# The image of the Dar Al Harb female in selected texts of travel literature

**Dr. Roaa Kaddah***

**(Received 2 / 8 / 2021. Accepted 2 / 11 / 2021)**

## □ ABSTRACT □

This research is based on studying the image of the Dar al-Harb female In the travel texts, trying to show the extent to which the features of the anthropological discourse - which formulate the image of the other based on a previous communication discourse based on tribal provisions that regulate the traveler's vision of his other– appear in it by observing the female image in four travel texts, two of them are Eastern: The Journey of Ibn Fadhlan, and the first Journey of Abu Dolaf Al-Khazraji, and two Andalusian journeys: the Two Journeys of Al-Ghazal, and the Journey of Afuqai.

The research reached some results: The most important of them are: the emergence of the features of the ethnographic discourse in all texts, and the four travelers revealing the position of the female body within the culture of the enemy, and displaying its heterosexualities based on explicit or implicit balances between it and the Muslim female ideal, and they used the female body as a means to expose The other and to expose the forms of societal corruption, relying in their value judgments on self-values as universal values. The travelers alienated the negative attributes of heterogeneity related to the female body of the Dar al-Harb female, to create a state of aversion to her among Arab Muslim readers, to venerate self-values, and to triumph over the female Muslim ideal.

**Key words:** the female of Dar al-Harb, Ibn Fadhlan, Abu Dolaf, Al-Gazal, Afuqai

*Associate Professor, Department of Arabic Language, College of Arts and Humanities, Tishreen University, Syrian Arab Republic. rouaakaddah777@gmail.com

# صورة أنثى دار الحرب في نصوص مختارة من أدب الرحلة

**د. رؤى قدّاح***

**(تاريخ الإيداع 2 / 8 / 2021. قبل للنشر في 2 / 11 / 2021)**

## □ ملخّص □

يقوم هذا البحث على دراسة صورة أنثى دار الحرب في بعض المدوّنات الرحليّة، محاولاً تبيان مدى تمثّل تلك الصورة لسمات الخطاب الأنثروبولوجي، الذي يقوم بصياغة صورة الآخر اعتماداً على خطابٍ سابق للاتصال، مؤسَّسٍ على أحكام قبليّة تنظّم رؤية الرحالة لآخره، وذلك من خلال الوقوف على صورة الأنثى في أربعة نصوص رحليّة سفاريّة، اثنان منها مشرقيّان؛ هما: رحلة ابن فضلان، ورحلة أبي دلف الخزرجيّ الأولى، واثنان أندلسيّان؛ هما: رحلتا الغزال، ورحلة أفوقاي. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج؛ أبرزها: تجلّي سمات الخطاب الأنثروبولوجي في النصوص المدروسة، وانصراف الرحالة الأربعة إلى رصد موقع الجسد الأنثوي ضمن ثقافة الآخر العدوّ، وعرض جنسانيّاته المغايرة اعتماداً على موازنات صريحة أو ضمنية بينها وبين المثال الأنثويّ المسلم، واتخاذهم الجسد الأنثويّ وسيلة لتعرية الآخر ولكشف ضروب الفساد المجتمعي، مستندين في إنشاء أحكامهم القيميّة إلى قيم الذات بوصفها قيماً شموليّة وقبلة للحقيقة، وقد كانت غايةُ الرحالة من تبئير سمات المغايرة السلبيّة المتعلقة بالجسد الأنثويّ لأنثى دار الحرب تنفيرَ القارئ العربي المسلم منها، وتبجيل قيم الذات، وتثمين المثال الأنثويّ المسلم.

**الكلمات المفتاحية:** أنثى دار الحرب، ابن فضلان، أبو دلف، الغزال، أفوقاي.

* أستاذ مساعد ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية.rouaakaddah777@gmail.com

## مقدمة

تعدّ المرأة أحد أهم تلك العناصر الحقيقة بالدرس في النصّ الرّحليّ، بوصفها موضوعاً جاذباً لعين الرحالة، ووسيلةً مخاتلة لمعرفة الآخر عبر علاقته بأنثاه سواء أكانت زوجة أم جارية، ومع ذلك فهي لم تحظ إلا بعدد قليل من الدراسات المتأخرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب "المرأة في الرحلات السفارية المغربية خلال القرنين 18-19" لمليكة نجيب، الذي صدر عن دار ارتياد الآفاق عام 2013، و"صورة المرأة في أدب الرحلات من القرن الرابع الهجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري" وهي أطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة مؤتة، عام 2016، من إعداد إنعام زعل القيسي، و"صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة"، وهي أيضاً أطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان، عام 2017، من إعداد منصورية بن عبد الله ثالث. وهذا النقص كان دافعاً لنا لإفراد هذا البحث لصورة الأنثى في دار الحرب على وجه التحديد، محاولين تقصّيها بعيداً عن النزوع الغرائبي الذي أثّر عميقاً في رؤية الرحالة لها، وقد أشار إليه "عزيز العظمة" في كتابه المعنون بـ "العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى".

## أهميّة البحث وأهدافه:

يعتمد هذا البحث على التحليل النّصّي، ويقوم بتحليل صورة أنثى دار الحرب في أربعة نصوص رحليّة سفاريّة تكليفية، هي: رحلة ابن فضلان، ورحلة أبي دلف الخزرجي الأولى، ورحلتا الغزال الأندلسي، ورحلة أفوقاي. وتتأتّى أهميته في قيامه على الموازنة بين صور المرأة في النصوص الأربعة؛ لتبيان أثر التحوّلات السياسية في رؤية الآخر وصياغة صورته عبر جنسنته وانحراف النظر إلى أنثاه. ويهدف البحث إلى تبيّن مدى تمثّل صورة أنثى دار الحرب في النصوص المدروسة لسمات الخطاب الأنثروبولوجي، وإلى رصد أثر الدين ونزعة التمركز على الإثنية في صياغة تلك الصورة، فضلاً عن الوقوف على أثر التمثيلات الفقهية التي بني عليها خطاب الجنس في الثقافة العربية الإسلامية في موقف الرحالة من الجنسانيّات الأنثويّة لأنثى دار الحرب، ووصفهم لموقع الجسد الأنثويّ في الثقافات المغايرة.

## صياغة الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، وصورته في مدوّنات الإثنوغرافيين والرحالة المسلمين:

يعدّ وجود الآخر في مدار الأنا سلباً وإيجاباً ضرورة تتحقق بها شرعنة الخصومة وتنظيمها، وبلورة هوية الأنا بوصف الآخر حالّاً في المجال الوجودي لها، وهذه الضرورة تعلّل بقاءَ الآخر موضوعَ إغراءٍ للأنا ومنبعاً للحيطة والحذر[1]، وتجلو أسباب انهمامها بصياغة صور للآخر تتسم بأنها تستقطب الرغبات المكبوتة، وتتبني على الأنماط الأصليّة المؤسِّسة للمخيال الإنسانيّ، وتنتظم هذه الصور – وفق رأي "جيلبر دوران"– في نظامين؛ أوّلهما: نهاريّ، ذكوريّ، يرمز إلى السيادة والعقلانيّة والبطولة والتجريد ووحدانيّة الإله. وثانيهما: ليليّ، أنثويّ، أليف، صوفيّ، حميميّ، حلوليّ، ينبذ الانشطار، ويرفض نقيض الأطروحة[2].

[1] – **مجموعة باحثين. *صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه*. تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1999. "الآخر المفارقة الضروريّة"، دلال البزري، ص99-108.**

**– أفاية، محمد نور الدين. *الغرب في المتخيل العربي*. ط1، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996. ص12.**

[2] – **مجموعة باحثين. *صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه*، "الآخر أو الجانب الملعون"، أسماء العريف بياتريكس، ص90-92-93.**

عرّف د. "محمد نور الدين أفاية" الصورة بأنها: (تمثّلٌ لواقع ثقافيّ أجنبيّ يتمكّن من خلاله الفرد أو الجماعة التي كوّنته..... من كشف أو ترجمة الفضاء الإيديولوجي الذي تتموضع فيه)[3]، ورأى أنّ صور الآخر تتوالد من نوع من الوعي تكون فيه الأنا مقياساً للآخر، مما يعني أنّها نتاج معرفة شوهاء أو بتراء، تغلب عليها نزعة التمركز على الإثنيّة التي تُتَصِّب فيها الأنا القيمَ الخاصةَ بالمجتمع الذي تنتمي إليه قيماً شاملةً، تجعلُ الفكرةَ التي تحملها الأنا عن مجتمعها قِبلةً للحقيقة والعقل، ولهذه النزعة وجهان، هما: (الادعاء الشموليّ، والمضمون الخاص، وهو قوميٌّ غالباً)[4]. وعليه، فإنّ معرفة الأنا بالآخر تتحدّد بثلاث سمات؛ أولاها: اختزال الآخر في سمات نمطيّة تقوم على التشييء والفرز وفق خصائص ثابتة، وتبنى على أحكام مسبّقة تحوّل التمثّلات إلى وقائع، وتقدّم التخييل على التجربة، والتلقينَ القبليَّ على الرؤية والاحتكاك، وثانيتها: الزمن المُفوّت الذي يرتدّ فيه المغلوبُ بين الطرفين إلى منفاه التاريخي، وينظر الغالبُ إلى اللحظة التي يتبدّد فيها المغلوب. وثالثتها: الجنسنة التي تحضر فيها الأنوثة كمرآة لرؤيا مخاتلة بوصفها آخَرَ الآخرِ، وفيها (يجري إبعاد النظر إلى الآخر عن عيون النصف الثاني من البشر، ولهذا الإبعاد انعكاسات على المعرفة، ليس فقط لأن المرأة فيه هي آخر مركّبٌ من الدرجة الثانية، أي بمثابة الحاجب الثاني عن المعرفة، يفتن بما يُظهر أكثر مما يُعلم بما يُبطن، بل لأن هذا الوسيط بوسعه، وبغفلة من أمره أحياناً، التواطؤ مع الصورة التي يقدّمها، إنه يستبطنها، ويذهب إلى أبعد من نسيان أناه فيستحيل في هذه الحالة مزيجاً هجيناً من بقايا الأنا المستذكرة، ومما هو مستحب من تصور هذا الآخر، وهو ليس آخر أو غريم الأنا، بل هو منزلة بين المنزلتين)[5]. وهذه السمات المعرفيّة توضح حقيقة الخطاب الأنثروبولوجي القائم على صياغة الآخر بدلاً من معرفته، وفيه تُحمَل الأشياءُ المُشَاهدَةُ محمل الأشياء المعلومة، وتنظّمُ عينُ الرحالة مرئيَّها عبر خطاب سابق على الاتصال، يقوم على التخييل والمقولات المسبّقة المكتسبة قبل الارتحال ومن خلالها يجري إقحام الآخر ضمن تمثّلات وهميّة تعمد الأنا بواسطتها إلى تحييده وترويضه عبر ثقافته، مما يؤكد قدرة المونوغرافيا على تغيير وجه الآخر واختراع هيئة له[6].

وتأسيساً على ما سبق، نلحظ أن الصورة التي صاغتها الثقافة العربيّة الإسلاميّة للآخر لم تبرأ من سمات هذا الخطاب؛ إذ عرف العرب آخرهم عبر الكتب والاسترقاق والمسح الإثنوغرافي الذي شمل المناطق التي عنيت بها الواقعة الإسلاميّة في أوج مركزيّتها السياسيّة والدينيّة، ولكن الصور التي أنتجها ذاك المسح كانت مزيجاً من خيال وتنميط وواقع أثّرت فيها الأحكام المسبّقة المبنيّة على المعرفة الداخليّة الناتجة من اتساع رقعة الدولة الإسلاميّة واشتمالها على ثقافات وأجناس متعددة، وقد وجهت تلك المعرفة رؤية الرحالة والإثنوغرافيين[7]، وظهر الخطاب الإثنوغرافي في الثقافة العربيّة الإسلاميّة مرتهناً إلى ثنائيّات صارمة أثّرت في صياغة صورة الآخر، وهي: الذاتيّة والغيريّة، والإيمان والكفر، والتحضّر والتوحّش، فضلاً عن غلبة نزعة التمركز على الإثنيّة. أمّا الدين فقد شكّل مرجعاً رئيساً وأفقاً لرؤية الآخر،

---

**[3] – أفاية، محمد نور الدين. *الغرب المتخيل "صور الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط"* . ط1، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، 2000. ص20.**

**[4] – تودوروف، تزفيتان. *نحن والآخرون*. تر: د. ربى حمود، ط1، دار المدى، سورية، 1998. ص18.**

**[5] – مجموعة باحثين. *صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه*، "الآخر المفارقة الضروريّة"، دلال البزري، ص107.**

**[6] – المرجع نفسه، "الاستشراق والاستغراب– اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي"، منذر كيلاني، ص75–76–77–78.**

**[7] – العظمة، عزيز. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*، ط1، دار رياض الريس، لندن، قبرص، 1991. ص33–92–218.**

**– أفاية. *الغرب المتخيل "صور الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط"* ، ص206.**

**– مجموعة باحثين. *صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه*، "الآخر في الثقافة العربيّة"، الطاهر لبيب، ص213.**

وللمقايسة وإنشاء الأحكام، وهو ما دفع كثيراً من الرحالة والإثنوغرافيين المسلمين إلى رفض دخول بلاد "الكفار"، وإلى الترفّع عن وصفهم بِعَدّهم شيئاً مذموماً غيرَ حقيقٍ بالاهتمام والوصف[8]، فضلاً عن أن الاستعلائيّة الدينية كانت حاجباً أمام معرفة الآخر في مرحلة المركزيّة الإسلاميّة، وفي مرحلة التفكك والاضطراب التي خلخلت الهويّة الإسلاميّة أمام تمدّد الآخر في ديارها. ويؤكد فاعليّةَ الدين في صياغة صورة الآخر قيامُ الواقعة الإسلاميّة بتنظيم علاقتها به وفق تقسيم جغرافي سياسيّ مُحدّد بثنائية دار الإسلام ودار الحرب، وهو ما يضع الآخر موضع العدوّ، ويحقق حكماً سلبياً عليه قبل معرفته، مع الإشارة إلى أن رفض العرب المسلمين لعقائد الشعوب الأخرى لم يمنعهم من الاعتراف بما لتلك الشعوب من إيجابيات ومظاهر حضاريّة، بل عمدوا إلى التفاعل مع تجاربها والاقتباس منها[9]. ولا شكّ في أن ثمّة فرقاً بيّناً بين صورة الآخر في المدوّنات الإسلامية في أثناء مرحلة المركزيّة الإسلاميّة وصورته فيها بعد تعرّض دولة الإسلام لانهيارات متلاحقة وضعتها وجهاً لوجه مع العدوّين الشرقيّ والغربيّ، بعد تمدّد التتار والمغول والأوروبيين؛ إذ اتسمت مدوّنات المرحلة الأولى بغلبة نزعة الاستعلاء لدى الرحالة المنتمي إلى الدولة السائدة سياسيّاً ودينيّاً، واتسمت مدوّنات المرحلة الثانية بقدر كبير من النفور من الآخر وتكفيره والإعراض عن معرفته، ورفض الاعتراف بقوته التي يمكن أن ترقى به إلى منزلة العدوّ الندّ، والاقتصار في تصويره على الاستهجان الدينيّ والإثنيّ المقترن بتشنج انفعالي تجلّى في صبّ اللعنات عليه والدعاء عليه بالخراب والفناء، والانصراف إلى إعلاء الذات من منظور ماضويّ صرف.

وفي مدوّنات المرحلتين برزت الأنثى عنصراً رئيساً في الوصف الإثنوغرافي للشعوب والثقافات، واتكأت معرفة الرحالة والإثنوغرافيين العرب بها على مصدر داخليّ تمثّل في الرق[10] الذي اختزل المرأة في وظيفة الإمتاع الجسديّ، واستثمر جنسانيّاتها الوافدة وأخضعها لخطاب الجنس في الثقافة العربية الإسلاميّة لتتماهى معه وتتساق لمقولاته[11]. وكان طبيعيّاً أن تنصرف عين الرحالة العربيّ إلى أنثى دار الحرب بوصفها جسداً يُعرّي الجنسانيّات الأخرى، ويوضح موقع الذكورة والأنوثة في تلك الثقافات قياساً إلى المثال الإسلاميّ الكامل. وقد أشار "العظمة" إلى أنّ انشغال الرحالة المسلمين بوصف أنثى دار الحرب كان نتاج نزعة غرائبيّة تتغيّا الإمتاع والتشويق، فضلاً عن التعريض برجولة الشعوب الأخرى الفاقدة للغيرة بغية إثارة الجزع من تلك الحضارات المفارقة تماماً للحضارة الإسلاميّة[12].

---

**[8] – أفاية. *الغرب المتخيل "صور الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط"*، ص204–205.**

**– ذكر "د. حسين فهيم" أن (الآخر) غير المسلم شكّل في ذهنيّة أغلبية المسلمين شيئاً مذموماً لا يستأهل إلا الوصف بأردأ الألفاظ، لكنه رأى أن هذه النظرة الدونيّة للآخر لا تستند إلى أساس مفاضلة الدين الإسلاميّ على غيره، وإنما تردّ إلى أسباب عرقيّة وحضاريّة. ينظر: فهيم، حسين محمد. *أدب الرحلات*، عالم المعرفة، يونيو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989. ص67.**

**– رأى "عزيز العظمة" أن نظرة الحضارة العربيّة الإسلاميّة إلى خارجها لم تنطلق من اعتبارات دينيّة؛ لأن التعدديّة الدينيّة التي اتسمت بها هذه الحضارة جعلت نظرتها إلى المجموعات البشريّة على أسس دينيّة تتجه إلى الداخل لا إلى الخارج، وتأخذ منحى فقهيّاً لا اجتماعيّاً وإثنوغرافيّاً، وذكر أن الحضارة العربيّة الإسلاميّة كانت تتقبّل الاختلاف الدينيّ حتى مع الوثنيّين مع إبداء الاستفظاع المقتصر على الطقوس والعادات. ينظر: العظمة. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*، ص91–92.**

**[9] – العظمة. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*، ص117.**

**– أفاية. *الغرب المتخيل "صور الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط"*، ص205.**

**[10] – العظمة. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*، ص118.**

**[11] – سرحان، هيثم. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2010. ص65–71–72–73–76–77–78–80–83–117–118.**

**[12] – العظمة. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*، ص166–167–168.**

ومن خلال وقوفنا على أربعة نصوص رحليّة؛ اثنان منها مشرقيّان، وآخران أندلسيّان، سنحاول أن نتبيّن صورة تلك الأنثى وتبايناتها ضمن مراحل تاريخيّة متعددة.

## أنثى دار الحرب بين رسالة ابن فضلان، ورسالة أبي دلف الأولى:

يشترك النصّان في كونهما نتاج رحلتين سفاريّتين تكليفيّتين، وفي اضطراب الرحلتين ضمن محيط جغرافي وسياسيّ وإثنيّ شرقيّ، وفي انصراف الرحّالتين إلى وصف الآخر العدو القابع في دار الحرب المتاخمة لدولة الإسلام، والمترصّد لرياح الضعف تعصف بها بين حين وآخر في مرحلة تاريخيّة بالغة الخطورة هي القرن الرابع للهجرة، وفيه فقدت دولة الإسلام قدراً كبيراً من مركزيّتها على المستويين السياسيّ والعسكريّ بعد صراع الترك والفرس على الاستبداد بسلطة الخلفاء العباسيّين، وانهمام الخلفاء بحياة الترف والدعة، وخضوعهم لتدبير النساء، وتمزّق هيبة الدولة بين ثورات الداخل وتمرّدات الأطراف، وهو ما فاقم إحساس الذات المرتحلة بالمغايرة، وزادها نفوراً من الآخر العدوّ، وميلاً إلى استقذاعه وتبئير ملامح وحشيّته.

وصف "ابن فضلان"[13] (؟-؟ ق4 هـ) في رسالته التي قدّمها إلى الوزير العباسي "حامد بن العبّاس" رحلته السفاريّة التكليفيّة إلى بلاد "الصقالبة" التي بدأت (عام 309 هـ) بأمر من الخليفة المقتدر بالله، وقد اضطلع فيها "ابن فضلان" بمهمة إيصال المال إلى ملك الصقالبة المسلم لبناء سور يحميه من خطر اليهود "الخزر"، وبقراءة كتاب الخليفة وتدوين مجريات الرحلة التي شملت بلاد فارس والترك والصقالبة والروسيّة[14].

صمت "ابن فضلان" في رسالته عن ذكر شعوب البلاد الواقعة في دار الإسلام، وأسهب في ذكر شعوب البلاد الواقعة في دار الحرب، وهم قبائل "الترك" و"الروسيّة" وملك "الخزر"، وجميعهم يمثّلون في نصّه المغايرة السلبية في أقصى درجاتها، وهي درجة الآخر العدوّ الذي تضافر في صياغة صورته عاملان؛ هما: الدين، ونزعة التمركز على الإثنيّة؛ إذ حضر الدين الإسلاميّ مرجعاً رئيساً للمقايسة والحكم ومثالاً للحقيقة والكمال، وضابطاً للأعراف الإثنيّة والعادات والتقاليد، ومنظّماً لعين الرحالة التي انصرفت إلى رصد ملامح المغايرة الدينيّة والإثنيّة المتجلية في العبادات، وفي ضروب الممارسات الاجتماعيّة كالزواج والطهارة والثياب والتستّر واختلاط الجنسين والإباحيّة الجنسيّة، وقدّمها "ابن فضلان" من خلال خطاب استعلائيّ ترتفع فيه الأنا المكتملة بقيمها ذات المرجعيّة القدسيّة إلى مرتبة المثال، ويهبط الآخر إلى درجة الغير الحيوانيّ البهيميّ الذي لا عقل له لمخالفته قيم الأنا ومبادئها القدسيّة وأعرافها الاجتماعيّة التي تكفّر مبدأ المخالفة، نحو وصفه لقبيلة "الغزّيّة" التركيّة بقوله: (كالحمير الضّالة، لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً.... ولا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا غير ذلك)[15]، واستقذاعه المطلق في صيغ المبالغة السلبيّة لوحشيّة الترك "الباشغرد" ولعقائدهم القائمة على الإيمان بتعدد الأرباب، أو على عبادة الإحليل

---

**[13] – أشار "سامي الدهان" في تعريفه بابن فضلان إلى إغفال المصادر لترجمته ولرسالته، وذكر أن اسمه في معجم البلدان لياقوت الحموي وفي مقدمة الرسالة هو أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد مولى محمد بن سليمان، منبّهاً على تضارب الإشارات حول اسمه وحول أصله العربي أو انتمائه للعجم، واستنتج من خلال نصه أنه كان على ثقافة دينية وأدب رفيع وأسلوب بديع وورع وحب لنشر الإسلام، وصدق في الحديث وعفّة في المال، غير أن به سذاجة ردّها الدهان إلى عمره. ينظر: ابن فضلان. *رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة 309 هـ/921 م*. تح: سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق. ص37-38-39.**

**[14] – ابن فضلان. *رسالة ابن فضلان*، ص67-68.**

**[15] – المصدر نفسه، ص91-92.**

أو عبادة الحيوانات، كالأفعى والكراكي والسمك[16]، وفيهم يقول: (فحذرناهم أشدّ الحذر، وذلك أنهم شرّ الأتراك وأقذرهم وأشدّهم إقداماً على القتل)[17]، ومثله وصفه لقبيلة "الروسيّة" التي التقى بها على نهر "إتل"، بقوله: (أقذر خلق الله، لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالّة)[18].

ويتوافق هذا الخطاب مع موقف الأنا المرتحلة من آخرها الوحشيّ؛ فالأنا منتمية إلى الطرف الأقوى والأكثر تحضّراً، والذي كان لا يزال يحتفظ ببقايا مركزيّته السياسيّة والدينيّة على الرغم مما أصابها من آفات أوهنتها، ودليل تلك المركزيّة أنّ رحلة "ابن فضلان" تمّت تلبية لكتاب ملك "الصقالبة" المسلم الذي استغاث بالخليفة العباسيّ الرأسِ السياسيّ والدينيّ للدولة طالباً دعمه الدينيّ والعلميّ والماليّ والسياسيّ.

لم يقتصر خطاب "ابن فضلان" الإثنوغرافي في وصفه للآخر في دار الحرب على الاستفظاع من خلال التركيز على توحّش الذكورة وعنفها حتى على مستوى العبادة، وحسب، وإنما عمد إلى جنسنة الآخر عبر رصد الأنوثة بوصفها عنصراً مكمّلاً يعرّي الوجه الآخر للذكورة، ويفضح فساد النظام الاجتماعيّ الذي ينكشف فيه الجسد الأنثويّ سواء أكان لامرأة حرّة متزوجة أم لجارية، مما يعني اتساق صورة أنثى دار الحرب في الخارج مع صورتها القبليّة المُشَكّلة داخليّاً من خلال عنصر الجواري في المجتمع الإسلاميّ، ومن خلال المؤلفات التي نظّمت صورتهنّ، ككتاب "القيان" للجاحظ. وجميع صور الجسد الأنثويّ المنكشف والمُنتَهَك في دار الحرب تجلو موازنة ضمنيّة مع الجسد الأنثويّ المثال في الثقافة الإسلاميّة؛ فصورة الزوجة "الغزّيّة"[19] التي كشفت عورتها أمام أعضاء الوفد تستدعي الجسدَ الأنثويّ المسلم المغلّف بالعفّة والصيانة والستر وضروب التحريم والحفظ وراء جلابيب الرقابة الذكوريّة القدسيّة وأسوارها الحرملكيّة. وتقاليدُ الزواج لدى "الغزّيّة" التي يُنتَهك فيها جسدُ العروس في دار أهلها، وعلى مرأى منهم بعد أن يوفّي العريس صداقها[20]، تستحضر أحكام الزواج في الثقافة الإسلاميّة بوصفه مؤسسة مسوّرة بالقداسة يتعالق فيها القدسيّ والإيروسيّ، ويصير الجنس طقساً عباديّاً، ووسيلة لاسترضاء الإله لغايتين؛ أرضيّة، وسماويّة. وفي صورة الزوجة "الروسيّة" يُعرّى الجسد الأنثويّ لعين الناظر، ويُجرّد من حرمانيّته وفق ثقافة الذات الرائية، ويغدو أداة لاستعراض رأس المال الذكوريّ وثرواته الماديّة التي يُشكّل ذاك الجسد جزءاً منها؛ فعلى ثدي الزوجة تُشَدُّ حقّة من حديد أو فضة أو ذهب، وتلتفّ حول عنقها أطواق الفضة والذهب على قدر مال زوجها[21].

ويقدّم وصف "ابن فضلان" للجارية "الروسيّة" الوجه الآخر المتمّم لصورة الجسد الأنثويّ المستباح والخاضع لنظام الجنس الجماعي العلني الذي تستعرض فيه الذكورة فحولتها أمام الناظرين[22]، وهنا، لا يقتصر خضوع الجسد الأنثويّ للمالك الذكر على الاستعمال الجنسيّ العلنيّ وحسب، وإنما يتجاوزه إلى حكمِ موتِ الجارية جنسيّاً تقييداً وطعناً وحرقاً مع سيّدها الميت[23]، وتستدعي هذه الصورة المفرطة في سلبيّتها ضمن عمليّة الموازنة الضمنيّة صورةَ الجارية داخل

---

**[16] – المصدر نفسه، ص108-109.**

**[17] – المصدر نفسه، ص107.**

**[18] – المصدر نفسه، ص151.**

**[19] – ابن فضلان. *رسالة ابن فضلان*، ص92.**

**[20] – المصدر نفسه، ص94.**

**[21] – المصدر نفسه، ص150.**

**[22] – المصدر نفسه، ص151-157-158-159-160-161-162.**

**[23] – المصدر نفسه، ص156.**

الثقافة الإسلاميّة، وما يضبط سلوكها واستعمالها من أحكام وأنظمة تجعلها في مرتبة أعلى من قرينتها المُنتَهَكة في ديارها. ولا يخرج وصف "ابن فضلان"، القائم على المبالغة والتكثير، لانهمام ملك "الخزر"[24] وملك "الروسيّة" بالجنس عن سمات الخطاب الأنثروبولوجي حول الآخر العدوّ الذي يتغيّا الاستهجان والتنفير، وقد قال في وصف ملك "الروس": (ومن رسم ملك الروس أن يكون معه في قصره أربعمائة رجل من صناديد أصحابه وأهل الثقة عنده، فهم يموتون بموته ويُقتَلون دونه، ومع كل واحد منهم جارية تخدمه وتغسل رأسه..... وجارية أخرى يطؤها، وهؤلاء الأربعمائة يجلسون تحت سريره.... ويجلس معه على السرير أربعون جارية لفراشه، وربما وطئ الواحدة منهنّ بحضرة أصحابه)[25].

لم ير "ابن فضلان" ما وصفه من حال الملكين وحشدَ النساء في مجلسيهما، ولاسيما أن ما ذكره عن الخزر ناله قدر كبير من التشكيك لاستحالة رحلته إلى بلادهم، ولكنْ جرى حكمُ السماع مجرى الرؤية والمعاينة، وفيه تتشارك الذكورة والأنوثة الكاشفةُ لآفات سابقتها تقديمَ صورةٍ شوهاء للآخر العدو مؤسسّةٍ على العنف الذكوريّ بضروبه كلّها، وأبرزها العنف الموشوم على جسد الأنثى ليفضح توحّش الذكورة وفساد الأعراف الاجتماعيّة للآخر أمام قيم الأنا المتعاليّة.

أما "أبو دلف الخزرجيّ"[26] (؟- 390هـ) فقد وصف في رسالته الأولى رحلته السفاريّة التي رافق فيها الوفد الرسمي الذي أرسله "نصر بن أحمد الساماني" إلى ملك الصين لخطبة ابنته لولده "نوح"[27]، وقد عبر في طريق الذهاب تركستان الغربية والشرقيّة والصين، وزار الهند في طريق الإياب الذي شاءه طويلاً، وصولاً إلى خراسان، واللافت للانتباه أن جلّ

---

**[24] – المصدر نفسه، ص169-170-171.**

**[25] – المصدر نفسه، ص165.**

**[26] – هو مسعر بن مهلهل الينبعي أو الينبوعي نسبة إلى مدينة ينبع، والخزرجي نسبة إلى قبيلة الخزرج العربية. شاعر ورحالة ذكره "ابن النديم" في كتابه "الفهرست"، وترجم له "الثعالبي" في "يتيمة الدهر" ووصفه بأنه شاعر متشيع. عاش "أبو دلف" في القرن الرابع للهجرة، ورجح "شاكر لعيبي" أن وفاته كانت عام 390 هـ، اتصل بدولة بني بويه والدولة السامانية، وكان مقرباً إلى رجالات عصره وأبرزهم "الصاحب بن عباد"، و"ابن العميد"، والأمير "نصر بن أحمد الساماني الثاني" الذي حكم بين عامي 300-331 هـ، وولده الأمير "نوح". قيد "أبو دلف" رحلتين من رحلاته في رسالتين، كانت أولاهما إلى الصين، وثانيتهما إلى أذربيجان وأرمينيا وإيران. ذكر "محمد عبد المنعم خفاجي" أن بديع الزمان الهمذاني قد تتلمذ عليه وأنه وضع كتاباً ضم رحلتيه سمّاه "عجائب البلدان"، وقد فُقِدَ، وبقيت الرسالتان لأنهما حفظتا في بلاط السامانيين وفق رأي "د. جنان الهماوندي". أشار "لعيبي" في دراسته لرحلتي "أبي دلف" إلى أنه كان طبيباً ومنجماً وعالماً بالأحجار الكريمة والمناجم. ينظر: ابن النديم. *الفهرست*. تح: ناهد عباس عثمان، ط1، دار قطري بن الفجاءة، 1985. ص688. الثعالبي. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. تح: محمد مفيد قميحه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983، 3/ص413-414. وخفاجي، محمد عبد المنعم، *أبو دلف الخزرجي "عبقري من ينبع"*، ط1، سلسلة المكتبة الصغيرة، 1972. الخزرجي، أبو دلف. *رحلة أبي دلف*. تح: جنان عبد الجليل الهماوندي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2013، ص14. ولعيبي، شاكر. بحث بعنوان *"مقدمة لرحلتي أبي دلف مسعر بن مهلهل"*، مجلة الكوفة، السنة الثانية، العدد3، صيف 2013، ص46-47.**

**[27] – اختلفت آراء الدارسين حول الشخصيّتين اللتين وجّه إليهما الخزرجي رسالته، فقد ذكر "كراتشكوفسكي" أنه أهدى الرسالة إلى (أولئك الذين سبقت أيديهم عليه من قبل في ما وراء النهر والذين لم يقطع صلاته بهم فيما يبدو، أعني السامانيين)، ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. *تاريخ الأدب الجغرافي العربي*، تر: صلاح الدين هاشم، مراجعة: إيغور بليايف، موسكو، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1957. ق1/ص188. وأشار "عسيري" إلى أنه لا يعرف على وجه التحديد إلى من كتب "أبو دلف" رسالتيه، ينظر: الخزرجي، أبو دلف، *الرسالة الأولى لأبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي*، دراسة وتحقيق: مريزن سعيد مريزن عسيري، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1995. ص17. أما "د. الهماوندي" فذكرت أنه وجه رسالته إلى نصر بن أحمد الساماني وولده نوح، ينظر: أبو دلف، *رحلة أبي دلف*، تح: الهماوندي، ص14.**

اهتمامه قد انصبّ على وصف قبائل الترك، وربما مردّ ذلك إلى أنّه أراد تعريف الأميرين السامانيّين بحال القبائل المعادية للدولة السامانيّة والمتاخمة لها، وقد شكّلت خطراً داهماً لطالما تهددها، وهو ما يعلل اهتمام أبي دلف بتصوير النزعة العنيفة لتلك القبائل، وذكر جيوشها وطرائق قتالها ومبلغ شدّتها وتوحّشها، في حين أننا لم نشهد في وصفه للصين والهند ذاك الانشغال أو ذاك الحضور الوحشيّ للآخر. ويمكننا القول: إنّ وصف "الخزرجيّ" لقبائل الترك كان أقلّ حدّة وانفعالاً من معاصره "ابن فضلان" على الرغم من انصرافه اللافت إلى رصد وجوه المغايرة السلبيّة التي اتكأت جميعها على موازنة ضمنيّة بين الأنا والآخر اتخذت قيم الأنا الدينيّة والإثنيّة مبدأً لإطلاق أحكام الشرك والهمجيّة على الآخر المغاير، كوصفه لـ "البجا" بأنهم مشركون وعبدة أصنام[28]، ولـ "البجناك" بأنهم همج[29]، وربما سبب هدوء "الخزرجي" في وصفه للآخر وانشغاله بالتعريف به بدلاً من إطلاق الأحكام القيميّة عليه في معظم الأحيان يكمن في أنّه كان رحالّة جوّالاً تحرّر من أسر ألفة الذات، وانفتح على فضاءات الغريب حتى ألفته عينه لوفرة ترحاله فغدا مأنوساً بريئاً من صدمة مواجهة المختلف، فضلاً عن أنّه لم يكن مُكلَّفاً بأيّة وظيفة دينيّة في تعامله مع الآخر، في حين كان "ابن فضلان" مكبّلاً بتلك المهمة التي نظّمت رؤيته للآخر، ودفعته إلى محاولة تعليمه وتقويم اعوجاجه وهدايته، وإطلاق أحكام الشرك والكفر عليه إذا كان عدوّاً.

برز الدين عنصراً رئيساً محدداً لأفق رؤية "الخزرجي" لآخره، وتجلّى في وصفه لمعتقدات الترك وأهل الصين والهند وطرائق عبادتهم، وعلى الرغم من مغايرة تلك المعتقدات التامة للإسلام فإنه أعرض عن الحكم عليها إلا في مواضع قليلة أسلفنا ذكرها. أما المرأة فقد حضرت بوفرة في وصفه لقبائل الترك، وغابت تماماً عن وصفه لأهل الصين والهند على الرغم من زيارته لتلك المناطق التي أثبتها معظم دارسي رسالته، مما يعني أن وصفه للأنثى في القبائل التركيّة لم يكن بريئاً، ولم يكن بدافع إثنيّ صرف تحكمه نزعة الإغراب، وإنّما كان لهدف تقبيحيّ يتغيّا فضح الآخر العدو للدولة السامانيّة؛ فهي أنثى دار الحرب، وانكشافُها جسديّاً موظفٌ لغاية سياسيّة صرف، وهذا ما يعلل غيابها عن وصفه لأهل الصين والهند اللتين لم تمثّلا دارَ حربٍ لدى أسياد "الخزرجيّ" السامانيّين. وهكذا انحرفت عينه عن الذكر التركيّ العنيف إلى أنثاه، متخذاً من علاقة الذكر التركيّ بأنثاه مبدأ للحكم عليه بالتوحّش والهمجيّة؛ فـ "البجناك" (همج يغير بعضهم على بعض، ويفترش الواحد منهم المرأة على ظهر الطريق)[30]، و"الجكل" (يتزوج الرجل بابنته وبأخته وسائر محارمه)[31]، وهذا مذهبهم في النكاح، و"الخطلخ" أشدّ قبائل الترك يخطفون من حولهم، ويتزوجون الأخوات، ومن زنى في بلادهم أحرق[32].

مثّل خطاب الجنس – المُؤسَّس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة على مرجعيّة فقهيّة تنظّم علاقة الذكر بالأنثى ووظائفهما ضمن المنظومة الاجتماعيّة– مبدأً رئيساً في قيم الأنا المرتحلة، وقد تجلّى أثره في رسالة "أبي دلف" من خلال عرضه لصور الجنسانيّة الأنثويّة الموافقة لذاك الخطاب والمخالفة له؛ فقد كان "أبو دلف" وفيّاً لمقولات خطاب الجنس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وتمثيلاته الفقهيّة الذكوريّة التي تمجّد مؤسسة الزواج، وتئد الجنسانيّات الأنثويّة، وتهجّنها من خلال تنظيمها في دائرتي الزوجة الحرّة والجارية المتخذة للتّسرّي، وتحديد وظيفة كلٍّ منهما، وضبط الطاقة الجنسيّة

---

[28] – **أبو دلف، *الرسالة الأولى لأبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي*، تح: عسيري، ص40.**

[29] – **المصدر نفسه، ص41.**

[30] – **أبو دلف، *الرسالة الأولى لأبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي*، تح: عسيري، ص41.**

[31] – **المصدر نفسه، ص42.**

[32] – **المصدر نفسه، ص50.**

للزوجة بأحكام شرعيّة ذات صبغة قدسيّة غير قابلة للمخالفة والتمرّد، وقد دفعه ذاك الوفاء إلى استثناع الجنسانيّات الأنثويّة المخالفة ووصفها بالفساد، ووصم الذكورة الهشّة المتوارية خلف الفاعليّة الأنثوية المهيمنة بنقيصة فقدان الغيرة التي تعدّ خصيصة محمودة في الذَكَر في المستند الديني الإسلامي[33]، وهو ما يؤدي إلى تقزيم ذكورة الآخر العدو وتعطيلها، وتنفير قرّاء رسالة "أبي دلف"؛ أي قومه= أهل دار الإسلام من الذكر والأنثى الفاسدين في دار الحرب، ومن أمثلة ذلك وصفه للمرأة الخرلخيّة – نسبة إلى قبيلة "الخرلخ"– التي تمثّل في أحد وجهيها ضحيّةً للذكورة المستبدّة التي تتخذها أداة متعة، وتقامر بالزوجة والابنة والأم[34]، وهو ما يعني سقوط مراتبها كلّها متضمّنةً مرتبةَ الأم في الأعراف الخرلخيّة. وتمثّل في وجهها الثاني الأنثى الفاسدة التي تتنفّس جنسانيّتُها المتمرّدةُ بحرية بالغة تهدم كلّ رساميل الذكورة وأحكامها، بما فيها سلطة الأب وسلطة رئيس القبيلة، مما دعاه إلى وصفها بالفساد، قائلاً: (والجمال في نسائهم ظاهر، وكذلك الفساد، وهم قليلو الغيرة؛ تجيء امرأة الرئيس فمن دونه أو ابنته أو أخته إلى القوافل إذا وافت البلد، فتعترض الوجوه فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها، وأنزلته عندها وأحسنت إليه، وتصرف زوجها وولدها وأخاها في حوائجه، ولم يقربها زوجها مادام من تريده نازلاً عندها إلا لحاجة يقضيها ثم ينصرف، وهي ومن تختاره في أكل وشرب، وذلك بعين زوجها لا يغيره ولا ينكره)[35]. وفي مقابل هذه الصورة السلبيّة تحضر قيم الأنا المرتحلة متضمّنةً التمثيلات الفقهية الناظمة لخطاب الجنس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كمبدأ للمقايسة وإنشاء الأحكام القيميّة والحضاريّة، وكقبلة لا شريك لها للعقل والحقيقة في الأحكام الإيجابيّة التي أطلقها "أبو دلف" على أعراف قبيلة "الختيان"، ومن ضمنها نظام الزواج؛ إذ وصفها بالصحة لموافقتها قيم الأنا؛ فقال: (لا يأكلون اللحم إلا مذكّى، ويتزوّجون تزويجاً صحيحاً، وأحكامهم أحكام عقليّة تقوم بها السياسة)[36]، وليس لهم ملك ولكن لكلّ عشرة منهم شيخ له عقل ورأي يرجعون إليه.

## أنثى دار الحرب بين رحلتي الغزال الأندلسيّ، ورحلة أفوقاي:

ذكر المفكر "حسن حنفي" في كتابه "مقدمة لعلم الاستغراب" أن العدوّ لا يمكن أن يكون إلا غربيّاً، معلّلاً نفيه صفةَ العدو عن التتار والمغول الذين أسهموا في تقويض دعائم الدولة العبّاسيّة بأنهم عادوا إلى ديارهم متأثرين بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، في حين بقي الغربيُّ الآخرَ العدو[37]، بدءاً بالصراع بين دولة الإسلام وأوروبا القروسطيّة الذي تفاقم

---

**[33] – ينظر: الغزالي، أبو حامد، *إحياء علوم الدين*، تح: بدوي طبانة، د. ط، مطبعة كرياطه فوترا، سماراغ، إندونيسيا، د.ت. 2/ص47–48. ذكر الإمام الغزالي "الغيرة" في "كتاب النكاح" بوصفها "الأدب الخامس من آداب المعاشرة وما يجري في دوام النكاح"، قائلاً: (الاعتدال في الغيرة، وهو أن لا يتغافل عن مبادئ الأمور التي تخشى غوائلها، ولا يبالغ في إساءة الظن والتعنت، وتجسس البواطن)، ومما قيّده من أحاديث حول الغيرة قول الرسول الكريم: (إن من الغيرة غيرة يبغضها الله عزّ وجلّ، وهي غيرة الرجل على أهله من غير ريبة)، وقوله: (إن الله تعالى يغار، والمؤمن يغار، وغيرة الله تعالى أن يأتي الرجل المؤمن ما حرم عليه)، وقوله: (أتعجبون من غيرة سعد، أنا والله أغير منه، والله أغير مني)، وقوله: (إني لغيور، وما من امرئ لا يغار إلا منكوس القلب)، وعقّب الغزالي: (والطريق المغني عن الغيرة ألا يدخل عليها الرجال، وهي لا تخرج إلى الأسواق، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابنته فاطمة عليها السلام: "أي شيء خير للمرأة؟، قالت: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل"، فضمّها إليه، وقال: "ذريّة بعضها من بعض". فاستحسن قولها، وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسدّون الكوى والثقب في الحيطان لئلا تطلع النسوان إلى الرجال).**

**[34] – أبو دلف، *الرسالة الأولى لأبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي*، تح: عسيري، ص48.**

**[35] – المصدر نفسه، ص48–49.**

**[36] – أبو دلف، *الرسالة الأولى لأبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي*، تح: عسيري، ص51. هكذا ورد النص في رسالة أبي دلف.**

**[37] – حنفي، حسن. *مقدمة في علم الاستغراب*. الدار الفنية، القاهرة، مصر، 1991. ص696.**

في بؤر الاحتكاك متمثّلة بدولة الروم والأندلس وسواحل المتوسط التي شهدت الحروب التي عرفت بالصليبيّة، وانتهاء بموجات الاستعمار الحديث.

مثّلت الأندلس عبر تاريخ الدويلات الإسلاميّة البقعة الأكثر انفعالاً بالعداء المتعاظم بين أوروبا والواقعة الإسلاميّة، وكانت مضطرباً دائماً للحروب، ولحركات الاحتجاج ولحروب الاسترداد التي غذّتها دعوة البابا "أوربانوس الثاني" إلى تطهير مملكة المسيح من المهرطقين اليهود والمسلمين بعد انتصار الموحدين في معركة "الأرك"[38]، مما أدى إلى سقوط المدن الأندلسيّة خلال خمسين سنة، وتبعتها غرناطة آخر معاقل الإسلام في الأندلس (عام 1492م). وهذا يعني أن أوروبا كانت دار حرب لدولة الإسلام في الأندلس بدرجات متفاوتة العداء، وكان أشدها عداءً المنتمون إلى الكاثوليكيّة والأقرب جغرافيّاً إلى الدويلات الأندلسيّة، وقد مرت العلاقة بين الطرفين بمرحلتين رئيستين؛ كانت دولة الإسلام في أولاهما قويّة، تخللتها فترات وَهَن نتجت من الاصطراع الداخلي على الحكم وتفاقم هجمات الإسبان، وانتهت هذه المرحلة بهزيمة دولة الموحدين في معركة العقاب (عام 609هـ)، وكانت في ثانيتهما الطرف الأضعف الخاضع لشروط مملكة الإسبان واتفاقيّاتها.

تشترك رحلتا "الغزال الأندلسي" (؟- 255هـ) و"رحلة أفوقاي" (؟-؟ ق 11هـ) في أنها نتاج رحلات سفاريّة إلى أوروبا، وقد تمت رحلتا الشاعر "الغزال الأندلسي" في أوج قوة الحضور الإسلامي في الأندلس، وتمّت "رحلة أفوقاي" بعد انهيار دولة الإسلام في الأندلس، وحدوث المأساة المورسكيّة.

لم يقيّد "الغزال الأندلسي" رحلته السفاريّة التي قام بها بتكليف من الأمير عبد الرحمن بن الحكم المرواني الأمويّ[39]، واكتفى بنظم شعر وصف فيه أهوال البحر التي خبرها في طريق الذهاب، ونصوص أخرى تغزّل فيها بالملكة التي التقاها هناك، وروى أخبار رحلته لأصحابه من قبيل التندّر والتسلية، وقد اختلفت المصادر الأندلسيّة التي ترجمت له في تحديد وجهة رحلاته وعددها؛ فقد ذكر "ابن حيّان" و"الضبيّ" أن وجهته كانت بلاد الروم في عهد الإمبراطور "توفلس"[40]، وهناك أعجب بالملكة "تيودورا"، ونظم فيها شعراً غزليّاً، وخالفهما "ابن دحية" جاعلاً رحلته السفاريّة إلى بلاد النورمان المجوس الذين طلبوا الصلح بعد خروجهم من إشبيلية، وروى الكثير من أخبار "الغزال" مع ملكتهم "نود"[41]. أما "المقّري التلمساني" فذكر في كتابه "النفح" كلتا الروايتين[42]. والظاهر في الروايات انحراف نظر "الغزال" ومدوّني رحلتيه

---

**[38] – بشتاوي، عادل سعيد. *الأندلسيون المواركة*، ط1، مطابع ناشيونال برس، القاهرة، مصر، 1983. ص62.**

**[39] – الغزال الأندلسي هو يحيى بن الحكم البكري الجياني، لقب بالغزال لوسامته، وقد وصفه صاحب "المقتبس" بحكيم الأندلس وشاعرها وعرافها، عاش في المئة الثالثة، وعمّر حتى جاوز التسعين وعاصر خمسة من خلفاء بني أمية بالأندلس، سافر إلى المشرق وعاد إلى الأندلس وتوفي فيها عام 255هـ. ينظر: الضبي، *بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس*، تح: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989، 2/ص673. والمقري التلمساني، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988. 2/ص254.**

**[40] – الضبي. *بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس*، 2/ص673.**

**– المقري التلمساني. *نفح الطيب*، 2/ص258-259. وردت رواية ابن حيان صاحب كتاب "المقتبس" عن سفارة الغزال إلى بيزنطة في كتاب "نفح الطيب".**

**[41] – ابن دحية. *المطرب من أشعار أهل المغرب*. تح: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، د.ت. ص138-139-140-141-142-143-144-145-146.**

**[42] – المقري التلمساني. *نفح الطيب*، 2/ص257-258-259.**

من بعده عن الذكر إلى الأنثى، متمثّلةً بالملكة "تيودورا– تود" الروميّة، والملكة "نود" المجوسيّة، وليس هذا الانحراف بمستغرَب لموافقته هوىً غلب على "الغزال" ونزوعاً إلى المرأة عُرف به، ولاتساقه مع طبعه المتحرر الذي كان يصل به إلى حد الاستهتار، ولكن سبب ذاك الانحراف لا يقتصر على نزوعه الفرديّ، وحسب، وإنما يتكشّف عن موقف ثقافي من الآخر على المستويات السياسية والعقدية والثقافيّة؛ نستطيع تلمّسه في وصف "المقري" لقاء "الغزال" بالملكة "تود": (وحكى ابن حيان في المقتبس أن الأمير عبد الرحمن بن الحكم المرواني وجّه شاعره الغزال إلى ملك الروم فأعجبه حديثه، وخفّ على قلبه، وطلب منه أن ينادمه، فامتنع من ذلك واعتذر بتحريم الخمر، وكان يوما جالساً عنده وإذا بزوجة الملك قد خرجت وعليها زينتها، وهي كالشمس الطالعة حسناً، فجعل الغزال لا يميل طرفه عنها، وجعل الملك يحدثه وهو لاهٍ عن حديثه، فأنكر ذلك عليه، وأمر الترجمان بسؤاله، فقال له: عرّفه أني قد بهرني من حسن هذه الملكة ما قطعني عن حديثه، فإني لم أر قط مثلها، وأخذ في وصفها والتعجب من جمالها، وأنها شوّقته إلى الحور العين، فلما ذكر الترجمان ذلك للملك تزايدت حظوته عنده، وسرّت الملكة بقوله، وأمرت الترجمان أن يسأله عن السبب الذي دعا المسلمين إلى الختان، وتجشّم المكروه فيه وتغيير خلق الله، مع خلوّه من الفائدة، فقال للترجمان: عرّفها أن فيه أكبر فائدة، وذلك أن الغصن إذا زُبِرَ قوي واشتدّ وغلظ، ومادام لا يُفعَل به ذلك لايزال رقيقاً ضعيفاً، فضحكت وفطنت لتعريضه)[43]. فعلى المستوى السياسي كان "الغزال" ندّاً سياسيّاً لإمبراطور الروم بوصفه ممثلاً دبلوماسيّاً لدولة قوية، وكان أيضاً ممثلاً للطرف الغالب المنتصر الذي يفرض شروطه على ملك المجوس. وتمثيلُ "الغزال" لدولة القوة مكّنه من أن يسلك سلوك المستعلي القوي، فأعرض عن حديث الملكين، وانصرف إلى تأمّل جمال الملكتين من دون أن يحفل بردّي فعلي الملكين، وهو ما يجلو استهتاره بمقامهما، وشعوره بأنه في مقام أعلى. وعلى المستوى العقدي ينتصر فكر الذكر المسلم المشبع بثقافة الفاتح الذي يفرض شرعة عقيدته على الآخر في مجلسه الذي يمثّل المجلس الأعلى مقاماً للآخر= مجلس الملك، رأس الدولة، ويظهر ذلك في رفض "الغزال" منادمة ملك الروم معتذراً بتحريم الخمر، ويظهر أيضاً في اشتراطه عدم السجود لملك النورمان عند السلام عليه بحسب عاداتهم، وحين احتال الملك ليجبر "الغزال" على السجود له بأن جعل الباب المفضي إلى مجلسه واطئاً، قعد "الغزال" وزحف حتى جاز الباب دافعاً قدميه قبلَه مقابلاً بهما ملكَ النورمان[44]. وعلى المستوى الثقافي يضعنا انحراف نظر "الغزال" إلى الأنثى أمام ثنائية الذكر المسلم الدبلوماسي المنتصر مقابل آخره الذي جرى تأنيثه، وهذه الثنائيّة تكشف أن الآخر الذكر ليس ندّاً للذات المسلمة على المستويات كلها. ومن خلال تأنيث الآخر والتجرّؤ على معابثته ومماجنته في الحديث عن شؤون الجسد والانصراف إلى التواصل معه والانشغال به ومغازلته في حضرة الزوج= الملك، يقدّم "الغزال" تصوراً ثقافيّاً تُعَطّل فيه ذكورةُ العدو المهادن، وتُجرّد من سلطتها على الأنثى= الزوجة، ومن الغيرة عليها، ومن قدرتها الجنسيّة التي غمز "الغزال" منها عند حديثه مع الملكة الروميّة "تود" عن فضل الختان الذي يقوّي قدرة الذكر المسلم. ولئن كان ما قدّمه "الغزال" من وصفه لعلاقته بالملكتين لا يخرج عن ميله إلى الهزل والمفاخرة بفحولته في مجالس السمر مع صحبه، فإن

---

**– أورد "ليفي بروفنسال" سفارتي "الغزال" في كتابه "الإسلام في المغرب والأندلس"، مثبتاً أن رحلته لم تكن إلى ملك المجوس وإنما كانت إلى إمبراطور الروم، مشكّكاً برواية "ابن دحية" التي بنيت وفق رأي "بروفنسال" على عناصر خيالية، لا على أحداث وحقائق تاريخية. ينظر: بروفنسال، ليفي. *الإسلام في المغرب والأندلس*. تر: محمد عبد العزيز سالم ومحمد حلمي، نهضة مصر، القاهرة، مصر، 1957. ص95 حتى 114.**

**[43] – المقري التلمساني. *نفح الطيب*، 2/ص258–259.**

**[44] – ابن دحية. *المطرب*، ص141.**

ما طرأ على هذا الوصف من تحوّلات في الخطاب، ولاسيما عند "ابن دحية" المعاصر لمرحلة بدء ضعف الدويلات الأندلسية وتعاظم الخطر الإسباني يكشف موقفاً ثقافيّاً يضع آخَرَ "الغزال" في خانة العدو الذي يجري تقبيحه عبر الالتفات إلى أنثاه، ووضعها طرفاً في موازنة ضمنيّة مع الذات المسلمة المتفوقة عقديّاً وأخلاقيّاً بوصفها معتنقةَ الدين الحق الموحّد في مواجهة الكفر المجوسيّ، وذلك من خلال تبئير موقع الجسد الأنثويّ في ثقافة الآخر؛ فهو جسد مالك لأمره ولا حكم لآخره الذكر عليه، مما يعني طغيان الجنسانيّة الأنثويّة المجوسيّة المفارقة للمثال الأنثويّ المسلم على الجنسانيّة الذكرية المجوسيّة المعطّلة على مستوى الفعل الجسديّ والقيميّ الأخلاقيّ، فابن دحية كابن فضلان وأبي دلف يتخذ التمثيلات الفقهية الممجّدة لمؤسسة الزواج وفق النموذج الإسلامي قيمةً شمولية ومبدأ للمقايسة والحكم وأداة لهدم الآخر= العدوّ من خلال تعرية فساد جنسانياته المخالفة للمثال الإسلاميّ. وتتكشف تلك الموازنة الضمنيّة التي ينتصر فيها "ابن دحية" للذات الذكوريّة المسلمة على آخرها الكافر ضمن روايته لرحلة "الغزال" إلى بلاد النورمان من خلال الصيغ العقديّة الاستعلائيّة التي افتتح بها تقديمه للرحلة، وهو ما لم نعهده لدى الرواة الآخرين، قائلاً: (وهم مجوس، وهم اليوم على دين النصرانيّة، وقد تركوا عبادة النار، ودينهم الذي كانوا عليه، ورجعوا نصارى، إلا أهل جزائر منقطعة لهم في البحر هم على دينهم الأول من عبادة النار ونكاح الأم والأخت، وغير ذلك من أصناف الشنار، وهؤلاء يقاتلونهم ويسبونهم)[45]، ويتبدّى انتصار الذات الذكوريّة المسلمة علماً وبطولة وفكراً في قول "ابن دحية": (وللغزال معهم مجالس مذكورة ومقاوم مشهورة، في بعضها جادل علماءهم فبكّتهم، وفي بعضها ناضل شجعانهم فأثبتهم)[46].

ويبدو انكشاف تلك الموازنة الضمنيّة أكثر جلاء من خلال الالتفات إلى أنثى الآخر العدو= الملكة، ووصف انهمامها بالغزال وانصرافها إليه وانشغالها به ووصلها له حتى ذاع صيتهما، ولامه بعض صحبه خشية عليه، فطمأنته الملكة بأن هذه سنّة قومها وشرعتهم، قائلة: (ليس في ديننا نحن هذا، ولا عندنا غيرة، ولا نساؤنا مع رجالنا إلا باختيارهنّ، تقيم المرأة معه ما أحبّت وتفارقه إذا كرهت وأما عادة المجوس قبل أن يصل إليهم دين رومة فألا يمتنع أحد من النساء على أحد من الرجال إلا أن يصحب الشريفة الوضيع، فتعيّر بذلك، ويحجره عليها أهلها)[47]، فردّ الملكة يحدّد موقع الجسد الأنثويّ وجنسانيّاته الفاعلة التي لا يضبطها إلا الانتماء إلى الطبقة الاجتماعيّة لدى المجوس، وتكشف هذه الجنسانيّة الأنثويّة الفاعلة لدى نساء المجوس مغايرة ثقافية ينتصر فيها الذكر العربي المسلم الغيور على الذكر المجوسيّ العدوّ الفاقد للغيرة والسلطة على زوجته، وهو ما جعله مغيّباً تماماً، ووضع أنثاه في مواجهة "الغزال" ندّاً أنثويّاً يملك كامل سلطته على سلوكه وجسده. ومقابل الأنثى الروميّة والمجوسيّة تحضر ضمناً الأنثى المسلمة المسوّرة بغيرة ذَكَرها وصيانته المؤسَّسة على ضوابط شرعيّة تنظّم طاقاتها الجسدية، وتُخضِع جنسانيّتها للهيمنة الذكورية، وذلك بوصف الأنثى المسلمة مثالاً قيمياً كاملاً يفضح فساد قيم الآخر من خلال تعرية جنسانيّاته واستقذاعها.

وبالانتقال إلى كتاب "أفوقاي" الموسوم بـ "ناصر الدين على القوم الكافرين" الذي لخّص فيه مجريات رحلته السفاريّة التي دوّنها في كتابه "رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب"، وجدنا أنفسنا أمام نص يفوق النصوص السابقة حدّة وانفعالاً، ولا غرو، فقد عاش "أفوقاي"[48] في إسبانيا في عهد الملك الكاثوليكي فيليب الثالث الذي أصدر مرسوم التهجير القسري

---

**[45] – ابن دحية. *المطرب*، ص140–141.**

**[46] – المصدر نفسه، ص142.**

**[47] – المصدر نفسه، ص143.**

**[48] – هو أحمد بن قاسم الحجري Bejarano. مورسكي هرب إلى المغرب عام 1599 م/1007هـ، واشتغل بالترجمة لدى السلطان أحمد المنصور الملقب بالذهبي، وتولى المهمة ذاتها لدى السلطان "زيدان" وولديه عبد الملك والوليد. كان سفير "مولاي زيدان" إلى فرنسا**

(عام 1605م) لتفتيت الخطر الديموغرافي للمورسكيين، وكان شاهداً على عملية النفي، فهرب إلى المغرب، وصار مقرباً إلى السلطان مولاي زيدان ابن المنصور السعدي الذي كلّفه برحلة سفاريّة إلى فرنسا وهولندا. ويعدّ مختصر رحلته هذا وثيقة بالغة الأهميّة تجلو موقف الذات المورسكيّة المثقلة بخزّان قهرها من آخرها العدو الذي أخضعها لعملية سلب ثقافيّ ممنهج عمد إلى أسْبَنَتِها وكَثْلَكَتها، وإلى التنكيل بها من خلال مراسيم التنصير القسري التي بدأت (عام 1502م)، وما تلاها من جرائم محاكم التفتيش، ومراسيم التهجير القسريّ[49].

كان الفرنسيُّ والهولنديُّ الآخرَ العدوَّ لـ "أفوقاي" في كتابه، وقد عمد من خلال مناظراته الفقهيّة إلى سلب عدوّه عقديّاً وتحويله إلى مناظِر أبكم يجهل عقيدته ويسهل عليه التخلّي عنها. وقد اقتصرت تلك المناظرات على صوت "أفوقاي" الفرديّ المشحون بالغضب والمنتصر دائماً على الفرنسي والهولندي، ومع أنهما لم يكونا عبر تاريخ الأندلس الآخرَ العدوَّ للمسلمين، وإنما كانا عدوّاً لإسبانيا الكاثوليكيّة التي نكّلت بالمورسكيّين فإنهما لم ينجوا من رغبة "أفوقاي" في الانتقام لذاته المثقلة بتاريخ قهرها المديد. ويعنينا من نصه صور الأنثى الغربيّة التي يمكن حصرها في صورتين؛ أولاهما: صورتها بوصفها طرفاً عقديّاً مناظراً لـ "أفوقاي" تماماً كآخرها الذكر الغربي. وثانيتهما: بوصفها الفتنة الأنثويّة المغويّة.

في الصورة الأولى تحضر الأنثى الفرنجيّة مناظرةً بكماء، لا تقلّ جهلاً عن قرينها الذكر بشؤون دينها فضلاً عن جهلها التام بدين الإسلام، وهي في أحكامها عليه تنطلق من منطلق انفعاليّ عاطفيّ صرف لا يميز التركيّ الذي تمدّد عسكريّاً في أوروبا من العربي المسلم، فالصبية الجميلة التي اتّهمت "أفوقاي" غاضبةً بأنه مسلم لا يعرف الله سرعان ما صمتت معترفة بعجزها عن الرد على المُنَاظر المورسكيّ المسلم الفيّاض علماً وهو يسوق الحجة تلو الحجة ليُفحم مناظرته ويخرسها، وانقلب غضبها رضاً وانقباضها انشراحاً؛ وأقرّت بجهلها بدينها وبالوصايا المكتوبة في حجاب تحمله تحت إبطها، وراحت تستزيده شرحاً لتعرف أحكام دينها ودينه الإسلامي، وقد وصفها قائلاً*: (فكان لها إنصاف للحق وعقل، ونظرت النسا، وقالت لهنّ بلسانهنّ: غلبني وما وجدت بما نجاوبه به. فنظرت إليها، ونزل بها فرح وانشراح كأن زال من قلبها غشاء، وأقبلت عليّ بحسن الكلام، وذهب عنها الغيظ والغضب الذي كان فيها للمسلمين)[50]. وأمّ القاضي التي سألته عن تحريم الخمر وحكم تعدّد الزوجات في الإسلام سرعان ما صمتت هي الأخرى، وكافأته على حججه

---

**وهولندا بين عامي 1611-1613م/ 1020-1022 هـ. حج عام 1636م/ 1046 هـ، وزار مصر، ثم عاد إلى تونس عام 1638 م/ 1048هـ حيث دوّن كتابه المذكور عام 1641 م/1051هـ، ثم انقطعت أخباره، وتاريخ وفاته مجهول. ينظر مقدمة كتاب: أفوقاي. *رحلة أفوقاي الأندلسية- ناصر الدين على القوم الكافرين "مختصر رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب"*، حرره وقدم له محمد مرزوق، ط1، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004. ص11.**

**[49] - حول التنصير والتهجير القسريين ومحاكم التفتيش، ينظر: بشتاوي. *الأندلسيون المواركة*، ص6-131-165-167-168-177-178-180-181-183-306-307-308-309.**

*** - تعليلاً للأخطاء الواردة في النصوص المقبوسة من "رحلة أفوقاي" نذكر، هنا، ما أشار إليه المحقق حول لغة المخطوط قائلاً: (عندما نذكر بأن المخطوط كتب من طرف موريسكي فإننا يجب أن نضع في اعتبارنا تكوين الأخير؛ فقد تعلّم العربيّة سرّاً ببلد كان يتابع فيه كلّ من يوجد لديه أيّة وثيقة عربيّة، بل أيّ تصرف يمكن أن يفهم منه أنه عربيّ. وتبعاً لذلك فإننا نجد المخطوط مليئاً بالأخطاء اللغويّة والألفاظ العاميّة، والصيغ المترجمة. هذا إلى الدرجة التي نجد فيها بعض الكلمات التي يخضعها للنظام الصوتي الإسباني، فكلمة "حملة" مثلاً تحوّلت إلى "هملى"، و"ماهية" إلى "مائية"). ينظر: أفوقاي. *رحلة أفوقاي الأندلسي*، ص13، مقدمة المحقق.**

**[50] - المصدر نفسه، ص74. هكذا ورد النّص في الرحلة.**

الدامغة بمال وهبته له، فعدّ هبتها مكافأة ربانية لجهاده الفكري في سبيل دينه، لا دليلاً على كرمها ورجاحة عقلها وحسن خلقها[51].

وفي الصورة الثانية التي تناولت المرأة المغوية وضعنا "أفوقاي" أمام موازنتين بين المرأة الفرنجيّة والمرأة المسلمة؛ إحداهما موازنة علنيّة وأخراهما ضمنيّة. أما العلنيّة فكانت حواراً بين "أفوقاي" وصبيّتين فرنسيتين جميلتين، كانت إحداهما تتزين بلباس الحرير، وتبرز له سائلة عن لباس المسلمات، وتسأله الثانية عن المحجّبات وحال العشق والنكاح في شرعة الإسلام، لتتكشف الموازنة عن مغايرة ثقافيّة بين الطرفين تحدّد موقع الجسد الأنثويّ ضمن الثقافتين الغربية والمسلمة، وفي هذه الموازنة ينتصر "أفوقاي" للمثال الإسلاميّ المحصّن شرعيّاً من خلال مؤسسة الزواج التي تضمن حقوقه وتؤمّن حمايته من خطر الفحولة الذكريّة بقوة العقد. ويظهر نفور "أفوقاي" من انفلات الجسد الأنثويّ الذي يشكل ندّاً لقرينه الذكر، فهو يملك حق الانكشاف والاختيار والتمتع بلا ضابط شرعيّ، وهو ما دفع رحّالتنا في ختام الموازنة إلى إطلاق حكم قيميّ استعلائيّ؛ إذ شكر الله الذي منّ عليه بنعمة الإسلام، قائلاً: (قالت: والنسا عندكم محجوبات؟ قلت لها: نعم. قالت: وكيف يكون العشق عند البنات، ومن ينكحهنّ؟ قلت لها: لن يراها أحد ممن يخطبها حتى تكون له زوجة. ومعنى قولها وسؤالها عن العشق: قد تقررت العادة ببلاد الفرنج والفَلَمِنْك أن كلّ من يريد أن يتزوج بنتاً فهو له مباح من قرابتها أن يزورها وينفرد بها للكلام لتحصل المحبة بينهما، فإذا ظهر له أن يخطبها، وللبنت أيضاً، حينئذ يقع الكلام على النكاح. وإذا ظهر له غير ذلك فلا يلزمه شيء فيما فات من مخالطتها، وقد يكون للبنت غير واحد من يزورها على الوجه المذكور. ووجب للمسلم أن يشكر الله على دين الإسلام ونعمته وصفائه)[52].

وتتبدى الموازنة الضمنيّة بين الجسد الأنثوي الفرنجي والمثال المسلم من خلال وصف "أفوقاي" لخطر الجنسانيّة الأنثويّة الغربيّة التي تتجلى في انكشاف الجسد الأنثويّ الفرنجيّ وانهمامه بلذته وانهماره عليها مما حوّله إلى أداة شيطانيّة تعبث بعقول الرجال وتدفعهم إلى ارتكاب الخطيئة، وهو ما ينتصر ضمناً للمثال الأنثوي المسلم المغلّف بأستار التحريم والشرعيّة التي تحميه وتئد خطره في آن معاً. وضمن هذا الوصف يضعنا "أفوقاي" أمام ثنائية ثقافيّة، هي: العرب= الإسلام= الذكورة العقلانية المحصّنة بالعفة والدين≠ الفرنج= المسيحية= الأنوثة الرخوة المنكشفة الجاهلة بشؤون دينها، وفيها يتفوق المثال الذكوري المسلم الذي يسعى جاهداً إلى التزام ضوابط دينه لينجو من الخطر الشيطانيّ للأنثى الفرنجيّة، مما جعله في مواجهة ضرب جديد من الجهاد أمام آخره الفرنجي، وهو جهاد الجسد وغواياته، يقول أفوقاي: (وقد كنت أذكر لأصحابي بعض الحكايات فيما وقع للرجال الصلحاء الواقفين على الحدود لنقويهم على نفوسهم ونفسي على دعاوي النفس والشيطان في شأن المحرمات، لأن بسبب الحريم المكشوف كان الشيطان يوسوسنا كثيراً، وكنا صابرين، وكانت البنت تزين نفسها، وتسألني: هل في بلادنا من يلبس لباسات الحرير مثلها؟..... كثرت المحبة بيننا حتى ابتليت بمحبتها بلية عظيمة، وقلت: قبل ذلك كنت في خصام مع النصارى على المال، وفي الجهاد على الدين، والآن هو الخصام مع النفس والشيطان.... وكنت أخرج إلى بين الأشجار وأدعو الله تعالى أن يثبتني)[53].

وفي موضع ثان يعزز "أفوقاي" هذه الثنائية التي تنتصر فيها قيم الذات الذكورية المسلمة حين يصف انهمام الفرنجيّة العاشقة برغائبها الجسديّة وسعيها الحثيث لإغوائه وهو اللائذ بربه، المحميّ برعايته كالأنبياء، قائلاً: (ورأيتها يوماً زيّنت

---

**[51] – المصدر نفسه، ص67–69.**

**[52] – أفوقاي. *رحلة أفوقاي الأندلسي*، ص74–75. هكذا ورد النّص في الرحلة.**

**[53] – المصدر نفسه، ص71–72. هكذا ورد النّص في الرحلة.**

نفسها وكانت ترعاني، وليس لي خبر بما أضمرت، وسرت إلى الجنان. والبساتين بتلك البلاد ما لها حيطان للتّحويط، بل يحفرون خندقاً دايراً بالبستان.... وسمعتها تنادي، فجئت من داخل الجنان إلى حاشية الخندق، وهي واقفة على الحاشية من الجهة الأخرى.... فتكلّمنا هنالك، وفهمت من حالها ما لا يخفى، وتكلّم بعض أصحابي في الجنان وقرّب من جهتي، وذهبت، وفكّني الله بفضله وإحسانه وحمايته وتوفيقه الجميل)[54]، ففي هذه الصورة التي يبثّر فيها "أفوقاي" الجسد الأنثويّ بوصفه أداة معرفة ثقافية لتعرية قيم الآخر بغية تقبيحها واستفظاعها مقارنةً بقيم الذات المؤسَّسَة في نصه على مبدأ دينيّ استعلائيّ، يغيبُ الذكر الفرنجيّ، ويجري تهميشه على نحو يعمّق عطالة الذكورة الغربيّة؛ فانهمام الأنثى الفرنجيّة على الجسد العربيّ يفضح عجز قرينها عن إرضاء أنثاه وعن ضبط طاقاتها، فضلاً عن فقده فضيلة الغيرة، وهو ما يحقق انتصاراً لقيم الذات المسلمة، ويتعاظم انتصارها حين تدرك تلك المغايرة الثقافية التي تتيح لها العبث بجسد أنثى الآخر العدو، أو ملاعبته وفق أعرافه وعاداته، لكن تلك الذات تتسامى وتعفّ حتى عن فعل الملاعبة معلنةً التزامها قيمها التي تضع حتى الجسد الأنثوي الآخر في أعلى درجات المحرّم، رافضة الدخول في أطره الثقافيّة المستقذَعَة.

## الاستنتاجات والتوصيات

بعد وقوفنا على صورة المرأة في النصوص الأربعة نخلص إلى القول: إنّا لم نلمس تبايناً لافتاً بين صور الأنوثة فيها، فقد وُظّفت في جميعها – من أرقاها مرتبةً اجتماعية تمثّلت بالملكتين "تود" و"نود"، إلى أدناها مرتبة كانت فيها أداة لإمتاع بهيميّ لدى بعض قبائل الترك– بوصفها جسداً منظوراً تجري تعرية جنسانيّاته ليس بغية محاولة معرفة الآخر اعتماداً على العيان والاحتكاك فقط، وإنما لتحقيق أمرين: أولهما صياغة صورة للآخر الخارجي تدعّم الصور الداخلية المسبّقة التي توجّه عين الرحالة لرصد ما يوافقها، وثانيهما معرفة الذات وإعلاء قيمها الدينية والإثنيّة من خلال تبئير مظاهر المغايرة السلبية التي تثبت فساد قيم الآخر. ويمكننا تكثيف نتائج البحث وفق الآتي:

أولاً: تجلّت في جميع الصور سمات الخطاب الأنثروبولوجيّ التي بدأنا بها حديثنا متمثلة بصياغة الآخر بدلاً من معرفته، وذلك اعتماداً على أحكام قبليّة سابقة للاتصال وتمثّلات وهميّة جرى من خلالها تحييد الآخر عبر ثقافته، يضاف إلى ذلك اتخاذ قيم الذات مبدأ للمقايسة ولإطلاق الأحكام على الآخر. وقد اتسمت تلك المعرفة بجنسنة الآخر وتنميطه وبروز الزمن المفوّت الذي أقحمت فيه الأنثى ضمن ثنائيات تهجس فيها أنا الرحالة المسلم بالثأر والانتصار، وتحديداً في نصّ "أفوقاي" الذي برزت في وصفه لآخره العدو ولأنثاه الثنائيّةُ الثقافيةُ الآتيةُ: العرب= الإسلام= الذكورة العقلانية المحصّنة بالعفة والدين≠ الفرنج= المسيحية= الأنوثة الرخوة المنكشفة الجاهلة. وهي ثنائيّةٌ مبنيّة على نظامي الصور النهاريّة الذكوريّة والأنثويّة الليليّة التي تحدث عنها "جيلبر دوران". وضمن هذه الثنائيّة يتفوّق المثال الذكوري المسلم العفيف على الخطر الشيطانيّ للأنثى الفرنجية.

ثانياً: انصراف الرحالة الأربعة إلى رصد موقع الجسد الأنثويّ ضمن ثقافة الآخر العدوّ، وعرض جنسانيّاته المغايرة وذلك اعتماداً على موازنات صريحة أو ضمنيّة بينها وبين المثال الأنثويّ المسلم، وقد انتهت جميعها إلى الانتصار لهذا الأخير المسوّر بغيرة ذكره وصيانته له، عبر مؤسسة الزواج المبنيّة على تمثيلات فقهيّة تُعلي الهيمنة الذكوريّة بوصفها

[54] – **المصدر نفسه، ص73. هكذا ورد النّص في الرحلة.**

الحامي والوصي والقيّم، فضلاً عن الانتصار أيضاً لمكانة الجارية ضمن الثقافة العربية الإسلامية التي نظمت جنسانياتها وضبطت حركتها وفق ضوابطها الفقهيّة.

ثالثاً: اتخاذهم الجسد الأنثويّ وسيلة لتعرية الآخر، ولكشف ضروب الفساد المجتمعي، من خلال الوقوف على العادات والتقاليد والأعراف الناظمة للزواج والطلاق والتسرّي والانكشاف والإباحية، معتمدين في إنشاء أحكامهم القيميّة على قيم الذات بوصفها قيماً شموليّة وقبلة للحقيقة. وإذا كان "أفوقاي" لم يقتصر في وصفه للأنثى الإفرنجيّة على الجسد، وقام باستحضار عقلها، فإن استحضاره له لم يكن اعترافاً به بل كان نفياً مضاعفاً لذلك العقل الجاهل حتى بشؤون دينه والمغيّب بفتنة رغائب الجسد، فضلاً عن أن إقحام ذاك العقل في مناظرة دينية أخفق فيها الذكر الفرنجي كان إكمالاً لصورة الآخر الجاهل التي انتشى "أفوقاي" نصراً وهو ينمّط بها عدوّه معلناً غلبة ذاته العارفة المصطفاة ديناً ولغة وتأييداً إلهياً.

رابعاً: بدا لنا من خلال الموازنة بين صورة الأنثى في رحلة "ابن فضلان" وصورتها في رحلة "أبي دلف" أنّ "أبا دلف" كان أقل حدة، وقد اقتصر في معظم المواضع على الوصف معرضاً عن إطلاق الأحكام السلبية، على الرغم من اشتراك الرحلتين بالمحيط المكاني والزماني، وربّما مرد ذلك إلى كونه رحالة ألف السفر وتجاوز صدمة الغريب، يضاف إلى ذلك أنه لم يكن في رحلته مكلّفاً بمهمة دينية كابن فضلان.

خامساً: كانت غاية الرحالة من تبئير سمات المغايرة السلبية المتعلقة بالجسد الأنثوي لأنثى دار الحرب خلق حالة الاستقذاع لدى القارئ العربي المسلم، وتبجيل قيم الذات، وتثمين المثال الأنثويّ المسلم الحاضر، ليس فقط في ضمن الموازنات الضمنيّة لدى الرحالة، وإنما أيضاً في ذهن القارئ.

سادساً: يمكننا القول: إن موقف الشاعر الأندلسي "الغزال" من آخره كان الموقف الأقل حدة والأكثر تقبلاً لاختلاف الآخر، على الرغم من أنه كان مفعماً باستعلاء الندّ السياسي القوي والمنتصر، ومشبعاً بثقافة الفاتح وتفوقه العقديّ. وكان موقفه من أنثى دار الحرب= الملكة متسقاً مع نزوعه إلى الأنثى، واستعراضاته الفحوليّة العابثة، ولكن تحوّل الخطاب لدى المدوّنين المتأخرين جعل صورتها منسجمة مع ما عرضه الرحالة الآخرون.

## المصادر والمراجع:


- ابن دحية. *المطرب من أشعار أهل المغرب*. تح: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، د.ط، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، د.ت.
- ابن فضلان. *رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة 309 هـ/921 م*. تح: سامي الدهان، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، د.ت.
- ابن النديم. *الفهرست*. تح: ناهد عباس عثمان، ط1، دار قطري بن الفجاءة، 1985.
- أفاية، محمد نور الدين. *الغرب في المتخيل العربي*. ط1، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996.
- أفاية، محمد نور الدين. *الغرب المتخيل "صور الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط"*. ط1، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، 2000.

- أفوقاي. *رحلة أفوقاي الأندلسية– ناصر الدين على القوم الكافرين "مختصر رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب"*، حرره وقدم له محمد مرزوق، ط1، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

- بروفنسال، ليفي. *الإسلام في المغرب والأندلس*. تر: محمد عبد العزيز سالم ومحمد حلمي، نهضة مصر، القاهرة، مصر، 1957.

- بشتاوي، عادل سعيد. *الأندلسيون المواركة*، ط1، مطابع ناشيونال برس، القاهرة، مصر، 1983.

- الثعالبي. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. تح: محمد مفيد قميحه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983.

- تودوروف، تزفيتان. *نحن والآخرون*. تر: د. ربى حمود، ط1، دار المدى، سورية، 1998.

- حنفي، حسن. *مقدمة في علم الاستغراب*. الدار الفنية، القاهرة، مصر، 1991.

- الخزرجي، أبو دلف. *رحلة أبي دلف*. تح: جنان عبد الجليل الهماوندي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2013.

- الخزرجي، أبو دلف. *الرسالة الأولى لأبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي*. دراسة وتحقيق: مريزن سعيد مريزن عسيري، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1995.

- خفاجي، محمد عبد المنعم. *أبو دلف الخزرجي "عبقري من ينبع"*. ط1، سلسلة المكتبة الصغيرة، 1972.

- سرحان، هيثم. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*. ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2010.

- الضبي. *بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس*. تح: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989.

- العظمة، عزيز. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*. ط1، دار رياض الريس، لندن، قبرص، 1991.

- الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. تح: بدوي طبانة، د. ط، مطبعة كرياطه فوترا، سماراغ، إندونيسيا، د.ت.

- فهيم، حسين محمد. *أدب الرحلات*. عالم المعرفة. يونيو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

- كراتشكوفسكي، أغناطيوس. *تاريخ الأدب الجغرافي العربي*. تر: صلاح الدين هاشم، مراجعة: إيغور بليايف، موسكو، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1957.

- لعيبي، شاكر. بحث بعنوان *"مقدمة لرحلتي أبي دلف مسعر بن مهلهل"*، مجلة الكوفة. السنة الثانية، العدد3، صيف 2013.

- مجموعة باحثين. *صورة الآخر العربيّ ناظراً ومنظوراً إليه*. تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1999.

- المقري التلمساني. *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*. تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988.

## Reference


- Ibn Dihya. *almutrib min ashaar ahl almaghrib*. Investigation: Ibrahim Al-Abyari, Hamed Abdel-Majid and Ahmed Ahmed Badawi, Dar Al-ilm for All, Beirut, Lebanon.
- Ibn Fadlan. *Ibn Fadlan's letter describing the journey to the countries of the Turks, Khazars, Russians, and Saqlabs 309 AH / 921 AD*. Investigation: Sami Al-Dahan, Publications of the Arab Scientific Academy in Damascus.
- Ibn al-Nadim. *Alfahrist*. Investigation: Nahed Abbas Othman, Edition 1, Dar Al-Qatari Ibn Al-Fuja'a, 1985.
- Afaya, Mohammed Noureddine. *The West in the Arab imagination*. Edition 1, Publications of the Department of Culture and Information, Sharjah, 1996.
- Afaya, Mohammed Noureddine. *The Imaginary West: "Images of the Other in Medieval Arab Islamic Thought"*. Edition 1, Arab Cultural Center, Casablanca, Beirut, 2000.
- Afuqay. *The Andalusian Voyage of Afuqay- nasir aldiyn ala alqawm alkafirin "mukhtasar rihlat alshihab 'ila liqa' al'ahbab"*, edited and presented by Muhammad Marzouk, Edition 1, Dar Al-Suwaidi, United Arab Emirates, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut, 2004.
- Provencal, Levi. *Islam in Morocco and Andalusia*. Translation: Mohamed Abdel Aziz Salem and Mohamed Helmy, Nahdet Misr, Cairo, Egypt, 1957.
- Beshtawy, Adel Saeed. *Andalusian Al-Muwarka*, Edition 1, National Press Press, Cairo, Egypt, 1983.
- Todorov, Tzvetan. *We and the others*. tr: d. Ruba Hammoud, Edition 1, Dar Al-Mada, Syria, 1998.
- Althaealibi. *Yatimat aldahr fi mahasin 'ahl aleasri*. Investigation: Muhammad Mufeed Qumaihah, Edition 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon, 1983.
- Hanafi, Hassan. *Introduction to the science of astonishment*. Technical House, Cairo, Egypt, 1991.
- Al-Khazraji, Abu Dulaf. *Abi Dulaf's Rihlat*. Edited by: Jinan Abdel-Jalil Al-Hamawandi, Edition 1, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut, Lebanon, 2013.
- Al-Khazraji, Abu Dulaf. *The first message of Abu Dulaf Masaar bin Al-Muhalhal Al-Khazraji*. Study and investigation: Mrizin Saeid Mirizin Easiri, Institute of Scientific Research and Revival of Islamic Heritage, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, 1995.
- Khafagy, Mohamed Abdel Moneim. *Abu Dulaf Al-Khazraji "The Genius of Yanbu*". Edition 1, The Small Library Series, 1972.
- Sarhan, Haitham. *Sex Discourse "Approaches in Ancient Arabic Literature*". Edition 1, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, Beirut, Lebanon, 2010.
- aldabi. *bughyat almultamis fi tarikh rijal 'ahl al'andals*. Investigation: Ibrahim Al-Abyari, Edition 1, Dar Al-Kitab Al-Masry, Cairo, Dar Al-Kitab Al-Libani, Beirut, 1989.
- Al azmah, Aziz. *Arabs, Barbarians, Muslims and Other Civilizations*. Edition 1, Riyadh Al Rayes House, London, Cyprus, 1991.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *'Iihya' eulum aldiyn*. Investigation: Badawi Tabana, Krayata Futra Press, Samarag, Indonesia.
- Fahim, Hussein Mohamed. *Trips ethics*. knowledge world. June, The National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, 1989.
- Krachkovsky, Ignatius. *History of Arab Geographical Literature*. Translation: Salah El-Din Hashem, review: Igor Belyaev, Moscow, Cultural Administration of the League of Arab States, 1957.

- Laibi, Shakir. A research entitled *"Introduction to the Two Journeys of Abu Dalaf Mas`ar bin Muhalhal*", Al-Kufa Journal. Second year, issue 3, summer 2013.
- A group of researchers. *The image of the other Arab, Seeing and looking at him*. Edited by Taher Labib, Edition 1, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1999.
- almaqqari altilmsani. *nafeh altayib min ghusn al'andalus alratib*. Investigation: Ihsan Abbas, Dar Sader, Beirut, 1988.