الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

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

المرجع: .....

التمثيل السردي في أدب الرحلة
- رسالة ابن فضلان إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة أنموذجا-

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

الشعبة: أدب عربي

التخصص : أدب عربي قديم

إعداد الطالبـــة:
* بوعنان لبنى

إشراف الأستاذة :
غزالة شاقور

السنة الجامعية: **2016/2015**

شكر وعرفان

بأسمى عبارات التقدير والوفاء أتقدم بخالص شكري إلى أستاذتي الفاضلة

"غزالة شاقور"

التي أغرقت علي بكريم صبرها وجميل عونها وصدق نصحها

و تصويبها لهذا العمل والتي لم تبخل علي بتوجيهاتها القيمة وبالمراجع

التي أفادت بحثي بشكل كبير.

أتمنى لك دوام العافية و النجاح والتألق.

كما أتوجه بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة على تصويبهم

لهذا العمل الأستاذ الفاضل "طارق بوحالة " والأستاذة الفاضلة

" وسيلة مرباح ".

والشكر موصول إلى جميع أساتذة معهد الآداب واللغات.

مقدمـــة

مقدمة:

أحدثت السرديات الثقافية في الساحة الأدبية والنقدية منعرجا حاسما انعكس على الآليات والتقنيات السردية التي اعتمدها الباحثون والنقاد في الدراسة والتحليل، إذ وجهت الأضواء نحو المرويات السردية التي اعتبرت الأكثر خطورة وتأثيرا في حياة الشعوب والثقافات إذ لم تعد مجرد نصوص تطبق عليها إجراءات الكتابة السردية بل أصبحت تدرس على أنها خطابات تعمل على تمرير أفكار وتوجهات إنسانية تاريخية سياسية وثقافية، وبواسطة النقد كشفت هذه التوجهات والأنساق المختبئة وراء هذه النصوص.

والنص الرحلي من بين أهم المرويات الأدبية التي عملت على تمثيل ثقافة الآخر وتكريس أفكار الذات، فمعرفة الآخر يعد من أهم القضايا الإنسانية الراهنة، ووفقا لهذه الوجهة تم اختيار هذا البحث الموسوم "بالتمثيل السردي في أدب الرحلة، رسالة ابن فضلان"–في بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة– أنموذجا والذي يحاول الإجابة على جملة من التساؤلات منها:

ما المقصود بالتمثيل السردي؟ وما هي أبرز التمثيلات المندرجة تحته؟

لتتفرع عن هذه الأسئلة أسئلة أخرى، ما علاقة التمثيل السردي بالتمثيل المضاد والتمثيل الثقافي؟ كيف مثلت الذات الآخر؟ وماهي أهم الظواهر الثقافية التي تعكس التمثيل السردي للآخر في رحلة ابن فضلان؟

والأسباب التي دفعتني لاختيار دراسة هذا الموضوع فهي الرغبة في خوض تجربة جديدة تختلف عن الدراسة التي قمت بها في طور الليسانس والتي ركزت على التقنيات السردية، ومن أجل محاولة التعرف على الدراسات الثقافية والإلمام بها ولو بشيء قليل وقد تم اختيار النص الرحلي كمتن إجرائي لما فيه من متعة وتشويق، كما أنه الأنسب لدراسة التمثيلات والظواهر الثقافية.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على بعض مقولات النقد الثقافي باعتباره الآلية المناسبة لكشف الأنساق والسياقات الثقافية المتحكمة والموجهة للنص الأدبي إلى جانب اعتماد المنهج التاريخي في التطرق إلى ظاهرة الرحلة وتطور الأدب الرحلي.

وقد اختير لهذا البحث خطة عمل كانت بدايتها بمدخل هو عبارة عن إضاءة لأدب الرحلة ثم التطرق إلى مفهوم الرحلة وأنواع الرحلة، مفهوم أدب الرحلة وأهميته، ليتم الولوج بعدها إلى الفصل الأول المعنون بـ: "الذات والآخر بين الحقيقة والتمثيل" تم التطرق فيه إلى التمثيل السردي والتمثيل المضاد والتمثيل الثقافي كما تم تناول إشكالية تمثيل الذات وتمثيل الآخر، إلى جانب الوقوف على علاقات قبول الآخر ورفضه وفقا لجملة معايير أهمها المعيار الديني والعرقي والإيديولوجي، ليأتي بعدها الفصل الثاني والمعنون بـ: "تمثيلات الآخر في رحلة ابن فضلان" والتي تم التعرض فيه إلى مختلف الظواهر الثقافية المستقاة من نص رحلة ابن فضلان أولا: الدين، ثانيا: نظام الحكم والمعاملات السياسية وثالثا:الحياة الاجتماعية وما يندرج تحتها من موضوعات مرتبطة بالأسرة والعادات والتقاليد، عادات الطعام واللباس، والطبائع والأخلاق وأخيرا عادات الدفن، لينتهي البحث إلى خاتمة جمعت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وقد استند هذا البحث إلى جملة من المراجع أهمها: كتاب عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف وكتاب نادر كاظم: تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي – وكتاب حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية.

وإيمانا مني بأن لكل عمل إذا ما تم نقصان تبقى هذه الدراسة محض محاولة لتطبيق بعض الآليات النقدية المرتبطة بالنقد الثقافي على نص رحلي قديم، حاولت لفت الانتباه إلى غنى النص الرحلي وما يمتاز به من مرونة وقد واجهتني في هذا البحث صعوبات من بينها تشعب المادة العلمية وارتباطها بمجالات معرفية متعددة إلى جانب ضيق الوقت.

ختاما أتقدم بجزيل الشكر لأستاذتي المشرفة "غزالة شاقور" التي كانت لي خير معين والتي أفادتني بمعلوماتها وتوجيهاتها القيمة.

وفي الأخير أتمنى أن أكون قد أعطيت هذا البحث حقه من الدراسة ولو بشيء قليل والحمد لله.

مدخـل

إضاءة في أدب الرحلة

1-مفهوم الرحلة

2-أنواع الرحلة

3-مفهوم أدب الرحلة

4-خصائص أدب الرحلة

5-قيمة وأهمية أدب الرحلة

يعدُّ أدب الرحلة من أهم الفنون الضاربة في القدم التي ارتبطت بحياة الشعوب والجماعات يمتاز بغناه المعرفي ومصادره المتعددة، فقد عمل الرحالة على تقريب الشعوب والاطلاع على ثقافتها وكشف الخفي والمجهول من عاداتها وطقوسها وترجمة أفكارها لمعرفة نقاط الاختلاف والتوافق بين الشعوب والحضارات، لهذا قد يعد أنسب فن يمّكن من معرفة الآخر واكتشاف الذات واستيعاب خصوصيتها التي لم يكن من السهل كشف هذه الخصوصية وتمييزها إلا بالتعرف على هذا الآخر المختلف .

فالبحث عن الآخر والكشف عن صورته واستجلاء مضامينها موضوع معقد يطرح الكثير من الأسئلة، فاكتشاف هذا الآخر أو محاولة التعرف إلى ثقافته وفكره، هي فكرة تمس الإنسان من الداخل، ولأدب الرحلة فيها فضل كبير، ومادة غنية تسهم في الوصول إلى مدارك الآخر واستقراء مدى القدرة على التواصل بين الذات الباحثة والآخر القابع في غموض[1].

1-مفهوم الرحلة:

أ- لغة:

وردت للرحلة تعاريف عدة في مختلف المعاجم العربية لكنها تصب في معنى واحد مشترك، ففي لسان العرب:« اِرْتَحَلَ القوم عن المكان اِرْتِحَالاً، وَرَحَلَ عن المكان يَرْحَلُ وهو رَاحِلٌ من قوم رُحّل، والتَّرَحُّلُ وَالارْتِحَالُ: الانتقال وهو الرِحْلَةُ وَالرُحْلَةُ، والرِحْلَةُ: اسم ارْتِحَالُ القوم للمسير، يقال: " دَنَتْ رِحْلَتُنَا " والتَّرَحُّلُ: اِرْتحالٌ فِي مُهْلَةٍ»[2] بمعنى أن القوم الراحلين يتمهلون في السفر بالاستعداد للرحلة والتهيؤ لها بتوفير متطلباتها وتحديد المكان المراد قصده قبل المسير.

[1] – ينظر بلال سالم الهروط: صورة الأخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، د ط 2012، ص 13 .

[2]– ابن منظور جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، دار صبح، ج 5 (باب الراء)، بيروت، لبنان، ط1، 2006 مادة رحل .

وفي المعجم الوسيط: « رَحَلَ عن المكان، رَحْلاً، وَرَحِيلاً وتِرْحَالاً وَرِحْلَةٌ: سار ومضى، اِرْتَحَلَ، رَحَلَ وتَرَحّلَ والرُّحَالُ: العرب الرُّحالُ الذين لا يستقرون في مكان ويحلون بماشيتهم حيث يسقط الغيث، والرَّحَالَةُ: الكثير الرِحْلَة، والرِحْلةُ: (ج) رِحَلْ»[1]وفي القرآن الكريم: {رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ}[2].

تشير التعريفات الواردة في المعاجم اللغوية أن الرحلة تفيد التنقل والمسير والارتحال، بمعنى السفر والمغادرة عن المستقر أو الوطن الأم إلى موضع آخر حبا في الارتحال، أو لغايات يسعى إليها الرحالة.

ب-اصطلاحا:

الرحلة تنقل في الأمصار وتجوال في الآفاق وسفر إلى مختلف الأقطار لغرض الاستفادة من علم أو تجارة أو سياسة، وإما استمتاع بالطبيعة، فهي سلوك إنساني موجود منذ القدم فطر عليه الإنسان وألفه، فالرحلــة« جزء من حركة الحياة على الأرض وقد لا تتجاوز مسافة قصيرة، وقد تمتد وتطول حتى تعطي أطول المسافات بين المكان والمكان الآخر »[3].

الرحلة نوع من الحركة والمعايشة، لإتمامها لابد أن يعاني الرحالة من مشقة وصعاب، كما أن البواعث المؤدية للسفر مختلفة، فالإنسان لا يحفزه على السفر والحركة إلا غرض يريد تحقيقه فالغرض هو المحرك.

فهي نشاط إنساني مرتبط بالحياة العامة، فمبدأ الحركة يعتبر من الأسس والدعائم الهامة التي تقوم عليها رحلة الأفراد والجماعة، لذا تعد الرحلة « إنجازا أو فعلا فرديا أو جماعيا لما يعنيه اختراق حاجز المسافة، وإسقاط الفاصل المعين بين المكان والمكان الآخر ويتأتى هذا الإنجاز من أجل هدف معين يجاوب إرادة الإنسان وحركة الحياة، وقد

---

[1]– مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004، مادة رحل.

[2]– سورة قريش: الآية { 2 0} .

[3]- جمال الدين فالح الكيلاني: الرحلات والرحالة في التاريخ الإسلامي– دراسة تاريخية – دار الزنبقة للطباعة والنشر القاهرة، مصر، دط،2004 ، ص39.

تكون الرحلة هواية أو احترافا يخدم حاجة الإنسان ويشبعها، ولكن تكون استجابة مباشرة لحوافز ودوافع محددة تدعو بكل الإلحاح للحركة والتنقل»[1].

فالرحلة تعد فعلا أو تجربة لا تدخل في نطاق الأدبية ما لم تسجل وتدون الملاحظات والمشاهدات التي مر بها الرحالة، فالتدوين هو الذي يحدد الفرق الجوهري بينها كفعل طبيعي وممارسة قديمة متواجدة بوجود الإنسان، وبين كونها نصا أو جنسا أدبيا له خصائصه وسماته فالمسافر إلى الحج مثلا مجرد حاج ما لم يسجل مراحل هذه التجربة أو الرحلة.

وبالتالي نرى أن الرحلة كفعل أو كتجربة تسبق الرحلة كفن أو كجنس أدبي لأن هذا الفعل مرتبط بالإنسان وبحياته، وله وجود في مواضع مختلفة « فالخروج إلى الصيد أو النزهة أو الغزو...لا يعد من أدب الرحلة إلا إذا دون تدوينا أدبيا يحمل خصائص وسمات أدبيــة »[2].

كما نجد أن فعل الرحلة كان حاضرا في القصيدة الجاهلية من خلال عنصر رحلة الظعائن ووصف الصحراء والناقة، ومن ثم كان التدوين لهذا الفعل فاستقلت الرحلة عن باقي المضامين وظهر ما يعرف "بأدب الرحلـة"، نخلص إلى أن المفهوم اللغوي يلتقي ويشترك مع المفهوم الاصطلاحي في الدلالة في كونهما يشيران إلى الحركة والانتقال وهذا ضد السكون والثبات.

[1] – صلاح الدين الشامي: مجلة عالم الفكر، عدد يناير، الكويت، 1983، ص 13 ، نقلا عن ناصر عبد الرزاق الموافي: الرحلة في الأدب العربي–حتى نهاية القرن الرابع هجري–، دار مكتبة الوفاء، القاهرة ، مصر ، ط1، 1995 ص 25 .

[2] – ناصر عبد الرزاق الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 37.

2-أنواع الرحلة:

لقد تعددت أنواع الرحلة لتعدد الدوافع والأغراض وتبعا لاختلاف وجهات الرحالة نذكر من بين هذه الرحلات:

أ-الرحلات العلمية:

تعد الرحلة العلمية من أبرز وأشهر أنواع الرحلات لكون هذا النوع وسيلة لاكتساب المعارف المختلفة التي تفيد طالب العلم وتزيد من تثقيفه وتكوينه، لذا أصبحت تعتمد من قبل الهيئات والمؤسسات العلمية « ويحضر في هذه الرحلات الندوات والملتقيات العلمية والأدبية لذا تعددت بتعدد أغراضها ومقاصدها، فهناك الرحلات الاستكشافية والرحلات الدراسية ورحلات لقاء العلماء والأخذ عنهم ورحلات التنقيب والقراءة والبحث ولقد حث الدين الإسلامي على هذا النوع من الرحلة»[1]، إذ قال الله تعالى في كتابه الكريم { فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ }[2].

بمعنى أن من كل قوم مجموعة من الطلبة أو العلماء ترحل من أجل التفقه في الدين وتعلم أصوله وتفاسير الحديث النبوي، حتى إذا عادوا إلى قومهم أرشدوهم وأفادوهم من العلم الذي اكتسبوه وتحذيرهم من الخطأ وتبيان الطريق الصحيح.

وقد كانت الرحلة في طلب العلم أشبه بأسفار الطلاب الجامعيين اليوم إلى أشهر مواطن التخصص من أجل معالجة أحد فروع العلم والاستفادة منها، ومن هنا عملت هذه الرحلة على فتح وتوسيع أبواب المعرفة والثقافة الإنسانية.

كما نجد أن ابن خلدون يؤكد على أهمية الرحلة في إثراء معارف المتعلم وتنميتها فيقول: « الرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال»[3]، ومن هنا يتبين أن الرحلة العلمية قد لعبت دورا فعالا في تكوين ثقافة الأمم ورفع مستويات التعليم مما زادها غنى وتوسعا.

---

[1]- سميرة أنساعد: الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دار الهدى للنشر، د ط ، 2009، ص 24.

[2] - سورة التوبة: الآية { 122}.

[3]- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، نهضة مصر للطباعة والنشر، ج 3، ط4، 2006، ص 1120.

ومن بين الرحلات العلمية نجد رحلات "الشيخ محمد الخضر حسين" الذي جاب أقطار المشرق العربي للقاء العلماء والتعلم على أيديهم، ومن الرحلات الاستكشافية رحلات "أحمد حسين" في الصحراء الغربية التي اكتشف فيها واحتي "أركنو والعوينات" حيث وصفهما في كتابه صحراء ليبـــيا [1].

ب-الرحلات الدينية:

كان هذا النوع من الرحلات من أكثر الدوافع الباعثة على القيام بالرحلة لارتباطها بفريضة دينية ألا وهي فريضة الحج، فقد توافد المسلمون إلى الحجاز من أجل أداء هذه الفريضة، إضافة إلى العمرة وزيارة مواقع أخرى كقبر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة وزيارة أضرحة الأنبياء والأولياء الصالحين.

لذا اكتسبت هذه الرحلة قيمة مقدسة عند المسلمين، فترددت في كثير من كتب الرحلة العربية وفي مذكرات المؤلفين والأعلام، كما يرتبط بهذا النوع أيضا الحج إلى بيت المقدس بالنسبة للمسيحيين، والرحلة لنشر الدين وتعاليمه، والملاحظ أن هناك تداخلا بين الغرضين العلمي والديني في أكثر الرحلات[2]، ومن أشهر رحلات الحج رحلة "ابن بطوطة" و"محمد العبدري" و "ابن جبير" الذي قام بثلاث رحلات إلى الحج.

يتضح لنا أن الرحلتين العلمية والدينية مرتبطتين من حيث الهدف، إذ يهدف كل منهما إلى نشر التعاليم الدينية والاستفادة من العلوم المختلفة كالفقه والحديث والطب ...الخ، فالحج عند العرب مثلا يعد ملتقى دينيا وثقافيا في نفس الوقت لاختلاف الجنسيات الوافدة إليه واستفادة بعضها من بعض، كما تجدر الإشارة إلى أن الحج من أول الأسباب والدوافع لقيام الرحلة، فقد كان الرحالة المسلم أول وجهة يقصدها هي الحج.

جـ-الرحلات الاقتصادية:

كانت التجارة ولا تزال من أهم الدوافع لإنجاز الرحلة فقد زادت أهميتها نظرا لتطور الحياة الاقتصادية واتساع نطاق التجارة في مختلف الدول، فقد أصبح التجار يسافرون إلى أراض جديدة عن طريق القوافل والسفن فبلغوا بمغامراتهم الصين والهند وإفريقيا، وقد

---

[1]- ينظر: عبد الله كروم : الرحلات بإقليم توات – دراسة تاريخية وأدبية – دار النشر، دحلب ، د ط ، ص 38.

[2]- ينظر: سميرة أنساعد : الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، ص 28.

يرتحل الإنسان لغرض العمل وممارسة بعض المهن أو لغرض طلب إعانات من دول شقيقة وتخليص من ديون عالقة وغيرها من الأسباب.

« والرحلة الاقتصادية هدفها اليوم معرفة المواقع الإستراتجية لتسهيل عملية نقل البضائع ومعرفة المرافق والهياكل القاعدية في البلدان لتسهيل الاستثمار والسيولة المالية»[1]، ومن أشهر الرحلات التجارية رحلات "ياقوت الحموي" المتعددة والتي بفضلها ألف كتاب" البلدان".

د –الرحلات الرسمية:

ارتبطت الرحلة الرسمية بالأمور السياسية للدولة (تفقد أمر الرعية، تلبية طلب الحاكم في معاينة بعض الأماكن، وقد تكون في نطاق التجسس والاستطلاع) فكانت وسيلة لتوطيد العلاقات بين الدول وفتح مجال التواصل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

يضم هذا النوع كلا من الرحلات التكليفية والإدارية والسفارية، فقد أسهمت السفارة بشكل واسع في توسيع نطاق المعلومات الجغرافية، وقد كان الحرص شديدا على اختيار سفراء على مستوى عال من الثقافة والقدرة على التعبير والحوار والخبرة لإنجاز المساعي الموكلة إليهم بإتقان، ويندرج تحت هذا النوع التمثيلات الدبلوماسية[2]، ومثال ذلك كتاب الدكتور "محي الدين عميمور"(سفيرا زاده الخيال) ومن بين الرحلات الرسمية كذلك رحلة "سلام الترجمان" التي رواها "ابن خرداذبة" [3].

يتضح من خلال ما سبق أن الرحلة مرتبطة بالمعاملات السياسية والدبلوماسية والاقتصادية التي كان لها دور بالغ الأهمية في التأسيس لعلاقات ناجحة بين الدول الأخرى، لذا ظهر عدد كبير من الرحلات الرسمية والسفارية كرحلة إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي*.

---

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

[2] – ينظر: سميرة أنساعد: الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، ص 30.

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

*إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي: سفير يهودي كان يشتغل في تجارة الرقيق وقد حفظ لنا معلومات واسعة عن إمارات الصقالبة في أوروبا الوسطى .

– ينظر: بلال سالم الهروط: صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص35.

هـ-الرحلات الشخصية والسياحية:

هناك بعض الأشخاص مولعون بالسفر، يكادون لا يستقرون في مكان حبا للارتحال والتجوال الذي يدفع الخمول والملل عن النفوس ويضفي تجديدا ونشاطا كما يتحلى هؤلاء بروح المغامرة والمجازفة فيقومون بالسفر بمحض إرادتهم وقد كان هذا الأمر قليلا في القديم، لكنه يكاد أن يكون السائد في عصرنا، وخاصة لما انتشرت وسائل المواصلات وأصبحت ميسورة وازداد الشوق والحب للسفر والتجول، بمعنى أن التطور الحاصل في وسائل النقل ساعد على انتشار هذا النوع من الرحلات التي يرغب كل واحد منا في القيام بها .

فهي تصدر عن رغبة في الطواف نفسه والسفر لذاته، وحب التنقل وتغيير الأجواء والتمتع بالمشاهدة والمغامرة ومعرفة الجديد من خلق الطبيعة والبشر واكتساب الخبرة بالمسالك والطبائع، وقد تكون للتعرف على المعالم الشهيرة كالآثار والمنارات...، ومن بين هذه الرحلات رحلة "أبي حامد الغرناطي" الذي زار أصقاعا عديدة بدافع الرغبة التي تفرضها الذات[1].

يتضح من خلال الأنواع السابق ذكرها أن لكل نوع هدف يسعى الرحالة إلى تحقيقه فإذا كانت من غير هدف فلا فائدة ترجى من القيام بها، ولقد تعددت لذا لا يمكن حصرها جميعا ولكن عموما فهي تصنف في خانة الرحلات الحقيقية التي تعبر عن الواقع والممكن حدوثه بخلاف الرحلات الخيالية .

1- ينظر: فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2002 ص 20.

3-مفهوم أدب الرحلة:

هناك إشكالية في تصنيف وتجنيس النص الرحلي ضمن خانة الأدب لاحتواء هذا النص على الكثير من المضامين المتداخلة كالجغرافيا والإثنوغرافيا* والأنثروبولوجيا*... لكنه صنف في الأدب لطغيان العناصر والخصائص الأدبية.

فأدب الرحلة فن أدبي تاريخي وجغرافي يصور حياة الأمم وأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيحلل نظم عيشها وقواعدها، ويعتمد في تصويره للبلدان والمظاهر والطقوس على الجمع بين الواقع والخيال، أي أن الرحالة يمازج بين الواقعي والخيالي في وصفه من أجل تقديم صورة يطمح أن تكون مشوقة وملفتة فالمتخيل يلعب دورا كبيرا في إنشاء هذه الصور وتشكيلها .

ويعد أدب الرحلة فرعا هاما من فروع الثقافة العامة والمعرفة الشاملة التي حققت تفاعلا وتبادلا اجتماعيا وفكريا وثقافيا بين الأمم المختلفة، لذا يعرّف أدب الرحلة باعتباره مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات الرحالة عن رحلاته في بلاد مختلفة يقصدها لغايات متنوعة واصفا ما يراه من عادات البشر وسلوكهم وأخلاقهم، كما يهتم برصد الأحوال الاجتماعية والأمور الاقتصادية والثقافية والسياسية[1].

وقد كان أدب الرحلة مصدرا مهما للدراسات التاريخية المقارنة، لذا اعتبر قسما من أقسام الأدب المقارن في تصنيفه الحديث[2]، فنص الرحلة ينطوي تحت خانة الأدب

---

*الإثنوغرافيا: كلمة معربة تعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات والقيم والأدوات والمأثورات الشعبية لدى مجتمع معين، كما تعني علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب ويدرس أنماط حياتهم ومختلف المظاهر المادية لنشاطهم في مؤسساتهم .

- ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب، بيروت، لبنان، د ط ،1978، ص 36.

* الأنثروبولوجيا: (علم الإنسان) وهي تعني دراسة الجماعات البشرية الفطرية أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة من حيث كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة وهي بحث فلسفي يعنى بالمسائل المتصلة بماهية الإنسان.

- ينظر: إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، د ط، 1983، ص 24.

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

[2]- ينظر: المرجع نفسه: ص 17.

باعتباره ينقل أخبارا معتمدا الأسلوب الأدبي من وصف وسرد للأحداث التي يعيشها الرحالة، لهذا أصبح يعد بمثابة مخطوطة تاريخية بالنسبة للأدب المقارن .

« تعبر الرحلة في ممارستها والتعبير الأدبي عنها عن لحظة ثقافية معروفة جيدا هي التقاء الإنسان مع العالم الخارجي وسيطرته الواضحة عليه وقدرته اللامحدودة على وصفه وفهمه واعتقاده بسيادته عليه ورهانه الدائم على إمكانية تحويل المجهول إلى معلوم»[1]، فنص الرحلة يعايش ثقافات الشعوب وأوضاعها الاجتماعية ويصور الالتقاء الحضاري بين الأمم ولهذا أصبح من اللازم خوض الرحلات لمواجهة المجهول واكتشافه.

كما نجد أن أدب الرحلة « يعلن عن سرد للأسفار ويتضمن معنى الذهاب بعيدا عن الموطن الأصلي، كما يفتح أفق انتظار يرتبط بالنوع نفسه،أي أن القارئ ينتظر وصفا للبلدان التي زارها صاحب الرحلة أو ذكرا لخصائص البلدان وعاداتها وطقوسها»[2].

يدرج أدب الرحلة ضمن الأدب الواقعي كون الرحالة يرتحل ويسافر حقيقة إلى مناطق مختلفة من العالم، فيقوم بتدوين وتسجيل ما رآه من مشاهدات وانطباعات معتمدا الدقة والصدق في الوصف وجمال الأسلوب على عكس الرحلة المتخيلة في الذهن التي يبنيها ويغذيها الخيال[3].

من خلال ما سبق يتبين لنا أن مفاهيم أدب الرحلة قد تعددت وتباينت من تعريف لآخر لكنها تدور حول معنى واحد وهو الارتحال وتجاوز للمسافات وتسجيل للمشاهدات والآراء ووصف للبلدان يقوم بها فرد أو عدة أفراد من أجل تحقيق أهداف وغايات يرجى تحقيقها.

---

[1] – دانييل هنري باجو: الأدب العام و المقارن، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا ، د ط ص 49.

[2] –عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل –دراسات في السرد العربي – دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب ،د ط ص 73.

[3] – ينظر: ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي، ص 38.

4-الخصائص المميزة لأدب الرحلة:

اتسم أدب الرحلة بخصائص ميزته عن غيره من الأجناس لذا سنتطرق إلى بعض هذه الخصائص وذلك من حيث المضمون و الشكل.

أدب الرحلة وعاء لكل مضمون إذ يمكن القول بأن مضمون أدب الرحلة هو مضمون الحياة لارتباطه بجوانب مختلفة ومتعددة ، فنص الرحلة ذو سعة ومرونة تكفل تماسك أجزاء العمل ووحدته ، غير أن طوابع مضمونية بعينها يكاد الرحالون يجمعون عليها قد تستوفى جميعها في عمل واحد وقد يتناول بعضها دون بعض، بينما يركز الرحالون على إحداها وهذه الطوابع هي[1]:

- ✓ الطابع الموسوعي والمعرفي.
- ✓ الطابع الوثائقي.
- ✓ الطابع الكشفي.
- ✓ الطابع الفردي.
- ✓ الطابع الإنسانـــي.
- ✓ الطابع الشعبـي.
- ✓ الطابع الخيالـي.
- ✓ الطابع الجمالي.
- ✓ الطابع النقدي.
- ✓ الطابع الفكاهي.

من خلال الطوابع السابق ذكرها يتجلى لنا أن أدب الرحلة مرتبط بمختلف المجالات والجوانب الحياتية للأفراد والشعوب ففضلا عن طابعه المعرفي والجغرافي والتاريخي نجده موسوعيا في طرح أفكاره وصوره وتتنوع خصائصه لتنوع الرحلات وتنوع أساليب الرحالة أنفسهم ومن بين هذه الخصائص[2]:

- تحديد الإطار الزمني العام للرحلة وذلك بتحديد زمن بداية الرحلة ونهايتها .

[1] ينظر: ناصر عبد الرزاق الموافي: الرحلة في الأدب العربي ، ص 46.

[2] -ينظر: المرجع نفسه، ص 70.

– تتبع التسلسل الطبيعي للرحلة بوصف الأماكن التي يزورها الرحالة، أي أن يكون الزمان والمكان محددين.

– احتواء الرحلة على عقدة وحل إذ تبدأ رحلة العودة ومعها تبدأ العقدة ثم الحل المتمثل في الوصول لنقطة الانطلاق إلى غير ذلك من العقد الفرعية ككل المآزق والمخاطر التي يواجهها الرحالة.

– الإجادة في الوصف فالرحالة ينتقي موضوع بعينه أو ظاهرة والتتبع المستمر بالوصف لهما.

– استخدام الجمل القصيرة الخاطفة والمفردات السهلة المألوفة وشرح المفردات المعجمية إن وجدت.

– استخدام عنصر التشويق وكذا عنصر الإيحاء والرمز .

– جمال العبارة وجمال الأسلوب والابتعاد عن التكلف واعتماد التلقائية والاسترسال كما يجب أن تكون العبارات معبرة عما يجول في النفوس.

– اللجوء للأسلوب القصصي مما يجعل الرحلة قصة متكاملة البناء.

– تنوع أسلوب أدب الرحلات من السرد القصصي إلى عنصر الحوار إلى الوصف.

– اعتماد النص الرحلي على اللغة النثرية .

– أن يبنى العمل على أساس واضح وفصول منظمة.

من هنا يمكن القول بأن لكل جنس أدبي خصائصه التي تميزه عن غيره، كما يمكن لهذه الأجناس أن تلتقي في خصائص وسمات وتختلف في أخرى.

5– قيمـــــة وأهمية أدب الرحلات:

لأدب الرحلة قيمة وأهمية كبيرة في حياة الأفراد والشعوب باعتباره مكونا ثقافيا يرتبط بمختلف المجالات الإنسانية لذلك كثرت فوائده.

فثمار أدب الرحلة لا تتوقف عند التعارف أو صقل الشخصية أو كشف المجهول من طبائع الشعوب، لكنها تجود بالمكاسب العلمية والأدبية التي قد يتعذر حصرها ومن ذلك الإشارة إلى إسهامها الكبير في علم الجغرافيا، فقد كان الرحالة في وصفه للمسالك

والممالك معينا للجغرافي لأنه يستفيد من الظواهر الجغرافية والطبيعية التي ذكرها الرحالة كما أنه ذا نفع للمؤرخ ولعالم الاجتماع وللأديب والفلكي والفيلسوف والسياسي[1].

أي أن أدب الرحلة كان مقترنا بعلوم أخرى، كالجغرافيا والتاريخ وعلم الاجتماع مما زاد النص الرحلي تنوعا وثراء ، لذلك تكتسي «كتب الرحلات أهمية كبرى في رصد الحياة الثقافية والاجتماعية للشعوب وتصوير حضارتهم وطرق عيشهم كما ساهمت في حفظ جانب كبير من التاريخ بواسطة هذه الكتب، كما عملت على توطيد الصلات بين الشعوب وحصول التعارف بينها»[2].

فقد عملت مدونات الرحلة على عرض وتصوير حياة الأمم والحضارات فقدمت لنا انطباعات وملامح عن ثقافة ومعتقدات هذه الأمم، مما ساعد على اتساع نطاق التواصل «علاوة على احتواء نص أدب الرحلة للمضامين الأنثروبولوجية والعلاقات السياسية والإيديولوجية والتجارية بين الأمم التي عايشها النص وامتص منها منظوماته الدلالية والفكرية وترعرع في ثنايا مساحة التواصل الحضاري من لدن تلك العصور»[3].

فنص الرحلة يضج بالمضامين الأنثروبولوجية والإثنوغرافية المنبثة أثناء التّماس مع الآخر المختلف ثقافيا وحضاريا، حيث لم يهمل الرحالة فحص العادات والتقاليد ووصف أسلوب حياة الشعوب والمجتمعات من قيم ومعتقدات وتحديد للأنساب والجماعات أي أن نص الرحلة قد تأثر بهذه المضامين وتمازج معها .

« لذا كان للرحلات قيمة تعليمية من حيث أنها أكثر المدارس تثقيفا للإنسان وإثراء لفكره وتأملاته عن نفسه وعن الآخرين »[4]، وإلى جانب القيمة التعليمية للرحلات نجد أن القيمة الأدبية للرحلات « تتجلى في ما تعرض فيه موادها من أساليب ترتفع بها إلى عالم الأدب وترقى بها إلى مستوى الخيال الفني »[5]، أي أن الرحلة اكتسبت قيمتها الأدبية من

---

[1]– ينظر: فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 23.

[2] – المرجع نفسه، ص 23.

[3] – كمال بولعسل: رحلة أبي حامد الغرناطي، دار نوميديا للنشر، د ط، 2011، ص 285.

[4] – محمد حسين فهيم :أدب الرحلات، ص 15.

[5]– فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 23.

خلال تلك الأساليب والصيغ والخصائص الأدبية التي علمت على إدراجها ضمن فنون الأدب .

وتتجلى أهمية الرحلة في الكشف عن طبيعة الوعي بالآخر الذي تشكل عبر مراحل الرحلة ومن خلال الأفكار التي تسربت عبر سطور الرحالة والملاحظات التي ميزت نظرتهم إلى الدول والناس والأفكار، فأدب الرحلة على هذا الصعيد يشكل ثروة معرفية كبيرة ومخزنا للقصص والظواهر والأفكار، فضلا عن كونه مادة سردية مشوقة تحتوي على الطريف والغريب والمدهش مما التقطته عيون تتجول وأنفس تنفعل بما ترى ووعي يلم بالأشياء ويحللها ويراقب الظواهر ويتفكر بها[1].

في الأخير نخلص إلى أن أدب الرحلات من أهم الفنون الأدبية التي لقت عناية كبيرة من لدن الدارسين لذا كان لها قيمة كبيرة في مختلف المجالات، ومن هنا تنوعت تعاريفها وأنواعها، ونظرا لثراء هذا الفن وقدرته اللامحدودة على كشف ثقافة الشعوب ومعرفتها نجده يتفق مع موضوع معرفة صورة الآخر وصورة الذات وإدراك نقاط التوافق والاختلاف بين الذات الباحثة والآخر المختلف.

[1]– ينظر: محمد بن تاويت الطنجي: رحلة ابن خلدون، دار السويدي للنشر، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2003، ص 09.

الفصل الأول

الذات والآخر

بين الحقيقة والتمثيل

1- التمثيل

أ-التمثيل الثقافي

ب-التمثيل المضاد

جـ-التمثيل السردي

2- تمثيل الذات

3- تمثيل الآخر

4- مبدأ القبول والرفض بين الأنا والآخر

عرف النقد الأدبي مجموعة من القضايا الفكرية التي أحدثت نقلة نوعية في الفكر النقدي ولاسيما في العصر الحديث الذي مر بتحولات كثيرة جسدت أفكارا ورؤى مختلفة لعل أبرزها الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية والسرد النسوي والدراسات الثقافية بما تحمله في طياتها من تمثيلات وتصورات للثقافات والشعوب .

فالتمثيلات الثقافية والسردية وإن كان اهتمام الدراسات النقدية بها أكثر في العصر الحديث فهي ممارسة ضاربة في القدم ترتبط بجذور الثقافات والشعوب إذ « أنتجت المركزيات الثقافية* مرويات وسرود كثيرة تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد امتد تأثيرها إلى مستويات عدة سياسية تعليمية وتاريخية... فكانت تلك التصورات تمثل معيارا يتدخل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة أو عرق »[1].

فكل ثقافة أو أمة تعمل على تمثيل نفسها بصور متعالية سامية إيجابية بعيدة كل البعد عن السلبية يتدخل التخييل كثيرا في تشكيلاتها، فهي ليست بالضرورة حقيقية واقعية موضوعية إذ تعمل على إظهار الجانب المشرق من ذاتها، متجاهلة جوانب أخرى ترى فيها نقصا فتتعمد السكوت عنها، أما في تمثيلها للآخر فتصنفه في مرتبة أدنى مقارنة بها باعتبارها مركزا والآخر هامش لها .

« فالتصورات التخييلية المتشكلة في ذهنية المجتمعات بفعل الخلافات الدينية والصراعات السياسية وتباين المنظومات القيمية والأنساق الثقافية أدت إلى ترسيخ أفكار مغلوطة عنها فشاعت فيها الصور النمطية »[2]، مما جعل التمثيلات تتحكم في سير العلاقات الإنسانية بين المجتمعات فنجد أن الذات ترفض الآخر الذي جمعتها به في فترة من الفترات علاقات تتصف بالهيمنة والسيطرة والقوة، لأن هناك تركة تاريخية

*المركزيات الثقافية: هي ثقافات تمركزت حول ذاتها وتمسكت بمبادئها الفكرية والعرقية والدينية وتعصبت لها مما جعل نظرتها لذاتها وللآخرين مشحونة بالتوتر تتكون بفعل نمط من السرود عن الذات والآخر ومن أبرز المركزيات الثقافية المركزية الإسلامية والمركزية الغربية .

– ينظر: عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف– بحث في نقد المركزيات الثقافية – المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص7.

[1]– المرجع نفسه ، ص 14 .

[2]– المرجع نفسه ،ص 14 .

بين الطرفين تمثلت في التصادم والصراع فالاستعمار(الآخر) يخلف لدى المستعمر (الذات) أثرا نفسيا يحد من رغبة الذات في الالتقاء معه والممثل في ذهنيتها بصورة سلبية فإسرائيل مثلا تمثل في ذهنية العرب آخرا مستعمرا قاهرا وغاصبا للشعوب لأنها أغارت على جزء من هويتها أو ذاتها (فلسطين)، فيصبح هذا الآخر عدوا للذات لا مجال للتصالح معه، فالذهن العربي حين يكون الحديث عن الأعداء لا يتجه إلا إلى إسرائيل والصهيونية واليهود.

وفي المقابل هناك آخر مختلف ترغب الذات في التواصل معه وتنجذب إليه لاتسامه بالعقلانية* التي تنير حياة الشعوب بعيدا عن طموحات السطو والسيطرة فصورة هذا الآخر بالنسبة للذات مختلفة تتجلى بصورة إيجابية ترى فيها مرآة لاكتشاف نفسها ووسيطا للاستفادة من منجزات الحضارة المعاصرة فتسعى إلى عرض وإثبات الذات وتطمح إلى أن يتقبلها هذا الآخر ويتفاعل معها (فاليابان أو ألمانيا مثلا تمثل أحد الشعوب المتقدمة علميا وتكنولوجيا مما جعل الشعوب ترغب في التواصل معهما والاستفادة من تجاربهما).

فالصورة تختلف باختلاف المرجعيات والخلفيات السياسية والتاريخية والدينية فالآخر الأول (المستعمر) يلبس ثوب العسكري والسياسي والمادي مرفوض، أما الآخر الثاني (المتقدم والمتطور) يتصف بعلمانية العقل وإن كان مختلفا عن الذات إيديولوجيا وعقديا ...فإنه مرغوب فيه كونه حامل لواء التكنولوجيا والتقدم والفكر الحر إلى جانب القوة، فهذا الآخر تتقبله الذات وترغب في إنشاء علاقات معه[1].

وإن كان الآخر المتسم بالعقلانية غير بريء تماما من طموحات يرغب في تحقيقها إذ يمكن القول بأنه يمارس تأثيره بقناع مختلف متخفي وراء العلمانية يحاول

* العقلانية أو علمانية العقل: والمقصود بها الاعتماد على العلم والعقل والنداء بالتقدم التقني والتكنولوجي من أجل إنتاج مجتمعات متقدمة ومتطورة والابتعاد عن التأويلات العقدية والميثولوجية، فقد سعى العقل إلى تنقية الفكر وتحقيق الانفتاح.

– ينظر: عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 655.

[1] – ينظر: المرجع نفسه، ص 635 .

من خلاله تمرير أفكار وخطابات وقيم إلى ثقافات أخرى وجعلها تابعة له، ومن خلال هذا كله نجد أن التمثيلات السردية والثقافية تتدخل في بناء العلاقات الإنسانية والتاريخية، وصياغة المفاهيم الفكرية والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

ويبقى النقد هو الوسيلة الوحيدة القادرة على كشف هذه التمثيلات المضمرة أو المشوهة من أجل خلق نوع من التفاعل الخلاق بين الذات والآخر فهو الذي يفضح « التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها وهو الذي يدفع بها إلى أن تفصح عن مضمراتها لأنه يتتبع بدقة الممارسات الملتوية والملتبسة للمفاهيم التي تكونها»[1].

وسيكون لنا حديث مفصل عن هذه التمثيلات بأنواعها السردية المضادة والثقافية وتمثيلات الذات والآخر التي تترسب في متون ومرويات مختلفة.

أولا: تمثيلات الذات والآخر

1- مفهوم التمثيل:

أ-**لغة** : قال ابن سيدة: « وقد مثل به وامتثله وتمثل به تمثله، وامتثل القوم عند القوم مثلا حسنا، وتمثل فلان اذا انشد بيتا ثم أخر وهي الأمثولة ويقال تمثل فلان ضرب مثلا وتمثل بالشيء ضربه مثلا»[2].

ب-**اصطلاحا**: يعدُّ مصطلح التمثيل من بين المصطلحات المهمة في الدراسات الثقافية والنقد الثقافي فالتمثيل وسيلة الأمم وأداتها في حفظ وصيانة مبادئها وقيمها، فهو عبارة عن رسوم وتصورات ورموز تترسخ في الأذهان وتعمل على توجيه أفكار ووعي الإنسان بطريقة تلقائية.

فالتمثيل « ضرب من العمليات التي تدور حول طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين وطريقتنا في عرض ذواتنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم كما تصورتهم الذهنية التي تمارس التمثيل »[3].

---

[1]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 12.

[2] - ابن منظور : لسان العرب ، مادة –مثل- دار صبح ، بيروت، لبنان ، ج 13، ط1،2006،ص19.

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

فالتصورات الذهنية التي يرسمها المرء عن ذاته أو عن الآخرين مستمدة من ملاحظات أو تخيلات مصدرها مظاهر سياسية أو اجتماعية أو دينية أو ثقافية، قد تصيب هذه التخيلات في تقديم الصور الصحيحة عن الظاهرة وقد تخطئ بسبب التسرع في إصدار الأحكام أحيانا لتضفي عليها مكانة رفيعة أو تسلبها مكانتها الحقيقية بتمثيلات خاطئة لأن التمثيل عندما يشكل صورة ما فإنه يرتكز على مرجعية أو خلفية تؤثر وتتحكم في توجيه هذا التصور.

« فالصورة التي تمثل شيئا ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط، فهي إذن ليست الشيء في ذاته بل وحتى لو زعمت أنها تمثل جوهره فهي مجرد تمثيل لهذا الجوهر»[1]، أي أن التصوير التمثيلي ليس بالضرورة تمثيل حقيقي للجوهر.

فالفعل الإنساني مختلط في صميمه بالتخيل والتمثل إذ أنه من غير الممكن أن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج من ذاتها صورة ما إذ لم نفترض في بنية الفعل ذاته وسيطا رمزيا يتحدد من خلاله وعينا بوجودنا الاجتماعي وبتعبير آخر إن كل جماعة تاريخية تحتاج إلى تكوين صورة ما عن نفسها [2] .

وللتمثيل وسائل متعددة يعتمد عليها في تشكيله كالأدب والسرد والصور والتخييل ولعل أبرزها اللغة « فكينونة المرء لا تتحقق إلا من خلال القدرة على القول لكن هذه القدرة تعتمد على استخدامك نظاما تمثيليا (اللغة) يسبق وجودك وهكذا فإن عرضك لأفكارك الذاتية والكيفية التي بها تمثل ذاتك تتأتى فقط من خلال اللغة التي تسبق دائما وجودك وعليه فإنك حال تكون أصلا منطوقا أو مكتوبا مسبقا »[3]، فباللغة يعبر الإنسان عن مشاعره وأحاسيسه والرؤى التي تعتمل في كيانه فيعمل على تحقيقها، لهذا فالكتابة

---

[1]– إدوارد سعيد: الاستشراق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط1، 2006، ص 26.

[2] –ينظر: حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور– سلسلة فلسفية – دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش المغرب ط1، 1992، ص 54.

[3]– ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002 ص 24.

والقول من « أبرز وأخطر وسائل التمثيل فالكتابة عن الآخر بالنيابة عنه والتكلم باسمه يعني مصادرة تاريخ هذا الآخر وثقافته وحقه الطبيعي في الحديث عن نفسه أو في تمثيل ذاته بذاته»[1].

ومن بين طرائق التمثيل أيضا نجد التخييل لأن الممثل عندما يشكل صورة ما فإنه يلجأ إلى التخييل لإكمال المنقوص وسد الفجوات التي تعتري الذات أحيانا فيعتمد الصور الرمزية التخيلية، لأن التخييل منغرس بصورة فطرية في ذهنية الإنسان يمارس تأثيره بطريقة عفوية ويعبر عن نسق مضمر وينوب عنه .

كما نجد أن الصورة المرئية تمارس دورها في هذه التمثيلات وتعتبر أداة من أدواتها فهي في المقام الأول « أداة تعبيرية لا تختلف في ذلك عن باقي أدوات التمثيل الرمزي التي يتوفر عليها الإنسان، ولكنها لا يمكن أن تنفصل أيضا عن كل العمليات التي تقود إلى استنساخ واقع أو إعادة إنتاجه أو التمويه عليه من خلال المضاف التقني»[2] والمقصود هنا بالمضاف التقني الصورة المشهدية أو الفوتوغرافية التي تعتمد على الآلة أو التقنية .

أ-التمثيل الثقافـي:

إن الحديث عن التمثيل الثقافي يقتضي الإشارة إلى تحول ما هو أدبي إلى المجال الثقافي، فالنصوص والمرويات الأدبية التي كانت تنحصر في المجال الأدبي تجاوزت ذلك للتعبير عن ما هو ثقافي يرتبط بالتأسيس للمرجعيات والأنساق الثقافية المختلفة.

« ولا يعني هذا التمييز بين التمثيل الثقافي والتمثيل الأدبي بأنهما منفصلان حقا وأن لكل منهما طبيعته الخاصة ووظيفته المستقلة ، بل إن الإنتاجات الأدبية يمكن أن تقرأ بوصفها تمثيلات ثقافية، كما أن الإنتاجات الثقافية يمكن أن تقرأ بوصفها أدبا»[3].

---

[1] – ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 20.

[2]– غي غوتي: الصورة المكونات والتأويل، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، مراكش، المغرب ، ط1، 2012 ص 25.

[3] - نادر كاظم : تمثيلات الآخر ، ص287.

فالتمثيلات الثقافية والأدبية السردية تشترك في الاستعمالات اللغوية والتخيلية من أجل التعبير عن مختلف المركزيات، لذا فالمرويات والنصوص الأدبية والتاريخية والسياسية والجغرافية والفلسفية« تشترك في كونها حاملة لأنساق الأمة ومتخيلاتها الثقافية فهي تعبر عن هذه الأنساق والمتخيلات وتساهم كذلك في تشكيلها، كما أنها تمثل الفضاء الذي يشهد انكشاف علاقات القوة والهيمنة بين الجماعات والثقافات والهويات»[1].

ثم إن تحليل نصوص السرد صار بحاجة ماسة إلى رؤية نقدية تستجوب في الوقت نفسه السياقات والظواهر الثقافية، فالتراسل بين النصوص والمرجعيات يتم على وفق ضروب كثيرة ومعقدة من التواصل والتفاعل، فليس المرجعيات والخلفيات وحدها التي تصوغ الخصائص النوعية بل تقاليد النصوص تؤثر في المرجعيات[2].

بمعنى أن النص السردي الأدبي أصبح يحتاج إلى استنطاقه بواسطة النقد الذي يكشف عن الأبنية والرؤى الثقافية لمجتمع ما، وليس النص وحده تتحكم في إنتاجه الأنساق الثقافية بل هو الآخر أصبح مؤثرا وفعالا في تصوير المرجعيات بفرض قوانينه عليها، وبالتالي فالنصوص والمرجعيات تجمعها علاقات متبادلة .

فالنص يبقى وفيا لثقافته يعمل على توصيل وتمرير رسائلها بطريقة معينة« فلكل جماعة طريقتها الخاصة في تمثيل ذاتها وعرض ثقافة الآخرين أمام وعيها، كما أن لكل جماعة أغراضها الخاصة من وراء هذه العملية، فالجماعات تقوم بتمثيل الآخر لأغراض متعددة»[3].

نفهم من هذا أن كل ثقافة تحرص على حماية قيمها ومبادئها من الاندثار وتعمل على حفظها وصيانتها بشتى الوسائل فقد تكون غاية التمثيل قمع الآخر واستلاب هويته وجعله تابعا لها من خلال العمل عل تكريس أفكارها ونشرها.

[1] -نادر كاظم: تمثيلات الآخر،ص19.

[2] – ينظر: عبد الله إبراهيم: السرد والتمثيل السردي، ص05.

[3] – نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 46.

ب-التمثيل المضاد:

إن وجود تمثيل أدبي سردي وثقافي قد أوجد بالضرورة تمثيلا معاكسا يعرف بالتمثيل المضاد، والمقصود به تلك الممارسة التي تبديها جماعة ما تعبر من خلالها عن رفضها للصورة المرسومة والممثلة لها فتقابلها بتمثيل آخر مؤسس على ما تراه من معتقدات وقيم تناسب وتوافق هذه الجماعة.

فالآخر لا يقبل كل صورة تمثله، بل يسعى بدوره إلى رسم وتأكيد صورته كما يتصورها ويريدها هو، ومن هنا يحدث الاندفاع أو التمثيل المضاد، فالإنسان مفطور على حب الحرية وإثبات الذات ولهذا لا يمكن أن يخضع لهيمنة قوة ما تحكمه وتحد من حريته.

وإن كان تمثيل الآخر يكتسب قوته « من مساحة الحرية الكبيرة التي يتمتع بها وذلك حين يكون هذا الآخر موضوع التمثيل صامتا أو عاجزا عن النطق وتمثيل ذاته بذاته »[1] أي أن الذات تمارس تسلطها من خلال الحرية التي تمتلكها فتستغلها بتمثيل هذا الآخر كيف ما تشاء فيكون هذا الآخر بلا صوت، أما إذا أراد تمثيل ذاته بنفسه حدث العكس .

« فلكل تمثيل تمثيل مضاد وحيثما توجد سلطة توجد مقاومة تتناسب مع قوة السلطة تناسبا طرديا فكلما اشتدت قوة السلطة وتمثيلها اشتدت قوة المقاومة وتمثيلها المضاد »[2].

وإن كانت أغلب الثقافات تسعى إلى الهيمنة والتسلط على الآخر إما باللجوء إلى ممارسة العنف المادي أو ممارسة العنف الرمزي، إذ نجد كل جماعة إنسانية تتخذ آخرا لها تمارس عنفها ضده بفرض قوتها من خلال تصويره عاجزا لا يقدر على التعريف بنفسه، فتعمد إلى تبني الحديث عنه والتعريف به.

---

[1]- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 501.

[2]- المرجع نفسه، ص 500.

ولنا في الثقافة العربية أمثلة على ذلك، فالتمثيل الذي تعرض له السودان والتحقير الذي قوبل به لم يكن بمنأى عن الرد والمقاومة إذ ظهر تمثيل مضاد هو« الذي يعبر عن رغبة الشعراء السودان من داخل الثقافة العربية الإسلامية في تمثيل أنفسهم بأنفسهم، أو في محاولتهم جعل العربي بوصفه آخر موضوعا للتمثيل وأهم هؤلاء الشعراء هم عنترة بن شداد، وسحيم عبد بني الحسحاس ...»[1]، فنجد أن هذا الأسود لم يقبل التمثيل الذي وضعته له الثقافة العربية ولم يقبل السكوت وقرر النطق والتعبير عن حقه بنفسه، فكان هذا الرد عبارة عن مقاومة وتحدي للثقافة التي حقرته.

فكان تمثيله يمتاز بالتطرف والنفور من الصور المقدمة عنه فقد رفض تمثيل هذه الثقافة بل جابهه بتمثيل مضاد ينطوي في داخله على رغبة في الانتقام من الهيمنة الثقافية التي مارسها هذا التمثيل عليه[2].

جـ-التمثيل السردي

يحتل السرد مكانة مرموقة في الدراسات النقدية الحديثة خاصة تلك الباحثة في التقنيات السردية (زمان، مكان، حبكة، شخصيات...) إلا أنه تجاوز هذه الدراسات إلى الدراسات النقدية الثقافية التي تراه وسيلة لتمرير توجهات إنسانية، اجتماعية، تاريخية وإيديولوجية معينة فالدراسات السردية أسهمت في كشف وزعزعة بعض الأقنعة الأدبية القديمة، ومنها طبقية النصوص وهيمنة الأنظمة القانونية المعتمدة، لذا « يعتبر السرد وسيلة جبارة في نسج وإعادة تكييف الأحداث الواقعية والمتخيلة وتوزيعها في ثنايا النص السردي، وتمثيل المرجعيات الثقافية، والتعبير عن الرؤى والمواقف الرمزية، ولم تعد المرويات رهينة التوثيق التقليدي»[3]، لتعبيرها عن مختلف المظاهر الحياتية ومعايشة مسيرة المجتمعات الإنسانية، فالأمم ذاتها تتشكل من محكيات وسرود .

---

[1]– نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 214.

[2]–ينظر: المرجع نفسه، ص 502.

[3]–عبد الله إبراهيم: السرد والتمثيل السردي في الرواية العربية المعاصرة، مجلة علامات، ع 16، ماي، 2001 ص 03.

إن روح القص يمكن أن توجد وتتوافر في أي نمط من أنماط الحكي « لكنها لا تكتسب قوة التمثيل السردي الأدبي إلا في تحويل نية القص إلى تشكيل بكل ما ينطوي عليه ذلك من خصائص وقواعد وعناصر ومكونات وأساليب، فكلما تدخل الحكي في فضاء التشكيل تنازل عن حظوظ كبيرة من مناخه الفطري وتوغل في الفني والجمالي والثقافي بغية الانتقال إلى مرحلة تمثيل جديدة لرؤيا الإنسان»[1].

بمعنى أن السرد لم ينحصر في وظيفته التقليدية الجمالية وإنما أصبح تشكيلا يعبر عن الثقافي والإيديولوجي « إذ لا تخلو ثقافة من الثقافات من تمثيل للذات أو للآخر فالتمثيل هو الذي يعطي للجماعة صورة ما عن نفسها وعن الآخر، وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلا لما يسميه بول ريكور بالهوية السردية»[2]، والتي تتشكل بفعل هذه التمثيلات التي تساعد على فهم الذات ومعرفة هويتها الحقيقية وفهم الآخرين .

« فالإنسان عن طريق السرد التاريخي والديني والسياسي والثقافي وأخيرا الأدبي يشكل صورة عن نفسه ومجتمعه وتاريخه وقيمه وموقعه، وعن الآخر وكل ما يتصل به»[3].

وبهذا يكون السرد قد تدخل في بناء المنظومة الثقافية للمجتمعات باعتباره وسيلة تعبير تمثيلية عن مجموعة من التصورات والأحكام التي تلتصق بالذات والآخر، فالسرد « لا يقول الحقيقة دائما، ولكنه لا يكذب أيضا إنه يكتفي بنشر ما قد يقود إلى بلورة نسخة منها أو يحيل على ممكنات تحققها في وضعيات مخصوصة لا تقول إلا ما يراه ويعتقده السارد، إن المحكي التخييلي ليس معنيا بإثبات حقائقه لأنها تبنى خارج مقتضيات التجربة الواقعية إنه يقوم إلا بالتمثيل، وكل تمثيل هو تأويل في الوقت ذاته»[4]، بمعنى

---

[1]–محمد صابر عبيد: تأويل متاهة الحكي – في تمظهرات الشكل السردي– عالم الكتب الحديثة للنشر، عمان، الأردن ط1، 2011، ص 01.

[2]–نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 10.

[3]– عبد الله إبراهيم: السرد والتمثيل السردي في الرواية العربية المعاصرة ، ص 03.

[4]– محمد عبيد الله: السرد العربي – أوراق مختارة من ملتقى السرد العربي– منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان الأردن، ط1، 2011، ص 31.

أن وظيفة السرد ليست إثباتا للحقائق وكشفها، إنما يكتفي بالتمثيل فقط الذي سيؤول فيما بعد بحسب كل رؤية .

والسرود تبقي أثارها في الأذهان وتوجه الأحكام حتى تصبح بمثابة مسلمة لا يمكن اختزالها وتجاوزها، « فالسرد في وظيفته التمثيلية يركب ويعيد تركيب ويخلق ويعيد تخليق سلسلة متداخلة من عناصر البناء الفني ليجعل منها المادة الحكائية التي تتجلى في تضاعيف السرد»[1].

فتمركز الذات مؤسس على تصديقها لمضمون سرد يرفع من شأنها ويحط من شأن الآخر فوراء كل تمثيل أنساق مضمرة تحاكي الواقع لكنها لا تظهر ولا تتجلى إلا بنقد هذه التمثيلات وإخضاعها للمشاركة والتفاعل ونزع التصلب والتمسك الذي يعتريها بعدها مصادر موثوقة وامتحان سلطتها وتماسكها فكما يشير نادر كاظم « أن النسق الثقافي خطر وخطورته هي في كونه مضمرا وكامنا حيث يمارس تأثيره دون رقيب، وحينما يأتي النقد لكشف هذه الأنساق فإنه يحرك سكونا ذهنيا وبشريا كان مطمئنا ومن ثم راضيا عن نفسه»[2]، إذ نجد أن هذا التمثيل يتوغل في أعماق التصورات العامة التي تبنتها الذهنيات وآمنت بها مما جعله يتحكم في صياغة أفكارها وتوجيهها فغدا محركا فعالا متخفيا تحت أقنعة التخيلات والممارسات وصعّب مهمة تعديل هذه التمثيلات المترسخة في قيم ومبادئ الأمة.

2- تمثيـــل الـذات:

يعد مصطلح الذات من بين المصطلحات المرنة والمتشعبة التي تتداخل بمفاهيم عدة، لذا يصعب تحديد مفهوم الذات لارتباطه بمجالات عديدة كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع.

[1]- عبد الله إبراهيم: السرد والتمثيل السردي، ص 04.

[2]- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 10.

« فالذات الآنية كائن هلامي وأمشاج متناثرة، لا تتبلور ولا تتكون إلا من خلال الاندماج في الآخر»[1]، فهو الذي يساعد في كشف أسرارها وتمثيل شخصيتها فلا أنا دون آخر.

وقد جاء في المعجم الفلسفي أن الذات« هي النفس والشخص يقال ذات الشيء نفسه وعينه والذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والذات هو ما يقوم بنفسه كما تطلق على باطن الشيء وحقيقته وتطلق على الماهية، وفي المنطق تطلق الذات على مجموعة المقومات التي تحدد مفهوم الشيء»[2]، فالمراد بالذات هنا حقيقة الشيء وماهيته .

« تتكون الشخصية الإنسانية من الأنا / الذات، فالنفس البشرية هي الأنا والأنا هي الذات (subject) وما تحمله من مظاهر وخصائص ثقافية وما تشتمل عليه من أفكار وأمال وطموحات وصراعات وتوترات، وبالتالي فإن الذات تشكل مركز الشعوب عند الإنسان»[3]، أي أن الذات تتحدد من مجموعة العناصر والسمات التي تكونها وتتصف بها وتميزها عن غيرها .

«إذ لا يتم الوعي الوجودي بالذات، كما لا يتم بناؤها وتطويرها إلا من خلال الآخر بإدراكه والوعي به، بتفسير دوره ومفاوضة مكانته وبالصراع المستمر معه، سواء أكان ذاك الآخر حقيقة أم خيال، ومهما كان بعيدا نائيا أو قريبا جوانيا»[4]، والمقصود بالقريب الجواني الذاتي الذي يسكن داخل الذات، فمن خلال هذا الآخر تدرك الذات وجودها وتعرف مكانتها بين الآخرين.

[1] –عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 09.

[2]–جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 580.

[3]– سعد فهد الدويخ: صورة الآخر في الشعر العربي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009، ص 07.

[4]–الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ص 377.

أما عن تمثيل الذات وصورتها فنجدها قد مرت بمرحلتين، مرحلة القوة والسيطرة إذ تعمد الذات إلى تصور نفسها بصورة متعالية وسامية، مما جعلها تشعر بالتفوق وتلجأ إلى تضخيم مزاياها ولو على حساب التخفيض من قيمة الآخر وإقصائه.

ويتضمن ذلك الذات العارفة بذاتها أو تلك الذات غير العارفة والواعية التي تبني تصوراتها على مجموعة من الأوهام والتخيلات مما سيؤدي إلى إنتاج صور تمايزية نمطية توجه تمثيلها لذاتها ولغيرها، فالتشبث بالذات والتمركز حولها يخلق ذات متضخمة تتصف بالنقاء والسمو خالية من الشوائب والصفات الدونية وهو ما يترتب عنه تكوين صورة مشوهة للآخر [1].

أما المرحلة الثانية من تمثيل الذات (مرحلة الضعف) والتي جاءت بعد تبادل الأدوار حيث أصبح الآخر هو المسيطر والذات هي المنهزمة التابعة مما جعلها تنقص من قيمتها لأن الآخر في نظرها يتمتع بقيم تفتقدها هي كالتطور والتقدم، ففي هذه المرحلة تفطنت الذات لحالها وأدركت عجزها وتأخرها عن الآخر وأن كل القيم والمبادئ التي عملت بها هي قيم خاطئة.

ولنا في العلاقات التي تجمع الغرب بالعرب اليوم مثال على ذلك، فمحاولات الغرب للاستيلاء على البلاد العربية ورضخها تحت سلطته وسيطرته زج بالذات في حالة من الشك في حقيقة هويتها وأدخلها حالة من التبعية والاستلاب فما كان أمامها من خيار إلا الاحتماء وراء هذه التمثيلات السردية .

3- تمثيل الآخـر:

مفهوم الآخر من بين المصطلحات التي يصعب تحديدها نظرا لارتباطه بمجالات متنوعة كالفلسفة والتاريخ والدين وعلم النفس والاجتماع فكل مجال من هذه المجالات يعرفه بحسب اختصاصه ومنظوره.

[1] – ينظر: عبد الله إبراهيم المطابقة والاختلاف، ص 12.

الآخر هو ما يقابل الذات، ويكشف عن صورتها ويمكن له أن يتحقق على أكثر من وجه قد يكون قريب أو بعيد جغرافيا أو نفسيا ومختلف عرقيا وإيديولوجيا « فالآخر هو الكائن المختلف عن الذات، وهو مفهوم نسبي ومتحرك ذلك أن الآخر لا يتحدد إلا بالقياس إلى نقطة مركزية هي الذات، وهذه النقطة المركزية ليست ثابتة بصورة مطلقة فقد يتحدد الآخر بالقياس إليّ كفرد أو إلى جماعة معينة قد تكون داخلية بالقياس إلى النساء والرجال والأغنياء والفقراء»[1] .

الآخر لا يتحدد إلا بالذات وبالعلاقة التي تقام بينهما، فهو مختلف ومتحول ومتبدل لا يتسم بالثبات يتغير بتغير الظروف والظواهر والتأثيرات الاجتماعية، لذا نجد أن الذات قد رسمت وحددت صورة لهذا الآخر وقارنتها بها وسلطت عليه بعض الصفات الدونية التي لا تصل إلى مقام الذات .

« فصورة الآخر في المتخيل ليست هي الآخر صورة الآخر بناء مشكل في المتخيل وفي الخطاب، أما الآخر فهو الكائن الذي يتحرك في الواقع والصورة ليست هي الواقع غير أن الصراع حولها من رهانات الواقع أن الصورة اختراع واختلاق وتلفيق وفبركة والواقع ليس كذلك إلا حينما يتم تصويره وتمثله وتمثيله وتخيله»[2].

إن صورة الآخر تحدد وتستمد من مجموعة الممارسات الثقافية والدينية والعرقية والتاريخية والسياسية والاقتصادية...المرتبطة بجذور الثقافات والمجتمعات وغالبا ما ارتكزت صورة الآخر على العلاقات والصراعات السياسية التي تخلف وترسخ أحداث ومشاعر وتصورات في عقول الأفراد لتتحكم في تمثيل هذه الصورة وتعمل على انتقاء ما يخدمها[3].

---

[1]–نادر كاظم: تمثيلات الآخر ، ص 21.

[2]–المرجع نفسه، ص 21.

[3]–ينظر:عمرو عبد العلي علام: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية – في الفكر الإسرائيلي المعاصر– دار العلوم للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص 48.

فالآخر توضع له صور مشوهة غالبا تنتجها ذات متضخمة ومتمركزة، فقد تبين بجلاء أن صورة الآخر في الثقافات المتمركزة على نفسها « مشوشة ومركبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال المعبر رمزيا وتمثيليا عن تصورات المجتمعات لنفسها وغيرها، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر، فالآخر كما قامت تلك المرويات بتمثيله غفل مبهم بعيد عن الحق وهو بانتظار فكرة أو عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله ودونيته ولا تخفي التحيزات الخاصة بذلك التمثيل فهي واضحة وتكشف التنميطات الجاهزة للذات والآخر على حد سواء »[1].

وأمثلة تمثيل الأخر كثيرة لاختلاف الشعوب والأفراد، فنجد مثلا أن الثقافة العربية قامت بتمثيل الأسود بأرشيف ضخم من الصور والرموز والتصورات والأوصاف المتكررة والعبارات التي تؤكد على هامشيته وانحطاطه بل حيوانيته فهو كائن مهمش، صامت غريب، شهواني، أسود ...[2].

من خلال ما تم الحديث عنه نجد أن التمثيلات الثقافية من أكثر الوسائل أهمية وخطورة لارتباطها بمرجعيات ثقافية وتاريخية وسياسية، إذ عملت على تقديم صور مركبة ومضطربة ظلت لصيقة بمفاهيم التعصب العرقي والقبلي، ووجب علينا التأكد من صحتها، فقد أدت هذه التمثيلات إلى طمس الهوية الحقيقية للذات والآخر معا، وتغليفها بتخييلات يصعب كشفها ولتحقيق ذلك يجب دراسة علاقات القبول والرفض بين الذات والأخر.

[1]– عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 14.

[2]– ينظر: نادر كاظم، تمثيلات الآخر، ص 165.

ثانيا: مبدأ القبول والرفض بين الأنا والآخر

احتلت ثنائيات الأنا والآخر، الشرق والغرب، دار الإسلام ودار الحرب مكانة هامة في الفكر القديم والمعاصر حيث أضحت من بين الثنائيات التي تحدد وتسير العلاقات الإنسانية بين الشعوب والحضارات.

وقد وقع التقارب بين الثقافة العربية والكثير من الثقافات والحضارات المختلفة كالفارسية والرومانية والهندية والأوروبية...وبالتالي فقد تعدد الآخر بالنسبة لهذه الثقافة وتعددت صوره عبر التاريخ، إلا أن هذه الصور صيغت وقدمت بأشكال متعددة ومتنوعة ومتباينة تختلف باختلاف الزمان والمكان معا وباختلاف الشروط والمرجعيات الثقافية والاقتصادية والسياسية... التي أطرت علاقة التقارب بين الذات العربية والآخر.

ففي القديم أنتجت صورة للآخر حددتها معايير ارتبطت بتلك الفترة، أما في العصر الحديث فقد تغيرت بعض الصور نتيجة تغير الظروف والأوضاع فالنظرة للذات أو للآخر لها ضوابطها ومواجهتها ولكن لها عوائقها التي تمنعها من الرؤية كذلك فضمن هذا الإطار والشروط تشكلت صور سلبية وأخرى إيجابية ساهمت في تأطيرها خلفيات دينية إثنية وعرقية وإيديولوجية.

1-تحديد الآخر على الأساس الديني

يعدُّ الإسلام دينا متسامحا ومتعايشا مع الديانات الأخرى فالإسلام يعترف باليهودية والنصرانية ديانتين سماويتين، كما يقبل بالاختلاف من حيث العرق واللون والدين... باعتبارها إرادة الله في خلقه وهو ما أسس لقاعدة إنشاء علاقات مع الأجناس الأخرى قائمة على الحوار والتفاعل وتطبيق مبدأ لا إكراه في الدين فالإنسان حر في معتقده، كما أن الخطاب القرآني يحث على مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن والابتعاد عن التعصب والتطرف.

أ-الآخر اليهودي

عرف العرب اليهود قبل الإسلام في الجزيرة العربية وتعايشوا معهم واطلعوا على تعاليم التوراة وجوهر الدين اليهودي، فحظيت ثقافة اليهود باهتمام كبير لدى القبائل العربية في يثرب خاصة وفي الحجاز عامة وبهذا فقد كانت نظرة العرب لليهود نظرة إيجابية محاطة بالاحترام.

وعند مجيء الإسلام كان تفاؤل المسلمين كبيرا بأن اليهود سيؤيدون دعوتهم لأن الإسلام متمم للأديان ومكارم الأخلاق، وذو مستوى ثقافي، فمن المفروض أن يتقبلوه ويؤيدوه[1].

غير أن هذا الموقف من اليهود قد تغير عند مجيء الإسلام إذ رفضوا الدخول في الدين الجديد وأبوا تغيير دينهم، ودافعوا عن عقيدتهم وتمسكوا بها، وهكذا بدأت خصومة اليهود للإسلام خصومة فكرية عقدية فهم يرفضون الاعتراف بنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم بل يرفضون أية نبوة في غير بني إسرائيل[2].

لذلك أصبح التصور عن اليهودية في غاية السلبية لاسيما عند« تصرف المجتمعات اليهودية مع الأقوام التي تعيش معها كان لا يخلو من التعالي والغطرسة جعل الأفراد والمجتمعات العربية تنظر بريبة وحذر إلى اليهود وتتهمهم بالأنانية والنفاق وأنهم أصحاب تفرقة لذلك لا يمكن الاطمئنان إلى صداقتهم أو إلى أقوالهم»[3].

وقد كان للاحتلال الإسرائيلي في القرن العشرين سلوكات أظهرت العداوة للمجتمعات العربية والإسلامية لذلك « تابعت الثقافة العربية تنميط الشخصية اليهودية ضمن قالب شامل من الرفض والعداء، بوصفها شخصية غريبة عن المنطقة اغتصبت الأرض وشردت أصحابها وأقامت وجودها الملفق الراهن على جثث أبناء المنطقة العربية

---

[1]- ينظر: حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية – من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين- دار الساقي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص05.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص68.

[3]- المرجع نفسه، ص 52.

وتهديم ما بنوه عبر آلاف السنين»[1]، بالتالي فالصورة النمطية عن اليهود قد استمرت حتى وقتنا الحالي الأمر الذي جعل هده الصورة تتجسد في قالب ثابت من الرفض والعداء على المستويات الشعبية والثقافية العربية قاطبة.

ب-الآخر المسيحي:

انتشرت النصرانية في الجزيرة العربية قبل الإسلام وكان انتشارها كثيفا بين القبائل العربية الأمر الذي جعلهم مطلعين على الديانة النصرانية وتعاليمها، لذلك فقد كانت نظرة العرب إلى النصارى قبل الإسلام نظرة احترام وتسامح.

« باعتبار أن نخبهم مثقفة ورجال دينهم محترمون ولذلك كان القرآن متسامحا تجاههم فقد احترم عقائدهم وتعليمات دينهم ووضع أسسا عادلة للتعامل معهم قياسا على تعامله مع أصحاب الديانات الأخرى»[2].

فعند مجيء الإسلام كان المسلمون يتعايشون مع الفئة المسيحية في المجتمع ويتعاملون معهم بكل سماحة وفقا للمبادئ الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم، وعلى أنهم مواطنون لهم حقوق وعليهم واجبات شأنهم شأن المسلمين فقد كانت تطبق فكرة أن « المسيحيين في ذمة المسلمين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين»[3]، بالتالي فقد خلت مظاهر التعصب من العلاقة التي تجمع العرب المسلمين بالآخر المسيحي في هذه الفترات (قبل الإسلام و بعده).

تغير الموقف الودود من المسحيين وخاصة في مجالات العقيدة والمجالات الفكرية ليتحول إلى عداء، فقد بدأت النظرة الإيجابية في التلاشي عندما تم الإعلان عن الحروب

---

[1]- صلاح صالح: سرد الأخر- الأنا والآخر عبر اللغة السردية- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2003، ص 197.

[2]- حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية، ص57.

[3]-غالي شكري وآخرون: الإسلام والسياسة- الأسس الفكرية والأهداف العلمية- موقع للنشر، الرغاية، الجزائر، ط1 1995، ص 166.

-ينظر: حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية، ص 218.

الصليبية ضد المسلمين في القرن الحادي عشر والتي مثلت منعطفا حاسما في تاريخ العلاقات التي تجمع العرب بالمسحيين .

مثلت هذه الحروب عند انطلاقاتها سلاحا ذو حدين، فعندما تفاقم واشتد الصراع بين الممالك الأوربية الغربية قرر البابا أوربانوس* التخلص من هذه الأزمة (الحروب الداخلية بين الأوربيين) بتوحيد الرأي أو الموفق الغربي العام بتوجيه الصراع إلى الشرق فتجمعت القوى الغربية باسم الشعار الديني وإعلان الراية المسيحية ضد المسلمين، كان هذا الوجه المعلن من هذه الحروب أما جانبها الخفي فتمثل في طموحات تحقيق التوسع والسطو على ثروات الشرق والاستفادة منها واستغلالها اقتصاديا.

رأى الأوروبيون في الحروب الصليبية حروبا مقدسة تهدف إلى استرجاع الأماكن المقدسة، ومن أجل ذلك استثمروا كل الوسائل الكفيلة بتكوين متخيل جمعي يعلي من شأن الذات ويقدم الآخر في أشكال انتقاصية تمنح لكل المنخرطين في الحركة الصليبية حوافز التعبئة والإيمان بعدوانيته وشراسته لدرجة يصل فيها المحارب إلى خلق شعور لديه بأنه حين يحارب ضد المسلمين فإنه يحارب ضد الظلام قصد إشاعة الأنوار[1].

غير أن هذه الشعارات المزيفة للحروب الصليبية لم تخدع الأمة العربية الإسلامية التي كانت متيقنة بأنها مجرد وسيلة ومبرر لبداية الصراع وتمثل ذلك في عدم تصديقها لشعار الصليبيين في إنقاذ قبر المسيح، فلم يطلقوا على هذه الحروب اسم الحروب الصليبية رغم الصلبان المخيطة على ألبسة الغزاة بل سموها غزو الفرنجة أو حروب الفرنجة لأنهم أدركوا أن الشعار الديني لهذه الحروب هو شعار كاذب وبعيد عن الحقيقة[2].

سلط الضوء في قضية الحروب الصليبية على زاوية واحدة وهي زاوية الدين في حين أغفلت جوانب أخرى كانت هي الأخطر كالأهداف السياسية والاقتصادية

* أوربانوس: البابا الثاني في مدينة كليرمونت بفرنسا عام 1095م، كان هذا البابا أول من أطلق الشرارة الأولى للحروب الصليبية .

[1] -ينظر: حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية ، ص 230.

[2] -ينظر: المرجع نفسه، ص 232.

والاجتماعية والحضارية، ومن المهم أن نشير إلى أن المسلمين كانوا يكنون مشاعر العداء والكراهية للصليبيين كما كانوا يقومون بما يمكن أن نضعه في عداد أعمال المقاومة.

لذلك « فالعلاقات الاجتماعية بين المسلمين والمسحيين في مجتمع بلاد الشام قد تأثرت بالوجود الصليبي ولم تعد إلى سابق عهدها، حيث كان المسيحيين قبل عصر الحروب الصليبية ينعمون بالتسامح كأهل الذمة في رحاب المجتمع الإسلامي»[1] وقد ظل موقف العرب والمسلمين بعامة متأثرا إلى اليوم بهذه الحروب التي انتهت منذ سبعة قرون.

2- تحديد الآخر على الأساس العرقي

أ-الآخر الفارسي

كانت للفرس حضارة عريقة ومتقدمة في مختلف المجالات العمرانية والفنية والدينية والثقافية والعسكرية والاقتصادية مما جعلها محط إعجاب واحترام من طرف العرب قبل الإسلام.

وكان العرب ينظرون إلى حضارتي الفرس والبيزنطيين بإعجاب شديد وإن كانت علاقاتهم بهم ليست علاقة تشعر بالقوة، فهم يتعاملون معهم تجاريا ولكن ليست علاقة الند بالند بل علاقة الفقير بالغني والضعيف بالقوي، ومن تاجر منهم وانتقل إلى فارس ورأى عظمتهم استضعف نفسه[2].

وأكثر ما شد العرب إلى حضارات الفرس حنكتهم بالسياسة والشؤون العسكرية والإدارية، فقد كانت للفرس إمبراطورية ذات نفوذ فرضت سيطرتها على الأقوام الأخرى مما جعلها تبرز كقطب حضاري جعلت العرب يخشون بأسها.

[1] – قاسم عبده القاسم: أثر الحروب الصليبية في الوطن العربي، دار المعارف، سوسة، تونس، د ط، ص 49.

[2] –ينظر: حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية، ص 47.

غير أن هذا الموقف قد تغير عندما جاء الإسلام، حيث أصبح الدين الإسلامي مصدرا للشعور بالتفوق الأمر الذي جعل العرب يشعرون بتضخم الذات العربية ليعودوا إلى إحياء بعض عاداتهم وتقاليدهم المنقرضة التي كانت قبل الإسلام مثل التفرقة العرقية التي جعلت الأمة العربية تصنف نفسها في مرتبة أعلى، أما الشعوب الأخرى فقد صنفتهم في مرتبة أقل درجة منها لشعورها بالسيادة والتفوق، لهذا فقد كانت نظرة العرب إلى الفرس في فترة ما بعد الإسلام نظرة دونية واستعلائية ولاسيما في العصر الأموي.

إذ«كانت نظرة الاستعلاء العربية تجاه الفرس واضحة بصورة خاصة في العصر الأموي، واستهان الأمويون بتأثير العصبية بأمر الأقوام غير العربية وعدوهم في منزلة اجتماعية أدنى من العرب، ولذلك أبعدوهم عن السياسة والقيادة وفرضوا عليهم الضرائب»[1]، كما منعوهم من مصاهرة العرب وحرموهم حقوقهم السياسية والاجتماعية وبلغ الأمر درجة التشنيع والإهانة، إذ عمل الأمويون على طمس فضائل الفرس بإبراز نقاط الضعف في الحضارة الفارسية مقارنة بالذات العربية[2].

ب-الآخر الصيني:

كانت صورة الآخر الصيني في نظر الثقافة العربية صورة إيجابية غالبا، ولم تشب هذه الصورة شائبة طوال مئات السنين وذلك يعود لجملة من الأسباب لعل أهمها قدم العلاقات التجارية مع الصين.

« فالتواصل العربي مع الصين قديم جدا يعود للقرن الثالث الميلادي حيث كان التجار العرب يرتادون سواحل الصين، وقد استقرت العلاقات العربية الإسلامية مع الصين في نهايات القرن التاسع الميلادي وبدايات القرن العاشر فازداد التبادل التجاري ودخل الإسلام إلى بعض مناطق الصين»[3].

[1]- حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية ، ص 126.

[2]- المرجع نفسه، ص 127.

[3]- المرجع نفسه، ص 159.

كما أن بعد الصين عن الإمبراطورية العربية وعدم قيام حروب أو صدمات مسلحة بين الطرفين كان ذلك مدعاة لقيام علاقات ودية وسلمية مبنية على المصالح المشتركة أضف إلى ذلك أن هذا البعد ساهم في عدم التعصب لديانتهم[1].

فالصورة التي رسمت عن هذا الشعب إيجابية لقيت قبولا وإعجابا من قبل العرب فصنفوها ضمن الشعوب المتحضرة والمسالمة، ولم نسجل موقفا سلبيا ضد الأخر الصيني وذلك لأن التمثيل الذي ينهض بمهمة رسم الصورة عنه لا يبدي تحاملا ضد هذا الآخر ولا يقف على الجوانب السلبية من حياته، وربما يعود ذلك إلى قيام حروب وصدمات بين الطرفين أو لغياب مواجهات ثقافية تتدخل في تشويه الصورة عن هذا الآخر.

3- تحديد الآخر على الأساس الإيديولوجي

-الآخر الأوروبي:

كان لقاء العرب بالآخر الأوروبي الغربي في العصر الحديث صفعة حضارية وفكرية بالنسبة للذات العربية مما جعلها تستيقظ من غفوتها لتجد نفسها تعاني التدهور والانحطاط مقابل هذا الآخر الذي وصل إلى أوج ازدهاره و تقدمه.

لقد عملت حملة نابليون 1798م على دفع بعض عناصر النخبة العربية الإسلامية إلى اكتشاف الأسس الجديدة التي يقوم عليها الكيان الأوروبي ومنذ بدايات القرن التاسع عشر بدأت تنتشر صورة معينة عن أوروبا في جل البلدان الإسلامية، واكتشاف هذه الصورة يرجع إلى كون النخبة العربية نظرت إلى أوروبا بوصفها نموذجا حضاريا يجسد القوة والعلم والحرية[2].

[1]- ينظر:حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية ، ص 158.

[2]- ينظر: محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، منشورات دار الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات، ط1 1992، ص 23.

« فالموقف الفكري من الغرب الأوروبي تلازم بين العداوة والإعجاب على الأقل منذ أن تساءل الشرقي عن سر تخلفه وتقدم الغرب، نقول الغرب لأن الآخر هو الغرب تحديدا في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر »[1].

لذلك تراوح موقف الثقافة العربية من الآخر الأوروبي بين موقفين ففي الموقف الأول تقبلت الذات العربية هذا الآخر ونظرت إليه نظرة إعجاب وأحيانا انبهار وذلك في كون أوروبا « مثالا حسنا ينبغي الأخذ به وقبوله وتطبيق تجربته والسير بمقتضاها، وكان لهذا الرأي بعض الملاحظات على أفكار الأوروبي وأخلاقه وقيمه ومعتقداته وممارسته إلا أنه رأى هذه الملاحظات ثانوية وغير ذات قيمة أمام التقدم الهائل الذي وصلته أوروبا»[2] ونظرا لهذه الصفات الإيجابية يتعين استخلاصها والاستفادة منها من أجل إجراء الإصلاحات الضرورية الكفيلة بتجاوز التأخر التاريخي الذي تتخبط فيه البلدان العربية.

لذلك ذهبت هذه الفئة إلى أن صلاح الأمة العربية لا يمكن أن يحصل إذا ما اعتمدنا على الدين كمقوم وحيد لتوجيه الأفكار والأحكام والإنتاجات في المنظومة الفكرية والاجتماعية للوطن العربي، بل يجب أن نستعين بطرق جديدة للإدراك والنظر تتلاءم مع الأزمنة الحاضرة حتى وإن كانت هذه الطرق مستمدة من الغرب.

أما الموقف المغاير تجاه الآخر الأوروبي فقد كان مشحونا بالعداء والكراهية والرفض فهذا التيار يرفض الغرب ويرى « ضرورة الحذر الشديد تجاه ثقافته وحضارته وهو رفض الغرب من جهة نظر دينية، وكان تحفظ هؤلاء المثقفين منصبا على عادات الغرب وتقاليده وقيمه »[3]، وقد مثل هذا التيار الحركات السلفية والأصولية.

وقد رفض الآخر الأوروبي كونه مثل المستعمر القديم المتربص ببلاد العرب وبلاد المسلمين المتحفز لنهب خيراتها واستغلالها، لكنه هذه المرة اختار قناعا آخر أكثر تسترا وضمانا من أجل تحقيق مراميه « فهدفه لا يتعلق في الأساس بذات شخص معين، ولكن

[1]– الطاهر لبيب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 196.

[2]– حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية، ص 262.

[3]– المرجع نفسه ، ص 263.

بأفكار معينة يريد تحطيمها أو كفها حتى لا تؤدي مفعولها في توجيه الطاقات الاجتماعية في البلاد المستعمرة »[1].

وقد عمل هذا القناع على جعل البلاد العربية تعيش صراعا فكريا وتسجل نتائجه السلبية في حياتها أو ميزانيتها وفي أخلاقها دون أن تشعر بأن معركة (معركة فكرية) مرت بأرجائها، مما جعل الوعي العربي مخدرا.

كما رفض الآخر الأوروبي- بحسب رأي مالك بن نبي- لأنه مجرد من المبادئ والمفاهيم الأخلاقية التي جعلت المجتمع الغربي يعيش حالة من الفوضى والاختلال الأخلاقي ومن كانت تلك أحواله لا يصلح في رأيه أن يكون قدوة أو أنموذجا يحتذى به[2].

لذلك ذهب هذا الاتجاه إلى التمسك بالشريعة الإسلامية والحرص على تطبيقها بطريقة سليمة، إذ يرى بأنه لا يمكن إصلاح أوضاع الأمة وأحوالها إلا بالرجوع إلى المنابع النقية للإسلام، وفتح المجال لإمكانية الاجتهاد وإعطاء دلالات جديدة للنصوص القديمة تتماشى وتتلاءم مع المعطيات التاريخية الجديدة.

اتخذت العلاقة التي جمعت الغرب بالعرب أوجها متعددة ارتسمت في غالب الأحيان بالتوتر، لكنها أصبحت أكثر تعقيدا في الآونة الأخيرة وتحديدا بعد حوادث الحادي عشر من سبتمبر 2001 حيث أفصح الغرب عن مشاعر الكراهية التي يكنها للعرب وعن طبيعته العدوانية ليتهم الإسلام بأنه يختزن في صلب تعليماته وتشريعاته صفات الإرهاب والعنف[3]، كما استغل دعوة الإسلام للجهاد والمقاومة غير أنه فسر هذه الدعوة تفسيرات خاطئة متعمدة ليغدو الإرهاب مفهوما لصيقا بالإسلام والمسلمين ويصبح سمة كل عربي مسلم.

---

[1]- مالك بن نبي: مشكلات الحضارة - الصراع الفكري في البلاد المستعمرة - دار الفكر، طرابلس، لبنان، د ط 1981، ص 37.

[2]- ينظر: نور الدين خندودي: شهادات ومواقف مالك بن نبي، وزارة الثقافة، الجزائر، د ط، 2008، ص227.

[3]- ينظر: إبراهيم ابن محمد الحمد المزيني: التعامل مع الآخر- شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية- مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، السعودية، ط1، 2005، ص 8.

ونلمح ذلك خصوصا في المعاملات التي نهجت من أجل التعامل مع هذا العربي والحذر منه وجعله تحت المراقبة، وإزاء هذه التطورات الحاصلة في نظرة الغرب إلى العرب اليوم لا بد من النهوض بحركات إسلامية تدافع عن الإسلام وتنفي هذه المفاهيم والنعوت الملتبسة به (ظاهرة الإرهاب والعنف)، والوقوف في وجه هذا التعسف المقصود بالتالي فالصورة النمطية حكمت تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب لتظل ثابتة في أغلب الفترات.

الفصل الثاني

تمثيلات الآخر في رحلة ابن فضلان

1-النسق الديني

2-نظم الحكم والمعاملات السياسية

3-الحياة الاجتماعية

أ- الأسرة

ب- العادات والتقاليد

*عادات الطعام واللباس

*الأخلاق والطبائع

*عادات الدفن

تعدُّ رحلة ابن فضلان رحلة سفارية رسمية إلى بلاد الشمال (بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة) كان منطلقها الأساسي دينيا سياسيا، إلا أن ابن فضلان لم يغفل عن رصد الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تعبر عن ثقافة الآخر وترمز له.

وقد تجلت في مرويته الكثير من المظاهر الثقافية عمدنا في بحثنا هذا إلى استخراج بعضها كالدين ونظم الحكم والمعاملات السياسية والحياة الاجتماعية التي تعيشها هذه المجتمعات وما يحيط بها من النظم الأسرية والأخلاق والطبائع وعادات الطعام واللباس وعادات الدفن... التي تميزها محللين ما أبداه ابن فضلان من آراء ونظرات حول هذه المظاهر التي تختلف ممارستها من ثقافة إلى أخرى.

1-النسق الديني:

يمثل الدين أحد الأطر الثقافية التي لا يمكن اختزالها من حياة ونظام مجتمع من المجتمعات إذ يتدخل في ترتيب وتسيير الأنظمة الإنسانية والاجتماعية والحضارية للأمم « فللدين بنيته الخاصة وللمطلب الديني أيضا موضوعه الخاص والأصيل الذي لا يختلط بغيره والذي يشكل جذرا عميقا وأساسيا في نشوء أي مدنية وحضارة»[1].

والدين الإسلامي يمثل الركيزة الأساسية التي نهضت وانبتت عليها الثقافة العربية فهو الذي أخرجها من التقوقع والجهل إلى التقدم والازدهار، لاسيما بعد الفتوحات الإسلامية فقد مثلت البلاد العربية الإسلامية خلال الحكم العباسي قطبا ثقافي متحضرا تلجأ إليه الأمم والدول الإسلامية الجديدة التي عرفت الإسلام في وقت متأخر، وباعتبار أن الدين يمثل أبرز الظواهر الثقافية التي تعبر عن الجماعات والأمم فقد عمل ابن فضلان على تقصي أديان الأقوام التي حل بها محاولا في الوقت نفسه نشر أفكاره الدينية.

[1]– سمير أمين، برهان غليون: حوار الدولة والدين، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 22.

كان المجتمع **التركي** يتخبط في الجهل والكفر ويعيش حياة فطرية إذ لم يطلع على الأديان السماوية بل يعيش على معتقدات سابقة ويتقرب إلى أرباب يعبدها تعبر عن كيانه الثقافي كأية جماعة من الجماعات، فقبيلة " الباشغرد " التركية عرفت تعددا كبيرا في المعبودات، فمنهم من يعبد خشبة يصنعها بيديه ومنهم من يعبد الفصول... حيث يقول ابن فضلان: « وكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلقها عليه فإذا أراد سفرا أو لقاء عدو قبلها وسجد لها، وقال: "يارب افعل بي كذا وكذا " فقلت للترجمان: سل بعضهم ما حجتهم في هذا، ولم جعله ربه؟ قال لأني خرجت من مثله فلست أعرف لنفسي خالقا غيره»[1].

أثار هذا المشهد فضول ابن فضلان فأراد أن يعرف ما وراء هذا الاعتقاد ليجده ينم عن جهل ترسخ في الذهنية الثقافية لهذا المجتمع، وفي هذا النص عبارة تحقيرية إذ مثل ابن فضلان معبود الآخر بالإحليل وهو العضو الجنسي الذكوري وفي هذا تحقير للآخر واستهزاء بمعتقداته، وإن كان استغراب ابن فضلان هنا مبالغ فيه، فهذه حالة كل الشعوب التي لم تعرف دين كتابي وهي حالة العرب قبل الإسلام.

كما ذكر لنا أن« منهم من يزعم أن له اثني عشر ربا: للشتاء رب وللصيف رب وللمطر رب، وللريح رب، وللشجر رب وللناس رب، وللدواب رب، وللماء رب، ولليل رب وللنهار رب، وللموت رب، وللأرض رب، والرب الذي في السماء أكبرهم، إلا أنه يجتمع مع هؤلاء باتفاق، ويرضى كل واحد منهم بما يعمل شريكه»[2].

وهذا التعدد في الآلهة أثار استهزاء ونفور ابن فضلان من معتقدات الآخر (الباشغرد التركي) وحكم عليه بالوثنية، لأنه يؤمن ويعتقد بأفكار خاطئة ويبرر ذلك بتأويلات ساذجة، فيشير إلى أن جماعة منهم تعبد طيور الكراكي في قوله: « ورأينا طائفة منهم تعبد الحيات، وطائفة تعبد السمك، وطائفة تعبد الكراكي، فعرفوني أنهم كانوا يحاربون

[1]–أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد: رسالة ابن فضلان، تح: سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي دمشق، سوريا، 1960 ، دط، ص108.

[2]– المصدر نفسه، ص 109.

قوما من أعدائهم فهزموهم وأن الكراكي صاحت وراءهم ففزعوا وانهزموا، بعدما هزموا فعبدوا الكراكي لذلك قالوا: هذه ربنا وهذه فعالاته هزم أعداءنا، فهم يعبدونها لذلك »[1].

فهم بذلك قوم مشركون لا يؤمنون برب واحد وهذا هو الشرك الأكبر الذي يتناقض مع ما جاء في الشرع الإسلامي الذي يدعو إلى وحدانية الله، وقد أعلن ابن فضلان رفضه واحتقاره لهذه المعتقدات التي أثارت فزعه العقائدي لأنها تهدد قيمة الدينية الأصلية.

ليقف عند قبيلة تركية أخرى تعرف "بالغزية"، فيجدها لا تعرف معنى الإله أصلا وهم بذلك كالحيوانات التي لا دين لها ولا عقل ولا تفكير إذ يقول: «وهم مع ذلك كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئا، بل يسمون كبرائهم أربابا، فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: يارب إيش أعمل في كذا وكذا؟»[2].

فابن فضلان في هذا المقطع يطلق حكما سلبيا ونظرة احتقارية ومنحطة للآخر "الغزية" وكان ذلك لحظة تشبيههم بالحيوانات، وهنا أسقط عنهم سمة الإنسانية التي كرم بها الله جميع بني البشر، وبهذا تبرز الذات المتعالية لابن فضلان باعتباره يدين بالدين الإسلامي.

تجلت صورة التركي في ذهنية ابن فضلان على أنه إنسان جاهل بالدين وكافر به لذلك حاول أن يعرف بالدين الإسلامي وينشر مبادئه، ويقنع الآخر التركي باعتناقه.

وقد أورد ابن فضلان عددا من الوقائع التي تدلل على هشاشة منظومتهم العقدية وعدم ترسخ مفهوم الدين والله في أذهانهم يقول: « ولقد أصابنا في بعض الأيام برد شديد وكان تيكين يسايرني وإلى جانبه رجل من الأتراك...قال: إن هذا التركي يقول لك: أي شيء يريد ربنا منا، هو ذا يقتلنا بالبرد ولو علمنا ما يريد لرفعناه إليه فقلت له: قل له يريد منكم أن تقولوا: لا إله إلا الله فضحك وقال: لو علمنا لفعلنا»[3].

---

[1]– أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 109.

[2]– المصدر نفسه، ص91.

[3]– المصدر نفسه، ص 90.

فالتركي يظن أن هذا البرد الشديد عقاب من الله عز وجل فأراد أن يستفسر ابن فضلان والذي سايره في ذلك، وفي هذا تحامل واضح ضد الآخر فابن فضلان وافقه الرأي بأن البرد هو عقاب يرفع ويزول عنهم بالإسلام لذلك طلب منه التوحيد، على الرغم من أن ابن فضلان يعلم بأن البرد لن يزول بمجرد الدخول في الإسلام فهذا البرد ناتج عن المناخ الطبيعي الذي يميز هذه البلاد مثل الحر الشديد الذي يميز الجزيرة العربية وهي قلب الإسلام فهذا البرد يعد نعمة يرجوها من يعيش في قيض الصحراء كما يتضح من خلال هذا المقطع استهزاء الرجل التركي بدين ابن فضلان ودعوته ما يدل على صعوبة تصديقهم بهذا الدين الجديد.

غير أنهم استغلوا اعتزاز المسلمين بدينهم وحبهم له ما جعلهم يراؤونهم بقولهم "لا إله إلا الله محمد رسول الله" تقربا للمسلمين الذين يمرون ببلادهم لا اعتقادا بالدين الإسلامي وبوحدانية الله، وتأكيدا لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإنما قالوا ذلك لأغراض أخرى تخدمهم كالاستفادة من هدايا المسلمين حيث يقول: «وسمعتهم يقولون: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" تقربا بهذا القول إلى من يجتاز بهم من المسلمين لا اعتقادا لذلك، وّإذا ظلم أحدهم أو جرى عليه أمر يكرهه، رفع رأسه إلى السماء وقال: "بير تنكري" وهو بالتركية "الله الواحد»[1].

فهم لا يتوجهون بالدعاء والتضرع إلى الله إلا في أوقات الشدة والضعف أما في وقت قوتهم تجدهم ناكرين لا يقرون بوحدانية الله، ولهذا صورهم ابن فضلان بصورة الكافرين والمنافقين والتي تتعارض مع الخصال الإسلامية التي ترفض "النفاق" كما جاء في قوله عز وجل: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ}[2]، حيث نلحظ نظرة تحقيرية أخرى تمثلت في إعطاء ابن فضلان لنفسه حق الحكم على نوايا الآخر وكشف سرائره التي لم يعلن عنها صراحة فمن التطرف أن يحكم ابن فضلان على أشياء هو ليس متأكدا من صحتها لهذا نجده غير موضوعي في طرح أحكامه غالبا.

[1]–أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 92.

[2]– سورة النساء: الآية {141}.

ومن بين المشاهد التي التقطها وصورها ابن فضلان ما سرده عن ولي العهد التركي الذي كان قد اعتنق الإسلام: « فأول من لقينا من ملوكهم ورؤسائهم ينال الصغير –وقد كان أسلم– فقيل له: إن أسلمت لم ترؤسنا فرجع عن إسلامه»[1]، فيشير لنا ابن فضلان إلى ضعف إيمان هؤلاء القوم إذ يرى بأنهم مرتدون وجاهلون بقدسية هذا الدين وعظمته، ففعلهم هذا من بين السلوكات التي يرفضها ويحتقرها الدين الإسلامي، فالارتداد أو الخروج عن الدين من أكبر الكبائر.

وابن فضلان يستغرب ممارستهم الدينية وينكرها رغم علمه بعدم إسلامهم متناسيا حقيقة أن كل دين أو معتقد هو مقدس في نظر أتباعه وليس من اليسر تغيير المقدسات والقناعات التي نشأت مع الأفراد، وما يدل على تطرف أحكام ابن فضلان وتشدده هو أن الأتراك ليسوا جميعا منافقين ومرتدين ورافضين للدين الإسلامي، فهناك من استحسن المبادئ والتعاليم الإسلامية ورحب بها وحاول تعلمها واستيعابها حيث يقول:« وسمعني أقرأ قرآنا، فاستحسن القرآن، وأقبل يقول للترجمان قل له: لا تسكت، وقال لي هذا الرجل يوما على لسان الترجمان: قل لهذا العربي: ألربنا عز وجل امرأة؟ فاستعظمت ذلك وسبحت الله واستغفرته، فسبح واستغفر كما فعلت، وكذلك رسم التركي كلما سمع المسلم يسبح ويعلل قال مثله»[2].

في هذا المقطع حاول ابن فضلان تقديم صورة إيجابية عن الدين الإسلامي عندما قام بترتيل القرآن الكريم، فلقي ذلك استحسان التركي ما يشير إلى قابلية تعلمهم لمبادئ وقيم الدين الإسلامي، وذلك جلي عندما قام ابن فضلان بالاستغفار ففعل الرجل مثله وظل يفعل ذلك كلما رأى المسلم يستغفر، وبالتالي فقد حقق ابن فضلان ما أراده حين اقنع التركي بتتبع القيم الإسلامية وإن كان يقوم بذلك بروح استعلائية جلية فالتركي يسأل ليتعلم ولكن ابن فضلان يستدل بسؤاله عن جهله وقلة عقله وهذا ما يؤكد المنطق التفوقي الذي يحرك ابن فضلان.

---

[1]– أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان، ص 97.

[2]– المصدر نفسه، ص 93.

ارتسمت صورة الآخر التركي في ذهنية "ابن فضلان" على أنه إنسان جاهل بالدين لا يعرف شرائعه وأصوله، فكانت مركزيته الإسلامية تتضخم أكثر كلما وقع على خطأ أو جهل للتركي ليستغل الفرصة بتحقيره والحط من قيمته متجاهلا المهمة الدينية التي جاء من أجلها وهي تعليمهم ونصحهم وتصحيح أخطائهم بغض النظر عن كل المعتقدات التي كانوا يؤمنون بها.

كان **الصقالبة** من بين المجتمعات التي عرفت الإسلام في وقت متأخر الأمر الذي جعل بعض معتقداتها القديمة لا تزال تحضى بالقدسية وتمارس سلطتها على ذهنيتهم الثقافية.

فمن المعتقدات التي كانت منتشرة في بلاد الصقالبة أنهم يستبشرون لسماع صوت الكلاب مما أثار انتباه ابن فضلان في قوله: « ورأيتم يتبركون بعواء الكلاب جدا ويفرحون به ويقولون: سنة خصب وبركة وسلامة»[1]، وهذا الاعتقاد مناقض لما جاء في الثقافة الإسلامية إذ ينظر إلى الكلب على أنه مصدر نجاسة يستعاذ بالله من عوائه ونباحه.

كما كانوا يؤمنون ببعض الخرافات، فيسرد لنا ابن فضلان ذلك في قوله: « وما رأيت أكثر من الصواعق في بلدهم، وإذا وقعت الصاعقة على بيت لم يقربوه ويتركونه على حالته وجميع من فيه من رجل ومال وغير ذلك حتى يتلفه الزمان ويقولون: هذا بيت مغضوب عليهم »[2]، فهم يخافون الصواعق لاعتقادهم بأنها عقاب وغضب من الرب والخطير في الأمر أن هذه المعتقدات تحتفظ في المخزن الجمعي الثقافي لهذه المجتمعات على أنها شيء مقدس لا يمكن تجاوزه.

ومن معتقداتهم أيضا أنهم إذا رأوا إنسانا له قدرة على الفهم ذكي وماهر نسبوه إلى الآلهة وأجمعوا بأنه يصلح لخدمة الرب وليس البشر فيقتلوه تكريما للآلهة وهو ما يتجلى من خلال هذه الواقعة التي نقلها لنا ابن فضلان « ولقد حدثني ترجمان الملك أن سنديا

[1]– أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 127.

[2]– المصدر نفسه، ص 132.

سقط إلى ذلك البلد فأقام عند الملك برهة من الزمان يخدمه وكان خفيف الفهم فأراد جماعة منهم الخروج في تجارة لهم...فخرج معهم في سفينة فرأوه حركا كيسا بينهم وقالوا: هذا يصلح لخدمة ربنا، فنوجه به إليه، وجعلوا في عنقه حبلا وشدوه في رأس شجرة عالية وتركوه ومضوا»[1]، وقد وقف ابن فضلان مندهشا إزاء هذه المعتقدات التي لم يجد لها مسوغا مقنعا يسمح بتقبلها الأمر الذي جعله ينفر منها ويرفضها ويتمسك أكثر بقيمه ومبادئه الإسلامية.

لقد كلف ابن فضلان من طرف الخليفة العباسي بتعليم الصقالبة شرائع الدين الإسلامي وشرحها لهم حتى يفهموها أحسن فهم، ويمثلوا الدين الإسلامي أحسن تمثيل فسبب رحلة ابن فضلان طلب ملك الصقالبة العون والمساعدة من الخليفة حيث يقول: « لما وصل كتاب " ألمش بن يلطوار" ملك الصقالبة إلى أمير المؤمنين يسأله فيه البعثة إليه ممن يفقهه في الدين ويعرفه شرائع الإسلام ويبني له مسجدا وينصب له منبرا لقيم عليه الدعوة له في بلده وجميع مملكته ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين»[2].

يتضح من خلال المقطع أن الدولة العباسية قد مثلت مركزا دينيا وسياسيا وذلك لتبعية بلاد الصقالبة لها ودخولها في دار الإسلام.

وقد حرص ابن فضلان على القيام بدور المصلح الديني عندما صحح خطبة ملك البلغار(الصقالبة) ونهاه عن تسمية نفسه بالملك وحثه على الاقتداء بالنبي - صلى الله عليه وسلم- وبالخليفة العباسي بقوله: « وقد كان يخطب له على منبره قبل قدومي:اللهم وأصلح " الملك يلطوار" ملك بلغار، فقلت أنا له: إن الله هو الملك ولا يسمى على المنبر بهذا الاسم غيره –جل وعز –وهذا مولاك أمير المؤمنين قد رضي لنفسه أن يقال على منابره في الشرق والغرب: اللهم أصلح عبدك وخليفتك جعفر الإمام المقتدر بالله أمير

[1]– أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 133.

[2]– المصدر نفسه، ص67.

المؤمنين وقد قال: النبي – صلى الله عليه وسلم– لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم فإنما أنا عبد فقولوا:عبد الله ورسوله »[1].

وما يثير الانتباه لماذا لم يعترض ابن فضلان بأن يكون الملك مولى للخليفة ويكون الخليفة سيده ؟ في المقابل يعترض عن تسمية نفسه بالملك؟ ولعله بذلك سعى إلى فرض سلطة الخليفة السياسية والدينية على بلاد الصقالبة وخطاب ابن فضلان لملك الصقالبة بعبارة "مولاك أمير المؤمنين" تأكيد على مركزيته واستعلائية خطابه وقد استشهد بقول النبي – صلى الله عليه وسلم– حتى يقنعه ويهديه إلى التواضع عند ذكر اسمه، ليعلن الملك تغيير اسمه واسم أبيه ما يدل على حسن إسلامه حيث يقول: « فكيف يجوز أن يخطب لي ؟ قلت باسمك واسم أبيك قال: إن أبي كان كافرا ولا أحب أن أذكر اسمه على المنبر، وأنا أيضا فما أحب أن يذكر اسمي إذ كان الذي سماني به كافرا، ولكن ما اسم مولاي أمير المؤمنين ؟ فقلت: جعفر قال: فيجوز أن أتسمى باسمه؟ فقلت: نعم، قال : قد جعلت اسمي جعفرا واسم أبي عبد الله فتقدم إلى الخطيب بذلك ففعلت»[2].

نلاحظ أن ذات ابن فضلان لازالت تكتسب الصفة الواعظة المركزية بتوجيه النصح والدعوة إلى الالتزام بمبادئ العقيدة الإسلامية في المقابل نجد الأخر(ملك الصقالبة) متفاعلا مع الذات وذلك من خلال قبوله واستجابته للنصح والوعظ.

يتضح أنهم متشوقون لتعلم شرائع الدين الإسلامي فرحون به أكثر من أي شيء آخر حتى ولو كانت السلطة (ملك الصقالبة) مما يدل على حسن إسلامهم وإيمانهم وصفاء نياتهم، وبهذا تعرض عنهم صورة إيجابية محاطة بالاستحسان حيث يقول: « ولقد أسلم على يدي رجل يقال له طالوت فأسميته "عبد الله " فقال: أريد أن تسميني باسمك محمدا ففعلت، وأسلمت امرأته وأمه وأولاده، فسموا كلهم محمد وعلمته: "الحمد لله" و" قل هو الله أحد" فكان فرحه بهاتين الصورتين أكثر من فرحه إن صار ملك الصقالبة »[3].

---

[1] – أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان ، ص 118.

[2] – المصدر نفسه، ص 118.

[3] – المصدر نفسه ، ص 135.

في هذا المقطع نلاحظ اقتباسا قرآنيا خفيا نستدل عليه باسم "طالوت" فابن فضلان استعمل هذا الاسم ليشبه حالة ملك الصقالبة بالملك طالوت، ولعله أراد بهذا جعل الآخر دائما في مرتبة أقل على الرغم من إسلامه وذلك لأن الملك طالوت في القصص القرآني يحكى أنه كان ملكا بلا جاه لا يقدر على مواجهة الملك الآخر القوي (جالوت) غير أن الله سبحانه أيده من عنده بداوود فانتصر على جالوت لذلك أسقط ابن فضلان هذا التشبيه فملك الصقالبة طلب العون والمساعدة من ابن فضلان.

فابن فضلان هنا يمارس تمركز وتسلط الذات الدينية لذا نجده يحاول إثبات ذاته بجعلها محط إعجاب الآخر والإشارة إليها كمرجعية يتم الاقتداء بها وتقليدها وذلك من خلال التسمي باسمه "محمد".

إلا أننا لا ننكر قيامه بالمهمة الإصلاحية فهو قد علمهم السور التي يصلون بها كما علمهم الصلوات التي تمثل عماد الدين الإسلامي لذلك فهو يحاول جهده لنشر الدين الإسلامي وتعليم قيمه حيث يقول: « ورأينا فيهم أهل بيت يكونون خمسة آلاف نفس من امرأة ورجل قد أسلموا كلهم، يعرفون "بالبرنجار" وقد بنوا لهم مسجدا من خشب يصلون فيه، ولا يعرفون القراءة فعلمت جماعة ما يصلون به»[1].

تجلت صورة المجتمع الصقالبي بصورة إيجابية لأنهم قوم تقبلوا الدين الجديد، كما حسن إسلامهم وذلك من محاولتهم في الاطلاع أكثر على المبادئ الإسلامية وفهمها جيدا بواسطة ابن فضلان الذي بعث من أجل تفقيههم في الدين لكنه مارس دور الفقيه والمصلح بشيء من الاستعلائية والفوقية لذا نجده غير موضوعي في أكثر أحكامه.

يعتبر **الروس** من بين المجتمعات الوثنية التي عرفت بتعدد المعبودات الأمر الذي جعل معتقداتهم وأفكارهم تنغمس في الجهل و الضلال وتؤثر في سلوكاتهم وأفعالهم.

فالآخر الروسي وثني يقوم بعبادة الأصنام المصنوعة من الخشب، فيسجد لها ويتقرب إليها بالهدايا والقرابين فيقول ابن فضلان: « حتى يوافي خشبة طويلة منصوبة لها وجه يشبه وجه الإنسان وحولها صور صغار وخلف تلك الصور خشب طوال....فيوافي

[1]–أحمد ابن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 135.

إلى الصورة الكبيرة، ويسجد لها ثم يقول لها: يا رب قد جئت من بلد بعيد ومعي من الجواري كذا وكذا....وجئتك بهذه الهدية ثم يترك الذي معه بين يدي الخشبة ويقول: أريد أن ترزقني تاجرا معه دنانير ودراهم كثيرة فيشتري مني كل ما أريد»[1].

ويستمر ابن فضلان في وصف تضرع التاجر فإذا لم تتحقق دعواته لجأ إلى الصور الصغيرة المحيطة بالخشبة الكبيرة فيتقرب إليها ويلح بالدعاء، فإذا جرت الصدفة وتحقق ما طلبه عاد إلى الخشبة وشكرها بالنحر والذبح كما جاء في قوله: « فإن تعسر عليه بيعه وطالت أيامه عاد بهدية ثانية وثالثة فإن تعذر ما يريد حمل إلى كل صورة من تلك الصور الصغار هدية وسألها الشفاعة، وقال: هؤلاء الناس ربنا بناته وبنوه ....فربما تسهل له البيع فباع فيقول: قد قضى ربي حاجتي، وأحتاج أن أكافيه فيعمد إلى عدة من الغنم أو البقر فيقتلها...فإذا كان الليل وافت الكلاب فأكلت جميع ذلك، فيقول: الذي فعله قد رضي ربي عني وأكل هديتي»[2].

فالصورة المكونة عنهم تجلت بصورة سلبية لأنهم قوم كافرون بعيدون عن الحق ومناقضون لمبادئ وقيم الدين الإسلامي والمشهد السابق يعيدنا إلى أيام الجاهلية في قريش وتعدد الآلهة عندهم، وبهذا فهم مازالوا يعيشون حقبة من الجهل والتشتت والمؤسف في هذا الأمر أنهم يمارسون هذه الشعائر والأعراف معتقدين بصحتها المطلقة مما جعلهم منغلقين عن الذات يرفضون أي فكر للآخر المختلف عنهم.

أما في ما يخص الدين في بلاد " **الخزر**" فالرحلة لم ترو لنا طقوسه وعباداته الدينية لأنه كان يؤمن بدين سماوي وهو الدين اليهودي الذي كان في نظرهم دينا مقدسا وله أفضلية ورفعه عن بقية الديانات الأخرى لذلك لم تحصل أية محاولة للتغيير بل على العكس تماما فقد كان يمثل العدو القديم والدائم للإسلام.

فمن خلال هذا كله نلاحظ أن ابن فضلان عمل على تقصي أديان الآخر وقدم صورا إيجابية وأخرى سلبية تختلف من قوم إلى آخر.

---

[1]–أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص153.

[2]– المصدر نفسه، ص 154.

2-نظم الحكم والمعاملات السياسية:

انطلقت رحلة ابن فضلان من دافع سياسي تمثل في الاستجابة لرسالة ملك الصقالبة والتي يستنجد فيها بالدولة العباسية من الخطر الذي يحدق ببلاده، لتنطلق البعثة العباسية كوفد سفاري إلى بلاد الصقالبة وقد مر الوفد بكثير من المواقف التي عكست ظواهر ثقافية استوقفته فشملت «القيم والمعتقدات والأفكار والممارسات التي وجدت في الجماعات والتي تلعب دورا في التنظيم السياسي للمجتمعات»[1]، لذلك فقد حرص ابن فضلان على تتبع هذه الظواهر بتقصي المعاملات بين الأفراد والجماعات فكانت رحلته تصويرا حيا للظروف السياسية التي عايشتها المجتمعات التي حل بها " الترك الصقالبة الروس والخزر" كما ذكر لنا نظم الحكم والمعاملات الدبلوماسية والمراتب السياسية الخاصة بهذه الجماعات.

ففي "**بلاد الترك**" يصنف الرؤساء والسادة وفق هرم تراتبي يفرق بين منازلهم وقد أشار ابن فضلان إلى هذه المراتب التي تميز أسس الحكم عندهم حيث يقول: «وملك الترك الغزية يقال له "يبغو" وهو اسم الأمير وكل من ملك هذه القبيلة فبهذا الاسم يسمى ويقال لخليفته " كوذركين". وكذا كل من يخلف رئيسا منهم يقال له: كوذركين»[2].

وهذا التصنيف يعبر عن ثقافة الترك السياسية، فهذه الألقاب والمراتب قد عمدت إلى تكوين نظام سياسي ميز بلاد الترك عن باقي الجماعات وعمل على تنظيم علاقاتها الداخلية.

وقد تعرض ابن فضلان لموقف أوشك أن يوقف مهمته الرسمية وهي في بدايتها فعندما قارب الدخول إلى قلب البلاد التركية استوقفته جماعة من "خراسان" وحاولت مراودة ابن فضلان والوفد العباسي عن التوجه إلى بلاد الصقالبة، فحاولوا تخويفهم من

---

[1]- أرثر أيزا برجر: النقد الثقافي – تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية – تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويس، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص113.

[2]-أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 101.

المخاطر التي تنتظرهم ليس نصحا لهم بل طمعا في الأمانة والأموال التي بعث بها الخليفة العباسي فهم يرون أنهم أحق بالمساعدة ويتضح ذلك في ما سرده لنا ابن فضلان.

يقول: « فدخلنا على أميرها "محمد بن عراق خوارزم شاه" فأكرمنا وناظرنا في الدخول إلى بلد الترك وقال: لا آذن لكم في ذلك ولا يحل إلي تركك تغررون بدمائكم...والأمير الأجل يعني" أمير خراسان" كان أحق بإقامة الدعوة لأمير المؤمنين في ذلك البلد لو وجد محيصا، ومن بعد فبينكم وبين هذا البلد الذي تذكرون ألف قبيلة من الكفار »[1].

يتجلى في هذا المقطع أن أمير خراسان عمل على تهويل المهمة أمام ابن فضلان من أجل استدراجه إلى التراجع والحد عن تحقيق هذه المهمة، غير أنه استطاع بذكائه وأسلوبه التملص من خطة هذه الجماعة وأكمل مسيرته إلى بلاد الصقالبة.

أما عن قوة هذه الجماعة (الترك) فيتضح من خلال ما أورده ابن فضلان أنهم شعوب قوية ذات بأس مقدمون على القتل لذلك صنفت هذه الأقوام في ذهنية الثقافة العربية على أنهم شعوب همجية ومتوحشة، غير أنه لا يمكن الجزم بهذه الحقيقة لأن الرحلة قد انتابها الكثير من الشحن والتحامل ضد الآخر.

أما عند وصوله إلى بلاد **الصقالبة** فقد ذكر لنا الترحاب الكبير الذي خصهم به الملك يقول: « فلما كنا من ملك الصقالبة وهو الذي قصدنا له على مسيرة يوم وليلة وجه لاستقبالنا الملوك الأربعة الذين تحت يده وإخوته وأولاده فلما صرنا منه على فرسخين تلقانا هو بنفسه، فلما رآنا نزل فخر ساجدا شكرا لله –جل وعز– وكان في كمه دراهم فنثرها علينا ونصب لنا قبابا فنزلناها»[2].

أبدى ملك الصقالبة فرحه وامتنانه لوصول البعثة العباسية مما يدل على ولائه التام للخليفة العباسي لتبرز المركزية السياسية للدولة العباسية وذلك بتبعية الصقالبة لها كما

[1]– أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 80.

[2] – المصدر نفسه، ص 113.

يشير هذا المقطع إلى الأسس السياسية المتبعة في بلادهم فقد ذكر لنا أن الملك الكبير يدرج تحته أربعة وزراء أساسيين من أجل تسيير الدولة.

أمر الخليفة العباسي بدفع أربعة آلاف دينار إلى ملك الصقالبة من أجل بناء مسجد وبناء حصن يحتمي به من الأعداء، وقد أمر البعثة بأن تحصل على المال من إحدى القرى التابعة للدولة العباسية، غير أن الوفد قام بحيلة من أجل تأخير وصول المال وإخفائه وتقاسمه، وقد حذر ابن فضلان أصحابه من ذلك غير أنهم أصروا على موقفهم يقول: « فلما كان في اليوم الذي عزمنا فيه على المسير قلت لهم: ياقوم معكم غلام الملك وقد وقف على أمركم كله ومعكم كتب السلطان ولا أشك أن فيها ذكر توجيه أربعة آلاف دينار مسيبية له وتصيرون إلى ملك أعجمي فيطالبكم بذلك فقالوا: لا تخشى من هذا فإنه غير مطالب لنا فحذرتهم، وقلت: أنا أعلم أنه يطالبكم فلم يقبلوا»[1].

وبهذه الحيلة فقد قام الوفد بخيانة الخليفة العباسي وعدم تنفيذ أمره على أكمل وجه والغريب في الأمر أن ابن فضلان وهو فقيه البعثة لم يستطع أن يفعل شيئا إزاء هذه الخيانة وسرقة الأموال ما يدلل على تواطؤ ابن فضلان مع السارقين.

غير أن ملك الصقالبة قد علم بالأمر وطالب بالمال ليقع "ابن فضلان" وأصحابه في مأزق لا مناص للخروج منه إذ يقول: « بعد قراءة الكتاب وإيصال الهدايا بثلاثة أيام بعث إلي وقد كان بلغه أمر الأربعة آلاف دينار وما كان من حيلة النصراني في تأخيرها، وكان خبرها في الكتاب...قال: فالمال الذي ذكر فيهما ما فعل به ؟ قلت: تعذر جمعه وضاق الوقت وخشينا فوت الدخول فتركناه ليلحق بنا، فقال: إنما جئتم بأجمعكم، وأنفق عليكم مولاي ما أنفق لحمل هذا المال إليّ، حتى أبنيّ حصنا يمنعني من اليهود الذين قد استعبدوني فاخرج من المال فهو أصلح لك»[2].

نلاحظ من خلال هذا المقطع أن ابن فضلان أراد أن يبعد التهمة عنه ويلصقها بالنصراني فهو قد استخدم هذا اللقب الديني من أجل المحافظة على نقاء المسلم وتشويه

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 88.

[2] – المصدر نفسه، ص119.

صورة النصراني وإبراز التمثيل السلبي له حتى يبقيّ على إيجابية الذات وصفائها فهو يعلم بأنه قد أخطأ فأراد أن يغطي عن نفسه ويبرأها، إلا أن الشك بقي يراود ملك الصقالبة في صدق أمانة الوفد العباسي وطالبه بتقديم المال الذي أمر به الخليفة العباسي من أجل بناء حصن يمنع اليهود من الوصول إليه مما أثار خوف ابن فضلان وذعره ليخطط ملك الصقالبة إلى إقامة مساجلة "قضية إثناء الإقامة وإفرادها" وجعلها وسيلة لكشف سر المال الذي أمر به الخليفة، وهذه المسألة أثبتت ذكاء ملك الصقالبة وحنكته السياسية.

فالمناظرة أقيمت حول قضية دينية تستهدف استفزاز واستجواب ابن فضلان الذي حركه شعوره ومرجعيته الدينية ليقوم بنهي المؤذن عن إثناء الإقامة والاقتداء بالشرع الإسلامي فقد كان"بلال يقيم للنبي صلى الله عليه وسلم فيرد الإقامة" فقبل الملك هذا التصحيح مما يدل على أنه مازال يثق بابن فضلان ويكن الولاء للدولة العباسية، إلا أنه بقي يراود ابن فضلان وأصحابه على الاعتراف بسر المال غير أنهم واصلوا الإنكار وآيسوه منه ليقرر الملك رفض أي أمر ديني من قبلهم.

« قال: قل له عما يقول في رجل دفع إلى قوم مالا لأقوام ضعفى محاصرين مستعبدين فخانوه؟ فقلت لا يجوز فهؤلاء قوم سوء، قال: باختلاف أم بإجماع؟ قلت: بإجماع فقال الترجمان: قل له تعلم أن الخليفة أطال الله بقاؤه لو بعث إلي جيشا كان يقدر علي؟ قلت:...وأنتم تأكلون وتلبسون ثيابه وترونه كل يوم خنتموه في مقدار رسالة بعثكم بها إلي، إلى قوم ضعفى وخنتم المسلمين لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح لي فيما يقول...فألجمنا وما أحرنا جوابا وانصرفنا من عنده»[1].

يتجلى من خلال المقطع أن بلاد الصقالبة كانت بلاد ضعيفة ومحاصرة فقد استعبدها اليهود (الخزر) وقهرها الأمر الذي جعل ملك الصقالبة يريد تحصين بلاده خوفا من العدو، فتقدم بطلب المساعدة إلى الدولة العباسية الإسلامية التي كانت في أوج ازدهارها وقوتها.

[1]– أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص 119.

كما يتضح فشل ابن فضلان في تحقيق مهمته الرسمية والدينية مما ترك في داخله إحساسا بالانهزام والإخفاق على المستوى العقائدي والسياسي فقد نُظر إليهم على أنهم جماعة خائنة لا يوثق بها، فصفات النفاق والمراءاة التي كان يطلقها على الأقوام الأخرى التصقت بذاته هو فكشف الملك له مثل صفعة أيقظته من مركزيته واستعلائه، فمن خلال هذا الموقف أحس ابن فضلان أن ذاته الحقيقية(فقيه ومصلح ديني) قد استلبت وانهزمت لأنه ساهم في رسم صورة سلبية مرفوضة عنه وعن القيم الإسلامية في ذهنية الصقالبة مما جعلهم في موضع شك تجاه المبادئ التي ينادي بها ابن فضلان ويحرص على تعليمها وترسيخها.

أما من حيث التنظيم السياسي في "بلاد **الروس**" فقد عرفوا بأنهم مسيطرين سياسيا نظرا لخصائص القوة التي يتصفون بها ولتوفر الأسلحة التي تعتبر جزءا من حياتهم فهم قوم مسلحون على الدوام مما يدل على بطشهم يقول: « ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه جميع ما ذكرنا، وسيوفهم صفائح مشطبة إفرنجية ومن حد ظفر الواحد منهم إلى عنقه مخضر شجر وصور»[1].

وقد كانوا يكثرون من الوشم على أجسامهم مما يعطي هيبة لمن يراه وفي هذا أيضا دليل على قوتهم، كما يتبين أن ملك الروس قد ركز كثيرا على القوة السياسية للمملكة فينصب قائد ذو ثقة يحرك الجيش وينظمه يقول ابن فضلان« ومن رسم ملك الروس أن يكون معه في قصره أربعمائة رجل من صناديد أصحابه وأهل الثقة عنده، فهم يموتون بموته ويقتلون دونه...وله خليفة يسوس الجيوش ويواقع الأعداء ويخلفه في رعيته»[2] يتضح أنهم قوم يمجدون الملك ويحرصون على حمايته والتضحية من أجله ومن أجل استقرار مملكتهم، ولعل هذه التضحيات هي التي حفظت استمرار الشعوب وبقاءها.

وفي بلاد **الخزر** يتجلى اهتمام أكبر بالنظم والعلاقات السياسية وذلك لكثرة حروب هذه البلاد، وقد ذكر لنا ابن فضلان المراتب والألقاب السياسية التي تميز مملكتهم

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان: ص 149.

[2] – المصدر نفسه، ص 169.

يقول:« فأما ملك الخزر واسمه "خاقان"، فإنه لا يظهر إلا في كل أربعة أشهر متنزها، ويقال له "خاقان الكبير" ويقال لخليفته "خاقان به" وهو الذي يقود الجيوش ويسوسها ويدبر أمر المملكة ويقوم بها ويظهر ويغزو، وله تذعن الملوك الذين يصاقبونه ... ويخلفه رجل يقال له "كندر خاقان" ويخلف هذا أيضا رجل يقال له " جاوشيغر"»[1].

ومن بين المعاملات التي تمارس في بلاد الخزر تقديس الشعب للملك وهيبته كما أن مدة حكمهم لا تتجاوز الأربعين سنة فيقول:« وإذا ركب هذا الملك الكبير ركب سائر الجيوش لركوبه، ويكون بينه وبين المواكب ميل، فلا يراه أحد من رعيته إلا خر لوجهه ساجدا له لا يرفع رأسه حتى يجوزه... ومدة ملكهم أربعون سنة إذا جاوزها يوما واحد قتلته الرعية وخاصته وقالوا: هذا قد نقص عقله واضطرب رأيه»[2]. فهم في أمور الحكم صارمين يحرصون على توازن النظام السياسي للدولة غير أنهم متطرفين في تنفيذ بعض الأحكام، وهذا التطرف لا يتوافق مع سنن الشريعة الإسلامية التي تنادي بالاعتدال.

وقد رسمت صورة سلبية تدل على همجية الآخر الخزري اليهودي فهو إذا أراد شيئا أخذه طوعا أو كرها، لتعاكس النظرة التي سجلها ابن فضلان على ملك الصقالبة المتحلي بالأخلاق الإنسانية الكريمة، غير أن النظرة إلى الآخر تختلف وتتباين من ثقافة إلى أخرى كما تتحكم في هذه النظرة وتوجهها الخلفيات الجاهزة عنه، ولعل الآخر الخزري تجلى بهذه الصورة لأنه يدين بالديانة اليهودية التي تعادي وتناقض الدين الإسلامي.

3- الحياة الاجتماعية:

إن التركيبة البشرية التي اتصفت بها مجتمعات الترك والروس والصقالبة والخزر أدت إلى اختلاف بينها في جميع مناحي حياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وقد شكلت رحلة "ابن فضلان" مسرحا عرضت عليه مختلف الظواهر الثقافية التي تعكس حياة هذه الشعوب والمجتمعات، فقد تجلت في رحلته الكثير من المواقف والمعاملات والأخلاق والسلوكات التي تعبر عن ثقافة الآخر ورسم صورة عن منظومة القيم والأفكار

[1]- أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان: ص166

[2] - المصدر نفسه، ص 171.

والتقاليد التي آمن بها كمراسيم الزواج والاحتفالات والأطعمة والأشربة والملابس والأحكام والأعراف والجنائز إلى غير ذلك من المشاهد الاجتماعية التي حرص" ابن فضلان" على تقصيها وتتبعها.

أ- الأسرة:

تعتبر العلاقات بين الأفراد من التيمات التي تعمل على تنظيم حياة المؤسسات الاجتماعية ولعل أهمها الأسرة باعتبارها المحرك الأول الذي يؤسس لقيام مجتمع متوازن توجه هذه العلاقات خلفيات ثابتة في الأعراف والتقاليد ومن ثمة في الذهنيات الثقافية لكل أمة، وإن كانت تحف ارتباطاتها في بعض المجتمعات شيء من الغموض الذي يدخلها ضمن الطابوهات المسكوت عنها، ولقد تعرض ابن فضلان في مروتيه إلى "**الزواج**" في العرف الاجتماعي لكل أمة باعتباره أساس أولي لقيام خلية أسرية ومن ثم تنظيم خلية اجتماعية.

فعادات الزواج في بلاد **الترك** لها طقوس وشروط خاصة تميزها عن غيرها من الثقافات إذ لا يتم الزواج إلا بتوفر هذه الشروط فابن فضلان يحدثنا أن زواج المرأة التركية لا يتحقق إلا بعد موافقة الولي ثم بتسديد الصداق أو المهر الذي تم الاتفاق عليه سواء كان ثوبا أم جِمَالا أم مالا إلى غير ذلك من الشروط المقترحة الأمر الذي جعل ابن فضلان يستحسن هذه العادات لأنها تتوافق مع تقاليد الشرع الإسلامي التي تصون كرامة المرأة.

إذ يقول :« ورسوم تزويجهم هو أن يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض حرمه إما ابنته أو أخته أو بعض من يملك أمره على كذا وكذا ثوب خوارزمي، فإذا وافقه حملها إليه وربما كان المهر جمالا أو دوابا ... وليس يصل الواحد إلى امرأته حتى يوفي الصداق الذي قد وافق وليها عليه»[1]، فلكل ثقافة شروطها الخاصة في مثل هذه المراسيم والمعاملات فتقديم المهر واجب يحفظ للمرأة حقوقها وقد استحسن ابن فضلان هذا الأمر لتوافقه مع ما أوصى به الدين الإسلامي.

[1]- أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص94.

ومن العادات المستهجنة التي سجلها ابن فضلان على سلوكات وتقاليد الترك أنهم « إذا مات الرجل وله زوجة وأولاد تزوج الأكبر من ولده بامرأته إذا لم تكن أمه»[1]، فهو يقدم صورة سلبية ودونية عن هؤلاء القوم ويرفض سلوكاتهم الخاطئة والرذيلة التي تعارض وتخالف ما جاء في الدين الإسلامي فمن غير المقبول أن يتزوج الابن زوجة أبيه ما يدل على تخبط هذا المجتمع في الجهل والرذائل والضلال.

كما وقف ابن فضلان مندهشا لعدة مشاهد ومواقف تناقض المبادئ التي لطالما آمن بها وحرص على الالتزام بقيمها، ومن ذلك استغرابه لسلوكات المرأة في بلاد الترك حيث يقول: « ولقد نزلنا يوما على رجل منهم فجلسنا وامرأة الرجل معنا، فبينما هي تحدثنا إذ كشفت فرجها ... ونحن ننظر إليها فسترنا وجوهنا، وقلنا: "استغفر الله" فضحك زوجها وقال للترجمان: قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه، هو خير من أن تغطيه وتمكن منه »[2].

تجلت صورة المرأة التركية بصورة سلبية في ذهنية ابن فضلان لأنها قد اخترقت بعض القيم التي يصدق بها كالستر واحتجاب المرأة عن الرجال فالمرأة التركية تختلف عن المرأة العربية المسلمة التي تصون نفسها وتستر بدنها لكي تتجنب الوقوع في المحرمات، فمن المفروض أن تستر العورة كشفت ويكشف الوجه حجب وستر، غير أن الترك يظنون أن الوقوع في الحرام ليس مرهونا بالنظر والكشف، لهذا نجد أنفسنا في خضم ثقافتين مختلفتين في المبادئ والأخلاق العامة الأمر الذي أنتج نظرتين متضادتين فقد نظر المسلمون للترك على أنهم غير محافظين لا يتحلون بقيم الستر والاحتشام في المقابل نظر الترك للمسلمين نظرة أخرى احتقارية واستهزائية لأنهم يدّعون التحفظ والستر إلا أنهم أكثر وقوعا في المحرمات وهذا ما يدل على نسب والتصاق السمة الشهوانية بالمسلمين.

نلاحظ أن دهشة ابن فضلان كانت مبالغة فيها فمن غير المنطقي أن ينتظر ويتوقع من الآخر التركي سلوكات تتناسب مع ما يؤمن به هو باعتبار أن هذا المجتمع مختلف عنه دينيا وعرقيا وفكريا، والمجتمع التركي يرفض الزنا ويعاقب مرتكبه أشد

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص 94.

[2] – المصدر نفسه ، ص92.

العقوبات يقول ابن فضلان: « وليس يعرفون الزنا ومن ظهروا منه على شيء من فعله شقوه بنصفين وذلك أنهم يجمعون بين أغصان شجرتين، ثم يشدونه بالأغصان ويرسلون الشجرتين فينشق الذي شد إليهما»[1]، فهم يوافقون الثقافة الإسلامية في معاقبة مرتكب الزنا، غير أنهم مارسوا نوعا من التنكيل يدل على وحشيتهم .

كما اصطدم ابن فضلان في مجتمعهم بأمر الفواحش والتي عبر عنها بأرذل درجات الانحراف الجنسي وهو اللواط فيقول: « وأمر اللواط عندهم عظيم جدا ولقد نزل على حي كوذركين–وهو خليفة ملك الترك– رجل من أهل خوارزم فأقام عند ضيف له مدة في ابتياع غنم، وكان للتركي ابن أمرد فلم يزل الخوارزمي يداريه ويراوده عن نفسه حتى طاوعه على ما أراد ... فرفع التركي ذلك إلى كوذركين قال للتركي: بالحق تحب أن احكم أم بالباطل؟ قال: بالحق ... فقال: يجب عليه وعلى التاجر أن يقتلا جميعا »[2].

فملك الترك قد حكم بالعدل وأصدر في حق مرتكبها عقوبة صارمة ونلمح من خلال هذا المقطع أنهم قوم يحرصون على الأخلاق العامة للمجتمع وهم بهذا متفقين مع ما جاء في الشرع الإسلامي الذي يرفض مثل هذه السلوكات التي تخل بالنظام الأخلاقي للمجتمع، ومن ثم فإن هذه العقوبة الشديدة توحي بأنه من غير الممكن أن ينتشر اللواط إلى هذا الحد الذي عبر عنه ابن فضلان، وبالتالي فقد كان غير موضوعي في حكمه وبالغ فيه وذلك من أجل أن ينقص من قيمة هذا الآخر ويشوه صورته ويحتفظ بعلاوة الذات.

ومن هنا يمكن القول بأن ابن فضلان كان متحيزا لذاته في أغلب مواقفه مع الترك ومتسرعا في طلق أحكامه متناسيا أن البلاد التركية أنذاك مازالت تعيش حياة طبيعية وفطرية لم تعرف الإسلام بعد ولم تقف على مبادئه وقيمه وأحكامه حتى وإن كانت عاداتهم وأحكامهم صحيحة فإنه لا يعترف بصحتها .

أما في **بلاد الصقالبة** فقد رصد ابن فضلان العلاقات الاجتماعية التي نظمت أعراف هذا المجتمع من جهة وهددت نظمه الأخلاقية والأسرية من جهة أخرى فمن مثل ما ذكره لنا ابن فضلان الاختلاط بين الرجال والنساء في بلادهم إذ يقول:« وينزل الرجال

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص93.

[2] – المصدر نفسه، ص96.

والنساء إلى النهر فيغتسلون جميعا عراة لا يستتر بعضهم من بعض، ولا يزنون بوجه ولا سبب ومن زنا منهم كائنا من كان ضربوا له أربع سكك، وشدّوا يديه ورجليه إليها وقطعوا بالفأس من رقبته إلى فخذيه وكذلك يفعلون بالمرأة أيضا، ثم يعلق كل قطعة منه ومنها على شجرة»[1].

وقد استغرب ابن فضلان من هذه العلاقات الاجتماعية غير المعهودة في دار الإسلام لتتوزع تحفظاته العقائدية التي تحول دون تقبل نمط العلاقات السائدة بين الرجل والمرأة ليجد النساء لا يحتشمن ولا يحتجبن من الرجال وذلك يتعارض مع الضوابط الأخلاقية الإسلامية كما نلمح من وراء هذا المقطع أن هذا المجتمع لا يمارس الزنا، رغم الاختلاط والكشف وعدم الستر الذي يثير مثل هذه الشهوات وربما يعود ذلك لخوفهم من العقوبة الصارمة التي تطبق في حق مرتكب هذه الكبيرة.

وقد عمل ابن فضلان جاهدا من أجل تغيير هذه السلوكات التي تمس بالأخلاق العامة للمجتمع وذلك بوعظهم وإرشادهم وإقناعهم بأنها من العادات الرذيلة، لكنه لم يفلح في تغيير القناعات الجماعية مهما كان خطؤها جسيما من وجهة نظره الدينية، لأنه من الصعب تبديل القناعات والتصورات المترسخة في الذهنيات الثقافية.

ومن العادات المستهجنة التي استقبحها ابن فضلان في بلاد الصقالبة أنهم ينسبون الولد إلى غير أبيه إذ يقول: «ومن رسومهم أنه إذا ولد لابن الرجل مولود أخذه جده دون أبيه وقال: أنا أحق به من أبيه في حضنه حتى يصير رجلاً، وإذا مات منهم الرجل ورثه أخوه دون ولده، فعرّفت الملك أن هذا غير جائز وعرفته المواريث حتى فهمها»[2].

لذلك سعى ابن فضلان إلى تفهيم ملك الصقالبة أن رسومهم هذه محرمة في الإسلام فالابن ينسب إلى أبيه ولا يجوز أن ينسب إلى غيره وأن ممارستهم هذه خاطئة وغير مشروعة في الدين الإسلامي، فكما جاء في القرآن الكريم:{ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ}[3]، وقد وضح لهم مسألة الإرث كذلك.

---

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص134.

[2] – المصدر نفسه ، ص131.

[3] – سورة الأحزاب: الآية {05}.

نلاحظ أن الكثير من النظم الاجتماعية والأخلاقية التي حكمت تقاليد المجتمع الصقالبي كانت سلبية وخاطئة الأمر الذي جعل ابن فضلان يتقمص دور المصلح الديني من أجل توعيتهم بهذه الأخطاء والعمل على تصحيحها وتتبع أحسنها، وإن كانت مواقف ابن فضلان لا تخلو من استعلائية طاغية ومركزية متطرفة، وصلت حد إلغاء الآخر واستتباعه كليا.

أما **المجتمع الروسي** فقد تراوحت ممارساته الأخلاقية والاجتماعية بين السلبية والإيجابية بحسب كل ظرف أو موضع ، فقد رصد ابن فضلان سلوكات وتعاملات الرجل الروسي مع زوجته ، لنجدها محاطة بالتقدير والاحترام كما سيرد في الكرم المفرط يقول: « وفي أعناقهن أطواق من ذهب وفضة، لأن الرجل إذا ملك عشرة آلاف درهم، صاغ لامرأته طوقا، وإن ملك عشرين ألفا صاغ لها طوقين، وكذلك كل عشرة آلاف يزدادها يزداد طوقا لامرأته، فربما كان في عنق الواحدة منهن الأطواق الكثيرة»[1].

فالرجل الروسي يكرم امرأته بقدر ماله وزيادته فكلما زاد ماله زادها هدية أو طوقا وكل بحسب قدرته واستطاعته فالعلاقة الناجحة والمحترمة بين الرجل والمرأة تعكس تأثيرها على البنية الاجتماعية.

أما المشاهد التي استقبحها ابن فضلان في بلاد الروس انتشار العلاقات المحرمة بين الرجل والمرأة إذ يقول: « ويجتمع في البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر، ولكل واحد سرير يجلس عليه، ومعهم الجواري الروقة للتجار فينكح الواحد جاريته ورفيقه ينظر إليه، وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض وربما يدخل التاجر عليهم ليشتري من بعضهم جارية فيصادفه ينكحها فلا يزول عنها حتى يقضي إربه»[2].

فالمجتمع الروسي يتخبط في العلاقات المدنسة التي تربط الرجل بالمرأة وممارستها دون رقيب ولا عتيب، حيث أصبحت مكشوفة ومتحررة من كل الضوابط، وهي بهذا أشبه بالعلاقة الحيوانية التي ترمز للشهوانية وهذه العلاقات تتعارض مع خصوصية الثقافة الإسلامية التي تنظر إليها على أنها علاقات مقدسة تنتج مؤسسة اجتماعية (أسرة) تعمل

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص150.

[2] – المصدر نفسه ، ص151.

على النهوض بالمجتمع وتصون الأخلاق العامة له، أما هذه العلاقات غير المنظمة فهي سبيل للانحلال الأخلاقي وفساد القيم الاجتماعية.

يتضح من خلال المقطعين السابقين أن المرأة في المجتمع الروسي تباينت صورتها بين المرأة الزوجة والمرأة الجارية، فالزوجة احتلت مكانة مرموقة ومحترمة من قبل الرجل حيث ينظر إليها نظرة احترام ويرى بأنها الجزء الذي يكمله ويعمل على النهوض بأسرته كونها الزوجة والأم التي تحتضن الأولاد وتهتم بالعائلة، أما صورة الجارية في هذا المجتمع فهي وسيلة للتسلية والإمتاع وإشباع الشهوات فقط، لذا كانت مرتبتها أدنى من مرتبة الزوجة خاصة عندما تم نزع وإسقاط الخصوصية التي تجمع علاقتها بالرجل، فقد تجلت بصورة غير محافظة وغير محتشمة بحيث أصبحت معلنة ومكشوفة.

ومن بين الأمور التي ميزت هذا المجتمع أن المرأة أو الجارية، عندما يموت الرجل تقتل وتدفن معه لاعتقادهم بأنه سيعود للحياة ويحتاج إلى خدمتها ورفقتها حيث يقول ابن فضلان: «وإذا مات الرئيس منهم، قال أهله لجواريه وغلمانه من منكم يموت معه ؟ فيقول بعضهم أنا فإذا قال ذلك وجب عليه لا يستوي له أن يرجع أبدا ولو أراد ذلك ما ترك وأكثر من يفعل هذا الجواري »[1].

وقد نبذ ابن فضلان هذه الممارسات الخاطئة التي تدل على جهلهم وضلالهم كما يتبين من وراء هذا المقطع أن الرجل الغني وإن صح القول الملك هو الذي تموت جواريه ونساؤه معه باعتبارها ملك من أملاكه فعاداتهم أي يأخذ كل أملاكه معه من مال ودواب وعبيد...أما الرجل الفقير فيدفن لوحده وهذا ما يدل على التصنيف والتمايز الطبقي.

فالمجتمع الروسي كان يعيش نوع من الطبقية والتفاوت بين أفراده، كما نلمح نوع من القساوة والوحشية ميزت نظمه وأعرافه بالتالي فقد كانت صورة هذا المجتمع تتجلى بصورة نمطية استدعت نفور ابن فضلان ورفضه لهذا الآخر المتوحش، لكننا نلاحظ أن ابن فضلان لم يبدي رأيه تجاه هذه التصرفات ولم يصدر عنه أي نصح أو دعوة للتخلي

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص152.

عن هذه السلوكات والعادات الرذيلة مثلما كان يفعل في بلاد الصقالبة فقد اكتفى بالمشاهدة فقط ما يدل على استيلاب المركزية الدينية لابن فضلان.

وعند وصوله إلى بلاد الخزر وجد اختلافا كبيرا ميز أعراف وتقاليد هذا المجتمع فملك الخزر يتخير زوجته من بنات الملوك المجاورين له حتى وإن كانت تجمعهم علاقات تصادم وصراع حيث يقول: « ورسم ملك الخزر أن يكون له خمس وعشرون امرأة، كل امرأة منهن ابنة ملك من الملوك الذين يحاذونه يأخذها طوعا أوكرها، وله من الجواري السراري لفراشه ستون ما منهن إلاّ فائقة الجمال، وكل واحدة من الحرائر والسراري في قصر مفرد ... ولكل واحدّة منهن خادم يحجبها، فإذا أراد بعضهن بعث إلى خادم الذي يحجبها فيوافي بها في أسرع من لمح البصر حتى يجعلها في فراشه، ويقف الخادم على باب قبة الملك »[1].

نجد في هذا المجتمع تفاوتا ملحوظا وذلك في اختيار الزوجة على أساس المكانة (بنت الملك) والجمال والمال، غير أن هذه الشروط لم تمثل القاعدة الأساسية في الدين الإسلامي الذي يضع أخلاق ودين المرأة في المرتبة الأولى، إلا أن اعتماد ملك الخزر على هذه العوامل والشروط لم يكن محض الصدفة أو لتتبع الأعراف والرسوم الخزرية فقط بل لأن قوة ملك الخزر تزداد كلما تزوج بابنة ملك، فالقوة الكبيرة التي يتمتع بها مستمدة من علاقاته الكثيرة بالملوك المجاورين.

كما ينبغي أن نشير إلى أن العلاقة التي تجمع المرأة والرجل في هذا المجتمع كانت أكثر احتراما وحشمة من علاقة الرجل بالمرأة في المجتمع الروسي غير أنه في القيم الإسلامية لا يجوز هذا التعدد الكبير في الزوجات، فالتعدد في الشرع الإسلامي مرهون بضوابط ومحددات أما في هذه المجتمعات فنجد ذلك من العادات المباحة التي تتصف بها غالبية الملوك.

في الأخير يمكن القول بأن النظم الأسرية مثلت كيان اجتماعي مؤسس على الزواج يتبع شروط وأعراف تختلف من مجتمع إلى آخر كل بحسب قيمه ومبادئه الاجتماعية والثقافية.

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص171.

ب- العادات والتقاليد:

تعتبر العادات والتقاليد نمطا من أنماط التكوين الفكري والنفسي للشعوب وجزءا لا يتجزأ من هويتها فعلى الرغم من غرابة بعض العادات والمعتقدات التي لا نجد مبررا لممارستها إلا أنه لا يمكن التخلي عنها باعتبارها تشكل أحد مقومات الهوية وتندرج تحت هذه الخانة العديد من الظواهر الثقافية والاجتماعية كعادات الطعام واللباس، وعادات الدفن...

1-عادات الطعام واللباس:

يعد الاختلاف في الطعام واللباس من جماعة إلى أخرى اختلاف طبيعي يتوافق مع البيئة الجغرافية لكل منطقة ، أما طقوس الأكل والملبس فهي من العادات المرتبطة بجذور هذه الثقافات فقد عمل ابن فضلان على رصد الأطعمة المتوفرة في **بلاد الترك** حيث يقول: « وتزودنا الخبز والجاروس*والنمكسوذ* لثلاثة أشهر»[1].

وقد كانت هذه الأطعمة زادهم طيلة فصل الشتاء (ثلاثة أشهر) لأنها تعمل على زيادة حرارة أجسامهم وتعطيهم الطاقة لتحمل البرد الشديد.

أما عاداتهم في اللباس فهم يستكثرون منها ويضاعفونها لقساوة الطقس في فصل الشتاء حيث يقول ابن فضلان: « فكان كل رجل منا عليه قرطق*وفوقه خفتان وفوقه بوستين وفوقه لبادة وبرنس، لا تبدو منه إلاّ عيناه، وسراويل طاق، وآخر مبطن وران وخف كيمخت وفوق الخف خف آخر فكان الواحد منا إذا ركب الجمل لم يقدر أن يتحرك لما عليه من الثياب»[2] ولعله ذكر كل هذه الألبسة ليؤكد على شدة البرد عندهم وذلك راجع إلى الطبيعة والتضاريس التي تتميز بها هذه البلاد.

كما ذكر لنا ابن فضلان أن الترك لا ينزعون الثوب الذي يأتي مباشرة على جسدهم حتى يتمزق يقول: « ونزع الديباجة التي كانت عليه ليلبس الخلع فرأيت القرطق الذي

---

*- الجاروس: هو نوع من الحبوب يشبه الأرز.

*- النمكسوذ: لحم مجفف من غير تقديد.

[1] - أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص86.

* - قرطق: هو قميص أو معطف قصير يصل إلى منتصف الجسم.

[2] - أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص152.

تحتها وقد تقطع وسخا لأن رسومهم أن لا ينزع الواحد منهم الثوب الذي يلي جسده حتى ينتثر قطعا»[1].

وقف ابن فضلان مندهشا لمظهر ملك الترك الذي كان متزينا باللباس الخارجي (الديباجة والتاج...)إلا أنه كان يخفي تحت هذا الزي وسخا وقذارة، فالمظهر الخارجي أخفى وراءه صورة دونية ومنحطة لهذا الملك لذلك شبهه ابن فضلان "بالخادم"، كما يدل هذا المقطع على عدم حرصهم على النظافة وهذا من السلوكات الخاصة التي اعتاد عليها هؤلاء القوم وابن فضلان لم يخفي احتقاره لهذه العادة وممارسيها.

أما **الصقالبة** فقد كانت عاداتهم وتقاليدهم مميزة، أثارت انتباه ابن فضلان ليقوم بسرد احتفالهم ووصف مراسيم الطعام عندهم يقول: « فلما كان بعد ساعة وجه إلينا... وهو وحده على سرير مغشى بالديباج الرومي، فدعا بالمائدة فقدمت وعليها اللحم المشوي وحده فابتدأ هو فأخذ سكينا وقطع لقمة وأكلها وثانية وثالثة، ثم احتز قطعة دفعها إلى سوسن الرسول فلما تناولها جاءته مائدة صغيرة فجعلت بين يديه وكذلك الرسم لا يمد أحديده إلى الأكل حتى يناوله الملك لقمة فساعة يتناولها قد جاءته مائدته ... ثم ناول أولاده فجاءتهم الموائد»[2].

فلكل ثقافة طريقتها وطقوسها الخاصة في تناول الطعام، حيث يأكل ملك الصقالبة أولا ولا يتقدم أحد بالأكل إلا بعد أن يقوم الملك بإعطائه قطعة من يده لتحضر له مائدته الخاصة وهكذا حتى يحصل كل واحد منهم على مائدته وقد نال ذلك استحسان ابن فضلان.

أما شرابهم بعد الأكل فهو " السجو": « فلما أكلنا دعا بشراب العسل وهم يسمونه السجو ليومه وليلته فشرب قدحا»[3]، وقد أفاض ابن فضلان في الحديث عن طرق تناول الطعام نظرا لاختلافها عن عادات العرب.

---

[1] - أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ،ص 103.

[2] – المصدر نفسه، ص116.

[3] – المصدر نفسه، ص117.

كما أعطى تصورا عن أكثر الأشياء التي يتناولونها حين يذكر أن: «أكثر أكلهم الجاروس ولحم الدابة، على أن الحنطة والشعير كثير، وكل من زرع شيئا أخذه لنفسه، ليس للملك فيه حق غير أنهم يؤدون إليه في كل سنة من كل بيت جلد سمور»[1].

والمقصود هنا " بلحم الدابة" لحم الخيل فهم مشهورون بتربية الخيول وركوبها وقد كانت موجودة عندهم بشكل كبير، الأمر الذي جعلهم يتخذونها غذاء، وقد كانت مفضلة ومحببة لديهم عن باقي اللحوم والأطعمة بالرغم من توفر الحنطة والشعير...

كما يذكر لنا أن: « ليسلهم زيت ولا شيرج ولا دهن بتة، إنما يقيمون مقام هذه الأدهان دهن السمك، فكل شيء يستعملونه فيه يكون زفرا، ويعملون من الشعير حساء يحسونه الجواري والغلمان، وربما طبخوا الشعير باللحم فأكل الموالي اللحم وأطعموا الجواري الشعير إلا أن يكون رأس تيس فيطعم من اللحم »[2].

يقدم ابن فضلان في هذا المقطع صورة دونية و انتقاصية للآخر (الصقالبة) فهو يرى بأن طعامهم نتن كما يشير إلى وجود طبقية وتفاوت بين السادة (الموالي) والجواري والغلمان وإن صح القول "العبيد" فهم لا يأكلون اللحم إلاّ إذا كان لحم تيس.

أما عاداتهم في حفظ الطعام فقد كانوا يحفرون آبارا ويضعون الطعام فيها كما يقول:« وليس لهم مواضع يجمعون فيها طعامهم ولكنهم يحفرون في الأرض آبارا ويجعلون الطعام فيها، فليس يمضي عليه إلا أيام يسيرة حتى يتغير ويريح فلا ينتفع به»[3]، وهذه الطريقة خاطئة جعلتهم يخسرون الكثير من مؤونتهم على عكس البلاد العربية الإسلامية التي تتقن فن حفظ الطعام منذ العصور القديمة، ولعل فساد الأطعمة راجع إلى نتانة تربتهم لأنه قال:« أرضهم سوداء منتنة»[4]، إلا أننا لم نسمع بوجود تربة منتنة قط فالتربة يمكن أن تكون رطبة أو جافة إلى غير ذلك، أما هذا التصوير فهو بعيد عن الحقيقة تماما، بالتالي فهذه الجملة هي عبارة عن جملة ثقافية تحمل أبعادا نسقية

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص129.

[2] – المصدر نفسه ، ص130.

[3] – المصدر نفسه، ص130.

[4] – المصدر نفسه، ص130.

فالجملة قيلت من أجل التحقير والانتقاص من شأن الآخر، وابن فضلان هنا يقدم تمثيلا احتقاريا مقصودا فهو يريد أن يرسم صورة سلبية تجاه هذا الآخر.

أما عن تقاليد الملبس في بلاد **الصقالبة** فهم معروفون بارتداء القلانس يقول ابن فضلان: « وكلهم يلبسون القلانس*فإذا ركب الملك ركب وحده بغير غلام، ولا أحد يكون معه، فإذا اجتاز في السوق لم يبق أحد إلا قام وأخذ قلنسوته عن رأسه فجعلها تحت إبطه فإذا جاوزهم ردّوا قلانسهم إلى رؤوسهم »[1]، فمن عاداتهم إذا حضر الملك نزعوا قلانسهم احتراما وتبجيلا له وكانت تلك طريقتهم في إظهار الطاعة والوفاء.

وعند وصوله إلى **بلاد الروس** وجد أنهم غارقون في الملذات والفساد فهم مهووسون بشرب الخمر إذ يقول: « وهم مستهترون بالنبيذ يشربونه ليلا ونهارا، وربما مات الواحد منهم والقدح في يده »[2].

نجد في هذا المقطع تمثيلا دونيا للآخر الروسي فهو يشير إلى تشدد طباع هذا الآخر حتى في الشرب مما يطلق عليه تشبيها حيوانيا فهو لا يضع أمامهُ أية حدود وضوابط تكبح شهواته ولذاته.

كما استوقف "ابن فضلان" المظهر الخارجي للروس فنجده يصف لنا لباسه ويشير إلى اختلافه في الملبس عن الأتراك والصقالبة فيقول: « لا يلبسون القراطق ولا الخفاتين* ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على أحد شقيه، ويخرج إحدى يديه منه، ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه جميع ما ذكرنا»[3]، فاللباس يعبر عن ثقافة الآخر وطبائعه إذ يوحي لنا هذا المقطع عن خشونة ووحشية هذا الآخر نظرا للأسلحة التي لا تفارقه.

---

* – القلانس: وهي لباس الرأس.

1– أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان ، ص131.

2 – المصدر نفسه ، ص152.

* – الخفاتين: نوع من الملابس وهي المعاطف أو ما يعرف بالجاكيت.

3 – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص149.

2- الأخلاق والطبائع:

تعد المعاملات الإنسانية بين الأفراد والجماعات أحد أهم العوامل التي تنتج التواصل والتقارب بين الشعوب والثقافات، ولتحقيق ذلك يجب التكيف مع أخلاق وطبائع كل جماعة غير أن ذلك ليس بالأمر الهين فكثيرا ما نجد ثقافات تتعارض مع بعضها أخلاقيا وفكريا نتيجة تمسك كل أمة بمبادئها وقيمها وقد عمل ابن فضلان على رصد بعض أخلاق الشعوب التي رحل إليها ومعاملاتهم فيما بينهم محاولا كشف هذا الآخر والتعرف عليه.

فمن طبائع وأخلاق أهل"الجرجانية" الكرم وحسن الضيافة حيث يقول:« وإذا أتحف الرجل من أهله صاحبه وأراد بره قال له: تعال إليّ حتى نتحدث فإن عندي نارا طيبة، هذا إذا بالغ في بره وصلته إلا أن الله تعالى قد لطف بهم في الحطب وأرخصه لهم»[1]،في هذا المقطع نجد أن كرمهم تمثل في تدفئتهم من البرد الشديد الذي يعرف في بلادهم حيث أصبحت النار في هذه الديار رمزا للكرم والبر.

ومن بين المعاملات المستحسنة التي وضحت قبول الآخر عادات الذبح عند أهل الترك فهم على غير شريعة الإسلام ولا يعرفون الذبح إلا أنهم قد احترموا المسلمين في تقاليدهم وعاداتهم وذلك من خلال توكيلهم الذبح وعدم فرض عاداتهم عليهم حيث يقول: « ولا يقدر أحد من المسلمين أن يجتاز ببلادهم حتى يجعل له منهم صديقا ينزل عليه ويحمل له من بلد الإسلام ثوبا ولامرأته مقنعة وشيئا من فلفل وجاروس... فإذا قدم على صديقه ضرب له قبة وحمل إليه من الغنم على قدره حتى يتولى المسلم ذبحها لأن الترك لا يذبحون وإنما يضرب الواحد منهم رأس الشاة حتى تموت»[2].

فعادتهم في استقبال الغريب أن يتخير المسلم له صديقا من **بلاد الترك** يأويه ويرتاح عنده ومن شروطهم أن يقدم المسلم الضيف هدية لأهل البيت حتى يقومون بإكرامه واستضافته مما يدل على طمعهم وحرصهم على مصالحهم فهم لا يقومون بشيء دون مقابل وتبرز همجية الاستغلال في شرط الهدايا في كل المعاملات التي يمارسونها

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص83.

[2] – المصدر نفسه ، ص95.

مع المسلم الغريب، وقد وردت عدة مقاطع كانت الهدية هي الملجأ الوحيد لتقبل المسلمين والتعامل معهم.

فمن عاداتهم أيضا أنهم إذا أكرمهم الإنسان وأعطى لهم شيئا أو هدية سجدوا له في قوله: « فلما وصلنا إلى الموضع الذي هو فيه، قال: لا أترككم تجوزون لأن هذا الشيء ما سمعنا به قط ولا ظننا أنه يكون فرفقنا به إلى أن رضي بخفتان جرجاني يساوي عشرة دراهم وشقة باي باف وأقراص خبز وكف زبيب ومائة جوزة فلما دفعنا هذا إليه سجد لنا وهذا رسمهم إذا أكرم الرجلُ الرجلَ سجد له»[1].

ففي هذا المقطع كانت الهدية عبارة عن رشوة لأن الترك في أولا لأمر قطعوا الطريق عن المسلمين وأرادوا بهم شرا لكنهم لانوا معهم عند اقتراح الهدايا ما يدل على اهتمامهم بالماديات فكانت الهدية هي وسيطة التقارب بين الذات والآخر إلا أن ذلك مخالف للسنن والأخلاق الإسلامية .

ومن الطبائع المستهجنة التي زادت نفور ابن فضلان في بلاد الترك أنهم أناس بعيدون عن النظافة والطهارة يتصفون بالنجاسة فهم: « لا يستنجون من غائط ولا بول ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك وليس بينهم وبين الماء عمل خاصة في فصل الشتاء»[2] تجلت في هذا المقطع صورة سلبية ودونية للآخر التركي فهم قوم لا يهتمون بالنظافة الشخصية لاسيما في فصل الشتاء والبرد مما يدل على خمولهم وكسلهم.

كما يذكر لنا أنه: « لا يقدر أحد من التجار ولا غيرهم أن يغتسل من جنابة بحضرتهم إلا ليلا من حيث لا يرونه، وذلك أنهم يغضبون ويقولون، هذا يريد أن يسحرنا لأنه قد تغرس في الماء ويغرمونه مالا»[3]، أعرب ابن فضلان عن رفضه لهذه السلوكات الخاطئة والرذيلة التي تنافي قيم الثقافة الإسلامية لذلك ارتسمت صورة هذا الآخر في قالب سلبي جعلت من الآخر التركي إنسان نجس فهو لا يغتسل بالماء ولا يترك غيره يفعل ذلك لاعتقادهم بأنه يمارس الفتنة فيعاقبون الفاعل ويطالبونه مالا مما يؤكد خطورة

---

[1] – أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان ، ص 98.

[2] – المصدر نفسه، ص92.

[3] – المصدر نفسه ، ص94.

ترسخ القناعات والتصورات في عقلية هذه المجتمعات حتى أصبح بمثابة شيء محرم من الممنوع القيام به وممارسته.

وقد وقف ابن فضلان في بلاد الترك على ما هو أكثر بشاعة وقذارة يقول:« ووقفنا في بلد قوم من الأتراك يقال لهم "الباشغرد" فحذرناهم أشد الحذر وذلك أنهم شر الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقداما على القتل يلقى الرجلُ الرجلَ فيفزر هامته ... وهم يأكلون القمل يتتبع الواحد منهم درز قرطقه فيقرض القمل بأسنانه ولقد كان معنا منهم واحد قد أسلم فأكل واحدة ولما رأيته قال أن مذاقه جيد »[1].

ويعبر عن استهجانه لمثل هذه السلوكات التي ترفضها الثقافة الإسلامية فيصفهم بأنهم قوم متوحشون وهمجيون يحترفون القتل أضف إلى ذلك بشاعة سلوكاتهم التي تجعل الإنسان ينفر منهم ويرفضهم على كل المستويات والخطير في الأمر أن هذه العادات بقيت لصيقة بالباشغرد على الرغم من إسلامهم ولكنها على أية حال تقاليد راسخة في ذهنيتهم ليس باستطاعة ابن فضلان تغييرها.

أما عند وصول ابن فضلان إلى **بلاد الصقالبة** فقد حرص على إثبات ذاته ونشر قيمه فالذات تحاول دائما أن تبرز سماتها الثقافية أمام الآخر وتعمل على التعريف بقيمها وأفكارها، فالبعثة العباسية حرصت على ممارسة تقليدها أمام أعين الصقالبة فتسريج الجواد وتلبيسه السواد رمز لشعار العباسيين يقول: « فلما كان يوم الخميس واجتمعوا نشرنا المطردين اللذين كانا معنا وأسرجنا الدابة بالسرج الموجه إليه، وألبساه السواد وعممناه»[2].

ولعل ابن فضلان توجه هذه المرة إلى ذكر عاداته وتقاليده هو لأنه قد شعر بتفوق الذات واستعلائها على باقي الممالك التي حل بها والتي وجدها تتخبط في الرذالة والسلوكات والعادات السيئة الأمر الذي جعله يتمسك بمبادئه أكثر، بالتالي فقد عملت الذات العربية على فرض حضورها وتمركزها وسيظهر ذلك جليا في قيام "ابن فضلان" بإعطاء الأوامر لملك الصقالبة.

---

[1] –أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان ، ص108.

[2] –المصدر نفسه، ص114.

يقول: « وأخرجت كتاب الخليفة وقلت له: لا يجوز أن نجلس والكتاب يقرأ، فقام على قدميه وهو ومن حضر من وجوه أهل مملكته، وهو رجل بدين بطين جدا، وبدأت فقرأت صدر الكتاب، فلما بلغت منه، سلام عليك فإني أحمد إليك الله الذي لا اله إلا هو قلت: رد على أمير المؤمنين السلام فردّ، وردّوا جميعا بأسرهم ولم يزل الترجمان يترجم حرفا حرفا فلما استتممنا قراءته كبروا تكبيرة ارتجت لها الأرض»[1].

وبهذا أعلن الصقالبة إيمانهم بالدين الإسلامي وتبعيتهم للدولة العباسية وقد منحه ذلك الإحساس بالتفوق وهذا ما دفعه للتدخل لتعليم الناس الأمور الدينية، لذلك لم يتجلى المجتمع الصقالبي بنفس الصورة المنحطة التي كان عليها مجتمع الترك لأن ابن فضلان قد مارس دور الناصح والمصحح في الكثير من عاداتهم وتقاليدهم الأمر الذي أثر ولو بشيء قليل في تصرفاتهم وطبائعهم.

وعند وصولهم إلى **بلاد الروس** تعود الصورة المنحطة والدونية لتتصاعد أكثر فقد وقف ابن فضلان على فضاعة سلوكات الآخر الروسي لذلك عبر عن اشمئزازه من هؤلاء القوم في قوله: « وهم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام بل هم كالحمير الضالة»[2].

فقد عمل على تصويرهم بصورة احتقارية وذلك عندما شبههم بالحيوانات الضالة وسلوكهم هذا من أسوأ العادات المنافية للأخلاق الإسلامية التي لطالما حرصت على الطهارة والنظافة.

أما **الخزر** فقد كانت صورتهم ثابتة بأنهم شعوب متوحشة غاضبة بلا رحمة فقد غلب على طبعهم الغضب والظلم والقهر.

3-عادات الدفن:

تدرج عادات الدفن ضمن الظواهر الثقافية الأكثر التصاقا ببدائية الشعوب إذ لا يخلو أي مجتمع من المجتمعات من مراسيم الموت فكل ثقافة تكون لنفسها طقوسا خاصة تشحنها بمخزوناتها الثقافية وقد ارتبطت هذه الطقوس بالأساطير وبالدين خاصة فتجلت

[1] – –أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان ، ص114.

[2] – المصدر نفسه، ص151.

في مراسيم وأعراف واعتقادات تختلف باختلاف الثقافات نفسها وقد حفلت رحلة ابن فضلان بوصف دقيق لمظاهر الدفن عند مختلف الشعوب التي حل بها.

قدم ابن فضلان وصفا مفصلا للعادات المتبعة عند **الترك** في دفن موتاهم والطقوس التي تحيط بمراسيم الدفن عندهم حيث يقول: « وإذا مات الرجل منهم حفروا له حفيرة كبيرة كهيئة البيت وعمدوا إليه فألبسوه قرطقه ومنطقته وقوسه ... وجعلوا في يده قدحا من خشب فيه نبيذ ... وجاءوا بكل ماله فجعلوه معه في ذلك البيت ... وعمدوا إلى دوابه على قدر كثرتها فقتلوا منها مئة رأس ... وقالوا: هذه دوابه يركبها إلى الجنة فإن كان قتل إنسانا وكان شجاعا نحتوا صورا من خشب على عدد من قتل... وقالوا هؤلاء غلمانه يخدمونه في الجنة»[1].

فللترك طقوس خاصة في دفن موتاهم، فهم يؤمنون بأن الميت يأخذ معه كل ماله ودوابه إلى الجنة فإذا لم يذبحوا دوابه على قبره فإنه يشقى ولا يصل إلى الجنة فيقول: « وربما تغافلوا على قتل الدواب يوما أو يومين، فيحثهم شيخ من كبارهم فيقول: رأيت فلانا –يعني الميت– في النوم فقال لي: هو ذا تراني وقد سبقني أصحابي وشققت ... ولست ألحقهم فعندما يعمدون إلى دوابه فيقتلونها ويصلبونها عند قبره ... قال: عرف أهلي وأصحابي أني قد لحقت من تقدمني واسترحت من التعب»[2].

فهذه المعتقدات قد ثبتت واستقرت في أعرافهم على أنها طقس لا يمكن تجاهله أما إذا رجعنا إلى الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية وجدنا هذه المعتقدات تصنف ضمن الخرافات فالإنسان الميت لا يأخذ معه شيئا إلا عمله الصالح.

أما مراسيم دفن الموتى في **بلاد الصقالبة** فقد توافقت مع ما جاء في الشريعة الإسلامية يقول:« وإذا مات المسلم عندهم أو زوج المرأة الخوارزمية غسلوه غسل المسلمين، ثم حملوه على عجلة تجره ومن بين يديه مطرد حتى يصيروا به إلى المكان الذي يدفنونه فيه... وجعلوه على الأرض، ثم خطوا حوله خطا ونحوه ثم حفروا داخل ذلك الخط قبره وجعلوا له لحدا ودفنوه وكذلك يفعلون بموتاهم»[3].

---

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان، ص95.

[2] – المصدر نفسه ، ص100.

[3] –المصدر نفسه ، ص143.

فهم اتبعوا تقاليد المسلمين في الغسل وطريقة الدفن لأنهم كانوا قد اعتنقوا الدين الإسلامي مما يدل على أنهم حاولوا الالتزام ببعض المبادئ الإسلامية، غير أنهم لم يستطيعوا تطبيقها بطريقة حسنة فقد صدرت عنهم سلوكات ترفضها الشريعة الإسلامية.

فمن عاداتهم أن الرجال هم من يبكون الميت وليس النساء الأمر الذين حير ابن فضلان وجعله ينظر إليهم نظرة احتقارية وذلك لبشاعة سلوكهم كما سيرد في المقطع « ولا تبكي النساء على الميت، بل الرجال منهم يبكون عليه يجيئون في اليوم الذي مات فيه، فيقفون على باب قبته فيضجون بأقبح بكاء يكون وأوحشه هؤلاء للأحرار فإذا انقضى بكاؤهم وافى العبيد ومعهم جلود مضفورة فلا يزالون يبكون ويضربون جنوبهم وما ظهر من أبدانهم بتلك السيور، حتى تصير في أجسادهم مثل ضرب السوط ... ولا يقطعون البكاء سنتين»[1].

قدم لنا ابن فضلان مشهدا مفزعا يعرب عن قبح سلوك الصقالبة فهم يقومون بأفعال ينكرها الدين الإسلامي ويحث على الابتعاد عنها وتجنبها، فالرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن ضرب الخدود وشق الجيوب وإتباع دعوة الجاهلية لأن الإسلام يرفض مثل هذه الأفعال كما أن الحزن لا يدوم أكثر من ثلاثة أيام لكنهم تجاوزا الأيام إلى السنتين.

ومن بين مظاهر الدفن التي تقصاها ابن فضلان، مراسيم دفن زعيم **روسي** والتي مرت بعدة طقوس ومراحل ومن بين هذه الطقوس خياطة ملابس خاصة للميت وقتل جاريته معه وحيواناته كذلك والاحتفال بالنبيذ إلى غير ذلك، فقد تتبع ابن فضلان مشهد الدفن عندهم بأدق تفاصيله فيقول: « وكان يقال لي أنهم يفعلون برؤسائهم عند الموت أمورا أقلها الحرق فكنت أحب أن أقف على ذلك، حتى بلغني موت رجل منهم جليل فجعلوه في قبره وسقفوا عليه عشرة أيام حتى فرغوا من قطع ثيابه وخياطتها... وثلث ينبذون به نبيذا يشربونه يوم تحرق الجارية مع مولاها... ثم وافى الناس بالخشب والحطب ومع كل واحد خشبة قد ألهب رأسها فيلقيها في ذلك الخشب فتأخذ النار في الحطب ثم في السفينة ثم في القبة والرجل وجميع ما فيها»[2].

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص 144.

[2] – المصدر نفسه ، ص 155.

مرت مراسيم الدفن عندهم بأهوال كثيرة وذلك متأتي من ترسخ معتقدات وأفكار في أذهان الناس ناتجة عن الجهل بأمور عديدة آمنوا بها حتى صارت جزءا من تركيبهم الفكري ومن عاداتهم وتقاليدهم وقد وقف ابن فضلان مستغربا من ممارسة هذه الطقوس التي جعلته يشعر بانتماء عميق إلى الثقافة الإسلامية البعيدة عن مثل هذه الخرافات والاعتقادات.

أما في **بلاد الخزر** فقد أحيطت مراسيم الدفن عندهم بكثير من الغموض فإذا مات ملكهم تبنى له دار ويحفر داخلها عدة قبور ثم يختار أحدها لدفن الملك يقول: « ورسم الملك الأكبر إذا مات أن يبنى له دار كبيرة فيها عشرون بيتا، ويحفر له في كل بيت منها قبر... وتكسر الحجارة حتى تصير مثل الكحل وتفرش فيه وتحت الدار نهر ... ويجعلون القبر فوق ذلك النهر ويقولون: حتى لا يصل إليه شيطان ولا إنسان ولا دود ولا هوام وإذا دفن ضربت أعناق الذين يدفنونه حتى لا يدرى أين قبره من تلك البيوت ويسمى قبره الجنة»[1].

نلاحظ من خلال هذا المقطع أن الخزر كانوا يقدسون ملكهم تقديسا كبيرا سواء كان حيا أو ميتا فقد حرصوا على إتمام مراسيم الدفن في سرية تامة خوفا من الأعداء الكثر الذين يكنون العداء لملكهم، وقد غشت مراسيمهم الكثير من التعقيدات ما يدل على شخصيتهم المتصلبة والمتوجسة لكل خطر.

اختلفت العادات والتقاليد من إقليم إلى آخر فمراسيم الدفن عند الخزر ليست هي نفس المراسيم في بلاد الترك أو بلاد الروس لذلك فقد كان لكل ثقافة اعتقادها الخاص الذي تتمايز به عن غيرها من الثقافات مما جعل رحلة ابن فضلان تزخر بالتنوع الثقافي والعرقي والإديولوجي.

في الأخير يمكن القول بأن صورة هذه الشعوب كانت صورة نمطية في غالب الأحيان كرس ابن فضلان نفسه من أجل تقديمها بهذا التمثيل والتصوير ويرجع ذلك لتمركزه حول ذاته فكانت معظم صوره وأحكامه تتجه نحو إثراء تمجيدي للذات وخفض تبخيسي للآخر لذا تميزت أحكامه بالتطرف والابتعاد عن الموضوعية.

[1] – أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص 171.

تجلت في رحلة ابن فضلان العديد من المظاهر الثقافية التي قدمت صورا متباينة تختلف من ثقافة إلى أخرى، وذلك من خلال ما رصده ابن فضلان عن حياة الآخر في مختلف المجالات الاجتماعية والدينية والثقافية مصورا عاداته وتقاليده وأعرافه، وقد استطاعت الرحلة أن تكشف الكثير من أحوال الشعوب، كما استطاعت أن تميط اللثام عن تضخم الذات الدينية للرحالة ابن فضلان الذي اعتمد العامل الديني ركيزة أساسية في الحكم على الآخر وقد تبين من خلال رسالته عدم رضاه عما يراه أو يسمعه في أكثر من موقع، ويعود ذلك إلى أن كل إنسان ينظر إلى ثقافة الغير من منطلقات ثقافته هو، وهكذا أصبح النظر إلى ثقافة الغير يقوم في إطار التزيين والتقبيح على أساس المفاضلة بين ثقافة الذات والغير.

الخاتمـــــة

الخاتمة:

من خلال ما سبق التطرق إليه في هذا البحث حول التمثيل السردي في أدب الرحلة –رحلة "ابن فضلان" أنموذجا– تم التوصل إلى جملة من النتائج نجملها في النقاط الآتية:

–يتميز النص الرحلي باحتوائه على الكثير من المضامين المتداخلة كالجغرافيا الإثنوغرافيا والأنثربولوجيا لكنه صنف في خانة الأدب لطغيان الخصائص الأدبية.

–يعد أدب الرحلة من بين أهم المرويات السردية والثقافية التي عملت على معرفة الآخر وكشف خصوصية الذات.

–لأدب الرحلة أهمية كبيرة في حياة الأفراد والشعوب باعتباره مكونا ثقافيا يحاكي الحياة الاجتماعية والثقافية الواقعية.

–يحوي النص الرحلي الكثير من الأنساق الثقافية التي تشكلت بفعل التمثيلات السردية عن الذات والآخر معا، ليصبح هذا النص عبارة عن ظاهرة ثقافية يجتهد النقد في كشف خفاياها.

–كان مصطلح التمثيل من بين المقولات التي عني بها النقد الثقافي ونظريات السرد الحديثة.

–تجاوز السرد وظيفته التقليدية الجمالية ليعبر عن الإديولوجي والثقافي.

–يعمل التمثيل السردي والثقافي على إعادة تشكيل العوالم والمرجعيات الثقافية والاجتماعية والأخلاقية للأفراد والجماعات وتقديمها في تصورات مختلفة.

–التمثيل المضاد هو تمثيل معاكس تبديه جماعة ما لتعبر عن رفضها للصورة المرسومة والممثلة لها فتقابلها بتمثيل آخر، فلكل تمثيل تمثيل مضاد.

–لا يتم الوعي الوجودي بالذات إلا من خلال الوعي بالآخر فصورة الذات وصورة الآخر من بين الثنائيات الضدية التي لا تتحقق الواحدة منها إلا بالأخرى.

–يتجاوز التمثيل في النقد الثقافي مفاهيم الانعكاس والوهم والتخييل إلى قراءة النصوص وتأويل شفراتها الثقافية من منطلقات الذات والآخر.

–التصوير التمثيلي ليس بالضرورة تمثيل حقيقي للجوهر، فقد يكون هذا التمثيل مشحون بالتخييل والفبركة التي تعمل على طمس الحقائق.

-يظل النقد هو الوسيلة الوحيدة لكشف الستار عن خطورة هذه التمثيلات السردية والثقافية وإظهارها للعيان.

-كان للثقافة العربية عدة لقاءات مع الآخر المختلف عنها دينيا وعرقيا وإيديولوجيا اتسمت هذه اللقاءات بالتعايش والقبول مرة وبالرفض والتعصب مرات كثيرة.

-مثل الآخر في الذهن العربي "الغرب" على وجه التحديد وقد تراوحت المواقف تجاهه بين العداوة والإعجاب.

-اتخذت العلاقة التي جمعت الغرب بالعرب أوجها متعددة ارتسمت في غالب الأحيان بالتوتر.

-تعتبر رحلة ابن فضلان من بين أهم الرحلات التي عملت على تصوير ثقافة الآخر في بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة فكانت لهذه الرحلة أهمية بالغة في سجل الرحلات العربية.

-تجلت في مروية ابن فضلان العديد من الظواهر الثقافية كالدين والسياسة ونظم الحكم والحياة الاجتماعية التي ترمز للآخر وتعبر عن ثقافته.

-تتأسس علاقة تمثيل الذات والآخر داخل إطار التزيين والتقبيح على أساس منطق تفاضلي فقد كان ابن فضلان يمارس دور المراقب والناقد والناصح ولكن من موقع تفوقي واستعلائي.

-ركز ابن فضلان في نظرته للآخر والحكم عليه على المعيار الديني لذا كانت معظم أحكامه تتميز بالتطرق والابتعاد عن الموضوعية،أدى إلى بروز ذاته المتمركزة والمتضخمة.

-كما لم ينقل كثيرا من التفاصيل المتعلقة بشعب الخزر لأنه كان يؤمن بدين كتابي.

-كانت أحكامه أكثر موضوعية مع المجتمع الصقالبي لأنه كان يخوض علاقات متبادلة مع البلاد العباسية إلى جانب دخوله في الدين الإسلامي.

في الأخير تبقى رحلة ابن فضلان إحدى أهم الرحلات الأدبية العاكسة للأبعاد الثقافية والتمثيلات السردية التي تعمل على صياغة مفاهيم وتصورات مختلفة ومتباينة عن الذات والآخر توجهها الخلفيات والمرجعيات الفكرية والحضارية للشعوب والأمم.

ملحـــق

1-التعريف بابن فضلان:

هو أحمد ابن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد البغدادي عالم إسلامي من القرن الرابع الهجري، كان على ثقافة دينية، استمر في الترقي في بلاط الخليفة العباسي "المقتدر بالله" الأمر الذي جعله المكلف الأول على رأس البعثة المتوجهة إلى بلاد الصقالبة فقد وقع عليه اختيار الخليفة لرئاسة هذا الوفد وكلفه بتسليم رسالة إلى ملك أوروبي يعرف أتم المعرفة أن الصلات بمملكته حين تتوثق ستزيد المسلمين قوة ودعاية ورفعة وليس من اليسير أن يختار الخليفة رجلا لا يكون محنكا ومجربا مما يدل على مكانة هذا الرجل الذي يتحلى بصفات مميزة جعلته مؤهلا لأداء هذه المهمة[1] .

ومن أهم الأعمال التي خلفها ابن فضلان رحلته إلى بلاد "الترك والخزر والروس والصقالبة" والتي مثلت أقدم تسجيل عن حياة هذه الشعوب وقد استغرقت رحلته أحد عشرا شهرا في الذهاب لاقى خلالها مصاعب كثيرة وأهولا مذهلة وصفها ابن فضلان وصفا دقيقا.

أما عن تاريخ العودة إلى البلاد الإسلامية (بغداد) فقد بقي غامضا لتضارب الآراء حوله فمنهم من يقول أن ابن فضلان قد عاد إلى بغداد بعد خروجه من البلاد الروسية ومنهم من يقول أنه واصل مسيرته إلى البلاد الإسكندفانية.

2-أهمية الرحلة:

كانت لرحلة "ابن فضلان" أهمية كبيرة في سجل الرحلات العربية باعتبارها الرحلة الأولى التي وصلت إلى بلاد الشمال وقد كان لابن فضلان فضل السبق في التعريف بثقافة هذه الشعوب فصنفت رحلته من بين الأعمال الأدبية التي تثري رصيد الثقافة العربية.

تتضمن رحلة ابن فضلان مادة وصفية تحليلية أصبحت مرجعا لكل من جاء بعده ورغب أن يحيط علما بهذه البلاد مثل الأصطخري والمسعودي وياقوت الحموي الذي قدم

[1] -ينظر: أحمد بن فضلان : رسالة ابن فضلان ، ص48.

تقريبا معظم رسالة ابن فضلان موزعة على البلاد التي تناولها في معجم البلدان كالبلغار والترك والروس والخزر[1].

كما اعترف الغربيون بفضل هذه الرحلة فسطروا اسم "ابن فضلان" بحروف بارزة في تاريخ التواصل الحضاري بين الإسلام والآخر حيث يقول المستشرق الألماني "فرهن" « أن تاريخ روسيا وما جاورها في العصور القديمة غير معروف وهو ما يزال غامضا مبهما في أكثر نواحيه، لم يضيء من جوانبه أحد من الأوروبين (...) فإذا كان الغرب قد أغفل روسيا فإن العرب تحدثوا عنها وألقوا أنوارا كثيرة على تاريخ الغرب القديم»[2]، وقد أدلى "ابن فضلان" بمعلومات نافعة وخاصة عن بلاد البلغار وروسيا التي لم يكن لها اطلاع كبير عن تاريخها القديم فلما وقعت إليهم رسالة ابن فضلان فرحوا بها لأنها تسد ثغرة كبيرة في الحديث عن ماضيهم البعيد ولعلها وحدها تنير صفحات واسعة في حياتهم وتتحدث عن معيشتهم بدقة.

كما نجد أن المستشرق "فراوس رولد" قد عكف على ترجمة جزء كبير من رسالة ابن فضلان إلى اللغة النرويجية، وعنه أخذ الروائي الأمريكي "مايكل كرايتون" النص الذي حوله إلى رواية بالإنجليزية تحمل عنوان "أكلة الموت"[3]، ومن هنا توالى اهتمام وعناية المستشرقين بهذه الرسالة التي تعد بمثابة وثيقة فريدة من نوعها.

وبذلك مثلت رحلة "ابن فضلان" نقلة نوعية في فن كتابة الرحلة العربية التي كانت غارقة في تتبع الأعراف السردية وقوانينها، لتنتقل إلى مستوى التحليل الثقافي والإثنوغرافي لشعوب وقبائل لم يكن العرب يعرفون عنها شيئا بل كانت مصدرا مجهولا لمعظم شعوب العالم.

[1]–ينظر: أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان ، ص 55.

[2] –المصدر نفسه،ص 29.

[3] –ينظر: فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، ص 174.

3-ملخص الرحلة:

في 11 من صفر 309هـ الموافق لـ 21 من يونيو 921 م، خرجت من بغداد بعثة دينية سياسية بتكليف من الخليفة العباسي "المقتدر بالله" إلى قلب القارة الأسيوية إلى مكان عرف في ذاك الوقت بأرض "الصقالبة" استجابة لدعوة ملكهم الذي أسلم وأرسل إلى الخليفة العباسي يطلب منه أن يبعث إليه من يفقهه في الدين ويعرفه بمبادئ الإسلام ويصف له الطريق الصحيح إلى رضا الله عملا وقولا.

كما طلب منه أن يبعث إليه من يساعده في بناء مسجد يجمع المسلمين وتعلم فيه الشرائع والأصول الإسلامية، وكذلك من أجل بناء حصن يدفع عن بلاده الأعداء من الملوك المجاورين وقد كان هذا السبب الرئيسي في انطلاق الرحلة.

مضى ابن فضلان في رحلته مارا بعدة مدن مثل همدان والري ونيسابور ومرو حتى بلغ بخارى ولقى أثناء ذلك رعاية من أمير خرسان، ثم استأجر سفينة من بخاري حملته والوفد المرافق له عبر نهر جيحون إلى خوارزم فدخل على أميرها فأكرمه وأحسن ضيافته ويذكر "ابن فضلان" أن الأمير نصحه أكثر من مرة بأن يرجع عن هذه الرحلة للمخاطر التي تتربص به وللمناخ الوعر الذي تتصف به هذه المناطق (البرد الشديد)، إلا أن ابن فضلان كان يزداد تشبثا بالمهمة ويصر على مواصلة رحلته فيمضي ابن فضلان إلى بلاد الترك متنقلا من بلد إلى بلد ومن مدينة إلى أخرى (الغزية، الباشغرد...)يصف أحوال الناس وحيواتهم وعاداتهم ومن الأمور التي حدثنا عنها ابن فضلان كثيرا في بلاد الترك تعاملهم الكبير بالهدايا التي مثلت وسائط في أغلب المحاورات والمعاملات.

ليصل إلى بلاد الصقالبة وهي الوجهة المقصودة للرحلة فيلقى احتراما كبيرا واستقبالا مميزا خصهم به ملك الصقالبة، وقد خص ابن فضلان هذه البلاد بكثير من الوصف لمختلف المظاهر الثقافية والاجتماعية والسياسية راصدا جميع مناحي حياتهم وعاداتهم في الطعام والزواج...، وقد مثلت هذه الوجهة (الصقالبة) تحولا كبيرا في شخصية ابن فضلان وذلك بسبب قضية المال الذي كلف بتقديمه لملك الصقالبة غير أنه عجز عن

تحقيق ذلك لجملة من الأسباب، لينتقل بنا إلى بلاد الروس ناقلا ما شاهده وعاينه من أخبارهم وأوصافهم وأنماط عيشهم وطقوسهم وعباداتهم.

ولعل الظاهرة التي استوقفته ولفتت انتباهه بشدة طقوسهم في حرق الموتى لذلك أسهب في الحديث والوصف عن أعراف ومراسيم الدفن في بلادهم، لنصل إلى آخر محطة في الرحلة وهي بلاد الخزر وقد نالت هي الأخرى حظها من الوصف والتتبع لمختلف المظاهر والعادات والمراسيم والطقوس وقد حدثنا "ابن فضلان" كثيرا عن ملوك الخزر وما يتصفون به من قوة وبأس، وبهذا اكتملت محطات الرحلة مجموعة في مخطوطة مثلث سجلا حقيقيا عن حياة وثقافة هذه الشعوب.

ملخص

باللغة العربية

يعد موضوع التمثيل السردي من بين المواضيع التي كان لها صدى كبير في الساحة النقدية لارتباطها بقضايا إنسانية وجهت العلاقات بين الأفراد والجماعات، وذلك من خلال تمرير أفكارها وخطاباتها عبر مرويات سردية كثيرة، يعد النص الرحلي أحدها لاحتوائه على ضروب كثيرة من التمثيلات التاريخية والاجتماعية والدينية والسياسية المرتبطة بتوجهات وتصورات الذات والآخر.

لهذا جاء النص الرحلي مشحونا بحمولات ثقافية تجاوزت الأبعاد الجغرافية التي عنيت بها أغلب الرحلات لتمثل رحلة ابن فضلان مخطوطة رحلية ثقافية فريدة من نوعها استطاعت بين سطورها أن تزود التاريخ العالمي بشذرات مهمة عن أنماط معيشة شعوب عديدة، فجاءت رحلته ثرية بالظواهر الثقافية التي تعبر عن ثقافتهم وتعكس في الوقت ذاته نظرة الذات إلى الآخر بمختلف أعراقه وأديانه.

-الكلمات المفتاحية للموضوع: التمثيل السردي، التمثيل الثقافي، رحلة ابن فضلان، ثنائية الذات والآخر.

ملخص

باللغة الفرنسية

Résumé :

La représentation narrative l’un des thèmes diffusés au domaine de criticisme care il a rapport avec des questions humaines, orientant les relations entre les individus et les communes à travers faire passer a l’aide des histoires narrative dont le récit de voyage fait porté d’elles car il contient plusieurs types des délusions historiques, sociales, religieuse et politiques lie aux orientations de soi même et l’autre, pour cela le récit de voyage est chargé des tendances culturelles franchissant les dimensions géographiques caractérisant la majorités des récits de voyage tel que RIHLET IBN FADLAN qui est considérée autant qu’un cursive culturel unique, provisionnant l’histoire universelle, afin de faire d’important modes de vie de plusieurs peuples, ce qui rend son récit de voyage riche des phénomènes culturels exprimant leur culture et reflétant le point de si envers l’autre qui se base sur les différant races et religions

Les mots clés la représentation narrative, la représentation culturelle, voyage d’IBN FADLAN, dualisme de soi et l'autre.

قائمة

المصادر والمراجع

*القرآن الكريم برواية حفص

أولا :المصادر

1-أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد: رسالة ابن فضلان الى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، تح: سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي، دمشق، سوريا 1960، دط.

ثانيا :المراجع

1- إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر،دط،1983.

2- ابن منظور جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، دار صبح، ج5، بيروت لبنان، ط1، 2006 .

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

4- مجدي وهبة، كامل المهندس:معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2.

5- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط4 2004.

ثالثا: الكتب باللغة العربية

01- إبراهيم ابن محمد الحمد المزيني: التعامل مع الآخر- شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية- مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض السعودية، ط1، 2005.

02-بلال سالم الهروط: صورة الأخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية وزارة الثقافة عمان، الأردن، د ط ، 2012.

03-جمال الدين فالح الكيلاني: الرحلات والرحالة في التاريخ الإسلامي- دراسة تاريخية - دار الزنبقة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط،2004 .

04-حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور- سلسلة فلسفية - دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 1992.

05-حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية - من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين- دار الساقي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

06-سعد فهد الدويخ: صورة الآخر في الشعر العربي، عالم الكتب الحديث إربد، الأردن ط1، 2009.

07-سمير أمين، برهان غليون: حوار الدولة والدين، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط1 1996.

08-سميرة أنساعد: الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دار الهدى للنشر، دط 2009.

09-صلاح صالح: سرد الأخر-الأنا والآخر عبر اللغة السردية- المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب ط1،2003.

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

11-عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، نهضة مصر للطباعة والنشر ج 3، ط4 ، 2006.

12-عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل -دراسات في السرد العربي – دار توبقال للنشر الدار البيضاء ، المغرب ، د ط.

13-عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف- بحث في نقد المركزيات الثقافية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

14-عبد الله كروم: الرحلات بإقليم توات- دراسة تاريخية وأدبية- دار النشر دحلب،د ط.

15-عمرو عبد العلي علام:الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية – في الفكر الإسرائيلي المعاصر- دار العلوم للنشر والتوزيع، ط1،2005.

16-غالي شكري وآخرون: الإسلام والسياسة- الأسس الفكرية والأهداف العلمية- موقع للنشر، الرغاية، الجزائر، ط1، 1995.

17-فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب القاهرة مصر ط1، 2002.

18-قاسم عبده القاسم: أثر الحروب الصليبية في الوطن العربي، دار المعارف، سوسة تونس، د ط.

19-كمال بولعسل: رحلة أبي حامد الغرناطي، دار نوميديا للنشر، د ط ،2011.

20-مالك بن نبي: مشكلات الحضارة -الصراع الفكري في البلاد المستعمرة دار الفكر طرابلس، لبنان، د ط، 1981.

21-محمد بن تاويت الطنجي: رحلة ابن خلدون، دار السويدي للنشر، أبو ظبي الإمارات، ط1، 2003.

22-محمد صابر عبيد: تأويل متاهة الحكي في- تمظهرات الشكل السردي- عالم الكتب الحديثة للنشر، عمان، الأردن ط1، 2011.

23-محمد عبيد الله: السرد العربي-أوراق مختارة من ملتقى السرد العربي- منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان الأردن، ط1، 2011.

24-محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، منشورات دار الثقافة والإعلام الشارقة، الإمارات ط1، 1992.

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

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

27-ناصر عبد الرزاق الموافي: الرحلة في الأدب العربي-حتى نهاية القرن الرابع هجري-، دار مكتبة الوفاء، القاهرة، مصر، ط1، 1995.

28-نور الدين خندودي: شهادات ومواقف مالك بن نبي، وزارة الثقافة الجزائر، دط 2008.

رابعا:الكتب المترجمة

1-إدوارد سعيد: الإستشراق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1 2006.

2-آرثر أيزا برجر: النقد الثقافي -تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية- تر: وفاء إبراهيم رمضان بسطاويس، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.

3-دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا ، د ط.

4-غي غوتي: الصورة المكونات والتأويل، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي مراكش، المغرب ، ط1، 2012.

خامسا: المجلات العلمية

1- مجلة عالم الفكر: صلاح الدين الشامي، عدد يناير، الكويت، 1983.

2- مجلة علامات :عبد الله إبراهيم، السرد والتمثيل السردي في الرواية العربية المعاصرة ع 16 ، جدة ، السعودية، ماي،2001.

فهرس الموضوعات

فهرس البحث وموضوعاته

المحتوى	الصفحة
مقدمة.....	أ–ج
مدخل إضاءة في أدب الرحلة	
1–مفهوم الرحلة.....	6
2–أنواع الرحلة.....	9
3–مفهوم أدب الرحلة.....	13
4–خصائص أدب الرحلة	15
4–قيمة وأهمية الرحلة.....	20
الفصل الأول: الذات والآخر بين الحقيقة والتمثيل	
1–مفهوم التمثيل.....	22
أ–التمثيل الثقافي	24
ب–التمثيل المضاد.....	26
ج–التمثيل السردي.....	28
2–تمثيل الذات.....	29
3–تمثيل الآخر.....	31
4–مبدأ القبول والرفض بين الأنا والآخر.....	34
أ–على الأساس الديني	34
ب–على الأساس العرقي	38
ج–على الأساس الإيديولوجي.....	40
الفصل الثاني: تمثيلات الآخر في رحلة ابن فضلان	
1– النسق الديني.....	45
2–نظم الحكم والمعاملات السياسية.....	55
3–الحياة الاجتماعية.....	60
أ–الأسرة.....	61

ب-العادات والتقاليد.....	68
1-عادات الطعام واللباس.....	68
2-الأخلاق والطبائع.....	72
3-عادات الدفن.....	75
خاتمة	81
ملحق.....	84
ملخص بالعربية	89
ملخص باللغة الفرنسية	91
قائمة المصادر والمراجع.....	93
فهرس الموضوعات	98

يعد موضوع التمثيل السردي من بين المواضيع التي كان لها صدى كبير في الساحة النقدية لارتباطها بقضايا إنسانية وجهت العلاقات بين الأفراد والجماعات، وذلك من خلال تمرير أفكارها وخطاباتها عبر مرويات سردية كثيرة، يعد النص الرحلي أحدها لاحتوائه على ضروب كثيرة من التمثيلات التاريخية والاجتماعية والدينية والسياسية المرتبطة بتوجهات وتصورات الذات والآخر.

لهذا جاء النص الرحلي مشحونا بحمولات ثقافية تجاوزت الأبعاد الجغرافية التي عنيت بها أغلب الرحلات لتمثل رحلة ابن فضلان مخطوطة رحلية ثقافية فريدة من نوعها استطاعت بين سطورها أن تزود التاريخ العالمي بشذرات مهمة عن أنماط معيشة شعوب عديدة، فجاءت رحلته ثرية بالظواهر الثقافية التي تعبر عن ثقافتهم وتعكس في الوقت ذاته نظرة الذات إلى الآخر بمختلف أعراقه وأديانه.

–الكلمات المفتاحية للموضوع: التمثيل السردي، التمثيل الثقافي، رحلة ابن فضلان، ثنائية الذات والآخر.

La représentation narrative l’un des thèmes diffusés au domaine de criticisme care il a rapport avec des questions humaines, orientant les relations entre les individus et les communes à travers faire passer a l’aide des histoires narrative dont le récit de voyage fait porté d’elles car il contient plusieurs types des délusions historiques, sociales, religieuse et politiques lie aux orientations de soi même et l’autre, pour cela le récit de voyage est chargé des tendances culturelles franchissant les dimensions géographiques caractérisant la majorités des récits de voyage tel que RIHLET IBN FADLAN qui est considérée autant qu’un cursive culturel unique, provisionnant l’histoire universelle, afin de faire d’important modes de vie de plusieurs peuples, ce qui rend son récit de voyage riche des phénomènes culturels exprimant leur culture et reflétant le point de si envers l’autre qui se base sur les différant races et religions

Les mots clés la représentation narrative, la représentation culturelle, voyage d’IBN FADLAN, dualisme de soi et l'autre.