

الذاكرة والأنساق الثقافية في أدب الرحلة: دراسة في نماذج مختارة من التراث العربي

أ.د. زينب علي عبيد

الباحثة: م.م. هديل ياس عبد الحمزة

كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

Memory and Patterns of Culture in Travel Literature

A Study of Selected Models from the Arab Heritage

Prof. Dr. Zainab Ali Obaid

Researcher: Asst.lecturer.Hadeel Yas Abdel Hamza

Zainb.hum2016@gmail.com

Abstract:

This study aimed to monitor and trace the relationship between memory and patterns of culture in the heritage journey, and to what extent this relationship can contribute to revealing the underlying patterns in the travel text, by following the mechanisms of cultural criticism and cognitive excavation, and by applying it to three selected models of heritage travel texts. (Meadows of Gold by Al-Masoudi, The Journey of Ibn Jubayr, and The Journey of Ibn Battuta). The study reached a set of results, the most important of which is: Memory in the texts of the heritage journey was, in most cases, a representation of multiple cultural systems and references, in that it provided a huge amount of standards, perceptions, opinions, judgments, and values. And the positions and convictions that prevailed in the eras of recording those travels, which through their objective composition reflected multiple and disparate patterns of systematic and dialectical relationships embodied by the dualities of self and other, center and margin, declared and implied; Each text of the heritage journey continues to weave interconnected episodes of these dualities in multiple and diverse formations and levels, embodying that intense aspiration to know and rediscover oneself through openness to others.

Key words : Memory, Travel Literature, Pattern of Culture, Center and Margin, Implicit Pattern .

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى رصد وتتبع العلاقة بين الذاكرة والأنساق الثقافية في الرحلة التراثية، وإلى أي مدى يمكن أن تساهم تلك العلاقة في الكشف عن الأنساق الكامنة والمضمرة في النص الرحلي، وذلك باتباع آليات النقد الثقافي والحفر المعرفي، وبالتطبيق على ثلاثة نماذج مختارة من نصوص الرحلات التراثية (مروج الذهب للمسعودي، رحلة ابن جبیر، ورحلة ابن بطوطة)، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أهمها: الذاكرة في نصوص الرحلة التراثية كانت في أغلب الأحوال تمثيلاً لأنساق ومرجعيات ثقافية متعددة، حيث وفرت

كماً هائلاً من المعايير والتصورات والآراء والأحكام والقيم والمواقف والقناعات التي سادت في عصور تدوين تلك الرحلات، والتي عكست من خلال تكوينها الموضوعي أنماطاً متعددة ومتباينة من العلاقات النسقية والجدلية التي جسدت ثنائيات الذات والآخر، المركز والهامش، المعلن والمضمر؛ فكل نص من نصوص الرحلة التراثية ظل ينسج حلقات متواشجة لتلك الثنائيات في تشكيلات ومستويات متعددة ومتنوعة، تجسد ذلك التطلع الشديد الى معرفة الذات وإعادة اكتشافها من خلال الانفتاح على الآخر. كما قدمت الدراسة مجموعة من التوصيات التي يمكن الاستفادة منها في القيام بجهود بحثية أخرى في هذا الاتجاه.

الكلمات المفتاحية: الذاكرة، الرحلة، أدب الرحلة، النسق الثقافي، المركز والهامش، النسق المضمر.

مقدمة

لا شك في أن أدب الرحلة يعد من أكثر الفنون السردية قدرة على تمثيل الهويات الثقافية والحضارية من خلال الانفتاح على الآخر والتواصل معه، والكشف عن معالمه وتكويناته الثقافية المغايرة، على نحو ما يستدعي الذاكرة في مستوياتها الفردية والجمعية، بسبب تعالق النص الرحلي مع المضامين والأبعاد المعرفية والثقافية التي تؤطر لشخصية الرحالة ومرجعياته الثقافية والمعرفية، سواء جرت كتابة النص آنياً أثناء الرحلة، أو في وقت لاحق عليه، ناهيك عن الثراء الذي يتسم به النص الرحلي بفضل ارتباطه الوثيق بأجناس أدبية متعددة، وانفتاحه على حقول وتخصصات علمية ومعرفية متنوعة، وانكشافه على الأنساق والمرجعيات اللغوية والاجتماعية والثقافية المتباينة، وهو ما يجعل النص الرحلي قادراً بالفعل على استكشاف (الآخر/الغير) في أنساقه الاجتماعية والثقافية، وتمثيل (الأنا/الذات) الفردية والجمعية للرحالة في آن واحد معاً، وذلك بالاستناد الى المخزون التراكمي للذاكرة الفردية الأنوية، والذاكرة الجمعية القريبة والبعيدة المدى.

تشكل الذاكرة مصدراً حيويًا باثناً للسرد في أدب الرحلات، حيث تتخذ الذاكرة مساراً من التعديل لمزيد من الإضافات النوعية في بنية النص السردية، وذلك على مستوى التنظير والتطبيق في البنيتين الداخلية والخارجية؛ فالذاكرة تلاحق الكتابة الرحلية من بداياتها وصولاً إلى استقرار رؤاها، لتغدو من أهم الموجهات الفاعلة للمتن الرحلي، باعتبارها اضاءات تعضيدية تسعى الى تمرير الوعي والفكر عبر المدلولات النسقية التي تمتلك دلالات ثقافية داخل البنى السردية، من حيث تسهم في بناء معمار النص من الأحداث والمحكيات والعناصر التي تعكس واقع التنوع الفكري والثقافي والحضاري في الزمان والمكان، على نحو ما تسهم فيه في إعادة تشكيل رؤى حقيقية لوقائع راسخة، إذ يعدل الرحالة عن مساره السردية المعني بمشاهداته ليضيف إليها ملامحاً ورؤى جديدة

يستمدّها من مخزن الذاكرة، كلما وجد لها مناسبة تجعل من اضافتها سمة ذات قيمة من وجهة نظره، وهذا بدوره ما يضفي على نصوص الرحلات قيمة بالغة من منظور النقد الثقافي. إذا كان النقد الثقافي معنياً بالكشف عن تلك المناطق التي تهيم على عمليات إنتاج النص، من حيث الشكل والمضمون، على نحو ما يفسح المجال للكشف عن مناطق الهامش الذي تعرضت مكوناتها دائماً لعمليات النبذ والإقصاء؛ فإن أدب الرحلات لم ولن يكون بعيداً عن هذه الجدلية المستعصية أو غريباً عنها، لاسيما وإن للذاكرة في متونه حضوراً فاعلاً، وقادراً على الكشف في ما ورائياته عن تلك الأنساق المهيمنة في المركز، وما يقابلها في الهوامش المتكومة في حيثيات الذاكرة ومستودعاتها التاريخية، ذلك أن جانباً كبيراً من الذاكرة الفردية للرحالة حامل للذاكرة الجمعية، ومهمة النقد الثقافي تتحدد على هذا الأساس بالكشف عن تلك الأنساق، وإبراز تداعياتها الحضورية بين مركز النص وهوامشه، وبين حاضر الرحالة الذي يعكس وعيه الراهن، وذاكرته الجمعية التي تعكس ماضياً مستمراً ومتصلاً بشكل أو بآخر فضلاً عن ذلك تختلف نصوص الرحلة من رحالة إلى آخر، تبعاً لاختلاف عناصر الزمان والمكان، واللغة والثقافة، والدوافع والظروف المحيطة، إضافة إلى الاختلاف في أساليب السرد والوصف، وتباين الموضوعات والقضايا التي تحظى باهتمام كل رحالة، والطرق التي اتبعها في إضفاء التثويق في تقديم الجديد والغريب والعجيب؛ وعلى هذا الأساس، فإن مشكلة الدراسة تتمثل بوجود حاجة ملحة للبحث في موقع ودور الذاكرة في نصوص الرحلة التراثية من منظور النقد الثقافي

و يهدف هذا البحث بشكل رئيسي إلى التعرف على موقع ودور الذاكرة في نصوص الرحلة التراثية من منظور النقد الثقافي وهناك عدة مفاهيم كان لا بد لنا من التوقف عليها عن طريق من عدة محاور وخاتمة لما نتج عن البحث وذلك على النحو الآتي:

1. أدب الرحلات:

لا يوجد اتفاق على تعريف محدد لأدب الرحلات، إذ تتباين تعريفات النقاد والباحثين تبعاً لاختلاف وجهات وزوايا النظر المعرفية والعلمية والنقدية؛ فقد عرفه الموافق بأنه ذلك النثر الذي يصف رحلة أو رحلات واقعية، قام بها رجال متميز موازناً بين الذات والموضوع، من خلال مضمون وشكل مرنين، بهدف التواصل مع القارئ والتأثير فيه⁽¹⁾.

عرف مودن أدب الرحلات على أنه "ثنائية الكلام الأدبي والكلام غير الأدبي عاكسة بذلك حواراً بوعي أو بدون وعي، وتبين أنماط الكلام الذي امتزج فيه العامي بالفصيح الدخيل بالأصيل، العلمي بالأدبي، التاريخي

بالجغرافي، السياسي بالإيديولوجي، المقدس بالمدنس، السردي بالوصفي، المكتوب بالمرسوم، المسموع بالمرئي⁽²⁾.

2. الذاكرة:

الذاكرة في اللغة، مصدر مشتق من المادة (ذ ك ر)، وهي ضد النسيان، وتتفق معاجم اللغة العربية على أنها تعني (الحفظ)⁽³⁾.

أما من الناحية الاصطلاحية، فتتعدد تعريفات الذاكرة، ومع ذلك يمكن الأخذ بالتعريف الذي صاغه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricoeur) للذاكرة بأنها تمثل ذلك الحضور الذي يشكل قوام تمثيل الماضي من خلال الصور، فالتذكر هو استدعاء للماضي عن طريق الصور/التصور، والذاكرة تتعزز بالتاريخ الذي ينتقل عن طريق الكتابة الى مستوى وجوب التذكر، باعتبارها المادة الأولية للتاريخ، والتاريخ بدوره يأتي ليغذي الذاكرة في السيرورة الجدلية الكبرى بين الذاكرة النسيان التي يعيشها الأفراد والمجتمعات، حيث يشكل النسيان حافزاً للتذكر⁽⁴⁾.

ولأن الذاكرة هي عملية استرجاع عن طريق "الفن القصصي الذي يتخذ هوية الفرد وتكون دافعيته الأولى هي دائماً ذلك الأمل العبثي في أن تتدارك انحسارنا الحتمي"⁽⁵⁾، فإن الرحلة بحد ذاتها هي عملية بحث عن الذات في الآخر، وعن الهوية في الهويات الثقافية الأخرى، على نحو يحول ما دون تقوقع الإنسان في شرنقة ثقافة واحدة، لاسيما وأن للهوية دورها الكبير والمؤثر على الذاكرة.

3. النسق الثقافي:

يعرف النسق الثقافي بأنه مجموعة من الآليات المعرفية والفكرية التي تخص فئة اجتماعية ما، تتربط عناصرها من خلال العديد من العلاقات المتميزة والمتفاعلة من خلال اللغة مع مختلف الأفكار والمعارف والأخلاق والقوانين والفنون والمعتقدات، والتي يشكل كل منها نسقاً من أنساق المجتمع، التي تتسم بقدر من القابلية للتحويل والتغير، والانتقال بين الأجيال عن طريق الذاكرة الجمعية⁽⁶⁾.

وبحسب فوكو، فإن النسق الثقافي ما هو إلا علاقات تستمر وتتحوّل بمعزل عن الأشياء التي تربط بينها، ومن ثم، فهو يمثل فكراً قاهراً قسرياً مغفل الهوية، وهو أيضاً نظرية كبرى تهيمن في كلّ عصر على الكيفية التي يحيا بها البشر⁽⁷⁾، وما تنطوي عليه من ثنائيات ضدية ذات طابع اجتماعي تصف العلاقات الاجتماعية بين قطبي المركز والهامش، وتكشف في الوقت نفسه عن نماذج النبذ والإقصاء والتي تمارسها المركزية السلطوية المهيمنة؛ وهذا بدوره ما يجعل الأنساق الثقافية تتنظم في ترتيب تتابعي عبر عصور التاريخ المختلفة ووصف أنماط تحديد الخاصية الكلية الجامعة للثقافة الاجتماعية بين الأقطاب المتضادة⁽⁸⁾.

4. المركز والهامش:

يعد مصطلح المركز من المصطلحات التي شاع استعمالها في حقل الدراسات الاجتماعية، للتعبير عن نمط العلاقة القائمة بين قوى السلطة المهيمنة على المجتمع، والكيانات المحيطة بها⁽⁹⁾؛ إذ غالباً ما تسعى أنساق المركز الى احتكار الذات والهوية والثقافية الجمعية، وفرضها وتعميمها ورفض كل النماذج التي تخرج وتتمرّد عليها، وممارسة القمع والتهميش والإقصاء عليها، وتحويلها الى كيانات هامشية، باستعمال أدوات السلطة والقوة والقهر الاجتماعي⁽¹⁰⁾.

أما في مجال النقد الثقافي، فيشير مفهوم المركز الى كل أشكال السلطة والهيمنة التي تمارسها المراكز والقوى والآليات التي تسيطر على المجتمع، وتعمل بكل أدوات القوة والقدرة التي تمتلكها على الاحتفاظ بالوضع القائم، على حساب كافة الفئات والطبقات والشرائح المهمشة والمسحوقة والمطحونة⁽¹¹⁾.

في المقابل، يشير مفهوم التهميش بصورة عامة الى تلك العمليات التي تستهدف دائماً استبعاد بعض الأفراد والفئات في المجتمع من مجال المشاركة الفاعلة⁽¹²⁾؛ فالهامشي هو الإنسان الذي يعاني من ثقافة الإقصاء التي تفرضها المراكز المهيمنة، وكل صور القمع والنبذ الاجتماعي الذي تبررها مختلف مؤسسات السلطة الدينية والسياسية والثقافية⁽¹³⁾. كما يتسع مفهوم الهامش ليشمل كل دوائر الانجاز الإنساني التي تدل وتعبر عن الكيانات المعزولة المنبوذة والمهمشة من بؤرة النسق المركزي، والممرية في حواف المجتمع وحواشيه⁽¹⁴⁾.

وفق هذه الرؤية، فإن الأنساق الثقافية تشكل بنى مضمرة في الخطابات المختلفة بين قطبي المركز والهامش، والتي تكمن فيما وراء جماليات النص لتكشف عن تلك الترسبات المضمرة التي تكدست في الذاكرة الجمعية مع تاريخ ولغة المجتمع لتحمل أفكاراً وتصورات لها صفة الهيمنة والتسلط، حيث يمكن دائماً إنتاج خطابات ترويضية تسعى لتوجيه عوالم الهامش المبنية على اعتبارات مختلفة تضعها القوى المهيمنة.

٥- الذاكرة والأنساق الثقافية في مروج الذهب للمسعودي

يمثل كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي سجلاً تاريخياً غزيراً المحتوى والمضمون، ما يجعل من رصد الذاكرة وإسهاماتها في بناء وتكوين هذا السجل مهمة بالغة الصعوبة، نظراً للحدود التي ينبغي مراعاتها بين التاريخ والذاكرة، فالكتاب يفتقر كثيراً الى السمات والخصائص التي تميز أدب الرحلة، وبالتالي، فهو من الناحية الشكلية والتكوينية لا يعد نصاً رحلياً، ولكنه ينطوي على مضامين ومكونات تكونت لديه بسبب الرحلة، لاسيما وأنه وثقها بالاعتماد على آليات المشاهدة والمعينة. عدا عن ذلك، فجل ما قدمه المسعودي في كتابه

ليس إلا مضموناً تاريخياً على نحو متسلسل، تترايط فيه الأحاديث والروايات والأشعار والمعلومات التي تنتمي الى عصور وأماكن مختلفة⁽¹⁵⁾.

أسس المسعودي حضوراً سلبياً للذاكرة، عبر عنه اعتذاره في مقدمة الكتاب عما قد شاب خواطره وغفلت عنه ذاكرته، ولم يسجله مما كان قد شاهده في أسفاره ورحلاته⁽¹⁶⁾. إذ يندرج هذا الاعتذار ضمن الاعترافات المسبقة التي تهدف الى تبرير كل ما هو متوقع من الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها السارد، حيث يقع اللوم دائماً على الذاكرة التي قد تخون صاحبها، وتخذله وقت الحاجة إليها، الأمر الذي يحيل الى ما يعرف في علم النفس بـ (أخطاء الذاكرة)، والتي تشمل: (الغفلة، السهو، والنسيان)، كما تدخل ضمن هذا التوصيف التحريفات والتحيزات في الذاكرة الناتجة عن الإيحاءات المختلفة، لاسيما تلك المتعلقة بشهادة شهود العيان⁽¹⁷⁾، وهو توصيف يقترب كثيراً مما سماه بعض النقاد بـ (عثرات الذاكرة)⁽¹⁸⁾، أما ما يتعلق بمجانبة الصواب في الطرح العلمي والمعرفي، فيمكن توصيفه بـ (العثرات المعرفية)⁽¹⁹⁾.

تحتل مفردة (العثرة) ذلك المعنى الظاهر في اعتذار المسعودي، كتنويه للمتلقي بأن أي خطأ يمكن أن يصادفه في الكتاب لا بد وقد كان بفعل الذاكرة، إذ لم يكن مقصوداً من قبل السارد، وعند تحري الدقة الموضوعية ستكون مفردة (الخطأ) هي الأكثر دقة ومصداقية، وذلك لأن تبرير الخطأ بحمله على الذاكرة، قد يجعل من العمل السردى مجالاً للتباس والتناقض، ويفتح الباب للتشكيك في مصداقيته، ناهيك وأن المسعودي يقدم توصيفاً ضمنياً لكتابه بأنه (علم: في التاريخ)، والعلم والمعرفة هما مجالان لتقديم الحقائق، ولا ينبغي تحميلهما مسؤولية الأخطاء التي قد تؤدي الى تشويه وربما الى تحريف تلك الحقائق، بل الذاكرة هي من تتحمل تلك المسؤولية.

القراءة الفاحصة والعميقة لكتاب المسعودي تكشف عن التباس بين القيمة والمثال، يظهر بين العلم والذات الساردة، فالاعتذار يتضمن ايحاءً بوحدة حلولية تجعل من ذات السارد في مقام العلم/المعرفة نفسها التي يقدمها، وفي المقابل هناك تمييز وفصل بين السارد وذاكرته، حيث أصبح العلم نسقاً مركزياً مهيماً وهوية للذات الساردة في آن معاً، أما الذاكرة فتبدو - حتى الآن على الأقل - وكأنها نسقاً هامشياً، ومصدراً للكثير من الأخطاء والتحريفات.

يمكن مقارنة نموذج السرد الرحلي في (مروج الذهب ومعادن الجوهر) من الناحية التي ينظر منها الى مضمونه المعرفي - التاريخي، باعتباره نوعاً من اضعاء الكلية السردية، تلك التي تجعل من إعادة بناء وضع معارف الإنسان عن الماضي على مسافة من واقعه أمراً ممكناً، بحيث تبدو معطيات السرد وكأنها واقعية وتتسم بقدر كبير من الصحة والدقة، بما يكفي لوصفها بـ (العلم)، في الوقت نفسه الذي يصبح فيه السرد من الناحية

الوظيفية صورة من صور (تنظيم الذاكرة)، ذلك أن سرد التاريخ ليس مجرد تكرار لنصوص حرفية، بل هو فعل واقعي من أفعال الذاكرة التي تتسم بطابع إبداعي⁽²⁰⁾، وهي المقاربة التي تكشف عن الطريقة التي يمكن أن تصبح بها مفردة (العلم) حجاباً يخفي وراءه ذلك الاعتقاد الكامن والعميق بأن السارد يقول الحقيقة التي ينطق بها (العلم/المعرفة التاريخية)⁽²¹⁾.

بيد أن الذاكرة ليست هامشاً كما قد يبدو في عمل المسعودي، لاسيما في تلك السياقات التي توافقت فيها دوافعه المعرفية وتطلعاته الجغرافية مع نتائج رحلاته التي حفلت بالكثير من المشاهدات والتجارب والأحداث التي عايشها، وبالتحديد في المضمون الرحلي - الجغرافي الذي تدور حوله الخامة الأدبية لنصوص كتابه، وإنما جعلها كذلك في السياقات التي كان العلم فيها موضوعاً لـ (الشهادة) بمدلولها الحرفي (الشرعي والقانوني)، حيث وضع حداً ونقطة تماس يمكن الركون إليهما في الفصل بين ذاكرتين عنده (ذاكرة مركزية، وذاكرة هامشية)، خاصة وأنه قد جعل من الرحلة إطاراً موضوعياً للمادة المعرفية والتاريخية التي قدمها، والتي لا تستند إلى الرواية فحسب، بل وإلى الرحلة والمعاناة والمشاهدة⁽²²⁾، مع الأخذ بعين الاعتبار أنها نفس الأدوات التي كان يُستعان بها في سائر العلوم في عصره.

يعزى ذلك إلى طبيعة المنهج المعرفي الذي كان سائداً في عصر المسعودي، والذي كان يجيز الأخذ بالرواية (مسموعة كانت أو مكتوبة) نقلاً عن الآخرين كنوع من الاستشهاد الذي لا يتحمل السارد وزره، إلا من حيث ينبغي عليه التمهيد في مصداقيته ودقته، ولكن هذا لم يمنع المؤلفين في ذلك العصر من الاستشهاد بأقل الروايات دقة وموثوقية، وتبقى مسؤولية السارد منحصرة في إثبات صحة نسبة الروايات إلى مصادرها التي أشار إليها، أما ما تحصل عليه المسعودي من خلال المعاناة والمشاهدة، فهو بنفسه الشاهد عليه، وشهادته التي وثقها تعد من قبيل الجزم بالصدق والحقيقة، وأي خطأ قد يقع فيه أثناء سرد الوقائع والمشاهدات والأحداث، فإنما هو من قبيل (عثرات الذاكرة)، والتي لا تقتصر على ذاكرة المسعودي، بقدر ما تنطبق ضمناً وبشكل غير مصرح به على ذاكرة كل الأشخاص الذين نقل عنهم، وأخذ من رواياتهم، واستشهد بهم، أو أشار إلى ما اطلع عليه من كتبهم.

من المحتمل جدلاً أن المسعودي كان متنبهاً لهذه الأمور كلها، على نحو ما تدل عليه الألفاظ والتعبيرات التي استعملها في الإحالة إلى نفسه أو إلى غيره، وهي الألفاظ التي تكشف من خلال تتبعها أن للذاكرة من حيث وظيفتها المرجعية حضوراً مزدوجاً في كتابه، فهي من جهة، مرجعية مركزية في دائرة (العلم/ علم التاريخ) يعتد بها، وهي من جهة ثانية، مرجعية هامشية يمكن الأخذ منها ولكن دون الاعتداد بها، الأمر الذي يمكن الاستدلال عليه بشواهد ونصوص كثيرة من الكتاب؛ إذ تشير استعمالات المسعودي لكلمة (دَكَرَ) في الإحالة

الى غيره على سبيل الاستدلال والاستشهاد الى كل ما كان متوثقاً من صحته علماً ونقلاً، ففي كل مرة استعمل فيها هذا التعبير كان العزو يحيل الى من يفهم هو بالعلم، أو من عرف عنهم أنهم ممن يعتد بعلمهم، سواء كانوا من المسلمين أو من غيرهم من علماء وفلاسفة الأمم الأخرى، الأمر الذي تكرر في مواضع متعددة من الكتاب⁽²³⁾.

تخصيص استعمال كلمة (ذكر) على هذا النحو عند المسعودي، يستند الى المعنى اللغوي للمادة (ذك ر)، والتي جاء منها اسم (الذكر) كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽²⁴⁾، إذ تؤول دلالة هذه الكلمة الى معاني متعددة منها: (القرآن الكريم، الدعاء في العبادة، الإخبار، الحديث، والوعظ)، وبلا شك، فإن عبارة (أهل الذكر) الواردة في الآية السابقة هي الأصل الذي ترجع إليه توصيفات المسعودي لمن نقل عنهم، بأنهم: (أهل المعرفة، أهل العلم والنظر والبحث، أهل التبصر والبحث)، والذين يمكن القول بأنهم (أهل الذاكرة العلمية) المستمرة وغير المنقطعة، الذين يُحتج بأقوالهم وكلامهم، و"الكلام إنما هو التذكر"⁽²⁵⁾، كما أن السرد ليس إلا نوعاً من الكلام، ولكن ليس كل كلام من قبيل (الذكر)، وبهذا يمكن فهم هذا التخصيص الذي التزم به المسعودي، فالعلم عنده ليس إلا إطاراً مركزياً منبثقاً عن المركز الأعظم والمهيمن، وهو: الدين (الإسلام).

يستمد العلم سلطته-عند المسعودي- من الدين (الإسلام) كإطار شامل للهوية/الذات الجمعية التي يمثلها وينتمي إليها؛ ومن ثم، فالذاكرة العلمية عند المسعودي هي ذاكرة مرجعية أصيلة، وكل المرجعيات الأخرى لا بد وأن تخضع دائماً لمعاييرها ومقاييسها، وفي كتاب مروج الذهب ما يدل على الحرص الشديد الذي أبداه المسعودي ليكون هذا الجانب واضحاً تماماً للمتلقي، على غرار إحالته الى نفسه، بقوله: "قال المسعودي: فهذه جمل مبدأ الخليفة الى حيث انتهينا- من هذا الموضوع- ولم نشبه بشيء غير ما جاءت به الشرائع، ونطقت به الكتب، وأوضحت عنه الرسل عليهم الصلاة والسلام"⁽²⁶⁾.

إن كل كلمة استعملها المسعودي في قوله السابق كانت مقصودة لذاتها، ولمعنى محدد بذاته، فالشرائع يقصد بها الأديان السماوية الثلاثة، والكتب هي الكتب السماوية، والرسل هم الذين نقلوا محتوى تلك الشرائع والكتب وعلموها للناس، والنبوة مقترنة أصلاً بالعلم والتعليم، وبالعودة الى عبارة (أهل الذكر) في القرآن الكريم، فقد ذهب معظم أهل التفسير الى أن المقصود بها: "هم الذين قد قرأوا الكتب من قبلهم: التوراة والإنجيل، وغير ذلك من كتب الله التي أنزلها على عباده"⁽²⁷⁾، وهم الذين سماهم القرآن الكريم أيضاً: (أهل الكتاب).

استعمل المسعودي التعبير نفسه (ذكر) في الإحالة الى أهل الكتاب فقال: "وذكر أهل التوراة والكتب الأولى أن موسى بن ميثاء بن يوسف..."⁽²⁸⁾، وحينما كان هو بنفسه المطلع مباشرة على تلك الكتب، نجده

وقد استعمل تعبيرات أخرى تقوم في مدلولها مقام (الشهادة)، فيقول: (وجدت، قرأت، رأيت) وما شابه، ففي موضع ما من كتابه يقول: "ووجدت في التوراة أن نوحاً عاش بعد الطوفان ثلاثمائة سنة وخمسين سنة"⁽²⁹⁾، فالرؤية هنا وقعت على كتاب التوراة، وليس على شيء مادي مما يدخل في نطاق المشاهدات والوقائع الرحلية، وهذا ما كان ينبه إليه كثيراً، لكي لا يقع الخط بين ما هو حصيلة النقل، وما هو حصيلة الرحلة.

وكما سبقت الإشارة إليه، فإن ثمة ذاكرة هامشية يمكن ادراك وجودها في مقابل تلك الذاكرة المركزية التي حفل المسعودي بمعطياتها باعتبارها (العلم المثبت والموجب)، أما طبيعة المضامين التي تنطوي عليها الذاكرة الهامشية، فيشير إليها في مواضع متعددة من كتابه، من ذلك ما نجده في توضيحه لسبب امتناعه عن ذكر بعض ما جاء في الانجيل، فقال: "وفي الانجيل خطب طويل في أمر المسيح ومريم ويوسف النجار، أعرضنا عن ذلك، لأن الله عز وجل لم يخبر بشيء من ذلك في كتابه، ولا أخبر به محمد نبيه صلى الله عليه وسلم"⁽³⁰⁾.

استعمل المسعودي في الإشارة الى مصادر بعض الأخبار التي أوردها في كتابه، والتي يمكن اعتبارها جانباً من محتوى الذاكرة الهامشية، تعبيراً مميزاً وهو (زعم)، والذي يدل على المزاعم والإدعاءات التي تفتقر الى ما يثبت صحتها، ومن ذلك، أنه كان قد أحال الى (بطليموس) عدة مرات كان فيها متحققاً من صحة الخبر الذي أورده عنه، وعده مما يدخل في مجال (العلم) وفقاً لمعايير، فقال: "وقد ذكر بطليموس في الكتاب المعروف بجغرافية صفة الأرض ومدنها وجبالها..."⁽³¹⁾، غير أنه في موضع آخر يقول: "وقد (زعم) بطليموس صاحب كتاب المجسطي أن استدارة الأرض كلها في جبالها وبحارها أربعة وعشرون ألف ميل..."⁽³²⁾.

يفهم من ذلك، أن كل خبر يستند الى مزاعم لا يعد علماء ولا ينبغي إيرادها أو النظر إليه، إلا إذا كان ذلك لبيان الفرق بين العلم والخرافة، ولهذا، فإنه حين لم يجد اسناداً لما أورده عن بطليموس بشأن طول استدارة الأرض، اعتبره من قبيل المزاعم ومما يندرج ضمن محتوى الذاكرة الهامشية.

يتضح الأمر أكثر في النقد القاسي الذي وجهه المسعودي للجاحظ، حين قال عنه: "وقد (زعم) عمر بن بحر الجاحظ أن نهر مهران الذي هو نهر السند من نيل مصر، ويستدل على أنه من النيل بوجود التماسيح فيه، فلست أدري كيف وقع له هذا الدليل، وذكر ذلك في كتابه المترجم بـ (كتاب الأمصار وعجائب البلدان)، وهو كتاب في نهاية الغثائفة، لأن الرجل لم يسلك البحار، ولا أكثر الاسفار، ولا تقرى المسالك والأمصار وإنما كان حاطب ليل، ينقل من كتب الوراقين، أولم يعلم أن نهر مهران السند يخرج من أعين مشهورة من أعالي بلاد السند من أرض القنوج من مملكة بؤورة وأرض قشмир والقنذار والطافر حتى ينتهي الى بلاد المولتان، ومن هناك يسمى مهران الذهب..."⁽³³⁾.

في نقد المسعودي للجاحظ ما يمكن اعتباره تأكيداً على أهمية ذاكرة الرحلة في توثيق الحقائق ونقلها، ولهذا وصف كتاب الجاحظ بأنه (في نهاية الغثاة)، وعلل ذلك بحجة وجيهة لديه، وهي أن الجاحظ لم يكن رحالة، فهو لم يسلك البحار، ولم يكثر من الأسفار، ولا عني بعلوم المسالك والأمصار، بل كان أشبه ما يكون بحاطب ليل لا يعرف ما يحطب، وجل اجتهاده أنه كان ينقل من كتب الوراقين.

يتكرر هذا النقد للجاحظ في موضع آخر من كتاب مروج الذهب، ولكن بلهجة أقل حدة من ذي قبل، إذ يقول المسعودي: "وقد زعم عمر بن بحر الجاحظ أن الكركدن يحمل في بطن أمه سبع سنين، وأنه يخرج رأسه من بطن أمه فيرعى ثم يدخل رأسه في بطنها، وهذا القول أورده في كتاب (الحيوان) على طريق الحكاية والتعجب⁽³⁴⁾، فبعثني هذا الوصف على مسألة من سلك تلك الديار من أهل سيراف وعمان ومن رأيت بأرض الهند من التجار، فكل يتعجب من قوله إذا أخبرته بما عندي من هذا وسألته عنه، ويخبرونني أن حمله وفصاله كالبقرة والجواميس، ولست أدري كيف وقعت هذه الحكاية للجاحظ: أمن كتاب نقلها أو مخبر أخبره بها؟"⁽³⁵⁾.

يبين ذلك، أن المسعودي قد تحقق من عدم صحة ما نقله الجاحظ، عن طريق الرحلة ومساءلة غيره من الرحالة والتجار الذين سلكوا في تلك الديار، ثم كيف حملته النتيجة التي وصل إليها في نهاية المطاف على التساؤل باستغراب شديد: كيف وقع ذلك على الجاحظ هل من كتاب نقله أم من خبر أخبره به أحدهم. وعلى هذا النحو، حرص المسعودي على وضع حد فاصل بين الذاكرتين المركزية والهامشية، باعتباره الحد الفاصل نفسه بين العلم والخرافة، وكيف أن للرحلة دور جوهري في الكشف عن هذا الحد في الكثير من الأخبار والروايات التي ترد في بطون الكتب، فالذاكرة العلمية هي ذاكرة الحقيقة المتحصل عليها من مصادرها الموثوقة، أما الذاكرة الهامشية، فلا تتطوي إلا على الأخبار الباطلة، والمزاعم والخرافات.

٦ - الذاكرة والأنساق الثقافية في رحلة ابن جبير

تتوفر في رحلة ابن جبير معظم السمات والخصائص العامة التي يتميز بها أدب الرحلات، على نحو ما ساهم في إعطاء الذاكرة مساحة واسعة للقيام بدور قوي وواضح للغاية في بناء وإعادة بناء وتشكيل تلك البنى العلائقية التي تنتوع في تكويناتها، وتتوزع في مواقعها بالنسبة للإطار المركزي المجرد الذي تجسده على الدوام ثنائية (الذات والآخر) في أنساقها الثقافي المختلفة.

بعد النسق الديني، شكلت الجغرافيا في رحلة ابن جبير نسقاً مهماً في تشكيل جدلية المركز والهامش، والصراعات الاجتماعية المتصلة بها، حيث تظهر مناطق المركز الجغرافي وكذلك الهامش الجغرافي⁽³⁶⁾، فالآخر عند ابن جبير ليس فقط ذلك المختلف عقدياً فحسب، بل ويشمل من هم من نفس العقيدة والقومية أيضاً، والآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافياً أو العدو دينياً وتاريخياً، بل الذات الواحدة يمكن أن تنقسم على نفسها جغرافياً

وسياسياً وفكرياً وأدبياً، وفي كل جانب من هذه الجوانب يكون للآخر تشكيلاته وملامحه المميزة، ولهذا نجد (الآخر المسلم) حاضراً في رحلة ابن جبیر، يعبر عنه بشكل أو بآخر تعبير (المشاركة)⁽³⁷⁾.

كان المشرق في عصر ابن جبیر يشكل مركزاً، يقابله المغرب كهامش تابع، ومن المؤكد أن مرد ذلك يعود الى الأهمية الدينية والسياسية التي كان يحظى بها المشرق، إذ استندت مركزية المشرق الى البيت العتيق والكعبة المقدسة كمركز للمشرق والعالم ككل بدلالة أركانها الأربعة، ومن ثم قدسية (مكة) المعظمة والمقدسة، وتتسع دائرة المشرق المقدس لتشمل (المدينة المنورة، والقدس)، فهذه الحواضر الثلاث جعلت من المشرق كله هو المركز المقدس⁽³⁸⁾. ولأن وصف الآخر في مجال رحلة ابن جبیر ينطبق على كل من لا ينتمي الى بلاد المشرق⁽³⁹⁾، فإن على المغربي الهامشي ألا يستبجح قدسية المشرق أو يخلعها على موطنه، ولهذا كان وصف ابن جبیر لمكة ترسيخاً نسقياً للمركز المشرقي، أو ربما نوعاً من التسليم أو الاستسلام لسلطة المركز.

يبدو واضحاً أن تعبير (المشاركة) عند ابن جبیر لم يكن إلا حاملاً ثقافياً لمضامين جدلية كثيفة حكمت العلاقة بين الأندلس والمشرق في ذلك العصر، وبها تبدو غاية الرحلة وكأنها محددة بشكل غير معن ومصرح به بأنها محاولة إعادة اكتشاف (الآخر المشرقي) في مرآة (الذات الأندلسية)، ولهذا هيمنت ذاكرة الذات الأندلسية على نص الرحلة، فلم يكن النص محايداً بل كان تعبيراً عن القيم والمعايير الأندلسية في نظرتها الى المشرق، وهي نظرة تغرف من مخزون كبير في الذاكرة الأندلسية لكل صور الإقصاء التي مارسها المشرق للأندلس، مع ما يقترن معها من الشعور بالنقص والدونية في عمق الذات الأندلسية؛ فقد أظهر ابن جبیر سوء معاملة مشاركة المركز للهامش الوافد عليه من المغرب، عندما تحدث عما تعرض له من الإهانة عند وصوله الى الاسكندرية⁽⁴⁰⁾، فالمشرقي يرى في نفسه الأصل والجوهر والمركز، والمغربي في المقابل هو الأقل شأنًا كثقافة فرعية وهامشية جانحة⁽⁴¹⁾.

تحدث ابن جبیر عن فرق ومذاهب دينية منتشرة في بلاد الحجاز، فقال عنها: "وأكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم قد تفرقوا على مذاهب شتى. وهم يعتقدون في الحاج ما لا يعتقد في أهل الذمة، قد صيروهم من أعظم غلاتهم التي يستغلونها: ينتهبون انتهاباً، ويسببون لاستجلاب ما بأيديهم استجلاباً، فالحاج معهم لايزال في غرامة ومؤونة إلى أن يبسر الله رجوعه إلى وطنه"⁽⁴²⁾.

في سياق آخر قال ابن جبیر: "لا اسلام إلا ببلاد المغرب"، وهو تعبير يكشف عن موقف نسقي محدد مكانياً/جغرافياً تمثله بلاد المغرب- والأندلس منها بطبيعة الحال- في مواجهة نموذج الاسلام في بلاد المشرق، لأن أهل المغرب في رأيه "على جادة واضحة، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالة وشيع، إلا من عصم الله عز وجل من أهلها"⁽⁴³⁾.

استطاع ابن جبير من خلال الرحلة الى المشرق أن يتوصل الى الكثير من الأحكام التي تكونت لديه بفعل الغوص الذي تحقق له مع الرحلة في مكونات (الأخر - المشرق)، والتي عكست صورة (الذات الأندلسية) في نفس الوقت لديه، وليس في ذلك خروجاً على الموضوعية أو تحيزاً للذات، كما قد يتصور، فكل الأحكام التي أطلقها ابن جبير كانت موضوعية، وتقم على أسس دينية وجيهة معلومة، ومعمول بها في المشرق نفسه⁽⁴⁴⁾، فقد يكون (الأخر) في هيئة فكرية، أو عقديّة، أو حتى مذهبية، بالنسبة الى الذات الأصلية الممزقة⁽⁴⁵⁾، ولهذا، لما لاحظ ابن جبير انتشار التشيع وكثرة مذاهبه وفرقه في بلاد الشام، عبر عن رفضه لها، ولما شاهده منها واصفاً أتباع الفرق الشيعية بأنهم: "أهل المذاهب المنحرفة والعقائد الفاسدة، لاسيما الفرقة الإسماعيلية التي وصفها بـ (الملاحدة)، والمارقين من الإسلام وأهل الضلال والكفر؛ وفي المقابل يشيد ابن جبير بأهل السنة، التي مازالت معاملاتهم صحيحة، وأحوالهم مستقيمة، وجادتهم الواضحة في دينهم من اعتراض بنيات الطريق سليمة⁽⁴⁶⁾."

صرح ابن جبير بأراء عديدة تنضوي تحت الرؤية التي عبر عنها من خلال الثنائية الجغرافية- المكانية لـ (المغرب/المشرق)، وصيغتها الاجتماعية المشتقة منها لـ (المغاربة/المشاركة)، إذ أشار الى جوانب ومشاهد ايجابية، كعادات أهل المشرق في خدمة قوافل الحجاج القادمين من المغرب، إذ قال: "ومن عظم أمر المشاركة تعظيمهم للحجاج، فهم يتمسحون بهم عند صدورهم، ويتهافتون عليهم تبركا بهم ... وكل من وفقه الله بهذه الجهات من الغرباء للانفراد يلتزم إن أحب ضيعة من الضياع فيكون فيها طيب العيش، ناعم البال"⁽⁴⁷⁾.

قدم ابن جبير صوراً سلبية للمشاركة، كما في حديثه عن أهل (عيزاب)، حيث عبر بتوصيفات قاسية عن طباعهم وأخلاقهم وطرائق عيشهم، فهم أقرب إلى الوحش منهم إلى الإنس، ووصف المدينة بـ (البلدة الملعونة)، ووصف أهلها بأنهم أضل من الأنعام سبيلاً، وأقل عقولاً، وبالجملة فهم أمة لا خلاق لهم، ولا جناح على لاعنهم⁽⁴⁸⁾. ولم يتحرج ابن جبير من تقديم صورة سلبية لأهل بغداد- عاصمة الخلافة العباسية، إذ قال فيهم: "فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء، ويذهب بنفسه عجباً وكبرياء، يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء..."⁽⁴⁹⁾.

أظهر ابن جبير حساسية شديدة تجاه المشاهد التي تتعلق بأمر النساء في بلاد المشرق؛ ففي زيارته لمدينة (قنا) في صعيد مصر، قال عنها: "مآثرها الماثورة صون نساء أهلها والتزامهن البيوت..."⁽⁵⁰⁾، كما كشف ابن جبير عن موقف رافض لما وصفه بـ "الملك النسائي" في بلاد المشرق، معلقاً على ذلك بقوله: "والله لا يجعلنا تحت قول القائل: ضاع الرعيل ومن يقوده"⁽⁵¹⁾.

يظهر الآخر المختلف - من خارج الدائرة الإسلامية - في رحلة ابن جبير، في مستويين⁽⁵²⁾: **المستوى الأول: الآخر المغاير حضارياً (المحايد)**، وقد أطلق عليهم ابن جبير نعتاً وتوصيفات محايدة: (البحريون - الروم الجنوبيون/أصحاب المراكب، البلغريون - حجاج بيت المقدس)⁽⁵³⁾، وبرغم أنهم من النصارى إلا أنه تعامل معهم بنظرته الأندلسية التي ألقت التعددية والتنوع، مع الاحتفاظ في نفسه من موقفه المعادي للنصارى **المستوى الثاني: الآخر المغاير دينياً (العدو)**، وهم (الفرنجية - النصارى) الذين يحتلون بلاد المسلمين في القدس وحواليها، إذ وصفهم بـ (العدو - أعداء الله)، ووصف قادتهم بـ (الخنازير)، وكان يكثر من الدعاء وكيل اللعنات عليهم، كلما مر من مدينة أو اجتاز بلدة واقعة تحت سيطرتهم⁽⁵⁴⁾.

عندما رأى ابن جبير جزيرة صقلية وهو على المركب بعد ذهاب العاصفة، قال: "فيا لها بشرى ومسرة، لو لم تعد حسرة في كرة"، يحمل هذا القول دلالات عميقة ومضمرة، فقد تذكر ان صقلية كانت دار اسلام اضحت بيد غير المسلمين، هي في الذاكرة جزء من الذات المسلمة، لكنها في الواقع صارت جزءً من الآخر (النصراني)⁽⁵⁵⁾، ما حمله على الدعاء للجزيرة: "وعسى الله عن قريب أن يصلح لهذه الجزيرة الزما، فيعيدها دار ايمان، وينقلها من الخوف للأمان، بعزته، إنه على ما يشاء قدير"⁽⁵⁶⁾.

نظر ابن جبير الى مسلمي صقلية باعتبارهم جزءً من (الذات)، كما لم ينظر الى صقلية نفسها باعتبارها مغايراً مكانياً، فهو مغاربي ويشعر بانتماء تلك الأرض له، وانتماءها له؛ وفي كل مدينة في صقلية كان يبحث عن تلك الذات، في المسلمين من أهلها، وفي مظاهر الاسلام وعلاماته كالمساجد والأذان وأماكن سكنى المسلمين وعددهم وغير ذلك⁽⁵⁷⁾، فهم القابضين على الدين، المحافظين على الصلوات، وكان يدعو لهم بالنصر وزوال ما بهم من الغم⁽⁵⁸⁾.

في المقابل، أشاد ابن جبير بحشمة ملابس النساء النصرانيات في صقلية، ومدى تشبههن في ذلك بالنساء المسلمات⁽⁵⁹⁾، كما أشاد بحالة التعايش والتسامح بين المسلمين والنصارى في بعض المدن، كمدينة (باناس)⁽⁶⁰⁾.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول بأن رحلة ابن جبير تجسد بشكل أو بآخر نمطاً من أنماط خطابات المركز، وإن كانت لا تعبر عنه بشكل مباشر، ولكنها تؤكد عليه وتعمل لصالحه، وتكرس لمنطقه السلطوي، القائم على رؤية تسعى الى التفرد والهيمنة على حساب رؤية أخرى لكيانات ومراكز اجتماعية مهمشة ومنبوذة، يجري التعامل معها باعتبارها شكل من أشكال الآخر الذي يسعى الى تهديد هوية الذات، وطمس معالم حقيقتها الواحدة، على نحو ما يعين على تبرير الصراع الذي تخوضه قوى المركز ضد كل كيان يخرج عن صيغتها الاجتماعية والثقافية. ومع ذلك، فقد مارست الذاكرة في نص ابن جبير فعل التمركز من منطقة الهامش،

وعكست الأدوار ومارست مركزيتها بقوة على (مشرق) فيه الكثير من العلل والاختلالات والأسقام الدينية والاجتماعية والسياسية التي سلم منها (المغرب)، والتي كثيراً ما حملت ابن جبير على تمجيد الذات الأندلسية، واعتبار (المشرق) آخرأ غريباً حتى عن نفسه.

٧- الذاكرة والأنساق الثقافية في رحلة ابن بطوطة

تتسم رحلة ابن بطوطة بطابع شديد من التنوع والكثافة والثراء الموضوعي الذي يفتح مجالاً واسعاً للبحث النقدي لقراءتها وسبر أغوارها والانفتاح على عوالم وفضاءات تأويلها، فكل ما يندرج ضمن أدب الرحلة بمفهومه المعاصر من الناحية المعرفية متحقق بالفعل في هذه الرحلة، فضلاً عن انضباطها مع المعايير والسمات الأدبية، بما في ذلك الحضور المحوري لشخصية الرحالة، وانعكاساتها على مضامين الرحلة، وهو ما جعلها في موضع اهتمام النقاد والباحثين.

قراءة نص رحلة ابن بطوطة تدفع المتلقي إلى التفكير والتأمل والتفسير والتأويل، نظراً لما ينطوي عليه من الثراء المعرفي في التاريخ والجغرافيا، وما يتضمنه من القصص والأخبار التي تثقل حمولاتها المتعلقة بالتصورات الثقافية والدينية، والمعارف الإثنوغرافية والأنثروبولوجية التي ملئت ذاكرة الرحالة ومخيلته أثناء رحلته التي سعى فيها الى الدخول في عالم الآخر والامتزاج معه، فجاءت أغلب نصوص الرحلة حافلة بكل آواصر التنوع والتعدد والتباين والاختلاف، التي تفتح بدورها أبواباً واسعة للمقارنات بين (الأنا/الذات والآخر)، لتنتهي الرحلة بمواقف معدله تجاه تلك الثقافات التي انفتحت عليها، وتجاه ذاته وهويته⁽⁶¹⁾.

بطبيعة الحال، فالمركز المهيمن على الذاكرة في رحلة ابن بطوطة هو (الدين)، وابن بطوطة لم ير في نفسه إلا ذاته المسلمة، ولهذا تبدو رحلته وكأنها كانت وسيلته للتعرف على الآخر والتفاعل معه، باعتبار ذلك نداء نابع من صميم الدين، وحاجة تكاد ترقى الى مستوى الواجب الديني، وذلك للاقتباس منه، والتزود بما لديه من نقاط القوة⁽⁶²⁾، ولذلك، لم يتحرج ابن بطوطة أبداً عن اطلاق تسمية (الكفار) على (غير المسلمين)، بل يكاد يكون هذا سمة ظاهرة في نص رحلته، فغالباً ما كان ابن بطوطة يستعمل تعبيرات مثل (الكفار، الكافر) بدون توصيفات اضافية تعطي الألفاظ نفسها معنى ذاتياً، والأهم من ذلك أنه كان يستعملها في سياقات سردية يغلب عليها الوصف والتنوع في مضموناتها المعرفية والجغرافية والثقافية والسياسية.

يتبين ذلك على سبيل المثال في القصة التي سردها ابن بطوطة عن (أمير علابور بدر الحبشي) في الهند، حيث قال: "وكان أمير علابور بدر الحبشي من عبيد السلطان، وهو من الأبطال الذين تضرب بهم الأمثال، وكان لا يزال يغير على الكفار منفرداً بنفسه، فيقتل ويسبي، حتى شاع خبره واشتهر أمره وهابه الكفار.."⁽⁶³⁾.

مارس ابن بطوطة دور السارد والرحالة، وأخضع نص رحلته لنسق ثقافي ظل يؤطره بتماسك شديد من الناحية الفنية، يتحكم فيه بكل التفاصيل المتعلقة ببنية كل موقف من المواقف التي عاشها، على نحو ما فتح المجال للذاكرة والوعي الدينيين والمتخيل الثقافي ليرفد كل منهما الآخر، فأصبحت الذاكرة هنا هي نقطة الالتقاء بين جميع الأنساق الثقافية المغايرة وبين ذات الرحالة الراصدة؛ إذ نجده مشاركاً فاعلاً في الأحداث أحياناً، وفي أحيان أخرى نجده مستمعاً⁽⁶⁴⁾.

على هذا النحو، ظل ابن بطوطة يسرد قصصه وأخبار رحلته، مطلقاً ألفاظ الإحالة القائمة على عنصري (السمع والمشاهدة)، على غرار: (أخبرت، أخبرني، سمعت، ذكر لي، يحكى، رأيت، عرفت، لقيت، ...)، ولكنه غالباً ما يكون مكتفياً بلفظ الإحالة ذاته، فلا يرى حاجة ذكر المصادر أو هويتها على الأقل.

قال ابن بطوطة: "ثم وصلنا إلى مدينة موري وضبط اسمها فتح الميم وواو وراء" وهي صغيرة، ولها أسواق حسنة. ولقيت بها الشيخ الصالح المعمر قطب الدين المسمى بحيدر الفرغاني، وكان بحال مرض فدعا لي وزودني رغيف شعير. وأخبرني أن عمره ينيف على مائة وخمسين. وذكر لي أصحابه أنه يصوم الدهر ويواصل كثيراً ويكثر الاعتكاف وربما أقام في خلوته أربعين يوماً يقفات فيها بأربعين تمرة في كل يوم واحدة. وقد رأيت بداهلي الشيخ المسمى بربح البرقي دخل الخلوة بأربعين تمرة فأقام بها أربعين يوماً ثم خرج وفضل معه منها ثلاث عشرة تمرة. ثم رحلنا ووصلنا إلى مدينة مره وضبط اسمها "بفتح وسكون الراء وهاء"، وهي مدينة كبيرة أكثر سكانها كفار تحت الذمة وهي حصينة وبها القمح الطيب الذي ليس له مثل بسواها ومنها يحمل إلى دهلي وحبوبه طوال شديدة الصفرة ضخمة ولم أر قمحا مثله إلا بأرض الصين وتنسب هذه المدينة إلى المالوة وهي قبيلة من قبائل الهنود ضخام الأجسام عظام الخلق حسان الصور لنسائهم الجمال الفائق وهن مشهورات بطيب الخلوة ووفور الحظ من اللذة، وكذلك نساء المرهنة ونساء جزيرة ذبية المهل"⁽⁶⁵⁾.

تضمن النص السابق سرداً قصصياً، ومعارف جغرافية واثنوجرافية، وتحيل الى دلالات كامنة ومضمرة كثيرة، فقصته مع (الشيخ الصالح المعمر قطب الدين المسمى بحيدر الفرغاني) تتعالق مع ما كان يظهره ابن بطوطة من ميل الى التصوف، كما يظهر من مقدمة الكتاب التي غلبت عليها لغة أهل الطرق الصوفية في الاستهلال، إذ يقول فيها: "ولما كانت حضرته العلية: مطمح الآمال، ومسرح هم الرجال، ومحط رحال الفضائل، ومثابة أمن الخائف ومنية السائل توخى الزمان خدمتهما ببدايع تحفه وروائع طرفه فانثال عليها العلماء انثيال جودها على الصفات وتسابق إليها الأدباء تسابق عزماتها إلى العداة، وحج العارفون حرمها الشريف، وقصد السائحون استطلاع معناها المنيف ولجأ الخائفون إلى الامتتاع بعز جنابها واستجارت الملوك بخدمة أبوابها فهي القطب الذي عليه مدار العالم..."⁽⁶⁶⁾.

ما يلفت الانتباه في رحلة ابن بطوطة، هو ذلك التصوير الإثنوغرافي الذي قدمه للنساء من قبيلة (المالوة) الهندية، والمقارنة التي انتهى بها بينهن وبين (نساء المرهنة ونساء جزيرة ذببة المهل)، إذ وصفهن بأنهن: (حسان الصور لنسائهم الجمال الفائق وهن مشهورات بطيب الخلوة ووفور الحظ من اللذة)، بالنظر الى الدلالات السابقة المتعلقة بنزوع ابن بطوطة الى التصوف، نكتشف هنا تناقضاً في شخصيته، وهو في الحقيقة تناقض واضح في كثير من نصوص الرحلة، تدل عليه كثرة زيجاته، وما عبر عنه هو بنفسه وبطرق متعددة من نزوع شديد الى النساء ومعاشرتهن، والذي كان هاجساً طغى على تفكيره، وسيطر على كثير من سلوكياته التي يكشف عنها نص الرحلة نفسه، إذ كان يظهر مدى حبه وولعه بالنساء، وحرصه على اختيار الأفضل منهن من كافة النواحي، لاسيما الجسدية والجنسية، حتى كن النساء ملازمات له طوال رحلته، فضلاً عما كان يبديه من حرص على طلب الأموال من السلاطين⁽⁶⁷⁾.

استطاع ابن بطوطة أن يرصد المواقف والتصورات المتبادلة بين (الأخر المتعدد)، وأن يكشف عن نمط العلاقات المتباينة بين الآخرين دون انحياز لطرف ما، جاعلاً الجغرافيا بدلالاتها الدينية والسياسية بنية للمغايرة بين الذات والآخر، وإن كان في الإشارات التي قدمها في هذا الشأن أيضاً إضماراً للمراكز الدينية والعرقية، لاسيما عند توصيف العلاقات بين الشعوب الأخرى، على نحو ما نلمسه في قوله: "من عادة ملك الهند أنه يجعل مع كل أمير كبير أو صغير مملوكاً له يكون عيناً عليه ويعرفه بجميع حاله ويجعل أيضاً جواري في الدور يكن عيوناً له على أمرائه ونسوة يسميهن الكناسات يدخلن الدور بلا استئذان يخبرهن الجواري بما عندهن فيخبر الكناسات بذلك لملك المخبرين فيخبر بذلك السلطان...."⁽⁶⁸⁾.

يشير النص السابق، الى ادراك ابن بطوطة لجانب من جوانب العداء والبغض التي هيمنت على العلاقة بين الهنود وغيرهم من شعوب آسيا، لاسيما في خراسان، غير أن توصيفه الغامض لـ (الغرباء)، يعطي حكماً عاماً على أن الهنود بطبيعتهم يكرهون الغرباء عموماً، وهو ما يتناقض مع أورده في رحلته من مدى الحفاوة والتكريم الذي حظي به هو في الهند، ولهذا يترجح أن الموقف كان مرتبطاً ببعده السياسي الراهن في عصر ابن بطوطة وفي زمن رحلته، والفترة التي قضاها في بلاد الهند.

في ضوء ما سبق، يتبين أن الذاكرة في رحلة ابن بطوطة تشكل نقطة اقتراب وشيك من الذات من خلال الآخر، بالرغم من أن الطابع الشخصي قد غلب على نص الرحلة، وجعل الكثير من المعاني والدلالات الكامنة والمضمرة تتجه نحو شخصية ابن بطوطة والتناقضات التي اتسمت بها، في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه الذاكرة وهي تعكس الخبرة التي تكونت لديه من خلال معاشته للشعوب والأمم الأخرى، ما جعل رحلته بوجه

خاص تحظى باهتمام كبير باعتبارها جزءاً من الذاكرة التراثية والوعي الجمعي في عصر الرحالة، سواء من ناحية الذات الإسلامية، أو من ناحية الآخر المتعدد داخل هذه الذات وخارجها.

٩- الخاتمة

الى هذا الحد، يمكن القول بأن الذاكرة في نصوص الرحلة التراثية كانت في أغلب الأحوال تمثيلاً لأنساق ومرجعيات ثقافية متعددة، حيث وفرت كماً هائلاً من المعايير والتصورات والآراء والأحكام والقيم والمواقف والقناعات التي سادت في عصور تدوين تلك الرحلات، والتي عكست من خلال تكوينها الموضوعي أنماطاً متعددة ومتباينة من العلاقات النسقية والجدلية التي جسدتها ثنائيات الذات والآخر، المركز والهامش، المعنن والمضمر؛ فكل نص من نصوص الرحلة التراثية ظل ينسج حلقات متواشجة لتلك الثنائيات في تشكيلات ومستويات متعددة ومتنوعة، تجسد ذلك التطلع الشديد الى معرفة الذات وإعادة اكتشافها من خلال الانفتاح على الآخر في ضوء ذلك، يمكن اجمال جملة من النتائج التي توصلنا إليها :

1. شكلت الذاكرة عند المسعودي نموذجاً مكرساً لمركزيات متعددة (معرفية- دينية)، (دينية- سياسية)، وفي المقابل كانت هناك مكونات هامشية سكت عنها المسعودي، ولم تتكشف إلا من خلال انعكاسات مرجعية الرحالة على (الآخر) بكل صورته وتشكيلاته المتميزة، سواءً كانت داخل دائرة الإسلام أو خارجها.

2. استندت الذاكرة في رحلة ابن جبير الى المرجعية والأطر الدينية، بالإضافة الى المرجعية الجغرافية- السياسية التي تشكلت منها ثنائية (المشرق والمغرب)، إذ شكل المشرق في ذاكرة ابن جبير نسقاً مركزياً، يقابله المغرب كنسق هامشي تابع، كما عبر عن ذلك مصطلح (المشاركة) الذي استخدمه ابن جبير كثيراً كحامل ثقافي لمضامين كثيفة حكمت العلاقة بين الأندلس والمشرق في عصره.

3. جسدت رحلة ابن جبير خطاب المركز بشكل أو بآخر، وإن لم تعبر عنه بشكل مباشر، إلا أنها كانت مؤكدة له وتصب في مضامينها لصالحه، وتكرس لمنطقه ونموذجه السلطوي، القائم على التفرد والهيمنة على حساب كيانات اجتماعية وثقافية كان نصيبها الإقصاء والتهميش، جرى التعامل معها باعتبارها من (الآخر) الذي يهدد بوجوده وخطابه الهوية الثقافية للمجتمع المسلم، مع ما يقترن بذلك عادة من تبرير لممارسات المركز السلطوي ضد كل كيان يخرج عن نموذجه الاجتماعي والثقافي.

4. تركزت الهوية السردية في رحلة ابن بطوطة حول شخصية الرحالة نفسه، ورؤيته لذاته الدينية- الثقافية، ومع ذلك، فقد جاءت الرحلة كنص سردي وهي تدور حول (الآخر) كموضوع تجسده مجموعة من الهويات الهامشية التي تدور حول دوائر المركز، وتسعى الى توظيف كل الوسائل الممكنة لانتزاع اعتراف الآخر بوجودها.

5. استطاع ابن بطوطة أن يرصد المواقف والتصورات المتبادلة بين (الآخر المتعدد)، وأن يكشف عن نمط العلاقات المتباينة بين الآخرين دون انحياز لطرف ما، جاعلاً الجغرافيا بدلالاتها الدينية والسياسية هي البنية المركزية الموجهة للعلاقة بين الذات والآخر.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. تفسير الطبري- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ)، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (ب ت).
3. الثقافة العربية الإسلامية في كتاب المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر: دميتري ميكولسكي، ترجمة: عادل اسماعيل، ط2، أنباء روسيا- الجمعية المصرية الروسية للثقافة والعلوم، القاهرة- مصر، 2014م.
4. جدل الأنا والآخر- دراسة في تخلص الإبريز للطهطاوي: حسن حنفي، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه: ل مجموعة من الباحثين، تحرير: الطاهر لبيب ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1999م.
5. الحيوان: أبو عثمان الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي (ت: ٢٥٥هـ)، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2005م.
6. دونية المرأة في المجتمع الجاهلي وفوقيتها في الشعر: عبد الله حبيب التميمي وسحر كاظم حمزة الشجيري، مجلة بابل- العلوم الإنسانية، المجلد (22)، العدد (2)، 2014، صص 314- 339.
7. الذات الممزقة: بين الأنا والآخر: عروس الزبير، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه: ل مجموعة من الباحثين، تحرير: الطاهر لبيب ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1999م.
8. الذاكرة والهوية: جويل كاندوا، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق- سورية، 2009م.
9. الذاكرة: مقدمة قصيرة جداً: جوناثان كيه فوستر، ترجمة: مروة عبد السلام، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، ط1، مؤسسة هنداوي، وندسور- المملكة المتحدة، 2017م.
10. الذاكرة، التاريخ، النسيان: بول ريكور، ترجمة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، 2009م

11. الذكاء الاصطناعي: واقعه ومستقبله: آلان بونيه، ترجمة: على صبري فرغلي، سلسلة عالم المعرفة (172)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، 1993م.
12. الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر، المغرب منطلقاً وموتلاً (أعمال ندوة): مجموعة من الباحثين، ط1، وزارة الثقافة، الرباط- المغرب، 2003.
13. رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار: ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي (ت: 779هـ)، تحقيق: عبد المنعم العريان، مراجعة: مصطفى القصاص، ط1، دار احياء العلوم، بيروت- لبنان، 1987م.
14. رحلة ابن جبیر: أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبیر الكناني الأندلسي (ت ٦١٤هـ)، دار صادر، بيروت- لبنان، ب. ت.
15. الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر: مستويات السرد: عبد الرحيم مودن، ط1، دار السويدية للنشر والتوزيع، أبوظبي- الإمارات العربية المتحدة، 2006م.
16. الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري: ناصر عبد الرزاق الموافي، ط1، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة- مصر، 1995م.
17. الرؤية الأيديولوجية والموروث الديني في أدب حنا مينة: مراد كاسوحة، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية (4)، ط1، دار الذاكرة للنشر والتوزيع، حمص- سورية، 1991م.
18. رؤية العالم وثنائية التضاد بين مراسم الحياة وتجليات الموت في رحلة ابن بطوطة: فاطمة محمد السويدي، مجلة الدراسات العربية، المجلد (37)، العدد (5)، 2018، صص 2611-2646.
19. السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية واشكاليات التأويل، ضياء الكعبي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 2005م.
20. السلطة والهامش: استراتيجية النقد الثقافي في مقاربة المتخيل الأدبي: محمد خليف خيضر الحياي، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2016م.
21. صورة الآخر المختلفة فكرياً: سوسيولوجية الاختلاف والتعصب: حيدر إبراهيم علي، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه: ل مجموعة من الباحثين، تحرير: الطاهر لبيب ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1999م.

22. صورة الآخر في أدب الرحلة صقلية أنموذجاً عند ابن حوقل وابن جبير: رشا الخطيب، مجلة العرب، دار اليمامة للبحث والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الجزء (7-8)، يناير - فبراير 2009، ص ص 487-516.
23. عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون: بنسالم حميش، سلسلة كتاب الدوحة (35)، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة - قطر، 2014م
24. الفتنة والآخر: أنساق الغيرية في السرد العربي: شرف الدين ماجدولين، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012م.
25. في مشكلات السرد الروائي: قراءة خلافية في عدد من النصوص والتجارب الروائية العربية، والعربية السورية المعاصرة - دراسة: جهاد عطا نعيصة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق - سورية، 2001م.
26. محيط المحيط: بطرس البستاني، مكتبة بيروت، بيروت - لبنان، 1987م.
27. المركز والهامش في روايات عز الدين جلاوي: جيجيخ صورية، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2016م.
28. المركزي والمهمش في عصري الطوائف والمرابطين: محمد العبيدي، ط1، دار غيداء للنشر، عمان - الأردن، 2018م.
29. مروج الذهب ومعادن الجوهر: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت: 346هـ)، اعتنى به وراجعته: كمال حسن مرعي، ط1، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 2005م.
30. مفهوم التاريخ بين تحقيق الرواية ومحاورة الجغرافيا مقارنة معرفية في نصّ المسعودي (ت: 346هـ - 957م): طاهر بن علي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المجلد (9)، العدد (2)، 2016، ص ص 874-858.
31. المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي: اشكالية نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من الأسفل: إبراهيم القادري بوتشيش، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، 2014م.
32. موسوعة العلوم الاجتماعية: ميشيل مان، ترجمة: عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز فضلوح، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية - مصر، 1999م.
33. نحن والغرب مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي: عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف - العراق، 2017م.

34. الهامش الإجتماعي في الأدب: قراءة سوسيوثقافية: هويدا صالح، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 2015م.

Sources and References

1. The Holy Quran.
2. Tafsir al-Tabari - Jami' al-Bayan on the interpretation of verses of the Qur'an: Abu Jaafar, Muhammad bin Jarir al-Tabari (224-310 AH), Dar al-Tarbiyah wa al-Turath, Makkah al-Mukarramah, (bt.)
3. Arab-Islamic culture in Al-Masoudi's book, Meadows of Gold and Substantial Minerals: Dmitry Mikulsky, translated by: Adel Ismail, 2nd edition, Russia News - Egyptian-Russian Society for Culture and Science, Cairo - Egypt, 2014 AD.
4. The Controversy of the Self and the Other - A Study in Redeeming the Ibriz by Al-Tahtawi: Hassan Hanafi, in the book: The Image of the Other: The Arab Looking and Looking at Him: by a group of researchers, edited by: Al-Tahir Labib, 1st edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut - Lebanon, 1999 AD.
5. Animal: Abu Othman Al-Jahiz, Amr bin Bahr bin Mahbub Al-Kinani Al-Laithi (d. 255 AH), 2nd edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 2005 AD.
6. The inferiority of women in pre-Islamic society and their superiority in poetry: Abdullah Habib Al-Tamimi and Sahar Kadhim Hamza Al-Shujairi, Babel Magazine - Human Sciences, Volume (22), Issue (2), 2014, pp. 314-339.
7. The torn self: between the self and the other: The Bride of Zubair, in the book: The Image of the Other: The Arab Looking and Looking at Him: by a group of researchers, edited by: Al-Taher Labib, 1st edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut - Lebanon, 1999 AD.
8. Memory and Identity: Joel Kandoa, translated by: Wajih Asaad, Publications of the Syrian General Book Authority, Damascus - Syria, 2009 AD.
9. Memory: A Very Short Introduction: Jonathan K. Foster, Translated by: Marwa Abdel Salam, Reviewed by: Iman Abdel Ghani Najm, 1st edition, Hindawi Foundation, Windsor - United Kingdom, 2017 AD.
10. Memory, History, Forgetting: Paul Ricoeur, translated by: Georges Zenati, 1st edition, United New Book House, Beirut - Lebanon, 2009 AD.
11. Artificial Intelligence: Its Reality and Future: Alain Bonnet, translated by: Ali Sabri Farghaly, World of Knowledge Series (172), National Council for Culture, Arts and Letters, State of Kuwait, 1993 AD.

12. Arab and Muslim Travelers: Discovering the Other, Morocco as a Starting Point and Habitat (Symposium Proceedings): A Group of Researchers, 1st edition, Ministry of Culture, Rabat - Morocco, 2003.
13. The Journey of Ibn Battuta, the masterpiece of observers in the curiosities of the cities and the wonders of travels: Ibn Battuta, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah Al-Lawati Al-Tanji (d. 779 AH), edited by: Abdel Moneim Al-Arian, reviewed by: Mustafa Al-Qassas, 1st edition, Dar Ihya' Al-Ulum, Beirut - Lebanon, 1987 AD.
14. The Journey of Ibn Jubayr: Abu Al-Hussein Muhammad bin Ahmed bin Jubayr Al-Kinani Al-Andalusi (d. 614 AH), Dar Sader, Beirut - Lebanon, b. T.
15. The Moroccan Journey in the Nineteenth Century: Levels of Narrative: Abdel Rahim Moudin, 1st edition, Al Suwaidi Publishing and Distribution House, Abu Dhabi - United Arab Emirates, 2006 AD.
16. The Journey in Arabic Literature until the End of the Fourth Century AH: Nasser Abdel Razzaq Al-Mawafi, 1st edition, Egyptian Universities Publishing House, Cairo - Egypt, 1995 AD.
17. The ideological vision and religious heritage in the literature of Hanna Mina: Murad Kasoha, Literary and Linguistic Studies Series (4), 1st edition, Dar Al-Dhakra for Publishing and Distribution, Homs - Syria, 1991 AD.
18. The vision of the world and the duality of opposition between the ceremonies of life and the manifestations of death in Ibn Battuta's journey: Fatima Muhammad Al-Suwaidi, Journal of Arab Studies, Volume (37), Issue (5), 2018, pp. 2611-2646.
19. The Ancient Arabic Narrative: Cultural Patterns and Problems of Interpretation, Diaa Al-Kaabi, 1st edition, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut - Lebanon, 2005 AD.
20. Authority and Marginality: The Strategy of Cultural Criticism in Approaching the Literary Imaginary: Muhammad Khalif Kheidar Al-Hayani, 1st edition, Dar Al-Hamid for Publishing and Distribution, Amman - Jordan, 2016 AD.
21. The Intellectually Different Image of the Other: The Sociology of Difference and Intolerance: Haider Ibrahim Ali, in the book: The Image of the Other: The Arab Looking and Looking at Him: by a group of researchers, edited by: Al-Taher Labib, 1st edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut - Lebanon, 1999 AD.
22. The image of the other in the literature of the Sicilian journey as a model according to Ibn Hawqal and Ibn Jubayr: Rasha Al-Khatib, Al-Arab

- Magazine, Dar Al-Yamamah for Research, Publishing and Distribution, Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia, Part (7-8), January-February 2009, pp. 487-516.
23. On the biographies of Ibn Battuta and Ibn Khaldun: Bensalem Himmich, Doha Book Series (35), 1st edition, Ministry of Culture, Arts and Heritage, Doha - Qatar, 2014 AD.
24. Sediton and the Other: Patterns of Otherness in Arabic Narrative: Sharaf al-Din Magdoline, 1st edition, Difference Publications, Algeria, 2012 AD.
25. On the Problems of Novelist Narrative: A Controversial Reading of a Number of Contemporary Arab and Syrian Novelist Texts and Experiences - Study: Jihad Atta Naissa, Arab Writers Union Publications, Damascus - Syria, 2001 AD.
26. Ocean of the Ocean: Boutros Al-Bustani, Beirut Library, Beirut - Lebanon, 1987 AD.
27. The Center and the Margin in the Novels of Izz al-Din Jalouji: Jijikh Soria, PhD dissertation, Mohamed Kheidar University of Biskra, Algeria, 2016 AD.
28. The Central and the Marginalized in the Ages of the Sects and the Almoravids: Muhammad Al-Obaidi, 1st edition, Ghaida Publishing House, Amman - Jordan, 2018 AD.
29. Meadows of Gold and Substantial Minerals: Abu Al-Hasan Ali bin Al-Hussein bin Ali Al-Masoudi (d. 346 AH), taken care of and reviewed by: Kamal Hassan Mar'i, 1st edition, Al-Matbabah Al-Asriyya, Beirut - Lebanon, 2005 AD.
30. The concept of history between the investigation of the novel and the dialogue of geography, an epistemological approach in the text of Al-Masoudi (d. 346 AH - 957 AD): Taher bin Ali, Al-Wahat Journal for Research and Studies, Volume (9), Issue (2), 2016, pp. 858-874.
31. The Marginalized in the History of the Islamic West: A Theoretical and Practical Problem in History Viewed from Below: Ibrahim Al-Qadiri Boshish, 1st edition, Dar Roya for Publishing and Distribution, Cairo - Egypt, 2014 AD.
32. Encyclopedia of Social Sciences: Michel Mann, translated by: Adel Mukhtar Al-Hawari and Saad Abdel Aziz Fadlouh, 1st edition, University Knowledge House, Alexandria - Egypt, 1999 AD.
33. We and the West: Approaches in Islamic Critical Discourse: Amer Abdel Zaid Al-Waeli and Hashim Al-Milani, Islamic Center for Strategic Studies, Najaf Al-Ashraf - Iraq, 2017 AD.

34.The Social Margin in Literature: A Sociological and Cultural Reading:
Howaida Saleh, 1st edition, Vision Publishing and Distribution, Cairo - Egypt,
2015 AD.

الهوامش:

- (1) ينظر: الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري: ناصر عبد الرزاق الموفاي، ط1، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة- مصر، 1995، ص41.
- (2) الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر: مستويات السرد: عبد الرحيم مودن، ط1، دار السويدى للنشر والتوزيع، أبوظبي- الإمارات العربية المتحدة، 2006، ص40.
- (3) ينظر: محيط المحيط: بطرس البستاني، مكتبة بيروت، بيروت- لبنان، 1987، ص310.
- (4) ينظر: الذاكرة، التاريخ، النسيان: بول ريكور، ترجمة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، 2009، ص ص33، 567.
- (5) الذاكرة والهوية: جويل كاندوا، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق- سورية، 2009م، ص92.
- (6) ينظر: السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية واشكاليات التأويل، ضياء الكعبي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 2005م، ص22-23.
- (7) ينظر: دونية المرأة في المجتمع الجاهلي وفوقيتها في الشعر: عبد الله حبيب التميمي وسحر كاظم حمزة الشجيري، مجلة بابل- العلوم الإنسانية، المجلد (22)، العدد (2)، 2014، ص ص314-339، ص315.
- (8) ينظر: السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية واشكاليات التأويل، ص22.
- (9) ينظر: موسوعة العلوم الاجتماعية: ميشيل مان، ترجمة: عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز فضلوح، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية- مصر، 1999، ص99.
- (10) ينظر: المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي: اشكالية نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من الأسفل: إبراهيم القادري بوتشيش، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 2014، ص20.
- (11) ينظر: المركزي والمهمش في عصري الطوائف والمرابطين: محمد العبيدي، ط1، دار غيداء للنشر، عمان- الأردن، 2018م، ص51.
- (12) ينظر: المركز والهامش في روايات عز الدين جلاوي: جيجيخ صورية، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2016، ص21.
- (13) ينظر: الفتنة والآخر: أنساق الغيرية في السرد العربي: شرف الدين ماجدولين، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص61.
- (14) ينظر: السلطة والهامش: استراتيجية النقد الثقافي في مقارنة المتخيل الأدبي: محمد خليف خيضر الحياي، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2016، ص24.

- (15) ينظر: الثقافة العربية الإسلامية في كتاب المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر: دميترى ميكولسكي، ترجمة: عادل اسماعيل، ط2، أنباء روسيا- الجمعية المصرية الروسية للثقافة والعلوم، القاهرة- مصر، 2014، ص58.
- (16) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص10.
- (17) ينظر: الذاكرة: مقدمة قصيرة جدًا: جوناثان كيه فوستر، ترجمة: مروة عبد السلام، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، ط1، مؤسسة هندواي، وندسور- المملكة المتحدة، 2017م، ص61.
- (18) ينظر: الرؤية الأيديولوجية والموروث الديني في أدب حنا مينة: مراد كاسوحة، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية (4)، ط1، دار الذاكرة للنشر والتوزيع، حمص- سورية، 1991م، ص232-233.
- (19) ينظر: في مشكلات السرد الروائي: قراءة خلافية في عدد من النصوص والتجارب الروائية العربية، والعربية السورية المعاصرة- دراسة: جهاد عطا نعيصة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق- سورية، 2001م، ص146.
- (20) ينظر: الذاكرة والهوية، ص88.
- (21) ينظر: الذكاء الاصطناعي: واقعه ومستقبله: آلان بونيه، ترجمة: على صبري فرغلي، سلسلة عالم المعرفة (172)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، 1993م، ص95.
- (22) ينظر: مفهوم التاريخ بين تحقيق الرواية ومحاورة الجغرافيا مقارنة معرفية في نصّ المسعودي (ت: 346هـ-957م): طاهر بن علي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المجلد (9)، العدد (2)، 2016، ص858-874، ص863.
- (23) ينظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص57، 61، 66، 70، 77، 158، 165، 216.
- (24) سورة النحل: الآية (43).
- (25) ينظر: الذاكرة والهوية، مرجع سابق، ص88.
- (26) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص60.
- (27) تفسير الطبري- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ)، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (ب ت)، ج17/ص208.
- (28) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص39.
- (29) المصدر نفسه، ج1، ص33.
- (30) مروج الذهب، ج1، ص51.
- (31) المصدر نفسه، ج1، ص70.
- (32) المصدر نفسه، ج1، ص72.
- (33) المصدر نفسه، ج1، ص78.
- (34) ينظر: الحيوان: أبو عثمان الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الليثي (ت: ٢٥٥هـ)، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2005م، ج7/ص44، 74.
- (35) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص72.

(36) ينظر: الهامش الاجتماعي في الأدب: قراءة سوسيوثقافية: هويدا صالح، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 2015، ص190-191.

(37) ينظر: صورة الآخر المختلفة فكرياً: سوسيلوجية الاختلاف والتعصب: حيدر إبراهيم علي، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه: ل مجموعة من الباحثين، تحرير: الطاهر لبيب ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1999م، ص111.

(38) ينظر: رحلة ابن جبير، ص ص59، 69، 78، 91، 96.

(39) ينظر: الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر، المغرب منطلقاً وموتلاً (أعمال ندوة): مجموعة من الباحثين، ط1، وزارة الثقافة، الرباط- المغرب، 2003، ص10.

(40) ينظر: رحلة ابن جبير، ص13.

(41) ينظر: الهامش الاجتماعي في الأدب، ص111.

(42) رحلة ابن جبير، ص54.

(43) المصدر نفسه، ص55.

(44) ينظر: جدل الأنا والآخر - دراسة في تخلص الإبريز للطهطاوي: حسن حنفي، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه: ل مجموعة من الباحثين، تحرير: الطاهر لبيب ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1999م، ص286.

(45) ينظر: الذات الممزقة: بين الأنا والآخر: عروس الزبير، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه: ل مجموعة من الباحثين، تحرير: الطاهر لبيب ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1999م، ص659.

(46) ينظر: رحلة ابن جبير، ص224-225.

(47) رحلة ابن جبير، ص259.

(48) المصدر نفسه، ص48-49.

(49) المصدر نفسه، ص194.

(50) المصدر نفسه، ص40.

(51) المصدر نفسه، ص206-207.

(52) ينظر: صورة الآخر في أدب الرحلة صقلية أنموذجاً عند ابن حوقل وابن جبير: رشا الخطيب، مجلة العرب، دار اليمامة للبحث والنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، الجزء (7-8)، يناير- فبراير 2009، ص ص487-516، ص505.

(53) ينظر: رحلة ابن جبير، ص ص8، 283.

(54) ينظر: رحلة ابن جبير، ص ص229، 260، 274، 282.

(55) ينظر: صورة الآخر في أدب الرحلة، ص504.

(56) رحلة ابن جبير، ص305.

- (57) ينظر: صورة الآخر في أدب الرحلة، مرجع سابق، 5، 507.
- (58) ينظر: رحلة ابن جبير، ص305-306.
- (59) ينظر: المصدر نفسه، ص307.
- (60) ينظر: المصدر نفسه، ص275.
- (61) ينظر: رؤية العالم وثنائية التضاد بين مراسم الحياة وتجليات الموت في رحلة ابن بطوطة: فاطمة محمد السويدي، مجلة الدراسات العربية، المجلد (37)، العدد (5)، 2018، ص ص2611-2646، ص2613.
- (62) ينظر: نحن والغرب مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي: عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف- العراق، 2017م، ص18.
- (63) رحلة ابن بطوطة، ص552-553.
- (64) ينظر: رؤية العالم وثنائية التضاد بين مراسم الحياة وتجليات الموت في رحلة ابن بطوطة، ص2627.
- (65) رحلة ابن بطوطة، ص551-552.
- (66) رحلة ابن جبير : 37.
- (67) ينظر: عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون: بنسالم حميش، سلسلة كتاب الدوحة (35)، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة- قطر، 2014م، ص30-31.
- (68) رحلة ابن بطوطة، ص501-502.