GJAT I JULY 2022 I VOL 12 ISSUE 1 I 153
ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

من طنجة إلى جاكرتا: وحدة المعنى والمبنى في العالم الإسلامي بين ابن بطوطة وجمال حمدان

From Tangier to Jakarta: The Unity of Meaning and Structure in the Islamic World Between Ibn Battuta and Gamal Hamdan

Mohamed El-Moctar El-Shinqiti
Qatar University, Doha, Qatar
Email: m.elmoctar@qu.edu.qa

Absract

This is a study of the unity of the Islamic world in both meaning (culture) and structure (geography). In the first part of the study, the travelogue of the Moroccan Ibn Battuta is used as an illustration of the cultural unity of the Islamic civilization, and the second part "crescent/bow" geographical theory of The Egyptian geopolitician Gamal Hamdan is taken as a nucleus of an Islamic geopolitical theory. Malek Bennabi's coined phrase "from Tangier to Jakarta" is also seen here as significant description the structural unity of the Islamic world.

Keywords: *Islamic Identity, Islamic Civilization, Geopolitics, Historical Memory.*

الملخص

تتناول هذه الدراسة وحدة العالم الإسلامي، من ناحية المعنى (الثقافة) ومن ناحية المبنى (الجغرافيا). وهي تنطلق من أن أبلغ تعبير عن الوحدة الثقافية في العالم الإسلامي جاء في رحلة الرحّالة المغربي ابن بطوطة، وأن فكرة "الهلال/القوس" الجغرافي الإسلامي التي صاغها عالم الجغرافيا السياسية المصري جمال حمدان نواة مناسبة لنظرية جغرافية محددة المعالم للعالم الإسلامي. فجاء القسم الأول من الدراسة عرضا تحليليا لدلالات رحلة ابن بطوطة على الوحدة الثقافية الإسلامية، وجاء القسم الثاني منها نقاشا لنظرية جمال حمدان في مورفولوجية العالم الإسلامي، مع المقارنة أحيانا بأفكار مالك بن نبي الذي تردد في كتاباته الحديثُ عن محور طنجة–جاكرتا، تعبيرا عن هذه الوحدة الثقافية والبنيوية.

الكلمات المفتاحية: *الهويّة الإسلامية، الحضارة الإسلامية، الجغرافيا السياسية، الذاكرة التاريخية.*

المقدمة

وُلد الإسلام في الزاوية الشمالية الغربية من شبه الجزيرة العربية، أي عند ملتقى قارات ثلاث، هي آسيا وإفريقيا وأوروبا، وهي القارات التي كانت أساس المعمور من الأرض المعروف لغالبية البشر قبل العصور الحديثة. ثم تمدد الإسلام بعد ذلك على مدى القرون، مشرّقاً في جنوب آسيا، ومغرِّبًا في شمال إفريقيا، حتى انتهى العالم الإسلامي إلى شكله الذي نعرفه اليوم. وتتناول هذه الدراسة وحدة العالم الإسلامي تناولاً

وصفيا تحليليا، أي من حيث هي وحدة قائمة بالفعل، من ناحية المعنى (الثقافة)، ومن ناحية المبنى (الجغرافيا)، لا من حيث هي أمل مرجوٌّ في النواحي السياسية والاقتصادية والاستراتيجية. فالأُولى شرط الثانية، وإن كانت الثانية خارجة عن النطاق المحدود لهذه الدراسة. وقد وجدنا أبلغ تعبير عن الوحدة الثقافية الإسلامية في رحلة ابن بطوطة، كما وجدنا لدى جمال حمدان سعيا جديا لصياغة نظرية في بنية العالم الإسلامي الجغرافية. فعلى عمل هذين الرجلين نعتمد في شرح وحدة الفضاء الحضاري الإسلامي هنا.

ابن بطوطة والفضاء الإسلامي المفتوح

في عام 1325م انطلق من مدينة طنجة على الضفة الشمالية الغربية من إفريقيا فتىً عربي الثقافة من أصول أمازيغية في الثانية والعشرين من عمره، وبدأ رحلة مغامرة استمرت خمسة وعشرين عاما، قطع خلالها نحو مائة وأربعين ألف كيلومتر، وجال في منطقة شاسعة من العالم المأهول آنذاك، وزار حواضر إسلامية كثيرة، منها فاس، ومراكش، وغرناطة، وتلمسان، والقيروان، وتينبكتو، والقاهرة، والإسكندرية، والقدس، ودمشق، ومكة، والمدينة، وصنعاء، ومقديشو، وبغداد، والبصرة، وشيراز، وأصفهان، وبخارى، وسمرقند، ودلهي، وبلخ، وكابل... إلخ، وطاف بالقرن الإفريقي، وسواحل الجزيرة العربية، واستقر في الهند مدة، وزار جزر المالديف، والصين، وسومطرة في أقصى جنوب شرقي آسيا. وهذا قليل من كثير مما زاره.

لم يكن ذلك الفتى سوى الرحّالة الشهير محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، المعروف بابن بطوطة (1304-1377م) الذي دوَّن لنا رحلته العجيبة في كتابه **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، المشهور برحلة ابن بطوطة. وكان الجامع بين أغلب البلاد التي زارها أنها داخلة ضمن حدود دار الإسلام بالمعنى الفقهي عند علماء المسلمين آنذاك، أي أنها بلاد يحكمها حكام مسلمون، وتقام فيها شعائر الإسلام دون خوف من ظلم أو اضطهاد. وتضم الأصقاع الجغرافية الشاسعة التي وطئتها قدم ابن بطوطة أربعا وأربعين دولة من دول عالمنا المعاصر، أغلبها من الدول ذات الغالبية المسلمة -الأعضاء في (منظمة التعاون الإسلامي) اليوم، وبعضها كان يوما ضمن دار الإسلام -جزئيا على الأقل- مثل إسبانيا والهند. وقد افتخر ابن بطوطة محقًّا ببلوغه مبلغا من السياحة في الأرض والضرب في مناكبها لم يسبقه إليه غيره، فقال: "بلغتُ -بحمد الله- مرادي في الدنيا وهو السياحة في الأرض. وبلغتُ من ذلك ما لم يبلغه غيري فيما أعلمه، وبقيَت الأخرى، والرجاء قويٌّ في رحمة الله وتجاوزه، وبلوغ المراد من دخول الجنة" (Ibn Battuta, 1997).

ومع ذلك لم يخرج ابن بطوطة في هذه الرحلة من حدود العالم الإسلامي إلا مرتين: مرة حين زار الصين، وأخرى حين زار القسطنطينية يوم كانت عاصمة

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

بيزنطة. ولا تختلف خريطة العالم الإسلامي الذي جال فيه ابن بطوطة خلال القرن الرابع عشر الميلادي عن خريطة العالم الإسلامي اليوم اختلافا جوهريا، باستثناء أمرين: أولهما فتح المسلمين مدينة القسطنطينية (إسطنبول) عام 1453م، وتحولها عاصمة لإمبراطورية إسلامية عظيمة هي الدولة العثمانية، وقد زارها ابن بطوطة يوم كانت عاصمة الإمبراطورية البيزنطية الشائخة. وثانيهما خسارة المسلمين لمواقعهم الأخيرة في الأندلس بسقوط مملكة غرناطة عام 1492م، وهي آخر الدول الإسلامية في الأندلس. وقد جاء هذان الحدثان بفارق بضعة عقود فقط، فكانا بمثابة هدفيْ التعادل في صراع تاريخي طويل بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي.

وفي هذا الفضاء الحضاري الإسلامي المشترك تقلَّد ابن بطوطة خلال رحلته مناصب عدة في بلدان متباينة الأقوام، من المغرب إلى الهند، منها منصب القضاء في كل من الهند وجزر المالديف، ووظيفة سفير لملك الهند المسلم إلى ملك الصين. كما صحِب العشرات من الملوك والأمراء والأعيان، وأخذ عن عدد من العلماء في مصر والشام والحجاز وغيرها، وأصبح رجلا مكينا في أكثر من بلاط مَلَكي، وجمع ثروة عظيمة من الهبات، وتزوج عدة زيجات في بلدان شتى، منها تونس والشام والهند وجزر المالديف، كما "أتقن التركية والفارسية" (Mu'nis, 1980). وهما من أكثر اللغات تداولا في الجناح الشرقي من العالم الإسلامي يومذاك.

كان العالم الإسلامي الذي سافر فيه ابن بطوطة في رحلته المديدة فسيفساء بشرية متنوعة، فيه كل ألوان الطيف الإنساني، ويتحدث أهله عددا وافرا من اللغات، لكنه يختلف عن العالم الإسلامي اليوم في أنه كان فضاء مفتوحا لكل مسلم، تجمعه وحدة الثقافة والإحساس بوحدة الهوية والولاء والمصير، وتتعامل نخبته المتعلمة –في المجمل– باللغة العربية، لغة القرآن الكريم.

كان ابن بطوطة مدركا لحدوده الثقافية الإسلامية، كما كان على وعي عميق بهوياته المتعددة، وعلى قدر كبير من الاعتزاز بها كلها، فهو يعرِّف نفسه مسلما، عربيا، مغربيا، سُنّيا، مالكيا. وقد لاحظ بعض الدارسين الغربيين أن ابن بطوطة كلما اتسعت مساحة سعيه في أرجاء العالم الإسلامي، اتسعت هويته إلى جوهرها الإسلامي الواسع، وتجاوز هوياته الضيقة الأخرى، فتراجع إحساسه بالتميز المذهبي والوطني والعرقي عن بقية المسلمين (Iankovskaya, 2017). لقد كانت هويته الإسلامية أهمَّ مصفاة لنظرته للبلدان والأقوام التي زارها، تآلفاً أو تخالفاً، تماهياً أو تبايُناً.

غادر ابن بطوطة بلده الأصلي طنجة وهو شاب يافع، ولم يكن ذلك بالأمر السهل على نفسه، كما يعبر هو عن ذلك في أول فقرة من كتابه بقوله: "فجزمتُ أمري ولم أبْنِ على السكون، وفارقتُ وطني

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

مفارقة الطيور للوُكُون، وكان والديَّ [كذا في الأصل، والصحيح: "والِدايَ"] بقيد الحياة، فتحملت لبُعدهما وصَبًا، ولقيتُ كما لقيا نصبًا، وسنّي يومئذ اثنتان وعشرون سنة" (Ibn Battuta, 1997). لكن لوعة الفراق هذه سرعان ما تبدَّدَت في نفس الشاب المغامر، حين وجد نفسه بين المسلمين في كل مكان. فكم لقي ابن بطوطة في رحلته الطويلة من وجه باسم مرحِّب، وكم أقام معزَّزا مكرَّما في مسجد عامر، أو مدرسة إسلامية، أو زاوية صوفية، أو بيتٍ مِضياف، أو بلاط ملكي! وقد وجد ابن بطوطة في هذه الضيافة الإسلامية الكريمة عِوضاً عن الأهل والأقارب، فكتب مثلا عن مسلمي الأناضول: "ودَّعونا كأنهم أقاربُنا وأهلنا" (Ibn Battuta, 1997). وحتى حين زار ابن بطوطة بلادًا غير إسلامية الْتَحم بالأقليات المسلمة فيها، فوجد نفسه بين أهله وذويه، حتى وهو في بلاد بعيدة بُعْدَ الصين من المغرب. فمما كتبه ابن بطوطة عن زيارته للصين قولُه: "كنتُ إذا رأيتُ المسلمين بها فكأنِّي لقيتُ أهلي وأقاربي." (Ibn Battuta, 1997). وسنعود لحديثه عن كل من الأناضول والصين فيما بعد.

وقد صدرت دراسات وافرة من كتَّاب مسلمين وغير مسلمين عن هذا الرحَّالة الطُّلَعة، الذي لا يقِرُّ له قرار، ولا يضَع عصا التَّسيار، وتُرجمتْ رحلته إلى "نحو خمسين لغة" (Tresso, 2016). لكن ما يهمنا في سياق هذه الدراسة هو دلالة رحلة ابن بطوطة على الوحدة المعنوية والثقافية الوثيقة، والتداخل العرقي والاجتماعي العميق، في العالم الإسلامي. ذلك أن ابن بطوطة اختص بميزة من بين معظم الرحّالة المسلمين، فقد كان هؤلاء غالبا ما يتجهون برحلاتهم حصراً إلى البلاد المقدسة في الحجاز، فإن توسَّعت آفاقهم أبعد من ذلك طافوا ببلدان غير بعيدة عن الحجاز. لكن ابن بطوطة كان نسيجَ وحْدِه في هذا المضمار، فرغم أن الحج كان مقصدا أوليا في رحلته، إلا أنه فضوله وشغفه بالأسفار تجاوز الحج إلى التطواف في كل بلاد الإسلام، ولذلك كانت رحلته "أطول رحلة عرفتْها البشرية" (Tresso, 2016)، وجاء كتاب رحلته مرآة للوحدة المعنوية والثقافية في العالم الإسلامي.

كان ابن بطوطة معتزًّا بإسلامه، مما أكسبه احترام الأمراء والقضاة والأعيان، فلم يكن يتحمل المنكرات المخلة بالقيم الإسلامية، ولا كان يخشى إنكارها حتى على أهل السطوة والسلطان. فنجده في مدينة المنيا بمصر يستنكر تجمُّع الناس في الحمَّامات العامة عرايا، ويحرض عليهم السلطة العامة، فتأخذهم بالشدة (Ibn Battuta, 1997). وفي بلاد فارس ازداد احتراما وتوقيرا من الناس لجرؤته في إنكاره على السلطان إدمانَه على الخمر، بينما كان غيره من الفقهاء ورجال البلاط يهابون ذلك خوفا من سطوة السلطان (Ibn Battuta, 1997).

لم يكن ابن بطوطة مهتما بالجغرافيا بقدر اهتمامه بالإنسان، فأغلب ما ورد في كتاب رحلته من ملاحظات ثمينة كانت عن الناس، لا عن الأرض. وقد امتدح ابن بطوطة الشعوب المسلمة التي زارها في

حواضر الإسلام المبثوثة عبر القارات، بما وجده متجسِّدًا فيها من قيم الإسلام. فعن حواضر بلاد الشام يقول: "وأهل حمص عربٌ لهم فضلٌ وكرمٌ" (Ibn Battuta, 1997). كما أطال الثناء على أهل دمشق، خصوصا تنافسهم "في عمارة المساجد والزوايا والمدارس والمشاهد" وكونهم "لا يفطر أحد منهم في ليالي رمضان وحده البتة" (Ibn Battuta, 1997).

وعن حواضر العراق كتب ابن بطوطة: "وأهل الموصل لهم مكارم أخلاق، ولينُ كلامٍ، وفضيلة، ومحبة في الغريب، وإقبال عليه" (Ibn Battuta, 1997)، "وأهل سنجار أكرادٌ، ولهم شجاعةٌ وكرمٌ،" (Ibn Battuta, 1997)، "وأهل البصرة لهم مكارم أخلاق، وإيناس للغريب، وقيام بحقه، فلا يستوحش فيما بينهم غريب"(Ibn Battuta, 1997). وحتى حين يتحفظ ابن بطوطة على مظاهر من حياة الأقوام الإسلامية، أو على بعض أنماط تدينهم أو أعرافهم الاجتماعية، فهو يظل يعترف لهم بتلك القيم. فها هو يقول عن أهل النجَف في العراق إنهم "أهل شجاعة وكرم، ولا يضام جارهم، صحبْتهم في الأسفار فحمدتُ صحبتهم، لكنهم غلَوْا في عليٍّ رضي الله عنه" (Ibn Battuta, 1997).

وفي اليمن وعُمان امتدح ابن بطوطة علماء مدينة زَبيد، فقال: "وعلماء تلك البلاد وفقهاؤها أهل صلاح ودين، وأمانة ومكارم، وحسن خلق" (Ibn Battuta, 1997). كما امتدح أهل عدن بأنهم "أهل دين، وتواضع وصلاح، ومكارم أخلاق، يحسنون إلى الغريب..." (Ibn Battuta, 1997). كما لاحظ أن سكان ظفار في عمان "أهل تواضع وحسن أخلاق، وفضيلة، ومحبة للغرباء" (Ibn Battuta, 1997). وعلى الضفة الأخرى في القرن الإفريقي أثنى ابن بطوطة على أهل مقديشو بأنهم "أهل دين وعفاف وصلاح" (Ibn Battuta, 1997).

ومن البلاد التي أطنب ابن بطوطة في الثناء على أهلها بلاد الأناضول، التي كانت معروفة آنذاك باسم أرض الروم، لأنها كانت مركز الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة). وقد كان المسلمون قد أصبحوا غالبين على أكثرها حين زارها ابن بطوطة، وإن لم يفتحوا بعدُ عاصمتها القسطنطينية التي دخلها ابن بطوطة وهي يومذاك عاصمة للإمبراطورية البيزنطية. وقد كتب ابن بطوطة عن الأتراك المسلمين في الأناضول، فوصفهم بأنهم "أجملُ الناس صورًا، وأنظفُهم ملابسَ، وأطيبُهم مطاعم، وأكثرُ خلق الله شفقةً" (Ibn Battuta, 1997).

كما تعرَّف ابن بطوطة على جماعات (الأخيَّة الفتيان)، وهم شباب من الأناضول منتظمون في جماعات إسلامية ذات تربية خاصة وزيّ خاص (Ibn Battuta, 1997). وقد كان الأخيَّة يضطلعون بمهمات اجتماعية عديدة في الأناضول آنذاك، منها إكرام الضيف، وإيواء عابر السبيل،

ونصرة المظلوم، وإعانة الضعيف. وقد أثنى ابن بطوطة على (الأخِيَّة) ثناءً عطرًا، فقال: "ولا يوجد في الدنيا مثلهم أشدّ احتفالا بالغرباء من الناس، وأسرع إلى إطعام الطعام، وقضاء الحوائج، والأخذ على أيدي الظلمة" (Ibn Battuta, 1997). وكتب عنهم في موضع آخر: "فلله درُّهم من طائفة، ما أكرمَ نفوسهم وأشدَّ إيثارهم، وأعظمَ شفقتهم على الغريب، وألطفَهم بالوارد، وأحبَّهم فيه، وأجملَهم احتفالا بأمره! فليس قدوم الإنسان الغريب عليهم إلا كقدومه على أحبِّ أهله إليه!" (Ibn Battuta, 1997). ومن طرائف (الأخيَّة) في الأناضول تنافسهم على إكرام الضيف لحد الاقتتال، (Ibn Battuta, 1997).

وعن حواضر بلاد فارس كتب ابن بطوطة عن إصفهان: "وأهل إصفهان حِسانُ الصُّوَر، وألوانهم بِيضٌ زاهرة مشوبة بالحمرة، والغالب عليهم الشجاعة والنجدة، وفيهم كرمٌ..." (Ibn Battuta, 1997). كما كتب عن شيراز: "وأهل شيراز أهل صلاح ودين وعفاف، وخصوصا نساءها، وهنَّ يلبسن الخفاف ويخرجن متلحِّفات متبرْقعات، فلا يظهر منهن شيء، ولهن الصَّدقات والإيثار،" (Ibn Battuta, 1997)، "وليس في معمور الأرض أحسنُ أصواتاً بالقرآن من أهل شيراز" (Ibn Battuta, 1997).

وفي آسيا الوسطى وبلاد ما وراء النهر خص ابن بطوطة أهل مدينة خوارزم (وهي مدينة خيوة في أوزبكستان اليوم) بثناء خاص، فكتب: "وصلنا إلى خوارزم، وهي أكبر مدن الأتراك، وأعظمها وأجملها وأضخمها، لها الأسواق المليحة، والشوارع الفسيحة، والعمارة الكثيرة، والمحاسن الأثيرة، وهي ترتجُّ بسكانها لكثرتهم، وتموج بهم موج البحر... ولم أرَ في بلاد الدنيا أحسن أخلاقا من أهل خوارزم، ولا أكرمَ نفوسا، ولا أحبَّ في الغرباء" (Ibn Battuta, 1997)، كما أثنى على سكان مدينة سمرقند فقال: "وأهل سمرقند لهم مكارم أخلاق ومحبة في الغريب" (Ibn Battuta, 1997).

وفي الهند طاب لابن بطوطة المقام، وتولى القضاء، وأصبح من رجال البلاط، ومكث ثماني سنين، وهي أطول مدة عاشها مستقِرا في بلد واحد خلال رحلته. وقد أشاد بحسن وِفادة ملك الهند والسّنْد السلطان محمد شاه لمن يفد إلى بلاطه من المسلمين، فإنه "يُجزل لهم الإحسان، ويسبغ عليهم الإنعام، ويُولِّيهم الخُطط الرفيعة، ويُوليهم المواهب العظيمة. ومن إحسانه إليهم أنْ سمَّاهم الأعزَّة، ومنعَ من أن يُدْعَون [كذا في الأصل، والصحيح: "يُدعوْا] الغرباءَ، وقال: "إن الإنسان إذا دُعيَ غريبًا انكسرَ خاطرُه وتغيَّر حاله" (Ibn Battuta, 1997).

وفي جزر المالديف بالمحيط الهندي، حيث تولى ابن بطوطة القضاء، وأصبح من رجال البلاط، كتب عن أهل المالديف: "وأهل هذه الجزائر أهل صلاح وديانة، وإيمان صحيح، ونيّة صادقة، أكلهم حلال، ودعاؤهم مجاب... وفي كل جزيرة من جزائرهم المساجد الحسنة،

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

وأكثر عمارتهم بالخشب، وهم أهل نظافة وتنزُّه عن الأقذار" (Ibn Battuta, 1997).

وعلى الحدود الجنوبية الشرقية للعالم الإسلامي في جزيرتيْ جاوة وسومطرة (في إندونيسيا حاليا) أُعجِب ابن بطوطة بجمال الطبيعة في جاوة فوصفها بأنها "خضِرة نضِرة،" (Ibn Battuta, 1997). كما وصف سومطرة –وهي حاضرة السلطان المسلم– بأنها "مدينة حسنة كبيرة" (Ibn Battuta, 1997). وأثنى ابن بطوطة على عمْق تديُّن هذا السلطان، الملك الظاهر، وعلى تواضعه، فوصفه بأنه "من فضلاء الملوك وكرمائهم، شافعُّي المذهب، محبٌّ في الفقهاء، يحضرون مجلسه للقراءة والمذاكرة، وهو كثير الجهاد والغزو، ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشيا على قدميه، وأهل بلاده شافعية محبون في الجهاد." (Ibn Battuta, 1997).

وقد وجد ابن بطوطة إكراما وإحسانا من سلطان جاوة خلال مقامه عنده، ثم زوَّده هذا السلطان زاداً كريما لرحلته إلى الصين: "وكانت إقامتي عنده بسمطرة خمسة عشر يوما، ثم طلبت منه [الإذن في] السفر إذ كان أوانه. ولا يتهيَّأ السفر إلى الصين في كل وقت. فجهَّز لنا جنكًا، وزوَّدنا، وأحسنَ، وأجملَ، جزاه الله خيرا" (Ibn Battuta, 1997). وفي عودته من الصين –وهي أقصى نقطة في رحلته المديدة– مرَّ ابن بطوطة بجاوة وسومطرة قافلاً، ومكث هناك شهرين، وحضر عرسا بهيجاً لابن السلطان الملك الظاهر، وحصل على إكرام وزاد جديد في طريق عودته إلى بلاده المغرب (Ibn Battuta, 1997). ويبدو أن ابن بطوطة هو أول مؤلف ينقل إلى العالم العربي أخبار اعتناق إمارات جنوب شرق آسيا للدين الإسلامي. (Iankovskaya, 2017)

ووصف ابن بطوطة لقاءه بالسلطان الملك الظاهر فقال: "ثم دخلتُ إلى السلطان، فوجدت القاضي أمير سيّد، والطلبة عن يمينه وشماله. فصافحني [السلطان] وسلمتُ عليه، وأجلسني عن شماله، وسألني عن السلطان محمد [ملك الهند]، وعن أسفاري فأجبتُه. وعاد إلى المذاكرة في الفقه على مذهب الإمام الشافعي. ولم يزل كذلك إلى صلاة العصر، فلما صلاها دخل بيتا هنالك، فنزع الثياب التي كانت عليه، وهي ثياب الفقهاء، وبها يأتي الجامع يوم الجمعة ماشيا، ثم لبس ثياب الملك..." (Ibn Battuta, 1997).

وبوصوله إلى جاوة –وهو القادم من طنجة– يكون ابن بطوطة قد قطع العالم الإسلامي كله، حتى بمعاييرنا الجغرافية المعاصرة، ولا ننسَ أن حدود العالم الإسلامي المعاصر عند المفكر الجزائري مالك بن نبي تمتد "من طنجة إلى جاكرتا" (Bennabi, 2001). أما طنجة فهي المدينة التي وُلد فيها ابن بطوطة في أقصى شمال المملكة المغربية اليوم، وأما جاكرتا فهي عاصمة إندونيسيا المعاصرة، وهي ضمن جزيرة جاوة التي يتحدث عنها ابن بطوطة هنا.

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

وبعد عودته إلى موطنه المغرب لم يستطع ابن بطوطة أن يقر قراره حتى يستكمل جولته الشاملة لدار الإسلام، بزيارة الأندلس ثم بلاد السودان الغربي جنوب الصحراء، وهما من أقرب البلدان لبلده الأصلي ومنطلق رحلته، لكنهما آخر ما زاره هذا الرحّالة العظيم. وهنا في حاضرة تينبكتو وغيرها من حواضر الإسلام بغرب إفريقيا امتدح ابن بطوطة شعوب السُّودان المسلمة بعدد من القيم والخصال، فكتب: "فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلم... ومنها مواظبتهم للصلوات والتزامهم لها في الجماعات... وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكِّر الإنسان إلى المسجد لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام... ومنها لباسهم الثيابَ البيضَ الحسانَ يوم الجمعة، ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خَلِقٌ غسَله ونظَّفه وشهِد به الجمعة، ومنها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم..." (Ibn Battuta, 1997).

وعلى عكس هذا التماهي الثقافي مع سائر الأقوام المسلمة التي زارها، والانسجام الوجداني مع المسلمين حيثما كانوا، نجد الحدود الثقافية واضحة حين يدخل ابن بطوطة في أعماق العوالم التي لم ينلها نور الإسلام. فحين جاء إلى القسطنطينية –وهي لا تزال حينها عاصمة الدولة البيزنطية– مُنع هو والمسلمون معه من دخول المدينة إلا بعد صدور إذن خاص بذلك، رغم أنهم جاءوا مرافقين لابنة الإمبراطور القادمة من عند زوجها المسلم. كذلك لم يستطع ابن بطوطة الدخول إلى كنيسة آيا صوفيا في القسطنطينية، واكتفى بوصفها من الخارج: "وإنما نذْكر خارجها، وأمَّا داخلها فلم أشاهده" (Ibn Battuta, 1997).

وسبب عدم دخوله الكنيسة –فيما يبدو من سياق كلامه– هو ما ذكره من أن البيزنطيين "لا يدَعون أحداً يدخلها حتى يسجد للصليب الأعظم عندهم، الذي يزعمون أنه بقيَّة من الخشبة التي صُلِب عليها شبيهُ عيسى عليه السلام، وهو على باب الكنيسة" (Ibn Battuta, 1997). فهنا نجد الحدود الثقافية واضحة بين القاضي المسلم ابن بطوطة والبيئة الدينية المسيحية في القسطنطينية، من خلال التلكؤ في السماح له ولبقية المسلمين معه بدخول المدينة، ثم امتناعه –أو منعه– من دخول الكنيسة، ورفضه القاطع لعقيدة الصَّلب، التي هي ركن من أركان الاعتقاد المسيحي، تمسُّكاً بما أكَّده القرآن الكريم: "وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ" (Al-Qur'an 4:157).

وفي الهند نجد ابن بطوطة يكاد ينخلع قلبه من بشاعة التقاليد الهندوسية القاضية بحرق المرأة وهي على قيد الحياة مع جثمان زوجها المتوَفَّى. فقد شهد ابن بطوطة مشهدا من هذه المشاهد، فأصابته صدمة عميقة من شناعة هذا العرف البشع، حتى كاد يسقط عن فرسه من هول الصدمة. وقد كتب عنها بعد سنين مديدة: "ولما رأيتُ ذلك كدتُ أسقطُ عن فرسي، لولا [أنَّ] أصحابي تداركوني بالماء، فغسلوا وجهي، وانصرفتُ"

(Ibn Battuta, 1997). كما استبشع ابن بطوطة إغراق بعض الهندوس أنفسهم تقرُّبا لآلهتهم، حيث "يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر (الكنك) وهو الذي إليه يحجُّون، وفيه يُرمَى برماد هؤلاء المحرَّقين" (Ibn Battuta, 1997).

وفي الصين لا يُخفِي ابن بطوطة الفجوة الاعتقادية والأخلاقية الواسعة التي أحسَّ بها، وهي الفجوة التي لا نجد لها أثرا في نفسه حين كان يجول داخل الفضاء الحضاري الإسلامي. فقد كتب عن الصين قائلا: "وأهل الصين كفار يعبدون الأصنام ويحرقون موتاهم كما تفعل الهنود... وكفار الصين يأكلون لحوم الخنازير والكلاب ويبيعونها في أسواقهم" (Ibn Battuta, 1997). وأضاف في موضع آخر: "وبلاد الصين –على ما فيها من الحُسْن– لم تكن تعجبني، بل كان خاطري شديدَ التغيُّر بسبب غلبَة الكفر عليها، فمتى خرجتُ عن منزلي رأيت المناكير الكثيرة، فأقلقني ذلك حتى كنت ألازم المنزل، فلا أخرج إلا لضرورة" (Ibn Battuta, 1997).

ومن الواضح أن ابن بطوطة استنكف عن السجود للصليب في القسطنطينية، ولم يجد راحة البال في بلاد الصين، ومع ذلك فقد كان نزيها في الإشادة بالرسوخ العمراني في القسطنطينية، وكونها "متناهية الكِبَر" (Ibn Battuta, 1997). كما كان نزيها في حديثه عن جمال الصين، وبديع صنائعها. وقد كتب عن ذلك: "وأهل الصين أعظم الأمم إحكاما للصناعات، وأشدهم إتقانا فيها... وأما التصوير فلا يجاريهم أحد في إحكامه، من الروم ولا من سواهم، فإنَّ لهم فيه اقتدارا عظيما" (Ibn Battuta, 1997).

وهذه الشهادة عن التقدم العمراني في الصين، والبراعة الصينية في الصناعات، تدل على أن ما أحس به ابن بطوطة من انقباض النفس خلال مقامه في الصين لا علاقة له بالماديات، بل بالجوهر الاعتقادي والأخلاقي. ولولا وجود أقلية مسلمة في الصين لكانت غربته فيها لا تطاق. لكن وجود هذه الأقلية خفف من غربته، وكفكف من حزنه وانقباض نفسه، وهو يقول في ذلك: "وكنت إذا رأيتُ المسلمين بها فكأنِّي لقيتُ أهلي وأقاربي" (Ibn Battuta, 1997). كما يمتدح التجارَ المسلمين بالصين لأنهم "إذا قدِم عليهم المسلم فرحوا به أشد الفرح، وقالوا: جاء من أرض الإسلام..." (Ibn Battuta, 1997).

إن رحلة ابن بطوطة شهادة تاريخية ثمينة على وحدة المعنى في العالم الإسلامي. والمقصود بوحدة المعنى هنا أن الحضارة الإسلامية كانت فضاء مشتركا، امتزجت فيه أنساب الأقوام وثقافاتهم، والفضل في ذلك يرجع إلى التئام هذا الفضاء الحضاري حول رؤية مشتركة للكون وفهم مشترك لمغزى الحياة، ومنظومة قيم اجتماعية وسياسية، وأعراف وأذواق متقاربة، وقد صاغ الإسلام ذلك الفضاء الحضاري صياغة خاصة،

وصبَغه صبغة محدَّدة، رغم كل الاختلاف في بذوره البشرية وجذوره التاريخية.

جمال حمدان ومورفولوجيا العالم الإسلامي

تلكم هي وحدة المعنى في الفضاء الحضاري الإسلامي، فما هي وحدة المبنى؟ إن العالم الإسلامي يمتد في فضاء جغرافي شاسع، يغطي نحو ربع اليابسة، ويصل حجم مساحته نحو اثنين وثلاثين مليون كيلومتر مربَّع، فضلا عن أن المسلمين داخل العالم الإسلامي وخارجه يبلغ عددهم نحو خُمْس سكان العالم. فما الذي يجمع هذا الهيكل الضخم، الذي يمتد في ثلاث قارات، وتفصل بين أجزائه بحار عميقة، وجبال شاهقة، ووديان سحيقة، فضلا عن الفواصل البشرية من ملايين البشر الذين لا يدينون بالدين الإسلامي؟ وهل من المنطقي الحديث عن بنية واحدة لعالم إسلامي واحد؟ أم إن الواقعية والموضوعية العلمية تستلزم الحديث عن أشتات من العوالم الإسلامية التي لا يجمع بينها جامع، ولا يربط بينها رابط سوى أنها تَدِين بدين واحد؟

هنا نترك الرحّالة ابن بطوطة وجولاته، ونتجه إلى أحد ألمع علماء الجغرافيا في القرن العشرين، وهو الجغرافي المصري جمال حمدان (1928-1993)، فنستعرض نظراته التحليلية في هيكل العالم الإسلامي. فللجغرافيا عند جمال حمدان نكهتها الخاصة، فهي دائما ممتزجة بالعلوم الاستراتيجية والهوية الحضارية. وهو لا يحصر اهتمامه بالحدود الجغرافية والطبيعية، بل يتجاوز ذلك بأفقه الرحب ليتأمل الحدود الحضارية والثقافية.

وقد صدرت دراسات عديدة في العصر الحديث عن جغرافية العالم الإسلامي، بل وموسوعات كاملة، لكن جمال حمدان امتاز عن غيره بتقديم نظرية جغرافية فيما دعاه "مورفولوجية العالم الإسلامي" (Hamdan, 1971) أي هيكله وبناؤه الجغرافي. ففي كتابه **العالم الإسلامي المعاصر** سعى حمدان إلى دراسة الإسلام، لا من حيث هو "غطاء روحي واسع الانتشار" (Hamdan, 1971) فقد فعل ذلك كثيرون، بل "من حيث هو ظاهرة في المكان" (Hamdan, 1971). وقدم حمدان نظرية متماسكة في الجغرافيا السياسية الإسلامية، تشرح هيكل العالم الإسلامي المترامي الأطراف، وتبيّن الدلالات البشرية والثقافية التي يمكن استنباطها من ذلك الهيكل. فجاءت نظريته الجغرافية مكمِّلة لنظرات ابن بطوطة الثقافية والاجتماعية. وفيما يلي نستعرض هذه النظرية المثيرة، ثم نبدي مراجعة نقدية لها.

من حيث الموقع، لاحظ حمدان أن العالم الإسلامي يشكِّل "قارة داخل القارات، قارة وُسْطى" (Hamdan, 1971). وهذه القارة تربط بين القارات الثلاث التي كانت تمثل العالم القديم، وهي إفريقيا وآسيا وأوروبا. وقد نسب حمدان هذا الوصف للمستشرق الفرنسي فينسان مونتيْ (1913-2005)، وإن كان مالك بن نبي سبق حمدان إلى

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

وصف العالم الإسلامي بأنه "قارة وسَطية"، ونسب أصل هذا الوصف لمصدر فرنسي آخر سابق على مونتي بكثير، هو نابليون بونابارت (1769-1821) الإمبراطور والقائد الشهير (Bennabi, 2001).

وإذا كان مالك بن نبي يضع حدود العالم الإسلامي ضمن معادلة طنجة-جاكرتا، فإن جمال حمدان يضعها ضمن معادلات ثنائية أخرى، لا تختلف عن ذلك كثيرا. يقول حمدان: "إن الإسلام يمتد في قوس محدَّد من بكين إلى كازان إلى بلغراد في الشمال، أو في قاطع من فرغانة إلى غانة كما كان يقول مؤرخو الإسلام، أو في قاطع آخر من جبل طارق الأطلسي إلى سنغافورة جبل طارق الهادي، أو من مالاجا بالأندلس إلى ملقا بالملايو (وكل من الاسمين مشتق من ملقى العربية)، من أرض المور بالمغرب إلى قبائل المورو بالفلبين (وكل من تسمية الإسبان للمسلين). كذلك يمكن أن نحدد قاعدة العالم الإسلامي في الجنوب بمحور يمتد من قبائل السنغال حتى قبائل التاجال (بالفلبين)، أو من غينيا إلى غينيا الجديدة. أما بالطول، فدونك من الفولجا والدانوب حتى الزامبيزي والليمبوبو" (Hamdan, 1971).

وقد تساءل حمدان عن إمكانية صياغة "نظرية عامة عاملة، تجمع شَتات العالم الإسلامي في توزيعه الكوكبي، وتستقطب تفاصيله في معادلة إقليمية محددة" (Hamdan, 1971)، وعن إمكانية بناء "نظرة كلية أو آحادية تختزِل أبعادَها وتكثِّف ملامحَها في قانون مكانيٍّ أو شبهِ قانونٍ، خفيفِ الحمل في الذاكرة، مثلما هو سهل التطبيق في التفاصيل والجزئيات" (Hamdan, 1971).

وكان جوابه على هذا التساؤل بالإيجاب. واجتهد حمدان اجتهادا مبتكَرا في توصيف هيكل العالم الإسلامي، وتوصَّل إلى أنه "من الممكن أن نعالج العالم الإسلامي كلَّه على غرار إقليم من أقاليم الجغرافيا الحضارية أو الإيكولوجيا البشرية... أعني كإقليم عُقْدي nodal كما يسمَّى، له قلبٌ وله أطراف، تتراوح داخله. وبينهما الظاهرة المعنية، في درجة تبلورها، ومدى كثافتها، ونِسَب حدوثها" (Hamdan, 1971).

هنا بدأت ملامح المنهج الذي يريد حمدان أن يسلكه، والقالبُ الذي يريد أن يسكب فيه العالم الإسلامي، لتتضح معالمه عالما واحدا ذا بنية محددة. فهو يريد فهم العالم الإسلامي بناءً على قانون مكاني واضح، طبقا لمفاهيم الجغرافيا الحضارية، فجاء كتابه **العالم الإسلامي المعاصر** "محاولة لصبِّ الخامة التوزيعية الغُفْل [لجغرافيا العالم الإسلامي] في قالبٍ أو نمط مورفولوجي، ذي شكل معطَى، ومنطقٍ حاكمٍ" (Hamdan, 1971). فصنَّف العالم الإسلامي ضمن الأقاليم العُقْدية ذات القلب والأطراف، وتوصل إلى أن

"هيكل الإسلام يشخِّص بسهولة خطوط وملامح النظرية الحلقية–المشعَّة" (Hamdan, 1971).

ولاحظ حمدان أن العالم الإسلامي –في تشكُّله الجغرافي– هو هلالٌ أو قوس "يتألف من قلب وجناحين" (Hamdan, 1971)، وأن هذا الهلال/القوس موزَّع ما بين جنوب آسيا وشمال إفريقيا: "فمن هذا الشكل القوسي تنبثق حقيقة أساسية، وهي أن دار الإسلام في إفريقيا تتركز في الدرجة الأولى في نصفها الشمالي، بينما تقع في آسيا في نصفها الجنوبي" (Hamdan, 1971). وفكرة الجناحين الأفريقي والآسيوي للعالم الإسلام تزكيها وقائع الجغرافيا السياسية اليوم، حيث تشتمل منظمة التعاون الإسلامي على ست وعشرين دولة أفريقية، وسبع وعشرين دولة آسيوية. وفيما وراء هذا القلب والجناحين، لا يوجد وجود إسلامي متماسك (رغم أن اثنتين من دول أميركا اللاتينية عضوان في منظمة التعاون الإسلامي)، ذلك أن "الإسلام جنوبَ خط الاستواء أطرافٌ وأصابعُ ثانوية، وهو في العالم الجديد شظايا سديمية متطايرة" (Hamdan, 1971).

والمحيط الهندي في نظرية جمال حمدان يقع في وسط الهلال الإسلامي، فهو بمثابة النجمة في جوف ذلك الهلال، وقد عوَّض المسلمون تاريخيا خسارتهم للبحر المتوسط أمام القوى الأوروبية الزاحفة بالسيطرة على المحيط الهندي، وذلك بفضل حركية وحيوية سكان الساحل الجنوبي من الجزيرة العربية، أهل اليمن وعُمان، الذين نقلوا الإسلام بحراً إلى الطرف الجنوبي الغربي من الهند، وإلى جزر جنوب شرق آسيا، ومنها ماليزيا، وإندونيسيا التي هي اليوم أكبر بلدان العالم الإسلامي من حيث عدد السكان.

يقول حمدان في حديثه عن مكانة المحيط الهندي في الجغرافيا السياسية الإسلامية: "ففي قلبه [الهلال الإسلامي] –ونكاد نقول كنجمته– يستقر المحيط الهندي، الذي هو منطقيا وبالضرورة (محيط الإسلام). وإذا كان الإسلام قد فقد البحر المتوسط كبُحيرة إسلامية أو شبه إسلامية تقليدية، فقد كسب المحيط الهندي الذي أصبح (البحر المتوسط) الجديد في العالم الإسلامي: الحضارمة والعُمانيون إغريقُه وبنادقتُه، وإن لم يكونوا رُومانَه..." (Hamdan, 1971).

وتشبيه حمدان للحضارمة والعُمانيين بالإغريق والبنادقة (نسبة إلى مدينة البندقية في إيطاليا)، ورفْضه تشبيههم بالرومان، إشارة ذكيَّة إلى أنهم نقلوا الإسلام إلى جنوب شرق آسيا بالدعوة السلمية، وعبر التعامل التجاري، لا بالفتح العسكري. ويبدو أن عددا من الباحثين الغربيين اليوم يوافقون جمال حمدان في مركزية المحيط الهندي في الفضاء الحضاري الإسلامي. ومن هؤلاء الباحث الأميركي في الجغرافيا السياسية روبرت كابلان، والباحث الكندي ساباستيانْ رانجْ. وكلاهما خصَّص كتابا في أهمية المحيط الهندي في الجغرافيا السياسية الإسلامية والعالمية (Prange, 2018; Kaplan, 2010).

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

أما قلب العالم الإسلامي –كما تصوَّره حمدان– فهو العالم العربي، لأنه هو "النواة النووية للإسلام" و"القطب المغناطيسي للمؤمنين،" وهو "ينبوع الإسلام ونافورته تاريخيا وجغرافياً." كما أن بلاد العرب هي "مهدُ العقيدة وموطن الأماكن المقدسة" الإسلامية: مكة والمدينة والقدس (Hamdan, 1971). وزاد من أهمية الجزء العربي من العالم الإسلامي كون اللغة العربية مرتبطة ارتباطا عضويا بالوحي الإسلامي. فاللغة العربية "عنصرٌ أكثر ارتباطا وأشدُّ التصاقا بالإسلام من العرب أنفسهم،" كما لاحظ جمال حمدان بحق (Hamdan, 1971).

بيْدَ أن حمدان لم يكتف بمنح العالم العربي وظيفة القلب من العالم الإسلامي، وإنما منحه أيضا مكانة الرأس: فـ"العالم العربي بعد هذا أكثرُ من قلبٍ: إنه أيضا رأسٌ، ورأسٌ مؤثِّر ومُوحٍ عند ذلك، على الأقل في القطاع الغربي من الإسلام".(Hamdan, 1971) وزاد على ذلك الادِّعاء بأن العرب "يمثِّلون قمَّة تطوُّر وتبلْوُر وأصالة العقيدة [الإسلامية] ونقاوتها مذهبياً. ولهذا كان أمراً مقدوراً دائما –ومن قديم– أن يلعب العالم العربي في العالم الإسلامي دوراً خاصاً، لا على المستوى الديني فحسب، بل وعلى المستوى السياسي كذلك" (Hamdan, 1971) . وهذا إطلاقٌ غير دقيق سنرجع إليه فيما بعد ضمن تعقيبنا على نظرية جمال حمدان.

لكن من المهم التنبيه هنا إلى أن حمدان يوسِّع منطقة القلب من الهلال الإسلامي أحيانا، لتشمل مناطق غير عربية، فيقول: "وقد يمكن أن نرى في تركيب هذا الهلال قدراً من السِّمتْرية والتناظر، فننظر إليه على أنه يتألف من قلب وجناحين: قلب قارِّيٌّ ضخم متَّصل، يمتد بلا انقطاع من حدود الصحراء الكبرى حتى وسط آسيا؛ وبعده يبدأ جناحان جزريان يتحول الإسلام في كل منهما إلى أرخبيل أو مجموعة من الجُزُر صغرت أو كبرت، في الغابة في إفريقيا جنوب الصحراء، أو في المحيط في آسيا الموسمية. إلا أن الجناح الإفريقي لا يقاس البتة وزنا وثقلا بالجناح الآسيوي" (Hamdan, 1971). فالجناح الآسيوي من الإسلام أكبر بكثير من الجناح الإفريقي، جغرافياً وبشرياً.

ولا ينسى جمال حمدان أن الهلال الإسلامي الذي يرسمه يعاني من انقطاع في جناحه الشرقي، سببه حاجز جبال الهيمالايا "الذي أوقف تقدُّمَ الإسلام فيما بعد في هذا الاتجاه، حتى جاء راكبا البحر من الجنوب" (Hamdan, 1971). وقد جعل حمدان لهذا الطريق البحري قطبين: محطة إرسال ومحطة استقبال وتوزيع، فقال: "ولمحور الطريق البحري قطبان أساسيان: الجنوب العربي –وخاصة حضرموت– كمركز إرسال، وشبه جزيرة الملايو كمركز استقبال وإشعاع. فالملايو هي بؤرة توزيع ومحطة توصيل الإسلام في كل دائرة الجنوب الشرقي من آسيا" (Hamdan, 1971). وهنا تظهر –مرة أخرى–

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

أهمية المحيط الهندي في الجغرافيا الإسلامية، فهو الذي عوَّض الانقطاع في جسد هذا الهلال الإسلامي الضخم، وضمن له الاستمرارية الجغرافية عبر مياهه، تعويضا عن الانشطار الذي سببته جبال الهيمالايا.

كما لا ينسى حمدان أن يذكِّر قراءه بأثر الاستعمار الأوروبي على حركة الإسلام وانسيابه بين الشعوب الإفريقية والآسيوية، فيقول: "الحقيقة الموضوعية أن دخول الاستعمار جاء سدًّا أمام انتشار الإسلام، أثْقَلَ خُطْوته وإن لم يستطع حقًّا أن يَشُلَّ حركتَه" (Hamdan, 1971). وبسبب هذا الإرث الاستعماري، لاحظ حمدان أن "الإسلام اليوم موضوعيًّا أقلُّ عددًا وأضعفُ ناصراً من المسيحية." (Hamdan, 1971). ونحن نضيف إلى ذلك أن الإسلام اليوم أضعفُ ناصراً من البوذية
والهندوسية أيضا، كما تدل عليه مأساة مسلمي الصين والهند وميانمار الحالية.
بيد أنَّ حمدان –وهو يتأمل الجغرافيا الإسلامية– لاحظ ظاهرتين انفرد بهما الإسلام من بين الأديان العالمية، وهما تدلَّان على صلابة هذا الدين، ومتانته الذاتية التي تتعالى على التحوُّلات الظرفية في موازين القوى بين الأديان والحضارات.
أُولى هاتين الظاهرتين هي أن الإسلام توسَّع وتمدَّد في أرجاء الأرض، دون أن يفقد موطن ميلاده الأصلي، كما حدث مع البوذية التي فقدتْ موطنها الأصلي بالهند، والمسيحية التي فقدتْ موطنها الأصلي بفلسطين: "الإسلام وحده يتفرَّد –أو يمتاز– بأنه رغم أن انتشاره الأكبر يقع اليوم خارج موطنه الأصلي في العالم العربي، فإن هذا الموطن لم يزل له مَعْقِلا أساسياً، وظل دائماً حقلاً كثيفاً من أخصب حقوله" (Hamdan, 1971). وهذا الاحتفاظ بالموطن الأصلي حافظ للإسلام على أصالته، وأبعده عن أيدي التحريف والتبديل التي طالت أديانا أخرى.

والظاهرة الثانية هي أن الإسلام لم يعرف ارتدادا لشعوب مسلمة إلى ديانات أخرى، رغم أن المسلمين خسروا مواطن جغرافية في أطرافهم، ورغم أن قلب العالم الإسلامي وصلته موجات غزو مدمرة، كما هو الحال في الغزو المغولي والاستعمار الأوروبي الحديث: "فيكاد الإسلام أن ينفرد بين الأديان جميعا بأنه لم يعرف أي ارتداد عقائدي بمعنى التحول عنه إلى غيره، وإن عرف الانحسار والتراجع الجغرافي، في أكثر من مرحلة، وفي أكثر من جبهة" (Hamdan, 1971). وهذه الظاهرة تدل أيضا على متانة الإسلام ورسوخه في النفوس، وبقائه بعد أن يلامس شغاف القلوب.

لكن نظرية جمال حمدان في مورفولوجيا العالم الإسلامي –على أهميتها التصورية– لا تخلو من قصور، يمكن إجماله في مأخذين اثنين: أحدهما جغرافي وهو تناقضه في الحديث عن قلب العالم الإسلامي من الناحية الجغرافية، والثاني ثقافي وهو طغيان المركزية العربية على تحليله لجغرافية العالم الإسلامي (وسنعود لتوضيح هذا لاحقا). وكلا المأخذين راجعان إلى قصور المنظور

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

القومي الذي انطلق منه حمدان في النظر إلى الفضاء الحضاري الإسلامي الواسع.

فإذا تمسكنا بكون المحيط الهندي هو القلب الجغرافي للعالم الإسلامي –وهو أمر لا يعارضه جمال حمدان– فستكون لدينا نظرية أكثر تماسكا وتوازنا. ويبدو أن حمدان قد تنازعه أمران ولم يستطع التوفيق بينهما: فهو حريص على منح العالم العربي مكانة القلب من العالم الإسلامي، لا القلب الروحي والثقافي فقط، وإنما القلب الجغرافي والسياسي أيضا، وهذا أمر لا تسعف فيه الجغرافيا والديموغرافيا. وهو بحاسَّة عالِم الجغرافيا البارع– يميل إلى وضع المحيط الهند موضع القلب من الجغرافيا الإسلامية، وهذا أقرب إلى الوقائع الجغرافية والديموغرافية الإسلامية.

على أن المأخذ الأكبر على حمدان يظل مأخذا ثقافيا، وهو أنه حوَّل نظرية الهلال الإسلامي ذي القلب والجناحين إلى ما يشبه مركزيةً عرقيةً وثقافيةً عربيةً. فقد اصطبغ تصوُّر حمدان للجغرافيا السياسية الإسلامية بأيديولوجيته القومية العربية، مما جعله يرى الأمم الإسلامية غير العربية مجرد "ظل" أو "صدى" للعرب، بحسب قربها وبعدها من العرب والعروبة. وهذا النمط من المركزية العرقية لا يصلح في التعاطي مع العالم الإسلامي الذي امتزجت فيه الأعراق، وتداخلت تداخلاً لا مثيل له في تاريخ الحضارات الأخرى. وقد عبَّر حمدان عن هذه المركزية العربية بالقول: "**إن نوعية الإسلام في العالم العربي تصل إلى قمة نقاوتها وقوامتها، فليس هناك تحريفات عقائدية أو رواسب من أي نوع**" (Hamdan, 1971).

وهذا النقاء المفترَض للإسلام العربي –دون غيره– تحكُّمٌ غير دقيق، إذ يوجد في العالم العربي من أنماط الملل والنحل، ورواسب الأديان القديمة، والمواريث الثقافية المنافية للإسلام، مثل ما يوجد في البلدان الإسلامية الأخرى، وقد اصطبغت هذه الرواسب والمواريث بتاريخ كل بلد قبل إسلامه. ومع ذلك فإن حمدان يقسِّم الجغرافيا الإسلامية بناء على نظرية النقاوة هذه. فيضعها في خمسة مستويات: منطقة القلب وهي العالم العربي، ومنطقة "ظل العرب"، ومنطقة "شبه الظل" العربي، ومنطقة "صدى العرب"، ومنطقة "أطراف الإسلام" (Hamdan, 1971).

دلالات رحلة ابن بطوطة ونظرية حمدان

إن أهمَّ ما في رحلة ابن بطوطة ونظرية جمال حمدان في مورفولوجية العالم الإسلامي هو أنهما تبرهنان على وحدة العالم الإسلامي في معناه الثقافي وفي مبناه الجغرافي. فهو فضاء ثقافي يشترك أهله في نظرة محددة المعالم للكون والحياة والإنسان، ويحملون أمهات القيم ذاتها، وهو –إلى ذلك– امتداد جغرافي متماسك ومترابط. ولا بد من مراعاة الفارق بين السياق التاريخي الذي كُتب فيه نص ابن بطوطة في منتصف القرن الرابع عشر، والسياق التاريخي الذي كُتب فيه نص

جمال حمدان في الثلث الأخير من القرن العشرين. فلم يكن التمايز القومي الحدِّيُّ معروفا لدى المسلمين في زمان ابن بطوطة، رغم اختلاف أعراقهم ووجود بعض التحيز الثقافي والاجتماعي بينها، بل كانت الهوية الإسلامية هي الأوضح والأصرح في نفوسهم، فكانت مصدر الولاء والانتماء لديهم، وهي التي ترسم الحدود بينهم وبين بقية الجماعات البشرية يومذاك، دون أن يعني ذلك ازدراء للآخرين، أو انتقاصا من إنسانيتهم ومكاسبهم الحضارية، كما رأينا في ملاحظات ابن بطوطة عن بيزنطة والصين.

وقد لاحظ المؤرخ المصري حسين مؤنس في حديثه عن ابن بطوطة أن "هذا الرجل **قطع العالم الإسلامي كله من المغرب إلى إندونيسيا** –التي يسميها بلاد جاوة أو سومطرة– وجزر الفلبين التي يسميها بلاد طوالسي، والجاليات الإسلامية في مدن السواحل الشرقية والجنوبية في الصين، وتمادى في الرحلة حتى دخل بكينْ. هذا الرجل قطع هذه المسافات الطويلة دون أن يشعر أنه خرج من بلده أو فارق أهله، ووجد في كل مكان من يستقبله ويؤويه ويقدم له الطعام" (Mu'nis, 1980).

ويمكن فهم هذه الظاهرة من خلال شخصية ابن بطوطة نفسه، ومن خلال السياق التاريخي الذي تحرك فيه. فقد كان ابن بطوطة راسخ الإيمان بالدين الإسلامي، عميق الاعتزاز بالقيم المركزية الإسلامية، من مراقبة الله تعالى، والعلم، والكرم، والعفاف، والأمانة، والشجاعة، والنظافة، وحسن الجوار، وإكرام الضيف، والحنوّ على الغريب، وإيواء عابر السبيل. وقد اتخذ من تلك الرؤية الكونية وهذه القيم المركزية معايير لتقييم عادات الشعوب وأمزجتها الثقافية، دون اهتمام كبير بالفوارق اللغوية والخلفيات العرقية. وبفضل هذه القيم تماهى ابن بطوطة مع أقوام المسلمين في كل أرجاء المعمورة التي زارها، وأشاد بما رآه وعايشه من هذه القيم في مختلف الشعوب الإسلامية التي حل بأرضها، وتأمَّل نسيجها الأخلاقي والاجتماعي بعين المؤمن الصادق، والمراقب الذكي، والناقد المتبصر.

وكما لاحظت الباحثة كلاوديا ماريا تريسو –مترجمة رحلة ابن بطوطة إلى اللغة الإيطالية– تماهي ابن بطوطة مع المسلمين في كل أرجاء الأرض، ودلالة رحلته على وحدة الفضاء الحضاري الإسلامي، فكتبت تقول: "مع ابن بطوطة تتوسَّع حدود الرحلة إلى ما وراء ذلك، وينفتح اهتمام الرحَّالة على مناظر العالم الإسلامي كله آنذاك. وكانت هذه المناظر–على الرغم من اختلافها وتنوُّعها– تلتقي في نقطة واحدة، هي الدين الإسلامي وثقافته: **يخاطب رحَّالة الإسلام، ابن بطوطة، مواطنيه المغاربة المسلمين من أبناء جيله، ويقول لهم إن الأمة الإسلامية حاضرة وحيَّة، ويمكن لمْسُ حضورها بشكل واضح وجليٍّ في القيم الإسلامية والمراجع الثقافية**..." (Tresso, 2016). كما لاحظت الباحثة الروسية آلغايا ينكوفسكايا أن ابن بطوطة كان متماهيًا مع العالم الإسلامي العريض (Iankovskaya, 2017).

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

لقد وجد ابن بطوطة لغة مشتركة وثقافة مشتركة مع أقوام مسلمين يختلف أكثرهم عنه في العِرق والموطن والتقاليد، لكن كانت تجمعه بهم عقيدة توحيدية كونية هي العقيدة الإسلامية، وثقافة إنسانية عالمية هي الثقافة الإسلامية. ولأن هذا الرحّالة متحدِّر من أسرة فقه وقضاء في المغرب، وذو وثقافة إسلامية رصينة، فقد كانت هذه الخلفية كافية ليتلقى الترحاب في أرجاء العالم الإسلامي، ويندمج بسهولة ويسرٍ في أكثر من نسيج اجتماعي، وسياق سياسي، وموطن جغرافي. وقد أحسن المؤرخ المصري حسين مؤنس إذ كتب: "لم أجد فيما قرأتُ من كتب التراث عندنا ما يصور ترابط أمة الإسلام، واستقرار قواعدها، كما وجدتُ عند ابن بطوطة" (Mu'nis, 1980).

أما جمال حمدان فقد كشف عن الوحدة البنائية في العالم الإسلام، بفتحه باب النظر في مورفولوجية العالم الإسلامي وبناء جغرافيته. وقد برهن حمدان بذلك على أن العالم الإسلامي يحكمه قانون مكاني واحد يجسد وحدته، وأنه ليس أشتاتا من العوالم كما قد يبدو من النظرة السطحية. بل لاحظ حمدان "حقيقة أساسية وأُسِّية في نمط توزيع الإسلام داخل محيطه الكبير، تفرض نفسها على كل باحث. فهذا الأرخبيل المزدحم من الكتل السكانية المنفصلة لا ينتثر عشوائيا كسديم شتيت بلا خطة، وإنما هو يتنضَّد في سلسلة أو مجموعة متراصة من الحلقات... التي تتجاور وتتعاقب، وقد تتماسُّ بطول امتداده من الشرق إلى الغرب، وإن اختلفت في أقطارها وكثافاتها وأوزانها" (Hamdan, 1971).

وليست وحدة الفضاء الحضاري بوحدة اللغة أو العرق كما يعتقد المنظِّرون القوميون المعاصرون. وقد نبَّه على ذلك ابن خلدون منذ قرون فقال: "النسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعُه إنما هو في هذه الوُصْلة والالتحام" (Ibn Khaldun, 1988). كما انتبه لذلك مالك بن نبي من المعاصرين، مستدلا عليه بحالة الغرب، فقال: "إن اللغة والجنس ليست عناصر عديمة الأهمية في الواقع الإنساني، ولكنها بعيدة عن أن تمثِّل الشروط الحتمية لجعل هذا الواقع في مستوى حضارة. وفضلا عن ذلك فإن **التاريخ لا يتحدَّد ضرورةً باللغة أو بالجنس**، فإن الحضارة الغربية التي اتخذناها مقياسا في هذا الميدان، ليست ثمرة لغة أو جنس، بل إننا نجد حتى في حدود المستوى القومي شذوذاً عن القاعدة حين نلاحظ الوضع في سويسرا مثلاً، حيث لا يربط بين العناصر التي تكونها لا الجنس ولا اللغة، وإذن فإن **إمكان الحل موجود مع اختلاف اللغات أو الأجناس**... فكلمة (الغرب) ليست مجرد لفظ، أو صناعة لغوية أو دبلوماسية، أو تلفيقاً يَدين بوجوده لبعض الملابسات، وإنما هي قاعدة لعقلية رجل الغرب وثقافته، واستمرار شخصيته. فهي التعبير المركَّز عن دور حضارة بأكملها، وهي تلخيصٌ لألْفين من سني التاريخ المنطبع في ذاته، وهي في النهاية كلمة تحمل عبءَ مصيره" (Bennabi, 2001).

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

وبالمثل فإن هذه المشتركات في أمهات القيم والتجربة التاريخية هي التي جعلت من العالم الإسلامي عالما واحدا، "فثلاثة عشر قرناً قد فصَّلت نموذجاً اجتماعياً مسلماً، يتصرَّف ويفكر حسب كيفيات لا تغيب عنا ملاحظة سماتها المشتركة من طنجة إلى جاكرتا" (Bennabi, 2000a)، وذلك "راجعٌ لما بينهما من قاسم مشترك، ليس متأتياً من الطقس ولا من التراب في بلادهما، ولكن من وراثة معيَّنة" (Bennabi, 2000a).

ومن غير هذا الوعي الحضاري، المدرك لسياقات الزمان والمكان، المتجاوز لعصبيات الأعراق واللغات، ستظل الوحدة الإسلامية مجرد شعار عاطفي، وعمل ارتجالي "يخضع لمؤامرات الكبار، وتخريب تلاميذهم الصغار" حسب تعبير مالك بن نبي (Bennabi, 2001) الذي ينطبق -إلى حد بعيد- على عمل منظمة التعاون الإسلامي اليوم. ولا يعني هذا الوعي الحضاري والوحدة الإسلامية المترتبة عليه أن ينبتَّ المسلمون أو يبتعدوا عن بقية الأسرة الإنسانية. ذلك أن "الإسلام [يقع] في مركز العالم الحديث" (Bennabi, 2001)، كما "يتمتع الإسلام بوضع القاسم المشترك مع جميع الثقافات التي تؤلف الخريطة الروحية في العالم" (Bennabi, 2001).

وقد رفض مالك بن نبي محقاً ما ذهب إليه المفكر الياباني أوكاكورا كاكوزو Okakura kakuzo (1862-1913) من أن الإسلام "قد قطع تيار التبادل الثقافي بين شماليّ القارة الآسيوية وجنوبيّها" (Bennabi, 2001)، أي بين الكتلة الهندية وملحقاتها والكتلة الصينية وملحقاتها، وأنه تحول (سَداً) بين الشعوب الآسيوية، بينما الحقيقة هي أن الإسلام شاد (جسراً) بين هذه الشعوب من جهة، وبينها وبين غيرها من الشعوب من جهة أخرى: "فالإسلام إذنْ بسبب روابطه العديدة بالنسيج الإنساني الراهن، حيث يُعدُّ جزءا جوهرياً في السلسلة، وبفضل طبيعته واتصالاته التي لا يمكن أن تكون (السد) الذي رآه فيه أوكاكورا... هذا الإسلام هو -على العكس- الجسر الذي يصل ما بين الأجناس والثقافات" (Bennabi, 2001).

وقد كان مؤتمر باندونج في إندونيسيا الذي التأمت فيه دول عدم الانحياز لأول مرة عام 1955، وكتب عنه مالكٌ كتابه **فكرة الإفريقية-الآسيوية**، شاهدا بليغا على أن الإسلام جسرٌ في آسيا، وليس سدًّا بين شعوبها: "إذ كان من بين الدول التسع والعشرين التي حضرت مؤتمر باندونج أربع عشرة دولة إسلامية" (Bennabi, 2001).

فالوحدة الإسلامية ليست انعزالا للمسلمين عن غيرهم، بل هي لُحمةٌ للوحدة الإنسانية الكبرى، نظرا لما يتسم به الفضاء الحضاري الإسلامي من تنوع وثراء عرقي وثقافي ولغوي. وإلى هذا المعنى أشار مالك أيضا بقوله: "من الممكن أن تلتحم وحدة الحضارة الإنسانية في الرقعة الإسلامية، وبهذا تتلاحم حلقة الوحدة

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

الإنسانية على محور طنجة–جاكرتا..." (Bennabi, 2000b)

فعالمية الإسلام الرسالية، ووسطية الإسلام الجغرافية، تتناقضان مع أي انبتاتٍ أو قطيعة مع بقية الأسرة الإنسانية، والتأكيد على الهوية الإسلامية والفضاء الحضاري الإسلامي الواحد مجرد إبراز لطيف واحد من أطياف الكينونة البشرية والحضارة الإنسانية العالمية.

وليس المقصود بالوحدة الإسلامية المرجوة استنساخا للخلافة في صورتها التاريخية الإمبراطورية، بل صيغة عملية للتعاون والتعاضد، من النوع الذي نظّر له عبد الرحمن الكواكبي (1855–1902) وعبد الرزاق السنهوري (1895–1971) ومالك بن نبي (1905–1973). فقد استلهم الكواكبي فكرة الوحدة الفيدرالية الأميركية والألمانية، فدعا لوحدة في شكل "اتِّحاد إسلامي تضامني تعاوني، يقتبس ترتيبَه من قواعد اتحاد الألمانيين والأمريكانيين" (Al-Kawakibi, 1982).

ودعا السنهوري إلى تطوير فكرة الخلافة لتصبح "عصبة أمم شرقية" فكتب: "يجب علينا أن نجد حلا يمكن أن يضمن صورةً من الوحدة بين الشعوب الإسلامية، مع إعطاء كل بلد نوعا من الحكم الذاتي الكامل" (Al-Sanhuri, n.d.). كما دعا مالك بني إلى "فكرة كومنويلث إسلامي" تترابط فيه عوالم الإسلام القومية الكبرى برباط جامع من التعاون والتنسيق والتعاضد، وهذه العوالم الإسلامية هي: العالم الإسلامي الأفريقي، والعالم الإسلامي الصيني–المنغولي، والعالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الماليزي، والعالم الإسلامي الإيراني، والعالم الإسلامي الأوربي (Bennabi, 2000a).

خاتمة (نحو صيغ عملية للوحدة)

لقد استعرضنا في هذه الدراسة دلالة رحلة ابن بطوطة على وحدة الفضاء الحضاري الإسلامي في بنيته المعنوية، أي من حيث هو فضاء يشترك في منظومة اعتقادية وقيَمية واحدة. وهو ما وفر لذلك الرحّالة المغامر –وهو يجوب الآفاق– فرصًا للتماهي مع المسلمين في جميع أرجاء العالم الإسلامي، من مغربه إلى مشرقه، ومن شماله إلى جنوبه. كما استعرضنا نظرية جمال حمدان في مورفولوجية العالم الإسلامي، وكيف برهن حمدان على وحدة البنية المادية للعالم الإسلامي، من حيث هو هيكل جغرافي متماسك ومتشابك.

وقد أوضحنا أن مجاز الهلال الإسلامي (أو القوس الإسلامية) عند حمدان يصلح أساسا للتأمل في القوانين المكانية المتحكمة في بنية العالم الإسلامي الجغرافية. وفي كل الأحوال، فإن وحدة المعنى التي دلت عليها رحلة ابن بطوطة، ووحدة المبنى التي تدل عليها نظرية جمال حمدان في مورفولوجية العالم الإسلامي،

تقودان إلى نتيجة واحدة، هي وحدة الفضاء الحضاري الإسلامي من طنجة من إلى جاكارتا.

إن وحدة العالم الإسلامي الثقافية والبنائية التي تظهر من رحلة ابن بطوطة ونظرية جمال حمدان تشكِّل أساسا صلبا لتوحيد العالم الإسلامي مستقبلاً، لا بالمعنى السياسي المركزي في شكل خلافة جامعة، بل بمعنى التعاون والتعاضد والتناصر بين دول وشعوب يجمعها فضاء حضاري واحد، فيما يشبه التعاون والتعاضد القائم اليوم بين دول وشعوب الفضاء الحضاري الغربي الذي يشمل جميع دول أوروبا، وأميركا الشمالية (الولايات المتحدة وكندا)، ويمتد إلى أستراليا ونيوزيلاندا البعيدتين جغرافيا عن بقية الدول الغربية.

فوحدة الغرب اليوم المتجسِّدة في حدوده المفتوحة، وتداخل شعوبه، وأحلافه العسكرية، وتعاونه الاقتصادي، هي حصاد وعيٍ تاريخي وثقافي بوحدة الحضارة الغربية. وقد تحققت وحدة الفضاء الحضاري الغربي دون أن يجتمع أهله على لغة واحدة، أو قومية واحدة. ذلك أن جوهر الفضاء الحضاري الجامع هو الاشتراك في رؤية واحدة للكون والإنسان وأمَّهات القيم. فإن اجتمع مع ذلك الامتداد الجغرافي الواحد كان ذلك أدعى لتبلور فضاء حضاري واحد. وقد قدم الكواكبي والسنهوري ومالك بن نبي أفكارا في هذا المضمار جديرة بالبناء عليها والاعتبار بها.

References (المراجع)

Al-Kawakibi, Abd Al-Rahman. Umm Al-Qura. Dar Al-Raed Al-‘Arabi, Beirut, Lebonon.

Al-Sajnhuri, Abd Al-Razzaq. (n.d.). Fiqh Al-Khilafah. Mua’ssasat Al-Risalah, Damascus, Syria.

Bennabi, Malek. (2001). Fiqrat Al-Ifriqiya Al-Asyawiyah. Dar Al-Fikr, Damascus, Syria.

Bennabi, Malek.. (2000a). Fikrat Commonwealth Islami. Dar Al-Fikr, Damascus, Syria.

Bennabi, Malek.. (2000b). Al-Muslim Fi ‘Alam Al-Iqtisad. Dar Al-Fikr, Damascus, Syria.

Davutoglu, Ahmet. (2011). Al-’Umq Al-Istratiji. Al-Jazeera Center for Studies, Doha, Qatar.

Hamdan, Gamal. (1971). Al-A’lam Al-Islami Al-Mua’sir. A’lam Al-Kutub, Cairo, Egypt.

Hamdan, Gamal. (1983). Istartijiyyat Al-Isti’mar we Al-Tahrir. Dar Al-Shuruq, Beirut, Lebanon.

Huntington. Samuel. (1999). Sidam Al-Hadarat. Dar Sutur, Baghdad, Iraq.

Iankovskaya, Aglaia. (2017). “At the Edge of the World of Islam: Maritime Southeast Asia in the Eyes of Ibn Battuta,” MA Thesis in Medieval Studies. Central European University, Budapest, Hungary.

Ibn ‘Asakir, ‘Ali Ibn Al-Hasan. (1995). Tarikh Dimashq. Dar Al-Fikr, Damascus, Syria.

ISSN : 2232-0474 I E-ISSN : 2232.0482
www.gjat.my

Ibn Battuta, Muhammad Ibn Abd Allah. (1997). Rihlat Ibn Battuta. Akadimiyat Al-Mamlakah Al-Maghribiya, Rabat, Morocco.

Ibn Khaldun, ‘Abd Al-Rahman. (1988). Kitab Al-’Ibar. Dar Al-Firkr, Beirut, Lebanon.

Iqbal, Muhammad. (2007). “Janah Jibril” in Diwan Muhammad Iqbal. Dar Ibn Kathir, Damascus, Syria.

Kaplan, Robert D. (2010). Monsoon: The Indian Ocean and the Future of American Power. Random House, New York, USA.

Mir, Mustansir. (1999).Tulip in the Desert: A Selection of Iqbal’s Poetry. Hurst & Company, London, UK.

Mu’nis, Hussein. (1980). Ibn Battuta wa Rahaltuh. Dar Al-Ma’arif, Cairo, Egypt.

Prange, Sebastian R. (2018). Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Tresso, Claudia Maria. “Ibn Battuta: Al-Tawwaf Fi Al-Afaq Bahthan ‘An Al-Nas.’ Majallat Al-M’athurat Al-Sha’biyah. Issue 95 (year 25), July 2016.