مجلة التربية للعلوم الانسانية

مجلة علمية فصلية محكّمة، تصدر عن كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة الموصل

رسالة ابن فضلان في ضوء سيميوطيقا الثقافة

رمضان محمود كريم [1]

كلية التربية \ جامعة گرميان / السليمانية – العراق [1]

معلومات الارشفة

تاريخ الاستلام : 2025/8/18

تاريخ المراجعة : 2025/9/8

تاريخ القبول : 2025/9/17

تاريخ النشر : 2026/1/1

الكلمات المفتاحية :

ابن فضلان، رسالة، رحلة، ثقافة، سيميوطيقا

معلومات الاتصال

رمضان محمود كريم

Ramadhan.mahmood@garmian.edu.krd

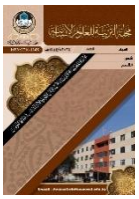
الملخص

اجتبت هذه الدراسة مضمار أدب الرحلات لأنّها مجالٌ خصب في الاشتغال العلاماتي وميدان زاخر في التواصل الثقافي. وإذا كان أدب الرحلات يسجل أحداث الرحلة ووقائعها وذا طابع تأريخي وجغرافي فإنّ سيميوطيقا الثقافة توجه منظار عنايتها بوساطة العلامات بأنواعها المتباينة لثقافة البلدان وكيفية تشكّلها وتباين التجمعات البشرية في انتاج الأنظمة العلاماتية للتعبير عن المعاني والدلالات. ومن أبرز مجالات تطبيق سيميوطيقا الثقافة هو الأدب، ومن هنا جاءت رسالة ابن فضلان عينة لغوية وأدبية وممارسة ثقافية للقراءة والمعالجة في ضوء هذا الاتجاه السيميوطيقي، ولاسيّما جهود يوري لوتمان وطروحاته وأيضا توظيف أفكار السيميائي الايطالي إمبرتو ايكو وطروحات روسي لاندي في فحص الأنساق الثقافية والانظمة العلاماتية في الفضاء الدلالي والثقافي ومستويات الإبلاغ والتواصل، وأفضى ذلك كله الى قراءة تتلاءم مع قدرة نصوص الرحلة والكشف عن طبقاتها الجمالية وفضاءاتها الثقافية ومراتبها التأويلية

DOI: **********,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Journal of Education for Humanities

A peer-reviewed quarterly scientific journal issued by College of Education for Humanities / University of Mosul



Ibn Fadlan's Risala in Accordance to Cultural Semiotics

Ramadhan Mahmood Karim [1]

University of Garmian/College of education / Sulaimaniyah - Iraq [1]

Article information

Received : 18/8/2025
Revised 8/9/2025
Accepted : 17/9/2025
Published 1/1/2026

Keywords:

Ibn Fadlan، Risala، exploratory، culture، semiotics

Correspondence:

Ramadhan Mahmood

Ramadhan.mahmood@garmian.edu.krd

Abstract

This study is specialized to the path of adventure (Exploratory) literature characterized by its deal of significant semiotic potential and dynamic cultural exchange. Traditional exploratory literature not only chronicles the historical and geographical aspects of a journey، but the cultural semiotics that redirects the analytical focus to the sign systems that underpin cultural production inspecting how communities construct and interpret meaning through diverse symbolic frameworks.

One of the crucial aspect for the application of cultural semiotics is Literary discourse which turns the Ibn Fadlan's Risala to an intriguing case study for linguistic، literary، and cultural analysis within this theoretical framework. Further، the study utilizes Juri Lotman's Semiotic theory of history and cultural Memory، and Umberto Eco's cultural-semiotic ideas in addition to Landi's methodological perspectives on cultural codes and sign systems in semantic and cultural contexts، as well as their consequence for communicative and interpretative processes. These eclectic method enables an interpretation that lines up with the narrative complexities of exploratory texts revealing their aesthetic dimensions، cultural significance، and interpretive possibilities.

DOI: **********,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

المدخل

تعد الرحلات واحدة من أبرز تجارب الانسان في حياته على هذه الأرض، وأظهر المسارات لاختراق العوالم الجديدة، وتصّنف الرحلات وفقاً لثنائية: الواقعية \ الخيالية وداخلية \ خارجية سواء أكانت زمانية أم مكانية، ومن جانب آخر، فإنَّ الانتقال والتحول لا يظهر التباين الجغرافي وطوبوغرافية المناطق المسكونة حسب بل هو كاشف عن تنوع الثقافات وتعدد الهويات وطرائق الفهم والافهام للمجتمعات في نشاطها العقلي ولاسيّما الادراك والوعي، وفي ضوء ذلك فإنَّ عملية الانتاج العلاماتي بين الافراد والمجتمعات تستند إلى العناصر المؤثرة في الادراك فيؤول إلى صناعة علامات مغايرة في البيئات تبعاً لتباين الثقافة؛ ومن أجل ذلك اصطفى هذا البحث عنوانه الموسوم " رسالة ابن فضلان قراءة في ضوء سيميوطيقا الثقافة " انطلاقاً من حيوية هذه الرسالة بوصفها معطى ثقافياً مفعماً بالأنظمة الثقافية وتنوعها وأشكالها العلاماتية من الرموز والاشارات والإيقونات والتشفير اللغوي وغير اللغوي والتحاور بين البيئات الثقافية وتفاعلها على الرغم من مغايرتها لغوياً وانثروبولوجياً ودينياً، فكان هذا الاتجاه السيميائي هو الأقرب والأنجع بين الاتجاهات السيميائية الأخرى في المعالجة والمقاربة.

وغير بعيد من معرفة القارئ والمتلقي أن أصول سيميوطيقا الثقافة المتمثلة بالمدرسة الروسية المتجسدة بـ (يوري لوتمان وإيفانوف وأوسبنسكي وتودوروف) والمدرسة الإيطالية المتمثلة بالناقدين الرائدين (روسي لاندي وأمبرتو إيكو) ترجع إلى كاسيرر وفلسفته في الأشكال الرمزية إلى جانب الفلسفة الماركسية ومنظورها للأدب والفن على نحو خاص، وهذا الاتجاه السيميائي عندهم العلامة ثلاثية المبنى وهي الدال والمدلول والمرجع (الأحمر، 2020، ص97)

تكمن أهمية البحث في العودة إلى التراث وإحيائها بقراءتها من جديد من منظور حداثوي وهو ما يفضي إلى قدرة التراث على البعث من جديد، هذا من جانب، ومن جانب آخر، لما يمتلك هذا المنهج النقدي من امكانات وأدوات قادرة على استيعاب النصوص عبر العصور وينبني على ذلك أن التواصل والحوار بين الماضي والحاضر لا يزال مستمراً، وإنَّ كثيراً من الكنوز التأريخية والنتاجات الإبداعية تنتظر المزيد من الحفريات المعرفية وبآليات جديدة للغوص في أعماقها وانتشال جواهرها المخبوءة تحت سطحها الظاهري.

من الدراسات التي اتخذت من أدب الرحلات بوصفها مثالاً للفحص والتحليل ودليلاً على معاينة كفاءة المناهج النقدية ما يأتي :

1–أدب الرحلات: جدلية الأنا والآخر في عالم متغير، مجموعة من الباحثين والأكاديميين، تنسيق وتقديم د.خالد التوزاني، منشورات المركز العربي الاستثمار الثقافي، فاس – المغرب، دار كنوز المعرفة (عمان)، الأردن، ط1، 2019

2–الموروث الثقافي في أدب الرحلات الجزائري " نماذج من رحلات القرن العشرين ": يسمينة شرابي، اشراف علي لطرش، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 2012 \ 2013

3–رؤية العالم وثنائية التضاد بين مراسم الحياة وتجلّيات الموت في رحلة إبن بطوطة، د.فاطمة محمد السويدي، استاذ مشارك بكلية الآداب والعلوم – جامعة قطر \ مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم جامعة المينا https:\\ journals.ekb.eg

ولركون هذه الدراسة إلى اجراءات سيميوطيقا الثقافة فإنَّ محاور البحث تمثّلت بـ 1–الفضاء الثقافي الكوني 2–حد الفضاء السيميائي 3–سيمياء الترجمة، ثم انتهت الدراسة بحزمة من النتائج تلتها الهوامش ثم مسرد بالمصادر والمراجع.

المحور الأول: الفضاء الثقافي الكوني

من المصطلحات الإجرائية والمفاهيم النظرية التي انبنت عليها سيميوطيقا الثقافة عند يوري لوتمان و" لها أهمية استثنائية أو حاسمة في تمثيل العالم الخاص بثقافة معينة وترتبط هذه اللوحة للعالم بخصوصيات الفضاء الواقعي ليكون لثقافة ما تأثير في الحياة، ويجب أن تتصور تمثلاً عميقاً للعالم نماذجاً للكون تعيد النمذجة المكانية بناء الشكل المكاني للعالم الواقعي غير أن الصور المكانية يمكن أن تستعمل بصور مختلفة " (لوتمان، 2012، 81) في رسالة ابن فضلان يمكن تصنيف الفضاءآت الثقافية فيها إلى مطالب عديدة منها:

1–تمثيل الآخر، المراد بالآخر في رسالة ابن فضلان كل من خالف العربي المسلم، واصطلاحاً يعني " كل ما هو (غيري) أي ما هو خارج نطاق الذات. " (الخليل، 2016، ص9) ودراستنا لتمثيل الآخر تعتمد الموضوعات بوصفها أساساً للتقسيم وهذا التفضيل لمعيار الموضوعات يستند إلى المعيار التاريخي " الذي يركز على تطور الصورة وتغيرها من زمن لآخر "(الحربي، 1441هـ، 182) قادت عملية استقراء وتتبع صور تمثيل الآخر وتشكيلها إلى

أ–التمثيل الإيجابي للآخر: إذ تناول ابن فضلان الآخر التركي عبر آلية التمركز حول هوية الذات والتعبير عن الآخر المخالف لكن بالمنظور الايجابي ويظهر ذلك في قوله: " وكذلك لو اجتاز بالتركي إنساناً لا يعرفه ثم قال أنا ضيفك، وأنا أريدُ من جِمالك ودَوابك ودراهمك دفع إليه ما يريد " (ابن فضلان، د.ت، 95) في النص المنوّه به تصوير لبعد من أبعاد المنظومة الأخلاقية للترك بوصفهم آخر مغايراً عن الذات، وهذا التمثيل للذات المغايرة كان ايجابياً لأنه يعكس قيم الوفاء والأمانة على الرغم من اختلافهم الثقافي والديني والقومي فلا تحيّز ولا تمييز في لغته الوصفية، ويفضي ذلك إلى تعزيز قيم التسامح والتعايش بين المجموعات الإثنية والطوائف الدينية.

وهذا الاستدلال من رسالة ابن فضلان بوصفها عينة من أدب الرحلات صوّرت العلاقة بين العربي والتركي في آسيا الوسطى وتحديداً في جمهوريتي أوزبكستان وكازاخستان – حالياً – بعيداً عن الهيمنة السلطوية و اللاعقلانية في التعامل مع الشعوب . ومن صور تمثيل الآخر في بعده الإيجابي قوله في وصف الروسي: " فلم أرَ أتم أبداناً منهم، كأنَّهم النخل، شُقرٌ حُمر و لايلبسون القراطق، ولا الخِفاتين، ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على أحد شقيه، ويخرج إحدى يديه منه "(ابن فضلان، د.ت، 149) عرض لنا ابن فضلان بتقنية الوصف السردي صورة الفايكنغ (الروس) وهذا التصوير ليس مفروضا عليه من الخارج، أي ليس نمطاً جاهزا لتمثليهم أو قالبا جاهزاً يستعيدها من المخزون الثقافي في الذاكرة الجمعية في الثقافة العربية للآخر الروسي بل هو نابع من ادراك ابن فضلان ووعيه وملاحظاته. واللافت للنظر إنَّ تمثيل الروسي دقيق ومنصف في هذا الموضع من الرحلة، إذ تناول بعدهم الجسمي من الطول ولون البشرة، فهم طوال القامة وشقر حمر. كما وصف زيَّهم " ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على أحد شقيه، ويخرج إحدى يديه منه ". ويستشف من وصفهم وتصويرهم اعادة انتاج المغاير من مركزية شرقية إثنية ؛ لأن الخِفاتين أقدم فستان تركي ويرجع إلى زمن الهون والغوكتورك.(جولرو، 2020)

و"القرُطُق بضم القاف فسكون فضم: كلمة فارسية معربة، وأصلها في الفارسية: كُرْتَه، ومعناها القباء ذو طاق واحد. وعند الدوزي: القرطق سترة قصيرة تُسبل على الكتفين وتنساب حتى وسط الجسم، وهذا القميص يلي الجسم مباشرة، وله كمان يصل المرفقين " (ابراهيم،2002، 384) تلقى ابن فضلان الملابس – الخفاتين والقرطق– سيميائياً ؛لأنّها كانت علامة فارقة بين ثقافتين مختلفتين هما الترك والفاكينغ ومن ثم شكّل هذا النص من رسالة ابن فضلان فضاءً ثقافياً بامتياز وثرياً بالأنظمة والدلالات الرمزية، فالمتكلم هو عربي لكنّه استعمل ألفاظاً فارسية وهي الخِفتان والقرطق، ووصف لنا أزياء لثقافات شرقية وغربية ومنها الملابس التركية والروسية ليفضي ذلك كله إلى وضع ابن فضلان ثقافياً بوصفها ذاتاً وهوية في مواجهة ثقافات مختلفة. وإنَّ المسكوت عنه في نص الرحلة أن تُقبل هذا الزي فلم يصدر عنه استجابة سلبية، فنحن أمام وعي في موضوع التعددية.

ب– التمثيل السلبي للآخر: لم تقتصر رسالة ابن فضلان في تمثيل الآخر على البعد الايجابي بل يرصد الباحث التمثيل السلبي، إذ صوّر السفير العباسي الآخر في رحلته عبر إيران وآسيا الوسطى وصولاً إلى مملكة فولغا البلغار جنوبي غرب روسيا الاتحادية، وتجسّد الآخر عنده بالشعوب غير العربية والوثنية ووثق سيميائياً وانثروبولوجياً ثقافتهم وصار –ابن فضلان– مرآة للثقافة العربية والاسلامية من زاوية كيف يرى المسلم العربي العباسي الآخر المختلف عنه ثقافياً وحضارياً، ومن نماذج التمثيل السلبي ما ورد في تصويره للآخر التركي من أهل مدينة الجُرجانية: " وهم أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وفيها قرية على بعد يوم يقال لها

" أردكو" أهلها يقال لهم " الكردلية "، كلامهم أشبه بنقيق الضفادع "(ابن فضلان، د.ت، 82)في هذا النص قابل ابن فضلان الآخر المغاير وفقا لثنائية الحضارة والبداوة في مجالين مختلفين، الأول، مجال اللغة. الثاني مجال الطبع. ففي مجال اللغة مَثّل الآخر بالوحشي، والوحشية تجسّدت مرة بصياح الزرازير، وتارة بنقيق الضفادع . وهذا الوصف السلبي للغة الآخر يعني ضمناً أن لغة الذات المتكلمة هي لغة حضارية وراقية. ويرى الباحث أن إطلاق ابن فضلان على لهجتين من لهجات اللغة التركية – وهما لسان أهل الجرجانية، ولهجة قرية أركو– بالوحشية، لم يستند إلى مرجعية علمية دقيقة في سياق الدراسات اللغوية المقارنة، بل عكست رؤية ذاتية، ومن منطلق حضاري ومركزي، إذ نظر إلى العربية الفصحى بوصفها مرجعاً للهوية والمعرفة والجمال في قبال اللغات الأعجمية ولهجاتها.

وفي محطة أخرى من محطات الرحلة يصوّر لنا مبعوث الخليفة العباسي قبيلة من الأتراك يعرفون بالغزيّة، قال عنهم: " وهم مع ذلك كالحمير الضآلة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً. .. ولا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك. ولا يستتر نساؤهم من رجالهم ولا من غيرهم، وكذلك المرأة لا تستتر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس " (ابن فضلان، د.ت، 91–92) تناول ابن فضلان في محكي رحلته اللقاء بين ثقافتين متباينتين دينياً فهو وصف قبيلة الغز التركية بالحمير الضآلة لجهلهم بالدين وتغييب العقل وهذا الفقر الروحي والفقهي للغزيين الأتراك من منظور ابن فضلان اتكأ على ثقافته الاسلامية بوصفها قاعدة تضبط وفقا لها ما يجده من أفعال وأخلاق، وإنَّ كسر هذه القاعدة دلالة على التهاون والتفريط في الشريعة الاسلامية ؛ لانَّ الطهارة تدل سيميائياً على النور والإيمان وعكسها الظلام والكفر، ومن ثم فالطهارة علامة على التمايز والاختلاف بين المسلم وغير المسلم. وتتطرق ابن فضلان إلى مفهوم أخلاقي وروحي آخر وهو الستر بوصفه من القيم العليا في المنظومة الاخلاقية والدينية وإنْ كانت قيمة الستر من القيم النسبية ثقافياً في المجتمعات البشرية مكانياً وزمانياً. وفي ذلك فإنَّ الكشف أو عدم الستر بدرجات مختلفة ومنها شبه التعري والتعري الكلي والمخالطة بين الرجال من سلبيات قبيلة الغز حينذاك. من الصور التي وثقها ابن فضلان في رحلته قوله: " ولقد نزلنا يوماً على رجل منهم، وامرأة الرجل معنا، فبينا هي تحدثنا إذ كشفت فرجها وحكته ونحن ننظر إليها فسترنا وجوهنا وقلنا " استغفر الله " فضحك زوجها، وقال للترجمان: " قُلْ لهم تكشفهُ بحضرتكم فَتَرَوْنَهُ وتَصونهُ فلا يُصَلون إليه، هو خيرٌ من أن تُغطيه وتمكن منه " (ابن فضلان، د.ت، 92) الملاحظ أن ابن فضلان تناول ستر الجسد بوصفه قيمة اخلاقية وواجباً من واجبات الشريعة لكلا الجنسين، وإن وصف الآخر بعدم الستر يفضي إلى السلبية في وصف الاخر من الجانب الديني لا الثقافي وتعد ضمناً شكلاً من أشكال الهيمنة الثقافية وفقا للفلسفة الوضعية والنسبية. لكن يمكن قراءة النص أو السلوك الثقافي لابن فضلان والمرأة الغزية من زاوية أخرى واخراجه من التمثيل السلبي. نقول:

إن النص الرحلي بوصــفه فضــاءً ثقافياً قدّم عدم الســتر من منظورين مختلفين، ففي الثقافة الوثنية وعند الغِزّ تحديداً لا يرتبط كشــف العورة بالحياء بوصــفها قيمة أخلاقية ومفهوماً دينياً بل كشــف العورة عندهم ذو صــلة بالعفة والشرف، ويستشف من جواب الزوج أن الحجاب نوعان مادي ومعنوي أخلاقي ويتجسّد بالعفة، فما فائدة الستر المادي والحجاب الظاهري إنْ لم تتسلح المرأة بالحجاب المعنوي والاخلاقي ؟ وإنَّ فعل كشف العورة ليس لها علاقة بالفساد والانحلال الخلقي بل هو عادة مباحة وغير منكرة في ثقافتهم وبناء على هذا يظهر ضمناً أن الفهم التركي الغِزّي لثيمة الجسد وستر العورة وكشفهما ليست بذات قيمة كبيرة أو تحرراً من السلطة الدينية بل إن القيمة العليا عندهم هي العفة ووقاية المجتمع من الخيانة. أما فعل ابن فضــلان ومن معه وما نتج عنهم من استجابة من ستر الوجوه والاستغفار فمنبثق من ثقافتهم الاسلامية ؛ لنظرها إلى الستر والتستر بوصفها صورة من صــورة تكريم المرأة والحفاظ على خصــوصــياتها وأحكام الصــلة بين الرجل والمرأة، وهنا يستنتج الفارق بين الثقافتين، فالثقافة التركية الغِزية لم ترتقِ بمفهوم الحياء الجسدي في قبال الثقافة الاسلامية وإن كشف العورات ليس من الحرية الشــخصــية لاشــتغالها في إطار أحادي ومحدود وإقصــائها للبعد الروحي والمعنوي للإنســان. فالثقافة الاســلامية تتســق مع الرؤية التي " لا تنظر إلى الجسم بأنّه الجزء الوحيد من وجود الانسـان " (عادل، 2001، 85) في ضــوء ما تقدّم فإنَّ ابن فضــلان لا يصــوّر الآخر المغاير من منطلق هيمنة ثقافية واســتحقار للشعوب والإثنيات الآخرى بل هو وصفٌ لجانب من عاداتهم ونقلٌ لسلوكياتهم.

ومن نماذج التمثيل الســلبي للآخرالمختلف لكن من زاوية مغايرة وتبديل للمواقع، هي تصــوير الروســي الوثني للعربي المسـلم كما في هذا الموضــع من الرحلة: " وكان إلى جانبي من الروسـيّة فسـمعته يكلم الترجمان الذي معي، فسـألته عمّا قال له، فقال: إنَّه يقول: أنتم يا معاشـر العرب حمقى. فقلت: لِمَ ذلك ؟ قال إنَّكم تعمدون إلى أحب النّاس إليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه في التراب، وتأكله التراب والهوام والدود، ونحن نحرقه بالنار في لحظة فيدخل الجنة في وقته وســاعته " (ابن فضــلان، د.ت، 163–164) يفصــح قول الروســي لنا الســبب والنتيجة في طقوس الجنائز والدفن عند ثقافتين مختلفتين قومياً ودينياً، فالأوربي الوثني ينعت الشــرقي العربي المســلم بالحماقة ؛ لدفن ميته في الأرض وينظر إليهم بإزدراء وتخلف ؛ لأن أكرم الناس عندهم يقدمونه طعاماً إلى ديدان الأرض وهوامه. ووصــف الروســي للعربي المسـلم بالأحمق هو تصــوير سـلبي، وإن هذا التقسـيم والمقارنة في طقوس الجنازة والدفن والاعتقاد بالمبعث تؤكد بشكل من الأشكال في العصـر الوسـيط زمن رحلة ابن فضــلان فهم الانسـان للحياة والكون وعلاقة الفرد بقوى عليا وخارقة، فالوثنية تعبير عن فقر الإنسـان للغيب وعوزه للقداسة أيضاً وإنْ كانت إنحراف عن الفطرة والعقل في الوصول الى الكمال والمعبود الحق.

2–المرونة الثقافية، تمدنا مقدمة المحقق لرسالة ابن فضلان بمعلومات مهمة عن سفارته وسياق العصر وأعضاء الوفد العباسي، منها ما قاله عن رئيس الوفد وأنَّه " على إلمامٍ تام باللغة العربية وبالشريعة الاسلامية وإليه فيما رأينا رئاسة الوفد وقيادته " (ابن فضلان، د.ت، 24) قال ابن فضلان عن نفسه في مقدمة رسالته: " فندبتُ أنَّا لقراءة الكتاب عليه وتسليم من أهدى إليه، والاشراف على الفقهاء والمعلمين " (ابن فضلان، د.ت، 68) هذه المؤهلات العلمية والإدارية والدينية ساعدت ابن فضلان في التفاعل في الفضاءآت الثقافية المغايرة له، فعلى الرغم من مرجعيته الاسلامية وقوميته العربية بوصفهما مركزية في التوجيه الفكري والسلوكي والتقييم المعرفي، لكن تبرز مواقف في رسالته تعبر عن مرونة ثقافية سواء أصدرت هذه السلوكيات منه أم قام بتسجيلها في وصف الآخرين، ومن أجلِها:

أ–استيعاب السبب الديني لبعض المعتقدات. في سياق أنثروبولوجي فصّل ابن فضلان القول في تعددية الإلهة عند الباشغرد وهم قوم من الأتراك، فقال عن طائفة منهم: " وطائفة تعبد الكركي، فعرفوني أنَّهم كانوا يحاربون قوماً من أعدائهم فهزموهم وأن الكراكي صاحت وراءهم ففزعوا وانهزموا، بعدما هزموا، فعبدوا الكراكي لذلك. وقالوا: " هذه ربُّنا " هذه فعالاته هَزم أعداءنا. فهم يعبدونها لذلك " (ابن فضلان، د.ت، 109) إنَّ كلمة " عرَّفوني " تعني أعرف أو أخبروني عن أمر، والجملة تتضمن افتراضاً مسبقاً عن استفهام ابن فضلان عن عبادة هذا الطائر واستفساره لتقديسهم للكركي، ومن ثم هذا النمط من النقل لعبادات الأقوام الوثنية تبرز مساحة من المرونة الثقافية للمبعوث العباسي وتبين امكانية الفرد المسلم في العصور الوسطى على التعاطي مع التنوع الثقافي.

ب–الوعي بالدافع الثقافي لبعض التقاليد ذات الأهمية الاقتصادية والمعيشية والصحية، من ذلك سرده لسيميائية صوت الكلاب كونها رمزاً للتفاؤل عند الصقالبة، قال: " ورأيتهم يتبركون بعواء الكلاب جداً، ويفرحون به، ويقولون: سنة خصب وبركة وسلامة " (ابن فضلان، د.ت، 127) إنَّ نقل ابن فضلان لهذه الواقعة الثقافية المتشكلة من فعل عواء الكلاب والاستجابة – التبرك الفرح – من غير رد فعل سلبي تجاه الفاعلين يكشف عن نمط من التكيف مع ثقافات غيريّة وقدرته على تقبل تقاليد وأفكار مختلفة أو تطرف أو ضيق أفق. وإذا كان عواء الكلاب في ثقافة الصقالبة رمزاً ايجابياً فإنّه في ثقافات أخرى علامة شؤم ونذير شر فمثلاً في التراث الإيرلندي أن الكلاب كانت ترى الأرواح تقاد إلى مثواها الأخير بقيادة قطيع من كلاب الصيد يقود الفرسان عبر السماء ولهذا السبب تعوي في سماء الليل، وفي أجزاء من بيرو يعد بعض الناس عواء الكلب ليلاً نذيراً بموت شخص ما أو على وشك الموت (كويل. 2023. هل تستطيع الكلاب أن تشعر بموعد موت الأشخاص) وهنا تتجلّى الوحدة الثقافية الذي اقترحه إيكو وعرّفه بأنَّها: وحدة ملموسة يمكن التحكم فيها عن طريق موؤل: كلمات مكتوبة، رسم تعريف حركة أو سلوك خاص حوّله العُرف إلى كيانات سيميائية (إيكو، 2010، 174) ومن ثم "

فإن موؤل العلامة هو وحدة ثقافية تشكلها ثقافة الموؤل الأصلية ولا تعمل بذات القصدية التأويلية داخل ثقافة أخرى دون معرفة استقرار تأويلي لعلامات الثقافة الأخرى " (شرجي. 2017. سيميولوجيا الثقافة)

إنَّ المرونة الثقافية لا تقتصر على تعامل ابن فضلان مع الثقافات التي واجهها في رحلته ؛ لأنّنا نرصد تجاوباً وتكيفاً لسلوك الآخر لحملة ثقافات أخرى أيضاً من ذلك ما سجله لنا سفير البلاط العباسي من سلوك مرن لملك الخزر مع جاليته الاسلامية قائلاً: " ولملك الخزر مدينة عظيمة على نهر إتل وهي جانبان، في أحد الجانبين المسلمون، وفي الجانب الآخر الملك وأصحابه. وعلى المسلمين رجل من غلمان الملك يقال له خز، وهو مسلم وأحكام المسلمين المقيمين في بلد الخزر والمختلفين إليهم في التجارات مردودة إلى ذلك الغلام المسلم، لا ينظر في أمورهم ولا يقضى بينهم غيره " (ابن فضلان، د.ت، 172) نص ابن فضلان يوثق للقارئ مثالاً للمقبولية الثقافية والتسامح الديني بين الملك الخزري للنخبة الحاكمة التي اعتنقت اليهودية تجاه جاليتهم المسلمة. إن النص يفصح بوضوح عن مرونة ملك الخزر دينياً فهو لم يقهر المسلمين في مملكته على ترك دينهم وسمح بأداء شعائرهم الدينية. كما أن للمسلمين ممثلاً عنهم في بلاط الملك الخزري يدير شؤونهم.

وعلى الصعيد السياسي والدبلوماسي فإنَّ استقبال الملك الخزري التركي اليهودي للبعثة الدبلوماسية برئاسة ابن فضلان العربي المسلم العباسيّ على الرغم من التباين الديني والقومي بينهما واكراهات القوى الخارجية وضغوطها لمؤشر قوي على المرونة الثقافية في العلاقات الدولية والعمل السياسي والوعي الحضاري، ويفضي ذلك كله إلى الحضور الذهني للمرونة الثقافية وممارستها عملياً على مستوى الفرد والدولة في تلك العصور قبل تبلورها بوصفها مفهوما ومصطلحاً في الدراسات الثقافية الحديثة.

من مظاهر المرونة الثقافية في فضاء رحلة ابن فضلان حادثة زواج ابنة ملك الصقالبة لملك إسكل كما في النص الآتي: " وابن ملك الصقالبة رهينة عند ملك الخزر. وكان اتصل بملك الخزر عن ابنة ملك الصقالبة جمال فوجه يخطبها، فاحتّج عليه، ورده، فبعث وأخذها غصباً، وهو يهودي، وهي مسلمة، فماتت عنده، فوّجه يطلب بنتاً له أخرى. فساعة اتصل ذلك بملك الصقالبة بادر فزوجها لملك " اسكل "، وهو من تحت يده خيفة أن يغتصبه إياها كما فعل بأختها " (ابن فضلان، د.ت، 145) وفي موضع آخر من الرسالة نعرف أن ملك اسكل هو ملك محلي يتبع ملك الصقالبة وهو في طاعته " وكانت الفرقة الأخرى مع ملك من قبيلة أخرى يعرف بملك اسكل وكان في طاعته، إلاّ أنَّه لم يكن داخلاً في الاسلام " (ابن فضلان، د.ت، 141) إنَّ مرونة ملك الصقالبة ثقافياً وسياسياً أظهرت التعاطي مع التحديات الخارجية وصعوباتها، ومن ثم استثمر ملك الصقالبة المصاهرة بوصفها وسيلة للهدوء السياسي بينه وبين ملك الخزر اليهودي، وجاءت هذه الزيجة منفذاً وتدبيراً سياسياً، ولم يقع في حرج من زواج ابنته من ملك غير مسلم من أجل مصالحه السياسية وخلق نوع من التوازنات الإقليمية.

لكن فعل ملك الصقالبة بتزويج ابنته من ملك اسكل الوثني، وطلبه من جانب آخر التبعية السياسية من الخلافة العباسية يعري شخصية الملك ألمش بن يلطوار على الرغم من الايديولوجيا التي يستتر تحت قناعها " وبذلك ترتبط السيميوطيقا الثقافية عند لاندي بالجانب الايديولوجي من خلال علاقته الترابطية بين السلوكيات الانسانية والايديولوجيا بوصفها نظام تخطيط المجتمعات لنمط الحياة " (شرجي. 2017. سيميولوجيا الثقافة) لكن تبقى رسالة ابن فضلان تنبض بطابع حضاري عابر للجغرافيا والدين والإثنيات. ومن جانب آخر إن انفتاح ابن فضلان على الثقافات المتنوعة مثّل الروح الكوزموبوليتانية(*) في صورتها البدائية ؛ لأن الكوزموبوليتانية – فلسفياً واصطلاحياً– لم تظهر بعد في زمانه، لكن الوعي بها كان حاضراً، وإنَّ مرجعيات ابن فضلان الثقافية وسلوكياته في رحلته يفضي إلى القول إنّه رأى ذاته جزءاً من فضاء كوني متعدد الثقافات، وإن التواصل مع المختلف يشكل مصدر قوة لا ناقوس خطر وخوف.

المحور الثاني: حد الفضاء السيميائي

يُعد مفهوم الفضاء الثلاثي (الداخل والخارج والحدود) من المفاهيم الرئيسة عند يوري لوتمان في مؤلفه الشهير " سيمياء الكون " وعنده تتحرك الثقافة في فضاء يتشكل من الداخل والخارج والحدود (حمداوي. 2017. سيميوطيقا الثقافة (يوري لوتمان نموذجا)) وإذا كان الفضاء الداخلي يتسم بالوجود والألفة والحميمية، فإنَّ الفضاء الخارجي يتميز بالعدم والخوف والعدوانية والوحشية، وإنَّ الحد بين الفضاءات الداخلية والخارجية هو رمز للإزدواجية اللغوية والازدواجية الثقافية والازدواجية السلوكية والقيمية. إنَّ ظهور منطقة ثقافية على تخوم الثقافة المركزية أو الفاصلة بين ثقافة الأنا وبين ثقافة الآخر هي منطقة الحد، و " يتم فهمه من خلال ثنائية المركز والهامش، وهو بمثابة مصفاة ثنائية الأبعاد توحد وتفرق " (زعيزعة. 2021. مفهوم الحد عند يوري لوتمان و ريجيس دوبريه) وتبرز ظاهرة حد الفضاء السيميائي في رسالة ابن فضلان بوصفها كوناً سيميائياً في مشاهد عديدة منها، قوله في وصف عادات مجتمع الصقالبة وثقافتهم: " وإذا مات منهم الرجل ورّثه أخوه دون ولده، فعَّرفت الملك أن هذا غير جائز، وعرّفته كيف المواريث، حتى فهمها " (ابن فضلان، د.ت، 131–132) النص الرحلي بوصفه معطى ثقافياً يكشف لنا بنيوياً حد الفضاء السيميائي بمفهوم لوتمان، وصوت ابن فضلان يمثل مركزية الثقافة الاسلامية وما يتضمنه الدين الاسلامي من نصوص قرآنية وأحكام فقهية في مواضيع المواريث، ومن ثم فهو فعّل وظيفة المرشد لملك الصقالبة وشعب ترك البلغار ؛ لأنّهم حديثو الإسلام ؛ ولأنّهم ما زالوا يحتفظون بممارسات عملية فقهية لا تطابق مصادر التشريع الاسلامي، ففي نظام المواريث غير الاسلامي المتبع عند بلغار الفولغا كان الورثة من الأبناء غير مشمولين من حق التوريث فصحح لهم ابن فضلان جزءاً من فقه المواريث تستحقه الورثة من التركة وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

ومن ثم فإنَّ مملكة الصـقالبة كانت تشـغل ثقافياً موقع الحد أو الفضـاء الملامس بين الفضـاء الداخلي المحوري المتجسـد بالإسـلام والحضـارة وبين الفضـاء الخارجي المغاير دينياً وقومياً من الروس الوثنيين والترك اليهود (الخزر). والتعبيران " فعَّرفت الملك " و " حتى فهمها " يشـيران إلى قبول الآخر واسـتجابته لأحكام توزيع المال على الورثة وهي علامة على تغيير ثقافي لملك الصقالبة واستيعابه لثقافة الأم المركزية.

من صور حد الفضاء السيميائي في بعده السياسي، تُبرز التبعية السياسية ليست بوصفها علاقة سيطرة بين محور سياسي قوي وهامش ضعيف، بل تعبير عن وضع ثقافي ورمزي في اعادة انتاج الهوية من ذلك ما جاء في رحلة ابن فضـلان قول ملك الصـقالبة ألمش بن يلطوار مخاطباً مبعوث الخليفة العباسـيّ: " إنَّما جئتم بأجمعكم وأنفق عليكم مولاي ما أنفق لحمل هذا المال إليّ حتى أبنيَّ حصـناً " (ابن فضـلان، د.ت، 119) وفي موضـع آخر من الرسـالة يبين ابن فضـلان طبيعة الاسـتعباد بأخذ ملك الخزر إبن ملك الصـقالبة: " وإبن ملك الصقالبة رهينة عند ملك الخزر " (ابن فضلان، د.ت، 145) وأما تبعية ملك الصقالبة للخلافة العباسية فتظهر بوضوح في البنية الاستهلالية في رسالة ابن فضلان: " قال أحمد بن فضلان لما وصل كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصـقالبة إلى أمير المؤمنين المقتدر، يسـأله فيه البعثة إليه ممَّن يفقهه في الدين ويُعرِّفه شـرائع الإسـلام ويبني له مسجداً وينصب له منبراً ليقيم عليه الدعوة له في بلده وجميع مملكته " (ابن فضلان، د.ت، 67-67)

النصوص المنوّه بها تؤكد وجود مجالين ثقافيين مختلفين، الأول مجال الـ" مسلم " الـ "عربي ". والمجال الآخر، غير العربي "الخزر"، وغير المسلم " اليهودي ". وعلى أطراف المجال الإسلامي ومحيطه وجود فضاء غير عربي وحديثي الاسلام، وهولاء المتموضعون جغرافياً حول المركز – وهم مملكة الصقالبة –، يمثلون ثقافياً وفقاً ليوري لوتمان في سـيميوطيقيته الثقافية حدّاً بين الداخل والخارج، وهذا الحد في العلاقات الدولية تسـمى التبعية السياسية. وإنَّ إرسال ملك الصقالبة وفداً إلى المقتدر العباسيّ والطلب منه إرسال بعثة رسمية من رأس الهرم السياسي والديني و ما تضمن من تشييد مسجد وارسال فقهاء وبناء حصن لدرء الاخطار الخارجية يشكّل دعماً سـياسـياً ودينياً من الداخل أو المركز – الخلافة العباسـية – لمحيط المركز – مملكة الصـقالبة والنخبة الحاكمة فيها –. ويترتب على هذا الدعم اسـتمداد الشـرعية من السـلطة العباسـة لهم، ويعكس ذلك كله رؤية الممالك الأخرى إلى الخليفة العباسي بوصفه مرجعاً شرعياً ورسمياً على المستويين الديني والسياسي، ويكشف في الوقت نفسـه ضـعف ملك الصـقالبه من الخطر الخزري والذي ترجم بأخذ ابن ملك الصـقالبة رهينة، والزواج من إحدى بناته كرهاً وغصـباً. إنّ ركون ملك الصـقالبة لاسـتراتيجية التبعية السـياسـية تمثل ثقافياً حالة من ازدواجية القيم والسـلوك ؛ فهو سـياسـياً عاجز عن الاسـتقلال الكامل، وعوض هذا العجز بطلب الحماية من المركز.

لكن لا يفسر هذه التبعية السياسية بالسلبية بصفة مطلقة لتضمنها بعض الآثار الايجابية ولخلقها مساحة من الدينامية السياسية. كما تسنّت له حماية أمنية ضد التهديدات الخارجية المتمثلة بملك الخزر، وبذلك حقق شكلاً من أشكال التوازن الاقليمي، ومن هنا يفهم قول يوري لوتمان بأنّ الحدَّ " يملك لغة مزدوجة ولغات متعددة، وآلية تملك القدرة على تحويل كل ما هو خارجي إلى شـــيء داخلي، أو جعل كل ما هو غريب مألوفاً " (عبدالله، 2018، 119-120)

من نماذج الحدود الزمانية والمكانية، مســـألة الموت والقبر ولوازمهما من الاعتقاد بالحياة الآخرى ومراحلها المتعددة، وهذه القضية برزت في تدوينات ابن فضلان عن الشعوب التي زارها في رحلته ولاسيما طقوس الموت والدفن عند قبيلة الغز التركية فوصفهم قائلاً: " وإذا مات الرجل منهم حفروا له حفيرة كبيرة كهيئة البيت، وعمدوا إليه فألبسوه قُرطُقه ومنطقته وقوسه. .. وجعلوا في يده قدحاً من خشب فيه نبيذاً، وتركوا بين يديه إناءً من خشب فيه نبيذ...وعمدوا إلى دوابه على قدر كثرتها، فقتلوا منها مئة إلى مائتي رأس. .. وأكلوا لحومها إلا الرأس والقوائم والجلد والذنب. .. وقالوا: هذه دوابُه يركبها إلى الجنة " فإنَّ كان قتل إنساناً وكان شجاعاً نحتوا صوراً من خشب على عدد من قتل، وجعلوها على قبره و وقالوا: هولاء غلمانه يخدمونه في الجنة " (ابن فضلان، د.ت، 99-100) أبرز ما تضمنه هذا التسجيل للمعتقدات الدينية وطقوسها عند قبيلة الغُز التركية هو طريقة دفن الجسد الميت، والإيمان بالجنة، ومن ثم فإن من ستراتيجيات ابن فضلان في ذكر هذه المعتقدات هو المقارنة بينها وبين ممارسات المسلمين ومعتقداتهم في الدفن ومصير الانسان ما بعد الموت، ورسم الحدود بين الذات والآخر، وعلى الرغم من وثنية الغُزيين وآلهتهم المتعددة، وغرابة أعمالهم في دفن الاجساد والنذور المقدمة للميت وما يحتاجه الداخل الى الجنة من وسائل نقل، لكن ابن فضل رصد فضاءً مشتركاً و ملامسة للشريعة الاسلامية بوصفها الداخل الذي ينتمي إليه، والمركز الذي ينطلق منه في الحكم والتقييم. وهذه المنطقة التي توحد الثقافتين هي اكرام الميت بدفنه وعالم ما بعد الموت. ويرى الباحث أن هذه المنطقة المشـــوهة في معتقدات الغز الوثنية هي من آثار النموذج الأول والأصل والنقي للشريعة الصادرة من الله عزَّ وجلّ قبل أن يشوه ذاك النموذج ويدخله الانحراف عبر الزمن بفعل الجهل والأهواء الشخصية والاستغلال السياسي.

المحور الثالث: سيمياء الترجمة

تعدُّ سـيمياء الترجمة واحدة من المصـطلحات الاجرائية عند سـيميائيي الثقافة ولاسـيّما عند يوري لوتمان، وترتكز على مبدأ اللاتجانس على المستوى اللساني والثقافي وتتضمن أنساقاً لغوية مختلفة وجسراً للتواصل بين اللغات، ومن ثم فإنَّها – أي الترجمة – تشكّل واحدة من آليات الاتصال والتواصل بين اللامتجانسات في الثقافة الانسانية. وهذه الآلية لها بعدها الحيوي في رحلة ابن فضلان وعلى مستويين مختلفين :

الأول: نرى الترجمة في متن النص الرحلي. والآخر: في الهامش بوصفه متناً ثقافياً ولغوياً أسعف الباحث لرصد هذا النشاط لعملية النقل من لغة إلى أخرى. من أمثلة المستوى الأول قول السارد ابن فضلان :"وإذا ظُلم أحد منهم أو جرى عليه أمرٌ يكرهه رفع رأسه إلى السماء و وقال: " بيري تنكري " وهو بالتركية " الله الواحد " ؛ لأنَّ " بير " بالتركية واحد، وتنكري: " الله " بلغة الترك (ابن فضلان، د.ت، 92) إنّ التباين السيميائي بين اللغتين العربية والتركية جلّيٌ في هاتين العبارتين، فالعلامة اللغوية " بير " بوصفه دالاّ رمزياً سيميائياً تعني واحداً، لكنها في العربية وعلى لهجة من لا يهمّز تعني بئر. إنّ أهمية ترجمة " بير تنكري" من التركية الى العربية تعكس لنا التعدد اللغوي والثقافي للقواعد والأنظمة بين اللغات البشرية. ففي التركية إنّ " العناصر الأساسية في الكلام مثل المضاف والموصوف تأتي بعد الاسم وإنَّ الفعل أو ما ينوب عنه في جملة المسند يقع في نهاية الجملة " (عامر، 2015، 11/1) ومن ثم فإنَّ التباين بين الجملتين " الله الواحد " و " بير تنكري " هو فارق نحوي ودلالي. فالبعد النحوي يظهر في موقع التأليف اللغوي وترتيب الدوال، ففي العربية عبارة " الله واحد" هو مبتدأ وخبر والمبتدأ موصوف والخبر صفة، وهذا التركيب اللغوي مألوف وسائد في العربية وفقاً لقاعدة اتباع الصفة للموصوف تعريفاً وتذكيراً وافراداً واعراباً. أما على المستوى الدلالي فهو إقرار واثبات إنَّه المتصف بالوحدانية بمعنى هو وحده المعبود والمتفرد بالعبودية. أما في التركية فإنَّ الترجمة الحرفية لعبارة " بير تنكري " هي " الواحد الله ". يلحظ التباين بينها وبين " الله الواحد "، إنَّ الأولى: الواحد الخ " هو خبر مقدم أو نعت مرفوع، وإنَّ لفظ الجلالة مبتدأ مؤخر أو بدل. وعلى مستوى الدلالة فيها نمط من التأكيد على صفة الواحد قبل ذكر الموصوف الله، فحصيلة التمايز بينها أن تركيب (موصوف + صفة) هو التركيب الشائع والأصلي في نسق الجملة العربية، أما التركيب الأقل شيوعاً هو تقديم الصفة على الموصوف. وهذه القاعدة تعكس القواعد في النحو التركي.

وعلى المستوى الدلالي فكلا التعبيرين " الله الواحد " و " الواحد الله " يشيران الى وحدانية الله لكن " الله الواحد" يؤكد على انفراده بالوحدانية ، بينما " الواحد الله "تؤكد على وحدانيته مقابل التعددية، وإن التقديم والتأخير سياقياً له دلالات تداولية منها العناية بالمتقدم والتخصص والحصر.

إنّ المرجعية الإسلامية بوصفها من الروافد الثقافية لابن فضلان كانت دافعاً لترجمة " بير تنكري " بعبارة: الله الواحد " بمعنى أن تنكري تساوي لفظة الجلالة الله بالمفهوم الاسلامي، وتأتي هذه الترجمة في نقل معنى اللفظ التركي الى العربي وتحديده بهذا المدلول في سياق المبشرين من الديانات الأخرى تحديد تنغري(**) بالإله المسلم أو الله المسلم ولكن حتى عندما أصبحت البوذية واللامية والاسلام الديانات السائدة بين الشعوب التركية والمغول، استمر مفهوم تنغري إله السماء، فعند الأتراك والمغول كانت كلمتي تنغري والسماء مترادفتين وكان يعد تنغري خالداً ولا نهائيا مثل السماء الزرقاء، ومهما كان تنغري كياناً عظيما، لكنه ينظر إليه وفقا للأساطير

القديمة على أنه سـبب ظهور البشـر نتيجة زواجه من الإله الأرض والتي تعد أماً، وزوجاً له، ولديه ولدان في الأقل. وفي اللغة التركية الحديثة تستعمل الكلمة التركية المشتقة " تانري " بوصفها كلمة عامة لـــ " الله " وغالبا ما يستعملها الأتراك المسلمون اليوم للإشارة إلى الله باللغة التركية بوصفها بديلاً لكلمة " الله "، الكلمة الاسلامية العربية الأصلية لـــ " الله ".علما أن " تنغري " هي أقدم كلمة تركية معروفة ويعتقد أنها نشأت في القرن السادس قبل الميلاد(www-newworldencyclopedia-org.translate.goog)

أما المستوى الثاني من تجليّات سيمياء الترجمة في رسالة ابن فضلان فنرى الوسيط بين اللغتين يقتصر على ترجمة من اللغة التركية إلى العربية من غير ذكر العبارة باللغة التركية ومن نماذجها قول ابن فضـــلان: " ولقد أصـــابنا في بعض الأيام بردُ شـــديدٌ وكان " تكين " يســـايرني وإلى جانبه رجلٌ من الأتراك يكلمه بالتركية، فضَـحِك " تكين "، وقال: " إنّ هذا التركي يقول لك: أي شـيء يريد ربّنا منّا هوذا يقتلنا بالبرد، ولو علمنا ما يريد لرفعنا إليه، فقلتُ له: " قلْ له يريد منكم أن تقولوا: (لا إله إلا الله) فضـــحك وقال: " لو علمنا لفعلنا " (ابن فضـــلان، د.ت، 98-99) الآلية الموظفّة في هذه الترجمة هي الحوار بين التركي وتكين الترجمان وبين ابن فضـلان وقد تضـمنت عملية الترجمة ههنا نمطاً من التحويل الثقافي بوصـف الدين مكوناً من المكونات الثقافية وأظهرت الترجمة رؤية بعض الأفراد وثقافتهم الدينية للظواهر الطبيعية بوصـفها نوعاً من العقاب، فالرجل التركي يتصـور أن البرد عقاب إلهي عليهم ولو علموا طريق ارضـاء الرب لسلكوه ثم يكشـف لنا جواب ابن فضـلان أن أضداد التوحيد من الكفر والشرك والإلحاد والنفاق تجسّد الميل عن العقيدة الحقة والزيغ عن الأصل وهو التوحيد وذلك بقوله: " " قلْ له يريد منكم أن تقولوا: (لا إله إلا الله) " إن عبارة ابن فضلان يفهم منها الآتي :

1-إنَّ الرجل التركي ليس موحداً ؛ ولأنّهم كذلك فإنَّ الله عاقبهم بالبرد الشديد.

2-إن كلام ابن فضـلان ليس دقيقاً وصـائباً ؛ لأن البرد الشـديد نوع من العذاب يعاقب به غير الموحدين، وإن الواقع الخارجي يظهر هشاشة هذا القول والمعتقد ؛ لأن من الموحدين مَن يعيش في بيئات شديدة البرد أو الحر فهل هم في سياق العذاب والعقوبة أيضاً ؟

إنَّ الترجمة بوصفها فعلاً سيميائياً تواصلياً نقلت إلينا معتقدات ثقافتين متباينتين وأظهرت رؤيتهما في تفسير بعض الظواهر المناخية، فالتركي الحامل لثقافة قومه وفقاً لمرجعيته الدينية أن البرد الشديد هو شكل من أشكال العقوبات الإلهية للبشـــر وهذا الاعتقاد يعكس الاتجاه الســـلبي لعلاقة الانســـان بالله، ويبرز الوعي بين العقيدة والظواهر المناخية المتطرفة – هنا شدة البرد- أما جواب ابن فضـلان فقد أظهر أيضـاً الصـلة بين العقيدة وأثرها في البشر وبين المناخ وأحواله المتطرفة، والمائز بين الثقافتين العربية والتركية هو ثنائية التوحيد والشرك.

والضحك بوصفه فعلاً سيميائياً غير لغوي مَثّل بنية استجابة مصاحبة لسيموطيقا الترجمة ويستشف من السياق أنه معني بالفعل الدلالي والثقافي لفرد أو لفئة خاصـــة داخل الثقافة التركية إن الســـياق اللغوي والثقافي لفعل الضـــحك يظهر اللاتجانس في الموقف بين " تكين" من جانب وبين رجل من الأتراك من جانب آخر ؛ ولأنّ ضحك " تكين " يعادل التهكم والسخرية من قول التركي. أما ضحك التركي فإنّه يمثل رفضاً لمعتقد التوحيد.

في سياق سيمياء الترجمة وفي رسالة ابن فضلان أيضاً يرصد الباحث في موضعين من الرسالة ترجمة كلمة واحدة من التركية إلى العربية، الأول – في قوله: " ورسم سؤالهم أن لا يقف السائل على الباب، بل يدخل إلى دار الواحد منهم فيقعد ساعة عند ناره يصطلي ثم يقول " بكند " يعني الخبز " (فإنْ أعطوه شيئاً أخذ وإلاّ خرج " (ابن فضـــلان، د.ت، 84) والآخر في قوله: " فلما كان من غد لقينا رجل واحد من الأتراك. .. ثم قال " بكند " يعني الخبز بلغة خُوارزم فدفعت إليه أقراصاً فأخذها وقال: " مُرّوا قد رحمتكم " (ابن فضلان، د.ت، 98-99) بدءاً ينبغي لنا أن نعرف أن اللغة الخُوارزمية هي لغة إيرانية شـــرقية منقرضـــة (Encyclopedia Britannic"Archived from the original on. 2020-11-11 ،Iranian languages) وإن حديث الرجل التركي بهذه اللهجة التركية بســبب ســيادتها في منطقة خُوارزم و " أفاد الباحث هارماتا أن "pakand" مشـــتقة من الجذر الإيراني القديم –upa-kante الذي يعني خبزاً مدفوناً أو مصـنوعاً داخل الرماد مما يوضـح اسـلوب الخبز القديم في المنطقة (Chorasmian leftovers in 17th-centary khivaql chorasmian Online) وفي هذه الترجمة يترشح ما يأتي

أ-الترجمة اقتصـــرت على كلمة واحدة بوســـاطة تحويل العلامة اللغوية من التركية بلهجة خُوارزم " بكند" إلى العربية " خبز ".

ب-العلامتان اللغويتان تحيلان على الدلالة الحرفية للدال من دون الدلالات الضـــمنية والتداولية التي تتولد من السياقات الداخلية – اللغوي – والخارجية – غير لغوية-.

إنَّ طلب التركي للخبز ليس مجرد طلب للطعام بل يحمل دلالات اجتماعية واقتصـــادية ورمزية فهو يطلب الخبز لرفع الجوع وســـد العوز والحد الأدنى في العيش والمســـاواة، وعلى الرغم من أن ســـلوكه يعكس ظاهرة الصـــعلكة في المجتمع لكن في الوقت نفســـه يعني التمرد على القيم الاجتماعية الســـائدة والاحتجاج على ظلم الســـلطة ورفضـــه لها والبحث عن العدالة خارج النظام المهيمن . ويغدو فعله ثقافياً صـــوت الهامشـــي والتمايز الطبقي. إنّ ترجمة ابن فضـــلان لـــــ " بكند " الى الخبز لفت الانتباه إلى أنَّ العلامة اللغوية تحمل دلالات من المعاني في سياقها غير اللغوي.

من أبعاد سيميوطيقا الترجمة في رحلة ابن فضلان هي المثاقفة والعلاقة بينها وبين الترجمة، فالمثاقفة تُظهر " أوجه التبادل الثقافي بين الحضارات البشرية المتعددة وحالة من الاعتدال بين الذوبان والتصلب في التعاطي مع الآخر واتجاه يسعى إلى أن يكون وسطاً بين الانفتاح المطلق الذي يؤول إلى الانصهار في ثقافة الآخر وبين الانغلاق المطلق الذي يؤول إلى الانصهار تماماً عن الآخر " (روابجي. 2022. مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، مفهوم المثاقفة بين الخصوصية والكونية) ومن أمثلة ذلك قوله: " فلما انتصف شوال من سنة تسع وثلاثمائة أخذ الزمان في التغيير وانحل نهر " جيحون ". .. وتزودنا الخبز والجاروس والنَمَكسوذ لثلاثة أشهر "(ابن فضلان، د.ت، ص86)

إن لفظتي " الجاروس " و " النمكسوذ" من الألفاظ الأجنبية المهاجرة إلى العربية، وهذا التثاقف اللغوي بين الفارسية والعربية هو من علامات التلاقح بين الثقافتين، إذ انسجمت هاتان اللفظتان وغيرهما في بيئة لسانية مباينة عن لغة الأم والدليل على تآلفها وتداول معناها إن ابن فضلان لم يترجمهما في نص رسالته إلى العربية، وهو مؤشر ثقافي على أُلفة استعمالهما عند الناطقين بالعربية ويعكس في الوقت نفسه طاقة لغة الضاد واستطابتها للزائر الاجنبي لسانياً، لكن عامل الزمن كان فيصلاً لتحويل هذه الألفاظ إلى حقل الغرابة ومن ثم تصنيفها إلى مجموعة الألفاظ المعجمية – وهي الألفاظ التي بحاجة إلى الرجوع إلى المعجمات لتفسير معانيها للمتلقي –. ويفضي ذلك إلى أنَّ التباين في استعمال المفردات اللغوية أو اهمالها ينعكس على ثنائية الانتشار والانحسار للمعنى اللغوي، وإنَّ التداول اللغوي لأي لفظة ذي صلة بالجغرافية والترجمة بوصفه فعلاً تأويلاً ثقافياً، ومن هنا أن المتلقي لرسالة ابن فضلان يستوعب نوعين من الترجمة : الأول: ترجمة داخل لسانية كما هو بيّن في تعليق محقق رسالة ابن فضلان في تفسيره لكلمة " السُفَر" قائلاً: " السُفَر جمع سفره، وهي المركب أو السفينة " (ابن فضلان، د.ت، 86)

الآخر: كما هو واضح في هامش الرسالة إذ ترجم الدكتور سامي الدهان الدالين " جاورس " و " النمكسوذ " مبيناً المعنيين في تحقيقه قائلاً: " الجاورس حب معروف يؤكل مثل الدهن، معرب كاورس وهو ثلاثة أصناف أجودها الأصفر، وهو يشبه الأرز و ويدّر البول ويمسك الطبيعة. والنَمَكسوذ بفتح النون والميم وسكون الكاف – لحم مجفف من غير تقديد " (ابن فضلان، د.ت، ص86) إنَّ المائز بين النوعين من الترجمة، إنّ الاول كانت ترجمة داخل اللغة أو داخل لسانية والتي هي اعادة صياغة داخل اللغة نفسها بمعنى التفسير أو استعمال كلمات أخرى من اللغة نفسها. أما النوع الآخر من الترجمة فهي بين لسانية أي الترجمة من لغة إلى أخرى (بلية، 2015، ص15) والنوعان رصدا بالهامش وهنا يتعزز أهمية الهامش ودوره المعرفي بوصفه متناً موازياً للرسالة في بعد سيميوطيقا الترجمة. والنوعان المنوّهان بهما من الترجمة يدخلان ضمن الهوامش التفسيرية وهي النوع الثاني من أنواع الهوامش في منهج التحقيق لرسالة إبن فضلان.

من نواحي الترجمة ومدياتها، هي الترجمة " بين الســـيميائية أو التحويل "(intersemiotique). وهي أحد الانواع الرئيســة عند ياكوبسـن، وعرَّفها قائلاً: " تأويل الدلائل اللغوية بواسـطة أنسـقة من الدلائل غير اللغوية " (ياكوبسون، 1959) هذا النوع من الترجمة نراها بتحويل قطعة من المشـهد الوصـفي في رسـالة ابن فضـلان – المشـهد الوصـفي يقع بين الصـفحتين 155و165 – إلى فن تشـكيلي والمتمثل بلوحة الرسـام الروسـي هنري سـميرادسـكي وإلى هذا أشـار د.زكي محمد حسـن (1981، 30–31) –وإنْ لم يذكر اسم الرسـام – في سـياق وصـف الروس نقلاً عن المسـتشـرق الروسـي فلاديمير مينورسـكي :" في هذا الصـدد كان ابن فضـلان دقيق الملاحظة فوصف حفلة دفن زعيم روسي وصفاً مفصلاً دقيقاً حتى لقد استطاع أحد رسامي الروس منذ خمسين عاماً أن يرسـم، اعتماداً على هذا الوصـف صـورة لهذا المشـهد الرهيب تزين الآن أحد جدران المتحف التاريخي في موسكو " هذه اللوحة تعكس تفاعلاً ثقافياً بين الرسم والرسالة ولها دلالات منها :

أ.قوة مشهد طقوس الموت والجنازة في رسالة ابن فضلان وأثرها في الفنون الأخرى ولاسيما الرسم.

ب–العلاقة الوطيدة بين الترجمة والتناص انطلاقاً من مبدأ اللاتجانس، فالرسام الروسي حوّل نسقاً رمزيا سيميائيا هو اللغة المكتوبة – أو جزءاً منها – في رسـالة ابن فضـلان إلى نسـقٍ رمزي غير لغوي هو لوحة " السـفينة المقبرة " وهذا الانجاز الابداعي علامة على تداخل النصوص والفنون.

ت–التناص تحقق بتداخل اللاحق بالسابق أي اللوحة برسالة ابن فضلان، تداخلاً تفاعليا وتحاوريا على مستوى الشكل والمضمون ؛ لأن سميرادسكي لم ينقل المشهد الطقسي من الرسالة نقلاً حرفياً بل ترجمها جمالياً ؛ لأنَّ هذه اللوحة أنجزها بوصـفها جزءاً من تأريخ روسـيا وحضـارتها وثقافتها، وهو بذلك أنتج نصـاً جديدا وهذا النقل الثقافي والفني وغير المباشر، يعني أن الترجمة ذاتها هي أداء تناصي.

لوحة «السفينة المقبرة» للروسي «هنري سميرادسكي» عن وصف ابن فضلان لحفلات الدفن

ومحصلة هذا المحور رأينا كيف أن الترجمة استثمرت المعادل الدلالي في لفظة الخبز إذا قابل التُّرجمان \ ابن فضـــلان العلامة اللغوية " بكند" في اللغة التركية إلى " الخبز" وهي لفظة في النظام اللغوي العربي المنقول إليه. وفي ترجمة " بير تنكري " اشتغل التُّرجمان على مفهوم اعادة التأويل ضمن نسق دلالي مباين. وكيف ان الكلمات في سيميوطيقا الترجمة حمّالة لدلالات وعواطف ورموز أكثر من كونها معاني معجمية.

نتائج البحث

تمخضت عن مقاربة رسالة ابن فضلان في ضوء سيميوطيقا الثقافة جملة من النتائج هي :

1-إنَّ نص الرحلة تعضّد حزمة من العلاقات الاقليمية والدولية دينياً وسياسياً وثقافياً

2-كشـف نص الرحلة والبعثة شـبكة من الأنظمة الرمزية تتجسـد في اللغات والمعتقدات والهويات وتفاعلها في كيانات ثقافية صغرى وكبرى.

3–أظهرت رسالة ابن فضلان نمطاً من التنوع في محور تمثيل الآخر وتصويره، ورؤية الجماعات الثقافية بعضها لبعض في قضايا دينية واجتماعية واخلاقية.

4–اتسم الفضاء الثقافي في متن الرحلة بالثراء على مستوى الوظائف ومنها التواصلية والتداولية والرمزية.

5–إنَّ اللاتجانس الثقافي في رحلة ابن فضلان ترشح منه فعل ثقافي تمثل بالترجمة بوصفها جسراً لتواصل الثقافات على مستوى النظام اللغوي وأسهمت في تقريب المعايشات الانسانية.

6 –التهجين الثقافي على مستوى اللغة والدين والتقاليد الاجتماعية كانت سمة مميزة للرسالة كشفتها آليات سيميوطيقا يوري لوتمان.

7–اعتنت رسالة ابن فضلان ببنيات الاستجابة بوصفها أفعالا ثقافية، ومرآة لإنعكاس الوعي والفهم لحاملي الثقافات المختلفة.

8–نبّهت الرحلة الفارق بين وصف الذات للآخر، وبين تمثيل الآخر وتنميطه.

9–الثنائيات الضدية شغلت مساحة كبيرة على امتداد مشاهد الرحلة ومحطاتها.

10–أبرز البحث تأثر الفن التشكيلي الحديث بالأعمال السابقة – رسالة ابن فضلان – وتحويل قطعة سردية في الرسالة وصف دفن جليل روسي في القرن العاشر الميلادي إلى لوحة فنية.

الهوامش

(*) الكوزموبوليتانية، وفقا للمنظور السادس من منظورات روبن كوهن وستيفين فيرتوفيك طريقة أو شكل للممارسة والكفاءة والجدارة والقدرة الشخصية على التنقل والتعامل مع مختلف الثقافات مثل الاستمتاع ببعض العادات والتقاليد والقيم والعادات والتقاليد وأنماط الحياة المختلفة. (الكوزموبوليتانية: نحو تأصيل نظري للمفهوم، اعداد أ.د عبدالوهاب جودة الحايس و د.هالة سعد مطراوي و المجلة العربية للأداب والدراسات الانسانية، المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، 7 (27) يوليو 1–32: 15)

(**) ينبغي الاشارة الى أن المقصود بالتنغري هي الديانة القومية لشعوب آسيا الوسطى والسهوب الاوراسية. أما تنكري فهو اسم للإله الأعلى في الديانة التنغرية

قائمة المصادر:

- إبراهيم، رجب عبدالجواد. (2002). المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث (محمود فهمي حجازي، تقديم). القاهرة: دار الآفاق العربية.
- ابن فضلان، أحمد بن فضلان. (921م/309هـ). رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة (سامي الدهان، تحقيق وتعليق وتقديم). دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي.
- الأحمر، فيصل. (2020). معجم السيميائيات. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- إيكو، أمبرتو. (2010). العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه (سعيد بنكراد، ترجمة؛ سعيد الغانمي، مراجعة) (الطبعة 2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- بريمي، عبد الله. (2018). السيميائيات الثقافية: مفاهيمها وآليات اشتغالها: المدخل إلى نظرية لوتمان السيميائية (الطبعة 1). عمّان: دار كنوز المعرفة.
- التوزاني، خالد (تقديم وتنسيق). (2019). أدب الرحلات: جدلية الأنا والآخر في عالم متغير. فاس: منشورات المركز العربي للاستثمار الثقافي؛ عمّان: دار كنوز المعرفة.
- الخليل، سمير. (2016). دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة (سمير الشيخ، مراجعة وتعليق). بيروت: دار الكتب العلمية.
- حداد عادل، غلام علي. (2001). ثقافة العري أو عري الثقافة (عبدالرحمن العدوي، ترجمة) (الطبعة 1). بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع.
- حسن، زكي محمد. (1981). الرحالة المسلمون في العصور الوسطى. بيروت: دار الرائد العربي.
- لوتمان، يوري. (2011). سيمياء الكون (عبدالمجيد نوسي، ترجمة) (الطبعة 1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- المجذوب، محمد عامر. (د.ت.). الشامل في قواعد اللغة التركية.
- 1الموروث الثقافي في أدب الرحلات الجزائري " نماذج من رحلات القرن العشرين " : يسمينة شرابي , اشراف علي لطرش , رسالة ماجستير , كلية الآداب واللغات , قسم اللغة والأدب العربي , 2012 \ 2013
- بلية، أ. (2015). اللغة والأدب والترجمة بين السيميائيات. مجلة الإشعاع، 2(4)، 55–78.
- الحايس، ع. ج.، و مطراوي، هـ. س. (2020). الكوزموبوليتانية: نحو تأصيل نظري للمفهوم. المجلة العربية للآداب والدراسات الإنسانية، 7(27)، 1–32. المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب.
- 3الحربي، ص. ب. ع. (2019). دراسات صورة الآخر في الأدب العربي وأثر إدوارد سعيد: دراسة مقارنة. مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، 7(20)، 1–25.

- السويدي، ف. م. (2019). رؤية العالم وثنائية التضاد بين مراسم الحياة وتجليات الموت في رحلة ابن بطوطة. مجلة الدراسات العربية. جامعة المينا. https://journals.ekb.eg
- أبدييفا، ج. (2020، 29–30 أكتوبر). ثقافة الملابس في عهد الهون وانعكاسات الهون في عهد غوكتورك. الندوة الدولية للثقافة والفنون التركية. أنقرة.
- حمداوي، ج. (2017، 9 يوليو). سيميوطيقا الثقافة (يوري لوتمان نموذجاً). الألوكة. https://www.alukah.net
- 3الشرجي، أ. (2017، 9 يونيو). سيميولوجيا الثقافة: المدرسة الإيطالية وأمبرتو إيكو. ثقافات. https://thaqafat.com
- روابجي، م. (2022، 10 سبتمبر). مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها: مفهوم المثاقفة بين الخصوصية والكونية. مختبر الفينومينولوجيا. http://labpheno.com
- زعيزعة، م. (2021، 3 يونيو). مفهوم الحد عند يوري لوتمان وريجيس دوبريه. مجلة الرافد الإلكترونية. دائرة الثقافة – حكومة الشارقة. http://arrafid.ae
- كويل، ك. (2023، 17 أكتوبر). هل تستطيع الكلاب أن تشعر بموعد موت الأشخاص؟ New World Encyclopedia. https://newworldencyclopedia.org

Encyclopedia Britannica. (2020، Encyclopedia Britannica، 11 نوفمبر).

- Iranian languages [Archived]. Retrieved 2020 ،December 4. https://www.britannica.com
- Chorasmian leftovers in 17th-century Khivaql Chorasmian. (n.d.). Online resource

Bibliography of Arabic References (Translated to English)

- Adab al-Riḥlāt: Jadaliyyat al-Anā wa al-Ākhar fī ‘Ālam Mutaghayyir, majmū‘ah min al-bāḥithīn wa al-akādīmīyīn, tansīq wa taqdīm Dr. Khālid al-Tūzānī, Manshūrāt al-Markaz al-‘Arabī li-l-Istithmār al-Thaqāfī, Fās – al-Maghrib, Dār Kunūz al-Ma‘rifah (ʿAmmān), al-Urdunn, ṭ.1, 2019 (in Arabic).
- Thaqāfat al-‘Ury aw ‘Ury al-Thaqāfah, Dr. Ghulām ‘Alī Ḥaddād ‘Ādil, tarjamat ‘Abd al-Raḥmān al-‘Adawī, Dār al-Hudā li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, ṭ.1, 1412 AH/2001 AD, Bayrūt – Lubnān (in Arabic).
- Dalīl Muṣṭalaḥāt al-Dirāsāt al-Thaqāfīyah wa-al-Naqd al-Thaqāfī: iḍā’ah tawthīqiyyah lil-mafāhīm al-thaqāfīyah al-mutadāwalah, Dr. Samīr al-Khalīl, murāja‘ah wa-ta‘līq Dr. Samīr al-Shaykh, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt – Lubnān, al-ṭab‘ah al-ūlā, 2016 (in Arabic).
- Al-Ruḥḥālah al-Muslimūn fī al-‘Uṣūr al-Wusṭā, Dr. Zakī Muḥammad Ḥasan, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, Bayrūt – Lubnān, 1401 AH/1981 AD (in Arabic).
- Risālat Ibn Faḍlān, Aḥmad bin Faḍlān bin al-‘Abbās bin Rāshid bin Ḥammād, fī waṣf al-riḥlah ilā bilād al-Turk wa-l-Khazar wa-l-Rūs wa al-Ṣaqālibah sanat 309 AH/921 AD, ḥaqqaqahā wa ‘allaq ‘alayhā wa qaddama lahā Dr. Sāmī al-Dahhān, Maṭbū‘āt al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī bi-Dimashq (in Arabic).
- Sīmiyā’ al-Kawn: Yūrī Lūtman, tarjamat ‘Abd al-Majīd Nūsī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-ṭab‘ah al-ūlā, 2011, al-Dār al-Bayḍā’ (al-Maghrib) (in Arabic).
- Al-Sīmiyā’iyyāt al-Thaqāfīyah: mafāhīmihā wa-āliyāt ishtighālihā al-madkhal ilā naẓariyyat Lūtman al-sīmiyā’iyyah, Barīmī ‘Abdullah, Dār Kunūz al-Ma‘rifah li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, ṭ.1, 2018 (in Arabic).
- Al-Shāmil fī Qawā‘id al-Lugha al-Turkiyya, jama‘ wa i‘dād wa tarjamat wa al-muhandis Muḥammad ‘Āmir al-Majdhūb (in Arabic).

- Al-‘Alāmah: Taḥlīl al-mafhūm wa-tārīkhuh, Umberto Eco, tarjamat Sa‘īd Binkarrād, rāja‘ al-naṣṣ: Sa‘īd al-Ghānmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’ – al-Maghrib, al-ṭab‘ah al-thāniyah, 2010 (in Arabic).
- Mu‘jam al-Sīmiyā’iyyāt, Fayṣal al-Aḥmar, al-Dār al-‘Arabīya lil-‘Ulūm Nashirūn, Manshūrāt al-Ikhtilāf, ṭ.1, 1431 AH/2020 AD (in Arabic).
- Al-Mu‘jam al-‘Arabī li-Asmā’ al-Malābis fī Ḍaw’ al-Mu‘ājim wa-al-Nuṣūṣ al-Mawthaqah min al-Jāhiliyyah ḥattā al-‘Aṣr al-Ḥadīth, Dr. Rajab ‘Abd al-Jawād Ibrāhīm, taqdīm Prof. Dr. Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, Dār al-Āfāq al-‘Arabīya, Miṣr – al-Qāhirah, al-ṭab‘ah al-ūlā, 1423 AH/2002 AD (in Arabic).
- Al-Murūth al-Thaqāfī fī Adab al-Riḥlāt al-Jazā’irī “Namādhij min Riḥalāt al-Qarn al-‘Ishrīn”: Yasmina Sharābī, ishraf ‘Alī Laṭrash, risālat mājistīr, Kulliyyat al-Ādāb wa al-Lughāt, Qism al-Lughah wa-al-Adab al-‘Arabī, 2012/2013 (in Arabic).
- Dirāsāt Ṣūrat al-Ākhar fī al-Adab al-‘Arabī wa-athar Edward Said dirāsah muqāranah, Dr. Ṣāliḥ bin ‘Uwayd al-Ḥarbī, Majallat Jāmi‘at Ṭaybah lil-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insāniyyah, al-sanah al-sābi‘ah, al-‘adad (20), 1441 AH (in Arabic).
- Ru’iyat al-‘Ālam wa-Thunā’iyyat al-Taḍād bayna Marāsim al-Ḥayāh wa-Tajalliyāt al-Mawt fī Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa, Dr. Fāṭimah Muḥammad al-Suwaydī, ustādh mushārīk bi-Kulliyyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm – Jāmi‘at Qatar, Majallat al-Dirāsāt al-‘Arabīyah, Kulliyyat Dār al-‘Ulūm Jāmi‘at al-Minā, https:\journals.ekb.eg (in Arabic).
- Al-Kūzmūbūlitānīyah: Naḥw ta’sīl naẓarī lil-mafhūm, i‘dād Prof. Dr. ‘Abd al-Wahhāb Jūdah al-Ḥāyis wa Dr. Hālah Sa‘d Maṭrawī, al-Majallah al-‘Arabīyah lil-Ādāb wa-al-Dirāsāt al-Insāniyyah, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Tarbiyyah wa-al-‘Ulūm wa-al-Ādāb, Miṣr, 7 (27) July 1-32 (in Arabic).
- Al-Lughah wa-al-Adab wa-al-Tarjamah bayna al-Sīmiyā’iyyāt, Dr. Aḥmad Baliyya, al-Markaz al-Jāmī‘ī bi-al-Na‘āmah, al-Jazā’ir, Majallat al-Ish‘ā‘, al-‘adad (4), al-mujallad (2), Jūn, 2015 (in Arabic).

- Thaqāfat al-Malābis fī ‘Ahd al-Hūn wa-In‘ikāsāt al-Hūn fī ‘Ahd Gūkturk, Abdieva Julro, (2020) al-Nadwah al-Duwaliyya lil-Thaqāfah wa-al-Funūn al-Turkiyyah, 29-30 October, Ankara (in Arabic).
- Sīmiyūṭīqā al-Thaqāfah (Yūrī Lūtman namūdhajan), Dr. Jamīl Ḥamdāwī, tārīkh al-iḍāfah 9/7/2017 AD – 12/9/1435 AH, https:\www.alukah.net (in Arabic).
- Sīmiyūlūjiyā al-Thaqāfah... al-Madrasah al-Iṭālīyah wa-Umberto Eco: Aḥmad Sharjī, Thaqāfāt, June 9, 2017, thaqatat.com (in Arabic).
- Makhtabar al-Fīnūmīnūlūjiyā wa-Taṭbīqāthā, mafhūm al-muthāqafah bayna al-khuṣūṣīyah wa-al-kawniyyah, Muhammad Ruwābji, al-‘adad al-khāmis, al-sabt, 10 Aylūl/September 2022 acculturation>http://labpheno.com (in Arabic).
- Mafhūm al-Ḥadd ‘inda “Yūrī Lūtman” wa “Rījīs Dubrīh”, Muhammad Zu‘ayza‘a, al-Rāfid, majallah elektroniyya thaqāfiyyah shāmilah, Dā’irat al-Thaqāfah, Ḥukūmat al-Shāriqah, Dawlat al-Imārāt al-‘Arabiyyah al-Muttaḥidah, arrafid.aer, June/3/2021 (in Arabic).
- Hal Tastaṭī‘ al-Kilāb an Tash‘ur bima‘ad Maw‘id Maut al-Ashkhāṣ, bi-qalam al-diktūrāh Kāruwlyn Kwīl, 17 October 2023. transtate.goog www-akcg www-newworldencyclopedia-org.translate.goog-22 (in Arabic).
- Encyclopedia Britannica, "Archived from the original on 2020-11-11, Retrieved 2020-12-4, Iranian languages" (English).
- Chorasmian leftovers in 17th-century Khivaql, chorasmian Online (English).