مجلة فصل الخطاب Journal of Faslo el-khitab
ISSN: 1071-2335/ E-ISSN: 2602-5922/ Legal Deposit N°: 2012-1759
مجلد 11، عدد رقم: 01، مارس 2022، صص: 135-156

تاريخ الاستلام(2021/10/01)تاريخ القبول (2021/11/30)تاريخ النشر (2022/03/30)

ملامح من صورة الآخر في نماذج من أدب الرحلة القديم

Features of the Others' Image in Models from the Ancient Travel Literature

ليلى العبيدي
جامعة الشارقة(دولة الإمارات العربية المتحدة) labidi@sharjah.ac.ae

ملخص:

ليس أدب الرحلة سوى محصول خبرة اتّصال الرحّالة بثقافة معيّنة أو بعدّة ثقافات، فهو في جوهره رواية التفاعل الثقافي بين "الأنا" و"الآخر". وما من شكّ في أنّ كلّ ثقافة من الثقافات تحمل صورة معيّنة للْ"آخر". و"الآخر" هو وهو كلّ ما ترى الذات أنّه مخالف لها أو مختلف عنها. هو الذي تقضي الذات الجمعيّة بمخالفته إياها، وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلّها. فنحن نروم استجلاء الصورة التي ترسمها "الذات" عن "الآخر" باعتبارها أمْشاجا من العواطف والأحكام والمواقف والآراء لا تَجانُس فيها، تكون مشحونة بمشاعر الاستبْشاع والاستهْجان وقد تكون طافحة بمشاعر الاستحسان والإعجاب. وتستدعي تلك الصورة توافر مرجعيّة ثقافية واضحة المعالم، هي منظومة متكاملة من القيم الدينية والمعرفية والذوقية الجمالية، ولا تخرج صورة الآخر في ملامحها العامة عن مظهرين: قبيح مرْذول منفّر تحكمه نزعة استعلائية ظاهرة. ومظهر مقبول قريب من الإنصاف غير مسيء عموما، شِبْه خال من التحامل المتعمّد والتشويه المقصود.

كلمات مفتاحية: أدب الرحلة، الصورة، الأنا، الآخر، التفاعل الثقافي.

Summary:

Travel literature is nothing but a product of the experience of the traveler's contact with a specific culture or with several cultures. In essence, it is a novel of the cultural interaction between the "I" and the "other". There is no

المؤلف المرسل: ليلى العبيدي الإيميل:labidi@sharjah.ac.ae

doubt that each culture bears a certain image of the “other”, and the “other” is everything that the selfperceives to be in opposition to or different from it. It is the one who judges the collective self to contradict it, and judges his difference from it in all the systems of life. We aim to clarify the picture that the “self” paints about the “other,” as it is a mixture of emotions, judgments, attitudes, and opinions in which there is no heterogeneity. It may be filled with feelings of wickedness and heterogeneity, and it may also be filled with feelings of approval and admiration. This image calls for the availability of a clear cultural reference. It is an integrated system of religious, cognitive and aesthetic values. The image of the other in its general features does not depart from two aspects: ugly, detestable, alienating, ruled by an apparent superiority. An acceptable appearance close to fairness is generally not offensive, almost free from willful prejudice and intentional distortion.
Keywords: Travel literature, image, ego, other, cultural interaction

1. مقدمة:

يصوّر أدب الرحلة خبرة اتّصال الرحّالة بثقافة معيّنة أو بعدّة ثقافات، فهو في جوهره رواية التفاعل الثقافي بين "الذات" و"الآخر". ذلك أنّ الرحلة هي خروج مؤقّت عن الذات الجمعية أو هي غُربة، هي دخول في "الآخر"، هي تمثيل لـ "نحن" لدى الآخر.

فالآخر عندما يرى الرحالة عنده لا يراه بشخصه الفردي، بل بصفته التمثيلية أي من حيث إنّه ذاتٌ جمعيّة مندمجة في ذات فرديّة أو "نحن" مدمَجة في "أنا". وبذلك تصبح علاقته بالآخر "لقاء ثقافيا"، أي التقاء ثقافتين. ومن ثمّ كانت الرحلة عملا فرديا في ظاهرها، وعملا جماعيا أو اجتماعيا وثقافيا في حقيقتها.[1]

وإذا أراد صاحب الرحلة أن يسجّل مشاهدته ويدوّن تجربته، فلا تكون تلك الإرادة إلا تعبيرا جديدا عن الطابع الجمعي لرحلته الفردية، لأنّه يروم بذلك التدوين إشراك جماعته فيما شاهده، وكأنّه يريد لهم أن يسافروا سفرته، ولكنّها سفرة من الدرجة الثانية، هي رحلة بالخيال عبر وسيط هو الكاتب.

وما من شكّ في أنّ كلّ ثقافة من الثقافات الإنسانية المختلفة تحمل صورة معيّنة لـْ "آخر". و"الآخر" هو كلّ ما ترى الذات أنّه مخالف لها أو مختلف عنها. إنّ الآخر هو الذي تقضي الذات الجمعيّة بمخالفته إياها، وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلّها: في الدين واللسان، في العادات والتقاليد، في القيم والموازين، في الأعراف والأذواق...

فإذا أنعَمْنا النظرة وتدبّرنا الصورة التي ترسمها "الذات" عن "الآخر" ألفيناها أمْشاجا غريبة من العواطف والأحكام والمواقف والآراء لا تَجانُس فيها، فقد تكون مشحونة بمشاعر الاستبْشاع والاستشْناع والاستهْجان والاستيحاش والتّحقير والتّبخيس، وقد تكون طافحة بمشاعر الاستحسان

والإعجاب والإجلال والتقدير والتعظيم والتوقير، ولا يَصْدُق ذلك على الرحلة القديمة فحسب، بل إنّنا نجد اليوم وفي أجواء ثقافية تفخر بقيامها على أساس قبول الاختلاف والقول بالحق في المغايرة ما يؤكّد ذلك ويدلّ عليه.

وقد يكون الآخر همجيا متوحّشا يلزم الحذر منه، بل تجب محاربته، ويتعيّن القضاء عليه متى أمكن ذلك. ولكنّه يغدو في سياق آخر مأنوسا أليفا محبّبا لطيفا، تُطلب مشاهدته وتُستطاب مجالسته، ويُستحبّ التعرّف عليه، وبناء جسور التواصل وعقد علاقات الودّ والصداقة معه. ولكنّ "الآخر" يظلّ في الأحوال كلّها موْضِعَ غرابة وموطن دهشة ومحلّ تعجّب.

غير أنّ الصورة التي ترسمها الذات عن الآخر هي أبعد ما تكون عن العفوية، ولا ترتسم في الذهن بطريقة تلقائية، ولا تعْرَى عن كلّ تخطيط أو سبق تقدير، إنّها -على عكس ما يتبادر إلى الذهن أو يستقرّ في الوهم-لا تكون نتيجة الاتّصال والمشاهدة واللقاء والمعاينة، وإنّما هي ثمرة سابق معرفة وشائع تصوّر، ممزوجين بألوان من التوقّع والرّغبة والتخيّل. ومن ثمّ تستدعي تلك الصورة توافر مرجعيّة ثقافية واضحة المعالم، محدّدة القواعد، واضحة الأركان. هي منظومة من متكاملة من القيم الدينية والمعرفية والذوقية الجمالية، باجتماعها تتشكّل ملامح الشخصية عند الإنسان، ويتحدّد فعله ووجوده.[2]

تلك هي الثقافة في مفهومها الإناسي الشامل باعتبارها جماع أنشطة جمّة وإبداعات شتى منها ما هو فكري ومنها ما هو مادي، ومنها اليومي ومنها الروحي، إنها تشمل المعارف والفنون والمعتقدات والأديان والعادات والتقاليد والأخلاق والقيم والكفاءات والمهارات التي يكتسبها الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا، وهي بما تقرّه من قيم ومعتقدات وما تُقَنّنه من أخلاق وأذواق، وبما تحدّده من أنماط سلوك تضبطها بمعايير ونظم وأعراف وتقاليد يتشرّبها الإنسان خلال تنشئته الاجتماعية، إنّها "ثقافة الأنا"، وهي التي يؤول إليها رسم صورة الآخر وتعيين دلالته وضبط معناه باعتباره "الغير المخالف"، وهي التي تدفع إلى اتخاذ موقف منه أكثر من استخلاص صورة حقيقية عنه.

2. مفهوم الآخر في السياق العربي الإسلامي

فما هو مفهوم "الآخر" في المجال التداولي العربي الإسلامي القَديم؟

لو أخذنا علماء الكلام مثالا لوجدنا أنّهم اختلفوا في فهم العقائد الإسلامية والدفاع عنها اختلافا شديدا، وكان حديثهم عن اختلافٍ وخصام، ولم يكن حديثا عن "الآخر" أو عن "الغير" بمصطلحهم إلا عندما يتعلّق الأمر بالمخالف في المِلّة والعقيدة، أو الذي يُقطَعُ بكفره ومُروقه من الدين. فالخصم يظلّ رغم مخالفته لمذهب المتكلّم في دائرة أهل الكلام، وتظلّ الخصومة داخل الديانة الواحدة، ويظلّ المخالف في المذهب من "أهل القبلة" بعبارتهم، فلا ينطبق عليه لفظ "الغير" بمصطلحهم أو "الآخر" بمصطلحنا اليوم. ولذلك حرصوا على التمييز الدقيق في الحكم على المخالف

للمذهب بين "التخطئة" و"التكفير"، فالأوّل "حكم عقلي" أما الثاني فهو "حكم شرعي". وبالثاني فقط وضمن شروطه الثقيلة يكون إخراج المخالف من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر، وبهذا الإخراج – متى صحّ – يكون نقل المخالف من الاشتراك في الملّة والانتماء إلى الأمّة إلى الخروج عنهما، فيصبح الخارج عندئذ "غيْرا" و"آخر".[3]

3. في الرحلة وخطاب الرحلة

في محاولتنا استجلاء صورة الآخر في أدب الرحلة قديما لا بدّ أن نضع في اعتبارنا أمورا منها:

التلازم بين الرحلة والطرافة، فالرحلة طريفة لأنّها تجمع بين الإفادة إخبارا عما تراه، والإمتاع رصدا للعجيب والغريب والمدهش، ومرجع الطرافة فيها إلى أنّ الرحالة أيّا كان تكوينه المعرفي وانتماؤه العقدي وحسّه الجمالي الذّوقي، ومهْما تباينت بواعث ترحاله ودوافعه، فإنّه يتقمّص شخصيّة القاص السّارد أو الراوي المخبر، وبذلك ينخرط في عالم الحكْي والقصّ ويخضع لمنطقهما سواء أكان ذلك عن وعي كامل أو عفْوَ الخاطر.

وطرافة الرحلة تكمن أيضا في رسمها عالما خاصّا بها مختلفا بالضرورة عن العالم الذي تقول إنّها تتحدّث عنه بالوصف والإخبار، ومن ثمّ تعيّن التمييز بين الرحلة وخطاب الرحلة، ذلك أنّ بين الرحلة كما وقعت والرحلة كما وصفت مسافة ما بين زمن الرحلة وزمن الكتابة. ففي الزمن الثاني يكون التعويل على الذاكرة، وهي معرّضة لآفة النسيان واضطراب تسلسل الوقائع وتداخل التواريخ وتمازج انطباعات الماضي بمشاعر الحاضر.

ومهما يكن من أمر فإنّ الناظم بين تاريخ الرحلة وتاريخ كتابتها هو الرحّالة ذاته. وإن شئت فقل إنّها ذاتيته التي لا يملك عنها فكاكا. ولا ريب في أنّ تلك الذاتية تتدخّل في عمل الاختيار والانتقاء والاستصفاء لما يكتب. وبعبارة أخرى إنّ الثقافة التي لا يملك الرحّالة أن يطرحها جانبا عند ترحاله، تظلّ حيّة حاضرة ملازمة له فاعلة فيه، وكلّ ما يشاهده ينظر إليه بمعيارها، ويعبّر من خلالها، وكل ما يخبر عنه يُعَيَّرُ بمعاييرها ويُقَيَّمُ بقِيَمِها ويوزن بالموازين التي تُشرّعها تلك الثقافة. ولذلك يلاحظ قارئ كتب الرحلة أنّ الوصْف والحُكم متجاوران في الأغلب الأعمّ.

يمكن القول دونما مبالغة إنّ الرحلة إنباء عن ذهنية الرحالة وتصوير لمكوّنات وَعْيِه الثقافي أكثر ممّا هي حديث عن البلاد موضع المشاهدة، أو إخبار عن أهل البلد أو الإقليم موطن المعاينة. حتى لكأنّنا لا نجد في البلاد التي يزورها الرحالة إلا ما حَمَلَه هو إليها. هنالك نجد سمة طاغية على خطاب الرحلة أو لازما من لوازمها وثابتا من ثوابتها، إنّه تفخيم الأنا الثقافية يوازيه خفْض لقيمة الآخر.

ومهما كانت دواعي الرحلة في تراثنا العربي الإسلامي ومهما كانت وظائفها فإنّها تظلّ تعبيرا عن المكابدة والمعاناة لأنّها سفر، والسفر قطعة من العذاب. ثمّ إنّها على نحو ما تحضر به في ضمير الرحالة المسلم مشاهدةٌ وعيان ورواية وإخبار وهي في الحالين مسؤولية دينية، لأنّ الرحالة يطّلع على عوالم

ويشاهد أُمَمًا وأقواما ويعرف شؤونا وأحوالا، فهو مطالب بتجويد الرؤية وإنْعام النّظرة وتدقيق الاطلاع وحسن الدراية حتّى لا يقع في الكذب لأن الكذب من كبائر الذنوب، وحتّى يستجيب للأمر الإلهي بالسير في الأرض والتدبّر في الخلق والنظر في الآفاق تفكّرا واعتبارا، ولأنّ الرحالة إذ يتحدّث عمّا رآه وسمعه يكون مُخْبِرًا، و"الخبر" في الإسلام أمانة عظيمة وحِمل ثقيل، لأنّ الصدق في الخبر ليس مثلا أخلاقيا فحسب، بل هو أصل إسلامي أصيل، ذلك أن "الخبر" أساس الدين، هو مصدر المعرفة الإسلامية، كيف لا والنبي ﷺ مخبر عن الله والدين كلّه مبني على صدق النبي ﷺ فيما يبلّغه عن ربه، على نحو ما يوضّحه علماء الكلام.

يمكن القول إذن إنّ صاحب الرحلة يعيش رحلته مرّتين على الأقلّ: يعيشها مشاهدا إياها مختبرا أهوالها مُعَانِيًا مشاقّها، ثمّ يعيشها بعد ذلك ذاكرا إياها مخبرا عنها. أضف إلى هذه المسؤولية المزدوجة (حسن المشاهدة والصدق في الإخبار عنها) قيام عهد آخر صعب يقطعه صاحب الرحلة على نفسه أمام القارئ، وهو أن يحدّثه حديث الإمتاع والإتحاف، وأن يتخيّر له من الأمور ما كان غريبا، وأن يصْطَفِيَ منها ما كان عجيبا، أمّا ما يكون من الأمور المعتادة فلا شأن له به، ولا داعي إلى ذكره.[4]

فلو نظرنا في رحلة ابن بطوطة مثلا لوجدنا أن ما نقرؤه في رحلته هو ذلك العالم على نحو ما عاشه صاحبه أوّلا، ثمّ على نحو ما تحدّث عنه وتذكّره ثانيا، ثم هو عالم الرحلة على نحو ما صاغه كاتبه ابن جُزَي ثالثا.

فصورة الآخر على نحو ما تُفيده قراءة رحلة ابن بطوطة أشهر الرحلات في تاريخ الثقافة العربية وأكثرها تداولا وأغزرها جمعا لوظائف الرحلة وأنواعها، هي الصورة التي يرسمها إياه "عالم ابن بطوطة"، وهي حصيلة تفاعل ثقافي خصب في تعيين معنى الأُلفة والطرافة والغرابة والإتحاف. وبغض النظر عن المراحل التي مرت بها والأطوار التي عرفتها صياغة الرحلة وحياكة نسيجها اللغوي وبنائها الخبري وإبداعها الوصفي التصويري، فإنها تظل إنباء عن ثقافة الرحالة في جهوده من أجل رسم ملامح صورة "الآخر" وتعيين مواطن المغايرة له ومظاهر الاختلاف عنه. وهي على وجه العموم "ترْسُم صورة مُرْضِيَةً عن ذاتها ومَرَضِيَّةً عن غيرها"[5]، حيث تتجلّى الذات دوما معتصمة بوهم النقاء التام، بينما يتبدّى الآخر مُدنّسا بالدونية الدائمة.

إنّ صورة الآخر هي بمعنى من المعاني الصورة السلبية لما تعتقده الذات أنّها تكون عليها، إنها تعْيِينٌ بالسَّلْب مُنْطَلَقُه الذات. وبَيْنَ تكوّن الصورة التي تمارسها ثقافة من الثقافات لثقافة أخرى مختلفة وثبات تلك الصورة وتحوّلها حينًا وقلَقها وتبدّلها حينا آخر تنكشف للناظر كيفيات شتّى من وعي الذات ومن الحديث عنها.

4. دو افع الترحال وبواعث التعرف على الآخر في كتب الرحلة قديما

الرحلة وإن كانت حركة وانتقالا من مكان إلى آخر، فإنها مخالطة للناس ومعاشرة للأقوام وتعرّف على الشعوب والقبائل وتواصل مع الأمم والعشائر أيضا، ولذلك برزت الرحلة مصدرا ثمينا قيّما للاطلاع على الحضارات البشرية ووصف الثقافات الإنسانية، ومَوْرِدا ثَرًّا على غاية من الأهمية لرصد جوانب من حياة الناس اليومية وأمورهم المعاشية في المطعم والمشرب والملبس والعادات والتقاليد والقيم والموازين والأخلاق والأعراف والأديان والمذاهب والملل والطقوس وسائر أنماط السلوك في مجتمع من المجتمعات خلال عصر من الأعصار. ومن ثم اكتسبت الرحلة قيمة تعليمية كبرى ومكانة توثيقية عظمى من حيث إسهامها الفعال في إغناء ثقافة الإنسان وتوْسعة آفاق تفكيره وشحذ ملكته النقدية وتقوية قدرته التأملية في نفسه وفي الآخرين.

والرحلة قديمة قِدَم الإنسان عرفها منذ غابر الأزمان، ومازال شغوفا بها إلى الآن، وإن اختلفت دوافع الترحال وتباينت وسائل السفر وتنوّعت مضامين الرحلة. ومهما اختلفت كتابات الرحالة وتباينت تصوراتهم وتباعدت اتجاهاتهم الفكرية ومعتقداتهم الدينية ونزعاتهم الشخصية، فإنها تبقى دوما وثيقة الصلة بحضارة العصر الذي عاشوا فيه، تَصِف ثقافة البلدان التي زاروها وأحوال الشعوب التي خالطوها.

وقد عرف العرب السفر ومارسوا الترحال في ربوع الجزيرة العربية والبلاد المتاخمة لها، كيف لا وقد كانوا في الأعم الأغلب تجارا وسماسرة واشتهروا برحلة الشتاء والصيف المذكورة في القرآن الكريم، وأبحرت سفنهم تمْخُر عُباب المحيط الهندي، حيث اتجهوا شرقا إلى الهند، وغربا نحو إفريقيا. وكان ذلك قبل ظهور الإسلام. فلما جاء الإسلام وسّع آفاق الرحلة العربية وعدّد بواعثها، فلم تعد مقصورة على التجارة بيعا وشراء وأخذا وعطاء. ومن ثم بلغت ذروتها وتعاظمت قيمتها وجلّ شأنها لاسيما خلال فترة الفتوحات الإسلامية وما تلاها من عصور الاستقرار والازدهار والمعرفة والحضارة إلى بدايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، هنالك بدأت مظاهر التدهور وملامح التراجع تصيب مجالات الحياة كافّة ومنها الرحلة، فقد خبا نشاطها بالتدريج، وفقدت ألَقَها شيئا فشيئا، وصار محتواها هزيلا ما عدا بعض الاستثناءات النادرة أشهرها رحلة أبي عبد الله اللواتي الطنْجي الشهير بابن بطوطة (ت779هـ/1334م) والمؤرّخ الرحالة ابن خلدون (ت146/808م).

لقد كان الدافع إلى الرحلة من صميم الإسلام ذاته، فهو لم يدع وسيلة من وسائل الترقي إلا نبه عليها وندب إليها. وكان هذا شأنه في الرحلة، فقد دعا إليها رامِيًا إلى أغراض سامية وغايات نبيلة، منها طلب العلم[6] والتفقّه في الدين[7] والمعرفة بأحوال الأمم،[8] بل إن في القرآن الكريم ما يشير إلى أن الرحلة قد تكون واجبة في ظروف مخصوصة وأحوال معيّنة، كاعتبار الهجرة حلّا لخروج من حال الخضوع والاستضعاف والقهر،[9] ولذلك كان للتربية الدينية والالتزام العقائدي لدى المسلمين ولاسيما خلال

تأسيس دولتهم وبناء حضارتهم أثر عميق في حثهم على السفر باعتباره ضربا في الأرض تدبّرا وتفكّرا واعتبارا يتيح لهم النظر في آيات الله وفي أنفسهم،[10] فالسفر سفران كما يقول الإمام الغزالي (ت505هـ/1111م):"سفَرٌ بظاهر البدن عن المستقرّ والوطن إلى الصحارى والفلَوات وسفَرٌ بسَيْر القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السماوات وأشرف السفرين السفر الباطن، فإن الواقفَ على الحال التي نشأ عليها عقيب الولادة، الجامد على ما تلقّفه بالتقليد من الآباء والأجداد لازمٌ درجةَ القصور، وقانعٌ بمرتبة النقص، ومستبْدِلٌ بِمُتّسعِ فضاء جنّة عرضها السماوات والأرض ظلمةَ السجن وضيق الحبْس".[11] ومن ثم كان التصوف طريقا إلى الله، وكان الصوفية العاملون سائرين في هذا الطريق إلى ربّهم، وكانت مقاماتهم أشبه ما تكون بمنازل المسافرين ووضع الهروي الأنصاري (ت482هـ/1089م) كتابا في التصوف سمّاه **منازل السائرين إلى رب العالمين**"[12] وكأنّ التصوف في جوهره رحلة في الباطن ابتغاء القرب من الجناب الإلهي.

وبالإضافة إلى السعي في طلب العلم والاستفادة من العلماء كان الحجّ باعتباره ركنا من أركان الإسلام الخمسة من أهم العوامل التي دفعت المسلمين إلى أن يأتوا إلى بيت الله الحرام على كل ضامِرٍ ومن كل فجّ عميق. فالحجّ كان وما يزال رحلة يتشوّق إلى أدائها المسلمون كافّة. وتحكي لنا كتب التاريخ ومذكرات الرحالة أن العديد من الأمراء والسلاطين أقاموا الكثير من المنشآت لخدمة الحُجّاج، وعَهِدوا إلى الجند بتأمين طريق الحجّ وحماية سالكيه وقد كان الحُجّاج يتجمّعون في قوافل تبدأ صغيرة ثم ينمو عددها ويتعاظم كلما تقدّم بها المسير بما ينضمّ إليها من وُفود، حتى يصبح للعراق حجيجه، ولإفريقيا حجيجها، وللشام حاجّه، ولليمن حجّاجه، وتسير القافلة في ألفة ونظام وتعاطف شامل تحميها الجنود النظامية ويرحب بها سكان المدن والقرى والنُّجوع ويزداد الترحيب كلمّا زاد في القافلة عدد العلماء الأفذاذ والفقهاء المشهورين.

فمن ذلك أن ابن بطوطة أقرّ في رحلته أن دافعه إلى السفر هو الرغبة في أداء مناسك الحج إذ يقول: "كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة معتمدا حجّ بيت الله وزيارة قبر رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام، منفردا عن رفيق آنس بصحبته، وركْب أكون في جملته، لباعث على النفس شديد العزائم، وشوق إلى تلك المعاهد الشريفة كامن في الحَيازم[13]، فحَزَمْتُ أمري على هجْر الأحباب من الإناث والذكور، وفارقت وطني مفارقة الطيور للوُكور، وكان والداي على قيد الحياة، فتحمّلت لبعدهما وَصَبا، ولقيت كما لقيا من الفراق نَصَبا، وسنّي يومئذ ثِنْتَان وعشرون سنة".[14] فدافعه المعلن هو الرغبة في أداء فريضة الحج وهذا لا شك فيه، ولكن ما الذي جعله يتعجّل السفر دون أن ينتظر موعد خروج الركب كي يسير في جملته وفيه معارفه وأصدقاؤه؟ فقد كانت عادة الخارجين إلى الحج في تلك العصور أن يخرجوا في قوافل خاصة بالحجّ منظّمة تنظيما دقيقا، وفيها أناس متخصّصون في كل ما يتصل بالحج من معرفة

بالطريق ومراحله وأوقاته، مزوّدة بما يحتاج إليه الحجّاج من مؤونة وزاد وطعام وشراب وعلف للدواب، وكان هذا الركب يسمى بالركب المغربي وكان الأمراء يزوّدون الركبان بالرسائل والتوصيات والحرّاس على طول الطريق. فما الذي جعل هذا الشاب يتعجّل الأمر ولا ينتظر الركب؟ لا تعليل عندنا لهذه الرغبة الجامحة في الرحلة إلا الشوق إلى رؤية الدنيا والناس، فلئن كان دافعه إلى الرحلة هو الحج، فإنّ هذا في نظرنا مجرد قادح للاتصال وسبب للانتقال فوراءه شوقٌ شديد إلى المعرفة نلاحظه طول رحلته. هذا الشوق إلى رؤية الدنيا والتعرف إلى الناس، نجده عند كبار الرحالة في أدبنا الجغرافي الفنّي. فالإدريسي يقول في كتابه **نزهة الآفاق في اختراق الآفاق** إنه خلق مولعا بالتنقل والمغامرة والتجربة ومعرفة أحوال الدنيا.[15] وكذلك المسعودي في مقدمة **مروج الذهب**.[16]

وممّا يدعم ما ذهبنا إليه من ذلك الشوق المكين المتأصّل في نفس الرحالة لمشاهدة الناس ومعرفة الأقوام، أنّ ابن بطوطة لم يخرج منفردا بنفسه كما قد يظن بعض النّاس فإنّ ذلك كان مستحيلا في تلك العصور، فمعنى قوله إنه خرج منفردا عن رفيق يأنس بصحبته وركُب يكون في جملته، أنّه لم يكن له في الجمع الذي سافر معه رفيق من معارفه وأصل بلده وقرابته، فقد كانت تلك عادة الناس. أما هو فقد خرج في رفقة جماعة مسافرين، والتحق في الطريق بركب الحجيج التونسيين، وبدل رفقته مرة بعد مرّة. وهذا دليل على أن اهتمامه برؤية الناس وحبه معرفة الغرائب وكلَفَه بالعجائب واقتناصه للطرائف، كان يضطرّه إلى التخلّف عن ركبه أو رفقته ليقضي مأْربه، ويشبع نهمه المعرفيّ، ثم يلتحق بأي رفقة أخرى ويمضي في سبيله. وقد نجده يغير اتجاهه تماما ويتّجه إلى ناحية أخرى غير التي كان يقصد إليها، وهو ما يدلّ على أنّ باعث الرحلة عنده وهدفها الرئيسي هو الرحلة ذاتها، وكلّ بلاد الله عنده سواء، فإذا كان قاصدا مصر مثلا اتّجه به المسير إلى الشام لم يَأْسَفْ لذلك، بل إننا نجده سعيدا بهذا التغيير، مغتبطا بهذا التحويل، مقبلا على زيارة معاهد الشام دون أن يَخْبُوَ شوقه أو يفارقه ابتهاجه.

وإنما أكدنا هذا الباعث الذاتي لأنه تمحّض للرحلة في حدّ ذاتها، طلبا لمتعتها رغم شقائها وعنائها ومخاطرها ومخاوفها، واستهدافا للتعرف على المدائن والبلدان والأقاليم والقرى والأرياف والنجوع، ومشاهدة أهلها وتسجيل نِحْلة معاشهم ونمط سلوكهم وألوان أديانهم وعقائدهم ومختلف عاداتهم وتقاليدهم وعباداتهم وطقوسهم.

والحقّ أن دوافع الرحلة لم تقتصر على التزود بالعلم ولقاء الشيوخ، وهو ما جعل الرحلة لطلب العلم مقياسا للحكم على مستوى العلماء في تلك العصور، ولم تقتصر على أداء مناسك الحجّ، وهو الركن الخامس من أركان الإسلام فريضة واجبة الأداء على المسلم ما لم يعُقه عائق من ضعف صحّة أو قلة مال، وإنما كانت التجارة من أشد البواعث على الرحلة والضرب في مجاهل الأرض وركوب البحر نحو البلاد البعيدة. وقد بلغت تجارة المسلمين في العصر الذهبي للدولة الإسلامية شأنا لم تبلغه

أيّ أمة من الأمم قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الأوروبية الحديثة. فقد أفلح العرب منذ زمن بعيد قبل الإسلام في اختراق حاجز المسافة شرقا نحو الهند، ونجحوا في القيام برحلات منتظمة في المحيط الهندي ومن أشهر تلك الرحلات البحرية التجارية خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري /التاسع الميلادي رحلة التاجر سليمان السيرافي ومن الرحالة التجار نذكر مثلا ياقوت الحموي (ت626/1229م) وكانت رحلاته للتجارة أساسا وقد اكتسب مؤلفه الجغرافي معجم البلدان شهرة كبيرة وانتشارا واسعا.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من دوافع الترحال التي كانت في الأصل طوْعية فردية، كان هناك نوع آخر من الرحلات التكليفية بمهام رسمية من قبل الأمراء والخلفاء مثل رحلة ابن فضلان فقد كانت بناء على سفارة من ملك الصقالبة (بلغار الفولغا)، تطلب العون من الخليفة في بغداد ضدّ ضغط يهود الخَزَر، ومن أجل التفقّه في الدين وتعلّم شعائر الإسلام الذي اعتنقوه منذ مدة قصيرة. فأرسل الخليفة المقتدر وفْدَ سِفارة برئاسة سوسن الرسّي تحمل هدايا وأموالا وتضمّ ابن فضلان مُشْرفا على الفقهاء والمعلمين. وقد انطلقت السفارة من بغداد في 11 صفر 309هـ/21 جوان 921م ووصلت إلى بلاد البلغار في 18 محرم 310هـ/12 ماي 922م، أي إن الرحلة استغرقت أحد عشر شهرا، مرت خلالها بهمدان والري ونيسابور ومرو وبخارى ثم قطعت نهر جيحون إلى خوارزم وصولا إلى حوض الفولغا. وتبَعًا لتقسيم رسالة ابن فضلان فقد تحدث على التوالي عن شعوب العجم والترك والصقالبة والروس والخزر.

ومن هذا النوع من الرحلات التكليفية رحلة سلام الترجمان وقد أرسله الخليفة العباسي الواثق بالله في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا/ التاسع الميلادي إلى حصون جبال القوقاز. ويرجع سبب الرحلة كما رواها ابن خرداذبة (ت حوالي 272هـ/885م) أن الخليفة رأى في منامه كأن السّدّ الذي بناه ذو القرنين بنهم وبين يأجوج ومأجوج قد انفتح فطلب رجلا يخرجه إلى الموضع فيستخبر خبره، فقيل له ما ها هنا أحد يصلح إلا سليمان الترجمان وكان يتكلم ثلاثين لسانا، فدعاه الواثق وقال له أريد أن تخرج إلى السدّ حتى تعاينه وتجيئني بخبره وضم إليه خمسين رجلا ووصله بالمال وبِرِزْق سنة وأعطاهم مائتي بغل تحمل الزاد والعلف.[17]

ويدخل في باب التكليف بالرحلة الحاجة أيضا إلى المعلومات والبيانات عن البلدان والشعوب التي امتد إليها الإسلام وأصبحت جزءا من دار الإسلام فقد اقتضت ضرورة الحكم والإدارة وتقدير الثروات وحجم الضرائب أن يكلف الخلفاء بعض الأشخاص بالقيام برحلات تفقدية لجمع البيانات وتحصيل المعلومات وتقديم التقارير وسواء أطلق على هذا النشاط صفة "الجغرافيا الإدارية" أو "تواريخ الأقاليم" فقد كان للرحلات دور هام في أدائه.

ومن الدوافع البارزة الدافع المعرفي وأظهر ممثل لهذا الدافع أبو الريحان البيروني (ت440هـ/1048م) فقد كان متعطّشا للعلم والمعرفة وقد اتجه اهتمامه منذ نعومة أظفاره إلى نَواحٍ من العلم لم تكن معهودة لأقرانه في تلك العصور، كذلك كان شأن المسعودي (ت346هـ/957م) فقد كانت رحلاته علمية استكشافية ابتغاء دعم معارفه في الجغرافيا والتاريخ، قال في مقدمة كتابه **مروج الذهب**: " على أنّنا نعتذر من تقصير إذا كان، ونتنصّل من إغفال إنْ عَرَض لما قد شاب خواطرنا وغمر قلوبنا من تقاذُف الأسفار وقطْع القفار تارة على متْن البحر، وتارة على ظهر البرّ، مُسْتَعْلِمِين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواصّ الأقاليم بالمُعاينة"[18] ف "ليْس من لَزِم جِهَة وطَنِه، وقَنِع بما نُمِيَ إليه من الأخبار عن إقليمه، كمن قسَّم عُمره على قطْع الأقطار ووزّع أيّامه بين تقاذُف الأسفار واستخراج كُلّ دقيق من معْدِنِه وإثارة كلّ نفيس من مَكْمنه"[19].

وهكذا تعدّدت دوافع الرحلات ولكنها لم تخرج في الأعم الأغلب عن الجمع بين أداء فريضة الحج وطلب المعرفة الدينية أو السعي في سبيل التجارة والكسب أو الرغبة في الحصول على المعلومات الجغرافية والتاريخية والتعرف على تجارب الأمم وأخلاقها.

وأيًّا كانت دوافع الرحّالة المعلنة أو الخفية، الصريحة أو الضمنية، فقد اتصفوا جميعا على درجات متفاوتة بدقّة الملاحظة وبراعة الوصف ودقة التقصّي في تسجيل مشاهداتهم بكثير من الأمانة والصدق، وحرصوا في الجملة على التفرقة بين ما شاهدوه عيانا وما علموه خبرا. وهذه الخصائص المميزة لكتاباتهم صارت اليوم من القواعد الأساسية في منهجية البحث الميداني في الدراسات الإثنوغرافية الحديثة.

وقد كان معظم الرحالة أهل علم وثقافة ودين وورع وإن اتصفت كتابات بعضهم بالبساطة والسطحية والعفوية، فابن فضلان مثلا كان رجلا على ثقافة دينية وأدب رفيع وأسلوب جميل وخلق حميد وحب لنشر الدعوة الإسلامية وصدق في الحديث وعفة في الحال، ولكن فيه سذاجة لعلها راجعة إلى سنّه المتقدمة أو إلى طبعه الخاص.

وعلى النقيض من ذلك نجد ابن بطوطة وقد تولّى منصب القضاء مرارا في أصقاع مختلفة لم يكن من الفقهاء المجتهدين ولا من العلماء المبرّزين، وإنما نشأ في أسرة متدينة. فهذا الرحالة الشهير لا يخرج عن كونه رجلا مغامرا شهْما كريما مِزْواجا، ذا شخصية فكِهة مرِحة يمثّل المسامر والنديم اللَّبِق الذي عكس بدقّة أخلاق العصر الذي عاش فيه والوسط الذي احتضنه، وذلك في ضوء الظروف الحضارية السائدة آنذاك.

وربما كانت البساطة لدى بعض الرحالة ولم يكونوا جميعا جغرافيين أو مؤرّخين أو علماء ميزة أكسبت أدب الرحلة لونا خاصا يتمثل في أنها تناولت حياة الناس اليومية وأنشطتهم العادية وأنماطهم السلوكية ومعتقداتهم الدينية وطقوسهم التعبدية واحتفالاتهم ومواسمهم وأعيادهم وخرافاتهم

وأساطيرهم وحكاياتهم. وهذه كلها أمور أغفلها معظم القدماء من المؤرخين وسائر الأوائل من العلماء المسلمين الذين استبْعدوا ثقافة الشفوي العامّي غير النخبوي من الحياة الاجتماعية والثقافية. فشهدت الآداب الشفوية والشعبية العامّية مصيرا مؤلما بسبب ذلك، ومن ثم اكتسبت كتابات الرحالة بعض أهميتها من اعتبارها مصدرا مهما ومنبعا ثرّا يشفي غليل المشغوفين بالتعرف على ما أخفته كتابات المؤرخين أو تجاهلته مصنفات العلماء المسلمين من حياة عامة الناس وموروثهم الشعبي. حتى لكأنّ الرحلة في تراثنا العربي الإسلامي هي تاريخُ ما أهْمَلَه التاريخ.

5. **صورة الآخر في أدب الرحلة: خصائصها ومميّزاتها**

تقابل كلمة "الآخر" أو "الغير" عادة بكلمة "الأنا" أو "الذات" وعلى أساسها تتحدد صورة الآخر فالآخر عند الرحالة المسلمين يمكن أن تندرج تحته فئات متعددة، فهناك العرب المسلمون المغاربة والمشارقة والمسلمون من غير العرب، وقد أُطلق عليهم لقب "الموالي"، وهناك أهل الذمّة، أي غير المسلمين من أهل الكتاب، مثل اليهود والنصارى، وتدخل في هذه الفئة الصابئة والمجوس، وهناك عبَدَة الأوثان وعبدة الحيوان وغيرهم. ولكننا اخترنا تضييق نطاق هذا المفهوم ليكون قصدنا بـ "الآخر" هو المخالف في الملّة، ويشمل كل من لا يدين بدين الإسلام.

والحقّ أنّ صورة هذا "الآخر" غير المسلم لم تكن نمطية موحّدة، وإنّما ألفيناها متفاوتة في التحسين والتقبيح بحسب الأقوام الآخرين، ويمكن ردّها إلى صورتين جامعتين:

أولاهما: صورة قبيحة مرذولة منفّرة متوغّلة في الذمّ والاستنقاص والتحقير والتبخيس، تحكمها نزعة استعلائية ظاهرة. وتكون هذه الصورة أشدّ بروزا وأوضح رسما كلما تعلّق الأمر بالأقوام الذين تشحّ عنهم المعلومات الدقيقة الصحيحة وتنطبق هذه الصورة خاصة على الآخر الإفريقي الزِّنْجي، والآخر الساكن في المناطق القصيّة النائية المنقطعة، ولاسيما أهل أقصى الشمال حيث الآخر دونيّ. والحقّ أنّ دونيّته ليس مرجعها إلى الجهل به فحسب، وإنّما إلى الرغبة الواعية وغير الواعية في تحديد مرتبة للآخر دون المرتبة التي تكون عليها الذات، في سياق ثقافي مُشْبَع بالتمركز حول الذات، ترسم عن نفسها صورة صافية نقيّة شفّافة استعلائية. أمّا الآخر فيغدو مستودعا للرذائل ومنبعا للشرور والمفاسد، لا تغادر صورته مستوى الدونيّة بأي حال من الأحوال. وعلى ذلك تكوّنت عند الرحالة المسلمين صورة نمطية تكرارية عن الآخر الزنجي الإفريقي والآخر الشمالي الأقصى، عناصرها المشتركة غياب العقيدة وشيوع التوحّش وغلبة الجهل ودَرَك الحيوانية. فغالبا ما نجد صورا لأقوام من أَكَلة لحوم البشر تأتي في سياق الذمّ والتبشيع وإثارة الكراهية.[20] ومثال ذلك ما نجده في **نزهة المشتاق** للإدريسي من وصف للسودان بقوله: "وهم أكثر الناس فسادا ونكاحا (...) وهم في ذاتهم كالبهائم لا يبالون بشيء من أمور الدنيا إلا بما كان من لقمة أو نكحة وغير ذلك لا يخطر لهم ذِكْرُه على بالٍ"،[21] وما نجده في **رسالة ابن فضلان**[22] من وصف الروسية حيث يقول:" وهم أقذر خلق الله لا

يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالة"،[23] ويصف رجلا من الأتراك بقوله:" وهو دميم الخلقة رثّ الهيئة قميء[24] المنظر خسيس المخبر".[25] ويصف الغُزّيّة وهم قبيلة من الأتراك بقوله:" وإذا هم باديةٌ لهم بيوت من الشعر يحلّون ويرتحلون، ترى منهم الأبيات في كل مكان على عمل البادية وتنقّلهم وإذا هم في شقاء، وهم مع ذلك لا يدينون بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئا بل يسمون كبراءهم أربابا".[26]

فمن خلال هذه الجمل المتلاحقة نتعرف على صورة الترك ونتبيّن في الآن نفسه موقف ابن فضلان منهم. فهناك صفات يروم تأكيدها وهي أنّهم بدو رحّل أشقياء ضالّون كَفَرَة لا عقل لهم، وإذا تابعنا موقف ابن فضلان نجد أنّ الغُزّ الذين يتحدّث عنهم في غاية القذارة والفحش والجهل بالدين، وهم سفلة ينبذون مرضاهم ويَنْتِفُون لِحَاهُم، وهم قَتَلَة يقطعون الطريق، أمّا الباشغرد فهم شرّ الأتراك وأقذرهم وأشدّهم إقداما على القتل، يحلقون لِحاهم، ويأكلون القمّل، ومنهم من يعبد اثني عشر ربّا، ومنهم من يعبد الحيّات، وطائفة تعبد السمك...[27]

لقد بدا الأتراك من خلال رسالة ابن فضلان في غاية الفقر والخصاصة فقد أوقف أحد الأتراك القافلة، ولم يكن يريد سوى الخبز، وكذلك فعل ملكهم نفسه، إذ لم يقبل أن تمرّ القافلة دون أن يتلقى الهدايا.

ورغم هذه الصورة السلبية التي رسمها ابن فضلان عن الأتراك فقد كانت علاقتهم بالمسلمين حسنة، فكانوا يقولون لا إله إلا الله عندما يمرّ بهم المسلم، وإذا ظُلِم أحدهم رفع رأسه إلى السماء وقال الله واحد. واستحسن بعضهم قراءة ابن فضلان للقرآن. ولم يكن اجتياز المسلمين لأرضهم نادرا، ولا يقدر أحد من المسلمين أن يمرّ ببلادهم إلا إذا اتخذ له صديقا منهم ينزل عنده، ويسلّمون غنمهم للمسلمين إذا أرادوا ذبحها.

أما صورة الصقالبة فيمكن إدراجها ضمن صورة الآخر وإن كانوا قد دخلوا في الإسلام على نحو ما أخبرنا به ابن فضلان ولكن يبدو أن إسلامهم لم يتَعَدَّ التحالف الذي كان ينشُدُه ملكهم مع الخليفة العباسي لمواجهة أعدائه المتربّصين به. ذلك أن عادات هؤلاء بدت غريبة لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، فهم يتبرّكون بعواء الكلب جدّا، وإذا وُلِد لابن الرجل مولود، أخذه جدّه دون أبيه. ويقتلون من رأوْا له حرَكَةً ونشاطا ومعرفة بالأشياء ويقولون:" هذا حقّه أن يخدم ربّنا". وينزل الرجال والنساء إلى النهر ويغتسلون جميعا عُراةً. ولم تُفلح جهود ابن فضلان لمنعهم من ذلك، يقول: "وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك".[28]

ولا يقتصر اهتمام الرحالة على الملامح الإثنية (العرقية) والاجتماعية وإنما نجده يهتمّ بشؤون الملك لدى الشعوب التي يزورها، فقد بدا لنا ملك الأتراك من خلال وصف ابن فضلان بدائيا ضعيفا،

ولئن بدا حُكْمُ الأتراك شوريّا فإنها شورى مدخولة هزيلة لأنّ أضْعَفَ الأفراد وأَخسّهم يمكنه أن ينقض ما اتفقوا عليه، حتى إن ملكهم أسلم ثمّ ارتدّ انصياعا لضغط جماعته.

وليس للملك هيبة، فأدناهم يتهكّم عليه. تلك هي صورة ابن فضلان عن ملك الترك وهي تتناسب مع فقر الحاكم والمحكوم على حدّ سواء، وتتناسب مع تشتت الأتراك في قبائل بدوية مرتحلة وتتلاءم مع عادات الترك وهي غير مستقرّة، ولاسيما من حيث الديانة، إذ نفهم من كلام ابن فضلان أنْ لا دينَ لهم.

ورغم ذلك كله فإن الأتراك أقرب إلى ديار المسلمين وهم يعرفون بعض العادات الإسلامية. فقد ذكر عند مروره بقبائل "الغزية" و"البانجاك" والباشغرد" أنهم ألفوا التودّد للمسلمين بقول لا "إله إلا الله" أو "الله أحد" وأن العلاقات بين الترك والتجار المسلمين في نموّ مطّرد.

وعلى عكس الأتراك نجد لدى الصقالبة هيئة حاكمة تتكوّن من الملك ونوّابه ولهذا الملك هيبة ومال وسلطة وقوّة، ولديهم تقاليد مُلْك وأنظمة حيات. وقد اندهش ابن فضلان لِنظامهم وعادات المائدة ورفع القلانس وأنظمتهم الصارمة في الزواج والولادة والموت والمرض. ولعلّ تعاطف ابن فضلان مع الصقالبة المسلمين رغم كثرة تحفّظاته يظهر في عدم وصفهم بالقذارة والتوحّش مثلما فعل ذلك مع الترك والروس الذين قويّا مسلَّحا مع شيء من الغلظة والتوحّش فإذا استقرأنا هذه الصور المختلفة للآخر كما رسمها ابن فضلان ونزّلناها في سياقها التاريخي والحضاري العام تبيّن لنا أن ضعف الترك وفقرهم وركاكة أنظمة الملك لديهم، كلّ ذلك جعلهم على أهبة الاستعداد لدخول الإسلام باعتباره الخيار الوحيد الممكن، وكان الإسلام قادرا على استيعاب فقرهم ومعالجة طيشهم بخلاف الصقالبة الذين كانوا على شيء من قوة الملك والتحضّر دفعهم إلى التحالف مع الخليفة المسلم ولذلك بدت لنا ملاحظة ابن فضلان عميقة المغزى عندما أقرّ بإخفاقه في صرفهم عن عاداتهم. أما الروس فكانوا كالأتراك في التوحش وكانوا على أهبة الاستعداد للدخول في المسيحية او اليهودية. فقد كانت هذه الشعوب محاصرة بالأديان (اليهودية والمسيحية والإسلام) وكانت أنظمة الملك والمجتمع تقاوم تعاليم الأديان من جهة وتنصاع لها بالتدريج من جهة أخرى، فتنشئ تنوّعا وتصوغ أشكالا جديدة مختلفة تلائم فيها بين عاداتها الموروثة المستحكمة والتعاليم الدينية الجديدة.

<u>**ثانيتهما**</u>: صورة مقبولة قريبة من الإنصاف غير مسيئة عموما، شِبْه خالية من التحامل المتعمّد والتشويه المقصود، وتنطبق هذه الصورة على الآخر الشرقي بالخصوص، أي أهل الهند والصين،[29] وقد رُكّبت هذه الصورة على نحو أدنى إلى الموضوعية، وهي أفضل بكثير من نظيرتها المتعلّقة بالآخر الشمالي والآخر الإفريقي الأسود. هذه الصورة تمتاز بشمولها لجوانب الحياة كلّها، وينصبّ الاهتمام فيها على الجانب البشري، حيث نلاحظ تفهُّما لا يُنْكَر لتقاليد الشعوب الشرقية، رغم اختلافها الجذري أحيانا عن المعروف في دار الإسلام، فضلا عن اختلاف المنظومة العقائدية.

فمن ذلك مثلا ما نجده لدى ابن بطوطة (ت779هـ/1377م) من وصف لأهل بلاد من الشرق الأقصى حيث يقول: "وأهل هذه البلاد عَبَدَة أوثان حِسَان الصُوَر، أشبه الناس بالتُّرك، والغالب على ألوانهم الحمرة، ولهم شجاعة ونجْدة، ونساؤهم يركبْن الخيل ويُحسنّ الرماية، ويقاتلن كالرجال سواء".[30] ويقول في أهل جزيرة سيلان: "وهم يقيمون على الكفر، إلّا أنّهم يعظّمون فقراء المسلمين ويؤوونهم إلى دورهم ويطعمونهم الطعام، ويكونون في بيوتهم بين أهاليهم وأولادهم لافا لسائر كفار الهند فإنّهم يؤوون المسلمين ولا يطعمونهم".[31] ونجده يبدي إعجابه بروح الإخاء والمودّة التي كانت تسود العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في الشام كلّه[32]. وممّا لفت انتباه ابن جبير استمرار العلاقات التجارية بين المسلمين والنصارى رغم الحروب الصليبية، إذ جاء في رحلته قوله: "واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكّة كذلك، وتجّار النصارى أيضا لا يُمنع أحد منهم ولا يُعترض. وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدّونها في بلادهم، وهي من الأمن على غاية، وتجّار النصارى أيضا يؤدّون في بلاد المسلمين على سِلَعهم، والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الأحوال، وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية، والدنيا لمن غلب".[33]

لقد قدّم الرحالة المسلمون وصفا تفصيليا دقيقا للحياة اليومية لهؤلاء الأقوام يكاد يخلو من الأحكام الانتقاصية باستثناء بعض الملاحظات العابرة وردت في سياق تصيّد العجيب والتقاط الغريب المثير المدهش. وتغلب على هذه الصورة على نحو ظاهر الأوصاف المُرْضِية والأحكام غير المتحاملة، ويبرز فيها الإعجاب بكل ما يتّصل بالحكمة والعدل والتنظيم الاجتماعي والسياسي. وربما كان ذلك بسبب معرفة المسلمين بهذه الأصقاع وما كان لهم من قديم الروابط ومتين الصلات بأهلها، فالشعوب تتخفّف من الأحكام المسبقة المشوّهة كلّما اتّصلت فيما بينها بروابط طبيعية.[34]

ولكن التحفّظ والتحرّز والاستيحاش والاستنكار، كلّ ذلك يبقى ملازما للمنظومة العقائدية التي تمثّلها تلك الديانات الشرقية الهندية والصينية وهي ديانات أرضية. ومردّ ذلك إلى اعتزاز الرحالة المسلمين بدينهم واعتقادهم الجازم بأنّه الدين الحقّ وما عداه باطل، فلذلك لم يحاولوا في الغالب التعرّف على معتقدات الآخرين، واقتصروا على القول بأنّهم كفّار وعَبَدَة أوثان، فمرجع الحكم عندهم صراحة أو ضمنا هو الإسلام والمجتمع الإسلامي.[35] والغالب أنّ الرحالة المسلمين قد اتّصفوا بنزاهة لافتة للنظر كلّما تعلّق الأمر بالشؤون الدنيوية بما فيها أنظمة العبادة لا مضامينها.

والحقّ أنّهم يبدون تحفّظا واحترازا إزاء القيم الوثنيّة، ولكنّهم يظهرون قدرة واضحة على التفهّم المعمّق لكلّ الجوانب المتعلّقة بالعدل والمهارة في الصناعة ودقّة النظام والبراعة في إدارة البلاد وترتيب المصالح العامة والسهر على شؤون الناس، على نحو ما يظهر عند أهل الصين. إذ نجد عند ابن بطوطة إشادة بإجادة أهْل الصين للصناعات حيث يقول: "وأهْل الصين أعظم الأمم إحكاما للصناعات وأشدّهم إتقانا فيها، وذاك مشهور من حالهم، قد وصفه الناس في تصانيفهم فأطنبوا فيه.

وأما التصوير فلا يجاريهم أحد في إحكامه من الروم ولا من سواهم، فإنّ لهم فيه اقتدارا عظيما"،[36] ويشير إلى سبق الصينيين غيرهم في نظام الجمارك وقوائم السفر، ويمتدح استتباب الأمن في ربوعهم.[37]

لقد كان تمثّل المسلمين للآخر الهندي والآخر الصيني إيجابيا على وجه العموم، وكان ذلك متّصلا بتقاليدهم الدينية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، حتى إنّه ليصحّ القول إنّ مدوّنة الرحالة المسلمين عن هذه البلاد تُعدّ أغنى مدوّنة إثنوغرافية عن المجتمعات البشرية خارج "دار الإسلام". فنحن أمام تفاصيل وصفية على درجة عالية من الموضوعية.[38]

وفي الجملة لا يستشعر مستقرئ نصوص الرحلات العربية الإسلامية أنّ المنظور المستخدم في تركيب صورة الآخر الصيني أو الآخر الهندي وتشكيل ملامحها يتقصّد الانتقاص ويتعمّد الازدراء على نحو ما هو بيّن في صورة الآخر الشمالي أو الآخر الإفريقي الأسود.

وإذا كان من الصحيح أنّ صورة الآخر الصيني أو الهندي قد تبدو منصفة على وجه العموم، فلا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنه يُنظر إليهما على قدم المساواة مع الذات الجمعية الإسلامية، بل هي في كلّ الأحوال تظلّ دون منزلة الذات. ذلك أنّ المعرفة بالآخر أو الرغبة فيها قد تخفّف من غُلَواء الأحكام التّحْقيرية التّبخيسية، لكنّها تظل دون الوصول إلى كمال الاعتراف بالآخر، أي دون منح الآخر حقّه الطبيعي باعتباره "آخر مختلفا"، والسبب في ذلك مزيج هائل من المؤثّرات والموجّهات الدينية واللغوية والعرقية والسياسية والأخلاقية والذوقية.[39]

أما العنصر المشترك بين صورتي التقبيح والتحسين فهو النزوع إلى اقتناص كلّ ما يدخل في نطاق "العجائبي" و"الغرائبي"، وإن تفاوتت كتب الرحلة في حظها من هذا المنزع الذي نجده طاغيا على **رحلة ابن بطوطة** وعلى كتاب **عجائب الهند** للرامهرمزي مثلا. فقد عقد الرحالة المغربي ميثاقا مع قارئه من خلال عنوان كتابه: " **تحفة النُظّار**" بأن يُتْحِفه بكلّ عجيب غريب في رحلته، فلذلك حرص على تقديم "العجائبي" تشويقا للمتلقي وإدهاشا له، فمن ثوابت نصوص رحلته رغبته في الاحتفاء بعجائب النساء، وإظهار كل غريبة تتعلّق بهنّ في التصرّف والسلوك الخارجين عن المألوف، فمن ذلك ما ذكره من أن امرأة بعض الملوك كان يجدها كل ليلة بكرا، وأخرى تَقْتُل بنظرتها (حقيقةً لا مجازا) وأخرى لها ثدي واحد...[40] ومن عجائب ما رواه الرام هرمزي في كتابه **عجائب الهند** أنه رأى غلاما من بلاد الهند" قد أخذه الملك في سرَقٍ أو غير ذلك، وقد أمر بسلْخه وهو يتكلّم ويغني ولا يتأوّه، إلى أن بلغ السلخ سرّته فلما قطعها طفي".[41]

إنّ من الجوامع المشتركة بين الرحالة المسلمين الذهنية التي من خلالها يفكّرون وبها يحكمون على ما يشاهدون، وقد تشكّلت بدرجات متفاوتة في إطار الشعور بالغلبة السياسية والتفوّق الحضاري. فالانتماء إلى ثقافة الفاتح الغالب الحاكم قد جعل الأساس الديني والحضاري معيارا

لوصف الأشياء في إطار مقولة التقبيح والتحسين، والحكم على أنماط السلوك وألوان المعتقد وأنواع العرف في ضوء الاعتقاد بأفضلية ثقافة الذات على ثقافة الآخر. وهكذا جاء وصف الرحالة المسلمين على وجه العموم مُشْبعا بالتحسين لكلّ ما يتّصل بثقافة الذات والتقبيح لثقافة الغير في إطار المفاضلة بين الأقوام والحضارات وإرساء الاعتقاد بأفضلية العرب المسلمين على الناس أجمعين.

وممّا تحسن الإشارة إليه في هذا السياق أن الموقف من الآخر يتحدّد بحَسَب شخصية الرحالة ومزاجه وطبيعته وتكوينه العلمي والثقافي، ومن ثمّ نجد تباينا في طريقة التصوير واختلافا في نوعية الاهتمام. فلو قارنّا مثلا بين ما جاء من مادّة عن الهند عند ابن بطوطة والبيروني لألْفَيْنا اختلافا بيّنا في نوعية المواضيع التي عرَض لها كلّ منهما، يرجع ذلك إلى اختلاف في الزمن والأحداث بين الرجلين لا محالة، ولكن البون الشاسع بين الرحالتين نجم عنه نوعان مختلفان في وصف أحوال الهند وما يتصل بالناس ومعتقداتهم وعلومهم وأنماط حياتهم، فبينما كان ابن بطوطة رجلا سَفّارا يضرب في الآفاق التماسا للطرائف وبحثا عن الغرائب واقتناصا للعجائب، كان البيروني عالما دارسا محقّقا لما يسمع ويشاهد.

لم يكن ابن بطوطة فقيها كبيرا ولكن البيروني كان عالما مفكّرا قارئا لعلوم عصره ناقدا إياها، حتى أصبح أعظم علماء عصره بعد أن جاب بلاد الهند طولا وعرضا سنين طوالا وحذق لغتها وخالط أهلها وتلقى معارفهم من أفواه علمائهم وغاص في بطون كتبهم ليخرج على الناس بعد ذلك بأوّل كتاب كُتب عنهم وأوفاه بلسان عربي مبين. وهكذا جاء تحقيق ما للهند من مقولة كتاب دراسة وعلم، وجاء كتاب ابن بطوطة عرضا للطرائف والحكايات واللطائف والعجائب والغرائب وكشفا عن تفاعل ابن بطوطة معها.

على انّ لمادة الرحلتين أهمية كبرى في المعرفة بالهند وأوضاعها في ذلك الزمان.

لقد كان البيروني أغزر علما وأوسع أفقا وأبعد نظرا، فقد ألف كتابه إخلاصا للعلم وإيثارا للحق من غير غرض أو قَصْدِ ردٍّ أو مخاصمة. فكان من العلماء الذين لم يشتغلوا بالعلم إلا حرصا على الفهم السليم والمعرفة الدقيقة دون هدف آخر. ورغم إقراره في سياق الإشارة إلى صعوبة الوقوف على ما عندهم بأن الهنود "يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا"،[42] فإنه يؤكّد أنه سيتوخى نقل آرائهم وتوضيح أفكارهم ولا يقصد جدالهم وانتقدهم والردّ عليهم، يقول: "وأنا في أكثر ما سأورده حاكٍ غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة".[43] هذا الصدق في الحكاية مع ذكاء العقل هو الذي صيّر البيروني أحد أكابر العلماء. فهو عالم عاقل منصف واسع الإدراك، يستعرض عقائد نِحلة بعيدة عن عقيدته لا ليردّها بل ليَتَعَرَّفها ويتَحَقَّقَها من غير ميل ولا مداهنة ولا عداوة ومخاصمة، رغبة في المعرفة وتحصيلا للعلم. إنه كلام رجل ينظر إلى اختلاف

الأديان والعقائد والفِرَق والنِّحَل بعين التفهّم لا التعصّب، يقصد فهم المذاهب والديانات على طريقة علم الأديان المقارن اليوم.

وما أبعد هذا الموقف عن مثل ما نجده عند ابن بطوطة وهو يتحدّث عن بلاد الصين فيقول: "بلاد الصين-على ما فيها من الحُسْن-لم تكن تعجبني، بل كان خاطري شديد التغيّر بسبب غَلَبَة الكفر عليها، فمتى خرجتُ من منزلي رأيت المَناكِيرَ الكثيرة فأقلقني ذلك حتى كنت ألازم المنزل فلا أخرج إلا لضرورة. وكنت إذا رأيت المسلمين بها فكأني لقيتُ أهْلي وأقاربي".[44]

إن كتاب **تحقيق ما للهند** مُعاينة مباشرة لمجتمع الهند مع إبراز أفكاره ومعتقداته وعلومه وأنشطة أهله ونُظُم حياتهم من غير إصدار أحكام تقويمية معيارية تُمْليها ثقافة الكاتب وخلفيّته الدينية، فلم يحكم على الأشياء من منظوره العقائدي أو الحضاري وإنما كان يصف الأشياء على ما هي عليه، في إطار فهم الناس إياها، من غير أن يُقْحِم تصوّراته الذاتية وآرائه الشخصية، فلم يسْعَ إلى التقييم وغنما رام تقديم صورة واقعية تقريرية عن أحوال الهند. لقد رَصَد ثقافة المجتمع الهندي كما يراها ويفسّرها أهلها، ولذلك عدّ بحق رائد الإناسة (الأنثروبولوجيا) الثقافية[45].

6. خاتمة: في الرحلة والتفاعل الحضاري

رغم تلك المركزية الثقافية العربية الإسلامية كان الاتصال الثقافي والاحتكاك الحضاري بين العرب المسلمين وغيرهم مبعث أخذ وعطاء في جوانب كثيرة من الحياة اليومية، ولاسيما فيما يتصل بشؤون الإدارة والحكم. وفي إطار هذا التفاعل الحضاري لم تسجّل كتب الرحالة المسلمين صراعا بين الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى. ذلك أنّ وضع الغلبة السياسية والحضارية للعرب الفاتحين لم يسمح بمثل هذا الصراع، إذ كان أمام وُلَاة أمرهم مجال الاختيار والقبول أو الرفض والإعراض عن كلّ ما يمكن أن يتعارض مع معايير الإسلام ومعتقداته الأساسية، يصدق ذلك عل بفارس والهند والأقاليم الأخرى التي كانت لها خصوصياتها الحضارية المتميّزة.[46]

إنّ تشبّث المسلمين بدينهم واعتزازهم بالانتماء إليه لم يمنعهم مطلقا من التعامل مع ما يجدونه مقبولا من الناحية الإسلامية في الثقافات الأخرى من تقاليد موروثة ونظم وإدارة حكم حتى في المراسم والاحتفالات. وقد نهض هذا النوع من الاتصال الثقافي والتفاعل الحضاري بدور هام في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في القرون التي تلت عصر الفتوحات خاصة.

لقد حث الإسلام على الانفتاح على الآخر والتحاور معه قال تعالى:﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾،[47] فالتعرّف على الغير والتواصل معه دعوة قرآنية ذات مضمون حضاري وهدف إنساني، لاسيما أنّ الإسلام دعوة للناس جميعا. وقد أمرَ أن يتوخّى المسلمُ العدلَ والإنصاف في وصف الآخر ولو كان خصْما. فالنظرة الإسلامية العادلة العقلانية تلزم المسلم بالإشارة إلى فضائل خصمه وحسنات عدوّه وهو يتحدّث عنه ويدرسه أو يقيّمه.[48]

وإن دعوة الإسلام إلى الارتحال ابتغاء الكسب أو العلم أو السياحة في الأرض تتضمّن بلا شكّ تشجيعا على الاتّصال بالغير ودعوة إلى الانفتاح على حضارته، وذلك في حدود التعاليم الإسلامية وقيمها. وهذا ما حدث فعلا بعد الفتوحات الإسلامية، وهو ما ساعد على الانبعاث الحضاري وازدهاره في القرون التالية لعصر الفتوحات.

إن تلاقي الحضارات معلم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية، وتفاعُلُها عندما تتلاقى قَدَرٌ لا سبيل إلى مغالبته أو تجنّبه، لكنّه يتمّ دائما وأبدا وفق قانون حاكم يتمثّل في التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام تُشْرَعُ له الأبواب وتُفتح النوافذ ويطلبه العقلاء ويجدّون في تحصيله، وبين ما هو خصوصية حضارية يدقّقون بحذر قبل استلهامه وتمثّله، ويعرضونه على معايير حضارتهم لانتقاء ما يقبل منه ويُتَمَثَّل، من ذلك الذي يرفضونه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية، وقيمهم الاعتقادية، وشخصيتهم الثقافية التي هي مناط التمييز، رغم تطوّرها وتفاعلها مع الآخرين. هكذا أفضى بنا البحث في أدب قديم وحضارة وسيطة إلى قضية متينة الاتّصال بمشاغلنا الراهنة وفي صميم انشغالات فكرنا العربي المعاصر.

مراجع البحث وإحالاته:

1 انظر: عزت قرني، "رحلتان"، عالم الفكر، المجلد 13، عدد 4، يناير – مارس، 1983، ص 119.

2 انظر: سعيد بنسعيد، أوروبا في مرآة الرحلة، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، 1995، ص ص 11-12.

3 المرجع نفسه، ص ص 13 -14.

4 المرجع نفسه، ص ص 16-17.

5 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001، ص67.

6 كالحديث النبوي الشهير: "أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ فِي الصِّين"

7﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(التوبة 9 /123)

8 ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾(الروم 8/30)

9﴿ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ﴾(النساء 96/4)

10﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾(سورة فصّلت52/41)

11 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ت.، ج 2، ص 244.

12تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، دار التركي للنشر، 1989.

13 جمع حيزوم وهو الصدر.

14رحلة ابن بطوطة المسمّاة: تحفة النّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، قدّم له وحقّقه: الشيخ محمد عبد المنعم العريان، راجعه ووضع فهارسه: الأستاذ مصطفى القصاص بيروت، دار إحياء العلوم، 1987، ص 33.

15الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، نابولي، المعهد الجامعي الشرقي، 1971.

16 المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988.

17 ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ليدن، بريل،1967، ص 141.

18 المسعودي، مروج الذهب ج 1، ص 10.

19 المصدر نفسه، ص 12.

20 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص ص 154 -155.

21 الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، نابولي، المعهد الجامعي الشرقي، ج 1، 1970، ص 110.

22 عن الرحلة وصاحبها انظر:

- خالد زيادة، "رحلة ابن فضلان"، الفكر العربي، عدد 51، جوان، 1988، ص ص 107 – 117.

- مجيد حميد عارف، "ابن فضلان الرائد الإثنوغرافي العربي"، دراسات عربية، عدد 4، فبراير 1989، ص ص 71 – 77.

-أحمد خالد، "رسالة ابن فضلان بين التقرير السفاري وأدب الرحلة"، الفكر، ج 15، عدد 6، مارس 1970 ص ص 33-45، أفريل 1970، ص ص 71-79، ماي 1970 ص ص 50-57.

23 رسالة ابن فضلان، تحقيق: سامي الدهان، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي، 1960، ص151.

24 قبيح.

25 المصدر نفسه، ص 98.

26 المصدر نفسه، ص122.

27 المصدر نفسه، ص ص 138-140.

28 المصدر نفسه، ص 149.

29 انظر: صلاح الدين الشامي، "الرحلة العربية في المحيط الهندي"، عالم الفكر، المجلد 13، عدد4، يناير – مارس، 1983، ص ص 13 – 40.

30 رحلة ابن بطوطة، ص 637.

31 المصدر نفسه.

32محمد ترحيني، "ابن بطوطة"، دراسات عربية، عدد 6-7، أفريل– ماي، 1987، ص 78.

33أبو الحسين أحمد بن جبير، رحلة ابن جبير: تذكرة بالأخبار عن اتّفاقات الأسفار، بيروت، الشركة العالمية للكتب، د.ت، ص 201.

34 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص 130.

35 صالح المغيربي، "الجغرافيا البشرية: اتجاهاتها وأعلامها"، حوليات الجامعة التونسية، عدد 34، 1993، صص 76 – 77.

36 رحلة ابن بطوطة، ص 642.

37 المصدر نفسه، 643.

38 انظر: أحمد أبو سعد، "مظاهر الحضارة والعمران وتجلياتها من خلال كتب الرحالة"، الفكر العربي عدد 51، جوان 1988، ص ص 26 – 48.

39 عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص 172.

40 رحلة ابن بطوطة، ص 603. وقد اهتم بهذه الجوانب العجائبية في رحلة ابن بطوطة حمادي المسعودي في أطروحته: الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2001.

41 بزرك بن شهريار الرام هرمزي، عجائب الهند برّه وبحره وجزائره، ط.1، القاهرة، 1908، ص 172.

42 أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، الهند، مطبعة المعارف العثمانية، 1958، ص 14.

43 المصدر نفسه ص 19.

44 رحلة ابن بطوطة، ص 650.

45 انظر: أحمد الربايعة، "البيروني وأسس الأنثروبولوجيا الثقافية"، مجلة: دراسات تاريخية، آذار حزيران، 1989، ص ص 99-122.

46حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، عدد 138، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب يونيو/حزيران 1989، ص 203.

47 الحجرات 49/ 13.

48حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 206.

مصادرومراجع البحث:

– الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، نابولي، المعهد الجامعي الشرقي، 1971.

– الأنصاري (الهروي) ، **منازل السائرين إلى الحق المبين**، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، دار التركي للنشر، 1989.

– ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسمّاة: تحفة النّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، قدّم له وحقّقه: الشيخ محمد عبد المنعم العريان، راجعه ووضع فهارسه: الأستاذ مصطفى القصاص بيروت، دار إحياء العلوم، 1987.

- البيروني (أبو الريحان) ، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، حيدر آباد، الهند، مطبعة المعارف العثمانية، 1958.

- ابن جبير (أبو الحسين أحمد)، **رحلة ابن جبير: تذكرة بالأخبار عن اتّفاقات الأسفار**، بيروت، الشركة العالمية للكتب، د.ت.

- ابن خرداذبة، **المسالك والممالك**، ليدن، بريل، 1967.

- الرام هرمزي (بزرك بن شهريار) ، **عجائب الهند برّه وبحره وجزائره**، ط.1، القاهرة، 1908.

- الغزالي (أبو حامد) ، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

- ابن فضلان، **رسالة ابن فضلان**، تحقيق: سامي الدهان، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي، 1960.

- المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988.

المراجع:

- إبراهيم (عبد الله) ، **المركزية الإسلامية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001.

- خالد (أحمد) ، "رسالة ابن فضلان بين التقرير السفاري وأدب الرحلة"، **الفكر**، ج 15، عدد 6، مارس 1970، صص: 33-45، أفريل 1970.

- بنسعيد (سعيد) ، **أوروبا في مرآة الرحلة**، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، 1995.

- ترحيني (محمد) ، "ابن بطوطة"، **دراسات عربية**، عدد 6-7، أفريل– ماي، 1987.

- أبو سعد (أحمد) ، "مظاهر الحضارة والعمران وتجلياتها من خلال كتب الرحالة"، **الفكر العربي** عدد 51، جوان 1988، ص ص 26 – 48.

- - الشامي (صلاح الدين) ، "الرحلة العربية في المحيط الهندي"، **عالم الفكر**، المجلد 13، عدد4، يناير – مارس، 1983، ص ص 13 – 40.

- الربايعة (أحمد)، "البيروني وأسس الأنثروبولوجيا الثقافية"، مجلة: **دراسات تاريخية**، آذار حزيران، 1989، صص : 99-122.

- زيادة (خالد)، "رحلة ابن فضلان"، **الفكر العربي**، عدد 51، جوان، 1988، ص ص 107 – 117.

- عارف (مجيد حميد) ، "ابن فضلان الرائد الإثنوغرافي العربي"، **دراسات عربية**، عدد 4، فبراير 1988.

- فهيم (حسين محمد) ، **أدب الرحلات**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 138، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب يونيو/حزيران 1989.

- قرني (عزت) ، "رحلتان"، **عالم الفكر**، المجلد 13، عدد 4، يناير – مارس، 1983.

- المسعودي (حمادي) ، **الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2001.
- المغيربي (صالح)، "الجغرافيا البشرية: اتجاهاتها وأعلامها"، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد 34، 1993.