



JOURNAL OF LINGUISTIC AND LITERARY STUDIES

مجلة الدراسات اللغوية والأدبية

Volume 15, Issue. No. 2, December 2024

المجلد (١٥)، العدد (٢)، ديسمبر ٢٠٢٤م

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA
يُؤْتِي بَرَسِيَّتِي إِسْلَامًا أَنْتَارَا يَجْسِبًا مِلْدَسِيَا

© 2024 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

Correspondence:

Editor, Journal of Linguistic and Literary Studies
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (+603) 64205137

Website: <https://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/jlls#>

E.Mail: jlls@iium.edu.my

e-ISSN 2637-1073 الترفيم الدولي

ISSN NO.: 2180-1665

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6196-5014, Fax: (+603) 6196-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

*Papers published in the Journal present the views of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.*

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة



ISSN 2637-1073

Editor-In-Chief

Prof. Dr. Asem Shehadeh Ali

Editorial Board

Assist Prof Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian	Prof. Dr. Abdullah Mohammad Hamid
Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed	Assoc. Prof. Dr. Abdul Rahman Bin Chik
Assoc. Prof. Dr. Mohammad Sabri Sahrir	Assoc. Prof. Dr. Mohammad Ibnian
Assist Prof Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad	Assist Prof Dr. Abdul Halim Bin Saleh
Assist Prof Dr. Mohamed Abdul Rahman Ibrahim	Assist Prof Dr. Mohd Ikhwan Bin Abdullah

International Advisory Board

Prof. Dr. Abdul Hamid Abu Suliman - USA	Prof. Dr. Abdul Razaq al-Sadi - Russia
Prof. Dr. Ahmed Shehu Abdulsalam - Nigeria	Prof. Dr. Ahmed Zaha al-Din Ubaidat - USA
Prof. Dr. Jodi Faris al-Batainah - Jordan	Prof. Dr. Habib Allah Khan - India
Prof. Dr. Hassan Abdel Maqsood - Egypt	Prof. Dr. Husam Said Elnuaimi - Iraq
Prof. Dr. Ibrahim Mohammed Mahmoud Al-Kofahi - Jordan	Prof. Dr. Jafar Merghani - Sudan
Prof. Dr. Kamal Mohamad Hassan - Malaysia	Prof. Dr. Mahmoud El'ushairi - Qatar
Prof. Dr. Mohamed Ahmed Alqudah - Jordan	Prof. Dr. Mohammad Al-Ghori - Pakistan
Prof. Dr. Mohammad Majid Mujalli Edakhil - Jordan	Prof. Dr. Ahmad Youcef - Oman
Prof. Dr. Mukhiemar Saleh - Jordan	Prof. Dr. Nihad Almusa - Jordan
Assoc. Prof. Dr. Mohammad Faraj Dughaim - Libya	Assoc. Prof. Dr. Rayya Bt Salim Al-Minzri - Oman

Assoc. Prof. Dr. Said Bin Ali al-Ju'aidi - Saudi Arabia
Associate Prof. Dr. Yahya Potridin - Algeria
Assoc. Prof. Dr. Faisal al-Zahrani - Saudi Arabia
Assoc. Prof. Dr. Haifa Shakiri - India
Dr. Ibrahim Darwish - United Kingdom
Dr. Khalil al-Btashi - Oman
Dr. Suad Said Ali Al Daghaishi - Oman
Assistant Prof. Dr. Maher Dakhilallah Alsaedi - Saudi Arabia
Assistant Prof. Dr. Djamel Belbekkai - Algeria
Prof. Dr. Mohammad Saeed Alhaweti - Saudi Arabia

Assoc. Prof. Dr. Yahaya Abd Elmubdi Mohammad - Qatar
Assoc. Prof. Dr. Elsidig Adam Elbarakat Adam - Sudan
Assoc. Prof. Dr. Faridah al-Amin al-Masri - Libya
Assoc. Prof. Dr. Hayam al-Maamari - UAE
Dr. Mashood Ajibola Abdulraheem - Nigeria
Dr. Zainah Hussain Awad AlQahtani - Saudi Arabia
Associate Prof. Dr. Sanaa Kamel Ahmad Shalan - Jordan
Dr. Ibrahim Umar Mohammad - Nigeria
Dr. Aso S. Al-Dawoody - Kurdistan- Iraq
Prof. Dr. Mohammad Majed Mujali Al-Dakheil - Jordan

Table Of Contacts		فهرس المحتويات
Editorial word	1-4	كلمة التحرير
Linguistic Studies		دراسات لغوية
1. Ethnography Ibn Fadlan	5-23	١. إثنوغرافية ابن فضلان
2. Teaching Morphology to Enhance Proficiency	24-51	٢. تعليم الصرف لرفع مستوى الكفاءة اللغوية
3. Al-Fa' Associated with the Conclusion Sentence in a Conditional Clause: An Analytical Grammatical Study	52-66	٣. الفاء الرابطة لجواب الشرط: دراسة نحوية تحليلية
4. Analysis of Linguistic Errors in the Written Production of Russian Learners of Arabic at Moscow State University	67-90	٤. تحليل الأخطاء اللغوية في الإنتاج الكتابي لدى متعلمي اللغة العربية الروس في جامعة موسكو الحكومية
5. The Objectives of Using the Method of Admonition in Quranic Discourse	91-112	٥. مقاصد استخدام أسلوب الزجر في الخطاب القرآني
6. The Linguistic Landscape of Arabic Shops on Edgware Road, London: A Sociolinguistic Study	113-130	٦. المشهد اللغوي للمحلات العربية في شارع إدجوير بمدينة لندن: دراسة لغوية اجتماعية
7. Ibn Al-Labbanah's Qafiyah: Based on Greimas' Actantial Model	131-142	٧. قافية ابن اللبانة من منظور النموذج العاملي الغريماسي
Literary Studies		دراسات أدبية
8. Women and the Homeland in the Arab Jerusalemite Novel (2000–2020 AD): An Analytical Study	143-159	٨. المرأة والوطن في الرواية المقدسية العربية (٢٠٠٠-٢٠٢٠م): دراسة تحليلية
9. Religious Dialogue: The Study of "In My Heart is a Hebrew Female" Novel: by Khawla Hamdi	160-177	٩. الحوار الديني "في قلبي أنثى عبرية" لخولة حمدي أنموذجاً
10. The Aesthetics of Death in Amal Dunqul's Poetry: A Critical and Analytical Approach in the Collection "Papers from Room8"	178-196	١٠. جماليات الموت في شعر أمل دنقل: مقاربة نقدية تحليلية في ديوان (أوراق الغرفة ٨)
11. Ahmad ibn Abdullah al-Ishbili al-Andalusi (d. 525 AH): His Culture, Circumstances of His Death, and Their Impact on His Poetic and Emotional Experience	197-220	١١. أحمد بن عبد الله الإشبيلي الأندلسي (ت ٥٢٥هـ) ثقافته وظروف وفاته وأثرهما في تجربته الشعرية والشعورية

إثنوغرافية ابن فضلان

Ethnography Ibn Fadlan

Etnografi Ibn Fadlan

سناء زكريا عبد المجيد المجيدة*

Corresponding Author: z10093@zu.ac.ae

Received: 5/06/2024

Accepted: 10/09/2024

Published: 09/12/2024

ملخص البحث:

يستجلي هذا البحث البعد الإثنوغرافي في رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، وهي من أقدم الرحلات العربية التي وثقت مظاهر الحياة الاجتماعية والدينية لهذه الشعوب، ويهدف البحث إلى استكشاف كيفية توثيق ابن فضلان للعادات والطقوس المحلية، وما تعكسه من دلالات حضارية وثقافية. اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي لفحص نصوص الرحلة ومقارنتها بالمفاهيم الإثنوغرافية الحديثة. خلص البحث إلى أن ابن فضلان استخدم رؤيته الثقافية والدينية في وصف هذه الشعوب، مقدّمًا توثيقًا فريدًا لعاداتها وطقوسها؛ ما جعله مصدرًا هامًا للدراسة الإثنوغرافية.

Abstract:

This research explores the ethnographic aspect of Ibn Fadlan's journey to the lands of the Turks, the Rus, and the Saqaliba, which is one of the earliest Arab travel accounts documenting the social and religious practices of these peoples. The study aims to examine how Ibn Fadlan recorded local customs and rituals, as well as the cultural and civilizational significance these observations reveal. A descriptive-analytical approach was used to analyze the journey's texts and compare them with modern ethnographic concepts. The research concludes that Ibn Fadlan applied his own cultural and religious perspective in his descriptions, providing unique documentation of customs, which makes his journey a valuable ethnographic source.

Keywords: Ethnography, Ibn Fadlan, Arabian Travelogues, Cultural Practices, Geographical Description.

Abstrak:

Kajian ini mengkaji aspek etnografi dalam perjalanan Ibn Fadlan ke negara Turki, Rusia, dan Slav, yang merupakan salah satu perjalanan Arab paling awal yang mendokumentasikan

* أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زايد، الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: z10093@zu.ac.ae

kehidupan sosial dan agama masyarakat tersebut. Tujuan kajian ini adalah untuk memahami bagaimana Ibn Fadlan merekodkan adat dan upacara tempatan, serta nilai budaya dan peradaban yang terkandung dalamnya. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif dan analitikal untuk menganalisis teks perjalanan tersebut dan membandingkannya dengan konsep-konsep etnografi moden. Hasil kajian menunjukkan bahawa Ibn Fadlan menggambarkan masyarakat ini berdasarkan pandangan budaya dan agama beliau, sambil memberikan dokumentasi yang sangat berharga mengenai adat dan upacara mereka. Ini menjadikan tulisan beliau sebagai sumber penting dalam kajian etnografi.

Kata kunci: etnografi, Ibn Fadlan, pengembara Arab, pandangan budaya, deskripsi geografi.

مقدمة

يتميز نص الرحلة بغنى موضوعاتي وشكلي، مردفها تنوع وتعدد الخطابات والمعارف التي يستند عليها، والقضايا التي يطرحها، خصوصاً تلك المتعلقة بالثقافة، وفتح نافذة على الشعوب الأخرى؛ تمكن الدارسين لهذا النص من اكتشاف الأنساق المعرفية التي استندت إليها الذات في صياغة تصوراتها حول الكون والآخر، وارتباطاً كذلك بالتساؤلات التي يطرحها الراهن العربي الإسلامي بوصفه سؤال الهوية وحوار الحضارات.

كما يتميز النص الرحلي بامتداده الزمني وبأصالته وعراقته؛ إذ في أزمنة البدء، أيام العالم لم يزل بعد محاطاً بالأسرار، وأيام الكلمات لم تنزل تمتلك سرية الإيماء وسلطان الإشارة؛ كانت الرحلة تعبيراً عن إصغاء الكائن لنداء الأفق، فالرحلة من جهة كونها حركة سفر وانتقال، إنما تترجم الرغبة في العبور من هنا إلى هناك، من الأليف إلى المجهول، من المحدد الضيق الخانق إلى المطلق؛ ليخترق الواقعي، ويشرع في تحطيم الحدود الفاصلة بين المرئي المشاهد في الأعيان وغير المرئي الذي لا يمكن أن يطال إلا بالتوهم وعلى سبيل التخيل؛ وبذلك تفتح الكتابة على الفاتن والمبهر والبديع الذي يثير الفتنة والخوف في آن معاً؛^١ هذا غيض من فيض ما يفسر الانبهار بالنص الرحلي، والسعي إلى الإحاطة خبراً بأخبار رحاليه وبصفة التعدد التي تظهر بشكل بارز فيه، دون غيره من النصوص المتعددة التخصصات المعرفية؛ فهو الشكل الوحيد الذي استطاع أن يكون في أكثر من موقع وعلى امتداد أزمان، ويقبض على المتخيل الجانح في فداحة العجيب والغريب والفتان، وعلى الواقعي الهش والصلب في آن؛ مختزلاً لكل الأشكال، من أجل أن يرسم مسلسل سيرياً، ويحقق المشاهدات الموسومة بالدهشة والتعجب، ويرصد بشكل واضح أو ملتبس صورة الأنا الجمعية أو الذات الفردية من جهة أولى، وصورة الآخر من جهة ثانية؛ بهذا المعنى، فالرحلة بنية تتضمن نصوصاً مختزلة تندرج ضمن الآداب الشخصية المتماصة مع السيرة، والحاملة لنصيصات تنتمي إلى التراجم الغيرية والسرد الحكائي. إنها نص متشكل من طبقات ولحظات وعلاقات ومنظورات وصور.^٢

وغني عن القول غنى هذا النص الرحلي وامتداده، تماماً كامتداد مساره المكاني والزمني، ناهيك عن اصطباعه بالميسم التقريري وتجملته بالمطمح الذاتي، كناية عن الازدواجية المعرفية، وعن الرغبة في مجاوزة الواقع ومجاورة الخيال كذلك؛ ليبقى المقصد الأسنى للرحلة ولصاحبها البحث عن "الحقيقة" من منظورين يلتقيان في قناة الذاتي والموضوعي؛ بحيث إن كل المشاهدات والمسموعات تمر عبر مصفاة لها وجهة نظر شخصية ورسمية، وثقافة ووعي وحوارات معرفية وسياسية وعقدية؛ ما يسمد النص الرحلي بالغنى، لارتباطه بالذات، وبرؤية رسمية دينية وسياسية، تنطلق من داخل نسق ثقافي وديني وسياسي واجتماعي وتاريخي، ينصهر في قناة الذات واللغة والهوية؛^٣ لأجل ذلك كله، كانت الرحلة التي جاب صاحبها ابن فضلان بلداناً بعيدة عن العين والقلب، وكان تعددها واعتداد الدارسين بها من مختلف التخصصات العلمية. تهدف الدراسة إلى الوقوف عند أهم السمات البنائية التي ميزت الحكي لدى ابن فضلان من توصيف وذاتية وموضوعية، كما تسعى إلى استجلاء البعد الإثنوغرافي في هذه الرحلة العربية المتميزة، مع محاولة الإجابة عن السؤال الآتي: كيف انبنى المقوم الإثنوغرافي وارتسم في رحلة ابن فضلان إلى حيث المختلف عقدياً وفكرياً، سواء كان ذلك في تركيا أم روسيا أم صقلية؟

قبل الوصول إلى الإجابة عن هذا السؤال، تعتمد هذه الورقة البحثية على المنهج الوصفي التحليلي الذي يتم عبره تناول النصوص الرحلية لابن فضلان إلى بلاد الآخر المختلف، وتصنيفها وفقاً لمقصدها الإثنوغرافي، مع استجلاء ما تحتويه من رؤى وخيالات ودلالات. ويؤكد هذا المنهج مقارنة نظرية تهدف إلى استعراض مفهوم الإثنوغرافيا وأهميتها في الرحلات، مع تسليط الضوء على شخصية ابن فضلان وقيمة رحلته، وصولاً إلى تحليل تشكّل البعد الإثنوغرافي (وإلى جانبه العجائبي) في هذه الرحلة أو الرسالة.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة ليست فريدة من نوعها، بل سبقتها العديد من الدراسات التي تناولت فضل ابن فضلان في تقريب ثقافات شعوب بعيدة إلى المتلقي العربي وغيره، ومن بين هذه الدراسات، على سبيل المثال لا الحصر: كتاب: **الرحلة والنسق، دراسة في إنتاج النص الرحلي رحلة ابن فضلان نموذجاً**، لبوشعيب السائوري (استجلاء سبل تفاعل الأنساق الثلاثة المهيمنة: النسق التعليمي والنسق الشعبي ونسق الآخر)؛ وبجث: **ابن فضلان، مقدمة عن رحلته وملاحظات عن دارسيه**، لشاكر لعبي (الحديث عن قدم المخطوطة، وانشغالها بالهم التوثيقي أساساً، بعدها وصفاً أنثروبولوجياً)؛ وكتاب: **بيان مظهرات العجائبي، وأشكال الحكيم عنه**؛ ومقال: **رحلة ابن فضلان، دراسة في البنية والدلالة**، لنوير سعيد باجابر (دراسة الدلالات التاريخية والاجتماعية)؛^٤ ومقال: **بنية الخطاب في الرحلة السفارية، رحلة ابن فضلان نموذجاً**، لأحمد خولي (تحليل المكونات الخطابية كالزمن والسرد والوصف والتقرير والغرائبية).^٥

حاولت كل دراسة من هذه الدراسات مقارنة رحلة ابن فضلان من منطلق معرفي خاص؛ بينما ستهتم الدراسة الحالية بالوقوف على مظهرات البعد الإثنوغرافي دون غيره في هذه الرحلة.

أولاً: مفهوم الإثنوغرافيا

تعد الإثنوغرافيا حقلاً معرفياً اهتم به كثير من الباحثين؛ بالنظر إلى أهميتها في رقد المعرفة الإنسانية بكثير من التصورات والأفكار والرؤى عن العالم وعن الإنسان، في سياق سيرورة زمنية وبنية مكانية، ولتوضيح هذا الحقل العلمي، يُعدّ الإثنوغرافيا مفهوماً مركباً من "إثنوس" (Ethnos) التي تعني شعباً أو عشائر أو قبائل، و"غرافي" (Graphie) التي تعني دراسة أو وصفاً أو رصداً أو تصويراً؛ وبذلك، تُعدّ الإثنوغرافيا دراسة وصفية للشعوب تهدف إلى جمع المعلومات عنها، وتقديم الواقع كما هو عبر تصنيفها.

وتتشكل الإثنوغرافيا المرحلة الأولى الوصفية التي يمكن أن تسهب في إثراء مرحلة ثانية تركز على المقارنة بين الشعوب وهي الإثنولوجيا؛^٦ لذلك فالإثنوغرافيا دراسة وصفية لأسلوب الحياة، ومجموع التقاليد والعادات والقيم، والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية، لدى جماعة معينة أو مجتمع معين، خلال مدة زمنية محددة؛^٧ فالإثنوغرافيا علم زاخر يجمع بين ثناياه الوافر من المعارف وركاماً مهماً من المعطيات التاريخية والعلمية والثقافية والدينية والاجتماعية، وتتضمن كل ما يساعد في استجلاء الخفايا والأسرار التي تميز الشعوب.

خلاصة القول بشكل عام إن الاثنوغرافيا تؤرخ لمن لا تاريخ له، تعريفاً ودراسة وتحليلاً ومقارنة، لتقربنا منه، وتحلي ما غاب عنا بشأنه.

بالتقدم قليلاً في البحث؛ عبر التأليف بين الاثنوغرافيا والرحلة، يمكن القول بأن الرحلة القائمة على دقة الملاحظة هي عين الاثنوغرافيا المبصرة؛ فعبّر الرحلة وبتعبير نصها، تتمظهر الاثنوغرافيا وتنجلي، ليقدّم الرحالة على تقديم ما لم يُكتب أو يوثق عن الشعوب غابرة كانت أو حاضرة؛ للاقترب أكثر مما ادعيها. ونشير إلى أن الرحلة تختلف عن الدراسات الإثنوغرافية في الدوافع والأسباب المحركة لفعل رصد مظاهر الشعوب وتتبع أشكالها وتحولاتها، ويصاحب هذا الاختلاف التحفيزي تشابُه بين في الآليات المنهجية التي يستند إليها الرحالة والباحث الإثنوغرافي؛ لكن أهم ميسم مميز بينهما هو القصديّة المكيّنة لدى الباحث الإثنوغرافي، وعفوية الرحالة عند رصده الإثنوغرافي⁸؛ إذ ينبري الرحالة - مع عدم تخصصه في علم الاثنوغرافيا، وبوحي من عفويته - للبحث في الأنساق الثقافية والقيم والعادات والعقائد التي يتشكل بها العقل الجمعي لدى الشعوب التي يلاقيها، والنحت في حفريات ما مضى وارتباطاً بحاضرها ومقارنته بواقعه هو؛ أي التمييز بين الفضاء الغريب إلى حيث الوصول المختلف عن فضاء الانطلاق؛ أي مكان الإقامة الأليف؛ لتكشف لدى الرحالة ولدى المتلقي حقائق جديدة لم تكن معروفة، وينتقل بنا الرحالة من الحاضر إلى الماضي ومن عالم مألوف لدى الأنا الجمعي إلى آخر مجهول عن الآخر ملتبس بغريب الطقوس والعادات، ليتشرب النص الرحلي مرجعية إثنوغرافية موعلة في البحث، ويتجمل نصاً إبداعياً متميزاً منفتحاً على كل العوالم المعرفية والفنية؛ وليتحول الرحالة، في إطار وضع متوتر، إلى إثنوغرافي من غير قصد أو عي، فيقدم وصفاً لعادات الثقافات التي ارتحل إليها، محيطاً شتات الانتقال في تصنيفات دقيقة، تحدد خصائص البلدان والثقافات؛ لكن تظل ثقافته هي الموجّه لأحكامه ومواقفه⁹.

يلي هذا التمهيد التعريف بشخصية ابن فضلان ورحلته، تمهيداً للحديث عن الجوانب الإثنوغرافية في عمله. الأكيد أنه لم يتم توثيق حياة ابن فضلان في أيّ من المراجع العلمية، ولا نعرف إلا النادر عن حياته؛ فما تحصّل لدينا هو أنه أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، وقد تميز بثقافة دينية رفيعة، وحبّ نشر الإسلام، وصدق في الحديث، وورع وخلق.

عاش ابن فضلان خلال عهد الخليفة المقتدر بالله العباسي الذي بويع بالخلافة وهو ابن ثلاث عشرة سنة. وقد كان ابن فضلان مُقرباً من الخلفاء والأمراء، موثقاً به عندهم في علمه ومقدرته وكفاءته؛ إذ هو من موالى المقتدر العباسي، فعاش عيشة الترف والتنعّم.

ذاع صيت ابن فضلان بين المسلمين وغير المسلمين؛ بسبب رحلته التي كانت استجابة لطلب ملك الصقالبية من الخليفة العباسي المقتدر بالله أن يُرسل له بعثة من العلماء؛ لتفقيه أفراد شعبه، وتعريفهم شرائع الإسلام وتعاليمه السمحة، وهذا يدل على مدى تأثير الإسلام عالمياً من الناحية الثقافية والسياسية والاقتصادية؛ إذ يقول ابن فضلان: (وصل كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصقالبية إلى أمير المؤمنين المقتدر، يسأله فيه البعثة إليه ممن يفقهه

في الدين، ويعرفه شرائع الإسلام، ويبنى له مسجداً، وينصب له منبراً ليقم عليه الدعوة له في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين له).^{١٠}

تشكل فريق هذه الرحلة السفارية من سوسن الرسي، وتبدو نسبته إلى بلاد الروس، وقد أسلم وحسن إسلامه؛ وبارس الصقلاي، واسمه وصفته دليان على أصله؛ وتكين التركي الذي يجيد لغات الأتراك التي يمر بها أعضاء الوفد في طريقهم إلى بلاد الفولجا؛ وأحمد بن فضلان الذي كان رئيساً للوفد، ولم يكن عربياً البتة، فهو أحد الموالى وربما كان من أصل فارسي، وهو فيما تعلمنا الرسالة لا يجيد اللغات الأجنبية؛ ولكنه على إلمام تام باللغة العربية وبالشرعية الإسلامية، وإليه رئاسة الوفد وقيادته، فهو الذي يأمر وينهى، ويقرر الرحلة أو البقاء؛ عن ذلك يقول: (فندبت أنا لقراءة الكتاب عليه (ملك الصقالبة) وتسليم ما أهدي إليه، والإشراف على الفقهاء والمعلمين، فسلمت إليه الهدايا ولامرأته ولأولاده وإخوته وقواده).^{١١} وبالرغم من اضطراره بهذه المسؤولية الجسيمة بين أعضاء الوفد السفاري؛ إذ كان الملك يؤثره ويقربه ويسميه أبو بكر الصديق،^{١٢} كما أسلم بين يديه رجل يقال له طالوت وعلمه ﴿الحمد لله﴾ و﴿قل هو الله أحد﴾، فكان فرحه بهاتين السورتين أكثر من فرحه أن صار ملك الصقالبة.^{١٣} كما اضطلع بمهمة تصحيح المعرفة الدينية والمعرفية لدى الصقالبة،^{١٤} مع ذلك كله، فإن الحقيقة هي أن ابن فضلان لا يبرز بطلاً رئيساً في الرحلة، ولم يعمل على طمس رفقة الآخرين لأي سبب، ولم يكتب الرحلة لكي يبنى لنفسه مجداً أدبيّاً،^{١٥} بل نظر وانبه وقدر وأخبر وعبر ونظر.

ابتدأ مسار الرحلة من مدينة بغداد المنطلق، وأخذ ابن فضلان يجوب البلدان، فقصده إقليم همدان والري ونيسابور وبخارى وخوارزم والجرجانية وجيت، ثم أوغل في البراري والبادي حتى وصل حوض الفولغا العليا عند ملك الصقالبة، وبعدها رجع إلى بلاده ماراً بالبلاد الروسية والخزر؛ فاستغرقت رحلة الوفد أحد عشر شهراً في الذهاب فقط، لاقى خلالها مصاعب جمة ومذهلة؛^{١٦} يقول ابن فضلان: (فرحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة).^{١٧} فكان المرور على النهروان - الدسكرة - حلوان - قريسين - همدان - ساوة الري - خوار الري - سمنان - الدامغان - نيسابور - خوارزم - الجرجانية - وصولاً إلى بلد الصقالبة، وهو المكان المقصد؛ حيث يجري الاستقبال ويتحقق المراد من الرحلة؛ ويضيف: (فلما كنا من ملك الصقالبة.. وهو الذي قصدنا له على مسيرة يوم وليلة، وجّه لاستقبالنا الملوك الأربعة الذين تحت يده وإخوته وأولاده، فاستقبلونا معهم الخبز واللحم والجاورس، وساروا معنا، فلما صرنا منه على فرسخين تلقانا هو بنفسه، فلما رأنا نزل، فخرّ ساجداً شاكراً لله جل وعز، وكان في كُمة دراهم، فنثرها علينا، ونصب لنا قباباً فنزلناها. وكان وصولنا إليه يوم الأحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمائة، فكانت المسافة من الجرجانية إلى بلده سبعين يوماً)،^{١٨} وكانت الرحلة التي صنعها بها من منظور إثنوغرافي.

لا جدال في أن هذه الرحلة تعد من أهم الرحلات العربية المكتوبة عبر القرن الهجري الرابع، بالنظر إلى المعرفة العلمية التي تتضمنها، ولا جدال كذلك حول الأهمية التي يحتلها هذا القرن في الثقافة العربية؛ حيث كانت بغداد مركز الخلافة الإسلامية، ورحل حينذاك ابن فضلان في اتجاه ثقافات بعيدة، لينسج صوراً ونصوصاً عن الآخر

ذات حمولة إثنوغرافية تحملت بها رحلته التي تظل مشغولة بهمّ إثنوغرافي أكثر من شغفها بالشأن الجغرافي؛ فهي تقدم صورة حية للظروف السياسية في بلاد متعددة، والعلاقات بين بلاد الإسلام والبلاد المتاخمة لها في آسيا الوسطى والأصقاع النائية، وتزود التاريخ العالمي بشذرات مهمة عن أنماط معيشة شعوب قلما سُجلت معطيات بشأنها،^{١٩} تمس عدداً من القبائل التركية البدوية القاطنة بآسيا الوسطى، وعدداً من الشعوب التي كان لها دور أساس في تاريخ أوروبا الشرقية، منها البلغار والخزر والروس الذين قدّمت إضاءة حقيقية لماضيهم البعيد، وأنارت في صفحات واسعة أساليب حياتهم في الزمن الغابر، في أمانة ودقة نادرين؛^{٢٠} لذلك فقد عُنوا بترجمتها، ونقلوا فصولاً عنها إلى لغتهم. فضلاً عن أن هذه الرحلة تشتمل على عدة أنساق معرفية حية تجسد تعدد الثقافات،^{٢١} وتفصح عن أهمية الرحلة وعن إبداع صاحبها ومزاوجته بين الرؤية والرؤيا وبين العين والقلب.

وتعد هذه الرحلة حلقة تاريخية مهمة في تاريخ التواصل الحضاري، كما تمثل نقلة مهمة في علاقة الإسلام والآخر، ولفضل أعماله وأهميتها ترجمت رسالته إلى لغات عديدة، منها: الإنجليزية، والألمانية، والروسية؛^{٢٢} لينتهي بنا إغناطيوس كراتشكوفسكي إلى تأكيد أنه لا يمكن إنكار قيمتها الأدبية وأسلوبها القصصي السلس، ولغتها الحية المصورة التي لا تخلو بين آونة وأخرى من بعض الدعابة التي ربما لم تكن مقصودة.^{٢٣}

ثانياً: إثنوغرافية ابن فضلان

لقد خضع ترتيب وتقديم المعرفة لدى ابن فضلان لمعادلتين اثنتين مكانية وزمنية، يؤشر عليهما إعلانهما (كنت في مكان... وشاهدت...)، كما أن طريقة تقديم ابن فضلان لهذه المعرفة تمتّ عبر مسلكين اثنين؛ أولهما المسلك السطحي الناتج عن سرعة العبور؛ ما تنجم عنه الإشارة العابرة إلى أسماء الأماكن، وثانيهما المسلك التفصيلي المتأتي من طول الإقامة بالمكان، ومعايشة أهله والتقرب من عاداتهم وسلوكياتهم، وتسريب مغامراته والأخطار التي واجهته؛ وقد تحصّل لدينا أن ابن فضلان أغرق أكثر في المعرفة العميقة المتأنية المتأنية بالبصر والعيان، وعدم التركيز على الأذن؛ لتطغى أفعال الرؤية على السماع والإسناد؛ فلقد سلك نهجاً استقصائياً عبر دراسة المحسوس انطلاقاً من العيان،^{٢٤} محبباً ذلك في قالب حكائي تشويقي قوامه التجربة والمعاناة، ليحوّل مشاهداته إلى حكايات.

تهدف الدراسة إلى استقصاء المعرفة التي قدمها ابن فضلان عبر استعراض الحملات الإثنوغرافية التي تميزت بها رحلته؛ ما أكسبها طابعاً إثنوغرافياً، وتتضمن هذه الحملات جوانب مثل التدين، الطقوس الجنائزية، مكانة المرأة، ووصف الآخر المختلف.

١. التدين: انطلق ابن فضلان من عقيدته الدينية الإسلامية، ليسجل البيانات الإثنوغرافية المتعلقة بالشعوب التي خالطها في أثناء رحلته السفارية؛ فكان يركز على أشكال تدين هذه الشعوب، ومدى تعلق أفرادها بالله، وهو في ذلك يقدم معرفة إثنوغرافية مكتوبة ضمن مفاهيم عصرها وأدواته المعرفية، يتعلق الأمر بإثنوغرافية عفوية، فرضها انتشار الإسلام؛^{٢٥} نستشف بعض ذلك عبر النص الآتي في وصف قبيلة الغزية، فهي: (قبيلة من الأتراك يعرفون بالغزية، وإذا هم في شقاء، وهم مع ذلك كالحمير الضالة، لا يدينون لله

بدین، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً، فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: يا رب، إيش أعمل في كذا وكذا، وأمرهم شوری بينهم، غير أنهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه؛ جاء أرذلهم وأخسُّهم فنقض ما قد أجمعوا عليه. وسمعتهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله؛ تقرباً بهذا القول إلى من يجتاز بهم من المسلمين، لا اعتقاداً به، وإذا ظلم أحد منهم أو جرى عليه أمر يكرهه رفع رأسه إلى السماء وقال: بير تنكري، وهو بالتركية الله الواحد. لأن بير بالتركية واحد، وتنكري: الله بلغة الترك).^{٢٦}

لقد استأثر المختلف من الممارسات الدينية لدى الآخر برؤية وتسجيل ابن فضالان، على اعتبار المنطلق المتمثل في السلوكيات الدينية الإسلامية في البلد الأصلي للرحالة ابن فضالان؛ ليحكم على هذه الممارسات الدينية، مع نعتها بصفات ذميمة؛ فالغزبية أشقياء وحمير ضالة، إلى جانب ذلك يصفهم بأنهم يتشاورون بينهم ويدعون الله بدرء الظلم؛ مما قد يعني حرص "الباحث أو الرحالة ابن فضالان على الأمانة في تقديم البيانات الإثنوغرافية المتعلقة بالشعوب التي وصفها؛ ذلك ما نستشفه عبر النص الآتي حيث يقول ابن فضالان: (وقال بعضهم وسمعي أقرأ قرآنا، فاستحسن القرآن، وأقبل يقول للترجمان: قل له: لا تسكت. وقال لي هذا الرجل يوماً على لسان الترجمان: قل لهذا العربي ألربنا عز وجل امرأة؟ فاستعظمت ذلك، وسبّحت الله واستغفرته، فسبّح واستغفر كما فعلت، وكذلك رسم التركي كلما سمع المسلم يسبّح ويهلل قال مثله).^{٢٧} يحمل هذا النص دلالات إيجابية، وإن كانت غير عميقة في مغازيها؛ حيث إن الموصوف يقتفي أفعال الواصف ابن فضالان عند التسبيح والتهليل، ويحتفي بقراءة الواصف القرآن، ويستفسره؛ وفي ذلك إعلاء من شأن الواصف ابن فضالان المسلم. وقريب من هذا النص آخر وإن كان موعلاً في تبعية الموصوف للواصف؛ حيث يقول ابن فضالان: (فلما دفعنا هذا إليه؛ سجد لنا، وهذا رسمهم، إذا أكرم الرجل الرجل سجد له، وقال: لولا أن بيوتي نائية عن الطريق لحملت إليكم غنماً وبراً).^{٢٨}

تتوغل الرحلة في رصد الممارسة الدينية الموسومة بالتعدد والتنوع والاختلاف عن المعتقد الإسلامي؛ حيث لا تقف المفارقة الفكرية عند حدود الرموز، بل تتعداها إلى مستوى المعتقدات الفعلية الجمعية؛ وتحقيق ذلك في باشغرد في النص الآتي: (ومنهم من يزعم أن له اثني عشر ربا: للشتاء رب، وللصيف رب، وللمطر رب، وللريح رب، وللشجر رب، وللناس رب، وللدواب رب، وللماء رب، وللليل 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. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. ورأينا طائفة منهم تعبد الحيات، وطائفة تعبد السمك، وطائفة تعبد الكراكي. فعرفوني أنهم كانوا يحاربون قوماً من أعدائهم، فهزموهم، وأن الكراكي صاحت وراءهم، ففرعوا ونهزموا...).^{٢٩} يرصد ابن فضالان تعدد الآلهة لدى الباشغرديين، فيسرد ما يزعمون من أربابهم. وتحفل هذه الفقرة بثلاثة أفعال يتكئ عليها ابن فضالان لتقديم مادته الإثنوغرافية، هي: "منهم من يزعم" - "ورأينا" - "فعرّفوني"، وهي ثلاثتها توحى بالسند القريب في السرد في "منهم من يزعم" - "فعرّفوني"، فيما يحيل ابن فضالان على نفسه عبر فعل رؤيته "الجمعية" التي ترفض التعدد الإلهي التي عبّر عنها بـ "تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً".

يعكس النص بوضوح عمق المفارقات الفكرية والدينية والحضارية بين العالم الإسلامي والعوالم الأخرى، حيث تكشف عن اختلافات عميقة ومتجذرة في البنية الذهنية والعقدية للعالم غير الإسلامي خلال تلك الحقبة الزمنية، وهي اختلافات فاعلة في صميم النموذج الفكري اللاهوتي السائد آنذاك، رصدها ابن فضلان بوعي منه، مشيراً إلى انفعاله بها بالسؤال؛ سعيًا منه إلى ترسيخ الوعي لدى المتلقي بصدقيتها وإن على سبيل السرد لا على سبيل الحقيقة التي قد يدعيها الموصوف.

هذا غيض من فيض إثنوغرافية ابن فضلان في وصف تدين الشعوب التي زارها في أثناء رحلته، وتتوغل أكثر في تمظهرات هذه الإثنوغرافيا عبر مظهر الطقوس التي تعد في صلب المعرفة الإثنوغرافية، لما تشكله من خصائص وتعدد واختلاف قد يعتري أفراد البلد الواحد فما بالك بالبلد المختلف دينياً والبعيد جغرافياً. تم اختيار الطقوس الجنائزية من بين الطقوس والعادات التي يصعب حصرها في الرحلة، حيث تتسع الرؤية إلى حد قد تضيق معه العبارة.

٢ . طقوس وعادات الموت: استأثرت طقوس الموت بسرد مستفيض لدى كثير من الرحالة المسلمين الذين زاروا بلاداً بعيدة، منهم ابن بطوطة الذي رصد على امتداد رحلته مجموعة من الممارسات المتعلقة بالجنائز لدى الهنود وغيرهم.^{٣٠} وقد استطرد ابن فضلان في وصف الطقوس الجنائزية وتقريبها إلى المتلقي، يقول في أحد نصوص رحلته: (وإذا مات الرجل منهم حفروا له حفيرة كبيرة كهيئة البيت، وعمدوا إليه فألبسوه قرطقه ومنطقته وقوسه، وجعلوا في يده قدحاً من خشب فيه نبيذ، وتركوا بين يديه إناء من خشب فيه نبيذ، وجاؤوا بكل ماله فجعلوه معه في ذلك البيت، ثم أجلسوه فيه، فسقفوا البيت عليه، وجعلوا فوقه مثل القبة من الطين، وعمدوا إلى دوابه، على قدر كثرتها، فقتلوا منها مئة رأس إلى مئتي رأس، وأكلوا لحومها إلا الرأس والقوائم والجلد والذنب، فإنهم يصلبون ذلك على الخشب، وقالوا: هذه دوابه يركبها إلى الجنة. فإن كان قتل إنساناً وكان شجاعاً نحتوا صوراً من خشب على عدد من قتل، وجعلوها على قبره، وقالوا: هؤلاء غلمانهم يخدمونه في الجنة...).^{٣١} هكذا يرصد ابن فضلان طريقة مواراة الميت وأكل بهائمهم، وفي ذلك تعبير عن صورة جنائزية تختلف أشد الاختلاف عن الدفن الإسلامي، وقد ظل ابن فضلان في غير ما نص معتنياً بالوصف الإثنوغرافي من غير تعليق عليه أو إحالة على الممارسة الإسلامية، ويتأكد لنا ذلك إذا استحضرنّا أن المتلقي مسلم يتكفل هو عينه بإجراء المقارنة، وإذا استحضرنّا كذلك أن المعلومات عن الطقوس الجنائزية تبين عن حس الملاحظة؛^{٣٢} غير أنه لم يتم الاهتمام باستقاء معلومات تخص دلالات تلك الممارسات لدى الشعوب.

في هذا السياق الوصفي لطقوس الموت، يمكن استحضار نص آخر لابن فضلان يقول بين ثناياه: (ولا تبكي النساء على الميت، بل الرجال منهم يبكون عليه، يجيئون في اليوم الذي مات، فيقفون على باب قبره، فيضجون بأقبح بكاء يكون وأوحشه... فلا يزالون يبكون ويضربون جنوبهم وما ظهر من أبدانهم بتلك السيوف حتى تصير في أجسادهم مثل ضرب السوط، ولا يقطعون البكاء سنتين).^{٣٣} والحقيقة أن الممارسة الجنائزية - كما هي في هذا النص - تتعدد وتتنوع من بلد إلى آخر، وهي منفتحة على العادات والتقاليد والطقوس تماماً كانتفتحها

على البنية الدينية التي تحكمها في غالب الأحيان، ومن ثم لا سبيل إلى الحكم عليها؛ وذلك ما يتبناه ابن فضالان نفسه الذي لا يتجاوز السرد أو الوصف.

وبالانتقال بعد ذلك إلى نص آخر ذي حمولة إثنوغرافية دالة على الموت والرفقة الطيبة للنبذ وللميت؛ يقول ابن فضالان عن الروس: (وهم مستهترون بالنبيذ يشربونه ليلاً ونهاراً، وربما مات الرجل والنبيذ في يده... فلما مات ذلك الرجل قالوا لجواريه: من يموت معه؟ فقالت إحداهن: أنا...)^{٣٤}. لترحل الجارية من دنياها طمعاً في رفقة قبرية سعيدة، من غير أن نقرأ رد فعل ابن فضالان عن هذا السلوك المصيري. ولن نستغرق وقتاً طويلاً حتى نلاقي ابن فضالان مجتمعاً بالروس يحدثهم، ليقدم لنا انطباعاً عن موثوقية المسرود بين رحاب الآخر بحضور الأنا قائلاً: (وكان إلى جانبي رجل من الروسية، فسمعتة يكلم الترجمان الذي معي، فسألته عما قال له، فقال: إنه يقول أنتم يا معاشر العرب حمقى. فقلت: لم ذلك؟ قال: إنكم تعمدون إلى أحب الناس إليكم وأكرمهم عليكم فتطرحوهم في التراب، وأكله التراب والهوام والدود، ونحن نحرقه بالنار في لحظة، فيدخل الجنة من وقته وساعته)^{٣٥}. في هذا النص مقارنة بين الفكر الجنائزي الروسي والإسلامي، وتسويغ لسبل الدفن وسبيله. ينتقل الوصف مع ابن فضالان من الطقوس الجنائزية إلى تصوير مكانة المرأة بشكل خاص، تمهيداً للحديث عن وصف الآخر المختلف بشكل عام.

٣ . المرأة: لقد شكلت صورة المرأة مكانة في الفكر العربي، واهتم كثير من أدباء العرب وفلاسفتهم وفقهائهم بالكتابة عنها كل وفق منظوره المعرفي؛ نستحضر هنا ابن حزم الأندلسي في كتابه: **طوق الحمامة**، وريات الخدور وهن يتزين بعقدهن الفريد. ولم يشذ ابن فضالان عن هذا الاهتمام، بل حبر نصوصاً عن المرأة "الأخرى" البعيدة عنه، راصداً بالعيان صوراً عنها اختلفت تبعاً لتصوره العقدي؛ وذلك ما نستجليه عبر النصوص الآتية التي نستهلها بأول ناتج عن المعاينة والمجالسة والتأثير، يقول ابن فضالان: (ولا يستتر نساؤهم (أترك الغزية) من رجالهم ولا من غيرهم؛ كذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس. ولقد نزلنا يوماً على رجل منهم، فجلسنا وامرأة الرجل معنا، فبينما هي تحدثنا؛ إذ كشفت فرجها وحكته، ونحن ننظر إليها، فسترنا وجوهنا وقلنا: أستغفر الله. فضحك زوجها وقال للترجمان: قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه، وتصونه فلا يوصل إليه؛ هو خير من أن تغطيه وتمكّن منه)^{٣٦}. ويوحى هذا النص بالكثير من الاختلاف الثقافي؛ حيث نظر ابن فضالان إلى المرأة انطلاقاً من ثقافته ومعارفه السابقة، ولم يقدر على أن يكون موضوعياً، نظراً إلى كون الصور الملتقطة لا تتوافق مع الصورة الذهنية التي يحملها، فحدثت المفارقة في ردود أفعال الرحالة المتمثلة في الاندهاش، والحرص، والاحتشام، والرفض؛^{٣٧} والحقيقة هي أن رد ابن فضالان هنا لا يتجاوز الاستغفار.

كما استأثرت باهتمام ابن فضالان في وصف المرأة ظاهرة الزنا، فحبر نصوصاً عنها، منها النص الآتي عن أترك الغزية الذين لا (يعرفون الزنا، ومن ظهورها منه على شيء من فعله شقوه نصفين، وذلك أنهم يجمعون بين أغصان شجرتين ثم يشدونه بالأغصان ويرسلون الشجرتين، فينشق الذي شد إليهما)^{٣٨}. فابن فضالان هنا يشير إلى الظاهرة بشكل محايد ودون انفعال؛ لأن الأمر متعلق برد فعل مشابه لدى الثقافة الإسلامية؛ وقریباً من هذا النص —بشكل أو بآخر— نص آخر لابن فضالان يقول فيه: (وينزل الرجال والنساء إلى النهر، فيغتسلون جميعاً عراة

لا يستتر بعضهم من بعض، ولا يزنون بوجه ولا سبب، ومن زنى منهم كائناً من كان ضربوا له أربع سكك وشدوا يديه ورجليه إليها، وقطّعوا بالفأس من رقبتة إلى فخذه، وكذلك يفعلون بالمرأة أيضاً، ثم يعلق كل قطعة منه ومنها على شجرة. وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة، فما استوى لي ذلك، ويقتلون السارق كما يقتلون الزاني).^{٣٩} يقترب هذا النص في مضمونه من السابق؛ غير أنهما يختلفان في رد فعل ابن فضلان الفقيه المرشد الديني الذي ينطلق من مرجعيته الدينية ومهمته السفارية الإصلاحية؛ ليحاول إصلاح ما اعوج لدى هؤلاء النسوة بالقول: "وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة"؛ غير أن مهمته فشلت، فما استوى له التغيير في أفعالهن.

كما يشير ابن فضلان إلى المرأة في نص آخر بشكل محايد، مكتفياً بالوصف من غير إحالة أو تعليق، ومع اختلاف الموصوف عن الثقافة المرجعية للأنا، ومع بُعد الآخر جغرافياً؛ يقول عن نساء الروس: (وكل امرأة منهم فعلى ثديها حقة مشدودة إما من حديد وإما من فضة وإما من نحاس، وإما من ذهب على قدر مال زوجها ومقداره، وفي كل حقة سكين مشدودة على الثدي أيضاً، وفي أعناقهن أطواق من ذهب).^{٤٠}

إن المرأة، كما قدمها ابن فضلان، كانت عموماً منفصلة وتابعة وخاضعة (تعدد الزوجات والرق) وهو ما يعكس وضع المرأة بوصفها موضوعاً تابعاً، مثلما كان مألوفاً لدى ثقافة ابن فضلان. وقد تنوعت صورة المرأة لديه؛ إذ نجدها في وضع الجارية، وفي وضع المرأة كقربان، وفي وضعها مشرفة على الموت، وبوصفها مشاركة للملك في مراسم الاستقبال لدى الصقالبة؛^{٤١} وذلك ما نلمسه عبر النص الآتي: (ورسّم ملك الخزر أن يكون له خمس وعشرون امرأة، كل امرأة منهن ابنة ملك من الملوك الذين يحاذونه يأخذها طوعاً أو كرهاً، وله من الجوّاري السّراري لفراشه ستون ما منهن إلا فائقة الجمال، وكل واحدة من الحرائر والسّراري في قصر مفرد لها قبة مغطاة بالسّاج...).^{٤٢}

الحقيقة أن صورة المرأة قد استأثرت بعين ونصوص كثير من الرحالة، خصوصاً منهم ابن بطوطة الذي جاب الأوطان البعيدة والمختلفة، وقد اغتنت وتحملت رحلة ابن فضلان بصورة المرأة، فرسم بعضها ونقل أخرى من غير انفعال أو به، أي بشكل موضوعي أو ذاتي؛ غير أن الثابت هو الانطلاق من منظوره العقدي والفكري الذي يحمله معه الرحالة أينما حل وارتحل.

بعد وصف ابن فضلان المرأة ننتقل إلى وصفه الآخر بشكل أعم ذكراً أو أنثى؛ ليستمر وعي ابن فضلان في رصده الإثنوغرافي لعادات الآخر وتقاليده وطقوسه وصوره وتصورات، مع استحضر الفكرة الرئيسة التي ندعي عبرها أن منطلق ابن فضلان في إثنوغرافيته هو منظوره العقدي والثقافي، فضلاً عن تشبعه بفكرة تفوقه الحضاري وارتقائه الديني، فقد عرف في عاصمته بغداد ترفاً وحضارة، فأصبح يستصغر أمامها أحوال الممالك التي رآها، خاصة أوربا الشمالية، فرسمها رسماً غريباً، يشعّرنا بأنه كان ينظر إليها في عجب، كما ينظر بعض سفراء الغرب اليوم إلى من يسمّونهم بسكان الممالك المتخلفة؛ ذلك كله جعل ابن فضلان ينظر في كثير من الأحيان إلى الآخر بتعالٍ وباستغراب؛ ما شكل لديه إحساساً بالوعي بالتفوق الذي ارتقى بدوره إلى المرجعية النصية، وإلى استدعاء آليات الحكم والمقارنة ومن غير أن يجاهر بذلك.^{٤٣}

4. وصف الآخر: تبين عبر قراءة رحلة ابن فضلان أنها اغتنت بنصوص في وصف الآخر، وقد جرى تصنيف هذه النصوص من وجهة المقصد من الوصف، وقد انطلق هذا الوصف الإثنوغرافي سابقةً من مرجعية ابن فضلان العقديّة، يبدأ هذا المبحث بنص يستهل فيه ابن فضلان حديثه بالإحالة على الفاعل المتكلم الجمعي كناية عن صدقية الوصف: (ووقفنا في بلد قوم من الأتراك يقال لهم الباشغرد، فحذرناهم أشد الحذر، وذلك أنهم شر الأتراك وأقذرهم وأشدّهم إقداماً على القتل، يلقي الرجل الرجل فيفزر هامته، ويأخذها ويتركه).^{٤٤} نلمس في هذا النص استبشاع واستفطاع ابن فضلان آن وصفه الشعوب والأقوام التي رآها؛ إذ نجد ثمة هجمة للمتوحش مروّعة كما أن ثمة ملاحظة للتفاصيل تمد الكلام ببعد تخيلي واضح؛ إذ يقع التركيز على ما يجعل المتلقي في حضرة طبيعة بشرية متوحشة، عبر تصوير أقوام تكاد العتبة الفاصلة بينهم وبين البهيمية تمنحهم تماماً؛^{٤٥} وذلك ما يتأكد لنا عبر النصوص الآتية التي جمعناها التي تسير على النهج نفسه من وصف بعض الشعوب بالهمجية والحيوانية، وفي ذلك كما ذكرنا إحساس بالتفوق الحضاري العربي الإسلامي؛ يقول ابن فضلان عن أهل خوارزم: (وهم أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزراير، وبها قرية على يوم يقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردلية، كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع).^{٤٦} ويقول عن الباشغرد: (وهم يخلقون لحاهم، ويأكلون القمل، يتتبع الواحد منهم درز قرطقه، فيقرض القمل بأسنانه، ولقد كان معنا منهم واحد قد أسلم، وكان يخدمنا، فرأيتُه وجد قملة في ثوبه فقصعها بظفره، ثم لحسها، وقال لما رأيته: جيد).^{٤٧} وتستفحل الصورة لدى الترك عندما يصف ابن فضلان بعض أفرادهم بالتيس قائلًا: (والترك كلهم ينتفون لحاهم إلا أسبلتهم، وربما رأيت الشيخ المهرم منهم وقد نتف لحيته وترك شيئاً منها تحت ذقنه وعليه البوستين، فإذا رآه إنسان من بُعد لم يشك أنه تيس).^{٤٨}

لقد قام ابن فضلان بكل مهارة بتحضير الأرضية الخصبة التي بذر فيها عناصر العجائبية، عبر استبشاع طباع الأقوام واستفطاع عاداتهم، مركّزاً في كل مرة على ما يجعل المتلقي المفترض يشعر بالتقزز تارة عبر استعماله الألفاظ المنتمية للحقل الدلالي نفسه (المخاط، البول، قرض القمل...) وبالتعجب تارة أخرى عبر تفسيره بعض التصرفات؛^{٤٩} ذلك ما نلمسه في النص الآتي في وصف الروس بالقول: (وهم أقدر خلق الله، لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالة... ينكح الواحد جاريته ورفيئته ينظر إليه، وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بخذاء بعض).^{٥٠} وقريباً من الروسية قبيلة الغزية من الأتراك الذين (لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل خاصة في الشتاء).^{٥١} لقد كان رد فعل ابن فضلان عنيقاً اتجاه بعض الأقوام، قوامه الازدراء والتحقير والرفض؛ لنكتشف أننا هنا بصدد أسماء وأوصاف منبثقة من معرفة ابن فضلان الفقهية؛ فهو الذي نظر إلى خصوصيات الآخر انطلاقاً من خصوصيات الذات، مع الانطلاق من أفضليتها على قيم الآخر؛ كان هذا الأمر طبيعياً لأنه يصدر عن فقيه متشبع بقيم إسلامية مبنية على فرض الطهارة. وفي السياق نفسه يصف أقواماً أخرى، مستهلاً وصفه بفعل رؤيته الذي لا يدع لدى المتلقي مجالاً للشك في المنقول، فيقول: (ورأيتهم يتبركون بعواء الكلاب جداً ويفرحون به، ويقولون: سنة خصب وبركة، ورأيت الحيات عندهم كثيرة حتى إن الغصن من الشجرة لتلتفّ

عليه العشرة منها والأكثر، ولا يقتلونها ولا تؤذيهم).^{٥٢} فعواء الكلب الذي يمثل في المرجعية الإسلامية رمزاً لحضور الجن في المكان، ولا بد من التعوذ عند سماعه، يتحول عند الآخر إلى رمز للخصب والبركة والسلامة، ويتم التعايش مع الحيات لتستمر الحياة؛ لينبهي ابن فضلان إلى تأكيد هذه المفارقة والتضاد بين مرجعية الأنا والآخر حيال الكلاب والحيات.

لتستمر الرحلة إلى حيث الأعالي؛ حيث يتأجج النص بعجيب يأجوج ومأجوج الذين بعضهم ببعض يمج، ويستحضر ابن فضلان ذا القرنين وسدّيه؛ ليتشكل لدى المتلقي شعور بأنه أمام ابن فضلان الإثنوغرافي البطل الذي يجابه الصعاب، هم المغامرة والاكتشاف واستكناه المجهول، وتقريبه من غير عناء ما عتّا خفي من الشعوب؛ من حادثة حارقة وخارقة وقعت خلال الزمن البدئي؛ يقول عنهم: (وهم منا على ثلاثة أشهر عرا، يحول بيننا وبينهم البحر لأنهم على شطه، وهم مثل البهائم ينكح بعضهم بعضاً، يُخرج الله عز وجل لهم كل يوم سمكة من البحر، فيجيء الواحد منهم ومعه المدينة، فيجز منها قدر ما يكفيه ويكفي عياله... وبيننا وبينهم البحر من جانب والجبال محيطة بهم من جوانب أخرى، والسد أيضاً قد حال بينهم وبين الباب الذي كانوا يخرجون منه...).^{٥٣} نقف حقيقة مشدوهين أمام هذا النص، ولا ندري إن كان صادراً عن نقل عن سورة الكهف أو من وحي خيالات متشابكة ومتعاطمة أو عن يقين صادر عن معاينة متيقنة بحضور الأنا في بداية النص: "وهم منا"؛ مهما كانت الإجابة، فإن المخيلة العربية كثيراً ما أغنت كتب الرحلات بما هو غريب، مدهش وخارق، يقف العقل العربي أمامه موقف المشدوه، لا يدري أيصّدق ما يحدث به الرحالة أم يكذب لأن الرحالة من المفترض ألا يحدث إلا بما شاهد وعان. غير أننا أحياناً نكون بصدد خيالات لا تمتلك وجوداً فعلياً، ويستحيل تحققها في الواقع؛ لنكون أمام سرد عجائبي، وفي كل حال وسؤال، فإننا نكون بصدد طاقة الخيال التي توجه الخطاب الرحلي، وتنقذه من التقريرية والملل، وتوسع بين ثناياه دائرة الحلم. وابن فضلان إزاء ذلك (في ابتناؤه السرد العجائبي) لم يكن مكسراً لتقاليد الكتابة في عصره، ومع ذلك ربما كان هو أول من جعل الآخر موضع تعجب وتعجب؛^{٥٤} تعجب يتعمق أكثر مع هذا النص الذي يصف فيه ابن فضلان ملك الروس الذي كان أول من رسمه بالقول: "ومن رسمه أن يكون معه في قصره أربعمئة رجل من صناديد أصحابه وأهل الثقة عنده، فهم يموتون بموته ويقتلون دونه، ومع كل واحد منهم جارية تحدمه وتغسل راسه وتصنع له ما يأكل ويشرب، وجارية أخرى يطؤها. وهؤلاء الأربعمئة يجلسون تحت سريره، وسريه مرصع بنفيس الجوهر."^{٥٥}

تندرج أحداث عجائبية مثل هذه -من وجهة نظرنا- في سياق هوس ابن فضلان بالبعد الإثنوغرافي، وحرصه على تقريب صورة الآخر المختلف إلى المتلقي، وتسطير مرجعيته الثقافية والدينية التي تؤثر في سلوكياته، وما يحيط به؛ ويتكرس ذلك عن الروس أنفسهم في نص آخر يسرده ابن فضلان بالقول، مبتدئاً بفعل الرؤية كما سبق في نصوص أخرى: (ورأيت الروسية، فلم أر أتمّ أبدأنا منهم كأنهم النخل، شقر حمر، لا يلبسون القراطيق).^{٥٦} وقريب من هذه الصورة عن الروس أخرى للرحالة المغربي ابن بطوطة عنهم يقول فيها: (وهم نصارى، شقر الشعور، زرق العيون، قباح الصور، أهل غدر...).^{٥٧}

الراجح أن المسافة الفاصلة بين التوهم والإخبار عن الوقائع تتمحي أو تكاد في ذهن ابن فضلان آن تدوينه رحلته، فيطفح الكلام بما يدل على أننا في حضرة تكثيف استيهامات فردية. وسواء كانت هذه الاستيهامات راجعة إلى استسلام المؤلف لفتنة السرد أو كان مردها حرصه على دفع التعجيب إلى الذرى التي تجتذب خيال المتلقي إلى النهايات، والأفاصي التي يغدو معها التمثل مستحيلاً؛ فإن المشاهد التي يبتنيها في هذه المواضع تظل تشير إلى أن الكتابة تتوسل طريقها إلى العجيب بتحويل النص إلى فضاء للتخيل والتوهم. ثمة تباعد عن الممكن والمحتمل، وثمة تلاعب بالمتلقي قصد وضعه في حضرة المهيب والمفارق؛^{٥٨} وذلك ما يتأكد في هذا النص الذي يصف ابن فضلان مرثياته بالعجائية ليقول: (ورأيت في بلده (ملك الصقالبة) من العجائب ما لا أحصيها كثرة، من ذلك: أن أول ليلة بتناها في بلده، رأيت قبل مغيب الشمس بساعة قياسية أفق السماء، وقد احمرت احمراراً شديداً، وسمعت في الجو أصواتاً شديدة وهمهمة عالية، فرفعت رأسي، فإذا غيم أحمر مثل النار قريب مني، وإذا تلك الهمهمة والأصوات منه، وإذا فيه أمثال الناس والدواب، وإذا في أيدي الأشباح التي فيه تشبه الناس رماحٌ وسيوفٌ أتبينها وأتخيلها، وإذا قطعة أخرى مثلها أرى فيها أيضاً رجالاً ودواباً وسلاحاً، فأقبلت هذه القطعة تحمل على هذه كما تحمل الكتيبة على الكتيبة، ففرعنا من ذلك، وأقبلنا على التضرع والدعاء، وهم يضحكون منا ويتعجبون من فعلنا. قال: وكنا ننظر إلى القطعة تحمل على القطعة، فتختلطان جميعاً ساعة ثم تفترقان، فما زال الأمر كذلك ساعة من الليل ثم غابتا، فسألنا الملك عن ذلك، فزعم أن أجداده كانوا يقولون: إن هؤلاء من مؤمني الجن وكفارهم، وهم يقتتلون في كل في كل عشية، وإنهم ما عدمو هذا مذ كانوا في كل ليلة).^{٥٩} لقد أثارنا في هذا النص حضور إذا الفجائية كناية عن التحول في الفعل، كما نلمس استماتة أدبية الحكيم وتطريزه من لدن ابن فضلان، مع حضور متكافئ للأنا والآخر: ورأيت... وسمعت... فرفعت... وفرعنا... وأقبلنا على التضرع، وهم يضحكون منا ويتعجبون... فسألنا الملك، فزعم...؛ دلالة على التفاعل مع المرئي، وعلى تبادل ردود الفعل إزاءه من لدن الأنا المتعجب والآخر العارف به.^{٦٠}

يزاوج ابن فضلان بين ضراوة الطبيعة وغضب الله على تلك الشعوب المختلفة عقدياً؛ أي لا تدين بدين الإسلام، يقول في هذا السياق: (ولقد أصابنا في بعض الأيام برد شديد، وكان تكين يسائريني وإلى جانبه رجل من الأتراك يكلمه بالتركية، فضحك تكين، وقال: 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).^{٦١} إزاء قسوة الطبيعة وبرودة الأجواء تظهر النار التي سيتعدد مدلولها لتحمل بُعدين اثنين، فهي لدى ابن فضلان رمز العقاب الإلهي القاسي على الإشارك به؛ بينما هي لدى سكان تلك البلاد المختلفة عقدياً رمز للكرم والبر؛ يقول ابن فضلان عن أهل الجرجانية التي يسود بها الزمهرير: (فإذا أتحف الرجل من أهله صاحبه وأراد بره، قال له: تعال إلي نتحدث فإن عندي نارا طيبة).^{٦٢}

لقد اهتم ابن فضلان كثيراً بوصف الأحوال الجوية في البلدان التي زارها التي يشوبها الاختلاف عن الموطن الأصل حيث اعتدال الهواء؛ فهناك حيث المختلف وجب الاستظهار في الثياب والاستكثار منها، فقد سجل ابن

فضلان أن السوق والشوارع بمدينة زارها لشدة البرد تخلو، فلا يجد الإنسان أحداً ولا يستقبله إنسان، ولقد كنت أخرج من الحمام، فإذا دخلت إلى البيت نظرت إلى لحيتي وهي قطعة واحدة من الثلج حتى كنت أدنيها من النار.^{٦٣}

الخاتمة:

هكذا توصلت الدراسة إلى ما يأتي:

١. يتأكد أن ابن فضلان قد احتفى بالجانب الإثنوغرافي إما احتفاءً، متوسلاً بوصف ثقافات وطقوس وعادات الشعوب البعيدة عن مركز حضارة الإسلام حينذاك؛ وذلك ما يجعلنا ندعي أنه من أوائل الرحالة الإثنوغرافيين العرب.

٢. وقد تبين عبر تحليل نصوص الرحلة أن ابن فضلان استنار بمنظوره الثقافي والديني عند وصفه شعوب البلدان التي مر عليها كراماً أو إقامة، وذلك ما أنبأ عن توجيه هذا المنظور لرؤيته ووصفه وسرده، ليرسم بوحى من استغرابه وبوعي من فضوله الآخر المختلف خلال تلك الحقبة الزمنية.

٣. في الإجابة عن السؤال المطروح في مستهل المقال: كيف انبنى المقوم الإثنوغرافي وارتسم في رحلة ابن فضلان إلى حيث المختلف عقيدةً وفكراً تركياً كان أو روسياً أو صقلبيّاً؟ يتضح أن الرحلة، في أثناء استعراضه المظاهر الإثنوغرافية المختلفة، يهدف إلى إبراز ما يتعارض مع تقاليده ومفاهيمه، موظفاً في كثير من الأحيان ضمير المخاطب الذي يستحضر عبره سلسلة السند الواقعة في عمق الاختلاف بين عالمه وعالم الآخر؛ وعمق الصراع بين زمن الأنا وزمن الآخر، لكن يظل الأنا المحيل في كثير من الأحيان على الثقافة الإسلامية حاضراً بشكل لافت، ومشيراً إلى مركزية هذه الثقافة خلال العصر الوسيط، كما كانت المعرفة التي قدّمها ابن فضلان تجمع بين المعايير المعايين، والعجائبي المستقى من الرواية والمسروود عندما تكون المسافة بعيدة.

هوامش البحث:

^١ انظر: اليوسفي، محمد لطفي، "حركة المسافر وطاقة الخيال: دراسة في المدهش والعجيب والغريب"، ضمن: الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر. المغرب منطلقاً وموتلاً، ط ١، (الدار البيضاء: دار الثقافة المغربية، ٢٠٠٣م)، ص ٢٨١-٢٨٥.

^٢ انظر: حليفي، شبيب، الرحلة المغربية إلى أوروبا: النص والصورة، ضمن: الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر. المغرب منطلقاً وموتلاً، ط ١، (الدار البيضاء: دار الثقافة المغربية، ٢٠٠٣م)، ص ١٠٤؛ انظر كذلك: العلوي، سعيد بنسعيد، أوروبا في مرآة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، ط ١، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥م)، ص ١٥.

^٣ انظر: حليفي، شبيب، الرحلة المغربية إلى أوروبا، النص والصورة، ص ١٠٤.

^٤ انظر: باجاير، نويرة سعيد عبود، "رحلة ابن فضلان: دراسة في البنية والدلالة"، مجلة كلية الآداب واللغات، ع(٢)، ٢٠١٦م، ص ٤٠. على الرابط الإلكتروني الآتي: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/18228>

^٥ انظر: خولي، أحمد، "بنية الخطاب في الرحلة السفارية: رحلة ابن فضلان نموذجاً"، مجلة جامعة النجاح، مج(٣٣)، ٢٠١٩م، ص ١٤، على الرابط الإلكتروني الآتي:

chromeextension://efaidnbmnmmnibpcajpcglclefindmkaj/https://journals.najah.edu/media/journals/full_texts/the_discourse_structure_of_ambassadorial_journey.pdf

^٦ انظر: فكار، رشدي، الإثنوغرافيا والسوسيوغرافيا ولزوم التعريف في مدخلهما برحلة الإسلام، ط ١، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٨م)، ص ٢٤.

^٧ انظر: محمد، فهم حسين، أدب الرحلات، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٩م)؛ انظر كذلك: العربي، عقون محمد، "الإثنوغرافيا الاستعمارية: شارل فيرو غودجا"، مجلة إنسانيات، ع(٢٨)، أبريل - يناير ٢٠٠٥م، ص ٥٥.

^٨ انظر: الساوري، بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، ط ١، (دمشق: النابا للدراسات والنشر، ٢٠١٤م)، ص ٢٨-٢٩.

^٩ انظر: المرجع السابق، ص ٢٦.

^{١٠} لعبي، شاكراً، "أحمد ابن فضلان، مقدمة عن رحلته وملاحظات عن دارسيه"، ضمن: الرحلة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر. المغرب منطلقاً وموتلاً، ط ١، (الدار البيضاء: دار الثقافة المغربية، ٢٠٠٣م)، ص ٣٧-٣٩.

^{١١} المرجع السابق، ص ٤٠.

^{١٢} المرجع السابق نفسه، ص ٨٢.

^{١٣} انظر: نفسه، ص ٩٣.

^{١٤} نفسه، ص ٨٧. يقول سامي الدهان محقق رسالة ابن فضلان تأكيداً على تشبث ابن فضلان بدينه الإسلامي: (ويطول بنا الأمر إن رحنا نستعرض ما في الرسالة من تمسك ابن فضلان بدينه، وفرحه لشعائر الإسلام). انظر تحقيق الرحلة، (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٩م)، ص ٢٧.

^{١٥} انظر: ابن فضلان، أحمد، مقدمة عن رحلته وملاحظات عن دارسيه، ص ٣٨٥.

^{١٦} مزوري، عبد الرحمن صالح، تكون الفكر الجغرافي العربي عند العرب والمسلمين، ط ١، (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م)، ص ٢٢٤-٢٢٦.

^{١٧} رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٤٣.

^{١٨} نفسه، ص ٧٥.

^{١٩} انظر: ابن فضلان، أحمد، مقدمة عن رحلته وملاحظات عن دارسيه، ص ٣٨١.

^{٢٠} انظر خلف، سندس زيدان، "البعثات العلمية في العصر العباسي"، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة بغداد، ٢٠٠٤م، ص ١١٨.

^{٢١} انظر: الساوري، بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، ط ١، (دمشق: النابا للدراسات والنشر، ٢٠١٤م)، ص ٩. ذكرت خولة شخاترة أن (رسالة ابن فضلان نص أدبي، لها خطابها الخاص به؛ فهي ليست كتاباً جغرافياً خالصاً ولا كتاباً له طابع معرفي). انظر شخاترة، خولة، رحلة ابن فضلان والتواصل الحضاري والثقافي، ط ١، (عمان: الآن ناشرون وموزعون، ٢٠٢٢م)، ص ٩.

^{٢٢} "اعتنى الروس عناية كبرى بهذه الرسالة، لأنها تصف بلادهم وبلاد البلغار والأتراك وصفاً دقيقاً، إذ اعتبرها الروس مرجعاً أساسياً عن بلادهم خلال تلك الحقبة. انظر: توني، عبد اللطيف أحمد، "الملاحم الحضارية للصقالبة من خلال رسالة ابن فضلان"، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، ع(٥)، ٢٠٠٠م، ص ٢١٤.

^{٢٣} انظر: كراتشكوفسكي، إغناطيوس، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ط ١، ترجمة: صلاح الدين هاشم، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٦١م)، ص ٢٠٣. عن أهمية هذه الرحلة انظر مقدمة تحقيق سامي الدهان لها، ١٩٥٩م، ص ١٣-٤٧.

^{٢٤} انظر: مغربي، صالح، رحلة الغرب الإسلامي، ط ١، ترجمة: عبد النبي ذاكر، (مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، ٢٠٠٥م)، ص ١١.

^{٢٥} انظر: الساوري، بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية، ص ٢٧؛ انظر كذلك: مغربي، صالح، رحلة الغرب الإسلامي، ص ١٨٧.

^{٢٦} ابن فضلان، أحمد، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، حررها وقدم لها: شاكراً لعبي، ط ١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م)، ص ٦٢.

^{٢٧} المرجع السابق، ص ٦٣.

^{٢٨} المرجع السابق نفسه، ص ٦٦.

^{٢٩} نفسه، ص ٧٤.

- ٣٠ انظر: ابن بطوطة، عبد الله محمد، رحلة ابن بطوطة، ط ١، تحقيق: عبد الهادي التازي، (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧م)، ص ١٢٤-٤٣٠.
- ٣١ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٦٦-٦٧.
- ٣٢ انظر: مغيري، صالح، رحالة الغرب الإسلامي، ص ١٨٧.
- ٣٣ انظر: ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٩٨.
- ٣٤ المرجع السابق، ص ١٠٦.
- ٣٥ المرجع السابق نفسه، ص ١٠٩.
- ٣٦ نفسه، ص ٦٢.
- ٣٧ انظر: الساوري، بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية، ص ١٨.
- ٣٨ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٦٣.
- ٣٩ المرجع السابق، ص ٨٩.
- ٤٠ المرجع السابق نفسه، ص ١٠٢.
- ٤١ انظر: الساوري، بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية، ص ٢٠-٢١.
- ٤٢ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ١١٦.
- ٤٣ انظر: علاوي، خامسة، العجائبية في أدب الرحلات: رحلة ابن فضال نموذجاً، ط ١، (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠١١م)، ص ١٦٣.
- ٤٤ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٧٣.
- ٤٥ انظر: اليوسفي، محمد لطفي، حركة المسافرين وطاقة الخيال، دراسة في المدهش والعجيب والغريب، ص ٢٨٦.
- ٤٦ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٥٠.
- ٤٧ المرجع السابق، ص ٧٣.
- ٤٨ المرجع السابق نفسه، ص ٦٧.
- ٤٩ انظر: علاوي، الخامسة، العجائبية في أدب الرحلات، رحلة ابن فضال نموذجاً، مرجع سابق، ص ١٩٥.
- ٥٠ المرجع السابق، ص ١٠٣.
- ٥١ المرجع السابق نفسه، ص ٦٢.
- ٥٢ نفسه، ص ٨٥. تشير في هذا السياق إلى بعثة أرسلها الخليفة الواثق بالله إلى سد ياجوج وماجوج حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، وقد حفظ منها نزرأ ياقوت الحموي في معجمه.
- ٥٣ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٩٦.
- ٥٤ انظر: علاوي، الخامسة، العجائبية في أدب الرحلات، رحلة ابن فضال نموذجاً، مرجع سابق، ص ١٩٨؛ انظر كذلك السويلم، بن سليمان، أريج بنت محمد، السرد الرحلي والمنتخيل لدى السيرافي والغرناطي، ط ١، (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص ٢٠٨.
- ٥٥ انظر: ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ١١١.
- ٥٦ المرجع السابق، ص ١٠١.
- ٥٧ ابن بطوطة، عبد الله محمد، رحلة ابن بطوطة، ص ٣٥٦.
- ٥٨ انظر: اليوسفي، محمد لطفي، حركة المسافرين وطاقة الخيال: دراسة في المدهش والعجيب والغريب، ص ٢٩٠.
- ٥٩ ابن فضال، أحمد، رحلة ابن فضال إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٨٢.
- ٦٠ مودن، عبد الرحيم، الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر: مستويات السرد، ط ١، (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م)، ص ٣٣٢.

^{٦١} المرجع السابق، ص ٦١.

^{٦٢} المرجع السابق نفسه، ص ٥١.

^{٦٣} رحلة ابن فضالان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ص ٥٢.

References

المراجع

- Al-Hudlaq, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. “Al-Insān fī Adab al-Riḥlāt: Risālat Ibn Faḍlān Anmūdḥajan.” *Arab Journal for the Humanities*, Scientific Publication Council, Kuwait University, 2015.
- Al-Sawūrī, Bush‘ayb. *Al-Riḥla wa-al-Nasaq: Dirāsa fī Intāj al-Naṣ al-Riḥlī, Riḥlat Ibn Faḍlān Namūdḥajan*. 1st ed. Beirut: Al-Riḥāb al-Ḥadītha Institution, 2017.
- Al-Sawūrī, Bush‘ayb. *Ṣūrat al-Ākhar fī Riḥlāt ‘Arabiyya min al-Qarn al-‘Āshir al-Mīlādī ilā al-Qarn al-Wāḥid wa-al-‘Ishrīn*. 1st ed. Damascus: Al-Nāyā for Studies and Publishing, 2014.
- Al-Suwaylim, Arīj bint Muḥammad bin Sulaymān. *Al-Sard al-Riḥlī wa-al-Mutakhayyil ladā al-Sīrāfī wa-al-Gharnāfī*. 1st ed. Abu Dhabi: Dar Al-Suwaidi for Publishing and Distribution, 2017.
- Al-Yūsufī, Muḥammad Luṭfī. “Ḥarakat al-Musāfir wa-Ṭāqat al-Khayāl: Dirāsa fī al-Mudḥish wa-al-‘Ajīb wa-al-Gharīb,” in *Al-Ruḥḥāla al-‘Arab wa-al-Muslimūn: Iktishāf al-Ākhar. Al-Maghrib Munṭalaqan wa-Mu‘ilān*. 1st ed. Casablanca: Moroccan Culture House, 2003.
- Al-‘Alawī, Sa‘īd Binsa‘īd. *Ūrubā fī Mir‘āt al-Ākhar fī Adab al-Riḥla al-Maghribiyya al-Mu‘āshira*. 1st ed. Rabat: Publications of the Faculty of Arts and Humanities, 1995.
- Al-‘Arabī, ‘Aqūn Muḥammad. “Al-Ithnūghrāfiyā al-Isti‘māriyya: Shārl Fīrū Namūdḥajan.” *Majallat Insāniyyāt* 28 (April-January 2005).
- Bājābir, Nuwayr Sa‘īd ‘Abbūd. “Riḥlat Ibn Faḍlān: Dirāsa fī al-Bunya wa-al-Dalāla.” *Journal of the Faculty of Arts and Languages* 2 (2016).
- Fakkār, Rushdī. *Al-Ithnūghrāfiyā wa-al-Sūsiyūghrāfiyā wa-Luzūm al-Ta‘rīf fī Madkhalihimā bi-Ruḥḥālat al-Islām*. 1st ed. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadida, 1988.
- Ḥalīfī, Shu‘ayb. “Al-Riḥla al-Maghribiyya ilā Ūrubā: Al-Naṣ wa-al-Ṣūra,” in *Al-Ruḥḥāla al-‘Arab wa-al-Muslimūn: Iktishāf al-Ākhar. Al-Maghrib Munṭalaqan wa-Mu‘ilān*. 1st ed. Casablanca: Moroccan Culture House, 2003.
- Ibn Baṭṭūṭa, ‘Abd Allāh Muḥammad. *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Edited by ‘Abd al-Hādī al-Tāzī. 1st ed. Rabat: Academy of the Moroccan Kingdom, 1417/1997.

- Ibn Faḍlān, Aḥmad. *Riḥlat Ibn Faḍlān ilā Bilād al-Turk wa-al-Rūs wa-al-Ṣaqālība*. Edited and introduced by Shākir Laʿībī. 1st ed. Beirut: Arab Institution for Studies and Publishing, 2003.
- Ibn Faḍlān, Aḥmad. *Risālat Ibn Faḍlān*. Edited by Sāmī al-Dahhān. 1st ed. Damascus: Publications of the Arab Scientific Academy, 1379/1959.
- Khalaf, Sundus Zaydān. “Al-Baʿthāt al-ʿIlmiyya fī al-ʿAṣr al-ʿAbbāsī.” Master’s thesis, Faculty of Education, Baghdad University, 1425/2004.
- Khulī, Aḥmad. “Bunya al-Khiṭāb fī al-Riḥla al-Sifāriyya; Riḥlat Ibn Faḍlān Namūdhajan.” *An-Najah University Journal* 33 (2019).
- Kratchkovsky, Ignatius. *Tārīkh al-Adab al-Jughrāfī al-ʿArabī*. Translated by Ṣalāḥ al-Dīn Hāshim. 1st ed. Cairo: General Authority for Cultural Palaces, 1961.
- Laʿībī, Shākir. “Aḥmad Ibn Faḍlān: Muqaddīma ʿan Riḥlatihi wa-Mulāḥazāt ʿan Dārsīhi,” in *Ruwād al-Āfāq, Al-Riḥla al-ʿArabiyya, Al-Maghrib Munṭalaqan wa-Muʿilān*. 1st ed. Abu Dhabi: Dar Al-Suwaidi for Publishing and Distribution, 2003.
- Mazūrī, ʿAbd al-Raḥmān Ṣāliḥ. *Takawwun al-Fikr al-Jughrāfī al-ʿArabī ʿind al-ʿArab wa-al-Muslimīn*. 1st ed. Abu Dhabi: Dar Al-Suwaidi for Publishing and Distribution, 2007.
- Mudan, ʿAbd al-Raḥīm. *Al-Riḥla al-Maghribiyya fī al-Qarn al-Tāsi ʿAshar: Mustawayāt al-Sard*. 1st ed. Abu Dhabi: Dar Al-Suwaidi for Publishing and Distribution, 2006.
- Mughrībī, Ṣāliḥ. *Ruḥḥālat al-Gharb al-Islāmī*. Translated by ʿAbd al-Nabī Dhākir. 1st ed. Critical Research and Translation Theory Project, 2005.
- Muḥammad, Fahīm Ḥusayn. *Adab al-Riḥlāt*. Kuwait: National Council for Culture, Arts, and Literature, 1989.
- Shakhātīrah, Khawlah. *Riḥlat Ibn Faḍlān wa-al-Tawāṣul al-Ḥaḍārī wa-al-Thaqāfī*. 1st ed. Amman: Al-Aan Publishers and Distributors, 2022.
- Tūnī, ʿAbd al-Laṭīf Aḥmad. “Al-Malāmīḥ al-Ḥaḍāriyya li-al-Ṣaqālība min Khilāl Risālat Ibn Faḍlān.” *Journal of Arabic Studies*, Faculty of Dar al-ʿUlūm, Minya University, Egypt 5 (2000).
- ʿAllāwī, Khāmisah. *Al-ʿAjāʾibiyya fī Adab al-Riḥlāt: Riḥlat Ibn Faḍlān Namūdhajan*. 1st ed. Abu Dhabi: Dar Al-Suwaidi for Publishing and Distribution, 2011.