Theories and criticism in Arabic literature
The Fourth Year, Number ١٣, Spring١٤٠٣
Pp:٤٧- ٦٤

Research Paper

DOI ١٠.٢٢٠٣٤/JRAL.٢٠٢٥.٥٦٠٤٩٤.١٠٧٨

Textual Marginality and Centrality of Power: A Foucauldian Reading of Ibn Battuta's Travelogue

Somayeh Al-Sadat Tabatabaei[١]

(Received: ٢٠٢٥,١١,١٧ ,Accepted: ٢٠٢٥,١١,٢٦)

Abstract

This study examines Ibn Battuta's "Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Aja'ib al-Asfar", not merely as a historical or geographical document, but as a complex literary-cultural discourse that exercises power and produces knowledge. Adopting a post-structuralist critical perspective, specifically the power/knowledge theory of the French thinker Michel Foucault, the study aims to deconstruct the mechanisms through which Ibn Battuta constructs his authority as a narrator, represents the "Other", and contributes to the consolidation of a prevailing epistemic system (episteme) in his era. The research seeks to answer pivotal questions regarding the manifestation of the power/knowledge relationship within the travel discourse, the discursive strategies employed in representing women and religious/cultural Others, and the role of the text in marginalizing certain voices while centering the discourse of power. The study concludes that Ibn Battuta's journey is an integrated power project, wherein the "knowledge" of places and peoples is inseparable from the "power" of observation, classification, and judgment. This renders the text an effective instrument in the production and circulation of religious, legal, and cultural networks of power in the medieval Islamic world.

Keywords: Post-structuralist criticism, Michel Foucault & Power/Knowledge, Ibn Battuta & Tuhfat al-Nuzzar, Travel discourse, Representation of the Other.

---

١. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran, Email: Sst١٣٦٣@yahoo.com

© The Author. **Publisher**: Kosar University

التنظيرات و النقد في الأدب العربي

السنة الرابعة، العدد ١٣، ربيع ١٤٠٣

صص: ٦٤ -٤٧

DOI ١٠.٢٢٠٣٤/JRAL.٢٠٢٥.٥٦٠٤٩٤.١٠٧٨

هامشيّة النصّ ومركزيّة السلطة: قراءة فوكوية في تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لابن‌بطوطة

سميه‌السادات طباطبائی [١]

(تاريخ الوصول: ١٤٠٤,٠٨,٢٦، تاريخ القبول: ١٤٠٤,٠٩,٠٥)

الملخص

تتناول هذه الدراسة تحفةَ النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لابن بطوطة، ليس بوصفه وثيقة تاريخية أو جغرافية فحسب، بل كخطاب أدبي– ثقافي معقَّد يمارس السلطة ويُنتج المعرفة. تنطلق الدراسة من منظور نقدي ما بعد بنيوي، وتحديداً من نظرية السلطة/ المعرفة للمفكر الفرنسي ميشيل فوكو، لتفكيك الآليات التي من خلالها يبني ابن بطوطة سلطته كراوٍ، ويمثل "الآخر"، ويساهم في ترسيخ نظام معرفي (إبيستيمي) سائد في عصره. يحاول البحث الإجابة عن أسئلة محورية حول كيفية تجلي علاقة السلطة بالمعرفة في الخطاب الرحلي، والاستراتيجيات الخطابية المستخدمة في تمثيل المرأة والمختلف دينياً وثقافياً، ودور النصّ في هامشية أصوات معينة وتوسيط خطاب السلطة المركزية. توصلت الدراسة إلى أن رحلة ابن بطوطة هي مشروع سلطوي متكامل، حيث لا تنفصل "معرفة" الأماكن والشعوب عن "سلطة" المراقبة والتصنيف والحكم، مما يجعل النصّ أداة فعالة في إنتاج وتداول شبكات السلطة الدينية والقانونية والثقافية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى.

الكلمات المفتاحيّة: نقد ما بعد البنيوية، ميشيل فوكو و السلطة/ المعرفة، ابن‌بطوطة و تحفة النظار، الخطاب الرحلي، تمثيل الآخر.

---

١. أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة كوثر بجنورد، بجنورد– إيران، البريد الإلكتروني: Sst١٣٦٣@yahoo.com

© حق مولف نويسنده **ناشر:** دانشگاه كوثر

١. المقدمة

يُعدّ نصّ تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المعروف اختصاراً برحلة ابن بطوطة، واحداً من أهم النصوص التراثية التي وصلتنا من العصر المملوكي. لطالما تمّ تناول هذا النصّ في الدراسات الأكاديمية التقليدية كوثيقةٍ تاريخية وجغرافية واجتماعية فريدة، تكشف لنا عن أحوال العالم الإسلامي وخارجه في القرن الثامن الهجري. وقد ركّزت غالبية الباحثين على استخلاص المعلومات التاريخية، أو التحقق من دقّة ابن بطوطة الجغرافية، أو تحليل وصفه للعادات والتقاليد الشعبية. وبهذا، تم التعامل مع النصّ وكأنه "مرآة شفافة" تعكس الواقع الموضوعي، وكأن صوت الرحّال مجرد أداة محايدة لنقل ما رأت عيناه.

غير أن هذه القراءات، على أهميتها، تتجاهل حقيقة جوهرية: النصّ ليس أبداً بريئاً أو محايداً. إنه بنية خطابية نشطة، منتج للمعرفة، وممارس للسلطة. إن الرحلة ليست مجرد حركة في المكان، بل هي ممارسة خطابية تهدف إلى فرض نظام معين، وتمثيل العالم وفقاً لرؤية محددة. ومن هنا، تنشأ مسألة هذه الدراسة:

كيف يمكننا قراءة رحلة ابن بطوطة ليس كنافذة على الواقع، بل كـــ "خطاب" يبني هذا الواقع ويشكّله؟ وكيف تتشابك عمليات إنتاج المعرفة بممارسة السلطة داخل هذا النصّ؟

للإجابة على هذه المسألة، تعتمد الدراسة على أدوات التحليل التي قدمها المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، خصوصاً مفهومه المزدوج "السلطة/ المعرفة". يرى فوكو أن السلطة ليست فقط آلية قمعية من الأعلى إلى الأسفل، بل هي شبكة منتشرة في كل مكان، تمارس وتُمارَس من خلال إنتاج المعرفة. والمعرفة بدورها ليست محايدة، بل هي أداة سلطة تحدِّد ما هو صحيح وما هو خاطئ، ومن له الحق في الكلام ومن يجب أن يصمت. وعليه، يمكن اعتبار تحفة النظار مشروعًا لإنتاج "معرفة" بالعالم، وهذه المعرفة هي التي تمنح ابن بطوطة "سلطة" التمثيل والوصف والحكم.

انطلاقاً من ذلك، تتبلور أسئلة البحث المحورية التالية:

١. كيف تتجلى علاقة السلطة/ المعرفة في خطاب ابن بطوطة؟ وما هي الآليات التي يستخدمها لبناء سلطته كراوٍ عارف؟

٢. ما هي الاستراتيجيات الخطابية التي يعتمدها ابن بطوطة لتمثيل "الآخر" (المرأة/ العبد، غير المسلم، المختلف ثقافيًا أو مذهبيًا) وفرز سلطته عليه؟

٣. إلى أي مدى يمكن اعتبار رحلة ابن بطوطة مشروعا لفرض نظام معرفي (إبيستيمي) إسلامي– مغاربي مركزي على العالم، وهل يعمل النصّ على هامشية أصوات معينة وتوسيط خطاب السلطة المركزية؟

فمِن ثَمَّ تهدف هذه الدراسة من خلال الإجابة على هذه الأسئلة إلى تقديم قراءة جديدة لرحلة ابن بطوطة، تتجاوز المنظور التاريخي المحض إلى تحليل بنيته الخطابية وآليات عمله السلطوية، مما يكشف عن أبعاده الثقافية والأيديولوجية العميقة.

١-١. خلفية البحث

شكّلت شخصية ابن بطوطة ورحلته مادة خصبة للباحثين في العالَمين العربي والفارسي، إلا أن معظم هذه الدراسات ركزت على جوانب محددة، تاركة مجالاً واسعاً للقراءات النقدية الحديثة.

في إيران، حيث يُنظر إلى ابن بطوطة كأحد أهمّ الرحالة الذين زاروا إيران في عصر الإلخانيين والجلائريين، اتجهت معظم الدراسات نحو المنظور التاريخي والجغرافي. على سبيل المثال، دراسات مثل تحليل جغرافيايى وتاريخى سفرنامه ابن‌بطوطه لرضا أحمدي رامين، و ابن‌بطوطه و ايران در قرن هشتم هجرى لمرتضى راوندى، ركزت بشكل أساسي على استخدام النصّ كمصدر لاستكشاف الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لإيران في تلك الفترة. هذه الدراسات قيّمة من حيث توثيقها للمعلومات، لكنها تتعامل مع النصّ كحاوية للحقائق، وتتجاهل الطبيعة البنائية للخطاب نفسه. حتى الدراسات التي اقتربت من الجانب الأدبي، بقيت محصورة في التحليلات الأسلوبية والبلاغية التقليدية دون الغوص في طبقات المعنى الأيديولوجي والسلطوي للنصّ.

لا يختلف الحال كثيراً في المكتبة العربية. هناك عدد وافر من الكتب والمقالات التي تناولت الرحلة. يمكن تقسيمها إلى عدة تيارات:

١. التيار التوثيقي: يمثله باحثون مثل حسين مؤنس في كتابه ابن بطوطة رحالة العصور الوسطى، الذي قدم سيرة حياة ابن بطوطة وشرحاً تفصيلياً لرحلاته مع التركيز على الدقة التاريخية.

٢. التيار الجغرافي: ركز على تحليل مسارات ابن بطوطة وملاحظاته الجغرافية، كما فعلالعديد من الجغرافيين الذين اعتبروا رحلته مصدراً أساسياً لجغرافيا العالم القديم.

٣. التيار الاجتماعي: حلل بعض الباحثين وصف ابن بطوطة للعادات والتقاليد، محاولين استخلاص صورة للمجتمعات الإسلامية في القرن الثامن الهجري.

على الرغم من أهمية هذه التيارات، فإنها تتفق في اعتبار النصّ أداة للكشف عن الواقع. وقد ظهرت محاولات قليلة حديثة لتحليل الخطاب، مثل دراسات عبدالله إبراهيم الذي تحدث عن سوسيولوجيا النصّوص الرحلية، لكنها لم تطبق منهجًا نقديًا متكاملًا مثل منهج فوكو على رحلة ابن بطوطة بشكل منهجي. وبذلك، تظهر فجوة بحثية واضحة: غياب دراسة تفكك الخطاب الرحلي لابن بطوطة كنظام للسلطة والمعرفة، و هو ما تسعى هذه الدراسة إلى ملئه.

٢. الإطار النظري: نظرية السلطة/ المعرفة عند ميشيل فوكو

لتحليل خطاب ابن بطوطة نعتمد على الأدوات المفاهيمية التي طورها ميشيل فوكو، والتي تركز على العلاقة الجدلية بين السلطة والمعرفة. لا يمكن فهم هذه النظرية بمعزل عن مشروع فوكو النقدي العام الذي يهدف إلى كتابة تاريخ الحاضر عبر تفكيك الأسس التي بُنيت عليها العلوم الإنسانية والخطابات الغربية الحديثة.

١. ما بعد البنيوية والانتقال إلى الخطاب: بدأ فوكو مشواره النقدي كمنظّر بنيوي، لكنه سرعان ما تجاوز البنيوية التي تبحث عن الثبات والبنى العميقة، ليؤسس لما بعد البنيوية التي تهتم بالتاريخ والتحول والانقطاع. المفهوم المركزي هنا هو الخطاب[١]. الخطاب عند فوكو ليس مجرد كلام أو نصّ، بل هو «نظام من العبارات التي تضع وتؤسس في نفس الوقت موضوعات ومفاهيم واستراتيجيات» (فوكو، ٢٠٠٥: ٧٨).

إنه مجموعة من القواعد غير المعلنة التي تحدد في لحظة تاريخية معينة ما يمكن قوله، ومن له الحق في قوله، وكيف يُقال. الخطاب ينتج حقيقة خاصة به ويستبعاد ما سواها. في كتابه حفريات المعرفة، يوضح فوكو أن الخطاب ليس انعكاسًا للواقع، بل هو الذي يُنتج الواقع.

٢. السلطة/ المعرفة[٢]: أحد أهم إنجازات فوكو هو تفكيك العلاقة التقليدية بين السلطة والمعرفة. لم يعد الأمر كما في الفلسفة التقليدية أن «المعرفة قوة»، بل أصبح الأمر أكثر تعقيدًا. فالسلطة والمعرفة وجهان لعملة واحدة، لا وجود لأحدهما دون الآخر. يرى (فوكو،١٩٩٦: ٤٥) أن «ليست هناك علاقة وجه لوجه بين السلطة والمعرفة، بل هناك عملية متشابكة من السلطة/ المعرفة».

السلطة تنتج المعرفة: كل ممارسة للسلطة تتطلب وتُنتج نوعًا من المعرفة. على سبيل المثال، سلطة الطبيب على المريض مبنية على معرفة طبية حديثة، وهذه المعرفة الطبية نفسها هي التي تمنح الطبيب سلطة التشخيص والعلاج.

السلطة منتشرة: السلطة ليست ملكًا للملك أو الدولة فقط، بل هي شبكة منتشرة في كل مكان: في العائلة، في المدرسة، في المستشفى، في الخطاب نفسه. إنها ليست فقط قمعية، بل هي منتجة ومؤثرة إيجابيًا. فهي تشكل الأجساد والأذهان والسلوكيات.

٣. الأركيولوجيا والجينالوجيا كأدوات منهجية: طور فوكو أداتين رئيسيتين لتحليل الخطابات:

الأركيولوجيا[٣]: هي تحليل أفقي وتزامني[٤] للخطاب. تهدف إلى الكشف عن القواعد أو الشروط التي تجعل خطابًا معينًا ممكنًا في لحظة تاريخية معينة. إنها أشبه بالحفريات التي تبحث عن الطبقات العميقة التي تشكل أساسًا للخطاب السائد.

الجينالوجيا[٥]: هي تحليل طولي و تاريخي[٦] للسلطة. تتبع أصول الممارسات السلطوية الحالية وتطورها عبر التاريخ. تهدف الجينالوجيا إلى إظهار أن المفاهيم التي نعتبرها عالمية وثابتة (مثل الجنون، أو العقلانية) هي في الحقيقة نتاج تاريخي معقد لصراعات السلطة. في كتابه تاريخ الجنسانية، يستخدم فوكو الجينالوجيا لتتبع كيف أن خطاب الجنوسة لم يكن تحررًا من الكبت، بل هو شكل جديد وأكثر خفاءاً من ممارسة السلطة على الأجساد والحياة (فوكو، ١٩٩٦).

٤. تمثيل الآخر والهامشية: من خلال شبكة السلطة/ المعرفة، يقوم الخطاب بتعريف "الذات"[٧] المركزية و"الآخر"[٨] الهامشي. الآخر هو من يقع خارج نطاق الحقيقة التي ينتجها الخطاب المركزي. يمكن أن يكون المجنون، أو الأنثى، أو غير الأبيض، أو غير المؤمن. يتمّ تمثيل هذا الآخر غالبًا من خلال صور نمطية[٩] تبرر هامشيته وتخضع لسلطة المركز. في كتابه المراقبة والمعاقبة، يوضح فوكو كيف أن السلطة الحديثة تعمل عبر "النظر"[١٠] حيث تراقب السلطة الأفراد وتصنفهم وتجعلهم "موضوعات" للمعرفة، وبذلك تخضعهم.

هذه المفاهيم ستكون أدواتنا لتحليل تحفة النظار، حيث سنرى كيف أن ابن بطوطة، من خلال خطابه، يمارس سلطة النظر والوصف والتصنيف، ويُنتج معرفة بالعالم تخدم مركزيته كذات عالمة مسلمة.

٣. التحليل والتطبيق: خطاب السلطة في تحفة النظار

في هذا القسم، سنغوص في أعماق نصّ تحفة النظار لنفكّك آليات عمل السلطة من خلال تطبيق المفاهيم الفوكوية بشكل منهجي. ليس الهدف هو إثبات أن ابن بطوطة كان ظالماً أو متحيزاً بالمعنى الأخلاقي البسيط، بل الكشف عن كيف أن خطابه، كأي خطاب آخر، هو بنية معقدة تنتج معرفة وتمارس سلطة في آنٍ واحدٍ. إنّه مشروع لتمثيل العالم وفرض نظام معرفي محدَّد عليه.

٤. ابن بطوطة كـــ "ذات عارفة": بناء سلطة الراوي

منذ السطور الأولى، يبني ابن بطوطة صورته كذاتٍ لا يمكن الشك في معرفتها. فهو ليس مجرد رحّال، بل هو "قاضٍ" وفقيه مالكي، وهذا اللقب الديني والقانوني هو الذي يمنحه شرعية "النظر" و"الحكم". سلطة ابن بطوطة لا تنبع فقط من سفره، فهو ليس مجرد مسافر فضولي، بل من منصّبه الاجتماعي والديني. إنه يمثل "المركز" الديني والثقافي للعالم الإسلامي في عصره. عندما يصل إلى أيِّ مكان جديد، فإنه لا يصفه فقط، بل "يحكم" عليه. حكمه مبني على مقياس واحد: مدى التزام المجتمع والحكومة بالشريعة الإسلامية كما يفهمها هو. فهو يقوم بتقييم المجتمع عبر تقييم حاكمه. هذا التقييم ليس وصفًا، بل هو ممارسة للسلطة/ المعرفة. فـــ"معرفته" بالفقه هي التي تمنحه "سلطة" شرعنة الحاكم أو سحب هذه الشرعية منه.

مثلاً في وصفه لسلطان دهلي، محمدشاه تغلق، لا يكتفي بمدح كرمه، بل يركز على جوانب دينية وقانونية، قائلاً: «وكان من خير الملوك، عادلاً في رعيته، محبًا للعلماء والفقهاء، مقيمًا للحدود، محاربًا للبدع والضلالات». هنا، المعرفة (صفات السلطان) تُنتج سلطة (سلطة ابن بطوطة في تزكية الحاكم وشرعيته). فهذا الوصف يضع السلطان ضمن إطار "الحقيقة" الدينية لابن بطوطة، و يمنحه شرعية مستمدة من سلطة الخطاب الديني نفسه. ابن بطوطة هنا لا يصف، بل يُنشئ حقيقة عن السلطان. العكس صحيح؛ عندما يصف حاكمًا لا يعجبه، فإنه يستخدم لغة الضعف والانحراف عن الشرع. عندما يصف بعض حكام إفريقيا الغربية، فإنه يركز على جوانب أخرى، مثل كثرة نسائهم أو بعض عاداتهم التي يعتبرها "منكرة". غياب مدحهم للتقوى والعدل الشرعي هو في حد ذاته حكم سلبي يضعهم في الهامش. إنه لا يحتاج إلى قول «هذا حاكم فاسد» صراحة، فآلية الخطاب نفسها تقوم بذلك. هذه الممارسة تضع ابن بطوطة في موقع "المراقب" الذي يمتلك سلطة تقييم الممالك والملوك.

٥. الجسد كميدان للسلطة: تمثيل المرأة والعبيد

يركز فوكو في تاريخ الجنسانية والمراقبة والمعاقبة على كيف أن السلطة الحديثة تستهدف الجسدَ مباشرة لتشكيله وتدريبه. يمكن رؤية آلية مماثلة في خطاب ابن بطوطة، خاصة في وصفه للنساء.

✦ جسد المرأة كميدان للسلطة التأديبية:

يصبح جسد المرأة فى تحفة النظار الساحة الرئيسية التي تُختبر عليها صحّة المجتمع وقربه أو بعده عن النظام الصحيح للأمور. يصف ابن بطوطة النساء في ممالك السودان (مالي) بوصفهن عاريات، ويتحدث عن حريتهن الجنسية التي يعتبرها "منكرًا": «وأما نساؤهم فلا يستترن من أحد، ولا يغطي من أجسادهن إلا الفرج، وبعضهن يذهب إلى السوق عاريات». هذا الوصف ليس مجرد نقل مشهد، بل هو حكم قيمي صارخ. إنه يصور الجسد الأنثوي خارج السيطرة، خارج "النظام" الأخلاقي للإسلام السني. هذا "التعري" هو دليل على "البربرية" و"الانحراف" في نظامه المعرفي. إنه لا يصف عادة، بل يسجل "جريمة" أخلاقية. الجسد هنا يصبح نصاً تُقرأ عليه علامات الهامشية والانحراف. وصفه ليس محايداً، بل هو تقييمٌ يستند إلى إبيستيمي إسلامي– عربي يرى عورة المرأة وعفتها جزءاً أساسياً من النظام العامّ. هو لا يصف فقط، بل يصنّف: نساء "المركز" (المسلمات) محجبات وعفيفات، ونساء "الهامش" (الكافرات أو حتى المسلمات في أماكن بعيدة) عاريات ومنحرفات. هذا التمثيل يبرر سلطة الخطاب المركزي ويضع الآخر في مكانة أدنى.

في جزر المالديف، يصف ابن بطوطة كيف أن النساء «لا يلبسن قميصًا فوق ثيابهن، وإنما يلبسن الإزار فقط». ثم يضيف، بفخر السلطة، أنه عندما تولى منصب القاضي هناك، «أمرتُهن بستر أبدانهن، فامتثلن لأمري». هذا المثال يكشف بشكل صريح عن العلاقة بين السلطة والجسد. ابن بطوطة، كسلطة دينية، لم يكتفِ بالنظر والملاحظة، بل تدخل لتغيير الواقع المادي لأجساد النساء. نجاحُه في إجبارهن على الستر هو انتصارٌ لسلطة خطابه على عادات المجتمع المحلي. الجسد هنا هو ميدان لصراع السلطات: سلطة العرف المحلي مقابل سلطة الخطاب الديني المركزي الذي يمثله ابن بطوطة.

يقدم ابن‌بطوطة مثالًا صارخًا على كيفية عمل خطابه السلطوي حيال المرأة عند وصفه لعادات الضيافة في أراضي القبيلة الذهبية (مناطق تركستان وروسيا). هذا المثال يتجاوز مجرد الحكم الأخلاقي ليكشف عن صدام بين أنظمة معرفية[١١] مختلفة. يصف الناظر (ابن‌بطوطة) عادةً لدى أمراء التتار، حيث أن «الضيف إذا نزل بأمير منهم، يخرج له ابنته أو أخته أو زوجته فيخدمها الضيف، وتبيت عنده، وربما جامعها إن شاء» (ابن بطوطة، ١٩٩٧، ١:٢٩١). ثم يضيف حكمه القيمي: «وهي عندهم من مكارم الأخلاق، وهي من أقبح الأشياء عندي» (هناك). هنا نحن لسنا أمام عادة "منحرفة" أو "شاذة" ببساطة، بل أمام نظامَين متكاملَين من الحقيقة والمعرفة:

أ. نظام الحقيقة التتري: في هذا النظام، تُعدُّ خدمة المرأة للضيف، وصولًا إلى مشاركتها فراشَه، فعلًا يرمز إلى الكرم المطلق والشرف الذي يقدمه الأمير لضيفه. إنه يقدم أغلى ما يملك (شرف نسائه) لإكرام الضيف، مما يجعل الضيف في مكانة علياً ويربطه بعلاقة قوية مع المضيف. جسد المرأة هنا هو أداة لبناء تحالفات اجتماعية وسياسية.

ب. نظام الحقيقة الإسلامي (كما يمثله ابن‌بطوطة): في هذا النظام، جسد المرأة هو موضوع للشرف والعفة والستر. إن عرضه على الضيف بهذه الطريقة ليس كرماً، بل هو "قبيح" و"عار". إنه يمثل انهياراً للنظام الأخلاقي والأسري القائم على حصرية العلاقة الجنسية داخل الزواج. عندما يصف ابن بطوطة العادة بأنّها «من أقبح الأشياء»، فإنه لا يعبر عن ذوق شخصي فحسب، بل يمارس سلطة خطابية. هو يستخدم سلطة

"المعرفة" الدينية التي يمتلكها لفرض حكمه على عادة أخرى. إنه يسحب "الشرعية" من نظام الحقيقة التتري و يفرض نظام الحقيقة الإسلامي كمقياس عالمي (أو على الأقل، كمقياسه هو). مرة أخرى، يصبح جسد المرأة هو الساحة التي يُدار فيها هذا الصراع السلطوي. هو ليس مجرد جسد بيولوجي، بل هو نصّ تُقرأ عليه وتُفرض عليه علامات الشرف أو العار. ابنبطوطة، من خلال حكمه، يحاول "إعادة تأديب" هذا الجسد و وضعه ضمن الإطار الأخلاقي الذي يقبله خطابه. إنه يرفض أن يكون هذا الجسد أداة للتحالفات السياسية و يريده أن يكون رمزاً للعفة المحصورة.

✦ العبيد؛ الأجساد المؤدَّبة و السلطة المتجسدة:

لم يكن خطاب ابنبطوطة يتعامل مع العبيد ككائنات بشرية، بل كـــ "أجساد"[١٢] خاضعة للمراقبة و التصنيف و التبادل، و هو ما يتوافق تمامًا مع تحليل فوكو للسلطة التأديبية والبايو- سلطة[١٣].

المثال الأول: العبد كهدية و سلعة متداولة: يصف ابنبطوطة كيف أن السلطان محمد بن تغلق في دهلي كان يغدق عليه بالهدايا، و منها الجواري. يقول: «وكان السلطان يبعث إليَّ في كل يوم بفرس وثوب وجارية، فاجتمع عندي من الجواري نحو خمسين جارية» (ابنبطوطة، ١٩٩٧، ٢:٣١١). العبيد هنا لا يُذكرون بأسمائهم أو شخصياتهم، بل كـــ "جارية"، أي كوحدة قابلة للعد والتجميع (نحو خمسين). إنهم يُسحبون من إنسانيتهم ويُحولون إلى أشياء، إلى سلع تُهدى وتُستلم مثل الخيول والثياب. وهذه الهدايا ليست مجرد كرم، بل هي جزء من شبكة السلطة. السلطان يمنح العبيد لابن بطوطة لتعزيز مكانته وربطه به. وقبول ابنبطوطة لهذه الهدايا يدمجه في هذه الشبكة ويقرّ بشرعيتها. العبد هو العملة التي تُدار بها علاقاتُ القوة.

غالباً ما يصف ابنبطوطة جمال هؤلاء الجواري، مما يحوِّل أجسادهن إلى "موضوعات للمعرفة" الجمالية والجنسية. هذه المعرفة الوصفية هي في حد ذاتها ممارسة السلطة، حيث تضع الجسد تحت "نظر" الراوي و تجعله متاحاً للتقييم والاستهلاك الرمزي.

المثال الثاني: سوق العبيد كفضاء للمراقبة و التصنيف: في وصفه لسوق العبيد في مدينة سُغد (في سمرقند)، يصف ابن بطوطة كيفية عرض العبيد للبيع: «ويُجلب إليها من الترك والصقالبة والخزر عبيد ووصائف، فيُعرضون على الراغبين في الشراء، وهم عراة» (نفسه، ١:٢٤٧).

سوق العبيد هو فضاء مثالي لـــ "النظر" البانوبتيكي[١٤] الفوكوي. العبيد عراة، مكشوفون تمامًا للمراقبة الفاحصة للمشترين. كل جزء من أجسادهم يُفحص: القوة، الصحة، العيوب، الشباب. هذا الفحص هو عملية تأديب وتصنيف. يتمّ تقسيم البشر إلى فئات بناءً على قيمتهم السوقية. العبد الذي يمرّ بهذه العملية يتحول إلى "جسد مطيع"[١٥] جسد تمّ فحصه وتسعيره وإعداده للخدمة. ابنبطوطة، حتى كمراقب، يشارك في هذه العملية من خلال وصفه لها، و بذلك يطبعها ويعتبرها جزءاً طبيعياً من النظام العالمي. نعلم أن السوق ينتج معرفة بالقيمة النقدية للإنسان. هذه المعرفة ليست محايدة، بل هي أداة سلطة تبرر الملكية والاستغلال. خطاب ابن بطوطة يساهم في نشر هذه المعرفة وتطبيعها.

المثال الثالث: العبد المماليك كجسد مسلح: يصف ابنبطوطة قوة المماليك في مصر و الشام، مشيراً إلى أنهم "عبيد الأتراك" الذين يتمّ شراؤهم صغاراً، ثم «يُعلمون الرماية والفروسية و آداب الحرب، فإذا كبروا صاروا من أمراء الدولة وجنودها» (ابنبطوطة، ١٩٩٧، ١:٥٥).

هنا لايتم تأديب الجسد للخدمة المترلية فحسب، بل ليصبح أداة عنف وسلطة سياسية. يتم "تفكيك" هوية العبد الأصلية وإعادة بنائها كجندي مخلص للسلطة التي اشترته. هذا النظام مرة أخرى هو مثال صارخ على البايو- سلطة الفوكوية، حيث لا تدير الدولة فقط الأفراد عبر القانون، بل تدير السكان ككل، وتستخدم أجسادهم كموارد لبناء قوتها العسكرية. ابن‌بطوطة، بإعجابه بهذا النظام، يبرر كفاءة هذه الآلية السلطوية و يطبعها كنموذج ناجح.

من خلال هذه الأمثلة المفصلة، يتضح أن خطاب ابن‌بطوطة لايكتفي بوصف العبودية كظاهرة اجتماعية، بل يشارك بفعالية في آلياتها. إنه يحول الأجساد البشرية إلى أشياء، و يصفها، و يصنفها، و يبرر نظامها، مما يجعله شريكاً في شبكة السلطة/ المعرفة التي أنتجت و استمرت في استغلال هذه الأجساد.

٦. تمثيل الآخر الديني والمذهبي: الاستبعاد والهامشية

يعمل خطاب ابن‌بطوطة على حصر الحقيقة الدينية في نطاق الإسلام السني المالكي، وكل ما خارجه يتم تمثيله كـــ "آخر" يجب وصفه وغالبًا إدانته. آلية خطابه، مثل أي خطاب فوكوي، مبنية على تعريف "الذات" عبر استبعاد "الآخر". الحقيقة الدينية التي يمثلها الإسلام السني لا تكتفي بتعريف نفسها، بل تقوم بتعريف كل ما هو خارجها على أنه هرطقة أو ضلال أو شرك.

✦ **الهندوس؛ الآخر الكافر المطلق:**

في وصفه للهند، يصف الهندوس بأبشع الصور. يصف عاداتهم الجنائزية (حرق الموتى) بأنها «منكر عظيم»، ويتحدث عن أصنامهم بازدراء شديد. هو لا يحاول فهم دينهم من الداخل، بل يصفه من الخارج، من منظور إسلامي حصري. هذا الخطاب لا ينتج معرفة بالهندوسية، بل ينتج صورة نمطية لـــ "الكافر" الذي يقع خارج نطاق الحقيقة و الإنسانية-كما يفهمها ابن‌بطوطة- مما يبرر هامشيته. مثلاً يصف ابن‌بطوطة معبدهم في جنابة (في الهند)، قائلاً: «وبها بيت صنم عظيم، يقال له 'متّن'، و هو عندهم أكبر أصنامهم... و عندهم به صنم من حجارة سوداء، على صورة إنسان، له أربعة أيدي، و له رأس رأس ثور، و يسجدون له و يعبدونه» (ابن‌بطوطة، ١٩٩٧، ٢:٤٢١). الوصف هنا لا يهدف إلى الفهم، بل إلى التشويه و النفي. استخدام كلمة "صنم" بدلاً من "تمثال" أو "معبود" هو اختيار لغوي سلبي يحمل دلالة الشرك و البطلان. وصف الصنم بأنه "على صورة إنسان له أربعة أيدي ورأس ثور" يهدف إلى إظهار التخريف واللامعقولية في هذا الدين من منظور إسلامي يركز على التوحيد ونفي التشبيه. من خلال تصوير الهندوس كعبدة لأحجار غريبة الشكل، ينتج ابن بطوطة "حقيقة" متماسكة: الإسلام هو دين التوحيد والعقل، والهندوسية هي دين الوثنية والخرافة. هذه الحقيقة المزدوجة لا تبرر فقط هامشية الهندوس، بل تعزز مركزية وسمو الخطاب الإسلامي الذي يمثله.

✦ **الصوفيون في الهند: الآخر الداخلي المنحرف**

لا يقتصر الاستبعاد على غير المسلمين، بل يمتد ليشمل الفرق الإسلامية التي يعتبرها ابن‌بطوطة منحرفة عن الصراط المستقيم. وصفه للصوفيين في الهند هو مثال مثالي على كيفية ممارسة السلطة على "الآخر الداخلي". يصف ابن‌بطوطة ما يسميه «الجماعة الخانية» (التكايا الصوفية) في دهلي، فيقول: «و هم يفعلون أفعالاً منكرة، منها أنهم يجتمعون في خانية، فيضربون بالدف و الشبابة و يرقصون حتى يغشى عليهم، و يزعمون

أنهم يرون في تلك الحال النبي و الأنبياء و الصالحين» (ابن‌بطوطة، ١٩٩٧، ٣٢١:٢). يستخدم ابن‌بطوطة مصطلح "أفعال منكرة" و هو مصطلح فقهي قوي يدين هذه الممارسات دينياً. وصفه للرقص و الغشيان يركّز على الجانب الجسدي الهستيري، مما يبرز فقدان السيطرة و العقل، و هو ما يتعارض مع التصور السني للعبادة القائمة على الخشوع و السكينة. زعمهم برؤية النبي يُطرح بطريقة تشككية، وكأنه وهْمٌ أو ادعاء باطل.

هنا، تتنافس معرفتان: معرفة الصوفي الذوقية و الوجدانية، و معرفة الفقيه النصيّة و الشرعية. ابن‌بطوطة، كفقيه، يستخدم سلطة المعرفة التي يمتلكها (الشريعة) لتفكيك ونبذ المعرفة الصوفية البديلة. هو لا يختلف معهم في الطريقة فحسب، بل يرفض أصل مشروعية تجربتهم الدينية. من خلال هذا الخطاب، يحدد حدود الإسلام الصحيح و يهمش أي تجربة دينية تخالفها.

✦ **الشيعة: الآخر الداخلي و تهديد النقاء المذهبي**

يمثل الشيعة في خطاب ابن‌بطوطة حالة خاصة من "الآخر". إنهم ليسوا كفاراً مثل الهندوس، بل هم مسلمون من منظوره، لكنهم "منحرفون" عن الصراط المستقيم. هذا النوع من الاستبعاد أكثر خطورة، لأنه لا يهدف إلى طرد مجموعة خارج الإسلام، بل إلى "تنقية" الإسلام من الداخل و تحديد من هو "المسلم الحقيقي". إنه صراع على تعريف "الذات" الإسلامية نفسها.

طقوس عاشوراء و التعبير عن الجسد المنحرف:

أحد أقوى الأمثلة على هذا الاستبعاد الداخلي يظهر في وصف ابن‌بطوطة لطقوس الشيعة في إحياء ذكرى استشهاد الحسين بن علي، خاصة في مناطق العراق و إيران. يصف ما شاهده في بعض المدن الفارسية و العراقية، قائلاً: «و لهم في كل سنة يوم يسمونه يوم عاشوراء، يضربون فيه رؤوسهم بالسيوف و الخناجر، حتى تسيل دماؤهم على وجوههم و ثيابهم، و يشقون ثيابهم، و ينشدون مراثٍ في الحسين بن علي، بأصوات عالية و مبالغة في البكاء و النياحة، ويزعمون أن ذلك قربة إلى الله. و هو من أقبح البدع و أعظم المنكرات» (نفسه، ٣٣٧:٢ وما بعدها).

أ. صراع أنظمة الحقيقة الداخلية[١٦]: هنا، الصراع ليس بين الإسلام والوثنية، بل بين نظامَين للحقيقة داخل الإسلام نفسه. **نظام الحقيقة الشيعي:** هذه الطقوس هي تعبير صادق عن المأساة التاريخية، و رمز للثورة على الظلم، و وسيلة للتقرب من الله عبر مواساة أهل البيت. إنها ممارسة دينية مشروعة تنتج "حقيقة" خاصة عن الولاء و المظلومية و الشهادة. الجسد هنا هو أداة للتعبير الديني العميق. و**نظام الحقيقة السني** (كما يمثله ابن‌بطوطة): هذه الطقوس هي "بدعة" و "منكر". إنها تمثل شكلًا من أشكال الشرك بالله (إذا كانت تُعتبر قربة بحد ذاتها) و انحرافًا عن هدي النبي الذي نهى عن لطم الخدود وشق الجيوب. الجسد هنا ليس أداة تعبير، بل هو جسد "منحرف" و"غير مؤدب" يمارس طقوساً لا أساس لها في الشريعة.

ب. سلطة التسمية و التصنيف[١٧]: عندما يطلق ابن‌بطوطة على هذه الممارسة تسمية "بدعة"، فإنه لا يصف فحسب، بل يمارس سلطة فقهية مطلقة. كلمة "بدعة" ليست مجرد وصف محايد، بل هي حكم قضائي يضع هذه الممارسة خارج دائرة الإسلام المشروع. إنه يستخدم معرفته الفقهية لسحب الشرعية عن المعرفة الدينية الشيعية البديلة. هو يحدد ما هو "دين" و ما هو "هرطقة" داخل الدين الواحد.

ج. الجسد كميدان للسلطة التأديبية: يركز ابن‌بطوطة في وصفه على الجسد بشكل لافت: «يضربون رؤوسهم بالسيوف»، «تسيل دماؤهم»، «يشقون ثيابهم». هذا التركيز ليس عفوياً. إنّه يهدف إلى إظهار هذه الأجساد على أنها "فوضوية" و"خارجة عن السيطرة". من منظور فوكوي، هذه الأجساد هي أجساد "غير مؤدبة"[١٨]. في المقابل، يُفهم ضمنًا أن جسد المسلم السني هو جسد "مؤدب" يخضع لنظام العبادة الهادئة و المنضبطة. خطاب ابن‌بطوطة هو أداة لـــ "تأديب" هذه الأجساد رمزيًا عبر إدانتها ووصفها بأنها "قبيحة".

د. السلطة الرعوية والمراقبة الداخلية[١٩]: يعمل ابن‌بطوطة هنا كـــ "راعٍ" للطائفة السنية، مهمته حماية القطيع من "الضلال". هو يرشد "المسلمين الحقيقيين" إلى هذه الممارسات "المنحرفة" و يحذرهم منها، مما يرسم حدودًا واضحة بين الأرثوذكسية و الهرطقة. إنه لايراقب "الآخر" الخارجي فقط، بل يراقب "الآخر" الداخلي ويكشفه للمركز.

من خلال هذا التحليل، يتضح أن استبعاد الشيعة في خطاب ابن‌بطوطة هو عملية معقدة تهدف إلى حماية نقاء المذهب السني. إنه لا يكفي بقبولهم كمسلمين مختلفين، بل يجب تصويرهم كـــ "تهديد" داخلي يتطلب المراقبة والإدانة. هذه الآلية تبرر سلطة الفقيه السني (مثل ابن‌بطوطة) كحارس للبوابة، الذي يحدد من يدخل جنة "الإسلام الصحيح" و من يبقى خارجها. و هكذا، يتم بناء "الذات" السنية المركزية ليس فقط في مواجهة "الآخر" الخارجي، بل أيضًا عبر نفي واستبعاد "الآخر" الداخلي.

✦ **نصارى القسطنطينية: الآخر "الذمي" المهين**

حتى أهل الكتاب الذين يمنحهم الإسلام مكانة الذمة، يتمّ تمثيلهم في خطاب ابن‌بطوطة بطريقة تؤكد على هامشيتهم و دونيتهم مقارنة بالمسلمين. عندما زار ابن‌بطوطة أراضي الإمبراطورية البيزنطية، وصف كنيسة آياصوفيا في أدرنة (عاصمة السلطان مراد الأول آنذاك)، قائلاً: «و هي كنيسة عظيمة، بناها الروم، و المسلمون قد أخذوها منهم و جعلوها مسجداً... و بها صور الأنبياء عليهم السلام، و بعضهم يزعم أنهم صور ملوكهم، و هي محفوظة لم تمس، و عندهم بها عظمة» (ابن‌بطوطة، ١٩٩٧، ٢٥٢:١). قوة هذا المثال تكمن في ما هو غير مذكور و مذكور في آن.

أ. سلطة التحول: عبارة «المسلمون قد أخذوها منهم و جعلوها مسجداً» هي جملة قصيرة لكنها تحمل طوفاناً من المعنى السلطوي. إنها تؤكد على انتصار السياسي والديني للإسلام على المسيحية. الكنيسة لم تعد كنيسة، بل أصبحت مسجداً، مما يرمز إلى تحول الحقيقة الدينية نفسها. المسيحيون لم يعودوا أصحاب المكان، بل أصبحوا أقلية تحت حكم المسلمين.

ب. سلطة التفسير: عندما يصف ابن‌بطوطة الصور، يقول «و بعضهم يزعم أنهم صور ملوكهم»، متجاهلاً تفسير المسيحيين لها بأنّها صور للقديسين. استخدام كلمة "يزعم" يدلّ على الشك والتقليل من شأن معتقداتهم. هو لا يمنحهم سلطة تفسير رموزهم الدينية، بل يفرض تفسيراً بديلاً أو على الأقل يثير الشك في تفسيرهم.

ج. الصمت و التهميش: ابن‌بطوطة لايصف أي تفاعل مع المسيحيين أنفسهم، أو يذكر آراءهم أو شعائرهم بالتفصيل. هم موجودون في الهامش كـــ "الروم" أصحاب الماضي العظيم، لكن الحاضر والسلطة يتعلق للمسلمين. خطابه يهمش وجودهم الفاعل ويحولهم إلى مجرد خلفية تاريخية لانتصار الإسلام.

من خلال هذه الأمثلة المتنوعة، يتضح أن خطاب ابن‌بطوطة لا يمارس الاستبعاد بطريقة واحدة. فمع الهندوس، يكون الاستبعاد مطلقًا. مع الصوفيين و الشيعة، يكون استبعاداً داخلياً يهدف إلى "تنقية" الذات. و مع المسيحيين، يكون استبعاداً هرمياً يؤكد على مكانة التبعية و الهامشية. في كل الحالات، تكون النتيجة واحدة: ترسيخ سلطة وحقيقة الخطاب السني المركزي الذي يمثله الرحّال.

٧. السلطة والمعرفة الاقتصادية: الحكومية المبكرة و إدارة الثروة

لم تكن المعرفة الاقتصادية في خطاب ابن‌بطوطة مجرد معلومات عن السلع و الأسعار، بل كانت أداة سلطة حاسمة. فالمعرفة بثروة الممالك و قوة سلاطينها هي التي تحدد مكانتها في الخريطة السياسية والدينية التي يرسمها. و يتجاوز تحليلنا هنا فكرة "الثروة كدليل على القوة" لندخل في آليات إنتاج هذه الثروة و إدارتها، و هو ما يقترب من مفهوم فوكو عن "الحكومية"[٢٠].

✦ **سلطنة دهلي، نموذج الحكومية المطلقة**

وصفُ ابن‌بطوطة لسلطنة محمد بن تغلق في دهلي هو ليس مجرد سرد لغنى فاحش، بل هو وصف دقيق لنظام اقتصادي- سياسي مصمم لإدارة السلطة. يصف ابن‌بطوطة كيف أن السلطان كان يغدق عليه بالهدايا التي تصل إلى مئات الآلاف من الدنانير، و يقول: «وكان السلطان إذا رضي عن أحدٍ من أمرائه أو خدمه، ألبسه قبة من الحرير، و أعطاه مائة ألف دينار أو أكثر... و لم أر في الدنيا ملكًا أعظم منه في الإحسان و الإنفاق» (ابن‌بطوطة، ١٩٩٧، ٣:٣١٠). كما يصف نظاماً بيروقراطياً معقداً لإدارة هذه الثروات، حيث يتم تسجيل كل شيء.

الثروة كأداة للحكومية: هدايا السلطان ليست مجرد كرم، بل هي آلية حكومية متطورة. من خلال توزيع الثروة بشكل انتقائي ومذهل، يدير السلطان شبكة معقدة من الولاءات. هو لا يقتني الثروة لنفسه، بل يضخها في جسد الدولة لشراء الولاءات وتعيين المسؤولين وخلق طبقة من النخبة المعتمدة عليه كلياً. هذا هو جوهر الحكومية: إدارة السكان و السلوكيات من خلال إدارة الموارد الاقتصادية.

المعرفة بالثروة كأداة سلطة: ابن‌بطوطة نفسه، من خلال وصفه الدقيق لهذه الهدايا و قيمتها، يشارك في هذه الآلية. نصه ينتج معرفة بالقدرة الاقتصادية المطلقة للسلطان. هذه المعرفة لا تُظهر قوة السلطان فحسب، بل تُخضع القارئ لها، و تجعل من سلطته أمراً واقعياً و مسلّماً به. إنه يوثق لنجاح هذا النموذج الحكومي.

الجسد الاقتصادي للدولة: يصف ابن‌بطوطة كيف أن السلطان كان يجلب الصناع و الحرفيين من جميع أنحاء العالم و يجبرهم على الإقامة في دهلي. هذا ليس مجرد حبٍّ للفن، بل هو سياسة اقتصادية واضحة: استنزاف موارد الدول المجاورة وتجميعها في العاصمة لخلق مركز اقتصادي و صناعي لا ينافس. الدولة هنا تدير الأجساد المهنية والاقتصادية كما تدير الجيوش.

✦ **مملكة مالي، الخطاب حول العدالة الاقتصادية**

في مملكة مالي، نرى نموذجاً مختلفاً من الحكومية، حيث ترتبط شرعية الحاكم بشكل مباشر بإدارة مورد اقتصادي استراتيجي (الذهب) بشكل "عادل". يقول ابن‌بطوطة عن مالي: «والعدل شائع عندهم أكثر من سائر البلاد... و الذهب عندهم كثر، و يوجد في بلادهم، و ربّما حضر السلطان فيهم قطعة من ذهب تزن عشرة أرطال، فلا يأخذها لنفسه، بل يتركها لمن وجدها» (ابن‌بطوطة، ١٩٩٧، ٢:٤٦٣).

إنتاج خطاب العدالة الاقتصادية: ابن‌بطوطة لايصف فقط وفرة الذهب، بل يربطها بشكل وثيق بمفهوم "العدل". هذه العلاقة ليست عفويةً. إنها تنتج خطاباً قوياً: الشرعية السياسية للحاكم (السلطان) تأتي من قدرته على ضمان نظام اقتصادي عادل و منظم. الحاكم لا يمتلك الذهب، بل يديره ويضمن حق الجميع فيه.

السلطة عبر التحكم في السعر الرمزي: من خلال هذا الخطاب، يتم تعزيز سلطة الحاكم. هو ليس مجرد ملك غني، بل هو "حارس العدالة الاقتصادية". هذه السلطة الرمزية قد تكون أقوى من قوته العسكرية. ابن‌بطوطة، كفقيه، يعجب بهذا النموذج لأنه يطابق بين السلطة الدنيوية و العدالة الأخلاقية و الاقتصادية، و هو ما يشكل أساس الحكومة الصالحة في الفكر الإسلامي.

المعرفة كأداة للشرعية: عندما ينقل ابن‌بطوطة هذا الوصف إلى العالم الإسلامي، فإنه لا يقدم معلومات اقتصادية فحسب، بل يقدم نموذجاً للحكم يمكن الاحتذاء به. إنه يمنح شرعية دينية و أخلاقية لنظام حكم مالي من خلال ربطه بالعدالة الاقتصادية.

✦ الخانات، "هيتروتوبيا" الاقتصادية و الفضاء المؤدب

يمثل وصف ابن‌بطوطة للخانات (التي تسمّى أيضاً الفنادق أو الكاروانسراه) مثالاً رائعاً على كيفية خلق فضاءات مؤدبة لتنظيم النشاط الاقتصادي. يصف ابن‌بطوطة الخانات بأنها مبانٍ ضخمة تقع على طرق القوافل، و يقول: «و في كل بلدٍ من بلادِ التركِ خانٌ، و هو بناءٌ عظيمٌ يُبنَى للتجار، و فيه بيوت و مساكن، و يُفرش للتجار الفرش و البسط، و يُعطى كل واحد منهم قصعة من نحاس يطبخ فيها ما شاء، وكل ذلك مجاناً» (نفسه، ١:٢٤٥).

الخان كـــ "هيتروتوبيا"[٢١]: يستخدم فوكو هذا المصطلح لوصف أماكن أخرى؛ فضاءات حقيقية موجودة في المجتمع لكنها في نفس الوقت خارجها. الخان هو هيتروتوبيا مثالية. إنه مكان انتقالي، للمرور، حيث تتوقف الهويات العادية (صاحب، عبد، حاكم) و يحل محلها هوية واحدة: التاجر. له قواعده الخاصة و أهدافه المحددة (تجارية).

الفضاء الاقتصادي المؤدب: الخان ليس مجرد مكان للراحة، بل هو أداة لـــ "تأديب" النشاط التجاري. هو يوفر الأمن، و المرافق، و التنظيم. هذا يقلل من الفوضى و المخاطر و يجعل التجارة أكثر كفاءة و قابليةً للتنبؤ بنتائجها. الدولة التي تبني هذه الخانات تمارس سلطة غير مباشرة: هي لا تتحكم في التجار مباشرة، بل تخلق فضاءً يوجه سلوكهم نحو أهدافها (زيادة التجارة وجباية الضرائب).

إنتاج معرفة اقتصادية منظمة: من خلال تنظيم التجار في هذه الفضاءات، يتم إنتاج "معرفة" أكثر دقة بالتجارة: من يسافر، ما هي بضائعهم، أين يذهبون. هذه المعرفة ضرورية للدولة لممارسة الحكومية و تخطيط سياستها الاقتصادية.

من خلال هذه الأمثلة، يتضح أن ابن‌بطوطة لم يكن مجرد ملاحظ للثروات، بل كان محللاً (بشكل ضمني) لأنظمة الحكومية المبكرة. نصّه يكشف كيف أن الاقتصاد لم يكن مجرد نشاط فردي، بل كان مجالًا أساسيًا لممارسة السلطة، و إدارة السكان، و إنتاج الشرعية السياسية و الدينية.

٨. النتيجة

لقد أثبتت هذه الدراسة، من خلال تطبيقها المنهجي لمنظور ميشيل فوكو، أن نص تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار يتجاوز كونه مجرد سجل تاريخي أو وصف جغرافي، ليُكشف كخطاب سلطوي متقن و منتج للمعرفة. إنه ليس مرآة للواقع، بل هو أداة نشطة في بناء هذا الواقع و تشكيله وفقاً لنظام معرفي و سلطوي محدد. إن التحليل المعمق قد كشف عن شبكة معقدة من الآليات التي تعمل من خلالها السلطة/ المعرفة في نسيج النصّ. إن السلطة في خطاب ابن‌بطوطة لاتظهر بشكل صريح وقمعي فحسب، بل تتشابك بشكل عميق في بنيته اللغوية و المعرفية، و قد تجلت هذه الآليات في محاور رئيسية متعددة:

١. بناء الذات العارفة كمرجعية مركزية مطلقة: فابن‌بطوطة لم يكن مجرد راوٍ، بل كان قاضياً و فقيهاً، و موقعه هذا منحه سلطة النظر و الحكم و التزكية. إن "معرفته" الفقهية هي التي منحته "سلطة" شرعنة الحاكم أو إدانته ضمنياً، مما يجعله نقطة ارتكاز ثابتة يُقاس العالم من خلالها.

٢. الجسد كميدان للسلطة التأديبية و الحكومية: و قد برز هذا بشكل صارخ في تعامل الخطاب مع جسد المرأة و العبيد. بالنسبة للمرأة لم يكن الأمر مجرد حكم على "التعري"، بل كان صداماً لأنظمة الحقيقة. ففي تركستان، صرّع خطاب ابن‌بطوطة مع نظام القيم التتري الذي يرى في مشاركة الزوجة للضيف شرفاً، بينما وصفه بأنه "قبيح" هو ممارسة لسلطة المعرفة الفقهية لفرض نظام حقيقتها الخاص. و في المالديف، تحولت سلطة الخطاب إلى تدخل مباشر لتأديب الأجساد و فرض الحجاب.

و بالنسبة للعبيد تم تحليلهم ليس كبشر، بل كـــ "أجساد" خاضعة للمراقبة و التصنيف و التبادل. فهم كانوا "سلعاً" متداولة في شبكات السلطة (كما في دهلي)، و "موضوعات" للفحص البانوبتيكي في أسواق النخاسة (كما في سغد)، و "أجسادًا مسلحة" مُسخّرة لخدمة بايو-سلطة الدولة (كما في نظام المماليك).

٣. استبعاد الآخر الديني و المذهبي كآلية لإنتاج الحقيقة و الهرطقة: و قد عمل الخطاب هنا بأساليب متعددة و متدرجة: الهندوس كانوا الآخر المطلق، الذين تم تصويرهم كعبدة أوثان لإنتاج حقيقة الإسلام كدين توحيدي عقلاني في مواجهة الوثنية و الخرافة. الشيعة و الصوفيون كانوا الآخر الداخلي، حيث تحول الصراع إلى صدام لأنظمة الحقيقة الداخلية. في وصف طقوس عاشوراء، مارس ابن‌بطوطة سلطته الرعوية ليحدد حدود العقيدة المستقيمة و الهرطقة، وليبرر سلطة الفقيه كحارس للبوابة. النصارى كانوا الآخر الهرمي، حيث تم تمثيلهم عبر السلطة الرمزية (تحويل كنيستهم إلى مسجد) و سلطة التفسير (التشكيك في معتقداتهم)، مما يثبت مكانتهم التابعة و الهامشية.

٤. السلطة و المعرفة الاقتصادية كأداة حكومية مبكرة: لقد تجاوز التحليل فكرة "الثروة كدليل على القوة" ليكشف عن أنظمة متطورة لإدارة الموارد و السكان. في دهلي، رأينا نموذجاً متقدماً للحكومية، حيث تُستخدم الثروة كأداة لإدارة الولاءات. و في مالي، تم إنتاج خطاب يربط شرعية الحاكم بالعدالة الاقتصادية. و في الخانات، تم تحليلها كـــ"هيتروتوبيا"، فضاءات مؤدبة و منظمة تجعل التجارة أكثر كفاءة و استقراراً، مما يمارس سلطة الدولة بشكل غير مباشر.

إن هذه الآليات المتشابكة تؤكد بشكل قاطع على صحة المنظور الفوكوي. ففي رحلة ابن‌بطوطة، لم تكن المعرفة و السلطة كيانين منفصلين، بل كانا وجهين لعملة واحدة. "معرفة" ابن‌بطوطة بالعالم هي التي منحته "سلطة" التمثيل، و"سلطته" كراوٍ وفقيه هي التي جعلت "معرفته" حقيقة مسلّم بها.

و بذلك، تقدم هذه الدراسة قراءة جديدة تكشف عن البعد الأيديولوجي العميق للنص. إن تحفة النظار هي مشروع ثقافي وسلطوي يساهم في ترسيخ و تداول شبكات السلطة الدينية و الأخلاقية و الاقتصادية في عصرها. في النهاية، لم تكن رحلة ابن‌بطوطة مجرد انتقال في الأمصار، بل كانت مشروعاً لرسم خريطة العالم بخطوط السلطة و المعرفة، و تثبيتها إلى الأبد بالكلمة المكتوبة.

پی‌نوشت‌ها

١. Discourse
٢. Power/Knowledge
٣. Archaeology
٤. synchronic
٥. Genealogy
٦. diachnoic
٧. Self
٨. Other
٩. stereotypes
١٠. The Gaze
١١. Epistemes
١٢. bodies
١٣. Biopower
١٤. يمكن اعتماد استعارة فوكو الشهيرة "البانوبتيكون" (Panopticon) لفهم طريقة عمل ابن بطوطة. البانوبتيكون هو تصميم سجني يمكن فيه حارس واحد من مراقبة جميع السجناء دون أن يروه، مما يجعل السجناء يتصرفون دائماً كما لو كانوا مراقبين.
١٥. docile body
١٦. Clash of Internal Regimes of Truth
١٧. The Power of Naming and Classification
١٨. undisciplined bodies
١٩. Pastoral Power and Internal Surveillance
٢٠. Governmentality
٢١. Heterotopia

فالدلالة الحقيقية للمصطلح تأتي من استخدام ميشيل فوكو في محاضرته الشهيرة من أماكن أخرى: يوتوبيات وهيتروتوبيات (Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias). لم يكن فوكو يتحدث عن مكان خيالي، بل عن أماكن حقيقية وموجودة في المجتمع، لكنها في نفس الوقت خارجة عن كل الأماكن الأخرى .إنها "مواقع مضادة (counter-sites) " تقوم في نفس الوقت بتمثيل وتحدي وعكس المساحات التي نعيش فيها. لنفهمها بشكل أفضل، يجب أن نقارنها بـــ "اليوتوبيا:(Utopia) "اليوتوبيا :هي مكان غير واقعي، نموذجي ومثالي، موجود في الخيال فقط (مثل مدينة الفاضلة). الهيتروتوبيا :هي مكان واقعي ومادي، لكنه يعمل كمرآة مشوهة أو فضاء بديل للمجتمع. هي مساحة "هامشية" أو "منفصلة" لها قواعدها الخاصة. باختصار، الهيتروتوبيا هي فجوة في النسيج المادي والاجتماعي للمجتمع، مكان يمكن فيه أن تُرى قواعد المجتمع العادية بشكل مختلف أو يتم تعليقها مؤقتاً.

المصادر

١) ابن‌بطوطة، محمد بن عبد الله. (١٩٩٧). **تحفةالنظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار**. بيروت: دارالكتب العلمية.

٢) فوكو، ميشيل. (١٩٩٦). **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة (المجلد الأول)**. ترجمة: سعيد بنكراد. الدارالبيضاء: دارالطليعة.

٣) فوكو، ميشيل. (٢٠٠٥). **حفريات المعرفة**. ترجمة: سالم يفوت. دمشق: دارالمدى.

٤) فوكو، ميشيل. (١٩٨٨). **المراقبة و المعاقبة: ولادة السجن**. ترجمة: علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي.

التنظيرات و النقد في الأدب العربي

السنة الرابعة، العدد ١٣، ربيع ١٤٠٣

صص: ٦٤ -٤٧

DOI ١٠.٢٢٠٣٤/JRAL.٢٠٢٥.٥٦٠٤٩٤.١٠٧٨

خوانش فوکویی از تحفۀ النظار فی غرائب الأمصار و عجائب الأسفارِ ابن‌بطوطه

سمیه سادات طباطبایی [١]

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴،۰۸،۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴،۰۹،۰۵)

چکیده

این پژوهش کتاب «تحفة النظار فی غرائب الأمصار و عجائب الأسفار» اثر ابن‌بطوطه را بررسی می‌کند؛ البته نه صرفاً به مثابه سندی تاریخی یا جغرافیایی، بلکه به عنوان یک گفتمان ادبی- فرهنگیِ پیچیده که اعمال قدرت کرده و دانش تولید می‌کند. این مطالعه از منظر نقد پساساخت‌گرا، و به طور مشخص بر پایه نظریه قدرت/ دانش اندیشمند فرانسوی، میشل فوکو، بدین اثر می‌نگرد تا سازوکارهایی را واسازی کند که ابن‌بطوطه از طریق آنها اقتدار خویش را به‌عنوان راوی می‌سازد، «دیگری» را بازنمایی می‌کند، و در تثبیت نظام دانشی (اپیستمه) مسلط در عصر خود مشارکت می‌جوید. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌هایی محوری است درباره چگونگی تبلور رابطه قدرت با دانش در گفتمان سفرنامه‌نویسی، راهبردهای گفتمانیِ به‌کاررفته در بازنمایی زن و دگر کیشان و فرهنگ‌های متفاوت، و نقش متن در به حاشیه راندن صداهای خاص و مرکزیت‌بخشی به گفتمان قدرت مسلط. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که سفر ابن‌بطوطه پروژه‌ای اقتدارگرایانه و یکپارچه است، که در آن «شناخت» سرزمین‌ها و مردمان از «قدرتِ» نظارت، طبقه‌بندی و داوری جدا نیست؛ و از این رو متن را به ابزاری اثرگذار در تولید و گردش شبکه‌های قدرت دینی، حقوقی و فرهنگی در جهان اسلام دوره میانه بدل می‌سازد.

واژگان کلیدی: نقد پساساخت‌گرا، میشل فوکو و قدرت/ دانش، ابن‌بطوطه و تحفۀالنظار، گفتمان سفرنامه‌ای، بازنمایی «دیگری».

---

١. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران، ایمیل: Sst١٣٦٣@yahoo.com