

المؤرخ العربي

مجلة فصلية تاريخية محكمة تعنى بشؤون التراث والتاريخ العربي والعالمي

العدد ٧٥ / ١٤٤٧هـ / ٢٠٢٥م



تصدر عن
الأمانة العامة لإتحاد المؤرخين العرب
بغداد

ISSN 2710-2831

الترقيم الدولي:

المؤرخ العربي

العدد ٧٥ / ١٤٤٧هـ / ٢٠٢٥م

JOURNAL OF ARAB HISTORIANS



Office of the General Secretary
Iraq - Baghdad - P.O.Box 6387
Cable:MOARKHEEN Baghdad

ISSN 2710-2831

رقم المعيار الدولي للمجلة



27102831

المؤرخ العربي

مجلة فصلية تاريخية محكمة تعنى بشؤون التراث والتأريخ العربي والعالمي



تصدر عن

الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب
بغداد

ISSN 2710 – 2831

العدد: 75 – 1447 هـ / 2025 م

بطاقة الاشتراكات

للاقطار الأخرى

١٥٠ دولاراً

٥٠ دولاراً

قيمة الاشتراك للاقطار العربية

٥٠ دولاراً للمؤسسات الرسمية

٢٥ دولاراً للمؤرخين وطلبة معاهد التاريخ

مجلة المؤرخ العربي - العنوان

العراق - بغداد - المنصور -

شارع النقابات

ص. ب (٦٣٨٧)

الخلوي: ٠٠٩٦٤٧٨١٤٤٠٤٠١١ - ٠٠٩٦٤٧٩٠١٤٧٨٣١٥ - ٠٠٩٦٤٧٧٠٥٨٨٨٨٠٧

البريد الإلكتروني: arabhistory1974@gmail.com

ارجو قبول اشتراكي في مجلتكم لمدة سنة واحدة

الاسم:

العنوان:

المدينة:

القطر:

التاريخ:

يرجى ارسال قائمة بالحساب وتجدون طياً صكاً بقيمة

Subscription card

Please enter my subscription for

Address:

Prof. Dr. Muhammed J. al Mashhadani

Secretary General of Union of Arab Historians

Iraq - Baghdad - Al-Mansour - Al-Nagabat St. - P.O.Box. (6387)

Tel.: 009647814404011 - 009647901478315 - 009647705888807

email: arabhistory1974@gmail.com

One year \$ 150 for institutions

\$ 50 for Historians & Students of History

Please Bill me

Check enclosed for

Name

Address

Country

City

Date

التنفيذ الإلكتروني: يسرى توفيق

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور محمد جاسم حمادي المشهداني الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب	جمهورية العراق	رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور محمد عبده حتاملة	المملكة الأردنية الهاشمية	نائب رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور محمدو أمين	الجمهورية الإسلامية الموريتانية	المشرف العلمي للمجلة
الأستاذ الدكتور طلال جميل الرفاعي	المملكة العربية السعودية	عضواً
الأستاذ الدكتور طارق أحمد قاسم	الجمهورية اللبنانية	عضواً
الأستاذ الدكتور حميد اجميلي	المملكة المغربية	عضواً
الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد المنعم سلامة أبو العلا	جمهورية مصر العربية	عضواً
الأستاذ الدكتور محمد لحسن زغدي	الجمهورية الجزائرية	مدير التحرير

شروط نشر البحوث في المجلة

1. أن يعتمد البحث الأسس العلمية في إعداد وكتابة البحث.
2. أن يكون منسجماً مع أهداف اتحاد المؤرخين العرب.
3. أن لا يزيد عدد صفحاته عن (50) صفحة.
4. أن لا يكون قد سبق نشره أو قبل للنشر في مجلة أخرى، على أن يقدم كاتب البحث تعهداً يؤكد ذلك مرفقاً برسالة مع البحث موجهة إلى مدير التحرير.
5. تقبل البحوث في جميع فروع المعرفة التاريخية، وباللغتين العربية والإنكليزية.
6. يطبع عنوان البحث على ورقة مستقلة، ويفضل أن يكون مختصراً، ويثبت اسم الباحث أو أسماء الباحثين الكاملة والعنوان لكل منهم.
7. يطبع البحث على وجه واحد من الورقة، وتأخذ كل ورقة رقمها الخاص، ويقدم نسختين.
8. بالنسبة للبحوث المقدمة إلى المؤتمرات أو الندوات أو ما كان مستقلاً من رسالة أشرف عليها مقدم البحث فيشار إلى ذلك في حاشية البحث.
9. لأمر فنية خاصة بالطباعة يجب أن توحد الهوامش بالبحث من أول هامش في البحث إلى آخر هامش فيه، وتعطى تسلسلاً واحداً.
10. يحال البحث المقدم للنشر إلى خبير مختص ويُعاد إلى كاتبه لإجراء التعديلات المقترحة إن وجدت، على أن يُعاد إلى مدير التحرير في غضون خمسة أيام.
11. رتبت البحوث لاعتبارات فنية وهي تعبّر عن آراء أصحابها مع التأكيد على أن مجلة المؤرخ العربي منبر تاريخي قومي تنطق باسم القضية العربية الكبرى.
12. البحوث التي ترد للمجلة لا تعاد إلى أصحابها في حالة عدم نشرها.
13. يرجى تدوين اسم الباحث وعنوانه، وعنوان بحثه باللغة الإنكليزية.

ترسل البحوث إلى

الأمانة العامة

لاتحاد المؤرخين العرب

البريد الإلكتروني:

arabhistory1974@gmail.com

الهيئة الاستشارية لمجلة المؤرخ العربي

المملكة الأردنية الهاشمية	- الأستاذة المشارك الدكتورة أسماء جاد الله عبد خصاونة
دولة الإمارات العربية المتحدة	- الدكتور أحمد زياد الزبيدي
مملكة البحرين	- الأستاذ الدكتور علي منصور نصر آل شهاب
الجمهورية التونسية	- الدكتور خالد رمضاني
الجمهورية الجزائرية	- الأستاذ الدكتور فارس كعوان
جمهورية القمر المتحدة	- الأستاذ الدكتور محمد ذاكر حسن سقاف
جمهورية جيبوتي	- الأستاذ المساعد الدكتور حسن عثمان سجال
المملكة العربية السعودية	- الأستاذة الدكتورة عائشة بنت مرشود بن حميد الحربي
جمهورية السودان	- الأستاذ الدكتور حاتم الصديق محمد أحمد
الجمهورية العربية السورية	- الأستاذ الدكتور عمار محمد النهار
جمهورية الصومال	- الدكتور مؤمن علي عالم جيلي
جمهورية العراق	- الأستاذ الدكتور أنس محمد جاسم المشهداني
سلطنة عُمان	- الدكتورة بدرية بنت محمد بن شامس النبھاني
دولة فلسطين	- الأستاذ الدكتور سعيد عبد الله جبريل البيشاوي
دولة قطر	- الأستاذ الدكتور علي عفيفي علي غازي
دولة الكويت	- الأستاذ المساعد الدكتور عيسى حسين أحمد دشتي
الجمهورية اللبنانية	- الأستاذ الدكتور كمال شكيب حماد
الجمهورية الليبية	- الأستاذ الدكتور ماهر عبد الغني أحمد دعوب
جمهورية مصر العربية	- الأستاذ الدكتور عبد الباري محمد الطاهر الشرقاوي
المملكة المغربية	- الأستاذ الدكتور حسن حافظي علوي
الجمهورية الإسلامية الموريتانية	- الأستاذ الدكتور جمال غدور
الجمهورية اليمنية	- الأستاذ الدكتور طه حسين عوض أحمد هُدِيل

المحتويات

10	أ.د. محمد جاسم المشهداني	مقدمة العدد
11	بحوث التاريخ القديم	
25 – 13	أ.د. لخضر بن بو زيد	1 السحر والدين والأسطورة في الرسوم الصخرية بالطاسيلي آجر (جنوب الجزائر)
40 – 26	أ.د. إبتهاال عادل إبراهيم + أ.م. د. زيار صديق رمضان الدوسكي	2 اللغة الأكديّة بلهجتها الآشورية دراسة في الجذور الامتداد والبقاء خلال العصر الآشوري الحديث 911 – 612 ق.م
55 – 41	د. زهرة ثابت	3 العنف الشرعي والعنف غير الشرعي في النص المقدس: دراسة مقارنة بين اليهودية والمسيحية والإسلام
57	بحوث التاريخ العربي الإسلامي	
62 – 59	أ.د. محمد جاسم المشهداني	4 بنو منقذ – نسبهم وأمرؤهم
97 – 63	أ.د. إبراهيم عبد المنعم سلامة	5 اعتذار الأمير المرابطي علي بن يوسف لأهل مدينة المرية الأندلسية عن عدم توفيقه في اختيار قاضيهم ابن أضحى في ضوء نص من معجم السفر للسلفي الأصبهاني نزيل الإسكندرية (ت، 576هـ/1180م)
106 – 98	أ.د. أنس محمد جاسم	6 كرم وجود الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام
127 – 107	أ.م. د. محمود أحمد الأذن	7 القاضي عمر ابن الوردي (ت، 749هـ / 1348م) ومنهجه في كتابة التاريخ الديني
137 – 128	د. إجلال علي سرور	8 نشأة وظيفة الشد وتطورها منذ العصر الفاطمي حتى عصر سلاطين المماليك البحرية (358-784هـ / 969-1382م)
156 – 138	د. أحمد عبد الرازق عبد العزيز	9 ماهية الحكم عصر سلاطين المماليك
164 – 157	أ. أحمد سوام	10 سجل ماسة المغربية: تاريخ من الازدهار والغموض
165	بحوث التاريخ الحديث والمعاصر	
176 – 167	أ.د. نوري عبد الحميد خليل	11 صحافة ثورة العشرين

12	بعثة الشيخ محمود حب الله لدراسة أحوال مسلمي اتحاد جنوب إفريقيا سنة 1951	أ.د. أحمد عبد الدايم	177 – 198
13	بين الحضارات... حوار أم صراع؟ (نقد نظريتي فوكوياما وهنتنغتون)	أ.د. خالد مرعب	199 – 218
14	المغرب: بلد التعايش وقبول الآخر	أ.د. علي علام	219 – 225
15	الذاكرة الجمعية والكتابة التاريخية: دراسة في التصحيح المتبادل	د. حسين بوبيدي	226 – 254
16	الإدارة المالية الفرنسية بالبلاد التونسية خلال عهد الحماية	د. رضوان حدادي	255 – 265
17	الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في لبنان عشية وصول الجيش المصري إلى بلاد الشام عام 1832م.	د. عبد الكريم حبلص	266 – 281
18	الاحتلال الفرنسي للأغواط ورد فعل السكان سنة 1852م	د. فاطمة دجاج	282 – 294
19	قَصَبَةُ قَلْبِيَّة مِنْ خِلَالِ كِتَابِ وَلَايَةِ بَيْرُوتِ عَامِ 1912م، لِمُحَمَّدِ رَفِيقِ التَّمِيمِيِّ وَمُحَمَّدِ بَهْجَتِ: دِرَاسَةٌ تَارِيخِيَّة مَنْهَجِيَّة	أ. ممدوح بري	295 – 303
305	البحوث باللغة الإنكليزية		
20	A study in the political conditions of Algeria at the end of the Ottoman era	د. مبارك شودار	307 – 320

مقدمة العدد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على سيّدنا محمد النبي العربي الأمين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغرّ الميامين
وسلّم تسليماً كثيراً.
أما بعد:

يسعدنا ويشرفنا أن تصدر العدد (75) من مجلة المؤرخ العربي والذي حرره نخبة من المؤرخين العرب
مما يعكس مدى التزامهم بالرسالة والهدف الذي يقدمه اتحاد المؤرخين العرب للمؤرخين والمتقنين العرب كافة
على امتداد ساحة الوطن العربي، والذي يتضمن ببحوثه مختلف الحقب التاريخية من تأريخ أمتنا الخالد.
وما يدلّل على التزام اتحاد المؤرخين العرب باستمرار تدفق هذا النبع التاريخي على مدار السنين منذ
تأسيس اتحاد المؤرخين العرب وإلى اليوم.

وما يدلّل على وفاء اتحاد المؤرخين العرب باحتضان العطاء الفكري والتراثي والتأريخي لهؤلاء المؤرخين
لتقديم المزيد من العطاءات والمعلومات في مختلف جوانب التأريخ العربي وعلى مرّ مراحل المشرق وتعاهدهم
جميعاً على استمرار إصدار هذه المجلة لتكون متنفساً لهم لنشر بحوثهم ودراساتهم في مختلف جوانب
اختصاصات التأريخ العربي وعلى مرّ الزمان.

كما أننا نهيب ببقية الأشقاء من المؤرخين العرب برفد المجلة ببحوثهم ودراساتهم التاريخية من أجل
استمرار صدورها وتأدية أهدافها للمؤرخين العرب كافة وضمن المنهج العربي لكتابة تأريخ الأمة ولمختلف
مراحل هذا التأريخ.

إننا في الوقت الذي تصدر هذا العدد مطبوعاً على الورق كبقية الأعداد السابقة فإننا سننشره على موقع
الاتحاد لكي يكون في متناول المؤرخين العرب جميعاً من خلال الدخول على موقع الاتحاد والاطلاع على
محتويات هذا العدد للاستفادة منه ووفقاً لحاجة كلّ منهم.

ونعاهد الجميع على حرصنا الدائم لاستمرار إصدار هذه المجلة التاريخية العربية الرائدة بما يعزز سمعة
ومكانة الثقافة التاريخية العربية الصحيحة التي يحرص الاتحاد على جعلها في متناول المؤرخين العرب جميعاً.
ومن الله تعالى نستمدّ العون والتوفيق.

أ.د. محمد جاسم المشهداني

الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب

رئيس تحرير المجلة

بحوث التاريخ القديم

السحر والدين والأسطورة في الرسوم الصخرية بالطاسيلي آجر (جنوب الجزائر)

الأستاذ الدكتور لخضر بن بو زيد
جامعة محمد خيضر – بسكرة – الجزائر

الملخص

تعتبر صور الرسوم والنقوش الصخرية في منطقة الطاسيلي آجر جنوب الجزائر من أهم السجلات التي تعبر عن حياة الإنسان في ما قبل التاريخ، فهي بمثابة أرشيف على الهواء الطلق سجل فيه السكان كل تفاصيل حياتهم ومعتقداتهم وأفكارهم في صور تحمل دلالات دينية ورمزية عميقة، تلك الشعوب المتعددة الأعراق التي سكنت الصحراء كانت تختلف فيما بينها من حيث أفكارها ومعتقداتها وأساليب حياتها، لكنها اشتركت في خاصية واحدة، وهي اعتمادها على الفن الصخري كأداة للتعبير عن أفكارها المختلفة، وقد عملت هذه الرسوم على توثيق الممارسات الطقسية والمعتقدات القديمة المتجذرة في الذاكرة الثقافية، وهو ما يفسر تنوع الأساليب الفنية وتعددتها، والقيم الجمالية والرمزية والدينية التي تنقلها.

في هذه الدراسة، نسعى إلى تحليل البعد الديني والميثولوجي في الفن الصخري من خلال مقارنة أنثروبولوجية-أثرية، مع التركيز على الصور والمشاهد التي تجسد المعتقدات والأساطير في محاولة لفهم كيف استخدم الإنسان القديم الصورة كوسيلة تواصل مع المقدس والطبيعة. **الكلمات المفتاحية:** الفن الصخري، الطاسيلي، الرعاة، الصيادين، المعتقدات

every detail of their lives, beliefs, and ideas through images with a deep religious and mythological symbolism. The diverse ethnic groups that inhabited the Sahara differed in their ideas, beliefs, and ways of life, yet they shared one common feature: they all relied on rock art as a tool to express their various ideas. Documenting ritual practices and ancient beliefs rooted in the cultural memory, which explains the diversity and multiplicity of artistic styles and the aesthetic, symbolic, and religious values they convey .

In this study, we aim to analyze the religious and mythological dimensions of Tassili rock art through an anthropological-archaeological approach, focusing on images and scenes that reflect beliefs and myths. This is an attempt to understand how early humans employed visual art as a means of communication with the sacred and the natural world.

Key words: The rock art, Tassili n'Ajjer, Hunters, Herders, Beliefs

مقدمة:

لقد كانت منطقة الطاسيلي آجر التي تقع في الصحراء جنوب الجزائر المركز الرئيسي لحضارة كبيرة شملت الصحراء الوسطى وامتد إشعاعها إلى أجزاء من إفريقيا خلال فترة ما قبل التاريخ، فقد كانت الظروف المناخية مواتية لاستقرار الإنسان وازدهار الحضارة، ولأن الفن كان هو المعيار الرئيسي لتطور المجتمعات القديمة، فإن الطاسيليون القدامى وصلوا إلى درجة كبيرة من التطور في هذا المجال، فقد سجلوا معتقداتهم وأفكارهم وكل تفاصيل حياتهم على جدران الملاجئ الصخرية التي أصبحت اليوم تشكل متحف طبيعيا على الهواء الطلق.

Magic, Religion, and Myth in the Rock Art of Tassili n'Ajjer (Southern Algeria)

Abstract:

The rock art of Tassili n'Ajjer, located in southern Algeria, is considered the most important record reflecting human life in prehistoric times. They serve as an open-air archive in which the inhabitants documented

وتحتضن هذه المنطقة أحد أهم المنجزات الفنية التي تعود الى ما قبل التاريخ ليس على مستوى إفريقيا بل في العالم أجمع، حيث تحصي هذه المنطقة أكثر من عشرة آلاف مشهد فني، تعود الى مختلف الفترات الزمنية، منذ نهاية البلايستوسين إلى القرون الأولى للميلاد، وما يميز الفن الصخري في الطاسيلي آجر عن أي مكان آخر في العالم هو استمراريته وتنوعه، كما أنه ينتمي إلى مجموعات بشرية وعرقيات عديدة عاشت في المنطقة عندما كانت الظروف المناخية مواتية، ويمثل الفن الصخري سجل حياة لشعوب عديدة تعاقبت على هذه الأرض وتفاعلت مع الطبيعة بشكل عجيب، فتركت آثارها وكل جوانب حياتها بما في ذلك معتقداتها وأفكارها ونظمها الاجتماعية وكل جوانب حياتها ماثلة على جدران الملاجئ الصخرية التي حفظت لنا جزءاً صغيراً منها، ربما تمكنا من تصور بعض من مظاهر حضارتها.

ويعتبر الفن الصخري سجلاً كاملاً للحياة فقد حرص الصيادون والرعاة على تسجيل كل نشاطاتهم اليومية وكذلك مختلف الأساطير والمعتقدات والأفكار التي كانت سائدة عندهم، ولا شك أن السؤال المهم الذي يحتاج إلى إجابة هو: ماهي أهم مواقع الفن الصخري؟ وماهي أهم مظاهره؟

الفن الصخري:

لقد أظهرت الدراسات أنه منذ ما يقارب 10 آلاف سنة كان الصيادون الأوائل يجوبون المنطقة طولا وعرضا وكانوا يمارسون نشاطاً يخلط بين صيد الحيوانات البرية وصيد الأسماك، ثم أصبحت حياتهم شبه مستقرة بعد أن أنتجوا الفخار، كما عرفوا الفن الصخري في فترة ما من نهاية البلايستوسين أو ربما مع بداية الهولوسين وعبروا عن أفكارهم ومعتقداتهم في صور فيها الكثير من الخيال فأفكارهم كانت تعج بالكائنات الخرافية والسحر، وبعد ذلك وبتأثير من الجفاف تمكن هؤلاء من التحول إلى تدجين الحيوانات بشكل تدريجي.

وفي تلك الفترة استقطبت الصحراء الوسطى أعداداً كبيرة من السكان من كل مكان، لما كانت تتمتع به من ظروف جيدة، ولا شك أن التحول إلى الحياة الرعوية قد صاحبه تحول في الأفكار والمعتقدات وهو ما انعكس على صور الفن الصخري التي تعود إلى هذه الفترة، فقد شهدت الحياة الرعوية تطور في الأفكار والمعتقدات، فالرعاة سجلوا كل تفاصيل حياتهم على جدران الملاجئ الصخرية قرب الأماكن التي كانوا يعيشون فيها كما تركوا معتقداتهم وأساطيرهم مجسدة على الصخور.

اختلف الباحثون حول مراحل الفن الصخري في الطاسيلي آجر، وإن كان معظمهم جعلوا مرحلة الجاموس العتيق التي تمثل الصيادون القدامى هي المرحلة الأقدم وتمثل نقوش للحيوانات البرية في مشاهد الصيد ومشاهد دينية روحانية، والتسمية تعود إلى حيوانات الجاموس وهو من الأبقار القديمة والذي تنتشر صورته بكثافة في المنطقة، ويرجح أغلب الباحثين أن مرحلة الرؤوس المستديرة وهي رسوم غامضة تمثل الصيادين أيضا تعود إلى نفس الفترة أيضا ويغلب عليها الطابع الأسطوري، وهي تعود لشعوب مختلفة عن الشعوب التي اعتمدت النقوش كشكل فني يعبر عنها.

أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الرعوية وتعرف أيضا بمرحلة البقرات التي تعود إليها أغلب الرسوم والنقوش والتي تتنوع وتزدهر فيها الفنون بشكل كبير، كما أن منطقة الطاسيلي والصحراء الوسطى بشكل عام قد وصلت خلال هذه الفترة إلى درجة كبيرة من التطور الحضاري والمناخ كان مثاليا وكانت المنطقة كثيفة السكان، وكان هناك تنوع اثني واضح إذ يبدو أن الظروف المناخية المواتية وتوفر المروج الواسعة قد جلبت إليها الرعاة من كل مكان.

أما المرحلة الرابعة فتعرف بالمرحلة الليبية البربرية وتعرف بمرحلة الحصان والعربات هي مرحلة اتسمت بتدهور الفن الصخري من حيث الأساليب الفنية حيث تحول من أسلوب طبيعي في مرحلة البقرات الرعوية إلى أسلوب هندسي تخطيطي، كما أن الصحراء الحالية بدأت تتشكل

مواقع تواجد الفن الصخري:

هضبة تامريت:

من أهم مواقع الفن الصخري الموجودة في هذه الهضبة مواقع: تان زوميتاك، وتمنوزين، إلى جانب صفار وجبارين⁽⁸⁾، وتعتبر الرسوم الصخرية أكثر انتشاراً في هذه المنطقة التي توجد بها أهم وافضل الرسوم، وتعود أقدم الرسوم إلى الصيادين القدامى وقد أطلق عليهم تسمية ذوي الرؤوس المستديرة وذلك لأن معظم الرسوم التي تمثل البشر كانت ذات رؤوس دائرية وبدون ملامح الوجه على عكس الرسوم التي تعود إلى الرعاة، وتتركز الرسوم القديمة قرب مدينة جانت في كل من صفار وجبارين⁽⁹⁾، وتامريت، كما نجد بعضها في " وادي تسات" والمواقع القريبة منه، مثل وادي تين إجاال tin (edjedjele) الذي توجد فيه محطة تتضمن الصور الأقدم في المنطقة، والملاحظ في هذه المنطقة أن معظم المشاهد القديمة تتواجد في مناطق عالية شبيهة بالكهوف⁽¹⁰⁾. (اللوحة رقم 01)

وهي إلى جانب ذلك تتواجد في مناطق جبلية صعبة المسالك، وإذا تصورنا أن المناخ في تلك الفترة كان رطباً، فإن تلك المناطق كانت مليئة بالغابات الكثيفة والصخور ذات الأشكال الغريبة، وهو ما يعني أن مواقع تلك الرسوم كانت مراكز عبادة لديانة روحانية غير معروفة بدقة (اللوحة رقم 03).

وإلى جانب هضبة تامريت تتواجد رسوم تعود للمرحلة الرعوية القديمة في " رارداس" (rhardes)، وتوجد في هذه المنطقة الكثير من الرموز السحرية والشخصيات نصف الإنسانية والأشكال الأفغانية⁽¹¹⁾، ومن المواقع الأخرى " وادي إيدو" خاصة في الموقع الذي يسمى "تيسوكاي" الذي يتضمن مشاهد جميلة للأبقار وهذا الوادي هو عبارة عن نهر أحفوري قديم يسير باتجاه الشمال الشرقي وتنتهي مياهه في عرق تتر سين، وتتميز "تيسوكاي" بتضاريسها الغربية التي تشبه غابات من الصخور الضخمة تفصل بينها ممرات طويلة، وقد شبيبها هنري بروي عندما رآها لأول مرة أنها كانت تشكل قرية " للترولوجلديت" وهم أقوام جبلية ذكرتهم

بسبب طغيان الجفاف، ليتدهور الفن الصخري أكثر في مرحلة الجمل التي تدهور فيها المناخ بشكل كبير وأصبحت المنطقة شبه خالية من السكان مثلما هي عليه اليوم.

وقد اختلف الباحثون في الإطار الزمني للفن الصخري الصحراوي، فقد ذكرت الباحثة مارينا لابسويلو M lapacciolo أن أقدم المشاهد تعود إلى البلايستوسين الأعلى بين 38 ألف و18 ألف سنة قبل الميلاد⁽¹⁾، وهو ما أشار إليه فابريزيو موري في وقت سابق أيضاً إلى جانب كل من جينات أوماسب وميشال توف⁽²⁾، ومن الباحثين من يرجعونه إلى بداية الهولوسين مثل إيمانويل أناتي Anati E في حوالي 9000 ق.م، وكل من ريدجي وكابريل لوتز Rudiger et gobriel lutez في حوالي 7000 ق.م⁽³⁾.

ويمكن للمعطيات المناخية أن تعطينا فكرة عن الاستيطان البشري والتطور الحضاري في المنطقة، إذ أن المناخ لم يكن مستقر فالتذبذبات المناخية كانت تضرب الصحراء بين فترة وأخرى ويتأثر بها السكان، فقد هُجرت مناطق الاستيطان أكثر من مرة بسبب الجفاف، فقد سجل تواتر للإقامة البشرية في موقع "وان موهيجاج" بمنطقة الأكاكوس الليبية ثلاث مرات، الأولى وهي الأقدم كانت في الألف السادسة قبل الميلاد، والاستيطان الثاني كان بين الألف الرابعة والثالثة قبل الميلاد، أما الاستيطان الثالث فقد كان في الألف الثانية قبل الميلاد⁽⁴⁾، ووجدت نتائج مماثلة في موقع "تين تورها" أيضاً، أما موقع وان تلوكات (Uan Telocat) المجاور فقد أرخت البعثة الإيطالية بداية الاستيطان بالموقع في 6745 ± 175 قبل الحاضر⁽⁵⁾.

ولوحظ انقطاع في الاستيطان البشري لمعظم المواقع الأثرية بين 6410 و6082 قبل الحاضر الذي يتزامن مع مرحلة جافة قصيرة⁽⁶⁾، كما لوحظ ذلك في موقع أمكني بالهوقار فعلى الأقل حدثت ثلاث مستويات للاستيطان في الموقع أقدمها يعود إلى منتصف الألف السادسة قبل الميلاد، ووجدت نتائج مماثلة في موقع موقع "أبوليج" (Abouleg) بالهوقار وفي موقع تين هناكتن بالطاسيلي⁽⁷⁾.

النصوص الكلاسيكية⁽¹²⁾، وذلك لكونها مليئة بالملاجئ الصخرية العميقة التي تشبه الكهوف.

ولا شك أن الناس كانوا يؤدون الطقوس في هذه المناطق الجبلية لا اعتقادهم بأنها مساكن الآلهة أو أرواح الأجداد، وقد كانت تلك المناطق آنذاك أكثر وعورة مما هي عليه اليوم، ومن المناطق التي كانت أماكن عبادة للإنسان: "صفار" و"جبارين" و"وان درباون" ouan derbaouan وهذه الأخيرة تعتبر أيضا منطقة جبلية وبالقرب منها توجد منطقة "تين ترنتيت" و"تيتغاس نلياس" التي تتضمن أيضا مشاهد فنية عديدة⁽¹³⁾.

أما فيما يخص صفار وجبارين فهما من أشهر المناطق في الطاسيلي آجر، ويعود ذلك إلى المشاهد المميزة الموجودة فيهما مثل مشهد "الاله الكبير" في صفار (اللوحة رقم 04)، ومشهد "المريخين" في جبارين، وكان هنري لوت قد اكتشف هذه المشاهد في الخمسينيات من القرن الماضي، مع العلم أن معظم تلك المشاهد نجدها في الجبال والكتل الصخرية حيث تتوفر الملاجئ الصخرية، والعجيب في الأمر أن معظم تلك المناطق لا تصلح للرعي بل وإن بعضها يتم المرور بصعوبة إليها، ومع ذلك نجد فيها صور القطعان الكبيرة من الأبقار، وهو ما يثير التساؤلات حول السر وراء هذه المشاهد.

وادي "جرات":

يعتبر من الأودية الهامة خاصة على الصعيد الثقافي نظرا لتوفره على محطات الفن الصخري، ويعد من الأودية الكبيرة نسبيا حيث يبلغ طوله 70 كلم، مع العلم أنه أحد روافد وادي "إغرغار"، وهو يبدأ من هضبة فضنون (Fadnoun) ويتجه شمالا إلى عرق إساون (Issaouane) تقع بالقرب منه واحة نفاق (Nafeg)⁽¹⁴⁾، وتتواجد على جوانب هذا الوادي آلاف النقوش والرسوم فقد اكتشف هنري لوت لوحده أكثر من 2600 مشهد تمثل الحيوانات البرية ومشاهد أخرى لرعاة الأبقار والكثير من الرسوم والمشاهد ذات الطابع السحري.

وتعود النقوش القديمة في وادي جرات إلى مرحلة الجاموس العتيق التي تعود إلى حوالي 6000 ق.م وتمثل الصيادون القدامى، بينما تنتمي النسبة الأكبر من النقوش إلى المرحلة الرعوية التي اصطلح على تسميتها بمرحلة

البقريات، بينما تنتمي نسبة قليلة منها إلى مرحلتي الحصان والجمال، وهي مراحل متأخرة تتراوح زمنيا بين 2000 ق.م و500 بعد الميلاد، وتدل الأساليب الفنية المتنوعة أن تلك الرسوم تعود إلى فترات مختلفة، كما تعود إلى شعوب مختلفة أغلبها كانت شعوب سوداء، بينما ظهرت الشعوب البيضاء في مراحل متأخرة، ويمكن تمييزها من خلال لون البشرة الخصائص الفنية لأسلوبها وطريقة حياتهم.

- هضبة الايميدير: تقع هذه الهضبة بين الهوفا و الطاسيلي وهي تتصل مباشرة "بأدرار أهنا" في الشمال والشرق، تحتوي هذه المنطقة أيضا على جبال تتخللها أودية تأوي ملاجئ صخرية، تتواجد بها محطات للفن الصخري خاصة قرب وادي "أوفسي" (Ufsé) وكذلك عند التقاء بواي "تين سنكو" (ti-n seko)⁽¹⁵⁾.

- هضبة "تاجيلاهي": 25, 27° - 25, 36° شمالا و 8,01° - 8,23: تقع هذه الهضبة في وسط الطاسيلي غرب واحة "إهرير"، وهي من المناطق الحضارية الهامة في الطاسيلي، لكونها تحتوي على محطات هامة للفن الصخري الذي يمثل أساليب فنية تعود للحياة الرعوية، وأهم موقعين فيها هما "إهرن" و"تاهيلاهي"، فإلى جانب كونهما محطتين للفن الصخري فإنهما يضمنان أيضا بقايا حضارية تعود للعصر الحجري الحديث، كما توجد مواقع أخرى للفن الصخري في المنطقة من أهمها "تين أبانهار" و"تاساكرت" و"وان درباون"، بالإضافة إلى مواقع أخرى مهمة حول سهل "ديدر"، ووادي تسات القريب منها .

- تادرارت الجنوبية: 24,15° - 24,45° شمالا 10, - 11 شرقا : تقع تادرارت الجنوبية في أقصى جنوب الطاسيلي وهي تعد امتدادا جنوبي لمنطقة "تادرارت أكاكوس" الليبية، وتعد هذه المنطقة ذات طبيعة جبلية فالجبال الصغيرة المكونة من الكتل الصخرية المتعددة الأشكال متواجدة بكثرة، ويجتاز المنطقة وادي "إن جران" الذي يعتبر مركزا ثقافيا مهما في هذه المنطقة فهو يحتوي على عدة محطات للفن الصخري التي يعود لمرحلة الصيادين والرعاة، كما أن موقع "تيدوناجي" هو الآخر من المواقع المهمة في المنطقة يحتوي على رسوم صخرية شبيهة بمشاهد رسوم مرحلة الرؤوس المستديرة التي توصف بأنها تمثل المرحلة القديمة من



الشكل 01: منظر عام لمنطقة تامريت حيث طبيعة الصخور الغريبة الأشكال والتي تتواجد فيها الرسوم الغامضة في الطاسيلي



اللوحة رقم 01: مشهد في منطقة جبارين بالطاسيلي يمثل مجموعة من النساء والأطفال يتوجهون نحو الجبال لأداء الطقوس (مرحلة ذوي الرؤوس المستديرة).

يجسد الكاهن القيم على الإله كل تلك المراسيم برسم جداري ضخما تكريما للإله ومع مرور الزمن يبقى هذا المكان مقدسا للمجموعات البشرية الساكنة حوله وحتى البعيدة عنه، ويلجأ من حين لآخر لوضع إضافات فوق المشهد تبعا للضرورة الدينية.

السحر أم الدين، ماهو الغرض من المشاهد الفنية؟

السحر والدين يلزمان الإنسان في ما قبل التاريخ فهما ينبعان من أصل واحد لا يمكن فصلها من حيث الأصل المشترك، ويقول في الإطار نفسه سيجموند فرويد sigmund freud: «انه لا يجانب الصواب من يتكلم عن سحر الفن ويشبه الفنان بالساحر، فالفن لم يبدأ بكل تأكيد باعتباره "فنا للفن" بل كان يعمل في خدمة ميول الإنسان، وإن كانت تلك الميول تمثل بنسبة لا بأس بها مقاصد ونيات سحرية» (22) فالرسامين البدائيين الذين تركوا الحيوانات في صور الكهوف كانوا يسعون إلى الشعوذة لهذا تحتل تلك الرسوم مكانا نائبا وبعيدا وصعب المنال داخل الكهوف» (23).

الرسوم، لعل الرسوم في هذه المنطقة هي الأقدم على الإطلاق حيث تعود إلى نهاية البلايستوسين (16).

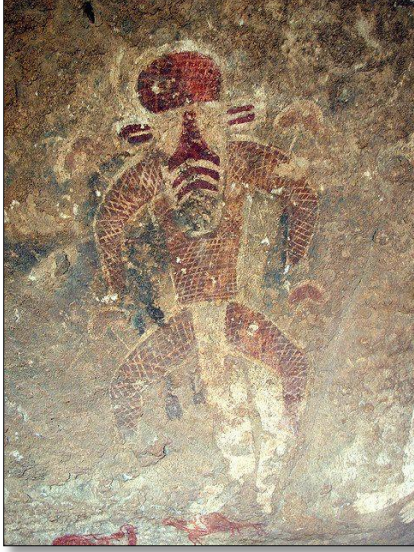
ويعد موقع تين هناكتن الأثري أحد أبرز المواقع الحضارية بالمنطقة فقد تواترت فيه الإقامة البشرية منذ البلايستوسين، وقد وجدت دلائل على تدجين مكر للأبقار في الموقع بما بين 6600 ق.م و 5550 ق.م، مما يجعل منه أقدم المواقع التي شهدت استئناس الأبقار بالطاسيلي (17).

بوابات لعالم الأرواح أم معابد لآلهة الخصوبة:

الملاجئ المزينة تعتبر دائما بمثابة بوابات بين العالم الحقيقي والعالم الآخر، فقد كانت تقام فيها مراسيم احتفالية لتكريم الآلهة والمعبودات وكل المقدسات ويشكل وجود الإنسان فيها مناسبة للتضرع وطلب الخصوبة حيث تظهر النساء في المشاهد وهن رافعات أيديهن إلى السماء ينظرن باتجاه الإله الكبير، ويحتمل انه كان يوجد تمثال كبير يجسد الإله في ذلك المكان، ويتم تقديم الأضاحي في الحال وهي غالبا حيوانات الأروية أو الطباء أو بعض الطعام، وتقام الطقوس باستمرار أمام تمثال الإله في صفار حيث يأتي الناس من كل مكان إلى المعبد، وتوضح إحدى المشاهد الصخرية بالفعل صعود الناس إلى الجبال وهم مجموعات من الرجال والنساء والأطفال (18) (اللوحة رقم 01).

الجانب الديني يشكل دافعا قويا للإبداع الفني في ذلك الوقت حيث يذكر مارسيا إلياد وهو متخصص في علم الأديان: «أنه إذا اعتبرنا أن أهل العصور الحجرية بشرا حقيقيون فإن ذلك يتبع أنهم امتلكوا معتقدات ومارسوا بعض الشعائر» (19)، ويقول ميشال لوربلانشات Michel lorblanchat: «إن التغير في تقنية الرسم وأسلوبه قد يكون متصلا بالتغيرات في المعتقدات والوظائف الاجتماعية للفن، فالفن الصخري يتطور فعلا مع تطور المعتقدات» (20) ويبدو أن الغرض الديني جلي في الفن الصخري فأندري لوري كورهان يعتبر الكهوف نوع من المعابد ويجعلها عنوانا لدين الكهوف (21)، فالإنسان كان بحاجة إلى تجسيد أفكاره الدينية فكان المتنفس الوحيد له في ذلك هو الفن سواء كان نحت التماثيل الحيوانية أو الإنسانية أو الفن الصخري الذي برعوا فيه.

تحضيراً لها، فتلك الشعوب كانت تقيم مراسيمها الطقسية قرب تلك المشاهد التي تعبر عن أساطيرها وألهتها ومقدساتها وكذلك أبطالها.



اللوحة رقم 02 مشهد الساحر المقنع في منطقة أونغهايت بالباسيلي

طقوس وأساطير:

توجد الكثير من المشاهد الغامضة التي من الممكن أنها تجسيد للأساطير المتوارثة بين السكان، والتي يمكن مقارنتها بما هو موجود عند بعض الشعوب الإفريقية اليوم مثل الفولاني أو الدوغون نظراً لوجود بعد إفريقي للفن الصخري، ومنها مشاهد لأفاعي كبيرة الحجم لها عدة رؤوس بجوار الأبقار أو ملتفة حولها، وقد يكون وجود تلك الأفاعي في المشاهد هو تجسيداً لخالق أسطوري، فوفق ما يذكر "أما دو حباتي با" وهو باحث سنغالي من قبيلة "الفولاني" فإن هذه المشاهد إنما تمثل أسطورة لا تزال متداولة عند الرعاة في غرب إفريقيا، وأن تلك الرموز الأفغانية هي الأفعى "تيانابا" (tayanaba) التي تعتبر حامية القطعان عند الفولاني⁽²⁹⁾.

ففي مشاهد منطقة "تين تزاريفت" (tin tazarift) و"وان درباون" (ouan derbaoun) بالباسيلي نجد صور لأبقار وأفاعي ونساء⁽³⁰⁾، وفي موقع "تين راريس" نجد أفعى ذات رأسين بجوارها أبقار⁽³¹⁾، وفي موقع جبارين

وقد كان القس بروي l'abbé breuil من الأوائل الذين قالوا بوجود غرض ومعنى سحري في الفن الصخري أثناء دراسته لرسم الكهوف في أوربا التي تعود إلى العصر الحجري القديم، حيث قال إن تمثيل الحيوانات في مشاهد تتعلق بالصيد يهدف إلى مساعدة الصيادين في بحثهم على الغذاء فالصورة تعطي قدرة سحرية للصيادين للسيطرة على الحيوان مما يساعد في القبض عليه⁽²⁴⁾.

يقول في هذا الإطار جون كلوت j: colletes: «أن الفن الصخري قد يظهر موهبة عظيمة إذا ما كان مجسد المقدسات»⁽²⁵⁾، وهذه المشاهد تميزت بتواجد كبير للمقدس بواسطة تلك الرموز المعقدة، فلم تصل أية مجموعة إلى ما وصلوا إليه من إبداع فإليهم تعود أولى الأساطير المجسدة على جدران الباسيلي⁽²⁶⁾.

بتعدد دوافع الإنسان من وراء الفن تعدد مواضيعه أيضاً إلى مواضيع دينية و مواضيع سحرية، فمما لا شك فيه أن وراء هذا الإبداع الفني يكمن وعي وإحساس مرهف وذلك يظهر على أكثر من مستوى من الناحية التقنية والأسلوب وما يتطلب من إعداد المواد الخام والأدوات واختيار الجدار والملاجئ الصخرية الملائمة واستغلال النتوءات والتصدعات لإظهار نوع من البروز للموضوع الذي يريد إنجازَه ثم على مستوى الأشكال التي تعبر عن مخيلته.

الفنان الساحر:

والكثير من الباحثين يعتبرون الفنان هو نفسه الساحر حيث أن المجتمعات البدائية مثل الاستراليين الأصليين لازالت تقيم طقوس احتفالية من أجل الصيد الوفير حيث يلعب الساحر دوراً كبيراً فيها⁽²⁷⁾، وهناك سحر الصيد وسحر الخصوبة المعبر عنهما بطقوس مختلفة⁽²⁸⁾. (اللوحة رقم 02).

ومن الممكن أن تكون هذه المشاهد نتيجة لعمل جماعي أكثر من كونه فردياً حيث أن اختيار الألوان ومزجها وكل التحضيرات المتعلقة بالإنجاز تجعلنا نؤكد على أنه إنجاز جماعي وقد يكون نتيجة لانتهاء مراسم طقوسية تعبدية أو

توجد بقرة محاطة بأفعى ذات ستة رؤوس وهو ما يدل على أن عبادة الإلهة الأفعى كانت منتشرة في المنطقة مع العلم أن المشهد يتضمن أيضاً رقص طقوسي لنساء تحيط بهن الأفعى⁽³²⁾.

ومن المرجح أن مشاهد الأفاعي تعبر عن الخصوبة بالفعل ومن الممكن أن لها علاقة وثيقة بالماء، كما أن الأفاعي مرتبطة مع الأبقار والنساء الحوامل، وقد زعم الباحث السنغالي "حامباتي با" أن تلك الأفاعي هي بوابات سحرية تدخل فيها الأبقار والنساء الحوامل، وهي جزء من احتفالية طقوسية لا تزال تمارس عند الفولاني وتسمى "ليتوري" (Iotori)، والهدف منها هو حماية القطعان من الأمراض والعقم وهي تقتضي بعبور القطعان عبر بوابة سحرية في شكل حرف 'U' (اللوحة رقم 03) ويعتقد شعب الفولاني أن تلك الأفاعي متعددة الرؤوس هي التي خلقت الأبقار كما أنها مكلفة بحماية القطعان من طرف الاله الأعلى الذي يسمى الفينو⁽³³⁾. ونشير هنا إلى أن الأفاعي ذات الرؤوس المتعددة مرتبطة بالماء والخصب وهي موجودة أيضاً لدى "الدوغون" في مالي ويسمونها "النومو" (Nommo) وقد خرجت من البحر، ولدى شعب "الباميليكي" (bamiléké) في الكاميرون الأفاعي هي حامية الأطفال⁽³⁴⁾.

ومن جهة أخرى أشار المؤرخون القدامى إلى أن قبيلة "البسيل" (psyiles) التي كانت تسكن في منطقة السرت الليبية كان لها علاقة عجيبة مع الأفاعي فعلى عكس جميع الليبيين فهؤلاء "البسيل" (psyiles) يعرضون الأولاد الجدد على الأفاعي، ويذكر "غزال" (gsell) في هذا الإطار أن كلمة "البسيل" تعني الأفعى⁽³⁵⁾، كما أن عبادة الأفاعي كانت ممارسة في شمال إفريقيا إلى العهد الروماني⁽³⁶⁾.

ومن المشاهد الأسطورية مشهد يعرف بمشهد الشمس في موقع "تيسوكاي" (tissoukai)⁽³⁷⁾، حيث تظهر في المشهد دائرة كبيرة تحيط بدائرة أصغر ذات إشعاعات، وفي الجانب الأيسر للدائرة الكبيرة توجد ثلاثة رؤوس للأبقار مع رمز يمثل الهلال وأنصاف دوائر ببيضاوية تشبه التلال أو

الجبال عددها ستة، أربعة منها متسلسلة واثنان آخران متقابلان، وفي الجهة الخلفية شخص يلمس طرف الدائرة، كما يوجد شخص آخر مقنع، أما في الخلف فتوجد مجموعة من الأبقار، وعلى يسار المشهد نجد امرأة تؤدي رقصاً طقوسياً.

وقد فسر هذا المشهد على أنه يشبه طقوس التنشئة والتلقين التي تمثلها أسطورة "الكومن" (kumen) لدى الفولاني، إذ يعتقد شعب الفولاني أن العالم في البداية كان عبارة عن بقرة خنثى، وأن "الفينو" وهو الاله الخالق عندهم قد خلق العالم ابتداء من بقرة خنثى أصلية خلقت من قطرة حليب، ومنها ظهر الزوجين الأوليين للبشر والحيوانات، وظهرت القبائل الأربعة التي تشكل مجتمع الفولاني وتمثل عناصر الطبيعة الأربعة: الأرض، الماء، الهواء، النار، وأن الأبقار تنقسم حسب لون جلدها إلى العناصر الأربعة السابقة⁽³⁸⁾.

ومن المرجح أن صور الأفاعي ذات الرؤوس العديدة التي وجدت في رسوم "جبارين" و"وان درباون" و"تين تزاريفت"، بجانب الأبقار هي من الكائنات الأسطورية التي اعتقد بها سكان الطاسيلي القدماء وربما لها علاقة بالخصوبة أو الحماية، فقد وجدت الكثير من الصور الغريبة التي تمثل ربما آلهة أو كائنات خرافية لها مظاهر إنسانية-حيوانية، ومن الأمثلة على ذلك صورة لشخص له رأسان وجسد واحد في منطقة "تين موسي" بالطاسيلي، وصور الرجال برؤوس ابن آوى في المشاهد الجنسية بوادي جرات بالطاسيلي التي قد تمثل آلهة القوة الجنسية أو الخصوبة، ولا يزال الطوارق إلى اليوم يزورون تلك الأماكن لاكتساب القوة الجنسية أو للشفاء من العقم.

ونشير هنا إلى أن الطوارق يعتقدون أن أجدادهم كانوا عمالقة وقد عاشوا في الوقت الذي كانت فيه الحجارة لينة وهم الذين أنجزوا تلك الرسوم⁽³⁹⁾، فطبقاً للأساطير التي يتناقلونها هناك عدة أسماء يطلقونها على أجدادهم، ومن هذه الأسماء: إجابران، إجوبارن (Ijobbaren)، إساباتن Isabaten، إزازمان Ixazamen⁽⁴⁰⁾، وكلمة "إجبارن"

تعني العملاقة في لغة الطوارق (التمهاق)، وفي الطاسيلي تنتشر بكثرة مشاهد الشخصيات الخرافية التي تتخذ شكلا آدميا ورأس حيوان ومن بينها، رجال برؤوس حمير برية في "تمنزوزين"⁽⁴¹⁾، وأشخاص برؤوس طيور في رسوم "مرتوتك" بالهوفار⁽⁴²⁾، كما وجد أشخاص لهم رؤوس: ظباء، فيلة، طيور، وحيد القرن وحتى قطة⁽⁴³⁾.

وغالبا ما تكون تلك الكائنات الهجينة مرتبطة بموضوع الخصوبة، وتتميز ببروز الموضوع الجنسي فمعظم الأشخاص لهم قضيب بارز مما يدل على انتشار عبادة الخصوبة والقوة الجنسية بشكل كبير، مما يدل على أن تلك المناطق كانت مكرسة لعبادة الخصوبة والقوة الجنسية. وإلى جانب مشاهد الكائنات الأسطورية التي تتخذ مظهرا هجيناً بين الإنسان والحيوان توجد كائنات خرافية أخرى تتمثل في حيوانات متعددة الرؤوس، منها خاصة الأبقار ثنائية الرؤوس في "جبارين" و"تين تزاريفت"، ونعامة متعددة الرؤوس في "أوان بندي" (ouan) bander وهناك مشاهد أخرى لزرافات برأسين في "تين تزاريفت" (tin tazarfit)⁽⁴⁴⁾، وفي "تينمزوزين" توجد زرافات بثلاثة رؤوس ولها قدمان فقط، وفي مشهد آخر نجد أبقاراً وماعز بأذان وبدون قرون في "إن اتيان" (in – itinen)⁽⁴⁵⁾.

طقوس للخصوبة أم لاستدراار الأمطار؟

توجد الكثير من المشاهد في رسوم الطاسيلي التي تدل على معاناة الرعاة من قلة الأمطار وانتشار الجفاف، ومن بين تلك المشاهد صور الحروب والصراعات حول المراعي وموارد المياه، فبسبب قلة الأمطار وعدم انتظامها في بعض الفترات لجأ الرعاة إلى طقوس الاستسقاء من أجل استدراار المطر، ورغم أن الديانات كانت مختلفة من منطقة لأخرى ومن زمن لآخر، فقد عبد بعض الأقوام آلهة أنثوية أو ذكرية للخصوبة وعبد آخرون حيوانات ترمز للخصوبة كالفيلة والأبقار والأفاعي، بينما شعوب أخرى كانت تقدر أرواح الأجداد، وبسبب ذلك ونظرا لتعدد الديانات فقد اختلفت طقوس استدراار الأمطار تبعاً لها.

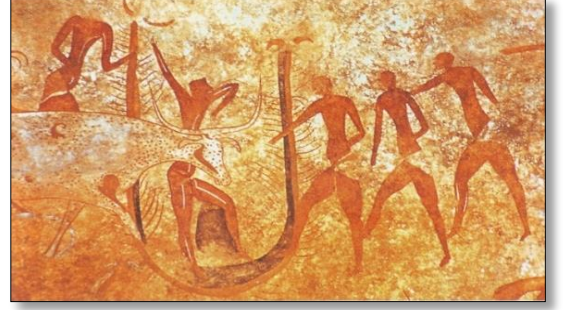
ونشير هنا إلى أن معظم الشعوب كانت تعتقد أن قلة الأمطار تعود إلى غضب الآلهة وعقابها للناس بالجفاف، لذلك سعى الإنسان في العصور القديمة لكي يُهدئ من غضب الآلهة، وتشير المصادر الكلاسيكية أنه في بلاد المغرب كان الناس يخرجون إلى الهواء الطلق ويعبرون عن رغبتهم في المطر وذلك بسكب بعض الماء على التربة، ثم يلحقونها ويعفرون وجوههم بالوحل⁽⁴⁶⁾. وقد أشار هيرودوت إلى قبيلة "النسامون" الذين كانوا لا يجدون شيئا من السوائل يأخذون التربة من الأرض ويلحقونها⁽⁴⁷⁾، أما الشعوب التي كانت تسكن حول بحيرة "تريتون" فقد كان النسوة فيها يُقمن بطقوس استحمام في الأودية القريبة في الصباح الباكر ثم يستعطفن الآلهة لاستدراار المطر وطلب الإخصاب⁽⁴⁸⁾.

والمشاهد التي تعبر عن طقوس استدراار الأمطار في الطاسيلي كثيرة ومن بينها طقوس يؤديها السحرة فهم يتصلون بالأجداد القدامى من أجل استعطفهم ونيل رضاهم وهو ما ينعكس في اعتقادهم على عودة الأمطار وتوفر الخصب، ومثل هذه الطقوس موجودة في الطاسيلي في عدة مناطق منها مشاهد: أونغها، صفار وجبارين.

وتتضمن طقوس أخرى نساء يرقصن ومشاهد لتضحية بالحيوانات أثناء الطقوس التي يشرف عليها الكهنة، وتعتبر منطقة "جبارين" و"صفار" و"تيسوكاي" و"تين تزاريفت" غنية بهذه المشاهد التي تظهر فيها دائما الرقصات، وقد تكون طقوساً من أجل استدراار الأمطار أو استقبال الربيع، أو أنها جزء من الطقوس التعبدية.

ومن المرجح أن تلك الطقوس كانت تتم في بعض الأماكن التي تعتبر مراكز عبادة للأقوام التي تعيش هناك، والكثير من تلك الطقوس مكرسة للأمطار ولكن أيضا من أجل حماية المرأة أثناء الحمل، لوجود نساء حوامل في المشاهد نجد بجوارهن رموز سحرية مختلفة منها الرموز الأنثوية والذكورية، ونجد مثل تلك الرموز في الفنون الصخري في مناطق مختلفة من الطاسيلي وفي الفن الإفريقي والفن الأوربي⁽⁴⁹⁾، ومن جهة أخرى قد تكون المشاهد الجنسية التي نجدها في وادي جرات وفي الطاسيلي جزء من طقوس

الإمطار فخصوبة النساء قد تكون مرادفة لخصوبة الطبيعة عند شعوب ما قبل التاريخ، فالأرض قد تمثل بالمرأة والسماء



اللوحة رقم 03: مشاهد طقوسية لرعاة الأبقار في منطقة وان درباون بالطاسيلي يحاول الرعاة جعل الأبقار تمر عبر بوابة سحرية في شكل حرف U

لحضارة الصحراء الغابرة، ودليلا على أن المنطقة كانت تتمتع بازدهار وتطور لا مثل له، فقد كانت الاستيطان البشري كثيفا مماثلا لمنطقة الهلال الخصيب، كما شهدت تنوعا عرقيا عجيبا، فقد تمازجت وانسجمت كل الأعراق البشرية في المنطقة على مدار آلاف السنين، وإذا كانت اليوم صحراء قاحلة فإن شواهد الفن الصخري تدل على أنها كانت تنبض بالحياة، فقد ترك السكان الأوائل كل أفكارهم وأحلامهم ومعتقداتهم وجميع تفاصيل حياتهم في تلك الرسوم والنقوش التي رغم اندثار الكثير منها، إلا أن الذي بقي يعتبر كافيا ليحكي لنا قصة الحضارة الصحراء فيما قبل التاريخ بكل تفاصيلها ومظاهرها.



اللوحة رقم 04: مشهد الاله الكبير في صفار

ونشير هنا إلى أن المشاهد الجنسية تتواجد بكثرة في "تمنزوزين" وفي "إهرن" وفي وادي "تسات" وفي "إن جران" بتادرارت الجنوبية وفي وادي "أفار" عند الحدود الليبية، ومن هذا المنطلق قد تكون تلك المشاهد الجنسية إنما تعبر عن الطبيعة، إذا أن هناك العديد من الشعوب في جزر غينيا الجديدة والمحيط الهادي وجزر أستراليا لا يزالون يعتقدون أن إله الشمس يهبط من عليائه ليحتضن إلهة الأرض وذلك قبل بدأ الأمطار، لذلك كانوا يتجمعون لممارسة الجنس الجماعي من أجل الأمطار، كما أن بعض من القبائل الإفريقية كقبيلة "البانجادا" بإفريقيا الوسطى وقبائل أصلية من أمريكا الوسطى، كانوا يمتنعون عن زواجهم إلى أن يأتي فصل البذر ثم يباشروهن⁽⁵¹⁾.

بشكل عام يمكن القول أن الفن الصخري في الصحراء خاصة في منطقة الطاسيلي يمثل سجلا كاملا

- (12) ذكر المؤرخ الإغريقي بلين الأكبر أن هؤلاء يعيشون في الجبال على حدود موريتانيا، ينظر:
- Pline l'ancien, Histoire naturelle, livre 5, VIII, 3.
- (13) Henri Lhote., 1976, Vers D'autres Tassilis, Paris : Editions Arthaud, P87.
- (14) Alfred Muzzolini., 1995, les deux époques dans la trame symbolique des figurations rupestres Saharien, l'anthropologie, 1995, vol 33, n3°. P265.
- (15) Yves Et Christine Gauthier., 2003, Eléments Remarquables De L'art Pariétal De L'immider, Sahara, n14°, p136.
- (16) Ulrich W. Hallier, Brigitte C. Hallier., 2003, The Roundheads Of The Djado And The Tassili-Mountains, Stonewatch, N7°, Part 1, P53-28.
- (17) Ginette Aumassip et Michel Tauvron ., 1993, Le sahara central à l'holocène. memorie della società italiana di scienze naturali e del museo civico di storia naturale du Milano, p68.
- (18) Jean Dominique Lajoux ., 1977, Tassili-N-Ajjer. Art Rupestre Du Sahara Préhistorique Paris: Edition Du Chêne , °2Ed, p51-50.
- (19) مارسيا الیادا، 1986، تاریخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، سوريا، دار دمشق، ج1، ص18.
- (20) Gerard jaquet., 1999, L'arche De Déluge Art Du Messak Messenger De Désert, France Edition Vivrance Grenoble, P10.
- (21) Andri L corhan ., 1964, les religions de la préhistoire (paliolithique) presse universitaire de France, p95.
- (22) Sigmund Freud., 1951, Totem Et Tabou, Interpretation Par La Psychanalyse De La Vie Sociale Des Peuples Primitif, Trad. S Jankélévitch ,Paris: Petite Bibliothèque Bayot, P70.
- (23) Andri L corhan., 1976, «interprétation esthétique et religieuse des figures et symboles
- (1) Jean Loic Le Quellec., 1998, Art Rupestre Et Préhistoire Du Sahara: Le Messak Libyen, Paris: Payot & Rivages, Grande Bibliothèque Scientifique, p 167.
- (2) Ginette Aumassip., 1993, chronologie de l'art rupestre saharien et nord-africain, paris: Edition jacque gardini, p4, jean loic. Le Quellec., 1993, Symbolisme Et Art Rupestre Du Sahara, France: Edition Harmattan, p167-166.
- (3) Jean Loic Le Quellec ., 1998, op.cit. p171, 175.
- (4) Barbara E. Barich, 1987, Archaeology and Environment in the Libyan Sahara (23). Cambridge: British Archaeological Reports International Series 368, Cambridge Monographs in African Archaeology, pp331-340
- (5) Elena A.A. Garcea., 1995, New investigations in the Tadrart Acacus: Libyan Sahara. Nyame Akuma 44, p35.
- (6) M. Cremaschi1 and S. Di Lernia., 1999, Holocene Climatic Changes And Cultural Dynamics In The Libyan Sahara, African Archaeological Review, Vol. 16, N° 4, p -225 229.
- (7) Ginette Aumassip., 2001, L'Algérie Des Premiers Hommes, Paris : Edion De La Maison Des Sciences De l'Homme, pp143-138.
- (8) Marc Cote ., 2006, Guide d'Algérie: paysages et patrimoine Algérie : Media-plus, impr. P375.
- (9) Henri Lhote, 1958, A La Découverte Des Fresques De Tassili.: Paris, Arthaud, p75.
- (10) Ulrich W. Hallier & Brigitte C. Hallier., 2012, The People of Iheren and Tahlahi STONEWATCH The World of Petroglyphs, Part 39, Februar 2012, p34.
- (11) Henri Lhote., 1976, Les Gravures Rupestres De l'Oued Djerat (Tassili N'Ajjer), Mémoire Du CRAPE , XXV . P 279.

- dans la préhistoire ,A. S. S. R , vol:42 , n° 1,1976, p 12.
- (24) Sophie de Beaune., 1998, «chamanisme et préhistoire un feuilleton a épisode» l'homme, vol:38,n147°, 1998, p203.
- (25) Gerard Jaquet ., 1999, Op.Cit.P 10.
- (26) Malika Hachid., 2000, Les premiers Berbères entre Méditerranée, Tassili et Nil, Aix-en-Provence: Ina-Yas / Edisud, p 27.
- (27) Empraire A Laming ., 1962, la signification de l'art rupestre paléolithique ,méthode et Applications, paris: Edition picard..p103.
- (28) Sophie a de Beaune., 1998, op.cit, p203.
- (29) Girrome Dieterlen & A Hampaté Bâ., 1966, Les Fresques D'époque Bovidien Du Tassili-N-Ajjer Et Les Traditions Des Peuls Hypothèse D'interprétation, Journal de la Société des Africanistes 36. P146.
- (30) تيانايا" كائن أسطوري له شكل أفعى ، تقول الأسطورة أنها خرجت من المحيط مع 22 بقرة أعطاهما "الإله الفينوا "guéno للناس في الأرض وفي الرحلة الطويلة لها تضاعفت أعداد الحيوانات، ينظر:
- Girrome Dieterlen & A Hampaté Bâ., 1966, op.cit, p146.
- (31) Henri Lhote ., 1976, op.cit, p279.
- (32) Ibid, pp 9, 12, Fig1.
- (33) Malika Hachid ., 1998, Le Tassili Des Ajjer : Aux Sources De l'Afrique, 50 Siècles Avant Les Pyramides, Paris: Paris Méditerranée , P233 Fig349.
- (34) Louis Perrois·Jean-Paul Notué., 1997, Rois Et Sculpteurs De L'ouest Cameroun: La Panthère Et La Mygale , Karthala Editions , Paris , P117.
- (35) Stéphan Gsell., 1913, Histoire Ancienne De l'Afrique Du Nord, T1, Paris : Hachette , T1, pp245 - 247, Hérodote., IV, 191.
- (36) Gabriel . Gamps ., 1988, La faune de l'Afrique du Nord et du Sahara d'après Hérodote,Espacio, Tiempo y Forma (serie II : Historia Antigua), T 1, P209.
- (37) Henri Lhote., 1976, Vers d'autre...P92, Fig 49.
- (38) Girrome Dieterlen & A Hampaté Bâ.,1966, op.cit. P 146.
- (39) Jean Loic Le Quellec ., 1998, Op.cit. pp 245 - 246.
- (40) H. Claudot-Hawad., 2003, "Jabbaren, Ijabbaren, Ijobbaren et Isabaten ", Encyclopédie berbère, 25 , Iseqqemâren – Juba, Aix-en-Provence, Edisud, 2003, p3842.
- (41) Henri Lhote., 1958, Op.cit. 69, 79.
- (42) François De Chasseloup-Laubat ., 1938, op.cit, P 24 .
- (43) Henry Pernet ., 1988, Mirages Du Masque ,Paris : Editions Labor Et Fides , P3.
- (44) Henri Lhote., 1966, Les peintures pariétales d'époque bovidienne du Tassili : éléments sur la magie et la religion, Journal de la Société des Africanistes. Volume 36, N° 1-36, P 17, Fig1.
- (45) Henri Lhote ., 1966 , Op.cit. P18.
- (46) Stéphan Gsell., 1927, Op.Cit, TVI, P122.
- (47) Hérodote,IV,172.
- (48) Stéphan Gsell .,1927, Op.Cit ,T VI,P141.
- (49) François Soleilhavoup., 2013, Erotisme And Sexualité Dans L'art Rupestre Du Sahara Préhistorique, L'harmattan, Paris , P 209- 210
- (50) Ibid, P 166, 168, 175, 180, 214 .
- (51) فراس السواح، 2000، لغز عشتار: الألوهة الموثقة وأصل الدين والأسطورة، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ص 189-187.

- Laming Empraire A., 1962, la signification de l'art rupestre paléolithique, méthode et Applications, paris: Edition picard.
- Le Quellec Jean loic., 1993, Symbolisme Et Art Rupestre Du Sahara, Paris: Edition Harmattan.
- Le Quellec Jean Loic., 1998, Art Rupestre Et Préhistoire Du Sahara: Le Messak Libyen, Paris: Payot & Rivages, Grande Bibliothèque Scientifique.
- Lajoux Jean Dominique., 1977, Tassili-N-Ajjer. Art Rupestre Du Sahara Préhistorique Paris: Edition Du Chêne, 2^eEd.
- Lhote Henri., 1958, A La Découverte Des Fresques De Tassili.: Paris, Arthaud.
- Lhote Henri ., 1976, Les Gravures Rupestres De l'Oued Djerat (Tassili N'Ajjer), Mémoire Du CRAPE, XXV
- Lhote Henri., 1976, Vers D'autres Tassilis, Paris : Editions Arthaud
- Perrois Louis, Notué Jean-Paul., 1997, Rois Et Sculpteurs De L'ouest Cameroun: La Panthère Et La Mygale, Karthala Editions, Paris.
- Pernet Henry ., 1988, Mirages Du Masque ,Paris : Editions Labor Et Fides.
- Soleilhavoup François., 2013, Erotisme And Sexualité Dans L'art Rupestre Du Sahara Préhistorique: L'Harmattan, Paris.

المقالات:

- Aumassip Ginette et Michel Tuvron., 1993, Le Sahara central à l'holocène. memorie della società italiana di scienze naturali e del museo civico di storia naturale du Milano. XXVI (II), pp.63-80
- Barich Barbara E. ., 1987, Archaeology and Environment in the Libyan Sahara .(23)Cambridge: British Archaeological Reports International Series 368, Cambridge Monographs in African Archaeology, pp 331-340.
- Corhan Andri L., 1976, «interprétation esthétique et religieuse des figures et

المصادر والمراجع

- الیادا مارسسیا، 1986، تاریخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، سوريا، دار دمشق، ج 1.
- السواح فراس، 2000، لغز عشتار: الألوهة الموثقة وأصل الدين والأسطورة، دمشق: منشورات دار علاء الدين.

المصادر الكلاسيكية:

- Pline l'ancien, Histoire naturelle, livre 5, VIII
- Hérodote, IV,172, 191

الكتب:

- Aumassip Ginette., 1993, chronologie de l'art rupestre saharien et nord-africain, paris: Edition jacque gardini.
- Aumassip Ginette ., 2001, L'Algérie Des Premiers Hommes, Paris : Edion De La Maison Des Sciences De l'Homme.
- Corhan Andri L., 1964, les religions de la préhistoire (paliolithique) presse universitaire de France.
- Cote Marc., 2006, Guide d'Algérie: paysages et patrimoine Algérie: Media-plus, imprimerie
- De Chasseloup-Laubat François., 1938, Art rupestre au Hoggar (haut Mertoutek), Paris: Plon
- Freud Sigmund., 1951, Totem Et Tabou, Interpretation Par La Psychanalyse De La Vie Sociale Des Peuples Primitif, Trad. S Jankélévitch, Paris: Petite Bibliothèque Bayot.
- Gsell Stéphane., 1913, Histoire Ancienne De l'Afrique Du Nord, T1, Paris: Hachette, T1, TVI.
- Hachid Malika ., 1998, Le Tassili Des Ajjer : Aux Sources De l'Afrique, 50 Siècles Avant Les Pyramides, Paris: Paris Méditerranée.
- Hachid Malika., 2000, Les premiers Berbères entre Méditerranée, Tassili et Nil, Aix-en-Provence: Ina-Yas / Edisud.
- Jaquet Gerard., 1999, L'arche De Déluge Art Du Messak Messenger De Désert, France Edition Vivrance Grenoble.

Muzzolini Alfred., 1995, les deux époques dans la trame symbolique des figurations rupestres Sahariennes, l'anthropologie, 1995, vol 33, n°3. pp. 221-230.

- symboles dans la préhistoire, A. S. S. R, vol: 42, n° 1, 1976. Pp 5-15.
- Cremaschi. M. 1 and S. Di Lernia., 1999, Holocene Climatic Changes And Cultural Dynamics In The Libyan Sahara, African Archaeological Review, Vol. 16, N° 4, p 225-229.
 - De Beaune Sophie. 1998, «chamanisme et préhistoire un feuilleton a épisode», L'Homme, 1998, Volume 38, Numéro 147 pp 203 – 219.
 - Dieterlen Girrome & A Hampaté Bâ., 1966, Les Fresques D'époque Bovidien Du Tassili-N-Ajjer Et Les Traditions Des Peuls Hypothèse D'interprétation, Journal de la Société des Africanistes, vol.36, pp.151-157 .
 - Elena A.A. Garcea., 1995, New investigations in the Tadrart Acacus: Libyan Sahara .Nyame Akuma 44, pp 27-35.
 - Gamps Gabriel., 1988, La faune de l'Afrique du Nord et du Sahara d'après Hérodote, Espacio, Tiempo y Forma (serie II : Historia Antigua), T 1, pp 209-221.
 - Gauthier Yves ET Christine., 2003, Eléments Remarquables De L'art Pariétal De L'immidier Sahara, n°14. Pp 135-146
 - Hallier Ulrich W., Brigitte C. Hallier., 2003, The Roundheads Of The Djado And The Tassili-Mountains, Stonewatch, N°7, Part 1, P28-53
 - Hallier. Ulrich W. & Brigitte C. Hallier., 2012, The People of Iheren and Tahilahi STONEWATCH The World of Petroglyphs, Part 39, Februar 2012. Pp1-73.
 - Hawad H. Claudot-. 2003, "Jabbaren, Ijabbaren, Ijobbaren et Isabaten", Encyclopédie berbère, 25, Iseqqemâren – Juba, Aix-en-Provence, Edisud, 2003. Pp 3842-3844
 - Lhote Henri ., 1966, Les peintures pariétales d'époque bovidienne du Tassili : éléments sur la magie et la religion, Journal de la Société des Africanistes. Volume 36, N° 36-1, pp7-28

اللغة الأكديّة بلهجتها الآشورية دراسة في الجذور الامتداد والبقاء

خلال العصر الآشوري الحديث 911-612 ق.م

الأستاذ المساعد الدكتور زيار صديق رمضان الدوسكي

جامعة دهوك/ كلية الآداب للعلوم الإنسانية

الأستاذة الدكتورة إبتهاال عادل إبراهيم

جامعة كركوك/ كلية الآداب

The Akkadian Language and its Assyrian Dialect: A Study of Roots, Extension, and Survival During the Neo-Assyrian Period (911-612 BC)

The Assyrians reached the peak of their civilizational glory in the Neo-Assyrian era (911-612 BC). This was an indication of the end of the period of weakness and political unrest in Assyria and the beginning of a period in which the country began for three centuries as a force to be reckoned with in the ancient Near East region. They controlled the course of international events not only in Assyria but also in the countries and regions neighbouring it. Their military campaigns reached various areas, including the northern and northwestern regions, the eastern and northeastern regions, and their control extended towards the Nile Valley.

Based on the above, our study came in three axes preceded by a historical introduction. The first axis focused on the roots of the Akkadian language and its presence in Mesopotamia and the division that occurred in the Akkadian language into its two dialects, Assyrian and Babylonian.

While the second axis was devoted to talking about the Assyrian linguistic and cultural extensions in the countries of the ancient Near East over which the Assyrians imposed their control, it was part of the Assyrian administrative organization of those

بلغ الآشوريون قمة مجدهم الحضاري في العصر الآشوري الحديث "911-612 ق.م" فكان ذلك مؤشراً لنهاية مرحلة الضعف والاضطرابات السياسية في بلاد آشور وبداية مرحلة بدأت فيها البلاد طيلة ثلاثة قرون كقوى لا يستهان بها في منطقة الشرق الأدنى القديم وتتحكم في سير الأحداث الدولية ليس في بلاد آشور فحسب وإنما في البلدان والأقاليم المجاورة لها ووصلت حملاتهم العسكرية إلى جهات مختلفة إلى المناطق الشمالية والشمالية الغربية؛ الشرقية والشمالية الشرقية وامتدت سيطرتهم باتجاه بلاد وادي النيل. وتأسيساً على ما تقدم جاءت دراستنا بثلاثة محاور يسبقهما مدخل تاريخي ركز المحور الأول على جذور اللغة الأكديّة وتواجدها في بلاد الرافدين والانقسام الذي حصل للغة الأكديّة بلهجتيها الآشورية والبابلية.

في حين خصص المحور الثاني للحديث عن الامتدادات الحضارية اللغوية الآشورية على بلدان الشرق الأدنى القديم التي فرض الآشوريون سيطرتهم عليها فكان من ضمن التنظيم الإداري الآشوري لتلك المناطق أن تفرض اللغة لأكديّة بلهجتها الآشورية.

أما المحور الثالث فقد خصص للحديث عن الصراع اللغوي الآشوري – الآرامي كيف صار التصارع اللغوي ما بينهما والذي أنتهى بسيادة اللغة الآرامية في عموم مناطق الشرق الأدنى القديم.

المحور الأول: الجذور

استخدمت اللغة السومرية لغة تخاطب وتدين ولغة رسمية في البلاد منذ أن دونت وحتى أواسط الألف الثالث قبل الميلاد وتقلص استخدامهما نسبياً في عهد الدولة الأكديّة (2230-02371 ق.م) عندما أصبحت اللغة الأكديّة "وقد سميت بهذه التسمية نسبة إلى العاصمة أكد التي وحد شمال وجنوب العراق الملك سرجون الأكدي في دولة واحدة ذات عاصمة مركزية فنسبوا هم ولغتهم بالأكديين"⁽²⁾، وهي لغة جزرية تختلف تمام الاختلاف عن اللغة السومرية ، لغة رسمية في البلاد دونت بالخط المسماري نفسه الذي ابتدعه السومريون⁽³⁾؛ وعلى الرغم من استخدام اللغة الأكديّة كلغة رسمية فإن نصوص هذا العصر اعتمدت على اللغتين السومرية والأكديّة فامتازت النصوص المكتشفة في بلاد أكد بغلبة المفردات الأكديّة أما النصوص المكتشفة في بلاد سومر فإن تأثير اللغة السومرية كان واضحاً ويمكن تفسير ذلك بأن لغة النصوص كانت تتبع لغة السكان فالأكديون بوصفهم شعباً أستوطن المنطقة التي عرفت ببلاد أكد (مدن كيش" تل الأحمير على بعد 15 كم شرق بابل"؛ والدير" تل العقر على بعد 2 كم من مدينة بدة الحالية في محافظة واسط؛ وسبار" تل حبة على بعد 45 كم جنوب غرب بغداد؛ وديالى وغيرها من الأماكن"، أما السومريون بوصفهم شعباً فإن كثرتهم وتمركزهم كان في بلاد سومر في "مدن الوركاء جنوبي مدينة السماوة 30 كم شرق نهر الفرات؛ أريدو" أبو شهرين على بعد 7 كم جنوب غرب مدينة أور؛ لكش" تل الهبة على بعد 30 كم شرق قضاء الشطرة في محافظة ذي قار⁽⁴⁾. وفي عهد سلالة أور الثالثة (212-2006 ق.م) عادت وانتعشت اللغة السومرية إلا أن غلبة الأقوام الامورية الجزرية الأصل منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد وانتشار استخدام اللغة الأكديّة وغلبتها نتج عنه تقلص تدريجي في استخدام اللغة السومرية ومع انه لم يبق للسومريين أي كيان سياسي، إلا أن لغتهم ظلت تستخدم في المجالات العلمية والدينية⁽⁵⁾، وكانت هناك حركة واسعة لترجمة النصوص السومرية إلى اللغة الأكديّة فالفت المعاجم اللغوية التي تساعد

regions to impose the Akkadian language with its Assyrian dialect.

The third axis was devoted to discussing the Assyrian-Aramaic linguistic conflict, how the linguistic struggle between them came about and ended with the dominance of the Aramaic language in all regions of the ancient Near East.

مدخل تاريخي:

بلغ الآشوريين قمة مجدهم الحضاري في العصر الآشوري الحديث "911-612 ق.م" الذي بدأ بأعتلاء الملك أدد-نيراري الثاني الحكم ومؤشر لنهاية مرحلة الضعف والأضطرابات السياسية في بلاد آشور وبداية مرحلة بدأت فيها البلاد طيلة ثلاثة قرون كقوى لا يستهان بها في منطقة الشرق الأدنى القديم وتتحكم في سير الأحداث الدولية ليس في بلاد آشور فحسب وإنما في البلدان والأقاليم المجاورة لها ووصلت حملاتهم العسكرية إلى جهات مختلفة إلى المناطق الشمالية والشمالية الغربية؛ الشرقية والشمالية الشرقية وامتدت سيطرتهم باتجاه مصر⁽¹⁾.

يؤشر أعتلاء الملك الآشوري أدد-نيراري الثاني العرش عام 911 ق.م إلى نهاية حقبة ضعف عسكرية وسياسية ولبداية مرحلة بدأت فيها الدولة الآشورية كقوة لا يستهان بها في منطقة الشرق الأدنى القديم بل وغدت أهم قوى تتحكم في سير الأحداث ليس في داخل البلاد وإنما في البلدان والأقاليم المجاورة لها أيضاً فحق لها أن تسمى بالعصر المملكة أو الإمبراطورية الآشورية الحديثة. وقد تعارف الباحثون على تقسيم تلك الحقبة إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: عرفت بالإمبراطورية الآشورية

الأولى (911-744 ق.م)

المرحلة الثانية: عرفت بالإمبراطورية الآشورية

الثانية (744-612 ق.م) والتي أنتهت بسقوط العاصمة نينوى عام 612 ق.م.

على ذلك⁽⁶⁾. أما اللغة الأكديّة، فقد زاد انتشارها واستخدامها في زمن سرجون الأكدي حيث انتشر استخدامها على نطاق واسع على طول المنطقة الممتدة إلى البحر المتوسط والخليج العربي، ولها ثلاثة أدوار:

1- قبل سرجون

2- في عهد سرجون

3- في عهد سلالة أور الثالثة

وبعد ذلك تطورت وانقسمت إلى لهجتين البابلية والاشورية وكل واحدة منها مرت أيضاً في أدوار نستطيع أن نميزها بـ قديمة – ومتوسطة وحديثة. حيث كان نطاق استخدام اللغة الأكديّة "باللهجة الآشورية" في شمال العراق، بينما كان نطاق استخدام اللغة الأكديّة "بلهجتها البابلية" نطاقها في جنوب العراق. وقد بينت الدراسات المقارنة الصلة الوثيقة بينهما وأن كلتا اللغتين ما هما إلا لهجتين من لغة مشتركة فاطلقت هذه التسمية المركبة على هاتين المجموعتين اللتين هما بالأصل مجموعة واحدة وهناك تداخل بينهما إلى حد بعيد فنرى مثلاً الآشوريين كانوا يستخدمون اللغة الأكديّة بلهجتها البابلية في الشؤون العلمية، بينما استخدمت اللغة الأكديّة بلهجتها الآشورية للأغراض التجارية وكانت تتعاون هاتان اللهجتان في العهود المختلفة ولكن في العهد البابلي المتأخر أي حوالي القرن الثامن قبل الميلاد ظهرت لغة أخرى هي الآرامية وأصبحت هي اللغة الدارجة في الكلام والكتابة واقتصرت اللغة الأكديّة على الشؤون العلمية وطمست معالم اللغة الأكديّة ولم يعرف عنها شيئاً إلا بعد حل رموزها في النصف الثاني من القرن الماضي⁽⁷⁾.

واللغة الأكديّة ليست كبقية اللغات الجزرية التي تتألف كل لغاتها من 22-30 حرفاً ولكن الأكديّة تستعمل الكتابة المسمارية التي تحتوي على ما يقارب من (600) مقطع صوتي وهي مشتقة من السومرية والأصوات تحتوي على الحروف التالية : ب - ج - د - ك - خ ك - ل - م - ن - ب - ق - ر - ش - ص - و - حروف العلة - آ - ي - و - إي وهذه وقد تكون طويلة مثل مثيلاتها في اللغة العربية أو قصيرة مثل الحركات في اللغة العربية. والاسم له جنس مذكر ومؤنث،

مفرد ومثنى وجمع ويكون في حالة رفع - نصب - جر، الأسماء المؤنثة بإضافة (آت) أو (ت) إلى مصدر الاسم، والفعل يكون ماضي ومضارع وقد يكون مجرداً أو مزيداً والمزيد يكون لإعطاء معنى آخر للفعل وهناك أيضاً صيغة الأمر التي تستعمل للمخاطب فقط⁽⁸⁾.

مما تجدر إليه الإشارة أن اللغة الأكديّة لم يقتصر استخدامها على بلاد الرافدين بل انتشر استخدامها في بعض البلدان المجاورة مثل بلاد عيلام وأجزاء من آسيا الصغرى وبلاد الشام، بل غدت لغة دبلوماسية بين حكام وملوك الشرق الأدنى القديم في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، وظلت بالاستخدام طوال الألف الثاني والجزء الأعظم من الألف الأول قبل الميلاد حتى غلبتها اللغة الآرامية كما أشرنا أعلاه وبقي تاريخ أقدم النصوص المسمارية المدونة باللغة الأكديّة إلى القرن الأول الميلادي إلا أن استخدام اللغة الأكديّة لغة تخاطب وتدوين تقلص تدريجياً نتيجة وقوع العراق تحت الاحتلال الأجنبي؛ كما ظلت الكتابة المسمارية حيز الاستخدام في التدوين حتى نهاية الحكم الوطني والممثل بسقوط بابل بيد الفرس الأخمينيين ووقوع العراق تحت السيطرة الأجنبية عام 539 ق.م فقد وصلت لنا رقم طينية من الحقب المتأخرة يعود تاريخها إلى 150 ق.م تحمل أسم كاتبها وهو مساعد لأحد الكهنة والذي يبدو أن الخط المسماري ظل في الاستخدام من قبل الكهنة في تدوين ملاحظاتهم حول الفلك إلى ما يقابل سنة 50 ميلادية. ومع هذا فإن اللغة الأكديّة تعد أقدم اللغات الجزرية من حيث تاريخ التدوين وكان لذلك أهمية كبيرة في فهم اللغة العربية وغيرها من اللغات الجزرية⁽⁹⁾ ويعضد هذا الرأي التلاحم الذي تظهره الدراسات المقارنة بين اللغة الأكديّة واللغة العربية، فالقواعد الخاصة باللغة الأكديّة كقواعد اللغة العربية ونحن نجد فيها صيغاً للمفرد والمثنى والجمع كما نجد الجمع ينتهي بالواو رفعاً وبالياء نصباً (ملكو - ملكي) وتضاف (آلف وتاء) أو (بت) في حالة جمع المؤنث وتوجد حالات الرفع والنصب والجر للأسماء (الأعراب) مثل: طابو، طابا، طابي، كما في اللغة العربية تماماً، والصفات تطابق المواصفات في الجنس والعدد وكذلك في الأكديّة

المحور الثاني: الامتدادات الحضارية اللغوية

الآشورية على بلدان الشرق الأدنى القديم

سنعالج في هذا المحور التراث اللغوي والكتابي

الآشوري على حضارات الشرق القديم

مدخل تاريخي: لم تكن لغات الأمبراطوريات الكبيرة لغات الثقافة والأديان وإنما أصبحت لغات عالمية فلقد زالت من الوجود تلك الدول والأمبراطوريات ومعها الثقافات والأديان ولكن هناك حالات فاقت اللغة في ديمومتها بقاء الدول والأمبراطوريات والثقافات والأديان وبقيت لمدة طويلة تؤدي دور الوسيط العالمي للتفاهم يستعملها التجار والمسافرون وحتى المثقفون والكتاب في العديد من الأقطار وهذا ما حدث للغات اللاتينية والتي دامت أكثر من عمر الأمبراطورية الرومانية بألف سنة ويطلق على الحياة اللغوية (Lingua Francas)

وهي اللغات الوسيطة أن تاريخ إنشاء لغة وسيطة

يعود الى آلاف السنين فما الذي يمكن أن يقوله علم اللغة

الحديث عن اللغات المشتركة؟

فقد كان اختراع الكتابة حدثاً ذا أهمية كبيرة طالما

قامت أسس جميع حضارات العالم القديم على الكتابة فقد

وسعت الكتابة نطاق الاتصالات ولم تتوسع تلك المواصلات

بين الأفراد المتباعدين فقط وإنما كانت وسيلة للجمع بين

الأقوام وتبادل الأفكار والتجارب والخبرات⁽¹²⁾. لقد أوجد

الخط المسماري خارج حدود بلاد الرافدين منذ عصر مبكر

وشيوخ استعماله في البلدان المجاورة رباطاً وثيقاً كانت له

نتائج المهمة في انتقال كثير من المفاهيم والمعتقدات الدينية

والنتاجات الفكرية إلى تلك البلدان ولا نكون مغالين إذا قلنا

إن أعظم إنجاز حضاري قدمته بلاد الرافدين هو الخط

المسماري اقدم وسيلة للتدوين، لاسيما وأن الكتابة المسمارية

استعملت لكتابة لغات أخرى غير السومرية التي ابتدع الخط

المسماري لتدوينها وبفضل العمر الطويل الذي عاشه الخط

المسماري في التدوين فقد وصلتنا الكثير من النصوص

المسمارية لسكان بلاد الرافدين وهي تخبرنا عن منجزاتهم

ضمائر تتصل بالأسماء كالياء للمتكلم، والكاف مفتوحة

للمخاطب ومكسورة للمخاطبة، ناهيك عن الضمائر المنفصلة

واسمي الفاعل والمفعول والاشتقاقات الأخرى نحواً وصرفاً.

وصيغ الأفعال في الأكديّة اقرب إلى الصيغ العربية،

وهناك صيغة في الأكديّة لا تزال تحفظها العربية وهذه

الصيغة هي (أنفعل) التي تجعل الفعل يتكلم ذاتياً وتقلب

((النون واواً)) في مثل فعل (أنولد) فتصبح بعد إدغامها

((اولد)) وذلك وفق قاعدة حروف القلب العربية وتبقى تفيد

معنى الفعل الذاتي. وكذلك ثمة اشتراك وتشابه في الأسماء

والمفردات بين اللغتين فمن الألفاظ المشتركة الكثيرة نذكر

أب، أم، أخ، مالك، ديان، شمس، نهر، يوم، بيت، باب، لسان،

ماء واكثر الأعداد. وهناك ظواهر لغوية عديدة تتفق العربية

والأكديّة غير ظاهرة الإعراب والتأنيث بالتاء وجمع المذكر

السالم بالواو والنون، منها ظاهرة التنوين التي هي في الأكديّة

(ميم) وفي العربية ((نون)) والميم والنون يتبادلان. ولعل

الطريق الصحيح للبحث عن أساس قواعد اللغة العربية نجده

في تضعيف ما حفظته الكتابة المقطعية من قواعد اللغة

الأكديّة وما نهجه أصله من قواعد اللغة العربية وحالات

إعرابها واشتقاقات ألفاظها نجده في الأكديّة⁽¹⁰⁾.

وفي أدناه نورد جدول يبين ارتباط هذه اللغات ببعضها:

الآشورية	الأكديّة	الآشورية	الأكديّة	الآشورية	الأكديّة
أخ	أخ	أخ	أخ	أخ	أخ
كلب	كلب	كلب	كلب	كلب	كلب
ذباب	زباب	زباب	زباب	زباب	زباب
زرع	زرع	زرع	زرع	زرع	زرع
رأس	رئيس	رئيس	رئيس	رئيس	رئيس
عين	عين	عين	عين	عين	عين
لسان	لسان	لسان	لسان	لسان	لسان
سن	سين	سين	سين	سين	سين
سماء	سماي	سماي	سماي	سماي	سماي
ليل	يلليت	يلليت	يلليت	يلليت	يلليت
ماء	ماي	ماي	ماي	ماي	ماي
بيت	بيت	بيت	بيت	بيت	بيت
سلام	سلام	سلام	سلام	سلام	سلام
اسم	سيم	سيم	سيم	سيم	سيم

واعمالهم ونتائجهم الفكرية فضلا عن علاقاتهم السياسية وغير ذلك من أخبار (13).

أولا: بلاد عيلام (14):

لقد كان تأثير بلاد الرافدين في ميداني الكتابة واللغة على بلاد عيلام واضحاً جداً، فاقدم أنواع الكتابة وهي الكتابة السورية انتقلت إلى مدينة سوسة عاصمة بلاد أيلام، يقول الباحث فلكنشتاين في هذا المجال: "إن الكتابة السومرية لم يقتبسها القطر المجاور عيلام بل إن التعرف على اختراع السومريين للكتابة قد حفز العيلاميين على اختراع كتابة خاصة بهم في أواخر العهد الشببي بالكتابي وهي الكتابة العيلامية الأولى" (15). فقد عثر في سوسة على عدد من الرقم الطينية يرجع تاريخها إلى حوالي 2900 ق.م وعليها كتابة تشبه الكتابة السورية السومرية من عصر جمدة نصر، حيث استخدم العيلاميون في كتاباتهم علامات سورية تشبه العلامات السومرية إلا أنها أكثر بدائية وعرف بين الباحثين بالخط العيلامي القديم وقد عثر على مئات من الرقم الطينية المدونة بهذا الخط ذات مضامين اقتصادية. ربما أخذت عن الكتابة السورية السومرية وبمرور الزمن تطورت الكتابة العيلامية إلى إشارات حرفية ومقاطع خطية قبل أن تصل إلى شكلها الأخير وفي ذلك إشارة إلى أنها ربما قد تكون مرت بالمرحل نفسها التي مرت بها الكتابة المسمارية قبل أن تصل إلى شكلها النهائي، واستمر استعمال هذا الخط إلى العصر الأكدي (16)، عندما وقعت بلاد عيلام ضمن حدود الدولة الأكديّة حيث استخدم العيلاميون أسلوب الكتابة المسمارية من بلاد الرافدين (17). فقد استخدم الملك العيلامي بوزور اشوشنك كلا الكتابتين العيلامية والمسمارية من بلاد الرافدين إلى الحد الذي أزاح فيه الخط المسماري السومري الكتابة العيلامية، كما حلت اللغة الأكديّة محل اللغة العيلامية المحلية والتي يرى الباحثون أنها لا تشبه أي لغة معروفة وذلك لأن قواعدها ومفرداتها غير مفهومة تماما وقد استخدموا اللغة الأكديّة لكتابة الوثائق الخاصة بهم منذ أواسط الألف الثالث قبل الميلاد حيث عثر في جوفة زنبيل على عدد من النصوص المدونة بالخط المسماري واللغة

الأكديّة بالقرب من جدار معبد الآله نوسكو كما عثر على اعداد أخرى من النصوص المسمارية ومضمونها اقتصادي والذي يستشف من هذه النصوص مسألتين الأولى يؤكد مدى الاحتكاك مابين الطرفين ومعرفتهم للكثير من المظاهر الحضارية العراقية فيما اذا كانت هذه النصوص عيلامية أصلا والمسألة الثانية هو ان هذه النصوص عراقية الأصل دونها كتبة عراقيون وتم نقلها الى بلاد عيلام ضمن جملة أشياء كثيرة كان قد أستولى عليها العيلاميون اثناء غزواتهم المتكررة على بلاد الرافدين (18).

وفي أواخر الألف الثالث قبل الميلاد تطورت الكتابة العيلامية القديمة وأخذت شكلاً جديداً عرف بين المختصين باسم العيلامية المخططة وظهر هذا النوع من الكتابة على بعض الأحجار التي تعود إلى زمن الملك العيلامي كوتيك-انشو-شينك 2240-2220 ق.م، وكانت هذه الكتابة مسمارية أيضاً ومشتقة من الخط المسماري الذي حورت علاماته لتلائم أصوات اللغة العيلامية كما اختصر عدد العلامات المستعملة بحيث لم تتجاوز الـ 131 علامة مقطعية وبحودود (25) علامة رمزية تقوم كل منها مقام كلمة و (7) علامات دالة ثم اختزلت العلامات الصوتية في وقت لاحق لتصبح (113) علامة فقط (19).

وتظهر قوة وأصالة حضارة بلاد الرافدين في الحقب التي تتعرض فيها إلى غزو الأقوام القادمة من الجهة الشرقية نلاحظ أن الغالب يقد المغلوب وليس العكس فكان الكوتيون الذين اسقطوا السلالة الأكديّة استعملوا الخط المسماري واللغة الأكديّة (20)، ولم يصلنا شيء مدون بلغتهم فهم لم يدونوا لغتهم وبالتالي فأنا نجهل أصولهم العرقية وهل كانوا من الأقوام الهندو أوروبية أم لا وتعد حقبة سيطرتهم على العراق من الحقب المظلمة لتوقف عجلة التقدم الحضاري أولاً ولندرة ما لدينا من معلومات عن هذه الحقبة ثانياً (21) وما يقال عنهم يقال أيضاً بالنسبة إلى الكيشيين الذين تأثروا بالحضارة العراقية القديمة وعاشوا في ظلها فاستعملوا الخط المسماري واللغة الأكديّة التي غدت اللغة الديبلوماسية المستخدمة من قبل ملوك وحكام المنطقة في عهدهم، ونلاحظ إن أهم ظاهرة

خلال هذه الحقبة هي ظاهرة ازدهار حركة التأليف والترجمة والاستنساخ⁽²²⁾.

ثانياً: التأثير على بلاد الأناضول (آسيا الصغرى)

إذا انتقلنا إلى الجهة الشمالية نلاحظ إن الحيتين وهم من الأقوام الهندوأوربية والتي قد انحدرت من موطنها المفترض في جوار بحر قزوين وجنوب روسيا استعاروا الخط المسماري على الرغم من أن أصل لغتهم شبيهة بفروع عائلة اللغات الهندوأوربية⁽²³⁾ وتعد هذه اللغة من الفروع القديمة لهذه العائلة وهناك من يرى أن اللغة الحثية تُولف مع عائلة اللغات الهندوأوربية عائلة كبرى انحدرت من أصل بدائي قديم اطلقت عليه اسم "اللغات الهندية-الحثية"⁽²⁴⁾. فقد عثر كول تبة (قانيش) في المراكز التجارية الأشورية على اعداد كبيرة من النصوص المدونة بالخط المسماري واللغة الأكديّة يعود تاريخها الى الألف الثاني قبل الميلاد كما عثر في حاتوشاش (بوغازكوي حالياً) عاصمة المملكة الحثية على أرشيف ملكي ومكتبة حوت عشرة آلاف لوح طيني مكتوبة عليها بالخط المسماري وبعدد من اللغات منها الحثية والأكديّة⁽²⁵⁾. اللتان استخدمهما الملوك الحثيون في وثائقهم الرسمية واستخدموا أيضاً اللغة السومرية حيث هناك إشارات إلا أنها استخدمت من قبل الكتاب الحثيين حيث جمعوا معاجم مبنية على قوائم العلامات السومرية⁽²⁶⁾. وهذا ما عبر عنه الباحث كيرا حيث قال: "إذا ما خالط أناس يجهلون الكتابة أناساً أوفر منهم مدنية يعرفون القراءة والكتابة فانهم لن يقتبسوا منهم أسلوب الكتابة فحسب بل اللغة أيضاً لأن اللغة والكتابة في البداية بالنسبة إلى المقتبس صنوين لا يفترقان ومن المحتمل انه ظهر لأحد التجار فيما بعد انه ليس من الضروري استعمال اللغة الأجنبية في المعاملات التجارية وإنما يمكن اقتباس الكتابة فقط لكتابة اللغة المحلية بها"⁽²⁷⁾. وبالطبع لم يكن بالإمكان نقل الكتابة دون وجود مدارس لتعليم ذلك كان هناك مدرسة للكتابة في قانش وقد عثر فيها على عدد من النصوص الأدبية⁽²⁸⁾ وقد كتب الحثيون بعض مدوناتهم بلهجة حثية خاصة وبخط مسماري أخذوه من بلاد

الرافدين فقد أستخدم الحثيون خطين في وقت واحد لكتابة مدوناتهم في عهد الإمبراطورية الحثية المسماري والهيروغليفية وقد اقتصر استعمال الخط المسماري على اقاليم بوغازكوي وما جاورها وقد انتهى بنهاية الحثيين في بلاد الأناضول بحدود 1200 ق.م فضلاً عن استعمال الخط المسماري واللغة الأكديّة في كتابة وثائقهم ومراسلاتهم الدبلوماسية بين ملوك وحكام الشرق الأدنى القديم أما الخط الهيروغليفية فقد استخدمه الحثيون حتى القرن الثامن قبل الميلاد في بلاد الشام وآسيا الصغرى والذي استعمل في كتابة اللغة الهندوأوربية لا يعرف عنها الشيء قليل⁽²⁹⁾.

ولقد امتد تأثير حضارة بلاد آشور إلى بلاد اورارتو حيث عثر في جبال ارمينيا على كتابات كان ملوك اورارتو قد كتبوها باللغة الأكديّة والخط المسماري إلى جانب لغة المنطقة المحلية. أما بالنسبة إلى الأقوام الحورية وهي أقوام هندوأوربية أسست لها مملكة واسعة تمتد من بحيرة وان إلى شمال سوريا وشمال وادي الرافدين عرفت بالمملكة الميتانية⁽³⁰⁾ فقد تأثروا إلى حد بعيد بالكتابة المسمارية وباللغة الأكديّة خلال القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد وأكثر ما يظهر هذا التأثير في الجهات الشرقية من بلاد الرافدين في منطقة كركوك (ارباخا قديماً) حيث كان وجود الأقوام الحورية. وقد استخدموا اللغة الأكديّة والخط المسماري وهذا ما تؤكده المكتشفات التي تمت في موقع نوزي (يوران تبة) وتل الفخار (كورو-خاني) قرب كركوك عثر على أكثر من أربعة آلاف رقيم طيني مدونة باللغة الأكديّة والخط المسماري ولهجة متأثرة بالحوريين تتضمن نصوص إدارية وأقتصادية ورسائل متبادلة بين الأشخاص فضلاً عن العقود القضائية التي تخص أمور الزواج والتبني والإرث حيث سادت كلغة للإدارة في الدولة الميتانية واتخذها الملوك الميتانيين لغة رسمية في أغلب مراسلتهم الدولية على الرغم من وجود اللغة الحورية المحلية وهي لغة أغلبية سكان المملكة والسبب في ذلك وهو عدم وجود نوع من اللغة الحورية الأدبية القياسية فضلاً عن ذلك أن المملكة الميتانية لم تكن قادرة على تثبيت اللغة الحورية كلغة للإدارة⁽³¹⁾.

ثالثاً: التأثير على بلاد الشام:

لقد كان للمظاهر الحضارية العراقية القديمة حضور (مبكر في مناطق الفرات الأوسط وشمال سوريا ومن هذه المدن التي تأثرت بشكل واضح بالمقومات الحضارية العراقية هي مدينة ماري التي تقع على الفرات ويمثلها أطلال تل الحريري على بعد ستة أميال إلى الشمال من البوكمال في سوريا حيث كانت واقعة تحت النفوذ السياسي والحضاري لبلاد وادي الرافدين وقد كشفت التنقيبات عن سجلات القصر الملكي الذي ضم أكثر من 20 ألف رقيم مدونة بالخط المسماري واللغة الأكديّة هي اللغة الرسمية والسائدة في البلاد ولم يستخدم الأموريين لغتهم الخاصة في التدوين وقد عرفت اللغة الأكديّة التي سادت في العصر البابلي القديم باللهجة البابلية القديمة وأتسمت بأنها أكثر اللهجات محافظة على القواعد اللغوية وعلى حركات الأعراب فأصبحت نموذجاً للغة الأكديّة⁽³²⁾.

وفي مكان آخر من بلاد الشام تم العثور في راس شمرة (او غاريت قديماً) على أعداد هائلة من الرقم الطينية الإدارية والدينية والأدبية مدونة باللغة الأكديّة وبالخط المسماري وبعضها دون بالأبجدية الكنعانية⁽³³⁾ حيث استعار سكان او غاريت شكل الاسفين أو المسمار بشكل أساسي لتدوين كتاباتهم الأبجدية حيث باستثناء الشكل المسماري للعلامات فإن الأبجدية الاو غاريتية خط هجائي ليس له علاقة بالخط المسماري الذي بقي إلى آخر العصور التاريخية مزيجاً من العلامات المقطعية والرمزية بالرغم من أن الاثنيين كتبوا على الطين وبقلم من القصب ومن جهة اليسار إلى اليمين⁽³⁴⁾. كما عثر على نصوص أخرى دونت بلغات مختلفة⁽³⁵⁾. وقد عثر في الاياخ (تل العطشانة) على عدد من الرقم الطينية مدونة باللغة الأكديّة يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد⁽³⁶⁾.

وفي مكان آخر من بلاد الشام أدت الحفريات الإيطالية في تل مردوخ الواقع على بعد (55) كم جنوب شرق حلب ما بين عام 74-1975 إلى الكشف عن أرشيف ملكي ضخم يتألف من (16) ألف رقيم وكسرة طينية يعود تاريخها إلى النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد حيث قامت

في شمال سوريا مملكة قوية هي مملكة ابلا أي انها عاصرت نهاية عصر فجر السلالات وبداية العصر الأكدي في العراق وجاءت نهايتها على يد الملك الأكدي نرام -سين (2291-2255 ق.م) واحتوى هذا الأرشفة مجموعة كبيرة من النصوص المسمارية الإدارية، الاقتصادية مثل الجرايات الخاصة بالعاملين في القصر والرسول والقرايين المقدمة للآلهة فضلاً عن النصوص الخاصة بالتعدين والنسيج والأحجار الثمينة والصناعات المختلفة والأشارة الى التجارة وأهميتها بالنسبة الى مملكة ابلا فضلاً عن النصوص المدرسية التي احتوت على قوائم بأسماء الحيوانات والطيور والأسماك وأسماء المناطق الجغرافية وأسماء الأعلام. وتبين من خلال الأرشفة الملكي إن مملكة ابلا كانت مملكة قوية تمتد حدودها من الفرات في الشرق حتى سواحل البحر المتوسط في الغرب، ومن جبال طوروس في الشمال حتى سهول حمص في الجنوب. وقد تمتعت بقوة عسكرية وسياسية واقتصادية كبيرة مكنتها من مد نفوذها إلى بعض المناطق المجاورة. ولقد استخدم سكان ابلا في شمال سورية نظام الكتابة المسمارية في النصف الثاني من الألف الثالث ق.م لكتابة لغتهم وتدوين وثائقهم بطريقة تشبه الطريقة المستخدمة في مدن جنوب بلاد الرافدين⁽³⁷⁾. فنصوص ابلا تظهر تشابهاً كبيراً من حيث الكتابة مع النصوص المكتشفة في موقعي (شوروباك القديمة) وأبو صلابيخ في جنوب بلاد الرافدين ودونت هذه النصوص بالخط المسماري بثلاثة أساليب هي:

1- نصوص كتبت بإشارات مقطعية فقط ويلاحظ بشكل أساسي في بعض التعاويذ والنصوص الدينية كما في النص التالي:

du 11-ga	قرار
En	الملك
gis-ba-tuku	سمع
dku-ra	الاله كورا
Wa	و
(d)UTU	إله الشمس
gis -ba-tuku	سمع
DA-DA	الاله هدد
Wa	و
gis-ba-tuka	سمع
dingir-dingir	(كل) الالهة

2- نصوص كتبت بشكل رئيسي بإشارات مقطعية مع بعض الرموز مثل الرسائل والنصوص التاريخية والمعاهدات والنماذج المختلفة من المؤلفات الأدبية .

3-نصوص كتبت بشكل رئيسي بالعلامات الرمزية ووشيت بإشارات مقطعية مثل النصوص الإدارية وقد استخدمت الطريقة الرمزية بشكل رئيسي للتعبير عن أعداد ومقاييس وبضائع مختلفة وتسميات خاصة بالممارسات الإدارية أما الإشارات المقطعية فقد استخدمت للتعبير عن أسماء أعلام وضمان ظروف وأدوات جر وبعض الأعداد (مائة، ألف، عشرة آلاف) وأسماء بضائع ليس لها مقابل رمزي في اللغة السومرية وقد قاد هذا الاستخدام المكثف للطريقة الرمزية في نصوص أبليل بعض الباحثين إلى الافتراض أن معظم نصوص أبليل كتبت باللغة السومرية وليس اللغة المحلية المعروفة حالياً بالابلانية ، غير أن الدراسات اللاحقة والدقيقة لأرشيف أبليل وبخاصة التي قام بها عالم الدراسات الآشورية المعروف Gelb أظهرت أن القسم الأعظم من نصوص أبليل كتبت بالابلانية وليس السومرية ويقتصر ما كتب بالسومرية على المؤلفات الأدبية والنصوص المدرسية . كما أن الأساليب الثلاثة لاستخدام الخط المسماري كانت معروفة في بلاد الرافدين في النصوص العائدة إلى الألف الثالث ق.م. ويشبه توزيع الرمزية والمقاطع في نصوص أبليل الإدارية، النصوص الإدارية التي تعود إلى فترة ما قبل العصر السرجوني (2700-2350ق.م.) والعصر السرجوني (2284=2350ق.م.) غير أن كتاب أبليل قد استخدموا هذه الأساليب لكتابة لغتهم ونصوصهم بشكل يتلاءم وخصائص تلك اللغة كما هي الحال حالياً في استخدام الحروف العربية لكتابة اللغة الفارسية بشكل يتلاءم مع تلك اللغة أو استخدام الحروف اللاتينية لكتابة العديد من اللغات الأوروبية الحديثة بشكل يتلاءم مع قواعد تلك اللغة وصفاتها.(38)

المحور الثالث: التنافس اللغوي الآشوري الآرامي

الحملات العسكرية الآشورية وسياسية الترحيل وكان يصاحب الحروب إتباع سياسة ترحيل السكان أثر التمردات والفتن التي قد تحدث في بعض المدن والممالك

التابعة ان انتشرت بعض المظاهر الحضارية إلى المناطق التي يرحل إليها السكان المحليون وبالعكس يتأثر أولئك المرحلون بحضارة المنطقة التي رحلوا إليها(39) وتعرف هذه بظاهرة الأزرع في الحرب الآشورية(40) وهي نوع من أنواع سيطرتهم على الوقف الهجومي ومعنى التهجير والاستيطان لغوياً نقل النبات من مكان إلى آخر فستطيع ان ندرك القوة الفذة التي تمتع بها الجيش الآشوري والبابلي على حد سواء وأثرهم في حركة السكان والمجتمعات من بنية إلى أخرى فعمدوا إلى نقل اقوام من الغرب إلى الشرق ومن الشمال إلى الجنوب تسودهم وحدة حضارية. فهناك العديد من الإشارات إلى المعاملة الحسنة لأولئك المرحلين أثناء مسيرهم إلى المناطق الجديدة أو أثناء استقرارهم فيما كما كان يراعى قدرة المنطقة على تحمل اعادة الاسرى وهذا يقدم دليلاً آخر ان الآشوريين لم يكونوا يتركوا المرحلين وشأنهم في المناطق الجديدة ونقرأ في عدة أماكن في الحوليات ان الشعوب الخاضعة كانت تعتبر مساوية للشعب الآشوري من حيث الحقوق والواجبات مثل: "اعتبرتهم ضمن شعب بلاد آشور واعتبرتهم ضمن اتباع آشور سيدي" ومع ان مثل هذه العبارات تشير إلى اخضاع الشعوب المغلوبة فانها تدل في الوقت عينه على دمج هذه الشعوب مع الشعب الآشوري في وحدة حضارية فريدة من نوعها.(41)

كما دأب الملوك الآشوريون على اسكان الاقوام والقبائل التي اخضعوها تحت سيطرتهم في المدن الآشورية كما فعل الملك آشور ناصر بال الثاني في مدينته كلك (نمرود) وسرجون الثاني في مدينة دور-شروكين (حصن سرجون) حيث لم يكن هناك تمييز بين الاقوام المختلفة حتى ان بعض الافراد من غير الآشوريين كانوا من كبار الاداريين كالحوريين والفينقيين والبابليين كما أن بعضاً منهم عمل في الصناعات الحرفية او في الجيش بل حتى ان كلمة "آشوري Assuraia" الواردة في القوانين الآشورية الوسيطة وكذلك في العصر الآشوري الحديث كانت تدل على الطبقة العامة ويقصد بهم كل من سكن بلاد آشور ووقع تحت لواء الدولة الآشورية.(42)

التشابه اللغوي ضمن إطار الصراع اللغوي حيث تقتضي النواميس الصراع أن يكتب النصر لواحدة منها فتحتل منطقة اللغة أو اللغات المقهورة فيتسع لأجل ذلك مديات أنتشارها وتدخل أمم جديدة في عداد الناطقين⁽⁴³⁾. وخير شهادة على ذلك ما نقرأه في نصوص الملك الآشوري سرجون: "وأجعل عاصمتي الجديدة "خرسباد" ملأى بالسكان الذين آتي بهم من جميع أقاصي الأرض وأعمل على تدريسهم على أيدي معلمين مهرة بحيث يستطيعون جميعهم أن يتكلموا بلغة واحدة"⁽⁴⁴⁾.

ساعد انتشار اللغة الآرامية على تناقل الأفكار والثقافات ما بين شعوب طريق الحرير وكسرت الحواجز الفكرية ومهدت الطريق لأعطاء طابع الوحدة الحضارية⁽⁴⁵⁾ فبالنسبة إلى الأمبراطورية الآشورية نجد ملامح استعمال اللغة الآرامية إلى جانب اللغة الأكديّة⁽⁴⁶⁾ في المراسلات الرسمية للدولة وفي عدد من الرسائل المتبادلة ما بين الملوك الآشوريين وحكامهم التابعين فبعد أن كانت الدويلات الآرامية في بلاد الشام تستخدم اللغة الأكديّة بلهجتها الآشورية إلى جانب لغتهم الأم منذ القرن السابع قبل الميلاد كما يؤكد ذلك نص لملك جوزان أدد-يسعي كما عثر على تمثال في تل الفخارية "سيكان قديماً" في شمال سوريا وقد كتب عليه باللغتين الأكديّة والآرامية فسطح التمثال الأمامي دون بالنص الآشوري في حين نقش النص الآرامي على سطحه الخلفي⁽⁴⁷⁾.

التوجه الآشوري نحو استخدام اللغة الآرامية:

بدأنا نرى اتجاهها جديداً في الإدارة الآشورية يرنو إلى استخدام اللغة الآرامية إلى جانب اللغة الأكديّة⁽⁴⁸⁾ ويبدو ذلك واضحاً في المنحوتات الجدارية الآشورية والتي تمثل كاتبين أحدهما يكتب باللغة الأكديّة والآخر بالآرامية وهناك إشارات في النصوص المسمارية إلى كتبة آراميين يكتبون باللغة الآرامية إلى جانب استخدامهما في الرسائل⁽⁴⁹⁾ فضلاً عن استخدامهما من قبل الآشوريين في القرن السابع قبل الميلاد في عمليات البيع والشراء؛ القرض والتبادل لا سيما كتابة وتذييل العقود والنصوص الآشورية خصوصاً التجارية

والتي يوضح طبيعة المعاملة التجارية وطرفي العقد وهناك خلاصات وملاحظات عادة ما تكون في نهاية النص الآشوري أو على حافته أو على قفاه وهي في العادة تكون منقوشة بطريقة الحفر وفي حالات أخرى تكون مكتوبة بالحبر وجدير بالذكر أن هناك بعض النصوص الآشورية قد كتبت باللغتين الآشورية والآرامية وكانت الخلاصات تكتب لوحدها في نص منفرد مكتوب باللغة الآرامية⁽⁵⁰⁾. وأغلب تلك النصوص تكون أشكالها على هيئة قلب أو بهيئة بيضوية أو مثلثة مجسمة الشكل عند زواياها ولا سيما العليا منها كما توجد ثقوب كانت تستعمل لتعليق العقد وحفظه أو لربطه بمادة أو بالبضاعة ويحتفظ بها رهناً لحين أرجاع المادة المتعاقدة عليها أو ربما يستخدم لربطه بوثيقة كانت مدونة بالبردي أو بالرق وربما تكون تلك النصوص خلاصات لنصوص أكثر تفصيلاً ومعظم النصوص التي أكتشفت في المراكز الآشورية الحضارية ولا سيما في آشور؛ نينوى؛ نمرود وتل حلف من هذه الأنواع⁽⁵¹⁾.

توجه آخر للمحافظة على اللغة الأم:

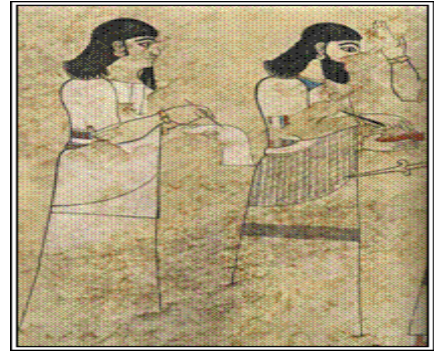
كما نجد اتجاهها يسعى إلى المحافظة على استعمال اللغة الأكديّة والشكوى من استعمال الآرامية إحدى الرسائل يشكو فيها الملك سرجون الثاني استياءه الشديد من تسلم رسائل باللغة الآرامية حيث كان معارضا لهذه الفكرة في تسلم رسائل من موظفيه ربما يعود السبب في ذلك إلى اعتزازه وأفتخاره بلغة أجداده فكانوا ينظرون إلى اللغة الأكديّة على أنها جزء من وجودهم وتأريخهم الحضاري أو ربما يكون السبب في ذلك لسرية الرسالة وعدم الرغبة في تعرض تلك الرسائل لأن تقرأ من قبل الناس مقارنة بتلك المكتوبة باللغة الأكديّة فنجدّه يبعث إلى "سين أدينا" في مدينة أور رسالة نقرأ فيها:

"أستنادا إلى ما كتبت إذا كان مقبولا (لل) ملك، دعني أكتب وأبعث (رسائلي) للملك بالآرامية على رسائل ملفوفة، لماذا لا تكتب وتبعث (رسائلك) بالأكديّة على رقم طينية؟ رسالتك التي

كتبتها يجب أن توقف بهذا الأمر (الملك)".⁽⁵²⁾

يتضح لنا أن اللغة الآرامية بدأت تشكل قلقاً وخطراً حقيقياً تزامم اللغة الأكديّة في جوانب الحياة اليومية ومنها الجانب الرسمي للدولة والذي يتعلق بأسرارها ونشاطاتها وتحركاتها ؛ هذا من جانب ومن جانب آخر فإنه يعكس أن الثقافة الآشورية لم تكن آشورية بحتة ولا آشورية -بابلية بل كانت ثقافة مختلطة والباحث ساكرز يحلو له تسميتها "بالهجينة"⁽⁵³⁾.

الأسماء اليهودية الشخصية التي ظهرت في النصوص المسمارية القليلة منها فينيقية بالمقارنة مع الأسماء اليهودية الكثيرة ، وجدير بالذكر أنه عثر على بعض الكسر الفخارية المدونة عليها بالآرامية بالحبر الأسود عددهما اثنتان عثر عليهما في كل من كلخ وآشور تحمل الأولى والتي يعود تأريخها إلى القرن السابع قبل الميلاد نصاً آرامياً مدوناً بالحبر الأسود على كلا جانبيه عدد من أسماء الشخصية الفينيقية واليهودية ويرد من بينها أسم واحد فقط معروف عند الآراميين وليس عند اليهود أو الفينقيين هو "حزائيل" "يؤرخها البرايت خلال المدة الزمنية الممتدة ما بين 725-675 ق.م"⁽⁵⁴⁾.



"⁽⁵⁵⁾ وأسطورة أحيقار الواسعة الانتشار وتحوي بعض الحكم العراقية القديمة ولكنها كتبت باللغة الآرامية في حدود القرن السابع أو ما بعده ⁽⁵⁶⁾ وأحيقار كما تقول الرواية الآرامية هو وزير الملك سنحاريب بن أسرحدون وهذا خطأ تأريخي أنه يجب أن يكون أسرحدون هو ابن سنحاريب لا أبوه وقد خلف سنحاريب أباه سرجون في الحكم في 12 آب من عام 705 ق.م وأختلف الباحثون في أصل القصة فهناك من يقول أسرائيلية كتبت باللغة اليهودية ثم ترجمت إلى سائر اللغات وهناك من يقول أنها يونانية أو آرامية أو فارسية ولكن رغم هذا فإن القصة آشورية شاعت باللسان الآشوري

ثم نقلت إلى الآرامية ولم تصل القصة بشكلها الآشوري ولكنها وردت على أوراق البردي في جزيرة الفيلة التي تمثل أقرب الترجمات إلى الأصل فإذا كان مؤلف القصة فارسي أو يهودي أو يوناني فلماذا يلجأ إلى أسماء آشورية والهة آشورية ويختار مسرحاً للأحداث في نينوى وبلد آشور فروح القصة ووثنياتها ومسرح حوادثها كلها أمور تدل على إنها آشورية المنشأ واللغة وعن الآشوريين أخذها منهم اليهود في القرن السادس قبل الميلاد من الذين كانوا يتكلمون الآرامية وعندهم نقلت بأسماء يهودية وبروح يهودية إلى لغتهم ثم إلى اللغة اليونانية⁽⁵⁷⁾ وكما هو معروف فإن اللغة الأكديّة استمرت بالأسخدام – بعد سقوط المملكة الآشورية عام 612 ق.م - كلغة رسمية في عموم البلاد . حافظ الجزيريون على استمرار احتكاكهم مع بني جلدتهم الباقين ضمن حدودهم الأصلية وتلقوا منهم باستمرار دماً جديداً طوال مجرى التاريخ كله كان السومريون على خلاف ذلك قد قطعوا الجسور عن نقطة إنطلاقهم ولا يبدو إنهم تلقوا منها أية مساعدة عرقية قط.⁽⁵⁸⁾

فأسهمت السياسة التوسعية للمملكة الآشورية والقائمة على الحملات العسكرية المتواصلة منذ عهد الملك تيجلاتبليزر الثالث واستمرت خلال عهدي الملكين سرجون الثاني وسنحاريب في إتاحة الفرصة للتوسع الجغرافي⁽⁵⁹⁾ لتمتد إلى مناطق ذات كثافة سكانية آرامية كبيرة وخصوصاً في بلاد الشام أسهم أسهاماً كبيراً في عوامل أنتشارهم إلى مناطق جديدة أحدثوا فيها تغيرات لغوية سوف تظهر نتائجها لاحقاً في المناطق الجديدة التي حلوا بها كما أن السياسة الآشورية القائمة على تهجير "مناقلة بشرية" الشعوب ومنهم الآراميين وبأعداد كبيرة من أجل القضاء على الفتن والأضطرابات والمشاكل المثيرة ضد الآشوريين كانت سياسة ذات بعدين: البعد الأول: أدى إلى تخفيف الضغط على الآشوريين من قبل مثيري المشاكل .

أما البعد الثاني: فقد أدى إلى نقل مجاميع كبيرة من الآراميين إلى قلب العواصم والمدن الرئيسية الآشورية⁽⁶⁰⁾ ومن ثم يتم إعادة تسكينهم مرة أخرى في الدولة الآشورية إلى حدوث اتصالات وعلاقات اجتماعية وطيدة بين الجانبين المرحلين والسكان الأصليين وإلى تأقلمهم⁽⁶¹⁾ كما بدأوا بتجنيد الأجانب، فكان كثير من الأسرى وقوات الدول المنحدرة

التجارة في العصور المتأخرة واضحة بدلالة الرسائل الآشورية الكثيرة الملكية والتي تعود الى عصر الملك سرجون الثاني الذي كان دائماً يلومهم في بعضها على التضخم الكبير الذي طغى على البلاد في نهاية حكمه الى جانب المعاملات التجارية المختلفة⁽⁶⁸⁾.

وكانت النتيجة الاجتماعية والحضارية وحتى التاريخية التي ترتبت على ذلك أن الآشوريين واجهوا مجاميع كبيرة منهم لم يتمكنوا من السيطرة عليهم فحدث أنصهار ما بين المجاميع الوافدة والمجاميع المتواجدة على الأرض فعاشوا جنب الى جنب مع الآشوريين وترتب على ذلك حدوث التأثيرات الحضارية المتبادلة ما بين الجانبين وبرز ذلك من خلال الاستعمال الواسع للغة الآرامية في الدولة الآشورية فجدت التأثيرات اللغوية الآرامية الكثيرة على اللغة الأكديّة بلهجتها الآشورية فدخلت الكثير من المفردات الآرامية الدخيلة والعبارات الكثيرة في لغتهم وبدء مرحلة جديدة من الأزواج اللغوي "الآشوري-الآرامي" ولا سيما في المناطق الشمالية الغربية من المملكة الآشورية ونتج عن ذلك دخول الكثير من المفردات الآرامية في اللهجة الآشورية⁽⁶⁹⁾؛ حتى أصبح نظام الكتابة الآرامية يستعمل الى جانب الكتابة المسمارية ومما يؤكد ذلك العثور على أعداد كبيرة من النصوص والوثائق الأقتصادية ثنائية اللغة كُتبت باللغة الآرامية ومرة باللغة الأكديّة منذ القرن الثامن الى القرن السابع قبل الميلاد⁽⁷⁰⁾ وربما تكون أكثر الأدلة وضوحاً اكتشاف الآرامية منقوشة على الأوزان الرسمية المعتمدة من قبل الدولة الآشورية وعلى الصولجانات وفي النصوص القانونية الخاصة في عمليات البيع؛ الشراء؛ القرض والتبادل التجاري⁽⁷¹⁾ ولا سيما كتابة تذييل للعقود والوثائق الآشورية الذي يوضح طبيعة التعامل التجاري بين طرفي العقد وعادة ما تكون الخلاصات أو الملاحظات في نهاية النص الآشوري أو على حافته أو على قفاه وهي عادة تكون منقوشة بطريقة الحفر وفي بعض الحالات تكون مكتوبة بالحبر⁽⁷²⁾.

يدخلون في صفوف القوات المسلحة كجنود في المراتب والاصناف المختلفة وبخاصة في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد وبالتحديد منذ عهد تيجلاتيليز الثالث عندما شكل فرقا منهم في الجيش الدائم وعرف كـصـر شـرـوتـي وهم من سكان الاقاليم الحدودية ، وقد فيها الحكام المحليون في الأقاليم والمقاطعات الحدودية التابعة للملكة الآشورية فكان هناك فرقة الفرسان من إيران ومن الممالك الآرامية في بابل وراكبي الجمال من الجزيرة العربية والمشاة من الأناضول؛ سوريا وفلسطين وهناك قبيلة أيتواي أسقطت عنها الضرائب في مقابل تجنيدها في الجيش الآشوري كما أنضمت مجاميع من الميديين؛ السيميريين؛ السيثيين طمعا في الغنائم أو كمرتزقة⁽⁶²⁾ وتغلغلهم في المجتمع الآشوري وقد شجع الآشوريين حركة التهجير لغرض الحصول على المصادر البشرية ذات الكفاءة العالية وسد احتياجات المملكة للقوة العاملة في مختلف الميادين الزراعة؛ البناء؛ الحرفيين خصوصاً الذين مارسوا حرفة الحفر على الخشب والنحت على العاج فضلاً عن استخدامهم بالجيش وبأعمال السخرة⁽⁶³⁾. فقد شكل منهم الآشوريون الوحدة الآرامية والتي عرفت منذ عهد تيجلاتيليز الثالث وكانت تتبع إقليم أرابخا في تسلسل قائمة الخيول⁽⁶⁴⁾.

وهناك من يرى الى أن تهجير السكان في بلاد الشام قد ولد فراغاً لم يشغله أحد حتى هجرة بعض القبائل العربية من الجنوب اليها غير أن تهجير بعض القبائل الآرامية منذ القرن التاسع قبل الميلاد من قبل الملوك الآشوريين لم يساهم في استتباب الأمن وأشاعة الاستقرار في ربوع البلاد خصوصاً في عصورها المتأخرة حيث أستطاع الآراميون من الحصول على قوة وسطوة تجارية لا يستهان بها في المناطق التي سيطروا وأستقروا فيها وبرهنوا وأثبتوا على قدرتهم الكبيرة في نشر حضارتهم في ظل ظروف مختلفة⁽⁶⁵⁾ وكان لذلك تأثيره في انتقال مجموعات بشرية كبيرة ناطقة باللغة الآرامية الى تلك المناطق التي حلو فيها وفي حدود القرن الثامن قبل الميلاد دونت وثائق البلاط باللغة الآرامية⁽⁶⁶⁾؛ حيث نقرأ في النصوص التاريخية للملك تجلاتيليز الثالث أنه رحل مجاميع كبيرة من الآراميين بين عامي 742-741 ق.م تقدر حسب ما مذكور بالنص بثمانية عشر ألف آرامي الى الضفة اليسرى لنهر دجلة من أماكنهم في شمال بلاد الشام⁽⁶⁷⁾. وأصبحت لغتهم منتشرة بل وأكثر من ذلك شبه رسمية خلال العصر السرجوني فسيطرتهم على

بطريقتها الخاصة ومن هنا يأتي الاختلاف في اللفظ الذي يولد ما نسميه بـ((الحن)) والشخص الناطق بلغة أجنبية كثيراً ما يقحم عناصر لغته القومية الخاصة في النظام الفونولوجي (الصوتي) لتلك اللغة ويتجلى هذا بشكل خاص عندما تشترك اللغة القومية والاجنبية بما يظن انها ضمن اصوات متشابهة ، ينظر كوندرا توف، أ: صور واشارات، ترجمة أدور يوحنا، بغداد - 1971، ص 197 .

(10) جعفر، احسان محمد: " اللغة الأكديّة توتمة اللغة الفصحى " اللسان العربي، عبد الله 1987، 29، ص 25-28؛ أسماعيل:المصدر السابق، ج1، ص 214 الخاتوني:المصدر السابق، ص 60-62

(11) سليمان : المصدر السابق، ص 37-46 . وينظر ايضاً ندوة الاصل المشترك للغات العراقية القديمة ، دائرة التراث العربي الاسلامي ، منشورات المجمع العلمي العراقي ، بغداد -1999 جعفر ، احسان محمد : " اللغة الأكديّة توتمة اللغة الفصحى " اللسان العربي ، عبد الله 1987، 29، ص 25-28؛ أسماعيل:المصدر السابق، ج1، ص 214 .

(12) بفن ،أدون :بين النهرين ،ترجمة أب أنستانس ماري الكرملی ،بغداد-1961، ص 11.

(13) . علي ،فاضل عبد الواحد:"حضارة بلاد وادي الرافدين أصالتها وتأثيراتها في بلدان الشرق الأدنى القديم "في العراق في التأريخ ،بغداد-1983، ص 215؛ كبير:المصدر السابق، ص 237.

(14) . للمزيد من التفاصيل عن علاقة بلاد عيلام مع بلاد الرافدين المبكرة ينظر : سليمان ، عامر : " بلاد عيلام وعلاقتها بالعراق القديم " اداب الرافدين ، الموصل -ع 13، 1983، ص 167-181 . Mallow n , M.E.L., Early Mesopotamia and Iran; London -1965,p.71 LEBreton , L., "The Early Periods at Susa, Mesopotamia Relations" Iraq, Vol.12, part .2, 1957. p.79-123 .

(15) . فلكشتاين ، ادم : " عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية في عرب اسيا " في الشرق الادنى الحضارات المبكرة ، ترجمة عامر سليمان . موصل -1986، ص 56 .

(16) Vallat , f ., " The Most Ancient Scripts of Iran: The current Situation " , World Archaeology Vol.17, No. 3, 1986 , p.345 . الدباغ:أصالة حضارة . العراق القديم المصدر السابق، ص 11

(17) Vallat:op.cit,p.335,Breton:op.cit,p.120.

(1) جورج رو:العراق القديم ،ترجمة وتعليق حسين علوان حسين ،، ص 382-383، باقر:مقدمة، ص 497-498.

(2) علي فهمي خشيم :الأكديّة العربية ،تحقيق ناهد عبد الفتاح ،مركز الحضارة العربية ،الطبعة الأولى، القاهرة-2005، ص 9-10.

(3) .للمزيد من التفاصيل عن حل رموز الخط المسماري ينظر: دو بلهوفر: المصدر السابق، ص 192 وما بعدها، اسماعيل: المصدر السابق، ص 229 وما بعدها .

(4) رشيد:المصدر السابق، ص 27.

(5) مدالوا ،الياس: "تركيب اللغات السامية"، الكتاب السرياني، ع 13-1990، ص 14، ص 6.

(6) سليمان :المصدر السابق ،ص مدالوا :المصدر السابق، ص 6-7 نقلاً عن

1952 R-laBAT, Grammatik, W.Von .SodN: 1948. d'epigraphie akkadinne, Manuel: Butts,R.F., The ، 192؛ المصدر السابق، ص 192؛ Education of the West ,MCGraw Hill Look Company -1973,pp.44-45.

سليمان : المصدر السابق، ص 37-46 . وينظر ايضاً ندوة الاصل المشترك للغات العراقية القديمة ، دائرة التراث العربي الاسلامي، منشورات المجمع العلمي العراقي ، بغداد -1999 .

(8) . جعفر ، احسان محمد: " اللغة الأكديّة توتمة اللغة الفصحى " اللسان العربي، عبد الله 1987، 29، ص 25-28؛ أسماعيل:المصدر السابق، ج1، ص 214.

(9) . للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر حداد، بنيامين: "قطوف من دوحة اللغات السامية "الاديب السرياني، ع 17، 1994، ص 85-90، مدالوا: المصدر السابق، ص 5، جعفر: المصدر السابق، ص 27. علي، فاضل عبد الواحد: " حضارة بلاد الرافدين اصالتها وتأثيرها في بلدان الشرق الأدنى القديم في العراق في التاريخ، بغداد - 1983، ص 215. لابد من الاشارة هنا انه كان من نتيجة الانتشار الواسع للغة الأكديّة ان تآثرت اللغة الأكديّة باللغات الأكديّة المحلية ومن هذه ماري حيث تآثرت اللغة الأكديّة التي استعملت باللهجة الامورية ونفس الامر يصدق على الكتابات التي وردتنا من نوزي (بورغان تبة) قرب كركوك والتي كانت قبل طغيان الحوريين عليها مدينة اكديّة تعرف باسم (جاسور) والتي جاءت متأثرة باللغة الحورية وكذلك اللغة الأكديّة لغالبية وسائل العمارة جاءت متأثرة باللغة الكنعانية اما الكتابات الأكديّة من بوغازكوي فجاءت متأثرة باللغة الحيثيّة، ان لغة تقطع تيار الاصوات اللغوية المتدفقة

الجغرافي لهذه المملكة أما مصطلح ميتاني فيبدو أنه الأسم السياسي لهذه المملكة وسماها بعض الأقوام الجزيرية باسم نهارين كما سميتها بذات الأسم المصادر المصرية ينظر:

1 Gelb, I.J., Hurrians and Subarians , 2nd .ed, Chicago , 197

Mulloweir, C.J., : "Nuzi" in Archaeology and Old testament study , oxford -1967 ,p73

(31) . فولفرايم ، فون زودن : " لغة اشور في الامبراطورية البابلية حوالي 1350-1450 ق.م. " سومر ، بغداد -م 42 ، 1984 ، ص41-43 . Oppenheim:A.L., "On an Operational Device in Mesopotamian Bureavcracy," in JNES, vol.18, No.2, 1959, p.123-128 للمزيد من التفاصيل عن اللغات التي دونت بها ينظر الخازن ، نسيب وهيبه : من الساميين إلى العرب ، بيروت . 1979 ، ص43-44 .

(32) للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر حداد ، بنيامين : "قطوف من دوحة اللغات السامية " الاديب السرياني، ع17، 1994، ص85-90، مدالوا: المصدر السابق، ص5، جعفر: المصدر السابق، ص27.

علي، فاضل عبد الواحد : "حضارة بلاد الرافدين اصالتها وتأثيرها في بلدان الشرق الأدنى القديم في العراق في التاريخ، بغداد -1983، ص215 . لايد من الاشارة هنا انه كان من نتيجة الانتشار الواسع للغة الأكديّة ان تأثرت اللغة الأكديّة باللغات الأكديّة المحلية ومن هذه ماري حيث تأثرت اللغة الأكديّة التي استعملت باللهجة الامورية ونفس الامر يصدق على الكتابات التي وردتنا من نوزي (يورغان تبة) قرب كركوك والتي كانت قبل طغيان الحوريين عليها مدينة اكديّة تعرف باسم (جاسور) والتي جاءت متأثرة باللغة الحورية وكذلك اللغة الأكديّة لغالبية رسائل العمارة جاءت متأثرة باللغة الكنعانيّة اما الكتابات الأكديّة من بوزازكوي فجاءت متأثرة باللغة الحيثيّة ، ان لغة تقطع تيار الاصوات اللغوية المتدفق بطريقها الخاص ومن هنا يأتي الاختلاف في اللفظ الذي يولد ما نسميه بـ ((الحن)) والشخص الناطق بلغة أجنبية كثيراً ما يقحم عناصر لغته القومية الخاصة في النظام الفونولوجي (الصوتي) لتلك اللغة ويتجلى هذا بشكل خاص عندما تشترك اللغة القومية والاجنبية بما يظن انها ضمن اصوات متشابهة ، ينظر كوندرا توف ، أ: صور واشارات ، ترجمة أدور يوحنا، بغداد -1971، ص197 .

(33) Millard ,A.R., " Infancy of Alphabet " in Word Archaeology Vol .17 ,No.3 ,p364,

(34) .علي:المصدر السابق،ص180

(18) . الخاتوني، عبد العزيز سلطان: علاقات العراق ببلاد عيلام حتى سنة 639 ق.م، رسالة ماجستير غير منشورة موصل - 1992، ص58-61 .

(19) Friedrich , J., Extinct Languages , New york - 1957 ,p.56

(20)Cameron ,G., History of Early Iran , New york -1968 , p.45 .

. جدير بالذكر ان عدد من الملوك الكوتيين قد تسمى باسماء جزرية مثل كوروم kurum و خابل كن khabil-kin .. الخ واسماء كوتية اخذت طابعاً جزرياً ينظر : بوتيرو ، جين : " الامبراطورية السامية الاولى " في الشرق الادنى الحضارات المبكرة ، ترجمة عامر سليمان ، موصل -1986 ، ص123 ؛ Jacobsen , Th. ، The Sumerian king List , Chicago -1939 ,p.46-47 (21) . وتغفل المصادر المسمارية المتوفرة من المدن السومرية التي عاصرت حكمهم ذكرهم بشكل واضح مما يدل على كراهية سكان البلاد للمحتلين وان اغفال ذكرهم من قبل المؤرخين المعاصرين لهم في البلاد المحتلة كان ايضاً ظاهرة واضحة في بلاد وادي النيل بالنسبة للمحتلين الهكسوس ينظر : علي، فاضل عبد الواحد: "اقدام حرب للتحريز عرفها التاريخ" سومر، م3، 1974، ص51.

(22) .باقر:مقدمة المصدر السابق، ص460؛ ومما تجدر اليه الاشارة .ان اللغة الأكديّة اصبحت كلغة دولية في هذه الفترة، ينظر اسماعيل، شعلان كامل: العلاقات في العصور القديمة " رسالة ماجستير غير منشورة . موصل -1990، ص66-68.

(23) Diringer:op.cit,p.67,Friedrich:op.vit,p.45. (24) . وللاستزادة، ينظر:

Sturterant, H., & Hahn ,E.A., Acomparative Grammer of the Hittite Language ,Yale univ.- 1951,p.2fff : Diringer :Op.Cit,p.67

(25) .جرني وأ.د:الحنون، ترجمة محمد عبد القادر محمد، مراجعة فيصل الوائلي، بغداد-1963، ص157؛

Hawkins,D., "Writing In Antold :Imported and Indigenous Systems",WA,Vol.17,No.3,1986,p.364.

(26) .جرني:المصدر السابق،ص157.

(27) .كبير:المصدر السابق،ص229.

(28) .أذنارد:المصدر السابق،ص190.

(29) .كبير:المصدر السابق، ص37؛374 Driniger:op.cit,p.44؛

(30) (وسميت ايضاً باسم (خانيكلبات)وهو الأسم الوارد ذكره في النصوص المسمارية والمرجح ان هذه الصيغة هي الأسم

(48) فرزت:المصدر السابق، ص147.

(49) الويس:المصدر السابق، ص4؛

ALWesis.A.H., The Use of Aramaic in The Neo – Assyrian Empire In The Ninth –Seventh Centuries B.C, London-1984, pp.133ff

(50) ألويس، المصدر السابق، ص5

Millard, A.R., Iraq 34, 1972, p.131 FFP Millard, A.R., Iraq 45, 1983, pp.101

(51) ألويس، المصدر السابق، ص5

(52) منصور:المصدر السابق، ص156-158؛ Parpola, S., The Correspondence of Sargon II, SAA, Helsinki-1987, Vol. I, p. xvi

(53) لم يقتصر تأثير الأراميين على الثقافة الآشورية لمفردهم وإنما كان إلى جانبهم الكتبة المصريون الموجودون في البلاط الآشوري ينظر: ساكز: قوة آشور، ص183-184.

(54) عن هذا الموضوع ينظر :

Segal, J.B., “An Aramaic Ostraco from Nimrud”, Vol 19, 1957, p. 139. Albright, W.F., “An Ostraco from Calah and the North Israelites Diaspora”, BASOR, Vol. 149, 1958, p. 33-36.

وعن اسماء النساء ينظر :

Fales, F.M., “A List of Assyrian and West Semitic Women Names”, Iraq, Vol. 16, 1954, p. 55-74.

جدير بالإشارة ان البروفسور لبينسكي قد القى بحثاً عن الاسماء الغربية المكتوبة بالخط المسماري في بلاد ما بين النهرين في الندوة الاقليمية الاولى عن الكتابات في بلاد الشام حتى ظهور الاسلام، 4/25.

- 1994/4/28، ينظر: هزيمة، رفعت: "الندوة الاقليمية الاولى عن الكتابات في بلاد الشام حتى ظهور الاسلام، الانباء، ع16، 1994، ص30-33.

(55) خالد الدسوقي: دراسات في شعوب الشرق القديم، مكتبتي، القاهرة-1982، ص44.

(56) فقد عثر على العديد من الرقوق في جزيرة الفيلة في أسوان دونت فيها حكمة إحقار كتبها اليهود الذين سكنوا في مصر بالآرامية التي كانت محكية في فلسطين ينظر بواز، المصدر السابق، ص39؛ للاستزادة عن قصة إحقار ينظر: أنيس فريحة: أحيفا ر حكيم من الشرق الأدنى القديم، سلسلة العلوم الشرقية، بيروت-1962.

(35) للمزيد من التفاصيل عن اللغات التي دونت بها ينظر الخازن: نسيب وهيبة: من الساميين الى العرب، بيروت-1979، ص43-44.

(36) Gray, J., “Ugarit “ in Archaeology and Old testament study oxford -1967, p.37 .

(37) للاستزادة ينظر: الكجك، يسرى: "الابلائية لغة مدونة في وثائق ملكية"، دراسات تاريخية، دمشق -ع21-22، 1986 ص162-174؛ مرعي، عبد: "ملاحظات عن الكتابة المسمارية في ابلا، دراسات تاريخية، دمشق، ع55-56، 1996، ص9-10. (38) . زايد، عبد الحميد: "متى واين بدأت الحضارة" عالم الفكر، الكويت، 1984، م15، ع3-2، ص25.

(39) . عون، حسن: المصدر السابق، ص79.

(40) . لم يكن الاشوريون اول من مارس هذه السياسة فوجد الملك مانيشستوسو (2245-2258 ق.م) حيث قام بشراء اراضي كثيرة في منطقة كبش وما حولها من اجل اسكان المواطنين الاكديين وخو اول مثل نعرفه عن عملية نقل السكان الى اخر ينظر الاحمد، سامي سعيد: المدخل الى تاريخ العالم القديم، العراق القديم، بغداد-1983، ج2، ص30؛ كما واستعيد شوسين (2037-2029 ق.م) الملك الرابع في سلالة اور الثالثة سكان احد المناطق التي شن الحرب عليها ونقلهم الى حدود مدينة نمر رينبور) وفي مثال احدث زما الملك الحثي شو بيلو ما (1380-1346 ق.م) كثير من سكان كركميش الى العاصمة الحثية ينظر فرحان، وليد محمد صالح: العلاقات السياسية للدولة الاشورية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد-1976، ص136-140. وهناك منحوتة اشورية توضح عملية الترحال ينظر:

Unstead, R. J. and forman, W., The Assyrian, London- 1980, p. 32.

(41) . فرحان، وليد محمد صالح: المصدر السابق، ص136.

(42) . الراوي، فاروق ناصر: الاوضاع الاجتماعية، ص266.

(43) علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص170.

(44) . قاسم محمد علي: سرجون الآشوري، ص152؛ حسين أحمد سلمان: كتابة التاريخ في وادي الرافدين في ضوء النصوص المسمارية، أطروحة دكتوراه غير منشورة 'كلية الآداب' جامعة بغداد-1996، ص155.

ARAB: Vol.2, p.119, Olmstead, A.T., History of Assyria, London-1960, p.269

(45) . أسامة عدنان: أبحاث في تأريخ الشرق الأدنى القديم، دار آشوربانيبال، ط1، بغداد-2014، ص109.

(46) . بواز، المصدر السابق، ص38.

(47) . أبو، مملكة بحيانى المصدر السابق، ص153-155.

وأشورية فيرد ذكر أخوين أحدهما يحمل إسما آشوريا والآخر يحمل أسما آراميا عن هذا الموضوع ينظر :

Fales F.M.M

Some Aramic Epigraphs ", Iraq, pt.2, London-1972, p.136.

Millard, A.R., "Alist of Assyrian and West Semitic Women", Iraq, Vol. 16, London-1954, pp.33-36

(70) فرزت:المصدر السابق، ص147.

(71) عدنان حميد الويس: "دراسة في آرامية بلاد آشور معززة بنص آرامي جديد من نينوى" تل النبي يونس، مجلة بين النهرين، العدد 69-70، الموصل-1990، ص5

. ALWesis.A.H., The Use of Aramaic in The Neo-Assyrian Empire In The Ninth -Seventh Centuries B.C, London-1984, pp.133ff

(72) . الويس:المصدر السابق، ص5 ؛ Iraq, A.R., Millaead, vol.45, 1983, p.101

(57) ينظر أنيس فريشة: أحيقار حكيم من الشرق الأدنى القديم

بيروت-1962، ص149-161؛ Ginsberg, H.L. "The Words of Ahiqar", in ANET, P.427, "

(58) . يوتيرو، الشرق الأدنى، ص247.

(59) . صائب:المصدر السابق، ص32.

(60) . محمد حرب فرزت: "الأدب في التأريخ الآرامي" مجلة دراسات تاريخية، العدد 21-22، دمشق-1986، ص147 للمزيد عن استخدام اللغة الآرامية في بلاد آشور ينظر حسو:المصدر السابق، ص156-177.

(61) . التأقلم قدرة الإنسان أو الحيوان أو النبات على الحياة في ظروف مناخية مختلفة عن ظروف بيئته الأصلية كان يتأقلم الذي يعيش في منطقة ذات مناخ حار على العيش في منطقة ذات مناخ بارد وكان يتأقلم إنسان المناطق المنخفضة على العيش في المناطق المرتفعة من سطح الأرض حيث كثافة الهواء أقل والضغط أخف ودرجة الحرارة أدنى ينظر على موسى، المعجم الجغرافي المناخي، دون مكان ودون تاريخ، ص13.

(62) عطا : المصدر السابق ، ص380 ؛ رو: المصدر السابق، ص462-463 ؛ فيش : المصدر السابق، ص131 ، عبد الله، يوسف خلف : الجيش والسلاح المصدر السابق ، ص41-42 ؛ فرحان : المصدر السابق ، ص136-137 .

نقلا عن

Caraignac, E., "Le Code Assyrien et le Recatement" RAXXI, 1924, p.64

(63) . حسو:المصدر السابق، ص229-230؛ سعي الآشوريون لأجل استقرار الآراميين المهجرين في أماكنهم الجديدة الى تزويدهم بالطعام والشراب وتوجيههم ينظر خالد الدسوقي: دراسات في شعوب الشرق القديم ، مكتبتي ، القاهرة-1982، ص

Saggs, H.F., Iraq, Vol.18, London-1956 p.44.156

(64) . صالح رشيد عطا: ص42؛ Dalley, S., Postgate, J.N., "The Tablets From Fort Shalmaneser Cuneiform Texts From Nimrud III" CTN, British school of Archaeology in Iraq, London-1984, p.36

(65) . الأحمد : لماذا سقطت الدولة الآشورية ، ص125.

(66) . كيرشباوم:المصدر السابق، ص17.

(67) . جورج رو:المصدر السابق، ص411 قوزي:المصدر السابق، ص16.

(68) . الأحمد : لماذا سقطت ، ص126.

(69) . كيرشباوم: المصدر السابق، ص17؛ أدى الاندماج ما بين المهجرين من الآراميين مع السكان الأصليين في المجتمع الآشوري الى حد أنه توجد داخل أفراد العائلة الواحدة أسماء آرامية

العنف الشرعي والعنف غير الشرعي في النص المقدس دراسة مقارنة بين اليهودية والمسيحية والإسلام

الدكتورة زهرة الثابت

كلية الآداب والعلوم الإنسانية القيروان/ الجمهورية التونسية

الملخص

مقدمة البحث

يعتبر العنف من أهم الظواهر السلوكية التي ميزت البشرية عبر تاريخها، فلا أحد ينكر أن حياة الفرد كانت حافلة بالكره والضغينة والتسلط والغطرسة، وحافلة أيضا بالصراعات والعدوان والقتل والاضطهاد. وهو أمر قد لا نستغربه مادام الإنسان قد جبل على العنف منذ وجد على وجه البسيطة حتى استباح الأخ سفك دم أخيه. لذلك لازم العنف الفرد في كثير من القصص والخرافات والأساطير وكان المرافق الدائم للأبطال المؤسسين، حتى غدا جزء من تاريخ البشرية.

ولا تزال هذه الظاهرة السلوكية الخطيرة تفرض نفسها على الإنسان يوما بعد يوم حتى استفحل أمرها. إذ واقعنا مرعب لأن العنف فيه انقلب إلى إرهاب نخر جسم الأمم وقطع أوصالها فباتت تعيش في تناحر دائم وصراع مستمر كانت ضريبته إزهاق الأرواح البشرية وسفك الدماء وبث الهلع والخوف والحقد والفتنة لأن الوحشية قد استشرت وبلغت أوجها خصوصا حين اكتسب العنف بعدا إيديولوجيا، وصار الاقتتال والتناحر باسم الدين قدر الإنسان. وأصبح المقدس ملازما للعنف، وأضحى العنف "الواقعة الأولى ومحور نسق المقدس ونظامه"⁽¹⁾، وليس أدل على ذلك من أن الحروب المقدسة والحروب الصليبية والفتوحات الإسلامية لم تكن إلا فضاء اجتمع فيه العنف والمقدس من أجل الدفاع عن الحقيقة التي تزعمها الجماعة المؤمنة.

وقد تبوأ قضية العنف منزلة مهمة لدى الدارسين من علماء النفس وعلماء الاجتماع والفلاسفة وغيرهم، وبات العنف موضوعا يتصدر خطاب علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والأسطورة والنص الديني. المقدس. وقد تباينت المواقف من هذه الظاهرة السلوكية ومدى شرعيتها حتى وقع التمييز بين ضربين من العنف هما العنف الشرعي والعنف غير الشرعي. ويعتبر الخطاب الديني من أهم النصوص التي

تبحث هذه الدراسة في قضية العنف وشرعيته في الأديان التوحيدية الثلاثة من زاوية مقارنة عدتنا في ذلك النصوص المقدسة عهدا قديما وعهدا جديدا وقرأنا كريما. وقد انتهت الدراسة إلى حقيقة مفادها أن العنف الشرعي منه وغير الشرعي في المرجعيات الدينية اليهودية والمسيحية والإسلام يتوزع إلى عنف نفسي وعنف جسدي وآخر جنسي وأن هذا العنف إنما هو صناعة إلهية أريد بها طاعة المقدس واختبار إيمان الفرد.

الكلمات المفتاحية: العنف الشرعي – العنف غير الشرعي – اليهودية – المسيحية – الإسلام.

The abstract:

This study examines the issue of violence and its legitimacy in the three monotheistic religions from a comparative perspective. We draw on sacred texts from the Old Testament, the New Testament and the Holy Quran. The study concluded that legitimate and illegitimate violence in the Jewish, Christian and Islamic religious references is divided into psychological violence, physical violence and sexual violence, and that this violence is a divine creation intended to obey the Sacred and test the individual's faith.

Keywords: Violence – Legitimate violence – Illegitimate violence – Judaism – Christianity – Islam.

طرحتم مشكل العنف وشرعيته وتطمح هذه الورقة العلمية إلى الوقوف عند العنف الشرعي والعنف غير الشرعي في النص الديني المقدس من خلال دراسة مقارنة لهاتين الظاهرتين في الأديان التوحيدية عدتتا في ذلك الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد والقرآن الكريم.

فالمتمقّي لقصاص العنف ثنائيا هذه النصوص المقدسة يقف عند ثلاثة أنواع من العنف هي العنف الجسدي والعنف النفسي والعنف الجنسي وهي أنواع سنستجلى من خلالها ملامح الشرعي وغير الشرعي في العنف من زاوية دينية. إننا نروم من خلال هذه الورقة العلمية تفكيك مقولة العنف في النص المقدس بالحفر في شرعيته لأن النص اليوم صار وسيلة المؤمن وذريعتة لتبرير عنفه. وقد توسلنا المنهج المقارني للوقوف عند معاهد النسب ومواطن الاختلاف في مفهوم العنف وشرعيته عبر الرحيل الثقافي من اليهودية مروراً بالمسيحية ووصولاً إلى الإسلام. فما مفهوم الشرعية؟ وماهي تجليات العنف الشرعي والعنف غير الشرعي في النص الديني المقدس عهداً قديماً وعهداً جديداً وقرآناً كريماً؟

□-مدخل اصطلاحي: في حدّ العنف لغة واصطلاحاً

يطالعا في هذا المبحث مصطلح رئيسي يغدو الوقوف عنده ضرورياً هو "العنف" لأنه مفهوم جوهري، ثم إن الوقوف عند المفاهيم ليس إلا رهاناً إجرائياً ومعرفياً يذلل استكشاف الظاهرة. لذلك فإن الوقوف عند هذا المفهوم هو عتبة لابدّ منها قد تيسر مسالك الدلالة وتنير مجاهل البحث في هذا المبحث الذي نطرق. فالعنف لغة هو "الخرق بالأمر وقلة الرفق به وهو ضد الرفق" (2) وهو أيضاً "الشدة والمشقة" (3). أما اصطلاحاً فيبدو العنف مفهوماً عصياً عن المحاصرة فهو "من المفاهيم التي اتخذت توجهات تفسيرية متفاوتة يصعب معها إرساء قاعدة تعريفية محددة" (4). إذ هو في المعجم الفلسفي "مرادف للشدة والقسوة" (5)، وهو "استخدام القوة استخداماً مشروعاً أو غير مطابق للقانون" (6). ومنه العنيف هو "المتصف بالعنف، وهو القوي الذي تشدّت سورته بازدياد الموانع التي تعترض سبيله كالريح العاصفة والثورة الحارقة والعنيف من الميول الهوى الشديد الذي تتقهقر أمامه الإرادة وتزداد سورته حتى تجعله مسيطراً على جميع جوانب النفس والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره بالرفق ولا تعرف الرحمة سبيلاً إلى قلبه" (7).

أما في "معجم لالاند" فالعنف "خاصية ظاهرة أو فعل عنيف ويتعلق الأمر باستخدام غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة" (8). واللافت للانتباه في هذين التعريفين أنهما وصلا العنف بالشرعي وبغير الشرعي والشرعي "هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يتوقف على الشرع وقد يطلق على القضاء أو على حكم القاضي الموافق للشرع، وتسمّى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية" (9). فالعنف وعلى هذا النحو إذن يراد به استخدام القوة دون سند شرعي وانتهاك لحرمة الآخر يفرض إخضاعه لسلطة الأنا وهيمنته وقهره دون اكتراث بسلطة القانون.

ولكن مع ذلك يظل مصطلح العنف مفهوماً معقداً غير واضح و"مشاكل العنف تبقى إلى هذا الحد شديدة الغموض" (10) كما تذكر حنا أرنت (Hannah Arendt). ويعزى غموض هذا المصطلح في تقديرنا إلى سببين:

*** أولهما:** تقاطعه مع مفاهيم مجاورة قريبة من نحو العوانية (agressivité) "التي تعني السير نحو أو ضد والهجوم وهي صفة الشخص العدواني الذي يبحث عن العراك والمستعد لمهاجمة غيره جسدياً وأخلاقياً بواسطة كلامه واتجاهاته بهدف الظهور بمظهر الاستعلاء أو حتى بهدف إحداث الألم أو الضرر له" (11). وقد يلتبس العنف أيضاً بمصطلح الاعتداء (agression) وهو "هجوم شخص أو جماعة بشكل مباغت وبغير سبب على شخص آخر والاعتداء ظاهرة طبيعية فطرية توجد في كل درجات السلم الحيواني ولها ارتباط بغريزة الحياة" (12). كما يمكن أن يتقاطع العنف كذلك ومصطلح القوة فيغدو دالاً على أفعال السلطة وعلى أفعال التمرد، ولعل ذلك ما دفع سوريل (Sorel) إلى تعريف العنف بأنه التمرد، فهو القائل: "نقول إذن إن القوة (force) موضوعها فرض نظام اجتماعي معين يكون فيه الحكم بيد أقلية، في حين أن العنف (violence) ينزع دائماً إلى تحطيم هذا النظام. لقد استعملت البورجوازية القوة منذ بداية العصور الحديثة في حين أن البروليتاريا ترد الفعل الآن تجاهها وتجاه الدولة بالعنف" (13).

*** ثانيهما:** أن العنف له أشكال عديدة فمنه المادي كالضرب والجرح والتعذيب والاغتصاب والقتل ومنه اللفظي كالصياح والسب والشتم والإذلال والتهديد والتلفظ بكلمات نابية. ومنه النفسي كالابتزاز والضغط والقهر ومنه الرمزي أيضاً الذي

الذي جاء فيه قوله: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (19).

واللافت للانتباه أن العنف في المرجعيتين اليهودية والإسلام جاء مضمنا في خطاب الإله الذي أبان عن علاقة هرمية بين الخالق وعبد بدا فيها الإله مالكا لسلطة القول الطافحة بلهجة الزجر والأمر بالطاعة والانصياع لأنه في "الأمر والطاعة هنا يكمن الشرط الأساسي لوجود السلطة" (20)، وبدا الإله أيضا مالكا لسلطة الفعل وقد عززتها سلطة الخطاب واللغة العنيفة التي تضمنت وعيدا بالموت أو بالظلم وكلاهما شر على الإنسان. وهو عنف مشروع لأن ارتكاب المحظور في حركة الأكل من الشجرة المحرمة ليس إلا خرقا لأحكام القداسة وتجاوزا لسلطة المقدس إذ الأكل من الشجرة المحرمة أورث آدم وزوجه العري وهو فوضى وفساد في رحاب المقدس.

باختصار لقد كان عنف الإله في اليهودية والإسلام مشروعا لنسف الآخر / الإنسان كقيمة تحاول التماهي مع الرب أو المروق عن طاعة الله، إذ العنف ليس إلا "سلوكا إيذانيا قد يكون باديا أو متخفيا ماديا أو معنويا وفي كل الحالات هو إنكار للآخر كقيمة مماثلة لقيمة الأنا" (21). وقد تجلّى النسف لهذا الجسد الأدمي المضاد بتوعد الرب له بالشقاء في أرض ملعونة فهو القائل: "لَأَنَّكَ أَدْعَنْتَ لِقَوْلٍ إِمْرَأَتَكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي نَهَيْتُكَ عَنْهَا، فَأَلْأَرْضُ مَلْعُونَةٌ بِسَبَبِكَ، وَبِالْمَشَقَّةِ تَقْتَاتُ مِنْهَا طَوَالَ عُمْرِكَ، شَوْكًا وَحَسَكًا تَنْبُتُ لَكَ، وَأَنْتَ تَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ، بِعَرَقِ جَبِينِكَ تَكْسِبُ عَيْشَكَ حَتَّى تَعُودَ إِلَى الْأَرْضِ، فَمِنْ ثَرَابٍ أُخِذْتُ، وَإِلَى ثَرَابٍ تَعُودُ" (22). والنسف أيضا تجلّى في توعد الله لآدم الإسلام بالفتنة والعداء بين ذريته مثلما يجلبه قوله "وَقُلْنَا إِبْطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ" (23)، وبتحمل مسؤولية الاستخلاف أو الأمانة التي أبت السماوات والأرض حملها وحملها الإنسان (24).

فخطاب الرب العنيف كان نافذا لأن "اللغة تفعل وتدمر" (25)، ولكن قراءة حصىة لقصة آدم مع الشجرة المحرمة ومن زاوية أخرى مغايرة يمكن أن تنبئ قارئها أيضا بأن ما اقترفه آدم وزوجه هو عنف غير مشروع في نظر الإله لأن الزوجين استسلما لإغراء الحية في النص اليهودي ولغواية إبليس في نص الوحي الإسلامي. فالأكل من الشجرة المحظورة كان عنفا رمزيا غير شرعي نكث به آدم

يمارس في تفاصيل المعيش اليومي، في اللباس وطرائق المشي وأشكال التخاطب اليومي والطقوس وقد أشاد به بورديو (14)، وهو عنف غير مرئي لأنه "ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياهم أنفسهم الذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، وأكثر تحديدا بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حدا أدنى" (15). وقد أدى هذا التنوع إلى اختلاف زوايا النظر إلى قضية العنف بين طرح نفسي يرى في العنف سلوكا عدوانيا ومرضا نفسيا مثلما أجلتة رؤية فرويد وبين طرح اجتماعي يرى في العنف نتاجا لانقسام المجتمع وإلى "التفاوت الاقتصادي أو إلى الاضطهاد السياسي" (16)، وطرح إيديولوجي ديني يرى في العنف سلوكا شرعه النص المقدس. وأيا كانت زاوية النظر إلى العنف فإننا نسلم أن العنف سلطة واستخدام للقوة من أجل حفظ الأنا والسيطرة على الآخر، ولكن هذا الاستخدام قد يكون شرعيا وقد يكون غير شرعي مثلما تجلبه النصوص المقدسة.

□ -مظاهر العنف الشرعي والعنف غير الشرعي في الأديان

التوحيدية

□ الشرعي وغير الشرعي في العنف النفسي

العنف النفسي اضطهاد للنفس وقهر لها، لذلك بات الجسد الضحية خطابا معرفيا يخضع للتحليل والتفكيك وقد قامت قصة آدم وحواء مع الثمرة المحظورة وقصة يوسف مع إخوته وامرأة العزيز وقصة مريم وحبلها البتولي نماذج باهرة أسست خطابا للعنف النفسي شرعيا كان أم غير شرعي.

* آدم وحواء والثمره الحرام

تعتبر قصة آدم وحواء من أهم النماذج القصصية النبوية البدئية التي أسست للعنف النفسي في الديانتين اليهودية والإسلام. فالمتدبر للعهد القديم والقرآن الكريم يلحظ أن العنف كان قاده الأكبر فعل الحظر والأكل من الشجرة المحرمة. إذ منع الرب في سفر التكوين على آدم بعد أن أسكنه جنة يانعة، "بَهِيَّةً لِلنَّظَرِ وَلَذِيذَةً لِلْأَكْلِ" (17) الاقتراب من شجرة معرفة الخير والشر مخاطبا إياه قائلا: "كُلْ مَا تَشَاءُ مِنْ جَمِيعِ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ، وَلَكِنْ إِيَّاكَ أَنْ تَأْكُلَ مِنْ شَجَرَةِ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، لِأَنَّكَ حِينَ تَأْكُلُ مِنْهَا حَتْمًا تَمُوتُ" (18). ولا يختلف خطاب الإله اليهودي عن خطاب الله في الإسلام

العهد مع الرب لأنه كان في حاجة إلى المعرفة إذ "المعرفة التي تميز بها آدم كانت معرفة نسبية، لقد علم ما كان يجب أن يعلم، وبقي جاهلاً بغير ذلك، وغير ذلك تمثله هذه الشجرة التي طلب إليه أن لا يقربها" (26)، لقد كان الأكل من الثمرة المحرمة مناسبة لاكتشاف حقيقة الجسد أو قل لاكتشاف السوء التي سرعان ما واراها آدم بأوراق التين (27) أو ورق الجنة (28). والموارة تشف عن شعور بالخلج جراء نظرة الرائي ونظرة المقدس العنيفة المتهمة له والمزدربية والتي جعلت منه ذاتا مضطهدة نفسيا. إن منتهى ما كان يسمو إليه آدم سواء في المرجعية اليهودية أو الإسلام هو الظهور بالمظهر الذي تريده أنه لا بالمظهر الذي رسمت ملامحه ذات المقدس.

****يوسف بين تنكيل الإخوة وانتقام امرأة العزيز**

يقف المتدبر لقصة يوسف طي النص المقدس في مظانها اليهودية أو الإسلام عند حكايتين مؤسستين للعنف الأولى حكاية يوسف مع إخوته والثانية حكايته مع امرأة العزيز. فالعنف في الحكاية الأولى ولده حب الأب يعقوب لابنه وإيثاره له، إذ هو في المرجعية اليهودية "يحب يوسف أكثر من بقية إخوته، لأنه كان ابن شيخوخته" (29)، أما في الإسلام فكان يخشى عليه الخطر لذلك كان ينبه إخوته من مغبة أن يغفلوا عنه فيأكله الذئب فهو القائل: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَذْهَبُوا ابِدْوَ أَحَافَ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ (30)، ويخشى عليه أيضا من كيدهم لذلك كان ينصح يوسف بأن لا يقص رؤياه عليهم، حتى لا يكيدون له كيدا (31). لكنهم خذلوا أباهم واتخذوا من العنف ذريعة للانتقام من الأب والانتقام عدوان سيكون ضحيته يوسف. إذ سيعمد الإخوة إلى التنكيل بيوسف وتعذيبه فيغدو عنفهم مشروعا إذ يعمدون إلى رمي أخيه في قاع البئر / الحب (32) لأنه يحظى بمكانة أثيرة عند أبيه يعقوب ولأن الحسد قد تمكن منهم حتى أنهم قد استاءوا للخير الذي حصل ليوسف (محبة الأب) وهو غير جدير به (33). لذلك أضحي هذا الجسد السطح الذي سترتسم عليه أحداث التعذيب والمراقبة حيث ستحل السلطة والقوة. واللافت للانتباه أن هذا المكان كان فارغا لا ماء فيه (34)، وفضاء موحشا لا أنس يغمره، بل هو فضاء الداخل فيه مفقود والخارج منه موجود لأنه حالك الظلمة، عميق، مؤذن بالهلاك والطريف أن هذا المكان قد عمق من عذاب يوسف وغربته، إذ حرمة نعمة

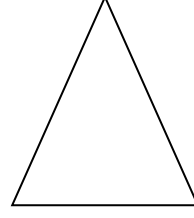
الشباب ونعمة ما به يكون الإنسان إنسانا، فالبئر أمانة على حقارة جسد يوسف.

وإذا كانت البئر في دلالتها الأسطورية رمزا لكتمان السر وإخفائه (35)، فإن منتهى ما يصبو إليه الإخوة كتمان تاريخ الجسد مع يوسف وإعدام تجربة الحب بين الابن وأبيه والتي حفرت حروفها على جسد يوسف. وإذا كان ظهور يوسف حجة تدين الإخوة فإن البئر تضحى بهذا المفهوم آلية لإخفاء الجريمة والتلاعب بالقانون وبحق الجسد المعبّد في حياة كريمة. هكذا إذن غدت البئر مرتعا للقمع والعقاب، وفضاء لتحقير جسد يوسف وعزله، لأنّ هذا الكيان لا يمكن فهمه في عرف الإخوة إلا في ضوء هذا الضرب من نظام الضبط. الذي يحاول تركيع جسد يوسف بهذه الممارسة العنيفة المتسلطة لأن "ممارسة السلطة لا يمكن أن تقوم من غير الاعتماد على ميكانزمات توجيه ونظم ضبط" (36). إذ يوسف في نظر إخوته مجرم لابدّ من معاقبته ومذنب لابدّ من إدانته وإن شقّ حكم الإدانة والعقاب عليه.

وتكشف هذه الممارسات المهينة أنّ الإخوة إنّما ينتزعون من يوسف الاعتراف بجرمه انتزاعا، بل توقيع هذا الاعتراف الذي يعني تنكرا لكلام سابق هو كلام الهوى بينه وبين أبيه يعقوب وإقرارا بكلام مقبل هو محبة يعقوب للإخوة. فبالعنف إذن قامت سلطة الإخوة وبالقهر والوحشية تدعّمت لأنّ منتهى ما يأمل الإخوة تحقيقه إحداث تصدّع بداخل يوسف بين إرادتين: إرادة تعزم على المقاومة وتثبت على الصمود وإرادة تسعى إلى تقويض المقاومة وتدمير الصمود. ذاك منطق الترويع الذي ينهض على الترغيب والترهيب، ترغيب في واقع مأمول ينشده الإخوة وترهيب من واقع موبوء في اعتقادهم لأن يوسف هو الأثير عند أبيه. ذاك منطق التعذيب الذي سنته يد سلطه "قاهرة فتاة لا فكاك منها بالصمود ولا إفلات من شرها بالهرب" (37).

فيوسف مجرم مارق عن القانون، لذلك اضطهده إخوته ومارسوا على جسده سلوكا ساديا قصد إخضاعه وقهره. إنّ غاية الجلّاد (الإخوة) ههنا تصميم جسد يوسف بغية إلغائه وترويعه وتعميق اغترابه في الوجود. وغايته أيضا إنتاج نظام سلطوي ذو بنية هرمية يحتل فيها الإخوة مركز السيادة ويحتل فيها يوسف موقع القاعدة، ويمكن أن ندلل على ذلك بالترسيمة التالية:

الإخوة (مركز السيادة)



(يوسف المعذب)

ازداد شعوره بالألم حدةً فانضبط. وبذلك تضحي العبودية تقنية من تقنيات السلطة، بل نظاماً تأديبياً غايةً إصلاح جسد يوسف وإعادة إنتاجه وهو نظام لا يقل أهمية عن السجن الذي أُلقت فيه امرأة العزيز يوسف، وهو مدار الحكاية الثانية، إذ يتفق العهد القديم والقرآن الكريم في أن قصة السجن قد شكلت حلقة مهمة في رحلة العذاب التي لحقت بكيان يوسف. فزوجة فوطيفار/ امرأة العزيز أغرمت بيوسف وحاولت مرادته عن نفسها لكنه لم يذعن لها فأوقعت به في شباكها بتدبير مكيدة له في قصرها عساه يلين فأمسكته من رداءه مجبرة إياه على العشق الحرام، متهمة له بأنه قد حاول اغتصابها جاء في سفر التكوين قوله: "وَحَدَّثَ يَوْمًا أَنَّهُ دَخَلَ الْبَيْتَ لِيَقُومَ بِعَمَلِهِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْمَنْزِلِ أَحَدٌ، فَأَمْسَكَتْهُ مِنْ رِدَائِهِ وَقَالَتْ: اضْطَجِعْ مَعِيَ" فَتَرَكَ رِدَاءَهُ بِيَدِهَا وَهَرَبَ خَارِجًا تَارِكًا رِدَاءَهُ بِيَدِهَا، وَعِنْدَمَا رَأَتْ أَنَّهُ قَدْ رَفَضَ وَهَرَبَ خَارِجًا تَارِكًا رِدَاءَهُ بِيَدِهَا نَادَتْ أَهْلَ بَيْتِهَا وَقَالَتْ: انْظُرُوا مَا جَرَى؟ هَذَا الْعَبْرَانِيُّ الَّذِي جَاءَ بِهِ زَوْجِي إِلَى الْبَيْتِ شَرَعَ يِرَاوِدُنِي عَنْ نَفْسِي، دَخَلَ غُرْفَتِي وَحَاوَلَ اغْتِصَابِي، فَصَرَخْتُ بِأَعْلَى صَوْتِي، وَعِنْدَمَا سَمِعَنِي قَدْ رَفَعْتُ صَوْتِي وَصَرَخْتُ، تَرَكَ رِدَاءَهُ مَعِيَ وَهَرَبَ خَارِجًا" (41).

أما في القرآن الكريم فتكاد الصورة ذاتها تعيد نفسها، إذ تراود امرأة العزيز فتاها عن نفسها وتقذ قميصه من دبر لأنها معناة بحب يوسف، يقول تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ، وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَوَصَفَ اللَّهُ الشُّعُورَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ، وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾ (42).

وهذا أذل الإخوة يوسف فاستعاضوا عن التعذيب بالاسترقاق ليسلبوه إنسانيته وحقه في أن يعيش حرًا ويمارس حياة كريمة لا إكراه فيها ولا إلزام. وهكذا ألغى الإخوة التعذيب لا بدافع الشفقة بل لتحقيق هدفين: أما الأول فهو التشفي والانتقام. وأما الهدف الثاني فهو تكريس ضرب آخر من العقاب هو الألم النفسي لا الألم الجسدي، إذ منتهى ما يرمي إليه الإخوة حمل يوسف الجاني على التفكير في ذاته وفي إنسانيته المسلوقة حتى يشعر بالندم إذ كلما ازداد ندمه

وهو نظام يحاصر الجسد المغلوب يوسف ويخترقه للتأثير فيه والسطوة عليه، فيغدو صورة من صور التأديب تخاطب في يوسف فكره عن طريق التأثير على البدن عسى أن يتبدل، وهكذا يستحيل هذا النظام سلطة قامعة تثير الجسد لتعيد إنتاجه. ويستوي هذا النموذج السلطوي نموذجاً تأديبياً. نخلص إذن إلى أن سلطة الإخوة لا تمارس نفسها إلا عبر الشطب، فكان العنف والقمع والترويع والقسوة أجهزة نمطت جسد يوسف وأنتجت من جديد، وهو شطب ارتقى إلى مصاف العبودية. إذ لم يكن الحفل التعديبي ليقنع الإخوة لأن التنكيل بالجاني يوسف كان لابد أن يتصل بمفهوم الفطاعة التي تستند إلى علنية الفضيحة عبر الإيلام أولاً ثم الإذلال ثانياً (38). فكان التخلص من جسد يوسف ببيع الحل البديل لتجنب ارتكاب جريمة القتل. إذ يذكر سفر التكوين أن الإخوة أقبلوا على بيع يوسف إلى قافلة من الإسماعيليين بعد أن عدلوا عن قتله (39)، أما في القرآن الكريم فقد ﴿جَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ، وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً.. وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ (40).

هكذا أذل الإخوة يوسف فاستعاضوا عن التعذيب بالاسترقاق ليسلبوه إنسانيته وحقه في أن يعيش حرًا ويمارس حياة كريمة لا إكراه فيها ولا إلزام. وهكذا ألغى الإخوة التعذيب لا بدافع الشفقة بل لتحقيق هدفين: أما الأول فهو التشفي والانتقام. وأما الهدف الثاني فهو تكريس ضرب آخر من العقاب هو الألم النفسي لا الألم الجسدي، إذ منتهى ما يرمي إليه الإخوة حمل يوسف الجاني على التفكير في ذاته وفي إنسانيته المسلوقة حتى يشعر بالندم إذ كلما ازداد ندمه

الإفراط الجسدي هذا "الإفراط المفني للجسد، الذاهب به إلى أقصى حدوده، المتنافي مع مبدأ الاقتصاد أو مبدأ تصريف الطاقة، بحيث لا يكون الالتذاذ مجرد راحة من التوتر"⁽⁴⁴⁾. وقد بلغ هذا العنف أوجه حين دفعت المرأة العاشقة في العهد القديم بيوسف نحو السجن بعد تأييد زوجها لها "فقبض على يوسف وزجه في السجن حيث كان أسرى الملك معتقلين فمكث هناك"⁽⁴⁵⁾.

وكذا الشأن في القرآن الكريم⁽⁴⁶⁾، فالعبودية كانت البوابة التي لا بد منها للنفوذ إلى غياهب السجن، حيث تقيد القضبان جسد يوسف فتمنعه حرية الاجتماع بالآخرين ويعيش معزولا منبوذاً، وللنفوذ إلى مؤسسة انضباطية أشدّ شراسة من السابقة لأنها كانت ممارسة تعسفية راسخة في حقّ جسد يوسف. والطريف أن السجن كان نظاما انضباطيا مشروعا لترويض يوسف الجانح لأنه رفض تبادل المواقع في تجربة الهوى بينه وبين امرأة العزيز، فكان السجن مأواه الذي "لا يحرر الإنسان الكامن فيه بقدر ما يحبس في إيسار النظرة القسرية التي تحبس في ذاته وتنتهي بتحويل الذات إلى كينونة أو إلى حقيقة موضوعية قائمة بذاتها"⁽⁴⁷⁾.

وعليه فالسجن فضاء لسلب الحرية وهو أيضا آلية تنظيمية أنتجها خرق يوسف لنظام المرأة العاشقة القاضي باجتناء لذة الذكر يوسف لأنه "لا لذة لها ولا سعادة إلا في طلب يوسف يلبي رغبته الطبيعية التي بها كمال أمرها"⁽⁴⁸⁾. لذلك كان عقابه ضروريا وكان السجن الأداة الناجعة لإصلاح يوسف وتهذيبه ببث مشاعر الرهبة والخوف واحترام القانون الذي سنّته هذه المرأة في تجربة العشق. عندها فقط يستوي السجن مؤسسة تأديبية يتعلم فيها الجاني يوسف سبل التكفير عن ذنوبه التي اقترفها في حقّ العاشقة إياه.

هكذا ظلّ يوسف حبيس تلك القضبان التي شيدتها أجهزة العاشقة العادلة وهكذا ظلّ محتجزا حتى لا يصفاح الخارج الوسط الحرّ. بل إنّ هذه العاشقة قد ضيقت عليه الخناق حتى بات محبوسا لا في الخارج وحسب بل في الداخل أيضا، إذ ستمارس الأنثى على الذكر حزا جوانيا فتبعث فيه دوما الإحساس بأنه مراقب وبوطاة الرقيب عليه.

فتعتمل الصراعات والإحساس بالألم بداخل المذنب يوسف، لأن السجن مؤثر ضغط يمارس تأثيره على المجرم في خفاء. إذ السجن وصمة عار ألحقت بيوسف فأساءت لسمعته، حينها يكون الحل الأسلم طلب الغفران وحينها أيضا يستوي السجن مؤسسة إصلاحية رشّدت الجاني يوسف وعالجت ما بداخله من فساد وجنوح إذ هو في عرف امرأة العزيز مريض وشاذّ ومنحرف ولا سبيل لشفاءه إلا بالسيطرة عليه داخل هذا الجهاز التنظيمي التأديبي، الذي سيكتسب "قيمة أخلاقية إضافية، وذلك بالقدر الذي تمتد فيه آثاره إلى ضمير السجين حيث لا تقتصر الأحاسيس على الخوف من القانون فحسب، وإنما تتجاوز مشاعر الرهبة والخوف إلى احترام القانون والإيمان بضرورته وعقلانيته"⁽⁴⁹⁾.

عندها فقط ستدكّ حصون العنف الأرعن التي شيدتها الأنثى الرّغبة وتهوى، لينتصب مكانها يوسف ذاتا لا تناصب المرأة المتيمّة به العداء والازدراء واللامبالاة، بل تعترف بما اقترفت يداها في عالم العشق وتدخل عرين العاشقة رغما عنها. وبذلك سيضحى السجن فضاء لحلم يتحقّق، حلم "يتحوّل فيه الرّاغب إلى مرغوب والمحبّ إلى موضوع حب"⁽⁵⁰⁾، وحلم يتحوّل فيه يوسف من حالة فراغ وافقار إلى حالة امتلاء دائم لأنه سيستحيل جسدا مخلولا ينتظر من يردم صدوعه ويرمّ شقوقه.

لقد فضح القص في النص الديني المقدس جسد يوسف وأفشى سرّه، فأظهره في مشهد احتفالي، كيانا حاملا لتاريخ عذابه وكيانا شاهدا على آليات ضبطه وترويضه وإعادة إنتاجه، وقد تراوحت بين الاحتجاز في البئر والشطب والعزل والاحتقار والاعتقال داخل السجن. لأن يوسف لم يكن ليذعن لممارسات امرأة العزيز إذ هي فوضى وفساد لا يقبله منطق المقدس فكان صمود يوسف وتمنعه من مجاراتها في وجه من وجوهه عنفا شرعيا مضادا يروم تثبيت واقع القداسة والطهارة أو ليس هو النبي حامل الرسالة؟

مريم والحبل البتولي

شكلت قصة مريم وحبلها البتولي في المسيحية والإسلام نموذجا باهرا للعنف النفسي مارسه أولا المقدس على مريم الضحية وابنها حتى تصدق المعجزة الإلهية،

وحتى تكون الجسد الحامل للأمر الإلهي بجوفها وهو الكلمة التي صارت بشرا كما يشف عن ذلك سفر يوحنا⁽⁵¹⁾ والمسيح عيسى ابن مريم قول الحق مثلما يصرح بذلك القرآن الكريم⁽⁵²⁾. ولكنه على هذا النحو عنف مشروع دبره الإله لمباركة الجنس الطاهر الذي لا يفهم كقيمة أخلاقية إلا بالجنس. وهو عنف حوّل مريم إلى جسد مضطهد لأن حبل مريم من دون ذكر أورثها الخوف والحرّج لذلك استتكرت البشارة قائلة في سفر لوقا: "كيف يحدث هذا وأنا لست أعرف رجلا"⁽⁵³⁾، ومرددة في القرآن الكريم: ﴿رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشَرٍّ﴾⁽⁵⁴⁾ وقلها أيضا: ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشَرٍّ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾⁽⁵⁵⁾. ويكشف استنكار مريم عن صراع داخلي تعيشه الذات التي يرفض باطنها عنف المقدس لأنها تؤمن بالطهارة و"بالبتولية مقياسا أساسيا لاكتمال أنوثتها وتحقيقها أنموذج المرأة الصالحة المشتهاة"⁽⁵⁶⁾.

وهو ثانيا عنف نفسي مشروع أيضا مارسه المجتمع الذي يؤمن بالعفة وطهارة الجنس ويدين الزنا لذلك أخذها في القرآن الكريم وذكرها بنسبها مخاطبا إياها بأخت هارون لتذكيرها بأخلاق أبيها وأمها. يقول تعالى: ﴿فَأَنذَرْتَهُ قَوْمَهَا بِحِمْلِهِ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا، يَا أَخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾⁽⁵⁷⁾. وبذلك يمارس المجتمع على مريم المتهمة في جسدها ضغطا يعزلها عنه لأنها خطر على نظامه الذي يعبر قيمة كبرى لمفهومي الشرف والبركة ومريم لا تمتلك شرفها بيدها بل إن شرفها بيد قومها. ولعل ذاك العنف هو الذي حدا بمريم الإسلام لأن تنبذ بابنها مكانا قصيا⁽⁵⁸⁾، أما مريم المسيحية فقد "قامت وذهبت مسرعة إلى الجبال قاصدة إلى مدينة من مدن يهوذا"⁽⁵⁹⁾، خشية قومها الذين طاردوها متوعدين إياها بقتل ابنها على يد هيرودس لأنه كان يخشى نجمه أن يسطع في الشرق مثلما تنبأ له المجوس بذلك⁽⁶⁰⁾. فالعنّف المسلط على

مريم وابنها في المرجعية المسيحية إذن إنما أريد به شطب سلطة المسيح أو قل سلطة الدين الجديد من أجل تثبيت سلطة الدين اليهودي.

□ - الشرعي وغير الشرعي في العنف الجسدي

يقف القارئ الحصيف للنص المقدس في اليهودية والمسيحية والإسلام على ثلاثة أشكال للعنف الجسدي هي القتل وسفك الدم والحرق والألم.

2-1 - * - القتل وسفك الدم

يبدو القتل باسم الله عنفا مشروعاً في اليهودية والمسيحية والإسلام وهو عنف مرده الدفاع عن أصالة الدين والتوحيد إذ "الإيمان بإله واحد يعني حتى يومنا هذا إنكار جذري لأي تأليف لقوى الطبيعة بل ولكل القيم الأرضية التي تصبح في النهاية مواضع للتبجيل يضحى الناس من أجلها لكل شيء وربما وضعوا آمالهم فيها وخشوها أكثر من أي شيء آخر في الدنيا"⁽⁶¹⁾. لذلك احتل سفك الدم منزلة مهمة في الأديان التوحيدية بل صار عقدا لا بد منه بين العبد وربّه. فهو ضرب من ضروب تعظيم الرب في اليهودية وهو اعتراف بحقيقة الخلاص في المسيحية أما في الإسلام فهو سلوك تعبدية ولون من ألوان التقرب إلى الله.

فالمندبر لأسفار العهد القديم يلحظ أن الحروب المقدسة كانت خطرا لا بد منه طمعا في ود الإله ورضاه وخوفا من وعيده⁽⁶²⁾ إذ سفك الدم "سحابة الرب يهوه الذي لا يرتوي بالقليل والذي جعل عهده بدم البشر ولحمهم عهدا أبديا"⁽⁶³⁾، والحروب المقدسة ضرورية أيضا طلبا لاستمرار الدولة التي سلطانها ليس إلا "ظل الألوهية، فالملك يستمد نفوذه من الله، إنه لا يمكن أن يحكم إلا بهذا النفوذ الإلهي"⁽⁶⁴⁾. لذلك شرّع اليهود لأنفسهم القتل وسفك الدماء رغم أن منع القتل كان من أولى وصايا موسى في توراته، وهو قتل عنيف للآخر المغاير دينيا، فالمندبر لبعض أسفار العهد القديم يلمس شراسة القتل ووحشيته إذ سفك الدم كالماء⁽⁶⁵⁾ والتراب⁽⁶⁶⁾، وقد أتى على الفئات المستضعفة من الأطفال والنسوة والمدن، جاء في سفر يشوع قوله: "ودمروا المدينة وقضوا بحدّ السيف على كل من فيها من رجال ونساء وأطفال وشيوخ حتى البقر والغنم والحمير"⁽⁶⁷⁾

وشمل الدمار أيضا الأمتعة والمحاصيل، وامتزجت إراقة الدم بالضرب والحرق والأسر وتحصيل الغنيمة مثلما يجليه قوله في سفر العدد: "أسر بنو إسرائيل نساء المديانيين وأطفالهم، وغنموا جميع بهائمهم ومواشيهم وسائر أملاكهم وأحرقوا مدنهم كلها بمساكنها وحصونها، واستولوا على كل الغنائم والأسلاب من الناس والحيوان"⁽⁶⁸⁾.

وأحيانا يستحيل القتل طقسا قربانيا عند إنشاء الذبيحة قربانية كما تجلى ذلك في حادثة إبراهيم حين هم بذبح ابنه بعد أن أمره الرب بذلك قائلا: "يا إبراهيم، خذ ابنك وحيدك إسحاق الذي تحبه واطلق إلى أرض المريا وقدمه محرقة إلى أحد الجبال الذي أهديك إليه"⁽⁶⁹⁾، فما كان منه إلا أن خضع لأمر الرب وجعل المحرقة "وتناول السكين ليذبح ابنه"⁽⁷⁰⁾ رهبة من سطوة المقدس وإذعانا لجبروته، فكان تصرفه ذاك "التكنولوجيا الأساسية في احتواء العنف وامتصاصه والسيطرة عليه بتوجيهه صوب اتجاه معين تفاديا للانحرافات والتعويضات التلقائية غير المقبولة اجتماعيا"⁽⁷¹⁾. لكن الرب سرعان ما تدخل بعد أن تيقن طاعة إبراهيم له وحبه إياه ليضع حدا لهذا العمل الإجرامي فيمنع إبراهيم من ذبح ابنه ويهديه كبشا سيكون ضحية بديلة عن الابن. جاء في سفر التكوين قوله: "إبراهيم، إبراهيم، فأجاب نعم، فقال: لا تمد يدك إلى الصبي ولا توقع به ضررا لأنني علمت أنك تخاف الله ولم تمنع ابنك وحيدك عني، وإذا تطلع إبراهيم حوله، رأى خلفه كبشا قد علق بفروع أشجار الغابة فذهب وأحضره، وأصعده محرقة عوضا عن ابنه"⁽⁷²⁾. ويستشف من هذا المشهد أن ذبح الابن كان بتدبير إلهي كالقرآن تماما فهو على هذا النحو عنف مشروع رام به الرب اختبار إيمان إبراهيم وقد كانت الذبيحة الوسيط بين إبراهيم والإله الذي انحرف بالعنف نحو الهدوء وإحلال النظام واجتناب الصراع والنزاع.

أما في المسيحية قدم المسيح كان كفارة عن الخطيئة وكان وسيلة لنيل الخلاص بل إنه لا يستقيم الإيمان إلا بالإيمان بيسوع المسيح والإيمان بدمه، يقول بولس في هذا الصدد: "أما الآن فقد أعلن البر الذي يمنحه الله مستقلا عن الشريعة ومشهودا له من الشريعة والأنبياء، ذلك البر الذي يمنحه

الله على أساس الإيمان بيسوع المسيح لجميع الذين يؤمنون إذ لا فرق لأن الجميع قد أخطأوا وهم عاجزون عن بلوغ ما يمجده الله فهم يبررون مجانا بنعمته بالفداء بالمسيح يسوع الذي قدمه الله كفارة عن طريق الإيمان وذلك بدمه ليظهر بر الله إذ تغاضى بإمهاله الإلهي عن الخطايا التي حدثت في الماضي، ويظهر أيضا بره في الزمن الحاضر: فيتبين أنه بار وأنه يبرر من له الإيمان بيسوع"⁽⁷³⁾. وبهذا الدم صار المسيح "حمل الله الذي يرفع خطية العالم"⁽⁷⁴⁾، وتحولت مراسم قتله على يد اليهود في العشاء الرباني إلى ذكرى دالة على تضحية الواحد من أجل الجماعة.

أما الإسلام فالقتل كان عنفا مسموحا به للرد على الكافر وعلى المرتد من أجل نشر الإسلام وتثبيت دعائم الدولة المحمدية عملا بقوله تعالى ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾⁽⁷⁵⁾ وقوله أيضا: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ لَا تَأْمَنُونَ مِنْهُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَا يَأْمَنُونَ بِكُمْ﴾⁽⁷⁶⁾. وهو مسموح به أيضا للدفاع عن الحرمات

والمستضعفين⁽⁷⁷⁾، فظاهر النص أن العنف المضاد هو المشروع في القرآن لأن المشرع دعا إلى ضرورة حفظ النفس⁽⁷⁸⁾، ونبه من مغبة الاعتداء على الآخر فهو القاتل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁽⁷⁹⁾، بل إنه كان مرنا في التعامل مع الآخر المغاير دينيا إذ أقر حرية المعتقد في قوله مخاطبا نبيه محمدا قائلا: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽⁸⁰⁾ و﴿ولو شاء ربك لآمن من

في الأرض كلهم جميعا﴾⁽⁸¹⁾ و﴿لست عليهم بمسيطر﴾⁽⁸²⁾.

ويقف القارئ للنصوص المقدسة أيضا على قصة أخرى للأخوة للقتل هي قصة الأخوين قابيل وهابيل التي تعتبر من أولى القصص البدئية التي أسست لجريمة القتل، بل هي نموذج القصص الذي "يفضح العنف الذي كان في بداية

الزمان (83)، وهو قتل كان دافعه الغيرة والحسد والحدق والكراهية. وقد اتفقت اليهودية والإسلام على أن هابيل كان الضحية في جريمة القتل وأنه الجسد الشهيد الذي "يمثل المقدس المتعشق بدمه الذي يعتبر قربانا دمويا متعلقا بفعل الخير" (84). غير أن المتمنع في العهد القديم يلحظ أن النص قد تكتم عن إدانة هذه الجريمة رغم أننا نعثر في مواطن كثيرة منه على آيات تجرم سفك الدم فقد جاء في سفر التكوين قوله: "سافك دم الإنسان يحكم عليه بسفك دمه لأن الله خلق الإنسان على صورته" (85)، بل إنه سلط على بني إسرائيل عقوبات إلهية كضياح دولتهم ونقص ملكهم كما يجلبه سفر التثنية (86) وسفر اللاويين (87) وسفر إشعيا (88) وتوعدهم بالعذاب والرعب والذل والشتات في الأرض. أما في القرآن الكريم فإن المشرع أدان القتل على لسان هابيل حين قال: ﴿لَئِنْ سَطَّتْ إِلَى يَدِكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِسَاطِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (89)، رافضا بذلك العنف التبادلي طمعا في مرضاة المقدس وخوفا من سطوته خصوصا وأنه قد حرم إزهاق الأرواح بغير حق فهو القائل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (90).

* حرق إبراهيم:

يعدم القارئ للعهد القديم وجود جريمة الحرق في قصة إبراهيم إذ ينسفها المدون ليستعويض عنها بحدث الترحيل من أور إلى أرض كنعان استجابة لأمر الرب (91)، أما في القرآن الكريم فإن الحرق كان العقاب الذي سلطه القوم على إبراهيم حين هم بهدم أوثانهم مستنكرا هذا الوضع الدنس مرددا: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (92).

والحرق وسم وتشويه بالنار غاية تطهير واقع القوم من إبراهيم لأنه مارق عنهم إنه إكراه له وقصاص غايته ترويض جسد إبراهيم وثنيه عن عزمه لأنه بات يشكل خطرا على الجامعة. فهذا الوجه من العنف إذن كان مشروعا في نظر

القوم لتنميط جسد إبراهيم والتحكم فيه، إنه لون من ألوان الممارسة العقابية التي غايتها "إعادة إقرار السيادة بعد جرحها لحظة، إنه يعيدها بأن يظهرها في كل أبهتها وألقها" على حد تعبير فوكو. ولكن هذا العنف كان مرفوضا من الله لذلك كان ظهيرا لإبراهيم في محنته إذ سريعا ما جعل النار بردا وسلاما على عبده ونجاه من هذا الكرب العظيم مثلما يجلبه قوله تعالى: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَادَّخُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ (93).

* عذاب أيوب

يبدو العذاب والألم في تجربة أيوب نموذجا آخر للعنف الجسدي الذي صنعه الإله سواء في المرجعية اليهودية أو الإسلام إذ العنف هو "قلب المقدس الحقيقي وروحه الخفية" (94) كما يذكر روني جيرار. ويلحظ المتدبر في سفر أيوب وفي القرآن الكريم أن أيوب كان ضحية المقدس وأن ما لحقه من عذاب وألم ليس إلا امتحانا إلهيا لاختبار عمق إيمانه ومحبته للرب. فأيووب اليهودي بدا جسدا مثخنا بالجراح مترعا بالآلام فقد أفقده الرب ممتلكاته من أبقار وجمال وغلمان (95) وأهلك أبنائه (96) وجعل أصحابه يغلزونهم ويتكبرون له (97). أما في القرآن الكريم فقد أصاب أيوب الضر (98)، وسامه الله النصب والعذاب (99). ويستشف من هذا أن الابتلاء والعذاب لم يكن إلا آلية من آليات السيطرة على جسد أيوب وذلك بتقويضه وهدمه وإنهاكه من أجل ترويضه حتى يكون خاضعا لسطوة المقدس خادما له بل ونافعا أيضا "فالجسد لا يصبح قوة نافعة إلا إذا كان في نفس الآن جسدا منتجا وجسدا خاضعا" (100)، كما يقول فوكو. وعليه يغدو العذاب المسلط على أيوب إذن عنفا مشروعا فرضه المقدس لحكمة إلهية.

□ الشرعي وغير الشرعي في العنف الجنسي

يقف القارئ للعهد القديم عند حكمين متباينين من الجنس الحرام أحدهما محرم له والآخر مبارك إياه. فهل يرد ذلك إلى تناقض في ذات المدون أم هو تحريف طال النص؟

فالمشرع ينهى عن الشذوذ الجنسي في مواطن كثيرة من النص المقدس، كنحو ما نجده في وصية موسى "لا تزن" (101)، ونحو ما تجليه بعض آيات سفر اللاويين التي تدين كل صنوف الممارسات الشاذة كزنى الرجل بامرأة القريب ومعاشرة زوجة الأب أو الكنة، أو زواج الرجل من المرأة وأمها أو من الأخت أو العممة أو الخالة أو زوجة العم أو زوجة الأخ أو معاشرة البهائم (102). أو الذكر من نفس جنسه لأنه رجس كنحو ما اقترفه رجال سدوم في حق ضيفي لوط وكان شرا أهلك المدينة إذ غضب الرب بسبب هذه المتعة المحظورة، فأهلك قومها ودمرت سدوم (103) لأن ما أقبل عليه الرجال من مثلية جنسية إنما هو مقوض لنظام المتعة المنتجة إذ هو قد حرّف الأدوار بين الجنسين الذكر والأنثى "فجعل الآخر في وضعية أنثى وذلك إهانة لمبدأ الذكورة بالذات" (104)

فهذا الجنس ممنوع لأنه تجديف ضد الرب وعنف إزاء الحدود الطبيعية التي رسمها للنظام القضيبى، أي أنه متعة مشوهة يابأها المقدس. فممارسة هذا الضرب من الجنس إنما هو نجاسة في عالم القداسة، بل هو عنف على الجسد غير مشروع لذلك كان لا بد للمشرع أن يدين هذه الممارسات الجنسية غير الشرعية انقاء لعنف المقدس و"وحشية العنف العشواء وهياجه العبثي وسوى ذلك من الصفات التي تجعله مثار رعب" (105) والتماسا لطاعته وطمعا في رضاه وتفضيله لليهودي عن سائر الأعراق وإسكانه الأرض الموعودة التي تفيض لبنا وعسلا. يقول الرب تعقبا على وصاياه في سفر اللاويين : "أطيعوا جميع فرائضي وأحكامي واعملوا بها فلا تنبذكم الأرض التي أنا ذاهب بكم إليها لتقيموا فيها، لا تمارسوا عادات الأمم التي سأطردها من أمامكم لأنها ارتكبت كل هذه القبائح، فكرهتها ووعدتكم أن ترثوا ديارها وأنا أهبكم إياها لتمتلكوها، أرضا تفيض لبنا وعسلا، فأنا الرب إلهكم ميزتكم عن بقية الشعوب" (106).

ولكن القارئ يقف أيضا عند عديد الآيات التي تنبج لليهودي ممارسة الجنس الحرام وارتكاب الفاحشة فيغدو

الشذوذ الجنسي أمرا مشروعا عند اليهود ما دام الأنبياء وأبناؤهم قد تعاطوه. فهذا يهوذا زنى بكنته "فمال نحوها إلى جانب الطريق وقال دعيني أعاشرك ولم يدري أنها كنته وعاشرها فحملت منه" (107)، وهذا داود النبي يعجب بزوجة قائد جيشه بثشبع فيضاجعها وتلد له ابنا يدعوه سليمان (108)، وهذا ابنه أبشالوم يمارس الجنس الجماعي مع محظيات ابنه "اللواتي تركهن للمحافظة على القصر" (109) ويضاجعهن "على مرأى جميع الإسرائيليين" (110). وهذا أمنون يعشق أخته ثامار فيغتصبها (111). وهذا لوط يرتكب الفاحشة حين يعرض ابنتيه على رجال مدينة سدوم لما طلبوا منه الضيفين لمضاجعتهم قائلا: "لا ترتكبوا شرا يا إخوتي هوذا لي ابنتان عذراوان أخرجهما إليكم فافعلوا بهما ما يحلو لكم أما هذان الرجلان فلا تسيئوا إليهما لأنهما لجأ إلى حمى منزلي" (112). فالجنس الحرام مشروع في نظر اليهود لأن النبي وهو الوسيط بين الرب والبشر قد اقترفه، بل إن هذا الجنس مقدس لذلك مرس الزنى في المعابد والهيكل وقدم اليهود ما قامت به الزانية راحاب (113)، وما اقترفته يهوديت (114) وباركوا أستير حتى أقاموا لذكرها عيدا أسموه عيد الفوريم أو عيد المساخز (115).

أما في المسيحية فقد كان الجنس الحرام عنفا غير مشروع لذلك نبه المسيح من مغبة ارتكاب الزنا قائلا: "أهربوا من الزنا فكل خطيئة يرتكبها الإنسان هي خرجة عن جسده. وأما من يرتكب الزنا فهو يسيء إلى جسده الخاص، أما تعلمون أن جسديكم هو هيكل للروح القدس الساكن فيكم والذي هو لكم من الله وأنكم أنتم لستم ملكا لأنفسكم لأنكم قد اشتريتم بفدية، إذن مجدوا الله في أجسادكم" (116). فالزنى محرم لأنه مخرج مرتكبه من عالم القداسة وقد توعد الرب على لسان ابنه بحرمانه من ملكوته قائلا: "أما تعلمون أن الظالمين لن يرثوا ملكوت الله؟ لا تضلوا فإن ملكوت الله لن يرثه الزناة ولا عابدوا الأصنام ولا الفاسقون ولا المخنثون ولا مضاجعو الذكور" (117). وعليه إذن فالشذوذ الجنسي ممنوع لأنه نجاسة ولا قداسة إلا في عالم الطهارة بل إن هذا الشذوذ فيه مس من الجسد وهو بعض من جسد الابن الذي هو ليس إلا صناعة الرب.

أما في الإسلام فإن الجنس الحرام عنف غير مشروع لذلك ضرب الله مثل قوم لوط الذين حرقوا مقصد الجنس عن مقصده الأسنى مكرسين واقع الدنس والقذارة، فكان رد الله عنيفا إذ ألحق بهم عذابا عظيما فنسف المدينة نسفا ودمرهم. يقول تعالى: "ثم دمرنا الآخرين وأمطرنا عليهم مطرا فساء مطر المنذرين" (118). والماء والنار كانا أمارتين على العنف الإلهي المضاد الذي كرس واقع الطهارة ونسف واقع القذارة لأنه عنوان الفوضى والعدم. فقد استبدل قوم لوط الذكر الجنس المماتل والجسد المرغوب فيه وأسبعوا عليه سمات الأنثى ليحطموا العلامة القضيبية الرمزية فكان عنف المقدس لتثبيت مبدأ اقتصاد الشهوة وحسن استعمال المتع كما يقول فوكو. بل إن لوط قد وجد في ابنتيه حلا لامتناس غضب الله والحد من سورة العنف لذلك خاطب قومه قائلا: "هؤلاء بناتي هن أظهر لكم فاتقوا الله ولا تحزنون في ضيفي، أليس منكم رجل رشيد" (119). لقد كان موقف لوط محاولة لاجتثاث واقع الدنس واقع المثلية الجنسية لأن "في اكتفاء الرجال بالرجال انقطاع النسل، وفي انقطاع النسل بطلان جميع الدين والدنيا وغشيان الرجل الرجل من المنكوس المعكوس، ومن المبدل المقلوب، لأن الله جل ذكره إنما خلق الذكر للأنثى، وجعل بينهما أسباب التحاب وعلاق الشراكة وعلل المشاكلة، وجعل الذكر طبقا للأنثى، وجعل الأنثى سكنا للرجل" (120).

خاتمة البحث

لقد أسلمنا النظر في قضية العنف وشرعيته في النصوص المقدسة عهدا قديما وعهدا جديدا وقرأنا كريما إلى أن العنف هو الظاهرة التي تقايستها الأديان التوحيدية بل لعنا لن نجانب الصواب إن قلنا إنها أساس نشأة الأديان. وقد يباينت بين العنف الجسدي والعنف النفسي والعنف الجنسي، وهي أيضا الظاهرة السلوكية التي اختلفت في مدى شرعيتها. لأنها اتصلت بركنين أساسيين هما المقدس والحقيقة "فالعنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقد أنه حقيقة" (121) على حد تعبير أركون. فالواضح أن العنف وفي النماذج الدينية التي تخبرنا إنما كان موصولا بالمقدس، لذلك اتخذت الجماعة المؤمنة سواء في المرجعية الدينية اليهودية أو المسيحية أو الإسلام النص المقدس ذريعة تبرر بها الفعل الإجرامي للدفاع عن نفسها. لقد ظل العنف مرتبطا بتصور مخصص لمعنى الحقيقة التي تزعم كل ديانة أنها تبشر بها وتنافح عنها. زيادة على ذلك اتضح لنا كذلك أن العنف كان في أحيان كثيرة صناعة المقدس، إذ الإله هو الذي يخلق العنف إما طلبا لمرضاته كما أجلاه لنا العهد القديم والعهد الجديد أو اختبارا للفرد المؤمن كما يلوح لنا في نص الوحي الإسلامي.

(1) - انظر:

- René Gérard, La violence et le sacré, p.72.

(2) - ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1999، مادة (عنف).

(3) - المرجع نفسه.

(4) - مديحة أحمد عبادة وكاظم أبو دوح، العنف ضد المرأة (دراسات ميدانية عن العنف الجسدي والعنف الجنسي)، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008، ص.22.

(5) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، صص.112-113.

(6) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(7) - المرجع

(8) - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى 2001، صص.1554-1555.

(9) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، صص.699-700.

(10) - انظر:

-Hannah Arendt, Du mensonge à la violence: essais du politique contemporaine, lévy 1972, p.153.

(11) - أحمد أوزي، سيكولوجية العنف، منشورات مجلة علوم التربية، عدد36، ص.14.

(12) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(13) - انظر:

-Goerges Sorel, Réflexions sur la violence, 1908, p.116.

(14) - راجع بير يورديو، العنف الرمزي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.

(15) - بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، نيسان - أبريل، 2009، ص.16.

(16) - ايف ميشو، العنف، ترجمة محمد سبيلا، تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص.81.

(17) - التكوين 2: 9.

(18) - التكوين 2: 16-17.

(19) - الأعراف 7: 19.

(20) - حنة أردنت، في العنف، دار الساق، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1992، ص.31.

(21) - محمد الجوة، الإنسان والمقدس، دار محمد علي الحامي، تونس، 1994، ص.71.

(22) - التكوين 3: 17-18-19.

(23) - البقرة 2: 36.

(24) - انظر الأحزاب 33: 72.

(25) - جان جاك لوسركل، عن اللغة، ترجمة محمد بدوي، الدار العربية للعلوم، بيروت والمركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، شباط (فبراير)، ص.401.

(26) - وحيد السعفي، العجيب والغريب، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، الطبعة الأولى، أيار 2006، ص.88.

(27) - انظر التكوين 3: 6-7.

(28) - انظر الأعراف 7: 22.

(29) - التكوين 37: 3.

(30) - يوسف 13: 12.

(31) - انظر يوسف 12: 5.

(32) - انظر التكوين 37: 19 - 22-23-24 / يوسف 13: 9.

(33) - يقول ديكارت في هذا الصدد: "إن الحسد من حيث هو انفعال هو نوع من الحزن يخالطه الكره المتأتي من أننا نرى الخير يصل إلى أولئك الذين نعتبرهم غير جديرين به"، راجع رينه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، الطبعة 1، سنة 1993، ص 109

(34) - انظر التكوين 37: 24.

(35) - انظر

Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Editions Robert Laffont, article « puits », page625

وقد جاء فيه قول صاحبه:

« Le puits est par ailleurs symbole de secret, de dissimulation, notamment de celle de la vérité, dont on sait qu'elle en sort nue » p625

(36) - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص 443

(37) - حسين الواد، الرعب...ووعي الرعب، عيون المقالات، العدد 12، السنة 1989، ص 128

(38) - راجع ميشال فوكو، المراقبة والعقاب، صص 86/ 87

(39) - انظر التكوين 37: من 25 إلى 28.

(40) - يوسف 12: 18 - 19.

(41) - التكوين 39: من 11 إلى 15.

(42) - يوسف 12: 23 - 24.

(43) - أفلاطون، المأدبة، ص.64.

(44) - صوفية السحيري بن حنيرة، الجسد والمجتمع، ص.51.

(45) - التكوين 39: 20.

(46) - انظر يوسف 12: 32 - 33 - 34 35

(47) - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، ص 461

(48) - وحيد السعفي، العجيب والغريب، تبر الزمان، تونس، ص 279

(49) - محمد علي الكردي، المصدر السابق، ص 467

وراجع أيضا:

Michel Foucault, Surveiller et Punir, Paris, Gallimard, 1975 , pp228 / 241

(50) - أمال النخيلي، شعرية الجسد في الشعر العربي القديم إلى القرن الثاني للهجرة، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف أحمد

- (83) - وحيد السعفي، القربان في الجاهلية والإسلام، تير الزمان، تونس، 2003، ص.113.
- (84) - فيصل مفلح، القربان في تطور الوعي والجسد، ص.47.
- (85) - التكوين 9: 6
- (86) - انظر التثنية 9: 7-21.
- (87) - 18: 2-30.
- (88) - 26: 18-20.
- (89) - المائدة 5: 28.
- (90) - الإسرائ 17: 33.
- (91) - انظر التكوين 12: 1-2-3-4.
- (92) - الأنبياء 21: 66-67.
- (93) - الأنبياء 21: 67-68-69-70.
- (94) - انظر روني جيرار، العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، حزيران (يونيو)، 2009، ص.64.
- (95) - انظر أيوب 1: من 13 إلى 17.
- (96) - أيوب 1: من 18 إلى 22.
- (97) - أيوب 6: 14-15-16.
- (98) - الأنبياء 21: 83.
- (99) - انظر ص 38: 42-43-44.
- (100) - ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994، ص.87.
- (101) - الخروج 20: 14.
- (102) - انظر اللاويين 20: من 10 إلى 21.
- (103) - انظر التكوين 19: 24-25.
- (104) - إبراهيم محمود، الشبق المحرم، ص.151.
- (105) - روني جيرار العنف والمقدس، ص.22.
- (106) - اللاويين 20: 22-23-24.
- (107) - التكوين 38: 16-18.
- (108) - انظر 2صم 11: 4-5 و24.
- (109) - 2صم 16: 21.
- (110) - 2صم 16: 22.
- (111) - انظر 2صم 13: 14.
- (112) - التكوين 19: 7-8.
- (113) - انظر يشوع من 1 إلى 24. وراجع مادة "راحاب"، قاموس الكتاب المقدس، ص.389.
- (114) - راجع مادة "يهوديت"، قاموس الكتاب المقدس، ص.1084-1085.
- (115) - انظر أستير 9: من 16 إلى 28.
- (116) - 1مؤمني كورنثوس 6: 18-19-20.
- (117) - 1مؤمني كورنثوس 6: 9.
- (118) - الشعراء 26: 172-173.
- (119) - هود 11: 78.
- (120) - الجاحظ، رسالة المعلمين، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ص.43.
- (121) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشمك صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص.43.
- حيزم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، السنة الجامعية 2007/2008، ص 415
- (51) - انظر يوحنا 1: و14.
- (52) - انظر مريم 19: 34.
- (53) - لوقا 1: 34.
- (54) - آل عمران 3: 47.
- (55) - مريم 19: 20
- (56) - انظر عملنا العشق في النصوص المقدسة، مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس والرافدين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2019، ص.218.
- (57) - مريم 19: 27-28.
- (58) - مريم 19: 21.
- (59) - لوقا 1: 39.
- (60) - انظر متى 2: من 1 إلى 16.
- (61) - هانس كونغ، العنف والحروب المقدسة، مختارات من المجلة الدولية للصليب الأحمر، دت، صص 99-100.
- (62) - انظر مثلاً توعد الرب للملك شاول بتمزيق مملكته حين عصي أمره قائلا: "أما الآن، فلأنك لم تطع ما أمرك الرب به فإن ملكك لن يدوم لأن الرب قد اختار لنفسه رجلاً حسب قلبه وأمره أن يصبح رئيساً على شعبه" (1صم 13: 14).
- (63) - تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1995، ص.44.
- (64) - ترجمتنا والشاهد في لغته الأصلية هو:
- « Le pouvoir est l'ombre de la divinité, le sultan tient son pouvoir de dieu, il ne peut gouverner que par ce pouvoir ». Voir Triki Fathi, Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique. Maison tunisienne d'Édition, 1991, p.58.
- (65) - جاء في سفر المزامير قوله: "سففكوا دمهم، كالماء حول أورشليم وليس من يدفن" (مز. 79: 3)
- (66) - جاء في سفر صفنيا قوله: "وضايق الناس فيمشون كالعمي لأنهم أخطأوا إلى الرب، فيسففح دمهم كالتراب ولحمهم كالجلّة" (صفنيا 1: 17).
- (67) - انظر يشوع 6: 21.
- (68) - العدد 31: 9-10-11.
- (69) - التكوين 22: 1-2.
- (70) - التكوين 22: 10.
- (71) - التيجاني القماطي، العنف والمقدس، ص.32.
- (72) - التكوين 22: 11-12-13.
- (73) - الرسالة إلى مؤمني روما 3: من 21 إلى 26.
- (74) - يوحنا 1: 29.
- (75) - التوبة 9: 29.
- (76) - التوبة 9: 12.
- (77) - انظر النساء 4: 84.
- (78) - انظر المائدة 5: 32.
- (79) - البقرة 2: 190.
- (80) - البقرة 2: 256.
- (81) - يونس: 99.
- (82) - الغاشية: 22.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

*المصادر:

- القرآن الكريم، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، 1405هـ.
- الكتاب المقدس، كتاب الحياة، 1988.

*المراجع

1-باللسان العربي

- ابن منظور(محمد)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1999.
- أردنت(حنة)، في العنف، دار الساقى، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1992.
- أركون(محمد)، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشمك صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998.
- أفلاطون، المأدبة، ترجمة وليم ميرى، دار المعارف، مصر، دت.
- أوزي(أحمد)، سيكولوجية العنف، منشورات مجلة علوم التربية، عدد36.
- بن حثيرة(صوفية السحيري)، الجسد والمجتمع، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى، 2008.
- يورديو(بيار)، العنف الرمزي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- بورديو(بيار)، الهيمنة الذكورية، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، نيسان - أبريل، 2009.
- الثابت (زهرة)، العشق في النصوص المقدسة، مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس والرافدين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2019.
- الجاحظ (عمرو بن بحر)، رسالة المعلمين، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون.
- جيرار(روني)، العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، حزيران (يونيو)، 2009.
- الجوة(محمد)، الإنسان والمقدس، دار محمد علي الحامي، تونس، 1994.
- ديكارت(رينيه)، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1993.

- الربيعو(تركي علي)، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1995.
- عبادة (مديحة أحمد) وكاظم أبو دوح (كاظم)، العنف ضد المرأة (دراسات ميدانية عن العنف الجسدي والعنف الجنسي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.
- السعفي(وحيد)، العجيب والغريب، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، الطبعة الأولى، أيار 2006
- _____، القربان في الجاهلية والإسلام، تير الزمان، تونس، 2003.
- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، ش.م.ل.، المدرسة، دار الكتاب العالمي، 1414هـ/ 1994م.
- فوكو(ميشال)، المراقبة والعقاب، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء العربي، 1990.
- فوكو(ميشال)، المعرفة والسلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994
- القماطي(التيجاني)، المقدس والعنف، الفكر العربي المعاصر، العددان 98-99.
- الكردي (محمد علي)، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- كونغ(هانس)، العنف والحروب المقدسة، مختارات من المجلة الدولية للصليب الأحمر، دت.
- لالاند(أندري)، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى 2001، صص. 1554 - 1555.
- لوسركل(جان جاك)، عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، الدار العربية للعلوم، بيروت والمركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، شباط (فبراير) 2005.
- محمود(إبراهيم)، الشبق المحرم، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2002.
- مفلح(فيصل)، القربان في تطور الوعي والجسد، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 2003.
- ميشو(إيف)، العنف، ترجمة محمد سبيلا، تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص. 81.
- نخبة من المختصين اللاهوتيين، قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثامنة، دت.

- النخيلي(أمال)، شعرية الجسد في الشعر العربي القديم إلى القرن الثاني للهجرة، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف أحمد حيزم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، السنة الجامعية 2007 / 2008.
- الواد(حسين)، الرعب...ووعي الرعب، عيون المقالات، العدد 12، السنة 1989.

2- باللسان الأعجمي

- Arendt(Hannah), Du mensonge à la violence : essais du politique contemporaine, lévy 1972.
- Chevalier(Jean) & Gheerbrant (Alain), Dictionnaire des symboles, Editions Robert Laffont
- Foucault(Michel), Surveiller et Punir, Paris, Gallimard, 1975
- Gérard(René), La violence et le sacré, Editions Bernard Grasset, 1972.
- Sorel(Georges), Réflexions sur la violence, 1908.
- Triki (Fathi), Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique. Maison tunisienne d'Édition, 1991

بحوث التاريخ الإسلامي

بنو منقذ نسبهم وأمرأؤهم

الأستاذ الدكتور محمد جاسم حمادي المشهدي

الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب

ومن قادتها البارزين عز الدولة أبو المرفف نصر الذي توفي سنة 492هـ/ 1098م، وأوصى إلى أخيه من بعده مجد الدين أبو سلامة مرشد بن علي، وهو والد الأمير والأديب والشاعر الكبير أسامة بن منقذ، وكان مرشداً عالماً بفنون العلوم والآداب، رجلاً صالحاً كثير التلاوة للقرآن الكريم، حافظاً له كثير الصوم، وكان قد دخل طرابلس عدة مرات، وسافر إلى بغداد، وأصبهان، كثير الصوم، شديد البأس والنجدة في الحروب، وكانت له يد طائلة في علم العربية والكتابة والشعر، وله خط حسن كتب بخطه سبعين مصحفاً، وكذا ابنه محمد بن مرشد⁽⁵⁾، ولذلك فإنه لم يهتم بأمور الحرب والسياسة والرئاسة ولهذا رفض أن يتولى حكم الإمارة قائلاً: ((والله لأوليئها، ولأخرجن من الدنيا كما دخلت إليها))⁽⁶⁾، أو كما قال: ((والله لا أدخل في الدنيا، وولاها أخوه سلطان على أولاده))⁽⁷⁾، ولذلك تسلم إمارة شيزر أخوه عز الدين أبو العساكر سلطان بن علي، الذي كان رجلاً فاضلاً وعالماً وله أشعار كثيرة، وظل في السلطان حتى وفاته سنة 544هـ/ 1154م⁽⁸⁾، وخلفه ابنه ناصر الدين محمد الذي قتل في حادث الزلزال الذي دمر المدينة، كما سيمر بنا.

أما فيما يخص أبناء مرشد بن علي فإنهم لم يتولوا حكم الإمارة منذ أن تنازل والدهم مرشد عن حكم الإمارة لأخيه سلطان، غير أنهم عوملوا بقسوة من قبل عمهم سلطان الذي أجبرهم على الخروج من شيزر، وقال ابن الأثير عن معاملة الأمير سلطان لأبناء أخيه مرشد بقوله: ((...قلب أولاد أخيه ظهر

ينتسب بنو منقذ إلى قبيلة كنانة العربية وهم بطن من عذرة الذين هم فرع من بني بحدل من قبيلة كلب القحطانية⁽¹⁾، واشتهرت الأسرة باسم جدها الكبير منقذ بن سوار بن زياد.

وأشاد بذكرهم العماد الكاتب الأصبهاني بقوله: ((الأمراء بنو منقذ الكنانيون ملوك شيزر، أهل المجد والحسب والفضل والأدب والسماحة والفصاحة والحماسة والحراسة والإمارة والرياسة، اجتمعت فيهم أسباب السيادة، ولاحت من سيرتهم أسرار السعادة خلفوا المجد أولاً كآخر، وورثوا الفضل أصاغراً عن أكابر، فأما الأدب فهم شموسه المشرقة، ورياضه المونقة، وحياضه المغدقة، وأما النظم فهم فرسان ميدانه، وشجعان فرسانه، وأرواح جثمانه، وما زالوا مالكين شيزر معتصمين بحصانيتها متمعين بممانعتها...))⁽²⁾.

كانت زعامة الأسرة لأبي المتوج مقلد بن نصر منقذ الملقب مخلص الدولة، وكان رجلاً نبيل القدر، سائر الذكر، وظل يتزعم مشيخة الأسرة حتى وفاته في حلب، ورثاه القاضي أبو يعلى حمزة بن عبد الرزاق بن أبي حصين بقصيدة طويلة⁽³⁾، وتولى مشيخة الأسرة بعده ابنه سديد الملك الذي كان شجاعاً قوي النفس كريماً يقصده الشعراء وكانت له علاقات صداقة مع أمير حلب محمود ابن صالح، وأمير طرابلس جلال الملك بن عمار، وتوفي سديد الملك سنة 475هـ/ 1082م⁽⁴⁾.

المجن وبأدأهم بما يسوؤهم))⁽⁹⁾، وذكر أبو شامة أن من أعظم الأسباب في إخراجهم الشجاعة والإقدام حيث كانوا فاضلين يقولون الشعر، وذاع صيتهم بين الناس ونصحتهم والدتهم بالخروج عن شيزر⁽¹⁰⁾، وقالت والدتهم لابنها أسامة: ((يا بني تجهز للخروج من شيزر فوالله لا يمكنك عمك في المقام، ولا أحداً من إخوتك وأنتم على هذه الحال من الإقدام والجرأة))، وقال أسامة بن منقذ: ((أمر عمي بإخراجنا من عنده وألزمنا به إلزاماً لا مهلة فيه فتفرقنا في البلاد))⁽¹¹⁾، وقال سبط بن الجوزي: ((... وأخرجهم من شيزر))⁽¹²⁾.

كما كان لوشاية الحاسدين اثر في ذلك، ومردّها حدوث مشاحنات ومعاتبات بين والدهم الأمير مرشد، والأمير سلطان في حياة والدهم⁽¹³⁾، وقد أضمر عمهم بنفسه هذا الأمر، وكشف عنه بعد وفاة والدهم مرشد سنة 531هـ/ 1137م، وفي رواية أن عمهم خاف أولاد أخيه على أولاده⁽¹⁴⁾، ومن أبرز أبناء مرشد، الأمير أبو الحسن علي، ومحمد، وأسامة الذي كان أكثرهم فروسية وشجاعة وعلماً وأدباً.

لقد تفرق أبناء مرشد في البلدان، فاتجه أسامة إلى دمشق، واتجه بعض إخوته إلى نور الدين، شاكين إليه معاملة عمهم السيئة لهم، مما أدى إلى استيائه وغضبه من عمهم، غير أنه لم يتمكن من عمل شيء بسبب انشغاله في جهاد الصليبيين⁽¹⁵⁾.

ولم يمكث أسامة في دمشق إلا زمناً قليلاً بسبب سوء العلاقة بينه وبين معين الدين أنر صاحب دمشق، وجرت بينهما مكاتبات أدت إلى زيادة الفجوة بينهما، وازداد صاحب دمشق حقناً عليه و((التبّع لأسبابه وأحواله))⁽¹⁶⁾، فغادر أسامة دمشق متجهاً إلى مصر التي وصلها سنة 539هـ/ 1145م، ورحب به الخليفة الفاطمي الحافظ لدين الله وخلع عليه، وبالع في إكرامه، وظل معزراً مكرماً حتى وفاة الخليفة الفاطمي⁽¹⁷⁾، وحدثت تطورات سياسية وعسكرية في

مصر، وتمكن أبو الحسن علي بن السلار من احتلال القاهرة، وأجبر الخليفة الظافر بأمر الله الفاطمي أن يخلع عليه خلعة الوزارة، وكان أسامة بن منقذ قد شارك في هذه الأحداث، عندما انضم إلى ابن السلار ضد وزير الخليفة ابن المصال، وقام بالتوسط بينه وبين نور الدين لمهاجمة الصليبيين في غزة وطبرية، وكان أسامة بن منقذ يقود الجيش المصري، ووصلوا إلى عسقلان، غير أنهم أمنوا بالانكسار العسكري، ثم قتل ابن السلار، وتقلد الوزارة عباس والد ناصر الدين، وكان لأسامة بن منقذ دور في ذلك، وهو على علم بمقتل الخليفة الفاطمي الظافر من قبل ناصر بن عباس ووالده، وقتل عدد من أولاد وبنات الخليفة، وقامت ثورة بالقاهرة كان من أبرز نتائجها دخول ابن زريك إلى القاهرة، وكان صديقاً لأسامة الذي جرح في المعركة، وترك أهله عنده، ثم اتجه إلى دمشق ثانية بعد مشقة كبيرة⁽¹⁸⁾، وإن أسامة بعد خروجه من مصر عرض عليه ابن زريك إمارة أسوان فرفض ذلك⁽¹⁹⁾، وعاد أسامة إلى دمشق أيام الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي واشترك معه في معركة حصن حارم ضد الصليبيين سنة 557هـ/ 1162م⁽²⁰⁾، وخرج من دمشق، وتجول في مدن الشام ثم إلى حصن كيفا، فأقام به حتى استيلاء الملك الناصر صلاح الدين على دمشق سنة 570هـ/ 1174م، فاستدعاه إلى دمشق، وهو في التسعين من العمر، ((فبالغ في إكرامه واحترامه وإسعافه وإتحافه))⁽²¹⁾.

أما فيما يتعلق بعائلة أسامة بن منقذ بعد أن خرج من مصر، فإن أسامة أرسل إلى ابن زريك أن يبعث إليه أهله فأرسلهم وكانوا حوالي خمسين فرداً⁽²²⁾، وذكر الكتبي أن معين الدين قد أرسل إلى الفرنج خبر خروجهم حتى خرجت منهم طائفة فقطعت عليهم الطريق وأسروهم، وبلغ الحافظ صاحب مصر ذلك، فبعث إلى الصليبيين يتهدهم بالقبض على تجارهم وأموالهم بالإسكندرية وغير ذلك إن لم يطلقوا

سراحهم، حتى أطلقوا سراحهم⁽²³⁾، بعد أن أخذوا منهم ما يقارب ثلاثين ألف دينار، ولم يعطوهم إلا خمسمائة دينار، وأخذوا من الكتب أربعة آلاف مجلد، قال عنها أسامة: ((فإن ذهابها خزانة في قلبي ما عشت))⁽²⁴⁾.

ويعتبر أسامة من الرجال الأشداء الذين أنجبتهم أسرة بني منقذ، فقد أشاد به الذهبي قائلاً: ((...أحد أبطال الإسلام...))⁽²⁵⁾، وأشاد ابن خلكان بشجاعته وعلمه وأدبه⁽²⁶⁾، وقال عنه المنذري: ((وهو من بيت الإمارة والشجاعة له اليد البيضاء في اللغة، والكتابة والشعر، وله مصنفات مشهورة، وكان مشهوراً بالشجاعة والإقدام، ودخل بغداد، والموصل، ودمشق، ومصر))⁽²⁷⁾.

لم يعد أسامة إلى شيزر بعد أن أخرجهم عنهم منها، إلا بعد أن دمرها الزلزال سنة 553هـ/ 1158م، فقد زارها ورثى أهلها بقصيدة مشهورة، وتوفي أسامة سنة 582هـ/ 1186م ودفن بجبل قاسيون بدمشق⁽²⁸⁾.

أما أبو الحسن علي بن مرشد فقال عنه ياقوت الحموي: ((سيد بني منقذ))⁽²⁹⁾، وورد بغداد حاجاً بعد سنة 520هـ/ 1127م، واستشهد سنة 545هـ/ 1151م في غزاة أثناء جهاده ضد الصليبيين.

(18) أسامة بن منقذ، الاعتبار، 7 - 8، 10 - 12، 18 - 19، 20 - 21، 22 - 26، 28.

(19) نفسه، 35.

(20) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، 8 / 241.

(21) الكتبي، المصدر السابق، 12 / 390.

(22) أبو شامة، الروضتين، 1 / 99.

(23) الكتبي، المصدر السابق، 12 / 386.

(24) أسامة بن منقذ، الاعتبار، 35.

(25) دول الإسلام، ج 2 (حيدر آباد، 1365)، 71.

(26) وفيات الأعيان، 1 / 195 - 196.

(27) قال المنذري عن أسامة بن منقذ: ((حدث عن أبي الحسن علي

بن سالم السننسي وغيره، سمع منه الحفاظ: أبو سعد عبد

الكريم بن محمد السمعي، وأبو القاسم علي بن الحسن

الدمشقي، وأبو المواهب الحسن بن هبة الله بن صصري،

وأبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد، وحدثنا عنه ولده الأمير

الأجل أبو الفوارس مرفف وغيره))، التكملة لوفيات النقلة،

حققه دبشار عواد معروف، ج 1 (بيروت، 1981م)، 95 -

96.

(28) نفسه، 1 / 95.

(29) إرشاد الأريب، 5 / 214.

(1) منقذ بن سوار بن زياد بن رغيب بن مكحول بن عمرو بن الحارث بن عامر بن مالك بن أبي مالك بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن ربيعة بن ثور بن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة بن مالك بن عمرو بن مرة بن زيد بن مالك بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، انظر: القلقشندي، نهاية الأرب، (القاهرة، 1959)، 426؛ ابن خلدون، تاريخ، ج 2 (القاهرة، 1284)، 248.

(2) العماد الاصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء الشام، تحقيق: شكري فيصل، ج 1 (دمشق، 1955 - 1964)؛ الكتبي، عيون التواريخ، تحقيق: د. فيصل السامر، ونبيلة عبد المنعم، ج 12 (بغداد، 1977)، 298.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5 (القاهرة، 1949)، 270 - 271.

(4) نفسه، 3 / 409 - 410.

(5) سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، م 8 (حيدر آباد، 1951)، 162.

(6) الكتبي، عيون التواريخ، 12 / 497.

(7) سبط بن الجوزي، المصدر السابق، 8 / 162.

(8) الكتبي، المصدر السابق، 12 / 432.

(9) الكامل في التاريخ، 11 / 219 - 220.

(10) ابن الأثير، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية (القاهرة، 1963)، 111 - 112؛ أبو شامة، الروضتين في أخبار

الدولتين، 1 / 112؛ الكتبي، المصدر السابق، 12 / 497.

(11) ابن الأثير، المصدر السابق، 112؛ أبو شامة، المصدر السابق، 1 / 112.

(12) سبط بن الجوزي، مرآة الزمان (حيدر آباد الدكن، 1951)، 241.

(13) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 11 / 219 - 220؛ أبو شامة، الروضتين، 1 / 112.

(14) ابن الأثير، التاريخ الباهر، 112؛ أبو شامة، المصدر السابق، 1 / 112.

(15) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 11 / 220؛ أبو شامة، المصدر السابق، 1 / 112.

(16) ابن شاکر الكتبي، عيون التواريخ، 12 / 385 - 386.

(17) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، 6 - 7.

**اعتذار الأمير المرابطي علي بن يوسف لأهل مدينة المرية الأندلسية
عن عدم توفيقه في اختيار قاضيهم ابن أضحى
في ضوء نص من معجم السفر للسلفي الأصبهاني نزيل الإسكندرية (ت، 576هـ/1180م)**

الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد المنعم سلامة
أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية
رئيس قسم التاريخ والآثار المصرية والإسلامية (سابقاً)
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية/ جمهورية مصر العربية

المقدمة:

كان التكوين الفقهي القويم من أهم مقومات ولاية القضاء في الإسلام. وقد اعتمد أمراء المرابطين *los Almoravides* مبادئ الكفاءة والاستحقاق العلمي والأخلاقي كأسس مهمة في تعيين قضااتهم بالمغرب والأندلس، وكانوا يدافعون عن اختياراتهم، طالما أظهر هؤلاء القضاة التزامهم بالقواعد الفقهية في أحكامهم، وحافظوا على شروط الكمال وأوصافها لمن يتلقّد هذا المنصب الرفيع. وكان أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين (500-537هـ/1106-1143م)، يحث رعاياه على وجوب احترام أحكام القضاة وحمايتهم، وإنذار المعترضين عليهم بتوقيع أشد العقاب، غير أنه لم يتوان عن عزل القضاة الذين أظهروا الجهل بأحكام القضاء، وقام بتقديم الاعتذار لرعاياه عن عدم توفيقه في اختيارهم.

وقد عثرنا على نص مهم في كتاب (معجم السفر) لأبي طاهر السلفي الأصبهاني نزيل الإسكندرية نقلاً عن الفقيه أبي حفص عمر بن سهل الغساني الغرناطي عند لقائهما بالإسكندرية، يكشف عن موقف أمير المسلمين على بن يوسف من أبي الحسن عمر بن أضحى الهمداني الغرناطي قاضي مدينة المرية الأندلسية *Almeria*، فعندما أصدر هذا القاضي أحكاماً تجاوزت بعض القواعد الفقهية، وصرح بآراء يترحم من خلالها على المفسدين من قوم لوط بقرية سدّوم، أمر أمير المسلمين علي بن يوسف بعزله عن ولايته وأهانته إهانة بالغة (سنة 528هـ/1133-1134م)، وكتب إلى أهل المرية كتاباً يعتذر لهم عن تقليده خطة القضاء، وبرر عدم توفيقه في تقديمه؛ أنه كان قد توسم فيه العلم

والصلاح، فلما حاد عن ذلك عزله، وصحح بذلك قراره، وحذر الأمير أهل المرية من إلقاء اللوم والعتب عليه والقدح فيه؛ فلم يكن هو الوحيد من الحكام المسلمين الذين جانبهم الصواب في قراراتهم.

وفي ذلك السياق تسلط الدراسة الضوء على تحلي أمير المسلمين علي بن يوسف بثقافة الاعتذار لرعاياه الأندلسيين عن عدم توفيقه في اختياره بعض قضااتهم، خاصة أنه أصدر كتاباً آخر مشابهاً لأهل مدينة فاس *Fez* يخبرهم بعزل قاضيهم ابن الملجوم، ويعتذر لهم عن عدم توفيقه في اختياره. وستلقي الدراسة الضوء أيضاً على أسباب أخرى لإصدار هذه المراسيم لم ترد فيها، وستكشف عن الآثار المترتبة على عزل القاضي ابن أضحى وإهانته.

وجدير بالذكر أن بعض المصادر الأندلسية التي ترجمت للفقيه أبي الحسن علي بن عمر بن محمد بن مُشَرَّف بن أحمد بن محمد بن أضحى بن عبد اللطيف بن خالد (الغريب) بن يزيد بن الشمر الهمداني الغرناطي⁽¹⁾، لم تُشر إلى تقلده قضاء مدينة المرية⁽²⁾، وأشار ابن خاقان إلى تقلده منصب القضاء، دون أن يحدد مكان ولايته⁽³⁾، بينما أشارت بعض المصادر في ثنايا ترجمتها لابن أضحى إلى ولايته قضاء المرية في عهد أمير المسلمين علي بن يوسف سنة 514هـ/1120م⁽⁴⁾، ثم عزّله عنها، وإعادته إليها مرة ثانية⁽⁵⁾، وأشار الذهبي إلى ولايته قضاء المرية، دون أن يحدد تاريخ (تواريخ) ذلك، أو عدد المرات⁽⁶⁾، غير أن تلك المصادر لم تُشر إلى كتاب (رسالة) أمير المسلمين علي بن يوسف إلى أهل المرية ينهي إليهم خبر عزل ابن أضحى عن قضاء بلدهم، ويعتذر لهم عن عدم توفيقه في اختياره. وكان كتاب معجم السفر للحافظ أبي

طاهر السلفي هو المصدر الوحيد الذي أشار إلى تلك الرسالة واحتفظ بها⁽⁷⁾.

وذكر ابن عذاري نفس الرسالة، غير أنها كانت بشأن عزل عيسى ابن الملجوم عن قضاء مدينة فاس سنة 528هـ/1133-1134م⁽⁸⁾. ويستبعد أحد الباحثين أن تنطبق الرسالة على أي من القاضيين ابن أضحى، وابن الملجوم، لسيرتهما المتلى، وشهرتهما بالفضل، والعلم والنزاهة (كما سنعرض)، ثم عاد هذا الباحث ورجح أن يكون ابن أضحى هو المعني بالأمر، ودليله في ذلك أن ابن الملجوم لم يُعزل مسخوطاً عليه، وأن السلفي الذي أورد الرسالة عن ابن أضحى دعمها بتوثيق الذي رواها عنه، بخلاف ابن عذاري، فإنه ذكر ذلك دون سند⁽⁹⁾. وسوف تثبت هذه الدراسة الأصل التاريخي لوجود الرسالتين.

وارتكزت الدراسة على المنهج التاريخي القائم على الوصف، والتحليل، والاستقراء. واعتمدت على ثبت من المصادر الأصلية، منها: كتاب معجم السفر للسلفي، وكتب التراجم والأدب الأندلسية والمغربية التي ترجمت لابن أضحى، ومنها: قلاند العقيان ومحاسن الأعيان لابن خاقان، والصلة لابن بشكوال⁽¹⁰⁾، والمعجم في أصحاب القاضي الصدي⁽¹¹⁾، والتكملة لكتاب الصلة، والحلة السيرة لابن الأبار البلبنسي، والذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي، وصلة الصلة لابن الزبير الغرناطي⁽¹²⁾، والإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب. واعتمدت الدراسة أيضاً على بعض مصادر تاريخ المغرب والأندلس التي أشارت إلى ابن أضحى في ثنايا الحديث عن دولة علي بن يوسف ونهاية المرابطين في الأندلس، ومنها: المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي⁽¹³⁾. والمغرب في حلى المغرب لابن سعيد المغربي، والبيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي، واعتمدت أيضاً على بعض كتب التاريخ والتراجم المشرقية، ومنها: الكامل في التاريخ لابن الأثير⁽¹⁴⁾، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان⁽¹⁵⁾، وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي⁽¹⁶⁾. وقد أضاءت أمهات المراجع العربية والأجنبية الحديثة المتخصصة بعض جوانب الدراسة. وقد حرصت على توثيق كل رواية، وتحليل، واجتهاد، انطلاقاً من الأصول التي اتسمت بالكثافة والتنوع. وقمت بالتعريف

بالأعلام الواردة في الدراسة، وشرح ما أوجزه كتاب الأمير علي بن يوسف بشأن عزل ابن أضحى قاضي المرية، وتبريره لعدم توقيقه في تقديمه.

واقتضت طبيعة الدراسة تقسيمها إلى مقدمة وستة مباحث؛ وتضمنت المقدمة الإشارة إلى موضوع الدراسة، وأهميته، ومنهجه، وأهم مصادره، وتقسيمه. وفي المبحث الأول عرفت بأبي طاهر السلفي الأصبهاني نزيل الإسكندرية، وألقيت الضوء على مكانته العلمية التي جعلته مقصداً لطلاب العلم المغاربة والأندلسيين، وبيئت أيضاً أهمية كتابه معجم السفر. وتناولت في المبحث الثاني علاقة أبي طاهر السلفي بأمراء المرابطين المعاصرين له، وكبار رجال دولتهم من الكُتّاب والقضاة، وأعلام القبائل المرابطية، وأشهرت في المبحث الثالث إلى ملامح النظام القضائي في عهد أمير المسلمين علي بن يوسف، وخصصت المبحث الرابع للحديث عن تقليده لابن أضحى قضاء المرية وعزله عنه، فأشرت إلى ولايته الأولى سنة 514هـ/1120م، ثم قيامه بعزله، ثم إعادته مرة ثانية، ثم عزله سنة 528هـ/1133-1134م، وأسباب ذلك، وجاء المبحث الخامس مُكملاً لسابقه فقد أفردته لإشكالية اعتذار الأمير علي بن يوسف لأهل المرية عن عدم توقيقه في اختيار قاضيهم ابن أضحى في ضوء نص كتاب معجم السفر للحافظ السلفي، فقامت بتحليل مضمون هذا الكتاب، وتفسير مبررات الأمير علي بن يوسف لعدم توقيقه في تقديم ابن أضحى، وحددت تاريخه واسم كاتبه، وكشفت في المبحث السادس عن أصداء عزل ابن أضحى عن قضاء المرية وإهانته، وختمت الدراسة بخاتمة تُجمل أغراضها واستنتاجاتها، ثم ألحقت بها ثلاثة ملاحق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوعها، وذيلتها بخريطة لبلاد المغرب والأندلس في عصر المرابطين تبين موقع المرية، وثبتاً بالمصادر الأصلية، وأمهات المراجع العربية والمعرّبة الحديثة.

(أولاً) الحافظ أبو طاهر السلفي الأصبهاني نزيل الإسكندرية
1/1 التعريف بأبي طاهر السلفي

شيخ الإسلام⁽¹⁷⁾، وحافظه⁽¹⁸⁾، صدر الدين⁽¹⁹⁾، وعماد الدين⁽²⁰⁾، أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم السلفي الأصبهاني نسبة لأصبهان (من بلاد الجبال بإيران)⁽²¹⁾، وقد غلبت النسبة إليها على جماعة من أعيان أئمتها، فلا يعرفون إلا بالأصبهاني⁽²²⁾، ونُسب السلفي

إلى جده الملقب بسلفه، وهو الغليظ الشفة بالفارسية، وكثيراً ما يمزجون الباء بالفاء⁽²³⁾؛ وكسروا السين، لئلا يشتبّه بالسلفي، المنسوب إلى السلف. وكان يعرف بسلفه في بغداد، ثم كتب السلفي بعد أن سكن الإسكندرية⁽²⁴⁾. وفي مولد السلفي اختلاف كبير؛ فذكر بنفسه أنه ولد بأصبهان (تخميناً لا يقيناً) في سنة 472هـ/1079م تارة، وفي سنة 478هـ/1085م تارة أخرى⁽²⁵⁾، ويرى الذهبي أن القولين السابقين بعيدان، ويتعين أن يكون مولده في سنة 475هـ/1082م، أو قبلها بسنة (474هـ/1081م)⁽²⁶⁾، استناداً على ما ذكره السلفي نفسه لتلاميذه، ومنهم: الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد، وأثبتته أبو الحسن محمد بن أحمد القطيعي في تاريخه، أنه حدث بأحد مساجد أصبهان فكتب عنه المتحلقون حوله في أول سنة 492هـ/1099م، وهو ابن سبع عشرة سنة أو نحوها، وأنه (أي السلفي) يتذكر حادثة مقتل الوزير السلجوقي أبي علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي الملقب بنظام الملك بقرب نهاوند في رمضان سنة 485هـ/أكتوبر 1092م⁽²⁷⁾، وكان السلفي يبلغ من العمر عشر سنوات⁽²⁸⁾. وعلى اختلاف تاريخ مولده، فقد مات السلفي سنة 576هـ/1180م، وقد تجاوز عمره المائة⁽²⁹⁾، وإنما النزاع في مقدار الزيادة⁽³⁰⁾.

وبخصوص التكوين العلمي للسلفي، فقد اعتنق المذهب الشافعي⁽³¹⁾، وتتلذذ على شيوخ بلده أصبهان، وكانت تزخر بالعلماء والأئمة حفاظ الحديث، المشهورين بعلو الإسناد⁽³²⁾، فسمع كثيراً من أبي عبد الله القاسم بن الفضل الثقفي، وغيره من الشيوخ، وقد أثبتهم في كتابه معجم أصبهان⁽³³⁾، ثم رحل فدخل العراق، والحجاز، والشام، وبلاد الجبل، وخراسان، وفي شيوخه كثرة، والنساء منهم عدة⁽³⁴⁾، واشتهر باتساع رحلته العلمية، إذ بقي ثمانية عشر عاماً مرتحلاً، يسمع الحديث، والفقه، والأدب والشعر بالآفاق ويكتبها⁽³⁵⁾، ثم قدم إلى مصر فسمع بها، ونزل الإسكندرية في أول سنة 511هـ/1117م، للقاء أبا عبد الله بن الخطاب الرازي، فسمع منه، ومن خلق كثير غيره، وكان في نيته اختراق بلاد المغرب والأندلس، للأخذ عن أصحاب الإمام العلامة النسابة الفقيه المحدث المكثر الثقة حافظ المغرب شيخ الإسلام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي صاحب التصانيف الفائقة (ت،

463هـ/1071م)، وغيرهم⁽³⁶⁾، فلم تنهيا له الرحلة المغربية، فاستوطن الإسكندرية بضعا وستين سنة حتى وفاته بها سنة 576هـ/1180م⁽³⁷⁾.

وقد حرص السلفي على الأخذ بالإجازة من علماء الأندلس المعاصرين لدولة أمير المسلمين علي بن يوسف، فكلف علي بن إبراهيم بن يوسف الأنصاري السرقسطي أخذ إجازات الأندلسيين له سنة 512هـ/1118م، أي العام التالي لحلوله في الإسكندرية، فأخذ له السرقسطي إجازات من أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب (ت، 520هـ/1126م)، وأبي بحر سفيان بن العاصي الأسدي (ت، 520هـ/1126م)، وأبي الوليد أحمد بن عبد الله بن أحمد بن طريف بن سعد (ت، 517هـ/1123م)، ونظرائهم بقرطبة، وأبي عمران موسى بن عبد الرحمن بن خلف بن موسى بن أبي تليد الشاطبي (ت، 517هـ/1123م)، وأبي الحسن خُلَيْص بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله العبدري البلنسي (ت، 513هـ/1119م)⁽³⁸⁾. وقام أبو طاهر السلفي أيضاً بإجازة كثير من فقهاء المغرب والأندلس المعاصرين له، نذكر منهم: القاضي عياض السبتي، فقد كتب إليه يجيزه جميع رواياته ومجموعاته⁽³⁹⁾.

2/1 مكانته العلمية

بلغ الإمام الحافظ السلفي مكانة عالية في العلوم الدينية؛ فكان أوجد زمانه في علم الحديث، وأعلمهم بقوانين الرواية، وروى عن شيوخه كتباً كثيرة، وصنّف مصنفات قيمة في هذا المجال⁽⁴⁰⁾، منها: تخريجاته الحديثية التي لم يسبقه الحفاظ إلى تخريجها⁽⁴¹⁾. ورغم غلبة علوم الحديث على السلفي وانشغاله بها، فلم يغفل الاهتمام بأصناف الكتابة التاريخية، فصنف مصنفات كثيرة قيمة في التراجم والطبقات، وصنف أيضاً في المشيخات والفهارس، وفي التاريخ المحلي، لمدن بخارى، وطرابلس⁽⁴²⁾. وكان أبو طاهر السلفي يستحسن الشعر ويجيز من يمدحه بأسنى الجوائز، وكان على عجمته يقرض الشعر ويحييه، وكان له فيه قصائد ومصنفات⁽⁴³⁾.

وكان للسلفي عند الخلفاء الفاطميين بمصر "الجاه والكلمة النافذة مع مخالفته لهم في المذهب"⁽⁴⁴⁾، وبنى له الوزير أبو منصور علي بن إسحاق المعروف بابن السلار الملقب بالعدل مدرسة ووقف عليها وقفاً، وكان السلفي يدرس بها الفقه على المذهب الشافعي، ويروي الحديث⁽⁴⁵⁾، حتى صار شيخ الإسلام الحافظ بقية المسندين، وخاتمة المحدثين المكثرين⁽⁴⁶⁾، فارتحل إليه خلق كثير من طلاب العلم،

وارتحل إليه السلطان صلاح الدين الأيوبي وإخوته وأمرأه، فسمعوا منه⁽⁴⁷⁾.

وقد أدرك كثير من طلاب العلم الأندلسيين، وغيرهم من المغاربة والمشاركة، المكانة العلمية السامية للحافظ السلفي، فحرصوا على الرحلة إليه بالإسكندرية، وتحلقوا حوله ونهلوا من فيض علمه. وقد حرص أيضًا بعض العلماء الأندلسيين، وغيرهم، ممن لم تتيسر لهم الرحلة العلمية على مكاتبتة بالإسكندرية قصد إجازته لهم في الحديث، فأجاز الكثير منهم، وقد احتفظ الإمام الحافظ المقرئ المجود ابن خُزير الإشبيلي الملقب بعالم الأندلس (ت، 575هـ/ 1179م)⁽⁴⁸⁾، بعناوين مروياته بالإجازة عن الحافظ السلفي، وقد بلغت قرابة ثلاثين مصنفًا ما بين كتب وأجزاء وفوائد حديثية، وبعض كتب الجرح والتعديل، والقراءات، وكتب تفاسير غريب القرآن، وكتب فقه اللغة العربية، والدواوين الشعرية، وكتب البرامج، ومعاجم تراجم الصحابة، وكتب الأسماء والكنى والأنساب⁽⁴⁹⁾.

3/1 كتابه معجم السفر

يعتبر هذا الكتاب من أهم مؤلفات السلفي، فهو ترجمه مطولة عن حياته ونشاطه العلمي، وقد حدد الهدف من تصنيفه، فقال إنه خصصه ليذكر فيه مَنْ لقيه من الرّواة، وكبار الحفاظ والوعاء، وإثبات مَنْ علق عنه شيئًا من الحديث، وتسمية مَنْ استفاد منه فائدة فقهية أو أدبية أو زهدية، أو استنشدته وأنشده شيئًا من شعره، أو مما أنشده مَنْ شاهده من أديب بارع، أو راوية جامع⁽⁵⁰⁾؛ ويشتمل هذا المعجم على تراجم لألفي شيخ من شيوخ السلفي⁽⁵¹⁾، وهو مرتب على حروف الهجاء كاملة. وقد حرص السلفي على إبراز أهمية الشعر، وعرض في كتابه شعرًا كثيرًا، وحرص أيضًا على تأكيد أهمية المشاهدة والمعاينة والسماع كأحد شواهد الضبط للرواية التاريخية. وجاء عدد تراجم شيوخه في هذا الكتاب بالمشافهة أكثر من عدد تراجم شيوخه بالإجازة مكاتبة، ومن هؤلاء وأولئك ترجم لعشرات من طلاب العلم الأندلسيين الذين التقوا به، وبغيره من العلماء السكندريين والنازلين بها، أثناء توقفهم في الإسكندرية في طريق رحلتهم إلى الحجاز، وغيره من المراكز الثقافية المشرقية، وعند قفولهم منها في طريق عودتهم إلى بلادهم. ويعطينا كتاب معجم السفر صورة مصغرة لظاهرة الهجرة التي تبلورت آنذاك، ونلمس منها نشاط الحركة العلمية بمصر عامة، وبالإسكندرية خاصة، وبكثير من المدن الإسلامية

شرقًا وغربًا، وتحمل دراسة الحديث والفقه الصدارة في هذه الحركة⁽⁵²⁾.

(ثانيًا) علاقة الحافظ أبي طاهر السلفي بدولة المرابطين

كان أبو طاهر السلفي نزيل الإسكندرية معاصرًا للثلاثين سنة الأخيرة من عمر دولة المرابطين في المغرب والأندلس (511-540هـ/ 1117-1145م)⁽⁵³⁾؛ وكان حريصًا آنذاك على تتبع أخبارهم، وتوجهات سياستهم بالمغرب والأندلس، وأحوال رجال دولتهم، وكان على صلة ببعض علماء وزعماء قبائل البربر أعمدة دولتهم في المغرب.

2/1 علاقته بأمراء المرابطين المعاصرين له (511-

540هـ/ 1117-1145م)

أشار السلفي في كتابه معجم السفر إلى علي بن يوسف بن تاشفين، وولده تاشفين بن علي أمراء المرابطين المعاصرين له، وأطلق على كل منهما لقب سلطان المغرب⁽⁵⁴⁾، وسلطان المغرب المثلث⁽⁵⁵⁾. وقد استجازه أبو الوليد يوسف بن المفضل بن الحسن الأنصاري القيّذافي⁽⁵⁶⁾، للأمير تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين الصنهاجي، وسأله تحرير كتاب إليه في معناه، ففعل⁽⁵⁷⁾. وجدير بالذكر أن الأمير تاشفين بن علي كان بطلًا شجاعًا حسن الركبة، والهيئة، وكان يسلك طريق ناموس الشريعة، ويميل إلى طريق المستقيمين وقراءة كتب المريدين، وقيل إنه لم يشرب قط مسكرًا ولا استمع إلى قينة، ولا اشتغل بلذة صيد ولا غير ذلك مما يلهو به الملوك من سائر اللهو، فأحبه أهل قرطبة Cordoba خواصها وعوامها، وكان أبو قد ولاه إمارة غرناطة Granada والمريّة، وقرطبة مضافة إلى ما بيده سنة 523هـ/ 1129، لما حسن منابه، وساس أهل الأندلس سياسة طار بها ذكره من الاستقامة واتباع لأمر الشريعة⁽⁵⁸⁾.

2/2 علاقته ببعض أعلام القبائل المرابطية

كان الحافظ السلفي يطلق على بطون القبائل البربرية المرابطية لقب المثلثين⁽⁵⁹⁾. وكان قد تعرف على كثير من الحجاج المغاربة بمكة المكرمة موسم سنة 497هـ/ 1104م، ورافقهم في السماع على شيوخها، نذكر منهم: أبو عمر ميمون بن ياسين المثلث الصنهاجي اللمتوني أحد أمراء دولة المرابطين⁽⁶⁰⁾، وكان يسكن المريّة بالأندلس، وأصله من صحراء المغرب، وكان يعني بالرواية وسماع العلم، وكان رجلًا صالحًا معتنيًا بالآثار مقتنيًا للأصول⁽⁶¹⁾. وقد توطدت الصلات العلمية بين السلفي وبين بعض العلماء من أمراء دولة المرابطين بالمغرب، فقد وفد أبو محمد عبد الله بن تويت بن الوران اللمتوني المثلث على الإسكندرية في طريقه إلى

المشرق للحج وطلب العلم، وكان رجلاً صالحاً من أمراء المرابطين، ثقة يتحرى الصدق، والتقى بالسلفي، وحضر عنده وقرأ عليه، الملخص لابن القابسي، وغير ذلك، وسمع منه أيضاً أخباراً عن بعض الفقهاء المرابطين الثقات بالمغرب، منهم: أخيه الأمير أبا يعقوب ينتان بن تويت الفقيه⁽⁶²⁾، وكان السلفي أيضاً على معرفة بأنساب المرابطين، وألقابهم⁽⁶³⁾، من خلال روايات بعض علماء جزولة ولمتونة المرابطين⁽⁶⁴⁾، فقد أخبره أبو محمد عبد الله بن محمد بن الحاج الجزولي بالإسكندرية، وكان من أهل العلم وكتب عن شيوخ الأندلس والعدوة، وسمع عليه كثيراً بقرائته على أبي عبد الله الرازي. وعلق السلفي عنه فوائد أيضاً. والحاج جده اسمه ويسفقدان بن مزداكن القزولي الهردي. وهرجة قبيلة تعرف بالبريرية أَرْدُكُنْ من قبائل قزولة، ويقال جزولة بالجيم، وهو أشهر.⁽⁶⁵⁾

2/3 علاقته ببعض كتاب دولة المرابطين وقضاتها

وكان أبو طاهر السلفي على دراية بمكانة كُتَّاب أمير المسلمين علي بن يوسف، ومصدره في ذلك النابهين وأهل المعرفة من المرتحلين الأندلسيين، فذكر أن القاضي أبا محمد عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن أبي حبيب الشلبي أبلغه حين قدم الإسكندرية حاجاً سنة 527هـ/1132م، أن أبا بكر بن المرخي، وأبا مروان بن أبي الخصال القرطبي كانا أبرز كتاب أمير المسلمين علي بن يوسف، وليس عنده مثلهما⁽⁶⁶⁾. وتكشف خصال هذين الكاتبين ومواهبهما في الكتابة تلك المكانة الرفيعة التي جعلتهما من أعيان كُتَّاب أمير المسلمين علي بن يوسف؛ فكان أبو مروان عبد الملك بن مسعود بن أبي الخصال الغافقي القرطبي (ت، 539هـ/1144م)، من أهل الأدب والتقدم في الكتابة والبلاغة، والفصاحة، وكان ذا حظ من قرض الشعر، وكتب عن بعض رؤساء لمتونة، بمراكش، وبفاس، وبغيرهما⁽⁶⁷⁾. أما الوزير الكاتب أبو بكر محمد بن علي بن ذي الوزارتين المشرف أبي مروان عبد العزيز الإشبيلي اللخمي المرخي فكان أحد رجال الكمال بالأندلس علماً وأدباً وشرفاً ومنصباً، فهو من بيت عريق في النباهة والكتابة؛ وكان كاتب العصر، ونظيراً لأبي عبد الله محمد بن أبي الخصال الغافقي، وكان محدثاً متقناً ضابطاً حسن الخط، وكان يقرئ الناس الكتب الأدبية، ومحاسنه أكثر من أن تحصى، واحتفظ ابن بسام بجملة من نثره وشعره، وكان مقرباً إلى اللمتونيين، ينتفع به الناس لحسن وساطته لديهم حتى وفاته سنة 508هـ/1114م⁽⁶⁸⁾.

وتوطدت علاقة أبي طاهر السلفي ببعض الفقهاء الأندلسيين زمن المرابطين، وقد أصبح بعضهم من قضاة هذه الدولة، منهم: القاضي أبي محمد عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن أبي حبيب الشلبي، وقد قدم الإسكندرية حاجاً سنة 527هـ/1132م، وكان من رؤساء الأندلس، ومن أهل المعرفة بالحديث، وكان ذا حظ وافر بعلم الشرعيات والأدبيات، وسمع على السلفي جزءاً من تخرجاته، ولم يكن بالأندلس مثله في زمنه (ت، 548هـ/1153م)⁽⁶⁹⁾. وتوطدت علاقة السلفي أيضاً بأعلام الأسر العلمية الأندلسية الذين خدموا في دولة أمير المسلمين علي بن يوسف المرابطي، فكان أبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد العزيز بن المرخي اللخمي يدرك القيمة العلمية للسلفي، وقد أوصى الفقيه القاضي أبو محمد عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن أبي حبيب الشلبي عند وداعه بقرطبة لخروجه للمشرق حاجاً، أن يأخذ له من السلفي الإجازة، فلما قدم الإسكندرية سنة 527هـ/1132م، استجار السلفي للمرخي، فأجاز له⁽⁷⁰⁾.

(ثالثاً) ملامح النظام القضائي في عهد أمير المرابطين علي بن يوسف

كان المذهب المالكي راسخاً في الأندلس منذ عهد الأمير هشام الرضا (172-180هـ/789-796م)، فقد اعتمده مذهباً رسمياً لدولته "وصيّر القضاء والفتيا عليه"⁽⁷¹⁾. وعملت دولة المرابطين على نشر المذهب المالكي بالمغرب والأندلس، فانتهى الأمر بالبلدين إلى الارتباط بوحدة مذهبية وثيقة تقوم أساساً على هذا المذهب⁽⁷²⁾. ودعمت هذا التوجه بإسناد منصب القضاء للفقهاء المالكية دون غيرهم، فكان جل القضاة والمشاورين من أعلام المالكية وحُفاظ ذلك المذهب، ولم يكن يقرب من أمير المسلمين علي بن يوسف "ويحظى عنده إلا مَنْ عَمَّ علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفتت في ذلك الزمان كتب المذهب وعُمل بمقتضاها ونبذ ما سواها"⁽⁷³⁾. وكان الأمير علي بن يوسف يؤثر أهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورتهم⁽⁷⁴⁾. ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغیرها وكبیرها موقوفة عليهم طول عهده، فكان إذا ولى أحداً من قضاته كان فيما يعهد إليه "ألا يقطع أمراً ولا يثبت حكومة في صغیر من الأمور ولا كبير إلا بحضور أربعة من الفقهاء"⁽⁷⁵⁾، وكان يقتدي في مسلكه هذا بأبيه يوسف بن تاشفين⁽⁷⁶⁾.

وقد حدد أمير المسلمين علي بن يوسف اختصاصات القضاء في دولته بأنه "لرفع المشكلات، وتمييز الحقائق من

المتشابهات، والفصل بعد التبرم في الدعاوى والمنازعات⁽⁷⁷⁾، فمدار الأحكام على القضاة، وإليه النظر في جميع وجوه القضاء؛ فخطه القضاء من أعظم الخطوط، وأجلها خطراً⁽⁷⁸⁾. وكان القضاة في عهده يعينون باختياره وتقديره، وأحياناً كان أهل البلد يرشحون اسم قاضي يختارونه، ويبحثون بترشيحهم لأمر المسلمين بمراكش، فكان يقر اختيارهم، ويصدر مرسوماً بذلك⁽⁷⁹⁾. وكان تعيين القضاة يصدر بمرسوم عن أمير المسلمين⁽⁸⁰⁾، يوصي فيه القاضي أن يكون عادلاً حازماً، لا تأخذه في الله لومة لائم⁽⁸¹⁾، وكان هذا المرسوم بمثابة دستور، وكان على القاضي أن يحترم نصوصه، ويعمل بموجبه، فإن خالف تعرض للعزل⁽⁸²⁾. وكان عزل القضاة يتم أيضاً بمرسوم يصدره أمير المسلمين⁽⁸³⁾، وكان الأمير يرسل هذا المرسوم إلى أهل المدينة التي عزل قاضيتها، ليطلعوا على الأسباب التي أملت على الأمير عزله⁽⁸⁴⁾. وقد نظم الأعمى التطيلي (ت 525هـ/ 1131م)، أرجوزة شعرية يمدح أمير المسلمين علي بن يوسف، ويؤكد على حقه في تقليد وعزل القضاة، والولاية، وغيرهم⁽⁸⁵⁾.

وكان بعض قضاة المرابطين يعتذرون عن الاستمرار في مناصبهم؛ فرفع بعضهم إلى أمير المسلمين علي بن يوسف يستعفون، وألحوا في ذلك، لأسباب تتعلق بطروفهم الخاصة⁽⁸⁶⁾، ورغبة بعضهم في التفرغ لإتمام ما شرع في تأليفه، ونشر كتبه ومسائله وإسماع ما ألفه⁽⁸⁷⁾. فكان الأمير يحترم رغبة بعضهم في الاستعفاء، ويعفيهم⁽⁸⁸⁾، بينما رفض طلب بعضهم، ولم يُعْفَهم⁽⁸⁹⁾، وقد هرب بعض القضاة عن ولايته واختفى مدة حتى لان الأمير وأعفاه، ليتفرغ لنشر العلم وإفادة الناس⁽⁹⁰⁾.

ولم يتوان أمير المسلمين علي بن يوسف في التعبير عن سخطه وغضبه لما كانت تقابل به أحياناً أحكام بعض القضاة من مواقف منافية لتوجهاته، وكان يوجه خطاباً شديد اللهجة لعاملها يحثه فيه على وجوب احترام وحماية جناب هذا القاضي، وإنذار المعارضين عليه بتوقيع أشد العقاب عليهم في حالة استمرارهم في مخالفة أحكامه وأوامره⁽⁹¹⁾. وقد بلغ من شدة حرصه على مكانة القضاء أنه اعتبر سلطة القاضي فوق سلطة الحاكم الإداري والعسكري، إذ جعله رقيباً على الولاية والعمال التابعين له⁽⁹²⁾.

وجدير بالذكر أن أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين قام بعزل بعض القضاة لأسباب غير مهنية؛ بعيدة عن تقصيرهم في أحكام القضاء، فقد أمر بعزل الفقيه أبي القاسم

أحمد بن محمد بن عيسى بن منظور الإشبيلي عن قضاء بلده Sevilla⁽⁹³⁾، سنة 500هـ/ 1106م، بسعاية الوزير الطبيب أبي العلاء زهر بن أبي مروان عبد الملك، لسخرية القاضي من الطبيب أثناء مرضه⁽⁹⁴⁾، فقد كان ابن زهر يتمتع بمكانة عالية ومنزلة رفيعة عند أمراء المرابطين⁽⁹⁵⁾، ولم يكن أمير المسلمين علي بن يوسف يرفض له طلباً⁽⁹⁶⁾، وأمر أيضاً بصرف الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن علي بن شبرين عن قضاء إشبيلية سنة 1109/503م، لسعاية أقوام بغوا عليه، حسداً له عنده، غير أنه عدل عن رأيه بشفاعة حسنة، فأعادته إلى منصبه بعد خمسة عشر يوماً، وأحسن إليه، فظل على ولايته حتى وفاته في الرابع من شهر رجب في نفس عام ولايته⁽⁹⁷⁾، وأمر أمير المسلمين علي بن يوسف أيضاً بعزل الفقيه أبي محمد عبد الله بن أحمد بن عمر القيسي المعروف بالوحيدي عن قضاء مالقة Malaga، لتشدده في أحكامه ضد بني حسون أعلام مالقة، وكانوا قد طعنوا في أحكامه، وأيدهم في ذلك الفقيه أبو عبد الله بن الفخار، فقد عرض قضيتهم على الأمير علي بن يوسف في مجلسه بمراكش Marrakech، فانصرف الأمير لبني حسون، وعزل القاضي أبا محمد الوحيدي (ت، 542هـ/ 1148م)⁽⁹⁸⁾. وينبغي أن نشير أن هذه الرسائل التي كان يرسلها أمير المسلمين إلى القضاة والعمال لم تكن مجرد رسائل ديوانية من قبل السلطة العليا، بل كانت في الوقت نفسه أشبه ببيانات رسمية تعلن على الرعية، فكان يأمر أن تقرأ على الجميع في المساجد⁽⁹⁹⁾.

(رابعاً) تقليد أمير المرابطين علي بن يوسف لابن أضحى قضاء المرية وعزله عنها 1/4 ولاية ابن أضحى الأولى لقضاء مدينة المرية (514هـ/ 1120م)

أشارت بعض المصادر في ثنايا ترجمتها لأبي الحسن علي بن أضحى إلى ولايته قضاء مدينة المرية في عهد أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين في سنة 514هـ/ 1120م⁽¹⁰⁰⁾، وكان ذلك بعد استشهاد سلفه القاضي الزاهد أبي عبد الله محمد بن يحيى بن عبد الله بن زكرياء المعروف بابن الفراء في وقعة قُتْنَدَة (كتندة) La Batalla de Cutanda⁽¹⁰¹⁾، في ربيع الأول سنة 514هـ/ يونيو 1120م⁽¹⁰²⁾، وجعل ابن الزبير هذه الولاية في صفر سنة 515هـ/ إبريل 1121م⁽¹⁰³⁾، وكانت هذه الولاية في شباب القاضي ابن أضحى المبكر، فقد ولد بالمرية في ربيع الأول سنة 492هـ/ فبراير 1099م⁽¹⁰⁴⁾. وكان من أهل العلم والفهم،

والمشاركة في الطب⁽¹⁰⁵⁾، وكان أديبًا شاعرًا جزلًا مجودًا صاحب بديهة وارتجال، وشعره كثير⁽¹⁰⁶⁾، فكان له كما ذكر ابن خاقان "نَظْمٌ مُتَنِعٌ الصِّفَاتِ، أَخْلَى مِنَ الرِّشَفَاتِ"⁽¹⁰⁷⁾. وكان ابن أضحي أيضًا فقهياً بارعاً متقدماً في حفظ مسائل الرأي، يناظر عليها فيها⁽¹⁰⁸⁾، واشتهر بالعلم الراسخ، والتحلي بالحلم الراجح⁽¹⁰⁹⁾، وكان قد أخذ عن شيوخ بلده، وغيرهم⁽¹¹⁰⁾؛ فتفقه على القاضي أبي محمد بن سمحون بالمرية وروى عنه، وسمع الحديث على المحدث الحافظ أبي بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي الغرناطي شيخ العلم، وحامل لوائه بالمرية (ت، 518هـ/1124م)⁽¹¹¹⁾، وسقته العلوم كما ذكر ابن خاقان "رُزَالَهَا، وَمَدَّتْ عَلَيْهِ ظِلَالَهَا، وَأَرْقَتْهُ الْجَلَالَةُ هَضَابَهَا، وَأَرْشَقَتْهُ الْأَصَالَةُ رُضَابَهَا"⁽¹¹²⁾، وكان مهيباً، عدلاً في أحكامه، جزلاً في نقضه وإبرامه⁽¹¹³⁾، وقد احتفظ ابن خاقان ببعض مظاهر عدله في أهل المرية⁽¹¹⁴⁾، وقد قلد ابن أضحي تلميذه الفقيه أبا عبد الله محمد بن علي بن عياش القرطبي (ت، 546هـ/1151م)، الكتابة له⁽¹¹⁵⁾.

2/4 الولاية الثانية لابن أضحي لقضاء مدينة المرية وعزله عنها

وجرياً على عادة أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين في تدوير المناصب الإدارية، والقضائية⁽¹¹⁶⁾، أمر بصرف ابن أضحي عن قضاء مدينة المرية، وقلدها أبا محمد عبد المنعم بن مروان بن عبد الملك بن سَمُجُون اللواتي الطنجي⁽¹¹⁷⁾، في حدود سنة 517هـ/1123م⁽¹¹⁸⁾، وكان فقهياً جليلاً جزلاً مهيباً، فاشتد على أهل الشر بالمرية، وعدل في الأحكام⁽¹¹⁹⁾، وبعد مدة عزله الأمير علي بن يوسف وأعاد ابن أضحي بعده إلى قضاء المرية مرة ثانية⁽¹²⁰⁾. وهذا يؤكد أن ابن أضحي لم يعزل في الولاية الأولى لأسباب مهنية، وأنه صُرف لأسباب إدارية.

وأفادت الروايات أن ابن أضحي صُرف مرة ثانية عن قضاء مدينة المرية⁽¹²¹⁾، فعاد كما ذكر ابن الأبار "إلى غرناطة وسكنها"⁽¹²²⁾. وللأسف لم تحدد المصادر مدة تلك الولاية، ونرجح أنها كانت من حدود سنة 517هـ/1120م، حتى سنة 528هـ/1133م؛ فالتاريخ الأخير كان تاريخ عزل ابن أضحي للمرة الثانية كما سنعرض. ونستدل من رواية انفرد بها الحافظ السلفي الأصبهاني سمعها من أبي حفص عمر بن سهل بن محمد الغساني الغرناطي بمدينة الإسكندرية بعد قفوله من الحجاز وتوجهه إلى الأندلس⁽¹²³⁾، على ظروف

عزل ابن أضحي عن قضاء المرية في المرة الثانية وأسباب ذلك؛ إذ أصدر أحكاماً تجاوزت القواعد الفقهية، واشتط فيها على أهل المرية، وشاع عنه آراء ومواقف يترحم فيها على المفسدين المجرمين من قوم لوط أهل قرية سدوم⁽¹²⁴⁾، وكانوا يقتربون الفواحش، ويأتون في منتدياتهم المنكر، واشتهروا بارتكابها، ويظهرون الفرح بآتيانها⁽¹²⁵⁾.

ويبدو أن أحكام ابن أضحي الجائرة، وآرائه ومواقفه التي تدافع عن الفاحشة، أثارت ثائرة أهالي مدينة المرية عليه، فرفعوا شكاوهم ضده إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بمراكش. ونستطيع أن نتلمس بعض الأسانيد التي اعتمد عليها أهالي المرية في اتهامهم للقاضي ابن أضحي بالدفاع عن المفسدين من أهل سدوم؛ ومنها: صداقته للأديب ابن خاقان، وكان مشهوراً بالخلاعة والمجون والإسراف في الخمر، وارتكاب فاحشة اللواط⁽¹²⁶⁾، وخروجهما معاً للهو في ضيعة ابن أضحي بقرب غرناطة⁽¹²⁷⁾، ومحاولة ابن خاقان التحرش بابن والي المرية أثناء استضافة ابن أضحي له مع جماعة من أعيانها في تلك الضيعة⁽¹²⁸⁾، ومنها أيضاً: أبياته الشعرية التي قرصها في تلك المناسبة، ويشتم منها تسهيله لرغبة ابن خاقان بالوقوع بالفتى، وتشبيهه ضيعته التي حدثت بها الواقعة بأسماء مواضع دينية لها قدسيته عند المسلمين في موسم الحج (خَيْفِ مِنَى، مُحَصَّبُ الْجَمَرَاتِ، عَرَافَاتِ)⁽¹²⁹⁾، ومن أسباب ذلك أيضاً بعض أشعار ابن أضحي في الغزل الصريح، ودعوته لمن أحبها من النساء، وقد صدته وتمنعت عليه، أن تزوره ليأنس بها ويطارحها الغرام⁽¹³⁰⁾. ومنها أيضاً: أن خلقه كانت سهلة، وكان مليح الدعابة⁽¹³¹⁾، وأنه كان يستخدم بعض المفردات الخادشة للحياء في بعض أشعاره⁽¹³²⁾، وتعكس بعض أشعاره التي خاطب به نفسه أنه كان مقبلاً على الحياة مستمتعاً باللهو، وأنه ارتكب بعض المعاصي حتى تقدم به العمر وعلا الشيب شعره، منها قوله⁽¹³³⁾:

علي، قد أن أن تتوبا	ما أقيح الشيب والعيوبا
شيبت وما تُبِت من بعيد	سوف تُرى نادماً قريباً
تركب للهو والمعاصي	صعباً وتستسهل الذنوبا

فلما تحقق أمير المسلمين علي بن يوسف مما نسب لقاضيه ابن أضحي، أمر بعزله عن القضاء، ولم يكتف بذلك، إنما أهانه إهانة بالغة بهجائه والسخرية منه⁽¹³⁴⁾، فأمر بإخراجه عن المدينة دون شفقة ولا رحمة، وحدد إقامته بمسقط رأسه غرناطة، فهتك بذلك ستره. وفي ذلك يقول السلفي نقلاً عن الفقيه أبي حفص عمر بن سهل الغساني الغرناطي أن الأمير

خاطب أهل المرية فقال: "بعد أن نُمي إلينا، وتقرر لدينا، أن الجهول ابن أضحي أجهل بأحكام القضاء من العُلُجُوم⁽¹³⁵⁾، إذا قد أظهر فيكم أحكامًا يترحم فيها على سَدُومٍ، وقد جعلنا شهب العزلة لشياطينه كالرجوم⁽¹³⁶⁾، وقلدناه خطة الشؤم، ونبذناه دون أن تدركه نعمة من ربه بالعراء وهو مذموم"⁽¹³⁷⁾.

وهو في ذلك يشير إلى عكس مصير يونس عليه السلام كما ورد في القرآن الكريم "فنبذناه في العراء وهو سقيم، وأنبتنا عليه شجرة من يقطين"⁽¹³⁸⁾، وقوله أيضًا عز وجل: ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَ نِعْمَةً مِنْ رَبِّهِ لَنبَذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾⁽¹³⁹⁾،

فقد تداركت يونس نعمة ربه، فنبذه بالعراء وهو غير مذموم؛ فلولاً هذه النعمة لنبذ وهو مذموم. إذ طرحه من بطن الحوت كهيئة الصبي حين يولد (النفوس)، لم ينقص من خلقه شيء، وألقاه وهو سقيم ضعيف البدن، لشدة ما لحقه من تعب وهو في بطن الحوت، في أرض فضاء خالية، لا شجر فيها ولا نبات، ولا بناء، ولا شيء يغطيه، فأُنبت عليه اليقطين (القرع) وهو نوع من الشجر كثيف الأوراق، ليؤاري جسده، ويستظل بأغصانها، ويرتوي من لبنها الذي يتقطر عليه، حتى رجعت إليه قوته. وقيل: إن اليقطين هو شجرة الموز؛ تغطي يونس عليه السلام بورقها، واستظل بأغصانها، وتغذى على ثمارها⁽¹⁴⁰⁾.

وقد يكون هناك أسباباً حقيقية وغير مباشرة أدت لنكبة القاضي ابن أضحي؛ فقد كان أبي النفس، عالي الهمة⁽¹⁴¹⁾، جليل القدر، موطاً الأكناف على خلق الأشراف والسادة، جواداً بما يماري، وعطاياها جزلة⁽¹⁴²⁾، فهو سليل بيت عربي عريق منذ استيطانهم البيرة، وحصن نوالش Noalejo بالأندلس، وجاء هو ليجدد مفاخرهم⁽¹⁴³⁾، وربما فسر المرابطون اعتزازه بنفسه وأصله النبیه، أنه نوع من صلف وزهو، فاستثقلوه، ونبذوا شأنه، ويؤيد هذا التخرّيج أنه وفد على الأمير علي بن يوسف ودخل عليه في قصره بمراكش⁽¹⁴⁴⁾، والجمع حافل، فلم يأبه الأمير به، ولم ينزله حسب مكانته، فجلس في مؤخرة المجلس، فحضره بيتان، فاستأذن الأمير في إنشادهما، فأذن له، فقال⁽¹⁴⁵⁾:

نُحْنُ الْأَهْلَةُ فِي ظِلَامِ الْجُنْدِيسِ
حَيْثُ اخْتَلَلْنَا فَهُوَ صَدْرُ الْمَجْلِسِ
إِنْ يَبْخُلُ الزَّمَنُ الْخَثُونَ بِعَرْنَا
ظَلَمًا فَلَمْ يَذْهَبْ بِعَرِّ الْأَنْفُسِ

فابتسم له الأمير ابتسامة سخرية، وأمر بترفيعه في المجلس⁽¹⁴⁶⁾. ونستدل من سوء معاملة ابن أضحي في قصر

الأمير بمراكش، وعدم استقباله بما يليق، أنه تعرض للوشاية عنده، لا اعتزاه بأصله وحسبه النبيل. فرغم أن ابن أضحي لم يزد على أن مدح نفسه، وتظلم الزمان الذي سلبه عزه، فمن المرجح أن أمير المسلمين أدرك أن هذا الشعر لا يليق بمقامه، وأن ابن أضحي بهذين البيتين ينال منه ويعرض به، وهكذا تغير عليه، وأمر بنكبتة، فالملوك ما زاحمهم أحد في سلطانهم، أو جاذبهم عزهم، إلا ذل ونزل به الهوان، فلم تكد أقدام ابن أضحي تطأ أرض الأندلس حتى سبقه عزله، فأقيل عن قضاء المرية، وكُتِبَ في شأنه ما كتب⁽¹⁴⁷⁾.

ورغم شيوع ظاهرة التغزل بالغلمان بين الأندلسيين، وممارسة بعض أعلام الحقبة المرابطية لها، ورغم أنها أصبحت شيئاً مألوفاً بين بعض الفقهاء حتى المعروفين بحرماتهم ووقارهم⁽¹⁴⁸⁾، فمن المرجح أن السلطة المرابطية اتخذت من حادثة القاضي ابن أضحي والتشهير به مطية لمحاربة هذه الظاهرة أو الحد منها. ويؤيد هذا التخرّيج أنها حاولت منع عادة شرب الخمر المتجذرة بين الأندلسيين، وغيرهم، بقطع مادتها، وإراقتها، ومنع ذبوعها بين الناس، وأصدرت الأوامر بذلك في جمادى الأولى سنة 528هـ/ مارس 1134م⁽¹⁴⁹⁾، وهو نفس توقّيت عزل القاضي ابن أضحي والتشهير به. ومن المرجح أن تحرك السلطة المرابطية لمحاربة تلك الأمراض الاجتماعية المنقشية آنذاك، ما هو إلا أصداء للثورة الموحدية التي حققت بعض النجاحات ومحاولة قمعها، فقد قامت هذه الثورة أساساً ضد دولة المرابطين، لشبوع الترف، والظلم والفساد، واتباعهم الباطل، وتساهلهم في مواجهة المنكرات⁽¹⁵⁰⁾. ويؤيد تخريجنا أيضاً أنه للمرة الأولى تُصدر السلطة المرابطية أمراً بعزل قاضي إحدى المدن، مقروناً باعتذار من رأس السلطة لأهلها. فقد كان من الممكن عزل القاضي دون إحداث هذه الضجة. وأخيراً فإن عزل الفقيه المُحدّث الحافظ أبي موسى عيسى بن يوسف بن عيسى الأزدي الملقب بابن الملجوم، وهو من أهل مدينة فاس، وجلة أعيانها، وكان نزيهاً، عدلاً، جزلاً⁽¹⁵¹⁾، عن قضاء مدينة فاس سنة 528هـ/ 1133-1134م، بذات التهم الموجه للقاضي ابن أضحي، واعتذار أمير المسلمين لأهل مدينة فاس في خطاب يتطابق تماماً مع خطاب عزل قاضي المرية⁽¹⁵²⁾، لدليل على صحة ما ذهبنا إليه.

**(خامساً) اعتذار أمير المسلمين لأهل المرية عن عدم توقيفه
في اختيار قاضيه ابن أضحى
1/5 كتابه لأهل المرية يعتذر لهم عن عدم توقيفه في اختيار
قاضيه ابن أضحى**

أرسل أمير المسلمين علي بن يوسف من مراكش حاضرة دولته كتاباً إلى أهل المرية يخبرهم بعزل قاضيه ابن أضحى شر عزله، فبدأه بالبسملة، والدعاء لهم بتكفير سيئاتهم، وصالح أحوالهم، وبرر لهم أسباب عزل قاضيه كما ذكرنا. وضمن كتابه أيضاً اعتذاراً لهم عن عدم توقيفه في اختياره، وحذرهم من إلقاء اللوم عليه لتقديمه ابن أضحى في منصب القضاء، فقال: "ولعل متعسفاً يتعسف، وجائزاً لا ينعسف، يلومنا في تقديمه، وينالنا من العتب بأليمه ولا قدح؛ فقد اختار رسول الله صلى الله عليه وسلم لحيي الله لعين بني سرح، وقد اغتر عثمان بخمران، ولسنا أول من خانته القياس ومن لم يأت من الغوير بأس⁽¹⁵³⁾، والله يعصمنا من الناس إن شاء الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته"⁽¹⁵⁴⁾.

ويتضح من دفاع أمير المسلمين عن اختياره لابن أضحى وعدم توقيفه في ذلك، أنه قلده القضاء وفق الخصال المعتمدة في القضاة والشروط التي يجب توافرها فيهم، ومنها: الإسلام، والعقل، والعلم، والعدالة⁽¹⁵⁵⁾، ووفق شروط الكمال وأوصافها في القضاة، ومنها: الفطنة، والنزاهة، والهيبة، والحلم، واستشارة أهل العلم والرأي⁽¹⁵⁶⁾، وأن ابن أضحى كان يتمتع بكل ذلك، وكان كُفأ لمنصبه الذي تقلده مرتين، وأن أمير المسلمين لم يكن يدري أن قاضيه بأحكامه الجائرة، وأراءه ومواقفه الصادمة سيحيد عن الطريق القويم. وأردف أمير المسلمين في دفاعه عن نفسه أنه ليس الوحيد من الحكام المسلمين الذين خانهم القياس، وأتاهم البأس والشر، بتقديمهم رجالاً في وظائف مهمة لكفاءتهم، ثم تبدل حالهم وخانوا ثقة رؤسائهم، وضرب المثل في ذلك باختيار رسول الله صلى الله عليه وسلم لكتابة وحى الله لعين بني سرح⁽¹⁵⁷⁾، وهو الصحابي عبد الله بن سعد بن أبي سرح (السرح)، أخو عثمان بن عفان من الرضاة، وكان قد أسلم وهاجر إلى يثرب، وكان أحد عقلاء الرجال وأجودهم، وموضع ثقة الرسول صلى الله عليه وسلم، فاستعمله في كتابة الكتب والعهود، ومنحه شرف كتابة الوحي القرآني هو ومعاوية بن أبي سفيان⁽¹⁵⁸⁾. وذكرت التراجم أن الشيطان أزل ابن أبي سرح وقتنه، فارتد مشركاً، ولحق بكفار قریش بمكة⁽¹⁵⁹⁾، ولما كان يوم فتح مكة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتله، ولو وجد متمسكاً بأستار الكعبة. فاختبأ ابن أبي

سرح عند عثمان بن عفان، فلما دعا الرسول صلى الله عليه وسلم الناس إلى البيعة يوم الفتح جاء به عثمان، وأستأمن له، فأمنه النبي صلى الله عليه وسلم، وعفا عنه، فتاب، وأسلم من جديد وحسن إسلامه⁽¹⁶⁰⁾، وصارت له صحبة ورواية حديث⁽¹⁶¹⁾.

وضرب أمير المسلمين علي بن يوسف المثل على عدم توفيق ولاية الأمور لبعض رجالهم وفشل قياسهم، باعترار الخليفة عثمان بن عفان بمولاه خمران بن أبان⁽¹⁶²⁾، وكان قد ابتاعه قبل خلافته، فعلا شأنه عنده، لمعرفته بالكتابة، فاتخذة كاتباً خاصاً به، وجعله حاجبه وصاحب خاتمه⁽¹⁶³⁾، وكان خمران يأذن للناس على الخليفة، ويصلي خلفه، فإذا توقف فتح عليه. وكان من العلماء الجلة أهل الرأي من تابعي أهل المدينة وثقة محدثيه، وكان صدوقاً حسن الحديث؛ وروى عن عثمان صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁶⁴⁾. غير أنه خان الخليفة عثمان بن عفان وأفشى بعض سره، فبلغ ذلك عثمان فعاقبه عقاباً شديداً، فقرر ألا يساكنه في بلده، ونفاه عن المدينة، فرحل عنه، فنزل البصرة واتخذ بها أموالاً⁽¹⁶⁵⁾.

ويتضح مما سبق أن الأمير علي بن يوسف ما كان يستطيع أن يتجاوز شكاوى أهل المرية ضد قاضيه، تجنباً لغضبهم عليه، وقد اعتادوا على مواجهة أمراء المرابطين عند شعورهم بالضغط عليهم⁽¹⁶⁶⁾، فقد ختم كتابه إليهم بالدعاء إلى الله أن يعصمه من الناس⁽¹⁶⁷⁾، خاصة وأن العلاقة بين أمير المسلمين علي بن يوسف ورعاياه الأندلسيين قد شابها الفتور اعتباراً منذ سنة 510هـ/1116م، فقد سرت بين العامة من الناس شائعات تنتبأ بقرب نزول كوارث خطيرة بالبلاد، واختلال أمر الدولة⁽¹⁶⁸⁾، وتحول الفتور إلى هياج شعبي بثورة القرطبيين على المرابطين وبداية النهاية لحكمهم في سنة 514هـ/1121م، وكان سبباً للجواز الرابع للأمير علي بن يوسف إلى الأندلس سنة 515هـ/1122م، في عسكر ضخم لم يجتمع مثله للمرابطين قبله، للقضاء على هذه الفتنة⁽¹⁶⁹⁾، وقد عوض الأمير علي بن يوسف أهل المرية بأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي الغرناطي، فقلده قضاء بلدهم في المحرم من سنة 529هـ/1134م، وهو أحد القضاة بالأندلس وصدر رجالها، وبيته بيت علم، وفضل، وكرم، ونبل، وكان فقيهاً نبيهاً، عارفاً بالأحكام والحديث والتفسير⁽¹⁷⁰⁾.

وقد كان الأمير علي بن يوسف حسن السيرة، وبعيداً عن الظلم، وكان يُعد في الزهاد والمتبتلين أقرب منه أن يعد في الملوك والمتغلبين⁽¹⁷¹⁾، وكان يلقب ناصر الدين⁽¹⁷²⁾، وهو

لقب أبيه يوسف بن تاشفين⁽¹⁷³⁾، وكان كما ذكر القاضي أبو بكر بن العربي في مصنفه عارضة الأحوذ في شرح سنن الترمذي أمراء المرابطين الذين قاموا "بدعوة الحق ونصرة الدين، وهم حماة المسلمين الذابون عنهم، والمجاهدون دونهم"⁽¹⁷⁴⁾.

وجدير بالذكر أن أمير المسلمين علي بن يوسف قد اعتاد الكتابة إلى ولاته وقضاته يحضهم على التزام أحكام الحق وإثارة أسباب الرفق بالرعية، والاستجابة لدعوات المظالم، وعدم سد الأبواب في وجوههم، وأن يوطنوا للرعية، وإنصافهم، وأن يستعملوا عليهم من يرفق بهم ويعدل فيهم، وأن يطرحوا كل من يحيف عليهم ويؤذيهم. وأن يعزلوا كل من تثبت عليه من العمال زيادة، أو تغيير رسم، أو تبديل حكم، ومعاقبته في بدنه، ليكون عبرة لغيره، حتى لا يقدم أحد مهم على مثل فعله⁽¹⁷⁵⁾.

2/5 تاريخ الرسالة وكتابتها

لم تكن رسالة الأمير علي بن يوسف الواردة في معجم السفر للسلفي بشأن عزل ابن أضحى عن قضاء مدينة المرية واعتداره لأهلها مؤرخة. ونستدل من الروايات أنها حررت قبل مقتل صديقه ابن خاقان بمراكش سنة 529هـ/1134م⁽¹⁷⁶⁾؛ فقد ترجم ابن خاقان لابن أضحى، وأشار إلى خصاله التي تتعارض مع ما وصفه به الأمير علي بن يوسف في رسالته⁽¹⁷⁷⁾.

ومن المرجح أن تلك الرسالة السلطانية لم تكن من تحرير الأمير علي بن يوسف، وأنه وجه أحد كتبه بكتابتها على لسانه وعن رأيه. ولا ندري من هو كاتبها⁽¹⁷⁸⁾. وقد كان بلاطه بمراكش يحتشد بأعيان الكتاب الأندلسيين الذين استندعاهم من أول إمارته وصرف عنايته إلى ذلك، حتى اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك⁽¹⁷⁹⁾، في عصر من الأعصار⁽¹⁸⁰⁾، ليزدان بهم بلاطه، ويكونوا لسانه البليغ في تدبج الأوامر والمراسم، وفي كافة المخاطبات⁽¹⁸¹⁾، وكان معتنيًا بعلم الرسائل والإنشاء⁽¹⁸²⁾، وقد نفقت في دولته "العلوم والآداب، وكثر النباء، وخصوصًا الكتاب"⁽¹⁸³⁾. وكان كتاب النثر هم فرسان الحياة الفكرية في أيام المرابطين، ومن المنطقي أن يكتب تلك الرسالة أحد الكتاب المعاصرين للحدث (528هـ/1133م)، المشهورين باللباقة التي يستطيع بها أن يهادن أو يهدد، أو يعزي، أو يجد التسويغ الملائم لحدث ما⁽¹⁸⁴⁾، ومنهم: أبو مروان عبد الملك بن أبي الخصال، وأخوه أبو عبد الله محمد بن مسعود بن أبي الخصال (ت، 540هـ/1145م)⁽¹⁸⁵⁾، ومن المرجح أن يكون

الشاعر الأديب أبو عبد الله محمد بن أبي الخصال الغافقي هو ذلك الكاتب، فقد كان مقيمًا بمراكش بجوار الأمير علي بن يوسف وتقلد الوزارة له⁽¹⁸⁶⁾، وكان كما ذكر عبد الواحد المراكشي من أنبه كتبه، وأكبرهم مكانة لديه "وَحَقُّ له ذلك، إذ هو آخر الكتاب، وأحد من انتهى إليه علم الآداب"⁽¹⁸⁷⁾. وكان من مهرة الكتاب⁽¹⁸⁸⁾، ورئيسهم بالأندلس⁽¹⁸⁹⁾، وصدرت بقلمه رسائل كثيرة عن أمير المسلمين علي بن يوسف في مختلف الأغراض⁽¹⁹⁰⁾، ومنها: رسالته المعنونة: لمحة (خطف) البارق وقذف المارق في الرد على ابن غرسية الفاسق، والتي رد فيها على رسالة الكاتب أبي عامر أحمد بن غرسية الشعبية في تفضيل العجم على العرب في جمادى الآخرة سنة 528هـ/1133م⁽¹⁹¹⁾، ورسالة ابن الخصال تدل على روعة أسلوبه وحسن بيانه وفيض فصاحته وبلاغته، ومن رسائله أيضًا: رسائل كاد أهل الأندلس قاطبة أن يحفظوها⁽¹⁹²⁾، وقد كان له "ديوان رسائل يدور بأيدي أدياء أهل الأندلس، قد جعلوه مثلًا يحتذونه، ونصبوه إمامًا يقتفونه"⁽¹⁹³⁾، ولا غرو فقد كان لكل تلك الخصال الباهرة أجدر رجال الكمال وجمال جماعته ومفخرة وقته⁽¹⁹⁴⁾.

(سادسًا) أصداء عزل القاضي ابن أضحى وإهانتته

ترتب على عزل أبي الحسن بن أضحى عن قضاء المرية نتائج بالغة الأهمية، فقد تأثر به ابن أضحى شخصيًا، وتأثر به أيضًا بعض أصدقائه، وكان لعزله أيضًا تأثير على وضعية دولة المرابطين في غرناطة، وقد ظهرت بعض هذه النتائج في أعقاب الحدث مباشرة، ووقع بعضها لاحقًا عليه. فنستدل من عدة أبيات شعرية نظمها ابن أضحى على الأثر النفسي السيئ الذي ترتب على عزله من قضاء المرية بهذه التهم الشنيعة التي تمس عقيدته الدينية، وجعله يشعر بالكرب الشديد، ونستدل منها أيضًا أنه تاب عما يعتقد أنه اقترفه في حق نفسه من ذنوب؛ فقد ابتهل إلى الله أن يقبل توبته، ويعفو عنه، وأن يفرج كربته، ويشفي صدره، فقال⁽¹⁹⁵⁾:

يا عليًا بمضمرات القلوب

أنا عبد مثقل بالذنوب

فاعف عني وتب علي وفرج

ما أنا فيه من أليم الكروب

حالما أشتكي سواك طبيب

كيف أشجي به وأنت طيب

أنا ممن دعا قريب مجيب

فأرح ما بمهجتي عن قريب

وكان ابن خاقان من أكثر المتأثرين بما حلَّ بصديقه ابن أضحى، فقد دافع عنه دفاعاً شديداً من خلال كتاباته، ففي حديثه عنه في قلائد العقيان يصفه بصفات حميدة، وكأنه يعارض الاتهامات الموجهة له في رسالة أمير المسلمين علي بن يوسف، فقال عن ابن أضحى "وليّ القضاء فَهَيْبٌ يُنْكَرُهُ، وانجلي عن أفق الدين غَيْمُهُ واعتكاره، وَحَيْثُ بِهِ الرَّعَايَا، وَلَوْيْتُ أَلْسُنَ الْبَغْيِ وَالسَّعَايَا، وله سجايا برئت من الزَّهْوِ، وأحكامٌ غُوفِيَتْ مِنَ الْغَلْطِ وَالسَّهْوِ، سَقَتْهُ الْعُلُومُ زُلَّالَهَا، وَمَدَّتْ عَلَيْهِ ظِلَالَهَا، وَأَرْقَتْهُ الْجَلَالَةُ هَضَابَهَا، وَأَرْشَقَتْهُ الْأَصَالَةُ رُضَابَهَا، فَلَاحَ فِي سَمَاءِ الْعُلَى بَدْرًا، وصار في فَنَاءِ السَّنَا صَدْرًا، عَذْلًا فِي أَحْكَامِهِ، جَزَلًا فِي نَقْضِهِ وَإِبْرَامِهِ" (196). ومن أدق دفعه عنه ونفيه لما وصم به أيضاً قوله: "ومن باهر جلاله، وطاهر جلاله، أنه كان أعف الناس بواطن، وأشرَفُهُم في النُّقَى مَوَاطِن، ما غُلِمَتْ لَهُ صَيُوءَةٌ، ولا خُلَّتْ إِلَى مُسْتَقَرِّهِ حُبُوءَةٌ، مع عَدَلٍ لَا شَيْءَ يَغْدِلُهُ" (197).

وقد دلل ابن خاقان على تدين ابن أضحى وعدله بين أهالي المرية، بأن احتفظ بروايات عن إثارة الديانة، وحفظه للشرع، وقصده مقصد المتورعين، وجريه جري المتشرعين، فقد رفض الحكم بإعادة امرأة طلقها زوجها طلاقاً بائناً، ثم وقع بها، رغم شفاعة أحد المقربين له من أعيان الأدياء بمدينة المرية، وأجاب صديقه شعراً، ردّاً على قطعه الأدبية الرفيعة التي شفع بها للرجل، فقال (198):

ولكنه الدِّينُ لَا يُشْتَرَى
بنثر ولا بنظام نُظْمٍ
وكيف أُبِيحُ جَمَى مانعاً
وكيف أَحْلَلُ مَا قَدْ حَرُمُ
أَلَسْتُ أَخَافُ عِقَابَ الْإِلَهِ
وناراً مُوجَّجة تضطرم

وأشار ابن خاقان إلى النزعة الدينية العميقة عند القاضي ابن أضحى التي تنم عن محبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكر أنه قَبِلَ شفاعة الفقيه الوزير أبي جعفر ابن أبي في بعض الأعيان، لاستشفاعه له عنده بالنبي صلى الله عليه وسلم، وقد أكد ابن أضحى ذلك عند مخاطبته هذا الشافع، فقال له (199):

ومستشفع عندي بخير الورى عندي
وأولاهم بالشكر مني والحمد
وصلت فلما لم أقم بجزائه
لفقت له رأسي حياء من المجد

ومما لاشك فيه أن ابن خاقان لم يكتفِ بما دبجه في كتابه عن أخلاق ابن أضحى وفصائله وكريم أصله، بل صدح فيما اعتقد برأيه هذا في المنتديات الأدبية الأندلسية. ومن المرجح أن انحياز ابن خاقان لابن أضحى، وتنفيذه لما ورد ضده في الرسالة السلطانية كان أحد أسباب التخلص منه (200)، ذبحاً في فندق بمراكش سنة 529هـ/ 1134م (201).

وتكشف مؤلفات ابن أضحى أيضاً عن محبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد صنف: قُوت النفوس، وأنس الجليس، وهو كتاب حسن "ضمن فيه كثيراً من شمائل النبي صلى الله عليه الصلاة والسلام" (202). وقد أجمل ابن الزبير ما كان يتمتع به ابن أضحى من أخلاق حميدة، فذكر أنه "كان من أهل الورع والفضل" (203). وتكشف بعض أشعاره أيضاً عن تدينه وعمله للأخرة، فقال (204):

شغلتم عن الأخرى بزخرفة الدنيا
فكلكم عما يراد به أعمى
وما عميت أبصاركم أو نظرتهم
ولكن إفراط الهوى لكم أعمى

ومن أصدقاء عزل القاضي ابن أضحى مُهاناً انتشار مرسوم عزله بين الأندلسيين عامة، وأهالي المرية، وغرناطة خاصة، وتداوله بينهم، فلم تكن الرسائل التي كان يرسلها أمير المسلمين إلى القضاة والعمال مجرد رسائل ديوانية من قبل السلطة العليا، بل كانت في الوقت نفسه أشبه ببيانات رسمية تعلن على الرعية، ففي نهايتها أمر بأن تقرأ على الجميع في المساجد "ليقرأ الكتاب على الكافة بالمسجد، فإن فيه زجراً للمعتدين، وأخذاً فوق أيدي المفسدين، وبلاغاً يحمله ويصيره الراكب، ويتلقاه عن الشاهد الغائب" (205). وقد حفظ بعض العلماء الأندلسيين مرسوم عزل ابن أضحى، لأهميته وقيمته التاريخية، والدينية، والأدبية، وقد بلغ تقدير أحدهم وإعجابه به أن تحدث بشأنه إلى السلفي (206).

ومن أخطر أصدقاء عزل ابن أضحى وإهانته قيامه بالثورة ضد المرابطين بغرناطة عندما حانت له الفرصة لذلك؛ فقد عاد إلى غرناطة بلد سلفه، وموطن عزه، يحمل بين حناياه همّاً دفيناً، وعداءً خفياً للمرابطيين، ولم يلبث أن كشف عن حقيقته، فعندما انقضت دولتهم بقتل تاشفين بن علي بن يوسف آخر أمرائهم، قاد ثورة عنيفة ضد علي بن أبي بكر المعروف بابن فتو أمير غرناطة المرابطي وبقايا جندهم المعتصمين بقصبة غرناطة (207)، وصارت إليه رئاسة

الخاتمة

بينت الدراسة معاصرة الفقيه المحدث الحافظ أبي طاهر السلفي الأصبهاني الشافعي (نزيل الإسكندرية) للثلاثين سنة الأخيرة (511-540هـ) من عمر دولة المرابطين بالمغرب والأندلس. وكشفت الدراسة عن مكانته العلمية الرفيعة التي جعلت خلق من المرتحلين الأندلسيين إلى المشرق لأداء الفرض واقتباس العلم يقصدونه بالإسكندرية للاستفادة منه، وحرصه أيضًا على الإفادة منهم، وقد كشفت الدراسة عن فقيه مغمور منهم هو الفقيه عمر بن سهل الغساني الغرناطي الذي لم تذكره المصادر المغربية والأندلسية. وكشفت الدراسة أيضًا عن علاقته الجيدة ببعض أعلام دولة المرابطين ورؤسائها، وسؤاله عن سياسة أمرائها وعلاقتهم برعاياهم قبل نزوله الإسكندرية، وخلال استقراره بها.

وبينت الدراسة أن أبا الحسن علي بن أضحى الهمداني الغرناطي كان ينتسب لأحد البيوتات الجلييلة النبيهية بالأندلس، وأن تكوينه الفقهي المتين كان سببًا لتقلده قضاء مدينة المرية الأندلسية مرتين في عهد الأمير علي بن يوسف بن تاشفين. وبينت الدراسة أيضًا أن الولاية الأولى كانت سنة 514هـ/ 1120م، وقد صرّفه الأمير عنها صرّفًا جميلًا، وكانت الولاية الثانية سنة 517هـ/ 1120م، وقد عزله عنها مهائنًا سنة 528هـ/ 1133-1134م. وكشفت الدراسة في ضوء نص فريد انفرد به أبو طاهر السلفي الأصبهاني في كتابه معجم السفر نقلًا عن المرتحل الأندلسي الفقيه عمر بن سهل الغساني الغرناطي المعاصر لدولة المرابطين أن أحكام القاضي ابن أضحى الجائرة، وآرائه ومواقفه التي يترحم فيها على سدّوهم، ويدافع عن فاحشتهم كانت وراء عزله عن قضاء المرية. وكشفت الدراسة أيضًا عن أسباب أخرى لذلك، منها: صداقته للأديب ابن خاقان المشهور بالخلاعة والمجون، ومحاولة ابن خاقان الترشح بآبى المرية أثناء استضافة ابن أضحى له مع جماعة من أعيانها بضيعته، وبعض أشعار ابن أضحى في الغزل الصريح. ورجحت الدراسة أن علو همة ابن أضحى واعتزازه بنفسه وأصله النبيل كان سببًا حقيقيًا وغير مباشر لنكبته، إذ فسره المرابطون أنه نوع من الصلف والزهو. ورجحت الدراسة أيضًا أن الأمير علي بن يوسف اهتم بشكاوى أهل المرية ضد قاضيه ابن أضحى، وقام بعزله وإهانته تجنبًا لغضبهم عليه. وقد اعتادوا على مواجهة أمراء المرابطين عند شعورهم بالضغط عليهم.

المدينة في رمضان سنة 539هـ/ مارس 1145م⁽²⁰⁸⁾، ولما شعر ابن أضحى بتفوق المرابطين، استعان عليهم بالقاضي أبي جعفر أحمد بن حمدين الثائر بقرطبة⁽²⁰⁹⁾، والقاضي ابن جزى الثائر بجيان Jaen⁽²¹⁰⁾، وسيف الدولة أحمد بن هود، وهو ابن عماد الدولة صاحب إقطاع بناحية طليطلة، ويعرف في المصادر الإسبانية باسم سفادولا Zafadola، فوجه إليه ابن حمدين جندًا من قرطبة بقيادة ابن أخيه المعروف بابن أم العماد، ما لبث أن انسحب عند دخول جند ابن هود، وتعاون ابن أضحى مع ابن هود على قتال المثلثين وحصارهم بالقصبة أشهرًا، فخرج المثلثون لحربهم خارج القصبة، ونشب بينهما قتال شديد في 19 من ذي الحجة سنة 539هـ/ 13 يونيو 1145م، فانتصر المرابطون، وقتل كثير من الغرناطيين أصحاب ابن أضحى، وقتل أيضًا كثير من رجال ابن هود، وجرح ولد له، وأسره المرابطون، فمات من جراحه بالقصبة، فأكرموا وأرسلوا نعشه إلى أبيه⁽²¹¹⁾، أما ابن أضحى فلم تطل مدته في تدبير غرناطة والنظر في أمورها، وتوفي حثف أنفه لأيام يسيرة⁽²¹²⁾، سنة 540هـ/ 1145م⁽²¹³⁾، وهو في عَشر السبعين⁽²¹⁴⁾، فخلفه ولده أبو بكر محمد واستمر على التعاون مع ابن هود، فلما فشل، كر ابن هود راجعًا إلى حصن بجيان، وفر ابن أضحى إلى المنكب Almunecar، ومنها إلى حصن بني بشير، واضطر أهل غرناطة إلى التفاهم مع القائد المرابطي ميمون بن بدر، وقد خلف أميرها ابن فو بعد وفاته، واستعاد المرابطون سيطرتهم على غرناطة⁽²¹⁵⁾.

ومن المرجح أن اتهام المرابطين لابن أضحى، وقيامه بالثورة عليهم بغرناطة دفعت بعض الكُتّاب المتخصصين في تأليف سير وطبقات الفقهاء والقضاء، لإهمال ذكره عن عمد في مصنفاتهم، فلم يترجم له النباهي في تاريخه لقضاة الأندلس، ومما يؤيد هذا التخريج أن النباهي كان على دراية بترجمة أبي الحسن بن أضحى ومؤلفاته، فقد أشار إليها عرضًا ضمن ترجمته للفقيه النبيل محمد بن أضحى الهمداني قاضي غرناطة في حدود سنة 640هـ/ 1242م، وكان عدلًا نزيهًا، وهو من ذرية أبي الحسن بن أضحى، وأحال القارئ إلى كتاب الرازي؛ فيه "من الإشارة بأصالة بيت بني أضحى ما يغني عن الإطالة"⁽²¹⁶⁾.

الملاحق

ملحق (1)

كتاب أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين لأهل مدينة
المرية

بعد عزله قاضيهم أبي الحسن بن أضحي الغرناطي
أوله بعد البسملة: "كتابنا زكى الله أعمالكم، وكَفَرَ عنكم
سيناتكم، وأصلح بالكم، من حضرة مراکش -حرسها الله -
بعد أن نُمي إلينا وتقرر لدينا أن الجهول ابن أضحي أجهل
بأحكام القضاء من العُلُجُوم، إذا قد أظهر فيكم أحكامًا يترحم
فيها على سُدُوم، وقد جعلنا شهب العزلة لشياطينه كالرجوم،
وقلدناه خطة الشؤم، ونِيزناه دون أن تدركه نعمة من ربه
بالعراء وهو مذموم، ولعل متعسفًا يتعسف، وجائرًا لا
ينصف، يلومنا في تقديمه، وينالنا من العتب بأليمه ولا قدح؛
فقد اختار رسول الله صلى الله عليه وسلم لوعي الله لعين بني
سرح، وقد اغتر عثمان بخرمان، ولسنا أول من خانته القياس
ومن لم يأت من الغوير بأس، والله يعصمنا من الناس إن شاء
الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته" (217).

ملحق (2)

فصول من كتاب أمير المسلمين علي بن يوسف لأهل مدينة
فاس (سنة 528هـ/1133م)

ينبئهم بدم قاضيهم ابن الملجوم وعزله عنهم (218).
" أبقاكم الله وأكرمكم بتقواه ويسركم لما يرضاه، وقد أنهى إلينا
وتحقق لدينا أن الجهول ابن الملجوم أجهل بأحكام القضاء من
العُلُجُوم. وأنه أظهر فيكم أحكامًا يترحم من مثلها على سُدُوم،
فقد وليناه خطة الملووم. ونِيزناه بالعراء وهو مذموم. وجعلنا
شهب العزلة لشياطينه كالرجوم. ولعل متعسفًا يتعسف، أو
متكلفًا يتكلف... (يلومنا في) تقديمه، (وينالنا من العتب بأليمه،
ولا قدح)... فقد اختار رسول الله عليه السلام لوعي الله...
(لعين بني سرح، وقد اغتر عثمان بخرمان.. الخ)" (219).

ملحق (3)

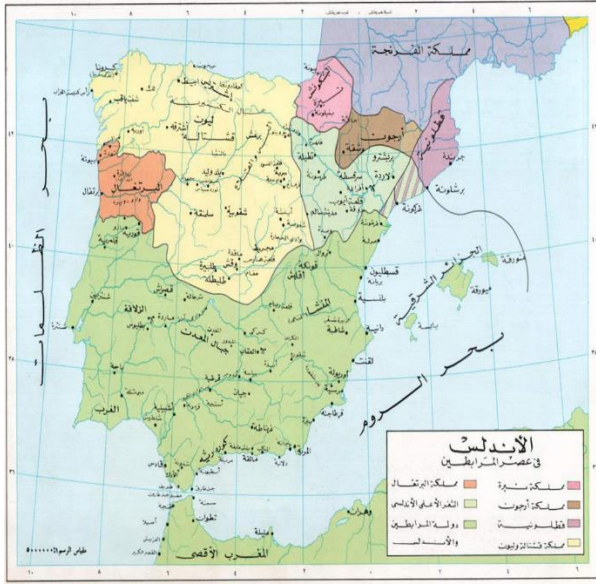
قصيدة لابن أضحي وجهها لصديقه ابن خاقان
وكانت من أسباب اتهامه بالترويج للفاحشة (220).

ورجحت الدراسة أن كتاب الأمير علي بن يوسف لأهالي
المرية يعتذر لهم عن عدم توقيقه في اختيار ابن أضحي
قاضي المرية تم تحريره في سنة 528هـ، وأن الأديب أبا عبد
الله محمد بن أبي الخصال كاتب الأمير علي بن يوسف هو
الذي قام بتحريره نيابة عنه، وبينت الدراسة أن هذا الكتاب
كُتب على نظام السجع، وعلى التفتن في ضروبه، وقد تخلله
الهاء وروح السخرية من القاضي المعزول، وأنه اتسم
ببراعته الأسلوبية، وطرافة العناصر التبريرية التي تقوم
عليها، وقد بلغ إعجاب الأندلسيين به أن حفظوه، وتحدث به
أحد العلماء إلى الحافظ السلفي بالإسكندرية.

وكشفت الدراسة عن تحلي أمير المسلمين علي بن يوسف
بن تاشفين بثقافة الاعتذار لرعاياه، وهو مظهر مهم من مظاهر
الحكم في دولته، وأثر قيم من آثار المرابطين التي تركوها
للأجيال اللاحقة يستحق الاقتداء، وأنه كان مظهرًا من مظاهر
تصدي الأمير علي بن يوسف لحركة الموحدين التي اتهمت
المرابطين بالتغاضي عن المنكرات.

وختامًا: كشفت الدراسة عن أصداء عزل أبي الحسن بن
أضحي عن قضاء المرية مُهانًا، ومنها: شدة تأثيره بما تعرض
له من إهانة، وتوبته عما اتهم به، وقد ظهر ذلك جليًا في
أشعاره ومؤلفاته، ومنها أيضًا: تفاني صديقه ابن خاقان في
الدفاع عنه في كتاباته وفي المحافل الأدبية، وتحالف ابن
أضحي مع بعض القوى الأندلسية حين وافته الفرصة،
لاستئصال حُكم المرابطين من غرناطة، ثأرًا لما حل به،
وكشفت الدراسة أيضًا عن تجاهل النباهي عمدًا الحديث عنه
في كتابه عن تاريخ قضاة الأندلس.

الخريطة



خريطة بلاد الأندلس في عصر المرابطين تبين موقع مدينتي

المرية وغرناطة

أطلس تاريخ الإسلام، حسين مؤنس، القاهرة، الزهراء

للإعلام العربي، 1987م: 174.

أَتُنْثِي أبا نَصْرٍ نَتِيجَةُ خَاطِرِ
سَرِيعِ كَرَجِ الطَّرْفِ فِي الْخَطَرَاتِ
فَأُغْرِبَ عَنْ وَجْدِ كُؤْمِنِ طَوْنِيهِ
بَاهِيَفِ طَاوِ فَاتِرِ اللَّحْظَاتِ
عَزَالَ أَحْمَ الْمُقْلَتَيْنِ عَرَفْتَهُ
بَخِيَفِ مَنَى لِلْحَيْنِ أَوْ عَرَفَاتِ
رَمَاكَ فَأَصْمَى وَالْقُلُوبُ رَمِيَةً
لِكُلِّ كَحِيلِ الطَّرْفِ ذِي فَتَكَاتِ
وِظَنَ بِأَنَّ الْقَلْبَ مِنْكَ مُحْصَبٌ
فَلَبَّاكَ مِنْ عَيْنَيْهِ بِالْجَمَرَاتِ
تَقَرَّبَ بِالنِّسَاكِ فِي كُلِّ مَنَسَاكِ
وَضَحَّى عِدَاةَ النَّحْرِ بِالْمُهْجَاتِ
وَكَانَتْ لَهُ جَيَّانٌ مَثْوَى فَأَصْبَحَتْ
ضُلُوعُكَ مَثْوَاهُ بِكُلِّ فَلَاةٍ
يَعُزُّ عَلَيْنَا أَنْ تَهَيِّمَ فَتَنْطُوي
كُنْيَا عَلَى الْأَشْجَانِ وَالزَّرَفَاتِ
فَلَوْ قُبِلَتْ لِلنَّاسِ فِي الْحُبِّ فِدْيَةٌ
فَدَيْنَاكَ بِالْأَمْوَالِ وَالْبَشَرَاتِ

- (6) المستملح من كتاب التكملة، الذهبي، حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008م، رقم 653: 305.
- (7) معجم السفر، السلفي، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، 1993م، رقم 790: 241.
- (8) البيان المغرب، ج4: 92.
- (9) من الرسائل المرباطية: رسالتان لم تنتشرا بعد، سعيد أحمد أعراب، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد 245، فبراير، 1985م. للأسف لم أقف على هذه الدراسة في مظانها، واعتمدت عليها من موقع المجلة على الانترنت habous.gov.ma
- (10) الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008م.
- (11) تقديم وتحقيق وتعليق دكتور محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
- (12) تحقيق شريف أبو العلا العدوي، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م.
- (13) تقديم وتحقيق وتعليق دكتور محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
- (14) تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م.
- (15) حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1977م.
- (16) حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- (17) سير أعلام النبلاء، الذهبي، حققه محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م، ج10: 63، غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، عني بنشره ج. برجستراستر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م، ج1، رقم 472: 95.
- (18) غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، ج1، رقم 472: 95.
- (19) وفيات الأعيان، ابن خلكان، م1: 105، سير أعلام النبلاء، الذهبي، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف والدكتور محيي الدين هلال السرحان، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ج21، رقم 1: 39.
- (20) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، القاهرة، 1967م، ج1، رقم 66: 354.

- (1) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، تحقيق الدكتور عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995م، ج3، رقم 487: 192-193، وله أيضاً: الحلة السيرة، حققه وعلق حواشيه الدكتور حسين مؤنس، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ج2، رقم 144: 211-213، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، طبعة الدكتور يوسف بن علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، م4: 64.
- (2) رايات المبرزين وغايات المميزين، ابن سعيد المغربي، حققه وعلق عليه الدكتور محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، 1987م، رقم 72: 145. وذكر ابن سعيد أنه ولي قضاء القضاة بغرناطة، ولم يشر إلى ولايته قضاء المرية (المغرب في حلي المغرب، تحقيق د. شوقي ضيف، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1978م، ج2، رقم 417: 108)، وقد أشار شوقي ضيف، ومحمد رضوان الداية محققا الكتابين إلى ولايته لقضاء المرية سنة 514/1120م (المغرب في حلي المغرب، ج2: 108 هامش 2، رايات المبرزين: 145 هامش 122)، ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م4: 64-67.
- (3) قلاند العقيان ومحاسن الأعيان، ابن خاقان، حققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش، الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الأردن، 1989م: 646-647، خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس، العماد الأصهبهاني، تحقيق أدزاتش آرزنوش، نقحه وزاد عليه محمد العروسي المطوي، والجيلاني بن الحاج يحيى، ومحمد المرزوقي، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر، 1986م، ج2، رقم 135: 497، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقرئ، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م، م1: 676، م4: 165.
- (4) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، وله أيضاً: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 211، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك المراكشي، حققهما وعلق عليهما الدكتور إحسان عباس، والدكتور محمد بن شريفة، والدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012م، ج3، رقم 532: 227، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي، تحقيق ومراجعة الدكتور إحسان عباس، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، بيروت، 1983م، ج4: 67.
- (5) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، وله: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 211.

رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، المنصورة، بدون تاريخ، م6، ج12: 693.

(27) ينسب إلى رَأْدَكَان من من نواحي طوس. وزر للسلطان ألب أرسلان السلجوقي، ثم لابنه ملكشاه، فدبر ممالكه، وصار الأمر كله له، وخفف المظالم، ورفق بالرعايا، وبنى الوقوف، وأنشأ المدارس النظامية ببغداد، ونيسابور، وطوس، ورغب في العلم، وأدر على الطلبة الصلوات، وأملى الحديث، وبعد صيته، وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والصوفية، وكان كثير الإنعام على الصوفية، وقتل صائماً في رمضان، أتاه باطني من الحشاشين في هيئة صوفي يناولة قصة، فأخذها منه، فضربه بالسكين في فؤاده (الأنساب، السمعاني، ج6، رقم 1712: 28-29؛ وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج2، رقم 179: 128-131؛ سير أعلام النبلاء، الذهبي، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ج19، رقم 53: 94-95، طبقات الشافعية، السبكي، ج4، رقم 384: 309-329).

(28) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج12، رقم 194 ص571، 578؛ وله: تذكرة الحفاظ، ج4، رقم 1082: 1298؛ وله أيضاً: سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 1: 7، 38؛ الحافظ أبو طاهر السلفي (475-576هـ)، حسن عبد الحميد صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، 1977م: 23-24، نقد المطبوع من معجم السفر، بشار عواد معروف، مجلة المورد، بغداد، 1979م، المجلد الثامن، العدد الأول: 386.

(29) التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ابن نقطة البغدادي، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، رقم 199: 177، ذيل تاريخ مدينة السلام، الديبشي، حققه وضبط نصه وعلّق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006م، ج2، رقم 841: 361؛ سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 38-39، طبقات الشافعية، السبكي، ج6، رقم 583: 33، 37، 40؛ وذكر المقرئزي أنه مات عن نحو مائة سنة (السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م)، ج1: 183، وذكر الوجيه عيسى بن عبد العزيز اللخمي تلميذ السلفي أنه مات وله مائة وست سنين (تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج4، رقم 1082: 1303؛ وله: سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 1: 7؛ طبقات الشافعية، السبكي، ج6، رقم 583: 40؛ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السيوطي، ج1، رقم 66: 354).

(30) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلّق عليه محمود الأرناؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، 1989م)، ج6: 421.

(31) الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض، عياض اليعصب، تحقيق الدكتور علي عمر، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية،

(21) أصبهان (يكسر الألف أو فتحها وسكون الصاد وفتح الباء).

وهي مدينة عظيمة مشهورة من أعلام المدن وأعيانها بالجلال. وسميت بإصبهان بن قُلُوج من أبناء سام بن نوح عليه السلام. وتسمى بالفارسية سباهان وتعني بلاد الفرس، والإصبهاني هو الفارس. وكانت جموع عساكر الأكاسرة إذا وقعت لهم واقعة تجتمع في هذا الموضع، فغربت وقيل: إصبهان. وهي مدينة جبلية، ونهرها المعروف بزندروذ غاية في الطيب والصحة والعذوبة. وفتحت إصبهان صلحاً زمن الخليفة عمر بن الخطاب (بين 19-23هـ)، وهناك روايات مختلفة حول ذلك، وأكثر أهلها شافعية وحنفية (الأعلاق النفيسة، ابن رسته الأصبهاني، نشر دي غويه، لندن، 1891م: 151-163؛ طبقات المحدثين بإصبهان والواردين عليها، أبو الشيخ الأصبهاني، تحقيق عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، 1992م، ج1: 148-190؛ ذكر أخبار إصبهان، أبو نعيم الأصبهاني، نشره عبد الوهاب عبد الواحد الخلجي، الطبعة الثانية، دلهي، الهند، الدار العلمية، 1985م، ج1: 19؛ كتاب المسالك والممالك، أبو عبيد البكري، حققه وقدم له: أدريان فان ليفون، وأندي فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، تونس، 1992م، ج1: 84، 170، 184، 294، 301، 314، ج2: 496-497؛ نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الإدريسي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ، ج2: 677، الأنساب، السمعاني، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الطبعة الأولى، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن – الهند، 1982م، ج1، رقم 191: 284، معجم البلدان، ياقوت الحموي، الطبعة التاسعة، دار صادر، بيروت، 2015م، ج1: 206-210).

(22) الأنساب، السمعاني، ج1: 284، ياقوت الحموي، معجم البلدان، م1: 210.

(23) الأنساب، السمعاني، ج7: 171، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 1: 7.

(24) المعجم في أصحاب القاضي الصوفي، ابن الأبار، رقم 36: 57.

(25) وفيات الأعيان، ابن خلكان، م1، رقم: 106-107؛ تاريخ الإسلام، الذهبي، م12، رقم 194: 570، 578؛ وله: **تذكرة الحفاظ**، بعناية عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ج4، رقم 1082: 1303-1304؛ وله أيضاً: سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 1: 7، 37-38، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1969م، ج6، رقم 583: 33.

(26) تاريخ الإسلام، الذهبي، م12، رقم 194: 578؛ وله أيضاً: سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 1: 7، 38، السبكي، طبقات الشافعية، ج6، رقم 583: 33، البداية والنهاية، ابن كثير، خرّج أحاديثه الشيخ محمد بيومي، وأ. عبد الله المنشاوي، وأ. محمد

ودولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978م، ج4: 249-250.

(40) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار: 151، تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج4: 1299، وله أيضًا: سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 1: 20-21، السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، رقم 66: 354.

(41) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 16، 21.

(42) معجم السفر، السلفي: 259.

(43) المعجم في أصحاب الإمام أبي علي الصدفي، ابن الأبار: 56، 59، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 22، 27.

(44) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 23.

(45) معجم السفر، السلفي، رقم 254: 91، أرقام: 711-713: 219-220، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج1: 105، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 23، 25، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ج6: 37، أعلام الإسكندرية، جمال الدين الشيال: 140-141، الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي، محمد حمدي المناوي، دار المعارف، القاهرة، 1970م: 108.

(46) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 7.

(47) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21 ص17-18، 24، 28، 202، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقرئ، قبله بأصوله وأعدّه للنشر أيمن فؤاد سيد، الطبعة الثانية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2013م، ج2: 458، وله أيضًا: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1: 174.

(48) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، رقم 34: 86.

(49) فهرسة ابن خير الإشبيلي، ابن خير، حققه وضبط نصه، وعلق عليه بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2009م، ص73، 74، 195، 201، 216، 227، 229، 233، 262، 269، 274، 281، 451، 452، 458، 511، 528. ولمزيد من التفاصيل، راجع: الحافظ السلفي نزيل الإسكندرية (ت576ه/1180م) شيخًا بالإجازة لابن خير الإشبيلي عالم الأندلس، إبراهيم عبد المنعم سلامة أبو العلا، ورقة بحثية أقيمت في الندوة الشهرية التي ينظمها إتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة (2021/12/23م)، في إطار الموسم الثقافي للإتحاد لسنة 2021م.

(50) الوجيز في ذكر المجاز والمجيز، السلفي، علق عليه وحقق نصوصه وخرّج أحاديثه: د. عبد الغفور عبد الحق حسين بر البلوشي، الطبعة الأولى، مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة، 1994م: 31.

(51) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 28-29.

(52) نقد المطبوع من معجم السفر، بشار عواد: 381.

(53) سقطت دولتهم أولاً بالأندلس في سنة 539هـ/1144م (الحلة السيرة)، ابن الأبار، ج2: 211، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 107، أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلام، ابن الخطيب، تحقيق

القاهرة، 2003م، رقم 33: 70-72؛ المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 36 ص57؛ وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج1، رقم 44: 105؛ تاريخ الإسلام، الذهبي، ج12، رقم 194: 570؛ طبقات الشافعية، السبكي، ج6، رقم 583: 33، شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج6: 421؛ أعلام الإسكندرية، جمال الدين الشيال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2011م: 134.

(32) معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج1: 209.

(33) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 8-10.

(34) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 36: 55-59، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1 ص11-16.

(35) الأنساب، السمعاني، ج7: 171، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، رقم 1: 16، 21.

(36) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 36: 56. وعن ترجمة ابن عبد البر القرطبي، راجع: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم القرطبي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة، 1982م: 302، جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس، الحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م، رقم 874: 367-369، قلائد العقيان، ابن خاقان: 538-544، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، القاضي عياض، صححه محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج2: 352-353، الصلة، ابن بشكوال، ج2، رقم 1501: 677-678، بغية الملتبس، الضبي، رقم 1443: 489-490، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج7، رقم 837: 66-71، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج2، رقم 607: 407-408، تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج3، رقم 1013: 1128-1130، وله أيضًا: سير أعلام النبلاء، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ج18، رقم 85: 153-159.

(37) السمعاني، الأنساب، ج7: 171.

(38) معجم السفر، السلفي، رقم 873: 263-264، من صلات العلم والرواية بين المغرب والإسكندرية خلال القرن السادس الهجري: علماء المغرب والأندلس في مجالس الحافظ أبي طاهر السلفي بالإسكندرية، محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء- دار ابن حزم، بيروت، 2011م: 67، 99.

(39) فهرست شيوخ القاضي عياض المسمى الغنية، القاضي عياض، رقم 33: 70، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 279: 302، تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج4، رقم 1082: 1300، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، ج4: 189، طبقات المفسرين، الداودي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ج2، رقم 398: 22، أزهار الرياض في أخبار عياض، المقرئ، تحقيق سعيد أحمد أعراب، ومحمد بن تاووت، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك، المملكة المغربية،

العرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ج20، رقم 75: 125، الحل الموشية، مجهول: 121.

(59) معجم السفر، السلفي، رقم 502: 160. وكانت تسميتهم بالمنقبين أولى، لأنهم يعملون اللثام على أكثر الوجه، حتى لا يكاد يعرف الشيخ من الشاب (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8: 134- 138، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج7: 129، تاريخ الإسلام، الذهبي، ج10، رقم 379: 837، ج11، رقم 415: 702).

(60) معجم السفر، السلفي، رقم 164: 60، الذهبي، سير أعلام النبلاء، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م، ج17، رقم 370 ص561.

(61) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج2، رقم 530: 196-197؛ الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج5، رقم 188: 318-319؛ صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 100: 53؛ تاريخ الإسلام، الذهبي، م11، رقم 372: 516؛ جذوة الاقتباس في ذكر مَنْ حلَّ من الأعلام مدينة فاس، ابن القاضي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م، ج7، رقم 1027: 308. وانظر أيضًا: الأمير المراكشي ميمون بن ياسين حياته ووجهه (470هـ—530هـ)، محمد بن شريفة، كتاب دعوة الحق، العدد العاشر، الرباط: 2002م: 48-77، وانظر أيضًا: رحلة حج الحافظ أبي طاهر السلفي الإصبهاني الشافعي (497 - 498هـ/1104م) وآثارها العلمية، إبراهيم عبد المنعم سلامة أبو العلا، منشور ضمن الكتاب التكريمي للأستاذ الدكتور خالد عبد الكريم البكر، جامعة الملك سعود، الرياض، ديسمبر، 2024م: 137، 146.

(62) معجم السفر، السلفي: 160.

(63) معجم السفر، السلفي: 161.

(64) والمرابطون المثلثون ينتمون إلى لمتونة، ويرجعون إلى صنهاجة. فلمت جد لمتونة، وهم طواغن في الصحراء رحالة، واجتمعت الروايات أن صنهاجة من حمير اليمن (البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 17، 46، الحل الموشية، مجهول: 17، 182-183).

(65) معجم السفر، السلفي: 169.

(66) معجم السفر، السلفي، رقم 493: 158.

(67) أبو مروان عبد الملك بن مسعود بن أبي الخصال بن فرج بن خلصة أبي الخصال الغافقي القرطبي فرغلطي الأصل، وهو أخو ذي الوزارتين أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال وصغيره، روى عن أبي بحر، وغيره من أعلام العلم بقرطبة. روى عنه أبو عبد الله بن العويص، وكان من أهل الأدب والتقدم في الكتابة والبلاغة، والفصاحة، ذا حظ من قرض الشعر، وكتب عن بعض رؤساء لمتونة، بمراكش، وبفاس، وبغيرهما. ثم تولى عن ذلك، وانقطع إلى الله، وأقبل على ما يعنيه من أمر معاده، وتوفي لست بقين من شهر ربيع الأول سنة تسع وثلاثين وخمسمائة، ورثاه أخوه أبو عبد

وتعليق ليفي بروفنسال، بيروت، 1956م، ق2: 247-248)، وتغلب الموحدون Los Almoravides على الممتونيين المرابطين، وأخرجوهم من بعض البلاد المغربية في سنة 540هـ/1145م (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8: 662-664، المعجب، عبد الواحد المراكشي: 173، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 108، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مجهول، حققه الدكتور سهيل زكار، والأستاذ عبد القادر زمامة، الطبعة الأولى، دار الرشاد، الدار البيضاء، 1979م: 135-136، 140، تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج6: 251-252، 306)، وانظر أيضًا:

Codera (Francisco), Decadencia y desaparicion de los Almoravides en Espana, Zaragoza, 1899, pp.71 sqq, Bosch Villa (Jacinto): Los Almoravides, Edicion facsimil, Estudio preliminar por Emilio Molina Lopez, Granada, 1995, pp. 253-295.

(54) معجم السفر، السلفي، رقم 114: 46، رقم 790 ص241، رقم 1549: 452.

(55) معجم السفر، السلفي، رقم 493: 158؛ تاريخ الإسلام، الذهبي، ج11، رقم 415: 702.

(56) كان أبو الوليد القُبْذَاقِي رجلاً صالحاً، وكان قد سمع بقرطبة نفراً من المتأخرين، ورحل حاجاً فأدى الفريضة، وتوقف في الإسكندرية عند قفوله من الحجاز وتوجهه إلى الأندلس، فلقى أبا طاهر السلفي وكان حريصاً على الأخذ، فكتب عنه جزيات، وحذث السلفي عنه واستفاد منه فوائد فقهية، وأدبية (معجم السفر، السلفي، رقم 1549: 452، معجم البلدان، ياقوت الحموي، م4 ص304، مجمع الآداب في معجم الألقاب، ابن الفوطي الشيباني، تحقيق محمد الكاظم، الطبعة الأولى، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1416هـ، رقم 809: 500)، علماء المغرب والأندلس في مجالس الحفاظ أبي طاهر السلفي، محمد بن عزوز: 131). وقبْذَاق مدينة من مضافات قرطبة (معجم السفر، السلفي: 452، معجم البلدان، ياقوت الحموي، م4: 304، لب اللباب في تحرير الأنساب، السيوطي، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز وأشرف أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، ج2، رقم 3134: 170).

(57) معجم السفر، السلفي، رقم 1549: 452، معجم البلدان، ياقوت الحموي، م4: 304.

(58) البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 79، تاريخ الإسلام، الذهبي، ج11، رقم 415: 702-703، وله أيضًا: سير أعلام النبلاء، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم

orientales en la Espana Musulmana, Madrid, 1968, 90-98.

(72) تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، السيد عبد العزيز سالم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2008م: 660.

(73) المعجب: عبد الواحد المراكشي: 151. وانظر أيضاً: الأنوار الجليلة في أخبار الدولة المرابطية، ابن الصيرفي، أعاد بناءه وحققه وقدم له د. محمد علي دبور، دار النابعة للنشر والتوزيع، طنطا، 2018م: 179، 229، 230، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 74، الإسلام في المغرب والأندلس، ليفي بروفنسال، ترجمة الدكتور السيد عبد العزيز سالم والأستاذ محمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، 1958م: 250، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990م: 78، تاريخ المغرب العربي، المرابطون: صنهاجة الصحراء الملتزمون في المغرب والسودان والأندلس، سعد زغول عبد الحميد، الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1995م، ج4: 407. وقد أثارت هذه المكانة التي بلغها فقهاء المالكية حفيظة بعض الشعراء فقدحهم بالسنة حداد، فهجاهم أبو جعفر بن محمد المعروف بابن البني الجباني، ونشر عيوبهم ومثالبهم، وسخر من مشاهير علماء المالكية أعلام المذهب، ومنهم: عبد الرحمن بن القاسم، وأشهب بن عبد العزيز، وأصبغ بن الفرّج (المعجب، عبد الواحد المراكشي: 150)، وتحفظ الكاتب أبو عبد الله بن أبي الخصال على بعض تصرفات أحد القضاة التي اتسمت بالتكبر والغرور، وعدم تقدير أعيان الأندلس الذين أوقفهم ببابه طويلاً (نفح الطيب، المقرئ، م3: 268-269). وانظر أيضاً: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس، الطبعة الأولى، دار الشروق، عمان، 1997م: 115-116.

(74) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج10، رقم 379: 838-839، وله أيضاً: سير أعلام النبلاء، ج20، رقم 75: 124.

(75) المعجب، المراكشي: 150، الحلل الموشية، مجهول: 84-85، قيام دولة المرابطين: صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، حسن أحمد محمود، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957م: 414، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 78.

(76) الأنوار الجليلة في أخبار الدولة المرابطية، ابن الصيرفي: 140، الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8: 531، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج7، رقم 844: 125، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 46، مجهول، الحلل الموشية: 81-82.

(77) وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، محمود علي مكي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمريد، 1959م، المجلد السابع، العددان 1-2: 171، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 431.

الله بقصائد فرائد (رسائل ابن أبي الخصال، ابن أبي الخصال، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1988م: 657، بغية الملتبس، الضبي، رقم 1076: 382، التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 183: 75، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج2، رقم 150: 68، خريدة القصر، الأصبهاني، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 105: 36-39، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، العباس بن إبراهيم السملالي الطعارجي المراكشي، راجعه عبد الوهاب بن منصور، الطبعة الثانية، المطبعة الملكية، الرباط، 1993م، ج8: 352).

(68) عن ترجمة أبي بكر المرخي، راجع: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ج2، م2: 533-556، خريدة القصر، ابن العماد الأصبهاني، ج2، رقم 112: 433-437، المعجم في أصحاب القاضي الصدي، ابن الأبار، رقم 120: 140-143، وله أيضاً: التكملة لكتاب الصلة، ج2، رقم 296: 112-113، وأشار إليه ابن الأبار عند ترجمته لحفيده محمد بن علي بن محمد الكاتب (المقتضب من كتاب تحفة القادم، تحقيق إبراهيم الإبياري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، القاهرة-بيروت، 1989م: 177، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج1، رقم 220: 307-308).

(69) معجم السفر، السلفي، رقم 493: 158. عن ترجمته، راجع: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20، رقم 201: 297.

(70) السلفي، معجم السفر، ص158.

(71) أخبار الفقهاء والمحدثين، الخشني، تحقيق ماريان لويسا أبيلا، ولويس مولينا، مدريد، 1992م، رقم 104: 95-98، رقم 493: 348-367، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، ابن حيان، حققه وقدم له وعلق عليه د. محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973م: 83-84، 99، ترتيب المدارك، القاضي عياض، م1، ج1: رقم 15: 200-203، م1، ج2: 201، 310-317، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج1: 163-165، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، ابن سماء العاملي، تحقيق د. محمود علي مكي، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1984م: 129-130، نفح الطيب، المقرئ، م2: 5-12، 45-46، م3: 167-168، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، نشأة وخصائص، مصطفى الهروس، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المغرب، 1997م: 24-36.

Lopez Ortiz (Jose), La recepcion de la Escuela Malequi en Espana, Madrid, 1930, pp.143-152, Lévi-Provençal, Historia de Espana, por Ramon Meneses Pidal, Madrid, 1957, pp.96-98, Makki (Mahmud Ali), Ensayo sobre las aportaciones

(93) روى عن أبيه، وسمع من ابن عم أبيه عبد الله محمد بن أحمد بن منظور، وتلمذ عليه ابن بشكوال، وغيره، وتوفي ابن منظور سنة 520هـ، عن ترجمته، راجع: ابن بشكوال، الصلة، ق1، رقم 171: 78، وانظر أيضًا: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، رقم 851: 248، ج3، رقم 192 ص79، ج4، رقم 266: 90-91، 129.

(94) ذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن زهر قد اعتلّ، فذكر ذلك للقاضي ابن منظور فعجب من ذلك متعجبًا (مستخفًا) وقال: "وطبيب ماهر يمرض؟!"، فبلغ ذلك إلى الوزير أبي العلاء بن زهر فنظم بيتين من الشعر يعرض بالقاضي، فقال:

ان ابن منظور تعجب هازلًا لما مرضت فقلت: يعثر من مشى
قد كان جالينوس يمرض دائمًا فمن الفقيه المرتضى أكل الرشا
واشتكاه لأمير المسلمين، فأنفذ كتابًا بعزله (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق الدكتور نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، 1995م: 519-818، التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج4، رقم 266: 90-91، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 49).

(95) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، ق2، م1: 220، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة: 517، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 65.

(96) أحداث مرابطية من كتاب التيسير لابن زهر ضمن كتاب: أضواء جديدة على المرابطين، عصمت دندش، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991م: 122-123.

(97) الصلة، ابن بشكوال، ق2، رقم 1251: 569. وكان قد قلده القضاء بعد استعفاء سليمان بن جعفر بن سليمان بن أمية الحضرمي سنة 500هـ (التكملة، ابن الأبار، ج4، رقم 266: 91، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج2، رقم 147: 60-61). وكان ابن شبرين أحد العلماء الفضلاء الصالحاء من رجال غرب الأندلس. وقد اختص بالقاضي أبي الوليد الباجي وأخذ عنه كثيرا من رويته وتوليفه، وأجازها لطلاب العلم، ومنهم: القاضي عياض، وكان من أهل العلم والمعرفة، عالما بالأصول والفروع، واستقضى بإشبيلية وحمدت سيرته في القضاء (عياض، الغنية، رقم 12: 46-47، التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج2، رقم 176: 63، ج3، رقم 69: 22، رقم 313: 244، ج4، رقم 420: 145).

(98) وكان أبو محمد الوحيدي من أهل العلم والمعرفة والفهم، وكان قبل صدامه ببني حسون محمود السيرة، عدل في أحكامه (الصلة، ابن بشكوال، ق1، رقم 652: 296، نفح الطيب، المقرئ، ج3: 392).

(99) وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، محمود علي مكي، وثيقة رقم 4: 174، عصمت دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين: 129.

(78) المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تاريخ قضاة الأندلس، النباهي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983م: 6.

(79) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج4، رقم 266: 90-91، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، ابن القطان، دراسة وقدم له وحققه الدكتور محمود علي مكي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م: 243، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني (510-546/1116-1151م)، عصمت عبد اللطيف دندش: الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م: 128.

(80) ابن عذاري، البيان المغرب، ج4: 64-65، 93.

(81) تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 98-97.

(82) تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 98، قيام دولة المرابطين، حسن أحمد محمود: 373.

(83) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241، وثائق جديدة، محمود علي مكي: 140.

(84) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 92، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، حسن علي حسن، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م: 171، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، حمدي عبد المنعم محمد حسين، دار المعرفة الجامعية، 2013م: 261.

(85) ديوان الأعمى التطيلي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ: 147، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 64-65.

وجهك بالإحسان والحسن ملي وأنت للدنيا وللدن ولي
نيطت بك الأمال فاقطع وصل وهذه الدنيا فولّ واعزل
(86) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 314: 130، تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 104.

(87) الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج5، رقم 50: 132-133، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، ابن أبي زرع، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972م: 164، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون، القاهرة، 1305هـ: 249، ابن القاضي، جذوة الاقتباس، رقم 570: 500-501.

(88) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج4، رقم 266: 91، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج2، رقم 147: 60-61، النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: 104.

(89) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 314: 130، المستملح من كتاب التكملة، الذهبي، رقم 620: 287.

(90) ياقوت الحموي، معجم البلدان، م4: 310.

(91) وثائق تاريخية جديدة، محمود علي مكي: 177-178.

(92) قيام دولة المرابطين، حسن أحمد محمود: 368-369.

1992م: 26-29؛ وثيقة تاريخية جديدة عن معركة كنتندة، محمد بنات، مجلة عصور الجديدة، الجزائر، 2015م، العدد 16-17، ربيع (أبريل): 75-90؛ إبراهيم عبد المنعم سلامة أبو العلا، النشاط العلمي بمدينة شاطبة الأندلسية حين جازها الفقهاء المتطوعون للمشاركة في وقعة كنتندة (514هـ/1120م)، بحث ألقى في اللقاء الثالث لفعاليات سيمينار التاريخ الإسلامي والوسيط الذي نظمتها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة (2022/12/17م)؛

Codera (Francisco), Decadencia y desaparicion de los Almoravides en Espana, Zaragoza, 1899, pp. 262-267, Huici Miranda, Los Banu Hud de Zaragoza, Alfonso 1el Batallador y Los Almoravides (Nuevas aportaciones), En Estudios de Edad Media de la Corona de Aragon, 7, Zaragoza, 1962, p. 25, Garrido, Almeria Musulmana, Vol. 1, pp. 316-318, Bosch Villa (Jacinto), Los Almoravides, Edicion facsimil, Estudio preliminar por Emilio Molina Lopez, Granada, 1995, pp. 195-196, Canada Juste, Alberto, La batalla de Cutanda (1120) en XILOCA, p.39-62.

(102) الصلة، ابن بشكوال، ق1، رقم 330: 146، ق2، رقم 1261: 572، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20: 40-41، نفح الطيب، المقرئ، م4: 461، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 104. وهو من أهل المرية. روى عن أبي العباس العذري كثيرًا، وعن القاضي أبي عبد الله بن المرابط، وأبي محمد العسال، وغيرهم. وكان إمامًا زاهدًا صالحًا ورعًا متواضعًا سمع الناس منه بعض ما رواه (الصلة، ابن بشكوال، ق2، رقم 1261: 572، التكملة لكتاب ابن الأبار، الصلة، م2، رقم 483: 185، تاريخ الإسلام، الذهبي، ج11، رقم 155: 226،

Garrido (J. A. T), Almeria Musulmana, 1, pp. 317-318).

(103) ابن الزبير، صلة الصلة، م3، رقم 626: 263.

(104) ابن الأبار، الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 211. وذكر ابن الأبار أنه ولد في ربيع الأول سنة 472هـ/سبتمبر 1079م (التكملة لكتاب الصلة، ج3، رقم 487: 193، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 277). ورجحنا ولادته في سنة 492هـ، فابن الأبار يشير إلى مكانته منذ حادثته (الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 215).

(105) الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 64، صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 626: 263.

(106) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، وله أيضًا: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 215-217، المغرب في

(100) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، وله أيضًا، الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 211، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك، ج3، رقم 532: 227، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 316، من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنشرا بعد، سعيد أحمد أعراب. وقد جانب ابن الأبار الصواب حين ذكر في موضع آخر من كتابه التكملة أنه تقلد قضاء المرية في سنة 517هـ/1123م (ج3، رقم 314: 130). وقد أوقفنا بعض روايات ابن عذاري في حيرة بشأن تاريخ ولاية ابن أضحى قضاء المرية؛ واسم القاضي السابق عليه؛ فنذكر أن أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين قلده قضاء مدينة المرية في سنة 511هـ/1117م (البيان المغرب، ج4: 67)، في أعقاب انتهاء ولاية القاضي محمد بن سعيد، وكان قد تقلد قضاء المرية في وقت سابق من نفس السنة (511هـ) (البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 65). ويتضح من رواية لابن خلكان أن ابن الفراء قد تقلد قضاء المرية في عهد الأمير يوسف بن تاشفين (وفيات الأعيان، ج7: 118-119).

(101) لما سقطت سرقسطة Zaragoza سنة 512هـ/1118م، وتوالى سقوط قواعد الثغر الأعلى ومعاقله في أيدي ألفونسو المحارب Alfonso el Batallador، ملك أرغون ونبرة (499-529هـ/1104-1134م) كتب الأمير علي بن يوسف المرابطي إلى أخيه أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف والي إشبيلية بتجهيز الجيوش والزحف لقتال ألفونسو ووضع حد لعدوانه، وكتب أيضًا إلى قادة ورؤساء الأندلس أن ينهضوا بقواتهم مع أخيه، وكان ألفونسو حينما علم بتحرك المرابطين وزحفهم إلى قشتالة، قد استقدم سائر قواته، فاجتمع له زهاء اثني عشر ألف فارس، غير المشاة والرماة، وهم جموع غفيرة، ووقع اللقاء في ظاهر بلدة قُنتَدة على مقربة من دُورَقة Daroca، ونشبت بين الفريقين معركة عنيفة، فدارت الدائرة على المسلمين، وهزموا هزيمة شديدة، وسقط منهم نحو عشرين ألفًا من المتطوعة، وتنوه المصادر بمن استشهد في الموقعة من العلماء والفقهاء، ومنهم: إمام المحدثين القاضي أبو علي الصدفي السرقسطي، وارتد قائد الجيش المرابطي إلى بلنسية. وكانت هذه الموقعة نكبة جديدة للأندلس، ولهيبة المرابطين العسكرية، لمزيد من التفاصيل، راجع: الصلة، ابن بشكوال، ق1، رقم 330: 146، ق2، رقم 1261: 572، الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8: 666، معجم البلدان، ياقوت الحموي، م4: 310، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار: 16-17، 140، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 308، تاريخ الإسلام، الذهبي، ج11، رقم 133: 219، رقم 155: 227، وله أيضًا: سير أعلام النبلاء، ج20: 40-41، نفح الطيب، المقرئ، م4: 461-460، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان: 103-104، الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصاري سنة 512هـ/1118م مع أربع وثائق جديدة، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،

ج2 ص9، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج4، رقم 1265: 535-536).

(116) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 314: 130، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 58، 62، 65، 67، 77، 78، 106، 107.

(117) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 314: 130، ج3، رقم 487: 193، وله أيضًا: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 211، صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 465: 199،

Lucini (Maria Mercedes), Los Banu Samayun, una familia de cadies, en Estudios Onomastico-Biograficos de Al-Andalus (Familias Andaluses), V, editados por Manuela Marin y Jesus Zanon, C.S.I.C, Madrid, 1992, p.185.

نشأ ابن سمجون بغرناطة وتلقاه بها على أبي محمد عبد الواحد بن عيسى الهمداني وسمع الحديث من أبي علي الغساني، ولى قضاء إشبيلية بعد صرف أبي مروان الباجي عن ولايته الثانية، ثم نقل إلى قضاء غرناطة في مدة إمارة علي بن يوسف بن تاشفين، ثم نقل منه إلى قضاء المرية بعد أبي الحسن بن أضحي، وأعيد إلى قضاء إشبيلية بعد أبي القاسم بن ورد، ثم إلى قضاء غرناطة، ثم عاد إلى المرية، فتوفي بها في سنة 524هـ/1129م (التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 314: 130، صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 465: 199، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، عناية وتقديم عبد الحميد الهرامة، الطبعة الثانية، دار الكاتب، طرابلس- ليبيا، 2000م، ج1، رقم 349: 284، العباس بن إبراهيم السملالي الطعارجي المراكشي: الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج8: 380). وترجم له ابن عبد الملك والذهبي، ولم يشير إلى ولايته قضاء المرية (ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، ج3، رقم 125: 43، المستملح من كتاب التكملة، الذهبي، رقم 620 ص287،

Lucini (M. M), Los Banu Samayun, una familia de cadies, p.184-185).

(118) صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 465: 199،

Lucini (M. M), Los Banu Samayun, una familia de cadies, p.185.

(119) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 314: 130، صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 465: 199.

(120) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، وله أيضًا: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 211.

(121) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241، التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227، 271.

(122) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227.

حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج2: 108، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227، صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 626: 263-264، المستملح، الذهبي، رقم 653: 305، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 318. وكان قد قرأ الأدب على ابن بقتة، وشعره في ذروة همدان وذوائبها (الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 64-66).

(107) قلاند العقيان، ص647، خريدة القصر، العماد الأصبهاني، ج2، رقم 135: 497.

(108) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 192-193، وله أيضًا: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 215، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227، المستملح، الذهبي، رقم 653: 305، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 64. وقد روى عنه بعض تلاميذه، منهم: أبو حفص عمر بن محمد بن عمر اليحصبي، وأبو جعفر أحمد بن ثابت الوادي أش، وحمزة بن علي المحاربي، وأبو خالد بن رفاعة تقيته به، والفقيه أبو خالد بن يزيد بن محمد، وغيرهم (التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3: 193، وله أيضًا: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 216، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 66).

(109) خريدة القصر، العماد الأصبهاني، ج2، رقم 135: 497.

(110) الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 277.

(111) الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 64. وكان أبو بكر غالب المحاربي حافظًا للحديث، وطرقه، وعلله، عارفاً بأسماء رجاله. وكان أيضًا أديبًا شاعرًا لغويًا أخذ الناس عنه كثيرًا. عن ترجمته، انظر: الصلة، ابن بشكوال، ق2، رقم 981: 457-458، خريدة العصر، العماد الأصبهاني، ج2، رقم 133: 488-489، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 200-210، نفح الطيب، المقرئ، م2، رقم 211: 523-526.

(112) قلاند العقيان، ابن خاقان: 647.

(113) قلاند العقيان، ابن خاقان: 647، العماد الأصبهاني، خريدة القصر، ج2، رقم 135 ص497.

(114) قلاند العقيان، ابن خاقان: 650-651، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 66، نفح الطيب، المقرئ، م4: 164-165.

(115) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج2، رقم 16: 8-9، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج4، رقم 1265: 535-536. وأصله من مؤرور Moron، وبيته بها معروف. وكان من أهل العلم والفهم، واستقضى ببعض الكور، وتولى الصلاة بالجامع الأعظم بقرطبة إلى أن توفي بها (التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار،

107-108، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، ج4: 208.

(127) قلاند العقيان، ابن خاقان: 648، نفح الطيب، المقرئ، م1: 676-677، م4: 164.

(128) قلاند العقيان، ابن خاقان: 648-649، خريدة القصر، العماد الأصبهاني، ج2، رقم 135: 497، نفح الطيب، المقرئ، م1: 677، م4: 164.

(129) قلاند العقيان، ابن خاقان: 649-650، خريدة القصر، العماد الأصبهاني، ج2، رقم 135: 498، نفح الطيب، المقرئ، م1: 677، م4: 164. وانظر هذه الأبيات (ملحق رقم 3).

(130) قلاند العقيان، ابن خاقان: 650-652، خريدة القصر، العماد الأصبهاني، ج2، رقم 135 ص498، الحلة السيرة، ابن الأبار، ج2: 216-217، نفح الطيب، المقرئ، م1: 676، م4: 165-166.

(131) صلة الصلة، ابن الزبير، رقم 626: 263، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 64.

(132) قلاند العقيان، ابن خاقان: 651، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 66، نفح الطيب، المقرئ، م4: 165.

(133) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج2: 217.

(134) أشار أحد المتخصصين في دراسة الأدب الأندلسي إلى رسالة أمير المسلمين علي بن يوسف في عزل ابن أضحى باعتبارها مساهمة من النثر الأندلسي في هجاء القضاة والسخرية منهم (الهجاء في الأدب الأندلسي، فوزي عيسى، الطبعة الأولى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2007م: 114).

(135) العُجُومُ الظلمة، وهو ذُكْرُ الضَّفَدَع، وهو الثور المسن، ويقال الحمار الغليظ (شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميري، تحقيق د. حسين بن عبد الله العمري، ومظهر بن علي الأرياني، ود. يوسف محمد عبد الله، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت- دمشق، 1999م، ج7: 4736-4737).

(136) الرجوم: الرجم في الكلام تعني المبالغة، والحديث بالظن، أو التخمين. والرجم: اسم لما يرم به، والجمع رجوم (شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميري، ج4: 2415)، وقال الله تعالى: "ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين" (القرآن الكريم، الملك، آية: 5).

(137) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241. أشار حسن علي حسن لنص هذه الرسالة، دون أن يدرسها، في معرض حديثه عن عزل القضاة زمن المرابطين، ومخاطبة أهالي أقاليمهم لتوضيح أسباب العزل (الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين: 171).

(138) الصافات، آيات: 145-147.

(139) القلم، آية: 49.

(123) كان أبو حفص من أهل العلم والصلاح، وكان يحضر عند السلفي لسماع الحديث في المساء والصباح، وقد استفاد السلفي عنه فوائد أدبية، ثم عاد إلى بلده (معجم السفر، السلفي، رقم 791: 241).

(124) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241.

(125) وسَدُوْمٌ: فعول من السَدَم، وهو الندم مع غم. وهي مدينة من مدائن قوم لوط، وكان قاضيها يقال له سدوم. ونستدل من بيت لأحد الشعراء على أن سَدُوْمُ اسم البلد لا اسم القاضي، فقال:

كذلك قوم لوط حين أضحوا كعصف في سدومهم رميم
إلا أن قاضي سَدُوْمُ يضرب به المثل، فيقال: "أجور من قاضي سَدُوْمُ". وكان من جوره أنه حكم على أنه إذا ارتكبوا الفاحشة من أحد أخذ منه أربعة دراهم. وذكر الميداني في كتاب الأمثال أن سَدُوْمُ هي سرمين من أعمال حلب معروفة عامرة عندهم، وقيل إنها تقع في منطقة البحر الميت وغور الأردن. وقد خسف الله قرية سَدُوْمُ بسبب ما كان يقتترفه أهلها من مفساد، فكانوا يأتون الذكور من دون النساء، فقال تعالى: "ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها أحد من العالمين، إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون، وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريبتكم إنهم أناس يظطهرون، فأنجيناه وأهلكه إلا امرأته كانت من الغابرين، وأمطرنا عليهم مطراً فانظر كيف كان عاقبة المجرمين" (القرآن الكريم، الأعراف، آيات: 80-84، وانظر أيضاً: سور: الحجر، آيات: 58-77، النمل، آيات: 54-58، العنكبوت، آيات: 28-35)، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، اعتنى به وصححه الشيخ هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 2003م، ج7: 245-246، ج13: 218-219، ص341-343، وقد صاغ أمية بن أبي الصلت قصة سَدُوْمُ ومصيرها التمس شعراً (معجم البلدان، ياقوت الحموي، م3: 200-201). وقد صاغ أمية بن أبي الصلت قصة سَدُوْمُ ومصيرها التمس شعراً، فقال:

ثم لوط أخو سدوم أتاها إذا أتاها برشدها وهداها
راودوه عن ضيفه ثم قالوا قد نهيناك أن تقيم قراها
عرض الشيخ عند ذاك بنات كظباء بأجرع ترعاها
غضب القوم عند ذاك وقالوا أيها الشيخ خطة نابها
أجمع القوم أمرهم وعجز خيب الله سعيها ورجاها
أرسل الله عند ذاك عذاباً جعل الأرض سفلها أعلاها
ورماها بحاصب ثم طين ذي حروف مسوم إذ رماها

(معجم البلدان، ياقوت الحموي، م3: 200-201).

(126) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م، ج5: 2163، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار: 308، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج3: 194، المغرب في حلي المغرب، ابن سعيد المغربي، ج1، رقم 184: 260، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20، رقم 65:

الله عنان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م: 196-200.
عن تحول المرابطين من حياة الزهد والتقشف إلى الحياة الراقية
الرفيعة، وانغماسهم في الترف، راجع: قيام دولة المرابطين، حسن
أحمد محمود: 421-424.

Huici Miranda, Historia politica del imperio
Almohad, Tetuan, 1956.

(151) من بيت مشهور بالمغرب. وسمع من أبيه ومن أعلام بلده
وبأغمات، ودخل الأندلس مرتين، المرة الأولى عام 495هـ، فلقى
بقرطبة أبا علي الغساني، وأبا عبد الله بن فرج بن الطلاع، وأبا
محمد بن عتاب، فسمع منهم، ومن غيرهم، والمرة الثانية لقي
بإشبيلية أبا عبد الله بن شبرين وسمع منه، وكتب إليه أبو عبد الله
الخوانساري، وأبو علي الصديقي، وغيرهما. وكان رواية مكثرًا،
ذاكرًا للمسائل، عارفًا بالنوازل، مقدمًا في علم الفرائض،
واستقضى بمكناسة الزيتون، ثم فاس، حتى صرفه الأمير علي بن
يوسف (ت 543هـ/نوفمبر 1148م) (التكملة لكتاب الصلة، ابن
الأبار، ج 4، رقم 46: 16-17، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك
المراكشي، ج 5، رقم 50: 132-133، رقم 226: 347-348،
صلة الصلة، ابن الزبير، م 3، رقم 537: 229-230، تاريخ
الإسلام، الذهبي، ج 11، رقم 170: 833، تاريخ قضاة الأندلس،
النباهي: 102).

(152) البيان المغرب، ابن عذاري، ج 4: 92، الحضارة الإسلامية
في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، حسن علي
حسن: 171، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس،
حمدي عبد المنعم محمد حسين: 261.

(153) الغُوَيْرُ ماء بني كلاب، ومنه قول الذبابة: " عسى الغُوَيْرُ
أَبْؤُسًا " أي عساه أن يأتي باللباس والشر. وهو مثل قديم يُقال عند
التهمة، واستخدمه الخليفة عمر بن الخطاب في حديثه في المنبؤ.
ومعنى المثل: ربما جاء الشر من معدن الخير (لسان العرب، ابن
منظور، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ج 5: 39،
ج 6: 23).

(154) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241.

(155) تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 4.

(156) تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 5.

(157) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241.

(158) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم
ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، المالكي، حققه
بشير البكوش، راجعه محمد العروسي المطوي، الطبعة الثانية،
دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ج 1: 66، وفيات الأعيان،
ابن خلكان، م 4: 344، م 7: 214، سير أعلام النبلاء، الذهبي،
حققه محمد نعيم العرقسوسي ومأمون صاغرجي، الطبعة الثانية،
مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م، ج 3، رقم 8: 33.

(159) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، تحقيق علي
محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1992م، م 3: 918-920.

(140) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الآية: 145 من سورة
الصفات، ج 15 ص 128-131، والآية 49 من سورة القلم، ج 18
ص 253-254.

(141) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج 2: 215.

(142) قلاند العقيان، ابن خاقان: 646-647، المغرب في حلى
المغرب، ابن سعيد المغربي، ج 2، رقم 417، ص 108، صلة
الصلة، ابن الزبير، رقم 626: 263، الإحاطة في أخبار غرناطة،
ابن الخطيب، م 4: 64.

(143) قلاند العقيان، ابن خاقان: 646، خريدة القصر، العماد
الأصبهاني، ج 2، رقم 135: 497. يرتفع نسبه إلى يزيد بن الشمر
الهمداني الداخل إلى الأندلس، وهم من همدان في ذؤابة شرفها
وصميم بيوتاتها (الحلة السيرة، ابن الأبار، ج 2: 211، المغرب
في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج 2: 108). وعن نباهة
سلفه، انظر: المقتبس في تأريخ رجال الأندلس، ابن حيان
القرطبي، نشره ملشور أنطونية، باريس، 1937م: 31، الحلة
السيرة، ابن الأبار، ج 1، رقم 88: 228-229، ج 2: 378-379.

(144) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج 2: 216. لم يحدد ابن سعيد
صاحب المجلس الذي دخله ابن أضحى، وألقى فيه هذين البيتين،
فذكر أنه " دخل يومًا على قوم قد غص ناديمهم " (المغرب في
حلى المغرب، ج 2، رقم 417، ص 108، وله أيضًا: رايات
المبرزين: 146).

(145) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج 2: 216. ذكر ابن سعيد البيتين
باختلاف طفيف لا يخل بالمعنى؛ فلفظة " ثم صدر المجلس "؛ أتى
بها " فهو صدر المجلس "، وجاء عنده " إن يذهب الزمان " وهي
مثبتة عن ابن الأبار " إن يخل الزمان ". (المغرب في حلى، ابن
سعيد المغربي، ج 2، رقم 417: 108، وله أيضًا: رايات المبرزين:
146). وذكر ابن الأبار نفسه أنه لو قال " يذهب " مكان " يخل "

لكان أجود (الحلة السيرة، ج 2: 216).

(146) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج 2: 217. اعتقد حسن أحمد
محمود أن ابن أضحى مدح الأمير علي بن يوسف بهذين البيتين،
فطرب بهما، وأمر بتفريعه في المجلس (قيام دولة المرابطين:
442).

(147) أعراب، من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنشرا بعد،

habous.gov.ma

(148) المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع - الذهنيات
- الأولياء، إبراهيم القادري بوتشيش، الطبعة الأولى، دار الطليعة،
بيروت، 1993م: 99-100.

(149) نصوص سياسية، حسين مؤنس: 112.

(150) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج 8: 655-660، نظم الجمان،
ابن القطان: 73، 87-159، المعجب، عبد الواحد المراكشي:
ص 154، 160-166، الحل الموشية، مجهول: 105-115، تاريخ
ابن خلدون، ابن خلدون، ج 6: 303-305، تاريخ الأندلس في عهد
المرابطين والموحدين، يوسف أشباخ، ترجمة وتعليق محمد عبد

الأنبار غربي الكوفة)، سباه خالد بن الوليد في أربعين غلاماً، منهم: محمد بن سيرين صاحب أنس بن مالك، فأكرهم خالد، فأبلغوه أنهم كانوا أهل مملكة، ففرقهم على الناس، فكان خُمرانُ للمسيب بن نجبة (وفيات الأعيان، ابن خلكان، م: 4: 181)، وثب على البصرة سنة 41هـ نصره للمروانيين، وضربت مسكوكات باسمه أيام ولايته عليها، وكان أوفر الحرمة عند الخليفة عبد الملك بن مروان، فقد قلده ولاية مدينة عبادان، روى عنه: عطاء بن يزيد الليثي، وعروة، وزيد بن أسلم، وبيان بن بشر، وبكير بن الأشج، ومعاذ بن عبد الرحمن، وآخرون. وطال عمره وتوفي بالبصرة في سنة 75هـ/694م، مصادر ترجمته: طبقات ابن سعد، ابن سعد، ج 5 ص 283، ج 7: 148، طبقات خليفة، خليفة بن خياط، رقم 1611: 343، 1656: 350، التاريخ الكبير، البخاري، إشراف د. محمد عبد المعيد خان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1986م، ج 3، رقم 287: 80، تاريخ الإسلام، الذهبي، ج 3: 152، وله أيضاً: سير أعلام النبلاء، ج 4، رقم 73: 182-183، البداية والنهاية، ابن كثير، ج 9: 14.

(166) سبق لأهل المرية أن رفضوا سداد ضريبة المعونة التي فرضها يوسف بن تاشفين على رعاياه بعد موقعة الزلاقة (479هـ/1086م)، بدعوى الجهاد ضد النصارى الإسبان، وكان جماعة من فقهاء المغرب والأندلس قد أفتوه بجوازها اقتداء بالخليفة عمر بن الخطاب، وفوضوا قاضيهم ابن الفراء، وكان قوياً بالحق، مقبلاً على الآخرة، ومن الدين والورع على ما ينبغي، في الكتابة إليه برفضهم أداء هذه الضريبة، فكتب إليه رسالة قوية يعيب على الفقهاء ويطن إجازتهم له على فرض تلك المعونة، ويلزمه بتفريغ خزانته للنفقة على غزواته، وعدم تحميل الرعايا بما لا يطيقون من الجباية (وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج 7، رقم 844: 119، نفح الطيب، المقرئ، ج 3، رقم 172: 386-387. وانظر: تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، السيد عبد العزيز سالم: 654، وله أيضاً: تاريخ مدينة المرية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1984م: 90، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، عز الدين أحمد موسى، الطبعة الأولى، دار الشروق، 1983م: 165، من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنتشرا بعد، سعيد أحمد أعراب، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد 245، فبراير، 1985م، وانظر أيضاً: الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجلال غمارة، الزيتاني، (الجزء الثاني نوازل الجهاد)، دراسة وتحقيق غنية عطوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2013م، ص 180،

Garrido (J. A. T), Almeria Musulmana, 1, pp. 317-318.

وجدير بالذكر أن الذهبي ذكر الرواية السابقة، ولكنه جعلها موجهة إلى الأمير علي بن يوسف بن تاشفين الذي وقف على ذلك الكتاب،

(160) وفيات الأعيان، ابن خلكان، م: 4: 344، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج 3، رقم 8: 34، البداية والنهاية، ابن كثير، ج 4: 666. (161) الصحابي أبو يحيى عبد الله بن سعد بن أبي سرح (الشرح) بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن مالك بن عامر بن لؤي القرشي، وبينت كتب السير الثقات أن إهدار دمه كان نتيجة لارتداده، وليس لادعائه على الله تعالى وتحريف ما كان يكتبه وادعائه على الرسول صلى الله عليه وسلم، ولو كان ذلك ما كان للنبي أن يقبل منه عذراً ولا شفيحاً. وعقب انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه، شارك عبد الله بن سعد في الفتوح والجهاد في سبيل الله، فكان على ميمنة عمرو بن العاص، وعرف بالشجاعة والإقدام والصبر في المعارك، وولاه الخليفة عمر بن الخطاب إمارة الصعيد بمصر، ثم ولاه عثمان مصر كلها، وكان محموداً، وظهرت براعته الإدارية في تنظيم الخراج. وفي مدة ولايته فتح فتوحاً عظيمة في إفريقية سنة 27هـ/م، وفي بلاد النوبة، والسودان سنة 31هـ/م. واعتزل السياسة والنجاة من الفتنة بعد استشهاد عثمان بن عفان، فلم يبايع علياً ولا معاوية، وخرج إلى عسقلان (الرملة) فظل فيها عابداً حتى وفاته في خلافة علي أبي طالب بعسقلان سنة 36هـ. عن مصادر ترجمته، راجع: الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، ج 7: 496-497، كتاب الطبقات، خليفة بن خياط، تحقيق د. سهيل زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1993م، رقم 2713: 530، فتوح مصر وأخبارها، ابن عبد الحكم، تقديم وتحقيق محمد صبيح القاهرة، 1974م: 124-125، ص 262-263، تاريخ ابن يونس الصديقي، ابن يونس المصري، جمع وتحقيق ودراسة وفهرسة الدكتور عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ق: 1: 52، 87، 97، 138، 163، 261، 268، 273، رقم 737 ص 269-270، 361، 441، 478، 480، 483، 501، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، تحقيق إبراهيم البنا وأحمد عاشور، منشورات كتاب الشعب، القاهرة، 1973م، ج 1: 269-270، رياض النفوس، المالكي، ج 1: 14-27، الحلة السرياء، ابن الأبار، ج 1: 14، 20، 24-25، 28، البيان المغرب، ابن عذاري، ج 1: 8-11، الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، القاهرة، 1328هـ، ج 2: 316-318، العقد الثمين في تاريخ البلاد الأمين، الفاسي، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، 1962-1967م، ج 5: 166، حسن المحاضرة، السيوطي، ج 1: 213، 579-581.

(162) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241.

(163) سير أعلام النبلاء، الذهبي، حققه مأمون الصاغري، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م، ج 4، رقم 73: 182-183.

(164) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج 4، رقم 73: 182-183.

(165) الفقيه خُمرانُ بن أبان بن خالد عبد عمرو بن عقيل بن عامر بن جندلة بن جذيمة الفارسي. وكان من سبي عين التمر (قريبة من

ورد ثلث أموال المعونة لعدم احتياج بيت المال إليها (تاريخ الإسلام، ج11، رقم 155: 226).

(167) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241.

(168) البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 62، تاريخ المغرب العربي، المرابطون، سعد زغول عبد الحميد، ج4: 415.

(169) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8: 645-646، نظم الجمان، ابن القطان: 23، الحلل الموشية، مجهول: 86-87، تاريخ المغرب العربي، المرابطون، سعد زغول عبد الحميد، ج4 ص403-405،

Codera, Decadencia y Desaparicion de Los Almoravides, p.236-238, Bosch Vila, Los Almoravides, pp. 196-199.

ذكر ابن أبي زرع أن بداية اختلال أمر المرابطين وضعف دولتهم وعجزهم عن نصره بلاد الأندلس كان في سنة 519هـ/1125م (الأنيس المطرب، ابن أبي زرع: 171).

(170) صلة الصلة، ابن الزبير، ج3، رقم 438: 182-183؛ الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، ج2: 412، تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 109، طبقات المفسرين، الداودي، ج1، رقم 251: 265-266، نفح الطيب، المقرئ، ج2، رقم 211: 526-527. وكان أدبيًا بارعًا، شاعرًا لغويًا، وألف كتابه المسمى الوجيز في التفسير، فجاء من أحسن تأليف وأبدع تصنيف (الصلة، ابن بشكوال، ج2، رقم 830: 386-387؛ بغية الملتصق، الضبي، ج2، رقم 1106: 506-508؛ تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 109)، وانظر أيضًا: تاريخ مدينة المرية قاعدة أسطول الأندلس، السيد عبد العزيز سالم: 181.

(171) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8: 531، المعجب، عبد الواحد المراكشي: 149-150، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج7، رقم 844: 123، تاريخ المغرب العربي، المرابطون، سعد زغول عبد الحميد، ج4: 377، 400.

(172) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتري، ج2، م2: 546-547، المعجب، عبد الواحد المراكشي: 173، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 87. وكان لقب ناصر الدين هو اللقب الرسمي للأمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين، وكان يستخدم في المراسم الرسمية (الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصارى، حسين مؤنس، الوثيقة الأولى: 35).

(173) البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 46، الحلل الموشية، مجهول: 29-30، 32، 45، 47، 50، 75.

(174) الحلل الموشية، مجهول: 140.

(175) البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 63-64.

(176) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 285: 308، المغرب في حلي المغرب، ابن سعيد المغربي، ج1، رقم 184: 260، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20، رقم 65: 108،

الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، ج4: 212، نفح الطيب، المقرئ، ج7: 33-34، أشارت بعض المصادر إلى مقتله سنة 535هـ/1140م (وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج4، رقم 525: 23-24، شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج6: 176).

(177) قلاند العقيان، ابن خاقان: 651-646.

(178) تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس: 226، الهجاء في الأدب الأندلسي، فوزي عيسى: 114. (179) المعجب، عبد الواحد المراكشي: 151، قيام دولة المرابطين: حسن أحمد محمود: 428-429، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، إبراهيم القادري بوتشيش: 39.

(180) المعجب، عبد الواحد المراكشي: 144، زيارة الأندلسيين لبلاد المرابطين بمراكش، ضمن كتاب أضواء على المرابطين، عصمت دندش: 107. وجدير بالذكر أنه قد انقطع لوالده أمير المسلمين يوسف بن تاشفين من الأندلس "من أهل كل علم فحول، حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم" (المعجب، عبد الواحد المراكشي: 144).

(181) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان: 439.

(182) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20: 124.

(183) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار: 63.

(184) تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس: 225.

(185) المطرب من أشعار أهل المغرب، ابن دحية: 187-189، ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج3، رقم 183 ص75، المعجب، عبد الواحد المراكشي: 151، الحلل الموشية، مجهول: 145. ولم يزل أبو عبد الله بن أبي الخصال وأخوه أبو مروان كاتبين للأمير المسلمين، إلى أن أخرج أبو مروان عن الكتابة، لموجة كانت منه عليه بسبب رسالته إلى جند بلنسية، إذ أحش فيها على المرابطين، وأغلظ لهم في القول أكثر من الحاجة (المعجب، عبد الواحد المراكشي: 153-154).

(186) المعجب، عبد الواحد المراكشي: 154، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 91: 30، ج4، رقم 961: 396. وقد استعفاه عند تغييره على أخيه أبي مروان، لاستشعاره الحرج، ورجع إلى قرطبة بعد وفاة أخيه بمراكش، وظل مقيمًا بقرطبة حتى استشهاده في داره أول الفتنة الكائنة على المرابطين سنة 540هـ/1145م (المعجب، عبد الواحد المراكشي: 154).

(187) المعجب، عبد الواحد المراكشي: 152.

(188) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار: 315، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصمت دندش: 376.

- 184: 260، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20، رقم 65: 108، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، ج4: 212، نفح الطيب، المقرئ، ج7: 33-34، شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج6: 176.
- (202) صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 626: 263، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 66، سماه النباهي " كتاب قوت النفوس، وإنس الجلوس " (تاريخ قضاة الأندلس: 125).
- (203) صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 626: 264.
- (204) صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 626: 263.
- (205) وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، محمود علي مكي، وثيقة رقم 4: 174، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصمت دندش: 129.
- (206) معجم السفر، السلفي، رقم 790: 241، تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس: 226.
- (207) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج2، رقم 144: 212، رايات المبرزين، ابن سعيد المغربي: 145-146. وقد تعدد الثوار والمنتزرون في أعقاب هذه الدولة (أعمال الأعلام، ابن الخطيب، ق2 ص248)، وانظر أيضًا: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، يوسف أشباح: 219.
- Bosch Vila, Los Almoravides, p. 289.
- (208) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487 ص193، وله أيضًا: الحلة السيرة، ج2، رقم 144 ص211-212، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج2: 108، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227.
- Fierro (Maribel), The qadi as ruler, en Saber religioso y poder politico en El Islam, Actas del Simposio Internacional, (Granada, 15-18 octubre 1991, Agencia Espanola de cooperacion Internacional, Madrid, 1994, p.87.
- (209) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج2، رقم 144: 212، الأنيس المطرب بروض القرطاس، ابن أبي زرع: 171.
- (210) وهو أبو الحكم يوسف بن عبد الرحمن بن جزى قاضي جيان الثائر بها على المرابطين، وكان عنده حظ من الطب، فعرف بالرئيس. وشكك ابن الخطيب أن يكون غيره هو المتأمر بها (أعمال الأعلام، ق2: 259)، وانظر أيضًا:
- Aguirre Sadaba (F.J.) - Jimenez Mata (Ma.C.), Introduccion Al Jaen Islamico (Estudio Geografico- Historico) Instituto de Estudios Giennenses, Jaen, 1979, pp.208-209, Fierro (Maribel), The qadi as ruler, p.93-94).
- (211) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج2: 212-213، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 453: 188-189، أعمال الأعلام، ابن الخطيب، ق2: 176. وانظر أيضًا: تاريخ الأندلس
- (189) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسم الشنتريني، ق3، م2: 786-809، رايات المبرزين، ابن سعيد المغربي، رقم 93: 189-188.
- (190) رسائل ابن أبي الخصال، ابن أبي الخصال: 603-607.
- (191) فهرسة ابن خير الإشبيلي، ابن خير الإشبيلي، رقم 1224: 514، التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 177: 74، البيان المغرب، ابن عذاري، ج4: 87-88، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 441-442. وراجع أيضًا: ابن غرسية، رسالة ابن غرسية في الشعوبية والردود عليها (ضمن كتاب نواذر المخطوطات)، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، مكتبة الحلبي، مصر، 1972م: 239، 243، ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، ج2، رقم 606: 406-407.
- (192) فهرسة ابن خير الإشبيلي، ابن خير الإشبيلي، رقم 1235: 516-517، الصلة، ابن بشكوال، ق2، رقم 1294: 588-589، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 125: 152-156، المعجب، عبد الواحد المراكشي: 152-153، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصمت دندش: 425.
- (193) حققه الدكتور محمد رضوان الذاية بعنوان رسائل ابن أبي الخصال، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1988م، المعجب، عبد الواحد المراكشي: 153. وكان ابن أبي الخصال عالما بالأخبار ومعاني الحديث والآثار والسير والأشعار، وله قصائد فريدة، وتوليف حسان ظهر فيها نبلة واستبان بها فهمه (فهرسة ابن خير الإشبيلي، ابن خير الإشبيلي: 236، 291، 399، 401، 473، 493، 494، 506، 513، الصلة، ابن بشكوال، ق2، رقم 1294: 589، الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 91: 30-32).
- (194) الصلة، ابن بشكوال، ق2، رقم 1293: 589.
- (195) الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 66.
- (196) قلاند العقيان، ابن خاقان: 647.
- (197) قلاند العقيان، ابن خاقان: 648.
- (198) قلاند العقيان، ابن خاقان: 650-651، الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، م4: 66، نفح الطيب، المقرئ، م4: 164-165.
- (199) ابن خاقان، قلاند العقيان، ص648، العماد الأصهباني، خريدة، ج2، رقم 135 ص497، ابن الأبار، الحلة السيرة، ج2، ص217، ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م4 ص65، المقرئ، نفح الطيب، م4 ص163.
- (200) من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنشرا بعد، سعيد أحمد أعراب، habous.gov.ma
- (201) المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ابن الأبار، رقم 285: 308، وفيات الأعيان، ابن خلكان، م4، رقم 525: 23-24، ج7: 124، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج1، رقم

في عهد المرابطين والموحدين، يوسف أشبـابـخ: 219، 221،
عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد الله عنان: 316، الأندلس
في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصمت عبد اللطيف
دندش: 79-80،

Codera, Decadencia y Desaparicion de Los
Almoravides, p.79-80, Bosch Vila, Los
Almoravides, pp. 289-290.

(212) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، ج3، رقم 487: 193، وله
أيضاً: الحلة السيرة، ج2، رقم 144: 213-214، المغرب في
حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ج2: 108، الذيل والتكملة، ابن
عبد الملك المراكشي، ج3، رقم 532: 227، المستملح، الذهبي،
رقم 653: 305، من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنتشرا بعد،
سعيد أعراب، habous.gov.ma،

Fierro (Maribel), The qadi as ruler, p.87.

(213) صلة الصلة، ابن الزبير، م3، رقم 626: 263.

(214) المستملح، الذهبي، رقم 653: 305.

(215) الحلة السيرة، ابن الأبار، ج2: 213-215، أعمال الأعلام،
ابن الخطيب، ق2: 176، عصر المرابطين والموحدين، محمد عبد
الله عنان: 316،

Bosch Vila, Los Almoravides, p. 289-291, Aguirre
Sadaba (F.J.) - Jimenez Mata (Ma.C.),
Introduccion Al Jaen Islamico, 1979, pp.208-209,
Fierro (Maribel), The qadi as ruler, p.88.

(216) تاريخ قضاة الأندلس، النباهي: 125.

(217) السلفي، أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر
للسلفي، رقم 48 ص78-79. وانظر أيضاً: معجم السفر، رقم 790
ص241.

(218) ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4
ص92.

(219) المصدر السابق، ج4 ص92.

(220) ابن خاقان، فلاند العقيان، ص649-650. العماد الأصبهاني،
خريدة القصر، ج2، رقم 135 ص497-498، المقرئ، نفح
الطيب، م1 ص677، ج4 ص164.

مصادر الدراسة ومراجعها

(أولاً) المصادر العربية

- ديوان الأعمى التطيلي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
- (12) التنبكتي (أحمد بابا) ت، 1036هـ/1627م:
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم عبد الحميد الهرامة، الطبعة الثانية، دار الكاتب، طرابلس- ليبيا، 2000م.
- (13) ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد الشيباني) ت630هـ/1233م:
- الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م.
- (14) -----: أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق إبراهيم البنا وأحمد عاشور، منشورات كتاب الشعب، القاهرة، 1973م.
- (15) ابن الجزري الدمشقي (الإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد) ت833هـ/1429م:
- غاية النهاية في طبقات القراء، عني بنشره ج. برجستراستر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.
- (16) ابن حجر العسقلاني (الإمام أبي الفضل أحمد بن علي) ت852هـ/1448م:
- الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ.
- (17) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) ت456هـ/1064م:
- جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة، 1982م.
- (18) الحميدي (أبو عبد الله محمد بن فتوح) ت488هـ/1095م:
- جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.
- (19) الحميري (نشان بن سعيد) ت573هـ/1177م:
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق د. حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الأرياني، ود. يوسف محمد عبد الله، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت- دمشق، 1999م.
- (20) الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) ت705هـ/709هـ (1306م/1309م):
- الروض المعطار في خبر الأقطار، حققه د. إحسان عباس، الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، 1984م.

- (1) القرآن الكريم
- (2) ابن الأبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي) ت658هـ/1260م:
- الخلعة السيرة، حققه وعلق حواشيه الدكتور حسين مؤنس، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- (3) -----: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق الدكتور عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995م.
- (4) -----: المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1989م.
- (5) -----: المقتضب من كتاب تحفة القادم، تحقيق إبراهيم الإبياري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، 1989م.
- (6) ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي) ت669هـ/1269م:
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق ودراسة د. عامر النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
- (7) البخاري (الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم) ت256هـ/870م:
- التاريخ الكبير، إشراف د. محمد عبد المعيد خان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1986م.
- (8) ابن بَسَام الشنتريني (أبو الحسن علي) ت542هـ/1147م:
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، دار نشر الثقافة، بيروت، 1979م.
- (9) ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) ت578هـ/1183م:
- الصلة، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008م.
- (10) البكري الأندلسي (أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز) ت487هـ/1094م:
- كتاب المسالك والممالك، حققه وقدم له: أدريان فان ليفن، وأندي فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، تونس، 1992م.
- (11) التطيلي (أبو جعفر أحمد بن عبد الله) ت525هـ/1131م:

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1977م.

(31) خليفة بن خياط (أبو عمر الملقب بـ شَبَّاب) ت 240هـ/854م:

- كتاب الطبقات، تحقيق د. سهيل زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م.

(32) ابن خير الإشبيلي (أبو بكر محمد) ت 575هـ/1179م:

- فهرسة ابن خير الإشبيلي، حققه وضبط نصه، وعلق عليه بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2009م.

(33) الذَّؤُودِي (الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد) ت 945هـ/1538م:

- طبقات المفسرين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.

(34) الدُّبَيْثِي (الحافظ أبو عبد الله محمد بن سعيد بن أبي طالب) ت 637هـ/1239م:

- ذيل تاريخ مدينة السلام، حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006م.

(35) ابن دحية (أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي) ت، 633هـ/1135م:

- المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الإبياري والدكتور حامد عبد المجيد والدكتور أحمد بدوي، دار العلم للجميع، بيروت، 1955م.

(36) الإدريسي (أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك) ت، 560هـ/1166م:

- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1989م.

(37) الذهبي (الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد) ت، 748هـ/1347م:

- سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرَّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، الجزء الثالث حققه محمد نعيم العرقسوسي ومأمون صاغرجي، الجزء الرابع حققه مأمون الصاغرجي، الجزء العاشر حققه محمد نعيم العرقسوسي، الجزء السابع عشر والثامن عشر حققهما وخرَّج أحاديثهما وعلَّق عليهما شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الجزء التاسع عشر حققه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه شعيب الأرناؤوط، الجزء العشرون حققه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الجزء الحادي

(21) ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف بن حسين) ت 469هـ/1076م:

- المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقَدَّم له وعلق عليه د. محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973م.

(22) ----: المقتبس في تأريخ رجال الأندلس، نشره منشور أنطونية، باريس، 1937م.

(23) ابن خاقان (أبو نصر الفتح بن محمد) ت 529هـ/1135م:

- قلاند العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش، الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الأردن، 1989م.

(24) الخشني (محمد بن حارث بن أسد) ت 361هـ/971م:

- أخبار الفقهاء والمحدثين، دراسة وتحقيق ماريا لويسا أبيلا ولويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العلم العربي، مدريد، 1992م.

(25) ابن أبي الخصال الغافقي (أبو عبد الله محمد بن مسعود بن خلصة) ت، 540هـ/1145م:

- رسائل ابن أبي الخصال، ابن أبي الخصال، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1988م.

(26) الخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي) ت 463هـ/1071م:

- تاريخ بغداد، حققه وضبط نصه وعلَّق عليه د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.

(27) ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله) ت، 776هـ/1374م:

- الإحاطة في أخبار غرناطة، شرحه وضبطه وقدم له الدكتور يوسف بن علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

(28) -----: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال، القسم الثاني، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال، بيروت، 1956م.

(29) ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) ت، 808هـ/1406م:

- تاريخ ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1996م.

(30) ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد) ت، 681هـ/1282م:

(48) ابن سعيد (أبو الحسن علي بن موسى بن محمد) ت685هـ/1286م:
- المغرب في حلي المغرب، تحقيق د. شوقي ضيف، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1978م.
(49) -----: رايث المبرزين وغايات المميزين، حققه وعلق عليه الدكتور محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، 1987م.
(50) السلفي (الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد) ت576هـ/1180م:
- معجم السفر، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، 1993م.
(51) -----: الوجيز في ذكر المجاز والمجيز، تحقيق عبد الغفور عبد الحق حسين بر البلوشي، مكتبة دار الإيمان، 1994م.
(52) ابن سمالك العاملي (أبو القاسم محمد بن أبي العلاء محمد) (النصف الثاني من ق8هـ/ق14م):
- الزهرات المنثورة في نكت الأخبار الماثورة، تحقيق د. محمود علي مكي، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1984م.
(53) السمعاني (أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور) ت، 562هـ/1166م:
- الأنساب، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الطبعة الأولى، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، 1982م.
(54) السيوطي (الإمام جلال الدين عبد الرحمن) ت، 911هـ/1505م:
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، القاهرة، 1967م.
(55) ----: لب اللباب في تحرير الأنساب، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز وأشرف أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
(56) أبو الشيخ الأصبهاني (عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري) ت، 369هـ/979م:
- طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.
(57) ابن صاحب الصلاة (عبد الملك بن محمد بن أحمد الباجي) ت591هـ/1189م:

والعشرون حققه الدكتور بشار عواد معروف والدكتور محيي الدين هلال السرحان، الطبقات الأولى والثانية والتاسعة والحادية عشرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982-1996م.
(38) -----: تذكرة الحفاظ، بعناية عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
(39) -----: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
(40) -----: المستملح من كتاب التكملة، حققه، وضبط نصه، وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008م.
(41) ابن رسته الأصبهاني (أحمد بن عمر بن) توفي بعد سنة 310هـ/922م:
- الأعلاق النفيسة، نشر دي غويه، لندن، 1891م.
(42) ابن غرسية (أبو عامر أحمد) ت1084هـ:
- رسالة ابن غرسية في الشعوبية والردود عليها (ضمن كتاب نواذر المخطوطات)، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، مكتبة الحلبي، مصر، 1972م.
(43) ابن الزبير الغرناطي (أحمد بن إبراهيم) ت708هـ/1308م:
- صلة الصلة، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م.
(44) ابن أبي زرع (أبو الحسن علي بن عبد الله) ت، 741هـ/1311م:
- الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972م.
(45) الزياتي (أبو محمد عبد العزيز بن الحسن) ت، 1055هـ/1646م:
- الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجمال غمارة، (الجزء الثاني نوازل الجهاد)، دراسة وتحقيق غنية عطوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2013م.
(46) السبكي (عبد الوهاب بن علي) ت، 771هـ/1341م:
- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الطناحي، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1974م.
(47) ابن سعد الهاشمي البصري (أبو عبد الله محمد) ت، 230هـ/845م:
- الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.

- تفسير ابن عطية المحرز الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق وتعليق السيد عبد العال السيد إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1991م.

(66) ----- فهرسة ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.

(67) ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد) ت1089هـ/1678م:

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخَرَجَ أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1986م.

(68) العماد الأصبهاني الكاتب (محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس) ت، 597هـ/1203م:

- خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس، تحقيق أدزاتش أزرنوش، نقحه وزاد عليه محمد العروسي المطوي، و الجبلاني بن الحاج يحيى، ومحمد المرزوقي، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر، 1986م.

(69) عياض السبتي (القاضي أبو الفضل) ت544هـ/1149م:

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، صححه محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

(70) -----: فهرست شيوخ القاضي عياض المسمى " الغُنيَّة"، تحقيق الدكتور علي عمر، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003م.

(71) الفاسي المكي (الإمام أبو الطيب تقى الدين محمد بن أحمد بن علي) ت1428هـ/832م:

- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، الأجزاء 2-7 تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، 1962-1967م.

(72) ابن فرحون (برهان الدين إبراهيم بن علي) ت، 799هـ/1396م:

- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، القاهرة، 1305هـ.

(73) ابن الفوطي الشيباني (كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد) ت، 723هـ/1318م:

- مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمد الكاظم، الطبعة الأولى، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1416هـ.

(74) ابن القاضي (أحمد بن محمد) ت1025هـ/1615م:

- المن بالإمامة تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م.

(58) الأصفهاني (الإمام الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد) ت430هـ/1038م:

- ذكر أخبار إصبهان، نشره عبد الوهاب عبد الواحد الخلجي، الطبعة الثانية، الدار العلمية، دلهي، الهند، 1985م.

(59) ابن الصيرفي الغرناطي (أبو بكر يحيى بن محمد بن يوسف الأنصاري) ت557هـ/1161م:

- الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية، أعاد بناءه وحققه وقدم له د. محمد علي ديور، دار النابعة للنشر والتوزيع، طنطا، 2018م.

(60) الضبي (أبو جعفر أحمد بن يحيى بن أحمد) ت، 599هـ/1202م:

- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م.

(61) ابن عبد البر القرطبي (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد) ت463هـ/1071م:

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق على محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1992م.

(62) ابن عبد الحكم القرشي المصري (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) ت، 257هـ/870م:

- فتوح مصر وأخبارها، تقديم وتحقيق محمد صبيح، القاهرة، 1974م.

(63) ابن عبد الملك المراكشي (أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري) ت، 703هـ/1303م:

- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، حققهما وعلق عليهما الدكتور إحسان عباس، والدكتور محمد بن شريفة، والدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012م.

(64) ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد) كان حيًا سنة 712هـ/1312م:

- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الأجزاء الثلاثة الأولى تحقيق كولان وليفي بروفنسال، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، بيروت، 1983م. والجزء الرابع، تحقيق ومراجعة الدكتور إحسان عباس، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، بيروت، 1983م.

(65) ابن عطية الأندلسي (القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب) ت، 542هـ/1147م:

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، قابله بأصوله وأعدّه للنشر أيمن فؤاد سيد، الطبعة الثانية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2013م.

(84) -----: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

(85) ابن منظور الأنصاري (محمد بن مكرم بن علي) ت711هـ/1311م:

- لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

(86) النباهي (أبو الحسن علي بن عبد الله الجذامي) كان حياً سنة 793هـ/1391م:

- تاريخ قضاة الأندلس، وهو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م.

(87) ابن نقطة البغدادي (أبو بكر محمد بن عبد الغني بن شجاع) ت629هـ/1239م:

- التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

(88) ياقوت الحموي (شهاب الدين أبي عبد الله) ت، 626هـ/1229م:

- معجم الأدباء، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

(89) -----: معجم البلدان، الطبعة التاسعة، دار صادر، بيروت، 2015م.

(90) ابن يونس المصري (أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد) ت347هـ/958م:

- تاريخ ابن يونس الصديقي، جمع وتحقيق ودراسة وفهرسة الدكتور عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

(ثانياً) المراجع العربية والأجنبية المعربة الحديثة

(1) إبراهيم عبد المنعم سلامة أبو العلا (دكتور): رحلة حج الحافظ أبي طاهر السلفي الإصبهاني الشافعي (497 - 1104/498م) وآثارها العلمية، منشور ضمن الكتاب التكريمي للأستاذ الدكتور خالد عبد الكريم البكر، جامعة الملك سعود، الرياض، ديسمبر، 2024م.

(2) إبراهيم القادري بوتشيش (دكتور): مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1998م.

- جذوة الاقتباس في ذكر مَنْ حَلَّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م.

(75) القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري) ت671هـ/1273م:

- الجامع لأحكام القرآن، اعتنى به وصححه الشيخ هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 2003م.

(76) ابن كثير الدمشقي (الإمام عماد الدين إسماعيل بن عمر) ت776هـ/1374م:

- البداية والنهاية، خرّج أحاديثه محمد بيومي، وعبد الله المشاوي، ومحمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، المنصورة، بدون تاريخ.

(77) المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبد الله) توفي بعد 453هـ/1061م:

- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، حققه بشير البكوش، راجعه محمد العروسي المطوي، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

(78) مجهول:

- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، حققه الدكتور سهيل زكار، والأستاذ عبد القادر زمامة، الطبعة الأولى، دار الرشاد، الدار البيضاء، 1979م.

(79) مجهول:

- بيوتات فاس الكبرى، طبعة إسماعيل بن الأحمر، دار المنصور، الرباط، 1972م.

(80) المراكشي (عبد الواحد بن علي) ت669هـ/1270م:

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم وتحقيق وتعليق دكتور محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.

(81) المقرئ (أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد) ت1041هـ/1631م:

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م.

(82) -----: أزهار الرياض في أخبار عياض، الجزء الرابع، تحقيق سعيد أحمد أعراب، ومحمد بن تاويت، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك، المملكة المغربية، ودولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978م.

(83) المقرئ (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر) ت845هـ/1441م:

- (17) -----: الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني (510-546هـ/1116-1151م)، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- (18) فوزي عيسى (دكتور): الهجاء في الأدب الأندلسي، الطبعة الأولى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2007م.
- (19) ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمه الدكتور السيد عبد العزيز سالم والأستاذ محمد صلاح الدين حلمي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1990م.
- (20) محمد بن زين العابدين رستم (دكتور): الحافظ الرحالة أبو علي الصديقي الأندلسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي وعلومه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
- (21) محمد بنشريفة (دكتور): الأمير المرابطي ميمون بن ياسين حياته وحجه (470هـ-؟-530هـ)، كتاب دعوة الحق، العدد العاشر، الرباط، 2002م.
- (22) محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990م.
- (23) محمد بن عزوز (دكتور): من صلات العلم والرواية بين المغرب والإسكندرية خلال القرن السادس الهجري: علماء المغرب والأندلس في مجالس الحافظ أبي طاهر السلفي بالإسكندرية، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء- دار ابن حزم، بيروت، 2011م.
- (24) يوسف أشباح: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة وتعليق محمد عبد الله عنان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.
- (ثالثاً) بحوث الدوريات والندوات والمؤتمرات العلمية**
- العلا (دكتور): النشاط العلمي بمدينة شاطبة الأندلسية حين جازها الفقهاء المتطوعون للمشاركة في وقعة كتندة (414/1129م)، بحث ألقى في اللقاء الثالث لفعاليات سيمينار التاريخ الإسلامي والوسيط الذي نظّمته الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة (2022/12/17م).
- (2) -----: الحافظ السلفي نزيل الإسكندرية (ت 576هـ/1180م) شيخاً بالإجازة لابن خَيْرِ الإشيلي عالم الأندلس، ورقة بحثية أُلقيت في الندوة الشهرية التي ينظمها إتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة (2021/12/23م)، في إطار الموسم الثقافي للإتحاد لسنة 2021م.
- (3) بشار عواد (دكتور): نقد المطبوع من معجم السفر، مجلة المورد، المجلد الثامن، العدد الأول، بغداد، 1979م.
- (4) حسين مؤنس (دكتور): الثغر الأعلى الأندلسي في عصر

- (3) -----: المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع - الذهنيات - الأولياء، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1993م.
- (4) إحسان عباس (دكتور): تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، الطبعة الأولى، دار الشروق، عمان، 1997م.
- (5) السيد عبد العزيز سالم (دكتور): تاريخ مدينة المرية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1984م.
- (6) -----: تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1986م.
- (7) العباس بن إبراهيم السملالي الطعارجي المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، الطبعة الثانية، المطبعة الملكية، الرباط، 1993م.
- (8) جمال أحمد طه (دكتور): مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين (448/1056م إلى 668هـ/1269م) دراسة سياسية وحضارية، دار الوفاء، الإسكندرية، 2001م.
- (9) جمال الدين الشيبان (دكتور): أعلام الإسكندرية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2011م.
- (10) حسن أحمد محمود (دكتور): قيام دولة المرابطين: صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957م.
- (11) حسن عبد الحميد صالح (دكتور): الحافظ أبو طاهر السلفي (475-576هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، 1977م.
- (12) حسن علي حسن (دكتور): الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.
- (13) حمدي عبد المنعم محمد حسين (دكتور): التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار المعرفة الجامعية، 2013م.
- (14) سعد زغول عبد الحميد (دكتور): تاريخ المغرب العربي، تاريخ المغرب العربي، (الجزء الرابع)، المرابطون: صنهاجة الصحراء الملتزمون في المغرب والسودان والأندلس، الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1995م.
- (15) عز الدين أحمد موسى (دكتور): النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، الطبعة الأولى، دار الشروق، 1983م.
- (16) عصمت دندش (دكتورة): أضواء جديدة على المرابطين، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991م.

1986.

(8) Levi – Provencal, Historia de Espana, por Ramon Meneses Pidal, Madrid, 1957.

(9) Lopez Ortiz (Jose), La recepcion de la Escuela Malequi en Espana, Madrid, 1930.

(10) Lucini (Maria Mercedes), Los Banu Samayun, una familia de cadies, en Estudios Onomastico- Biograficos de Al-Andalus (Familias Andalusies), V, editados por Manuela Marin y Jesus Zanon, C.S.I.C, Madrid, 1992.

(11) Huici Miranda, Historia politica del imperio Almohad, 1956.

(12) -----, Los Banu Hud de Zaragoza, Alfonso 1el Batallador y Los Almoravides (Nuevas aportaciones), En Estudios de Edad Media de la Corona de Aragon, 7, Zaragoza, 1962.

(13) -----, Ali b. Yusuf y su empresas en el Andalus, En “Tamuda”, V11, 1959.

المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصاري سنة 512هـ/1118م) مع أربع وثائق جديدة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1992م،

(5) -----: نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، مجلة المعهد المصري بمدريد، العدد 3، 1955م.

(6) سعيد أحمد أعراب (دكتور): من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنشرا بعد، دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد 245، فبراير، 1985م.

(7) محمد بنات (دكتور): وثيقة تاريخية جديدة عن معركة كتندة، مجلة عصور الجديدة، العدد 16-17، ربيع (أبريل)، 2015م.

(8) محمود علي مكي (دكتور): وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد، المجلد السابع، العددان 1-2، 1959م.

(9) محمد سعيد الصمدي: خطة القضاء بالأندلس على عهد المرابطين من خلال نوازل الأحكام في مذاهب الحكام، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، المغرب، العدد الثامن، 1997م.

(رابعاً) المراجع الأوربية الحديثة ومواقع الانترنت

(1) Aguirre Sadaba (F.J.) - Jimenez Mata (Ma.C.), Introduccion Al Jaen Islamico (Estudio Geografico- Historico) Instituto de Estudios Giennenses, Jaen, 1979.

(2) Bosch Villa (Jacinto): Historia de Sevilla, La Sevilla Islamica, Sevilla, 1984.

(3) -----: Los Almoravides, Edicion facsimil, Estudio preliminar por Emilio Molina Lopez, Granada, 1995.

(4) Canada Juste, Alberto, La batalla de Cutanda (1120) en XILOCA.

(5) Codera (Francisco), Decadencia y desaparicion de los Almoravides en Espana, Zaragosa, 1899.

(6) Fierro (Maribel), The qadi as ruler, en Saber religioso y poder politico en El Islam, Actas del Simposio Internacional, (Granada, 15-18 octubre 1991, Agencia Espanola de cooperacion Internacional, Madrid, 1994.

(7) Garrido (Jose Angel Tapia), Almeria Musulmana, 1 (711 /1172), 1986, Almeria,

كرم وجود الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام

الأستاذ الدكتور أنس محمد جاسم

كلية العلوم الإسلامية – الجامعة العراقية/ الجمهورية العراقية

المقدمة

الحمد لله الرحيم الجواد الكريم الوهاب، والعاقبة للمتقين، وإنَّ الله لا يضيع أجر المحسنين، وأشهد أنَّ لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك الحق المبين، وأشهد أنَّ سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله إمام المرسلين، وخاتم النبيين، صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين الذين جعلهم الله خزائن علمه وطهرهم الله تطهيراً، وعلى أصحابه صلاة وسلاما دائمين متلازمين إلى يوم الدين.

وبعد:

إنَّ الكرم والجود والسخاء خصلة لازمة لأهل بيت النبوة عليهم السلام ظاهرة فيهم سارت سائر الشمس في أقطار الأرض، فأهل الكساء عليهم السلام معدن النبوة، وغرس الإيمان، ومعدن العلوم والمعارف، والمناقب العلية، والمآثر الكريمة؛ فقد جمعوا شرف النبوة والإمامة فضلا عن شرف الحسب والنسب، فإن فضائلهم كثيرة ومناقبهم غزيرة لا تعد ولا تحصى، وتطرقنا في هذا الموضوع إلى كرم وجود سيدنا الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام سيد شباب أهل الجنة وريحانة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الدنيا وسبطه، الذي جمع كل فضائل الكرم والسخاء، والجود، والسماحة، والشجاعة، والزهد، والورع، والتقوى والخصال والصفات الحميدة الطيبة والأخلاق المحمودة، هذا ما حكته لنا سيرته الطاهرة المطهرة، نشأ في بيت النبوة ومعدن الرسالة ومهبط الوحي وفي أحضان جده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبيه الإمام علي الكرار وأمه فاطمة الزهراء عليهما السلام، وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم حسينا، وأذن في أذنه عند ولادته، وحنكه بريقه الشريف وعق عنه، كان الإمام الحسين عليه السلام فقيها، عالما، فاضلا، كثير الصوم والصلاة والحج والصدقة والزكاة

والإحسان وفعل الخيرات، نقيا، تقيا في طاعة الله، ذا بيان وإيمان، إذ جمع الأوصاف الكاملة، لا يخاف في الله لومة لائم، فلم يشهد التاريخ مثل شجاعته وبطولته وصبره وثباته في مقاومة الطغيان والظلم والظالمين، اتصف بالجود والسخاء، فقد كان الملاذ للفقراء والمحرومين، والملجأ لمن جارت عليه الأيام، كان قمة في حسن الأخلاق، وطيب المعاشرة، والسجايا العظيمة يكسو العاري، ويشبع الجائع، ويعطي الغارم، ويشد من الضعيف، ويشفق على اليتيم، ويغني ذا الحاجة، وهذه سجيّة الجواد، وشينثته الكريم، وهو خامس أهل الكساء عليهم السلام، إنَّ سخاء أهل البيت عليهم السلام مقرون بالإكرام والتكريم.

فإن وفقت في عملي هذا فهو من الله، وهو ما كنت أبغيه وأسعى إليه، وإن أخطأت فمن نفسي وأستغفر الله، وأسأل الله تعالى أن يجعله من الأعمال التي لا ينقطع ثوابها بعد الموت وأن ينفع بها قارئها وكاتبها وأسأله سبحانه أن يجنبني الزلل في أعمالي وأقوالي كلها وأن يوفقني لما فيه خدمة أهل بيت النبي وعترته الطاهرة إنه نعم المولى ونعم النصير.

كرم وجود الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام الأمثلة والشواهد

وقد اشتهر النقل عنه عليه السلام أنه كان معدن الجود⁽¹⁾ والكرم⁽²⁾ يكرم الضيف⁽³⁾، ويمنح الطالب، ويصل الرحم، وينيل⁽⁴⁾ الفقير، ويشبع الجائع ويعطي الغارم⁽⁵⁾ ويشد من الضعيف ويشفق على اليتيم ويعين ذا الجائع⁽⁶⁾، جواداً كريماً سخي اليد لا يرد سائلاً ويكسو العريان ويساعد الفقراء ويكرم الضيف⁽⁷⁾، وقال أن وصله مال إلا فرقه⁽⁸⁾.
حكي أنَّ سائلا دخل عليه يوماً وأنشده هذين البيتين:

لم يبق لي شيء يباع بدرهم

تغذنيك حالة منظري عن مخبري

إلا بقية ماء وجهه صنته

ولئن يباع فقد أبعتك فاشتر

فأنفذ له الإمام الحسين عليه السلام جميع ما في خزانته،
قيل وكانت خمسون ألف درهم فأعطاه إلى الرجل.

وأنشد الإمام عليه السلام قال:

عاجلتنا فأتاك عاجل برنا

نزرأ ولو أمهلتنا لم نفتر

فخذ القليل وكن كأنك لم تبع

ما صنته وكأننا لم نشتر⁽⁹⁾

وروى عن أنس بن مالك⁽¹⁰⁾ رضي الله عنه قال: كنت
عند الإمام الحسين عليه السلام فدخلت جارية بيدها طاقة
ريحان فحيته بها، فقال لها: أنت حرة لوجه الله تعالى فقلت له
جارية تحينك بطاقة ريحان فتعقها؟ فقال كذا أدبنا الله، فقال
تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا حُيِمَ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مَنَآ أَوْ رُدُّوهَا﴾⁽¹¹⁾
وأحسن منها عتقها.⁽¹²⁾

ومر الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام
بقوم من المساكين الذين يسألون الناس على قارعة
الطريق⁽¹³⁾ وقد نثروا كسرا على الأرض في الرمل وهم
يأكلون فقالوا: هلم الغدا يا بن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال نعم: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكَرِينَ﴾⁽¹⁴⁾ فنزل وقعد معهم وأكل
ثم سلم عليهم وركب فقال قد أجبتكم فأجيبوني فقالوا نعم
فوعدهم وقتا معلوما فحضروا فقدم إليهم فاخر الطعام وجلس
يأكل معهم عليه السلام.⁽¹⁵⁾

وروي عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه
السلام⁽¹⁶⁾: أن الإمام الحسين بن علي عليه السلام دخل
الخلا فوجد لقمة ملقاة فدفعها إلى غلام له قد حمل له الماء
ليتوضأ فقال: يا غلام اذكرينها إذا خرجت فأكلها الغلام فلما
سأله عنها قال: أكلتها يا مولاي قال: اذهب فأنت حر لوجه
الله، ثم قال: سمعت جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم:

((من وجد لقمة ملقاة فمسح أو غسل ثم أكلها أعتقه الله من
النار))⁽¹⁷⁾ لم أكن أستعبد رجلاً أعتقه الله من النار⁽¹⁸⁾.

وما روي أنه خرج الإمام الحسن عليه السلام إلى سفر
فأضل طريقه ليلاً، فمرّ براعي غنم فنزل عنده فألطفه وبات
عنده، فلما أصبح دله على الطريق، فقال له الحسن عليه
السلام: ((إني ماض إلى ضيعتي⁽¹⁹⁾، ثم أعود إلى المدينة))،
ووقت له وقتاً، وقال له: تأتيني به، فلما جاء الوقت شغل
الإمام الحسن عليه السلام بشيء من أموره عن قدوم المدينة،
فجاء الراعي وكان عبداً لرجل من أهل المدينة، فصار إلى
الإمام الحسين عليه السلام وهو يظنه الحسن، فقال: أنا العبد
الذي بتّ عندي ليلة كذا، ووعدتني أن أصير إليك في هذا
الوقت، وأراه علامات عرف الإمام الحسين عليه السلام أنه
الإمام الحسن عليه السلام فقال الحسين عليه السلام له: ((لمن
أنت يا غلام))؟ فقال: لفلان، فقال: ((كم غنمك))؟ قال:
ثلاثمائة، فأرسل إلى الرجل فرغبه حتى باعه الغنم والعبد
فأعتقه ووهب له الغنم مكافأة لما صنع مع أخيه وقال: ((إن
الذي بات عندك أخي وقد كافأتك بفعلك معه))⁽²⁰⁾.

وكان الإمام الحسين عليه السلام يقول: ((اعلموا أن
حوائج الناس إليكم من نعم الله عليكم، فلا تملوا النعم فتعدوا
نقماً))⁽²¹⁾.

وكان يقول: ((واعلموا أن المعروف يكسب حمداً،
ويعقب أجراً، فلو رأيتم المعروف رجلاً لرأيتموه حسناً جميلاً
يسر الناظرين، ولو رأيتم اللؤم رجلاً لرأيتموه منظراً قبيحاً
تنفر منه القلوب، وتغض منه الأبصار، أيها الناس من جاد
ساد، ومن بخل ذل، وأن أجود الناس من أعطى من لا
يرجوه، وأعف الناس من عفا عن قدرة، وأن أوصل الناس
من وصل من قطعه، ومن أراد بالصنعة إلى أخيه وجه الله
تعالى كافأه الله بها وقت حاجته، وصرف عنه من البلاء أكثر
من ذلك...))⁽²²⁾.

وجاء أعرابي إلى الإمام الحسين عليه السلام فسلم
عليه وقال: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم إني
قتلت ابن عم لي خطأ وقد طولبت بالدية⁽²³⁾، فهل لك
أن تعطيني شيئاً؟ فقال له: يا أعرابي نحن قوم لا نعطي
المعروف إلا على قدر المعرفة؟ فقال سل ما تريد...

فقال له الإمام الحسين عليه السلام: يا أعرابي ما النجاة من الهلكة؟ قال: التوكل على الله عز وجل، فقال: وما الهمة؟ قال: الثقة بالله، وسأله غير ذلك وأجابه الأعرابي فأمر له الإمام الحسين عليه السلام بعشرة آلاف درهم وقال له: هذه لقضاء ديونك، وعشرة آلاف درهم أخرى، وقال: هذه تلم بها شعتك⁽²⁴⁾ وتحسن بها حالك وتتفق منها على عيالك فاهتز الرجل طرباً ثم قال:

هم الأكرمون الأنجبون
نجوم السماء بهم تشرق
أبوك الذي ساد بالمكرمات
فقصر عن سبقه السابق
به فتح الله باب الرشاد
وباب الفساد بكم مغلق⁽²⁵⁾
وخرج سائل يتخطى أزقة المدينة حتى أتى باب الإمام الحسين عليه السلام: ففرع الباب وأنشأ يقول:

من لم يخف اليوم من رجاك ومن
حرك من خلف بابك الحلقة
وأنت جواد وأنت معدنه
أبوك ما كان قاتل الفسقة
وكان الإمام الحسين عليه السلام يصلي فخفف من صلاته وخرج إلى الأعرابي فرأى عليه أثر ضرر وفاقة فرجع ونادى بقنبر⁽²⁶⁾ فأجابه ليبيك يا ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما تبقى معك من نفقتنا قال: مثلاً درهم أمرتني بتفريقها في أهل بيتك قال: فهاتها فقد أتى من هو أحق بها منهم فأخذها وخرج يدفعها إلى الأعرابي وأنشأ يقول:-

خذها فإنني إليك معتذر
واعلم باني عليك ذو شفقه
لو كان في سيرنا عصا تمتد إذا
كانت سمانا عليك مندفعه
لكن ريب المنون ذو نكد
والكف منا قليله النفقة

فأخذها الأعرابي وولى وهو يقول:

مطهرون نقيات جيوبهم
تجري الصلاة عليهم أينما ذكروا
وأنتم الأعلمون عندكم
علم الكتاب وما جاءت به السور
من لم يكن علويًا حين تنسبه
فما له في جمع الناس مفتخر⁽²⁷⁾

روي عن شيخ من بني سعد بن بكر أصاب دماً عن عمد فطلبت إلى أهل الدم أن يقبلوا مني العقل⁽²⁸⁾، ففعلوا فأسلمتني غيرتي وأبوا أن يحملوا معي وقالوا أينما نعمل الخطأ فأما العمد فلا فقد قدمت ألتمس المعونة من هذا الحي من قريش فأمرت لي بخزيرة⁽²⁹⁾ فصفت ففديناه منها ثم قلت له أنطلق بنا إلى خير القوم وسيدهم ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسين بن علي عليه السلام فخرجنا نلتسمه في بيت لم نجد فخرجنا فلقيناه بالبلاط⁽³⁰⁾ فقلت عندك الرجل فاستوقفناه فوقف واستند إلى الجدار فقلت يا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ابن أخ لي أصاب دماً وقص قصته وقدمت أستعين هذا الحي من قريش على ديتيه فرأيت أن أبدأ بك فقال: والله الذي نفس حسين بيده ما أصبح في بيتي دينار ولا درهم وما غدوت إلى السوق إلا لألتمس العينة في بعض نفقاتنا وما لا بد منه ولكني أراك رجلاً جلدًا وقد حان حصاد مالي بذئ المروءة عين يحنس⁽³¹⁾ فأخرج إليها فقم عليها بعماله ثم أحصد ودق وبع فإنها مودية عنك ولا تسأل أحداً شيئاً فقال: أفعل بأبي وأمي وكتب إلى قيمه انظر فلان بن فلان فخل بينه وبين حصاد أرضك فإنني قد أعطيته إياه فخرج فحصد فباع منها بعشرين ألف درهم فأدى اثني عشر ألفاً واستفضل ثمانية آلاف⁽³²⁾.

ومما يدل على خسة الدنيا في عين الإمام الحسين عليه السلام ودناءتها في نفسه قال:

لئن كانت الدنيا تعد نفيسة

فدار ثواب الله أعلى وأنبل

وإن كانت الأبدان للموت أنشئت

فقتل امرئ بالسيف في الله أفضل

وإن كانت الأرزاق شيئاً مقدرأ

فقلة سعي المرء في الرزق أجمل

وإن كانت الأموال للترك جمعها

فما بال متروك به المرء يبخل⁽³³⁾

وروي أنه جاء رجل من الأنصار إلى الإمام الحسين عليه السلام يريد أن يسأله حاجة فقال عليه السلام: يا أبا الأنصار صن وجهك عن بذلة المسألة، وارفع حاجتك في رقعة⁽³⁴⁾ وائت بها سأسرك إن شاء الله، فكتب إليه: يا أبا عبد الله إن لفلان علي خمسمائة دينار، وقد ألح بي فكلمه ينظرني إلى ميسرة، فلما قرأ الحسين عليه السلام الرقعة دخل إلى منزله، فأخرج صرة فيها ألف دينار وقال له: أما خمسمائة فاقض بها دينك، وأما خمسمائة فاستعن بها على دهرك ولا ترفع حاجتك إلا إلى أحد ثلاثة: إلى ذي دين أو مروءة أو حسب⁽³⁵⁾.

الخاتمة

من خلال ما تقدم تبين لنا من هذه الدراسة عن السيرة العطرة الطيبة المباركة لسبط رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيد شباب أهل الجنة وريحانته في الدنيا سيدنا الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام تميزت هذه السيرة بالكرم والجود والسخاء لأنه نشأ في بيت جمع خصال الكرم كلها وأتى بأعلاها وأحسنها، صلاحاً وعبادة ونقاء وطهارة وكرماً وسخاء وجوداً وضيافة، وبذلك جمع ذلك البيت الطاهر كل خصال الخير امتاز بها أهل بيت النبوة عليهم السلام ظاهرة فيهم بل ومعروفة عنهم، فهي أشهر من أن تُذكر وأعرّف من أن تُنكر، وأوضح الموضوع جانب من صور كرم وجود الإمام الحسين عليه السلام، كان الإمام الحسين عليه السلام الملاذ للفقراء والمحرومين والمساكين وتفريج الكرب والهموم عنهم والملجأ لمن جارت عليه الأيام، وكان يُثلج قلوب الوافدين إليه بهباته وعطايها ويكسو العاري، ويشبع الجائع، ويعطي الغارم، ويشد من الضعيف، ويشفق على اليتيم، فإن مآثره ومناقبه لا تنفذ ولا تحصى.

وأصلي وأسلم على قرة العيون سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأسأله التوفيق والهداية والسداد إلى سبيل الرشاد.

(1) الجُود: المطر الغزير، وهو خلاف البخل، وجاد الرَّجل بماله يجُود جُوداً بالضم، فهو جَوَادٌ.

اصطلاحاً: صفةٌ تحمل صاحبها على بذل ما ينبغي من الخير لغيره. ينظر: مجمل اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت، 395هـ) دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ/ 1986م)، ج1/ 202، إكمال الأعلام بتأليف الكلام، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجبائي جمال الدين (ت، 672هـ) المحقق: سعد بن حمدان الغامدي (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ط1، 1404هـ/ 1984م)، ج1/ 126، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار)، (مصر، دار الدعوة، بلا)، ج1/ 146.

(2) الكَرَمُ: ضدُّ اللُّوم، وقد كَرُمَ الرجل بالضم فهو كَرِيمٌ، وقومٌ كَرَامٌ وكُرَمَاءٌ.

اصطلاحاً: إفادة ما ينبغي لا لغرض.

ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت، 393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ/ 1987م)، ج5/ 2019، التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المنأوي القاهري (ت، 1031هـ)، (القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1410هـ/ 1990م)، ج1/ 281.

(3) عقود الدر النضيد في بعض مناقب سيدنا الحسين الشهيد عليه السلام، محمد صالح بن صديق كمال الحنفي المكي (ت، 1332هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د. أنس محمد جاسم حمادي الحسيني المشهداني (بغداد، مطبعة أنوار دجلة، ط1، 1439هـ/ 2017م)، ص50.

(4) يذيل: أي يعطيه الطعام وقيل: أناله طعاماً: أعطاه إيَّاه ونال خيراً يَنَالُ نَيْلاً، أي أصاب.

ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر الفارابي، ج5/ 1838، معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت، 1424هـ) بمساعدة فريق عمل (بيروت، عالم الكتب، ط1، 1429هـ/ 2008م)، ج3/ 2308.

(5) العُزْمُ: الدِّين وَرَجُلٌ غَارِمٌ عَلَيْهِ دِينَ وَالْجَمْعُ عُزْمَاءٌ.

ينظر: المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت، 458هـ) المحقق: خليل إبراهيم جفال (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ/ 1996م)، ج3/ 443.

(6) كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي (ت، 693هـ)، (بيروت، دار الأضواء، بلا)، ج2/ 232.

(7) أهل الكساء عليهم السلام فضلهم ومكانتهم في الإسلام، أطروحة دكتوراه، للطالب أنس محمد جاسم حمادي الحسيني المشهداني، غير منشورة (بغداد، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، 1429هـ/ 2008م)، ص186.

(8) كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الفتح الأربلي، ج2/ 232.

(9) جامع الأنوار في مناقب الأخيار تراجم الوجوه والأعيان المدفونين في بغداد وما جاورها من البلاد، عيسى صفاء الدين القادري البندنيجي (ت، 1283هـ) تحقيق: أسامة ناصر النقشبندى ومهدي عبد الحسين النجم (بيروت، دار العربية للموسوعات، ط1، 1422هـ/ 2002م)، ص70.

(10) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن جراح بن جندب بن عامر الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يسمى به ويفتخر بذلك وأحد المكثرين في الرواية عنه، صح عنه أنه قال قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأنا ابن عشر سنين وتوفي وأنا ابن عشرين سنة وقيل خدم النبي صلى الله عليه وسلم عشرين سنة وغزا مع النبي صلى الله عليه وسلم ثمانين غزوات ثم شهد الفتوحات بعده وسكن البصرة وتوفي بها سنة تسعين وقيل سنة ثلاثة وتسعين وكان عمره مئة وثلاثة سنين وهو آخر من توفي بالبصرة من الصحابة بمنطقة الطف على بعد فرسخين من البصرة ودفن بها.

ينظر ترجمته: تاريخ الصحابة الذين رُوي عنهم الأخبار، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت، 354هـ) تحقيق: بوران الضناوي (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا)، ص28-29، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله محمد النمري ابن عبد البر (ت، 463هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت، دار الجيل، ط1، 1412هـ). ج1/ 71، أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت، 630هـ) تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم البناء، محمد أحمد عاشور (مصر، دار الشعب، بلا)، ج1/ 151-152.

(11) سورة النساء، رقم الآية (86).

(12) اللآلئ السنية في الإعقاب الحسينية، أحمد بن علي بن محمد الراجحي العقيلي (القاهرة، دار المنار، 2003م)، ج1/ 25.

(13) قارعة الطريق: المكان الذي يكثر المشي فيه، فقيل وسطه وقيل أعلام.

ينظر: معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلنجي - حامد صادق قتيبي (بيروت، دار النفائس، ط2، 1408هـ/ 1988م)، ص354.

ينظر: مجمل اللغة، لابن فارس، ج 1/621.

(20) مقتل الحسين عليه السلام، أبي المؤيد الموفق بن أحمد المكي أخطب خوارزم (ت، 568هـ) تحقيق: محمد السماوي (قم، دار أنوار الهدى، ط 1، 1418هـ)، ج 1/222.

(21) جامع الأنوار في مناقب الأخيار، البندنجي، ص 70، عقود الدر النضيد في بعض مناقب سيدنا الحسين الشهيد عليه السلام، دراسة وتحقيق: أنس محمد جاسم المشهداني الحسيني، ص 67.

(22) نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، مؤمن بن حسن بن مؤمن الشبلنجي (ت، 1298هـ) خرج أحاديثه ووضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ/1997م)، ص 210 – 211.

(23) الدية لغة: بدل النفس وجمعها الديات وقد وديت المقتول أي أديت ديته من حد ضرب فالدية اسم للمال ومصدر أيضاً لهذا الفعل.

اصطلاحاً: المال الواجب بالجناية على الجاني في نفس أو طرف أو غيرها، وقيل: المال الذي يعطيه المقتول بدل نفسه.

ينظر: طلبة الطلبة، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (ت، 537هـ)، (بغداد، مكتبة المثنى، 1311هـ)، ج 1/163؛ المغرب في ترتيب المغرب، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المَطَرَزِي (ت، 610هـ)، (بيروت، دار الكتاب العربي، بلا)، ج 1/480؛ التوقيف على مهمات التعاريف، ج 1/169، للمناوي؛ المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، ج 2/1022.

(24) شعتك: الشعث بفتح الحاء إنشأ الأمر يقال لم الله شعتك أي جمع أملك المنتثر والشعث أيضاً مصدر الأشعث وهو المغبر الرأس.

ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت، 721هـ) تحقيق: محمود فاخر (بيروت، مكتبة لبنان 1415هـ/1995م)، ج 1 / 143.

(25) اللآلئ السنية في الأعقاب الحسينية، العقيلي، ج 1/25.

(26) قنبر هو: يغنم بن سالم بن قنبر خادم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام روى عنه وقيل إنه لم يثبت حديثه عند كبره، قاله الأزدي يقال كبر حتى كان لا يدري ما يقول أو يروي.

ينظر ترجمته: الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي الرازي (ت، 327هـ)، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1271هـ/1952م)، ج 7/146، موضح أو هام الجمع والتفريق، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت، 463هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلججي (بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1407هـ)، ج 2/555؛ الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلال، إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي (ت، 841هـ) تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، (الزرقاء، الوكالة العربية، بلا)، ج 1/65.

(14) سورة النحل، رقم الآية (23).

(15) تهذيب تاريخ دمشق الكبير، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي ابن عساكر، (ت، 571هـ)، هذبه ورتبه: عبد القادر بدران (ت، 1346هـ)، (بيروت، دار المسيرة، ط 2، 1399هـ/1979م)، ج 4/326، آداب الأكل، أحمد بن عماد الدين بن يوسف بن عبد النبي، أبو العباس، شهاب الدين الأقفهسي ثم القاهري الشافعي (ت، 808هـ) تحقيق: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 2، 1407هـ/1987م)، ج 1/12.

(16) علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي يكنى أبا الحسن ويلقب بالرضي والمشهور بعلي الرضا، من سادات أهل البيت وعقلائهم وفضلائهم ونبلائهم كبير الشأن له علم وبيان وفضل ووقع في النفوس ولد بالمدينة سنة ثلاث وخمسين ومائة روى عن أبيه الإمام موسى بن جعفر الكاظم وعبيد الله بن ارضاه بن المنذر روى عنه ابنه محمد وأبو عثمان المازني النحوي وأبو بكر أحمد بن الحباب بن حمزة الحميري الذنابية وأيوب بن منصور النيسابوري ودارم بن قبيصة بن نهشل الصنعاني وأبو أحمد داود بن سليمان بن يوسف الغازي القزويني وعبد السلام بن صالح، جعله المأمون ولي عهده لجلالته وعلمه وزوجه ابنته أم حبيب وضرب اسمه على الدينار والدرهم توفي في طوس من بلاد خراسان سنة 203هـ ولم يكمل الخمسين وقبره مشهور وهو مجاب الدعوة عند قبره.

ينظر ترجمته: الثقات، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت، 354هـ) تحقيق: شرف الدين أحمد، (بيروت، دار الفكر، ط 1، 1395هـ/1975م)، ج 8/456 – 457، الإكمال لابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن علي ابن ماكولا (ت، 475هـ)، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ)، ج 4/75، تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر الشافعي العسقلاني (ت، 852هـ)، (بيروت، دار الفكر، ط 1، 1404هـ/1984م)، ج 7/338 – 339.

(17) لم أقف على هذا الحديث في كتب الحديث.

(18) تاريخ جرجان، أبو القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني، (ت، 545هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان (بيروت، عالم الكتب، ط 3، 1401هـ/1981م)، ج 1/371، ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى، محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري (ت، 694هـ)، (القاهرة، عنيت بنشره: مكتبة القدسي، عن نسخة: دار الكتب المصرية، ونسخة الخزائن التيمورية، 1356هـ)، ص 143، أهل الكساء عليهم السلام فضلهم ومكانتهم في الإسلام، أنس محمد جاسم حمادي الحسيني المشهداني، ص 181.

(19) الضيعة: أي العقار من الأرض وغيرها.

(27) تهذيب تاريخ دمشق الكبير، لابن عساكر، ج4/326-327.

(28) العقل: المقصود هنا أي دية القاتل.

ينظر: العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت، 175هـ—)، تحقيق: د. مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، بلا)، ج1/160.

(29) الخزيرة لحم يقطع صغاراً ويصب عليه ماء كثير فإذا نضج در عليه الدقيق، وقيل هي حسا من دقيق ودسم.

ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت، 544هـ—)، (بيروت، المكتبة العتيقة ودار التراث، بلا)، ج1/191، النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت، 606هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م)، ج2/28.

(30) البلاط، بالمدينة ما بين المسجد والسوق.

ينظر: معجم ما استعجم، أبو عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي البكري (ت، 487هـ—) تحقيق: مصطفى السقا (بيروت، عالم الكتب، ط3، 1403هـ)، ج1/271.

(31) عين يحنس كانت للإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام استتبطها له غلام يقال له يحنس باعها للإمام علي زين العابدين بن الحسين عليه السلام من الوليد بن عتبة بن أبي سفيان بسبعين ألف دينار، قضى بها دين أبيه وكان الحسين عليه السلام دين هذا مقداره.

ينظر: معجم البلدان، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت، 626هـ)، (بيروت، دار الفكر، بلا)، ج4/180.

(32) مكارم الأخلاق، أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي (ت، 281هـ—) تحقيق: مجدي السيد إبراهيم (القاهرة، مكتبة القرآن، 1411هـ/1990م)، ج1/138.

(33) البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت، 774هـ)، (بيروت، مكتبة المعارف، بلا)، ج8/209.

(34) الرقعة بالضم واحدة الرقاع وجمعها رقع ورقاع التي تكتب فيها مثل القطعة من الورق يكتب عليها.

ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت، 711هـ—)، (بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ—)، ج8/131، معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر، ج2/928.

(35) القطرة من بحار مناقب النبي والعترة عليهم السلام، السيد أحمد المستنبط، (قم، نشر الماس، ط5، بلا)، ج1/301.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

بن هبة الله الشافعي ابن عساكر (ت، 571هـ)، هذبه ورتبه: عبد القادر بدران (ت، 1346هـ)، (بيروت، دار المسيرة، ط2، 1399هـ/ 1979م).

12. **التوقف على مهمات التعاريف:** زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، (ت، 1031هـ)، (القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1410هـ/ 1990م).

13. **الثقات:** أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت، 354هـ) تحقيق: شرف الدين أحمد (بيروت، دار الفكر، ط1، 1395هـ/ 1975م).

14. **جامع الأنوار في مناقب الأخيار تراجم الوجوه والأعيان المدفونين في بغداد وما جاورها من البلاد:** عيسى صفاء الدين القادري البندنيجي (ت، 1283هـ) تحقيق: أسامة ناصر النقشبندى ومهدي عبد الحسين النجم (بيروت، دار العربية للموسوعات، ط1، 1422هـ/ 2002م).

15. **الجرح والتعديل:** أبو محمد عبد الرحمن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي الرازي (ت، 327هـ)، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1271هـ/ 1952م).

16. **نخائر العقبي في مناقب ذوى القربى:** محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري (ت، 694هـ)، (القاهرة، عنيت بنشره: مكتبة القدسي، عن نسخة: دار الكتب المصرية، ونسخة الخزانة التيمورية، 1356هـ).

17. **الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية:** أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت، 393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ/ 1987م).

18. **طلبة الطلبة:** عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبو حفص نجم الدين النسفي (ت، 537هـ)، (بغداد، مكتبة المثنى، 1311هـ).

19. **عقود الدر النضيد في بعض مناقب سيدنا الحسين الشهيد عليه السلام:** محمد صالح بن صديق كمال الحنفي المكي (ت، 1332هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د. أنس محمد جاسم حمادي الحسيني المشهداني (بغداد، مطبعة أنوار دجلة، ط1، 1439هـ/ 2017م).

20. **العين:** أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت، 175هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي - د. إبراهيم السامرائي (بيروت، دار ومكتبة الهلال، بلا).

1. **آداب الأكل:** أحمد بن عماد الدين بن يوسف بن عبد النبي، أبو العباس، شهاب الدين الأقفهسي ثم القاهري الشافعي (ت، 808هـ) تحقيق: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1407هـ/ 1987م).

2. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب:** يوسف بن عبد الله محمد النمري ابن عبد البر الاندلسي (ت، 463هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت، دار الجيل، ط1، 1412هـ).

3. **أسد الغابة في معرفة الصحابة:** لعز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت، 630هـ) تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم البناء، محمد أحمد عاشور (مصر، دار الشعب، بلا).

4. **الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلال:** إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي (ت، 841هـ) تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد (الزرقاء، الوكالة العربية، بلا).

5. **إكمال الأعلام بتثليث الكلام:** محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجبائي، أبو عبد الله، جمال الدين (ت، 672هـ) المحقق: سعد بن حمدان الغامدي (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ط1، 1404هـ/ 1984م).

6. **الإكمال لابن ماکولا:** أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن علي ابن ماکولا (ت، 475هـ)، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ).

7. **البداية والنهاية،** أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت، 774هـ)، (بيروت، مكتبة المعارف، بلا).

8. **تاريخ الصحابة الذي روى عنهم الأخبار:** أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت، 354هـ) تحقيق: بوران الضناوي (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا).

9. **تاريخ جرجان:** أبو القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني (ت، 545هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان (بيروت، عالم الكتب، ط3، 1401هـ/ 1981م).

10. **تهذيب التهذيب:** أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر الشافعي العسقلاني (ت، 852هـ)، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1404هـ/ 1984م).

11. **تهذيب تاريخ دمشق الكبير:** أبو القاسم علي ابن الحسن

21. **كشف الغمة في معرفة الأنمة:** أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي (ت، 693هـ)، (بيروت، دار الأضواء، بلا).
 22. **لسان العرب:** محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت، 711هـ)، (بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ).
 23. **مجلد اللغة:** أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين (ت، 395هـ) دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ/ 1986م).
 24. **مختار الصحاح:** محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت، 721هـ) تحقيق: محمود فاخر (بيروت، مكتبة لبنان 1415هـ/ 1995م).
 25. **المخصص:** أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت، 458هـ) المحقق: خليل إبراهيم جفال (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ/ 1996م).
 26. **مشارك الأتوار على صحاح الآثار:** عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت، 544هـ)، (بيروت، المكتبة العتيقة ودار التراث، بلا).
 27. **معجم البلدان:** أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت، 626هـ)، (بيروت، دار الفكر، بلا).
 28. **معجم ما استعجم:** أبو عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي البكري (ت، 487هـ)، تحقيق: مصطفى السقا (بيروت، عالم الكتب، ط3، 1403هـ).
 29. **المغرب في ترتيب المغرب:** ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي الفطّرزي (ت، 610هـ)، (بيروت، دار الكتاب العربي، بلا).
 30. **مقتل الحسين عليه السلام:** أبي المؤيد الموفق بن أحمد المكي اخطب خوارزم (ت، 568هـ) تحقيق: محمد السماوي (قم، دار أنوار الهدى، ط1، 1418هـ).
 31. **مكارم الأخلاق،** أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي (ت، 281هـ) تحقيق: مجدي السيد إبراهيم (القاهرة، مكتبة القرآن، 1411هـ/ 1990م)، ج 1/ 138
 32. **موضح أوهام الجمع والتفريق:** أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلنجي (بيروت، دار المعرفة، ط1، 1407هـ).
 33. **النهاية في غريب الحديث والأثر:** مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت، 606هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ/ 1979م).
 34. **نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار:** مؤمن بن حسن بن مؤمن الشبلنجي (ت، 1298هـ) خرج أحاديثه ووضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/ 1997م).
- ثانياً: المراجع:**
35. **القطرة من بحار مناقب النبي والعترة عليهم السلام:** السيد أحمد المستنبط (قم، نشر الماس، ط5، بلا).
 36. **اللآلئ السنية في الإعقاب الحسينية:** أحمد بن علي بن محمد الراجحي العقيلي (القاهرة، دار المنار، 2003م).
 37. **معجم اللغة العربية المعاصرة:** أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت، 1424هـ) بمساعدة فريق عمل (بيروت، عالم الكتب، ط1، 1429هـ/ 2008م).
 38. **المعجم الوسيط:** مجموعة من المؤلفين، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار (بيروت، دار الدعوة، بلا).
 39. **معجم لغة الفقهاء:** محمد رواس قلنجي - حامد صادق قنبيبي (بيروت، دار النفائس، ط2، 1408هـ/ 1988م).
- ثالثاً: الرسائل الجامعية:**
40. **أهل الكساء عليهم السلام فضلهم ومكانتهم في الإسلام:** أطروحة دكتوراه، للطالب أنس محمد جاسم حمادي الحسيني المشهداني، غير منشورة (بغداد، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، 1429هـ/ 2008م).

القاضي عمر ابن الوردى (ت، 749هـ / 1348م) ومنهجه فى كتابة التاريخ الدينى

الأستاذ المشارك الدكتور محمود أحمد الأذن

محاضر ومشرف على رسائل الماجستير والدكتوراه فى جامعة الجنان/

الجمهورية اللبنانية

تمهيد:

خلال الحقبة التاريخية التى شهدت حروب المسلمين مع الصليبيين، كانت بلاد الشام تشهد نهضة علمية وثقافية متميزة، لا سيما مع نهاية القرن السابع الهجرى وبداية القرن الثامن للهجرة، وقد برز ذلك بشكل جليّ من خلال المؤلفات العلمية التى تركها المؤلفون، والتى تدلّ على تنوّع العلوم الطبيعية والأدبية والدينية والثقافية، كما أنّها تبرز مدى النشاط الكبير للعلماء فى إنتاج طبقة من العلماء والمتعلّمين، بالإضافة إلى دور المدارس التعليمية آنذاك سواء فى عهد الأيوبيين والعهد المملوكى.

لقد كان العصر المملوكى، خاصّةً فى القرن الثامن الهجرى، من أزهى العصور وأبهّاها بالنسبة للحياة العلمية والثقافية، بعد القرن الثالث الهجرى؛ لما امتازت به الأُمَّة الإسلامية من انتاج نخبة من العلماء والمتقّين، تاركين للأجيال القادمة تراثاً ضخماً فى شتى فنون المعرفة.

وقد تميز عصر المماليك بكثرة المدارس التى أنشأها السلاطين ابتداءً من عهد السلطان بيبرس فصاعداً مدفوعين إلى ذلك بعدة عوامل منها التقوى والزلفى، ومنها اتخاذ المدرسة أداة تضمن بقاء الحكم فى أيديهم ودعم مركزهم فى أعين الشعب.

كما طغى التعليم الدينى بشكل عام صورة الحياة العلمية فى الدولة المملوكية، فاعتنى العلماء بحفظ القرآن الكريم وتحفيظه للطلبة، والأحاديث النبوية الشريفة، وكثرت حولهما المؤلفات المختلفة فى التفسير والشرح، والتى منها ما كان مختصراً، ومنها ما كان مطوّلاً، وقد نبغ العديد من العلماء فى هذين المجالين، منهم: ابن الجزرى⁽¹⁾، والدمياطي⁽²⁾.

وقد برز أيضاً العديد من المؤرخين فى هذا العصر، منهم: ابن خلدون، والقلقشندي، وعمر ابن الوردى. أولاً: مسيرة حياة القاضي عمر ابن الوردى.

1- اسمه ونسبه.

زين الدين أبو حفص عمر بن المظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس المعري الكندي، المعروف بابن الوردى (749 - 691هـ / 1292 - 1349م) أديب وشاعر مشهور، ومؤرخ، وفقه شافعي. ولد فى معرة النعمان فى بلاد الشام، وولى القضاء بمنبج، وتوفى بحلب⁽³⁾. تناول عدد من كبار المؤرخين اسم المؤرخ عمر بن الوردى ونسبه، لا سيما وأنّه فى النسب يرجع إلى الخليفة الراشدي الأول أبي بكر الصديق رضى الله عنه، فقد تم ذكره فى كتاب أعلام النبلاء، حينما قال المؤلف أنّه قرأ فى مؤلفات ابن الوردى، وعلم أنّه يتّصل بالنسب إلى الخليفة أبي بكر الصديق رضى الله عنه، حيث قال: "وفى غير الديار المصرية- أي من المنسوبين للصديق رضى الله عنه- جماعة منهم: زين الدين عمر ابن المظفر"، وقد ساق المؤلف نسب عمر إلى آخره كما هو، وأورد بالدليل من عدّة مصادر على تأكيد هذا النسب⁽⁴⁾.

وقد أشار عمر ابن الوردى بنفسه إلى نسبه واتصاله بعهد الراشدين أي اتصاله بأبي بكر الصديق، وكثيراً ما كان يعتزّ بذلك النسب ويظهر البهجة والسرور بهذا الأمر، وكان له مؤلف أدبي شعري، عرفت بلامية ابن الوردى، وخلالها أورد عمر ابن المظفر عدّة مرّات من خلال أبياته الشعرية، ارتفاع نسبه إلى الخليفة الراشدي الأول، حيث كان يقول: "مع أنى أحمد الله على نسبي إذ بأبي بكر اتّصل"⁽⁵⁾. وفى موضع آخر كان يقول:

**"جذّي هو الصديق واسمي عمر
وابني أبو بكر وابنتي عائشة
لكن يزيد ناقصٌ عندي ففي
ظلم الحسين ألف ألف فاحشة"**(6)

وفي ما مرّ من أقوال وأشعار لابن الوردي وعدد من المؤرخين، يثبت أنّ مجينة معرّة النعمان التي تحمل تاريخاً عريقاً هي بلد المنشأ للمؤرخ عمر ابن الوردي، ولكن يتبيّن أنه لم يبقَ بها بعد أن بات شابّصاً بل غادرها إلى العديد من المدن الشامية خلال فترة حياته.

وإذا كان هذا في الشعر له في النثر الكثير من الكلام عن تلك المدينة، وهو دليل آخر يضاف إلى الأدلة السابقة، فكان إذا ذكر أحدٌ من أعيان المدينة أو ذا شأنٍ ذكره لأبو العلاء المعري، حيث أسهب وأطال الكلام في الدفاع عنه، حتى إنّه قال في صريح العبارة: "وأنا كنتُ أتعصّب له، لكونه من المعرّة"⁽¹³⁾.

3- أسرته

أ- والده

يدعى مظفر بن عمر، وكان أمياً لا يجيد القراءة ولا الكتابة، وقد وردت تلك المعلومات في ديوان الشعر لابن الوردي، حينما تحدث عن قدر العلم ومكانة المتعلّمين، لكنه لا يستطيع أن يتعالى على أمّه وأبيه⁽¹⁴⁾، وبعد لأن عاش عمر ابن الوردي في كنف أبيه لفترة من الزمن وتحت رعايته، توفي والده في العام 723 هجري، وكان ذلك يوم الجمعة من منتصف شهر رمضان المبارك، وكان الوالد في المعرّة في حين لم يكن عمرًا فيها.

وهذا ما ذكره المؤرخ في كتابه "تاريخ ابن الوردي" في الجزء الثاني منه، حينما قال: "وحكى لي من حضر غسله، أنّه رحمه الله لما أجلس على المغتسل وارتفعت عنه الأيدي، فاحت رائحة طيبة منه فتواجد الحاضرون وغلبهم البكاء، وربما مردّ ذلك إلى نسبه الشريف من خلال اتصاله بالنسب بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، من ولده عبد الرحمن⁽¹⁵⁾. لقد كان لأبو عمر بن الوردي سبعة من الأبناء، وقد ذكرهم المؤرخ في ديوانه من خلال أبياتٍ من الشعر فقال:

**"وخلفنا والدي سبعة
من الولد مربعة ممرع
رأى الدهر سبع شمس لنا
فعاندنا فإذا أربع
وكانت توجعهم موجعي**

وفي السياق نفسه، أوردَ عدد من المؤرخين عدّة أخبار فيما خصّ نسب ابن الوردي، ومنهم كامل بن الحسين المشهور تاريخياً باسم "الغزي"، حيث قال أنّه في العام 448هـ، وفدت جماعة من أبناء عبد الرحمن بن أبي بكر إلى بلاد الشام تحديداً إلى منطقة جسر الشغور، ثمّ انتقلوا بعد أن قلّ الأمن إلى منطقة المعرّة، ولعلّ من كانوا في تلك المنطقة يرجعون في النسب إلى عبد الرحمن بن أبي بكر ومنهم أبو عمر ابن الوردي⁽⁷⁾.

2- نشأته

استناداً إلى تصريحات عمر بن الوردي المتكررة التي تحدثت عن المكان الذي نشأ فيه، قال عدد من المؤرخين بأنّه موطنه الأولي كان في معرّة النعمان⁽⁸⁾، وقد حملت هذه المنطقة عدّة تفاسير لاسمها، ولكن حملها هذا الاسم يعود للنعمان بن البشير⁽⁹⁾، وهو ما وافقه أيضاً رأي المؤرخ عمر ابن الوردي⁽¹⁰⁾، وعلى أية حال أيّا يكن اسمها إلى أنّها مدينة كبيرة من أعمال حمص، وهي تقع بين مدينتي حلب وحمّاه، وهي تحوي على كمية كبيرة من الأشجار، وفيها العديد من آبار المياه الجوفية، وكان ابن الوردي كثيراً ما يتغنّى بذلك المدينة ويعتزّ بها، حيث أوردَ ذلك في العديد من أبياته الشعرية، ومنها قوله:

**"ولي في المعرّة شمس
رضاه عين مرادي
فلا تذرهم إنّي
أدرى بشمس بلاد"**(11)

كما قام ابن الوردي بذكر معرّة النعمان عندما أبدى تشوّقاً بها بعد أن غادرها، فقال فيها تلك الأبيات:

**"قف وقفة المتألم المتألم
بمعرّة النعمان وانظر بي ولي"**(12)

ولكن فرقتهم أوجع" (16)

كما أقدم عمر على ذكر قدومه إلى بلده بعد أن توفي والده، حيث تحركت آنذاك شجونه وأحزانه وعبر عن ذلك بقوله:

"تري عدواً دعا علينا
بدعوة صادفت نفاذاً
خلت ديار الحبيب منه
يا ليتني مت قبل هذا" (17)

ب- والدته

بالنسبة لأمه، فإن المعلومات عنها لم ترد في المصادر التي تناولت الحديث عن عمر ابن الوردى، إلا أنه ذكرها في كتابه أنها توفيت في الثالث من محرم سنة 723 هجرية، حيث وصفها بعدما تحدث عن وفاتها أنها من الصالحات، كما أتى ذكر جدّه والد أمّه أنّه وليّ من أولياء الصالحين ويُدعى الشيخ نصير، وهو من رجال شطّ الفرات ويرجع في نسبه إلى الصحابي أويس القرني رضي الله عنه (18).

ج- ولادته ووفاته

لم تأت جميع المصادر التاريخية التي تناولت سيرة وحياة المؤرخ عمر ابن الوردى على ذكر أي شيء فيما يخص ولادته، حتى اللجان التي التاريخية التي كانت تختص بالحديث عن الأعلام في العصر الحديث لم تعثر على ما يفيد موضوع ولادة ابن الوردى، إلا أن ابن الوردى قد ذكر وتحدث عن ولادته بنفسه في كتابه "تاريخ ابن الوردى"، حيث قال في الجزء الثاني من الكتاب، تحديداً في باب حوادث سنة 691 هـ: "... والملك الأشرف نازل على معزة النعمان متوجّهاً إلى قلعة الروم، كان مولدي" (19). إن معظم المصادر التي ترجمت لابن الوردى تذكر مكان وفاته، وهو في مدينة حلب (20)، وكان ذلك في 27 ذالحجة من العام 749 هـ، حيث تم دفنه في تربة الصالحين بجانب قبر أخيه جمال الدين، وكان سبب الوفاة آنذاك مرض الطاعون (21).

4- علومه

أ - أساتذته ومؤلفاته

بعد أن نشأ ابن الوردى وترعى وترعرع في منطقة معزة النعمان، بدا جلياً وواضحاً اهتمامه منذ صغره بالعلم وحسه

بالمسؤولية العلمية، فانبهرى يطلب العلم، والتفقه؛ حيث تلقى علومه على يد عدد من كبار شيوخ عصره، أمثال: الشيخ وقاضي قضاة حلب فخر الدين أبو عمرو المعروف بـ(ابن خطيب جبرين) (22)، وصدر الدين أبو عبدالله محمد بن زين الدين عثمان المعروف بـ(ابن الوكيل) (23)، وعيس بن عيسى بن عليّ العلمي (24)، وشهاب الدين أحمد بن محمد الحنبلي (25)، وغيرهم، فحاول ابن الوردى التوسع في دائرة العلوم فاستزاد من المعرفة في علمه، وانتقل من العلوم الشرعية والدينية إلى أن اتقن كتابة ما هو منشور، ومنظوم، ما يخص اللغة الأدبية (26). بالإضافة لذلك، فقد تفقه ابن الوردى على يد قاضي القضاة في حلب آنذاك ويدعى: شرف الدين أبي القاسم هبة الله البارزي (ت، 837 هـ)، وقد ذكره ابن الوردى في تاريخه، واستطرد في الحديث عنه وعن فضله ومزاياه، كما أبرز مؤلفات هذا القاضي وتحدث عنها بأسهاب وتفصيل، كما بيّن أن القاضي شرف الدين قد أجازة في الفقه الشافعي (27). كان ابن الوردى يرثي في شعره معلميه فلا ينساهم، ولا ينسى فضلهم عليه، فلا تكاد تخلو قصيدة رثاء له من ذكرهم، ونظم لكل منهم أبياتاً، وقد قدره الناس بعدما أصبح بارعاً في العلوم الدينية والنحوية، وبات وزنه ثقيلاً في مجتمعه، حتى إنه في أحد المرات دخل إلى مدينة دمشق فلم يعرفه الناس، من هيئته المتواضعة ولباسه الرث، فحاولوا الاستهزاء به، فنظم لهم قصيدة وكتبها، فلما عرفوه اعتذروا في الحال، وطلبوا منه السماح لما بدر منهم، معترفين بفضيلته ومكانته عندهم، وكان لديه سرعة ارتجال كبيرة، لم تكن لأحد في زمانه وعصره (28). وهكذا استطاع ابن الوردى أن يطور علومه وتلقيه للمعارف، فجمع بين العلوم الشرعية والتاريخية واللغوية والنحوية، فكانت سرعة بديهته قليلة النظير في زمانه، كما أنه تلقى العلوم على يد عدد كبير من العلماء الكبار، قد أحاطه بهالة علمية كبيرة، ومكانة رفيعة بين المجتمع.

ب- مؤلفاته العلمية

ترك ابن الوردى وراءه العديد من المؤلفات والمصنفات العلمية، التي تناولت جوانب مختلفة من العلوم، سواء أكانت في القضاء أم في التاريخ أم العلوم اللغوية

والنحوية والإنشائية، وفي المجال الجغرافي، وبالتالي استطاع ابن الوردي أن يكون موسوعة علمية متكاملة، ولعلّ الشعر الذي كان ينظمه يحتلّ المرتبة الأولى في الحديث عن آثاره العلمية:

1 ديوان الشعر الخاص بابن الوردي:

يختلف هذا الديوان عن الدواوين الشعرية كبقية الشعراء، إذ يحتوي بالإضافة للشعر على النثر الأدبي، وبداخل ذا الديوان يوجد المقامات والرسائل والخطب والتهاني، وما ميّز ديوان ابن الوردي أنّه جمع بين الشعر والنثر، والأدب والنقد في مصنّف واحد، حتّى بات هذا الديوان معلماً مهماً من معالم العصر المملوكي، إذا أنّه يمكن أن يعطي صورة عن الوضع الأدبي والنقدي، وبالتالي يُظهر مدى تطوّر الأدب في تلك الأثناء وذلك الزمان، وقد جاء الديوان في مجلدين اثنين، وتناولته واستندت عليه العديد من المصادر التاريخية التي جاءت بعد عصر ابن الوردي⁽²⁹⁾. فيه بعض نظم ونثره، و(تتمّة المختصر - ط) تاريخ، مجلدان، يعرف بتاريخ ابن الوردي، جعله ذيلًا لتاريخ أبي الفداء وخلصه له، و (تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة - خ) نثر فيه ألفية ابن مالك في النحو، و(الشهاب الثاقب - خ) تصوف، و(اللباب في الإعراب) نحو، و(شرح ألفية ابن مالك) نحو، و(شرح ألفية ابن معطي) نحو، و(ألفية - ط) في تعبير الأحلام، و(تذكرة الغريب) منظومة في النحو، و(مقامات - ط) أدب، و(منطق الطير) منظومة في التصوف، و(بهجة الحاوي - ط) نظم بها الحاوي الصغير في فقه الشافعية. وتنسب إليه (اللامية) التي أولها اعتزل ذكر الأغاني والغزل⁽³⁰⁾. ولم تكن في ديوانه، فأضيفت إلى المطبوع منه. وكانت بينه وبين صلاح الدين الصفدي مناقضات شعرية لطيفة وردت في مخطوطة "ألحان السواجع"⁽³¹⁾.

2- كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب:

يعتبر هذا المصنّف بمثابة موسوعة علمية، تحتوي على كم هائل من المعلومات التي تتعلّق بالتقاسيم الجغرافية، كالأقاليم والمسالك، كما يحتوي هذا الكتاب على سرد عدد من البحوث الخاصّة بالحيوانات والمنافع التي تترتّب منها، بالإضافة إلى إسهاب في بعض أنواع النباتات العشبية وفوائد

استعمالها، كما ينفرد المؤلف بترك مساحة كبيرة من الكتاب من أجل التحدث عن أشراف الساعة وعلاماتها وأحوال يوم القيامة. ولكنّه بلا شك يعتبر من أفضل الكتب التي كانت موسوعةً من المعالم، إذ استطاع ابن الوردي من خلال هذا المصنّف أن يرسم خارطة للعالم وأقاليمه، وقد تمت ترجمته إلى اللغتين اللاتينية والفرنسية⁽³²⁾.

يُنسب لابن الوردي كتاب "خريدة العجائب" الذي فيه خريطة الأرض، إلا أن نسبته غير صحيحة؛ فقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية شخص آخر ذكره محمد بن شنب وترجمه بما خلاصته: «سراج الدين أبو حفص عمر ابن الوردي، فقيه شافعي توفي في ذي القعدة 861هـ — [وليس 749هـ]، وهو مؤلف كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب»، وورد في تاريخ ابن إياس باسم "سراج الدين عمر الوردي"، وفيه إنه توفي سنة 861هـ، ولا يذكر "خريدة العجائب". وقد ورد في الضوء اللامع للسخاوي باسم "الوروري" واسمه عمر بن عيسى، ووفاته بالقاهرة في ذي الحجة 861هـ ويغلب على الظن أن ابن إياس أخذ عنه، وقد حرف النساخ لقبه من الوروري إلى الوردي⁽³³⁾. يقول خير الدين الزركلي في "الأعلام": (وبهذا يظل الإشكال في نسبة "خريدة العجائب" إلى ابن الوردي المترجم، وإنّ في المستشرقين من أعجب به ودقّل فقرات منه، أمثال دي جينو⁽³⁴⁾ وهيلاندر⁽³⁵⁾ وتورنبرج⁽³⁶⁾، ومهرن- ميرن-⁽³⁷⁾).

كما يذكر ابن شنب، وما تزال مكتبة باريس محتفظة بخريطة الأرض التي فيه كما تقول مجلة المقتطف، فإنه من المستبعد جداً أن يكون من تأليف مترجمنا ابن الوردي المتوفى سنة 749هـ، ورأيت بعد ذلك مخطوطة من "خريدة العجائب" يمانية حديثة، في الفاتيكان، كتبها يوسف بن المطهر الجرموزي⁽³⁸⁾ سنة 1124هـ، وعليها اسم المؤلف: "عمر ابن منصور بن محمد بن عمر بن الوردي السبكي"⁽³⁹⁾.

2) تتمّة المختصر في أخبار البشر:

كتاب المختصر في أخبار البشر لإسماعيل أبي الفداء هو عمل عن تاريخ العالم منذ بدء الخلق وحتى عام 732هـ (1331م)، وهو العام الذي توفي فيه المؤلف. كان أبو الفداء

رجل دولة ومؤرخاً وجغرافياً وراعياً للحياة الفكرية في مدينة حماة السورية. ويكتسب العمل في الوقت الحاضر قيمة خاصة نسبةً لوصفه للمدينة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. كُرِّس المجلد الأول من هذه الطبعة ذات المجلدات الأربعة لتاريخ أنبياء الأديان الإبراهيمية وحياة النبي والصحابة الأولين.

أما المجلدات اللاحقة فهي تروي تاريخ الممالك الإسلامية والحكام والشخصيات الفكرية البارزة. كان أبو الفداء سلطاناً عادلاً وسخياً بكل المقاييس. فقد ازدهرت مدينة حماة على يديه وأصبحت شبه مستقلة عن السلطة المركزية في مصر. وخلال مدة حكمه التي استمرت 20 عاماً ازدهر الاقتصاد وخرج من بين السكان المحليين سلسلة من القادة في المجالات القانونية والإدارية. كانت كتابات أبي الفداء في التاريخ والجغرافيا تُعتبر مصادر مهمة للتاريخ الإسلامي والإقليمي في وقت من الأوقات إلا أنها لم تُعد اليوم محل دراسة كما في السابق. توفي أبو الفداء في حماه وأكمل ابن الوردي (1290-1349)، الذي كان أحد معاصريه، ما بدأه أبو الفداء من تاريخ حتى أوصله عام 1348 وتشمل هذه الطبعة ملحقاً بما أضافه ابن الوردي. وقد شكَّلت الترجمات اللاتينية لكتاب المختصر وكتاب (تقويم البلدان) (وهو في الجغرافيا) التي نُشرت في القرن الثامن عشر الكثير مما يعرفه الأوروبيون عن الحضارة الإسلامية. فقد نُشرت سيرة النبي الواردة في كتاب المختصر باللغة اللاتينية تحت العنوان فيتا، إيه ريبوس غيستيس مُهمديس (حياة وإنجازات محمد) في أكسفورد في عام 1723. الطبعة الحالية ليست طبعة منقحة. وقد نُشرت بالمطبعة الحسينية بمصر في عام 1907م⁽⁴⁰⁾.

يتألف هذا الكتاب من جزئين، تضمّن جميع الحوادث التي مرّت على ابن الوردي منذ العام 709هـ إلى العام الذي توفي فيه، وكانت معظمها مؤقتةً على زمن الملك المؤيد، صاحب حماه، وكان للكتاب أهمية كبيرة في إظهار قدرة ابن الوردي على تدوين التاريخ⁽⁴¹⁾.

3) منطق الطير:

هي عبارة عن رسالة أدبية نثرية، فيها الكثير من البلاغة والنحو، وقد ذكرها ابن الوردي ذات مرّة فقال عنها: "...ومنها رسالة منطق الطير، نثراً ونظماً، وفيها أدب صوفي، وما لا يحضرني الآن ذكره..."⁽⁴²⁾.

4) نظم البهجة الوردية.

البهجة الوردية منظومة لابن الوردي (691 - 749هـ) في الفقه الشافعي، نظم بها كتاب «الحاوي الصغير» للقرويني (المتوفى 665هـ)، وهي شاملة لكافة أبواب الفقه، بدءاً بباب الطهارة، وانتهاءً بباب العتق⁽⁴³⁾. يقول ابن حجر العسقلاني في "الدرر الكامنة": «وَنُظِمَ [ابن الوردي] البَهْجَةُ الوردية في خَمْسَةِ آلاف بَيْتٍ وَثَلَاثَ وَسِتِّينَ بَيْتاً، أتى على الحَاوي الصَّغِيرِ بغالب ألفاظه، وأقسم بالله.. لم ينظم أحدٌ بعده الْفُقْهَ إِلَّا وَقَصَّرَ دُونَهُ»⁽⁴⁴⁾.

ولأهمية هذه المنظومة، فقد اعتنى بها الشافعية كثيراً، فشرحوها وحفظوها ودرّسوها، ومن أشهر شروحيها: «الغُرر البهية في شرح البهجة الوردية» لزكريا الأنصاري (ت، 926هـ)، وحاشيتها: حاشية ابن قاسم العبادي (ت، 944هـ)، وحاشية الشربيني (1326هـ). قال زكريا الأنصاري في مقدمة شرحه: «قَالَ الْبَهْجَةُ الْوَرْدِيَّةُ فِي الْفُقْهِ، لِلْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ وَالْحَبِيرِ الْمُدَقِّقِ أَبِي حَفْصِ زَيْنِ الدِّينِ عُمَرَ بْنِ مُظَفَّرِ بْنِ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَوَارِسِ الْوَرْدِيِّ، طَيِّبَ اللَّهُ تَرَاهُ وَجَعَلَ الْجَنَّةَ مَأْوَاهُ، لَمَّا كَانَتْ مِنْ أَوَّلِ كِتَابِ فِي الْفُقْهِ صُفِّتْ، وَأُجْمِعَ مَوْضِعٌ فِيهِ عَلَى مَقْدَارِ حُجْمِهِ أَلْفٌ، طَلَبَ مِنِّي بَعْضُ الْأَعْرَةِ عَلَيَّ مِنَ الْفَضْلَاءِ الْمُتَرَدِّدِينَ إِلَيَّ أَنْ أَضَعَّ عَلَيْهَا شَرْحاً يَجِلُّ أَلْفَظُهَا، وَيُبْرِزُ دَقَائِقَهَا، وَيُحَقِّقُ مَسَائِلَهَا، وَيُحَرِّرُ دَلَالَتَهَا، فَأَجَبْتُهُ إِلَى ذَلِكَ بِعَوْنِ الْقَادِرِ الْمَلِكِ، ضَامِماً إِلَيْهِ مِنَ الْفَوَائِدِ الْمُسْتَجَادَاتِ وَالْفَوَائِدِ الْمُحَرَّرَاتِ مَا تَقَرَّرَ بِهِ أَعْيُنُ أُولِي الرَّغَبَاتِ، رَاجِئاً بِذَلِكَ جَزِيلَ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ، وَمُؤَمِّلاً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَصِيرَ هَذَا الْكِتَابُ غُمْدَةً وَمَرْجَعاً بِبَرَكَةِ الْأَكْرَمِ الْوَهَّابِ، وَسَمَّيْتُهُ الْغُرُرَ الْبَهِيَّةَ فِي شَرْحِ الْبَهْجَةِ الْوَرْدِيَّةِ، وَاللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يَجْعَلَهُ نَافِعاً خَالِصاً لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَوَسِيلَةً لِلْفُوزِ بِجَنَّاتِ النَّعِيمِ»⁽⁴⁵⁾.

يعلل ابن الوردي سبب تأليف منظومة البهجة الوردية قائلاً:

"وَكُلُّ مَنْ جَرَّبَ نَظْمَ النَثْرِ

لا سيما الحاوي أقام عذري
لكن يميناً بالذي سَهَّلَهُ
ما كان عندي أنني كفاء له
وإنما رأيتُ في منامي
نبيّنا بالمسجدِ الحرامِ
وقد دعا لي ثم أعطاني ورقً
نُظِمَ في خيطٍ بخطٍ اتسقُ
فكان ذا النظمِ البديعِ العملِ
تأويلَ رؤيائي بسرِّ المرسلِ"⁽⁴⁶⁾

بالإضافة لما سبق، فقد كان لابن الوردي العديد من المصنفات الأخرى التي عبّرت عن براعته واتفقته للعلوم ومنها:

- أرجوزة في علم الأحجار والجواهر
- شرح الألفيه لابن مالك
- الرسائل المهدّبة في المسائل الملّقة
- تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة⁽⁴⁷⁾.

لقد أجمع المؤرخون الذين تحدّثوا عن ابن الوردي عن براعته في علوم الفقه والنحو والأدب، حيث تفقّن في العلم، فكان بلا شكّ من فضلاء عصره وقمّة في الفقه والأدب، كما أنّه أجاد الكتابة النثرية، فكان نظمته حسن للغاية، وفضله على مجتمعه وعصره بلغ مراتب النهاية، ومما زاده براعةً وشهره علمه بالجغرافية، وعلم الحيوان والنبات⁽⁴⁸⁾.

3- المناصب التي تولّاها

إنّ العصر الذي عاش فيه المؤرخ ابن الوردي كان العصر المملوكي، حيث كان لكل نيابة من نيابات الدولة قاضي قضاة، وكان هذا الأخير يتولى مهمّة تعيين القضاة في المدن والمناطق التي تتبع لتلك النيابة، ولما كان ابن الوردي في فترة من الزمن مستقراً في مدينة حلب.

وقد كان قاضي قضاة حلب له الحق بتعيين قضاة المدينة وفي المدن والقرى التي تتبع لها، فقد تمّ الزجّ بابن الوردي في المناصب القضائية، وعلى الرغم من عدم قبوله التام بوظيفته إلّا أنّه برع في مجال عمله الجديد، إلّا أنّه ومع مرور وقتٍ قصير لم يرقّ له استكمال عمله في القضاء، فقد

قال عنه السيوطي⁽⁴⁹⁾: "... وناب في الحكم بحلب عن الشيخ شمس الدين النقيب، ثمّ عزّل نفسه وحلّف لا يلي القضاء لمنامٍ رآه"⁽⁵⁰⁾.

إنّ كلام الإمام السيوطي يدلّ على أنّ عمر ابن الوردي لم يستمرّ في القضاء، بل إنّ مدّة توليه هذا المنصب كانت قصيرة، بعد أن قرر الاعتزال بنفسه دون أن يعزله أحد. إلّا أنّ العسقلاني⁽⁵¹⁾ قد ذكره في عدّة مواضع على أنّه في منصبه في مدينة حلب، ما يعني طول الفترة التي عمل بها، قبل أن يقدّم اعتذاره عن المتابعة ويترك منصبه، حيث جاء في ترجمة العسقلاني ما يلي: "...ووليّ قضاء منبج، ثمّ عاتب ابن الزملكاني بقصيدة مشهورة على ذلك (أي على توليته لقضاء منبج)، ورام العودَ إلى نيابة الحكم بحلب، فتعذّر ثمّ أعرّض عن ذلك..."⁽⁵²⁾.

أ- توليه القضاء

كان أمر تعيين القضاة في الولايات التابعة لحلب وقراها وأريافها يصدر من قاضي القضاة الذي كان يقيم بحلب، كما كان تعيين قاضي قضاة جديد يلحق أخيراً ببعض قضاة النواحي، كما يكون عكس ذلك بالنسبة إلى آخرين، والذي يبدو ان المؤلّف — ابن الوردي — كان من الفريق الثاني في غالب أيّامه التي شغل بها منصب القضاء، والذي يقرّأ شعره يجده كثير التبرّم، شديد السأم، دائم الشكوى من زمانه، كثير العتب على قضاة، إذ لم يلحقوه بأخذانه، ولم يساووه بأقرانه، بل يقرّأ فيه أنّهم لم ينصفوه إذ قدّموا عليه من هو دونه علماً وتقوى⁽⁵³⁾.

وهذه الظاهرة يلمسها القارئ في ديوانه بوضوح، أمّا لو أراد تحديد تاريخها ومعرفة مبدئها، ربّما لا يتسنى له ذلك خصوصاً وان كثيراً من مؤرخيه لم يولوها عناية تامة، ونتيجة البحث والتتبّع استطعت أن أحدد زمانها ما بعد سنة 724 هـ⁽⁵⁴⁾، وهي أوّل سني ولاية قاضي القضاة ابن الزملكاني⁽⁵⁵⁾.

فان ابن حجر ذكر في الدرر الكامنة أن ابن الوردي كان ينوب في الحكم في كثير من معاملات حلب، وولي قضاء

منبح فتسخطها وعاتب ابن الزملكاني بقصيدة مشهورة على ذلك، في أبيات شعرية، هذه بعض منها:

"إني تركت عقودهم وقروضهم
وفسوخهم وألحكم بين الدّنين
ولزمت بيّتي قانعا ومطالعا
كتب الغلوم وذاك زين الرّين" (56)

وإذا رجعنا إلى تاريخ قضاة حلب في أيام ابن الوردي نجد اسمه يلمع أيام ابن الزملكاني، وهذا تولى قضاة القضاة في سنة 724 وانتهت بموته سنة 727 وليس معنى ذلك أنّه هو الذي عيّنه في القضاء، بل في أيامه ظهر اسمه كقاض في البر ساخط ممّا مني به، وإنّ شعره طافح بالعتبي على زمانه، كما تظهر فيه محاولاته العديدة في التّشبث بالعودة إلى نيابة الحكم بحلب، فساوموه بالعودة إن أعطى على ذلك الذهب كما اعترف به في شعره بقوله:

"قيل لي زن الذهب
وتولّى قضاء حلب
قلت هم يحرقونني
وأنا أشترى الحطب؟!!" (57)

ومهما يكن نصيب هذه الرواية من الصحة، فأنّه بقي على حاله يحاول كثيراً في كسب عطف ابن الزملكاني يتحين الفرص في مراسلاته، وله في ذلك قصائد وأشعار وفي جميعها باء بالفشل، فلم يستجب له ابن الزملكاني (58)، وإذا استجاب له فأنما استجاب بنقله من مكان يتسخطه إلى آخر مثله، فمّا جاء في قصيدة أرسلها ابن الوردي إلى ابن الزملكاني يصف له مجيء رسوله يبلغه بصرفه عن مكانه إلى مكان آخر، قوله:

"قال انصرف قلت انصرفي على
مذهب أهل النحو لن يجملا
فالعذل والتعريف عندي ولي
منزلة في النحو لن تجهلا
قال أضفناك إلى منصب
آخر فالصرف أرى أمثلا" (59)

ولعلّ فيما كتبه ابن الوردي إلى ابن الزملكاني سنة 727 وذلك حين انتزع ابن الزملكاني كنيسة يهودية في حلب،

وجعلها مدرسة وبنى بها جامعاً ومئذنة، خير دليل على عتبه وسأمه، وشكواه وبرمه، فقد أرسل إليه قصيدة يهنئه بتلك الخطوة المباركة ويمدحه كثيراً وضمّنّها شكواه، وبثّه فيها حزنه وجواه، قائلاً:

"وما لي أرى الدّكّام غيرك إن رأوا
ذكياً فأوفى حظه منهم الهجر
يولونه في البر قصد خموله
فيصبح ميتاً والضياع له قبر
ومثلك لا يرضى لمثلي بالقرى
وفي النفس حاجات وفي سيدي خبر
فدونكها وردية عربية
سليلة بكري لها ودكم مهر
ولو أنني لم انتسب ما خفى على
ذكي بأنّ الدر معدنه البحر" (60)

أمّا المقامة المشهودة الّتي ألحقها بقصيدة طويلة فهي سجل حافل بأوضاع زمانه، وظلمه دون أقرانه، هي في تصوير حالته مخاطباً فيها ابن الزملكاني ويستقبل فيها من منصبه إن لم ترع حقوقه، من أبيات القصيدة التالي:

"يا كامل الفضل جم البذل وافره
جوداً مديد القوافي غير مقتضب
أني احب مقامي في حماك ومن
يكن ببابك يا ذا الفضل لم يخب" (61)
ومات ابن الزملكاني سنة 727 وابن الوردي على حاله، فعين فخر الدين بن البارزي الشافعي الحموي لتولية قضاء القضاة، وكان هذا شيخ ابن الوردي وعليه تفقّه فعينه قاضياً في شيزر، حدّث ابن الوردي في تاريخه عن تعيينه ذلك:

كان قاضي القضاة ابن البارزي، ولأني الحكم بشيزر، فلما دخلتها صرعتني بزفرة هوائها، وأرسلت إليّ الوخم على فترة من مائها، وزارتنني الحمى غيباً، حتّى ازدادت للموت حباً، فكتبت إليه عاتباً عليه:

"أيا باعثي اقضي بشيزر ما الذي
أردت قضا أشغالهم أم قضا نحبي

حكيت بها الناعور حالا لأتني
بكيت على جسمي ودرت على قلبي" (62)

وكتبت إلى ابنه كمال الدين محمد:

"قيل لي شيزر نار * وبها القاضي مخد"**

قلت لا أمكت فيها * أنا من حزب محمد" (63)**

القصائد ما نظمه إلى شيخه ابن البارزي يشتكي فيها أنه أمضى عمرًا قاضيًا في مدينة (شيزر) (68)، وقد سئم من هذا الأمر والوظيفة، وهو يريد أن يترك عمله في القضاء، فكتب يقول:

"أيا باعثي أقضي بشيزر ما الذي"

أدرت قضا أشغالهم أم قضا نحبي

حكيت بها الناعور حالاً لأني

بكيت على جسمي ودرت على قلبي" (69)

كما أنه لم يستثن من قصائده ذم القضاة وإن كانوا ذوي مناصب عالية ومراتب علمية كبيرة، كذمه لأحد القضاة في مدينة حلب التي استكمل فيها باقي علومه (70)، وعلى ما يبدو أن منصب القضاء لم يعجب ابن الوردي والاستمرار بالعمل به، بل فضّل الانتقال إلى الحياة العلمية والخلود لحياة العلم والعلماء، لما فيها من العزلة التي تفضي إلى كتابة المؤلفات والتصانيف العلمية، وبالتالي الابتعاد عن الناس ومشاكلهم اليومية وقضاياهم، وقد أنشد أبياتاً شعرية في هذا الصدد عندما ترك منصب القضاء فقال:

"تركت لكم عز القضاء وجاهه"

وأبعدت عنه خانفاً أترقب

فقوموا على ساقى حديد وشمروا

لنيل علاء واهجروا النوم واطلبوا

لقد نلت من كنز القناعة بغيتي

وجانبت حرصي والحريص معذب" (71)

وبهذا يكون ابن الوردي قد أثر أن يمضي بقية

حياته وعمره بعيداً عن المناصب والوظائف، وانبرى لمجالسة العلماء الكبار أينما وجدوا في بلاد الشام، ليستسقي منهم مزيداً من العلم، حتى بات له مكانة اجتماعية مرموقة أكثر مما كان قاضيًا، فأحبه الناس، وقضي بقية عمره في مدينة حلب في مكان يقال له "درب السفاحية" (72).

في جمادى الآخرة من نفس السنة وصل البريد إلى حلب بعزل القاضي شمس الدين محمد بن بدر الدين أبي بكر بن إبراهيم ابن النقيب عن القضاء بالمملكة الحلبية، وبتولية شيخنا قاضي القضاة فخر الدين أبي عمرو عثمان ابن خطيب

فلما وقف على ذلك أعفاني منها.... ولم يذكر هو ولا غيره أنه أعيد إلى حلب، بل يظهر أنه لم يزل في القضاء بالبر طيلة أيام ابن البارزي، ولما مات سنة 730 تولى المنصب بعده شمس الدين محمد الشهير بابن النقيب الشافعي، وفي أيام هذا لم يزل ابن الوردي على حاله، مستعجباً الزمان برجاله، وإن ذكر ابن العماد الحنبلي في الشذرات (64) أنه ناب في الحكم بحلب في شببته عن الشيخ شمس الدين ابن النقيب. إلا أن ما ذكره لا يتم لكونه أيام ابن النقيب لم يكن شاباً فإن عمره يومئذ في حدود الأربعين إن لم يزد عليها، فإن ابن النقيب تولى سنة 730 وعزل سنة 737 وولادة ابن الوردي سنة 691.

وإذا تم ما قاله من أنه تولى نيابة الحكم بحلب في شببته لكن ليس عن ابن النقيب، وإنما عن ابن الزملكاني الأنف الذكر أو عن الذي قبله وهو زين الدين أبو محمد عبدالله بن محمد الأنصاري الخزرجي الشافعي (65)، واستمر في القضاء ثلاثاً وعشرين سنة حتى توفي سنة 724 هـ — وزمانهما مناسب لأيام شببته ابن الوردي.

قال ابن خطيب في الدر المنتخب: "أنه ولي القضاة بعدة بلاد متفرقة من أعمال حلب ثم سكن بها واستوطنها إلى أن مات سنة 323" (66).

ومن هذا النص يظهر أنه لم يزل ينقل بين أعمال حلب قاضيًا في البر إلى أن سكن حلب، وسكنه في حلب إنما كانت بعد استعفائه من القضاء، وذلك في عهد تولى شيخه ابن خطيب جبرين قضاة القضاة بعد عزل ابن النقيب الأنف الذكر وذلك في سنة 737. (67)

ب- إعتذاره عن تولية القضاء.

لما كان المؤرخ ابن الوردي هو شاعرًا، وارتجالياً، غالبًا ما كان يعبر عما يختلج في داخله بقصائد شعرية، ومن تلك

جبرين مكانه، وليس الخلعة وحكم من ساعته، واستعفيته من مباشرة الحكم بالبر في الحال فأعفاني، وكذلك أخي بعد مدة فأنشدته ارتجالاً:

"جنبتي وأخي تكاليف القضا

وكفيتنا مرضين مختلفين

يا حي عالمنا لقد أنصفتنا

فلك التصرف في دم الأخوين" (73).

وكان أخوه القاضي يوسف قاضياً بسرمين، وعزم في آن ما على الرحلة إلى الشام، فكتب إليه المؤلف قصيدة ينهيه عن الرحلة جاء فيها قوله:

"وأنك إن رحلت رحلت لكن

نخلف أهلنا مثل اليتامى

كفانا فقد اخوتنا ابتداءً

فلا تجعل تشنتنا الختاماً

أبالإسكندر الملك اقتدينا

فليس نطيل في أرض مقاما" (74)

وباعفائه من منصبه يبدأ مرحلة جديدة في حياته، فينصرف إلى بث العلم وتدريبه، وقد عوتب على تركه وظيفة القضاء فكان يجيب معاتبه بقوله:

"قالوا زهدت عن الحكم *** قلت من حسن بختي

قد كنت قاضي وقتي *** فصرت سلطان وقتي" (75)

وبقوله:

"خلعت ثوب القضاء طوعاً *** هذا وما كنت بالظلم

إن زال جاه القضاء عني *** يكفيني الجاه بالعلوم" (76)

وله في نحو ذلك شعر كثير.

ثانياً: منهج ابن الوردي في كتابة التاريخ الديني

تمهيد:

على الرغم من أن ابن الوردي كان شاعراً كبيراً، وله العديد من المؤلفات الأدبية (النثرية والشعرية)، إلا أنه كان مؤرخاً عظيماً، اهتم بالعلوم التاريخية والسياسية، ودونها في مؤلفاته ودخلت تصانيفه من البوابة العريضة، حتى بات

كتاب تاريخ ابن الوردي مصدراً تاريخياً لجميع الكتابات التي تعنى بالفترة الزمنية التي كتب عنها.

احتوى كتاب تاريخ ابن الوردي على جملة كبيرة وواسعة من الأحداث والأخبار؛ حيث استطاع تدوين جملة كبيرة من الأحداث والأخبار، والتي رجع في تاريخها الزمني إلى بداية الخلق وحتى القرن الثامن هجري، فدخل في الشق الديني، حيث كتب عن الأنبياء والمرسلين، وتحدث فيما بعد عن الدعوة الإسلامية، ومرحلة نبوة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم تناول الأخبار التي تختص بالدول الإسلامية التي أعقبت المرحلة النبوية، وقد سرد في كتاباته عن أخبار الملوك التي كانت تحكم الأرض والتي امتلكت ملكاً عظيماً، لا سيما الملوك العربية التي كانت تحكم في الفترة ما قبل الإسلام.

ولم تقتصر كتابة ابن الوردي على العرب أو في المجال الديني، وإنما تعداها إلى التطرق للحديث عن الملوك الفراعنة الذين كانوا يقطنون في مصر، وعن سلالاتهم وأهم إنجازاتهم، كما تناول الدولة الفارسية، على اعتبارها كانت من أقوى الدول التي كانت تسيطر على المناطق المحيطة بالعرب قبل مجيء الإسلام وترعرع الدولة الإسلامية. ولما كانت الدولة الرومانية من أعتى الدول، والتي كانت تنافس الدولة الفارسية على اقتسام القسم الشرقي من العالم، لذلك كان لا بد أن يأتي ابن الوردي على ذكرها، فتناول أوضاعها وحيثياتها، وأسماء قادتها وملوكها.

1- نبذة عن كتاب تاريخ ابن الوردي

كتاب "تاريخ ابن الوردي" هو من تأليف عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، أبو حفص، زين الدين ابن الوردي المعري الكندي (المتوفى: 749هـ) (77).

أ- عدد أجزائه.

يتألف تاريخ ابن الوردي من جزأين بواقع عدد صفحات (700) صفحة (78)، صدر الكتاب في طبعته الأولى عن دار الكتب العلمية عام (1996م) (79).

ب- موضوعاته

يشتمل تاريخ ابن الوردي على عدة موضوعات وأحداث وأخبار؛ منذ بداية الخليقة وحتى القرن الثامن الهجري، تحدث فيها عن تاريخ الأنبياء -عليهم السلام- وعن تاريخ الدعوة الإسلامية وأخبار الدول اللاحقة وغيرها. وفي عمود التواريخ القديمة وذكر الأنبياء عليهم السلام تحدث ابن الوردي في هذا الباب حول الآتي:

ج- تاريخ الأنبياء -عليهم السلام:

تطرق للحديث عن خلق آدم -عليه السلام-، وأن الله - سبحانه وتعالى- خلقه من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم مثل الأرض مختلفين؛ منهم الأسود والأحمر والأبيض، ومنهم السهل والصعب⁽⁸⁰⁾.

د- في النبي الله هود وصالح وإبراهيم -عليهم السلام-

لقد أورد في هذا الباب: "ثم إن إبليس أراد دخول الجنة ليوسوس لآدم؛ فمنعه الخزنة فعرض نفسه على دواب الأرض أن تحمله حتى يدخل الجنة ليكلم آدم وزوجته فأبى الجميع ذلك، إلا الحية فأدخلته الجنة بين نابيها"⁽⁸¹⁾.

هـ - في الملوك: تحدث ابن الوردي في هذا الباب عن أشهر الملوك الذين مروا على الأرض وهم ملوك الفرس⁽⁸²⁾، وملوك الطوائف⁽⁸³⁾، وملوك كسرى الساسانيين⁽⁸⁴⁾، كما تطرق للحديث عن فراعنة مصر وملوك اليونان والروم⁽⁸⁵⁾، وملوك العرب قبل الإسلام⁽⁸⁶⁾.

وقد أورد في هذا الباب: "فملك بعد ابنه يعرب أو من نطق بالعربية على ما ذكر، ثم ملك ابنه يشجب ثم ابنه عبد شمس فأكثر الغزو في الأقطار؛ فسمي سبا وهو الذي بنى السد بأرض مأرب"⁽⁸⁷⁾.

و - في مولد النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-

تحدث المؤلف في هذا الباب في شرف نسب الرسول الشريف، وعن مولد خير الخلق والمرسلين رسول الله محمد -صلى الله عليه وسلم- وذكر نسبه في قومه، ومن ثم تطرق لحادثة وفاة أبيه -صلى الله عليه وسلم-، فتكفله جده عبد المطلب وكان شديد المحبة له ويتوسم به خيراً

عظيماً⁽⁸⁸⁾. وقد ذكر في هذا الباب: "روى البيهقي بإسناده المتصل بالعباس- رضي الله عنه- قال: ولد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مسروراً فأعجب جده عبد المطلب وحظي عنده، وقال: ليكونن لابني هذا شأن"⁽⁸⁹⁾.

ز - في البعثة النبوية ونزول القرآن الكريم.

تحدث ابن الوردي في هذا الباب حول اصطفاء الله - سبحانه وتعالى- للنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- ليكون خاتم الأنبياء والمرسلين؛ حيث تطرق لأول مراحل البعثة وهي نزول الوحي عليه -صلى الله عليه وسلم- في غار حراء وبدء الدعوة الإسلامية⁽⁹⁰⁾. وقد أورد في هذا الباب: "ولما بلغ النبي -صلى الله عليه وسلم- أربعين سنة بعثه الله إلى الأسود والأحمر، رسولاً ناسخاً بشريعته الشرائع الماضية؛ فأول ما ابتدئ به من النبوة الرؤيا الصادقة وحبب إليه الخلوة، وكان يجاور في جبل حراء من كل سنة شهراً، ففي سنة مبعثه خرج بأهله في رمضان إلى حراء للمجاورة فيه، حتى إذا كانت الليلة التي أكرمها الله -تعالى- فيها جاء جبير فقال له اقرأ"⁽⁹¹⁾.

2- منهجه في التأريخ للأنبياء(عليهم السلام).

في كتاب تاريخ ابن الوردي، كان الكلام عن الأنبياء (عليهم السلام) قد احتلَّ القسم الأول من كتاباته، ربما لأنه مرتبط بالحديث والكلام عن بداية الخلق، لذلك كان لا بد من التطرق إلى نبي الله آدم والاستمرار في التحدث عن ذريته من البشرية.

3- منهجه في كتابته للتأريخ لنبي الله آدم عليه السلام:

في بداية كتابه، بدأ ابن الوردي بتناول الكلام والتأريخ عن سيدنا آدم عليه السلام، ثم عن بنييه حيث تضمن هذا الفصل سرداً للأنبياء منذ عهد آدم عليه السلام إلى عهد نوح عليه السلام⁽⁹²⁾.

فمع بداية الحديث عن بدء الخلق، بدأ عمر ابن الوردي، بتعريف اسم آدم من الناحية اللغوية، ومعنى آدم: "أنه من أديم الأرض، خلق الله جسده وتركه أربعين ليلة، وقيل أربعين سنة ملقى بغير روح"⁽⁹³⁾، وهذه الأخبار مستمدة ومستوحاة

من كتاب القرآن الكريم في كلام الله عن الخلق وعن آدم عليه السلام، حيث قال الله عزَّ وجلَّ في كتابه العزيز: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (94).

ومن ضلع آدم، خلق الله سبحانه وتعالى وزوجه "حواء"، ومعنى هذا الاسم بالنسبة لابن الوردى أنها خلقت من شيء حي (95)، واستدل بذلك على قول الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (96).

ولما خلق الله آدم عليه السلام، أمر الملائكة أن يسجدوا له، فسجد له الجميع إلا إبليس أبى واستكبر على خلق الله فرفض أمر الله، فحلت عليه اللعنة واستحق طرده من الجنة، حيث جعله الله شيطاناً رجيماً ملعوناً إلى يوم الدين، ولذلك ذكر ابن الوردى، أن إبليس لم يترك سيدنا آدم وزوجه يعنمان في الجنة، فبدأت رحلة الوسوسة، حيث أراد إبليس بشتى الطرق الدخول إلى الجنة حتى يطغي آدم وحواء، فيقول ابن الوردى: "ثمَّ أَنَّ إبليسَ أراد دخولَ الجنةَ ليوسوسَ لآدمَ، فمنعهُ الخزَنَةُ، فعرضَ نفسه على دوابِّ الأرض أن تحمله حتى يدخلَ الجنةَ ليكلمَ آدمَ وزوجه، فأبى الجميع ذلك إلا الحية فأدخلته الجنةَ بين نابيهما، وكانت الحية على غير شكلها الآن..." (97). لما كانت حدود الله أن منع آدم من الأكل من إحدى الشجرات التي كانت في الجنة، جاء إبليس ليغوي آدم من هذا الباب وانطلاقاً من هذه الحدود، فوسوس وأقسم أنه من الناصحين لآدم وزوجه، حتى عصى آدم الأمر الإلهي واكل من الشجرة، فكانت النتيجة أن عوقب بفعلته وأنزل من الجنة إلى الأرض، ثمَّ بعد ذلك تاب الله عزَّ وجلَّ، ولما حصل على التوبة النصوحة، أمره الله تعالى بأن يدعو النَّاسَ إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما أمره الله أن يعمر الأرض بالإيمان والإصلاح والدعوة إلى الله والتوحيد (98).

وقد تطرق ابن الوردى في لمحات سريعة إلى أبناء آدم "قابيل"، و"هابيل"، اللذين قدما قربانين، فتم قبول قربان

هابيل ما جعل الغيرة تدب في نفس قابيل، وبالتالي فقد قرر التخلص من أخيه وقتله، وذكر ابن الوردى رواية أخرى وهي أنَّ لهما أختاً اختلفا على الزيجة منها، فقتل قابيل أخيه وهرب بأخته التوأم (99)، بعد أن كان له رغبة شديدة بالزواج منها، وكان آدم عليه السلام قد اقترح على بنيه أن يتم الزواج مع التوأم المختلف لكل منها (100).

بعد وفاة هابيل، رُزق نبي الله آدم عليه السلام بولده "شيث"، حيث ذكر ابن الوردى، أنَّ كان لآدم آنذاك من العمر 230 عاماً، وكان وصي آدم من بعده، ومعنى الاسم أنه "هبة الله"، وإلى شيث يرجع أنساب بني آدم جميعهم (101)، وفي هذا السياق يقول الصحاري: {أَنَّ جبريل عليه السلام قد أخبر حواء أنَّ شيث هو هبة الله لها ولزوجها عوضاً عن هابيل، وكان اسمه باللغة العربية "ثث"، و "ثاث" باللغة السريانية، أما اسم "شيث" فهو باللغة العبرانية} (102).

وبدأ ابن الوردى في السرد التسلسلي لبعض أبناء آدم الذين ولدوا من نسل شيث عليه السلام، حيث ولد للأخير ابنه "أنوش" حينما كان له من العمر 250 سنة، ولما كان لأنوش من العمر 190 سنة وُلد له ابنه "قينان"، فيما يكون قد مضى على عمر آدم آنذاك 625 سنة، وعندما بلغ قينان من العمر 170 سنة، وُلد له ابنه "مهلايل"، وبذلك يكون قد مضى على عمر آدم عليه السلام 795 سنة (103).

لكن لابن الأثير (104) في كتابه الكامل في التاريخ، رأي آخر من حيث السنين، حيث أقدم على ذكر "آدم عليه السلام" وبنيه، ولكن يختلف تاريخ سنوات العمر عما جاء في كتاب ابن الوردى، فذكر عن رواية قالها "ابن عباس" (105): {أَنَّ وُلِدَ لشيث ابنه أنوش، وقد رزق معه بنفراً كثير، وقد أوصى نبي الله شيث بالوصية لأنوش من بعده، ثم وُلِدَ لأنوش ولده قينان، ثم أخذ الوصية عن والده، ثم وُلِدَ مهلايل لقينان مع نفراً كثير من الأبناء...}.

لكن ابن الأثير قد استعان بالتوراة لتحديد الأعمار والسنين، حيث نقل عن التوراة: {وأما التوراة ففيها أن مهلائيل ولد بعد أن مضى من عمر آدم - عليه السلام - ثلاثمائة وخمس وتسعون سنة، ومن عمر قينان سبعون، وولد يرد لمهلائيل بعدما مضى من عمر آدم أربعمئة سنة وستون

سنة، فكان على منهاج أبيه، غير أن الأحداث بدأت في زمانه (106).

وهنا يلاحظ الفرق في السنين وتحديد الأعمار بين الروايات التاريخية، لا سيما بينما ما قاله ابن الوردي، وبين ما قاله ابن الأثير، لكن يبقى لكلّ منهما السند العلمي، وطريقة المصادر التي يعتمد عليها المؤرخون، ولكن مع بعض التحليل يبقى العمر الأقرب هو ما جاء في كتاب ابن الوردي، لكون البشر الأوائل كان يعمرهم مئات السنين.

4- منهجه في كتابته للتأريخ لنبي الله نوح عليه

السلام:

تطرق ابن الوردي إلى سلاله "نوح" عليه السلام، فقد بدأ الحديث عن الرسالة التي جاء بها نوح إلى قومه الذين كانوا يعبدون الأوثان، حيث بدأ نوح يدعوهم إلى عبادة الله الواحد الأحد، وترك الشرك والوثنية، ولم يطع قومه، بل أنكروا عليه وأذوه وعذبوه، حتى قال ابن الوردي: "ويخفقونه حتى يُغشى عليه"، لكنّه كان يتحمّل ويستزيد في دعوتهم لعبادة الله من دون الأصنام (107).

كان ابن الوردي يستشهد بالآيات القرآنية التي تدعم المعلومات التاريخية التي كان يخطها، فلما سرد قصة شكوى نوح عليه السلام إلى ربه عن أفعال قومه، استعان بالآية القرآنية: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا﴾ (108)، حينها جاء الأمر الإلهي له بصنع سفينة كبيرة، ولما بدأ بصنعها بدأ قومه يسخرون منه، "فقالوا له يا نوح قد صرت نجاراً بعد النبوة" (109).

ثم دخل ابن الوردي في التفاصيل التي جرت والأحداث نتيجة عقاب الله لقوم نوح عليه السلام بالطوفان، حيث أمر الله عزّ وجلّ نبيه نوح أن يحمل على ظهر الفلك-أي السفينة- من كل زوج اثنين، وصعد معه ولديه "سام" و"حام" و"يافت" ونسأؤهم. كما صعد معه أكثر من 80 رجلاً من نسل شيث عليه السلام، أمّا ولده "يام"، فقد تخلف عن الركب لكفره برسالة والده وإحافه وعدم إيمانه، وفي الوصف

استعان ابن الوردي بالآية القرآنية: ﴿وهي تجري بهم في موج كالجبال﴾ (110).

حيث بدأ الماء يعلو ليغمر الناس وبدأ الطوفان ينهمر بمشهد غير مسبوق، فيما بقي نوح عليه السلام ومن معه في السفينة التي رست على ظهر أحد الجبال مدة عشر ليالي، وكانت استقرارها على جبل يسمّى "الجودي" في أرض الموصل (111). وقد استعان ابن الوردي ببعض المؤرخين، لا سيما ابن الأثير (112)، في سرد بعض التفاصيل التي تخصّ ذلك الطوفان، لا سيما في الحديث عن أبناء نوح عليه السلام "سام" و"حام" وتفرع الأفرعة البشرية من نسلهما (113).

5- منهجه في كتابته للتأريخ لنبي الله هود،

وصالح عليهما السلام:

لدى ابن الوردي ذكر سيرة النبي "هود" عليه السلام، ابتداءً بشرح الفترة الزمنية التي جاء بها، فحددها أنها بين زمن نوح وزمن إبراهيم، قد أرسل الله اثنين من الأنبياء، أحدهما هود واسمه "غابر بن شالخ"، حيث أرسله الله إلى قوم "عاد" (114)، وكان القوم حينها يعبدون الأوثان ويسجدون للأصنام من دون الله، فدعا هود عليه السلام قوم عاد فلم يستجيبوا، فأهلكهم الله بريح استمرت سبع ليالي، لم تبق على أحد منهم (115). ثم بعد هود، كان النبي الثاني الذي أشار إليه ابن الوردي، هو "صالح" عليه السلام، حيث أرسله الله تعالى إلى قوم "ثمود" (116)، وقد جاء في كتاب ابن الوردي نسل صالح حيث بيّن ذلك بقوله: "صالح بن عبيد بن آسف بن ماشخ بن عبيد بن جاثر بن ثمود" (117).

عاهد قوم ثمود نبي الله صالح أنهم سيؤمنوا إن رؤوا آية، فطلبوا أن يخرج لهم ناقه من الصخر، فطلب صالح عليه السلام من الله ما اقترحوه، فأخرج الله من الصخرة ناقه، وولدت فصيلاً، لكنهم عقروها وجحدوا بآيات الله ولم يؤمنوا، فجاءهم عقاب الله، حتى أصبحوا في ديارهم جاثمين، بعد أن أرسل عليهم الله صيحة من السماء تحمل معها الصواعق (118).

6- منهجه في كتابته للتأريخ لنبي الله إبراهيم عليه السلام.

في باب ذكر نبي الله "إبراهيم" عليه السلام، بدأ ابن الوردي في سرد سلالة التي ينتمي إليها، حيث عرّفه ب: "هو إبراهيم بن تارخ-آزر- بن ناخور بن ساروغ بن أرغو بن فالغ بن غابر بن شالخ بن أرفخشيد بن سام بن نوح"(119)، كما بيّن وشرح إسقاط قينان بن أرفخشيد من عمود النسب، لأنه كان ساحراً وهو قينان بن أرفشيد، وقد ولد إبراهيم عليه السلام في الأهواز- وقيل في العراق، وكان أبوه يعمل في صناعة الأصنام وبيعها(120).

بدأ إبراهيم عليه السلام بدعوة قومه إلى الله والتوحيد، باللين والرفق، لا سيما أباه الذي أبى واستكبر ولم يستجب له، كما إنذ قومه لم يؤمنوا واستمروا في عبادة الأصنام والسجود لها، ما دفع إبراهيم عليه السلام إلى نكرانها واتخاذ قرار تحطيمها، بعد أن بذل كل ما بوسعه من أجل إقناعهم(121). وكان في زمن إبراهيم ملكاً يُقال له "النمرود"، فبلغه ما كان من أمر إبراهيم عليه السلام، فرماه بنارٍ عظيمة، إلا أنّ العناية الإلهية حالت دون أن يحترق إبراهيم(122)، فكانت النار برداً وسلاماً عليه بعد أن غير الله تعالى نواميس الكون لاجله، وجاء هذا الذكر في القرآن الكريم: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾(123).

والملاحظ أنّ ابن الوردي دخل في التفاصيل الحياتية لسيدنا إبراهيم عليه السلام أكثر من غيره ممن ذكر من الأنبياء، حيث تناول هجرته مع زوجته "سارة"، وكانت معها خادمة تدعى "هاجر"، ولما كانت سارة لا تلد وهبت هاجر لإبراهيم فولد منها ابنه "إسماعيل"، وهو اسم عبري معناه "المطيع لله"، فلما حزنّت سارة لذلك الأمر وهبت الله "إسحاق"، وكانت آنذاك في عمر التسعين(124).

ولكنّ اللافت في الأمر أنّ ابن الوردي ومع دخوله في التفاصيل الدقيقة لحياة إبراهيم عليه السلام، لا سيما علاقته بزوجاته وأبنائه، إلا أنّه لم يتطرق إلى موضوع المنام الذي رآه إبراهيم في نبح ولده إسماعيل، وقد أبلغ ولده بالأمر، فوافق على ذلك تنفيذاً لأوامر الله تعالى، ثم افتداه الله من السماء بكبش كبير(125).

7- منهجه في كتابته للتأريخ لنبي الله أيوب، ويوسف (عليهما السلام).

تناول ابن الوردي ذكر نبي الله أيوب عليه السلام، حيث بيّن من خلال ذكره نسله أنّه من سلالة إسحاق بن إبراهيم: "هو أيوب بن موص بن رازح بن العيص بن إسحاق بن إبراهيم"(126).

كان أيوب صاحب ملكٍ وجاه، لكنّ الله ابتلاه بماله فذهب أدراج الرياح، لكنه شكر الله على فقره، ثمّ ابتلاه الله بجسده، حتى أصبح مقعداً لا يقدر على الحركة، ودوّد جسمه، وأصبحت رائحته لا تُطاق، لكنّ زوجته "رحمه" كانت صابرة محتسبة تخدمه بلا ملل أو كلل، ثم بعد صبره عافاه الله وردّ إليه صحته وشبابه، وقد أوضح ابن الوردي بعض ذكر المؤرخين أن أيوب كان نبياً في عهد يعقوب، كما ذكر أنّ النبيّ ذا الكفل من نسل أيوب ومقامه في الشام(127).

وربما كانت الحصّة الأكبر في ذكر الأنبياء عليهم السلام لسيدنا يوسف، وربما لأنّ القرآن الكريم قد خصّه بسورة سمّاها الله تعالى من أحسن القصص(128)، لذلك تناولها ابن الوردي في كتاباته التاريخية عند ذكر يوسف عليه السلام، وهو ابن النبيّ يعقوب عليه السلام، وكان الأخير يناهز من العمر إحدى وتسعون سنةً لما رزقه الله بيوسف، ثمّ لما فارق يوسف أبيه كان يملك من العمر ثماني عشرة سنة، حيث كانت مدّة الفراق إحدى وعشرين سنة، ثمّ التقيا بمصر بعد سنين، وكان عمر يعقوب وقت اللقاء مائة وثلاثين سنة(129). وقد تطرّق ابن الوردي إلى سيرة يوسف وقصته التي بدأت بحسد إخوته له، بعد أن كان يعقوب متعلّق به كثيراً.

وهنا قام المؤرخ بسرد القصة المدعومة بالسنوات بشكلٍ عام، ثمّ دخل بعد ذلك في التفاصيل الدقيقة، حين بدأت رحلة التخلّص من يوسف من قبل إخوته، إلا أنّه في نهاية المطاف كان لا بدّ للحقّ أن يظهر وللباطل أن يندثر، وانكشفت ألعيب إخوته، وأصبح ليوسف عليه السلام شأنٌ عظيم بعد أن عانى ما عاناه في غيابه عن أبيه، ليصبح بعد ذلك عزيز مصر(130).

الخاتمة

ولد عمر ابن الوردی في عصرٍ نشط فيه العلم والعلماء، لا سيما في بلاد الشام التي كانت تشهد استقراراً علمياً ومعرفياً في تلك الفترة، فتلقى علومه على يد عدد من العلماء والمشايخ الكبار واستزاد حتى أفاض من عطائه للعلم والتعلم. استطاع ابن الوردی أن يحدث تفوقاً كبيراً، وبات له في فترة من الفترات مكانة علمية مرموقة بين المجتمع، وبات الناس يحترمونه أينما ذهب ويوقرونها، فقد استفاد في الكتابات العلمية، فجمع بين التاريخ والأدب وعلم الجغرافيا وعلم الحيوان والنبات، وترك وراءه الكثير من المصنّفات والمؤلفات التي تؤكد على غزارة علمه وفيض معرفته.

كان ابن الوردی شاعراً بامتياز يجيد كتابة الشعر والتعبير عن جميع أحاسيسه بالأبيات الشعرية سواء مدح أو رثاء، كما أجاد النظم النثرية، وبات يملك عدة القاب كالشيخ والعلم والفقير والأديب والشاعر والمؤرخ، وترك بصمة في التاريخ لا زالت إلى اليوم تعتبر من أهم المصادر التاريخية، فكان بلا شك من عظماء عصره، وخدّ ذكره من خلال العطاءات الفكرية المستفيضة التي جمعت بين مختلف أنواع العلوم.

ومع أن منصب القضاء كان من أرفع المناصب في الدولة ذات الحكم الإسلامي، فقد كان له نصيب من تولي هذا المنصب، ومع ذلك لم يستطع الاستمرار في الحكم والفصل بين أمور الرعية، وفضل اعتزال منصبه والتفرغ لطلب العلم ونشر ما تعلم وما حاول تجميعه في مصنّفات مكتوبة، وكانت أهميته العلمية تجلّت في العديد من المظاهر.

أحاط ابن الوردی كتاباته التاريخية بالتنوع، إذ إنّه بدأ في المنهج الديني والشرعي من خلال الكتابة عن تاريخ الأنبياء عليهم السلام منذ أن خلق الله آدم، مروراً بالأنبياء الذين ذكروا في القرآن الكريم، وصولاً إلى مرحلة عيسى بن مريم عليهما السلام، وقد استعان في هذا المجال بشكل كبير بالآيات القرآنية التي وضعت التصور الأول لجميع المراحل التي بُعث بها الأنبياء والأحداث والقصص التي حصلت بينهم وبين قومهم.

بعد ذلك، استكمل ابن الوردی منهجه في كتابة تاريخ الأنبياء عليهم السلام، بالترتيب، حيث ذكر كلّ نبيٍّ مع قومه الذين أرسل إليهم، فبعث الله شعيباً إلى أهل مدين والأيكه⁽¹³¹⁾، كما أرسل الله نبيّه موسى بن عمران من سلالة إسحاق إلى بني إسرائيل ليخلصهم من حكم فرعون وجبروته وطغيانه، لكنهم لم يؤمنوا وعصوا وكانوا بآيات الله جاحدين⁽¹³²⁾.

وفي ختام الحديث عن ذكر الأنبياء، وصل ابن الوردی في الجزء الأول إلى نبيّ الله عيسى بن مريم عليه السلام، حيث دخل في التفاصيل مستعيناً بآيات القرآن الكريم التي تناولت هذا الموضوع، وبعض الأقوال للمفسرين والعلماء، وكان يدعم كتاباته بذكر مفصل للأسماء والزمان والمكان⁽¹³³⁾.

وهكذا استطاع ابن الوردی أن يؤرخ لفترة تاريخ الأنبياء والرسل منذ أن خلق الله آدم إلى تاريخ بعثة موسى بن عمران في بني إسرائيل، حيث كان المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه في كتاباته هو القرآن الكريم والآيات الكريمة التي بيّنت الوقائع لكل نبيٍّ مع قومه.

(9) النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة ابن خَلاس بن زيد. يرتفع نسبه إلى الحارث بن الخزرج، فهو أنصاري خزرجي، ويكنى أبا عبد الله، وأبوه بشير شهد بيعة العقبة وبردراً وأحدًا والخندق و المشاهد كلها، وكان أول من قام يوم السقيفة من الأنصار إلى أبي بكر، للمزيد أنظر، <https://arab-ency.com.sy>، تاريخ الدخول، 2023/4/7م، ساعة الدخول، 15،30م.

(10) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج1، ص 193.

(11) ابن الوردي، عمر بن مظفر، ديوان ابن الوردي، تحقيق الاستاذ الدكتور عبد الحميد الهنداوي، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2006م، ص208.

(12) المصدر نفسه، ج1، ص 262.

(13) المصدر نفسه، ج1، ص 9.

(14) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج2، ص 392.

(15) المصدر نفسه، ج1، ص 259.

(16) المصدر نفسه، ج2، ص 216.

(17) المصدر نفسه، ج2، ص 10.

(18) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج2، ص 284.

(19) المصدر نفسه، ج2، ص، ص 339.

(20) - ابن حجر، العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المصدر السابق، ج4 ص228-231.

(21) ابن تغري، بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، منشورات وزارة الثقافة، مصر، 1963م، ج9، ص 241.

(22) فخر الدين ابن خطيب جبرين عثمان بن علي الإمام العلامة، صاحب الفنون، قاضي القضاة، فخر الدين أبو عمرو بن زين الدين الطائي الحلبي الشافعي، قاضي قضاة حلب، المعروف بابن خطيب جبري، فقيه حلب فاضلها، ومقرؤها، ولد سنة اثنتين وستين وستمائة، وتوفي بالقاهرة هو وابنه سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة، للمزيد أنظر: <https://www.taraajem.com>، تاريخ الدخول، 2023/4/8م، ساعة الدخول، 4،36، ص88.

(23) ابن تغري، بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المرجع السابق، ج3، ص79.

(24) - عيسى بن عيسى بن علي ابن علوان العليمي الدمشقي الزاهد عيسى بفتح أوله وسكون الموحدة ثم مهمله ابن عيسى بن علي ابن علوان العليمي الدمشقي الزاهد كان معتقدا زاهدا يقصد بالزيارة ويفزع إليه في المهمات وله شفاعة لا ترد وكرامات مذكورة مات سنة 707. ينظر: ابن حجر، العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان

(1) - هو شيخُ القراء العلامةُ الثقةُ الإمامُ الحافظ: أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجَزَرِيُّ الشهير بابن الجَزَرِيِّ نسبةً إلى جزيرة ابن عمر. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (ت 1396 هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ص252.

(2) - هو شرف الدين عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن بن شرف بن الخضر بن موسى المعروف بالحافظ الدماطي الشافعي (613هـ/705هـ)، ولد بقرية تونة بجوار مدينة دمياط. ينظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط3، [د.م.]، 1405هـ/1985م، ص344.

(3) ابن الوردي، زين الدين عمر، تاريخ ابن الوردي، تقديم العلامة الجليل السيد محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراساني، المطبعة الحيدرية، النجف، 1389هـ/1969م، ج1، ص 6.

(4) الطباخ، محمد راغب بن محمود، أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المطبعة العلمية، حلب، 1342هـ/1922م، ج5، ص5.

(5) - ابن الوردي، عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، أبو حفص، زين الدين ابن الوردي المعري الكندي (المتوفى: 749هـ)، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط1، 1417هـ - 1996م، ج2، ص 7.

(6) الطباخ، أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المصدر السابق، ج1، ص 7.

(7) الغزي، كامل بن الحسين بن مصطفى الحلبي، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية، حلب [د.ت.]، ج1، ص445.

(8) هذه المدينة لها تاريخ عريق في بلاد الشام، وقد زراها عدد من الرجال والمؤرخين وكتبوا عنها، في القرن العاشر، ذكر الحسن بن أحمد المهلب معرّة النعمان في "المسالك والممالك"، وقال في وصفها، "مدينة جليلة العمارة، كثيرة الفواكه والثمار والخصب، وشرب أهلها من الآبار"، وفي القرن الحادي عشر، مرّ الرحالة الفارسي ناصر خسرو في هذه المدينة، وكتب في "سفرنامه"، في منتصف القرن الثاني عشر، ذكر الشريف الإدريسي، بدوره، المعرة في "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"، حيث استعاد ما قيل في وصفها، "هي في ذاتها كبيرة عامرة، كثيرة المباني والأسواق، وليس بأرضها ولا في شيء من نواحيها ماء جار ولا عين والغالب على أرضها الرمال، وشرب أهلها من ماء السماء، وهي كثيرة الخير والشجر من الزيتون؛ للمزيد أنظر، <https://www.almodon.com/culture>، تاريخ الدخول، 2023/4/7م، ساعة الدخول، 15،25م.

مؤرخ يمني، اشتهر بالجرموزي نسبة إلى مسقط رأسه (بني جرموز (وهي قرية من قرى اليمن). ينظر: الأكوغ، إسماعيل، هجر العلم ومعاقله في اليمن، دار الفكر، دمشق، 1995م، ص 77.

(39) - الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، ص 202.

(40) - عبد الله، ابن الوردي (ملاحم من سيرته وقراءة في إخوانياته)، المرجع السابق، ص 358.

(41) المرجع نفسه، ص 356.

(42) ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، المصدر السابق، ج 2، ص 163.

(43) - القزويني، زكريا، محمد، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منشورات دار آفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981، ص 103. ينظر الملحق رقم 1.

(44) - ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المصدر السابق، ج 4، ص 211.

(45) - الأنصاري، الإمام الشيخ زكريا بن محمد (ت، 926هـ)، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية للإمام عمر بن مظفر بن عمر ابن الوردي (ت، 749هـ)، ضبط وشرح، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015م، ج 1 ص 2-3.

(46) - الأنصاري، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المرجع السابق، ص 88.

(47) عبد الله، ابن الوردي (ملاحم من سيرته وقراءة في إخوانياته)، المرجع السابق، ص 357.

(48) كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، 1993م، ج 7، ص 30.

(49) وُلد الإمام السيوطي في مصر في بداية شهر رجب سنة 849 من العام الهجري، الذي يوافق الثالث من تشرين الأول من عام 1445 ميلادي، واسمه، عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان بن ناصر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ همام الدين الأسيوطي نسبة لبلد تُسمّى أسيوط في صعيد مصر، للمزيد أنظر، الطباع، إياد، الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي معلمة العلوم الإنسانية، دار القلم، ط 1، سوريا-دمشق، 1996م، ص 29-30.

(50) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقة اللغويين والنحاة، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج 2، ص 226.

(51) شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد بن حجر الشافعي العسقلاني الأصل المصري المولد (18 فبراير 1372 - 2 فبراير 1448) أحد كبار علماء الفقه الشافعي، للمزيد أنظر، <https://www.marefa.org>، تاريخ الدخول، 2023/4/8م، ساعة الدخول، 12، 14م.

المائة الثامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الهند، ط 2، 1392هـ/1972م، ج 4 ص 223.

(25) المرجع نفسه، ج 4، ص 101.

(26) محمد، عبد الباقي، ابن الوردي وجهوده النحوية من خلال كتاب شرح التحفة، <https://mawdoo3.com>، تاريخ الدخول، 2023/4/8م.

(27) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج 2، ص 457.

(28) ابن ياس، زين العابدين أحمد بن محمد، تاريخ مصر المشهور ببداية الزهور في وقائع الدهور، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1311هـ/1894م، ج 1، ص 198-199.

(29) عبد الله، أميرة محمود، ابن الوردي (ملاحم من سيرته وقراءة في إخوانياته)، مجلة كلية التربية الأساسية، للعلوم التربوية والإنسانية، العدد 34، جامعة بابل، آب 2019م، ص 356.

(30) - عبد الله، ابن الوردي (ملاحم من سيرته وقراءة في إخوانياته)، المرجع السابق، ص 356.

(31) - المرجع نفسه، ص 344.

(32) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المصدر السابق، ج 4، ص 228-231.

(33) - المصدر نفسه، ج 4، ص 278-231.

(34) - جينو ..مفكر وفيلسوف فرنسي رحلته من الشك إلى اليقين والبحث عن الحق حتى وصوله إلى الإسلام جديرة بأن تتم دراستها والاستلها من منها. ينظر: الزركلي، المرجع السابق، ص 322.

ينظر: الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، ص 88.

(35) - المستشرق الهولندي فنسنت يعتبر من أشهر المستشرقين بالعالم، وأكثرهم تأليفاً، وإبداعاً، وقد تعلم اللغة العربية وأجادها. ينظر: الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، ص 388.

(36) - كارل يوهان تورنبرج) بالسويدية Carl Johan Tornberg (1807 - 1877 م) هو مستشرق سويدي، برز في علم النقود العربية والتاريخ الإسلامي.^[3] حقق ونشر كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير. ينظر: بديوي، عبد الرحمن، تورنبرج موسوعة المستشرقين، 1992.

(37) - ميُرن (بالدنماركية A.F. van Mehren :) هو «أوغست فرديناند ميرن August Ferdinand Mehren»، مواليد سنة 1822، وتوفي سنة 1898 مستشرق من الدانمارك، أخذ اللغة العربية عن فلايشر. وعلم اللغات الشرقية في كوبنهاغن نحو 50 سنة. كلمة ميُرن هكذا كما ينطقها الدانمركيون، أصوب من مهن في المراجع العربية. ينظر: الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، ص 155.

(38) - المُطَهَّر بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن المنتصر، الشريف الحسني الجرموزي، عالم،

- (66) - ابن خطيب، الناصرية الحلبي، الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب، تحقيق: د. أحمد فوزي الهيب، مؤسسة عبد العزيز بن سعود السابطين الثقافية، 2018، ص 233.
- (67) - المرجع نفسه، ص 299.
- (68) قلعة شيزر هي واحدة من عدة قلاع موجودة في محافظة حماه. ينظر: ابن خطيب، الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب المصدر السابق، ص 201.
- (69) ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، المصدر السابق، ص 268.
- (70) ابن خطيب، الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب، المرجع السابق، ص 269.
- (71) ابن الوردي، ديوان الوردي، المصدر السابق، ص 5.
- (72) ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المرجع السابق، ص 288.
- (73) - ابن الوردي، ديوان الوردي، المصدر السابق، ص 8.
- (74) - المصدر نفسه، ص 20.
- (75) - المصدر نفسه، ص 66.
- (76) - المصدر نفسه، ص 88.
- (77) - ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج 2، ص 1.
- (78) - ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج 2، ص 2-3.
- (79) - المصدر نفسه، ص 1-2.
- (80) - المصدر نفسه، ص 9.
- (81) - المصدر نفسه، ج 2، ص 9.
- (82) - المصدر نفسه، ج 2، ص 34.
- (83) - المصدر نفسه، ج 2، ص 39.
- (84) - المصدر نفسه، ج 2، ص 40.
- (85) - المصدر نفسه، ج 2، ص 63.
- (86) - المصدر نفسه، ج 2، ص 53.
- (87) - ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج 2، ص 53.
- (88) - المصدر نفسه، ج 2، ص 93.
- (89) - المصدر نفسه، ج 2، ص 93.
- (90) - المصدر نفسه، ج 2، ص 98.
- (91) - المصدر نفسه، ج 2، ص 98.
- (92) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج 2، ص 9.
- (93) المصدر نفسه، ج 1، ص 9.
- (94) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 28-29.
- (95) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج 1، ص 9.
- (96) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 35.

- (52) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد، الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجبل، ج 3، بيروت، 1414هـ/1993م، ص 195.
- (53) - كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، المرجع السابق، ج 7، ص 186.
- (54) - ابن حجر العسقلاني، الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المصدر السابق، ج 7، ص 101.
- (55) - هو الشيخ كمال الدين محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم الأنصاري الدمشقي ابن الزمكاني، من شيوخ الشافعية بالشام، انتهت إليه رئاسة المذهب تدريسا وإفتاءً ومناظرة. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المصدر السابق، ج 7، ص 76.
- (56) - ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ص 331.
- (57) - ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، المصدر السابق، ص 220.
- (58) - هو الشيخ كمال الدين محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم الأنصاري الدمشقي ابن الزمكاني، من شيوخ الشافعية بالشام، انتهت إليه رئاسة المذهب تدريسا وإفتاءً ومناظرة. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المصدر السابق، ص 206.
- (59) - ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، المصدر السابق، ص 200.
- (60) - ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، المصدر السابق، ص 230.
- (61) - المصدر نفسه، ص 256. ينظر: الملحق رقم 2.
- (62) - ابن النقيب الشافعي (769 - 702هـ = 1302 - 1368 م) وهو أحمد بن لؤلؤ بن عبد الله الرومي، أبو العباس، شهاب الدين ابن النقيب الشافعي. فقيه شافعي مصري مولده ووفاته بالقاهرة. وهو الفقيه الأصولي الإمام شهاب الدين ابن النقيب المصري الشافعي ينظر: الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، ص 303.
- (63) - ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، المصدر السابق، ص 233.
- (64) - ابن العماد العكري الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1986م، ج 9، ص 303.
- (65) - أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الخزرجي أصلاً، السُّنِّيُّ مولداً، القاهريُّ إقامةً، الأزهرِيُّ علماً (824هـ/1421م - 926هـ/1520م) المعروف بـ«شيخ الإسلام» و«زين الدين» و«القاضي زكريا»، فقيه وقاضٍ شافعيٍّ، ومقرئٌ ومُحَدِّثٌ حافظٌ، ومتكَلِّمٌ ولغويٌّ ومت صوفٍ، شَغَلَ منصبَ قاضي القضاة وغيره في عهد الدولة المملوكية. ينظر: الزركلي، الأعلام، المرجع السابق، ص 309.

(109) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1،

ص11.

(110) القرآن الكريم، سورة هود، الآية 42.

(111) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

19.

(112) علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (555 - 630 هـ = 1160 - 1233 م)، أبو الحسن عز الدين ابن الأثير، المؤرخ الإمام، من العلماء بالنسب والأدب، ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، وسكن الموصل، وتجول في البلدان، وعاد إلى الموصل، فكان منزله مجمع الفضلاء والأدباء، وتوفي بها، للمزيد، أنظر، <https://shamela.ws>، تاريخ الدخول، 2023/5/9، ساعة الدخول، 11:57 ص.

(113) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ص 11-

12

(114) هم قوم هود، وقد كانوا يسمون بعباد الأولى، كانوا يسكنون جنوب شبه الجزيرة العربية، في منطقة تسمى الأحقاف قريبة من حضرموت في اليمن، وكانوا يسكنون الخيام العظام ذوات الأعمدة الضخام، وكانوا أولوا بأس وقوة شديدة، للمزيد انظر، قشطة، إبراهيم أحمد، النبي الكريم هود عليه السلام، [د.د.]، ط2، رفح-فلسطين، 2022م، ص 11-12

(115) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ص 13

(116) هي قبيلة عربية كانوا يسكنون في منطقة الحجر التي تقع جغرافياً بين تبوك والحجاز، حيث كانوا يبنون القصور في المناطق السهلية وينحتون منازلهم في الجبال، فكانوا أصحاب نعمة، وحضارة عمرانية كبيرة، للمزيد انظر: المرصفي، سعد، الجامع الصحيح للسيرة النبوية، ط1، مكتبة ابن كثير، الكويت، 2009م، ج2، ص 358.

(117) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ص 13.

(118) التونسي، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ط1، ج12، تونس، 1984م، ج12، ص 154.

(119) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

13-14.

(120) المصدر نفسه، ج1، ص 14.

(121) الخميس، عثمان بن محمد، فيهداهم اقتده، دار إيلاف الدولية، الكويت، ط1، 2010م، ص 117-133.

(122) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

14.

(123) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، رقم 69.

(124) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

22.

(125) الخميس، فيهداهم اقتده، المرجع السابق، ص 141-155.

(97) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ص 9.

(98) غلوش، أحمد أحمد، دعوة الرسل عليهم السلام، مؤسسة

الرسالة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2002م، ص 29-53.

(99) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

10.

(100) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، إخراج

وتحقيق، محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع،

ج3، ط4، [د.م.]، ص 42

(101) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

10.

(102) الصحاري، أبو المنذر سلمة بن مسلم، الأنساب، تحقيق

الدكتور، محمد إحسان النص، [د.د.]، ط4، [د.م.]، 2006م، ج1،

ص 19.

(103) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

10.

(104) ولد علي بن أبي الكرم محمد بن محمد المعروف بعز الدين بن

الأثير في (4 من جمادى الآخرة سنة 555 هـ = 13 من مايو

1160م) بجزيرة ابن عمر، وعني أبوه بتعليمه، فحفظ القرآن

الكريم، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم استكمل دراسته بالموصل

بعد أن انتقلت إليها أسرته، وأقامت بها إقامة دائمة، فسمع الحديث

من أبي الفضل عبد الله بن أحمد، وأبي الفرج يحيى الثقفي، وتردد

على حلقات العلم التي كانت تُعقد في مساجد الموصل ومدارسها،

وكان ينتهز فرصة خروجه إلى الحج، فيعرج على بغداد ليسمع

من شيوخها الكبار، من أمثال أبي القاسم يعيش بن صدقة الفقيه

الشافعي، وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصديمي = ورحل إلى

الشام وسمع من شيوخها، ثم عاد إلى الموصل ولزم بيته منقطعا

للتأليف والتصنيف، للمزيد، أنظر، <https://islamonline.net>،

ابن الأثير صاحب الكامل في التاريخ، تاريخ الدخول،

2023/5/7م، ساعة الدخول، 11:29 ص.

(105) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو

العباس، حبر الأمة، الصحابي الجليل، ولد بمكة، ونشأ في بدء

عصر النبوة، فلازم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه

الأحاديث الصحيح، وشهد مع علي الجمل وصفين، وكف بصره

في آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفي به، له في الصحيحين

وغيرهما ١٦٦٠ حديثاً. للمزيد أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء،

المصدر السابق، ص 332.

(106) <https://www.islamweb.net>، تاريخ الدخول،

2023/5/9م، ساعة الدخول، 9:41 ص.

(107) ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، المصدر السابق، ج1، ص

11

(108) القرآن الكريم، سورة نوح، الآية 26.

(126) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج1، ص 16.

(127) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج1، ص 16-17.

(128) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 3.

(129) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج1، ص 17.

(130) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، [د.ت]، ج1، ص 250-251.

(131) إحدى قبائل العرب القديمة، وكانو يقطنون في الجهة الشماليّة الغربيّة لشبه الجزيرة العربيّة، ولهم العديد من الآثار في المملكة العربيّة السعوديّة، وقد كانوا يبنون منازلهم في الجبال الصخريّة، وامتحنوا رعاية الغنم والتجارة؛ للمزيد أنظر، نجار، دعاء، من هم أصحاب الأيكة، <https://mawdoo3.com>، تاريخ الدخول، 2023/5/11م، ساعة الدخول، 22:20م.

(132) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المصدر السابق، ج1، ص 18-20.

(133) المصدر نفسه، ج1، ص 32-33.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر

1. ابن العماد العكري الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، ج9، 1986م.
2. ابن الوردي، عمر بن مظفر، ديوان ابن الوردي، تحقيق الاستاذ الدكتور عبد الحميد الهنداوي، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2006م.
3. ابن الوردي، عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، أبو حفص، زين الدين ابن الوردي المعري الكندي (المتوفى: 749هـ)، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط1، ج2، 1417هـ - 1996م.
4. ابن تغري، بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، منشورات وزارة الثقافة، مصر، ج9، 1963م.
5. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجبل، ج3، بيروت، 1414هـ/1993م.
6. ابن حجر، العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الهند، ط2، ج4، 1392هـ/1972م.
7. ابن خطيب، الناصرية الحلبي، الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب، تحقيق: د. أحمد فوزي الهيب، مؤسسة عبد العزيز بن سعود السابطين الثقافية، 2018.
8. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، ج1، [د.ت.].
9. الأنصاري، الإمام الشيخ زكريا بن محمد (ت 926هـ)، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية للإمام عمر بن مظفر بن عمر ابن الوردي (ت 749هـ)، ضبط وشرح، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015م.
10. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط3، [د.م.]، 1405هـ/1985م.

11. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقة اللغويين والنحاة، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، 2004م.

المراجع

1. ابن الوردي، زين الدين عمر، تاريخ ابن الوردي، تقديم العلامة الجليل السيد محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراساني، المطبعة الحيدرية، النجف، ج1، 1389هـ/1969م.
2. ابن إياس، زين العابدين أحمد بن محمد، تاريخ مصر المشهور ببداية الزهور في وقائع الدهور، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ج1، 1311هـ/1894م.
3. الأكوغ، إسماعيل، هجر العلم ومعاقلة في اليمن، دار الفكر، دمشق، 1995م.
4. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، إخراج وتحقيق، محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طبعة للنشر والتوزيع، ج3، ط4، [د.ت.].
5. التونسي، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس، ط1، ج12، 1984م.
6. الخميس، عثمان بن محمد، فيهداهم اقتده، دار إيلاف الدولية، الكويت، ط1، 2010م.
7. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (ت 1396 هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
8. الصحاري، أبو المنذر سلمة بن مسلم، الأنساب، تحقيق الدكتور، محمد إحسان النص، [د.ت.ط4، [د.ت.].
9. الطباخ، محمد راغب بن محمود، أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المطبعة العلمية، حلب، ج5، 1342هـ/1922م.
10. الطباع، إياد، الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي معلمة العلوم الإنسانية، دار القلم، ط1، سوريا- دمشق، 1996م.
11. عبد الله، أميرة محمود، ابن الوردي (ملاحم من سيرته وقراءته في إخوانياته)، مجلة كلية التربية الأساسية، للعلوم التربوية والإنسانية، العدد34، جامعة بابل، آب 2019م.

12. الغزي، كامل بن الحسين بن مصطفى الحلبي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، المطبعة المارونية، حلب، ج1، [د.ت].
13. غلوش، أحمد أحمد، **دعوة الرسل عليهم السلام**، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2002م.
14. القزويني، زكريا، محمد، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، منشورات دار آفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981.
15. قشطة، إبراهيم أحمد، **النبي الكريم هود عليه السلام**، [د.ت]، ط2، رفح-فلسطين، 2022م.
16. كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، بيروت، 1993م.
17. محمد، عبد الباقي، **ابن الوردي وجهوده النحوية من خلال كتاب شرح التحفة**، <https://com3//mawdoo3.com>، تاريخ الدخول، 2023/4/8م.

نشأة وظيفة الشد وتطورها منذ العصر الفاطمي حتى عصر سلاطين المماليك البحرية (358-784هـ/ 969-1382م)

الدكتور إجلال علي إبراهيم محمود سرور

باحث أول بمركز تحقيق التراث بالهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية/
جمهورية مصر العربية

على عملية جباية الخراج⁽¹³⁾، وإدخال المحصولات المستخرجة على ذمة الخراج إلى بيت المال⁽¹⁴⁾، وكان يستخدم القسوة أحياناً في أداء مهامه، وذلك بضرب المتبليين⁽¹⁵⁾ الممتنعين عن السداد بالمقارع⁽¹⁶⁾.

وبالبحث اتضح أن هذه الدراسات اعتمدت في إشاراتها على ما ذكره المقرئزي (ت، 845هـ/1442م) في كتابه "المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار" عندما تحدث عن طريقة جمع الخراج في العصر الفاطمي فقال: "فإذا أمضى من السنة القبطية⁽¹⁷⁾ أربعة أشهر ندب من الأجناد من يعرف بالحماسة وقوة البطش، وعين معه من الكُتاب العدول⁽¹⁸⁾ من قد اشتهر بالأمانة، وكاتب من نصارى القبط غير من خرج عند المساحة، وساروا إلى كل ناحية كذلك، فاستخرج مباشرة كل بلد ثلث ما وجب من مال الخراج على ما شهدت به المكلفات"⁽¹⁹⁾.

وما ذكره المقرئزي أيضاً عندما تحدث عن قصة ظلم جامعي الخراج لصاحب معدية في عهد الخليفة الحافظ لدين الله (524-544هـ/1130-1149م) قائلاً: "كانت العادة إذا ما مضى من السنة الخراجية⁽²⁰⁾ أربعة أشهر ندب من الجند من فيه حماسة وشدة ومن الكُتاب العدول، وكاتب نصراني فيخرجون إلى سائر الأعمال⁽²¹⁾ لاستخراج ثلث الخراج على ما تشهد به المكلفات"⁽²²⁾.

ثم يسترسل المقرئزي في القصة فيقول أن الشاد والكُتاب العدول خرجوا لاستخراج ثلث مال الناحية، وأن الشاد استخدم القوة والتعسف والضرب بالمقارع لصاحب المعدية عندما أنكر ضمانه لجهة أرض⁽²³⁾.

ويبدو مما سبق أن المقرئزي استبدل ذكر الأجناد ذات الحماسة وقوة البطش بذكر الشاد، ولكن لا يعتبر هذا دليل على وجود وظيفة الشد في العصر الفاطمي؛ بل ربما تأثر المقرئزي بمصطلح عصره، وانتشار وظيفة الشد في زمنه ووجود ثمة تشابه في الاختصاص لوجود شاد في عصره من

الشد من شد بمعنى قوى أو أوثق⁽¹⁾، فيقال: شدَّ عضدَه: أي قَوَّاه، وشدَّ على يده: قَوَّاه وأَعَانَهُ⁽²⁾، وأيضاً شدَّ الله ملكه: أي قَوَّاه⁽³⁾، وشدَّ عليه في الحرب: أي حمل بقوة⁽⁴⁾، وشدَّ العُقدَ: أي أَحْكَمَهَا وأَوْثَقَهَا، وشدَّ الشيء شِدَّةً: أي قَوَّى ومَتَّنَ⁽⁵⁾، والشِدَّةُ النوع واسم من الاشتداد نقيض اللين، والشَّدِيد: أي القوي الرفيع الوثيق، وشَّدِيدُ القُوَى: أي عظيم القُدْرَةِ⁽⁶⁾.

والمشدُّ خلاف المُضْعَفِ فالمُشدُّ الذي دوابه قوية، والمُضْعَفُ الذي دوابه ضعيفة، ويُراد بالمعنى القوي والضعيف في القتال والحرب⁽⁷⁾، والشاد اسم فاعل، وكان يُقصد به في مصر رئيس جهة ما كمثل شاد الجيش وشاد الديوان⁽⁸⁾.

وأشارت بعض الدراسات الحديثة⁽⁹⁾ إلى أنه ربما استُمدت وظيفة الشد من وظيفة شد التاج في الدولة الفاطمية، وموضوعها أن صاحبها يتولى شد تاج الخليفة في المواكب العظيمة، ومعناها اللغوي هو إحكام وتقوية تاج الخليفة على رأسه⁽¹⁰⁾.

ولكن اشتراك لفظ "شد" في كل من وظيفة "شد التاج"، ووظيفة الشد المعنى بها البحث لا يعنى بالضرورة أن وظيفة شاد التاج هي أصل لوظيفة الشد، وإنما قد يكون هناك تشابه في المصطلح أو المسمى استُمد من المعنى اللغوي المتعدد لكلمة شد، والمتفق مع مهمة شاد التاج، كما أن مهام متولى وظيفة شد التاج تختلف عن مهام متولى وظيفة الشد في العصر المملوكي، والدليل على ذلك هو ظهور نفس اختصاص "شاد التاج" في العصر المملوكي بمصطلح آخر، وهو "الفاف"، فقد ذكر القلقشندي (ت، 821هـ/1418م) بعد تعريفه لوظيفة شد التاج عبارة "بمثابة الفاف في زماننا"⁽¹¹⁾.

كما أشارت بعض الدراسات الحديثة⁽¹²⁾ إلى وجود "شاد" في العصر الفاطمي كان يختص بالإشراف الفعلي

العسكريين يقوم باستخدام القوة في حالة ملاحظة أحد في دفع ما عليه من خراج.

كما أنه لم يرد أى ذكر لوظيفة الشد في أي من المصادر المتاحة ولا المصادر التي نقل عنها المقريري المعلومات الخاصة عن العصر الفاطمي⁽²⁴⁾، حتى ابن الطوير (ت، 617هـ/1220م) الذي ينتمي إلى طبقة المؤلفين الإداريين الذين أوكلت لهم الحكومة وظائف الإشراف العليا على الدواوين في مصر زمن الفاطميين والأيوبيين، والذي تولى ديوان الرواتب قرب نهاية العصر الفاطمي _ لم يذكر أي إشارة عن وظيفة الشد في كتابه "نزهة المقلتين في أخبار الدولتين" على الرغم من أنه أكثر المصادر المعاصرة التي كتبت عن نظم الفاطميين في كثير من وظائفها⁽²⁵⁾.

وهكذا نجد أنه ربما وُجد في العصر الفاطمي مصطلح أو مسمى "شد"؛ لكنه لم يكن لديه نفس اختصاص وظيفة الشد في العصر المملوكي، كما وُجدت أيضاً وظائف لم تحمل مصطلح "شد"؛ ولكنها كانت تتقارب في الاختصاص من وظيفة الشد في العصر المملوكي.

ويبدو أن وظيفة الشد بمعناها الاصطلاحي والوظيفي جاءت وليدة التطورات الطبيعية التي حدثت للنظم الإدارية والمالية في الدولة الأيوبية بعد أن أخذت هذه الدولة الكثير من هذه النظم عن الدولة النورية بدمشق⁽²⁶⁾، فقد أورد ابن مماتي (ت، 606هـ/1209م) لفظ مشد عند حديثه عن الجوالي⁽²⁷⁾، وقيمة الجزية التي تُجمع من أهل الذمة⁽²⁸⁾ في العصر الأيوبي فقال: "ويُضاف إلى كل جزية درهمان وربع عن رسم المشد والمستخدمين"⁽²⁹⁾ دون ذكر تفسير لمهام هذا المشد، وإن كانت الجملة توحي بأنه يُشرف على جباية أو استخلاص الجزية ممن يماطل في دفعها، وأن الدولة تأخذ رسوم مقابل تكاليف الجهاز الإداري القائم على هذا الأمر.

كما أورد النابلسي (ت، 656هـ/1258م) ذكر لوظيفة "مشد الديوان" عند عرض برنامج الإصلاح على السلطان الكامل الأيوبي (615-635هـ/1218-1238م) سنة 630هـ/1233م، والذي كان يتضمن أن يكون هناك ناظر للمعاملات المالية الخاصة بمصر وديوان الوجه القبلي، وناظر آخر للمعاملات المالية الخاصة بالقاهرة وديوان الوجه البحري، وأن "يكون بالباب لمعاملة الباب رجل آخر يقعد مع مشد الديوان لما يتجدد من المراسم وتنزيل التوقيعات⁽³⁰⁾ وإخراج المال لا غير؛ فإن معاملات⁽³¹⁾ الباب سهلة السلوك، يبأشرها برسله ونوابه مشد الديوان، ويطالب أموالها المستوفون⁽³²⁾ بأوراقهم في كل نهار"⁽³³⁾، فاستحسن

السلطان الكامل الجزء الخاص بنظار الوجهين القبلي والبحري ورسم بتطبيقه، ورفض وجود أحد آخر مع مشد الديوان بالباب السلطاني.

ويتضح مما عرضه النابلسي في برنامج الإصلاح أن مهمة مشد الديوان كانت تتمثل في متابعة استخراج الأموال الخاصة بالمعاملات المالية التابعة للمركز الرئيسي للحكم الأيوبي، وأنه لديه رسل ونواب لمباشرة هذا العمل معه.

ومن الجدير بالذكر أن ابن مماتي ذكر نفس اختصاص وظيفة مشد الديوان، ولكن بمصطلح آخر وهو متولي الديوان فقال فيه: "مما يخاطب عليه أن يكون أصول ما يجرى في ديوانه من المعاملات مضبوطة بخطه، فأما فروع ذلك، فإنها مردودة إلى الكتّاب، لاشتغاله بالتنفيذ عما يجب من خدمة الحساب"⁽³⁴⁾.

غير أن مصطلح متولي الديوان تحول بعد ذلك إلى مشد الديوان في فترة حكم السلطان الملك العادل الأيوبي (596-615هـ/1199-1218م)، والملك الكامل الأيوبي، وهي الفترة التي تعد من أزهى سنوات تاريخ العصر الأيوبي على الصعيد السياسي والصعيد الإداري المالي، وهي الفترة التي عاصرها النابلسي، وهو يعمل عملاً إدارياً داخل دواوين الدولة الأيوبية⁽³⁵⁾.

وكان يُطلق على مشد الديوان اسم مشد الدواوين، وذلك نظرًا لأنه يعمل في ديوان النظر العام⁽³⁶⁾، وهو رأس الدواوين الموجودة في العصر الأيوبي والمملوكي.

وكانت وظيفة مشد الدواوين ذات أهمية كبيرة في العصر الأيوبي؛ بدليل أن مشد الدواوين كان من بين الموظفين الذين يحضرون مجلس أرباب الدواوين⁽³⁷⁾ الذي كان يرأسه السلطان بنفسه في بعض الأحيان للبحث عن قواعد يضبط بها أمور دولته، ويقوم فيها بترتيب الدواوين، واختيار موظفيها، والدليل على ذلك ما ذكره النابلسي عند حديثه عن جهود السلطان الكامل الأيوبي في إصلاح حال الدواوين، وما ذكره أيضاً عن محاولات السلطان الدائمة في تنمية وصون أموال بيت المال، وبحثه عن الضوابط اللازمة لذلك؛ وذلك بالاجتماع بكبار المستوفين، والأمير جمال الدين بن يغمور⁽³⁸⁾ شاد الدواوين آنذاك، والتحدث معهم في ترتيب الدواوين، واختيار من يصلح لها، وتحرير القواعد اللازمة لذلك في شكل مرسوم⁽³⁹⁾.

ويبدو أن الأمير جمال الدين بن يغمور أثبت جدارة عندما تولى شد الدواوين في عهد السلطان الكامل الأيوبي، وأصبح له خبرة كبيرة في جباية الأموال، والتعامل مع كتّاب

الدواوين، بدليل أن الملك الصالح نجم الدين أيوب (637-647هـ/1240-1249م) ذكره في وصيته لابنه تورانشاه (647-648هـ/1249-1250م) عندما كان يرتب له أنسب الرجال في كل وظيفة من وظائف الدولة فقال: " وابن يغمور مشد،...، فابن يغمور يصلح يكون مشد ووالى وجابي الأموال،...، وهو بالكُتاب أليق "(40).

كما أورد النابلسي ذكر لوظيفة مشد ديوان الأهراء (41) عندما تحدث عن إهمال نظار الديوان العام في حالة ظهور عجز الغلال الوافدة على ظهور المراكب من جهة الأعمال (الأقاليم)، والمستحقة لأهراء الدولة، وتعرض بعد ذلك لكيفية حل هذه المشكلة بضرب مثال بما كان يتبعه هو في هذه الحالة، واتضح مما ذكره أنه كان هناك شخص اسمه ابن شروين الحسام تولى شد ديوان الأهراء في عهد السلطان الملك الكامل الأيوبي، وأن مهمة هذا المشد كانت التفتيش والإشراف على رؤساء المراكب لمعرفة كميات الغلال الواردة إلى الأهراء السلطانية، ومقارنة ما جاء على المراكب بما يجب أن يُحصَل من جهات البلاد المختلفة، ومعرفة إذا ما كان هناك عجز فيما هو وارد من مستحقات الدولة في الغلال أم لا، وإذا كان هناك عجز فإنه يرفع الأمر إلى الناظر بعد ذلك لمحاسبة رؤساء المراكب، وأخذ فرق العجز منهم وحسبهم (42).

كما أشار النابلسي إلى أنه كان هناك رسوم تُجمع من بلاد الفيوم مقابل شد الأحباس في العصر الأيوبي، وتفاوتت هذه الرسوم ما بين درهم واحد ونصف وربع وثمان، وما بين خمسة وأربعين (45) درهماً أي أن مقدارها اختلف ما بين هذا، وذاك في كل بلد من بلاد الفيوم (43).

وحققت وظيفة الشد نجاحاً في العديد من الجهات الإدارية في العصر الأيوبي، كما أدت الأهداف المنوطة بها؛ لدرجة أن النابلسي كان يقترحها كحل في بعض المشاكل الإدارية التي وُجدت في عهد الصالح نجم الدين أيوب، والتي ذكرها عندما تحدث عن الإهمال الذي حدث في الحراج (44) الموجود بالأقاليم في تلك الفترة، حيث كان الناس يقطعون الكثير من أشجار السنط والحراج ويبيعونه في حين أنه كان يُعتبر في حكم المعادن، وماله لبيت مال المسلمين، ورأى النابلسي في ذلك أنه لو تنبه ناظر الديوان العام لمصلحة بيت المال في ذلك الأمر، "وأقام بكل حرجة مُشدّاً وأمناء ليس لهم شغل إلاّ قطع الأحطاب، ونقلها في المراكب إلى ساحل مصر وإنخاره في الصناعة واستعمال ما يحتاج، وبييع الباقي لمن يحتاجه

من أهل الوجه البحري وبمصر والقاهرة حُصِل في ذلك مال جزيل حلال طلق لا مضرة على أحد فيه ولا شبهة" (45).

ومن الجدير بالذكر أن وظيفة الشد في العصر الأيوبي كانت توجد بمصر ودمشق؛ بدليل ما حدث في سنة 636هـ/1239م حيث تم إرسال الأمير عماد الدين بن الشيخ (46) من جهة السلطان العادل سيف الدين أبي بكر بن الملك الكامل الأيوبي (635-637هـ/1238-1240م) للملك الجواد نائب السلطنة بدمشق بعد أن قرر السلطان عزل الأخير، ووصل عماد الدين إلى دمشق، وتحدث مع الجواد في المسير إلى مصر إلى خدمة الملك العادل، فلم يوافقه الجواد على ذلك، فخرج عماد الدين من عنده، وأحضر الولاة والمشدين والنواب والدواوين بدمشق وقال لهم: "إن السلطان الملك العادل قد عزل الملك الجواد عن النيابة، فلا تعودوا تحملوا إليه شيئاً من الأموال، ولا تقبلوا توافيعه في شيء بالجملة، فبلغ ذلك الملك الجواد فاشتد عليه، وحنق لأجله حنقاً كثيراً" (47).

ويتضح مما سبق أن وظيفة الشد كانت لها أنواع عديدة في العصر الأيوبي، وأنها دخلت في جهات إدارية عديدة، وأن القاسم المشترك الواضح في أنواع هذه الوظيفة هو أنها تتمثل في إشراف إداري تابع للدولة لتنفيذ عملية استخلاص أموالها.

كما أن بذور تطور وظيفة الشد ظهرت في اقتراحات النابلسي الأمر الذي أدى بعد ذلك إلى ظهور هذه الوظيفة في العصر المملوكي البحري بشكل أكبر في الأنواع، وأعمق في الاختصاصات، وهذا ما يتضح فيما ذكره النويري (ت، 733هـ/1333م) وهو أحد كُتاب هذا العصر عند ذكره لأرباب الوظائف، وما يلزم كل مباشر (48) في عمله، وما يجب أن يُرفع إليه قائلًا: " أما المشدّ أو المتولّي - فالذي يحتاج إلى استرفاعه عند مباشرته ضرائب أصول الأموال، والمرتب عليها ليعلم حال المعاملة، وما بها من الخالص، أو ما عليها من الفائض، وليسترفع أوراقاً بالخاص والباقي (49) والفائض والمتأخر، ليعلم أحوال الناس ومحاسبتهم، ويعلم ممن يطلب وإلى من يصرف.

والذي يلزمه من عمارة البلاد، واستجلاب من نزع منها، وإقامة السطوة، وإظهار المهابة والحرمة" (50).

ويتضح مما ذكره النويري أن الأوراق التي كان يجب رفعها إلى المشد عند توليته مهام وظيفته هي ضرائب أصول الأموال والمرتب عليها، وكانت أصول الأموال تتضمن عن سنة كاملة كل جهة من جهات الهلالي (51)، واسم مستأجرها

ولوظيفة الشد العديد من الأنواع التي جاءت وليدة تنوع الجهات التي يتم العمل بها، ويميز كل نوع من أنواع هذه الوظيفة عن الآخر عن طريق نسب اسم الجهة إليها، فعلى سبيل المثال شد الجوالى، وشد العمائر، وشد الدواوين، وشد الأوقاف وغيرها من أنواع الشدود الأخرى.

أو ضامنهما، ومبلغ أجرتها بالشهر أو السنة، وتتضمن الجوالى مفصلة بأسماء أهل الذمة، والخراج مفصلاً بجهاته، والأحكار (52) مفصلة بأسماء أصحابها، بالإضافة إلى نواحي الخاص مفصلة بأسماء رؤسائها وأسماء ما بها من فلاحين. (53)

وذلك لكي يعلم المشد حال الجهة التي يتولاها، ويعلم ما تم استخلاصه من أموالها، ويعلم ما الفائض منها ولم يتم تحصيله بعد؛ لذا يُرفع للمشد أيضاً أوراق بالحاصل والباقي؛ لكي يعلم كيف يحاسب الناس ويعرف ممن يطلب الأموال المتبقية.

كما يتضح أيضاً أن الشاد كان عليه مسؤولية تجاه الحفاظ على العمران البشري الموجود في جهة مباشرته عن طريق جلب الأفراد النزاحين منها، وكذلك ذكر النويري أن المشد كان عليه تسهيل الطرق، وإقامة الخفراء، وتطبيق الشرع الشريف والمساواة بين القوى والضعيف (54).

ثم أوضح النويري بعد ذلك أن المشد عليه أن يستخرج الأموال من سائر جهاتها ووجوهها المستحقة في أي جهة يباشر فيها، وأيضاً عليه جمع بواقي الأموال التي رُفِعَ إليه وجودها بعد التأكد منها (55).

وجعلت مسؤوليات المشد لشخصيته ملامح خاصة تتمثل في ضرورة إظهار القوة والهيبة والشدّة، وأيضاً جعلت له صلاحيات تمثلت في التحقيق بالجنايات، وأخذ قرار التأديبات والعقوبات (56) اللازمة للتطبيق على أصحاب الجرائم والمفسدين (57).

ويبدو مما ذكره النويري أنه اهتم بالتوصيف الوظيفي لمهام المشد دون ذكر تعريف مباشر له، ويبدو أن هذا التوصيف عام على كل أنواع المشدين بغض النظر عن أنواع الجهات التي يتولاها المشد، والتي تختلف ما بين بعضها البعض في المكانة والاختصاص، أي أن الذي ذكره النويري هو الجوهر العام لوظيفة الشد، والذي يختلف من نوع شد لآخر ما بين زيادة ونقصان في الاختصاصات والمهام، نظراً للاحتياج الوظيفي المتباين بين الإدارات والجهات.

ومما سبق نستطيع الوصول لتعريف عام لوظيفة الشد فهي وظيفة إشرافية تفتيشية في النواحي الإدارية، وخاصة المالية حيث إنها تعنى بتنمير أموال الجهة الموجودة بها عن طريق إشراف متوليها (المشد) على استخلاص أموالها، والتفتيش على الموظفين القائمين بها، فالمشد هو مشرف تنفيذي، ومفتش إداري مالي يقوم بتنمير أموال الجهة المتولي شأنها.

ص340؛ أيمن فؤاد سيد: الدولة الفاطمية في مصر " تفسير جديد "، القاهرة، 2000م، ص383، 393.

(11) صبح الأعشى، ج2، ص484.

(12) عبد المنعم ماجد: نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، القاهرة، 1985م، ج1، ص116-117؛ أميرة إبراهيم أحمد: الأوضاع الإدارية والاقتصادية في الدولتين الفاطمية والأيوبيية، رسالة دكتوراه- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، 1995م، ص100.

(13) الخراج: هو ما كان يُؤخذ سنوياً مما هو مقرر على جميع الأراضي الزراعية المرصدة للزراعة، والنخل، والبساتين، والكروم، والطواحين السنوية التي تدور أحجارها بمياه السيول في الجهات الشامية، إلى جانب ما كان يؤخذ من الفلاحين من أغنام، ودجاج، وكشك كهدايا كانت تؤخذ من نواحي الإقطاعات فقط، ولا تؤخذ من نواحي الخاص السلطاني. النويري: نهاية الأرب، ج8، ص245؛ القلقشندي: صبح الأعشى، ج3، ص452؛ المقرئزي: المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، لندن، 2002م، مج1، ص278.

(14) بيت المال: هو المكان الذي يُحمل إليه متحصل المال، والذي يكون التصرف فيه تارة قبضاً وصرفاً، وتارة بالتسويق محضراً وصرفاً. القلقشندي: صبح الأعشى، ج4، ص31.

(15) المُتقبلون: هم الضُّمان، الذين يقومون بتأجير الأرض لكبار المزارعين، ويتعهدون بدفع ما عليها من ضريبة لقاء استغلالها. المقرئزي: المواعظ والاعتبار، مج2، ص346، 347؛ عبد المنعم ماجد: نظم الفاطميين، ج1، ص113، 114.

(16) المقارح: جمع مقرعة، وهي خشبة يُضرب بها، وجريدة معقوفة الرأس، وكان الضرب بهذه المقرعة نوع من أنواع العقوبة. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، إخراج: إبراهيم مصطفى، وآخرين، القاهرة، 1965م، ج1، ص373؛ مصطفى عبد الكريم الخطيب: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، بيروت، 1996م، ص404؛ نظير حسان سعداوي: صور ومظالم من عصر المماليك، القاهرة، 1966م، ص49.

(17) السنة القبطية: هي السنة الشمسية، وأيامها هي المدة التي تقطع الشمس الفلك فيها دفعة واحدة، وهي ثلاثمائة وخمسة وستون (365) يوماً، وهي تزيد عن أيام السنة الهلالية (القمرية) أحد عشر (11) يوماً وسدس تقريباً حيث تبلغ عدد أيام السنة الهلالية ثلاثمائة وأربعة وخمسين (354) يوماً وسدس، وهي المدة التي يقطع القمر الفلك فيها اثنتي عشر (12) دفعة. القلقشندي: صبح الأعشى، ج13، ص55؛ عبد المنعم ماجد:

(1) مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، القاهرة، 1980م، ص338.

(2) ابن منظور: لسان العرب، بيروت، 1994م، مج3، ص232؛ البستاني: محيط المحيط، بيروت، 1983م، ص456؛ مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ص338.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج3، ص232.

(4) ابن فارس: مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت، 1986م، ج2، ص500.

(5) مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ص338.

(6) البستاني: محيط المحيط، ص456.

(7) ابن منظور: لسان العرب، مج3، ص233؛

- Lane, E.W :Arabic - English Lexicon, London,1872, Book1, Part4, P. 1519.

(8) البستاني: محيط المحيط، ص456، أما عن تسمية الديوان ديواناً فقليل فيها رأيان، أولهما: أن هذه التسمية جاءت من كلمة "ديوانه"، وهي كلمة من أصل فارسي معناها "مجانين"، وقيل أن كسرى قال هذه الكلمة على كُتاب بلاطه عندما مر عليهم ذات يوم، ووجدهم يحسبون مع أنفسهم، وبعد ذلك أطلقت هذه الكلمة على موضع (مكان جلوس) الكُتاب، وحذفت الهاء؛ لكثرة الاستخدام، ولتخفيف الاسم فأصبحت "ديوان"، وثانيهما: أن كلمة "ديوان" بالفارسية اسم للشياطين، وأنه تم تسمية موضع الكُتاب باسمهم؛ نظراً لحذق ومعرفة الكُتاب لكل أمور الدولة. النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: محمد ضياء الدين الرئيس، وآخرين، القاهرة، 2007م، ج8، ص195؛ مجمع اللغة العربية: معجم مصطلحات التاريخ والآثار، القاهرة، 2011م، ص81.

(9) حسن الباشا: الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية، القاهرة، 1966-1967م، ج2، ص605.

(10) القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تقديم: فوزي محمد أمين، القاهرة، 2004م، ج3، ص484. كانت وظيفة " شاد التاج " من الوظائف المتعلقة بالخليفة، وكان يشغلها أحد من خواص الخليفة من الأستاذين المحنكين، وكان شاد التاج يشد تاج الخليفة أو عمامته بطريقة خاصة عرفت باسم "شدة الوقار"، وكان يتقاضى راتباً شهرياً مائة (100) دينار. ابن الطوير: نزهة المقلتين في أخبار الدولتين، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، بيروت، 1992م، ص84، 85، 209؛ المقرئزي: اعتاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: جمال الدين الشـيـال، محمد حلمي محمد أحمد، القاهرة، 1999م، ج3،

(26) القلقشندي: صبح الأعشى، ج 4، ص 5-6؛ حسنين محمد ربيع: النظم المالية، ص 6.

(27) الجوالي: هي ما يؤخذ من أهل الذمة عن الجزية المقررة على رقابهم في كل سنة. ابن مماتي: قوانين الدواوين، تحقيق: عزيز سوريال عطية، القاهرة، 1991م، ص 317-318؛ القلقشندي: صبح الأعشى، ج 3، ص 462؛ المقرئ: المواعظ والاعتبار، مج 1، ص 288، والجزية تضرب على من دخل في الذمة من أهل الكتاب بها ليقرؤا في دار الإسلام مقابل الكف عنهم، وتوفير الحماية لهم، وهي تجب على الرجال الأحرار العقلاء، ولا تجب على صبي، ولا امرأة، ولا مجنون، ولا عبد، وهي تؤخذ كل سنة مرة واحدة بعد انقضاء الشهور الهلالية، وكانت تؤخذ في عصر سلاطين المماليك من اليهود، والسامرة، والنصارى، وطائفة أخرى تعرف بالشمسية كانت موجودة ببلاد الشام. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 234-242.

(28) أهل الذمة: مصطلح عرفه الفقه الإسلامي فمن يجوز عقد الذمة معهم من أهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى، فالذمة تعني العهد والأمان، وجمعها ذمم، فالذمي هو الذي أعطي عهداً يُأمن به علي ماله وعرضه ودينه، وهو حق أهل الكتاب في المواطنة في ديار مصر، وحمائيتهم لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 236؛ قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر من الفتح الإسلامي حتى نهاية المماليك، القاهرة، 2003م، ص 21.

(29) قوانين الدواوين، ص 319.

(30) التوقيعات: جمع توقيع، وهي تسمية جاءت من التوقيع على حواشي القصص، وظهورها كالتوقيع بخط الخليفة أو السلطان أو الوزير أو صاحب ديوان الإنشاء أو كتاب الدست، أو من جرى مجراهم بما يعتمد في القضية التي رفعت القضية بسببها ثم أطلق على كتابة الإنشاء جملة، ووجه إطلاقه أن ما يُكتب من ديوان الإنشاء من المكاتبات، والولايات، ونحوها يُبنى على ما يخرج من الديوان من التوقيع بخط صاحب ديوان الإنشاء أو كتاب الدست. القلقشندي: صبح الأعشى، ج 1، ص 52، 53، 110.

(31) المعاملات: جمع معاملة، ويُراد بها الناحية أو الجهة، ويبدو أنه يقصد بها الجهات المالية التي تدر عائداً مادياً يُمثل حاصلات الدولة في العصر الأيوبي والملوكي. ابن مماتي: قوانين الدواوين، ص 307؛ النويري: نهاية الأدب، ج 8، ص 281، حاشية (3).

(32) المستوفون: جمع مستوفى، وهو من كُتِبَ الأموال بالدواوين، وعمله هو ضبط الديوان التابع له على ما فيه من مصلحته من استخراج أمواله، ونحو ذلك إلى جانب قيامه بتبليغ متولي

نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر، القاهرة، 1979-1982م، ج 2، ص 169.

(18) العدول: هم الشهود، وهم قوم يتعرفون أحوال الناس، ويشهدون في القضايا، ونصبوا أنفسهم لذلك فصارت الشهادة حرفتهم، وكانت لهم حوائيت، وسُموا بالعدول لأنه يعتبر فيهم عدالة. السبكي: معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق: محمد النجار، وآخرين، القاهرة، 1966م، ص 63.

(19) المواعظ والاعتبار، مج 1، ص 230.

(20) السنة الخراجية: هو ما يُكتب بنقل السنة الشمسية إلى السنة الهلالية بالاسم دون الحقيقة توفيقاً بينهما، لأن تسابق الشهور العربية عن شهور السنة الشمسية كان يؤدي إلى جعل الخراج منسوباً للسنة السابقة، واستحقاقه في السنة اللاحقة، لذا فقد كان المكلفون بشئون الخراج إذا ما مضى ثلاث وثلاثون (33) سنة اعتبروا السنة الثالثة والثلاثين (33) أنها الخامسة والثلاثين (35)، ويقومون بإلغاء السنة التي بينهما كأنها لم تكن. القلقشندي: صبح الأعشى، ج 31، ص 54-55؛ مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، بيروت، 1985م، ج 1، ص 456؛ حسنين محمد ربيع: النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين، القاهرة، 1964م، ص 41.

(21) الأعمال: جمع عمل، والعمل من أكبر التقسيمات الإدارية في العصر الفاطمي، وهو يُقابل مصطلح (مديرية) في الوقت الحالي. أميرة إبراهيم أحمد: الأوضاع الإدارية والاقتصادية في الدولتين الفاطمية والأيوبية، ص 8.

(22) المواعظ والاعتبار، مج 2، ص 346، 347.

(23) المواعظ والاعتبار، مج 2، ص 347؛

- Rabi, H.M: The Financial System, London, 1972, p. 151.

(24) المسبجي: أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، ج 40، القاهرة، 1977م؛ البطائحي: نصوص من أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، القاهرة، 1983م؛ ابن ميسر: المنتقى من أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، القاهرة، 1981م.

(25) نزهة المقلتين، ص 77، ديوان الرواتب: كان من أهم دواوين العصر الفاطمي، ويوجد به اسم كل مرتزق في الدولة وجرارى له جراية، وتجي لهذا الديوان تعريفات من كل إقليم تشمل أسماء الموظفين المستمرين في العمل، مع ذكر من استجد منهم، وذكر من مات منهم، وكان يتم عرض هذه التعريفات كل سنة علي الخليفة. المقرئ: اتعاظ الحنفا، ج 3، ص 399؛ علي إبراهيم حسن: مصر في العصور الوسطى، القاهرة، 1964م، ص 368.

(42) لمع القوانين المضية، ص 51، 52.

(43) تاريخ الفيوم وبلاده، القاهرة، 1898م، ص 33، 35، 36، 37، 51، 53، 84.

(44) الحراج: هي غابات مخصصة لأشجار السنط، وكانت من الموارد الخراجية، وكانت موجودة في أقاليم الأشمونيين وفي أسيوط وأخميم وقوص. النابلسي: لمع القوانين المضية، ص 48؛ حسنين محمد ربيع، النظم المالية، ص 44.

(45) لمع القوانين المضية، ص 48.

(46) هو عماد الدين عمر بن شيخ الشيوخ محمد المنعوت بالصاحب، وهو الذي كان السبب في تولى الجواد نيابة السلطنة بدمشق، وتوفى قتيلاً على يد نصارى في سنة 636هـ/1239م. ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: جمال الدين محمد الشيال، فهم محمد شلتوت، القاهرة، 2005م، ج 2، ص 313، 314؛ حامد زيان غانم: العلماء بين الحرب والسياسة في العصر الأيوبي (أسرة شيخ الشيوخ)، القاهرة، 1978م، ص 25-29.

(47) ابن العميد: أخبار الأيوبيين، القاهرة، د ت، ص 23، 24.

(48) مباشر: هي كلمة عامة كانت تطلق في عصر المماليك البحرية على أي أحد كان يباشر عملاً أو وظيفة داخل أي ديوان من دواوين الدولة أو أي عمل من أعمالها آنذاك مثل الناظر والمشد والمستوفي وغيرهم. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 298-301.

(49) الباقي: هو ما يتأخر كل عام من مال الخراج أو غيره من الأموال الأخرى على الضمان ومن مثلهم ولم يستخرج بعد. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 252؛ سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكي في مصر والشام، القاهرة، 1976م، ص 421.

(50) نهاية الأرب، ج 8، ص 298.

(51) الهلالي: هو أموال الأجور التي تجبى على حسب الشهور العربية كأجر الأملاك المسقفة من الدور والحوانيت والحمامات والأفران. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 228.

(52) الأحكار: هي قيمة إيجارات معينة لمساحات عقارية سكنية مثل الحوانيت والبيوت، وكان أصحابها يدفعون ضرائب سنوية. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 233؛ حسنين محمد ربيع: النظم المالية، ص 48-49.

(53) النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 294، 295.

(54) نهاية الأرب، ص 298.

(55) نهاية الأرب، ص 298.

- Dozy: Supplement Aux Dictionaries Arabes, Paris, 1927, Tome I, p. 736- 737.

الديوان/ مشد الديوان بما يجب تحصيله من الموارد المالية في مواعيدها المحددة، ويُؤخذ عليه عدم الإبلاغ، أو أي تأخير يحدث في جباية المتحصلات. ابن مماتي: قوانين الدواوين، ص 301؛ النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 301-303.

(33) لمع القوانين المضية، ص 37-38.

(34) قوانين الدواوين، ص 298.

(35) ابن مماتي: قوانين الدواوين، ص 298؛ النابلسي: لمع القوانين المضية، ص 38، مما يثبت أن متولي الديوان هو نفسه مشد الديوان هو ما أورده النويري فيما بعد أثناء تعريفه للمشد، ومنه قوله "المشد أو المتولي" فأتى بالمسمى الجديد للوظيفة ثم ذكر المسمى القديم. نهاية الأرب، ج 8، ص 298.

(36) ديوان النظر العام: هو أرفع دواوين المال، وفيه تثبت التواقع والمراسيم السلطانية، وكل ديوان من دواوين المال إنما هو فرع هذا الديوان، وإليه يُرفع حسابه، وإليه يرجع أمر الاستيثار الذي يشتمل على أرزاق ذوى الأقاليم، وغيرهم مياومة، ومشاهرة، ومسانهة (اليومي والشهري والسنوي) من الرواتب، وكان هذا الديوان في الدولة المملوكية ذات الصبغة العسكرية يُشرف على اقتصادها الإقطاعي من ناحية الموارد والنفقات. القلقشندي: صبح الأعشى، ج 4، ص 29؛ المقرئزي: المواعظ والاعتبار، مج 3، ص 725؛ البيومي إسماعيل: النظم المالية في مصر والشام زمن سلاطين المماليك، القاهرة، 1998م، ص 36.

(37) حسنين محمد ربيع: النظم المالية، ص 83.

(38) هو الأمير جمال الدين موسى بن يغمور، تولى عدة وظائف في العصر الأيوبي منها وظيفة شد الدواوين التي تولاه في عهد الملك الكامل الأيوبي بالتحديد في سنة 631هـ/1234م، كما تولى نيابة دمشق في عهد الصالح نجم الدين الأيوبي، وتوفى سنة 663هـ/1265م. النويري: نهاية الأرب، ج 8، ص 202؛ ج 30، ص 126.

(39) لمع القوانين المضية، ص 14، 15.

(40) النويري: نهاية الأرب، ج 29، ص 351.

(41) الأهراء: جمع هُرى وهى شؤنة الغلال السلطانية التي يتكلم عليها الوزير، وكان لها ناظر يتحدث في أمر ما يصل إلى هذه الأهراء من غلال النواحي، وما يُصرف منها على الاصطبلات السلطانية، وغير ذلك. القلقشندي: صبح الأعشى، ج 4، ص 33، ابن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تقديم: بوليس رويس، باريس، 1894م، ص 122؛ البيومي إسماعيل: النظم المالية، ص 389.

(56) العقوبات: هي جزاء لمن يرتكب جرماً، وردعاً لمن تسول له

نفسه فعل الجريمة صيانة للنفس والمال والعرض، وسائر الحقوق المتعارف عليها بين أفراد المجتمع في إطار مصالحهم الدنيوية، وقسم جمهور الفقهاء العقوبات إلى ثلاثة أقسام:

1- الحدود: وهي الزنا والسرقعة والقذف، والحد حق الله ولا يمكن الإغفاء منه.

2- القصاص: مماثل للحد في العقوبة، ويختلف عن الحد في أن القصاص هو حق العبد وله أوجه ثلاثة: العمد، والخطأ، والخطأ شبه العمد، وتكون الدية فيه مغلظة.

3- التعازير: عقوبات تعزيرية لا حد فيها ولا كفارة، وأجمل الفقهاء الجنايات الموجبة للحد في سبع: الزنا والسرقعة والقذف والسكر والحراية والبيغي والردة.

المأوردى: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصر، 1298هـ، ص208-226؛ علاء طه رزق: السجون والعقوبات في مصر عصر سلاطين المماليك، القاهرة، 2002م، ص135-140.

(57) النويرى: نهاية الأرب، ج8، ص298.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- البطانحي: جمال الدين أبو علي موسى بن المأمون البطانحي

(ت588 هـ/1183م):

1- نصوص من أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، القاهرة، 1983م.

- ابن تغري بردي: جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت874هـ/1469م):

2- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: جمال الدين محمد الشيال، فهم محمد شلتوت، القاهرة، 2005م.

- السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت771هـ/1369م):

3- معبد النعم ومبيد النقم، تحقيق: محمد النجار، وآخرين، القاهرة، 1966م.

- ابن شاهين الظاهري: غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري (ت873هـ/1468م):

4- زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تقديم: بوليس رويس، باريس، 1894م.

- ابن فارس:

5- مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت، 1986م.

- القلقشندي: الشيخ أبو العباس أحمد القلقشندي (ت821هـ/1418م):

6- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تقديم: فوزي محمد أمين، القاهرة، 2004م.

7- مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، بيروت، 1985م.

- الماوردي: علي بن محمد بن حبيب (ت450هـ/1057م):

8- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصر، 1298هـ.

- المسبحي: الأمير المختار عز الملك محمد بن عبد الله بن أحمد (ت366هـ/1029م):

9- أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، ج40، القاهرة، 1977م.

- المقرئزي: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر المحيوي الحسيني (ت845هـ/1442م):

10- اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: جمال الدين الشيال، محمد حلمي محمد أحمد، القاهرة، 1999م.

11- المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، لندن، 2002م.

- ابن مماتي: الأسعد شرف الدين أبو المكارم (ت606هـ/1209م):

12- قوانين الدواوين، تحقيق: عزيز سوريال عطية، القاهرة، 1991م.

- ابن منظور:

13- لسان العرب، بيروت، 1994م.

- ابن ميسر: محمد بن علي بن يوسف بن ميسر تاج الدين (ت677هـ/1278م):

14- المنتقى من أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، القاهرة، 1981م.

- النابلسي: عثمان بن إبراهيم (ت656هـ/1258م):

15- تاريخ الفيوم وبلاده، القاهرة، 1898م.

- النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت733هـ/1333م):

16- نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: محمد ضياء الدين الرئيس، وآخرين، القاهرة، 2007م.

ثانياً: قائمة المراجع العربية:

- أميرة إبراهيم أحمد

1- الأوضاع الإدارية والاقتصادية في الدولتين الفاطمية والأيوبية، رسالة دكتوراه- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، 1995م.

- أيمن فؤاد سيد:

2- الدولة الفاطمية في مصر "تفسير جديد"، القاهرة، 2000م.

- البستاني:

3- محيط المحيط، بيروت، 1983م.

- البيومي إسماعيل:

4- النظم المالية في مصر والشام زمن سلاطين المماليك، القاهرة، 1998م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- Dozy: Supplement Aux Dictionaries Arabes, Paris, 1927, Tome I, p. 736- 737.
- Lane, E.W :Arabic - English Lexicon, London,1872, Book1, Part4, P. 1519.
- Rabi, H.M :The Financial System, London, 1972, p. 151.

- حامد زيان غانم:

- 5- العلماء بين الحرب والسياسة في العصر الأيوبي (أسرة شيخ الشيوخ)، القاهرة، 1978م.
- حسن الباشا:
- 6- الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية، القاهرة، 1966- 1967م.
- حسنين محمد ربيع:
- 7- النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين، القاهرة، 1964م.
- سعيد عبد الفتاح عاشور:
- 8- العصر المماليكي في مصر والشام، القاهرة، 1976م.
- عبد المنعم ماجد:
- 9- نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، القاهرة، 1985م.
- 10- نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر، القاهرة، 1979- 1982م.
- علاء طه رزق:
- 11- السجون والعقوبات في مصر عصر سلاطين المماليك، القاهرة، 2002م.
- علي إبراهيم حسن:
- 12- مصر في العصور الوسطى، القاهرة، 1964م.
- قاسم عبده قاسم:
- 13- أهل الذمة في مصر من الفتح الإسلامي حتى نهاية المماليك، القاهرة، 2003م.
- مجمع اللغة العربية:
- 14- المعجم الوجيز، القاهرة، 1980م
- 15- معجم مصطلحات التاريخ والآثار، القاهرة، 2011م.
- 16- المعجم الوسيط، إخراج: إبراهيم مصطفى، وآخرين، القاهرة، 1965م.
- مصطفى عبد الكريم الخطيب:
- 17- معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، بيروت، 1996م.
- نظير حسان سعداوي:
- 18- صور ومظالم من عصر المماليك، القاهرة، 1966م.

ماهية الحكم عصر سلاطين المماليك

الدكتور أحمد عبد الرازق عبد العزيز
أكاديمي حر / جمهورية مصر العربية

الملخص

يعد مبدأ الشورى في الحكم هو أساس الدولة الإسلامية منذ بدايتها وحتى عهد الخلفاء الراشدين، ثم أصبحت مرتبطة بالسيطرة على مقاليد الحكم بالشكل المطلق، وظهر ذلك بداية من الدولة الأموية، مروراً بالعديد من الدول العظمى كالدولة العباسية والفاطمية والأيوبيية، وحتى دولة سلاطين المماليك في مصر، وهي نموذج دراستنا منذ قوتها وعتفوانها وحتى ضعفها وانهارها. ولكن لم يكن وراثته العرش هو السائد، بل كان نظامهم مختلف عن الدول السابقة أو المعاصرة لها، حيث أرسى أمراء الدولة مبدأ الحكم لكن غلب، ويفوز بهذا المنصب الأقوى والأجدر مستخدماً كل الأساليب المتاحة للوصول لكرسي السلطنة.

المقدمة

من المعروف أن مفهوم الحكم عصر سلاطين المماليك يفترض أنه جاء مرتبطاً بمجموعة من القيم العامة التي أرساها الدين الإسلامي من خلال القرآن الكريم، وتعتبر أهم تلك القيم التي ترتبط بالسلطة هي إرساء مبدأ الشورى والعدل بين الناس تلك القيم التي طبقها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وسار على نهجه الخلفاء الراشدين، ولكن بداية من عهد معاوية بن أبي سفيان تحول الحكم إلى ملك مطلق، وتوالت العديد من الدول الإسلامية بعد ذلك، وهي تتبع نفس المبدأ في الحكم دون الرجوع لمبدأ الشورى في الحكم، وسنحاول عرض لإحدى هذه الدول منذ البداية وحتى النهاية، وكيف تسبب أسلوب حكمهم في انهيار دولتهم مثل دولة سلاطين المماليك في مصر؟

يعدّ مبدأ الشورى أحد أهم مبادئ الدين الإسلامي في الحكم، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، ما هو وضع مبدأ

الشورى، وكيفية تطبيقه في الدولة الإسلامية بصفة عامة؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعلم أن المشاورة هي أصل الدين وسنة الله في العالمين، فقد أرسى الله في كتابه العزيز مبدأ الشورى في آيتين مباركتين ألا وهما: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (سورة آل عمران آية 159)، وهو أمر الله لرسوله وهو أكمل الخلق فليس عيباً أن يذبه بقية الخلق، حتى تسلم الأمة من الفساد، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الشورى آية 38)؛ أي عدم الاستبداد بالرأي فليس هناك شك في أننا نجد في القرآن الكريم النص المبدئي للتاريخ التكويني (Blo-histoire)⁽¹⁾ وبذلك استخلص العلماء أن الشورى ملزمة للحاكم على الرأي الأرجح الذي يعتمد عليه جمهور العلماء؛ ففي مرحلة صدر الإسلام النبوة، والخلافة الراشدة، كان الوحي موجهاً لحركة التاريخ في كثير من الأحيان ومتأثراً في نزوله بهذا الواقع، فقد قال ابن تيمية: "لا غنى لولي أمر عن المشاورة، فهو مقرر كفريضة الجهاد"⁽²⁾ ولكن لم يضع القرآن الكريم بل والدولة الإسلامية نظاماً للحكم مفصلاً، ولكن وضع المبادئ الأساسية للحضارة الإسلامية كالشورى، وقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مؤهلاً لذلك، رغم أنه لم يكن له سلطة مركزية عليهم والدليل ظهور العديد من حالات ادعاء النبوة في حياته ولكن بوفاء خاتم المرسلين عادت الروح القبلية، حيث تسابقت القبائل العربية، ليكون أمر الحكم والسلطة لها دون غيرها مما أدى لتمرّد العديد منهم، ففي أحداث سقيفة بني ساعدة، كان الحوار بين المهاجرين والأنصار حول حكم المسلمين، فكانت بينة أبي بكر الصديق- رضي الله عنه- بأن المهاجرين أحق بالأمر لسبقهم الدخول في الإسلام، ومساندة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في

العديد من الشدائد، واقتراح الصديق أن يكون الوزراء من الأنصار، والأمراء من المهاجرين فرفض الحباب بن المنذر ذلك وطلب مقاسمة الحكم، ومن ثم كان الخلاف قبلياً، وتناشوا مبدأ الشورى، ليتضح أن ما حدث في سقيفة بني ساعدة، إنما هو شأن سياسي قبلي دون وضع شروط لاختيار الحاكم⁽³⁾ فكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أكثر دراية بأمور المسلمين؛ فعندما سئل عن سر رفضه لفرض خليفة بعده قال: "إني أخاف أن أستخلف عليكم فتعصون خليفتي ينزل عليكم العذاب". ولذا لم يبالغ أحد الباحثين، عندما قال رغم أن أكثر الدماء سالت في التاريخ الإسلامي، حول قضايا وصراعات الحكم والسلطة، إلا أن الفقه السياسي بقي شحيحاً، لتمارس السلطة من خلال الصراعات⁽⁴⁾، والذي بدأ ظهوره بشكل صريح وواضح عهد الدولة الأموية.

وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أشار إلى الخلافة من بعده بطريق غير مباشر باستخلاف "أبي بكر" في الصلاة، فإن ذلك لم يعن فرض رسول الله "أبا بكر" على الأمة الإسلامية، بل لم يُنصب خليفة بشكل واضح، ولم يُوص بها أحد حين ارتحاله، مما جعل الشيخ علي عبدالرازق يشير إلى أن الخلافة لم تكن وضعا للحكم بقدر ما صبغها الحاكم بصبغة دينية، وطوقها بالقدسية، وهذا ما جعله ينادي بإقامة دولة إسلامية مدنية قائمة على الشورى⁽⁵⁾، فإن كان رسولنا الكريم يهدف لاتخاذ أمتة الشورى كتطبيق لنص كتاب الله فيما بينهم دون فرض من يخلفه عليهم بالإضافة لوضع هيكل أساسي لمفهوم السلطة في الدولة الإسلامية فإن هذا لم يكن واضحاً بعد الخلافة الراشدة لأن الشورى كمبدأ لم تجد اللبنة الأولى في هذه الدولة الإسلامية بشكل مناسب

لذا لا نبالغ إن قلنا أن عصر النبوة كان فريداً من نوعه؛ ليتحول بعد ذلك ليصبح سيطرة السلطة، أو الدولة كهيمنة على المؤسسة الإسلامية دون التنبيه بما يحيق ذلك الفكر الإجماعي القبلي على الدولة الإسلامية فيما بعد من صراعات، وهيمنة للسلطة مغلفة بفكرة النص القرآني والدين الإسلامي ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء الآية 59) وهذا ما جعل أبا بكر يغضب عندما

ذهب الناس يدعوه خليفة الله على أساس أنه خليفة رسول الله، والرسول قد أشار له بالخلافة؛ فقال أبا بكر "لست خليفة الله، ولكني رسول الله" ولكنها في الحقيقة تشويها للبيعة، والشك فالصراع بدايتها، والدم نهايتها ليصبح مبدأ الشورى مجرد رمز طبق فترات الخلافة الراشدة؛ فقط لاسيما بعض السنوات التي جاءت بعد الخلافة الراشدة؛ فالخلافة في عهدي الصديق، والفاروق فيها اقتراب من المثل العليا، والفكرة السامية التي جاء بها الإسلام، وواقع المسلمين، وفي تلك الفترة ظلت السلطة الزمنية قانعة بدور حامي حمى العقيدة، ولقد كانت هناك قضيتان لابد أن تحل بالشورى ألا وهما: اختلاف أبي بكر وعمر في جمع القرآن في مصحف واحد، وعندما أجمع الأذنان علي ذلك الرأي تم الجمع أما القضية الثانية كان قتال مانعي الزكاة - وهي ماسميت بحرب الردة - فلو أن المسلمين تهاونوا في أمر ركن من أركان الإسلام لهانته بقية الأركان وتفككت الدولة الإسلامية⁽⁶⁾ فقد كانت القضيتين لا تحتل خلافاً؛ بل هي ثابته لابد منها حفاظاً على كيان الدولة الإسلامية.

الخلافة الراشدة:

كانت الخلافة الراشدة التي جاءت عقب وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ضرورية للحفاظ علي الدين الذي جاء به وبلغه في مدة قصيرة (23 سنة) ولم يتمكن من نشر الشريعة إلي كل البشرية، ولذا اقتضت الضرورة أن يتعاقب بعده خلفاء، لهم مكانتهم عند الناس؛ حتي يسيروا على خطاه في تبليغ الدعوة دون تداول شكل السلطة، ومفهومها من حيث تطبيق مبدأ الشورى كدعامة للحكم الإسلامي فلقد جعل (صلى الله عليه وسلم) الخلافة العامة في قریش، ولم يخص بها أهل بيته ولا بني هاشم حتى لا يتخيل أنه مُلك متوارث⁽⁷⁾ على أي حال رشح الفاروق ستة من الصحابة وهم عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيدالله، والزبير بن العوام؛ ليكون منهم خليفة المسلمين؛ ليستقر الأمر على عثمان بن عفان ومن ثم ظهرت القبالية، والعصبية فبخلافة عثمان وصل الأمويين للحكم حيث اتخذ ابن عمه مروان بن الحكم كاتباً له بالمدينة وترك له الأمر؛ ليملا مناصب الولاية بالأمويين فزاد

الظلم، والفوارق بين الطبقات كزيادة مال معاوية بن أبي سفيان وسط العديد من الفقراء، وضياح هيبة عثمان ومعاونيه، وتذمر في صفوف الجيش لقلة الرواتب، وهذا بخلاف سماح عثمان للمهاجرين بالسفر إلى الامصار، وترك المدينة، وعندما أستنكر أبوذي الغفاري أحد كبار الصحابة سياسة عثمان أبعدته إلى الشام تحت عين معاوية مما زاد الغضب؛ فكانت الثورة عليه وطلب عزل نفسه من الخلافة فرفض ليتوج ذلك الصراع بالدموية بقتل ثالث الخلفاء الراشدين في عام 35هـ/655هـ بعد حصار أربعين يوماً ورغم ذلك فإن عثمان قد طبق مبدأ الشورى حيث أرسل إلي معاوية، وعبد الله بن أبي سرح، وسعيد بن العاص، وغيرهم. وشاورهم وقال لهم "إنكم وزرائي، ونصحاي، وأهل ثقتي" فاشاروا عليه بإرسال علي بن أبي طالب لهم ليكفوا عنه(8).

ولذا فكان مقتل عثمان حادثاً حاسماً في التاريخ الإسلامي؛ فمنذ ذلك الحين صار للسيف الفصل في أمر السلطة، وفتح باب الفتنة بانقسام الجماعة كل منهم يحاول فرض سلطانه السياسي(9) وكان كل ما يهم المسلمين فيما يتعلق بالسلطة السياسية هو وجود حاكم عادل دون الاهتمام بالتسمية سواء خليفة أو سلطاناً، أو رئيساً؛ أو إماماً وذلك الأمر لا يأتي إلا بإقامة نظام حكم عادل فيه أهل الحل والعقد بمعنى حراسة الدين، وسياسة الدنيا وهم أهل الشورى؛ وبفضل ذلك أقاموا حكومات رشيدة وسادوا العالم في جميع الميادين، لذا فقد أشار بعض علماء الإسلام أنه إذا تقرر نصب الحاكم والتزم الشورى، وحقق العدل، باختصار أهل الحل والعقد وجبت طاعته، وحرّم الخروج عليه تطبيقاً لنص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء الآية 59)(10) والطاعة هنا لأولي الأمر تقتضي التمسك بمبادئ كتاب الله القرآن الكريم، وسنة نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم) بمعنى أنها ليس طاعة مطلقة بكل شيء؛ لذلك كان الإسلام رحيماً في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

على أي حال، فإننا لا نبالغ إن قلنا أنه بمقتل عثمان (رضي الله عنه) كانت نهاية جزئية لمبدأ أساسي في الإسلام بنص قرآني ألا وهو الشورى لتبدأ مرحلة السلطة، والقوة

بالسيف؛ بظهور الحاكم الأوحّد ليصبح مبدأ الشورى مجرد نصوص تقرأ من خلال كتابات المؤرخين عن صدر الإسلام، والخلافة الراشدة برغم وجود محاولات بسيطة لتطبيق ذلك المبدأ في الحكم؛ أو السلطة في فترات متفاوتة من التاريخ الإسلامي، ورغم ذلك طبق مبدأ الشورى في كثير من الأوقات داخل المنظومة السياسية دون المساس بهيبة الحاكم، أو كرسيه.

وبمقتل عثمان تولى علي بن أبي طالب- رضي الله عنهما- خلافة المسلمين عدا بلاد الشام التي تدين بالولاء لمعاوية، ودخله صراع مع علي بزعم الاستناد لدم عثمان حيث أخذ من الثأر وسيلة لتبرير مطامعه في السلطة بزعم أن علياً أوي قتلة عثمان لتقوم الحرب بين أنصار الاثنين في موقعة صفين، عام 38هـ/657م، ولولا رفع المصاحف على أسنة الرماح لأهل الشام لإحساسهم بالهزيمة من أنصار علي لما حدث الانشقاق في أهل العراق (أنصار علي)؛ وأجبر علياً على الاحتكام إلى القرآن على أيدي محكمين يصدر عن حكمهم من القرآن؛ وبذلك حولت موقعة صفين مجرى التاريخ الإسلامي(11).

حيث جاء عمرو بن العاص - مندوب معاوية في التحكيم - ليغرر بأبي موسى الأشعري-مندوب علي- حين اتفقا على خلع الاثنين، وحين إعلان النتيجة على جموع المسلمين؛ فإذا بأبي موسى يخلع علي، بينما عمرو ينصب معاوية خليفة للمسلمين؛ فكان الاحتكام للمصاحف، وكأنها الحكم لشرع الله عز وجل مجرد خداع سياسي؛ بتخطيط معاوية وأتباعه لسلب علي حقه في الخلافة وعندما جاءت الدولة الأموية على يد معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ\ 661-679م) التي أحييت العصبية القرشية، بعد صراع مرير من الأحداث صحتها قتل علي(رضي الله عنه) عام 40هـ/ 660م على يد عبدالرحمن بن ملجم، وتحولت الخلافة علي يديه إلى ملك غرض، جعلت أمور الحكم في عائلة واحدة كنظام للحكم الكسروي وهذا ما أكده ابن خلدون بقوله: وما الملك إلا "التغلب والحكم بالقهر"(12) فمنذ ذلك الوقت أصبح منصب الحكم سياسياً، أما الدين فقد وظف لخدمة سلطة الحاكم بمعنى أن كل من يخالف الحاكم فهو يخالف شرع الله، وعلى

هذا الأساس تحول مفهوم السلطة في الدولة الإسلامية من مبدأ الشورى، والعدل إلى الحكم الأوحده، ولكن مع ذلك هناك ملوك وأمرأ يطبقون العدل بكل أشكاله برعاية شعوبهم والمحافظة على مصالحهم؛ ما أستطاعوا؛ فليست هناك قاعدة مطلقة للحكم الملكي بل أحياناً كثيرة ما وجدنا ملوك ينفون حياتهم حفاظاً على بلادهم بحفظ الأمن وتجنب الحروب مع رفعه شعوبهم، وقد نرى ذلك بملوك وأمرأ السعودية والأمارات والكويت وغيرها من دول الخليج .

الدولة الأموية واختلاف نظم الحكم:

كانت البداية مع معاوية حيث كان يرمي إلى جعل الخلافة ملكاً مطلقاً، وجعل منصب الخلافة الإسلامية أكثر من كونه منصب دينياً، ووظفت الدولة كل إمكانياتها في جعل الخلافة أو الملك في الأسرة الأموية حيث كان معاوية في نظر الأمويين خليفة الله في الأرض مما جعله يرسخ مبدأ السلطة في تبرير أمر ولاية العهد لتولي يزيد-أبنه- الخلافة ورد على معارضيه بالدين بقوله أنما هو الملك يؤتية الله من يشاء وأن أمر يزيد قضاء من الله، وليس للعباد الخيرة من أمرهم وقال لقد ذهبت الآباء وبقيت الأبناء وأبني أحب إلي من أبنائهم وقد بايع أبنه بالشام⁽¹³⁾ وبذلك كان تحذير شديد للهجة من معاوية لمعارضيه بطريق غير مباشر باستخدام الدين كستار لتبرير موقف ولاية العرش للأمويين (البيت الأموي).

على أيه حال لجأ خلفاء بني أمية الأوائل إلى العنف والإرهاب كسباً للاستقرار الاجتماع، وجمعاً للكلمة، وتحقيقاً للوحدة الإجبارية وكل ذلك تحت شعار الدين الإسلامي من أجل الحفاظ على كرسي الحكم والسلطة؛ وهذا ما جعل من جاء بعدهم يتحسس خطاهم، ويستخدم نفس الطريقة والمبدأ معهم⁽¹⁴⁾ وأكبر دليل على ذلك أن بني العباس سَعَوْا إلى استئصال بني أمية من الوجود فور توليهم الحكم حيث فرق السفاح – أبو العباس – الولايات على رجاله من آل بيته، وعهد إليهم أن يستأصلوا الأمويين صغيراً كان، أو كبيراً، وهذا ما جعل أبو جعفر يقول عن بني أمية:

"أفضي الأمر إلى أبنائهم المترفين؛ فكانت همتهم قصد الشهوات... واستخفافهم بحق الرياسة... فسلبهم الله العز وألبسهم الذل"⁽¹⁵⁾.

وعندما ولي عبد الملك بن مروان الخلافة في أوائل الدولة (65\86هـ-684\703م) قام بأخذ المصحف- وكان لا يفارقه - وأطبقه وقال: (هذا آخر العهد بك) ورغم ذلك ظهر حكام عباسيون تحلوا بقدر من تشجيع الحرية الفكرية مثل: هارون الرشيد، والمأمون ولكن بما لا يتعارض مع نظام الحكم، والتي يمكن فيها ضرب الأحزاب بعضها ببعض، كما حدث في عهد المأمون الذي ناصر المعتزلة على خصومهم في مسألة خلق القرآن، وبذلك كان سهلاً تحول فكر المسلمين عن واقعهم السياسي الضاغط، وهي عادة الحكومات الطاغية⁽¹⁶⁾.

فقد بدأت الخلافة العربية بداية قوية ناجحة، وظهرت في أوج قوتها عهد عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين، ولكن للتاريخ مبادئ ثابتة لا يحيد عنها غالباً، وهي أنه مهما بلغت الدولة قوتها، وسلطانها لا بد أن تتوارى وراء بطش الحكام وسطوة الجيوش بعض عوامل الضعف الداخلية، والخارجية وفي ضوء عوامل العصبية القبلية، والافتخار بالماضي، والعراقة رفضت بعض الدول الخضوع لقوة سياسية تحكمها من خارج حدودها حكماً مركزياً شاملاً باسم الديانة الإسلامية، ومن ثم لا يوجد من يمنع أهل مصر أن يعيشوا مستقلين داخل حدود بلادهم في ظل حكومة محلية ترعى شئونهم مع إعتناهم بالدين الإسلامي طائعين، وفي ضوء ذلك ظهرت الدولة الطولونية ذات العنصر التركي الذي تسلل لأكبر المناصب بالدولة الإسلامية كولاية مصر عام (254-292هـ/868-905م) علي يد أحمد بن طولون⁽¹⁷⁾ وكان أحمد بن طولون يطمع في الاستقلال بمصر بشكل يمكنه من وراثة العرش في بيته، وربما تحقق ذلك بإعتراف الخلافة العباسية مع كسب وتأييد المصريين وبعد وفاته عام 270هـ/883م تولى أبنه خمارويه دون أي تطبيق لمبادئ الشورى، وتصرف في أموال مصر كما شاء بدليل جهاز ابنته قطر الندى الذي أضاع دولتهم بحلول عام 282هـ/895م⁽¹⁸⁾ "حيث هجم عليه بعض خدامه في الليل،

وذبحه وهو نائم في فراشة" فتولى بعده أمير جيوشي ويعرف بالأفضل، وأستمر على مصر حتى قتل، وتولى بعده الأمير هرون خماروية، ولم يكمل سنة وقتل وبذلك أصبح منصب ولاية مصر من لاحق له فيه، وظل الخليفة المكتفي بالله العباسي يعين من يحكم مصر من قبله⁽¹⁹⁾.

وبنهاية عهد الطولونيين كان ظهور دولة مستقلة ثانية على مسرح الأحداث وهم الأخشيديون على يد محمد بن طغج الأخشيد عام 316هـ/930م عندما ولاه الخليفة العباسي المقتدر والياً على الرملة ثم دمشق؛ حتى تم له ما أراد عام 321هـ/923م عندما ولاه القاهر بالله والياً على مصر حيث بدأ يمهّد له الطريق في الداخل، والخارج للأسرة الأخشيديّة فقط حيث ساد الاضطراب في سائر البلاد، لضعف شوكة الخلفاء العباسيين "فكانت مصر والشام بأيدي الإخشيدية" وبوفاة محمد بن طغج عام 331هـ/933م تولى ابنه الأمير أبوبكر، ولصغر سنة تحكم في أمور المملكة كافور العبد وساس الرعية بأفضل حال حتى توفي الأمير أبا بكر عام 349هـ/960م ليتولى بعده أبو القاسم آجور، وبوفاة أجمعت أهل مصر على توليه كافور الخادم ذلك الخصى الحبشى فعُدل وحكم حتى توفي عام 357هـ/967م؛ ليرجع الحكم لعائلة الأخشيدي ولكن اضطربت أحوال الديار المصرية؛ فكتب أعيان مصر المعز الفاطمي "بأنك تجئ تملك مصر، قبل أن يملكها بنو العباس" حتى كانت نهاية هذه الدولة في عام 358هـ/968م حيث كانت مدة دولة الأخشيدي، وبنيه بمصر أربعة وثلاثين عاماً بحكم لا يعرف الشورى كما جاء في الخلافة الراشدة⁽²⁰⁾ وهكذا قد اعتاد الشعب المصري على ذلك الوضع في الحكم دون أن يكون له وميض يذكر أو رأي يسمع.

الأيوبيون ونظرتهم للسلطة:

تعد الدولة الفاطمية هي ثالث الدول المستقلة بمصر ولكن بثوب جديد على المجتمع المصري من حيث وضع الحكم؛ لتصبح القاهرة حاضرة للخلافة الفاطمية ومقرّاً لها عام 359هـ/969م لتظل مصر تحت قيادتهم حتى عام 567هـ/1171م عندما جاء صلاح الدين، وقضى على دولتهم⁽²¹⁾ ومن ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها

وصار الأمر ملكاً بحثاً واستعملت في أغراضها كل معاني القهر، والتغلب في الشبهوات، والملاذ كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً زائفاً، وليس للخليفة منه شيء، فقد كانت الغيرة على الملك تُحمل الحاكم على أن يصون عرشه بكل ما أوتي من قوة، ومن هنا ظهر واضحاً أن علم السياسة هو أخطر العلوم على الملك، بما يكشف من أنواع الحكم، وخصائصه وأنظمتها، وغير ذلك مما جعل الحكام يسدوا سبيله على الناس⁽²²⁾ ومع ذلك لم يتمتع الحاكم بنفوذ مطلق، ففي العصر الأيوبي بعد القضاء على الدولة الفاطمية بقطع الخطبة عام 567هـ/1171م؛ واستقلال صلاح الدين بمصر كان يستشير أهل الرأي ممن يثق فيهم من أفراد بيته، وأمراته وخاصة من العلماء وكذلك فعل خلفاؤه من الحكام وإن كانوا غير ملزمين باتباع ما يقدم لهم من آراء⁽²³⁾ وبوفاة العزيز عثمان عام 595هـ/1198م تولى ابنه المنصور محمد حكم مصر، وأن يكون قراقوش مديراً للحكم لصغر سنه، ورغم ذلك زاد الغضب في البيت الأيوبي، واستقر الأمر أن يكون الملك الأفضل مديراً لأمر الملك المنصور وله من العمر سبع سنين ودخل الأفضل مصر مستعظفاً العادل الأيوبي، وأصبح له أمر مصر، وللمنصور الاسم فقط؛ ولكن بمحاولة الأفضل الاستيلاء على دمشق من يد العادل ظهر الأخير على مسرح الأحداث، وبدأت حرب الخداع من العادل، وكتب الأمراء، واستمالهم شيئاً فشيئاً، وبذل إليهم المال؛ ولكن حاصر الأفضل، وأخوه الظاهر عمهم العادل بدمشق. ثم دب الخلاف بين الأخوين، وترك الأفضل الحصار متجهاً إلى مصر؛ وبتوالي الأحداث دخل الأفضل القاهرة، ولكن نفرت منهم الأمراء إلى العادل، ولم يجد الأفضل غير تسليم القاهرة له فأصبح أتابكاً للملك المنصور، وحلف له الأمراء ولكن في شوال 596هـ/ يوليو 1199م انتقض الأمر، وأحضر الأمراء، وقال لهم "إنه قبيح بي أن أكون أتابك صبي... والملك ليس هو بالإرث، وإنما هو لمن غلب، وإنه كان يجب أن أكون بعد أخي الملك الناصر صلاح الدين... هذا والأسدية كلهم مع العادل على هذا الرأي، فلم يجد من عداهم بدا من موافقته فحلفوا له، وخلعوا المنصور"⁽²⁴⁾.

فقد كان التنازع، والتخاصم سمة هذه الفترة بحيث حارب الأيوبيون بعضهم بعضاً، وسعوا إلى مهادنة الصليبيين لكي يتفرغوا لقتال إخوتهم، وبني عموماتهم، وكانت نتائج ذلك استعادة الفرنج لقواهم من أجل العدوان على المنطقة العربية، ومن ناحية أخرى أرسى العادل مبدأ الحكم لمن غلب، فقد خسر الأيوبيون ملكهم أمام المماليك الذين كانوا عبيداً لهم بمقتضى هذا المبدأ. كما أن هذا المبدأ هو الذي حكم الأداء السياسي لدولة سلاطين المماليك طوال ما يقرب من مائتين وسبعين عاماً؛ بالإضافة إلى أن العادل كان هو الرجل الأكثر كفاءة وخبرة وسط جماعة من العابثين؛ فقد تعامل الرجل مع حقائق الموقف السياسي⁽²⁵⁾ وكانت الفترة التي أعقبت حكم العادل الأيوبي مجرد تسلم للسلطة بداية من الكامل ابن العادل مروراً بالعادل الثاني، ثم الصالح نجم الدين، وحتى شجر الدر، ولكن بمجيء دولة سلاطين المماليك تم إعادة تطبيق هذا المبدأ والذي أصبح سلوكاً لمعظم حكام دولة سلاطين المماليك؛ من أجل الوصول للحكم⁽²⁶⁾.

مفهوم السلطة عند المماليك:

بما أن طبيعة المماليك؛ هي إحساسهم بالمساواة فيما بينهم وقت ما كانوا أمراء، لذا فعند وصول أحدهم لمنصب السلطة فرض عليه استشارة كبار الأمراء ورجال الدولة، فيما يسمى مجلس المشورة برئاسة الحاكم، وكانت المشورة كالنظر في شئون الحرب، والصالح ومع ذلك لم يكن السلطان ملزماً بدعوة مجلس المشورة أو الأخذ برأيه ليصبح الحاكم صاحب الرأي الأخير في جميع الأمور؛ مما جعل منه حاكماً مطلقاً⁽²⁷⁾، لنرجع لنفس النقطة وهي القضاء على مبدأ الشورى في الحكم، والسلطة منذ الخلافة الراشدة .

فقد كان المماليك مختلفين نسبياً عن الدول السابقة؛ فنلاحظ أن الفاطميين، والأيوبيين كان مبدأ وراثته الحكم هو السائد؛ فلم يكن هناك أي حاكم خارج البيت الفاطمي ثم الأيوبي بينما اختلف نظام الحكم في عهد المماليك حيث ساد نظام الحكم لمن غلب، وحتى إن كان هناك وراثته لعرش البلاد لبعض السلاطين فقد كانت شكلية أو تمهيداً لظهور أحد المماليك الأقوياء، وأخذ السلطنة بالقوة.

وكانت أحداث الحملة الصليبية السابعة على مصر بقيادة لويس التاسع عام 648هـ/1250م أحد أسباب ظهور المماليك على مسرح الأحداث بشكل رئيسي، وساعدتهم في فرض شخصيتهم، وإقامة دولتهم فيما بعد حيث استطاعوا أن يكبدوا لويس التاسع، وجيشه هزيمة، وخسائر فادحة، واستطاعوا هزيمة الحملة الصليبية السابعة، وأسر ملكهم لويس التاسع؛ وهذا ما ساعد في تمهيد الطريق لكرسي السلطنة⁽²⁸⁾؛ لأن الجيش وقيادة الفرق العسكرية كانت من نصيبهم.

وكان لتداعيات الأحداث بعد مقتل توران شاه بن الصالح الأيوبي أكبر الأثر في قيام دولة سلاطين المماليك، فلم يجد الأمراء غير شجر الدر لإقامتها في حكم مصر، وفي تلك الأثناء لم يستسلم أمراء البيت الأيوبي لذلك الوضع، بل امتنعوا عن الحلف لشجر الدر لخروج السلطنة من بينهم، وما لبث أن تغير الموقف، بينما الصراع في بلاد الشام بخروج الناصر صلاح الدين غازي (643-658هـ/1236-1260م) صاحب حلب ليملك دمشق، ودخلها بغير قتال، وسجن من بها من أمراء المماليك، فاضطربت القاهرة لذلك، بالإضافة لاستنكار الخلافة العباسية بلسان الخليفة المستعصم بالله لحكم امرأة حيث قال "إن كانت الرجال قد عدت عندكم فأعلمونا حتى أسير إليكم رجلاً" وفي خضم الأحداث تضطر شجر الدر لخلع نفسها عن الملك لصالح زوجها المعز أيبك أحد رجال المماليك في ذلك الوقت، وبحنكة المماليك وجدوا أنه لا بد من وجود شخص مع المعز أيبك في الحكم على أن يكون من البيت الأيوبي، يتفق الكل على طاعته فاتفقوا على الملك الأشرف موسى (648-650هـ/1250-1252م) وله من العمر ست سنوات شريكاً للمعز أيبك ليصبح اسماً في الشراكة، وصورة في الحكم، ولأيبك الأمر والنهي⁽²⁹⁾ وبعدما تخلص المعز أيبك من مشاكله مع البيت الأيوبي انفرد بالسلطة، وخلع الأشرف موسى شريكه في الحكم بمباركة مجلس الأمراء وفتاوى رجال الدين، ثم سجنه، وظل في الحكم يتخلص من أعدائه بحنكة حتى قُتل⁽³⁰⁾؛ وبذلك كان أول من ينفذ فيه مبدأ الحكم لمن غلب في دولة سلاطين المماليك.

ولم يكن أمام الأمراء بعد مقتل أبيك، وشجر الدر سوى أن يولوا علي ابن أبيك صاحب الخمسة عشر عاماً تقريباً، وأقيم الأمير سيف الدين قطز نائب السلطنة، وصار مدبر دولة الملك المنصور علي، وفي تلك الأثناء تقدم التتار حتى وصلوا إلى بغداد مقر الخلافة العباسية⁽³¹⁾، وبدأ التفكير في الشام، ومصر، وفي تلك الظروف التي تمر بها البلاد من استعداد لملاقاة التتار وجد قطز الظروف متاحة للجلوس على عرش مصر منفرداً بقوله: "لا بد من سلطان قاهر يقاتل هذا العدو، والملك المنصور صبي صغير لا يعرف تدبير المملكة" فقام على الفور بالقبض على المنصور، وأخيه، واعتقلهم في برج بقلعة الجبل وكان ذلك في عام 657هـ/1258م وكان قوله للأمراء: "إني ما قصدت إلا نجتمع على قتال التتار ... فإذا خرجنا، وكسرنا هذا العدو فالأمر لكم "فتفارقوا عنه، وأخذ هو يرضيهم حتى تمكن من الملك⁽³²⁾.

مبدأ الحكم لمن غلب:

ولم يكن وضع قطز، واستيلائه على حكم مصر بمبدأ (الحكم لمن غلب) الحالة الأخيرة في الدولة بل استمر بعد ذلك هذا المبدأ حتى نهاية الدولة حيث كان كل الأمراء سواسية من حقهم الوصول لعرش السلطنة بأي طريقة كانت، وقد اتبع الظاهر بيبرس نفس المبدأ مع قطز فبعد القضاء على التتار في عين جالوت عام 658هـ/1260م شارك الأمراء في قتل قطز بالصالحية، وعندما سألهم الأمير أقطاي المستعرب الأتابك، وقال لهم: "من قتله منكم، فقال الأمير بيبرس! أنا قتلته فقال... اجلس في مرتبة السلطنة مكانه" وحلف له الجميع على ذلك ليصبح سلطان مصر لأكثر من سبعة عشر عاماً في مشهد درامي حيث استعداد جموع الناس بمصر للاحتفال بالمظفر قطز ليتفاجأ الجميع بمقتله، وتتويج قاتله على العرش، ويعد هو المؤسس الحقيقي لهذه الدولة التي ظلت طوال فترة تزيد على مائتين وسبعين عاماً⁽³³⁾.

وتكرر نفس المبدأ على يد المنصور قلاوون؛ فخلع بركة خان، واستبدله بالعدل سلامش ابن الظاهر بيبرس صاحب السبع سنين ونصف عام 678هـ/1279م، ولم يكن ذلك إلا تطبيق لمبدأ الحكم لمن غلب، وقد شهدت أسرة قلاوون بداية

من الناصر محمد وحتى الصالح زين الدين أمير حاجي هذا المبدأ بشتى الطرق، وكل الوسائل؛ فرغم رغبة كل من بيبرس، وقلاوون، والناصر محمد لتوريث الحكم لأبنائهم إلا أن التغلب كان هو السائد بين هؤلاء العسكريين⁽³⁴⁾ والذي ظهرت تبعاته في حكم الدولة الثاني عهد المماليك الجراكسة . حيث اتبع بقيه سلاطين المماليك في عصر الجراكسة نفس مبدأ التغلب الذي ساد منذ بداية الدولة، واستمر حتى النهاية؛ فقد استطاع الظاهر برقوق أول سلاطين الفترة الثانية أن يتحكم في السلطة منذ خلعه لآخر أفراد أسرة بني قلاوون عام 784هـ/1382م، واستمر هذا المبدأ سائداً بعد برقوق؛ ولكن مع نهاية دولة سلاطين المماليك أظهر بعض الأمراء رفضهم لكرسي الحكم مثل الأتابكي أزيك عام 904هـ/1498م حيث "حلف بالطلاق ثلاثة من بنت الملك الظاهر بأنه لن يتسلطن"⁽³⁵⁾، ففي هذا الوقت بات الحكم المملوكي معروفاً للجميع أن كرسي السلطنة عبئاً في تلك الفترة الحرجة في تاريخ الدولة، حيث الدسائس والمؤامرات، بالإضافة لوضع الدولة الداخلي المتدني .

وأخيراً: كانت ظروف قيام دولة سلطنة المماليك من جهة؛ والوضعية القانونية للسلاطين "كمماليك" من جهة ثانية، قد حددت أبعاد النظرية السياسية لذلك العصر، وهو ما يعني أن المفاهيم السياسية لدولة سلاطين المماليك كان نتاجاً لظروف قيام الدولة، وحقيقة أن هؤلاء الحكام لا ينتمون إلى أسرة حاكمة، وليسوا أحراراً وإنما "مسهم الرق"، وبلورة تلك المفاهيم السياسية هي اعتقادهم أن عرش البلاد حق لهم جميعاً، يفوز به أقواهم، وأقدرهم على الإيقاع بالآخرين. وهو الأمر الذي بات واضحاً منذ بداية الدولة، بترسيخ مبدأ الحكم لمن غلب⁽³⁶⁾ والذي ظهرت فيه المصلحة الشخصية للفرد عن مصلحة الدولة.

وقد أشار المؤرخون، والباحثون لقوة دولة سلاطين المماليك وخصوصاً في النشأة، ولكن في طيات تلك القوة ظهرت بذور الضعف، وكانت واضحة في تنازع الأمراء على السلطة بما يعني ظهور العديد من سلبيات الدولة في طيات الهزات، والنزاعات بما أثر في نهاية الأمر على قوة الدولة ككل، ولذا لا نستطيع أن ننكر سلطة الحكم التي

ظهرت بشكل واضح في الفترة الأولى من الدولة حتى عهد الناصر محمد، وبعض فترات الفترة الثانية منها وفي خضم تلك الفترات ظهرت روح التنافس بين الأمراء من أجل الوصول للحكم.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن طبيعة الحكم المملوكي قامت على أساس أن جميع الأمراء متساوون في أحقيتهم بالعرش، وعلى الأقوى، والأجدر منهم الإيقاع بالآخرين حتى يفوز بذلك المنصب⁽³⁷⁾ وقد خلق ذلك كثير من الصراعات التي أضرت بركائز الدولة.

لم تكن وراثة العرش هو نظام متفق عليه من خلال تاريخ توليهم الحكم؛ ولكن كان هذا مجرد وضع صوري حتى يتم اختيار واحد من الأمراء الكبار. وحدث ذلك منذ مقتل أول سلاطينهم المعز أيبك، ووضع ابنه المنصور صاحب الخمسة عشر عاماً ليأتي قطز، ويجمع الأمراء، والقضاة على خلعه ويجلس مكانه لمواجهة اجتياح التتار في عين جالوت 657هـ/1258م وتكرر الأمر مع بيبرس بعد تحالف الأمراء على ابنه السعيد بركة خان، وخلعه وتنصيب سلامش صاحب السبع سنوات ونصف. ليأتي قلاوون مدبر ملكه، ويستولى على الحكم بموافقة الأمراء، ورجال الدولة عام 678هـ/1279م وقد استمر الحكم في أسرته حتى 784هـ/1382م أي ما يقرب من قرن من الزمان؛ وعموماً لم يكن الحكم وراثياً على الرغم من رغبة بيبرس، وقلاوون لتوريث أبنائهما ولكن "التغلب" كان السائد بين هؤلاء العسكريين وفي خلال تلك الفترة تعرضت تلك الأسرة للعديد من المؤامرات.

وفي تلك الفترة، وما تلاها كانت القوة وسيلة الحكم، وكان من أعراضها اغتصاب السلطة. فقد كان كل سلطان يتعامل مع رجال الدولة بالشكل الذي يتيح له السيطرة على مقاليد الأمور، فعندما يتوج أحد الأمراء بالسلطنة يقوم بالقبض على العديد من الأمراء، والمماليك المنافسين، ووضعهم في السجون بينما يقوم بالإفراج عن من يعضدونه ويساندونه، وفي تلك الأجواء تتحول الدولة لساحات من معارك الدماء والدمار ويصبح من يقودها رجال أشبه بالعصابات مع ترويع المجتمع، وتعطيل الحركة الاقتصادية

بصفة عامة بشتى الطرق سواء بالمصادرات، أو النفي، أو تليفق التهم، فأسياد اليوم هم سجناء أمس وهكذا، فقد كانت كراسيهم غير ثابتة؛ ولذلك تكالبوا على جمع الثروات، وتركزت الوظائف الرفيعة في أيدي مجموعة فرضت سيطرتها على البلاد وفي جميع المجالات مما كان له أكبر الأثر في انهيار الدولة بشكل عام بسبب نظام حكم هش من البداية⁽³⁸⁾

وقد استطاع برقوق أن يمهد لقيام دولة المماليك الجراكسة حيث إن معظم سلاطينها كانوا من الجراكسة، واستمرت تلك الدولة حتى نهاية عصر المماليك، وعلى مدى أكثر من قرن ورابع من الزمان، وكانت السمة السائدة لتولي السلاطين هي التغلب لا سيما ظهور سلاطين أقوياء برزوا وسيطروا على مقاليد الحكم، ويرجع ذلك لحنكتهم السياسية، وحسن تقديرهم للأمور، والخطوات؛ وذلك لتدرجهم السلم القيادي للوصول للسلطة مما أكسبهم الخبرة في مواجهة دسائس الأمراء وسط تلك الأجواء كسعي بعض السلاطين لتولية أبنائهم السلطنة - رغم أن سير أحداث تاريخ دولة المماليك البحرية أثبت فشل الوراثة في الحكم، وأن التغلب هو السائد وسط هؤلاء القادة العسكريين - وهم صغار السن أو يفتقدون للخبرة التي يمتلكها كبار الأمراء مما جعلهم يسقطون سريعاً كأوراق شجر الخريف في جو من المؤامرات، والدسائس مما أفقد الدولة هيبتها وقوتها؛ وقد تزامن سقوطها مع ازدياد ضعف سلاطينها.

ويمكن القول إن كل فترة من تاريخ السلطنة - وبالأخص بعد حكم المنصور قلاوون وأحفاده - اقتضت على دائرة صراع بمجموعة من رجال الدولة - الأمراء - بهدف فوز أحدهم بالسلطنة بصرف النظر عن حالات العزل، أو السجن، أو القتل حتى وصل الأمر بأواخر الدولة أن أصبح ذلك المنصب جمره من النار يحاول الجميع الهروب منه مثل أزبك اليوسفي أمير مجلس، وتاني بك أمير سلاح في عام 904هـ/1498م وذلك بسبب الدسائس، والمؤامرات، بالإضافة لوضع الدولة الداخلي المتدني، كل ذلك جعل الجميع يفكر قبل أن يقبل ذلك المنصب الذي سرعان ما سيودعه صاحبه على حين وجد بعض السلاطين الذين

اعتادوا جمع الأمراء، وتحليفهم على مصحف بعدم الغدر والخيانة مثل الظاهر قانصوه الأشرفي عام 904هـ/1498م وكذلك السلطان قانصوه الغوري الذي حلف الأمراء عده مرات لخوفه منهم، أما أبو النصر طومان باي الذي تولي في وقت عصيب بالنسبة لمقدرات الدولة عام 922هـ/1516م، فقد كان رافضاً لكرسي السلطنة لسبب خوفه من الخيانة، والغدر بالإضافة لتخاذه الأمراء، ولم يقبل ذلك المنصب سوى بعد أن حلفوا له بعدم الغدر وأن يرضوا بقوله وفعله⁽³⁹⁾.

فقد تمثل النظام السياسي في تدهور فشل دولة سلاطين المماليك في السيطرة على كافة شئون البلاد، وانعكس هذا الفشل على حالة الأمن في البلاد في عصر الجراكسة على نحو خاص، بيد أن الواقع التاريخي يقتضى أن نقرر أن عصر المماليك البحرية، قد شهد هو الآخر اضطراب الأمن، لاسيما في عهود السلاطين الضعاف، أو تنازع الأمراء على السلطنة، وبالأخص أواخر القرن الرابع عشر الميلادي/الثامن الهجري، حيث أصبحت تلك النغمة سمة في حياة المصريين اليومية.

السلطة في الدولة الإسلامية:

اقتصرت مفهوم السلطة في الدولة الإسلامية على الخلفاء الراشدين بما طبقوه من العدل، ومبدأ الشورى، ولكن باتساع الدولة من حيث نظام الحكم والملك بداية من الدولة الأموية، ومن بعدها العباسية، وغيرها من الدول والدويلات الصغيرة مثل: الطولونية، والأخشيدية، افقدوا لهذا المبدأ وبما أن مبدأ الشورى أصبح مجرد رمز وشعار؛ فإن كرسي الحكم أصبح وراثي؛ ومن ثم ليس على رجال الدولة المملوكية غضاظة في أن يصبح عصرهم من حيث الحكم مختلفا عن السلف الصالح ليطبقوا مبدأ الحكم لمن غلب الذي فرض نفسه في عهد العادل الأيوبي؛ وبذلك يبقى من مفهوم السلطة في الدولة الإسلامية مبدأ العدل والذي سرعان ما اختلف تطبيقه من حاكم لآخر، ومن دولة لأخرى حسب ظروف ومقتضيات العصر، وما يمر على الدول من محن، وخطوب فطوال عهد الأمويين وحتى عهد بني عثمان قد جعل من السياسة شأنًا خاصًا بالحكام وحدهم، يضعون أنظمة

وأصولة كما يشاؤون، مستعينين في تطبيقه بجهاز ضخم من الفقهاء، وعلماء الدين التي كانت مهمتهم الأولى تسييس الدين بشكل يتناسب مع أفكار حكامهم؛ بالإضافة لشغل الرعية بتفاصيل، وقضايا فرعية، ودينية كانت، أو اجتماعية دون المساس بالحياة السياسية، وقد كانت مصر هي إحدى الدول الإسلامية التي طبق فيها نظام وراثية العرش متجاهلين مبدأ الشورى الذي نص عليه الدين الإسلامي من قبل حكامهم ومع بداية الدولة المملوكية تغير شكل الحكم ليصبح للأقوى، والأجدر بين الأمراء لتزداد الصراعات في تلك الدولة والتي سرعان ما غلفت بالدماء بين رجال الدولة.

لذا تعتبر الشورى في مبادئ الإسلام هي أساس حياتي لا بد من إجرائه ولذا لم ينجح مجتمع أهمل مبدأ الشورى أو تناساه، وقد أشار رسولنا الكريم إلى أن الأغلبية لهم قوة الأجماع ولا بد من إتباع السواد الأعظم⁽⁴⁰⁾.

وخلاصة القول: استطاع الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يجمع العرب تحت راية الإسلام، ويذيب الفوارق بين الطبقات، ويضع مبدأ الشورى في الحكم، والرأي بتدعيم من كتاب الله عز وجل؛ وبفضل ذلك استطاع القضاء على التسلط القبلي، ونشر الحق، والعدل، والمساواة بين الناس، وهكذا كان مفهوم السلطة في الدولة الإسلامية الحقيقية ولكن بعد الرسول أخذ ذلك المفهوم يتلاشى تدريجيًا حتى جاءت اللحظة الفاصلة بين الشورى، والقهر في الحكم؛ وهي مقتل عثمان بن عفان؛ لتظهر الروح القبلية وحكم العائلات ليصبح الحكم سلطوي آنوي ويصبح مفهوم السلطان كما أرساها رسولنا الكريم مجرد شعار يتواروا وراءه فقد طبقوا الشورى في العديد من الأمور إلا شكل الحكم؛ أو ما يختص بشأن الحاكم، أو السلطة.

لذا فقد أشار العلامة ابن خلدون بقصر فترات العدل، وحصرها في الخلافة الراشدة مما جعله يصف أغلب الأحكام السلطانية بكونها جائرة في الغالب ليؤكد ذلك ابن الطقطقي بقوله أن التعلق بنموذج الخلافة الراشدة ولو على سبيل الاستلزام، هو تعلق بالمستحيل المطلق؛ لأن سير الخلفاء الراشدين "ليس من طراز ملوك الدنيا" لذا فنتائج المشاورة الأمن من ندم الاستبداد بالرأي وإحراز الصواب غالبًا⁽⁴¹⁾.

على أي حال، استمد المسلمون من القرآن الكريم أصول عقيدتهم، وطرائق شعائهم وجوهر أخلاقهم كما يهتدون

بتعاليمه في تشريعاتهم التي تشمل أسلوب حياة الأفراد، ونظام استقرار المجتمع؛ فالعدل هو أساس الملك، وسبب بقائه، واستمراره فالملك جسد روحه العدل وهذا العدل ينبغي أن يتوزع على جميع أفراد الرعية بالتساوي فملك الأجساد قد يكون بالعدل، والظلم، إنما القلوب لا تكون إلا بالعدل⁽⁴²⁾ والمدهش في الأمر إشارة الكواكبي إلى أن العدل في الدول الإسلامية – والتي سبقت الخلافة الراشدة – وصل لدرجة تقديس الحكام حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، والصبر عليهم إذا ظلموا⁽⁴³⁾ بمعنى تفضل الحاكم على الرعية، وقبوله أن يحكمهم؛ ولذا ليس من حقهم أن يحاسبوه!!، وهي نفس القاعدة التي سار عليها سلاطين المماليك، وأشار إليها ابن خلدون بعبارة أن مصر في عصر المماليك كانت عبارة عن سلطان ورعية.

خلاصة البحث: تعد السلطة في الدولة الإسلامية جاءت وفق نص القرآن الكريم بأساس الشورى والعدل، ولم يفرض الله عز وجل من خلال القرآن، ولا رسوله (صلى الله عليه وسلم) نظاماً معيناً للحكم، وكانت الخلافة بمعناها الصحيح كما أقرها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هو وضع نظام للحكم صبغها الحاكم بصيغة دينية، لإقامة دولة إسلامية مدنية قائمة على الشورى، والعدل والسلطة العادلة في عصر النبوة، والخلفاء الأوائل فقط لتتحول بعد ذلك إلى هيمنة، وصراع يصاحبها الدم أحياناً. مغلفة بآيات القرآن، والأحاديث النبوية، بخلاف هاله القدسية للحاكم الذي وجبت طاعته مهما كان الأمر.

وكان ضعف عثمان بن عفان رضى الله عنه، ولين جانبه سبباً مباشراً في تغيير حركة التاريخ لوضع الحكم في الدولة الإسلامية؛ ليتحول إلى حكم أعجمي كسروي، وظهر هذا بعد مقتل عثمان بن عفان عام 35هـ/655م، ومنذ ذلك التاريخ قتل في سبيل الوصول للسلطة مئات الآلاف من المسلمين، بينما يعد معاوية بن أبي سفيان - مؤسس الدولة الأموية - هو أول من أنتزع الحكم بالقوة، والقهر، بعد صراع مرير من الأحداث، وطريق مفروش بالدم عن طريق القضاء على مبدأ الشورى نهائياً تحت مبدأ لا ملك إلا بالتغلب، والحكم بالقهر بل، وأرسى مبدأ ولاية العهد، وتوارث كرسي الحكم.

وكان الحكم بالنسبة لخلفاء معاوية هو ملك خاص بهم ليس من حق أى شخص أنتزاعه منهم وفي سبيل ذلك أستخدموا

كل أساليب العنف، والأرهاب للحفاظ على كرسي الحكم، وبضعفهم حل محلهم العباسيين، وأستخدموا نفس المبدأ، وتوالى الدويلات، والدول بعد ذلك لتتبع نفس الأسلوب كما حدث بمصر بالدولة الطولونية، والأخشيدية، والفاطمية، والأيوبية؛ فكل تلك الدول أتبعوا مبدأ وراثة العرش، والسلطنة لابنائهم، وأحفادهم مع الهيمنة، والقوة، والعنف ممزوجة بالدم أحياناً. أما دولة سلاطين المماليك فقد أتبعوا مبدأ الحكم لمن غلب، والبقاء للأقوى في السلطنة، وإن كان هناك بعض السلاطين قد ورثوا أولادهم السلطنة؛ فكان هذا إجراء مؤقت لحين ظهور سلطان قوي قادر على إنتزاع السلطنة بالقوة.

وظهر واضحاً تطبيق مبدأ التغلب، وأحقية الأمراء بالسلطنة، وهو ما كان سبباً في خلع زين الدين كتبغا 694هـ/1294م؛ وذلك لأفعاله مع الأمراء، وترك أيدي مماليكه بالدولة، وعمل على تقديم طائفة الأويرايتة⁽⁴⁴⁾ بمصر، وأدخلهم العسكر، وفضلهم عن الأمراء، وأهل مصر رغم اختلاف العادات ففروا منهم ومنه حتى اتفقوا عليه، وقد قيل فيما بعد "دولة العادل تلفت بسبب مماليكه" وكل ذلك بالإضافة للمجاعة التي أمت بمصر عام 694هـ/1294م وأفتت الكثير من أهلها⁽⁴⁵⁾ وأيضاً كان قتل منكوتر ولاجين فعندما اجتمع الأمراء عام 696هـ/1296م واتفقوا على سلطنة لاجين " شرطوا عليه... لا يفرد برأى دونهم، ولا ييسط أيدي مماليكه... وحلفوا على ذلك "الدرجة أن الأمير قبجاق المنصوري قال له نخشى أن" تقدم مماليكك وتخول مملوكك منكوتر علينا" وبالفعل مكن لاجين مملوكة منكوتر في مصالح الدولة وفيهم فكانت نهايتهم بالقتل⁽⁴⁶⁾.

ولم يكن الحكم وراثياً على الرغم من رغبة قلاوون لتوريث أبنائه فرغم أن الحكم انتقل من بيت الظاهر بيبرس إلى بيت قلاوون، وظل في هذه الأسرة منذ 678هـ/1279م وحتى 784هـ/1382م؛ إلا أن التغلب كان السائد بين هؤلاء العسكريين حيث أصبح أحفاد قلاوون، والناصر محمد ألعوبة في أيدي النواب بالإضافة لتعرض حكام هذه الأسرة للعديد من المؤامرات ما بين عزل وسجن وقتل ووجود سلاطين ليس لهم إلا الاسم؛ بالإضافة لذلك ظهرت أهمية المماليك كدرع حامٍ لكل سلطان، وتجسد ذلك في شراء كل من المنصور قلاوون، والناصر محمد للعديد منهم، وكما كانوا

مصدر قوة لهم في الحفاظ على العرش إلا أنهم أصبحوا فيما بعد مصدر قلق للدولة؛ لأن منهم من كان له الخطوة، وتولي المناصب القيادية بالدولة وبالتالي له الحق في الاستئثار بالنفوذ بحكم قوته ومن ثم الوثوب على عرش السلطنة بأي طريقة كانت.

عموماً ظهر لنا تحكم الأمراء في اختيار الجالس على العرش، والتحكم فيه بشكل واضح مثل سلطنة الصالح صلاح الدين صالح ابن الناصر محمد عام 752هـ/1342م؛ بالإضافة لذلك نلاحظ أن تولي أغلب السلاطين وبالأخص في الفترة التي تسبق العصر الثاني من الدولة منذ عام 762هـ/1360م وحتى عام 784هـ/1382م دون السن لرعاية شئون البلاد مما استوجب وجود قائم بأعمال الحكم؛ وهذا ما جعل عنصر المؤامرات قائماً بين رجال الدولة، وأفرزت هذه الفترة دور الأمراء بشكل أقوى، ويُعد تعدد السلاطين في وقت قصير على سدة الحكم من شأنه أن يحدث خللاً في السياسة الداخلية للدولة بصرف النظر عن الحاكم الفعلي للبلاد، بالإضافة لظهور الجيوش الصغيرة للأمراء التي أدت لاحتدام التنافس بينهم مما أفرز نقطة مهمة أن الحكم بالتغلب، والقوة وليس بوراثة العرش كما كان يحلم ببيرس، وقلاوون، وقد استمرت تلك النظرية حتى نهاية الدولة تنخر في قواها، وتساعد على انهيارها⁽⁴⁷⁾.

وقد استطاع برقوق أن يمهد لقيام دولة المماليك الجراكسة حيث إن معظم سلاطينها كانوا من الجراكسة، واستمرت تلك الدولة حتى نهاية عصر المماليك، وكانت السمة السائدة لتولي السلاطين هي التغلب لاسيما ظهور سلاطين أقوياء برزوا وسيطروا على مقاليد الحكم، وقد يرجع ذلك لحنكتهم السياسية، وحسن تقديرهم للأمور، وذلك لتدرجهم السلم القيادي للوصول للسلطة مما أكسبهم الخبرة في مواجهة دسائس الأمراء وسط تلك الأجواء كسعي بعض السلاطين لتولية أبنائهم السلطنة - رغم أن سير أحداث تاريخ دولة المماليك البحرية أثبت فشل الوراثة في الحكم، وأن التغلب هو السائد وسط هؤلاء القادة العسكريين - وهم صغار السن أو يفتقدون للخبرة التي يمتلكها كبار الأمراء مما جعلهم يسقطون سريعاً كأوراق شجر الخريف في جو من المؤامرات، والدسائس مما أفقد الدولة هيبتها وقوتها؛ وقد تزامن سقوطها مع ازدياد ضعف سلاطينها.

وكان تعاضد القوى بين رجال الدولة هو أحد أهم الأسباب التي عجلت بزوال الدولة، فكثيراً ما أصبح السلاطين العوبة في أيدي رجال الدولة دون وجود ما يمنعهم أو يصدهم أمثال برقوق، وبركة وبلغا الناصري ومنطاش وإينال اليوسفي، وأيتمش ونوروز وشيخ وططر وجقمق، وغيرهم ممن استطاعوا الوصول لسدة الحكم عن طريق مبدأ الحكم لمن غلب، وعندما يصبح السلطان بالقوة، والقوة الكافية لكي يحكم يأتي منافسون ليهدموا له سياسته بإشعال نار الفتنة بين الأمراء بالداخل، أو الثورة عليهم بالخارج. كما حدث عهد السلطان الظاهر برقوق، وعصيان بلغا الناصري بحلب عام 791هـ/1388م وخلعه، وتولية الصالح منصور أمير حاج ابن الأشرف، وفترة برقوق الثانية عام 792هـ/1389م، وعصيان منطاش بدمشق، وأثناء عهد السلطان الناصر زين الدين فرج وعصيان تنم بالشام وأيتمش بدمشق عام 802هـ/1399م، وعهد السلطان المؤيد شيخ وعصيان نوروز عليه بالشام عام 815هـ/1412م، وعهد السلطان جقمق وعصيان قرقماس بالداخل وإينال بالشام عام 842هـ/1438م، وعهد السلطان خشقدم وعصيان چانم الأشرفي بالشام عام 865هـ/1460م، وعهد السلطان قانصوة الأشرفي خال الناصر أبو السعادات محمد، وعصيان قصره بالشام عام 905هـ/1499م وغيرهم، فقد كانت الشام هي بؤرة العصيان بالخارج، وكبدت الدولة أموالاً طائلة لإخماد تلك الفتنة من أجل الحفاظ على سدة الحكم، وكل هذا بخلاف الفتنة الداخلية، فربما كان التفكير في الذات طاغياً على التفكير في مصالح الدولة؛ لذا كانت النتائج وخيمة من ترهل مجالات الدولة بشكل عام⁽⁴⁸⁾.

وقد قام كل سلطان جديد بالقبض على أمراء الدولة ممن يشك في ولائهم له، أو ممن كانوا يدينون الولاء للسلطان السابق - مثلاً فعل السلطان العادل طومان باي، وقتله لنائب الشام قصره عام 906هـ/1500م الذي كان عاملاً قوياً لسلطنته⁽⁴⁹⁾ - وبنفس وقت توليته يقوم بعملية تغيير الأمراء على الكراسي كإجراء وقائي لكرسيه؛ وذلك بوضع رجاله بالمناصب القيادية بالدولة، دون النظر للكفاءة لاسيما الطاعة، وتجسد ذلك في السلاطين الأقوياء أمثال الظاهر جقمق، والأشرف إينال، والأشرف قايتباي، والغوري؛ لذا لم يكن هناك قانون يحكمهم إنما مبدأ التغلب، ومن ثم أصبحت

الدولة يقودها مجموعة من الأمراء يفكرون دائماً في المناصب والوصول إلى الحكم، مما خلق جواً فاسداً بالداخل جعل الدولة في صورة مهلهلة ليجد رجال الدولة أنفسهم أمام فساد مطلق كان من الصعب عليهم إيقافه.

فقد حرص رجال الدولة بشكل عام على توجيه جزء من طاقاتهم سواء بالجهد، أو المال إلى الحروب الداخلية والخارجية فيما بينهما من أجل كرسي السلطنة، والمناصب القيادية؛ فقد كانت الحروب بينهم مستمرة لا تنتهي، وربما يرجع ذلك لعدم وجود أمير بينهم يحترمه الجميع، أو يستطيع فرض سلطته، وقوته عليهم أمثال الظاهر بيبرس وقلالون؛ وقد كانت تلك الصراعات من شأنها تعكير صفو المجتمع المصري بالانشغال عن حال البلاد، وإرهاق المجتمع بالمزيد من المغارم مع التعدي على أموال الأوقاف والمواثيق والتي تجسدت منذ عصر برقوق وزادت في عهد الغوري فيقوم المماليك الجلبان من وقت لآخر بإثارة الشغب وتعكير صفو الأمن العام بنهب الأسواق دون رادع مما أضر بحال الاقتصاد بشكل عام؛ فليس هناك شك أن الصراع بين برقوق، وبركة، وبلغا وطشتمر ومنطاش كان أحد أكبر الصراعات ضراوة في تاريخ دولة الجراكسة من أجل الوصول لسدة الحكم، والتي تقودنا إلى أن جزءاً من موارد الدولة كان موجهاً بطريق غير مباشر في تلك الصراعات بما يؤدي إلى سبب من أسباب الانهيار. كل ذلك يتوأكب مع عدو متربص خارج البلاد يتحين الفرصة للانقضاض على الدولة المترنحة جراء العديد من الأزمات المتوالية، والتي ساعد في تعميق جراحها رجال الدولة أنفسهم.

ويمكن القول إن كل فترة من تاريخ السلطنة – وبالأخص بعد حكم المنصور قلاوون – اقتضت على دائرة صراع بمجموعة من رجال الدولة – الأمراء – بهدف فوز أحدهم بالسلطنة بصرف النظر عن حالات العزل، أو السجن، أو القتل حتى وصل الأمر بأواخر الدولة أن أصبح ذلك المنصب جمره من النار يحاول الجميع الهروب منه مثل أذربك اليوسفي أمير مجلس، وتاني بك أمير سلاح في عام 904هـ/1498م وذلك بسبب الدسائس، والمؤامرات، على حين وجد بعض السلاطين الذين اعتادوا جمع الأمراء، وتحليفهم على مصحف بعدم الغدر والخيانة مثل الظاهر قانصوه الأشرفي، وكذلك السلطان قانصوه الغوري الذي

حلف الأمراء عدة مرات لخوفه منهم، أما أبو النصر طومان باي الذي تولى في وقت عصيب بالنسبة لمقدرات الدولة عام 922هـ/1516م، فلم يقبل منصب السلطنة سوى بعد أن حلفوا له بعدم الغدر، وأن يرضوا بقوله وفعله⁽⁵⁰⁾ ولكن كل ذلك جاء بعد غروب شمس المماليك في مصر، وشروق شمس جديدة تحمل نورها الدولة العثمانية بمساعدة عوامل عدة أدت لسقوط دولة المماليك دون رجعة.

(1) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، (تحقيق محمد بن يوسف القاضي، الطبعة الثانية، الأسرة، الهيئة، القاهرة، 2007م)، ص182، مالك بن نبي، شروط النهضة، (كتاب الدوحة) ع6، وزارة الثقافة- دار الكتب، قطر، 2011م)، ص83.

(2) ابن الأزرقي، المصدر السابق، ص10، 182، 183، ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (نشره: قُصي مُحب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، دار المطبعة السلفية، القاهرة، 1399هـ-)، ص80؛ المناوي، الجواهر المضيئة في بيان الآداب السلطانية، (تحقيق أحمد محمد سالم، الطبعة الأولى، التراث، الهيئة، القاهرة، 2008م)، ص82؛ أحمد محمد سالم، دولة السلطان، (الطبعة الأولى، إصدارات خاصة، ع100، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، 2011م)، ص33؛ نريمان عبد الكريم أحمد، مجتمع أفريقية في عصر الولاة، (تاريخ المصريين، ع195، الهيئة، 2000م)، ص83.

(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (تقديم عبادة كحيلة، دفاتر، ع153-159، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، 2007م)، ج1، ص77، 78، 160-164، 177، مقدمة ابن خلدون، (سلسلة التراث، الأسرة، الهيئة، 2006م)، ج2، ص568؛ أحمد سالم، دولة السلطان، ص41-45.

(4) السيوطي، تاريخ الخلفاء، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ياسر صلاح عزب، المكتبة التوفيقية، 2008م)، ص12؛ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (الدوحة، ع5، وزارة الثقافة، دار الكتب، قطر، 2011م)، ص12، 13.

(5) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج1، ص170؛ المقدمة، ج2، ص582؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص12؛ علي عبد الرازق، المرجع السابق، ص14، 18؛ المقدمة، ص25، 29.

(6) ابن خلدون، تاريخ، ج1، ص170؛ ج2ق2، ص65-78؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص81، 82؛ ابن هشام، السيرة النبوية، (الذخائر، ع213، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، 2012م)، ج4، ص306-312؛ أحمد سالم، دولة السلطان، ص51؛ حامد الطاهر، الفلسفة الإسلامية، (إصدارات خاصة، ع108، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، 2012م)، ج2، ص427، 428؛ السيد أحمد فرج، السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، (الطبعة الأولى، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، 1993م)، ص62.

(7) حامد الطاهر، المرجع السابق، ج2، ص679؛ المقرئزي، رسائل المقرئزي، تحقيق رمضان البدري، أحمد مصطفى قاسم، (الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 1998م)، ص63.

(8) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص170، 175، 180، ج2ق2، ص138-150، المقدمة، ج2، ص591-592؛ ابن قتيبة

الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، (تحقيق علي شيرى، الطبعة الأولى، دار الأضواء، القاهرة، 1990م)، ج1، ص41-64؛ أبي هريرة، مختصر المحاسن المجتمعة في فضائل الخلفاء الأربعة، (تحقيق محمد خير المقداد، محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1986م)، ص150 - 153.

(9) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص596؛ أحمد سالم، دولة السلطان، ص54، ص150.

(10) ابن خلدون، تاريخ، ج1، ص159، 179؛ المقدمة، ص566، 565؛ أحمد فرج، السلطة الإدارية، ص34-36.

(11) ابن خلدون، تاريخ، ج1، ص170، 178، 179، ج2ق2، ص150-153، 169-177؛ ابن الأزرقي، بدائع السلك، ص12، 13؛ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص87؛ صالح زهر الدين، موسوعة معارك العرب منذ الفتح العربي حتي عام 1968م، (الطبعة الأولى، دار الندوة الجديدة، ببيروت - لبنان، 2000م)، ص199-501.

(12) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص117، 132، ج2ق2، ص178-188؛ المقدمة، ج2، ص514، 566؛ ابن الأزرقي، المصدر السابق، ص28؛ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص179، 183؛ أحمد سالم، دولة السلطان، ص56.

(13) ابن قتيبة، المصدر السابق، ج1، ص196، 197؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج1، ص172، 175؛ أحمد سالم، المرجع السابق، ص59.

(14) ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص172-175، 181، ج2ق2، ص186-188.

(15) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص710، 711، 586؛ أحمد سالم، دولة السلطان، ص76.

(16) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص231، 311، 335-340؛ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ج1، ص19.

(17) سعيد عبد الفتاح عاشور، عبد الرحمن الراقعي، مصر في العصور الوسطى (النهضة العربية، القاهرة، 1997م)، ص82-86.

(18) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق محمد فهم شلتوت، (الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2006م)، ج3، ص18، 49، 61-65، 88؛ عاشور، المرجع السابق، ص91.

(19) ابن إياس، كتاب تاريخ مصر المشهور ببدايع الزهور في وقائع الدهور، (تحقيق محمد مصطفى العجمي، ط2، دار الكتب، القاهرة، 2008م)، ج1ق1، ص172-175.

(29) المقرئزي، الخطط، ج3، ص385؛ السلوك، ج1ق2، ص366-369؛ انظر قاسم عبده قاسم، بين التاريخ والفلكلور، (الطبعة الثانية، عين، القاهرة، 2001م)، ص140، 141، 149.

(30) المقرئزي، السلوك، ج1 ق2، ص384، 403، لمزيد من التفاصيل انظر نفس المصدر، ص368-402؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1ق1، ص291-294.

(31) المقرئزي، المصدر السابق، ج1ق2، ص296، 301، 302، 405، 409.

(32) نفسه، ص416-418.

(33) ابن العبري، مخطوطة تاريخ الأزمنة، (ترجمة شادي توفيق حافظ، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، ع1153، القاهرة، 2007م)، ص119؛ المقرئزي، السلوك، ج1ق2، ص436، 437؛ الخطط، ج1، ص361، ج2، ص302؛ العيني، عقد الجمان، (المماليك)، ج1، ص256، 261 - 263؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج7، ص83، 84؛ وعن الأسباب التي أدت لتتكر قطز لبببرس وقتل الأخير له انظر ابن شداد، كتاب تاريخ الملك الظاهر بببرس، تحقيق أحمد حطيط، (الذخائر، ع190، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2009م)، ص41، هامش1؛ المقرئزي، السلوك، ج1ق2، ص435، 390، 391، 431؛ ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج7، ص83 - 86، 97، 101.

(34) أبو الفداء، التبر المسبوك في تواريخ الملوك، (تحقيق محمد زينهم محمد عزب، الطبعة الأولى، الثقافة الدينية، القاهرة، 1995م)، ص89؛ ابن حبيب، تذكرة النبوة في أيام المنصور وبنه، تحقيق محمد أمين، راجعه سعيد عبد الفتاح عاشور، (دار الكتب، القاهرة، 1976م)، ج1، ص48، 59، 135، 167-169؛ المقرئزي، السلوك، ج1ق3، ص836، 837، ج2ق1، ص42 - 47، 55 - 60، 72؛ ابن إياس، بدائع الزهور، ج1ق1، ص339 - 346، 357، 365، 424، 429، 434، 481، 486، 488 - 494، 499، 506 - 514، 519، 538، 553، 554، 580 - 584، ج1ق2، ص285، 295، 310؛ جواهر السلوك، ص204-237، Op.cit, Vol. P. 237-249.

(35) المقرئزي، المصدر السابق، ج3ق2، ص620-623، 641، 695-705؛ السخاوي، التبر المسبوك، ج4، ص88 - 91؛ ابن إياس، بدائع الزهور، ج3، ص404.

(36) قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، (الطبعة الأولى، المعارف، القاهرة، 1983م)، ص14، 15.

(37) قاسم عبده قاسم، بعض مظاهر الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك، (موسوعة الحضارة العربية، ع16، المعارف، سوسة، تونس، 1994م)، ص7.

(20) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج3، ص235-237، ج4، ص24، 25.

(21) المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئزية، (مكتبة الآداب، القاهرة، 1996م)، ج2، ص179، ج3، ص378، 379؛ المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (الطبعة الثالثة، مديبولي، القاهرة، 1991)، ص200؛ أبو حامد المقدسي، الفوائد النفيسة النفيسة الباهرة في بيان حكم شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة الزاهرة، تحقيق أمال العمري، (مشروع المائة كتاب، ع10، طبعة هيئة الآثار، القاهرة، 1988م)، ص12.

(22) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج1، ص117، 132، 174؛ المقدمة، ج2، ص88؛ علي عبد الرازق، الإسلام أصول الحكم، ص30.

(23) ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، (تحقيق جمال الدين الشيال، الطبعة الأميرية، القاهرة، 1957م)، ج2، ص473، 474؛ الأصفهاني، حروب صلاح الدين وفتح بيت المقدس، (الفتح القسي في الفتح القدسي)، (الطبعة الأولى، دار المنار، القاهرة، 2004م)، ص29؛ ابن شداد، سيرة صلاح الدين الأيوبي، (الطبعة الأولى، دار المنار، القاهرة، 2000م)، ص212، 213.

(24) المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، (تحقيق محمد مصطفى زيادة، الطبعة الثالثة، دار الكتب، القاهرة، 2009م)، ج1ق1، ص143-152.

(25) قاسم عبده قاسم، تاريخ الأيوبيين والمماليك، (الطبعة الأولى، عين، القاهرة، 2001م)، ص89.

(26) ابن أبيك الدويداري، كنز الدرر وجامع الغرر، (الدر المطلوب في أخبار ملوك بني أيوب، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب، القاهرة، 1972م)، ج7، ص331 - 334، 379 - 383؛ المقرئزي، السلوك، ج1ق2، ص279-297، 343، 358 - 361؛ الخطط، ج1، ص356، 359، 360، ج3، ص383 - 385؛ العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، (تحقيق محمد أمين، دار الكتب، القاهرة، 2010م)، (العصر الأيوبي)، ج3، ص329 - 333، 337.

(27) سعيد عبد الفتاح عاشور، نظم الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك، (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ع17، دار المعارف، سوسة - تونس، 1994م)، ص27، 28.

(28) المقرئزي، السلوك، ج1ق2، ص346 - 356؛ العيني، عقد الجمان (العصر المملوكي)، ج1، ص17-21؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1ق1، ص277-281؛ عن حملة لويس التاسع انظر المقرئزي، الخطط، ج3، ص384، 385؛ السلوك، ج1ق2، ص333 وما بعدها؛ العيني، عقد الجمان، ج1، ص17-22، 29 - 31؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج6، ص364-370.

(42) الطرطوشي، سراج الملوك، (الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1306هـ—)، ص96؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص78؛ ابن الأرزق، المصدر السابق، ص27؛ حامد الطاهر، الفلسفة الإسلامية، ج2، ص309، 587.

(43) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2011م)، ص34

(44) كانوا من جنس كتبخا، فروا بعد حكم غازان بن محمود على الماغول إلى العراق مع كبيرهم طرغاي، وسعرعان ما إستقدمهم زين الدين كتبخا إلى مصر وكانوا 300 فردًا، وأنعم السلطان على كبيرهم طرغاي بإمره طبلخانة وأجرى عليهم الرواتب وأنزلوا الحسنية فصار أهل الحسنية لذلك يوصفون بالحسن والجمال البارع"، وكانوا ذو صورة جميلة فإفتتن بهم الأمراء حتى عشقوهم، وإستدعوا منهم طائفة كبيرة فتكاثر نسلهم في القاهرة، انظر المقرئزي، الخطط، ج3، ص35.

(45) المقرئزي، السلوك، ج1 ق3، ص808-814، 836؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1 ق1، ص385، 386.

(46) المقرئزي، المصدر السابق، ج1 ق3، ص819، 820، 822، 829، 833، 842-846؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1 ق1، ص386، 387.

(47) المقرئزي، السلوك، ج3 ق1، ص131-137، 356 – 367، 379-386، الخطط، ج3، ص390، 391؛ ابن تغري، مورد اللطافة، ص94-103؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1 ق1، ص538-543، 552، 553، 570، 571، 575-577، ص580-583، 592، 593 ج1 ق2، ص25-27، 45-50، 119-117، 140، 141، 145، 146، 166، 167، 174-181، 188، وما بعدها ص285، 288، 291، 295، 296، 303، 308، 310؛ جواهر السلوك، ص204-225 وما بعدها.

(48) المقرئزي، السلوك، ج3 ق3، ص960 وما بعدها ج4، ق3، ص1086 وما بعدها؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج12، ص10-19؛ ابن إياس، بدائع الزهور، ج1 ق2، ص318، 322-333، 360، 368، 386، 387، 394-403، 409، 410-405، 434، 435، 438 – 440، 448-446، 458، 459، 482، 483، 525، 536، 537، 555 وما بعدها، 641، 647، 650 وما بعدها، 680-697، 731 – 742، 769، 772، 806-808، 812، 817-820-828، ج2، ص3-6، 8، 10، 12-15، 24-27، 43 – 46، 63، 64، 68-70، 76-79، 81، 92، 93، 106-109، 113، 128-133، 181-183، 187، 188، 190، 197-193، 200، 202، 208-216، 238، 279-281، 299-307، 311، 315، 316، 326-328، 334، 336، 353، 357-367، 369، 370، 375-378، 381-383، 387، 388، 407-411، 420، 451، 454-461، 464-466، 469، 473-

(38) لمزيد من التفاصيل انظر ابن حبيب، تذكرة النبوة، ج1، ص167-195، ج2، ص17-20؛ المقرئزي، السلوك، ج1 ق3، ص790-850، 866-875، ج2 ق1، ص146، 147، ج2 ق2، ص394-396، ج3 ق1، ص131-137، 356-367، 379-386؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1 ق1، ص375-433، 464، 471، 472، 481، 486-527، 537-545، 570-577، 581-583، ج1 ق2، ص25-27، 45-50، 117-119، 140، 141، 145، 146، 166، 167، 174-181، 188 وما بعدها، 288، 291، 295، 303، 308، 310.

(39) لمزيد من التفاصيل انظر المقرئزي، السلوك، ج3 ق2، ص493، ج3 ق3، ص960 وما بعدها؛ ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج12، ص10-19؛ ابن إياس، المصدر السابق، ج1 ق2، ص322-333، 360، 368، 386، 387، 394-304، 404 وما بعدها، 434، 435، 438-440، 446-448، 458، 459، 482، 483، 525، 526، 536، 537، 555، وما بعدها، 641، 647، 650 وما بعدها، 680-697، 731-742، 769، 772، 806-808، 812، 817-820، 823-828، ج2، ص3-15، 24-27، 43-46، 63، 64، 68-71، 76-79، 81، 92، 93، 106-109، 113، 128-183، 187، 188، 190، 193-197، 200، 202، 208-216، 238، 289-281، 299، 301-305، 307، 311، 315، 316، 326-328، 334، 336، 353، 357-367، 369، 370، 375-377، 378، 381-383، 388، 407-411، 420، 451، 454، 455، 459-461، 464-466، 469، 473-475، ج3، ص4، 85، 97، 168، 183، 192، 261، 278، 280، 332، 338، 343-345، 348-356، 358، 367-372، 376-379، 385-392، 399-411، 425، 426، 432-436، 441، 445-454، 456-462، 464، 468، 469، 472، 475-477، ج4، ص4، 7، 8، 13-15، 22، 25، 26، 76، 91، 109، 129، 142، 163، 177-179، 182، 185، 210، 220، 242، 296 وما بعدها، 326، 331، 400-404، 435، 438، 458، 459، 462-466، 472، 483، ج5، ص38، 43-46، 68، وما بعدها، 85، 103، 104، 116 وما بعدها.

(40) مجلة حراء، مجلة علمية ثقافية، ع38، السنة التاسعة، فتح الله كولن، الشورى، ترجمة عوني عمر لطفي أدغلو، أكتوبر 2013، اسطنبول)، ص2-5.

(41) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج1، ص174، ج2 ق2، ص188؛ المقدمة، ص588، 698-703 بتصرف؛ ابن الأرزق، بدائع السلك، ص183؛ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، (تحقيق محمد عوض إبراهيم، المعارف، القاهرة، 1995م)، ص26.

475، ج3، ص4، 85، 97، 168، 183، 192، 261، 278،
280، 332-338، 343-345، 348-356، 358، 367-372،
376، 385-392، 399-404-411، 425، 426، 432-436،
441، 442؛ جواهر السلوك، ص240-255 وما بعدها؛ ابن
خليل، تاريخ الأمير يشوبك الظاهري، (تحقيق عبد القادر أحمد
طليمات، دار الفكر العربي، القاهرة، 1973م)، ص128، 129،
142، 143.
(49) ابن إياس، بدائع الزهور، ج3، ص439-445، 447، 452-
454، 456-462، 464، 468، 469، 472، 475-477.
(50) ابن إياس، بدائع الزهور، ج4، ص4، 7، 8، 13-15، 22،
25، 26، 76، 91، 109، 129، 142، 163، 177-179،
182، 185، 210، 220، 242، 296 وما بعدها، 326، 331،
359، 383، 400-404، 435-438، 446، 458، 459، 462-
466، 472، 483، ج5، 38، 43-46، 64، 68 وما بعدها، 85،
116 وما بعدها؛ نهاية الممالك، 107، 273؛ البكري، التحفة
البهية في تملك آل عثمان، الديار المصرية، (تحقيق عبد الرحمن
عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب، القاهرة، 2005م)، ص72-
73.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

*القرآن الكريم .

*ابن الأزرقي: (محمد بن علي بن محمد الأصبحي أبو عبد الله شمس الدين الغرناطي، ت 1491م)، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد بن يوسف القاضي، الطبعة الثانية، الأسرة، الهيئة، (القاهرة)، 2007م .

*الأصفهاني: (أبو عبد الله محمد بن محمد بن حامد، ت 519-597هـ)، حروب صلاح الدين وفتح بيت المقدس، (الفتح القسي في الفتح القدسي)، الطبعة الأولى، دار المنار، (القاهرة)، 2004م

*ابن إياس: (محمد بن أحمد بن إياس الحنفي المصري، ت 930هـ)، كتاب تاريخ مصر المشهور ببداية الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى العجمي، الطبعة الثانية، دار الكتب، (القاهرة)، 2008م .

*ابن أبيك الدويداري: (أبو بكر بن عبد الله، ت 736هـ)، كنز الدرر وجامع الغرر، ج7، الدر المطلوب في أخبار ملوك بني أيوب، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب، (القاهرة)، 1972م.

*ابن تغري بردي: (جمال الدين أبي المحاسن، يوسف بن تغري بردي الأتابكي، ت 874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق محمد فهم شلتوت، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، (القاهرة)، 2006م .

*ابن تيمية: (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحيم بن عبد السلام النميري الدمشقي، ت 1328م)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (نشره: فُصي مُحب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، دار المطبعة السلفية، (القاهرة)، 1399هـ .

*ابن حبيب: (الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر، ت 779هـ/1377م)، تذكرة النبوة في أيام المنصور وبنيه، تحقيق محمد محمد أمين، راجعه سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب، (القاهرة)، 1976م .

*ابن خلدون: (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ت 808هـ)، تاريخ ابن خلدون، تقديم عبادة كحيلة، هيئة قصور الثقافة، (القاهرة)، 2007م .

*مقدمة ابن خلدون، سلسلة التراث، الأسرة، الهيئة، (القاهرة)، 2006م .

*السيوطي: (الإمام الحافظ جلال الدين بن أبي سعيد سيدي عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت 911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ياسر صلاح عزب، المكتبة التوفيقية، (القاهرة)، 2008م .

*ابن شداد: (بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع، ت 632هـ/1239م)، سيرة صلاح الدين الأيوبي، الطبعة الأولى، دار المنار، (القاهرة)، 2000م.

*ابن العبري: (غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الملطي، ت 685هـ/1286م) مخطوطة تاريخ الأزمنة، ترجمة شادي توفيق حافظ، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، ع1153، (القاهرة)، 2007م.

*العيني: (أبو محمد بدر الدين العيني الحنفي محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، ت 855هـ/1451م)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق محمد أمين، دار الكتب، (القاهرة)، 2010م، (العصر الأيوبي والمملوكي)

* ابن قتيبة: (أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ت 276هـ/889م)، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق علي شيرى، ج1، الطبعة الأولى، دار الأضواء، (القاهرة)، 1990م.

*المقريزي: (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، ت 845هـ/1441م)، السلوك، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، الطبعة الثالثة، دار الكتب، (القاهرة)، 2009م

* رسائل المقريزي، تحقيق رمضان البدرى، أحمد مصطفى قاسم، الطبعة الأولى، دار الحديث، (القاهرة)، 1998م .

*المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، الآداب، (القاهرة)، 1996م .

* المقدسي: (موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة القرشي أبو حامد المقدسي الشافعي، ت، 620هـ/1223م)، الفوائد النفيسة الباهرة في بيان حكم شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة الزاهرة، تحقيق أمال العمري، مشروع المائة كتاب، ع 10، طبعة هيئة الآثار، (القاهرة)، 1988م.

* المقدسي: (أبو عبد الله بن محمد بن أحمد المقدسي المعروف بالبشاري)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الطبعة الثالثة، مديولي، (القاهرة)، 1991م.

* المناوي: (محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي، ت 1031م)، الجواهر المضيئة في بيان الآداب السلطانية، تحقيق أحمد محمد سالم، الطبعة الأولى، التراث، الهيئة، (القاهرة)، 2008م.

* ابن هشام: (أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، ت 833م)، السيرة النبوية، الذخائر، ع 213، هيئة قصور الثقافة، (القاهرة)، 2012م.

* أبي هريرة: (عبدالرحمن بن صخر الدوسي)، مختصر المحاسن المجتمعة في فضائل الخلفاء الأربعة، تحقيق محمد خير المقداد، محمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق – (بيروت)، 1986م.

* ابن واصل: (جمال الدين محمد بن سالم ابن واصل، ت 697هـ/1297م)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق جمال الدين الشيبال، الطبعة الأموية، (القاهرة)، 1957م.

* ابن شداد: (عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم بن شداد، ت 684هـ/1285م)، كتاب تاريخ الملك الظاهر بيبرس، تحقيق أحمد حطيط، الذخائر، ع 190، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (القاهرة)، 2009م.

* أبو الفداء: (إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه، ت 732هـ/1331م)، التبر المسبوك في تواريخ الملوك، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، الطبعة الأولى، الثقافة الدينية، (القاهرة)، 1995م.

* ابن الطقطقي: (محمد بن علي بن محمد ابن طباطبا العلوي أبو جعفر، ت 1309م)، الفخري في الآداب السلطانية، تحقيق محمد عوض إبراهيم، المعارف، (القاهرة)، 1995م.

* الطرطوشي: (أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف المعروف بأبي بكر، ت 1127م)، سراج الملوك، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، (القاهرة)، 1306هـ.

* الكواكبي: (عبدالرحمن أحمد بهائي محمد مسعود الكواكبي، ت 1320هـ/1902م)، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الهيئة العامة للكتاب، (القاهرة)، 2011م.

ثانياً: المراجع:

* أحمد محمد سالم، دولة السلطان، الطبعة الأولى، إصدارات خاصة، ع 100، هيئة قصور الثقافة، (القاهرة)، 2011م.

* حامد الطاهر، الفلسفة الإسلامية، إصدارات خاصة، ع 108، هيئة قصور الثقافة، (القاهرة)، 2012م.

* سعيد عبد الفتاح عاشور، عبد الرحمن الرافعي، مصر في العصور الوسطى، النهضة العربية، (القاهرة)، 1997م.

* نظم الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ع 17، دار المعارف، سوسة – (تونس)، 1994م.

* السيد أحمد فرج، السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الوفاء، (المنصورة)، 1993م.

* صالح زهر الدين، موسوعة معارك العرب منذ الفتح العربي حتى عام 1968م، الطبعة الأولى، دارر الندوة الجديدة، بيروت – (لبنان)، 2000م.

* قاسم عبده قاسم، تاريخ الأيوبيين والمماليك، الطبعة الأولى، عين، (القاهرة)، 2001م.

* بين التاريخ والفلكلور، الطبعة الثانية، عين، (القاهرة)، 2001م.

* دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، الطبعة الأولى، المعارف، (القاهرة)، 1983م.

*بعض مظاهر الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك،
موسوعة الحضارة العربية، ع16، المعارف، سوسة،
(تونس)، 1994م.

*نريمان عبد الكريم أحمد، مجتمع أفريقية في عصر الولاة،
تاريخ المصريين، ع195، الهيئة، (القاهرة)، 2000م.

ثالثاً: الدوريات:

*علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الدوحة، ع5،
وزارة الثقافة، دار الكتب، (قطر)، 2011م.

*مالك بن نبي، شروط النهضة، كتاب الدوحة، ع6، وزارة
الثقافة- دار الكتب، (قطر)، 2011م.

*مجلة حراء، مجلة علمية ثقافية، ع38، السنة التاسعة، فتح
الله كولن، الشورى، ترجمة عوني عمر لطفي أدغلو، أكتوبر
2013م، اسطنبول.

سجلماصة المغربية تاريخ من الازدهار والغموض

الأستاذ أحمد سواالم

أستاذ وباحث في التاريخ/ المملكة المغربية

الملخص

تعد سجلماصة من أهم الحواضر العربية الإسلامية خلال العصر الوسيط، فهي ثاني مدن الغرب الإسلامي بعد مدينة القيروان بتونس، وهي معبر رئيسي بين جنوب المغرب وشماله، ومحطة للتواصل الحضاري مع إفريقيا لما لعبته من دور مهم في تجارة القوافل الصحراوية. عرفت المدينة ازدهارا سياسيا واقتصاديا وعلميا خلال العصر الوسيط، إلا أن هذا الدور والأهمية سرعان ما تراجع بتغير المحاور التجارية العالمية وتراجع أهمية التجارة الصحراوية. ويمتاز تاريخ سجلماصة بكونه تاريخ ازدهار وغموض في نفس الآن. في هاته الدراسة، سنحاول إبراز هاته الأهمية والغموض الذي أكتنف تاريخ المدينة.

مقدمة

تعد مدينة سجلماصة من أهم المدن المغربية المندثرة شهرة، فهي ثاني مدينة إسلامية بالغرب الإسلامي بعد القيروان، وهي أهم مركز اقتصادي في مغرب العصر الوسيط، وكانت صلة الاتصال السياسي والفكري والروحي بين المغرب وإفريقيا ما وراء الصحراء.

ويدرك المتتبع لتاريخها الأهمية الاستراتيجية التي لعبتها على كافة المستويات والأصعدة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية، فشهرتها اخترقت الأفاق لموقعها الاستراتيجي على طريق القوافل الصحراوية، كما تعد مثالا لارتباط السياسي بالاقتصادي ودور ذلك في تأسيس المدن الإسلامية، فمن خلال سجلماصة يمكن التأكيد على أن السياسة والاقتصاد وجهان لعملة واحدة، وأن كل منهما يؤثر في الآخر. إلا أن الباحث التاريخي للضرورة التاريخية لمدينة سجلماصة، يصطدم بتضارب واختلاف الروايات والمعلومات حولها في المصادر، سواء المتعلقة بتأسيسها أو أسباب خرابها. كما أن دمار وخراب غالبية مرافقها لا يساعد باحث اليوم على فهم واضح لماضي المدينة، ولم تبقى إلا معالم عمرانية قليلة

ومحدودة تصارع عوائد الزمن، ما يفرض ضرورة تضافر الجهود لحماية ما تبقى من هذا الموروث العمراني الذي يختزن جزءا من تاريخ وحضارة المغرب خلال العصر الوسيط.

في هاته الدراسة، سنحاول تسليط الضوء على جوانب من تاريخ سجلماصة وأهميتها السياسية والاقتصادية والعمرانية، من خلال التطرق للنقط الآتية

- سجلماصة الإنسان والمجال.
- إشعاع سياسي وازدهار اقتصادي.
- أهل سجلماصة وتدبير الماء.
- سجلماصة تراث عمراني أندلسي.
- من الازدهار إلى التراجع فالانهيار.
- لننقذ ما تبقى من سجلماصة.

سجلماصة الإنسان والمجال

تقع مدينة سجلماصة حسب البكري "في أول الصحراء"⁽¹⁾ وهي "منطقة سهلية أرضها سبخة حولها أرباض كثيرة وفيها دور رفيعة...، وهي على نهرين عنصرهما من موضع يقال له أجلف تمده عيون كثيرة"⁽²⁾ وحسب ياقوت الحموي، تقع "جنوب المغرب في طرف بلاد السودان، بينها وبين فاس عشرة أيام تلقاء الجنوب، وهي في منقطع جبل درن"⁽³⁾ وحددها اليعقوبي على نهر يقال له زيز"⁽⁴⁾. وتحدث عنها ابن حوقل، بقوله: "سجلماصة مدينة حسنة الموضع، جليلة الأهل، فاخرة العمل، على نهر يزيد في الصيف، كزيادة النيل في وقت كون الشمس في الجوزاء والسرطان والأسد"⁽⁵⁾. ووصف الحسن الوزان موقعها، بقوله: "بنييت المدينة في سهل على واد زيز، وأحيطت بسور عال مازالت بعض أجزائه باقية..، كانت سجلماصة مدينة متحضرة، دورها جميلة..، وكان فيها مساجد جميلة ومدارس"⁽⁶⁾.

وتمتاز سجلماصة بموقع متميز، فهي عبارة عن هضبة مرتفعة عن مستوى غمر مياه فيضانات وادي زيز، واختيار المكان

له ما يبرره، وهي حاجة سكانها الى الحماية اللازمة لتفادي غمر فيضانات الوادي، وفسح المجال لممارسة النشاط الزراعي في الأراضي السهلية المجاورة.

والمعروف حاليا، أن سجلماسة تقع كيلومترات عن مدينة الريصاني بتافيلالت. فهي إذن تقع في المناطق الجنوبية المغربية على مشارف الصحراء الكبرى، يحدها شمالا الأطلس الكبير الشرقي، وجنوبا حمادة كم كم، وغربا الأطلس الصغير وشرقا حمادة كير.

واختيار موقع سجلماسة، لم يأت اعتباطيا أو صدفة، ولكن حكمته أسباب ومقاصد وأهداف، منها:

- كون منطقة تافيلالت، من الناحية السياسية أرضا بكرا غير خاضعة لنفوذ الدول الإسلامية، ولم تعرف استقرار أي قبيلة مغربية بها.

- كون المنطقة بعيدة، وتفصلها حواجز طبيعية عن مدينة القيروان التي كانت تمثل مركز الخلافة الإسلامية ببلاد المغرب.

- ما تحتويه المنطقة من خيرات وموارد طبيعية، من ماء وأراضي خصبة ومراعي واسعة.

- موقعها الاستراتيجي بين منطقتين شاسعتين : الأولى صحراوية، والثانية تلية، ما أهلها لتكون منطقة عبور لمختلف القوافل المحملة بشتى أنواع المواد والسلع والمنتجات.

ويلف الغموض بدايات تأسيس مدينة سجلماسة، حيث تنقسم الروايات حوله إلى قسمين:

- أن بنائها تم في مرحلة حكم الرومان .

- أن بنائها يعود إلى فترة العصر الإسلامي. (7)

إلا أن أغلب الدراسات، ترجع تأسيس مدينة سجلماسة إلى سنة 140هـ/ 758م، على يد أبي القاسم سمغو بن واسول المكناسي الصفري، الذي كان صاحب ماشية، فانتجع بموقع سجلماسة والتقت حوله قبائل البربر، فأستغل ذلك فنشر المذهب الصفري، فأقبلوا عليه وأعلنوا عن قيام دولتهم عاصمتها سجلماسة، ورفعوا يزيد بن الأسود زعيما لهم. وتشيد سجلماسة لم يتم دفعة واحدة بل استغرق عدة سنوات، وساهمت في تغيير حياة سكان المنطقة من البداوة والترحال إلى الاستيطان والاستقرار.

ويمتاز موقع سجلماسة، بوجود ثلاث وحدات تضاريسية: هي الأطلس الكبير والأطلس الصغير الشرقي والحمادات، وبها ممرات مهمة منها ممر تيزي تافالت الذي يوجد بجبال باني في الأطلس الصغير الشرقي، ويعد أهم منفذ يربط واحات سجلماسة بواحات درعة.

أما مناخ سجلماسة، فهو مناخ جاف قاري، وفي ذلك يقول المقدسي: "أن سجلماسة شديدة الحر والبرد جميعا، صحيحة الهواء". (8)

وتدخل تربتها في مجال السبخات (السبخة هي تربة شديدة الملوحة)، وفي ذلك يقول البكري: "ومدينة سجلماسة مدينة سهلية، أرضها سبخة بها، أرباض كثيرة". (9) إذن فالظروف المناخية والطبيعية جعلت الغطاء النباتي بالمدينة ضعيفا. أما في ما يخص العناصر البشرية، التي استوطنت المدينة، فتمتاز بتنوعها أهمها:

- الأفارقة السود: تواجدوا بشكل مكثف خلال النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، بدليل أن أول أمير للخوارج الصفرية، هو عيسى بن يزيد الأسود.

- الأمازيغ : يجهل تاريخ دخولهم مناطق الصحراء، إلا انه من المحتمل أن يكون ذلك سنة 622هـ، وشكل دخولهم سجلماسة ضغطا على العناصر السوداء التي تراجعت نحو أقصى الجنوب، تاركة مجالاتها للعناصر البيضاء التي أسست الواحات والقصور. (10) ويمكن أن نميز بين ثلاثة قبائل أمازيغية استوطنت مجالات سجلماسة:

- الصنهاجيون : كثيرو العدد، استقروا بالمدينة بعد سيطرة المرابطين على سجلماسة سنة 1054م.

- الزناتيون: لعبوا دورا في تعمير واحات درعة، وساعد تأسيس قبيلة مكناسة لسجلماسة في استقرار العنصر الزناتي بها، واستطاعت تكوين إمارة بني مدرار.

- المصموديين: قليلو العدد، استقروا بالمدينة بعد سيطرة الموحدين عليها.

- العرب: يمكن أن نميز فيهم بين ثلاث فئات : الأولى، التي وصلت في عهد الفتوحات الإسلامية والتي كان لها فضل نشر الإسلام بالمنطقة. والثانية، التي كانت تعيش حياة الترحال ووجدت في المنطقة مكانا للاستقرار، وتتكون من قبائل بنو هلال وبنو معقل. أما

الفئة الثالثة، فيمثلها الأشراف الذين ظهوروا بالمنطقة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي، عند وصول جد الأسرة العلوية التي تحكم المغرب حاليا إلى سجلماسة سنة 1256م.

- اليهود: عرف عنهم امتهان الأعمال التجارية وصياغة الحلي، إلا أنهم في سجلماسة امتهنوا حرفا أخرى كالبناء، وفي ذلك يقول البكري: "والبناؤون عندهم يهود، لا يتجاوزون بهم هذه الصناعة".⁽¹¹⁾
 - الأندلسيون: عددهم قليل، امتهنوا الحرف والتجارة، كما كان منهم العلماء.
 - أهل الذمة: لم تنقل المصادر التاريخية عنهم شيئا، خصوصا في عهد بني مدرار.⁽¹²⁾
- رغم تنوع ساكنة سجلماسة، فقد استطاعت التعايش والتساكن في ما بينها، والتأقلم مع وسطها ومحيطها الطبيعي والاجتماعي، ما وفر للمدينة استقرارا سياسيا واقتصاديا.

سجلماسة في أوج ازدهارها

كان لمدينة سجلماسة، إشعاع سياسي في المغرب الوسيط إلى جانب أهميتها التجارية، فقد اتخذها بنو مدرار عاصمة لدولتهم الصفرية.

كما كانت عبر تاريخها، هدفا للقوى السياسية المتصارعة حول الحكم، من المرابطين والموحدين والمرينيين، ولعبت دورا في الصراع بين بني مرين بفاس وبنو عبد الواد بتلمسان لكونها كانت مقصدا للخارجيين عن نفوذهم، وما شكله عرب المعقل من بني منصور المستقرين بمجالاتها للمرينيين من مشاكل، بسبب انتفاضاتهم المتكررة واعتراضهم القوافل التجارية في رحلتها من السودان الغربي إلى فاس. كما شكلت سجلماسة المجال الذي انطلقت منه الدولة العلوية، فقد وصلها الحسن الداخل جد العلويين سنة 1256 م.

اكتسبت مدينة سجلماسة، أهمية اقتصادية في المغرب الوسيط في شتى المجالات، فأهميتها الفلاحية تعزى إلى ما كانت يقوم به نهري زيز وغريس من تخصيص للتربة وتوفير لمياه الري، ما ساعد على تجاوز حدة وقع الظروف المناخية القاسية بالمنطقة، واهتمام بنو مدرار بحفر الترع والقنوات لاستغلال نهر زيز والاستفادة من الآبار والعيون . وقد تحدث أغلب الجغرافيين أن سجلماسة، لم تعان من مشكل في المياه الجارية

خلال العصر الوسيط، ما مكن من نشاط زراعي مكثف في وسط صحراوي شبه جاف.

ومن أهم المنتجات الفلاحية بسجلماسة، نذكر:

- الحبوب: قمح سجلماسة ليس من النوع الجيد، فهو حسب ابن حوقل "ما بين الحنطة والشعير".⁽¹³⁾
- التمور: الأكثر انتشارا في المناطق الجافة، اتسمت بوفرتها وجودتها، نقلها التجار إلى مختلف الحواضر المغربية وبلاد السودان وأروبا. قال عنها ابن حوقل: "سجلماسة، لها نخيل وبساتين حسنة"،⁽¹⁴⁾ والبكري "أن سجلماسة كثيرة النخل"⁽¹⁵⁾، والإدريسي "وبها نخل كثير، وأنواع من التمر لا يشبه بعضها"،⁽¹⁶⁾ وذهب ابن بطوطة في مقارنته مع تمر العراق أن "تمر سجلماسة أطيب منه، وهناك صنف يوجد في سجلماسة لا نظير له في البلاد"⁽¹⁷⁾. في حين تحدث ياقوت الحموي، عن منتوجه: "وفير كثير بهذه المناطق، لكن غلة أهلها من المزروعات قليلة".⁽¹⁸⁾

وهناك منتجات أخرى، عرفت بها سجلماسة، منها: القطن والكمون والكرويا والحناء، كما اشتهروا بزراعة التين والزيتون واللوز والرمان.

كما اهتم أهل سجلماسة بتربية الماشية، رغم ما تعانيه المجالات الجافة من ضيق مساحة المراعي، ولكن الحاجة للحومها وألبانها وجلودها لاستخدامها في مختلف الأعمال المتعلقة بالزراعة، جعلت هذا النشاط مهما، حيث تنتقل قبائل الرحل عبر مناطق متعددة بقطاعها (الإبل والغنم والماعز...)، كما يمكن أن نميز بين قطاع المستقرين وقطعان الرحل.

أما الصناعة، فقد عرفت سجلماسة نشوء بعض الحرف والصناعات اليدوية، نذكر منها: صناعة المنسوجات المعتمدة على قطن الواحة والمتوفر بمنطقة تافلايت، وصناعة الأواني الخشبية، والفخار، وصك العملة، وصياغة الحلي التي اشتهر بها اليهود والروم، وصناعة الحديد التي أتقنها الأندلسيون المقيمون بسجلماسة، حيث استعملوه لصناعة الأبواب الحديدية والأسلحة.

كما تميزت سجلماسة، بكونها مدينة تجارية بامتياز، لموقعها على طريق القوافل المتجهة نحو السودان، وكان التجار هم مصدر القوة المالية والسياسية والعسكرية للإمارة المدراية

الصفريّة. وكانت أسواقها مركزا للنشاط التجاري ومظهرا من مظاهر ازدهار الحياة الاقتصادية فيها، ما جعل أهلها يعيشون حياة الترف، وعن ذلك يقول ياقوت الحموي: "وأهل هذه المدينة من أغنى الناس وأكثرهم مالا، لأنها على طريق من يريد غانة التي هي معدن الذهب ولأهلها جرأة على دخولها".⁽¹⁹⁾

- كانت سجلماسة محطة للتجارة مع بلاد السودان "منها يسافرون الأركان إلى بلاد السودان للتجارة".⁽²⁰⁾
- كانت سجلماسة، مركزا لالتقاء وتشعب الطرق التجارية في المغرب الأقصى، فمنها تسير المسالك إلى مدينة فاس وبلاد سوس وتلمسان وتوات ومراكش وغيرها. ويذكر ابن محلي "أنها سجلماسة، كانت محطة تسافر منها كل قوافل المغرب الخاص بالحجاج"⁽²¹⁾. وهذا يدل على ارتباط هذه المدينة بأنحاء المغرب المختلفة، وبطرقه ومسالكه المتعددة.
- كانت سجلماسة مركزا لتوزيع وتجميع السلع والبضائع، حيث: "تنزل فيها البركات، واليهما تجلب الخيرات من كل ناحية، فهي مدينة أهل التجارة".⁽²²⁾
- وكانت أهم صادرات سجلماسة، من المنتجات الزراعية ومنتجات الحرف اليدوية المختلفة، توجه نحو بلاد السودان خاصة اودغست وغانة وتكرور، وتجلب من بلاد السودان الذهب والرقيق والعنبر والملح، وأشجار الصمغ التي تصدر إلى الأندلس عن طريق سجلماسة.

أهل سجلماسة وتدبير الماء

يمتاز المجال الواحي، ومن ضمنه مدينة سجلماسة، بشح الماء، وبالتالي حاجة السكان إليه ما جعلهم أكثر من غيرهم مؤهلين لابتكار تقنيات استنباط الماء، لتوفر الحافز المتمثل في قلته وكثرة الحاجة إليه، بسبب الظروف المناخية، كقلة الأمطار وعدم انتظامها وارتفاع درجات الحرارة اليومية وهبوب رياح الشرقي الجافة، كلها ظروف جعلت من الماء عنصرا حيويا وأساسيا لدى السكان، وبالتالي ابتكروا أساليب عدة لتدبيره منها:

- الناعورة: مصنوعة من الخشب، تدار بواسطة حصان أو جمل أو طاقة مائية في حالة بنائها على مجرى الوادي.

- الخطارة: تقنية فارسية، انتشرت بشكل واسع في المغرب والأندلس وإفريقيا، وحسب الشريف الإدريسي تم إنشاء الخطارات بالجنوب المغربي، في عهد يوسف بن تاشفين على يد المهندس الأندلسي عبيد الله بن يونس. والخطارة هي عبارة عن آبار عديدة تتصل فيما بينها بنفق يحمل المياه عبر مسافة طويلة من منابعه إلى مقاصده، واستغلال مياهها يتطلب توفر ثلاث شروط:
- وجود مياه جوفية على عمق غير بعيد عن سطح الأرض.

- وجود انحدار التضاريس.

- وجود تربة صلبة نسبيا.⁽²³⁾

- وهاته الشروط الثلاث، متوفرة في سجلماسة، وتعود أقدم خطارة بالمدينة إلى القرن العاشر الهجري وآخرها تم بناؤها في عهد حكم الحسن الأول.
- أغرور: ويعني البئر والدلو، وتتخذ الجرارة موضعا وسطا في أعلى البئر.

سجلماسة تراث عمراني أندلس

قال الحسن الوزان في وصف سجلماسة: "كانت سجلماسة مدينة متحضرة، دورها جميلة.. وكان فيها مساجد جميلة ومدارس، ذات سقايات عديدة تجلب ماؤها من النهر تأخذها ناعورات من وادي زيز، وتقذف به في قنوات تحمله إلى المدينة".⁽²⁴⁾

يحمل قول الوزان، إشارات لما كانت تمتاز به مدينة سجلماسة من ثراء على المستوى العمراني الذي لم تصلنا منه إلا بعض الأطلال التي تشهد على عمق حضارة مرت بمنطقة تافيلالت، وبالتالي للتعرف على عمران سجلماسة، لابد من الرجوع إلى الإشارات الواردة حولها في مختلف المضام والمصادر.

السور: تمتاز الإشارات التي تتحدث عن سور سجلماسة بقلتها وبتأبينها في نفس الآن. فقد وصفه الدمشقي (توفي سنة 727 هجرية) بقوله: "كانت سجلماسة، تحاط بأسوار تبلغ مسافة دائرتها حوالي 12 براسانغ، وهو قياس الأرض بالفارسية، وتساوي الوحدة 3.88 ميل، وبذلك تكون المسافة الإجمالية لأسوار سجلماسة حوالي 46 ميلا أو 74 كلم.⁽²⁵⁾ فمثلا فيما يخص طوله، فقد تضاربت حوله الروايات، فالمسعودي في "مروج الذهب" يذهب إلى القول أن "ساحل

مدينة سجدلماسة، يقدر بأربعمئة فرسخ⁽²⁶⁾. في حين يرى القيزويني، أن محيط المدينة يتكون من 10 فراسخ طولاً و 10 أخرى عرضاً⁽²⁷⁾، ما يعني أن محيط مدينة سجدلماسة يساوي 240 كيلومتراً، وهو رقم مبالغ فيه.

بينما قدر أبو الفداء في "المختصر في أخبار البشر"، محيط المدينة بأربعين ميلاً⁽²⁸⁾ وذلك ما أكدته القلقشندي مع إشارته إلى احتواء داخله، على غابات النخيل والبساتين .

يوضح ما سبق، تضارب الأرقام وتباينها بخصوص طول سور سجدلماسة، ما يبين المبالغة في تحديده وتقديرات أقرب إلى الواقع، كتقديري أبو الفداء والقلقشندي.

أما طريقة بنائه، فقد أشار إليها البكري، بكون الجزء السفلي تم بنائه بالحجارة، في حين الجزء العلوي بني بالطوب. الأبواب: تضاربت حولها آراء المؤرخين، فهناك من ذكر أن المدينة، كان بها 12 باباً كالبكري، الذي قال: "وله اثنا عشر باباً، الثمانية منها حديد"⁽²⁹⁾ في حين تحدث آخرون، عن ثمانية أبواب. أما بخصوص أسمائها، فلم تشر المصادر التاريخية إلا إلى خمسة:

الباب القبلي، وهي حسب ابن محلي السجلماسي: "من أعظم أبوابها، وهي من ناحية القبلة - قبلة طلوع الشمس، وهي بين مرج الحمد ودار المعدة، وكثيراً ما كان يخرج منه ملوك المدينة حين خروجهم للصيد"⁽³⁰⁾.

الباب الغربي، وباب غدير الجزارين، وباب موقف زناتة.

وأضاف إليها ابن محلي باب الزعفران، وهو حسب "من ناحية غروب الشمس مقابل الأقواس التي على الوادي، وسبب تسميتها بباب الزعفران، لأن تاجراً جاء من ناحية سوس ومعه عشر قناطر من الزعفران، وقد باعها في يوم واحد، وهذا اليوم كان يوم الموسم"⁽³¹⁾.

الجامع الأعظم : اتخذ له موقعا في وسط المدينة، امتاز بجودة بنائه وإتقانه، وهو ما عبر عنه البكري بقوله : "وجامعها متقن البناء، بناه اليسع فأجاد"⁽³²⁾ وحدد المقدسي موقعه في قلب الواحة، بقوله : " سجدلماسة قصبة جليظة، على نهر بمعزل عنها يفرغ في قبليها، وهي قولانية نحو القبلة، عليها سور من طين وسطها حصن يسمى العسكر، فيه المسجد ودار الإمارة"⁽³³⁾.

الحمامات: أنشئت بهدف الاستجابة لضرورة طهارة المسلمين، وقد كانت كثيرة، فقد أوردها البكري بصيغة الجمع في قوله: "أن المدينة، كانت بها حمامات"⁽³⁴⁾.

القصور والمصانع: أشار إليها ابن خلدون، بقوله: "...وهو الذي اتم بنائها وتشبيدها، واختط بها المصانع والقصور"⁽³⁵⁾.

مدينة سجدلماسة التراجع .. الخراب

لا يكتنف الغموض تأسيس مدينة سجدلماسة فقط، بل يتعداه إلى تاريخ خرابها وانهيائها في ظل قلة الأبحاث الأثرية الكفيلة بسبر أسرارها، إلا أن أغلب الدراسات التاريخية ترجعه إلى تراجع دور المدينة الاقتصادي منذ منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، نتيجة تحول وتغير المحاور التجارية الصحراوية وانحرافها نحو الشرق، وظهور مراكز تجارية بالمغرب الأقصى أمنة سلكتها القوافل التجارية بعيدا عن النهب الذي كان يقوم به الأعراب (عرب المعقل)، الذين سيطروا على الطرق التجارية بسجدلماسة، وتدخلوا بشكل مباشر في شؤونها السياسية وفي القوى المحلية التي كانت تحكم مجالاتها.

فإذا كان تراجع دور المدينة التجاري له ما يدعمه من مبررات، فإن خرابها يكتنفه الغموض رغم تعدد الافتراضات حوله، والتي تحتاج إلى البحث والتقصي عن طريق البحث الأثري.

ارجع حسن علوي حافظي- أستاذ التاريخ بجامعة محمد الخامس بالرباط - خراب سجدلماسة إلى احتمالين :

- أن يكون حدث ذلك أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بعد ثورة أهاليها سنة 796هـ/ 1393م، وتهديمهم للسور الخارجي وانتقالهم للسكن في القصور حسب الحسن الوزان.

- أن تكون ثورة الأهالي هاته هي بداية لأعمال تخريب متوالية عرفتتها المدينة، ما أدى إلى اختفاء معالمها المعمارية بالتدريج⁽³⁶⁾.

أما لحسن تاوشخت، فقد ارجع خراب سجدلماسة، إلى أربعة عوامل هي :

- هيمنة القبائل العربية، وما سببته من قلاقل كان لها تأثير على الحياة الاقتصادية للمدينة، حيث تدهورت التجارة

الصحراوية وضعفت سجلماصة، وانتهى بها المطاف إلى الاندثار.

- تحول مسالك التجارة الصحراوية نحو موانئ المحيط الأطلسي، ونحو المناطق الأكثر أمنا كتلمسان وأفريقية ودرعة.

- سياسة سلاطين بني مرين تجاه سكان سجلماصة، خاصة في وقت الأزمات التي عرفها المغرب في القرن الرابع عشر، بسبب تعاقب سنوات الجفاف والمجاعة .

- الظروف المناخية القاسية، من جفاف وأوبئة خاصة الطاعون الأسود⁽³⁷⁾

أصبحت سجلماصة، منذ القرن السادس عشر في عداد الأطلال، لينتقل المجال من نمط عمراني مدني تمثله سجلماصة، إلى نمط ريفي تمثله القصور المندرسة والحالية.

قالوا عنها

تعددت الأقوال حول مدينة سجلماصة، منها ما أوردها في متن هاته الدراسة، ومنها ما تحتفظ به المضان والمصادر المتعددة والمتنوعة، وسنكتفي في هذا المجال بأبيات لابن محلي واصفا فيها سجلماصة، حيث قال:

تافيلالت اسمها بالبربر بفضل اهلها اخبره ما اخبر
وهي في القاموس سجلماصة قاعدة للملك والرياسة
منازل الاخبار ثم الشرفا دار الملوك ثم دار الخلفا
ماؤه للأولياء ثم للعلما كذلك الأبطال ثم الكرما⁽³⁸⁾

لننقذ ما تبقى من سجلماصة

يشكل التراث العمراني وعاء للحضارة، فهو الحافظ لخصائص كل أمة وما يميزها عن غيرها من الشعوب والأمم، والمجسد لتاريخها وهويتها، ما يفرض علينا ضرورة العناية بما تبقى من المعالم العمرانية لمدينة سجلماصة، والمحافظة عليها من عوائد الزمن . فالاهتمام بالتراث والموروث يعد مقياسا لتحضر الأمم وتقدمها، فهو جزء من ذاكرة الأمم وتاريخها، وفقدانه يعد خسارة لجزء من هاته الذاكرة وهذا التاريخ، ما يدعونا لمحاولة استثمار هذا الإرث التاريخي والعمراني الإسلامي في النهضة الاقتصادية للمنطقة، من خلال جعله موقعا أثريا وسياحيا في إطار السياحة الثقافية التراثية، لكونه يعكس حضارة المغرب وتنوعها وغناها الحضاري، بفضل تداخل بنياتها وتنوع الأجناس البشرية التي

استوطنتها. وكذلك تشجيع البحث الأثري حول ما تبقى من سجلماصة، لاستكناه خبايا الموقع ومعالمه الحضارية وجعله قاطرة للتنمية الثقافية بالمنطقة من خلال تشجيع الباحثين على الكتابة عن الموقع والتعريف به ونشر الأبحاث الجامعية والأكاديمية المتعلقة به، إنصافا للهامش ودوره في صناعة التاريخ الوطني.

نافلة القول، لقد ساهمت مدينة سجلماصة في التطور الحضاري للمغرب في العصر الوسيط، لمكانتها التجارية في تجارة القوافل الصحراوية ودورها السياسي في التحولات التي عرفتها البلاد. إلا أن هاته الأهمية تصطدم بالغموض الذي يكتنف العديد من محطاتها التاريخية، خصوصا مرحلتى التأسيس والخراب، ما يتطلب من الباحثين في المجال الأثري مزيدا من البحث لسبر أغوارها، ومن الدولة الاهتمام بما تبقى من أطلال هاته المدينة التاريخية، حفظا لذاكرة وتاريخ المغاربة، ولجزء من التاريخ العربي الإسلامي.

- (1) البكري أبو عبيد الله، المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب، مكتبة المتنبّي، بغداد، دت، ص 148.
- (2) البكري، م.س، ص 148.
- (3) نقلا عن : حمودة عبد الحميد حسين، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي منذ الفتح الإسلامي وحتى قيام الدولة الفاطمية، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2007، ص 348.
- (4) اليعقوبي احمد بن أبي يعقوب، البلدان، ص 359، نقلا عن حمودة عبد الحميد حسين، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي منذ الفتح..، م.س، ص 354.
- (5) ابن حوقل أبو القاسم محمد، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص 90.
- (6) الوزان الحسن، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ص 127.
- (7) علوي حافظي حسن، سجل ماسية وإقليمها في القرن الثامن الهجري/ الربع عشر الميلادي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1997، ص 85.
- (8) المقدسي، نقلا عن علوي حافظي حسن، مرجع سابق، ص 42.
- (9) علوي حافظي، م.س، ص 48.
- (10) علوي حافظي، م.س، ص 136.
- (11) علوي حافظي، م.س، ص 145.
- (12) الجحاني الحبيب، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في سجل ماسية عاصمة بني مدرار، مجلة المؤرخ العربي، العدد الخامس، ص 154.
- (13) علوي حافظي، م.س، ص 299.
- (14) ابن حوقل عبيد الله، م.س، ص 20 / علوي حافظي، م.س، ص 315.
- (15) البكري، نقلا عن الجحاني، م.س، ص 141.
- (16) الإدريسي الشريف، وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، الشركة المغربية للتأليف والنشر، الرباط، 1986، ص 38.
- (17) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، دت، ص 440.
- (18) ياقوت الحموي شهاب الدين، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 198، ص 192.
- (19) الجحاني، م.س، ص 144.
- (20) ابن محلي احمد السجل ماسي، التعريف بمدينة سجل ماسية، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، مسجل تحت رقم 2634، الورقة 2.
- (21) ابن محلي احمد السجل ماسي، نفس المصدر، الورقة 3.
- (22) نفسه.
- (23) علوي حافظي، م.س، ص 73.
- (24) الوزان، م.س، ص 127.
- (25) نقلا عن تاوشخت لحسن، مدينة سجل ماسية وشح المعطيات التاريخية الأثرية، دورية كان التاريخية، العدد الثاني عشر، يونيو 2011، ص 20.
- (26) المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، دت، ص 234.
- (27) القرويني من نص مقتبس من كتاب عجائب البلدان نشره J.CUOQ في :
Recueil des sources arabes; Paris;1975;p.200
- (28) أبو الفداء إسماعيل بن علي عماد الدين، المختصر في أخبار البشر، بيروت، 1956، ص 137.
- (29) البكري، م.س، ص 148.
- (30) ابن محلي احمد السجل ماسي، م.س، الورقة 2.
- (31) نفسه.
- (32) البكري، م.س، ص 148.
- (33) المقدسي، م.س، ص 190.
- (34) البكري، م.س، ص 148.
- (35) ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب العبر ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص 155.
- (36) علوي حافظي، م.س، ص 413.
- (37) تاوشخت لحسن، سجل ماسية من المدينة إلى القصور، دورية كان التاريخية، العدد الثامن والعشرون، يونيو 2015، ص 55.
- (38) ابن محلي أحمد السجل ماسي، م.س، الورقة 1.

البيبلوغرافيا :

المصادر المعتمدة

الجنحاني الحبيب، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في
سجلماسة عاصمة بني مدرار، مجلة المؤرخ العربي، العدد
الخامس، ص 141-157
حافظي علوي حسن، سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن
الهجري/ الربع عشر الميلادي، منشورات وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية بالرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1997
حمودة عبد الحميد حسين، تاريخ المغرب في العصر
الإسلامي منذ الفتح الإسلامي وحتى قيام الدولة الفاطمية،
الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2007.

- Driss Ben Ali, **Le Maroc precapitaliste**,
société Marocaine des Editeurs Réunis 3 Rue
Ghazza, Rabat 1983.

الإدريسي الشريف، وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية،
الشركة المغربية للتأليف والنشر، الرباط، 1986
ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شركة الإعلانات الشرقية،
القاهرة، دت

البكري ابو عبيد الله، المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب،
مكتبة المتنبي، بغداد، دت

الحموي ياقوت شهاب الدين، معجم البلدان، دار صادر،
بيروت، 1986

ابن حوقل أبو القاسم محمد، صورة الأرض، منشورات دار
مكتبة الحياة، بيروت، 1992

ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب العبر ديوان المبتدأ والخبر
في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي
السلطان الأكبر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992

أبو الفداء إسماعيل بن علي عماد الدين، المختصر في أخبار
البشر، بيروت، 1956ز

المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج
الذهب ومعادن الجواهر، الجزء الثاني، تحقيق محمد محي
الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.ز

ابن محلي احمد السجلماسي، التعريف بمدينة سجلماسة،
مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، مسجل تحت رقم 2634
الوزان الحسن، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ترجمة محمد
حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت،
الطبعة الثانية، 1983.

المراجع المعتمدة:

تاو شيخت لحسن، سجلماسة من المدينة إلى القصور، دورية
كان التاريخية، العدد الثامن والعشرون، يونيو 2015،
ص 59-62.

تاو شيخت لحسن، مدينة سجلماسة وشح المعطيات التاريخية
الأثرية، دورية كان التاريخية، العدد الثاني عشر،
يونيو 2011، ص 19-25

بحوث
التاريخ الحديث والمعاصر

صحافة ثورة العشرين العراقية

الأستاذ الدكتور نوري عبد الحميد خليل

معهد التاريخ العربي – اتحاد المؤرخين العرب/ الجمهورية العراقية

توصف الصحافة بأنها (مهنة المتاعب) لأنها من المهن الصعبة والمرهقة، لما تتطلبه من جهد في متابعة الأحداث والأخبار وبذل وتضحية وشجاعة وبقظة، وأن يتحلى ممتنها بشخصية قوية وبدرجة عالية من الثقافة العامة، بعض السياسيين ينظرون إلى الصحفيين نظرة سلبية فيصفونهم بالمخربين والمنحازين والمأجورين والمزعجين لنشرهم الفضائح وكشفهم المستور وما خفي عن الجمهور. وكثيرا ما يتعرض الصحفيون إلى الاضطهاد والملاحقة وحتى السجن والقتل خصوصا في أوقات الأزمات السياسية والاضطرابات والحروب. فيما ينظر آخرون إلى الصحافة نظرة ايجابية ويعدونها مقياسا لمستوى التقدم الحضاري للأمة. فهي تتصدى للظلم والاستبداد والفساد وتنقل الحقائق وتفتح الأذهان وتستنهض الهمم نحو التقدم والرقى⁽¹⁾.

وللصحافة العراقية تاريخ طويل كانت بدايتها في 15 حزيران عام 1869 حين صدرت أول صحيفة في عهد الوالي العثماني مدحت باشا وهي صحيفة زوراء، وبعد عودة العمل بالدستور عام 1908 صدر في العراق 25 صحيفة ومجلة منها 19 في بغداد وحدها. أسهمت تلك الصحف في حركة النهضة العراقية والسعي للتخلص من الاحتلال العثماني، وعرفت بمواقفها الوطنية⁽²⁾ وبعد الاحتلال البريطاني للبصرة استولى البريطانيون على جميع المطابع في الولاية وانها امتيازات الصحف الصادرة في العهد العثماني، وأهمها جريدة البصرة الرسمية التي صدرت عام 1889 وجريدة الدستور البصرية⁽³⁾.

أما في بغداد فقد أمر الوالي العثماني نور الدين بك في أيار 1915 بإغلاق جميع الصحف الصادرة فيها ونفي أصحابها إلى أماكن نائية، وأصدر في تموز صحيفة (صدى الإسلام) التي نيّطت إدارتها إلى رؤوف الجادرجي رئيس

بلدية بغداد وأسهم في تحريرها كل من إبراهيم حلمي العمر وخيري الهنداوي وعطا الخطيب وعبد الرحمن البناء وجميل صدقي الزهاوي ومحمود الوادي ومما لا شك فيه إن بعض هؤلاء كانوا من الوطنيين المخلصين على الرغم من أن الصحيفة استخدمت وسيلة لبث الدعاية للحكم العثماني وتكذيب ما تكتبه الصحف التي أصدرها البريطانيون في البصرة مستخدمين العامل الديني ونشر البلاغات وفتاوى العلماء التي تحض على الجهاد ومقاتلة البريطانيين⁽⁴⁾.

بعد احتلال البريطانيين للعراق توقفت الصحف التي كانت تصدر في العهد العثماني، وأصدروا صحفا جديدة كرسيت للترويج للسياسة البريطانية والدعاية لهم وكانت توعد العراقيين بالعمل على رقيهم وأن القصد من مجيئهم للعراق هو تخليصهم من ظلم الأتراك وكانت تكثّر من مهاجمة العثمانيين وسياساتهم في العراق لكن بريطانيا سرعان ما تراجعت عن وعودها وأخذت تسعى لحكم العراق حكما مباشرا وراح موظفوها في العراق يمارسون حكما عسكريا استبداديا أشد قسوة من حكم العثمانيين⁽⁵⁾.

لم يكن أمام الوطنيين سوى العمل على توحيد جهودهم والتكاتف من أجل تحقيق الاستقلال والحصول على حقوقهم الطبيعية المشروعة، ومن هذه الحقوق إطلاق حرية الصحافة والتعبير وفي أثناء النشاط الوطني في الأيام التي سبقت الثورة صارت الوطنية والاستقلال الانتماء الذي لا يعلو عليه انتماء آخر لدى العراقيين جميعا والتف الوطنيون حول قياداتهم وزعاماتهم من أجل العمل على تحقيق الاستقلال وكان مطلب إطلاق حرية الصحافة يتصدر مطالب الوطنيين في كل المناسبات⁽⁶⁾.

طالب الوطنيون بإطلاق حرية الصحافة قبيل اندلاع ثورة العشرين على لسان شاعرها محمد مهدي

البصير الذي قال: "إن من أهم الأغلاط التي أثارت سخط الشعب على الحكومة ووقعت في نفوس المفكرين من أبنائه أسوأ وقع، خنق الحريات الفكرية ومنع إصدار أي جريدة سياسية غير الجرائد الرسمية.. وقد أدت مصادرة حرية الصحف في البلاد إلى رغبة لا حد لها في قراءة الجرائد الحرة السورية والمصرية"⁽⁷⁾.

قدم وفد من الوطنيين الذي مثل إحدى التظاهرات قبل شهرين من انطلاق الثورة إلى وكيل الحاكم المدني البريطاني ارنلد ويلسون مطالب المتظاهرين، وكان ثاني هذه المطالب "إطلاق حرية الصحافة فوراً ليستطيع الشعب التعبير عن شعوره الوطني ويشرح مطالبه واحتياجاته"⁽⁸⁾ وجاء في أحد تقارير شرطة بغداد السرية إن محمد مهدي البصير طالب في اجتماع للوطنيين عقد بجامع الحيدرخانة يوم 17 حزيران 1920 الجمهور بتقديم احتجاج شديد على تأخر سلطات الاحتلال في الاستجابة لمطالب الوطنيين العراقيين حول إطلاق حرية الصحافة وطالب المجتمعون بجامع الوزير يوم 15 تموز 1920 بصحافة حرة.

كان ذلك أحد العوامل الأساسية التي فرضت ظهور صحافة خاصة تهيب الأذهان للثورة وتثير حماس السكان وتحضهم على طلب الاستقلال أو تنطق بلسان ثوار العشرين الذين كانوا بحاجة إلى نشرة وطنية تذكي النار في النفوس وتشد العزائم وتوضح أهداف الثورة، وتدحض إدعاءات أعدائها وتذيع إنباء مكاسبها وانتصاراتها⁽⁹⁾، ومن هذه الصحف:

مجلة اللسان

كانت أول مبادرة قبل انطلاق الثورة قد قام بها عدد من المثقفين العراقيين ومن أعضاء حزب العهد العراقي وهي إصدار مجلة باسم (اللسان) صدرت في بغداد في تموز عام 1919، جاء في ترويضها إنها (مجلة تاريخية اجتماعية أدبية شهرية) صاحب امتيازها علي رضا الغزالي ومديرها المسؤول أنطوان صادق لوقا ورئيس تحريرها أحمد عزة الأعظمي المعروف بالعمل في سبيل القضية العربية وكان قد

خاض تجربة سابقة في هذا المجال حين أصدر مجلة (لسان العرب) في إستانبول⁽¹⁰⁾.

عدت هذه المجلة أول صحيفة دعت إلى الثورة وهيأت الأذهان لها وقامت بتغذيتها ونشر مفاهيمها وكانت في مقدمة الصحف التي أكدت أهمية الحرية والمساواة والسيادة والاستقلال من خلال ما تنشره من مقالات وقصائد تلهب الشعور الوطني وتثير حماس القراء اهتمت بالتاريخ العربي وأبطاله ورموزه العظيمة ونشرت المقالات التي تعمل على ترسيخ الوحدة الوطنية والتماسك الاجتماعي وتستنهض الهمم وقد استقبلها الشباب العراقي المتحمس بكل ارتياح⁽¹¹⁾.

كتبت اللسان في عددها الأول تحت عنوان (الفلسفة والاجتماعيات) وهو من الأبواب الثابتة في المجلة "إن من ينظر في أحوال المجتمع العراقي يفكر فيما آل إليه أمره، لا بد وأن تضطرب حواسه ويضيع صوابه كيف لا وقد أصاب العراق في السنين الأخيرة أمراض كثيرة ينوء بحملها: ضعف في الأخلاق خلل في النظام فساد في التربية فوضى في الاجتماع. فغاية اللسان التي ترمي إليها ترتيب محاسن المدنية العربية التي لعبت بها الأهوال منذ قرون على مسمع أبناء العراق الأعزاء وتذكيرهم بما كان لامتهم من المكانة السامية بين الأمم والمنزلة العليا في التمدن"⁽¹²⁾

وتحت عنوان وظيفة الوطني دعت المجلة إلى الوحدة وخطبت الوطني بالقول: "أيها الوطني قد أرشدتنا الأيام وبصرتنا الأعوام بأن الحياة مدة والمدة ضائعة لولا الأمل والعمل على مقدار ما يعود على عامله من النفع والمنفعة إنما تكون بآثارها وتلكم الآثار هي تاريخك وتاريخ حياتك... ألا ترى أن بين الناطقين بالضاد من هو المسلم ومن هو المسيحي أليس من الضروري والحالة هذه أن تقام احتفالات مليّة يقوم بها أفراد هاتين الطائفتين فيشترك الكل في احترام أبطالهم وتبجيل زعمائهم ممن كانت ولا تزال أرواحهم حية وحياتهم مشعة؟"⁽¹³⁾

ولا يكاد القارئ يجد عدداً من أعدادها يخلو من عنوان الوطنية والوطن ووظيفة الوطني، فضلاً عن مقالات عن المرأة وحقوقها في التعليم ونيل حقوقها ومشاركتها في

الحياة العامة وقد أسهم بعض منهم في الكتابة بالمجلة بأسمائهم الصريحة منهم زهرة خضر، أو مستعارة مثل (فتاة بيروت) و(الخنساء)⁽¹⁴⁾.

كانت إدارة المجلة بمثابة منتدى يلتقي فيه العاملون في إطار الجماعات السياسية الوطنية والعائدون من الثورة العربية ومن المنافي والسجون يبحثون فيه الشؤون السياسية ويدعون إلى التمسك بالوطنية والعمل على إنهاء البلاد بنشر الحس الوطني والثقافة والتعليم وقد واصلت اللسان الصدور مدة عام فأصدرت اثني عشر عددا ذكر حمدي الباجه جي أحد رؤساء الوزارات السابقين في جريدة صدى الاستقلال البغدادية "إن الشيخ سعيد النقشبندى (أحد العاملين في الحركة الوطنية) قد وزع من الدراهم (150) ليرة ذهب وصلته من سورية على أعمال خيرية وطنية من جملتها إلى مجلة اللسان"⁽¹⁵⁾.

دأبت اللسان على كتابة ونشر المقالات التي تحض على الوطنية والوحدة الاجتماعية والتراث العربي واستقطبت كبار السياسيين والكتاب والأدباء والشعراء والصحفيين والمفكرين آنذاك من كل أنحاء العراق نذكر منهم عبد الرزاق الحصان، كاظم الدجيلي، إبراهيم الحوراني، المعلم داود صليوا، محمد الهاشمي، عطا أمين، جميل الزهاوي، سعد جريو، علاء الدين النائب، عبد الكريم راجي العلاف، عبد الرحمن البناء، محمد فاضل الجمالي، السيد هاشم الروضخون، عبد الحسين ضياء الدين، سلمان الشيخ داود، فايق الكيلاني، السيد عبد الأمير بهية، عبد الله السيد عباس، محمد خلوصي، مهدي عباس صالح، السيد عباس الروضخون، حسن حاجي علي، حسن القزويني، أمين خالص الشبيبي، مير أحمد سيد صافي، محمد سعيد جلال، حسن ملا خطاب، علي محمود الشيخ علي، محمد رضا فرج الله، يوسف غنيمه، رفائيل بطي، كاظم الشماخ، عبد الأمير خراز، ميخائيل تيسي، باقر توفيق الربيعي، عيسى عبد القادر، محمد علي الخطيب، عبد الوهاب ملوكي، عبد الرسول جمال، عبد الرزاق ألعامي، ملا عبد الجبار الروضخون، محمد عارف نزهت، محمد توفيق، إسماعيل محي الدين، عبد المجيد الاورفلي، أحمد نجم الدين الراوي،

رزاق حاج مسعود، عبد الرزاق عدولي المارديني، محمود نديم، السيد محمد عبد الحسين الكاظمي، محمد علي كمال الدين، محمد الباقر، رشيد الخطيب، عبد الرحمن خضر، عبد الكريم الأزري، عبد الله الفاروقي، صائب شوكت، محمد مهدي البصير، علي الجميل، طه صالح الراوي، محمود عبد الفتاح المدرس، ناجي القشطيني، محمد توفيق آل حسين أغا، صاحب الصائب، عارف نزهت وغيرهم⁽¹⁶⁾ وكان بعض هؤلاء ممن شارك في الثورة.

ويحسب لهذه المجلة إنها كانت تنشر إخبار افتتاح المدرسة الأهلية (التفويض) وكان بعض مؤسسيها أعضاء في جمعية حرس الاستقلال السرية المعارضة للاحتلال ممن يكتبون فيها وتنشر خطبهم ودعواتهم إلى التبرع للمدرسة وأسماء المتبرعين⁽¹⁷⁾ اتخذ الوطنيون المعارضون للاحتلال هذه المدرسة مقرا لاجتماعاتهم وغطاء لنشاطهم السياسي تلقى فيه القصائد الحماسية التي تدعو إلى المطالبة بحقوق الشعب والكفاح في سعيها (بحد السيف) وكانت المدرسة تلقن تلاميذها الأناشيد الحماسية المناوئة للسلطة حتى أن المس بيل السكرتيرة الشرقية لدار الاعتماد البريطانية لاحظت نشاط هذه المدرسة وقالت "إن أهميتها السياسية سرعان ما أصبحت أكثر من أهميتها التعليمية إذ كانت مقرا للوطنيين المتطرفين"⁽¹⁸⁾ وكانت جمعية حرس الاستقلال تعتمد على المناشير الخطية التي يتفنن الحرسيون في كتابتها ولصقها على الجدران ليلا⁽¹⁹⁾.

صدر من اللسان في سنتها الأولى 1919/1337 عشرة أجزاء الجزء العاشر أطلقت عليه اسم العدد الممتاز وفي السنة الثانية 1920/1338 أصدرت عددا فكان مجموع الإصدارات اثنا عشر عددا طبعت جميعها في مطبعة العرب لكنها توقفت بعد قيام الثورة.

وضعت المجلة أبوابا ثابتة لكثير من الموضوعات الاجتماعية والأدبية والتاريخية تناولت شخصيات من التاريخ الإسلامي وموضوعات أدبية واقتصادية وأبواب للشعر والرواية.

جريدة الفرات النجفية

بعد قيام الثورة في حزيران 1920 أصدر الثوار صحيفة حرة وطنية تعبر عن أهدافهم وخطتهم وترسم طريق ثورتهم وتنتشر أخبارها وما يقع في جبهاتها من قتال وغنائم من السلاح وعتاد وأسرى، وتحض الرأي العام على التكاتف والاتحاد من أجل نيل الاستقلال.

صدرت الفرات في مدينة النجف الاشرف بأربع صفحات لصاحبها الشيخ محمد باقر الشيباني كانت (أسبوعية سياسية أدبية تاريخية) صدر عددها الأول يوم 21 ذي القعدة 1338 الموافق السابع من آب 1920⁽²⁰⁾ وصفت نفسها بأنها لسان حال الثوار وعينت بشرح تعاليم الحركة الاستقلالية وعرض مطلبها وخاصة الاستقلال عرفت بلهجتها العنيفة كما كانت تشرح مبادئ الحركة وأهدافها وتفضح مخططات ومشاريع المحتل وواكبت إحداث الثورة اليومية بنشر ملاحق مستقلة فضلا عن نشر آراء علماء الدين وفتاواهم وخطبهم في حث الناس على مقاومة المحتل⁽²¹⁾.

قال عنها الصحفي المخضرم روفائيل بطي: "إن الجريدة بدت بلهجة صارخة وبدم القلب لا بحبر القلم وحصرت بحثها في الشؤون السياسية وكتابة المقالات الاستفزازية وإذاعة الخطب التي تلقى في محافل الثورة"⁽²²⁾. لم تصدر منها سوى خمسة أعداد فتوقفت بعد صدور عددها الخامس إثر ضعف الثورة واختفاء العديد من قادتها وزعمائها وعلى الرغم من ذلك فقد عدها المؤرخون وثيقة من وثائق الثورة المهمة كان أشهر مقالاتها رد صاحب الجريدة بكل جرأة وشجاعة على قرار الحاكم العام بتعطيلها الذي نشر في العدد الأخير والذي جاء فيه: "هون عليك يا ممثل الدولة الإنكليزية، إن الأمة التي ناصبتها العداء وحكمت فيها السيف فأرقت دماءها وأزهقت أرواحها عداء محضا وتحكما صرفا فلا خوف من الحق ولا وجل من العدل ستقف وإياك إمام محكمة التاريخ، ليعلم من هو المجرم الذي أتلّف النفوس وجنى على البشرية بلا رحمة ولا عطف، فالويل لمن صبغ الأرض بدماء أبرياء.

يا ممثل الدولة الإنكليزية ماذا صنعت أمة العراق المظلومة حتى تستحق من ضباط الاحتلال هذا الفتك الذريع

والتمثيل الشنيع والهنك الفضيع؟ أفعال تخجل منها العصور الأولى وتشمئز من فجائعها قرون الظلمة والظلم ويل لكم يا ضباط الاحتلال من ظلامه أمة كان جواب مطالبها الشرعية حز الرؤوس وتوصيد الأعضاء وحرق الجثث والتمثيل بالنفوس المحترمة".

وبعد إسهاب في كشف مساوئ الاحتلال وقسوة الحكم انتهى صاحب الجريدة إلى القول مستخفا: "أيها الحاكم العادل هل وراء ما يشهدونه كل يوم من ضروب الظلم وأنواع الاعتساف هل وراء التعذيب والانتقام شيء آخر من العذاب ليطمئن بال المشايخ وغيرهم؟ فهذا عدلك وهذه رحمتك. أما طلب المفاوضة وتعيينك لها حضرة (الكولونيل هاول) فإن ذلك يعود إلى رأي المشايخ وأقطاب الأمة الذين قلت إن الحكومة الإنكليزية ستجازيهم عملا بقواعدها فيا أيها الحاكم إن الأمة عملا بقواعدها الإنسانية واعتمادها على أصول المدنية لا تمتنع عن المفاوضات الدولية لكنها لا تدخل في المفاوضة معكم إلا على الشروط التالية:

- 1- سحب الجيش من البلاد.
- 2- إرجاع المنفيين.
- 3- حضور قناصل الدول في مجلس المفاوضات.

خلاصة القول إن الأمة لا تريد إلا الاستقلال التام للعراق بحدوده المعروفة وهي لا تدخل بالمفاوضة إلا على تلك الشروط"⁽²³⁾.

نشرت الفرات عددا من المواضيع التي تدعم الثورة وتهاجم البريطانيين وكتبت في عددها الأول تحت عنوان العراق يقاوم الحكم الاستعماري: "إن عهد الاستعمار وعمره بات قصيرا فنحن نستقبل عصرا يخالف العتو والكبرياء والغطرسة وإن الشعوب قد أدركت وطأة الاستعمار وأخذت تقاومه لتكسر قيوده"⁽²⁴⁾.

وفي عددها الثاني نشرت مقالا بعنوان (ثورة العراق) قالت فيه: "إن الثورة العراقية تشبه الثورتين الإيرلندية والمصرية في كل الوجوه فقد فجر بركانها الضغط وأضرم نارها الاستبداد ووسعها القضاء على الحرية فصمت الأذان عن سماع الحق وسدت المحاكم أبوابها وأصبح الحق

للقوة وردت مطالب الأمة فاشتد الظلم حتى بلغ منتهاه ونفذ صبر الأمة مما تلاقيه كل يوم من جور حكام الاحتلال".
احتجبت الجريدة بعد عددها الرابع عن الصدور بسبب صعوبات مادية وفنية تتعلق بأمر الطباعة والورق كما جاء في العدد الخامس الذي صدر يوم 15 أيلول 1920 وهو آخر إصدارها، وتعرضت لضغط السلطات المحتلة الأمر الذي أجبرها على التوقف⁽²⁵⁾ كان للصحيفة أثر كبير في ثورة العشرين حيث كانت منبرا لأراء المعارضين للاحتلال والمطالبين بخروج المحتل ولدعاة الاستقلال فضلا عن أعدادها خصصت ملاحق لنشر إخبار الثورة ووقائعها اليومية وما ألحقه الثوار بجيش الاحتلال من هزائم وما تكبدوه من خسائر⁽²⁶⁾.

لم تقتصر جهود محمد باقر الشبيبي على إصدار جريدة الفرات بل كان يصدر منشائر يومية ينشر فيها إخبار القتال في شتى جبهاته وكتب الزعماء التي كانت ترد إلى العلماء عن سير الثورة فضلا عن البيانات والنصائح والإرشادات المفيدة جاء في أحد المنشائر التي أصدرها يوم 14 ذي القعدة عام 1338 / 1920:
إن الوطن الذي ألزم كل فرد منكم بالدفاع عنه يلزمكم أيضا أن تراعوا الشروط الآتية:

- 1- على كل رئيس قبيلة أن يفهم كافة أفرادها بأن المقصود من هذه النهضة إنما هو طلب الاستقلال التام.
- 2- أن يهتف للاستقلال كل من في ميادين القتال.
- 3- يجب تأمين الطرق وحفظ المواصلات بينكم وبين مناطق الثورة.
- 4- التمسك بالنظام وتبدير الحركات ومنع الاعتداء فلا نهب ولا سلب ولا ضغائن قديمة ولا أحقاد.
- 5- حفظ الرصاص فلا يجوز إطلاقه بدون فائدة.
- 6- الاعتناء بالأسرى الإنكليز والهنود.
- 7- إبقاء أدوات التلغراف والتلفون والأعمدة لأن فيها منافع عظيمة للأمة. نعم يجب قطع الأسلاك البرقية إلى حد تنقطع معه مخابرات الحكومة المحتلة.

- 8- الاهتمام بقلع السكك الحديد والقناطر ولا سيما نسف الجسور التي يمر منها القطار.
- 9- الاحتفاظ بما يقع بأيديكم من عربات النقل والسيارات والمراكب.
- 10- حفظ المدافع والرشاشات ولا يجوز تخريب آلاتها أو تفريقها مطلقا لأنها من أكبر وسائل الفوز وتحقيق النصر.
- 11- حفظ الذخيرة المغتمة كالرصاصة والقذائف والقنابل والبارود.
- 12- إذا أسقطتم مدينة أو قرية فلا تتركوها منحلة بل يجب ترتيب حكومتها الموقته.
- 13- لا تهدموا محلات الحكومة وأبنيتها إلا إذا كانت معقلا ولا تتلفوا أثاثها لاحتياجكم إليها في المستقبل.
- 14- حافظوا على المستشفيات وما فيها.
- 15- ارفقوا بجرحى خصومكم فلا شيء يستحق الرفق والعطف مثل الجريح⁽²⁷⁾.

جريدة الاستقلال (البغدادية)

فكر فرع حزب العهد العراقي بالاشتراك مع أعضاء الأحزاب الوطنية السرية في إصدار صحيفة تخدم الثورة وتلبي مطالب الثوار وتقف ضد الاحتلال فتمت الموافقة على منح الامتياز إلى الصحفي عبد الغفور البدري فهو صاحب الامتياز ومديرها المسؤول وكان من أعضاء حزب العهد ومن المعارضين للاحتلال إما رئيس التحرير فهو قاسم العلوي وهو محامي وسياسي وأديب صدر العدد الأول من الجريدة في بغداد باسم الاستقلال يوم 28 أيلول 1920 اي في إثناء الثورة جاء في ترويضها عبارة (جريدة يومية عربية حرة)⁽²⁸⁾.

كانت الاستقلال الصحيفة الوحيدة في بغداد التي ناصرت ودعمت ثورة العشرين وأسهمت في الدعوة لتأييدها وقد وصفها المؤرخ عبد الرزاق الحسني بأنها المنبر الوحيد آنذاك الذي استقطب الكتاب الثوريين وعبرت عن آرائهم ضد الاحتلال وسلطة الانتداب لذا تعرضت للمتابع والغلق المتكرر⁽²⁹⁾.

ومن يعيش يرى الأيام مقبلة

يلوح للمرء في أحداثها العجب⁽³³⁾

عدت الجريدة عدم وفاء البريطانيين بالوعود التي قطعوها للعرب هي التي عجلت في قيام الثورة واستمرارها⁽³⁴⁾ عطلت الصحيفة مرات عدة كان أول تعطيل لها في إثر نشر عدد خاص بمناسبة عودة المنفيين الوطنيين إلى بغداد حيث كتبت تقول: "نهى الأمة العراقية بقدم منفيينا الكرام ونطلب إرجاع جميع المنفيين بلا استثناء كما أننا نواصل الطلب في تنفيذ سائر المواد السبع وهي:

1- إطلاق حرية الصحافة وتطبيق قانون المطبوعات العثماني إلى أن يسن غيره وفقا لنظام الاحتلال.

2- إطلاق حرية الاجتماعات وتشكيل أندية سياسية رسمية.

3- إصدار العفو العام الخالي من كل قيد أو شرط عن جميع السياسيين وإطلاق سراح المسجونين.

4- إرجاع المبعدين والمنفيين والسماح للمشتتين بالرجوع إلى أوطانهم.

5- رفع الإدارة العرفية العسكرية والأحكام الكيفية التي أناخت على الشعب العراقي منذ الاحتلال حتى الآن لتتمكن الأمة من التفاهم مع السلطات بكل حرية واطمئنان.

6- رفع المحاكم العسكرية والقضاة العسكريين والقوانين التي رتبت أخيرا وتطبيق القوانين الجزائية والحقوقية السابقة.

7- الإسراع في الانتخاب الحر وتشكيل المؤتمر العام من دون مداخله رجال الاحتلال وبدون أي تضيق على أفكار الأهالي بخصوص الانتخابات.

هذا ما طلبه الشعب العراقي وسيواصل الطلب بكل إلحاح لأنه يعتقد أنه لا يمكن أي مفاوضة تؤدي إلى التفاهم ما لم تنفذ هذه المواد السبع.

بعد تعطيل الصحيفة في شباط 1921 حكم على صاحبها بالسجن سنة واحدة وعلى رئيس تحريرها قاسم العلوي ستة أشهر ومحررها الأول محمد مهدي البصير تسعة أشهر⁽³⁵⁾.

كان هدف الجريدة خدمة الثورة والتعبير عن لسان فرع حزب العهد العراقي فتولى بعض العهدين أمر تحريرها وكانت في بداية صدورها يومية وبسبب ندرة الورق ومصاعب الطباعة جعلت أسبوعية تصدر يوم الأحد من كل أسبوع من الذين شاركوا في الكتابة والتحرير من السياسيين والكتاب والأدباء والشعراء رشيد الصوفي وعوني بكر صدقي وحسين الرحال محمد مهدي البصير وعبد الرحمن البناء ومحمد باقر الحلبي ومصطفى علي ومحمد يونس السبعوي وأحمد جمال الدين وفهمي المدرس وطالب مشتاق وسامي خوند وعثمان قاسم (سوري) وخيري حماد (فلسطيني)⁽³⁰⁾.

أفصحت الجريدة في عددها الأول عن خطتها فقالت: "إنها منشور وطني حر يخدم أقطار العرب عامة والعراقيين خاصة يدافع عما يدافعون ويطلب ما يطلبون ولا يبالي إذا انزعج منه الخائنون، لا ينتسب إلا إلى الوطنية الصادقة ولا يتكلم إلا ما يطابق أقوال الشعب وأفكاره" ويبدو من سرعة نفاذها أنها كانت جريدة الشعب بحق⁽³¹⁾.

دعت العراقيين إلى الوحدة والتكاتف، وحذرتهم من الدسائس وبث التفرقة بينهم، وأخذت تنشر مفاهيم الثورة وحق الشعب العراقي بالحرية والاستقلال وسعت بمطالبة السلطة المحتلة لإطلاق سراح المعتقلين السياسيين وإعادة جميع المنفيين ورفع الإدارة العسكرية وإطلاق حرية الصحافة والاجتماعات وتشكيل الأحزاب السياسية والإسراع بإجراء الانتخابات وجمع البرلمان⁽³²⁾.

وفي إشارة إلى وعود البريطانيين الكاذبة قالت في عددها الثاني: "إن العراقي قد تطبع في الأيام الأخيرة أن لا يصدق بأي قول ما لم ير الفعل بعين رأسه، صارت هذه الحالة خطة لجميع العراقيين... فلواختبرت عامتهم وخاصتهم لو جدت الجميع على الخطة التي ذكرناها وإن كانوا في معزل عن روبرت والسوفيت والبولون (البولونيين)... لأنهم مهتمون بما يطرأ على هذه البلاد ولا يبالون بما يقع من الحوادث التي لا علاقة لها بهذا الوطن ولا شك في أن العراق سيحافظ على خطته هذه ويبقى على ما هو عليه حتى يرى الأفعال مؤيدة

للأقوال

جريدة الاستقلال (النجفية)

من صحف الثورة الرئيسة صحيفة الاستقلال (النجفية) التي أصدرها السيد محمد عبد الحسين الكاظمي وهو مدير الجريدة ورئيس تحريرها كان من رجال الثورة وأحد كتاب مجلة (اللسان) الصادرة في بغداد البارزين، تخرج في كلية الحقوق وله مؤلفات عدة أما مدير شؤون الجريدة فهو المؤرخ الكبير عبد الرزاق الحسني صدرت الجريدة لسد الفراغ الذي تركه غلق جريدة الفرات وحملت شعار (لا حياة بلا استقلال).

صدر العدد الأول منها في 18 المحرم 1339 اليوم الأول من تشرين الأول 1920⁽³⁶⁾ إي قبل عودة برسي كوكس مندوبا ساميا إلى العراق بعشرة أيام وكانت الثورة مستعرة جاء كوكس ليعمل على تهدئة الثورة ويعمل على تنفيذ سياسة بريطاندا الجديدة وهي تشكيل حكومة وطنية موالية لها وتعمل بمشورتها وإشرافها بدلا من الحكم البريطاني المباشر⁽³⁷⁾ كانت الاستقلال (جريدة سياسية أدبية اجتماعية) كما جاء في تروبيستها صدرت بإجازة رسمية أصولية من قائمقام النجف المعين من قادة الثورة (نور الياسري)، وهو احد رموز الثورة وبشرط (أن لا تتخالف مع مبادئ الثورة المقدسة) قدم لها القائممقام مساعدات كثيرة وحصل صاحبها على تسهيلات واسعة من السلطات الموالية للثورة⁽³⁸⁾.

اتخذت الجريدة (مكتب الدعاية والإخبار) للثورة مقرا لإدارتها وعدت الناطق باسم ثورة العشرين وأدت دورا مهما في تأجيج الحماس الوطني برزت في نشر المقالات الحماسية التي تهاجم سلطات الاحتلال وتدعو أبناء الشعب العراقي لمقاومته وباشرت بنقل أخبار المعارك الضارية التي كان يخوض غمارها أبناء الشعب ودعت الشعب إلى التمسك بأهدافه والاستمرار بالنضال حتى تتحرر البلاد.

لم تستمر هي الأخرى طويلا وبسبب ضغوط السلطات المحتلة فلم يصدر منها سوى ثمانية أعداد بسبب مواقفها الجريئة وصراحتها وشدة أسلوبها في التعبير عن أهداف الشعب وتطلعاته تم إغلاقها بعد أن قاربت الثورة على الانتهاء وشرع زعمائها بمغادرة العراق⁽³⁹⁾.

قالت في مقالها الافتتاحي لعددتها الأول: "لقد ألمنا خلو البلاد من صحافة وطنية وعدم اهتمام الكتاب وحملة الأقلام بها في هذه الأيام الحرجة فدفعتنا الوطنية إلى إصدار جريدة الاستقلال في النجف الأشرف بعدما كان في النية نشرها في بغداد، لترد أضاليل المحتلين وتهمهم وتنتشر مظالمهم البربرية وترفع الستار عن حقيقتهم وتوضح مطالب الأمة المشروعة لدى العالم وتنتشر أنباء المعارك والحوادث المحلية وتوقف الأمة على الحالة السياسية التي يتبدل مجراها كل حين، وبها مستقبلها الذي يترأى من خلال الحوادث الجارية وتوضح لها السبل التي يتحتم سلوكها لبلوغ الغاية المقدسة وتنتقد أعمالها لتوقفها على النافع منها والضار شأنها شأن الجرايد الكبيرة الحرة في البلاد الراقية... وستصدر في الأسبوع أربع مرات"⁽⁴⁰⁾.

بعد وصول المندوب السامي كوكس بغداد انبرت الصحيفة لطرح مطالب الوطنيين على سلطة الاحتلال متمثلة بشخصه قائلة: "لم يطرأ تغيير جوهري، إن الأمة تريد عفوا عاما وعودة المبعدين وإعادة الضباط المحتجزين في سورية وغيرها وإجراء تغيير كبير في الإدارة وإحلال العراقيين محل الأجانب وقالت إن اللغة العربية ليست اللغة الرسمية حتى الآن، وهددت بعودة الثوار لمهاجمة المحتلين إذا لم تتم معالجة الوضع وأضافت تقول:

"لم يظهر حتى الآن شكل من أشكال الحكم الوطني كما لم يظهر ما يدل على إن الحكومة البريطانية قد غيرت سياستها المناهضة لأماني الشعب إلا أن الوطنيين سينتصرون" وقالت إن العراقيين امتشقوا الحسام في وجه المحتلين وأخرجوهم من كثير من المناطق في مدة قصيرة ودعت الشعب إلى التمسك بأهدافه والاستمرار في النضال حتى تتخلص البلاد من ربة المستعمر⁽⁴¹⁾.

وفي عددها الرابع نشرت احتجاج زعماء الثورة باسم الأمة العراقية موجه إلى الحكومات الأوربية وعصبة الأمم حول الفظائع التي ارتكبتها الإنكليز في العراق وقع عليه نحو مئة من رؤساء العشائر وأعيان البلاد موضحين فيه الأسباب التي أدت إلى الثورة بعد أن عجزوا عن الحصول على الاستقلال بالطرق السلمية وما عانوه من قوات الاحتلال من

تدمير وسفك للدماء وما تعرض له العراقيون من اضطهاد وقتل ومصادرات وإرهاب وغدر وتدمير للممتلكات وناشدوا الدول وعصبة الأمم بالقول: "الأمل وطيد بان مبادئ العدل التي قامت عليها دعائم الدول المتقدمة لا تسمح بهضم حقوق الأمة العراقية مع كفايتها في الوقوف بنفسها في معترك الحياة بما لديها من الثروة التجارية والزراعية والاستعداد للعمرة وكفاية رجالها للإدارة فالأمل تداركنا عاجلا وتخليصنا من الاضطهاد العسكري وتخليه سبيلنا بمنحنا الاستقلال التام والحرية ليثبت العدل وتقر المدنية على القواعد المتينة⁽⁴²⁾.

نشرت الجريدة أخبارا عن إدارة الثورة وتأليف "مجلس حربي أعلى نيظت به القيادة العليا للثورة يضم كبار رجال الثورة وزعمائها منهم الشيخ محمد العبطان والسيد محسن أبو طيخ الذي عين متصرفا للواء كربلاء جرى حفل تنصيبه في دار بلديتها يوم السادس من تشرين الأول 1920 حيث رفع العلم العربي فوق تلك البناية وأقيمت القصائد الحماسية ورددت الأهازيج الشعبية"⁽⁴³⁾.

أجرت الجريدة لقاء مع كوكس تحدث فيه عن رغبة الحكومة البريطانية في إنهاء الثورة عن طريق التفاهم مع الشعب العراقي وأعلن انه يسمح بعقد الاجتماعات السلمية وإصدار الصحف بعد الحصول على إذن الحاكم العسكري البريطاني ووعد بتسهيل مهمة عودة المنفيين وإتاحة الفرصة للشعب بانتخاب المجلس العام الذي يقوم بوضع شكل الحكومة العراقية الجديدة⁽⁴⁴⁾.

شككت صحيفة الاستقلال بتصريحات الحكومة البريطانية حول الوضع بالعراق قائلة "إن العراقيين نظرا لما مر عليهم من التجارب الأليمة أصبحوا في ريب من كل عمل تنوي الحكومة إجراؤه لأن المصائب التي قاساها الشعب من جراء أعمال الحكام باسم رغبة الشعب ومصلحة البلاد علمت العراقيين درسا نافعا وهو أن الشعب يجب أن يدير شؤونه بنفسه"⁽⁴⁵⁾.

كانت صحيفتا الفرات والاستقلال (النجفيتان) من صحف الثورة ولسان حالها وكانتا تصلان إلى مناطق الثورة مع المناشير الأخرى فتتناولها الأيدي وتثير الهمم وتوثر في

النفوس وتبعث الأمل⁽⁴⁶⁾ لكنهما لم تواسلا الصدور مدة طويلة بسبب الأوضاع المالية وصعوبة الاتصال وإيصال الخبر وضغوط السلطات المحتلة فكان مجموع ما صدر منهما ثلاثة عشر عددا فقط وتعرضنا للإغلاق.

وبحكم صدورهما في النجف التي كانت مركز قيادة الثورة فقد تمكنتا من نقل وقائع الثورة والمعارك العسكرية التي خاضها الوطنيون ضد قوات الاحتلال وكانت بعض مقالاتها تكتب بأسماء مستعارة وأهم ميزة لهما أنه كان لكل منهما أشبه ما يكون (المراسل الحربي) في أيامنا هذه ينقل إليهما تفاصيل مجريات الثورة وأسماء المشاركين فيها ومن هم المعادون لها وما كان يقع في كل جبهة من جبهات القتال ومعظم المدن العراقية ومعلومات عن مدة استمرار القتال بالساعات وأعداد المشاركين فيه من الطرفين وأسماء الشيوخ الذين يتولون القيادة وعدد القتلى من العدو وخسائره وأعداد الشهداء العراقيين وينشران معلومات تفصيلية عن تحركات القوات البريطانية وسلطاتها في العراق يحصلون عليها مما كان يقع بأيدي الثوار من القوات المعادية المهزومة أو من الأسرى البريطانيين ورسائلهم لكن هذه الأخبار والمعلومات تنشر في وقت متأخر بسبب صعوبة الاتصال وانقطاع المواصلات⁽⁴⁷⁾.

الملاحق نسخة من الإعداد الأولى لصحيفتي الفرات والاستقلال النجفيتان.

الفراش

[illegible]

الاستقلال

التي كانت اسم جريدة الاستقلال
مدبر سياسي بارز فقد تيسر محررها
السيد محمد عبد المدين
مدبر شؤونها
السيد عبد الرزاق
مراتلا مقالات السطر فرفرف

لیکھو کہ عہدہ دوسم
من سے عمر جمعیت فی کتبیا
وست جمعیت فی طریجا
بدل کل شہر ۱۰ لکھ دی گیم
لاورہ رانی قدرت اہلم ۲۵
نفس اللہ نے اس قدر

الحرف الف ت ١٥ حروف

الجب السبت ١٤ محرم سنة ١٠٧٩ جري في ليلة ادية اجنامية فصد في الاسر ما وهر من

[illegible][illegible]

صورة الصفحة الأولى بعد النقل من جريدة المرات السنية

- (1) الصحافة العراقية في ذاكرة التاريخ
827948https://Arabic rt Com/news
- (2) إبراهيم خليل احمد، الصحافة ، في كتاب حضارة العراق، لمجموعة من المؤلفين العراقيين ج11 بغداد 1985 ص 339.
- (3) رجب بركات، من صحافة الخليج العربي، الصحافة البصرية بين 1899- 1973، بغداد 1973 ص 69.
- (4) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ج4 قم 2004 ص 113-114 .
- (5) جبران اسكندر رفيق، الصحافة العراقية منذ الاحتلال البريطاني حتى قيام الحكم الوطني 1914- 1920، مجلة تكريت للعلوم السياسية العدد 4 كانون الأول 2005 ص 188- 191.
- (6) المصدر نفسه ص 195- 196.
- (7) محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية ج1 بغداد 1923 ص 67 - 68.
- (8) فائق بطي، الصحافة العراقية: ميلادها وتطورها، بغداد 1961 ص 26.
- (9) كمال مظهر أحمد، صفحات من تاريخ العراق المعاصر، بغداد 1987 ص 62؛ صحافة ثورة العشرين، جريدة المراقب العراقي 2016/3/6.
- (10) اللسان، الجزء 1 ذي القعدة 1337 تمور 1919 .
- (11) إبراهيم خليل احمد، الصحافة العراقية 1914- 1958 في كتاب حضارة العراق لمجموعة من المؤلفين العراقيين ج13، بغداد 1985 ص 224 .
- (12) اللسان الجزء السابق ص 5 .
- (13) الجزء نفسه ص 9- 11 .
- (14) أجزاء المجلة كاملة في مكتبة قسم التاريخ بكلية الرشيد الجامعة الأهلية.
- (15) سجاد الغازي، تاريخ الصحافة العراقية، بحث غير منشور بحوزة صاحبه ص 52
- (16) ينظرا جزء المجلة .
- (17) ينظر الأجزاء : الخامس ص 160 ، السادس ص 178 والتاسع ص 288
- (18) المس بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، بيروت 1971 ص 424 ؛ علي الوردي، لمحات ص 101 .
- (19) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، قم بلا ص 353.
- (20) الفرات العدد 1، 21 ذي القعدة 1338 .
- (21) إبراهيم خليل أحمد، الصحافة العراقية 1914- 1958، ص 226.
- (22) روفائيل بطي، الصحافة في العراق، القاهرة 1955، ص 60، سجاد الغازي، المصدر السابق ص 22.
- (23) سجاد الغازي ، المصدر السابق ص 47.
- (24) الفرات 21 ذي القعدة 1338.
- (25) إبراهيم خليل احمد، الصحافة العراقية 1914- 1958 ص 226
- (26) روفائيل بطي، الصحافة في العراق ص 68.
- (27) عبد الرزاق الحسني، المصدر السابق ص 351-352.
- (28) الاستقلال (البغدادية) العدد 1 في 19 محرم 1339، 3 تشرين الأول 1920.
- (29) جبران اسكندر رفيق، المصدر السابق ص 199.
- (30) إبراهيم خليل احمد، الصحافة العراقية 1914- 1958 ص 227- 228 ؛سجاد الغازي، المصدر السابق ص 49.
- (31) الاستقلال (البغدادية) العدد الأول 3 تشرين الأول 1920.
- (32) إبراهيم خليل احمد، الصحافة العراقية 1914- 1918 ص 228.
- (33) الاستقلال (البغدادية) العدد 1، 3 تشرين الأول 1920.
- (34) الاستقلال (البغدادية) 29 تشرين الأول 1920.
- (35) سجاد الغازي المصدر السابق ص 49.
- (36) الاستقلال (النجفية) العدد 1 / 18 محرم 1339 / 1 تشرين الأول 1920.
- (37) عبد الرزاق الحسني، المصدر السابق ص 410-412 .
- (38) إبراهيم خليل احمد، الصحافة العراقية 1914- 1958 ص 229.
- (39) المصدر نفسه ص 230 .
- (40) الاستقلال (النجفية) 1 تشرين الأول 1920
- (41) الاستقلال (النجفية) 17 تشرين الأول 1920 .
- (42) الاستقلال (النجفية) 23 محرم 1339 .
- (43) الاستقلال (النجفية) العدد 6 10 تشرين الأول 1920 .
- (44) الاستقلال (النجفية) 24 تشرين الأول 1920
- (45) الاستقلال (النجفية) 5 كانون الأول 1920 .
- (46) عبد الرزاق الحسني، المصدر السابق ص 253 .
- (47) لقاء مكي، صحافة ثورة العشرين، قناة الرافيدين الفضائية 2019/4/30

بعثة الشيخ محمود حب الله لدراسة أحوال مسلمي اتحاد جنوب إفريقيا سنة 1951

الأستاذ الدكتور أحمد عبد الدايم

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر - كلية الدراسات الإفريقية العليا - جامعة القاهرة/
جمهورية مصر العربية

وأثرهما. ثانيهما، التعرف على قضايا المسلمين في اتحاد جنوب إفريقيا في ذلك الوقت في سياقها العام المرتبط بالحكم العنصرى، وفي سياقها الخاص المرتبط بالمسلمين وتعدادهم. والسؤال الذى يطرح نفسه: ما الأسباب التى جعلت مؤسسة الأزهر ترسل الشيخ محمود حب الله لدراسة أحوال الاسلام والمسلمين في افريقيا الجنوبية؟ وما هى القضايا التى أثارها تقرير الرجل؟ والحلول التى اقترحها للعناية بأحوال مسلمي اتحاد جنوب افريقيا؟ وما هى أوجه التشابه والتفريق بين كتاباته ومراسلات القنصليات المصرية باتحاد جنوب افريقيا فى ذلك الوقت؟ وفى هذا الاطار تم تقسيم الدراسة الى ستة عناصر رئيسية:- الأول- حالة الإسلام والمسلمين فى جنوب افريقيا قبل عام 1950. الثاني، علاقة الأزهر الشريف باتحاد جنوب افريقيا قبل عام 1951. الثالث، التعريف بالشيخ محمود حب الله وبعثته. الرابع، زيارة الشيخ حب الله ورصده لأحوال مسلمي جنوب أفريقيا وتقريره عنهم. الخامس، أهم قضايا المسلمين فى اتحاد جنوب افريقيا. السادس، أثر التقرير العام والسرى فى متابعة المفوضيات المصرية فى الاتحاد لأحوال المسلمين هناك.

الكلمات المفتاحية

محمود حب الله- اتحاد جنوب افريقيا- مسلمي الاتحاد- العنصرية البيضاء- الدبلوماسية المصرية- الأزهر

أولاً- حالة الإسلام والمسلمين فى جنوب افريقيا قبل عام 1950:-

قبل أن نتحدث عن علاقة الأزهر بمسلمي جنوب افريقيا علينا أن نتعرف فى البداية على هؤلاء المسلمين وكيفية وصولهم إلى تلك المنطقة. حيث سُجِّل أول وصول للمسلمين الأحرار، المعروفين باسم "مارديكرز Mardyckers" عام 1658.

لم تحظ بعثة الشيخ محمود حب الله، مبعوث الأزهر الشريف إلى اتحاد جنوب افريقيا سنة 1951، إلا بعناية قليلة من قبل الباحثين. هذا بالرغم من العناية التى حظي بها تقرير الرجل عنها من قبل الجهات الرسمية المصرية وغير الرسمية، كون البعثة قد اهتمت بقضايا المسلمين فى اتحاد جنوب افريقيا. بل راحت المفوضيات الملكية المصرية فى جوهانسبرج وبريتوريا وكيب تاون تعنى بعد صدور تقريرها بالقضايا التى طرحها الرجل وأثارها فى تقريره. فالحيثية العلمية للدكتور محمود حب الله، باعتباره أستاذًا للأخلاق وعلم النفس بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر الشريف، وسبق له أن أرسل فى بعثة دينية الى منطقة الشرق الافريقى، وقدم دراسة وافية عن أحوال مسلمي اوغندا وتنجانيقا وكينيا سنة 1947، هى التى جعلت تقريره حول الاسلام والمسلمين فى افريقيا الجنوبية سنة 1951 يحظى بكل هذه العناية الدينية والحكومية على السواء. وكذا فإن تقريره السرى المرفوع لمشيخة الأزهر ووزارة الخارجية المصرية لم يدرج جهداً فى فضح المعاملات الخاصة بالمسلمين هناك. حتى أن الرجل قد امتد نقده للمفوضيات المصرية فى جنوب افريقيا ولكتيبات وزارة الخارجية المعممة على السفارات. فقد ساءت الرجل أحوال المسلمين الاجتماعية والاقتصادية المتردية هناك، واضطهاد الحكومات العنصرية البيضاء لهم، فسجل ما رآه وما سمعه فى تقريره، مقترحاً حلولاً عملية للنهوض بمستواهم الثقافى والأدبى والسياسى. فكان بهذه الالاهية الكبيرة التى جعلتنا نفرد لبعثته دراسة خاصة بها، وبأثر تقريره فى المتابعة لأحوال المسلمين فى الاتحاد وما جرى بشأنهم. ومع ذلك قدم الرجل تقريراً فيه من الموضوعية تجاه الحكم العنصرى فى الاتحاد ما لم تتطرق به وثائق الدبلوماسية المصرية نفسها.

وتهدف الدراسة لأمرين: أولهما، تبيان أهمية البعثة والتقرير الذى كتبه الشيخ محمود حب الله سنة 1951

فكلمة "مارديسكا Mardicka" أو "ماردهيكا Maredhika" تعني الحرية. وكان المارديكرز من سكان أمبويينا Amboyna في جنوب جزر الملوك Maluku Islands في اندونيسيا، قد جُلبوا إلى كيب تاون للدفاع عن المستوطنة حديثة التأسيس ضد السكان الأصليين، ولتوفير العمالة بنفس الطريقة التي كانوا يعملون بها في وطنهم. سواء كانوا لدى البرتغاليين في أمبويينا أو حين حل الهولنديين محلهم في ذات المنطقة. وكان حاكم الكيب جان فان ريببيك قد طلب إرسال المارديكرز إلى كيب تاون كقوى عاملة. لكن مُنِع المارديكرز من ممارسة شعائر دينهم الإسلامي علناً. وكان هذا متوافقاً مع قانون الهند، الذي صاغه فان ديمن عام 1642. وكذا وصل الإسلام مع فترة الاستعمار الهولندي من خلال الهجرة القسرية للعبيد والمنفيين السياسيين والمُدانين من جزر الهند الشرقية الهولندية ومناطق أخرى. ولاحقاً، ساهم العمال المُتعاقدون من الهند البريطانية في تعداد المسلمين. ونتج عن ذلك مجتمع مسلم متنوع، يُشار إليه غالباً باسم "كيب مالايو"، أو ذوي الجذور المختلفة⁽¹⁾. وخلال أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، واصل الهولنديون نفوذ القادة المسلمين من جزر الهند الشرقية الهولندية إلى كيب تاون. وسُجن العديد من الزعماء السياسيين المسلمين "الهنود" و"المسلمين" الذين جُلبوا من شرق آسيا في جزيرة روبن⁽²⁾. وفي عام 1793، شجع نمو مجتمع مسلمي كيب تاون على تقديم التماس إلى شركة الهند الشرقية الهولندية للحصول على إذن لبناء مسجد⁽³⁾. وحينما احتل البريطانيون مستعمرة كيب تاون سنة 1795، والتي كانت آنذاك تحت سيطرة شركة الهند الشرقية الهولندية، دافع عنها المسلمون بقوة. وجاء هذا الاحتلال البريطاني بسبب الاحتلال الفرنسي للجمهورية الهولندية نفسها. فهدفت الخطوة البريطانية باحتلال الكيب إلى تأمين الطرق البحرية المؤدية إلى الهند ومنع التدخل الفرنسي المحتمل. وشكل هذا الاحتلال نهاية الهيمنة الهولندية في المنطقة وبداية الحكم البريطاني، لكن هذا الاحتلال الأول لم يدم طويلاً، حيث عادت للسيطرة السيطرة الهولندية سنة 1803⁽⁴⁾. ونظراً لاختبار المسلمين في الدفاع عن المستعمرة راحت السلطة الهولندية تأت بمزيد من المسلمين السود. وبحلول عام 1804، بلغ عدد الأحرار منهم نسبةً كبيرةً، لدرجة أن الحكام

الهولنديين غيَروا من سياستهم لحشد دعمهم. وذلك خوفاً من غزو بريطاني منتظر لكيب تاون، وبالتالي منحوا السود الأحرار حريتهم الدينية استقطاباً لهم. وفي ٢٥ يوليو 1804، كوفئ صبر مسلمي كيب تاون ومثابرتهم، باعطائهم الحرية الدينية لأول مرة في رأس الرجاء الصالح. حيث كانوا مقيدين عن ممارسة شعائرهم الدينية بموجب قوانين الهند، وهي مجموعة من القوانين التي كانت تهدف إلى تقييد الممارسات الدينية لمسلمي الإمبراطورية الباتافية الهولندية التي كان كيب تاون جزءاً منها⁽⁵⁾.

وبعد اندلاع الحروب النابليونية عام 1803، تم التخطيط لغزو بريطاني ثانٍ لمستعمرة الكيب، وتم تنفيذه عام 1806. وتم ضمان النصر بعد معركة بلاوبرج. وبالتالي أصبحت جزءاً من الإمبراطورية البريطانية⁽⁶⁾. وتطورت أعداد المسلمين في مستعمرة الكيب البريطانية سنة 1841، تطورا كبيرا. فكان بمدينة الكيب نفسها 6492. أما منطقة كيب فكان بها 400، وستيلينبوش 268، وويستر 300، وجورج 100، وويتنهاج 150، وألباني 50، وسويلندام 20، وبوفورت ويست 20، بمجموع 7800⁽⁷⁾.

وبحلول عام 1858، كان وضع العمالة في زراعة السكر في ناتال حرجاً للغاية، لدرجة أن شركة أومزينتو للسكر Umzinto Sugar Company جلبت من جاوة بعض العمال الصينيين والماليزيين في فبراير 1858 للعمل على الساحل الجنوبي لناتال. وقد مثل هذا الاستقدام بداية استيراد العمالة الشرقية إلى ناتال. ووصلت أول دفعة من العمال المتعاقدين من الهند إلى ساوث بيتش في ميناء ناتال، الذي عُرف لاحقاً بدير بان، في 6 نوفمبر 1860. وتشير السجلات إلى أنه من بين 342 عاملاً متعاقداً، كان 24 مسلماً فقط. وبين عامي 1860 و1861، وصلت خمس سفن أخرى تحمل عمالاً هنوداً متعاقدين إلى ميناء ناتال. وكان على متنها 1360 رجلاً وامرأة. وكانت نسبة المسلمين على متن كل سفينة 12%. وبدأ نزاع المقابر في رأس الرجاء الصالح بالتحقيق البلدي عام 1858 واستمر حتى إنشاء مقبرة المرصد Observatory Cemetery عام 1866. وتجلّى فيه التأثير الملحوظ لمسلمي رأس الرجاء الصالح. ومرة أخرى، استُخدمت المساجد كنقاط تجمع لإيقاظ وعي مسلمي رأس الرجاء الصالح. وهنا حثّ أئمة المساجد المختلفة

ثانيًا. علاقة الأزهر الشريف باتحاد جنوب إفريقيا قبل عام 1951:-

كان لجريدة المنار اهتمام خاص بمسلمي جنوب إفريقيا بشكل عام⁽¹⁶⁾. بل من خلالها عرفنا الصلة التي توطدت بين مسلمي الترانسفال، أحد مناطق جنوب إفريقيا الشمالية، والأزهر الشريف علي وجه الخصوص. حيث بدأت من خلال تواصل الحاج مصطفى الترانسفالي في عام 1903م مع الشيخ محمد عبده، مستفسرا حول ثلاثة مسائل تشغل المسلمين هناك. وتضمن في استفساره الأول: يوجد أفراد في بلاد الترانسفال تلبس البرانيط لقضاء مصالحهم، وعودة الفوائد عليهم، هل يجوز ذلك؟ أما السؤال الثاني فيقول: إن ذبحهم مخالف لأنهم يضربون البقر بالبلط، وبعد ذلك يذبحون بغير تسمية، والغنم يذبحونها من غير تسمية، هل يجوز ذلك؟ أما السؤال الثالث فيقول فيه: إن الشافعية يصلون خلف الحنفية دون تسمية، ويصلون خلفهم العيدين، ومن المعلوم أن هناك خلافاً بين الشافعية والحنفية في فرضية التسمية، وفي تكبيرات العيدين، فهل تجوز صلاة كل خلف الآخر؟⁽¹⁷⁾.

وأجاب الشيخ محمد عبده عن تلك الاسئلة الثلاث فيما عرف بالفتاوى الترانسفالية، فذكر بخصوص لبس البرنيطة بأنه إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول في دين غيره، فلا يعد مكفرا. وإذا كان اللبس لحاجة من حجب شمس أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره كذلك لزوال معنى التشبه بالمرءة. وأما الذبائح فالذي أراه أن يأخذ المسلمون في تلك الأطراف بنص كتاب الله تعالى في قوله "وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم" سورة المائدة 5، وأن يقولوا على ما قاله الإمام الجليل أبو بكر العربي المالكي من أن المدار على أن يكون ما يذبح مأكول أهل الكتاب قسيسهم وعامتهم وبعد طعاما لهم كافة. فمتى كانت العادة عندهم إزهاق روح الحيوان بأي طريقة كانت وكان يأكل منه بعد الذبح رؤساء دينهم ساغ للمسلم أكله، لأنه يقال له طعام أهل الكتاب. ولقد كان النصارى في زمن النبي عليه الصلاة والسلام على مثل حالهم اليوم، خصوصا ونصارى الترانسفال من أشد النصارى تعصبا في دينهم وتمسكهم بكتبهم الدينية، فكل ما يكون من الذبيحة يعد طعام أهل الكتاب متى كان الذبح جاريا على عادتهم المسلمة عند رؤساء دينهم

مسلمي الرأس على التصدي لتدخل غير المسلمين في شؤون الجالية المسلمة. ولم يتردد المسلمون الأوائل في مواجهة الدولة حين هددت ممارسة شعائرهم الدينية الإسلامية⁽⁸⁾.

وعلى هذا هاجرت مجموعتان من مسلمين جنوب أسيا إلى جنوب أفريقيا. بدأت الأولى بموجة هجرة للعمال المتعاقدين من جنوب الهند في ستينيات القرن التاسع عشر. حيث جلب البريطانيون هؤلاء العمال للعمل هناك، وكان 7.10% منهم مسلمين. أما المجموعة الثانية، فكانت من التجار والهنود الرخل، الذين وصلوا من شمال الهند واستقروا في ناتال وترانسفال وكيب تاون. وبُني أول مسجد في ناتال، مسجد الجمعة، في شارع جراي بمدينة ديربان عام 1881⁽⁹⁾. وأفاد تعداد عام 1875 بوجود حوالي 13930 مسلماً في المستعمرة البريطانية، منهم 10817 ملايوي، وفيهم 8948 مسلماً في كيب تاون⁽¹⁰⁾. وبطبيعة الحال كانت جنوب إفريقيا في القرن 19 عبارة عن أربع مستعمرات، منها اثنتان تحت الحكم البريطاني، واثنتان تحت حكم البوير الافريكانرز. لكن تطورت الأمور في نهاية القرن 19 بقيام حرب البوير، وانتهت سنة 1902⁽¹¹⁾. ويمكن تقدير المسلمون الهنود وقتها بأنهم كانوا أقلية ضمن أقلية. ووفقاً لتعداد عام 1904، أنه من بين 100,918 هندياً في ناتال، كان 9,992 (9.901%) من المسلمين، وكانت الأغلبية الساحقة منهم (72%) من الذكور. وعلي هذا شكل المسلمون الهنود إحدى أكبر مجموعتين فرعيتين، فالأخرى هي "الملايو". وتتركز غالبية المسلمين الهنود في ناتال والترانسفال، بينما يعيش معظم الملايو في مقاطعة كيب الغربية⁽¹²⁾.

وحينما تم تأسيس اتحاد جنوب إفريقيا عام 1910⁽¹³⁾، وصل إلى ناتال في العام التالي 152,641 هندياً⁽¹⁴⁾. وعلي هذا كان يصعب تقديم تقدير إجمالي للمسلمين حينها، بل إن العدد الدقيق للمسلمين في اتحاد جنوب إفريقيا بين عامي 1910 و1950 غير معروف بدقة، لكن يُقدَّر بأنهم شكلوا نسبة ضئيلة، حوالي 1.5%، من إجمالي السكان خلال تلك الفترة. وسجّل تعداد مستعمرة كيب في أوائل القرن العشرين حوالي 22,575 مسلماً، هذا غير الترانسفال والكيب⁽¹⁵⁾.

ومجىء الآية الكريمة "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم" بعد آية تحريم الميتة وما أهل لغير الله به بمنزلة دفع ما يتوهم من تحريم طعام أهل الكتاب، لأنهم يعتقدون بالوهية عيسى، وكانوا كذلك كافة في عهده عليه الصلاة والسلام إلا من أسلم منهم. ولفظ أهل الكتاب مطلق لا يصح أن يحمل على هذا القليل النادر. فإذا تكون الآية كالصريحة في حل طعامهم مطلقاً، متى كانوا يعتقدونه حلالاً في دينهم دفعاً للحرص في معاشرتهم ومعاملتهم. وأما صلاة الشافعي خلف الحنفي فلا ريب عنده في صحتها، مادامت صلاة الحنفي صحيحة على مذهبها، فإن دين الإسلام واحد. وعلى الشافعي المأموم أن يعرف أن أمامه مسلم صحيح الصلاة بدون تعصب منه لإمامه. ومن طلب غير ذلك فقد عد الإسلام أدياناً لا ديناً واحداً، وهو مما لا يسوغ لعاقلاً أن يرمى إليه بين مسلمين قليلي العدد في أرض كل أهلها من غير المسلمين⁽¹⁸⁾.

واشتهرت هذه الفتوى وسببت بعض الجدل والترشق بين العلماء، فقد قيل بأن سماح محمد عبده بلبس البرنيطة هي بمثابة التشبه بالكفار. ورأى آخرون أنه نوع من الانكسار. وحول مسألة أكل المسلمين من ذبائح اليهود والنصارى، فقد سببت الفتوى أيضاً بعض الانتقادات. ورد بعض علماء الأزهر على هذه الانتقادات وأطنبوا فيها. وجمع الشيخ عبد الحميد حمروش البحرأوي بعض ما جاء به علماء الأزهر ووضعها في رسالة باسم إرشاد الأمة الإسلامية إلى أقوال الأئمة في الفتوى الترانسفالية. بل انتقل الرد عليها إلى خارج مصر ممثلاً في رد الشيخ الطاهر بن عاشور أحد شيوخ جامع الزيتونة الكبار في تونس⁽¹⁹⁾.

وفي نفس السياق، تسببت هذه الفتوى في حدوث جفاء بين الخديوي عباس حلمي الثاني والشيخ محمد عبده. وكذا حدث فهم خاطئ لها عند العامة، حتى تصدى الشيخ عبد الحميد البحرأوي للدفاع عن الشيخ محمد عبده عبر كتابه المذكور سابقاً، مدافعاً عن الفتوى وصحتها. بل كتب مستهلاً إجابته "علم القراء ما كان في العام الماضي من لغط بعض الجاهلين بفتوى مفتي الديار المصرية لبعض أهل الترانسفال بجل ذبيحة النصارى في تلك البلاد، وبحل لبس القلنسوة الإفرنجية لحاجة أو ضرورة، وبحل صلاة الشافعي خلف الحنفي، وكان السبب في اللغط أن بعض أصحاب الأهواء

من الأمراء أو عز إلى بعض الجرائد المحدثه بالتنديد بالفتوى لغرض له في ذلك، فطفقت الجريدة تخبط في ذلك محرفة السؤال والجواب عن موضعه". مضيفاً "وقد جرت العادة بأن ما أكثرت الجرائد الخوض فيه، يخوض فيه الناس لا سيما أهل الجهل والبطالة، وكثير ما هم، وقد بينا يومئذ حكم الله تعالى في هذه المسائل. وأيدنا الفتوى بالبراهين الشرعية والدلائل، ولم يكن لصاحب الجريدة المحدثه من دليل غير القال والقليل، وكان منه الإيهام بأن بعض علماء الأزهر كتبوا لصاحب الجريدة ينكرون صحة الفتوى، فلما وصلت هذه الدعوى إلى علماء الأزهر الأعلام انتدب بعض فضلائهم إلى وضع رسالة يؤيدون فيها الفتوى بنصوص المذاهب الأربعة وسموها "إرشاد الأمة الإسلامية ... إلخ" ثم إن الشيخ عبد الحميد حمروش البحرأوي أحد المدرسين في الأزهر لهذا العهد طبع الرسالة ونشرها تبرئة لعلماء الأزهر مما نسبته جريدة الظاهر إليهم⁽²⁰⁾.

وفي نفس السنة أيضاً، 1903م، تواصل بعض مسلمي الترانسفال مع جريدة مصر بعدة أسئلة أبرزها مدي جواز كتابة القرآن بالحروف الإنجليزية، فعرضتها على الشيخ محمد بخيت، فأجاب بعدم جواز كتابة القرآن بغير الحروف العربية. كما تواصل بعضهم عام 1912 مع الشيخ محمد رشيد رضا يسألونه عن "تعدد صلاة الجمعة في البلد الواحد"⁽²¹⁾. وحين تأسست جمعية علماء ترانسفال عام 1923، بدأت تهتم بشئون المسلمين هناك⁽²²⁾. وإذا كان التواصل بين مسلمي جنوب إفريقيا في بداية القرن العشرين قد تم عن طريق الاسئلة للعلماء المصريين وانتظار ردودهم عبر المجلات المصرية، فإن عام 1934 كان مهماً في تطوير آلية التواصل. حيث فكرت مشيخة الأزهر في تلك السنة بإيفاد مبعوث أزهرى لاتحاد جنوب إفريقيا للمرة الأولى. وهنا اختارت ثلاثة، يتجه أحدهم إلى جنوب إفريقيا، والآخران إلى بلاد الحبشة. وفي عام 1937م تواصلت بغض القيادات الإسلامية باتحاد جنوب إفريقيا مع مشيخة الأزهر، ترغب في إرسال بعثة دعوية إلى بلادهم على شاكلة بعثة الهند، لحاجتهم الشديدة للوقوف على آراء الفقهاء وعلماء الدين في مختلف المسائل، وهنا قرر الأزهر دراستها وبحثها لمعرفة ما يمكن اتخاذه بشأنها⁽²³⁾.

وفي سنة 1943م طلبت "الهيئة الإسلامية بمدينة روستنبرج بإيفاد عالم أزهري لشغل وظيفة إمام بالمدينة المذكورة، فتواصل الأزهري مع وزارة الخارجية المصرية للتنسيق حول هذا الأمر. وبالفعل حدث تعاون بينهما. وفي عام 1946م تواصلت الجمعية الإسلامية الثقافية ببرتوريا مع الشيخ مصطفى عبد الرازق تطلب منه اختيار عالم أزهري ليلقي محاضرات دينية علي مسلمي الاتحاد في مناطق مختلفة. فتم اختيار الدكتور محمود حب الله ليقوم بهذه المهمة. وحددت مشيخة الأزهري أول نوفمبر 1946م موعداً لمغادرته إلى ممباسا ومنها إلى جنوب إفريقيا⁽²⁴⁾. لكن بعد افتتاح قنصلية لاتحاد جنوب إفريقيا في القاهرة سنة 1942 وتبادل التمثيل الدبلوماسي مع مصر، قام أحد كبار القيادات الدينية في جنوب إفريقيا، بزيارة الأزهري، وكتب في احدي الصحف الهندية في الاتحاد مادحاً في الأزهري وفي نتائج الزيارة وناصحاً المسلمين هناك بإيفاد أبنائهم للآزهر لتعلم أصول دينهم⁽²⁵⁾.

وبمناقشة أمر البعثة حدث اجتماع بين مسئولو الخارجية والدكتور محمود حب الله، انتهى الأمر إلي عدم تلبية دعوة الجمعية المذكورة، بسبب اختلاف المسلمين وتفرقهم في جنوب إفريقيا إلى عدة فرق تناقض بعضها البعض، ثم لضعف نفوذ المسلمين بصفة عامة، وإقامتهم في مناطق تُصعب مهمة مبعوث الأزهري. وكذا لمعارضة حكومة جنوب إفريقيا واحتمالية قيامها بوضع العراقيل أمام مبعوث مصر. والتخوف من المجاهرة بالعطف على هود جنوب إفريقيا، الذين يشكلون غالبية المسلمين هناك، وأصحاب الدعوة الموجهة للآزهر، بسبب مشكلة التمييز العنصري. بما قد يستجلب عداً مسيحي جنوب إفريقيا لمصر، ويؤدي إلى انضمامهم لصفوف اليهود والصهيونيين الموجودين بكثرة في تلك البلاد مما قد يضر بقضية فلسطين. وكذا لقلة الفوائد المتوقعة من هذه الرحلة. وبناء علي تلك الأسباب والتقارير الواردة من القنصلية المصرية بمدينة الكيب اقتنتع الدكتور محمود حب الله بتأجيل بعثة جنوب إفريقيا، والاكتفاء ببعثة شرق إفريقيا⁽²⁶⁾.

وفي أثناء وجود الدكتور محمود حب الله في شرق إفريقيا في الفترة من ديسمبر 1946 إلي يناير 1947، اتصلت به البعثة الهندية التي كانت قد حضرت إلى الأزهري،

وطلبت من الشيخ مصطفى عبد الرازق أن يمددهم برجال من الأزهر ليهيئوا لهم الفرصة اللازمة لإدخال اللغة العربية والثقافة الإسلامية في مدارسهم، وقد وجههم الشيخ مصطفى عبد الرازق للاتصال بالدكتور محمود حب الله، فوعدهم بالسفر إليهم وإجابة دعوتهم، إلا أن الظروف حالت دون ذلك⁽²⁷⁾.

ثالثاً- التعريف بالشيخ محمود حب الله وبعثته:-

ولد الشيخ محمود حب الله في 16/10/ 1903 بالمحمودية التابعة لمحافظة البحيرة بمصر، وحصل علي عالمية الأزهر القديمة عام 1930، وتخصص بعدها في الفقه والأصول، وحصل على شهادة سنة 1933 معادلة للدكتوراه، كما حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة لندن ومن كلية لندن ينفرستي كوليج سنة 1941، ثم حصل على دكتوراة في تاريخ الفلسفة من جامعة لندن من نفس الكلية السابقة سنة 1943، واشتغل مدرسا في معهد الإسكندرية الديني بعد عودته من لندن 1943، الى ان عمل مدرسا في كلية أصول الدين بالأزهري في ذات السنة وحتى سنة 1947، بعدها رقي أستاذاً مساعداً في كلية أصول الدين بالأزهري، وظل في درجة استاذ مساعد طيلة الفترة من 1947-1956، الى ان رقي أستاذاً بها في الفترة من 1956-1958، وتولى منصب عميد لكلية أصول الدين بالأزهري في الفترة من 1958-1961 الى اصبح أول أمين عام لمجمع البحوث الإسلامية في الفترة من 1961-1970⁽²⁸⁾.

وكان أول مبعوث أزهري لإنجلترا، وأول من أدخل تدريس اللغة الإنجليزية في مناهج التعليم بالأزهري ومعهده. وأول مبعوث للولايات المتحدة، حيث أقام المركز الإسلامي الدولي بواشنطن. وأول مبعوث ديني لجنوب أفريقيا، حيث أقام المراكز الدينية والتعليمية للمسلمين. وحاضر هناك بالإنجليزية في جامعة جوهانسبرج عن الإسلام وعن النبي محمد صلى الله عليه وسلم وسيرته، وأسلم على يديه الكثيرون. وأنتدب ملحقاً ثقافياً في السفارة المصرية في باكستان في أول سفارة مصرية بعد انفصالها عن الهند في الفترة 1949-1950، وقام بإنشاء مراكز لتحفيظ القرآن وتدريب تعاليم الإسلام واللغة، وكان بصدد إعلان اللغة العربية اللغة الرسمية باتفاق مع زعيمها محمد

علي جناح وقتها. لكن الحكومة المصرية رفضت إرسال مدرسين لغة عربية مما أجهض الإعلان لتعريب باكستان. وأنتدب لإنشاء أول مركز إسلامي في واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية، وكان أول مديرا له 1952-1955. وقد أنشئ هذا المركز طبقا للإتفاق الدولي الموقع بين جميع حكومات العالم الإسلامي والحكومة الأمريكية، وهذا المركز يشرف على مسلمي أمريكا وكندا. وحقق فيه الكثير وكانت الحكومة الأمريكية قد رفضت رفع الأذان من فوق منذنته. لكنه إستطاع الضغط عليها والحصول علي موافقتها واتهامها بالعنصرية ضد الإسلام، أن يصل لما يريد. وكان قد جلب أمهر البنائين والنقاشين والمزخرفين من مصر وإيران لبناء هذا المركز. وألحق به مدرسة لتعليم الدين واللغة العربية لأبناء الجاليات المسلمة. وأنتدب ممثلا للأزهر في مؤتمر الثقافة الإسلامية في بريسطن بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1953 وكان أول مدير مصري للمركز الإسلامي الدولي بلندن، وهناك استطاع تدريس الدين للمسلمين بالمدارس البريطانية، ومنع المسجونين المسلمين من تناول لحوم الخنزير ودهونه، وطالب بالسماح لهم بالصيام. كما استعان بالجمعية الملكية الجغرافية لتحديد إتجاه القبلة به. وكان الدكتور محمود حب الله أول مبعوث إسلامي من الأزهر لليابان لتنظيم شئون الأقلية المسلمة هناك، ثم أختير ممثلا للأزهر ولدولة المصرية في مؤتمر تاريخ الأديان المنعقد في اليابان سنة 1958 وأنشأ مراكز لتحفيظ القرآن وتدريب تعاليم الإسلام وتعليم اللغة العربية. وأنتدب ممثلا للدولة المصرية في حفل تنصيب الرئيس توبمان في ليبيريا حيث زار مدنها، ومنها انتقل لغينيا والسنغال لتفقد أحوال المسلمين هناك في الفترة من 1956-1957. وأختير عضوا في بعثة تكوين العلاقات الحميدة في أندونيسيا 1956، وكذلك ممثلا للأزهر في المؤتمر الثقافي الإسلامي المنعقد في الباكستان 1958-1959. وأنتدب مديرا للمركز الإسلامي في واشنطن للمرة الثانية 1959-1962. وأختير ممثلا للأزهر في مؤتمر العالم الإسلامي الأسوي الأفريقي في باندونج مرتين في سنة 1964 و1966. وقام بوضع حجر الأساس للجامعة الإسلامية ببغروت 1964، وأختير ممثلا للأزهر في مؤتمر القرآن الكريم المنعقد في الباكستان 1968. وأختير مديرا للمركز الإسلامي في واشنطن للمرة

الثالثة 1969-1970. وأنتدب مديرا للمركز الإسلامي في لندن 1973 حيث وافقة المنية هناك في 11 يوليو 1974. ونعاه العالم الإسلامي، وتصدر خبر وفاته عام 1974 بلندن نشرات الأخبار العالمية، وصلى سفراء العالم الإسلامي عليه صلاة الجنازة في مطار هيثرو. ونعاه راديو لندن للعالم الإسلامي الذي أذاع خبر وفاته. وعاد الجثمان لمصر في نفس يوم رحيله علي أول طائرة. ثم صلى عليه بالقاهرة بالجامع الأزهر مشايخ الأزهر وأساتذته وسفراء العالم الإسلامي، وتلقي كبار شيوخه العزاء فيه، ثم شيعوه لمثواه الأخير. وصفته صحيفة الواشنطن بوست الأمريكية علي صفحة كاملة بأنه عالم من الطراز الأول، أتاح للأمريكان صورة حقيقية ومؤثرة عن الإسلام والمسلمين عندما كان مديرا للمركز الإسلامي الدولي بواشنطن، وأنه من خلال إلقائه المحاضرات في كبريات الجامعات الأمريكية قدم صورة واضحة ومشرفة عن الإسلام ومفاهيم العصر. واعتبرته الصحيفة أنه من مشاهير القرن العشرين واذكيائهم، ولاسيما في مجال الدعوة الدينية. وأنه استطاع أن يجعل من المركز الإسلامي بأمريكا منارة تشع بالإسلام والإيمان حيث أسلم علي يديه آلاف الأمريكان. وأنه لم يكن يسعى للشهرة ولكن الشهرة كانت تسعي إليه. لهذا عاد وتولي منصب إدارة مركز واشنطن ثلاث مرات بناء علي طلب مجلس أمنائه الذي يضم سفراء العالم الإسلامي بأمريكا⁽²⁹⁾.

وما يعنينا هنا أنه حينما ذهب الدكتور محمود حب الله الى اتحاد جنوب افريقيا عرف نفسه في التقرير الذي كتبه بأنه مبعوث الأزهر الى افريقيا الجنوبية واستاذ الاخلاق وعلم النفس بكلية اصول الدين بجامعة الأزهر⁽³⁰⁾. وبالتالي نحن امام شخصية فذة تولت منصب الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر فيما بعد. وأنه كان شخصية عالمية في مجال الدعوة الإسلامية، حتي لقب برائد الدبلوماسية الإسلامية وسفير الإسلام لكل العالم. فألقى مئات المحاضرات في جميع البلاد التي زارها، وفي جميع جامعات أمريكا بشكل خاص، وفي كثير من ندواتها الثقافية وكنائسها. كما تولى الرد على جميع ما ينشر عن الإسلام أو يسيئ له في الجرائد والمجلات والإذاعة. وله عدة مؤلفات ومترجمات باللغة العربية والانجليزية تتعلق بالإسلام والمسلمين، توضح مدى تغلغل الإسلام في مشاعر الإنسان وفي عقله وفي حياته

وحياة المجتمع. وحاز علي وسام الجمهورية من الطبقة الأولى. وله كتابين مترجمين عن ارادة الاعتقاد والعقل والدين لوليام جيمس، وله عدة مؤلفات باللغة العربية ابرزها الاسلام والعالم، والحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، والاسلام والمسلمون في شرق أفريقيا، والتقارير الذي بين ايدينا. وله عدد اكبر من المؤلفات باللغة الإنجليزية ابرزها حاجة البشرية للهداية الإلهية Mankind's Need of Divine Guidance وبعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم The Mission of the Prophet Mohamed والحرية الفردية في الإسلام Individual Liberty in Islam والإنسانية في الإسلام Humanism in Islam والله ووجوده God and His Existence، والاسلام والعقائد البشرية Islam and Humane Tenets and القيم الحديثة Islam and Modern Values، ومحمد النبي Mohamed the Prophet والعلاقة بين الإسلام والمسيحية Muslim Christian Relationship والحل لعالم مضطرب Islam: The Solution to a Troubled World وهناك الكثير من المحاضرات التي القاها باللغة الانجليزية ونشرت عنه⁽³¹⁾. وعلى هذا فاننا أمام شخصية كان لها تأثيرها الكبير في حياة المسلمين والاقليات الاسلامية في مختلف مناطق العالم.

رابعاً-زيارة الشيخ محمود حب الله ورصده لأحوال مسلمي جنوب أفريقيا وتقريره عنهم:-

بعد عودة الدكتور محمود حب الله من شرق إفريقيا رأت مشيخة الأزهر " أنه من المصلحة إرسال بعثة من أساتذة الجامع الأزهر ووزارة المعارف إلى جنوب إفريقيا لدراسة أحوال المسلمين هناك، والوقوف على حاجاتهم الثقافية والدينية تمهيداً لإرسال بعثة من الأزهر لنشر الثقافة العلمية والدينية". وقامت مشيخة الأزهر بالاتفاق مع وزارة المعارف لإرسال بعثة مشتركة إلى جنوب إفريقيا. وكتبت إلى وزارة الخارجية تستفسر عن تعليماتها في هذا الصدد، وتطلب العمل على تيسير مهمة البعثة. وقامت وزارة الخارجية بإرسال خطاب إلى قنصل مصر العام في مدينة الكيب لإعداد تقرير وافٍ عما تطلبه مشيخة الأزهر من معلومات. وقررت الخارجية تشكيل لجنة مشتركة هي "لجنة

مبعوثي الأزهر والمعارف إلى بلاد إفريقيا"، لدراسة المسائل المتعلقة بهذه البعثة وغيرها من البعثات المتجهة إلى إفريقيا⁽³²⁾.

وكان تشكيل هذه اللجنة يعني وقف إرسال بعثة الأزهر إلى جنوب إفريقيا ولو بصفة مؤقتة، إلا أن مشيخة الأزهر طلبت من وزارة الخارجية إرسال المعلومات المطلوبة بسرعة حتى تتمكن من اختيار من يصلح من علماء الأزهر لإرساله إلى هذه البلاد. كما وضعت المشيخة برنامجاً للبعثات يقضي بعدم الاكتفاء بالبعثات المرسله مع وزارة المعارف. وبررت خطتها هذه لإلحاق المسلمين هناك في طلب أئمة ووعاظ ومدرسين دينيين. واستجابة لهذا الإلحاق تقرر إيفاد الدكتور محمود حب الله إلى جنوب إفريقيا، وطلبت من وزارة الخارجية تسهيل سفره، وتزويده بنصائح القنصل المصري في مدينة الكيب، مع معاملته بالطريقة التي تتناسب مع ما ينبغي أن يكون عليه مبعوث الأزهر من مظهر يليق بجلال العلم والعلماء⁽³³⁾.

وأرسلت وزارة الخارجية إلى قنصل مصر في الكيب للحصول على المعلومات اللازمة. فذكر القنصل في عدة مكاتبات أنه بصدد القيام بالاتصال بالهيئات الإسلامية في الكيب، وأنه سيضع برنامج البعثة قريباً. وهو ما لم يحدث، فقد تأخر جمع هذه المعلومات رغم استعجالها من الوزارة أكثر من مرة. وبالتالي لم ترد وزارة الخارجية على مشيخة الأزهر، بل تجاهلتها حتى سنة 1950. حيث أعادت مشيخة الأزهر فتح الموضوع من جديد، فأرسلت إلى الخارجية تعلمها بالطلبات والالتماسات التي وردت من أهالي البلاد الإفريقية التي يعربون فيها عن حاجتهم الماسة إلى من يرشدهم إلى أحكام دينهم الحنيف، ويوضح لهم طريق الهداية والرشاد، راجين من الأزهر إرسال مدرسين من أبنائه لينبثوا في هذه الأرجاء يدعون إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ويتعرفون حاجات هذه البلاد، وينشرون نور العلم بين ظهرائهم. وتقادياً لما يمكن أن تجده هذه البعثات من عقبات، فقد اقترحت مشيخة الأزهر أن تكون هذه البعثات بقدر ما تسمح به الظروف، وأن توجه بعثات متنقلة "طوافة" إلى بعض الجهات لدراسة أحوال المسلمين والتعرف على حاجاتهم الثقافية والدينية، وتلقى بعض المحاضرات والدروس الدينية ثم تعود إلى الأزهر لتقديم تقريرها عما

شاهدت وما توصي به. وكالعادة طلبت المشيخة من الخارجية تسهيل مهمة هذه البعثة، والتي تقرر أن تستغرق مهمتها ثلاثة شهور. وعلى الرغم من إلحاح مشيخة الأزهر وإصرارها على توجيه هذه البعثات استجابة لنداء الطوائف الإسلامية، إلا أن رد الخارجية جاء متأخرًا. فلم ترسل خطابها بالموافقة على إفاد هذه البعثات إلا في شهر مارس 1951. فتوجه الدكتور محمود حب الله إلى جنوب إفريقيا تنفيذًا للمهمة التي أوفد من أجلها. وبعد عودته قام بتقديم تقريرين عن رحلته: الأول نشر بعنوان "الإسلام والمسلمون في إفريقيا الجنوبية"، والآخر تقرير سري رفع إلى مشيخة الأزهر ووزارة الخارجية وهو مؤرخ بـ 25 أغسطس 1951⁽³⁴⁾.

وإذا نظرنا إلى تفاصيل الرحلة نفسها، لقلنا بأنه حينما كان الشيخ محمود حب الله يزور اتحاد جنوب إفريقيا كان هناك حراك سياسى من كافة العناصر السكانية تجاه ما سمي بقانون مناطق المجموعات. وكان مسلمو الاتحاد من الهنود والملايين على رأس المضارين من هذا القانون، وكانوا رافضين لمطالب البيض أيضا بإلغاء قانون ملكية الأراضي للأسويين الصادر سنة 1946⁽³⁵⁾. وحينما نزل الرجل فى الاتحاد تولت القنصلية المصرية بالكيب ومفوضية بريتوريا تذليل بعض العقبات أمامه. وقام القنصل عبدالمجيد فاضل، قنصل مصر العام فى الكيب سنة 1951، بمساعدته فى فتح باب القنصلية لاستقبال من يشاء من رجالات المسلمين المبرزين وشيوخهم، وهو ما يخالف ما ذكره فى التقرير السري عن عدم تعاونها معه. وبالتالي زار أكثر من مكان، وانتقل بين جموع المسلمين فى مختلف الانحاء، وسمع منهم وعرف مشاكلهم وطموحاتهم. لهذا انتج لنا تقريراً مهماً فى 8 أغسطس 1951 وصف فى مقدمته بأنه عبارة عن موجز يصف أحوال الاسلام والمسلمين فى افريقيا الجنوبية، ويقترح من العلاج ما يساعدهم على النهوض بمستواهم الثقافى فى كل من الدراسات المدنية والدينية والعربية ويؤدى فى النهاية الى النهوض بمستواهم الادبى والسياسى⁽³⁶⁾.

وقسم تقريره الى عدة اقسام: تحدث فى القسم الاول عن الوصف العام للبلاد، وانه بلد يقع فى الطرف الجنوبى من القارة الافريقية، وانه مستقل عن مجموعة الامم

البريطانية، يقصد الكمنولث البريطانى، وان يتكون من اربع ولايات الكاب والترانسفال وناتال والاورنج الحرة، مستخدماً الترجمة الحرفية وهى ولاية البرتقال الحرة. وان مساحته تبلغ 472.550 ميلاً مربعاً. مشيراً للمحميات البريطانية التى تقع داخل الاتحاد وهى سوزازيلاند وباسوتولاند وبتشوانالاند ويسكنها الوطنيون الافريقيين كما يعيشون داخل الاتحاد نفسه، ويتولى شئون هذه المحميات المقيم العام الانجليزى من قبل حكومة الاتحاد. وان الاتحاد نفسه يتمتع بالثراء والجو المعتدل، متحدثاً عن الطبيعة الجغرافية له من جبال وانهار وحدود وغابات وسهول وامطار وثروة حيوانية ومعدنية وزراعية، وان سواحل الاتحاد الطويلة جعلته مركزاً للتجارة على الرغم من بعدها الشاسع عن دول العالم. وان المصانع المنتشرة فى الاتحاد جعلته لا يحتاج لارسال معادنه كالذهب والفضة والنحاس والقصدير والماس وغيره للخارج لتحويلها. وأن شبكة الطرق الداخلية والمواصلات البرية والبحرية والجوية تربطها ببعضها البعض ومع الخارج فى سهولة ويسر، وان مستوى المعيشة اعلى فيها من مصر، لكن اثمان السلع غالية فيها عن مصر إلا الفاكهة فهى ارخص من مصر، فضلاً عن وجود كثير من الاغنياء فيها فى مجالات الزراعة والتجارة والصناعة. وفى القسم الثانى تحدث التقرير عن سكان البلاد، وان هناك اختلاف حول سكانه الاصليون فالوطنيون ذوا البشرة السوداء يرون انهم السكان الاصليون وان غيرهم دخيل وطارئ وان الدماء التى اريقَت بينهم وبين الرجل الابيض كانت دفاعاً عن وطنهم ضد الدخيل الغاصب، وان النزاع المستمر بينهم ما هو الا استمرار لهذا الكفاح. اما السكان البيض فيقولون انهم جاءوا لهذه البلاد فى القرن 17 فوجدوها خالية من السكان، وانهم حينما هاجروا التقوا بالجماعات الافريقية الزاحفة من المناطق الاستوائية واواسط افريقيا، فانتهى الامر بمذابح تغلب فيها الرجل الابيض على الافريقيين وحكمهم، وان البيض اصبحوا حكام البلاد وارباب التشريع والتنفيذ واصحاب الاقطاعات وارباب الصناعة والثروات والمهارات الفنية واصحاب الثروة، فى حين كان الوطنيون الافارقة يمثلون العمال والخدم وارباب المهن الحقةرة والحرف المبتذلة، وان عددهم يتجاوز 9 مليون نسمة فى حين لا يتجاوز البيض المليون ونصف نسمة. مشيراً بأنه

يعيش بجانب هؤلاء واولئك الاسيويون القادمون من الهند والصين واليابان وغيرها، ويتجاوز عددهم الـ 300 ألف نسمة. وكذا الملونون وهم نتيجة تزواج البيض بالافريقيين وانه ابناء عمومة للبيض ويحظون بامتيازات افضل من غيرهم، ويقارب عددهم المليون. وان لكل طائفة تشريع خاص بها، وان الابيض هو الحاكم والمشرع والمنفذ، اما الاخر فليس له حق التصويت او الانتخاب الا فى المجالس البلدية، وانه سيسحب هذا الحق منه فى القريب ويشغلون عمالة غير ماهرة⁽³⁷⁾.

وقال بأن العنصرية تمارس فى الفنادق والمطاعم والمرافق العامة والحكومية ووسائل المواصلات وفى قاعات القضاء، واذا خالف تلك القواعد يتهم بمخالفة قانون الاداب العامة. ناهيك عن قانون مناطق المجموعات وحصر كل جنس فى مكان مخصص له ليستهدف الاثرياء من الاسيويين والافريقيين فقوت هذه القوانين الروح الفردية واصبحت البلاد مقصدا للمغرم والكسب والتجارة لا كوطن يتشارك اهله، ويربط بينهم المصير نفسه ويعمل على تقويته واسعاده. فلا توجد وحدة من الشعور بين ابناء الوطن الواحد، بل فرقتهم شيئا وفرقا. وعامل الخوف هو المسيطر على الرجل الابيض لاصدار تلك التشريعات، كونهم اقل من ربع عدد سكان البلاد. ونفس الامر مسيطر على الافريقيين ليظهر فى تصرفاتهم تجاه الاوروبيين فى حوادث الاعتداء على بعض الاوروبيين لاسباب طبقية. أما الهنود فمكروهين من البيض كونهم يتجرون فى كل شئ، وانهم اول اناس رفعوا قضاياهم للعالم الخارجى ضد القوانين العنصرية. فعامل الوحدة بين السكان مفقود والمنافسة فى الاسواق مفقود، والمساواة مفقودة وكلها فى صالح الرجل الابيض. وعامل الخوف هو الذى جعل البيض يفتحون باب الهجرة امام ثلاثة او اربعة ملايين اوروبى، وعن خلافات البيض انفسهم حول المكان الذى سيأتى هؤلاء المهاجرين منه، رغم اتفاقهم على ان يكونوا اوروبيين. مقارنا نظرة الرجل الاسود لنفسه فى شرق افريقيا عن نظرته فى اتحاد جنوب افريقيا، وان نظرة افارقة شرق افريقيا فيها من الود والترحاب والبشر ما فيها، فى حين الاخرى عابسة مخيفة تملأ الرعب والخوف ضاربا بمنطقه هذا نظرية نزوح السود من وسط افريقيا، لان سود شرق افريقيا يعانون شظف العيش وخشونة الحياة ما يفوق

سود جنوب افريقيا. مشيرا بأن القوانين البيضاء العنصرية هى التى ربت لدى سود جنوب افريقيا هذا الوضع الخائق وجعلتهم عبيدا واشباه عبيد، وجعلت مستقبلهم غير مضمون او مؤكد، وحينما تزول تلك الاسباب سيأتى الاستقرار والطمأنينة، داعيا القائمون على الحكم بان يجدوا حلا يودى الى تلك الغاية⁽³⁸⁾. وعلى هذا قدم الشيخ حب الله تحليلا جيدا ومفيدا لطبيعة الفترة التى اعقبت حكم الحزب الوطنى المتطهر لجنوب افريقيا منذ سنة 1948⁽³⁹⁾.

ومن الأهمية بمكان القول بأن الشيخ محمود حب الله قد ذكر بأنه لم يلق أى معاملة سيئة من الرجل الابيض فى جنوب افريقيا بل قابله بالترحاب فى كل مكان، وانه نزل فى المطار وتعامل معهم فى الفندق والقطار والجمارك والجوازات وادارة البوليس ونزل على الفنادق، فلم ير منهم معاملة خاصة او نظرة تنبئ بأنه اقل منهم، بل تعرف على بعض أعيانهم، وأدار مع أحد المبرزين فيهم حديثا حول الاصلاح الاجتماعى، وما ينبغى ان تكون عليه العلاقات بين مصر وجنوب افريقيا، وانه التقى بعدد قليل من رجال السياسة والاقتصاد، وانهم اثنوا على مصر وعلى حسن ضيافتها وعلى تقدمها فى الايام الاخيرة. وانه زار جامعة كيب تاون ورحب به الاساتذة والادارة، وكلهم من البيض، وتقابل مع اساتذة علم النفس وزار معامل علم النفس هناك، وزار قسم الفلسفة وقسم علم الاخلاق وزار المكتبة ومساكن الطلاب ومطاعمهم وغرف الدراسة والمحاضرات العامة، وانه لقى نفس الترحيب الذى كان يلقيه الاساتذة البيض، مثل الذى يلقيه الزميل من زميله او ما يلقيه استاذ اوروبى يزور الجامعة. وأن نفس الأمر حدث معه حينما زار جامعة ناتال وجامعة الترانسفال وكل معاهد التعليم الاوروبية، وحينما قابل رجالات التعليم ومدير التعليم بالكيب، ولاقى ترحيبا من قبل الجرائد الاوروبية، واهمها الصنداي تايمز، واخذوا حديثا منه حول مهمته فى جنوب افريقيا، وطلبوا منه كتابة مقال عن مكانة المرأة فى الاسلام، قاموا بنشره، شاكرام لهم حفاوتهم وترحابهم والمعونة التى قدموها له فى مناسبات مختلفة. وأن أهم مشكلة كانت تواجهه هى ابن يلتقى بمسلمي الاتحاد، خاصة وان القانون لا يسمح لهم بالذهاب للفندق الذى ينزل فيه، وانه تبين له بعد ذلك انها مشكلة سطحية، وان بيوت الله واسعة، وانه كان يلتقيهم فى المساجد

والمدارس والكتاتيب ودور السينما وفي القنصلية المصرية بالكيب⁽⁴⁰⁾، ليدلل على ان ما كتب من تقارير حول المسألة اللونية من قبل سامى سميكة ومعاملة المصريين بالملونيين، كانت تستهدف المصريين الاقباط وبعض افراد الجالية المصرية من اصول غير مصرية فقط. لهذا فان رفض قنصلية الكيب ومفوضية بريتوريا لمعاملة راعي الكنيسة القبطية معاملة الافريقيين السود، ليدلل على الجهد الكبير الذى لعبته المفوضية فى اعادة الاعتبار لهؤلاء المضارين من المسألة اللونية⁽⁴¹⁾.

وفي القسم الثالث من التقرير خصصه الرجل للأديان بصفة عامة، فذكر تعدد الاديان فى الاتحاد، وانها ما بين ديانات بدائية تعتنقها قبائل افريقية عديدة، وهناك البوذية والبرهمية وغيرهما، ويعتقد فيها الصينيون واليابانيون والهنود، وهناك اليهودية والمسيحية والاسلام. وان اديان الرجل الابيض هى اليهودية ويعتقد فيها 150 الف نسمة، والمسيحية لسائر الاوروبيين وغالبيتهم بالمذهب البروتستانتى، وان كانوا ينتمون لكنائس شتى وغالبيتهم ينتمون للكنيسة الهولندية، وتليها الانجليكانية. أما المسيحيين السود فهم لا يقبلون فى الكنائس البيضاء، بل لهم كنائس خاصة ومقابر خاصة بهم، وان الكنيسة البيضاء نفسها شديدة التمييز، وتقول بانه امر طبيعى ودينى لانه وفق ارادة الله، وان للأبيض مكانا فى الجنة غير مكان الاسود، ويرون فى ذلك قصصا وحكايات مشيرة بأن للكنيسة المصرية نشاطا فى هذه البلاد لكنه لم تصله معلومات وافية عنه، ولم يتعرف عليه. اما الاسلام فبارز فى كل مكان بمساجده عدا ولاية الاورنج الحرة، فلا يوجد فيها احد من المسلمين، وقيل بان فيها نفر لا يتجاوز عددهم اصابع اليد الواحدة، وانها الولاية الوحيدة التى لم يزرها لضيق الوقت ولانه لم ير ضرورة فى زيارتها. مشيرة بان المسلمين منتشرون فى كل مكان فى الولايات الاخرى. ويتركزون فى ولاية الكيب، بحيث يوجد منهم 60 الفا او ما يزيد. وفى القسم الرابع تحدث عن التعليم وانه اجبارى بالنسبة للبيض حتى السادسة عشرة، ولا اجبار فى التعليم لبقية الاجناس، وان للبيض مدارسهم وكياناتهم الخاصة فى حين تسمح جامعة الكيب لعدد ضئيل من غير البيض بالانتساب اليها، ولا يسمح لغيرها بالاختلاط وبالنسبة لغير الاوروبيين فلا تسنح فرصة التعليم الابتدائي الا للقليل،

اما الثانوى فهو للمحوظين منهم، واما العالى فلا يتوفر الا لأصحاب الحظ الاوفر⁽⁴²⁾. وهناك كثير من المراجع والمصادر تؤكد على ما ذكره الشيخ محمود حب الله فى تقريره وتؤكد عليه⁽⁴³⁾.

أما القسم الخامس وصاعدا وحتى نهاية التقرير، فخصصه لمسلمى الاتحاد، وقسمهم حسب أصلهم التاريخى الى قسمين: الملاويون والهنود. مرجعا تاريخ الملاويين الى قرنين ونصف منذ سنة 1694 حينما تم نفي الشيخ على يوسف واربعين معه من جزر الملايو، حيث كانوا يحاربون الاستعمار الهولندى فى جاوة، اندونيسيا، امدا طويلا، وحينما هزم الشيخ يوسف الجاوى نفي الى الكيب. ومن هؤلاء تكونت الجالية الاسلامية فى جنوب افريقيا وهم على المذهب السنى. وطول بقائهم فى جنوب افريقيا انساهم لغتهم وربط مصيرهم بها، ولهذا تميل الحكومة اليهم فأعطتهم بعض الحقوق التى أنكرتها على غيرهم. وأن أحد الهنود خلد الشيخ يوسف الجاوى ببناء ضريح له على ربوة تبعد عن مدينة الكيب بنحو ثلاثين ميلا. مشيرة بأنه يوجد بجوار الضريح مقابر لأصحابه الذين نفوا معه ويعتبرونه مزارا يتبركون به ويتحدثون عن كراماته وان الشيخ محمود حب الله زاره وصلى العصر بجواره. وان عدد افراد هذه الجالية يبلغون 60 الفا يقيمون كلهم تقريبا فى ولاية الكيب، وعدد قليل منهم فى جوهانسبرج فى الترانسفال. وقيل له بأن عددهم سينقص حينما يطبق قانون المجموعات حيث انتسب لهم بعض الهنود لينتفعوا بما يتمتعون به من مزايا اجتماعية، وان القانون الجديد سيرجع الهنود لأصلهم الهندى، بعيدا عن الملايو. لكن الملاويين انفسهم لا يقبلون بذلك ويعتبرون ان النقص ان حدث، فسيكون قليلا لا يذكر. وسكانهم فى ولاية واحدة، وعدم مشاغبتهم للحكومة، وعدم ظهور جرائم فيما بينهم، وعدم مزاحمتهم للرجل الابيض، كل هذا مع طول مكثهم اكسبهم فى البلاد قوة، وجعل الحكومة تنتظر لهم بعين العطف اكثر من امثالهم من الملونيين والاسيويين⁽⁴⁴⁾. وعلى هذا بين قيمة الملايو المسلمين فى تاريخ الاسلام فى جنوب افريقيا ومكانتهم هناك.

وأما الهنود المسلمين فأرجع تاريخهم الى اكثر من مائة عام، حينما جاء بهم الانجليز من الهند لتعمير البلاد وظلوا يفدون على جنوب افريقيا حتى اصدرت الحكومة امرا

بوقف هجرتهم، وفرضت عليهم القيود للحد من نشاطاتهم التجارية واصبح عدد كبير منهم يملك الثروات. مشيراً بأن عدد الجالية الهندية بلغ ربع مليون نسمة، ولكن المسلمين منهم يتراوح عددهم ما بين 50-60 الفاً، يسكن منهم ما يزيد عن 6 الاف فى الكيب، والباقي فى الترانسفال وناتال. معبراً عن سروره حينما رأى عدد من المساجد المنتشرة ما بين جوهانسبرج ودربان، قائلاً بأنه لا تخلو قرية على الطريق من وجود جالية هندية. ولا يوجد من المسلمين خلاف الملايو والهنود غير عدد قليل من اللبنانيين والسوريين والأتراك لا يتجاوز عدد اصابع اليد وبعض البيض الذين اسلموا حديثاً بدوافع نفسية، يخفون اسلامهم للاحتفاظ بمراكزهم الاجتماعية والاقتصادية إلا شخصاً واحداً من اسرة بوتنا السياسية العريقة، فقد أعلن اسلامه للجميع واختلف مع زوجه واسرته لهذا السبب. متحدثاً بأنه قابل عدة مرات، وزاره فى الفندق، ورد له الزياره فى بيته، وذلك لتصحيح بعض معتقداته. مشيراً بأن هناك بعض الملونيين والافريقيين اعتنقوا الاسلام حديثاً بوازع نفسى، لكنهم جميعاً لا يكونون وحدة منسجمة⁽⁴⁵⁾.

وحينما تحدث التقرير عن مركز المسلمين قال بأن المسلمين كانوا يتمتعون بالخلق الكريم مما جعلهم يترفعون عن كثير من الدنيا والصغائر التى يرتكبها غيرهم، مما أكسبهم الاحترام والتقدير فى البيئة التى يحلون بها، باصرارهم على اقامة شعائرهم علناً رغم التعقيدات، مما جعل الرجل الاجنبى ينظر اليهم والى دينهم باحترام، وهم اكثر نفعا واطاعة للنظم. وعلى الرغم من عدم التعليم الجامعى الكبير بينهم الا انهم اقل السكان ارتكاباً للجرائم ومخالفة للقوانين مهما بدت مجافية للعدالة والصواب. وأنهم اكثر السكان تمسكاً بالفضائل الانسانية، لهذا يخشاهم البيض من أن ينتشر دينهم ليصبح قوة طاغية على حساب المسيحية دين القائمين على الحكم والسلطة. الأمر الذى جعله يلقى محاضرة عنوانها الاسلام أمن وسلام للمسلم وغيره على السواء، وان دولته تعطى لغير المسلمين كل ما للمسلمين من حقوق، وما عليهم من تبعات⁽⁴⁶⁾.

وفيما يتعلق بالقسم الخاص بمساجد المسلمين، فقال بأنها منتشرة بكثرة عبر أنحاء البلاد وموجودة فى أماكن وجود الجالية الاسلامية، ومع كثرتها لا تقى بحاجة

المسلمين، لأنها عبارة عن زوايا صغيرة وليست مساجد كبيرة إلا مسجد الجمعة فى دربان، لأنه يتسع لأربعة الاف مصلياً. وتقف حالة المساجد وروعة البناء على أمر الجالية التى تتعدها، فالمساجد التى تتعدها الملاوية قديمة وتبدو عليها الحاجة وليست عليها حبوس، يقصد اوقاف، ويتعدها الامام بنفسه وليس للامام او خدم المسجد، رواتب معلومة فيعيشون من اعمالهم الخاصة وبما يوجد به ابناء الجالية عليهم فى المناسبات المختلفة. اما المساجد التى تتعدها الجالية الهندية فخير من سابقتها ولها حبوس خاصة بها، تدر لها دخلاً ولأئمتها وخدامها رواتب معلومة تصل لـ 25 جنية فى الشهر للامام، وتتفق الجالية بسخاء على بناء المساجد لحالتها المالية الجيدة، لهذا يوجد بها ماء حار فى الشتاء وبارد فى الصيف، وتفرش بالبسط ويقدمون الحساء والحلوى فى شهر رمضان ليفطر عليها الصائمون. وقدم الشيخ محمود حب الله احصاء للمساجد التى زارها وصلى فيها الجمعة والتراويح وحاضر فى بعضها وحسب الثقة ممن اخبروه، فقال بأنه يوجد 27 مسجداً فى منطقة الكيب للملايو ويتولى الهنود منها اربعة، وهناك 7 مساجد فى جوهانسبرج، يتعده الملاويون منها واحداً. وهناك مسجد فخم فى بريوريا يتعده الهنود، وهناك 6 فى القرى التى تقع على الطريق من جوهانسبرج الى دربان ويتعدها الهنود، وهناك 13 مسجداً فى دربان يتعدها الهنود⁽⁴⁷⁾. وعلى هذا بدا الشيخ محمود حب الله جادا فى رصد أحوال المسلمين وعناصرهم وامكن وجودهم وعنايتهم بمساجدهم.

وفيما يخص تعليم المسلمين وما يشوبه من عنصرية شديدة، تحدث التقرير فقال بأن المسلمين ينقصهم التعليم بجميع انواعه، وفى كل مراحل سواء مدنى او دينى. وأن التعليم المدنى به مصاعب وعراقيل، والتعليم الدينى ممل وفى الكتاتيب وبدائى وجاف يجعل الطلاب يفرون منه. والمدنى طائفى لكل طائفة مدارسها التى لا تقبل الاخرى، فهناك المدارس الاوربية للأوروبيين، والافريقية للافارقة وهكذا، ومدارس طائفة الملونيين ومن فى حكمها تقبل من غير الاوروبيين لكنها لا تقبل المسلمين الا القليل منهم لأنها تشترط أن يكون الطلاب من طائفة مدرسيها ونظارها. وتختلف مناهج التعليم باختلاف الولايات الاربع فى تعليم غير الاوروبيين ولا يجبر على تعليم الدين إلا فى مدارس

الأوروبيين. ويوجد في مدارس الكيب 12 مدرسة أولية لابناء الجالية الاسلامية، وهى مدارس تعينها الحكومة، وأنها ما دامت كذلك فعليها ان تقبل من غير المسلمين ولا تتسع لأكثر من 2500 طالب مع انه يوجد 6 الاف طالب فى سن التعليم. وتوجد مدارس حكومية اخرى للملونيين ولكن اداراتها مسيحية، وكثيرا ما ترفض اطفال المسلمين بحجة عدم وجود اماكن لهم. مشسرا بأنه توجد مدارس كنيسة بها تعليم دينى ولا يفضلها المسلمون لان دراسة الدين اجبارية. وقال بان 70% من ابناء المسلمين محرمون من التعليم الاولى، وبالتالي فان الباب مغلق امامهم. فليس لهم مدارس خاصة على الاطلاق، وليس امامهم الا مدارس الكنيسة التى ترفض الدين او مدارس الملونيين. وولايتى الترانسفال والناتال ليستا خير من الكيب، اللهم الا فى وجود مدرسة ثانوية واحدة فى كل ولاية لتعليم ابناء الهنود، مسلمين وغير مسلمين، والمسلمون هم خمس عدد الهنود. اما التعليم العالى فهو اسوأ حظا، فلا توجد كليات إلا كلية طب خاصة بالملونيين، بدأت من شهرين، والدراسة فيها مسائية، ولا يسمح بدخول جامعة ناتال او لترانسفال إلا فى بعض الاقسام، وفصولهم محدودة. اما فى الكيب فيسمح للملونيين ومعهم المسلمين بالانتساب لجامعتها، وبها من المسلمين 6 طلاب فقط كان احدهم مسيحيا اسلم بوازع نفسى، وكثير منهم يفضل التعلم فى اوروبا ليتجنب حياة العزلة فى الجامعة. وبالتالي هناك نقص فى تعليم ابناء المسلمين، حيث علم بأن هناك مسلمين بنوا مدارس وقدموها للحكومة لتعطيتها اعانة لفتح التعليم الاولى، ومع ذلك هو غير ميسور للمسلمين، فالبديتهم لا يقدررون على البذل، أما الاغنياء فهم غير مستعدين دائما للبذل، لذا فان المشكلة حادة(48).

وفيما يتعلق بمعاهد التربية للمسلمين فلا توجد هناك معاهد خاصة بهم، لكن توجد معاهد قليلة تحت رعاية الكنيسة وعدد اقل تحت رعاية الحكومة، وعدد المسلمين بها قليل جدا. وفيما يتعلق بالدراسات العربية داخل جامعة الكيب، فهناك شبه انعدام دراسات ثانوية للمسلم، وفى اللغة العربية بالذات، لكن يسمح للمسلم ان ينتسب للجامعة لدراسة اللغة العربية، حيث رصد احد المسلمين يدعى سليمان شاه

مبلغا من المال لينشأ او بريعه، كرسى للغة العربية، وقد قبلت الجامعة بالفكرة لكنها لم تنفذ حتى تاريخ زيارته، لعدم وجود طلاب يحملون شهادة اللغة العربية، مشيرا بأن انشاء هذا الكرسى يعد كسبا للمسلمين وللجامعة، وبالتالي يتطلب وجوب جعل اللغة العربية لغة اساسية او اضافية تدرس فى كل من التعليم الاولى والثانوى، ويتطلب هذا جهد من الحكومة وجهد من الجالية لكن لم يتم التطرق للتنفيذ. وبالتالي فان مشكلة المسلمين الطويلة والمزمنة تتطلب تضافرا ومعاونة لهم من قبل العالم الاسلامى، اظهارا للاخوة الانسانية(49).

أما التعليم الدينى للمسلمين فقال بانتشار الكتابات ويقوم به العرفاء والفقهاء ومن لهم المام بالدراسات الدينية والعربية او الاوردية، وهى قسم صباحى واخر مسائى، ولا يجد تلاميذها مكانا فى المدارس الحكومية، وبعضهم وجد فى المدارس الاولى ويتعلم الطالب الهندى الاوردية ويحفظ القرآن الكريم. اما الملاويين فيتعلم بإحدى لغنى جنوب افريقيا، ويتعلم اللغة العربية. قائلا بأن التعليم للطرفين غير ذى جدوى ولا يعرف العربية الا من درس فى مصر والهند او فى بعض بلاد الهند، والاخير لا يجيدها. ويدرس الطالب مبادئ الدين الاسلامى ولا يوجد معهم كتب ولا ادوات كتابة ويحفظون القرآن ويفخرون به، لكنه حفظ بلا وعى لأن الحافظ لا يعرف العربية لا كتابة ولا فهما، ولا يتكلمها ولا يفهم من القرآن إلا ما يترجم للغته التى يفهمها. وكل مدرس او عريف امامه 60 طالبا اعمارهم ما بين 5-15 عاما، وحشروا فى مكان ضيق لا يصلح عادة للدراسة ويظلون من 2-3 ساعات يدرسون يوميا. وزار الشيخ محمود حب الله عدد من المكاتب، فوجدها غير صالحة فى بنائها ومناهجها واسلوب الدراسة وكفاية المدرسين وعددهم واجورهم، مما جعل الأكفاء منهم يفرون من مهنة التعليم لغيره او يبحثون عن رزق بجانبها، حيث يتبرعون بعملهم داخلها دون اجر وليست القوة المستمدة من الكتابات هى التى تحفظ المسلمين هناك من الزيف، لكن من الاعتقاد القوى الذى يلقيه الاباء للأبناء بطريقة متوارثة فان السماع والمشاهدة فى البيت هى المؤثرة فى هذا الامر(50).

وفيما يتعلق بمصادر التقرير، فجاء نتيجة ملاحظات دقيقة رآها بنفسه ودراسات ملخصة ومشاهدات شخصية وسماع من مصادر مختلفة يندر بحكم العادة كما سماها، أن تتواطأ كلها على الكذب. مشيراً بأنه على الرغم من المدة القصيرة التي قضاها في اتحاد جنوب أفريقيا إلا أنها كفته في التعرف على الحياة بوجه عام، واستخلاص صورة صادقة عما يحدث هناك بصورة صحيحة. وأن الظروف ساعدته على الاتصال بطبقات مختلفة من السكان من المسلمين وغير المسلمين، ومن رجال التعليم والسياسة والاقتصاد، قائلاً بأن تقريره لا يمثل وجهه نظر المسلمين فحسب، ولكنه صورة لكل من يحاول ان يرى ويدرس من غير أن يتحيز لهذا الجانب او ذاك⁽⁵¹⁾. ومن هنا تأتي أهمية التقرير وقيمتة وتأثيره.

خامساً- أهم قضايا المسلمين في اتحاد جنوب أفريقيا:-

مما سبق يتضح أن التقرير قد قدم لنا معلومات وافية عن مسلمي جنوب أفريقيا في سياقهم العام والخاص، وانتج لنا مادة معرفية عنهم مختلفة عما سبقها عن أحوال المسلمين. ولكون الشيخ محمود حب الله كان مدشغلاً بقضايا المسلمين بوجه عام الا أنه لم يشغل عن اهم قضاياهم فركز على ثلاث، الأولى، قضية التعليم، فذكر بأن مدارس الحكومة لغير الاوروبيين لا تقبل إلا عددا قليلا من المسلمين وتفضل ادارتها المسيحية ابناء المسيحيين عليهم حين يضيق المكان. وان مدارس الكنيسة كثيرة ومنتشرة في كل انحاء البلاد وتُعينها الحكومة بسخاء. وان المسلمين يصدفون عنها لنزعتها التبشيرية، في حين تفضل هي غيرهم حينما يكون هناك مجال للمفاضلة. الثانية، المركز والمكانة، فقد كان المسلمون يعانون من التضييق في مجال العمل الحر، وان المسيحي الملون له الافضلية عليهم في كل الحرف حتى الدنيا منها. ولا يسمح لهم بتملك المزارع والحقول، كغيرهم من غير الاوروبيين، أو أن يساهموا في المناجم والمصانع، بل يسمح لهم بالحرف الدنيا التي لا يحسنها غيرهم، ويمارسون التجارة بشكل ضيق لهذا فانهم في جملتهم فقراء. وبالتالي لا يوجد من بين الملايو من هو غنى او قريب للغنى،

لكنهم يحترفون الحياكة وحرفة البناء وبيع الفاكهة والخضروات واعمال البقالة وبيع الاقمشة والخردوات. اما جمهور المسلمين الهنود فهم فقراء، وان كان يوجد بينهم من يمتلك ثروات طائلة لكنهم قلة صغيرة. ومركزهم السياسى والاجتماعى افضل مما سبق، فليس لواحد منهم حق الانتخاب إلا في المجالس البلدية في منطقة الكيب، وان هذا الحق سيسحب منهم قريباً، وان الحكومة وضعتهم في وضع سيئ لا يحق لهم أن يرفعوا اصواتهم في العالم متذمرين، وعليهم السمع والطاعة فقط للحاكم الاوروبى المقيم الذى يعطي ويمنح كيفما يريد. واما مساكنهم ففي الاحياء المتواضعة وفي اماكن يرفضها فقراء البيض. اما مسلمي دربان فيقيمون في مساكن فخمة وفي احياء راقية. لكنه تساءل هل سيطلون فيها وسيف قانون تحديد مناطق سكنى المجموعات مسلط عليهم⁽⁵²⁾.

الثالثة، الخلاف بين ابناء الجالية الاسلامية. فالبرغم من انه تحدث عن ارتباط المسلمين فيما بينهم بمشاعر الاخوة، الا انه قال بالخلافات، وانه في حالات قليلة جدا لا يجد الفرد من اهل السنة حرجاً في ان يصلى في مسجد الاخر، حيث لا يزالون يتحدثون عن مساجد للملايو ومساجد للهنود. وهو نفسه حارب هذه الظاهرة على اعتبار ان المساجد كلها بيوت الله. لكن المسلم الهندي يتمسك بانه هندي يعلم ابناءؤه الجورانية والاوردية او اى لغة من لغات المقاطعات الهندية التي نزع منها. اما اهل الملايو فلا يتعلمون الا لغة جنوب افريقيا الانجليزية او الافريكانية. وقال بصعوبة أن يجتمع الطرفان في مدرسة واحدة، وأن التزواج بينهم قليل ونادر. وأن الهنود يرسلون ابنائهم للهند لتلقى تعليمهم الديني، اما الملايو فيرسلون ابنائهم الى مكة، وبذا اختلفت لغة التعلم والخطابة والوعظ والارشاد، وان الظروف التي وقعوا فيها هي التي ساعدت على هذا الاختلاف. مشيراً بكثرة الجمعيات الدينية بين الملاويين، وانعدامها او شبه انعدامها بين الهنود، ففي الكيب يوجد اكثر من مائة جمعية للملاويين، ولم ير واحدة للهنود، ولم ير في الترانسفال الا جمعية واحدة سياسية وكذلك في الناتال⁽⁵³⁾.

الرابعة، خضوع المسلمين للقوانين الأوروبية وتأثيرها على أحوالهم الشخصية. فذكر بأن المسلمين يخضعون في المسائل المدنية والجنائية لقضاء البلاد الأوروبية وقوانينه المستمدة من القانون الروماني الهولندي، ولهذا تبدو مشكلتهم في الأحوال الشخصية لأن الحكومة لا تعترف إلا بتشريعاتها ولا تقبل بغيرها ولا تعترف بالشريعة الإسلامية ولا تعترف بما يترتب عليها من حقوق بين المسلمين. فالزواج الذي لا يرتضيه القانون المدني أو الكنسي يعد زواجا باطلا، وبالتالي لا يعترفون بالزواج الذي يتم على أيدي علماء المسلمين يعتبر زواجا باطلا في نظر القانون، ولا يعد زواجا صحيحا، والأولاد ينسبون فيه لأمهاتهم، ولا يتوارثون مع الأباء وإذا توفي الزوج أو الزوجة يعامل معاملة الأعزب لا المتزوج، ولا تقبل المحاكم النظر في قضايا الزواج الذي لا يعترف به القانون. وإذا اعترفت به فصلت فيه بالقوانين المسيحية لا الإسلامية ولو كان المتقاضيان مسلمين. ولجعل الزواج مقبولا يلجؤون لطريقتين: أولهما، يلجا الزوجان لتوثيق زواجهما الذي تم على يد العلماء عند أحد الموثقين الرسميين ويدفعون خمسة جنيهات. ثانيهما، يذهبان لأحد الكنائس لعقد الزواج ثانية، فيتم العقد طبقا لتعاليم الكنيسة ويدفعان رسوم توزاى 25 قرشا فقط، ولا تتبع الكنيسة عقود زواج المسلمين باحتفالات كعقود المسيحيين. وبالتالي توضع المغريات للكنيسة عن الموثق المدني، فالأخير يكلف خمسة جنيهات والكنيسة 25 قرشا. ومع ذلك كان المسلمون يفضلون الموثق المدني ويرفضون الذهاب للكنيسة، لأن الزواج الذي يتم فيها يجعله خاضعا لقوانينها في الطلاق والفرقة والنفقة والزواج الثاني وغير ذلك. وقد يذهب فريق من فقهاء المسلمين للزواج الكنسي لكنه لا يعرف ماذا كانوا يلتزمون بما تفرضه الكنيسة عليهم أم لا. معلقا على الأمر بأن تلك الظاهرة لا تدل على التسامح الديني ولا ينبغي أن تكون في أمة متحضرة، فعليها أن تعترف بعقائد الآخرين على الأقل في أحوالهم الشخصية وذلك أدنى مظاهر التسامح وسعة الصدر. وذكر أن أحد الأوروبيين ذكر له بأن الحكومة رغبت يوما في أن تعين بعض أئمة مسلمين للقيام بمراسم الزواج طبقا للشريعة

الإسلامية، ولما يتطلبه قانون البلاد من شكلية ليصبح الزواج شرعيا ومقبولا قانونا دون الالتجاء إلى الكنيسة أو الموثق المسجل، فتردد العلماء وقبلوا، ثم رفضوا الفكرة في النهاية، لما يتطلبه العمل من إجراءات تؤدي مخالفتها إلى السجن. وقد سجن أحدهم نتيجة الإهمال فرجع الوضع لحاله الأول. مشيرا بأنه يوجد بين المسلمين ما يسمى بالمجلس القضائي مكون من أئمة ومن لهم معرفة بالشريعة الإسلامية وهو غير معترف به من قبل الحكومة، وهو عبارة عن مجلس عرفي عين نفسه ليفصل في قضايا الخلاف بين الزوجين ويتمتع أفرادها بالاحترام والتقدير وقوة النفوذ في بيئاتهم المختلفة لكونهم رجال دين ومتقنون، وليس لكونهم رجال قضاء، وهناك اعتراض من بعض المثقفين على هذا المجلس⁽⁵⁴⁾.

ولعل المقترحات التي قدمها الشيخ محمود حب الله في نهاية تقريره تعكس حجم القضايا والمشكلات التي كان يعانيها المسلمون. فذكر بأنه من غير الميسور محاولة النهوض بتعليم مسلمي جنوب إفريقيا الديني وحده، باهمال الكتابات وهي نواة التعليم الديني والعربي، حيث تصعب مساعدتها في ظل وضعها القائم إذا ما عدلت المناهج وتم توفير المدرسين لها، كانت هناك استحالة في توفير المال الكافي لذلك، فضلا عن أن المسلمين يحرصون على أن ينال ابنائهم أكبر قسط من التعليم المدني السائد في الدولة، لا ليتمكنوا من العيش فحسب، بل للعمل في الحكومة. مقترحا الجمع بين الدراسات المدنية والدينية لتؤهلهم للدراسة الجامعية سواء في القسم العربي في جامعة الكيب أو في جامعة فواد الأول أو في جامعة الأزهر. معينا على مسلمي جنوب إفريقيا تفتت الكتلة وأنهم لا يقدمون مشروعاتهم بشكل موحد لأنه صعب على الحكومة حينئذ أن تتجاهل رغبة 100 ألف نسمة، ما داموا على قلب رجل واحد. مقترحا عليهم أن يتم تأليف مجلس التعليم الإسلامي، وأن يكون له فروع في كل ولاية، ليؤلف بين جمعياتها وأعيانها وأرباب التفكير فيها، وأن تنحصر مهمته في عدة أمور: الأول، الاتصال بالحكومة لجعل الدين الإسلامي مادة إجبارية تدرس في المدارس على غرار ما تدرس المسيحية

فى المدارس الحكومية والكنسية، ليدرس الطالب على الاقل ساعتين اسبوعيا. الثانى، الابقاء على الكتاتيب بشرط تنظيمها لمدة ساعتين يوميا على ثلاث دروس وفسحتين تجنبا لإرهاق الطلاب، وتدرس اللغة العربية والدين الاسلامى والتاريخ الاسلامى وحفظ القرآن الكريم. الثالث، الاتصال بالحكومة لبناء اكبر عدد ممكن من المدارس الاولى والابتدائية التى تسع ابناء المسلمين جميعا، وجمع الاموال من المسلمين اذا احتاج الامر. الرابع، قبل الانتهاء من المرحلة الاولى سواء الصباحية او المسائية سيلتزم المجلس او من يعينه، أن الطلاب اصبحوا اقوى من غيرهم نحو الدراسات العربية الاسلامية وهؤلاء يكونوا النواة الاولى للدراسات العربية والاسلامية فى المرحلة الثانية. الخامس، ان يركز المجلس مع هؤلاء، ويمكنه اضافة سنة دراسية اخرى لتقويتهم فى الدراسات العربية والاسلامية. السادس، يتصل المجلس بالحكومة لتوفير اكبر عدد ممكن من المدارس الثانوية للمسلمين وان يجمعوا المال اللازم لو تطلب الامر. السابع، ان يتقدم المجلس للحكومة بطلب ادخال اللغة العربية فى مدارسها ك لغة اختيارية كما هو الحال بالنسبة للغات الاوروبية، كالالمانية والايطالية وغيرها. وانه اتصل شخصيا بالرئيس الاعلى للتعليم فى ولاية الكاب مذلا العقبات حول هذه النقطة فوعده بانه فى حال تقدم المسلمون بطلب فسيوافق عليه فى حالة توافر طلاب لفصل كامل من المسلمين. الثامن، اذا نال بعض الطلاب شهادة البكالوريا فى اللغة العربية وغيرها، عمل المجلس من جانبه على تنفيذ فكرة انشاء كرسى الدراسات العربية فى جامعة الكيب يلتحق به هؤلاء الطلاب او يسافرون للزهر او الى واحدة من جامعاتنا المصرية ليدسوا ما يشاءون من مواد⁽⁵⁵⁾.

ومن هنا، ذكر بأنه بتطبيق ما سبق سينجحون فى عدة مسائل ابرزها ايجاد جيل قوى يجيد اللغة العربية والدراسات الاسلامية ليستغل فى الاتحاد. ثم المساعدة فى انشاء كرسى اللغة العربية بجامعة الكيب لرفع الروح المعنوية للمسلمين وتفادى ارسال الاطفال الصغار الى الخارج. عارضا ابقاء الدراسات العربية كأساس وليست الدارسات الاسلامية، تفاديا للمشاكل التى يثيرها المسمى فى

المستقبل. وان يكون هدف المجلس تعليميا لا سياسيا خوفا من ان تعارضه الحكومة ومن غير ان يكون له شأن المنهج المدنى الذى ترعاه الحكومة لانهم يعتميتمدونون عليها ماليا، وهم فى حاجة لانسجام مع بقية عناصر المجتمع. مشيرا بأن ولاية الكيب كونت مجلسها وهو موجود هناك، والولايتان الاخريان فى الطريق، ومنعه ضيق الوقت من البقاء. بل طلب من المسلمين خطوة اخرى، وهو ان يجتمع مجلس الكيب والنااتل والترانسفال لتكوين المجلس العالى للتعليم الاسلامى لمناقشة مشاكل تعليم المسلمين بالاتحاد بوجه عام، وليس فى المرحلة العليا فحسب. وكل هذه المجالس لا تلغى بعضها البعض. عارضا بان يقوم المجلس الاعلى بإنشاء معهد للدراسات العليا فى اى مكان فى الاتحاد ليفد اليه طلاب الاتحاد وروديسيا والكونغو وموزمبيق وغيرها من البلاد المجاورة. لتخريج علماء للتدريس فى المدارس الثانوية وتخريج ائمة ووعاظ وتدريب على توثيق الزواج، ووجدت الفكرة قبولا لكنه اعتذر عن متابعتها بنفسه لضيق الوقت⁽⁵⁶⁾.

وانتهى فى تقريره بالاشياء التى يحتاجها مسلمو جنوب افريقيا موجزا اياها فى الاتى: اولها، الحاجة للائمة ووعاظ بالثقافة الدينية والدراسات العصرية لتثقيف المسلمين وتطهير معتقداتهم من العادات التى علقت بها، ودفع الشبهات التى تثار حول الاسلام هناك، وانه قابل مسلمين اوروبيين اسلموا حديثا وكانوا يتوجسون فى بعض الاشياء، ولما علموا انها ليست من الدين اطمأنت قلوبهم، ناهيك من العقبات التى وضعها المبشرون المسيحيون فى سبيل المسلمين لتتصيرهم. ثانيها، الحاجة لمدرسين فى التعليم الابتدائى والمراحل الثانية والعالية ثالثها معلمين لتدريب من سيشغل بالتدريس. رابعها، كتب عربية ومصاحف، وأن الكتب العربية لوحدها عديمة الجدوى نظرا لان من يعرف العربية لا يتجاوز الالف. مشيرا بترجمة الكتب للغة الانجليزية وارسال تراجم معترف بها للقران الكريم. خامسها، المساعدة فى انشاء مركز ثقافة ومعهد للدراسات الاسلامية. سادسها، المساعدة فى بناء مساجد جديدة وترميم القديم. وكثير من هذه الاحتياجات سهلة وبعضها يحتاج لمعونة خارجية. ذكرا ان

هناك صعوبة في إرسال هذا العدد الكبير من المدرسين في الكتاتيب والمدارس الخاصة، ليس لضعف المالية فحسب بل لقلة عدد المتحدثين باللغة الانجليزية فوق صلاحيتهم الفنية للتدريس. فلديهم عدد كبير من المسلمين يصلح للتدريس لكنهم لا يعلمون به نظراً لأن الجمعيات والمدارس الخاصة لا تعطى رواتب مجزية، لكن في ظل المشروع الجديد كون المدارس ستكون حكومية أو معانة من قبل الحكومة ورواتبها مجزية، لأن الحكومة تدفع فعلاً رواتب المدرسين ومصاريف المدارس الإسلامية وتعين المالك المسلم في أعمال البناء ولا تشترط شروطاً غير الرقابة العامة، وإن تقبل المدرسة من يتقدم لها من غير المسلمين. وفي المرحلة الثانوية لا يوجد العدد، ويمكن لمصر أن تساعد، وكذا في جامعة الكيب والمركز الإسلامي فلا يوجد عدد يكفي للتدريس باللغة العربية. وهنا يجب أن تساعد مصر بمن يجيد الإنجليزية مع العربية. حيث استقدم مسلمو دربان أشراط حسين العام الماضي للتدريس من الهند، وانجز لكنه عاد لبلاده ثانية تحت ضغوط خارجية. وعلم منهم أنهم سيكتبون للأزهر راجين انتداب عالم ليعلمهم ويدربهم. مشيراً بتعميم فكرة التدريب على الولايات كلها، وليس على دربان فقط وأما أئمة المساجد فانهم لا حاجة لإرسالهم لأن لكل مسجد واعظ، وأنه حتى إذا تم الإرسال فيجب التعاون مع هؤلاء الأئمة المحليين حتى لا يقفوا في وجه الإصلاح. والزائر يجب أن يجيد الإنجليزية فضلاً عن العلم الوفير، وأن توفر الدولة له كرامته، وأن ينزل في فنادق الأوروبيين. وهم يحتاجون للكتب والمصاحف من مصر أو من أي مكان آخر. ويمكنهم التضامن في أمر بناء المساجد، لكن هناك حاجة إلى التوجيه ولم الشمل وأنه يمكن حل مشكلاتهم التعليمية في ظرف سنوات قليلة، ومغ ذلك لن تحل مشاكلهم الاجتماعية والسياسية⁽⁵⁷⁾.

وتحت عنوان المسلمون ومصر كتب محمود حب الله بأنهم ينظرون إلى مصر بصفتها المعين الأول والأوحد ليستمدوا منه، خاصة وأن بها الأزهر، وأن بها ملكها فاروق الذي يسر مهمة الأزهر لينعم به المسلمون في كل مكان. وأن القوم يحبون مصر وملكها حباً عظيماً ويتحدثون عن ملكها باعتباره قائدهم الأعلى وملكهم المفدى وحامي حمى

الإسلام، وأنه يحتفلون بأعياده ويعتبرونها أعيادهم. وأنه يشاركونهم الرأي بأن يلجؤوا بعد الله إلى مصر وإلى قائدها المحنك فاروق ليخلصهم بلفتة كريمة منه تنهضهم وتنهض بهم وتحفظ عليهم ما يعتزون به من مجد تالد وتراث خالد⁽⁵⁸⁾.

سادساً- أثر التقرير العام والسري في متابعة المفوضيات المصرية في الاتحاد لأحوال المسلمين هناك:-

إذا نظرنا إلى التقرير السري الذي رفعه الدكتور محمود حب الله إلى مشيخة الأزهر ووزارة الخارجية، فقد أورد الرجل ملاحظات مهمة رأى عدم إدراجها في التقرير العام لما لها من أهمية خاصة تستدعي بقاءها بعيداً عن متناول الجمهور. وأوجزها في الحديث عن العراقيل التي تضعها حكومة جنوب إفريقيا في وجه غير الأوروبيين من السكان، والهنود بصفة خاصة وإغرائهم على الهجرة وترك البلاد. حيث سمحت لأرباب الثراء منهم بالخروج، وبأن يأخذوا معهم كل ما يملكون. ووعدت بأن تمنح الفقير منهم 150 جنيهًا على ألا يعود، وإذا عاد استردت منه ذلك المبلغ. إضافة إلى إصدارها قانون مناطق المجموعات، مما أدى إلى تفكير كثير من الهنود المسلمين في الهجرة إلى باكستان ومصر. وكذا تناول التقرير الصعوبات التي يواجهها هؤلاء إذا رغبوا في تصفية ممتلكاتهم بسبب اليهود الذين يقفون لهم بالمرصاد. وأشار أيضًا إلى الآثار المعنوية لهذه السياسة على المسلمين من التفكير في الهجرة من الاتحاد. وقد ناقش الدكتور محمود حب الله كثيراً من زعماء المسلمين في هذه المسألة، وكانت وجهة نظره التي عرضها عليهم أنه ينبغي أن يظل المسلمون هناك عاملين مجاهدين، ومن يدرى لعلم يرثون في يوم من الأيام ملك تلك البلاد، خاصة وأن البوادر تبشر بذلك لأن الإسلام ينتشر في القارة الإفريقية انتشاراً يدهش الجميع، وقد لاقى هذا الرأي قبولاً حسناً عندهم⁽⁵⁹⁾.

وكشف التقرير عما تقوم به بريطانيا من أجل توحيد أواسط إفريقيا تحت سلطانتها وإدارتها، والمجهود الكبير والمعونة السخية التي يقدمها الإنجليز لدعاة القاديانية والبهائية، مما أدى إلى ظهور القاديانية ثانية بعد أن ماتت أو كادت تموت بفضل السيد محمد الأمين قاضي قضاة أهل

السنة في ممباسا. كما أن السفارة البريطانية في مصر تساعد على سفر بعض المصريين ممن يميلون إلى القادانية أو البهائية أو يعتنقونها إلى مختلف أنحاء القارة الإفريقية، وأنها حرب يشنها الإنجليز ضد الإسلام لوقف تيار الإسلام الجارف. فبعد أن عجزت المسيحية بجاهها ومالها من استمالة قلوب الأفارقة جاءوهم بأفكار تنسب نفسها إلى الإسلام ظاهراً، والإسلام منها براء في واقع الأمر، وبذلك يهزمون⁽⁶⁰⁾.

وأشار التقرير السري أيضاً إلى الدور السلبي لممثلي وزارة الخارجية المصرية في جنوب إفريقيا إزاء بعثة الأزهر الشريف. فذكر ما لا يمكن قبوله من الخارجية وممثليها في مدينة "الكاب" إذ لم يبد القائم بأعمال المفوضية المصرية أي اهتمام بالبعثة، ولم يكن له توجيه أو تذليل أو محاولة لتذليل شيء يتعلق بالبعثة. بل إنه لم يحضر أي من الاحتفالات التي أقيمت تكريماً للدكتور محمود حب الله باستثناء واحدة حضرها، لعلمه بوجود كبار مسؤولي "وزارة شئون الملونين" في الحفلة، كما لم يهتم بعد ذلك بمعرفة أي أخبار عن البعثة أو تعرضها لأية مشاكل. أما الفاجعة الكبرى التي كشف عنها التقرير، حسب رأي الرجل، فتمثلت فيما لاحظته في أمور الدعاية والثقافة التي تنشرها وزارة الخارجية المصرية في مجلاتها ونشراتها على العالم الخارجي، والتي تضمنت إساءات بالغة للمصريين والمسلمين على وجه الخصوص. فقال نصاً اطلعت بمحض الصدفة على النشرة الثقافية لوزارة الخارجية في عدد أكتوبر لسنة 1950 فوجدت ما يلي: "ولا يزال المحمديون، يعني المسلمين، ووصفهم بالمحمديين متابعة للمستشرقين والمبشرين الذين يرمون من وراء هذا الوصف إلى أن المسلمين يعبدون محمداً... وفي الصحيفة نفسها: "إن المصريين المحدثين يؤدون شعائر الإسلام بأسلوب مصري قديم". معبراً عنها بأنها فكرة لا تناقش لأنها أخطاء في أخطاء، وتؤدي إلى مشاكل بيننا وبين العالم العربي؛ فبينما نتزعم نحن الجامعة العربية والعالم العربي، ونتحدث عن العروبة والإسلام، نجد أن هذا العدد نفسه يقول: "إن وصف المصريين بأنهم عرب وصف خاطئ مشين، مزري، مهين".

مضيفاً في ص 22: "عندما يتحدثون عن المصريين يسمونهم عرباً، والسبب الوحيد في ذلك الخطأ المهين هو أن المصريين يتكلمون اللغة العربية". متسائلاً "هل يعتبر وصفنا بأننا عرب خطأ يشيننا ويهيننا ويوقعنا في الذلة؟ وماذا تظن فينا البلاد العربية حين تقرأ مثل هذا في نشرة تصدرها وزارة الخارجية وترسلها لقرائها كما ترسلها لغيرهم؟⁽⁶¹⁾.

ثم راح يأتي لكتيب آخر ترسله وزارة الخارجية المصرية إلى الهيئات التمثيلية في الخارج ليكون دعاية طيبة لمصر. حيث وجد فيه ما ينص على أن المصريين يهتمون ببطونهم أكثر من اهتمامهم بعقولهم، فيقول ما نصه: "الطعام في مصر ليس بالأمر الهين، ويُحكم على المضيف من خلال مستوى ما يقدم من الطعام أكثر من تألق محادثته وفطنته". متسائلاً ما معنى هذا؟ أفنك حقاً عادة مصرية؟ وكيف يكون ذلك وعندنا مئات من الأمثال تعلم ربّ الدار أن يستقبل ضيوفه بالبشر والترحيب وحسن الحديث، فذلك خير من المبالغة في الطعام؟ وعلى فرض أنه حق فكيف يكون ذلك دعاية لمصر، والعرف العام لا يستسيغ أن يركز المرء اهتمامه على غداء بطنه دون عقله؟ منتهياً بنصيحة لوزارة الخارجية بأن تفكر جدياً في أمر الرقابة على ما ينشر باسمها، وأن تقرأ بإمعان كل ما يرسل إليها بقصد التوزيع في الخارج. قائلًا بأن في "ديننا وثقافتنا وعاداتنا كنزاً ثميناً ومادة خصبة، فلو نشرت هذه على حقيقتها، لكانت خيراً من ذلك كله، وكانت خير دعاية لمصر والمصريين"⁽⁶²⁾.

وبالمقابل إذا ما نظرنا إلى الأرشيف المصري، فسند أن القنصلية المصرية كانت تتعامل مع مسلمي جنوب إفريقيا وترسل تقاريراً عن الحالة الدينية في البلاد حين كانت تتابع أمر الكنيسة القبطية المصرية في اتحاد جنوب إفريقيا في أواخر الأربعينيات⁽⁶³⁾. بل إن الشيخ محمود حب الله ذكر مقابله مع أعضاء قنصلية الكيب، وقيام القنصل عبدالمجيد فاضل، قنصل مصر العام في الكيب، بفتح باب القنصلية على مصراعيه له ليقابل فيها مسلمي الاتحاد في الأيام التي كان موجوداً فيها في الكيب⁽⁶⁴⁾. لكن فيما يخص تعاملها مع قضايا الاسلام والمسلمين في الاتحاد

واستفادتها من زيارة الرجل وتقريره، فقد درجت القنصلية الملكية المصرية منذ إنشائها في الكيب في تعليم ابناء الملايو في الأزهر الشريف بالمجان، و امداد مدارسهم بالكتب والمساعدات المالية، وتسهيل سفر حاجهم إلى الحجاز⁽⁶⁵⁾. وحديث القنصلية المتواتر حول ايفاد علماء من الأزهر لتولى الإشراف على تربية الجيل الناشئ من المسلمين في جنوب أفريقيا ومساءلة الدعاية ضد الاسلام هناك⁽⁶⁶⁾، بالإضافة الى التقارير المتنوعة والمتواترة حول هذا الأمر، لتثبت بأن هذا الاهتمام بقضايا الاسلام والمسلمين قد ظل مستمرا على طول الخط. فتحت عنوان مصر ومسلمو جنوب افريقيا راحت الادارة السياسية في مواد النشرة السرية تذكر بتاريخ 18 يناير 1950 بأن القنصلية المصرية بجنوب افريقيا درجت على سياسة المؤازرة والعطف على مسلمي جنوب افريقيا، مشيرة بأنهم من الهنود والملايو وعددهم حوالى المائة الف نفس، وانه سبق امداد مدارسهم بالكتب والمساعدات وعملت القنصلية على تسهيل سفر حاجهم، وارسال ابنائهم الى الأزهر الشريف للتعليم بالمجان، وانه كان من نتيجة ذلك أن أصبح مسلمي الاتحاد يكونون لمصر ومليكيها الحب والاخلاص، منتهيا بلمح مهم لمشاركة مسلمي الاتحاد مع اخوانهم الفلسطينيين، فقد ذكر أنه سبق لهم التبرع لمنكوبى فلسطين بمبلغ 1122 جنية كدفعة اولى، وأنهم بصدد جمع 1000 جنية كدفعة ثانية⁽⁶⁷⁾. بما يدل على تفاعل مسلمي جنوب افريقيا مع مصر حكومة وشعبا وملكا وازهرا قلبا وقالبا.

وحين تساءل الشيخ محمود حب الله عن حال المساجد مع تطبيق قانون مناطق المجموعات وما اذا كان سيزول بعضها ام يخرب على مر الايام لعدم وجود من يتعهده. ذكر بأن المساجد مبعثرة ومنتشرة في المدينة الواحدة والمسافات بينها شاسعة وسيمنع البعض عن الوصول لها مع تطبيق القانون خاصة وان كثير منها موجود في المناطق التى ستخصص للاروبيين فحسب. وقد تحجم الحكومة عن هدم المساجد حين تطبيق القانون واغلب الظن انها ستحجم حتى لا يقال انها تهدم معابد من يخالفها. ولكن المصير واحد حيث لا يكون هناك متعهد يعتنى بتلك المساجد، وهل مع فقر

المسلمين سيتمكنون من بناء مساجد جديدة، وهل ستكون لديهم الشجاعة والثقة لهذا البناء وهل هناك ما يضمن انهم لن ينتقلوا من المكان الذين سيبنون فيه. وانه مخاوف موجودة لدى كل مسلم لكونهم خاضعين لتشريع القوى ضد الضعيف. وزار عدد من المساجد وصلى التراويح التى يطيلون فيها اطالة يعتبرها المصريون مملة يصلون فيها بالقران كله ويختتمون ليلة السابع والعشرين من رمضان ويدرب الحفاظ تدريبا كافيا لتلك المهمة لأنه قد يكون امام التراويح غير الامام الراتب المسؤول لان الاول فى اعتقادهم حافظ والثانى عالم. وخطب الجمعة شكلية اكثر منها حقيقية او روحية لانها تلقى باللغة العربية التى لا يفهمونها لكون الخطباء انفسهم لا يعرفونها وانه تفاهم معهم فلم يستطع الا من خلال مترجمين وهناك خطباء درسوا فى الأزهر وغيرهم فى مكة وهم احسن من غيرهم وكان بعضهم يخطب من كتاب الشيخ على محفوظ. وعلم ان مسلمي الكيب عقدوا العزم على بناء مسجد كبير هناك ساهمت فيه الحكومة المصرية بخمسائة الفين جنيها ولم يكتمل المبلغ بعد⁽⁶⁸⁾.

واعتقد أن ما طرحه تقرير الشيخ محمود حب الله رفعه صالح محمود الوزير المفوض بمفوضية الجمهورية العربية المتحدة لوكيل الخارجية ادارة الشؤون الافريقية فيما بعد، بأن قانون إسكان الجماعات الذى يحدد مناطق لكل طائفة من السكان للسكن ومزاولة مختلف انواع النشاط، قد يمتد أثره الى مساجد طائفة المسلمين بالاتحاد، وقد يترتب عليه إزالة المساجد التى توجد حاليا فى المناطق التى اعتبرها قاصرة على الاروبيين. مشيرا بانه نظرا لحساسية المسؤولين فى الاتحاد بالنسبة للمساكن العنصرية لم يشأ أن يتباحث معهم بصفته الرسمية فى هذا الموضوع، ولكن نظرا لأنه الممثل الدبلوماسى المسلم الوحيد بالاتحاد، فقد تحدث بصفة شخصية الى حاكم مقاطعة الكيب، الذى وعده بلفت نظر وزير الداخلية القائم على تنفيذ القانون المذكور لهذا الأمر. وفى حديث آخر لصالح محمود مع وكيل وزارة الاتحاد قال بأنه سيحيل الأمر إلى الجهات المسؤولة للتعرف على مستقبل المساجد التى ينطبق عليها القانون، والتى توجد حاليا فى مناطق اعتبرت أوروبية فقط. هذا وقد وجه أحد

النواب فى البرلمان سؤالاً لوزير الداخلية بشأن مستقبل المساجد، فأجاب "أن قانون اسكان الجماعات لا يمنع من قيام الناس من تأدية شؤونهم الدينية، وقد حاول الوزير ألا يجيب مباشرة على السؤال"⁽⁶⁹⁾. وهذا ما يدل على اهتمام المفوضية بشأن المسلمين بالاتحاد، سواء من خلال المتابعة او طرح مشاكلهم على مسؤولي الاتحاد.

وتضيف لنا الوثيقة السابقة حديثاً صحفياً لوزير داخلية الاتحاد حول المساجد اعتبره الوزير المفوض المصرى بمفوضية الكيب صالح محمود، رداً كافياً لعدم طرح المزيد من الاسئلة، وعدم ادخال الخارجية المصرية فى حرج طالما أن الاجابات ترضى الطرف المتضرر. حيث قال وزير الداخلية الاتحادى أن حضور المسلمين الى المساجد لأغراض دينية فى أي منطقة لا يعتبر شغلاً أو احتلالاً طبقاً للقانون مناطق المجموعات، وعليه فهم ليسوا ممنوعين من الذهاب إلى المساجد. وأفاد الوزير المفوض بأنه قد يلجأ للمفوضية مندوبين من الطائفة الاسلامية بالاتحاد فى هذا الشأن، معلماً الخارجية المصرية بأن القانون المذكور من القوانين الداخلية للاتحاد، والتي يجدر عدم مراجعة الحكومة فيها بصيغة رسمية، ولهذا رأي، نظراً للظروف الدولية الموجودة حينها، بضرورة الاكتفاء حينئذ بما قام به من اتصالات فى هذا الشأن، حتى يتبين الأمر، راجياً أن توفيه الإدارة بتعليماتها إذا ارتأت الاخذ برأى آخر⁽⁷⁰⁾. وهو ما يدل على حرص شديد أولته الخارجية المصرية ومفوضياتها فى الكيب وبريتوريا بمتابعة شأن المسلمين وأحوالهم فى الاتحاد ومساعدتهم قدر الامكان فى تأدية شعائهم الدينية ومعرفة أصول دينهم الاسلامى وتعاليمه.

خاتمة:

خلصت الدراسة الى نتيجتين رئيسيتين:

الأولى، أن تقرير الشيخ محمود حب الله العام جاء وافياً بكل ما يخص المسلمين فى سياقهم العام والخاص، وأن شهادته الموضوعية على النظام العنصرى فى جنوب افريقيا ومعاملته غير العنصرية له كشخص، جعلت شهادته بشأن قضايا المسلمين فى جنوب افريقيا واحتياجاتهم للمساعدة المصرية، ضرورية وقضايا حقيقية نتجت عن سياسة الحكم العنصرى فى جنوب افريقيا وطريقته فى معاملة المسلمين هناك.

الثانية، أن اندماج مسلمى جنوب افريقيا مع افكار الرجل وأطروحاته تبرز قيمته العلمية والفكرية. كذا فإن تقريره العام والسري كان لهما أثران كبيران على مستوى تعامل المفوضية مع قضايا مسلمى جنوب افريقيا، وفى المساعدة المصرية لهؤلاء المسلمين فى شتى النواحي.

- politics, David Philip, 1987, p.10. and see Farid Esack:- Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice, Third World Quarterly, 10, 2: pp.473, 474.
- (16) Yousef Abu Al-Udous and others (editors): -The Translation of Manner (Hal) in the Noble Quran, Zarqa University, Jordan, 2012
- (17) "ليس البرانيط وذبيحة الكتابي، وصلاة الشافعي خلف الحنفي"، فتاوى الأزهر، وزارة الأوقاف المصرية، الموسوعة الشاملة، ١٢-١٢-٢٠١٩.
- (18) محمد رشيد رضا:- تاريخ الأستاذ الإمام: ص ص ١ / ٦٧٦ وما بعدها. كذلك أنظر الرسالة، عدد 15 يونيو 1942م.
- (19) محمد رشيد رضا:- تاريخ الأستاذ الإمام: ١ / ٦٧٦. كذلك أنظر الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة بسوق المطارين ٣٧ تونس، 1366هـ
- <https://shamela.ws/book/17094/423> .
- (20) محمد رشيد رضا:- تقرير المصنفات، مجلة المنار، ١٦ ربيع الآخر ١٣٢٢هـ
- <https://shamela.ws/book/6947/1469>.
- (21) مجلة المنار — المجلد 6 الجزء 7، غرة ربيع الثاني 1321 - 27 يونيو 1903م، ص 274، كتابة القرآن بغير العربية - فقه المسلم - إسلام أون لاين
- <https://fiqh.islamonline.net/1390>
- وكذلك المنار مايو وأكتوبر 1912م
- <https://ketabonline.com/ar/books/5455/>
- (22) Chishti Nizami Habibi Soofie International Sufi Order, The Khanqah of the Chishti Nizami Habibi Soofie International Sufi Order in Pietermaritzburg, South Africa, 9 January 2016
- (23) عبد المنعم عبد الرحمن عبد المجيد:- بعثات الأزهر الأولى لنشر الثقافة الإسلامية ودراسة أحوال المسلمين، أعمال المؤتمر الدولي الثالث العلمي بكلية اللغة العربية بالزقازيق حول دور الأزهر في النهوض بعلوم اللغة العربية وآدابها والفكر الإسلامي، كلية اللغة العربية بالزقازيق، ص 3282.
- (24) المراسلات المتبادلة بين شيخ الأزهر ووكيل الخارجية المصرية خلال الفترة 1943-1946، ارشيف وزارة الخارجية المصرية، دار الوثائق القومية.
- (25) أحمد عبدالدايم محمد حسين:- وزارة الخارجية المصرية ومهام مفوضياتها في اتحاد جنوب أفريقيا 1942-1958،
- (1) Ebrahim Mahomed Mahida:-History of Muslims in South Africa: 1652 – 1699, South African History Online. 24 May 2013..
- (2) Ibid.
- (3) Kramat:-Robben Island Museum 9 September 2005.
- (4) Chandler, David:- Dictionary of the Napoleonic Wars. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Military Library, 1999, p.373. and see Parkinson, C. Northcote:-. War in the Eastern Seas, 1793–1815. London: George Allen & Unwin Ltd, 1954, p.18 .
- (5) Kramat:-Robben Island Museum 9 September 2005.
- (6) Woodman, Richard; ardiner, Robert (editors.): -The Victory of Seapower: Winning the Napoleonic War, 1806–1814, 2nd ed, London, Caxton Editions, 2001, p.65
- (7) Ebrahim Mahomed Mahida:-History of Muslims in South Africa: A Chronology, Arabic Study Circle, South Africa, 1993, p.19.
- (8) Ibid, p.21, 22.
- (9) Goolam H. Vahed :-Mosques, Mawlanas and Muharram: Indian Islam in Colonial Natal, 1860–1910, Journal of Religion in Africa, Vol. 31, Fasc. 3 (Aug. 2001), pp.310–320.
- (10) Ebrahim Mahomed Mahida:-History of Muslims in South Africa: A Chronology, op.cit., p.29
- (11) Woodman, Richard; ardiner, Robert (editors.): -op.cit., p.65
- (12) Goolam Vahed:-Indian Muslims in South Africa: Continuity, Change and Disjuncture, 1860-2000, Alternation 7.2, 2000, p.68.
- (13) Woodman, Richard; ardiner, Robert (editors.): -op.cit., p.65
- (14) Goolam H. Vahed :-Mosques, Mawlanas and Muharram: op.cit., pp.310–320.
- (15) Gavin Lewis:- Between the wire and the wall: A history of South African 'Coloured'

(65) وثائق وزارة الخارجية المصرية، أرشيف البلدان، فيلم 54، محافظ بريتوريا، محفظة 84، ملف رقم 4، تقرير المفوضية المصرية بمدينة الكاب عن: الحالة العامة في اتحاد جنوب أفريقيا، سرى، الكاب، 28 ديسمبر 1949، ص ص 1- 4 .

(66) فيلم 279، محفظة 544، ملف رقم 2، مذكرة المفوضية المصرية بمدينة بريتوريا إلى وكيل وزارة الخارجية الدائم، سرى، بريتوريا في 23/4/1956..

(67) تقرير القنصلية العامة بالكاب في 28 ديسمبر 1949، حول مصر ومسلمى جنوب افريقيا، الادارة السياسية، مواد النشرة السرية، في 18 يناير 1950 أرشيف سرى جديد، محفظة 278، مواد النشرة 2.

(68) تقرير الشيخ محمود حب الله ..التقرير السابق، ص ص 25، 26.

(69) خطاب صالح محمود الوزير المفوض بمفوضية الجمهورية العربية المتحدة ببريتوريا الى وكيل الخارجية (ادارة الشؤون الافريقية) بشأن المساجد، في 29 يوليو 1958، أرشيف البلدان، فيلم 54، محافظ بريتوريا، محفظة 83، ملف رقم 4، ص 1 .

(70) نفسه، ص 2.

بين الحضارات... حوار أم صراع؟ (نقد نظريتي فوكوياما وهنتجتون)

الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب
الجمهورية اللبنانية

ملخص

صارح الإنسان منذ وجد على هذه الأرض من أجل وجوده و أمنه وأمانه، وعندما قامت حضاراته مع الزمن عايش أشكالاً من الصراعات لحماية منجزاته، كما حاول إقامة حوارات لتحقيق مصالحه. وهكذا كانت الحضارة تعبيراً عن عبقرية الإنسان و تفوقه وريادته. وظهرت حضارات عظيمة سادت...ومنها ما بادت. وفي التاريخ المعاصر، ومع ما حققه الإنسان من تقدم مذهل برزت العولمة كظاهرة كونية فتحت آفاقاً واسعة للتواصل الحضاري بين البشر. لكن التاريخ شهد مراحل متعددة من الصراعات والتنازع بين الأمم والشعوب أفضت إلى هيمنة الحضارة الغربية على مقدرات العالم، وكرست سيادة الغرب الأوروبي والأمريكي على بقية جهات الأرض، بما تمكنت منه من إمتلاك عناصر القوة السياسية والعسكرية والإقتصادية والثقافية...الخ. من هنا معالجتنا لموضوع الحضارة ومفاهيمها الملتبسة. وبالتالي تصنيفها وفق نظريات التطور والتدافع. وكذلك كان لا بد من مناقشة جدلية الحضارة وعلاقتها بالدين وانعكاس ذلك على قوة الحضارات وديمومتها. ثم إن تاريخ التدافع الحضاري والصراع بين الأمم والشعوب يعطينا صورة عن أسباب قيام الحروب ونشوب النزاعات. هذه الحروب التي كلفت البشرية اثماناً باهظة وأدت إلى زوال حضارات ودوام أخرى. وكان سبيل الحوار مفتوحاً بين الحضارات بأشكال وأساليب متنوعة، لكن نزعة القوة والسيطرة كانت تتغلب على إرادة الحوار والتفاهم. من هنا كان الحوار هدفاً إنسانياً ملحاً لإرتباطه بمصير البشرية ومستقبلها. لكن أخطر الصراعات تلك التي كان لها خلفيات أيديولوجية، والتي تتمظهر في هذا العصر

على شكل تنازع بين الغرب وعولمته، والشرق وقيمه، والخوف من أن يؤدي ذلك إلى نهاية الحضارة.

كلمات مفتاحية:

- الحضارة
- الدين
- التدافع
- الحوار

Abstract

Since he was on this earth, man has struggled for his existence, security, and security, and when his civilizations rose over time, he experienced forms of conflicts to protect his achievements, and he also tried to establish dialogues to achieve his interests. Thus, civilization was an expression of human genius, superiority, and leadership, and great civilizations emerged that prevailed...and some of them have disappeared. In contemporary history, and with the amazing progress that man has achieved, globalization has emerged as a global phenomenon that has opened wide horizons for cultural communication between people. But history witnessed multiple stages of conflicts and disputes between nations and peoples, which led to the dominance of Western civilization over the world's capabilities and established the sovereignty of the European and American West over the rest of the earth, through which

مقدمة

يبقى موضوع "الحضارة" مجالاً لا نهاية له للباحثين والدارسين والمفكرين، فهو من القيم المطلقة التي لا حدود تحدّها، ولا إطاراً يجمعها، ولا مفهوماً يشرحها، ولا مصطلحاً يضمّها.. هو موضوع هلامي غير محدّد المعالم وغير مصنّف الهوية، فكّل علم يحتويه وكلّ فكر يدّعيه وكلّ فلسفة تتبناه، جامع مانع، متعدّد الإتجاهات غزير التوجّهات، لا تكاد تحيطه معرفة ولا يكاد يسعه علم. خاض فيه الجميع، فلاسفة ومفكرين ومؤرّخين وعلماء اجتماع وعلماء نفس.. إلخ لذلك تجد للحضارة عدداً هائلاً من التعريفات من وجهات نظر مختلفة تتعلق بالإطار المعرفي المعني بالموضوع. ولنا أن نعرّف الحضارة من وجهة نظرنا ونخلص إلى مفاهيم خاصة بنا قد تتلافى مع الكثير من التعريفات المتداولة والتي خاض فيها الباحثون المعاصرون، أو تلك الموروثة عن التراث الفكري الزاخر للبشرية عبر العصور. على أنه من الملاحظ أنّ الفلاسفة والمؤرخون هم أكثر من خاض في غمار هذا الموضوع وتعاطوا معه من وجهات نظر مختلفة وفق النظريات التي طلّعوا بها لفهمه وإحاطته من كلّ جانب. على أنّ مفهوم الحضارة لا يمكن تأويله في مصطلح معرفي واحد محدّد، لأنه من الشمولية والإتساع والضخامة، بحيث يحتمل الكثير من التأويلات ولاشتماله على جملة المفاهيم المعرفية التي حصلت لها البشرية عبر تاريخها.

وكأنّ الحضارة هذه كائن حي أسطوري يولد ويحيا ويموت، ينمو ويكبر ويضعف ويهرم، يقوى ويمرض ويبرأ وينهار، يتوالد ويتناسخ ويتطور وينتقل، يكون خيراً أحياناً وشريراً أحياناً أخرى، فهو على صورة الإنسان وشاكلته لأنّه نتاجه وصنّيعه يديه.. ومن قال أنّ الحضارة.. واحد مفرد، بل هي حضارات متعدّدة ومتفاوتة في القوة والعظمة ومتغيّرة في التكوين والتطور والصمود والبقاء، وكونها كائن حي، فهي تتجلى في دورة حضارية تحدّث عنها مختلف المفكرين والفلاسفة، وعلى هذا النحو نجد أنّ الحضارة خطيّة في تطورها، حيث تساهم الشعوب بإمكانياتها وثقافتها وإبداعاتها في إمداد الحضارة بالطاقة التي تنتقل على أساسها من مرحلة إلى مرحلة تالية. وفي هذا الإطار هناك حضارات لا تمتلك القدرة على التكيف فتموت مثلما يحدث للكائن الحي، أو لا

it was able to possess elements of political, military, economic, and cultural power...etc. Hence our treatment of the topic of civilization and its ambiguous concepts. Thus, it is classified according to the theories of evolution and scramble. It is also necessary to discuss the dialectic of civilization and its relationship with religion, and its reflection on the strength and sustainability of civilizations.

The history of the civilizational struggle and conflict between nations and peoples gives us a picture of the reasons for the outbreak of wars and conflicts. These wars cost humanity a heavy price and led to the demise of some civilizations and the continuation of others. The path of dialogue was open between civilizations in various forms and methods, but the tendency towards power and control prevailed over the will for dialogue and understanding. Hence, dialogue was an urgent humanitarian goal because of its connection to the fate and future of humanity. However, the most dangerous conflicts were those that had ideological backgrounds and which appear in this era in the form of a conflict between the West and its globalization, and the East and its values, and the fear that this would lead to the end of civilization.

Keywords:

- Civilization
- Religion
- Struggle
- Dialogue

تجد الطاقة التي تضخّ فيها الحيوية فتواجه الفناء، وارتباطاً بذلك تمرّ الحضارة على ما يذهب بعض المفكرين من مرحلة النشأة إلى القوة والهرم والشيخوخة والإنهيار الذي قد يكون بدايةً لصحوة جديدة أو انهيار تام. وعلى مستوى الحضارات فإننا نجد أنّ هناك حضارة تموت وأخرى تظهر، وثالثة تظهر نتيجة التزاوج أو التهجين بين حضارتين⁽¹⁾.

ومنذ انطلاق حركة الكشف الجغرافية واستكشاف عالم غير العالم الأوروبي، وانطلاق حركة الإصلاح والتطور الفكري الذي وقعت في مجالات الدين والعلم والفلسفة، وهو التطور الذي استغرق عصر النهضة وعصر التنوير، فقد كان منطقياً أن نجد الأفكار التي أطلق عقالها في العصور السابقة تتجسد في ثلاثة مجالات أساسية: المجال السياسي والمجال الصناعي والمجال العلمي الذي تطوّر بفعل طاقة التنوير التي تدفقت في إطاره الأفكار التي تبلورت بعد ذلك لتشكّل مجالات العلوم الإنسانية، ومن أبرزها في هذه المرحلة علوم الإنترولوجيا والإقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع. إلى ذلك توسعت مجالات الخوض في سياقات تطور البشرية الفكرية ونشأت لذلك العديد من النظريات الحضارية ذات الأبعاد المختلفة تجاوزت إلى حدّ بعيد الموروث الفكري القديم وطرحت إشكاليات أبستمولوجية معقدة سعياً وراء إدراك أشمل للحضارات الإنسانية عبر التاريخ.

أهمية البحث

ولأن العالم يعيش حالة من الضنك والاضطراب، فيما الحضارة تعيش في حال يرثى لها بعد إحتكار الغرب (الأورو-الأمريكي) لمفرداتها وهيمنت على العولمة بما تمتلكه من مقدرات. ولأن الحوار بين الحضارات قد يخفف من حال الإحتقان والتنازع بين أمم الأرض. فإن موضوع الصراع الحضاري يبدو أكثر إلحاحاً في ظل تفاقم أزمات البشرية، وأيضاً في ظل مفاعيل العولمة وتداعياتها المختلفة. ولقد تنبه البشر لأهمية طرح فكرة الحوار بين الحضارات والأمم. بعدما دفعت الإنسانية أثماناً باهظة نتيجة الصراعات والحروب والتناوب والفرقة. من هنا كان من المهم طرح قضية الحوار الحضاري من منطلقات منهجية علمية لإستكشاف القواسم المشتركة بين الحضارات للقياس عليها

كبدل عن الصراعات والحروب. ذلك أن تجربة البشرية في العلاقات بين الحضارات تشوبها شوائب كثيرة، أفضت إلى نتائج وخيمة كان آخرها حربين عالميتين كلفتا الملايين من الضحايا والعديد من المآسي والويلات، وإستدراكاً لمصير أسود إذا ما نشبت حرب عالمية ثالثة قد لا تبقّى ولا تذر تكون فيه نهاية العالم.

أسباب اختيار البحث

يجري التداول كثيراً بموضوع حوار الحضارات، بإعتباره بديلاً عن الصراع ومساوئه. لكن المؤسف أن هذا العنوان شعار من دون مضمون واقعي نظراً لإستغراق الحضارة الغربية المعولمة في غيها وتعسفها وفرضها لشعاراتها الضالة المضلة على بقية أمم الأرض. حتى وصل الأمر إلى إعتبار الحضارة الغربية المعولمة في نهاية ما تصبو إليه البشرية وتتمناه بالرغم من مساوئ هذه الحضارة ومفاسدها وضلالها. فالعالم اليوم يعيش أزمت متلاحقة و صراعاً محموماً وتنافساً عدائياً بين الأمم والشعوب مما يندّر بخطر رهيب قد يؤدي بالبشرية إلى الهلاك. فكان لابد من طرح موضوع الحوار الحضاري في مقابل الصراع كهدف استراتيجي يقي البشرية من المهالك. إذ لا بد من الإضاءة على عوامل الصراع ومسبباته وتداعياته، كما توضيح أهمية الحوار وضروراته. خصوصاً في ظل تنامي مشاعر و هواجس العنصرية والإنعزالية الفوقية وإرهاصات التوترات المتزايدة بطابعها الشمولي الخطير.

الإشكالية

تمكن الإشكالية الرئيسية في هذا الموضوع في طرح السؤال الرئيسي: هل هناك صراع أم حوار بين الحضارات؟؟ ويستتبع ذلك العديد من الاسئلة الفرعية:

1. ما هي الحضارة.. ومن هي؟
2. ما علاقة الحضارة بالدين؟
3. ما هي الجذور التاريخية للتدافع والصراع بين الحضارات؟
4. هل هناك إمكانية لإستبدال الصراع بالحوار؟
5. ما هي الأسباب الرئيسية للصراع الحضاري و خلفياته الأيديولوجية؟
6. هل صحيح أن الحضارة تنتهي.. كيف و لماذا؟؟

الفرضيات

تتمحور الفرضيات المحتملة حول الحقائق التالية:

1. الحضارة هي ذروة تطور البشرية وتفوقها، وهي حضارات منها ما سادت وأخرى بادت.
2. يعتبر الدين من أهم الأسس التي بنيت عليها الحضارات العالمية الكبرى.
3. الصراع الحضاري سمة رئيسية في تاريخ البشرية.
4. هناك إمكانية لإقامة حوار حضاري كبديل عن الصراعات و المنازعات.
5. هناك أسباب كثيرة للصراع الحضاري و أخطرها الأيديولوجي.
6. تتزايد إمكانية زوال الحضارة مع تقاوم الصراعات و زيادة احتمالات انفجار حرب نووية خطيرة.

المناهج المتبعة

إن المنهج التحليلي هو الأكثر ضرورة في موضوعنا هذا، كما لا بد من استخدام المنهج السردى في سبيل التعرف على السياقات التاريخية للحضارات المختلفة.

الدراسات السابقة

هناك الكثير من الدراسات حول هذا الموضوع، لكن ما يهم بحثنا عالجته بعض الدراسات منها:

- **فرنسيس فوكوياما:** نهاية الحضارة والإنسان الأخير، ترجمة وتعليق د.حسن الشيخ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان. يعبر الكتاب عن الرؤية الغربية لتطور الحضارة الإنسانية معتبراً أن البشرية قد وصلت إلى نهاية تطورها الحضاري في النموذج الغربي للعولمة. مستغرقاً في الدفاع عن المنجزات الحضارية الغربية و تفوقها وهيمنتها على العالم.

- **صمويل هنتجتون:** صدام الحضارات و إعادة تشكيل النظام العالمي، ١٩٩٣ يطرح نظرية صدام الحضارات من خلال تصنيف الحضارات، وأعطى الحضارة الإسلامية حيزاً متماسكاً وبالتالي لا بد من بروز عوامل الصراع بين القيم الحضارية المتنافسة بل والمتناقضة أحياناً. ويرى هنتجتون

الظواهر السياسية كمسلمات جوهرية في ثقافات الشعوب.

- **علي ليله:** تفاعل الحضارات بين إمكانية اللقاء و احتمالات الصراع، منتدى سور الأزيكية. تعالج الدراسة نشوء فكرة الصراع الحضاري ومسؤولية الغرب في ذلك من منطلق سياسي عنصري. مستعرضاً آفاق الحوار وإمكانياته فيما عوامل الصراع تتفاقم على خلفية تاريخ طويل من الحروب والتنازعات. محذراً من الإستمرار في السياسة العنصرية الغربية التي قد تؤدي لإنهيار الحضارة.

**بين الحضارات ... حوار أم صراع؟!!
(نقد نظريتي فوكوياما و هنتجتون)**

خطة البحث:

1. ملخص
2. مقدمة
3. أهمية البحث
4. أسباب إختيار البحث
5. الإشكالية
6. الفرضيات
7. المناهج المتبعة
8. الدراسات السابقة
9. تمهيد

المبحث الأول: مدخل أبستمولوجي حول الحضارة و الدين.

- **المطلب الأول:** الحضارة ... مفاهيم ملتبسة!!
- **المطلب الثاني:** تصنيف الحضارات
- **المطلب الثالث:** جدلية الحضارة و علاقتها بالدين.

المبحث الثاني: إشكالية الصراع و التدافع الحضاري.

- **المطلب الأول:** الجذور التاريخية للتدافع الحضاري.
- **المطلب الثاني:** الصراع بين الحضارات و الحروب الكبرى.
- **المطلب الثالث:** حتمية الحوار بين الحضارات ... ولكن؟

المبحث الثالث: حتمية الصراع الحضاري و مبررات الحوار.

المطلب الأول: لعبة المصير: الحوار أو الصراع بين الحضارات.

المطلب الثاني: أسباب الصراع و خلفياته الأيديولوجية.

المطلب الثالث: نهاية الحضارة..؟

الخاتمة

المصادر و المراجع

تمهيد

يعتبر الصراع وبخاصة الصراع الصريح الذي يتجسد في الحروب بُعداً حاضراً في التاريخ الإنساني، حيث تتحارب الجماعات المختلفة سواء كانت قبائل أو أمماً أو حتى طبقات من أجل السيطرة والتفوق الإقليمي أو الضم أو الحصول على الموارد الطبيعية⁽²⁾، وتعدّ النظرية الماركسية من أكثر النظريات تجسيدا للصراع بأبعاده المختلفة.. وقد غلبت فكرة الصراع على الفكر الأوروبي في جميع مراحل تطوره، ودفعت الشعوب الأوروبية ثمناً فادحاً لهذه الغلبة القسرية⁽³⁾. وتعدّ فكرة الصراع بُعداً أصيلاً في هذه الحضارة وأساساً ثابتاً من أسس الحضارة الغربية الحديثة التي ورثته عن الحضارتين اليونانية والرومانية.. وتغلغلت هذه الروح في المعتقدات الدينية وفي العقائد الفلسفية وفي الأعمال الأدبية والفنية، حتى صار الفكر الديني والفلسفي واقعاً تحت تأثير هذه الفكرة التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الفكر الأوروبي وفي الحضارة الغربية بصورة عامة⁽⁴⁾.

في المقابل يُعدّ مفهوم حوار الحضارات من المفاهيم التي ظهرت على السطح أخيراً مترافقة مع مفهوم صراع الحضارات برغم كون الحوار أحد المباحث الأساسية التي بدأت مع فجر الفلسفة الإنسانية، حيث يرى سقراط: أن الحوارات ذات طبيعة معرفية وأخلاقية في نفس الوقت، ويتم اللجوء إلى الحوار بقصد إنتاج المعرفة، وتوجّه الحوار المبادئ الأخلاقية عادة⁽⁵⁾

وهكذا يكون الإنسان قد بنى هياكله الفكرية وتراثه المادي والمعنوي من خلال تفاعله مع محيطه في هذه الأرض وتعاطيه مع مختلف الظواهر والإحتياجات التي تسعى لتأمينها له ليستمرّ وينمو ويتطوّر. هذا التفاعل الذي أنتج حراكاً متعدد الجوانب جعله في مواجهة واحتكاك مع غيره من الكائنات ومع غيره من بني جنسه، صراعاً أحياناً بعنف وقوة، وحواراً أحياناً أخرى بسياسة وحكمة. وكلما تراكمت قدراته وتنوّعت إمكاناته كان هذا الصراع أو الحوار يزداد شدةً وصعوبةً وتعقيداً إلى حدّ أنّ أحدهم تنبأ بنهاية التاريخ⁽⁶⁾. كما أنّ نظرية شبنغلر تقوم على أفول حضارة الغرب⁽⁷⁾، وذلك نظراً لما يواجه الحضارة الإنسانية من تحديات ومخاطر مصيرية، فيما جاءت العولمة لتُضفي بُعداً خطيراً للتطور الحضاري الإنساني في جوانبه المتعددة وتفتح آفاقاً جديدة للتفاعل الحضاري بما اكتسبه الإنسان من إمكانات وقدرات فائقة خصوصاً في مجال التواصل والإتصال والانفتاح والتمزج بين الشعوب واختصار المسافات، وبالتالي رواج الهياكل العالمية للتلاقي وتبادل المصالح والمنافع فيما سُمّي بالمنظمات والهيئات ذات الطابع الدولي، ومنها الأحلاف والمنديات والملتقيات والمؤتمرات.. إلخ إلى جانب ما عُرف بالشركات العملاقة العابرة القارات.

وبذلك دخلت الحضارات الإنسانية في مرحلة جديدة غير مسبوقة من الإحتكاك والتفاعل أعادت طرح مفاهيم التدافع الحضاري، صراعاً وحواراً، بقوة وشدة، خصوصاً بعد ما شهد العالم تطورات دراماتيكية مع نهاية الألفية الثانية، كان أخطرها انهيار الشيوعية واضمحلال المعسكر الشرقي، وسيطرة الأحادية الأميركية بتجلياتها السياسية والعسكرية والإقتصادية وحتى الفكرية والثقافية، مستفيدة من ازدياد هيمنة العولمة مع فائض قوة حمل أيديولوجية حضارية عالمية تحت شعارات الحرية والديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان.. إلخ

وها نحن الآن أمام معضلة مصيرية تتعلق بالرؤية الحضارية للإنسانية جمعاء. هل هناك صراع حضاري أم هو حوار يتخذ أحياناً شكلاً حاداً؟ وهل تحتل البشرية صراعاً حضارياً على شاكلة تجارب الحروب الكونية التي جرت في القرن العشرين؟ ويبقى السؤال الأهم عن إمكانية

ارتقاء الإنسانية إلى مستوى الرسالة التاريخية للكينونة على الأرض، فيصل الإنسان إلى مضمون خلافته لله على الأرض ويحقق هدف وجوده و غايته الخالدة⁽⁸⁾.

المبحث الأول: مدخل أبستمولوجي حول الحضارة والدين.

- المطلب الأول: الحضارة... مفاهيم ملتبسة

شأنها شأن المفاهيم المطلقة، حظيت الحضارة بسيل وافر من التعريفات والشروحات، لكنها بقيت ملتبسة وربما متناقضة في بعض الأحيان، ويعود ذلك لتباين الآراء حول طبيعة المنطلقات التي انبثقت منها هذه المفاهيم والتعريفات. وهي تتناسق أحياناً وتتعارض أحياناً أخرى. ويظهر التباين ليس فقط في بنية الحضارة وأسسها وإنما في وظائفها وأدوارها، وليس أدلّ من ذلك ما أثير حول مصطلح الحضارة الذي جعله البعض تورية لمفاهيم معرفية أخرى. فبعضهم يتحدث عن الحضارة بأنها المجتمع، وبعضهم يتحدث عن الحضارة وكأنها الدول أو الإمبراطوريات، وبعضهم يجعل الحضارة هي التاريخ بحدّ ذاته، أو أنها الثقافة والمعرفة والفكر... إلخ إلا أنّ مفهوم حضارة (Civilization) ظهر في نطاق الفلسفة، وعلم التاريخ وعلم الاجتماع على السواء، ذلك باعتبار أنّ اهتمام هذه العلوم كان يتركز حول استكشاف التعميمات والقوانين العامة الضابطة لنشأة وتفاعل وتطور الكيانات الاجتماعية الكبرى كالمجتمع والحضارة والعالم⁽⁹⁾. وقد شغل موضوع الحضارة المفكرين والفلاسفة لثلاثة قرون منذ ابتداء القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن العشرين، وطرح كإشكالية على الساحة العالمية مع بداية الألفية الثالثة⁽¹⁰⁾، وذلك ناتج عن المأزق الذي وصلت إليه البشرية نتيجة الأوضاع المزرية التي وصلت عليها بالرغم من التطور العلمي والتقدم المعرفي، وبالرغم من الشعارات البرّاقة التي سادت العالم، فإنّ حال الإنسانية في ضنك ومآسي، فالمجاعة مستشرية والأوبئة مُتفشية والأميّة مُستفحلة والظلم والقهر والاستبداد.. إلخ والعالم عوالم.. أول غني مترف متغطرس... وثاني وثالث ورابع.. إلخ مستغرق في فقره وجهله ومساوئه، إلى جانب سباق محموم للتسلح الخطير والتنافس العنيف للسيطرة والتحكم.

ومن التعريفات الأولى التي طرحت لمفهوم الحضارة تعريف (رالف لنتون) الذي يُعرّفها باعتبارها تشير إلى بناء يتكون من مجموعة من الخصائص التي تتجلى من خلال الحياة الجمعية لمجتمع متطور أو لفترة تاريخية بعينها، كالحضارة الإغريقية، والحضارة الرومانية. واليونانية والإسلامية والصينية والرأسمالية الغربية⁽¹¹⁾.

وفي نفس السياق التاريخي يعرفها إدوارد تيلور باعتبارها تضمّ كلّ الإنجازات التي حققتها الشعوب المتقدمة في مرحلتها التاريخية. وهي تتطور خطياً من الماضي عبر مراحل متتابعة تسهم الشعوب في استكمال بنائها⁽¹²⁾، على أنّ أفضل مفهوم للحضارة يرعى مختلف جوانبها المعرفية، ذلك الذي يجعلها تتميّز باستنادهما إلى توازن دقيق بين الجوانب الروحية والمادية، ويعني ذلك أنّ الطاقة الدافعة للحيوية والفعالية في بعض الحضارات تتحدّد بالجوانب الروحية للحضارة أو الجوانب المادية.. وهذا يعني إن كانت الحضارة ذات طبيعة مادية فمن الضروري أن تعمل على تطوير بعض الجوانب الروحية في بنائها، والعكس صحيح. أو تقوم الحضارة بتأسيس توازن بين المتغيرين معاً، وهو الحالة المثالية، وفي حالة اقتصار استناد الحضارة إلى متغير واحد فإنها تواجه حتماً الموت والفناء⁽¹³⁾. ويعتبر ابن خلدون أنّ الحضارة هي من أساسيات العمران الذي هو الاجتماع البشري، أي الحياة الاجتماعية أو الظواهر الاجتماعية بأبعادها المختلفة، وغاية العمران هي الحضارة التي تتفنن بالترف وإحكام الصنائع⁽¹⁴⁾. ويعتبر أرنولد توينبي أهم فيلسوف ومؤرخ بحث في مسألة الحضارات بشكل مفصّل وكامل، وفسّر حركة التاريخ وتطور الإنسانية عبر أنماط تشكل الحضارات منذ نشوئها إلى حين زوالها وما يرافق ذلك من عوامل وتحذّ واستجابة بفعل الدافع الحيوي⁽¹⁵⁾. ويأتي العالم والفيلسوف أروالد شبنغلر ليؤكد على أهمية الحضارة كظاهرة أولية للتاريخ البشري، وكلّ الحضارات تمثل على قدر سواء الظاهرة الأولية للتاريخ العالمي وكلّ واحدة منها جزء فيه مسار للآخر⁽¹⁶⁾. واتساقاً مع التصوّر الكلي العضوي نظر المفكرون المحدثون إلى الحضارات باعتبار أنّ كلّ حضارة تشكل كلاً متكاملًا يتشكل من مجموعة من المتغيرات التي يؤدي تفاعلها إلى قيام الحضارة واستمرار

دوامها، لذلك يُركز أهم مفكري الحضارات خلال هذه المرحلة حول اكتشاف القوانين الضابطة لنشأة الحضارات وتطورها وانهيارها، كما كان لديهم اتفاق على أنّ كلّ حضارة من الحضارات خاصة الحضارات الإنسانية العظيمة قد قدّمت إسهامات واضحة على صعيد التقدم الإنساني⁽¹⁷⁾، على أنّ مفهوم الحضارة ما يزال عرضةً للتأويل والتحليل والنقاش ليزداد تعقيداً والتباساً وقابلية للتطور والتوسع والشمولية.

- المطلب الثاني: تصنيف الحضارات

عمد المفكرون والفلاسفة والمؤرخون بصفة عامة إلى محاولة تصنيف الحضارات وتمييزها وترتيبها وفق جملة من المعطيات أو الأسس التي وضعوها لتقييم هذه الحضارات، ووضعوا لذلك شروطاً وقواعد تتناسب مع رؤيتهم للتطور التاريخي الإنساني. وعلى ذلك فإنّ المجتمعات الإنسانية منذ وعيها الجماعي الأول بدأت تأخذ شخصيتها المميزة وسماتها الخاصة، وذلك تبعاً لتطور قدرات هذه المجتمعات وتمكنها من الإستجابة لحاجاتها الحياتية وتأمين قوة حضورها وامتلاكها للإمكانات التي تسمح لها بالرقى والتقدم والتحكم بصيرورة تاريخها. إلا أنّ المجتمعات المتوحشة لم تصنف كحضارات لافتقارها لعناصرها، فالحضارة لا يمكن أن تكون متوحشة، فهي درجة أرقى من حالة التوحش البدائية، لذلك بقيت الشعوب دون مستوى التحضر أو الحضارة، وعاشت واندثرت دون أن تصل إلى درجة التحضر، وبالمقابل فإنّ مجتمعات أخرى طوّرت قدراتها بنسب متفاوتة وأبرزت إبداعاتها الخاصة في مجالات متعدّدة، صبغت حضارتها بصبغة معينة ميّزتها عن غيرها. على كلّ حال فإنّ أوائل الحضارات الإنسانية بدأت بالبروز والتطور وبالتالي التصارع والتحاوّر لإثبات قوتها وحضورها. وكانت الحضارات المعروفة عالمياً كالحضارة الفرعونية والحضارة اليونانية والحضارة البابلية والحضارة الفينيقية والحضارة الصينية والحضارة الرومانية وحضارات أميركا كالأزتيك والمايا والإنكا.. إلخ ولقد صنّف العلماء العديد من التصنيفات لمختلف الحضارات. وبالنظر إلى اختلاف النظرة لمفهوم الحضارة ومكوناتها، فإننا نلاحظ

مركزية التصنيف الأوروبي واحتكاره للرؤية الحضارية الخاصة به وجعلها إما وحيدة في نوعها أو مهيمنة على غيرها. هذه النظرة العنصرية الفوقية سادت لفترة من الزمن لتلاقي فيما بعد انتقاداً موضوعياً ومراجعة علمية مع ظهور نظريات جديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونظراً لتأثير الحضارة الأوروبية بالحضارة الإسلامية في العصر الوسيط تمكن الفكر الغربي من الخروج من المركزية الأحادية الأوروبية ليتسع للفضاء الحضاري العالمي. وأفضل من يعبر عن هذه الإنطلاقة الفكرية التحررية والموضوعية المؤرخ والفيلسوف أرنولد توينبي (1889-1975)م، وذلك أنّ قيمة آرائه تعود لموضوعيته التي خلصته من أوهاام كثير من مؤرخي الغرب، فتجاوز نطاق الفكر الأوروبي إلى مستوى عالمي وانتقد القول بوحدة الحضارات وسيادة الحضارة الغربية عليها⁽¹⁸⁾.

وقد صنّف توينبي الحضارات إلى (21) مجتمعات*، ثم إنّ هذه الحضارات اندثرت ولم يبق منها سوى (5)، على إنّ أزوآلد شبنغلر صنّف الحضارات وجعلها ثمانية فقط باعتبارها حضارات عليا رئيسية، وتناول سناً من هذه الحضارات، وركز دراسته على ثلاث منها:

الكلاسيكية والعربية والحديثة*. وهكذا فإنّ مقومات الحضارة وعناصرها هي التي تعطيها قوة البروز والصمود والبقاء بالإستناد إلى ما يتوفر لها من إمكانيات وقدرات وعوامل تجعلها قادرة على الإيفاء بمتطلبات تطورها ورفقيها. على أنّ المقوم المادي ليس هو وحده العامل الفاعل في الحضارة، بل إنّ الجانب المعنوي (الفكري والثقافي) هو بدوره أساس في تفاعل مكونات الحضارة واكتساب القوة، والمنعة والحصانة. ويبدو أنّ القوة الروحية (العقائدية والفكرية والفلسفية) هي التي توفر مستلزمات الإبداع الحضاري وبالتالي التقدّم والرقى.

ومن هذا المنطلق برزت نظرية الإفلاس الحضاري للغرب ومن ثمّ اضمحلال الحضارة ونهايتها، ذلك لأنّ هذه الحضارة بدأت تفقد مسوغ ريادةها وعظمتها لما تتعرّض له من تفريغ لمحرّكها الروحي العقدي الذي يتراجع لحساب الرؤية المادية والإنغماس في أتون التصرّح الفكري والفلسفي والجوانب المعنوية الإيمانية للحضارة. وهذا ما يدفع باتجاه

خطورة الفناء والإندثار. ومن هنا ازدهار الدعوات ورواج المطالبات بالعودة للجذور الإيمانية والتدين.

وهكذا تكون الحضارة قد اشتملت على عدة مفاهيم وجملية مصطلحات تتقارب أحياناً وتتباعد أحياناً أخرى لتضفي نوعاً من الالتباس أو قلّ الضبابية حول الرؤية الموحدة لها. لكنها بالإجمال قد تتقاطع لتعطي صورة عامة عن المقصود بها في سياق استعمالها أو مناقشة ما يترتب عنها وتداعياتها وتأثيراتها المختلفة. وربما يعود ذلك لما للفلسفة بتعقيداتها وعمقها وتشعباتها من تأثير على مفهوم الحضارة حيث نجد إسهامات فلسفية عديدة حول المفهوم في تصوّرات الفلسفة لنشأة الحضارات وانهايارها وأيضاً في اهتمام علم الاجتماع الذي نشأ في كنف الفلسفة.. وعلم التاريخ أيضاً تتبع حياة المفرد، أو أن يسعى إلى تأمل وضع المفرد- أي الحضارة بالنظر إلى المفردات أو الحضارات الأخرى (19). وليس أدل على وضعية الالتباس لمفهوم الحضارة من تلك الكثرة المتفاقمة لتحديد مفهومها وأطرها ومجالاتها.

- المطلب الثالث: جدلية الحضارة وعلاقتها بالدين

اجمع العديد من العلماء والمفكرين على أنّ الدين بما هو معتقد مؤثر في حياة البشر، له تأثيرات مباشرة على الحضارة، ويرجع بعضهم نشوء الحضارة وتطورها وتفاعلها، إلى مدى تأثير المعتقد الديني فيها. ولكل حضارة مبادئ عامة تقوم عليها، تتبع عقيدة دينية، أو فلسفة وضعية، حتى وإن تعددت العقائد والفلسفات، فإنّ الخصائص المميّزة للحضارة تستمدّ طبيعتها من أقوى العقائد رسوخاً وأشدها تمكناً من القلوب والعقول، بحيث تصطبغ الحضارة بصبغة هذه العقيدة، وتنسب إليها، فتكون النسبة صحيحة، لصحة المبادئ التي تستند إليها (20). وإنّ غالبية الحضارات العالمية تستند إلى الدين، فالحضارة الهندية تستند إلى الديانة الهندوكية، والحضارة الفرعونية استندت إلى الديانة الفرعونية القديمة، واعتمدت الحضارة الصينية على المعتقدات الكونفوشيوسية، كما استندت الحضارة اليابانية إلى ديانة الشنتو، وتستند الحضارة الرأسمالية لغربية إلى الديانة المسيحية، وإن استبدلت بعض منظوماتها القيم العلمانية، كما تستند الحضارة الإسلامية إلى الإسلام، وذلك

يرجع لأنه نظراً لأنّ الحضارة تشكل أقوى الأبنية الإنسانية التي يمكن أن يؤسسها الإنسان، فإنه يحتاج إلى بنية عقيدية قوية تشكل دافعية البشر تحمّل مشقة بناء الحضارة والحفاظ على استمرارها ودوامها (21).

وبالعودة إلى تصنيف الحضارات فإننا نرى كيف استند العلماء المصنفون إلى العقيدة الدينية، أو الفلسفية لكي يعطوها صبغتها الحضارية، وأبرزهم في هذا المجال أرنولد توينبي وإيزابيل شبنغلر وصمويل هنتنجتون.. إلخ وقد استندت فلسفة هذا التنظير إلى أهمية الدوافع المعنوية، الفكرية والثقافية والنفسية، في بناء الحضارة وضرورة وجود مثل هذه الدوافع الميافيزيقية لتأمين الوقود اللازم لتحريك عجلة البناء الحضاري ومسيرتها واستمرار سياقاتها لتستجيب لمختلف التحديات التي تواجهها، لذلك لعب رجال الدين والكهنة والفلاسفة والحكماء أدواراً أساسية في بناء الحضارات، وشكلوا دائماً أحد مقوماتها الرئيسية.

وتعتبر الحضارة الإسلامية نموذجاً حياً عن تأثير الدين في نشوء وتطور وتقدم الحضارات، ذلك أنّ العرب قبل الإسلام لم يكونوا على مستوى متقدم في النمو الحضاري، وتجاربهم الحضارية السابقة كانت متعثرة وغير ناضجة، وعندما جاء الإسلام أطلق في العرب قوة اندفاع حضارية جبّارة نقلتهم إلى مقدمة الحضارات العالمية، كما أنّ الديانتان السماويتان اليهودية والمسيحية، كذلك اطلقتا في الشعوب حركة تفاعل ودوافع حضارية شكلتا حضارتان عظيمتان لفترات زمنية هامة. وفي أقصى الشرق شكلت الكونفوشيوسية عقيدة دينية لشعوب المنطقة، كانت الأساس العقيدي لحضارة الصين العظيمة، وكذلك البوذية والهندوكية في الشعوب الهندية.. إلخ والمقصود هنا تأثير الجانب المعنوي على الجانب المادي باعتباره وقود التفاعل والحركة والاندفاع، وهو ما يلزم بالضرورة لإطلاق مكامن الإبداع والتطور في مختلف ميادين الحياة، وهكذا عندما يتأمن الغطاء المعنوي المناسب والخلفية العقيدية الصحيحة تنشأ الحضارات وتتقدم وتتألق وتبدع معبرة عن خصائصها وميزاتها وراثتها، سيّما إذا كان الدافع المعنوي العقدي يدعو إلى العمل والبناء والإنجاز، كما في حالة الإسلام الذي تضمّن تشريعه الكثير من القواعد والقوانين والأسس التي حتّت على العمل والإجتهد والسعي لعمارة الأرض ورعاية

الحياة عليها وجعلت ذلك من أصول الدين ومبادئه الرئيسية، مما يشكل دافعاً أكبر للمزيد من بذل الجهد والأخذ بالأسباب، وهذا ما جعل الحضارة الإسلامية تحقق قفزات نوعية مذهلة في مدى زمني قصير نسبياً، على أن معظم الأديان والعقائد وإن لم تتدخل في عملية الدفع بشكل مباشر، فهي تبقى العمق الإستراتيجي المعنوي الغير مرئي الذي يحرك ويدفع ويعمل لمصلحة الجماعة وبنيتها الاجتماعية وبالتالي يؤدي دوره الأساسي في بناء الحضارة. وهذا ما أشار إليه توينبي الذي يردّ الحضارات إلى الأديان، وذلك أن الإمبراطوريات ليست هي مقياس الحضارة، بل على العكس إنها تمثل بداية مرحلة انهيار الحضارة، إذ تلجأ الاقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع، والعقائد الدينية هي التي تُسيّر مجرى التاريخ، ووراء كلّ حضارة عالمية باقية الآن ديانة عالمية. فالحضارات الدينية تنتسب بالبنوة إلى حضارات سابقة لها⁽²²⁾. ذلك أن أي حضارة لا تنشأ من فراغ، وإنما مما يكون قد سبقها من تحضر في ببنيتها، او من علاقاتها بالحضارات الأخرى القريبة والبعيدة.

- المبحث الثاني: إشكالية الصراع و التدافع الحضاري

- المطلب الأول: الجذور التاريخية للتدافع الحضاري

التدافع هو التنافس والصراع، وهو سمة من سمات الوجود البشري على هذه البسيطة، وهو طبيعة متأصلة في الإنسان تجعله يسعى لحماية نفسه والحفاظ على مكتسباته، إلا أنه يمثل الجانب الإيجابي لمعنى الصراع، فالتدافع هو الذي يعني التفاعل الإيجابي بين الحضارات. على أن الصراع وبخاصة الصراع الصريح الذي يتجسد في الحروب يعتبر بُعداً حاضراً في التاريخ الإنساني حيث تتحارب الجماعات المختلفة سواء كانت قبائل أو أمماً أو حتى طبقات من أجل السيطرة، والتفوق الإقليمي أو الضم أو الحصول على الموارد الطبيعية⁽²³⁾. وقد غلبت فكرة الصراع على الفكر الأوروبي في جميع مراحل تطوره، ويعكس اهتمام التراث النظري بالصراع اتساع ساحته في العقلية الأوروبية والذات الأوروبية، وقد تبلورت فكرة الصراع في الفكر الأوروبي بصورة واضحة في عصر التنوير، وذلك ناتج عن الأسس النظرية لقانون الهيمنة والسيطرة والطغيان الذي

يعتمد على القوة والعنصرية، وهي فلسفة مستقاة من الفكر اليوناني ثم الروماني وعلى أن التدافع بالمعنى الإيجابي أمر مطلوب وضروري لبعث روح التنافس الإيجابي الذي يؤدي إلى تحقيق إنجازات حضارية متقدمة. وفكرة التدافع تفترض وجود قوتين شبه متكافئتين تتدخلان فيما بينهما مما يؤدي إلى حصول نتائج متعددة إيجابية أحياناً وسلبية أحياناً أخرى. والجماعات البشرية دخلت في صراعات واحتكاكات لأسباب متعددة، أهمها السيطرة والحصول على المردود المادي والمعنوي وامتلاك أسباب القوة والمنعة. لذلك فإن حضارات عديدة سادت ثم بادت، وأفلت الكثير من الحضارات العظيمة عبر التاريخ وتركت لنا آثارها التي تنم عن قوة حضورها وعظمة دورها في إحدى مراحل التاريخ. والمعروف أن الحضارات القوية الصاعدة كانت تفرض نفسها على تلك التي هزمت وضعفت، وتسيطر عليها وتمتص مقدراتها وإمكاناتها.

وهكذا فإننا نجد أن الصراعات تتفجر عادةً بهدف الحصول على المكاسب أو حماية المصالح⁽²⁴⁾. حتى في الديانات والعقائد الفلسفية فإن لفكرة الصراع والتدافع حيزاً مهماً، وذلك مثبت في الديانات السماوية الثلاث، فعند اليهود تبرز قضية الصراع مع الباطل والكفار واضحة عبر ما يقوم به أنبياء بني إسرائيل من حروب لنصرة الحق وإقامة ملك إسرائيل الموعود. وكذلك في الديانة المسيحية التي تركز على التدافع الإيجابي وتعطي ذلك معناً إلهياً سلمياً. ثم جاء الإسلام ليقرر أن التدافع لا بدّ منه لضمان انتشار الدين القيم، ولفرض نظام العدل الإلهي تحت شعار الجهاد في سبيل الله.

وفي أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بلور المفكرون فكرة الصراع، وأقاموا نظرياتهم سواء في مجال العلوم البحتة او في مجال العلوم الإنسانية على قاعدة الصراع بين الإنسان والطبيعة وبين الكائنات جميعاً⁽²⁵⁾. وقد كان حظ أوروبا من هذه الفلسفة كبيراً، إذ شهدت صراعات دموية فيما بين شعوبها، ثم مع شعوب العالم. وإذا كانت الحضارة الغربية في نشوة الإنتصار قد تبنت منطق الصراع باعتباره المنطق الذي ينبغي أن ينظم التفاعل بين الحضارات⁽²⁶⁾، فإننا نجد أن الحضارة العربية الإسلامية قدّمت آلية التدافع باعتباره الآلية الملائمة لضبط

التفاعل بين الحضارات. ويرى الغرب دائماً "الآخر" مصدر خطر، فالحديث عنه كان تارةً باعتباره "الخطر الأحمر"، وتارةً باعتباره "الخطر الأصفر"، وتارةً ثالثةً "الخطر الأخضر" في الإسلام. وفي فكر صدام الحضارات يجمع هذين الآخرين تحت اسم "الحضارة الإسلامية الكنفوشيوسية"، وفي كلّ الأحوال يتمّ السكوت عن اللون "الأبيض"، لأنه هو المطلوب تعريفه⁽²⁷⁾. على كلّ حال فإنّ خطورة طروحات ونظريات صدام الحضارات وحتمية ذلك تجعل موضوع الحوار مسألة مصيرية للبشرية. وتعطي أهمية قصوى لقضية التدافع الإيجابي بين الحضارات كبديل حاسم وضروري لتجنب العالم مآلات مأساوية لا يستفيد منها أحد بينما تخرج الإنسانية منها مهزومة خاسرة ضائعة منهكة. لكن المهيمنين على مقدرات العالم اليوم من القوى العظمى يلعبون بالنار في سباقهم المحموم نحو السيطرة وبسط النفوذ إلى حدّ استغلال كلّ الإمكانيات لتحقيق انتصارات موهومة وتقاسم مغامم وتوزيع مكاسب. ولا ندري متى سيؤدي هذا الصراع إلى ما لا تُحمد عقباه، خاصةً إذا ما كان طرفاه من الجبابرة الذين يمتلكون رفاهية الأسلحة الفتاكة التي تتكدّس في أقبيةهم بانتظار لحظة مجنونة تحوّل الأرض إلى ركام. لذلك يبقى الحوار أو التدافع الإيجابي أو التنافس المحمود ملاذاً للبشرية من جنون العظمة وغريزة التسلّط والاستبداد. وفي ظلّ عولمة كلّ شيء، من الممكن أن تجتمع البشرية للحفاظ على بقائها في أنماط تتناسب مع استمرار وجودها وكيونيتها.

- المطلب الثاني: الصراع بين الحضارات والحروب الكبرى

خاض الإنسان معاركه منذ وجد على هذه البسيطة، وكانت جريمته الأولى بأن قتل أخاه حسداً وغيرة، بل إنه خرج من الجنة بسبب طمعه وغرائزه، هكذا هي فلسفة الصراع والقتال والحرب منذ كان الوجود، وهي خاصية في كينونته وجانب آخر لشخصيته، ومن هذا نشأ مفهوم الصراع الأبدي بين الخير والشر، بين الحق والباطل، وادرك هذا الإنسان أنّ عليه أن يقاتل لكي يعيش ويحمي نفسه ويكسب رزقه. سيّما عندما تتضارب المصالح ويحصل التنافس على

المكاسب. ولما نشأت الحضارات وقوّيت شوكتها دخلت في صراعات وحروب مدمّرة بغرض السيطرة والتوسّع. وبذلك قضت حضارات على أخرى، أو استوعبتها وامتلكتها. وكلما تطوّرت إمكانيات الحضارات مادياً ومعنوياً، كانت الحروب أكثر خطورة وأشدّ فتكاً وأوسع تدميراً. والأنظمة المؤثرة في صراع الحضارات حسب هنتنغتون:

1. النظام العالمي الأول: يتمثل هذا النظام بالمرحلة الأولى التي تمكن فيها الإنسان من إكتشاف النظام الزراعي، وبناءً عليه نشأة عدد من الإمبراطوريات الزراعية الكبرى.. وهذه الحضارات هي أولى الحضارات المتصارعة بينها.
2. النظام العالمي الثاني: شمل هذا النظام ما عاشه الإنسان من استبداد وطغيان على مرّ التاريخ، وتخلل هذه الفترة قووم الرسالات السماوية.
3. النظام العالمي الثالث: أثرت الحركة التجارية في هذا النظام بشكل كبير، حيث أفضى هذا النظام إلى نشأة الفوائض المالية، وتمكن الإنسان من تحقيق الإكتشافات الجغرافية والقارية وغيرها الكثير.
4. النظام العالمي الرابع: تعتبر الثورات من أبرز سمات هذا العصر، حيث شرعت أميركا بإقامة المستعمرات والظهور بشكلٍ جيّ، وجاء ذلك على هامش ما حققته أميركا الجنوبية من ثورات.
5. النظام العالمي الخامس: يعتبر العصر الشاهد على نشوء الإمبراطوريات الصناعية الكبرى، حيث انتقل العالم فيها من استخدام البخار بنقطة نوعية إلى اكتشاف الطاقة الكهربائية والنووية، وظهور كلّ من الراسمالية والليبرالية⁽²⁸⁾.

والسؤال الملح هنا: هل الصراع أو الصدام حتمي؟ التاريخ يؤيد حتمية الصراع والصدام بين المتنافسين في العالم. لكن القضية تبقى في كيفية تفادي الصدام وتجنّب الصراع واستبدال ذلك، بما يُعرف بالتدافع أو التنافس الإيجابي، وكلما زادت إمكانيّة ضبط الإحتكاك الحضاري في منظومة الحوار والتفاهم ونظام القواسم المشتركة، كلما أمكن تجنّب الحروب المدمّرة والنهايات المأساوية. والأمثلة على ذلك وفيرة في حقبات التاريخ، ولنضرب مثلاً في

الحضارة الإسلامية التي دخلت في صراع مع الحضارة الفارسية وتمكنت من استيعابها، وكذلك مع الحضارة الرومانية التي تمكنت من ترويضها، وهما أقوى حضارتين حينها. لكن هل يحصل صراع وصدام ضمن الحضارة الواحدة؟ طبعاً يحصل، كما جرى في اخطر حربين عالميتين في القرن العشرين، إذ برزت تناقضات داخلية ضمن الحضارة الغربية المهيمنة ناتجة عن روح التنافس والعنصرية، أدت إلى حرب ضروس جرّت العالم إليها. وفي مستهلّ الألفية الثالثة بلغت العولمة ذروة تأثيرها في مختلف مناحي الحياة الإنسانية، وبات على العالم أن يتأقلم مع ما أنتجته هذه العولمة من إمكانيات للتواصل والتلاقي والتفاهم والتحاور. وهي فرصة ثمينة يجب اغتنامها لإستيعاب عوامل الصراع والصدام وتفادي نتائجها المأساوية والمدمرة.

من الضروري أن لا نتغاضى عن أنّ هناك اختلافات كثيرة وتعارضات بين الحضارات، هذا الاختلاف هو في بعض الأمور الفكرية والثقافية وحتى المادية، لكن هذا التناقض لا يجب أن يؤدي إلى الصراع أو التقاتل، إلا أن تضارب المصالح والأطماع وحبّ الهيمنة والسيطرة تبقى عوامل دافعة للإحتراب والمواجهة. ويُذكر أنّ دوافع حركة الإستعمار الإمبريالية كانت بفعل التسابق على تأمين القدرات الإقتصادية والإستيلاء على منابع الثروات والمواد الخام حفاظاً على رفاهية مجتمعات القوة المسيطرة، على أنّ دوافع الصدام تنوّعت بحسب عوامل إيقاظ التحديّ الحضاري المسبّب للإحتراب والمواجهة العنيفة. لذلك كان التدافع الحضاري بين الأمم والشعوب يتخذ أشكالاً متعددة، لكن عوامل القوة وامتلاك القدرات العسكرية والإمكانيات المادية كانت الفيصل في فرض السيطرة واستدراج استعمال القوة الحربية لتصفية الحسابات وإنهاء النزاعات.

فتكون بذلك حضارات قد استولت وسيطرت على أخرى وأخضعتها وهيمنت عليها. وقد تفنّيتها أو تبقي على بعض من أصولها لتتمثلها وتستوعبها مستفيدةً من إنجازاتها وخصائصها. وهكذا تعيش الحضارات على هذه البسيطة متآلفة أحياناً عندما تمتلك عناصر قوتها، فتتهادن، ومتحاربة أحياناً أخرى حينما تشتعل عوامل الصراع بينها لأسباب مباشرة معلنة، أو لأسباب غير مباشرة مضمرة.

- المطلب الثالث: حتمية الحوار بين الحضارات...ولكن؟!

هذه الحتمية جاءت نتيجة معاناة مريرة عبر التاريخ فرضت نفسها كبديل وحيد لما قد تسبّبه نظريات الصدام والصراع من مآسي وويلات بلغت من الخطورة مرحلة الفناء والإفناء للبشرية بفعل امتلاك بعض هذه الحضارات لوسائل وأسلحة فتاكة مدمرة يؤدي استخدامها إلى إهلاك الحرث والنسل، على أنّ للحوار شروط يجب توفرها ومن أهمها كما أشار الفيلسوف الكبير أفلاطون "الحوار المنطقي" الذي يستبعد العواطف الإنسانية، ومن الناحية المثالية يتبقى أن ينبثق الحوار من التواصل العقلي الذي يؤكد على النزعة المساواتية في التواصل⁽²⁹⁾. وفي أساس ذلك الإعراف بالآخر ومميزاته مهما كانت مُغايرة أو مناقضة وحتى يمكن أن يستقيم الحوار أو التفاعل يطرح بنائيو ما بعد الحداثة* نظرية تمكين الطرف الضعيف في العلاقة لتحقيق السلامة السياسية واستعادة الخطاب المتوازن، وذلك يتحقق بتحدي المعرفة القائمة أو تقديم سرديات جديدة. وقد ظلّ الحوار هو الشغل الشاغل للحضارة الأوروبية ابتداءً من سقراط وصولاً إلى صمويل هنتجتون، كما أنّ الحضارة الإسلامية قد دعت إلى الحوار من خلال التلاقي والتعارف. ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾⁽³⁰⁾، وهي قاعدة رئيسية في الدين الإسلامي، تمثل أساساً لفلسفة المسلمين الداعية للتعارف والتحاور والتلاقي، وبالتالي التفاهم والتعايش كلّ ضمن منظومته الحضارية، بل أكثر من ذلك، تستند هذه الرؤية الإسلامية إلى ضرورة تبادل المنافع والمصالح والفوائد كي تستقيم الحياة الإنسانية على الأرض بين مختلف الشعوب والأمم وحضاراتها. وقليلة هي الحضارات المغلقة العنصرية التي تقوم رؤيتها على نظرية التفوق والتكبر على الآخر، فهي وإن امتلكت قدرات متفوّقة مادية مهيمنة، لكنها تفقد إلى عوامل البقاء والإستمرار، بل إنّ هذه الحضارات تحمل في طبيعتها عوامل فنائها، كما حدث للحضارة الرومانية، والحضارة الجرمانية، وها هي الحضارة الغربية تنزع إلى

والمغايرين بما يحفظ مستقبل الإنسانية واستمرارها وتطورها، ويجب التأكيد على القيم الكونية كالمساواة والعدالة والحرية وحقوق الإنسان.. إلخ .

- المبحث الثالث: حتمية الصراع الحضاري و مبررات الحوار.

- المطلب الأول: لعبة المصير: الحوار أو الصراع بين الحضارات.

يتخذ هذا العنوان منحاً خطيراً ليشمل مستقبل الحياة بأكملها على هذه البسيطة. إنها لعبة مصير رهيب النتائج لأنها تحتل إمكانية إفناء البشرية بشكل مخيف بما توفر للإنسان من وسائل تدمير شامل وإحراق وإغراق الحرث والنسل وإبادة الحياة بكل تفاصيلها وتنوعها على الأرض. وقد تحدث الكثيرون عن نهاية العالم بأشكال مختلفة، بحرب نووية لا تبق ولا تذر تدمر الحياة ليس فقط آنياً بل إلى أمد غير معروف. هي لعبة مصير فظيعة أصبحت بإرادة بعض الحضارات التي تتنافس فيما بينها وتتصارع على المصالح والمغانم والنفوذ والسيطرة. ثم ظهرت بعد ذلك نظرية "الرّدع النووي" أي التسلح النووي وامتلاك أخطر وأعتى الأسلحة بغية فرض إرادة التناظر والتكافؤ بين القوى المهيمنة حتى لا يستأثر أحد بإمكانه استعمال هذه الأسلحة الرهيبة خشية الرّدع بالمثل، فتكون النهاية الحتمية للحياة واندثار جميع الحضارات دون إستثناء.

في المنظور الديني، هناك ما يُعرف بيوم القيامة، أو يوم الدينونة، حيث تنتهي الحياة بأمر الله على الأرض، لأن لكل شيء نهاية. فهل يساهم الإنسان بأحداث نهايته من خلال صراعه مع نفسه وانتحاره؟! وقد راجت الدعوات والإنذارات بقرب نهاية العالم.. بنّها فلاسفة وكهّان ورجال دين.. وعلماء ومفكرون، ولهؤلاء إدعاءاتهم وتبريراتهم ونظرياتهم، لكن الخلفية الفكرية والذهنية تستند إلى مقولات قد تبدو أحياناً منطقية، ومنها نظرية الصراع الحضاري المميت، المؤدي إلى الهلاك. وهكذا خرج الإنسان من كونه مرآة للمشئنة الإلهية ومظهراً ثابتاً للإستقرار ليصبح ميداناً لتجاذب قوى الطبيعة وصراعاها، فلا مفرّ للإنسان إذاً من الإلتحاق بحلبة الصراع هذه⁽³²⁾. وارتباطاً بذلك تصنف الإدارة الأميركية

عوامل الفناء إذا لم تسارع إلى التخلي عن عنجهيتها وعنصريتها وتفوقها تحت طائلة فنائها في نهاية الأمر، ثم إنّ في الأمر متسع لإيجاد القواسم المشتركة والمصالح المتبادلة بين الحضارات حتى ينجو الإنسان من عوامل فنائه. فنظرية الآخر الذي لا مجال للإلتقاء به تحفر في العقلية الغربية الإستكبارية، هذه الثنائية الجديدة التي تؤكد أنّ الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا⁽³¹⁾، وربما كان القصد بذلك أن تذوب الحضارتان أو أن تلتهم إحداهما الأخرى. وهذا منطق غريب وعقيم في ظل عولمة متغولة تبرز تفوق الحضارة الغربية وهيمنتها، لكنها لا تلغي مقومات الحضارة الشرقية العريقة والمتوثبة للتفوق المادي والتي ابرزت قدراتها في التفاعل الحضاري المعاصر بشكل أو بآخر. إلى ذلك تسعى العقلية الغربية إلى تطوير صورة سلبية للحضارة الإسلامية بهدف وصمها حتى تتأهل لكي تكون عدوّاً ينبغي مصارحته كونها تشكل تهديداً للحضارة الغربية. لكن بعض النظريات تؤكد أنّ الصراع ليس حتمياً، لأنه يُجافي سنة التاريخ ويتعارض مع طبيعة الحضارة التي هي في أصلها رقيّ بالإنسان فكراً وتطوراً وتقدماً، هذا الرقي الذي يعني قدرة فائقة على الفهم والتفاهم وتبادل المصالح والخبرات لما فيه مصلحة الإنسانية جمعاء.

إنّ البديل عن الحوار والتفاهم والتلاقي بين الحضارات هو الصراع والتناحر والمصير الأسود. ولا يمنع أن يكون هناك اختلاف وتمايز وتغاير بين الأمم والشعوب، لكن هذا التمايز لا يجب أن يدفع نحو الصراع السلبي الذي لا تُحمد عقباه. ويمكن استبدال ذلك بمفهوم التدافع الإيجابي القائم على المنافسة الحضارية لتحقيق الأفضل والأصلح والأحسن للبشرية جمعاء، وليس لحضارة بعينها. وقد تساعد العولمة بجانبها الإيجابي في تحقيق أطر التواصل المناسبة لتجسيد تبادل الخير والمنافع بين الشعوب، ولتظهير أهمية مفهوم التدافع الحضاري الذي يتناسب مع مصلحة الإنسانية جمعاء في الحوار والتفاهم والتكامل. نعم فالحوار ضرورة حتمية للحضارات والأمم التي تعيش على هذه الأرض، هذا الحوار الذي يجب أن يكون قائماً على الإحترام المتبادل والإعتراف بخصوصيات الجميع مع الإتفاق على المبادئ السامية المشتركة التي تجمع في قواسم مشتركة المختلفين

الشعوب وفق ثنائية الخير والشر حيث نجد أنَّ معظم المعدودين على محور الشرّ من المسلمين، مقابل محور الخير الذي تترعّمه ويضمّ الدول الغربية، كما يضمّ إسرائيل صاحبة اليد الطولى في الإرهاب والعدوان والخروج على القانون الدولي⁽³³⁾. والأخطر من ذلك الركون إلى الإعتداد بالقوة والتسابق على التسلح وامتلاك أسلحة الدمار الشامل، وبالتالي الهيمنة على المجتمع الدولي من خلال السيطرة على مجلس الأمن الذي أصبح مكاناً لتقاسم النفوذ ورعاية قوى الشرّ والفساد والاضلال. فالخمسة الكبار هم من يحمي الدول والجماعات الخارجية على القانون الدولي، وبالتالي ظهرت المتاجرة بالشعارات العالمية البرّاقة كالحرية والديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان، وهذا ما يؤكدّه ارنولد توينبي على أنَّ أساس انهيار الحضارات هو عامل الإنشطارات التي تحصل في جسد المجتمع (وهنا المجتمع البشري) وهناك نوعان من الإنشطارات: الإنشطارات العمودية بين الجماعات البشرية المنسجمة من الناحية الجغرافية، والإنشطارات الأفقية بين المجتمعات البشرية المتمتزة جغرافياً ولكن المنعزلة عن بعضها البعض من الناحية الاجتماعية⁽³⁴⁾. أمّا الصدام بين الحضارات المتعاصرة فيأخذ شكل هجمات وهجمات مضادة⁽³⁵⁾.. إنَّ توينبي في هذه الذروة الفاجعة من نظريته يتطلع إلى حضارة الموت والدمار والرّماد⁽³⁶⁾. ويبدو أنَّ هؤلاء العلماء والفلاسفة الذين بشروا بزوال الحضارات قد انطلقوا من مقولة أنَّ الصراع حتمي ونتيجته ستكون كارثية بسبب امتلاك البشر لأدوات ومُسيّبات فنائمهم بعد التطور العلمي الذي وصلوا إليه. ويُشير فوكوياما إلى ذلك قائلاً: ولا يكفي مجرّد استدعاء محو للبشرية وتوقع نهاية للحوار حول مسألة التقدم والعقلانية في التاريخ الإنساني، حيث أنَّ الرعب من هذا الحدث يجعلنا نتوقف ون تأمل، ليس هناك ميل أو اتجاه نحو مناقشة الأسباب التاريخية لمحو البشرية مناقشة عقلانية، والأمر يشبه في جوانب عديدة الأعمال أو الأفعال المعارضة للحوار العقلاني حول الإستخدام الإستراتيجي للأسلحة النووية⁽³⁷⁾. وبذلك يتلاعب بمصير البشرية من يحاول دفع الصراع نحو السلبية والحرب والإقتتال، إذ إنَّ ذلك سيفتح في لحظة جنونية أبواب

الجحيم على هذا الكوكب الأرضي الذي ستندعم الحياة فيه إلى الأبد.

وهكذا ما بين حتمية الصراع وحتمية الحوار تتسلل العولمة حاملة إنجازاتها العلمية المبهرة لتطرح إمكانيات متقاربة للحتميتان الأنفتا الذكر. وجوهر الموضوع يتمحور حول القبول بالآخر المغاير أولاً، ثمّ البحث عن إمكانيات الحوار وإيجاد القواسم المشتركة، ومن ثمّ تفادي الوصول إلى مرحلة الصدام مهما كان هذا الاختلاف والتناقض، ولو أدى ذلك إلى تعايش الأضداد وبروز حاد للفوارق والاختلافات. وبالإمكان رسم قواعد وحدود لمناطق التلاقي وأخرى للإفتراق. على أنَّ الممارسات الحالية للمجتمع الدولي والسباق المحموم نحو التسلح وتصادم احتمالات التصارع في أكثر من مكان، وتجاوز وازدراء القيم والمبادئ الإنسانية الجامعة، سوف تدفع باتجاه إستعمار الصراع بوجهه السلبي ونتائج الكارثية.

- المطلب الثاني: أسباب الصراع وخلفياته الأيديولوجية

لصراع الحضارات.. أوجه عديدة وأسباب مختلفة، منها ما هو مباشر في حقبة معينة من الزمن، ومنها ما هو غير مباشر قد يستمر رداً طويلاً من الزمن. وطالما أنَّ الصراع هو جلبة في الإنسان، فهو يعيشه على المستوى الفردي والجماعي. وفي المفهوم الديني فإنَّ الصراع نشأ مع نشأة الكون، حيث يتصارع الخير مع الشر، فاتحاً باباً واسعاً لاإيديولوجية البقاء للأصلح أي انتصار الحق على الباطل، في جولات وصولات قد ينتصر فيها الشرّ (الباطل) أحياناً، لكن الخير (الحق) يعود لينتصر، في مشهدية أزلية يكون الحق فيها أخيراً قد انتصر نهائياً. ثمّ يأتي التاريخ يخبرنا عن الوان من الصراع بين بني البشر أنفسهم، وبينهم وبين عالمهم المحيط. وكلما حقق الإنسان انتصاراً على من حوله من كائنات كلما قويت شوكته وعظمت قدراته وارتقت كينونته. حتى توصل هذا الإنسان إلى إخضاع نواميس الطبيعة لإرادته بما توصل إليه من معارف وعلوم.

على كلّ حال قاتل الإنسان ابتداءً لتحقيق مصالحه ودفاعاً عن مكتسباته المادية. ومن ثمّ تسرّبت إليه المعتقدات لتلهمه الذود عنها والحرب في سبيلها، ثمّ أصبحت المنافسة عن القيم

والتراث والتقاليد، وفرضها على الغير، سبباً آخر للصراع مع الغير المختلف، وهكذا ومع تكوّن الحضارات ونشوء المعتقدات والقيم والمبادئ لكل حضارة، برزت قضية دوافع الهيمنة والسيطرة على الآخر، وجعلوا للحرب آلهة متخصصة تُعينهم على الانتصار في صراعاتهم وحروبهم. وفي هذا العصر تظهر نظريات وفلسفات تشير إلى صدام الحضارات ونهايتها ومؤشرات ذلك وخلفياته.

ويبدو الجانب الأيديولوجي طاغياً على اعتبار الاختلاف الحاد بين الحضارة الغربية، الأميركية الصبغة، المسيحية الأبعاد، وبين الحضارتين الإسلامية العربية ومعها الكونفوشية الصينية!! فإذا تأملنا أوضاع النظام العالمي في الوقت الحاضر، فسوف نجد أنّ نظام العولمة الذي تقوده الولايات المتحدة الأميركية، وتسعى إلى فرضه على العالم عبر مجموعة من التدابير والأنظمة التي تستند إلى الشرعية الدولية من خلال عقد المؤتمرات وفرض المواثيق والمعاهدات الدولية حول موضوعات وقضايا يُراد تطويرها وصيّها في قالب دولي، للدفع بنظام العولمة إلى إكتساح المواقع وفرض وجوده على العالم في جملته، لوجدنا أنّ هذا النظام يُعدّ تعبيراً عن فكرة الصراع وانعكاساً لروحها⁽³⁸⁾. وما إطلاق ما يسمّى محاربة الإرهاب (الإسلامي المتطرّف) إلا تعبيراً عن تظهير العمق الأيديولوجي للصراع وخلفياته الفكرية والثقافية باعتبار ذلك مشتق من الحضارة في مبادئها ومعتقداتها⁽³⁹⁾. وإذا كانت الأيديولوجيا ليست السبب الوحيد للصراع الحضاري العالمي، لكنه السبب الأول والأهم. وهذا ما تحدّث عنه التاريخ في الكثير من محطاته.

وانتهت هذه الصراعات في التاريخ المعاصر بالحرب الباردة بين الكتلة الغربية الرأسمالية والكتلة الشيوعية الشرقية⁽⁴⁰⁾. ومن ثم بعد فوز الأولى وجدت في الحضارة الإسلامية عدواً محتملاً فأطلقت معها حرباً وصراعاً مريراً مع عدم تكافؤ واضح، وهو صراع قديم كان يتمظهر من وقت لآخر في احتكاكات عنيفة، كما جرى في الحملات العسكرية نحو الشرق، ومنها الحروب الصليبية، وحملات إنجلترا وفرنسا ومحاولاتها المستمرة لاحتلال الشرق، وكذلك الحربين العالميتين .. إلخ وأخيراً كانت الحرب على الإرهاب بعد حادثة الإعتداء على برج التجارة في

نيويورك، لتفتح صراعاً حضارياً متجدداً بين الغرب والشرق، الغرب الرأسمالي المسيحي والشرق الإسلامي. وهو صراع غير متكافئ، وقد جرّت أميركا كلّ العالم إلى هذه الحرب وسرعان ما شاركتها روسيا مستغلة هذا الشعور لتتمكن من فرض نفوذها وتحقيق مصالحها. وتظهر الشعارات الطائفية بَرَاقَة تتردّد وتتسع دعماً لهذه الحرب (المقدّسة)!! على الإرهاب.. أو التطرّف الإسلامي!! إذن هي أيديولوجيا وصراع قيمي حضاري تاريخي له تشعبات مصلحة اقتصادية وسياسية.. إلخ وهذا لا ينفي قطعاً التنافس الداخلي بين مكوّنات الأيديولوجية الواحدة، وهي معارك جانبية ذات أبعاد تنافسية على الريادة والزعامة، كما هو الحال بين أميركا الكاثوليكية وروسيا الأرثوذكسية تحت ظلال المسيحية الواحدة. وكما هو الحال في الشرق بين السنة والشيعة تحت ظلال الإسلام. وبالرغم من مظاهر التعاون والتفاهم تحت مظلة المنظمات الدولية الجامعة، فإنّ الإحتكاك المتزايد بين الحضارتين العالميتين: الغربية المسيحية والشرقية الإسلامية، يتخذ أشكالاً متعددة تبرز ما هية الصراع العميق الكامن في التراث الحضاري لكلّ منهما، سيّما بعدما تصاعدت مجالات الاختلاف والتنافس في بعض القضايا الهامة والمفاهيم العامة. وهذا ما شكّل نوعاً من جدار الشكّ والحذر والخوف من الآخر. وبذلك تعاضم مشكل الأيديولوجيا ليُشكل خطراً حقيقياً على البشرية في صراعاتها من أجل الوجود والإستمرار.

- المطلب الثالث: نهاية الحضارة..؟ أو نهاية العالم..

هذه النهاية التي بدأت ترسخ معالمها في الكثير من الفلسفات والمقولات، حتى ترجمت إلى سيناريوهات سينمائية تجعل العالم في مهبّ نهاية مروّعة لتصبح الأرض قاعاً صفصفاً لا تصلح للعيش، وذلك سيكون طبعاً نتاج حرب كونية رهيبة بأسلحة فتاكة نووية وهيدروجينية وجراثومية لا تبق ولا تذر. وكان الإنسان منذ بداية تاريخه يخشى لحظة فنائه ويتصوّر ذلك بأشكال متعددة. وفي المنظور الديني للأديان السماوية، فإنّ ذلك سيحدث حتماً بما سُمّي بيوم الدينونة، أو يوم القيامة، حيث ستفنى الأرض لينتقل البشر إلى عالم آخر إمّا جنة وإمّا جهنم. وصورت مشاهد هذا اليوم

بدراما مؤثرة مأخوذة من التعاليم الدينية. متى ذلك؟ لا أحد يعلم. وفي الوقائع التاريخية تتجه الحضارة العالمية إلى أن تشكل نهايتها بنفسها نتيجة سوء فهمها لدورها وعلّة وجودها ممّا سينتج صراعاً مريعاً ينتهي بنهاية هذه الحضارة الإسلامية المعولمة الكونية، ذلك أنّ العقلية الغربية تسعى إلى تطوير صورة سلبية للحضارة الإسلامية بهدف "وصمها" حتى تتاهل لتكون عدوّاً ينبغي مصارحته ولرسم هذه الصورة السلبية للحضارة الإسلامية نجد أنّ برنارد لويس الذي صكّ عبارة "القطيعة بين الحضارات" يذهب إلى القول أنّ: الإسلام لا يُعطي شيئاً ذا نفع، والضعيفة تتحوّل إلى غضب ضدّ الغرب، لكن النصر الأمريكي مؤكداً⁽⁴¹⁾.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة دينية وأخلاقية فإنّ على الغرب أن يقوض أخلاق هذه الحضارة كأحد مداخل إضعافها، وعلى اعتبار أنّ العرب لا يُجيدون الحقد لأنّ العنف يبدو في ثقافتهم شكل من أشكال السياسة⁽⁴²⁾. وهكذا يتهيأ الفكر الغربي بثقافة معادية ونظريات تستعد لإلغاء الآخر أو إخضاعه بشتى الوسائل. وفي المقابل تتفاقم في الأوساط الإسلامية مفاهيم مُعاداة الغرب لما تركه من آثار أليمة خلال هجمته الاستعمارية على بلاد العرب والمسلمين، ولما تظهره حضارته من حقد وكرهية وعنصرية تجاه الحضارة الإسلامية ووصمها بالتخلف وأنها تعيش حالة أزمة لعجزها عن تحقيق ثورتها الصناعية أو الرقمية فهي لذلك تعاني من الفشل الذي أنتج حالة من الإحباط والخيبة الشديدة التي تحوّلت إلى غضب ضدّ الغرب⁽⁴³⁾. لكن الأزمة الحقيقية والخطيرة والمصيرية ما تنتهجه البشرية من سلوك سيؤدي إذا ما استمرّ إلى نهاية الحضارة الإنسانية كلها. ذلك أنّ اختلال المعايير الإنسانية وتفاقم غياب العدالة والمساواة والتجاوزات الخطيرة لأبسط حقوق الإنسان ستدفع باتجاه المزيد من الصراعات والإقتال، إضافةً إلى التنافس المحموم لامتلاك السطوة والنفوذ، مما سيكون سبباً في انفلات القدرة على التحكم بمجريات الأمور، وتطور ذلك إلى حرب كونية غير تقليدية تقضي على الحضارة الإنسانية وترسم نهايتها الفظيعة.

وكان فوكوياما قد بشر بنهاية التاريخ، حسب رأيه، عندما أعلن انتصار الرأسمالية العالمية وفوزها وسيطرتها على

العالم بعد فوز أميركا وانهيار الإتحاد السوفياتي. وأن جدل التاريخ الحضاري قد انتهى بإعلان سيادة الحضارة الغربية الرأسمالية. لكن فاتته أنّ حضارات أخرى ما زالت تتفاعل وتقاوم وتتحفز لاستعادة دورها، ومنها الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشية، لذلك هنتجتون يُخالف فوكوياما في قضية انتهاء الصراع، إذ يؤكد على الحاجة إلى ديمومة هذا الصراع الحضاري لإتمام سيادة الحضارة الغربية (الأميركية خصوصاً)، وأنّ الحضارة المرشحة لمواجهة الهيمنة الغربية هي الحضارة الإسلامية. إلى ذلك فإنّ نظريات نهاية العالم واختفاء الحياة وانقراض الكائنات أخذت حيزاً هاماً من اهتمام العلماء والمفكرين وهاجساً تعيشه الأمم بصورة متزايدة. لكن الأمر منوط بالإنسان الذي بيده أن يُحوّل هذا الصراع السلبي الخطير إلى تدافع إيجابي إذا ما تمكن من ضبط إيقاع الحوار الحضاري والتنافس الأممي بما يؤدي إلى حماية الإنسانية ومكتسباتها ويخدم استمرارية وجودها، وذلك بالنفاهم على الأسس الحضارية الجامعة وهي المبادئ والقيم المشتركة التي حمي البشرية من تغولها على نفسها وأنانيتها وعنصريتها. إنّ الحضارة الإنسانية ككلّ تنتهي عندما يتخلّى الإنسان عن فطرته التي فطره الله عليها، وهي خلافته تعالى في الأرض ليعمرها ويقم الحق والعدل والمساواة فيها. ليكون الإنسان أخاً للإنسان مهما كان لونه وأصله وفكره ومعتقد. فالصراع في حقيقته صراع قيمي حضاري وإن داخلته مصالح ومكاسب مادية، ذلك أنه من يتحكم بقدرات الإنسان وانهيالاته هي مخزونه القيمي ومعتقداته ومبادئه التي تشير عليه للتحرك واتخاذ القرارات في حياته وحياة جنسه. لذلك فالحضارات تفرز من ذاتياتها ما يؤثر في صيرورتها إما انسجاماً مع كينونتها ومبرّر وجودها، وإما تناقضاً يتلاعب بمصائرهما فيؤدي إلى فنائها وانهيارها. والأمر الفظيع أنّ هذه الحضارات التي تتجه للعولمة والتشكل في حضارة واحدة، أصبحت تمتلك من الوسائل والقدرات ما يؤدي إلى فناء وانهيار وانتهاء حضارة الإنسان على هذه الأرض.

الخاتمة

لا شك إنَّ تصاعد قدرات الإنسان وتزايد إمكاناته في امتلاك الوسائل والأدوات التي تؤدي إلى هلاكه تضعه أمام مسؤوليات خطيرة تتعلق بمصيره ووجوده. فالإنسانية مرّت بصور حضارية مختلفة تطوّرت فيها سبل حياتها على ظهر هذه البسيطة وتمكن الإنسان من تحسين ظروف حياته ومعيشته بما اكتسبه من معارف وعلوم وقدرات تغلب فيها على مخاوفه وأوجاعه وما حوله من قوى.

هذه الحضارة الإنسانية اليوم هي حصاد عمر البشرية على هذه الأرض، منذ أن بدأ هذا المخلوق العجيب بتكوين أسرته ومجتمعه وشعبه ثم أمّته. ومن ثمّ تنافس مع نفسه وأخيه وتعارك معه، وخضع وأخضع، وامتلك وخسر، واكتشف وتعرف، فكانت الحضارات البدائية الأولية ودخل الإنسان في سباق مع نفسه ليحقق المزيد من الاكتشافات والإختراعات والمكتسبات المادية والمعنوية. ومع تكاثر الحضارات وتتوّعها، نشأ ما عُرف بصراع الحضارات، هذا الصراع الذي كانت له خلفيات تنافسية على المكاسب والمنافع والمغانم المادية ثمّ تطور ليكون صراعاً من أجل النفوذ والسيطرة.. إلخ

وسادت حضارات وبادت أخرى، وانتقلت المنجزات والإبداعات الحضارية من أمة إلى أخرى، ونشأت العلاقات بين الحضارات، وكلمما تقدمت البشرية حققت المزيد من التطور وأصبح الإنسان أكثر رفاهية وتنعماً. ولم يكن التطور محصوراً في الأمور المادية بل إنَّ الحضارات حققت إنجازات فكرية وثقافية ومعرفية. وورثت الحضارات بعضها بعضاً، وتناقلت فيما بينها المكتسبات والإنجازات. وكانت بلاد الشرق مهد هذه الحضارات وأهمها: الحضارة الفرعونية، والحضارة البابلية، والاشورية، والكنعانية، واليونانية، والرومانية.. إلخ

وفي الغرب كانت حضارات الإنكا والمايا والأزتيك.. إلخ وفي أقصى الشرق الحضارات الصينية والهندية.. إلخ ثمّ جاءت الحضارة العربية الإسلامية لتحمل مشعل الحضارة والتقدم والتطور حتى برزت الحضارة الغربية في نهضة تنويرية، تمكنت من خلالها من سيادة العالم، بما امتلكته من إمكانات وقدرات فائقة.

وفي خلال مرور الزمن كانت الصراعات تشتعل بين الحضارات وبينها وبين نفسها حتى جاء القرن العشرين الميلادي لتشهد البشرية سباقاً محموماً للسيطرة والنفوذ بغطاء عنصري واستراتيجي بهدف الهيمنة على العالم. فشهدت البشرية حربان عالميتان كلفت أثماناً غالية من دمار وإزهاق للملايين من الأرواح. وفي نهاية هذا القرن تمكنت الولايات المتحدة الأميركية من تزعم العالم بقوتها ونفوذها بعدما انهار منافسها السوفييتي الشرقي. وبدأ التبشير بسيادة الحضارة الغربية عبر القيادة الأميركية برويتها الحضارية المعولمة والتي تركز على قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان.. إلخ وكان من المنتظر أن تسود مبادئ السلام والرفاهية العالم لولا بروز منغصات وإشكاليات أدت إلى ممارسات وتصرفات توشك أن تضع العالم على شفير الهاوية. لذلك نظر العقلاء من المفكرين والعلماء في مآلات الصراع الحضاري الذي بدأ يتفاعل بشكل مخيف مع ازدياد قدرات الإنسان على التدمير والإهلاك بفعل تملكه لأسلحة الدمار الشامل وقدرة هذه الأسلحة على إفناء البشرية وإنهاء الحضارة الإنسانية ككل.

وظهرت نظريات وفلسفات تلمح إلى قرب انهيار الحضارة الإنسانية وهلاك البشرية ومنها من أعلن الوصول إلى الكمال في الرقي الحضاري للإنسان بسيادة أميركا والغرب بأفكارها التحريرية وسيادة قيم الحرية والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان.. إلخ لكن الواقع المعاش يُنذر بعواقب وخيمة للبشرية إذا لم تتدارك خطورة الصراع الناشئ حول النفوذ والهيمنة

وامتلاك الثروات ومصادر القوة، لذلك فإنّ مقولة سيادة الحضارة الغربية بزعامة أميركا تنهال بفعل عناصر الفناء التي تحملها في ذاتها.

فيما نظرية الصراع تتنامى وتأخذ أشكالاً مختلفة مُحذرة من السياقات الإستفزازية للتنافس الحضاري التي قد تؤدي إلى ما لا تُحمد عقباه. وتتآكل نظرية فوكوياما شيئاً فشيئاً أمام الإشكاليات التي تبرز أمام الحضارة الغربية، وهي تتخذ يوماً بعد يوم أبعاداً خطيرة أهمها تفاقم الأزمة القيمية التي تجتاح الغرب والعالم من ورائه، هذه الأزمة التي تؤسس لنزاعات مأساوية قد تؤدي بالحضارة الإنسانية نحو الهلاك. ذلك أنّ المشكلة الحقيقية التي تتهدّد البشرية وهي في ذروة مجدها وتقدمها الحضاري، وصولها إلى الخواء الروحي والفراغ المعنوي فيتحول الإنسان إلى قوة تدميرية تتهدّد كيانه. لذلك تبقى نظرية التدافع الحضاري البناء بديلاً لكلّ من الصراع أو الحوار باعتبارهما خياران متداخلان بطريقة أو أخرى. ذلك لأنّ نظرية التدافع الحضاري مبنية على مكانم القدرات الإيجابية للإنسان، والتي لا تغفل الاختلاف والتباين ولا تستسلم لنظرية ميتافيزيقية غير ممكنة التطبيق.

وفي النهاية فإنّ التدافع الحضاري يرقى بالبشرية نحو التكامل والتكافل والتواصل دون تجاوز حقيقة وجود الآخر المغاير والمختلف وحتى المتضاد. وستظلّ النظريات حول الحضارة صراعاً وحواراً وتدافعاً تتوالى حتى تتمكن الإنسانية من الوصول إلى رؤيتها الحضارية المشتركة من ضمن عولمة آتية لا محالة.

(18) - خالد مصطفى مرعب، تطور علم التاريخ، المرجع السابق، ص 293.

* هي: المصرية- السومرية- البابلية- الآشورية- الحديثة- السريانية- المنيوية- الهانزية- الإيرانية- العربية- الهندوكية- البونية- الهندية- الصينية- الشرق الأقصى (الكورية اليابانية)- الإندونيسية- اليونانية- المابانية- المكسيكية- الأرثوذكسية البيزنطية- الأرثوذكسية الروسية- الحضارة الغربية- ارنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. 1960، ص 101.

* هي المسيحية الغربية- المسيحية الأرثوذكسية- المجتمع الإسلامي- الهندوكي- مجتمع الشرق الأقصى.

* هي المصرية- البابلية- الهندية- الصينية- القديمة الكلاسيكية (اليونانية الرومانية)- العربية- المكسيكية- الغربية (الأميركية- الأوروبية)- الروسية. ارنولد شبلنغر، تدهور الحضارة الغربية، المرجع السابق، ص 335.

(19) - Erik wolf, Europe and the people without history, Berkeley, los angelus and London, university of California press, 1982, p 113

(20) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 22.

(21) - المرجع نفسه، ص 25.

(22) - ارنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، المرجع السابق، ص 101.

(23) - G. simmel, Conflict and the web of group affiliations, opt, ibid, p. 47.

(24) - Ibid, p. 52

(25) - http://www.Isessco.org.Ma/Arabic/civ/p.5.htm

(26) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 102.

(27) - محمد عابد الجابري، صراع الحضارات أم توازن المصالح،

http://www.Nawaat.org/portail/article.php3/article 342.

(28) - راجع صمويل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، 1993.

(29) - s.S. abdel hakim culture encounters, conflict, dialogue, orwat? Ibiol.opt. p. 316.

* ومنهج ميشيل فيكو وجاك دريدا وجان فرنسوا ليوتار .. إلخ.

(30) - القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية 13.

(1) علي ليله، تفاعل الحضارات بين إمكانية الالتقاء وإحتمالات الصراع، منتدى سور الأزيكية، ص 25، www.books4all.net

(2) - G. simmel, Conflict and the web of group affiliations, New York, free press, 1955, p 47

(3) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 35 و 36

(4) - جذور الصراع في الفكر الأوروبي، Arabic/ civ.p.3 htm www.isesco.org.malpub

(5) - s.s Abdel-hakim, culture encounters, coflict, dial ague, or what/ current western theoric paradigms of cross cultural relations, (in) cairostudies in English, special issue, p.p 305-320 esp.p 309

(6) - راجع، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة وتعليق د.حسين الشيخ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان د.ب.

(7) - في كتابه "أقول شمس الغرب"، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٤

(8) - القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٣٠.

(9) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 15.

(10) - المرجع نفسه، ص 21.

(11) - Don Mortindale, The place of the theory of civilization in the sociology of culture (in) vnnthan, f.k.n (and others toward a sociology of culture in India, prentice- holl of India (private) Itd, New Delhi, 1955, pp32. P43.

(12) - Ralf Linton, the cultural background of personality, 4th impassion, 1928, p.133.

(13) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص ٢٦.

(14) - ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979، ص ٣٦.

(15) - خالد مصطفى مرعب، تطور علم التاريخ والمدارس التاريخية المعاصرة، شركة ادامز، طرابلس- لبنان، 2013، ص 302.

(16) - ارنولد شبلنغر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة احمد الشيباني، جزاءن، دار مكتبة الحياة، بيروت 1964، ص 335.

(17) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 62.

- (31) - محمد عابد الجابري، صراع الحضارات ام توازن المصالح، المرجع السابق، ص 48.
- (32) - محمد خاتمي، مدينة السياسة، فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب، دار الجديد، ط1، بيروت 2000، ص 183-184.
- (33) http://www.isesco.org.ma/Arabic/civ/page. 5
htm.
- (34) - محي الدين اسماعيل، توينبي = منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق- بغداد، ط2 سنة 1986، ص 70.
- (35) - المرجع نفسه، ص 78.
- (36) - المرجع نفسه، ص 83.
- (37) - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، المرجع السابق، ص 149.
- (38) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 39.
- (39) - S.N.Eisenstalt, social change, differentiation and evaluation (in) N,J, Demerath and Richard Peterson (ed) system charge and contlict. New York, Oxford press, 1960, p. 86.
- (40) - عبد العزيز التويجري، الحوار من اجل التعايش، دار الشروق، القاهرة 1998، ص 22-23.
- (41) - جعفر شيخ إدريس، صراع الحضارات ومستقبل الدعوة الإسلامية، مؤتمر مجلة البيان، الخرطوم، 2002، ص 10.
- (42) - Bernard Iwis, The Middle East and the west, weidenfeld and Niclson, 1963, p. 32.
- (43) - علي ليله، تفاعل الحضارات، المرجع السابق، ص 93.

4. Simmel, G, conflict and the web of group affiliations, New York, free press, 1955
5. s.s. Abdel hakim, culture encounters, conflict, dialogue, or wat? Current western theotic paradigms of cross cultural relation (in) Cairo studies in English, special issue.

مواقع إلكترونية

-www.isessco.org.ma/pub/arabic/civ. p. 3 htm
-http. www.nawaat.org/portail/article.php3?idortice 342

المصادر و المراجع

1. القرآن الكريم
2. ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
3. اسماعيل، محي الدين، توينبي = منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق- بغداد، ط 1986، 2.
4. التوجيهي، عبد العزيز، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، 1968.
5. توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1960.
6. خاتمي، محمد، مدينة السياسة، فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب، دار الجديد، ط 1، بيروت 2000.
7. شيخ إدريسي، جعفر، الحضارات ومستقبل الدعوة الإسلامية، مؤتمر مجلة البيان، الخرطوم 2002.
8. شبنغلر، أزوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، جزآن، دار مكتبة الحياة، بيروت 1964.
9. فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ، ترجمة وتعليق د. حسين الشيخ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.
10. ليله، علي، تفاعل الحضارات بين إمكانية الالتقاء واحتمالات الصراع، منتدى سور www.books4all.net، الأزيكية.
11. مرعب، خالد مصطفى، تطور علم التاريخ والمدارس التاريخية المعاصرة، شركة أدامز، طرابلس- لبنان K]>e
12. هنتنجتون، صمويل، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، 1993.

المراجع الأجنبية

1. anthropological theory, London, Kegan Htris marvin, the rise of paul, 1968
2. Linton, Ralf, the cultural background of personality, 4th impression, 1928
3. Mortndale, Don, the place of the teory of civilization in the sociology of culture (in) unnthan, t.k.n and Holl of India (private) 1 t d. New Delhi, 1955

المغرب: بلد التعايش وقبول الآخر

الأستاذ الدكتور علي علام

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس/ المملكة المغربية

Dr. Ali Allam, Sidi Mohamed Ben

Abdellah University, Fez, Morocco

Abstract:

Throughout its long and rich history, Moroccan society has witnessed a dynamic evolution marked by the diversity of its constituent elements. This diversity was largely shaped by the region's ongoing political, social, and economic transformations, which contributed to the enrichment of Morocco's societal fabric—a reality well-documented by numerous anthropological studies focusing on the characteristics of Moroccan society since antiquity.

Among the key components of this society were the Jews, who, across various historical epochs, maintained a notable and enduring presence throughout Morocco's urban and rural areas. Despite the ever-changing political and social landscape, the Jewish population remained deeply integrated into the country's societal framework. Jews occupied a wide range of positions and roles across the social spectrum and economic sectors. Thus, in Morocco, one may speak of the rural Jew and the urban Jew, the poor artisan Jew and the affluent, influential court Jew or *Jew of the Sultan*.

Particularly during the reign of the Alaouite dynasty, Jews are recorded to have

الملخص:

كان المجتمع المغربي، عبر تاريخ المغرب الممتد لقرون طويلة من الزمن، يعرف حركة مهمة أسهمت في تنوع العناصر المشكلة له، بناء على ما كانت تعرفه المنطقة من تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية أسهمت في إثراء التركيبة المجتمعية المغربية، وهو ما تؤكد مختلف الأبحاث الأنثروبولوجيا التي انصبت على دراسة مميزات المجتمع المغربي منذ القدم.

وقد شكل اليهود أحد العناصر الأساسية في المجتمع المغربي، ولم يكن هذا العنصر يغيب عن مختلف المناطق المغربية في المدن والقرى في مختلف الحقب التاريخية رغم التحولات السياسية والاجتماعية المستمرة التي كان يعرفها المغرب. إذ إن اليهود تبوؤوا مناصب مهمة في مختلف طبقات المجتمع وعلى اختلاف مجالاته الحيوية، فنتحدث في المغرب عن يهودي القرية ويهودي المدينة، ثم اليهودي الحرفي الفقير، ويهودي السلطان أو يهودي البلاط الغني ذو النفوذ والحظوة؛ فقد شهد عهد الأسرة العلوية في المغرب مثلاً وجود أكبر عدد من اليهود في خدمة السلاطين بشكل يفوق ما حصل في أية مرحلة سابقة من التاريخ المغربي، على حد تعبير الكاتب دانييل شروتر في كتابه "يهودي السلطان" الذي يرصد فيه وصول اليهود إلى أعلى مراتب النفوذ في الهرم السياسي للدولة المغربية، مما يجعل مكانة اليهود ثابتة في تاريخ المغرب، كما يحيل إلى وجود نموذج متميز من التعايش بين الأعراق والديانات الذي عرفه المجتمع المغربي عبر التاريخ، فما هي إذن تجليات التعايش بين المسلمين واليهود في المجتمع المغربي؟

الكلمات المفتاح:

المغرب – التعايش – اليهود – المسلمون

Morocco : A Land of Coexistence and Acceptance of Others

تعبير الكاتب دانييل شروتر في كتابه "يهودي السلطان"⁽¹⁾ الذي يرصد فيه وصول اليهود إلى أعلى مراتب النفوذ في الهرم السياسي للدولة المغربية، مما يجعل مكانة اليهود ثابتة في تاريخ المغرب، كما يحيل إلى وجود نموذج متميز من التعايش بين الأعراق والديانات الذي عرفه المجتمع المغربي عبر التاريخ، فما هي إذن تجليات التعايش بين المسلمين واليهود في المجتمع المغربي؟

الجنور:

يرجع استقرار اليهود في المغرب إلى أزمنة قديمة جداً، يقدرها البعض بحوالي ألفي سنة، ويذكر المؤرخ المغربي "حاييم الزعفراني" أن "جنور يهودية الغرب الإسلامي تمتد إلى عهود سحيقة، إذ يعد اليهود تاريخياً أول مجموعة غير بربرية وفدت على المغرب وما تزال تعيش فيه إلى يومنا هذا"⁽²⁾

لعب اليهود المغاربة عبر تاريخ المغرب دوراً أساسياً في مختلف الأحداث التي عرفتها البلاد، فرغم التحولات السياسية والاجتماعية المستمرة التي كان يعرفها المغرب، لم يسجل في فترة من الفترات غياب اليهود المغاربة عن التركيبة المجتمعية المغربية، بل لم يكن حضورهم عادياً في مجتمع يمكن القول عنه بأنه مجتمع مسلم في أغليته الساحقة، إذ إن اليهود تبوؤوا مناصب مهمة في مختلف طبقات المجتمع وعبر مختلف الحقب التاريخية.

لقد استطاع اليهود المغاربة العيش باطمئنان في البلاد، ويذكر الباحث اليهودي المغربي "حاييم الزعفراني" أن اليهود تمتعوا بحياة مستقرة في المغرب، وقدم وصفاً لتاريخ من التكافل المستمر بين المسلمين واليهود، ويقول: "بأن التعايش بينهم كان يتحقق في الحياة اليومية وفي المخيال الاجتماعي وفي الثقافة الشعبية... وفي فضاءات الالتقاء هذه تنهار الحدود الدينية والوطنية، وبظل اليهودي المغربي بصفته جزءاً لا يتجزأ من المحيط الاجتماعي والثقافي واللغوي للغرب الإسلامي والعالم الأندلسي المغربي - القديم"⁽³⁾

held positions of unprecedented influence and proximity to power, surpassing any previous period in Moroccan history. This phenomenon is aptly captured in Daniel Schroeter's work *The Sultan's Jew*, which documents the ascent of Jews to the highest echelons of the political hierarchy. Such historical accounts underscore the prominent and enduring role of Jews in Moroccan history and point to a unique model of interfaith and interethnic coexistence that characterized Moroccan society across the centuries.

What, then, are the manifestations of this coexistence between Muslims and Jews in Moroccan society.

المقدمة:

كان المجتمع المغربي، عبر تاريخ المغرب الممتد لقرون طويلة من الزمن، يعرف حركة مهمة أسهمت في تنوع العناصر المشكلة له، بناء على ما كانت تعرفه المنطقة من تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية أسهمت في إثراء التركيبة المجتمعية المغربية، وهو ما تؤكد مختلف الأبحاث الأنثروبولوجيا التي انصبّت على دراسة مميزات المجتمع المغربي منذ القدم.

وقد شكل اليهود أحد العناصر الأساسية في المجتمع المغربي، ولم يكن هذا العنصر يغيب عن مختلف المناطق المغربية في المدن والقرى في مختلف الحقب التاريخية رغم التحولات السياسية والاجتماعية المستمرة التي كان يعرفها المغرب. إذ إن اليهود تبوؤوا مناصب مهمة في مختلف طبقات المجتمع وعلى اختلاف مجالاته الحيوية، فنتحدث في المغرب عن يهودي القرية ويهودي المدينة، ثم اليهودي الحرفي الفقير، ويهودي السلطان أو يهودي البلاط الغني ذو النفوذ والخطوة؛ فقد شهد عهد الأسرة العلوية في المغرب مثلاً وجود أكبر عدد من اليهود في خدمة السلاطين بشكل يفوق ما حصل في أية مرحلة سابقة من التاريخ المغربي، على حد

مظاهر التعايش بين المسلمين واليهود:

يمكن الحديث عن التعايش بين المسلمين واليهود في المغرب على مستويات متعددة، فحضور اليهود في مختلف مجالات المجتمع المغربي يعد مؤشرا على ما كان يتمتع به هؤلاء من مساحات تسامح مجتمعي مهمة وهو ما أهلهم ليلعبوا أدوارا مختلفة مهمة ويضمنون حضورهم الثقافي المتميز في البلاد.

فعلى المستوى الاقتصادي: لعب اليهود دورا كبيرا في تحريك عجلة الاقتصاد إبان فترات استقرارهم، وقد تجلى ذلك في اهتمامهم بالصناعة والحرف التقليدية، وعرفوا بإتقانهم لمختلف الحرف اليدوية مثل صياغة الذهب والفضة، كما استطاعوا بفضل مساهمتهم الفعالة في الأنشطة الاقتصادية تحسين الوضعية الاقتصادية للمغرب، وهو ما أهلهم لتقلد مناصب سامية في المخزن المغربي، إذ احتل عدد منهم مناصب مهمة في السلك الدبلوماسي، وحظي العديد منهم بعطف الملوك وحمايتهم نظرا للأدوار المهمة التي قاموا بها.⁽⁴⁾ لقب بعض التجار اليهود بـ "تجار السلطان" لأن هذا الأخير أناطهم بمأمورية إقامة علاقات تجارية مع الدول الأوربية، وكذا بمهمة تنظيم المبادلات التجارية مع العالم الخارجي قصد إنعاشها وتنشيطها، وقد اعتمد السلاطين المغاربة على هؤلاء اليهود كوسطاء بينهم وبين التجار الأجانب، ومكنتهم تجربتهم وخبرتهم في الميدان من استقطاب جزء مهم من المبادلات التي كانت تجري بين المغرب وأوربا.⁽⁵⁾

إذن اعتبر اليهودي بفضل حرفة التجارة بمثابة الوسيط بين المستهلك والمنتج بصفة عامة، واعتبر كذلك المنشط البارح لتنشيط الحركة التجارية بين المغاربة خاصة وبين المغاربة والأجانب عامة، لكونه يتقن فن البروتوكول التجاري، بحيث اكتسب ثقة زبائنه، لهذا اشتهر اليهود في تاريخ الاقتصاد المغربي "بالخصوص في مجال المال والتجارة أكثر من غيرهم"⁽⁶⁾.

اشتغل اليهود بعدة صناعات منها:

-صياغة الحلبي الذهبية التي برعوا فيها.

-وأبدعوا إبداعا فنيا في صناعة الأحزمة الذهبية والأساور وغيرها.

-بالإضافة إلى خياطة الملابس العصرية.

-وكان الشباب من المسلمين يتقاطرون على الملاح لأكل ما لذ وطاب من الطبخ اليهودي الذي يباع بالمطاعم اليهودية مستمتعين بأغاني المطربة اليهودية المغربية زهرة الفاسية.

ومع مرور الأيام، انصهر اليهود والمسلمون في بوتقة تصب في التعايش والحياة المشتركة، حيث قطن عدد هام من المسلمين بالدور التي بناها اليهود بأزقة "الملاح"⁽⁷⁾، وتعايشوا معهم لدرجة أصبح من الصعب التمييز بين المسلم واليهودي، وتبادلوا الأطعمة والتهاني خلال الأعياد الدينية الإسلامية واليهودية.⁽⁸⁾



الصورة 1: ملاح فاس

- **على المستوى الديني:** من مظاهر التسامح والتعايش نذكر كذلك ما يتعلق بالجانب الديني، إذ كان اليهود حريصين على أداء تعاليم دينهم في ظل التسامح الذي تمتعوا به في البلاد عبر التاريخ، والذي يتجلى في ممارستهم لمختلف عاداتهم وتقاليدهم وفي الاحتفال بالأعياد والمناسبات الدينية والمراسيم الجنائزية، وهو ما جعلهم يتوفرون على عدد مهم من المزارات والأضرحة، إذ يوجد في المغرب حوالي (612) ستمائة واثنى عشر ضريحا للأولياء اليهود موزعين على مختلف جهات البلاد، وتقام عليهم مواسم سنوية يحضرها اليهود المغاربة من مختلف المناطق المغربية ومن دول مختلفة وهو ما يؤكد مظاهر التسامح بين الطرفين.⁽⁹⁾

- **على المستوى الاجتماعي:** من بين مجالات التعايش بين الطرفين كذلك نذكر مجال السكن: فرغم أن أغلب اليهود



الصورة 3: كنيس ابن دنان بفاس:

كنيس ابن دنان أو بيعة ابن دنان هو عبارة عن كنيس يهودي تاريخي يقع في حي الملاح في فاس الجديد في مدينة فاس المغربية. تأسس الكنيس في القرن السابع عشر الميلادي على يد ميمون بوسيدان وهو أحد التجار اليهود من بلدة آيت إسحاق. تم ترميم الكنيس عدة مرات عبر تاريخه الطويل قبل إعادة افتتاحه رسمياً سنة 1999. يُعد هذا الكنيس واحد من أقدم وأهم المعابد اليهودية في شمال أفريقيا.



الصورة 4: كنيس ابن دنان من الداخل بحي الملاح بفاس

كانوا يسكنون في حي خاص بهم يسمى "الملاح" وهذا الحي نجده في أغلب المدن المغربية العتيقة مثل فاس التي بني بها أول ملاح في المغرب، ثم تطوان والرباط وغيرهما، إلا أن الملاح كان يتميز عموماً بانفتاحه الكلي وتداخل بيوته مع بيوت المسلمين، ولم يكن يختلف عن غيره من الأحياء الأخرى في المدن المغربية العتيقة، فهو ليس أكثر ولا أقل تنظيماً منها. كما أن بيوت اليهودي كانت تبني مثل بيوت المسلمين ولا ينزل بعضها عن البعض الآخر إلا قليلاً وتفتح على ساحات مشتركة.⁽¹⁰⁾



الصورة 2: ملاح فاس

وعندما كانت البلاد تتعرض للجفاف، كان اليهود شأنهم شأن المسلمين في ذلك يدعون الله بأن ينزل الغيث، وقد كتب "شيلومو بن دانان (1847-1928)، وهو أحد حاخامات فاس البارزين يصف المراحل القاسية التي مر منها المغرب بسبب الجفاف، وما أعقب ذلك من انتشار للمجاعة والأوبئة وارتفاع عدد الضحايا بقوله: " تعالت أصوات النجدة من كل أطراف المدينة (فاس)...اقتدينا بالمسلمين وصمنا كما صاموا ... ثم اجتمعنا بمعبد البلديين وصلينا سبع مرات صلاة "وياغفور"...وبعد ذلك انتقلنا قاصدين قبر يعقوب قنيزا ...وصمنا جميعاً كباراً وصغاراً بل حتى النساء الحوامل وأمهات الرضع ..."⁽¹¹⁾

من مظاهر التعايش كذلك: تلاميذ يهود ومسلمون يدرسون جنبا إلى جنب

في الوقت الذي اعتبر فيه البعض إدراج الثقافة العبرية في المناهج الدراسية خلال الموسم الدراسي 2020-2021 كإجراء غير مسبوق، نجد بالدار البيضاء ثانوية متميزة هي ثانوية موسى بن ميمون، كانت سباقة إلى هذا الأمر منذ زمن، بهذه المؤسسة التعليمية يدرس تلاميذ يهود ومسلمون جنبا إلى جنب منذ أزيد من 60 سنة، يتعلم التلاميذ والتلميذات بهذه المؤسسة التي أحدثت عام 1950، العربية والعبرية، ويحتفلون بالأعياد الدينية اليهودية والإسلامية وما يجعل هذه المؤسسة فريدة بالمغرب هو أن حوالي 90% من طلبتها اليوم هم مسلمون.⁽¹⁴⁾

بمقاعد الدراسة ليس هناك مكان للحديث عن الاختلاف، بل تسمو فقط قيم التسامح والاحترام، ويعزى توافق التلاميذ المسلمين على الثانوية إلى القيم المشتركة والعلاقات المتينة التي تربطهم بالمواطنين المعتنقين للديانة اليهودية، والتي تتجاوز مجالات التربية والمعاملات التجارية والصناعية، لتشمل أيضا الأطباق المشتركة وبعض الحلويات والفطائر.

تعتبر مؤسسة موسى بن ميمون "نموذجاً للعيش والتعليم المشترك بين الأطفال اليهود وأقرانهم المسلمين الذين يتقاسمون فصول الدراسة وساحة الاستراحة واللعب، بل تمتد هذه الوشائج إلى خارج أسوار المؤسسة لتصل إلى حد تبادل الزيارات لدى العائلات.

وتستحق هذه المؤسسة التعليمية بالفعل أن تحمل اسم الفيلسوف ورجل القانون اليهودي موسى بن ميمون (1138/1204م) الذي عاش بالأندلس في القرن 12 ورحل إلى فاس ودرس بجامعة القرويين وكان يناقش العلماء المسلمين بالمدينة ويتبادل معهم مختلف الآراء في احترام تام للديانتين اليهودية والإسلامية، وخلف تراثاً علمياً غزيراً بالعبرية والعربية.

ومن مظاهر التعايش بين اليهود والمسلمين كذلك، افتتاح بيت العبادة المسمى كنيس "بيت إيل" باللغة العبرية و "بيت الله" باللغة العربية في جامعة محمد السادس متعددة التخصصات التقنية في مراكش، وبني "الكنيس" الجديد إلى جانب مسجد جديد في الحرم الجامعي، حيث يتشارك المبنيان جداراً كرمزاً للوحدة الدينية.⁽¹⁵⁾

ربما هذا الجو من التآلف ليس غريباً على المغرب، الذي طالما كان سباقاً إلى حفظ الذاكرة اليهودية، إذ كرس



الصورة 5: المقبرة اليهودية بمدينة فاس شاهدة على التعايش بين المسلمين واليهود إلى زمننا الراهن

من مظاهر التعايش كذلك، نذكر معارضة السلطان محمد بن يوسف الإجراءات التمييزية المتضمنة في القانون التمييزي ضد اليهود والذي أصدرته حكومة فيشي الموالية للنازية سنة 1940.

وقد عبر السلطان عن ذلك صراحة عندما استقبل شخصيات يهودية مغربية بمناسبة عيد العرش وقدمهم للمسؤولين الفرنسيين الذين اندهشوا لحضور هؤلاء في ذلك اللقاء.

وأعلن السلطان موقفه قائلاً: "لا أوافق أبداً على القوانين الجديدة المعادية لليهود وأرفض الاشتراك في إجراء أشجبه، وأريد أن أخبركم أن اليهود سيظلون كما كانوا في الماضي تحت حمايتي، وأرفض أن يكون هناك أي تمييز بين رعاياي".⁽¹²⁾

وتذكر المصادر أن السلطان محمد الخامس قد أنقذ اليهود المغاربة من المصير الذي طال كثيراً من اليهود في بلدان أخرى على يد النازيين.

وقد واجه السلطان النازيين بالقول: "لا يوجد مواطنون يهود ولا يوجد مواطنون مسلمون، إنهم جميعاً مغاربة".⁽¹³⁾



الصورة 6: استحضار اليهود المغاربة لذكرى ووقوف السلطان محمد بن يوسف إلى جانب اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية

خلاصة:

لقد عاش اليهود المغاربة في البلاد آمنين مطمئنين، وتجاوزوا وتساكنوا مع إخوانهم المسلمين، وخالط بعضهم بعضا في الأسواق والأحياء، وشقوا (حرثوا) الأرض بنفس المحراث، وغلوا وغالوا في رعاية السواقي بنفس حب قطرة الماء، وتشاركوا في ماء البئر الواحدة، وتبادلوا طقوس التعبد، وعبروا عن أفراحهم بنفس الأهازيج، وعانوا القحط والمجاعات بنفس القدر من الصبر، ومنعشات الأمل، واستسقوا الغيث عند شح السماء بنفس اللغة والحركات والابتهالات، وتساكنوا إلى حد أن تشارك الأطفال حليب الأمهات.

إن ارتباط اليهود المغاربة بوطنهم المغرب كان ولا يزال قائما، وهو يجسد مدى التعايش السلمي و الارتباط الوجداني بالهوية المغربية وتاريخها، الشيء الذي أدى مع مرور الوقت إلى إنشاء ثقافة يهودية مغربية تغلغت، شيئا فشيئا، داخل المجتمع مع توالي السنين، وعلى الرغم من تشبث الطرفين بهويتهما ومعتقداتهما إلا أنهما صنعا، سويا، أوجه تشابه من قلب الاختلاف الذي ميز أحدهما عن الآخر.

إن المدن والقرى المغربية الممتدة لمئات السنين، كانت نموذجا حيا للتعايش بين اليهود والمسلمين أنتج لنا مجتمعا مختلطا، بشكل إيجابي ومتجانس، إذ على الرغم من أقليتهم إلا أنهم اندمجوا داخل المجتمع المغربي، ولعبوا في المرحلة التي سبقت الاستعمار دورا مهما في مجالات عدة من المبادلات المالية والتجارية في الداخل والخارج، الحرف التقليدية بأنواعها، الفلاحة والموسيقى كذلك، حيث أثروا في الثقافة السائدة في المدن والحوضر كما في القرى والبوادي، وتأثروا هم بدورهم بمكونات الثقافة المغربية وعناصرها، وانصهروا في بعضهم البعض بطريقة نبذوا بها الاختلاف ورسخوا قيم التعاون والتعايش والتسامح في ما بينهم.

الدستور المغربي في سنة 2011 في ديباجته غنى وتنوع المكونات الروحية والثقافية التي تشكل الهوية المغربية، بما فيها الرافد العبري والأمازيغي والحساني والعربي.⁽¹⁶⁾ ومن مظاهر التعايش كذلك، عناية السلاطين المغاربة بحماية وحفظ الذاكرة والثقافة اليهودية بالبلاد، وهو ما تجلى على الخصوص في ترميم المتاحف اليهودية وتأهيل المعابد والمقابر اليهودية على طول التراب الوطني. فقد تم في عهد الملك محمد السادس ترميم 167 مقبرة يهودية و20 معبدا يهوديا في جميع أنحاء البلاد في العقد الماضي، بالإضافة إلى إعادة ترميم الأحياء اليهودية المختلفة في البلاد.



الصورة 7: الملك محمد السادس يشرف على ترميم "بيت الذاكرة" بمدينة الصويرة بتاريخ 16 يناير 2020

- (1) - دانييل، شروتر. **يهودي السلطان**. تعريب خالد بن الصغير، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2011، ص 32
- (2) - حاييم، الزعفراني. **ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب (تاريخ، ثقافة، دين)**. ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987 ص 9
- (3) - نفسه، ص 288
- (4) -- نفسه، ص 84
- (5) - عبد الله، أزيكي. **مسألة اليهود المغاربة**. منشورات مجلة "الاختلاف"، الصخيرات، الطبعة الأولى، 2004، ص 66
- (6) - عبد الله أزيكي. م.س، صص 66-67.
- (7) - يطلق الملاح على الحي السكني الخاص باليهود
- (8) - النقيب فوانو، **وجدة والعمالة**، ترجمة: محمد لغرايب، وجدة، مطبعة شمس، الطبعة الأولى، 2003، ص 181
- (9) - جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 6015، السبت 29 يناير 2000، صص 7-8
- (10) - روم، لاندو. **تاريخ المغرب في القرن العشرين**. ترجمة نقولا زيادة، الطبعة الأولى، 1980، ص 29
- (11) - محمد، كنيبي. **مذكرات من التراث المغربي، عهد الملاح**. ج 8، سلا، ص 125
- (12) - محمد، كنيبي. **السلطان سيدي محمد بن يوسف بين التاريخ وذاكرة اليهود الجماعية**، مجلة "المناهل" العدد 77، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، 2006، صص 155-170
- (13) - محمد، كنيبي. المرجع نفسه.
- (14) - "موسى بن ميمون" 70 سنة من التعايش بين المسلمين واليهود، مقال متاح عبر الأنترنت <http://snrtnews.com/article/> تاريخ الدخول على الموقع: 10 فبراير 2023، الساعة الرابعة
- (15) - "الصويرة تحتفي بذاكرة التعايش بين اليهود والمسلمين" مقال متاح عبر الأنترنت www.alittihad.info تاريخ الدخول على الموقع 16 نونبر 2022
- (16) - المرجع نفسه

الذاكرة الجمعية والكتابة التاريخية: دراسة في التصحيح المتبادل

الدكتور حسين بويدي

جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري

مخبر الدراسات والبحوث في حضارة المغرب الإسلامي/ الجمهورية الجزائرية

مقدمة

يشغل موضوع "الذاكرة الجمعية" حيزاً هاماً في الفضاء الإعلامي العالمي اليوم؛ سواء القديم منه (الصحافة الورقية والتلفزة والإذاعة) أو الجديد (الصحافة الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي)، ويتماهي هذا اللفظ في حالات كثيرة مع "التاريخ" كأنه مرادف له عند المنتجين لخطابات الذاكرة أو المستقبلين لها، وأيضاً عند المقدمين لما يعدونه معرفة تاريخية من غير المختصين، حيث لا يتجاوز مفهوم التاريخ عند بعضهم تقديم استدلالات مصدريّة أو مرجعية تؤكد الخيالات الطوباوية للمجتمعات المستهدفة، وبصرف النظر عن الأهداف المتعالية لاستعمال خطاب الدعاية؛ وفي مقدمتها ما يتعلق بالتوجيه نحو بناء سرديات وحدوية والعمل على ترسيخ تصورات جامعة للأمة، ومنحها "تاريخاً" مناسباً يستبطن معارف ومعاني حول الدين والهوية؛ فإن "الذاكرة الجمعية" قد تستهدف أحياناً الانتصار لتواريخ متخيلة ومنحازة في سياق الصراع على الحقيقة التي لها تداعيات واقعية، ومن أفضل ما نضرب به المثل هنا ذلك الصراع الذاكراتي المستمر بين الخطاب الاستعماري والدول التي تم احتلالها ونهب مقدّراتها، حيث تحاول الدول المستعمرة -ولاتزال- أن "تصدّر" لأجيالها "ذاكرة براغماتية" تسمح بتمرير سردياتها المدرسية وترسخ مركزيتها المتوهمة.

من ناحية أخرى؛ قد يُستدعى خطاب الذاكرة للحماية والدفاع عن سرديات محدّدة كنوع من المحاجبة ضد أصوات يتم تقديمها كخصم يعمل على توطين تصورات وأفكار مختلفة، أو يشكّك في المشترك الجمعي كما يراه

المجادلون المنتصرون لما يعتقدونه "محل إجماع ذاكراتي"، وهذا مما يكشف الوظيفة السياسية والقومية والمناطقية المحلية والنزعات الانثوية لخطابات الذاكرة الجمعية، وكل ذلك يبرز الحاجة الملحة لتفكيك هذا المفهوم وتشريحه، وتلمس طريقة تشكّل هذه الذاكرة واستمرارها، أو ضمورها وانزياحها وحلول ذكريات أخرى محلّها وبديلة لها.

إن فحص التداخل بين الذاكرة الجمعية والكتابة التاريخية إنما يراد منه التمييز بين مستويات التعاطي مع الخطابات المتعلقة بالماضي؛ أي تنبيه النخب الأكاديمية إلى الفوارق العميقة بين التداول العام الموجود على مستوى المجتمع والخطاب السياسي، وبين النقاشات العلمية الرصينة التي تستهدف التعامل مع هذه القضية من خلال مقاربات بينتخصصية، وتعتمد على تسليط الضوء على طريقة اشتغال الذاكرة الجمعية في صورتها العادية كخزان انتقائي للماضي، ثم آليات صناعتها والتأثير فيها واستعمالها واستغلالها، مع إبراز الضرر الذي قد يلحق بالمجتمع نتيجة التلاعبات النفعية والتوظيف السيئ لنوع من الخطابات التي يراد لها أن تكون محلّ إقناع وتبني وحماية، بينما تكون في عمقها أدوات وصاية وتفارقة وإنكار قد يستدعي ردود فعل من المتضررين منها، بالإضافة إلى التنبيه لدور التغيّرات العميقة التي شهدتها البشرية في زمن الثورة الرقمية؛ من حيث تجاوز الأنماط التقليدية لتشكّل وتشكيل الذاكرة الجمعية، ودخول عوامل عديدة أضحت تغلب جانب التوجيه القصدي السريع على الاستيعاب والانتقاء الجماعي البطيء والمتواصل، وكثيراً ما تستثمر في "الجهل الجمعي"⁽¹⁾ القابل للسيطرة والتوجيه والتلاعب.

في سياق التأسيس لفهم الذاكرة الجمعية بأدوات البحث العابر للتخصصات؛ تزداد أهمية التمييز بينها وبين التاريخ، ليتمكن بذلك إدراك عملية التفاعل بينهما، والتي تنتهي في الأخير إلى البحث عن إمكانات التكامل، وعلاج "مشكلات" طرف "بحلول" الطرف الآخر، أي علاج خيالات الذاكرة الجمعية بمنهجية المؤرخ وأدواته البحثية، وتفكيك السرديات المغلفة للمؤرخ بتوظيف مخزون الذاكرة المباين لها، بما يتيح التعايش مع "التاريخ المفتوح"، وتجاوز المشكلات التي يتسبب فيها نموذج "التاريخ المغلق"⁽²⁾، وهذا يقود إلى تمييز الحقائق عن الأساطير، والوقائع عن التخيلات، وتلمس الحدود بين التأويل المقبول والسرد الفئوي المرفوض، وذلك ما يسمح بمعالجة مشكلات الذاكرة المأزومة، ويمنح العقل الجمعي حصانة ضد إرادات التلاعب والتوظيف التي تحاول استثمار الأوهام في الإضرار بالمجتمعات والأوطان، ويحقق بالتالي قوا عد عامة تنتج خطابا جامعا ومنفتحا في الوقت ذاته.

من أجل بحث الموضوع؛ تعمل هذه الورقة البحثية على استدعاء سياقين للتعاطي معه، الأول: هو السياق العربي الإسلامي؛ من خلال النظر في فهم مضمون التذكر والهدف من استدعاءه، ثم علاقته بالكتابة التاريخية الإخبارية والنقدية، والثاني: هو السياق الغربي وامتداداته المعاصرة، أي تشكّل مفهوم الذاكرة الجمعية وفق المضمون الذي تم تطويره ومنحه المعنى التداولي السائد اليوم، ولأن الإحاطة بكل ما كتب في الموضوع -ضمن السياق الغربي- يحتاج عملا أوسع، تمّ الاقتصار على بعض النماذج المتخصصة؛ فبالإضافة إلى عالم الاجتماع الفرنسي الدوركاي: مورييس هالبفاكس/Maurice Halbwachs (1877-1945)، استدعيت من مدرسة الحوليات الجديدة: المؤرخ الفرنسي: بيير نور/Pierre Nora (1931-)، ومن ألمانيا الأثري المتخصص في الحضارة الفرعونية: يان أسمن/Jan Assmann (1938-2024)، ثم المؤرخ البريطاني: بيتر بيرك/Peter Burke (1937-).

1- التذكر والذاكرة في السياق التراثي العربي الإسلامي

يحيلنا معجم الدوحة التاريخي للغة العربية إلى غياب كلمة: ذاكرة في الشعر الجاهلي، بينما نجد الفعل: ذكر وتذكر، وهو ما ننطلق منه لفهم جذور هذا الاشتقاق ودلالته، استنادا إلى بعض الأمثلة الواردة فيه:

ذَكَرُ/ ذَكَرَ [مَصْدَر]: استحضار الأمر في الذهن بعد فواته: الذِّكْرُ، وفي هذا المعنى الشعر المنسوب لهناءة بن مالك بن فهم الأزدي (قبل 150 ق هـ/476م):

يُذَكِّرُنَا فِي الْوَدِّ أَيَّامَ شَعْنَمِ

لَيَالِي أَسْبَابِ الْهَوَى لَمْ تُجَدِّمِ

وَمَا ذَكَرُهُ عَصَرَ الصَّبَا، وَقَدْ اكْتَسَتْ

مَفَارِقُهُ لَوْنِي خَلِيسَ وَأَسَحَمِ؟

تَذَكَّرَ [مُتَعَدٍّ]: تَذَكَّرَ الشَّخْصُ الشَّيْءَ: اسْتَحْضَرَهُ فِي الذِّهْنِ بَعْدَ فَوَاتِهِ، وفي هذا المعنى يقول الشاعر ثعلبة بن زهير المازني (قبل 100 ق هـ/525م):

فَتَذَكَّرْتُ ثَقْلًا رَثِيْدًا بَعْدَمَا * أَلْقَيْتُ ذُكَاءَ يَمِينِهَا فِي كَافِرِ

وفي ذات المعنى قالت أم موسى بنت حيّان الكلابية (قبل 50 ق هـ/573م):

عَمْدًا أَحَادِغَ نَفْسِي عَنْ تَذَكُّرِكُمْ

كَمَا يُحَادِغُ صَاحِي الْعَقْلِ سَكْرَانَا

تَذَكَّرَ [لازم]: تَذَكَّرَ الشَّخْصُ: تَفَكَّرَ، وَاعْتَبَرَ، وفي هذا المعنى يقول عدي بن زيد العبادي (قبل 13 ق هـ/609م):

فَادْغُ نَفْسًا لِرُسْدِهَا، قَبْلَ هُلُكِ

إِنَّمَا الْهَلُكُ أَنْ تَزُورَ الْقُبُورَا

لَا تَتَأَمَّنْ كُلَّ يَوْمِكَ جَهْلًا

وَتَذَكَّرْ، وَحَادِثِ التَّذَكُّيرِ⁽³⁾

هذه المعاني نجدها في القرآن الكريم في العديد من الآيات، ففي معنى الاستحضار في الذهن بعد فواته؛ يقول تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 86]، ويقول أيضا: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ فَخَافُونَ أَنْ يَخَطَفَكُمْ مِنَ النَّاسِ

فَقَاوَنَكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ﴾ [الأنفال: 26]، والآيات في هذا المعنى كثيرة، وفي معنى الموعدة والاعتبار وتنبيه المخاطب ليتدبر، يقول عز وجل: ﴿إِنَّهُ هُوَ الَّذِي ذَكَّرَ الْعَلَمِينَ﴾ [يوسف: 104]، ويقول عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [الإسراء: 41]، ويقول تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: 58]، ويقول جل ثناؤه: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: 45].

إن الملاحظ عند تتبع مواضع ورود اللفظ في القرآن الكريم أن التذكّر يأتي مرادفا للفظين الآخرين؛ هما: التعلّل والتفكّر؛ فقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 80] يأتي بذات معنى قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [غافر: 67]، أو بمعنى التفكّر في قوله جلّ شأنه: ﴿لَقَوْمٌ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]، فسياق ورود الألفاظ في هذه الآيات تجعل التذكّر من باب التفكّر، والتفكّر من باب التعلّل، ونستخلص من ذلك أن التذكّر سبيل التفكّر، وأنه من المحال أن يفكّر أو يتعلّل من لا يستطيع التذكّر⁽⁴⁾.

من حيث صدقية ما يطالب المؤمن بتذكّره في القرآن الكريم؛ فإن اللفظ يحيل إلى الحقيقة الغائبة عن المشاهدة، أي أنها منقضية لكن المخاطب مطالب أن يستيقن صدقيتها، ويتبين ذلك من الآيات التي تورد قصص الأنبياء تذكيرا للمؤمنين؛ ففي سورة مريم يرد في عدة آيات: ﴿وَأَذْكُرِي

الْكُتُبِ﴾، [الآيات: 16، 41، 51، 54، 56]، ليلي ذلك قصص: مريم وإبراهيم وعيسى وإسماعيل وإدريس عليهم السلام، ويؤكد الوحي في مواطن عديدة أن هذا القصص حقيقي، وقع كما أخبر به الله تعالى، ومن ذلك قوله عز من قائل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى

وَلَكِنْ ذِكْرًا لِلَّذِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، [يوسف: 111].

في سياق آخر يرد التذكّر في القرآن الكريم في مقابل الغفلة والنسيان، فيشير بالضلال إلى الوهم والخطأ، وبالتذكّر للحقيقة والصدق، وذلك في الآية الكريمة: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282]، فالمرأة المتذكّرة هنا هي التي تستحضر الواقعة المناطة بالشهادة كما هي على الحقيقة، وهي هنا الشهادة على عقد مالي (الدين)، وكل ما سبق يبين أن ما يذكّر به القرآن هو الحقّ في العقائد والأخلاق والمعاملات، والحقيقة في التاريخ، التي تضادّ الافتراء والكذب.

من ناحية أخرى، يتوجه القرآن الكريم إلى الفرد والجماعة على السواء (أذكر، أذكروا)، فمطلب التذكّر يتعلق بما هو فردي إيماني أو عملي، وأيضاً مطلب اجتماعي، أي أنه توحيد للجماعة ضمن رؤية واحدة صادقة لها حجيتها من إقرار القرآن لها، وبالتالي فالتيقن منها هو ما يضمن الوحدة حولها، ولذلك يعدّ التذكّر وفق هذه الحمولة القرآنية جوهر وجود الأمة المسلمة، فهو يتجاوز الاستحضار إلى ما يسئلزمه تسليما والتزاما، وكل ذلك يعضد ما سبق إيضاحه أعلاه عن استلزام التذكّر القرآني للحقيقة والصدق، ويستلزم ذلك تبيان ما هو "ذاكرة منحازة أو متلاعب بها" والكشف عن مضادّتها للواقع.

من أقدم النصوص العربية التي وظّفت فعل التذكّر بمعنى التدبّر، ما قاله الجاحظ وهو يبسط حكمة الله تعالى في التفريق بين طريق امتلاك المعارف عند الانسان والحيوان فكتب:

"أحسنّت هذه الأجناس بلا تعلّم، ما يمتنع على الإنسان وإن تعلّم، فصار لا يحاوله؛ إذ كان لا يطعم فيه، ولا يحسدها؛ إذا

لا يؤمل اللّاحق بها. ثم جعل تعالى وعزّ، هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين، وتجاه أسماع المعتبرين، ثم حثّ على التفكير والاعتبار، وعلى الاتّعاظ والازدجار، وعلى التعرّف والتبيّن، وعلى التوقّف والتذكّر، فجعلها **مذكّرة منبّهة**⁽⁵⁾، واللفظ هنا يحضر بمعنى التدبر الذي سبق التمثيل له.

في التراث العربي نجد أن كلمة: **الذاكرة** تحيل إلى الحافظة كملكة عقلية تستحضر المعارف بالصورة التي تلقّتها، ومن أقدم ذلك ما جاء في تاريخ يحيى بن معين (ت: 233هـ/847م) مخاطباً شيخه أبو نعيم الفضل بن دكين الكوفي (ت: 216هـ/831م): "يا أبا نعيم رجل لا يجوز عني في **الذاكرة** أنا لا أكتب عنه شيئاً"⁽⁶⁾، واللفظ بهذا المعنى كثيف الاستعمال، نكتفي فيه بهذا النص لأبي الفضل التميمي الحنبلي (ت: 410هـ/1019م) الذي ذكر عقيدة أحمد بن حنبل، فكتب يصف علوم البشر مقارنة بعلم الله أنها: "يدخلها التغير، ويلحقها النسيان، ومسكنها القلوب، وتحفظها الضمائر، ويقومها الفكر، وتقويها **الذاكرة**"⁽⁷⁾، ويمكن أن نستحضر هنا ضمن ذات الدلالة حالات الاستخدام غير المباشر للفظ؛ من خلال توظيف مصطلحات ترادفه أو تقاربه في المعنى، كتحلية بعض العلماء بالحفاظ (الحافظ) التي تؤشر على قوة الذاكرة، وقد حفلت كتب التداوي العربية بالإشارة لما يقوي الذاكرة وما يضعفها.

إن الذي نفهمه في سياق مشروع "حماية الذاكرة الإسلامية" الذي تشكّل على خلفيته علم الجرح والتعديل لمنع تسرّب الوضع إلى أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم)، وبالتالي حماية قداسة النصوص من جهة، وعدم تقديس ما لا يستحق ذلك من جهة أخرى؛ هو أن الغرض من فحص قدرات الحفظ والضبط عند الرواة كان منطلقه تمييز الذاكرة الضابطة عن الذاكرة الزائفة أو المضطربة، للوعي بهذه المشكلات التي قد تؤثر على التصورات الدينية، وبصرف النظر عن إشكالية انتقال المعرفة في الإسلام المبكر -بين الكتابة والمشافهة- والتي لا تزال محل نقاش⁽⁸⁾، فإن ضوابط الفحص التي لجأ إليها المحدثون تؤكد صدورهم عن وجود نص صادق وآخر كاذب أو محرّف، وينبغي غريزة ذلك،

وفي ذات السياق يمكن قراءة الجهد الذي بذله المؤرخون المسلمون في محاولة تمييز الأخبار الصادقة عن ما دسّ فيها، والذي بلغ نضجه مع النظرية الخلدونية في العمران، حيث قدّم نقداً لمن سبقه من الاخباريين من حيث روايتهم للأخبار الواهية، ثم بلور نظريته التي رأى أنها تحكم تاريخ المجتمعات وتفسّر ما يطرأ عليها من تغيرات.

لم يغب عن كتّاب التاريخ في السياق الإسلامي التنبيه إلى مشكلات السّلطة والخبر التاريخي، وهو تنويه إلى أن "النسيان/التناسي" قد يحدث بسبب تدخّل السلطة أو خوفها، وبالتالي فإنّ الذاكرة المراد حفظها بتدوين الأخبار لا تطابق الوقائع، بما يحدث فيها من الحذف والبت والتجاوز، بصرف النظر عن قصدية التحوير أو أثر الخلفيات الدينية والمذهبية والطبقية وغيرها؛ وفي هذا الموضوع كتب الذهبي: "وفي الخلفاء وآبائهم وأهلهم قوم أعرض أهل الجرح والتعديل عن كشف حالهم خوفاً من السيف والضرب، وما زال هذا في كلّ دولة قائمة يصف المؤرخ محاسنها ويغضي عن مساوئها، هذا إذا كان المحدث ذا دين وخير، فإن كان مداحاً مدهناً لم يلتفت إلى الورع، بل ربما أخرج مساوئ الكبير وهناته في هيئة المدح والمكارم والعظمة، فلا قوة إلا بالله"⁽⁹⁾، وقد علّق السخاوي على النص فكتب: "بل ربما يخفي من ترجمته ما يظهر خلافه، ولا يسمح بترجمته بعد موته بما ترجمه به في حياته، وأحسن من هذا التحري في العبارات، والتبري من الصريح دون خفيّ الإشارات"⁽¹⁰⁾.

إذا نظرنا إلى معنى لفظ الذاكرة في الحقل التداولي عند عموم الناس اليوم نجدها تحيل غالباً إلى استدعاء ما هو غائب، بينما يعبرون بالتذكّر عن الجهد المبذول للاسترجاع أو إعادة التنظيم عندما يتعلّق الأمر بحدث قديم أصبح غامضاً ملتبساً، أو يكاد يلقّه النسيان التام، ومع أننا نلاحظ الصيغة الفردية لهذه العملية الاسترجاعية؛ إلا أن ذلك لا يعني غياب الشعور بالبعد الجمعي كما سيأتي شرحه، لكن لفظ: الذاكرة عندما يتم توظيفه (سياسياً أو ثقافياً أو إعلامياً) في دلالاته التاريخية والهوياتية والوطنية يغدو حاملاً لمضامين جديدة؛ حيث يستهدف تثبيت تصورات/معلومات أو حوادث ومحطات من الماضي يراد لها أن ترسخ بصيغة محدّدة تعبر

عند ملقيها عن الحقيقة، وقد يصاحبها نقض لصور مضادة يتم وصفها بالتزوير أو التزييف والتشويه، وهذا ما يجعل خطاب الذاكرة حاملا لمعاني تتجاوز مجرد الاسترجاع.

لا يتعلق الأمر في هذا السياق المفهومي "الغائي" بما هو خير دون ما هو شر، بل يشملهما معا، ويتركز على الفصل بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، فذاكرة المجد والقوة تستحضر مع ذاكرة العجز والقهر، لكنها تحافظ في الحالتين معا على صفة: الخير، وتمثل فيها "الأنا" الطرف صاحب الحق، حتى لو تمثل ذلك الحق في مظلومية عجزت "الأنا" عن دفعها، بينما تتعدّد صورة "الأخر" بحسب طبيعة الطرف المقابل، الذي يتأرجح بين العداء الطويلة والخصومة المؤقتة، كما تتباين الفوارق الجوهرية بحسب السياقات التي تستهدفها الذاكرة، ولأن المنظومات المعرفية الحاكمة للعقل الجمعي متبدّلة، فإن "محل النزاع الذاكراتي" يتباين بين ما هو ديني حضاري أو وطني سياسي، وربما كان أيضا اجتماعي قيمي، وقد يجمع بين هذا وذاك.

إن هذه الدلالات التي تستحضر فيها الذاكرة عند عامة الناس وفي الخطابات المكتوبة والمسموعة والمرئية لا تكفي لأجل تفكيكها إلى عناصرها الجزئية، وفهم دوافعها وأغراضها، والوقوف على طريقة اشتغالها وما يترتب عنها، ولذلك تحتاج هذه الورقة لتبيان الفوارق بين الاسترجاع الذي يقوم به التاريخ منهجيا وما قد يلبّسه من أثر سياق التدوين، وذلك الذي تقوم به الذاكرة الجمعية في مستواها التلقائي ثم في نموذجها الاستيعابي للخطابات التي تستهدفها وتعتمد إلى تشكيلها وفق رؤية محددة للاستثمار فيها سياسيا أو إيديولوجيا، بما يبين لنا الأهمية الكبيرة لهذا الموضوع، والفائدة التي تتحقق من إعادة مقاربتّه انطلاقا من النظريات الجديدة التي تجمع إلى التاريخ العديد من الحقول الدراسية في مقاربات عابرة للتخصصات.

2- الذاكرة الجمعية في الدراسات الغربية وامتداداتها في الأبحاث العربية

شهد موضوع الذاكرة في الخمسين سنة الأخيرة صحوة لافتة في الدراسات الغربية، وأعيد النظر فيه من مدخل جديد

يختلف عن الآراء الكلاسيكية التي اقتصر على مدخل التفسير البيولوجي لعملية التذكر، باعتباره عملية فردية لا تتجاوز الشخص الذي يستعيد في ذهنه وقائع سابقة، وقد نتجت هذه الصحوّة عن إعادة الاعتبار لأعمال عالم الاجتماع موريس هالفاكس⁽¹¹⁾، كما تساوقت مع الانفتاح الكبير للتاريخ على مختلف العلوم نتيجة تطور المقاربات التي تبنتها مدرسة الحوليات والمراجعات التي دشّنتها حول أدوات البحث التاريخي ومواضيعه، وهكذا انخرط موضوع الذاكرة ضمن دراسات بينتخصصية تجمع إلى التاريخ؛ علم الاجتماع، وعلم النفس الجمعي، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، والأدب، والعلوم السياسية، وقد اشتهرت كمرجعيات في الموضوع -بالإضافة إلى ما كتبه هالفاكس- أعمال بيير نور/ Pierre Nora حول **أماكن الذاكرة**⁽¹²⁾، وجاك لوغوف/ Jacques Le Goff (1924-2014) في الدراسات التي جمعها تحت عنوان: **الذاكرة والتاريخ**⁽¹³⁾، ونظرية عالم المصريات؛ يان أسمن/ Jan Assmann المتعلقة **بالذاكرة الحضارية**⁽¹⁴⁾، وساهم فرانسوا دوس/ François Dosse في هذا النقاش بمقال عنوانه: **بين التاريخ والذاكرة: نحو تاريخ اجتماعي للذاكرة**⁽¹⁵⁾، وكتب الأنثروبولوجي بول كونغتن/ Paul Connerton عملا وسمه: **كيف تتذكر المجتمعات**⁽¹⁶⁾، كما ساهم المؤرخ بيتر بيرك/ Peter Burke في النقاش بنص حول: **التاريخ كذاكرة اجتماعية**⁽¹⁷⁾، كما خصّ الأنثروبولوجي جويل كاندو/ Joël Candau قضية **الذاكرة والهوية** بكتاب حمل هذا العنوان، ونشر الكثير من الأوراق العلمية حول الذاكرة الجمعية⁽¹⁸⁾، ثم بلور بول ريكور/ Paul Ricœur، كل ذلك وتوسع فيه وناقشه في عمله الشهير: **الذاكرة، التاريخ، النسيان**⁽¹⁹⁾؛ والذي استدعى فيه قضايا مختلفة تتعلق بالسلطة والشرعية والهوية والكتابة التاريخية.

نتج عن هذه الأعمال وغيرها أن صار موضوع الذاكرة الجمعية يستحضر في أبحاث كثيرة ومتنوعة تخص الماضي والحاضر والمستقبل، والهوية والسلطة والأقليات، والأمراض والحروب والثورات والانتفاضات، وإدارة الشأن السياسي وتسوية أزماته، والإعلام والسينما والسرد،

والرموز والفلكلور والتراث والمخيال وغيرها، وامتلك الدرس التاريخي نتيجة تطور المقاربات حول الذاكرة مادة هامة لتخصيب أبحاثه، واستطاع بذلك تجسير موضوعاته مع علوم أخرى أمدته بقدرات تحليلية بالغة الأهمية.

ضمن هذا السياق انفتح العقل العربي على هذا النوع من الأعمال والمقاربات، سواء من خلال الاستفادة من المراجع المؤسّسة في لغاتها الأصلية، أو من حركة الترجمة التي نقلت لنا بعضاً منها؛ فقد ترجم كتاب "الذاكرة الجمعية" لموريس هالفاكس من قبل نسرين زهر⁽²⁰⁾، وترجم عبد الحليم عبد الغني رجب دراسة يان أسمن حول: "الذاكرة الحضارية"⁽²¹⁾، أما جمال السيد فترجم كتاب: "التاريخ والذاكرة" لجاك لوغوف⁽²²⁾، بينما ترجم جورج زيناتي عمل بول ريكور: "الذاكرة، التاريخ، النسيان"⁽²³⁾، ونقل لنا محمد حبيدة مقال بيبير نورا: "أماكن الذاكرة"⁽²⁴⁾، ومقال بول ريكور حول: "تمثل الماضي وكتابة التاريخ"⁽²⁵⁾، أما ميرفت أبو خليل فترجمت أحد مقالات بيبير نورا الجديدة؛ والمعنون: الارتقاء العالمي للذاكرة"⁽²⁶⁾، كما أصدر وجيه أسعد ترجمة لعمل كاندو حول: الذاكرة والهوية⁽²⁷⁾، وقد ترجمت منذ سنوات دراسة المؤرخ البرازيلي باولو فرناندو دومارياس فارياس/Paulo Fernando de Moraes Farias المعنونة: التاريخ في معاكسة الذاكرة؛ والتي اعتمدت تفكيك الذاكرة الجمعية لسكان شمال مالي (مدينة غاو) حول بعض النقوش العربية بالمنطقة ضمّتها المقبرة الملكية؛ لملاحظة طريقة تحويل الذاكرة للمعطى التاريخي إلى دلالات جديدة⁽²⁸⁾، ويمكننا أن نلاحظ تصاعد الاهتمام بالموضوع بعد هذه الترجمات التي سمحت للباحثين بالانتباه إلى هذا الحقل، ومحاولة الإنجاز داخل مقارباته المميزة في مساءلة العديد من المشكلات البحثية.

من المهم جداً التنبيه إلى أعمال رائدة عرّفت القارئ العربي بالمقاربات الجديدة في موضوع الذاكرة، وفي مقدمتها مقالات زهير سوكاخ الذي كتب مقدمات بالغة الأهمية في الاطلاع على المنجز الغربي حول هذا الحقل المعرفي، وهي دراسات لم تكتف بالتعريفات العامة؛ بل قاربت عدّة قضايا راهنة من هذا المدخل (تاريخيا، سياسيا،

اجتماعيا)، وسلّطت النّقد على بعض الأفكار الغربية في الموضوع، وأبانت عن ما يعترّيها من إغراق في التمرّكز حول الذات الأوروبية في تصوير الآخر⁽²⁹⁾، كما نجد ضمن أبحاث وجيه كوثراني اهتمامات بهذا الحقل البحثي، واعتمادا عليه في كتاباته التاريخية⁽³⁰⁾، وأفرد له محمد حبيدة بعض مقالاته بالإضافة إلى ما ترجمه لبيبير نورا وبول ريكور كما سبق ذكره⁽³¹⁾.

إن موضوع الذاكرة الجمعية قد شهد في الأعوام الأخيرة التفاتاً من الأعلام العربية التي عالجت من منطلقات مختلفة، وقاربت به العديد من مواضيع التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي، مجددة لها بأداة فاحصة تنبّه للتفاعل المستمر بين الحاضر والماضي في عقل الإنسان وتخيّلاته، ومع أنه من الصعب الإحاطة بما كتب في هذه الورقة العلمية، فيمكن الإحالة إلى بعض الأعمال الهامة؛ مثال ما كتبه محمد مرقطن⁽³²⁾ وعزمي بشارة⁽³³⁾ كمدخل في مناهضة الطمس الصهيوني للذاكرة العربية بفلسطين، وفي التنبيه إلى إضرار الذكريات المشوّهة بالنضال ضد الاحتلال، واستحضرت الذاكرة في تشريح الإسطوريوغرافيا الاستعمارية عند فريد صوفي⁽³⁴⁾، وفي تقييم الإستوغرافيا الجرائرية والمغربية في عدة أعمال؛ منها ما كتبه مسعود ديلمي⁽³⁵⁾، وعبد العزيز الطاهري⁽³⁶⁾، ويحسن التّويه هنا بدراسة لطفي عيسى: بين الذاكرة والتاريخ؛ التي تبدو إسقاطاً لأعمال هالفاكس ولوغوف وريكور على مجموعة من القضايا التي تخص التاريخ المغربي التي تضمنها نصه⁽³⁷⁾، بالإضافة إلى مساهمات مختلفة لمواضيع متعددة؛ نمثّل لها بمقالات اطلعنا عليها لكل من: محمد الأزهر غربي⁽³⁸⁾، عبد الحميد هنية⁽³⁹⁾، إبراهيم بوطالب⁽⁴⁰⁾، جامع بيضا⁽⁴¹⁾، عبد الأحد السبّتي⁽⁴²⁾، محمد جادور⁽⁴³⁾، ياسين اليحيوي⁽⁴⁴⁾، كمال بوناب⁽⁴⁵⁾، عدنان القرسي⁽⁴⁶⁾، وغيرهم من الذين كتبوا في أعمال جماعية⁽⁴⁷⁾، أو حاضروا في الملتقيات والندوات حول الموضوع؛ وأشار هنا إلى أن نظرية هالفاكس تحضر بشكل مركزي في دراسة الباحثة نسيم إدريس حول مدينة الجزائر العاصمة، التي تنتمي لحقل دراسات علم الاجتماع الحضري⁽⁴⁸⁾.

لقد خصصت عدة مجلات عربية أعدادا خاصة حول موضوع الذاكرة الجمعية وارتباطاته بالتاريخ والمجتمع والهوية والصراع السياسي، وضمن هذه المقاربة البينتكيفية أصدرت مجلة "إنسانيات" (الصادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران/الجزائر)، عددا عنوانه: **ذاكرة وتاريخ**⁽⁴⁹⁾؛ بينما درست مجلة "قضايا إسرائيلية" (الصادرة عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية برام الله/فلسطين) موضوع: **الذاكرة الجماعية الإسرائيلية: عملية الهندسة، حقيقة الصيرورة**⁽⁵⁰⁾، واختارت مجلة: "يتفكرون" (الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالرباط/المغرب) ملف العدد الثاني ليكون حول: **الصفح والمصالحة وسياسات الذاكرة**⁽⁵¹⁾، أما مجلة "تبين" (الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة/قطر) فوسمت عددها بعنوان: **من الذاكرة إلى دراسات الذاكرة: مقاربات عربية بينتخصصية**⁽⁵²⁾، وهذه نماذج من أعمال أخرى شملت أوراقا لا تقل أهمية.

3-تطور مفهوم الذاكرة من أفلاطون إلى هالبفاكس: افتتاح جدل الذاكرة والتاريخ

في معرض تأصيله لتاريخية الاشتغال بموضوع الذاكرة في الفلسفة الغربية، استهل بول ريكور عمله بضرورة تجاوز التقليد العقلاني المستمد من الديكارتية في التعاطي مع الذاكرة، والذي اختزلها باعتبارها مجرد استنكار، ولا تعدو كونها مقاطعة من الخيال الذي يوضع -حين يؤخذ في حد ذاته- في أسفل سلم طريق المعرفة، ولتجاوز هذا الرأي الذي يحط من شأن الذاكرة؛ يقرّر ريكور أن هناك خلافا جوهريا بينها وبين الخيال في مستوى القصديّة، فهذا الأخير نتجه قصديته نحو الوهمي، القصصي، غير الحقيقي، وغير الواقعي، واليوتوبي، بينما نتجه قصديّة الذاكرة نحو الحقيقة السابقة، الواقع السابق، وتشكل السبقية السمة الزمنية بامتياز للشيء المتذكّر للمتذكّر بوصفه كذلك⁽⁵³⁾.

لقد تابعت الدراسات الغربية جنور الاهتمام بالذاكرة في الفلسفة اليونانية والوسيطية المسيحية فما بعدها، وما كتب

قبل هالبفاكس تعاطى معها باعتبارها فردية، فقد كان أفلاطون سبقا لطرح إشكالية الذاكرة والمعرفة في محاوره "تيايتيوس"، ورأى انطلاقا من نظرية المثل عنده، أن الذاكرة هي المعرفة في الحقيقة، وأن ما يتعلّمه الإنسان ليس سوى تذكّر لما كان يدركه بالفعل ثم نسيه في عالم الحس، وخصّص أرسطو في الطبيعيات الصغرى مبحثا موجزا للموضوع سمّاه: **"الذاكرة والتذكّر"**، حيث استحضّر بُعد الزمن ليفرق بين ما هو عفوي، وما يخضع لعملية ذهنية يميّزها الاستحضار وإعادة التنظيم⁽⁵⁴⁾.

في كتاب "الاعترافات" للقديس أوغسطين نلحظ تفريقه بين نوعين من الذاكرة؛ **الحسية** التي يدركها الإنسان بحواسه المختلفة، وتنساب في إدراكه دون أن تقطع حبله الفكري والتدبري، أما النوع الثاني فهي الذاكرة **العقلية** التي تشمل مختلف المعارف والعلوم، ويحتاج استدعاءها وتأمّلها إلى جهد عقلي، ومع أوغسطين تتخرط الذاكرة في نوع جديد من الزمن، يرتبط بالله طامحا إلى بلوغه حيث السعادة المطلقة والكاملة، وهو يسائل نفسه عن مصدر الإيمان اليقيني داخله بهذه السعادة التي يطلبها بيقين، ليؤكد أنها ممّا تخترنه الذاكرة، وأنها تنبع من مصدر الحقيقة ذاتها، ولو لم تكن في الذاكرة لما أحبّها الناس وطلبوها، لكن بلوغ تلك المعرفة تحتاج حسب أوغسطين إلى التطهّر من شهوة الجسد، والانخراط في مسلك المناجاة والتوبة لأجل تحقيق الخلاص⁽⁵⁵⁾.

في القرنين 19-20 استجدّ النقاش حول الذاكرة، واستمر التعاطي معها على أنها ذاكرة الفرد التي لا تتعداه إلى غيره، ومن خلال أعمال هيرمان إينجهلوس/Herman Ebbinghaus، وليام جيمس/William James، إدmond هوسرل/Edmund Husserl، هنري برغسون/Henri Bergson، سيغموند فرويد/Sigmund Freud، قدمت تفسيرات في طريقة حدوث التذكّر والمشكلات التي تعترض هذه القوة، فتؤدّي بها إلى أعطاب تنتهي إلى اختلالها وتعطلّها، وقد دفع التركيز على العلاقة بين الذاكرة والتذكّر بأبحاث الذاكرة الفردية خطوات إلى الأمام؛ حيث لاحظ إبراهيم بوطالب في عرضه المختصر لنظرية برغسون التي

ضمّنها كتابه: **المادة والذاكرة**؛ أن تحليله الذي يحضر الزمن في جوهره انتهى إلى أن التفاعل بين الإدراك الحسي والتذكر هو بمثابة تفاعل بين الماضي والحاضر⁽⁵⁶⁾، وهذا التركيز على التذكر عنده يفتح الباب أمام فهم آلية الاستدعاء في الذاكرة، وهو ما سنجد له أثرا عند الحديث عن العلاقة المتبادلة بينها وبين التاريخ، ومستوى العفوية والقصدية فيها، وإن كان برغسون اعتبر الزمن هنا زمنا فرديا كامتداد لمسلك دراسات الذاكرة قبل هالبفاكس.

إن النقلة التي أحدثها هالبفاكس تتمثل في زحزحة مفهوم الذاكرة ذاته إلى ساحة الجدل المعرفي، فلم تعد المسألة المطروحة في تفسير آلية التذكر وفق المدخل البيولوجي والبيكولوجي فقط، بل في التساؤل عن طبيعة ما نتذكره من حيث كونه شخصا على الحقيقة، أم أن ذلك مجرد وهم يخفي تحته أطرا أخرى تضبط هذه الذاكرة التي تبدو فردية؟

استطاع هالبفاكس تجاوز النظرة التي اعتبرت الذاكرة عملية داخلية ترتبط بالفرد المتذكر وتحدّص فيه، إذ شدّد في عمله الأول: **الأطر الاجتماعية للذاكرة / Les Cadres Sociaux de la mémoire** (1925) على أن الذاكرة ظاهرة مجتمعية، وليست مجرد إرث بيولوجي وظاهرة نفسية منفردة كما كان يعتقد حينئذ، وقد دفعه الرفض الذي واجه به السوسيولوجيون الفرنسيون هذه النظرية؛ - باعتبارها طرعا فضافا غير قابل للفحص السوسيولوجي حسبهم- إلى تأليف كتاب آخر (صدر سنة 1950 بعد وفاته

بخمسة سنوات) عنوانه: **الذاكرة الجمعية / La mémoire Collective**، وهو العمل الذي فشل في جذب انتباه علماء الاجتماع، ليقضي المؤلف (وهو من أصول ألمانية يهودية) في معتقل بوخنوالد النازي دون أن يرى أثر عمله، واحتفاء الأوساط العلمية به، وتحول نظريته إلى رافد مركزي لمقاربات عديدة في تخصصات مختلفة⁽⁵⁷⁾.

تتلخص نظرية هالبفاكس في أن الذاكرة مرتبطة بالأطر الاجتماعية، التي بدورها تتشكل نتيجة الأفعال التواصلية والتجارب ضمن الفئات الاجتماعية المختلفة؛ كالأسر والأصدقاء والجماعات الدينية والمجموعات المهنية، والطبقات الاجتماعية، حيث يتم تبلور أوساط محدّدة

للتذكر، وهو لا يجعل تأكّيده على أهمية التكوين والتوجيه لمجموعة اجتماعية إلغاء لدور الأفراد فيها؛ بل إن موقف أي شخص داخل هذه المجموعة بالغ الأهمية ومساهم في تبلور هذه الذاكرة الجمعية، من خلال المساهمة التواصلية التفاعلية التي يؤديها داخل جماعته، ويؤدي مجموع هذه التفاعلات إلى تبلور صورة محدّدة عن الماضي تتأثر إلى حد كبير بالحاضر انطلاقا من وظيفة الذاكرة⁽⁵⁸⁾.

إن الفكرة التي دافع عنها هالبفاكس هي أن ذاكرتنا التي تبدو فردية، ذات طبيعة مشتركة في الحقيقة، ومن ثم فهي جمعية، مؤكّدا أننا لا نكون وحيدين البتة، ومن الخطأ تصوّر الانسان كائنا معزولا، كما أنّ النسيان ذاته لا يمكن فهمه ببساطة بوصفه عملية فيزيولوجية، فهو مرتبط بذات الأطر الاجتماعية المؤثرة في عملية التذكر، فأن ننسى فترة من حياتنا هو أن نفقد الصّلة بأولئك الذين كانوا يحيطون بنا في تلك الفترة، أما الذاكرة الجمعية فهي مؤلفة من ذكريات فردية متعددة ومتنوعة تسهم في تأسيس الوعي الجمعي للجماعة التذكّرية، حالما يتموضع بصورة لا فردية، أي جمعية⁽⁵⁹⁾، وفي هذا الصدد يقول: هالبفاكس: "تأتي الذكريات الجمعية لتضاف إلى الذكريات الفردية ولتطينا على هذه الأخيرة ممسكا مناسبا وأكيدا أكثر، ولكن ينبغي للذكريات الفردية أن تكون مسبقا موجودة، وإلا فإن ذاكرتنا ستعمل في الخواء"⁽⁶⁰⁾.

إن ما يتذكره الفرد ذاته لا يمكن عزله عن مشروطيته الاجتماعية، لأنه في الأخير ليس سوى مجموع الذكريات المتفاعلة، وهذا المدخل هو ما يسمح بالحديث عن ذاكرة تشعر الجماعة بالانتماء لبعضها البعض للترابط الموجود بين نظرتها إلى الماضي وطريقة استيعابها له في الحاضر، وهذا ما يفتح المجال لإدراك أن التذكر الجمعي هو طريق التضامن الهوياتي؛ لأن هذه الذاكرة تختزن طريقة معينة لتمثّل الماضي وتفسيره لا تستقل عن طبيعة حاجاتها في الحاضر، وهكذا يتضح أن هذه الذاكرة إنما تتشكل لتحافظ الجماعة على نفسها وتحقق تميزها الذي ينتج الاندماج الشعوري واللاشعوري بين أفرادها، فكأن الجماعة في اختيارها بين الذاكرة والنسيان، وفي طريقة نقل الماضي إنما تفعل ذلك

بقصدية تضامنية، لا تحفل بالحقيقة بقدر ما تحفل بالغاية منها، ولا تقتش عن سبر آليات التشكّل بل عن الوعي بأهمية موائمته مع ما تريده.

هذا التحليل الذي يوضح انزياح الذاكرة الجمعية إلى ما يجمعها بطريقة انتقائية هو الذي جعل هالفاكس يصرّ على الفصل التام بين الذاكرة والتاريخ، وعلى أنه لا وجود لذاكرة تاريخية، وقد وصف فرانسوا دوس موقفه بالراديكالي؛ إذ اعتبر أن التعارض بينهما جوهريا والتضاد نهائيا، فالذاكرة حسبه إنما تتركز ضمن ما هو وجداني وسحري وحميمي، ومتقلب ومتحرك ومتعدد وذو وظيفة غائية، بينما يقصد التاريخ وفق منهجه إلى ما هو ثابت محدّد، مؤسّس على العقلانية العلمية والحسّ النقدي، ومتعال عن الجماعة البشرية؛ لأنه ينظر إليها من خارجها، ولذلك قرّر هالفاكس أن التاريخ لا يبدأ إلا في اللحظة التي تمحى فيها الذاكرة ليقوم بوضع سرده يحاول أن يحفظ الماضي، وقد لاحظ فرانسوا دوس أن هذا التمييز كان مهما جدا، إذا انتبهنا إلى أن التاريخ كان يخضع لتأطير من الدولة وتوجيه من مؤسساتها بالانتصار لروايتها، وبالتالي كان فتح المجال أمام النظر إلى رواية أخرى عند حاملي الذكريات لفئة مفيدة⁽⁶¹⁾.

هذه المفصلة بين الذاكرة والتاريخ عند هالفاكس كانت تستحضر المنهج الوضعاني في الكتابة التاريخية، وهو منهج يتأسس على وجود الحقيقة التاريخية وانفصالها عن ذات المؤرخ؛ وأن هذا الأخير قادر إذا التزم الدقة العلمية على إعادة استدعاء الواقعة التاريخية وفحصها فحصا كاملا، وإعادة موضعيتها في سياقها وتفسير مسبباتها ونتائجها، وهو ما جعل هالفاكس يكتب أن التاريخ ثابت ومحدّد وعقلاني ونقدي بالضرورة لا اعتماده على منهجه العلمي، فالوضعانيون الذين كان خطابهم سائدا عندما بدأت نظريته تتشكل في كتابه الأول، يؤمنون بالفصل بين الذات العارفة وبين الحادثة التاريخية، فالحادثة ينبغي تحصيّلها من خلال المنهج العلمي الذي يكشف عنها، ثم يبقى الخلاف مقبولا في التفسير، وهو ما عبر عنه: سي بي سكوت / C. P. Scott بالقول: "الوقائع مقدسة والرأي حرّ"⁽⁶²⁾، وهذا التصور يطرح العديد من المشكلات الفلسفية، التي تتعلق أساسا

بحقيقة المعرفة التاريخية؛ هل هي موجودة أصلا؟ وهل يمكن الفصل بين الذات والموضوع في الدرس التاريخي؟ وإلى أي مدى يمكن القول إن واقعة ما قد حدثت بالصورة التي تقدّمها القراءة في الوثائق والنصوص؟ وإلى أي مدى يساهم الاختلاف في استنتاج الوثائق في تغيير أشكال الكشف عن الواقعة، وما علاقة الذات الكاتبة بطريقة إخراج الواقعة في النص المدروس، ثم ماهي العلاقة بين الذاكرة التي يصفها هالفاكس بالمتقلبة والمتحركة والوجدانية والغائية وبين النصوص المدونة؟ وعلينا أن نترك هذه الأسئلة الملحة هنا وسنجد أجوبتها ضمن فحصنا حول إشكالية العلاقة بين الذاكرة الجمعية والكتابة التاريخية، في النماذج الأخرى التي عالجنا من خلالها الموضوع، وخاصة عند يان أسمن وبيتر بيرك.

4- الذاكرة الجمعية والتاريخ عند بيير نورا: التعارض والتوارد

أعاد المؤرخون الغربيون إحياء نظرية الذاكرة الجمعية لهالفاكس، ويرجع الفضل في ذلك إلى الجيل الثالث من مدرسة الحوليات، وكانت أول إشارة له عند بيير نورا عندما كتب مقاله حول "الذاكرة الجمعية" سنة: 1978؛ وأشار إلى أن علماء الاجتماع الدوركاميون قد اقتصوا بدراسة موضوع الذاكرة بينما أهمله المؤرخون، محيلا إلى عمل هالفاكس⁽⁶³⁾، ملّمحا في ذات المقال إلى غموض مفهوم الذاكرة الجمعية عنده، وأن هذا المفهوم إذا تم الاشتغال عليه فسيكون له أهمية كبيرة في تجديد الإستوغرافيا، مقترحا بدل تقديم تعريف محدّد أن يبرز ما يميز الذاكرة الجمعية؛ فكتب في ذلك ما نصه:

"في مقارنة أولية تأخذ الذاكرة الجماعية صورة ذكرى أو مجموعة ذكريات واعية أو غير واعية لتجربة معاشة أو مشبعة بحمولة أسطورية، قوامها هوية جماعية ذات ارتباط وثيق بالإحساس بالماضي؛ مثلا قدماء المحاربين، أو منقولة عن طريق الكتابة أو الفعل أو الرواية الشفهية؛ كحرب الكلفانيين بالنسبة للبروتستانتين، ذاكرة فاعلة تحت رعاية المؤسسات والطقوس والإسطوغرافيا، أو ذاكرة خفية وأحيانا

مستعادة؛ مثل ذاكرة الأقليات الاثنية أو الاجتماعية المضطهدة أو المهضومة الحقوق، ذاكرة رسمية وإرادية حاملة لمخيل مرتب؛ كالأمة والعائلة والكنيسة والحزب، أو ذاكرة دون ذاكرة، سرية وميتاريخية، كالذاكرة اليهودية وأنماط أخرى كثيرة⁽⁶⁴⁾.

يفتح هذا التوصيف الذي تبناه بيير نورا المجال واسعا لدراسة التأثير المتبادل بين الذاكرة والتاريخ، لكنه تأثير لا ينفي التعارض، فقد وافق هالبفاكس في التفريق بين الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية؛ لأن الأولى انفعالية وعفوية وأداة نضال ورهانا رمزيا أيضا، تتطور وتتغير بحسب فعاليتها، بينما الثانية منهجية ونقدية وتحليلية؛ لأنها ثمرة تقليد معرفي وعلمي، وينتهي بيير نورا إلى أنه "على الرغم من التأثيرات المتبادلة بين المفهومين يبقى التعارض قائما ومتحكما في تداولهما"⁽⁶⁵⁾، ويتمثل الباب الذي فتحه في هذا المقال التأسيسي في حديثه عن أنواع مختلفة من الذاكرة الجماعية بحسب التأثير الذي تتعرض له الجماعة، سواء ذلك القادم من تفاعلها الخاص مع ماضيها وحاضرها وشعورها بهويتها الخاصة، أو الناتج عن عملية توجيه ورعاية/دعاية من المؤسسات الرسمية التي تعمل على حماية مخيل معين، بالإضافة إلى تنبيهه إلى الذاكرة المستعادة للجماعات المضطهدة، وتلك المنغلقة ضمن سردياتها الخاصة لأجل حمايتها، وبذلك فقد تجاوزنا منطق العفوية البسيط نحو تمظهرات أخرى للذاكرة الجماعية في علاقتها بالسلطة والقوة.

كشف بيير نورا في هذا المقال الطريقة التي يمارس فيها كل من التاريخ والذاكرة الجمعية تبادل التأثير بينهما، ملحا إلى عدم القدرة على فرز الذاكرة عن الكتابة التاريخية في الماضي إلا من خلال الإستوغرافيا، وذلك لأجل استيعاب مختلف الأساطير والملاحم، ومحاولة استيعاب تمثل هذه الجماعات لذاتها، وأثر ذلك على آلية تدوينها لتاريخها⁽⁶⁶⁾، لينتقل إلى ما حدث في القرنين الأخيرين من توظيف للتاريخ في سبيل بعث ذاكرات ترتبط بإرادات القوة/السلطة ومشاريعها؛ أي أنه توظيف للتاريخ في صناعة ذاكرة وظيفية تتبنى شكلا للماضي بحسب حاجات حاضرها، حيث "أصبح

التاريخ يؤسس للجماعة جينالوجية لأجل الشرعية، ويضع بين أيديها أداة للنقاش (...) فمن التاريخ انتقلنا إلى الذاكرة، ومن التاريخ أيضا نشأت هذه الذاكرة"⁽⁶⁷⁾، وهكذا نجد أنفسنا أمام كتابة تاريخية وظيفية تتجاوز الأطر المنهجية العلمية التي ترفعها، وبدل أن نتعاطى مع النص التاريخي كمقاربة لتقديم ما حدث وفهمه وتفسيره، نتأكد أننا أمام نماذج لخلق الماضي وإضفاء روح الحاضر عليه لأجل أن تتأسس عليه المشاريع السياسية السلطوية والأصول الهوياتية.

في الزمن الراهن يرى بيير نورا أن هذا التأثير قد انعكس ليتحول من الذاكرة الجمعية إلى التاريخ، مفسرا مرد ذلك إلى التعدد السريع في الذاكرات الجمعية، وما يشهده العالم المعاصر من سرعة تقلبات المجتمعات وانبعاث الآمال الهوياتية، والمحاولات الرامية إلى استرجاع الماضي كلما أحسّت جماعة أنها تسير في طريق الاستئصال لتاريخها الاجتماعي، وبروز ظاهرة الخوف من المستقبل التي تدفع نحو إعادة تشكيل الماضي أو اختلاقه لبناء ذاكرة براغماتية قادرة على التكيف، وقد ساهمت وسائل الاعلام في تعزيز هذه الخيارات ومنحتها القدرة على الانتشار، وأحييت آمال الإحياء السريع، وهكذا وصلنا إلى حالة يرى بيير نورا أن التاريخ صار فيها يكتب "تحت ضغط الذاكرات الجماعية، من التاريخ الراهن المرتبط بالحدث كما تؤسسه وسائل الاعلام والذاكرة، إلى التاريخ العلمي نفسه الخاضع لمصالح الذاكرات الجماعية وفضولها. إنه الانقلاب ذاته الذي أسهم في تنويع التاريخ؛ بل وتحويله إلى تواريخ، ومن ثم جعله حقلا للقوى الإيديولوجية"⁽⁶⁸⁾.

من أجل تفكيك هذه السرديات يقترح بيير نورا أن نتجه إلى التاريخ الجديد الذي عدّه ثورة للذاكرة، ووسيلته في ذلك العمل الإستوغرافي العريض والبطيء الذي يستهدف جعل الذاكرة موضوعا تاريخيا، وذلك بالفصل التام بين التاريخ والذاكرة، وفي هذا السياق يقترح مجموعة من الدعائم التي تتيح تحقيق هذا الغرض؛ تتمثل الأولى في تكريس الانتقال من التاريخ السردى إلى التاريخ الإشكالي، والثانية في تجاوز المقاربة الزمنية الخطية لصالح الرؤية الإثنولوجية أو الأنثروبولوجية، والثالثة: في إغفال زمن الأصول (الفترة

القديمة والوسيلة) لصالح التاريخ الحديث والمعاصر (ثلاثة أو أربعة قرون الأخيرة) لتوفرها على مصادر كثيفة قادرة على كشف صورة المجتمع⁽⁶⁹⁾.

إن تأكيد بيبير نورا على وضع قواعد تسمح بالفحص الجيد للذاكرة يبدو انحيازاً إلى قدرة التاريخ على تمثيل الحقيقة عبر تنويع الوثائق وتعميق أدوات الفحص والمقاربة؛ وهو ما سنفحصه لاحقاً مع بيبير نورا، أما محاولة تجاوز زمن الأصول فهو تعبير باسم التاريخ عن رؤية للمجتمعات الحديثة من داخل صيرورتها الحالية وكأنها نهاية التاريخ، فإذا كانت المجتمعات الأوروبية قادرة على اختزال تاريخ ذاكرتها في القرون الأخيرة التي أعادت تشكيل هويتها المعاصرة (الأنوار وما بعده)، فإن ذلك لا ينطبق على المجتمعات الأخرى، بما فيها المجتمعات المسيحية في قارة أمريكا مثلاً، ولا شك في أن هذه الأصول لا تزال في المجتمع الإسلامي تمثل مركزية الهوية، ولم تمثل التوجهات القومية ثم الدولة الوطنية قطيعة مع هذا المركز بقدر ما كانت تعبيراً عن انتظام مؤسسي ضمن خصوصيات اجتماعية وثقافية، لذلك نلاحظ أن محاولة تطبيق نموذج الدولة-الأمة بنفس الدلالات التي نضجت في الغرب يصطدم دائماً بالمفارقات الناتجة عن عدم تطابق مجرى التاريخ في موقع الأصول المؤسسة داخل المجتمعات، ولذلك يبدو العمل على تفكيك تشكل الذاكرة وتأثيراتها استناداً إلى النصوص هو البديل لدعوة بيبير نورا إلى تجاوز إطار زمني يمثل لنا منطلق ما نحن عليه اليوم، وفي فحص أثر هذه الذاكرة على تشكل بعض الاصطغافات المذهبية وتتميط تصوراتها عن بعضها البعض أهمية كبيرة لتفكيك مشكلات لا تزال الأمة المسلمة تعاني منها إلى اليوم.

في سنة 2002؛ وفي مقاله الذي حمل عنوان: **الارتقاء العالمي للذاكرة**، لاحظ بيبير نورا أن من أهم أسباب هذا الارتقاء الانتباه إلى مشكلات السرد التاريخي الرسمي من جهة، والبحث عن سرديات بديلة من جهة أخرى، بما يشبه مقاضاة الماضي وإعادة النظر في صورته تخلصاً لما يُظن أنه استرجاع مقهور من الاسترجاع المنحاز؛ أي أن مشكلات المعرفة التاريخية تقع في عمق الأسباب التي أنتجت هذه

الحالة من "تصاعد الذاكرات الجماعية" وبحثها عن مبررات للحفاظ على الهويات المهددة بالاندثار أو المهمشة أو المكبوتة، التي توفرت لها وسائل المقاومة وصارت قادرة على رفض وضعها، ويلاحظ هذا الانبعاث أيضاً في تطوير أبحاث علم الأنساب، وتكاثر المتاحف بجميع أنواعها، وتجدد التعلق بالتراث بمختلف أنواعه⁽⁷⁰⁾.

يضرب بيبير نورا مثالا لافتاً عن أثر الذاكرة في إعادة تشكيل الماضي؛ وتجاوز السرد التاريخي الذي تم ترسيخه من السلطة الرسمية في فرنسا، ويتجلى ذلك في إعادة كتابة تاريخ المقاومة الفرنسية ضد النازية، واسترجاع الذاكرة السوداء لفرنسا الفيشية، ثم إعادة الاحتفاء والاحتفال بالذاكرة المتعلقة بالعهد الملكي الذي بدأت كتابات تاريخية تمنح له توصيفاً مختلفاً عن ما روجته سرديات الثورة الفرنسية، ثم الشكوك العميقة التي صارت تلقي بظلالها حول ممارسات فرنسا الاستعمارية بالجزائر؛ وخاصة ملف التعذيب، فلم تعد الصورة النمطية لفرنسا التي تقدمها مؤسسات تشكيل الوعي الوطني الرسمية قادرة على الصمود أمام التساؤلات الملحة للأجيال الجديدة⁽⁷¹⁾.

يرى بيبير نورا أن "ارتقاء الذاكرة المعاصر" يتقاطع مع ظاهرتين؛ الأولى تتعلق بما سمّاه المؤرخ دانيال هاليفي/Daniel Halévy "تسارع التاريخ"؛ مشيراً إلى سرعة التغير وتلاشي الماضي الذي يولد حالة من الشعور بالفقدان والارتباك من المستقبل، أما الظاهرة الثانية والتي ترتبط بموضوع هذا المقال؛ فتتعلق بما أطلق عليه: **"دمقرطة التاريخ"**؛ مشيراً بذلك إلى نجاح حركات التحرر التي جعلت الشعوب تعمل على استعادة ماضيها وتجاوز السرد الاستعماري الذي كان يقمعه لصالح سرديته الوظيفية، وصحة الأقليات التي أرادت بعث هوياتها لأجل حماية ذاتها وخصوصياتها⁽⁷²⁾.

ينتهي بيبير نورا بعد ذكره للعديد من الأمثلة التي يدلل بها على الارتقاء العلمي للذاكرة، إلى تبيان الآثار الناتجة عن هذه الظاهرة، ويرى أن أبرزها يتمثل في تكثيف استعمالات الماضي واستدعائه لأغراض مختلفة، وفي تجريد المؤرخ من احتكاره لتفسير هذا الماضي من خلال أدواته المنهجية،

التي كانت تؤهله لإثبات الوقائع وتوزيع الأدلة والتميز بين الحقيقة والزيف، أما الآن فقد صار يشاركه في هذه المهمة القضاة والشهود ووسائل الاعلام والمشرّعون⁽⁷³⁾، ويمكن أن نضيف إلى ما يقوله ببيير نورا، الفعالية الكبيرة لوسائل التواصل الاجتماعي اليوم، والتي جعلت من الاعلام الرقمي الحرّ بمثابة القوة الأكثر حضوراً منذ انتشار الهواتف الخلوية الذكية، وسهولة الربط بقواعد البيانات العالمية، ومع طفرة الذكاء الاصطناعي نحن أمام أشكال جديدة من الفاعلين في إنتاج وتسويق "التاريخ".

إن الأهمية الكبيرة لهذه التحولات التي رصدناها ببيير نورا، تعبّر عن انبعاث كبير للذاكرات الجماعية لم يخل من صراع التواريخ، فقد اكتشفت الشعوب المستقلة والجماعات المتطلعة إلى الإحياء الهوياتي أن السرديات الرسمية قد شكّلت عنها الصورة التي تمثل "الأخر" عند "الأنا"⁽⁷⁴⁾، وبالتالي فهي في حاجة إلى تواريخ جديدة بدأتها في صيغة نضالية، ومع تشكل نخبتها الثقافية المحترفة للكتابة التاريخية المنهجية مارست دورها في "إعادة كتابة التاريخ وتحريره من الرؤية الاستعمارية".

إن الذي يفسّر صحوّة العقل التاريخي في الجزائر على سبيل المثال منذ عشرينيات القرن الماضي، هو انتباه رجال الإصلاح إلى أن الاستعمار الفرنسي قد سخر التاريخ لأجل تبرير حضوره وممارساته، والدّفاع عن سياساته التي استهدفت إعادة إنتاج مجتمع أهلي مستتب ثقافياً وخاضع لإرادة مستعمره، وتبرير أعماله القمعية تحت عناوين كثيرة، مثل التحضير والتمدين والقضاء على العنف والصراع القبلي وترسيخ منطق الدولة، وقد كان الخطاب الاستعماري بحمولته الاستشراقية المغرقة في المركزية الأوروبية مجرد أداة وظيفية حتى وإن زعم احتكامه إلى معايير الكتابة التاريخية، بالنظر إلى المنظومة المعرفية التي يصدر عنها من ينتج هذا التاريخ، وهو ما يسمح لنا بالقول أن الذاكرة الفرنسية الغربية حول الشرق، والموروثة عن زمن الحروب الصليبية، ثم الصراع مع الدولة العثمانية وإيالاتها في البحر المتوسط، هي التي ألقت بثقلها على الكتابة التاريخية الفرنسية العسكرية والمتخصّصة، وكان استيقاظ

الذاكرة الحضارية والوطنية هو الذي مهّد للعمل على تخلص التاريخ الجزائري من الصور التي أريد ترسيخها استعماريًا⁽⁷⁵⁾، ويمكن للفحص الإستغرافي أن يبرز خلفيات الذاكرة المنتجة للنص التاريخي الكولونيالي، والذاكرة المسترجعة التي واجهته لتحصين هوية الجزائريين من التلاشي والاضمحلال والنوبان في سرديات الاستعمار⁽⁷⁶⁾.

. إن مقاومة السرديات التاريخية الكولونيالية من جهة، والمركزيات الهوياتية من جهة أخرى قد قاد -إلى جانب ارتفاع الذاكرة- نحو ارتفاع آخر للكتابة التاريخية المناضلة، والتي يمكن فهم مبرراتها في المرحلة التي تلت الاستقلال والحاجة إلى تجاوز مخلفات السياسة الثقافية الفرنسية؛ لكن رسوخ هذا "النفس" قد أثر سلباً على تطوير الدرس التاريخي وتعميق مقارباته المنهجية، وانخراطه في حالة من الاجترار والتكرار التي تصرّ على عدم مواكبة الحاجات المستجدة التي استقرت بها - غالباً - المذكرات الخاصّة والخطاب الإعلامي، وينبغي هنا أن لا نتجاوز بعض الفواعل في تأطير هذه الذاكرة المناضلة؛ وفي مقدمتها الأرشيف المستتب، ثم تنميط آلية التذكر داخل الأطر التي وضعها الجيل المنتج للوقائع الذي أعقب الاستقلال.

بين هذين المقالين: الذاكرة الجماعية (1978) ثم الارتقاء العالمي للذاكرة (2002) كان ببيير نورا قد أتم بلورة نظريته حول أماكن/مواقع الذاكرة، وهو البحث الذي خصّصه للكشف عن الأوعية التي تحتضن الذاكرة، فهي تحتاج -حسبه- إلى مكان لتسجيلها بقدر حاجتها إلى الوقت المناسب لاستمرارها، ذلك أن الأماكن هي ما يتبقى بعد مرور الزمن، وهو ما يجعلها مكرّسة عموماً لجانب واقعي وآخر مجرّد في ذات الوقت⁽⁷⁷⁾، وقد أكّد على وجود ثلاث أبعاد لها:

البعد المادي: الذي يحيل إلى ما هو أكثر من الأشياء الملموسة؛ كالمباني العمرانية والمواقع الأثرية والنصب التذكارية واللوحات الفنية والمتاحف والمقابر، ليشمل الأحداث التاريخية الحاسمة التي تخدّ كأعياد ومناسبات، وتمنح خصوصية احتفالية بحسب ما تختزنه من الأبعاد المراد التذكير بها وتثبيتها، ودقائق الصمت التي تحيي ذاكرة

شخص مبيت، لأنها في هذه الحالة عبارة عن مقطع مادي محدّد من فترات الزمن ووظائفه حسب نورا.

البعد الوظيفي: أي أن تمارس أماكن الذاكرة وظيفة محددة ومضبوطة ضمن المنظومة الاجتماعية، حيث تسمح بالتذكر والاسترجاع والشعور بالانتماء إلى هذه الأماكن والإحساس بالعلاقة الجمعية التي تمثلها، ومثّل لها أيضاً بالكتابات التي تقدم تاريخ الأمة وتصبح المرجعية المجتمعية فيها، وهنا قد تصبح مرجعيات تعليمية في المدارس توطر وعي الأجيال، وفي مثال دقيقة الصمت أشار إلى وظيفتها الاستحضارية والاسترجاعية بحيث تمارس سيرة الرجل المتذكر وظيفة استلهامية تذكّرية، ويخلّد نصب الجندي المجهول البطولات والتضحيات والأمجاد ويذكّر بضرية النصر.

البعد الرمزي: أي أن تكون حاملة لبعد رمزي معين، وهذا يظهر بوضوح حينما تنتقل ممارسات أو أفعال معينة إلى طقوس محاطة بهالة رمزية تستهدف التأكيد على أفكار وقيم وترسيخها⁽⁷⁸⁾.

هذا التحديد الذي يقدمه بيير نورا يفتح أمامنا ذات المشكلة السابقة بين التاريخ والذاكرة، فإنه -بعيدا عن الأماكن التي تستمر الجماعة في منح بعد هوياتي لها بفعل توارث الذاكرة- فإن السلط المختلفة تندخل -وفق مصلحتها السياسية وتوظيفها للتاريخ- في إنتاج الرموز الذاكراتية التي تؤثث بها المشهد المكاني لأجل الإحياء دوما بما يخدمها، ولذلك نلاحظ مع الانقلابات العسكرية وتغيّر النظم السياسية كيف تبادر السلطة الجديدة إلى القضاء على كل ما يرمز لتمجيد السلطة السابقة، من مواد متحفية وصور وتمائيل وكتابات، بل إن "إعادة كتابة التاريخ" في هذه الحالة ستكون عملا مستعجلا لأجل صنع ذاكرة جديدة، فإذا كانت الذاكرة الجمعية قد تدفع نحو الأسطورة فيما تنسبه لأماكن الذاكرة فتقطعها عن دلالتها التاريخية لأجل موائمتها مع ما استجد من رؤاها وتصوّرها لتاريخها، فإن تدخّل السلطة في "عملية تأطير وتوجيه الاستنكار" لا يخلو من رهانات سياسية تنافسية على العقل الجمعي.

في هذا السياق يمكن استحضار الممارسات الاستعمارية في إطلاق أسماء قادة الاحتلال ورموز دولته

وثقافته على الشوارع والمدن والقرى والمدارس والمراكز الثقافية⁽⁷⁹⁾، كما أن النصب التذكارية والتمائيل والشواهد العمرانية لا تستقل عن مشروع الاحتلال وغاياته، وفي كل ذلك محاولة تشكيل ذاكرة وظيفية من خلال مرجعية تاريخية استعمارية، ولذلك حرصت الدول المستقلة على استبدال كل ذلك بما يرمز إلى التاريخ الوطني المقاوم، عسكريا وسياسيا وثقافيا، دون أن يستقل ذلك أيضا مع أزمت السلطة وتوجهاتها وطريقة نظرتها للماضي وقراءتها له، بما يبين دوما أن أماكن الذاكرة تقع في عمق صراع القوى وتنافسها على العقل الجمعي من أجل الشرعية وتكريس السردية التاريخية لمن يبده القرار، ومن خلال ملاحظة رسوخ الكثير من الأسماء الاستعمارية على مستوى التداول، ندرك صعوبة اقتلاع هذه الذاكرات المغروسة والمتوارثة، والحاجة إلى الوعي بخلفياتها، ليكون التخلي عنها صادرا عن إرادة جمعية وليس متروكا للانتقاء الذاكراتي الذي قد يكرس ما يتناقض مع هويته الجمعية وانتمائه الوطني.

انطلاقا مما سبق؛ يرى بوللو فرناندو دومارياس فارياس أن التفكير في أماكن الذاكرة يدفعنا أيضا إلى التفكير في أماكن مضادة لهذه الذاكرة، وهي الأماكن التي تمثل الذاكرة المكبوتة أو المنحرفة، وعمّا يمكننا أن نطلق عليه اسم: "مواقع النسيان"، أي المساحات المتناثرة إلى شظايا مادية من ذكريات عفا عليها الزمن -في بعض الحالات لعدة قرون- فلم يعرفها الناس اهتمامًا، وتبقى في شرائط الذاكرة التي تحتفظ بها الثقافة المحلية في حالات أخرى، حيث تم تأهيل هذه الأجزاء وأعيد تركيبها في ذاكرة الماضي، وتم استعمالها بواسطة هذه الذاكرة وفقًا لطرائق تتعارض -غالبا- مع البيانات التي لا تزال منقوشة بشكل واضح على الأجزاء نفسها. وفي إعادة الاستعمال هذه نصل إلى نقش في نفس الأماكن لذكريات متتالية سوف يتعارض أو ينكر بعض منها البعض الآخر إذا تمت مقاربتهم ذهنيًا في وقت واحد. وهنا لكي يبقى مكان للذاكرة، يجب أن يكون المكان أيضًا -بالضرورة- مكانًا للنسيان، الذاكرة والنسيان موجودان معًا، حتى لا ننسى أن النسيان أيضًا هو اختيار ونتيجة لعمل ثقافي⁽⁸⁰⁾.

هذا التنبيه من فارياس يقرأ من منطلقين أيضاً، الأول عندما يكون النسيان اشتغالا جماعيا متعلقا بسياقات تاريخية وتغيرات عميقة تحدث في المكان، سواء بتغير هوية ساكنته وحاجتها إلى ذاكرة جديدة تريد أن تضيء على الموقع صورة تتصل بالهوية المستجدة بصرف النظر عن تاريخه الحقيقي؛ أي أننا أمام ذاكرة وظيفية تقرأ في سياق فهم التشكل الهوياتي وارتباطه بأماكن ذاكرته، والثاني من باب النسيان الممنهج المقصود، لأجل إحلال ذاكرة جديدة ذات أبعاد وظيفية تتعلق بالسلطة الحاكمة والقوى المهيمنة، وهذا الذي يتعلق بصناعة الذاكرات اليوم في سياق الصراع على التاريخ ورهائنه، وأحسن نموذج له السياسات الاستعمارية الصهيونية في فلسطين، والتي تهدف إلى اختلاق تاريخ بديل عبر التغيير التسموي.

5-يان أسمن: السلطة وصور تدبير الذاكرة والنسيان

1-5: الذاكرة التواصلية والذاكرة الحضارية

فرّق عالم الآثار القديمة الألماني يان أسمن بين نوعين من الذاكرة، أطلق على الأولى اسم: **الذاكرة التواصلية**؛ وتشمل الذكريات المتصلة بالماضي القريب، التي يشترك فيها الفرد مع بقية أفراد جماعته المعاصرين له، وتعتبر هذه الذاكرة بمثابة "ذاكرة الأجيال"؛ فهي تنشأ مع المجموعة التي أنشأتها وتستمر باستمرارها، لتنتهي بانتهاء الحاملين لها، مقدّرا زمن هذا النوع من الذاكرة بثلاث أو أربع أجيال (80-100 سنة)، والقصد من ذلك أنها ليست ممتدة في الزمن، لأنها مضطرة أن تفسح المجال لذاكرة أخرى جديدة تحل محلّها لتؤدي ذات الوظيفة التواصلية، وقد لاحظ أسمن أن الأجيال المتعاقبة في الحدود التي قدّرها تشعر أنها تملك ولاء للذاكرة التي ترى أنّ حياتها امتداد لها⁽⁸¹⁾، فهي التي تمنح المعاني لكثير من الحوادث والرموز التي سيكون الجيل الذي يقطع معها قد ضمرت في عقله لصالح حوادث جديدة ورموز مختلفة.

أما النوع الثاني من الذاكرة فيطلق عليها اسم: **الذاكرة الحضارية**؛ وهي ترتبط بالماضي البعيد، وتستحضره من خلال مجموعة مختلفة من الرموز والاحتفالات التي تجعله

ممتدا مستمرا ملتصقا بالجماعة التي تنتمي إليه، وتجد وحدتها وخصوصيتها الحضارية في أنها الاستمرار الواقعي لقيمته وأفكاره كما تتصورها عنه، ويرى يان أسمن أن التاريخ الذي تستحضره هذه الذاكرة ليس هو التاريخ الحقيقي بل التاريخ المتذكّر، أي أنه تاريخ مؤسّس حضاريا للهوية، وتتجاوز الجماعة الحقيقة الواقعية لصالح الحقيقة الأسطورية المؤسسة التي تحوّل التاريخ إلى طاقة معيارية متدفقة، لأنها تستند إلى ما تقدسه⁽⁸²⁾.

يرى يان أسمن أن الفرق بين الذاكرتين الاتصالية والحضارية له علاقة بالفرق بين "الحياة اليومية والعيد، بين الدنيوي والديني، بين ما هو زائل فان وما هو دائم متواصل، وأخيرا بين الخاص والعام (...)"، فالذاكرة الحضارية عضو خاص بالذكرى التي تقع خارج الحياة اليومية، والفرق الرئيسي الذي يفصلها عن الذاكرة الاتصالية هو تشكيلها ووضوح معالمها، وأيضا الصفة الطقوسية الدينية التي تأخذ مناسباتها⁽⁸³⁾.

إن فعل التذكّر الجمعي وفق هذه الرؤية لا يضمن استمرارية التجارب الإنسانية فحسب؛ بل يمكن من تأسيس الهوية، والمحافظة عليها، وذلك في بعدها الفردي أو الجمعي، ونلاحظ أن أسمن لم يكتف بالربط الذي أقامه هالبفاكس للذاكرة الجمعية بالهوية، لأنه تجاوز المجتمعات البشرية، والقوميات، ليبلغ بها الحضارات البشرية، التي تقوم بدورها بالرجوع إلى ماضيها السحيق، واستحضاره بطرق شتى من الممارسة الذاكراتية، من احتفالات وطقوس جمعية، فهذه الممارسات تدعم تأسيس الأرشيفات، وتشيد النصب والمتاحف، وغيرها من وسائط الذاكرة، فالذاكرة الحضارية هي مخزون لحضارة برمتها عبر العصور⁽⁸⁴⁾.

يستحضر يان أسمن أهمية الطقوس والأعياد في تثبيت المعرفة الذاكراتية الضامنة لاستمرارية هوية الجماعة، وبالأخص في غياب إمكانية التخزين الكتابي للمعلومات الحضارية، فالمعارف تحتاج من أجل ممارسة دورها في استمرارية الانتماء الحضاري للجماعة أن تمارس ثلاثة مهام؛ تتمثل في: التخزين (الصورة الشعرية)، والاستدعاء (الإخراج الطقوسي)، والإخبار (المشاركة الجماعية)⁽⁸⁵⁾،

ويستحضر أيضا الأهمية الكبيرة لتذكّر الموتى والاعتناء بالتراث وتأهيله في المحافظة على الذاكرة الحضارية، ويجدل -امتدادا لنظرية هالفاكس وتطويرا لها- طريقة هذا الاستدعاء والترميز من خلال المعاني التي يمنحها للجماعة⁽⁸⁶⁾.

لا يغفل يان أسمن أهمية الأمكنة بوصفها محيطا للذكرى، مؤكدا على أن المكان يلعب الدور الأساسي لتقوية الذاكرة الحضارية، مركزا على الإشارات والرموز (التمثيل والآثار وغيرها) التي يتم زراعتها في المكان الطبيعي، فتغذيه بمحمولات تمنحه بعدا حضاريا (سمطقة المكان)، ويمكن للمكان نفسه أن يرتقي ليلعب مرتبة الإشارة والرمز⁽⁸⁷⁾، ونمثل لذلك في الحضارة الإسلامية بالكثير من الأمثلة؛ مثل المسجد الحرام والكعبة بشكل خاص، والمسجد النبوي، ومقبرة البقيع، والمسجد الأقصى والقدس بصفة عامة، وغار حراء، وموقع غزوة بدر، ومسجد عمرو بن العاص ومسجد القيروان، وضريح عقبة بن نافع، ومسجد قرطبة، وقلعة صلاح الدين الأيوبي، وغير ذلك.

2-5: الذاكرة والتاريخ في عمق الصراع على المجتمع

أفرد يان أسمن لتحليل العلاقة بين الذاكرة الجمعية والسلطة مساحة هامة في كتابه؛ حاول فيها أن يتقصى العوامل التي تنقل هذه الذاكرة من كونها تعبيراً عن الجماعة إلى صورتها كمنتوج لتوجيه سلطوي، من خلال استعمال أدوات التنشئة والتوجيه وتدخلها في المساحة التي يحتلها الخطاب الذاكراتي المتوافق والمختلف معها، وحاول التنبيه إلى أنّ تدريس التاريخ يقع في مقدمة هذه الأدوات، ولذلك نبه -في دعوة تبدو لي مغرقة في الطوباوية- أن أستاذ التاريخ لا ينبغي عليه أن يكون مشغولا بمنح معاني ومضامين حضارية للمعرفة التي يقدمها بصرف النظر عن أن ما يذكره سيؤسس لهذه المضامين عند المتلقي لها، ويعلّل ذلك أن هذه ليست وظيفته، بل وظيفة الذاكرة الاجتماعية التي يقوم عليها الجهد التربوي والسياسي والإرشادي، مشيراً في السياق ذاته إلى أن هذا الذي يطلبه من معلّم التاريخ ليس هو الواقع، حيث يقوم هذا الأخير باستثمار ما يدرّسه لطلابه لأجل غرس

تصورات من خلاله، أي أنه يمارس وظيفة الذاكرة الجمعية، وينتهي إلى القول أن "التاريخ (بمفهوم علم تدوين التاريخ: هيستوريوغرافيا) يتم اليوم تناوله على أنه ضرب خاص من ضروب الذاكرة الجماعية"⁽⁸⁸⁾.

إن تفريغ تدريس التاريخ من المعنى الذي يرى يان أسمن أنه السبيل الوحيد لمنع توجيهه سلطويا، يفترض في المدرّس القدرة على الفصل بين ذاته والمعرفة التي يقدمها، مع أن ذلك غير ممكن، لأنّ انتقاء معطيات الدرس وبناء مضامينه واختيار طريقة العرض تحمل داخلها وجهة نظر المدرّس، وإذا استدعينا التصور الذي يهيمن على الكتابة التاريخية في السياق الإسلامي سنجد أن مسألة الغاية حاضرة بشكل عميق، لكنها في الأساس تنشد غاية أخلاقية عقديّة، حيث تستلهم قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران:

137]، وقوله عزّ من قائل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي

الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: 111]، والتنبيه إلى هذا القصد عند كتاب

الأخبار وتراجم الأعلام كثيف جدا.

إن الذي نريد التركيز عليه عند يان أسمن هو ما يتعلق بمعوقات ومنشطات الذكرى التاريخية، والتي نجد أن لها علاقة مباشرة بالقوى المتصارعة على القوة والسلطة والشرعية، بحيث تلتنقي في المجتمع الواحد عوامل تدفع نحو بعث الذكرى وتنشيطها، وأخرى تعمل على صدها وكبتها، وقد استدعى أسمن في تحليله لهذه القضية نظرية كلود ليفي شتراوس/Claude Lévi-Strauss حول المجتمعات الباردة والساخنة فيما يتعلق بطريقة التعامل مع التاريخ، حيث تقاوم المجتمعات الباردة التغيير، وتعمل بطريقة عفوية على محو وإلغاء ومنع انبعاث كل التأثيرات الخارجية والداخلية التي يمكن للعوامل التاريخية أن تؤثر بها على توازنها واستمراريتها، مستكينة إلى الزمن الثابت والممتد، مقاومة باستماتة ضدّ تسرّب التاريخ إلى أوصالها، بينما توجد داخل المجتمعات الساخنة حاجة جامحة للتغيير في داخلها، والذي يمثل القوة المحركة لتطورها، فهي تتطلع للتجديد ولا تخشاه،

استنادا إلى أن تجربتها تستبطن أهميته في الدفع بها نحو التقدم والتفوق⁽⁸⁹⁾.

إن يان أسمن عندما وظّف هذه الثنائية كتوصيف لنوعين من المجتمعات، لم يقبل التقسيم الذي يحيل إلى أن المجتمعات الباردة هي التي تتصف بـ: البدائية والثقافة الشفوية وعدم الانتظام في دولة، في مقابل المجتمعات الساخنة التي من مميزاتها أنها: متحضرة وذات ثقافة كتابية ومنتظمة في دولة؛ بل جعل من البرودة والسخونة رؤية يمكن أن تفسّر صيرورة الحضارة الواحدة، رابطا ذلك بطريقة تعاطي المؤسسات السيادية المسؤولة عن تشكيل العقل الجمعي مع التاريخ والذاكرة بحسب مصلحتها، فتلجأ إلى تجميد التاريخ عندما يكون أقدر على حفظ استمراريتها وترسيخ سلطتها، إذ تركز على استدعاء ما هو مكرّر ومنتظم ومعتاد عندما يبدو المجتمع متمسكا به وخائفا من تغييره لعم ثقته في البدائل، بينما تنشطه وتحركه عندما تدرك أن المقولات السابقة لم تعد نافعة لاستمرارية نفوذها، وأنّ الناس تترقّب التحوّل وتجاوز نمط معين لم يعد يلبي التطلّعات، فتتوجه مؤسسات السيادة إلى بث مفاهيم جديدة حول التاريخ والذاكرة، وتستدعيها بطريقة تسمح لها بتوظيفها⁽⁹⁰⁾، وإقامة مقارنات لتتمثّل منها ما يحظى بالرضا العام، أي أنها تعيد تأسيس وجودها انطلاقا من التماهي مع السياق العام، وبطريقة تمكنها من إعطاء شرعية تتأسس على الماضي الذي يجري تذّكره والتبشير بما يراد منه، أو على الوعي الجديد الذي يجري التبشير به.

يتجاوز تأكيد يان أسمن على هذا التحالف بين السلطة والذاكرة على ما هو من الماضي، أي على الصورة الاستغلالية لبعث التاريخ وتوجيه الذاكرة، ويشير إلى أن هذا التحالف له جانب مستقبلي أيضا؛ لأنّ "الحكام لا يغتصبون الماضي فحسب، وإنما يغتصبون المستقبل أيضا، فهم يريدون أن يتذكروهم الآخرون، ولهذا يشيّدون لأنفسهم في أعمالهم أنصابا وتماثيل، ويسعون إلى جعل أعمالهم مادة ترويحها الأجيال وتنعنى بها تخلصها في آثار وتماثيل، أو على الأقل توثقها في الأرشيف والمحفوظات، فالسلطة تبحث في الشرعية لنفسها بالاتجاه نحو الماضي، وتبحث أيضا عن الخلود بالاتجاه نحو المستقبل"⁽⁹¹⁾.

لقد عمل بول ريكور على تطوير هذه المقاربة عندما تحدث عن الذاكرة المدبّرة/المؤدّجة، والتي اعتبرها ذاكرة متلاعب بها لأغراض سلطوية، حيث تعتمد السلطة من خلال التحكم في السرد التاريخي إلى بناء ذاكرة وظيفية⁽⁹²⁾، ومن خلال عملية الأدلجة يشرح بول ريكور الدور الذي يؤديه التاريخ الرسمي الموجه في تشكيل هذا النوع من الذاكرة، الذي يحظى بالعناية والاحتفال ويرسّخ في المؤسسات الرسمية، وعبر وسائل الإكراه والإلزام والتخويف من السرديات المضادة، ليغدو "التاريخ المسموح" هو الصوت الوحيد⁽⁹³⁾، وهكذا تغدو الذاكرة التي رأينا في نموذج هالفافكس أنها عفوية، تبرز في صورة التابعة المتحكّم فيها، وهنا ينبه ريكور إلى أن هذه الممارسة ليست خاصة بالأنظمة الشمولية فقط، لأنها حسب ثودوروف / Tzvetan Todorov الذي يستدعيه هنا: ميدان كل المتعطّشين إلى المجد.

من المفيد هنا مقارنة رأي بول ريكور بما طرحه هلموت كونيش/Helmut König من خلال الخلاصات التي قدمها زهير سوكاح لفكرته حول الذاكرة السياسية التي يصفها بالعمومية؛ إذ يقرر أن العلاقة بين الذاكرة والسلطة ليست علاقة تبعية، بل علاقة توازن بين الطرفين، وهي ضرورية في أي سياق مجتمعي إلى درجة البداهة، انطلاقا من أهمية الذاكرة في السياق السياسي، وتتأسس هذه الأهمية على ركنين أساسيين: أولا: أن السياسة الذاكراتية هي من إمكانات و/أو واجبات السلطة، وثانيا: أن ثقافة التذكّر، التي تمتلك وظائف معينة، تفضي هي ذاتها إلى نتائج ملموسة في الحياة المجتمعية، وعلى هذا الأساس تكون الذاكرة السياسية موضوعا ونتيجة في نفس الوقت؛ ومرّد ذلك إلى التفاعل بين السلطة السياسية والرأي العام؛ بمعنى أن الذاكرة السياسية يتعين أن تتمظهر في الحياة العامة لكونها ذاكرة عمومية مفتوحة في آخر المطاف⁽⁹⁴⁾.

ولكن كونيش لتجاوز منطق الإكراه الذاكراتي من السلطة المتحكمة في "وسائل إنتاج الذاكرة الجمعية"؛ يفرق بين نمطين من السلطة: الأول: هي الأنظمة الديمقراطية التعددية المنفتحة على مناقشة قضايا الذاكرة مع كل أطراف

المقاومة الذاكرة للحفاظ على هويتها الهامشية أو غير المعيارية بحسب نظرة السلطة السياسية إلى حاملها، ويخلص فكرته في المقارنة بين الذاكرتين السياسية والشعبية بالجدول التالي:

الذاكرة الشعبية	الذاكرة الرسمية (التسلطية)	
غير مؤدجة	مؤدجة	السمات
غير معيارية	معيارية	
مقاومة	مهيمنة	
متجددة	جامدة	
حيوية	نمطية	الوظيفة
مقاومة للإقصاء	الشرعنة الهوياتية للسلطة السياسية وتكريسها	
الذاكراتي الرسمي والحفاظ على الهويات الهامشية		

السمات والوظائف المتعارضة بين الذاكرة الرسمية (التسلطية) والذاكرة الشعبية حسي زهير سوكاح⁽⁹⁷⁾

إن الاستثمار السلطوي في الذاكرة يقابله استثمار مضاد حسب يان أسمن، ذلك أن المتضررين من المقهورين والمظلومين يتطلعون دوماً إلى تجاوز وضعهم، "فالقهر والظلم يعدان من المنشطات للفكر التاريخي لبناء أطر تتجه نحو القطيعة المعرفية والفصل بين الماضي والحاضر، أو ما يمكن وصفه بالشرخ التاريخي، والتغيير والانقلاب والتحول"⁽⁹⁸⁾، ويعمل هؤلاء على تشكيل سردية للتاريخ المضاد/التاريخ المعاكس، وهي "حالة يتم فيها تصوير الماضي من وجهة نظر المهزومين والمقهورين بشكل يظهر فيه المتجربون الطغاة بصورة يرثى لها، ومن هم مغلوبون على أمرهم اليوم يظهرون على أنهم المنتصرون الحقيقيون آنذاك"⁽⁹⁹⁾، وقد يستثمر ذلك في صنع الأحلام وتأهيل الإرادات لأجل عمليات الإحياء الهوياتية ومدافعة الرؤى المضادة، وفي الحالة التي لا تلجأ فيها الذاكرة الجمعية إلى إعادة بناء ماضي "مناسب"، فيمكنها أن تكون نوعاً من

المجتمع، بحيث يشارك المحكومون في صياغة الصورة التي تتبناها المؤسسات الرسمية، والتي تتصف بكونها عادلة ومنفتحة، وهذا هو نموذج التوازن في العلاقة بين المجتمع والسلطة. **الثاني:** هي الأنظمة الشمولية التسلطية، والتي تتعامل مع الذاكرة الجمعية على أنه من صلاحياتها التي لا يشاركها فيها غيرها، وتنتظر إليها كأداة من أدوات تثبيت الحكم وضمان ديمومته، وبالتالي تفرض رؤيتها وتكرسها، وهذا ما يلتقي مع ما طرحه بول ريكور⁽⁹⁵⁾.

كشف هلموت كونيغ في الأمثلة التي ضربها لهذه الأنواع من الذاكرة الجمعية في علاقتها بالسلطة عن صورة من صور الإغراق الغربي في التمرکز حول الذات، فجعل واقع الذاكرة في العالم الغربي باعتباره تمثلاً للأنظمة الديمقراطية، وفي العالم الثالث على أنه نموذج الأنظمة التسلطية، وهو ما انتقده عليه زهير سوكاح، والذي تشهد له الكثير من الدلائل التي تبرهن على وصاية فوقية على قضية الذاكرة عندما تتعارض مع السرديات الكبرى للسياسة الغربية، وما تقوم به النظم الموصوفة بالديمقراطية في التماهي مع السردية الصهيونية حول القضية الفلسطينية نموذج للذاكرة المتلاعب بها استجابة لجماعات الضغط والإيديولوجيات المسيطرة ومصالح الهيمنة والنفوذ، ولذلك يؤكد سوكاح على عدم وجود "ذاكرة سياسية وحيدة ومحيدة أيديولوجياً، وترتبط في نفس الوقت بين الحاكمين والمحكومين ضمن نظام سياسي ديمقراطياً كان أم لا، بقدر ما يمكننا أن نتحدث بشكل واقعي عن نمطين من العلاقة بين السلطة السياسية والذاكرة (...)؛ وهما: الذاكرة الرسمية (التسلطية)، والذاكرة الشعبية"⁽⁹⁶⁾،

يرى زهير سوكاح أن الذاكرة الرسمية في "الديمقراطيات" والذاكرة الرسمية التسلطية "في الأنظمة المتسلطة" تعكس دائماً سياسة ذاكراتية وظيفية مؤدجة، وثقافة تذكر معيارية تعكس بشكل حصري الخطاب الرسمي للسلطة السياسية، بينما تظل الذاكرة الشعبية محتقنة بمحتويات ذاكرية تم ويتم تجنبها عن طريق التناسي أو الإقصاء أو عدم المعايير، سواء من طرف الأنظمة الديمقراطية أو غير الديمقراطية، وهي تحتاج دوماً إلى

الاحتجاج يذكر بزيغ السرديات المتداولة لأغراض السيطرة، ولذلك يعتبرها أسمن "سلاحاً ضد القهر والقمع (...). في العالم الذي نعيشه اليوم، والذي تتحكم فيه الشمولية العولمية، تمكن الذكرى الانسان من معرفة الشيء الآخر، ومن البعد عن استبدادية الزمن الحاضر، واستبدادية الحقائق المعطاة"⁽¹⁰⁰⁾.

عندما يكون استحضار التاريخ لا يخدم السلطة السياسية؛ فإنها تحاول -حسب يان أسمن- "عقد تحالف مع النسيان، واستعمال كل ما أوتيت من إمكانيات في مجال التحكم في وسائل الاتصال والتقنيات المختلفة لمقاومة تسرب التاريخ ونفوذه إلى المجتمع"⁽¹⁰¹⁾، وهذا التسرب إنما يراد منه منع تحقق فاعلية التاريخ وليس مجرد استذكاره، أي منع تجمع المعنى المؤثر اجتماعياً بحيث تتكشف من خلاله حركة قائمة نتججه نحو تحقيق نقلة أو قطيعة، وهنا يستدعي يان أسمن ما كتبه أليدا أسمن/Alida Assmann: "لا يمكن محو الأحداث والاختراقات التاريخية ذات الوزن، ولكن من الممكن الحيلولة دون تراكمها وتحولها إلى تاريخ"⁽¹⁰²⁾، ففي ظل ظروف القهر والاستبداد تتحول الذكرى إلى صورة من صور المعارضة، ويتطلب تقويضها منح معاني أخرى لهذه الذكريات والتواريخ، أي بناء سرديات تفسيرية تستحضر معها دوماً حتى يتحقق الارتباط بينها وتبعد عنها دلالات السردية المعارضة، وامتلاك السلطة أدوات ترسيخها يمنحها القدرة على تحجيم الخطاب المضاد ومنع انتشاره، وضمن هذا المفهوم كان مالك بن نبي قد كتب عن أساليب أجهزة الاستخبارات الفرنسية في تقويض الأفكار التحررية، وهو ما سمّاه "مرآة الكف"، وشرّح من خلاله الطريقة التي تتم بها عملية تحريف المعاني أو منع إشعاعها عند المتلقين عندما يبدو للاستعمار خطورتها عليه⁽¹⁰³⁾.

إن هذه المناقشة الصافية لموقع السلطة في جدلية التاريخ والذاكرة تكشف وجهاً مهماً من أوجه التصحيح المتبادل بينهما، فالسرديات التاريخية الرسمية والوظيفية والذاكرات المتلاعب بها يمكن للذاكرة الشعبية أن تكشف انحيازها، وتحيل إلى ما أغفل وأقصي أو همّش، وبالتالي نسمعنا الأصوات المكبوتة والمقموعة وتحدّ من طغيان

السلطة على التاريخ، ليتمكن المؤرخ من إنتاج مقاربة جديدة أكثر عدلاً وإنصافاً، وإذا لم تتخلص من حمولة الذات، فعلى الأقل تتجاوز إكراهات الواقع، وفي الجهة المقابلة إذا فهمنا آلية اشتغال الذاكرة الشعبية كشكل للمقاومة الهوياتية فإننا نفهم ما فيها من الانحياز والحميمية العاطفية التي تبلغ الأسطورة، وبالتالي فإن استدعاء التاريخ يسمح بالفصل بين نواة الواقع وضرورات تحويله إلى رمز هويتي، وكل هذا يؤكد أهمية استثمار هذه المقاربات في تعميق البحث التاريخي، وتجسير الهوة التي لا تزال واسعة في جامعاتنا بينه وبين التخصصات التي تدرس الانسان من زوايا مختلفة.

3-5: الديناميكية الأسطورية للذكرى

يوظف يان أسمن مفهومه للأسطورة لمتابعة طريقة اشتغالها في استدعاء الذاكرة الجمعية للتاريخ لتحوّله إلى تاريخ مؤسس بالمعنى الحضاري، وهو ينطلق من أن "الماضي الذي يتحول إلى تاريخ مؤسس ويتعمق في النفس، ويتثبت على هذه الصورة، ما هو إلا أسطورة، بغض النظر عما إذا كان خيالياً أو واقعياً (...). وكلمة أسطورة -بهذا المعنى- لا تنفي -بأية حال من الأحوال- حقيقة وواقعية الأحداث، بل تريد فقط التأكيد على القدرة التأسيسية لهذا الماضي، والتي تؤصل للمستقبل وتجعله متسقاً [معه]، وتريد أيضاً أن تقول إن الالتزام بهذا التاريخ المؤسس للحاضر والمستقبل أمر لا ينبغي نسيانه [أبداً]"⁽¹⁰⁴⁾.

وحسب يان أسمن فإن كل أسطورة مؤصلة يمكنها "أن تنقلب إلى أسطورة مضادة للحاضر، ولذا فإن التسمية: مؤصل ومضاد للحاضر، لا تنسحب أساساً على الأسطورة في حدّ ذاتها، وإنما تنسحب في المقام الأول على المعنى المشكّل للصورة الذاتية والموجّه للأفعال الذي تعنيه الأسطورة بالنسبة لحاضر ما، فهذه التسميات تختص بالقدرة التوجيهية للأسطورة التي تمتلكها بالنسبة لمجموعة ما في موقف معين"⁽¹⁰⁵⁾، وهذا ما أطلق عليه لفظ: ديناميكية الأسطورة/Mithomotorik؛ وبناء على ذلك فقد شرح يان أسمن الطريقة التي تشتغل بها الأسطورة المؤسسة بحسب طريقة استدعاء الذاكرة الجمعية لها:

الذكرى المؤصلة أو المؤسسة حضاريا للأسطورة: في هذه الحالة تقوم الأسطورة بوضع الزمن الحاضر في ضوء التاريخ، لتظهره على أنه ذو مغزى باعتباره امتدادا لما سبق وتمثلاً صادقا له، ومنحه صورة تحقيق الإرادة الإلهية، وأن وجوده ضروري لأنه امتداد طبيعي للماضي⁽¹⁰⁶⁾.

الذكرى المضادة للحاضر: يحيل يان أسمن بهذه الوظيفة إلى الحالة التي يتم فيها إدراك أوجه نقص أو قصور في الزمن الحاضر، وبناء عليه تقوم الذكرى الجمعية باستدعاء زمن ماض يحمل غالبا سمات عصر بطولي، فنلقي الحكايات البطولية التي يتضمنها هذا الزمن ضوءا مختلفا تماما على الحاضر؛ إذ يتم توجيه النظر إلى النقص والقصور وعلى الأشياء التي فقدت، وذلك لإظهار الفرق وإبراز القطيعة بين ما كان موجودا وما هو موجود الآن، فيوضع المجتمع أمام حالة تستحضر فيه ذاكرته هذا الحاضر البائس في مقابلة مع ماض أعظم وأكثر جمالا، فيقوم الاستدعاء بوظيفة مضادة لوضع يراد له أن يستمر كما هو من المستفيدين منه، الذين تكون هذه الذكريات البطولية الجميلة بالنسبة إليهم توجهها غير مرغوب فيها مطلقا⁽¹⁰⁷⁾.

يفسر يان أسمن الطريقة التي تدفع بالذاكرة إلى نضج ثوري عاصف، ففي حالات استئثار المجتمع للصورة البائسة التي يعيشها مقارنة بماضيه الذي يستحضره مشرقا ومبهرًا، فإن هذه الذكرى المضادة للحاضر وديناميكيته الأسطورية ستدفع إلى شعلة ثورية، ويضرب المثال لهذه الصورة بالاستعمار وفترات الاستبداد القاسية، حيث تعجز الذاكرة عن إجراء مصالحة بين ماضيها وحاضرها، وتتأكد لديها القطيعة التي يجب تجاوزها، وبالتالي تنادي بالتغيير، ويتحول الماضي من مجرد تصور ذاكراتي إلى مطمح حقيقي يتم العمل على إعادة تأهيله، وفي هذه الأجواء تتشكل لدى المجتمعات الآمال الحاملة التي تستشعر حضور المخلص لإنقاذها⁽¹⁰⁸⁾، وقد رأينا في نماذج من المقاومة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي في القرن التاسع عشر أن فكرة المهدوية كانت من الأفكار البارزة التي نشطت العقل الجمعي ودفعت به نحو المواجهة، وهونت عليه تجاوز فوارق القوة إيماننا بضرورة القضاء على الزمن الاستعماري

واسترجاع السيادة، وهذه القراءة التي التفتت إليها بعض الأعمال التاريخية في الجزائر⁽¹⁰⁹⁾، لا تزال في حاجة إلى تعميق يجمع بين التاريخ والعقائد الدينية وعلم النفس الجمعي، وهو ما تبدو نظرية يان أسمن مقدمة مهمة في هذه القراءة المركبة.

6- استبطان التاريخ للذاكرة الجمعية عند بيتر بيرك

يعدّ بيتر بيرك أحد كبار المؤرخين الإنجليز المعاصرين، اهتم بالتاريخ الاجتماعي والثقافي لأوروبا في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وبشكل دقيق بالتاريخ الاجتماعي للمعرفة، وله مساهمات هامة حول تطورات الكتابة التاريخية ومدارسها ومناهجها في الغرب، ويلاحظ أن أعماله تحظى باهتمام في الساحة الأكاديمية العالمية؛ بدليل ترجمة العديد منها إلى لغات مختلفة، ونقل بعضها إلى اللغة العربية⁽¹¹⁰⁾، وقد كتب في موضوعنا مقالا حول: **التاريخ كذاكرة اجتماعية**، نعرض رؤيته من خلاله؛ لأنها تقدم إضافة لما سبق من أفكار وتصورات.

ينطلق بيرك من بساطة المفهوم القديم للعلاقة بين الذاكرة والتاريخ؛ ذلك المفهوم الذي يتصور أن الذاكرة تعكس ما حدث بالفعل، بينما دور التاريخ أن يدوّن هذه الذاكرة حتى لا يلفها النسيان، محيلا بذلك إلى هذا التصور في مجموعة من المصادر القديمة⁽¹¹¹⁾، مشيرا إلى أن كلا من الذاكرة والتاريخ تعدّان اليوم إشكاليّتين تحتاجان مزيدا من الفحص، فقد تبين أن تذكّر الماضي والكتابة عنه ليست ممارسة حيادية كما ظنه السابقون، والموضوعية المتخيلة تكشف زيفها أمام تأكد المؤرخين من عمليات الانتقاء الواعي واللاواعي والتحريف والتفسير المتأثر بالسياقات والرغبات والأهداف، وأيضا بالجماعات التي تنتج هذه الخطابات⁽¹¹²⁾.

رغم إقرار بيتر بيرك بدور موريس هالفاكس في التأسيس لنظرية الذاكرة الاجتماعية؛ فإنه يخالفه في المقارنة التي عقدها بين التاريخ/العلمي المنهجي والذاكرة/الانتقائية الوظيفية، منبها إلى أن الدراسات الحديثة تعامل التاريخ بذات النقد الذي توجهه للذاكرة الجمعية؛ فهي تكشف أنه منتج وظيفي لجماعات محدّدة، تنتقي ما يلائمها وتقدم الماضي كما

تريده، مركزة على الانتصار لوجهة نظرها، وبالتالي فهي ليست أفعلاً بريئة للذاكرة، بل محاولات للإقناع وتشكيل ذاكرة الآخرين⁽¹¹³⁾، وهذا ما يكشف عنه تعدّد تواريخ الموضوع الواحد بتعدد الجماعات التي تكتب عنه عندما تتعارض رؤاها ومصالحها حوله، وهو يستحضر في نقده هذا طرحة مميّز المدرسة الأنجلوساكسونية في تبيان إفراط الوضعانيين حول دعوى تحقيق الموضوعية التاريخية بالتزام المنهجية التي حدّوها للباحث المختص.

في نفس السياق النقدي، لم يسلم بيتر بيرك لبير نوراً (وهو من أعلام التاريخ الجديد كما سبق) في تفريقه بين نمطين من الذاكرة؛ قدّم الأولى على أنها تقليدية عفوية، بينما وصف الثانية بكونها حديثة واعية، لأن الذاكرة في رأيه تبقى دوماً لها خلفياتها التي تجعل منها منتوجاً لا يمكن عدّه عفويًا بالنظر إلى الأطر التي تحكم تشكّله، وبالتالي لا مجال لهذا الفصل بين قديم وحديث⁽¹¹⁴⁾، والجديد حسب بيتر بيرك هو الاهتمام بالرموز الذاكراتية والتقيب عن التقاليد الوطنية لتخليدها ومنحها مضمونا وطنيا يستهدف بناء انتماء هوياتي يشرعن: الدولة-الأمة؛ إذ يستدل بوجهة نظر إيريك هوبسباوم/ E.Hobsbawm أن ذلك لم يبدأ إلا في أواخر القرن التاسع عشر، عندما تمّت صياغة الأعياد الوطنية، واحتل التاريخ الوطني مركزية في المقررات المدرسية أكثر من غيره، وذلك في سياق تثبيت هذا النموذج من الهويات السياسية، وضرب مثالا بالعمل على نقل هويات الأفراد من فلاحين إلى فرنسيين لخلق الولاء الوطني في فرنسا، أو تأسيس شعور مشترك لجماعات مختلفة في الدولة-الأمة المستجدة مثل ألمانيا وإيطاليا⁽¹¹⁵⁾.

لقد رأى أعلام المدرسة الأنجلوساكسونية من أمثال: كارل بيكر/ C.Becker (ت: 1945)، وتشارلز بيرد/ C.Beard (ت: 1948) ثم إدوارد كار/ E.Carr (ت: 1982) أن غاية المؤرخ ليست اكتشاف الماضي والوصول إلى الحقيقة التاريخية لأن ذلك غير ممكن أساساً؛ بل العمل على إقامة بنية تاريخية منهجية قابل للبرهنة والإقناع العقلي بحسب ما يتجلى في الوثائق والنصوص، وكان أساس هذه الفكرة التعرض إلى الآلية التي تتشكل من خلالها

المعرفة التاريخية وتدوّن، ويتم التنسيق بين عناصرها، حيث يكشف النظر إلى هذه المراحل -بحسب هذا التصوّر- أن الذات العارفة التي كتبت الوثائق، ثم التي استنتقتها وحررت النصوص منها هي جزء أساسي من عملية تقديم المعرفة التاريخية؛ أي أننا أمام حالة بناء معرفي وليس كشفاً عن حقيقة موجودة منفصلة عن الذات، كما هو الحال في العلوم التجريبية التي حاولت المدرسة الوضعية/المنهجية أن تقلدها⁽¹¹⁶⁾.

إن الباحث -وفق هذه الرؤية- ينبغي أن يستحضر بعمق الغرض الذي من أجله تم إخراج هذه النصوص التي يوظفها بالطريقة التي هي عليها، والتي لا تستقل مطلقاً عن دور الكاتب في محاولة استعادة الحادثة التاريخية والربط بين ما بقي من أجزائها، وعن إدراك ما ضاع منها، أو غيب أو همش من هذه الحوادث، ثم إن المنظومة المعرفية الحاكمة، والهواجس الحاضرة، والسياقات الزمنية المؤثرة في بلورة الذاكرة كلها تلقي بظلالها على طريقة إخراج الحدث، وبالتالي إذا كان العمل الوثائقي النقدي لا يمكن أن ينتج عنه تاريخ مستقل عن ذات المؤرخ، وإنما بناء تاريخي يتباين في مستوى تمثله للوقائع التي يكتب عنها، فكيف الأمر بالنسبة لنصوص تبني الذاكرة بانتقاء شديد، وتقدم في كثير من الأحيان رؤية بعيدة جداً عن الحياد المعرفي، بسبب الضغوط السياسية والاصطفافات المذهبية في حالة المعاصرة، ونتيجة طريقة الانتقاء من النصوص السابقة ومنهجية الاقتباس منها، وكيفية إعادة تدوين الحوادث بحسب تقدير ما هو مركزي وما هو هامشي، ما ينتج عنه بالتدريج بناء جديد⁽¹¹⁷⁾.

لقد وظف كارل بيكر في هذا السياق قضية الذاكرة والتاريخ، واشتغل على العلاقة الموجودة بين المؤرخ وبين الزمن، ومن خلال فحص مفهوم الزمن وتعلّق كل عملية استدعاء للماضي بالذاكرة؛ فقد انتهى إلى أن التاريخ في الأخير ليس سوى: "الذاكرة لأشياء قيلت وفعلت"، وأن الحاضر "المتوهم" الذي نعمل من خلاله على إقامة سرد تاريخي هو في منزلة نمط من التفكير يتغير بحسب استجابتنا لإدراكنا الفوري، وبحسب الأهداف التي يسوقها هذا الإدراك

في كل لحظة⁽¹¹⁸⁾، وإذا كان هذا الطرح يؤكد استحالة استمرارية تصور ما في معالجة قضية معينة؛ بدليل أن المؤرخ عندما يعود إلى فحص ما قرره قد يدخل عليه تعديلات طفيفة أو عميقة لتبقى دوما مقاربات لا نهائية، فما بالك أن يكون هذا الجهد الفردي بمثابة تقارير يرد لها أن تكون نهائية حول ما وقع بالفعل. ونحن نكتشف الآن ذلك الزعم أن التاريخ منهجي ومعرفي متعال عن الخيالات والأوهام سيغدو -وفق هذه النظرة- بسبب سياقات التوثيق وإفrazات التدوين وإكراهات البناء كأنه ذاكرة تم إخراجها بطريقة منهجية؟ وإذا كان لا يبلغ ما تبلغه الذاكرة الجمعية من التحوير والانحياز والاختلاق، فإنه يشاركها في هذه الميولات التي تكفي لنزع صفة الموضوعية المطلقة عنه.

بالإضافة إلى هذه القصدية في كتابة التاريخ وتشكيل الذاكرة الجمعية من قبل الفاعلين الاجتماعيين ومدوني الأخبار، ينه بيتر بيرك إلى أن سيرورة الأحداث تساهم في تثبيت الذاكرة عند مرحلة معينة، ونسيان مرحلة أخرى، فقد لا يتجاوز سبب أسطورة بعض الشخصيات من الملوك والقادة (بمعنى جعلهم رموزا) ما أعقب زمنهم من الحوادث الأليمة، بحيث يحنّ العقل الجمعي إلى ما سبقه فيعظم أصحابه، دون حاجة إلى عمل تاريخي مبالغ في وصف بطولاتهم وتشكيل صورتهم المتخيلة، بالإضافة إلى أن بعض الثقافات التي تعرضت لمحاولات الاجتثاث تكون أقوى في التعلق بماضيها من الثقافات التي لم تجرّب هذا الخوف، ويطلق على حالتها: فقدان الذاكرة الاجتماعية⁽¹¹⁹⁾.

في سياق التفريق بين ذاكرة المجتمعات المنتصرة والمنهزمة، يستحضر بيتر بيرك الرأي الذي يقول إن التاريخ يكتبه المنتصرون، ليشير إلى أن المنتصرين ينسون أيضا، فهم مسؤولون عن التذكر والنسيان معا؛ لأن هذا الأخير سهل عليهم، بينما يحافظ المهزومون على ذاكرتهم الأليمة، فيستمررون في تأمل ما حدث لهم، وتخيل البدائل التي كانت أمامهم، والمصائر التي كانت ستحدث لو أنهم لم يمثلوا الطرف الخاسر، وهذا ما يبقي ذاكرتهم نشطة دائما⁽¹²⁰⁾، وفي هذا السياق يصبح استحضار هذه الذاكرة ضروريا لفهم

التاريخ جيدا، إذ أن النسخة من الماضي التي حفظتها التقاليد المكتوبة للمنتصرين لن تمثل كل المشهد، ويمكن الكشف عن ما تم إخفاءه أو تحويره عبر تشريح مضامين الذاكرة الجمعية للمظلومين واستخراج المضمون التاريخي منها، ويستدل بيتر بيرك بحوادث عديدة عن تدمير الفلاحين للوثائق الرسمية في الانتفاضات والثورات (إنجلترا سنة: 1381، ألمانيا سنة: 1525، فرنسا سنة: 1789) لأنهم يرون أنها تمثل أصول لتاريخ الرسمي الذي كتبه الحكام، وهم يرون أنها لا تقول الحقيقة، بل تمثل فكرا طبقيًا مهيمنا ومسيطرًا، ولذلك ترى في ذاكرتها وروايتها الشفهية الجزء الباقي من المشهد، الذي ينتصر للصورة المراد التعمية عليها⁽¹²¹⁾، ومن هذا المنطلق يسهل على كثير من الناس الحديث عن التاريخ المزور، مقتنعين أن ذاكرتهم أو ذاكرة من يتقنون فيهم هي التاريخ الصحيح الذي صادرت الرواية الرسمية، وهذه الأخيرة ليست ترفا فكريا، بل هي بالنسبة لهم عنوان طبقي، ومعبر عن استحقاق لامتيازات ومواقع يبدو للناقمين أنها أخذت من غير مستحقها.

إن الرقابة الرسمية على الماضي تعبّر حسب بيتر بيرك عن حاجة السلطة إلى تنظيم الذاكرة والنسيان، أي إلى تحديد ما يجب التأكيد على استحضاره وما ينبغي تجاوزه واستبعاده وقمعه وكتبه باسم الحرص على التماسك الاجتماعي، ولا يتم ذلك فقط من خلال التدخل في السرد التاريخي والأعمال المكتوبة كالموسوعات والمقررات الدراسية، بل أيضا من خلال نزع ما يرمز له من أسماء الشوارع والتماثيل وأماكن الذاكرة المضادة، ويضرب أمثلة عن عمل النظم السياسية على إلغاء وقائع تتعلق بعهدا عندما تتأكد أنها لا تقدم لها الإضافة الرمزية عند الناس⁽¹²²⁾.

من الأمثلة على الإرادة السلطوية في تكريس النسيان الجمعي ما يتعلق باحتلال فرنسا للجزائر وممارساتها القمعية طيلة هذه الفترة عموما، وفيما يخص ثورة التحرير بشكل أخص، حيث عمدت فرنسا إلى تكريس حالة من "اللاتذكر"، مفعلة ما يمكن تسميته بالميكانيزمات الاجتماعية للنسيان الجمعي لتجاهل هذه القضية، فحظر الحديث عن القضية

تفكيك الصورة المضادة لتقود إلى نوع من العقلانية المتحررة من صراعات الاستحقاق ومزاعم الحق الخالص.

هذا التوارد بين التاريخ والذاكرة وتبادل الأدوار في التصحيح والتوظيف يكشف نمودجا عن التصحيح المتبادل، فالذاكرة الجماعية تمنع التاريخ السردى الوظيفي من الاستفراد ببناء المشهد المراد ترسيخه في العقل الجمعي، وبالتالي تحتفظ الذاكرة المقموعة والمهمشة بالرواية الثانية وتمنحها قدرة على الاستمرار؛ ولكن في صورة عاطفية حميمية مقاومة، لكنها تنتظر اللحظة التي تمتلك فيها هذه الجماعة العقل التاريخي الذي يكتب السردية المضادة لأجل تحقيق إحياء علمي للذاكرة، بينما يعمد التاريخ من خلال منهجيته إلى فرز ما يمكن منحه "الإخراج المنهجي" عن ما يبقى في صورة الشعور الجمعي التضامني، فالذاكرة قد تنتهي إلى الأسطورة والاختلاق المضاد للواقع، كما أن التاريخ قد يصبح بسبب "الإغراق في الذاتية والوظيفية" مجرد سلاح في الصراع بين الجماعات المتصارعة.

بالإضافة إلى "النسيان المنظم" الناتج عن إرادة سلطوية، يرى بيتر بيرك أن الجماعات قد تمارس على مستواها أيضا هذه العملية؛ أي تلغي الذاكرة التي لا تناسبها، وذلك لتقييم مصالحة بين الماضي والحاضر، وتتصل من وقائع تسيء إليها (من أمثلته: ألمانيا النازية، فرنسا تحت حكم فيشي، إسبانيا تحت حكم فرانكو)، أو تمنع إحياء ما قد يشوش على عمل النظم والمؤسسات الاجتماعية والعلاقات بين مكوناتها، وبالتالي فإنها تقوم بتعديل الماضي ليتوافق مع الحاضر، وهذا الأمر ليس مقصورا على المجتمعات الشفوية؛ بل إن المجتمعات الكتابية تلجأ أيضا إلى محاولة إعطاء حمولة لوقائع سابقة من أجل منحها معنى مهما في واقعها، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالشخصيات ذات المكانة التأسيسية في مختلف المجالات، فتمنح لأعمالهم وتصرفاتهم المختلفة ما يبدو جهدا موجها ومنظما لتحقيق النموذج الذي تحياه الجماعة المنتسبة إليهم، لتكون بذلك حجة لها على أنها تمثل استمرارية لهذه الشخصيات المنموجة

الجزائرية في وسائل الاعلام والإنتاج السينمائي، وغيببت عن المدونة التعليمية⁽¹²³⁾، وفي سياق وصايتها على العمل الأكاديمي تم إصدار قوانين التذكر/Lois Mémoires التي ترسخ سرديات ذات مضامين سياسية؛ ويتعلق الأمر بقانون غيسو/la Loi Gayssot في 13 جويلية 1990 الذي هدف إلى إعاقة الأطروحات الإنكارية التي كانت تنفي وجود غرف الغاز للنظام النازي فيما يعرف بالهولوكست، وقانون 29 جانفي 2001 الذي يتهم تركيا بارتكاب مذابح ضد الأرمن سنة: 1915، وفي 21 ماي 2021 صدر قانون توبيرا/Taubira الذي وصف تجارة العبيد في المحيط الأطلسي أنها جريمة ضد الإنسانية منذ القرن 15، ليبلغ الأمر في 23 فيفري 2005 إلى إصدار قانون يشيد بالرسالة التحضيرية والدور الإيجابي للاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا ومقاطعات وأقاليم ما وراء البحار، وقد تأسست بفرنسا جمعية: الحرية للتاريخ بسبب هذه الوصاية والتدخل في عمل المؤرخين، وطالبت في نداء بتاريخ: 12 ديسمبر 2005 بإلغاء كل القوانين الذاكرة، وقد وقع عليه تسعة عشر مؤرخا، ثم نال ثقة وتوقيع مئات الباحثين ومدرّسي التاريخ، فيما يمثل اختراقا لوصاية السياسي على المؤرخ⁽¹²⁴⁾.

في سياق رد العقل الجمعي على السرد المتحيز، ينبغي أن نفهم الحالة التي تغدو فيها الذاكرة الجمعية مخزونا يحتفظ بملامح من الحقيقة ضد أعمال "السرد التاريخي" التي تنتصر لقراءات على حساب أخرى، سواء بخلفيات إيديولوجية أو سياقية، أو ارتهانا إلى ما هو وثائقي دون ما هو شفوي بما يقصي الكثير من الهوامش لحساب المدن ونخبها العالمية، وبالتالي تصبح المعرفة التاريخية طبقية مغلقة ومغرفة في مركزية تنكر عمليا وجود فعالية خارج ما هو مدون، وهي الحالة التي تغدو فيها الذاكرة ملجأ لإعادة ملء الفراغات التي خلفها التاريخ "المصادر"، حيث تأوي إليها الجماعات المهمشة والمقموعة لتحافظ على رؤيتها للتاريخ، ومع أنها قد تختزن طبقات سميكة من المبالغات والشعور الوهمي بالطهر والبراءة الكاملة، لكنها تساعد في

ضمن صور حديثة يختلف مدى قربها أو بعدها عن الصورة المتذكّرة⁽¹²⁵⁾.

خاتمة

إن الفحص العميقة للعلاقة بين الذاكرة الجمعية والكتابة التاريخية يؤكد الأهمية البالغة لهذا الموضوع في تطوير أدوات البحث التاريخي، واستغلاله في مقارنة الكثير من القضايا البحثية، وفي إعادة تقييم الاستغرافيا باستحضار أهمية الذاكرة في بلورة النصوص، ثم في مسائلتها عن الذاكرة وتحولاتها ورهاناتها والصراعات التي أحاطت بها لأجل استدخالها في مشاريع متناقضة ومتصارعة، وكل ذلك مما يخصّص الأبحاث ويمنحها قدرة على الوقوف على ما خلف هذه الكتابات، وبدل استنطاق النصوص يمكننا أن نبحث فيها عن المقموع والمحوّ والمهمّش والمصادر.

لقد وجدنا أن الكتابة التاريخية في السياق العربي الإسلامي قد انتهت مبكراً إلى ضرورة حماية عملية التذكّر مما قد يشوبها من النسيان والالتباس والتلاعب، ذلك أن عملية التتوين إنما انطلقت من القرآن الكريم ثم حديث النبي (صلى الله عليه وسلم)، وبناء على هذا الحرص تشكل علم الحديث الذي قام على قاعدة الجرح والتعديل لفحص رجال السند، وقد انتقل هذا المنهج إلى التاريخ في البداية لأجل التنبيه لأصل الخبر، ثم تمت الاستعاضة عنه بأساليب مختلفة من نقد الأخبار بلغت ذروتها في النقد الخلدوني الذي ضمنه كتاب العمران في مقدمة تاريخه الشهير.

في السياق الغربي تطوّر حقل الذاكرة الجمعية بداية من أبحاث هالفاكس، وشهد في الخمسين سنة الأخيرة مساهمات عديدة أعادت تقييم هذه النظرية وطورتها وأضافت لها وعدّلت فيها، وقد رأينا من خلال النماذج التي استندعيناها كعيّنات لهذه الأبحاث والآراء، أن قضية التوارد بين الذاكرة الجمعية والتاريخ احتلت مساحة هامة في هذه النقاشات، وأنها ساقوت تطور الكتابة التاريخية من خلال النقد الحولياتي للمدرسة الوضعية للحدّ الذي قال بيبير نورا أن التاريخ الجديد هو تاريخ الذاكرة، بالإضافة إلى حضورها كأداة في النقد الأنجلوسكسوني الذي كان سباقاً في التنبيه إلى "وهم" الحقيقة التاريخية، وكل ذلك ساعد في تفكيك السرديات وإعادة إخضاعها لنقد عميق، لتمثل الذاكرة

في الصورة الأخرى حيث يغدو التاريخ مصدحاً للذاكرة ينهيه بيثر بيرك إلى أن الذاكرة المقموعة سلطوياً أو ذاتياً قد تكون ضارة من حيث يظن من يؤطرها أنها نافعة، وفي هذه الحالة يؤكد أن سجلات الماضي هي الملجأ الذي يمنحنا القدرة على تخليص المجتمع من تلاعب الذاكرة وانحرافات وانقائيتها الوظيفية، لأن الوعي بالتاريخ قد يبين أن الكشف عن الحقيقة في الماضي المربك والمخيف قد يكون أهم من التغطية عليها تمديدا لوهم خطورة الكشف عنها، وعندها تكون السجلات وسيلة لكتابة تاريخ يعدّ أداة للتحريّر من أفهام مغلوبة، ومن بينها الوهم الخطير أن الماضي يمكن قراءته على أنه صراع بين الخير والشر والأبطال والأشرار، والحق والباطل، لأن القراءة الحرفية للأساطير تضر بالعقل الجمعي⁽¹²⁶⁾.

الجمعية المفحوصة من خلال الاستغرافيا أداة من أدوات هذا النقد، وفي الوقت ذاته تمت مراجعة الصور الانتقائية والوظيفية للذاكرة بالسجلات التاريخية، وهذا ما سميناه بالتصحيح المتبادل.

إن الأمثلة التي استحضرتها لشرح النماذج المختارة تبين أن الخطاب التاريخي الفرنسي الكولونيالي كان يستبطن العمل للقضاء على كل أشكال الذاكرة الجمعية المستحضرة لانتمائها الحضاري والمعتزة به، وذلك من أجل إفراغ الشخصية الجزائرية من مقومات الرفض والمقاومة لوجوده، وقد استفرد الاستعمار عقوداً طويلة بكتابة تاريخ الجزائر المستعمرة، فبعد قطع التواصل الثقافي للعقل الجمعي مع ماضيه من خلال الوصاية على مؤسساته الثقافية (المساجد والزوايا والمدارس والكتاتيب) أنتج "تاريخاً بديلاً"، شمل التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر بحسب التحقيب الأوروبي، وحاول أن يحيط بالتواريخ المحلية، وأنتج سرديته حول الانقسامات الاثنية واللغوية، والتميزات القبلية، أصولاً وفروعاً وعادات وتقاليده وأنماط عيش، ثم أرخ لاحتلاله، وسياقات توسّعه، وموقف الجزائريين منه، وحلّل أسباب المقاومات، وسيرورتها، والعلاقات بين قياداتها، وكما كتب وقائعها فقد كتب نتائجها، ومنح انطباعاته على القيادات والأجناد، واستوعبت سرديته مختلف التفاصيل، ومارست بذلك سلطة على من ينظر إلى الجزائر من خلالها، فكانه عبر ترسانة كتابه قد شكّل تاريخ الجزائر تحت وصايته، وقدمه للعالم الغربي لينظر من خلاله لما أسماه "رسالة تحضيرية للشعوب البربرية"، وهو نموذج يعكس صورة التلاعب بالذاكرة وتوظيفها، وعندما انتهى مشروعه الاستيطاني أراد أن يلجأ إلى "النسيان" ليخفي فيه مشكلات الذاكرة المأزومة، ويستتر به سرديات التاريخ المسيس الخادم لمشروع الاحتلال، وكما فشل في احتلال ذاكرة الجزائريين فقد اكتشف الجزائريون مبكراً ضرورة تخليص تاريخهم من "الآخر" الذي منحهم صورة نمطية تنتمي لتاريخه المشبع بمعاداة الشعوب المسلمة وثقافتها.

لقد تبين لنا عبر أدوات التحليل التي نبهنا إليها، والمقاربة البيّنخصصية التي اتضحت أهميتها، أن الاشتغال على الذاكرة الجمعية باستحضار مركزيتها في إصلاح العلاقات البيئية داخل مختلف فئات المجتمع؛ يمثل ممارسة بحثية مهمة لأجل حماية العقل الجمعي من التشويه والتوجيه والتلاعب، وبدل أن يتشكل داخل المجتمع أصناف من الذاكرات المأزومة، تمنحنا المقاربة العلمية الفاحصة فرصة لبناء استراتيجية تستحضرها الأمة من خلال نخبها الأكاديمية المتخصصة، فتكتشف الذاكرة المشوهة وخطرها، وتؤسس لذاكرة عادلة ومنصفة، وفي هذا السياق تستدعي الذاكرة مع التاريخ لأجل أن تحتكم إليه انطلاقاً من منهجيته الرامية إلى التحقيق والتدقيق، فإن التاريخ يقوم بإعادة تصويب معطيات المخيال الجمعي، والتفريق بين الواقعي والقصصي، وتعرية الخطابات التي تعمد إلى ترسيخ مفاهيم محددة لتتجاوز بها إمكانات النقد وتدرجها ضمن المسلّمات لأجل استغلالها، وعندما ينحرف التاريخ إلى السرديات الموجهة سيكون استنطاق الذاكرة الجمعية وسيلة لرسم الخط الفاصل بين ما هو تاريخي وما هو وظيفي، وكل ذلك منوط بحرية مسؤولية وواعية، وعقل نقدي مسلح بالمناهج والمعارف.

(11)- كان أول عمل في الموضوع قد صدر له سنة: 1925، بينما صدر العمل الثاني الذي يعبر عن نظريته كما انتهى إليها بعد وفاته (في معسكرات الاعتقال النازي سنة: 1945) في: 1950.

Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925 ; *La mémoire collective*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1950.

(12)- بدأ عمل بيير نورا حول الذاكرة الجمعية سنة 1978 ضمن مقال قصير بهذا العنوان؛ شارك به في العمل الذي أشرف عليه جاك لوغوف حول: التاريخ الجديد:

Pierre Nora, «*Mémoire collective*», dans : Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz/CEPL, 1978, p : 398-401.

ثم أتبع نورا هذا النص المؤسس؛ بمشروع عنوانه: أماكن الذاكرة، أشرف عليه وصدرت أجزاءه الثلاثة بين سنتي: 1984-1992:

Pierre Nora (Dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes : t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1986), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992).

وعاد بيير نورا للتعليق على الموضوع عندما لاحظ الاهتمام الكبير به فكتب:

«*L'avènement mondial de la mémoire*,» eurozine, 19/4/2002, <https://www.eurozine.com/lavenement-mondial-de-la-memoire/>

(13) - Jacques Le Goff, *Mémoire et Histoire*. Paris, Gallimard, 1988.

وقد نبّه ياسين اليحيوي في متابعته لتطور هذا المفهوم في الدراسات الغربية إلى أن جاك لوغوف قد سبق أن أصدر بين عامي: 1977-1982 مجموعة مقالات باللغة الإيطالية عالج فيها موضوعات تتعلق بالتاريخ والذاكرة، وهي المقالات نفسها التي سيعاود تحريرها وترجمتها إلى اللغة الفرنسية وينشرها في كتابه: التاريخ والذاكرة، مضيفاً لها مداخل جديدة من ضمنها الفصل المتعلق بالذاكرة، والذي يبدو أنه حرّره بعد صدور العمل الذي أشرف عليه بعنوان: التاريخ الجديد، ذلك أنه أحال إلى مقال بيير نورا المنشور ضمنه، كما أحال على كتاب: "أماكن الذاكرة" الذي صدر الجزء الأول منه سنة: 1984 كما سبق هنا، وهو ما جعل اليحيوي يؤكد أن "أول تأسيس منهجي أنجزه رواد التاريخ الجديد لدراسة الذاكرة الجمعية بصفتها موضوعاً تاريخياً جاء مع نورا ثم لوغوف". انظر: "الذاكرة الجمعية موضوعاً للبحث التاريخي

(1)- أستحضر هنا قول المؤرخ البريطاني بيتر بيرك/ Peter Burke: "إن عصر المعلومات كما ندعوه، يساهم في انتشار الجهل بقدر ما يساهم في انتشار المعرفة". انظر:

Ignorance a Global History, New Haven and London, Yale University Press, 2023, p: 4.

(2)- **التاريخ المفتوح**: أعتمد هذا التوصيف للكتابة التاريخية القادرة على تجديد نفسها باستمرار، أي أنها تقوم على تقديم مقاربات قابلة دوماً للتصحيح دون أن تهدم الأسس المركزية للنص، ويقابه: **التاريخ المغلق**، ويشير إلى السرديات الناتجة عن تصورات مركزية للتاريخ؛ بسبب الإغراق في استغلاله السياسي أو الفني أو الإيديولوجي، بحيث يؤدي النقد والتشكيك إلى هدم هذه القراءة والكشف عن هشاشتها بسبب غايتها الأدائية، وهذا التمييز من المقاربات المنهجية التي أنضجها حالياً.

(3)- **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، مؤسسة معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، تاريخ الاقتباس: الثلاثاء، 10 سبتمبر 2024، **على الـرابط**:

<https://www.dohadictionary.org/dictionary>

(4)- إبراهيم بوطالب، "الذاكرة والتاريخ"، مجلة البحث التاريخي، 1ع (2003)، ص: 6.

(5)- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني، **كتاب الحيوان**، وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، ج1، ص: 30.

(6)- يحيى بن معين، **معرفة الرجال**، تح: محمد كامل القصار، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1985، ج2، ص: 245.

(7)- نشرت هذه العقيدة في: القاضي أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، صححه: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1952، ج2، ص: 295.

(8)- انظر في الموضوع: أيمن فؤاد السيد، "مناهج النقد عند المؤرخين المسلمين"، *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*، ع32 (1998)، ص: 1-40 وقان مع: Fred Donner, *Narratives of Islamic origins: the beginnings of Islamic historical writing*, Princeton New Jersey, Darwin Press, 1998, P: 1-31.

(9)- الذهبي، **تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003، ج3، ص: 642.

(10)- السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التورخ**، تح: سالم بن غتر بن سالم الظفيري، الرياض، دار الصميعي، 2017، ص: 226.

(29) من هذه الأعمال: زهير سوكاك: "مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لموريس هالفاكس"، دورية تبين، مج9، ع33 (2020)، ص: 175-180؛ "حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي"، أسطور، ع11 (2020)، ص: 33-58؛ "السياسة والذاكرة الجمعية: علاقة تنافر أو تجاذب"، مجلة الناقد للدراسات السياسية، ع1 (2017)، ص: 35-58؛ "الهوية بين الكتابة التاريخية والذاكرة الجمعية: نحو نموذج ذاكراتي فلسطيني"، رؤى تربوية، ع27 (2008)، ص: 81-84؛ "الحركة الاحتجاجية والذاكرة الجمعية: حراك الحسيمة المغربية نموذجا"، إضافات، ع44-43 (2018)، ص: 90-91؛ "الذاكرة في الجائحة والجائحة في الذاكرة"، دورية تبين، مج9، ع36 (2021)، ص: 115-137. وقد صدر للكاتب سنة 2022 كتاب: مدخل إلى دراسة الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، منشورات مدارج، 2021. والذي يعد أول مرجع باللغة العربية في حقل دراسات الذاكرة الجمعية.

(30) تتمثل هذه الأعمال في: وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، بيروت، دار الطليعة، 2000؛ "الذاكرة من منظور مؤرخ"، مجلة تبين، مج9، ع33 (2020)، ص: 13-29؛ التاريخ والذاكرة والكتابة التاريخية: دراسة نماذج سايكس بيكو، الخلافة، ذاكرات طوائف لبنان"، أسطور، ع4 (2016)، ص: 13-24.

(31) محمد حبيدة، "التاريخ والذاكرة"، يتفكرون، ع2 (2013)، ص: 52-54؛ "التاريخ والذاكرة"، نشر في كتابه: بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات، الرباط، دار الأمان، 2016، ص: 153-168؛ محمد مرقطن، "ذاكرة المكان: أسماء القرى والمدن الفلسطينية ما بين الاستمرارية التاريخية والطمس الصهيوني"، دورية تبين، مج9، ع33 (2020)، ص: 31-54.

(32) عزمي بشارة، "في الذاكرة والتاريخ"، مجلة الكرمل، ع50 (1997)، ص: 45-51.

(33) «Histoire et Mémoire: L'historiographie Coloniale», *Insaniyat*, v1, no3 (1997), p : 53-69.

وقد ترجم في: فريد صوفي، "التاريخ والذاكرة: الإسطوريوغرافية الاستعمارية"، دفاتر مجلة إنسانيات، ع2 (2010)، على الرابط: <https://2u.pw/KT2TF69e>

(34) مسعود ديلم، "التاريخ في الجزائر بين إحياء الذاكرة والبحث الأكاديمي"، نشر في: التأريخ العربي وتاريخ العرب كيف كتب وكيف يكتب؟ الإجابات الممكنة، إعداد وتنسيق: وجيه كوثراني، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص: 779-806.

(35) عبد العزيز الطاهري، الذاكرة والتاريخ، المغرب خلال الفترة الاستعمارية (1912 - 1956)، الرباط، دار أبي رقرق، 2016؛ "الإستوغرافيا العربية المعاصرة بين التاريخ والذاكرة: دراسة في نماذج مختارة من مؤرخي الجيل الثالث لمدرسة الحوليات"، أسطور، مج4، ع7 (2018)، ص: 113.

(14) Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1997.

(15) François Dosse, «Entre histoire et mémoire: Une histoire sociale de la Mémoire», *Raison présente*, 128 (1998), p: 5-24.

(16) Paul Connerton, *how societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

(17) Peter Burke. «History as Social Memory», in: *Varieties of Cultural History*, Ithaca/ New York, Cornell University Press, 1997, p: 43-59.

(18) Joël Candau, *Mémoire et identité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

(19) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000.

(20) موريس هالبواش، الذاكرة الجمعية، دمشق/بيروت، تر: نسرين زهر، بيت المواطن للنشر والتوزيع، 2016.

(21) يان أسمن، الذاكرة الحضارية الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، تر: عبد الحليم عبد الغني رجب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

(22) جاك لوغوف، التاريخ والذاكرة، تر: جمال السيد، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

(23) بول ركور، الذاكرة التاريخ النسيان، تر: جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2009.

(24) نشرت الترجمة لأول مرة في مجلة: مجرة، ع3 (1996)، ص: 122-128. ثم ضمّنها في كتابه: الكتابة التاريخية التاريخ والعلوم الاجتماعية التاريخ. والذاكرة تاريخ العقلية، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2015، ص: 85-91.

(25) نشرت الترجمة لأول مرة في مجلة: مدارات فلسفية، ع6 (2001)، ص: 131-146. ثم ضمّنها في كتابه: من أجل تاريخ إشكالي ترجمات مختارة، القنيطرة، جامعة ابن طفيل، 2004، ص: 165-185.

(26) بيبير نورا، "الارتقاء العالمي للذاكرة"، تر: ميرفت أبو خليل، مجلة تبين، مج9، ع33 (2020)، ص: 129-139.

(27) جويل كاندو، الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

(28) بولو فرناندو دي مورياس فارياس، "التاريخ في معاكسة الذاكرة: النقوش والحوليات والرواية الشفوية ومواقع النسيان في الساحل المالي"، تر: حسين بويدي، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، مج13، ع26 (2021)، ص: 107-136.

(47) - من بينها: عبد الرحمن المودن وآخرون (تنسيق)، **الكتابات التاريخية في المغرب: الهوية والذاكرة والإسطوغرافيا**، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007.

(48) - Nassima Dris, *La ville mouvementée. Espace public; centralité et memoire urbaine á Alger*, Paris, L'Harmattan, 2002.

(49) - مجلة إنسانيات، مج 1، ع3 (1997)، ص 91.

(50) - مجلة قضايا إسرائيلية، ع36 (2009)، ص 130.

(51) - مجلة يتفكرون، ع2 (2013)، الملف من ص: 6-96.

(52) - مجلة تبين، مج 9، ع33 (2020)، ص 192.

(53) - بول ركور، **الذاكرة التاريخ النسيان**، ص: 33-34.

(54) - للتوسع راجع: المرجع نفسه، ص: 36-55. ومختصره في: بول ريكور، **"تمثل الماضي وكتابة التاريخ"**، نشر في: من أجل تاريخ إشكالي ترجمت مختارة، تر: محمد حبيدة، القنيطرة، جامعة ابن طفيل، 2004، ص: 165-167.

(55) - **اعترافات القديس أوغسطين**، ط4، تر: الخوري يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، 1991، ص: 201-219.

(56) - إبراهيم بوطالب، **"الذاكرة والتاريخ"**، ص: 15-17.

(57) - زهير سو كاج: **"مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لموريس هالبفاكس"**، ص: 176.

(58) - مارا ألبيرشت وباسل عكر، **"قوة التذكر: الأحزاب السياسية والذاكرة والتعلم من الماضي في لبنان"**، كسروان، جامعة السيدة اللويزة، 2013، ص: 10.

(59) - زهير سو كاج: **"مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لموريس هالبفاكس"**، ص: 177.

(60) - المرجع نفسه، ص: 177.

(61) - فرانسوا دوس، **"مفاتيح معاصرة في فهم سؤال التاريخ والذاكرة. ودور الاعتراف في ترتيب علاقة الذات بالآخر"**، حوار أجراه معه: محمد شوقي الزين، مجلة يتفكرون، ع4 (2014)، ص: 94. وانظر: زهير سو كاج: **"مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لموريس هالبفاكس"**، ص: 178.

(62) - إدوارد كار، **ما هو التاريخ**، تر: ريهام عبد المعبود، بيروت، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، 2018، ص: 9-10.

(63) - بيبير نورا، **"الذاكرة الجماعية"**، ص: 89.

(64) - المرجع نفسه، ص: 85-86. وأشار هنا أن بول ريكور أيضا يشير إلى غموض مفهوم الذاكرة الجماعية كما طرحه هالبفاكس مع إقرارهم جميعا بأهمية التنبيه إلى هذا البعد. انظر: بول ريكور، **"تمثل الماضي وكتابة التاريخ"**، ص: 168.

(65) - المرجع نفسه، ص: 86-87.

(66) - المرجع نفسه، ص: 87.

(67) - المرجع نفسه، ص: 87-88.

(68) - المرجع نفسه، ص: 88-89.

(69) - المرجع نفسه، ص: 89-90.

المغرب أنموذجا، نشر في: **التاريخ العربي وتاريخ العرب كيف كتب وكيف يكتب؟** الإجابات الممكنة، ص: 753-777؛ **"الذاكرة والتاريخ في مغرب الزمن القريب والراهن"**، أسطور، ع21 (2024)، ص: 120-141.

(37) - لطفي عيسى، **بين الذاكرة والتاريخ في التأصيل وتحولات الهوية**، الدار البيضاء، أفريقيا للشرق، 2015.

(38) - Mohamed Lazhar Gharbi, *«histoire et guerre de mémoire en Tunisie coloniale»*

نشر في كتابه: **المجال في المغرب بين التاريخ والذاكرة**، تونس، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2015، ص: 49-58 (القسم الفرنسي).

(39) - Abdelhamid Hania, *«Mémoire d'origine d'un lignage dominant le pouvoir local à Tozeur (XVIe- milieu XIXe s.)»*, in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*, Tunis : Pub. de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1993, 125-148 ; *«Mémoires d'origine et gestion communautaire de l'intégration en Tunisie (XVIIe-XIXe siècles)»*, *EtnoAntropologia*, 3 (1) 2015, p : 73-89.

(40) - إبراهيم بوطالب، **"الذاكرة والتاريخ"**، مجلة البحث التاريخي، ع1 (2003)، ص: 5-26.

(41) - جامع بيضاء، **"المكتبة والتاريخ والذاكرة الجماعية"**، مجلة البحث التاريخي، ع1 (2003)، ص: 34-40.

Jamaâ Baida, *«Le Maroc au 20° siècle entre histoire et mémoire»*, *Revue de la Recherche Historique*, n.1(2003), p : 49-55.

(42) - عبد الأحد السبتي، **"بين التاريخ والذاكرة الجماعية"**، مجلة البحث التاريخي، ع1 (2003)، ص: 27-34؛ **التاريخ والذاكرة أورش في تاريخ المغرب**، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2012.

(43) - محمد جادور، **"الخطاب التاريخي بين امتدادات الذاكرة وحدود التأويل"**، بصمات، ع1 (2006)، ص: 35-41.

(44) - ياسين يحيى، **"الذاكرة الجمعية موضوعا للبحث التاريخي دراسة في نماذج مختارة من مؤرخي الجيل الثالث لمدرسة الحوليات"**، أسطور، مج 4، ع7 (2018)، ص: 110-123.

(45) - كمال بوناب، **"التأريخ بين مطرقة الذاكرة الجماعية وسندان المعتقد في الاختيار"**، مركز دراسات الوحدة العربية،

على الرابط: <https://2u.pw/Tkf1tmpD>

(46) - عدنان القرسي، **"ذاكرة الدولة ومجالها بين الذاكرة والتاريخ: تونس والمغرب ما قبل الاستعمار"**، أسطور،

- (90)- المرجع نفسه، ص: 118-120.
- (91)- المرجع نفسه، ص: 122. ويؤكد هذا المعنى فيكتب في ذات الصفحة مستحضرا نماذج الدولة الشمولية المشخصة: "يعتمد خلود الفرد على ذاكرة الجماعة، فيدون الدولة تنهار الأطر الحاكمة للذكرى الاجتماعية، وبانهيار هذه الأطر تصبح الطرق موصدة أيضا أمام الخلود".
- (92)- بول ركور، **الذاكرة التاريخ النسيان**، ص: 136 وما بعدها.
- (93)- المرجع نفسه، ص: 143-144.
- (94)- زهير سو كاج: **"الحركة الاحتجاجية والذاكرة الجمعية"**، ص: 92.
- (95)- المرجع نفسه، ص: 92.
- (96)- المرجع نفسه، ص: 93.
- (97)- المرجع نفسه، ص: 93.
- (98)- يان أسمن، **الذاكرة الحضارية**، ص: 123.
- (99)- المرجع نفسه، ص: 145.
- (100)- المرجع نفسه، ص: 149.
- (101)- المرجع نفسه، ص: 124.
- (102)- المرجع نفسه، ص: 125.
- (103)- انظر شرح ذلك في: مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ط3، دمشق، دار الفكر، 1960، ص: 53 وما بعدها.
- (104)- يان أسمن، **الذاكرة الحضارية**، ص: 130.
- (105)- المرجع نفسه، ص: 137-138.
- (106)- المرجع نفسه، ص: 136.
- (107)- المرجع نفسه، ص: 136-137.
- (108)- المرجع نفسه، ص: 138.
- (109)- مثال ذلك: محمد غالم، **"ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين"**، إنسانيات، ع11 (2000)، ص: 11-23.
- (110)- أشير هنا إلى كتابيه: **الجهل تاريخ للظاهرة من منظور عالمي**، تر: بندر الحربي، بيروت، دار الرافدين، 2024؛ **علم الاجتماع والتاريخ**، تر: داوود صالح رحمة، دمشق، دار علاء الدين، 2007.
- (111)- مثل بيريك لذلك بعدة أمثلة، ومنها هيرودوت الذي كتب في مقدمة تاريخه: "هيرودوتوس الهليقرناسي يعرض في هذا الكتاب نتائج تحقيقه [في أسباب الحروب بين الفرس والإغريق] حتى لا يمحي الزمان ذكرى أفعال البشر وحتى لا يسقط في النسيان ما حققه الإغريق أو البربر من عظيم المآثر". ولقراءة في طبيعة هذا النوع من الكتابة التي يمكن توصيفها بـ التاريخ-الذاكرة راجع دراسة: الحبيب البلقوطي، **"الذاكرة والتاريخ في كتابات القدماء من خلال أمثلة نموذجية في الحضارات القديمة"**، روافد، 20(2020)، ص: 257-274.
- (70)- بيبير نورا، **"الارتقاء العالمي للذاكرة"**، ص: 130.
- (71)- المرجع نفسه، ص: 131-132، 137.
- (72)- المرجع نفسه، ص: 133-135.
- (73)- المرجع نفسه، ص: 139.
- (74)- حول المقاربة الصورولوجية في تفكيك الصور النمطية بين الأنا والآخر انظر: حسين بوبيدي، **"صورة المسلم في مذكرات أسرى إيالة الجزائر: مقاربة صورولوجية (1183-1253هـ/1769-1837م)"**، مجلة الإحياء، مج24، ع34 (2024)، ص: 404-409.
- (75)- صدر في هذا الموضوع العديد من الأوراق البحثية منها: علاوة عمارة، **"الشيخ مبارك الملي ومواجهة المشروع الفرنسي لكتابة تاريخ الجزائر"**، المواقف، 3 (2008)، ص: 93-102؛ علاوة عمارة، **"ملاحظات حول تاريخ الجزائر العام للشيخ عبد الرحمن الجيلالي"**، نشر في: الشيخ عبد الرحمن الجيلالي المؤرخ الفقيه ذو القرن، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2011، ص: 217-229، حسين بوبيدي، **"التاريخ في خدمة المشروع الإصلاحي ومدافعة التزييف الاستعماري: كتاب تاريخ الجزائر في القديم والحديث للشيخ مبارك الملي أنموذجاً"**، أعمال الملتقى الوطني: إسهام علماء جيل ومشايخها في الحركة الوطنية والثورة التحريرية المباركة، منشورات جمعية الوفاء والتواصل، 2016، ص: 187-211.
- (76)- بعد الاستقلال أصدر محمد الشريف ساحلي (1906-1989) سنة: 1965 كتابا يعبر عنوانه عن شواغل النخبة الجزائرية بمختلف أطرافها أمام التاريخ، وهو: *décoloniser l'histoire*
- (77)- باولو فرناندو دي مورايس فارياس، **"التاريخ في معاكسة الذاكرة"**، ص: 109.
- (78)- زهير سو كاج: **"الهوية بين الكتابة التاريخية والذاكرة الجمعية"**، ص: 83.
- (79)- انظر مثالا على فرنسة أسماء الأماكن: علاوة عمارة، **"القرى الاستعمارية بمنطقة قالمة: التسمية والتاريخ"**، المعالم، ع14 (2013)، ص: 8-22.
- (80)- باولو فرناندو دي مورايس فارياس، **"التاريخ في معاكسة الذاكرة"**، ص: 109-110.
- (81)- يان أسمن، **الذاكرة الحضارية**، ص: 87-88.
- (82)- المرجع نفسه، ص: 90-91.
- (83)- المرجع نفسه، ص: 99.
- (84)- زهير سو كاج: **"حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حضور غربي وقصور عربي"**، ص: 38.
- (85)- يان أسمن، **الذاكرة الحضارية**، ص: 87-88.
- (86)- انظر التفصيل في: المرجع نفسه، ص: 104-113.
- (87)- المرجع نفسه، ص: 101-104.
- (88)- المرجع نفسه، ص: 133، 133|158، 133|159.
- (89)- المرجع نفسه، ص: 116-118.

(112) - Peter Burke. «*History as Social Memory*», p: 43-44.

(113) - *ibid*, p: 45,47.

(114) - *ibid*, p: 47.

(115) - *ibid*, p: 55.

من المفيد الإشارة هنا إلى الدراسة التي أحال إليها، وهي عمل مميز في رصد آليات اشتغال الدولة في دمج الجماعات المختلفة في أمة واحدة وهي:

Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976.

(116) - حسين بويدي، "كتامة في نصوص القاضي النعمان: المعالم الفاصلة بين تدوين التاريخ واختراعه"، المعالم، 26(2023)، ص: 47.

(117) - المرجع نفسه، ص: 51.

(118) - انظر: قيس ماضي فرو، المعرفة التاريخية في الغرب، ص: 35-36. وراجع للتوسع من ص: 19-43 من ذات المرجع.

(119) - Peter Burke. «*History as Social Memory*»,

-54.53p:

(120) - *ibid*, p: 54.

(121) - *ibid*, p: 56.

(122) - *ibid*, p: 56-57.

(123) - زهير سوكاج: "حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية"، ص: 41.

(124) - فرانسوا دوس، "مفاتيح معاصرة في فهم سؤال التاريخ والذاكرة"، ص: 66-67. وأشار هنا إلى أن العديد من الأعمال قد صدرت عن الفرنسيين في مقاربة موضوع الذاكرة بعيدا عن هذه الوصاية السياسية نشير منها إلى:

Benjamin Stora, *La Gangrène et l'oubli: la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1991.

Pour une histoire franco-algérienne. En finir avec les pressions officielles et les lobbies de mémoire, sous la direction de : Frédéric Abécassis et Gilbert Meynier Paris, La Découverte, 2008.

James House et Neil Mc Master, *Paris 1961: Les Algériens, la terreur d'État et la mémoire*, Paris, Tallandier, 2008.

(125) - *ibid*, p: 57-58.

(126) - *ibid*, p: 58-59.

الإدارة المالية الفرنسية بالبلاد التونسية خلال عهد الحماية

الدكتور رضوان حدادي

باحث دكتوراه بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة/ الجمهورية التونسية

Mots clés: finance, Tunisie, France, impôts, économie, Paul Cambon

المقدمة.

تناول العديد من المؤرخين والباحثين التونسيين، تاريخ المعاصر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وخاضا في كل المسائل خوضا عميقا، إلا أن التاريخ الاقتصادي والمالي، وإن حظي ببعض الدراسات العميقة⁽¹⁾، فإنه ما يزال قطاعا خصبيا وخاصة في مجال دراسة التاريخ الطويل، باعتبار أن طرق هذا المبحث يعد السبيل الذي يمكن للباحث من فهم مجمل التحولات التي طرأت على الاقتصاد خاصة المسألة المالية خلال الفترة الاستعمارية.

لقد كان غياب هذا النوع من الدراسات، أحد أهم الأسباب اختيار الموضوع ومحاولة البحث فيه، خاصة وأن المسألة المالية، كانت المؤثرة بشكل حاسم في تاريخ البلاد سواء كان ذلك على المستوى الداخلي أو في علاقة تونس بمحيطها الخارجي.

لقد دخلت البلاد التونسية منذ بداية القرن التاسع عشر، ضمن مجموعة الدول والمناطق التي يدور حولها صراع علني وخفي، بين القوى الأوروبية المالية والاقتصادية والسياسية، وقد سعت هذه القوى وبوسائل مختلفة إلى مصالحها، عبر دفع بايات تونس إلى القبول بإمضاء معاهدات تجارية واقتصادية، ومنحها امتيازات كبرى.

وتزامن ذلك مع تدفق هام لرأس المال الأوروبي في شكل قروض ذات طابع ربوي ومضاربي.

لقد سعت كل الأطراف الأوروبية إلى تنافس حول البلاد التونسية وإلى توسيع نفوذها ومصالحها، بما يمكنها من فرض هيمنتها في النهاية ولئن آل الأمر خلال سنة 1881 إلى تفوق الأطراف الفرنسية، فإن التنافس ظل مستمرا، وأخذ

التلخيص: شهد القرن التاسع عشر تنافس القوى الأوروبية على شمال إفريقيا وذلك لموقعه الاستراتيجي، ونخص بالذكر البلاد التونسية التي محل اهتمام والتنافس من قبل إيطاليا وإنجلترا وفرنسا ولكن هذه الأخيرة ومنذ احتلالها للجزائر، بدأت تطلع لضم تونس لتزيد من توسيع مشروعاتها الاستعمارية، وكان لها ذلك من خلال احتلال تونس وفرض معاهدتي باردو والمرسى. وفرض سيطرتها الكاملة سعت إلى إلغاء القيود الدولية وأسست الإدارة المالية لتدبير مباشرة المداخل المخصصة لتسديد الديون وتراقب الاعتمادات الخاصة بالدولة.

كلمات المفاتيح: المالية، تونس، فرنسا، الضرائب، الاقتصاد، بول كامبون،

Résumé: Le XIXe siècle a vu les puissances européennes rivaliser pour l'Afrique du Nord en raison de sa situation stratégique, notamment la Tunisie, qui faisait l'objet de l'intérêt et de la concurrence de l'Italie, de l'Angleterre et de la France, mais cette dernière, depuis son occupation de l'Algérie, a commencé à aspirer d'annexer la Tunisie afin d'étendre davantage son projet colonial, et cela avait le potentiel de le faire, lors de l'occupation de la Tunisie et de l'imposition des traités du Bardo et de Marsa. Pour imposer son contrôle total, il a cherché à abolir les restrictions internationales et a créé l'Administration financière pour gérer directement les revenus affectés au paiement des dettes et contrôler les crédits de l'État.

أبعادا ومستويات أخرى تحولت وتغيرت بتحول الظرف التاريخي وقائعه والقوى العالمية المهيمنة.

إن البحث في مسألة الإدارة المالية الفرنسية بالبلاد التونسية خلال الفترة الاستعمارية وكيفية إصلاح المالية التونسية، تعتبر بمثابة الإشكالية الرئيسية لهذا العمل، إلا أنه تتفرع عنها مجموعة من تساؤلات وإشكاليات أخرى، فما هي مكونات هذه المؤسسة؟ وكيف تم إصلاح المالية التونسية؟ وكيف تحولت هذه الإصلاحات إلى الهيمنة على البلاد؟

لقد استند هذا العمل إلى مجموعة متنوعة في المصادر تتمثل في الوثائق الأرشيفية، وفي مقدمة ذلك وثائق الأرشيف المالي والاقتصادي، الصادر عن وزارة المالية والاقتصادية الفرنسية⁽²⁾. وتعتبر هذه الوثائق ذات أهمية كبرى بالنسبة لهذا المبحث أو هي ركيزته الأساسية، فهي تنتج تقريبا كل المعطيات المتعلقة بالاقتراض والاستثمار والأطراف المتداخلة فيها، غير أنها تشكو من بعض النقائص وبيئتها التداخل والتكرار، كما إن قسم هاما منها هو في شكل جداول وبيانات إحصائية، بحيث لا بد من تحليلها وتبويبها، وهي وثائق رسمية تعكس بالضرورة وجهة النظر الفرنسية.

ووقع الاعتماد أيضا على بعض الوثائق الأرشيفية الخاصة بوزارة الخارجية الفرنسية، ووثائق الأرشيف الوطني التونسي، واستفاد العمل من بعض المصادر الإخبارية والمنشورات، بالإضافة لا بد من العودة إلى مجموعة هامة من المراجع التونسية والفرنسية في شكل أبحاث جامعية ودراسات ومقالات منشورة وغير منشورة تتعلق بهذا الموضوع سواء بشكل مباشر وغير مباشر، وهو ما مكن من الإلمام ببعض الجوانب والتفاصيل، وإثراء العمل ككل.

1 -الوضعية المالية بالبلاد التونسية قبل انتصاب الحماية الفرنسية:

يقوم النظام الحكم في الايالة التونسية على التوارث بين الأسرة الحسينية، ويحكمون البايات حكم مستقلا عن الدولة العثمانية، حيث تعاقبت العديد من البايات عليها وقاموا بالعديد من الإصلاحات للنهوض ومواكبة الحداثة، ومن أهم ما صدر عهد الأمان في سنة 1857م وكذلك دستور 1881م، لكن ما تعاقبت عنهما هو ارتفاع المجبى التي كان لها صدى كبير في انتشار انتفاضات شعبية وكذلك إسراف

البايات مما عرض البلاد إلى أزمة مالية حادة أدى ذلك إلى اقتحام التدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية. لذلك كانت منافسة بين الدول الأوروبية كإيطاليا وبريطانيا وفرنسا يتسابقون للاستحواذ على الامتيازات والنفوذ في البلاد ولكن فرنسا كانت أكثر تطلعا للاستيلاء عليها.

أ - سياسة البايات:

توسع النفوذ الاستعماري في البلاد التونسية من خلال الامتيازات، خاصة فرنسا وفق معاهدات سنة 1824م و 1830م وإلى سيطرة الرأس المال الأجنبي على التجارة الخارجية وإغراق الأسواق المحلية بالبضائع الأوروبية ونهب خيرات البلاد من المواد الأولية والغذائية لتزويد الصناعات الأوروبية بها⁽³⁾.

وخير دليل على ذلك هو النمو الهائل الذي عرفته التجارة الخارجية خلال تلك الفترة أدت إلى تضاعف الواردات بين 1816م و 1826م، بينما تطورت الصادرات خلال نفس الفترة بنسبة 46% ولقد بدأ الميزان التجاري يشكو عجز منذ الثلاثينات القرن التاسع عشر التي أقيمت على أساس التبادل غير المتكافئ وهي مظهر من مظاهر استغلال البلاد من قبل الرأس المال الأجنبي إذا كانت تونس تصدر مواد تبيعها بأبخس الأثمان وتشتريها من جديد في شكل مواد مصنعة بأسعار باهضة جدا⁽⁴⁾.

ولقد زاد إرهاب اقتصاد البلاد وتعميق تبعيتها للبلدان الاستعمارية سياسة "الإصلاحات" التي انتهجها البايات والتي هي في الحقيقة الأمر سياسة تبذير لملايين من الريالات في مشاريع لا تدفع عن البلاد ضرر ولا تجديها نفعا ولا تساهم بأي قسط في توفير مواد جديدة لثروة بل تزيد في تكبيل اقتصاد البلاد.

فلقد بادر أحمد باي (1838 - 1855) بإذفاق أموال طائلة لإعادة تنظيم الجيش الذي لم تكن له فائدة إلا في مكافحة الجماهير وتجنيد لسلب الأهالي من الفلاحين عن طريق الضرائب المباشرة وغير مباشرة وافتكك أراضيهم بالقوة وإحلال الخراب بالمدن والأرياف. ولقد تطلبت هذه العملية مبالغ طائلة إذ كانت ثلثا ميزانية الدولة يذهبان لسد النفقات العسكرية، مما أدى إلى ارتفاع الضرائب. كما خصصت أموال هائلة للإنفاق على القصر وكذلك قسم هام من الميزانية

كان مخصصا الى إنفاق على بذخ الباي وحاشيته وترفعهم ولقد كدّس الباي ثروات ضخمة افتكوها قسرا من الشعب وأنفقوها لتشييد القصور الفخمة وشراء الهدايا النفيسة⁽⁵⁾.

واستغل الرأسماليون الأجانب جميع الامتيازات بسرعة فائقة وكانت فرنسا تفضل نظام الامتيازات وتحلّ مركز الصدارة في السيطرة على البلاد إذا كانت تجارتها مع البلاد تتطور بانتظام وبلغ حجمها تقريبا حجم تجارة جميع البلدان الأخرى. وتحصّلت الشركات الفرنسية على صفقات مربحة.

ب - القروض التونسية:

اضطرت الولاية التونسية إلى البحث عن موارد جديدة باعتبار أن مداخل الدولة لم تعد كافية لسد حاجياتها اليومية إلى جانب دفع فوائد القروض الداخلية والخارجية التي أثقلت كاهل الأهالي. فمنذ البداية لجأت الدولة إلى القروض الداخلية ذات الفوائد المرتفعة لا تقل عن 12% وكانت تقرض من كبار الإقطاعيين من وسطاء والسماسرة مبالغ مالية هامة مقابل إعفائهم مدى الحياة من الجباية مع إعطائهم امتيازات كبيرة، ولم تف القروض الداخلية بالحاجة، فالتجأت إلى القروض الخارجية المجحفة التي أدت إلى الاستعباد المالي للبلاد.

ولقد كانت البلاد على وشك الإفلاس سنة 1863م فاستغل اتحاد البنوك الفرنسية هذا الوضع وعرض على الباي قرض مقداره 39 مليون وأبرمت الاتفاقية اللازمة لذلك في 6 ماي 1863م وغير أنه تبين إن هذا القرض في الواقع سوى سرقة واضحة فحوالي 20 مليون منها في شكل بضائع فاسدة ولم يستلم الباي منها فقط إلا 6 مليون فرنك منها 4,2 مليون حالا تسديد أقساط الدين الجاري واستحوذ على مليون فرنك واستولى خزندار وأعوانه على البقية وقد أعطى الباي ضريبة المجبى المقدرة ب 5 مليون فرنك سنويا كضمان لهذا القرض والتزمت تونس وفقا لاتفاقية بدفع 65 مليون فرنك طيلة 15 عاما (أي 2,4 مليون).

وخصصت مبالغ أخرى من القروض لدفع فوائض القروض الأصلية، أما الجزء الضئيل الذي كانت تستلمه فقد كانت تبذله في مشاريع لا قيمة لها.

أدى هذا لوضع إلى تكبيل البلاد بالديون الخارجية وتعميق تبعيتها لسوق الرأسمالية العالمية واستعبادها ماليا من قبل

دول الاستعمارية وتحولها نهائيا إلى شبه مستعمرة في بداية الستينات.

ج- الضرائب التونسية:

كانت الضرائب التونسية ثقيلة جدا، وتسلبت على الأشخاص والمنتجات الفلاحة والبضائع التجارية. وهناك صنفين من الضرائب : ضرائب مباشرة وضرائب غير مباشرة.

- **الضرائب المباشرة** : تشمل هذه الضرائب المجبى والعشر والقانون.

- **المجبى**: أقرها محمد باي سنة 1856م. وتسلبت هذه الضريبة على السكان الذكور البالغين، باستثناء أصيلي تونس والقيروان وسوسة والمنستير وصفاقس والجنود المنتدبين والقدامى والطلبة ورجال الدين وأعوان الباي والعجز⁽⁶⁾. ولقد كانت هذه الضريبة ثقيلة جدا وتمثل أكبر قسطا من عائدات الحكومة. وعندما تم مضاعفتها أثارت حفيظة السكان في سنة 1863م وأدت إلى انتفاضة سنة 1864م⁽⁷⁾.

- **العشر**: وهي ضريبة تدفع على الحبوب وتشمل بالدرجة الأولى سكان سهول مجردة وجهة تونس⁽⁸⁾.

- **القانون**: وهي ضريبة تدفع على أشجار الزيتون والنخيل وتدفع نقدا على كل شجرة في الساحل والجريد، أما في الوطن القبلي وضواحي مدينة تونس فقد أخذت شكل أداء على المحصول⁽⁹⁾.

تمثل هذه الضريبة حوالي نصف ميزانية الولاية.

ولم تكن هذه الضرائب موزعة توزيعا عادلا بل كانت تسلبت على الفئات الفقيرة والكادحة من السكان.

- **الضرائب الغير مباشرة**: وهي ضرائب تفرض على التجارة، ولقد استغلت الحكومة سهولة جمعها لمضاعفة الاداءات، وتشمل المحصولات والرسوم الجمركية والازمات.

- **المحصولات**: وهي أداء محلي تضم المكوس على اختلاف أنواعها والخزوبة على الكراء. تفرض هذه الضريبة على المنتجات الفلاحة وتربية الماشية والصناعات التقليدية خاصة الحبوب والحبوب والصوف والجلود. كانت تمثل مورد هام بالنسبة للحكومة⁽¹⁰⁾.

المسائل التي تتعلق بالإدارة المالية كجباية الضرائب المخصصة لنفقات الدولة أو إعداد ميزانية البلاد.

وتفوض اللجنة المالية الدولية مجلسا إداريا للتصرف في المداخل الخاصة بتسديد الديون، وكان هذا المجلس يتألف من خمسة أعضاء: عضو تونسي يتم تعيينه من اللجنة التنفيذية، وأربعة يمثلون مصالح المقرضين (فرنسي وإنجليزي وإيطالي وأوروبي آخر من أي جنسية). ويعمل المجلس الإداري تحت إشراف اللجنة التنفيذية ولجنة المراقبة التي ترفع تقريراً حول تصرفه إلى اللجنة المالية الدولية.

أما مصلحة الجمارك لم تكن من مشمولات هذا المجلس، لأن اللجنة المالية رأت أن تسند مهامها إلى موظف خاص وذلك نظراً لأهميتها. وكان أعضاء المجلس الإداري شأنهم شأن مدير الجمارك من التجار المنشغلين بمصالحهم الخاصة. وكانوا يجهلون كل شيء عن الإدارة المالية مما جعل الأعداء لتابعين لهم يتصرفون بصفة تكاد تكون مطلقة.

غير أن اللجنة الدولية غير مكترثة بمصالح البلاد التونسية وكان دورها في واقع الأمر ينحصر في واقع الأمر الدفاع مقرضي الباي وتأمين ديونهم. وتحصل المقرضون على نسبة فائض سنوي قدره 5% أي ما يقابل 25 فرنكا على سهم كل بقيمة 500 فرنكا وذلك بالنسبة لجميع سنداتهم بين سنتي 1871 و1877م. وفي حالة عجز في المداخل المخصصة لتسديد الديون تجبر الحكومة التونسية على تغطيته بخصم جزء من اعتماداتها الخاصة. علاوة على ذلك فإن اللجنة المالية لا تسمح بأي تغيير في نظام الضرائب، تفادياً لكل ما ينجم عن ذلك من أخطار.

3- الإدارة المالية الفرنسية بالبلاد التونسية :

أ- انتصاب الحماية وإلغاء اللجنة المالية الدولية:

كانت فرنسا تبذل جهودها على إلغاء اللجنة المالية الدولية وذلك لتركيز الحماية الفرنسية بتونس، حيث تدير مباشرة المداخل المخصصة لتسديد الديون وتراقب الاعتمادات الخاصة بالدولة، وحتى أن الباي لا يعقد أي بامتياز دون موافقتها.

وسعت إلى تصفية الديون التونسية وإرجاع القروض للدائنين، لذلك تعهدت فرنسا بموجب معاهدة باردو المبرمة مع الباي التي تنص على "تنظيم مالي للإيالة الذي يكفل القيام

وتخضع البضائع التونسية عند تصديرها لرسوم جمركية مشطة جداً، نتيجة للامتيازات الممنوحة للقوى الأوروبية التي لا تخول للحكومة التونسية فرض على البضائع الأجنبية عند استيرادها سوى ضريبة لا تتجاوز 8% من قيمتها⁽¹¹⁾.

وكانت هذه الضرائب مشطة بالإضافة إلى كونها لا تخدم مصالح البلاد ذلك أن أغلب مداخل مخصصة لتسديد ديون الباي. ولم تكن في الواقع تحت نظر الحكومة بل كانت خاضعة لنفوذ أجنبي.

2 - انتصاب اللجنة المالية الدولية بالبلاد التونسية:

تخضع المالية التونسية منذ 1860 م إلى الرقابة الأجنبية (فرنسا وإيطاليا وبريطانيا) وأمام عجز الحكومة التونسية على تسديد ديونها، واتفقت هذه الأوروبية على جعل المالية التونسية تحت نفوذها حتى تحمي مصالح مواطنيها مقرضي الباي. وبالضغط منها أسس محمد الصادق باي سنة 1869 م لجنة المالية الدولية وحددت خصائصها بمقتضى قانون صدر سنة 1870م⁽¹²⁾. تتركب هذه اللجنة من تونسيين وأجانب وتمتد من سنة 1870 إلى 1884م وهي تهتم بك المسائل المالية للإيالة من نفقات الدولة وتسديد الديون ولا يستطيع الباي إمضاء أي اتفاقية دون موافقتها.

وتضم هذه اللجنة جهازين أساسيين:

أ- **اللجنة التنفيذية** : وتتألف من ثلاث أعضاء وكان يرأسها الوزير الأكبر بمساعدة عضو تونسي، ومتفقد المالية فرنسي يعنه الباي. وتمثل هذه اللجنة الجهاز المركزي لإدارة مكلفة بجباية الضرائب لتسديد الديون التونسية⁽¹³⁾.

ب- **لجنة المراقبة**: وتتركب من ستة أعضاء منتخبين يمثلون مقرضي الحكومة التونسية : اثنان من فرنسا واثنان من إنجلترا واثنان من إيطاليا ولها الحق في مراقبة اللجنة التنفيذية، والتثبت فيها، والمصادقة عليها إن اقتضى الأمر⁽¹⁴⁾.

وتعقد اللجنتان اجتماعات مشتركة إما لمناقشة المسائل التي تمس بالمداخل المخصصة لتسديد الديون، أو النظر في مطالب الباي المتعلقة بمنح امتيازات أو إبرام اتفاقيات قروض، وكانت القرارات تتخذ بأغلبية الأصوات، إلا أن اللجنة التنفيذية كانت هي المؤهلة الوحيدة في الخوض في

بمصالح الدين العمومي وضمان حقوق الدائنين" وكذا اتفاقية المرسى على ما توليه فرنسا من أهمية للمسائل المالية هذا أما نصت عليهم في بنودها الثاني والثاني بالتالي تم ذكرها سابقا(15).

تحملت سلطة الحماية تنظيم المالية التونسية والإشراف عليها وحرص على ذلك فحاول بول كامبون(16) الحصول بسرعة على إلغاء اللجنة المالية الدولية التي تم حلها في 02 أكتوبر 1884م وحلت محلها مؤسسة فرنسية ألا وهي "الإدارة العامة للمالية" التي أحدثت بمقتضى الأمر المؤرخ في 1 فيفري 1882م ولكنها لم تشرع في عملها إلا في 18 أكتوبر 1884م(17).

ويشرف على تلك المؤسسة مفتش فرنسي للمالية معين بمرسوم بصفته مدير عام للمالية ومكلف بالاضطلاع بمهام وزير الباى للمالية ومعه مدير عام مساعد، بحيث تجمع "الإدارة المال" في يديها، منذ إحداثها كافة المصالح المالية القائمة بما في ذلك المصالح المشرفة على نقابة الدائنين.

ب- الإدارة المالية الفرنسية بالبلاد التونسية :

تأسست الإدارة المالية بمقتضى قرار 4 نوفمبر 1882م، وقع تعيين ديبين (Depienne)(18) منذ 13 أكتوبر 1884م على رأس هذه الإدارة حيث كان مساعد رئيس اللجنة المالية ، وبهذه الصفة كان يشرف على كل المصالح التي أوجدها قرار 2 أكتوبر 1884م، إذ وقع تعويض المجلس الإداري المكلف بجمع المداخل المخصصة لتسديد الديون بإدارة الادعاءات المختلفة التي كلفت بجباية الضرائب المباشرة والغير مباشرة والغير ملزمة وقد أسندت مهام الإدارة إلى روسو (الرئيس السابق للمجلس الإداري).

أما إدارة الجمارك فقد عهد بها إلى فرنسي آخر لوروا (Leroy)(19) الذي كان متقدا لأحد مصالح المالية الجزائرية ، لكن هذه الإدارة لم تخضع لمراقبة فرنسا الفعلية ، إذ كانت تضم عدد لا بأس من العناصر الأجنبية وخاصة الايطالية، وحتى بعد إلغاء اللجنة المالية، فان هؤلاء الأعوان قد واصلوا تشجيعهم لعمليات التزوير والغش محتمين في ذلك بما يخوله نظام الامتيازات لممثلي الدول الأجنبية من الإعفاء من الأداءات الجمركية وهذا الأمر قد أعاق تنظيم

مصلحة الجمارك وخلق مشاكل كبيرة للإدارة المالية الجديدة(20).

أنشأت إلى جانب ذلك في 2 أكتوبر 1884 م مصلحة الخزينة العامة، وعين على رأسها قابض مالية العام، وهو فرنسي أيضا، وقد تسديد الدين الجديد (4%) وتصفية الدين القديم الذي يبلغ فائضه 5% وكما وقع الاحتفاظ بنظام اللزومات والإبقاء على الإدارة التونسية المكلفة بجباية الضرائب وعلى كل أعوانها من قياد مشايخ ، إلا تم تعيين متفقدين ماليين تونسيين لمراقبة هذه العمليات(21).

كما تشمل المديرية العامة للمالية الإيرادات من الخزينة التونسية، باستثناء البريد والبرقيات التي يستردها وكلاء الديوان مباشرة، وكذلك دفع جميع المصاريف العمومية من قبل الفقراء.

يرأسها مدير المالية ويساعده نائبه ونائب المدير. وتتكون الادارة المالية من الخدمات التالية: الإدارة المركزية، حصيلية الأموال العامة، مديرية الاحتكارات، قسم الاشتراكات المتنوعة، دائرة الجمارك، إدارة المجال، القيادات والشيوخ، مفتشي المالية ومحافظي ملكية الأرض.

تقوم الإدارة المركزية بإعداد وتسيير الأعمال الموكلة إليها من قبل المدير المالي. وتضمن تحت سلطته، أن تقوم جميع الإدارات التابعة بتنفيذ تعليماتها وبروح الوحدة والانسجام والتضامن، التي هي ضرورية للإدارة المالية الجيدة.

وتضم الإدارة المركزية خمسة أقسام فرنسية مسؤولة: القسم أول هيئة عامة للخدمات المالية والمحاسبة العمومية للخزينة التونسية وكافة الأمور المتعلقة بالديون والقائمة المدنية والعمل. أما والقسم الثاني، وكلاء المؤسسات المالية والاحتكارات وكلاء الجمارك ومسائل الطوابع والسجل. أما القسم الثالث، المساهمات المتنوعة، (المقتنيات ، التراخيص، ضرائب الإيجار...)، وإنشاء قوائم الضرائب المباشرة، وإدارة المنطقة المخصصة للخدمات العامة؛ أما القسم الرابع وهي جميع منازعات السلطات المالية التونسية والمراسيم والقرارات النهائية المتعلقة بالشؤون المالية. وأما القسم الخامس هو تحصيل الضرائب المحلية والمحاسبة بتعاون قسم عربي مع كل من الأقسام الفرنسية الخمس.

إن جباية الضرائب العمومية هي في الواقع مسؤولية عن مركزية جميع الإيرادات التي يحققها جميع المحاسبين في الأموال العامة للدولة التونسية ، بما في ذلك البريد والبرقيات وجميع المصاريف العمومية ولا سيما الديون التي تديرها بنفسها في تونس أو باسمها باسم جميع نقاط التراب التونسي أو حتى في فرنسا ؛ ان جميع الخزائن العامة ليس لديها أموال كافية للوفاء بهذه المدفوعات. وهذا القسم هو مسؤول عن الإشراف على جمع وحساب الأموال، والتي تكون جميع التسجيلاتها الخاصة به؛ وهو وحده الذي يدير إيرادات ونفقات الميزانية الاستثنائية وميزانية الموارد الخاصة.

وفي أخيرًا ، هذا القسم هو مسؤول عن الإبداعات والإرساليات الناتجة عن الإجراءات أمام المحاكم المحلية؛ ويدير الضمانات وكذلك الأموال المودعة في حساب جاري للإيرادات العامة للمصالح التونسية؛ إنه يقوم بمركزية عمليات مصلحة الضرائب الفرنسية وقد أوكلت إليه إدارة موارد .

وتم إنشاء مديرية الاحتكارات اعتبارًا من 1 يناير 1891م . ويضم التبغ والمساحيق والملح، وتدار من قبل مديرية مساهمات.

وتم إنشاء ادره الديوانة والمساهمات المتعددة في 13 أكتوبر 1881م، عندما تم إلغاء إدارة الامتيازات. فإدارة المساهمات المتنوعة مسؤولية عن استرداد وحقوق براءات الاختراع وحقوق الطوابع والتسجيل وحقوق نقل الملكية وحقوق المحصولات.

وتتولى إدارة الجمارك مسؤولية تحصيل الرسوم الجمركية والرسوم البحرية والمنتجات السمكية.

ان مسؤولي المجال عن إدارة المجال الخاص وتظل المديرية العامة للأشغال العمومية مسؤولية بشكل حصري عن المجال العام وعن موظفي الأوروبيين مقيمين في تونس وفي المناطق الأخرى، ويتم ممارسة وظائف مسؤول المجال من قبل الحكام أو حكام الأقاليم.

وتم نقل إدارة المجال تدريجياً من المديرية العامة للمالية إلى مديرية الزراعة. في البداية، كان المجال الريفي أو الاستعماري فقط خاضعاً للنقل ؛ ولكن ، منذ الأول من يناير ، تم وضع المجال الحضري أيضًا في اختصاصات

الزراعة . وبعد المرسوم الصادر في الأول من ديسمبر 1897م تم إنشاء الصندوق الاستثنائي للاستعمار وإعادة توظيف الدولة. وتظل المديرية العامة للمالية هي المسؤولة وحدها عن إدارة المنطقة التي تم نقلها إلى الخدمات العامة، ولكنها مسؤولة عن استرداد جميع منتجات الدولة ، سواء كانت أصولاً يديرها من البضائع أو المنافع العامة المدارة.

ولقد كان المتعاونون موجودين دائماً، بغض النظر عن المسؤولين الإداريين والموظفين القضائيين والماليين. يتحصلون على المكافأة مقابل هذا اللقب. وما يلفت انتباه انهم كانوا يشغلون وظائف إدارية وقضائية: بصفتهم وكلاء ماليين، فهم ليسوا مسؤولين فقط عن أعمال التعداد التحضيري لقوائم المذشأة، ولكن أيضًا جمع الضرائب. وهم محاسبون حقيقيون يخضعون لتقرير ديوان المحاسبة بشكل دوري بحساب معاملاته. ومع ذلك، فإن ما يميز دورهم هو أنهم يعملون فقط نيابة عن الإيرادات الضريبية العامة، ومساهمتهم الكاملة هي التحكم في الإيرادات المحاسبية وتوجيهها. تصبح هذه الوصفات ملونة بعد التمرين بالنسبة للمنتجات الحكومية والمتنوعة، يقومون باستخراج إيصالاتهم من الملفات الخاصة بالمقابلة، والتي يتم فصلها عنها في كل إيصال، بالإضافة إلى الإيصال المقدم إلى الدافع، ويرسلونها شهرياً إلى الإدارة العامة للمالية.

ويخضع القادة المصنّفون ضمن الإدارة العامة للمالية والإيصالات العامة لفحوصات غير معلنة أو متعمقة من قبل مفتشين خاصين معارين لهذا الغرض من قبل الإدارة العامة، والذين يذهبون إلى الموقع للتحقق من تقدم عمليات التحصيل والمحاسبة، ولضمان عدم إجراء إيصالات لن يتم سدادها إلى الخزانة. ويعد المفتشون أحد أهم العناصر في تنظيم التمويل. وقد قدمت مهمتهم مساهمة فريدة في تنظيم عمليات الجمع الضرائب .

وتتم الحفاظ على ملكية الأرض من قبل المسؤول عن تنفيذ قانون 1 يوليو 1885م بشأن ملكية الأراضي في تونس ، وكذلك السكرتير بصفته موظفًا عمومياً. ولكنه أيضًا محاسب في الخزينة ويتبع التوجيه العام للمالية، بسبب ما يجمعه للدولة في تسجيل الرسوم والتأكد من أن السندات المنتجة عند الإيداع قد دفعت الرسوم المستحقة للخزينة.

ويتم تعيين موظفي الإدارة المركزية من بين نخبة الخدمات التابعة للخدمات الخاضعة للإدارة العامة لها مديرين أو رؤساء خدمات تلفزيونية، ومعارين من المديرين التنفيذيين لإدارة الإدارة الحضرية ويساعدتهم كتلة الإدارة أو المحررين؛ ويشمل الموظفون الذين تم وضعهم بموجب أوامرهم وكلاء التفتيش والمراقبة وكلاء التحصيل والوكلاء النشطين أو التنفيذيين.

ويتولى وكلاء المراقبة، نيابة عن المدير الذي يمثلونه، التحقق الفوري من انتظام العمليات ووكلاء التحصيل أمام ديوان المحاسبة التونسي؛ وتتمركز عملياتهم في كل قسم من قبل المتلقي الوكيل

للتأكد من التنفيذ أو الخدمة النشطة، سواء كانت تتعلق بإجراءات مادية قبل التحصيل أو بعده، أو مراقبة المواد الخاضعة للضريبة ورابطة وكلاء جميع الإدارات في العمل المشترك للإدارة العامة.

ولضمان الخدمة عملت للشؤون المالية العامة على توزيع صلاحيات مختلفة إلى وكيل خاص كما هو الحال في فرنسا. ولتلافي هذا الخطر، نصت القاعدة على أن جميع الوكلاء الماليين في تونس في دوائر معينة (احتكارات، مشاركات مختلفة، جمارك، إلخ) مدينون بمساعدتهم.

كل هذا من أجل العمل المشترك للإدارة العامة، وبالتالي يمكنهم أن يكونوا مسؤولين عن السلطات حتى لو كانوا غرباء لخدمتهم، وفقاً لاحتياجات المنظمة.

من خلال التطبيق الأول لهذه القاعدة، طلب من جميع المحاسبين في الصناديق الاستثنائية، بما في ذلك القادة، المساهمة في دفع المصاريف العامة نيابة عن المتلقي العام للأموال، بحيث يكون لدى الوصاية عدد كبير من دافعي الأموال المتناثرين. في معظم النقاط النائية من الإقليم، تم تزويد المستفيدين، الذين اضطروا لدفع مبالغ كبيرة بشكل خاص، وبأموال احتياطية حيث يمكنهم الاحتفاظ بما يكفي من المال لتلبية احتياجات دائرتهم الانتخابية. وبالمثل، كان محصول الجمارك وأمناء المخازن الاحتكاريون مخولين عند الاقتضاء بصلاحيات مختلف محصلي الضرائب على العكس من ذلك، ويمتلك المحصلون مساهمات احتكارية مختلفة ويمكن تحميل عاداتهم في المستودعات.

وقد أدت هذه المنظمة، الخاصة جداً بتونس، إلى مرونة وسرعة ملحوظة، مع إمكانية طلب أكثر العمليات تنوعاً من الوكلاء الماليين. على وجه الخصوص، ربما ارتبطت مؤخراً بالتحويلات اللازمة للتجارة المحلية. من خلال تحويل الأموال من الخزينة العامة، تتيح دائرة الشؤون المالية للبنوك والتجار الأموال التي يحتاجونها في إطار الرقابة، وعلى العكس من ذلك، تجعلهم يحتفظون في تونس بالأموال التي يدفعها مراسلوهم في الخزائن العامة الخارجية.

ج-السياسة المالية الجديدة المتبعة:

بعد تركيز الإدارة الجديدة بات من المنتظر أن يقع إصلاح النظام الجبائي الذي أجمع كل ملاحظي الولاية على أنه يخدم اقتصاد البلاد. وتسلب الضرائب على الفئات الفقيرة والكادحة من السكان، فكانت ثقيلة جداً عليهم. أما جبايتها قد استباحوا كل الطرق الفاسدة وذلك على حساب مداخل البلاد. وكشرط لتطوير اقتصاد البلاد التونسية، عملوا منذ البداية على تخفيض الأعباء الثقيلة الملقاة على الأشخاص والقطاع الفلاحة وجميع المنتجات الزراعية والصناعية⁽²²⁾. وعملت فرنسا على تشجيع قطاعي على الفلاحة والصناعة وتسهيل تصدير منتجات الولاية إلا أنه لما تمس الضرائب المباشرة برغم أنهم لم تكن في صالح الاقتصاد البلاد، ففي حقيقة الأمر فإن الدافع الرئيسي للإبقاء على هذا النمط يمكن في نظام الحماية نفسه، لأنها كانت ترى فرنسا إن تنظيم الولاية لا يجب أن يتم على حساب الميزانية الفرنسية لذلك أبقت على كل الضرائب القديمة حتى تضمن البلاد نفقاتها وتسد ديونها من خلال إمكانياتها الخاصة⁽²³⁾.

وهكذا أبقت السلطة الاستعمارية الضرائب المباشرة على حالتها، حتى وإن غضت الإدارة المالية الطرف عن بقايا "المجبى" التي لم يدفعها السكان فإنه لم يقع تخفيض هذه الضريبة التي كانت تقدر في سنة 1883م بـ45 ريال وربع وحافظت على نفس القيمة إلى غاية 1886م. كما تمت المحافظة على قيمة ضريبة العشر التي كانت تقدر في بداية 1883 بـ5 روبيات قمح و5 روبيات شعير بالنسبة للماشية، بل عرفت هذه الضريبة زيادة طفيفة لأن نفقات الجمع والإيصال قد بلغت 5 ريالات و14 خروبة وفي سنة 1886 م بعد أن كانت 5 ريالات في سنة 1883م⁽²⁴⁾.

ولم تعتبر سلطة الحماية الضرائب مفرطة بل كانت ترى أن المشكل يكمن أساسا في طريق جمعها، غير أن أهداف الاستعمار بعيدة المنال في أواخر 1886م، فمسألة المساواة بقيت مجرد سراب كما بقيت الضرائب غير موزعة توزيعا عادلا بل أنها مسلطة على الفئات الكادحة دون غيرها⁽²⁵⁾. يسمح نظام اللزمة بكل أشكال الظلم والتسلط، كما إن الإدارة الجديدة لم تتمكن من القضاء على مظاهر فساد السائدة منذ القرون. وقد حدد Robot⁽²⁶⁾ الوزير الخارجية الفرنسية في تقرير الذي رفعه إلى رئيس الجمهورية سنة 1890م معالم السياسية التي اتبعتها فرنسا فيما يتعلق بالمشاكل المنجزة في عملية جمع الضرائب⁽²⁷⁾.

وهكذا يتضح أن إصلاح النظام الجبائي وطريقة جمع الضرائب كفيل وحده بالخروج من هذه الوضعية المتردية، غير إن عملية إلغاء نظام اللزمة وتخفيض الضرائب المباشرة والمحصولات وضمنان صيرورة الجبائية، غير أن سياسة نظام الحماية ترمي بخلاف ذلك إلى تنمية المداخل ولبلوع هذه الغاية كان عليها أن تحافظ على النظام الجبائي المعمول به في البلاد التونسية، وان تمنع الجباة من نهبهم لخزينة الولاية. وفي هذا المجال يمكن القول بأن السلطة الفرنسية قد حققت نجاحا واضحا إذا ما راعينا نمو الذي عرفته الميزانية منذ إلغاء اللجنة المالية الدولية⁽²⁸⁾.

وصارت الميزانية منذ انتصاب الحماية توضع بصفة منتظمة، وهي تشمل ثلاث أقسام: "مقايض ومصاريف الدولة العادية"، "المقايض المتأتية من الموارد الاستثنائية والخاصة والمصاريف المقابلة لها"، "المقايض المخصصة لدفع المصاريف العادية" أو الاستثنائية أو الخاصة والتابعة لسنوات المنصرمة".

وينقسم كل عنوان من عناوين ميزانية المقايض الثلاثة إلى أبواب تتعلق بمختلف أنواع الأداءات والمداخل والإيرادات. وينقسم كل باب إلى فصول وذلك حسب نوع أو غرض الأداء والمدخول والإيراد. وينقسم كل نوع من عناوين ميزانية المصاريف إلى أبواب يتعلق كل واحد منها بمصلحة من المصالح العمومية.

ومن القواعد الأساسية التي يتبعها نظام الحماية هو تحقيق التوازن بين المقايض والمصاريف والاستقامة المالية.

إن التنظيم المعقد لدوايب الدولة المالية وكثرة القوانين التي تخضع لها الإدارة ومراقبة الأموال العمومية وصرامة تلك الأوامر، فهي دليل على حرص سلطة الحماية على عدم الرجوع البلاد إلى الحالة التي كانت عليها في عهد الصادق باي. وبفضل هذه الصرامة وهذا الانضباط في الميدان المالي، بالإضافة إلى تطبيق أساليب إدارية حديثة والتعرف على الوضع السائد في البلاد على أحسن وجه ممكن، وحماس السلطة الإقليمية، أمكن لا فحسب تحقيق التوازن بين المقايض والمصاريف بل الحصول على فوائض تتراوح بين 10% و 15% وتفوق هذه النسبة أحيانا.

يتولى رؤساء المصالح العمومية كل سنة إعداد ميزانية الإدارات التي يشرفون عليها. ثم يتم تجميع كافة المشاريع من طرف المدير العام للحماية الذي يضيف إليها ميزانية المقايض وذلك للإعداد كامل مشروع الميزانية العامة للدولة. يتم إقرار الميزانية بمقتضى أمر علي يدرج في في "الرائد الرسمي التونسي" ومنذ ذلك الإدراج تصبح الميزانية نهائية ولا يمكن تعديلها خلال السنة المالية إلا بحسب الصيغ المقررة لضبطها.

ومنذ صدور الأمر العلي في 16 ديسمبر 1890م، أصبحت السنة المالية تبدئ في أول جانفي وقد أطلقت عليها اسم السنة الغروغرية.

وتتأتى مواد ميزانية الدولة من الضرائب المباشرة والمعاليم المماثلة وبوجه خاص من الضرائب غير المباشرة وإيرادات اختصاصات الدولة ومؤسساتها الصناعية وإيرادات ومداخل الجمارك...

إن الزيادة في قيمة المداخل من الضرائب المباشرة من محصولات أي الرسوم التي تسلط أساسا على الفئات الكادحة وبفضل هذه الزيادات تضاعفت عائدات الولاية في ظرف سنتين فخلال سنة 1883-1884 م، بلغ المبلغ المسدد لمقرضي الباي الحد الأقصى من جملة مداخل البلاد المقدره 23.753.330 ريال ولم تتمكن الحكومة التونسية من التصرف إلا في 10.218.500 ريال⁽²⁹⁾، إلى حد أنها توصلت في شهر جويلية 1886 م إلى تكوين رصيد احتياطي قصد تغطية نفقاتها العادية في حال نقص المداخل⁽³⁰⁾.

اتبعت سلطة الحماية سياسة التقشف حيث خصصت جزء من الميزانية لتجهيز الولاية لتوطيد نظام الحماية دون اللجوء إلى ميزانية فرنسا، حيث وقع تخفيض جارية الباي ونفقات القصر والهبات المقدمة للأمراء وكما تم إلغاء الميزانية المخصصة لوزارة البحرية وكذلك بالنسبة للوزاري الخارجية والحرب. كما تم تحويل اعتمادات هامة لمصلحة الأشغال العمومية، فشهدت ارتفاع في ميزانيتها 500.000 ريال سنة 1881- 1882م إلى 3 ملايين ريال في سنة 1883-1884م إلى أن بلغت أكثر من 5 ملايين سنة 1885- 1886م⁽³¹⁾.

اتبعت سلطات الحماية لتستجيب لغرضين أساسيين : الحفاظ على المصالح المكتسبة في الماضي والعمل على تحقيق مكاسب جديدة تمكن من فتح الأفاق دون الالتجاء إلى الخزينة الفرنسية، مع الإبقاء على النظام الجبائي التونسي وحافظت على نظام اللزومة مع الاعتماد الطرق المشينة لجمع الضرائب مع استغلال الفقراء لدفعها.

اعتمدت السلطات الفرنسية على الفئة الفقيرة والكادحة حتى تحقق مكاسب جديدة لفائدة المعمرين المقيمين بالولاية وهذا ما جعلها تحقق مكاسب جديدة لفائدتهم وهذا ما جعلها تحافظ على القيمة المرتفعة لضرائب رغم أنها قامت بالعديد من الإجراءات من بينها إلغاء المعلوم الموظف على صادرات الخضر بصفة، وليس من الصدفة أن توجد منتجات معفاة من الرسوم الجمركية مثل الحبوب والبقول في شمال الولاية حيث استقروا رواد المعمرين الأوروبيين. وكما اتخذت إجراءات أخرى لفائدة المعمرين في كل الرسوم وعدم توظيف أي معلوم على المعدات والآلات الفلاحية.

واستفادت كذلك التجارة المحلية من هذه الإجراءات، فإلغاء المعاليم الموظفة على صادرات الحبوب مثال والقموح

التونسية من مزاحمة القمح الأجنبية وعلى وجه الخصوص الروسية والأمريكية وقد ساعد الأمر على تنمية هذه الزراعة التي يتعاطاها جزء كبير من سكان البلاد. كما تم إلغاء المراسيم الجمركية الداخلية التي أدت إلى تنمية التجارة المحلية ، غير أن هذه الإصلاحات بقيت محدودة ولم تمس السكان.

بقيت السياسة المالية وفيه لالتزاماتها ولنفس المبدأ الذي قام عليه نظام الحماية والمتمثل في عدم الإضرار بالميزانية الفرنسية وفي بناء المستعمرة جديدة لصالح الرأسماليين الأوروبيين بالاعتماد فقط على موارد السكان التونسيين ولكن ستتحمل الفئات الكادحة هذه السياسة.

خاتمة:

لقد كانت الاستراتيجية لفرنسية هو السيطرة على كامل البلاد، حيث عملت على إلغاء اللجنة المالية الدولية واحداث محلها الادارة المالية التي وكلت لها اشراف وتنظيم المالية التونسية وكذلك ادارة مباشرة المداخل المخصصة لتسديد الديون ومراقبة الاعتمادات الخاصة بالدولة، خاصة جباية الضرائب المباشرة وغير المباشرة. ولكن هذه الادارة لم تخضع لمراقبة فرنسا فعلية، اذ كانت تضم عناصر اجنبية خاصة ايطالية، وحتى بعد إلغاء اللجنة المالية، فان هذه الاعوان واصلوا تشجيعهم لعمليات التزوير والغش محتمين في ذلك بما يخوله نظام الامتيازات. كما أن الادارة الجديدة حافظت على الضرائب القديمة التي كانت تسلط على الفئات الفقيرة والكادحة. من السكان.

الهوامش:

(4) الهمامي(عبد الرزاق) تونس من انتفاضة....نفس المرجع نفس الصفحة.

(5) نفس المرجع السابق، ص.105.

(6) المحجوبي (علي) انتصاب الحماية الفرنسية بتونس، تع :

عمر بن ضو وأخرون، دار سراس لنشر، تونس 1986، ص.11

(7) نفس المرجع السابق، ص.12

(8) نفسه

(9) نفسه.

(1) يذكر في هذا الاطار أعمال محمد الازهر الغربي، نور الدين الدقي، محمود فروة، غرام محجوب، ظافر بوسليمي، كريمة السحاني وغيرهم.

(2) أرشيف متوفر بمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، وهو في شكل وثائق مستنسخة على بكرات، يرمز اليه هذا العمل ب

ISHTC, Archives économiques et financières.

(3) الهمامي (عبد الرزاق) تونس من انتفاضة الفلاحين 1864 الى الاستعمار المالي، دار بن الهيثم، ص.13.

(31) المحجوبي(علي)، **جذور الحركة الوطنية(1904-1934)**، تعريب عبد الحميد الشابي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 1999. ص75.

(10) المحجوبي(علي) **انتصاب الحماية**..... مرجع ذكر سابقا. ص.10

(11) نفس المرجع نفس الصفحة

(12) عبد الوهاب (حسن حسني)، **خلاصة تاريخ تونس**، الطبعة الثالثة. مطبعة دار الفنون. 1953. ص.175

(13) المحجوبي (علي) **انتصاب الحماية**..... مرجع سابق ص12

(14) نفس المرجع

القصاب(أحمد) **تاريخ تونس المعاصر(181-1956)**، تعريب حمادي الساطي، الشركة التونسية لتوزيع - الطبعة الاولى، تونس 2003، ص18. (15)

شغل منصب مقيم عام في تونس من 1882 الى 1886. (16)

(17) القصاب(أحمد) **تاريخ تونس المعاصر**.... مرجع ذكر سابق، ص.445.

(18) **ديبيان**: اداري وهو أول مدير للمالية، ولد بلويز ميل سنة 1831 توفي بنفس المكان في 28 مارس 1955 .

(19) ليروي (لويس)، 25 نوفمبر 1885 (الجزائر). انظر

Paul(l), dictionnaire illustre, choses et gens de Tunisie, librairie du Phénix, tunis 1912, p.345.....

(20) محجوبي(علي)، **انتصاب الحماية** ...، ص.133.

(21) الشريف (محمد الهادي)، **تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ الى الاستقلال**، ط3، تعريب محمد الشاوش عجيبة، دار سراس لنشر، تونس 1993. ص.16.

(22) الثعالبي(عبد العزيز) وآخرون، **تونس الشهيدة**، تر. وت. سامي الجندي، دار القدس بيروت، لبنان 1975. ص.99.

(23) موسوعة قصة تاريخ الحضارات... ص153.

(24) حسن حسني (عبد الوهاب) **خلاصة تاريخ**..... مرجع ذكر سابقا، ص154

(25) المحجوبي (علي) ، **انتصاب الحماية الفرنسية**، مرجع سابق، ص107.

(26) نفس المرجع السابق ص.13.

(27) غنياج (جان)، **أصول الحماية الفرنسية بتونس**، ط1، باريس 1959، ص247-252.

(28) الشريف (محمد الهادي)، **تاريخ تونس**..... مرجع ذكر سابقا، ص 119.

(29) المحجوبي (علي)، **انتصاب الحماية**... مرجع سابق، ص 143

(30) الثعالبي (عبد العزيز) وآخرون، **تونس الشهيدة**... مرجع سابق، ص106.

قائمة المراجع والمصادر:

المراجع والمصادر باللغة العربية:

- الثعالبي(عبد العزيز) وآخرون، تونس الشهيد، تروتنق.

سامي الجندي، دار القدس ببيروت، لبنان 1975.ص.99

- المحجوبي (علي) انتصاب الحماية الفرنسية بتونس، تع :

عمر بن ضو وآخرون، دار سراس لنشر، تونس

1986.ص11

- المحجوبي(علي)، جذور الحركة الوطنية (1904-

1934)، تعريب عبد الحميد الشابي، المجمع التونسي للعلوم

والآداب والفنون بيت الحكمة، 1999.ص75

- الشريف (محمد الهادي)، تاريخ تونس من عصور ما قبل

التاريخ الى الاستقلال، ط3، تعريب محمد الشاوش عجيبة،

دار سراس لنشر، تونس 1993.ص.16

- عبد الوهاب (حسن حسني)، خلاصة تاريخ تونس، الطبعة

الثالثة.مطبعة دار الفنون.1953.ص.175

- غنياج(جان)، أصول الحماية الفرنسية بتونس، ط1، باريس

1959، ص247-252

- القصاب (أحمد) تاريخ تونس المعاصر (181-1956)،

تعريب حمادي الساحلي، الشركة التونسية لتوزيع -الطبعة

الاولى، تونس 2003، ص18

- الهمامي (عبد الرزاق) تونس من انتفاضة الفلاحين

1864 الى الاستعمار المالي، دار بن الهيثم، ص.13

المصادر والمرجع بالفرنسية:

ISHTC, Archives économiques et financières.-

Paul(l), dictionnaire illustre, choses et gens de

Tunisie, librairie du Phénix,tunis 1912,p.34.

الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في لبنان عشية وصول الجيش المصري إلى بلاد الشام عام 1831م

الدكتور عبد الكريم حبص

أستاذ محاضر في مادة التاريخ الإسلامي في جامعة الجنان. طرابلس/
الجمهورية اللبنانية

بقدر ما أكسبها تميزاً هو موضع تقدير وطمع في أن، من الشعوب المحيطة، لكنه كذلك عمق الاختلافات الفكرية بين أبنائها، فتباينت نظرتهم إلى المستقبل، وكانت تطلعاتهم المختلفة تبرز إلى السطح عند كل مفترق تاريخي، مثل سقوط الإمبراطوريات أو تبدل الدول، التي لم تكن لتعمر طويلاً، وإذا ما حدث ذلك، كانت الثورات والتمردات تحدث بين الفينة والأخرى.

إن تبدل الإمبراطورات وتعاقبها لم يكن ليزيل آثار الماضي كلياً، بل إن المنطقة ومع وصول فاتح جديد وشعوب جديدة، كانت في كل مرة تضيف تمايزاً جديداً، ولوناً آخر إلى فسيفسائها المتعددة الألوان، التي كانت تبرز أكثر، وتتمايز أكثر، كلما تحركت عربة التاريخ إلى الأمام، بدل أن تتداخل وتندمج في لونٍ واحدٍ يعبر عن وحدة أمة متجانسة، وكان يحدث ذلك بفعل الإضافات المستمرة إلى هذا المزيج الذي ما يكاد يهدأ ويصفو، ويحاول التحول إلى لونٍ واحد حتى يضاف إليه لون مختلف، فيحرك رواسته، ويخلق تمايزاً يحتاج إلى وقت لإعادته إلى قعر الإناء - الوطن الذي يحتويه، وهكذا دواليك عبر الزمن.

إن التمايز الجغرافي في بلاد الشام - الغني والمفيد - خلق تمايزاً وتنوعاً بشرياً مفيداً جداً أثناء فترات الاستقرار والسلام، القصيرة نسبياً - ومقيتاً وغير مفيد في فترات النزاعات والاضطرابات الداخلية، الكثيرة على مرّ العصور. إن لبنان - وهو أحد أقاليم ما يعرف ببلاد الشام - منحه الله ميزات طبيعية هامة، جعلته ملائماً لإنتاج مختلف أنواع الخضار والفواكه، رغم مساحته الصغيرة، التي تتوزع بين الساحل والجبل والداخل.

نستطيع القول، إن الثورات السياسية هي صدئ للثورات الاقتصادية، وحتى الأفكار والمعتقدات ما انفكت تبدل وجهها أمام مرآة الاقتصاد، الذي وحده استطاع أن يقدم خدمة جديدة للتاريخ. "المؤلف....."

شكّلت بلاد الشام منذ أمدٍ بعيد تنوعاً خصباً في انفتاحها على سائر التجمعات الحضارية المحيطة بها، نتيجة موقعها المتوسط لقارات العالم القديم آسيا وأوروبا وأفريقيا، وقد استمرت هذه العلاقات فاعلة، نشطة، ما أكسب سكانها عمقاً ثقافياً وبعداً حضارياً، جعلهم في مقدمة الشعوب في العصور القديمة، ومصدر الحضارات والديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، الذي انطلق من شبه الجزيرة العربية القريبة منها والمتفاعلة معها على الدوام.

إن العمق الثقافي والتنوع الفكري كان نتيجة طبيعية للتفاعل المستمر والطويل بين سكان هذه المنطقة ومحيطها في الهضبة الآسيوية (آسية الصغرى) ووادي النيل وبلاد ما بين النهرين، والهضبة الفارسية، وصولاً إلى بلاد الصين، ومختلف الحضارات المنتشرة على شواطئ المتوسط وجزره⁽¹⁾.

كما أن هذا التنوع البشري كان محاكاة طبيعية للتنوع الجغرافي الذي تحظى به هذه المنطقة، فهي تتوزع بين سواحل تنشط فيها الزراعات المختلفة، وتعمرها المدن، وجبال، وصحارى ممتدة تشكل حدودها الواسعة التي تتحكم بممرات برية ومائية هامة، تربطها مع سائر البلدان والشعوب.

هذه المميزات جذبت إلى المنطقة مجموعات بشرية عديدة، ولأهداف وغايات مختلفة، ما خلق تفاعلاً حضارياً

لم يكن لبنان ينتج ما يكفيه من الغذاء، فكان يستورد ما يحتاجه من القمح والأرز والذرة وغيره... لذلك كان "السواد الأعظم من أهالي الجبل أناس فقراء لأن الأراضي الصالحة للزراعة لا تكفي لسد حاجاتهم".⁽²⁾

مع بداية القرن التاسع عشر شهد لبنان تحولاً على صعيد الإنتاج الزراعي، وانسجماً مع الواقع الطبيعي راح سكان الجبل يتحولون نحو الزراعات الصناعية، التي تتلاءم مع طبيعة الأرض الجبلية، مثل زراعة أشجار التوت لإنتاج الحرير الذي كان يصدر إلى أوروبا.

كانت زراعة أشجار التوت بداية تحول نوعي في حياة سكان الجبل، الذين انتقلوا من الزراعة التقليدية التي ورثوها عن أجدادهم منذ مئات السنين إلى زراعة مرتبطة بالسوق الخارجي والأوروبي تحديداً، حيث كانت أوروبا تشهد نهضة صناعية هامة، وهذا قاد الفلاحين الذين استطاعوا تحصيل ثروة مقبولة من المنتج الجديد إلى تحول نوعي، فانتقلوا من القطاع الزراعي إلى القطاع الصناعي من خلال امتلاك آلة معالجة خيوط الحرير وصناعتها، وذكر القنصل الروسي ك.م. بتكوفتش⁽³⁾، أن لبنان قد أذنت في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر ثلاثة آلاف قنطار⁽⁴⁾ من الحرير الخام، عولج نصفها فقط محلياً.

كان نصف الإنتاج اللبناني من الحرير يصدر إلى فرنسا، والذي بلغ في نهاية السبعينيات من القرن التاسع عشر، حوالي 7500 قنطاراً وهكذا أصبح إنتاج الشرائق الحريرية مادة سلعية تماماً.

أدى تمركز بعض الزراعات الصناعية في بلاد الشام إلى رواج السوق التجاري بين لبنان وسوريا وفلسطين، كما كان هناك صلات حرفية متينة بين هذه البلدان، حيث كانت المناطق الزراعية التي تعنى بالإنتاج الزراعي الصناعي تزود الأسواق الحرفية بحاجتها من هذه المواد.

كان سكان منطقة اللاذقية وما حولها من المناطق الجبلية ينتجون التبغ، وفي صيدا وشمال سوريا كان القطن هو المنتج الرئيسي حتى منتصف القرن التاسع عشر، وكان أهالي بلاد حوران والباق يزرعون القمح، بينما اشتهرت

طرابلس وغوطة دمشق بزراعة الأشجار المثمرة، وظل إنتاج الخضار يتمركز حول المدن الكبيرة⁽⁵⁾.

أدى تطور الأسواق التجارية إلى نمو بعض البلدات وتحولها إلى مدن، بعد أن ازداد عدد سكانها بشكل لافت، مثل زحلة ودير القمر، وقد تحولتا إلى مدينتين صغيرتين، وهذا ما يجعلنا نقف أمام دورهما البارز في أحداث 1840 - 1860م.

لعل موقع كل منهما قد لعب دوراً أساسياً في تطور واقعهما الاجتماعي، إذ أن سكان المدينتين هم من الموارنة والكاثوليك الذين ترتبط حياتهم الاجتماعية بالتحولات الزراعية، لذلك نجد زحلة وهي تقع في وسط البقاع، وفي وسط طريق بيروت دمشق، شكلت ملتقى القوافل القادمة من سوريا إلى لبنان وفلسطين، خاصة البدو الذين يسوقون قطعانهم من شبه الجزيرة العربية، وكردستان، ليبادلونها بما تحويه الأسواق اللبنانية من بضائع محلية، وأوروبية، من منسوجات، وجلديات، وغيرها.

وفي زحلة أيضاً يتجمع إنتاج القمح من سهل البقاع، المادة الغذائية الضرورية لحياة الناس آنذاك وحتى اليوم. أما دير القمر، فقد تطورت فيها تجارة المنسوجات الحريرية، حيث كانت توجد فيها "كثير من ورشات النسيج" كما يذكر الفرنسي بلونديل⁽⁶⁾.

وقد بلغنا أوج ازدهارهما في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر، لكن فتنه 1860م أعاقتهما تطورهما، إذ حدثت هجرة للسكان خفضت أعدادهما إلى أكثر من النصف في دير القمر، أما زحلة فقد غادرها عدد من سكانها، لكن ليس بالحجم الذي أصاب دير القمر، ذلك لأن وقع الفتنه عليها كان أقل وطأة.

وفي بداية القرن العشرين بدأت المدينتان تستعيدان بعضاً من ازدهارهما السابق، وراحت أعداد السكان تتزايد من جديد، كما يذكر الطبيب الروسي أ.أ. وافالوفيتش⁽⁷⁾.

لم يكن تباطؤ التطور في المدن اللبنانية ناتجاً عن الحوادث السياسية والأمنية فقط، بل أيضاً وذلك الأهم، بسبب خضوع الاقتصاد اللبناني كما سائر بلدان الشرق إلى الرأسمال الأجنبي، حيث تحولت بيروت التي تملك أهم مرفأ

في شرقي المتوسط، بوابة لتغلغل وتوسع النفوذ الأجنبي، ليس إلى لبنان فحسب، بل أيضاً إلى سائر بلدان الشرق وخاصة سوريا. "وهكذا أثّرت بيروت على الرغم من تعنت السلطة وبؤس أساكل سوريا الأخرى".⁽⁸⁾

ومن أجل تسهيل حركة التجارة الأجنبية الآخذة في التوسع، تمّ شق طريق بيروت دمشق بتمويل من الرأسمال الفرنسي، وقد لعبت هذه الطريق دوراً أساسياً في إيصال البضائع الصناعية الأوروبية إلى داخل سوريا، كما أمنت الخامات الزراعية، التي تحتاجها الصناعات الأوروبية.

ومع تطور التجارة في لبنان تشكلت البورجوازية التجارية⁽⁹⁾، التي كان تجار بيروت يشكلون فيها الفئة المسيطرة إقتصادياً، وقد أكد ك.م. بازيلي أن التجار كانوا يعقدون سنوياً صفقات تفوق قيمتها عشرات ملايين القروش، التي كانت تفوق بحجمها أحياناً الربح الإقطاعي الذي كان يجنيه كبار الإقطاعيين، وهكذا بدأنا نشهد تحولاً هاماً في المجتمع اللبناني لمصلحة البورجوازية الناشئة في المدن، نتيجة التحولات الإقتصادية التي عززت الدور الصناعي على حساب الإنتاج الزراعي، وكذلك شهدنا تحولاً اجتماعياً على صعيد الدور الريادي لبعض المدن، فانحسر دور مدينة صيدا التي كانت مركز ولاية في الدولة العثمانية إلى "بلدة متواضعة"، بينما نمت بيروت وتوسعت، وشكلت سوقاً ومركزاً تجارياً يتلاءم مع ما يشهده لبنان والمنطقة من تغيرات في الأوضاع الإقتصادية، حتى صارت "أكثر المدن السورية إنتاجاً للمنتجات الصالحة للأعمال التجارية... فأصبحت ملتقى أقطار العالم الأربعة".⁽¹⁰⁾

وهكذا بدأت الحياة الاجتماعية تشهد تغيرات تتناسب مع التحولات الإقتصادية، التي شكلت عاملاً ضاعطاً – بما تمثله من إفساح للحرية والمبادرة الفردية – على القوى الإقطاعية التي ظلت أسيرة النمط الإنتاجي القديم، الذي عجز عن مواكبة التغيرات الجديدة، ولم يكن يملك خيارات كثيرة، فاتجه نحو المواجهة التي عصفت بالجبل فيما بعد.

ولم يكتفِ التجار الذين نمت رؤوس أموالهم من خلال الصفقات التجارية مع الخارج بالسيطرة على السوق في المدن الساحلية، بل عملوا إلى مدّ نشاطاتهم المالية إلى

الريف، حيث آمنوا للإقطاعية المتعثرة المبالغ المالية الكبيرة كديون، ما مكنهم من تطوير عملهم الربوي في الريف، حيث أصبح استثمار رأس المال التجاري هو شراء الخامات الزراعية المخصصة للتصدير إلى أوروبا.

وقد بلغت سيطرة التجار وتوسع نفوذهم إلى درجة اضطرت إبراهيم باشا إلى منع هؤلاء التجار من جباية الديون من سكان الريف إبان فترة الحكم المصري⁽¹¹⁾.

وقد كتب ك. د. بيتكو فيتش: "إن الذين يجنون الربح الأعظم من التجارة مع لبنان سواء في مجال الإستيراد أو التصدير هم تجار بيروت الذين يستثمرون اللبنانيين بجشع، ويقرضونهم الأموال لقاء فوائد باهظة"⁽¹²⁾. وكان تجار زحلة يقومون بعملياتهم التجارية بتمويل من التجار في بيروت الذين كانوا في تبعية للشركات الأوروبية التي كانت تشتري منهم الخامات⁽¹³⁾.

أما تجار المناطق الداخلية فقد أبدوا اهتماماً أكبر بالصناعة، مثل تجار زحلة الذين وظفوا أموالهم في الصناعات الجلدية، أما تجار دير القمر فقد اهتموا بامتلاك ورشات الحياكة، ولم يلبث تجار بيروت أن أبدوا اهتماماً زائداً بالصناعة، فأنشأوا مصانع الغزل والحريز مثل آل سرسق وتويني وغيرهم.

وفي الوقت نفسه ظل تجار بيروت يولون الريف اهتماماً ملحوظاً، واستمروا في إقراض الفلاحين النقود لشراء دود القز، وكان الفلاحون بدورهم يبيعونهم الخامات التي ينتجونها.

وهكذا بدأت البورجوازية الناشئة في المدينة تمد سيطرتها، وتفرض أسلوب علاقاتها على الواقع الإقتصادي في لبنان، وقد أدى تطور العلاقات السلعية النقدية في لبنان في القرن التاسع عشر إلى خراب اقتصاد الفلاحين الطبيعي⁽¹⁴⁾. كما تقول إ.س. نسكايا، لكن التدقيق في سبب تدهور إقتصاد الفلاحين يظهر لنا أن تطور العلاقات السلعية النقدية في لبنان، لم يكن السبب الوحيد لذلك التدهور، إنما تخلف قطاع الإنتاج الزراعي واقتصار استخداماته على وسائل إنتاج قديمة، وجمود علاقة الفلاح مع الإقطاعي وعدم

تطورها بما يخدم مصلحة الطرفين، كان سبباً آخر لذلك التدهور.

إن التطور الصناعي الذي بدأ ينتشر تدريجياً في المدن الساحلية والداخلية، جعل الفلاحين الذين كانوا ينتجون بعض الحاجات الخاصة بهم، مثل الحياكة المنزلية يهتمون هذا المجال، ما أدى إلى تدهور الصناعات المنزلية في كل مكان⁽¹⁵⁾.

وكان الفلاحون يحتاجون إلى شراء احتياجاتهم من الأسواق في المدن، التي بدأت تتطور وتتوسع بقدر الحاجة إليها، وكانت هذه الحاجة تزداد يوماً بعد يوم نتيجة إهمال الفلاح إنتاج ما يحتاج إليه أسرياً، وقد أدى ذلك إلى ارتباط الفلاح بالسوق أكثر فأكثر، فصار يبيع ما ينتجه بنفسه بدل أن يقيضه مع الآخرين، ثم تطورت هذه العلاقة فأصبح الفلاح يبيع ما ينتجه مباشرة للمستهلك.

ونتيجة توسع السوق وتطور العلاقات التجارية وجد ما يعرف بالوسيط بين الفلاح أي المنتج، والسوق أي المستهلك، وجد السمسار، وهكذا اتجهت هذه العلاقة إلى مزيد من السيطرة، نتيجة توسع حاجة الفلاحين إلى سلع جديدة، ورغبة المنتجين والتجار في زيادة أرباحهم.

إن تدفق السلع من أوروبا التي كانت قد خطت بعيداً على طريق ثورتها الصناعية التي عملت على توسع وتعمق سوق السلع، وبالتالي تنوعها، أدى إلى خلق مجتمع مختلف تماماً عن سلفه الذي ينهار تحت ثقل خطوات العلاقات الاقتصادية الجديدة، وهذا بدوره أدى إلى نشوء مفاهيم وافكار لا بل وتطلعات جديدة، هي نتيجة طبيعية لذلك التغير العميق الذي راح يطبع الواقع بالوانه الزاهية والجديدة.

إن هشاشة العلاقات الاقتصادية الموروثة، وتدهور قطاعات الإنتاج خاصة الزراعي، في الجبل، كانت العامل الحاسم في نجاح التدخلات الأجنبية في إيجاد أتباع لها في المنطقة، عزز ذلك غياب الإصلاحات السياسية والإدارية التي كان يتطلبها النظام العثماني المترهل. لذلك يمكن القول: "إن تجارة الشرق لا تدر كسباً إلا مما تستورده من بضائع".⁽¹⁶⁾ وهذا يعني أن قطاع الإنتاج الصناعي كان شبه غائب تماماً.

لم تؤد كل هذه التغيرات العميقة و المختلفة إلى تغير نوعي يكون صدًى لها في الحياة الاجتماعية عند السواد الأعظم من السكان، وخاصة لدى الفلاحين الذين وقعوا بين مطرقة الإستثمار الإقطاعي الذي لم يهزم تماماً بعد، والمضني، وسندان الحاجات الضرورية التي لا يمكن تأمينها إلا من خلال السوق الحديث، ما أدى إلى ازدياد الإقتصاد الربوي المتداخل مع العلاقات الإقطاعية، وواقع التجارة المستجدة.

وقد أشار ك. م. بازيلي إلى ذلك بقوله: " في فترة جباية الضرائب من كل عام، أي في أصعب ظروف حياة الفلاحين، كان يتوجه جيش من التجار الوسطاء إلى الريف، في سوريا ولبنان، فيستغلون حاجة الفلاحين إلى المال، ويقدمون لهم قروضاً مقابل رهن المحصول سلفاً بثلاثي السعر أو بنصفه⁽¹⁷⁾. كان مقدار الفائدة يتعلق بنوع المزروعات المرهونة للتاجر، فكلما كانت الحاجة أقل إلى نوع المحصول كانت الفائدة أعلى، لما كانت درجة الفائدة مختلفة بدرجة شدة الإستثمار الإقطاعي في هذه المنطقة أو تلك، وكانت الصفقات التجارية بشكل عام تتصف بطابع الإستبعاد الأشد. أدى ذلك إلى إنهاك الإقتصاد الفلاحي، وبالمقابل تطورت العلاقات السلعية النقدية.

وقد تدهورت الأوضاع الإقتصادية في المدن الساحلية، مثل طرابلس وصيدا، بينما شهدت بيروت نمواً إقتصادياً ملحوظاً، ما يؤشر إلى تمركز العلاقات الإقتصادية نتيجة تطور العلاقة التجارية بين الأسواق الأوروبية ولبنان، من خلال مدينة بيروت، عزز ذلك نزول الفلاحين من الجبال بعد انتهاء مواسمهم إلى بيروت، ليتحولوا إلى عمال ميأومين، وفي شتى المهن ليعوضوا الحاجة الاجتماعية التي كانت تترافق مع نمو السوق وتعدد السلع التي صارت ضرورية للحياة لمختلف السكان.

هذه التغيرات المختلفة أدت إلى زيادة الوعي لدى مختلف شرائح المجتمع، وخاصة الفلاحين، نتيجة احتكاكهم مع واقع اجتماعي جديد لم يألّفوه من قبل، ما جعل حياتهم تتقلب رأساً على عقب، وفي الوقت نفسه كانت العلاقات

الإقطاعية والنظام الذي يقودها يفقد الكثير من قدرته على مواكبة أو تلبية شروط الحياة الجديدة.

برز من بين هؤلاء الفلاحين عدد منهم تحول إلى موسرين، خاصة أولئك الذين امتلكوا بعض المصانع الصغيرة للحياكة أو الدباغة، أو غير ذلك، وقد ذكر القنصل الإنكليزي "هيوغ رويز" أن بعض المسيحيين في دير القمر الذين كانوا من "اقنان" الشيوخ النكديين تحولوا إلى أثرياء، وقد سلف البعض منهم مبالغ نقدية كبيرة⁽¹⁸⁾.

وبرز من بين الفلاحين الموسرين تجار عملوا في تجارة التبغ، والقطران، وسائر المواشي، كما عملوا على اقتناء الفيلات التي كانوا يؤجرونها لأثرياء من مدينة بيروت، خاصة خلال فصل الصيف، من قرية بكفيا مثلاً⁽¹⁹⁾.

لكن هذه الظاهرة الاجتماعية الإقتصادية ظلت ضعيفة، وغير قادرة على فرض نمط حياة جديد في القرية اللبنانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، لأنها كانت ما تزال في طور الولادة. إنما بدأت تبرز فروقات واضحة بين الفلاحين تبعاً لحجم ملكيتهم للأرض، أو مدى شراكتهم للإقطاعي، رغم أنهم ظلوا طبقة واحدة، يخضعون للنظام الإقطاعي الذي بدأ يحمل نقيضه في جوفه، وهو يكبر ويتصلب يوماً بعد يوم، وصولاً إلى الحلول محله فيما بعد.

إن التطورات الإقتصادية الجديدة التي طرأت على المدينة وتطور السوق التجاري فيها خلق علاقة جديدة بين المدينة والريف، وراحت هذه العلاقات تكبر يوماً بعد يوم، حتى صار الريف والمدينة أسرى علاقة لا يمكن لأحد أن يتخلى عن الآخر فيها، وهكذا بدأنا نشهد تميز الصناعة وتحولها إلى قطاع مستقل نتيجة الحاجة إلى السلع التي ينتجها ذلك القطاع.

لكن القطاع الصناعي الحديث الولادة سرعان ما واجه منافسة حادة من الصناعات الأوروبية المتخصصة والمتقدمة تقنياً، والتي لديها قدرة أكبر على المنافسة، فانهارت حرف معينة، ما اضطر الحرفي اللبناني إلى المزاجية بين ممارسة الزراعة وعدم التخلي عن حرفته، وقد ذكر ك.د. بيتكوفيتش أن: "سكان القرى والأماكن

الصغيرة كانوا يزاولون الحرف لسد الحاجات المحلية..."⁽²⁰⁾.

ولم تستطع الصناعة الريفية في لبنان أن ترتفع – ولم يكن بمقدورها أن ترتفع – إلى مستوى أعلى من مستوى التعاونية الرأسمالية البسيطة، والأشكال الأولى للمانيفاكتورية، في الوقت الذي كانت فيه السلع الصناعية الأوروبية تغرق السوق اللبنانية بأحجام كبيرة.

كان العمل في المصانع موسمياً ويستمر منتي يوم تقريباً.

وفي منتصف القرن التاسع عشر نشأت الورشات الصناعية المتفرقة التي قامت على أساس الحرف المنزلية الريفية، وقد لعب الرأسمال التجاري دوراً هاماً في تطويرها وتنظيمها، وزيادة الطلب في السوق العالمية على خام الحرير دفع بالتجار والإقطاعيين لتوظيف رؤوس أموالهم في إنشاء أولى المصانع الصغيرة.

هذه التطورات الاجتماعية والإقتصادية أدت إلى تغيير ملحوظ في نظام الملكية للأرض، فبرز ملاك جدد لم يكونوا من العائلات الإقطاعية التقليدية.

وما كاد يبدأ منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت أكثرية استثمارات الفلاحين في لبنان على شفا الإنهيار والإفلاس، فالضرائب التي كانت تزداد كل مرة، إضافة إلى القحط والجفاف، وارتفاع أسعار بيض دود القز كانت الشروط المثالية لانتشار الجوع والإفلاس، وإفقار القرى، كل هذه العوامل أدت إلى زيادة معاناة الفلاحين، وبالمقابل أدت إلى تفسخ أسلوب الإنتاج الإقطاعي، الذي بدأ يفقد سيطرته تحت تأثير العلاقات السلعية – النقدية الأخذة في التطور، وبروز طبقة جديدة هي البورجوازية الناشئة، لكن هذه التغيرات الجوهرية في الحياة الاجتماعية اللبنانية لم تحدث بسلاسة وهوء، بل أدت إلى احتدام التناقضات الداخلية، واحتقان طبقي واضح بين الفلاحين والإقطاعيين. إذ أن كل هذه التطورات كانت تحتاج إلى مناخ من الحرية، خاصة في مجال المبادرة الفردية على الصعيد الإقتصادي، والمساواة الاجتماعية ونظاماً قضائياً جديداً يتضمن تشريعات جديدة، ولم يكن النظام الإقطاعي المهيم قادراً على تأمين هذه

الشروط النافية لوجوده، دون أن يكون لهم من الشراكة سوى الكد والتعب.

لم تكن الطبقة الإقطاعية تتمتع برؤية إيجابية لمستقبل العلاقة مع الطبقة التي هي سبب وجودها، أعني الفلاحين، ولم تسارع إلى معالجة الأزمة الناشئة بانفتاح يعطي بعض القدرة لهذه الطبقة (الفلاحين) لالتقاط أنفاسها وسط زحام ازدياد الطلب على الحاجيات لاستمرار بقائها، بل عمدت (الطبقة الإقطاعية) إلى الاستثمار الجائر لجهود الفلاحين، عن " طريق تقوية الإضطهاد الضرائبي، أو عن طريق الإستيلاء على أراضي الفلاحين وتحويل أصحابها إلى شركاء"⁽²¹⁾.

رغم هذه التعقيدات استطاع الإقتصاد اللبناني أن يخطو خطوات إلى الأمام، ما أدى إلى تغيرات في بنية السكان الطبقية، فتشكلت فئات اجتماعية جديدة، وتحول التجار والصناعيون الصغار (أصحاب المانيفاكتورات) إلى طبقة اجتماعية جديدة، هي الطبقة الرأسمالية، أو البورجوازية الناشئة في الريف أو المدينة.

الحالة السياسية والاجتماعية في جبل لبنان عشية الثورة الفلاحية

كان لبنان يتمتع بوضع سياسي يختلف عن باقي ولايات الدولة العثمانية في مطلع القرن التاسع عشر، لأنه يحظى بوضع شبه مستقل منذ عهد الأمير فخر الدين الثاني (1590-1635م) الذي حاول إقامة إمارة توسعية تتعدى حدود لبنان، امتدت من صدد في فلسطين، إلى حلب في سوريا، إلى عجلون في الأردن، ولكن هزيمته قضت على حلم الإنفصاليين بالاستقلال التام عن الدولة العثمانية، واستقامت الأمور لفترة بين حكام الجبل والسلطنة العثمانية، بعد القضاء على الأسرة المعنية وانتقال الحكم إلى الشهابيين، إذ بمجرد أن استشعر هؤلاء مفاعيل الحرية التي أعطيت لهم، راحوا يمهدون السبل لمزيد من الاستقلال السياسي الذاتي، ومن أجل إنجاح مشاريعهم المبهمة الأهداف، التي يعملون لها تحت شعار الاستقلال الذاتي، راحوا يقيمون علاقات وطيدة مع قوى خارجية أبرزها في عهد الأمير بشير الثاني، وما ساعد على ذلك أن قبضة حكم الدولة العثمانية

آنذاك، بدأت تتراخى وتضعف عن المناطق البعيدة، فاستغل حكام الولايات ذلك، وبدأت نوازعهم الشخصية تطفو على السطح يعززها شعور بالظلم لدى عامة الناس ورغبة حقيقية بالاستقلال عن هذه الدولة التي لم تكن قادرة على حمايتهم من الاضطهاد الذي ينزل بهم من حكام المقاطعات، ولا حتى من العدوان الخارجي عندما يتعرضون لذلك. كان ذلك بسبب الفساد السياسي والاجتماعي الذي كان ينخر عظام الدولة العثمانية فيحولها إلى كيان هش غير قادر على الحركة ولا حتى على الوقوف والتقدم ولو خطوة إلى الأمام ما أدى إلى سقوطه⁽²²⁾.

كانت التعقيدات السياسية في جبل لبنان لا تقل عما هي عليه في المنطقة المحيطة من بلاد الشام، وقد مثل غياب الأسرة المعنية عن مسرح الحكم وانتقاله إلى الأسرة الشهابية مرحلة جديدة في الواقع السياسي في الجبل، وجاءت معركة عين دارة عام 1711م لتمثل سيطرة الأسر القيسية وهزيمة الأسر اليمينية، وتشكّل واقع سياسي جديد في الجبل طابعه الأساسي تعزيز السلطة المحلية، وضمان استمرارها من خلال علاقة متينة مع الخارج. وقد أتبعَت الأسر القيسية سيطرتها بتوطيد سلطتها تدريجياً، والتوسع جغرافياً بضم المزيد من الأراضي، بلغت أوج سيطرتها في عهد الأمير بشير الثاني الذي طبق "سياسة داخلية مستقلة وقام بمحاولات لانتهاج سياسة خارجية مستقلة"⁽²³⁾.

كان النظام السياسي في الجبل يقوم على الأسر الإقطاعية التي كانت تحكم مقاطعات تتوسع وتتقلص حسب قوة كل مقاطعجي، ومدى علاقته بالأمير الحاكم الذي كان على رأس ذلك النظام، وأيضاً مدى رضى السلطنة عن ذلك الأمير الذي كان يمدّ سلطته بقدر ما يستطيع، وبالمقابل كان يتعرض لمزيد من المؤامرات والإبتزاز المالي الذي يجب تحصيله من الطبقات الفلاحية الفقيرة التي لا تملك سوى قوة عملها.

لم يكن لدى الأمير جيش منظم ومتفرغ للعمل العسكري، أو لحماية الإمارة، بل كان لديه فرقة خاصة لحمايته الشخصية وحماية قصره، وأثناء نشوب الحرب كان الأمير يستدعي فرقاً شعبية من المتطوعين الذين ينتمون إلى

شتى المقاطعات، فبقدر ما تكون سلطة الأمير قوية وواسعة مع حكام المقاطعات تكون فرق المتطوعين أكبر، فكان يجمع أحياناً جيشاً يصل إلى حدود خمسة عشر ألفاً خلال ثلاثة أيام. إن النظام السياسي الإقطاعي في الجبل بطابعه الضاغط على الفلاحين، أدى إلى نمو الوعي لدى هؤلاء، وقد عبروا عن ذلك من خلال الاجتماعات الشعبية التي كانت تعقد في مناطق متعددة، ويتم فيها التشاور حول الضرائب وأمور عدة، وهذا ما تميز به الجبل عن سائر مناطق بلاد الشام، ما أدى إلى تطور الوعي لدى السكان، وإلى تشجيع الأمير على التوسع في ظاهرة الحكم الذاتي، التي تبادلت التأثير والتأثير مع الأهالي الذين انتقلوا من مرحلة الاجتماعات إلى مرحلة تنظيم الإعتصامات، وصولاً إلى حد التمردات المسلحة، كما حدث في العاميات الشعبية التي ذكرناها سابقاً.

إن محاولة الأمير بشير مركزة النظام السياسي أدى إلى نفور الإرسطراطية الإقطاعية الدرزية التي كانت تجنح نحو التكتل والاستقلال، وقد أحس الأمير بشير أنه لن يستطيع حسم المعركة مع هؤلاء دون شريك فاعل ما قاده إلى التحالف مع الإقطاعيين الموارنة، الذين كان نفوذهم يقوى يوماً بعد يوم، ليتناسب مع أعدادهم التي تفوق الدروز، وتلبي تطلعاتهم إلى أوروبا التي راحت تعبر عن نفسها بشكل صريح.

وقد جنح الأمير في علاقته مع الموارنة إلى درجة الإيحاء بتحويله إلى المسيحية كما ذكرنا سابقاً ليضمن إلى جانبه حليفاً قوياً يؤازره في مواجهته مع الدروز.

لم يكتفِ الأمير بشير بالإيحاء بتغيير دينه للحفاظ على مركز حكمه، بل من أجل ذلك عمد إلى جلب الجيش المصري إلى بلاد الشام، ليستفيد من التناقضات بين الدولة العثمانية وحاكم مصر محمد علي.

لقد حاول محمد علي باشا تحقيق أهدافه التوسعية مستفيداً أيضاً من طموحات الأمير بشير الفردية، وقد عملت الدولة الفرنسية على دعم محمد علي الذي كان قد كلف بمحاربتها ومنعها من السيطرة على مصر، لكنه سرعان ما تحالف معها ضد الدولة العثمانية الضعيفة وراح يتطلع

للسيطرة على بلاد الشام، وقد أظهرت الأحداث فيما بعد أن وجود الجيش المصري في بلاد الشام لعب دوراً مساعداً في تعجيل الصدام الدرزي الماروني ابتداءً من العام 1940م. كان محمد علي الذي "وُهب فكره وقادراً وميلاً شديداً إلى التجديد"⁽²⁴⁾ ومن خلال علاقته مع دول الغرب قد بدأ ينمو لديه حلم راوده بعد وصوله إلى مصر، بتوسيع حدود سلطته إلى بلاد الشام، ومن الغريب أنه سعى لتحقيق حلمه مدفوعاً من الدولة الفرنسية التي جاء لمحاربتها.

كانت بلاد الشام ونتيجة الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يسودها تعاني من مشاكل عدة، واضطرابات واضحة في العلاقات بين ولايتها، وبين هؤلاء ورجال الإقطاع وأعيان المناطق، اضمحلت إلى ذلك معاناة الأهالي المتزايدة من الضرائب التي يدفعونها مضاعفة في أحيان كثيرة، زيادة على ذلك الخلافات، أو التنافس الحاد بين الطوائف، وقد ظن كل من موقعه وعلاقته بالقوى الخارجية نتيجة غياب الرؤية الواضحة للمستقبل – أنه يمكن أن يحسن وضعه إذا تخلص من الحكم العثماني، واستبداله بقوى خارجية جديدة يعتقد أنها متقدمة في رؤيتها للعالم، ومختلفة في تعاملها مع السكان، بعد أن روجت هذه القوى أن السيادة عندها هي للقانون فقط، وللوهلة الأولى بعد مجيء المصريين كان يبدو ذلك صحيحاً ما جعل عدداً كبيراً من السكان يميلون للحكم المصري.

ومن المفارقات أن سكان بلاد الشام الذين توقعوا تحررهم على يد الجيش المصري الذي يقوده إبراهيم باشا " من ربة الظلم العثماني وعماله الطغاة، في حين أن المصريين كانوا يهربون من وطأة حكم محمد علي ويلجأون إلى البلاد السورية"⁽²⁵⁾.

يجمع معظم المؤرخين على أن العلاقة بين الموارنة والدروز كانت حسنة قبل مجيء الجيش المصري إلى لبنان عام 1831 م، ولم يكن من خلاف بينهما " بل كانت الطائفتان محبة إحداهما للأخرى آنسة إليها... كانت الجماعتان كجماعة واحدة"⁽²⁶⁾.

يذكر يوسف أبو شقرا أن سياسة الأمير بشير في تعزيز دور المسيحيين والإكليروس في مواجهة الدروز هي

التي أدت إلى الانقسام الطائفي، بدل الانقسام الحزبي، فقبل انحياز الأمير بشير إلى المسيحيين على حساب الدروز، كان الدروز ينقسمون بين قيسمين ويمنيين، ثم صمديين (آل عبد الصمد) وشقراويين (آل أبي شقرا)، وكان المسيحيون كذلك ينقسمون بين صمدي وشقراوي، ثم بعد بروز نجم الجنبلاطية وتوطد نفوذهم في الجبل، انقسم الدروز بين الجنبلاطية واليزبكية، فتبعهم المسيحيون بذلك "فتزيا المسيحيون بزي الدروز في هذا الغرض أيضاً" (27)، ويضيف أبو شقرا أن الأمير بشير هو الذي "حمل اللبنانيين على نبذ التحزب السلالي ظهرياً والتمسك بالتحزبات الطائفية" (28).

عزز الأمير بشير دور الطائفة المارونية، ما أثار الضغائن لدى الطوائف الأخرى خاصة الإسلامية منها، وتحديدًا الدروز الذين كانوا على تنافر مع الأمير ويسعون إلى بسط نفوذهم على الجبل لوحدهم دون سائر القوى، ويتطلعون إلى أبعد من ذلك، وكان الانقسام الحزبي القيسي اليمني قبل ذلك هو العامل المحرك للصراعات بين الأسر الإقطاعية وقد مثلت معركة عين دارة 1711م خير دليل على ذلك الانقسام، كما يصنفها البعض. فهي موقعة "قلبت مصير الجبل رأساً على عقب وكانت أخطر حادثة في تاريخه الوطني" (29). وفيها نرى الدروز القيسية (آل القاضي و عماد ونكد وعبد الملك) يحاربون أبناء دينهم اليمنية (علم الدين وهرموش وارسلان)، كما أن جماعة من النصاري قاتلوا إلى جانب الحزب القيسي في عين دارة، ولم يكن ذلك مستغرباً، أو خارجاً عن سياق الأحداث، لأن العصبية المذهبية لم تكن قد ولدت بعد. (30)

ودليل آخر على مدى التسامح المذهبي وعدم وجود التعصب في الجبل، أن الشيخ قبلان القاضي الدرزي، وهو "كبير طوائف الشوف" (31) توفي بلا وريث، فأوصى بكل ما يملك إلى الأمير حيدر الشهابي، وهو المسلم السني، لأنه تربطه به الرابطة القيسية.

كما أن الشيخ فرنسيس الخازن الماروني جعل الشيخ بشير جنبلاط وصياً على أولاده.

وحوادث كثيرة تبين مدى الانصهار الاجتماعي الذي كان يعيش في ظل سكان الجبل رغم الانقسامات السياسية التي لم تكن على أساس مذهبي أبداً (32).

لعبت البعثات التبشيرية الأوروبية بنشاطاتها المختلفة دوراً هاماً في إحداث الفرقة بين المذاهب، كما أن هذه الدول "ولا سيما إنكلترا وفرنسا سعتا كثيراً إلى خلق هذه التفرقة" (33).

وقد عبر الكولونيل الإنكليزي الذي أرسلته حكومته البريطانية إلى سوريا ولبنان لطرده إبراهيم باشا بقوله: "إن الموارد مستسلمون نفساً وجسداً إلى فرنسا ... وعليه فلم يبق لإنكلترا أن تختار في الأمر بل أمسى من المحتم عليها عضد الدروز... (34)".

عمل الكولونيل روز مع زميله ريشار وود ففصل بريطانيا في بيروت الذي يعد من أشد وأدهى الذين حاربوا سياسة فرنسا وحليفها محمد علي، وحقاً نجاحاً هاماً في هذا المجال، بجد لاستمالة الموارد إلى دولتهم، وعندما عجزا عن ذلك أذكيا نار الفتنة بينهم وبين الدروز "لتمكن إنكلترا من السيطرة على الأوضاع السياسية في لبنان والمنطقة، ريثما تتاح لها الفرصة لتتمكن كلياً من الإمساك بالمنطقة... تأميناً لطريق الهند وللتجارة الإنكليزية في الشرق الأدنى" (35).

وبما أن عربة السياسة تقودها المصالح فإن فردسا التي كانت قبلة الموارد صمّت أذانها عن صراخهم نتيجة المعاناة التي سببها لهم الحكم المصري، لأن مصلحتها الكبرى في ظل الصراع العالمي بينهم وبين الإنكليز قضت بذلك، خاصة أن محمد علي باشا هو حاكم دولة لها أهميتها الاستراتيجية على صعيد الجغرافيا العالمية، لأن قناة السويس التي تعد الشريان الحيوي لربط أوروبا بالشرق الأقصى تقع في هذه الدولة، وكان الصراع الإنكليزي الفرنسي يشتد حول المنطقة، لأن النصر والسيطرة على قناة السويس يعد مفتاحاً للسيطرة على مناطق واسعة في الجغرافية الإستعمارية لكلا الدولتين.

وقد اعترف بهذه الحقيقة الجارحة السيد غيزو في البرلمان الفرنسي في 15 تموز 1845م عندما قال: "... لقد

كنا في موقف غير مناسب للانتصار لمسيحي سوريا... وأهملناهم حديثاً في مقاومتهم باشا مصر، وقد عضدنا الباشا ليس فقط ضد الباب العالي، بل ضد موارد سوريا أيضاً، الناهضين عليه⁽³⁶⁾..."

كانت المجموعات السياسية اللبنانية المختلفة تتنازع السيطرة والاستئثار بالسلطة، ومن أجل تحقيق طموحاتها الذاتية أقامت علاقات خاصة مع مختلف الدول الفاعلة على المسرح الدولي خاصة الأوروبية، ولم تكن هذه المجموعات تدرك تماماً خطورة نتائج ما تقوم به على المدى البعيد، ولم تكن تدرك أن ما تفعله سوف يمزق النسيج الوطني " اللبناني " انطلاقاً من الجبل، وسوف تتمايز هذه المجموعات طائفيًا ومذهبيًا، - مع أنه لم يكن يبدو أي شيء يظهر أنها ترغب في ذلك - وسوف تكبر هذه التمايزات إلى درجة التناقض، وسوف يؤدي تدخل الدول الأوروبية في تفاصيل الأحداث إلى تعمق الأزمة الاجتماعية، التي لم تكن عابرة، أو سطحية، بل كانت تطل عمق بنية المجتمع فتزهه إلى درجة السقوط في كل مرة.

عندما قدم إبراهيم باشا إلى بلاد الشام في حملته الشهيرة، وجد نفسه فجأة وسط تناقضات اجتماعية وسياسية خاصة بالمنطقة، ولم يكن كما يبدو يعرف عنها شيئاً، ولم يختبر مثلها من قبل، لذلك فشل في التعامل مع تطوراتها بصورة تمكنه من إحداث خرق إيجابي في جدرانها العالية وأبوابها المحكمة الإغلاق.

كثرت الإشاعات التي ترافقت مع تحركات إبراهيم باشا الذي كان يستعد لمواجهة جديدة مع السلطنة لتأمين سلطة والده في مصر، كذلك انتشرت البعثات الأوروبية التي كانت تعمل تحت ستار توزيع الإعانات للمحتاجين من السكان الذين عانوا كثيراً من الحروب والإضطرابات المتكررة، وبدأت اللسان تتداول عن قرب قدوم " جنود إفرنجية إلى سوريا لتنقذ أهلها من اليأس وترفع عن عواتقهم مغارم حكومة محمد علي... ومن العبارات التي كثر تردادها حينئذ على ألسنة اللبنانيين " يا رب فرجك وإلا فرنجيك⁽³⁷⁾ ".

وسرت إشاعة أن الجيش المصري يريد تجنيد اللبنانيين ليستخدمهم في حروبه مع السلطنة العثمانية، عزز

هذه المخاوف أن محمد علي باشا أمر بتجنيد الشبان المسلمين في مصر، وكان من بينهم بعض اللبنانيين النصارى الذين كانوا يتلقون العلم في مصر، ترافق ذلك مع ظهور مركب فيه ملابس عسكرية " فاشتدت مخاوفهم من التجنيد⁽³⁸⁾ ".

كما أن كثيراً من سكان بيروت والمسلمين هرب إلى قبرص، أو الجزر اليونانية، خوفاً من تجنيد شبابهم وإشراكهم في الحروب.

اجتمع زعماء الدروز والموارنة في دير القمر، وتعاهدوا على مقاومة إبراهيم باشا إذا حاول تجنيد شبابهم " وأنشئت صناديق لجمع الأموال لأجل مشترى السلاح والذخائر عند الحاجة إليها⁽³⁹⁾ ".

أما الأمير بشير بما اكتسبه من خبرة سياسية طويلة، ما كان لينضم إلى الحلف المصري، قبل أن يتبدى له حدث هام، يؤكد له الريح الأكيد، لأنه بشخصيته الحذرة، لم يكن مغرمًا بالتحالف مع أي فريق - وقد فعل ذلك من قبل إبان حصار نابوليون لمدينة عكا - بقدر ما كان يسعى لضمان استمرارية حكمه للجبل، لكن تصرفات عبد الله باشا " ودسائسه وسعيه المتواصل لإعادة المشايخ الدروز إلى الجبل، بعد أن استبقاهم ليهول بهم كالأخيلة والأشباح، اضطرت الأمير إلى أن ينضم إلى الحلف المصري⁽⁴⁰⁾ ".

مع أن الأمير بشير كان قد تلكأ وتردد كثيراً، في الإستجابة إلى طلب إبراهيم باشا لحضوره مع رجاله ومؤازرته في حصار عكا، مما اضطر الأخير أن يكتب " إلى الأمير بشير يطلب منه أن يحضر برجاله لمعونته فمكث الأمير نحو شهر يتردد خوفاً من غضب الدولة العلية، فكتب إبراهيم باشا للأمير إن لم تحضر كما أمرتك لأخربن ديارك، وكذلك كتب محمد علي باشا⁽⁴¹⁾ إلى الأمير يعلل الرضا عنه مع زوج طبنجات مذهبية وكان الأمير " يضمّر للمصريين البغضاء نفسها التي يضمرها لهم رجاله، بيد أن التجارب والاختبارات الواسعة ألزمته أن يكون حكيماً لبقاً⁽⁴²⁾ ".

سكان جبل لبنان في مواجهة الجيش المصري

إن وصول الجيش المصري إلى بلاد الشام ودخوله جبل لبنان، لم يخلق حالة سياسية جديدة، بل عزز الحالة التي كانت سائدة بين سكانه قبل ذلك، وكانت المصالح الخاصة

هي العامل الأساسي لتحديد المواقف من وجود ذلك الجيش، أضف إلى ذلك، كانت الحالة السياسية المفككة قد تعمقت، والأطراف المختلفة اختارت الحليف الذي تراه مناسباً لمصلحتها دون أن تقيم أي اعتبار للمصلحة العامة، أو أي مراعاة للبعد الوطني الذي لم يكن قد تشكل تماماً بعد.

كانت الدول الأوروبية موجودة بقوة من خلال سفرائها وقناصلها وبعثاتها التبشيرية الناشطة، وهي منقسمة أيضاً في توجهاتها السياسية حول المسألة الشرقية، وحول الحملة المصرية على بلاد الشام، وقد عززت من وجودها ومن نشاطاتها بعد وصول المصريين إلى بلاد الشام، فاقامت علاقات متينة مع مختلف الفئات في جبل لبنان.

بعد مدة وجيزة على دخول الجيش المصري -في 7 شباط 1832م - كتب وكيل القنصلية الفرنسية في بيروت السيد جوريل jurelle إلى وزير خارجيته أن محمد علي باشا عين الأمير بشير حاكماً على سوريا، لأن إبراهيم باشا احتفظ بالقيادة العسكرية فقط⁽⁴³⁾، فوزع الأمير أبناءه قاسم و خليل وأمين على مناطق دير القمر والبقاع وطرابلس، وأضاف جوريل jurelle أن إبراهيم باشا أخطأ في اعتقاده أن ضمان الأسيرة الشهابية يضمن نفوذه في جبل لبنان، لأن الأمير وأفراد أسرته مكروهين جداً في الجبل وأن الأهالي يتحبنون الفرص للتخلص منهم.⁽⁴⁴⁾

كان تقرير وكيل القنصلية مصيباً، فالدروز كانوا ينقمون على الأمير بشير لغدره بصديقه الشيخ بشير جنبلاط، والإستتار بالسلطة، والمسيحيون كانوا لا يأمنون جانبه بعد قتله الأخوين عبد الأحد باز، وتكليه بالعائلات، وعشرات المقاطعيين، سواء الدروز أو المسيحيين من آل حبيش وأبي اللع والخازن والدحداح وغيرهم، لكن على العموم كان المسيحيون في سريرتهم يميلون إلى إبراهيم باشا، لأنهم رأوا فيه منقذاً ومخلصاً، لأنه لم يفرق بين مسلمين ومسيحيين في شتى المجالات، لكنهم ظلوا على حذرٍ خوفاً من تبدل الأحوال، ودعوا إلى التروي وعدم المشاركة في حروب ذات طابع طائفي، ذلك أنهم يتوجسون من فشل الحملة المصرية، كما حدث مع الحملة الفرنسية، مما سوف يجعلهم من جديد في مواجهة السلطنة العثمانية وحلفائها.

أما الدروز بشكل عام فقد وقفوا ضد الحملة المصرية، لأن إبراهيم باشا أطلق يد الأمير بشير في الحكم، وأضاف إليه مناطق جغرافية جديدة، فوقفوا إلى جانب الدولة العثمانية، وقاتلوا معها ضد الجيش المصري⁽⁴⁵⁾، وقد كافأ محمد علي باشا زعماءهم ورضي عنهم بعد ذلك، بعد فرارهم إلى مصر، حيث اشتكوا إلى العزيز ظلامات الأمير بشير ضدهم، وأن وقوفهم إلى جانب الدولة العثمانية والقتال ضد الجيش المصري لم يكن إلا نكايَةً بالأمير بشير، وأنهم مستعدون لخدمة الدولة المصرية، والخضوع لسلطانها، وكان محمد علي قد وصلته معلومات أن الأمير بشير غير صادق في تحالفه مع المصريين، فطلب منهم العودة إلى بلاد الشام "لمضافرة ابنه في من ينتمي إليهم من الدروز⁽⁴⁶⁾". وبعد أن أكرمهم وخلع عليهم الألقاب قائلاً: "إن الأمير بشير اللئيم قد رجع إلى خساسة أصله⁽⁴⁷⁾".

وقد عارض وجهاء بيروت الحكم المصري فنفاهم إبراهيم باشا إلى الاسكندرية. وازدادت خشية المسيحيين بعد تصريحات الأمير بشير التي تعهد فيها بتقديم أربعين ألف مقاتل للقتال في صفوف الجيش المصري ضد السلطنة العثمانية⁽⁴⁸⁾.

لم يكن لدى الأمير بشير جيشاً نظامياً متفرداً للقتال، وكانت الأعراف اللبنانية أن المقاطعات تقدم عسكرياً للأمير عند الحاجة، وهم عبارة عن مواطنين يعملون في الزراعة، سرعان ما يعودون إلى حقولهم عندما تنتفي الحاجة إليهم.

لم يكن اللبنانيون يقاتلون خارج مناطقهم، ولكن عندما أرسل الأمير بشير عساكر تقاتل إلى جانب الجيش المصري في بلاد العلويين، و حوران ونابلس، ويشاركون في حصار قلعة سنار⁽⁴⁹⁾، وغيرها من الأماكن، بدأ التذمر ينتشر بين صفوف هؤلاء، وبدأت "نقمة الحلف الجنبلاطي تشتد ضد الأمير بشير والمصريين معاً⁽⁵⁰⁾".

وزادت نقمة الدروز والمسلمين بشكل عام على الأمير إثر الأخبار التي سربتتها السلطنة عن تنصر الأمير بشير وأبنائه.

الله باشا، كما استحدث الأمير بشير نظام الإستلام في لبنان الشرقي، وطبقه في راشيا في أيار سنة 1834م الذي يجيز للمستلم المصادرة، وتحديد الضرائب، وفرض السخرة رسمياً⁽⁵⁷⁾.

الانتفاضات ضد الحكم المصري

عندما رحب الأهالي بالجيش المصري في بلاد الشام، لم يكن مديةً منهم بفتح جديد لا يعرفون عنه إلا القليل، بقدر ما هو محاولة منهم للتخلص من الحكم العثماني وما يمثل من فساد وظلم وضرائب متزايدة، وهذا دأب الشعوب على الدوام، فهي تتطلع إلى تغيير أوضاعها إلى الأحسن، ولم يكونوا يريدون أن يستبدلوا نظام سخرة بمثيله، لذلك عندما بدأ إبراهيم باشا بفرض الضرائب، لا بل مضاعفتها، لحاجته الماسة إلى المال، لتأمين متطلبات حروبه المتواصلة، أدى ذلك إلى خيبة أمل لدى الأهالي في بلاد الشام، فاجأوا إلى التمرد والعصيان.

اندلعت أول الانتفاضات في نابلس في حزيران 1833م⁽⁵⁸⁾، رداً على فرض ضرائب جديدة على الأهالي " فأبوا وهاجوا عليه وحاربوه وحاصروه في دير الإفرنج في القدس"⁽⁵⁹⁾.

ما اضطر والده محمد علي باشا لنجدته شخصياً، وسار بحراً على رأس جيش ونزل في يافا. وقد أمده الأمير بشير، فأرسل ابنه الأمير أمين، ومعه بحري بك، فاستقلا المراكب اختصاراً للوقت.

وبأمر من محمد علي باشا وجه الأمير بشير ولده "خليلاً بألف مقاتل إلى طرابلس لملاقاة سليم بك وأن يسير من هناك لتأديب أهل عكار وصافيتا وبلاد الحصن"⁽⁶⁰⁾. الذين أعلنوا التمرد والعصيان على الحكم المصري.

كانت ردة فعل الحكم المصري وحلفائه على المتمردين قاسية جداً، حيث أحرقت قرى عديدة، خاصة في بلاد النصيرية⁽⁶¹⁾ كما يسميها الفرنسيون.

كانت طريقة العقاب واحدة، وإعدام زعماء الانتفاضات رمياً بالرصاص، وإرسال وجهاء القرى إلى الأشغال الشاقة، واعتقال الشباب القادرين على حمل السلاح، وسوقهم إلى الجندية، ومصادرة الأسلحة، واستباحة القرى، فيتم نهبها، ثم تضرع فيها النيران.

أما الموظفون وعمال الإدارة في المناطق المتمردة، فلم يكن يكتفى بعزلهم، كما كان يحدث في زمن السلطنة العثمانية، بل كان ينزل بهم أشد العقاب، وكانت تنزل أشد

أرادت الدولة العثمانية بتلك التسيّريّات النيل من خصمها الأمير بشير الذي وقف إلى جانب إبراهيم باشا، لإيقاع الخلاف بينه وبين الجمهور الإسلامي العريض باعتباره مرتد عن الدين، وهذا يثير الغضب لدى المسلمين لما له من وقع في وجدانهم، ولما له من تعديل في موازين القوى في الجبل خاصة، وسائر المناطق عامة.

راحت الدولة العثمانية تحرض على العصيان ضد الأمير بشير، وكانت الأجواء مناسبة لذلك حيث كانت المناطق المسيحية " هادئة تماماً"⁽⁵¹⁾. أما المناطق الإسلامية، فكانت مكبوتة مستقرة بقوة السلاح، بعد اضطرابات عديدة، حيث كان إبراهيم باشا مضطراً لإرسال حملات "تأديب مستمرة لإخضاعها"⁽⁵²⁾.

وكما يذكر يوسف أبي شقرا، أن أعيان الجبل الذين ذهبوا إلى مصر عادوا إلى الجبل كما طلب منهم محمد علي باشا، وعندما وصلوا إلى صيدا خفّت الدروز لاستقبالهم وهم يهزجون ويترنمون بالأنشيد الحماسية " وأنست الرعايا إلى رعاة طال عنهم غيابهم فعاثت في قطعانهم الذئاب"⁽⁵³⁾.

وقد أسهب أبو شقرا في وصف حالة السكان في الجبل، الذين عانوا كثيراً من تبدل أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية وحتى المعنوية لما لحق بهم من الحيف والظلم، ولما أصبح عليه جيرانهم النصاري من الخيلاء والشموخ.

وكما يذكر معظم المؤرخين أن بداية الحقد الطائفي بين المسلمين والمسيحيين في لبنان، كانت عندما أرسل إبراهيم باشا الحملات لقمع المناطق الإسلامية وأشرك في حملاته مسيحيين لبنانيين لإخضاع "الانتفاضات الإسلامية تحت راية الأمير بشير وإبراهيم باشا"⁽⁵⁴⁾.

لم تقتصر ممارسات الجيش المصري على ذلك بل تعدتها إلى ممارسات أكثر تأثيراً على حياة الأهالي، مثل الإحتكار والسخرة، والبلص، كما زادوا الضرائب زيادة تجاوزت قدرات السكان المادية، وكلف الأمير بشير بجبايتها. احتكر الأمير بشير تجارة الصابون، والحرير وإنتاجه، بمشاركة الحكم المصري، وعمدوا إلى مصادرة مختلف أنواع الحبوب، كما أحدثوا إجراءات مختلفة لتعزيز سيطرتهم⁽⁵⁵⁾، فكثر التذمر الشعبي، وزادت النقمة الشعبية، ولم يبادر الأمير بشير إلى اتخاذ أي إجراء يخفف من وطأة ذلك على السكان.

وجاءت ضريبة الفرضة في أيلول 1833م، بالإضافة إلى ضرائب جديدة في مطلع سنة 1834م⁽⁵⁶⁾ فزادت نقمة السكان، لأن تلك الضرائب لم تكن في عهد عبد

العقوبات بالمرتشين، أو الفاسدين "بهدف إنزال الرعب وإعطاء العبرة للآخرين⁽⁶²⁾".

ونتيجة العصيانات المتكررة تم نزع السلاح من سكان مدينة بيروت عام 1834م ومعاقبة المنتفضين بقسوة شديدة، كذلك عوقبت انتفاضة دمشق، ومناطق عدة في جبل لبنان.

وقد أدخل محمد علي باشا تعديلات غير مسبقة على نظام الضرائب، فعندما تقل موارد قرية وأصبحت غير قادرة على الإيفاء بما يتوجب عليها من المبالغ الضريبية، بسبب جفاف الموسم أو وباء الطاعون، أو حتى فقدان اليد العاملة بسبب التجنيد الإجباري، كان يتوجب على القرية المجاورة أن تؤدي عنها، وإذا عجزت هذه الأخيرة بدورها فعلى جارتها الأخرى، وإن عجزت القرى جميعاً فالمدينة، وأخيراً الولاية⁽⁶³⁾.

وهذا ما يعرف بالتضامن الضريبي بين الشعوب، في سبيل إمداد الخزينة بالمال الذي كانت تحتاجه على الدوام. يرى معظم المؤرخين أن بلاد الشام، وكما دلت العصور التاريخية الماضية، أنها منطقة غير مستقرة سياسياً، ولطالما كانت محط أنظار الفاتحين الطامحين إلى التحكم بمنافذ العالم آنذاك، وذلك بسبب وقوعها في منطقة استراتيجية، وسط العالم القديم، آسيا وأوروبا وأفريقيا، وهي ممر تقليدي للغزاة منذ القدم، وقد تركت الجيوش التي عبرت بلادنا، شيئاً من روحها، وثقافتها، ما سمح بتشكيل فسيفساء اجتماعية يصعب انصهارها تماماً، دون أن تمر عملية الصهر هذه، بانقباضات مؤلمة وخطيرة، لذلك عانت هذه المنطقة من اضطرابات أمنية، وسياسية متلاحقة.

ويعتبر لبنان إنموذجاً حقيقياً، لما تعانيه هذه المنطقة، التي لم تستطع أن تبني دولة قوية، ذات هوية واضحة، ومجتمعاً متلاحماً يصعب اختراقه، مثل سائر الأمم التي خطت خطوات هامة على صعيد تحقيق ذاتها، فوجدت لها مكاناً بين دول العالم المتقدمة والمستقرة.

يرى بعض المؤرخين السبب في عدم قدرة منطقتنا على بناء دول مستقرة وهوية واضحة، أنها تمثل الوريث السياسي والحضاري للشعوب الكنعانية والفينيقيّة التي استعاضت عن الدولة المركزية، بنظام " المدينة الدولة"، والذي شكل استقلالية لكل مدينة عن الأخرى، وأفسح في المجال لنشوء نظام غير صارم لتسهيل عملية التجارة التي يتقنها الفينيقيون تحديداً، والتي تحتاجها حركة التبادل

التجاري مع سائر الأمم التي تعيقها الحروب والخصومات بين الدول.

كما يردّها البعض إلى وقوع بلادنا بين حضارتين كبيرتين، هي حضارة وادي النيل، وحضارة بلاد ما بين النهرين، وغالباً ما كانتا تؤثران بجاذبيتهما على المنطقة الواقعة بينهما، فيمنعان أهلها من إقامة حكم مركزي قوي.

وفي بداية القرن التاسع عشر، شكلت بلاد الشام وخاصة جبل لبنان، منطقة جاذبة للأطماع الأجنبية لأسباب عدة⁽⁶⁴⁾، وكانت الصراعات المدممة بين الولاة وأعيان المناطق والطوائف، تشجع الدول الأجنبية، على تعزيز علاقاتها مع هذه القوى، لإيجاد رأس جسر لتدخلها الذي سوف يظهر بوضوح، بعد أن بدأت طلائع تفسخ النظام المقاطعي تبدأ بالظهور، مفسحة المجال لبروز نظام هجين، " كانت السمة الكولونيالية التي ميزت البورجوازية ... تتمثل في ارتباط شريحة معينة منها هي البورجوازية الكومبرادورية، برأس المال الأجنبي وعزز تبعيتها له باستمرار⁽⁶⁵⁾.

وكان الفلاح اللبناني يعاني بشكل كبير من الضرائب المرهقة، التي تتضاعف حسب حاجة الولاة والمقاطعيين، يزيد من تلك المعاناة أحياناً، سوء المحصول، والجفاف الذي كان يضرب المنطقة، والآفات الطبيعية المختلفة.

" أدى تطور العلاقات السلعية النقدية إلى تردي وضع الفلاحين، لأن الإقطاعيين ضاعفوا من استغلالهم... وأحياناً كان الإقطاعيون يستبدلون الربح العيني بالربح النقدي السابق على الرأسمالية، دون أن يبدلوا أشكال الإنتاج القائمة⁽⁶⁶⁾". وهذا ترك آثاره واضحة على العلاقة بين الفلاحين وأسيادهم الإقطاعيين، تلك العلاقة التي كانت تتسم بطابع التبعية الشخصية، التي ترخي بثقلها على الفلاحين بما تفرضه من مترنبات.

وكانت العلاقات السياسية بين الولاة أنفسهم، وبينهم وبين الباب العالي تشهد توترات مستمرة، ما دفع البعض منهم إلى إقامة علاقات سياسية مع القوى الخارجية لتعزيز نزعاتهم الانفصالية والاستقلالية، وهذا ما حدث مع الأمير بشير الثاني، الذي كان لا يهتم سوى إقامة حكم مركزي قوي، يضبط من خلاله نزعات المقاطعيين الأقوياء، الذين يعلنون تمردهم على حكمه بين الحين والآخر.

وكانت علاقة الأمير مع السلطنة يشوبها الكثير من التذبذب والضعف، بفعل دسائس الولاة الذين استغلوا ضعف

الطائفي بين المذاهب والطوائف، الذي عبّر عن مداه في فترة 1841م، وما تلاها من أحداث دامية فيما بعد.

وجاءت الممارسات المصرية والعثمانية لتزيد من تشرذم الواقع السياسي والاجتماعي اللبناني، وتفتته إلى وحدات طائفية وسياسية ضعيفة، شكلت مربعات صغيرة ومريضة، في النسيج اللبناني الهش، الذي لم يكن قد اكتمل بناؤه بعد.

إن ما فعله المصريون كانت نتائجه الأخطر، على العلاقات بين اللبنانيين، مع أنهم بداية لم يكونوا كذلك، فبالإضافة إلى تسليح المسيحيين، واستخدامهم في قمع انتفاضات الدروز، مارسوا تمييزاً واضحاً بين المسلمين والمسيحيين في عملية التجنيد، حيث ساقوا المسلمين إلى جبهات القتال، وأرغموهم على دفع مبالغ ضخمة لإعفائهم من الجندية، وتغاضوا عن المسيحيين، ما أدى إلى تعميق الصدع الذي بدأ يظهر في جدار العلاقة بين الطوائف اللبنانية، مما سهل قمع عامية حرش بيروت والقضاء عليها، عام 1840م، وعامية انطلياس الثانية، أو ما يعرف بعامية صيف 1840م.

كل ذلك كان على مرأى الدول الأوروبية، التي أصبحت موجودة فعلياً فيما بعد في جونية وبيروت، وقامت أساطيلها بإنزال الجنود، وارغمت إبراهيم باشا على الانسحاب إلى فلسطين، ثم إلى مصر، وذهب الأمير بشير إلى المنفى في مالطة، وتولي الأمير بشير الثالث، الذي لم يكن يتمتع بمواصفات سلفه، من حيث قوة الشخصية والخبرة في ممارسة الحكم، مما ترك الواقع في الجبل عرضة لرياح الفتنة، التي عصفت ابتداءً من العام 1840م، وبلغت ذروتها في أحداث عام 1860م، وكان من نتائجها تغيير الواقع اللبناني كلياً ليتلاءم مع التغيرات الاقتصادية التي بشرت بتحلل النظام المقاطعي، واستبداله بنظام هجين، هو مزيج من المقاطعية المندثرة، والبورجوازية المتشكلة من بقايا المقاطعيين الذين انهارت ملكياتهم، والفلاحين الذين تكونت لديهم ثروة مالية مكنتهم من طرق باب الصناعة، فأُنشئت المصانع الصغيرة في البلدات والمدن، ودخل لبنان في مرحلة جديدة، سوف تكون لها تجليات مختلفة عما سبق، وقد أضيف إلى هؤلاء، طبقة التجار الذين مارسوا استغلال الفلاحين الربوي، فقد شارك فيه بنشاط مرابوا المدن، سواء بواسطة الإقطاعيين، أو بصورة مباشرة.

السلطنة، فراحوا يمارسون مزيداً من الاستقلالية في تصرفاتهم، " وقد أعطي الأمراء الإقطاعيون والزعماء المحليون في البلدان العربية ولا سيما جبل لبنان استقلالاً داخلياً يكاد يكون استقلالاً ناجزاً⁽⁶⁷⁾.

عندما وصل الجيش المصري إلى الجبل وجد الأمير بشير نفسه أمام حليف قوي يعينه على الدولة العثمانية، التي تشد أزرز الدروز، خصوم الأمير التقليديين، وكذلك المسيحيون من سكان الجبل، رأوا في الجيش المصري منقذاً لهم من الواقع الذي يشل تطلعاتهم الجديدة، المتماهية مع الغرب، وكانوا "يشعرون بضرورة توفير نوع من الحماية الأجنبية، إما عن طريق فرنسا أو النمسا، لكنهم أثروا الحماية الفرنسية"⁽⁶⁸⁾.

لذلك استطاع إبراهيم باشا، وبسهولة، تجنيدهم لقمع الانتفاضات التي قام بها الدروز، بغية الحصول على السلاح الذي يحتاجونه بشدة، لتحقيق أهدافهم الطائفية، التي تتناسب مع واقعهم السياسي والاجتماعي المتبدل لمصلحتهم، كما كانوا يظنون، ولم يكن يهمهم انتصار إبراهيم باشا أو هزيمته.

وهذه كانت بداية الانقسام الطائفي المعمد بالدم، بين الطوائف اللبنانية، خاصة بين الموارنة والدروز.

وعندما جاء الحلفاء، وعاد العثمانيون، وبدأوا يوزعون السلاح على المسيحيين سارع هؤلاء إلى قبول هذه الهبات "المسمومة" ما يؤكد أنهم لم يكونوا يسعون إلا وراء حماية أنفسهم وتحقيق أهدافهم، وقد بدأت تتضح معالم مرحلة سياسية جديدة، وهم على طرف النقيض من الدروز تحديداً، الذين تربطهم بهم عوامل الجوار، والعيش المشترك منذ زمن بعيد.

لم تكن القوى التي واجهت العثمانيين، أو المصريين، لرفع الظلم عن كاهل الأهالي، قد نضجت بما فيه الكفاية، لتبلور حركة شعبية، وطنية، تعرف موقعها في الزمان والمكان، لذلك كانت نتائج الانتفاضات الشعبية، في معظمها، لا تحقق الأهداف المرجوة منها، خاصة أن هذه الانتفاضات قد لاقت عنفاً شديداً، من قبل السلطات التي واجهتها، فأحرقت قرى، وهدمت بيوت، وخربت المزارع والكروم. كان الأشد وقعاً على العاميين، أن بعض المقاطعيين تسلقوا قيادة تلك العاميات، واستطاعوا حرقها عن مسارها الطبيعي، وجاءت ممارسات أزلام المقاطعيين الذين بالغوا في الانتقام من الأهالي، ما أدى إلى تراكم الحقد

الشعب ومنحهم الامتيازات للدول الأجنبية مما جعلها شريكة في الحكم، و"تبذير الملوك حتى بلغت نفقات القصور الملكية في بعض الأحيان ثلث واردات الدولة وأسباب أخرى أدت إلى انهيار الدولة العثمانية". تاريخ الدولة العلية العثمانية. تحقيق إحسان حقي - دار النعاس. طبعة ثانية - بيروت - 1403 هـ - 1983 م، ص: 730-732.

(23) إ.س. نسكايا: مرجع سابق، ص: 64

(24) هنري غيز: مصدر سابق، ص: 337.

(25) إنطوان ضاهر العقيلي: ثورة وفتنة في لبنان - صفحة مجهولة من تاريخ الجبل. من 1841-1873 م نشرها وشرحها وعلق على حواشيها يوسف ابراهيم يزبك. طبعة 1938، ص: 19-20

(26) يوسف خطار أبو شقرا: الحركات الفلاحية في لبنان إلى عهد المتصرفية - قدمه عمر فروخ وأسد رستم. صك 25

(27) يوسف أبوشقرا، نفس المرجع. ص: 26

(28) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(29) أنطوان ضاهر العقيلي: ثورة وفتنة في لبنان مقدمة يوسف ابراهيم يزبك. ص: 23

(30) يعتبر أنيس صايغ أن جذور الطائفية في المنطقة تعود إلى العهود الوثنية، وقد كانت موجودة في لبنان منذ "أبعد عهوده التاريخية" وقد أصبحت الطائفية في لبنان، من سوء حظهم، إحدى هذه "الفروض" التي حملها إلينا التاريخ "لبنان الطائفي، ص: 11-17.

(31) طنوس الشدياق: أخبار الأعيان في جبل لبنان. الجزء الثاني. ص: 138

(32) كان للمعيون وحلفاؤهم من الحزب اليزبكي يقارعون بزعامة النكديين بشيراً الشهابي الثاني ويعملون على تثبيت أبناء عمه في الحكم ضد الجنبلاطين والعماديين وحلفائهم الذين كانوا يؤيدون الأمير بشير وكان الأمير بشير يتفق مع العماديين على قتل خصومهم النكديين. انطوان العقيلي. مصدر سابق، ص: 23

(33) انطوان العقيلي: نفس المصدر. ص: 24

(34) مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان. من سنة 1840 إلى 1910 تعريب فيليب وفريد الخازن ج1 ص: 73

(35) انطوان العقيلي: مصدر سابق. ص: 25

(36) أنطوان العقيلي: مصدر سابق ص: 25-26. نقلاً عن المحررات السياسية، ج1 ص: 199.

(37) انطوان العقيلي: ثورة وفتنة. مرجع سابق. ص: 27

(38) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(39) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(40) هنري غيز: مصدر سابق، ج2، ص: 290.

(41) سليم هشي: مرجع سابق، ص: 202.

(42) هنري غيز: مصدر سابق، ج2، ص: 297.

(1) وكان تنظيمهم السياسي (الفنيقيون) يتخذ شكل المدن - الدول ذات الإستقلال المحلي وكانت هذه المدن - الدول منتشرة على الشاطئ من أو غاريت (رأس شمرا 9 في الشمال إلى الجنوب عبر ارواد وجبيل إلى صيدا أو صور... فيليب حتي: موجز في تاريخ الشرق القديم. ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة. بيروت - لبنان. ص: 78.

(2) هنري غيز: بيروت ولبنان منذ قرن ونصف القرن - ترجمة مارون عبود ص: 303.

(3) ك.د. بيتكوفتش: لبنان واللبنانيون، مجموعة مواد جغرافية وطوبوغرافية وإحصائية عن آسيا، العدد رقم 1 بطرسبورغ، ص: 163-162.

(4) وحدة وزن، مقدارها مائة رطل، وهي تختلف حسب نوع السلعة، وبين بلد وآخر، وهي تتراوح بين 143-150 كلغ.

(5) لمزيد من المعلومات راجع إيرينا سميليا نسكايا: الحركات الفلاحية في لبنان، ص: 15

(6) إ.س. نسكايا، ص: 16 نقلاً عن E. Blondel, Deux ans on Syrie et en Palestine (1838-1839), Paris, 1847, p.87

(7) المرجع نفسه.

(8) هنري غيز: مصدر سابق، ص: 25.

(9) إ.س. نسكايا، ص: 18.

(10) هنري غيز: مصدر سابق، ص: 127.

(11) أ.س. -خ. السفارة في القسطنطينية. نقلاً عن أ.س. نسكايا. ص: 19

(12) نفس المرجع والصفحة. نقلاً عن ك.د. بيتكوفتش. مرجع سابق. ص: 176

(13) كان آل الدحاح وحدهم الذين يتمتعون باستقلالية مالية، واستطاعوا أن يفتحوا مكاتب تجارية في الخارج في لندن ومرسيليا وباريس. نفس المرجع: ص: 20

(14) إ.س. نسكايا: مرجع سابق، ص: 20

(15) D.Urquhart. The Lebanon (mount souria) Ahis tory and aduary, Vol, I, pp321-322

(16) هنري غيز: مصدر سابق، ص: 147.

(17) أ.س. ر.خ. السفارة في القسطنطينية. ص: 22

(18) أ.س. ر.خ. السفارة في القسطنطينية. إيرينا نسكايا. مرجع سابق. ص: 25

(19) بطرس البستاني: دائرة المعارف. بيروت 1881 ج 50. ص: 526

(20) ك.د. بيتكوفتش، لبنان واللبنانيون، مصدر سابق، ص: 169.

(21) إ.س. نسكايا: مرجع سابق. ص: 59

(22) يذكر محمد فريد بك المحامي أن تحلل روابط الاسرة العثمانية، وتدخل نساء القصر في الحكم، واحتجاب السلاطين عن

(57) بعض المؤرخين وردت عندهم " الفردة" والأصح فرضة لأنها فريضة فرضت على الأهالي. (المؤلف).

(58) ورد عند مسعود ضاهر أن الانتفاضات حدثت سنة 1834م. الإنتفاضات اللبنانية ص: 97

(59) مسعود ضاهر: مرجع سابق. ص: 97

(60) طنوس الشدياق: مصدر سابق. ص:

(61) مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية. ص: 97

A.ismai.Documants.T.S.P.P 254-259

(62) نفس المرجع والصفحة

(63) هنري غيز: مصدر سابق، ص: 344.

(64) منها موقع المنطقة الاستراتيجي، وضعف الدولة العثمانية، والتنافس الاستعماري بين الدول الأوروبية، ووجود نزاعات بين الأمراء والولاة المحليين... (المؤلف)

(65) فلاديمير لوتسكي: الحرب الوطنية التحريرية في سوريا، بيروت لبنان. ص: 9

(66) فلاديمير لوتسكي: مرجع سابق. ص: 38

(67) زين نور الدين زين: نشوء القومية العربية. ص: 34

(68) زين نور الدين زين: مرجع سابق. ص: 46.

(43) مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعي.

ص: 95

(44) "إن مغامراً أوروبياً يستطيع بسهولة إذا ما اصطحب خمسة أو ستة آلاف جندي أوروبي، أن يتغلب على إبراهيم شرط الإعتماد على موارد لبنان في أعمالهم الحربية" هنري غيز: ص: 335. نقلاً عن لامرتين، رحلة 6 ج3، ص: 23.

(45) يذكر يوسف أبو شقرا: "... انضمام الشيخ نعمان جنبلاط إلى الجنود العثمانية غداة مقدم إبراهيم باشا المصري إليها (بلاد الشام) وقد حدا حذوه في ذلك جلة من سرارة الدروز كالشيخ أحمد جنبلاط والشيخ خطار عماد والشيخ ناصيف نكد والشيخ يوسف عبد الملك والشيخ حسين تلحوق والشيخ فارس العيد والشيخ حمود عطالله وغيرهم. فأبلوا بلاءً حسناً وكانوا يسمون ضيوف الدولة". ص: 33-32.

(46) " أكرم وفادتهم ومثواهم ومنحهم ألقاب بكوات معيناً إياهم قائمقامين عسكرية وجعل راتب كل واحد منهم 3500 قرش شهرياً، أما نعمان بك فعينه أميرالاي وجعل راتبه أربعة آلاف قرش. يوسف أبو شقرا: مصدر سابق. ص: 32.

(47) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(48) مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية. مرجع سابق. ص: 96

(49) مدينة في السودان على النيل الأزرق.

(50) مسعود ضاهر: مرجع سابق. ص: 96

(51) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(52) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(53) يذكر يوسف أبو شقرا: "... رأوا المهابة الدرزية والوقار الذي يجلل كل درزي في الجبل منزوعاً مغتصباً... وبعبكس ذلك وجدوا النصارى... على خلاف ما يعهدونهم من صفر الأيدي وخلوا الوفاض والخشوع والإحتشام، ولين الكلام، شاهدوهم في قعسى وخيلاء وعتو وشموخ، آلاف مرتبطين الجياد الصافنات بدل ارتباط الحمير والأبقار، وسكناهم العلالى الشاهقة بعد الأكواخ... وبخلاصة شاهدوا الذليل عزيزاً غاشماً والعزيز معنى يحرق الأرم: على ما مضى له من العزة...". ص: 33.

(54) مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية. مرجع سابق. ص: 96

(55) مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية. مرجع سابق. ص: 96

(56) مثل تخفيض قيمة العملة العثمانية 25%، وفي سنة 1833م أجريت المساحة مجدداً وأحدثت ضريبة جديدة... وأطلق الأمير يد الجنود في النهب والمصادرة. لمزيد من التفاصيل. راجع مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية... مرجع سابق. ص: 96

المصادر والمراجع

1. يوسف خطار أبو شقرا: الحركات الفلاحية في لبنان حتى عهد المتصرفية – بيروت 1952.
2. الخوري منصور الحتوني: نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية. د.ت. لا مكان للنشر.
3. طنوس الشدياق: أخبار الأعيان في جبل لبنان. جزءان – بيروت – دار نظير عبود 1993.
4. فيليب حتي: موجز في تاريخ الشرق القديم. ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة. بيروت 1965.
5. هنري غيز: بيروت ولبنان منذ قرن ونصف القرن. ترجمة مارون عبود. جزءان. بيروت 1950.
6. د. بتكوفيتش: لبنان واللبنانيون، مجموعة مواد جغرافية وطوبوغرافية وإحصائية عن آسيا، العدد رقم 1 بطرسبورغ.
7. إس. نسكايا: الحركات الفلاحية في لبنان. النصف الأول من القرن التاسع عشر. ترجمة عدنان جاموس. دار الفارابي. بيروت 1972.
8. محمد فريد بك المحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية. تحقيق إحسان حقي – دار النفائس. ط2 بيروت 1983.
9. إنطوان ضاهر العقيلي: ثورة وفتنة في لبنان – صفحة مجهولة من تاريخ الجبل. 1841-1873 شرحها وعلق عليها يوسف إبراهيم يزبك. 1938.
10. مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان. من سنة 1840 إلى 1910، تعريب فيليب وفريد الخازن.
11. سليم هشي: تاريخ الأمراء الشهابيين بقلم أحد أمرائهم من وادي اليتيم – منشورات المديرية العامة للأثار. قسم الدراسات التاريخية مخطوطة رقم 6468. بيروت 1971.
12. مسعود ضاهر: الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعي. دار الفارابي 1988.
13. فلاديمير لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية في سوريا 1925-1927، ترجمة محمد دياب. دار الفارابي. بيروت 1987.
14. زين نور الدين زين: نشوء القومية العربية – دار النهار. ط3. 1979.
15. أنيس الصايغ: لبنان الطائفي. بيروت 1955.
16. دومينيك شفاليه: الأسباب العميقة للإضطرابات الفلاحية في كسروان. 1858.
17. يوسف إبراهيم يزبك: "أوراق لبنانية" مجلة صدرت في ثلاثة مجلدات. 1955 – 1957.
18. عصام خليفة: أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر. دار الجبل – بيروت. ط1. 1985.
19. أس. ر.خ. السفارة في القسطنطينية.
20. D.Urquhart. The Lebanon (mount souria) a history and diary, Vol19
21. Adel ismail. Histoire du Liban, t.1v, Beyrouth 1958

الاحتلال الفرنسي للأغواط ورد فعل السكان سنة 1852م

الدكتورة فاطمة دجاج

جامعة عمار ثلجي بالأغواط/ الجمهورية الجزائرية

الملخص:

جاء احتلال فرنسا لمنطقة الأغواط استكمالا لعملياتها التوسعية في الجزائر، وتحقيقا لأهدافها الاقتصادية والاستراتيجية في الصحراء الجزائرية، ومن هذا المنطلق سعت فرنسا لوضع مخططات تهدف لاحتلالها، فكان أن كلفت قادتها باستطلاع الأوضاع في المنطقة، من خلال حملات استكشافية للتعرف على واقعها، ثم استغلال التناقضات في البنية الاجتماعية والدينية التي شهدتها المنطقة لتعتبرها المدخل الذي نفذت منه إليها. وهكذا تمكنت فرنسا من السيطرة على المنطقة من خلال التقرب من الزعماء المحليين الراغبين في الحفاظ على سلطتهم ومصالحهم الذين وضعوا أنفسهم في خدمتها، وفي سنة 1852م أصبحت وضعية السلطة الفرنسية في الأغواط ضعيفة، وبات موقفهم حرجا بعد تراجع نفوذ حلفائهم، وملل البعض الآخر من التعامل معهم، وظهور قوى جديدة تزعمت المقاومة وأظهرت عداوتها للفرنسيين، وعملت على تعبئة السكان والاستعداد لمواجهة العدو، وابتعد خطرهم عن المنطقة وسكانها. كل هذه الظروف دفعت فرنسا للتسريع في عملية الاحتلال النهائي الذي تم في 4 ديسمبر 1852م، وقد ارتكب الجيش الفرنسي جرائم مروعة في حق سكان الأغواط. **كلمات مفتاحية:** الأغواط؛ الاحتلال الفرنسي؛ الأطماع؛ المقاومة؛ الإبادة.

مقدمة:

عملت فرنسا على السيطرة والتوسع في كل شبر من القطر الجزائري، فبعد سقوط قسنطينة توالى سقوط مدن الشرق والجنوب، وقد اهتمت فرنسا بالصحراء عموما وبالأغواط خصوصا اعتبارا من أنها بوابتها ومنطقة عبور تصل التل بالصحراء، وعليه مثلت هذه المنطقة نقطة استراتيجية في المخططات التوسعية الفرنسية. ومنذ سنة 1844م أصدر البرلمان الفرنسي قرارا يسمح بتوسيع النشاط الاستعماري نحو الصحراء الجزائرية، ومن هنا بدأت فرنسا تفكر جديا

في احتلال الأغواط، فوجهت حملة استكشافية سنة 1844م بقيادة ماري مونج، وعملت على إخضاع المنطقة بطريقة غير مباشرة بتنصيب خليفة أحمد بن سالم خليفة لها على قصور وقبائل الأغواط، ونتيجة لحالة الغليان التي عرفت فيها الأغواط بظهور محمد بن عبد الله وابن ناصر بن شهرة فان السلطات الفرنسية قررت السيطرة نهائيا عليها، وذلك بتوجيه حملة عسكرية سيطرت على مدينة الأغواط يوم 4 ديسمبر 1852م. وتركز هذه الدراسة على عوامل اهتمام فرنسا بمنطقة الأغواط وإبراز مراحل التوسع بها والعوامل المساعدة على إخضاعها للسلطات الفرنسية ورد فعل المقاومة وسعيها لصد الحملات الفرنسية على المنطقة كما تبحث في جرائم الإبادة التي ارتكبتها قادة الحملة الفرنسية في حق سكان مدينة الأغواط وآثارها. ومن هنا نطرح الإشكالية التالية: ماهي مراحل التوسع الفرنسي في منطقة الأغواط؟ وكيف كان رد فعل سكانها تجاهه؟ ولتقديم تفاصيل حول الموضوع فان الدراسة تتكون من العناصر التالية:

أولا: أهمية الأغواط بالنسبة للاحتلال الفرنسي

ثانيا: بداية التوغل الفرنسي في منطقة الأغواط

ثالثا: ظروف استيلاء فرنسا على مدينة الأغواط

رابعا: مقاومة سكان الأغواط للاحتلال وآثاره

أولا: أهمية الأغواط بالنسبة للاحتلال الفرنسي

بناء على ما ورد في المصادر والمراجع الفرنسية فان احتلال فرنسا لمنطقة الأغواط جاء استكمالا لعملياتها التوسعية في الجزائر، وتحقيقا لأهدافها الاقتصادية والاستراتيجية في الصحراء الجزائرية، خاصة وأن الأغواط تعتبر بوابتها، والسيطرة عليها تضمن لها التوغل في الصحراء الكبرى حيث أطماعها الاقتصادية. وعليه يرجع اهتمام السلطات الفرنسية لاحتلال منطقة الأغواط لعدة عوامل أسباب من بينها:

-إيمان الحاكم العام الفرنسي "راندون" Randon بالإمكانات اللامتناهية للنقل عبر القوافل في الصحراء، والتي يمكن لفرنسا مراقبتها في حالة استيلائها على المناطق الصحراوية.⁽¹⁾ حيث تعتبر الأغواط منطقة عبور للقوافل الصحراوية، لتوفرها على العديد من نقاط المياه لتموضعها على خط الماء الرئيسي الذي ينتقل من الشمال إلى الجنوب، وهو ما جعلها مستودعا للقوافل البدوية التي تساهم في التجارة بشكل واسع، وبالتالي فإن احتلال هذه المنطقة سيجعل الرحلات الصحراوية للتل مراقبة من طرف السلطات الفرنسية لأنها السبيل الوحيد نحو الشمال.⁽²⁾

-الموقع الجغرافي الهام للأغواط جعل الفرنسيون مقتنعين بأنه سيكون لها مستقبل تجاري، وستكون ذات يوم من المدن الأكثر أهمية في الجزائر⁽³⁾، باعتبارها نقطة اتصال بين تونس والمغرب بالقوافل التجارية وقوافل الحجيج، وهذا يمكنهم من تكوين قاعدة صلبة تجذب إلى الجزائر التجار من الداخل وتجعلهم (الفرنسيون) السادة في كل الطرق بين غرب وشرق الجزائر. ويتم بذلك توسيع التجارة الفرنسية في الجزائر من خلال مراقبة قوافل السكان التجارية، وقد اعتمدوا على أحمد بن سالم⁽⁴⁾ من خلال تعيينه خليفة على الأغواط ظنا منهم أن الوجه التجاري للصحراء سيتغير ويتمكنون من السيطرة على طريق تمبكتو التجاري⁽⁵⁾ الأمر الذي سيمكنهم من جلب العديد من المنتجات الإفريقية التي تسيل لعابهم⁽⁶⁾.

- اعتقد الفرنسيون أن اقامتهم في الأغواط تمكنهم من السيطرة على الطرق التجارية وتغييرها، وبالتالي تحويل البضائع التي تصل إلى مزاب باتجاه الأغواط والجزائر من خلال الضغط على التجار المزابيون⁽⁷⁾. حيث كانت قوافل الأربع⁽⁸⁾ لا تتصل بتمبكتو كما أن القوافل التي تأتي إلى الجنوب لا تمر بالأغواط وعموما التجارة مع هذه النواحي وتمبكتو يحتكرها أولاد سيدي الشيخ الذين يرسلون قوافلهم إلى المغرب، والشعانة الذين يملكون مزاب ثم تباع منتجاتهم في تونس⁽⁹⁾، الأمر الذي جعلهم يعملون على تحويل الطرق التجارية التقليدية.

-حاجة القبائل للغذاء أي للمتطلبات المعيشية الأساسية تمكنهم من أن يحكموا قبضتهم على البدو الرحل الذين ينتقلون في مساحات شاسعة في الصحراء بسرعة كبيرة⁽¹⁰⁾. وبما أن سكان الصحراء يعتمدون على التل للحصول على ما يحتاجونه فإن توفير الأمن في الطرقات من طرف الفرنسيين،

وتوفير بضاعة ثمنها أقل مما هي عليه في تونس والمغرب يضطرهم للاتجاه إلى الأسواق الفرنسية ويدفعون الضريبة⁽¹¹⁾، وقد فعل هذا "أحمد بن سالم" زعيم الأغواط وكل سكان القصور حيث أقبلوا على الأسواق الفرنسية في التل مضطرين للحصول على المؤن وهذا يضمن لهم تحقيق أرباح مالية والسيطرة على القبائل الصحراوية⁽¹²⁾.

-اخضاع منطقة بدأت تختمر فيها الثورة وتنتشر حتى تصل إلى منطقة التل، وبالتالي أصبح احتلالها ضروريا كونها أصبحت بؤرة توتر بفضل نشاط "محمد بن عبد الله" والذي دعا جميع سكان الصحراء الشمالية إلى التمرد ضد فرنسا، وضم إليه قبيلة الأربع الكبيرة وتمكن من فرض نفوذه على الأغواط⁽¹³⁾.

-اعتبار الأغواط كقاعدة ممتازة لكل التحركات نحو بداية و نهاية خط الأراضي القاحلة الممتدة في القفار⁽¹⁴⁾.

-تسمح السيطرة على الأغواط لفرنسا بفرض هيمنتها على الجنوب من خلال الحد من نشاط وتحركات أولاد نايل و الأربع في المناطق الشاسعة، وحصرهم وراء جبل لعمور و التحكم في بني مزاب و تجارتهم و اخضاعها للمراقبة و قطع الطريق أمام امكانية تمردهم، لأن أي تحرك عسكري لهم في الصحراء لن ينجح لأن نقاط الوصول مثل الحويطة و تاجرونة و غيرها ما تحت سيطرة الاحتلال⁽¹⁵⁾. ويمكننا توضيح ما سبق بالقول التالي:

"طوعا أو كرها كان لابد لنا من انشاء مراكز دائمة، لم نكن نريد احتلال الأغواط و لا البيض و لا توقرت و لا ورقلة و لا غرداية و لا عين الصفراء ولكن كانت لدينا ظروف تدفعنا لذلك بقوة أما بالنسبة لإختيارنا لهذه النقاط المتتالية للاحتلال في الجنوب فكانت مفروضة بأهمية المنطقة نفسها أو للقبائل المحيطة بها لإجبار البدو على الاستسلام لقواتنا...و لحملهم على تغيير اتجاههم... ونضع أيدينا على مراكز توردهم (القصور) بهذه الطريقة أصبحنا من قبل سادة الساحل الشمالي و سنصبح سادة في جنوب الصحراء...أكبر القبائل البدوية الأربع أولاد نايل تحتل مخازن الأغواط و الجلفة..."⁽¹⁶⁾

-تعد الأغواط من الواحات التي خضعت للاستعمار الفرنسي والتي لم تتعاون مع "عبد القادر" وكان الحاكم العام يعتبرها نقطة استراتيجية، حيث راسل وزير الحرب يقول له أن أهمية هذا المركز ليست في حاجة إلى اثباتها بالدليل، ولذلك تجب اقامة حامية معتبرة في هذه النقطة بقيادة ضابط

فرنسي، و بذلك تصبح الأغواط الامتداد الجنوبي للاحتلال المنظم للجزائر ستسطر معالم الحدود القصوى التي لا يمكن تجاوزها بدون مبالغة⁽¹⁷⁾.

ولهذه العوامل سعت فرنسا لوضع مخططات تهدف لاحتلال الأغواط، فكان أن كلفت قادتها باستطلاع الأوضاع في المنطقة، من خلال حملات استكشافية للتعرف على الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي بها، ثم استغلال التناقضات في البنية الاجتماعية والدينية التي شهدتها المنطقة لتعتبرها المدخل الذي نفذت منه اليها.

ثانيا: بداية التوغل الفرنسي في منطقة الأغواط

شهدت الأغواط قبل سنة 1844م العديد من الأحداث لعل من أبرزها وصول الأمير "عبد القادر" لمنطقة الأغواط، وتعيينه خليفة عليها يدعى "الحاج العربي" من عائلة أولاد سرغين، ثم دخول هذا الأخير في صراع مرير على السلطة مع زعيم الأحلاف ويدعى "أحمد بن سالم" الذي كام مؤيدا من شيخ الزاوية التجانية، وانتهى الأمر بإزاحة خليفة الأمير عبد القادر وقتله وانفراد خصمه بالسلطة في الأغواط.

لقد كان "أحمد بن سالم" يدرك أنه من أجل أن يحافظ على منصبه كزعيم للأغواط من أي خطر محتمل سواء من الداخل أو من "الأمير عبد القادر"، فإن عليه أن يضع نفسه تحت حماية سلطة قوية تحميه ولهذا رأى ضرورة التحالف مع الفرنسيين باعتبارهم الطرف الأقوى في نظره ولتقيق هدفه المنشود أرسل إلى الحاكم العام أخيه "يحيى" سنة 1844م محلا بالهدايا والخيول، طالبا منه تنصيبه خليفة على منطقة الأغواط، على أنه سيحكم باسم فرنسا مدينة الأغواط والقصور المجاورة لها وأيضا قبائل⁽¹⁸⁾ الأرباع والحرازية⁽¹⁹⁾. لكن الحاكم العام طلب منه القدوم شخصيا إلى الجزائر، ونظرا لمرضه أرسل أخيه "يحيى" إلى الجنرال "ماري مونج" الذي كان عند أولاد نايل وأرسل هذا الأخير المبعوث إلى الجزائر. وفي 12 أفريل عين "أحمد بن سالم" خليفة على الأغواط وكان هذا التعيين مشروطا ولن يكون نهائيا إلا عندما يذهب رتل فرنسي إلى البلدة ويفرض الضرائب على سكانها⁽²⁰⁾، وعليه فقد تلقى رتل المدينة الأوامر للذهاب إلى الأغواط، وفي 1 ماي 1844م غادر الرتل المدينة متوجها الى الأغواط تحت قيادة "ماري مونج"⁽²¹⁾.

وهناك من يذكر أن "ماري مونج" قد تبادل مدة طويلة المراسيل بينه وبين "ابن سالم" واستعمل شتى الضغوط لاستمالة منافسيه حتى توصل إلى إقناعه بالدخول تحت حماية فرنسا مع احتفاظه بمنصب الخليفة⁽²²⁾. وهذا ما بينه أبو القاسم سعد الله حيث ذكر أن الاستعمار الفرنسي منذ دخوله الجزائر حاول ترويض المجتمع الجزائري وتمزيق نسيجه الاجتماعي الداخلي حيث عملت الإدارة الفرنسية على استقطاب شيوخ القبائل ورؤساء العائلات الكبيرة والتعاون معهم وربط مصيرهم بمصيرها لتتمكن بواسطتهم من السيطرة على البلاد وضرب المقاومة⁽²³⁾.

وأيا كان الأمر فإن "ابن سالم" رضي بالتحالف مع الفرنسيين وعندما وصل رتل "ماري مونج" إلى تاجموت في 17 ماي 1844م كان "أحمد بن سالم" في استقباله يحيط به رؤساء القصور، وقد أدركت السلطات الفرنسية قيمته وتأثير نفوذه الكبيرين على الأهالي لهذا عاملته معاملة حسنة حتى تضمن خضوعه نهائيا لسلطتها ويصبح صديقا وحليفا للفرنسيين⁽²⁴⁾، وكما استقبلهم سكان تاجموت بالترحاب فانه وبعد وصولهم إلى الأغواط أحسن السكان استقبالهم، حيث أطلقوا أعيرة نارية و استقبلهم 500 فارس، ودخل "ماري مونج" المدينة رفقة الخليفة الجديد على وقع الموسيقى وأقاموا مدة ثلاثة أيام في ضيافة السكان الذين كانوا يقدمون كل يوم التمر الكثير و40 طبقا من الكسكس⁽²⁵⁾.

وقد بين ماري مونج في سبب هذا التعيين بقوله: "إن الاعتراف بابن سالم خليفة على المنطقة يمثل الضمان الكامل للنفوذ الفرنسي في الأغواط باعتباره شخصية مرموقة وينتمي إلى أسرة حكمت الأغواط لوقت طويل كما أنه معارض لعبد القادر وبهذا فانه يعتبر أهم قادة الجنوب مزود بقوة عسكرية تقدر بألف ومئتين جندي وخمسمائة فارس وقطعة مدفعية". ويضيف أنه يجب تنظيم الأغواط لتحقيق ثلاث فوائد للاحتلال وهي:

- وضع المنطقة الأكثر تمردا مع أولاد سيدي الشيخ بين أيدي خليفة قوي.
- قطع أي اتصال بين الشرق والغرب وأي تحرك من هذه المناطق يكون تحت مراقبتهم.
- جعل الأغواط مركز تحرك عسكري وسياسي واداري وتجاري⁽²⁶⁾.

ومما سبق يبدو أن السكان كانوا مهينين لمثل هذا الاستقبال، ويرجع ذلك يرجع إلى الدور الذي قام به "ابن سالم" من أجل

الحفاظ على مركزه السياسي كزعيم في المنطقة، وقد استمر حليفاً لهم حتى وفاته⁽²⁷⁾. وهذا ما استغلته سلطات الاحتلال، لأنها عرفت أن جعل هذه الشخصيات في صفها سيضمن لها السيطرة على السكان وضمان عدم ابداء أي مقاومة.

وقد تحدث "فرومنتان" عن هذا النوع من القيادات الذي ظهر مع بداية الاحتلال قائلاً: "برز نوع جديد من الفئات الاجتماعية وأعني به التابع وهو كل من تحول إلى الاستعمار الفرنسي واتصل به من الجزائريين البسطاء، ليخدمه وليكون تابعا له لدواعي وأسباب مختلفة يمكن أن نرجعها إلى قلة الوعي والجهل وإلى سياسة الترفيع والترهيب في ظل وضع اجتماعي مأساوي"⁽²⁸⁾ والذي كان في الحقيقة يمثل دور الحاكم⁽²⁹⁾.

ومواصلة لسياسته الساعية لاستقطاب الزعماء المحليين واستمالتهم للصف الفرنسي فان "ماري مونج" أرسل فرقة من جنوده بقيادة "سانت أرنو" لمقابلة "التجاني" في مقر زاويته بعين ماضي، حيث استقبلهم وفد من سكان عين ماضي الذين كانوا في انتظارهم في مدخل المدينة قد استقبلوه بالحنفاة وبأطباق التمر، غير أن الشيخ "التجاني" رفض استقبال المسيحيين، لكن بعد الظهر وافق التجاني على استقبال النقيب "دوريو" الذي يحسن التحدث باللغة العربية وخصوصاً أنه قدم نفسه باعتباره مبعوثاً فقط⁽³⁰⁾.

وقد وافق "التجاني" على لقاء "سانت أرنو" في منزله ودفع له الضرائب لكن القائد الفرنسي أرجعها إليه من أجل توطيد علاقة الصداقة معه⁽³¹⁾. بينما يذكر "ماري مونج" أن التجاني: "كان خائفاً كما أنه كان مستعداً للهروب في حال ما هاجمنا عين ماضي لأنه لا يمكنه الدفاع عن نفسه وعن المدينة مع 80 مقاتلاً مسلحاً وفي مهاجمتنا له سيكون وضعنا حرجاً جداً خاصة بعد أن قدم خضوعه من خلال رسالته أصبح واضحاً للجميع لأول مرة من جهة أن التجاني أصبح منقاداً ومطيعاً وكان يظهر احترامه وامتنانه وحتى التفاني للسلطة الفرنسية ومن جهة أخرى كنا بالنسبة له سادة يمكن أن نفعل أسوأ مما فعل الأمير"⁽³²⁾.

وبهذا يكون "ماري مونج" قد تمكن من احتواء شيوخ الزاوية التيجانية⁽³³⁾. وقد علق "تروملي" على هذه الزيارة بقوله "لقد نجح أرنو في التعامل مع عين ماضي وأعطى صورة حسنة عن بلاده فهي تعد غزوة حقيقية جعلت التيجاني يدفع الضريبة". ومنذ ذلك الوقت أخذ التجاني يستقبل كل مرة القادة العسكريين بحفاوة كلما مروا على قصره⁽³⁴⁾.

وقد استمرت صداقة التجاني وولاءه للفرنسيين، وهذا ما أثبتته تعامله مع القوات الفرنسية التي توالى على الأغواط قبل الاحتلال النهائي، ومنها استقبال التجاني لرتل "بليسي" Pélissier خلال الحملة الفرنسية لاحتلال الأغواط سنة 1852م، وسأله أن يستضيفه في منزله ويقدم له الضيفة. وهناك من يرى أن شريف عين ماضي في هذه الظروف أنه أظهر رغبة صادقة في تعزيز العلاقات والتحالف مع المستعمر⁽³⁵⁾.

وكان الحاكم العام حريصاً على مقابلة الشيخ وكان يحيطه بأهمية خاصة، لهذا أرسل "دي براي" إلى عين ماضي ليطالب منه الذهاب شخصياً إلى الجزائر ليجلب تكريمه من الحكومة الفرنسية، وكان مقتنعاً بأن مثل هذه الخطوة لرجل يتمتع بمكانة ونفوذ كبيرين يكون لها تأثير كبير ويمكن أن تستفيد منها فرنسا، إلا أنه توفي قبل الذهاب وبعد وفاته قرر الحاكم العام إرسال حامية عسكرية إلى عين ماضي خوفاً من قيام تمرد بها، ولكن "دي براي" بين له أن وجود الحامية لن يكون مناسباً خاصة وأن سكان القصور قد تعرضوا للقمع والارهاب وأنه يمكن السيطرة على الوضع⁽³⁶⁾.

وهكذا تمكنت فرنسا من السيطرة على المنطقة من خلال التقرب من الزعماء المحليين الراغبين في الحفاظ على سلطتهم ومصالحهم، دون أن يدركوا خطورة ذلك ونتائج الوحشية على المنطقة، وهو ما أثبتته الحملة الفرنسية على الأغواط سنة 1852م وما ترتب عنها من جرائم رهيبة.

ثالثاً: ظروف استيلاء فرنسا على الأغواط

جاءت السيطرة النهائية للاحتلال الفرنسي على الأغواط في ظل جملة من الظروف التي شهدتها منطقة الأغواط والتي أثبتت لهم ضرورة الاحتلال التام لها يمكن توضيحها في ما يلي:

- **ظهور محمد بن عبد الله في منطقة الأغواط:** ظهر "الشريف محمد بن عبد الله"⁽³⁷⁾ كقائد ضد الاحتلال الفرنسي في الصحراء سنة 1852م، فعند عودته من البقاع المقدسة شرع مباشرة في الاستعداد لكفاح المحتل الفرنسي⁽³⁸⁾، وكانت غايته الاستيلاء على الأغواط وتقرت، وفي هذه الفترة انضم إليه "ابن ناصر بن شهرة" وعزز موقفه، كما انضم إليه أولاد يعقوب⁽³⁹⁾ بجبل لعمور، ومع مطلع سنة 1852م هاجم الأغواط إلا أنه لم يتمكن من السيطرة عليها⁽⁴⁰⁾. ويمكن توضيح الوضع في الصحراء الجزائرية بالقول التالي: "وفي هذه السنة بالذات كان الشمال الإفريقي قد دخل مرحلة الثورة ضد الاحتلال الفرنسي و كانت

الحملات الفرنسية متواصلة للقضاء على أي تمرد يمكن أن يقوده السكان ضد الاحتلال و بعد حملة طويلة و شاقة عملنا على استعادة السلام على حدودنا عدو واحد بقي يهددنا بعناده و شجاعته و بهدوء هيمنته السوداء و هو شريف ورقلة محمد بن عبد الله و بعد عدة محاولات له في التل ذهب إلى الجنوب قرب الأغواط وضم عدة قبائل صارت تعمل ضدنا⁽⁴¹⁾. وهذا يعني أن السلطات الفرنسية كانت تراقب بحذر ما يحدث في الصحراء خوفا من امتداد الثورات إليها لهذا عملت على عزلها على كل ما يمكن أن يشكل تهديدا لوجودها وكانت ترى في شخصية "محمد بن عبد الله" خطرا حقيقيا لا بد من وضع حد له قبل وصوله الى مناطق تعتبرها بعيدة عن التمرد كالأغواط. ولهذا قررت السلطات الفرنسية ابعاد خطرهم عن الأغواط، التي كانت بعيدة حتى الآن عن الثورة في نظرها.

-ثورة القبائل في المنطقة والمناطق المجاورة لها: في هذه الفترة كانت كل الواحات الجنوبية في حالة ثورة بفضل نشاط "محمد بن عبد الله" الذي كان ينادي بالجهاد ضد الاحتلال. وكان التمرد ضد فرنسا في عدة قبائل، فالأربعاء وهي قبيلة كبيرة جذب تمردا سكان الصحراء في محافظات وهران والجزائر. وبدأت تظهر مخاوف حقيقية لقائد المدينة، واضطر إلى توقيف تحركات البدو بين الجنوب والشمال وللوقوف بينها وبين العبور إلى الأغواط، وكان لابد من القضاء على التمرد قبل أن ينتشر في كل المناطق المجاورة خاصة وأن "محمد بن عبد الله" كان يحظى بنفوذ كبير في أوساط الشعب⁽⁴²⁾.

ولإطفاء هذا التمرد فقد اتجه "لادميرول" إلى الأغواط حيث وصلها في 4 مارس وكان في استقباله "أحمد بن سالم" الذي كان مكلفا بحراسة المدينة، ثم واصل طريقه إلى قصر الحيران فنظم به السلطة وترك كتيبة من الجيش وفصيلة من الصبايحية ثم عاد إلى الأغواط⁽⁴³⁾.

وفي هذا الوقت اتجه "محمد بن عبد الله" الى أولاد يعقوب قرب للماية ليعاقبهم على عدم التحالف معه ثم خيم قرب وادي زرقون، ولما علم الجنرال "لادميرول" بذلك غادر الأغواط الى تاجرونة وتموقع عند منابع وادي زرقون، وغادرها بعد أن اطمأن على الوضع الأمني وحل بقصر الحيران ووضع تنظيما جديدا للقبائل جنوب المدينة كما يلي:

- تعيين سي الشريف خليفة على أولاد نايل بمقاطعة المدينة.

- تعيين "بن حسن" الابن الأكبر "لأحمد بن سالم" في منصب آغا على قصور الأغواط مع بقاء قصر عين ماضي تحت نفوذ الشيخ "التجاني". كما قام بعزل "يحيى بن معمر" لأنه أظهر عداوته لفرنسا و انضم للمقاومة⁽⁴⁴⁾.

-انطلاق مقاومة ابن ناصر بن شهرة⁽⁴⁵⁾: بدأ "ابن ناصر بن شهرة" مشواره الجهادي منذ اعتلاءه قيادة الأرباع سنة 1846م حيث كان يرفض كل تعامل أو اتفاق مع الاستعمار الفرنسي وذلك بالرغم من العروض المغربية التي كان القائد العام لمنطقة المدينة الجنرال "لادميرول" يعرضها عليه مقابل قبوله الانضواء تحت راية الفرنسيين وكان آخر هذه العروض تلك التي حملها اليه الملازم "كاروس" في 5سبتمبر 1851م عندما كان رفقة قبائل الأرباع بالقرب من بوغار-الشهبونية- حيث اتضح موقفه من الاحتلال الفرنسي صراحة عندما ألقى القبض على المبعوث الفرنسي ورجاله وجردهم من أسلحتهم وهنا أظهر رفضه الخضوع لسلطة الفرنسيين تحت أي ظرف وأعلن صراحة ثورته ضد الاستعمار حيث انظم الى "محمد بن عبد الله"⁽⁴⁶⁾.

بعدها اتجه الناصر بن شهرة الى قصر الحيران وقام بتحصينه واتصل به السكان من كل جهة خاصة أعيان المدينة للتعاون معه لأنهم يؤسوا من سياسة الاحتلال الفرنسي كما انضمت اليه العديد من القبائل المؤيدة خاصة من الحرازية⁽⁴⁷⁾ وأولاد سيدي عطاء الله⁽⁴⁸⁾ وأولاد سعيد عتبة والمخادمة من ورقلة والجميع يهدف للتخلص من السيطرة الأجنبية⁽⁴⁹⁾.

ونتيجة لتحركات "محمد بن عبد الله" و"ابن ناصر بن شهرة" تم تكليف الجنرال "يوسف" بالذهاب إلى الأغواط، وقام بأعمال ترهيبية لإخافة سكان الأغواط حيث قام ببيع الأثاث الجيد و المباني التي تخص السكان الذين انظموا إلى المتمردين، كما أنه صادر ممتلكات "يحيى بن معمر" الذي أعلن انضمامه للثوار، وقام بتعيين قائد عسكري واختار لهذا المنصب واحد من الضباط الأهالي وهو "محمد بن أميدة"⁽⁵⁰⁾ مع فرقة من الصبايحية، والذي كان مستعدا للقيام بكل المهام لخدمة فرنسا، وقد استقبل هذا الرتل في طريقه الى الأغواط الأولاد الثلاثة⁽⁵¹⁾ للخليفة القديم "ابن سالم" الذين تمكنوا من الفرار من "الشريف محمد" و ذهبوا يطلبون الضيافة عند المرباط "التجاني" في مدينته المحصنة عين ماضي⁽⁵²⁾. ذلك أنه في يوم 29 أكتوبر 1852م قام سكان المدينة بمحاصرة جنود الحامية الفرنسية بالمدينة

وعلى رأسهم الملازم "بن أحميدة" فجردتهم من أسلحتهم وطردتهم من المدينة بتاريخ 31 أكتوبر 1852 حيث وصل "ابن أحميدة" الى مركز القيادة الفرنسية بالجلفة يوم 1 نوفمبر 1852م وتعتبر هذه الحادثة النقطة التي أفاضت الكأس في ظل تمرد المدينة عزم فرنسا على القضاء نهائيا على ابن ناصر بن شهرة والسيطرة على المدينة.⁽⁵³⁾

بعد عودته إلى الجلفة علم الجنرال أن جزءا كبيرا من جبل لعمور قد ثاروا وعبروا أراضي ماكنة ونشروا الروح الثورية في كسال، وفي 22 نوفمبر 1852م غادر الجنرال الجلفة وسار وراء المتمردين الذين خيموا حول الأغواط و قرب قصر الحيران ينتظرون التراجع المرتقب لهم. وكان جزء من القبائل في قصر الحيران في حالة ثورة وما تبقى من الأرباع وأولاد نايل كانوا ثائرين قرب مزاب.⁽⁵⁴⁾

في ظل هذه الظروف قررت السلطات الفرنسية احتلال الأغواط، وقد عقد "الشريف" بعد عودته إلى الأغواط اجتماعا في القلعة أو دار الصفايح، حيث كان يقيم القادة الرئيسيين للقبائل حيث كان برفقته رجال معروفين بالقوة والشجاعة منهم "سي منصور"، "ناصر بن شهرة" و"النعمي بن أبو بكر"⁽⁵⁵⁾، وقد بلغ الحماس أوجه بسرعة في الأغواط، وكان السكان معتمدين على صلابة أسوارهم وأقسموا أن يدافعوا عنها إلى آخر رمق أو يردمون تحتها.⁽⁵⁶⁾ وهكذا أصبحت وضعية السلطة الفرنسية في الأغواط ضعيفة، وبات موقفهم حرجا بعد تراجع نفوذ حلفائهم، ومل البعض الآخر من التعامل معهم، وظهور قوى جديدة تزعمت المقاومة وأظهرت عداوتها للفرنسيين، وعملت على تعبئة السكان والاستعداد لمواجهة العدو، وابعاد خطره عن المنطقة وسكانها. كل هذه الظروف دفعت فرنسا للتسريع في عملية الاحتلال.

رابعا: مقاومة سكان الأغواط للاحتلال الفرنسي وآثاره

أخذت الأمور في الأغواط والمناطق المجاورة لها منعطفًا خطيرا في أواخر عام 1852م، مما زاد من قلق الفرنسيين حيث كانت القبائل في حالة من التمرد، لقد انقسم السكان بين مؤيد للسلطات الفرنسية رافض للثورة ضدها، وبين معاد لها يرفض الخضوع لها. وظهر قادة عملوا على شحذ الهمم والتعبئة لمقاومة العدو، وفي هذا الوقت وصل "الشريف محمد بن عبد الله" لمنطقة الأغواط الذي تحالف معه "ابن ناصر بن شهرة" وقدمه للسكان. ولهذا فقد قامت السلطات الفرنسية بتجهيز حملة كبيرة شاركت فيها مجموعة من الفرق ومن أنحاء متفرقة من البلاد. كما يذكرها جون

ميليا: "من الغرب وهران ومعسكر وسعيدة بقيادة المارشال بليسي⁽⁵⁷⁾ والجنرال يوسف من الشمال في حين تقدم الجنرال الخامس من بوسعادة "بيان" وكانت كلها تحت إمرة بليسي وكانت خطة الاستيلاء على المدينة هي مهاجمتها من الجهة الشمالية وأسندت المهمة إلى الجنرال يوسف ومن الجهة الجنوبية إلى القائد "بوسكارين"⁽⁵⁸⁾، هذا الأخير الذي استطاع أن يتغلغل وسط المدينة في يوم 3 ديسمبر من على قمة هضبة مقام سيدي الحاج عيسى⁽⁵⁹⁾ وصولا إلى دار الصفايح أين رفع العلم الفرنسي وبدأ عملية السيطرة على المدينة بأكملها⁽⁶⁰⁾.

وقد حدثت عدة مواجهات بين تاريخ 21 نوفمبر وإلى غاية 2 ديسمبر استعمل الفرنسيون خلال الهجوم على الأغواط أعدادا ضخمة من الجنود، وقيل تمكن القوات الفرنسية من اختراق أسوار المدينة فقد أبدى المقاومون شجاعة كبيرة وحماسا واضحا لدحر قوات العدو، واستماتوا في القتال لصده هجماته، ومنعه من الاقتراب من المدينة، وعانت القوات الفرنسية كثيرا أمام بسالة المجاهدين وشراستهم⁽⁶¹⁾، وجرت المعركة الفاصلة من 2 إلى 4 ديسمبر 1852م تاريخ سقوط مدينة الأغواط بعد استماتة عظيمة ومقاومة عنيدة جدا من طرف المقاومين وعلى رأسهم "ابن ناصر ابن شهرة" و"الشريف محمد بن عبد الله" حيث جرح هذا الأخير وأخرجه ابن ناصر ابن شهرة من الحصار دون أن يعلم الجيش الفرنسي.

وتجدر الإشارة إلى أن القوات الفرنسية بعدما تعذر عليها دخول المدينة عمدت إلى استخدام المدفعية المحشوة بغاز الكلورفوروم في الفترة ما بين 22 نوفمبر و2 ديسمبر 1852م، نتج عنها تنويم الناس وشل أعضائهم بتأثيره على نشاط الدماغ، حيث يؤدي استنشاقه إلى الإصابة بالدوار والارهاق والصداع وتشنج في العضلات، وضيق في التنفس، وحركات لا ارادية، والصراخ والهذيان، وحمى مؤلمة وشديدة، والتعرض له بشكل مفرط يؤدي إلى الموت، وتعتبر هذه أول جريمة إبادة جماعية بالأسلحة الكيماوية في العالم.⁽⁶²⁾

ارتكب الجيش الفرنسي خلال احتلاله لمدينة الأغواط مجزرة رهيبة يندى لها الجبين بحيث لا تخلو مؤلفات العسكريين الفرنسيين من وصف لهذه الإبادة الجماعية، ومن بين هؤلاء نذكر ما ورد في شهادة "دي براي" حيث وصف هذه الجرائم بأنها رهيبة ولا تمت للإنسانية بصلة، وأن مشاهد الدمار والقتل كانت مروعة قائلا: "تعرضت الأغواط إلى كل

فضائع الحرب وعرفت كل التجاوزات التي يمكن أن يقتربها العساكر محمومين لمواجهة شرسة للأهالي وغضب عارم على الخسائر التي تكبدوها وكانت وهناك مشاهد مروعة فضيعة القتل وهناك الأعراض الشوارع والمنازل امتلأت بجثث الرجال والنساء وحتى الأطفال الذين لم تستثنهم الرصاصات الطائشة العمياء لقد رأيت جنديين ينتزعان من جثة امرأة مبقورة البطن بحربة، وطفلا يرثى له كان متيبسا من الرعب"⁽⁶³⁾.

وذكر آخر أنه بالرغم من المقاومة الشرسة التي أبداهها المقاومون خارج أسوار المدينة فقد تم اجتياحها، واستمر القتال داخل المدينة، وتم دخول المنازل على التوالي وقام الجنود الهائجون بالقتل من كل مكان من وراء الأبواب شبه المفتوحة، ومن النوافذ ومن الأسطح قاموا بمذبحة لكل من يقاوم بينما تمكن الشريف من التسلل انطلاقا من الحدائق خارج الواحة، وبعد هذا استعاد "الشيخ علي"⁽⁶⁴⁾ السيطرة على الأغواط.

كما تحدث فرومونتان الذي وصل الى مدينة الأغواط بعد ستة أشهر من احتلالها عن مظاهر الدمار التي ظلت ماثلة للعيان حتى بعد مضي هذه المدة ومن بين ما جاء في كتابه قوله: "ان أول ما يطلعنا في مدينة الأغواط شوارعها ومنازلها وبساتينها التي تحولت الى مكان للرعب وآخر للموت لقد كانت الحرب عنيفة والمقاومة شرسة والخسائر البشرية في صفوف السكان كبيرة قدرت بألفي قتيل والكثير منهم هرب أما من بقوا فقد تعرضوا للتعذيب والتقتيل الجماعي وحجز الأملاك والأموال"⁽⁶⁵⁾. وأضاف: "وجدنا زنجي نصف عاري مخفي تحت حصانه ميتا وكان لا يزال يحمل بيده بندقيته المكسورة وكان ممزقا بوابل من الرصاص"⁽⁶⁶⁾.

وقال أيضا: "موتى أغرقوا الشوارع في الدماء وحالوا دون مرور الناس ومنازل سوداء متصدعة الجدران ومثقوبة السقوف من جراء قصف المدافع بأبواب منخلعة ومكسورة ومخرقة بالرصاص ومدينة تنتشر بها الروائح الكريهة بسبب انتشار الجثث على الأرض وتكدسها في الآبار وقد هجرها النساء والأطفال ولم يبق فيها أحد حتى الكلاب والطيور تغربت وبقيت الواحات تعاني عزلة رهيبة وصمتا مخيفا لأيام وأسابيع"⁽⁶⁷⁾.

وقد استمع "فرومونتان" الى شهادة ضابط شارك في مجزرة الأغواط وتحدث بمرارة عن امرأتين شابتين قتلتهما الجنود بدم بارد بهدف سرقتهم، ولم يبق بحوزتهما لا حلي ولا دبائيس لشد لحافهما، ولا حتى منديل الرأس، وأنهما كانتا

مجردتين وشبه عاريتين، وحافيتي القدمين، وعليهما ثياب بالية، وفي حالة يرثى لها، حيث رميت واحدة على رصيف الفناء والأخرى أسفل الدرج، وكانت مقلوبة رأسا على عقب، وخرج جندي وبندقيته حمراء يقطر منها الدم ماتت احدهما والأخرى كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة، حيث سقط من يدها زر منتزعة من لباس قاتلها، يبدو أنها ماتت تدافع عن نفسها ومما لاشك فيه أنهما عاشتا معاناة كبيرة"⁽⁶⁸⁾.

لقد كان يوم 4 ديسمبر 1852م يوما أسود لسكان الأغواط فعمليات القتل كانت مروعة وتهدف الى إبادة السكان آخرهم، فالشوارع غمرت بالدماء من جراء ذبح السكان وجثث الموتى"⁽⁶⁹⁾، وأعمل السيف في السكان دون رحمة وتحولت الأغواط الى مدينة مهجورة مظلمة ومرعبة ومن بقي في المدينة ماتوا والأسلحة في أيديهم، وكثرة عمليات القتل فقد تطلب تنظيف الشوارع من الجثث عدة أيام"⁽⁷⁰⁾، وحتى الحيوانات لم تسلم من آلة القتل الفرنسية حيث تم خلط الثوار بجثث الجمال والخيول والحمير ورميت مجمعة في الحواشي"⁽⁷¹⁾، وما يدل على إصرار الجيش الفرنسي على إبادة السكان أثناء المذبحة هو ملاحظتهم للفارين، ومنعهم من مغادرة المدينة، فتم القاء القبض عليهم وقتلهم، وأما الذين قد استسلموا فقد تم جمعهم في حالة يرثى لها في محتشد فيهم الرجال والنساء والأطفال. أما أكبر الجرائم هي جمع أعيان المدينة وبعض الأسرى ووضعهم في أكياس أغلقت عليهم ثم أحرقتهم قرب وادي مزي ورمت ما يقارب 256 جثة"⁽⁷²⁾.

وخلال الأيام الثمانية الأولى من احتلال الأغواط كان الجيش الفرنسي يقوم بتنفيذ حكم الإعدام بدون محاكمة بحق 12 الى 15 شخص في اليوم من الثوار المستسلمين وقد اشتكى أحد الناجين من أن سيوف الصباحية التي نفذت كل تلك المجازر لم تكن قاطعة"⁽⁷³⁾.

لقد كان بليسي مصرا على إبادة السكان عن بكرة أبيهم فأعطى أوامره بقتل كل رجل أو امرأة أو طفل يقاوم أو يقدم مساعدة للثوار حتى أنه فكر في تدمير المدينة عن آخرها بهدم البيوت وقطع النخيل ونقل سكان الأغواط إلى نقطة أخرى من الجزائر"⁽⁷⁴⁾. حتى من بقوا أحياء كان معظمهم من النساء والأطفال فأغلبية الرجال ماتوا أو فروا بسبب المجزرة الرهيبة ولم يعد الفارين من الأغواط الا سنة 1853م. لقد فقد سكان الأغواط مصادر عيشهم فبعد المجزرة لم يكن هناك مال ولا طعام واضطر السكان للقيام بعمليات اصلاح المباني التي بدأها دي براي لكسب بعض المال أو استعادة ممتلكاتهم المحجوزة"⁽⁷⁵⁾.

نتج عن مجزرة يوم 4 ديسمبر 1852م خسائر كبيرة في الأرواح لا تتعلق بالثوار فقط، بل بعمامة السكان حتى المسالمين منهم والذين لم يحملوا السلاح، نتيجة لحملة القتل الجماعي الذي تعرض له السكان، مما سبب خلا ديموغرافيا في البلدة حيث قدر عدد الشهداء بـ 2500 شهيد من السكان والمقاومين من مجموع 3600 ساكن⁽⁷⁶⁾، أي أكثر من ثلثي السكان ويورد تروملي إحصاء آخر في قوله: "اثني عشر ألف عدو ماتوا في هذه المعركة التي أفرغت نتائجها الصحراء".⁽⁷⁷⁾ وقد عرف مجتمع الأغواط تدهورا ديموغرافيا خطيرا حيث تراجع عدد سكان الأغواط سنة 1884م إلى 3803 ساكن⁽⁷⁸⁾، بعد أن كان يقدر بحوالي 6 آلاف ساكن في أواخر أربعينيات القرن 19م⁽⁷⁹⁾.

وخلال الاحتلال الفرنسي للأغواط لم يكن هناك أي احترام لحرمة النساء التي اعتاد مجتمع الأغواط الحفاظ عليها، حيث لم تستثنى النساء من القتل رغم عدم حملهن أي سلاح كما دخل الجنود للبيوت للبحث عن الثوار، ولعل شهادة العسكريين الفرنسيين خير دليل على ذلك، فعائلات الرجال المؤيدين للخليفة "أحمد بن سالم" وبعض العائلات اليهودية والتي كان يحتجزها "الشريف محمد بن عبد الله" كرهائن في قسبة ابن سالم سمع الجنود الفرنسيون صراخها الكثير من بعيد نتيجة الخوف الذي تملكهم خاصة عندما استولى الفرنسيون على القسبة وبدأوا الهجوم على رجال الشريف.⁽⁸⁰⁾ فعند دخول مقدم الزواف 2 مصحوبا بالضباط الزواف تعرف عليه بنو الأغواط أنصار بن سالم ليحيطوا به وبمن معه متشبثين بتيابهم للنجاة من غضب الجيش الفرنسي المهاجم ثم ان الجنرال كليز وفي ظل نشوة النصر كان جد مسرور لما تخلص من مجموعة من الاناث اليهوديات الرهينات اللاتي كن وسط جيشه وخاصة في هذه اللحظة التي يشعرون فيها بالانتصار والتي يمكن أن تكون لها عواقب غير محمودة وخطيرة خاصة على النساء اليهوديات.⁽⁸¹⁾

ولم يسلم شيء من حقد وانتقام القوات الفرنسية فتم نهب الأثاث كالزرابي الفاخرة وسلب النقود والحلي وقد ذكر فرومنتان أن جميع الأملاك المصادرة وضعت مؤقتا في عهدة حارس قضائي أما فيما يخص تلك الغنائم العظيمة من السجاد والأسلحة والحلي فيمكن القول أنه لم يبق منها شيء في الأغواط كل البيوت فارغة من أفقرها الى أغناها وتخالها مدينة رحل كل ساكنيها⁽⁸²⁾

وبعد الاحتلال تعرضت حدائق الأغواط للتدمير والتخريب من طرف الجيش الفرنسي بعد أن أعطى "بيليسي" أوامره بتدمير الحدائق للانتقام من السكان ولتجويهم ولتخريبهم بالقضاء على مصدر غذائهم وكسر الوحدة الاجتماعية التي كانت قوية بينهم حيث كان أساسها النخلة والأرض⁽⁸³⁾، فكان الجنود في كل صباح يكلفون بقطع أشجار النخيل وتحطيم أسوار الحدائق وقد وصف دي براي ذلك بقوله: "ان مدينة الأغواط عاشت محنة عظيمة فكم من بيوت سويت بالأرض وكم من أشجار النخيل اجتثت من الأرض وكم من حديقة غناء كانت تتبختر بها المدينة محيت و صحرت و كان هدف الجيش الفرنسي هو محو مدينة الأغواط تماما"⁽⁸⁴⁾.

لقد كانت الحدائق في واحة الأغواط تشكل حاجزا يصعب اجتيازه، حيث تتشابك فروع الأشجار والنخيل مشكلة سورا قويا حول المدينة، لهذا فإن جيش الاحتلال الفرنسي لما صعبت عليه عملية اختراق هذه الحدائق قام بقطع الأشجار المثمرة والنخيل التي كانت تعيق وصولهم إلى داخل المدينة وتحمي المدافعين عنها من رصاص الاحتلال وبالتالي خربت الحدائق وصحرت وفقدت المدينة جسرا طبيعيا كان يحميها وخلال ذلك لا شك أن الكثير من الحيوانات التي تتخذها مأوى لها كالطيور تضررت أو هاجرت أو أحرقت.⁽⁸⁵⁾

خاتمة: من خلال هذه الدراسة يمكن استنتاج مايلي:

-لقد كانت فرنسا تدرك أهمية المناطق الصحراوية في مشروعاتها التوسعية منذ البداية، ولهذا فقد سعت لبسط نفوذها عليها، وكانت الأغواط بوابة الصحراء ذات أهمية استراتيجية واقتصادية للمحتل، ولهذا عمل جاهدًا على استكشافها والتغلغل فيها منذ حملة سنة 1844م تاريخ تعيين الخليفة أحمد بن سالم حاكما على الأغواط والقصور المجاورة والقبائل البدوية في المنطقة ثم توالى بعدها حملات الاستكشاف والاضعاع ثم السيطرة النهائية عليها.

-لقد عرف قادة الاحتلال كيف يستفيدون من حالة الانقسامات الداخلية والصراع على السلطة، فعملوا على ضرب الزعماء المحليين ببعضهم، وإثارة النزاعات بينهم، والاستعانة بطرف ضد الآخر، واستقطابها وتقريبها لبعض الآخر، واحتواءها لبعض الأطراف، وهذا كله لزرع الفتنة والنزاع بين الزعامات المحلية والطرف المستفيد هو المحتل.

-قاد ابن ناصر بن شهرة المقاومة الشعبية بالأغواط منذ سنة 1851م، واتصل بمحمد بن عبد الله في ورقلة من أجل تنسيق العمل الجهادي ضد الاستعمار، واستطاع الاثنان اعداد الأغواط للمعركة الكبرى من خلال القيام بالتحصينات الضرورية، وتعبئة سكانها للجهاد وخاضا العديد من المعارك ضد القوات الاستعمارية وتعرضا للملاحقة وكبدا العدو العديد من الخسائر ودافعا عن الأغواط حتى آخر لحظة وبعد سقوط المدينة بتاريخ 4 ديسمبر 1852م انسحبا منها وواصلوا نضالهما في الصحراء الجزائرية.

-ارتكب الجيش الفرنسي جرائم مروعة في حق سكان الأغواط حيث تعرضوا لإبادة جماعية بدون رحمة مارس فيها القادة الفرنسيون كل أنواع القتل والتعذيب والترهيب ولم يميزوا في ذلك بين البشر والحيوانات وفي وقت وجيز فقدت الأغواط ثلثي سكانها وباتت خالية وكأنها لم تعمر يوما حتى الحيوانات هاجرت منها ودمرت المدينة وأسوارها وحدائقها ونهبت وسلبت ممتلكات السكان.

المدينة بهذا الاجراء بمقتضى انشاء الأغاليك وقد طرح هذا الاجراء منذ سنة 1870م وهذا كان من أجل مصلحة فرنسا أنظر:

-Augustin Bernard, **les Confins Algéro-Marocains**, Imprimeur Editeur, paris, 1911,p81.

-Robert Capotrey Transformations Récentes Dans une Tribu du sud Oranais Anna

Les de Géographie N324 V61 Anné1952 P138.

-E.Mengin, Note sur l'histoire de laghouat, Revue Africaine, v39, Année 1895 P139-140.

(9) -Odette Petit, **L aghouat Essai D'Histoire Socile**, Ed. College de France, Paris, 1976, p51.

(10) - فيليكس جاكو، **حملة الجنرال كافنيك في الصحراء الجزائرية خلال اشهر افريل و ماي 1847**، ترجمة: حليلة بابوش، دار الرائد، الجزائر، 2013، ص 273.

(11) - دوك دي دوماس، دوك دي دوماس، **الصحراء الجزائرية**، ترجمة: قندوز عباد فوزية، غرناطة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 29.

(12) - نفسه، ص48.

(13) - شارل روبير أجرون، المرجع السابق، ص657

(14) -A, De Condrecoure,op.cit,p82.

(15) - E,Mangin,"**Note sur Histoire de Laghouat**", **R.A**,N39,1895,p10

(16) -M.J. Relland,**Colonisation Francaise au Sahara**,l'Oued Rir le Shemin de- Fer de Biskra Tougourt ,Ouargla, Au Secretiat de l'association Al Hotel des Sociétés Savantes, Paris,1888.

(17) - شارل روبير أجرون، المرجع السابق، ص657.

(18) -E.Mangin, op.cit, p27. Note....

(19) - **قبيلة الحرازية**: ومن بين القبائل التي تجوب السهول نجد قبيلة الحرازية، وهي تنقسم الى جزئين أساسيين، وهما أولاد سيدي سليمان وأولاد سيدي يحيى، وهي تخيم عادة في الأراضي الموجودة بين سيدي خالد، توقرت، بني مزاب والأغواط، يملك قادتهم الخيول، و يميلون إلى السلم أكثر من الحرب، لكنهم لا يتأخرون عنها إن كان لا بد منها، وهي الأخرى كالأرباع تنتقل بين التل والصحراء، حسب المواسم لتلبية احتياجات أفرادها وقطعانهم. انظر: دوك دي دوماس، المصدر السابق، ص50.

(20) - Le Cte .H. D'ideville, **le Maréchal Bugeaud 1784-1849**, T2, Librairie Firmin Diot et Cie, Paris ,1882 ,p1 39

(21) E.Pellissier de Reynaud, **Annales Allgériennes**, T3 ,L.M ,Paris ,1854 ,p12

(1) - شارل روبير أجرون ، **تاريخ الجزائر المعاصر**، ج1، ترجمة: جمال فاطمة وآخرون، دار الامة، الجزائر، 2008، ص657.

(2) -A. De Condrecoure,**le Pays de la peur**,T3,chez G.P aetz Libraire Editeur,Paris,1861,p82.

(3) -Un Ancien Capitane de Zouaves, **Les Grottes de Dahrria**, M.Blat, L. M, Paris, 1846, P16.

(4) - **أحمد بن سالم**: ينتمي أحمد بن سالم الى عائلة أولاد زعنون، كان زعيما لقبيلة الأحلاف، التي تشكل الى جانب أولاد سرغين وأولاد سيدي الحاج عيسى قبائل قصر الأغواط، والتي شهدت تنافسا كبيرا فيما بينها على الحكم، أصبح الزعيم الوحيد للأغواط سنة 1828م وعمل على توطيد حكمه، دخل في العديد من الصراعات ضد الحاج العربي خليفة الأمير عبد القادر في المنطقة حتى قضى عليه، ولتوطيد سلطته وحمايتها اتصل سنة 1844م بالحاكم العام الفرنسي، بطلب تعيينه خليفة على الأغواط وتم تعيينه فعلا على الأغواط والقصور المجاورة لها حتى عزله سنة 1852م... للمزيد انظر

Le Cte.H.D'ideville, **le Maréchal Bugeaud 1784-1849**,T2,Librairie de Fimin Diot et Cie, paris,1882,p139.

(5) -M.Poujoulat, **Etudes Africaines, Recit et Pensees d'un voyage** ,T1, Comptoir des Imprimeures -unis ,Paris,1847 , p127-128.

(6) -Mary Monge, **Expédition de Laghouat dirigée aux Mois de Mai et Juin**,de Limprimerie deA.bourget, Alger,1846,p55.,

(7) -P.Mauroy, **du Commerce des Peuples de L'Afrique Septentrionale**, Au Comptoir des Imprimeures -unis,Paris, 1846, p64.

(8) - **الأرباع**: جاء الأرباع الى منطقة الأغواط خلال القرن 17م من الزاب بعد أن طردهم أولاد جلال من هناك ووصلوا أولا الى جبل بوكحيل لتوفر المراعي به و كانوا عبارة عن تجمع يضم أربع قبائل هي المعامرة الحجاج أولاد صالح وأولاد زيد الأخيرين مكثوا بالزاب. وأصبح هذا الاتحاد أكثر قوة بعد انصهار هذه المجموعات مع بعضها، وقد حدث هذا الانصهار وتعزز في منطقة الأغواط مع دمج عناصر جديدة، مثل قبيلة الرحمان وأولاد سيدي عطاء الله والحرازية و جماعات أخرى. ومع ذلك فانه يمكن الحديث عن اتحاد حقيقي قوي سنة 1875م من القبائل العشرة تحت قيادة موحدة وقوية منتشرة في كل مكان حيث كانت تمتد في أراضي واسعة حيث قام الجنرال دولوفيردو قائد قسمة

(22) - فرانوا مسبيرو، سانت آرنو أو الشرف الضائع، تر: حاج مسعود، دار القصبة، الجزائر، 2007، ص224.

(23) - ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، ج1، المرجع السابق، ص348.

(24) -E.Mangin, Notes sur L'histoire de Laghouat, Edition Adolphe Joudan, Libraire Editeur, Alger, 1895, p30.

(25) - Le Cte, H,D'ideville, op.cit,p495.

(26) -Mary Monge, op.cit, p55-58.

(27) - هابرشرش فون مالستان، ثلاث سنوات في شمال غربي أفريقيا، ج3، ترجمة: ابو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص235.

(28) -E,Fromentein, Un Eté dans le Sahara, Librairie Plan Plon-Nourrit et Cie , Imprimeurs-éditeurs , Paris,1904,p122.

(29) - هابرشرش فون مالستان، المصدر السابق، ص235.

(30) - فرانسوا ما سبيرو، سانت آرنو أو الشرف الضائع، ترجمة: مسعود حاج مسعود، دار القصبة، الجزائر، 2007، ص225.

(31) -P. Mauroy, Question d'Alger en 1844, L. E, Paris, 1844, p49.

(32) -Mary Monge,op.cit, p10-11.

(33) - Saint Arnaud, "Siège d'Ain Madhi", R. A, N8, 1864,p169.

(34) -Trumelet , L'Algerie adolphe jordan libraire, Parie,1892,p561-562.

(34) -J.G.cler, Souvenires Dun Officier du 2ème de Zouaves, Michel levy Frères,P aris,1869., p50.

(34) -Du Barail, Mes Souvenires1851-1854,T 2, Librairieplon.E.Plon, Nourrit et Cie Imprimeurs ,E- diteurs ,Paris,1898, p80-84. legendaire, ed adolphe jordan libraire, Parie , 1892p561-562.

(35) -J.G.cler, Souvenires Dun Officier du 2ème de Zouaves, Michel levy Frères,P aris,1869., p50.

(36) -Du Barail, Mes Souvenires1851-1854,T 2, Librairieplon.E.Plon, Nourrit et Cie Imprimeurs ,E- diteurs ,Paris,1898, p80-84.

(37) -محمد بن عبد الله: ولد في تلمسان سنة 1805 مينحدر من عائلة أولاد سيدي الشيخ المشهورة في الجنوب و في الخامسة والعشرين من عمره ذهب الى زاوية لبيض سيدي الشيخ ومنذ 1837م كان يقاتل في جيش الأمير عبد القادر و كانت تحركاته تثير مخاوف السلطات الاستعمارية و اعتبروه عنصر تشويش يهدد مصالحهم وهو ما جعله يتجه سنة 1847 الى الحجاز لاداء فريضة الحج و سنة 1848م مر بليبيا حيث تكون على يد الشيخ

السنوسي محمد بن علي وعاد الى ورقلة حيث تولى ادارتها و كون جيشا لمقاومة الاحتلال واتصل بابن ناصر بن شهرة في الأغواط في 2 ديسمبر 1852م. انظر:

Le Commandant. M et V. Colomieu, Voyage dans le Sahara Algerin de Geryville a Ouargla1862,p165.

(38) - العربي المنور، تاريخ المقاومة الجزائرية، دار المعرفة، الجزائر، 2006، ص200.

(39) - قبيلة أولاد يعقوب: قبيلة من أصل هلالي كانت تقطن قرب قصر الأغواط قبل وصول قبيلة الأرباع إليها حوالي 1636م الا أنه نتيجة الصراع على مواطن الكلا طرد الأرباع أولاد يعقوب الى تاجرونة ثم زحفوا نحو الغرب باتجاه جبل العمور وأقاموا في منطقة رعوية نسبت لهم وهي عين سيدي علي حوالي 1908م وهما قسيمان أولاد يعقوب الغابة يقيمون في جبل العمور وأولاد يعقوب الصحراء ينزلون الى ضواحي تاجرونة و للماية عين ماضي تاجموت و الحويطة أنظر:

Jean Despois, le Djebel Amour, Presses Universitaires de France, paris,1957,29.

(40) - عميرايي أمحيدة، حميدة عمراوي السياسة الفرنسية في الصحراء الجزائرية 1844-1916 دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2004، ص44.

Alfred Histoire de l'Algérie, Roytours, J.J.E., Mame et Fils, Paris,p298.

(42) J.G.cler.op.cit, p14

(43) -Général Du Barail, Mes Souvenir ,T2, op.cit,p29

(44) - ابراهيم ميااسي، الاحتلال الفرنسي للصحراء الجزائرية 1837-1934، دار هومة، الجزائر، 2005 ص112.

(45) - ابن ناصر ابن شهرة: هو ابن ناصر واسم أبيه ابن شهرة ابن فرحات ولد سنة 1804م بضواحي الأغواط ينحدر من فرقة أولاد سي عيسى من عرش المعامرة المنتمية بدورها الى قبيلة الأرباع الكبرى وهو من عائلة توارثت المجد والقيادة وقد تربى في وسط يتفاخر فيه الناس بالشهامة والبطولة والفروسية فنشأ فارسا شجاعا واشتهر جده فرحات بالشجاعة والكرم مما أهله لأن يكون قائدا على قبائل الأرباع كلها...للمزيد أنظر: عيسى بوقرين، ابن ناصر بن شهرة رائد من رواد المقاومة في الجنوب الشرقي الجزائري 1850-1875، مجلة دراسات اجتماعية، المجلد 4، العدد2 ديسمبر 2020، ص142-143.

(46) - George Hirtz, L'Algérie Nomade et Ksourienne 1830-1954, Diffusion, P.Tacussel,(s.d),p190.

(47) - قبيلة الحرازية: ومن بين القبائل التي تجوب السهوب نجد قبيلة الحرازية، وهي تنقسم الى جزئين أساسيين، وهما أولاد سيدي سليمان وأولاد سيدي يحي، وهي تخيم عادة في الأراضي

8 سبتمبر 1830 مترأس المكتب العربي في الجزائر و تولى إدارة الشؤون العربية و ظل في هذا المنصب حتى 1839م. للمزيد انظر: M.le. Lieutenant-Colonel Faidherbe, "Notice sur M.Pellissier", R.A V2, Année 1857, A.J.L.E, Alger, 1857, pp419-422.

² - **بوسكارين**: هو هنري بيبير ولد في كابستير في 9 نوفمبر 1804م كان طالبا في مدرسة متعددة الفنون من 1823-1825 و تخرج منها سنة 1828م انظم الى الجيش الافريقي سنة 1830م كان مهتما باللغة العربية و العادات العربية و كان يعمل على =الاحتكاك بالسكان المحليين .تم تعيينه على رأس فرقة من القوات الفرنسية في ديسمبر 1851م ثم تولى قيادة جزء من القوات الفرنسية للاستيلاء على الأغواط و اصيب خلال معركة احتلال الأغواط مما ادى الى موته و كان السكان يسمونه بوشكارة لانه يحمل كيسا فيه التبغ للمزيد أنظر: -

Ferd.Hugonnet, **Français et Arabes en Algérie**, Ferd.Sartoris et Challamel ainé, Paris, 1860, pp161-172.

(59) - **سيدي الحاج عيسى**: قدم إلى المنطقة سنة 1698م من تلمسان، جاء في البداية إلى قبيلة الأحرار، ثم وصل إلى قصر بن بوطا حيث استقر إلى الأبد، و نظرا لمعرفته و تقواه كان معروفا و مشهورا بين القصور المجاورة و حتى بين البدو الذين يراعون بقطعانهم حتى وادي مزي، و كان موضع ترحيب البدو و لكنه اختار الإقامة في قصر بن بوطا، و في هذه الفترة كانت التجمعات المحاذية لوائي الجدي من جراء زحف البدو الرحل عليها و تخريبهم و نهبهم لكل ما وصلت إليه أيديهم أن كانوا يعانون حالة مأساوية، و أمام هذا الوضع أشار عليهم الولي الصالح ببناء سور يحميهم من الغزات، و دعاهم إلى ضرورة تكوين مركز واحد قابل للمقاومة و يمكن أن يضم العائلات و الممتلكات يتحمل هجمات البدو و بالتالي يعتبر المؤسس الحقيقي لقصر الأغواط أنظر:

Trumelet , **L'Algérie Légendaire**, Librairie Adolphe Jourdan, Alger, 1892, p115, 117, 158.

(60) - Jean Melia, **Laghouat ou les Maisons entrees de Jardins**, E d.Plan. Nourrit et Cie, Paris, 1923 , p45.

(61) - A de Condrecoure, op.cit, p104.

(62) - **حسين تواتي**، دور قبائل الأغواط في مقاومة الاحتلال الفرنسي قبائل الأرباع أنموذجا مجلة العلوم الإنسانية والحضارة، المجلد2، العدد2، السنة2020، ص131. و الجزائر تحي الذكرى 165 لجريمة إبادة سكان مدينة الأغواط بغاز الكلوروفورم المحظور دوليا، الإذاعة الجزائرية 5-12-، 2017، 11.38. وانظر أيضا:

الموجودة بين سيدي خالد، توقرت، بني مزاب والأغواط، يملك قادتهم الخيول، ويميلون إلى السلم أكثر من الحرب، لكنهم لا يتأخرون عنها إن كان لابد منها، وهي الأخرى كالأرباع تنتقل بين التل والصحراء، حسب المواسم لتلبية احتياجات أفرادها وقطعانهم أنظر: دوك دي دumas، **الصحراء الجزائرية**، تر: قندوز عباد فوزية، غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2013، ص70.

(48) - **قبيلة أولاد سيدي عطاء الله**: سميت بذلك نسبة لجدهم الولي الصالح سيدي عطاء الله و هي قبيلة صغيرة تتكون من مئة خيمة، تخيم عادة بالقرب من تاجموت، أين يملك البعض منهم منازل يضعون بها حبوبهم، كما أن ضريح جدهم وزاويتهم موجودة هناك، و هم رحالة و مربي ماشية. أنظر دوك دي دumas، المصدر السابق، ص71.

(49) - **أحميدة عمر اوي**، السياسة الفرنسية في الصحراء الجزائرية 1844-1916، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2004، ص20-21

(50) - كانت مهمتها الأساسية أن تجعل سلطة حلفاء الخليفة محترمة أخذ هذا الاجراء خاصة ضد أخ بن سالم نفسه يحيى بن معمر الذي كان له أنصار في القصر و نظرا لظلم هذا الضابط فانه أدى إلى غضب السكان بسبب قسوة معاملته لهم فذهب يحيى بن معمر إلى قصر الحيران للقاء الشريف و دعاه للاستيلاء على المدينة حيث عرض عليه مساعدته بما يملك من قوات و أنصار. أنظر: تروملي، المصدر السابق، ص100.

(51) - جاء قائد المدينة إلى الأغواط لدعم حزب سالم الذي كان حليف لفرنسا و عندما عاد إلى المدينة الأحلاف دعوا شريف ورقلة الذي قدم إلى المكان و طرد أولاد بن سالم و كذلك الصبايحية الذين عينهم لادميرول و تركوا الأغواط و لجأوا إلى الجنرال يوسف في حين اتخذ الشريف من أتباع بن سالم رهائن. للمزيد انظر:

J.C.cler.op.cit, p30.

(52) - Du Barail, **Mes Souvenir**, T2, op.cit, p29-31.

- عيسى بوقرين، انتفاضة ابن ناصر ابن شهرة 1851- (53) 1875 مذكره ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، الجزائر، 2009-2010، ص66.

(54) - J.C.cler. op.cit, p17.

(55) - A. De Condrecoure, op.cit, p92.

(56) - **تروملي**، **الفرنسيون في الصحراء**: يوميات حملة في حدود الصحراء الجزائرية، ترجمة: محمد المعراجي، غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2013، ص101.

⁶ - **بليسيي**: هو جول هنري فرانسوا ادموند بليسيي ولد في تورنو في 1 جانفي 1798م دخل الخدمة في الفوج الرابع من حراس الشرف و في 16 جويلية 1813م تخرج من هذا الفوج و حصل على رتبة ملازم ثاني في صيادي فوكليس . سنة 1821 حصل على رتبة ملازم و خدم على التوالي في سلاح الفرسان و المشاة و المدفعية قاد فرقة خلال احتلال الجزائر حصل على رتبة نقيب في

Histoire médico-chirurgicale de L'expédition de la grande Kabylie en 1854, A Bertherand, Archives Belges de Médecine Militaire, journal des sciences Médicales Pharmaceutiques et Vétérinaires 'T21, Imprimerie de Charles Lelong éditeur, Bruxelles, 1858p299.

(63) -Du Barail, op.cit, p38.

(64) - يصفه الفرنسيون بأنه: "رجل حكيم ومتعلم ومخلص لقد وضع ثروته الكثيرة باستمرار وعلاقاته الواسعة في خدمتنا ولم يكن لنا سوى الشناء عليه". انظر:

Henri Noirot, **le spectateur Militaire** :Recueil de science D'Art et D'Histoires Militaires Fondé en 1826, Quatrième Série T14, A La Direction du Spectateur Militaire, Paris, 1881, p.374

(65) - Eugene Fromentin, **un Été dans le Sahara**, Librairie Plon Plon-Nourrit et Cie, Imprimeurs-Editeurs, Paris, 1904, p150.

(66) - Eugène Fromentin, **Sahara et Sahel**, Librairie Plon. E. Plon. Nourrit et Cie, Imprimeurs Editeurs, Paris, 1886 p87.

(67) -ibid, 133-155.

(68) E.Fromentin, **sahara....** op.cit, p90.

(69) - Achille Fillias, **Géographie Physique et Politique de L'Algérie**, Tisser Libraire, Alger, 1875., p155.

(70) -A.de Gondrecourt, op.cit, p110.

(71) - شارل روبير أجرون، المرجع السابق، ص569.

(72) -Du Barail, op.cit, p39.

(73) - شارل روبير أجرون، المرجع السابق، ص569.

(74) - Du Barail, op.cit., p48

(75) - George Hirtz, op.cit. p154-155.

(76) خميلي بلقاسم، **مقاومة سكان الأغواط، الملتقى الوطني الثالث للمقاومة الشعبية للاحتلال الفرنسي بالجنوب الأغواط 23-24-25 ماي 1998م**، ص93.

(77) -Trumelet, **L'Algérie Légendaire**, op.cit, pp561-562.

(78) -Odette Petit, op.cit ; p80.

(79) -Poujoulat, **Etudes Africaines**, T1, Comptoir des Imprimeurs, Paris, 1847, P126.

(80) -J.G.clair, op.cit, p43-44.

(81) -E.Mangin, **Note sur**, op.cit p316-318.

(82) - E.Fromentin, **sahara....** op.cit, p87

(83) - أحمد دلاسي، **العائلة التقليدية في الوسط الحضري: دراسة ميدانية بمدينة الأغواط، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، الجزائر، 2008-2009**. ص 148.

(84) -Du Barail, op.cit, p48.

(85) -J.G. Cler, op.cit, p29.

قَصَبَة قَلْقِيلِيَّة مِنْ خِلَال كِتَاب وَلَايَةِ بَيْرُوت عَام 1912م، لِمُحَمَّد رَفِيق التَّمِيمِي وَمُحَمَّد بَهجَت: دِرَاسَة تَارِيخِيَّة مَنَهْجِيَّة

الدكتور عدنان محمد ملحم الدكتور ممدوح غالب أحمد بري
أستاذ مشارك في قسم التاريخ باحث – قسم التاريخ
كلية الدراسات العليا – جامعة النجاح الوطنية/ دولة فلسطين

these was the village of Qalqilya, which at the time was the center of the Haram Sub-district and part of the Bani Sa'b District, which in turn was part of the Nablus District.

They reached the village of Qalqilya, passing by several villages located south of Tulkarm, including Artah, Faraun, Qalansuwa, al-Taybeh, al-Tira, and Khirbet al-Majdal. He stopped at the government building in Qalqilya and visited its municipality building and its newly established school. He did not tour its citadel, whose appearance and cleanliness he was not impressed by. He sang of the orientations of the people of the citadel of Qalqilya and its region towards knowledge and education, and spoke about some of its social and financial conditions, and about its orchards. And its crops, and about the importance of the port of the Haram district, which is called Askalat Abu Zabura, and he left it through the orchards and the plain lands, heading for the settlement of Petah Tikva, which was built on the lands of the abandoned village of Malbis.

المُلخَص:

زارَ مُحَمَّد رَفِيق التَّمِيمِي (1885-1956م) وَمُحَمَّد بَهجَت (1890م-؟) عِدَّة أُلُويَّة وَأَقْضِيَّة وَنَوَاحِي تَقَعُ ضِمْنَ وَلَايَةِ بَيْرُوت عَام 1912م، بِتَكْلِيفٍ مِنَ الْوَالِي بَيْرُوت عَزَمِي بِكَ أَفَنْدِي، وَكَانَتْ قَرْيَةً - قَلْقِيلِيَّة - مِنْ ضِمْنِ تِلْكَ الْمَنَاطِقِ الَّتِي كَانَتْ فِي حِينِهِ مَرْكَزاً لِنَاجِيَةِ الْحَرَمِ، وَتَتَبَعَ قُضَاء بَنِي صَعْبٍ، وَكَانَ يَتَبَعَ بِدَوْرِهِ لُؤَاء نَابُلُس.

وَصَلُّوا قَرْيَةً قَلْقِيلِيَّةً مُرُوراً بِجَوَارِ عِدَّة قُرَى تَقَعُ جَنُوب طُولُكْرَمِ، وَمِنْهَا ارْتَاح وَفِرْعَوْنَ وَقَلْنَسُوءَ وَالطَّيْبَةَ وَالطَّيْرَةَ وَخَرِبَةَ الْمَجْدَلِ، وَنَزَلَ دَارَ الْحُكُومَةِ فِي قَلْقِيلِيَّة وَزَارَ مَبْنَى بَلَدِيَّتِهَا وَمَدَرَ سَبْتَهَا حَدِيثًا الدَّشَاءَ، وَلَمْ يَتَجَوَّلْ فِي قَصَبَتِهَا الَّتِي لَمْ يُعْجَبْ بِمَظْهَرِهَا وَنَظَافَتِهَا، وَتَغْنَى بِتَوَجُّهَاتِ أَهَالِي قَصَبَةِ قَلْقِيلِيَّة وَنَاحِيَّتِهَا نَحْوَ الْمَعَارِفِ وَالتَّعْلِيمِ، وَتَحَدَّثَ عَنْ بَعْضِ أَوْضَاعِهَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ، وَعَنْ بَسَاتِينِهَا وَمَحَاصِلِهَا، وَعَنْ أَهْمِيَّةِ مِينَاءِ نَاجِيَةِ الْحَرَمِ الَّتِي يُسَمَّى بِأَسْكَالَةِ أَبُو زَابُورَةَ، وَغَادَرَهَا عَبْرَ الْبَسَاتِينِ وَالْأَرَاضِي السَّهْلِيَّةِ قَاصِداً مُسْتَوَظَنَةً بِنَاحِ تَكْفَا الَّتِي بُنِيَتْ عَلَى أَرَاضِي قَرْيَةِ مَلْبِسِ الْمُهْجَرَةِ.

الكلمات المفتاحية: رحلة، قَرْيَةُ قَلْقِيلِيَّة، نَاجِيَةُ الْحَرَمِ، قُضَاء بَنِي صَعْبٍ، لُؤَاء نَابُلُس.

Abstract:

Muhammad Rafiq al-Tamimi and Muhammad Bahjat, commissioned by the Governor of Beirut, Azmi Bey Effendi, visited several districts, sub-districts, and regions within the Beirut Governorate in 1912. Among

Keywords: Journey, Qalqilya village, Al-Haram district, Bani Sa'b district, Nablus district.

كتاب ولاية بيروت عام 1912م

كَلَّفَ عزمي بيك أفندي والي بيروت عام 1912م كُلاً من محمد رفيق التميمي مدير المكتب التجاري في بيروت ومحمد بهجت المدير الثاني في المكتب السلطاني في بيروت بمهام القيام برحلة تجوُّب سائر ألوية ولاية بيروت، والاطلاع على الأوضاع العامة عن قُرب، وتدوين مُشاهداتهم (التميمي وبهجت، 2000م، ص9).

دُوِّنت هذه الرحلة على شكل كتاب باللغة التركية صَدَرَ في بيروت عام 1916م، اعتمدَ الجزء الأول من هذه الكتاب على مُشاهدات ومؤلفات ووثائق وتقارير وقراءات اختصت بالألوية الجنوبية، وهي عكا ونابلس، واختزَلت جوانب من الحياة الاقتصادية من حيث مصادر الرزق والتجارة والصناعة والمحاصيل الزراعية، وجوانب من الحياة الاجتماعية من حيث الأوضاع الصحية والعادات والتقاليد والطبقات الاجتماعية، وجوانب من الحياة الثقافية من حيث أعداد المتعلمين والمدارس والمؤسسات التعليمية وأنواعها، وجوانب من الحياة السكانية تتحدث عن أعداد السكان والأبنية وأديانهم ومذاهبهم في مُدن الألوية وقراها، واشتمل الجزء الثاني على الألوية الشمالية، وهي اللاذقية وطرابلس وبيروت (التميمي وبهجت، 2000م، ص9-11).

المؤلفان:

بَدَت واضحة بصمة محمد رفيق التميمي (1885م-1956م) في تدوين هذه الرحلة على عكس زميله محمد بهجت، سيما عند حديثه عن الألوية والأفضية والنواحي التي زارها في فلسطين، ولأنه ابن المنطقة، ولأن طبيعة تجربة التميمي وتوجهاته الفكرية كان لها دور واضح، نتاج تأثره بالأفكار الغربية خلال فترة دراسته للتاريخ في باريس، وبَرَزَت في الكتاب توجهاته المتحررة، واهتمامه بتاريخ ما قبل الإسلام والإشارة إلى تاريخ اليهود في الكثير من المشاهد والمواضع التي زارها في رحلته، سيما في لوائي نابلس وعكا (التميمي وبهجت، 2000م، ص10).

صَقَلَت التجارب التي خاض غمارها التميمي شخصيته وتوجهاته الفكرية، وكانت بداياتها في نابلس التي وُلِدَ ودَرَسَ مراحلها التعليمية الأولى فيها، وانتقل إلى أستانه وأنهى دراسته الثانوية العليا فيها، وابْتُعِثَ لدراسة التاريخ في باريس نتيجة تفوقه، ومكث فيها ثلاث سنوات، وأتقن الفرنسية، وأسهم مع زملائه في تأسيس الجمعية العربية الفتاة، وأنهى دراسته في باريس، وعاد إلى أستانة عام 1909م، وتتنقل في وظيفة التدريس بين مكاتب (مدارس) عدة في إسطنبول وأزمير وبيروت ودمشق، وتولى مهام مدير المكتب التجاري في بيروت عام 1912م، والتحق بالثورة العربية الكبرى عام 1916م (العودات، 1987م، ص79-80؛ صحيفة مرآة الشرق، ع508، ص2؛ حمادة، محمد عمر حمادة، 2000م، ج3، ص143-145؛ الزركلي، 2002م، ج3، ص30؛ أبو حمد، عرفان، 1979م، ص170-171).

أصبح مستشاراً للمعتمد العسكري للملك فيصل في بيروت بعد انتهاء الحكم العثماني، وممثلاً لفلسطين في المؤتمر السوري العام في دمشق، وعَمِلَ في فلسطين مديراً للمدرسة الإسلامية في القدس بتكليف من الحج أمين الحسيني، وانتقل للعمل مديراً للمدرسة الثانوية في الخليل، بعد عزل الملك فيصل، وخضوع سوريا وفلسطين للانتداب الأجنبي، وانتسب للحركة الوطنية بعد تقاعده عام 1944م، وتولى عضوية المكتب المركزي للحزب العربي الفلسطيني، وعضوية الهيئة العربية العليا، وإدارة مكتب الهيئة في القدس، ومن ثم في دمشق حتى وفاته (العودات، 1987م، ص79-80؛ صحيفة مرآة الشرق، ع508، ص2؛ حمادة، محمد عمر، 2000م، ج3، ص143-145؛ الزركلي، 2002م، ج3، ص30؛ أبو حمد، عرفان، 1979م، ص170-171).

لم يتلقَ محمد بهجت (1890م-؟) تعليمه سوى في حلب التي وُلِدَ فيها وأكمل دراسته في سلانيك، وتعود أصول عائلة والده من حَلَب، حيث غادرها وهو صغير إلى سلانيك بعد أن تولى والده بأمر من الدولة العثمانية مهام وظيفة إدارية فيها، وكانت والدته سيدة تركية، وانتقل للدراسة في

الأستانة، ودرس فيها التاريخ والحضارة التركية، وله عدة مقالات، وتولى بعد تخرجه تدريس التاريخ والآداب والفلسفة في مكاتب (مدارس) بيروت ودمشق، وتولى بعد ذلك إدارة مكتب بيروت (العودات، 1987م، ص79-80 ؛ صحيفة مرآة الشرق، ع508، ص2 ؛ حمادة، محمد عمر، 2000م، ج3، ص143-145 ؛ الزركلي، 2002م، ج3، ص30 ؛ أبو حمد، عرفان، 1979م، ص170-171)، ولم يُبَدَّعْ بهجت للتعليم في أوروبا، ولم يتقن اللغات الأوروبية، واكتفى باللغتين العربية والتركية، ولم يُعرف عنه العمل في حقل السياسة وتقلباتها على عكس التميمي، ولم يُعرَفْ عنه أنه ذو ميول فكري أو أيديولوجي، حيث اكتفى بالعمل كموظف في خدمة دولته، رغم أنه عاش في فترة مهمة من حيث ما شهدته الدولة العثمانية من انقلاب سياسي كبير وحركات انفصالية وحرب عالمية أولى تخللها انهيار الدولة العثمانية.

الطريق بين طولكرم وقلقيلية:

انتظر -التميمي وبهجت- في محطة طولكرم قرب خط سكة القطار العثماني، بهدف الوصول إلى قرية *قلقيلية⁽¹⁾ في طريقهم إلى مدينة يافا، واستقلوا عربة تجرها الخيول، وكانت شبه خالية من الأثاث وتشبه الهيكل العظمي، وانطلقوا عبر طريق السهل الساحلي، وهي طريق زراعية، تُمَر بين البساتين والقرى الواقعة بمحاذاة سفوح الجبال الغربية للواء نابلس (التميمي، وبهجت، 2000م، ص15).

مروا في رحلتهم بجوار عدة قرى تقع جنوب طولكرم وشمال قلقيلية، لكنهم لم يدخلوها، ولم يدونوا مشاهداتهم حولها من حيث سكانها وأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وما فيها من مزارع وأشجار وبساتين، رغم أن بعضها مثل قرية *الطيبة⁽²⁾ قد بلغ تعداد سكانها 3250 نسمة وفق تعداد عام 1922م، بينما بلغت *الطيبة⁽³⁾ 1588 نسمة في ذات العام، وعندما غادروا طولكرم كانت *ارتاح⁽⁴⁾ وقلنسوة على يمينهم، وعلى يسارهم *فرعون⁽⁵⁾ والطيبة، وتجاوزوا قرية الطيرة من جهة اليمين، وخربة *المجدل⁽⁶⁾ من جهة اليسار (التميمي، وبهجت، 2000م، ص15 ؛ الدباغ، ج3، ق2، 1991م،

ص358-362، ص366-370، 381-383 ؛ (شراب، 1987م، ص645).

صادفوا في طريقهم عدد من القرويات في طريقهن نحو طولكرم، وتبدو عليهن علامات التعب والإرهاق، ورَبَطْنَ ذِيول ألبستهن بخصورهن، وتركبن أيديهن تروح وتجيء من التعب، وعلى رؤوسهن أطباق اللبن أو الخضرة أو الحليب، أو مثل ذلك من الأشياء، إلا أنهم لم يتحدثوا عن تفاصيل لباس المرأة لا من حيث شكله أو ألوانه في تلك الأرياف، وشاهدوا امرأة تسير خلف زوجها، وتسير مشياً ويمتطي زوجها ظهر الحمار، وعلى رأسها شيء من الأحمال، وانتقدوا هنا قسوة وخشونة طبع الرجل، ولم يختزلوا هذه الطباع بالرجال في هذه النواحي فقط، بل وضعوا الكلمة في سياقها العام، ولم يصفوا لباس هذا الرجل ولا مظهره، ولربما كان يحمل في جراب الحمار (الخُرْج/ السَرَج) بعض الأشياء (التميمي، وبهجت، 2000م، ص15).

ناحية قلقيلية:

استغرقت الطريق ساعتان، وصلوا خلالها مركز *ناحية (الحرم) قلقيلية⁽⁷⁾، وتوقفت العربة أمام دار الحكومة وجوارها المكتب الابتدائي في موضع كثير الهواء خارج القسبة ضَيِّقة الأزقة والحارات، وكذلك بناية محطة القطار كانت جديدة، وتقع جنوب غرب القسبة، في موضع خلاء، تعتبر قلقيلية في ذلك الوقت قليلة من حيث العمران والحياة، رغم أن القطار يمر منها، منازلها مربعة ومن التراب وتشبه الكومة السوداء (أنظر صفحة الصور)، وكانت قد تأسست بلديتها سنة 1329هـ/ 1911م، ولم تكن تكفي وارادات بلديتها في عامها الأول راتب للمأمور ومأمورياته، وانهمك أهالي البلدة وفق ما قاله -التميمي وبهجت- في مسالك الفساد والتزوير، ولم تشغلهم قضايا تطوير بلدتهم، ويقولون أن قلقيلية حائزة على الدرجة الأولى بالفساد، ويستشهدون بأنه قد اجتمع في حدود ألف شخص على شهادة كاذبة في دعوة بُهتانية (التميمي، وبهجت، 2000م، ص15-16، ص26 ؛ القطناني، 1995م، ص9).

نحن نتحدث عن قرية تقع في السهل وبعيدة بعض الشيء عن الجبل، ومن الطبيعي أن تقتصر مواد البناء على

العناصر القريبة والمتاحة، سيما التراب، بسبب صعوبة نقل الصخور من الجبال التي تقع في أقصى شرق قفيلية، على العكس من بلدة صوفين المجاورة والتي كانت تبعد 2 كيلو متر إلى الشرق من قفيلية، وفي منتصف الطريق إلى قرية النبي إلياس، ونتيجة موقعها شبه الجبلي، بُنيت من الحجارة قبل أن تستهدفها حملة عسكرية عثمانية، قادها والي دمشق شميددين آغا عام 1813م، وساعده في هذه الحملة والي صيدا، نتج عنها قتل واعتقال رجالها، وهدم قلعتها ومنازلها، ولم يُبق منها سوى القُبور، ونزح أهلها إلى قفيلية، وجرى نَقْل حجارتها على ظهور الدواب، كي تُبنى بها قلعة كور (جور) فوق مُرتفع يُشرف على قُرى شرق بني صعب، قُرب قرية حجة وبقا الحطَب، واستهدفت قرية صوفين بهذا الشكل بسبب ثورة قام بها شيخ بني صعب أبو عودة الجيوسي، حينما رفض دفع الضرائب، وإثر اضطرابات سابقة شهدتها صوفين منذ عام 1805م، وكانت ناحية بني صعب جزء من لواء نابلس التابع لولاية دمشق العثمانية (النمر، ج 1، 1938م، ص181؛ العورة، 1936م، ص221).

لا يعقل أن يجتمع ألف شخص في دعوة تقاضي حول قضية ما، ومهما كانت أهميتها، لأننا نتحدث هنا عن ربع تعداد سكان القصة، وأما انشغالهم في الفساد فمردّه إلى حادثة تجربة تأسيس بلدية في قفيلية لأول مرة عام 1911م، مما أوجد مادة للحديث والقيال، بمعنى أن مادة الحديث العام لم تستهلك بعد، وهي تجربة جديدة، ومما زاد من أهميتها تقاضي رئيس البلدة راتب مالي، وحتماً أن له من ينافسه أو يكرهه حسداً على هذا المنصب المرموق، وقيامه بجمع عوائد الضرائب من القرى السبع، مما جعلها مركز مؤثر للناحية، وضاعف من أهمية وظيفته، ولم يعتاد أهالي قرية قفيلية على هذا الأمر من قبل.

الحياة الاجتماعية في مركز ناحية الحرم:

بلغ تعداد سكان ناحية الحرم أقل من ثمانية آلاف نسمة بقليل، يسكن أربعة آلاف في قصبة قفيلية، ويتوزع ما تبقى منهم على قرى الناحية السبع، يوجد منهم 600-650 رجل تحت السلاح، ومائة شخص فراريون، وانتشرت بها أنواع العلل والأمراض، وكانت نسبة الوفيات تزيد عن

المواليد، بالتزامن مع إعلان الدولة للنفي العام، وتوفي بسبب التيفوس سبعون شخص، والمalaria والحصبة الراجعة ثلاثمائة شخص، وكانت فئة الشيوخ والنساء أقل الأجسام مقاومة للأمراض (التميمي، وبهجت، 2000م، ص16).

تُشير الأحداث العامة التي شهدتها الدولة العثمانية إلى أن الدولة بالتزامن مع هذه الرحلة كانت تعاني من حرب البلقان عام 1912م، ونتج عنها سقوط قتلى بأعداد كبيرة، وانفصال أجزاء واسعة من تلك البلاد عن الدولة العثمانية، بالتزامن مع غزو إيطالي لليبيا العثمانية بين أعوام 1911-1912م، ونتج عنها احتلال إيطالي لليبيا، إلى جانب القلاقل السياسية التي كانت تعصف داخل العاصمة العثمانية بسبب الصراع بين أجنحة حزب الاتحاد والترقي الحاكم (أكشين، سينا، تاريخ تركيا، مج5، ص39-41)، وأسهمت هذه الأسباب في إعلان الدولة حالة النفي العام، وإرسال عدد من رجالها إلى جبهات القتال، مما أثر على الحياة الاجتماعية والاقتصادية في قفيلية، مثلها مثل سائر قرى وبلدات فلسطين في حينه.

وفق ما ورد في هذه الرحلة بأن مظاهر الفُحش والسُكر قليلة جداً في قرية قفيلية (التميمي، وبهجت، 2000م، ص17)، لربما نتاج طبيعتها القروية المحافظة، ونتاج تميزها بالمعارف وارتفاع نسبة المتعلمين، وطبيعتها الزراعية، وموقعها البعيد عن الساحل وعن طرق التجارة الرئيسية، وانعكس ذلك على استقرار وتجانس عائلاتها وعشائرها.

المعارف (التعليم):

يميل أهالي قفيلية وسائر أهالي قرى بني صعب إلى المعارف، وبلغ عدد الذين يقرؤون ويكتبون في القرية بين 400-500 شخص (التميمي، وبهجت، 2000م، ص16)، وهي إشارة إيجابية تكرر ذكرها عند حديثهما عن قفيلية، ولربما لها علاقة بما ذكره -التميمي وبهجت- حول ميل أهل قفيلية للتزوير والفساد، من حيث أن هذه الصفات رغم أنها قبيحة فلا يستطيع إتقانها إلا من يمتلك قدر جيد من المعرفة والتفكير، ولذلك نجد في وقتنا الحاضر أن أكثر البلدات التي تشهد خصومات ونزاعات اجتماعية تدور حول

تولي مناصب ومهام المجالس القروية والبلدية في التجمعات السكانية ذات المستوى التعليمي والمعرفي المتقدم.

أنشئ المكتب الابتدائي (مدرسة) في قلقيلية عام 1912م/ 1330هـ على شكل جميل، يفترض أن يُشكل نموذج لما يبني بعده من مكاتب ابتدائية في سائر القرى (أنظر صفحة الصور)، وبلغ عدد طلاب المدرسة بين 150-160 طالب (التميمي، وبهجت، 2000م، ص16-17)، يُسمى اليوم هذا المكتب الجميل بمدرسة المرابطين، وما زالت تؤدي رسالتها التعليمية والوطنية، وهي أول مدرسة أميرية (حكومية) في قلقيلية منذ أن كانت قرية، لكن لم تُخبرنا هذه الرحلة عن عدد المكاتب التعليمية في قرى ناحية وقضاء بني صعب.

بلدية قلقيلية:

بلغت عائدات بلدية قلقيلية عام 2011م 2500 قرش، بينما ارتفعت عام 2012م لتصل إلى 12 ألف قرش، وتوزعت ثلاثة آلاف قرش منها رواتب لرئيس البلدية والكتاب والجویش، إلا أن -التميمي- يُقر أنه لم يتفق الطريقة التي صُرفت بها باقي المبلغ، وأوعز ذلك إلى عدم رغبته في إضاعة الوقت في البحث والتنقيب عن أعمال بلدية قرية مثل قلقيلية التي وصفها بالأكواخ المظلمة والفرة التي لا تعرف الصحة (التميمي، وبهجت، 2000م، ص17)، بما أنه موظف دولة ويمثل والي بيروت، كان يفترض به أن يُراجع سجلات البلدية بشكل جيد، قبل أن يصدر جملة من الأحكام العامة، والتهم بالتزوير والفساد، ولم أرى أنه قد تجول في قصبة (البلدة القديمة) قلقيلية لكي يُتاح له أن يحكم عليها بهذا الشكل الحاد، لأنه لم يدخل أو يزور سوى دار الحكومة والبلدية، وهي مؤسسات كانت بعيدة نسبياً عن القصبة. ولأنه غادرها مُسرِعاً نحو *ملبس⁽⁸⁾ التي كان في شوق ولهفة لزيارتها، رغم معرفته أنها بلدة يسكنها اليهود، حتى أنه لم يزور أياً من قرى قضاء بني صعب أو قرى ناحية الحَرَم (التميمي، وبهجت، 2000م، ص19).

يُطالب رئيس البلدية بأن يقوم بأعماله بشكل نشيط وبهمة قوية ومجاناً، ويجب أن يريه في القريب آثاراً جدية وحسنة، وأنه لا يحتاج لراتب مقداره 150 قرش في الشهر

(التميمي، وبهجت، 2000م، ص17)، لا أعلم كيف يمكن لرئيس بلدية يمكن أن يقوم بواجباته في ظل قرية يبلغ تعداد سكانها أربعة آلاف نسمة، ويتبع لها أقل من أربعة آلاف أخرى في سبع قرى مجاورة، أيضاً لم يتحدث عن مناصب أخرى خیر رئيس البلدية، سيما ونحن نتحدث عن ناحية تتكون من سبع قرى، وفي مركزها دار الحكومة، ولم يذكر شيء عن دار الحكومة أو من يُديرها، ولم يفصل بين مهام ووظائف البلدية ودار الحكومة.

مصادر رزقها:

تشتهر قلقيلية وقرى ناحيتها بزراعة الذرة البيضاء، وتنتج منها عشرة آلاف كيلو، ويوجد في الناحية أربع عشرة بستاناً للبرتقال، وتنتج خمسة آلاف صندوق من البرتقال سنوياً، ويتم نقلها إلى يافا (التميمي، وبهجت، 2000م، ص17)، وتُصدّر إلى الخارج عبر ميناء مدينة يافا، لكن لم يتوسع كتاب ولاية بيروت في ذكر محاصيل زراعية أخرى كانت تُزرع بها قرى ناحية الحرم، ومن بينها القطن والخضروات بأنواعها، ولم يصف لنا مصادر ري هذه المزروعات والبساتين.

الموروث الديني والثقافي :

اكتفى بوصف أهم المراقد ومقامات الأنبياء الكرام والأولياء المحترمين التي تُحيط بقرية قلقيلية، ومن بينها مقام النبي إلياس شرق قلقيلية (التميمي، وبهجت، 2000م، ص17؛ شراب، ج3، ق2، 1987م، ص391-392)، ومقام النبي بذيامين من أولاد حضرة يعقوب وبالقرب منه مقام سراقدة احد الصحابة الكرام إلى الغرب منها، ومقام اثني عشر مخدرة من بنات يعقوب عليه السلام في قرية ارتاح شمال قرية قلقيلية، ومقام طلحة بن عبد الله والزيبر رضي الله عنهما، وهما مبشرين بالجنة، ومقامهما في الجهة الجنوبية، وتشتهر قرية جلولية التي تتبع قضاء بني صعب بجامع ودار (خان للتجار) الشيخ الصوفي العون، وهي آثار قديمة، وتقع إلى الجنوب الغربي من قلقيلية (الدباغ، بلادنا فلسطين، ج3، ق2، ص401-402؛ التميمي، وبهجت، 2000م، ص18)، وتتميز قرية قلنسوة بقلعتها وفيها حوض ضخم للمياه، ويعود تاريخه للعهد الأيوبي، ويقع بُرج

العطوة في قرية قاقون (التميمي، وبهجت، 2000م، ص17).

رغم أن قلقيلية تشتهر بمسجدها القديم، إلا أن – التميمي ورفيقه بهجت- تجاهلوا الحدث حوله، بينما ذهب بعيدا للحديث عن قرية قاقون شمال غرب طولكرم، وذات الأمر عند حديثه عن مقامات بنات يعقوب في قرية ارتاح المجاورة لطولكرم، وكان بمقدوره أن يتحدث عن قرية حيلة، كونها تحتضن مقام أولاد العوام عليهم رحمة الله، واستخدموا كلمات ذات بعد مرتبط بالثقافة الدينية التركية ذات البعد الصوفي وإن كانت لها جذور بالعربية الفصحى، من قبيل حضرة يعقوب ومخدرة (عفيفة/طاهرة) من بنات يعقوب.

ساحل قضاء بني صعب:

وَصَفَّ ساحل بني صعب بالمعمور منذ أيام الفينيقي، وتحدث عن خربة أرسوف التي كانت تسمى بولونيا في عهود اليونان، وأصبحت تسمى أرسوف خلال معارك الحروب الصليبية، وقيام صلاح الأيوبي بهدم حصنها ومبانيها، لأغراض عسكرية (التميمي، وبهجت، 2000م، ص18). واعتماد مؤلفي كتاب هذه الرحلة أن يربطوا بعض المواقع ببعد تاريخي فينيقي أو يوناني أو روماني في عدة مواضع، ومن بينها أرسوف التاريخية.

استثنى من حديثه عن الساحل قرية الحرم (سيدنا علي)، واكتفى بالحديث عن أرسوف وميناء أبو زابورة، رغم أن الناحية التي مركزها قرية قلقيلية كانت تسمى بناحية الحرم، نسبة لقرية الحرم الواقعة على شاطئ البحر المتوسط إلى الشمال الشرقي من مدينة يافا، وتبعد عنها 18 كيلو متر، تلك القرية التي انتقلت في تبعيتها الإدارية من لواء يافا إلى قضاء بني صعب. التابع للواء نابلس والبلقاء، وهي قرية من بين سبب قرى، وهي قلقيلية ومسكه وإجليل وكفر سابا والطيرة وأم خالد وسيدنا علي (قرية الحَرَم) (س، ش، يافا (41) 29/ 1293 هـ/ 1876 م، ص 37 ؛ س، ش، (111) ح159، 28/ 1/ 1227 هـ/ 1909 م).

تميز سهل هذا القضاء بأنه مُنبت، وفيه أسكلة أبو زابورة، وهو ميناء صغير يبعد ثلاث ساعات عن مركز هذا القضاء، وكان عبارة عن مرفأ طبيعي ومصان جداً، ويصلح للتجارة البحرية، ويمكن أن يستفيد منه القضاء استفادة كبيرة

(التميمي، وبهجت، 2000م، ص18)، رغم وصفه سهل القضاء بالمنبت إلا أنه لم يذكر لنا أنواع هذه النباتات والمزروعات إلا عندما تحدث عن زراعة البطيخ في سهول طولكرم، وتصديره إلى مصر ولبنان من خلال هذا الميناء الصغير الذي يسمى بأبو زابورة إلى الشمال من قرية أم خالد الفلسطينية الساحلية المهجرة (التميمي، وبهجت، 2000م، ص18؛ شراب، 1987م، ص16)، جاء وصفهما لساحل وسهل قضاء بني صعب أثناء وجودهما في قلقيلية، وقبل أن يغادرا إلى المستوطنة التي بنيت على أراضي قرية ملبس المهجرة منذ عام 1870م، وكان يتحدث بلهفة وشوق عند حديثه عن هذه المستوطنة خلال مسير العربية فوق الأرض الرملية المحاطة بأشجار الصبار (التين الشوكي)، وبعض البطيخ والسّمسم هنا وهناك، واستمرت الطريق بين قلقيلية وملبس عبر العربية مدة ساعتين، وكانت مستوطنة ملبس أقصى نقطة في جنوب ولاية بيروت العثمانية، وجنوبها حدود لواء القدس، وامتدح همة اليهود ومهارتهم في الزراعة، ووصف يدهم بالفعالة (التميمي، وبهجت، 2000م، ص18-19).

النتائج:

1. لم تصف رحلة التميمي وبهجت المظهر العام الخارجي لتلك القرى التي مروا بجوارها في الطريق بين طولكرم وقلقيلية أو حتى المزروعات والأشجار التي كانت تُزرع بها أراضيها.
2. زاروا دار الحكومة في قلقيلية ومبنى البلدية والمدرسة، ولم يتجولوا بين أزقة قصبتها التي وصفوها بالكومة المظلمة والغير نظيفة.
3. امتدحوا جمال مبنى المكتب التعليمي (المدرسة)، ودار الحكومة ومبنى البلدية، بسبب تواجدها في الخلاء الواسع وحيث الحواء الطلق والبعيد نسبياً عن القَصَبَة.
4. امتدحوا ميل أهالي قلقيلية نحو المعارف والتعليم.
5. اتهموا أهالي قلقيلية بأن لديهم ميل نحو التزوير والفساد، رغم اعترافهما بأنهما لم يُدققوا سجلات البلدية.

الصور:

صورة رَقَم (1): مشهد عام لقرية قلقيلية عام 1921م.

Photo of a traditional Qalqilian house, taken in 1921



صورة رَقَم (2): صورة المَكْتَب الابتدائي: وهي أول مَدْرَسَة جَرى تَأْسِيسُهَا فِي قَرْيَةِ قَلْقِيلِيَّة عام 1911م، وَتُسَمَّى الْيَوْم بِمَدْرَسَةِ الْمُرَابِطِينَ.



6. لَمْ يَتَخَذُوا عَنْ الْعَادَاتِ وَالتَّقَالِيدِ وَالْأَلْبَسَةِ وَالْأَطْعَمَةِ وَالْأَسْوَاقِ.

7. قَدَمُوا أَرْقَامَ حَوْلِ مِيزَانِيَةِ الْبَكْدِيَّة فِي الْعَامِ الْحَالِي 2012م وَالْعَامِ السَّابِقِ.

8. تَخَذُوا عَنْ الْوَقَاعِ الصَّحِي، وَعَدَدِ الْأَهَالِي فِي قَصْبَةِ قَلْقِيلِيَّة وَقَرْيَ نَاحِيَّتِهَا، وَنَسَبَةٍ مِنْهُمْ تَحْتَ السِّلَاحِ وَالْفَرَارِيَّةِ.

9. وَصَفُوا أَهَمَّ مَصَادِرِ رِزْقِهَا مِنَ الْمَحَاصِيلِ سِيمَا الذَّرَّةَ الْبَيْضَاءَ، وَعَدَدِ الْبَسَاتِينِ وَكَمِيَّةِ إِنتَاجِهَا مِنَ الْبِرْتَقَالِ.

10. وَصَفُوا أَهَمِّيَّةَ مِينَاءِ أَبُو زَابُورَةَ فِي قَرْيَةِ الْحَرَمِ الَّتِي تُسَمَّى بِقَرْيَةِ سِيدِنَا عَلِي.

11. اعْتَمَدُوا عَلَى عِدَّةِ مَصَادِرٍ عِنْدَ الْحَدِيثِ عَنْ قَلْقِيلِيَّةِ وَنَاحِيَّتِهَا، وَأَهَمُّهَا رَوَايَاتُ مَوْظِفِي بَلَدِيَّةِ قَلْقِيلِيَّةِ، وَبَعْضُ الْأَرْقَامِ الرَّسْمِيَّةِ حَوْلَ عَدَدِ السُّكَّانِ وَالْمَرْضَى وَالْمُتَعَلِّمِينَ وَالطَّلَابِ وَمَنْهُمْ تَحْتَ السِّلَاحِ، وَاعْتَمَدُوا عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ الْمَشَاهِدَاتِ وَالْمُلَاحِظَاتِ الَّتِي اكْتَسَبُوهَا خِلَالِ السَّاعَاتِ الْمَحْدُودَةِ الَّتِي تَوَاجَدُوا فِيهَا فِي قَلْقِيلِيَّةِ، وَعَلَى كُتُبِ التَّارِيخِ الْقَدِيمِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، سِيمَا كِتَابِ جُورْجِي زِيدَانِ "تَارِيخِ الْيُونَانِ وَالرُّومَانِ".

(1) قَلْقَلِيَّة: كانت قرية من قرى ناحية بني صعب، وتتبع لواء نابلس العثماني، يمر غربها خط سكة الحديد ومحطة خطة الاسكة، وأصبحت مركز ناحية الحرم، وكانت تتبع قضاء بني صعب، انتعشت بعد هجرة أهل قوصين وباقية إليه، وهاجر إليها بعض أهل قرية من قرى غزة عام 1882م/ 1202هـ (حسين، روجي، 1923م، ص79؛ القطناني، 1995م، ص1-7).

(2) قرية الطيبة: قرية فلسطينية سهلية من ضمن قرى بني صعب، تقع على بعد خمسة كيلو متر إلى الغرب من طولكرم، بلغ عدد سكانها 2350 نسمة عام 1922م (الدباغ، ج3، ق2، 1991م، ص366-370).

(3) قرية الطيرة: تقع غرب قرب قَلْقَلِيَّة، وتبعد عنها ثمانية كيلو متر، وبلغ عدد سكانها 1588 نسمة عام 1922م (الدباغ، ج3، ق2، 1991م، ص381-383).

(4) قرية ارتاح: قرية تقع جنوب طولكرم، وتبعد ما يقرب من 2.5 كيلو متر، وبلغ عدد سكانها حوالي 950 نسمة عام 1922م (الدباغ، ج3، ق2، 1991م، ص358-360).

(5) قرية فرعون: تقع جنوب طولكرم، وتبعد عنها كيلو ونصف، وبلغ عدد سكانها 341 نسمة عام 1922م (الدباغ، ج3، ق2، 1991م، ص361-362).

(6) خربة المجدل: تقع جنوب غرب طولكرم، تتبع قضاء طولكرم (شراب، 1987م، ص645).

(7) ناحية الحَرَم: لطالما كانت قرية قَلْقَلِيَّة تتبع ناحية وقضاء بني صعب حتى عام 1911م، قبل أن تُصَبِّح قَلْقَلِيَّة مركز لناحية قُرى الحَرَم، وهي مسكه وإجليل وكفر سابا والطيرة وأم خالد وسيدنا علي (قرية الحَرَم)، وكانت تتبع بدورها قضاء بني صعب المستحدث منذ عام 1893م، واستمرت طوال العهد العثماني جزء من لواء نابلس الذي أتبع بولاية دمشق من عام 1867-1888م، وانتقل إلى ولاية بيروت من عام 1888-1918م. (عبد الرحيم، محمد بدر، 2011م، ص40).

(8) مَلَيْس: قرية فلسطينية مهجرة باكراً منذ عام 1870م، تقع على أراضيها مستوطنة بتاح تكفا، تبعد عن يافا 11 كيلومتر إلى الشمال الشرقي منها، بناها البارون اليهودي روتشيلد (حسين، روجي، 1923م، ص98-99؛ الصايغ، 1968م، ص49).

المراجع:

الكتب:

أبو حمد، عرفان (1979م)، "أعلام من أرض فلسطين"، شركة الأبحاث العلمية - جامعة حيفا.

التميمي، محمد رفيق، وبهجت، محمد (2000م)، "ولاية بيروت"، ط1، دراسة وتحقيق زهير عبد اللطيف غنايم، ومحمد عبد الكريم محافظة، دار لحد .

حسين، روي (1923م)، "المختصر في جغرافية فلسطين"، ط1، القدس .

حمادة، محمد عمر (2000م)، "أعلام فلسطين"، ط2، دمشق - دار الوثائق.

الدباغ، مصطفى مراد (1991م)، "بلادنا فلسطين"، 9 أجزاء، اصدر دار الهوى كفر قرع.

الزركلي (2002م)، خير الدين، "الأعلام - تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين"، ط5، دار العلم للملايين.

شراب، محم محمد (1987م)، "معجم بلدان فلسطين"، 768 صفحة، دار المأمون للتراث - دمشق.

الصياغ، أنيس (1968م)، "بلدانية فلسطين المحتلة 1948م - 1967م"، منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث - بيروت.

القطناني، محمد صالح الخطيب (1995م)، "فلسطين حتى عام 1942م"، ط1، الدار الوطنية-نابلس .

عبدالرحيم، محمد بدر (2011م)، "طولكرم وجوارها من عام 1281هـ-1337هـ/1864م-1916م، رسالة ماجستير - جامعة النجاح الوطنية - نابلس.

العورة، إبراهيم (1936م)، "تاريخ ولاية سليمان باشا"، مطبعة دير المخلص، صيدا - لبنان.

العودات، يعقوب (1987م)، "من أعلام الفكر والأدب في فلسطين"، وكالة التوزيع الأردنية، 681 صفحة.

النمر، إحسان (1938م)، "تاريخ جبل نابلس"، 4 أجزاء، مطبعة ابن زيدون - دمشق.

كتب أجنبية:

أكشين، سينا، "تاريخ تركيا" (غير مترجم)، مج 5، دار النشر جيم.

الوثائق:

سجلات محكمة يافا الشرعة، سجل (41) ح/29/1293/ 1876م، وسجل، (111) ح/159، 28/1/1227هـ/1909م.

الصحف:

صحيفة مرآة الشرق، العدد 508، 17 أيلول 1919 - 31 آب 1938م.

البحوث باللغة الإنكليزية

A study in the political conditions of Algeria at the end of the Ottoman era

الدكتور مبارك شودار
الجمهورية الجزائرية

Cette recherche historique vise à répondre à de nombreux problèmes, et questions liés à l'histoire de l'Algérie, à la fin de l'époque ottomane, qui est encore entourée de mystère, en raison de l'absence d'études historiques sérieuses sur ce sujet, et cette recherche peut se limiter à l'aspect politique, en raison de sa grande importance dans la vie des pays et des systèmes politiques mondiaux. À travers nos recherches, nous étudions les différents aspects qui ont caractérisé la situation politique en Algérie au cours de la dernière période de la domination ottomane. Dans ce séminaire, nous nous concentrons sur les grands repères du champ politique et ses atouts en Algérie entre 1711 et 1830, étape très sensible pour l'Eyala ottoman algérien. Il a traité ce sujet selon un plan systématique, contenant une introduction et deux sections de base, et chaque section contient des demandes de base, ont une relation étroite avec le sujet, comme pour les résultats de l'étude. L'étude a confirmé le rôle du chaos politique et des rébellions locales dans l'effondrement du système politique algérien à la fin de la domination ottomane.

Mots-clés. L'Algérie ottomane, le stade des sages-femmes, la situation politique, le mysticisme, les assassinats politiques, la rébellion de Derqawi, la révolution d'Ibn al-Ahrash.

Summary

This historical research aims to answer many of the problems and questions related to the history of Algeria, in the late Ottoman era, which is still shrouded in mystery, due to the absence of serious historical studies on this subject, and this research may be limited to the political aspect, because of its great importance in the life of countries, and global political systems. Through our research, we study the various aspects that characterized the political situation in Algeria during the last era of the Ottoman rule. In this seminar, we focus on the major landmarks of the political field and its advantages in Algeria between 1711 and 1830, a very sensitive stage for the Algerian Ottoman Eyala..

It has dealt with this topic according to a systematic plan, containing an introduction and two basic sections, and each topic contains basic demands, which have a close relationship to the subject. As for the results of the study, it can be said that they are very positive results, as the study confirmed the reality of the role of political chaos and local rebellions, in the collapse of the Algerian political system at the end of the Ottoman rule.

Keyword. Ottoman Algeria, the stage of midwives, the political situation, mysticism, political assassinations, the rebellion of Derqawi, the revolution of Ibn al-Ahrash.

Summary in French.

answers and solutions to these general problems and sub-questions, and to unveil many historical facts and events , related to the political sphere in Algeria, during the last era of the Ottoman period, and the realization of the deep causes and repercussions, which precipitated the, collapse of the Ottoman political system in Algeria, By researching and excavating everything related to internal conditions, and the political sphere in Ottoman Algeria.

Research hypotheses.

The deteriorating political, situation in Algeria during the last period of the Ottoman era, played a prominent role in the fall of the city of Algiers to the French occupation in 1830.

Popular revolutions with a religious dimension against the Ottoman ruling authority effectively contributed to the destabilization and collapse of the political system.

*The phenomenon of political assassinations within the Algerian Eyalet has had a prominent role and an important factor in accelerating the collapse of the political and military system of the Algerian Ottoman Eyalet.

The Ottoman authority bears an important part of the responsibility for the political situation in Algeria.

In order to answer these problems and follow the hypotheses, we will discuss in this research paper the major features of the political situation of the Algerian Eyalet in the late Ottoman era.

Methodological framework of the study

Our research is based on a list of distinctive sources and references that are directly related to the topic, especially those

Introduction

Historical studies have unanimously divided the Ottoman rule in Algeria into four basic stages, each stage differed from the other with a set of political, economic and military characteristics The midwives stage is considered the last stage of the Ottoman rule in Algeria, one of the sensitive stages for the Algerian eyalet, as the Algerian state witnessed during this stage many developments and changes in the political, military and social fields This qualified it to be the most influential and influential stage on the historical course of the Algerian Eyalet and its developments, especially in the political aspect. which was characterized by chaos and provided the right atmosphere for French colonial projects,

The problem of research.

To what extent did the political situation of the Algerian state in the late Ottoman era contribute to the collapse of the political system in Algeria !!!

Who bears responsibility for the loss of the city of Algiers and its submission to French occupation in 1830 !!!

These general problems arise from sub-questions that can be summarized as follows !!!

What are the advantages of the political field in Algeria during the last period of the Ottoman era !!!

How did the Ottoman administration contribute to the deterioration and instability of the political situation of Algeria at the end of the Ottoman era !!!!

Research and Study Objective.

Perhaps one of the priorities and objectives of this historical study is to reach

after they realized the tension of the relationship between society and its central government, And the extent of the gap between the two sides, so they took the initiative to employ this issue in their colonial project, and exploited it in the appeal addressed to the Algerians on the eve of the occupation invasion.

Disorder of authority and rotting of the administrative situation. 1-

The Algerian Eyalet witnessed in the recent period of the Ottoman era a serious transformation that included all sectors of life, and despite the attempts made by some midwives such as the Dey Muhammad bin Othman Pasha* to reform the country, but its results were limited, It came late, when the internal situation worsened, and external ambitions multiplied, and the general deterioration witnessed by the Algerian Eyalet at the end of its reign is due to a set of accumulations in which internal, and external factors combined.

During the Ottoman era, the Eyalet of Algeria experienced periods of chaos and turmoil, associated with political instability, which had a direct impact on the general situation, However, this situation does not negate the existence of reform attempts, the purpose of which was to bring about a comprehensive change in the deterioration witnessed by the Eyalet, and perhaps the most important attempt in the eighteenth century AD, was that led by the Dey Muhammad bin Othman Pasha.‘

What gives this attempt its importance is the rule of stability and tranquility, as it was later crowned with the completion of the political unity of the country, after the liberation of Oran in 1792, and this liberation was the

archival sources or books that relied on them as a primary source in their studies, and we will analyze and examine the content of this scientific material, By relying on some scientific approaches, which are commensurate with theoretical historical studies, foremost of which is the descriptive historical method, which is highly commensurate with historical studies, The analytical approach that we use in our analysis of many events and facts, and the comparative approach through our comparison of some historical events and the accounts and opinions of historians in proportion to these studies.

It addressed the subject by addressing the following elements.

Introduction.

The problem of research .

Research Objective .

Research hypotheses.

Methodological framework for research.

Authority disorder and rotting administrative situation.

Local rebellions with a Sufi Tariqi dimension .

The revolution of Ibn al-Ahrash.

The Derqawi Revolution.

Conclusion.

Historical studies confirmed that the French project towards Algeria came after an in-depth study, by engineers, spies, consuls, and other men and personalities who believed in the idea of making Algeria a territorial annex to France, and for the success of this project, their studies and research focused on the relationship of Algerian society with all its spectrums and orientations with the ruling authority, And the extent of society's interaction with the state, and in this regard the results of their research were encouraging,

and the implementation of a successful policy against European countries, and this calm and stability maintained the prestige of the state and its sovereign position in the Mediterranean, but things will take another turn at the beginning of the nineteenth century, the results of which will be an epidemic for the future of the Algerian Eyal.

Historical studies agree that the beginning of the nineteenth century was an era of chaos and turmoil for the Algerian eyalet, which was one of the most prominent manifestations of the assassination of six midwives, and the following table clearly shows this.

The Dey reign Method of assassination

Mustafa Pasha 1798-1805 AD was slaughtered
Ahmed Pasha 1805-1808 AD was shot dead while trying to escape from the palace

Ali Al-Ghassal 1808-1809 AD was forced to take poison and refused and strangled

Haj Ali 1809-1815 AD was killed by strangulation in the bathroom

Muhammad Al-Khaznaji 1815 AD was killed by strangulation in the Palace of El Geneina

Omar Pasha 1815-1817 AD in which he was executed by strangulation.

It is clear through the table that the political situation of the Algerian Eyalet rotted at the beginning of the nineteenth century AD, so that the position of the Dey became the source of terror and danger, and this table also confirms the exacerbation of the rate of political assassinations during this period, and not only the city of Algiers and the center of power, but the rest of the provinces knew repeated isolation and executions until the period of the rule of many of them no longer exceeds a few months.

restoration of Andalusia in the psyche of the Algerians, which made many contemporaries of the event praise the owner of this project..

It must be noted and noted the conquest of Oran and its liberation from the Spanish presence, as this strategic city formed the space of conflict between Algeria and Spain, after the first liberation in 1708, Spain was able to occupy it for the second time in 1732.‘

During the reign of the Dey Osman Pasha, a treaty was signed between Algeria and Spain in 1791, the twentieth and twenty-first articles of which stressed not to attack Oran and Marsa el-Kebir, and to restrict them by the Dey in Algeria or the West Bay.

In return for the Spanish refraining from sending any boat that the Algerian party may consider a hostile act, except by referring to the Algerian authorities, and in 1792 the Algerian Eyalet was able to achieve its desire to liberate Oran from the Spanish presence, as we mentioned earlier, At the external level, Algeria has known since the middle of the eighteenth century AD political stability, which enabled it to adopt a firm policy with European countries, led by England and France, and subjected French privileges to censorship when renewed in 1767, 1768, 1790. It also limited the influence of the English consul, who was forced to leave Algeria in 1783, and was able to raise the value of annual royalties to countries that benefited from trade exchange with Algeria, without being bound by treaties such as Venice and the Netherlands..

Political stability and social interaction between the local population and the ruling authority is what enabled the Eyalet to achieve its desired goals, such as its liberation of Oran

policy towards the soldiers, and this explains his change of the seat of power from the Palace of El Geneina to the Kasbah and the persecution of the soldiers.⁴

He was also able to completely control the Ottoman Turks, by assigning all jobs to a large number of Karaghila and urban areas, and he aimed to remove the Ottoman Turkish element from political life, and to rely on local power, in order to reduce the excesses of the Janissaries.

When Algeria needed new soldiers to strengthen its soldiers, the ruling authority sent a delegation to the Ottoman Empire to recruit soldiers, but those assigned to that task were not bound by the recruitment method that was followed in the early eras, where it knew the selection of soldiers according to agreed criteria such as efficiency, discipline and morality.

Hamdan bin Othman Khoja, who lived in the last period of the Ottoman era, described the Janissary army in Algeria as saying: "... This unprincipled armed militia began to commit violations against the Bedouins and tribes, and then these wretched people ignited revolutions and overthrew the leaders of the state according to their whim...", the same source adds, "... They opened the gates of the militia to anyone, even to people who had been polite and condemned, and among the recruits were Jews and Greeks.

These conditions resulted in a group of rulers who lacked the ability to put an end to the excesses of soldiers, but became unable even to protect themselves from the conspiracies of soldiers, and the first victim opened in the nineteenth century was the Dey Mustafa Pasha

Some studies date the spread of the phenomenon of political assassinations that pervaded Algeria during the nineteenth century AD, to the corruption of the Janissaries and its continuous interference in political life, and this policy was not born of the nineteenth century or the result of a particular system, but the intervention of the Janissaries in matters of governance has begun since the early periods of the establishment of the Algerian eyalet.

Foreign writings exaggerated the dramatization, when they pointed out that the life of the Dey sometimes ended as soon as he left the palace, this is what made the French historian Dugra Mon "de Grammont" believe that half of the midwives had been assassinated, and the repercussions of this were clear, Where the rate of stay in power decreased to four years, which is evident starting from the era of the Dey Mustafa Pasha, who was overthrown by the soldiers after three failed attempts, and since that time the soldiers have continued to interfere clearly in political life.⁴

The book of the news Ahmed Sharif al-Zahar is overflowing with phrases that emphasize the extent of the growing role of soldiers in the appointment and dismissal of rulers, as we often read «... The military brought him to the Emirate House...", «... After the military revolted and killed him...", "... And when they were killed, they went to al-Qishla and brought B...", "... Then the soldiers arrived at the Emirate House and sat down).

The increasing interference of the Janissary band in political life led to the assassination of most of the rulers, the only one whose death was natural was the Dey Ali Pasha in this era, despite the strictness of his

tribes, and this is evidence of the weakness of the central authority, despite that, the last period of the Ottoman era knew a group of midwives who were at the level of events and were able to withstand a period of time in the face of the challenges that occurred in the internal and external arena.

Among these midwives we mention the Dey Ali Khoja (1817-1818 AD), who tried to restore Algeria to its ancient glory, and he realized that the corruption and deterioration of the army had hindered the prosperity of the country, so he hurried to reform its conditions, and made among the soldiers spies to pick up news for him and also used teams of people and kara yields instead of Janissaries, It is clear from these procedures that the dey Ali Khoja was preparing a reform project, but death surprised him from the plague and he recommended his position to his successor.

From the above, it is clear that the political situation within the Algerian Eyalet has become the demise of Ottoman rule in Algeria, especially after the worsening role of the Janissaries in state matters, these conditions will encourage popular revolutions and tribal rebellions led by Tariqi and Sufis in both eastern and western Algeria, which had a profound impact on the future of the Eyalet..

2-Local rebellions with a Sufi and Tariqi dimension.

With the beginning of the nineteenth century, the Algerian Eyalet witnessed a wave of revolutions and uprisings, led by a group of Almoravids and sheikhs of the corners, under which the Ottoman presence in Algeria was threatened, and it was a decisive factor in its demise and collapse, These revolutions also coincided with the intensification of the

(1798-1805 AD) in 1805 AD, followed by Ahmed Khoja 1805-1808 AD..

It is worth mentioning that as a result of these assassinations, the new Dey, upon his appointment, initially initiated a comprehensive change in the administrative apparatus of the authority, appointing the elements that stood by him during the coup, these sudden changes, instability and lack of continuity in the administrative apparatus of the ruling authority, It has affected in one way or another the rotting of the political situation of the Algerian Eyalet at the end of its era, and these conditions did not remain confined to the central authority, but extended to the rest of the provinces, whether in the east or west of Algeria, and this is what Al-Antari referred to in describing the conditions of the province of eastern Algeria By saying: «... In those days, he spoke with the soldiers and asked them to walk with him to Algeria in order to kill the Pasha... He will seize his kingdom, These conditions were reflected in the thinking of the midwives, as they did not think about the affairs of the country, but their only concern was to collect money because they knew that their term of office was not long, and some beys practiced negative policies in their provinces, and when complaints abound against them, the dey transferred them to other areas instead of isolating them, as happened with the Bey Othman, who was Bey on the Beylik of the West in 1798 AD.

Zayani said of him, "... He did not pay attention to the affairs of the parish that God had assigned him, but made it forgotten..." Then he was appointed to the Beylik of the East in 1803 AD, and remained in power until he was killed in one of the battles against the rebellious

the relationship of the Ottomans with Sufi orders went through two important stages.

First: is to bring these people closer to them because of their urgent need for those who support them while they were in Algeria to fight the Christians, and they found in the Almoravids and the followers of the Sufi orders the best helper for them to establish the system of government in Algeria, and this interdependence continued until the end of the eighteenth century, where they made them a mediator between them and the Algerian tribes that are intractable to them, and then the Sheikh of the Sufi order had the social and political status created by the Ottoman regime in Algeria.

Second: represented in the political, economic and security conditions that prevailed in the country and the region in general, where the rulers were forced to break their previous covenant and hurried to marginalize the Almoravids and exploit them like the rest of the common people, but these Almoravids refused to submit to the order and rebelled against the authority, and incited the people against them, which caused a lot of problems for the Ottoman administration, and the most prominent of these revolutions is the revolution of Ibn al-Ahrash.

.3-The revolution of Ibn al-Ahrash

Al-Mazari defined it by saying: "... Ahmed ibn al-Ahrash is a Moroccan boy, the owners of a doctrine, and Darqawi is a way, a lineage shield, he came to those tribes and claimed to be the awaited Imam Mahdi, and he was the owner of sorcery, tricks and news, He immediately exchanges things for the thing he wants, such as dripping the sword with blood and stones for dirhams... So the people saw the

Anglo-French competition for the acquisition of spheres of influence within the Algiers prosecution, the acquisition of the reins of power by the Jews, and the spread of the wave of public discontent among the population towards the unjust policy applied by the midwives.

Among the most important of these revolutions, for example, those that erupted in the Jarjara region during the years 1804, 1810 and 1823 AD, the revolution of Ibn al-Ahrash in northern Constantinople, the revolution of Derqawa in western Algeria between the years 1805-1816 AD, the Tijani revolution in Ain Madi in 1816 AD, and the revolution of Nammasha and Aures between 1818-1823 AD. We will limit our conversation to the revolt of Dargawa and Ibn al-Ahrash, because of their results and effects that reflected on the general situation of the eyalet.

Historical studies have been interested in studying the phenomenon of Sufism in Ottoman Algeria, and shed light on the relationship of Tariqi and Sufi men with the ruling authority, and most studies have tried to answer a general problem, the content of which is the following. To what extent can the revolutions of the road men be considered an explicit response to the policy pursued by the ruling authority? To what extent have external actors contributed to fueling these revolutions !!!!!

The phenomenon of the spread of Sufism and Tariqiya emerged during the fifteenth century AD, characterized by political dispersion and economic crises, and the defeat of Muslims in Andalusia and their migration towards the Islamic Maghreb*, and

endeavor, as he was killed in one of the battles with Ibn al-Ahrash as we mentioned earlier.

The inhabitants of the countryside and northern Constantinople showed their support for the revolution of Ibn al-Ahrash, because of the unjust actions of some rulers, and the Bey's attempt to extend his influence to the areas that remained abstaining from his authority, and the adoption of an unfair financial policy aimed at extracting taxes, even by stripping campaigns and punishing those who abstain from their performance, and their reliance on the method of military repression when any rebellion or disobedience occurs, and what increased the aversion of the population from the authority of the Beylik, and helped Ibn al-Ahrash is the hostility of the sheikhs of the corners and road seekers to the rulers, after these ignored them and tried Subjugate and restrict them..

The determination of the central authority in Algeria to put an end to this rebellion began, with the intention of the Dey Mustafa to go out at the head of a military force himself to track the revolutionaries when he received the news of the Bey's death, but his advisers tried to convince him to refrain from doing so, so he sent Hajj Ali Agha to calm the eastern sides of the country.

And appointed Abdullah bin Ismail commander of the homeland rough Baya on Constantine, and assigned him to pursue the son of the Ahrash, has been able to Bey Abdullah to dispel the crowds of Ibn al-Ahrash in the areas of Mila, thanks to the army that took him with him from Algeria, and when the emergence of Ibn al-Ahrash again in the areas of Bejaia was defeated again by the teams of Juldash and agents Mokrani, and after strenuous efforts managed Hajj Ali Agha and

wonders from him, and he showed them the strange things that are the heart of the eye, and have no truth, so they supported him and held allegiance to him party by party, And they recruited with him and his whole command was a lie, and they followed the sources and obeyed him in the prohibitions and orders..." Ibn al-Ahrash also claimed that his call is answered, and victory is always his ally and the gunpowder of his enemy does not harm him, nor does it hurt his followers..

Historical studies gather that Ibn al-Ahrash visited the Levant to perform the Hajj, and also participated in fighting the French in Egypt during Napoleon Bonaparte's campaign, and during his return he limped to Tunisia, where he found support by Hamouda Pasha, who incited him to fight the Ottomans and eliminate their government in Algeria, During his return to Constantine, he implemented his project and advocated for it, and was able to attract a huge number of people amounting to about ten thousand men, and some studies attributed that the rebellion of Ibn al-Ahrash was encouraged by Britain for economic reasons, and if we accept that the revolution of Ibn al-Ahrash was at the behest of the outside, the dissatisfaction of the population with the Ottoman administration has provided the appropriate atmosphere for this rebellion.

Ibn al-Ahrash marched to Constantine with his supporters, and many battles took place between him and the Bey of Constantine, in which Ibn al-Ahrash was able to win, and the Bey was forced to flee towards Tunisia, and when the Dey Mustafa Pasha learned Osman Bey was appointed governor of Constantine, and delegated to him the order of Ibn al-Ahrash, but this Bey did not succeed in his

who knew how to attract his supporters by employing the honorable lineage, and the dignities granted to him, despite the difference in ways and Sufis between Ibn al-Ahrash and the people..

Whatever the outcome of this rebellion, it has expressed a loss of trust between the local population and the ruling class, and this is what France will employ and exploit in the implementation of its colonial project, and the student of the appeal made to the Algerians on the eve of the occupation is clearly aware of this..

The rebellion was not limited to the Algerian east, or in a certain geographical area, but the spark of these rebellions extended to all parts of the Algerian country, although the project of Ibn al-Ahrash has failed in the Algerian east, the Algerian west witnessed a rebellion is also led by the Sufi order itself, represented by the person of Ibn Sharif Darqawi..

4-The Derqawi Revolution.

Derkaouia was one of the most important Sufi orders in Algeria, due to the large number of followers in the west of the country, and its close relations with the sultans of the Alawite Morocco, and the Sheikh of the Darqawia order resides in the spiritual capital of Morocco in Fez, and the Derkaouis showed violent resistance to the Ottomans until the expression Assi became synonymous with the expression Darqawi.

This rebellion broke out in 1804 in the first state of Bey Mustafa, and its news was collected by Abu Ras al-Nasiri, in his book, which he called "Warding off misery in the war of the Turks with Dargawa.

Bey Abdullah to put a final end to the revolution of Ibn al-Ahrash in eastern Algeria, where the latter was able to Joining the masses of Derqawa in western Algeria, which declared the revolution against the Beylik led by the son of Sharif Abdelkader Derkaoui.

What can be said is that the revolution of Ibn al-Ahrash has resulted in serious results, threatening the future of the Eyalet and ravaged its stability, as well as recorded heavy losses in money and lives, so only a few survived the locality of the East, consisting of four thousand soldiers, most of them Turks and a few of them from Zawawa divisions.‘

This revolution convinced the rural population of the possibility of rebellion against the authority of the Beylik, and refused to pay taxes, and encouraged some preachers to rebel, such as the revolutionary, who appeared after the withdrawal of Ibn al-Ahrash and claimed to be his grandson, and perhaps the most important result of the revolution of Ibn al-Ahrash in the Kabylie region is the return of the unity of the Muqranids, who were divided against themselves before the appearance of Ibn al-Ahrash in their region..

Most of the historical studies gathered on the failure of the rebellion of Ibn al-Ahrash, and justified this failure by the non-spread of the Darqawia method in the east of the country, as most of the inhabitants of that region were subordinate to the Rahmaniyah way, if Ibn al-Ahrash succeeded in gaining some supporters from the people of the east of the country, it is due to his strong and influential personality, as it can be said that the goals and desire of the population to get rid of paying taxes.

And revenge on the policy of rulers has coincided with the ambitions of Ibn al-Ahrash,

Ottoman garrisons to withdraw towards the coastal cities, and this mass circumvention enabled him to besiege Oran.

According to historical studies, the Derqawa rebellion was at the behest of the Alawite Morocco, as a result of the historical ambitions in western Algeria, and what confirms this proposition is the series of raids and attacks launched by the Far Maghreb through different historical periods on the city of Tlemcen and its surroundings, and the failure of the Moroccan military raids led to the adoption of other means, so they found in the Darqawia method with a large spread in the Far Maghreb and the Algerian west, so they employed it to achieve their goal, as evidenced by the letter sent by Sharif Derkaoui to the Sheikh of the way in Morocco.

In a preliminary study of these letters, it becomes clear the size of the relationship between Ibn al-Sharif and the rulers of Morocco, because the message was addressed to the people of Tetouan, even if the Sheikh of the Tariqa was meant, then who invited Ibn al-Sharif to employ the term Tetouan in his letter, and is this term meant by the ruling body in Morocco or the sheikh of the Darqawia order !!!!!

Through the letter of the Sheikh of the Darqawia order to Sharif Derkaoui, we see an incitement by the Sheikh of the Derqawia to revolt against the Ottomans, and we do not exclude that this is at the behest of the Moroccan Alawite authority, and this is confirmed by some studies, which reported the failure of the mediation of the Alawite Sultan, who was asked by the Bey of the Algerian West to convince the Sheikh to calm the situation, but he supported the position of his

This revolution included large areas, under which it threatened the Ottoman presence in Algeria, where the Ottomans recruited their power and many battles took place between the two parties, such as the Battle of Fartasa, in which the Bey army was defeated, this battle encouraged the Derqawi to launch other attacks on the ruling authority, and many of their followers dragged the country to the brink of the general revolution, which made the Ottomans tighten the noose on the leaders of other Sufi orders, during and after the Derqawa revolution, and this revolution also led to the destabilization of trust between the subjects and the governors.

After the matter settled for Derkaoui called the people of the desert to pledge allegiance, they responded to him began again to gather his crowds, and he besieged Oran, and when presented by Mohammed bin Othman, found Derqawi had besieged it from all sides, and the condition of the people is bad for the length of the siege as well as the interruption of land supplies, due to the seizure of Derkaoui on the city and its suburbs, and his control of the ports and crossings, and became Derkaoui promises his soldiers every day to seize Oran, and urges them to enter and sabotage.

Ibn al-Sharif al-Darqawi appealed to all tribes to declare war and jihad against the Ottomans, and their allies from the Makhzen tribes, in a smart strategy to intensify efforts, and employed in his appeal the policy of tax exemption, which was the prominent link and the important factor in the tribes' support and support, which enabled him to then control a wide geography of the country, which extended from the borders of Miliana in the east to Oujda in the west, which led the

the battles in which the Knights of the Tower played a prominent role in favor of the Ottomans, near Sidi Mubarak, and his movement was finally eliminated by the Makhzen tribes, and some studies have confirmed his death, while trying to retake the city of Mascara in 1806 AD..

.These revolutions, which broke out almost simultaneously and spread in the east and west of the country, were not a coincidence, because the foreign hand was from the beginning moving individuals, nurturing in them the ambitions to reach power and leadership, and the speed of the spread of revolutions indicates a prior willingness to carry them out as a result of Ottoman policy..

These revolutions stirred foreign ambitions towards Algeria, especially in light of the European competition for them, especially Britain and France, taking advantage of their dire internal conditions according to their old policy.

The Ottoman Sultan Mahmud II revealed his desire to get rid of these rebellions and improve the conditions of the Algerian eyalet, so he took the initiative to send Farman to the Dey of Algeria, urging him to follow a soft policy towards the local population, and also ordered to avoid what leads to sedition and unrest, and this is what the Sultan expressed by saying: «...That all your actions conform to the Shari'a... You make all your efforts in praiseworthy actions and desired movements, and do not act contrary to what is hoped..." As a result of his policy in managing the affairs of the Eyalet, the Ottoman Sultan took the initiative to send his report, which includes expressions of praise for his efforts and skill in managing the affairs of the Eyalet.

followers, but the Sheikh of the Order will change his mind later upon his arrival in the Algerian west, and Al-Zayani summarized his opinion of the revolution for us, saying «... When he heard the call to prayer and the retreat of people to worship in the city, and saw the armies of Ibn al-Sharif in which there is a lot of corruption, he said to him, Sir Abdul Qadir bin Sharif, that you told me that the Turk and those who followed them Christians, do not fast and do not pray and have nothing of the legitimate pillars, and you asked me permission in their jihad and I authorized you, and when I saw them I found them more faith and worship than me and you and your followers, and that your followers are the corrupters on earth, there is no doubt that jihad in you and in your people is permissible not In the people of Oran... and that I am innocent of what you have committed...).

Through the above, we conclude that the change in the position of the Sheikh of the Darqawiyya order is due to:

.1That the Sheikh received false information about the Ottoman rule in Algeria, and about the policy of the governors, and that Sharif Derkawi portrayed him in the form of infidels and Christians, and exaggerated in order to take permission from him to implement his rebellious project, and when the Sheikh came to Oran, and discovered the truth of the matter, he retracted and disowned Sharif Derkaoui...

The sheikh may have been pressured by the Moroccan government to calm the situation, fearing that the revolution would contagiously spread to it, due to its geographical proximity and Sufi symmetry.

This position helped to disperse the forces of Derqawi, as he was defeated in one of

5. These unstable political conditions provided the right opportunity for the success of the French colonial project in Algeria in 1830.
6. The Ottoman authority bears an important part of the responsibility for the political situation in Algeria.

Research Bibliography :

- 1) de Paradis (Venture), *Tunis et Alger au XVIII siècles*, Paris, Sindbad, pp. 193-196.
- 2) De Tassy (Laugier), *Histoire de Royume D'Alger*, Henri du Souzet, Amsterdam, 1725, p135.
- 3) Grammont (H, de), *Histoire D'Alger sous la domination turque, 1515-1830*, Paris 1887, p227.
- 4) Gaid (Mouloud), *L'Algérie, sous les Turks*, maison Tunisine de led, Tunis, 1974, p150.
- 5) Rinn (Louis), *Marabouts et Khouans, Etude sur l'Islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, libraire-éditeur, 1884.
- 6) Colombe (Marcel), «Contribution à l'étude du recrutement de l'odjak D'Alger dans les dernières années de l'Histoire de la Régence D'Alger» *R.Af*, N°86, 1942, pp173-174.
- 7) GARROT (Henri), *Histoire général de L'Algérie*, imp, p, Crescenzo Voutes, Alger, 1910, p625.
- 8) Group 3205 First File Document No. 30.8
- 9) Group 3205 First File Document No. 26.9
- 10) Belbraouat Ben Attou: "The Dey Muhammad bin Othman Pasha and his Politics", *Asour Magazine*, vol. 6-7, University of Oran, Al-Rashad Library for

.Conclusion

In general, it can be said that the Algerian Eyalet witnessed at the beginning of the nineteenth century administrative and political rot, accompanied by tribal rebellions of a knocking and mystical nature, almost ravaged the future of the Eyalet, this is what made some French consuls acknowledge the need to win the Almoravids and get closer to them, if France intends to send its campaign to Algeria. The political conditions characterized by chaos and turmoil were reflected in the rest of the other areas, which gave the opportunity and paved the way for external ambitions, especially European, which ended at this time to settle their problems definitively, at the Vienna Conference and rid them of the specter of the French Revolution, and the other conditions, whether economic or social, were not isolated from the political conditions. At the end of the research, we can confirm the following results:

1. The political situation, characterized by chaos and rebellion, played a prominent role in the collapse of the defense and war capabilities of the Algerian Eyalet at the end of the Ottoman era.
2. The local rebellions and revolutions that included the Algerian country indicated the lack of trust and the interruption of the rope, which had been linking Algerian society to the Ottoman authority for three centuries.
3. The critical political and chaotic conditions of the Algerian Eyalet effectively contributed to the collapse of the system of government in Algeria during the Ottoman period.
4. The unstable political conditions in Algeria precipitated the demise and collapse of Ottoman rule.

- 19) Ibn Abi Al-Diyaf, *Ithaf Ahl al-Zaman* with the news of the kings of Tunisia and the era of safety, 2nd edition, part 3, National Company for Publishing and Distribution, Algeria, 1971, pp. 55-56.
- 20) Anonymous author: *History of the Beys of Constantine, the last stage*, investigated by Hassani Mokhtar, Dahleb Publications, Algeria, d.t., p. 25.
- 21) Muhammad al-Arabi al-Zubayri: *Foreign Trade of Eastern Algeria in the Period between 1792-1830*, 2nd Edition, National Book Foundation, Algeria, 1984, p. 31.
- 22) Muhammad ibn Abd al-Qadir al-Jazaeri: *Tuhfat al-Za'ir fi Tareekh al-Jazir wa al-Amir Abd al-Qadir*, explanation and commentary by Mamdouh Haqqi, 2nd edition, Dar al-Awakening Arabia for Authorship, Translation and Publishing, Beirut, Lebanon, 1964, p. 117.
- 23) Nasir al-Din Saidouni: *Algerian papers, studies and research in the history of Algeria in the Ottoman era*, 1st edition, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, Lebanon, 2000, p. 326.
- 24) Nasser Eddin Saidouni: *Studies and Research in the History of Algeria, Modern and Contemporary Period, Part 2*, National Book Foundation, Algeria, 1988, p. 195.
- 25) Saleh Abbad: *Algeria during the Turkish rule 1514-1830 AD*, Dar Homa for printing.
- 26) Ahmad bin Abdul Rahman Al-Shaqrani Al-Rashidi: *The Middle Saying in the News of Some of the Solutions in the Middle Maghreb*, edited and presented by Nasir al-Din Saidouni, 1st Edition, Dar al-Printing, Publishing and Distribution, Algeria, 2005, p. 151.
- 11) Abd al-Rahman al-Jilali: *General History of Algeria*, vol. 3, Dar al-Ummah Company for Printing and Publishing, Algeria, 2010, p. 225.
- 12) Nasir al-Din Saidouni: "The Algerian-Spanish Treaty", 1791 AD, *Journal of Historical Studies*, vol. 7, Algeria, 1993, p. 76.
- 13) Mohamed Bouchenafi: "Dey Mustafa Pasha and his era 1798-1805 AD", *New Ages Magazine*, vol. 7-8, Al-Rashad Library for Printing, Publishing and Distribution, Oran, Algeria, 2003, p. 159.
- 14) Hanifi Halayli: *The Structure of the Algerian Army during the Ottoman Era*, 1st Edition, Dar Al-Huda for Printing, Publishing and Distribution, Algeria, 2007, p. 101.
- 15) Nasir al-Din Saidouni and Sheikh al-Mahdi al-Bouabdali: *Algeria in History, Ottoman Era*, National Book Foundation, Algeria, d.t., p. 40.
- 16) Ahmed Sharif Zahar: *Memoirs*, investigated by Ahmed Tawfiq Al-Madani, 2nd Edition, National Company for Publishing and Distribution, Algeria, 1980, pp. 95-99.
- 17) Aicha Ghattas: *The Modern Algerian State and its Institutions*, Publications of the National Center for Studies and Research, Algeria, 2007, p. 59
- 18) Saleh Al-Antari: *The Famines of Constantine*, edited and presented by Rabeh Bonar, National Company for Publishing and Distribution, Algeria, 1974, p.

Gharb al-Islami, Beirut, Lebanon, 1991, p.26.

- 27) Ammar Ben Kharouf: Political Relations between Algeria and Morocco in the Sixteenth Century, Dar Al-Amal for Printing, Publishing and Distribution, Algeria, 2006.
- 28) Arezki Shoitam: Algerian Society and its Activities in the Ottoman Era 1519-1830 AD, Dar Al-Kitab Al-Arabi for Publishing and Distribution, Algeria, 2009, pp. 233-235.
- 29) Muhammad bin Maimonides: The satisfactory masterpiece in the Bekdashi state in the protected country of Algeria, investigated and presented by Muhammad bin Abdul Karim, 2nd Edition, National Company for Publishing and Distribution, Algeria, 1981, p. 17.

الحقوق محفوظة

وزارة الثقافة/ المركز الوطني لحماية حق المؤلف والحقوق المجاورة

رقم التسجيل المحلي: (192/ث) في 11 / 3 / 2013