق إلى بيت عبادتهم في حرّان، وما فيه "من السرايب الأربعة المختلفة لأنواع صور الأصنام التي جعلت مثالاّ للأجسام السماوية، وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية، وأسرار هذه الأصنام، وكيفية إيرادهم لأطفالهم إلى هذه السرايب، وعرضهم لهم على هذه الأصنام، وما يُحدّث ذلك في ألوان صبيانهم من الاستحالة إلى الصُفرة وغيرها؛ لما يسمعون من ظهور أنواع الأصوات، وفنون اللغات، من تلك الأصنام والأشخاص، بحيل قد اتُخذت، ومنافخ قد عُملت: تقف السدنة من وراء جُمُر فتتكلم بأنواع من الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافخ والمخاريق والمنافذ إلى تلك الصور المخوفة والأصنام المشخّصة، فيظهر منها نطق على حسب ما قد عمل في قديم الزمان، فيصطادون به العقول، وتسترقّ بها الرقاب، ويقام بها الملك والممالك"⁽⁹⁾.

خلص المسعودي إلى أن ذلك سلوك مروّع ينتهك الطفولة البريئة، ويخدع به الجميع، فتقام بذلك الممالك على أسس باطلة. وقرّر الشهرستاني أن ذلك ممّا يختصّ به الصابئة دون سواهم، فقد "استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضي منهم العجب. وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب؛ والسحر، والكهانة، والتنجيم، والتعزيم، والخواتيم، والصور.. كلها من علومهم"⁽¹⁰⁾.

تتواتر أخبار تشبك الطقوس الدينية للصابئة بأعمال السحر والشعوذة، وكل ذلك لا يستند إلى دليل؛ فالكتاب المقدس للصابئة "الكنز ربا" حذر صراحة من ذلك "لا تستشيروا العرافين، والمنجّمين، والساحرين، والكاذبين، في أموركم؛ مخافة أن يرمى بكم أسوة بمؤلاء إلى الظلمات". ولو خيّل لرواة الأخبار المذكورة أن ذلك ربما يكون من عمل الشيطان، فكتاب الصابئة يحذر من إبليس كما تحذر منه سائر الكتب السماوية "احذروا أن يستحوذ على قلوبكم الشيطان المملوء بأحبابيل السحر والخداع والغواية".

ربطت اللغة العربية الصابئة بالفعل "صبأ" على نحو يُراد به الدم، فدلالة الفعل تذهب إلى معنى الظهور، والطلوع، والخروج، واختص في سياق التداول بكل مَنْ "خرج من دين إلى دين". وكانت العرب تسمي الرسول بـ "الصائب" لأنه "خرج من دين قريش إلى الإسلام". فالمعنى يحيل على الاهتداء إلى الحق، ونبذ الباطل، ولكن حينما يتصل الأمر بـ "الصابئة" فينبغي تحريف المعنى ليوافق المواقف المسبقة تجاههم، إذ يفهم من السياق وكأنهم خرجوا عن دين، وانحاشوا عنه، وارتدوا عنه، وزعموا أنهم على دين نوح كذباً. إسقاط دلالة فعل عربي مستحدث للتعبير عن عقيدة قديمة جداً، يؤدي، لا محالة، إلى تزييف القصد، فالصابئة لا علاقة لها بمعنى الفعل العربي، إنما التسمية مستوحاة من فعل بالآرامية يدل على التعميد والغطس بالماء الحي، والانغمار فيه، قاصدين بذلك تنقية الروح من الدنس، والحفاظ على طهارتها في الدنيا، فما تلبث أن تلتحق برها إثر فناء الجسد؛ فالصابئة في سياق الثقافة الآرامية هم "المتعمدون" بالماء. والتطهر بالجاري منه جزء أساسي في طقوسهم الدينية، ولهذا سكنوا ضفاف الأنهار، والبطائح.

ينبغي أن نتجنب هذه العثرات التي ترمى أماننا كيلا نصل إلى الصابئة بسلام، وإذا امتثلنا لذلك فسوف نحجز وراء رغبة العمري، والبكري، والمسعودي، والشهرستاني، وسواهم، ولا نبليغ هدفنا أبداً؛ فالأدب الجغرافي شتت شمل الصابئة، ولم يرق له أن يكتسب جماعة متلازمة في دار الإسلام. ولكي نقرب إلى محمول الخبر، ونلمّ عناصره، ونكتشف حيكته الخاصة بخزائن الكتب الأولى في العالم، فلا بد أن نزيح من أماننا هذه الشباك، لنرى تدفق مجرى الحقائق بطريقة مختلفة تماماً.

3 - إقرار بدون اعتراف:

تقع تحت خبر الصابئة الذي أورده الجغرافيون إحدى أكثر القضايا إثارة للجدل في علاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب العقائد داخل دار الإسلام، وكما أن الخبر ذكر كتب العالم الأولى، ولم يعرف بها، فالثقافة الإسلامية أقرت بوجود الصابئة، ولم تعترف بهم، وما برحت قضيتهم معلقة في الفضاء اللاهوتي الإسلامي، بطريقة لا تتعد كثيراً عما يستبطن من نص العمري وغيره من الجغرافيين الذين أوردوا أخبار الملل الأخرى. لنتمعن، بادئ ذي بدء، في المفارقة الآتية: المسلمون لم

يقرّوا بعقيدة الصابئة على أنّها من عقائد أهل الكتاب، بدلالة عدم فرض الجزية عليهم كما فرضت على أولئك، وفي الوقت نفسه لم يفتكوا بهم إن لم ينخرطوا في الإسلام إذ ظلوا على عقائدهم القديمة. وهذا أمر يثير العجب، والدهشة، والحيرة، طبقاً للمعايير اللاهوتية السائدة في القرون الوسطى.

حينما نظوف في المظان القديمة نجد تضارباً منقطع النظير حول الصابئة، لكن آية الجزية خصّت أهل الكتاب دونهم، أي أولئك الذين اعترف بأن لهم كتباً سماوية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29] وغير أهل الكتاب من الكفار الذين ينبغي سفك دمائهم إن لم يدخلوا الإسلام، أو يدفعوا الجزية، فينطبق عليهم حكم الآيتين: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَتْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ...﴾ [محمد: 4] و﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾ [التوبة: 5].

تتنزل قضية الصابئة بين حكمين واضحين، فمن جهة أولى لم تؤخذ منهم الجزية، وهذا ما ينبغي على أهل الكتاب القيام به في دار الإسلام، وقد خص بذلك اليهود والنصارى، ومن جهة ثانية لم يقع الاعتراف لهم بدين سماوي، فينطبق عليهم حكم ضرب الرقاب، ولكن لم يفتك بهم بسبب ذلك. ومع كل مظاهر النبذ والإقصاء التي تعرّضوا إليها بدا الموقف الديني غامضاً تجاههم، ولم يُتفق بشأنهم، إذ لم يشملوا بأحكام غير المسلمين، ولم يقبلهم المسلمون كجزء منهم، فعاشوا عالقين في منطقة غامضة بين أهل الكتاب، والمسلمين.

كيف وقع التعارض بين الوجود الفعلي للصابئة في دار الإسلام دون أن يدفعوا جزية، ودون أن يُعترف لهم بدين؟ أي كيف مرّوا بين حكم ديني يقول بقتلهم، وحكم دنيوي يقول بحمايتهم؟ عند هذه النقطة يجب القول إن القرآن أشار إلى الصابئة في ثلاث سور. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]. لقد أدرجتهم هذه الآية مع أهل الكتاب، وفيهم، كما في أولئك، مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَمَنْ لم يؤمن بذلك. ثم جاء قوله تعالى في سورة الحج: ﴿نَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [الحج: 17]. وفي هذه الآية إقرار بأن الله سيفصل يوم القيامة بين ثلاث ملل: المسلمون، ثم اليهود والصابئة والنصارى والمجوس، ثم المشركون الذين يعبدون الأصنام. ثم جاء قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69].

وفي جميع الآيات القرآنية وقع التذكير بالصابئة في سياق المؤمنين، وقد بدأت الآيات، بمنحها التكراري، بتعميم مبدأ الإيمان عليهم وعلى سواهم. وحسب التقسيم القرآني جاء الصابئة ضمن ما عرف بـ "أهل الكتاب" ويستدعي ذلك اعترافاً بأن لهم كتاباً سماوياً يحثهم على الإيمان بالآخرة، مما يوجب أن عقائدهم إيمانية. فإذا كان جرى اعتراف صريح باليهود والنصارى كأهل كتب، فلم لم ينسحب ذلك على الصابئة؟ ثم إن إدراجهم في فئة أهل الكتاب يوجب عليهم الجزية تبعاً لما وقع على أقرانهم من اليهود والنصارى والمجوس. ولم يثبت أنها فرضت عليهم، أو أنهم دفعوها بمقتضى حكم الجزية، ولا تذكر إلا حالة افتداء بالمال في عهد الخليفة العباسي القاهر بالله.

أكثر من جمع حشد الآراء حول الصابئة هم المفسرون في سياق تفسيرهم للآية التي ذكرتهم في سورة "البقرة" مع المؤمنين من اليهود والنصارى بالله واليوم الآخر، إذ أورد الطبري اختلاف المتأولين في الملل التي تقع تحت تسمية "الصابئة"، وعرض للمرويات الشائعة عنهم، وفيها نجد ضروباً من الاتفاق والاختلاف، فالصابئ هو "مَنْ خرج من دين إلى دين"، وينصرف اللفظ إلى "قوم لا دين لهم". وهم "ليسوا بيهود ولا نصارى ولا دين لهم". إنما "بين المجوس واليهود، لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم". وليس لهم "لا كتاب ولا نبي إلا قول لا إله إلا الله". وقيل إنهم: "يعبدون الملائكة، ويصلون إلى القبلة، ويقرؤون الزبور". وطبقاً لقول ابن عباس فإن الله وعد مَنْ عمل صالحاً من اليهود والنصارى والصابئين بالجنة، ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]. وإلى هذا يضيف ابن كثير أنهم قوم "يؤمنون بالنبين كلهم". وهم "موحدون". وبقولهم على فطرهم "ولا دين مقرر لهم يتبعونه، ويقتفونه".

وذهب وهب بن منبه إلى أن "الصابئ" هو الذي "يعرف الله وحده، وليست له شريعة يعمل بها، ولم يحدث كفراً". وأورد القرطبي أنهم "فرقة خرجوا من

دين أهل الكتاب" ثم عاد ووافق بعض المفسرين على أنهم "من أهل الكتاب". وانتهى إلى القول إنهم "موحدون معتقدون بتأثير النجوم، وأنها فعّالة". ويلاحظ أن ثلاثة من كبار المفسرين اكتفوا ببعض المواقف الشائعة عن الصابئة. وبالنظر لعدم الاتفاق في التعريف، فمن الصعب ادعاء الاعتراف. وحالة عدم الاعتراف الشرعي بالصابئة أفضت إلى الحديث عن موقعهم في دار الإسلام، وكيفية التعامل معهم، والمرويات الغزيرة بشأنهم تفوح منها ضروب لا تحصى من الكراهية.

عقد ابن القيم الجوزية في كتابه "أحكام أهل الذمة" فصلاً بعنوان "حكم الصابئة بالنسبة إلى الجزية" قال فيه: "اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم، فقال الشافعي: هم صنف من النصارى. وقال في موضع: ينظر في أمرهم، فإن كانوا يوافقون النصارى في أصل الدين، ولكنهم يخالفونهم في الفروع، فتؤخذ منهم الجزية، وإن كانوا يخالفونهم في أصل الدين لم يُقرّوا على دينهم ببذل الجزية. واختلف أصحابه، فقال أبو سعيد الإصطخري: ليسوا من النصارى، ولا يجوز إقرارهم على دينهم. قال: لأنهم يقولون: إن الفلك حيّ ناطق، وإن الكواكب السبعة آلهة، فهم في حكم عبدة الأوثان. واستفتى القاهر بالله العباسي الفقهاء فيهم، فأفتاه أبو سعيد أنهم لا يُقرون، فأمر بقتلهم، فبذلوا مالاً عظيماً فتركهم.. وعن مجاهد، قال: هم قوم بين اليهود والجنوس ليس لهم دين.. وعن قتادة، قال: الصابئة قوم يعبدون الملائكة.. وقال ابن زيد: الصابئون أهل دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل يقولون: لا إله إلا الله، وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي إلا قول: لا إله إلا الله. قال: ولم يؤمنوا برسول الله عز وجل.. وعن قتادة: هم يعبدون الملائكة، ويصلون ناحية القبلة، ويقرؤون الزبور.. وعن السدي: هم طائفة من أهل الكتاب. وقال ابن جرير: الصابئ المستحدث سوى دينه ديناً، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره تسميه العرب صابئاً..".

ثم يتقدم ابن القيم الجوزية برأيه من أجل زحزحة هذا الالتباس "الصابئة أمة كبيرة، فيهم السعيد والشقي، وهي إحدى الأمم المنقسمة إلى مؤمن وكافر، فإن الأمم قبل مبعث النبي.. نوعان: نوع كفار أشقياء كلهم، ليس فيهم سعيد، كعبدة الأوثان والجنوس؛ ونوع منقسمون إلى سعيد وشقي، وهم اليهود والنصارى والصابئة". ثم يستطرد مفصلاً أمر الصابئة "هذه أمة قديمة قبل اليهود والنصارى،

وهم أنواع: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون. قالوا: وطريقنا في التوسّل إلى حضرة القدس ظاهر، وشرعنا معقول، فإن قَدَمَنا من الزمان الأول لما أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصاً في مقابلة الهياكل العلوية على نسب وإضافات وأحوال وأوقات مخصوصة، وأوجبوا على من يتقرّب بها إلى ما يقابلها من العلويات لباساً وبخوراً وأدعية مخصوصة، وعزائم يقربونها إلى رب الأرباب ومسبّب الأسباب.. فهذا بعض ما نقله أرباب المقالات عن دين الصابئة، وهو بحسب ما وصل إليهم، وإلا فهذه الأمة فيهم المؤمن بالله وأسمائه وصفاته وملائكته ورسله واليوم الآخر، وفيهم الكافر؛ وفيهم الآخذ من دين الرسل بما وافق عقولهم واستحسنوه فدانوا به لما رضوه لأنفسهم. وعقد أمرهم أنهم يأخذون بمحاسن ما عند أهل الشرائع بزعمهم، ولا يُوالون أهل ملة ويعادون أخرى، ولا يتعصبون لملة على ملة.

والمَلَلُ عندهم نواميس لمصالح العالم، فلا معنى لمحاربة بعضها بعضاً، بل يؤخذ بمحاسنها وما تكمل به النفوس وتهذب به الأخلاق، ولذلك سموا صابئين، كأنهم صَبَّؤوا عن التعبد بكل ملة من الملل والانتساب إليها.. وبالجملة: فالصابئة أحسن حالاً من المجوس، فأخذ الجزية من المجوس تنبيه على أخذها من الصابئة بطريق الأولى، فإن المجوس من أخبث الأم ديناً ومذهباً، ولا يتمسكون بكتاب، ولا ينتمون إلى ملة، ولا يثبت لهم كتاب، ولا شبهة كتاب أصلاً... وكل ما عليه المجوس من الشرك، فشرك الصابئة إن لم يكن أخف منه، فليس بأعظم منه".

وبعد هذه التوطئة التفصيلية ينتهي ابن القيم الجوزية إلى القول: "فإن قيل: فهل للإمام أن يستسلف منهم الجزية؟ قلنا: ليس له ذلك إلا برضاهم كما ليس له أن يستسلف الزكاة إلا برضا رب المال؛ بل الجزية أولى بالمنع، فإنها تسقط بالإسلام وبالموت" (11).

وجدت هذه المساجلة لها مكانة خاصة في الممارسة اليومية لحياة الصابئة في دار الإسلام. قال ابن الفوطي: "الصابئة قوم من عبدة الكواكب يسكنون في البلاد الواسطية (منطقة واسط، في العراق) لا ذمة لهم، وكان في قديم الزمان لهم ذمة، فاستفتى القاهر بالله أبا سعيد الإصطخري، من أصحاب الشافعي، في حقهم، فأفتاه بإراقة دمائهم، وألاّ تقبل منهم الجزية، فلما سمعوا بذلوا له خمسين ألف دينار، فأمسك عنهم. وهم اليوم لا جزية عليهم، ولا يؤخذ منهم شيء، وهم في حكم المسلمين" (12). لقد جعلتهم دنائيرهم مسلمين حكماً؟

إشارة ابن الجوزية إلى أن الصابئة أفضل من الجوس تعيد نقاشنا إلى الوراء، فإذا كانوا أفضل منهم فلمَ لم تؤخذ الجزية منهم؟ ولمَ لم ينطبق عليهم ما وقع على الجوس؟ تفتح قضية الجوس أفقاً آخر للاحتتمالات، فقد حسب عامّة المسلمين الجوس أصحاب ديانات ثنوية مشرّكة، ومع ذلك فرضت عليهم الجزية، وعوملوا معاملة أهل الكتاب استناداً إلى حديث منسوب للرسول يقع تضعيفه جاء فيه: إن الرسول كتب إلى مشرّكي مكة: "أسلموا وإلا نأبذتكم بحرب". فكتبوا إليه، وهو في المدينة: "أن خذ منا الجزية، ودعنا على عبادة الأوثان". فكان رده عليهم: "إني لست آخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب". فكتبوا إليه: "زعمت أنك لا تأخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب، ثم أخذت الجزية من جوس هجر". فردّهم قائلاً: "إن الجوس كان لهم نبي فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتاهاهم نبيهم بكتّابهم في اثني عشر ألف جلد ثور". وبذلك شمل الجوس، فيما يخص الجزية، بحكم أهل الكتاب، فقد كان لهم كتاب أتلّف، ورسول لا يعرف عنه شيء، فقد طمست النوائب الرسول وكتابه الكبير الذي جاء باثني عشر ألف جلد ثور. وعرف لاحقاً بأنه "زرادشت". ولكن لم يرد نص بخصوص الصابئة في أحاديث الرسول، وهم أقدم من الجوس، وربما يعود إلى أنه توفي وهم بعد خارج دار الإسلام، فلم يحدث في أمرهم.

4 - يا يحيى خذ الكتب بقوة:

تضع سورة الحج الصابئة ضمن أصحاب الديانات، وتأويلها باعتبارهم أصحاب كتاب سيدرجهم ضمن أهل الجزية، والإبقاء عليهم أحياء بدون دخول الإسلام يفسر على أنهم مشرّكون، وهذا يعني عدم الأخذ بحكم ضرب الرقاب في الآية القائلة بقتل المشركين ممن ضلوا السبيل، وأبوا دخول الإسلام. ومع ذلك لا بدّ أن نمضي في التأويل بناء على تغليب الظن بقرائن تضعها الآية المذكورة بين أيدينا، فقد رأينا كيف أن الآية فصلت بين فئات ثلاث، وجاء الصابئون ضمن فئة أهل الكتاب، وعدم الإقرار بوجود كتاب لهم ليس دليلاً على عدم وجوده بإطلاق، وربما كان لديهم كتاب يجهله المسلمون، وربما كان شأنهم شأن الجوس في ذلك، فلمَ لم يعاملوا معاملة "من له شبهة كتاب"؟ (وقد نفى ذلك عنهم ابن الجوزية).

ثمّة آية في سورة "مريم" ربما تضيء لنا جانباً من هذه العتمة التي جعلها الفقهاء تحيّم على الصابئة، فقد ورد قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ

صَبِيًّا» [مريم: 12]. فما هو الكتاب الذي قيل للنبي يحيى بن زكريا أن يأخذه بقوة؟ (هو يوحنا المعمدان الذي قام بتعميد المسيح في نهر الأردن، وهو قريبه من ناحية الأم). في تفاسير القرآن يشار إلى أن ذلك الكتاب هو التوراة، ولكن من المعروف أن التوراة، والإنجيل، قد خُصّا بنبيين آخرين لهما رسالتان معروفتان، أفلا يرجح أن يكون المقصود كتاباً خَصَّ به الله يحيى، كما خص أنبياءه الآخرين؟

ورد ذكر يحيى خمس مرات في أربع سور. ففي "آل عمران" اعترف بأنه جاء "مُصَدِّقاً بكلمة من الله". وكان "نبياً من الصالحين". وطبقاً لتفسير الطبري، فالمقصود أنه كان "رسولاً لربه إلى قومه، ينبئهم عنه بأمره ونهيهِ، وحلاله وحرامه، ويبلغهم عنه ما أرسله به إليهم". وفي سورة "الأنبياء" عُدَّ يحيى "هبة الله". وأدرج في سورة "الأنعام" ضمن "الأنبياء الصالحين". ويعرف عن يحيى بأنه "نبي مثله". وهو عند الصابئة الرباني الأكبر بين جميع الأنبياء والرسل، ولهم كتاب مقدس بعنوان "تراثيل يحيى".

وقد ذكرته الأناجيل في سياق التعظيم والتبجيل. ففي "مرقس" ورد أنه "نبي أو كأحد الأنبياء". وفي "متى" أنه "كان عندهم مثل نبي". وفي "لوقا" تختلط صورته بصورة المسيح "كان الشعب ينتظرُ والجميعُ يفكرُون في قلوبهم عن يوحنا لعله المسيح". وفي "يوحنا" يُشَدَّد على أنه ليس المسيح، إنما نبي آخر مرسل. فقال لتلاميذه: "لستُ أنا المسيح بل إني مُرسلٌ". لقد اعترف القرآن والإنجيل بأنه نبي مرسل. فأين كتابه الذي أرسل لتبليغه؟

لم يُحدِّد كتاب يحيى إلا على سبيل الترجيح الذي يفرضه سياق تفسير الآية، إذ لم يُسمَّ الكتاب بنص قرآني كما وقع للتوراة والإنجيل والزبور، ومعلوم أنه باستثناءات قليلة تنكر كثير من العقائد وجود كتب صحيحة لغيرها، وإن اعترفت بها فتلحَّ على تحريفها، أو عدّها نوعاً من الهرطقة، فكل عقيدة تعرض خلاصاً مقيداً بها يقوم على أنقاض خلاص سابق جرى تخطيه وإهماله، ولهذا فالأفضل البحث عن أمر وجود الكتب السماوية من داخل العقيدة نفسها، وقد آن لنا أن نقرب إلى كتب الصابئة التي ألح إليها القرآن إلماحاً، ولم يصرَّح بها، فللصابئة كتاب "كنزا ربّاً" (ويكتب أحياناً كنزه ربّه) وهو "مصحف يحيى" الذي يحتمل أن يكون القرآن قد قصده. وبعض فرق الصابئة تنسب الكتاب لـ "شيت" أو "إدريس" بل ينسب أحياناً إلى "آدم" ويسمى "سدرأ - آدم" أي "سفر آدم". وحتى لو نسب

الكتاب لإدريس، فالأخبار تورد أنه أول من بُعث من بني آدم، وأنزل الله عليه ثلاثين صحيفة.

سُمِّي كتاب الصابئة المقدس بـ "الكنز العظيم" أو "الكنز الكبير" أو "كنز الله" أو "كتاب آدم". وتعدّد التسميات جاء بسبب تضارب الترجمة من الآرامية، والاختلاف بين رواية وأخرى نجد له نظيراً في تسمية الأناجيل المتعددة، والاختلافات فيما بينها؛ فالروايات الشفوية المختلفة للأصول تفرض اختلافاً في المتون، ومعلوم أن جمع القرآن وتدوينه في مصحف موحد قد أوقف تعدد رواياته في الأمصار. يماثل كتاب "الكنزاً ربّاً" الكتب السماوية المعروفة، ففيه الرواية الكونية عن الخلق منذ آدم، حيث توالى نزول الصحف على الأنبياء من ذريته بعده، وتتخلل تلك الرواية شذرات من مواعظ اعتبارية، وتضرعات، وأدعية، وترغيب، وترهيب، ويتألف الكتاب من قسمين الأول ينحو منحى تاريخياً يتعقب مسار الأحداث منذ المبتدأ، والثاني عن خلود النفس وسعادتها، وكيفية تدبر أمرها.

يقرّ مذهب الصابئة بأن "الكنزاً ربّاً" أول كتاب سماوي عرفته الخليقة، ففيه صحف آدم، ولا سابق له في التاريخ، وهذا يتوافق مع مذهب بعض الباحثين في تاريخ الديانات الذين يرون بأن الصابئية أول ديانة توحيدية عرفتها البشرية. وللصابئة، فضلاً عن كتاب "الكنزاً ربّاً" كتاب "تراتيل يحيى". وهو مواعظ تنسب ليحيى، ثم كتاب "الديوان". وكتاب "سفر البروج". وهو في الفلك والتنجيم، وهم يعظمون الكواكب، ويرونها مواطن الملائكة. وعند مؤرخي الملل القدماء لا تقتصر الصابئة بعدم وجود كتاب سماوي لهم إنما بتعدد الآلهة، الأمر الذي يفسر انتشارهم بين مشارق الأرض ومغاربها، من الصين إلى اليونان، مع الأخذ بالحسبان أن أولئك المؤرخين يخلطون كثيراً في المعلومات، منطلقين من كونها فرقاً ضالّة فلا يدخروا وسعاً في انتقاصها، وذلك تسبب في تشويش المعلومات عن كل تلك الفرق، بما فيها الصابئة.

تعرّض الصابئة للقدح والذم. قال المسعودي بأنهم من "عوام اليونانيين، وحشوية الفلاسفة المتقدمين"⁽¹³⁾. وفرّق ابن القيم الجوزية بين مؤمني الصابئة وكفارهم، فقال عن الأخيرين بأنهم زنادقة، وملاحدة، وبأنهم "لا يؤمنون بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا لقائه، ولا يؤمنون بمبدأ ولا معاد، وليس للعالم

عندهم ربّ فعال بالاختيار لما يريد، قادر على كل شيء، عالم بكل شيء، أمرّ، ناه، مرسل الرسل، ومنزل الكتب، ومثيب المحسن، ومعاقب المسيء⁽¹⁴⁾.

وقال المقرئزي بأنهم "القائلون بالهياكل، والأرباب السماوية، والأصنام الأرضية، وإنكار النبوات"⁽¹⁵⁾. لكن ابن حزم في سياق ذكره للأمم المؤمنة، رأى الأمور من منظور مختلف، فقال إن اليهود والنصارى أقرّوا بالتوحيد، ثم بالنبوة، وبآيات الأنبياء، وكذلك أقر "الصابئة والمجوس.. ببعض الأنبياء"⁽¹⁶⁾.

على أن خير من فصل في ذلك الشهرستاني في استطراد لا تنقصه الدقة "وكانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين اثنين أحدهما: الصابئة، والثاني: الحنفاء. فالصابئة كانت تقول: إنا نحتاج: في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعته، وأوامره، وأحكامه: إلى متوسط؛ لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيّاً لا جسمانيّاً؛ وذلك: لزكاء الروحانيات؛ وطهارتها؛ وقربها من رب الأرباب، والجسماني بشر مثلنا: يأكل ممّا نأكل، ويشرب ممّا نشرب؛ يماثلنا في المادة والصورة.. وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. والصابئة تدعي: أن مذهبها هو الاكتساب، والحنفاء تدعي: أن مذهبها هو الفطرة. فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعوة الحنفاء إلى الفطرة"⁽¹⁷⁾. فالحنفية والصابئة ديانة واحدة تختلف رموزها، ويتماثل محتواها، وقد أقر الإسلام رموز الأحناف، ولم يقر رموز الصابئة، ويفهم من ذلك ضمناً أنه أقر بالاحتوى الواحد لهما، ومعلوم بأن الحنفية تمثل المشترك الأعلى للديانات السماوية الكبرى.

ثم قدّم ابن تيمية مسرداً بالأمم الكافرة غير المنكرة لله "فالكفار المشركون مقرون بأن الله خالق السموات والأرض وليس في جميع الكفار من جعل لله شريكاً مساوياً له في ذاته وصفاته وأفعاله، هذا لم يقله أحد قط، لا من المجوس الثنوية، ولا من أهل التلث، ولا من الصابئة المشركين الذين يعبدون الكواكب والملائكة، ولا من عباد الأنبياء والصالحين، ولا من عباد التماثيل والقبور، وغيرهم، فإن جميع هؤلاء، وإن كانوا كفاراً مشركين متنوعين في الشرك، فهم يقرّون بالرب الحق الذي ليس له مثل في ذاته وصفاته وجميع أفعاله، ولكنهم مع هذا مشركون به في ألوهيته، بأن يعبدوا معه آلهة أخرى يتخذونها شركاء أو شفعاء، أو في ربوبيته بأن يجعلوا غيره رب الكائنات دونه مع اعترافهم بأنه رب ذلك الرب، وخالق ذلك

الخالق" (18). وأضاف بأن الصابئة "يقرّون بواجد الوجود الذي صدرت عنه العقول، والنفوس، والأفلاك، والأرض" (19).

وقرر صاحب "أبجد العلوم" بأن الصابئة "يقولون بحدود وأحكام عقلية، ربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي" (20) وفي "التعاريف" أن الصابئة "قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه" (21). وإلى ذلك تذهب معظم المعاجم العربية. وهذا التضارب مفهوم في سياق ثقافة شفوية تقوم على تجميع نبذ الأخبار دون التحقق من أمرها، وكما رأينا في خبر ابن فضل الله العمري، فسياقه الشفوي يجمع أخباراً وأقوال، وليس من شأنه التدقيق، وتكاد المؤلفات القديمة تتشارك في هذه الصفات. دعونا نعد إلى نقطة البدء، بدء العقائد، فالحديث عن العقيدة الصابئية يقودنا إلى أقدم الديانات، أي إلى أصلها جميعاً. وأكد القلقشندي ذلك القدم، بقوله: "والسريان أقدم الأمم في الخليقة، وكانوا يدينون بدين الصابئة، وينتسبون إلى صابئ بن إدريس.. قال ابن حزم: ودينهم أقدم الأديان على وجه الأرض.. وكانت منازلهم أرض بابل من العراق. وقال المسعودي: وهم أول ملوك الأرض بعد الطوفان" (22).

أشار السيوطي إلى القدم التاريخي للصابئة، ولكنه جعل من مصر القديمة موطنهم قبل أن تعم الأرض "تنبأ إدريس وهو ابن أربعين سنة، وأراده الملك محويل بن أخنوخ بن قابيل بسوء فعصمه الله، وأنزل عليه ثلاثين صحيفة، ودفع إليه أبوه وصية جدّه، والعلوم التي عنده، وولده بمصر، وخرج منها، وطاف الأرض كلها، وكانت ملته الصابئة، وهي توحيد الله والطهارة والصلاة والصوم، وغير ذلك من رسوم التعبدات. وكان في رحلته إلى المشرق أطاعه جميع ملوكها، وابتنى مئة وأربعين مدينة أصغرها الرها، ثم عاد إلى مصر فأطاعه ملكها، وآمن به، فنظر في تدبير أمرها، وكان النيل يأتيهم سيحاً، فينحازون من مساله إلى أعلى الجبل والأرض العالية حتى ينقص، فينزلون فيزرعون حيشما وجدوا الأرض ندية، وكان يأتي في وقت الزراعة وفي غير وقتها، فلما عاد إدريس جمع أهل مصر، وصعد بهم إلى أول مسيل النيل، ودبر وزن الأرض ووزن الماء على الأرض، وأمرهم بإصلاح ما أرادوا من خفض المرتفع ورفع المنخفض وغير ذلك ممّا رآه في علم النجوم والهندسة والهيئة" (23).

طاف إدريس الأرض، وأطاعته ممالك الشرق، ووصل إلى عمق إفريقية حيث منابع النيل، وقرر ابن العماد الحنبلي الآتي: "مات إدريس بمصر، والصابئة تزعم أن

هرمي مصر أحدهما قبر شيث والآخر قبر إدريس⁽²⁴⁾. وذكر ياقوت الحموي، بخصوص الهرمين، أنه "إليهما تحج الصابئة، وكانا أولاً مكسوين بالديباج وعليهما مكتوب" وقد كسوناهما بالديباج فمن استطاع بعدنا فليكسهما بالحصير⁽²⁵⁾ وحسب قول المقرئزي، فـ "قد كان يحج إليهما، ويهدى إليهما من أقطار البلاد"، كما أن الصابئة كانت تعظم أبا الهول⁽²⁶⁾ الرابض بجوارهما كأنه يجرسهما، فإذا صحت كل هذه المعطيات، وأخذ بالحسبان قدم الصابئة، يكون حج الصابئة للأهرام أول حج عرفه أبناء آدم، وتلك هي القبلية الأولى، وعن ذلك تناسلت سائر ضروب الحج في الديانات الأخرى، بما فيها تعظيم الهياكل وبيوت الله في أكثر من مكان، فالحج إليها هو التقرب إلى الخالق بالوصول إلى المكان الذي يعتقد أنه فيه، فتلك بيوت الله، مهما تعددت أشكالها، ومواقعها، وطقوس العبادة فيها. ذلك ما يمكن الخلوص إليه في كل قراءة تتحرى الدقة والموضوعية للمصادر القديمة التي حملت إلينا أخباراً متناثرة عن الصابئة.

5 - ترميم النص وترميم الجماعة:

عرضنا جانباً من ذخيرة المعلومات التي أمكن الوصول إليها، وترميمها، في المظان الجغرافية والفقهية، وانتهت إلى أن الصابئية دين يحيى أو إدريس (تختلف طوائف الصابئة في الأنبياء من آدم إلى يحيى) وهي أول الديانات، وتقول بتوحيد الله، والطهارة، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من العبادات، وذلك يتعارض مع شتات المعلومات التي نثرها العمري الذي يزعجه التجسيم والتشبيه. وتذهب الثقافة المتعالة إلى أن غالبية المسلمين لا يقولون بوجود وسيط بين الإنسان والله، فالعلاقة مباشرة، وشفافة، وتجريدية، وسندها الإيمان الصادق، وكل محاولة للعثور على وسيط تعني - بمعنى من المعاني - الهروب من الارتباط المباشر بالخالق، والانشغال بسواه، فالله حالة أثيرية متعالية على التجسيد، وتشخيصها يدفع إلى الشرك، وبما أن الصابئة يجعلون لله هيكلًا (علماً أن للمسلمين هيكلًا لله هو الكعبة، وكذلك الأمر في سائر الأديان) فينبغي إدراجهم في خانة المشركين.

هذا أول ما نلاحظه في نص العمري، وأول ما نواجهه، إذ يبلبلنا الخبر، فهم يبنون هياكل لأشياء مختلفة في المكانة والقداسة، فهياكل الله، والعقل، الصورة، والنفس. جاءت مستديرات الأشكال. أمّا هياكل الكواكب والنيرين فجاءت على

أشكال مختلفة من التسديس، والتثليث، والتربيع. فكرة الدائرة وفكرة الأشكال الأخرى المختلفة عنها مهمة، فالدائرة تضعنا في مسار لانهائي، فيما الأشكال الأخرى تحجزنا في نطاق حركة محدودة ومنتهية، بعبارة أخرى فإن الله وتجلياته المترشحة عنه تقودنا إلى الحركة المطلقة، أي إلى التجريد التام، أما الكواكب فتنتهي بنا إلى طريق مغلق. فإذا ما أخذنا بمياكل الله وتجلياته، وقد أخذت شكلاً مستديراً، فهذا سينتهي بنا إلى ما يقره الإسلام حيث الدوران حول الكعبة (المكعبة) ولكن العمري لا يريد ذلك، فيدفع بنا إلى الأشكال المغلقة، ويربطها بالكواكب التي يراها موضوع عبادة الصابئة. وهم لا يقدسونها إنما يجلونها اعتقاداً منهم بأنها مساكن الملائكة، وقد حذرت الصابئة من عبادة الكواكب. جاء في "الكنزاً رباً" ما نصه: "لا تسبحوا للشمس والقمر". وللکواكب والنجوم والأفلاك مكانة كبرى في الأديان السماوية، وتُقسم كثير من الديانات بالكواكب، وهذا ليس دليل عبادة، إنما دليل توقيف، يتصل بالتصور "الكوسمولوجي" للكون. وللمؤمنين بكل ديانة طقوس في التعبير عن ديانتهم.

أدرج العمري، وسواه من الجغرافيين، قضية "المخاريق" في سياق الدم، والانتقاص، وهو يعلم بأن عامة المؤمنين في كل العقائد تقريباً يريدون تجسيداً يقرب إليهم فكرة الله، ويكتفي خاصتهم بالتجريد، كما فعل الصابئة في زمن إبراهيم بين قائلين بالتجسيم وقائلين وبالتنزيه، ففكرة الله رفيعة لمن يدركها عقلياً، وليس من اللائق تجسيدها، ولهذا يلجأ سدنة الصابئة إلى دغدغة العامة بأصوات بشرية تمر عبر "مخاريق" يتوهمها العامة أنها صوت الله، فيخيل لمن يصغي بأن الآلهة هي التي تتكلم، وبما أن العامة يرونها مجسدة لحقيقة المعاني المعبرة عنها، فيتوهمون أن الله أو سائر القوى الأخرى، هي التي تخاطبهم. فيغمر العامة في مزيد من العبادة. وهذا عند العمري أسلوب شنيع في الشرك والخداع.

ينبغي الآن معرفة ما يحتويه مخزن "الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لما كان ويكون" إذ أهمل العمري ذكرها لأنه انشغل بالقدح. هذه الكتب، طبقاً للصابئة، هي الكتب الأولى، كنوز الله، ففيها تاريخ الدنيا، وكيفية تكوينها، وفيها علوم السماء من فلك وتنجيم، وقد طُمرت كلها في بئر تبتلع من ينكب عليها، فيندق رأسه هاوياً في قعرها، لأنها تتضمن علوماً سرّية يضنّ بها على غير أهلها، ومن يفك شفراتها له أن يبلغ "خزائن رغائب هذا العالم" وعليه "لا يصل إلى

الدخول إليها، والاقتراب مما فيها إلا من وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا". إنها معرفة محظورة، جرى التكنم عليها، وحجبها عن غير أهلها، والصابئية ليست عقيدة تبشيرية، وهي تكتفي بأتباعها الذين تناقصوا عبر العصور، وليس من أهدافها الدعوة والانتشار، وطقوسها سرّية، وغامضة على غير أهلها.

تحدّث العمري باسم الجماعة الإسلامية عن عقيدة مجهولة بالنسبة له، فلقّھا بالمخاريق المحشّوة، وطمّرها في قعر بئر في أقصى شرق الصين. ومن يتجرأ على كشف مستور تلك الكتب فسيُدين عنقه في القعر العميق للبئر المسبعة. وقبل أن يجازف عليه أن يقرأ التحذير المكتوب بقلم السند هند (أو المسند). وعلينا تصور السبب الذي يدعو فضولياً لأن يرحل إلى الصين بحثاً عن كتب مكتوبة بلغة الهند، وقد طمرت في بئر، وهو يعرف أنه سيتهور على رأسه إن انكب في محاولته للنزول إليها.

أراد العمري تخريب عقيدة فعرضها بتركيب خبر مهلهل، قصد فيه أن يمرر موقفاً من الآخر، إذ لا سبيل، بل لا أهمية، لمعرفة عقيدة وسيلتها المخاريق، وهدفها التجسيم، وغايتها الإشراف بالله، وكتبها مجهولة، بل مدفونة في بئر تتعالى منه نذر الموت في أقصى الأرض. اختزل هذا الضرب من التعريف الصابئية إلى ضالين، كأن القرآن لم يشر إليهم في آيات ثلاث، وكأنهم لم يكونوا أهل طهارة يتعمّدون بالماء الحيّ، ويعدونه ركناً حيويّاً في تطهرهم ليكونوا مستعدين أمام الله، وكأنهم ليسوا من أوائل الموحدين. كل هذا يسكت عنه خبر العمري، وبه يستبدل معلومات مفككة وغير منسجمة توافق المرويّات التي خصّصت بها الملل الأخرى. ومهما اعترضتنا من عوائق تسعى إلى طمس الفكرة الأصلية المحتدمة تحت نص العمري، فلا تُضِل العين البصيرة تدفق الحقائق من ثقب النص.

كان المسعودي قد تعرّض لموضوع الصابئية قبل العمري بقرون عدة، وبتفصيل أشمل "وقد ذكر جماعة - ممن له تأمل بشأن أمور هذا العالم، والبحث عن أخباره - أن بأقصى بلاد الصين هيكلاً مدوراً له سبعة أبواب، في داخله قبة مسبّعة عظيمة الشأن عالية السمك، في أعالي القبة شبه الجوهرة يزيد على رأس العجل تضيء منه جميع أقطار ذلك الهيكل، وأن جماعة من الملوك حاولوا أخذ تلك الجوهرة فلم يَدُنْ أحد منها على مقدار عشرة أذرع إلا خَرَّ ميتاً وإن حاول أحد منهم أخذ هذه الجوهرة بشيء من الآلات الطوال كالرماح وغيرها، وانتهت إلى

هذا المقدار من الذَّرْع انعكست، وعطلت، وإن رميت بشيء كان كذلك، فليس شيء من الحيل يؤدي إلى تناولها بوجه ولا بسبب، وإن تعرض لشيء من هَدم هذا الهيكل مات مَنْ يروم ذلك. وهذا عند جماعة من أهل الخبرة لقوة دافعة منفردة قد عملت من أنواع الأحجار المغناطيسية.

وفي هذا الهيكل بئر مسبعة الرأس متى أكَبَّ الإنسان على رأس البئر إكباباً متمكناً تهوّر في البئر، فصار في أسفلها على أم رأسه، وعلى رأس هذه البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، أراه بقلم المسند "هذه بئر تؤدي إلى مخزن الكتب، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء، وما كان فيما مضى من الدهر، وما يكون فيما يأتي منه، وتؤدي هذه البئر أيضاً إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يعمل إلى الوصول إليها والاقتراس منها إلاّ من وازت قدرته قدرتنا، واتصل علمه بعلمنا، وصارت حكمته كحكمتنا، فمن قدر على الوصول إلى هذا المخزن، فليعلم أنه قد وازانا، ومن عجز عن الوصول إلى ما وصفنا، فليعلم أنا أشد منه بأساً، وأقوى حكمة، وأكثر علماً، وأثقب راية، وأتم عناية". والأرض التي عليها هذا الهيكل والقبة، وفيها البئر أرض حجرية صلبة عالية من الأرض كالجبل الشامخ لا تُرام قلعته، ولا يتأتى نقب ما تحته، فإذا أدرك البصر ذلك الهيكل والقبة والبئر وقع للرائي عند رؤيته ذلك جَزَع، وحزن، واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه" (27).

يتمتع الهيكل الصابئي عن الطمس، ويتمتع عن الاكتشاف، فهو يربض في سامق من الأرض، في أقصى شرق العالم، بسبعة أبواب، وعليه منارة تعلوها جوهرة مشعة تنير جوانبه، تتمتع عن أن تسرق، مهما احتيل لذلك. وكل من رام تخريب الهيكل مات وهلك، وهنالك بئر عميقة تفضي فتحتها إلى مخزن الكتب الأولى، كتب آدم، وإدريس، ويحيى. ولا سبيل للهبوط إليها إذ يندق رأس كل من يحاول ذلك، والتحذير الذي وضع على فوهتها كفيل بمنع أية محاولة، وهنالك لا توجد كتب الحقائق الأولى فحسب إنما "خزائن رغائب العالم". ولبلوغ ذلك المقام المهيب ينبغي الصعود إلى أعلى والهبوط إلى أسفل في حركة متعارضة، فالهيكل على قمة جبل لا ترام قلعته، وكل من يراه يخالجه أغرب شعور "جَزَع، وحزن، واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه".

في معظم ما روي عن الجماعات المغايرة في دار الإسلام، وفي خارجها، لا نعثر على نصوص متماسكة اختصّت بها، واقتصرت عليها، وأفاضت في تمثيلها، إنما هي أخبار متناثرة في بطون المظانّ القديمة، ومنها ما أدرج في سرود الارتحال. وقع تمزيق للموضوع، ولتمثيلاته السردية، واتفق على مبدأ الانتقاص على خلفية سجل دار حول مواقع الملل والنحل والأحلال الأخرى من منظورات فقهية وتاريخية. والحال هذه، ففكرة الملل والنحل تكشف بذاتها منظوراً يبعد عنها أمر التماسك الذي اقتصر على الجماعة الإسلامية. وقد رسم صورتها خصوم عقائديون صدروا في مواقفهم عن مرجعيات معيارية ثابتة رسخها الرحالة بصور مجتزأة انتقيت لتسوّغ مواقف أولئك الخصوم، فلا يلوح منها إلاّ التفرق، والتشتت، فتلك الجماعات لا تعتصم بشيء، ولا تترايط بعُرى فيما بينها.

يقصد بمفهوم الملل والنحل شرائع وعقائد شاعت بين أمم لم تطوّر تماسكاً بنيوياً يصونها، وكثير منها انتحل لنفسه ما كان لسواه، وعدّ كل ذلك انتقاصاً في تأهيلها. ولكن القراءة الاستنطاقية لن تتعرّ بمثل هذه الصعاب، فعملية إعادة تشكيل الصور اعتماداً على الشذرات، والقطع السردية المتناثرة، تتخطّى ذلك، إذ يمكن لها أن تركّب سياقاً أشمل تُلمّ أطرافه من شتات المرويات والمدونات، وهو سياق يعيد تحديد موقع تلك الجماعات باعتبارها الكابح الذي يمثله الآخر فيما يريد التمثيل السردية إقراره من تمزيق مقصود.

الهوامش

- (1) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص 71.
- (2) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ص 905.
- (3) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ص 13777.
- (4) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص 304.
- (5) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص 517.
- (6) أبو المحسن التتوخي، نشور المحاضرة وأخبار المذاكرة، ص 190.
- (7) ابن النديم، الفهرست.
- (8) ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 8: 223 و 227.
- (9) المسعودي، مروج الذهب، ص 267.
- (10) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 104.
- (11) ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 32-33.
- (12) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، ص 19.
- (13) مروج الذهب، ص 35.
- (14) ابن القيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص 6.
- (15) المقرئ، المواعظ والاعتبار، ص 1085.
- (16) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 59.
- (17) الملل والنحل، ص 72 و 85.
- (18) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص 17.
- (19) م. ن.، ص 248.
- (20) صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، 1: 66.
- (21) محمد عبد الرؤوف المناوي، التعاريف، 1: 445.
- (22) القلشندي، صبح الأعشى، ص 920.
- (23) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ص 9.
- (24) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 2: 108.
- (25) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص 1815.
- (26) المواعظ والاعتبار، ص 154.
- (27) مروج الذهب، ص 267.
- (*) استقيت النصوص الأصلية لمادة هذا الفصل من مكتبة الوراق الإلكترونية.

المصادر والمراجع

1 - المصادر

- الإدريسي، محمد بن محمد الصقلي (560-1165):
- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، 1989.
أسامة بن منقذ، أبو المظفر محب الدين (584-1188):
- الاعتبار، تحقيق عبد الكريم الأشر، دمشق، 1980
الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم الكرخي (346-957):
- المسالك والممالك، ليدن، مطبعة بريل، 1937.
الأصفهاني، أبو الفرج (356-967):
- الأغاني (موقع الوراق).
ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد (779-1377):
- رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، 1997.
- رحلة ابن بطوطة، تحقيق كرم البستاني، بيروت، دار صادر.
البكري، أبو عبيد عبد الله (487-1094):
- المسالك والممالك، تحقيق فان ليفن، أندري فيري، تونس، 1992.
البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيى (279-892):
- فتوح البلدان، القاهرة، 1959.
البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل (322-932):
- المسالك والممالك، ليدن، بريل، 1937 (ملحق بكتاب الإصطخري).
البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (440-1048):
- في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، 1958.
التنوخني، أبو المحسن (348-959):
- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (موقع الوراق).
ابن تيمية، أحمد تقي الدين أبو العباس (728-1327):
- جامع الرسائل (موقع الوراق).
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك (449-1038):

- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (موقع الوراق)
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255-869):
- رسائل الجاحظ (موقع الوراق).
- ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكنايني (614-1217):
- رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر.
- أبو حامد الغرناطي، محمد بن عبد الرحيم الأندلسي (565-1170):
- تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت - المغرب.
- ابن حزم، أبو محمد علي (456-1064):
- الفصل في الملل والأهواء والنحل (موقع الوراق).
- أبو حكيمة، راشد بن إسحاق (240-853):
- ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، ألمانيا، كولونيا، 1997.
- الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم (900-1495):
- الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1980.
- ابن حوقل، أبو القاسم محمد (توفي بعد 367 - بعد 977):
- صورة الأرض، بيروت، دار صادر، 1939.
- ابن خرداذبه، أبو القاسم عبد الله (توفي بين 280 و 300 - حوالي 892-913):
- المسالك والممالك، بعناية م. ج. دي خويه، ليدن، بريل، 1889.
- ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن الحسن (633-1235):
- المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الإيباري، القاهرة، 1954.
- أبو دلف، مسعر بن مهلهل (390-1001):
- الرسالة الثانية، تحقيق بولغاكوف وخالدوف، ترجمة محمد موسى، بيروت.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (282-895):
- الأخبار الطوال، بغداد، 1970.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808-1406):
- مقدمة ابن خلدون، بيروت، مؤسسة الأعلى للمطبوعات.
- الدمشقي (شيخ الربوة) محمد بن أبي طالب الأنصاري (727-1327):
- نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بغداد، مكتبة المثنى.
- الرام هرمزي، بزرگ بن شهريار (توفي بعد 340 - بعد 950):
- كتاب عجائب الهند، تحقيق فان دي ليث، ليدن، بريل، 1883-1886.

- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (توفي حوالي 300 - حوالي 912):
 - كتاب الأعلاق النفيسة، ليدن، بريل، 1893.
 رضا، الإمام محمد رشيد (1354-1935):
 - رحلات الإمام محمد رشيد رضا، تحقيق يوسف إيش، بيروت، 1971.
 ابن سعيد المغربي، علي بن موسى الأندلسي (685-1286):
 - كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت.
 السيرافي، أبو زيد (القرن 4 الهجري - العاشر الميلادي):
 - رحلة السيرافي، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي، 1999.
 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911-1505):
 - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (موقع الوراق).
 الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم (548-1153):
 - الملل والنحل، القاهرة، 1968.
 ابن العربي، أبو الفرج غريغوريوس (685هـ - 1286):
 - تاريخ مختصر الدول، تحقيق أنطوان صالحاني، بيروت، 1958.
 ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (1089-1678):
 - شذرات الذهب (موقع الوراق).
 أبو الفداء، إسماعيل بن علي (732-1331):
 - تقويم البلدان، اعتنى به رينود وديسلان، باريس، 1840.
 ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد (749-1348):
 - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة.
 ابن فضالان، أحمد بن العباس بن راشد بن حماد (ق4هـ - ق10م):
 - رسالة ابن فضالان، جمع وتقديم حيدر محمد غيبة، بيروت، 1994.
 ابن الفوطي، عبد الرواق بن أحمد (723-1323):
 - الحوادث الجامعة والتجارب النافعة (موقع الوراق).
 ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد بن محمد (851-1447):
 - طبقات الشافعية (موقع الوراق).
 قدامة بن جعفر، أبو الفرج (337-949):
 - نبذ من كتاب الخراج، وصنعة الكتابة (ملحق بكتاب ابن خرداذبه).
 القزويني، زكريا بن محمد بن محمود الأنصاري (682-1283):

- آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، 1969.
- عجائب المحلوقات وغرائب الموجودات، بيروت، 1981.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (821-1418):
- صبح الأعشى (موقع الوراق).
- القنوجي، صديق بن حسن (1307-1890):
- أبجد العلوم (موقع الوراق):
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين (751-1350):
- أحكام أهل الذمة (موقع الوراق).
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (موقع الوراق).
- المسعودي، علي بن الحسين بن علي (346-957):
- أخبار الزمان، بيروت، 1978.
- التنبيه والإشراف، بيروت، 1968.
- مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1964.
- المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله (حوالي 380-990):
- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن.
- المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي (845-1442):
- المواعظ والاعتبار (موقع الوراق).
- المناوي، محمد عبد الرؤوف (1031-1622):
- التوقيف على مهمات التعاريف (موقع الوراق).
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (421-1030):
- الأزمنة والأمكنة (موقع الوراق).
- ابن النديم، أبو الفرج محمد (380-990):
- الفهرست، أهلاً تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971.
- الهمداني، أبو محمد الحسن بن يعقوب (334-945):
- صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن الأكو، صنعاء، 1990.
- ابن الوردي، أبو حفص عمر بن مظفر (749-1348):
- خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة.
- الوزان، الحسن بن محمد الفاسي (956-1548):
- وصف إفريقية، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، الرباط، 1980.

- ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين (626-1229):
 - معجم البلدان، بيروت، دار صادر.
 اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر (بعد 292 - بعد 905):
 - كتاب البلدان، بريل، ليدن.
 - تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر.

2. المراجع

- إبراهيم (عبد الله):
 - الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، بيروت، 1999.
 - المركزية الغربية، بيروت، 1997.
 أرسطو:
 - السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، 1979.
 أركون (محمد):
 - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، لندن، 1997.
 أفاية (محمد نور الدين):
 - الغرب والمنتخيل، بيروت، المركز الثقافي العربية، 2000.
 بارتولد (فاسيلي):
 - تركستان ترجمة صلاح الدين هاشم، الكويت، 1981.
 بلاشير (ريجنيس):
 - أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، 1985.
 بولو (ماركو):
 - رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة، 1995.
 بيرك (جاك):
 - حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، ع154.
 تودروف (تزفتيان):
 - نحن والآخرون، ترجمة ربي حمود، دمشق، دار المدى، 1998.
 خدوري (مجيد):
 - القانون الإسلامي، بيروت الدار المتحدة للنشر، 1975.
 خصباك (شاكر):

- في الجغرافية العربية، بيروت، دار الحداثة، 1988.
- نصباك (شاكر) وآخرون:
- موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، 1995.
- شاخنت (جوزيف):
- تراث الإسلام، شاخنت وبوزوت، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، 1978.
- الطهطاوي (رفاعة رافع):
- الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1973-1974.
- العظمة (عزيز):
- العرب والبرابرة، لندن، 1991.
- علوي (س. م. ضياء الدين):
- الجغرافيا العربية، تعريب عبد الله الغنيم وطه جاد، جامعة الكويت، 1980.
- الفندي (محمد ثابت، مترجم) وآخرون:
- دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب.
- كراتشكوفسكي (أغناطيوس):
- تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة.
- كيليطو (عبد الفتاح):
- لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، 1995.
- لومبار (موريس):
- الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي، المغرب، 1990.
- لويس (برنارد):
- اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، القاهرة، 1996.
- معلوف (أمين):
- الهويات القتالة، ترجمة لهلة بيضون، دمشق، 1999.
- ميكيل (أندريه):
- الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز، بيروت، 1981.
- جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، 1985.
- هيغل (فريدريك):
- العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1986.

الدكتور عبد الله إبراهيم

ناقد وأستاذ جامعي من العراق متخصص في الدراسات الثقافية والسردية. شارك في عشرات المؤتمرات والندوات والملتقيات النقدية والفكرية. عمل أستاذاً للدراسات الأدبية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية، وهو باحث مشارك في الموسوعة العالمية (Cambridge History of Arabic Literature).

من مؤلفاته

1. موسوعة السرد العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005، ط2، 2008.
2. عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، الجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001. وط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2007.
3. التلقي والسياسات الثقافية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2000. وط2 دار الإمامة، الرياض، 2001، وط3 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.
4. السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992. وط2، 2000.
5. السردية العربية الحديثة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003.
6. المتخيل السرد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990.
7. معرفة الآخر، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990. ط2، 1996.
8. التفكير: الأصول والمقولات، الدار البيضاء، 1990.
9. تحليل النصوص الأدبية، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 1999.
10. النشر العربي القديم، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة، 2002.
11. المطابقة والاختلاف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005.
12. الرواية العربية: الأبنية السردية والدلالية، كتاب الرياض، 2007.

المركزية الإسلامية

د. عبد الله إبراهيم

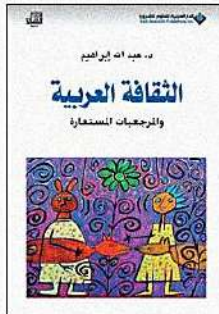
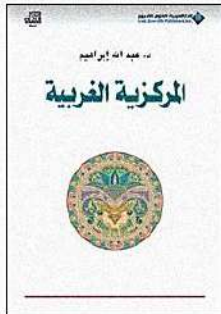
كاتب من العراق

يلزم الحديث عن «المركزية الإسلامية» حديثاً موسعاً عن مفهوم «دار الإسلام» ثم كشف الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى فيها. ومن المهم أن نتحرر من ضغط المفاهيم المشبعة بالسجلات الدينية، ولا يتحقق ذلك إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، ذلك أن الموجهات الفكرية لمصطلح «دار الإسلام» تدخلت في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر؛ فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة متلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

مع بداية العصر الحديث راح مصطلح «العالم الإسلامي» يحلّ بالتدريج محلّ «دار الإسلام» فتسبّب هذا في نشأة وضع إشكالي، يمثله التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على «العوالم الأخرى»، فمادام هذا العالم قد غُطي بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد، والثقافات، واللغات؟

من المقدمة

• صدر للمؤلف أيضاً:



ISBN 978-614-01-0047-3



9 786140 100473

جميع حقوق الطبع محفوظة على الإنترنت
في مكتبة نيل وهفوت. كوم
www.nwl.com

دار
العلم
الكتاب

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

تصميم الغلاف: سامح خلف