التداخل المعرفي بين التحليل السردي وعلم الفقه في سرود الارتحال عند عبد الله إبراهيم(*)

تحت إشراف
رانيا العرضاوى

ندى الهتارى
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الملك عبدالعزيز

الملخص

تهدف الدراسة إلى الكشف عن التداخل المعرفي بين التحليل السردي لسرود الارتحال وعلم الفقه في موسوعة السرد العربي لعبد الله إبراهيم، عبر الإجابة عن تساؤل أساسي وهو: (إلى أي مدى حقق التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث تكاملا منهجيا). والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو منهج نقد النقد الذي استمدت الدراسة أدواته من المفكر طه عبد الرحمن. وأبانت النتائج عن وجود تداخل بين التحليل السردي لسرود الارتحال وعلم الفقه، وكانت الإشكالية في هذا التداخل هو أن عبد الله إبراهيم بنى قضية في مقدمة كتابه مفادها أن تقسيم الفقهاء للديار إلى دار إسلام ودار حرب أثر سلبا على الرحالة والجغرافيين المسلمين في صياغتهم لمؤلفاتهم، وحاول على امتداد الكتاب أن يثبت صدق هذه القضية، فكان من نتاج ذلك، اعتماد عبد الله إبراهيم في بعض حججه على الانتقاء والاجتزاء، وتوظيف لغة انفعالية بما يخدم القضية التي طرحها، كما أن ثنائية دار الحرب ودار الإسلام، التي استند عليها في تحليله، جعلت كلا من المؤثرات الأخرى مثل السياسة والفكر اليوناني، وآليات نقل المضامين مثل آلية التعريف وآلية التصنيف تابعة للمؤثر الفقهي.

الكلمات المفتاحية: عبد الله إبراهيم، نقد النقد، التداخل المعرفي، السرد، سرود الارتحال.

(*) التداخل المعرفي بين التحليل السردي وعلم الفقه في سرود الارتحال عند عبد الله إبراهيم ، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، يوليو ٢٠٢٤، ص ص٧٥-١١٠.

Abstract

The present study seeks to clarify interdisciplinarity between the narrative analysis of travel narratives and Fiqh as articulated in the Encyclopedia of Arab Narrative by Abdullah Ibrahim. This research is guided by a fundamental question: To what extent has interdisciplinarity between the narrative analysis of travel narratives and Fiqh facilitated methodological integration? The methodological approach employed in this study is the criticism of criticism, with analytical tools derived from the works of Taha Abdul Rahman. The findings revealed interdisciplinarity between the narrative analysis of travel narratives and Fiqh. The issue was that Abdullah Ibrahim built a case in the introduction of his book that the Islamic jurists' division of homes into Dar al-Islam and Dar al-Harb negatively affected Muslim travellers and geographers in their formulation of their writings, and tried throughout the book to prove the validity of this case, at which point Abdullah Ibrahim relied on some of his arguments and employed emotive language to serve his case. As a result, Abdullah Ibrahim relied in some of his arguments on picking and choosing, and employing emotive language to serve the cause he put forward. The dichotomy of Dar al-Harb and Dar al-Islam, on which he based his analysis, made both other influences, such as politics and Greek thought, and the mechanisms of content transmission, such as the mechanism of definition and the mechanism of classification, subordinate to the jurisprudential influence.

Kevwords: Abdullah Ibrahim, criticism of criticism, interdisciplinarity, narrative, travel narratives

مقدمة:

تتميز موسوعة السرد العربي لعبد الله إبراهيم[1] بتداخلها مع علوم ومعارف مختلفة لفهم الظاهرة السردية العربية وتطورها عبر فترات زمنية مختلفة، وهذه الدراسة ستخصص موضوع التداخل المعرفي في تحليل عبد الله إبراهيم لسرود الارتحال في التراث العربي (إبراهيم، ٢٠١٦، ج٣)؛ حيث ستتناول التداخل المعرفي بين التحليل السردي وعلم الفقه في سرود الارتحال، واختير علم الفقه تحديدا بناء على القضية التي طرحها عبد الله إبراهيم في مقدمته، وهي أن سرود الارتحال تشتبك مع مرجعيات دينية كان من أبرزها علم الفقه، وما يتضمنه من تقسيم للديار إلى دار إسلام ودار حرب، وانطلاقا من هذه القضية المطروحة، حلل عبد الله إبراهيم سرود الارتحال في التراث العربي هادفًا إلى نقدها نقدا متحررا من أي مرجعيات ثابتة. وهذا التداخل هو ما تسعى هذه الدراسة إلى مناقشته ونقده عبر الإجابة عن تساؤل أساسي وهو: (إلى أي مدى حقق التداخل المعرفي بين التحليل السردي لسرود الارتحال وعلم الفقه تكاملا منهجيا؟)

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في أن توظيف التداخل المعرفي يُعتبر من المداخل الأساسية التي يمكن من خلالها الوصول إلى فهم عميق للأسس الفكرية والبنائية التي يقوم عليها السرد، خصوصا أن التداخل المعرفي "يجعلنا في قلب الثقافة العلمية الحديثة، ويساعدنا على إخصاب المعرفة، وتنويع وحدات التحليل للظواهر العلمية والإنسانية المعقدة، وتجاوز الرؤى التحليلية الأحادية"(همام، ٢٠١٧م، ص١١٠-١١١).

والمنهجية المتبعة في هذه الدراسة هي منهجية نقد النقد، وهي العملية التي ينتج من خلالها خطاب نقدي منهجي دائر على خطاب نقدي آخر، وهو خطاب يقوم على مراجعة القول النقدي وفحصه، ومراجعة مصطلحاته وبنيته المنطقية، ومبادئه الأساسية وفرضياته التفسيرية وأدواته الإجرائية (القسنطيني، ٢٠٠٩، ص٥٨)، وقد استمدت الدراسة أدوات هذه المنهجية من المفكر طه عبد الرحمن[٢] في دراسته لركن التداخل المعرفي في كتابه تجديد المنهج لتقويم التراث (عبد الرحمن، د.ت)

في البداية، ستناقش الدراسة أهم المفاهيم التي ستعتمد عليها، وهي: مفهوم التداخل المعرفي، والمعني بالتحليل السردي، وإشكالية المصطلحات المتعلقة بأدب الرحلة والجغرافيا، ومفهوم علم الفقه وأهم آلياته، ثم ستناقش الدراسة جانبين رئيسين هما:

الجانب الأول: هو التداخل بين التحليل السردي والمضامين الفقهية، حيث يُعتبر علم الفقه من أبرز المؤثرات الخارجية التي أثرت على سرود الارتحال وفقا لما يراه عبد الله إبراهيم، وفي هذا الجانب، ستُعرض القضية التي انطلق منها عبد الله إبراهيم والحجج التي استند عليها لإثبات قضيته ومناقشتها وتفنيدها، كما سيعرض هذا الجانب مؤثِّرَين آخرين ربَطَهما عبد الله إبراهيم بالمضامين الفقهية وهما: السياسة، والفكر اليوناني. أما الجانب الثاني: سيتناول تأثير علوم الفقه على آليتين متنقلتين[٣] بين العلوم والمعارف وهما: آلية التعريف، وآلية التصنيف.

وستستعين هذه الدراسة برؤية طه عبد الرحمن في تحديده لأركان التداخل المعرفي[٤]، كما ستستعين ببعض الأفكار والمفاهيم التي وظفها في تقويمه لمناهج دراسة التراث، ومن أهمها: صفات الآلية في الممارسة التراثية[٥]، ومراعاة مجال التداول العربي الإسلامي[٦]، وإشكالية المضامين وما يرتبط بها من نظرة انتقائية وتجزيئية[٧]، كما ستوظف الدراسة آلية متنقلة من الآليات التي ذكرها وهي: آلية التعريف[٨] المتعلقة بتحديد المضامين والأحكام.

المفاهيم:

أولا: التداخل المعرفي:

يعنى بالتداخل المعرفي التبادل والحوار "بين المعارف والعلوم، إن على مستوى التحليل أو المنهج أو المفاهيم أو النظريات، بين علمين فأكثر، مما يحقق الثراء والإبداع، عبر المقاربة الشمولية والمتكاملة للظواهر المعرفية المتداخلة العناصر والمكونات"(همام، ٢٠١٧م، ص١٠٧)، ومن خلال المفهوم السابق يمكن القول بإن التداخل المعرفي لا يفترض تداخلا كليا مع كافة أجزاء المعرفة المتداخل معها، بل يكتفى من التداخل ما يوسع آفاق الدلالات، ويوفر فرص الإخصاب المعرفي المتبادل، فالتداخل هنا يتم التعامل معه على أنه "آلية تحليلية أو تفسيرية لظواهر معرفية، تتعلق بالعلاقات بين العلوم وتفاعلها لمعالجة إشكالية بحثية"(همام، ٢٠١٧م، ص٧٢) ومن ثم فإن التداخل المعرفي لا بد أن يؤدي وظيفة التفسير والضبط والكشف، فالتفسير يتعلق بالتحليل والفهم، والضبط يتعلق بتقعيد هذه العلاقة التداخلية وشروطها وفلسفتها، أما الكشف فهو يتعلق بالإبانة عن الأبعاد الحضارية والمعرفية والفائدة التي حققها هذا التداخل(الأنصاري، ٢٠١٩م، ص٢٦)، فبعض القضايا والمشكلات لا يمكن معالجتها أو حلها من خلال تخصصات دقيقة بل هي بحاجة إلى تداخل عدد من المعارف لتحليلها وتفسيرها، وهذا التداخل قد ينتج أشكالا جديدة من المعرفة.

ثانيا: التحليل السردي:

هذه الدراسة ستوظف مصطلح (التحليل السردي) بوصفه العملية الإجرائية التي يقوم بها عبد الله إبراهيم في تحليله للأنواع السردية؛ وذلك لأنه لا يميل إلى فكرة وجود علم خاص بالسرديات يكشف عن بنيات سردية عميقة وثابتة لا يغيرها تعاقب الأزمان، فذلك كما يرى يضيق الخناق على السرد ويحوله إلى قوالب جاهزة ومتشابهة مهما اختلف في ذلك الزمان والمكان، ويرى أن إشكالية علم السرد مبعثها مقايسة التعبير السردي بالنموذج اللغوي، فصار السرد بذلك كالنحو في قوانينه وترتيبه، فيتحكم في مواقع الأحداث وترتيبها، وهذا يجعل السرد وفقا لذلك مصمما قبل ظهور النص، في حين أن السرد مرتبط ارتباطا كبيرا بالحاضنة الثقافية له، فهو يتميز بالتجدد والتحرك والفعالية بناء على المحيط الثقافي الذي نشأ فيه، فالسرد من وجهة نظره ممارسة ثقافية أكبر منه

ممارسة يتلفظ بها اللسان (إبراهيم، ٢٠٢١م، ص١٦١)، وهذه الممارسة الثقافية في تعاطيه مع السرد هو ما تطلق عليه الدراسة بالتحليل السردي، فهو الأداة التي يستخدمها لاستخلاص الخصائص السردية في النصوص الأدبية.

ثالثا: إشكالية مصطلح أدب الرحلة:

واجهت الدراسة إشكالية في المصطلحات المتعلقة بأدب الرحلة والجغرافيا عند عبد الله إبراهيم، ويبدو أنها إشكالية عامة متعلقة بهذا النوع الأدبي لصعوبة تجنيسه، فأدب الرحلة خصوصا في التراث يتضمن جزءا من التاريخ، والجغرافيا، والمذكرات، والقصص، ويمتزج فيها الخيال بالواقع. وبالنظر إلى الجزء الثالث عند عبد الله إبراهيم، فإنه يطلق على أدب الرحلة المصطلحات الآتية: أدب الارتحال، أو مرويات الارتحال، أو أدب الرحلة، أو سرود الارتحال، كما يوظف في النماذج التطبيقية ما سماه بالأدب الجغرافي، أو الجغرافيا الوصفية، أو المدونات الجغرافية (إبراهيم، ٢٠١٦م،ج٣/ ص٥-٧، ٢٤، ٣١، ٣٣)، وليس واضحا إن كان عبد الله إبراهيم قد أدرج الجغرافيا ضمن سرود الارتحال، فهو يقول: "لكن من الواضح أن الأدب الجغرافي، وفي اللب منه سرود الارتحال، هو الوسيلة..."(إبراهيم، ٢٠١٦م،ج٣/ ص٢٤).

وقد زاد الأمر تعقيدا أن عبد الله إبراهيم لم يؤصل لهذا النوع السردي لغويا واصطلاحيا كما فعل مع الأنواع السردية الأخرى، وإنما ذكر بعض سمات هذا النوع، ومنها سمات تتعلق بمضمون السرد وهو الارتحال والاكتشاف، واستخلاص القيم الاعتبارية للتجارب، ومنها سمات تتعلق باللغة، فاللغة في هذا النوع السردي لغة تقريرية تبتعد عن الرمزية والإيحاء، كما أشار عبد الله إبراهيم إلى زمن كتابة الرحلات، وهو زمن يتم عادة بعد عودة الرحالة واستقراره، مما يجعل من الرحلة تجربة مستعادة تخضع للتعديلات والتأويلات وفقًا لقيم صاحبها ورؤيته، وذكر أن هذا النوع السردي مرتبط بالمغامرات الفردية التي يخوضها الرحالة في عوالم مختلفة عن عوالمهم، حيث تتضمن النصوص وصفا للتجارب المختلفة التي مروا بها، بالإضافة إلى الرؤى الذاتية والأحكام القيمية والمواقف الثقافية وغيرها (إبراهيم، ٢٠١٦م،ج٣/ ص٢٥-٢٦)، وقد يعني عبد الله إبراهيم بالمغامرات الفردية التدوين للرحلة من قِبَل رحالة واحد يصف تجربته الذاتية، لأن بعض الرحالة أشاروا إلى بعض الأسماء التي رافقتهم في رحلتهم كما فعل ابن

فضلان(بعد٣١٠ه)[٩] ، وهو أمر قد نوّه إليه عبد الله إبراهيم حيث أشار إلى أن حضور هذه الأسماء مع ابن فضلان في رحلته لم يكن حضورا فاعلا (إبراهيم، ٢٠١٦م،ج٣/ ص٦٣-٦٤)، وعلى صعيد آخر، أشار بعض الرحالة إلى بعض المرافقين الذين كانوا يرافقونهم في رحلاتهم، كإشارة ابن فضلان للمترجم (ابن فضلان، ٢٠٠٣م، ص٧٣)، وإشارة أبو البركات محمد الغزي(ت٩٨٤ه) لبعض الخدم والأصحاب في رحلته(الغزي، ٢٠٠٤م، ص٢٣)، وإشارة ابن بطوطة(ت٧٧٩ه) لبعض التجار والشيوخ في رحلاته (ابن بطوطة،١٩٩٧م، مج١/ ص١٦١).

ويبدو أن أدب الرحلة من الفنون الأدبية التي شهدت اضطرابا في المصطلح وفي المفهوم، إذ تتعدد المصطلحات والمفاهيم عند العديد من الدارسين قديما وحديثا، إذ أطلق على أدب الرحلة قديما بالرسالة، أو التقييد، أو التذكرة، أما حديثا فقد سماه البعض بأدب المذكرات، وأدب السفر، والسفرنامة[١٠]. أما هذه الدراسة فستعتمد مصطلح (سرود الارتحال) وسيتضمن هذا المصطلح مادونه الرحالة، والجغرافيون في التراث العربي، وقد اختيرت لفظة السرود -ومفردها سرد - لأن السرد يشير إلى معنى التتابع سواء كان المسرود حقيقة أو خيالا، فالسرد يشمل"مجمل الظروف المكانية والزمنية، الواقعية والخيالية، التي تحيط به" (زيتوني، ٢٠٠٢م، ص ١٠٥).

واختيرت الإضافة إلى لفظة الارتحال وليس الرحلة على الرغم من أن كلا اللفظين يعنيان "الانتقال" وقيل: "الرِّحلة الارتحالُ" (ابن منظور، ١٤١٤ه، ر ح ل)، إلا أن الوزن الصرفي للارتحال يحمل دلالات عدة منها: الاتخاذ، والاجتهاد، والتشارك، والمبالغة (الحملاوي، ١٣٢٢ه، ص٣٢)، فالرحالة اتخذوا من الرحلة هدفا لهم، واجتهدوا في تدوين المعلومات والملاحظات والتجارب بعد عدد من الرحلات الشاقة في أقاصي الأرض، وتشاركوا مع الغير في رحلاتهم، وبالغ بعضهم في التنقل إلى أماكن مختلفة بعيدة عن مواطنهم، مع تدوين ما شاهدوه أو سمعوه من أحداث مختلفة.

أما السبب في ضم الجغرافيا تحت سرود الارتحال، هو أن الجغرافيا في التراث العربي تتقاطع بشكل أو بآخر مع الرحلة، فبعض الرحالة يعرض معلومات جغرافية حول بعض المناطق مثل: ابن فضلان(بعد٣١٠ه)[١١] وابن بطوطة(ت٧٧٩ه)[١٢] ، وكذلك الجغرافي يعتمد في بعض ما يدونه على رحلاته الشخصية، أو يعتمد على ما يسمعه من

رحالة آخرين، مثل: ابن فضل العمري(ت٧٤٩ه) في كتابه *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*[١٣]، وابن حوقل(بعد٣٦٧ه) في كتابه *صورة الأرض*[١٤]، والمقدسي(ت٣٨٠ه) في كتابه *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*[١٥].

رابعا: علم الفقه وأهم آلياته:

الفقه في اللغة هو "العِلمُ بالشيء والفهمُ له، وغلبَ عِلم الدين لسيادتِه وشَرَفِه وفَضلِه على سائر أنواع العلم" (ابن منظور،١٤١٤ه، ف ق ه)، وفي الاصطلاح "هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" (الجرجاني، ١٩٨٣م، ص١٦٨)، وقد مر علم الفقه بأدوار مختلفة، على مدى أزمنة متنوعة، وكل دور مر بعوامل أثرت على علم الفقه وأحكامه ومدارسه، وهذه العوامل تختلف بحسب اختلاف المكان والزمان، فمصطلحات الفقه، وأحكامه، تتجدد باستمرار وفقا لمقتضيات العصر[١٦]. وقد تناول الفقه موضوعات عديدة منها: العبادات، والمعاملات، والمناكحات، والعقوبات (التهانوي، ١٩٩٦م، ص٤١)، وتعتمد علوم الفقه على آليات عديدة منها: آلية القياس، وآلية الاجماع، وآلية الاستنباط، وآلية الترجيح. وآلية التصنيف، وآلية التعريف وآليات لغوية وغيرها (الجويني، ١٩٩٧م) و(المعتزلي، ١٤٠٣ه).

وما يهم في هذا الفصل بعض القضايا المتعلقة بمضامين باب الجهاد والسير[١٧]، كتقسيم الفقهاء للديار وفقا لحالة السلم والحرب، لأن هذه القضية هي محل تداخل التحليل السردي مع علم الفقه عند عبد الله إبراهيم. وبطبيعة الحال، فإن مستجدات العصر الحاضر خصوصا فيما يتعلق بالعلاقة مع الآخر قد تغيرت وفقا لقوانين دولية مستحدثة[١٨].

التداخل المعرفي: النوع والجدلية:

لمعرفة نوع التداخل المعرفي في التحليل السردي لعبد الله إبراهيم لابد من تحديد أطراف العلوم المتداخلة مع بعضها بعضا، وهذا التحديد يستند على ما بناه طه عبد الرحمن من أركان أساسية سماها بأصل التداخل المعرفي وهي: التداخل الداخلي، والتداخل الخارجي القريب، والتداخل الخارجي البعيد، إذ تتحدد أركان هذا التداخل بحسب نوعية العلوم المتداخلة مع بعضها، وبحسب اتجاه هذا التداخل[١٩].

وأول ما يمكن أن يثير الجدل لدى القارئ في تحديد الطرف الأول للعلم الذي يتداخل مع العلوم الأخرى هو عائق رفض عبد الله إبراهيم لمفهوم (علم السرد)[٢٠]، وبناء على ذلك، خط عبد الله إبراهيم لنفسه منهجية تحليلية محددة يتعامل بها مع المتون السردية التي اختارها، وهذه المنهجية هي الطرف الأول المعرفي الذي يمكن وسمه بـ(التحليل السردي)، وهو ما يقود الدراسة إلى تساؤل آخر، هل التحليل السردي علم مأصول أم علم منقول؟ والمعني بالعلم هنا المنهجية العلمية التي خطها عبد الله إبراهيم لنفسه في تحليله للمتون السردية.

وللإجابة عن هذا السؤال، يمكن الافتراض بأن التحليل السردي هو علم منقول وذلك لأن آلياته ومفاهيمه لم تكن معروفة في التراث العربي كما هو في التراث الشعري العربي، ومن جانب آخر، فإن معظم الآليات التي استمدها عبد الله إبراهيم لبناء منهجيته في التحليل السردي كانت تتكئ بشكل كبير على آليات منقولة من مناهج نقدية مختلفة مستمدة من اللسانيات، والبنيوية، والتفكيكية، والتأويلية، والتلقي، والتحليل الثقافي، وبناء على ذلك يمكن القول بأن (التحليل السردي) هو الطرف الأول الذي يعد علما منقولا، وهذا التحليل السردي هو ما سيتداخل مع العلوم والمعارف الأخرى. ومعظم العلوم المتداخلة مع التحليل السردي للأنواع السردية الكبرى في التراث هي علوم مأصولة مستمدة في معظمها من العلوم التي أنتجها التراث، وهي مطلب أساسي لفهم السياق الثقافي الحاضن للأنواع السردية الكبرى، وأبرز هذه العلوم المتداخلة مع التحليل السردي لعبد الله إبراهيم هي علوم الحديث والتاريخ، والفقه، والجغرافيا. ولا يعني ذلك أن عبد الله إبراهيم اقتصر في تداخله المعرفي على هذه العلوم فقط، بل كانت هناك إشارات طفيفة لعلوم أخرى لم تبرز بشكل مكثف كما برزت العلوم السابقة.

وبذلك يمكن تحديد اتجاه هذا التداخل المعرفي، إذ هو تداخل معرفي خارجي قريب، أي تداخل علم منقول مع علم مأصول، ولا يشترط في هذا التداخل أن يدخل العلم المأصول كله في العلم المنقول بل قد يكتفى ببعض أبوابه وفصوله أو بعض مفاهيمه، وهو تداخل قد يؤدي إلى نتائج مهمة لأن اتجاه هذا التداخل يورث -كما يقول طه عبد الرحمن- علما مأصولا، ومقتضى هذا النوع من التداخل هو طلب التأسيس (عبد الرحمن، ٢٠١٥م، ص ٦٤،٦٦)، وهذا ماحاول عبد الله إبراهيم تحقيقه من خلال تحليله

السردي للأنواع السردية الكبرى في التراث العربي، إذ ركز في تحليله السردي على ربط الأنواع الكبرى بالسياق الثقافي العربي ليؤسس بذلك منهجية تحليلية تتناسب والسياق الثقافي العربي. ووفقا لذلك، فإن هذه الدراسة تزعم أن تداخل التحليل السردي لسرود الارتحال مع الفقه الإسلامي يدخل في نطاق التداخل الخارجي القريب.

التداخل مع مضامين الفقه الإسلامي:

داخل عبد الله إبراهيم بين مضامين الفقه الإسلامي وتحليله السردي لسرود الارتحال، وهذا التداخل جاء ضمن دراسته للمؤثرات التي أثرت على أحكام الجغرافيين والرحالة ونظرتهم للآخر المختلف عنهم، فوجد عبد الله إبراهيم أن من أهم هذه المؤثرات هي العلوم الدينية وخصوصا علم الفقه الإسلامي، وتتفق الدراسة مع عبد الله إبراهيم في هذا الجانب، وهو أن سرود الارتحال تتشابك مع مضامين الفقه الإسلامي، إذ ظهر ذلك حينما كان يصف الرحالة بعض المشاهدات المرتبطة ببعض أبواب الفقه، كالطهارة والاحتجاب، والحدود، والحقوق، والزواج، والضيافة، والميراث، وعلاقة الحاكم بالمحكوم وطقوس الموت وغيرها[٢١]، لأن تعاطي الناس في تلك البلدان مع هذه الموضوعات هو ما كان يشكل الغرابة والفرادة عند الرحالة المسلمين، ومع ذلك، تختلف الدراسة في جانب من جوانب هذا التداخل، وهو الكيفية التي أثر فيها تقسيم الفقهاء للديار إلى دار إسلام ودار حرب على سرود الارتحال، وهي القضية الأساسية التي طرحها عبد الله إبراهيم في مقدمة جزئه الثالث، وقد أشار عبد الله إبراهيم إلى أن هذا التأثير الفقهي امتد ليشمل عاملين آخرين، هما السياسة والفكر اليوناني، كما سيتضح ذلك لاحقًا. وفيما يلي توضيح لهذه القضية الأساسية.

تقسيم الديار وأثره على سرود الارتحال:

حاول عبد الله إبراهيم من خلال مضامين الفقه أن يثبت قضية أساسية طرحها في مقدمة كتابه وهي: أنّ تقسيم الديار في الفقه الإسلامي إلى دار إسلام ودار حرب وتحديد ضوابط العلاقة بينهما، أثَّر على الجغرافيين والرحالة في صياغتهم لمؤلفاتهم، ويعرض تفاصيل هذه العلاقة فيقول:

"أهل دار الحرب وضعوا في تعارض مفترض
مع أهل دار الإسلام، وهو تعارض كرسته الرؤية

اللاهوتية للتاريخ والواقع، وطبقا لتلك الرؤية انقسم العالم إلى عالمين متضادين: دار الإسلام، حيث صهرت القيم الإسلامية جوهر الجماعة المؤمنة بها، وصاغت رؤيتها لنفسها، ولغيرها، ودار الحرب التي افترض أنها تعيش فوضى بدائية، واضطرابا دائما ...، فأصبحت الحاجة ملحة لإزالة الجهل المخيم فيها"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٧).

وهذه التقسيمات الفقهية للديار كما يرى عبد الله إبراهيم ساهمت في تعزيز إعلاء قيمة الذات مقابل تشويه الآخر وتهميشه؛ ولذا، فإن سرود الارتحال أنتجت تمثيلات تخص الذات متضمنة القيم والأخلاق الرفيعة، وتمثيلات تخص الآخر أنتجت صورا غير منصفة للآخر(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٨-٩)، وقد حاول عبد الله إبراهيم على امتداد كتابه أن يثبت هذه القضية، ولكنه في بعض الأحيان، كان يواجه حقائق تتعارض معها، وكان في أحيان أخرى يجتزئ من نصوص الرحالة والجغرافيين كما سيتضح ذلك في تحليل بعض سرود الارتحال التي اختارها نماذجا لإثبات فرضيته.

تحليل سرود الارتحال:

أولا: ابن فضل العمري(ت٧٤٩ه): *مسالك الأبصار وممالك الأمصار*:

استند عبد الله إبراهيم على نص أورده ابن فضل العمري في كتابه مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، وهو نص مايز فيه العمري بين دار الإسلام وغيرها من الديار، فجعل ديار الإسلام تقع في أفضل الأماكن جغرافيا ومناخيا، قائلا: "ممالك الإسلام واقعة، بحمد الله، في أحسن المعمور شرقا وغربا وجنوبا وشمالا..."(العمري، ١٤٢٣ه، ج٣/ ص٢٤-٢٥)، في حين أنه قدم وصفا لسكان المناطق الأخرى غير الإسلامية بعبارات يقول فيها: "فغاية معمور الجنوب مساكن السودان عباد النيران والأصنام...، والنصارى بأطراف الحبشة، وعباد الحيات، والهمج في سودان المغرب...، وغاية معمور الشمال من النصارى والهمج ببلاد الصقلب، في شماليها أحد قسمي إيران المسماة ببلاد القبجاق...، وغاية معمور الشرق من عباد النيران والأصنام بثالث أقسام توران من بلاد

الصين إلى المحيط..."(العمري، ١٤٢٣ه، ج٣/ ص٢٤-٢٥). ومن خلال مماثلة العمري للبلدان يصل عبد الله إبراهيم إلى نتيجة يقول فيها:

> "وبهذا نُظر إلى الشعوب خارج دار الإسلام على أنها قبائل ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، وينبغي أن يبسط الإسلام قيمه في ربوعها لترتقي إلى مستوى الأهلية البشرية الحقيقية؛ وعلى هذا فهناك حرب معلنة أو مضمرة، بين دار الإسلام ودار الحرب، لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع الإسلام، أو يخضعون له؛ فالسلام، بين الدارين، غير ممكن شرعا؛ لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، وهدى وضلالة، وإيمان وكفر" (إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٨).

وهي لغة يبدو عليها التحامل والانفعال، فنص العمري، لم يشر إلى ضرورة امتثال القبائل إلى الشريعة الإسلامية، ولم يتناول ضرورة بسط الإسلام قيمه إلى ربوع هذه المناطق، بل كان نص العمري توصيفا لما هو قائم في هذه الأماكن من عبادات، وعدم وجود نظام محدد لها كما يشير إلى ذلك مفهوم الهمج (ابن منظور، ١٤١٤ه، ه م ج)، ولا وجود في النص إلى إشارات لغوية أو رمزية أو مضمرة تشير إلى الدعوة إلى حرب، أو أن على الجميع الانصياع والدخول في الإسلام، وأن السلام بين الدارين غير ممكن. هذه اللغة الانفعالية، استُحضرت بطريقة غير مبررة لتحقيق تأثير لا يمكن للحجة نفسها أن تحققه منفردة، فهي لغة قد تشير إلى استباق نتائج لم يثبت صحتها بعد(مصطفى، ٢٠١٢م، ص١١١-١١٢).

وتتعارض هذه المفاهيم التي استنتجها عبد الله إبراهيم مع ما ورد في القرآن الكريم وهو الأصل الديني الذي يقول عنه: "البحث عن ملامح الأخر يفترض العودة إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن ..." (إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٨)، والقرآن يقول: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: الآية ٦١)، ويختلف المفسرون حول هذه الآيات، من ناحية العموم والخصوص، أو من ناحية الإحكام والنسخ، إلا أن الآراء القائلة بالسلم، ومصالحة الآخر والإحسان إليه كانت

مطروحة وفقا للمصلحة التي كان يتطلبها الوضع التاريخي آنذاك من أمن أو أخوف، أو قوة أو ضعف[٢٢].

والأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ الممتحنة: آية ٨، ٩.

يعترض الطبري(ت٣١٠ه) على القول القائل بنسخ هذه الآية أو تخصيصها فيقول: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين من جميع أصناف الملل والأديان، أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم. إن الله عم بقوله: ﴿الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضا دون بعض. ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ لأن بر المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير محرم ولا منهي عنه، إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح"(الطبري، ٢٠٠١م، ج٢٢/ ص٥٧٣).

ومن جانب آخر، لم يعرض عبد الله إبراهيم جزءا مهما مما اقتبسه من كتاب المسالك والممالك، فمن يتم القراءة سيجد أن العمري يقول: "والصين وإن كان خارجا من دعوة الإسلام، فإنه ملك عظيم جليل القدر، ضخم الملك، وهو معظم توران..."(العمري، ١٤٢٣ه، ج٣/ ص٢٦)، ورغم أن الصين لم تكن من ديار الإسلام إلا أن العمري امتدح ملكها، ونقل العديد من الأقوال التي تشيد بجغرافية الهند والسند (العمري، ١٤٢٣ه، ج٣/ ص٣٧-٩٢). وسيواجه عبد الله إبراهيم العديد من سرود الارتحال - في الفصل الرابع من كتابه- التي تتناول نظرة الرحالة المنصفة للهند والصين على الرغم من وقوعها خارج ديار الإسلام، وسيطلق على هذا النوع من الإنصاف بالاستثناءات.

ثانيا: ابن حوقل (بعد٣٦٧ه): *صورة الأرض*:

يرى عبد الله إبراهيم أن التأثير الفقهي لدار الإسلام ودار الحرب قد امتد لكتاب صورة الأرض لابن حوقل، حيث إنه خص كتابه بدار الإسلام فقط، وجعلها هي الأرض كلها، فعمل على تضخيم ديار الإسلام، في حين تعمد تهميش ديار الكفار

وتشويهها(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٢٤)، ويقول: "لم يبذل هذا الجغرافي المشغول بالتفاصيل الكثيرة أي جهد وصفي لكشف معالم دار الحرب، فحصرها بين عالم هو المركز، ومياه مظلمة. وقد ظهرت في خريطته متقطعة الأوصال، هلامية، وهامشية، ولا تجتذب اهتمام أحد ...، فأهلها، في حياتهم وعلاقاتهم، أشبه بالبهائم"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٢٥).

يفترض عبد الله إبراهيم أن السبب في تضخيم ديار الإسلام وتهميش ديار الكفار وتشويهها هو التأثر بالتقسيم الفقهي لدار الإسلام ودار الحرب، ولكن بالعودة إلى كتاب ابن حوقل فإنه يحدد بشكل دقيق هدفه من الكتاب، وأسباب استبعاده لبعض المناطق، فهو يقول: "وقد عملت له كتابي هذا بصفة أشكال الأرض ومقدارها في الطول والعرض وأقاليم البلدان ومحل الغامر منها والعمران، من جميع بلاد الإسلام، بتفصيل مدنها وتقسيم ما تفرده بالأعمال المجموعة إليها"(ابن حوقل: ١٩٣٨م، ص٢)، فالهدف الذي كان ابن حوقل يسعى إليه هو ذكر الأقاليم الخاصة ببلاد المسلمين.

وتخصيص جزء من الأرض قد لا يعني بالضرورة انتقاص الجزء الآخر، خصوصا أن المرتكز الأساسي الذي ينطلق منه ابن حوقل في تأليف كتابه هو (المصداقية) في ذكر المناطق التي أوردها، والحرص على الدقة في النقل، نائيا بنفسه عما فيه تخليط، أو شك أو كذب[٢٣]، فلم يكن استبعاده لديار غير المسلمين نابع عن تهميش أو تشويه للآخر، وإنما لجهله بهذه المناطق ولعدم رغبته في نقل صور مغلوطة عنهم.

وعلى صعيد آخر، أشار عبد الله إبراهيم إلى أن ابن حوقل استبعد الأمم الأخرى وطمسها وفقا لمعايير خطها وهي "انتظام الممالك بالديانات، والآداب، والحكم، وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة" (ابن حوقل، ١٩٣٨م، ص١٠)، ويقول عبد الله إبراهيم معلقا على ابن حوقل:

> "فقد رأى انعدام هذه الركائز إلا في دار الإسلام؛
> وذلك أدى به إلى استبعاد كل مايتصل بالعوالم: الرومية،
> والصينية، والهندية، والإفريقية جنوب الصحرء...،
> تسبب البصيرة العقائدية الضيقة خطأ ثقافيا لا يغتفر،
> وينبغي، طبقا لمنظور ابن حوقل، طمس الآخر

واستبعاده، فكل من لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية يعد فاقدا للخصال الإنسانية التي تجعله مقبولا في أرض ابن حوقل"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٢٦).

ولكن بالعودة إلى كتاب ابن حوقل، فإن عبد الله إبراهيم اجتزأ هذه المقولة من السياق، فابن حوقل لم يشر إلى أن هذه المعايير خاصة بدار الإسلام بل على العكس أشار إلى ممالك أخرى غير مملكة الإسلام، امتازت بسياستها وعمارتها وجباياتها، بغض النظر عن انتمائها للإسلام أو لغيره من الديانات، ثم استثنى بعض البلدان التي لم تحقق هذه الشروط مجتمعة. فاستبعاد بعض البلدان عند ابن حوقل قد لا يكون لأسباب دينية إسلامية كما يرى عبد الله إبراهيم، وإنما كان بسبب انتفاء مجموعة من الركائز مجتمعة، وهي الديانات والسياسات والعمارات والآداب[٢٤].

ثالثا: المقدس(ت٣٨٠ه): *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*:

يرى عبد الله إبراهيم أن المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، أكد التهميش الذي جاء به ابن حوقل، إذ يقول عبد الله إبراهيم على لسان المقدسي: "إنه معني بدار الإسلام، وأهل هذه الدار غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلف نفسه عناء البحث في ممالك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٢٦)، وبالعودة إلى كتاب المقدسي فإنه يقول: "ولم نذكر إلا مملكة الإسلام حسب ولم نتكلف ممالك الكفار لأنها لم ندخلها ولم نر فائدة في ذكرها بل قد ذكرنا مواضع المسلمين منها"(المقدسي، ١٩٩١م، ص٩). انتقى عبد الله إبراهيم من قول المقدسي ما يتوافق مع القضية التي ابتدأ بها، وتجاهل قول المقدسي في أنه لم يتكلف الكتابة عن ممالك هو في الحقيقة لم يدخلها، إذ من غير المصداقية الكتابة عن أماكن لم يبصرها بنفسه.

ومن جانب آخر، حدد المقدسي في مقدمة كتابه الأهداف التي يود تحقيقها منذ البدء، فهدف المقدسي ذكر الأقاليم الإسلامية التي أغفل ذكرها من سبقوه[٢٥]، ولا يعني ذلك بالضرورة أنه تهميش وانتقاص للآخر بقدر ماهو جهل به من جانب، ورغبة في تحقيق المصداقية والتقصي والتدقيق من جانب آخر[٢٦]. فالمقدسي لم يذكر ديارا غير ديار المسلمين لأن ديار المسلمين هي محور اهتمامه وأهدافه وفقا لمقتضيات علمية وأخلاقية مرتبطة بالدقة والصدق.

وبشكل عام، يمكن القول بأن اختيار ابن حوقل والمقدسي لبلاد المسلمين هدفا مركزيا لكتابيهما، يعيدنا إلى سمات الآلية في الممارسة التراثية التي أشار إليها طه عبد الرحمن[٢٧]، خصوصا الصفة العملية من جانبين: الأول: اختيارهما للمضامين التي تتحدد قيمتها بما يترتب عليها من فوائد، وهو ماسماه طه عبد الرحمن بتعلق الآليات بكيفيات عمل، والجانب الثاني: هو ماسماه بتعلق العلم بالعمل، والمعني بذلك في هذا السياق هو أن كلا من ابن حوقل والمقدسي كانا يربطان آليات نقل مضامين نصهما بقيم أخلاقية ترتبط بالدقة وتحري المصداقية.

رابعا: المسعودي(ت٣٤٦ه): *مروج الذهب ومعادن الجوهر*:

تناول عبد الله إبراهيم ما ذكره المسعودي عن أهل بلاد الروم حينما أشاد المسعودي بزمن اليونانيين وما فيه من حكمة وثقافة وعلوم، حتى جاءت النصرانية ومحت ذلك كله[٢٨]. يعلق عبد الله إبراهيم على ذلك بأن المسعودي قدم وصفا وتفسيرا وحكما فيقول:

> "أما الوصف فمداره نظرة تقديرية للثقافة اليونانية التي تنوعت بين الرياضيات، والهندسة، والفلك، والموسيقى، والفلسفة، والآداب، وكل ذلك كان موضوع معرفة المسلمين ...، أما التفسير؛ فإن المسعودي يعزو ذبول الثقافة اليونانية إلى ظهور المسيحية التي أعادت النظر في الموروث اليوناني، وحالت دون أن يكون منافسا لها. وهذا التفسير على غاية من الأهمية...، لأنه يطابق الواقع التاريخي؛ فقد نظر اللاهوت المسيحي إلى ذلك الموروث بوصفه وثنيا، وجرت محاربته تحت دعاوى دينية...، لا يظهر المسعودي انقاطعا عن روح السجال الديني المسيحي الذي قام بتصفية الموروث الإغريقي، إنما هو على دراية بذلك"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٣٨).

وهنا يبدو عبد الله إبراهيم منصفا لما أورده المسعودي، ولكنه بعد ذلك يؤول النص تأويلا أيديولوجيا دينيا ليثبت القضية التي جاء بها في مقدمة كتابه، فيستنتج من تضاعيف

الوصف والتفسير حكما لم يشر إليه المسعودي مفاده أن المسعودي أراد بنصه أن يقارن بين النصرانية التي محت ذلك المجد الإنساني، والإسلام الذي أحيا ذلك الموروث واحتفى به(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٣٩).

ومن جانب آخر، حينما لم يجد عبد الله إبراهيم في نص المسعودي ما يثبت تأثره بثنائية دار الإسلام ودار الحرب، فإنه يردفه بنص آخر للقزويني فيه انتقاص للفرنجة، وفي ذلك يقول عبد الله إبراهيم: "يحتاج نص المسعودي إلى آخر رديف يفضي- عليه دلالاته الكلية، سواء ما له علاقة بالروم وبالإفرنج، وليكن ذلك النص الرديف مقتبسا من القزويني الذي انخرط أيضا في وصف بلاد الإفرنج"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص ١٣٩). وهي طريقة في الاستدلال تبدو غريبة، فلما لم يتضمن نص المسعودي انتقاصا وتهميشا لبلاد الفرنجة، فإن عبد الله إبراهيم يستحضر- نصا آخر لرحالة آخر - وهو القزويني - يتضمن وصفا انتقاصيا لهم، حيث أورد القزويني في البداية نصا امتدح فيه بلاد الإفرنج وملكها وهواءها وخيراتها ومعادنها وسيوفها، وقوة ملكها، وشجاعة عساكرها، ولما فرغ من ذلك عرج إلى ذمها بالغدر والقذارة ودناءة الأخلاق(القزويني، د.ت، ج٣/ ص١٣٩-١٤٠)، وبذلك يفارق عبد الله إبراهيم آلية الاستقراء والاستنتاج ويكون الإسقاط على النص بنص رديف دون علة علمية واضحة.

خامسا: استثناءات سردية:

يواجه عبد الله إبراهيم بعض الاستثناءات التي تتعارض مع القضية التي عرضها في المقدمة فيقول عنها: "فلا نعدم استثناءات تنقض سنن الكراهية التي ترسخت لأسباب عقائدية، وحربية، واستيطانية"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٣٢)، ومن الاستثناءات التي عرضها تقدير الرحالة المسلمين لشجاعة أهل الشمال وامتداحهم لبراعتهم القتالية، إضافة إلى تقدير الرحالة لمناطق الشرق رغم وقوعها في دار الكفر، أما في سرود الارتحال التي تناولت العرق الأسود، فقد أشار عبد الله إبراهيم إلى استثناء النساء النوبيات، كما ظهرت الاستثناءات في وصف القسطنطينية، فهي في نظر الرحالة مدهشة وتفاصيلها عجيبة ودار حرب لا مثيل لها في دار الإسلام (إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٣٢-١٣٣، ١٧٥، ٢٩٨-٣٠٢، ٣٦٢).

ومن جهة أخرى، أشار عبد الله إبراهيم إلى الانتقادات التي وجهها ابن بطوطة لجماعة مسلمة تقع في دار الإسلام وهي أهل إيولاتن[٢٩] في الأواسط الغربية من إفريقية، فهم مسلمون محافظون، ولكن ابن بطوطة يقدم انتقادات لهم تخص العلاقات الاجتماعية، فللنساء أصدقاء من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صاحبات حتى على مستوى فقهائه (ابن بطوطة، ١٩٩٧م، ج٤/ ص٢٤٧)، فيقول عنه عبد الله إبراهيم: "أظهر ابن بطوطة استغرابا لا يخفى، وهو يواجه بعلاقات اجتماعية غير معهودة في دار الإسلام، مع أنه عرف ما يناظرها خارج تلك الدار في رحلاته من قبل"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص ٣٠٩). وهنا قدم بعض الرحالة رؤية انتقاصية شملت دار الإسلام وغير دار الإسلام.

ولا يقتصر الأمر على الرحالة المسلمين، بل أورد البكري (ت٤٨٧ه) في كتابه المسالك والممالك رحالة يهوديّا اسمه إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي[٣٠]، وهذا الرحالة وصف بلاد الجليقين[٣١] وبعض قبائل النصارى في بلد الصقالبة بأوصاف انتقاصية قائلا عن أهلها بأنهم "أهل غدر ودناءة أخلاق لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسونها إلى أن تنقطع عليهم، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم أجسامهم وتصح أبدانهم"(البكري، ٢٠٠٣م، ج٢/ ص٣٩٩)، فهذا رحالة يهودي قدم وصفا انتقاصيا لمناطق الشمال، وهو الأمر الذي يجعلنا نعيد التساؤل الأساسي عن علاقة علم الفقه بتقسيماته للديار بالصور الإنتقاصية المنتجة لدار الإسلام ودار الحرب، وكيف يمكن تبرير بعض التمثيلات الانتقاصية التي طالت بعض ديار الإسلام، أو طالت ديار الحرب من رحالة غير مسلمين.

ووفقا لذلك، تميل الدراسة إلى أنه ليس من الضرورة أن تكون العلاقة الشائكة بين الأنا والآخر مرتبطة بمشكلات أيديولوجية: دار الكفر ودار الإسلام، فالآخر مجهول وغامض وموطن للخرافات والأساطير، لأنه بعيد جغرافيّا، مما يسهم في تصوره بطريقة سحرية، فكلما زاد الغموض والجهل حول الآخر، تزايدت الروايات غير الدقيقة عنه، وهذا السبب لا صلة له بالضرورة بمشكلات التقسيم الفقهي للديار[٣٢].

سادسا: مؤثرات أخرى: السياسة والفكر اليوناني:

يشير عبد الله إبراهيم إلى مؤثرين آخرين ساهما في تشكيل بعض التمثيلات الانتقاصية للآخر، وهما: المؤثرات السياسية، والفكر اليوناني، وربط هذين المؤثرين في

بعض الأحيان بالمضامين الفقهية المتعلقة بدار الإسلام ودار الكفر. ففي المؤثر السياسي، أشار عبد الله إبراهيم إلى ابن خردذابة الذي اعتبر بغداد هي المركز السياسي والاقتصادي والثقافي للعالم القديم، ليس لأنها تمتلك القوة والسلطة والمال بل "لأنها عاصمة دار الإسلام في عصره"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٣٥). وهنا يعيدنا عبد الله إبراهيم إلى الثنائية الفقهية وهي دار الإسلام ودار الحرب حتى في تناوله للمؤثر السياسي.

والأمر ذاته يتكرر حينما تناول عبد الله إبراهيم تأثير الفكر اليوناني، إذ أشار إلى مؤلفات الرحالة والجغرافيين الذين تناولوا العرق الأسود في إفريقيا، ورأى أنهم ورثوا الصورة النمطية المشوهة عن السود التي سنها اليونانيون[٣٣]، ولكن هذا الإرث عند عبد الله إبراهيم لم يكن كافياما لم يربطه بالمؤثر الفقهي فيقول:

> "ولم ينج معظم المؤرخين والرحالة المسلمين من الطوق المحكم الذي قيدت به إفريقية السوداء من قبل. على أن الموجه اليوناني القديم ... ، لم يكن ليكتسب هذه الأهمية التأصيلية في تثبيت صورة السود في مرويات الرحلة العربية، لو لم يجد قبولا بدئيا مرتبطا بالموقف من الآخر، فقد ركب السرد لهم صورة، أبعدتهم فيها عن الأفق العام لنسق القيم الإسلامية، ذلك الأفق الذي يضفي على الإنسان قيمته، بوصفه منتميا إلى دار الحق والصواب والإيمان، إلى ذلك فصورة السود كانت مثار تشويه بسبب وجودهم المهمش في دار الإسلام" (إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٢٨٥).

وتذهب الدراسة إلى ما ذهب إليه عبد الله إبراهيم في أن سرود الارتحال قد شكلت صورا وتمثيلات متحيزة ضد السود، وهي تمثيلات تتعمد تضخيم نواقصهم والسكوت عن فضائلهم، ولكن الدراسة تختلف معه في أن هذه النظرة قد عززتها مضامين الفقه الإسلامي. فعلاقة العرب بالسود هي علاقة شائكة من قبل الإسلام، فالانتقاص من هذا العرق لم يكن مرجعه مرجعا دينيا، بل هو موقف اجتماعي في الأساس، فمثلا "تمثيلات الحبش إيجابية في بداية الدعوة الإسلامية، لكن التمثيلات السلبية التي سبقت الإسلام، اخترقت هذه الإيجابية، وجعلتها مؤقتة، لتعاد التمثيلات السلبية السابقة، وترسخ

بقوة"(المزروعي، ٢٠٠٥م، ص١٦٤). وقد عززت مجموعة من المعارف المتداولة هذه الصورة السلبية، ومن هذه المعارف: الطب الذي يتناول نظرية الأخلاط والأمزجة، والهواء وتأثير ذلك كله على البدن، والجغرافيا التي تشمل نظرية الأقاليم السبعة البطليموسية، والتنجيم الذي يبحث في الأفلاك والأبراج وتأثيرهما على البشر والأقاليم، والتاريخ وما يتضمنه من صراع بين الأحباش والعرب (كاظم، ٢٠٠٤م، ص١٥-١٦).

وبالعودة إلى الثقافة الإسلامية وما تتضمنه من تشريعات، فإنها تتجاوز حواجز اللون والعرق، إلا أنها تنطوي على مركزية قومية وعرقية وهي ثقافة العرب بما حققته من انتصارات فجعلت من نفسها قوة إسلامية مركزية، فاصطدمت هذه الثقافة بآخرين، وتعاملت مع بعضهم بعدائية سواء ناصبوا العداء للإسلام، أو آخرين دانوا بالإسلام، كما فعلت هذه الثقافة مع الآخر الأسود المسلم وغير المسلم (كاظم، ٢٠٠٤م، ص١٧)، في حين أن صور الآخر في التصور الإسلامي تقوم على التكريم ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: آية٧٠)، وتصوير الإنسان في أحسن صورة ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (التغابن: آية٣)، وإعطائه حريته في اعتناق ما يريد ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: آية ٢٥٦)، ونظرا لأن الأسود إنسان، فهو يندرج تحت هذا المفهوم الإسلامي الذي يحترم إنسانية الإنسان، ويتعاطى معه على أنه نفس محترمة لها كرامتها، ولكن غيب هذا المفهوم بفعل سياسات وتحيزات وأنظمة وأعراف ضد الأسود والسواد (كاظم، ٢٠٠٤م، ص٢٥-٢٦).

وهذا الربط بين الفقه الإسلامي وسرود الارتحال أثر كذلك على آليتين من الآليات التي تتنقل بين حقول معرفية مختلفة، وهما آليتان تعنيان بتحديد مضامين المفاهيم، وهما: آلية التعريف التي تعنى بوضع التعاريف، وآلية التصنيف التي تساعد في تنظيم المضامين وفق علاقات محددة تربط بينها.

١) آلية التعريف:

وظف الفقهاء المسلمون آلية التعريف لتحديد المفاهيم والمصطلحات الفقهية[٣٤]، ووظفها عبد الله إبراهيم في تحديده لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وعرف دار الإسلام بالدار "التي شملت الفضاء الثقافي للجماعة الإسلامية، بغض النظر عن أعراقها، وأقاليمها، ومعها الفئات من أصحاب الديانات الأخرى التي رضخت لسيادتها، أو

قبلت بها" (إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٥)، أما دار الحرب فقد عرفها بالدار التي "شملت سائر الأمم الأخرى غير الخاضعة لسيطرة المسلمين، ونظر إليها، بإطلاق، على أنها دار كفر"(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٥)، ونتيجة لهذه الثنائية التي عرضها الفقه الإسلامي، يرى عبد الله إبراهيم بأن سرود الارتحال قد أنتجت تمثيلات تأخذ شكلين متعارضين أحدهما يخص الذات والثاني يخص الآخر، أما فيما يخص الذات فقد أنتج التمثيل ذاتا متضمنة الصواب المطلق، والقيم والأخلاق الرفيعة، أما فيما يخص الآخر فإن هذا التمثيل أنتج صورا منتقصة للآخر، وغير منصفة له(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٨).

وتختلف الدراسة مع مفهوم عبد الله إبراهيم لدار الإسلام ودار الحرب، إذ لم يحدد عبد الله إبراهيم المصادر التي استند عليها في تعريفه لكلتا الدارين، فهو يركز في مفهومه على فكرة (السُّلطة)، فالديار التي تخضع لسيادة المسلمين هي دار الإسلام، والديار التي لم تخضع لسيطرتهم هي دار الحرب، في حين أن المفاهيم الفقهية لدار الإسلام ودار الحرب تستند على مدى ظهور أحكام الإسلام في هذه الديار من جهة، ومدى أمان المسلمين فيها من جهة أخرى، فهي مفاهيم لا تعتمد على مجرد (السلطة)، فدار الحرب عند أبي حنيفة(ت١٥٠ه) لا تصير دار حرب حتى يجتمع فيها ثلاثة أشياء: "أن تكون متاخمة لأرض حرب، لا يكون بينها وبين دار الحرب شيء من دار الإسلام، والثاني: أن يجري حكم أهل الكفر فيها، والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنا"(الجصاص،١٩٨٣م، ج٧/ ص٢١٥-٢١٦)، ويرى أبو حنيفة أنّ "المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه: أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر"(الكاساني، ٢٠٠٣م، ج٩/ ص٥١٩).

أما السرخسي(ت٤٩٠ه) فيقول: "الموضع الذي لا يأمن فيه المسلمون من جملة دار الحرب، فإن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون"(السرخسي، د.ت، ج٤/ ص٨٦). واستند مفهوم النووي(ت٦٧٦ه)

لدار الكفر ودار الإسلام على مدى القدرة في إظهار الدين، فمن لا يستطيع إظهار دينه وجبت عليه الهجرة إلى دار الإسلام، ومن كان قادرا على إظهار دينه لم تجب الهجرة ولكنها مستحبة، أما من كان يرجو ظهور الإسلام ببقائه فالأفضل أن يبقى، وإن كان قادرا على الاعتزال في دار الحرب وجب عليه المقام بها، "لأن موضعه دار إسلام، فلو هاجر، لصار دار حرب"(النووي، ١٩٩١م ج١٠/ ص٢٨٢)، أما ابن تيمية(ت٧٢٨ه) فإنه يضيف دارا ثالثة يسميها الدار المركبة، فهي "ليست بمنزلة دار السِّلم التي تجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار؛ بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل[٣٥] الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه"(ابن تيمية، ١٤٤١ه، ج٤/ ص٢٠).

وعلى هذا، قد يكون المفهوم المرتكز على السلطة الذي أورده عبد الله إبراهيم لدار الإسلام ودار الحرب هو مفهوم مضلل، لأنه يفارق مجال التداول العربي الإسلامي[٣٦] في التراث في جانبين: الأول، مفارقة التعريف للجانب اللغوي، حيث قصَّر تعريف دار الإسلام ودار الحرب في تبليغ المراد منهما، والثاني، مفارقة التعريف للجانب العقدي، إذ ربط عبد الله إبراهيم التعريف بالسلطة وجرده بما يرتبط به من حرية في الممارسات الدينية المتعلقة بالعقيدة الإسلامية

فالتقسيم الفقهي للعالم إلى دار حرب ودار إسلام تقسيم "يراعي وظائف العالم في ذلك الوقت، أي يصف واقع العالم فهو وظيفي توصيفي وليس توقيفيا من الشارع"[٣٧]، وهي تقسيمات سببها ما يترتب عليها من أحكام شرعية تتعلق بالهجرة، والإقامة والحدود والمعاملات والمعاهدات وغيرها، ولكن عبد الله إبراهيم ابتعد في مفهومه عن التصور الفقهي لهذا التقسيم، وجعله قاصرا على جوانب وحشية تتعلق بالتسلط، والهجوم على الآخر، ومحاربته، وإجباره على الإسلام أو دفع الجزية[٣٨]، دون أن يشير إلى الظرف التاريخي لهذه المرحلة التي لم تكن تحكمها القوانين الدولية كما هو الآن.

ومعرفة أسباب هذه التقسيمات تجعلنا نعيد التساؤل حول العلاقة بين تقسيم الفقهاء والقضية التي أوردها عبد الله إبراهيم، وهي القضية التي يرى فيها أن هذا التقسيم أثر بشكل سلبي على نظرة الرحالة والجغرافيين للآخر في دار الحرب، فهل ثمة علاقة حقيقية بين تقسيم الفقهاء للديار ونظرة الجغرافيين والرحالة للذات وللآخر؟

خصوصا أن المفاهيم الفقهية لكل من دار الإسلام ودار الحرب الواردة في كتب الفقهاء تعزز من قيم حرية الممارسات الدينية مقرونة بالأمن والسلام، ولا ينبني عليها بالضرورة فكرة الإعلاء من الذات، وتشويه الآخر.

٢) آلية التصنيف:

وظف الفقه الإسلامي هذه الآلية، حينما صنف أقسام الفقه وفق أبواب محددة، فمثلا، يقسم الأحناف موضوعات الفقه إلى ثلاثة أقسام أساسية وهي: العبادات، والمعاملات، والعقوبات، ويندرج تحت القسم الأول: الصلاة والزكاة والصوم وغيرها، ويندرج تحت القسم الثاني: المناكحات، والمخاصمات والأمانات وغيرها، ويندرج تحت القسم الثالث: القصاص، وحد السرقة، والزنا وغيرها (أبو سليمان، ١٩٨٨م، ص١٥)، وهذه التقسيمات وما يندرج تحتها من أبواب تتقدم وتتأخر بحسب اختلاف المذاهب.

وقد وظف عبد الله إبراهيم آلية التصنيف في تناوله لسرود الارتحال، إذ جاء تصنيفه بحسب المناطق، فجمَعَ المرويات التي تخص مناطق الشمال في فصل مستقل، والمناطق التي تخص الشرق في فصل ثانٍ، والمناطق التي تخص أفريقيا في فصل ثالث، وخصص فصلا مستقلا للقسطنطينية. ثم خصص فصلا أخيرا يتناول فيه الجماعات المختلفة دينيا الموجودة فيما سماه بدار الإسلام.

وفيما يبدو أن عبد الله إبراهيم وقع في ذات المأزق الذي وقع فيه الجغرافيون حينما أشار إلى منهجيتهم في الجغرافيا التي اضطرتهم إلى تخريب بنية نصوص الارتحال في عالم الشمال، خصوصا أن هدف الجغرافي يختلف عن هدف الرحالة، ونتيجة لضياع بعض النصوص الأصلية، تحولت نصوص الرحالة إلى فقرات مبعثرة في المدونات الجغرافية، لا تكشف عن عالم الشمال إلا في استثناءات قليلة(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص ١٣٤-١٣٥).

وتتفق الدراسة مع تصنيف عبد الله إبراهيم لسرود الارتحال وفقا للمناطق التي تناولها الرحالة، فهو تصنيف يسهم في فهم الرؤية الكلية للرحالة المسلمين حول منطقة ما، ولكن الإشكالية هنا أن عبد الله إبراهيم مارس في تصنيفه تمزيقا لنصوص الرحالة والجغرافيين مرتين: مرة حينما اقتطع من كل نص ما يتطابق مع وصف المنطقة التي أرادها، والمرة الثانية حينما أخذ من هذه الأجزاء المقتطعة ما يتلاءم مع موضوع قضيته في

المقدمة التي ترى أن الفقه الاسلامي بتقسيماته للديار أدت إلى الإعلاء من الذات وتشويه الآخر. فمثلا في رحلة ابن فضلان، يُلحظ أن الكثير من اقتباسات عبد الله إبراهيم تركز على الأحكام الانتقاصية التي أوردها ابن فضلان عن الآخر[٣٩]، وهي أحكام مبعثرة وقليلة مقارنة بما أورده ابن فضلان من أوصاف تتعلق بالمناخ، والتضاريس، والنقود، والعقائد، والعبادات، واللباس، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، والعلاقات الاجتماعية، وطقوس الموت والدفن. والأمر ذاته يتكرر مع ابن خلدون، حيث ركز عبد الله إبراهيم على عرض رؤية ابن خلدون الانتقاصية لبعض الأقاليم وما يرتبط بها من خصائص بشرية[٤٠]، كما انتقى من وصف ابن بطوطة لعالم الشمال السمات الانتقاصية[٤١]، رغم أن ابن بطوطة قدم أوصافا دقيقة لهذه المناطق تتعلق بالمناخ، والتضاريس، والطعام، والمواصلات وغيرها[٤٢].

وأخيرا، يُلاحظ أن مبدأ الانتقاء الذي اعتمده عبد الله إبراهيم في إطار تصنيفه المناطقي أدى إلى توجيه جهوده نحو تجميع الاقتباسات التي تتلاءم مع المنطقة أولا، ثم التي تتلاءم مع قضيته الأيديولوجية ثانيا، ومبدأ الانتقاء كما يرى طه عبد الرحمن هو نتاج توظيف الآليات المنقولة التي تعمل على تشريح التراث ليكون أقرب إلى الاستجابة لمعايير العقلانية، ولئن كان طه عبد الرحمن أراد بهذا المبدأ هو انتقاء الدارسين للنصوص التي تمثل أفضل النماذج العقلانية (عبد الرحمن، د.ت، ص٢٥)، فإن عبد الله إبراهيم على العكس من ذلك، فقد انتقى النصوص التي تجانب الجوانب العقلانية بغرض نقدها وتصحيحها[٤٣]، وهو أمر تتفق معه الدراسة، ولكن هذا الانتقاء في بعض المواضع لم يكن موضوعيا كما أشير إلى ذلك في تحليل سرود الارتحال السابقة.

الخاتمة:

أبانت الدراسة في البداية عن اتجاه التداخل المعرفي في التحليل السردي عند عبد الله إبراهيم، وهو تداخل خارجي قريب، فكان اتجاه هذا التداخل هو تداخل علم منقول مع علم مأصول طلبا لتأسيس نمط تحليلي سردي يتناسب مع خصوصية تحليل سرود الارتحال في التراث. ثم ناقشت الدراسة بشكل مخصوص التداخل المعرفي بين التحليل السردي لسرود الارتحال وعلم الفقه محاولة الإجابة عن التساؤل التالي: (إلى أي مدى

حقق التداخل المعرفي بين التحليل السردي لسرود الارتحال وعلم الفقه تكاملا منهجيا؟).

في البداية تتفق الدراسة مع عبد الله إبراهيم في وجود علاقة متشابكة بين سرود الارتحال وعلم الفقه، إذ يمكن ملاحظة ذلك بوضوح من خلال وصف الرحالة للمشاهدات المرتبطة ببعض أبواب الفقه المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية، والسياسية، والحدود، والعبادات وغيرها. ولكن في مقابل ذلك، تذهب الدراسة إلى أن تعاطي عبد الله إبراهيم مع هذا التداخل لم يحقق تكاملا منهجيا، وذلك لأن عبد الله إبراهيم بنى قضية في مقدمة كتابه مفادها أن تقسيم الفقهاء للديار إلى دار إسلام ودار حرب أثر سلبا على الرحالة والجغرافيين المسلمين في صياغتهم لمؤلفاتهم، حيث يرى أن هذا التقسيم ساهم في تعزيز إعلاء قيمة الذات مقابل انتقاص الآخر وتهميشه، ثم حاول على امتداد الكتاب أن يثبت صدق هذه القضية عبر حجج مختلفة استمدها من سرود الارتحال، فكان من نتاج ذلك، اعتماد عبد الله إبراهيم في بعض حججه على الانتقاء والاجتزاء، وتوظيف لغة انفعالية بما يخدم القضية التي طرحها، كما أن ثنائية دار الحرب ودار الإسلام، التي استند إليها في تحليله، جعلت المؤثرات الأخرى، مثل السياسة والفكر اليوناني، تبدو تابعة للمؤثر الفقهي.

وهذا الربط بين الفقه الإسلامي وسرود الارتحال أثر كذلك على: آلية التعريف، وآلية التصنيف، ففيما يتعلق بآلية التعريف، ركز عبد الله إبراهيم على مفهوم السلطة في تعريفه لدار الكفر ودار الإسلام بدلا من مفاهيم الأمن والخوف، فجاء مفهومه مفارقا لمجال التداول العربي الإسلامي. أما في آلية التصنيف، فقد اعتمد عبد الله إبراهيم على تصنيف مناطقي يبرز رؤية الرحالة لكل منطقة، ولكن الإشكالية تكمن في مبدأ الانتقاء الذي اتبعه في اختيار نماذجه، فأدى ذلك إلى تمزيق لنصوص الرحالة والجغرافيين بما يتلاءم مع إثبات القضية.

الحواشي:

١. ناقد وأستاذ جامعي من العراق، متخصص في الدراسات الثقافية والسردية، عمل أستاذا للدراسات الأدبية والنقدية في جامعات مختلفة، حاصل على جائزة الملك فيصل العالمية في الآداب واللغة العربية، وجائزة الشيخ زايد في الدراسات النقدية، وجائزة شومان للعلماء العرب.

٢. أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط، وأستاذ زائر في جامعات مختلفة، وحاصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية على كتابيه: "أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"تجديد المنهج في تقويم التراث".

٣. أشار طه عبد الرحمن إلى مصطلح الآليات التي أنتجت التراث، وركز على ضرورة دراستها إلى جانب دراسة المضامين، فهو يقول: "بأن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وإن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية"(عبد الرحمن، د.ت، ص٢٣) ولذا فإن طه عبد الرحمن يؤكد على أن التداخل المعرفي يشمل كلا من المضامين والآليات المنتجة لها، ويشير إلى أن بعض هذه الآليات هي آليات تتنقل من حقل فكري إلى آخر، والآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة(عبد الرحمن، د.ت، ص٨٢).

٤. يُبنى أصل التداخل عند طه عبد الرحمن على ثلاثة أركان: الأول، ركن التداخل الداخلي. والثاني، ركن التداخل الخارجي القريب. والثالث، ركن التداخل الخارجي البعيد، وهذه الدراسة ستوظف الركن الثاني من هذا التداخل، ومقتضاه أن العلم المنقول يدخل في العلم المأصول طلبًا للتأسيس، والمقصود بذلك أن العلم المنقول يصبح بسبب هذا التداخل قائما ولو بقسم واحد من مقتضيات المجال التداولي للعلم المأصول، ولا يشترط أن يدخل العلم المأصول كله في العلم المنقول بل قد يكتفى ببعض أبوابه وفصوله، أو بعض مفاهيمه، وبالإمكان أن يدخل كذلك في العلم المأصول أكثر من علم منقول واحد.(عبد الرحمن، ٢٠١٥م، ص٥٥-٦٦).

٥. يحدد طه عبد الرحمن أوصافا ثلاثة للآلية في الممارسة التراثية هي: الخدمة والعمل والمنهج، وصفة العمل هي ما ستوظفه هذه الدراسة، والمعني بها أن الآلية في التراث الإسلامي تتسم بصفة العملية

من ثلاثة وجوه، الوجه الأول، أن الآليات تتعلق بكيفيات عمل، فالآلية ترتبط بالإجراءات التي تتحدد قيمتها بالفائدة التي تأتي بها، ومعيار الفائدة يثبت الاتصاف بالخاصية العملية، أما الوجه الثاني، فإن الوظيفة الآلية تميز بين الخير والشر ولا تقتصر وظيفتها على التمييز بين الصدق والكذب، والخير والشر من القيم المتعلقة بمجال السلوك والأخلاق، وبهذا فإنها آلية تتسم كذلك بالعملية، والوجه الثالث هو تعلق العلم بالعمل، إذ يرتبط العلم في التراث الإسلامي بالعمل ارتباطا وثيقا، وكل معرفة عقلية نظرية نافعة لابد أن تنتقل إلى مستوى التخلق السلوكي حتى لا تتحول تلك المعرفة إلى التنظير الجاف والتسييس الضار، بل العكس من ذلك ترتبط المعرفة بالقيم الروحية والعمل المسدد، وبهذا فإن الآلية في العلوم متعلقة بالعمل فهي مبنية على الإجراءات ومقومة للسلوك وتجمع بين العلم والعمل(عبد الرحمن، د.ت، ص٨٥-٨٦).

٦. يرى طه عبد الرحمن ضرورة استنباط منهجية لتقويم التراث خاصة بالتراث الإسلامي، فجاء بأصل التداول، وعرف المجال التداولي الخاص بالممارسة التراثية بأنه "وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم"(عبد الرحمن، د.ت، ص٢٤٤) وأصل التداول عنده ينبني على ثلاثة أركان أساسية وهي: أ) ركن الاشتغال العقدي المتعلق بمبدأ ممارسة العقيدة خطابا وسلوكا. ب) ركن الاستعمال اللغوي المتعلق بمبدأ ممارسة اللغة، إذ على المتكلم أن يستند إلى المعارف المشتركة والأساليب المقررة عند العرب في التعبير والتبليغ واتباع مسلك الاختصار في العبارة ت) ركن الإعمال المعرفي المتعلق بمبدأ ممارسة المعرفة إذ يكون الباعث على طلب العلم هو العمل به(عبد الرحمن،٢٠١٥م، ص٦٢-٦٣).

٧. ناقش طه عبد الرحمن تجاهل الدارسين للآليات والانشغال بدراسة المضامين التراثية والاقتصار عليها، وهذا أمر يؤدي إلى الوقوع في نظرة تجزيئية إلى التراث، وهذه النزعة التجزيئية تعمل على تفضيل أو تقسيم أجزاء من التراث إلى قطاعات مختلفة، بعضها يستحق الدرس بحجة أنه حي مرتبط بالحاضر والمستقبل ومنها لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت قد يضر بالحاضر وبالمستقبل، ولذا يركز طه عبد الرحمن على ما سماه بالتوجه الشمولي وهو ضرورة تقبل التراث بوصفه كلا متكاملا ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته، ويرفض النظر في التراث من أجل تحديثه أو عقلنته أو استصلاحه أو تنقيته تحت ضغط الاستعجال الثقافي

والسياسي والظرفي، ويرى أن من المبادئ الأساسية لتحقيق التكامل في دراسة التراث، ألا يقسم ولا يفضل ولا ينتهي إلى حذف أو استثناء في التراث، بحجة أنه لا يتناسب لمتطلبات الحداثة، فهو يرى أن الخطأ التراثي لا يقل فائدة لنا من صوابه(عبد الرحمن، د.ت، ص٢١-٢٤، ٨٢).

٨. ويعني بها طه عبد الرحمن الاشتغال بوضع تعاريف للمفاهيم حتى ولو سُبِق إلى تعريفها، حرصا على التدقيق في المعاني(عبد الرحمن، د.ت، ص١٥٧).

٩. تشكلت رحلة ابن فضلان من وفد مكون من أربعة أشخاص وهم: أحمد بن فضلان، وسوسن الرسي، وبارس الصقلابي، وتكين التركي(ابن فضلان، ٢٠٠٣م،ص٣٢).

١٠. لمزيد من التفاصيل حول هذا الاضطراب في المصطلح وفي المفهوم ينظر(بحري، ٢٠١٩م، ص ص ٣٩-٥٤).

١١. يذكر ابن فضلان في رحلته إلى الشمال، أسماء المدن، والأنهار، وبعض المسافات فيقول على سبيل المثال: "فانحدرنا من خوارزم إلى الجرجانية وبينها وبين خوارزم في الماء خمسون فرسخا"(ابن فضلان، ٢٠٠٣م، ص٤٩).

١٢. على سبيل المثال يقول ابن بطوطة في رحلته لآسيا الوسطى: "فسرنا من السرا عشرة أيام، فوصلنا إلى مدينة سراجوق...، وهي على شاطئ نهر كبير زخار...، وعليه جسر من قوارب كجسر بغداد"(ابن بطوطة، ١٩٩٧م،مج٣/ ص٧).

١٣. سلك ابن فضل العمري أكثر من منهج في تأليفه وهو: منهج الرواية بالمشاهدة، ومنهج السماع من التجار والزوار الذين شاهدوا تلك البلاد، ومنهج النقل عن المتون السابقة(العمري، ١٤٢٣ه، ص١٠).

١٤. يقول ابن حوقل: "وأعانني عليه تواصل السفر وانزعاجي عن وطني..."(ابن حوقل، ١٩٣٨م،ص٣).

١٥. يقول المقدسي: "وما تم لي جمعه إلا بعد جولاني في البلدان ودخولي أقاليم الإسلام..."(المقدسي، ١٩٩١م، ص٢).

١٦. مر تاريخ الفقه الإسلامي بسبعة أدوار وهي: الدور الأول: دور التأسيس. والدور الثاني: دور اجتهاد الصحابة والتابعين، وظهور المراكز الفقهية. والدور الثالث: دور التأصيل والتفريع، أو

استقرار المذاهب الفقهية. والدور الرابع: دور التطبيق أو عصر مجتهدي المسائل. والدور الخامس: دور التفقه أو توليد المسائل وابتكار الأنظار والأبحاث، والدور السابع: دور احتكاك الفقه بالقوانين الوضعية والمدارك الحقوقية الأجنبية. (دردور، ٢٠١٠م، ج١/ ج٢/ ج٣).

١٧. يتضمن باب الجهاد والسير موضوعات مختلفة من أهمها، العلاقات المتعلقة بالآخر، كالقتال والجزية والعهد والفرار، والهدنة وبلاد أهل الحرب وأهل الصلح والذميين، ولمزيد من التفاصيل ينظر للمذهب الشافعي (الشافعي، ٢٠٠١م، ج٥/ ص ٣٦٢-٧٢١). وينظر للمذهب الحنفي: (الكاساني، ٢٠٠٣م، ج٩/ ص٣٧٦-٥٤٩).

١٨. لمزيد من التفاصيل ينظر: (الفهدوي، ٢٠٠٨م) وينظر: (غمق، ١٤٢٦ه)، وينظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يعد وثيقة تاريخية هامة في تاريخ حقوق الإنسان، واعتمد في باريس ١٩٤٨م، ونشرته منظمة الأمم المتحدة: متاح على https://www.un.org/ar/udhrbook/mobile.shtml .

١٩. لقد تقدم ذكر ذلك في الهامش، ولمزيد من التفاصيل ينظر(عبد الرحمن، ٢٠١٥م، ص٥٥-٦٦).

٢٠. يقول عبد الله إبراهيم: "كان مدخلي إلى الدراسات السردية منفتحا، وما رأيت فيها علما قائما بذاته، وماجعلتني حجج الدارسين أقع ضحية لهذا الوهم، بل رأيت فيها دليلا أسترشد به في دربي لخوض غمار النصوص السردية، فكان أن تحاشيت الإقرار بالبنيات السردية العميقة التي لا يغير من ثبوتها تعاقب الأزمان". ويقول في موضع آخر "ولم يغب عني، وأنا أراقب تلك المنطقة الراكدة، بأن وهم علمية السرديات مبعثه المقايسة بين التعبير السردي والنموذج اللغوي بافتراض وجود قواعد ثابتة تقبع تحت التعبير الكلامي، وتتحكم فيه"(إبراهيم،٢٠٢١م، ص١٦١ - ١٦٢).

٢١. أشار عبد الله إبراهيم إلى العديد من المضامين الفقهية التي ركز عليها الرحالة، ينظر (إبراهيم، ٢٠١٦، ج٣/ ص٨٤-٨٦، ٩١، ١٠٣-١٠٦، ١١٦-١١٧، ١٢٣-١٢٦. ١٣٥-١٥٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣-١٨٤، ١٩٥-١٩٨، ٢٠٠-٢٠٧، ٣٠٨-٣٠٩)

٢٢. لمزيد من التفاصيل ينظر كتاب *تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن*(الطبري، ٢٠٠١م،ج١١/ ص٢٥١-٢٥٤). وينظر كتاب *أحكام القرآن*(الجصاص، ١٩٩٤م،

ج٣/ ص٨٩-٩١) وينظر كتاب *مختصر تفسير ابن كثير* (ابن كثير، ١٩٨١م، ج٢/ ص١١٥-١١٦).

٢٣. يقول ابن حوقل: "ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض لأن الصورة الهندية التي بالقواذيان وإن كانت صحيحة فكثيرة التخليط" ويقول: "ولا يقارب هذا التأليف عنده كتاب الجيهاني ولا يوافق رسم ابن خردذابه وسبيل قارئه أرشده الله أن ينعم النظر فيما شك منه ويتأمله تأمل من حمل عنه بتحري الصدق فيه كثير من غثاثة الناقلين وكذب المسافرين الذين لا يعلمون ولا قصدهم الحق فيما يبغون، وليلعم أن الأسباب المحرضة على تأليفه المقتضية لعمله اللذة بالإصابة في المقصد والمحبة للظفر بإبانة كل بلد والذكر الجميل من أهل التحصيل في كل مشهد". ويقول في موضع آخر "ثمّ صوّرت الجبال وأعمالها ومواقع بلدانها على ما هي به وما انحذق منها بدخول بعض مفازة خراسان وفارس على حدودها، وذكرت اليها صورة الجيل والديلم وطبرستان وما يليها من بحر الخزر وبعض سبله إذ لم أحط علما بكلّيّته"(ابن حوقل، ١٩٣٨م، ص٢،٥،٧).

٢٤. يقول ابن حوقل: "فهذه جميع الأرض عامرها وغامرها وهي مقسومة على الممالك وعماد ممالك الأرض أربع فأعمرها وأكثرها خيرا وأحسنها استقامة في السياسة وتقويم العمارات ووفور الجبايات مملكة إيران ...، وكان حد هذه المملكة في أيام العجم معلوما فلما جاء الإسلام أخذت من كل مملكة بنصيب فأخذت من مملكة الروم الشام ومصر- والمغرب ...، وأخذت من مملكة الصين ماوراء النهر ...، ومملكة الروم يدخل فيها حدود الصقالبة ...، ومملكة الصين يدخل فيها سائر بلدان الأتراك ...، ومملكة الهند يدخل فيها السند وقشمير و ...." ، ثم بعد ذلك يقول "ولم أذكر بلدان السودان في المغرب والبجة والزنج ومن في أعراضهم من الأمم لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة وهؤلاء مهملون في هذه الخصال ولا حظ لهم في شيء من ذلك ... غير أن بعض السودان المقاربين هذه الممالك كالنوبة والحبشة فإنهم نصارى يرتسمون مذاهب الروم وقد كانوا قبل الإسلام يتصلون بمملكة الروم ... ولما زادت مملكة الإسلام بما اجتمع إليها من طرائف هذه الممالك المذكورة شرفت وعظمت"(ابن حوقل، ١٩٣٨، ص٩-١٠).

٢٥. يقول المقدسي: "ووجدت العلماء قد سبقوا إلى العلوم فصنفوا على الابتداء ثم تبعتهم الأخلاف فشرحوا كلامهم واختصروه، فرأيت أن أقصد علما قد أغفلوه، وانفرد بفن لم يذكروه، إلا على الاختلاف وهو ذكر الأقاليم الإسلامية ومافيها من المفاوز والبحار، والبحيرات و..."(المقدسي، ١٩٩١م، ١).

٢٦. وفي الحرص على تحري الجوانب الأخلاقية يقول المقدسي: "وما تم لي جمعه إلا بعد جولاتي في البلدان ودخولي أقاليم الإسلام ولقائي العلماء...، مع لزوم التجارة في كل بلد، والمعاشرة مع كل أحد، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوى حتى عرفتها، ومساحة الأقاليم بالفراسخ حتى أتقنتها...، وبذل المال، وطلب الحلال، وترك المعصية، ولزوم النصح للمسلمين بالحسبة، بعد ما رغبت نفسي في الأجر...، وخوفتها من الاثم وتجنبت الكذب والطغيان... ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال" ويقول: "فإن شرحنا الأسباب التي شرطناها في الخطبة يتفاوت في الأقاليم ولا يتساوى لأنا أنما نذكر مانعرف، وليس هو علم يطرد بالقياس فيتساوى، وإنما يدرك بالمعاينة والخبر فينهى"(المقدسي، ١٩٩١م، ص٢-٤،٦)

٢٧. تقدم ذكر سمات الآلية في الممارسة التراثية في الهامش في المقدمة.

٢٨. يقول المسعودي: "ولم تزل الحكمة باقية عالية زمن اليونانيين، وبرهة من مملكة الروم، تعظم العلماء وتشرف الحكماء، وكانت لهم الآراء في الطبيعيات والجسم والعقل والنفس، والتعاليم الأربعة ...، ولم تزل العلوم قائمة السوق، مشرقة الأقطار قوية المعالم، شديدة المقاوم، سامية البناء، إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم، فعفوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمها، ومحو سبلها، وطمسوا ماكانت اليونانية أبانته، وغيروا ماكانت القدماء منهم أوضحته"(المسعودي، ١٩٧٣م، ٣٢١).

٢٩. وردت عند ابن الوزان بمملكة ولاتة وهو كما يقول تسمى باللهجة المحلية إيولاتن، وهي "مملكة صغيرة خاملة بالنسبة لسائر ممالك السودان. فليس لها من الأماكن المسكونة سوى ثلاث قرى كبيرة وأكواخ متفرقة بين حدائق النخل"، ويشير في الهامش أنه في ربيع الأول عام ٧٥٣ه، عندما مر بها الرحالة ابن بطوطة "كان يحكمها أسود باسم ملك مالي"(الوزان، ١٩٨٣م، ج٢/ ص١٦١).

٣٠. وهو "عالم أندلسي يهودي كان يشتغل بتجارة الرقيق وقد جال في جنوب ألمانيا...، وحفظ لنا معلومات واسعة عن إمارات الصقالبة في أوروبا الوسطى في ذلك العصر، ويحدثنا عن أربعة منها هي بلغاريا وبولندا والتشك ..."(كراتشكوفسكي، ١٩٦٣م، ص١٩٠)،

٣١. "الجلالقة من من ولد يافق بن نوح عليه السلام، وبدلهم جليقية، وهي تلي الغرب وتنحرف إلى الجوف، وبلد الجليقين سهل، والغالب على أرضهم الرمل وأكثر أقواتهم الدخن والذرة...، وتنتهي أحواز الجليقين في الجوف إلى البحر المحيط..."(الحميري، ١٩٨٠م، ص١٦٩).

٣٢. ورد ذلك في مقدمة شاكر لعيبي لرحلة ابن فضلان، ينظر (ابن فضلان، ٢٠٠٣م، ص ٣٤).

٣٣. أشار المسعودي إلى هذا التأثر حينما ذكر في كتابه مروج الذهب: "قال جالينوس: وإنما غلب على الأسود الطرب لفساد دماغه، فضعف لذلك عقله"(المسعودي، ١٩٧٣م،ج١/ ٨٣) كما أشار ابن خلدون في مقدمته إلى هذا التأثر حينما قال: "وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ..."(ابن خلدون، ١٩٨١م، ج١/ ص١٠٩).

٣٤. ومن أمثلة ذلك التعريفات الواردة في كتب أصول الفقه. ينظر كتاب *أصول الشاشي*(الشاشي، ٢٠٠٠م)، والتعريفات الواردة في كتاب *الفصول في الأصول*(الجصاص، ١٩٩٤م).

٣٥. يشير عبد الله بن بيه إلى وجود خلل في نسخ مطبوعة من فتاوى ابن تيمية يذكرون فيها كلمة يقاتل بدلا من يعامل، ويقاتل لا تتناسب مع الصياغة والسياق، "لأنه كيف تقول يقاتل بما يستحقه؟ القتال ليس فيه درجات، يقاتل يقاتل، ثم إن السياق يدل على وجود. مصانعة ومعايشة بين الطرفين" ينظر: لقاء عثمان عثمان مع عبد الله بن بيه، *الفقهاء وتقسيم العالم*، برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، متاح على:
https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2010/4/13/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%AA%D9%82%D8%B3%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85

٣٦. تقدم ذكر المجال التداولي العربي الإسلامي في هامش المقدمة.

٣٧. لقاء عثمان عثمان مع عبد الله بن بيه، *الفقهاء وتقسيم العالم*، برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، تاريخ الدخول: ٣/ ٧/ ٢٠٢٤م، متاح على:

https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2010/4/13/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%AA%D9%82%D8%B3%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85

٣٨. يلاحظ أن عبد الله إبراهيم يستند على مرجعيات غير فقهية، وغير تراثية مثل مجيد خدوري، وكذلك يستند على مرجعيات استشراقية، مثل جوزيف شاخت، وبرنارد لويس(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص١٥-١٧).

٣٩. من هذه الأحكام، ما أورده عبد الله إبراهيم في الصفحات التالية: ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩١.

٤٠. يمكن العودة إلى الصفحات التالية من *موسوعة السرد العربي/ ج٣*: ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧.

٤١. يمكن العودة إلى الصفحات التالية من *موسوعة السرد العربي/ ج٣*: ١٣٦، ١٣٧، ١٤٦.

٤٢. لمزيد من التفاصيل يمكن النظر إلى الفصل الثامن المتعلق ببلاد القفجق(ابن بطوطة، ١٩٩٧م، ج٢/ ص٢١١-٢٦٠).

٤٣. ومثال ذلك لما تناول عبد الله إبراهيم نقد ابن خلدون لخرافات القصاصين في تبريرهم للسواد، وانتقد عبد الله إبراهيم في ذات الوقت انزلاق ابن خلدون إلى خرافة المناخ وعلاقاتها بألوان البشر(إبراهيم، ٢٠١٦م، ج٣/ ص٥٧-٥٨).

المراجع:

إبراهيم عبد الله (٢٠١٦م) موسوعة السرد العربي، ج٣، ط١، الإمارات: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

(ـــــــــــــــ) (٢٠٢١م) موسوعة السرد العربية: سيرة كتاب، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ابن بطوطة، محمد بن عبد الله (١٩٩٧م) رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، مج١، المغرب: أكاديمية المملكة المغربية.

ابن تيمية، تقي الدين (١٤٤١هـ) تقريب فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، تحرير: أحمد الطيار،ج٤، السعودية: دار ابن الجوزي.

ابن حوقل، أبو القاسم (١٩٣٨م) صورة الأرض، ج١، ط٢، ليدن: مطبعة بريل.

ابن فضلان، أحمد (٢٠٠٣م) رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، الإمارات، دار السويدي.

ابن كثير،اسماعيل (١٩٨١م) مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق: محمد الصابوني، ج٢، ط٧، لبنان، دار القرآن.

ابن منظور، جمال الدين (١٤١٤ه) لسان العرب، ج ١١، ط٣، لبنان: دار صادر.

أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم (١٩٨٨م) ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة، ط١ السعودية: جامعة أم القرى.

الأنصاري، محمد بن حسين (٢٠١٩م) سؤال التداخل المعرفي: العلوم الإسلامية بين الاتصال والانفصال، لندن: تكوين للدراسات والأبحاث

بحري، نصيرة (٢٠١٩م) أدب الرحلة إشكالية المصطلح وزئبقية المفهوم، مجلة حوليات التراث، ع١٩: ٣٩-٥٤.

البكري، عبد الله (٢٠٠٣م) المسالك والممالك، تحقيق: جمال طلبة، ج٢، لبنان: دار الكتب العلمية.

التهانوي، محمد (١٩٩٦م) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، تحقيق: علي دحروج، ط١، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

الجرجاني، الشريف (١٩٨٣م) كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، ط١، لبنان: دار الكتب العلمية.

الجصاص، أبو بكر الرازي (١٩٨٣م) شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي، تحقيق: عصمت الله عنايت الله، مج٧، لبنان: دار البشائر الإسلامية.

الجصاص، أبو بكر الرازي (١٩٩٤م) أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين، ج٣، لبنان: دار الكتب العلمية.

الجصاص، أحمد الرازي (١٩٩٤م) الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

الجويني، عبد الملك (١٩٩٧م) البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن عويضة، لبنان: دار الكتب العلمية.

الحملاوي، أحمد (١٣٢٢ه) شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، السعودية: مكتبة الرشد.

الحميري، محمد بن عبد الله (١٩٨٠م) الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، لبنان: مؤسسة ناصر للثقافة.

دردور، إلياس (٢٠١٠م) تاريخ الفقه الإسلامي، لبنان: دار ابن حزم.

زيتوني، لطيف (٢٠٠٢م) معجم مصطلحات نقد الرواية، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

السرخسي، محمد (د.ت) شرح كتاب السير الكبير، تحقيق: محمد الشافعي، ج٤، لبنان: دار الكتب العلمية.

الشاشي، نظام الدين (٢٠٠٠م) أصول الشاشي، تحقيق: محمد الندوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي.

الشافعي ، محمد (٢٠٠١م) الأم، تحقيق: رفعت عبد المطلب، ج٥، مصر: دار الوفاء.

الطبري، محمد (٢٠٠١م) تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، ج١١، مصر: دار هجر.

عبد الرحمن، طه (د.ت) تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢، المغرب: المركز الثقافي العربي.

(ـــــــــــــــ) (٢٠١٥م) سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م.

العمري، ابن فضل (١٤٢٣ه) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج٣،ط١، الإمارات: المجمع الثقافي.

الغزي، أبو البركات محمد (٢٠٠٤م) المطالع البدرية في المنازل الرومية، تحقيق: المهدي عيد الرواضية، ط١، الإمارات: دار السويدي.

غمق، ضو مفتاح (١٤٢٦م) نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، بنغازي: دار الكتب الوطنية.

الفهدوي، خالد (٢٠٠٨م) الفقه السياسي في الإسلام، ط٣، سوريا: دار الأوائل.

القزويني، زكريا (د.ت) آثار البلاد وأخبار العباد، لبنان: دار صادر.

القسنطيني، نجوى (٢٠٠٩م) في الوعي بمصطلح نقد النقد، مجلة عالم الفكر، ع١.

الكاساني، أبو بكر (٢٠٠٣م) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط٢، ج٩، بيروت: دار الكتب العلمية.

كاظم، نادر (٢٠٠٤م) تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط١، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

كراتشكوفسكي، اغناطيوس (١٩٦٣م)، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة النشر.

المزروعي، فاطمة (٢٠٠٥م) تمثيلات الآخر في الأدب الجاهلي، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، الأردن.

المسعودي، علي بن الحسين (١٩٧٣م) مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محي الدين،ط٥، ج١، لبنان: دار الفكر.

المعتزلي، محمد البصري (١٤٠٣ه) المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، لبنان: دار الكتب العلمية.

المقدسي، محمد (١٩٩١م) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط٣، مصر: مكتبة مدبولي.

مصطفى، عادل (٢٠١٩م) المغالطات المنطقية، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

النووي، محي الدين (١٩٩١م) روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: قسم التحقيق والتصحيح في المكتب الإسلامي بدمشق، ط٣، ج١٠ لبنان: المكتب الإسلامي.

الوزان، الحسن بن محمد (١٩٨٣م) وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي، ومحمد الأخضر، ج٢، ط٢، لبنان: دار الغرب الإسلامي.

همام، محمد (٢٠١٧م) تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات