مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

قراءات

ربيع الآخر ١٤٤٢هـ / ديسمبر ٢٠٢٠م

بروايات الحُجّاج المغاربة:

رحلاتُ حج (١٣٢١هـ [١٩٠٣-١٩٠٤م]) محمد بن عبد الكبير الكَتّاني ومحمد بن جعفر الكَتّاني في عصر البخار، والإمبريالية، والعولمة

أميكي كاتمان

بروايات الحُجّاج المغاربة:

رحلاتُ حج (١٣٢١هـ [١٩٠٣-١٩٠٤م]) محمد بن عبد الكبير الكَتّاني ومحمد بن جعفر الكَتّاني في عصر البخار، والإمبريالية، والعولمة

أميكي كاتمان

ⓒ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٤٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

كاتمان، أميكي
بروايات الحُجّاج المغاربة: رحلاتُ حج (١٣٢١هـ [١٩٠٣-١٩٠٤م])
محمد بن عبد الكبير الكتّاني ومحمد بن جعفر الكتّاني في عصر البخار،
والإمبريالية، والعولمة./ أميكي كاتمان. - الرياض، ١٤٤٢هـ

٣٢ص؛ ١٦,٥x٢٣ سم.- (قراءات ١٣)

ردمك: ١-٧١-٨٢٦٨-٦٠٣-٩٧٨

١- الحج - وصف ورحلات ٢- الرحلة المغربة أ- العنوان
ب – السلسلة

ديوي ٩١٠,٤ ١٤٤٢/٣٢٢٧

رقم الإيداع: ١٤٤٢/٣٢٢٧
ردمك: ١-٧١-٨٢٦٨-٦٠٣-٩٧٨

تصميم وإخراج
محمد يوسف شريف

إشعار

هذا العمل جزءٌ من مشروع بحثي عن أدبيات الرحلات العربية إلى مكة في عصر الإصلاح الإسلامي (١٨٥٠-١٩٤٥م)، ضمنَ البرنامج البحثي: «مكة أكثر سحراً من ديزني لاند»: الروايات الحديثة حولَ الحج إلى مكة»، المشروع رقم ٣٦٠-٢٥-١٥٠ بتمويل من المنظمة الهولندية للبحوث العلمية (NWO).

المحتويات

مُلَخَّص	٦
مقدمة	٧
دراسةُ روايات الحُجّاج	١٠
أماكنُ إسلامية في فضاءٍ إمبراطوري	١٣
ربطُ المسلمين	١٩
خاتمة	٢٦

مُلَخَّص

يُحَلِّل هذا المقالُ مجموعةً من روايات الحج المغربية كلُّها مرتبط بالكَتّانية؛ الطريقة الصوفية الشهيرة في فاس؛ لاستكشاف دور الحجِّ والحجاز في روايات هؤلاء الحُجّاج، في وقت كان لا بد فيه لأي حاجٍّ مغربي أن يمر بتجارب تتعلق بالإمبريالية، والتقنيات الجديدة، والعولمة. وبدراسة روايات رحلات الشيخِ محمد بن عبد الكبير الكَتّاني (١٨٧٣-١٩٠٩م) (والتي كتبها تابعُه عبدُ السلام بن محمد المعطى العمراني)، وابنِ عمه المحدث وكاتب السير محمد بن جعفر الكَتّاني (١٨٥٨-١٩٢٧م)، يُوضِّحُ هذا المقالُ ما اكتسبه الحجُّ ورحلته من معانٍ، وما طرأ على هذه المعاني من تغيُّر، بالإشارة المباشرة إلى سياقات كلٍّ من الإمبريالية والنقل البخاري. وبطريقةٍ ما، أعاد السياقُ الجديد التأكيدَ على الحج والحجاز وجَعَلَهما مركزيَّيْن، لكن ليس هذا كلُّ ما تنقلُه رواياتُ الرحلات هذه. وبالاعتماد على قرون من كتابات رحلات الحج، روى الكَتّانيون وأتباعُهم رحلاتهم بوصفها رحلاتٍ إسلاميةً عبرَ فضاءٍ إسلامي، تهدف إلى لقاء غيرهم من المسلمين، وتحصيل العلوم الإسلامية على طول الطريق. وبقراءة أدبيات رحلاتهم من هذا المنظور، فإنها تُظهرهم على أنهم تأكيد للإسلام، وتَكرار لأهميته في سياقٍ شعروا فيه أن الإسلامَ مُحاصَر، سواءٌ كان ذلك بوعي منهم أم لا. وكانت هذه الأدبيات إحدى الطرق التي اكتسب الحجُّ بها معناه ولم يفقده، في عصر الإمبريالية، والبخار، والعولمة.

مقدمة

أتاحَت تقنيةُ البخار للمسلمين في المغرب وأجزاء أخرى من العالم الإسلامي فرصةَ السفر إلى الحجاز لأداء الحج بطريقةٍ أكثرَ أماناً وأسرعَ وأرخص من أي وقت مضى. ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يَعُد الحُجّاج المغاربة بحاجة إلى أن يسلكوا الطريقَ البري الطويل والخطير عبرَ شمال إفريقيا بالكامل في القوافل على ظهور الدواب؛ إذ يمكنهم الآن السفر بالبواخر عبرَ البحر الأبيض المتوسط، وبالقطار البخاري عبرَ مصر. وفتحَت تكنولوجيا النقل الجديدةُ لأعداد متزايدة من الناس من جميع أنحاء العالم الإسلامي بابَ التواصُل فيما بينهم؛ في مكة، وفي مُدُن أخرى، فيما يُعَدُّ جزءاً من عملية العولمة، والتي تُعرف بأنها زيادة إمكانية انتقال الأشخاص والأفكار (جنباً إلى جنب مع البضائع)، وساعد على ذلك تزايدُ انتشار تقنية الطباعة الرخيصة، وظهورُ الصحافة العربية[١].

وقد حملَت وسائلُ النقل الجديدةُ إشارةً إلى اندماج الحج ورحلاته في عالم تُهيمن عليه القوى والشركات والشعوب الأوروبية سياسيّاً وتجاريّاً وثقافيّاً؛ فمنذ القرن التاسع عشر وما بعده، اهتمَّت فرنسا وقوى أوروبية أخرى اهتماماً شديداً بالمغرب، فيما يُعَدُّ مقدمةً لتأسيس المحميات الفرنسية والإسبانية في عام ١٩١٢م. وتجلَّت الهيمنةُ الأوروبية كذلك في البواخر، التي كانت في الغالب ذاتَ أصل أوروبي ومملوكةً لشركات أوروبية، والتي كانت تبدأ رحلاتها من طنجة متجهةً برُكّابها إلى عدة مُدُن أوروبية على البحر المتوسط، مثل مرسيليا ونابولي. وعلى طول الطريق، نزل الحُجّاجُ من هذه السفن في موانئ مصر العالمية، وأحياناً في بلاد الشام. وفي طريق عودتهم، بموجب الاتفاقات الصحية الدولية، أُجبروا على البقاء لفترة محددة في حجر صحي في الطور، في معسكر يعمل فيه موظفون أوروبيون، من بين آخرين. وفي مطلع القرن العشرين، تأثَّر عالَمُ الحُجّاج المغاربة بهياكل تكنولوجية وتجارية وثقافية وسياسية جديدة، كان الأوربيون والحكوماتُ والشركات الأوروبية يُهيمنون عليها[٢].

---

(١) انظر:
James L. Gelvin and Nile Green, eds., *Global Muslims in the Age of Steam and Print* (Berkeley: University of California Press, 2014); Liat Kozma, Cyrus Schayegh, and Avner Wishnitzer, eds., *A Global Middle East: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880-1940*, 50 (London: I.B. Tauris, 2015).

(٢) للاطلاع على لمحة عامة حول الحج في العهد الاستعماري، انظر:
Sylvia Chiffoleau, *Le Voyage à La Mecque* (Paris: Belin, 2015).

ومن بين هؤلاء الحُجّاج كان ابنا عمٍّ من الكَتّانيِّين، وكانا منتسبَيْن إلى الطريقة الصوفية الكَتّانية الشهيرة في فاس. ولأداء الحج في عام ١٣٢١ هـ (١٩٠٤م)، استقَلَّ الشيخُ محمد بن عبد الكبير الكَتّاني (١٨٧٣-١٩٠٩م)، شيخُ الطريقة، والصوفيُّ المؤثِّرُ، باخرةً ألمانية في طنجة للسفر إلى مصر ومنها إلى الحجاز، وقد دفع السلطانُ المغربي عبد العزيز (حكم ١٨٩٤-١٩٠٨م) تكاليفَ رحلة محمد بن عبد الكبير، التي رافقه فيها جماعةٌ من أتباعه. وفي العام نفسه، أخذ ابنُ عمه، المُحَدِّثُ وصاحبُ السِّيَر محمد بن جعفر الكَتّاني (١٨٥٨-١٩٢٧م)، أُسرتَه في رحلة على متن البواخر البريطانية لزيارة الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، وزاروا عدةَ مدن في مصرَ وسوريا في الذهاب وفي الإياب. ولم يسافر ابنا العم الكَتّانيّان وأتباعُهما معاً، رغم أنهما التقيا من حين لآخر في أثناء إقامتهما في الحجاز[٣].

وثَّق محمدُ بن جعفر الكَتّاني رحلته مع عائلته في رسالته التي سماها «**الرحلة السامية إلى الإسكندرية ومصر والحجاز والبلاد الشامية**». وكذلك كتب ابنه محمد الزمزمي الكَتّاني وصفاً لهذه الرحلة إلى مكة، اقتُبست منه أجزاء كثيرة في حواشي الطبعة المُحقَّقة لرسالة والده[٤]. علاوةً على ذلك، وثَّقَ أحدُ أتباع محمد بن عبد الكبير الكَتّاني، وهو أحدُ عُلَماء مراكش ويُدعَى عبد السلام بن محمد المعطي العمراني (١٨٦١-١٩٣١م)، رحلةَ شيخه في رسالة سمّاها «**اللؤلؤة الفاشية في الرحلة الحجازية**».

لم تُنشر هذه الكتب الثلاثة، التي تتناول روايات رحلات الحج، في ذلك الوقت[٥]، وقد عُثِرَ على النسخة الوحيدة الموجودة من كتاب رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني في المكتبة الخاصة لعائلة الكَتّاني، وَوُجد متسخاً، وعلى حواشيه تعليقاتٌ للمؤلف؛ ممّا قد يُشير إلى

---

(٣) محمد بن جعفر الكَتّاني، **الرحلة السامية إلى الإسكندرية ومصر والحجاز والبلاد الشامية**، تحقيق: محمد حمزة بن علي الكَتّاني ومحمود بن عزوز، (الدار البيضاء/ بيروت: مركز التراث الثقافي المغربي/ دار ابن حزم، ٢٠٠٥م)، ١٥٣؛ عبد السلام بن محمد المعطي العمراني، **اللؤلؤة الفاشية في الرحلة الحجازية**. وهي وقائع رحلة حج الإمام أبي الفيض محمد بن عبد الكبير الكَتّاني عام ١٣٢١هـ [١٩٠٤م]، تحقيق: نور الهدى عبد الرحمن الكَتّاني (الدار البيضاء/ بيروت: مركز التراث الثقافي/ دار ابن حزم، ٢٠١٠م)، ٢٢٣.

(٤) لم أتمكن من دراسة هذا العمل ذي الاسم «**عقد الزمرد والزبرجد في سيرة الابن والوالد والجد**»، والذي كتبه محمد الزمزمي الكَتّاني؛ فهو غير منشور على ما يبدو.

(٥) استفاد الكَتّانيون من المطبعة في مناسبات أخرى. وقد كتبت سحر البزّاز أن الطريقة الكَتّانية استخدمت المطبعةَ لأغراض تعليمية منذ القرن التاسع عشر وما بعده:
Sahar Bazzaz, Forgotten Saints: *History, Power, and Politics in the Making of Modern Morocco* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010), 93–95.

أنه لم يُوَزَّع على أنه مخطوطٌ في ذلك الوقت أيضاً[٦]. وبالمثل، يبدو أن روايةَ رحلة ابن محمد بن جعفر الكَتّاني، المكتوبة على آلة كاتبة، كانت محفوظةً في المجموعة الخاصة لعائلة الكَتّاني[٧]. وربما حظِيَت مخطوطةُ رحلة العمراني بانتشار أوسعَ؛ إذ عُثِرَ على أربع نُسَخٍ لها، لا تزال موجودةً وَفقاً لمحققها في عام ٢٠١٠م[٨].

كان البَطَلان الرئيسانِ لهذه الرحلات، ابنا العم الكَتّانيان، شديدَي الانتقاد للتأثير الثقافي الأوروبي في المغرب، والتدخل الاستعماري الأوروبي في شؤونه، وخُنوع الحُكّام المغاربة في التعامل مع هذا الأمر. وكثيراً ما يُوصَفان بأنهما من دُعاة الإحياء الإسلامي؛ لأنهما سَعَيا جاهدَيْن لإحياء الإسلام ونصوصه وأحكامه وشرائعه. إن رؤيتهما لنسخة الإسلام التي يجب إحياؤها غريبةٌ في مزجها بين التمسك الصارم بالنصوص المقدسة والتركيز على المُرابَطة، والتي تختلف مع المفاهيم المحددة التي تجعل هناك فرقاً واضحاً بين الإحياء والصوفية في العصر الحديث (انظر أدناه). وقد كان للأولياء الكَتّانيين وغيرهم من الشخصيات المُؤثِّرة، ومنهم الشيخ المُلَثَّم محمد بن عبد الكبير الكَتّاني نفسُه، دورٌ رائد في إحياء الإسلام وشريعته؛ لكون الأولياء والمشايخ اختُصّوا بالوساطة والشفاعة ومنح البركة. علاوةً على ذلك، فإن جهودَ الكَتّانيين الفكرية والسياسية لإحياء هذه النسخة من الإسلام تهدف أيضاً إلى مقاومة العدوان الأوروبي[٩].

يتناول هذا المقالُ رواياتِ رحلات الكَتّانِيين إلى مكة والمدينة في بداية القرن العشرين، في وقتٍ كان لا بد فيه لأي حاجٍّ مغربي أن يمُرَّ بتجاربَ تتعلق بالإمبريالية، والتقنيات الجديدة، والعولمة. ويُركِّزُ المقالُ تركيزاً خاصّاً على الأدوار التي عزاها هؤلاء العلماء المغاربة إلى رحلة الحج والحجاز في كتاباتهم في هذه الأوقات المتغيرة، من خلال منظورهم الخاص، أو بصفة أدق وفقاً لرواياتهم. وتُضيف شهاداتُهم المتعلقة بالحج إلى الروايات

---

(٦) انظر مقدمة محقق كتاب رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني: الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ٤٢-٤٣.

(٧) المرجع السابق، ٤٢، ٣٥٨.

(٨) انظر مقدمة محقق كتاب: العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ٥٤-٦٦.

(9) Henry Munson Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993), chaps. 3–4; Bettina Dennerlein, "Asserting Religious Authority in Late 19th/early 20th Century Morocco: Muhammad B. Ja'far Al-Kattani (d.1927) and His Kitab Salwat Al-Anfas," in *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2006), 128–52; Sahar Bazzaz, "Reading Reform beyond the State," *The Journal of North African Studies*, 2008; Bazzaz, Forgotten Saints, chap. 3.

الموجودة في الأرشيفات الاستعمارية حولَ هذه الفترة المحددة وتلك التجربة بعينها، متجاوزةً المخاوفَ الإمبراطورية. وتُساعد هذه الرواياتُ في تقديم معاني الحج التي كانت جزئيّاً مرتبطةً بالوجود الجديد نسبيّاً والمسيطِر للحكومات والشركات والأراضي الأوروبية وبالأوروبيين أنفسهم. وهي مصادر يمكن من خلالها تحديد جوانب أخرى في الحج دائمة التغير؛ وهي جوانب تُغَيِّرُها العناصرُ المستمرة في التقليد الديناميكي للحج بتغيُّر خلفيتها.

دراسةُ روايات الحُجّاج

يقول المُؤرِّخ نايل غرين في مقالٍ له بعنوان «الحجُّ ونقضُه لنفسه»، إن مؤرخي الحج لم يُولوا اهتماماً كبيراً بكتابات الحُجّاج في دراسة الحج في عصر النقل البخاري[١٠]. ويقول إن الأدبيات الحالية تعتمد على الأرشيفات الإمبراطورية، وتُرَكِّز في الغالب على الأبعاد الإدارية للحج[١١]. وبالنظر إلى الهَوَس الإمبراطوري بمكة بوصفها مصدراً «للعدوى المزدوجة» -فهي بؤرةٌ لأوبئة الكوليرا، ولموجات عالمية من المشاعر المعادية للاستعمار الداعية للوحدة الإسلامية- يبدو من غير المفاجئ أن تُرَكِّز الدراساتُ على الحج في هذه الفترة، خاصةً فيما يتعلق بإمبراطورية مُحدَّدة، وأن تعتمدَ اعتماداً أساسيّاً على الأرشيفات الإمبراطورية، وأن تُرَكِّزَ كذلك على تنظيم الحج وإدارته، وحفظ نظامه، ومراقبته، وإقامة الحجر الصحي فيه[١٢].

---

(10) Nile Green, "The *Hajj as its Own Undoing*: Infrastructure and Integration on the Muslim Journey to Mecca," *Past & Present* 226(1) (2014): 193-194.

(١١) رغم اعتمادهم على الأرشيفات الإمبراطورية، استخدم مؤلفون مثل إريك تاغلياكوزو وإيلين كين وسيلفيا شيفولو وجون سلايت، كتابات ومذكرات الرحلات لكتابة تاريخهم للحج الإسلامي في العصر الإمبراطوري:
Eric Tagliacozzo, *The Longest Journey: Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca* (Cary, NC: OUP, 2013), chap. 11; John Slight, *The British Empire and the Hajj: 1865-1956* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 81–84, 138–143, 190–191, 247–253, 260–262; Chiffoleau, *Le Voyage à La Mecque,* انظر استخدام كتب رحلات المسلمين العربية والفارسية; Eileen Kane, *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015), 51–53, 78–81, 154.
يُلاحظ سلايت، بحقٍّ، أن الأرشيفات الاستعمارية يُمكن أن تنتج صوراً أكثر تعقيداً وتنوعاً من المخاوف الاستعمارية، إذا ما حُلِّلَت بطريقة تُراعي تنوعَ العُملاء الذين يقفون وراءَها، ومنهم العُمّال المسلمون، وتنوُّع طبيعة موادِّها،
John Slight, "British Colonial Knowledge and the Hajj in the Age of Empire," in *The Hajj and Europe in the Age of Empire*, ed. Umar Ryad (Leiden: Brill, 2016), 81–111.

(١٢) حول الهَوَس الاستعماري بالأوبئة والوحدة الإسلامية، انظر:
William R. Roff, "Sanitation and Security. The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj," *Arabian Studies* 4 (1982): 143–60; Michael Low, "Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam Under British Surveillance, 1865-1908," *International Journal of Middle East Studies* 40, no. 2 (2008): 269–290; Luc Chantre, "Entre pandémie et panislamisme: L'imaginaire colonial du pèlerinage à La Mecque (1866-1914)," *Archives de sciences sociales des religions*, no. 163 (2013): 163–190.

بدلاً من ذلك، يقترح غرين أن يصرِفَ العلماءُ انتباهَنا إلى رحلات الحُجّاج. وترى باربرا ميتكالف -في فصلها الذي كتبته عام ١٩٩٠م- أن روايات الحج الحديثة من جنوب آسيا تُشَكِّل مصدراً رائعاً لأولئك الذين يدرسون الحجَّ في العصر الحديث، وتقول إنها «تدعو إلى تحليل التجربة الفردية على خلفية العالَم الاجتماعي والسياسي الذي أُنتجَت فيه»؛ لأنها نوعٌ من المواد التي تُعطي نظرةً ثاقبة لكلٍّ من «الأنماط المتغيرة للحساسيات الدينية و [...] عالَم يمر بمرحلة انتقالية تكنولوجية واجتماعية وسياسية»[١٣]. ومنذ ذلك الحين، نُشِرَ عددٌ من المقالات والفصول الواعدة عن كتب رحلات حج المسلمين في هذه الفترة من عصر البخار والإمبريالية، بالإضافة إلى طبعات (مترجمة) من الأعمال والمختارات الفردية؛ مثل تلك التي كتبها إف. إي. بيترز[١٤]. ورغم ذلك، لا تزال أدبياتُ رحلات الحج مصدراً غيرَ مدروس، لا سيما فيما يتعلق بتجارب الحج.

في مقالِه الذي كتبه عام ٢٠١٥م، ركَّز نايل غرين على العديد من الكُتب المنشورة لرحلات حج مسلمي جنوب آسيا وجنوب شرقها في مطلع القرن العشرين. ويُرَكِّز غرين على العبارات الواردة في كتب الرحلات، والتي تناولَت التحوُّل الهائلَ في رحلة الحج (وليس هذا التحوُّلُ في وجهة الحج ولا في طقوسه)، عندما أُدمجت الرحلة في «جغرافية البخار» الجديدة. كان هذا التغيُّر جغرافيّاً وديموغرافيّاً ودلاليّاً بطبيعته. نَقَلَت البواخرُ المسلمين إلى موانئَ عالميةٍ مثل بومباي، ليلتقوا بغير المسلمين هناك وعلى طول الطريق، في عربات القطار وعلى أسطح البواخر. ولإضفاء المعنى على تجربة الرحلة الجديدة والأماكن التي سافروا خلالها، استخدم الحُجّاج كلماتٍ أو ترجماتٍ مستعارةً استُخدمت

(13) Barbara Metcalf, "The Pilgrimage Remembered: South Asian Accounts of the Hajj," in *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman and James Piscatori (London: Routledge, 1990), 86.

(١٤) هذه مجموعةٌ مُختارَة من الدراسات حولَ كتب رحلات الحج:
Metcalf, "The Pilgrimage Remembered"; Rita Stratkötter, *Von Kairo Nach Mekka: Sozial- Und Wirtschaftsgeschichte Der Pilgerfahrt Nach Den Berichten Des Ibrāhīm Rif'at Bāšā: Mir'āt Al-Ḥaramain*, Islamkundliche Untersuchungen 145 (Berlin: Schwarz, 1991); F.E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Richard Van Leeuwen, "Mobility in Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashîd Ridâ in 1908," in *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proceedings of the 23rd Congress of L'Union Européenne Des Arabisants et Islamisants*, ed. Giuseppe Contu (Leuven: Peeters en Departement Oosterse Studies, 2012), 33–46; Homayra Ziad, "The Return of Gog: Politics and Pan-Islamism in the Hajj Travelogue of 'Abd Al-Majid Daryabadi," in *Global Muslims in the Age of Steam and Print*, ed. James L. Gelvin and Nile Green (Berkeley: University of California Press, 2014); Rainer Brünner, "The Pilgrim's Tale as a Means of Self-Promotion: Muḥammad Rashīd Riḍā's Journey to the Ḥijāz (1916)," in *The Piety of Learing. Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, ed. Michael Kemper and Ralf Elger (Leiden: Brill, 2017), 270–91.

حديثاً للتعبير عن المسافة والمدة والجغرافيا. ويخلص غرين في الإجمال إلى أن «الحج تحوَّل من حركة شعائرية عبرَ مساحة مألوفة في الذاكرة الإسلامية منذ زمن طويل إلى رحلة عبرَ عالَمٍ تحكمه أفكارٌ وشعوب وتقنيات من أصل غير إسلامي»، وفي ذلك «تكمُن مفارقة الحج؛ بوصفه وسيلةً لنقض نفسه»[١٥]. ووفقاً لغرين، لم يعُد الحج في عصر البخار في الغالب تجربةً في عالَم إسلامي، بل عالَم غير إسلامي، يبدو لغرين أنه يُلغِي الغَرَضَ من الحج، أو على الأقل جزءاً منه.

ويأتي هذا المقالُ استجابةً للدعوة إلى الرجوع إلى كتابات الحُجّاج أنفسهم؛ إذ يحلل مجموعةً من أدبيات الرحلات المغربية المتعلقة بالكَتّانيين في بداية القرن العشرين؛ وذلك لاستكشاف دلالة الحج والحجاز، باستخدام رواياتهم. ويُوضِّح المقالُ ما اكتسبه الحجُّ ورحلتُه من معانٍ، وما طرأ على هذه المعاني من تغيُّر، بالإشارة المباشرة إلى سياقات كلٍّ من الإمبريالية والنقل البخاري. لكن ليس هذا كل ما تنقله أدبياتُ الرحلات هذه؛ فهذا المقال يستكشف أيضاً معانيَ وأغراضاً أخرى للحج كما نقلتها تلك الأدبياتُ، مع الإشارة إلى التقاليد الإسلامية المستمرة للسفر والحج. ومن عدة نواحٍ، فإن النصوصَ غير المنشورة وغير المدروسة حتى الآن، والتي تتناول رحلات حج الكَتّانيين، تُعَدُّ استكمالاً لأدب رحلات الحج المغربي[١٦].

ولا يتبنى هذا المقالُ الحجةَ القائلة بأن هذه الكُتُب تمثلُ ما هو «قديم» أو «تقليدي» في العالَم الحديث؛ فلا شك أن الكَتّانيين ومن سافروا معهم خاضوا تجاربَ العالم الجديد باتصالاته القائمة على البخار والطباعة، وبإمبرياليته. وهكذا فإن نصوصَهم تُمثِّلُ أحدَ المعاني التي كانت للحج ورحلته (أو التي اكتسباها) في ذلك العالم وهذا العصر الحديث. ولم نتطرق هنا إلى مناقشة كتابَيْ رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني ورحلة عبد السلام بن محمد المعطي العمراني الذي كان مصاحباً لمحمد بن عبد الكبير الكَتّاني في رحلته، بوصفهما مثالاً على رحلات الحج في أوائل القرن العشرين، ولا بوصفهما مثالاً على رحلات حج في أوائل القرن العشرين للعلماء الصوفية المغاربة الذين لديهم ميولٌ إحيائية

(15) Green, "The Hajj as Its Own Undoing," 193-4.

(16) Nasser S. Al-Samaany, "Travel Literature of Moroccan Pilgrims during the 11–12th/17–18th Centuries: Thematic and Artistic Study" (PhD Dissertation, University of Leeds, 2000); Richard Van Leeuwen, "Euforie en ontberingen. Het hadj-verslag door de eeuwen heen," *ZemZem. Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam* 14, no. 1 (2018): 8–19.

مناهضة للاستعمار، لكن قراءتهما قد تزيد من إحساسنا بالمعاني غير المدروسة، القديمة والجديدة، والمتغيرة لكن المألوفة، التي ربطها الحُجّاج أنفسُهم بالحج في هذا العصر.

ويُحَلِّلُ هذا المقالُ كيف تَناقَش الكَتّانيون وأتباعُهم حولَ الهيمنة الأوروبية، والدور الجديد الذي كان للقطر الحجازي في المساحة الأكبر التي مروا بها، مع التركيز بصفة خاصّةٍ على الأقطار التي سافروا خلالَها والأماكن التي زاروها. ولعل الأهم من ذلك، أن هذه الرحلات توضح أن الكَتّانيين لم يمروا فقط من خلال ما يسميه غرين «الجغرافيا البخارية»، ولكنهم مروا بوجهٍ أكثرَ بروزاً من خلال «الجغرافيا الإسلامية المُقدَّسة» -وفقاً لمصطلحٍ صاغته آن ماري شيميل للإشارة إلى التنظيمات والمفاهيم المكانية الإسلامية- وقريباً منها[١٧]. ثانياً، يُركِّزُ المقالُ على الأشخاص، وهم أصحابُ الأدوار المحورية في كُتُب الرحلات، ورغم وجود غير المسلمين في العالَم الذي سافروا من خلاله، يُوضِّحُ هذا القسم أن أدبيات رحلاتهم مليئةٌ بذكر المسلمين؛ فالمسلمون هم أبطالُ رحلاتهم، والمسلمون –لا سيما علماؤهم- هم الأشخاصُ الذين سعَوْا للالتقاء بهم على طول الطريق. وفي سعيهم للمعرفة والتواصل، كانت هذه اللقاءاتُ استمراراً للممارسات القديمة التي وُضعت في سياق موجة جديدة من الانتقال العالمي للأشخاص والأفكار. وهي تكشِفُ كذلك عن أُطُر هذه الروابط العابرة للحدود؛ مما يُبرز تشكيلَ الانتماءات المحلية، واكتشاف الاختلافات عبر الوطنية.

أماكنُ إسلامية في فضاءٍ إمبراطوري

كتب محمد بن جعفر الكَتّاني في مقدمته، وهو يسترجع حديثاً له مع والده المُرتاب، أن المسلمين المغاربة لم يعودوا بحاجة إلى السفر في القوافل على ظهور الدواب عبرَ الطريق البري الطويل والخطير للوصول إلى مكة، ولكن يمكنهم الآن استخدامُ خيار النقل البحري الأكثر أماناً وسهولةً[١٨]. أما الكَتّانيون وغيُرهم من مسلمي هذا العصر، فإن استخدامهم

(17) Annemarie Schimmel, "Sacred Geography in Islam," in *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Jamie S. Scott and Paul Simpson-Housley (New York: Greenwood Press, 1991), 173.

(١٨) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٠٧. وقد استخدم الكَتّاني أيضاً القطار البخاري في رحلته في مصر وعلى طول ساحل بلاد الشام. وقد أشار مُستعجِباً (باستخدام علامة التعجب)، إلى أن القطارَ بين الإسكندرية والقاهرة اختصر الرحلة إلى ثلاث ساعات، بينما كانت تستغرق سابقاً ستةَ أيام. كان السفر بالقطار البخاري والسفينة البخارية تجربةً جديدة له ولعائلته، كما يُشير ابنُه في رحلتهم على أول قطار بخاري يستقلونه على الإطلاق، والذي نقلهم من الإسكندرية إلى القاهرة عبر طنطا. الكَتّاني، ١٣٠، رقم ٤.

الملائم للنقل البخاري جعل رحلاتهم للحج جزئيّاً على الأقل «رحلةً بين الكفار»، كما استنتج نايل غرين على الأقل فيما يتعلق بحُجّاج جنوب آسيا في مطلع القرن[١٩]. ووفقاً لغرين، فإن هذا جَعَل الرحلةَ «ناقلاً للتوترات الأخلاقية»، فلا شكَّ أن الحُجّاج كانوا على اتصالٍ بالأماكن غير الإسلامية والأشخاص غير المسلمين، وعاداتِهم على سطح السفينة وفي الموانئ (وكذلك مع مسلمي الطبقات الدنيا، كما يضيف)[٢٠].

تكشف أدبياتُ الرحلات المدروسة أن الكَتّانيين مرُّوا بحَذَر عبرَ هذه الأقطار التي كان غيرُ المسلمين يُهيمنون عليها هيمنةً متزايدةً؛ فقد كانت البواخرُ المريحة الفاخرة التي استخدموها هم وأتباعهم للسفر عبرَ البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر – من أصول ألمانية وفرنسية وإنجليزية. ونقل محمد بن جعفر الكَتّاني، عن علماء آخرين لم يَذكر أسماءهم، أن استخدام السُّفُن الأوروبية للوصول إلى الحجاز يُعَدُّ مكروهاً، لكن ما دام ذلك لا يعيق أداءَ الواجبات الإسلامية الأخرى، فلا ينفي ذلك وجوبَ الذهاب إلى الحج[٢١]. لذلك ليس من المستغرب أنه حين وصف كيف كانت السفن البريطانيةُ كبيرةً وسريعة ونظيفة ومُزَوَّدةً بمرافق (بها ماء للوضوء والشرب)، أكَّد أيضاً أنه يستطيع هو ورفاقه من المسافرين المسلمين أداءَ صلاتهم دون إزعاج[٢٢]. ذكر ابنُه كذلك أنهم قدَّموا الطعامَ لطاقم السفينة لاستمالتهم حتى لا يُخِلُّوا بواجباتهم الدينية[٢٣]. وتُبَيِّنُ روايةُ العمراني أنه حرص على عدم التشبُّه بالنصارى وعاداتهم، على سبيل المثال بالجلوس على الكراسي؛ موافقاً في ذلك شيخَه إلى حدٍّ كبير[٢٤].

وتصف كتب الرحلات كيف مرُّوا مروراً مشابهاً حَذِرين عندَ رُسُوِّهم في الموانئ الأوروبية، مثل مرسيليا ونابولي ومالطا؛ فبعد رسوه في ميناءَيْ مرسيليا ونابولي، كان لدى العمراني نظرةٌ شديدةُ الإيجابية بشأن البنية التحتية للمدينتَيْن. ومع ذلك،

(19) Green, "The *Hajj* as Its Own Undoing," 224, 226.

(٢٠) المرجع السابق، ٢١٧.

(٢١) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٠٨.

(٢٢) الكَتّاني، ١١٨، ٣٢٧. وحولَ رأي العمراني في أداء الشعائر الدينية على متن السفينة انظر أيضاً: العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ١٥٠.

(٢٣) العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ١١٩، رقم ١. ويتجلىَّ مثالٌ آخر على الرعاية التي أُولِيَت لهم على متن السفن عندما تحدث محمد بن جعفر الكَتّاني عن مخاوفه بشأن متى وأين يُحرِم في البحر؛ إذ إن السفن لا تتوقف، ولا يمكن الاعتماد على القبطان غير المسلم أو غير المتدين في الإشارة إلى المكان الصحيح. الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٤٥-١٤٧.

(٢٤) العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ١٤٧.

عند زيارة ما كان على الأرجح مصنعاً لتكرير السكر في جولة عبرَ المدينة، ظل أيضاً حريصاً على عدم تناول أيِّ شيء قد يكون مكروهاً، مثل السكريات السائلة التي يُنتجها المصنع[٢٥]. وبدوره رفض محمدُ بن جعفر الكَتّاني النزولَ في مالطا لأنها دارُ كفر[٢٦].

ويُوَضِّح كتابُ رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني كيف انزعج انزعاجاً شديداً من الوجود والهيمنة غير الإسلامية في المدن التي سافر فيها؛ فعلى سبيل المثال، استنكر تبني الدمشقيين لزي النصارى وطعامهم، الأمرُ الذي وجده سائداً في جميع أنحاء المشرِق. وفي وصف إقامته في القاهرة، سمع الكَتّاني عن فتوى محمد عبده المزعومة قبل عام[٢٧]، والتي سمح من خلالها لمسلمي جنوب إفريقيا بتناول ذبيحة النصارى واليهود، وارتداء القبعات على الطراز الأوروبي، وقد اعترض العالِم المغربي على ذلك اعتراضاً شديداً[٢٨]. وعندما مكث في القدس، كان انتقادُه شديداً للمسلمين الذين يعيشون في جوار النصارى واليهود في المدينة، حيث يفوق عددُ النصارى واليهود عددَ المسلمين، ويُسمَح لهم بدخول المساجد[٢٩]. ورأى في ذلك قطيعةً عن الدين الإسلامي، ودلالةً على اقتراب الساعة[٣٠]. وبعدَ سنوات قليلة، كرَّر حكمَه بأنه لا يجوز مطلقاً تبني عادات النصارى والأوروبيين في كتابه «**نصيحة أهل الإسلام**»[٣١].

بلغ رفضُ محمد بن جعفر الكَتّاني الحادُّ لأن يعيشَ المسلمون تحتَ سيطرة الأوروبيين النصارى المهيمنين ثقافيّاً – ذروتَه في تقييمه لفرض الحجر الصحي الإجباري في الطور[٣٢]. وقد كان ينوي التحايُلَ على هذا بالبقاء في «المدينة» لفترة أطولَ، لكن لا

(٢٥) المرجع السابق، ١٥٢.

(٢٦) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٢١.

(٢٧) المرجع السابق، ٢٨٥.

(٢٨) المرجع السابق، ١٣٦–١٣٧. ونُقل في إحدى الحواشي عن رحلة ابن الكَتّاني قولُه إن محمد عبده أصدر حكمه على هذا النحو إرضاءً وتملقاً للإنجليز [السلطات الاستعمارية في مصر في ذلك الوقت]. ولمزيد من المعلومات حول فتوى محمد عبده بشأن جنوب إفريقيا، والجدل العام الحاد الذي تسببت فيه، انظر:
Charles Adams, "Muhammad ʿAbduh and the Transvaal *Fatwa*," in *The Macdonald Presentation Volume* (New York, 1933), 13–29.

(٢٩) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ٣١٣–٣١٤.

(٣٠) المرجع السابق، ٣١٣–٣١٤. وهو يأسف كذلك لشُحِّ المعرفة القرآنية والدينية، على سبيل المثال حولَ الصلاة، حتى في أوساط العلماء. وأنكر لبسَ النعال في كثيرٍ من المساجد (وإن لم يحدث ذلك في الأقصى)، والتدخين فيها وكذلك في المقابر.

(٣١) محمد بن جعفر الكَتّاني، **نصيحة أهل الإسلام**: تحليل إسلامي علمي لعوامل سقوط الدولة الإسلامية وعوامل نهوضها، تحقيق: إدريس الكَتّاني، (الرباط: مكتبة بدر، ١٩٨٩م).

(٣٢) وتشير كتب رحلاتهم كذلك إلى أنهم اضْطُرُّوا لدخول الحجر الصحي في بيروت (محمد بن جعفر الكَتّاني ورفاقه) والجزائر (العمراني ضمن أتباع محمد بن عبد الكبير الكَتّاني).

يبدو أنه حقَّق مُرادَه[٣٣]، بل كان من الواضح أن توقُّفَه الإلزامي لمدة أربعة أيام في مركز الحجر الصحي في الطور كان أكثرَ ما أزعجه خلال الرحلة بأكملها ذهاباً إلى الحجاز وإياباً منه[٣٤]. وأنكر إنكاراً شديداً سيطرةَ النصارى واليهود على شؤون رحلته؛ لأن ذلك رَفَع «أتباع الديانات الباطلة» على المسلمين، وشكَّك كذلك في فاعلية إجراءات النظافة، ومن ثَمَّ شكَّك في فوائدها العامة للمسلمين؛ مشيراً إلى وجود العديد من الذباب والروائح الكريهة. واعتبر ذلك مؤامرةً نصرانيةً لإعاقة المسلمين عن أداء شعائر الحج وفريضته. لكن يبدو أن أكثرَ ما أغضبه أن ذلك كان مُؤذياً ومهيناً للمسلمين الذين عادوا لتوهم من فريضة الحج؛ فقد تعرضوا للتعنيف والتوبيخ والسب والشتم والإساءة، وأُجبروا على نزع ملابسهم، وأُمروا بالانتظار. وقد جعل كلُّ هذا محمدَ بن جعفر الكَتّاني يرى الحجرَ الصحي عملاً شنيعاً لا يجوز، وشبَّهه بالسجن[٣٥]. في المقابل، اعتبر أن مكوثهم لمدة يومين في الحجر الصحي في بيروت ليس سيئاً على الإطلاق، مع أناس أكثرَ لطفاً، في مساحة أكبر، بها ضوءٌ ومساحات خضراء[٣٦]. والمثير للدهشة، بالنظر إلى تجربة الكَتّاني وتقييمه شديدَي السلبية، أن العمراني لم يُبدِ في رحلته أيَّ استياءٍ على الإطلاق عند ذكر فترات الحجر الصحي الإلزامية في الطور والجزائر[٣٧].

من الواضح أن عالَمهم كان عالَم النقل الصناعي، والمخاوف الإمبريالية بشأن الأوبئة، والهيمنة الأوروبية؛ مما جعل رحلاتهم مختلفةً عما كانت عليه من قبلُ. لقد أظهر ذلك العالَم لهم تحدياتٍ جديدةً، وأعطى الرحلةَ معنىً جديداً في أثناء تنقلهم في عالَمِ «الكُفّار». لكن هذا لا يعني أن حجَّهم كان مجردَ وسيلة «لنقضِ نفسه»، كما يرى نايل غرين، ولا أنهم ربطوا به معنىً فحسب فيما يتعلق بتلك المخاوف التي كانت مركزيةً للإدارات الاستعمارية وأرشيفاتهم.

---

(٣٣) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٠٨.

(٣٤) حولَ السياسات الصحية الدولية المتعلقة بالحُجّاج استجابةً لتفشي وباء الكوليرا في الحجاز، والتي اتُّخذت في الغالب بوصفها جهوداً تضافرت فيها السلطات الاستعمارية، انظر:
Chiffoleau, *Le Voyage à La Mecque*, chap. 4.

(٣٥) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ٢٣١-٢٣٣.

(٣٦) المصدر السابق، ٢٣٢، ٢٣٦.

(٣٧) العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ٢٨١، وأيضاً رقم ١، ٢٨٣.

بل أعاد السياقُ الجديدُ التأكيدَ على الحج والحجاز وجعَلهما مركزِيَّيْن. ووفقاً لمحمد بن جعفر الكَتّاني، فإن إدخال الخيار الأكثر أماناً والأسهل، وهو السفر بالسُّفُن، أزال الحواجز التي كانت في طريق الحُجّاج المغاربة، لكنه كان الخيارَ الذي جعل الوالدَ يعترض على ترتيبات ابنه. كان والده يرى أن المغاربة يفتقرون إلى استطاعة الذهاب للحج بسبب المخاطر العالية، ورَفَض في البداية الموافقةَ على خُطَط ابنه للذهاب للحج[٣٨]. ورغم أن إحجامه عن الموافقة على خطط ابنه للحج قد يبدو مفاجئاً؛ نظراً لمركزية شعائر الحج في الدين الإسلامي، تصف المؤرخة جوسلين هندريكسون تياراً أوسعَ داخلَ المذهب المالكي في الفقه الإسلامي، والذي أسقط الحجَّ عن مسلمي المغرب (والأندلس) من القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع عشر. ومن أكثر التفسيرات الفقهية شيوعاً لإسقاط الحج عند فقهاء المالكية إعطاءُ الأولوية لواجب الجهاد الإسلامي على واجب الحج؛ نظراً لموقع المغرب على الحد الخارجي للعالَم الإسلامي، ومن ثمَّ فهي الموقع الرئيس للدفاع عن أرض الإسلام. وترى هندريكسون كذلك أنَّ هذه الفتاوى تُناسب الرغباتِ السياسيةَ للحُكّام في المغرب لإبقاء رعاياهم القادرين في الوطن[٣٩]. في المقابل، لم تُسهّل تقنياتُ النقل الجديدة رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني للحج فحسب، بل جعلتها في الواقع واجباً، بحسب قوله.

تُظهر رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني أن السياقَ الجديد، الذي كانت فيه الاهتمامات الاستعمارية وغيرُ الإسلامية شديدةَ الهيمنة، أضاف جانباً جديداً للحج والأماكن المقدسة في مكة والمدينة وما حولهما. وقد كتب في مقدمته أن فكرة الذهاب للحج والمدينة خطرت له على أنها «سبيلٌ للهروب من صراعات العصر الحديث في المغرب، خوفاً من أن يُحاصرَه الكُفّار ويغزوه، حتى يُصبِحَ الكُلُّ إقليمَهم، في ظل حكمهم الفعلي، حتى لو كان حاليّاً تحت سيطرتهم»[٤٠]. فبدا له الحجاز وكأنه المهرب السعيد من العداء الاستعماري في المغرب. علاوةً على ذلك، كان الوضع المأساوي في المغرب موجوداً على القدر نفسه من السوء، أو أسوأ، في أماكنَ أخرى من العالم الإسلامي، كما يُلاحِظ، على سبيل المثال، في

(٣٨) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٠٧-١٠٨.

(39) Jocelyn Hendrickson, "Prohibiting the Pilgrimage: Pilgrimage and Fiction in Mālikī Fatwās," *Islamic Law and Society* 23 (2016): 161–238.

(٤٠) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٠٧.

القدس. في المقابل، يبدو أن كتاب رحلته يُشير إلى أن الحجاز كان خارجَ نطاق الاستعمار، وكذلك كانت شعائرُ الحج، رغمَ الحجر الصحي و«المؤامرات» الاستعمارية الأخرى التي تهدف لإعاقة الحج. ويبدو أن الذهاب إلى هناك من أجل الحج كان وسيلةً لتحدي عالَم يُسيطر عليه «الكُفّار» ظُلماً. بعد عامين فقط من عام ١٩٠٧م، سافر إلى الحجاز مرةً أخرى للعَيْش في المدينة، وعاد بعد ذلك بعام، مهاجراً إلى المدينة في عام ١٩١٠م[٤١]. وفي عالَم إمبراطوري، وجد الأماكنَ المقدسة في مكة والمدينة فريدةً من نوعها؛ فهي لم تخضع للتدخُّل الاستعماري؛ مما جعل الهجرة إلى هناك أمراً مندوباً - أو ربما واجباً[٤٢].

الأمرُ الأخير والأهم، أن المساحات غير الإسلامية أو العالمية التي سافر الكَتّانيون من خلالها للوصول إلى الحجاز لتأدية الحج ليست مهيمِنةً بأي حال من الأحوال على شؤون رحلاتهم. كانت المناطق الجغرافية الثقافية غير الإسلامية هي المساحات التي يجب السير فيها بحَذَر، كما رأينا؛ لتجنُّب تأثيرها قدر الإمكان من خلال الحرص على عدم تقليد أو تبني عادات غير إسلامية. ولكن بدلاً من جعل هذه الجغرافيا الجديدة مركزاً للرحلة، فإن كتب الرحلات تنقل لنا بوجهٍ بارز مساحةً كانت الوجهةُ النهائية فيها، والوجهاتُ على طول الطريق، إسلاميةً وتحمل دلالةً شعائريّة. أما الكَتّانيون، فقد كانت المزارات هي الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، وكذلك ما لا حصر له من القبور والأضرحة والمساجد والمدافن على طول الطريق في الحجاز وفي مصر والشام. ويتناول جزءٌ كبير من رواية العمراني هذه الأماكن الإسلامية؛ فهو يسردها، ويقدم معلوماتٍ إضافيةً حولَها، ويروي التجارب التي مر بها هناك، ويسجل حالاته العاطفية عند زيارته لها. ويبدو أن هذه إحداثياتُ «جغرافيا إسلامية مقدسة» تُهيمن عليها في نهاية المطاف وجهتا مكةَ والمدينة، اللتَيْن تطغى أهميتُهما في هذه الرحلة على كثير من المناطق الجغرافية التي توفر فيها الموانئُ البخارية والآثار غير الإسلامية النقاطَ ومناطق الجذب الرئيسة[٤٣].

---

(41) Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, chap. 3.

(٤٢) انظر أيضاً: المرجع السابق، ٩٠-٩١.

(٤٣) كتبت شيميل أن «الجغرافيا المقدسة في الإسلام (...) تُحددها إحداثياتٌ مختلفة» أحدها هو الحرم المكي. ويُشير استخدامي لمصطلح «الجغرافيا المقدسة» هنا إلى أنه يمكن اعتبار أن هذه الإحداثيات المحددة تشمل أيضاً مختلف القبور والأضرحة التي تُزار في جميع أنحاء العالم الإسلامي.
Schimmel, "Sacred Geography in Islam," 173.

وبينما تُعَبِّرُ روايةُ رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني عن ضجره الشديد عندما كان في الحجر الصحي، وما يذكره مما أصابهم من غضب وما لاقَوْه من إذلال خلالَ هذا التوقيف في رحلته البخارية إلى الوطن، نرى العمراني يكتب عن المشاعر التي أثارَتها وجهاتُ رحلته الإسلامية؛ فهو يروي كيف عايش الخشوع والبكاء والتضرُّع، مما لا تصفه الكلمات، عند الصلاة في الكعبة[٤٤]. وبالمثل، يصف إحساسَ اللذة في القلب بحضور ما لا تراه العينُ في مقام النبي إبراهيم. ويصف كيف حدث ذلك من خلال رؤية التأثُّر الشديد من محمد بن جعفر الكَتّاني لتلاوة قصيدةٍ للشاعر الصوفي المصري ابن الفارض (١١٨١-١٢٣٥م)، في حب المسافر الصوفي الدائم لله في كل مقام جسدي وروحي[٤٥]. أما نجلُ محمد بن جعفر الكَتّاني، فقد أثارت الوجهاتُ الإسلامية مشاعرَ قوية لديه أيضاً؛ فهو يصف في رحلته أنهم ذهبوا مباشرةً إلى المسجد عند وصولهم إلى المدينة ليشهدوا «ألمَ الأشواق» التي كانت تُطاردهم قبل وصولهم إلى هناك، و«لواعجَ المحبة في التَّلاق»[٤٦]. وبهذا المعنى، يبدو أن روايات رحلة العمراني ونجل محمد بن جعفر الكَتّاني تُشير إلى أن هذه الوجهات الإسلامية وغيرها هي الأماكن التي كان لها معنىً لهم ولمن سبقوهم، مستشهدين بقصائدَ صوفيَّةٍ أخرى للتعبير عن هذا المعنى الخاص[٤٧]. ومن ثمَّ، من عدة نواحٍ، لم تكن الجغرافيا البخارية هي البارزة في أدبيات رحلات الكَتّانيين هذه إلى مكة في ١٩٠٣-١٩٠٤م، بل الجغرافيا الإسلامية المقدسة.

ربطُ المسلمين

بعد تحليل العبارات الواردة في أدبيات الرحلات بشأن مساحات العالم الحديث، يتحول هذا المقال الآن إلى الطريقة التي وصفت بها هذه الأدبياتُ الأشخاصَ الذين سكنوا هذه المساحات، وما تكشفه حولَ الروابط بين الأشخاص في هذا العصر الذي يتسم بزيادة الانتقال والاتصال.

---

(٤٤) العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ٢٢٩.

(٤٥) العمراني، ٢٢٣-٢٢٤.

(٤٦) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٩١، رقم ١.

(47) Schimmel, "Sacred Geography in Islam"; Al-Samaany, "Travel Literature of Moroccan Pilgrims during the 11-12th/17-18th Centuries:"

طوال رحلتهم البخارية، لقي الكَتّانيون وأتباعهم -حتماً- غيرَ المسلمين على أسطح السفن البخارية، وفي شوارع مدن الموانئ العالمية في فرنسا وإيطاليا ومصر والشام. حدثت هذه اللقاءات رغم معارضتهم للتدخل والعدوان السياسي الأوروبي، ونفورهم الشديد من التأثير الثقافي النصراني الأوروبي، الذي اعتبروا اليهود الوُسَطاء الثقافيين فيه. ومع ذلك، لم يظهر في روايات رحلة الكَتّانيين سوى عدد قليل جدّاً من الأفراد الأوروبيين أو غير المسلمين. يتحدث محمد بن جعفر الكَتّاني عن طاقم السفينة البخارية البريطانية (مسميّاً إياهم «أعداء الله»)، وموقفهم الذي يسَّر أداءَ الشعائر الدينية الإسلامية، ويذكر أن القبطان الإنجليزي ونائبه شاهدا صلاتهم بدهشة، وأخبرا المسلمين المصلين بأنهم لا يؤمنون بأن المسيحَ ابنُ الله[٤٨]. وقد ظهر في روايات الرحلة أيضاً العديدُ من اليهود المتعاونين، وليس جميعُهم بالضرورة من الأوروبيين[٤٩].

في المقابل، يظهر المسلمون، وخاصةً علماءهم، ظهوراً بارزاً في روايات رحلات الكَتّانيين؛ ففي رواية رحلة حج العمراني، خُصِّصَ الجزء الأبرز تخصيصاً صريحاً وواضحاً لشيخه محمد بن عبد الكبير الكَتّاني، فقد صرح العمراني في مقدمته أنه ينوي تدوين كل ما يراه ويسمعه من شيخه في أثناء الرحلة؛ ليُؤَدِّي واجبَه في الاقتداء به[٥٠]. وقد سجَّل أحكام محمد بن عبد الكبير الكَتّاني على بعض الأحاديث، وتعليقَه المتعلق بالحجر الأسود، وأوراده الصوفية، وطقوسه الشعائرية، مقدماً إياه على أنه نموذج للمعرفة والممارسة الإسلامية في مسائل الحج وغيرها من المسائل الأعم. وفي رواية محمد بن جعفر الكَتّاني، يضطلع المؤلف نفسه بهذا الدور بطلاً للرواية بوصفه المسلم الموثوق. وقد وثَّق أحكامَه الفقهية المتعلقة بالتدخين، والإحرام، والحجر الصحي، واستخدام السفن الأوروبية.

إلى جانب هؤلاء الأبطال، تزخَر روايات الرحلات بذكر العلماء المسلمين الذين التقوهم في رحلتهم من مكة وإليها، وفي المدينة، وأيضاً في القاهرة، وبيروت، ودمشق[٥١]. وأما

(٤٨) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١١٨-١١٩.

(٤٩) الكَتّاني، ١٤٦، ٣٢٧، رقم ١؛ العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ١٤٦، ١٥٢.

(٥٠) العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ٦٨.

(٥١) رغم أن المرء قد يتخيل أن سرعةَ وسائل النقل ستُقَصِّرُ زمنَ رحلة الحج (وإن حصل تأَخُّر في فترة الحجر الصحي الإلزامية)، فقد استغرقت رحلاتُ الكَتّانيين وأتباعهم ما يقرب من ثلاثة أرباع السنة، ومن ثم كان لديهم متسع من الوقت لمقابلة الناس.

المغاربة وغيرهم من الحُجّاج المسافرين من أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، فكان لقاء العلماء المسلمين طَلَباً للعلم جانباً أساسيّاً من جوانب الحج ورحلته على مدى قرون. يذكر العمراني العلماءَ الذين التقاهم هو ومن سافر معه(٥٢)، ويُضَمِّنُ الإجازات التي منحها محمد بن عبد الكبير الكَتّاني للعلماء على طول الطريق، ويشير إلى المناسبات التي صحَّح فيها الشيخُ آراءَ غيره من العلماء؛ حول مسألة التدخين على سبيل المثال(٥٣). وبالمثل، فإن غالبية رحلات محمد بن جعفر الكَتّاني مكرسة للقاءاته مع غيره من علماء الإسلام المرموقين. ويقدِّم ما قاله حولَ هؤلاء العلماء معلوماتٍ حولَ انتماءاتهم المذهبية، والطريقة التي ينتسبون إليها، وخبراتهم، مع إيراد الإجازات النصية، والإجازات العامة غير النصية، التي منحها محمدُ بن جعفر الكَتّاني غيرَه، وتلك التي مُنِحَت له أيضاً في أغلب الأحيان(٥٤).

يُلَمِّح عبد الله العروي وهنري مونسون، معتمدَيْن على سيرة محمد بن باقر الكَتّاني، إلى احتمال أن محمد بن عبد الكبير الكَتّاني كان على اتصال بأوساط دعاة الوحدة الإسلامية في القاهرة خلالَ رحلة الحج هذه(٥٥). قبلَ رحلات حجهما وبعدَها، كان هو وابن عمه محمد بن جعفر الكَتّاني صريحين في انتقادهما التدخلَ الفرنسي والإسباني في الشؤون المغربية، وخنوع السلاطين المغاربة في قبول التدخل الاستعماري الأوروبي

غادر العمراني مسقط رأسه مراكش في ١٣ ربيع الآخر عام ١٣٢١هـ، وعاد إلى الجديدة في ٢٨ صفر ١٣٢٢هـ، بعد أن سافر أكثرَ من عشرة أشهر، فيما ظل محمد بن جعفر الكَتّاني بعيداً عن منزله لمدة ثمانية أشهر، فقد غادر فاس في ١٧ شعبان ١٣٢١هـ وعاد في ١٣ ربيع الآخر ١٣٢٢هـ. وقبل عودته، فكَّر محمد بن جعفر الكَتّاني في الإقامة في المدينة لبعض الوقت لتمديد الرحلة وتجنُّب الحجر الصحي، كما كان يَحدث غالباً في ذلك الوقت (الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٠٨). ولستُ على يقين ممّا إذا كان قد مكث فترةً أطولَ في المدينة لتجنُّب الحجر الصحي، لكنه بالتأكيد لم يتمكن من التحايُل عليه. (Chiffoleau, *Le Voyage à La Mecque*, 196).

(52) Sam Gellens, "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach," in *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman and James Piscatori (London: Routledge, 1990), 50–65; Van Leeuwen, "Euforie en ontberingen."

(٥٣) العمراني، ١٥٧-١٥٨.

(٥٤) حول لقاءاته مع أقرانه من العلماء، انظر: الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٢٣-١٢٨، ١٣٤-١٤١، ١٤٩-١٨٤، ١٨٨، ١٩٢-٢٢٦، ٢٣٤-٢٣٥، ٢٣٦-٢٤٥، ٢٤٨-٢٧٨، ٣٠٩-٣١٣. وحول استخدامي لمصطلحَي «الإجازات النصية» و«الإجازات غير النصية»، انظر:
Sabine Schmidtke, "Forms and Functions of 'Licences to Transmit' (Ijāzas) in 18th-Century Iran: ʿAbd Allāh Al-Mūsawī Al-Jazāʾirī Al-Tustarī's (1112-73/1701-59) Ijāza Kabīra," in *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2006), 95–127.

(55) Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, 1830-1912 (Paris: F. Maspero, 1977), 373.

يشير العروي إلى كتاب: محمد الباقر بن محمد الكَتّاني، **ترجمة الشيخ محمد الكَتّاني الشهيد**؛ وهي المسماة بأشرف الأماني ترجمة الشيخ محمد الكَتّاني (تطوان، مطبعة الفجر، ١٩٦٢م)، ٨٨-١٠١.

في الشؤون المغربية[٥٦]. وقد زاد انتقادُهما بعد عودتهما من رحلة الحج عام ١٩٠٣-١٩٠٤م. ولعدم رغبته في إضفاء الشرعية على الاحتلال الفرنسي لمدينتَيْ وجدة والدار البيضاء في المغرب عام ١٩٠٦م، دعم محمد بن عبد الكبير الكَتّاني انقلابَ شقيق السلطان في الثورة الحفيظية عام ١٩٠٨م. في العام نفسِه، نشر ابن عمه محمد بن جعفر الكَتّاني «نصيحة أهل الإسلام»، وهي نصيحة للسلطان المغربي (عبد الحفيظ، حكم ١٩٠٨/١٩٠٩-١٩١٢) حولَ كيفية تجنُّب التدخل والهيمنة الأجنبيَّيْن من خلال توحيد المسلمين تحت راية جهاد الأجانب الكفار، والامتناع عن تبني عاداتهم وأفكارهم وقوانينهم؛ لأن قبول حكم غير المسلمين يرقى إلى الشرك والردّة[٥٧]. علاوةً على ذلك، عندما فَقَدَ محمد بن عبد الكبير الكَتّاني الثقةَ في قدرة السلطان عبد الحفيظ على مواجهة الفرنسيين، بعد فترة وجيزة من دعمه الأوَّلي، بدأ الشيخ ثورةً ضد السلطان في عام ١٩٠٩م، لكن الشيخَ أُسر فيها وجُلد حتى الموت[٥٨]. وبعد سنوات قليلة، التقى محمد بن جعفر الكَتّاني داعيةَ الوحدة الإسلامية والناشط الإسلامي السياسي شكيب أرسلان في المدينة، وربما كان أيضاً على اتصال بالإصلاحي والداعية الإسلامي المُؤثِّر رشيد رضا[٥٩]. وقد اعتُمِد على كتابه «**نصيحة إلى أهل الإسلام**» في حركات التمرد البربرية ضد الاستعمار الإسباني والفرنسي في حرب الريف، وفي ليبيا ضد الإيطاليين[٦٠].

ومع ذلك، رغم مناهضتهما الواضحة للاستعمار، لا يوجد ولو تلميحٌ لتواصلهما مع دوائر دعاة الوحدة الإسلامية في القاهرة في أيٍّ من روايات رحلات الكَتّانيَّيْن وأتباعهما. ربما اختار مؤلفوها عدمَ تسجيل مثل هذه الأمور لأسباب تتعلق بالسلامة، في سياقٍ تطغى عليه الشُّرَطية والمراقبة، رغم أنهما لم يكونا من رعايا أي إمبراطورية استعمارية أوروبية في ذلك الوقت. قد يرجع ذلك أيضاً إلى أن الكَتّانيَّيْن لم يناقشا السياسة المناهضة

(56) Munson Jr.,, *Religion and Power in Morocco; Bazzaz, Forgotten Saints;* ***Abdelilah Bouasria****, Sufism and Politics in Morocco: Activism and Dissent* (Routledge, 2015), 56–66.

(57) Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, 87–91; Al-Kattānī, *Naṣīḥat Ahl al-Islām*.

(58) Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, 72–74.

(٥٩) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ)، ٧٠؛
Amir Shakib Arsalan, *Our Decline and Its Causes: A Diagnosis of the Symptoms of the Downfall of Muslims*, trans. M. A. Shakoor, 2nd ed. (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1952), 66; Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, 92.

(60) Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, 93.

للاستعمار مع الأشخاص الذين التقياهم في رحلاتهما، أو أنهما لم يجدا الموضوع مناسباً لرحلات الحج، أو أن العمراني لم يكن حاضراً في هذه اللقاءات. وأيّاً كان الأمر، فإن اللقاءات السياسية بين دعاة الوحدة الإسلامية غائبةٌ عن سجلات الرحلات.

ورغم هذا الغياب الواضح، يمكن لروايات الكَتّانيَّيْن حولَ لقاءاتهما العلمية أن تخبرنا شيئاً عن الدرجة التي تعكس بها صِلاتُهما التقاربَ الأيديولوجي والعَقَدي بينهما وبين معارفهما. وتوضح كتب الرحلات أن العلماء المسلمين من المغرب إلى سوريا وجدوا فيما بينهم الكثيرَ من الاهتمامات المشتركة، فقد تشاركوا الاهتمامَ بنصوص القرآن، والحديث، والمصنفات الفقهية، التي تُعَدُّ مركزية في التقاليد الإسلامية. ولم يكن هذا النوع من القواسم المشتركة بالجديد، وتميَّز بالتنوُّع، كما تُوضِّح لقاءات محمد بن جعفر الكَتّاني خاصةً؛ فقد التقى علماءَ من جميع المذاهب، ومنهم الصوفية والفقهاء[٦١]، وقد سجل باهتمام آراءً وممارسات تختلف عما يراه، مستشهداً بحديث مفاده أن خلاف العلماء رحمة، وذلك عند مناقشته لتوقيت ارتداء ملابس الإحرام[٦٢]. ومع ذلك، فإنه يُسجِّلُ أيضاً المفاجأة أو الصدمة في بعض الأحيان؛ على سبيل المثال، في مكة، التقى محمدُ بن جعفر الكَتّاني الشيخَ المكيَّ عبدَ الحميد بنَ محمد الفردوسي، المفتي والقاضي، في جُزُر رياو في الهند الهولندية، وعندما أراد الفردوسي أن يُدَخِّن التبغ بحضور الكَتّاني، بدأ الرجلان يحتدان في مناقشة الوضع الفقهي لتدخين التبغ. وفي النهاية فقط لان موقفُ الكَتّاني تجاهَ الفردوسي، عندما أوضح الفردوسي أن الوضع الفقهي للتدخين هو في الواقع محل خلاف كبير داخل أمة محمد، وأن الكَتّاني لن يستطيع الحصول على إجماع الأمة على هذا. وقد أقر الكَتّاني أنهما لن يتفقا، وأنهما افترقا في سلام[٦٣].

وتُظهر روايات رحلة محمد بن جعفر الكَتّاني أيضاً أن القدر الأكبر من التواصل يمكن أن يصاحبَه وعيٌ متزايد باختلافات الأفكار عبرَ العالم الإسلامي، والتي لا يمكن تجاوزها؛ على سبيل المثال، عند لقائه صديقَ محمد عبده؛ محمد محمود الشنقيطي

(٦١) في فصلها الذي كتبته حول محمد بن جعفر الكَتّاني، تذكر بيتينا دينيرلين بإيجاز التنوعَ الشديد في لقاءاته العلمية خلال رحلة حجه؛ وذلك لتدعم ما ذهبت إليه من أن البيئة الفكرية لمحمد بن جعفر الكَتّاني كانت شديدة الشمولية.
Dennerlein, "Asserting Religious Authority in Late 19th/early 20th Century Morocco," 140.

(٦٢) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٤٥.

(٦٣) المرجع السابق، ١٦٣-١٦٦. وانظر أيضاً رأي محمد بن عبد الكبير الكَتّاني في تدخين التبغ في: الكَتّاني، ١١٤-١١٨، ٢٨٥، ٣١٤؛ العمراني، **اللؤلؤة الفاشية**، ١٥٧.

في القاهرة، سجل محمد بن جعفر الكَتّاني أنه تلقى مفاجأة غير سارة؛ لأن محمد الشنقيطي يُنكر المفهوم الصوفي المتعلق بالكَشْف، وزيارة الأضرحة، والتبرُّك بها، والتوسُّل بأصحابها(٦٤). كما أُصيب الكَتّاني بالصدمة عندما رأى الشنقيطي يرتدي حذاءه في أثناء الصلاة ويدخل به المسجد، وكانت الصدمة أقلَّ عندما اختلف الرجلان حولَ اسم «عمر» هل هو مصروف أم لا وفقاً لقواعد النحو العربي(٦٥). واستنكر محمد بن جعفر الكَتّاني، في لقائه مع العلامة السوري عبد الرزاق البيطار، دعوةَ البيطار إلى الاجتهاد، والرجوع إلى الحديث لاستنباط القواعد الفقهية، واصفاً ذلك بالرذيلة الكبيرة والمخطط الشيطاني(٦٦). تُشير هذه الانقسامات والخلافات القوية إلى عدم الترابط الذي قد يكون مفاجئاً، والذي جاء أيضاً مع زيادة التواصل، الذي جعل محمد بن جعفر الكَتّاني على دراية تامة بالاختلافات بينه وبين بعض أقرانه من العلماء المسلمين في القاهرة ودمشق والحجاز، الأمر الذي مثَّل له مفاجأةً وصدمة حقيقية في بعض الأحيان.

وبالمناسبة، فإن الخلاف الكبير بين هؤلاء العلماء جديرٌ بالملاحظة؛ لأن محمد بن جعفر الكَتّاني غالباً ما يصفه هنري مونسون وبيتينا دينيرلين وسحر البَزّاز على سبيل المثال، على أنه إحيائي أو إصلاحي إسلامي أو سلفي، لكنه من طراز غريب يجمع بين التمسك بالنصوص والمرابطة(٦٧). وقد كانت المرابطة مظهراً بديهيّاً لفكرة الكَتّاني عن الإسلام، وفي هذا الصدد اختلف عن العديد من الإصلاحيين الإسلاميين الآخرين، كما يوضح لقاؤه مع الشنقيطي صديق محمد عبده.

كذلك اختلفت آراء محمد بن جعفر الكَتّاني عن آراء الإحياء أو الإصلاح الإسلامي في بعض النواحي الأخرى، على الأقل في وقت رحلة الحج هذه في بداية القرن العشرين. أولاً، رغم أن معارضة التقليد والدعوة إلى الاجتهاد، غالباً ما تُعَدُّ جوانبَ مركزية في الإصلاحية الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين، على اختلاف صُوَرها، فإن الكَتّاني يختلف اختلافاً شديداً مع ذلك في رحلته. ثانياً، بينما كان العديد من الإصلاحيين الإسلاميين ينتقدون

(٦٤) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٣٤-١٣٥.

(٦٥) المرجع السابق، ١٣٤-١٣٥.

(٦٦) المرجع السابق، ٢٥٩-٢٦٠. في المقابل، تذكر سحر البزاز تأييد محمد بن عبد الكبير الكَتّاني للاجتهاد وتطبيقه له. Bazzaz, *Forgotten Saints*, 91–93.

(67) Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, 89–92; Dennerlein, "Asserting Religious Authority in Late 19th/early 20th Century Morocco," 142; Bazzaz, *Forgotten Saints*, 89–91.

السيطرة الاستعمارية، مع الاختلاف في مدى معارضة النفوذ الأوروبي والنصراني، كان محمد بن جعفر الكَتّاني متشدداً تماماً في رفضه، كما رأينا. علاوةً على ذلك، يبدو أنه لم يتفق مع ما يجمع الكثيرَ من الإصلاحيين من انسجام مع العلم والتكنولوجيا. ويبدو جليّاً من وصف الكَتّاني لمركز الحجر الصحي في الطور أنه لا يؤمن إطلاقاً بالرؤى الطبية للصحة العامة المستخدمة هناك، عادّاً الحجرَ الصحي عديمَ الجدوى، بل ضارّاً[٦٨].

وبناءً على روايات الرحلة هذه قد يتساءل المرء إذا كان يمكن جمع محمد بن جعفر الكَتّاني جمعاً مثمراً مع هؤلاء الإصلاحيين تحت اسمٍ، مثل «سلفي» أو «إحيائي». وإذا أخذنا بعين الاهتمام وجهات نظره في هذا الصدد، فقد تكونُ أقربَ إلى العلماء الذين التقاهم خلالَ رحلته، والذين غالباً ما يُوصفون بالمحافظين أو التقليديين؛ مثل يوسف النبهاني في بيروت، وسليم البشري في القاهرة، اللَّذَيْن انتقدا آراء محمد عبده في مسألة الاجتهاد والتقليد، وكذلك في العلوم الحديثة، على سبيل المثال، واللَّذَيْن انتقدا أيضاً الاستعمار الأوروبي والتغريب بصفة عامة[٦٩]. وتُسَلِّط هذه الاختلافات الضوءَ على الحرص الذي يجب تناوُل تلك التصنيفات به؛ فقد كانت الحدودُ بين الحركات الفكرية لا تزال غيرَ مُحكمةٍ وسائلُه، على الأقل في ذلك الوقت.

ولا يهمنا في هذا المقال أن نصفه بالسلفي أو الإصلاحي أو الإحيائي، فالأهم من ذلك أن روايات الرحلات هذه تنقل رحلةً كان المسلمون فيها هم الأبطال، وأهم الأشخاص الذين سعى الكَتّانيان إلى الالتقاء بهم. كذلك لا يكمن مغزى هذه اللقاءات في أهدافها المناهضة للاستعمار (رغم اهتمام الأرشيف الاستعماري بها)، بل تكمن أهمية اللقاءات في هذه الرحلات في الالتقاء بعلماء المسلمين لطلب العلم؛ وهو ليس بالجانب الجديد على رحلة الحج المغربية؛ فقد كان هدفاً من هذه الرحلة لعلماء المسلمين لفترة طويلة، وخاصةً في ذلك الوقت الذي سهَّل فيه البخارُ حركة الحُجّاج تسهيلاً كبيراً.

---

(٦٨) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ٢٣٢-٢٣٣.

(٦٩) الكَتّاني، **الرحلة السامية**، ١٣٨، ٢٣٦-٢٣٨. وحول النبهاني انظر:
David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), 117–118; Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 212–213.

وحول البشري انظر:
Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (London: Tauris Academic Publishers, 2010), 199–205.

وعلاوةً على أنها تكشف عن الحِراك العالَمي، فإن ما ورد في روايات الرحلات حولَ صلات الكَتّانيَّيْن الطويلة مع العلماء المسلمين كان له أيضاً وظيفة شديدة المحلية؛ ففي رسالة العمراني حولَ رحلته بصحبة شيخه محمد بن عبد الكبير الكَتّاني، تجلت العلاقات المحلية داخلَ الطريقة الكَتّانية بوجه بارز، وعززها توثيقُه لأفعال محمد بن عبد الكبير الكَتّاني، وآرائه، وتبادله الإجازاتِ مع غيره من العلماء. وبهذا المعنى، فإن مجمل ما كتبه العمراني في رحلته هو تكريم وتمجيد لمحمد بن عبد الكبير الكَتّاني، ويأتي بعده العمراني نفسُه. كذلك ربما كانت لقاءات محمد بن جعفر الكَتّاني مع علماء المسلمين، والإجازات العديدة التي حصّلها على طول الطريق من مكة وإليها، والتي وثَّقها بدقة في رحلته ـ ممّا زاد من سُلطته في وطنه.

خاتمة

من خلال التركيز على العلماء والأماكن الإسلامية، تُعلي أدبيات الرحلات هذه من شأن نوع المعرفة والممارسة التي تبناها كلٌّ من محمد بن عبد الكبير الكَتّاني ومحمد بن جعفر الكَتّاني. ولقد وثَّقت تلك الأدبياتُ بدقة الأماكنَ الإسلامية التي زارها ابنا العم، وأفعال وآراء كلٍّ منهما. وهي تورد الموضوعات التي ناقشاها مع أقرانهما من العلماء؛ مثل روايات الحديث، وممارسات الذكر، وتدارُس تفسير القرآن، وأصل زيارة الأضرحة، وحكم التدخين وفقاً للشريعة الإسلامية. وبصفة عامة، تُقرأ روايات رحلات الكَتّانيَّيْن ورحلات أتباعهما على أنها انعكاس للمعرفة الإسلامية وطلبٌ للعلم، علماً وعَمَلاً. ولم تسعَ هذه الأدبياتُ إلى التركيز على عالَم اللوائح الصحية أو تكنولوجيا البخار أو الملابس الأوروبية والعادات الأخرى، ولم تعكس مفردات مفاهيمية جديدة للتعبير عن المدة والمسافة؛ بل كان اهتمامها بالمعرفة والممارسات الإسلامية، التي تمثل جزءاً من ذلك المستودع الكامل للأعمال والإبداعات البشرية «التي أنتجها وتعلّق بها المسلمون من حيث إنّهم مسلمون»[٧٠]، وهذا هو ثمرة ما كتبه هؤلاء الحُجّاج أنفسهم.

وبهذا المعنى، فإن أدبيات الرحلات هي استمرار لنوع من أدبيات الحج المغربية، التي تبرز فيها زيارةُ الأماكن الإسلامية ومقابلة العلماء المسلمين طلباً للعلم. ولا يعني

(70) Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 356–357. Cited in Alireza Doostdar, "Review of Shahab Ahmed, 'What Is Islam? The Importance of Being Islamic,'" *Shi'i Studies Review*, 2017, 273–78.

هذا أنه ينبغي اعتبار الكَتّانيين ولا رحلاتهم من بقايا الماضي، بطريقةٍ ما بمنأىً عن الزمن والتاريخ. ومن الواضح أن التكنولوجيا الجديدة للبخار غيَّرت رحلتهم بصفة حيوية، حيث سمحت لهم بالسفر بالبواخر والقطارات؛ مما عرّضهم إلى أماكن غير المسلمين والأشخاص غير المسلمين وعرّفهم على تحديات جديدة. فترى العمراني قلقاً من تقليد العادات المسيحية الأوروبية، بينما يناقش محمد بن جعفر الكَتّاني ما إذا كان استخدام البواخر الأوروبية المسيحية والإقامة المفروضة دوليّاً في الحجر الصحي في الطور، من الأمور الجائزة في الإسلام.

وكذلك أضاف السياق الجديد إلى معاني الحج ومسيرته وروايته. ففي أدبيات الرحلات التي تروي حج الكَتّانيين، اكتسبت الشعائر القديمة، والفضاء المقدس للحجاز، والعناصر القياسية التي تُسَجَّل في الرحلة إلى تلك الأماكن، معنى إضافيّاً على خلفية جديدة في سياق البخار والإمبريالية والعولمة. وأما محمد بن جعفر الكَتّاني، فإن إمكانية السفر إلى مكة بالباخرة جعلت الحج فرضاً على المسلمين المغاربة، خلافاً لما ذهب إليه والدُه وغيره من الفقهاء المالكيين. إن خوفه من كون المغرب محاصراً من قِبَل المُستعمِرين المعتدين، جعل الحجازَ يكتسب معنى الواحة غير المستعمرة، المعزولة في سعادةٍ عن عالَم يهيمن عليه «أعداءُ الإسلام»؛ ومن ثمَّ فهي المكان المناسب ليذهبَ إليه بوصفه مسلماً في عصر الإمبريالية هذا، والفضاء الذي سيُهاجر إليه في النهاية. وهكذا أعطى سياقُ الإمبريالية هذا عناصرَ معيارية ومحددة من حيث النوع من المعاني الجديدة لأدبيات الحج المغربي، عند دمجها في أدب الرحلات في ذلك العصر، وقد يُنظر إليها على أنها طُرُق لانتقاد وتحدي الهيمنة الأوروبية.

وبقراءتها لكتاب محمد بن جعفر الكَتّاني «**سلوة الأنفاس**»، الذي صنَّفه في السِّيَر، على أنه ضد سياق الإصلاحات التي قادتها الدولة في المغرب في ذلك الوقت، تفسر سحر البزّاز العملَ على أنه وسيلةٌ لتحدي سلطة الدولة في قيادة الإصلاح، سواءٌ كان ذلك بوعي أم لا. ووفقاً لها، فإن ذلك الكتاب الذي يدور حولَ أولياء فاس وأضرحتهم، أعاد تأكيد سلطة الأشراف والعلماء والشيوخ، الذين استندت إليهم الطريقة الكَتّانية وبرامجهم الإحيائية الإصلاحية الإسلامية، على عكس مسارات الإصلاح المركزية[٧١]. وبالمثل، إذا

(71) Bazzaz, "Reading Reform beyond the State," 8.

قُرِئ الكتاب على أنه ضد سياق الإمبريالية، يمكن للمرء أن يفسر روايات رحلة حج الكَتّانيين على أنها رحلة إسلامية إلى الأماكن والشعوب الإسلامية؛ طلباً لاكتساب المعرفة عن الإسلام، وممارسة شعائره؛ في تحدٍّ لعالم تزايد فيه تهميش الإسلام والمسلمين.

واختصاراً، فيما يتعلق بروايات رحلة الكَتّانيين، لم يكن الحج في العالم الصناعي هو الوسيلة المتناقضة لـ«لنقض نفسه»، بالإشارة إلى عنوان مقال نايل غرين الاستفزازي مرةً أخرى(٧٢). ولا تعكس هذه الكتب في الغالب التقنيات التي غيرَّت هذا العصر، أو المساحات الجديدة، أو الأشخاص الذين صدَّرتهم وسيلةُ النقل الجديدة هذه إلى المشهد. وهي لا تعكس كذلك اهتمامَ المسؤولين الاستعماريين بالأوبئة والوحدة الإسلامية، والتي تحمل الأرشيفاتُ الاستعمارية بصماتها بشكل لا لبس فيه؛ بل روى الكَتّانيون رحلاتهم على أنها رحلة إسلامية عبر جغرافيا إسلامية، معتمدين على قرون من أدبيات رحلات الحج، وفي هذه الرحلات التقى المسلمون مسلمين آخرين، وجمعوا المعرفة الإسلامية من العلماء المسلمين على طول الطريق. وإذا ما قرئ بهذه الطريقة، فإن أدب رحلاتهم يُظهرهم على أنهم إعادةُ تأكيد للإسلام، وتكرار لأهميته في سياق شعروا فيه أن الإسلامَ محاصر، سواءٌ كان ذلك بوعي أم لا. وكانت تلك الأدبياتُ إحدى الطرق التي لم يفقد بها الحج المعنى، بل اكتسبه فيها في عصر الإمبريالية والبخار والعولمة.

(72) Green, “The Hajj as Its Own Undoing.”

عن الكاتبة

درست **أميكي كاتمان** اللغةَ العربية والتاريخ في جامعة أمستردام. وبعد حصولها على درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها، شاركت في مشروع بحثي عن أدبيات الرحلات العربية إلى مكة في عصر الإصلاح الإسلامي (١٨٥٠-١٩٤٥م)، ضمن البرنامج البحثي: «مكة أكثرُ سحراً من ديزني لاند»: الروايات الحديثة حولَ الحج إلى مكة». نُشرَت دراستها: «محمد عبده ومحاوروه: تصوُّر الدين في عالم معولم»، في إبريل عام ٢٠١٩م، ونُشرت لها أعمالٌ أخرى في مجلات مثل *Philological Encounters* (لقاءات فيلولوجية) (٢٠١٨) و *Die Welt des Islams* (عالم الإسلام) (٢٠٢٠).

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

تأسّس المركز سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م لمواصلة الرسالة النبيلة للملك فيصل بن عبدالعزيز -رحمه الله- في نشر العلم والمعرفة بين المملكة وبقية دول العالم. ويعدُّ المركز منصةَ بحثٍ تجمع بين الباحثين والمؤسسات لحفظ العمل العلمي ونشره وإنتاجه، وإثراء الحياة الثقافية والفكرية في المملكة العربية السعودية، وبناء جسرٍ للتواصل شرقاً وغرباً. ويرأس مجلس إدارة المركز صاحب السمو الملكي الأمير تركي الفيصل بن عبدالعزيز، وأمينه العام هو الدكتور سعود بن صالح السرحان.

ويقدم المركز تحليلات متعمقة حول قضايا الدراسات الاجتماعية الاقتصادية، والدراسات الثقافية، والدراسات الأفريقية والآسيوية. ويتعاون المركز مع مؤسسات البحث العلمي المرموقة في مختلف دول العالم، ويضمّ نخبةً من الباحثين المتميّزين، وله علاقة واسعة مع عددٍ من الباحثين المتخصّصين في مختلف المجالات البحثية. ويحتضن المركز مكتبة الملك فيصل، ومجموعة مخطوطات نادرة، ومتحفاً إسلامياً، وقاعة الملك فيصل التذكارية، وبرنامج الباحثين الزائرين. ويهدف المركز إلى توسيع نطاق المؤلَّفات والبحوث الحالية لتقديمها إلى صدارة المناقشات والاهتمامات العلمية، متّبعاً مساهمة المجتمعات الإسلامية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون والآداب قديماً وحديثاً.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies
ص.ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) تحويلة: ٨٦٩٢ فاكس: ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)
بريد إلكتروني: research@kfcris.com