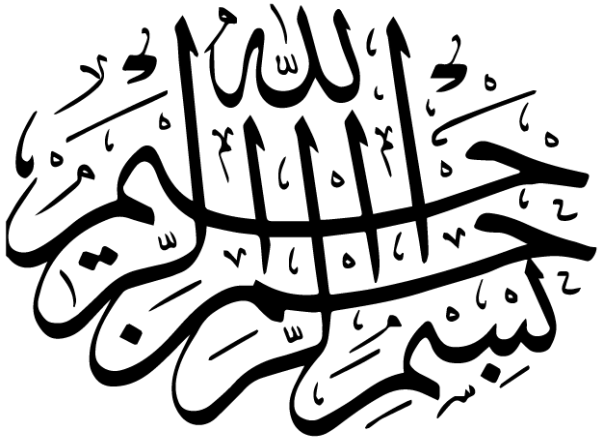
مجلة

الجمعية العلمية السعودية للغة العربية

مجلة – علمية – محكمة

رقم الإيداع: (١٤٢٩/٣٣٠٢هـ بتاريخ ١٤٢٩/٦/٧هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد): ٤١٥٥ - ١٦٥٨

كل بحث نشر في المجلة
يعبر عن رأي صاحبه


بسم الله الرحمن الرحيم

هيئة تحرير المجلة

المشرف العام على المجلة، رئيس مجلس إدارة الجمعية:

- د. بدر بن محمد الراشد

رئيس التحرير:

- أ. د. عبد المجيد بن صالح الجار الله

مدير التحرير:

- د. سليمان بن صالح الزميع

أعضاء هيئة التحرير:

- أ. د. إبراهيم بن عبد العزيز أبو حيمد
- أ. د. أماني بنت عبد العزيز الداود
- أ. د. صالح بن عبد العزيز المحمود
- أ. د. عبد الرحمن بن رجا الله السلمي
- أ. د. عبد العزيز بن صالح العمري
- أ. د. فريد بن عبد العزيز الزامل

طبيعة المجلة وضوابط النشر

طبيعة المجلة:

١- مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية.
٢- مجلة علمية محكمة.
٣- تُعنى بعلوم اللغة العربية وآدابها.
٤- تنشر البحوث والدراسات العلمية المحكّمة.
٥- دورية نصف سنوية، تصدر منتصف السنة الهجرية ونهايتها.

ضوابط النشر:

أولاً: الضوابط العامة لقبول البحث:

١- أن يكون البحث في علوم اللغة العربية وآدابها.
٢- أن يتّسم بالجِدّة والأصالة وسلامة الاتجاه.
٣- أن يلتزم البحث بالسلامة اللغوية، والدقة في التوثيق والتخريج.
٤- ألا يكون البحثُ منشوراً أو مقدّماً للنشر في مجلة أخرى.
٥- ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق للباحث.

ثانياً: ما يشترط في كتابة البحث وتوثيقه:

١- أن يُكتب البحث على ورق من مقاس (A4).
٢- أن يُكتبَ بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٧) للمتن، وبحجم (١٤) للحاشية، وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرداً).
٣- أن تُكتبَ الهوامش أسفل كل صفحة على حدة.
٤- أن يُذيَّل البحث بثبت المصادر والمراجع.
٥- أن يكتب الباحث ملخّصاً لبحثه باللغتين العربية والإنجليزية لا تزيد كلماته

٦- على مائتي كلمة، ويتضمن الملخص موضوع البحث وأهدافه، ومنهجه، وأهم التوصيات، والكلمات المفتاحية.

٧- رومنة المصادر والمراجع.

ثالثاً: ما يشترط عند تقديم البحث:

١- يقدم الباحث طلباً بنشره، وإقراراً يتضمن امتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كله، والتزاماً بعدم نشر بحثه المقدم إلا بعد موافقة هيئة التحرير.

٢- يقدم الباحثُ نسختين من بحثه على النحو التالي:

- نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (WORD).
- نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (PDF)

٣- يرفق الباحث ترجمة الملخص باللغة الإنجليزية.

٤- يرسل الباحث بحثه مع الملخصات إلى منصة مجلة الجمعية:
(https://imamjournals.org/index.php/josaa/index)

رحلة ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ): دراسة بيئية

د. محمد بن عبدالله المشهوري
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية اللغة العربية- قسم الأدب والبلاغة والنقد

الملخص:

رحلة ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ): دراسة بيئية

دخل مؤخراً النقدُ البيئي حقلَ الدراسات الأدبية، ويهتم بالبيئة ومكوناتها في النتاج الأدبي، وبما يحدث فيها من تأثيرات التطور الإيجابي أو انتكاسات الأذى السلبي. وقد نشأ الوعي البيئي مع تطور الصناعة الذي اشتد ساعدها بالآلة فنشأ الخوف من قوتها التدميرية.

وقد تماسك المتلقي العربي، وحاول الخروج من حالة قلق المصطلح إلى الاستقرار، بتثبيت الأطر العامة للنقد البيئي، والإفادة من الخلافات الاصطلاحية والتخالفات التطبيقية، لينشئ مساراً واضحاً يمكّن الباحثين من العمل على ضوئه بأكبر قدر ممكن من الاتزان العلمي والبحث المنهجي.

وتتناول الدراسةُ رحلةَ ابن بطوطة من وجهة نظر النقد البيئي، وما أفرزه من أدوات، فتبين مقدار ما في الرحلة من وجود بيئي؛ فالإنسان والمكان والزمان لهم فاعليتهم وأثرهم الممتد، فظهر الحديث عن: التلوث، والأمراض، والعمارة، والقوانين، فتحولت في بعض منعطفاتها إلى وثيقة علمية وفق ما يتعاطى معه الموقف. فالتوثيق من أبرز وظائف سردية الرحلة التي تأخذك إلى عمق أغور من مجرد قولٍ واصف؛ لتبني فضاء ثقافياً خاصاً بها ينطلق من طبيعة جنسها الأدبي.

الكلمات المفتاحية:

ابن بطوطة، النقد البيئي، الرحلة، الاستدامة، القانون البيئي، الدراسات الخضراء.

Abstract:

Ibn Battuta's Journey (703-779 AH): An Ecocritical Study

Recently, eco-criticism has entered the field of literary studies, Environmental awareness arose with industrialization, which intensified with technological advancements, leading to fears of its destructive power.

The Arab recipient has solidified and attempted to move from a state of terminological anxiety to stability by establishing the general frameworks of eco-criticism, benefiting from terminological differences and practical divergences, to create a clear path that enables researchers to work with the utmost scientific balance and methodological research.

The study examines Ibn Battuta's journey from the perspective of eco-criticism and the tools it has produced. It reveals the extent of the environmental presence in the journey: humans, places, and times have their effectiveness and extended impact. Discussions emerged about pollution, diseases, architecture, and laws, some of which have turned into scientific documents according to the context. Documentation is one of the prominent narrative functions of the journey, taking you deep into more than mere descriptive statements, to build a cultural space rooted in its literary nature.

Key Words:

Ibn Battuta, Ecocriticism, The journey, Sustainability, Environmental law,

Green studies

مقدمة:

من دلائل حياة النقد الأدبي ودراساته البحثية تجدد انبعاثه من منهج إلى آخر، وتحولاته العلمية المتغايرة، فيغدو كائناً حياً يتشكّل في كل طور زمني وفق معطيات مرحلته ومكوّنات عصره. وهذا يجعل الدراسات النقدية تمر بمراحل تصنِّف ذاتها بما تمتلكه من صفات وخصائص، تمكّن الراصد لها من معرفة ملامحها العامة وتفاصيلها الخاصة.

والدراسة البيئية للأدب مما دخل مؤخراً إلى حقل الدراسات النقدية، وتهتم بالبيئة وعناصرها، وبما أوجده التفاعل البشري مع محيطه بالإيجاب أو السلب، فتهدف إلى تنميتها والحفاظ عليها من اعتداء الإنسان غير المبالي الذي يفوق أخذه منها ما يعطيه لها، محدِثاً عدداً من المشكلات التي تحجب نفعية الاستدامة.

وتتناول الدراسةُ برؤية بيئية رحلةَ ابن بطوطة التي تعد من أشهر الرحلات في النثر العربي القديم، بل تتجاوز شهرتها حدود وعاء الثقافة العربية إلى أبعد منها، بأن أضحت من الأدب العالمي الذي اخترق الآفاق بالترجمة، فبات اسم ابن بطوطة من الأسماء العربية اللامعة خارج إطار ثقافتها، فهو يجاور برحلته امتداد حكايات ألف ليلة وليلة في ميزان ما يعرفه الآخر عن العرب من غيرهم.

ومن الأهداف الكبرى لدراسة الرحلة بالطرح البيئي: الكشف عن مكونات البيئة، وعن التفاعل الإنساني معها من خلال مشاهدات ابن بطوطة ووصفه وتعليقاته؛ فما كتبه ليس مجرد وصف أصم، إنه يمتلك عقلية بصيرة تبدي رأياً وحكمة ونقداً، بعقد المقارنات وإصدار الأحكام. بالإضافة إلى مقاربة الأدب العربي القديم وتقريبه من التفاعل مع طرح النقد الجديد، ثم ملاحظة مقدار التفاعل معه وصلاحيته، وأخيراً الخروج بعدد من نتائج الطرح الذي له أدواته الخاصة به، ولا سيما مع شح الدراسات البيئية للسرد العربي عموماً.

أما منهج الدراسة: فالنقد البيئي وأدواته، بما يحمل من انفتاح على عدد من المعارف والعلوم؛ لتقاطعه مع تخصصات أخرى تبني رؤاه، وتعزِّز أدواته، وتعمِّق أطروحاته، فيرُوح شكلاً من أشكال النقد الثقافي للنصوص الأدبية التي يتعاطى معها الناقد.

وقامت الدراسة على مقدمة وتمهيد ومباحث ثلاثة: البيئة والمكوّن، فالبيئة والحيّز، ثم البيئة والقانون، فخاتمة، ومسرد بقائمة المصادر والمراجع.

تمهيد:

أولاً: ابن بطوطة ورحلته:

ابن بطوطة شخصيةٌ غير منكرَة في ثقافتنا، التصقت بالأدب، فلا يكاد الاسم يُنطق حتى تستدعي الذهنيَّة العربية للتراث مفردةَ "رحلة"، فأضحت الرحلة من لوازم التعريف به. وبالمقابل في علاقة تبادلية، غاب عنوانُ الكتاب الأساس، فاقترن المكتوب باسم صاحبه. فانعقد في التلقي حينئذ مكونان: يتكئ الأول على نوع الجنس الأدبي المحرَّر، والثاني دالٌّ على فاعله. فيُعيد الذهنُ نسجَ عنوان الكتاب ليكون "رحلة ابن بطوطة".

وهو: أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم اللواتي -نسبة إلى لواته إحدى قبائل البربر- الطنجي، رحّالة ومؤرِّخ، وُلد بطنجة في السابع عشر من رجب عام ٧٠٣هـ في عائلة اشتهرت بالقضاء، وقد كان مهيئاً لذلك حتى قرر الخروج إلى الحج في الثاني من رجب عام ٧٢٥هـ، فتاقت روحه إلى الأسفار في رحلته الطويلة حتى وصله أمرُ العودة إلى فاس من السلطان أبي عنان فارس المريني عام ٧٥٤هـ، الذي أوكل لاحقاً تدوين الرحلة وتوثيقها لكاتبه الأديب الفقيه: محمد بن محمد بن جُزَيّ الكلبي، ثم تلاشى ذكره عقب إملاء رحلته وتوليه القضاء في نواحي المغرب إلى أن توفي سنة ٧٧٩هـ.[١]

أما الرحلة الموسومة بـ (تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، فهي توثيق لمشاهداته منذ خروجه من بلاده في المغرب الأقصى إلى المشرق العربي تجاه مكة المكرمة، ثم تقلُّبه في البلاد بعدها. وهي في مسار فردي مرة، وأخرى بمسارات متعددة؛ فما كان يُفضِّل العودة من الطريق الذي ذهب منه إلا ما اضطر إليه مثل تعذر عبور البحر الأحمر؛ لاضطراب المنطقة حينها بحروب المماليك، وذا مكّن من توسيع رقعة مشاهداته.

ولنفاسة الرحلة تاريخياً تُسمي جمعية كمبردج (Cambridge) في كتبها وأطالسها ابنَ بطوطة بأمير الرحّالين المسلمين (Prince of moslems travellers). ومن صور الأهمية -مثلاً- في الأدب المقارن أن رحلته تتقاطع مع رحلة الإيطالي ماركو بولو (Marco Polo) على نحو دفع الباحثين لعقد الصلات بينهما دراسةً وموازنة.[٢] وعلى كلٍ، فهي آخر رحلة وافية وصلتنا قام بها رحّالة

(١) انظر:
- أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٤٧.
- إغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوف فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان بن هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٦٣م، ١/ ٤٢١.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م، ٦/ ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) انظر:
- أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، ص٥٤.
- إغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوف فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ١/ ٤٢١-٤٢٥.
- عبدالجبار السامرائي، رحلة ابن بطوطة، المورد، مج١٨، العدد٤، ١٩٨٦، ص٨٢-٩٦.
- عبدالرحيم العماري، خطاب الرحلة بين ابن بطوطة وماركو بولو: مقاربة إثنو-سيميائية مقارنة، ندوة ملتقيات ابن بطوطة للتواصل بين الثقافات، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة-جامعة عبدالمالك السعدي، طنجة، ١٩٩٣م، ص١٥١-٣٨٥.

مسلم، اجتهد في الوصف والتوثيق وذكر المشاهدات والأخبار، منذ فراقه لطنجة، فاختراقه المشرق العربي، ووصولاً إلى بلاد الهند والصين، ثم عودته مجدداً عقب سنوات طوال.

ثانياً: النقد البيئي والرحلة:

تستمر نظريات ما بعد الحداثة في النمو والتطور واستحداث ما لم يكن موجوداً من قبل، من ذلك بزوغ النقد البيئي أواخر القرن العشرين. ويهتم بالبيئة وقضاياها، والعلاقة بين الإنسان والبيئة، ومن ثَم تتبّع مقدار التأثّر والتأثير بينهما سلباً وإيجاباً. وأول من استعمل النقد البيئي بهذا الفهم هو ويليام روكيرت (William Rueckert) في مقالته "الأدب والبيئة: تجربة في النقد البيئي" سنة ١٩٧٨م.(١)

وفي لجة نقاش تعريب مصطلح (Ecocriticism) بالنقد البيئي، يأتي بقوة ما يُسمّى النقد الإيكولوجي (Environmentai) الذي يُعرَّب في أحيان كثيرة بالنقد البيئي. وهكذا، لدينا تعريبان متوافقان لمصطلح واحد، ثم تعريب ينفرد بأحدهما! وهذا الاختلاف النابع من المصدر انتقل إلى اللغة العربية بوصفها اللغة المضيفة، فلم تسلم هي أيضاً من تداخلاتهما؛ وسبب الاختلاف بين المصطلحين: افتراقُ رؤية باحثها المتبنّي لها ومنهجيته عن غيره، بما يتواءم مع نظرته العلمية وأسسه البحثية التي ينطلق منها. فاختارت غلوتفلتي (Glotfelty) مصطلح (Ecocriticism) واصطفى بويل (Buell) مصطلح (Environmentai)؛ لاعتبارات علمية تخصهما(٢). وليس عند هذا الحد فقط يقف الاختلاف؛ فهناك مصطلحات أخرى نازعت؛ للتعبير عن مسار النقد البيئي عاملةً بأدواته، حتى باتت علامة له خارج حدود المصطلح المتعارَف عليه، من مثل: الدراسات الخضراء (Green studies)، والدراسات الثقافية الخضراء (Green cultural studies)، وعلم البيئة(٣) (Ecopoetics)، والنقد البيئي الأدبي (Environmental literary criticism).

وبمطالعة الدراسات العربية النقدية في هذا الحقل الجديد عليها نسبياً، تبين أنها تستعمل عبارَتي النقد البيئي والنقد الإيكولوجي بوصفهما مرادفين عربيين لمصطلح: (Ecocriticism)، وذا ليس موقفاً قلقاً من النقد العربي في التلقي؛ فحتى غلوتفلتي وبويل لم يكونا صارمين في الانحياز لاختيار أحدهما.(٤)

وعليه، يمكن إيجاد تعريف شامل يجمع الآراء حول النقد البيئي/الإيكولوجي بأنه: "دراسة الطبيعة أو الأشياء الطبيعية في الأدب؛ إنه أيّ نظرية ملتزمة بإحداث التغيير، عن طريق تحليل الوظيفة الموضوعية أو الفنية أو الاجتماعية أو التاريخية أو الإيديولوجية أو النظرية، أو غير

(١) أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، وحدة السرديات – جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م، ص١٣.
(٢) انظر: السابق، ص٦٢.
(٣) هناك من عرّبها بالشعرية/البويطيقا البيئية. انظر: جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، ص٢٧٠.
(٤) انظر: أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، ص٦٦-٦٨.

ذلك للبيئة الطبيعية، أو ملامح منها في الوثائق الأدبية أو غيرها، ويكون ذلك بالكشف عن الممارسات المادية في عوالم البيئة".[١]

وامتداداً للحديث عن البيئة والأدب، فإن الأدب العربي شعراً، ولا سيما القديم منه، لا ينفك عن الطبيعة، فتمثّلَ محيطَه ومثّله على نحو واضح ملموس، حتى بات من بارد النقد قول: "إن الشاعر ابن بيئته". أما النتاج السردي، ففي ظني: إن الرحلة من أهم الأجناس الأدبية التي اعتنت بالبيئة في تضاعيفها؛ فهي جنس ينجذب فيه الرحالة نحو الواقع أكثر من التخييل؛ لمشقة الارتحال التي تدركه، وتقليبه النظر في البلاد، وإرهافه السمع للأصوات، ثم تَغَذِّيه في الطريق على ما يقوّي به عزمه، فيعطي حينئذٍ انطباعاً لصيقاً بالبيئة ينبع من ذهنيته، فتستوي تجربته قولاً مكتوباً، فيحدث التمازج بين الإنسان والرحلة والبيئة والطبيعة، فالتأم النقد البيئي الأدبي بالرحلة في الطرح -على الأقل في هذه الدراسة- من خلال شبكة رحلية متقاطعة من علاقات ابن بطوطة وتعليقاته.

المبحث الأول: البيئة والمكوِّن:

إن البيئة وعاء يجمع عدداً من المكوّنات في إطار واحد، فيمكن ملاحظتها وتعقّب ما فيها من فاعلين مؤثِّرين في محيطها أو متأثرين. ويذهب التفكير أحياناً إلى أن البيئة هي الأرض وحدها منعزلة عن السماء أو العكس، إلا أنها تتخطى هذا الفهم المحدود لموروثات ثقافية اجتماعية أو منقوصات الفهم العلمي لدلالة كلمة "بيئة"؛ فالإنسان الذي يصنِّف الأشياء ويقسّم الأنواع ينسى للحظة أنه منها أيضاً!

ولا غرو، فمتى انشغل العقل بالأعمال المغرِقة في العلمية، مع منح نفسه الامتيازات العالية على بقية الأجناس الطبيعية من المخلوقات، يفوته أنه مجرد جزء من هذه المنظومة الضخمة، ولذا فالحاجة مُلحّة "إلى إعادة تقييم مفهوم الإنسان، ومعنى الثقافة الأدبية في علاقتها بما يُطلق عليه العالَم الطبيعي، ذاك العالم الذي تُعد الثقافة الأدبية جزءاً منه"[٢].

والنظر في البيئة يحتاج إلى الاقتراب منها، والتدقيق فيها، وفرز مكوّناتها؛ حتى تمكِّننا من فحصها على نحو عادل ينحّي قليلاً عن الجنس البشري صفة الامتياز، بل نَظْمه مع بقية مكونات محيطه في سلك واحد مع توصيف دوره في دورتها، وذلك كما يلي:

أولاً: البيئة والإنسان:

الإنسان طرفٌ في معادلة البيئة، وغالباً ما يكون مداراً لشبهة تخريبها كما تحكم بتعجّلٍ منظمات حماية البيئة؛ فالإنسان يمر بمراحل عمرية متفاوتة، وأذكر هو أم أنثى؟ فهل الجميع يُتهم؟! ومما يلفت في التراث الأدبي بنظرِ النقد البيئي الاحتفاء بمرحلة الإنسان العمرية وجنسه البيولوجي (Biological Sex)، ولا سيما عند الحديث عن أثر فعله في محيطه؛ فمجال

(١) أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، ص١٤.
(٢) لويس ويسلنج، الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان، ترجمة: عبدالرحمن طعمة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء ٢٠١٨م، ص٣٦٨.

"الإيكولوجيا البشرية (Human Ecology)[...] تهتم بالتفاعل بين الإنسان وبيئته بجوانبها المتعددة الثابتة والمتغيرة ".[1] ورحلة ابن بطوطة تضمنت مادة بيئية ملحوظة احتفت بتراتبية واضحة للإنسان:

١-الإنسان الرجل:

الرجل بين الأثر في البيئة؛ فهو المسؤول منذ عهد قديم عن الصيد، ونحت الكهوف، وبدخول فكرة الزراعة على العقل البشري تولى الرجلُ زمام أمورها مع مهمة تدجين الحيوانات. ويستمر التسلسل الزمني والحضاري، ومعهما تستجد وسائلُ وتخبو أخرى، والرجل يكافح للتكيّف؛ تأميناً لنفسه القوت مع أسرته وَفق ما يتاح له في بيئته.

والحديث عنه يأتي في رأس الهرم لا لأفضلية جندرية؛ إنما لأفضلية بيولوجية ميّزته بالقوة الجسدية، والصلابة النفسية؛ فشق الجبل سكناً، وقلع الحجارة بناءً، وحرث الأرض زراعةً، وقتل الحيوان صيداً، مما لا يقوى عليه إلا الرجل، وخصوصاً في الزمن القديم الذي يخلو من الآلات والأدوات، وهذا يفسر بأن صورة الرجل اقترنت على نحو شديد بالثقافة اللامادية والعقلانية المجردة[2].

ومن مشاهد بأس الرجال التي يحتفي بوصفها ابن بطوطة، فمن مثل: "وسلطان شيراز في عهد قدومي عليها الملك الفاضل أبو إسحاق بن محمد شاه ينجو،[...] وهو لا يأتمن أهل شيراز على نفسه، ولا يستخدمهم ولا يقربهم، ولا يبيح لأحد منهم حمل السلاح؛ لأنهم أهل نجدة وبأس شديد وجرأة على الملوك،[...] فذهب السلطان المذكور إلى قهر أهل شيراز، وتفضيل الأصفهانيين عليهم؛ لأنه يخافهم على نفسه"[3]. ووجه اتصال الشاهد هنا بالبيئة، فمن حيث حدوث الأثر الذي يلحق بالبيئة وقت اشتعال الحروب، وتطاحن الصراعات، وما تخلّفه من دمار؛ فالحروب من أبرز أدوات هدم البيئة، حيث إنها تُدخِلها مرحلةً سيئة تحتاج فيه إلى وقت طويل لاستعادة ما فقدته.

إن تعاطي الرجل مع البيئة في الرحلة يَبرز في صورة تسخيرها للخدمة، وكلما زادت مكانته وازدادت إمكانياته ظهرت قوة التسخير على نحو أكبر، فهنا أحد السلاطين يستعين بالرجال لترويض حيوان ضخم/الفيل حتى يكون في خدمته، ويخضع لأمره وزجره، في صورة لا تخلو من طرافة، ففكرة تدجين الحيوانات وتطويعها مؤتمرة بأمر البشر مما فيه تفاوت بين الشعوب والأعراق. وقد تنبه له ابن بطوطة في رحلته، فوقوفه على الغرائب تفقّدٌ للقدرات المتناوبة بين البيئة وساكنيها، يقول عن مثله: "على ظهر كل فيل شبه الصندوق العظيم يسع عشرين من المقاتلة

(١) فاروق عبدالجواد شويشة، الجغرافيا الأنثروبولوجية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص٩.
(٢) انظر:
- بسمة عروس، النقد الإيكولوجي ومستقبل الدرس الأدبي، مجلة حوارات فكرية، اتحاد الكتاب التونسيين، العدد ٣، أبريل ٢٠٢٢م، ص١٩٥.
- جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، مراجعة: أحمد خريس، دار كلمة، أبو ظبي، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٣٧.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: عبدالهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية (سلسة تراث)، الرباط، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٢/٤١-٤٢.

وأكثر من ذلك ودونه، على حسب ضخامة الفيل وعظم جرمه، ويكون في أركان ذلك الصندوق أربعة أعلام مركوزة، وتلك الفيلة مُعلَّمة أن تخدم السلطان وتحط رؤوسها، فإذا خدمت، قال الحجّاب :بسم اللّه، بأصوات عالية، ويوقف أيضاً نصفها عن اليمين ونصفها عن الشمال خلف الرجال الواقفين وكلُّ من يأتي الناس المعيَّنين للوقوف في الميمنة والميسرة يخدم عند موقف الحجّاب، ويقول الحجّاب، بسم اللّه، ويكون ارتفاع أصواتهم بقدر ارتفاع صيت الذي يخدم، فإذا خدم انصرف إلى موقفه من الميمنة أو الميسرة لا يتعداه أبداً".(١)

ويمتد حضور التلاحم بين البيئة والرجل ما يُعطي انطباعاً عن مكان سكناه المختار، فسفح الجبل -مثلاً- من الأماكن التي ترتبط عند الرحّالة باللصوص والخوف منهم، فهو صادٌّ عن التمدن أو الحياة الطبيعية، وقريب من فكرة التشكك التي تستدعي الحذر. وفي الجبل مظاهر القوة والمنعة التي توحي بالصلابة، فالبيئة يختلف الشعور تجاهها والانطباع عنها وفق المخيال الجمعي لثقافة ما وزمنها، وإذ وافقت تأويلات الجبل السالفة ذهنية ابن بطوطة، فقد حثّته على التنبه والحذر والشك، بناءً على ما يجده في بيئة كل مرحلة يقطعها من رحلته، يقول: "وكنت قد رأيت جملة من الرجال في سفح جبل هنالك، فخفت أن يكونوا لصوصاً وقلتُ التستّر أولى، وغلب العطش على صاحبي فلم يوافق على ذلك، فخرجتُ عن الطريق وقصدت شجرة من شجر أمّ غيلان، وقد أعييت وأدركني الجهد، لكنّي أظهرت قوّة وتجلّداً خوف الدّليل، وأمّا صاحبي فمريض لا قوّة له، فجعلت الدليل بيني وبين صاحبي، وجعلت الثياب بين ثوبي وجسدي، وأمسكتُ الرمح بيدي، ورقد صاحبي، ورقد الدّليل، وبقيت ساهراً، فكلّما تحرّك الدّليل كلّمته وأريته أنّي مستيقظ ولم نزل كذلك حتّى أصبح".(٢)

وإنّ عَرَك الرجل الجبالَ وسكن سفوحها وتغرّب فيها إذا دعته الحاجة، فإن الصحراء لا تقل عن ذلك، وهي تلك المفاوز التي تُخشى منذ زمن العربي الأول، فالمخاطر محدقة بها من فقدان للطريق، أو نفاد للماء، أو انقضاء للزاد، وإن نجى سالكها من شراستها، فإنه قد لا يسلم من لصوصها وقطّاع طرقها. وهذا من مفارقات الصحراء في السردية العربية، إذ مجتازها طالب للعيش، وقاطع الطريق في كنفاتها من الرجل الآخر يفسد تلك الغاية طلباً للعيش أيضاً، فالآخر/اللص يخلق من الصحراء فخاً يصطاد به العابرين والقوافل، وحُق لابن بطوطة التحوّط، فأنت تراه بين حدس وجودهم إن لم يرهم كما في سفح الجبل، والتعرّف على أماكن وجودهم والإشارة إليهم في صحاريهم إذا تيقن، يقول: "ثم سافرنا من مدينة جَرَون برسم لقاء رجل صالح ببلد خُنْج بال، فلما عدَّينا البحر اكترينا دوابَّ من التركمان، وهم سكان تلك البلاد ولا يُسافر فيها إلا معهم لشجاعتهم ومعرفتهم بالطرق، وفيها صحراء مسيرة أربع ويقطع بها لصوص الأعراب".(٣)

انشد التحليل فيما مضى أكثر إلى المظاهر السلبية للإنسان الرجل، إلا أنه في المقابل يحضر في جانب إيجابي بمشاركته في إحياء طقوس الموت بوصفه فاعلاً للمراسم، فيقتطع من البيئة ما يجعله مندمجاً بها حتى يغيب فيها. والاقتطاع من الأشجار يتطلب القوة المنجِزة للعمل، فالرجل

(١) السابق، ١٥٥/٣.
(٢) السابق، ١٣٥/٢.
(٣) السابق، ١٤٤/٢.

في النموذج التالي قام بأمرين: الأول: فعل القطع والقطف، والثاني: فعل الحمل والرفع. وكلاهما يعبّران عن الشدة وإقامة الحدث، فالميت يحمله الرجال، ويحيط بهم آخرون يحملون أجزاء من البيئة. والمشهد يدفع إلى التأمل: "وقعدتُ في الركن المقابل له ثم نظرتُ إلى الناس، وقد رموني بأبصارهم جميعاً فعجبت منهم، ورأيت الفقهاء والمشايخ والأشراف مستندين إلى الحايط تحت السقيفة، وأشار إليَّ أحدُ القضاة أن أنحطّ إلى جانبه، فلم أفعل، وحينئذ استشعرت أنه السلطان؛[...] ثم جيء بالجنازة وهي بين أشجار الأترج والليمون والنارنج، وقد ملؤوا أغصانها بثمارها والأشجار بأيدي الرجال، فكأن الجنازة تمشي في بستان، والمشاعل في رماح طوال بين يديها، والشمع كذلك، فصلى عليها، وذهب الناس معها إلى مدفن الملوك"(١).

إذن، يحتفي ابن بطوطة بالرجل في البيئة من جهتين الأولى: المظاهر الغريبة من طقوس وعادات، والثانية: من أثر اللصوص والخوف منهم. ويبدو هذا الملمح مقبولاً إلى حد كبير؛ فالرحلة رواها بعد عودته إلى بلاده وألصق ما يبقى في الذهن بعد الإياب الحوادث الغريبة والمخاوف المؤرِّقة، لذلك نراه يعرض قصة مزارع بوصفه قاتلاً لا فلاحاً: "وانهزم عسكر رضية وفرت بنفسها فأدركها الجوع وأجهدها الإعياء، فقصدت حرّاثاً رأته يحرث الأرض، فطلبت منه ما تأكله فأعطاها كسرة خبز فأكلتها وغلب عليها النوم، وكانت في زي الرِّجال، فلما نامت نظر إليها الحرّاث وهي نائمة فرأى تحت ثيابها قباء مرصعاً، فعلم أنها امرأة فقتلها، وسلبها وطرد فرسها ودفنها في فدانه".(٢)

٢-الإنسان المرأة:

تأتي المرأة في الرحلة بوصفها جنساً بيولوجياً(٣)، وارتباطها أقل سلبية من الرجل إذا ما قيست عموماً بنفعيتها للبيئة، والحفاظ عليها. وعمل المرأة يجاوز حدود المنزل، وفق ظروف عيشها التي تدفعها إلى ذلك، فتضطر معها -مثلاً- إلى مزاولة مهنة بيع أشياء من البيئة تناسب طبيعتها، وينسجم مع محيطها، فتكون علامة للسالكين ومحطّة للتزود، إنها تبعث على اطمئنان المسافرين في القوافل؛ لانتفاء شبهة اللصوصية عنها وقطع الطرق، وبعيدة عن الشك النابع من الأرض التي تسكنها؛ فهي بجوار القرى والمساكن، وهذا من التناظر بين الرجل والمرأة عند ابن بطوطة في رحلته: "والمسافر بهذه البلاد لا يحمل زاداً ولا إداماً ولا ديناراً ولا درهماً، إنما يحمل قطع الملح وحليّ الزجاج الذي يسمّيه الناس النظم وبعض السلع العطرية، وأكثر ما يعجبهم منها القرنفل والمصطكي وتاسرغنت، وهو بخورهم، فإذا وصل قرية جاء نساء السودان بأنلي واللبن والدجاج ودقيق النّبق، والأرز والفوني، وهو كحبّ الخردل، يصنع منه الكُسْكسو، والعصيدة، ودقيق اللّوبيا، فيشتري منهنّ ما أحب من ذلك".(٤)

وفي جانب نقل مهارات التربية إلى البيئة للإنتاج منها، فإن من لوازم تربية المرأة لبناتها في ذلك العصر -على الأقل- جدل شعر فتياتها، وضفره تجميلاً لهن وتهذيباً، فتستطيل بذلك

(١) السابق، ٢/٢٧.
(٢) السابق، ٣/١٢٣.
(٣) أما جندرياً فله موضعه من الدراسة.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤/٢٤٨-٢٤٩.

مهارتها اليدوية لإنتاج بضاعة يمكن الإفادة منها والانتفاع بها، فكأنما الجدل للشَّعر ينتقل بفضل البيئة من الجمالية إلى النفعية؛ للعيش والاقتيات. ومنه غزْل الليف الذي يتحوّل بحبكه إلى حبال: "وهو ليف جوز النّارجيل، وهم يدبغونه في حفر على الساحل، ثم يضربونه بالمرازب، ثم يغزله النساء، وتصنع منه الحبال لخياطة المراكب، وتحمل إلى الصين والهند واليمن، وهو خير من القنب، وبهذه الحبال تخاط مراكب الهند واليمن".(١)

وهنا يُبدي السياق أن المرأة فاعلة بالعمل منتجة للأدوات والمواد، واستطاعت أن تبني بإتقانها سمعة رائجة تشبه كثيراً اليوم العلامة التجارية إلى الحد الذي يدفع للمقارنة بين منتوج وآخر في صنعة الحبال. وتطويع المرأة للبيئة بنقل سلوكها الاجتماعي، المتموضع في التربية/(جدل الشَّعر) إلى السلوك الاقتصادي المتشكّل في غزل الليف/(حياكة الحبال)-يُعطي فكرة عامة عن مراعاة المرأة للتفاصيل، ودقتها في العمل مع لمسة جمالية فيه؛ فالمقايسة بين ضفيرة الشَّعر والحبال أن كليهما لا يقبلان الارتخاء في الشد والنفش في البرم، فيتحقق الاستحكام والحسن.

إن المرأة تعمل وتُنتج، ولا تنس نفسها بأن يكون ما بين يديها من البيئة نافعاً لجمالها، ففي الحديث عن ثمرة الجوز واستخراج ما فيها ثم الإفادة منها حديث يشير إلى هذا، وما ذاك إلا أن المرأة أكثر دراية من غيرها بما تعرفه من حاجات لتغذية ما يتطلبه الاهتمام بجسدها أو شعرها، فمع إنجاز أعمالها تهتم بما يتمم الحفاظ على حسنها: "وأمّا كيفيّة صنع الحليب منه فإنّ بكلّ دار شبه الكرسيّ تجلس فوقه المرأة ويكون بيدها عصا في أحد طرفيها حديدة مشرفة، فيفتحون في الجوزة مقدار ما تدخل تلك الحديدة، ويجرشون ما في باطن الجوزة، وكلّ ما ينزل منها يجتمع في صحفة حتى لا يبقى في داخل الجوزة شيء، ثمّ يمْرس ذلك الجريش بالماء فيصير كلون الحليب بياضاً ويكون طعمه كطعم الحليب، ويأتدم به الناس، وأمّا كيفيّة صنع الزيت فإنّهم يأخذون الجوز بعد نضجه وسقوطه عن شجره، فيزيلون قشره ويقطعونه قطعاً ويجعل في الشمس، فإذا ذبل طبخوه في القدور واستخرجوا زيته وبه يستصبحون ويأتدمون به، ويجعله النساء في شعورهنّ وهو عظيم النفع".(٢)

وتحرص المرأة في بعض البيئات على التطيّب من أدهان الطبيعة كالصندل بوصفه استعداداً طقوسياً للإقدام على الانتحار حرقاً؛ لكيلا تقع جارية في يد الأعداء، وفي هذا الملمح يظهر مقدار التمازج بين النار والجسد وعطر الصندل، إنها ترى في احتراقها مَنقبةً حسنة تشعلها النار، فتفوح رائحة الفضيلة في المكان، فلا يقدر عليها العدو، إنها رؤية عميقة لمزج الطبيعة بمبدأ حريتها ولا أن تكون مملوكة لآخرين، ولا سيما إذا كانت من طبقة عالية تأنف من البقاء بعد زوجها وبيت كرامتها متحولةً إلى منزلة تنزع عنها ذلك: "فكانت المرأة منهنّ تغتسل وتدّهن بالصندل المقاصريّ، وتقبّل الأرض بين يديه وترمي بنفسها في النار حتّى هلكن جميعاً، وفعل مثل ذلك نساء أمرائه ووزرائه وأرباب دولته، ومن أراد من سائر النساء".(٣)

(١) السابق، ٦٠/٤.
(٢) السابق، ١٢٩/٢.
(٣) السابق، ٢٠١/٣.

وفي الرحلة ما يعبّر عن تغنّي المرأة بالبيئة، وتعداد محاسنها، ففيها أبياتٌ شعرية تضمنت ذا المبدأ، فهي أكثر تعلقاً من الرجل بالطبيعة وأعمق تجذراً؛ لطبيعتها التي تأنس بالأرض والأهل خلاف الرجل الذي يمارس التنقل والسفر والغربة؛ طلباً للقمة العيش أو التجارة، وعلى سبيل الذكرى والتذكّر لبعض "نساء بغداد في ذكرها[١]:

آهـــاً على بغدادهـــا وعـراقهـا ... وظبـائهـا والسـحـر فـي أحـداقـها
ومجـالهـا عنـد الفـرات بأوجُه ... تبـدو أهلّتُهـا علـى أطـواقهـا
متبخـتـراتٌ في النعيـم كأنـماً ... خُلـق الهـوى العـذريّ مـن أخلاقهـا
نفسـي الفـداء لهـا، فـأي محاسـن ... في الدهـر تشـرق مـن سنـا إشراقهـا".[٢]

وقد يصل الحال بالمرأة أن ترفض الزواج المشروط بالارتحال، أو الطلاق ممن له رغبة في ترك البلاد، وهذا السلوك المتشبث بالبيئة المعاشة هو إيثار للبيئة على النّفس ونفقة الولد أحياناً، وربما هذا التعلق من قبيل الخوف من خوض تجربة جديدة، أو قلق من انعدام محيط أفضل وتركه لما هو دون ذلك، وهنا نوع من اختلاف الإدراك البيئي والخيالي للبيئة بين الرجل والمرأة[٣]، وهذا من أبرز مظاهر المرأة مع البيئة وأكثرها طلباً للتأمل، ففي طرف من الرحلة: أن النساء "للغريب عندهن مزيّة ولا يمتنعن من تزوّجه كما يفعله نساء بلادنا، فإذا أراد السفر خرجتْ معه وودعته، وإن كان بينهما ولد فهي تكفله وتقوم بما يجب له إلى أن يرجع أبوه، ولا تطالبه في أيام الغيبة بنفقة ولا كسوة ولا سواها، وإذا كان مقيماً فهي تقنع منه بقليل النفقة والكسوة لكنهن لا يخرجن عن بلدهن أبداً ولو أُعطيت إحداهن ما عسى أن تُعطاه على أن تخرج عن بلدها لم تفعل"[٤].

٣-الإنسان الطفل:

الطفل في بيئة الرحلة غلب عليه البؤس، لكونه فريسة للسباع واللصوص والمرض، أو الأسْر أحياناً. فأعطى انطباعاً مخالفاً عما يمكن أن يكون عليه؛ فمرحلة الصِّبا مرتبطة باللهو واللعب، ولذا تحيل دراسات البيئة على الوصف بالطفولة لكل مَن من شأنه الاهتمام بالطبيعة والبيئة أياً كان عمره بقولها: "الافتتان الطفولي".[٥] ولا يعني هذا غياب النمط الإيجابي غير أنه قليل أو على الأقل عكس المتوقع من الرحلة؛ فالبيئة إذا دخلتْ مع الطفل في معادلة التلقي؛ فإن فرضية مطاردة الحيوانات والطيور واللعب بالماء أو القفز تحت المطر تكون موجودة. ويمكن وصف علاقة الطفل بما حوله بأنها علاقة عاطفية صِرفة بريئة من الشر غالباً "فالعاطفة المتبادلة بين الإنسان والحيوان حقيقية بالتأكيد".[٦]

(١) نسبها المقري صاحب النفح إلى قمر البغدادية، من النساء الداخلات إلى الأندلس، جاريةً لإبراهيم بن حجاج اللخمي. انظر: المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٣/١٤٠-١٤١.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/٦٠.
(٣) انظر: لورنس بويل، وآخرون، النقد البيئي بين التنظير والتطبيق، ترجمة: معتز سلامة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م، ص١٣٠.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/ ١٠٥.
(٥) نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، دار شهريار، العراق، ط١، ٢٠٢١م، ص٣٠٢.
(٦) فرديريك كابلن، جورج شابوتييه، الإنسان والحيوان والآلة: إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص٧٦.

ومما تبدّى من أمارات بؤس الطفل في الرحلة عول نفسه، من ذلك: "أن الأيتام الصغار يقعدون بالسوق ومع كل واحد منهم قفتان كبرى وصغرى، وهم يسمون القفة مِكْتلاً، فيأتي الرجل من أهل مكة إلى السوق فيشتري الحبوب واللحم والخضر، ويعطي ذلك للصبي، فيجعل الحبوب في إحدى قفتيه واللحم والخضر في الأخرى، ويوصل ذلك إلى دار الرجل ليُهيأ له طعامه منها، ويذهب الرجل إلى طوافه وحاجته، فلا يُذكر أن أحداً من الصبيان خان الأمانة في ذلك قط، بل يؤدي ما حمل على أتم الوجوه، ولهم على ذلك أجرة معلومة من فلوس".(١)

إن البراءة المرتبطة بالطفل ولا سيما اليتيم الذي تحفه مشاعر الشفقة، بدت متساوقة في العمل الموكل إليهم من طبخ اللحم والخضار لزوّار الحرم المكي، فهم جزء من مشهد كبير للأمان المعهود عن المكان، أو على الأقل ما يغلب الظن عليه بعدم انتهاك ما عُرف عنه، فلا شيء يمنع الصغير من الهرب بكومة الخضار وقطعة اللحم، وخصوصاً أنه يتيم، فلا أب له أو مسؤول عنه يعاقبه على فعلته، ومن جهة أخرى التزام الطفل ذكاءٌ منه؛ لضمان ديمومة كسب الرزق.

والعيش والكسب ليسا كافيين دائماً للبقاء على قيد الحياة، فمخاطر البيئة على الطفل أشد من غيره؛ لصغر بدنه، وقلة مناعته. وفي ديار تَكَدَّا ببلاد السودان للخوف على الصغار شهرة واسعة، حتى بات القلق يؤرِّقهم؛ فهي "كثيرة العقارب وعقاربها تقتل من كان صبياً لم يبلغ، وأما الرجال فقلّما تقتلهم، ولقد لدغتْ يوماً[...]، ولداً للشيخ سعيد ابن علي عند الصبح فمات لحينه".(٢)

وإذا كانت العقارب تدس السم في الجسد فيموت الصغير منه، فإنه أيضاً يكون فريسة للسباع، فتتغذى عليه. والافتراس لا يكون إلا بتخطيط واعتياد لفعله. والطفل الآن في ميزان السباع طريدة تعادل أي حيوان يمكن قتله، والفكرة مخيفة؛ فالتوحش الجريء من الحيوانات لقتل الإنسان بدخول المنازل مؤذٍ بمجرد التفكير فيه، وخاصةً إذا كان المخشيُّ عليه طفلاً صغيراً: "ثم رحلنا من مدينة كَالِيور إلى مدينة بَرْوَن[...]، مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار، أميرها محمد بن بيرم التركي الأصل، والسباع بها كثيرة،[...] وأخبرني محمد التَّوفيري من أهلها، وكان جاراً لي بها أنه دخل [السبع] داره ليلاً وافترس صبياً من فوق السرير".(٣)

وتسلُّل الحيوان لافتراس الطفل غيلةً بين البشر يفهم منه في حد الأدنى أنه من وجوه صراع البقاء، غير أن الغيلة الأخطر من البشر أنفسهم متى أمكنهم ذلك عندما يرونه غنيمة، فبتحسّر يروي ابن بطوطة خبر صبي رآه في الصحراء: "رأيتُ بهذه الفلاة صبياً من العرب كلمني باللسان العربي، وأخبرني أن البُجاة أسروه، وزعم أنه منذ عام لم يأكل طعاماً، إنما يقتات بلبن الإبل".(٤)

وشتان بين هذا الفعل وأن يكون للصغير المملوك وقفاً يحجب عنه بطش سيده إذا ما أخطأ أو زل: "مررتُ يوماً ببعض أزقة دمشق فرأيتُ به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صحفة من

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٣٨٧/١.
(٢) السابق، ٢٧٤/٤.
(٣) السابق، ١٩/٤.
(٤) السابق، ١٥٩/٢.

الفخار الصيني وهم يسمونها الصحن، فتكسرت واجتمع عليه الناس، فقال له بعضهم: اجمع شقفها واحملها معك لصاحب أوقاف الأواني، فجمعها وذهب الرجل معه إليه فأراه إياها، فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحن، وهذا من أحسن الأعمال؛ فإن سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره، وهو أيضاً ينكسر قلبه ويتغير لأجل ذلك، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب، جزى الله خيراً من تسامت همته في الخير إلى مثل هذا".(١)

والحلقة الأضعف في البيئة الطفلُ؛ فلا هو يعمرها ولا يُنتج منها؛ فمرحلته العمرية تميل به إلى العبث والمرح. وعلى نحو لافت نرى ابن بطوطة لم يهتم لتدوين مشاهد الطفل في رحلته؛ فالأطفال ممن لا يُنظر إليهم بأهمية في الأحداث، أو القلق من خطرهم. ويُلحظ أنهم في الرحلة من الهامش الاجتماعي الذي لا يُذكر إلا ضمن جزء من السياق أو طرف منه، لا الأصل المتحدَّث عنه، وأفترض أن طبقة الهامش الاجتماعية في الرحلة جديرة بالدراسة، وتتبع ذلك اجتماعياً وثقافياً سيفرد بحثاً جيداً.

ثانياً: البيئة واللإنسان:

١-الحيوان والطير:

إطلاق الحديث عن البيئة يستدعي كل المخلوقات إلى الذهن عدا الإنسان، فينفرق الحضور البشري عن مضمونها ويتقهقر، كأنه لا علاقة له بالأمر بينما هو جزء منها. وربما هذا التبادر الأولي الذي ينتهي بتجريد الإنسان من الوجود البيئي، وتخصيصه لكل شيء حوله إلا هو، جاء من فكرة أنشأها عن نفسه بأنه الجنس الأسمى على الكرة الأرضية، وأن له من الصفات ما يؤهله أن يكون مستقلاً عنها، أو ربما لأنه يرى بقية مكونات البيئة تحت طوعه، فيسخِّرها لخدمته، ويكيِّفها لمآربه بممارسته الوكالة الإنسانية (Human Agency)، وهي "قابلية البشر على الاختيار وفرضها في العالم"(٢).

إن معادلة البيئة في ذهنية الإنسان تنقلب موازينها إذا رأت ما يربك منطقها، فتعيد الكثير من الحسابات التي خرجت معطياتها الأساس في التعامل إلى جادة الصواب؛ فما عاد الإنسان هو المتحكّم الأول أو المسيطر الوحيد، مع التيقظ إلى أن الاقترانَ بين العلم المادي البشري وغير البشري موضوعه نتاج ما بينهما من ترابطات(٣).

إن السردية العربية القديمة تُرسّخ مكانة مقتفي الأثر ومعه الخرّيت المتمرس الذي يقود نجاة القافلة قاطعاً المفازات لبلوغ الغايات، وإذا كانت الناقة الكريمة في هذا السياق لها النصيب الأكبر؛ للإعانة على مشروع قطع المفاوز، فإن الكلاب تُذكَر بالتحقير في صورة النباح كما في قولهم: "القافلة تسير والكلاب تنبح". أما الكلب في رحلة ابن بطوطة فله شأن آخر، فقد بلغ رتبة

(١) السابق، ٣٣١/١.
(٢) نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، ص٣٢٧.
(٣) انظر:
- جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، ص١٧.
- مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة معين رومية، مجلة نوافذ، النادي الأدبي بجدة، العدد ٣٦، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٤٤.

أعلى، وبات الدليل والقائد، وصاحب الأمر، والإنسان لا يجرؤ على الأكل قبله، أو إزعاجه بطرد وشتم، فأضحى السيّد مسوداً.

وذا النوع من التواصل مع المخلوقات المرافقة للبشر يظهر "بصورة واضحة في أنماط معقدة من المحادثات المتبادلة، فنحن نعيش معها، وتشاركنا التعاون من أجل الطعام والعمل"(١). ومن مثله ما في أرض الظلمة فـ"الدليل بتلك الأرض هو الكلب الذي قد سار فيها مراراً كثيرة، وتنتهي قيمته إلى ألف دينار ونحوها، وتُربط العربة إلى عنقه ويُقرن معه ثلاثة من الكلاب ويكون هو المقدَّم وتتبعه سائر الكلاب بالعربات، فإذا وقف وقفت. وهذا الكلب لا يضربه صاحبه ولا ينهره، وإذا حضر الطعامُ أطعم الكلاب أولاً قبل بني آدم وإلا غضب الكلبُ وفرّ وترك صاحبه للتّلف".(٢)

وها هو الكلب الذي بُني له صورة نمطية جامدة في السردية العربية القديمة؛ رمياً له بالتفاهة والتبعية والإزعاج، بينما غيره منشغل بالمسير النافع، يعود من نافذة الرحلة في سردية عربية متأخرة نوعاً ما؛ مقوِّضاً تلك الصورة، مستعيداً قيمته المسلوبة بسبب البيئة الصحراوية التي لا تعوّل عليه كثيراً للنجاة بالحياة كما في البيئة الضد/(الثلجية) التي أعادت له أهميته واحترامه والخوف من غضبه، فأوقفت البشرية على فكرة محك السيادة، فالارتحال المتناوب بين البيئات رضّخ الإنسان المتعالي "غير الواعي" بأنه ضعيف محتاج إلى مخلوق يحتقره في بيئة مغايرة حتى ينجو، وهل يجرؤ على شتم الكلب في الرحلة القطبية؟! فقبل أن يفعل ستراه يعيد التفكير في تراتبية أنواع الترابط نازعاً عنه العجرفة التي اكتسبها في بيئة ما تجاه مخلوقاتها. وفي ظني: إن الانتصار للبيئة والانحياز لها في النقد البيئي لا ينحصر في تتبع مظاهر البيئة ومدى التفاعل فيها، إن من مهامه أيضاً تقصّى السمعة الثقافية للأحكام المطلقة تجاه المحيط، واختبار ما يثبت منها أو يتغيّر إذا تحوّلت البيئات وتنقّلت.

ويتطوّر دور الحيوان في انتزاع أحقيته بالحياة إذا دخل صراعاً مع الإنسان، فينحاز إلى الجانب الأقوى من المصلحة، ويهجم حتى يتمكن، وقد يصل إلى تحويل الإنسان لفريسة وإن كان ذاك الحيوان مما يُستهان به في الظروف الطبيعية؛ لأن الغريزة تدفعه إلى البقاء حياً، فيخبّر ابن بطوطة عن مثل هذا في قلعة الدُّوَيْقِر التي "بها فيران ضخام أعظم من القطوط، والقطوط تهرب منها ولا تطيق مدافعتها؛ لأنها تغلبها. ولا تُصاد إلا بحيل تدار عليها، وقد رأيتها هنالك فعجبت منها. أخبرني الملك خطّاب الأفغاني أنّه سُجن مرة في جب بهذه القلعة يسمى جب الفيران، قال: فكانت تجتمع عليّ ليلاً لتأكلني فأقاتلها، وألقى من ذلك جَهداً، ثم إني رأيت في النوم قائلاً يقول لي: اقرأ سورة الإخلاص مائة ألف مرة، ويفرج الله عنك، قال: فقرأتها فلما أتممتها أُخرجت".(٣) في الخبر الرحلي الآنف يظهر أن القلعة المنعزلة محلّ للعقوبة، وتؤدي باقتدار الغرض منها، وتسميتها "جب الفيران" يذيع ذكرها بين الناس ويُشهر خبرها، ومن تحدّثه نفسه منهم بارتكاب جرم ما يعلمُ أن حتفه على يد هذه المخلوقات المثيرة للاشمئزاز، فلا مفر له منها وهي كذلك؛ إذ لا طعام لها إلا المسجون؛ لتناوبها عليه بالقرض حياً حتى يهلك.

(١) أ.فالسي، وآخرون، في الثقافة والعرفان والتداول: مقاربة بينية، ترجمة: ثروت مرسي، عبدالرحمن طعمة، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط١، ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م، ص١٤٠.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٣٦/٢.
(٣) السابق، ٢٤/٤.

وفي الرحلة ذكر لحيوانات خطرة يُتحوط منها، ومن ذلك عن موضع حُمَيثَرا: "وأرضها كثيرة الضباع، ولم نزل ليلة مبيتنا بها نحارب الضباع، ولقد قصدتْ رَحْلي ضبع منها فمزقت عدلاً كان به واجترت منه جراب تمر وذهبت به، فوجدناه لما أصبحنا ممزقاً مأكولاً معظم ما كان فيه".(١) والضبع هنا ليس في مواجهة حتمية كالحال مع الفئران؛ لاختلاف محيط بيئة كل واحد منهما عن الآخر. فالحتمية نسبية، ومنها أن الحيوان يجد نفسه أحياناً في مواجهة مع عابث يود التسلية، دون تحسّب يردعه أو فطنة ترشده أو ناصح يحذّره: "كان في القافلة تاجر تلمساني يعرف بالحاج زيَّان، ومن عادته أن يقبض على الحيات ويعبث بها، وكنت أنهاه عن ذلك فلا ينتهي، فلما كان ذات يوم أدخل يده في جحر ضب ليخرجه، فوجد مكانه حية فأخذها بيده وأراد الركوب فلسعته في سبابته اليمنى وأصابه وجع شديد فكُويت يده وزاد ألمه عشي النهار فنحر جملاً وأدخل يده في كرشه وتركها كذلك ليلة ثم تناثر لحم أصبعه فقطعها من الأصل، وأخبرنا أهل مسوفة أن تلك الحية كانت قد شربت الماء قبل لسعه ولو لم تكن شربت لقتلته".(٢)

هنا تتزاحم الحيوانات، فالمتلاعِب بالأفاعي في وقت مضى لاستعداد مسبق لم يسعفه الظن هذه المرة؛ فطلبُ الضب في الجحر وهو الحيوان الثاني في تسلسل الخبر أوقعه في متاعب كبيرة؛ لوجود حية في الشق، فاقتصّت فصيلة الأفاعي من المزعج العابث لعدم تأهبه لها، ونفد الضب المتوهَّم وجوده من الصيد. وهذا كله في مسار طبيعي نتيجة للبداية العابثة، لكن الدائرة تتسع منداحةً لضم حيوان/(الجمل) لا علاقة له بما حدث، فأصابه القتل طلباً للتداوي، وهو بعيد جداً عن هذا الاحتمال، وخصوصاً أنه يعوّل عليه في طريق السفر. ومما مضى يمكن استقصاء تسلسل الروابط البيئية بين الحيوانات، وخصوصاً إذا ما اهتز خط مسيرها الذي يتفق وطبيعة الكون في حركية متوازنة (Dynamic)، فجوهر علم البيئة "يعلمنا أنه علينا فهم تفاعل جميع الأشياء الحية في البيئة التي نعيش فيها".(٣)

أما الطيور فتمتلئ الرحلة بذكر أنواعها وأصنافها، وفيها كثير من المألوف، فيتشكل الانطباع عن مدى الاهتمام بالتوثيق للمشاهدات اليومية، ومن أبرز ما يميز ذِكر الطير عند ابن بطوطة عقدُ المقارنات بينها، فتتبين نتيجة التوثيق لمناطق مجهولة، بالإضافة إلى أن الطير عنده يرتبط بدخول مرحلة والخروج منها، إنها علامات يقيس بها مواقع رحلته: "وركبنا البحر ووصلنا بعد يومين إلى جزيرة الطير، وليست بها عمارة فأرسينا وصعدنا إليها فوجدناها ملآنة بطيور تشبه الشقاشق، إلا أنها أعظم منها، وجاءت الناس ببيض تلك الطيور فطبخوها وأكلوها، واصطادوا جملة من تلك الطيور، فطبخوها دون ذكاة وأكلوها".(٤)

والمقارنة تقوم على المقاربة بقوله "تشبه الشقاشق إلا أنها أعظم"، فيقارن بيقينِ مقياسِ الطيور التي يعرفها، ويذكر تفاصيل دقيقة للتفاوت، فيشرح بوضوح مقدار الاختلافَ والتباين بين مخلوقات أرض وأرض من الفصيلة نفسها. والتدوين البيئي في الرحلة يعطي وثيقة تاريخية للمتلقي اليوم لا مجرد عمل أدبي وصلنا، والحديث عن دجاج الصين مما يدخل في هذه الرؤية

(١) السابق، ١/٢٣٠.
(٢) السابق، ٤/٢٤٣.
(٣) بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م، ص٢٠.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/١٣٢.

بقوله: "ودجاج الصين وديوكها ضخمة جداً أضخم من الإوز عندنا، وبيض الدجاج عندهم أضخم من بيض الإوز عندنا، وأما الإوز عندهم فلا ضخامة لها، ولقد اشترينا دجاجة فأردنا طبخها فلم يسع لحمها في برمة واحدة فجعلناه في برمتين. ويكون الدّيك بها على قدر النّعامة وربما انتتف ريشه فيبقى بضعة حمراء، وأول ما رأيت الديك الصيني بمدينة كولم، فظننته نعامة وعجبت منه، فقال لي صاحبه: إن ببلاد الصين ما هو أعظم منه، فلما وصلت إلى الصين رأيت مصداق ما أخبرني به من ذلك".(١)

إن الثنائية بين الحيوان والطير مستمدة من البيئة، فمن له الجو يمتاز بصفات لا تكون عند من يدب على الأرض، ومن هو على البسيطة ليس كمن في الماء، وهكذا. وهذا الملمح ارتبط بالرحلة، فمن تلك الثنائيات خلق ابن بطوطة شيئاً من المقابلة بين مخلوقات الأرض والسماء والماء، فعلى سبيل المثال يذكر أسد الغاب بقوله: "لم يزل الملوك الأقدمون تتفاخر بقتل الآساد وهزائم الأعادي، ومولانا أيده الله كان قتل الأسد عليه أهون من قتل الشاة على الأسد، فإنه لما خرج الأسد على الجيش بوادي النجارين من المعمورة حوز سلا وتحامته الأبطال وفرت أمامه الفرسان والرجال برز إليه مولانا أيده الله غير محتفل به ولا متهيب منه فطعنه بالرمح ما بين عينيه طعنة خرَّ بها صريعا لليدين والفم"(٢). ثم يذكر المقابل له في الماء عندما صدفه في رحلته بقوله: "وكان طعامي في تلك الأيّام بذلك المركب التمر والسمك، وكانوا يصطادون بالغدو والعشيّ سمكاً يُسمّى بالفارسية شيرَمَاهي ومعناه أسد السمك؛ لأن، شير هو الأسد، وماهي: السمك"(٣). وقس على هذا من مثل خيل البحر،(٤) وكلب البحر(٥) الوارد ذكرهما.

والوعي البيئي من ابن بطوطة في رحلته يستدعي ما نراه الآن في القنوات الثقافية المهتمة بالطبيعة والبيئة، وأزيد أننا لو قرأناها بعين ما نشاهد من تصاوير وثائقية علمية اليوم، لوجدناه راصداً بيئياً من الطراز الأول، وهي مرحلة متقدمة في ذلك الوقت، وأحسب أن مرحلة التأليف عن الحيوانات والنباتات والبيطرة كانت مؤثراً بطريقة مباشرة وغير مباشرة في تكوينه الثقافي، فهذا الرصد الواعي ليس محض الصدفة؛ إنما من صميم تآليف علوم الحضارة العربية ذلك الوقت.

٢-النبات والثمر:

النبات والثمر بما فيها من البساتين والزروع وردت كثيراً في الرحلة، وخصوصاً في مطلع البلدات والمراحل التي ينتهي إليها ابن بطوطة ومنها، فهي عنده بشرى لمكان رغيد ينتهي بها شيء من التعب، وتبعث على الطمأنينة بأنها ديار عامرة تعيش الاستقرار؛ فالزرع والإثمار لا يكونان في بقعة تشكي اختلالاً بيئياً ما. ومن ذلك مَقدمُه على مدينة حماة: ثم سافرتُ إلى "مدينة حماة إحدى أمهات الشام الرفيعة، ومدائنها البديعة، ذات الحسن الرائق، والجمال الفائق تحفّها

(١) السابق، ١٢٥/٤.
(٢) السابق، ١٩٧/٤.
(٣) السابق، ١٣٢/٢-١٣٤.
(٤) انظر: السابق، ٢٦٦/٤.
(٥) انظر: السابق، ١٣٠/٢.

البساتين والجنات،[...] وبحماة الفواكه الكثيرة، ومنها المشمش اللوزي إذا كسرت نواته وجدت في داخلها لوزة حلوة".[١]

وهكذا عادته في وصف النبات والثمر، يتحدث عنها إجمالاً إذا ما أقبل على مدينة أو بلدة، مشتهرة كانت أم مغمورة. وبعد أن يستقر فيها، ويخالط أهلها، تبدأ منهجية التجريب التي يمارسها نقداً بالتذوق والملاحظة، وهي هنا أوضح من "الحيوان والطير" ومن "الماء والحجر".

ففي بلدةٍ خافتة الذِّكر، تخالفت فيها الألسن وتدابر الإفهام، تقوم البساتين بالضيافة والترجمان: "وسافرنا إلى بلدة بُرْدُور[...] وهي بلدة صغيرة كثيرة البساتين والأنهار،[...] فصنعوا لنا ضيافة في بستان لأحدهم، وذهبوا بنا إليها، فكان من العجائب إظهارهم السرور بنا والاستبشار والفرح. وهم لا يعرفون لساننا ونحن لا نعرف لسانهم ولا ترجمان فيما بيننا، وأقمنا عندهم يوماً وانصرفنا"[٢]. وأما عن التفصيل بعد الإجمال، فتأتي مقارناته بالتذوق عندما وصل إلى الصين، فالصورة واضحة له، لأن مقياسه خضع للخبرة التي أنضجها التطواف الطويل حتى بلغ البلاد البعيدة، يقول: "وببلاد الصين السُّكَّر الكثير مما يضاهي المصريّ بل يفضله! والأعناب والإجاص، وكنت أظن أن الإجاص العثماني الذي بدمشق لا نظير له حتى رأيت الإجاص الذي بالصين، وبها البطيخ العجيب، يشبه بطّيخ خوارزم وأصفهان، وكل ما ببلادنا من الفواكه فإن بها ما هو مثله وأحسن منه، والقمح بها كثير جداً ولم أر قمحاً أطيب منه وكذلك العدس والحمص".[٣]

ويتناهى التنقيب عن العلاقة بين الأسماء ومسمياتها بمحاولة معرفة سبب التسمية أو حقيقته، فمدينة مثل مدينة الزيتون تعطي انطباعاً أولياً -مخادعاً- بكثرة ما فيها من زيتون إلى حد التصاق اسم الثمر بها: "لما قطعنا البحر كانت أول مدينة وصلنا إليها مدينة الزيتون، وهذه المدينة ليس بها زيتون ولا بجميع بلاد أهل الصين والهند ولكنه اسم وُضع عليها".[٤] لقد فشل التنبؤ الذي يمكن بدء التفكير به بحثاً عن الأسباب أو طرح الأسئلة، من مثل:

- لمَ سُميت بذا الاسم وهي تخلو من الزيتون؟
- هل كان الزيتون فيها يوماً ثم اضمحل؟
- هل هو من باب التفاؤل بشيء ما من أعراف تلك البلاد؟
- هل الاسم تورية لإخفاء ما هو أهم أو للخداع؟

كل هذه الأسئلة وغيرها يفتحها نص ابن بطوطة عن هذه المدينة؛ فهو لم يجب عنها. ومحاولة الإجابة عنها، فممن ينقِّب عن مثلها في الرحلة، وسيجد البيئة تحتاج إلى دراسة ثقافية مستقلة معمَّقة تكشف عن إجابات الأسئلة، وهذا يعطي إدراكاً عميقاً لأهمية دراسة البيئات ثقافياً؛ حيث إنها خليط متجانس من مكونات بشرية وغير بشرية، وإرث علمي حقيقي وآخر خرافي ظنّي،

(١) انظر: السابق، ٢٦٧/١.
(٢) انظر: السابق، ١٦٦/٢.
(٣) السابق، ١٢٥/٤.
(٤) السابق، ١٣٤/٤.

تُشكِّل في النهاية صورةً بيئيةً متكاملة في إطار واضح المعالم لمن يراه من بعيد مع كثير من الجزئيات الدقيقة لمن يقترب بالنظر والتمحيص.

وللأشجار مادة مفرودة تعريفاً ووصفاً وبياناً حتى من حيث ملكيّتها في البلاد: "وأما العود الهندي فشجره يشبه شجر البلوط إلا أن قشره رقيق، وأوراقه كأوراق البلوط سواء، ولا ثمر له، وشجرته لا تعظم كلّ العظم، وعروقه طويلة ممتدة وفيها الرائحة العطرة، وأما عيدان شجرته وورقها فلا عطرية فيها، وكل ما ببلاد المسلمين من شجره فهو متملّك وأما الذي في بلاد الكفار فأكثره غير متملك، والمتملك منه ما كان بقاقلة وهو أطيب العود، وكذلك القماري هو أطيب أنواع العود[...] وأما أشجار القرنفل فهي عادية ضخمة وهي ببلاد الكفار أكثر منها ببلاد الإسلام، وليست بمتملكة لكثرتها! والمجلوب إلى بلادنا منها هو العيدان، والذي يسمّيه أهل بلادنا نوّار القرنفل هو الذي يسقط من زهره، وهو شبيه بزهر النّارنج، وثمر القرنفل هو جوز بُوا المعروفة في بلادنا بجوزة الطيب، والزهر المتكون فيها هو البَسْبَاسة، رأيت ذلك كله وشاهدته"(١).

هنا يمكن ملاحظة تقاطع الجغرافيا النباتية مع الأدب، فالحديث عن النباتات وثمارها ونموّها وعقد القياس والمقارنة بينها هو من صميم عمل الجغرافيا النباتية، ووجودها في إطار أدبي داخل جنس الرحلة لا يحولها إلى مادة هامشية، ولعله بقليل من التأمل يظهر كمٌّ وافر من التقاطعات بين الرحلة وعدد من العلوم، وهذا يجعلها مادة صالحة للدراسات البينية، فالنقد "الإيكولوجي بالضرورة نقد استفزازي في النقاش الأدبي والثقافي"،(٢) ولديه القدرة على إثارة نقاط الالتقاء وسبر الغور بالرؤية والتحليل.

ويتجاوز النبات والثمر مرحلة العرض إلى مرحلة تعليم الطبخ، وهل هي متناسبة مع اللحم أم غيره؟ وهذا الملمح الحضاري يمكن رؤيته كثيراً في تراثنا الأدبي القديم ولا سيما السرديات، فقدرة استضافة الحديث عن الطعام وثقافته ترتهن إلى نوع الجنس الأدبي وتفاعله معها(٣). والطعام وفنونه تجاوزَ الإعداد البدائي إلى التفنن في تركيب نوعه قبل كمه، وهذا شأن الثقافات المتحضرة، فمما تقاس به حضارتها جودةُ طعامها ونفاسته والإبداع في إعداده لا مجرد إحصاء أصنافه: "وسرنا من جُرْفَتن إلى مدينة دَهْ فتن[...]، وهي مدينة كبيرة على خور كثيرة البساتين، وبها النارجيل والفلفل والفوفل والتنبول، وبها القلقاص الكثير، ويطبخون به اللحم، وأمّا الموز فلم أر في البلاد أكثر منه بها ولا أرخص ثمناً"(٤).

(١) السابق، ١١٨/٤.
(٢) تيموذي كلارك، الأدب والبيئة: التحدي، ترجمة: سعيد منتاق، مجلة سرود (النقد البيئي)، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء، المغرب، العدد ٧، شتاء ٢٠٢٣م، ص٢٦.
(٣) انظر: جون إم ويلكنزوشون هيل، الطعام في العالم القديم، ترجمة: إيمان جمال الدين الفرماوي، مراجعة: هبة عبدالمولى أحمد، مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٧م، ص٢٣١.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤٢/٤.

٣-الماء والحجر:

من أبرز ملامح الماء في الرحلة إتيانه على نحو علمي بتوصيف خريطته من حيث الأسماء والمواقع، ونبعَ الاهتمام أولاً من كونه وسيلة تنقّل بالقوارب والمراكب، فما أن يحين ذكر نهر النيل مثلاً إلا ترى التدفق المعرفي بقول: "والنيل أحد أنهار الدنيا الخمسة الكبار: وهي النيل والفرات ودجلة وسيحون وجيحون، وتماثلها أنهار خمسة أيضاً: نهر السند ويسمى بنج آب، ونهر الهند، ويسمى الكنك، وإليه تحج الهنود وإذا حرّقوا أمواتهم رموا برمادهم فيه، ويقولون هو من الجنة، ونهر الجون بالهند أيضاً، ونهر إتل بصحراء قفجق، وعلى ساحله مدينة السّرا، ونهر السرو، وبأرض الخطا، وعلى ضفته مدينة خان بالق، ومنها ينحدر إلى مدينة الخنسا، ثم إلى مدينة الزيتون بأرض الصين، وسيذكر ذلك كله في مواضعه إن شاء اللّه".(١)

إن مسارات الأنهار المذكورة ليست فقط من باب السرد العلمي للجغرافيا المائية، فهي أيضاً خطة منهجية واضحة ودقيقة لمسالك عبور الرحلة، تبين ذلك بقول: "وسيذكر ذلك كله في مواضعه إن شاء اللّه". وقد صار، فبذكره محطات تنقلاته التي تتخللها تلك الأنهار يقف عند كل واحد منها ذاكراً محيطه وبيئته وسلوك الناس فيه. وعلى حد وصف هاولي (Hawley) بأن "المجتمعات توجد في البيئات الطبيعية والاجتماعية البيولوجية التي يجب التكيف معها. وتقوم المجتمعات بعمل هذا من خلال تشكيل أنظمة للترابطات بين الأفراد وبين السكان والوحدات الاجتماعية التي تنظم أنشطتهم، وأن الديناميكيات الكامنة تعمل على تكامل أجزاء النظام،[...] وهي: الاتصالات، والمواصلات، والإنتاج".(٢) فالتجمعات المائية مكان لممارسة التجارة ومقابلة المسافرين، والبيع عليهم والابتياع منهم: "ولما وصلنا إلى ساحلهم أتوا إلينا في قوارب صغار، كل قارب من خشبة واحدة منحوتة، وجاؤوا بالموز والتنبول والفوفل والسمك".(٣) إن موافاة القوارب الصغيرة للمركب بمن فيه، هو تلقٍ لركبان الماء –إذا جازت العبارة– وهي من ثقافة البيئة المائية، واليوم يمكن مشاهدة مثل هذا في بعض من الدول التي تسكن قراها الماء، فما أن يأتي إليهم الزائرون والسائحون حتى تتوافد عليهم القوارب الصغيرة من أهل القرية نفسها، ومعهم ما يبيعونه عليهم من تراث محلي أو بعض منتوجاتهم، والماء هنا ليس مكوناً بيئياً فحسب إنه أيضاً ينحت العادات ويبني السلوك.

والاهتمام بذكر مسارات الماء يتكرر وقت ذكر المدن ذات المنابع كما في الحديث عن ربوة بدمشق: "وهذه الربوة المباركة هي رأس بساتين دمشق وبها منابع مياهها. وينقسم الماء الخارجُ منها على سبعة أنهار كل نهر آخذ في جهة ويعرف ذلك الموضع بالمقاسم، وأكبر هذه الأنهار النهر المسمى بتُورة، وهو يشق تحت الربوة وقد نحت له مجرى في الحجر الصلد كالغار الكبير، وربما انغمس ذو الجسارة من العوّامين في النهر من أعلى الربوة واندفع في الماء حتى يشق مجراه ويخرج من أسفل الربوة، وهي مخاطرة عظيمة، وهذه الربوة تشرف على البساتين الدائرة بالبلد، ولها

(١) السابق، ٢٠٨/١.
(٢) جوناثان أتش تيرنر، علم الاجتماع النظري: مقدمة موجزة لاثنتي عشرة نظرية اجتماعية، دار جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م، ص١٠٩.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٠٨/٤.

من الحسن واتساع مسرح الأبصار ما ليس لسواها، وتلك الأنهار السبعة تذهب في طرق شتى فتحار الأعين في حسن اجتماعها وافتراقها واندفاعها وانصبابها، وجمال الربوة وحسنها التام أعظم من أن يحيط به الوصف".(١) وهكذا، يتضح أن للماء في الرحلة إطاران: الأول: إطار خارجي يستعرض وجه الأرض وبسيطتها. والثاني: داخلي بالتغلغل إلى المدن والقرى وتقصّي التفرعات من مركز بدئها إلى تشعّب نهاياتها؛ فالماء محطة للتزود في الرحلة ومعرفة أحواله وخدماته المحيطة به يعين على تدبير أمر الارتحال.

ومن علامات التحضّر البناء حول الماء بالرصف والتهيئة للشرب وغسل الملابس وخلافه للمسافرين والمقيمين، من ذلك: "ومن المشاهد بخارج شيراز قبر الشيخ الصالح المعروف بالسعدي، وكان أشعر أهل زمانه باللسان الفارسي، وربما ألمع في كلامه بالعربي، وله زاوية كان قد عمّرها بذلك الموضع حسنة، بداخلها بستان مليح، وهي بقرب رأس النهر الكبير المعروف بركن آباد، وقد صنع الشيخ هنالك أحواضاً صغاراً من المرمر لغسل الثياب، فيخرج الناس من المدينة لزيارته ويأكلون من سماطه ويغسلون ثيابهم بذلك النهر وينصرفون، وكذلك فعلتُ عنده رحمه الله".(٢) وحتى يُستشعر سياق طلب الأجر بصدقة الماء كما فعل الشيخ الصالح، فإن المسافر ذاك الزمن قد يهلك عطشاً، وتيسير تأمين الماء وإعداد مرافقه مما يعين على قطع المرحلة بحفظ الحياة، وحدوث خلافه ينبئ بالمتاعب وربما الموت، كما في الحديث عن قرية تغازى: "قرية تغازّى على حقارتها يُتعامل فيها بالقناطير المقنطرة من التِّبر، وأقمنا بها عشرة أيام في جُهد لأن ماءها زعاق[...]، ومنها يرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها، وهي مسيرة عشر لا ماء فيها إلا في النادر، ووجدنا نحن بها ماء كثيراً في غدران أبقاها المطر، ولقد وجدنا في بعض الأيام غديراً بين تلَّين من حجارة ماؤه عذب فتروّينا منه وغسلنا ثيابنا".(٣)

أما الماء الساقط من السماء على خلاف النابع من الأرض، فنوعان: أولهما: المطر وابن بطوطة ذكره إلى جانب نفعه العام بأنه مما يعين على الرحلة ليس للشرب وإنبات الأرض فذا هو الأصل، بل ليخمد حرارة الريح فيكون وقت الرحلة مناسباً ولا سيما في الصحاري المتوقدة من مثل البرية الكبرى، فلهيب ريحها يؤذي الجسد: "وهي مسيرة خمس عشرة، لا تُدخل إلا في فصل واحد وهو بعد نزول المطر بأرض السند والهند وذلك في أوائل شهر يوليه، وتهب في هذه البرية ريح السموم القاتلة التي تعفّن الجسوم حتى أن الرجل إذا مات تفسخ أعضاؤه، وقد ذكرنا أن هذه الريح تهبّ أيضاً في البرية بين هرمز وشيراز"(٤). هذا الوعي ينمّي التجربة ويجعل المسافرين يفرّقون بين البراري، ففي برية أخرى من عادة المسافرين: "الإسراع لقلّة أعشابها، والجِمال التي تقطعها يهلك معظمها وما يبقى منها لا ينتفع به إلا في سنة أخرى بعد أن يسمن، والماء في هذه البرية في مناهل معلومة بعد اليومين والثلاثة، وهو ماء المطر والحسْيان"(٥). وثانيهما: الثلج وهو على خلاف المطر من الحث على المسير والاطمئنان بما تركه من تَجمع في البحيرات أو الصخور المنقورة، فإنه يعيق الحركة ويُحتاط منه للأبدان والطرقات ويكون سبباً وجيهاً لوقف الارتحال: "وكان

(١) السابق، ٣٢٩/١.
(٢) السابق، ٥٠/٢.
(٣) السابق، ٢٤١/٤.
(٤) السابق، ٦٥/٣.
(٥) السابق، ٧/٣.

أيضاً من أسباب إقامتنا خوف الثلج، فإن بأثناء الطريق جبلاً يقال له هِنْدُوكُوش ومعناه قاتل الهنود؛ لأن العبيد والجواري الذين يُؤتي بهم من بلاد الهند يموت هنالك الكثير منهم لشدّة البرد وكثرة الثلج، وهو مسيرة يوم كامل، وأقمنا حتى تمكّن دخول الحرّ، وقطعنا ذلك الجبل من آخر الليل وسلكنا به جميع نهارنا إلى الغروب، وكنا نضع اللبود بين أيدي الجِمال وتطأ عليها لئلا تُغرق في الثلج"(١).

ولتراكم الثلوج وطمس الطرقات يحتاج المسافر إلى خبرة بمسارات الثلج كما في الصحراء، ومن يجهل لا بد له من الذهاب مع دليل؛ إذ إنه الوسيلة الآمنة مع شرط اتصافه بالأمانة والحكمة والصبر، لأنه قد يترك ركب القافلة للهلاك مع أنه قد اتفق معهم! كما يروي ابن بطوطة: "قال لنا ذلك الفارس :أعطوني شيئاً من الدراهم، فقلنا له :إذا وصلنا إلى المدينة نعطيك ونرضيك، فلم يرض ذلك منّا أو لم يفهم عنّا، فأخذ قوساً لبعض أصحابي ومضى غير بعيد، ثم رجع فردّ إلينا القوس، فأعطيته شيئاً من الدراهم فأخذها وهرب عنّا وتركنا لا نعرف أين نقصد، ولا طريق يظهر لنا، فكنّا نتلمّح أثر الطريق تحت الثلج، ونسلكه إلى أن بلغنا عند غروب الشمس إلى جبل يظهر الطريق به لكثرة الحجارة، فخفتُ الهلاك على نفسي ومن معي، وتوقعت نزول الثلج ليلاً، ولا عمارة هنالك، فإن نزلنا عن الدوابّ هلكنا وإن سرينا ليلتنا لا نعرف أين نتوجّه. وكان لي فرس من الجياد فعلمتُ على الخلاص، وقلت في نفسي: إذا سلمت لعلّي أحتال في سلامة أصحابي، فكان كذلك".(٢)

وهنا إشارة جديرة أَلمح إليها الثلجُ والسير في طرقاته وظروفه الحافة، هي أن الصحراء سيطرت على تراث العرب الأدبي بوصفها الأرض المنبع لهم حتى غدا التلازم بين الصحراء والعرب من بدهيات علم الإناسة التي تؤرخ للأعراق البشرية. والحديث عن الثلوج والنجاة من صقيعها في مدونة عربية تراثية يسترعي الانتباه، فهو خروج عن المألوف التي بنت سرديته الثقافة العربية انطلاقاً من تكوين منبعها، ولعل من المهم طرح سؤال جدير بالتمعن: ما مقدار حضور البيئة الثلجية في الأدب العربي القديم؟ لا شك أنه سؤال كبير، ولا أبالغ إذا قلت: إنه مشروع جدير بأن يكون بحثاً علمياً عريضاً يتتبع حضورها ويفهم ظروفها ويقيّم محيطها. وبإجابة مقتضبة من خلال مدونة دراسة هذا البحث، إن البيئة الثلجية كانت متوقعة في الرحلة ومنتظَرة؛ لطبيعة الجنس الأدبي المرتبط بالتنقل الذي من ضروریاته التعرف على تقلبات بيئية متعددة وعدم ثباتها على حال واحد، وقد يكون هذا في رحلات لأدباء آخرين، وأيضاً أن حُكم الخلافة العربية الإسلامية على امتداد حقبه وأطواره امتدَّ إلىً أراضٍ عُرف عنها هطول الثلج، وتتبع أدبائها والتنقيب في أدبهم قد يُظهر بعض الإجابات عن السؤال.

إن الحجَر في الرحلة بوصفه مكوّناً بيئياً يأتي على هيئتين: هيئة الوجود الطبيعي له في البيئة، من حيث هو جبل أو واد، أو ما يصيبه من التطويع البشري. وهيئة أخرى له فيها نفاسة عالية وقيمة تُدخله في تصنيف الأموال والثروات. فعن الجبال المنحوتة للعبور واتخاذها طرقات للمرور الحديثُ عن ملك إيذج وتستر: "شاهدتُ من آثاره الصالحة ببلاده أن أكثرها في جبال شامخة،

(١) السابق، ٥٩/٣.
(٢) السابق، ٢٠٢/٢.

وقد نُحتت الطرق في الصخور والحجارة وسوّيت ووسعت بحيث تصعدها الدواب بأحمالها، وطول هذه الجبال مسيرة سبعة عشر في عرض عشرة، وهي شاهقة متصل بعضها ببعض"[١]. نحتُ الجبال من الأعمال الصالحة، لأنها تقدّم خدمة للناس، وبقاؤها ذكراً حسناً يرتبط باسم بانيها، وذلك لما يتطلبه العمل من أموال حتى يُنجز، فتعبيد طرق الجبال أصعب بكثير من الطريق على سهل الأرض، وربما هذا من فضلة القول، أو تسليم المنطق، ولكنه في هذا السياق يعطي دلالة على إخضاع البيئة الحجرية حتى تكون مناسبة لمتطلبات العيش فيها، أو العبور منها.

ويأتي التفاضل أحياناً بين الجبال على أساس بيئي، من حيث إصدار الحكم له بالجَمال أو الخوف منه أو الوعورة إلى آخره، فعن جبل لبنان يقول: وسافرتُ "إلى جبل لبنان، وهو من أخصب جبال الدنيا، به أصناف الفواكه وعيون الماء والظلال الوافرة، ولا يخلو من المنقطعين إلى الله تعالى والزهاد والصالحين، وهو شهير بذلك. ورأيت به جماعة من الصالحين قد انقطعوا إلى الله تعالى ممن لم يشتهر اسمه"[٢]. وعبارة "أخصب جبال الدنيا" تستوقف منطقيةَ البحث العلمي؛ فهو حكم بالأفضلية المطلقة، ولا يمكن تجاهل سؤال العقل هل هذا صحيح؟ أم مبالغة؟ وهل رأى الرحّالة كل جبال الدنيا؟ أستطيع القول: إن ابن بطوطة أطلق حكماً انطباعياً لو قيس اليوم بقوانين العلوم التطبيقية لرسب، ولكن من مقايسة للرحلة، وتأمل لها، يمكن قبوله؛ فقد اجتاز في رحلته كثيراً من الجبال، وسلكَ طرقاتها، فدفعته تجربته إلى قولِ هذا الحكم باطمئنان.

ولأن الجبال تُرى من بعيد، فإنها تحتضن أحياناً القرى وسطها وتحفها الوديان، كما في وصف المدينة المقدسة مكة المكرمة: "وهي مدينة كبيرة متصلة البنيان مستطيلة في بطن واد تحفّ به الجبال فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ، والأخشبان من جبالها: هما جبل أبي قبيس وهو في جهة الجنوب منها، وجبل قعيقعان وهو في جهة الغرب منها وفي الشمال منها الجبل الأحمر، ومن جهة أبي قبيس أجياد الأكبر، وأجياد الأصغر وهما شعبان والخنْدمة وهي جبل".[٣]

والحجارة بالإضافة إلى كونها من مواد البناء فإنها أيضاً ترتفع إلى رتبة جمالية، فتجمع بين الوظيفيتين النفعية والجمالية كما في ذكر جامع دهلي: "وفي الصحن الشمالي من المسجد الصومعة التي لا نظير لها في بلاد الإسلام، وهي مبنية بالحجارة الحمر خلافاً لحجارة سائر المسجد فإنها بيض، وحجارة الصومعة منقوشة، وهي سامية الارتفاع، وفحلها من الرخام الأبيض الناصع وتفافيحها من الذهب الخالص، وسعة ممرها بحيث تصعد فيه الفيلة. حدثني من أثق به أنه رأى الفيل حين بنيت يصعد بالحجارة إلى أعلاها، وهي من بناء السلطان معز الدين بن ناصر الدين ابن السلطان غياث الدين بلبن".[٤] ومن مثل هذا التزيين ألواحُ الرخام وهي حجارة مصقولة تُقمّص بها الأعمدة، وتُكسّى بها الجدر، وتُفرش بها الأرض، فتهبها حلة جمالية تدهش ناظرها، فعن جامع دمشق: "في هذا الصحن ثلاث من القباب :إحداها في غربيّه وهي أكبرها، وتسمى قبة عائشة أم المؤمنين، وهي قائمة على ثمانِ سواري من الرخام مزخرفة بالفصوص

(١) السابق، ٢/٢٤-٢٥.
(٢) السابق، ١/٢٩٤.
(٣) السابق، ١/٣٦٨.
(٤) السابق، ٣/١٠٩.

والأصبغة الملونة مسقفة بالرصاص يقال إن مال الجامع كان يختزن بها"[١]. والتعامل مع الرخام بفنية جمالية يعطي دلالة على مستوى الصنعة الحرفية التي تتعامل مع الحجارة فقد تجاوزت مجرد حضوره الطبيعي أو التعامل البدائي معها إلى مهمة توظيفه في البناء والمعمار.

إن الكتابة "البيئية لا تتوقف عند وصف التاريخ الطبيعي لمنطقة ما، بل تناقش الطرق التي غيرت فيها أشكال التدخل الإنساني من الأرض والبيئة"[٢]، ولذلك نجد الأحجار الكريمة في الهيئة الثانية لغاية التزيين أو الاقتناء والإهداء، وهي من الأموال التي يُحتفظ بها، كالياقوت والزمرد والجوهر، ومن مثله القول عن ياقوت البهرمان: "الياقوت العجيب البَهرمان إنما يكون بهذه البلدة، فمنه ما يخرج من الخور، وهو عزيز عندهم، ومنه ما يحفر عنه. وجزيرة سيلان يوجد الياقوت في جميع مواضعها، وهي متملّكة فيشتري الإنسان القطعة منها، ويحفر عن الياقوت فيجد أحجاراً بيضاء مشعّبة، وهي التي يتكون الياقوت في أجوافها فيعطيها الحكّاكين فيحكّونها حتى تنفلق عن أحجار"[٣]. وترتفع قيمة الحجارة إلى مكانة أعلى فتكون هدايا غالية تُقدّم للسلاطين والملوك، ومثله: "ولقد رأيت الوزير خواجة جهان قدم هديته ذات يوم حين قدم السلطان من دولة آباد ولقيه بها في ظاهر مدينة بيّانة، [...] ورأيتُ في جملتها صينية مملوة بأحجار الياقوت وصينية مملوة بأحجار الزمرد وصينية مملوة باللؤلؤ الفاخر، وكان حاجي كاون ابن عم السلطان أبي سعيد ملك العراق حاضراً عنده حين ذلك فأعطاه حظاً منها".[٤]

المبحث الثاني: البيئة والحيّز:

البيئة على إطلاقها تعطي إيحاء بالاتساع والتمدد مستمَداً من معجمها اللغوي، وتمنح انطباعاً نفسياً يدعو للاستغراق في مكوناتها. ومع هذا، فإنها من منظور بشري لا تبقى على إطلاق حالها إذا ما أراد أن يتعامل معها الإنسان بالتطويع، أو يتعاطى معها بالتفاعل؛ ومنها البحث العلمي – كهذه الدراسة– يعجز عن التعامل مع أشياء هلامية دون تأطير لها في حدود واضحة تمكّنه من رصد التفاعل سلباً وإيجاباً.

وبناءً على ذلك، فيمكن تتبع البيئة في حيزين كبيرين، هما: المكان والزمان. ويخضع التحييز لحدود قدرة الإنسان من حيث المعرفة والتجربة والخبرة، فتُلاحَظ في ذات ابن بطوطة وعقله عبر الجغرافيا الثقافية التي يمكن تقصيها في رحلته، فكل من "الجغرافيا والأدب على حد سواء يهتم بالكتابات حول الأماكن والأفضية. كلاهما عمليتان تعبيريتان، بمعنى أنهما عمليتان تجعلان الأماكن هادفة في وسيلة اجتماعية"،[٥]وذلك على النحو التالي:

(١) السابق، ٣٠٨/١.
(٢) نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، ص٢٨٤.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨١/٤.
(٤) السابق، ١٥٧/٣.
(٥) مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٥٥.

أولاً: تحييز البيئة المكان:

يقوم تحييز البيئة المكان عن طريق ما يدركه الإنسان. والمكان بوصفه شيئاً مادياً يخضع لمنافذ الدخول من بوابة الحواس الخمس، فنجد تحييزاً من منظور الحاسة نفسها، ومدى فاعليتها في الاشتغال مع البيئة.

وهذا الإدراك البشري للبيئة ليس بالضرورة منه أن تكون الفاعلية البيئية بواسطة الإنسان بما يُحدثه فيها أو يصفه منها، بمعنى أن ما يحيط به قد يكون بفعل غيره من مكوّنات البيئة. وعلى هذا النحو من التخصيص، فإن ما هو مُدرَك من الإنسان قد يكون خارج نسقه الإدراكي الفاعل حيناً أو مشاركاً له حيناً أخرى في حيز مكاني واحد. وبعبارة ثانية، إن الإنسان هو صانعُ المحيط المدرَك من وجهة نظره، لكنه ليس مكوّنها الوحيد دائماً؛ فالأرض مثلاً ليست ملكه منفرداً؛ إذ يتشارك معه فيها غيره من المكوّنات، فيكون الإدراك بالتحييز من خلال أنه جزء غير واعٍ منها تارة، وتارة يسيطر بعملية إدراكية واعية، فيستولي على الواحدية في تحييز البيئة المكان إذا تعلق الأمر به دون غيره. ويمكن تتبع التحييز انطلاقاً من الحواس الخمس كما يلي:

١-البيئة المنظورة:

البصر في أعلى مراتب الحواس عند الإنسان، ودونه يغيب إدراك رؤية المحيط مع تحييز البيئة المتعامَل معها، فبناء على ما يملك من رؤية بصرية يكون تعاطيه مع محيطه وانطلاقه. ووجود العين المبصرة ليست وحدها الكافية لتحييز المكان؛ فالأمر أعمق من مجرد الأداء الوظيفي للعين، ففي السرديات الأدبية ننتظر منها فعلاً أعمق من قبيل كيف تنظر؟ وهذا ما يمكن ملاحظته في الرحلة؛ فبصر الفَطِن ليس كغيره من حيث الالتقاط الفريد، والتوثيق المثير، والتتبع الدقيق. وإن كانت هذه المهارة اليوم تلتصق أكثر بالمصور الفوتوغرافي الماهر، فهي أيضاً للأديب الحاذق، غير أن الأول أدواته الكاميرا وملحقاتها، والثاني اللغة ومهاراتها.

إن تحييز البيئة المنظورة من أبرز مظاهر سلوك ابن بطوطة التفاعلي إذا أقبل على بقعة جديدة، فهو لا يصبر حتى لحظة وصوله إليها ليباشر بتحييز ما يراه. وتلك خاصية البصر الرئيسة التي تمكّن الإنسان -باطمئنان- من استباق معرفة عوالم البيئة على مسيرة كذا من الوقت وَفق ما يُتاح له من قوة البصر أو أدوات الكشف، فباتت لازمة مُبتدأ وصوله في مرحلة تالية أن يعطي انطباعاً بتحييز منظور للبيئة المكان لما يشاهده قبل أن يصله، فيَصل بذلك إلى مرحلة أعلى من التقريب الذهني للمكان لمن لا يعرفه كأنه يراه. ومن الممكن القول "بأن الطريقة الوحيدة لفهم المدن هي فهمها كنصوص؛ لأنها أكثر تعقيداً من أن تحيط الأفهام إحاطة تامة بكيانها المادي كله، ومن ثم فالسبيل الوحيد إلى فهمها هو انتقاء تفسير معين لها، تماماً كما نفعل حين نحاول فهم النصوص"[(١)]. ومثاله الحديث عن الرحلة من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة: "وكان رحيلنا من المدينة، نريد مكة شرفهما الله، فنزلنا بقرب مسجد ذي الحُليفة الذي أحرم منه رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً، والمدينة منه على خمسة أميال، وهو منتهى حرم المدينة،

(١) جو موران، العلم والمكان والطبيعة في النقد البيئي، ترجمة سمر طلبة، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م، ص٣٩٩.

وبالقرب منه وادي العقيق،[...] وأحرمت بالحج مُفرداً ولم أزل ملبياً في كل سهل وجبل وصعود وحدور إلى أن أتيتُ شعب عليّ عليه السلام،[...]، ثم رحلنا منه ونزلنا بالرَّوحاء وبها بئر تعرف ببئر ذات العَلَم،[...] ثم رحلنا ونزلنا بالصفراء وهو وادٍ معمور فيه ماء ونخل وبنيان وقصر يسكنه الشُّرفاء الحَسنيون وسواهم وفيها حصن كبير، وتواليه حصون كثيرة وقرى متصلة. ثم رحلنا منه ونزلنا ببدر حيث نصر الله رسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً وأنجز وعده الكريم واستأصل صناديد المشركين، وهي قرية فيها حدائق نخل متصلة، وبها حصن منيع يُدخَل إليه من بطن وادٍ بين جبال، وببدر عين فوّارة يجرى ماؤها، وموضع القليب الذي سحب به أعداء الله المشركون هو اليوم بستان وموضع الشهداء رضي الله عنهم خلفه، وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة على يسار الداخل منه إلى الصفراء وبإزائه جبل الطبول، وهو شبه كثيب الرمل ممتد،[...] وموضع عريش رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان به يوم بدر يناشد ربّه جلّ وتعالى متصل بسفح جبل الطبول، وموضع الوقيعة أمامه، وعند نخل القليب مسجد يقال له مبرك ناقة النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً، وبين بدر والصّفراء نحو بريد في وادٍ بين جبال تطّرد فيه العيون وتتصل حدائق النخل".(١)

في هذا المقطع الرحلي -وهو طويل جداً اكتفيت منه بجزء- يُلحظ أن ابن بطوطة أثناء تحييزه المنظور للبيئة المكان يتخذ طريقتين: الأولى هي الإجمال العام بقوله: "وكان رحيلنا من المدينة، نريد مكة شرفهما الله"، فيحصر البقعة التي سيعرض له، ثم في الثانية: يأتي التفصيل وَفق مراحل متقاربة صغيرة تخضع لأعراف السفر ذلك الوقت من التوقف عند الماء، فالمبيت، ثم الإكمال، وهكذا حتى يتم.

إن عملية التحييز المنظور للبيئة المكان تُعلِّم حدود الحرم، وتقيس المسافات، وتضع العلامات لوصف الوادي، وتعين حد الإحرام، وتضبط القبائل ومحل عمرانها، وتصنّف الزرع والنبات، وتحدد الماء واختراق الوادي للجبال، كل هذا مع ربطها بأحداث تاريخية ارتبطت بالمكان، وتعارف عليها أهل الثقافة الواحدة، فيرتقي التحييز إلى رتبة أعلى بذكر المقدّس الذي يختص بالرسول صلى الله عليه وسلم، فاتكأ التحييز على الثقافة المعنوية للمكان لا مجرد أنها بقعة يُنظر إليها.

والوعي الخرائطي في تحييز المنظور مُشاهدٌ في تضاعيف الرحلة كثيراً، ونستطيع من خلاله رسم خريطة ذهنية بناءً على تلك الرؤية الفاحصة، ومثل هاته المهارة التي اكتسبها ابن بطوطة من رحلته ليست مجرد حديث عابر وقت إملائه الرحلة؛ فالنظر المقدّم دليل على وعي ثاقب، يرتقي بالمنظور إلى مستوى "كُتيّب دليل الإرشادات" بلغة اليوم، فالقارئ للرحلة في زمن ما بعد بطوطة المسترشِد بها في الظروف نفسها سيجد عدداً من المحاذير والمستحبات والتنويهات البيئية المعينة له على بلوغ مقصده، فأمست الرحلة مادة علمية ثقافية للمسافرين عبر المسالك الموصوفة في الرحلة. وحينئذ ننقاد إلى طرح فرضية تحتاج إلى بحث في مشروعات مستقلة: هل ابن بطوطة عالم جغرافي؟ هل لهذه الملحوظات المنظورة بالتحييز أثر في كتابات من بعده على الصعيد العلمي؟ وأجيبُ حدساً: إن صدى الرحلة مبثوث هنا وهناك في المراجع التي تعبّر عن ذلك صراحة أو

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٣٦٤/١-٣٦٥.

ضمناً على صعيد عدد من التخصصات العلمية الأخرى؛ فالرحلة نفسها مادة بحثية لغير واحد من التخصصات، وكل حقل يتعاطى معها من منطلقاته العلمية وأهدافه البحثية، وهذا في حد ذاته يدعم نوعاً ما حدس محاولة الإجابة.

وتحييز البيئة المنظورة يأتي أحياناً في رتبة أقل تفصيلاً قياساً بما في الرحلة إلى مكة المكرمة، لينحصر الاهتمام فقط بذكر المنظور الأميز الذي يفترق به عن غيره -على الأقل- في الأماكن المتجاورة، من مثل تحييز مدينة صور في المَنَعَة والتحصّن بقوله: "ومدينة صُور هي التي يُضرب بها المثل في الحصانة والمنعة؛ لأن البحر محيط بها من ثلاث جهاتها، ولها بابان أحدهما للبر والثاني للبحر، ولبابها الذي يشرع للبر أربعة فُصّلان كلها في ستاير محيطة بالباب، وأما الباب الذي للبحر فهو بين برجين عظيمين. وبناؤها ليس في بلاد الدنيا أعجب ولا أغرب شأناً منه لأن البحر محيط بها من ثلاث جهاتها وعلى الجهة الرابعة سور، تدخل السفن تحت السور، وترسو هنالك، وكان فيما تقدم، بين البرجين سلسلة حديد معترضة لا سبيل إلى الداخل هنالك ولا إلى الخارج إلا بعد حطها، وكان عليها الحراس والأمناء فلا يدخل داخل ولا يخرج خارج إلا على علم منهم".[١]

إذن، فالتحييز لمدينة صور ينحصر في الصورة الأمنية، بأنها أعلى تشدداً في الحراسة. والتحييز بالوصف اللغوي انتقل بالفعل المادي إلى المدينة نفسها؛ فهو حيّز بحرز لا ينفتح على غيره دون شروط، فليست مثل الصحراء التي تتسع وتتمدد على بعضها دون فواصل مادية أو مداخل مبنية، مع أنهما في التحييز المنظور نفسه؛ فالبحر المحيط بجهاتها الثلاث يحقق الحيطة بكشف القادم إليها ممن يقفُ مراقباً أعلى البرج، وهنا نقطة التفوق لجهة البحر على البر غالباً الذي لا جبال فيه، ولا معيقات تعرقل النظر، أو يستتر بها المتسلل. والتحييز المنظور للبحر أراه فريداً؛ لاتساعه الذي لا يحاط به، ولكن جاءت الإحاطة عن طريق وظيفته الأمنية التي يقدِّمها للمدينة، ثم إن إحاطة البحر بالمدينة من جهات ثلاث لم يعزلها؛ فالبر من جهتها الرابعة يُبقي وظيفة الاتصال البيئي بالأرض، فتتحقق لها الصلة ببقية اليابسة من رعي وتجارة وهجرة للحيوانات. وبناء على هذه المناصفة بين البحر والبر للمدينة حدث الأثر البيئي فيها بأن يكون لها بابان، وفق جهتها، وهذا يُعِين الحرّاس على إحكام سيطرتهم على المدينة بالحراسة والتيقظ وعدم التشتت بين أبواب كثيرة، وربما كانت جهة البحر أقل جهداً للمرابطين للعلة المذكورة.

وينتقل التحييز المنظور إلى صورة جانبية ليست البيئة المكان المقصود الأساس بذاته، ولكن لها تأثير واضح في خط الرحلة، كأن يأتي الوصف لإحدى الحيوانات التي تعترض الطريق فتشكل خطراً، كما في وصف حيوان الكركدن: "ولما أجزنا نهر السند المعروف ببنج آب دخلنا غيضة قصب لسلوك الطريق؛ لأنه في وسطها، فخرج علينا الكركدن، وصورته أنه حيوان أسود اللون، عظيم الجرم رأسه كبير، متفاوت الضخامة، ولذلك يضرب به المثل فيقال :الكركدن، رأس بلا بدن، وهو دون الفيل، ورأسه أكبر من رأس الفيل بأضعاف، وله قرن واحد بين عينيه، طوله نحو ثلاثة أذرع، وعرضه نحو شبر، ولما خرج علينا عارضه بعض الفرسان في طريقه، فضرب الفرس

(١) السابق، ٢٥٨/١.

الذي كان تحته بقرنه فأنفذ فخذه وصرعه، وعاد إلى الغيضة، فلم نقدر عليه".[١] وباستمرارٍ حيزت البيئةُ المنظورة في الرحلة الخطرَ الدائم من الإنسان اللص، أو المارق، أو قاطع الطريق إلى آخره، غير أن الخطر في الشاهد هذه المرة من الحيوان الذي يسكن بيئة محيَّزة ببلاد السند. وصحيح أنه ليس التهديد الوحيد من غير البشر إلا أنه الخطر الجديد الذي لا يعرف ابن بطوطة كيفية التعامل معه، فهو معتاد في أقسى التجارب على سم الأفاعي والعقارب، أما حيوان بهذا الحجم فلم يحدث له من قبل، فحاول التحامي بالمجموعة التي ترافقه؛ لما لها من خبرة في المواجهة. وهنا يظهر شيء من نمطية تحييز المنظور وفق التجربة السابقة المتعلقة بيئة المكان ومكوناته، فهو استطاع تحييز المكان من خلال هذا الحيوان وصفاً، ولكنه لم يستطع تجنب خطره بنفسه، بل بواسطة الآخرين الذين معه؛ فأضحى مفعولاً به التحييز.

ونجد التحييز المنظور للبيئة المكان، بما فيها من مواد وأثاث وطقوس وتراتبية طبقية للناس، كما في القول عن سلطان مالي في العيدين: "ويجلس السلطان في أيام العيدين بعد العصر على البَنْبِي، وتأتي السِّلحدارية بالسلاح العجيب من تراكش الذهب والفضة والسيوف المحلاة بالذهب وأغمادها منه، ورماح الذهب والفضة ودبابيس البلّور، ويقف على رأسه أربعة من الأمراء يشرّدون الذباب، وفي أيديهم حلية من الفضة تشبه ركاب السرج، ويجلس الفَرارية والقاضي والخطيب على العادة، ويأتي دُوغا الترجمان بنسائه الأربع وجواريه، وهن نحو مائة، عليهن الملابس الحسان وعلى رؤوسهن عصائب الذهب والفضة، فيها تفافيح ذهب وفضة، ويُنصب لدُوغَا كرسي يجلس عليه ويضرب الآلة التي هي من قصب وتحتها قريعات ويغني بشعر يمدح السلطان فيه، ويذكر غزواته وأفعاله، ويغني النساء والجواري معه ويلعبن بالقسي"[٢]. يُلحظ هنا مقدار تحييز المنظور الذي يتناوب بين منظور المكانة والمكان، أما المكان فمحل الجلوس، وهيئته، وما يحويه من أسلحة ومعادن نفيسة، وأما المكانة فترتيب الواقفين، وأماكن جلوسهم، ووظائفهم، والأدوار المنوطة بهم. وهذا المنظور يتجلي فيه أيضاً التحييز عن طريق التظافر بين مكونات البيئة وتطويعها لمقام السلطان في الاحتفالية المقامة. وعادة ما يكون التناوب بين المكانة والمكان في البيئة التي لها عدد من الأنظمة والتقاليد التي اعتادتها طبقاتها الاجتماعية أو ظروفها التواصلية[٣].

والتلوث مما يؤرق الإنسان في حيز ما، والنقد البيئي من قضاياه الرئيسة التلوث خصوصاً الماء، فهو يناهض المصانع التي تستوطن الأنهار الجارية، ويدافع أيضاً عن الأرض الجافة التي تبتلع المواد الكيميائية، فتفسد المياه الجوفية. ومصطلح التلوث من المصطلحات الأصيلة في الدراسات البيئية، وقد مر بتطورات دلالية كثيرة حتى استقر على دلالته المعاصرة المتعينة تاريخياً في الدمار البيئي[٤]. وقد وُجد في رحلة ابن بطوطة حديثٌ عن تلوث الماء؛ لأسباب طبيعية، أو بفعل الإنسان لأعمال التعدين، أو بهما معاً، وهذا أخطر؛ فالمرتحل لا يرى خطراً بيّناً حتى يتنبه لسميّة الماء، فالأمر وقتئذ يعتمد على خبرة العابر أو معرفته المسبقة بالبيئة المكان، كما في وصف نهر السرو: "ومن عجائب النهر الذي نزلنا عليه أنّه لا يشرب منه أحد في أيام نزول المطر ولا

(١) السابق، ٣/٧٥-٧٧.
(٢) السابق، ٤/٢٦٠.
(٣) له حديثٌ موسّع سيأتيك.
(٤) جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، ص٢١.

تُسقى منه دابّة، ولقد أقمنا عليه ثلاثاً فما غرف منه أحد غرفة ولا كدنا نقرب منه؛ لأنه ينزل من جبل قراجِيل التي بها معادن الذهب، ويمرّ على الخشاش المسمومة فمن شرب منه مات".[١]

٢-البيئة المسموعة:

يهتم النقدُ البيئي اليوم بالبيئةَ المسموعة بما فيها من تلوث سمعي/(ضوضائي)، وتعكيرٍ للمزاج إلى الحد الذي يؤثّر في الصحة النفسية، ومن شأنه أيضاً كلّ ما يعتري البيئة من تدخّلٍ صوتي لغايات مادية أو معنوية سلبية كانت أم إيجابية. وإذا كان هذا المطلب البيئي يُلح بشدة على العالم الحديث من بعد عصر الثورة الصناعية، فإن الزمن المتقدِّم أقل رغبة في ذلك.

ومع هذا فإن الدراسة البيئية للرحلة هنا لا تقف على حدود المشكلات فحسب، بل تعرض لتحييز البيئة المسموعة فيها من باب الرصد لها، وربطها بالسلوك البشري والمظاهر الحضارية، في محاولة لإعادة تنصيب المظاهر الصوتية للبيئة في حقل الدرس الأدبي، لتوثيق جماليات البيئة من ذكرٍ لأصوات تغريد البلابل وخرير الماء وغيرهما، إلى جانب القبحيات المنفِّرة من طرْق الحدادينَ في الأسواق وأصوات الباعة النشاز.

إن المَسْمَع في البيئات التي اخترقها ابن بطوطة لا تعطي مؤشرات على وجود تلوث ضوضائي كما هو اليوم بفعل الآلة الصناعية خصوصاً، ولكن هناك تحييز للبيئة المسموعة وفق البقعة الجغرافية التي يسلكها، وإن لم يكن بتعبيره فاستدعاء لقول غيره، كما فعل في وصف دمشق شعراً:

"خَيِّم بجلَّقَ بين الكأس والوتر ... في جنّة هي ملء السّمع والبصر
ومتّع الطّرف في مرأى محاسنها ... وروْض الفِكر بين الروض والنّهر
وانظر إلى ذَهبيات الأصيل بها ... واسمع إلى نغمات الطير في الشّجر
وقل لمن لام في لذّاته بشرا ... دعني فإنك عندي سُوقة البشر!".[٢]

وبين فينة وأخرى يظهر الشِّعر في تضاعيف الرحلة لوظيفة وصفية كما في النموذج السابق عن البيئة المسموعة لدمشق، فيذكر الوَتَر كناية عن الموسيقا والغناء، حتى يصل إلى ذكر الأشجار التي تسكنها الطيور وتغرّد من عليها. والإصغاء إلى البيئة من أوجه الاستمتاع، فبعد أن تُلقى عصا الترحال؛ للإقامة بعد مشقة الطريق، يكون الاستماع من أوجه الترويح والدعة. وتستمر البيئة المسموعة في جانبها الإيجابي الذي يدخل السرور على القلب، وأحياناً تكون سمة لصيقة بالبيئة كما هم أهل مصر: "وأهل مصر ذوو طرب وسرور ولهو، شاهدت بها مرة فرجة بسبب برء الملك الناصر من كسر أصاب يده، فزين كل أهل سوق سوقهم وعلقوا بحوانيتهم الحلل والحلي وثياب الحرير، وبقوا على ذلك أياماً".[٣]

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٥/٣-٢٤٦.
(٢) السابق، ٣٠٤/١. ينسب ابن بطوطة هذه الأبيات إلى: أبي الحسن علي بن موسى بن سعيد العنسى الغرناطي المدعو نور الدين. وتُنسب الأبيات في الإحاطة إلى: أبي العباس النباتي (ابن الرومية)، واسمه: أحمد بن محمد بن مفرج بن أبي الخليل. انظر: لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ٨٧/١.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٠٣/١.

والبيئة المسموعة لا تبقى في حدود المكان المدخول إليه، فإنها أحياناً تكون متحرِّكة محمولة، فمثلاً يرافقهم المغنِّي في الرحلة لكسر جمود الصمت، فينشطُ المسير: "فخرجت في نحو ثلاثين من أصحابي واستصحبتُ معي أخوين من المغنّيين المحسنين يغنيان لي في الطريق! فوصلنا الى بلدة بِجَنَور[...]، فوجدت بها أيضاً ثلاثة أخوة من المغنّيين فاستصحبتهم فكانوا يغنّون لي نوبة والآخران نوبة"(١).

ويذكّر هذا السلوك بفعل العربي القديم من استعانته على السَّفر بالحداء، فيحث به نفسه ومن معه في القافلة على الاجتياز. وهو من رتب الغناء العربي وبدايات مراحله،(٢) وما تزال مظاهر هذا السلوك إلى اليوم لمن يسافر براً، ولا سيما المنفرد الذي يفتقد الرفيق، فتراه مردِّداً لأبيات يتلوها أو أنغام يحفظها.

ويتعالى شأن السَّماع إلى أن تتسمَّى مدينة بما هو مسيطر عليها، فنرى مدينة طرب أباد: "وبمدينة دولة أباد سوق للمغنّين والمغنيات تسمى طرب أباد، من أجمل الأسواق وأكبرها، فيه الدكاكين الكثيرة،[...] وفي وسط السوق قبّة عظيمة مفروشة مزخرفة يجلس فيها أمير المطربين بعد صلاة العصر من يوم كلِّ خميس، وبين يديه خدامه ومماليكه وتأتي المغنيات طائفة بعد أخرى فيغنين بين يديه ويرقصن إلى وقت المغرب ثم ينصرف وفي تلك السوق المساجد للصلاة، ويصلي الأئمة فيها التّراويح في شهر رمضان، وكان بعض سلاطين الكفار بالهند إذا مر بهذه السوق ينزل بقبتها، ويغني المغنيات بين يديه، وقد فعل ذلك بعض سلاطين المسلمين أيضا".(٣) والتسمية بالصوت حقيقةً كما في "طرب أباد" أو توهماً كما في "جبل الطبول" سلوكٌ إنسانيٌ لتفعيل مظاهر البيئة، فعن جبل الطبول: "وببدر عين فوّارة يجرى ماؤها،[...]، وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة على يسار الداخل منه إلى الصفراء وبإزائه جبل الطبول، وهو شبه كثيب الرمل ممتد، ويزعم أهل تلك البلاد أنهم يسمعون هنالك مثل أصوات الطبول في كل ليلة جمعة".(٤)

وإذا التلفُّظ بالقول كلاماً أصلٌ لتوجيه الأوامر، فإن الأصوات من غيره تنوب عنه أحياناً وفق العادات وما يراد منها في متعدد البيئات، من مثل ضرب النحاس أو قرع الطبول، فيتنبه القريبُ الغافل لتحذير أو ترغيب، ويعلم البعيدُ بحدوث أمرٍ رشيد أو نهي ووعيد: "ولقد كنتُ لما أعطوني الفرَس فركبته يتبعني الناس رجالاً وصبياناً يَعجبون منِّي حتى شكوتُ له [المرافق]، فضُربت الدُّنْقُرَة، وبرّح في الناس أن لا يتبعني أحد، والدُّنْقُرَة[...] شبه الطست من النحاس، تضرب بحديدة فيسمع لها صوت على البعد، فإذا ضربوها حينئذ يُبرَّح في الناس بما يراد"(٥). وهكذا تأتي أصوات التنبيه في الرحلة، ومنها أيضاً ما هو علامة للاستعداد لنقل البريد في الهند: "فإذا خرج البريد من المدينة أخذ الكتاب بأعلى يده، والمقرعة ذات الجلاجل باليد الأخرى، وخرج يشتد بمنتهى جهده فإذا سمع الرجال الذين بالقباب صوت الجلاجل تأهبوا له، فإذا وصلهم

(١) السابق، ٢٤٥/٣.
(٢) انظر: غطاس عبد الملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ١/ ١٧٨.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٥/٤-٢٧.
(٤) السابق، ٣٦٥/١.
(٥) السابق، ٧٢/٤.

أخذ أحدهم الكِتاب من يده ومرَّ بأقصى جهده وهو يحرك المقرعة حتى يصل إلى الدّاوة الأخرى ولا يزالون كذلكَ حتى يصل الكِتاب إلى حيث يراد منه".[١]

وتستأنف البيئة المسموعة حضورها بوصفها علامة إيديولوجية على الأديان، فكل دين له طريقة في إعلان أوقات عبادته، وله أصواته الخاصة به في تلاوة كتابه المقدس وفق معتقده، فدخول قرية يُسمع بها دق النواقيس هي مكان للنصارى، وإذا سُمع الأذان والقرآن عُرف بأنها ديار للمسلمين، والمرور بينهما ارتحالاً يوحي بشيء بالخوف لمن هو من غير الفريقين؛ لخطر الغيلة بينهما وخصوصاً في أوقات الاضطراب. وكثيراً ما يقول ابن بطوطة هذه أرض الكفار وتلك للمسلمين وهكذا، وربما هذا الحدس هو استدعاء لمواضع تلاقي الحدود وتقارب الثغور ومكامن الثارات، فهي ليست مجرد بيئة مسموعة دون دلالة دينية أو مرجعية خطابية. ومن ذلك: "ولمّا نزلنا بهذا المسجد أقمنا به ساعة ثم سمعنا أصوات النواقيس من كل ناحية، ولم أكن سمعتها قط، فهالني ذلك وأمرت أصحابي أن يصعدوا الصومعة ويقرؤوا القرآن ويذكروا اللّه ويؤذّنوا، ففعلوا ذلك فإذا برجل قد دخل علينا وعليه الدرع والسلاح فسلّم علينا واستفهمناه عن شأنه، فأخبرنا أنه قاضي المسلمين هنالك، وقال: لما سمعتُ القراءة والآذان خفتُ عليكم فجئت كما ترون، ثم انصرف عنّا، وما رأينا إلا خيراً. ولما كان من الغد جاء إلينا الأخي وصنع طعاماً فأكلنا عنده وطفنا بالمدينة فرأيناها حسنة الأسواق، وكلّهم كفار، ونزلنا إلى مرساها فرأينا مرسى عجيباً به نحو مائتي مركب ما بين حربيّ وسفريّ صغير وكبير".[٢]

واستمراراً للبيئة المسموعة ذات المرجعية الدينية، فابن بطوطة ينقل لنا ما يحدث في المسجد الحرام من تخالف أصوات الأئمة في صلواتهم، فقد كان لكل مذهب محرابٌ يصلي فيه إمامهم ومن معه من متّبعي مذهبه. والمحاريب أربعة: شافعي، وحنفي، ومالكي، وحنبلي، ولما كانت صلاة المغرب ضيقة الوقت كانوا يصلونها في الوقت نفسه، فيحدث الارتباك بين المصلين: "وأما صلاة المغرب فإنهم يصلونها في وقت واحد، كل إمام يصلي بطائفته، ويدخل على الناس من ذلك سهو وتخليط، فربما ركع المالكي بركوع الشافعي وسجد الحنفي بسجود الحنبلي، وتراهم مصيخين كلّ واحد إلى صوت المؤذن الذي يسمع طائفته لئلا يدخل عليه السهو".[٣] وبقيت تلك المحاريب حتى العهد السعودي في العصر الحديث، فجمعهم الملك عبدالعزيز آل سعود رحمه اللّه خلف إمام واحد؛ فزالت مظاهر الفرقة من أهم شعيرة تجمع المسلمين في أقدس بقعة بعد أن دامت طويلاً.

٣-البيئة المشمومة:

الرائحة من مكوّنات البيئة في التحييز بالحواس، وهي من أكثر ما يعكّر المزاج في المحيط إذا كانت سيئة، وأقواها استدعاءً للذكريات من القاع. فروائح الطبخ المحلّي، والعطور المخصوصة ببلد ما، وكذلك رائحة الأرض، كلها مما يمكن تحييزه ضمن البيئة المشمومة، وكلما تخصصت الرائحة بشيء ما وتعلقت به دون غيره بات لها خصوصية تحيلها إلى علامة إشهارية على

(١) السابق، ٧٢/٣.
(٢) السابق، ٢١٦/٢.
(٣) السابق، ٣٩٨/١.

محيطها، فهي من جوهر "العلاقات المتبادلة بين الكائن الحي وبيئته"[١]؛ لذا سيطرت الطبيعة على البيئة المشمومة في الرحلة على نحو لافت؛ فالإنسان وقتئذ أكثر انغماساً فيها وتفاعلاً معها؛ لخلوها من الملوّثات التي تنزع عنها رائحتها البكر، من ذلك: "ونزلنا موضعاً يعرف بالقيّارة بمقربة من دجلة، وهنالك أرض سوداء فيها عيون تنبع بالقار، ويُصنع له أحواض يجتمع فيها فتراه شبه الصلصال على وجه الأرض حالك اللون صقيلاً رطباً، وله رائحة طيبة".[٢]

ومن التحييز للمشمومات ذكر مصادر استخراجها لا انتظار وجودها مصادفة، فابن بطوطة يحيّز البيئة المشمومة بتعيين مصادر استخراج العطريات من البيئة وفي مقدمتها الأشجار والنباتات، فهو يهتم بوصفها وبيان نوع رائحتها ومزاجه تجاهها، ويتعمق في الوصف حتى يذكر ما له رائحة وما يخلو من الرائحة، ولمن أطيب العود؟ للكفار أم للمسلمين؟ يقول عن العود الهندي: "وأما العود الهندي فشجره يشبه شجر البلوط إلا أن قشره رقيق وأوراقه كأوراق البلوط سواء، ولا ثمر له، وشجرته لا تعظم كلّ العظم وعروقه طويلة ممتدة وفيها الرائحة العطرة، وأما عيدان شجرته وورقها فلا عطرية فيها، وكل ما ببلاد المسلمين من شجره فهو متملّك وأما الذي في بلاد الكفار فأكثره غير متملّك، والمتملك منه ما كان بقاقلة وهو أطيب العود، وكذلك القماري هو أطيب أنواع العود"[٣].

ومن مصادر استخراج العطريات الحيواناتُ إلى جانب النباتات، في مقدمتها غزلان المسك التي تعرف به وتُصطاد لأجله، حتى أصبح مكان رعيها علامة على الطريق، فعن سلسلة جبالٍ بالصين: "وهي جبال متسعة متصلة بالصين وتتصل أيضاً ببلاد التّبّت حيث غزلان المسك".[٤]

ونتيجة منطقية لتحييز المشموم، فإنه يتحول إلى سلعة تُطلب، وتجارة تدار، فيتوسّع التحييز المنحصر في مصادر الرائحة وينتقل إلى جانب أرحب بقيام متاجرها المخصوصة، وهذا في حد ذاته تحييز؛ فالعطارون من تجار السلع الفوّاحة التي تجذب المارة، ونيّة الانصراف عن الابتياع لا تحجب الأرج المنبعث من دكاكينهم، فيشتمها العابرون على اختلاف مقاصدهم من المجيء إلى الأسواق، فتُغري بالوصف: "وفي غد ذلك اليوم دخلتُ المدينة على باب يعرف بباب بغداد، ووصلنا إلى سوق عظيمة تعرف بسوق قازان من أحسن سوق رأيتها في بلاد الدنيا، كل صناعة فيها على حدة لا تخالطها أخرى،[...] ودخلنا سوق العنبر والمسك فرأينا مثل ذلك أو أعظم".[٥]

أما البيئة المشمومة بوصفها سلوكاً حضارياً، فالتطييب للأمكنة مما اهتم بذكره ابن بطوطة، ومن أهم ما رواه عن ذلك مسجدُ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي جاوز مرحلة مس الطيب إلى التضميخ؛ لتعاقب السنين ولقداسة المكان: "ويدور بالمسجد الشريف شارع مبلَّط بالحجر المنحوتة، والروضة المقدسة صلوات الله وسلامه على ساكنها في الجهة القبلية مما يلي الشرق

(١) مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة: معين رومية، ص٢٨.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨٠/٢
(٣) السابق، ١١٨/٤.
(٤) السابق، ١٠٤/٤.
(٥) السابق، ٧٦/٢.

من المسجد الكريم، وشكلها عجيب لا يتأتى تمثيله، وهي مؤزَّرة بالرخام البديع النحت، الرائق النعت، قد علاها تضميخ المسك والطيب مع طول الأزمان".[١]

وللإنسان جانب حضاري من هذا السلوك، فالتطييب عنده من طقوس الضيافة والترحيب عند القوم: "وجاء بقُمقم من ماء الورد الدمشقي فسكب عليّ وعلى القاضي، وقال: إن مولانا أمر أن ينزل بدار الطلبة وهي دار معدّة لضيافة الطلبة، فأخذ القاضي بيدي، وجئنا إلى تلك الدار"[٢]. ومنه ما هو عادة لأهل البلد نفسه على نحو أعم، فهو من سمتهم وطباعهم: "وأهل مكة لهم ظرف ونظافة في الملابس، وأكثر لباسهم البياض، فترى ثيابهم أبداً ناصعة ساطعة، ويستعملون الطيب كثيراً ويكتحلون ويكثّرون السواك بعيدان الأراك الأخضر، ونساء مكة فائقات الحسن، بارعات الجمال ذوات صلاح وعفاف، ويكثرن التطيب حتى إنّ إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيباً! وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة فيأتين في أحسن زي، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن، وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقاً".[٣]

ويصل تحييز المشموم إلى جسد الإنسان وتكوين أعضائه، ومن أشهرها رائحة الفم؛ إذ لا يقتصر تغيير الرائحة على البدن من الخارج فحسب، فالاهتمام برائحة الفم معروف وخصوصاً من بعد عهد الإسلام الذي أوصى بالسواك، ثم يبلغ مرحلة أعلى من خلال مواد طبيعية مركّبة، للتخلص من بخر الفم، منها: "والتنبول شجر يغرس كما تغرس دوالي العنب،[...] ولا ثمر للتنبول وإنما المقصود منه ورقه وهو يشبه ورق العليق، وأطيبه الأصفر، وتجتنى أوراقه في كل يوم، وأهل الهند يعظمون التنبول تعظيماً شديداً، وإذا أتى الرجل دار صاحبه فأعطاه خمس ورقات منه فكأنما أعطاه الدنيا وما فيها! لا سيما إن كان أميراً أو كبيراً، وإعطاؤه عندهم أعظم شأناً وأدل على كرامة من إعطاء الفضة والذهب! وكيفية استعماله أن يؤخذ[...] ورق التنبول فيجعل عليها شيئاً من النورة ويمضغها مع الفوفل، وخاصيته أنه يطيب النكهة ويذهب بروائح الفم،[...] ويجعله الإنسان عند رأسه ليلاً فإذا استيقظ من نومه أو أيقظته زوجته أو جاريته أخذ منه فيذهب بما في فمه من رائحة كريهة، ولقد ذُكر لي أن جواري السلطان والأمراء ببلاد الهند لا يأكلن غيره".[٤]

وبعد التجوال في تحييز البيئة المشمومة، لا أكتم حدساً بحثياً جاس في ذهني طويلاً حتى انتهيت من هذه الجزئية، لقد انتظرت من ابن بطوطة حديثاً عن الأعراق والبيئات في تجمعاتها البشرية بوصفها حيزاً مشموماً؛ فذلك مما يلفت نظر المخالط لأناس كثر من أعراق متعددة في موضع واحد، أو مواضع متعددة لها صفة التتابع لأعراق مختلفة، غير أني لم أجد ذكراً صريحاً لذلك.

(١) السابق، ٣٤٩/١.
(٢) السابق، ١١٦/٢.
(٣) السابق، ٣٨٧/١.
(٤) السابق، ١٢٧/٢.

٤-البيئة المتذوَّقَة:

للتذوّق علاقة متجذرة مع الأدب، وهو من أساسيات النقد، فيقال تَذوُّقُ النص الأدبي. وبالاقتراب منه نجده مصطلحاً من حقل إعداد الطعام والحكم عليه. والناس فيه ليسوا سواءً، ولذا فإن بعض باحثي مهارات التفكير، يرون أن تذوقَ شيء ما والتعرف على مكوناته بعد تحليله ثم التخرص بذلك يُعد من أبرع الوسائل التي تنمّي في العقل التفكير النقدي الحاذق، والنضج المعرفي الواعي. ومن هذه الأرضية المعرفية قَدِم التذوق إلى الأدب والنقد، وبقدر الملكتين الأدبية والنقدية يكون الحكم بالتذوق شهادة لأحدهم أو ضده.

وعليه، فليس من الغريب تحييز المكان من حيث هو بيئة متذوّقة حقيقة لا مجازاً؛ فالإنسان يحتفي بالتذوق ويبني عليه أحكاماً؛ فبدا جلياً في الرحلة بوصفه جزءاً من تقييم الطبيعة، فوُجد الحديث عن الماء العذب والزعاق، وتلك الثمرة في مكان ما أشد حلاوة من غيرها، وهكذا. والتذوق هنا له حضور تبادلي من حيث هو مهارة عملية مع الماديات وعملية حسية مع المعنويات، بمعنى أن ما هو في البيئة انتقل إلى نص الرحلة بالتجريب والحكم. ومن التحييز للمتذوَّقات المفاضلة بين أنواع النارنج، فيقول عن أشجار الهند: إن "منها النارنج الحلو، وهو عندهم كثير، وأما النّارنج الحامض فعزيز الوجود، ومنه صنف ثالث يكون بين الحلو والحامض وثمره على قدر اللّيم وهو طيب جداً وكنت يعجبني أكله"(١).

ويأتي تحييز البيئة المتذوقة في أمر له صلة وثيقة بالناس وقوام وجودهم إنه الماء، فالعذب منه مطلبٌ للبقاء وعلى جنباته يكون سكنى الناس ومعاشهم خصوصاً الأنهار، ومن ذلك حديثه عن نهري دجلة والفرات، وهما نهران شهيران: "والبصرة على ساحل الفرات والدجلة وبها المدّ والجزر كمثل ما هو بوادي سلا من بلاد المغرب وسواه، والخليج المالح الخارج من بحر فارس على عشرة أميال منها فإذا كان المدّ غلب الماء المالح على العذب وإذا كان الجزر غلب الماء الحلو على المالح فيستسقى أهل البصرة الماء لدورهم، ولذلك يقال: إن ماءهم زعاق"(٢). وتلفت هذه الظاهرة الجغرافية نظر ابن بطوطة فقد أعاد مثله في مكان آخر من الرحلة عندما ذكر جزيرة سَنْدَابور: "وهي جزيرة في وسطها ست وثلاثون قرية، ويدور بها خور وإذا كان الجزر فماؤها عذب طيب، وإذا كان المد فهو ملح أجاج".(٣)

وإذا كان التحييز للبيئة المتذوقة أشتاتاً في الرحلة بوصفه جزءاً مفرداً، فإنه يأتي أيضاً من باب التمييز والتفرّد بلذة الحلاوة إلى الحد الذي تُخلع فيه صفة الطعم على الجماد إلى جانب المطعومات الأخرى، كما في الحديث عن سور دمياط: "ومدينة دمياط على شاطئ النيل وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء، وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل وشجر الموز بها كثير يحمل ثمره إلى مصر في المراكب، وغنمها سائمة هملاً بالليل والنهار، ولهذا يقال في دمياط :سورها حلوى، وكلابها غنم![...] والطير البحري بهذه المدينة كثير متناهي السمن.

(١) السابق، ٣/٩٤.
(٢) السابق، ٢/١٥-١٦.
(٣) السابق، ٤/٣١.

وبها الألبان الجاموسية التي لا مثل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق، وبها الحوت البوري يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر".[١]

٥-البيئة المحسوسة:

مسارات الرحلة الطويلة تقتضي مناخات متعددة، والإحساس يختلف من بيئة إلى أخرى، وكذا العِرق نفسه في بيئات متعددة؛ لارتباطه بأُلفة الطقس، وسنن قوانين[٢] العيش في المكان. ولذلك فإن الإحساس المهم في المقام الأول يرتبط بمواجهة الموت وادخار الحياة في منعطفات الرحلة، ومنه الحديث عن موعد السفر المناسب لتفادي حرارة الرياح الممزِّقة للجسد: "دخلنا البرية الكبرى وهي مسيرة خمس عشرة لا تدخل إلا في فصل واحد وهو بعد نزول المطر بأرض السند والهند، وذلك في أوائل شهر يوليه، وتهب في هذه البرية ريح السموم القاتلة التي تعفّن الجسوم حتى أن الرجل إذا مات تفسخ أعضاؤه، وقد ذكرنا أن هذه الريح تهبّ أيضاً في البرية بين هرمز وشيراز".[٣]

هنا في تحييز البيئة المحسوسة بوصفها مكاناً نستدعي سؤالاً مهماً: هل قتل الريح الحارة للمسافر كان مما تخشاه العرب القدامى في أسفارها؟ لماذا لم يُذكر على مستوى أعلى اهتماماً كما هو الحال عندهم مع الموت عطشاً؟ من الإجابات القريبة أن العرب ليس في تاريخها رحلة طويلة مكتوبة موثقة كما فعل ابن بطوطة حتى نعرف فرضية حدوثه، أيضاً من الإجابات أن رياح السموم من لوازمها العطش، ثم الموت وقت فقدان الماء، فربما حدث تخصيص القول بالنتيجة لا السبب. حسناً، إذا كان كذلك فلمَ القول بتعفّن الجسوم، وتفسّخ الأعضاء؟! ويمكن الإجابة بأن الريح الساخنة تقتل، فلم تترك عبارته التالية في موضع آخر من الرحلة فسحةً بشد تأويل الموت إلى العطش، قاطعاً ذلك بقوله: "ثم سافرنا من مدينة جَرَوْن برسم لقاء رجل صالح ببلد خُنْج بال فلما عدينا البحر اكترينا دواب من التركمان وهم سكان تلك البلاد ولا يسافر فيها إلا معهم لشجاعتهم ومعرفتهم بالطرق، وفيها صحراء مسيرة أربع ويقطع بها لصوص الأعراب، وتهب فيها ريح السموم في شهري تموز وحزيران، فمن صادفته فيها قتلته، ولقد ذكر لي أن الرجل إذا قتلته تلك الريح وأراد أصحابه غسله ينفصل كل عضو منه عن سائر الأعضاء، وبها قبور كثيرة للذين ماتوا فيها بهذه الريح وكنا نسافر فيها بالليل فإذا طلعت الشمس نزلنا تحت ظلال الأشجار من أم غيلان ونرحل بعد العصر إلى طلوع الشمس"[٤]. إذن، الصيف ورياحه الساخنة لا تقتصر على العطش، فقد يكون الماء موجوداً، بدليل غسل الميت، والشرب ليلاً، ولكن التعب حاصل بفعل السموم ثم الموت، فتنشأ تقنيات التبريد عن الأجساد التي يمكن فعلها وفق مكونات البيئة وإمكانياتها المتهيئة لهم حينها، مثل التظلل بالأشجار، أو تبليل الملابس بالماء، يقول عن دلهي: "ودخلنا هذه المدينة في احتدام القيظ، وحرّها شديد فكان أصحابي يقعدون عريانين، يجعل

(١) السابق، ١٩٨/١.
(٢) سيأتي له حديث موسع.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٦٥/٣.
(٤) السابق، ١٤٤/٢.

أحدهم فوطة على وسطه، وفوطة على كتفيه مبلولة بالماء فما يمضي اليسير من الزمان حتى تيبس تلك الفوطة فيبلها مرة أخرى، وهكذا أبداً".[١]

وتحييز البيئة المحسوسة تعيينها يأتي أكثر دقة بتخصيص ذكر ما يسترعي الانتباه، بقوله: "ومن عجائب هذا الموضع المعروف بجَمْكان أن نصفه مما يلي شيراز، وذلك مسافة اثني عشر فرسخاً شديد البرد وينزل فيه الثلج وأكثر شجره الجوز، والنصف الآخر مما يلي بلاد هُنْج وبال وبلاد اللار في طريق هرمز، شديد الحرّ وفيه شجر النخيل"[٢]. إن الدقة المذكورة في تحييز المحسوس تنبئ عن الاختلاف البيئي لمكان واحد من جهتين، وأن مقدار ما بينهما من التضاد يستوجب تنويهاً لمن يهتم بشأن الارتحال، وتثقيفاً لمن يطلب المعارف.

ولا تبقى الموازنة منحبسة في ظروف العيش وقطع المراحل، فتجيء على هيئة نُزهة أو ترويح في التنقل بين بيئتين متضادتين، فتحدَّث عن الاصطياف بالانتقال من البيئة الحارة صعوداً عن الغور إلى أعالي الجبال الباردة: "وذكَر لي بعض الطلبة أنّ جميع من حضر تلك الليلة من الطلبة عند المدرّس، فعادتهم الحضور لطعامه كل ليلة، وكتب هذا المدرّس إلى السلطان بخبرنا وأثنى في كتابه، والسلطان في جبل هنالك يصيّف فيه لأجل شدّة الحرّ وذلك الجبل بارد وعادته أن يصيّف فيه"[٣]. لعل من المثير أن الاصطياف جاء بوصفه وجهاً من أوجه الترفيه الذي لا يستطيعه إلا الأثرياء، فتمثّل في السلطان الذي عنده من العمّال والمشتغلين ما يقومون بالأعمال عنه، وأقول هذا من باب اختصاص السلطان بذكر التصييف. وهذا لا يعني انتفاء فعله عن العامة، لكنني أفترض الرفاهية في ذلك، فغالب الظن أنه ليس متاحاً إلا للميسرين الذين لا يحتاجون إلى الخروج يومياً؛ لطلب الرزق كما في ظروف ذلك الزمن، وقد يعطي هذا إشارةً بيئية على الطبقية الاجتماعية القائمة على التصنيف الاقتصادي بالمقام الأول، وخصوصاً أن ابن بطوطة ذكره مرة واحدة فقط في رحلته.

وبالضد من الحرارة والقيظ يحل الشتاء القارس: "وكنت أتوضأ بالماء الحارّ بمقربة من النار فما تقطر من الماء قطرة إلا جمدت لحينها! وإذا غسلت وجهي يصل الماء إلى لحيتي فيجمد، فأحرّكها فيسقط منها شبه الثلج، والماء الذي ينزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما عليّ من الثياب حتى يركبني أصحابي! ثم وصلت إلى مدينة الحاجّ ترخان حيث فارقنا السلطان أوزبك فوجدناه قد رحل واستقرّ بحضرة ملكه، فسافرنا على نهر أتل وما يليه من المياه ثلاثاً وهي جامدة، وكنّا إذا احتجنا الماء قطعنا قطعاً من الجليد وجعلنا في القدر حتى يصير ماء فنشرب منه ونطبخ به"[٤]. ويلفت نظري في تحييز المحسوس البارد أنه يُذكر بشيء من المبالغة، فهنا الماء ساخن يجمد بمجرد نزوله! وأظن هذه المبالغة من باب محاولة الإيغال في التوصيف بشدة الشتاء لا معناها المعجمي الذي ننتظره وفق ظاهر القول.

ويصل الشتاء إلى حد الإماتة فتكون النجاة بانتظار الحر، وهنا تناظر بين الصيف والشتاء، فالصيف يقتل بسمومه وعطشه، والشتاء بالزمهرير وثلجه. فهل هذا تناقض في تحييز المحسوس؟

(١) السابق، ٣/٧٩.
(٢) السابق، ٢/٣٩.
(٣) السابق، ٢/١٨٤.
(٤) السابق، ٢/٢٥٩.

لأن القارئ قد يصل إلى مرحلة طرح سؤال عابر: هل يريد ابن بطوطة أجواء معتدلة طوال رحلته؟! هو في رحلة طويلة وعليه مواجهة تقلباتها! ولكن الأمر ليس بهذه السطحية، إن المسألة آنية وفق متغيرات البيئة، فقد يكون الثلج مميتاً لمن لم يعتده بخلاف الحرارة، والعكس، يقول: "وكان أيضاً من أسباب إقامتنا خوف الثلج، فإن بأثناء الطريق جبلاً يقال له هندوكوش ومعناه قاتل الهنود، لأنّ العبيد والجواري الذين يؤتي بهم من بلاد الهند يموت هنالك الكثير منهم؛ لشدّة البرد وكثرة الثلج، وهو مسيرة يوم كامل، وأقمنا حتى تمكّن دخول الحرّ وقطعنا ذلك الجبل من آخر الليل وسلكنا به جميع نهارنا إلى الغروب، وكنا نضع اللبود بين أيدي الجمال وتطأ عليها لئلا تغرق في الثلج!".(١)

وما سبق، فمن حيث الجو والطقس، أما خلافه، فمثل الماء الذي يوصف بالسخونة، فيكون علاجاً، أو بارداً عذباً، فيُتَّخذ شراباً، فعن العين الحارة: "ثم سافرت منها إلى مدينة بلش وبينهما أربعة وعشرون ميلاً، وهي مدينة حسنة بها مسجد عجيب، وفيها العناب والفواكه والتين كمثل ما بمالقة، ثم سافرنا منها إلى الحمة وهي بلدة صغيرة لها مسجد بديع الوضع عجيب البناء وبها العين الحارة على ضفة واديها، وبينها وبين البلد ميل أو نحوه، وهنالك بيت لاستحمام الرجال وبيت لاستحمام النساء"(٢). والتحييز المحسوس للماء فذكراً للاستشفاء بدفئه، وهذه العادة العلاجية التي تزاول إلى اليوم لها جذور في الثقافة العربية القديمة، وربما هي من المشتركات الثقافية في العالم أجمع، غير أن وجودها في مدونة تراثية عربية ليس غايته السبق؛ إنما التوثيق بأن العرب شاهدوا هذا وفعلوه بوصفه ممارسة طبية. أما الماء البارد الذي لازم وصفه كلمة العذب فمنها قوله: "وليس في المشرق بلدة تداني مدينة دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وأنهارها وحسن صور ساكنيها إلا شيراز، وهي في بسيط من الأرض تحفّ بها البساتين من جميع الجهات وتشقّها خمسة أنهار: أحدها النهر المعروف بركن آباد وهو عذب الماء شديد البرودة في الصيف"(٣). ووصف الماء الزلال بالبارد من التحييز للمحسوسات الثانوية؛ فالماء مما يطلبه الإنسان للريّ، فإذا فارقته العذوبة لا يهتم به لذلك المطلب حاراً كان أو بارداً، فلا فرق؛ لأن الغاية من البرودة متعةُ إضافية للماء القراح.

والتحييز المحسوس يأتي مادياً خارجياً كما مضى، وقد يكون داخلياً لا يشعر به غير الفرد نفسه، ومن ذلك: الإحساس بالخوف من البحر الذي ركبه ابن بطوطة أول مرة: "ثم ركبنا من جُدّة في مركب يسمّونه الجَلَبة وكان لرشيد الدين الألفي اليمنيّ الحبشيّ الأصل، وركب الشريف منصور بن أبى نمَّى في جلبة أخرى ورغب منّي أن أكون معه فلم أفعل لكونه كان معه في جلبته الجِمَال فخفت من ذلك، ولم أكن ركبت البحر قبلها وكان هنالك جملة من أهل اليمن قد جعلوا أزوادهم وأمتعتهم في الجلب وهم متأهبون للسفر".(٤)

(١) السابق، ٥٩/٣.
(٢) السابق، ٢٢٠/٤.
(٣) السابق، ٣٤/٢.
(٤) السابق، ٩٨/٢.

ثانياً: تحييز البيئة الزمان:

التحييز للبيئة الزمان يستدعي القول عن بُعدين يفترضهما سياقُ التحليل وَفق المنظور البيئي: أولهما له حضور سطحي المدى، قريب الأثر، يتمثل في البُعد السردي الذي اقتضته ضرورة حكاية الرحلة حتى تصل إلى الخطاب، وله في بعض منعطفاته السردية مظاهر بيئية، فالارتحال في أوان نزول المطر مثلاً ليس من باب الموافقة لنزوله فقط؛ إنما لفاعليته في تأطير الحركة السردية للرحلة، فلو لم يكن مطراً لكان كذا وكذا، ومنها: "فلمّا كان وقت نزول المطر، غلب المرض على العسكر، وضعفوا، وماتت الخيل، وانحلّت القسي، فكتب الأمراء إلى السلطان واستأذنوه في الخروج عن الجبل والنزول إلى أسفله بخلال ما ينصرم فصل نزول المطر، فيعودون فأذن لهم في ذلك"[(١)]. ومن الشاهد تبين تضرر الجند من الماء، فقد أضعفهم بالمرض، وأمات الخيل، وارتخت حبال الأقواس من الرطوبة، كل هذا تحييزه بأوان نزول المطر، فانخلقت عقدةٌ تعيق حصول المراد من المعركة، فوافق السلطان على ترك الجيش لموقعه، وهنا معقد القول بالتحول عن المكان الممطور ثم العودة إليه وقت انقشاع الغيم.

وفي السياق ذاته، وردَ تحييز الزمان بمظاهر الطبيعة البيئية؛ توظيفاً له في غايات عسكرية، ففصول السنة المتقلّبة داعم جيد يمكن الإفادة منه ضمن منظومة الجيش إذا فهم القائدُ الحاذق سلبياته فيتجنبها، وإيجابياته فيستثمرها. وتروي مراجع إستراتيجيات الحرب[(٢)] أن فصلَي الصيف والشتاء قادران على قلب نتائج المعركة؛ فقابلية التأقلم تتابين من طرفٍ إلى آخر، ومنها: " فلما رأى فخر الدين أن المُلك قد خرج عن أولاد السلطان ناصر الدين وهو مولى لهم، خالف بسُدكاوان وبلاد بنجالة واستقل بالملك واشتدت الفتنة بينه وبين علي شاه، فإذا كانت أيام الشتاء والوحل أغار فخر الدين على بلاد اللّكنوتي في البحر لقوته فيه، وإذا عادت الأيام التي لا مطر فيها أغار علي شاه على بنجالة في البر لقوّته فيه"[(٣)].

إذن، يبرز مقدار قوة تحييز الزمان في اتخاذ القرار وقلب نتيجة الموقعة، وهذا من الذكاء البيئي في قيادة المعارك. وأحياناً يُحيَّز زمان الغارة بالزمن الفلكي؛ لسرعة حسم الجولة وانعدام طول تناوبها كالذي يحدث بين الفصول التي تستلزم مضي الحول، فهي أقصر من ذلك بكثير: "ذكر لي بعض من حضر هذه الوقيعة أن ابتداء القتال كان في وقت الضّحى وكانت الهزيمة عند الزوال، ونزل الملك حسين بعد الظهر فصلى. وأتي بالطعام، فكان هو وكبراء أصحابه يأكلون وسائرهم يضربون أعناق الأسرى، وعاد إلى حضرته بعد هذا الفتح العظيم، وقد نصر الله السنّة على يديه وأطفأ نار الفتنة. وكانت هذه الوقيعة بعد خروجي من الهند عام ثمانية وأربعين".[(٤)]

ولتحييز الزمان حضورٌ على مستوى ألصق بالرحلة نفسها، لا الحديث عن آخرين من مثل ترقّب انصرام الشتاء أو انقضاء السموم -كما مر- فقد تتعالق الظواهر البيئية من فصول السنة مع التوقيت الفلكي بتوصيف رحلة شاقة ممزوجة بالتفاصيل الزمانية كقوله: "وكانت إقامتنا بهذه

(١) السابق، ٢٠٤/٣.
(٢) انظر: روبرت غريبن، ثلاث وثلاثون إستراتيجية للحرب، ترجمة: سامر أبو هواش، دار كلمة، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٠٣/٤.
(٤) السابق، ٤٩/٣.

المدينة نحو أربعين يوماً ننتظر تيسير السّفر في البحر إلى مدينة القرم، فاكترينا مركباً للروم، وأقمنا أحد عشر يوماً ننتظر مساعدة الريح، ثم ركبنا البحر، فلما توسطناه بعد ثلاث، هال علينا واشتدّ بنا الأمر، ورأينا الهلاك عياناً وكنتُ بالطّارمة ومعي رجل من أهل المغرب يسمّى أبا بكر، فأمرته أن يصعد إلى أعلى المركب لينظر كيف البحر، ففعل ذلك، وأتاني بالطّارمة، فقال لي :أستودعكم الله! ودهمنا من الهول ما لم يعهد مثله، ثم تغيرت الريح وردّتنا إلى مقربة من مدينة صَنُوب التي خرجنا منها، وأراد بعض التجار النزول إلى مرساها فمنعت صاحب المركب من إنزاله"[١]. فيُلمس هنا مقدار تأثير الريح في مسار الرحلة التي أعادهم إلى بدايتها، ثم إن الحادثة معلومة بوقت، والتحييز للزمان يرتهن لسلوك الريح الذي أقلق المركب، فترى الزمان في حيز التزمين بالأيام، ثم يعود إلى التزمين بوقت عصف الريح، ثم يرجع مجدداً للأيام، فينقضي أخيراً بالعودة إلى نقطة الصفر الزماني التي انتهت بالعودة إلى نقطة البداية المكانية، فتولّد الشعور بخسارة الوقت والجهد من تعب ركوب البحر قياساً بمعطياته ونتيجته.

أما البُعد الثاني للزمان، فهو أكثر تجذّراً في البيئة وأعمق غوراً؛ بسبب ما تركه من آثار في البيئة ونواتج، أو ما أحدثه بتخليق بعض التصرفات عند البشر حتى بلغوا بها معه صفة الاكتساب؛ فالزمان هو المحرّك الرئيس لهذا العمق والمُعَلِّم بالتجربة، فتطلّبَ مساحة كبيرة حتى تنشأ بفعله الآثار والسلوكيات.

وانطلاقاً من هذا الرأي، فتقسيم الزمان بعد تحييزه يتعالق مع الإنسان؛ لخلق أثر بيئي يمكن مشاهدته، خارجاً من معنويته المستترة إلى ماديته المعلنة، فتشكّلت البيئة على هيئات ثلاث من التحييز، هي:

١-البيئة الماضي/(الندم):

تحييز البيئة الزمان في الماضي ارتبط على نحو لافت بالتحسّر، وببيان مقدار الخراب الذي لحق البيئة بما فيها من مدن أو مياه أو أحواض على طرق المسافرين، وكل ما هو من قبيل الانتكاسة والدمار، فابن بطوطة يحفل بتوثيق ما حدث من مصائب أفسدت البيئة وعاثت فيها، فكثيراً ما يصف بلفظة الخراب، ومنه: "وقصدتُ المنار عند عودتي إلى بلاد المغرب عام خمسين وسبعمائة، فوجدته قد استولى عليه الخراب بحيث لا يمكن دخوله ولا الصعود إلى بابه، وكان الملك الناصر رحمه الله قد شرع في بناء منار مثله بإزائه عاقه الموت عن إتمامه".[٢] لقد ظهر أثر فعل الغياب عن الديار، وبدت ملامحه في مدارج العودة، من تلف لحق المنار القائم المعروف بالتمام، والبديل عنه لم يسعفه الوقت لسد النقصان.

إن التحسّر في البيئة الماضي يعطي انطباعاً عن مقدار الذكاء العاطفي الذي يُلمس من ابن بطوطة في ثنايا رحلته، فهو يرتبط بالأرض ويراها في صورة محزنة تدعو إلى التعاطف، وإدراكه شعورٌ بالمسؤولية المجتمعية تجاه البيئة وتاريخ الأرض التي حادت بفعل سوء الإدارة البيئية[٣]من

(١) السابق، ٢/٢١٥.
(٢) السابق، ١/١٨١.
(٣) أحمد السروي، الإدارة البيئية، الدولية للكتب العلمية، مصر، ط١، ٢٠١٩، ص٩٠.

العمار إلى الدمار، كما في قوله: "كانت تنّيس بلداً عظيماً شهيراً وهي الآن خراب"[١]، فيُستشعر الأسى في حديثه عن تنّيس التي وصفها بالعظيمة، وهو وصف يعطي معنى ضمنياً لحزنه على ما آلت إليه، والمساحة الزمنية المحيَّزة بين كلمتي "كانت" و"الآن" تحكيان فعل بناء وازدهار خُتمت نهايته بكلمة خراب.

ولا ينحصر ضرر الخراب على المقيمين في بلدة ما أو قرية، فهو ممتد الأثر حتى يصل إلى العابرين الغرباء الذين اعتادوا بأن مكاناً ما به كذا وكذا من الماء، أو أن لهم سلوكاً بيئياً في التعامل مع ماء السبيل خدمةً للمسافرين. فعندما يعتاد المسافرون في الرحلة مساراً معلوماً بناء على معرفتهم السابقة التي اكتسبوها مع الوقت، ثم يحدث العكس، تضطربُ المقاييس في موازينهم؛ لأن نتيجة التحييز الزماني بفعل العادة اختلفت نتيجتهُ القارّة. ومن ذلك ما يرويه عن أطلال قرية خلت من أحواض الماء، وبعد تفتيشه، وجد بئراً غير مبنية بالحجارة، ولا مجهزة للاستقاء؛ إذ نالَها ما نال القرية من التدمير، فأدركه العطش والتعب: "ولما كان في اليوم الثامن اشتد بي العطش، وعدمتُ الماء ووصلت إلى قرية خراب فلم أجد بها حوضاً، وعادتهم بتلك القرى أن يصنعوا أحواضاً يجتمع بها ماء المطر فيشربون منه جميع السَّنة، فاتبعت طريقاً فأفضت بي إلى بئر غير مطوية، عليها حبل مصنوع من نبات الأرض، وليس فيه آنية يُستقى بها فربطت خرقة كانت على رأسي في الحبل، وامتصصت ما تعلق بها من الماء، فلم يروني، فربطت خفي واستقيت به، فلم يروني فاستقيت به ثانياً فانقطع الحبل، ووقع الخف في البئر فربطت الخف الآخر وشربت حتى رويت، ثم قطعته فربطت أعلاه على رجلي بحبل البئر، وبخرق وجدتها هنالك"[٢]. في هذا المقطع الرحلي يجنح الوصف إلى الدرامية، فيتجلى مقدار الدمار الذي أصاب القرية بما فيها من بئر. والعقبة الكؤود التي أعيت ابن بطوطة في أثناء محاولة شرب الماء ما هي إلا صورة مصغَّرة من تعب أكبر لحق القرية، فنزح عنها أهلُها لاستحالة العيش فيها وقتئذ، وأتعبت لاحقاً العابرين بها، وربما لن يمروا بها مجدداً بعد تجربتهم المحَدَّثة؛ لانتفاء نفعية الوقوف بها.

لقد ارتبطت البيئة الماضي بالتحسر والندم على تدمير البيئة، وإفساد الذاكرة الزمانية بما يتعلق بالماء وأحواضه، وهذا شكل من أشكال اعتداء الإنسان على البيئة الذي يتدهور معه ازدهارُ الأرض.[٣] إن الزمان السلبي بما يحمله من أحداث وأهوال له اليد الطولى في التوصيف بالنتيجة، وربما يُلاحظ في اللغة الطبيعية بين عامة الناس وخاصتهم عندما يُذكر شيء من الماضي وقد اهترأ أو اندثر بأن يحيَّز السبب في نطاق الوقت بقول: "مر زمان طويل على كذا"، فالزمان يتشبث به التسويغُ بحثاً عن متكئ له في بنية العقل؛ إذ يخرج من نطاقه الفلكي إلى نطاق فلسفي يُحمل عليه أشكلة القضية، ويُفتش فيه عن نتائج المقدمات.

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٩٧/١.
(٢) السابق، ١٤/٤.
(٣) انظر: جيليكا توشيتس، النقد البيئي: دراسة بينية في الأدب والبيئة، ترجمة: سناء عبدالعزيز، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م، ص ٣٢٩.

٢-البيئة الحاضر/(التثمير):

للبيئة الحاضر طابعٌ مختلف في الرحلة، فمن الندم والتحسر بفعل التدمير إلى فأل الازدهار والتثمير/التخضير، ثم محاولة الخروج بها من مرحلة الخراب إلى البناء. فبعد ما لحقها في زمن مضى جنى عليها، تسعى نحو الإثمار في مرحلة تالية. ومن ذلك مدينة دَارَا التي تخرّبت، فنشأ خارجها قريةٌ صغيرة تهمّ بإعادة الحياة إلى المكان بعد هجره، يقول: "ثم سافرنا إلى مدينة دارا وهي عتيقة كبيرة بيضاء المنظر لها قلعة مشرفة وهي الآن خراب لا عمارة بها وفي خارجها قرية معمورة بها كان نزولنا، ثم رحلنا منها فوصلنا إلى مدينة ماردين، وهي مدينة عظيمة في سفح جبل من أحسن مدن الإسلام وأبدعها وأتقنها وأحسنها أسواقاً وبها تصنع الثياب المنسوبة إليها من الصوف المعروف بالمرْعِز، ولها قلعة شمّاء من مشاهير القلاع في قنّة جبلها".[١] الآن القرية مكان أكثر ازدهاراً في صورتها الحالية، وفيها فأل لمحاولتها إعادة الإعمار، فهي حلقة وصل بين نقيضين. ومرتكز التثمير ومحوره الرئيس هو الإنسان؛ إذ إن المشتركين معه في الحياة على الأرض من طير وحيوان ونبات، ليس لهم مزيته في التفكير والتيقظ والتدبير؛ فالعلم الطبيعي منظومة عضوية واحدة تتأثر بما فيها وتتباين بمكوناتها وتخضع لتبعية الأقوى تأثيراً فيها.[٢]

ومن مظاهر الإصرار على تعمير البيئة الحاضر، القول عن مدينة الترمذ التي تجددت على نحو أفضل مما جرى عليها: "وكانت مدينة التِّرمذ القديمة مبنية على شاطئ جيحون فلما خربها تنكيز بنيت هذه الحديثة على ميلين من النهر"[٣]. ومن تثمير البيئة وتوسيع الرقعة الخضراء: "أقمتُ بهذه الجزيرة سبعين يوماً وتزوجت بها امرأتين، وهي من أحسن الجزائر، خضرة نضرة، رأيت من عجائبها أن الغصن يقتطع من شجرها ويركز في الأرض أو الحائط فيورق ويصير شجرة، ورأيت الرمّان بها لا ينقطع، له ثمر بطول السنة".[٤] في هذا النموذج يُلحظ الحديث عن خصوبة الأرض التي تقبل فرعاً مقطوعاً فتحتويه حتى يصير شجرة مثمرة، فيتوالى الإثمار ويتتابع التثمير. وهذا التحييز الآني للبيئة الحاضر فيه شيء من الوعي البيئي، فلا يغرس أحدهم شجرة من فرع بعد قطعه إلا من وعي بأهمية هذا الفعل؛ لإحياء المزيد من الأشجار انتفاعاً بها.

وهذا لا يعني خلو البيئة الحاضر مما هو مؤذٍ لها، فهو موجود لكنه على نطاق ضيق في حدود معلومة، وربما هذا هو المألوف في السياق المذكور، كالحديث عن قذارة سوقٍ بمدينة ظفار: "ومدينة ظفار في صحراء منقطعة لا قرية بها ولا عمالة لها، والسوق خارج المدينة بربض يعرف بالحرْجَاء وهي من أقذر الأسواق وأشدّها نتناً وأكثرها ذباباً؛ لكثرة ما يباع بها من الثمرات والسمك، وأكثر سمكها النوع المعروف بالسّردين"[٥]. في وقفة بيئية مع هذا الشاهد يُلحظ فيه مع الاستياء المصاحب من ابن بطوطة اعتذاره مؤولاً القذارة، بأن ما يباع فيها من أسماك هو الجالب للذباب ومصدر للرائحة النتنة. وفرضيات البحث تطرح أسئلة بيئية مهمة منها: هل هذه

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨٦/٢.
(٢) انظر: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة معين شفيق رومية، عالم المعرفة الكويت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ١١٩/١.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤٠/٣.
(٤) السابق، ٧٧/٤.
(٥) السابق، ١٢٣/٢.

السوق الوحيدة للأسماك التي زارها ابن بطوطة؟ لا أظن، فكثيراً ما يَذكر السَّمك وطريقة أكله، كما أنه ارتحل عبر النهر والبحر، وموانئ الوصول فيها من الأسماك المباعة الكثير شأنها شأن أي بضاعة أخرى! أليس دائم الذكر لوصف الأسواق بأنها حسنة وأهل المصلحة مرتبون كل وفق بضاعته والعكس من ذلك؟ نعم! إذن لمَ خصَّ سوق ظفار، ثم حاول أن يعتذر لهم؟ في ظني أن تطواف ابن بطوطة في أماكن كثيرة حثته على عقد المقارنة والقياس معبراً بكلمة "أقذر"، وهي صيغة لا تنفي وجود القذارة في مكان آخر؛ إنما فاقت كل مكان رآه بدليل حديثه عن قذارة سوق في مدينة القسطنطينية وذكر الكنيسة العظمى فيها بقوله: "وأسواق هذا القسم حسنة إلا أنّ الأقذار غالبة عليها، ويشقّها نهر صغير قذر نجس وكنائسهم قذرة لا خير فيه!".[١]

إن الفأل والتثمير يسيطران على البيئة الحاضر من تحييز الزمان، حتى مع وجود بعض المظاهر السلبية في الزمان الراهن للبيئة، فكثيراً ما يقابل المطالع للرحلة مثل هذا النموذج الذي ينص على التخضير: "وصلنا إلى مدينة ترمذ[...] وهي مدينة كبيرة حسنة العمارة والأسواق، تخرقها الأنهار، وبها البساتين الكثيرة والعنب، والسَّفرجل بها كثير متناهي الطيب، واللحوم بها كثيرة، وكذلك الألبان، وأهلها يغسلون رؤوسهم في الحمام باللّبن عوضاً من الطّفل".[٢] ومن الآنيّة تبرز اللحظة المحيَّزة في البيئة ببلوغها الوفرة، تحوّل فيه معها اللبن من الشراب إلى الاستحمام، فيُلمح هذا الفعل إلى ما في عصرنا من تقنيات العناية بالبشرة والجمال، خصوصاً عند النساء من استخدامهن اللبن لغايات جمالية وعلاجية، وهو من الترف إلا أن البيئة لا تمكِّن من ذلك حتى يصل بها الإنسان من الاهتمام إلى رتبة عالية تنعكس على حياته ومعاشه، فيجاوز معها مجرد الانتفاع بالمأكل والمشرب، ثم تجتاز معه هي بدورها مرحلة الحد الأدنى من الكفاف إلى بلوغ الرخاء.

٣-البيئة المستقبل/(الادخار):

بزَّ مفهوم الادخار في البيئة المستقبل، فهو تخبئة من البيئة للبيئة، واقتصاد من الإنسان لها؛ فالوفرة في البيئة الحاضر بما نتج عنها من تثمير يجاوز الكفاية، تحتاج فيه إلى "إعادة الوفاق بين الإنسان والبيئة"[٣] من خلال إيجاد التوازن الذي يتطلب من ذوي الوعي خطة للإفادة وقت الشح إذا غاب أمد المعرفة بوقت الحاجة، أو بتخطيط مسبق نهاية كل دورة زمنية معلومة.

والادخار لعبور الزمان إلى البيئة المستقبل له عدد من الإشارات في الرحلة، تمثلت في الماء والطعام، فادخارهما يتعلقان بالبقاء، وبديمومة تعاقب الزمن بين ماضٍ وحاضر ومستقبل للفرد المتناسِل[٤]، فهذا المفهوم يهتم بالتنمية والاستدامة[٥] (Sustainability) من جيل إلى جيل.

ومن الادخار للبيئة المستقبل ما هو قصير المدى لا يجاوز الأسبوع، ومنه الخَبز مرة واحدة بكمية وافرة تكفي أسبوعاً: "ومن عادتهم بتلك البلاد أن يخبزوا الخبز في يوم واحد من الجمعة

(١) السابق، ٢/٢٥٤.
(٢) السابق، ٣/٣٨-٤٠.
(٣) عبدالمجيد حميد الكبيسي، الإنسان والبيئة، دار الأعصار العلمي، عمّان، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م، ص٣٧٠.
(٤) سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، دار أسامة، عمّان، ط١، ٢٠١١م، ص٥٠.
(٥) انظر: نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، ص٣٢٣.

يعدون فيه ما يقوتهم سائرها، فكان رجالهم يأتون إلينا بالخبز الحار في يوم خبزه ومعه الإدام الطيب إطرافاً لنا بذلك، ويقولون لنا: إن النساء بعثن هذا إليكم وهن يطلبن منكم الدعاء".[١] والادخار هنا نتيجة مجهولة الطريقة، فما طريقة حفظ الخبز كل هذا المدة؟ وهل يبقى طرياً أم يلحقه الجفاف؟ كل هذا لم يُصرَّح به كما في ادخار العنب بالتجفيف الذي يتعدى فكرة الادخار من أجل أكله إلى تصديره تجارةً: "وصلنا بعد ذلك إلى بلدة وَبْكَنة[...] وهي على مسيرة يوم واحد من بخارى، بلدة حسنة ذات أنهار وبساتين، وهم يدّخرون العنب من سنة إلى سنة، وعندهم فاكهة يسمونها العلّو[...]، فييبّسونه ويجلبه الناس إلى الهند والصين، ويجعل عليه الماء ويشرب ماؤه".[٢] وعن التجفيف أيضاً ما قيل عن فاكهة المشمش التي تعطب سريعاً، فتُنَشَّف حتى تكون صالحة للأكل طوال العام: "ومدينة أصفهان من كبار المدن وحسانها[...]، وبها الفواكه الكثيرة، ومنها المشمش الذي لا نظير له، يسمّونه بقمر الدِّين وهم ييبّسونه ويدّخرونه، ونواه ينكسر عن لوز حلو"[٣]. ومن التجفيف ما أسماه ابن بطوطة التجميد، وبوصفه الطريقة تبين أنه منبتّ الصلة عما نعرفه اليوم، إنما هو صناعة وعاء فخاري يُضمَّن بما يراد حفظه وقت لينه فإذا جَمد وتقسّى صانه عن التلف: "ثم وصلنا من جبل لبنان إلى مدينة بعلبك وهي حسنة قديمة من أطيب مدن الشام،[...] وبها يصنع الدّبس المنسوب إليها، وهو نوع من الرّب يصنعونه من العنب، ولهم تربة يضعونها فيه فيجمد، وتكسر القلة التي يكون بها فيبقى قطعة واحدة".[٤]

وتخزين الحبوب مألوف منذ عرف الإنسان الزراعة، ومما يلفت النظر أن جماعة من الناس لا يزرعون بل يجمعون مدخرين ما يظهر في موسمه بفعل المطر من غير زراعة فيقتاتون عليه عامهم، فعن نوع من الدُّخن: "وربما نبت هذا الشاماخ من غير زراعة، وهو طعام الصالحين وأهل الورع والفقراء والمساكين، يخرجون فيمسك أحدهم قفة كبيرة بيساره وتكون بيمناه مقرعة يضرب بها الزرع فيسقط في القفة، فيجمعون منه ما يقتاتون به جميع السَّنة".[٥]

ومع خزن الطعام يأتي الماء، وكثيراً ما يذكر ابن بطوطة أنه يُحفظ في صهاريج وأحواض ومصانع تجمعه، فإذا حوته من مَطْرة إلى أخرى أعانت الناس وعابري الطريق: "بخارج دهلي الحوض العظيم المنسوب إلى السلطان شمس الدين لَلْمِش، ومنه يشرب أهل المدينة، وهو بالقرب من مصلاها، وماؤه يجتمع من ماء المطر، وطوله نحو ميلين وعرضه على النصف من طوله، والجهة الغربية منه من ناحية المصلى مبنية بالحجارة مصنوعة أمثال الدكاكين بعضها أعلى من بعض وتحت كل دكان درج ينزل عليها إلى الماء وبجانب كل دكان قبة حجارة فيها مجالس للمتنزهين والمتفرجين، وفي وسط الحوض قبة عظيمة من الحجارة المنقوشة مجعولة طبقتين، فإذا كثر الماء في الحوض لم يكن سبيل إليها إلا في القوارب، فإذا قل الماء دخل إليها الناس ".[٦] ولذلك فإن الماء إذا لم يُدخر أو نقص ما في الصهاريج منه سيكون عليهم حمله وفي هذا مشقة

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٦١/٢.
(٢) السابق، ١٦/٣.
(٣) السابق، ٢٩/٢.
(٤) السابق، ٢٩٥/١. قلتُ: وهذه الطريقة ما تزال حتى اليوم ويمكن مشاهدتها في البرامج الوثائقية ومنصات العرض المرئي من مثل اليوتيوب (YouTube).
(٥) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٩٥/٣-٩٦.
(٦) السابق، ١١٢/٣.

كبيرة: "وفي ذلك اليوم وصلنا إلى جزيرة سواكن وهي على نحو ستّة أميال من البرّ، ولا ماء بها ولا زرع ولا شجر، والماء يجلب إليها في القوارب".(١) وعليه فإن ما يَدِّخر الماء ولا يَفسد فيه الطعام ميزة جليلة كما تفعل قلعة حلب: "وقلعة حلب تسمى الشهباء، وبداخلها جُبّان ينبع منهما الماء، فلا تخاف الظمأ، ويطيف بها سوران، وعليها خندق عظيم ينبع منه الماء، وسورها متداني الأبراج، وقد انتظمت بها العلاليّ العجيبة المفتحة الطيقان، وكلّ برج منها مسكون، والطعام لا يتغير بهذه القلعة على طول العهد".(٢)

ويمكن استنباط ملامح الادخار من البيئة الماضي التي يلازمها التحسّر، فلو لم تكن خراباً لكانت مثمرة في البيئة الحاضر، ومن ثَم صالحة للادخار منها في المستقبل. ومن خلال هذا التحييز يتبدَّى التداخل الواضح بين المكان والزمان بهيئاته الثلاث، إنما فصله إجرائي فحسب في التعاطي البحثي؛ لتحييد كل نقطة عن أختها في العرض والتحليل فلا تختلطان قدر المستطاع، وذا من معتركات البحث الذي يعرض للزمان والمكان، فمن المحال الفصل بحد قاطع؛ فالمكان له زمان يعبر من خلاله، والزمن دون مكان يعوم في العدم.

المبحث الثالث: البيئة والقانون:

نشأت العلاقة بين البيئة والقانون بوصفه علماً متأخرة قياساً بواقع وجودها، وفي ذا إشارة إلى أن الإنسان الأول أكثر انسجاماً مع محيطه البيئي، فلا يفسده، ولا يؤذيه، ويأخذ منه بقدر حاجته، تاركاً ما بقي تثميراً لها وادخاراً منها. والانضباط الذاتي الموجود فطرة لا يعني انمحاء التمّرد من النفس البشرية، أو تخلصها من شرورها، إنما تقديراً وفق موازنته بالسلوك الإنساني اليوم الذي اشتد ساعده بالآلة، وتوسّعت مداركه بالذكاء الاصطناعي.

والقانون البيئي هو: "مجموعة القواعد القانونية التي تهدف إلى حماية البيئة والمحافظة عليها من خلال إدارة وتنظيم النشاط البشري، وتحديد السلوكيات التي تشكِّل جرائم ومخالفات بيئية، والعقوبات المقرَّرة لمرتكبيها"(٣). ولأن الإنسان يعيش في جماعات، فإن التشريع القانوني وفق معطيات عديدة موجود منذ القديم، وإن لم يكن كصيغته الاحترافية اليوم. وهنا، فالقانون المتعاطَى معه في الدراسة خالٍ من التعقيد، وينحصر التعامل معه من حيث هي قوانين بهيئتها الأولية، يُدركها المتلقي دون تمحّل، أو سبر لغورها، أو القول بأنها معيبة انطلاقاً من قواعدها الصارمة.

لقد تقلّبَ ابن بطوطة بين بلدان عديدة، وأشار في سرديته بوعي حيناً ودونه أخرى إلى بعض من الملامح القانونية التي تحكم الإنسان انضباطاً ذاتياً ومجتمعياً، أو يُحكَم بها عليه توجيهاً خارجياً. وللنظر في ثنائية البيئة والقانون يقف القول على نقطتين مهمتين هما: النظام أولاً الذي يسري روحاً في القانون المتّبع، ومدى الامتثال ثانياً تطبيقاً له، أو على الأقل تفاعلاً معه. فالقانون

(١) السابق، ١٠٠/٢.
(٢) السابق، ٢٧٤/١.
(٣) عبد الناصر زياد الهياجنة، القانون البيئي، دار الثقافة للنشر، عمّان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٢٢.

حتى يحقق المراد منه لا بد أن ينتظم في عدد من القواعد والأنظمة التي تحفّ حدوده وترسم غاياته.

أولاً: البيئة والنظام:

لا يتأطر القانون إلا بوجود النظام الذي يغذّيه ويسري فيه. والأنظمة متعددة متنوعة وَفق مصادرها ومواطنها وهيئاتها، ففي الرحلة يمكن ملاحظة تفرّعها إلى ثلاثة أنظمة كبرى سيطرت على مفاصل الرحلة، واضحة الأثر في التنقل عبوراً أو ذِكراً، وهي النظام الديني والعرقي، والنظام السياسي، والنظام الاجتماعي.

١-النظام الديني والعرقي:

يستحوذ على الرحلة ملمحان يتعلقان بالنظام الديني والعرقي في البيئة، فأما الأول هو النصّ على ذكر البقعة الجغرافية بأنها تحت حكم الكفار أو حكم المسلمين، فكثيراً ما يردف ابن بطوطة إلى جانب الاسم الجغرافي للبلاد الذي يرسم حدوده سياسياً ذكرَ الدِّين وما ينبني عليه من عقيدة مُعْتنقة، وهذا من المرجعيات الثقافية لاصطلاح "بيئة"، فهي "كلمة تُستخدم لوصف سياق الموضوع الحقيقي للقصة أو خلفيته، سواء كان ذلك يتعلق بدراسة عن أحد الأنواع أو الكُتّاب أو المجتمعات أو الأعراق"[١]. فيشرحُ ابن بطوطة النظامَ الديني للبلاد التي يزورها بطرح موازٍ لتسمية المكان، مُقَدِّماً مادةً ببليوغرافية للرحلة في التصنيف الديني للمسارات التي يعبرها، ولذلك يُعدّ توصيف الدِّين المعتنَق في الأرض المعبورة ذلك الزمن وثيقةً تاريخية لحركة الدِّين وتنقّله على خريطة العالم، إنها مادة لرسم أطلس ديني للعصور القديمة، يقول: "سافرنا من مدينة أبوهر في صحراء مسيرة يوم، في أطرافها جبال منيعة يسكنها كفار الهنود وربما قطعوا الطريق، وأهل بلاد الهند أكثرهم كفار، فمنهم رعية تحت ذمة المسلمين يسكنون القرى ويكون عليهم حاكم من المسلمين يقدمه العامل أو الخديم الذي تكون القرية في إقطاعه. ومنهم عصاة محاربون يمتنعون بالجبال ويقطعون الطريق".[٢]

يُلحظ في حديثه تقسيم داخل القسمة عيْنها بناءً على النظام الديني في الهند، فهو يُقسِّمهم إلى قسمين كبيرين من مسلمين وكفار، وأن المسلمين لهم الذمة تحت حكم الهنود الكفار، ثم ينظر مجدداً في المسلمين أنفسهم، فيرى فيهم بعض الخصال التي تستوجب تسميتهم بالعُصاة؛ لقطعهم الطريق، وذَنْب قطع الطريق من المسلمين أثقل عليه مما لو فعله الكفّار الذين لا يؤمن جانبهم -على الأقل في مقاييس ابن بطوطة-؛ فالغِيلة عنده أعنف ممن يُظن به خيراً. وانصاف ابن بطوطة يقوِّيه في دقة النقل والحكم أنه في موضعٍ آخر ذكر المؤاكلة، وأنها لا تتم بين الكفار والمسلمين، إلا أنهما لا يعترضان بعضهما، وكل منهما يأمن على نفسه وحياته على اختلاف دينهما، يقول عن بلاد سيلان قياساً بالهند: "وقد دخلت جزيرة سيلان هذه، وهم مقيمون على الكفر إلا أنّهم يعظمون فقراء المسلمين، ويؤوونهم إلى دورهم، ويطعمونهم الطعام، ويكونون في بيوتهم بين أهليهم وأولادهم خلافاً لساير كفار الهند، فإنهم لا يقرِّبون المسلمين ولا يطعمونهم في آنيتهم ولا يسقونهم

(١) بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، ص٢١.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٩٧/٣.

فيها، مع أنهم لا يؤذونهم ولا يهجونهم، ولقد كنّا نضطر إلى أن يطبخ لنا بعضهم اللحم، فيأتون بهفي قدورهم ويقعدون على بعد منّا، ويأتون بأوراق الموز فيجعلون عليها الأرز وهو طعامهم ويصبّون عليه الكوشان، وهو الإدام، ويذهبون فنأكل منه، وما فضل علينا تأكله الكلاب والطير، وإن أكل منه الولد الصغير الذي لا يعقل ضربوه وأطعموه روث البقر، وهو الذي يطهّر ذلك في زعمهم".(١) إن القياسَ القائم على اعتماد النظام الديني إبرةُ ميزان يدفع للاطمئنان بأن الدوافع الإيديولوجية عند ابن بطوطة هي لإتمام العملية السردية أكثر من كونها تعصباً، فهو يصف المسلمين ويسمّي ما كانوا عليه، ثم يصنّف ما يثير خوفه ويخشاه من سلوكيات وفق ظروف البيئة البشرية التي يتعامل معها.

ويمتد النظام الديني إلى توصيف الأحكام النابعة من المعتقَد، وإن بدا عليها أنها أحكام تصدر من النظام السياسي، فمصدر الإيمان الأول بها الدينُ عند طائفتها، ومن ذلك الحُكم على قاتل البقرة عند كفار الهنود ببشاعة: "وصلنا بعد ذلك إلى مدينة كُنَكَار[...] وهي حضرة السلطان الكبير بتلك البلاد،[...] وبخارج هذه المدينة مسجد الشيخ عثمان الشيرازي المعروف بشاوُش[...]. وسلطان هذه المدينة وأهلها يزورونه ويعظمونه وهو كان الدليل إلى القدم، فلما قُطعت يده ورجله صار الأدلاء أولاده وغلمانه، وسبب قطعه أنه ذبح بقرة! وحُكْم كفار الهنود أنه من ذبح بقرة ذُبح كمثلها أوَ جعل في جلدها وحُرّق، وكان الشيخ عثمان معظماً عندهم، فقطعوا يده ورجله وأعطوه مجبى بعض الأسواق"(٢). إذن، فالقدر العالي للشيخ عثمان حجبه عن عقوبة أشد تتمثل في القتل والحرق، فخُففت إلى قطع اليد والرجل؛ حتى لا يُتهاون في تنفيذ العقوبات وإيقاعها على من يمسّ مقدساتهم الدينية.

والتملّكات القانونية للبيئة بيّنة في الرحلة استناداً على النظام الديني، فما هو في بلاد الكفار له حُكْمٌ وصفة وكذلك ما هو في بلاد المسلمين، والنسبة المنطقية للتملكات وفق التصور الأولي والمنطق العلمي إلى الحدود السياسية لا إلى النظام الديني، غير أن ابن بطوطة يريد أن يضع علامات دينية على توصيفه للبيئة، من مثل قوله: "وأما العود الهندي فشجره يشبه شجر البلوط إلا أن قشره رقيق وأوراقه كأوراق البلوط سواء، ولا ثمر له، وشجرته لا تعظم كل العظم وعروقه طويلة ممتدة وفيها الرائحة العطرة، وأما عيدان شجرته وورقها فلا عطرية فيها، وكل ما ببلاد المسلمين من شجره فهو متملّك وأما الذي في بلاد الكفار فأكثره غير متملك، والمتملك منه ما كان بقاقلة وهو أطيب العود، وكذلك القماري هو أطيب أنواع العود ويبيعونه لأهل الجاوة بالأثواب.[...] وأما أشجار القرنفل فهي عادية ضخمة وهي ببلاد الكفار أكثر منها ببلاد الإسلام، وليست بمتملكة لكثرتها".(٣)

أما الملمح الثاني فنشوء الفتن المتسببة بدمار البيئة بدافع الانتماء إلى دين أو طائفة أو عرق، وحينها يتحول الإنسان إلى آلة تدمير غير آبه لنتائج فعله مخالفاً بذلك حكمة خلقه القائمة على إعمار الأرض، ومنه: "ثم وصلنا بعد عشر من هذه المدينة إلى مدينة سُرْدَاق[...]، وهي من مدن

(١) السابق، ٢/٤٨-٤٩.
(٢) السابق، ٤/٨١.
(٣) السابق، ٤/١١٨.

دشت قفجق على ساحل البحر، ومرساها من أعظم المراسي وأحسنها، وبخارجها البساتين والمياه وينزلها الترك وطائفة من الروم تحت ذمّتهم، وهم أهل الصنائع، وأكثر بيوتها خشب، وكانت هذه المدينة كبيرة فخرب معظمها بسبب فتنة وقعت بين الروم والترك، وكانت الغلبة للرّوم فانتصر للترك أصحابهم وقتلوا الروم شرّ قتله ونفوا أكثرهم وبقي بعضهم تحت الذمّة إلى الآن"[١]. وإلى جانب ذلك يرِد ما يحدث من صراع بين دينين من كفار ومسلمين، فتكون حرباً بدوافع دينية أكثر من كونها سياسية؛ لأنهما على أرض واحدة، من ذلك: "ومدينة كُلُوَا من أحسن المدن وأتقنها عمارة، وكلّها بالخشب وسقف بيوتها الدّيس، والأمطار بها كثيرة، وهم أهل جهاد؛ لأنّهم في بَرّ واحد متّصل مع كفار الزنوج، والغالب عليهم الدِّين والصلاح، وهم شافعيّة المذهب"[٢]. ويمكن المقابلة وفق مرئية ابن بطوطة بين كفار الزنوج وكفار الهنود، ومسلمي الزنج ومسلمي الهند، فمسلمو الزنج يغلب عليهم الصلاح والدين وأنهم مأمونو الجانب بخلاف مسلمي الهند، وفي هذا توكيد لقول سبق بأن المعيارية تكاد تكون عادلة ولا تأبه كثيراً للمحاباة.

وذكر خراب المدن والقرى وأحواض المياه شائع في الرحلة وله مسببات وفيرة، ومن أبرزها حدوث الفتنة بين طرفين أو أكثر بدافع الاتكاء على فكرة جعل الحرب مقدّسة من منطلقات دينية، فدوافع الإنسان الذي يتغذى من مسلَّماته أدوم توقّداً وأسرع شرارةً، ولا سيما إذا كان بين جبهتين كبيرتين كما حصل بين التتار والعرب التي أتت جائحتها بالخراب على تدمير الإنسان المنتِج للحضارة في ذلك الزمن، فقد دخل التتار "حضرة الإسلام ودار الخلافة بغداد بالسيف وذبحوا الخليفة المستعصم بالله العباسي رحمه الله! قال ابن جزي :أخبرنا شيخنا قاضي القضاة أبو البركات ابن الحاج أعزه الله قال سمعت الخطيب أبا عبد الله بن رشيد يقول: لقيت بمكة نور الدين بن الزجاج من علماء العراق ومعه ابن أخ له فتفاوضنا الحديث، فقال لي: هلك في فتنة التتر بالعراق أربعة وعشرون ألف رجل من أهل العِلم، ولم يبق منهم غيري وغير ذلك، وأشار إلى ابن أخيه"[٣]. إن الفتك بالإنسان الذي ينتج علماً وحضارة ولا سيما غير المقاتل أشد من تخريب الحجارة المتراصة؛ فالأخيرة يمكن تعويضها سَريعاً، واندثارها لا يترك غالباً أثراً ممتداً في البيئة مثل فقدان الإنسان الذي يحتاج إلى زمن طويل حتى يصل إلى مرحلة الإنتاج العلمي والحضاري، فما أن يصل مرحلة إنتاج المعرفة حتى تراه يبنى ويطوّر ما سبقه إليه الآخرون، ثم يُعِدُّ صفاً بعده يقوم بمهمته، ويستمر بوظيفته.

ولا تتطلّب الفتنة شقاق طرفين من خلفيتين مفترقتين جذرياً، فقد يحدث مثلاً في عرق واحد اختلاف في بعض التفصيلات، كما حدث مع التركمان يقول: "وانصرفنا إلى مدينة أرز الروم وهي من بلاد ملك العراق كبيرة الساحة خرب أكثرها بسبب فتنة وقعت بين طائفتين من التركمان بها"[٤]. ولذلك فإن انعدام الفتنة بين الطوائف مع تفاوت عتادها وعددها يلفت نظر ابن بطوطة: "وفي بلاد المليبار اثنا عشر سلطاناً من الكفار منهم القوي الذي يبلغ عسكره خمسين ألفاً، ومنهم الضعيف الذي عسكره ثلاثة آلاف، ولا فتنة بينهم البتّة، ولا يطمع القوي منهم في انتزاع ما بيد الضعيف، وبين بلاد أحدهم وصاحبه باب خشب منقوش فيه اسم الذي هو مبدأ

(١) السابق، ٢/٢٤٤.
(٢) السابق، ٢/١٢١.
(٣) السابق، ٣/٢٤.
(٤) السابق، ٢/١٨٣.

عمالته، ويسمونه :باب أمان فلان، وإذا فرّ مسلم أو كافر بسبب جناية من بلاد أحدهم ووصل باب أمان الآخر أمن على نفسه، ولم يستطع الذي هرب عنه أخذه وإن كان القوي صاحب العدد والجيوش".(١)

٢-النظام السياسي:

تنظيم العلاقة بين الناس، وبسط النفوذ، والتعامل مع أطراف الجوار يخضع للنظام السياسي الذي يحكم بقعة ما. وارتباط الإنسان بالسياسة قديم، والذي يتغير عبر العصور البشرية تنظيمُها، والارتقاء بأدواتها، ومهارات التفكير في استعمالها حسب ظروف البيئات المتعددة والأحوال المتنوعة(٢). ويمكن أن يُرى هذا التنوع في حفاوة ارتحال ابن بطوطة بالحديث عن مشتملات النظام السياسي وما فيه من دقائق الأمور وظواهرها اللافتة للنظر؛ لأن اجتياز الأراضي تنقّلاً يقتضي تعدد السلاطين بها، كلٌّ وفق محيطه الجغرافي الخاص به، "فأدب الرحلات بينيّ بطبيعته؛ إذ هو نوع أدبي يجمع بين الأدب والسيرة الذاتية والتاريخ والتقرير العلمي والتاريخ الطبيعي".(٣)

وفي مدينة دمياط يستدعي الانتباه أن نظامها السياسي أصدر قراراً ينص على حصر الداخلين والخارجين؛ لضبط حركة السير منها وإليها، لمعرفتهم والتعرف على وجهتهم، وهذه الإشارة يمكن أن تعيد الدارسين إلى إرجاع النظر في فكرة رائجة مفادها أن الارتحال قديماً سهل متاح ليس مثل اليوم الذي يخضع لعمليات دقيقة وضبط شديد لا يسمح بالتنقل دون صفة قانونية تمكّن الإنسان من طواف الأرض كما يشاء، فتدعو إلى إعادة طرح السؤال: هل الفكرة القديمة بحرية التنقل تحتاج إلى إعادة مراجعة؟ أليس في الخبر الموثَّق ما يمكن أن يكون هناك مثله في العالم القديم؟ ثم إن كتب التاريخ تحكي عن حراسة الثغور ومراقبة العدو، فهل فعلت ما يشبه دور الجوازات في الدولة المدنية الحديثة؟ كل هذا فتّق الذهن عنه حديث ابن بطوطة عن دمياط بقوله: "ومدينة دمياط على شاطئ النّيل وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء، وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل، وشجر الموز بها كثير يحمل ثمره إلى مصر في المراكب،[...] وإذا دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج عنها إلا بطابع الوالي، فمن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة كاغد يستظهر به لحرّاس بابها، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به".(٤)

ومما يحقق للبيئة البعد عن الدمار العدلُ، فلا يفارق الثناء به الحاكم الجدير، فمتى ما حققه وجدت البيئة الصالحة النماء، فعن أمير خوارزم: "ومن عوائد هذا الأمير أن يأتي القاضي في كل يوم إلى مشوره، فيجلس بمجلس معدّ له ومعه الفقهاء وكتّابه، ويجلس في مقابلته أحد الأمراء الكبراء ومعه ثمانية من كبراء أمراء الترك، وشيوخهم يسمّون الأرغُجية ويتحاكم الناس إليهم، فما كان من القضايا الشرعية حكَم فيها القاضي، وما كان من سواها حكَم فيها أولئك الأمراء،

(١) السابق، ٣٨/٤.
(٢) انظر: عبد العباس فضيخ الغريري، البيئة والجغرافيا السياسية، دار صفاء، عمّان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص١٩ وما بعدها.
(٣) جو موران، العلم والمكان والطبيعة في النقد البيئي، ترجمة سمر طلبة، ص٤٠١.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٩٨/١.

وأحكامهم مضبوطة عادلة؛ لأنهم لا يُتّهمون بميل ولا يقبلون رشوة".[١] إن درء تهمة الميل والرشوة من أشد معزِّزات الأحكام العادلة، فالميلُ لهوى عاملٌ داخلي والرشوة بالمال عامل خارجي، ومن خلالهما تقلب الموازين وينقلب الحق باطلاً، ولذا فالوعي بالنظام السياسي داخل البيئة يكون من طرف السلطان ورعيته، فمتى حدث اختلال بينهما مالت الرؤى القويمة، وبدأت مرحلة الخراب. ومن نماذج الوعي السياسي المتبادل داخل النظام بين السلطان والرعية: "لما كان في الأشهر الأخيرة من عام ستة وخمسين وقع بجبل الفتح ما ظهر فيه أثر يقين مولانا أيده الله[...] وذلك أن عامل الجبل، الخائن الذي ختم له بالشقاء، عيسى بن الحسن بن أبي منديل نزع يده المغلولة على الطاعة، وفارق عصمة الجماعة،[...] وتوهّم الناس أن ذلك مبدأ فتنة تنفق على إطفائها كرائم الأموال، ويستعد لاتقائها بالفرسان والرجال، فحكمت سعادة مولانا أيده الله ببطلان هذا التوهم، وقضى صدق يقينه بانخراق العادة في هذه الفتنة، فلم تكن إلا أيام يسيرة، وراجع أهل الجبل بصائرهم، وثاروا على الثائر، وخالفوا الشقي المخالف، وأقاموا بالواجب من الطاعة، وقبضوا عليه وعلى ولده المساعد له في النفاق، وأتي بهما مصفّدين إلى الحضرة العلية، فنفذ فيهما حكم الله في المحاربين وأراح الله من شرّهما. ولما خمدت نار الفتنة أظهر مولانا أيده الله من العناية ببلاد الاندلس ما لم يكن في حساب أهلها، وبعث إلى جبل الفتح ولده الأسعد المبارك الأرشد أبا بكر المدعوّ من السمات السلطانية بالسعيد أسعده الله تعالى، وبعث معه أنجاد الفرسان ووجوه القبائل وكفاة الرجال وأدرّ عليهم الأرزاق ووسع لهم الإقطاع، وحرر بلادهم من المغارم، وبذل لهم جزيل الإحسان".[٢]

والبيئة ببعض مكوناتها من أدوات النظام السياسي من مثل تفعيل دور الحمَام لمواجهة المدَّعي بأنه المهدي، فأشهر تمرده "بالتجهيز لقتال المسلمين، وأن يبدؤوا بمدينة جَبَلة، وأمرهم أن يأخذوا عوض السيوف قضبان الآس، ووعدهم أنها تصير في أيديهم سيوفاً عند القتال، فغدروا مدينة جبلة وأهلها في صلاة الجمعة، فدخلوا الدور وهتكوا الحريم، وثار المسلمون من مسجدهم، فأخذوا السلاح وقتلوهم كيف شاؤوا، واتصل الخبر باللاذقية، فأقبل أميرها بهادر عبد الله بعسكره، وطُيّرت الحمام إلى طرابلس، فأتى أمير الأمراء بعساكره وأتبعوهم حتى قتلوا منهم نحو عشرين ألفاً، وتحصّن الباقون بالجبال وراسلوا ملك الأمراء والتزموا أن يعطوه ديناراً عن كل رأس إن هو حاول إبقاءهم. وكان الخبر قد طُيّر به الحمام إلى الملك الناصر وصدر جوابه أن يحمل عليه السيف، فراجعه ملك الأمراء وألقى له أنهم عمال المسلمين في حراثة الأرض وأنهم إن قتلوا ضعف المسلمون لذلك، فأمر بالإبقاء عليهم".[٣]

إن النظام السياسي يتخيّر الموقع الذي يتحوط فيه من الخونة ويحتاط منه للأعداء، فيظهر أثره في اختيار البيئة المكان للسُّلطة؛ لبناء سلوك بيئي حربي، ومنه: "ثم سافرنا إلى مدينة يَزْنِيك[...]، وبتنا قبل الوصول إليها ليلة بقرية تدعى كُرله بزاوية فتى من الأخية، ثم سرنا من هذه القرية يوماً كاملاً في أنهار ماء على جوانبها أشجار الرمّان الحلو والحامض، ثم وصلنا إلى بحيرة ماء تنبت القصب على ثمانية أميال من يزنيك لا يستطاع دخولها إلا على طريق واحد مثل

(١) السابق، ١٢/٣.
(٢) السابق، ٢١٤/٤-٢١٥.
(٣) السابق، ٢٩٢/١.

الجسر لا يسلك عليها إلا فارس واحد وبذلك امتنعت هذه المدينة. والبحيرة محيطة بها من جميع الجهات وهي خاوية على عروشها لا يسكن بها إلا أناس قليلون"[١].

والمعتاد في إجراءات النظام السياسي ظهور السلطان للناس ومحادثتهم على مرمى النظر، غير أنه وُجد من يكلّمهم من وراء حجاب، كما في الحديث عن بلاد برنو: "وهي على مسيرة أربعين يوماً من تكدا، وأهلها مسلمون، لهم ملك اسمه إدريس لا يظهر للناس ولا يكلّمهم الا من وراء حجاب".[٢] فاستبان التفاوت الإجرائي من مكان إلى آخر وفق مرئيات النظام نفسه، وفي هذا السياق توثيقُ لما يُطلق عليه اليوم البروتوكول السياسي (Protocol)، وهي مجموعة من القواعد والتوجيهات التي تُتَّبَع لأداء عمل ما.

وتلك القواعد تتباين من بيئة إلى أخرى، فتعطي دلالة على درجة الوعي الذي بلغه بلد ما أو عرق في تراتبية ضوابطه السياسية في بيئته، فَيصل إلى مرحلة عالية من مثل تشكيل الوقوف وتنظيم الصفوف، فتنتقل التراتبية المعنوية في النظام السياسي بأن تتجسد في هيئة مادية بالجاه والمنصب، ومنه: "ثم خرجت من بغداد في محلّة السلطان أبي سعيد وغرضي أن أشاهد ترتيب ملك العراق في رحيلة ونزوله وكيفيّة تنقّله وسفره وعادتهم، إنّهم يرحلون عند طلوع الفجر وينزلون عند الضحى، وترتيبهم أنّه يأتي كل أمير من الأمراء بعسكره وطبوله وأعلامه فيقف في موضع لا يتعدّاه قد عُين له، إمّا في الميمنة أو الميسرة، فإذا توافوا جميعاً وتكاملت صفوفهم، ركب الملك وضربت طبول الرحيل وبوقاته وأتى كلّ أمير منهم فسلّم على الملك وعاد إلى موقفه، ثم يتقدّم أمام الملك الحجّاب والنقباء، ثم يليهم أهل الطرب وهم نحو مائة رجل عليهم الثياب الحسنة، وتحتهم مراكب السلطان، وأمام أهل الطرب عشرة من الفرسان قد تقلّدوا عشرة من الطبول وخمسة من الفرسان لديهم خمس صُرنايات وهي تسمّى عندنا بالغيطات، فيضربون تلك الأطبال والصُّرنايات ثم يمسكون ويغنّى عشرة من أهل الطرب نوبتهم، فإذا قضوها ضربت تلك الأطبال والصُّرنايات ثم أمسكوا وغنّى عشرة آخرون نوبتهم هكذا إلى أن تتمّ عشر نوبات، فعند ذلك يكون النزول ويكون عن يمين السلطان وشماله حين سيره كبار الأمراء وهم نحو خمسين ومن ورائه أصحاب الأعلام والأطبال والأنفار والبوقات، ثم مماليك السلطان ثم الأمراء على مراتبهم وكل أمير له أعلام وطبول وبوقات، ويتولّى ترتيب ذلك كلّه أمير جندر وله جماعة كبيرة".[٣]

٣-النظام الاجتماعي:

من أكبر المساحات التي حظيت بها الرحلة النظامُ الاجتماعي في البيئة، فهو يمس كل الطبقات، ويفرض نوعاً من السلوك الذي يعم بين أفراده في المنظومة الاجتماعية. وذكرُها أخيراً بعد نظامين؛ فلأنها تخضع لسلطَتي الدين والسياسية اللتين تشكّلان نوع العلاقة بين الأفراد، ومن ثم نشوء عدد من المظاهر والعادات التي يحتكم إليها المجتمع في كثير من تعاملاته وفق بيئته الجغرافية.

(١) السابق، ١٩٨/٢.
(٢) السابق، ٢٧٥/٤.
(٣) السابق، ٧٤/٢-٧٥.

وفي هذا السياق، يُلحظ عددٌ من القواعد الاجتماعية التي سكّنتها البيئات المتنوعة، طبقاً لاختيارات حياتية أو مؤثرات دينية أو حوافز أخلاقية أو اتباعاً لعادات مُبتدَعة في مناحي الحياة. فابن بطوطة مدوِّن موسوعي، وخصوصاً أن كثيراً مما قاله يدخل في باب التاريخ والحضارة، وما هذه إلا إحدى وظائف الكُتب الأدبية في حقل الثقافة بعيداً عن فكرة التخصصية الصارمة التي قتلت العلوم بالفصل الشديد بينها في زماننا وإن عاد الالتحام –على استحياء–مجدداً من بوابة الدراسات البينية.

ومما يُبدأ به في النظام الاجتماعي الحديث عن أدب المائدة (Table Etiquette) فما تتحدث به الحضارة الغربية من وجود قواعد في المجتمعات النبيلة على موائد الطعام وحضور الاحتفالات ذِكْرُه قديم في التراث العربي على نحو واضح منذ العصر العباسي[١] في المشرق العربي بما فيه من ظواهر بيئية[٢]، وربما في الحضارة الشرقية عموماً قبل الحضارة الغربية؛ فالأُولى أسبق في النهوض من الثانية.

وسلوك تناول الطعام وترتيبه بين يدي السلطان وضيوفه أشبه بالمائدة المفتوحة (Open Buffet) في النُزل والمحافل التي لها نظامها من ترتيبِ بدء الأكل باختيار أنواع معينة حتى يصل الآكل إلى ختام التناول بقطعة الحلوى. ومن ذلك ما رواه ابن بطوطة عندما زار أحد سلاطين الهند: "هو السلطان جمال الدين محمد بن حسن من خيار السلاطين وكبارهم،[...] وكان أيام إقامتي عنده يدعوني للإفطار وترتيبه أن يؤتى بمائدة نحاس يسمونها خونجة ويجعل عليها طبق نحاس يسمونه الطَّالَم[...]، وتأتي جارية حسنة ملتحفة بثوب حرير فتقدّم قدور الطعام بين يديه، ومعها مغرفة نحاس كبيرة فتغرف بها من الأرز مغرفة واحدة وتجعلها في الطَّالَم وتصب فوقها السَّمن، وتجعل مع ذلك عناقيد الفلفل المملوح والزّنجبيل الأخضر والليمون المملوح والعنب، فيأكل الانسان لقمة ويتبعها بشيء من تلك الموالح، فإذا تمت الغرفة التي جعلتها في الطَّالَم غرفت غرفة أخرى من الأرز وأفرغت دجاجة مطبوخة في سكرجة فيؤكل بها الأرز أيضاً فإذا تمت المغرفة الثانية غرفت وأفرغت لوناً آخر من الدجاج تؤكل به، فإذا تمت ألوان الدجاج أتوا بألوان من السمك فيأكلون بها الأرز أيضاً، فإذا فرغت ألوان السمك أتوا بالخضر مطبوخة بالسمن والألبان فيأكلون بها الأرز، فإذا فرغ ذلك كلّه أتوا بالكوشان وهو اللبن الرائب وبه يختمون إطعامهم فإذا وضع علم أنه لم يبق شيء يؤكل بعده، ثم يشربون على ذلك الماء السخن لأن الماء البارد يضرّ بهم في فصل نزول المطر"[٣].

وقد يصل تأثير الطبقة الاجتماعية العالية في كيفية تناول الطعام على المائدة بأن يكون البدء في الطعام وفق التسلسل من الأعلى إلى الأسفل، ومن الشواهد على مثل هذا ما جاء عن السلطان محمد أوزبك الثاني وقت احتفالهم بالعيد: "ثم أُتي بالطعام على موائد الذهب والفضّة وكلّ مائدة يحملها أربعة رجال وأكثر من ذلك، وطعامهم لحوم الخيل والغنم مسلوقة، وتوضع بين يدي كلّ أمير مائدة ويأتي الباورجي وهو مقطِّع اللحم وعليه ثياب حرير وقد ربط عليها فوطة حرير وفي

(١) انظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط٨، (د.ت)، ص٤٤ وما بعدها.
(٢) انظر: إيمان مطر السلطاني، وآخرون، النقد البيئي أفق أخضر في الدراسات النقدية المعاصرة، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة الكوفة، العدد ٣٣، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م، ص٢١.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤/٣٤-٣٥.

حزامه جملة سكاكين في أغمادها، ويكون لكل أمير باورجي، فإذا قدّمت المائدة قعد بين يدي أميره، ويؤتى بصحفة صغيرة من الذهب أو الفضّة فيها ملح محلول بالماء فيقطع الباروجي اللّحم قطعاً صغاراً. ولهم في ذلك صنعة في قطع اللحم مختلطاً بالعظم فإنهم لا يأكلون منه إلا ما اختلط بالعظم. ثم يؤتي بأواني الذهب والفضّة للشرب،[...] فإذا أراد السلطان أن يشرب أخذت بنته القدح بيدها، وخدمت برجلها، ثم ناولته القدح فشرب ثم تأخذ قدحاً آخر فتناوِله للخاتون الكبرى، فتشرب منه ثم تناوِل لسائر الخواتين على ترتيبهنّ، ثم يأخذ وليّ العهد القدح ويخدم ويناوله أباه فيشرب ثم يناول الخواتين ثم أخته ويخدم لجميعهن، ثم يقوم الولد الثاني فيأخذ القدح ويسقي أخاه له ثم يقوم الأمراء الكبار فيسقي كلّ واحد منهم وليّ العهد، ويخدم له ثم يقوم أبناء الملوك فيسقي كلّ واحد منهم هذا الابن الثاني ويخدم له، ثم يقوم الأمراء الصغار فيسقون أبناء الملوك".[1]

أما على مستوى الطبقة الاجتماعية الأقل مثل الفقراء في الزوايا، فإن لهم تنظيماً يختص بهم، فعن مسجد عمرو بن العاص: "ومن عوائدهم في الطعام أنه يأتي خديم الزاوية إلى الفقراء صباحاً، فيعين له كل واحد ما يشتهيه من الطعام، فإذا اجتمعوا للأكل جعلوا لكل إنسان خبزه ومرقه في إناء على حدة لا يشاركه فيه أحد، وطعامهم مرّتان في اليوم ولهم كسوة الشتاء وكسوة الصيف، ومرتب شهري من ثلاثين درهماً للواحد في الشهر إلى عشرين، ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جمعة، والصابون لغسل أثوابهم والأجرة لدخول الحمام والزيت للاستصباح، وهم أعزاب، وللمتزوجين زوايا على حدة، ومن المشترط عليهم حضور الصلوات الخمس والمبيت بالزاوية واجتماعهم بقبة داخل الزاوية"[2].

مما سبق يُلحظ أن النظام الاجتماعي في البيئة له سننه المتمايزة بين الطبقات غير أن المشترك بينها هو النظام الإجرائي الذي يُتَّبع داخل المحيط البيئي الواحد، وهذا في حد ذاته يُشعر بالوعي الإنساني تجاه غيره، وكذلك تجاه الذات بمقايسة تلك الأنظمة إلى مناطق أخرى تقترب أو تبتعد عن النظام الاجتماعي للآخر.

ومن النظام الاجتماعي في البيئة ما يحدث في الاحتفالات التي يلتقي فيها الخاصة بالعامة، فيكون التعبير عن نظام الفرحة في حفل جماعي ببصمة اجتماعية يشارك فيها الصغير والكبير والرفيع والوضيع، فيتقاسمون مظاهر البهجة والسرور، وهذا مما حرص عليه ابن بطوطة كثيراً؛ فهي من الظواهر الاجتماعية المثيرة لديه، ومنها الاحتفالات بالعيد في الهند: "ولما تم شهر رمضان بعث الوزير إلي بكسوة وخرجنا إلى المصلى، وقد زُينت الطريق التي يمر الوزير عليها من داره إلى المصلى وفُرشت الثياب فيها وجعلت كتاتي الودع يمنة ويسرة، وكل من له على طريقه دار من الأمراء والكبار قد غرس عندها النخل الصّغار من النارجيل وأشجار الفوفل والموز، ومدّ من شجرة إلى أخرى شرائط، وعلّق منها الجوز الأخضر، ويقف صاحب الدار عند بابها فإذا مر الوزير رمى على رجليه ثوباً من الحرير أو القطن فيأخذها عبيده مع الودع الذي يجعل على طريقه أيضاً، والوزير ماشٍ على قدميه وعليه فرجية مصرية من المرعز، وعمامة كبيرة وهو

(١) السابق، ٢/٢٣٩.
(٢) السابق، ١/٢٠٤.

متقلد فوطة حرير وفوق رأسه أربعة شطور، وفي رجليه النّعل وجميع الناس سواه حفاة والأبواق والأنفار والأطبال بين يديه، والعساكر أمامه وخلفه، وجميعهم يكبّرون حتى أتوا المصلّى فخطب ولده بعد الصلاة ثم أتى بمحفة فركب فيها الوزير وخدم له الأمراء والوزراء ورموا بالثياب على العادة، ولم يكن ركب في المحفة قبل ذلك لأن ذلك لا يفعله إلا الملوك".[١]

إن النظام الاجتماعي في البيئة تجاوز الاحتفال إلى ذكر الأزياء، فالنموذج سابق فيه ذكر لزَيّ السلطان في المناسبات، وكيفية لباسه، ونوع خاماته النسيجية، وموطن صنعها، وضم إلى ذلك ذكر مراتب الناس الطبقية، فالسلطان ينتعل وغيره يسير حافياً، وعلى ما فيه هذه الصورة من تمايز طبقي شديد إلا أن الدهشة تقل عندم تدركُ عمق الثقافة الهندية وما فيها من طبقية موغلة ما تزال موجودة إلى اليوم. ويظهر أيضاً التفاعل بين مكوّنات البيئة من الإنسان والنبات في الاحتفال، فخروج السلطان والأمراء والناس هو المشهد الاجتماعي البشري في النص، وفي هذا السياق الاجتماعي تُوظّف النباتات والأشجار للاحتفال بغرس الأشجار على الطرقات وتعليق الشرائط المبهجة عليها.

وفي مظهر ثانٍ في بيئة مغايرة تذوب الفوارق بين الطبقات في نظام الاجتماعي، فيشارك الغرباءُ السكانَ محفلهم الاجتماعي الزراعي البهجة والسرور، كما في مدينة زبيد ببلاد اليمن: "وذلك أنهم يخرجون في أيام البُسْر والرطب في كل سبت إلى حدائق النخل، ولا يبقى بالمدينة أحد من أهلها ولا من الغرباء، ويخرج أهل الطرب وأهل الأسواق لبيع الفواكه والحلاوات، وتخرج النساء ممتطيات الجِمال في المحامل، ولهن مع ما ذكرناه من الجمال الفائت الاخلاق الحسنة والمكارم"[٢].

وبالحديث عن النظام الاجتماعي، فإن الخرافة من المكوّنات الأساسية لأي مجتمع، فيُنسج عليها القصص، أو تُسند إليها التسميات، أو تُعلق عليها الأسباب، ومن مهام "النقد الإيكولوجي أن يأخذ على عاتقه تحليل الدور الذي تؤديه البيئة في تشكيل مخيلة جماعية ثقافية ما في لحظة تاريخية محددة"[٣]. وفي ظني أن الخرافة والأساطير في الرحلة جديرة بالتأمل والتصنيف والدراسة، وما يعرض هنا هو ما له علاقة بالبيئة في النظام الاجتماعي، ومنها ما رواه عن كثرة الشياطين في صحراء السودان حين تغوي الدليل/الكشّاف فيضل الطريق ثم يهلك، وحتى يحتاط الإنسان الذي نشأ على هذه الخرافة في نظامه الاجتماعي فإنه يجد النجاة بالتكشيف عن الطريق والسعي إلى معرفة ما فيه وتهيئة ظروفه لمن سيسافر، ومع هذا قد لا ينجو: "والتكشيف :اسم لكل رجل من مسوفة يكتريه أهل القافلة فيتقدم إلى إيوالاتن بكتب الناس إلى أصحابهم بها ليكتروا لهم الدور ويخرجون للقائهم بالماء مسيرة أربع،[...] وربما هلك التّكشيف في هذه الصحراء، فلا يعلم أهل إيوالاتن بالقافلة، فيهلك أهلها أو الكثير منهم. وتلك الصحراء كثيرة الشياطين، فإن كان التكشيف منفرداً لعبت به واستهوته حتى يضلّ عن قصده فيهلك إذ لا طريق يظهر بها ولا أثر، إنما هي رمال تنسفها الريح فترى جبالاً من الرمل في مكان ثم تراها

(١) السابق، ٧٢/٤.
(٢) السابق، ١٠٥/٢.
(٣) معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١١م، ص٥٧.

قد انتقلت إلى سواه، والدليل هنالك من كثر تردّده، وكان له قلب ذكي، ورأيت من العجائب أنّ الدليل الذي كان لنا هو أعور العين الواحدة مريض الثانية وهو أعرف النّاس بالطريق، واكترينا التّكشيف في هذه السفرة بمائة مثقال من الذهب، وهو من مسّوفة، وفي ليلة اليوم السابع رأينا نيران الذين خرجوا للقائنا فاستبشرنا بذلك".(١)

ويبدو أن الحديث عن الجن من تقاليد القول الرحلية، وإشارة إلى طريقة العقل العربي في سرد رحلته، ويبدو أن المخيال العربي مفتون في سردياته بهذا النوع من الأحاديث منذ تعليله لنبوغ الشعر بعبور وادي عبقر. وهذا السلوك في السرديات العربية التراثية لافت للنظر، وهو أقرب إلى الثقافة الشعبية منها إلى الثقافة العالمة، وربما لأن العقل إذا عجز عن إيجاد تعليل مادي ملموس يوعز ما غاب عنه إلى عالم الغيبيات، ثم تتطور هذه الحكاية حتى تتحول إلى حقيقة من خلال الإيهام بالواقع الذي لا يمكن إسناده: "حدثني الثقات من أهلها كالفقيه عيسى اليمني، والفقيه المعلم علي، والقاضي عبد الله وجماعة سواهم أن هذه الجزائر كانوا كفاراً، وكان يظهر لهم في كل شهر عفريت من الجن يأتي من ناحية البحر كأنه مركب مملوء بالقناديل، وكانت عادتهم إذ رأوه أخذوا جارية بكراً فزينوها وأدخلوها إلى بدخانة، وهي بيت الأصنام، وكان مبنياً على ضفة البحر، وله طاق ينظر إليه منها ويتركونها هنالك ليلة، ثم يأتون عند الصباح فيجدونها مفتضّة ميّتة!".(٢) وأحياناً تعلّل الخرافة التسمية، فمثلاً جبال الطبول سُميت بهذا؛ لأن أهل المنطقة يسمعون قرع الطبول ليلاً يصدر من تلك الجبال: "ثم رحلنا منه ونزلنا ببدر حيث نصر الله رسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً وأنجز وعده الكريم واستأصل صناديد المشركين،[...] وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة على يسار الداخل منه إلى الصفراء وبإزائه جبل الطبول، وهو شبه كثيب الرمل ممتد، ويزعم أهل تلك البلاد أنهم يسمعون هنالك مثل أصوات الطبول في كل ليلة جمعة".(٣) وفي ظني أن تفسير ذلك الصوت سببه ظاهرة طبيعية تصدرها الريح وقت عبورها في تجاويف الجبل وتعليقها بيوم الجمعة هو سردية اجتماعية تزيينية للخرافة، ولا سيما أن اليوم هناك الكثير من الدراسات العلمية/الجغرافية التي تفسر هذه الظاهرة.

والحديث في النقد البيئي عن النظام الاجتماعي لا ينفك عن ذكر النسوية وربطها به من حيث منظور البيئة؛ فهناك دراسات تُخصص فرعاً من النقد البيئي أطلقت عليه النسوية البيئية (Ecofeminism)، وطرحها يغوص في عمق الارتباط بين المرأة والبيئة والعلاقة التبادلية بينهما، وما يمكن أن ينشأ في طور هذا الاتصال من مظاهر سلبية كانت أم إيجابية، فقد "شكّلت صورة الأرض كعضوية حيّة وأم حاضنة قيداً ثقافياً يحد من أفعال الكائنات البشرية. فالمرء لا يستطيع بسهولة أن يذبح أمَّه، أو ينقّب في أحشائها عن الذهب أو يشوّه جسدها"(٤). والطرح النسوي للبيئة لا يقف عند فكرتها الأساس المتمثّلة في صفة المطالبة بالحقوق؛ إنها تقدم تفسيرات عميقة لسببِ تعلّق المرأة بالبيئة والانغماس فيها، وإبداء التعاطف تجاهها ولا سيما مع المخلوقات الضعيفة، بالاصطفاف معها في كفة واحدة تناظُراً مع الكفة الأخرى التي فيها الرجل. وهنا

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٢/٤-٢٤٣.
(٢) السابق، ٦٢/٤.
(٣) السابق،٣٦٤/١-٣٦٥.
(٤) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق رومية، ٣٦/٢.

نستدعي بداية القول في الدراسة عن الإنسان الرجل والإنسان المرأة وأن الخراب والتدمير ارتبط أكثر بالرجل الذي يقود الحروب، ويسعى لإخضاع البقعة الجغرافية، أو يتعصَّب لمنطق تفكيره تجاه منظومة ما، وكارن وارن (Karen Warren) له رأي في النقد الحديث بأن الطبيعة على حد وصفها شأن نسوي؛ إذ إن "سيطرة الرجال على السياسة والاقتصاد والإدارة هي سبب تدمير البيئة[...] في حين أن قيم الأمومة والتراحم والعطف التي تحملها النساء هي الكفيلة عند مشاركة النساء[...] بحماية البيئة ورعايتها والحفاظ عليها".(١)

ورصد النسوية البيئية في النظام الاجتماعي واضح في مواضع متعددة، من مثل الحديث عن نساء التُّرك بقوله: "والنساء لدى الأتراك والتتر لهنّ حظ عظيم وهم إذا كتبوا أمراً يقولون فيه: عن أمر السلطان والخواتين، ولكل خاتون البلاد والولايات والمجابي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلة على حدة"(٢). فالمرأة تُذكر مع السلطان في مراسلاته وأوامره ولها نصيب وافر من الأموال؛ تقديراً لها كما ذكر ابن بطوطة الذي انشد لهذا؛ لشذوذه مثلاً عن بقية السلاطين الذين يعرفهم، مع أن عدم ذكرهن لا يُشترط منه فهم الإهانة، وربما أيضاً جاء فهم التوقير من حيث إن المرأة شريكة للسلطان في الأمر على فرضية مجاورة الأسماء في الرقعة الصادرة، ومما يسوّغ فرضيات التأويل الماضية الوصف بالعجب عندما ترتقي المجاورة صعوداً إلى مرتبة أعلى شأناً من الرجل نفسه كما في بلاد أوزبك خان: "ورأيت بهذه البلاد عجباً من تعظيم النساء عندهم وهنّ أعلى شأناً من الرجال".(٣)

وقد لا نحتاج إلى تأويلات بعيدة تتضمن معنى الحق والمشاركة، ففي منعطفات الرحلة ذِكرٌ لمواقعَ جغرافية تولّت المرأة عليها السلطة بدهاء كالسلطان من الرجال: "ولما كان اليوم الثاني من حلولنا بمرسى كَيْلُوكَرِي استدعت هذه الملكة الناخودة صاحب المركب،[...] لضيافة صنعتها لهم على عادتها ورغب الناخودة مني أن أحضر معه، فأبيت لأنهم كفار لا يجوز أكل طعامهم،[...] فقالوا :أجب الملكة! فأتيتها وهي بمجلسها الأعظم وبين يديها نسوة بأيديهن الأزمّة يعرض ذلك عليها، وحولها النساء القواعد وهن وزيراتها وقد جلسن تحت السرير على كراسي الصندل وبين يديها الرجال ومجلسها مفرش بالحرير وعليه ستور حرير وخشبه من الصندل،[...] ثم سألتني من أي البلاد قدمت؟ فقلت لها: من بلاد الهند، فقالت :بلاد الفلفل؟ فقلت :نعم! فسألتني عن تلك البلاد وأخبارها، فأجبتها، فقالت: لا بد أن أغزوها وآخذها لنفسي، فإني يعجبني كثرة مالها وعساكرها! فقلت لها :افعلي! وأمرت لي بأثواب وحمل فيلين من الأرز[...] وأخبرني الناخودة أن هذه الملكة لها في عسكرها نسوة وخدم وجوار يقاتلن كالرجال وأنها تخرج في العساكر من رجال ونساء فتغير على عدوها وتشاهد القتال وتبارز الأبطال، وأخبرني أنها وقع بينها وبين بعض أعدائها قتال شديد وقتل كثير من عسكرها وكادوا يهزمون، فدفعت بنفسها وخرقت الجيوش حتى وصلت إلى الملك الذي كانت تقاتله فطعنته طعنة كان فيها حتفه فمات وانهزمت

(١) أماني حسن يوسف، وآخرون، اتجاهات النقد البيئي وتداخله مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، العدد ٤٦، ٢٠٢٢م، ص١٥.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٧٢/٢.
(٣) السابق، ٢٢٥/٢.

عساكره، وجاءت برأسه على رمح فافتكّه أهله منها بمال كثير، فلما عادت إلى أبيها، ملّكها تلك المدينة التي كانت بيد أخيها .وأخبرني أن أبناء الملوك يخطبونها فتقول: لا أتزوج إلا من يبارزني فيغلبني فيتحامون مبارزتها خوف المعرة إن غلبتهم!".[١]

إن النظام الاجتماعي الذي تحيا فيه الملكة وهالة الأبهة المحيطة بها، يثبت أن بين البيئات المرتحَل منها وإليها تفاوت يخضع لحالة القوة والضعف. وهذا يكاد يكون مألوفاً، إلا أن الثقافة العربية على الأقل اعتادت أن السُّلطة للرجل، وإذا تقلَّدتها امرأة، فإن الأمر لافتٌ للنظر ويدعو إلى التأمل، وخصوصاً أن الملكة جاوزت الحد في الدهشة؛ فهي لم تكتف بتولي السلطة، ثم الاستعانة بالوزراء والعسكر من الرجال، بل بَنَت فِرقةً نسائية؛ لتنفيذ ما تحتاج إليه في دولتها، مع المقايسة بأنهن كالرجل، فامتلكت من القوة ما يدعو إلى الكشف عن رغبتها بغزو الهند لما فيها من ثروات، فهي مقدامة واثقة، تُنجز المهمات بنفسها إذا أعوز الأمر. ومما حكاه ابن بطوطة عن تلك المرأة ومطامعها التوسعية يستدعي القول بأن "الموارد الطبيعية برهنت على أهميتها الحاسمة خلال الحرب ويمكن اعتبارها سبباً رئيساً في الصراع، إن الخوف الحقيقي أو المبالغ فيه من نقص الموارد وتراجع مستويات العيش قد ورّط في الماضي بعض الدول في الحرب"[٢]. وبهذا الميزان فإن المرأة تفعل مثل الرجل وتتراجع عن فكرة المحافظة على البيئة واتهام الرجل بتدميرها، وهذا يطرح سؤالاً في غاية الإحراج: هل المرأة إذا قامت بأعمال الرجل تنسلّ من أفكار الطرح النسوي؟ وإن فعلت ذلك، وهي ستفعل: ما مدى جوهر تلك القضايا وأهميتها أم أنها مجرد مشاغبات للرجل؟! في الحقيقة هذه أسئلة كبرى تضع عدداً من الأطروحات الجندرية على المحك.

والحديث عن النسوية البيئية في هذا السياق لا تخلو من مبالغة، وربما نُسجت حولها الكثير من الأساطير التي تحاول تشكيل بروباغندا/دعاية (Propaganda) لخلق سمعة تحمي المَلكة. وأقول هذا؛ لأن هناك ما يشير في الرحلة نفسها -ولو نسبياً- إلى أن المرأة ليسَت للقتال ولا أهلاً له، فترى نفسها ضعيفة فيه، وتلصقه بالرجل، وتعيّره بجبنه إذا توانى عنه، ولا سيما إذا سُلبت منه الإرادة، فتتمثل الجندرية على نحو سافر لا يمكن تجاوز ثنائيتها بين الرجل والمرأة، ومن ذلك أنه لما "وُلي السلطان أبو سعيد، وهو صغير[...] استولى على أمره أمير الأمراء الجوبان، وحجر عليه التصرفات حتى لم يكن بيده من الملك الا الاسم، ويذكر أنه احتاج في بعض الأعياد إلى نفقة ينفقها، فلم يكن له سبيل إليه، فبعث إلى أحد التجار فأعطاه من المال ما أحب، ولم يزل كذلك إلى أن دخلت عليه يوماً زوجة أبيه دنيا خاتون، فقالت له: لو كنا نحن الرجال ما تركنا الجوبان وولده على ما هما عليه، فاستفهمها عن مرادها بهذا الكلام، فقالت له: لقد انتهى أمر دمشق خواجه بن الجوبان أن يفتك بحرم أبيك، وأنه بات البارحة عند طغى خاتون! وقد بعث إلي وقال لي: الليلة أبيت عندك، وما الرأي إلا أن تجمع الأمراء والعساكر، فإذا صعد إلى القلعة مختفياً برسم المبيت أُمكنك القبض عليه"[٣]. والبيئة النسوية لا تقف عند مطالعة الطبيعة ومطاردة حيواناتها والاحتفاء بنباتها كما تسوّق كثير الدراسات؛ فهي تحرّض هنا الرجلَ، وتنتزع

(١) السابق، ١٢٢/٤-١٢٤.
(٢) بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، ص٥٠.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٧٠/٢.

منه الجنس البيولوجي مجازاً، وتزاحمه عليه؛ لحثه على اتخاذ قرار يليق بكلمة "رجل" مع تقديم حيلة تمكّن من تنفيذ الهدف المخطَّط له.

ثانياً: البيئة والامتثال:

بعد أن تُشرِعن البيئةُ ميثاقَها وفق معطياتها، فإن المرحلة الثانية للبيئة والقانون تأتي لقياس درجة فاعلية الامتثال ومستواه. والامتثال للقانون في البيئة هو: مقدار تنفيذ القواعد والقوانين التي رسّختها السُّلطة في نظامها السياسي، أو الجماعة في نظاميها الديني والاجتماعي، أو غيرها من مناحي الحياة، ثم تتبّع مستوى التفاوت في التعاطي معها، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

إن الامتثال للقانون في البيئات يتأرجح بين دوافع داخلية وأخرى خارجية؛ لأن القانون يفرض سناً قد لا توافق هوى بعضهم، أو على أقل تقدير، لا يمكن أن يفعلها الجميع على رتبة واحدة من الاتقان والتفاعل، أو الاحترام إذا احتجنا إلى قول ذلك. ولذا فإن التأرجح بين طرفي القَبول والرفض يمكن قياسهما بالإجابة عن سؤال: من أين نبع الامتثال؟ ولتقفِّي الإجابة تبيّنت مظاهر جوهرية ثلاث:

١-الإلزام والالتزام:

لا يأتي الامتثال دون إلزام به أولاً حتى يتحول في مرحلة تالية إلى التزام نابع من الداخل؛ فالعلاقة بينهما تبادلية إلى حد كبير، والحاجة في ذلك إلى الزمن واضحة؛ فالترسيخ للقانون في البيئة يستوجب قوة التطبيق وترويض المتمردين عليه، وما أن يستقيم العملُ به تطويعاً، تخف شدة المتابعة؛ لقلة خارقيه والشاذين عنه.

إن العقوبات من أبرز أدوات الإلزام الحاثة لاحقاً على الالتزام، فبدون العقوبة للمخالف تكون البيئة معرَّضة لحدوث ما يفسدها أو يتسبب في خلل نظامها. ويروي ابن بطوطة الكَثير من العقوبات في بيئات متعددة، ففيها ما هو مبالغ فيه شديد القسوة، ومنها ما هو دون ذلك. ولعل ما كان قاسياً منها وفق نظرتنا اليوم، أو ما نراه يفوق العقوبة الشرعية في الدِّين الإسلامي، يمكن تسويغه بأنها عقوبات تناسب زمنهم، وخصوصاً مع اختلاف العقائد، وهذا ما ينبغي الوعي له في حدود الرحلة، بأن لا نقايس ما في ذلك الزمن بزمننا، أو نوازن بين ما عند غير المسلم بما هو عند المسلم، فشتان بينهما.

ومما يسترعي الانتباه عند ابن بطوطة حديثه بإعجاب عن الأمن الذي يقطعه لبعض الطرق، وبالتحديد التي فيها مظنة اللصوصية وقطع السبيل وفقدان الحياة قتلاً، يقول عن طريق بالهند: "ولم أر طريقاً آمن من هذا الطريق، وهم يقتلون السارق على الجوزة الواحدة، فإذا سقط شيء من الثمار لم يلتقطه أحد حتى يأخذه صاحبه! وأُخبرت أن بعض الهنود مرّوا على الطريق فالتقط أحدهم جوزة، وبلغ خبره إلى الحاكم فأمر بعود فركز في الأرض وبري طرفه الأعلى وأدخل في لوح خشب حتى برز منه، ومدّ الرجل على اللوح وركز في العود وهو على بطنه حتى خرج من

ظهره وترك عبرة للناظرين! ومن هذه العيدان على هذه الصورة بتلك الطرق كثير ليراها الناس فيتعظوا، ولقد كنا نلقى الكفار بالليل في هذه الطريق فإذا رأونا تنحوا عن الطريق حتى نجوز".[١]

إن هذا النوع من العقوبات القاسية قادر على جعل البيئة في أمان ليس للإنسان فقط، حتى الغابة والأشجار، فلا يعبث بها أحد ولا يقترب منها إلا صاحبها الذي يراعيها فطرةً؛ فهي ملكه. والإذعان الشديد للامتثال لا يتأتى بالتفرقة في تطبيقه، وحينئذ يمكن سد الفجوة الظنية التي تخطر ببال أحدهم، بأن العقوبة الصارمة جداً لا تطبق على الخاصة مثل العامة، إلا أن ابن بطوطة دحض الظنية بحديثه عن أحد أبناء الملوك: "أُخبرت أن سلطان كولم ركب يوماً إلى خارجها وكان طريقه فيما بين البساتين، ومعه صهره زوج بنته، وهو من أبناء الملوك، فأخذ حبّة واحدة من العنبة سقطت من بعض البساتين وكان السلطان ينظر إليه فأمر به عند ذلك فوسّط وقسم نصفين وصلب نصفه عن يمين الطريق ونصفه الآخر عن يساره وقسمت حبة العنبة نصفين فوضع على كل نصف منه نصف منها وترك هنالك عبرة للناظرين"[٢].

والامتثال لشدة العقوبة ينعكس على الأرض والدواب في مرعاها، فتجدها ترعى دون حراسة؛ اطمئناناً إلى أن السارق لن يجرؤ على اختلاسها أو الأكل منها، كما في طرف من بلاد الترك: "وخاصيّة هذه الصحراء أن نباتها يقوم مقام الشعير للدواب، وليست لغيرها من البلاد هذه الخاصية، ولذلك كثرت الدواب بها، ودوابّهم لا رعاة لها ولا حرّاس، وذلك لشدّة أحكامهم في السرقة، وحكمهم فيها أنه من وجد عنده فرس مسروق كُلّف أن يردّه إلى صاحبه ويعطيه معه تسعة مثله، فإن لم يقدر على ذلك أُخذ أولاده في ذلك، فإن لم يكن له أولاد، ذُبح كما تذبح الشاة"[٣].

وبعض العقوبات لها طقوس احتفالية تشهيراً بالمعاقَب، ومثله التخلف عن استقبال السلطان وتوديعه، فالمتقاعس عن المجيء يعاقب، ومنه: "ثم خرجت من بغداد في محلّة السلطان أبي سعيد وغرضي أن أشاهد ترتيب ملك العراق في نزوله ورحيله وكيفيّة تنقّله وسفره[...] وعقوبة من تخلّف عن فوجه وجماعته أن يؤخذ تماقه فيملأ رملاً ويعلّق في عنقه ويمشي على قدميه حتّى يبلغ المنزل! فيؤتى به إلى الأمير فيبطح على الأرض ويضرب خمساً وعشرين مقرعة على ظهره سواء كان رفيعاً ووضيعاً لا يحاشون من ذلك أحداً"[٤].

ومن الالتزام النابع من الداخل اشتباه أهل القرية بأن مزارعاً قتل امرأة ثم الوشاية به للسلطان، وهو نتيجة للإلزام الذي احتاج وقتاً حتى يعمل في الطباع والصفات؛ فالمؤمن الحق تهذّبه تعاليم الدِّين، فلا يقبل بوقوع الاعتداء ظلماً: "ولما خلعت رضية ولّي ناصر الدين أخوها الأصغر، واستقل بالملك مدة، ثم إن رضية وزوجها خالفا عليه، وركبا في مماليكهما ومن تبعهما من أهل الفساد وتهيأ لقتاله، وخرج ناصر الدين ومعه مملوكه النائب عنه غياث الدين بلبن متولّى الملك بعده فوقع اللقاء وانهزم عسكر رضية وفرت بنفسها فأدركها الجوع وأجهدها الإعياء،

(١) السابق، ٣٦/٤.
(٢) السابق، ٥٠/٤.
(٣) السابق، ٢٢٠/٢.
(٤) السابق، ٧٤/٢-٧٥.

فقصدت حرّاثاً رأته يحرث الأرض، فطلبت منه ما تأكله فأعطاها كسرة خبز فأكلتها وغلب عليها النوم، وكانت في زي الرّجال، فلما نامت نظر إليها الحراث وهي نائمة فرأى تحت ثيابها قباء مرصّعاً، فعلم أنها امرأة فقتلها، وسلبها وطرد فرسها ودفنها في فدّانه، وأخذ بعض ثيابها فذهب إلى السوق يبيعها، فأنكر أهل السوق شأنه وأتوا به الشّحنة، وهو الحاكم، فضربه، فأقرّ بقتلها، ودلّهم على مدفنها فاستخرجوها وغسلوها وكفّنوها، ودفنت هنالك"[١].

وقد تختار المرأة أن تحرق نفسها مع زوجها الميت تسليماً منها بهذه العادة الاجتماعية في بيئتها والتزاماً: "رأيتُ الناس يهرعون من عسكرنا ومعهم بعض أصحابنا، فسألتهم: ما الخبر؟ فأخبروا أن كافراً من الهنود مات وأججت النار لحرقه، وامرأته تحرق نفسها معه، ولما احترقا جاء أصحابي وأخبروا أنها عانقت الميت حتى احترقت معه، وبعد ذلك كنتُ في تلك البلاد أرى المرأة من كفار الهنود متزينة راكبة والناس يتبعونها من مسلم وكافر، والأطبال والأبواق بين يديها ومعها البراهمة وهم كبراء الهنود، وإذا كان ذلك ببلاد السلطان استأذنوا السلطان في إحراقها فيأذن لهم فيحرقونها"[٢].

واستمراراً للحديث عن العادات التي يمتثل لها في البيئة -وإن كان القادم عليها من خارجها- ما ذكره ابن بطوطة بأن أحدهم ما استطاع الزواج من فتاة يحبها حتى يستأذن السلطان؛ الذي يستأثر بها لنفسه إن راقته: "وكان له ابن أخ متزوج ببنته فولاه بعض البلاد، وكان الفتى يتعشق بنتاً لبعض الأمراء ويريد تزوجها، والعادة هنالك أنه إذا كانت لرجل من الناس: أمير أو سوقي أو سواه بنت قد بلغت مبلغ النكاح فلا بد أن يستأمر السلطان في شأنها، ويبعث السلطان من النساء من تنظر إليها فإن أعجبته صفتها تزوجها وإلا تركها يزوجها أولياؤها ممن يشاؤون. والناس هنالك يرغبون في تزوج السلطان بناتهم لما يحوزون به من الجاه والشرف، ولما استأمر والد البنت التي تعشقها ابن أخي السلطان بعث السلطان من نظر إليها وتزوّجها واشتد شغف الفتى بها، ولم يجد سبيلاً إليها"[٣].

إن الإلزام ومن ثم الالتزام يبني سمعة بيئية، فما قيل عن الأمن في الطرقات ورعي البهائم والدواب بأمان، يعمر الأرض ويجنبها الفوضى والدمار الذي يحيط بالعابرين والمقيمين، فيتم المنشود ويُلمس الأثر.

(١) السابق، ١٢٣/٣.
(٢) السابق، ١٠٠/٣.
(٣) السابق، ١١٦/٤.

٢-التخلّق والأخلاق:

في حقل الفلسفة نقاش عن العلاقة بين الأخلاق البيئية[١] والقانون من جهة، ومقدار درجة الامتثال من جهة أخرى، وهل الإلزام بقوة القانون يُعد من الأخلاق أم أن الأخلاق هي التي تدفع نحو الالتزام بالقانون؟ وهذه المنطقة الفلسفية الشائكة يحث على تأملها في سياق الدراسة مقدارُ تخلّقُ الإنسان بالأخلاق المفروضة عليه أو وجودها أصالة في تكوينه الذاتي تجاه الآخرين[٢] بما فيها البيئة.

وهذا الطرح قديم الجذور في التراث العربي، فعند مطالعة الرسالة الثامنة من رسائل إخوان الصفا، نطالع شكوى الحيوان إلى ملك الجن من فساد الإنسان واعتدائه[٣]، وهذا يعطي تساوقاً في الوعي بين المادة المطروحة من الأدب القديم وما جاء متأخراً فيما يسمى النقد البيئي في العصر الحديث، وأجد في هذا فرصة لقول: إن التراث العربي يحمل كثيراً مما قال به النقد الحديث على نحو يبعث للاطمئنان بأن تلك الإشارات المتقدِّمة من سلف أدبنا تعطي دلالة صريحة على وعيهم وإدراكهم لمحيطهم أو الاستشراف من خلال كتاباتهم؛ فالأدب وفلسفة البيئة كل منهما "يتساءل بعمق عن العلاقات بين البشر وبيئاتهم الطبيعية"[٤].

إن الإنسان بوصفه جزءاً من البيئة عليه جانب أخلاقي رفيع تجاه البيئة[٥]؛ لاستمرار الاستدامة. ووعي الإنسان بمنهجه الأخلاقي، وإدراك مقدار ما يلحقه من أذى، يتعاظم بقدر مسؤوليته، وما يملك من قوة، التي إن اتجهت إلى الجانب السلبي أحدثت أثراً عنيفاً، كما فعل تُغْلُق شاه بمدينة دهلي، عندما أزّته أخلاقه السلبية على التدمير، فمن أعظم "ما كان ينقم على السلطان إجلاؤه لأهل دهلي عنها، وسبب ذلك أنهم كانوا يكتبون بطائق فيها شتمه وسبّه،[...] فعزم على تخريب دهلي، واشترى من أهلها جميعاً دورهم ومنازلهم ودفع لهم ثمنها، وأمرهم بالانتقال عنها إلى دولة آباد، فأبوا ذلك فنادى مناديه أن لا يبقى بها أحد بعد ثلاث، فانتقل معظمهم واختفى بعضهم في الدور، فأمر بالبحث عمن بقي بها فوجد عبيده بأزقتها رجلين أحدهما مقعد والآخر أعمى، فأتى بهما، فأمر بالمقعد فرمى به في المنجنيق، وأمر أن يجر الأعمى من دهلي إلى دولة آباد مسيرة أربعين يوماً، فتمزق في الطريق ووصل منه رِجله! ولما فعل ذلك خرج أهلها جميعاً وتركوا أثقالهم وأمتعتهم وبقيت المدينة خاوية على عروشها، فحدثني من أثق به، قال: صعد السلطان ليلة إلى سطح قصره فنظر إلى دهلي، وليس بها نار ولا دخان ولا سراج، فقال: الآن طاب قلبي، وتهدّن خاطري! ثم كتب إلى أهل البلاد أن ينتقلوا إلى دهلي ليعمروها فخربت بلادهم ولم تعمر دهلي لاتساعها وضخامتها، وهي من أعظم مدن الدنيا

(١) انظر:
- معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، ص٣١.
- مها علي حسن، الأخلاق البيئية من منظور براجماتي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، مصر، السنة ٤٧، العدد ٦١، مارس ٢٠٢١م، ص٣٠٠.

(٢) انظر: داليا عبد الله تونسي، التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص١٦ وما بعدها.

(٣) انظر: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م، ١٥٦/٢.

(٤) مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة: معين رومية، ص٣٤.

(٥) انظر: أماني حسن يوسف، وآخرون، اتجاهات النقد البيئي وتداخله مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية، ص١٢.

وكذلك وجدناها لما دخلنا إليها خالية ليس بها إلا قليل عمارة"[١]. إن العنوان المناسب للفعل السابق: (تدمير المدينة وفشل تنامي الاستدامة)، فالدكّ المتعمّد لدهلي من جهة، أفسد بقية البلاد من جهة ثانية دون قصد، فهي كبيرة جداً لا يعمرها إلا أهلها بكثرتهم وخبرتهم وحرفتهم، فتخربت دهلي بفكرة دافعها عدم التسامح، وغياب الحكمة، وذهاب الرأي، فباتت علامات الموت من اختفاء النار والضوء ودخان المواقد سبباً للسعادة بالإعطاب، وهذا يخالف أخلاقيات البيئة التي تتطلب تحقيق مبدأ الإحساس بالمسؤولية.

وعلى النقيض يأتي نموذج يحث على مبدأ تحمّل المسؤولية، وتعميق الحس الأخلاقي تجاه المجتمعات البشرية، فمثلاً احتكار التجار وقت شح السماء وقحط والأرض وجفاف الزرع، تردعه السُّلطة وقتئذ للدفع نحو التخلّق بالأخلاق السوية في البيئة المنكوبة، بمنع السيطرة على الأسواق، والتحكّم في البِضاعة، ومن ثم رفع الأسعار. ومن ذلك ما ذكره ابن بطوطة عن السلطان علاء الدين محمد شاه الخلجي بأنه: "من خيار السلاطين، وأهل الهند يثنون عليه كثيراً، وكان يتفقّد أمور الرعيّة بنفسه ويسأل عن أسعارهم، ويحضر المحتسب، وهم يسمونه الرئيس في كل يوم برسم ذلك، ويذكر أنه سأله يوماً عن سبب غلاء اللّحم، فأخبره أن ذلك لكثرة المغرم على البقر في الرّتب، فأمر برفع ذلك،[...] وكان إذا غلا ثمن الزرع فتح المخازن وباع الزرع حتى يرخص السعر، ويذكر أن السعر ارتفع ذات مرة فأمر ببيع الزرع بثمنٍ عيّنه، فامتنع الناس من بيعه بذلك الثمن، فأمر أن لا يبيع أحد زرعاً غير زرع المخزن، وباع للناس ستّة أشهر، فخاف المحتكرون فساد زرعهم بالسوس، فرغبوا أن يؤذن لهم في البيع، فأذن لهم على أن باعوه بأقلّ من القيمة الأولى التي امتنعوا من بيعه بها"[٢].

ومن النموذجين السالفين تُعقد المقارنة بمقياس الأخلاق بين سلوكَين بمعيار بيئي، فالأول بقرار يخالف الحكمة تدمرت به مدينة كاملة/دهلي بعد ازدهارها، ثم لحق الكساد والخراب بقية المدن المحيطة؛ لإنقاذ المدينة المدمَّرة. وعلى النقيض من ذلك سلطانٌ يعي أهمية وجود الإنسان الفاعل في البيئة، فيُنتج ويزرع ويحث على الاستقرار الاقتصادي؛ فهجرة الناس إلى مكان آخر أقل كلفة طلباً للعيش يعرّض المدينة للكساد ومن ثم الخراب، فتكشّف الوعي الفذ الذي يستحدث الحلول لضمان ديمومة التنمية. وربما يعرض للذهن أن هذا متصلٌ بالنظام السياسي أكثر من الأخلاق نفسها. وهذا يمكن قبوله في سياق محدود جداً إذا جردتَه من الأخلاقيات العامة وتعاملت معه بإجرائية شديدة؛ فالسياسي أيضاً لديه دوافعه الأخلاقية التي لا يمكن تجاهلها، فهو الأقدر على ذلك؛ لما يملك من سُلطة.

ومن مظاهر الأخلاق في البيئة الاحتشامُ في الحمَّامات التي تتطلب التعرّي والكشف عن الجسد، فالداخل إلى حمامات بغداد يجد في كل خلوة حوضاً "من الرخام فيه أنبوبان، أحدهما يجرى بالماء الحار والآخر بالماء البارد، فيدخل الإنسان الخلوة منها منفرداً لا يشاركه أحد إلا إن أراد ذلك، وفي زاوية كل خلوة أيضاً حوض آخر للاغتسال، فيه أيضاً أنبوبان يجريان بالحار والبارد، وكل داخل يعطى ثلاثاً من الفوط: إحداها يتّزر بها عند دخوله والأخرى يتّزر بها عند

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٩٣/٣.
(٢) السابق، ١٣٠/٣-١٣١

خروجه، والأخرى ينشّف بها الماء عن جسده، ولم أر هذا الاتقان كلّه في مدينة سوى بغداد، وبعض البلاد تقاربها في ذلك"[١].

وفرقٌ شاسع بين التمسك بالأخلاق وزوالها؛ فالحديث عن بيئة يتعرّى أهلها أمام بعضهم ولا تُستر فيه العورات يُحدث شيئاً من الاشمئزاز، ويصل التفكير بذلك إلى جعل البشر مع الحيوانات في طبقة واحدة؛ إذ يتنافى فعلهم مع مبادئ تحضّر الإنسان المتمدن وسماته، كما في بعض البيئات المغرِقة في محليّتها، فتجد عرقاً أو أقواماً يعيشون في بقعة محدودة خاصة بهم يمارسون فيها سلوكَهم الأخلاقي، وعندما يذهب أحدهم إلى المدينة يرتدي ما يغطي جسده منقطعاً عن عادته، وعُرض هذا كثيراً في أفلام وثائقية عن البيئات ومجتمعاتها البشرية.

وبسطاً للقول، فإن العفة مما تُعرف به المروءة في البيئات والمجتمعات الإنسانية على نحو العادات الحاثة على ذلك، فيُروى عن نساء السلطان: إن "العادة عندهم أنه لا يدخل بين الجواري من الغلمان إلا من كان له بينهن زوجة!"[٢]. وتبلغ المنافسة على الأخلاق حتى تصل مرحلة التصريح بها، ومن ثم مرحلة التفاضل في ذلك بين الرجل والمرأة، ومن ذلك: "أن مسجد بلخ بَنَته امرأة كان زوجها أمير بلخ لبني العباس يسمّى داود بن علي، فاتفق أن الخليفة غضب مرة على أهل بلخ لحادث أحدثوه فبعث إليهم من يغرّمهم مغرماً فادحاً، فلما بلغ إلى بلخ أتى نساؤها وصبيانها إلى تلك المرأة التي بنت المسجد، وهي زوج أميرهم، وشكوا حالهم وما لحقهم من هذا المغرم، فبعثت إلى الأمير الذي قدم برسم تغريمهم بثوب لها مرصع بالجواهر قيمته أكثر مما أمر بتغريمه، فقالت له: اذهب بهذا الثوب إلى الخليفة، فقد أعطيته صدقة عن أهل بلخ لضعف حالهم فذهب به إلى الخليفة وألقى الثوب بين يديه وقصّ عليه القصة فخجل الخليفة وقال: أتكون المرأة أكرم منا؟ وأمره برفع المغرم عن أهل بلخ، وبالعودة إليها ليردّ للمرأة ثوبها، وأسقط عن أهل بلخ خراج سنة"[٣].

والآن، يُدرَك انتقال الإنسان من نقطة التخلّق إلى الأخلاق على نحو واضح، فخُلق الخليفة استحوذ عليه الغضب مما فعله أهل بلخ، فأوقع عليهم العقوبة، وعندما جاء من يسدد مغرم العقوبة عنهم تحرّكت في نفسه النخوة، ولا سيما أنها امرأة فاقته في الكرم وطيب النفس، فاتقد الموقف الجندري عنده بقول "أتكون المرأة أكرم منّا؟"، فانتقل من الخُلق الغاضب إلى التخلّق في هذا الموقف بالكرم -وهذا لا ينفي صفة الكرم بالضرورة على الأقل في هذا الموقف- ويبدو أن الخليفة رأى فيها شيئاً من الإهانة له؛ لدلالات لغوية كثيرة، منها استخدامه نون الجمع لمقام الخلافة والمُلك في لفظة "منَّا"، إضافةً إلى تراتبية القياس بأنه رجل وهي مجرد امرأة لأمير تحت سلطته. وهنا استدعاء لرأي بيزي (Beezy) بأن "الاهتمام بالبيئة أمر ضروري، ولكنه ينبغي أن نكون واقعيين في مقدار ما يمكننا تغييره من سلوكنا تجاه البيئة"[٤]، فالواقعية تتحدد بما يملك الإنسان من قرار ومساحة تأثير، وهكذا تحقق الفعل البيئي بالتغيير المشترَك بين الخليفة وامرأة الأمير وأهل بلخ، كلٌ في جانبه الخاص من هذه المروية الرِّحلية.

(١) السابق، ٦١/٢.
(٢) السابق، ٢٣٠/٢.
(٣) السابق، ٤٢/٣-٤٣.
(٤) مها علي حسن، الأخلاق البيئية من منظور براجماتي، ص٣٠١.

أما الأمانة في تعاملات البيع والشراء، فكثير ذكرها، ومن أبرزها ما في أرض الظلمة من تبايع الناس وتفاوضهم في ذلك دون أن يروا بعضهم بناءً على ما بينهم من ثقة: "وكنت أردتُ الدخول إلى أرض الظلمة والدخول إليها من بلغار، وبينهما مسيرة أربعين يوماً،[...] فإذا كملت للمسافرين بهذه الفلاة أربعون مرحلة نزلوا عند الظّلمة وترك كل واحد منهم ما جاء به من المتاع هنالك، وعادوا إلى منزلهم المعتاد، فإذا كان من الغد عادوا لتفقّد متاعهم فيجدون بإزائه من السمّور والسّنجاب والقاقم، فإن أرضى صاحب المتاع ما وجده إزاء متاعه أخذوه وإن لم يرضه تركه فيزيدونه، وربما رفعوا متاعهم أعني أهل الظلمة، وتركوا متاع التجار، وهكذا بيعهم وشراؤهم ولا يعلم الذين يتوجهون إلى هنالك من يبايعهم ويشاريهم أمن الجن أم من الإنس ولا يرون أحدا!"(١).

إن الدراسات الفلسفية تتحدث عن الرقيب في تنفيذ الأخلاق، وهذا النموذج من ألصق الشواهد بذلك؛ فالمتبايعون لا يرون بعضهم، وعقد الصفقات يتم عن طريق النظر إلى البضاعة، فإن حدث القبول بها تمّت المقايضة، وإن بقيت مدة فهذا دليل على عدم الرضا، فيرتفع ثمن المقايضة، ولم يحدث أن خرق أحدهم قانون البيع المتعارف عليهم فيما بينهم، فهو يمتثل بدافع أخلاقي أصيل، وتعبير ابن بطوطة بأنك لا تدري أأنسٌ من يتبايع أم جن؟! فلغة مجازية كناية عن شديد اختفاء طرفي المبايعة.

ومن غريب ما يتصل بالأخلاق تعييب أكل الحلوى، وإن كُوفِئَ آكلها من المملوكين بالعتق ومنح الحرية، فهي مكافأة هزيلة لا تستحق تلطيخ السمعة!!: "ولقد حضرتُ يوماً عند السلطان أوزبك في رمضان فأُحضِرت لحوم الخيل، وهي أكثر ما يأكلون من اللّحم،[...] وأتيتُه تلك الليلة بطبق حلواء صنعها بعض أصحابي فقدّمتها بين يديه فجعل إصبعه عليها وجعله على فيه، ولم يزد على ذلك. وأخبرني الأمير تلكتمور أنّ أحد الكبار من مماليك هذا السلطان، وله من أولاده وأولاد أولاده نحو أربعين ولداً، قال له السلطان يوماً: كل الحلواء وأعتقكم جميعاً، فأبى! وقال: لو قتلتني ما أكلتها!!"(٢). ولمذمّة أكل الحلوى في بيئتهم، فإن الخليفة لمسها فقط؛ إكراماً لابن بطوطة، ثم وضع إصبعه على فمه، واللمس غالباً لا يعلق بعده شيء خصوصاً الحلوى جافة. وهذا التخلّق بشيء يُخالف منطق البيئات الأخرى ليس على مستوى شخص أو طبقة اجتماعية محدودة فحسب؛ فالملك والمملوك فيه سواء، بدليل التحدّي بينهما أن يُعتق الأول الثاني وكل بنيه، فامتنع الأخير. وهذه الحادثة تقربنا من فكرة "النسبية" التي تشرح التفاوت في بعض تفاصيل الأخلاق بين البيئات، فما هو معيب عند قوم يكون حسناً عند آخرين أو على أقل تقدير شيئاً عادياً لا يُذم فاعله، والعكس.

وتختلف أحياناً موازين الأخلاق تبعاً للدِّين، فشهرُ رمضانَ يردع أخلاقياً قطاع الطرق، فإذا ما انتهى عادوا، فهي أخلاق مؤقتة سرعان ما تعود إلى طبيعتها إذا زال العارض، يقول: "سرنا من هنالك عشرة أيام ووصلنا إلى بلاد هكّار، وهم طائفة من البربر ملثمون لا خير عندهم، ولقينا أحد كبرائهم فحبس القافلة حتى غرموا له أثواباً وسواها! وكان وصولنا إلى بلادهم في

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/٢٣٦.
(٢) السابق، ٢/٢٢٠.

شهر رمضان، وهم لا يغيرون فيه ولا يعترضون القوافل، وإذا وجد سرّاقها المتاع بالطريق في رمضان لم يعرضوا له، وكذلك جميع من بهذه الطريق من البرابر"[١].

وفي السياق ذاته ما عند غير المسلمين من تحريم بدافع أخلاقي كما يفعل بعض البراهمة، فهم يغالون في الإحسان إلى الحيوان بترك ذبحه؛ فالذبح عندهم تعذيب له عليهم ألا يتصفوا به: "ثم سافرنا إلى مدينة نَذَرْبَار،[...] مدينة صغيرة يسكنها المرهتة وهم أهل الإتقان في الصنائع والأطباء والمنجمون، وشرفاء المرهتة هم البراهمة وهم الكتريون أيضاً، وأكلهم الأرز والخضر ودهن السمسم، ولا يرون بتعذيب الحيوان ولا ذبحه ويغتسلون للأكل كغسل الجنابة"[٢].

٣-التأثّر والتأثير:

يستطيل الامتثال في علاقته المتناوبة حتى يصل إلى منطقة التأثر بالبيئة والتأثير فيها، فيُعيد مَوْضَعة عدد من المكوِّنات البيئية داخل البقعة الجغرافية وفق الظروف المحيطة بها، والمسهمة في إحداث تغيير لطباعها وتطبّعها. فيدعو إلى تأمل المحيط الإنساني في البيئة ومدى تأثيره في بقية المحيطات المجاورة له من مخلوقات أخرى، ومقدار ما بينهما من تناغم واتساق أو تنافر واستعداء.

إن الحيوات في البيئة تؤثّر في بعضها، وقد يرتقي التأثير إلى درجة عالية من المشابهة القائمة على بنية التجاور. وبعيداً عن مدى إمكانية وقوع ما رواه ابن بطوطة فيما سيأتي، إلا أن شواهده اليوم كثيرة؛ فالقطط والكلاب والطيور التي يربيها الإنسان في بيته تجدها بعد مدة تقلِّد أصحابها، أو تلك القرود التي تختطف صغار الكلاب؛ لتربيتها من أجل الحراسة كما يفعل البشر، أو غسل طعامها قبل تناوله[٣]، وهكذا.

وعليه، فإنه من المقبول منطقاً أن تتخذ القرود في نظامها ترتيباً متعارفاً عليه كما يفعل البشر، من ذلك الحديث عن قرود كنكار: "والقرود بتلك الجبال كثيرة جداً وهي سود الألوان لها أذناب طوال ولذكورها لحى كما هي للآدميين، وأخبرني الشيخ عثمان وولده وسواهما أن هذه القرود لها مقدَّم تتبعه كأنه سلطان يشد على رأسه عصابة من أوراق الأشجار ويتوكأ على عصا ويكون عن يمينه ويساره أربعة من القرود لها عصي بأيديها وأنه إذا جلس القرد المقدَّم تقف القرود الأربعة على رأسه وتأتي أنثاه وأولاده فتقعد بين يديه كل يوم، وتأتي القرود فتقعد على بعد منه ثم يكلمها أحد القرود الأربعة فتنصرف القرود كلها، ثم يأتي كل قرد منها بموزة أو ليمونة أو شبه ذلك فيأكل القرد المقدَّم وأولاده والقرود الأربعة"[٤].

وهنا يعنُّ سؤال: هل البيئة بمكوناتها البشرية والحيوانية تعيش دون نظام يرتّب فوضى العلاقات بينها؟ أزعم: لا، والسبب فكرةُ العيش في جماعات، ففي تكوينها الداخلي نظام متفَق عليه بوعي أو دونه لا يمكن استظهاره إلا بالملاحظة، وغالباً سهلٌ استخلاصه من المجتمعات

(١) السابق، ٢٧٧/٤.
(٢) السابق، ٢٧/٤.
(٣) انظر: فرديريك كابلن، جورج شابوتييه، الإنسان والحيوان والآلة: إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص٦٠.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨٥/٤.

البشرية؛ لإمكانية الخوض معها ومعرفة ما يدور فيها. وعلى هذا النحو يتعذر في جانب الحيوانات، فتنشأ زُمَرٌ متخصصة من العلماء في كل نوع من الحيوان، فيقضي العالِم البيئي عمره كلّه في مراقبة سلوكها وطبائعها، ثم تحديد مقدار ما يكون منها من مشابهة للبشر إذا كانت قريبة من تكوينه كالقرود. وهكذا، فإن العلاقة التأثيرية بين أطراف مكوِّنات البيئة بشتى أنواعها واقعية الحدوث؛ فالمكان الذي يجتمع فيه عدد من المخلوقات يكون بينها بفعل الوقت والمعاشرة بعض الطباع المشتركة أو التطبع بخلاف ما هي عليه في غريزتها الأولى.

وكما أن المخلوقات الحية تؤثر في بعضها، فإن النباتات أيضاً في البيئة البشرية لها تأثير بوصفها مادة لبناء بيئة أخرى ملائمة للعيش داخل بيئة أكبر، من مثل بناء المنزل الذي يؤمّن الإنسان من ضواري الليل وبوائق النهار، وصهد الشمس وغمر المطر، وغيرها مما لا يقوى الإنسان على تحمله، فندخل طوراً مركباً من التأثر والتأثير في مرحلة التداخل البيئي التي يعيشها الإنسان، فمثلاً مدينة كَلْوَا يبني أهلها بيوتهم من الأعشاب المائية المتوفرة في بيئتهم: "وركبنا البحر إلى مدينة كَلْوَا[...] وهي مدينة عظيمة ساحلية أكثر أهلها الزنوج المستحكمو السواد، ولهم شرطات في وجوههم[...] ومدينة كَلْوَا من أحسن المدن وأتقنها عمارة، وكلّها بالخشب وسقف بيوتها الدّيس"(١). ويزداد الطور المركّب تعقيداً بأن حيوانات البر والبحر إلى جانب النباتات مما يُبنى به، من ذلك ما رُوي عن أهل عُمان بأنهم يبنون مساكنهم من عظام السمك ويسقفونها بجلود الجِمال: "ركبنا البحر نريد عُمان في مركب صغير لرجل يعرف بعلي بن إدريس المصيري، من أهل جزيرة مصيرة، وفي الثاني لركوبنا نزلنا بمرسى حاسك، وبه ناس من العرب صيادون للسمك ساكنون هنالك،[...] وبيوتهم من عظام السمك وسقفها من جلود الجمال"(٢).

إن مظهر إنشاء المنزل من مكوِّنات البيئة يُبرز فكرة بناء الإطار الصغير داخل الإطار الكبير؛ فالمنزل بيئة مصغّرة يخلقها الإنسان بمواصفات معيّنة وفق واقعٍ تكيّفه البيئي الذي عاشه وبات عالماً بمنعطفاته، فيساعده المأوى على الاستقرار ويحقق له الأمان. وهذا الإطار البيئي الصغير مرحلة عبر إليها الإنسان الأول من خلال السكنى في الخلاء، فالكهوف، ثم نقر الجبال بيوتاً. وشيئاً فشيئاً بتقدمه وتمدّنه، تحوّل الإطار الصغير من وظيفة نفعية تنحصر في الحماية؛ ليضم إليها الوظيفة الجمالية؛ فافترق حينها الإنسان عن الحيوان في هيئة داره، فأضحى يزيّن الجُدُر، ويرخّم الممرات، وينقش الأعمدة، ويزخرف المداخل. وفي الرحلة كثير قول عن إتقان العمارة؛ فالإنسان الفطن يعيد تدوير مكونات البيئة التي يحيا فيها ويوظّفها؛ لتكون مواد تعينه على الحياة في مرتبة أولى، ثم عناصر جمالية في مرحلة ثانية.

وبلغت العمارة من التأثر في تصاميمها، بأن يستلهم مهندسها وبانيها فكرة التصميم من طائر النسر، كما في جامع دمشق: "وعدد شمسات الزجاج الملونة التي فيه أربع وسبعون، وبلاطاته ثلاثة مستطيلة من شرق إلى غرب، سعة كل بلاط منها ثمان عشرة خطوة، وقد قامت على أربع وخمسين سارية، وثماني أرجل جصّيّة تتخللها وست أرجل مرخّمة مرصعة بالرخام الملوّن، قد

(١) السابق، ١٢١/٢.
(٢) السابق، ١٣٠/٢.

صوّر فيها أشكال محاريب وسواها، وهي تقل قبة الرصاص التي أمام المحراب المسماة بقبّة النسر كأنهم شبهوا المسجد نسراً طائراً والقبة رأسه، وهي من أعجب مباني الدنيا، ومن أي جهة استقبلت المدينة بدت لك قبة النسر ذاهبة في الهواء منيفة على جميع مباني البلاد"(١).

وقد يتناهى تأثير البيئة في بقية المخلوقات من غير الإنسان أن يكون قُوتها مما هو في بيئتها، وإن خالف فطرتها؛ لأنها ألفته واعتادت عليه، فمما يصل إلى حد الغرابة في ظفار: "ومن العجائب أن دوابهم إنما علفها من هذا السردين وكذلك غنمهم ولم أر ذلك في سواها"(٢). والعجيبة هنا منطقية؛ فالدواب طعامها النبات لا اللحوم، وتلك العادة الغذائية تفسيرها القريب تأثُّرها بمجاورة البحر، وربما لطبيعة فيها، حيث إن هناك بقاع كثيرة فيها حيوانات تجاور البحر ولا تفعل مثلها! ولذا علّق ابن بطوطة بقوله: "ولم أر ذلك في سواها". ومن دلائل هذا أن تأثير البيئة يتفاوت في المخلوقات من مكان لآخر وفق الظروف الحافة، وربما لسُلالة المخلوقات نفسها، فانفردت بالصفة طوال الرحلة لعجائبيتها، "وسواء تعلق الأمر بالسياق اللغوي أو سياق المنظومة الإيكولوجية فليس ثمة عنصر فردي قد يُفهم بمعزل عن السياق المولِّد والمحدِّد للكلية المنظومية"(٣) إلا من خلال فهم الصورة العامة للإطار الكبير المتمثِّل في البيئة.

وتصل البيئة إلى تأثير أعلى بأن تكون الحيوانات انتقائية في تناول طعامها، فمثلاً لا تأكل العشب اليابس؛ لاعتيادها على الغض منه، كما في بلاد السلطان أوزبك خان: "والتبن هنالك لا تأكله الدواب، لأنّه يضرّها، وكذلك ببلاد الهند، وإنما أكلها الحشيش الأخضر لخصب البلاد"(٤). وهنا ملمحان: الأول: بيئي طبيعي من اعتياد الدواب على العشب الطري لدوام اخضرار الأرض، والثاني: طبي بيطري بأن ما هو طعام لدواب غيرها يسمّنها يكون مرضاً عليها يهلكها. ويمكن ملاحظة العلاقة بين تأثر الدابة وتأثير النبات بوصفها الطرف الأول للمعادلة، ثم تأثر الإنسان بوصفه طرفاً ثانياً؛ فمرض الدواب يضره موتها لاعتماده على نتاجها.

ويتسع تأثير خصب البيئة واخضراراها إلى التأثير إيجاباً في الحياة الاقتصادية للإنسان كما في الثمن والتسعير بالهند: "حدثني محمد المصمودي المغربي، وكان من الصالحين، وسكن هذا البلد قديماً، ومات عندي بدهلي، أنه كانت له زوجة وخادم فكان يشتري قوت ثلاثتهم في السنة بثمانية دراهم، وأنه كان يشتري الأرز في قشره، بحساب ثمانين رطلاً دهلية بثمانية دراهم، فإذا دقه خرج منه خمسون رطلاً صافية وهي عشرة قناطير، ورأيت البقرة تباع بها للحلب بثلاثة دنانير فضة، وبقرهم الجواميس، ورأيت الدجاج السمان تباع بحساب ثمان بدرهم واحد، وفراخ الحمام يباع خمسة عشر منها بدرهم، ورأيت الكبش السمين يباع بدرهمين، ورطل السُّكر بأربعة دراهم، وهو رطل دهلي، ورطل الجلاب بثمانية دراهم، ورطل السمن بأربعة دراهم، ورطل السيرج بدرهمين، ورأيت ثوب القطن الرقيق الجيّد الذي ذرعه ثلاثون ذراعا يباع بدينارين"(٥).

(١) السابق، ٣٠٨/١.
(٢) السابق، ١٢٤/٢.
(٣) مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة: معين رومية، ص٣٨.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٠/٢.
(٥) السابق، ١٠١/٤.

وبما أن الإنسان يأخذ من البيئة ما يعينه على الحياة، ويقيم صلبه، ويكفل لبني جنسه الاستمرار، فإنه أحياناً لا يلتزم معها بهذا التبادل الإيجابي من التأثير النافع فيؤثر فيها بالسلب الضار، فيحوّلها إلى مكان رديء، وإن بدا في ظاهر فعله المسالمة وممارسة الحياة؛ فالبشر متغايرون في طبقة الوعي، ومن ذلك التلويث المتعمّد: "وسافرت من مدينة عدن في البحر أربعة أيام ووصلت إلى مدينة زيلع وهي مدينة البربرة،[...] وهي مدينة كبيرة لها سوق عظيمة إلا أنها أقذر مدينة في المعمور وأوحشها وأكثرها نتناً، وسبب نتنها كثرة سمكها ودماء الإبل التي ينحرونها في الأزقّة. ولمّا وصلنا إليها اخترنا المبيت بالبحر على شدّة هوله ولم نبت بها لقذرها، ثم سافرنا منها في البحر خمس عشرة ليلة، ووصلنا مقدشو"[١]. ويتبين مما سبق أن الإنسان قادر على تحويل مكان عيشه الطبيعي/(الأرض) إلى مكان طارد يُلجئ إلى استيطان الماء للنوم. والتنافر بين التلوّث والاطمئنان للعيش قديمٌ؛ إذ لا يمكن للإنسان السوي أن يحيا في القذارة؛ احتياطاً للراحة وتحوّطاً من المشكلات التي يُؤذَى به؛ فالأدب "لا يقف عند حدود الوصف البيئي،[...] بل أصبح ذا أفق أوسع من ذلك وأبعد، إذ صار الأدب البيئي وثيقة معالجة للضرر الذي حاق بالمنظومة الطبيعية"[٢]، بما فيها ما ينتقل إلى الإنسان من جراثيم بفعل جناية تلويثه للبيئة.

ومن الملامح العكسية ما أُسميه مقاومة التأثر، فالبحث عن خصلة ما في الطبيعة قد يكون لصد صفة بيئية مضادة، فمثلاً القاقم مطلوب في أرض الجليد وما جاورها؛ لعدم تأثره بالقمل: "والقاقم هو أحسن أنواع الفراء وتساوي الفروة منه ببلاد الهند ألف دينار وصرفها من ذهبنا مائتان وخمسون، وهي شديدة البياض من جلد حيوان صغير في طول الشبر وذنبه طويل يتركونه في الفروة على حاله، والسمور دون ذلك تساوي الفروة منه أربعمائة دينار فما دونها. وخاصية هذه الجلود أنه لا يدخلها القمل، وأمراء الصين وكبارها يجعلون منه الجلد الواحد متصلاً بفرواتهم عند العنق، وكذلك تجار فارس والعراقين"[٣]. إن فشل التأثر ورفض الاستجابة مطلوب في ظروف معيّنة؛ لأن التأثر لا يحقق مقصد الانتفاع من البيئة، فذلك الجلد لو استوطنه القمل لما صلح للاستعمال، ومن ثم لا قيمة يقدمها للإنسان لغرض الدفء.

وتبلغ مقاومة التأثر أن تُقلِّل مستوى الأثر ولا تلغيه تماماً إن عجزت، كأن يكون للمتأثِّر مكانة عالية، أو صفات مخصوصة، فلا تقع عليه الأحكام العامة في بيئته، من ذلك أن حكم قاتل البقر في الهند القتل أو الحرق في جلدها، ولكن ذلك لا يحدث للشيخ عثمان في الهند، إنما بعقوبة دونها؛ فسلطان "هذه المدينة وأهلها يزورونه ويعظمونه وهو كان الدليل إلى القدم فلما قطعت يده ورجله صار الأدلاء أولاده وغلمانه، وسبب قطعه أنه ذبح بقرة! وحكم كفار الهنود أنه من ذبح بقرة ذبح كمثلها أو جعل في جلدها وحرق، وكان الشيخ عثمان معظَّماً عندهم فقطعوا يده ورجله وأعطوه مجبى بعض الأسواق"[٤].

أما الصفات المخصوصة، فمثله الحجر الذي نزل من السماء ولم تعمل فيه الآلة والحديد: "وسألني السلطان في هذا المجلس، فقال لي: هل رأيت قطّ حجراً نزل من السماء؟ فقلت: ما

(١) السابق، ٢/١١٤-١١٥.
(٢) إيمان مطر السلطاني، وآخرون، النقد البيئي أفق أخضر في الدراسات النقدية المعاصرة، ص٢٠.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/٢٣٧.
(٤) السابق، ٤/٨١.

رأيت ذلك ولا سمعت به. فقال لي: إنه قد نزل بخارج بلدنا هذا حجر من السماء، ثم دعا رجالاً وأمرهم أن يأتوا بالحجر، فأتوا بحجر أسود أصمّ شديد الصّلابة له بريق، قدّرت أن زنته تبلغ قنطاراً وأمر السلطان بإحضار القطّاعين فحضر أربعة منهم، فأمرهم أن يضربوه فضربوا عليه ضربة رجل واحد أربع مرّات بمطارق الحديد فلم يؤثّروا فيه شيئاً، فعجبت من أمره، وأمر بردّه إلى حيث كان"[١]. والظن، أن الحجر من النيازك التي اخترقت الحجاب بين السماء والأرض/(الغلاف الجوي) واستطاع أن ينجو من الاحتراق الكامل، فتساقُط الشهب ليس مجهولاً عند العرب والإنسان عموماً، وعن النيازك أحاديث متفرقة في التراث العربي[٢]، وربما سبب الدهشة التي لحقت ابن بطوطة ومجلس السلطان أن الحجر صلد لم يطاوعهم بالتفتت خلاف ما ألفوه من الحجارة.

ومن المقاومة الامتناع عن أكل اللحم الطيّب، فمن ذا الذي يعرّض نفسه لخطر الموت عطشاً من أجل صيد؟! فعن صحراء السودان: "وهذه الصحراء منيرة مشرقة ينشرح الصّدر فيها وتطيب النفس، وهي آمنة من السّراق، والبقر الوحشية بها كثير يأتي القطيع منها حتى يقرب من الناس فيصطادونه بالكلاب والنّشاب، لكن لحمها يولّد أكله العطش فيتحاماه كثير من الناس لذلك"[٣].

ومن التأثر والتأثير في البيئة الإصابةُ بالأمراض، وتهتم به اليوم الجغرافيا الطبية[٤]، ومنظمة الصحة العالمية، وهي تخضع لعدد من العوامل البيئية البشرية والعوامل البيئية الطبيعية، فمنها ما هو بسبب تغيّر الطعام وعدم الاعتياد عليه كفعل البطيخ بابن بطوطة: "والبطيخ العجيب الشأن الذي ليس في الدنيا مثله إلا ما كان من بطيخ بخارى وخوارزم وقشره أخضر وداخله أحمر، ويدخر كما تدخر الشريحة بالمغرب وله حلاوة شديدة، ومن لم يكن ألف أكله فإنه في أول أمره يُسهِله، وكذلك اتّفق لي لمّا أكلته بأصفهان"[٥]. وهذا يفسره ابن القيم منذ القديم في كتابه (الطب النَبوي) بالحديث عن تعدد الطبائع[٦]. ويبدو أن المواظبة له دورها أيضاً، ولا يُدرك الإنسان نفسه إلا إذا سافر وتعرّض لأطعمة غير معتادة؛ لظروف السفر ولتعذر إمكانية توفر ما اعتاد عليه، ونلحظ هذا في أسفارنا اليوم، وما قول ابن بطوطة إلا دليل على أن التجربة الإنسانية واحدة مهما بعدت المسافة أو تغيّر الزمن.

ومن الأمراض التي أصابته ما سببه الحر في بلاد بردامة: "وأصابني المرض في هذه البلاد لاشتداد الحر وغلبة الصفراء"[٧]. وللسبب نفسه لم ينج بعض مرافقيه في إحدى رحلاته يقول: "وفي يوم وصولي إلى تلمسان خرج عنها الرسولان المذكوران فأشار علي بعض الإخوان بمرافقتهما فاستخرت الله عز وجل في ذلك، وأقمت بتلمسان ثلاثاً في قضاء مآربي، وخرجت أجدّ السير في آثارهما فوصلت مدينة مليانة، وأدركتهما بها وذلك في إبان القيظ فلحق الفقيهين مرضٌ أقمنا بسببه عشراً، ثم ارتحلنا وقد اشتد المرض بالقاضي منهما فأقمنا ببعض المياه على مسافة أربعة

(١) السابق، ١٨٨/٢.
(٢) انظر: علي عبدالله بركات، النيازك في التاريخ الإنساني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠٢١م، ص٤٧.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٣/٤.
(٤) انظر: عبدالعزيز طريح شرف، البيئة وصحة الإنسان في الجغرافيا الطبية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص٢٩.
(٥) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٣١/٢.
(٦) انظر: ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق: بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ط٥، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٧.
(٧) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٧٤/٤.

أميال من مليانة ثلاثاً، وقضى القاضي نحبه ضحى اليوم الرابع"[١]. ولأجل هذه الأحوال الجوية يؤطِّر الإنسان نفسه في نطاق داخلي محدود/(البيت) داخل إطار خارجي مفتوح/(البيئة)كما مر بنا.

ومن الحديث عن المرض من الفرد إلى الجماعات ما يحدث لأهل ظفار من انتفاخ القدمين والفتاق، يقول "والغالب على أهلها رجالاً ونساء المرض المعروف بداء الفيل، وهو انتفاخ القدمين وأكثر رجالهم مبتلون بالأدر والعياذ باللّه"[٢]. ولذلك فإن الحمية مطلبٌ للحفاظ على الصحة، فالأرز مثلاً مرضٌ لمن ليس من أهل زرعه: "الأرز يضر أكله بالبَيضان، والفوني خير منه"[٣].

ولا يملك الإنسان لنفسه أحياناً حيلة للاحتياط من المرض، ولكن هناك الإمراض عن قصد مثل التسميم كما حدث للأمير أحمد: "ذكر أن الملك الناصر وهب لبكتمور الساقي جارية، فلما أراد الدنو منها قالت له: إنّي حامل من الملك الناصر، فاعتزلها، وولدت ولدا سمّاه بأمير أحمد ونشأ في حجره، فظهرت نجابته واشتهر بابن الملك الناصر، فلما كان في هذه الحجّة تعاهدا على الفتك بالملك الناصر، وأن يتولى أمير أحمد الملك وحمل بكتمور معه العلامات والطبول والكسوات والأموال فنمى الخبر إلى الملك الناصر فبعث عن أمير أحمد في يوم شديد الحر فدخل عليه وبين يديه أقداح الشرب فشرب الملك الناصر قدحاً وناول أمير أحمد قدحاً ثانياً فيه السمّ فشربه، وأمر بالرحيل في تلك الساعة ليشغل الوقت، فرحل الناس ولم يبلغوا المنزل حتى مات أمير أحمد فاكترث بكتمور لموته وقطع أثوابه وامتنع من الطعام والشراب، وبلغ خبره إلى الملك الناصر فأتاه بنفسه ولاطفه وسلاه وأخذ قدحاً فيه سمّ فناوله إيّاه وقال له: بحياتي عليك ألا شربت فبردّت نار قلبك! فشربه ومات من حينه، ووجد عنده خُلع السلطنة والأموال فتحقق ما نسب إليه من الفتك بالملك الناصر"[٤]. إذن في الإمراض من خلال السم صناعة مقصودة للمرض، وهذا أخطر من سابقه؛ فالأمراض المعروفة المتداولة أدويتها بين الناس يمكن كشفها ودفعها بالدواء أو التشافي به، خلاف الإمراض بالسم ونحوه الذي لا يعلم عنه أحد غالباً إلا صانعه، فيهلك المصاب به قبل أن يُستدل على علته.

(١) السابق، ١٥٨/١.
(٢) السابق، ١٢٤/٢.
(٣) السابق، ٢٤٩/٤.
(٤) السابق، ١٥٤/٢.

خاتمة:

إن تناول المدونة الأدبية التراثية بمعطيات النقد الحديث فيه إثراء للطرح العلمي وتجديد لحيوية الدرس النقدي؛ إذ يربط الباحث العربي بين قديم تراثه وجديد عصره، وعلى قدر ما يظهر بينهما من تعاون يبرز ثراء المدونة ويتجلى المنهج. ومن أوجه الربط محاولة إحداث التفاعل بين رحلة ابن بطوطة والنقد البيئي.

فتبين أن الرحلة مدونة بيئية بامتياز؛ لشديد احتفاء ابن بطوطة بالوجود البيئي مشاهدةً ووصفاً وتعليقاً، فالإنسان والمكان والزمان لهم فاعليتهم البيئية وأثرهم الممتد. وفي السياق الرحلي حديثٌ عن المنظومة البيئية بمظهر إنساني ملوّن بالعاطفة، ومنه: التلوث، والأمراض، والعمارة، والقوانين، فالرحلة أيضاً توثيق جغرافي وطبي وعمراني ومجتمعي، يمكن من خلالها رسم خرائط ذهنية عديدة لموضوعات بيئية أو لها اتصال وثيق بها. وهذا يفضي بالقول إلى: إن الرحلة تحولت في بعض منعطفاتها إلى وثيقة علمية وفق ما يتعاطى معه الموقف، والتوثيق من أبرز وظائف سردية الرحلة التي تأخذك إلى عمق أغور من مجرد قولٍ واصف؛ لتبني فضاء ثقافياً خاصاً بها ينطلق من طبيعة جنسها الأدبي.

ولا تسلم الدراسات النقدية العربية من دوّامة تعريب الاصطلاحات، ويشتد الارتباك إذا كان على المصطلح خلاف واضح في مصدره العلمي الذي قدم منه، وفي هذا مخرج لثقافة الدراسات العربية إذا وقع التعارض بينها -إن حدث-، ومع هذا، فقد تماسك المتلقي العربي، وحاول الخروج من حالة قلق المصطلح إلى الاستقرار، بتثبيت الأطر العامة للنقد البيئي، والإفادة من الخلافات الاصطلاحية والتخالفات التطبيقية، لينشئ مساراً واضحاً يمكّن الباحثين من العمل على ضوئه بأكبر قدر ممكن من الاتزان العلمي والبحث المنهجي.

ومن المهم الإشارة إلى أن مراجع النقد البيئي ما تزال شحيحة في المكتبة العربية، فالمترجَمات لمقالات روّاد النقد البيئي هي المرجع الرئيس لمعظم الدارسين، وعلى باحث الأدب -الفطن- في نطاق الدراسات البيئية أن يُحسن الخروج من هذه الفجوة من باب القراءة في التخصصات المتقاطعة مع طرحه؛ لتبني أطره العلمية المنضبطة، وتزوِّده بالأفكار الرصينة المشرقة.

ومن أبرز التوصيات أن الإرث العربي القديم فيه مادة سردية ضخمة، يمكن تناولها من وجهة نظر الدرس البيئي، فما يزال الرف في المكتبة غير مزدحم بها، ويتلقف بلهفة شديدة أي نتاج معرفي في هذا الحقل.

مسرد المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

١. ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: عبدالهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية (سلسة تراث)، الرباط، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ثانياً: المراجع:

٢. أ.فالسي، وآخرون، في الثقافة والعرفان والتداول: مقاربة بينية، ترجمة: ثروت مرسي، عبدالرحمن طعمة، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط١، ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م.
٣. أحمد السروي، الإدارة البيئية، الدولية للكتب العلمية، مصر، ط١، ٢٠١٩م.
٤. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م.
٥. أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٦. إغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوف فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان بن هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٦٣م.
٧. بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م.
٨. جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، مراجعة: أحمد خريس، دار كلمة، أبو ظبي، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٩. جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.
١٠. جون إم ويلكنزوشون هيل، الطعام في العالم القديم، ترجمة: إيمان جمال الدين الفرماوي مراجعة: هبة عبدالمولى أحمد، مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٧م.
١١. جوناثان أتش تيرنر، علم الاجتماع النظري: مقدمة موجزة لاثنتي عشرة نظرية اجتماعية، دار جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م.
١٢. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
١٣. داليا عبد الله تونسي، التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
١٤. روبرت غريبن، ثلاث وثلاثون إستراتيجية للحرب، ترجمة: سامر أبو هواش، دار كلمة، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
١٥. سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، دار أسامة، عمّان، ط١، ٢٠١١م.
١٦. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط٨، (د.ت).
١٧. عبد العباس فضيخ الغريري، البيئة والجغرافيا السياسية، دار صفاء، عمّان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٨. عبد الناصر زياد الهياجنة، القانون البيئي، دار الثقافة للنشر، عمّان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
١٩. عبدالرحيم العماري، خطاب الرحلة بين ابن بطوطة وماركو بولو: مقاربة إثنو-سيميائية مقارنة، ندوة ملتقيات ابن بطوطة للتواصل بين الثقافات، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة- جامعة عبدالمالك السعدي، طنجة، ١٩٩٣م.
٢٠. عبدالعزيز طريح شرف، البيئة وصحة الإنسان في الجغرافيا الطبية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت).
٢١. عبدالمجيد حميد الكبيسي، الإنسان والبيئة، دار الأعصار العلمي، عمّان، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.
٢٢. علي عبدالله بركات، النيازك في التاريخ الإنساني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠٢١م.
٢٣. غطاس عبدالملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٤. فاروق عبدالجواد شويشة، الجغرافيا الأنثروبولوجية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
٢٥. فرديريك كابلن، جورج شابوتييه، الإنسان والحيوان والآلة: إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
٢٦. ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق: بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ط٥، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٢٧. لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
٢٨. لورنس بويل، وآخرون، النقد البيئي بين التنظير والتطبيق، ترجمة: معتز سلامة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م.
٢٩. مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٣٠. مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة الكويت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٣١. أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، وحدة السرديات – جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م.
٣٢. معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١١م.
٣٣. المقري، نفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٣٤. نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، دار شهريار، العراق، ط١، ٢٠٢١م.

ثالثاً: الدوريات:

١. أماني حسن يوسف، وآخرون، اتجاهات النقد البيئي وتداخله مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، العدد ٤٦، ٢٠٢٢م.
٢. إيمان مطر السلطاني، وآخرون، النقد البيئي أفق أخضر في الدراسات النقدية المعاصرة، مجلة اللغة العربية وآدبها، جامعة الكوفة، العدد ٣٣، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م.
٣. بسمة عروس، النقد الإيكولوجي ومستقبل الدرس الأدبي، مجلة حوارات فكرية، اتحاد الكتاب التونسيين، العدد ٣، أبريل ٢٠٢٢م.
٤. تيموذي كلارك، الأدب والبيئة: التحدي، ترجمة: سعيد منتاق، مجلة سرود (النقد البيئي)، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء، المغرب، العدد ٧، شتاء ٢٠٢٣م.
٥. جو موران، العلم والمكان والطبيعة في النقد البيئي، ترجمة سمر طلبة، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م.
٦. جيليكا توشيتس، النقد البيئي: دراسة بينية في الأدب والبيئة، ترجمة: سناء عبدالعزيز، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م.
٧. عبدالجبار السامرائي، رحلة ابن بطوطة، المورد، مج١٨، العدد٤، ١٩٨٦م.
٨. لويس ويسلنج، الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان، ترجمة: عبدالرحمن طعمة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء ٢٠١٨م.
٩. مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة معين رومية، مجلة نوافذ، النادي الأدبي بجدة، العدد ٣٦، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
١٠. مها علي حسن، الأخلاق البيئية من منظور براجماتي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، مصر، السنة ٤٧، العدد ٦١، مارس ٢٠٢١م.

List of References and Sources:

First: Sources:

1. Ibn Baṭṭūṭah, Tuḥfat al-anẓār fī gharā'ib al-amṣār wa-'ajā'ib al-asfār, investigated by: Abdālhādy al-Tāzī, Moroccan Academy Publications (Silsilat Turāth), Rabat, Vol.1, 1417H / 1997.

Second: References:

1. A. Fālsy et al., fī al-Thaqāfah wa-al-'irfān wa-al-tadāwul: interdisciplinary approach, translated by: Tharwat Mursī, Abd-al-Raḥmān Ṭu'mah, Dār Kunūz al-Ma'rifah, Jordan, Vol.1, 1443H / 2022.
2. Aḥmad al-Sarawī, Environmental Administration, al-Dawlīyah for Scientific Books, Egypt, Vol.1, 2019.
3. Ikhwān al-Ṣafā, Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa-Khullān al-Wafā, revised by: Khayr al-Dīn al-Ziriklī, Hindāwī؛Publishing House, Cairo, Vol. 1, 2018.
4. Asmā' Abū Bakr, Ibn Baṭṭūṭah, al-rajul wa-al-riḥlah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Publishing House, Beirut, Vol.1, 1412 H/ 1992.
5. Ighnāṭiyūs ywlyā nwftsh krātshkwf fsky, Tārīkh al-adab al-jughrāfī al-'Arabī (History of Arabic Geographical Literature), translated by: Ṣalāḥ al-Dīn 'Uthmān ibn Hāshim, Dār al-Gharb al-Islāmī Publishing House, Vol.1, 1963.
6. Būl wurd et al., al-bī'ah :Tārīkh al-fikrah (Environment and History of Idea), 'Ālam al-Ma'rifah Publishing House, Kuwait, Vol.1, 1444H / 2023.
7. Jrj jrārd, al-naqd alby'wy (Environmental Criticism), translated by: Azīz Ṣubḥī Jābir, revised by: Aḥmad Khurays, Dār Kalimah Publishing House, Abu Dhabi, Vol.1, 1430H / 2009.
8. Jamīl Ḥamdāwī, naẓarīyāt al-naqd al-Adabī wa-al-balāghah fī marḥalat mā ba'da al-ḥadāthah, Dār al-Nābighah Publishing House, Cairo, Vol.1, 1437H / 2016.
9. John M wylknzwshwn Hail, al-ṭa'ām fī al-'ālam al-qadīm, translated: Īmān Jamāl al-Dīn al-Faramāwī, revised by: Hibat Abdālmwlá Aḥmad, Mu'assasat Hindāwī Publishing House, Vol.1, 2017.
10. Jonathan H Terner, 'ilm al-ijtimā' al-naẓarī (Theoretical Sociology Science): muqaddimah mūjazah lāthnty 'ashrah Naẓarīyat ijtimā'īyah (Introduction to

Twelve Social Theories), Dār Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd Publishing House, Riyadh, Vol.1, 1441H / 2019.

11. Khayr al-Dīn al-Ziriklī, al-A‘lām, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn Publishing House, Beirut, Vol.15, 2002.
12. Dāliyā ‘Abd Allāh Tūnisī, al-Ta‘līl al-akhlāqī bayna albnywyyn wālnsbwyyn, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr Publishing House, Beirut, Vol.1, 2013.
13. Robert Greben, thalāth wa-thalāthūn istirātījīyah lil-ḥarb (Thirty-Three War Strategies), translated by: Sāmir Abū Hawwāsh, Dār Kalimah Publishing House, Hay’at Abū Ẓaby lil-Turāth wa-al-Thaqāfah (Abu Dhabi Department of Culture and Tourism), Vol.2, 1438H / 2017.
14. Sanā’ Muḥammad al-Jubūr, al-I‘lām al-bī’ī (Environmental Information), Dār Usāmah Publishing House, Amman, Vol.1, 2011.
15. Shawqī Ḍayf, Tārīkh al-adab al-‘Arabī (History of Arabic Literature), al-‘aṣr al-‘Abbāsī al-Awwal (the first Abbasid period), Dār al-Ma‘ārif Publishing House, Cairo, Vol.8, (n.d.).
16. ‘Abd al-‘Abbās Fuḍaykh al-Gharīrī, al-bī’ah wa-al-jughrāfiyā al-siyāsīyah, Dār Ṣafā’ Publishing House, Amman, Vol.1, 1423H / 2003.
17. ‘Abd al-Nāṣir Ziyād al-Hayājinah, al-qānūn al-bī’ī, Dār al-Thaqāfah Publishing House, Amman, Vol.1, 1433H / 2012.
18. ‘Bdālrḥym al-‘Ammārī, Khaṭṭāb al-Riḥlah bayna Ibn Baṭṭūṭah wa Marco Polo: muqārabah ithnw-symyā’yh muqāranah, Nadwat multaqayāt Ibn Baṭṭūṭah lil-tawāṣul bayna al-thaqāfāt, Madrasat al-Malik Fahd al-‘Ulyā lltrjmt (King Fahd School for Translation), jām‘h ‘bdālmālk al-Sa‘dī (Abdelmalek Essaâdi University), Ṭangier, 1993.
19. ‘Abd-al-‘Azīz ṭryḥ Sharaf, al-bī’ah wa-ṣiḥḥat al-insān fī al-jughrāfiyā al-ṭibbīyah, Dār al-jāmi‘āt al-Miṣrīyah Publishing House, Alexandria, (n. e.) (n. d.).
20. ‘Abd-al-Majīd Ḥamīd al-Kubaysī, al-insān wa-al-bī’ah, Dār al‘‘ṣār al-‘Ilmī Publishing House, Amman, Vol.1, 1440H / 2019.
21. Alī Abdul-Allāh Barakāt, alnyāzk fī al-tārīkh al-insānī, Mu’assasat Hindāwī Publishing House, Cairo, Vol.1, 2021.
22. Ghaṭṭās ‘bdālmlk Khashabah, al-Mu‘jam al-mūsīqī al-kabīr, al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah (Supreme Council of Culture), Cairo, Vol.1, 2004.

23. Fārūq Abdul-Jawad Shuwayshah, al-jughrāfiyā al-Anthrūbūlūjiyah (Anthropological Geography), Dār al-Fikr al-‘Arabī Publishing House, Cairo, (n. e), (n., d.).
24. Fredereck Kablin, George Shabotaih, al-insān wa-al-ḥayawān wāl’ālh (Man, Animal, and Machine): i‘ādat ta‘rīf mustamirrah llṭby‘h al-Insānīyah, translated by: Michael Nash’at Shafīq Ḥannā, Hindāwī lil-Nashr Publishing House, Cairo, Vol. 1, 2015.
25. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, al-ṭibb al-Nabawī (Prophetic Medicine), investigated by: Bashīr Muḥammad ‘Uyūn, Dār al-Bayān Publishing House, Damascus, Vol.5, 1419H / 1999.
26. Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, al-iḥāṭah fī Akhbār Gharnāṭah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah Publishing House, Beirut, Vol.1, 1424H.
27. Lorence Bowel et al., al-naqd al-bī’ī bayna al-tanẓīr wa-al-taṭbīq, translated by: Mu‘tazz Salāmah, Dār al-Nābighah Publishing House, Cairo, Vol.1, 1444H/ 2023.
28. Mike Crang, al-jughrāfiyā al-Thaqāfīyah (Cultural Geography), translated by : Sa‘īd mntāq, ‘Ālam al-Ma‘rifah Publishing House, Kuwait, Vol.1, 1426 H/2005.
29. Mickel Zimmerman, al-falsafah al-bī’īyah (Environmental Philosophy), translated by: Mu‘īn Shafīq Rūmīyah, ‘Ālam al-Ma‘rifah Publishing House, Kuwait, Vol. 1, 1427H / 2006.
30. Abū al-Ma‘āṭī al-ramādī, Mu‘jab al-‘Adwānī, al-naqd al-bī’ī :Mafāhīm wa-taṭbīqāt (Environmental Criticism: Concepts and Applications), Waḥdat al-Sardīyāt – Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd (King Saud University), Riyadh, Vol.1, 2022.
31. Mu‘īn Rūmīyah, min al-bī’ah ilá al-falsafah (From Environment to Philosophy), Ma‘ābir lil-Nashr Publishing House, Damascus, Vol.1, 2011.
32. al-Muqrī, Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb, investigated by: Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir Publishing House, Beirut, Vol.1, 1997.
33. Najāḥ al-Jubaylī (preparation and translation), al-naqd al-bī’ī (Environmental Criticism): muqaddimāt muqārabāt taṭbīqāt, Dār Shahrayār Publishing House, Iraq, Vol.1, 2021.

Third: Periodicals

1. Amānī Ḥasan Yūsuf et al., Ittijāhāt al-naqd al-bī’ī wtdākhlh ma‘a al-Manāhij al-ḥadāthīyah wa-mā ba‘da al-ḥadāthīyah, al-Majallah al-‘Ilmīyah bi-Kullīyat al-

Ādāb (Scientific Journal in Faculty of Arts), Jāmi‘at Ṭanṭā (Tanta University), Egypt, edition 46, 2022.

2. Īmān Maṭar al-Sulṭānī et al., al-naqd al-bī’ī ufuq Akhḍar fī al-Dirāsāt al-naqdīyah al-mu‘āṣirah, Majallat al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābihā (Journal of Arabic Language and Arabic Literature), Jāmi‘at al-Kūfah (Kufa Univeristy), edition 33, 1442H / 2021.
3. Basmah ‘Arūs, al-naqd al’ykwlwjy wa-mustaqbal al-dars al-Adabī (Ecological Criticism and Future of Literary Lesson, Majallat ḥiwārāt fikrīyah Journal, Ittiḥād al-Kitāb al-Tūnisīyīn (Union of Tunisian Writers), edition 3, April 2022.
4. Tymwdhy Clark, al-adab wa-al-bī’ah: al-taḥaddī (Literature and Environment: Challenge), translated: Sa‘īd mntāq, Majallat srwd (al-naqd al-bī’ī) "Srwd Jouran (Literary Criticism), Mukhtabar al-Sardīyāt, Kullīyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah bi-Namsīk bi-al-Dār al-Bayḍā’ (Faculty of Arts and Humanities in Casablanca), Morocco, edition 7, Winter 2023.
5. Joe Moran, al-‘Ilm wa-al-makān wa-al-ṭabī‘ah fī al-naqd al-bī’ī (Science, Place and Nature in Literary Criticism), translated by: Samar Tolbah, Majallat fuṣūl Journal, al-Hay’ah al-Miṣrīyah lil-Kitāb (Egyptian General Book Organization), edition 102, Winter 2018.
6. Jeleca Toshets, al-naqd al-bī’ī: dirāsah bynyh fī al-adab wa-al-bī’ah (Environmental Criticism: Interdisciplinary Study of Literature and Environment, translated by: Sanā’ ‘Abd-al-‘Azīz, Majallat fuṣūl Journal, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb (Egyptian General Book Organization), edition 102, Winter 2018.
7. ‘Abdāljbār al-Sāmarrā’ī, Riḥlat Ibn Baṭṭūṭah, al-Mawrid, Vol.18, edition 4, 1986.
8. Lewis Wesling, al-adab wa-al-bī’ah wa-mas’alat mā ba‘da al-insān, translated by: ‘Abd-al-Raḥmān Ṭu‘mah, Majallat Fuṣūl Journal, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb (Egyptian General Book Organization), Winter 2018.
9. Mickel Branch, al-naqd al’ykwlwjy (Ecological Criticism), translated by: Mu‘īn Rūmīyah, Majallat Nawāfidh Journal, al-Nādī al-Adabī bi-Jiddah (Society of Culture and Arts in Jeddah), edition 36, 1428H / 2007.
10. Mahā ‘Alī Ḥasan, al-akhlāq al-bī’īyah min manẓūr barājamātī (Environmental Ethics from a Pragmatic Perspective), Majallat Buḥūth al-Sharq al-Awsaṭ Journal, Ain Shams University, Egypt, year 47, edition 61, March 2021.