



مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر
Kan Foundation for Studies,
Translation and Publishing

تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هـ.

صدر العدد الأول سبتمبر ٢٠٠٨ م

أول دورية عربية رقمية مُحَكَّمة ربع سنوية
متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية
تصدر عن مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر

كان التاريخية

ISSN: 2090 - 0449

أكتوبر ٢٠٢٥ - جمادى الأولى ١٤٤٧

العدد الثامن مئة عترة العدد الثاني والسبعون

Dawriyyat Kān al-Tārīhiyyat
Historical Kan Periodical

<https://kan.journals.ekb.eg>

ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q2]

عدد
خار



دورية كان التاريخية- س ١٨، ٧٢ع (أكتوبر ٢٠٢٥ / جمادى الأول ١٤٤٧)

Dawriyyat Kān al-Tārīḥiyyat
Iliktrūniyyat, muḥakkamat, rub' sanawiyyat
Vol. 18, no. 72 [Oct. 2025]
Cairo – Arab Republic of Egypt.
Egyptian Knowledge Bank.
Information on this issue: <https://kan.journals.ekb.eg>

دورية كان التاريخية

إصدار مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر- س ١، ١٤ (سبتمبر ٢٠٠٨). القاهرة: المؤسسة،
٢٠٠٨ – ٢٠٢٥ .

دورية إلكترونية مُحَكَّمَة ربع سنوية

متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

ردم ٢٠٩٠ – ٤٤٩

٢- الآثار

١- تاريخ

٤- التراث

٣- التراجم

ديوي ٩٠٥

Historical Kan Periodical

Published by Historical Kan Organization.- Vol.1, no.1 [September 2008].- Cairo:
Organization, 2008 – 2025.
Peer-reviewed, open-access journal.
Indexed and abstracted in several international databases.
ISSN: 2090 – 0449 (Online)
Keywords: History, Heritage, Archaeology, Biographies.

© ٢٠٢٥ دورية كان التاريخية – جميع الحقوق محفوظة

Copyright © 2025 Historical Kan Periodical

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the publisher.

- النتائج والتفسيرات والاستنتاجات الواردة في هذه الدورية هي للمؤلفين، ولا تمثل بالضرورة المشرف العام أو رئيس التحرير أو أعضاء هيئة التحرير أو أعضاء الهيئة العلمية، أو أعضاء الهيئة الاستشارية، ولا يترتب عليها أي مسؤولية.
- ليس في التسميات المستخدمة في هذه الدورية، ولا في طريقة عرض مادتها، ما يتضمن التعبير عن أي رأي كان من جانب المشرف العام أو رئيس التحرير أو أعضاء هيئة التحرير أو أعضاء الهيئة العلمية، أو أعضاء الهيئة الاستشارية، بشأن المركز القانوني لأي بلد أو إقليم أو مدينة أو منطقة أو سلطات أي منها، أو بشأن تعيين حدودها أو تخومها، كما أن الخرائط الواردة في المقالات والدراسات لا تعتبر مرجعاً للحدود الدولية.
- الهدف من الروابط الإلكترونية الموجودة في هذه الدورية تسهيل وصول القارئ إلى المعلومات، وهي صحيحة في وقت استخدامها، ولا تتحمل الدورية أي مسؤولية عن دقة هذه المعلومات مع مرور الوقت، أو عن مضمون أي من المواقع الإلكترونية الخارجية المشار إليها.
- لا يعني ذكر أسماء جهات أكاديمية، أو مؤسسات علمية، أو شركات تجارية أن دورية كان التاريخية تدعمها.

أول دورية عربية إلكترونية محكمة ربع سنوية
متخصصة في الدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول 1429هـ
صدر العدد الأول منها في سبتمبر 2008م



ISSN: 2090 – 0449 Online

مسجلة ومفهرسة في قواعد البيانات الببليوجرافية العالمية

- Academic Journals Database
- Access to Mideast and Islamic Resources, AMIR
- CORE: Open Access repositories
- Directory of Abstract Indexing for Journals, DAIJ
- Directory of Open Access Scholarly Resources, ROAD
- Directory of Research Journals Indexing, DRJI
- Eurasian Scientific Journal Index
- Google Scholar
- Host Online Research Databases, EBSCO
- Journal Database – Zurich Open Repository and Archive
- JOURNAL FACTOR – forum for promoting research work
- Journal Guide- Research Square
- ROOT INDEXING – Journal abstracting and indexing
- The researchBib Journal database
- Ulrichsweb
- WorldCat

مدرجة في الأداة الرقمية لمكتبات الجامعات والمراكز البحثية العالمية

- Birmingham Public Library
- Max Planck Institute for the Physics of Complex Systems
- National Cheng Kung University Library
- National Taiwan Normal University Library
- NYPL (New York Public Library)
- OALib - Open Access Library
- OREGON Health & Science University
- San Francisco Public Library
- SAN JOSÉ STATE UNIVERSITY
- Stanford University Libraries & Academic Information Resources
- State Library of New South Wales
- State Library of Queensland (Australia)
- The J. Paul Getty Trust
- The University of Texas at El Paso Library
- Toronto Public Library
- UCDAVIS University Library
- University of California
- University of Michigan
- University of Rochester
- University of South Australia
- Villanova University

دراسات ومقالات الدورية مفهرسة وذات خلاصات

<https://kan.journals.ekb.eg>

أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:

دار ناشري للنشر الإلكتروني

أول دار نشر إلكترونية عربية مجانية تأسست يوليو ٢٠٠٣ - الكويت

www.nashiri.net



أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:

أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي

منظمة غير ربحية - سان فرانسيسكو - الولايات المتحدة

www.archive.org



مقالات الدورية مفهرسة في:

قاعدة معلومات اللغة والأدب والعلوم الإنسانية

دار المنظومة "الرواد في قواعد المعلومات العربية" - السعودية

www.mandumah.com



مقالات الدورية مفهرسة في:

قاعدة بيانات المنهل

أول قاعدة بيانات عربية تأسست ٢٠١٠ - الإمارات

www.almanhal.com



مقالات الدورية مفهرسة في:

قاعدة البيانات العربية الرقمية "معرفة"

شركة عالم المعرفة للمحتوى الرقمي تأسست ٢٠٠٤ - الأردن

www.e-marefa.net



دورية كان التاريخية مدرجة في:

دليل الدوريات العربية المجانية

الدوريات العلمية الفخمة الصادرة في الوطن العربي والمتاحة على شبكة الإنترنت مجاناً

www.dfaj.net



موقع دورية كان التاريخية مسجل لدى:

هيئة الإنترنت للأسماء والأرقام المخصصة

الايكان منظمة غير ربحية تأسست ١٩٩٨ - كاليفورنيا

www.icann.org



معتمدة من مركز مؤثر - برلين:

المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية

عن الالتزام بشروط النشر العلمي المعتمدة عالمياً.

<https://indexpolls.de>



المنتترف العام

تعتبر الدوريات شريانًا رئيسًا من شرايين المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات وخاصةً المكتبات الأكاديمية التي تولي اهتمامًا خاصًا للدوريات العلمية في مختلف مجالات المعرفة. ولقد ظلت الدوريات المطبوعة هي السائدة في مقتنيات المكتبات الأكاديمية حتى قبيل نهايات القرن العشرين وقبل التحول الجذري في وسائل نقل المعلومات إلى الوسيط الرقمي الذي يزداد يومًا بعد يوم.

أ.د. عبد العزيز غوردو

أستاذ التاريخ والحضارة

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

وجدة - المملكة المغربية

الهيئة الاستشارية

أ.د. خالد بلعربي	جامعة الجيلالي اليابس	الجزائر
أ.د. خليف مصطفى غرابية	جامعة البلقاء التطبيقية	الأردن
أ.د. الطاهر جبلي	جامعة أبي بكر بلقايد	الجزائر
أ.د. عارف محمد عبد الله الرعوي	جامعة إب	اليمن
أ.د. عائشة محمود عبد العال	جامعة عين شمس	مصر
أ.د. عبد الرحمن محمد الحسن	جامعة بخت الرضا	السودان
أ.د. عبد الناصر محمد حسن بس	جامعة سوهاج	مصر
أ.د. محمد الأمين ولد أن	جامعة نواكشوط	موريتانيا
أ.د. محمد عبد الرحمن يونس	جامعة ابن رشد	هولندا
أ.د. محمود أحمد درويش	جامعة المنيا	مصر
أ.د. ناظم رشم معتوق الأمارة	جامعة البصرة	العراق
أ.د. نهلة أنيس مصطفى	جامعة الأزهر	مصر

الهيئة العلمية

أ.د. أنور محمود زناتي	جامعة عين شمس	مصر
أ.د. عبد الحميد جمال الفراني	جامعة الأقصى	فلسطين
أ.د. غسان محمود وشاح	الجامعة الإسلامية	فلسطين
أ.د. ماجدة مولود رمضان الشرع	جامعة طرابلس	ليبيا

هيئة التحرير

د. إبراهيم برمّة أحمد	جامعة الملك فيصل	تشاد
د. زينب عبد التواب رياض	جامعة أسوان	مصر
د. غلا الطوخي إسماعيل	جامعة بنها	مصر
د. فهد عباس سليمان	جامعة كركوك	العراق
د. مأموؤو كان	جامعة العلوم الإسلامية	موريتانيا
د. محمد الصافي	جامعة الحسن الثاني	المغرب

” حسب الترتيب الأبجدي

تحددت مهام أعضاء الهيئة الاستشارية وفق مذكرة تأسيس دورية كان التاريخية في غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية، حيث تتكون الهيئة الاستشارية من خبراء ومتخصصين بهدف التعاون مع طاقم عمل الدورية لخدمة البحث العلمي، وتقديم الدعم الفني من خلال تبادل الآراء والمقترحات. والتواصل مع المؤسسات الأكاديمية العربية والأساتذة والباحثين بما يعزز مكانة الدورية في الأوساط العلمية. وتقديم المشورة والنصح في الموضوعات المطروحة من قبل هيئة التحرير. والتعريف بأهداف الدورية، وتشجيع الباحثين على النشر العلمي الرقمي. وتولي مهمة التوصية فيما يتعلق بتطوير الدورية من حيث الشكل والمضمون.

عملت هيئة التحرير ومنذ اليوم الأول على بناء الأرضية الثقافية الرقمية من أجل المساعدة في استحداث وعي ثقافي تاريخي عند الجيل العربي الشاب، وخصوصًا فيما يتعلق بأهمية التاريخ والتراث وارتباطهما المباشر بالهوية العربية والإنتاج الإبداعي الثقافي المستدام



"كان التاريخية" أول مبادرة عربية مستقلة متخصصة، تدعم مبدأ "المعبر المفتوح" في تداول المعرفة على شبكة الإنترنت بتشجيع النشر الرقمي للدراسات التاريخية، "كان التاريخية" غير هادفة للربح وتتيح نصوصها كاملة على شبكة الإنترنت، وتسعى إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي.



كان التاريخية

حاصلة على "معامل التأثير العالمي" (UIF) للمجلات العالمية والعلمية.

حاصلة على "معامل التأثير العربي" (AIF) للدوريات العلمية العربية المَحَكَّمة.

مسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات (UlrichsWeb) تحت رقم ٦٨٨٨١٤.

مصنفة ضمن تخصص التاريخ الفئة الوسطى المرتفعة (Q2) في معامل التأثير أرسيف.

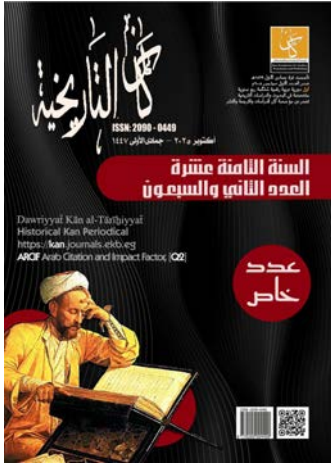
عضو في الجمعية الدولية للمجلات العلمية الناشرة باللغة العربية.

رئيس التحرير

أ. د. أشرف صالح محمد سيد

أستاذ تاريخ وتراث العصور الوسطى

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن رشد



Magazine Cover

غلاف المجلة - تصميم خاص

المراسلات

توجه المراسلات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم

رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com



historicalkan



groups/kanhistorique



kanhistorique



kanhistorique.blogspot.com



goodreads.com/kanhistorique



www.kan.nashiri.net



<https://kan.journals.ekb.eg>

الإستعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي، إنما هي منبر علمي ثقافي يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

موضوعات الدورية

الدورية متخصصة في المقالات والدراسات العلمية والأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العربية، وأصحاب الدراسات العليا، والباحثين في الدراسات التاريخية، والمهتمين بالقراءات التاريخية، وتعتبر الموضوعات المنشورة في الدورية عن وجهة نظر كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

لا تتحمل دورية كان التاريخية أية مسؤولية عن الموضوعات التي يتم نشرها في الدورية. ويتحمل الكاتب بالتالي كامل المسؤولية عن كتاباتهم التي تخالف القوانين أو تنتهك حقوق الملكية أو حقوق الآخرين أو أي طرف آخر.

حقوق الطبع والنشر والترجمة

جميع حقوق الطبع والنشر الورقي والرقمي والترجمة محفوظة لدورية كان التاريخية، وبموجب الاعتماد والتسجيل الممنوح للدورية يحق لرئيس التحرير اتخاذ الإجراءات القانونية تجاه أي فرد أو مؤسسة أو موقع على شبكة الإنترنت يعيد استخدام محتويات الدورية بدون اتفاقية قانونية.

رخصة التشارك الإبداعي

دورية كان التاريخية مسجلة تحت التراخيص العامة غير التجارية لدى منظمة التشارك الإبداعي في سان فرانسيسكو استنادًا إلى موقعها الإلكتروني. "كان التاريخية" غير تجارية ولا تفرض رسوم على المراجعة والتحكيم والنشر.

إدارة المعرفة

كان التاريخية تعمل بنظام منظمات المعرفة، تدعم قيم التبادل المعرفي، يتعاون فيها الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، من أجل المحافظة على الهوية الثقافية العربية والإسلامية وخصوصًا اللغة العربية كونها الوسيط الرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.



الرجاء مراعاة البيئة قبل الطباعة، لا تطبع صفحات الدورية إلا إذا كنت في حاجة إليها بصورة ورقية.

دَّورِيَّةُ كَانِ التَّارِيخِيَّةِ

علمية. عالمية. مُحَكَّمَةٌ. ربع سنوية

أَخْلَاقِيَّاتُ النَّشْرِ وَالنَّزَاهَةُ الْعِلْمِيَّةُ

يستند بيان أخلاقيات النشر وسوء الممارسة الخاص بدورية كان التاريخية على مدونة قواعد السلوك والمبادئ التوجيهية لأفضل الممارسات التي تهّم محرري المجلات العلمية والتي أصدرتها (COPE) لجنة أخلاقيات النشر (Committee on Publication Ethics) وتتخذ هيئة التحرير جميع الإجراءات اللازمة ضد أي نوع من الممارسات الخاطئة في مجال النشر، وذلك بحفاظها على مراقبة جميع المراحل والإجراءات المتضمنة في عملية النشر العلمي. وبناءً على هذا يعتبر منع سوء الممارسة في النشر مثل الانتحال أو إعادة الطبع غير المصرح به، أحد المسؤوليات الملزمة لفريق عمل الدورية، الذي لا يتسامح بدوره مع أي نوع من السلوك الذي لا يلتزم بأخلاقيات النشر، وهو مدرك تمامًا مسؤولياته والتزاماته الأخلاقية.

عملية التحكيم

تتم مراجعة المقالات في البداية من طرف رئيس التحرير. وقد يرفض رئيس التحرير المقال المقدم قبل إخضاعه لعملية مراجعة الأقران، إما لأنه لا يتّصل بنطاق وموضوعات الدورية أو لأنه ذو جودة متدنية تجعله لا يرتقي للتحكيم على الإطلاق. وينبغي على رئيس التحرير تقييم المقالات بغض النظر عن انتماءات المؤلفين العرقية أو جنسهم أو معتقداتهم الدينية أو جنسيتهم أو مواقفهم الفكرية. وينبغي أن يستند قرار رئيس التحرير بقبول أو رفض المقال المقدم للنشر إلى أهمية العمل وأصالته ووضوحه وصلته بأهداف ومجال تخصص الدورية. يتم إرسال المقالات التي اعتبرت مؤهلة للمراجعة إلى محكمين اثنين على الأقل ممن لديهم خبرة في مجال المادة المقدمة. ويجب أن يكون المحكمون للمقال غير معروفين لبعضهم البعض. كما يطلب منهم أن يقرروا ما إذا كان المقال قابلاً للنشر كما هو، أم أنه قابل للنشر مع تغييرات طفيفة، أو تغييرات جذرية، أو لا يمكن نشره على الإطلاق. وينبغي على رئيس التحرير عدم النظر في إعطاء المؤلفين إمكانية ترشيح محكمين أو طلبهم ألا يقوم محكمون معينون بمراجعة أوراقتهم.

النزاهة الأكاديمية وتضارب المصالح

يجب على رئيس التحرير وأعضاء هيئة التحرير عدم استخدام المواد غير المنشورة التي تم الكشف عنها في الورقة المقدمة لأغراضهم البحثية. ويجب الحفاظ على سرية الأفكار المبتكرة أو البيانات المكتسبة في عملية مراجعة الأقران بكل حزم ويجب عدم استخدامها للمصلحة الشخصية. ويجب على رئيس التحرير أن يطلب من المحكمين الكشف عن أي تضارب مصالح عند قبولهم تحكيم عمل ما وعند إرسال تقارير التحكيم. كما يجب على رئيس التحرير أن يطلب من المحكمين رفض المشاركة في التحكيم إذا كانوا في وضع لا يسمح لهم بالقيام بمراجعة غير متحيّزة.

مسؤولية رئيس التحرير

يتكون فريق عمل دورية كان التاريخية من متخصصين معترف بهم في مجال الدراسات التاريخية والأثرية والتراثية. ويتولّى رئيس تحرير الدورية نشر أسماء أعضاء الهيئة الاستشارية وهيئة التحرير وانتماءاتهم ومعلومات الاتصال بهم على موقع الدورية الرسمي عبر شبكة الإنترنت.

قرار النشر

يتحمل رئيس التحرير مسؤولية التصرف النهائي في جميع عمليات التقديم للنشر والمراجعات الرئيسية أو الجزئية أو القبول أو الرفض. ويستند قرار النشر أو عدم النشر إلى تقارير المحكمين وملاحظاتهم والقيمة العلمية للبحث وأصالته ووضوحه وجدواه وصلته بمجال تخصص الدورية. وقد يحتاج رئيس التحرير إلى استشارة المحررين الآخرين أو المحكمين المتخصصين في اتخاذ القرارات حول البحوث المقدمة. ويأخذ رئيس التحرير أيضًا بعين الاعتبار المسوّغات القانونية المتعلقة بالتشهير وانتهاك حقوق الطبع والنشر والسرقة الأدبية.

السرية

رئيس التحرير وأعضاء هيئة التحرير ليسوا ملزمين بالكشف عن أي معلومات حول البحث المقدم لأي شخص آخر غير المؤلف والمحكمين والمراجعين المحتملين ومستشاري التحرير الآخرين والناشر حسب الاقتضاء. إن عملية المراجعة العلمية سرية للغاية، والدورية ملتزمة التزامًا تامًا بسياسة مراجعة الأقران المزدوجة التعمية.

كان التاريخية هي أول دورية عربية مُحَكَّمَةٌ ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني، تأسست غرة جمادى الأولى ١٤٢٩ هجرية، وصدر العدد الأول منها في أيلول ٢٠٠٨. كان التاريخية تعمل بنظام منظمات المعرفة، تدعم قيم التبادل المعرفي، يتعاون فيها الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، من أجل المحافظة على الهوية الثقافية العربية والإسلامية وخصوصًا اللغة العربية كونها الوسيط الرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

مسؤولية المؤلف (الكاتب)

يلتزم المؤلفون بمبادئ ومعايير أخلاقيات البحث والنشر العلمي، وتخضع جميع الأوراق العلمية لكشف السرقة الأدبية، وتُرفض كل ورقة بحثية لا تلتزم بسياسات وقواعد النشر المحددة من قبل دورية كان التاريخية. ويجب على المؤلف عند تقديم البحث تجنب الموضوعات غير الأخلاقية، والعرقية، والمذهبية، والمعلومات المزيفة، مع إدراج تفاصيل المصادر والمراجع ضمن الورقة البحثية.



الأمانة وسلوك التأليف المسؤول

يجب على المؤلفين الابتعاد عن جميع أنواع السلوك غير الأخلاقي مثل الانتحال والافتعال والتزوير. وتجنب السلوك غير الأخلاقي بتقديم البحث نفسه إلى أكثر من مجلة واحدة في الوقت نفسه. كما يجب على المؤلفين تقديم أعمال أصلية خالصة، ويجب ذكر مساهمة الآخرين فيها بشكل صحيح، مع الاستشهاد بالأبحاث التي كان لها أثر في تحديد طبيعة البحث المقدم. وإذا اكتشف المؤلف خطأ فادحاً في عمله المنشور يجب عليه إبلاغ رئيس التحرير أو الناشر بحذف الخطأ أو تصويبه.

حقوق النشر

يحتفظ المؤلفون بحقوق الطبع والنشر لعمالهم، وبمجرد قبول الورقة للنشر فإن حقوق الطبع والنشر والترجمة لورقته العلمية تنقل إلى دورية كان التاريخية، وتوزع بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) والذي يسمح بالاستخدام غير المقيّد والتوزيع والاستنساخ في أي وسيط بشرط ذكر كل ورقة علمية وتوثيقها توثيقاً صحيحاً وعزوها إلى مصدرها.

تضارب المصالح

إذا كان هناك أي تضارب مصالح محتمل أثناء أو بعد عملية مراجعة الأقران يجب على المؤلفين الإفصاح عنه لرئيس التحرير أو الناشر على الفور. ومن أجل تأمين عدم تضارب المصالح يتم اختيار مراجع ليس له علاقة أو مصلحة مع المؤلف، أو أحد المؤلفين، أو المؤسسات الجامعية أو الهيئة العلمية التي ينتمي إليها المؤلف، وفي كل الأحوال تُعتمد المراجعة المزدوجة للأبحاث المقدمة للنشر.

مسؤولية المحكم (المراجع)

تتبنى دورية كان التاريخية أسلوب مراجعة الأقران المزدوجة التعمية. ويساعد المحكمون رئيس التحرير على اتخاذ القرارات التحريرية، كما يمكن أن يساعدوا المؤلف على تحسين الورقة البحثية من خلال تقاريرهم العلمية.

سلوك التحكيم المسؤول

لا يفترض أن يقوم المحكمون بفحص البحوث التي تقع خارج مجال تخصص دورية كان التاريخية. ويجب على أي محكم خارجي غير مؤهل أو غير مستعد لمراجعة البحث المقدم أن يعلم رئيس التحرير وينسحب من عملية التحكيم. وعلى المحكم المبادرة والسرعة في القيام بتقييم البحث الموجه إليه في الآجال المحددة، ويجب ألا يستخدم المحكمون أي معلومات أو بيانات تم الحصول عليها من البحث التي تم تحكيمه لمصلحتهم الشخصية. ويجب ألا يقبل المحكمون بتحكيم البحوث التي يكون لهم فيها تضارب مصالح نتيجة لعلاقات تنافسية أو تعاونية أو غيرها مع المؤلف (المؤلفين). كما يجب على المحكمين أن يعلموا رئيس التحرير بأي تشابه أو تداخل كبير بين البحث الذي تم تحكيمه وأي أعمال أخرى منشورة يعرفونها.

السرية والموضوعية

يجب على جميع المحكمين الذين يقومون بمراجعة الأوراق العلمية أن يفهموا ويتقيدوا بمعايير السرية، ومعاملة البحوث التي تم استلامها للتحكيم كوثائق سرية. ويجب عليهم عدم الكشف عنها أو مناقشتها مع الآخرين باستثناء ما يأذن به رئيس التحرير. وينبغي على المحكمين إجراء عملية التحكيم بشكل موضوعي ويجب ألا يوجهوا أي نقد شخصي للمؤلف. ويجب على المحكمين التعبير عن وجهات نظرهم بنزاهة ووضوح مع ذكر الأدلة والحجج الداعمة.

دورية كان التاريخية هي دورية علمية عالمية مُحكمة تعتمد سياسة المراجعة المزدوجة وتصدرها مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر. إن الهدف الرئيس من الدورية هو دعم الدراسات التاريخية المتخصصة وتوفير منصة فكرية للباحثين من كافة أنحاء العالم. تصدر الدورية أربعة أعداد في السنة وتقبل الأوراق البحثية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية. كما تنشر الدورية مقالات أصلية وعالية الجودة في مجالات العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظراً لطبيعة التاريخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. ويشمل ذلك مجموعة واسعة من مواضيع ومناهج ورؤى متخصصة تستجيب لطيف كبير من القراء ذوي التخصصات المتعددة.

تشرح العملية التحكيمية

- هيئة التحرير تدير عملية التحكيم السري للمقالات والدراسات المقدمة لتحديد صلاحيتها للنشر، ويلتزم الباحث بالأخذ بملاحظات المحكمين.
- يتم تقييم وفحص جميع الأوراق المقدمة للنشر مبدئيًا من قبل المحرر للتأكد من ملاءمتها للمجلة.
- يتم إرسال المقالات والدراسات التي تعتبر مناسبة عادةً إلى ما لا يقل عن اثنين من الخبراء المستقلين المراجعين لتقييم الجودة العلمية للورقة.
- مدة التحكيم ثلاثة أسابيع ويبلغ المحكم بذلك، وبعدها يجب أن يرد المحكم أما (قبولاً) وهو قبول البحث للنشر، أو (قبولاً بشرط التعديل)، وهو قبول البحث للنشر بشروط إجراء بعض التعديلات عليه، أو (رفضاً) وهو التوصية بالاعتذار عن نشر البحث.
- المحرر مسؤول عن القرار النهائي بشأن قبول المقالات أو رفضها.
- لا يشارك المحررون في القرارات المتعلقة بالأوراق التي كتبوها بأنفسهم أو التي كتبها الزملاء. ويخضع أي إرسال من هذا القبيل لجميع الإجراءات المعتادة للمجلة، مع التعامل مع التحكيم (مراجعة الأقران) بشكل مستقل عن المحرر المعني ومجموعات البحث الخاصة بهم.

التسليم

- ترسل الأوراق العلمية مع مرفقاتها بالبريد الإلكتروني إلى الدورية.
- يقدم المؤلف نسخة من البحث مكتوبة على برنامج Microsoft Word.
- يرفق الباحث سيرته العلمية وبيانات التواصل معه.
- يتلقى المؤلف إشعارًا بالاستلام من مديرية التحرير.

الفحص الأولي

- تقوم هيئة التحرير بفحص الورقة العلمية للنظر إذا ما كانت مطابقة لقواعد النشر الشكلية المعلن عنها ومؤهلة للتحكيم العلمي.
- يعتمد في الفحص الأولي على ملاءمة الموضوع للدورية، ونوع المادة العلمية (مقال / دراسة / ترجمة / تقرير / عرض كتاب / عرض أطروحة)، وسلامة اللغة، ودقة التوثيق والإسناد بناءً على نظام التوثيق المعتمد في الدورية، بالإضافة إلى عدم خرق أخلاقيات النشر العلمي.
- يجري إبلاغ المؤلف باستلام الورقة البحثية وبنتيجة الفحص الأولي.
- في هذه المرحلة إذا وجدت هيئة التحرير أن الورقة البحثية بحاجة إلى تحسينات ما قبل التحكيم، فتقدم للمؤلف إرشادات أو توصيات ترشده إلى سبل التحسين مما يساعد على تأهيل الورقة البحثية لمرحلة التحكيم.

التحكيم

- تخضع كل دراسة للمراجعة المزدوجة من أعضاء لجنة المراجعة والتحكيم العلمي.
- يُبلغ المؤلف بتقرير من هيئة التحرير يبين قرار المراجعة العلمية، وخلاصة الملاحظات والتعديلات المطلوبة إن وجدت، ويرفق معه تقارير المراجعين أو خلاصات عنها.
- تبقى أسماء المراجعين مغفلة في التقرير الذي يُرسل إلى المؤلف.

دورية كان التاريخية مجهزة وتم اعتماد محتوياتها ضمن عدد وافر من قواعد البيانات العلمية العربية والعالمية التي تتيح مجال الاستفادة منها والرجوع إليها باستمرار. وهي ضمن المجلات العلمية المعتمدة من اتحاد الجامعات العربية منذ نوفمبر ٢٠١٩. وحاصلة على معامل التأثير العالمي منذ (٢٠١٥) ومعامل التأثير العربي منذ (٢٠١٦)، ومعتمدة من المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية (٢٠١٨)، ومسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم (٦٨٨٨١٤). وحاصلة على الجائزة العربية للتميز العلمي والتكنولوجي (٢٠١٩).

إجراء التعديلات

- يقوم المؤلف بإجراء التعديلات اللازمة على الدراسة استنادًا إلى نتائج التحكيم.
- يعيد المؤلف إرسال المقال / الدراسة إلى الدورية بعد استيفاء طلبات المراجعين.

القبول والرفض

- تحتفظ الدورية بحق القبول والرفض استنادًا إلى التزام المؤلف بقواعد النشر وتوجيهات هيئة التحرير.
- يرسل إلى المؤلف خطاب قبول النشر، ويأخذ المقال دوره في جدول النشر حسب أسبقية الوصول، وترسل نسخة من الدورية إلى البريد الإلكتروني للمؤلف فور النشر.

أجور المحكمين

- لا تعتمد دورية كان التاريخية أية رسوم مقابل المراجعة العلمية والتحكيم والمراجعة اللغوية والتنسيق والنشر والأرشيف وفهرسة المقالات والدراسات.
- يتعاون مع دورية كان التاريخية بصفة تطوعية هيئة من المراجعين والمحكمين من ذوي الخبرة البحثية والمكانة العلمية المتميزة. ولا تدفع الدورية أية مكافآت مالية مقابل عملية المراجعة والتحكيم وتقييم المقالات والدراسات المقدمة للنشر.



أعضاء هيئة التحكيم

تتميز دورية كان التاريخية بهيئة تحكيم متخصصة ذات كفاءة من أساتذة الجامعات العربية والخبراء ممن عُرفوا بطول الباع في مجال الدورية والمجالات ذات العلاقة، وممن أصدروا كتباً أو أبحاثاً علمية متميزة في تخصص الدورية. وتعتمد هيئة التحكيم مبدأ الحياد والموضوعية في تحكيم المواد العلمية المرشحة للنشر مع الحرص على خلو الأعمال من التطرف الفكري أو مساسها بمبادئ الأشخاص أو الأنظمة.

المقيّمون والمحكمون

أ.د. إبراهيم القادري بوتشيش	جامعة مولاي إسماعيل	المغرب
أ.د. إبراهيم خليل العلاف	جامعة الموصل	العراق
أ.د. أحمد السري	جامعة صنعاء	اليمن
أ.د. أحمد عبد الله الخسّو	مركز الحسو للدراسات الكمية والتراثية	بريطانيا
أ.د. أسامة عبد المجيد العاني	كلية الفارابي الجامعة	العراق
أ.د. إمام الشافعي محمد حمودي	جامعة الأزهر	مصر
أ.د. أمين محمد علي الجير	جامعة ذمار	اليمن
أ.د. أيمن وزيري	جامعة الفيوم	مصر
أ.د. بوحسون العربي	جامعة تلمسان	الجزائر
أ.د. حبيب البدوي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. الحسن تاوشينخت	المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث	المغرب
أ.د. حسين صالح حسين العنسي	جامعة ذمار	اليمن
أ.د. حنفي هلايلي	جامعة جيلالي ليايس	الجزائر
أ.د. خالد حسين محمود	جامعة عين شمس	مصر
أ.د. ذاكر محي الدين عبد الله العراقي	جامعة الموصل	العراق
أ.د. رضوان شافو	جامعة الوادي	الجزائر
أ.د. سعاد يمينية شبوط	جامعة أبي بكر بلقايد	الجزائر
أ.د. سعيد بن محمد الهاشمي	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عمان
أ.د. شعيب مقنوف	جامعة "أبوبكر بلقايد" تلمسان	الجزائر
أ.د. صالح محمد زكي اللهبي	جامعة الجزيرة	الإمارات
أ.د. عادل بن يوسف	جامعة صفاقس	تونس
أ.د. عبد الرحيم مرشدة	جامعة جدارا	الأردن
أ.د. عبد العزيز رمضان	جامعة الملك خالد	السعودية
أ.د. عبد القادر سلامي	جامعة تلمسان	الجزائر
أ.د. عبد الله علي نوح	جامعة بنغازي	ليبيا
أ.د. العربي عقون	جامعة قسنطينة (٢)	الجزائر
أ.د. عطاء الله أحمد فشار	جامعة زيان عاشور	الجزائر
أ.د. عماد جاسم حسن الموسوي	جامعة ذي قار	العراق
أ.د. فاروق إسماعيل	جامعة حلب (سابقا)	سوريا
أ.د. كرفان محمد أحمد	جامعة دهوك	العراق
أ.د. كمال السيد أبو مصطفى	جامعة الإسكندرية	مصر
أ.د. لمياء بوقريوة	جامعة الحاج لخضر باتنة	الجزائر
أ.د. مبارك لمين بن الحسن	جامعة ابن زهر	المغرب
أ.د. محمد دوكوري	الجامعة الإسلامية	النيجر
أ.د. مصطفى غطيس	جامعة عبد الملك السعدي	المغرب
أ.د. وجدان فريق عناد	جامعة بغداد	العراق

- التاريخ المقارن.
- التراجم والنسب.
- تاريخ العالم القديم.
- تاريخ الأدب العربي.
- تاريخ الأمراض والأوبئة.
- تاريخ العصور الوسطى.
- تاريخ الحروب الصليبية.
- العمارة والعمران والمدن.
- المستكشفون والرحالة.
- منهج البحث التاريخي.
- تاريخ الكتب والمكتبات.
- تاريخ الأديان والتصوف.
- التاريخ الحديث والمعاصر.
- الآثار والتراث المادي والشفهي.
- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.
- الأساطير والفولكلور والمعتقدات الشعبية.

”حسب الترتيب الأبجدي

يتم تحديث القائمة حسب مساهمات الأساتذة للمرة الأولى في نشر أبحاثهم على صفحات الدورية، وبعد الاطلاع على السيرة العلمية، ومراعاة الخبرات الأكاديمية والإنتاج الفكري والإشراف على الأطاريح الجامعية ومدى الاستعداد للانضمام إلى فريق عمل الدورية بصفة تطوعية.

ترحب دَّورِيَّةُ كَانِ التَّارِيخِيَّةِ بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظراً لطبيعة التَّارِيخِ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجِدَّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيَّةُ كَانِ التَّارِيخِيَّةِ إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

رسوم النشر

تلتزم دورية كان التاريخية بمجانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلفين من جميع رسوم النشر والمراجعة والتحكيم.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقاً للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسباً للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمياً سرياً بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوءها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك، أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

إرشادات المؤلفين [الاشتراطات الشكلية والمنهجية]

ينبغي ألا يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال / الجداول)، الهوامش، المراجع.

البحوث والدراسات العلمية

تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.

تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات / منتديات / مواقع / مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.

يجب أن يتسم البحث العلمي بالجودة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.

اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

عنوان البحث:

يجب ألا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيس.

نبذة عن المؤلف (المؤلفين):

يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم / الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفية الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون - الموبايل / الجوال - الفاكس).

صورة شخصية:

ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.

ملخص البحث:

يجب تقديم ملخص للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود (٣٥٠ - ٣٠٠) كلمة. البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.

الكلمات المفتاحية:

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواءم مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.

مجال البحث:

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

المقدمة:

تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتسائلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة، وحدود البحث الزمانية والمكانية.

موضوع البحث:

يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سليمة واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).

الجدول والأشكال:

ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

الصور التوضيحية:

في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في «ملف منفصل» على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution).

خاتمة (خلاصة):

تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.

الهوامش:

يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وإمكان الباحث استخدام نمط "APA" American Psychological Association الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

المراجع:

يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقاً للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية... إلخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسؤولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفي الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأي كاتبها وعلى مسؤوليته هو وحده ولا تعبر عن رأي أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسؤولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونياً بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهاماً معنوياً من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

قواعد عامة

تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.

المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج" مع صورة شخصية واضحة (High Resolution).

ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

مكافآت الباحثين

لا تدفع دورية كان التاريخية أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما يُنشر في الدورية إسهاماً معنوياً من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي عامة ومجال الدراسات التاريخية بصفة خاصة.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصاً وافياً لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف / المحقق / المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل بموضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر / ورشة عمل / سيمينار) مركزاً على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دورية كان التاريخية أربع مرات في السنة: (مارس - يونيو - سبتمبر - ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسل الأعداد الجديدة إلى كُتّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، وشبكات التواصل الاجتماعي.

المراسلات

- تُرسل الاستفسارات والاقتراحات إلى صفحة الدورية <https://www.facebook.com/historickan>
- تُرسل الأعمال المطلوبة للنشر عبر النظام الإلكتروني على موقع الدورية أو مباشرة إلى رئيس التحرير: <https://kan.journals.ekb.eg> mr.ashraf.salih@gmail.com

العراق	قيس فتحي أحمد الجديشي وزارة التربية العراقية	١٤	وسائل الصحابة في تلقي العلم في عصر الرسالة
فلسطين	أسامة محمد أبو نحل جامعة الأزهر (غزة)	٣١	دور الفكر الإباضي في تشكيل المشروع السياسية للدولة الرستمية في عهد عبد الرحمن بن رستم (١٦٠-١٧١ هـ / ٧٧٧-٧٨٧ م)
المغرب	عبد الصمد ميموني جامعة ابن طفيل الفينطيرة	٤٥	من الذاكرة إلى الجامعة المتخيلة: الدولة الموحدية في المغرب الأقصى نموذجًا
المغرب	منى بنداود جامعة الحسن الثاني	٥٦	نور المعرفة في ظل الصراع على الوجود: المدرسة النصيرية في غرناطة منارة للثقافة والعلوم في عصر مملكة بني نصر
العراق	شوكت عارف محمد الاتروش جامعة زاخو	٦٧	الخانقاه الصلاحية ودورها في التحول المذهبي في مصر الأيوبية
العراق	كرفان محمد أحمد جامعة دهوك	٧٩	جرائم حرب الصليبيين ضد مدينة القدس إبان الحملة الصليبية الأولى: دراسة تاريخية تحليلية ٤٩١ - ٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ - ١٠٩٩ م
هولندا	أشرف صالح محمد سيد جامعة ابن رشد	٩٣	الغذاء في الشرق اللاتيني عصر الحروب الصليبية ١٠٩٩ - ١٢٩١ م: قراءة تركيبية في الدراسات الحديثة
تونس	محمد البشير رازقي جامعة جندوبة	١١٩	الدولة العثمانية وسياقها الأوروبي من خلال وثيقة مخطوطة (١٨٥٩)
تونس	لطفي المدوري جامعة منوبة	١٣٣	الآباء البيض بتيبار: بعثة تبشيرية أم مشروع ضيقة فلاحية
المغرب	محيّد هلال جامعة محمد الأول	١٤٤	خطاب التعصب الديني المسيحي في كتابات الرحالة الأوربيين حول الاسلام والمرأة: صورة المرأة المغربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي أنموذجًا
تونس	لمياء عبيدي جامعة سوسة	١٥١	محمد المختار السوسي: ذاكرة بادية المغرب و "أمازيغ" سوس ١٨٩٨ - ١٩٦٣
الولايات المتحدة	إلياس الهاني الجامعة الإسلامية بمينيسوتا	١٧٦	صدى معارك أنوال الخالدة ١٩٢١ في وعي المغاربة وآثارها الحضارية
المغرب	محمد العزوزي جامعة سيدي محمد بن عبد الله	١٨٥	مسألة التشريع الضريبي في المغرب زمن الحماية الفرنسية (١٩١٢-١٩٢٧)
المغرب	اسعيد عرجي جامعة محمد الخامس	١٩٧	الحسن الثاني ومسألة التحديث السياسي في المغرب ١٩٦١ م - ١٩٩٠ م
العراق	حميد ابولول جيباب الماجدي جامعة ميسان	٢٠٩	الموقف الفرنسي من الاحتلال الأمريكي للعراق ونظامه الجديد
المغرب	عبد الرحمان عثمانى الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس	٢٢٠	دور القوانين العرفية في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لقصور واحة فكيك قبل الاحتلال الفرنسي للمغرب



وسائل الصحابة رضي الله عنهم في تلقي العلم في عصر الرسالة

د. قيس فتحي أحمد الجحيشي

أستاذ مساعد بمديرية تربية نينوى
وزارة التربية العراقية
محافظة نينوى – جمهورية العراق



ملخص

لو نظرنا الى السيرة النبوية الشريفة وتتبعناها في كيفية تلقيه للصحابة للعلم لوجدنا ان جميع مجالس رسول الله كانت علماً وفائدة وكان الصحابة شديدي الحرص على المواظبة والحضور اليه، فقد كان الرسول (ﷺ) يتولى أمر نقل التعاليم الإسلامية وتعليمها للناس حيث كان يتلو القرآن الكريم على صحابته، ويعلمه تفسيره، وقد تناولت الدراسة المتواضعة الأساليب والمناهج والوسائل التي اتبعها الصحابة (رضي الله عنهم) في تلقي العلم عن الرسول (ﷺ) من الحديث والسنة النبوية الشريفة وغيرها من التعاليم التي تصدر عن الرسول (ﷺ)، فكان منهج الدراسة وهدفها وغايتها، التعرف بتلك الطرق التي اعتمدها الصحابة (رضي الله عنهم) في تلقي العلوم النبوية ودورهم بحفظها السعيهم بتحصيله وجمعه ونشره، فالصحابة هم أولئك الذين صحبوا رسول الله (ﷺ)، ونهلوا من معين معارفه، وتخرجوا في مدرسته، وتأدبوا بأدابه، وتحققت فيهم كل معاني الخلافة في الأرض، لأنهم تربوا بأداب القرآن الكريم وبآداب المصطفى محمد (ﷺ)، قلباً وروحاً وجسداً وعقلاً وخلقاً وسلوكاً، فقد جعل الله عز وجل في شخص رسولنا الكريم (ﷺ)، الصورة الكاملة للمنهج الإسلامي في التربية والتعليم، ليكونوا للناس على مدار التاريخ القدوة الصالحة ولل البشرية في كل مكان النور الهادي إلى سواء السبيل، ومنه تعلم الصحابة صفاراً وكباراً، واكتسبوا منه كل معاني التربية.

كلمات مفتاحية:

الصحابة؛ التعليم؛ وسائل؛ الاسلام؛ الرسول محمد

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٠ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٣ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.387177.1230

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

قيس فتحي أحمد الجحيشي، "وسائل الصحابة في تلقي العلم في عصر الرسالة"، - جورية كان التاريخية -، السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون: أكتوبر ٢٠٢٥، ص ١٤ - ٣٠.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: qfah1976@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في جُورِيَّة كان ٤.٠ Creative Commons Attribution International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

لو نظرنا الى السيرة النبوية الشريفة وتتبعناها في كيفية تلقيه للصحابة للعلم لوجدنا ان جميع مجالس رسول الله كانت علماً وفائدة وكان الصحابة شديداً الحرص على المواظبة والحضور اليه، فقد كان الرسول (ﷺ) يتولى أمر نقل التعاليم الإسلامية وتعليمها للناس حيث كان يتلو القرآن الكريم على صحابته، ويعلمهم تفسيره، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٤٣) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤)﴾^(١) وهم بدورهم ينقلون ما تعلموه لبقية الناس قال تعالى (١٦٣): ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (١٦٤) ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (١٥١)﴾^(٢).

لذا كان من واجبات الرسول (ﷺ) التبليغ ونشر التعاليم الربانية المنزلة اليه وهذا ما اكدته الآيات الكريمة من خلال حث الرسول (ﷺ) على نشر القرآن الكريم وتفسيره وايضاح ما به من التعاليم للمسلمين، والله تعالى عز وجل امر نبيه محمد (ﷺ) التبليغ ونشر تعاليم الله على المسلمين قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (٦٧) ﴿وَقَالَ تَعَالَى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (١٥١)﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (٩٩)﴾^(٦).

أولاً: التعريف بالصحابي

يعرف الصحابي بأنه كل من رأى رسول الله (ﷺ) وهو مسلم وقيل بل كل من صحب الرسول (ﷺ) سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه، وقد وصف القرآن حال صحابته (ﷺ) بقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ

رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٧) وعن سعيد بن المسيب انه قال: "أن الصحابي من أقام مع رسول الله (ﷺ) سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين"^(٨) وذكر أن الصحابي من لقي النبي (ﷺ) مؤمناً به، ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن رآه عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى، وقد ذكر ان صفة الصحبة للرسول (ﷺ) تتحقق بأحد الأوصاف الأربعة: من طالت مجالسته، أو حفظت روايته، أو ضبط أنه غزا معه، أو استشهد بين يديه، وكذا من اشترط في صحة الصحبة بلوغ الحلم، أو المجالسة ولو قصرت، وقيل أيضاً أن من رأى النبي (ﷺ) فهو صحابي، وهو محمول على من بلغ سن التمييز، إذ من لم يميز لا تصح نسبة الرؤية إليه.^(٩)

ثانياً: وسائل الصحابة (ﷺ) في حفظ العلم

عن الرسول محمد (ﷺ)

لا بد من الإشارة الى ان أفعال الرسول (ﷺ) وتعاليمه ضربان: أحدهما: ما يتعلق بأمور حياتية كمأكله ومشربه وملبسه ومنامه فيدل فعله على الإباحة دون الوجوب، لأن أفعاله تتردد بين الحسن والجائز، فيكون التماسي به أبرك من المخالفة له، لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (٢١)﴾^(١٠) والضرب الثاني: ما اختص بالديانات وفيها ثلاثة اوجه أحداها: أن يأمر باتباعه فيها كما قال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(١١) وقال في الحج: (خذوا مناسككم فإنني لا أدري لعلني أن لا أحج بعد حجتي هذه)^(١٢) فيكون اتباعه فيها فرضاً لاقتران أمره بفعله. والحال الثانية: أن ينهي عن اتباعه فيها، عن النبي (ﷺ) قال: (دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم).^(١٣)

والمعلوم ان من صفات الله تعالى السمع وقد وردة لفظة سميع واحد وعشرون مرة (٢١) في مواقع دلت على السمع الله لعباده من ذلك قال تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١٧) وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ (١٨) وجاءت كلمة يسمع في سبعة مواضع بمفهوم التبليغ كما وردة بالآية الكريمة قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٩) وقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (٢٠) والظاهر الأكثر من كلام العرب أن يكون السميع بمعنى السامع، ورجلٌ سَمَاعٌ إذا كان كثير الاستماع لما يقال ويُنطق به. (٢١)

وتلك الآيات والدلائل تدل على أهمية ومفهوم السمع والسمع لتلقي العلم والتبليغ لان من دخل في طلب العلم بلا شيخ خرج منه بلا علم اذ العلم صنعة وكل صنعة تحتاج الى صانع فلا بد اذن لتعليمهما من معلمها الحاذق لان الاصل في طلب ان يكون بطريقة التلقين والاخذ من افواه الرجال وكان الصحابة رضوان الله عليهم يأخذون العلم من فم الرسول فقد ادرك الصحابة (ﷺ) أن الرسول محمد (ﷺ) جزء من الدين لذلك وجب عليهم الأخذ بما جاء به الرسول محمد (ﷺ) من التعاليم الدينية لأنها بينت تفسير ما كان اجمله القرآن الكريم كما ان الرسول محمد (ﷺ) حثهم على اخذ العلم والتلقي منه، عن عبدالله بن عباس (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ) (تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن يسمع منكم) (٢٢) وقال: (ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم ألا لا ترجعوا بعدي ضللاً يضرب بعضكم رقاب بعض ألا هل بلغت ألا لبلغ الشاهد الغائب منكم فلعل من يبلغه يكون أوعى له من بعض من يسمعه). (٢٣)

وعن النبي محمد (ﷺ) قال: (نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه) (٢٤) وهذا ما يدل على أرسل الرسول محمد (ﷺ) أكد ونبه على ضرورة نقل العلم والعمل على تبليغه ونشره بين الصحابة ومما زاد في الحرص على

وأفعال الرسول (ﷺ) التي يتعلم منها الصحابة على ثلاثة أضرب أحدها: حركاته التي تدور عليها هواجس النفوس كتصرف الأعضاء وحركات الجسد والضرب الثاني: أفعاله التي لا تتعلق بالعبادات كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته، وأما الضرب الثالث: ما اختص بالديانات وهو على ثلاثة أضرب أحدها: ما يكون بياناً والثاني: ما يكون تنفيذاً وامثالاً والثالث: ما يكون ابتداءً شرع، فأما البيان فحكمه مأخوذ من المبين فإن كان المبين واجباً كان البيان واجباً وإن كان ندباً كان البيان ندباً ويعرف أنه بيان بأن يصرح بأنه بيان كذلك ويعلم في القرآن أنها مجملة فتقرر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول فنعلم. (١٤)

والمعلوم ما كان من أفعال الرسول (ﷺ) من تبيان الصلاة، والصيام، والحج، ما دعا إلى فعله كقوله: (خذوا عني مناسككم، وصلوا كما رأيتموني أصلي) فلا خلاف بين العلماء أنها على الوجوب، واختلفوا فيما كان منها واقعاً موقع القرب لا على وجه البيان والامثال لتمثيل أمر لزمه، فقال مالك وأكثر أهل العراق: إنها على الوجوب. (١٥)

وهنا لابد من الإشارة الى ليس كل تصرفات الرسول تعتبر تشريع ففي بعض الاحيان يتصرف الرسول (ﷺ) على انه بشر من الناس يفكر ويدبر ويقترح وخير مثال لذلك ما وقع في غزوة الاحزاب في حفر الخندق وغيرها، وهنا نرجع الى اهم الوسائل التي اتبعها الصحابة (رضي الله عنهم) في تلقي الحديث وحفظه والعلم عن رسول الله (ﷺ) وهي على النحو التالي:

١٢- السماع

السَّمَاعُ: اسم ما استلذت الأذن من صوت حسن، والسَّمَاعُ أيضاً ما سَمِعَتْ به فِشَاعٌ وتُكَلِّمُ به والسَّمَاعَتَانِ: الأذنان من كل ذي سَمْعٍ ومنه قوله:

وَسَامِعَتَانِ تَعْرِفُ الْعَتَقَ فِيهِمَا
كَسَامِعَتِي شَاةٍ بِحَوْمَلٍ مُفَرَّدٍ

وقد وردت لفظ السمع بمعاني عدا تدل على السمع والتبليغ (١٦) والسماع من اسمى طرق تحميل العلم وقد قيل سابقاً من كان شيخه كتابه غلب خطئه صوابه،

ويذكر أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قال: "كنا نغزو وندع الرجل والرجلين لحديث رسول الله (ﷺ) فجيء من غزائنا فيحدثونا بما حدث به رسول الله (ﷺ) فيحدث به يقول قال: رسول الله (ﷺ)" (٢٧) وقد جاء في كتاب الله تعالى ما يخص هذا المعنى قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (١٢٢) ﴿ (٢٨)

وعن عقبة بن عامر قال: "جئت في اثني عشر راكبا حتى ظللنا رسول الله (ﷺ) فقال أصحابي ترعى ابلنا ونطلق فنقتبس من رسول الله (ﷺ) فاذا رحنا اقتبسناك مما سمعنا من رسول الله (ﷺ) ففعلت ذلك أياما ثم أني فكرت في نفسي فقلت لعلي مغبون يسمع أصحابي ما لم أسمع ويتعلمون ما لم أعلم من نبي الله (ﷺ) فحضرت يوما فقال نبي الله (ﷺ): (مَنْ تَوْضَأَ وَضُوَّهُ كَامِلًا ثُمَّ قَامَ إِلَى صَلَاتِهِ كَانَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ)". (٢٩)

وأما أمير المؤمنين علي (رضي الله عنه) فكان إذا فاته عن رسول الله (ﷺ) حديث ثم سمعه من غيره يحلف المحدث الذي يحدث به والحديث في ذلك عنه مستفيض مشهور فأغنى اشتهاره عن ذكره في هذا الموضع وكذلك جماعة من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين ثم عن أئمة المسلمين كانوا يبحثون وينقرون عن الحديث إلى أن يصح لهم. (٣٠)

ويذكر عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): "إني كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد وكنا نتأوب النزول على رسول الله فينزل يوما وأنزل يوما فإذا نزلت جئته بما يحدث من خبر ذلك اليوم من الوحي وغيره وإذا نزل فعل مثل ذلك". (٣١)

كما أن الرسول محمد (ﷺ) كان يدع طائفة من الصحابة تمكث معه في المدينة وقت الجهاد وخروج الصحابة خارج المدينة فيقول: "لتمكث طائفة مع رسول الله (ﷺ) فالماكتون مع رسول الله (ﷺ) هم الذين يتفقهون في الدين وينذرون إخوانهم إذا رجعوا إليهم من الغزو لعلمهم يحذرون ما نزل من بعدهم من قضاء الله في كتابه وحدوده". (٣٢)

التعليم وتبليغ ما تم تعليمه للصحابة وبقية الناس وضرورة نشره ما قاله الرسول محمد (ﷺ) عن أبي هريرة عن النبي محمد (ﷺ) قال: (من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار). (٣٥)

ومن أجل هذا كلهم أصبح واجباً على الصحابة (رضي الله عنهم) أن يعملوا على تلقي العلم وحفظه وتبليغه إلى من بعد عنهم ومن خرج منهم وأصبح مسؤولية التبليغ واجبة كما أمر به الرسول محمد (ﷺ) في حفظ العلم ونشره وحفظ السنة ونشرها.

ومن المعلوم لم يكن من الممكن أن يكون جميع الصحابة (رضي الله عنهم) مع الرسول محمد (ﷺ) فلم يكونوا جميعاً من سكان المدينة المنورة ولم يكن يتسنى للجميع الصحابة سماع الحديث من الرسول (ﷺ) لما كانوا يقومون به من أعمال فكانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من أقرانهم وكانوا يشددون على مَنْ يسمعون منه، كما كانت القبائل البعيدة تبعث إلى النبي (ﷺ) من يتعلم أحكام الدين منه ثم يعود إليهم ليرشدهم ويعلمهم، وهكذا عاش الصحابة مع رسولهم (ﷺ) يشاهدون تصرفاته في عباداته، فكان الصحابة (رضي الله عنهم) في عهد الرسول محمد (ﷺ) حريصين كل الحرص على حضور مجلس الرسول محمد (ﷺ) والسماع والتزود بالمعرفة وتوجيهاته والنصائح وما ينزل من القرآن الكريم ولكون الصحابة (رضي الله عنهم) كغيرهم من الناس يتطلب منهم السعي وتحصيل الرزق ولهم مهن وحرف عدة يلتزمون بها لكسب قوتهم حتم ذلك صعوبة تواجد جميع الصحابة (رضي الله عنهم) في المجلس والجلوس لأوقات طويلة في حضرة الرسول محمد (ﷺ) لذا كان من يحضر المجلس ينوب عن رفاقه وصحبه في تلقي العلم من الرسول محمد (ﷺ) ثم يعمل على تبليغه إلى من غاب من الصحابة (رضي الله عنهم) فبذلك تحصل الفائدة ويعم نشر العلم، عن البراء بن عازب (رضي الله عنه) قال: "ما كل الحديث سمعناها من رسول الله (ﷺ)، كان يحدثنا أصحابنا وكنا مشغولين في رعاية الإبل وأصحاب رسول الله (ﷺ) كانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من رسول الله (ﷺ) فيسمعونه من أقرانهم وممن هو أحفظ منهم وكانوا يشددون على من يسمعون كانوا منه وكان جماعة من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين ثم من أئمة المسلمين يبحثون وينقرون عن الحديث إلى أن يصح لهم". (٣٦)

٢/٢-السؤال وأهميته في تلقي العلم وحفظه عند الصحابة

السؤال وسيلة من وسائل التعلم يكتشف بها الإنسان حقيقة ما يجهله من أمور، ولذا حث الله سبحانه وتعالى على السؤال وأمر بأن يلتمس العلم من أهله، قال تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. (٢٥)

وقد اهتمت السنة بالسؤال اهتماماً كبيراً، واستخدمت أساليب متنوعة ليكون أسلوب السؤال طريقة معتمدة ومؤثرة ونافعة لنقل التعليم الى الصحابة (ﷺ) لفهم أمور دينهم و يتضح هذا الاهتمام من استخدام النبي (ﷺ) للسؤال وكثرة الطرق والموضوعات التي تضمنها: فقد استخدم النبي (ﷺ) أسلوب السؤال والحوار كوسيلة فاعلة ومؤثرة في تعليم أصحابه أمور دينهم وركائز عقيدتهم، وتوضيح كثير من الأمور الدينية والدنيوية التي تهمهم، بطريقة مشوقة تشد انتباه الصحابة الحاضرين وتهيئ عقولهم للتلقي والفهم ومتابعة الحوار من بدايته إلى خاتمته، بوعي وتركيز شديدين.

أما ما ورد في مسألة كره السؤال نعم اذا كانت المسألة على سبيل التعتن او زيادة تكليف او تحريم مسألة كما قال الرسول ((ان اعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من اجل مسألته هذا في حياة الرسول عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، أن رسول الله (ﷺ) قال: "إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويسخط لكم ثلاثاً، يرضى لكم أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولّاه الله أمركم، ويسخط لكم" قيل: وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال" (٢٦) قصد بكره السؤال هنا المقصود به ان بعض الاسئلة قد يكون في الجواب عنها ما يسوء السائل أو يكون السؤال سبباً في تحريم أو وجوب وزيادة تكليف مما لا ضرورة فيه ولا حاجة إليه (٢٧) لذا كان في هذا الباب كره السؤال والا لما كان يشجع الرسول (ﷺ) الصحابة (رضي الله عنهم) على السؤال والحث عليه من أجل التعلم ليس إلا.

أما ما يخص مسألة النقل والتلقي السماع وإيراد سند رواياتهم التي كانوا يتناقلونها بينهم لم يكن شائع فيما بين الصحابة يذكرون سند رواياتهم، ولم يكن الصحابة رضوان الله عليهم يذكروا إسانيدهم عن الصحابة الذين أخذ عنهم لأن جميعهم ثقات عدول ولم يكن يتسنى للجميع سماع الحديث من الرسول (ﷺ)، لما كانوا يقومون به من أعمال فكانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من أقرانهم وكانوا يشددون على مَنْ يسمعون منه، كما كانت القبائل البعيدة تبعث إلى النبي (ﷺ) من يتعلم أحكام الدين منه ثم يعود إليهم ليرشدهم ويعلمهم، وهكذا عاش الصحابة مع رسولهم (ﷺ) يشاهدون تصرفاته في عباداته.

وفي ذلك يذكر الإمام ابن حبان البستي: "وإنما قبلنا أخبار أصحاب رسول الله (ﷺ) ما رووها عن النبي (ﷺ) وإن لم يبينوا السماع في كل ما رووا وبيقين يعلم أن أحدهم ربما سمع الخبر عن صحابي آخر ورواه عن النبي (ﷺ) من غير ذكر ذلك الذي سمعه منه لأنهم صلوات الله عليهم ورحمته ورضوانه وقد فعل كلهم أئمة سادة قادة عدول نزه الله جل وعلا أقدار أصحاب رسول (ﷺ) عن أن يلزق بهم الوهن وفي قوله (ﷺ) (ألا ليلبغ الشاهد منكم الغائب)، أعظم الدليل على أن الصحابة كلهم عدول ليس فيهم مجروح ولا ضعيف إذ لو كان فيهم مجروح أو ضعيف أو كان فيهم أحد غير عدل لاستثنى في قوله (ﷺ) وقال ألا ليلبغ فلان وفلان منكم الغائب فلما أجملهم في الذكر بالأمر بالتبليغ من بعدهم دل ذلك على أنهم كلهم عدول وكفى بمن عدله رسول الله (ﷺ) شرفاً". (٢٣)

وما حديث أبي سعيد الخدري عن الرسول (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ) "لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحداكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه" (٢٤) لذا لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم يذكروا إسانيدهم عن الصحابة الذين أخذ عنهم لأن جميعهم ثقات عدول ثم جاء من بعدهم التابعين وأتباع التابعين ثم من أئمة المسلمين من يبحث عن الحديث من أجل إدراك صحيحه من غير صحيحه.

البكم ملوك الأرض، فذاك من أشراتها، وإذا رأيت رعاء البهم يتناولون في البنيان، فذاك من أشراتها في خمس من الغيب لا يعلمهن إلا الله، ثم قرأ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْآرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٣٤) (٣٩) قال: ثم قام الرجل، فقال رسول الله (ﷺ): ردوه علي، فالتمس، فلم يجده، فقال رسول الله (ﷺ): هذا جبريل، أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا. (٤٠) وبذلك يتضح أن السؤال له أهمية كبيرة كنوع من الحوار ما بين أسئلة متنوعة بين العالم والمتعلم يراد منه نقل الفائدة العلمية والتعلم والفهم.

وذكر أبو رفاعه (رضي الله عنه) قال: انتهيت إلى النبي (ﷺ) وهو يخطب، قال: فقلت: "يا رسول الله (ﷺ)، رجل غريب، جاء يسأل عن دينه، لا يدري ما دينه، قال: فأقبل علي رسول الله (ﷺ)، وترك خطبته حتى انتهى إلي، فأتي بكرسي، حسبت قوائمه حديدا، قال: فقعده عليه رسول الله (ﷺ)، وجعل يعلمني مما علمه الله، ثم أتى خطبته، فأتم آخرها". (٤١)

وهناك العديد من الامثلة التي ضربها لنا الرسول (ﷺ) وتبين دوره في جانب التعليم ليفقه الناس امور دينهم ومعاملاتهم الحياتية المختلفة ومن ذلك حادثة الأعرابي الذي جاء المسجد وصلى مسرعا تحية المسجد والرسول يشاهده وكان قصده ان لا يفوته مجلس الرسول (ﷺ) فعلمه الرسول ما وقع به من السرعة وبين له الامر ونهيه لذلك، والقصة ان اعرابي قدم من السوق الى مسجد الرسول محمد (ﷺ) فصلى فقال: عليه الصلاة والسلام ارجع فصل فإنك لم تصل وكرر ذلك ثلاثا حتى قال له الأعرابي والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمني فعلمه رسول الله (ﷺ) فهذا صريح في أن العالم لا يجب عليه أن يعلم حتى يسأل فالجواب أن الحديث دليل لما قدمناه من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن النبي (ﷺ) قد أنكر عليه أولا بقوله ارجع فصل فإنك لم تصل لأن صلاته تلك لا تجوز فغير صلى الله عليه وسلم ذلك عليه وهذا الذي ذكر سواء في أنه يجب على العالم أن يغير على الناس ما هم فيه من مخالفة السنة فإذا غير عليهم ذلك سألوهم فأجابهم وإنما فعل رسول الله (ﷺ) ذلك مع الأعرابي ثلاثا لوجهين

وما ذكره أنس بن مالك عن قوله: "كنا قد نهينا أن نسأل رسول الله (ﷺ) عن شيء يدخل في تلك الامور التي ذكرناه سابقا من الخوف والخشية من طبيعة السؤال وقد يؤديه من تحريم او مبالغات قد يلتزم بها الصحابة ومن بعدهم عامة المسلمين لذا يقول: "فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع فجاء رجل من أهل البادية فقال: يا محمد (ﷺ) أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك قال: صدق قال: فمن خلق السماء قال: الله قال: فمن خلق الأرض قال: الله قال: فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ما جعل قال: الله قال: فمن الذي خلق السماء وخلق الأرض ونصب هذه الجبال آله أرسلك قال: نعم قال: فزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا قال: صدق قال: فبالذي أرسلك آله أمرك بهذا قال: نعم قال: فزعم رسولك أن علينا زكاة في أموالنا قال: صدق قال: فبالذي أرسلك آله أمرك بهذا قال: نعم قال: وزعم رسولك أن علينا صوم شهر رمضان في سنتنا قال: نعم صدق قال: فبالذي أرسلك آله أمرك بهذا قال: نعم قال: وزعم رسولك أن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلا قال: صدق قال: ثم ولى فقال والذي بعثك بالحق نبيا لا أزيد عليهن شيئا ولا أنقص منهن شيئا فقال: النبي (ﷺ) لئن صدق ليدخلن الجنة (٣٨) وما ذلك الا تصريح بأهمية السؤال في التعلم.

كما ان الرسول (ﷺ) كان حريصاً على أن يكون أصحابه (رضي الله عنهم) هم البادئون بالسؤال في بعض الأحيان، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله (ﷺ): سلوني، فهابوه أن يسألوه، فجاء رجل، فجلس عند ركبتيه، فقال: يا رسول الله (ﷺ)، ما الإسلام؟ قال: لا تشرك بالله شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، قال: صدقت، قال: يا رسول الله، ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتابه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله، قال: صدقت، قال: يا رسول الله، ما الإحسان؟ قال: أن تخشى الله كأنك تراه، فإنك إن لا تكن تراه فإنه يراك، قال: صدقت، قال: يا رسول الله، متى تقوم الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، وسأحدثك عن أشراتها: إذا رأيت المرأة تلد ربها، فذاك من أشراتها، وإذا رأيت الحفاة العراة الصم

وعن عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) قال تَذَاكَّرَ عَلِيٌّ وَالْمَقْدَادُ وَعَمَارٌ (رضي الله عنه)، فقال: "عَلِيٌّ إِنِّي أَمْرٌ مَذَّاءٌ وَإِنِّي أَسْتَحْي أَن أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) لِمَكَانِ ابْنَتِهِ مِنِّي فَيَسْأَلُهُ أَحَدُكُمَا فذكر لي أَنَّ أَحَدَهُمَا وَنَسِيَتْهُ سَأَلَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ (ﷺ) ذَاكَ الْمَذْيُ إِذَا وَجَدَهُ أَحَدُكُمْ فَلْيَغْسِلْ ذَلِكَ مِنْهُ وَلْيَتَوَضَّأْ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ أَوْ كُضُوءِ الصَّلَاةِ الْإِحْتِلَافُ".^(٤٩)

والحياء لا يمنع من السؤال والتفقه في أمور الدين: عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: "نعم النساء نسأله الأنصار، لم يكن يمنعهن الحياء أن يسألن عن الدين، ويتفقهن فيه".^(٥٠)

وكان عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) يشجع تلاميذه عليه، وكان يرى فيه أداة تساعد على تمييز التلاميذ ومعرفة مستوياتهم العلمية، وكان شديد الحرص على الأخذ به فكان يغتنم وجود العلماء لطلب العلم، يقول عبد الله بن عباس (رضي الله عنه): "لما توفي رسول الله (ﷺ)، قلت لرجل من الأنصار يا فلان هلم فلنسأل أصحاب النبي (ﷺ)، فإنهم اليوم كثير، فقال: واعجبا لك يا ابن عباس، أترى الناس يحتاجون إليك، وفي الناس من أصحاب النبي (ﷺ) من ترى؟ فترك ذلك، وأقبلت على المسألة، فإن كان ليبلغني الحديث عن الرجل فأتيه، وهو قائل، فأتوسد رداي على بابه، فتسفي الريح على وجهي التراب، فيخرج، فيراني، فيقول: يا ابن عم رسول الله (ﷺ) ما جاء بك؟ ألا أرسلت إلي فأتيك؟ فأقول: لا، أنا أحق أن آتيك، فأسأله عن الحديث. قال: فبقي الرجل حتى رأيته، وقد اجتمع الناس علي، فقال: كان هذا الفتى أعقل مني".^(٥١)

وعندما سُئِلَ عبد الله بن عباس (رضي الله عنه): "بِمَ أدركت العلم؟ قال: بلسان سؤال، وقلب عقول"^(٥٢) فقد كان "يأتي الرجل من أصحاب النبي (ﷺ) يريد أن يسأله عن الحديث، فيُقَالُ له: إنه نائم، فيضطجع على الباب، فيُقَالُ له: ألا نوقظه؟ فيقول: لا"، وعنه كان يقول: "وجدت عامة علم رسول الله (ﷺ) عند هذا الحي من الأنصار، وإن كنت لأقيل بباب أحدهم، ولو شئت أن يؤذن لي عليه لأذن لي عليه؛ ولكن أبغني بذاك طيب نفسه"^(٥٣) لذا قال علي بن المديني: "جالسوا الكبراء وسألوهم العلماء وخالطوهم".^(٥٤)

أحدهما أن يسأل كما تقدم والثاني أن يثبت له العلم لأنه إذا وقع التنبه مرارا قبل الإلقاء ثبت العلم بعده.^(٤٢)

ومن هنا نستنتج أهمية وفائدة طرح السؤال لما به من جوانب معرفية يتلقاها السائل وجميع السامعين فتعم الفائدة بذلك، كما أنها كانت أقرب وسيلة للفهم عن طريق إثارة النقاط ومناقشتها وإغنائها شرحا، فتحقق الفائدة بذلك، لذا كانت طريقة السؤال من أهم الطرق التعليمية وأكثرها شيوعاً على امتداد التاريخ الإسلامي، وأن هذا الأسلوب كان معروفاً وشائعاً لدى الصحابة والتابعين فيما بعد.

وكان هذا الأسلوب شائعاً استعمله الصحابة وشجعوا على الأخذ به لبيان المعرفة والبحث عنها، ومن ذلك ما ذكره قبيصة بن ذؤيب قال جاءت الجدة في عهد أبي بكر (رضي الله عنه) تلتمس أن تورث فقال أبو بكر ما أجد لك في كتاب الله شيئاً وما علمت أن رسول الله (ﷺ) ذكر لك شيئاً حتى أسأل الناس العشيّة فلما صلى الظهر قال في الناس يسألهم فقال: المغيرة بن شعبة سمعت رسول الله (ﷺ) يعطيها السدس قال أبو بكر (رضي الله عنه) سمع ذلك معك أحد فقال محمد بن مسلمة فقال: سمعت رسول الله (ﷺ) يعطيها السدس فأنفذ ذلك لها أبو بكر (رضي الله عنه).^(٤٣)

وكان علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يعد هذا الأسلوب من وسائل التعليم المهمة والذي أثر عنه قوله: "العلم خزان، ومفتاحه السؤال، فاسألوا يرحمكم الله، فإنه يؤجر فيه أربعة: السائل، والمعلم، والمستمع، والمحِبُّ لهم"^(٤٤) وعنه (رضي الله عنه) قال: "والله ما نزلت آية إلّا وقد علمت: فيم أنزلت؟ وأين أنزلت؟ وإن ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سوؤلاً"^(٤٥) كما قال: "لا يستحي جاهل أن يسأل عما لا يعلم، ولا يستحي عالم إذا سئل عما لا يعلم أن يقول: الله أعلم"^(٤٦) وكان يدعو لطلب العلم بقوله: "أيها الناس تعلموا العلم واعملوا به ومن أشكل عليه شيء من كتاب الله فليسألني عنه"^(٤٧)، كما قال: العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد، وإذا مات العالم ثلم في الإسلام ثلثة لا يسدها إلا عالم مثله وقال:

ما الفخر إلا لأهل العلم أنهم

على الهدى لمن استهدى أدلاءً^(٤٨)

هذا أن الإمام يكون أعلم القوم لقوله (ﷺ) في الحديث المتقدم.^(٦١)

عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) عن أبي بن كعب (رضي الله عنه)، قال: قرأ رجل آية وقرأتها على غير قراءته فقلت: من أقرأك هذه؟ فقال: أقرأنيها رسول الله (ﷺ)، فانطلقت إلى رسول الله (ﷺ) فقلت: يا رسول الله، أقرأتني آية كذا وكذا؟ قال: "نعم"، قال الرجل: أقرأتني كذا وكذا؟ قال: "نعم" ^(٦٢) بمعنى كان الحرص على التعلم بواسطة القراءة المباشرة على يد الرسول محمد (ﷺ) وعن جندب بن عبد الله (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قال: اقرؤوا القرآن ما ائتلفت قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه (ما ائتلفت قلوبكم: أي ما دتمتم نشطين وقلوبكم حاضرة وخواطركم مجتمعة)، فإذا اختلفتم فقوموا عنه (أي إذا اضطرب فهمكم لمعانيه بسبب الملل فاتركوا القراءة حتى يذهب عنكم ما أنتم فيه).^(٦٣)

وقد حرص الصحابة (رضي الله عنهم) الى القراءة على بعضهم البعض وكان البعض منهم قد اوصى الرسول (ﷺ) القراءة عليهم بغية التعلم فعن مسروق (رضي الله عنه)، قال: كنا عند عبد الله بن عمرو (رضي الله عنه) فذكرنا حديثا عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه)، فقال: إن ذاك الرجل لا أزال أحبه بعد شيء سمعته من رسول الله (ﷺ) يقوله، سمعته يقول: اقرؤوا القرآن من أربعة نفر: من ابن أم عبد (عبد الله بن مسعود)، فبدأ به ومن أبي بن كعب (رضي الله عنه)، ومن سالم مولى أبي حذيفة (رضي الله عنه)، ومن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) ^(٦٤) وقال عبد الله بن عمر: "عامة ما سمعت من ابن شهاب أنا ومالك عرضا، كان مالك يقرأ لنا وكان حسن القراءة"، وهذا يدل على استعمال مالك الكتاب في الدراسة.^(٦٥)

٤/٢- المذاكرة والحفظ

تعدّ المذاكرة والحفظ باب من ابواب تحصيل العلم فقد كان الصحابة يتذكرون ما حفظوا من علم عن الرسول (ﷺ) ومما ورد في المذاكرة وبيان أهميتها للحفظ ما ذكره انس بن مالك (رضي الله عنه) قال: "كنا نكون عند النبي (ﷺ) فنسمع منه الحديث فاذا قمنا تذاكرناه فيما بيننا حتى نحفظه".^(٦٦)

وقد كان الصحابة (رضي الله عنهم) يعتمدون في الأساس على حفظهم وجودة قرائحهم، وكان كثير منهم يحتاط من

وقد وضع للسؤال شروط لابد ان يلتزم بها السائل ومن تلك ما ذكره عبد الله بن المعتز: ينبغي أن يوجز السائل في سؤاله، ويحدد كلامه، ويقلل ألفاظه، ويجمع فيها معاني مسلمة فإن ذلك يدل على حسن معرفته ^(٥٥) وكان عبدالله بن عباس (رضي الله عنه) يقول: "ما سألتني أحد عن مسألة إلا عرفته فقيه أو غير فقيه" ^(٥٦) وكان يقال إذا جاءه الإنسان يسأله فخلط عليه: اذهب فتعلم كيف تسأل، فإذا تعلمت فاسأل، ويلزم المجيب أن يسد بالجواب موضع السؤال ولا يتعدى مكانه ويجعل المثل كالمثل به، ويختصر في غير تقصير وان احتاج إلى البيان بالشرح أطال من غير هذر ولا تكدير، ويقابل باللفظ المعنى حتى يكون غير ناقص عن تمامه ولا فاصل عن جملة.^(٥٧)

قال رجل للشافعي (رضي الله عنه) يا أبا عبد الله "ما البلاغة؟ قال: البلاغة أن تبلغ إلى دقيق المعاني بجليل القول، قال: فما الأطناب؟ قال البسط ليسير المعاني في فنون الخطاب، قال: فأياها عندك أحسن الإيجاز أم الاسهاب؟ قال لكل من المعنيين منزلة، فمنزلة الإيجاز عند التفهم، ومنزلة الاسهاب عند الموعظة، ألا ترى أن الله تعالى إذا احتج في كتابه كيف يوجز، وإذا وعظ كيف يطنب في مثل قوله محتجا" ^(٥٨) وقال علي بن المديني: "جالسوا الكبراء وسألوهم العلماء وخالطوا".^(٥٩)

لذلك نجد اليوم انه من السوائل التربوية الفاعلة والتي تؤكد عليها الآراء والافكار التعليمية أن يفسح المعلم للمتعلمين المجال أن يسأل وان يشجعهم على ذلك، ومن هنا اهتموا بصياغة السؤال وحسن طرحه وقرروا أن ذلك نصف العلم.

٣/٢- التعلم بالقراءة

وهي من وسائل التعليم المهمة التي مارسها الرسول (ﷺ) وحث عليها فقد ذكر أن رسول الله (ﷺ) كان يقرئهم العشر فلا يجاوزونها إلى عشر أخرى حتى يتعلموا ما فيها من العمل فيتعلمون القرآن والعلم جميعا ^(٦٠) وذلك أبي عبد الرحمن بن يسار السلمي قال: كنا إذا تعلمنا عشر آيات من القرآن لم نتعلم العشرة التي بعدها حتى نعرف حلالها وحرامها وأمرها ونهيها انتهى فتبين من

تدوين الحديث خشيةً الاتكال على الكتابة، فيضعف الحفظ وكذا حتى لا ينشغل الناس بغير القرآن الكريم ويذكر الخطيب البغدادي: "فقد ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول إنما هي لئلا يضاهي بكتاب الله تعالى غيره أو يشتغل عن القرآن بسواه ونهي عن الكتب القديمة أن تتخذ لأنه لا يعرف حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها مع أن القرآن كفى منها و صار مهيمنا عليها ونهي عن كتب العلم في صدر الإسلام وجدته لقلة الفقهاء في ذلك الوقت والمميزين بين الوحي وغيره لأن أكثر الأعراب لم يكونوا فقهوا في الدين ولا جالسوا العلماء العارفين فلم يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف بالقرآن ويعتقدوا أن اشتملت عليه كلام الرحمن" (٦٧) وقد ورد في ذلك: أنهم كانوا يكتبون القرآن والتشهد وفي ذلك دليل أن النهي عن كتب ما سوى القرآن الكريم إنما كان على الوجه الذي بيناه من أن يضاهي بكتاب الله تعالى غيره وان يشتغل عن القرآن بسواه فلما أمن ذلك ودعت الحاجة إلى كتب العلم لم يكره كتبه كما لم تكره الصحابة (رضي الله عنهم) كتب التشهد ولا فرق بين التشهد وبين غيره من العلوم في أن الجميع ليس بقرآن ولن يكون (٦٨) وكذلك كانوا يتلقون العلم بعضهم عن بعض ويحفظونه حفظاً هذا لطهارة القلوب من الريب وفراغها من أسباب الدنيا وصفائها من الهوى وعلو الهمة وقوة العزيمة وحسن النية. (٦٩)

وعن حذيفة بن اليمان (رضي الله عنه) قال: كنا عند عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقال: أيكم يحفظ قول رسول الله (ﷺ) في الفتنة فقلت: أنا أحفظه كما قاله قال إنك لجري فهاه فقلت: فتنة الرجل في أهله وماله وولده وجاره تكفرها الصلاة والصدقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: ليس عن هذا أسألك ولكن عن التي تموج كموج البحر، فقلت: لا تخف يا أمير المؤمنين فإن بينك وبينها باباً مغلقاً قال فيكسر الباب أو يفتح قال: قلت بل يكسر فقال عمر: إذا لا يغلق أبداً قلت أجل قال: قلنا فهل يعلم عمر من الباب قال نعم كما يعلم أن دون غد ليلة وذلك أني حدثته حديثاً ليس بالأغاليط. (٧٠)

عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) قال: جلست مع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقال لي يا بن عباس هل سمعت عن رسول الله (ﷺ) شيئاً أمر به المرء المسلم إذا سها في صلاته

كيف يصنع قال فقلت لا والله أو ما سمعت أنت يا أمير المؤمنين من رسول الله (ﷺ) في ذلك شيئاً قال: فقال لا والله فبينما نحن في ذلك أتى عبد الرحمن بن عوف (رضي الله عنه) فقال: فيما أنتما، قال: فقال له عمر (رضي الله عنه) سألته فأخبره عما سأله فقال له عبد الرحمن لكني قد سمعت رسول الله (ﷺ) يأمر في ذلك فقال له عمر فأنت عندنا عدل فماذا سمعت من رسول الله (ﷺ) قال: فقال عبد الرحمن سمعت رسول الله (ﷺ) يقول إذا سها أحدكم في صلاته حتى لا يدري أ زاد أم نقص فإن كان شك في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة وإذا شك في الثنتين أو الثلاثة فليجعلها ثنتين وإذا شك في الثلاث والأربع فليجعلها ثلاثاً حتى يكون الوهم في الزيادة ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل أن يسلم ثم يسلم. (٧١)

وفي ذلك المعنى يقول عبد الله بن عباس: تذاكرت وعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الصلاة قال فمر بنا عبد الرحمن بن عوف (رضي الله عنه) فقال ألا أحدثكم بحديث سمعته من رسول الله (ﷺ) يقول فأشهد بشهادة الله لسمعت رسول الله (ﷺ) يقول: "إذا صلى أحدكم فكان في الشك من النقصان في صلاته فليصل حتى يكون في الشك من الزيادة". (٧٢)

وعندما كان أبي هريرة (رضي الله عنه) يسال عن مبلغ حفظه عن الرسول (ﷺ) يقول: "إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة ولولا آيتان في كتاب الله ما حدثت حديثاً ثم يتلو ﴿ ١٥٨ ﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿ ١٥٩ ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿ ١٦٠ ﴾". (٧٣) إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق وإن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم وإن أبا هريرة كان يلزم رسول الله (ﷺ) بشبع بطنه ويحضر ما لا يحضرون ويحفظ ما لا يحفظون. (٧٤)

ولأهمية المذاكرة في تلقي العلم فقد أوصى بها الصحابة (رضي الله عنهم) فعن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: "تزاوروا وتدارسوا الحديث، فإنكم إن لم تفعلوا يدرس" (٧٥) وعن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قال: "تذاكروا فإن الحديث يذكر بعضه بعضاً"، وعن عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) قال: "إذا سمعتم مني حديثاً فتذاكروه بينكم" (٧٦)

عباس (رضي الله عنه) قال: "تذاكر العلم بعض ليلة أحب إلي من إحيائها".^(٨٥)

وقيل لأحمد بن حنبل: مَنْ قَالَ: تَذَاكَرُ الْعِلْمِ بَعْضُ لَيْلَةٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِحْيَائِهَا^(٨٦) وَقَالَ عَلِي تَذَاكَرُ وَكَيْعُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ لَيْلَةٍ فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ فَلَمْ يَزَالَا حَتَّى أَذِنَ الْمُؤَذِّنُ أَذَانَ الصُّبْحِ.^(٨٧)

وعن الليث بن سعد قال: تَذَاكَرَ مَعَ ابْنِ شَهَابٍ لَيْلَةً بَعْدَ الْعِشَاءِ حَدِيثًا وَهُوَ جَالِسٌ مُتَوَضِّئًا قَالَ فَمَا زَالَ ذَلِكَ مَجْلِسَهُ حَتَّى أَصْبَحَ^(٨٨) يَقُولُ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ بْنِ شَقِيقٍ، يَقُولُ: "كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي الْمَسْجِدِ فِي لَيْلَةٍ شَتْوِيَّةٍ بَارِدَةٍ فَقَمْنَا لِنُخْرِجَ فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ بَابِ الْمَسْجِدِ ذَاكَرَنِي بِحَدِيثٍ أَوْ ذَاكَرْتُهُ بِحَدِيثٍ، فَمَا زَالَ يَذَاكَرَنِي وَأَذَاكَرُهُ حَتَّى جَاءَ الْمُؤَذِّنُ فَأَذَنَ لَصَلَاةِ الصُّبْحِ.^(٨٩)

٥/٢- مجالس الإملاء والكتابة

مجالس الإملاء وهي من أهم الطرق المعتمدة في توثيق الحديث ونقله وحفظه، والإملاء: مصدر أَمْلَى يَمْلِي، واستملى فلان: إذا سأل غيره الإملاء^(٩٠) والإملاء: أن يجلس صاحب العلم وحوله الطلبة معهم المحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله عليه من العلم، ويكتبه الطلبة فيصير ما كتب مادة الدرس^(٩١) ويعد الإملاء أعلى مراتب التعليم، حيث يملئ العلم في المجلس الذي يعقد له في الجامع أو المدرسة أو غيرها على طلبة العلم ما توصل إليه في بحوثه وتحرياته فتكتب عنه.

وهذا الأسلوب هو الأكثر شيوعاً من غيره،^(٩٢) حيث يقوم العلم بإلقاء الدرس في موضوع معين ويتسلسل به حتى نهايته مع إدراكه لفهم للمتعلم له واستيعابه على أن يكون متأنياً في إلقائه، فلا يسرد الكلام سرداً، بل يتمهل ليفكر فيه هو وسامعوه ليتمكن من إدراكه^(٩٣) لذا وجب أن تكون المادة المعطاة مناسبة لفهم المتعلم خالية من التعقيد والإطالة حتى يسهل فهمها^(٩٤) ثم يبدأ بطرح المسائل ويبدأ بتوضيحها بالأمثلة شيئاً فشيئاً حتى تقرب من الأذهان، وهو في كل ذلك حسن العبارة فصيح الكلام^(٩٥).

عن عطاء قال: "كنا نكون عند جابر بن عبد الله رضي الله عنهما فيحدثنا، فإذا خرجنا من عنده تذاكرنا حديثه".^(٧٧)

عن إبراهيم، أن علقمة، قال: قدمت الشام فأخبر أبو الدرداء، فأتانا، فقال: أيكم يقرأ علي قراءة ابن أم عبد؟ قال: قلنا: كلنا نقرأ، قال: أيكم أقرأ؟ قال: فأشار أصحابي إلي، قال أبو الدرداء: أحفظت؟ قلت: نعم، قال: كيف كان يقرأ: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (١)﴾^(٧٨)؟ قلت: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَالذِّكْرُ وَالْأُنْثَى﴾، فقال: أنت حفظتها من عبد الله؟ قال: قلت: نعم، قال: وأنا والذي لا إله غيره هكذا سمعتها من رسول الله (ﷺ) وهؤلاء يريدون والله لا أتابعهم أبداً.^(٧٩)

وقد وجه الصحابة طلبة العلم على المذاكرة عن عبد الله بن عباس قال: "تذاكروا هذا الحديث لا ينفلت منكم فإنه ليس مثَلُ الْقُرْآنِ مجموع محفوظ وإنكم إن لم تذاكروا هذا الحديث ينفلت منكم ولا يقولن أحدكم حدثت أمس فلا أحدث اليوم، بل حدث أمس ولتحدث اليوم ولتحدث غداً".^(٨٠)

وكان الصحابة (رضي الله عنهم) إن لم يجد من يذاكره ذاكر نفسه بنفسه، وكرر معنى ما سمعه ولفظه على قلبه، فإن تكرر المعنى على القلب كتكرار اللفظ على اللسان سواء بسواء^(٨١) وروي عن الزهري أنه كان يرجع إلى منزله وقد سمع حديثاً كثيراً فيعيده على جارية له من أوله إلى آخره كما سمعه ويقول لها إنما أردت أن أحفظه وكان غيره يعيده على صبيان المكتب ليحفظه وقال الأوزاعي عن الزهري آفة العلم النسيان وقلة المذاكرة وعن محمد بن كعب مرسل ما تجالس قوم فلم ينصت بعضهم لبعض إلا نزع الله من ذلك المجلس البركة.^(٨٢)

وقد تنبه السلف الصالح إلى أفضل الأوقات المناسبة للمذاكرة فيذكر الخطيب: "وأفضل المذاكرة مذاكرة الليل، وكان جماعة من السلف يبدؤون في المذاكرة من العشاء، فربما لم يقوموا حتى يسمعون أذان الصبح"^(٨٣) ويذكر أبو هريرة (رضي الله عنه): "جزأت الليل ثلاثة أجزاء: ثلثاً أصلي، وثلثاً أنام، وثلثاً أذاكر فيه حديث رسول الله (ﷺ) وقال عبد الله بن المعتز "من أكثر مذاكرة العلماء لم ينس ما علم، واستفاد ما لم يعلم"^(٨٤) وعن عبد الله بن

أن يحفظ نفسه منه إلا ما كان خاصا لرسول الله (ﷺ) لقوله تعالى: ﴿سُنْفُرُكَ فَلَا تَسْأَلْ﴾^(١٠١) إلا ما شاء الله^(١٠٢) لذا أبيح لهم الكتابة وكان الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث فكرها فريق وأباحها فريق ثاني: فالحجة للفريق الأول، ما روى أبو سعيد الخدري (رضي الله عنه) أن النبي (ﷺ) قال: "لا تكتبوا عني شيئا إلا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحاه"^(١٠٣) والحجة للفريق الثاني حديث أبي شاه اليميني في التماسه من رسول الله (ﷺ) أن يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة.^(١٠٤)

ويمكن تبين بعض الأدلة على الإذن بالكتابة من قبل الرسول محمد (ﷺ) وقد تمثل هذا الإذن النبوي في مجموعة من الأدلة نوجز بعضها فيما يلي: لما فتح الله تعالى مكة للمسلمين خطب النبي (ﷺ)، فقام رجل من أهل اليمن اسمه أبو شاه، وقال: "يا رسول الله، اكتبوا لي، فقال النبي (ﷺ): اكتبوا لأبي شاه، فدل ذلك على صريح إذنه بالكتابة".^(١٠٥)

وعن عبد الله بن عمرو (رضي الله عنه)، قال: "كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (ﷺ) أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله (ﷺ)، ورسول الله (ﷺ) بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله (ﷺ)، فقال (ﷺ): (اكتب، فولاذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق؛ وأشار بيده إلى فيه)."^(١٠٦)

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: "كان رجل من الأنصار يجلس إلى النبي (ﷺ)، فيسمع من النبي (ﷺ) الحديث فيعجبه ولا يحفظه، فشكا ذلك إلى النبي (ﷺ) فقال: يا رسول الله (ﷺ) إني أسمع منك الحديث فيعجبني ولا أحفظه، فقال رسول الله (ﷺ): (استعن بيمينك، وأوماً بيده للخط) بمعنى اكتب عني"^(١٠٧) وعن أبو هريرة، يقول: "ما كان أحد أكثر حديثاً مني عن رسول الله (ﷺ) إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب وكنت لا أكتب"^(١٠٨) وما ذلك إلا اعتراف منه على أهمية الكتابة لحفظ الحديث وما يتواتر عن الرسول محمد (ﷺ).

رغم كل ذلك ظل النهي عن الكتابة لاسيما الحديث فعندما هم عمر بن الخطاب رضي الله عنه بكتابة الحديث واستشار أصحاب الرسول (ﷺ)، فأشاروا عليه،

وعلو هذه الطريقة جاءت من انتباه وتركيز العالم والمتعلم، فالعالم في تحديثه وإملائه، والمتعلم في كتابتهم ومتابعتهم، وهم أبعد ما يكونون عن الغفلة، وأقرب إلى التحقيق، ناهيك عن مقابلة المكتوب بعد انقضاء المجلس أو الدرس^(٩٦) وهم الطرق المعتمدة في توثيق الحديث ونقله ولقد اتخذوا الصحابة رضوان الله عليهم مجالس التحديث من أجل رواية الحديث وتعليمه ونشره عن سليم بن عامر قال: كنا نجلس إلى أبي أمامه الباهلي (رضي الله عنه) فيحدثنا حديثاً كثيراً عن رسول الله (ﷺ) فإذا سكت قال عقلتم بلغوا كما بلغناكم".^(٩٧)

وفي هذا المعنى يقول الحافظ السلفي (ت ٥٧٦هـ/١١٨٠م):

وَاطْلُبْ عَلَى كِتَابِ الْأَمَالِيِّ جَاهِدًا
مَنْ أَلْسَنَ الْحَفَاطِ وَالْفَضْلَاءِ
فَأَجَلُ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ بِأَسْرَها
مَا يَكْتُبُ الْإِنْسَانُ فِي الْإِمْلَاءِ^(٩٨)

أما الكتابة والتدوين، فقد اتبعت هذه الطريقة في تدريس العلوم الدينية كالحديث والتفسير وكانت من قبل واسطة مهمة لحفظ القرآن الكريم وكتابته ومن بعد ذلك جمعه في مصحف واحد^(٩٩) وقد يظن بعضهم أن ذلك الكلام وغيره يتعارض مع قوله صلى الله عليه وسلم: عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله (ﷺ): (لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ فَمَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ)^(١٠٠) فإن ذلك الحديث كما أوضحنا كان في بداية تدوين القرآن الكريم فأراد رسول الله (ﷺ) ألا ينشغل الصحابة (رضي الله عنهم) بشيء غير القرآن الكريم، ومن هنا نهى في بدء الإسلام عن كتابة أي شيء غير القرآن الكريم، وكان ذلك لعدة أسباب منها: عدم اختلاط كلام النبي (ﷺ) بالقرآن الكريم، وعدم ركون المسلمين إلى الكتابة وترك الحفظ، وغير ذلك من الأسباب كما اشرنا من قبل، و لما زالت تلك الأسباب أذن النبي (ﷺ) بعد ذلك في كتابة الحديث لمن أراد من المسلمين.

ويذكر السرخسي (١٠٩٠هـ/١٠٩٦م) ما جاء في الحديث قيدوا العلم بالكتاب لانهم كانوا يأخذون أي الصحابة (رضي الله عنهم) العلم حفظاً ثم أبيح لهم الكتابة لما حدث بهم من الكسل ولأن النسيان مركب في الإنسان لا يمكنه

عَمْرَةَ بنت عبد الرحمن الأنصارية (ت. ٩٨هـ/)، وقد نشأت في حجر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. (١١٣) وقد شارك العلماء في تلك الخدمة مشاركة فعالة، فقام الزهري بجمع السنن بأمر من عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه)، وقد وصلت تلك الصحف التي جمعها ابن شهاب لعمر بن عبد العزيز. قال ابن شهاب: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا" (١١٤) ولكن لم يكتب لعمر بن عبد العزيز رؤية ثمار دعوته تلك كاملة فقد توفي قبل إتمام ذلك الأمر. واتخذ الصحابة (رضي الله عنهم) مجالسهم واسطة لنقل العلم والمعرفة ورواية الحديث ونشره وتعليمه بين الناس عن أبو الخطاب معروف الخياط قال: "رأيت واثلة بن الأسقع يمل على الناس الأحاديث (مسجد دمشق) وهم يكتبونها بين يديه". (١١٥)

أما التلقين فهي من الفعل لقن: اللقن: مصدر لقن الشيء يلقنه لقنا، وتلقنه: فهمه، ولقنه إياه: فهمه، وتلقنته: أخذته لقانية، وقد لقنني فلان كلاما تلقينا أي فهمني منه ما لم أفهم، والتلقين: كالتفهم. وغلام لقن: سريع الفهم (١١٦) فقد استخدمه الرسول (ﷺ) في تعليم أصحابه وتفهمهم أمر دينهم وكذلك اخذه الصحابة رضوان الله عليهم وصار وسيلة لهم في نقل المعرفة إلى بقية الصحابة وتبع ذلك التابعين وتابعي التابعين وهكذا.

ثالثاً: اماكن التعليم وأدواته في عهد الصحابة

من الطبيعي في ما عرفناه من اهتمام القرآن الكريم، والرسول محمد (ﷺ) بأمر التعليم أن يتوافر للمتعلمين علي يد الرسول محمد (ﷺ) مكان يتلقون فيه علومهم القرآنية، وكانت بداية قبل إنشاء المساجد يتم التعليم بمنزله بمكة والمدينة حيث يجلس الرسول محمد (ﷺ)، ويلتفت حوله الصحابة (رضي الله عنهم) ليعلمهم ويزكيهم، وهنا لابد من الذكر ان منزل الرسول (ﷺ) لم يكن يجتمع به الاعداد الكبيرة التي كانت تجتمع في دار الارقم ابن ابي الارقم، فالذين كانوا يلتقون بالرسول (ﷺ) كانت لقائهم بالرسول (ﷺ) فردية للاستفهام او السؤال في مسألة خاصة ونحو ذلك.

فطفق يستخير الله في ذلك مدة ثم عدل عن ذلك، روى البيهقي في المدخل عن عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، فاستشار في ذلك أصحاب الرسول (ﷺ)، فأشاروا عليه أن يكتبها فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له وقال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكتبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً (١١٩) واستمر ذلك المنع قائماً حتى كثرت السنن وخيف عليها أن تضيع من البعض فكان الإذن بالكتابة واستمر حال السنة على هذا حتى انتشر الإسلام، واتسعت الفتوحات وتفرق الصحابة في الأقطار ومات الكثير منهم، فدعت الحاجة إلى تدوين الحديث النبوي (١٢٠).

ولم يعد أحد ينكر كتابة الحديث في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني، وعليه فقد نشطت الحركة العلمية وازداد التدوين والقراءة على العلماء، ولكن ذلك كان بشكل فردي، ومع كثرة الكتابة في ذلك العصر إلا أنه قد ظهرت أمور أقلق العلماء واستنفرت همتهم للحفاظ على الحديث الشريف، فمن تلك الأمور المستجدة، ظهور الوضع بسبب الخلافات السياسية أو المذهبية، حتى إنه ظهرت أحاديث وروايات أنكرها كثير من المتخصصين في الحديث، أمثال محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت. ١٢٤هـ/٧٤١م) حيث يقول: "لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابته" (١٢١) وعلى أثر ذلك اتجه العلماء إلى وضع علم يحفظ الرواية من التحريف أو الكذب، فاهتموا بتمييز الرجال، والحكم عليهم، فكانت تلك بذور علم يسمى علم الجرح والتعديل وخشية ذهاب العلم بموت العلماء الحاملين لحديث رسول الله (ﷺ)، وبذلك يضيع ميراث النبوة.

وتلك الأمور دفعت العلماء إلى خدمة السنة وكتابتها، حتى إن أولياء الأمر اتجهوا إلى تدوين السنة، فحمل الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز لواء ذلك الاتجاه، فكتب إلى عامله على المدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (١١٧هـ/٧٣٥م) قال: "اكتب إلي بما ثبت عندك من الحديث عن رسول الله (ﷺ)، فإني خشيت دروس العلم وذهابه" (١٢٢) وأمره في موطن آخر بجمع رواية

الألواح التي أعطاه الله موسى ألواحاً مجاز بالصورة لأن الألواح التي أعطىها موسى كانت من حجارة، كما في التوراة في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر الخروج، فتسميتها الألواح لأنها على صورة الألواح، والذي بالإصحاح الرابع والثلاثين أن اللوحين كتبت فيهما الوصايا العشر التي ابتدأت بها شريعة موسى، وكنا لوحين، كما في التوراة، فإطلاق الجمع عليها هنا إما من باب إطلاق صيغة الجمع على المثنى بناءً على أن أقل الجمع اثنان، وإما لأنهما كانا مكتوبين على كلا وجهيهما، كما يقتضيه الإصحاح الثاني والثلاثون من سفر الخروج، فكانا بمنزلة أربعة ألواح، وأسندت الكتابة إلى الله تعالى لأنها كانت مكتوبة نقشاً في الحجر من غير فعل إنسان بل بمحض قدرة الله تعالى، كما يفهم من الإصحاح الثاني والثلاثين، كما أسند الكلام إلى الله في قوله: قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ (١٤٤) وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ (١٤٥). (١٢٨)

وكان يجلبون من سمرقند الكاغد والجلود قال قتيبة بن مسلم، لما أشرف على سمرقند لأصحابه: شبهوها، فلم يأتوا فيها بشيء، فقال: كأنها السماء في الخضرة، وكأن قصورها النجوم الزاهرة، وكأن أنهارها المجرة. فاستحسنوا هذا التشبيه ومن خصائصها: الكواغد التي عطلت قراطيس مصر، والجلود التي كان الأوائل يكتبون عليها، لأنها أحسن وأنعم وأرق وأرق ولا تكون إلا بها وبالصين. (١٢٩)

وحين نزل القرآن الكريم على رسول الله (ﷺ)، أمر كاتب الوحي أن يكتبوا فيما تيسر لهم من كتف العظم ولوح وجلد وعسيب (١٣٠) ولخفة (١٣١) وغيرها (١٣٢) وذكر الزهري: "قبض رسول الله (ﷺ) والقرآن في العصب والقضم" (١٣٣) وذكر أن زيد بن ثابت (ت. ٤٥هـ/٦٦٥م) (١٣٤) أنه حين أراد جمع القرآن الكريم قال: "فتتبعت القرآن أجمعه من العصب واللخاف وصدور الرجال" وفي رواية أخرى: من العصب والرقاع والاضلاع وغيرها. (١٣٥)

أما التعليم بشكله الاوضح كان بدايته فيما يذكره المؤرخون في دار الأرقم حيث اعتبر داره الموضع الأول المخصص لقراءة القرآن الكريم وتدارسه ونشر التعليم والسنة والقرارات وغيرها من شخص الرسول (ﷺ) إلى الصحابة (رضي الله عنه)، فقد كان محمد (ﷺ) يجتمع في تلك الدار بالذين آمنوا بدعوته، يعلمهم القرآن الكريم وتعاليم الاسلام، حتى عرفت تلك الدار بدار الإسلام الأولى. (١٣٦)

رابعاً: وسائل الكتابة وأدواتها عند الصحابة

كما أن القرآن الكريم احتوى ذكراً لأدوات الكتابة المستخدمة في عملية التعليم فالإشارة إلى القلم وهو أداة الكتابة وبه يتم حفظ العلم في الصحائف (١٣٨) كما أشاد الله به بقوله: (علم بالقلم) حيث إن الله تعالى قد علم به وهذا أعلى مراتب الشرف مع انه سبحانه وتعالى قادر على التعليم بدون القلم (١٣٩) كما أقسم به في القرآن الكريم، حيث قال: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (١٤٠) وذكر القرآن الكريم القراطيس، قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ﴾ (١٤١) وقوله تعالى: ﴿تَجْعَلُونَهُ قِرَاطِيسٍ﴾ (١٤٢) كما أشار إلى الألواح، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (١٤٣) وهي مؤشرات على أهمية أدوات الكتابة والتعليم ما ذكره عبدالله بن عباس حين ذكر أهمية تقييد العلم بالكتابة قال: "قيدوا العلم بالكتاب من يشتري مني علماً بدرهم" (١٤٤) وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: "ما من أصحاب النبي (ﷺ) أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبدالله بن عمرو؛ فإنه كان يكتب الحديث، ولا أكتب". (١٤٥)

واستخدم الصحابة وسائل عدة وأدوات عدة لحفظ العلم ونقله ويأتي في مقدمة تلك الوسائل المستخدمة وكانوا يكتبون على الألواح والأكتاف (١٤٦) يذكر أنه يكتب على لوح ماعز (١٤٧) والألواح جمع لَوْحَ بفتح اللام، وهو قطعة مربعة من الخشب، وكانوا يكتبون على الألواح، أو لأنها ألواح معهودة للمسلمين الذين سيقى إليهم تفاصيل القصة (وإن كان سوق مجمل القصة لتهديد المشركين بأن يحل بهم ما حصل بالمكذبين بموسى)، وتسمية

الإحالات المرجعية:

- (١) النحل: ٤٣-٤٥.
- (٢) آل عمران: ١٦٣، ١٦٤.
- (٣) البقرة: ١٥١، ١٥٢.
- (٤) المائدة: ٦٧، ٦٨.
- (٥) البقرة: ١٥١، ١٥٢.
- (٦) المائدة: ٩٩، ١٠٠.
- (٧) الفتح: ٢٩.
- (٨) ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني (ت ٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط٢، دار الفكر، (دمشق: ١٤٠٦م)، ١١١، ١١٢/١.
- (٩) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، (بيروت: ١٩٩٢)، ٧، ٦/١.
- (١٠) الأحزاب: ٢١.
- (١١) البخاري، محمد بن إبراهيم بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير، (بيروت: ١٩٨٧م)، ٢٢٦/١، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي التميمي (ت ٢٥٥هـ/٨٦٨م)، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، (بيروت: ١٤٠٧م)، ٧٩٦/٢.
- (١٢) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ/٨٧٤م)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ﷺ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الجيل، (بيروت: ١٣٣٤م)، ٧٩/٤، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط٢، مؤسسة الرسالة، (بيروت: ١٩٩٩م)، ٣١٢/٢.
- (١٣) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٤٦٨/١٢.
- (١٤) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت ٤٨٩هـ/١٠٩٥م)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٩٧م)، ٣/١.
- (١٥) القرطبي، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال البكري (ت ٥٤٩هـ/١٠٥٧م)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط٢، مكتبة الرشد، (الرياض: ٢٠٠٣م)، ٣٤٥/١.
- (١٦) الأزهر، أبو منصور محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ/٩٨٠م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: ٢٠٠١م)، ٢٨٧/٢.
- (١٧) البقرة: ١٨١.
- (١٨) سبأ: ٥١، ٥٠.
- (١٩) التوبة: ٦.
- (٢٠) الجاثية: ٨، ٧.

ويذكر البيروني (ت. ٤٤٠هـ/١٠٤٨م) "إن اللسان مترجم للسامع عما يريده القائل فلذلك كذلك كانوا في أوائل الاسلام يكتبون على الادم كعهد الخبيرين من اليهود وككتاب النبي (ﷺ) إلى كسرى وكما كتبت مصاحف القرآن في جلود الظباء".^(١٣٦)

خاتمة

تناولنا في هذه الدراسة الأساليب والمناهج والوسائل التربوية التي اتبعها الصحابة (رضي الله عنهم) في تلقي الحديث والسنة النبوية الشريفة عن الرسول محمد (ﷺ). ومن دراستنا تبين ما يلي:

- كان من واجبات الرسول (ﷺ) التبليغ ونشر التعاليم الربانية المنزلة اليه وهذا ما اكدته الآيات الكريمة من خلال حث الرسول (ﷺ) على نشر القرآن الكريم وتفسيره وايضاح ما به من التعاليم للمسلمين.
- كان الرسول (ﷺ) يتولى أمر نقل التعاليم الإسلامية وتعليمها للناس حيث كان يتلو القرآن الكريم على صحابته، ويعلمه تفسيره وكان الصحابة شديداً الحرص على المواظبة والحضور اليه والاستماع.
- استخدم الصحابة العديد من الوسائل والأساليب في حفظ ونقل التعاليم التي اخذوها عن الرسول محمد (ﷺ) منها السماع ومنها الحفظ ومنها الكتابة بأدوات البسيطة التي كانت متوافرة في تلك الفترة.

- (٢١) الأزهرى، تهذيب اللغة، ٢/٢٨٧.
- (٢٢) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ٥/٤؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ/٨٨٨م)، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (صيدا: د. ت)، ٣/٣٢١.
- (٢٣) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ١/٣٧؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ٣٤/٢٤، ٢٨؛ النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر**، ٤/٩٠؛ النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م)، **السنن الكبرى**، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط ١، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٩١م)، ٢/٤٤٢.
- (٢٤) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ٢١/٦٠؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوار السلمي (ت ٢٧٦هـ/٨٩٢م)، **سنن الترمذي**، تحقيق: محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: ١٩٩٣م)، ٥/٣٤.
- (٢٥) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ١٦/٢٩٣، ٣٥١؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ/٨٨٨م)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، (بيروت: ١٩٩٤)، ١/٩٧.
- (٢٦) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٥٤٠هـ/١١٤٠م)، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق: السيد معظم حسين، ط ١، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٧٧م)، ١/١٤١.
- (٢٧) المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري البرهانفوري (ت ٩٧٥هـ/١٥٦٧م)، **كنز العمال في سنن الأئوال والأفعال**، المحقق: بكرى حياني - صفوة السقا، ط ٥، مؤسسة الرسالة، (مصر: ١٩٨١م)، ١/٢٩٦.
- (٢٨) **التوبة: ١٢٢**.
- (٢٩) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، مكتبة العلوم والحكم، (الموصل: ١٩٨٣)، ١٧/٣٣٦.
- (٣٠) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ١/١٤١.
- (٣١) ابن سعد، محمد بن عبد الله، (ت. ٢٣٠هـ/٨٤٤م)، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، (بيروت: ١٩٦٠م)، ٨/١٨٢؛ البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ١/٤٦.
- (٣٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر، (مصر: ٢٠٠٣م)، ٧/٥٩٤.
- (٣٣) ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، (ت ٢٥٤هـ/٩٦٥م)، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ/١٣٣٨م)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، ط ١، مؤسسة الرسالة، (بيروت: ١٩٨٨م)، ١/١٦٢، ١/١٦١.
- (٣٤) البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، (ت ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، **صحيح البخاري**، دار الفكر، (بيروت: ١٩٩٦)، ٣/١٣٤٣؛ ابن حنبل، **مسند أحمد**، ١٨/١٥٢، ٨.
- (٣٥) **النحل، الآية: ٤٣**.
- (٣٦) مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م)، **موطأ الإمام مالك**، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي، (بيروت: ١٩٨٥م)، ٢/٩٩؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ١٤/٧٨.
- (٣٧) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ١/٤٧.
- (٣٨) مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، ١/٣٢؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ١٩/٤٤١.
- (٣٩) **لقمان: ٣٣، ٣٤**.
- (٤٠) مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، ١/٣٠.
- (٤١) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٤م)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: د. ت)، ٢/٧٠؛ مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، ٣/١٥٠.
- (٤٢) ابن الحاج، محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي (ت. ٧٣٧هـ/١٣٣٦م)، **المدخل**، دار الفكر، (بيروت: ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ٢/٨٤، ٨٥.
- (٤٣) الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ١/١٤١.
- (٤٤) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، **الفقيه والمتفقه**، صححه: إسماعيل الأنصاري، ط ٢، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٧٥)، ٢/٦١.
- (٤٥) الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مطبعة السعادة، (مصر: ١٩٧٤م)، ١/٦٨.
- (٤٦) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ١/٧٦؛ ابن عبد البر، يوسف النمرى (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٣٩٨)، ١/٣٨٢.
- (٤٧) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ١/١١٥.
- (٤٨) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، **إحياء علوم الدين**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (القاهرة: ١٩٥٧)، ١/٧٧؛ اليعقوبي، عياض بن موسى، **الالمام إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق: أحمد صقر، دار التراث، (القاهرة: ١٩٩٧)، ١/٤٨.
- (٤٩) النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م)، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، مكتب المطبوعات الإسلامية، (حلب: ١٩٨٦م)، ١/٢١٢.
- (٥٠) أبو داود، **سنن أبي داود**، ١/٨٥؛ ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ١/٣٧٥.
- (٥١) الدارمي، **مسند الدارمي** (سنن الدارمي)، ١/٤٦٧.
- (٥٢) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، **فضائل الصحابة**، المحقق: د. وصي الله محمد عباس، ط ١، مؤسسة الرسالة، (بيروت: ١٩٨٣م)، ٢/٩٧.
- (٥٣) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان، ط ١، مكتبة المعارف، (الرياض: ١٤٠٣هـ)، ١/١٥٩.
- (٥٤) ابن مفلح، شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي (ت ٧٦٣هـ/١٣٦٢م)، **التداب الشرعية والمنح المرعية**، ط ١، دار ابن حزم للطباعة والنشر، (بيروت: ٢٠٠٥م)، ٢/١١٩.
- (٥٥) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ٢/٦٣.
- (٥٦) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ٢/٦٤.
- (٥٧) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ٢/٦٥.
- (٥٨) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ٢/٦٦.

- (٨٥) الأزدي، معمر بن راشد (ت ٧٦٨/هـ)، **الجامع**، تحقيق: حبيب الأعظمي، الطبعة: الثانية (منشور كملحق بكتاب المصنف للصنعاني)، المكتب الإسلامي، (بيروت: ٢٠١٤)، ٢٥٣/١١.
- (٨٦) الكوسج، أبو يعقوب إسحاق بن منصور بن بهرام الكوسج التميمي المروزي (ت ٢٥١٥/هـ)، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه**، تحقيق: خالد بن محمود الرباط وآخرون، ط ١، دار الهجرة، (الرياض: ٢٠٠٤)، ٢٠٢/٢.
- (٨٧) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ٢٧٤/٢.
- (٨٨) الدارمي، **سنن الدارمي**، ١٥٧/١.
- (٨٩) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ٢٧٦/٢.
- (٩٠) عبه جي، حسن محمد، (مجلس من أمالي أبي العباس منير بن أحمد الخشاب)، **مجلة الأحمديّة**، دار البحوث للدراسات الإسلامية، (دبي: ٢٠٠٦)، العدد الثاني والعشرون، ص ٢٤٣.
- (٩١) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت ١٧٦١/هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مكتبة المثنى، (بغداد: ١٩٤١م)، ١٦١/١.
- (٩٢) رؤوف، عماد عبد السلام، "ملاحم من نظم مدارس العراق أبان العصر العباسي"، بحث في ندوة دراسات في مكانة الأستاذ في التراث، مركز أحياء التراث العلمي العربي، (جامعة بغداد: ١٩٨٩)، ص ١١٢.
- (٩٣) ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله، (ت ٧٣٣/هـ)، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، ط ١، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٣٤٥هـ)، ص ٣٩.
- (٩٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٥٧/١؛ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١/هـ)، **معيد النعم ومبيد النقم**، ط ٢، دار الحديث للطباعة، (بيروت: ١٩٨٥)، ص ١٠.
- (٩٥) رؤوف، عماد عبد السلام، **مدارس بغداد في العصر العباسي**، مطبعة دار البصري، (بغداد: ١٩٦٦)، ص ٢٢؛ ملاحم من نظم مدارس العراق، ص ١١٢.
- (٩٦) عبه جي، **مجلس من أمالي أبي العباس**، ص ٢٤٣.
- (٩٧) الطبراني، **المعجم الكبير**، ١٦٠/٨؛ ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧/هـ)، **الالتحاد والمثاني**، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، ط ١، دار الراية، (الرياض: ١٩٩١م)، ٤٤٣/٢.
- (٩٨) السمعاني، أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت ١١٦٧/هـ)، **أدب الإملاء والاستملاء**، تحقيق: ماكسد فايد فايلر، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٨١)، ص ١٢.
- (٩٩) رؤوف، عماد، **ملاحم من نظم مدارس العراق**، ص ١١٣.
- (١٠٠) مسلم، **صحيح مسلم**، ٢٢٩٨/٤؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ٢١/٣.
- (١٠١) **الأعلى**: ٦.
- (١٠٢) عبد العزيز البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت ١٣٢٩/هـ)، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٩٧م)، ٧٤/٣.
- (١٠٣) مسلم، **صحيح مسلم**، ٢٢٩٨/٤؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، ٢١/٣.
- (٥٩) ابن مفلح، **التدابير الشرعية**، ١١٩/٢.
- (٦٠) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد الأموي (ت. ٤٤٤/هـ)، **البيان في عدّ آي القرآن**، تحقيق: غانم قدوري الحمد، ط ١، مركز المخطوطات والتراث، (الكويت: ١٩٩٤م)، ٥٦/١.
- (٦١) ابن الحاج، **المدخل**، ٦٢/١.
- (٦٢) ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ١١/٣.
- (٦٣) البخاري، **صحيح**، ١٩٢٩/٤.
- (٦٤) مسلم، **صحيح**، ١٤٩/٧؛ ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ١١/٣؛ الداني، **البيان في عدّ آي القرآن**، ٣٣/١؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت ٧٤٨/هـ)، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٩٧م)، ٥٦/١.
- (٦٥) الامام مالك، **الموطأ**، ٣/١.
- (٦٦) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ٢٣٦/١؛ الزهراني، محمد بن مطر بن عثمان آل مطر، **من هدي السلف في طلب العلم**، ط ٢، دار طبية، (الرياض: ٢٠٠١م)، ص ٦٨.
- (٦٧) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣/هـ)، **تقييد العلم**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط ١، دار إحياء السنة، (بيروت: ١٩٧٦)، ٥٧/١.
- (٦٨) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم للخطيب البغدادي**، ٩٣/١.
- (٦٩) أبي طالب المكي، **قوت القلوب**، ٢٧٣/١.
- (٧٠) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ١٩٦/١؛ البخاري، **صحيح البخاري**، ١٣١٤/٣؛ النسائي، **السنن الكبرى**، ١٤٤/١.
- (٧١) الترمذي، **سنن الترمذي**، ٢٤٥/٢؛ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد البغدادي (ت ٧٩٦/هـ)، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تحقيق: طارق بن عوض الله، ط ٢، دار ابن الجوزي، (السعودية/ الدمام: ١٤٢٢هـ)، ٥٠/٦.
- (٧٢) أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلية (ت. ٩١٩/هـ)، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، ط ١، دار المأمون للتراث، (دمشق: ١٩٨٤م)، ١٦٣/٢.
- (٧٣) **البقرة**: ١٥٨ - ١٦٠.
- (٧٤) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ٥٥/١؛ النسائي، **السنن الكبرى**، ٣٥٣.
- (٧٥) ابن أبي شيبة الكوفي، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥/هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١، مكتبة الرشد، (الرياض: ١٤٠٩/هـ)، ٢٨٥/٥؛ الدارمي، **سنن الدارمي**، ١٠٨؛ ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ١٠٨، ١٠١/١.
- (٧٦) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي**، ٢٣٧/١؛ تقييد العلم، ٣٧/١.
- (٧٧) الزهراني، **من هدي السلف**، ص ٦٧.
- (٧٨) **الليل**: ١ - ١٤.
- (٧٩) ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ٢٣٧/١٤.
- (٨٠) الدارمي، **سنن الدارمي**، ١٥٥/١.
- (٨١) الزهراني، **من هدي السلف في طلب العلم**، ص ٦٦.
- (٨٢) ابن مفلح، **التدابير الشرعية**، ١١٩/٢.
- (٨٣) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ٢٧٤/٢.
- (٨٤) الزهراني، **من هدي السلف في طلب العلم**، ص ٦٧.

- (١٢٨) الأعراف: ١٤٤، ١٤٥.
- (١٢٩) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت. ٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت: ٢٠٠٤م)، ١/٣٤٠.
- (١٣٠) العسب: جريدة من النخل مستقيمة دقيقة. يُنظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. ٨١٧هـ/١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرفسوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت: ٢٠٠٥م)، ص ١١٤.
- (١٣١) اللخاف، وهي الحجارة. يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ٨/٢٨.
- (١٣٢) ابن منظور، **لسان العرب**، ٨/٢٨.
- (١٣٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ١٢/٤٨٨.
- (١٣٤) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي، من أكابر الصحابة، كان كاتب الوحي، ولد في المدينة ونشأ بمكة، وقتل أبوه وهو ابن ست سنين، هاجر مع النبي (ﷺ) وعمره إحدى عشر سنة، تعلم وتفقه في الدين، كان عمر بن الخطاب يستخلفه على المدينة إذا سافر، وهو أحد الذين جمعوا القرآن الكريم في عهد النبي (ﷺ)، كانت وفاته سنة (٤٤هـ/٦٦٥م). يُنظر: البستاني، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مقبذ، التميمي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، **مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار**، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على إبراهيم، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، (القاهرة: ١٩٩١م)، ص ٢٩؛ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، **سير أعلام النبلاء**، ط٣، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، (بيروت: ١٩٨٥م)، ٢/٤٢٦؛ الزركلي، **الأعلام**، ٣/٥٧.
- (١٣٥) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٢)، **فضائل القرآن الكريم**، ط٢، دار المعرفة، (بيروت: ١٩٨٧م)، ١/٢٨٠، ٢٩.
- (١٣٦) البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت. ٤٤٤هـ/١٠٥١م)، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، ط٢، عالم الكتب، (بيروت: ١٤٠٣هـ)، ١/٧١.
- (١٠٤) عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام الجذوي**، ٣/٧٤.
- (١٠٥) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ٨٥٧/٢؛ مسلم، **صحيح مسلم**، ٩٨٨/٢.
- (١٠٦) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله بن عبد الله بن محمد (ت. ٤٠٤هـ/١٠١٤م)، **المستدرک على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب، (بيروت: ١٩٩٠)، ١/١٨٧.
- (١٠٧) الترمذي، **سنن الترمذي**، ٣٣٦/٤.
- (١٠٨) النسائي، **السنن الكبرى**، ٥/٣٦٦.
- (١٠٩) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ٢٢/١؛ الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ٥٠.
- (١١٠) هاشم، أحمد عمر، **كتابة السنة النبوية في عهد النبي (ﷺ) والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (المدينة المنورة: د. ت)، ص ٣٤.
- (١١١) الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان (ت. ٢٧٧هـ/٨٩٠م)، **المعرفة والتاريخ**، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٩٩٩م)، ١/٣٥٦.
- (١١٢) الدارمي، **سنن الدارمي**، ١/١٣٧.
- (١١٣) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، ط١، المكتب الإسلامي، دار عمار، (عمان: ١٤٠٥هـ)، ٢/٩٠.
- (١١٤) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ١/٧٦.
- (١١٥) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ٢٢/٥٥؛ السمعاني، **أدب اللاماء والاستملاء**، ١/١٣.
- (١١٦) ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت. ٥٧١هـ/١٣١١م)، **لسان العرب**، ط١، دار صادر، (بيروت: د. ت)، ١٣/٣٩٠.
- (١١٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت. ٣١٠هـ/٩٢٢م)، **تاريخ الطبري** (تاريخ الأمم والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، (مصر: ١٩٧٩)، ٣/١٣٣٥.
- (١١٨) السيوطي، **الدر المنثور**، ٢/١٨١.
- (١١٩) الطبري، **جامع البيان**، ٣/٢٥١.
- (١٢٠) **القلم، الآية: ١.**
- (١٢١) **الإنعام، الآية: ٧.**
- (١٢٢) **الإنعام، الآية: ٩١.**
- (١٢٣) **الأعراف، الآية: ١٤٥.**
- (١٢٤) النسائي، زهير بن حرب أبو خيثمة (ت. ٨٤٨هـ/١٤٤٨م)، **العلم**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، المكتب الإسلامي، (بيروت: ١٩٨٣م)، ١/٣٤٠.
- (١٢٥) البخاري، **صحيح البخاري**، ١/٣٤٠.
- (١٢٦) العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين (ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: د. ت)، ١٨٠/١٨٦.
- (١٢٧) ابن سمعون، أبو الحسين محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس البغدادي (ت. ٣٨٧هـ/٩٩٧م)، **أمالي ابن سمعون الواعظ**، تحقيق: عامر حسن صبري، ط١، دار البشائر الإسلامية، (بيروت: ٢٠٠٢م)، ٢/٢٢.

دور الفكر الإباضي في تشكيل المشروع السياسية للدولة الرستمية في عهد عبد الرحمن بن رستم (١٦٠-١٧١هـ / ٧٧٧-٧٨٧م)

أ.د. أسامة محمد أبو نحل

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الأزهر (غزة) - فلسطين



ملخص

تعتبر الدولة الرستمية (١٦٠-٢٩٦هـ / ٧٧٧-٩٠٩م)، التي أسسها عبد الرحمن بن رستم، نموذجاً استثنائياً للعدالة في التاريخ الإسلامي بعد عصر الخلفاء الراشدين وعهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، حيث دمجت بين الفكر والسياسة في أول تجربة إباضية مستقرة بالمغرب الإسلامي. تأسست شرعية الدولة الرستمية في فترة عبد الرحمن بن رستم (١٦٠-١٧١هـ / ٧٧٧-٧٨٧م) على الفكر الإباضي، الذي أرسى مبادئ الشورى والعدل كأساس للحكم. جاءت بيعته نتيجة لمكانته العلمية وتقواه، وفق آليات الاختيار الجماعي. وساهم الخطاب الإباضي في توحيد القبائل البربرية لمقاومة الظلم ورفض الهيمنة العباسية، مما عزز الاستقلال السياسي والثقافي للدولة. اتسم عهده بالتسامح مع المخالفين مذهبياً، مما ساهم في الاستقرار والازدهار الفكري والاقتصادي. اعتمدت الدراسة الراهنة المنهج التاريخي، والوصفي التحليلي، ونظرية صنع القرار، بهدف عرض الخلفية التاريخية والفكرية لتأسيس الدولة الرستمية. وتحليل نشأة الدولة الرستمية وتأثير المبادئ الإباضية في تشكيل مشروعيتها السياسية. وتوصلت إلى أن اختيار ابن رستم للإمامة كان بسبب عدله وعدم امتلاكه سند قبلي، مما عزز مراقبة تصرفاته.

كلمات مفتاحية:

الفكر الإباضي؛ عبد الرحمن بن رستم؛ الدولة الرستمية؛ المشروع السياسية؛ السياسية؛ الإمامة

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٧ أبريل ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٠٢ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.379517.1222

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

أسامة محمد أبو نحل، "دور الفكر الإباضي في تشكيل المشروع السياسية للدولة الرستمية في عهد عبد الرحمن بن رستم (١٦٠-١٧١هـ / ٧٧٧-٧٨٧م)". دورية كان التاريخية. - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون: أكتوبر ٢٠٢٥. ص ٣١ - ٤٤.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: osamabunahel@hotmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في جُورِيَّة كان ٤.٠ Creative Commons Attribution International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

تُعتبر الدولة الرستمية (١٦٠-٢٩٦هـ / ٧٧٧-٩٠٩م)، التي أسسها عبد الرحمن بن رستم، نموذجاً استثنائياً للعدالة في التاريخ الإسلامي بعد عصر الخلفاء الراشدين وعهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، حيث دمجت بين الفكر والسياسة في أول تجربة إباضية مستقرة بالمغرب الإسلامي. وقد استطاع توظيف الفكر الإباضي، لبناء مشروعية سياسية متماسكة خلال المرحلة التأسيسية (١٦٠-١٧١هـ / ٧٧٧-٧٨٧م).

أهمية الدراسة

تتجلى أهمية هذه الدراسة من عدة جوانب: الأهمية العلمية والأكاديمية: كانت الدولة الرستمية أول كيان سياسي إباضي مستقر في المغرب الإسلامي، ومع ذلك، تظل الدراسات المتعلقة بمشروعيتها السياسية في عهد عبد الرحمن بن رستم محدودة، خاصة في سياق العلاقة بين الفكر الإباضي والبناء السياسي. تركز الدراسة على الجانب السياسي والتطبيقي للفكر الإباضي، متجاوزة الجدال العقدي والفقه التقليدي. كما تسهم في فهم طبيعة الخطاب السياسي للدولة الرستمية الذي جمع بين الشرعية الدينية (كإمام إباضي) والشرعية العملية (كدولة تعتمد على الاقتصاد والحرية المذهبية الثقافية).

الأهمية التاريخية: تُعتبر الدولة الرستمية نموذجاً استثنائياً يجمع بين التأثيرات الفارسية، من خلال مؤسسها عبد الرحمن بن رستم، والبربرية عبر القبائل المحلية، مما يعزز فهم تشكيل الكيانات السياسية في المنطقة. وتبرز دور العامل المذهبي في صياغة المشروع السياسية، حيث استخدم ابن رستم الفكر الإباضي لتأسيس شرعية تعتمد على الشورى والعدل، متجاوزاً النماذج الوراثية أو القبلية السائدة. كما تسلط الضوء على العلاقة بين عاصمة الدولة (تاهرت) ومحيطها القبلي، وكيف استخدمت العقيدة الإباضية كوسيلة لتحقيق التوحيد السياسي.

الأهمية العملية: تؤكد الدراسة إمكانية استلهام الدور الوحدوي الذي قام به عبد الرحمن بن رستم في

جمع طاقات الأمة الإسلامية، وتحقيق التوافق بين مذاهبها وفرقها المختلفة بعيداً عن التعصب المذهبي.

مشكلة الدراسة

تهدف الدراسة إلى تحليل دور الفكر الإباضي في تأسيس المشروع السياسية للدولة الرستمية في فترة عبد الرحمن بن رستم، من خلال استكشاف العلاقة بين مبادئ الإمامة والشورى في الفكر الإباضي والواقع السياسي والاجتماعي في المغرب الأوسط. تسعى الدراسة إلى ملء فجوة في الأدبيات الأكاديمية من خلال ربط العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية المؤثرة، مع التركيز على السؤال: كيف أسهم الفكر الإباضي في تشكيل المشروع السياسية للدولة الرستمية خلال هذه المرحلة؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى توضيح ما يلي:

- عرض الخلفية التاريخية والفكرية لتأسيس الدولة الرستمية.
- تحليل نشأة الدولة الرستمية وتأثير المبادئ الإباضية في تشكيل مشروعيتها السياسية.

المفاهيم الأساسية

المشروعية السياسية: تختلف نظريات المشروع السياسية وفق السياقات الفكرية: ففي الفكر الإسلامي، يوضح الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس أن المشروع تستند إلى عقد بين الأمة والإمام، حيث تُعتبر الأمة مصدر السلطات، ويُحدد هذا العقد بناءً على مدى التزام الحاكم بالشرعية ورضا الأمة من خلال آليات مثل الشورى والبيعة، بعيداً عن القوة أو الوراثة (الرئيس، ١٩٧٦: ٢٢٠). في الإطار الإباضي، يبين الدكتور مصطفى الشكعة أن الإمامة تستند إلى معايير أخلاقية ودينية دون الحاجة إلى النسب القرشي. ويجب أن يكون الإمام فاضلاً، يحكم وفقاً للشرع، ويُنتخب من خلال البيعة وليس الوصية، مع إمكانية عزله في حالة الانحراف. كما يجمع الإمام بين السلطتين الدينية

طالب ومعاوية بن أبي سفيان. ويتميز الإباضيون بالاعتدال والابتعاد عن التطرف، مما يجعلهم أقرب إلى مفهوم الوسطية الإسلامية. (باجية، ١٩٧٦: ٣٥)

يتسم الفكر الإباضي برؤية متوازنة تجاه المخالفين، حيث يميز بين "كفر النعمة" و"كفر الشرك"، ويُجيز التفاعل الاجتماعي مع غير الإباضيين من المسلمين في مسائل الميراث والزواج، ويقتصر القتال على حالات الدفاع الشرعي (البغدادي، ٢٠١٠: ٦٧). يعتمد هذا الفكر على قاعدة شرعية تعتبر إقرار العبد بالشهادتين والإيمان بما جاء به النبي (ﷺ) كافيين لتصنيفه ضمن الموحدين، مما ينفي عنه أحكام المشركين (طعيمة، ١٩٨٦: ٨٧). تُعد هذه النظرة العقدية، التي تؤكد على كفاية الشهادتين لدخول دائرة التوحيد، أساسية في نجاح الإباضية في تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي. (العدوي، ١٩٧٠: ١٦٥)

يُعتبر جابر بن زيد الأزدي المؤسس الفعلي للمذهب الإباضي، حيث كان المرجع الفقهي والعلمي للإباضية، لكنه عمل في الخفاء بسبب الظروف السياسية. في المقابل، برز عبد الله بن إباح كواجهة علنية للمذهب، إذ تولى الدعوة والمناظرات مع المخالفين، مما أدى إلى نسب المذهب إليه (قشار، ١٩٩٠: ٨)، وبالتالي، يمكن اعتبار جابر الإمام الروحي ومفتي الإباضية، بينما كان ابن إباح القائد الدعوي والمناظر.

١/١- نشر المذهب الإباضي في المغرب الإسلامي

ظهرت حركات الخوارج في المغرب الإسلامي مبكراً خلال العصر الأموي، مستغلةً احتجاجات البربر حديثي العهد بالإسلام ضد الحكم الأموي لنشر أفكارها. أما الإباضية، فقد تميزوا بالتمسك بالإسلام الأصلي الذي جاء به الفاتحون الأوائل، بعيداً عن الإضافات والابتداع، مما يجعلهم أقرب إلى الاعتدال الإسلامي. وقد ساهم هذا النهج في انتشارهم بين البربر، الذين وجدوا في الفكر الإباضي توازناً بين الالتزام الديني والعدالة الاجتماعية. (معمّر، الحلقة (٤)، ٢٠٠٨: ١٠)

والدنيوية، مما يبرز خصوصية المذهب الإباضي في تأسيس الشرعية السياسية. (الشكعة، ١٩٩٦: ١٣٧)

الفكر الإباضي: يُعتبر الفكر الإباضي مذهباً إسلامياً معتدلاً ضمن فرق الخوارج، ويتميز بوسطيته بين التطرف الخوارجي وسنيّة أهل السنة. يرفض المذهب تكفير مرتكب الكبائر، ويعزز قيمة الشورى، مع اشتراط العدل والعلم في الحاكم، مركزاً على تطبيق الإسلام ونبذ التعصب. (النامي، ٢٠١٢: ٣٣)

حدود الدراسة

الحد المكاني: يمتد الحد المكاني للدراسة في منطقة المغرب الأوسط (الجزائر).

الحد الزمني: تمتد حدود الدراسة الزمنية ما بين عامي (١٦٠-١٧١هـ / ١٧٧-٧٨٧م).

منهجية الدراسة

اعتمدت الدراسة على ثلاثة مناهج رئيسية: المنهج التاريخي: الذي يوفر المعلومات الأولية لموضوع الدراسة.

المنهج الوصفي التحليلي: لتفسير وتحليل المعلومات المتعلقة بمعالم الفكر الإباضي للدولة الرستمية في عهد عبد الرحمن بن رستم، وبيان أهميتها وقيمتها العلمية. نظرية صنع القرار: تُعتبر إطاراً تحليلياً مناسباً لدراسة الأسس التي اعتمد عليها ابن رستم في بناء المشروع السياسية للدولة الرستمية، حيث تساعد في تفسير كيفية تحول المبادئ الإباضية إلى قرارات سياسية ملموسة.

أولاً: الخلفية التاريخية والفكرية لتأسيس الدولة الرستمية

تعرض المذهب الإباضي لظلم مزدوج؛ أولاً، من خلال نسبته إلى الخوارج رغم تباين أفكارهما السياسية والفكرية، وثانياً، بقبول هذه النسبة بشكل غير عادل لجماعة تلتزم بالكتاب والسنة، وتتقاطع في العديد من معتقداتها مع أهل السنة (معمّر، الحلقة (١)، ٢٠٠٨: ١٠٦). تشير المصادر التاريخية إلى أن نشأة الإباضية نتجت عن خلاف فكري مع فرق الخوارج الأخرى حول كيفية التعامل مع المسلمين المخالفين، بينما يتفقون معهم فقط في رفض تحكيم موقعة صفين بين علي بن أبي

٢/١- بدايات الانطلاقة العلمية والسياسية لعبد الرحمن بن رستم في طرابلس والقيروان

(٢/١) ١- حملة العلم

شكلت "حملة العلم إلى المغرب" تحولاً نوعياً في التاريخ الإباضي، من خلال نقل التراث الإباضي من البصرة إلى المغرب، وإعداد جيل من العلماء الذين جمعوا بين المعرفة الشرعية والمهارات التنظيمية، كما أتاح ذلك التكيف الحضاري عبر ترجمة المفاهيم المشرقية للسياق المغربي. أبرزت هذه الحملة رؤية سلمة بن سعد الاستراتيجية في بناء الكوادر، ومكانة العلم كأداة جهادية في الفكر الإباضي، ودور التفاعل بين المركز والأطراف في تطوير المذاهب الإسلامية. (الحري، ١٩٨٧: ٨١؛ معمر، الحلقة (٤)، ٢٠٠٨: ١٣؛ البوسعيد، ٢٠٠٢: ٢٢)

تضمنت البعثة إلى البصرة، التي يُعتقد أنها حدثت في عام (١٣٥هـ / ٧٥٣م) (حليفات، ٢٠٠٢: ١٠٨)، شخصيات بارزة شكلت لاحقاً نواة الدولة الإباضية في المغرب، مثل عبد الرحمن بن رستم، عاصم السدراتي، أبو داود النفزاوي، وإسماعيل بن مدرار الغدامسي. لاحقاً انضم إليهم أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري من اليمن، الذي اختاره ابن أبي كريمة شخصياً لقيادة الدولة الإباضية في المغرب، نظراً لعمق علمه وبراعته في الاجتهاد وكفاءته القيادية (الشمخي، ج١، ١٩٩٢: ١١٣-١١٤؛ الدرجيني، ١٩٧٤، ج١: ٧؛ البوسعيد، ٢٠٠٢: ٢٣). الأهم من ذلك، تميزت هذه البعثة بالتوزيع الجغرافي المدروس، لضمان الانتشار، وتكامل العمق العلمي مع المهارات القيادية. (معمر، الحلقة (٢)، ٢٠٠٨: ١٤٦)

شكلت البعثة، بعد عودتها، جسراً حضارياً بين المشرق والمغرب، ونواة فكرية وسياسية للدولة الإباضية، ورمزاً للتواصل الفكري في العالم الإسلامي (العدوي، ١٩٧٠: ١٦٦). وقد أصبح هؤلاء التلاميذ قادة فكريين للمذهب، ومؤسسين للكيان السياسي الإباضي، وروابط حيوية تربط بين التراث المشرقي والواقع المغربي.

تعرض الإباضية لقمع شديد خلال العصر الأموي، خصوصاً في فترة الوالي الحجاج بن يوسف الثقفي، مما دفع زعيمهم أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة إلى اعتماد أسلوب العمل السري. وكان أبرز دعاة هذا النهج تلميذه سلمة بن سعد الحضرمي، الذي اختار منطقة سرت في المغرب الأدنى لأسباب متعددة، منها: بُعد المنطقة الجغرافي عن مركز السلطة الأموية، ووجود مجتمع بربري حديث العهد بالإسلام، وسوء إدارة الولاة الأمويين، مما هيأ الظروف لنشر الدعوة. (سالم، ١٩٨٢: ٤٤٨-٤٤٩)

وصل سلمة بن سعد إلى منطقة سرت في أوائل القرن الثاني الهجري، وفقاً لتقدير عبد الرحمن بن رستم، حيث بدأ في نشر المذهب الإباضي. في الوقت ذاته، كان عكرمة مولى ابن العباس ينشر المذهب الصفري. أظهر سلمة تفانياً استثنائياً في الدعوة، معبراً عن استعداده للتضحية من أجل نشر المذهب حتى لو ليوم واحد (أبو زكرياء، ١٩٨٢: ١٥؛ الدرجيني، ١٩٧٤، ج١: ١٢-١١). ساهمت هذه العوامل في نجاح الدعوة الإباضية وتجنبها الصدام المباشر مع السلطة المركزية، مما أتاح لها بناء قاعدة شعبية قوية بين البربر. ونتيجة لذلك، أصبح المغرب الإسلامي ملاذاً آمناً للإباضية ومركزاً لنشر مذهبهم، بعيداً عن نفوذ الخلافة الأموية.

يبرز التحليل التاريخي حقيقتين أساسيتين؛ الأولى: التقارب الفكري، حيث يتسم المذهب الإباضي بتوافق ملحوظ مع أهل السنة في الجوانب العقائدية والأصولية، مما ينفي الصورة النمطية عن انفصاله عن المذاهب الإسلامية الرئيسية. والثانية: الجذور التاريخية، حيث يعود وجود الإباضية في المغرب الإسلامي إلى مرحلة الفتوحات الأموية المبكرة، وليس - كما يُشاع - إلى الثورات البربرية في أواخر العصر الأموي، مما يؤكد دور الإباضية التكاملية ضمن الحركة الإسلامية العامة.

(٢/١) ٢- ضعف السلطة العباسية وصراعاتها مع

الخوارج في المغرب الأدنى

بعد انهيار الدولة الأموية وتأسيس الخلافة العباسية، ورث العباسيون أراضٍ شاسعة تشمل المغرب الإسلامي. وقد أدى ظلم ولاة العباسيين واستبدادهم إلى توجه البربر نحو المذهب الإباضي، مما أسفر عن اندلاع ثورات إباضية سريعة الانتشار بين طرابلس ووهران، مستغلة السخط الشعبي تجاه الحكم المركزي العباسي.

نشبت نزاع بين والي العباسي حبيب بن عبد الرحمن وثوار ورفجومة من الخوارج الصفرية، الذين اجتاحتهم القيروان عام (١٣٨هـ / ٧٥٥م) وارتكبوا مجازر (ابن عذارى المراكشي، ج ١، ١٩٥٠: ٨٠-٨١). بعد مقتل حبيب عام (١٤٠هـ / ٧٥٧م)، استغل الإباضية رفض العامة لتطرف الصفرية، فأسسوا إمارتهم غرب طرابلس، واختاروا أبا الخطاب المعافري إماماً بمشورة ابن أبي كريمة. وبقيادة أبي الخطاب، هزم الإباضية ورفجومة واستولوا على طرابلس عام (١٤٠هـ / ٧٥٧م)، معتمدين على دعم قبيلتي هواره ونفوسة، وحرروا القيروان العام التالي (الشمأخي، ج ١، ١٩٩٢: ١٢١؛ ابن عذارى المراكشي، ج ١، ١٩٥٠: ٨٢؛ عبد الرازق، ١٩٨٥: ٥٧٥-٥٧٦). فأقام أبو الخطاب حكماً إباضياً، وعين عبد الرحمن بن رستم ذو الأصول الفارسية، ومن حملة العلم والياً على القيروان، محولاً الفكر السياسي الإباضي من النظرية إلى التطبيق. (الشمأخي، ج ١، ١٩٩٢: ١٢٤؛ أبو زكرياء، ١٩٨٢: ٦٣؛ الصلابي، ٢٠١٩: ٧٦)

مع تراجع النفوذ العباسي في بلاد المغرب البعيدة، سعى الخليفة أبو جعفر المنصور لاستعادتها، فكلف واليه على مصر، محمد بن الأشعث، بقمع الإباضية، لكنه هُزم في سرت. وفي عام (١٤٤هـ / ٧٦١م)، أرسل المنصور جيشاً قوامه ٤٠ ألفاً بقيادة ابن الأشعث، بدعم من الأغلب بن سالم التميمي، حيث انتصروا على الإباضية وقتلوا إمامهم أبا الخطاب. بعد الهزيمة، فرّ ابن رستم إلى المغرب الأوسط، مستقراً في إقليم تاهرت (الشمأخي، ج ١، ١٩٩٢: ١١٨؛ ابن الأثير، مج ٥، ١٩٨٧: ١٨٦؛ أبو زكرياء، ١٩٨٢: ٦٩-٧١)، تمهيداً لتأسيس قاعدة انطلقت منها لاحقاً الدولة الرستمية.

(٢/١) ٣- هروب عبد الرحمن بن رستم من القيروان

إلى إقليم تاهرت

شكل فشل ثورة أبي الخطاب درساً لعبد الرحمن بن رستم، الذي أدرك صعوبة نجاح الإباضية في مناطق نفوذ الخلافة العباسية السنية. لذا، اختار إقليم تاهرت كموقع استراتيجي لبناء دولة إباضية مستقلة بعيداً عن الصراعات المباشرة، وغادر سراً مع ابنه عبد الوهاب ومملوكه (عباس، ١٩٦٧: ٤٨؛ الشمأخي، ج ١، ١٩٩٢: ١٢٠)، مستفيداً من دعم قبيلة لماية البترية (الدرجيني، ١٩٧٤: ج ١، ٣٥؛ ابن خلدون، ج ٦، ٢٠٠٠: ١٥٩). لجأت القبائل البربرية الإباضية للعمل بالتقية بعد هزيمة أبي الخطاب، وبدأ دعاة الإباضية بالالتحاق بابن رستم في المغرب الأوسط لنشر دعوتهم وبناء كيانهم السياسي هناك. (بكير، ١٩٩٣: ٦٩-٧٠)

بعد استقراره في إقليم تاهرت، أدرك عبد الرحمن بن رستم أن اعتدال المذهب الإباضي والموقع الاستراتيجي للمغرب الأوسط يتيحان بيئة مثالية لتأسيس دولة إباضية مستقلة (عبد الحميد، ج ١، ١٩٩٣: ٢٨٧، ٣١٨-٣١٩). لذا، شكل هذا الانتقال نقطة تحول مهمة في تاريخ المغرب الأوسط والإباضية في المغرب الإسلامي بشكل عام.

بعد انتشار أخبار ابن رستم في المغرب الأوسط، أرسل محمد بن الأشعث جيشاً لمحاصرته عند جبل سوفج جنوب غرب تاهرت، لكن الحصار فشل في اقتحام الجبل الذي أصبح معقلاً للإباضية. استغل ابن رستم الفرصة لتعزيز نفوذه، بينما اضطر ابن الأشعث للعودة إلى القيروان لمواجهة تمردات داخلية، انتهت بمقتله عام ١٤٨هـ / ٧٦٥م. ثم خلفه الأغلب بن سالم، الذي قُتل أيضاً عام ١٥٠هـ / ٧٦٧م في صراعات مع جند الخلافة العباسية، مما أدى إلى ضعف السيطرة العباسية على المنطقة. (الدرجيني، ١٩٧٤: ج ١، ٣٦؛ ابن عذارى المراكشي، ج ١، ١٩٥٠: ٨٥-٨٧؛ ابن تاوبت، ١٩٥٧: ١٠٨)

واجه عبد الرحمن بن رستم تحدياً كبيراً عندما حاول والي العباسيين عمر بن حفص استعادة السيطرة على المناطق المتمردة، فلجأ ابن رستم إلى التحالف مع الخوارج الصفرية في طرابلس لصده هجوم والي على

القضاء في طرابلس، مما يعكس ثقته فيه (الباروني، ٢٠٠٥: ١٣٧). كما أسند إليه إدارة شؤون القيروان بعد استيلائه عليها عام ١٤١هـ / ٧٥٨م، بالإضافة إلى حكم جزء من المغرب الأوسط، من جزائر بني مزغنة إلى وهران، نظراً لكثافة الإباضية في هذه المناطق. (ابن عذارى المراكشي، ج ١، ١٩٥٠: ٨٢؛ الدرجيني، ١٩٧٤، ج ١: ٢٩؛ سالم، ١٩٨٢، ٤٥١)

١/٢- مشروعية الإمامة في الفكر الإباضي

تتميز الإباضية عن أهل السنة في مسألة الولاية والبراءة، حيث تركز على ولاية الأشخاص وبراءتهم، فيوالون من يظهر منه الوفاء بدينه، ويبرؤون ممن ثبتت منه المعصية (قشار، ١٩٩٠: ٦-٧). ويدعمون فرض الإمامة استناداً إلى قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ). (سورة النساء، الآية: ٥٩)

تُعتبر الدولة الرستمية أول كيان انفصالي في المغرب الإسلامي، حيث تم تنصيب عبد الرحمن بن رستم إماماً للإباضية عام ١٦٠هـ / ٧٧٦م، مستفيداً من الموقع الاستراتيجي لتاهرت الذي عزز انتشار النفوذ الإباضي بين الزاب وطرابلس، مما سهل تدفق الأنصار (الدرجيني، ١٩٧٤، ج ١: ٤٠؛ أبو زكرياء، ١٩٨٢: ٨١). توافق الإباضيون مع أهل السنة في شروط الإمامة، مثل: (الشكعة، ١٩٩٦: ١٣٧؛ مهدي، ٢٠١١: ٢٣٧-٢٤١)

١. عدالة الإمام ونزاهته.

٢. ورعه وحكمه بكتاب الله وسنة نبيه.

٣. امتلاكه السلطتين الدينية والدنيوية.

٤. اختياره عن طريق البيعة (الشورى).

لكنهم اختلفوا في نقاط لا تُعتبر خروجاً عن الشرع منها:

١. عدم اشتراط نسب عربي قريشي للإمام.

٢. وجوب خلع الإمام المنحرف عن الشرع.

٣. بطلان الإمامة بالوصية.

لا يتطلب المذهب الإباضي نسباً هاشمياً قرشياً للإمامة، حيث قام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة بتولي إمامة رغم كونه زنجياً أعوراً، مما يبرز مكانته كدرة في جبين المذهب الإباضي (مهدي، ٢٠١١: ٢٣٨). يستند

قاعدة طبنة الاستراتيجية في الزاب، إلّا أن ابن حفص تمكن من تفكيك التحالف بإقناع الصفريّة بالانسحاب، ثم هزم ابن رستم في معركة تهودة، مما أجبره على الانسحاب إلى إقليم تاهرت لإعادة تنظيم صفوفه (ابن عذارى المراكشي، ج ١، ١٩٥٠: ٨٨-٨٩). أدرك ابن رستم بعد هذه الهزيمة أن الاعتماد على الصفريّة غير فعال، فاختار الاستقلال عنهم، والتركيز على قوة الإباضية في المغرب الأوسط لبناء كيان مستقر ومستقل. (الحريري، ١٩٨٧: ٩١)

نتيجة لذلك، ساهمت الأقدار في إعداد ابن رستم ليتبوأ الصدارة في المشهد السياسي بالمغرب الأوسط بعد مقتل الإمام أبو الخطاب المعافري، حيث نجح في تقليص نفوذ الخلافة العباسية وفشلها في القضاء على سلطته في إقليم تاهرت. مستفيداً من خبراته السياسية والعسكرية، استطاع تأسيس كيان سياسي مستقر يوفر منصة آمنة لنشر الفكر الإباضي بعيداً عن ملاحقات العباسيين.

ثانياً: نشأة الدولة الرستمية وتأثير

المبادئ الإباضية في تشكيل مشروعيتها

السياسية

يُعدّ عبد الرحمن بن رستم شخصية محورية في تاريخ المذهب الإباضي بالمغرب الإسلامي، حيث ارتبط اسمه بنشر المذهب وترسيخه فكرياً وسياسياً. وأسهم تأسيسه للدولة الرستمية في تاهرت في إحداث تحول جذري لمسار الإباضية، خاصة على المستويين العقدي والحضاري. وجاء ظهوره في لحظة فارقة من تاريخ المغرب الإسلامي، اتسمت بالتنافس المذهبي والصراعات السياسية، مما يجعل دراسة إسهاماته الفكرية ضرورية لفهم ديناميات التغير الديني في المنطقة.

تشكلت شخصية ابن رستم في بيئة مغربية تأثرت بالدعوة الإباضية القادمة من المشرق، حيث لعب دعاة مثل أبي الخطاب المعافري دوراً مهماً في نشر المذهب، بما في ذلك إقامة كيان إباضي قصير الأمد في طرابلس. بعد عودته من بعثة حملة العلم، أصبح ابن رستم أحد أبرز مساعدي أبي الخطاب، حيث تولى

في تاهرت القديمة، قبل تأسيس المدينة الجديدة، انعقد مجلس شورى ضم رؤساء الإباضية، وفقاً لابن الصغير، حيث دار الحوار التالي بينهم: "لقد علمتم أنه لا يقوم أمرنا إلّا بإمام، نرجع إليه في أحكامنا، وينصف مظلومنا من ظالمنا، ويقيم لنا صلاتنا، ونؤدي إليه زكاتنا، ويقسم فيئتنا". فتداولوا الأمر فيما بينهم، فوجدوا أن كل قبيلة لديها رئيس أو أكثر يدبر شؤونها، ويستحق الإمامة. فقال بعضهم لبعض: "أنتم رؤساء، ولا نأمن من أن يتقدم أحدكم على الآخر، مما قد يفسد النية، وقد يفضل المقدم أهل بيته وعشيرته على الآخرين، مما يؤدي إلى فساد النيات وزيادة الاختلاف وقلة الائتلاف". (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٢٥-٢٦)

يعكس هذا المجلس أجواءً من الألفة والشورى بين رؤساء الإباضية، حيث أبدوا وعياً بمسؤولياتهم الدينية والدنيوية، مع التأكيد على أهمية اختيار إمام جامع يتم التوافق عليه، لتفادي الانقسامات المستقبلية، وتعزيز الترابط الديني في مجتمعهم بوجود حاكم يدير شؤونهم. برز ابن رستم كمرشح قوي للإمامة، نظراً لاعتبارات متعددة، منها الثقة التي حظي بها من الإمام أبو الخطاب الذي عينه سابقاً قاضياً وناظراً. فأجمع المجتمعون على تقليده الإمامة، مشترطين عدله واستقامة حكمه، مع إمكانية عزله إذا خالف ذلك؛ فهذا الحوار يبرز دور الشورى في تأسيس الدولة الرستمية. (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٢٦).

يتبين من النقاش السابق أن اختيار عبد الرحمن بن رستم للإمامة لم يكن مستنداً فقط إلى عدله وعلمه وكفاءته الإدارية، بل أيضاً لأنه لم يكن مرتبطاً بقبيلة أو عشيرة تحميه، مما يجعله أقل عرضة للاستبداد. ويشبه هذا الاختيار إلى حد كبير تعيين الخليفة الراشد الأول أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب خليفة، حيث كان يخشى من الفراغ القيادي وانقسام المسلمين بعد وفاته. عند مبايعته، اشترط ابن رستم على الإباضية الالتزام بعهد الله وميثاقه في طاعته طالما توافق مع الحق (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٢٦-٢٧)، مما يعكس التزامه بمبدأ الشورى (سوادي؛ الحاج، ١٠٠٤: ٢١٧). وقد أوضح أحمد بن سعيد الشماخي، أن الاختيار كان مبنياً على فضله وعلمه. (الشماخي، ج ١، ١٩٩٢: ١٢٥)

علماء الإباضية إلى الحديث "الأئمة من قریش" (الألباني، ج ٢، ١٩٧٩: ١٢٤)، الذي يعكس واقعاً تاريخياً بعد وفاة النبي (ﷺ)، وليس تخصيصاً لقریش بالإمامة (مهدي، ٢٠١١: ٢٣٩). كما يدعمون موقفهم بآيات مثل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات، الآية: ١٣)، وحديث النبي "اسمعوا وأطيعوا وإن أستمع عليكم عبد حبشي". ويشيرون إلى مطالبة الأنصار بالإمامة (عتيق؛ شعبان، ٢٠١٥: ٣٨). بناءً على ذلك، تُعتبر الإمامة غير خاضعة لنظام وراثي، ولا ترتبط بجنس أو قبيلة أولون. (معمر، الحلقة (١)، ٢٠٠٨: ٥٦)

تسمح الإباضية بالخروج عن طاعة الإمام في حالة الظلم، مما يعكس موقفاً وسطاً بين أهل السنة الذين يحظرون عصيان الحاكم، والخوارج الذين يبيحون الخروج عليه بشكل مطلق. ويؤكد أبو يعقوب يوسف الوردلاني ذلك بقوله: "مذهب أهل الدعوة في الخروج على الملوك الظلمة، والسلطين الجورة جائز". (مهدي، ٢٠١١: ٢٣٢: ٢٣٩)

وبالتالي، فإن الفروق بين الإباضية وأهل السنة في مسألة الإمامة ليست جوهرية، بل تمثل اجتهادات حول مسائل تفتقر إلى نصوص صريحة في الكتاب أو السنة. خصوصاً أن بعض أهل السنة استغلوا فكرة اشتراط الإمامة في قریش لتدعيم نظام وراثي، كما تجلى في الخلافتين الأموية والعباسية.

٢/٢- آليات ترجمة الفكر الإباضي إلى

ممارسة سياسية

(٢/٢) ١- عقد البيعة بين شيوخ الإباضية وعبد

الرحمن بن رستم

إن نظام الحكم في الدولة الرستمية يتشابه إلى حد كبير مع الأنظمة في الدول الإسلامية الأخرى، حيث يعتمد على الإمامة الملتزمة بكتاب الله والسنة النبوية، ويقتدي بالصالحين من الأمة. وقد اعترض الإباضيون على الأمويين ثم العباسيين لاستئثارهم بالخلافة وحصرها في عائلتهم، فرفعوا شعاراً لإصلاح نظام الحكم، مطالبين بتحقيق الخلافة الإسلامية قولاً وفعلًا. (مطهري، ٢٠١٠: ٨٢)

تتلي متطلبات الحكم ومقومات العمران. (جوليان، ج ٢، ١٩٨٣: ٤٦)

(٢/٢) ٣- دور الإمام ورؤساء الإباضية وشيوخ القبائل في صناعة القرار (٢/٢/٢) ١- دور الإمام

يمكن وصف من تولى حكم الدولة الرستمية، بما في ذلك عبد الرحمن بن رستم، بأنه إمام يُلقب بأُمير المؤمنين، يتولى السلطة الزمنية والروحية. يتم اختياره من قبل وجهاء المدينة وزعماء المذهب وشيوخ الدين بحرية، بعيداً عن تقاليد الولاء للقرابة أو السلطة. ويُراعى في اختياره المعرفة والدهاء والعدل، مع التزامه بالإنصاف تجاه نفسه وأقاربه قبل الحاشية والسكان فإذا ظهر انحراف في حكمه، يُقاوم بالسيف بلا هوادة، ويُعزل من منصبه بلا أسف، مما يعكس الصرامة في محاسبة الحاكم وحرصهم على العدالة والمساواة. (الكعك، ٢٠٠٣: ١٨٠)

كان منصب الإمام في الدولة الرستمية، خصوصاً في عهد الإمام المؤسس عبد الرحمن بن رستم، مشابهاً إلى حد كبير لمنصب الخلفاء الراشدين الأوائل، ولا سيما عمر بن الخطاب، حيث تم اختياره بالشورى من أهل الحل والعقد. ويمكن مقارنته أيضاً بمنصب رئيس الجمهورية في العصر الحديث، الذي يتم اختياره بالاقتراع العام. عمومًا، عكست الدولة الرستمية في عهد ابن رستم صورة مصغرة للدولة الإسلامية في زمن الخليفة عمر بن الخطاب، بما تميزت به من عدل وشورى وحكم رشيد.

يمثل الإمام في الدولة الرستمية قمة الهرم السياسي والحاكم الشرعي، ملتزمًا بكتاب الله، والسنة النبوية، وآثار الصالحين، ومبادئ المذهب الإباضي. ويشغل منصب القاضي الأول لفصل الخصومات، وإقامة حدود الله، وتأمين المجتمع، بالإضافة إلى دوره كمفتي أكبر لحل المسائل الشرعية. كما يخضع لإشراف علماء المذهب من فئة الشراة، خاصة من قبيلة نفوسة، ويعتمد على رؤساء الإباضية ووجوه البلد في اتخاذ قراراته. كذلك، يُعتبر الزعيم الروحي والزمني، والقائد الأعلى للجيش في مواجهة الحروب والفتن، مما يعكس تكامله

يتشابه منهج ابن رستم في إدارة شؤون الإباضية مع سياسة عمر بن الخطاب، الذي أرسى منهجاً قائماً على العدل والمسؤولية، مؤكداً على محاسبة رعيته (ابن سعد، ج ٣، ٢٠٠١: ٢٥٥). وبالتالي، لا نلاحظ اختلافات جوهرية بين الفكر الإباضي في إدارة الدولة وما كان متبعاً في زمن ابن الخطاب.

ولم نجد رأياً في عبد الرحمن بن رستم بعد مبايعته بالإمامة أفضل مما ذكره سليمان الباروني، حيث قال: فتولاها بما عُهد فيه وعُرف به من الهمة والنشاط، والصبر على الشدائد، وزُهد في الدنيا والحكم بالكتاب والسنة، فأقام الحدود، وبألف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما هو شأن الأئمة العادلين أولي الاستقامة في الدين والإخلاص للأمة، فانتشر عدله، وعمّ الرعية فضله، وذاع في الآفاق صيته. (الباروني، ١٩٣٨: ٣٧)

(٢/٢) ٢- بناء العاصمة تاهرت كرمزٍ للاستقلال السياسي

بعد مبايعته إماماً، سعى ابن رستم لتأسيس عاصمة لدولته، فاختار موقع تاهرت الجديدة على بعد خمسة أميال من تاهرت القديمة ليكون مقر حكمه. وأظهر حنكته باختيار المغرب الأوسط كقاعدة، حيث وفرت تاهرت موقعاً استراتيجياً بعيداً عن القيروان، تفصلها منطقة الزاب وجبال أوراس، مما جعلها محصنة ضد هجمات الأسطول البيزنطي بسبب بعدها عن الساحل. (لويس، ١٩٦٠: ١٦٢)

تميزت مدينة تاهرت الجديدة، بتصميمها العصري المحصن بأربعة أبواب وقصبة حصينة تطل على الأسواق، مع توفر مقومات الحياة الكريمة، مثل نهريْن ووفرة الثمار، رغم قسوة الشتاء، وسُميت "أم العسكر" و"عسكر المبارك" (الدرجيني، ١٩٧٤، ج ١: ٤١، ٤٢-٤٣؛ أبو زكرياء، ١٩٨٢: ٨٤؛ الحميري، ١٩٨٤: ١٢٦)، مما يعكس دورها كعاصمة استراتيجية تجمع بين الدفاع والاقتصاد. كان هذا الاختيار رؤية متكاملة لابن رستم، حيث حقق توازناً بين الأمن والاستقرار وضرورات التنمية الاقتصادية (العدوي، ١٩٧٠: ١٩٢)، وصفها شارل أندريه جوليان بأنها بمثابة "جنيف أوروبا" لجمالها وتنظيمها، مما جعلها نموذجاً للعواصم الإسلامية التي

بين الإدارة الدينية والدنيوية. (المدني، فبراير ١٩٧٦؛ ٢٩٣؛ معمر، الحلقة (٤)، ٢٠٠٨: ١٧) (٣/٢/٢) - دور العلماء

قام العلماء بدور محوري في اتخاذ القرارات في الدولة الرستمية، حيث تحمل رؤساء الإباضية المسؤولية الأساسية في اختيار الإمام عند تأسيس الدولة. كما تم الإشارة سابقاً، انعقد مجلس لرؤساء الإباضية ناقشوا فيه ضرورة وجود إمام يطبق أحكامهم وينصف مظلومهم (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٢٥-٢٦). ومن الواضح أن قرار تعيين الأئمة كان بيد هؤلاء الرؤساء، الذين اختاروا ابن رستم ليكون أول إمام للدولة، استناداً إلى علمه وعدله وكفاءته.

لقد كان لرؤساء الإباضية دورٌ محوري في اختيار موقع العاصمة الجديدة للدولة الرستمية، حيث اتفقت جماعة أهل الدعوة، أي العلماء، على تحديد موقع ملائم لإنشاء مدينة محصنة. كما أشار الدرجيني، أرسلوا أفراداً ذوي خبرة لاستكشاف المناطق واختيار الموقع الأمثل، وقد وقع اختيارهم على تاهرت (الدرجيني، ١٩٧٤، ج ١: ٤١). يبرز هذا الدور أن فكرة تأسيس العاصمة الجديدة كانت من بنات أفكار العلماء، مما يعكس دورهم الاستراتيجي في بناء الدولة.

إذن، كان الإمام والعلماء في المذهب الإباضي يتمتعون بمكانة مرموقة ودور محوري في اتخاذ القرارات السياسية والدينية، ويُعتبرون المرجعية العليا بين أتباعهم، ولهم تأثير كبير في تنظيم شؤون المجتمع الخاضع لسلطانهم، مما يعكس مدى احترام وتقدير مكانتهم في الهيكل العام للدولة والمجتمع.

٢/٣- آليات ومنهج ابن رستم في الترسيخ الفكري للمذهب الإباضي

يعتمد نجاح أي سلطة على إقامة حكومة رشيدة، تدير الحكم بكفاءة وتحقق المساواة بين الرعايا في الحقوق والواجبات. كان عبد الرحمن بن رستم من أبرز قادة الدول الذين جسدوا نظام حكم عملياً ومثالياً ملتزماً بقواعد الإسلام، حيث لم يجد أتباع الإباضية في الخلفاء العباسيين النموذج المثالي للحكم بسبب انغماسهم في مظاهر الترف (العدوي، ١٩٧٠: ١٩٧-١٩٨). ويُعتبر ابن رستم منظماً لشؤون دولته وموثقاً

لسلطانه، مستفيداً من براعة الفرس في الإدارة والحكم وفق المذهب الإباضي. (بو ركية، د.ت: ٩٢) (٣/٢) - حسن السيرة

اشتهر عبد الرحمن بن رستم بتواضعه وزهده ونزاهته، مع حرصه على إقامة العدل بين رعاياه، فقد كان فقيهاً في الشؤون الدينية عامة وقضايا المذهب الإباضي خاصة، والقائد الأعلى لدولته (بكير، ١٩٩٣: ١٠٢؛ مطهري، ٢٠١٠: ٦٨). واعتاد الجلوس في المسجد للاستماع إلى مشاكل الضعفاء والأرامل، مما أكسبه احترام الناس، وأدى إلى هجرة واسعة للإباضية نحو دولته هرباً من اضطهاد العباسيين. كما دعم إباضية المشرق الدولة الرستمية مالياً بعد تأكدهم من عدالة حكمه، حيث أرسلوا وفداً لتقصي الحقائق، فشهدوا تواضعه ونزاهته من خلال رؤيتهم لطبيعة حياته البسيطة، وازدادت ثقتهم بعد حضورهم مجلس الشورى لبحث أفضل السبل لإنفاق المعونة. ساهمت هذه المساعدات في تعزيز الجيش، ودعم الفقراء، وازدهار العمران والزراعة، مما أدى إلى انتشار الأمن والاستقرار وجذب الوفود من مختلف المناطق. (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٢٨، ٣٠-٣١؛ سالم، ١٩٨٢، ٤٦١-٤٦٣)

وصل وفد آخر من البصرة إلى تاهرت بعد ثلاث سنوات، محملاً بعشرة أحمال من الأموال لدعم الدولة الرستمية، لكن الوفد انبهر بالازدهار الحضاري السريع في تاهرت، حيث انتشرت القصور وغُرست البساتين وظهرت علامات الثراء بين سكانها. قرر ابن رستم رفض المعونة، مشيراً إلى عدم حاجة دولته لها، حيث قال: "ارجعوا بمالككم، فإن أربابه أحوج إليه منا لأننا في أرض قد استولى عليها العدل، وهم في بلد غلب عليهم الجور، يدارون به على أنفسهم ومالهم ودينهم". يعكس هذا الموقف نزاهته وقناعته بما حققته دولته من استقرار وعدالة. (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٣٤؛ الشماخي، ج ١، ١٩٩٢: ١٢٦؛ الباروني، ٢٠٠٥: ١٤٢-١٤٣)

أدى نزاهة ابن رستم وقناعته إلى تقدير الناس له وتعظيمه، حيث لم يسع وراء الدنيا وأعاد الأموال إلى إباضية المشرق، الذين اعتبروا إمامته واجباً لتعزيز قوتهم. وفقاً لابن الصغير، "رغب القوم في إمامته، ورأوا أنها فرض عليهم" (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٣٥). ويشير

والسلام بين الفرق والمذاهب المختلفة في المغرب الإسلامي، من خلال نهجه التسامح مع جيرانه. (مطهري، ٢٠١٠: ٦٨)

كانت تاهرت موطناً لمعتنقي مذاهب وفرق مختلفة غير إباضية، بالإضافة إلى جاليات من أهل الذمة مثل النصارى واليهود. ويعود هذا التنوع إلى السياسة المعتدلة للأئمة الرستميين منذ عهد عبد الرحمن بن رستم، التي نبذت التعصب المذهبي والعنصرية (سوادي؛ الحاج، ١٠٠٤: ٩٣-٩٤؛ بوكبة، د.ت: ١٣٧-١٣٨)، مما أدى إلى قبول هذه الفرق لإمامة البيت الرستمي وانضوائها تحت حكمه (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٣٦). وأسهم هذا النهج في تلافي النزاعات المذهبية، وتحقيق نوع من الاستقرار السياسي الذي انعكس إيجاباً على الجوانب الأخرى (عمارة، ديسمبر ٢٠١٩: ١١٩-١٢٠). وتنوع المجتمع الرستمي بين الخوارج (إباضية وصفرية)، والسنية (حنفية ومالكية)، والمعتزلة الواصلية، والشيعية، مما أكسب تاهرت لقب "عراق المغرب" لتشابهها مع عراق المشرق في ازدهار الأجناس والملل المختلفة. (بو ركة، د.ت: ١٣٧-١٣٨)

تميزت الدولة الرستمية بتسامحها الكبير تجاه المذاهب الإسلامية المختلفة، حيث شغل بعض شيوخ هذه المذاهب مناصب بارزة، واستمتع الناس بحرية التعبير عن معتقداتهم. كان الإباضية يفتحون مساجدهم للصلاة دون تمييز مذهبي، وفي تاهرت خلال فترة عبد الرحمن بن رستم، وجدت مساجد خاصة بكل فرقة، عُرفت بأسمائها مثل مسجد الكوفيين ومسجد البصريين، مما يعكس التنوع والانفتاح داخل المجتمع الرستمي. (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٣٢، ٧٧)

تضمن نسيج المجتمع الرستمي مزيجاً من أهل الذمة من مختلف القوميات والإثنيات، حيث فرضت الدولة الرستمية الجزية عليهم، وكفلت لهم حرية العبادة وممارسة شؤون حياتهم اليومية مقابل الالتزامات المالية (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٣٦؛ بشير، ٢٠٠١: ١١١)، مما يدل على سياسة التسامح الديني السائدة في الدولة الرستمية.

الدرجيني إلى أن عهده لم يشهد أي اختلاف أو ثورة ضده (الدرجيني، ١٩٧٤، ج١: ٤٢)، بسبب عدله ونزاهته. وقد وصف ابن الصغير سيرته، بأنها "سيرة جميلة حمدها أولهم وآخرهم"، وامتد عدله وسمعته الطيبة إلى بلدان عديدة، مما جعله نموذجاً للحكم العادل الذي حظي بإجماع رعيته. (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٢٧)

٢/٣) - سلوكه في الحكم

برزت مثالية عبد الرحمن بن رستم في الإدارة والحكم من خلال تأسيسه نظاماً إدارياً بسيطاً وفعالاً، يتضمن القضاء، والشرطة، والجباية، والصدقات، حيث شملت الجباية الحبوب، والغنم، والإبل، التي كانت توزع على الفقراء أو تُباع. وتميز حكمه إدارياً واقتصادياً بما يلي (ابن الصغير، ١٩٨٦: ٣٥-٣٦؛ جوليان، ج٢، ١٩٨٣: ٤٥):

١. انتقاء القضاة بعناية لضمان نزاهة القضاء وحفظ المصلحة العامة.
٢. إنشاء جهاز خاص للشرطة والدوريات لضمان الأمن والاستقرار.
٣. امتلاء خزانة الدولة، مما يعكس ازدهار عهده.
٤. زيادة المتبرعين للفقراء في ظل عدالته.
٥. توزيع فائض الأموال على الفقراء والمساكين بعد إحصائهم، مع التركيز على الأشد فقراً.
٦. تخصيص جزء من فائض خزانة الدولة للقضاة والشرطة والحاكم، والباقي يُصرف في مصالح المسلمين العامة.

٢/٣) - تطبيقه قواعد المساواة والتسامح الديني

والمذهبي بين رعاياه

عزز عبد الرحمن بن رستم نفوذه عبر سياسة قائمة على المساواة والتسامح الديني، مما جذب مختلف فئات المجتمع في المغرب الأوسط، وساهم في ترسيخ دعائم الدولة الرستمية الناشئة، مما أتاح قاعدة بشرية وجغرافية ملائمة لقيام كيان سياسي متماسك (العدوي، ١٩٧٠: ١٩١-١٩٢). وعلى عكس الدول المذهبية التقليدية، اتسمت الدولة الرستمية بالمرونة في التعامل مع معارضيه، مما سهّل انتشار الأفكار الإباضية بين بعض الجماعات. كما عمل ابن رستم على تعزيز الأمن

(٣/٢) ٤- استثماره في التعليم والدعوة

استثمر عبد الرحمن بن رستم في التعليم والدعوة عبر إنشاء حلقات علمية في تاهرت، مما جذب علماء الإباضية من المشرق والمغرب، وحوّلها إلى مركز إشعاع فكري وعاصمة للعلم في المغرب الأوسط. شهدت تاهرت نهضة فكرية بفضل الرخاء الاقتصادي والاستقرار السياسي، الذي ساعد على تطور الفكر ورواج سوقه. كما أولت السلطة الرستمية اهتماماً بالغاً بالعلم وأهله، حيث كان أئمة الدولة، مثل ابن رستم نفسه، نشطين في نشر العلم بفعالية، إذ كان ابن رستم من كبار علماء الإباضية وأحد المؤكّلين بمهمة نشر المعرفة بين سكان المغرب. (عمارة، ديسمبر ٢٠١٩: ١٣٤-١٣٥؛ الدرجيني، ١٩٧٤، ج ١: ١٢٥)

برزت الدولة الرستمية منذ عهد عبد الرحمن بن رستم، من خلال مناظرات فقهية ومساجلات فكرية مميزة بين أتباع المذاهب المتنوعة، في بيئة تتميز بالحرية الفكرية والتسامح دون خشية من العقاب (عبد الرازق، ١٩٨٥: ٢٩٤-٢٩٥). وقد جعلها هذا النهج في مقدمة الدول عالمياً في تبني هذا النوع من الحرية الفكرية، في وقت كانت فيه الصراعات السياسية والتعصب الديني والمذهبي سائدة في دول أخرى.

يتضح مما سبق، أن الإمام عبد الرحمن بن رستم والأئمة الرستميين من بعده اتبعوا مبادئ التعايش السلمي والتسامح الديني والمذهبي، مما جعل تاهرت مركزاً للإشعاع العلمي في المغرب الإسلامي ومقصداً للراغبين في الاستقرار، بغض النظر عن ديانتهم أو مذهبهم أو عرقهم، مما أسهم في تعزيز التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. كما تمكن ابن رستم من تحويل الإباضية من دعوة هامشية إلى مذهب يمتلك دولة ونظاماً فكرياً متكاملًا، ترك أثره حتى بعد سقوط الدولة. ولا يزال هذا الإرث حياً في مناطق مثل جربة في تونس ووادي ميزاب في الجزائر، مما يعكس عمق التأثير الإباضي الرستمي.

(٣/٢) ٥- الاستقرار السياسي

نجح عبد الرحمن بن رستم في تحقيق الاستقرار السياسي بين دولته الناشئة والقوى السياسية الأخرى في بلاد المغرب، مثل بني المردار الصفيرية في

سجلماسة، والخلافة العباسية السنية في القيروان، ودولة الأدارسة العلوية في المغرب الأقصى، والدولة الأموية السنية في الأندلس، مما عزز مكانة دولته، وجذب إليها العديد من التجار والعلماء ورجال الحرف من مختلف المناطق، مما أسهم في ازدهار التجارة وتوسيع الموارد الاقتصادية (سالم، ١٩٨٢: ٤٦٤). وقد أظهر ابن رستم مهارات سياسية استثنائية من خلال إقامة علاقات حسن جوار مع الدول المحيطة، بهدف حماية حدود دولته ومنع تكرار تجربة فشل الدولة الإباضية الأولى في طرابلس، مما رسخ الأمن والاستقرار وأكسبه مكانة رجل دولة من الطراز الأول.

تأسست الدولة الرستمية على أساس تعددية عرقية ومذهبية، حيث كان نفوذها متوازناً إلى حد كبير، كما يتجلى في مجلس الشورى الذي أنشأه عبد الرحمن بن رستم لتعيين الإمام. كما اعتمدت الدولة على الولاء للمذهب قبل القبيلة، لكنها استعانت بالقبائل المحلية لتعويض نقص الجيش المحترف، مما أدى إلى ضرورة إقامة تحالفات وتحقيق توازن بين القبائل للحفاظ على السلطة. (عمارة، ديسمبر ٢٠١٩: ١٢٥-١٢٦)

لذا، أقام عبد الرحمن بن رستم علاقة مصاهرة سياسية مع اليسع بن أبي القاسم من سجلماسة، حيث زوج ابنته أروى لمردار بن اليسع (ابن عذارى المراكشي، ج ١، ١٩٥٠: ٢١٦). فأسهم هذا الزواج السياسي في تقارب الصفيرية والإباضية، حتى إن بعض الصفيرية اعتنقوا المذهب الإباضي (حسين، ١٩٩٢: ٣٩). فأمنت هذه المصاهرة الحدود الجنوبية الغربية للدولة الرستمية، وعززت علاقات حسن الجوار بين الدولتين.

مع نجاح ابن رستم في إقامة دولته، لتفادي أي تهديد من الولاة العباسيين، اتبع سياسة المسالمة لتأمين حدود دولته الناشئة. ففي عام (١٧١هـ / ٧٨٧م)، كتب إلى روح بن حاتم، الوالي العباسي بالقيروان، طالباً المودعة، التي طلب روح تمديدتها بعد وفاة ابن رستم لأهميتها (ابن خلدون، ج ٤، ٢٠٠٠: ٢٤٧؛ الباروني، ٢٠٠٥: ١٤٦؛ جوليان، ج ٢، ١٩٨٣: ٤١).

وكانت العلاقة بين الرستميين ودولة الأدارسة ودية، حيث كان إدريس بن عبد الله قد مر بتاهرت عام (١٦٩هـ / ٧٨٥م)، هرباً من العباسيين، وأجاره الإباضية

المسلمون من نهج ابن رستم قيم الوحدة والتسامح، بعيداً عن التحيزات المذهبية، لنصرة الإسلام الواحد الذي أنزل على سيدنا محمد (ﷺ)، دين بلا انقسامات أو تعصب.

نتائج الدراسة

خلصت الدراسة إلى نتائج بارزة بشأن نجاح الفكر الإباضي في تأسيس المشروع السياسية للدولة الرستمية في عهد عبد الرحمن بن رستم، منها:

- وجود توافق ملحوظ بين المذهب الإباضي وأهل السنة في العديد من القضايا العقائدية.
- نشوء المذهب الإباضي في المغرب الإسلامي، تزامناً مع الفتوحات الأموية وليس مع الثورات البربرية في أواخر العهد الأموي.
- تولي عبد الرحمن بن رستم الصدارة في المغرب الأوسط بعد مقتل الإمام أبو الخطاب المعافري، ونجاحه في تحجيم العباسيين.
- استثمار ابن رستم لخبراته السياسية والعسكرية في بناء دولة مستقرة، ونشر الفكر الإباضي بعيداً عن ملاحقات العباسيين.
- كانت خلافات الإمامة بين الإباضيين وأهل السنة اجتهادية، وليست حادة أو نصية.
- تم اختيار ابن رستم لمنصب الإمامة بسبب عدله وافتقاره إلى سند قبلي، مما عزز مراقبة تصرفاته.
- كان للإمام والعلماء دور كبير في اتخاذ القرارات السياسية والدينية في المجتمع الرستمي.
- أسهمت مبادئ التعايش السلمي والتسامح، في جعل تاهرت مركزاً علمياً ومقصداً للجميع دون اعتبارات مذهبية أو عرقية.
- مكّن اهتمام ابن رستم بالسياسة الخارجية دولته من تجاوز الحواجز المذهبية، وتعزيز علاقات حسن الجوار.

رغم نسبه العلوي، مما أثر إيجاباً على علاقته بهم نظراً لعداء الطرفين للخلافة العباسية (يوسف، ١٩٨٦: ١٨٢). كما تميزت العلاقات مع الدولة الأموية بالأندلس بالصدقة والتحالف، إذ استضاف الرستميون عبد الرحمن بن معاوية مؤسس الدولة الأموية في الأندلس أثناء هروبه من قمع العباسيين، وأمنوه من الأخطار، مما عزز روابط التعاون بين الدولتين فيما بعد. (مطهري، ٢٠١٠: ١٠٣-١٠٤)

يظهر أن عبد الرحمن بن رستم أولى السياسة الخارجية أهمية كبيرة، حيث نجح في إقامة علاقات حسن جوار مع القبائل والدول المجاورة رغم الاختلافات المذهبية. وبفضل سياسته الرشيدة، تمكن من تجاوز الحواجز المذهبية، مما عزز الاستقرار والسلام مع المحيط الإقليمي لدولته.

استمر عبد الرحمن بن رستم على زهده وتواضعه حتى وفاته عام (١٧١هـ / ٧٨٧م)، بعد حكم دام إحدى عشر عاماً، والناس عنه راضون وعلى إمامته متفقون (الباروني، ٢٠٠٥: ١٥٣). واقتداءً بالخليفة عمر بن الخطاب، جعل ابن رستم قبيل وفاته الإمامة شورى بين سبعة من رجال الدولة الذين توسم فيهم الصلاح والتقوى، ومن بينهم ابنه عبد الوهاب، الذي أجمعوا على إمامته بعد أبيه. (الدرجيني، ١٩٧٤، ج ١: ٤٦-٤٧)

شبه علي يحيى معمّر، عبد الرحمن بن رستم بصقر فارس، كما كان الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور قد شبه عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) بصقر قریش، لتشابه الرجلين في تأسيس دولتيهما. ومع ذلك، تأسست دولة ابن معاوية بإراقة الدماء، بينما ارتقى ابن رستم إلى الإمارة بفضل المحبة والعدل والسلام، متغلباً على الخلافات. وقد عمد بعض المؤرخين الأوائل إلى طمس مزايا ابن رستم وأخباره رغم مكانته البارزة. (معمّر، الحلقة (٤)، ٢٠٠٨: ٩٦، ٩٨)

تُعد سيرة عبد الرحمن بن رستم نموذجاً استثنائياً في تاريخ العالم الإسلامي، حيث جمع بين دعم المذهب الإباضي والالتزام بالعدل والتسامح المذهبي، مما جعل دولته ملاذاً لمختلف الفرق الإسلامية. وفي ظل تصاعد التعصب المذهبي في المجتمعات الإسلامية اليوم، وتفاقم الصراعات الداخلية، يبقى الأمل في أن يستلهم

مراجع الدراسة

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر الأولية

ابن الأثير (أبي الحسن علي بن محمد) (١٩٨٧)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ط ١، مج ٥، بيروت: دار الكتب العلمية.

الألباني (محمد ناصر الدين) (١٩٧٩)، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، ج ٢، ط ١، رقم (٥٠١)، بيروت: المكتب الإسلامي.

البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد) (٢٠١٠)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق: مجدي فتحي السيد، القاهرة: دار التوفيقية للتراث الحميري (محمد بن عبد المنعم) (١٩٨٤)، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: د. إحسان عباس، ط ٢، بيروت: مكتبة لبنان.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٠)، **تاريخ ابن خلدون المعروف بالعبر وديوان المبتدأ والخبر**، ج ٤، ٦، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الدرجيني (أبي العباس أحمد بن سعيد) (١٩٧٤)، **كتاب طبقات المشايخ بالمغرب**، تحقيق: إبراهيم طلاي، ج ١، قسنطينة: مطبعة البعث.

أبي زكرياء (يحيى بن أبي بكر) (١٩٨٢)، **كتاب سير الأئمة وأخبارهم المعروف بتاريخ أبي زكرياء**، تحقيق: إسماعيل العربي، ط ٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن سعد (محمد بن منيع الزهري) (٢٠٠١)، **كتاب الطبقات الكبير**، ج ٣، تحقيق: د. علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي. الشماخي (أحمد بن سعيد) (١٩٩٢)، **كتاب السير**، تحقيق: أحمد بن سعود الشيباني، ج ١، ط ٢، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

ابن الصغير (١٩٨٦)، **أخبار الأئمة الرستمين**، تحقيق وتعليق: د. محمد ناصر، وإبراهيم بطاز، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن عذاري المراكشي (١٩٥٠)، **البيان المغرب في أخبار المغرب**، ج ١، بيروت: مكتبة صادر.

ثالثاً: المراجع العربية والمترجمة

باجية (صالح) (١٩٧٦)، **الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى**، ط ١، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع. الباروني (سليمان) (٢٠٠٥)، **الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية**، مراجعة: محمد علي الصليبي، ط ١، لندن: دار الحكم. الباروني (سليمان) (١٩٣٨)، **مختصر تاريخ الإباضية**، تونس: مكتبة الاستقامة.

بشير (عبد الرحمن) (٢٠٠١)، **اليهود في المغرب العربي (٢٢-٤٦٢ هـ / ١٠٧٠-١٠٧٠ م)**، ط ١، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

بكير (بخاز إبراهيم) (١٩٩٣)، **الدولة الرستمية ١٦٠-٥٢٩٦ / ٧٧٧-٩٠٩ م**، ط ٢، الجزائر: نشر جمعية التراث.

البوسعيدي (سيف بن أحمد) (٢٠٠٢)، **حملة العلم إلى المغرب ودورهم في الدعوة الإسلامية**، مسقط: منشورات دائرة الوعظ والبحوث الإسلامية.

ابن تاويت (محمد) (١٩٥٧)، **"دولة الرستمين أصحاب تاهرت"**، مدريد: مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، مج (٧)، العدد (٢، ١).

جوليان (شارل أندريه) (١٩٨٣)، **تاريخ أفريقيا الشمالية من الفتح الإسلامي إلى سنة ١٨٣٠ م**، تعريب: محمد مزالي، والبشير بن سلامة، ج ٢، تونس: الدار التونسية للنشر.

الحري (محمد عيسى) (١٩٨٧)، **الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس ١٦٩-٥٢٩٦ م**، ط ٣، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع.

حسين (أحمد الياس) (١٩٩٢)، **الإباضية في المغرب العربي**، ط ١، السيب: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع. حليفات (عوض محمد) (٢٠٠٢)، **نشأة الحركة الإباضية**، ط ١، مسقط: وزارة التراث والثقافة.

بو ركة (محمد) (د.ت)، **الجزائر الاجتماعية في عهد الدولة الرستمية (١٦٠-٥٢٩٦ / ٧٧٧-٩٠٩ م)**، الجزائر: دار الكفاية.

الريس (محمد ضياء الدين) (١٩٧٦)، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٧، القاهرة: دار التراث.

سالم (السيد عبد العزيز) (١٩٨٢)، **تاريخ المغرب في العصر الإسلامي**، ط ٢، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

سوادي (عبد محمد)؛ الحاج (صالح عمار) (٢٠٠٤)، **دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي**، ط ١، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات.

الشكعة (مصطفى) (١٩٩٦)، **إسلام بلا مذاهب**، ط ١١، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

الصلابي (علي محمد) (٢٠١٩)، **الإباضية مدرسة إسلامية بعيدة عن الخوارج**، ط ١، برجا (لبنان): مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع.

طعيمة (صابر) (١٩٨٦)، **الإباضية عقيدة ومذهباً**، بيروت: دار الجيل.

عباس (إحسان) (١٩٦٧)، **تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري**، ط١، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع.
عبد الحميد (سعد زغلول) (١٩٩٣)، **تاريخ المغرب العربي**، ج١، الإسكندرية: منشأة المعارف.

عبد الرازق (محمود إسماعيل) (١٩٨٥)، **الخوارج في بلاد المغرب الإسلامي حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، ط٢، الدار البيضاء: دار الثقافة.

عتيق (هاجر)، شعبان (سعيدة) (٢٠١٥)، **الفكر السياسي عند الإباضية**، رسالة ماجستير غير منشورة، البويرة (الجزائر): جامعة أكلي محند أولحاج (البويرة).

العدوي (إبراهيم) (١٩٧٠)، **بلاد الجزائر: تكوينها الإسلامي والعربي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

عمارة (مختار) (ديسمبر ٢٠١٩)، "تطور مدينة تاهرت في عهد الدولة الرستمية (١٦٠-٢٩٦ هـ / ٧٧٦-٩٠٨ م)"، مجلة رفوف، المجلد (٧)، العدد (٤).

الكعك (عثمان) (٢٠٠٣)، **موجز التاريخ العام للجزائر من العصر الحجري إلى الاحتلال الفرنسي**، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

لويس (أرشيبالد) (١٩٦٠)، **القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط**، ترجمة: أحمد محمد عيسى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

قشار (بلحاج بن عبدون) (١٩٩٠)، **اللمعة المضيئة في تاريخ الإباضية**، ط٢، السيب: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.

مؤنس (حسين) (١٩٩٢)، **تاريخ المغرب من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي للجزائر**، ط١، بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع.

المدني (أحمد توفيق) (فبراير ١٩٧٦)، "مدخل لدراسة الدولة الرستمية وإسهامها في التطور الفكري والحضاري"، محاضرات ومناقشات الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي، مج٢، ورجلان. مطهري (فطيمة) (٢٠١٠)، **مدينة تاهرت الرستمية دراسة تاريخية حضارية (القرن ٢-٨ هـ / ٩-٩٠٨ م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، تلمسان: جامعة أبي بكر بلقايد.

معمّر (علي يحيى) (٢٠٠٨)، **الإباضية في موكب التاريخ**، ط٣، السيب (سلطنة عُمان): مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.

مهدي (محمد حسن) (٢٠١١)، **الإباضية نشأتها وعقائدها**، ط١، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع.

النامي (عمر خليفة) (٢٠١٢)، **دراسات عن الإباضية**، ترجمة: ميخائيل خوري، مراجعة: د. ماهر جزار، ط٢، تونس: دار الغرب الإسلامي.

يوسف (جودت عبد الكريم) (١٩٨٦)، **الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمغرب الأوسط خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين (٩-١٠ م)**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

من الذاكرة إلى الجماعة المتخيلة

الدولة الموحدية في المغرب الأقصى نموذجًا

عبد الصمد ميموني

أستاذ السلك الثانوي التأهيلي

باحث دكتوراه بكلية العلوم الإنسانية

جامعة ابن طفيل القنيطرة – المملكة المغربية



ملخص

يحاول المقال الراهن الانتقال بنا من الذاكرة الفردية إلى الذاكرة الجماعية، وهي محاولة تتوخى الانطلاق من الذاتي إلى الجماعي، من خلال البحث المعمق في أمهات المصادر التي ترجع إلى تاريخ المغرب خلال العصور الوسطى، وتتبنى اشكالية جوهرية واضحة البناء، من أجل فهم الظاهرة في الزمان والمكان، علمًا بأن تاريخ الدولة الموحدية في تاريخ المغرب الوسيط يحتاج إلى إعادة القراءة على ضوء حزمة من المفاهيم والنظريات الجديدة، لكي نخرج به من التأويل إلى الدراسة المتأنية والنبهية، وهو ما حفزنا لرصد تفاعل الأفراد داخل الجماعة، وتفاعل الجماعات بين بعضها البعض، لنفهم كيف تأسست الدولة في المغرب خلال العصر الوسيط، ولماذا كان عليها تبني إيديولوجية جديد تساعد على ترسيخ أقدامها مركزياً ومجالياً، بالإضافة إلى ذلك حولنا أن نقدم محاولة في فهم تدعيات الذاكرة في بناء الدولة؛ ونقصد بذلك هاجس ابن تومرت في بناء الفكر والمجال الموحد وفق سياسة التوحيد التي اعتمدها، وهذا يسهل علينا استخلاص التجربة الموحدية في بعدها الفكري والسياسي معاً، من زاوية نظر مختلفة، تفعل آليات مساءلة جديدة.

كلمات مفتاحية:

الدولة الموحدية، التوحيد، المركزة السياسية، الذاكرة، الجماعة المتخيلة؛
تاريخ المعتقدات والأفكار

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٠٢٥ مارس
تاريخ قبول النشر: ٢٠٢٥ مايو



10.21608/kan.2025.369873.1216

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد الصمد ميموني، "من الذاكرة إلى الجماعة المتخيلة: الدولة الموحدية في المغرب الأقصى نموذجًا". - دورية كان التاريخية. - السنة الثامنة عشرة- العدد الثاني والسبعون: أكتوبر ٢٠٢٥، ص ٤٥ - ٥٥.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: abdessamad.mimouni93@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت رخصة المشاع المُنسب 4.0 (Creative Commons Attribution 4.0 International License) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

إرادية أو لا إرادية"^(٢)، ومن أبرز صفاتها كونها حافظة للمعلومات، تحيل إلى مجموعة الوظائف النفسية التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يحين عدداً من الانطباعات والمعلومات الماضية"^(٤).

لا تخلو الذاكرة الوسيطة (العصور الوسطى) من التعقيد، كون جل المصنفات المرتبطة بهذه الحقبة من التاريخ لا تزال دفيئة المكتبات، أو يشوبها نقص من حيث عدد الأوراق المبتورة فيها، أو التي أتلها الزمن، فنجد مثلاً أن "البيدق"^(٥) أُلّف كتاباً تحت عنوان "الأنساب في معرفة الأصحاب" لم يكشف عنه إلى اليوم إن كان موجداً أصلاً، وما وصلنا منه سوى مقتبسٍ منه، بعنوان "المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب" للمؤلف نفسه، عدد صفحاته لا يتجاوز ٦٥ صفحة. علماً أن صاحب هذا النص كان من رفقاء "ابن تومرت"^(٦) في رحلته إلى المشرق، ومدون كل أخباره وكراماته وفضائله، كما رافقه في دعوته إبان عودته إلى المغرب الأقصى، أما كتابه الثاني، والذي يعد على قدر كبير من الأهمية، فهو "أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين"^(٧)، الذي يصور الواقع الشبه اليومي لابن تومرت عند عودته من المشرق، ويبث في ثيابه كل الأحداث والمصاعب التي تعرض لها ابن تومرت، وسنحاول استتطاق ما تجود به هذه المصادر السالفة الذكر على ضوء الذاكرة والتاريخ، بمعنى أننا سنطرح سؤالاً أولياً أساسياً مفاده: ما الغاية من تأليف هذه المدونات المصدريّة؟ وما الغاية من تبرير كل الانفعالات والتحركات والمواقف التي تعرض لها ابن تومرت؟ هل هذا كله من باب الصدفة مثلاً؟

هناك عبارة على جانب من الأهمية يوردها جاك لوغوف في مؤلفه حول التاريخ والذاكرة مفادها: أنه "كانت الذاكرة من العناصر التي أسست الأدب القروسطي"^(٨)، نأخذ من المؤلف هذه الفكرة بكثير من الحذر، علماً أنه يسوقها في سياق حديثه عن الانتشار الذي بدأت تعرفه المسيحية في هذه الفترة، وبذلك يشير إلى أن ذاكرة هذه الفترة ارتبطت بشكل جلي بالمسيحية أو ما أسماه "نصرنة الذاكرة"^(٩)، بذلك يحق لنا أن نتساءل: هل هي نفس السمة التي طبعت المرحلة قيد الدراسة، ونقصد بذلك سطوة الديني على المجال العام؛ أو بشكل واضح ما يمكننا تسميته: "أسلمة الذاكرة"؟

التاريخ اليوم إما تشريح ومساءلة، أو نقل وتأويل، والتأويل من هذا المنظور لا يخلو من كونه قراءة تحريفية أو مزجية للنص المراد قراءته، بمعنى أن الباحث لا يُكَبِّد نفسه عناء البحث فيخوض في النص المراد قراءته بما لديه في ذهنه من أدوات تحليلية، يسقطها أو يحاول تكييفها مع هذا النص، وهذا الاتجاه^(١) جعل البحث التاريخي لا يعدو كونه مجرد سرديات أقرب إلى القصة أو الحكاية عنه للحقيقة التاريخية، وعليه تأتي هذه المقالة كمحاولة في استنباط الدرس الأكاديمي (التاريخ والذاكرة) وإعادة تفكيك معطياته، بناءً على آليات جديدة في المسألة، كما يتبين أعلاه، هذا إن علمنا أن الفترة المعنية بالدراسة هي الفترة الوسطية، معتمدين على مادة مصدريّة ومرجعية بحثية متنوعة.

يجب أن نطلق من مسلمة أساسية مفادها أن الذاكرة سيف ذو حدين، فردية كانت أم جماعية، فالذاكرة تستطيع الحفظ؛ كما تستطيع التدمير في آنٍ. فبمقابل أمراض الذاكرة (كالنسيان غير الواعي، والتناسي الواعي، والتحريف غير الواعي)، هناك إيجابيات لهذه الذاكرة أيضاً مثل: استدعاء الماضي، والقدرة على استيعاب المعلومات، وحفظ الذكريات والمواقف الإيجابية للأفراد، والخطورة هنا في استعمالها، بوعي أو عن غير وعي، تتجلى في الآثار التي تخلفها، والأخطر من هذا المنظور هو صعوبة تشخيص مفصل للذاكرة كونها الفاعل والمفعول به في الوقت نفسه. على الأقل هذا ما يخلص إليه علم النفس كونه يدرس الوحدة الأعمق فيما نذهب إليه (الذاكرة الفردية)، إلا أننا سنعمل على دراسة كل من الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية بناءً على ما تسمح به المقالة من نقاش.

من الصعب تحديد تعريف للذاكرة، يتناسب مع استعمالاتها وخصائصها ومجالات اشتغالها، كونها "تنتهي إلى تنظيم عصبوني بيولوجي معقد جداً"^(٢) وإن كان الأمر يتطلب نوعاً من التحديد، فيمكننا أن نورده على الشكل التالي: "إن الذاكرة هي القدرة على التمثيل الانتقائي لأحداث الماضي، سواء كانت هذه الانتقائية

يشكل النسب أحد أهم الآليات الفاعلة في الذاكرة الفردية، خاصة وأن كل فرد يؤمن بأصالته داخل الجماعة التي يعيش فيها، من خلال فعل التذكر الذي يقيمه في المجمع والمناسبات، من خلال رفع نسبه لأهل بيت عريق (من آل البيت، أو عائلة أصيلة، أو مركزية العائلة والآباء داخل الجماعة)، ولا يمكن للفرد أن يغير النسب الذي يخصه، خاصة إذا كان وافداً على جماعة معينة إلا قليلاً، لأن فعل النسيان إذا كان على مستوى فئة قليلة -كالحواضر- غير مهمة أصلاً بهذا الفعل التذكري، فإن فعل التذكر يكون حاضراً لذا الجماعة الأصلية التي تضبط الأنساب (كبار السن، أو المهتمون بالشأن القبلي من مجالس أو وجهاء)، وهذه الأخيرة هي التي تشكل مكانة الفرد في الوسط الذي يعيش فيه، ولنا مثال على ذلك يسوقه "البيدق" عندما رفع نسب صديق رحلته إلى المشرق، المهدي بن تومرت، لكي يبرر أحقية هذا الأخير في الرئاسة فقال عنه: "ينقل من يوثق بنقله من قرابتهم وغيرهم: (أنه) محمد بن عبد الله بن وكليد بن يامصل، بن حمزه، بن عيسا، بن عبد الله، بن إدريس، بن إدريس بن عبد الله، بن حسن، بن الحسن، بن فاطمة بنت رسول الله (صلعم)، هذا نسبه الصحيح"^(١٢). ونحن لا يخفى علينا أن النقاش حول نسب المهدي بن تومرت قد كان محل شك من قبل الكثير من المصنفات التي تعود إلى هذه الحقبة التاريخية، على الرغم من دفاع ابن خلدون عن النسب الشريف لابن تومرت، لكن الأهم في نظرنا هو أهمية النسب في المجتمعات القبلية الوسيطة، والتي تعكس أهمية التصنيف بين الأفراد داخل نفس الجماعة.

في هذه الحالة يبدو أن الأمر يشوبه نوع من الغموض والتعقيد، لكن البيدق يسوق نموذجاً لنسب آخر لأحد زعماء الدولة الموحدية في هذه الفترة وهو "عبد المؤمن بن علي" المؤسس الأول للدولة الموحدية، والذي يعتبر وافداً على المجتمع القبلي المصمودي، لكن البيدق يصرح بنسبه الشريف على غير المعترف به، خاصة من طرف أحد كبار النسابة في هذه الفترة وهو ابن خلدون، يقول البيدق: "فهو عبد المؤمن بن علي بن علوى بن يعلا بن الحسن بن كنونة بن إدريس بن عبد الله بن القاسم بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب

سنحاول الإجابة على هذه الإشكالات من خلال تبني تصور منهجي ينطلق من الخاص إلى العام، من أجل الحفر في تلك العلاقة الطريفة بين الفرد والجماعة، وغايتنا من هذا العمل هو مكاشفة الحدود الفعلية بين الذاكرة والتاريخ، حتى لا نجد أنفسنا نتحدث عن ماضي مصطنع؛ كلما اقتربنا منه إلا وتجبرنا المصادر على إعادة إحيائه على شكل قصص بطولية دون فهم جوهره.

أولاً: الذاكرة الفردية

لا يمكننا الحسم في وجود ذاكرة فردية بالأساس هذا ما يخلص له "موريس هالبواش" على الأقل عند قوله: "عندما يقول شخص ما: أكاد لا أصدق عيني. فهو يشعر بأن هناك كائنين في داخله"^(١٠). لكن، يظل السؤال التالي مطروحاً، وبقوة، كيف تتشكل ذاكرة الفرد؟ وأين توجد الجماعة في الفرد نفسه؟ وهل يمكن الحديث عن ذاكرة الفرد خارج الجماعة التي تسكنه ويسكنها؟ صار من المخجل الحديث عن مفاهيم مثخنة بالحمولة الأبستمولوجية دون أدنى معاينة أو تنقيب، خاصة عند الحديث عن مثل المفاهيم المركزية الثلاث من قبيل: الفرد، الجماعة (المجتمع)، الذاكرة، لطابع الترابط الذي تبديه في تفاعلها مع بعضها البعض، وذلك الترابط، كذلك، شغل مفكرين كبار في العلوم الاجتماعية من قبيل "نوربرت إلياس"^(١١) و"ماكس فيبر"^(١٢)، وقد يتضح لكل متتبع لمثل هذه الأعمال أن الأمر لا يزال مشوباً بالتعقيد خاصة في التطور الذي تشهده الحياة اليومية للأفراد وعدم ثبات التطور الحياتي نفسه كذلك.

تفيدنا مثل هذه المفاهيم في معاينة ذاكرة الفرد خلال الفترة القروسطية، خاصة لارتباط الفرد بالجماعة، بحيث يصبح الفرد فاعلاً في الجماعة ومتأثراً بها، ولا يؤثر الفرد في الجماعة التي يسكنها إلا نادراً كما سنلاحظ، وبآليات محددة سلفاً، لا نقصد إعادة استهلاك هذه الآليات مثل النسب والدين، بقدر ما تؤثر الغايات والأهداف المتوخاة من طرف الفرد أو الجماعة نفسها، التي بإمكانها -أي الجماعة- أن ترقّي الفرد إلى المرتبة التي تراها هي مناسبة.

اسمها حواء بنت وكليد وابن عم اسمه بن وابوركن المذكور، وكان اسم أمه أم الحسين بنت وابركن المسكالي من بني يوسف منهم، واسم أبيه عبد الله شهر في صغره إلى كبره بتومرت بن وكليد^(١٧)، يبدأ هنا التأسيس للذاكرة الجماعية حسب النسب الذي ينتمي إليه ابن تومرت، فالنظام الرائج في هذه الفترة هو النظام القبلي، لذلك فعودة ابن تومرت لأسرته الأصلية بالمغرب الأقصى يفسر مجموعة من التساؤلات: أولاً: أنه من بيت وجيه وذي حظوة في الوسط المصمودي، ثانياً: أن ابن تومرت جاء إلى قبيلته الأم فهو ليس وافداً على المنطقة، ثالثاً: أن ابن تومرت أصبح له داعمين لتوجهه السياسي ذو الصبغة الدينية، رابعاً: قدرة ابن تومرت على التأثير في المجتمع المصمودي باللغة الأم للمنطقة وهي اللغة البربرية، وأخيراً: أن ابن تومرت ليس هو ذلك الشاب الكتوم الذي كان في منطقة الظل في صغره؛ بل أصبح له شأن كبير بعد رحلته المشرقية وأصبحت أخباره متطائرة شرقاً وغرباً، كل هذا إذن يكسبه شرعية أكبر في المطالبة بالرئاسة حسب الطرح الخلدوني.

الذاكرة الجماعية لا تقتصر على المحلي من قبائل، كالتنظيمات ذات البعد السياسي التي أقامها ابن تومرت قبل وفاته: كـ "أهل الجماعة رضي الله عنهم"^(١٨) المقربين من المهدي بن تومرت، وأصحاب المشورة في كل الأمور السياسية المهمة للقبائل المصمودية. و "أهل الخمسين أكرمهم الله"^(١٩)، الذين كانوا عبارة عن تجمع لخمسين رجلاً من قبائل متعددة قريبة من المهدي بن تومرت "من ذلك هرغة: أبو سليمان ومصال بن ودرغ، وأبو زكرياء يحيى بن يومور .. ومن ذلك أهل تتمل أبو عبد الرحمان سواجات الامام، وأبو عمران موسى بن سليمان الكفيف .. ومن ذلك هنتاة: أبو يعقوب يوسف بن وانودين، وأبو عبد الله محم بن ويكلدان، وبقي بعضهم من لم أقف على أسمائهم"^(٢٠)، يجب التأكيد في هذا الصدد أنه لم يتم إدراج كل التنظيمات التي أقامها ابن تومرت في هذه الفترة، والتي نجد لها إشارة من ابن القطان في كتابه "نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان"، حيث يذكر أن هناك ثلاثة عشر تنظيماً محكماً بطريقة هرمية على الترتيب التالي: العشرة يعني الجماعة، وأهل الخمسين، وأهل السبعين، والطلبة، والحفاظ وهم صغار

رضي الله عنه"^(١٤). لكن يعود البيذق نفسه ويذكر نسبا آخر لعبد المؤمن يرى فيه محل تشكيك، والحاصل أن الأساس الأول من كل هذا هو أهمية النسب الشريف في هذا المجتمع، لذیوع أحقية الرئاسة داخل المجتمعات القبلية الوسيطية وارتباطها بآل البيت دون غيرهم، لهذا يكون المتخيل الأساس في هذه الحالات هو الأحقية والشرعية والعدل والشرف، وكل هذه الميزات التي تكون في الغالب متخيلة ذات طابع ديني محض تتداخل في هذا المستوى بما هو سياسي يجري الوقائع الحياتية للناس.

ثانياً: الذاكرة الجماعية

يمكن اختزال الذاكرة الجماعية في الفترة الوسيطية في المجتمع القبلي المصمودي، ولنا أن نوضح ذلك؛ إن أصل التسمية "مصمودة" هو اسم للجد الأكبر للقبيلة التي ينتسب إليها الجميع، وبذلك فالذاكرة الفردية هي الحافظة الأولى للنسب الذي تنتمي له القبيلة، وهذه الأخيرة تتخيل الأب أو الجد المشترك لها، ويضلل التمايز بين أفراد القبيلة في ماذا قرب مجموعة أو أفراد المجموعة لهذا الجد، وعليه يكون التصنيف حسب الأسبقية في النسب، لكن الأمر الذي يطرح نفسه بوضوح هنا: هل الذاكرة الفردية هي المشكلة الأساس للذاكرة الجماعية؟

ننتقل من مقولة أساسية "لهالبواش" يقول فيها: "من المؤكد أن استناد انطباعاتنا على ذكريات الآخرين أيضاً، إضافة إلى ذكرياتنا الخاصة، يزيد من ثقتنا بدقة تذكرنا"^(١٥)، حضور الجماعة هنا يضل ضرورياً من أجل إحياء الذكريات المكبوتة والمنسية في أذهاننا، لكن هل من الضروري وجود الجماعة من أجل تذكر واسترجاع مختلف اللحظات الحياتية؟

نترك هذا السؤال مفتوحاً حتى تتم البرهنة عليه من طرف الوثيقة التي بين أيدينا، ونبدأ من نقطة أساسية أورده البيذق عن مستهل أخباره عن "أهل دار المهدي رضي الله عنه"^(١٦) يقول في هذا الصدد: "كان له رضي الله عنه من الإخوة أبو مسا عيسا، وأبو محمد عبد العزيز وأبو العباس أحمد الكفيف وأم أبي بكر زينب رحمها الله، وكان له عم اسمه وابوركن بن وكليد وعمه

منه، ولكن واقع الحال يفرض هذا التماس بين هذه القبائل التي كانت متصارعة فيما بينها بفعل حركة الهجرة المتنامية في هذه الفترة، بالإضافة إلى تدهور الطرق التجارية على إثر هذه الهجرات، والأمر الذي زاد من حدة هذه المنافسة هو تأسيس الحلف الصنهاجي لمركزية سياسية فُرضت على القبائل المصمودية، فرأت فيه تقييدا لحركتها التجارية وعزلها عن ممارسة أنشطتها المرتبطة بالأرض والترحال، خاصة أن حياة الرفه والاستقرار كانت تتوفر في المجال المصمودي أكثر منه في المجال الصنهاجي.

بعد أن تأسست الدولة المرابطية حاولت جاهدة استمالة القبائل المصمودية، وهو الأمر الذي لم تستطع فرضه إلا بالقوة والتضييق عليها، خاصة وأن خضوعهم كان "خضوعا رمزيا تعامل معه المرابطون بفطنة وحذر. وحسبنا أنهم حرصوا على كسب ودهم، فمنذ أول وهلة بعث عبد الله بن ياسين بقدر ما تجمع لديه من أموال الزكاة والأعشار إلى طلبة المصامدة وقضاتها"^(٢٥). خاصة وأن قبائل المصامدة كان يغلب عنها الجهل "لا يعرفون شيئا من أمر الدين ولا من أمر الدنيا"^(٢٦)، هذا ما يؤكد الخضوع الرمزي لهذه القبائل إلى الدولة المركزية في هذه الفترة، على الرغم من ذبوع المذهب المالكي وانتشار الإسلام في ربوع أقطار المغرب، إلا أن هذه الجماعة لم تنصهر داخل المجتمع المرابطي حتى مع محاولات المرابطين المتكررة في استمالتها.

تشبّثت القبائل المصمودية برابط النسب البربري الذي تنتمي إليه وبثقافتها السائدة قبل الدولة المرابطية، وعاشت حياتها الاجتماعية والسياسة داخل المجتمع المرابطي، لكن الأمر الذي لا شك فيه هو أنها كانت تنتظر الفرصة السانحة من أجل الفتك بجسد الدولة المرابطية والحد من سلطتها وممارساتها، هذه الأخيرة التي كانت تبدو من منظور المصامدة ليست لها أي شرعية، ومأخوذة بالتغلب والقهر، فكيف لهذه الجماعة أن تمارس سلطتها وتأسس لنفسها مركزية سياسية تعضد من هيمنتها على جزء كبير من المجال المغربي في هذه الحقبة؟

الطلبة، وأهل الدار، وهرغة، وأهل تملل، وجد ميوت، وجنيفسة، وهنتاة، وأهل القبائل، والفرات وهم الأحداث الصغار الأميون.^(٢٧) بل هناك ذاكرة تطبع بطابع كوني وهم من عبر عنهم البيذق بقوله: "أصحاب المهدي رضي الله عنه الذين قاتل بهم وبأخوتهم وأصحابهم وقبائلهم جميع أهل الدنيا مشرقاً ومغرباً وعجماً وعرباً رضي الله عنهم .. على ترتيب مراتبهم وتسمية قبائلهم"^(٢٨). نلاحظ هنا أن هذا الطابع من التصنيف يطبعه نوع من الانتقائية حسب القبائل الأقرب إلى ابن تومرت فالأبعاد، وذلك نتيجة مرامي بعيدة الغور، فهو يهدف إلى تجميع السلطة فيده أولاً، وهذا كافي لتبرير هذا التصنيف، فالقبائل القريبة من المركز هي داخل نطاق السلطة التي يهدف إقامتها، أما البعيدة عن المركز فلا تدخل في نطاق التنظيم السياسي، ولا نجد أشخاصا بعيدين عن المركز وينتمون إلى التنظيم السياسي الموحد في مرحلته الأولى إلا قليلا، كالبيذق وعبد المؤمن بن علي وغيرهم.

ثالثاً: الجماعة المصمودية هل هي متخيلة؟

يجب أن نؤكد منذ البداية أنه هناك مجموعة من القبائل المصمودية، وليس قبيلة واحدة تحت مسمى "مصمودة"، والراجع، حسب ما تتيحه المصادر، أن أصلها بربري حسب ما أورده أحد الباحثين: "ينتسب المصامدة إلى مصمود بن مادغس، أو -بحسب ابن خلدون- ينتسبون إلى مصمود بن برنس، وهم أبرز قبائل البرانس. ويتميزون بكثرة أعدادهم بالنسبة لمجموع السكان. فهم أكثر قبائل البربر وأوفرهم"^(٢٩)، أما القبائل المسيطرة في هذه الفترة فالراجع أنها كانت تنتمي إلى أصل عربي حميري، وهي الرواية التي عضدها ابن الكلبي والهمذاني اللذين ذكرا أنها تنتمي إلى صنهاج بن عبد شمس بن وائل بن حمير^(٣٠)، وهي القبائل الصنهاجية التي كانت مستقرة في الجنوب، والتي تمكنت من تأسيس مركزية سياسية قوية في القرن الخامس الهجري تحت مسمى الدولة المرابطية.

لا نريد هنا خلق نوع من التضاد بين القبائل المصمودية المستقرة بالجزء الشمالي من المغرب، والقبائل الصنهاجية التي استقرت في الجزء الجنوبي

بناه ابن تومرت من خلال مؤلفه المطول "أعز ما يطلب" كان سبباً رئيساً للمطالبة بالإصلاح الذي يراه مناسباً وشرعياً، لذلك بادر إلى نشر دعوته التي ارتأينا تسميتها بالباعث الأساسي لإعادة تشكيل "الجماعة المتخيلة"^(٣٢)، لكون هذه القبائل كانت تشكل جماعة في حد ذاتها خلال هذه الفترة، بل إن من الباحثين من يرجع أساس الثورة ونجاحها إلى التوافق التام بين العوامل الطبيعية المتوفرة لهذه القبائل والبشرية التي تشترك في نفس المعتقد ولها نفس الميول وأن هذا التوافق بين المجال وساكنيه، حصل لأول مرة في التاريخ الوسيط، وهو من أكبر العوامل الصانعة للتفوق الموحد^(٣٣)، ولنا مبررتنا في ذلك على الشكل التالي:

تستمد الجماعة المتخيلة قوتها من منظومة ثقافية ذات الصلة، وذلك فعلاً ما يتجلى في الديانة الإسلامية التي رافقت السياق المذكور، بل كانت العامل الأساسي الذي راهن عليه ابن تومرت لإنجاح حركته وإخراجها للوجود، بفعل التشكيك في العقيدة أو المذهب المتبع من طرف الدولة المرابطية في تلك الفترة، والذي تجلى في التشبث بفروع المذهب المالكي، وذلك فعلاً ما أثبتته ابن تومرت من خلال المناظرة الشهيرة التي جمعتها مع فقهاء الدولة المرابطية، مما ساهم في تعاظم صورته في أذهان النخبة الحاكمة وجل الرعايا خاصة "الجماعة المصمودية" التي ينتمي إليها.

أن القبائل المصمودية كانت مهياة للدخول في المشروع السياسي الموحد لكونه يمثل في أحد العناصر المشكل له، المذهب المالكي الذي كان منتشراً آن ذاك في المغرب، وكون القبائل الموحدية لا تزال تعيش نوعاً من الخروج عن المذهب ذاته بحيث كانت تعيش على بقايا الوثنية التي كانت في المجتمع الأمازيغي قبل الفتح الإسلامي، وبذلك فالمذهب التوليفي الذي جاء به ابن تومرت يخدم مصالح القبائل نفسها. كما أن إنهاك هذه القبائل (المصمودية) بالضرائب من طرف الدولة المرابطية جعلها في مرحلة ترقب للدعوة الجديدة (التومرتية).

كما أن الجماعة الدينية المتخيلة على وجه الخصوص، تستمد قوتها من طابع القداسة الذي تعيش فيه، وهي الرمزية الفعلية التي حاول ابن تومرت

من هذا المنظور يتضح أن الجماعة المصمودية كانت تتخيل نفسها جماعة مستقلة عن الحكم المرابطي، وتتريص الفرصة السانحة للخروج عن طاعة الغلبة الصنهاجية المفروضة على الجماعة المصمودية، فالنسب واللغة البربرية كانا الرمزین الأساسيين في هذا التخيل، وعليه يصبح المجتمع المصمودي قابلاً تحت سلطة رمزية، ويمارس نشاطاته الاقتصادية والاجتماعية في هدوء، وبالمثل تبادل السلطة الحاكمة نفس التخوف الملاحظ من خلال حرص السلطة المرابطية في مدارات المجتمع المصمودي ككل.

رابعاً: من الذاكرة المحلية إلى الجماعة

المتخيلة^(٣٧)

إن البيذق في كتاباته لا يراهن على المجتمع في ذاته، بل ينتقل من المحلي إلى الكوني ليثبت للجمهور والمتبعين المحليين ذبوع صيت "الإمام المعصوم المهدي المعلوم" في الديار المصرية^(٣٨) -والذي أثبت (أي البيذق) غير ما مرة أصله المصمودي، أي انتسابه إلى جماعة أصيلة تستمد قوتها من رابط الجماعة الثقافي الذي تعيش فيه- وذكر بعض أصحابه هناك، ومن هم مستعدون للإستماتة من أجل نصرة ابن تومر مشرقاً ومغرباً يقول فيهم البيذق: "فهاؤلاء الذين بادروا إليه رضي الله عنه من القبائل والعشائر وانقطعوا إليه بأنفسهم ومالوا إليه وأحبوه بقلوبهم وآمنوا به وهم من أعيان بلادهم"^(٣٩)، وهنا نتساءل كيف يمكن للفرد أن يؤثر في الجماعة وكيف للجماعة أن تؤثر في الفرد؟ وهل هناك علاقة ترابطية بين ما هو محلي أصيل وما هو كوني مبتذل؟

إذا كان لابن تومرت من رهان أولي، فهو على المستوى المحلي (المغرب الأقصى)، ونقصد بذلك من سماهم المجسمين للذات الإلهية، أي المرابطين، ليثبت كفرهم وخروجهم عن الدين الإسلامي، دين التوحيد الذي جاء به ابن تومرت، لذلك أطلق على قواد الدولة المرابطية وكل من تبعها "الزراجنة"^(٤٠)، ليشرعن لنفسه قتالهم ويحشد القبائل ضدهم (نقصد بذلك القبائل المصمودية)^(٤١)، وهي القبائل المتمردة على الدولة المرابطية في هذه الفترة، بالإضافة إلى كونها القبائل التي ينتمي إليها ابن تومرت نفسه. هذا التكفير الذي

في هذا السياق يبدو التساؤل مشرعاً حول مسألة أساسية مفادها: كيف يمكن للفرد أن يؤثر في الجماعة وكيف للجماعة أن تؤثر في الفرد؟

صعوبة هذا التساؤل تبدو في تداخل المنظومات المعرفية المشكلة لعناصر التحليل المقترحة، وذلك لارتباط الظاهرة المدروسة بركام من المعارف والعلوم المتداخلة وعليه وجب علينا أن نستتق دراسات من قبيل علم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، حتى نتمكن من استكناه آليات التحليل المناسبة.

ننتقل أولاً من نص مهم لدركهايم يقول فيه: "إن التصورات الاجتماعية لا تعبر في الواقع عن شيء آخر غير تفكير الجماعة في الصلات التي تربطها بالأشياء التي تؤثر فيها. إن تركيب الجماعة مخالف لتركيب الفرد، كما تختلف طبيعة الأشياء التي تؤثر فيها عن طبيعة العوامل التي تؤثر فيه، وليس من الممكن أن تكون التصورات التي لا تعبر عن نفس الأشياء ولا عن نفس الأشخاص خاضعة لنفس الأسباب. لذا فإذا أردنا فهم الفكرة التي يكونها المجتمع عن نفسه، وعن العالم الذي يحيط به فلا بد لنا من دراسة طبيعة هذا المجتمع لا طبيعة أفراد^(٤٢)، حسب دوركهايم لا يعود للفرد أي معنى خارج نطاق الجماعة فالجماعة هي ممثلة الأفراد، وهي الأساس الأول لوجودهم، ويمكن للأفراد أن يتمثلوا وجودهم من خلال البنية الرمزية (الدينية) التي ينتمون إليها، لكننا نحن أثبتنا وجود هذه الجماعة وأثبتنا وجودها كظاهرة فريدة، بالإضافة إلى إثبات العوامل المشكلة لها، ولديناميكياتها الأساسية والعقدية، ويبقى الأساس الأول في مدا تأثير الفرد في الجماعة بعيداً عن انتمائه لها حسب النماذج التاريخية المتنوعة التي يقدمها لنا التاريخ (أبو عبيد الله مؤسس الدولة الفاطمية وابن تومرت المنظر الأول للدولة الموحدية)، هل يكون للفرد وجود وتأثير خارج الطرح الدوركييمي، وإن كان الأمر كذلك فما مدا التأثير الذي يمارسه الفرد على الجماعة وبأي سلطة يمارس تأثيره؟

يقابل تحليل دوركهايم تحليل على جانب كبير من الأهمية لـ "ماكس فيبر" يعطي الأهمية الأكبر للفرد عن الجماعة، باعتبار هذه الأخيرة عبارة عن تجمع من الأفراد. فالفرد من منظور فيبر أحد العناصر الأساسية

ترسيخها في شخصه، من خلال الرمز الذي دعاه لنفسه من خلال التثبيت بالعصمة وبرمزية شخص الرسول محمد (ﷺ)، فنجد يستعمل الكهف الذي نزل فيه الوحي على الرسول رغم الاختلاف المجالي، وذلك من خلال قول البيدق: "وذلك أن الإمام المهدي رضي الله عنه لما أن دخل الغار معتكفا فيه"^(٣٤). ونجد كذلك أن أصحابه تم تمييزهم إلى أنصار ومهاجرين حيث يقول البيدق "ثم استدعى هرغة (اسم قبيلة) من بين القبائل لأنهم هم السابقون وأنهم أنصار المهدي رضي الله عنه"^(٣٥)، كما أن مسألة البيعة تظل حاضرة من خلال مبايعة أصحابه له تحت شجرة خروب، وبذلك يمكن القول: أنه عمل على بعث الذاكرة الاجتماعية للأمة، بغية فعل تذكري انتقائي محض، يستمد منه مشروعيته، من خلال تنصيب نفسه القائد الرمزي لهذه الجماعة المتخيلة والناطق الرسمي بلسانها، كما توليه هذه الجماعة صوتها من خلال تخيله رمزا للتححرر.

نعلم أن الجماعة المتخيلة تستمد قوتها من رابط ديني تعيشه، وهذا الرابط فعلا ما قدمه ابن تومرت للجماعات المتبعية لشخصه، من خلال إعلانه أنه المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وبهذه الخصائص يردف لشخصه العصمة، ليتيح لنفسه التمييز الذي يستطيع من خلاله إبعاد القبائل المناوئة له (أي مناوئة للرمزية التي يمثلها) عن مركز السلطة، فنجد البيدق يعكس ذلك بانتقائية محضة من خلال التسميات التي أوردها لهذه القبائل حيث يقول: "هنتاتة (اسم قبيلة) سدهم الله"^(٣٦)، "كدومية (اسم قبيلة) هداهم الله"^(٣٧)، "أهل تينمل نصرهم الله"^(٣٨)، "كنفيسة أكرمهم الله"^(٣٩)، الأمر يقترب إلى أذهاننا أكثر إذا علمنا أن ابن تومرت بعد تنظيمه للقبائل، بث فيها مجموعة من الطلبة والحفاظ، الذين كانوا يساعدونه على نشر دعوته وتلميع صورتها في أذهان الناس (القيام بدور الدعاية للمهدي بن تومرت)، هؤلاء (الناس)، الذين يعيشون سيكولوجيا الدين حسب مقاربة يونغ^(٤٠)، وبالتالي يحتاجون إلى من يعزز لديهم هذه الغريزة الدينية، ويضفي الصبغة الدينية عن هذه الجماعة، حتى يكون من السهل نقل هذه الجماعة من المحلية، داخلية مجال ديق، إلى جماعة مؤثرة ذات بعد كوني^(٤١).

التجارب التاريخية المتناولة في هذا الصدد تفيدنا في تبسيط هذه المسألة، بحيث يمكننا الانطلاق من الجماعة المصمودية باعتبارها عصبية حسب التعبير الخلدوني كما أنها تشكل جماعة متماسكة لها خصوصياتها المرتبطة بالنسب والتقاليد والعرف، التي تستطيع من خلالها تخيل نفسها كجماعة مستقلة في ذاتها، لكن وجب علينا إقحام الدوافع العقلانية التي سيأتي بها ابن تومرت من أجل زحزحت التقليد والعرف عن مجراه الطبيعي، فما الذي يمكن أن يشكل منظومة متكاملة تضمن القوانين والمبادئ والأسس العقلانية الغائية في هذه الجماعة غير الدين.

يجب أن نؤكد مسألة أساسية: مفادها أن رفض الجماعة المصمودية للاندماج داخل المجتمع المرباطي ككل يرجع في طياته إلى مبدأ الزعامة، كما يرجع إلى مصالح سياسية واقتصادية واجتماعية متشابكة، فوحده الدين، من هذا المنظور، يمكنه أن يوفر كل هذه الأسس الفعلية من أجل قلب المعادلة على أرض الواقع، وفي مقابل ذلك نجد الشخصية الكاريزمية لابن تومرت، التي تستطيع التأثير بطريقة مباشرة (من خلال اللغة العربية والبربرية، النسب، الشهرة من خلال مناصرة ابن تومرت لفقهاء الدولة المرباطية والتغلب عنهم) في المجتمع المصمودي كما توضح.

يلعب الدين دوراً أساسياً في المنظومة الخلدونية بالتحديد ف: "الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية، واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه"^(٤٧) وقوة الدين فالمجال العام مهمة جداً لأن "الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم"^(٤٨)، كما نجده (أي الدين) المكون الأساس في إعادة تشكيل الجماعة القرسطية من خلال الذاكرة الفردية المؤثرة في الذكرى الجماعية، فبمقابل عبارة جاك لوجوف: "نصرنة الذاكرة" التي سبق وأوردناها في المقدمة، يُفسح لنا المجال هنا لنقول بـ"أسلمة الذاكرة" في هذه الفترة، وذلك لأن المكون الديني كان هو المشكل الأساسي للمشروع

في الجماعة التي نتحدث عنها، ويقر هذا الأخير قائلاً: "هناك أنواع معينة من ردود الفعل لا تصبح ممكنة إلا بمجرد إحساس الفرد بأنه جزء من حشد"^(٤٩)، ويعطي فيبر أمثلة عن ذلك من قبيل: السعادة أو الغضب أو الحماس. لكن لا يجب أن نقف عند هذا الحد فماكس فيبر يؤكد على مسألة ثانية أساسية مفادها أنه "لا يعتبر كل نوع من أنواع الفعل (الفعل الاجتماعي) ومن الأفعال الخارجية أيضاً، فعلاً اجتماعياً تبعاً لمعنى الكلمة المحددة هنا. إلا أن الفعل الخارجي يستثنى من ذلك إذا كان يتوجه تبعاً لتوقعات سلوك عناصر مادية معينة، أما الفعل الداخلي فلا يُعدّ فعلاً اجتماعياً إلا إذا توجه تبعاً لسلوك آخرين. فلا يعتبر على سبيل المثال السلوك الديني كذلك إذا توقف عند حدود التأمل والصلاة المنفردة وما إلى ذلك"^(٤٤). لهذا فمبدأ التأثير الأساسي للفرد حتى يكون فاعلاً اجتماعياً، وهذا ما يتوافق مع التحليل الذي نحتاجه هنا أساساً.

مبدأ التأثير من هذا المنظور ينطلق من الفرد كفاعل أساسي، وعليه فمجموعة الأفراد هم من يحددون البنية الفكرية والاعتقادية للجماعة، لكن هناك مسألة مهمة تتعلق بحلول المتخيل الفردي الذي يجسده الفرد ذاته محل المتخيل الجماعي الذي تجسده الجماعة، هنا نستحضر نص آخر لفيفر يحدد فيه مبدأ التأثير الذي يمكن للفرد أن يمارسه على الجماعة فافرضاً بذلك عليهم الخضوع الاختياري في بداية الأمر، والذي سيتحول بعد ذلك إلى آلية إجبار محض، وعليه يقول فيبر: "النظام الذي يقوم فقط على دوافع عقلانية غائية يكون عموماً أكثر ثباتاً من النظام الذي يتوجه تبعاً لقوة التقليد الناتج عن سلوك معاش: حيث أن هذا هو أكثر أنواع التماسك الداخلي شيوعاً. إلا أنه أقل ثباتاً من التوجه الذي ينتج عن المكانة التي تتمتع بها خاصيتنا النموذجية والإلزام أو ما نود أن نسميه الشرعية"^(٤٥)، مبدأ التقليد حسب فيبر يرتبط بالعرف الذي يقنن العلاقة بين المجموعة التي تتشكل ضمناً من مجموعة من الأشخاص والذي (أي العرف) يتم الحفاظ عليه من خلال اللوم من طرف المجموعة عندما يتم خرقه أو تجاوزه بأي شكل من الأشكال"^(٤٦).

خاتمة

نستنتج مما سبق أنه على الرغم من الانطلاق من المحلي (المغرب الأقصى) إلى الكوني (تقمص الرسالة المحمدية ذات البعد الكوني)، إلا أن الأمر يبدو واضحاً من خلال الأهداف والمزاعم التي كان يرمي إليها ابن تومرت من خلال تأسيسه لبناء إمبراطوري ناجح خلال الفترة الوسطية، بحيث يكون مستوى المتخيل هنا مرتبطاً بالذاكرة (سواءً الفردية أو الجماعية) بكل تجلياتها، ويستتفر جهود الديني من أجل بنائها، لأن الرهان الأساس الذي سعى إليه البيذق وزعيمه السياسي ابن تومرت، كان يرمي إلى تبني المشروع لتحقيق المشروع السياسي الأكمل.

إن بناء المشروع السياسي في بداية الأمر لم يكون سوى فكرة أولية راودت ابن تومرت في رحلته من المشرق نحو المغرب، وتجسيد هذه الفكرة انتقل من الفرد "ابن تومرت" نحو الجماعة الأولية التي كانت تحيط به، مثل الأسرة والمقربين والأصدقاء، هكذا بدأ المشروع في بداية الأمر، وكلما شعر بضرورة تقوية جماعته إلا ويراهن على النزعة الدينية، لما لها من تأثير جلي في أتباعه، لأنه كان يعلم أن التوحيد السياسي الذي شرع في تنظيمه لا بد له من وازع ديني يؤطره.

والرهان الآخر كان متمثلاً في قدرته على التأثير في أتباعه عن طريق الخطب الدينية، والوعود الدنيوية، وكذا استعماله للغة البربرية؛ حتى تشعر الجماعة المصمودية أن زعيمها جزء لا يتجزأ من المجموعة، غايته الدفاع عن مطالبهم ضد الدولة القائمة في البداية، وتحقيق المشروع السياسي الذي كانت تطمح له هذه الجماعة، علماً أنها كانت خاضعة بصورة رمزية للدولة المرابطية، وتنتظر الفرصة المناسبة للقيام عليها، وهذه الفرصة جاءت مع الزعيم الديني ابن تومرت، الذي رأت فيه القبائل المصمودية المنقذ الرئيسي لهذه الجماعة من الدولة المرابطية، أو بالأحرى من الدولة التي أسستها القبائل الصنهاجية بالصحراء الكبرى، وأخضعت بها قهراً القبائل المصمودية.

التومرتي بالغرب الإسلامي، ومنه استمد ابن تومرت اعترافه ومشروعيته.

يصبح الأمر أبسط إن عملنا على تدعيم هذا الطرح بأفكار أخرى مستقاة من علم النفس، حتى ندرك حجم التأثير الذي يمكن أن يمارسه الدين على الأفراد أو الجماعات في ذاتها، وعليه: يشير يونغ إلى التأثير البالغ الذي يشكله الدين، عوض غريزة الجنس الفرويدية أو غريزة العدوان عند أدلر^(٤٩)، كونه (أي الدين) الأساس الأول الذي سعى إليه الإنسان البدائي، حتى يعطي معنى لوجوده ويطمئن ذاته، لذا نجد الإنسان البدائي واضب على إبداع رموز وتشبيد ديانات تمكنه من إدراك ذاته داخل الوجود، وتعطيه حافزاً لاستمراريته. لكن هناك نقطة أساسية أخرى تتجلى في اعتقاد يونغ بـ "أن الإيمان الديني نعمة إلهية. ولا يستطيع أحد، حتى المعالج النفسي إلزامك به"^(٥٠)، هذه النقطة توضح المفارقة بين النموذجين الموحد والفاطمي من خلال تأثير كل من ابن تومرت في مجتمع ينتمي له، بغض النظر عن أبو عبيد الله الذي أثر في مجتمع لا ينتمي له. لهذا يمكن القول: أن الدين هو ذلك الوازع الذي يربط الأشخاص بقوة خفية قد تؤكد لهم من خلال ديانة توحيدية، أو تبقى مجهولة كمعظم الديانات البدائية أو الطوطمية من الشعوب التي تتخذ من الحيوان أو الرموز الطبيعية أشكالاً للعبادة والتقرب إليها، تحفظها الذاكرة الجمعية، كما هي مرسخة في ذاكرة الفرد الذي يتداولها مع حديثي العهد بالجماعة أو صغار السن من أبنائها، فيصير الرمز محط تخيل من طرف المجموعة ذاتها مهما كبرت مع الزمن.

الإحالات المرجعية:

- (١٤) البيهقي: نفس المصدر، ص: ١٣.
- (١٥) موريس هالبواش: مرجع سابق، ص: ٤٥.
- (١٦) البيهقي: مصدر سابق، ص: ٢٥.
- (١٧) البيهقي: نفس المصدر، ص: ٢٦-٢٧.
- (١٨) البيهقي: نفس المصدر، ص: ٣٠.
- (١٩) البيهقي: نفس المصدر، ص: ٣٢.
- (٢٠) البيهقي: نفس المصدر، ص: ٣٢-٣٣.
- (٢١) ابن القطان المراكشي: **نظم الجمان لترتيب ما سلف من اخبار الزمان**، درسه وقدم له وحققه محمود علي مكّي (بيروت، دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٠م)، ص: ٨٢.
- (٢٢) البيهقي: مصدر سابق، ص: ٣٠.
- (٢٣) إبراهيم القادري بوتشيش: **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والاندلس خلال عصر المرابطين**، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٨) ص: ٢٩-٣٠.
- (٢٤) نفس المرجع، ص: ١٢.
- (٢٥) نفس المرجع، ص: ٢٩.
- (٢٦) ابن أبي زرع: **الأنيس المطرب بروض القرباس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، (طبع في مدينة أوبسالة بدار الطباعة المدرسية، ١٨٤٣) ص: ١١٤.
- (٢٧) المقصود بهذا العنوان هو الانتقال من المحلي (القبلي المصمودي) إلى الكوني (أي جل الأنصار والتابع الذين استهواهم الزعيم المصمودي في هذه الفترة) فتصبح الجماعة المتخيلة ممتدة على كل الشمال الإفريقي (جماعة ذات رمزية دينية) بما فيه مصر في هذه الفترة، وهو المشروع الذي كان يرغب في تحقيقه ابن تومرت منذ ظهوره.
- (٢٨) البيهقي: **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**، ص: ٢٨.
- (٢٩) نفس المصدر، ص: ٢٩.
- (٣٠) الزراجنة: جمع زرجان، ذكر ابن القطان في نظم الجمان أنه طائر سود البطن أبيض الريش، شبه المهدي بن تومرت به المرابطين لأنهم في رأيه بيض الثياب سود القلوب، كما سماهم المجسمين لأنه ألزمهم في المناظرة التي جمعتهم بهم بعدم التجسيم للذات الإلهية، وسماهم أيضا الحشم للثامهم كما تفعل النساء المتحشمت. انظر: البيهقي: **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**، ص: ٢٥.
- (٣١) من أكبر القبائل المتواجدة بالمغرب الأقصى خلال الفترة الوسيطية، وكانت على علاقة متوترة بالمركز الذي كانت تمثله الدولة المرابطية بحيث كانت ترى في نفسها جماعة قائمة بذاتها.
- (٣٢) نستعرض هنا الجماعة المتخيلة كما تطرق إليها بندكت أندرسن في كتابه: **الجماعات المتخيلة تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، (الدوحة/ بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤).
- (٣٣) عبد الحق الطاهري: **الدولة الموحدية أسس الشرعية والمشروع السياسي**، (الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠١٥)، ص: ٦٤.
- (٣٤) البيهقي، ص: ٤٢.
- (٣٥) البيهقي، ص: ٣٧.
- (٣٦) البيهقي، ص: ٤٤.
- (٣٧) البيهقي، ص: ٤٤.
- (١) يرجى العودة في هذا الصدد إلى: كزيسستوف بوميان: "الكتابة التاريخية بين الاحتراف والهواية"، ترجمة عبد الأحد السبتي، ضمن **مجلة فكر ونقد**، السنة الرابعة، العدد ٣٤ ديسمبر ٢٠٠٠، ص: ٤٨ وما بعدها. نتحدث هنا عن الجانب الثاني، الكتابة التاريخية الهوائية.
- (٢) جويل كاندو: **الذاكرة والهوية**، ترجمة: وجيه أسعد، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٩م) ص: ١٧.
- (٣) عبد العزيز الطاهري: **الذاكرة والتاريخ المغرب خلال الفترة الاستعمارية (١٩١٢-١٩٥٦م)**، (الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠١٦) ص: ٢٨.
- (٤) جاك لوغوف: **التاريخ والذاكرة**، ترجمة جمال شحيد، (الدوحة- بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧) ص: ١٠١.
- (٥) هو أبو بكر بن علي الصنهاجي المعروف بالبيدق، صاحب محمد بن تومرت (الداعية للدولة الموحدية التي حكمت بين ١١٢١م-١٢٦٩م بالمغرب الأقصى) ورفيقه الأول ومؤلف كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب وكتاب أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، لا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته ولا عن أسرته وطفولته، هناك غموض صارخ حول لقبه "البيدق" حيث فسّر على أنه البيدق المتعارف عليه في الشطرنج ذو الأصل الفارسي، إلا أن علي صدقي أزيكو له رأي آخر يذهب فيه إلى أن له بعد آخر، يرتبط بما كان يزاوله أبو بكر الصنهاجي نفسه، وهو كونه دليلاً في السفر، والماشي راجلاً أمام إمامه المهدي بن تومرت. لكن مصدر التعقيد هنا كون الكلمة ذات الأصول الأمازيغية "أفد" التي تعني في العربية الدليل والرائد، تفرض الإحاطة بالمعجم العربي بشكل كبير حتى يتمكن الفرد نقلها على هذا المستوى. وهذا يقضى مجرد احتمال يدعمه الدليل السابق. انظر: علي صدقي أزيكو: **نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية**، (الرباط، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ٢٠٠٩م)، ص: ٨٩-٩٣.
- (٦) المهدي بن تومرت: اسمه الكامل حسب ما أورده أبو بكر الصنهاجي (البيدق) هو محمد بن عبد الله بن وكليد ابن يا مصل، وقد اختلف المؤرخون حول نسبه اختلافاً كبيراً، وكذلك يكتنف تاريخ ميلاده غموض كبير، والأمر الأكيد هنا هو أنه من أبرز وأعظم الشخصيات في تاريخ الغرب الإسلامي، ومحاولته الإصلاحية في ميدان التنظيم السياسي والاجتماعي فريدة من نوعها، فإنه مع ذلك لم يحظ باهتمام كبير على الشأن الذي يستحق. انظر: علي صدقي أزيكو: **نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية**، ص: ٩٨.
- (٧) البيهقي: **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين** (الرباط، دار المنصور للطباعة والنشر، ١٩٧١م).
- (٨) جاك لوغوف: **التاريخ والذاكرة**، ص: ١٣٤.
- (٩) نفس المرجع، ص: ١٢٤.
- (١٠) موريس هالبواش: **الذاكرة الجمعية**، ترجمة نسرين الزهر، (دمشق، بيت المواطن للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م)، ص: ٤٥.
- (١١) نوربرت إلياس: **مجتمع الأفراد**، ترجمة هاني صالح، (اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م)، انظر الصفحة ١٨٧ وما بعدها.
- (١٢) ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م).
- (١٣) البيهقي: مصدر سابق، ص: ١٢.

(٣٨) البیدق: ص: ٤٣.

(٣٩) البیدق: ص: ٤٧.

(٤٠) نستحضر يونغ هنا بناء على طرحه القائل: " الشيء الوحيد الذي لا نشك فيه هو أن الغريزة الدينية المتمثلة في السعي نحو الكلية، وهي أهم الغرائز الأساسية"، بحيث يكون لهذه الغريزة تأثير على سلوك الفرد كما تأثر في سلوك الجماعة كوحدة أعلى. وهذا ما يخالف طرح كل من فرويد القائل بسيطرة غريزة الجنس على الانسان و أدلر القائل بسيطرة غريزة العدوان على الانسان. انظر: نهاد خياط: **الدّين في منظور يونغ عرض لما كتبه رائد مدرسة علم النفس التحليلي كارل يونغ في المسألة الدينية**، (حلب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠٠٠)، ص: ٩٣-٩٤.

(٤١) المقصود بالكونية هنا: أنه لما تمكنت الدولة الموحدية من بسط سيطرتها على جل الشمال الافريقي، صار صدق هذه الجماعة متداولاً في كل المناطق القريبة والبعيدة، بل إن كتابات ابن تومرت نفسه كانت تترجم إلى لغات أخرى، باعتباره الرمز الأول لهذه الجماعة المتخيلة، وصار هناك اهتمام واسع بغية التعرف عليها.

(٤٢) إميل دوركايم: **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي (الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨) ص: ٣٣.

(٤٣) ماكس فيبر: **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة صلاح هيلال (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م)، ص: ٥٢.

(٤٤) نفس المرجع، ص: ٥١.

(٤٥) نفس المرجع، ص: ٦٣.

(٤٦) نفس المرجع، ص: ٦٧.

(٤٧) ابن خلدون: **المقدمة** (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) ص: ١٥٩.

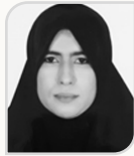
(٤٨) نفس المصدر، ص: ١٥٩.

(٤٩) نهاد خياطة: مرجع سابق، ص: ٩٣.

(٥٠) يولاند جاكوبي: **علم النفس اليوناني**، ترجمة ندره اليازجي (دمشق، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م) ص: ٢٠٨.

نور المعرفة في ظل الصراع على الوجود المدرسة النصرية في غرناطة منارة للأدب والعلوم في عصر مملكة بني نصر

منى بنداود



طالبة باحثة بسلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الحسن الثاني – المملكة المغربية

ملخص

يتناول المقال الراهن المدرسة النصرية بغرناطة، التي أسسها السلطان أبو الحجاج يوسف خلال القرن (٨ هـ / ١٤ م)، بوصفها أهم مؤسسة تعليمية إبان أواخر الحكم الإسلامي في الأندلس، ويهدف الكشف عن الدوافع التي أدت إلى إنشائها، والسياقات التي واكبت ذلك، إضافة إلى إلماطة اللثام على دورها العلمي من خلال جرد التخصصات التي لقنت فيها والأعلام الذين درسوا فيها، وكذلك الوظيفة التعليمية لفضائها. تعتمد منهجية البحث دراسة تاريخية تجمع بين تحليل المصادر التاريخية المعاصرة المخطوطة والمنقوشة والأثرية. خلص البحث إلى أن المدرسة النصرية لم تكن مجرد مؤسسة تعليمية، بل مشروعاً كبيراً يهدف إلى تعزيز شرعية الحكم وتأييد نخبة فكرية وإدارية ملائمة له، ولقد تزامن تشييدها مع أزمات سياسية داخلية وخارجية وكذلك صحية، إلا أن ذلك لم يمنع ولم يحل دون بنائها واتساع وظيفتها وإشعاعها كمنارة لنقل المعرفة داخل الأندلس وخارجها، وأداة لضمان استمرارية التراث الثقافي والديني الإسلامي أمام المد المسيحي.

كلمات مفتاحية:

غرناطة؛ المدرسة النصرية؛ المدرسة اليوسيفية؛ التعليم في الأندلس؛ الحياة الفكرية في غرناطة

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٨ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢١ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.385303.1229

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

منى بنداود. "نور المعرفة في ظل الصراع على الوجود: المدرسة النصرية في غرناطة منارة للأدب والعلوم في عصر مملكة بني نصر". دورية كان التاريخية. السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥. ص ٥٦ - ٦٦.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: abdessamad.mimouni93@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في جُوبية كان 4.0 تحت شروط الترخيص المشاع للمعرفة (CC BY-NC-ND/4.0)، التي تسمح باستخدام، والتوزيع، وإعادة النسخ، ونشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية، بشرط أن تُعطي الائحة للمؤلف(ين) الأصليين، وتوفر رابطاً إلى الترخيص المشاع للمعرفة، وتحدد إذا كانت التغييرات قد أُدخلت.

مُقَدِّمَةٌ

الكبيرة التي مارستها النخب العسكرية على السلطان للاستفادة من مزايا مادية أو سياسية^(١١).

وبالموازاة مع هذه الصراعات الداخلية، تعرضت مملكة غرناطة النصرية لضغوط خارجية خانقة، فقد كانت محاطة بمملكتي قشتالة وأراجون المسيحيتين اللتين كانتا تضيقان عليها الخناق وتتوسعان على حساب أراضيها متى سنحت لهما الفرصة لتحقيق ذلك^(١٢)، ولعل من أهم صور هذا الضغط الجزية السنوية التي فرض القشتاليون على غرناطة دفعها سنة (733 هـ/ 1331م)^(١٣)، مع كل ما تعكسه من اندحار سياسي وضرر مالي واقتصادي على غرناطة.

وتبقى الحملات العسكرية لألفونسو الحادي عشر ملك قشتالة، من أبرز أوجه الضغوط الخارجية على غرناطة إبان حكم يوسف الأول^(١٤)؛ إذ حقق فوزاً كبيراً عليهم في معركة طريف أو كما تسمى في الأدبيات الإسبانية (ريو ديل سالادو)^(١٥)، التي جرت في جمادى الأولى من سنة ٧٤١ هـ، الموافق للثلاثين من أكتوبر سنة ١٣٤٠م، رغم مؤازرة بني مرين لهم^(١٦)، وهو أمر عجل بسقوط الجزيرة الخضراء في أيدي القشتاليين^(١٧) مما ضاعف من انتكاسات النصرين الاقتصادية والسياسية. وبين مطرقة الصراعات الداخلية وسندان الضغوط الخارجية، دخل الأندلس عدو من نوع آخر تفضى فيها؛ ففي سنة (٧٤٩ هـ/ ١٣٤٨م)، بدأت تظهر إصابات الطاعون في برشلونة وبالنسيا وميورقة، فمات منه خلق كثير. وفي مستهل ربيع الأول من السنة نفسها، ظهر الوباء في مدينه ألمرية، وانتشر بكثرة في خريف تلك السنة وخاصة في ضواحي المدينة حيث تجمعات الفقراء والمتسولين الذين ماتوا بالآلاف^(١٨)، لقد كان المصاب مروعاً بكل المقاييس، حتى قال فيه ابن خاتمة وهو الطبيب الذي اعتاد رؤية المرض والمرضى: «لم تع ذاكرة التاريخ ما هو أشد منه اتساعاً وانتشاراً وفتكاً»^(١٩). ثم انتقل الوباء في السنة نفسها إلى مالقة وضرب الأحياء الفقيرة، فكان يموت فيها كل يوم أكثر من ١٠٠ مصاب، ويعد المؤرخون العرب والإسبان بعضاً من المدن والمناطق التي اشتد فيها هذا المرض فكان ظهوره في ألمرية ومالقة وغرناطة وبلش أقوى من سائر المدن^(٢٠).

غرناطة، آخر معاقل المسلمين في الأندلس، محط الأطماع الخارجية^(٢١) وموطن الصراعات الداخلية^(٢٢)، شهدت أواسط القرن (الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) تشييد واحدة من أهم مدارس الأندلس خلال "العصر الوسيط" إن لم تكن أشهرها؛ فهي الوحيدة التي صمدت أطلالها أمام العدوان، وقاومت ملامحها غدر الزمان^(٢٣)، المدرسة النصرية^(٢٤) في غرناطة التي أمر ببنائها السلطان النصري أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل بن فرج بن نصر (718-755 هـ/ 1318-1354م)^(٢٥) في محاولة منه لتعزيز شرعية الحكم وسلطة البلاد والحفاظ على الإرث العلمي الإسلامي فيها، إلا أن هذه المبادرة تزامنت مع فترة حرجة انعدم فيها الاستقرار السياسي الداخلي، وعانت فيها غرناطة ويلات الحروب^(٢٦)، وانتشر فيها وباء الطاعون الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاسنها^(٢٧)، متسبباً في خسائر بشرية وأزمات اجتماعية واقتصادية عميقة كان للأندلس نصيب كبير منها.

في ظل هذه الظروف، كيف تمكن النصريون من تشييد معلمة بحجم المدرسة النصرية وضمان تسييرها؟ تروم الدراسة البحث عن الدوافع والسياقات التي اكتتفت بناء المدرسة النصرية، ثم الاطاحة بدورها في نشر المعرفة، وذلك من خلال جرد العلوم والتخصصات التي كانت تدرس فيها.

أولاً: تشييد مدرسة غرناطة

١/١- السياق التاريخي

عانت غرناطة النصرية من صراعات داخلية عديدة عبر تاريخها^(٢٨)، ولا سيما التنافس على الحكم الذي أدى في حالات عدة إلى اغتيال السلطان نفسه، ولم تخل فترة حكم يوسف الأول باني المدرسة النصرية من هذه الصراعات، فقد تقلد الحكم بعد اغتيال أخيه^(٢٩). وبالإضافة إلى ذلك، أدى النفوذ الكبير لبعض الوزراء إلى استبدادهم وتحكمهم في مجريات الحكم^(٣٠)، وهو أمر يدل على هشاشة السلطة، ناهيك عن الضغوط

ويدعمها من جهة، ويمكنه من مراقبة ما يدور في جلسات العلم، وكذا اختيار المعلمين المناسبين لخطابه من جهة أخرى.

سعى يوسف الأول إلى تقوية حكمه بالاعتماد على فقهاء وعلماء يدرسون الطلاب في مدرسة تحت أعين السلطة. لقد كانت المدرسة النصرية نظامية بامتياز، أنشئت بقرار سلطاني^(٢٩)، وخير دليل على ذلك، لوحة إنشاء هذه المدرسة، التي نقش فيها النص الآتي: «أمر ببناء هذه الدار للعلم جعلها الله استقامة ونورا، وأدامها في علوم الدين على مر الأيام أمير المسلمين أظله الله بعونه العلي، الشهير، الكريم، السعيد، الطاهر، الرفيع، الهمام، السلطان المؤيد، أبو الحجاج يوسف، ابن العلي، الكريم، الكبير، الخطير، الشهير، المجاهد، الفاضل، العادل، المقدس، الأرضي، أمير المسلمين، وناصر الدين، أبي الوليد إسماعيل، ابن فرج، ابن نصر، كافئ الله في الإسلام صنائعه الزاكية، وتقبل أعماله الجهادية. وتم ذلك في شهر المحرم عام خمسين وسبعمائة»^(٣٠). تستوقفنا هنا الألقاب العديدة التي خلعت على السلطان، والمنوط بها تبين التزامه كحاكم مسلم، وتأكيد سلطته وشرعيته على المستويين الروحي والعسكري، كما يقدم المدرسة، من خلال خطاب رمزي وسياسي، كدار علم محفوف بهالة روحية دينية.

إضافة إلى ذلك، نقشت على جدران المدرسة أبيات شعرية ترمز للولاء للسلطان وشكره على تأسيسه لمدرسة شرفت "حضرة الإسلام" كالتي سطررت على نقشها التأسيسي:

يا طالب العلم هذا بابه فتح
فادخل تشاهد سناه لاح شمس ضحى
واشكر مجيرك في حل ومرتحل
إذ قرب الله من مرماك ما نرحا
وشرفت حضرة الإسلام مدرسة
بها سبيل الهدى والعلم قد وضحا
أعمال يوسف مولانا ونيتته
قد طرزت صحفاً ميزانها رجحا^(٣١)

يمكن تخيل طلاب يستفيدون من تعليم عالي المستوى في مكان راق، بهيج وساحر، على يد علماء كبار، داخل

أمام كل هذه السياقات المليئة بالضغوط والخسائر السياسية والاستراتيجية والديموغرافية والاقتصادية، ما الذي جعل يوسف الأول يقرر إنشاء صرح تعليمي متمثل في مدرسة غرناطة مع كل ما يحمله ذلك من تهديد واستنزاف لميزانية بيت المال؟ وكيف استطاع تحقيق ذلك؟

٢/١-الدوافع والتحديات وراء بناء المدرسة

النصرية

على الرغم من انعدام الاستقرار السياسي الداخلي والخارجي والمشاكل الديموغرافية والاقتصادية التي فرضها انتشار الطاعون في البلاد، فقد عمل يوسف الأول على بناء المدرسة النصرية البهيجة الفخمة^(٣٢)، فما هي دوافعه؟

قبل البحث في الدوافع التي جعلت يوسف الأول ينشئ مدرسة غرناطة، حري بنا أن نلقي نظرة على ملامح من شخصيته، لقد كان يوسف الأول محبا للعلم، «وافر العقل عظيم الهيبة، إلى ثقبوب الذهن، وبعد الغور، والتفطن للمعارض، والتبريز في كثير من الصنائع العملية»^(٣٣)، كما أحاط نفسه بثلة من العلماء وببطانة محبة للعلم، ومنهم حاجبه رضوان النصري (ت. ٧٦٠هـ/ ١٣٥٨م) الذي أوعز إليه ببناء المدرسة^(٣٤)، مما أسهم في الرفع من قيمة الحياة الفكرية في مملكة بني نصر. ورغم الاضطرابات التي شهدتها فترة حكمه بسبب التوترات السياسية الداخلية والتهديدات الخارجية، إلا أن خلالها عاشت غرناطة أيام عصرها الذهبي^(٣٥)، وبلغت الحياة الثقافية فيها ذروة ازدهارها في عهده^(٣٦). إن هذا الاهتمام الكبير بالعلم والثقافة والمعرفة يسمح بفهم طموحه بشكل أفضل لتزويد غرناطة بمؤسسة علمية مرموقة. لكن، هل كان ذلك كافيا لأخذ قرار البناء في ظل السياقات سالفة الذكر؟

من المهم الإشارة إلى أن المدرسة النصرية كانت أول مدرسة تشييدها السلطة في غرناطة^(٣٧)، إذ اقتصر التعليم قبل ذلك على المساجد^(٣٨) وبعض بيوت العلماء^(٣٩)، وهذا يشكل علامة فاصلة وبارزة في تاريخ التعليم الأندلسي ككل، ويعطي أيضا لبانيها مكانة عالية كونه راعيا للعلم والعلماء، وهذا يزكي شرعيته وحكمه

مدرسة امتلأت جدرانها بأبيات تذكرهم بفضل بانيتها، أو أشعار أخرى تحمل معاني العهود منها أبيات ابن الخطيب الآتية:

ألا هكذا تبنى المدارس للعلم
وتبقى عهود المجد ثابتة الرسم
ويقصد وجه الله بالعمل الرضا
وتجنى ثمار العز من شجر العزم
تفاخر مني حضرة الملك كلما
تقدم خصم في الفخار إلى الخصم
فأجدي إذا ضن الغام من الحيا
وأهدى إذا جن الظلام من النجم
فيا ظاعناً للعلم يطلب رحلة
كفيت اعتراض البيدا ولجج اليم
ببابي حط الرحل لا تتو وجهة
فقد فزت في حال الإقامة بالغنم
فكم من شهاب في سمائي ثاقب
ومن هالة دارت حلى قمر تم
يفيضون من نور مبين إلى هدى
ومن حكمة تجلو القلوب إلى حكم
جزى الله عني يوسف خير ما جزى
ملوك بني نصر عن الدين والعلم^(٣٢)

لقد استجلب يوسف الأول إلى مدرسته العديد من العلماء من مناطق مختلفة^(٣٣). والجدير بالذكر في هذا السياق، أن العديد من العلماء والفقهاء كانت لهم كلمة مسموعة ومقام سامي في غرناطة، إلى جانب تأثيرهم القوي على رجالات الحكم^(٣٤)، مما أنتج علاقة مصلحة بينهم وبين السلطة بحث فيها هذه الأخيرة على التأييد الشرعي من جانبهم^(٣٥)، وهذا يجعل من المدرسة وعلمائها من المدرسين قناة لاكتساب شرعية الحكم بامتياز.

كما أن البحث في دوافع بناء المدرسة اليوسفية لا يمكن أن يغفل التأثيرات الثقافية المشرقية والمغربية على مملكة بني نصر وإن كانت المغربية أكثر أثراً بحكم الجوار والتقارب السياسي والدبلوماسي، فمن المرجح أن يكون تقارب النصريين والمرينيين أوائل عهود سلاطين بني نصر باعثاً على إنشاء مدرسة غرناطة، فضلاً على

جوازات بني مرين للعدوة الأندلسية برسم الجهاد^(٣٦)، فقد تبادل الطرفان عدة سفارات^(٣٧)، ومن المحتمل أن يكون السفراء قد نقلوا أخباراً عن المدارس المرينية المشيدة آنئذ^(٣٨)، إذ فاق إسهام المرينيين في بناء المدارس أسهم جميع دول الغرب الإسلامي التي سبقتهم أو التي جاءت بعدهم، وبلغوا في الولع بتشبيدها، والعناية بزخرفتها وتنميقها، قدراً عظيماً^(٣٩)، مما قد يحفز سلطاناً مثل أبي الحجاج يوسف، الكلف بالمباني^(٤٠)، على تشييد مدرسة تحاكيها شكلاً وجوهراً.

وإذا كان من شأن هذه الدوافع أن تشجع يوسف الأول على تشييد المدرسة، فلقد لجأ إلى استراتيجيات سياسية ودبلوماسية واقتصادية في مواجهة الشدائد المهددة والمحيطية بمملكته، لقد سعى إلى نهج سياسة لإخماد الثورات الداخلية التي كانت تضعف مملكته^(٤١)، وبذلك أمن شر معارضيه، كما تبنى سياسة دبلوماسية بإقراره للهدنة مع قشتالة^(٤٢)، وعياً منه بحجم تهديدهم لاستقرار مملكته، كما راسل ألفونسو الرابع ملك أراجون سنة (735هـ / 1335م) قصد تجديد معاهدة الصلح المعقودة بين مملكتيهما، فأجاب به إلى ذلك، وعقد بعد ذلك معاهدة صلح ومهادنة جديدة مع بيدرو الرابع سنة (745هـ / 1345م)، وهنا يمكن الإشارة مرة أخرى لوجه آخر وصفة أخرى تحلى بها يوسف الأول وهي ميله للهدنة، واستمالته لمعاصريه من الملوك^(٤٣)، بفضل ذلك درأً وآخر عن مملكته حروباً وضغوط كانت لتزيد من تفاقم وضعها السياسي والاقتصادي، وقد أتاح له هذا السلام النسبي الفرصة للقيام بإنجازات داخلية معمارية وثقافية بما فيها المدرسة النصرية^(٤٤)، فكيف استطاع تدبير الموارد المالية الكفيلة بتحقيق ذلك بعيد الحرب وتحت ظل الوباء؟

لم يجد يوسف الأول بدا من الوقف مصدراً لتشييد مدرسته، إذ «سبب إليها الفوائد، ووقف عليها الرباع المغلة، وانفرد بمنقبها، فجاءت نسيجة وحدها بهيجة وصدرها وظرفا وفخامة، وجلب الماء الكثير إليها من النهر»^(٤٥). ويبدو أن هذه الأوقاف كانت كثيرة حتى جعل عليها ناظرًا يقوم بإدارتها بشكل خاص، وهو محمد بن قاسم بن أحمد بن إبراهيم الأنصاري. ليس ذلك فقط، بل كان بمنصبه هذا مرفع الجانب، حيث كتب عنه ابن

وهو أمر بديهي نظرا لارتباط الأندلسيين الكبير بالمذهب المالكي، كما جاء عند ابن الخطيب في اللمحة البدرية: «أحوال هذا القطر في الدين وصلاح العقائد أحوال سنية، والأهواء والنحل فيهم معدومة، ومذهبهم على مذهب مالك بن أنس إمام دار الهجرة جارية»^(٥٢)، وفي القرن ١٥ ظهر كتاب "تحفة الحكماء في نقاط العقود والاحكام" للقاضي أبي بكر بن عاصم الغرناطي^(٥٣) وكان فيه توضيحات وتعليقات استقاها القاضي من كتاب الموطأ وأقوال السلف، وقد اعتمد هذا الكتاب في المدرسة النصرية ونال شهرة واسعة في المغرب والاندلس^(٥٤). وإذا كان للعلوم الشرعية، مثل الفقه والتفسير^(٥٥) حظها الكبير في مجالس وحلقات المدرسة، فقد حظيت العلوم الأدبية بما في ذلك النحو والصرف^(٥٦) باهتمام وإقبال كبيرين، إذ اعتمدت لتدريسها أمهات كتب الأدب مثل كتاب سيبويه وكتاب الأغاني للأصفهاني، وآثار الجاحظ ومقامات الهمذاني والحريري^(٥٧) كما لقنت ودرست أشعار العرب فكان ديوان الحماسة وديوان المتنبّي وسقط الزند للمعري من الكتب المدرسة فيها^(٥٨).

وبالموازاة مع العلوم الدينية والأدبية، قدمت المدرسة تعليمًا مهما في العلوم العقلية، مثل الرياضيات من حساب^(٥٩) وهندسة^(٦٠)، اللازمة لحساب الميراث أو البناء المعماري الجد متقدم آنذ، وعلم الفلك^(٦١)، الضروري لتحديد أوقات الصلاة والتقويم، وكذلك الطب^(٦٢) الذي كان يحظى باهتمام كبير من لدن سلاطين بني نصر^(٦٣) ووزرائهم، وفي ذلك ما دونّه ابن الخطيب في خطبة كتابه "الوصول لحفظ الصحة في الفصول"^(٦٤): «ولو حكم الإنصاف لكان حفظ الصحة أولى بالعناية وأحق بالإفصاح والكناية، إذ لو حفظ منها الغرض، ووفي المفترض لقل أن يُروّع سربها المرض»^(٦٥)، لاسيما خلال فترة انتشار الطاعون التي حتمت تدريس الطب وتكوين الأطباء. لقد جمعت المدرسة النصرية بين العلوم الدينية والأدبية والعقلية، وقد يكون هذا استمرارية للنهج التعليمي الذي عرفته الأندلس منذ العصر الأموي، أو حضوراً لتأثير المدارس المرينية المعاصرة والتي درست ودمجت العلوم عينا في مناهجها التدريسية^(٦٦).

الخطيب في "الإحاطة": «وهو الآن مستوطننا حضرة غرناطة وتاليا للأعشار القرآنية بين يدي السلطان، أعزه الله، مرفع الجانب، معزز الجراية بولايته أحباس المدرسة»^(٤٦)، وهذا الأمر يدل على علو شأن من يعمل في المدرسة النصرية.

وتكشف الأبحاث الأثرية المنجزة على بقايا المدرسة اليوسفية ومحيطها، بمعلومات مهمة، من شأنها أن تقدم بعض التفسيرات والمعطيات بخصوص تكلفة إنجاز المدرسة، حيث إن هذه الأخيرة بنيت فوق مآثر تعود لثلاث فترات مختلفة لثلاث سلالات مسلمة خلال "العصر الوسيط"^(٤٧)، تعود أولاها لفترة الحكم الزيري خلال القرن (5 هـ / 11م)، وثانيها للعصر الموحي في النصف الثاني من القرن (6 هـ / 12م)، فالمرحلة النصرية الأولى في النصف الثاني من القرن (7 هـ / 13م)، ثم الطبقة العليا وتضم بقايا ضئيلة لبناء المدرسة^(٤٨). إن هذه المعطيات الأثرية المهمة تفرض الخروج بفرضيات عدة بخصوص بناء المدرسة، إذ من المحتمل أن يكون اختيار الموقع جاء قصد إعادة استعمال أجزاء من مواد البناء للحد من مصاريفه، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المشاكل المالية والاقتصادية المعاشة، وكذلك العمل العمراني الجبار المنجز في قصر الحمراء خلال الفترة نفسها^(٤٩).

كما تقدم هذه النتائج الأثرية أيضا فرضية حول محاولة ربط حاضر غرناطة بماضيها وجزءاً من عملية إضفاء الشرعية على السلالة الحاكمة، وتأكيد مكانة حكمهم في تاريخ حضاري وفكري أوسع.

ثانياً: مدرسة غرناطة: تخصصاتها العلمية،

أعلامها، معالمها وإشعاعها الفكري

١/٢-التخصصات في المدرسة النصرية

إن البحث في المواد التي كانت تدرس في المدرسة النصرية، يبين أنها كانت مجمعا علميا، إذ شملت مجموعة متنوعة ومختلفة من العلوم والمعارف، والجدير بالذكر أن بدايتها كانت مركزا للعلوم الدينية واللسانية، وفيما بعد أصبحت تهتم بأكثر أنواع العلوم المعروفة آنذاك^(٥٠). وكان القرآن الكريم في مقدمة الكتب المدرسة، ثم يليه كتاب الموطأ للإمام مالك ابن أنس^(٥١)

٢/٢-علماء المدرسة

تذكر المصادر النصرية عدداً لا بأس به من العلماء من مختلف المشارب العلمية الذين قعدوا للتدريس في المدرسة النصرية، والجدير بالذكر أن التدريس فيها لم يكن أمراً سهلاً ومتاحاً لكل العلماء، فهي أنوه مواضع التدريس^(٧٧) كما ذكر ابن الخطيب. لذلك، كان السلطان يعطي موافقته أو رفضه عند تعيين العلماء المدرسين فيها، وهذا أمر متوقع في مدرسة نظامية تحرص على أن توصل لطلابها ما تحبذ وتختار من علوم ومناهج وآراء.

ومن أبرز العلماء الذين درسوا في هذه المدرسة يحيى بن أحمد بن هذيل التجيبي، «آخر حملة الفنون العقلية بالأندلس وخاتمة العلماء بها من طب وهندسة وحساب وأصول وأدب»^(٧٨) الذي «قعد بالمدرسة بغرناطة، يقرئ الأصول والفرائض والطب»^(٧٩)، وأستاذ الجماعة، وعلم الصناعة، وسيبويه عصره محمد بن علي بن أحمد الخولاني، الذي كان «ملازماً للتدريس، إمام الأئمة من غير مدافع، مبرزاً أمام أعلام البصريين من النحاة، منتشر الذكر، بعيد الصيت، عظيم الشهرة، مستبعر الحفظ، يتفجر بالعربية تفجر البحر، ويسترسل استرسال القطر، قد خالطت دمه ولحمه، لا يشكل عليه منها مشكل، ولا يعوزه توجيه، ولا تشد عنه حجة»^(٨٠)، وكان «قد قعد للتدريس بالمدرسة النصرية، وقل في الأندلس من لم يأخذ عنه من الطلبة وخرج، ودرب، وأقرأ، وأجاز، لا يأخذ على ذلك أجراً وخصوصاً فيما دون البداية، إلّا الجراية المعروفة»^(٨١).

الفقيه أبو محمد عبد الله بن أبي القاسم بن جزي الكلبي، الذي كان «خزانة تنفق الأدب إذا كسد، وتصلح من أدواته ما فسد، ونفس لا تناسب الجسد، هي حركة في جمود، وبحر مجمود، في طي منزور مثمود، وذهل، غطى على ربع مأهول، وروض مفتوح نور، إلا أنه محتجب في غور، ان ذكر النحو أزرى بحفاظ بصرته، وسل على كافة الكوفيين صوارم نصرته، أو ذكر البيان، أنسى الخبر العيان، إلى مجادة سندها معنعن، وأصالة ليس فيها مطعن، يعضدها عم وخال، ويزين أعلاها وأسفلها خال واخلال؛ وهو اليوم بمدرسة الحضرة يعرب فيغرب،

فيباهي به على المشرق والمغرب، وشعره وان شغلته عنه شواغل الفنون، مظنة اللؤلؤ المكنون، وشاهد لعناية الله تعالى بالحمأ المسنون»^(٧٢).

كما استجلب أبو الحجاج يوسف إلى مدرسته عددا من كبار علماء زمانهم من خارج الأندلس، منهم محمد بن أحمد بن مرزوق العجيسي «منقاد الدعوة، بارع الخط أنيقه، عذب التلاوة، متسع الرواية، مشارك في فنون من أصول وفروع وتفسير، يكتب ويشعر ويقيد ويؤلف، فلا يعدو السداد في ذلك، فارس منير، غير جزوع ولا هيابة»^(٧٣)، فقلده الخطبة بمسجده، وأقعه للإقراء بالمدرسة من حضرته^(٧٤)، والرياضي منصور بن علي بن عبد الله الزواوي الذي لقي ترحيباً في غرناطة مقرراً في المدرسة تحت جراية نبيهة^(٧٥)، فقال فيه ابن الخطيب: «وهو صدر من الصدور، له مشاركة حسنة في كثير من العلوم العقلية والنقلية، وإطلاع وتقيد ونظر في الأصول والمنطق والكلام، ودعوى في الحساب والهندسة والآلات، يكتب ويشعر فلا يعدو الإجازة والسواد»^(٧٦) وغيرهم من العلماء الكبار الذين تيسر لهم التدريس في هذا الصرح العلمي.

إن الدارس والمتأمل لتراجم هؤلاء العلماء يرى فيها الكفاءة العلمية الكبيرة التي كانت لدى مدرسي المدرسة النصرية، إضافة إلى موسوعية أغلبهم، وهو أمر يدل على القيمة التعليمية المهمة التي قدمها هؤلاء لطلبتهم. إضافة إلى ذلك، قام العديد منهم بالتدريس بدون أجر^(٧٧)، وهذا أمر يعكس تفانيهم لأجل نشر العلم من جهة، وإسهامهم في نقص تكلفة المدرسة من جهة أخرى. ورغم أن المدرسة استقطبت عدداً كبيراً من أهم علماء العصر، إلا أن بعضهم قد اعتذر على التدريس فيها، مثل إمام الفرائض والحساب المشارك في الفقه والأصول وكثير من العلوم العقلية، محمد بن محمد بن محارب الصريحي، الذي دعي للإقراء بالمدرسة النصرية فقدم على الباب السلطاني واعتذر بما قبل فيه عذره، وأثر الإقراء بمالقة والخطبة بجامع الربض^(٧٨)، ونسجل اسماً آخر وهو أحمد بن علي بن أحمد بن إبراهيم الشقوري الحميري أبو جعفر الذي قال عنه ابن الخطيب «استدعي للإقراء بمدرسة السلطان فاستغنى

وَأَسْتَمَرَّ عَلَى مَا هُوَ سَبِيلُهُ إِلَى أَنْ مَاتَ فِي أَخْرِيَاتِ سَنَةِ ٧٥٦^(٧٩).

أُسْئَلَةُ مهمة تفرض نفسها فيما يخص سبب أو أسباب اعتذار بعض العلماء على التدريس في مدرسة غرناطة، وتجد أمامها فرضيات عدة لعل أهمها عدم رغبة هؤلاء في التقرب من البلاط وسدة الحكم بما أن المدرسة كانت نظامية، أو ربما رغبة بعضهم في التفرغ للبحث، مثل الصريحي الذي كان حين دعوته قد شرع في تقييد مفيد على كتاب "تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد" للعلامة ابن مالك^(٨٠).

تبقى حالات اعتذار بعض العلماء على التدريس في المدرسة النصرية قليلة جدا ونادرة، مقارنة بأعداد من قاموا بذلك، ومن المهم الإشارة إلى أن هذه المدرسة لم تكن مكانا للتعليم فحسب، بل كانت بوتقة للفكر متعدد المشارب والتخصصات.

٣/٢- فضاءات المدرسة النصرية ووظيفتها التعليمية

شيدت المدرسة النصرية في موقع استراتيجي مهم، في قلب غرناطة النابض، جمع بين التأثيرين الديني الروحي والتجاري الاقتصادي، فقد كانت مفتوحة على رحبة المسجد الأعظم، ومجاورة لمنطقة اعتبرت النواة التجارية والحرفية لمدينة غرناطة في العصر الإسلامي^(٨١). إن اختيار مثل هذا الموقع لم يكن اعتباطياً، بل أظهر رغبة السلطة النصرية في جعل المدرسة مركزاً فكرياً ذا تفاعل مع الحياة الدينية والاقتصادية، لم تكن المدرسة معزولة، بل كانت في قلب التأثيرات المتبادلة بين العلماء والتجار، تحت أعين السلطة.

ولم يبق حالياً من البناء القديم سوى الجناح الذي يحتوي على المحراب^(٨٢)، لكن الدراسات الأثرية والتاريخية أثبتت أن المدرسة كانت تشتمل على قاعات الدرس ومسجد وغرف مخصصة لسكنى الطلبة^(٨٣)، وخزانة كتب^(٨٤) وسقاية ماء^(٨٥)، وإذا كان دور قاعات الدرس واضحاً في العملية التعليمية، فلقد كان للمرافق الأخرى دور أساسي أيضاً في التكوين الفكري والروحي

للطلبة، فيما يلي عرض لها ولوظيفتها التعليمية كما ورد في المصادر المتوفرة:

١- بيوت الطلبة (٣/٢)

اشتملت المدرسة النصرية على غرف مخصصة لسكنى الطلبة، وهو أمر كان شائعاً في مدارس الغرب الإسلامي، ولا زالت مباني بعض المدارس شاهدة على ذلك^(٨٦). إن عيش الطلبة داخل المدرسة من شأنه أن يعزز لديهم روح الانضباط فهم داخل فضاء مؤطر ومراقب، كما سيسهل عليهم الحصول على المعلومة وتبادل الآراء مع زملائهم، أو مع بعض العلماء الذين كانوا يبيتون أيضاً في مآوي المدرسة، فقد ذكرت المصادر بعضهم، مثل أبي عبدالله محمد المقرئ الجد، الذي دخل غرناطة وسكن بالمدرسة^(٨٧)، إن هذا التقارب فيما بين الطلبة أو بينهم وبين العلماء، من شأنه أن يعزز ملكة الحوار والتساؤل ويعمق الفهم لديهم، كما أن السكن في المدرسة يوفر على الطلبة الكثير من الجهد والوقت المترتب على الانتقال من وإلى المدرسة، ومن المنطقي أن يرفع ذلك من تركيزهم في الدروس، أما من الناحية المادية، فلقد وفر المبيت في المدرسة على الطلبة مصاريف السكن، خصوصاً منهم الطلبة الوافدون من أماكن بعيدة، إذ لم تشر أي من المصادر المدرسية أن مبيت الطلبة كان لقاء مال.

٢- مسجد المدرسة (٣/٢)

قد يثير وجود مسجد داخل مدرسة مقابلة لجامع المدينة الأعظم تساؤلات حول الغاية من إنشائه، بما أنه ليس على الطلبة سوى مشي بضع خطوات لأداء صلاة الجماعة، وهذا يوحي بأن الغرض من بنائه ليس فقط أداء الصلوات فيه.

من المعلوم أن أغلب أو جل مدارس الغرب الإسلامي كانت تتوفر على مسجد أو على "بيت للصلاة"، تقام فيه الصلوات المفروضة^(٨٨)، وقد يكون بناؤه داخل المدرسة النصرية محاكاة وتشبها بهذه المدارس، كما قد يشير إلى رغبة السلطة في تشديد الرقابة على التعليم الديني المقدم للطلاب، إن دمج المسجد داخل المدرسة يمكن سلاطين بني نصر من ضمان تدريس المحتوى الديني اللائق لتوجه السلطة وخطابها، وإنشاء نخب متشعبة

كاتب رسم الوقفية: «فلا خفاء أن كتاب الإحاطة للشيخ الرئيس ذي الوزارتين أبي عبد الله ابن الخطيب - رحمه الله تعالى - من أثر هذه الدولة النصرية أدامها الله تعالى بكل اعتبار، ومآثرها التي هي عبرة لأولي الألباب وذكرى لذوي الأبصار، أما الأول فلأن الأنباء التي أظهرت بهجتها، وأوضحت حجتها، وشرفت مقصدها، وكرمت مصعدها، إنما هي مناقب ملوكها الكرام، ومكارم خلفائها الأعلام، أو أخبار من اشتملت عليه دولتهم الشريفة من صدور حملة السيوف والأقلام، وأفذاذ حفظة الدين والدنيا، والشرف والعليا، والملك والإسلام، أو ما يرجع إلى مفاخر حضرة الملك، وينتظم نظم الجمان في ذلك السلك، من حصانة قلعتها، وأصالة منعتها، وقديم اختطاطها، وكريم جهادها ورباطها، وحسن ترتيبها ووضعها، وما اشتمل عليه من مقاصد الأنس أهل ربعاها، وما سوى هذه الأقسام الثلاثة فمن قبيل القليل، ومما يرجع إلى شرف الحضرة ممن انتابها من أهل الفضل الواضح والمجد الأثيل»^(٩٦)، إن وجود مثل هذا الكتاب في خزانة المدرسة، وجعله في متناول الطلبة يضمن للسلطة تشبع الأجيال بمحاسن الدولة النصرية وفضلها، وذلك من خلال سرده لإنجازات سلاطين بني نصر، ودورهم في حماية الوجود الإسلامي بالأندلس، وكذلك مساهمتهم في ازدهار الحياة العلمية في غرناطة، مما يرسخ أعمالهم في الذاكرة الجماعية.

وبالموازاة مع ذلك، يمتدح صاحب النص مبدع الكتاب ابن الخطيب ويجعل منه ثمرة جود ونعم بني نصر، وينسب إليهم علمه وبلاغته، وكأنه يحمل في ذلك رسالة لطلبة المدرسة يحثهم فيها على طاعة السلطان بغية تحقيق مجدهم العلمي المنشود، حيث دون: «وأما ثانياً فإن راسم آياتها المتلوة، ومبدع محاسنها المجلوة، وناقل صورتها من الفعل إلى القوة، إنما هو حسنة من حسنات هذه الدولة النصرية الكريمة، ونشأة من نشآت جودها الشامل النعمة الهامل الديمة، فما ظهر عليه من كمالات الأوصاف، على الإنصاف، فأخلاف هذه المكارم النصرية أروضته، وعناياتها الجميلة أسمته فوق الكواكب ورفعته، وإليها ينسب إحسانه إن انتسب، ومن كريم تشريفها اكتسب، والحضرة هي منشؤه الذي عظم فيه قدره، بل أفضقه الذي أشرق فيه بدره، والتشريفات السلطانية التي

بفكرها ومنضوية تحت لوائها، ولعل تكرار شعار بني نصر "لا غالب إلا الله" في جميع جنبات المبنى^(٩٧) يتجاوز الوعظ أو تزيين الجدران، ويترجم رغبة سياسية بربط الدين والمعرفة بشرعية السلطة.

ولقد احتفظت المصادر بمعطيات حول علماء تولوا الإمامة بمسجد مدرسة غرناطة، منهم مقرئ غرناطة أبو الحجاج يوسف ابن علي ابن عبد الواحد السدوري المكناسي^(٩٨)، الذي قرأ على أبي الحسن علي بن بري صاحب الرجز بقراءة نافع^(٩٩)، فهو إذن من أصل مكناسي وتلمذ على يد علماء من خارج الأندلس، كما انتفع به جماعة كثيرون، وهذا أمر يبين أن المدرسة النصرية شكلت شبكة واسعة لنقل المعرفة تجاوزت غرناطة.

٣-٢) ٣-سقاية المدرسة

يدل وجود سقاية المدرسة على الدور المركزي للماء مادياً ورمزياً في مدارس الغرب الإسلامي، إذ كان الماء مادة ضرورية فيها، لذلك حرص بناء المدارس على جلب المياه إليها، وقد كانت لكل مدرسة سقاية خاصة بها، يستفيد من مائها الطلبة وغيرهم من عامة الناس^(٩٢). ولقد توفرت المدرسة النصرية على سقاية ماء شيدت فيها منذ تأسيسها، إذ بين ذلك ابن الخطيب في الإحاطة عند حديثه على تأسيس المدرسة، إذ «جلب الماء الكثير إليها من النهر، فأبد سقيه عليها»^(٩٣)، فسقاية المدرسة النصرية إذن كانت تستمد ماءها من قنوات تربطها بالنهر، مما يضمن وصول الماء إليها بشكل متواصل ودائم، مما يوفر الماء للشرب وللوضوء طيلة اليوم.

٣-٢) ٤-خزانة الكتب

اشتملت خزانة مدرسة غرناطة على عدد مهم من الكتب لعل من أهمها وأشهرها كتاب الإحاطة لابن الخطيب، الذي وقفه السلطان محمد التاسع عليها^(٩٤)، تحببها على أهل العلم والطلبة ليشمل به الإمتاع ويعم به الانتفاع^(٩٥)، ويسلط هذا الوقف الضوء على رعاية السلطة للعلم والتعليم في مدرستها، كما يحمل في طياته إضفاء لشرعيتها وتعزيزاً لهيبتها، فهذا الكتاب كما نقل المقرئ عن العلامة الحافظ أبي يحيى ابن عاصم الذي

خاتمة

تمت مدرسة غرناطة النصرية، التي أسسها السلطان أبو الحجاج يوسف، محطة بارزة في تاريخ مملكة غرناطة بشكل خاص والأندلس بشكل عام خلال القرن (٨هـ / ١٤م)، حيث شيدت في سياق سياسي واقتصادي مضطرب، تميز بانحدار نفوذ المسلمين في الأندلس وتصادع ضغط الممالك المسيحية.

كانت غرناطة آخر معقل للمسلمين في الأندلس، محاصرة بين التهديدات الخارجية والثورات الداخلية، مما دفع بالسلطان أبي الحجاج إلى البحث عن خطة لتعزيز سلطته وشرعيته وضمان استمرارية التراث الثقافي والديني الإسلامي أمام المد المسيحي.

لم تكن المدرسة مجرد مؤسسة تعليمية، بل مشروعاً كبيراً يهدف إلى حفظ المعرفة الإسلامية، وتأطير النخبة الفكرية والإدارية للمملكة، وجاء بناؤها في خضم أزمات متعددة، أبرزها الطاعون الأسود الذي أضرب بالاقصاد والديموغرافيا، إلا أن الدولة استطاعت توفير التمويل عبر الأوقاف.

إن اختيار يوسف الأول للاستثمار في التعليم، رغم الأوضاع الصعبة، يعكس فهماً كبيراً لأهمية العلم في تثبيت ملكه وإضفاء الشرعية عليه، وكذلك الحفاظ على الهوية الإسلامية بوجه التحديات المتزايدة.

أما على المستوى العلمي، فقد جمعت المدرسة بين التعليم الديني والعلوم العقلية، حيث درّس فيها أهم فقهاء ومفكري غرناطة، وتميزت بدمجها بين العلوم الشرعية، منها الفقه المالكي والتفسير، والعلوم العقلية، مثل الطب والفلك والرياضيات، وكانت مساحاتها منظمة بعناية، اندمج فيها الفكري والروحي والسياسي في تناغم دقيق.

كما لم تقتصر أهميتها على النطاق المحلي فقط، بل أسهمت في إشعاع الفكر الأندلسي وتأثيره في عالم المسلمين وحتى عالم الأوروبيين بعد ذلك، من خلال انتقال طلابها وعلمائها إلى مراكز علمية أخرى، واستمرار تأثيرها عبر الترجمات اللاتينية للمعارف التي تم تدريسها فيها.

فتقت الله بالها، وأحلت من مراقي العز فوق السها، وأمكن الأيدي من الذخائر والأعلاق، وطوّقت المن كالقلائد في الأعناق، وقلدت الرياسة والأقلام أقلام، وثبتت الوزارة والأعلام أعلام، فبهرت أنواع المحاسن، وورد معين البلاغة غير المطروق ولا الأسن، وبرعت التواليف في الفنون المتعددة، واشتهرت التصانيف ومنها هذا التصنيف المشار إليه لما له من الأهمية المتأكدة^(٩٧). لقد شكلت مكتبة مدرسة غرناطة مركزاً ثقافياً مهماً، ضم العديد من الكتب من مختلف التخصصات^(٩٨)، أسهمت في النهوض بالتعليم في المدرسة، وتعزيز شرعية السلطة.

٤/٢- إشعاع المدرسة وتأثيرها

أسهمت المدرسة النصرية بنشر المعرفة داخل مملكة بني نصر وخارجها^(٩٩)، حيث غدت من أعظم مناهل العلم في الأندلس^(١٠٠)، ولم يقتصر دورها على التدريس، بل كانت محلاً للمناظرة والمناقشة المستفيضة^(١٠١)، وغصت بعدد لا بأس به من العلماء مما أدى إلى الرفع من مكانتها العلمية والفكرية، وهو أمر مطلوب من قبل الحكام لإضفاء نوع من الهيبة على المملكة وحاكمها، خصوصاً فيما يتعلق بتدريس العلوم الشرعية؛ إذ يمثل ذلك الحاكم في صورة الحامي للدين.

كذلك استقبلت وخرجت أعداداً لا بأس بها من الطلبة، الذين تركوا بدورهم بصمات واضحة في الحياة الفكرية الأندلسية، ولم يقتصر التعليم في المدرسة اليوسفية على أبناء غرناطة، بل ضم طلبة من خارجها ومن خارج الأندلس^(١٠٢)، فكان أن انتشر تأثيرها في ربوع مواطن هؤلاء الطلبة، ليس فقط خلال "العصر الوسيط"، وإنما على التعليم في الجامعات العربية بعد ذلك^(١٠٣)، كما أسهمت في التقدم العلمي في أوروبا والعديد من بقاع العالم^(١٠٤).

الإحالات المرجعية:

- madraza de Yūsuf I y la Ciudad de Granada. Análisis a partir de la arqueología. **Editorial Universidad de Granada**, 2015. In: Bulletin critique des annales islamologiques, n°30, 2015. pp. 42.
- (٢٦) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ١، ص. 508.
- (٢٧) محمد رضوان الدايدة، **ديوان ابن خاتمة الأنصاري**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص. ١.
- (٢٨) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ٣، ص. 68-67.
- (٢٩) محمد كمال شبانة، **يوسف الأول ابن الأحمر سلطان غرناطة**، لجنة البيان العربي، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٦٩، ص. ١١٣-١١٥.
- (٣٠) محمد عبد الله عنان، **الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال**، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص. ١٧٢.
- (٣١) شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، **نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، الجزء ٥، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، ص. ٤٥٧-٤٥٨.
- (٣٢) شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، الجزء ١، حققه وعلق عليه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة، الرباط، ١٩٦٥، ص. ٢٧٢.
- (٣٣) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ٣، ص. ٣٢٥.
- (٣٤) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. 130.
- (٣٥) حسين مؤنس، **شيوخ العصر في الأندلس**، المكتبة الثقافية، القاهرة، العدد ١٤٦، ١٩٦٥، ص. 7-25.
- (٣٦) علي بن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراق، الرباط، ١٩٧٢، ص. 313-341.
- (٣٧) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ١، ص. 382.
- (٣٨) بنى المرينيون ثلاث مدارس خلال ثلاث سنوات في فاس وحدها، فقد بنى أبو سعيد مدرسة بحضرته سنة ٧٢٠ هـ/ 1320 م، ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. 411. كما شيد ابنه أبو الحسن مدرسة أخرى غربي جامع الأندلس سنة ٧٢١ هـ/ 1322 م. نفسه، ص. 412. وأمر أبو سعيد ببناء المدرسة العظيمة بإزاء جامع القرويين سنة ٧٢٣ هـ/ 1324 م. نفسه، ص. 412-413.
- (٣٩) رشيد العقافي، **تاريخ المدرسة النصرية بغرناطة**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص. ١.
- (٤٠) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ٤، ص. 318.
- (٤١) عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع**، ص. ١٢٥.
- (٤٢) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. 319.
- (٤٣) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. 318.
- (٤٤) نفسه، م. 1، ص. 508.
- (٤٥) نفسه، م. 1، ص. 508-509.
- (٤٦) نفسه، م. ١، ص. 199.
- (47) Luca MATTEI, « Estudio de la madraza de Granada a partir del registro arqueológico y de las metodologías utilizadas en la intervención del 2006 », **Arqueología y Territorio**, n° 5. 2008, p. 187.
- (48) Ibid.
- (١) محمد لسان الدين بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، المجلد الرابع، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص. 319.
- (٢) محمد لسان الدين بن الخطيب، **اللمحة البدرية في الدولة النصرية**، منشورات دار التفاق، بيروت، ١٩٧٨، ص. 70.
- (3) Bilal SARR, Luca MATTEI, **La Madraza Yusufiyya en época andalusí : un diálogo entre las fuentes árabes escritas y arqueológicas**, *Arqueología y Territorio Medieval*, 16, 2009, pp. 53-74. [http://hdl.handle.net/10481/41117]
- (٤) أشارت إليها المصادر بالمدرسة النصرية، ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ٣، ص. 36. وقد يطلق عليها المدرسة اليوسيفية نسبة لبانيها.
- (٥) نفسه، **الإحاطة**، م. ٤، ص. 318-338.
- (٦) نفسه، ص. 319.
- (٧) **عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة**، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص. 27.
- (٨) شكيب أرسلان، **خلاصة تاريخ الأندلس**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٩٩.
- (٩) ابن الخطيب، **اللمحة البدرية**، ص. 96.
- (١٠) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. ٣٢٠.
- (١١) شكيب أرسلان، **خلاصة تاريخ الأندلس**، ص. ٩٩.
- (١٢) محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين**، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧، ص. ١٢٧.
- (١٣) شكيب أرسلان، **خلاصة تاريخ الأندلس**، ص. ٩٩.
- (١٤) عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع**، ص. ١٢٦.
- (١٥) معركة ريو ديل سالادو، نسبة إلى وادي سالادو الذي نشبت المعركة على ضفافه، وهو وادي صغير يصب في المحيط الأطلنطي عند بلدة كونييل. عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع**، ص. ١٢٧.
- (١٦) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. ٣١٩.
- (١٧) شكيب أرسلان، **خلاصة تاريخ الأندلس**، ص. ٩٧.
- (١٨) يوسف شكري فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص. 113.
- (١٩) محمد العربي الخطابي، **الطب والطباء في الأندلس، الجزء الثاني**، تحقيق، محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص. ١٥٣.
- (20) Jacques HEERS. **L'Occident aux XI^e et XV^e siècles. Aspects économiques et sociaux**, Paris, P.U.F, 1963, p. 90.
- (٢١) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 1، ص. 508-509.
- (٢٢) نفسه، م. 4، ص. ٣١٨.
- (٢٣) نفسه، م. 1، ص. 508.
- (٢٤) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. 35.
- (25) Bilal Sarr, **La Madraza yusufiyya en las fuentes árabes**, coord. par Antonio Malpica Cuello, Luca Mattei, La

- (٩٠) أبو الخير محمد بن محمد، ابن الجزري، **غاية النهاية في طبقات القراء**، الجزء الثاني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٣٢، ص. ٤٠١-٤٠٢.
- (٩١) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٩٢) العفاقي، **تاريخ المدرسة النصرية**، ص. ٥٨.
- (٩٣) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ١، ص. 508-509.
- (٩٤) المقرئ، **نفح الطيب**، الجزء 7، ص. 102.
- (٩٥) نفسه، ص. 104.
- (٩٦) نفسه، ص. 103-104.
- (٩٧) المقرئ، **نفح الطيب**، الجزء 7، ص. 104.
- (٩٨) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. 135.
- (99) Daud, Al Husaini, The Contribution of Islamic University of Andalusia to Revival Western World. Global Journal of Human-Social Science, **Revue mondiale des sciences humaines et sociales** : D, 14(5), 2014, p. ٩.
- (١٠٠) عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع**، ص. ١٢٦.
- (١٠١) العفاقي، **تاريخ المدرسة النصرية**، ص. 25.
- (١٠٢) محمد عبد الحميد عيسى، **تاريخ التعليم في الأندلس**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢، ص. ٤٠٠.
- (103) Jack GOODY, **Le vol de l'histoire**, trad. R. Vázquez Ramil, Akal, Madrid, 2011, p. 245.
- (104) Daud, Al Husaini, The Contribution of Islamic University, p. ٩.

- (٤٩) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. ١٩١.
- (٥٠) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. 134.
- (٥١) نفسه، ص. ١٣٥.
- (٥٢) ابن الخطيب، **اللمعة البدرية**، ص. ٣٨.
- (٥٣) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. 135.
- (٥٤) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٥٥) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. 390-401.
- (٥٦) نفسه، م. 3، ص. 35-36.
- (٥٧) فرحات، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، ص. 135.
- (٥٨) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٥٩) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. 390-401.
- (٦٠) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٦١) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٦٢) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٦٣) الخطابي، **الطب والأطباء**، ج. ١، ص. 29.
- (٦٤) نفسه، ص. ٢٠٠.
- (٦٥) الخطابي، **الطب والأطباء**، ج. ٢، ص. ١٩٨.
- (٦٦) الدكالي، **الإتحاف**، ص. 67.
- (٦٧) المقرئ، **أزهار الرياض**، ج. 1، ص. ٢٧٢.
- (٦٨) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. 4، ص. 390-401.
- (٦٩) نفسه، ص. 390.
- (٧٠) نفسه، م. ٣، ص. ٣٥.
- (٧١) نفسه، ص. 36.
- (٧٢) محمد لسان الدين بن الخطيب، **الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٩٦.
- (٧٣) ابن الخطيب، **الإحاطة**، م. ٣، ص. 104.
- (٧٤) نفسه، ص. 104-105.
- (٧٥) نفسه، ص. 325.
- (٧٦) نفسه، الصفحة نفسها.
- (٧٧) نفسه، ص. 36.
- (٧٨) نفسه، ص. 78-79.
- (٧٩) أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، الجزء الأول، عُنِي بتقيقه محمد حبيب الله القادري الرشيد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٩٧٢، ص. ٢٣٩.
- (٨٠) نفسه، ص. 79.
- (٨١) العفاقي، **تاريخ المدرسة النصرية**، ص. 21.
- (٨٢) محمد عبد الله عنان، **التأثر الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال**، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص. ١٧٢.
- (٨٣) العفاقي، **تاريخ المدرسة النصرية**، ص. 38.
- (٨٤) نفسه، ص. 44.
- (٨٥) نفسه، ص. 59.
- (٨٦) نفسه، ص. 38.
- (٨٧) المقرئ، **نفح الطيب**، الجزء 5، ص. 211.
- (٨٨) العفاقي، **تاريخ المدرسة النصرية**، ص. ٤٠.
- (٨٩) نفسه، ص. ٤٢.

الخانقاه الصلاحية ودورها في التحول المذهبي في مصر الأيوبية

أ.د. شوكات عارف محمد الاتروشني

أستاذ التاريخ الإسلامي بقسم التاريخ
فاكولتي العلوم الإنسانية
جامعة زاخو - جمهورية العراق



ملخص

يتناول هذا البحث الخانقاه الصلاحية بوصفها مؤسسة دينية وتعليمية بارزة أسسها السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة (٥٦٩هـ/١١٧٣م)، ضمن مشروعه الواسع لإعادة تشكيل الهوية المذهبية، والدينية في مصر بعد زوال الدولة الفاطمية. وقد جاءت هذه الخانقاه كأول مؤسسة صوفية رسمية في القاهرة، لتؤدي دوراً مركزياً في ترسيخ المذهب السني، وخاصة المذهب الشافعي في بيئة كانت مشبعة بالمذهب الشيعي الإسماعيلي لقرون. يُسلط البحث الضوء على الأبعاد الدينية، والسياسية لإنشاء الخانقاه، حيث لم تكن مجرد موضع للعبادة والزهد، بل أداة استراتيجية وظّفتها السلطان صلاح الدين لتقويض النفوذ الفاطمي، وإحلال التصوف السني محل الممارسات الشيعية السابقة، كما تمثّلت أهميتها في كونها منبراً لنشر علوم الشريعة، والتصوف المعتدل، ما جعلها تجسيداً للتلاقي بين الدين والسياسة. كذلك، يبرز البحث أثر الخانقاه في الحياة العلمية، والدينية، حيث استقطبت نخبة من العلماء والمتصوفة الذين لعبوا دوراً مهماً في نقل المعرفة وتكوين طبقة جديدة من العلماء المنتمين إلى الفكر السني، وقد أسهم هؤلاء في تهذيب الوعي الديني، وتوسيع رقعة التصوف السني بين مختلف طبقات المجتمع الإسلامي بمصر. كما يناقش البحث دور الشخصيات الصوفية التي احتضنتها الخانقاه الصلاحية، والتي كان لها حضور ملحوظ في توجيه الخطاب الروحي والديني، مما عزّز من مكانة الخانقاه كمركز إشعاع ديني، أما من الناحية الاجتماعية، فقد ساهمت الخانقاه في تعزيز التماسك الاجتماعي، من خلال تقديم الخدمات والرعاية، وربط الطبقات الشعبية بالمؤسسة الدينية الرسمية، كما أظهر البحث أن الخانقاه الصلاحية لم تكن مجرد صرح ديني، بل مؤسسة دينية لعبت أدواراً محورية في التحول المذهبي، والسياسي، والاجتماعي لمصر الأيوبية.

كلمات مفتاحية:

الخانقاه الصلاحية؛ خانقاه سعيد السعداء؛ التصوف؛ الدولة الأيوبية؛ مصر الإسلامية

تاريخ استلام البحث: ٠٧ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ١٤ يونيو ٢٠٢٥

بيانات الدراسة:

معرف الوثيقة الرقمي: 10.21608/kan.2025.382935.1224



الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

شوكات عارف محمد الاتروشني، "الخانقاه الصلاحية ودورها في التحول المذهبي في مصر الأيوبية"، - دورية كان التاريخية، - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون: أكتوبر ٢٠٢٥، ص ٦٧ - ٧٨.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: Shwkata.mohammed@uoz.edu.krd

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت رخصة المشاع المبدع 4.0 (Creative Commons Attribution 4.0 International License) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)، التي تسمح باستخدام، والتوزيع، وإعادة إنتاج، والنشر، والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية، بشرط أن تُعطي الائحة للمؤلف(ين) الأصليين، وتوفر رابطاً إلى رخصة المشاع المبدع، وتبين إذا كانت هناك تغييرات.

مُقَدِّمَةٌ

شكل التصوف أحد المكونات الأساسية للمشهد الديني في العالم الإسلامي، وقد عرّف البعض التصوف بأنه: "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى بتناول الأحكام الشرعية من القرآن الكريم، والحديث النبوي من ناحية معانيها الروحية وأثارها في القلوب من خلال دراسة عميقة لها"^(١)، وهو منهج مذهبي نهجته الحياة الروحية الإسلامية منذ بواكير نشأتها في صدر الإسلام^(٢) ويطلق عليه أيضاً بعلم الحقيقة، وعلم الباطن^(٣) وقد برز دور التصوف بوضوح خلال الحقبة الأيوبية، خاصة في مصر التي شهدت تحولات مذهبية، وسياسية عميقة عقب زوال الدولة الفاطمية، ففي سياق سعي الأيوبيين لترسيخ المذهب السني وإعادة تشكيل الهوية الدينية للمجتمع المصري، وفي ظل تلك الرعاية أصبحت مصر "تربة خصبة لنمو التيار الصوفي"^(٤)، وبرزت خانقاهات^(٥)، وعلى رأسها الخانقاه الصلاحية، كأداة مركزية في هذا المشروع.

لقد ارتبطت الخانقاهات الصوفية ارتباطاً وثيقاً بالسياسة الرسمية، إذ اعتمدت السلطة الأيوبية على التصوف كوسيلة لإعادة توجيه الوجدان الشعبي نحو الالتزام بالمذهب السني، وتهميش بقايا التأثيرات الشيعية الفاطمية، وتأتي الخانقاه الصلاحية، التي أسسها السلطان صلاح الدين الأيوبي كنموذج دال على هذا التوجه؛ إذ جمعت بين الوظيفة الدينية، والتعليمية، والرعوية، واحتضنت نخبة من المتصوفة والعلماء الذين ساهموا في إعادة تشكيل البنية الدينية، والثقافية في مصر.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل السياق التاريخي لنشأة الخانقاه الصلاحية، واستجلاء أدوارها المتعددة مع إبراز علاقتها بالطرق الصوفية، ومكانتها في بنية الدولة والمؤسسة الدينية، واعتمد البحث على تحليل النصوص التاريخية، وتوظيف المنهج النقدي لفهم طبيعة التداخل بين الدين والسياسة في العصر الأيوبي.

أولاً: الخلفية التاريخية لنشأة الخانقاه الصلاحية

عقب القضاء على الدولة الفاطمية، واجه السلطان صلاح الدين تحدياً مزدوجاً تمثل في ضرورة تثبيت شرعيته السياسية وتغيير الهوية الدينية للدولة من التشيع إلى التسنن، وقد أدرك أن بناء شرعية دينية مُتجذرة لا يمكن أن يتحقق من خلال السلطة العسكرية وحدها، بل لا بد من تأسيس بنية تحتية مؤسسية تستقطب العلماء والمتصوفة وتدعم المذهب السني، وبالأخص المذهب الشافعي الذي كان صلاح الدين يدين به، وفي هذا السياق، يُعزى إلى السلطان صلاح الدين أنه أول من بنى خانقاه للصوفية بمصر وهي الخانقاه الصلاحية^(٦) أو المعروفة بدار سعيد السعداء^(٧) بالقاهرة سنة ٥٦٩هـ/١١٧٠م^(٨)، وكانت الأكثر شهرة بين خانقاوات مصر طيلة القرنين السادس والسابع الهجريين، ويشير المنذري (ت: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) أنه كان يُطلق عليها اسم (الخانقاه) مجرداً لشهرتها^(٩) كما أسهب المقريزي (ت: ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) في الحديث عنها، ويتضح من حديثه أن الخانقاه الصلاحية بقيت عامرة طيلة العصر المملوكي حيث زاد عدد نزلاؤها على ثلاثمئة من الزهاد والمنقطعين في سبيل الله^(١٠)، وقد خُصصت هذه الخانقاه لطائفة الصوفية من المشتغلين بالعلم والزهد، وأوقف لها أوقافاً ضخمة لضمان استدامة مواردها^(١١) وبهذا كانت الخانقاه الصلاحية أول خانقاه تنشأ في مصر بعد انتهاء العهد الفاطمي، لتكون نموذجاً يُحتذى به في العهد الأيوبي.

يمكن القول إن الخانقاه الصلاحية في القاهرة تُعد من أبرز المعالم الدينية والثقافية التي أنشأها صلاح الدين الأيوبي في العصر الأيوبي، وهي مؤسسة دينية لها دور هام في التفاعل مع الثقافة والعلم في تلك الحقبة، فقد كانت الخانقاه الصلاحية بمثابة مركز لتعليم وتربية المريدين في الطرق الصوفية، إضافة إلى دورها البارز كمؤسسة دينية واجتماعية، وكان بناءها يعكس التفوق المعماري للأيوبيين، حيث كان يضم مجموعة من الأبنية التي تخدم أغراضاً مختلفة، بما في ذلك المسجد، والمكتبة، ومكان إيواء الطلاب والمريدين.

لرعاية الفقراء والمحتاجين، حيث كانت تُوفّر لهم الغذاء والمأوى.

ثانياً: الأهداف الدينية، والسياسية لإنشاء الخانقاه الصلاحية

أسهم دخول الأيوبيين إلى مصر بقيادة صلاح الدين الأيوبي سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م) في تدشين مرحلة جديدة من التحول المذهبي والديني، اتسمت بإعادة تشكيل البنية الدينية والاجتماعية للدولة الفاطمية السابقة. وفي إطار هذا التحول، برزت "الخانقاه الصلاحية" بوصفها إحدى أبرز المؤسسات الدينية التي اضطلعت بدور كبير في ترسيخ المذهب السني، حيث أنشأها صلاح الدين لتكون مركزاً لتعليم العلوم الشرعية وفقاً للاتجاه السني، ومقرّاً لرجال التصوف الذين ينتمون إلى هذا التيار، في سياق سعيه لتقويض البنية المذهبية الشيعية التي أرساها الفاطميون، وقد لعبت هذه الخانقاه دوراً محورياً في إزاحة المذهب الإسماعيلي^(١٤) الذي كان سائداً في مصر الفاطمية، وفي تعزيز النفوذ السني بما يتماشى مع مشروع الأيوبيين السياسي والديني، وإن عناية الأيوبيين بالتصوّف جاءت باعتبارها إحدى الوسائل المهمة لتعبئة المسلمين، وهو ذات الأسلوب الذي اعتمدته السلطان نور الدين محمود زنكي في بلاد الشام^(١٥)، وذكر ابن شداد (ت: ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) أن صلاح الدين وبعد تولّيه الوزارة الفاطمية خلفاً لعمه أسد الدين شيركوه أخذ يعمل على إشاعة المذهب السني والتصوّف بمصر^(١٦).

كما أنّ المناخ السياسي الذي ساد العالم الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني والثالث عشر الميلادي كان واحداً من أهم العوامل الأساسية التي ساعدت على انتشار التصوّف بعدما ابتلي المسلمون بنكبات متوالية كالغزو الصليبي والمغولي دون أن تستطيع القوى السياسية الحاكمة آنذاك من الوقوف أمام تلك الأخطار، بعد أن تراجع أمر الخلافة العباسية حتى لم يعد لها في العالم الإسلامي وزن يذكر^(١٧)، كما لم يفهم الفاطميون في مصر حقيقة الغزو الصليبي، يُضاف إلى ذلك كثرة الفتن والاضطرابات واختلال الأمن والتنازع بين الفرق الإسلامية المختلفة أن

وقد اتسم البناء المعماري للخانقاه الصلاحية بالتخطيط الدقيق والتنظيم، وتتكون من مدخل بسيط يؤدي إلى صحن كبير مكشوف تتعامد عليه أربعة إيوانات، وبعض خلاوي أشبه بالحواصل في إيوانها الشمالي الغربي حيث يتكون من عدد من الأروقة والغرف التي خُصّصت للمريدين والمشايخ، وتتم تصميم الخانقاه بطريقة تساعد على خلق جو من الخلوة الروحية، والعبادة، فقد كان لها فناء داخلي يتوسطه صحن مكشوف يميّز بحوض مائي، وهو جزء أساسي في تخطيط الخانقاه، كما كان يوجد فيها أماكن للصلاة والذكر، إضافة إلى غرف خاصة للمشايخ والعلماء الذين يتولون التدريس والإرشاد، وتميّزت الخانقاه الصلاحية بنوافذ كبيرة تسمح بدخول الضوء الطبيعي، مما يضفي جواً من السكينة والهدوء داخل الخانقاه، وهو ما يتناسب مع بيئة التعليم الديني، كما كانت تحوي أيضاً مكتبة على العديد من الكتب التي تتعلق بالعلوم الشرعية والفلسفية.^(١٢)

أما فيما يخص الأوقاف التي كانت مرصودة للخانقاه، فقد كانت الخانقاه الصلاحية تحظى بأوقاف كبيرة توفر لها التمويل الكافي لاستمرار عملها وتوسيع نطاقها، وتمّ تخصيص العديد من الأراضي الزراعية، والممتلكات العقارية كأوقاف تدعم الخانقاه، مما مكّنها من توفير الدعم المالي للتدريس، والصيانة، وتقديم الطعام والمأوى للمريدين، ولعبت الأوقاف دوراً حيوياً في ضمان استدامة نشاطاتها، حيث كان يتم استخدام جزء من الإيرادات لتمويل الأنشطة التعليمية، بينما كان الجزء الآخر يوجه لدعم الأنشطة الروحية والاجتماعية للمجتمع، ومن بين الأوقاف المرصودة لها: بستان الحبانية بجوار بركة الفيل خارج القاهرة، وقيسارية الشراب بالقاهرة، وناحية دهمرو من البهنساوية.^(١٣)

مما سبق يمكن القول أنّ الخانقاه الصلاحية لم تكن مجرد مؤسسة دينية، بل كانت تُشكّل مركزاً اجتماعياً، وثقافياً مهماً، كان يتجمع فيها العلماء، والمفكرون، والمريدون من مختلف الأقطار الإسلامية، مما ساعد في تعزيز تبادل المعرفة والثقافة بين مختلف الحضارات الإسلامية إضافة إلى ذلك، كانت الخانقاه تمثّل مركزاً

ومنهم كذلك: الأديب أبو القاسم عمرو بن الحسن علي الحموي الأصل المصري المولد والدار المعروف بابن الفارض (ت: ٦٣٢هـ/١٢٣٤م)،^(٢٤) وكذلك عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني الشاعر (ت: ٦٩٠هـ/١٢٩١م) الذي اتهم بالزندقة والانحراف وهو أحد القائلين بالوحدة المطلقة، كما أباح أموراً منافية للشرع مثل نكاح المحرمات^(٢٥).

أما الاتجاه الثاني - فهو ما يمكن أن نسميه بالاتجاه "الجماعي السني" وحظي بدعم الأيوبيين، وتمثل بالعديد من الطرق الصوفية التي كان لها أتباعها في مصر كالطريقة القادرية نسبة إلى الشيخ عبد القادر بن موسى بن يحيى الجيلاني (ت: ٥٦١هـ/١١٦٥م).^(٢٦) وكذلك الطريقة الرفاعية - ويقال لها الأحمدية والبطائحية - نسبة إلى الشيخ الزاهد أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي المغربي (ت: ٥٧٨هـ/١١٨٢م).^(٢٧) وكانت طريقته قد دخلت مصر عن طريق تلميذه الشيخ أبو الفتح الواسطي الذي أقام بالإسكندرية وتوفي بها سنة (٥٨٠هـ/١١٨٤م).^(٢٨)

كما انتشرت في مصر الطريقة الشاذلية - نسبة إلى الشيخ أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الله الشاذلي (ت: ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)^(٢٩) والذي رحل من بلاد شاذلة بتونس ونزل الإسكندرية سنة ٦٤٢هـ/١٢٤٤م ومعه عدد من مريديه منهم: الشيخ أبو العباس أحمد بن عمر المرسى (ت: ٦٨٦هـ/١٢٨٧م) والذي خلف أستاذه الشاذلي في رئاسة أتباعه وكان الشاذلي وأتباعه في مقدمة الصفوف التي دحرت حملة لؤيس التاسع في موقعة المنصورة سنة (٦٤٧هـ/١٢٤٩م) بفعل ما أذكوه من روح الحماس في نفوس المجاهدين^(٣٠) ، والطريقة الشاذلية مثل القادرية والرفاعية لم تخرج عن الكتاب والسنة.

ومن الطرق الصوفية المعاصرة للشاذلية وكان لها حضور بمصر الطريقة الأحمدية - نسبة إلى الشيخ الزاهد أحمد بن علي بن إبراهيم المشهور بالبديوي (ت: ٦٧٥هـ/١٢٧٦م)^(٣١) وأصله من بني بري إحدى قبائل عرب الشام، وكان والده قد سكن المغرب فولد له صاحب الترجمة بفأس سنة (٥٩٦هـ/١١٩٩م) ونشأ بها وحفظ القرآن ثم حج مع أهله سنة (٦٠٩هـ/١٢١٢م) وأقام بمكة

دفع الكثير من الناس إلى سلوك التصوف باعتباره مخرجاً من تلك الحالة المزرية.^(١٨)

ومما هو جدير بالذكر أنّ الفاطميين لم يهتموا بالتصوف لسبب مهم وهو أن كلاً منهم كان يقول لنفسه علم الباطن، فقد كان المتصوفة يقولون أنّ علمهم ينبع من القلب ومن التأمل الباطني، بالمقابل زعم الفاطميون لأئمتهم أنهم أصحاب علم لا يشركهم أحد فيه فأدى ذلك إلى شيء من التعارض بين الطرفين وبذلك انصرف الفاطميون عن الاهتمام بالتصوف ومريديه^(١٩) وعلى النقيض من ذلك تماماً عُرف عن الأيوبيين لاسيما السلطان صلاح الدين الذي كان كثير التواضع مع الصوفية، يعتقد فيهم ويزورهم ويتفقد أحوالهم ويوفر لهم مستلزمات ديمومة نشاطهم التعبدية والفكرية.^(٢٠)

كما سار على نهجه من أعقبه من السلاطين الذين عنوا بإحياء التصوف باعتباره تيار روحي وخلقى يسمو بأصحابه فوق جميع العصبية الدينية والمذهبية، وهي العصبية التي ولدت بين أهل المذاهب والديانات الكثير من الضغائن والحروب^(٢١) ، ورغم أن البعض قد لجأ إلى التصوف نتيجة الشعور باليأس من اصلاح الأوضاع المزرية، إلا أن ذلك لا يمنع من القول أنّ الصوفية ومريدهم في غالبيتهم شكّلوا عناصر تأثير ايجابي في المجتمع الإسلامي الذي كانت تتنازع عدة تيارات فكرية ومذهبية، ومن الخطأ وصف بروز التصوف في ذلك العصر بأنه مظهر سلبي من مظاهر التخلف، أو "الرجعية السنية"^(٢٢).

لقد أصبحت مصر خلال العصر الأيوبي داراً كبيراً من دور الزهد والعبادة والنسك ونما تيار التصوف بشكل ملحوظ واتضح فيه اتجاهان: اتجاه "فردى فلسفى" لم يكن مقبولاً وكثيراً ما اتهم أصحابه بالانحراف عن الشريعة ونعتوا بالزندقة لذلك تمت ملاحقة أصحابه وتصفية الكثير منهم، وخير من مثل هذا الاتجاه: شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي والذي أعاد عام (٥٨٧هـ/١١٩١م) بأمر السلطان صلاح الدين بعد أن أرسل إليه الفقهاء من حلب محضراً بكفره وأن فكره يؤدي إلى التشكيك بالشريعة وإفساد عقول الناس حسب زعمهم.^(٢٣)

يمكن القول أن الخانقاه الصلاحية تميّزت عن غيرها من المؤسسات الدينية والتعليمية بدورها في دمج التصوّف بالمذهبية، وهو ما أكسبها جاذبية روحية لدى العامة، وساعد في ترسيخ قيم السنة بطريقة غير تصادمية، بخلاف الأساليب المباشرة التي قد تثير ردود فعل معاكسة، كما أن موقع الخانقاه الصلاحية في قلب القاهرة، وتبعية المباشرة للسلطان، منحها وزناً معنوياً وسياسياً كبيراً، إذ كان يُنظر إلى شيوخها كممثلين للسلطة الشرعية، وكان يُستعان بهم في حسم القضايا الدينية الكبرى، مما عزّز من مكانتهم، وساهم في إعادة هيكلة السلطة الرمزية داخل المجتمع المصري، كما أن الخانقاه كانت تؤدي وظائف اقتصادية، إذ أوقفت عليها أوقاف كبيرة مكنتها من الاستقلال المالي، مما جعلها أكثر قدرة على الاستمرار والتأثير بعيداً عن تقلبات السياسة^(٣٨)، وفي المحصلة كانت الخانقاه الصلاحية نموذجاً ناجحاً أسهمت في تأسيس شرعية دينية جديدة كانت ضرورية لترسيخ الحكم الأيوبي، وتفكيك البنية المذهبية الفاطمية، ولعل من أبرز الأهداف الكامنة وراء إنشائها:

ترسيخ المذهب السني في مصر

كان الهدف الرئيس من إنشاء الخانقاه الصلاحية هو دعم المذهب السني، لا سيما في أوساط العامة التي ظلت متأثرة بالثقافة الفاطمية لعقود، وقد اتخذ صلاح الدين من الصوفية وسيلة لترويج هذا المذهب، نظراً لمكانتهم الرفيعة لدى الناس وتداخل طرقهم التربوية مع المفاهيم الدينية السنية، وخاصة ما يتعلق بالزهد والتقوى ومن ثم، فإن الخانقاه لم تكن مجرد مكان للعبادة، بل كانت مؤسسة تعليمية تُدرّس فيها العلوم الشرعية وفق المنهج السني^(٣٩).

استقطاب العلماء والمتصوّفة الصوفية

وتوطينهم في القاهرة

حرص الأيوبيون عموماً على جذب كبار العلماء والصوفية من بلاد الشام والجزيرة، والعراق إلى مصر، وغيرها من البلاد لِيُساهموا في النهضة العلمية والمذهبية التي أراد ترسيخها، وقد عُرِف عن الأيوبيين، ولا سيما السلطان صلاح الدين أنه كان كثير التواضع مع

حيناً ثم سار إلى مصر سنة (٦٣٤هـ/١٢٣٦م) فأقام بطنطا يدعو الناس إلى طريق الله والالتزام بالقرآن والسنة^(٣٢).

وثمة طريقة أخرى معاصرة للأحمدية وحظيت بالقبول لدى العامة وهي الطريقة البراهمية نسبة إلى الشيخ إبراهيم الدسوقي القرشي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) وهو مصري الأصل والمولد ترجم له الشعراني في طبقاته ترجمة مطولة^(٣٣) وكان يدعو إلى ضرورة الالتزام بأداب الشريعة، ومن أقواله المأثورة: "الشريعة أصل، والحقيقة [التصوف] فرع، فالشريعة جامعة لكل علم مشروع، والحقيقة جامعة لكل علم خفي وجميع المقامات مندرجة فيهما"^(٣٤).

لقد ارتبط إنشاء الخانقاه الصلاحية، وهي أول خانقاه رسمية في مصر، برغبة الدولة الأيوبية في فرض المذهب السني كمرجعية دينية رسمية، وإعادة تشكيل الحقل الديني بما يتوافق مع توجهات السلطة الجديدة، فمن خلال استقطاب العلماء والمتصوّفة من بلاد الشام والحجاز، وتوفير الدعم المالي والسياسي لهم استطاعت الخانقاه أن تتحول إلى مؤسسة روحية، وتعليمية، تجمع بين نشر التصوّف السني وتعليم المذاهب الأربعة، مع تركيز خاص على الشافعية، وكان لها دوراً في إعادة تشكيل الذاكرة الدينية للمجتمع المصري من خلال اعتمادها على خطاب ديني بديل لما كان سائداً في العصر الفاطمي، وتقديم رموز علمية جديدة تتمتع بشرعية مُستمدة من السلطة الأيوبية، كما أن الخانقاه لم تكن مؤسسة تعليمية فقط، بل مثّلت أيضاً فضاءً اجتماعياً للعلماء والمتصوّفة، مما ساعد على تشكيل شبكة من العلاقات الدينية، والعلمية التي ساهمت في تكريس المذهب السني في مختلف طبقات المجتمع^(٣٥)، ولم تكن الخانقاه الصلاحية مُعزولة عن السياق العام للتحول المذهبي، بل كانت جزءاً من سياسة أوسع اتبعتها صلاح الدين والأيوبيون لإعادة إنتاج الفضاء الديني، فقد أُنشئت إلى جانبها مدارس سنية عديدة مثل المدرسة الناصرية^(٣٦)، والمدرسة الكاملية^(٣٧)، مما أوجد بيئة مؤسسية داعمة للمذهب السني.

في مواجهة الرواسب الفاطمية في مصر، ومن خلال دعم الصوفية والعلماء السنة لا سيما من المذهب الشافعي، استطاع صلاح الدين إضفاء شرعية جديدة على حكمه تميّزه عن سابقه الفاطمي^(٥٠).

الترويج لثقافة الزهد والتصوف السني في مواجهة التشيع

كان التصوف والزهد وسيلة أخرى استخدمها صلاح الدين لمواجهة القيم الاجتماعية التي تركها الحكم الفاطمي، والتي اتسمت بشيء من البذخ، والترف في البلاط والمجتمع، ومن خلال نشر ثقافة التصوف، استطاع أن يرسّخ نموذجاً مختلفاً من التدين يرتبط بالتقوى والبساطة، ويخدم مشروعه في بناء مجتمع إسلامي جديد قائم على مبادئ السنة^(٥١).

ثالثاً: أثر الخانقاه الصلاحية في الحياة الدينية والعلمية

شهدت مصر الأيوبية منذ أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تحولات جذرية في بنيتها الدينية والثقافية، وكان من أبرز مظاهر هذا التحول الاهتمام الرسمي بإنشاء مؤسسات جديدة تدعم المذهب السني، في مواجهة المذهب الشيعي الإسماعيلي الذي ساد خلال الحقبة الفاطمية، ومن بين هذه المؤسسات تبرز "الخانقاه الصلاحية" التي أسسها السلطان صلاح الدين الأيوبي في القاهرة بوصفها أول خانقاه رسمية في مصر، حيث مثّلت نقطة تحول في سياسة الدولة تجاه التصوف والتعليم الديني، فقد جمعت الخانقاه الصلاحية بين وظيفة التربية الروحية والتعليم الديني، وأسهمت في الوقت ذاته في إعادة تشكيل المشهد الديني المصري وفق الرؤية السنية الرسمية.

لقد جاء تأسيس الخانقاه في سياق سعي الدولة الأيوبية إلى إعادة بناء شرعيتها الدينية عبر رعاية مؤسسات دينية جديدة تتوافق مع المذهب السني، لا سيما الشافعي، وهو ما شكّل قطيعة واضحة مع سياسة الدولة الفاطمية التي اعتمدت على المذهب الإسماعيلي وأدواته التعليمية والدعوية، وقد مثّل التصوف السني خياراً مثاليّاً لصلاح الدين وحاشيته، باعتباره تياراً دينياً يجمع بين الزهد الشعبي والانضباط الفقهي، ويمكن

الصوفية يعتقد فيهم ويزورهم ويتفقد أحوالهم ويوفر لهم مُستلزمات ديمومة نشاطهم التعبدية والفكري^(٤٩)، وكانت الخانقاه الصلاحية تُوفّر لهؤلاء الوافدين سكناً ومخصّصات مالية ودعماً لطلبهم، ما جعلها مركزاً علمياً متفوقاً، واستقطبت الخانقاه الصلاحية كثير من الزهاد والصوفية الذين وفدوا إلى القاهرة من مختلف أرجاء العالم الإسلامي وأثر بعضهم البقاء في البلاد والاندماج في المجتمع المصري، واضطلعوا بأدوار علمية، واجتماعية مختلفة، ولم يقتصر دورهم على العبادة والتعليم بل كان لبعضهم مساهمات جهادية فعلى سبيل المثال عُرف عن الشيخ الزاهد علي بن عثمان بن علي بن سليمان الأربلي (ت: ٦٧٠هـ/ ١٢٧١م) كونه كان جندياً وشاعراً متصوّفاً سكن الفيوم ودخل في خدمة الناصر بن العزيز^(٤١).

ومن كبار مشايخ الصوفية الذين انقطعوا فيها للعبادة والعلم نذكر: الشيخ عبد الله بن إبراهيم الأنصاري (ت: ٥٩٢هـ/ ١١٩٥م)^(٤٢)، والشيخ محمد بن محمود الطوسي الشافعي، وكان قد قدم مصر سنة ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م ونزل بالخانقاه الصلاحية، وتردد إليه الفقهاء وطلبة العلم أثناء مدة إقامته فيها^(٤٣)، وأبو منصور عبد الجبار بن خورشيد القرمسيني (ت: ٦٠١هـ/ ١٢٠٤م)^(٤٤)، ومحمد بن سعيد بن الحسين المأموني (ت: ٦٠٣هـ/ ١٢٠٦م)^(٤٥)، وأحمد بن عمر بن محمد الخيوي (ت: ٦١٨هـ/ ١٢٢١م) - من إحدى قرى خوارزم - وأشتهر كونه فقيهاً ومفسراً وله رسائل في التصوف وتفسير القرآن في اثني عشر مجلداً^(٤٦)، وآخرين لا حصر لهم^(٤٧)، ويلاحظ أن أغلب المنقطعين بالخانقاه الصلاحية كانوا من المشاركة، أو ممن اصطُلح على تسميتهم أحياناً بـ"الأعاجم"^(٤٨) لكونهم "أهل أدب ومعرفة بطريقة التصوف"^(٤٩).

شرعنة الحكم الأيوبي، وتقويض النفوذ

الفاطمي

لم يكن تحويل مصر إلى المذهب السني هدفاً دينياً فحسب، بل أيضاً سياسياً بامتياز، فقد كان النظام الفاطمي الشيعي يمثّل تهديداً مباشراً لشرعية صلاح الدين الذي كان بحاجة إلى أساس ديني يخوله الحكم

أسرته بـ"شيخ الشيوخ"، وهو اللقب الذي أطلق على من تصدر إدارة الخانقاه الصلاحية، ومنهم الفقيه عماد الدين عمر بن صدر الدين بن حمويه (ت: ٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م)^(٥٤)، والقاضي كمال الدين أحمد بن صدر الدين بن حمويه^(٥٥)، والفقيه تاج الدين بن عمر بن حمويه (ت: ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م)^(٥٦)، وابنه سعد الدولة الخضر بن تاج الدين عبد الله بن عمر (ت: ٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م)^(٥٧)، ولا يخفى أن أبناء أسرة شيخ الشيوخ قد لعبوا دوراً كبيراً في تاريخ الدولة الأيوبية فبالإضافة إلى جهدهم الواضح في النشاط الديني والعلمي وتوليهم وظائف القضاء والتدريس فقد كان لهم أيضاً دور في مضمار الحرب والسياسة^(٥٨).

كما يجب الإشارة إلى أن الخانقاه كانت تمثل أيضاً مركزاً للتربية الروحية، حيث كان يتم تعليم المريدين كيفية التحقق من التجارب الصوفية والتواصل مع الذات الإلهية من خلال المناهج الروحية المتبعة في الطريق الصوفي وترك بعضهم مَصْنُفات في التصوف فعلى سبيل المثال: صنّف الشيخ محمد بن عبد الله بن شاس المالكي الاندلسي (ت: ٦١٦هـ/ ١٢١٩م) كتاباً دعاه: "كرامات الأولياء"^(٥٩) وصنّف فخر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت: ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) كتاباً منها: "الفرق بين الفقير والصوفي"، وكتاب "برق النقا وشمس اللقا" و"مطية النقل وعطية العقل"، وكان الشيرازي قد دخل مصر سنة ٥٦٦هـ/ ١١٧١م واشتهر كونه كان مواظباً على العبادة والتأليف^(٦٠).

أما الإمام أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي (ت: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) فقد صنّف عدة كتب منها: "رسالة الأمين"، و"التسلي والتبصر"^(٦١)، وللمتصوف عبد الله بن محمد بن علي الطائي المعروف بابن عربي (ت: ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) نحو أربع مئة مصنّف منها: "مفتاح السعادة في معرفة المدخل إلى طريق الإرادة" و"مبايعة القطب في حضرة القرب" وكتاب "جلاء القلوب" و"الأعلام بإشارات أهل الإلهام" و"السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج" و"الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية"، و"فصوص الحكم"، "ترجمان الاشواق"، "محاضرة الابرار ومسامرة الأخيار"..... الخ^(٦٢).

دمجه في بنية الدولة دون أن يشكل خطراً سياسياً أو مذهبياً، ومن هذا المنطلق، كانت الخانقاه الصلاحية تجربة رائدة في دمج التصوف ضمن مؤسسات الدولة الرسمية، مع الحرص على أن يخضع لرقابة السلطة السياسية والعلمية، وقد أسهمت الخانقاه في احتضان كبار شيوخ التصوف السني الذين تم اختيارهم بعناية، مثل الشيخ بو الفتح عبد الله بن محمد الواسطي (ت: ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م)، وهو من أعلام المدرسة الجنيديّة القشيرية، التي عرفت بتأكيداتها على التوازن بين الشريعة والحقيقة^(٥٢)، وقد ساعد وجود هؤلاء الشيوخ على تحويل الخانقاه إلى مركز جذب ديني وعلمي، وجعلها ملتقى للطلاب والمتصوفة من داخل القاهرة وخارجها، وكان الانتماء للخانقاه يُعدّ تشريعاً علمياً وروحياً، وقد منح المتصوفة المقيمون فيها مكانة اجتماعية مرموقة بوصفهم جزءاً من المؤسسة الدينية الرسمية.

لم تقتصر وظيفة الخانقاه على الإقامة والزهد، بل كانت أيضاً مركزاً لتدريس علوم الدين المختلفة، وعلى رأسها الفقه الشافعي والتفسير والحديث، وبهذا المعنى، اقتربت وظيفتها التعليمية من وظيفة المدارس النظامية، لكن مع إضافة البعد الروحي والتربوي الذي ميّز التصوف عن غيره من التيارات الدينية، وقد ساعد هذا الجمع بين التعليم والتزكية على تشكيل نموذج جديد للعالم المتصوف، الذي يجمع بين المعرفة الشرعية والسلوك الأخلاقي، وهو النموذج الذي سعت الدولة الأيوبية إلى تعزيزه، وشملت المناهج التعليمية تفسير القرآن الكريم، وعلوم الحديث، وفقه الشافعي، إلى جانب علوم اللغة العربية مثل النحو والصرف والبلاغة، مما جعلها مركزاً بارزاً للعلم والتعليم في تلك الفترة، ويمكن القول أن الخانقاه الصلاحية لم تكن تختلف عن المدارس في كونها تمثل مؤسسة تعليمية معتبرة تصدر التدريس فيها نخبة من مشاهير علماء وشيوخ ذلك العصر من أبرزهم: أسرة شيخ الشيوخ صدر الدين أبو الحسن محمد بن حمويه بن محمد بن محمد الجويني النيسابوري (ت: ٦٤٤هـ/ ١٢٤٦م) والذي ولّاه صلاح الدين مشيخة الخانقاه والتدريس بالمدرسة الصلاحية^(٥٣) ثم توارثها أبناؤه من بعده حتى عرفت

الحديث والتفسير، مما ساعد على تشيئة جيل جديد من العلماء والمتصوفة الذين تبنا الفكر السني الوسيط. وقد شكل هذا المسار عاملاً حاسماً في إعادة تشكيل الهوية الدينية للمجتمع المصري، إذ ساعد في ترسيخ المذهب الشافعي بين الطبقات المختلفة، وخصوصاً في أوساط العامة الذين وجدوا في شيوخ الخانقاه رموزاً للقدوة والقيادة الروحية. وكان هذا الدور التربوي مصحوباً بأنشطة اجتماعية واسعة، شملت تقديم الطعام للفقراء، وإيواء الغرباء، وعلاج المرضى، مما عزز من مكانة الخانقاه كمؤسسة عامة تخدم مختلف فئات المجتمع^(٦٦).

ومن الملاحظ أن الخانقاه الصلاحية لم تكن مغلقة على النخبة الصوفية فحسب، بل كانت مفتوحة على مختلف طبقات المجتمع، مما أتاح للشخصيات الصوفية التأثير في فئات واسعة من الناس، وكانت المجالس التي تُقام في الخانقاه تمثل فضاءً للحوار الديني والوعظ والإرشاد، حيث يُطرح فيها قضايا السلوك، والفقه، والتصوف، الأمر الذي جعل منها مركزاً دينياً واجتماعياً على حد سواء، كما أن انخراط شخصيات صوفية مؤثرة في الأنشطة اليومية للخانقاه من تعليم وإفتاء وتوجيه، رسّخ صورة الصوفي كمرشد وقائد روحي، وليس مجرد زاهد منقطع عن العالم.

وكانت الخانقاه الصلاحية بالإضافة إلى كونها مركزاً للعبادة والعلم تمثل أحد مراكز الاعتكاف وإيواء الغرباء ومن انقطعت بهم السبل وبذلك فإنها قد اضطلعت بأدوار دينية واجتماعية وثقافية هامة في حياة المجتمع الإسلامي، وجاء اهتمام السلطان صلاح الدين بها رغبة منه في إفراح المجال أمام أبناء الطبقات الدنيا للإقبال على العلم والتعلم لذلك لا غرو إذا علمنا أن الكثير من مفكري وعلماء ذلك العصر كانوا من الحرفيين أو الفقراء^(٦٧).

ولم تقتصر وظائف الخانقاه الصلاحية على الشأن الديني والاجتماعي، بل امتدت إلى مجالات اقتصادية، حيث كانت الأوقاف الموقوفة عليها تُمثل شبكات دعم مالي كبيرة تشمل أراضٍ زراعية، ودكاكين، وبيوتاً، وتُستخدم عائداتها في تمويل الأنشطة المختلفة للمؤسسة. وكانت إدارة هذه الأوقاف تتم عبر جهاز

وصنّف جلال الدين محمد بن بهاء الدين القونوي (ت: ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) كتاب "لب الأبواب في التصوف"^(٦٨) ولتاج الدين أحمد بن عطاء الله الإسكندراني (ت: ٦٦٧هـ/ ١٢٦٩م) -وهو من المريدين المقربين من الشاذلي- كتاب "المرقى إلى القدير الأبقى"^(٦٩)، وترك الشيخ عبد العزيز بن أحمد بن سعيد الديريني السابق ذكره كتاب "طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب" و"أنوار المعارف وأسرار العوارف"^(٧٠).

رابعاً: الخانقاه الصلاحية وأثرها على النسيج الاجتماعي في مصر

تعدّ الخانقاه الصلاحية من أبرز المؤسسات الدينية التي كان لها تأثير بالغ في الحياة الاجتماعية والدينية في مصر خلال العصر الأيوبي، وقد أسّسها صلاح الدين في إطار مشروعه لإعادة تشكيل البنية المذهبية والاجتماعية بعد قرون من الحكم الفاطمي الشيعي، فجاءت الخانقاه الصلاحية كمؤسسة دينية ذات طابع سني شافعي، تهدف إلى دعم التيارات الصوفية المنضبطة التي انسجمت مع المذهب الرسمي الجديد للدولة، وسرعان ما أصبحت مركزاً حضارياً متكاملًا، لا تقتصر وظيفته على العبادة والتدريس، بل تشمل الرعاية الاجتماعية والتأثير في النسيج الاجتماعي المصري.

لقد لعبت الخانقاه الصلاحية دوراً محورياً في إعادة رسم الخريطة المذهبية والاجتماعية للقاهرة، فقد تمّ اختيار موقعها بعناية في قلب العاصمة، لتكون قريبة من مراكز الحكم والنفوذ، كما خُصّصت موارد مالية ثابتة من الأوقاف لضمان استمرارية نشاطها. استقبلت الخانقاه عدداً كبيراً من المتصوفة والعلماء والمريدين من أقاليم مختلفة، وكان لهذا التنوع أثره الكبير في صياغة نمط اجتماعي جديد، يقوم على الاندماج بين سكان المدينة من جهة، والوافدين الجدد من أتباع الطرق الصوفية من جهة أخرى، هذا الاندماج ساعد في تخفيف التوترات الطائفية التي كانت سائدة في عهد الفاطميين، وأسهم في خلق بيئة دينية أكثر تسامحاً واستقراراً، كما أدّت الخانقاه الصلاحية وظيفة تربوية وتنشيطية واسعة النطاق، حيث كانت تُدرّس فيها العلوم الشرعية، وعلى رأسها الفقه الشافعي، إضافة إلى

بالسلوك القويم. وكان لهذا النمط الحياتي أثر واضح على من يقيمون في الخانقاه أو يترددون عليها، حيث تعزز لديهم الإحساس بالانتماء إلى جماعة دينية ذات قيم موحدة، ما ساهم بدوره في تهذيب السلوك الاجتماعي العام خارج أسوار الخانقاه^(٧٣).

وكان بعض المتصوفة من حملة علوم الشريعة فكان منهم الفقهاء والمحدثون والمفسرون.. الخ، وظهرت في تلك الحقبة ما يمكن أن نسميه بـ"الطالب المتصوف"^(٧٤) فساهموا مساهمة إيجابية في حياة المجتمع العلمية وسعى العامة من الناس للإفادة منهم والتبرك بهم، وذكر المقرئ أنه "جرت العادة أن يأتي الناس من مصر (الفسطاط) إلى القاهرة كل جمعة ليشاهدوا صوفية خانقاه الصلاحية عند خروجهم منها وتوجههم إلى صلاة الجمعة بالجامع الحاكمي كي تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم في مشهد رائع..^(٧٥)

ومن الجدير بالذكر أن الخانقاه الصلاحية لم تكن الوحيدة التي أنشئت في مصر حيث أشارت المصادر التاريخية إلى خوانق أخرى أقل شهرة جاء ذكرها في المصادر كالخانقاه التي أمر بإنشائها الأمير تقي الدين عمر السابق ذكره في الفيوم^(٧٦)، فضلاً عن الكثير من الزوايا والربط التي كانت منشرة في أرجاء مصر حيث تنافس الأثرياء وأهل الخير في بنائها وكان أكثر نزلائها من الفقراء أو الغرباء، وعُرفت الكثير منها بأسماء واقفيها أو من انقطعوا إليها وأقيمت بعضها بالقرب من الجوامع أو بالقرب من المزارات والأضرحة والمشاهد^(٧٧).

ومن الربط والزوايا التي تعود إلى العصر الأيوبي نذكر: رباط الأمير فخر الدين بن عثمان بن قزل (ت. ٦٢٩هـ/١٢٣١م) - من أمراء الملك الكامل - وكان يقع بسفح جبل المقطم^(٧٨)، ورباط الشيخ صفي الدين الحسين بن علي بن أبي المنصور المالكي (ت. ٦٨٢هـ/١٢٨٣م) بالفسطاط^(٧٩)، ورباط سليمان نسبة إلى الشيخ أحمد بن أحمد بن سليمان البطائحي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩١م) وكان يقع بحارة الهلالية خارج باب زويلة^(٨٠) -بناه بدر الدين الجمالي-، ورباط الهكاري في الإسكندرية أنشأه محمد بن الأمير زيد الدين أبو المفاخر عبد الله الهكاري الإسكندري متولي ثغر

إداري متطور، يشرف عليه شيخ الخانقاه ومجموعة من النظار، مما جعل الخانقاه الصلاحية واحدة من أكبر مؤسسات المجتمع المدني في العصور الوسطى الإسلامية. وبهذا المعنى، فإن الخانقاه لم تكن مجرد ملجأ للزهاد أو منصة علمية، بل كانت كياناً اجتماعياً متكاملًا يربط بين الدين والاقتصاد والمجتمع في منظومة واحدة.

ووصفت الحياة داخل تلك الخانقاه بالترف والسعة أدنى منها إلى أن توصف بالفقر والخشونة حيث تنافس الأيوبيون في تزويدها بالطعام والأثاث، كما كانت تصرف لمن ينقطع فيها الرواتب، فقد أشار المقرئ في معرض حديثه عن الخانقاه الصلاحية أن السلطان صلاح الدين رتب لنزلائها في كل يوم الطعام من اللحم والخبز وبنى لهم حماماً بجوارهم، كما شرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ولا يتعرض لها الديوان السلطاني، ومن أراد منهم السفر إلى بلاده يمكن من ذلك بإعطائه مصاريف السفر^(٨١) وسار على نهجه بقية السلاطين فعلى سبيل المثال أنعم الملك الكامل محمد بن العادل سنة (٦٢٤هـ/١٢٢٦م) على جميع المدارس والرباطات والخوانق وجبات طعام من الخبز والحلوى^(٨٢).

ويصف الرحالة ابن جبير (ت: ٦١٤هـ/ ١٢١٧م) المتصوفة في مصر والشام بأنهم كانوا أشبه "بالمملوك فقد كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها وفرغ خاطرهم لعبادته من الفكر في أسباب المعاش"^(٨٣) على أن المتصوفة لم يعيشوا لبطونهم وأن حياتهم لم تكن كلها نعيماً ومتاعاً بل كانوا يؤثرون شغف العيش والتقشف لذلك أطلق عليهم اسم "الفقراء" لأن الفقر شعار الصالحين، واعتادوا على لبس الثياب الخشنة كالصوف وعكفوا التجرد عما سوى الله وتركوا نفوسهم بالأخلاق الجميلة لأن التصوف هو طريق الوصول إلى الله تعالى^(٨٤) أو كما عرفها البعض بأنه: "بغض الدنيا حبا في الله"^(٨٥).

وكان للحياة اليومية داخل الخانقاه طابع خاص، إذ كانت تُنظَّم وفق قواعد سلوكية دقيقة، تشمل أوقات الصلاة، والدروس، وحلقات الذكر، والمراقبة الروحية، مما عزز من مفهوم الانضباط الجماعي والالتزام

- أسهمت الخانقاه في دعم شرعية الحكم الأيوبي، من خلال تحجيم النفوذ الشيعي الفاطمي، وإرساء المرجعية السنية كمصدر رسمي للفتوى والتعليم الديني، مما خدم مشروع الدولة الأيوبية في إعادة تشكيل الهوية الدينية للمجتمع.
- اتسمت الخانقاه بوظيفتها المتعددة، إذ جمعت بين الطابع الروحي والتعليمي، ووفّرت نظاماً دراسياً يركّز على الفقه والحديث والتفسير، مما جعلها مركزاً علمياً مرموقاً في القاهرة الأيوبية.
- عكست البنية المعمارية للخانقاه الصلاحية، بتقسيماتها الوظيفية وأسلوبها الهندسي، المكانة الرمزية والدينية التي أرادت السلطة الأيوبية لها، بوصفها فضاءً مخصصاً للعبادة، والذكر، والتدريس، والأنشطة الصوفية.
- اعتمدت الخانقاه على الأوقاف التي كانت تدعمها مالياً، مما مكّنها من الاستمرار والنمو وتوسيع نطاق تأثيرها في المجتمع الديني والثقافي.
- كانت الخانقاه الصلاحية نموذجاً يُحتذى به، مما شجّع على انتشار الخوانق في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، لا سيما في بلاد الشام والحجاز.
- أدّت الخانقاه دوراً مهماً في إعداد النخبة الدينية، حيث تخرّج منها عدد من العلماء والمتصوفة الذين تولّوا مهام القضاء والإفتاء، مما جعلها مصنعاً للنخب الدينية التي دعمت المشروع الأيوبي.
- جسّدت الخانقاه الصلاحية نموذجاً حياً للتكامل بين الدولة والدين، حيث وظفتها السلطة الأيوبية لتثبيت مشروعها السياسي من خلال بناء هوية دينية متماسكة تتناغم مع مصالح الحكم.
- من خلال تقديم الرعاية للفقراء والمحتاجين، أدّت الخانقاه وظيفة اجتماعية واضحة، فكانت جزءاً من شبكة الرعاية العامة، وساهمت في دعم الفئات المهمشة، وتعزيز التلاحم الاجتماعي داخل المدينة.

الإسكندرية وكان أديبا عالما توفي سنة (٦٨٣هـ/١٢٨٤م) ودفن في رباطه^(٨١).

ومن الزوايا نذكر: زاوية ابن منظور التي كانت تقع خارج القاهرة بخط البركة وعرفت بالشيخ جمال الدين محمد بن أحمد بن منظور الكناني الشافعي (ت. ٦٩٦هـ/١٢٩٦م)^(٨٢)، وزاوية عبد الله بن أبي حمزة الأندلسي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٦م)^(٨٣)، وزاوية القصري نسبة إلى الشيخ محمد بن موسى القصري المغربي قدم القاهرة وانقطع بزاويته حتى وافاه الأجل سنة (٦٣٣هـ/١٢٣٥م)^(٨٤)، بالإضافة إلى زوايا أخرى عديدة لم نقف على أسماء عدد منها كما لم يتم التحقق من زمن بناء بعضها الآخر كزاوية الكوردي نسبة إلى الشيخ يوسف الكوردي بوسط البكارة بجامع الشاميين^(٨٥).

وفي المحصلة، يمكن القول إن الخانقاه الصلاحية مثّلت تجربة فريدة في التاريخ الإسلامي الوسيط، حيث جمعت بين الرسالة الدينية والدور الاجتماعي، وأسهمت في إعادة بناء المجتمع المصري على أسس مذهبية وسلوكية جديدة، متوافقة مع المشروع السياسي للأيوبيين، وقد استطاعت هذه المؤسسة، من خلال شخصياتها المؤثرة، وأنشطتها المتنوعة، وأوقافها الكبيرة، أن تُحدث تحولات عميقة في النسيج الاجتماعي، بحيث لم تقتصر آثارها على زمن تأسيسها، بل امتدت إلى العصور اللاحقة، وأصبحت نموذجاً يُحتذى في تنظيم الحياة الدينية والاجتماعية في سياق الدولة الإسلامية.

خاتمة

تم التوصل إلى الاستنتاجات التالية:

- شكّلت الخانقاه الصلاحية إحدى أهم الوسائل التي استخدمها الأيوبيون لترسيخ المذهب السني، وخاصة الشافعي، في المجتمع المصري عقب زوال الدولة الفاطمية. وقد تجلّى ذلك من خلال دعم التصوّف السني وتوفير بيئة علمية لتدريس العلوم الدينية وفق المنهج السني.

الإحالات المرجعية:

- (١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت: ٨١٦هـ / ١٤١٣م)، **كتاب التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الليثي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٩٩٦، ص ٨٣؛ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت: ١٠٦٧هـ / ١٦٥٦م)، **كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤، ٣٤٤/١.
- (٢) عاصم محمد رزق، **خانقاوات الصوفية في مصر في العصور اليبوبى والمملوكى**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧، ٣٩/١.
- (٣) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ٢١٩، ٣٤٤/١.
- (٤) سيمينوف، ل. ا، **صلاح الدين والمماليك في مصر**، ترجمة: حسن بيومي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٠٦.
- (٥) **الخوانق**: مفرد خاتناه أو خانكاه، وهي كلمة فارسية تعني البيت أو المكان الذي يأكل فيه الملك، وهي حسبما أشار المقرئى مستحدثة في الإسلام منذ القرن ١١هـ / ١١م وأصبحت تطلق على المكان الذي يقيم فيه الصوفية للعبادة، وهي تختلف عن الرباط، والزوايا وأن ترادف ذكرها أحياناً في بعض المصادر، ويشير الرحالة ابن جبير أن الرباطات في بلاد الشام وعموم المشرق يسمونها (الخوانق). ينظر: ابن جبير، محمد بن أحمد (ت: ٦١٤هـ / ١٢١٧م)، **رحلة ابن جبير**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د/ت. ١٩٠٧، ص ١٩٩؛ المقرئى، تقى الدين أحمد بن علي (ت: ٨٤٥هـ / ١٤٤١م)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخط والتأثر**، تحقيق: جمال الدين الشيال. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ٤١٤/٢، ٤٢٧؛ رزق، **خانقاوات الصوفية في مصر**، ٣٢١/١-٣٢٢.
- (٦) هناك خاتناه أخرى بهذا الاسم منسوبة إلى صلاح الدين بناها في القدس سنة ٥٨٥هـ / ١١٨٩م. يُنظر: النعمي، عبد القادر بن محمد (ت: ٩٧٨هـ / ١٥٧٠م)، **الدارس في تاريخ المدارس**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠، ١٣٨/٢.
- (٧) **سعيد السعداء**: أحد خدام القصر الفاطمي واسمه قنبر وكانت داره بخر رجة باب العيد بالقاهرة، فلما آلت سلطة مصر إلى صلاح الدين رأى أن يجعل هذه الدار ملجأ يأوي إليه المتصوفة، وأوقف عليها وقوفاً كثيرة. المقرئى، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥/٢؛ الحنبلي، أحمد بن إبراهيم (ت: ٨٧٦هـ / ١٤٧١م)، **شفاء القلوب في مناقب بني أيوب**، تحقيق: ناظم رشيد، بغداد، وزارة الثقافة والفنون، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٨، ص ١٨٩.
- (٨) المقرئى، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥/٢؛ ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت: ٨٧٤هـ / ١٤٦٩م)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة، مطابع كوستاتسوماس وشركاه، د/ت، ٥٥/٦.
- (٩) المنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي (ت: ٦٥٦هـ / ١٢٥٦م)، **التكملة لوفيات النقلة**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٨٨، ٧٩/٢.
- (١٠) المقرئى، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥-٤١٦.
- (١١) ابن جبير، **رحلة ابن جبير**، ص ٥٩.
- (١٢) لمقرئى، **المواعظ والاعتبار**، ٣ / ٦٧٤.
- (١٣) المقرئى، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥/٢.
- (١٤) **المذهب السماعيلي**: هو أحد المذاهب الشيعية التي تؤمن بأن الإمامة بعد جعفر الصادق انتقلت إلى ابنه إسماعيل بن جعفر، وليس إلى موسى الكاظم كما ترى الشيعة الاثنا عشرية. وقد تميّز هذا المذهب برويته الباطنية للنصوص الدينية وتنظيمه السري المحكم، وبلغ ذروته السياسية بإنشاء الدولة الفاطمية (٢٩٧هـ / ٩٠٩م) التي تبنت الدعوة الإسماعيلية وجعلت من الخلافة
- أداة لبسط النفوذ المذهبي والسياسي. للمزيد يُنظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: ٣٢٤ هـ / ٩٣٦م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د/ت، ص ٥٣-٥٤؛ هالم، هاينز، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: ١٩٩٣، ص ٣٥-٣٨.
- (١٥) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل (ت: ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م)، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، بيروت، دار الجليل، د/ت. ٩/١، جب، هاملتون. ا. ر، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: احسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٤، ص ١٣٦.
- (١٦) ابن شداد، بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع (ت: ٦٣٢هـ / ١٢٣٤م)، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)**، تحقيق: جمال الدين الشيال، الاسكندرية، ١٩٦٤، ص ٤١.
- (١٧) مفيد محمد آل ياسين، **الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري**، بغداد، الدار العربية للطباعة، ١٩٧٩، ص ٣٢.
- (١٨) رزق، **خانقاوات الصوفية**، ٤٧٤/١.
- (١٩) شوقي ضيف، **عصر الدول والامارات (مصر)**، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٠، ص ٦٣.
- (٢٠) هاملتون جب، **دراسات**، ص ١٣٦.
- (٢١) حمزة عبد اللطيف، **الحركة الفكرية في مصر في العصور اليبوبى والمملوكى الأول**، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٨، ١٩٦٨، ص ٩٥.
- (٢٢) سمينوف، **صلاح الدين والمماليك**، ص ١٠.
- (٢٣) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص ١؛ خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت: ٦٨١هـ / ١٢٨٢م)، **وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان**، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٠، ٢٧٣/٦.
- (٢٤) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٣٨٨/٣؛ ابن الصابوني، جمال الدين محمد بن علي (ت: ٦٨٠هـ / ١٢٨١م)، **تكملة اكمال الاكمال في الانساب والاسماء والألقاب**، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٧، ص ٢٧.
- (٢٥) أين العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (ت: ٨٩هـ / ١٦٧٨م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، شذرات الذهب، بيروت، دار الكتب العلمية، د/ت، ٤١٣/٥.
- (٢٦) الشعراني، عبد الوهاب بن علي (ت: من اعيان القرن ١٠هـ / ١٦م)، **الطبقات الكبرى المسماة لواقح الانوار في طبقات الاخيار**، بيروت، دار الفكر، د/ت، ١٣٢.١٢٦/١؛ المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف (ت: ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م)، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تحقيق: محمد اديب الجادر، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩، ٢٦١.٢٥٣/٢٢.
- (٢٧) ابن خلكان، **وفيات الاعيان**، ١٧٢.١٧١/١؛ الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ١٤٥.١٤/١.
- (٢٨) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ٢٠٢/١.
- (٢٩) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ١٢.٤/٢.
- (٣٠) المناوي، **الكواكب الدرية**، ٣٤٤.٣٣٨/٢.
- (٣١) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ١٨٧.١٨٣/١.
- (٣٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، **المختار من كتاب حسن بالمحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، د/ت، ١١.٩/١.
- (٣٣) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ١٨٣.١٦٥/١.
- (٣٤) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ١٦٦/١.
- (٣٥) بن شداد، **النوادر السلطانية**، ص ٤١؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ١٥/٦.

- (٥٦) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، بيروت، دار الفكر، د/ت، ١٣/١٦٥.
- (٥٧) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٢٥١/٧.
- (٥٨) ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت: ٦٩٧هـ / ١٢٩٧م)، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق: حسنين محمد ربيع، القاهرة، مكتبة دار العلم، ١٩٧٢، ١٧٠/٥ - ١٦٩/٥، المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، ١٩٩٧، ٣٨٢/١.
- (٥٩) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ٨٦/١٣، حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ٣٨٦/٢.
- (٦٠) ابن قاضي شهبة، تقي الدين بن أحمد (ت: ٨٥١هـ / ١٤٤٧م)، **طبقات الشافعية**، تحقيق: عبد العليم خان، بيروت، ١٩٨٧، ١٤٤/١.
- (٦١) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ٣٣٨/١، ٣٥٣/٣.
- (٦٢) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت: ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م)، **الوافي بالوفيات**، اعتناء: هلموتريتر بفيستباردن، فرانك شتايز، ١٩٦١، ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، بيروت، دار الجبل، ١٩٩٣، ٢٧٣/١.
- (٦٣) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٢٠٠/٢، خليفة، **كشف الظنون**، ٢٦/٤.
- (٦٤) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ٣١٤/٤.
- (٦٥) ابن قاضي شهبة، **طبقات**، ٣٧/٢٢، الداوودي، **طبقات المفسرين**، ٣١٢/١.
- (٦٦) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٦٩٥/٣.
- (٦٧) سعيد عبد الفتاح عاشور، **مصر في عصر دولة المماليك البحرية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ١٨٨.
- (٦٨) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥/٢.
- (٦٩) الداوودي، أبو بكر بن عبد الله بن أيبك (ت: ٧٣٤هـ / ١٣٣٣م)، **كنز الدرر وجامع الغرر**، المسمى **الدرر المطلوب في أخبار ملوك بني أيوب**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، ١٩٧٢، ٢٦٥/٧، ٢٨١/٧.
- (٧٠) ابن جبير، **رحلة ابن جبير**، ص ٢٤٨.
- (٧١) النويري، محمد بن قاسم بن محمد (ت: بعد ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م) **الإمام بالإعلام فيما جرت به الأحكام والأمر المقضية في وقعة الإسكندرية**، تحقيق: عزيز سوريال عطية، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة دار المعارف العثمانية، ١٩٧٣، ٥٤/٤.
- (٧٢) عبد اللطيف، **الحركة الفكرية في مصر في العصرين اللبوبي والمملوكي الأول**، القاهرة، دار الفكر العربي، ٨، ١٩٦٨، ص ٩٧.
- (٧٣) Trimingham, J. S. (1998). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press. p. 150
- (٧٤) عبد الستار، عثمان، **المدينة الإسلامية**، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٨، ص ٢٤٣.
- (٧٥) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥/٢.
- (٧٦) النويري، **الإمام**، ٥٣/٤.
- (٧٧) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٤١١/٣، ٦١١.
- (٧٨) ابن الصابوني، **تكملة أكمال**، ص ١٦١.
- (٧٩) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤٢٨/٢.
- (٨٠) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤٢٨/٢.
- (٨١) عبد العزيز سالم، **تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي حتى الفتح العثماني**، مصر، دار المعارف، ١٩٦١، ص ١٣٢.
- (٨٢) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤٣١/٢.
- (٨٣) علي باشا مبارك، **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧، ١٠١/١.
- (٨٤) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤٣٤/٢.
- (٨٥) مبارك، **الخطط التوفيقية**، ١١٤/٦.
- (٣٦) **المدرسة الناصرية**: وتعد من أقدم المدارس التي أنشأها صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٦هـ / ١١٧٠م بالفسطاط بمصر عندما كان وزيراً للخليفة العاضد، وتقع بجوار جامع عمرو بن العاص (الجامع العتيق)، وقد عرفت هذه المدرسة بأسماء أخرى منها مدرسة ابن زين التجار نسبة إلى الفقيه الشافعي أحمد بن المظفر بن الحسين الملقب بابن زين التجار (ت: ٥٩١هـ / ١١٩٤م) الذي كان أول من درّس بها، كما عرفت بالمدرسة الشريفة نسبة إلى نقيب الأشراف وقاضي العسكر الشريف شمس الدين محمد بن الحسين العلوي (ت: ٦٥٠هـ / ١٢٥٢م) الذي تولى تدريسها حيناً. للمزيد ينظر: سبط بن الجوزي، أبو المظفر يوسف بن قزواغلي (ت: ٦٥٤هـ / ١٢٥٦م)، **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥١، ج٨، ق ٢٨٣/١؛ المنذري، **التكملة**، ٣٢٢/١؛ المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٣٦٤/٢؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٥٥/٦.
- (٣٧) **المدرسة الكاملية**: وهي من أشهر مدارس الحديث أنشأها الملك الكامل محمد الأيوبي بالقاهرة سنة ٦٢١هـ / ١٢٢٦م، وهي ثاني مدرسة للحديث بعد تلك التي بناها نور الدين محمود زنكي في دمشق. للمزيد ينظر: سبط بن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج٨، ق ١٩٨/٢؛ ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت: ٦٩٧هـ / ١٢٩٧م)، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق: جمال الدين الشيال، القاهرة، مطبعة فؤاد الاول، ١٩٥٣، ٢٨٤/١؛ المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٣٦٥/٧، ٣٦٥/٧.
- (٣٨) ابن جبير، **رحلة ابن جبير**، ص ٥٩، المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ٤١٥/٢.
- (٣٩) شوكت عارف محمد الاتروشي، **الحياة الفكرية في مصر خلال العصر الأيوبي**، عمان، ٢٠٠٧، ص ٣٠٩-٣١٦.
- (٤٠) هاملتون جب، **دراسات**، ص ١٣٦.
- (٤١) الكتبي، محمد بن شاكر (ت: ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م)، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٣، ٣٩٩/٣.
- (٤٢) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٢٥٠-٢٥١/١.
- (٤٣) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٣٦٤/١.
- (٤٤) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٧٩/٢.
- (٤٥) ابن الدبشي، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد (ت: ٦٣٧هـ / ١٢٣٩م)، **ذيل تاريخ بمدينة السلام بغداد**، تحقيق: بشار عواد معروف، بغداد، مطبعة دار السلام، ١٩٧٤، ٢٨٢/١.
- (٤٦) الداوودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (ت: ٩٤٥هـ / ١٥٢٨م)، **طبقات المفسرين**، بيروت، دار الكتب العلمية، د/ت، ٥٩-٥٨/١.
- (٤٧) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ١٩٨/٢، ٣٥٣، ٣٩٦، ١٥٩/٣.
- (٤٨) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٢٥٠/١.
- (٤٩) ابن بطوطة، محمد بن ابراهيم اللواتي (ت: ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م)، **رحلة ابن بطوطة**، تحقيق: طلال حرب، بيروت، دار الكتب العلمية، د/ت، ص ٥٦.
- (٥٠) الاتروشي، **الحياة الفكرية**، ص ١٥٦.
- (٥١) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ص ١٥٠.
- (٥٢) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ص ١٣٠.
- (٥٣) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل (ت: ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م)، **تراجم القرنين السادس والسابع الهجريين المعروف بالذيل على الروضتين**، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، بيروت، دار الجبل، ط٢، ١٩٧٤، ص ١٢٥.
- (٥٤) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٦/٣ م.
- (٥٥) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ٥٩٨/٣.

جرائم حرب الصليبيين ضد مدينة القدس إبان الحملة الصليبية الأولى دراسة تاريخية تحليلية (٤٩١ - ٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ - ١٠٩٩ م)

د. جيهان طاهر حجي مصطفى

مدرس التاريخ الإسلامي
قسم التدريب والتطوير (دهوك)
المديرية العامة للتربية - جمهورية العراق



أ.د. كرفان محمد أحمد

أستاذ التاريخ الإسلامي
قسم التاريخ - كلية العلوم الإنسانية
جامعة دهوك - جمهورية العراق



ملخص

تعدّ الحملة الصليبية الأولى أكثر الحملات الصليبية إثارة للجدل، نظراً إلى الأهداف التي دفعت البابوية والكنيسة المسيحية إلى تنظيمها من أجل احتلال بيت المقدس. وأكثر ما يستوجب الوقوف عنده هو تلك المواقف اللاإنسانية، وأعمال العنف والإرهاب التي مارسها أمراء وجنود تلك الجيوش التي اجتاحت العالم الإسلامي في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ضد أهالي المدن والبلدات والقرى التي استولوا عليها. وكانت بيت المقدس المدينة الأكثر تعرضاً لجرائم الحرب الصليبية؛ إذ لم يألُ الغزاة جهداً في استخدام جميع أنواع القتل والتعذيب والتشريد، وبثّ الخوف والرعب في المدينة، إبان محاولاتهم لاقتحامها أولاً، ثم عند الاستيلاء عليها واحتلالها بقسوة وبصورة غير إنسانية ثانياً.

كلمات مفتاحية:

القرن الخامس الهجري؛ جرائم الصليبيين؛ المصادر المسيحية؛ بيت المقدس؛ الحروب الصليبية

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٢ أبريل ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ١٠ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.461870

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

كرفان محمد أحمد، جيهان طاهر حجي مصطفى، "جرائم حرب الصليبيين ضد مدينة القدس إبان الحملة الصليبية الأولى: دراسة تاريخية تحليلية (٤٩١ - ٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ - ١٠٩٩ م)". - دورية كان التاريخية - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥، ص ٧٩ - ٩٢.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: Karavan.ahmed@uod.ac

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

يُنشر هذا المقال في دُورية كان تحت ترخيص Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

الهدف من هذه الدراسة هو الوقوف بموضوعية على احتلال الصليبيين لبيت المقدس. وإلقاء الضوء على تلك الجرائم التي ارتكبتها الجيش الصليبي إبان احتلالهم لمدينة القدس سنة (٤٩٢ هـ / ١٠٩٩ م)، وتأتي أهمية الدراسة من خلال التعريف بعمق الجرائم التي ارتكبتها الجيوش الصليبية ضد المسلمين في بيت المقدس عشية احتلالهم لها. وإشكالية الدراسة تتبع من طرح السؤال التالي، لماذا لم يراع الصليبيون عند احتلالهم للقدس أية حرمانات، ولم يحفظوا ذمة في التعامل مع اهل المدينة المحتلة والمنكوبة متجردين من كل الخصال الإنسانية؟

أما المنهج المتبع، فهو المنهج التاريخي - التحليلي في وصف عمليات الحصار الصليبية ومن ثمَّ جرائم الاحتلال التي قاموا بها عند استيلائهم على المدينة. والإطار الزمني يتحدد بسنة احتلال بيت المقدس (٤٩٢ هـ / ١٠٩٩ م)، والمكاني مرتبط ببيت المقدس، والموضوعي مكرس لعمليات الاحتلال وجرائم الصليبيين من القتل والتدمير والسلب والنهب فيها. قسمت الدراسة فضلاً عن المقدمة والنتائج التي تمخضت عنها، إلى مباحث ثلاث الأول منها، كُرس للحديث عن ممهّدات الحملة الصليبية الأولى، بينما خُصص ثاني المباحث لحصار الصليبيين لبيت المقدس، في حين تناول المبحث الثالث احتلال الصليبيين للمدينة وما اقترفته أيديهم من جرائم لا إنسانية ضد سكانها.

أولاً: ممهّدات الحملة وخط سيرها إلى القدس

كانت هناك دوافع عديدة لقيام الحروب الصليبية اختلفت في مضامينها بين الدينية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية،^(١) مع الركون الى بعض الاحداث المباشرة^(٢) التي سارعت في توجيه المؤسسة الدينية والعسكرية الاوربية بكل ثقلها الى المشرق الإسلامي تحت ذريعة استعادة البيت المقدس من المسلمين المغتصبين لها.^(٣)

يُفهم من نصوص أحد المؤرخين اللاتين، أن هناك حادثتين قد اججتا الروح الدينية المتعصبة في أوروبا ضد المسلمين، الأولى هي هزيمة القوات البيزنطية امام

الجيش السلجوقي بقيادة السلطان الب أرسلان محمد بن داود (٤٥٥ - ٤٦٥ هـ / ١٠٦٣ - ١٠٧٢ م)، في معركة ملازكرد سنة (٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م)^(٤) وأسر الامبراطور رومانوس الرابع ديجينوس (٤٦٠ - ٤٦٣ هـ / ١٠٦٨ - ١٠٧١ م)، والثانية تتعلق بدور بطرس الناسك الذي زار القدس في تلك الفترة ونقل صورة بشعة وبعيدة عن الحقيقة وغير انسانية

حول تعامل المسلمين لمسيحيي بلاد الشام ولا سيما مسيحيي القدس،^(٥) وبعدها تجمعت الظروف المواتية في أوروبا للبت في ارسال الجيوش الى المشرق الإسلامي، لتنفيذ ما تطمح اليه الكنيسة من هدف تاريخي - حسب توجهها - وعلى أثر ادعاءات بطرس الناسك غير الصحيحة بحق مسلمي بلاد الشام وتجوّاله التصوفي في مدن وقرى أوروبا، حصل على دعم البابوية لتبني طروحاته في مساعدة مسيحيي القدس.^(٦)

أغلب المصادر المسيحية المعاصرة لأحداث الحملة الصليبية الأولى، تصدت لاجتماع البابا اوربان الثاني مع الجموع المسيحية في مدينة كليرمونت الفرنسية، عدا ريمونداجيل حيث يبدو ان القسم الذي يشير فيه الى الاجتماع وما صدر عنه من مقررات غير موجود في النسخة المطبوعة، فقد بدأ كتابه بقوله عندما بدأت الجموع الصليبية بالمسير الى دلماشيا من اجل الوصول إلى بيزنطة.^(٧) وبذلك فقدنا نصاً صريحاً حول المقدمات التمهيدية والاستعدادات الأولية لتلك الحملة مع أن هناك نصوصاً أخرى، تؤكد ان البابا اوربان بدأ مبادرته بشأن توظيف الجهود من أجل مساعدة مسيحيي المشرق بسلسلة من الرسائل إلى عدد من امراء أوروبا،^(٨) ومن ثمَّ اجتماعه مع كبار رجال الكنيسة في المجمع الذي عقده بمدينة بياشيزا الإيطالية سنة (٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م) وبحث معهم عددا من الظروف الطارئة داخل المجتمع المسيحي، وما ينبغي على الكنيسة القيام به لمواجهة تلك الحالات، التي كانت تعكر صفو الوحدة الكنسية؛^(٩) ولكنه لم ينجح في الدعوة بصورة مباشرة الى القيام بحملة صليبية ضد المسلمين.^(١٠)

مع ازدادت المطالبات بتحسين وضع المسيحيين في بيت المقدس، والرسائل التي كانت ترد على البابا في روما بين آونة وأخرى، دعا الى عقد مجمع اخر يتخذ فيه

الإشراف الفعلي على مجريات الحملة الصليبية الأولى وما ستفرزه من نتائج في المستقبل القريب. وعلى حد قول المؤلف المجهول: "لم تلبث هذه الخطبة أن داعت شيئاً فشيئاً فشيئاً في جميع أقطار غالة وولاياتها وما كاد الفرنجة يسمعون أقواله هذه حتى بادروا في التو واللحظة الى خياطة الصليبان على اكتافهم اليمنى، قائلين إنهم يريدوا متابعة خطى المسيح واقتفاء أثره مؤملين أن تمكنهم تلك الخطى من استرداد القوة من التتار.^(١٧)

مهما يكن من الأمر، فقبل الشروع بالحملة الرسمية، التي كان من المزمع قيامها في سنة (٤٩٠ هـ / ١٠٩٧ م)، إلا أن الراهب بطرس الناسك تعدى الخطط البابوية و قاد حملة شعبية من الرعاع والعامّة من الناس من أجل الوصول الى الأراضي المقدسة وتكون له ولجموعه شرف انقاذ القبر المقدس، وذلك في سنة (٤٨٩ هـ / ١٠٩٦ م)، فبعد أن جمع أعداداً كبيرة من الناس حوله سار بهم عبر ألمانيا والمجر - بعد أن أحدثوا الكثير من الفظائع في الطريق - وصولاً إلى القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية،^(١٨) الذي سبقه إليها شخص آخر عرف بوالتر المفلس، فخيم خارج العاصمة لحين وصول بطرس الناسك واتباعه فاستقبلهم الامبراطور الكيسيس كومنين (٤٧٤ - ٥١٢ هـ / ١٠٨١ - ١١١٨ م)، ونصحهم بعدم التسرع في العبور الى البر الاسيوي حتى يصل بقية الأمراء،^(١٩) لكن بسبب بعض الإشكاليات الاجتماعية مع أهالي بيزنطة لم يلبث كومنين أن عين لهم معسكرات خاصة بعيدة عن القسطنطينية.^(٢٠)

ولما عبروا البر الاسيوي كانوا متلهفين للقضاء على سلاجقة الروم، فهاجموا بعض المدن السلجوقية محرزين انتصاراً مؤقتاً،^(٢١) فتحمسوا للهجوم على مدينة نيقية التي فشلوا في احتلالها، بل على النقيض من أهدافهم تلقوا هزيمة كبيرة على يد السلطان قلع أرسلان الثاني (٤٨٥ - ٥٠١ هـ / ١٠٩٢ - ١١٠٧ م)، ولم يبق من الوف الحملة الشعبية، سوى بضعة الاف انقذتهم الجيش البيزنطي واصلتهم إلى القسطنطينية.^(٢٢) وصلت أربعة جيوش نظامية اوربية إلى القسطنطينية خلال المدة بين (٤٨٩ - ٤٩٠ هـ / ١٠٩٦ - ١٠٩٧ م)، وبعد أن تفاوضت وناقشت العديد من المسائل

القرار النهائي بشأن الأراضي المقدسة، فعقد في مدينة كليرمونت الفرنسية وحضر الاجتماع ما يقارب الـ (٣١٠) عضواً من القساوسة والأساقفة^(٢٣) ورجال الكنيسة الآخرين وأمام تلك الجموع الكنسية مع من حضر معهم من رجال السلطة والسياسة من الامراء والقادة العسكريين،^(٢٤) خطب اوربان فيهم خطبة تراجيدية اكتسب من خلالها عطف الحضور.

وبعدما أكد في خطبته على شمل الجمع داخل البيت الكنسي وترك الخلافات، دعا تلك الجموع - التي ايده ووثقت بنيافته - الى ضرورة مساعدة مسيحيي المشرق بقوله: "عليكم أن تسارعوا لمُد يد العون لإخوانكم القاطنين في المشرق لذين يحتاجون لمساعدتكم وطالما التمسوها"،^(٢٥) ثم بيّن ان الاتراك المسلمين قد استولوا على الكثير من الأراضي المسيحية في الدولة البيزنطية، وبالتالي على المسيحيين التكتاف من أجل استعادة تلك الأراضي وقال في خطبته أيضاً: "اقضوا على ما بينكم من نزاع، واتخذوا طريقكم الى الضريح المقدس، وانتزعوا هذه الأرض من ذلك الجنس الخبيث، وتملكوها انتم ان اورشليم أرض لا نظير لها في ثمارها، هي فردوس المباحج، أن المدينة العظمى قائمة في وسط العالم تستغيث بكم أن هبوا لإنقاذها، فقوموا بهذه الرحلة"،^(٢٦) فتارت حمية تلك الجموع ووعدوا البابا بتلبية كل مطالبه وهتف الجميع بصوت عال هذه إرادة الله. وحسب قول محمود سعيد عمران، كانت الحالة الاقتصادية في فرنسا سيئة جداً والتجار قد احتكروا الغلات مثل القمح وغيرها واقفلوا أبواب محلاتهم والمجاعة مستشرية، ولكنهم ما أن سمعوا ببدء الحرب حتى "نسي الجميع المجاعة وقام أصحاب المخازن المغلقة بفتح أبوابها ووزعوا قمحهم دون مقابل". وفي الوقت نفسه قدم البابا الكثير من الامتيازات لكل من سيشارك في الحملة الموعد قيامها وتنظيمها وتوجيهها الى بلاد المسلمين.^(٢٧) وكان من أبرز المتطوعين هو ادهيمار أسقف بوي،^(٢٨) الذي طالب البابا أن يكون له شرف المشاركة في تلك الحرب ضد المسلمين، فانتدبه أوربان الثاني ليكون القائد الروحي للحملة الصليبية الأولى، وبتعيين ادهيمار أراد البابا تحقيق إرادة الكنيسة في

الانسحاب "وقررروا ان ضررا فادحا لا يرأب صدعه سيحقيق بهم جميعاً إن هم اطالوا فترة بقائهم هنا وفشلوا في اخذ عرقة، فاستقر رأيهم على أن الحكمة تقتضي أن يفكوا الحصار"^(٢٤) ثم قرر الصليبيون بترك كل المدن الجانبية الأخرى والزحف نحو بيت المقدس وتحقيق الهدف الذي ساروا الى بلاد الشام من أجله.

ثانياً: حصار الصليبيين لمدينة القدس وسقوطها

يُعدّ ريمونداجيل المصدر المسيحي الوحيد الذي أشار في كتابه الى المقدمات الأولية لعملية الزحف على مدينة القدس، فقد ذكر انه بعد الاستيلاء على مدينة الرملة التي كانت تبعد عن بيت المقدس حوالي (١٥) ميلاً، عقد الصليبيون اجتماعاً طارئاً للبحث في تحديد الإقليم أو المدينة التي عليهم مهاجمتها بعد أن استولوا على العديد من المدن والقلاع والحصون في بلاد الشام. فانقسمت الآراء الى فريقين الأول منهما، أكد على ضرورة التوجه الى مصر واحتلالها وبالتالي فانهم باحتلالها لن يسيطروا على بيت المقدس فقط، بل سيستولون على كل من الإسكندرية والقاهرة أيضاً. وايدوا رأيهم بأنهم في حال التوجه لحصار القدس فانهم قد يتعرضون لمشكلة نقص الماء وهذا قد يؤدي إلى فشل خطتهم. لكن الفريق الثاني أوضح رأيه بان قالوا: "على الرغم من أن قوتنا لا تكاد تبلغ ألفاً وخمسمائة من الفرسان، وعدداً صغيراً من المشاة، فإن البعض كان يحبذ القيام بحملة إلى أرض غربية، وبعيدة تعزلنا عن معاونة بني جلدتنا وعليه؛ فإن الفرص قليلة في الاحتفاظ بمدينة يتم الاستيلاء عليها، أو امتلاك طريق للهروب عند الحاجة، وليس في هذا أي نفع، فلنتمسك بطريقنا وليتولى الرب أمر الحصار والعطش والجوع والأشياء الأخرى"^(٢٥).

وعلى أثر ذلك اتخذوا قرار مهاجمة مدينة بيت المقدس، التي كانت تتبع آنئذ الخلافة الفاطمية في مصر وكان والي المدينة شخصاً يدعى افتخار الدولة.^(٢٦) ومما ينبغي الإشارة إليه أن أقرب مصدر إسلامي لحصار الصليبيين لبيت المقدس هو ابن القلانسي، قد مر مرور الكرام على مسألة حصار الصليبيين للمدينة وتحدث عنها عرضاً، في أسطر قليلة، لا تمنح الباحث

الحربية والإدارية مع الإمبراطور البيزنطي تقدمت تلك الجموع إلى أسيا الصغرى،^(٢٣) وبعد سلسلة من المعارك تمكنت من هزيمة القوات السلجوقية في أكثر من موقع وبعد حصار شرس للعاصمة نيقية استولوا عليها وسلمت المدينة للقوات البيزنطية.^(٢٤)

سار بعدها الصليبيون باتجاه مدينة قونية التي اتخذها قلج أرسلان عاصمة له بعد سقوط نيقية، واستطاعت الدخول الى المدينة دون قتال بعد ان انسحب منها السلطان السلجوقي لكنهم لم يبقوا فيها الا من اجل التزود بالماء والطعام^(٢٥) بغية استكمال مسيرهم الى داخل العمق الاستراتيجي الاسلامي بهدف الوصول الى بيت المقدس بأيسر الطرق.

واصلت القوات الصليبية سيرها، حيث انقسمت الى قسمين: قسم منها حاول الوصول الى شمال الجزيرة الفراتية لتتمكن من تأسيس أول إمارة صليبية في الأراضي الإسلامية وهي إمارة الرها،^(٢٦) والقسم الآخر تقدم في خط سيره حتى وصل الى انطاكية، وبعد حصار طويل استطاعت من احتلال المدينة^(٢٧) وتأسيس ثاني الامارات الصليبية على الأراضي الإسلامية في شمال الشام. حيث حدثت على أثر ذلك بعض الإشكاليات السياسية بين القادة والامراء حول حكم المدينة وهي المشكلة التي كادت ان تسبب في حدوث حرب أهلية بينهم، لكن ادهيمار بحكمته تمكن من توحيد الصف الصليبي مجدداً وانهاء الأزمة.^(٢٨)

وأكد العظمي على ان انطاكية سقطت بعد ان سلمها أحد مستحفظي الأبراج الرئيسية فيها الى الصليبيين من ذوي الأصول الارمنية وكان يدعى الزراد فيروز،^(٢٩) وعمل ابن العديم سبب خيانتته، انها كانت انتقاماً للقائد ياغي سيان (ت ٤٩٢هـ/١٠٩٨م)، الذي كان قد صادر بعض ممتلكاته في فترة سابقة.^(٣٠)

توزعت بعدها القوات الصليبية بهدف احتلال المزيد من المدن والقلاع في الطريق نحو بيت المقدس فاحتلوا البارة والمرة^(٣١) ومن ثم كضرب^(٣٢) وبعدها حاولوا الاستيلاء على عدد من المدن التي عصت عليهم وانتهى الامر بالمفاوضات على دعم الصليبيين مادياً ومعنوياً.^(٣٣) ومن ثم ساروا إلى اللاذقية والسويدية وعرقة التي فشلوا في احتلالها لحصانة اسوار المدينة واضطروا الى

للجيوش الغازية وأفضل مخططاتهم الأولية تلك، وكان من أهم تلك الإجراءات:

١. توفير الاحتياجات الأساسية للمدافعين من قبل الوالي افتخار الدولة من الطعام والماء.
٢. جمع كمية كبيرة من الأسلحة الضرورية للقتال في بيت المقدس.
٣. كما أن الظروف البيئية ساعدت المدافعين على منع الصليبيين من التقدم سريعاً نحو المدينة والهجوم عليها مباشرة بعد وصولهم كون أن الحرارة الشديدة والعطش أثرا بصورة واضحة على معنويات الصليبيين القتالية.^(٤٥)

انفرد وليم الصوري بالإشارة الى عدد القوات الصليبية التي تجمعت أمام بيت المقدس لمحاصرة المدينة، فكان عدد الفرسان حوالي (١٥٠٠) فارس مدججين بأسلحة العصور الوسطى، مع (٢٠) ألف من المشاة، وحوالي (٤٠) ألف من الحجاج من الرجال والنساء؛ فضلاً عن أعداد كبيرة من كبار السن والمرضى. وفي المجلد العام ان عدد الصليبيين القادرين على القتال أيام الحصار، كان يتجاوز السبعين ألف مقاتل.^(٤٦) ولكي يوازي بين قوات الطرفين، ويضخم من حجم النصر الذي أحرزه الصليبيون عند احتلال المدينة، أورد بان بعض الاخبار التي نقلت اليه، كان عدد المقاتلين المسلمين داخل المدينة لا يقل عن أربعين ألف رجل، مع من التجأ الى بيت المقدس هرباً من بطش الصليبيين الذين كانوا يحتلون المدن والبلدات الشامية تبعاً. فضلاً عما حملوا معهم إلى بيت المقدس من المؤن والطعام.^(٤٧) عند موازنة رواية وليم الصوري مع ما نقله لنا فوشيه الشارترى، حول أعداد القوات الصليبية، نرى بان الصوري قد أورد العدد الأقرب للواقع للجيش الصليبي، في حين ان توديبود قد قلص ذلك العدد كثيراً فقد كان هناك توازي في ايراد عدد الفرسان عند المؤرخين. بينما ذكر الثاني بأن عدد المشاة كان قليلاً جداً^(٤٨) وهو ما لا يتفق مع الظروف التي كان على الصليبيين من خلالها احتلال مدينة القدس. كأنه أراد القول ان الصليبيين وبعدها اقل ما يمكن من القوات المهاجمة، تمكنت من

رؤية واضحة حول الأساليب التي استخدموها لمهاجمة المدينة عند الحصار فاكتفى بالقول "فانتقلوا الى بيت المقدس فقاتلوا اهله وضيقوا عليهم ونصبوا عليه البرج واسندوا الى السور"،^(٢٧) وحاول الأفضل بن بدر الجمالي^(٢٨) مضايقتهم إبان الحصار لكنه فشل في ردعهم، وهذا ما نقف عليه أيضاً عند كل من ابن الاثير الذي ذكر بان الصليبيين حاصروا المدينة لأكثر من أربعين يوماً وفي أكثر من جهة ونصبوا على اسوارها برجين تمكن المسلمون من إحراقه كاملاً مع من فيه من جند الفرنجة، ومع اشتداد الهجمات سقطت المدينة.^(٢٩) والرهاوي المجهول الذي أكد على أن الصليبيين بعد حصارهم ليافا واحتلالها ساروا ناحية بيت المقدس وشددوا الحصار عليها من كل جانب وهاجموها بقسوة^(٤٠) ولا يختلف مارميخائيل السرياني الكبير عن سبقه من المؤرخين في الحديث بصورة عرضية عن حصار بيت المقدس فقد قال ما نصه: "ولما جاء الافرنج احتلوا أولا يافا، ثم توجهوا إلى القدس التي كان يحكمها فاضل المصري (الأفضل الجمالي)، وأقاموا برجاً خشبياً في وسط الباب الشرقي... وفتحوها في تموز".^(٤١) والحالة هذه لا يجد الباحث بدا الا بالرجوع الى المصادر المعاصرة للحملة الصليبية الأولى، مضافا اليها ما أورده وليم الصوري في مصنفه الحروب الصليبية، من أجل الوقوف عن قرب على حالة الحصار الذي ضربه الصليبيون على بيت المقدس قبل احتلالها.

فالمؤلف المجهول، حدد موعد محاصرة الصليبيين للقدس في يوم الثلاثاء السادس من حزيران وفي تمام الساعة الثامنة صباحاً بالضبط،^(٤٢) بينما ذكر توديبود بأن الحصار كان في نفس اليوم الذي أشار اليه سلفه الا انه حدد التاريخ بيوم السابع من حزيران،^(٤٣) وعند الاستعانة بمرويات وليم الصوري، فقد بين ان القوات الحامية لبيت المقدس وسكانها قد ردموا كل الابار وعيون الماء القريبة من المدينة حتى لا يستفيد منه الجيش الغازي. وقد نجحوا مبدئياً في مسعاهم المذكور.^(٤٤)

وقد ذكر أحد الباحثين، أن الصليبيين كانوا يمنون النفس بالاستيلاء سريعاً على بيت المقدس لكن ما قام به افتخار الدولة من إجراءات سببت الكثير من المشاكل

عميق وكان من الصعوبة على ريموند ومن معه الهجوم من تلك الناحية على المدينة فقد اضطر الى تغيير معسكره، وانتقل مع بعض قواته الى جهة أخرى أكثر سهولة لضرب الاسوار، ومضايقة حامية المدينة وترك في الوقت نفسه بقية قواته في الجهة الغربية لمراقبة تحركات المسلمين داخل السور.

وعلى وليم الصوري انتقاله الى ذلك المكان لسببين: الأول منهما، أنه أراد أن يكون رجاله على قريبيين من مدينة القدس ليكون الهجوم عليها أسير لهم. والثاني انه بانتقاله الى تلك الجهة سيكون من السهولة عليه أن يحمي كنيسة صهيون إذا ما حاول المسلمون - حسب اعتقاده - هدم أو تدمير الكنيسة.^(٥٥)

بعد أن أكمل الصليبيون استعداداتهم تلك قرروا القيام بهجوم كبير وشامل على مدينة القدس عليهم يستطيعون هزيمة حاميتها واجبارهم على الاستسلام، لكنهم فوجئوا بقوة المقاومة وصمود افتخار الدولة وقواته في صد تلك الهجمة القوية، مما دفع ذلك الصليبيين الى مراجعة قراراتهم في الاستمرار بالهجوم من عدمه وفي النهاية قرروا وقف عملياتهم الهجومية بحجة عدم وجود أسلحة الحصار^(٥٦) لديهم من المنجنيقات والسهال والديابات والعرادات والكباش تلك الآلات التي يحتاج اليها كل مهاجم غازي عند محاولته ضرب المدن المحصنة والقلع المنيعه والاسوار الصلبة . فبدأوا بإحضار الاخشاب لصنع الأبراج وتلك الآلات من بعض الوديان القريبة والأماكن البعيدة، واستخدموا الاسرى المسلمين لسحب تلك الاخشاب الى معسكر الصليبيين.^(٥٧) وتعرضوا خلال فترة الحصار الى حالة من اليأس وفقدان الامل في تحقيق أهدافهم المرجوة بسبب نقص الماء والغذاء واسلحة الحصار المطلوبة؛ ناهيك عن البسالة التي ابداهها المحاصرون داخل المدينة ضد كل هجمة صليبية شرسة تجاههم.^(٥٨) وقد أثنى ريمونداجيل على صمود المدافعين عن المدينة وتصديهم لهجمات المحتلين، قائلاً: "وعندما انتصف النهار كنا في حالة ارتباك وارهاق ويأس، سببها المقاومة العنيدة لكثير ممن تبقى من المدافعين، والاسوار العالية التي لا يكاد يمكن اختراقها، والمهارة الدفاعية الهائلة للمسلمين".^(٥٩)

احتلال بيت المقدس ليضفي هالة من الفخر على انتصار الصليبيين وهزيمة المسلمين.

ومن ملاحظة مروييات المؤرخين الذين كتبوا عن يوميات حصار بيت المقدس؛ فان وليم الصوري يأتي في مقدمة أولئك المؤرخين من حيث حجم المادة والمساحة التي منحها للحصار، ثم يأتي بعده ريمونداجيل فبطرس توديبود، وأخيراً المؤلف المجهول ويتبعه من حيث قلة النصوص المتعلقة بالحصار فوشيه الشارترى.^(٤٩)

أما عن خطة الحصار، فيبدو ان الصليبيين تشاوروا مع بعضهم البعض خلال اجتماع مجلس حربهم امام المدينة، وحسب إشارة المؤلف المجهول؛ فان روبرت النورماندي وبمعيته روبرت كونت فلاندرز توجهوا الى الناحية الشمالية لبيت المقدس بهدف محاصرتها من تلك الجهة،^(٥٠) في حين عسكر كل من جودفري ووتانكريد في الجهة الغربية للمدينة،^(٥١) بينما ريمونداجيل يختلف مع سابقيه حول أسماء القادة الصليبيين والجهات التي عسكروا فيها لحصار المدينة، فذكر ان ريموند حاصر المدينة من الجهة الغربية، في الوقت الذي حاصر فيه جودفري مع كونتي فلاندرز و نورماندي عسكروا في الجهة الشمالية منها.^(٥٢) والملاحظ أن فوشيه الشارترى أهمل أية إشارة إلى خطة الحصار الصليبية تلك. وعند إلقاء نظرة على المخطط الذي نظمه وليم الصوري لترتيب جيش الصليبيين المحاصر للمدينة، نرى بأنه كان أكثر دقة من بقية المؤرخين الذين سبقوه، وفق الترتيب التالي:

الناحية الشمالية: جودفري وعسكره مع روبرت كونت فلاندرز مضافا اليهما روبرت الاخر كونت نورماندي، فضلاً عن قوات تانكريد ومن معه من النبلاء. والناحية الغربية: ريموند كونت تولوز ومن كان بصحبته من الامراء والقادة، فهؤلاء كان حدود معسكرهم لحصار المدينة يبدأ من حيث ينتهي الجيش الأول وصلاً إلى آخر جهة من الجانب الغربي للمدينة.^(٥٣)

أما الباحثين وفاء شابو واميرة بوزهير، فاكدتا على ان النورماندي روبرت حاصر المدينة من الجهة الشمالية، واجودفري وتانكريد عسكروا في الناحية الغربية.^(٥٤) وبما ان الناحية الغربية كانت تطل على واد

بواسطة الأسلحة الثقيلة المستخدمة لهدم الاسوار وهدم الأبراج، وفي ذلك يقول ريمونداجيل: "عندما اقتربت الآلات من الاسوار، امطر المدافعون المسيحيين بالأحجار والسهم والخشب والقش المشتعلين والمطارق المغطاة بالقار المشتعل، والكتان والخرق، على الآلات ... واشعلت هذه القذائف المصنوعة من الخشب والقش والتي القاها المدافعون، النيران التي حالت دون تقدم من لم تتركهم السيوف"^(٦٤) وبسبب الدعم المتواصل الذي حصل عليه الصليبيون، وضعف الاسوار الشمالية مع استخدام الأبراج الحربية الكبيرة، فشل في الأخير المدافعون في صد هجمات العدو الذي نجحت قواته في هدم بعض أبراج السور الشمالي (القطاع الشرقي منه) ودخل قواتهم منها الى داخل المدينة^(٦٥) في الوقت الذي كان الهجوم يشدد في الجهة الجنوبية أيضاً، وكان اول امير دخل الى المدينة هو جودفري دي بويون واخاه يوستاس ثم بدأت جموع الصليبيين بتسليق الاسوار والدخول الى بيت المقدس،^(٦٦) وعندما دخلت تلك القوات المحتلة سارعوا الى فتح الباب الرئيس للمدينة من الجهة الشمالية، فاندفعت الجموع الغازية الى داخل المدينة وبعد حصار دام اكثر من أربعين يوماً^(٦٧) سقطت في ايديهم،^(٦٨) واحتلوها في يوم الجمعة ٢٢ شعبان ٤٩٢هـ/ ١٥ تموز ١٠٩٩م.^(٦٩) ولخص ابن خلكان سقوط المدينة ونوعية مقاومة المدافعين في عدة كلمات قائلاً: "فلم يكن لمن فيه (أي داخل بيت المقدس من القادة والجند) طاقة بالفرنج، فأخذوه بالسيوف في شعبان سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة"^(٧٠)

حدث كل ذلك في وقت كان والي المدينة الفاطمي افتخار الدولة قد أوقف القتال الفعلي في المنطقة الجنوبية لسور بيت المقدس،^(٧١) واعتصم مع بعض جنده في القلعة، ولمدة ثلاثة أيام كان يماطل الصليبيين ببعض المناوشات، وفي آخر الأمر لم يجد بداً من الاتصال بالكونت ريموند وعرض عليه تسوية سلمية، على أن يستسلم هو وجنده مع دفع مبلغ كبير من المال لقاء المحافظة على حياتهم، والسماح لهم بمغادرة بيت المقدس، فوافق ريموند الصليبي على عرضه وسمح له وبقيّة جنده المعتصمين معه في القلعة بالخروج إلى

لكن الذي أنقذ الصليبيين من حالتهم المزرية تلك هي وصول سفن جنوية الى مدينة يافا، وكانت حملة بكل ما يحتاجه الصليبيون امام بيت المقدس، ولكن اسطولا بحريا مصرياً تمكن من الاستيلاء على تلك السفن، بعد أن تركها بحارتها مع اخذ كل ما فيها من الأسلحة وبعض الآلات الضرورية من التي كانت تطلبها القوات الصليبية امام القدس لصنع المنجنيقات وآلات ضرب وهدم الحصون والقللاع. فوصل هؤلاء مع عدد كبير من الصناع والمهرة والبحارة من ذوي الخبرة لمساندة قوات الاحتلال امام بيت المقدس، فعندما وصلوا هناك أسرعوا ببناء المنجنيقات والعرادات والسلالم الطويلة لتسليق اسوار القدس. استمر العمل لصنع تلك الأسلحة لمدة شهر كامل،^(٦٩) ولما انتقلوا الى الجهة الشرقية للمدينة وعلم المحاصرون بذلك هبوا الى الدفاع عن تلك الجهة وبدوا برمي الصليبيين بالنبال وقذائف النار والمنجنيقات، لكن دون ان تؤثر كثيرا على نتائج الحصار.^(٦١)

عندما تأكد للصليبيين متانة الجهة الشرقية والغربية تحولوا بجيوشهم الى ناحية الشمال الأكثر سهولة من حيث متانة الاسوار وضعفها وقلة ارتفاعها موازنة ببقية الاسوار، واستخدموا لتسليق الأسوار أبراجاً عالية كانوا قد صنعوها خصيصاً لذلك الهدف.^(٦٢) وفي اجتماع عاجل قرروا البدء بالهجوم الأخير والشرس اليوم التالي، وقد بالغ الصوري كثيرا في وصف استعدادات المسيحيين للقتال وأوضح بان النساء أيضاً مثل الرجال قد حملن السلاح من اجل القتال وعندما بدأوا بالهجوم فحامية المدينة وسكانها: "صمموا من ناحيتهم على صد عدوهم حتى اخر رمق فيهم، فراحوا يمطرونهم بوابل هتان من النبال والسهم ويرمونهم بالحجارة تقذف بها الايدي او الآلات بصورة مروعة لأنهم كانوا مجمعين العزم على ان يحولوا بين رجالنا وبين الاقتراب من السور".^(٦٣)

أمام شراسة المهاجمين وبسالة المقاومين استمر القتال في ذلك اليوم الى الليل وكابد فيها الطرفان العديد من القتلى، وفي اليوم التالي بدا الهجوم ثانية وبضراوة اشد، ولكن حامية المدينة والأهالي لم يستكينوا لليأس بل دافعوا بكل قوة بحيث كان لصمودهم تأثير مؤقت في منع تقدم قوات المحتل واعاقه هجماته

وصف لهمجية الصليبيين وعنهم وقسوتهم ضد سكان المدينة المقدسة، نجده عند غوستاف لوبون، عندما قال ما نصه: "ويدلُّ سلوك الصليبيين في جميع المعارك على أنهم من أشد الوحوش حماقةً، فقد كانوا لا يُفرقون بين الحلفاء والأعداء، والأهلين العزل والمحاربين، والنساء والشيوخ والأطفال، كانوا يقتلون وينهبون، على غير هدى ونرى في كل صفحة من الكتب التي ألَّفها مؤرخو النصارى في ذلك الزمن براهين على توحش الصليبيين".^(٧٧)

ووفق الروايات المسيحية المعاصرة، والتي كتبت عن احتلال بيت المقدس لاحقاً، فضلاً عن النصوص الإسلامية التي ألفت في وقت الضوء على حادثة الاحتلال الصليبي لبيت المقدس، فإننا نقف بوضوح على تلك الجرائم وأنواعها من التي ارتكبت بحق مسلمي بيت المقدس:

١/٣- جرائم الصليبيين وفق الروايات المسيحية

استناداً إلى مرويّات المؤلف المجهول، فإن الصليبيين حالما دخلوا بيت المقدس قاوم المدافعون بقوة، لكن مع غياب قائد حامية المدينة (افتخار الدولة) عن المشهد، فإن الأعداء تحمسوا كثيراً لقتل المسلمين، وقاموا بمطاردتهم حتى احتموا بقبة عمر، ولم يجدوا بدا من الاستسلام للصليبيين الذين "عملوا فيهم أفضع القتل طيلة اليوم بأكمله. حتى لقد فاض المعبد كله بدمائهم... عثروا في المعبد على فئة كبيرة من الرجال والنساء، فقتلوا البعض وأبقوا على الذين أحسنوا فيهم الظن".^(٧٨) لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فقد تمكن بعض المسلمين من الالتجاء إلى معبد سليمان (الهيكل) بعد أن أعطاهم القائد تانكريد الأمان، ورفعوا أعلامه التي سلمها إليهم باعتبارهم محتمين به، لكن المشاة الصليبيين تسلقوا سطح ذلك المعبد وقتلوا معظم من كان هناك، بل إن البعض منهم رموا بأنفسهم من على سطح تلك البناية^(٧٩) خوفاً من بطش المحتل.

في حين نرى بأن أحد المؤرخين المعاصرين لدخول الصليبيين لبيت المقدس يفتخر بما ارتكبه بني جنسه من مجازر وابتادة للمسلمين في المدينة، حيث قال ما نصه:

مدينة عسقلان، فكانت المجموعة المسلمة الوحيدة التي تمكنت من الخلاص دون بقية قاطني المدينة.^(٧٢)

ثالثاً: جرائم الصليبيين في مدينة القدس إبان الاحتلال

المتتبع لمراحل الغزو الصليبي لمدن بلاد الشام حتى وصولهم إلى بيت المقدس، يتضح له بصورة جلية أن الصليبيين انتهكوا حرّات المناطق التي استولوا عليها، وارتكبوا العديد من جرائم الحرب اللاإنسانية بحق أهالي تلك المدن التي مروا بها، حتى قبل البدء بمحاصرة القدس نفسها.^(٧٣) والادهى أنهم قبل احتلالهم لبيت المقدس وتحديدًا أثناء فترة الحصار، ارتكبوا واحدة من أكثر الجرائم الغير مألوفة إبان تلك الحقبة ألا وهي رمي أحد سكان مدينة القدس من المسلمين بواسطة المقذاف من معسكرهم إلى داخل البلد، فتحطم جسده في الهواء حتى قبل أن يصل إلى السور؛ لقوة الآلة التي رمي بها، بحجة أنه كان جاسوساً للمسلمين يتتبع أخبار استعدادات الصليبيين.^(٧٤) وهذه الرواية انفرد بتسجيلها بطرس توديبود، دون سائر المؤرخين المسيحيين الذين عاصروا عملية حصار بيت المقدس ومن ثمَّ احتلالها.^(٧٥) ومن خلال اللقاء نظرة على الرواية السابقة نقف على ما يلي:

١ - أن توديبود أراد أن يظهر مدى يقظة الصليبيين في معسكرهم تجاه أي تسلل من طرف الجند المسلمين أو من يرسلهم من أصحاب القرار في بيت المقدس.

٢ - البرهنة على أن الأسلحة الصليبية كانت على درجة عالية من القوة والالتقان والمتانة، بدليل أن قوتها قطعت أوصال الجاسوس المسلم -حسب زعمه- قبل أن يصل إلى داخل المدينة.

٣ - أراد إثبات تهمة الجاسوسية على الرجل المسلم الأسير الذي وقع بأيديهم من خلال اعترافه المزعوم وفق نص توديبود: "أرسلني المسلمون إلى هنا لاكتشف مخترعاتكم".^(٧٦)

أما الجرائم التي ارتكبوها بحق أهالي بيت المقدس من المسلمين، من القتل والسلب والنهب فكانت على قدر كبير من العنف بحيث تندى لها جبين الإنسانية، وخير

(Aquens)، حيث أشار إلى أن "النساء كن يقتلن بالسيف وطمعاً بالحراب، والأطفال الرضع يختطفون بأرجلهم من أثداء امهاتهم، ويقذف بهم من فوق الاسوار، أو تهشم رؤوسهم من دقها بالعمد، وذبح السبعون ألفاً من المسلمين الذين بقوا في المدينة".^(٨٥)

أما مرويّات المؤرخين المسيحيين المتأخرين، فهذا ولیم الصوري يعطي انطباعاً غير موضوعياً عن كتابة التاريخ من قبل رجل دين، مشبع بتعاليم الكنيسة التي سيطرت عليها حينذاك فكرة الانتقام من المسلمين، فبعد أن يسرد عمليات قتل وذبح المسلمين بلا هوادة أو رحمة من قبل القوات الصليبية، يستطرد قائلاً: "واعملوا القتل فيهم لم تأخذهم رحمة بأحد ما حتى فاض المكان كله بدماء الضحايا، وكان ذلك قضاءً عادلاً من الرب امضاه في من دنسوا هيكل السيد... فكان لا بد لهم من أن يكفروا عن خطيئتهم بالموت، وأن تطهر الأماكن المقدسة بدمهم المهرق".^(٨٦) والادهى من كل ذلك أن الصليبيين لم يهنتوا بقتل من قبض عليه بصورة مباشرة، بل كونوا فرقاً متجولة للبحث عن توارى من المسلمين في المدينة، وعندما يعثرون عليهم من أولئك المخبئين في الأماكن الضيقة وأزقة ودروب المدينة المخفية، كانوا يسحبونهم بعنف ويقتلونهم امام الناس بأبشع السبل.^(٨٧)

لكننا نجد بان كل من الرهاوي المجهول ومار ميخائيل السرياني الكبير، لا يستخدمون تلك اللهجة الانتقامية أو سرد التفاصيل الواسعة عن المجازر التي قام بها الصليبيون في بيت المقدس، فالأول منهما اكتفى بالإشارة الى ان الصليبيين قتلوا حوالي ثلاثين ألفاً من المسلمين،^(٨٨) والثاني ذكر بأنه قتل فيها عدد كبير من العرب وامتلاّت بالجثث.^(٨٩) وهذا التلخيص الحدتي نقابله عند ابن العبري أيضاً الذي لم يزد على القول: "وركب الناس السيف، ولبث الافرنج في البلد اسبوعاً يقتلون فيه المسلمين. وقُتل بالمسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألفاً"،^(٩٠) ولا نجانب الحقيقة إذا قلنا بان الاختلاف المذهبي بين هؤلاء الثلاثة من المؤرخين ورجال الدين المشرقين عن الصليبيين القادمين من الغرب الأوربي، هو الذي حدد رؤية كل منهما لطبيعة الهجمة

"وبسقوط بيت المقدس وابراجها كان المرء يستطيع ان يرى اعمالاً مدهشة، فقد قطعت رؤوس بعض المسلمين برحمة، بينما اخترقت الآخرين الأسهم الموجهة من الأبراج، بينما عذب اخرون لوقت طويل، واحرقوا حتى الموت في اللهب المتاجج".^(٩١)

ويأتي الشارترى برواية أخرى أكثر قسوة فيما يتعلق بحال المسلمين اثناء دخول الصليبيين للمدينة واستيلائهم عليها، فذكر أنه عند دخول قوات ريموند الصنجيلي الى داخل بيت المقدس انضمت عساكره الى بقية الصليبيين فكان يلاحقون المسلمين ويذبحونهم بلا توقف، حتى أن الذين التجأوا الى هيكل سليمان لم ينجوا من سيوفهم، حيث اطلقت السهام على من احتوى بسطح الهيكل فقتلوا "وخروا صرعى يتساقطون على رؤوسهم، وقد قطعت رؤوس ما يقرب من عشرة آلاف شخص في هذا الهيكل وان كنت هناك لتلطخت قدماءك حتى الكواحل بدماء القتلى... لم يبق منهم احد ولم يرحموا امرأة ولا طفلاً".^(٩٢) حتى انه سمى ما ارتكبه الصليبيون من قتل وعنف وتشريد وتحطيم بالمذبحة العظيمة.^(٩٣)

أما رواية توديبود التي لا تختلف كثيراً عن رواية المؤلف المجهول وريمونداجيل، فقد أكد أن الحجاج المسيحيين عندما دخلوا البيت المقدس مع القوات الصليبية تعقبوا المسلمين وبادروا بقتلهم، ولم ينجوا منهم حتى الذين احتموا بهيكل سليمان، حيث اعملوا فيهم القتل، فضلاً عن أنهم قطعوا رؤوس كل من كان قد هرب الى سطح هيكل سليمان خوفاً من القتل.^(٩٤) ولبعد انا كومنينا عن ميدان المعركة وتلقيها اخبار تلك المجازر من شهود عيان او المسيحيين الذين ذهبوا الى القسطنطينية بعد انتهاء السيطرة على بيت المقدس، لذا كانت روايتها لسقوط المدينة والمذابح التي ارتكبت بحق سكانها من قبل الصليبيين، مقتضبة جداً وعرضية في الوقت نفسه، حيث بينت بأنه "بعد حصار طويل امتد شهراً قمرياً، فلما استولوا عليها (بيت المقدس) فتكوا بأغلب من كان بها من المسلمين واليهود".^(٩٥)

وينقل ول ديورانت عن مؤرخ معاصر دون أحداث الجرائم التي ارتكبتها الجنود والقادة الصليبيون بحق سكان بيت المقدس ألا وهو ألبرت الاكويني (Albertus

أهله، وبعد اشتد الحصار هاجموا الاسوار بكل عنف، فاحتلوا المدينة، ولجأ بعض سكانها إلى المحراب، ومع ذلك لم ينجوا فقد قتل الصليبيون عدداً كبيراً منهم، ولم ينجُ حتى اليهود من بطشهم فقد جُمعوا في كنيسة ثم احرقهم الصليبيون كلهم فيها.^(٩٣) ويؤكد كل من كلود كاهن من خلال الرسائل التي نشرها تعرض اليهود أيضاً الى العنف والقتل والتعذيب على يد الصليبيين،^(٩٤) ومحمد مؤنس عوض من خلال وثائق الجنيزة اليهودية، ما اقترفه الصليبيون بحقهم ابان احتلالهم لبيت المقدس.^(٩٥)

بينما نجد ياقوت الحموي، يذكر بان الصليبيين، ولمدة أسبوع كامل كانوا يقتلون المسلمين بالسيف، وعلى الرغم من التجائهم الى المسجد الأقصى إلا أنهم تتبعوهم وقتلوا حوالي سبعين الفا من المسلمين،^(٩٦) في حين أن ابن الأثير الجزري عن مجزرة بيت المقدس يقول: "وركب الناس السيف، ولبث الفرنج في البلدة أسبوعاً يقتلون فيه المسلمين، واحتفى جماعة من المسلمين بمحارب داود فاعتصموا به، وقتلوا فيه ثلاثة أيام، فبذل لهم الفرنج الأمان، فسلموه إليهم... وقتل الفرنج بالمسجد الأقصى، ما يزيد على سبعين ألفاً منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين، وعلمائهم، وعبادهم، وزهادهم".^(٩٧)

وعند مراجعة مرويات ابن عساكر، فإننا نقف على أسماء عدد من العلماء والفقهاء الذين قتلهم الصليبيون ابان احتلالهم للمدينة فبعضهم كان مصلياً في المسجد عندما قتل، مثل ديسم بن مجاهد المقدسي، والبعض الآخر تعرض للقتل -حالما دخل المحتلون بيت المقدس- كابي بكر الطوسي وابي الفتح الزنجاني، وذلك سنة (٤٩٢هـ/١٠٩٩م).^(٩٨)

أما سبط ابن الجوزي، فقد بالغ في تقدير عدد القتلى، فذكر من خلال ما نقل إليه أنه قتل في الحرم الشريف حوالي مائة ألف شخص، وسبى الصليبيين مثل ذلك العدد، فضلاً عن قتل الشيوخ والعجائز، وسبى النساء^(٩٩) أما ابن كثير فقد خفض عدد القتلى عما أثبتته سبط ابن الجوزي، وأكد على أن عدد القتلى داخل البيت المقدس كان يربوا على أكثر من ستين ألف مسلم.^(١٠٠) في حين أن ابن فضل الله العمري وابن تغري بردي، لا

الصليبية على الشرق الإسلامي. فخيم بظلاله على الكتابة التاريخية لتلك الاحداث أيضاً.

إلى جانب كل تلك المجازر، فقد تعرضت المدينة للنهب والسلب بأبشع صورة، فقد استولى الصليبيون من الجند والحجاج الذين كانوا معهم على كميات كبيرة من الذهب والفضة والاحجار الكريمة، فضلاً عن الحيوانات من الاحصنة والبغال، وهجموا على بيوت الأهالي للاستيلاء على ما تحتويه من الثروات.^(٩١)

وأصدق صورة لشناعة عمليات السلب والنهب نجدها عند فوشيه الشارترى المصاحب للحملة الصليبية، الذي نقل لنا نصاً على قدر كبير من الأهمية تبين حقيقة الشخصية الغربية -الصليبية وعدم وجود اية رأفة أو رحمة لديهم، فقال ما نصه: "كم كانت تصيبك الدهشة لو انك شاهدت رجالنا من المشاة وحملة الترس، بعد أن اكتشفوا الاعيب الشرقيين، يبقرون بطون من ذبحوا ليستخرجوا من امعائهم الدنانير الذهبية التي كانوا قد ابتلعوها وهم على قيد الحياة، وللسبب ذاته، وبعد بضعة أيام جمع رجالنا كومة عظيمة من الجثث وأحرقوها رمادا لكي يسهل عليهم الحصول على هذا الذهب".^(٩٢)

٢/٣-الجرائم الصليبية في منظور المؤرخين المسلمين

بقدر تعلق الامر بالروايات الإسلامية التي تصدت للاحتلال الصليبي لبيت المقدس، فهي تختلف كلياً عن الاستطرادات والسرد التاريخي المسهب لأحداث المجازر والمذابح الصليبية في المدينة المقدسة، كون أن أقرب مؤرخ مسلم دون احداث سقوط بيت المقدس بيد الصليبيين هو ابن القلانسي الذي كان في التاسعة والعشرين من العمر وقت سقوط المدينة، وكونه كان يقيم في دمشق، وبعيداً عن المجال الفلسطيني؛ فضلاً عن أنه جمع اغلب معلوماته عن تحركات الجيوش الصليبية من شهود عيان على اختلاف درجاتهم، ولتخصيص كتابه عن مدينة دمشق، فإنه لم يأل جهداً في تتبع تفاصيل القدس ويوميات الحصار ومن ثم السقوط، فكانت اشارته عابرة مقتضبة، حيث ذكر بان الفرنج في سنة (٤٩٢هـ/١٠٩٩م)، توجهوا نحو بيت المقدس فقاتلوا

نتائج الدراسة

- ظهرت من خلال الدراسة أن البابوية كانت المحرك الأساسي للحملة الصليبية الأولى، وهي التي خططت لها ونظمت أسسها، وحثت العام والخاص الأوربي على المشاركة في تلك الحملة، بحجة انقاذ مسيحيي الشرق من ظلم المسلمين.
- أكدت الدراسة أن البابا أوربان الثاني؛ ومن أجل أن يضمن مشاركة أكبر عدد من الأوربيين في تلك الحملة جعل من مسألة استعادة بيت المقدس المكان الأشهر قدسية في العالم المسيحي، المحور الرئيس في جمع الأنصار والمؤيدين لسياسته التوسعية المستقبلية، فنجح في ذلك بصورة واضحة للعيان.
- بينت الدراسة أن الوضع العام في بيت المقدس إبان مجيء الصليبيين للمشرق الإسلامي، لم يكن بمستوى الحدث فالخلافاً بين الفاطميين والأمراء السلاجقة، أدت إلى تغيير البنية السياسية والعسكرية للقدس، وهذا ما لم يساعد البتة في التصدي بحماس وقوة للحصار الصليبي أكثر مما أظهرته القوات الحامية للمدينة، كون أن الأتراك الذين أخرجوا منها من قبل الفاطميين قبل وصول القوات الصليبية كانت على مستوى عالٍ من الخبرة والدراية بأمور الحرب ومواجهة الحُصُر المتنوعة.
- لم تكن تحصينات بيت المقدس على قدر كبير من المنعة والقوة لتتمكن من صد الهجمات المتتالية للقوات الصليبية، فعلى الرغم من كل الإجراءات التي قام بها افتخار الدولة للتأثير على حركة ومعنويات القوات الغازية والمحاصرة لبيت المقدس، إلا أنه أمام الأعداد الكبيرة للمهاجمين فشل في منع سقوط المدينة.
- أثبتت الدراسة أن الأوربيين بصورة عامة من الذين شاركوا في الحملة الصليبية الأولى، وعلى وجه الخصوص مَنْ ساهم في حصار بيت المقدس ومن ثمَّ احتلالها قد اشبعوا من قبل البابوية بالكثير من الحقد والقسوة والانتقام والرغبة في الإبادة، لذا عندما احتلت المدينة، لم يراعوا ذمة في شيخ أو عجوز، أو امرأة أو صبي أو مقعد، حيث قتلوا وعذبوا وسحلوا، وبقروا البطون، وأحرقوا وسلبوا ونهبوا بلا

يزيدون على روايتي ابن الأثير وسبط ابن الجوزي، فهم ينقلون منهما كل ما أورده في مرويائهما التاريخية.^(١٠١) أما السلب والنهب، فقد كانت هي من الجرائم الأخرى الموازية للقتل والحرق والتشريد، في بيت المقدس، فقد نهبوا من قبة الصخرة، أكثر من أربعين قنديلاً فضة، كل واحد وزنه ٣٦٠٠ درهم فضة وتوراً فضة كان يعادل وزنه حوالي أربعون رطلاً بالشامي (الرطل يعادل ٦٠٠ درهم)، والكثير من الأموال.^(١٠٢) واستولوا على ١٥٠ قنديلاً صغيراً، من النقرة، ومن الذهب أكثر من عشرين قنديلاً أيضاً.^(١٠٣) كان في كل قنديل ألف مثقال.^(١٠٤)

وقد علق رنسيومان على حجم الجرائم والمذابح الصليبية في بيت المقدس، قائلاً: "وكان لمذبحة القدس وقع عظيم على العالم كله. وليس في مقدور أحد أن يعرف عدد الضحايا، وإنما أفرغ الصليبيون القدس من سكانها المسلمين واليهود، وأصيب كثيرون حتى المسيحيين بالهلع مما جرى... بعد المذبحة أصبح هناك أفرغم واضح على طرد الصليبيين، وكان هذا الدليل على التعصب المسيحي المتعطش للدماء هو الذي أدى إلى تعصب المسلمين".^(١٠٥)

الإحالات المرجعية:

- (١) سعيد عبد الفتاح عاشور (١٩٧١)، **الحركة الصليبية**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ج١، ص ٢٧ - ٤١؛ ول وايريل ديورانت (د/ت)، **قصة الحضارة**، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت - تونس، ج١٥، ص ١١ - ١٤؛ قاسم عبدة قاسم (١٩٩٠)، **ماهية الحروب الصليبية**، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٦٢ - ٧٢.
- (٢) ستيفن رنسيما (١٩٩٤)، **تاريخ الحملات الصليبية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج١، ص ٢١ - ٢٢، ٢٥ - ٣٩ - ١٤٤؛ محمد عبد الشافي المغربي (٢٠٠٥)، **آسيا الصغرى في العصور الوسطى**، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ص ٤٩ - ٥٣، ٥٦ - ٦١، ٩٧.
- (٣) سالم محمد الحميدة (١٩٩٠)، **الحروب الصليبية**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ج١، ص ٥٨ - ٥٩.
- (٤) حول معركة ملازكرد يُنظر: ابن القلانسي (١٩٠٨)، **ذيل تاريخ دمشق**، مطبعة الإباء اليسوعيين، بيروت، ص ٩٩؛ عماد الدين الأصفهاني (١٩٧٨)، **تاريخ دولة آل سلجوق**، دار الافاق الجديدة، بيروت، ص ٤٠ - ٤٤؛ ابن الاثير الجزري (١٩٨٩)، **الكمال في التاريخ**، دار بيروت للطباعة والنشر، ج١، ص ٦٤ - ٦٧؛ أبو الهيجاء الاربلي (١٩٩٣)، **تاريخ ابن أبي الهيجاء**، رياض الصالحين للطباعة والنشر والتوزيع، الفيوم، ص ١١٨ - ١١٩، اختلف المؤرخون في تحديد عدد القوات التي كانت بمعية كل من امبراطور بيزنطة والسلطان السلجوقي فقد أشار ابن القلانسي ان جيش الروم كان حوالي (٦٠٠) ألف جندي، بينما عدد القوات السلجوقية كانت حوالي (٤٠٠) ألف شخص، وهذا رقم مبالغ فيه كثيراً، في حين أشار العماد الاصفهاني ان الروم كانوا في عدد كبير جدا دون الادلاء بالرقم عددياً، وحصر القوات السلجوقية في (١٥) ألف مقاتل، بينما ذكر ابن الأثير بأن القوات البيزنطية كانت حوالي (٢٠٠) ألف جندي، اما القوات السلجوقية فقد كانت لا تتعدى الـ (١٥) ألف مقاتل، في حين ينفرد ابن أبي الهيجاء الاربلي، بالإشارة إلى أن حوالي (١٠٠) ألف مقاتل كردي هبوا لمساندة السلطان السلجوقي في تلك المعركة يُنظر : تاريخ ابن أبي الهيجاء، ص ١١٨ - ١١٩؛ Brian ToddCarry(2012), **Road to Manzikert**,Pan and Sword Books Ltd,pp.140 – 153.
- (٥) وليم الصوري (١٩٩١)، **الحروب الصليبية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج١، ص ٨٣ - ٨٤، ٨٧ - ٩٤، ٩٦ - ٩٧.
- (٦) قاسم عبدة قاسم (٢٠٠١)، **الحملة الصليبية الأولى**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ص ١٠٢ - ١٠٣؛ بينما ينفي جوزيف نسيم يوسف (١٩٨١)، اسطورة بطرس الناس تماماً ويعتقد انها بعيدة عن كل حقيقة تاريخية، يُنظر، **العرب والروم واللاتين** (١٩٨١)، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٥٥؛ لكن سعيد عبد الفتاح عاشور (١٩٧٢)، ينفي ان تكون ترتيب تلك الحملة من بناء أفكار بطرس الناسك أو الكسيوس كومنين، ويؤكد على ان البابا اوربان الثاني هو المحرك الأساسي للحملة الصليبية الأولى، يُنظر: **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب**، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٨٣. بينما نلاحظ بأن انا كومنينا (٢٠٠٤)، تتفق بما قام به بطرس الناسك من جمع الأنصار في المدن الاوربية بهدف تخليص القبر المقدس، وتجعله شخصية تاريخية لها ثقلها في تنظيم الحملة الصليبية الأولى. يُنظر: **الكسياد** (٢٠٠٤)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ٣٨٨.
- (٧) **تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس** (١٩٩٠)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ٥٩.

هوادة، حتى سالت الدماء في الأزقة والدروب وامتلات شوارع المدينة بالجيف وجثث القتلى، واستخدموا كل أنواع الظلم والتعدي بحق المسلمين أولاً ومن ثمَّ اليهود كذلك.

• من خلال المصادر المسيحية واللاتينية التي كتبت عن احتلال الصليبيين لبيت المقدس، نفق على صورة موضوعية لتعامل الصليبيين مع أهالي المدينة عند احتلالها، حيث وصفوها بالمذابح والجرائم والعنف والسلب والنهب والمجازر، مع خلوهم من أية قيم إنسانية، لأن الروح التي زرعت فيهم من قبل الكنيسة، جعلتهم يتغبطون ويستشعرون بالفخر من ارتكاب حجاجهم وقواتهم العسكرية، لكل تلك الجرائم والانتهاكات غير المبررة إنسانياً بعد احتلالهم للقدس الشريف.

• تجلت من خلال الدراسة أن المؤرخين المسلمين، لم يؤرخوا كما ينبغي لحجم الجرائم والاعتداءات اللانسانية من التي ارتكبتها الجموع الصليبية المحتلة في بيت المقدس، بل جاءت كتاباتهم مبتسرة، ومحددة وغير وافية لحق القدس الديني في المنظور الإسلامي العام. بل لم نجد من ينعي سقوط القدس بيد الصليبيين كما فعلوا مع سقوط المدن الإسلامية بيد المغول بعد ذلك، ومن ثمَّ سقوط بيت المقدس الثاني إبان تسليمها من قبل الملك الكامل الأيوبي للإمبراطور الألماني.

(٣١) أورد ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة، رقماً مبالغاً فيه كثيراً حول عدد القوات الصليبية التي هاجمت معرة النعمان حسب قول من نقل إليه الخبر، بأنهم كانوا يقدرون بحوالي مليون شخص، ولم يبد أي رأي حول صحة الخبر من عدمه، كون أن المنطقة لا تستوعب تجمع تلك الاعداد، فضلاً عن عدم تمكن الصليبيين من توفير الطعام والماء لتلك الجموع الكبيرة من القوات العسكرية. يُنظر: (١٩٣٥)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٦١/٥.

(٣٢) توديبود، **تاريخ الرحلة**، ص ٢٦٢ – ٢٦٣، ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ١٣٦.

(٣٣) المؤلف المجهول، **اعمال الفرنجة**، ص ١٦٠-١٦١، ٩٠١١١.

(٣٤) الشارترى، **تاريخ الحملة**، ص ٦٩.

(٣٥) **تاريخ الفرنجة** ص ٢٢٦.

(٣٦) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١/ ٢٨٣.

(٣٧) **ذيل تاريخ دمشق**، ص ١٣٦.

(٣٨) الأفضل بن بدر الجمالي، ولد بمدينة عكا سنة (٤٥٨هـ / ١٠٦٥م)، تولى الوزارة الفاطمية بعد وفاة والده سنة (٤٨٧هـ / ١٠٩٤م)، استمر في الوزارة إلى أن قتل على يد بعض الجنود المتعصبين لدينهم وذلك في سنة (٥١٥هـ / ١١٢١م). وعرف عهده بأهم حادثتين وهما انشقاق الفاطميين إلى نزارية والمستعلية، واحتلال الصليبيين لبلاد الشام وللاسيما بيت المقدس ولم يحرك ساكناً للتصدي لهم. للمزيد يُنظر: ابن ميسر (١٩٨١)، **المنتقى من اخبار مصر**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ص ٧٩-٩٠، ابن الطوير (٢٠١٠)، **نزهة المقلتين في اخبار الدولتين**، المعهد الألماني للبحوث الشرقية، بيروت، ص ٣١-٣٣، المقرئ (٢٠٠١)، **اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٧٩/٢-١٩٢، محمد حمدي المناوي (١٩٧٠)، **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي**، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٧١-٢٧٢. في حين ان ابن تغري بردي له رأي واضح في اتهام الأفضل اللين في عدم الاهتمام بإنقاذ مدن بلاد الشام مع ماله من المقدره المالية والبشرية فقال ما نصه: "ولم ينهض الأفضل بإخراج عساكر مصر، وما أدري ما كان السبب في عدم إخراجها، مع قدرته على المال والرجال". يُنظر: **النجوم الزاهرة**، ١٤٧/٥.

(٣٩) **الكامل في التاريخ**، ١/ ٢٨٣.

(٤٠) **تاريخ الرهاوي المجهول**، ص ٧٩.

(٤١) **تاريخ مارميخائيل السرياني الكبير**، ٣/ ١٥٤.

(٤٢) **اعمال الفرنجة**، ص ١١٤.

(٤٣) **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٣.

(٤٤) **الحركة الصليبية**، ٩٣/٢.

(٤٥) عبد القادر هاشم محمد الياسي (٢٠٢٠)، **الحروب الصليبية وحصار المدن الإسلامية**، دائرة الثقافة – حكومة الشارقة، الشارقة، ص ١٣.

(٤٦) **الحركة الصليبية**، ٢ / ٩٤-٩٥؛ أورد سبط ابن الجوزي رقماً مبالغاً فيه بصورة واضحة عندما قال بان الصليبيين كان عددهم "في ألف ألف منهم خمسمائة ألف مقاتل والباقيون رجاله وفعله وارباب مجانيق وعرادات وغيرها من آلة القتال" يُنظر: (٢٠١٣)، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٩٧/١٩.

(٤٧) نفسه، ٩٥/٢.

(٤٨) **تاريخ الفرنجة**، ص ٢٢٦.

(8) Thomas W.Smith (2024), The Boydell Press, Woodbridge, pp.51-81.

(٩) رنسيما، **تاريخ الحملات الصليبية**، ١/ ١٨١.

(١٠) محمد مؤنس عوض (٢٠١٦)، **الحروب الصليبية دراسات في الجغرافيا والتاريخ**، مكتبة الآداب، القاهرة، ص ١٨.

(١١) فوشيه الشارترى (١٩٩٠)، **تاريخ الحملة إلى القدس**، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، ص ٣١.

(١٢) بطرس توديبود (١٩٩٩)، **تاريخ الرحلة إلى بيت المقدس**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ص ٦١.

(١٣) الشارترى، **تاريخ الحملة**، ص ٣٦.

(١٤) محمد ماهر حمادة (١٩٨٢)، **وثائق الحروب الصليبية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ١٠٠-١٠١.

(١٥) (٢٠٠٢)، **الإمبراطورية البيزنطية وحضارتها**، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٢٦٦.

(١٦) حول دور ومساهمة ادهيمار أسقف بوي والمفوض من قبل البابا أوربان الثاني ليكون وكيله الرسمي في الإشراف على الحملة الصليبية الأولى، يُنظر: الدراسة القيمة التي كتبها الباحثان، إمام الشافعي محمد، وأشرف صالح محمد (٢٠١٩)، **الفرنجة في المشرق: دراسات في تاريخ الحروب الصليبية**، ألفا للوثائق، قسنطينة، ص ٥١-١٣٩.

(١٧) **اعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس**، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ١٨.

(١٨) عفاف سيد صبرة (٢٠٢٢)، **قضايا تاريخية زمن الحروب الصليبية**، دار نور حوران، دمشق، ص ٢٥٠.

(١٩) انا كوميننا، **الالكسياد**، ص ٣٩٠.

(٢٠) صبرة، **قضايا تاريخية**، ص ٢٥٠.

(٢١) وليم الصوري، **الحروب الصليبية**، ١/ ١٢٥.

(٢٢) توديبود، **الرحلة**، ص ٦٤؛ رنسيما، **تاريخ الحملات الصليبية**، ٢٢٤/١؛ محمد عبد الشافي المغربي (٢٠٠٥)، **اسيا الصغرى في العصور الوسطى**، دار الوفاء لنديا الطباعة، الإسكندرية، ص ١٠٥. وحول الرواية اليونانية لإنقاذ بطرس وبقية قواته من قبل البيزنطيين يُنظر: اناكومينا، **الالكسياد**، ص ٣٩٢.

(٢٣) حول تلك الجيوش النظامية، يُنظر: توديبود، **الرحلة**، ص ٧٥ – ٧٦، صبرة، **قضايا تاريخية**، ص ٢٥١.

(٢٤) المؤلف المجهول، **اعمال الفرنجة**، ص ٣٦-٣٧؛ الشارترى، **تاريخ الحملة**، ص ٤٦-٤٧؛ ريمونداجيل، **تاريخ الفرنجة**، ص ٧٨؛ المغربي، **أسيا الصغرى**، ص ١١٣-١١٤.

(٢٥) توديبود، **تاريخ الرحلة**، ص ١١٦؛ رنسيما، **تاريخ الحملات**، ٣٠٠/١.

(٢٦) الشارترى، **تاريخ الحملة**، ص ٥١-٥٣؛ الرهاوي المجهول (١٩٨٦)، **تاريخ الرهاوي المجهول**، مطبعة شفيق، بغداد، ص ٧٥-٧٦؛ سعيد عبد الفتاح عاشور (١٩٧٢)، **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب**، دار النهضة العربية، بيروت، ص ١٣٣-١٣٨.

(٢٧) المؤلف المجهول، **اعمال الفرنجة**، ص ٤٩-٧٠؛ ابن الاثير (١٩٨٩)، **الكامل في التاريخ**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ٢٧٥/١-٢٧٥/٢؛ اسحق ارملة السرياني (١٩٢٩)، **الحروب الصليبية في الآثار السريانية**، المطبعة السريانية، بيروت، ص ١٩-٢١.

(٢٨) الشافعي محمد، **الفرنجة في المشرق**، ص ١١٨-١١٩.

(٢٩) (١٩٨٨)، **تاريخ العظمي**، انقره، ص ٢٥.

(٣٠) (١٩٩٦)، **زبدة حلب في تاريخ حلب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٣٩.

(٧٦) **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٧؛ في حين ان حسين عبد الوهاب حسين، رجح صدق توديبود فيما يتعلق بقصة الجاسوس المسلم، وهذا لم يأت إلا من خلال إعجابه الكبير بتوديبود مثنيًا على عمله ووقع تحت تأثير يومياته، للمزيد يُنظر: (١٩٩٧)، **مقالات وبحوث في التاريخ الاجتماعي للحروب الصليبية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ١٢. فما ظننا بكثرة المبالغات والوقائع التي لا يقبلها العقل من التي أوردها توديبود، مثل هزيمة بعض فرسان الصليبيين لأعداد كبيرة من الفرسان المسلمين بلغت المئات، توديبود، تاريخ الرحلة، ص ٣١٣-٣١٤.

(٧٧) **حضارة العرب** (٢٠١٣)، مؤسسة هندواي، القاهرة، ص ٣٣٦.

(٧٨) **أعمال الفرنجة**، ص ١١٨-١١٩.

(٧٩) نفسه، ص ١١٩.

(٨٠) **ريمونداجيل**، تاريخ الفرنجة، ص ٢٤٧.

(٨١) **تاريخ الحملة**، ص ٧٥.

(٨٢) نفسه، ص ٧٦.

(٨٣) **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٨-٣١٩.

(٨٤) **اللكسياد**، ص ٤٣٦.

(٨٥) **قصة الحضارة**، ص ٢٥/١٥.

(٨٦) **الحروب الصليبية**، ص ١٢٧/٢.

(٨٧) نفسه، ص ١٢٨/٢.

(٨٨) **تاريخ الرهاوي المجهول**، ص ٧٩/٢.

(٨٩) **تاريخ مارميخايل السرياني الكبير**، ص ١٥٤/٣.

(٩٠) **تاريخ مختصر الدول** (١٩٨٣)، دار الرائد اللبناني، بيروت، ص ٣٤٢.

(٩١) المؤلف المجهول، أعمال الفرنجة، ص ١١٩؛ توديبود، تاريخ الرحلة، ص ٣١٨؛ وليم الصوري، الحروب الصليبية، ص ١٢٦/٢.

(٩٢) **تاريخ الحملة**، ص ٧٥.

(٩٣) **ذيل تاريخ دمشق**، ص ١٣٦-١٣٧.

(٩٤) (١٩٩٥)، **الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية**، سينا للنشر، القاهرة، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٩٥) (٢٠٢٠)، **الحروب الصليبية من خلال وثائق الجنيزة اليهودية**، نور حوران للدراسات، دمشق، ص ٥٣-٥٧.

(٩٦) **معجم البلدان**، ص ١٧١/٥.

(٩٧) **الكامل في التاريخ**، ص ٢٨٣/١-٢٨٤.

(٩٨) يُنظر على التوالي (١٩٩٧) **تاريخ دمشق**، دار الفكر، بيروت، ص ١٢/٥،

٨٩/٥١، (٢٠٠١)، ٢١٥/٧٤؛ أكرم عاطف محمد المصري (٢٠١٩)،

انتهاكات الصليبيين لحقوق الإنسان في بلاد الشام، رسالة ماجستير

(غ.م)، غزة، ص ١٤١-١٤٢.

(٩٩) **مرآة الزمان**، ص ٤٩٧/١٩.

(١٠٠) (١٩٨٧)، **البداية والنهاية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٦٦/١١.

(١٠١) يُنظر: (٢٠١٠)، **مسالك البصار في ممالك الامصار**، دار الكتب

العلمية، بيروت، ص ٢٨٨/٢٨٨؛ النجوم الزاهرة، ص ١٤٩/٥.

(١٠٢) **ياقوت الحموي، معجم البلدان**، ص ١٧١/٥.

(١٠٣) **ابن الاثير، الكامل في التاريخ**، ص ٢٨٤/١.

(١٠٤) **سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان**، ص ٤٩٧/١٩.

(١٠٥) **تاريخ الحملات**، ص ٤٣٥/١.

(٤٩) يُنظر: على التوالي، **الحروب الصليبية**، ص ١٩٥/٢-١٢٢؛ **تاريخ الفرنجة**، ص ٢٣٥

ص-٢٤٦؛ **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٣-٣١٨؛ **أعمال الفرنجة**، ص ١٨-١٤؛ **تاريخ**

الحملة، ص ٧٤-٧٣.

(٥٠) **أعمال الفرنجة**، ص ١١٤.

(٥١) توديبود، **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٣.

(٥٢) **تاريخ الفرنجة**، ص ٣٢٥.

(٥٣) **الحروب الصليبية**، ص ٩٥ / ٩٦.

(٥٤) **أثر الصراع الإسلامي الصليبي على بلاد الشام**، وزارة التعليم العالي

والبحث العلمي، الجزائر، ص ٣٨.

(٥٥) **الحروب الصليبية**، ص ٩٥/٢.

(٥٦) نفسه، ص ٩٦/٢.

(٥٧) المؤلف المجهول، **أعمال الفرنجة**، ص ١١٧؛ ريمونداجيل، **تاريخ الفرنجة**،

ص ٢٤٣؛ توديبود، **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٦.

(٥٨) **الشارتري، تاريخ الحملة**، ص ٧٤-٧٣؛ وليم الصوري، **الحروب**

الصليبية، ص ١١٣/٢-١١٤.

(٥٩) **تاريخ الفرنجة**، ص ٢٤٦.

(٦٠) وليم الصوري، **الحروب الصليبية**، ص ١٧٠/٢-١٠٩.

(٦١) توديبود، **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٧.

(٦٢) المؤلف المجهول، **أعمال الفرنجة**، ص ١١٧.

(٦٣) **الحروب الصليبية**، ص ١١٤/٢.

(٦٤) **تاريخ الفرنجة**، ص ٢٤٥.

(٦٥) **الشارتري، تاريخ الحملة**، ص ٧٤.

(٦٦) توديبود، **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٧؛ وليم الصوري، **الحروب**

الصليبية، ص ١٢٣/٢.

(٦٧) **ياقوت الحموي (د/ت)**، معجم البلدان، دار صادر للطباعة والنشر،

بيروت، ص ١٧١؛ **ابن العربي، تاريخ الزمان**، دار المشرق، بيروت، ص ١٢٤.

وذكر ول ديورانت بان حامية المدينة التي صمدت الأربعين يوما تلك

امام الصليبيين كانت تتكون من ألف رجل فقط. يُنظر: **قصة الحضارة**،

دار الجيل وجامعة الدول العربية، بيروت-تونس، ص ٢٤/١٥.

(٦٨) المؤلف المجهول، **أعمال الفرنجة**، ص ١١٨.

(٦٩) **الصوري، الحروب الصليبية**، ص ١٢٤، ١٣٧/٢؛ **ابن الاثير، الكامل في**

التاريخ، ص ٢٨٣/١؛ **حسن حبشي (د/ت)**، **الحرب الصليبية الأولى**، دار

الفكر العربي، مصر، ص ١٧٤-١٧٥؛ **الياسي، الحروب الصليبية**،

ص ١٣٩.

(٧٠) (١٩٧٧)، **وفيات الاعيان وأبناء أبناء الزمان**، دار صادر، بيروت، ص ٤٥١/٢.

(٧١) **هانس ايرهارد ماير (٢٠٠٩)**، **تاريخ الحروب الصليبية**، منشورات دار

المدى، اللاذقية، ص ٩٤.

(٧٢) **سالم محمد الحميدة (١٩٩٠)**، **الحروب الصليبية**، دار الشؤون الثقافية

العامة، بغداد، ص ٢١٣/١.

(٧٣) المؤلف المجهول، **أعمال الفرنجة**، ص ١٠٧-١١٥؛ ريمونداجيل، **تاريخ**

الفرنجة، ص ١١٩-١٢٢، ١٦٨-١٦٩؛ **ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق**،

ص ١٣٦-١٣٤؛ **ابن الاثير، الكامل في التاريخ**، ص ٢٧٦-٢٧٨؛ محمد

سهيل طقوش (٢٠١١)، **تاريخ الحروب الصليبية**، دار النفائس، بيروت،

ص ١٢٢-١٢٠؛ **طلب صبار الجناي (٢٠١٤)**، **إمارة أنطاكية**، دار نينوى

للدراستات والنشر والتوزيع، الموصل، ص ١٠١-١٠٩.

(٧٤) **تاريخ الرحلة**، ص ٣١٧.

(٧٥) **على سبيل الموازنة يُنظر: الشارتري، تاريخ الحملة**، ص ٧٣-٧٥؛

ريمونداجيل، تاريخ الفرنجة، ص ٢٤٨-٢٣٥.

الغذاء في الشرق اللاتيني

عصر الحروب الصليبية ١٠٩٩ - ١٢٩١م

قراءة تركيبية في الدراسات الحديثة

أ.د. أشرف صالح محمد سيد

أستاذ تاريخ و تراث العصور الوسطى
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن رشد - هولندا



ملخص

تتناول هذه الدراسة موضوع الغذاء في الشرق اللاتيني زمن الحروب الصليبية (١٠٩٩-١٢٩١م) بوصفه مدخلاً تركيبياً لفهم المجتمع الصليبي في أبعاده الاقتصادية، والدينية، والاجتماعية، والثقافية. وتهدف إلى تحليل الصورة التي رسمتها الأدبيات الحديثة حول الممارسات الغذائية في الممالك اللاتينية، من خلال قراءة نقدية مقارنة لما تراكم من أبحاث ودراسات أثرية وتاريخية في العقود الأخيرة. تعتمد الدراسة منهج "القراءة التركيبية النقدية" الذي يقوم على تحليل الدراسات الحديثة وربطها ضمن منظومة معرفية واحدة، من دون الرجوع المباشر إلى المصادر الأولية. وقد تم اعتماد معايير دقيقة لاختيار الأدبيات، شملت الأعمال المحكّمة والكتب الأكاديمية الصادرة عن دور نشر جامعية، إضافة إلى عدد من المواد التفسيرية ذات الطابع الأثري أو المتحفي، لتكوين صورة شاملة عن الحقل البحثي الراهن. تتوزع الدراسة على ستة محاور رئيسية: الإطار العام لتشكّل المائدة الصليبية، البنية الاقتصادية وتأمين الموارد الغذائية، المكونات والنظام الغذائي، أثر الدين في تشكيل الثقافة الغذائية، البعد الاجتماعي والاحتفالي للطعام، والأدلة الأثرية على الممارسات الغذائية. ومن خلال هذه المحاور، تُظهر الدراسة كيف مثّل الغذاء أداةً للتكيف مع البيئة الجديدة، ووسيلةً للتعبير عن الهوية الطبقية والدينية، وعن التفاعل الحضاري بين اللاتينيين والسكان المحليين. وتخلص الدراسة إلى أن النظام الغذائي في المشرق اللاتيني كان ظاهرة تركيبية هجينة نتجت عن تداخل الخبرات الأوروبية بالمعارف الزراعية والممارسات المطبخية الشرقية. كما تؤكد أن تحليل الأدبيات الحديثة يكشف عن تحوّل في اتجاه الدراسات الصليبية من السرد العسكري إلى استكشاف حياة الفرنج اليومية من منظور أنثروبولوجي، يجعل من الطعام مفتاحاً لفهم الاقتصاد والثقافة والمجتمع في الشرق اللاتيني.

كلمات مفتاحية:

الحروب الصليبية؛ المشرق اللاتيني؛ الغذاء؛ الثقافة المادية؛ الأدلة الأثرية؛
الحياة اليومية؛ التكيف الثقافي

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٠ مارس ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ١٣ مايو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.461883

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أشرف صالح محمد سيد، "الغذاء في الشرق اللاتيني عصر الحروب الصليبية ١٠٩٩ - ١٢٩١م: قراءة تركيبية في الدراسات الحديثة". - دورية كان التاريخية. - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥. ص ٩٣ - ١١٨.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>
Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>
Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: ashraf-salih@hotmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت رخصة المشاع المُنسب ٤.٠ دولي (CC BY 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

يمثل البحث في تاريخ الغذاء أحد المداخل العميقة لفهم المجتمعات الإنسانية؛ إذ لا يقتصر على ما تأكله هذه المجتمعات فحسب، بل يكشف عن البنى الاجتماعية والاقتصادية والرمزية التي تحدّد أسلوب حياتها.^(١) فالغذاء، بوصفه ممارسةً يوميةً متكرّرة، يخترن في طبيّاته أشكال التنظيم الاجتماعي وأنماط الإنتاج ومعايير التمييز الطبقي ومظاهر الدين والانضباط الجماعي.^(٢) بذلك، أصبح تناول الطعام عنصراً مركزياً في دراسات الحياة اليومية، ومدخلاً كاشفاً لفهم الإنسان في بيئته وثقافته.^(٣)

في سياق العصور الوسطى، يكتسب موضوع الغذاء بُعداً خاصاً بالنظر إلى التحديات التي واجهها المجتمع الصليبي^(٤) في الشرق اللاتيني (١٠٩٩-١٢٩١م)، الذي انتقل من بيئته الأوروبية إلى بيئة مغايرة في المناخ والمحاصيل والعادات الغذائية. فقد أقام الإفرنج ممالك استيطانية امتدّت قرابة القرنين، وكانت البيئة الجديدة تستدعي تكيفاً في جميع الجوانب الحياتية، بما في ذلك الغذاء.

ورغم غنى الدراسات الغربية الحديثة التي تناولت شروط التغذية والعوز الغذائي في المشرق اللاتيني، تفتقر المكتبة العربية إلى قراءة تركيبية تجمع ما راكمته هذه الأدبيات وتقدّم صورةً شاملة عن موضوع الغذاء في المجتمع الصليبي. إن هذا النقص المعرفي يُخفي وراءه أسئلةً حيويةً تتعلّق بالبقاء والتكيف الاجتماعي والاقتصادي، فموائد الأمراء ليست موائد الجنود، وأطعمة القلاع تختلف عن أطعمة القرى، والحرمان في زمن الحصار ليس كالوفرة في زمن السلم.

يزداد هذا الموضوع أهميةً إذا علمنا أن المجتمع الصليبي في الشرق كان مجتمعاً مركّباً يضمّ النخبة الأرستقراطية ورجال الدين والفرسان والحرفيين والمزارعين والمرتزقة، وكان الغذاء يُعبّر عن واقعهم الاقتصادي والديني والاجتماعي. ومن هنا تنطلق هذه الدراسة بوصفها قراءة تركيبية نقدية في الدراسات الحديثة حول الغذاء في الشرق اللاتيني، نُعيد من خلالها بناء الصورة العامة للموائد الصليبية من خلال

تحليل ما توصّلت إليه الأبحاث الحديثة في موضوعات الإنتاج والتوزيع، والممارسات الغذائية، والدين، والاحتفال.

إشكالية وأسئلة الدراسة

تتمثل إشكالية هذه القراءة التركيبية في سؤال رئيس هو:

كيف تُسهم الدراسات الحديثة في الكشف عن دور الغذاء بوصفه عنصراً كاشفاً للبنية الاجتماعية والاقتصادية والدينية في الشرق اللاتيني (١٠٩٩-١٢٩١م)؟

وتتفرّع عن هذا السؤال الرئيس مجموعة من التساؤلات الإجرائية، منها:

- ما أبرز الموارد الغذائية التي ركزت عليها الدراسات الحديثة؟
- كيف فسّرت هذه الدراسات آليات التكيف مع بيئة الشرق؟
- ما موقع الدين في تنظيم الممارسات الغذائية كما تعكسه الأدبيات؟
- ما مظاهر التفاوت الطبقي في أنماط الموائد وفق القراءات المختلفة؟
- إلى أي حدّ تساعد الشواهد الأثرية المنشورة في دعم هذه التفسيرات؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة الراهنة إلى:

- ١- تحليل كيف تناولت الأدبيات الحديثة موضوع الغذاء في الشرق اللاتيني من زوايا اقتصادية واجتماعية ودينية.
- ٢- تمييز مواطن الاتفاق والاختلاف بين الدراسات الغربية الحديثة حول الغذاء الصليبي.
- ٣- تقديم إطار تركيبى يربط نتائج هذه البحوث ببنية المجتمع الصليبي.
- ٤- سدّ النقص في المكتبة العربية عبر تعريف الباحث بخلاصات هذا الحقل ودينامياته المعرفية.

أهمية الدراسة

تتبع أهمية هذه الدراسة من كونها لا تتعامل مع المصادر الأولية مباشرة، بل تُعيد بناء صورة الغذاء الصليبي من خلال تحليل نقدي لما راكمته الدراسات الحديثة، بما يتيح تقييمًا للحقل وفتح آفاق لبحوث مستقبلية تعتمد النصوص واللقى الأصلية.^(٥) وتعدّ هذه المقاربة مدخلاً لفهم المجتمع من الداخل عبر دراسة الممارسات اليومية المرتبطة بالغذاء، بما يعكس التفاوت الطبقي والتكيف مع البيئة الجديدة. كما تفتح الدراسة أفقاً جديداً لدراسة الحياة اليومية في المجتمع الصليبي، مما يسهم في إثراء المكتبة التاريخية العربية في حقل الطعام والأنثروبولوجيا التاريخية في العصور الوسطى، وهو مجال ما زال ضعيف التمثيل في الكتابة التاريخية العربية.

منهج الدراسة

تم اعتماد معايير إدراج تتوافق مع طبيعة هذه القراءة التركيبية، وجاءت على النحو الآتي: (أ) التركيز على الدراسات المحكّمة والكتب الأكاديمية الصادرة عن دور نشر جامعية أو علمية متخصصة. (ب) إدراج المقالات الحديثة التي تُعالج مباشرة موضوع الغذاء في الشرق اللاتيني، أو ما يرتبط به من زوايا مقارنة كالتاريخ الاقتصادي، والأنثروبولوجيا الأثرية، ودراسات الممارسات اليومية. (ج) الاعتماد بصورة أساسية على البحوث المنشورة بعد عام ٢٠٠٠م، مع الاستئناس بعدد محدود من الأعمال الكلاسيكية الرائدة لأغراض التأطير التاريخي. (د) إدراج المراجع التي تبين بوضوح منهجها ومصادر بياناتها (نصية أو أثرية) وتتيح التحقق من نتائجها.

كما جرى الاستفادة من بعض المواد غير المحكّمة أو الوصفية ذات الطابع التثقيفي أو التدويني بوصفها مصادر استئناسية ومساندة، مثل المقالات المنشورة في المدونات، والموسوعات الإلكترونية العامة، والمواقع الشخصية مثل: (CliffordAWright.com) و The Crusader Kingdoms)، ومنصّات التواصل أو التعليم المفتوح مثل: (Weebly، وغيرها). استخدمت لتوضيح أمثلة أو

اتجاهات ثقافية عامة تتعلق بالغذاء في العصر الصليبي، من دون الاعتماد عليها في بناء الاستنتاجات الرئيسية أو التحليل المقارن. وقد تمّ الفصل المنهجي بين هذه المواد وبين الدراسات الأكاديمية المحكّمة التي تشكّل الأساس المعرفي للتحليل.

وفي بعض الحالات، جرى الاحتفاظ بـ مواد إخبارية أو متحفية محدودة مثل: (Metropolitan Museum of Art Essays و Haaretz Archaeology) بوصفها مؤشرات سياقية أو شواهد تفسيرية تُسهم في توضيح خلفيات بعض القضايا أو عرض نماذج من الاهتمام البحثي الحديث بموضوع الغذاء الصليبي. وقد استُخدمت هذه المواد على نحو حذر، دون توظيفها كأدلة تحليلية مباشرة أو محاولة ربطها منهجياً بالدراسات الأكاديمية المحكّمة، حفاظاً على الدقة المنهجية والتميز بين المستويات المعرفية للمصادر.

جرى تحليل هذه الأدبيات عبر مصفوفة محاور تشمل الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك، والدين، والدلالات الأثرية، مع تحديد مواطن الاتفاق والاختلاف بين الباحثين. لا تدّعي الدراسة تقديم نتائج أولية جديدة، بل تهدف إلى تركيب معرفيٍّ ييسّر للقارئ العربي الوقوف على حالة الحقل وممكنات البحث اللاحق في المصادر الأولية.

تجدر الإشارة إلى أن تباين كثافة المراجع بين المحاور لا يعكس تفاوتاً في المعالجة، بل طبيعة الحقول نفسها؛ إذ ما تزال الدراسات الأثرية المنشورة حول المشرق اللاتيني محدودة مقارنة بالدراسات الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما يبرّر اعتماد بعض الشواهد التفسيرية أو المواد المتحفية في هذا المجال. وقد رُوِيَ في جميع الحالات أن تكون الإحالات الموثقة محصورة في المصادر العلمية أو المؤسسية المعتمدة.

حدود الدراسة

تقتصر الدراسة الراهنة عمداً على قراءة الأدبيات الحديثة دون تحليل مباشر للمصادر الأولية، انسجاماً مع هدفها التركيبي. وبذلك تُعدّ مساهمتها الرئيسية في جمع نتائج متفرقة وتضمن اتساقها أو تباينها، تمهيداً لبحث لاحق يعتمد النصوص واللقى الأثرية مباشرة.

الأولى (١٠٩٦ - ١٠٩٩م)^(٩) بهدف استعادة الأراضي المقدسة من السيطرة الإسلامية، مما أدى إلى تأسيس المدن الصليبية في المشرق، وهي التي مهدت لتبادل فريد في الممارسات الزراعية، ومكونات الطعام، والعادات الغذائية.

تميزت هذه الفترة، ليس فقط بتبعاتها العسكرية والسياسية، بل بما أحدثته من تأثير عميق في النظام الغذائي وثقافة الطعام، حيث تجلّى مزيج من التقاليد الإفريقية والتقاليد الغذائية المحلية التي تطوّرت وسط صراع مستمر. كان النظام الغذائي لدى الصليبيين قائماً على محاصيل أساسية مثل القمح، والزيتون، وتشكيلة من الفواكه والبقوليات، وقد خضع إلى تأثير كبير من الممارسات الزراعية المحلية وتوافر الموارد. وبينما أدخل الصليبيون إلى المنطقة مواشي أوروبية وتقنيات طهو غربية، اضطروا كذلك إلى التكيف مع الأطعمة المحلية، مما أفضى إلى مزيج غذائي مميز يعكس كلاً من الضرورة والتداخل الثقافي. ومن الجدير بالذكر أن الممارسات الغذائية لدى الصليبيين شملت استخدام التوابل والمكونات المتنوعة الآتية من الشرق، وهي التي أغنت مائدتهم وأثّرت لاحقاً في المشهد الطهوي الأوروبي عند عودتهم.^(١٠)

ويُظهر هذا التنوع الغذائي أن المطبخ الصليبي لم يكن مجرد استيراد لأطعمة أوروبية، بل بنية تكيفية فرضتها معادلة البقاء في بيئة مختلفة، ما جعله مرآة للتفاوت الطبقي والاجتماعي في المشرق اللاتيني، وتجسيدا لتفاعل الضرورة مع الهوية الثقافية. ومن هذا المنظور، لا يُقصد بالمطبخ الصليبي مجرد قائمة أطعمة، بل منظومة تفاعلية تعبّر عن البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع اللاتيني كما تراها الدراسات الحديثة.

وتتباين الدراسات الحديثة في تحديد مدى هذا التفاعل وأبعاده الحضارية، وهو ما يعكس تنوع المقاربات في تفسير مفهوم المطبخ الصليبي ذاته. فبعض الأبحاث الأثرية ترى أن المكونات الشرقية وأساليب الطهو المحلية تركت أثراً أعمق في المائدة اللاتينية، مؤكّدة أن التفاعل الثقافي في المشرق أعاد تشكيل الذوق الأوروبي وأنتج ممارسات هجينة تُظهر درجة عالية من التكيف. في المقابل، تُبرز دراسات أخرى أن المطبخ اللاتيني احتفظ

النطاق المكاني والزمني: تمتدّ الدراسة بين عامي ١٠٩٩ و١٢٩١م، وتشمل الممالك الصليبية الأربع: بيت المقدس، أنطاكية، طرابلس، والرها، من منظور الأدبيات الحديثة فقط.

موقع الدراسة من الأدبيات

تكشف مراجعة الأدبيات الغربية الحديثة عن تشتت المقاربات بين التاريخ الاقتصادي والأنثروبولوجيا الأثرية ودراسات التنظيم الرهباني، في حين ما تزال الكتابة العربية تقتصر إلى معالجة مستقلة لموضوع الغذاء الصليبي. ومن هنا، تسعى هذه الدراسة إلى تجميع الخلاصات الرئيسية ومناقشة مقارباتها ضمن منظور تركيبي واحد.

أولاً: الإطار العام للطعام في سياق الحروب الصليبية

يمثّل الإطار الغذائي في الشرق اللاتيني خلال الحروب الصليبية أحد المفاتيح الرئيسة لفهم الحياة الاجتماعية للمجتمع الصليبي،^(١١) إذ يكشف عن التحوّلات التي رافقت انتقال الإفرنج من بيئة أوروبية إلى واقع شرقي مغاير. كما تُظهر الدراسات الحديثة أن هذا المجال مثّل نقطة التقاء بين العوامل الاقتصادية والدينية والثقافية، ومرآة لطبيعة العلاقة بين الغزو والاستقرار، بين الحاجة اليومية والتكيف الحضاري. ومن هذا المنظور، يُعدّ تتبع نشأة المطبخ الصليبي وبنيته في المشرق مدخلاً أساسياً لفهم طبيعة التجربة اللاتينية في الشرق. نستعرض فيما يلي أهم الأطروحات الحديثة التي تناولت تشكّل المائدة الصليبية بوصفها نتاج تفاعل لاتيني-محلي، لتحليل كيفية بناء الباحثين لصورة "المطبخ الصليبي" وتفسيرهم لتفاعله مع البيئة المحلية.

١/١ مفهوم الطعام والمطبخ الصليبي في الشرق

تُظهر الدراسات الحديثة أن الفترة الصليبية (١٠٩٥-١٢٩١)، التي تميّزت بسلسلة من الحملات العسكرية ذات الدوافع الدينية، أثّرت تأثيراً بالغاً في العادات الغذائية والممارسات الطهوية لتلك المرحلة، إذ تشابكت فيها التقاليد الثقافية لأوروبا الغربية مع تقاليد الشرق.^(١٢) بدأت هذه الحملات بدعوة (Pope Urban II) البابا أوربان الثاني^(١٣) إلى خوض الحملة الصليبية

إن السياق الصليبي الممتد من عام ١٠٩٥ إلى ١٢٩١ يرتبط ارتباطاً عميقاً بالمشهد الاجتماعي والسياسي للعصور الوسطى، حيث اتسم بسلسلة من الحروب الدينية التي شنتها العالم المسيحي الغربي بهدف استعادة الأراضي المقدسة من الحكم الإسلامي. وقد شكّلت الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦-١٠٩٩) بداية هذا المسعى، بعد الدعوة التي أطلقها البابا أوربان الثاني (Pope Urban II) في مجمع كليرمون (Clermont) عام ١٠٩٥، إذ حضّ المسيحيين على الانطلاق في حجٍّ مسلّح إلى بيت المقدس استجابةً لنداء الإمبراطور البيزنطي (Alexios I Komnenos) ألكسيوس الأول كومنينوس^(١٤) الذي طلب العون ضد توغلات السلاجقة في المنطقة.

كان للظروف الاجتماعية والاقتصادية في أوروبا دور محوري في تشكيل الحروب الصليبية. فقد أدّى الازدياد السكاني في أوروبا الغربية والحاجة المتزايدة إلى الأرض والموارد إلى دفع الجيوش نحو الشرق، إذ وُعد المشاركون ليس فقط بالمكافآت الروحية، بل أيضاً بمكاسب مادية. وأسهمت المدن الصليبية التي تأسست في المشرق في خلق ديناميكيات جديدة، شملت تبادلات اقتصادية بين الشرق والغرب،^(١٥) من بينها الممارسات الزراعية والتقاليد الغذائية التي اندمجت فيها التأثيرات المحلية مع التأثيرات الفرنجية.

تأثرت العادات الغذائية للصليبيين تأثراً كبيراً بالتنوع الجغرافي والثقافي للمناطق التي احتلّوها. وقد اضطرّوا إلى التكيف مع الموارد الغذائية المحلية مثل الحبوب، والتوابل، والفواكه، إلى جانب إدخال المواشي الأوروبية وتقنيات الزراعة الغربية، مما أفضى إلى مزيج غذائي فريد أصبح من ملامح المدن الصليبية.^(١٦)

لم يكن هذا التبادل مقتصرًا على الطعام فحسب، بل كان انعكاساً لأنماط أوسع من التكامل والتكيف الثقافي في ظلّ الصراع والغزو. وتُظهر السرديات التاريخية المتعلقة بالحروب الصليبية، كما وثّقها مؤرخون مثل ويليام الصوري (William of Tyre)^(١٧) وألبرت الآخني (Albert of Aachen)، ليس فقط الحملات العسكرية، بل أيضاً الحياة اليومية وتجارب الصليبيين، بما في ذلك عاداتهم الغذائية. وتُقدّم هذه الروايات رؤى حول تأثير

بجذوره الغربية الأساسية، وأن ما حدث كان تكيفاً وظيفياً فرضته البيئة أكثر من كونه اندماجاً ثقافياً حقيقياً. ويعكس هذا التباين اختلاف المنظور بين المقاربة الأثرية التي تركز على الدلائل المادية في أدوات الطبخ وبقايا الموائد، والمقاربة التاريخية التي تقرأ الظاهرة ضمن سياق اجتماعي وديني أوسع.

٢/١- التفاعل الحضاري بين الفرنج والمجتمعات الشرقية

تكشف الدراسات الحديثة عن أن التفاعل بين الإفرنج والمجتمعات الشرقية خلال الفترة الصليبية^(١٨) لم يكن ذا طابع عسكري فحسب، بل مثّل عملية تبادل ثقافي واقتصادي عميقة^(١٩) انعكست في العادات الغذائية والممارسات الزراعية. وتشير الأبحاث إلى أن العادات الغذائية للصليبيين تكشف عن تفاعلات معقّدة مع السكان المحليين، حيث أدّت التأثيرات المتبادلة إلى كلٍّ من التعاون والصراع على الموارد، مما جعل الغذاء مقياساً للتفاعل الحضاري بين الطرفين.

ويختلف الباحثون في تقييم عمق هذا التفاعل الثقافي والغذائي بين الإفرنج والسكان المحليين. فبينما ترى بعض الدراسات الحديثة أنه مثّل اقتراضاً ثقافياً حقيقياً أفضى إلى نشوء ممارسات غذائية هجينة تجمع بين الموروث الأوروبي والعادات الزراعية والمطبخية في المشرق، تميل دراسات أخرى إلى وصفه بأنه تفاعلٌ ظرفيٌّ وانتهازي فرضته الحاجة والضرورة أكثر مما عبر عن اندماجٍ حضاري فعلي.^(٢٠) ويعكس هذا التباين منهجياً الفجوة القائمة بين المقاربات الأثرية التي تستدلّ بالدلائل المادية على مظاهر التبادل، والمقاربات التاريخية التي تفسّر العلاقات الغذائية في سياقٍ يغلب عليه الصراع السياسي والديني.

وتُظهر التحقيقات الأثرية الحديثة في مواقع مثل أرسوف وعكا وقيصرية أدلة على أنظمة غذائية متنوعة وتقنيات طهو متقدمة، تعكس تداخل التأثيرات الثقافية بين اللاتينيين والسكان المحليين. ومن هذا المنظور، تعدّ الممارسات الغذائية عنصراً مهماً ضمن السرد التاريخي الأوسع للحروب الصليبية، إذ تسلّط الضوء على ديناميكية التبادل التي ميّزت تلك الحقبة.

دقيق بين الإنتاج المحلي المحدود وشبكات التموين القادمة من أوروبا والجزر المتوسطية. ومن خلال هذا التفاعل بين الأرض والتجارة، تتجلى صورة الاقتصاد اللاتيني بوصفه اقتصاداً قائماً على الضرورة والاعتماد المتبادل أكثر من الاكتفاء الذاتي، وهو ما تؤكد الأدبيات التي تناولت نظم التموين والتبادل التجاري في المشرق اللاتيني.

١/٢- الإنتاج الزراعي في الممالك الصليبية

اعتمد الصليبيون في ممالكهم بالمشرق (وأهمها مملكة بيت المقدس^(٢١) وإمارات أنطاكية وطرابلس وغيرها) على مزيج من الإنتاج الزراعي المحلي والاستيراد لتأمين غذائهم.^(٢٢) فعلى الرغم من أن الكثيرين منهم قدموا أساساً كمحاربين وليسوا مزارعين، إلا أنهم بعد تأسيس كياناتهم اضطروا لتنظيم الزراعة لتزويد سكان ممالكهم بالطعام.^(٢٣) تشير الدراسات الحديثة إلى أن الإنتاج الزراعي الصليبي كان محدوداً في بعض المناطق بسبب طبيعة الأرض؛^(٢٤) فلم تكن كل الأراضي التي احتلوها خصبة، باستثناء بعض السهول الساحلية الخصبة (مثل ساحل لبنان). ومع ذلك أقام الصليبيون في قراهم حقول حبوب لزراعة القمح والشعير اعتماداً على خبرات الفلاحين المحليين،^(٢٥) وأنشأوا بساتين للفواكه والخضروات لتأمين التنوع الغذائي.^(٢٦)

وتظهر البنية القروية اللاتينية ملامح أوروبية واضحة، مواضع مرتفعة للإنذار المبكر، كنيسة ومخزن للحبوب، وطواحين تُدار بحق احتكاري إقطاعي يدفع الفلاحون^(٢٧) مقابله جزءاً من الدقيق. هذا الإعداد المادي ربط الأمن بالمعيشة، وجعل الحصاد والتخزين تحت رقابة السيد الإقطاعي. وتُبرز الشواهد تمايزات محلية للمحاصيل، قمح في أودية بيت المقدس ونابلس والخليل وصور، وزيتون كثيف في نابلس وبيت المقدس مع تصدير خارج الإقليم، وكروم واسعة حول الخليل ونابلس وصفد وعكا وصور، إلى جانب قصب السكر في صور ووادي الأردن وطبرية، وتمور في بيسان وعكا.^(٢٨) يظهر من تتبع الأدبيات الحديثة أن الزراعة في المشرق اللاتيني لم تكن نشاطاً معيشياً عابراً، بل عنصراً

الحرب في الممارسات الزراعية وإنتاج الغذاء، سواء في المدن الصليبية أو في المناطق التي جاء منها الصليبيون. وهكذا، يُعد تناول الطعام في العصر الصليبي جزءاً لا يتجزأ من الفهم الشامل لهذه الحقبة، إذ يُجسد تداخل الصراع العسكري مع التبادل الحضاري والاقتصادي الذي ترك أثراً عميقاً في تاريخ الشرق والغرب على حد سواء. ومهما تعددت أوجه التبادل، فإن هذه التفاعلات لم تكن مجرد انعكاس لحالة الغزو، بل مثلت مرحلة نضج داخل المجتمع الصليبي نفسه، أسست لعادات غذائية متميزة عن نظيرتها الأوروبية، وأصبحت أحد ملامح الهوية اللاتينية في الشرق.

وقد سبقت هذه المرحلة الاستيطانية تجربة ميدانية قاسية خلال الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦ - ١٠٩٩م)، واجه فيها الصليبيون أزمات حادة في الماء والغذاء أثناء عبورهم من الأناضول إلى بلاد الشام.^(٢٨) وتظهر المصادر أن معاناة الجيوش من الجفاف والمجاعة قد كشفت مبكراً عن هشاشة التموين الغربي أمام طبيعة المشرق، الأمر الذي أسهم في بلورة وعي عملي بأهمية الإمداد الغذائي وتنظيم الزراعة عند استقرارهم لاحقاً في الممالك اللاتينية. ومن ثم، يمكن النظر إلى أزمة العوز الغذائي التي رافقت الرحلة الأولى نحو بيت المقدس بوصفها المقدمة الواقعية لسياسات التموين والإنتاج التي اتبعتها المجتمعات الصليبية في الشرق، وقد بلغت أزمة التموين ذروتها أثناء حصار أنطاكية ومعركة النعمان (٤٩١-٤٩٢هـ / ١٠٩٨-١٠٩٩م)،^(٢٩) حين عجزت الأرياف المحيطة عن إمداد الجيوش بالمؤن، فظهرت المجاعة في أشد صورها حتى سجل المؤرخون حوادث تطرف غذائي عبّرت عن مأساة العجز الميداني أكثر من كونها ممارسة حقيقية متكررة.

ثانياً: البنية الاقتصادية وتأمين الموارد

الغذائية

شكل الاقتصاد الغذائي في الممالك الصليبية الركيزة التي استندت إليها البنية المعيشية في الشرق اللاتيني، إذ ارتبط تأمين القوات اليومي بتعقيدات الزراعة^(٣٠) والتجارة وتقلبات الحرب والسلام. وتشير الدراسات الحديثة إلى أن المجتمع الصليبي سعى إلى تحقيق توازن

المؤرخين إلى أن تربية الخنازير لم تستلزم استيرادها من أوروبا، إذ كانت الطوائف المسيحية المحلية قد حافظت على شيء منها خلال الحكم الإسلامي قبلاً،^(٣٦) فجاء الصليبيون ففهموا هذا النشاط لتلبية عاداتهم الغذائية. وتكشف معطيات الإنتاج الزراعي في الممالك الصليبية أن الزراعة لم تكن نشاطاً هامشياً، بل ضرورة وجودية أعادت صياغة بنية الاقتصاد المحلي وربطت بين السيطرة العسكرية والإدارة المدنية. فالمحاصيل التي زرعها الصليبيون شكّلت الأساس المعيشي الذي حافظ على استقرار ممالكهم وأوجد طبقة من الإقطاعيين المشرفين على الفلاحين المحليين. وهكذا أصبح الغذاء عنصراً في إدارة السلطة الاقتصادية، ومؤشراً على قدرة المجتمع الصليبي على التكيف مع بيئة مغايرة فرضت عليه أن يُنتج ليبقى، وهو ما تؤكده الأدبيات الحديثة حول الاقتصاد الريفي اللاتيني في المشرق.^(٣٧)

تظهر مقارنة الدراسات الحديثة تبايناً واضحاً في تقييم دور الزراعة داخل الممالك الصليبية؛ فبينما يرى اتجاه من الباحثين أن النشاط الزراعي كان عاملاً استقراراً أساسياً مكّن المجتمع اللاتيني من التكيف مع بيئة المشرق والاندماج في اقتصادها المحلي، يذهب آخرون إلى أن محدودية الرقعة المزروعة وضعف اليد العاملة جعلاً الاكتفاء الذاتي أمراً شبه مستحيل.^(٣٨) ويرى بعض الدارسين أن الاعتماد على خبرات الفلاحين المحليين عكس واقعاً من "التعايش القسري" أكثر منه اندماجاً اقتصادياً،^(٣٩) في حين يؤكد آخرون أن إنشاء البساتين وكروم العنب في محيط القلاع يشير إلى تطور تدريجي نحو اقتصاد استيطاني مستقر.^(٤٠) إن هذا التباين في تفسير المعطيات الزراعية يبيّن أن الزراعة في المشرق اللاتيني لم تكن مجرد نشاط إنتاجي، بل ميداناً لصراع تأويلي بين قراءات ترى فيها رمزاً للبقاء والتكيف، وأخرى تعدّها مؤشراً على هشاشة الاقتصاد الصليبي واعتماده على التمويل الخارجي.

٢/٢- طرائق تأمين الغذاء والتجارة والاستيراد (التموين)

على الرغم من الجهود الزراعية التي بُذلت في الممالك الصليبية، لم يتحقق الاكتفاء الذاتي^(٤١) في

حاسماً في صياغة الاقتصاد والمجتمع الصليبي.^(٣٩) فقد أسهمت الخبرات الزراعية الوافدة من أوروبا في تنشيط بعض مناطق السهول الساحلية التي تميّزت بتربة خصبة وإمكانات ريّ أفضل، بينما ظلّ الريف الداخلي الإسلامي يمدّ المدن الصليبية بمعظم احتياجاتها من الحبوب والزيت والفواكه، مما جعل العلاقة بين الطرفين علاقة تبادلية أكثر منها تنافسية. ويتّضح من هذا الواقع أن السيطرة على الأرض كانت وسيلة لإعادة توزيع الثروة وبناء التراتب الاجتماعي، حيث احتكرت النخبة الإقطاعية الأراضي الأكثر إنتاجاً، بينما ظلّ الفلاحون المحليون في موقع العمل والتوريد. وبذلك لا يمكن النظر إلى الإنتاج الزراعي كقائمة من المحاصيل، بل كبنية اقتصادية وثقافية متشابكة مثّلت أحد أهم أدوات السلطة والتنظيم في المشرق اللاتيني.

وتشير الدراسات التاريخية إلى أن الزراعة كانت الرافد الأول للنشاط الاقتصادي في الممالك الصليبية، إذ حصل الصليبيون على النصيب الأكبر من الأراضي الزراعية نتيجة هجرة أو مقتل كثير من أصحابها المسلمين خلال سنوات الغزو الأولى،^(٤٠) فضلاً عن اغتصاب الإقطاعيين اللاتين لعدد من أراضي الفلاحين المحليين. ولتدارك النقص في الأيدي العاملة الزراعية، شجّع الصليبيون السكان المحليين على مواصلة الزراعة في السهول والوديان والجبال لتأمين إمداد الكيان الجديد بالمواد الغذائية الأساسية. وقد شملت المحاصيل الرئيسية في تلك المرحلة الحبوب (القمح والشعير)، والبقوليات، والخضراوات، والفواكه، إلى جانب الأشجار المثمرة كالزيتون^(٤١) والكروم وقصب السكر، التي شكّلت عماد الاقتصاد الزراعي الصليبي في بلاد الشام.^(٤٢)

تذكر الروايات وجود كروم للعنب ومعاصر للنبذ في أنحاء المملكة، إضافة إلى معاصر زيتون كثيرة نظراً لغنى المنطقة بأشجار الزيتون.^(٤٣) وكذلك رُبّيت الماشية في التلال - خصوصاً الأغنام والماعز - التي وفرت للحوم والحليب للصليبيين.^(٤٤) أما الخنازير فوجودها كان لافتاً ومثيراً لاستغراب المسلمين واليهود (لتحريمها عندهم)؛ إذ أقام الصليبيون سوقاً لبيع الخنازير في بيت المقدس، وربوا الخنازير في بعض القرى والجبال^(٤٥) لتأمين لحم الخنزير المقدّر جداً عند الأوروبيين. ويشير أحد

الغذاء الصليبي رهيناً باستقرار البحر وسيطرة القوى البحرية، في توازنٍ هشٍّ بين الحرب والتجارة. تظهر المقارنات الحديثة بين الدراسات الاقتصادية عن تباينٍ في تفسير طبيعة البنية التموينية للممالك الصليبية. فهناك مَنْ يرى أن منظومة التموين كانت نتاجاً لتكاملٍ اقتصادي مع الريف الإسلامي المجاور، وأن الاعتماد على شبكات الإمداد المحلية مثل شكلاً من أشكال التعايش الاقتصادي الذي ضمن استمرارية الحياة اليومية في المشرق. في المقابل، تذهب تحليلات أخرى إلى أن هذا الترابط لم يكن دليلاً على تكاملٍ بنيوي، بل انعكاساً لاقتصادٍ هشٍّ خاضع لتقلبات الحروب، حيث أدت الحملات العسكرية المتكررة إلى تعطيل طرق التجارة وتراجع الإنتاج وتزايد الاعتماد على الاستيراد الخارجي.

ومن ثَمَّ، فإن دراسة التموين تكشف عن مفارقة جوهرية في الاقتصاد الصليبي، تكيفٌ مرحليٌّ مع البيئة المحيطة، لكن دون تحقيق استقلالٍ اقتصادي حقيقي. فالتموين في الاقتصاد الصليبي لم يكن مجرد مسألة لوجستية، بل أحد مؤشرات التحول من "الاحتلال العسكري" إلى "الاعتماد البنيوي" على الاقتصاد الإقليمي، إذ أعاد التموين تشكيل العلاقات بين المدن الساحلية والمراكز الداخلية، وربط استمرار الوجود اللاتيني بقدرة الموانئ على التواصل مع شبكات التجارة المتوسطية.

وتُظهر الدراسات الحديثة أن الأمن المعيشي في الممالك الصليبية لم يكن مرتبطاً بالغذاء فحسب، بل بالمياه أيضاً،^(٤٧) بوصفها مورداً حيوياً شكّل محوراً للنزاعات والسيطرة.^(٤٨) فقد أظهرت دراسة أكاديمية قيد النشر^(٤٩) أن إدارة موارد المياه كانت عاملاً سياسياً وعسكرياً رئيساً في تحديد مسارات التموين وبقاء الكيانات اللاتينية في بلاد الشام،^(٥٠) وأن الندرة المائية كثيراً ما كانت سبباً في التحركات العسكرية أو المفاوضات بين الطرفين المتحاربين.^(٥١)

ثالثاً: المكونات الغذائية والنظام الغذائي

يُعدّ تحليل المكونات الغذائية والنظام الغذائي في المشرق اللاتيني مدخلاً أساسياً لفهم الحياة اليومية

الغذاء بصورة دائمة. وكانت مواسم الجفاف أو الحروب كفيلة بكشف هشاشة الاكتفاء الذاتي وإظهار العجز في الإمدادات الغذائية. في مثل هذه الحالات اعتمد الصليبيون على استيراد الحبوب من المناطق المجاورة حتى لو كانت تحت حكم إسلامي معاد.^(٤٢) تفيد سجلات تلك الحقبة أن مملكة بيت المقدس استوردت القمح مراراً من سوريا ومصر المجاورتين في فترات الشدة،^(٤٣) عبر صفقات تجارية خلال الهدن أو بوساطة التجار الإيطاليين.^(٤٤) وبحلول أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، مع انحسار رقعة المملكة إلى شريط ساحلي ضيق وضعف إنتاجها المحلي، أصبحت معظم الحبوب والأقوات تُستورد بالكامل من الخارج لإعاشة المدن الصليبية.^(٤٥) أي أن الصليبيين في سنواتهم الأخيرة كانوا فعلياً معتمدين على الحبوب المستوردة من بلاد المسلمين أو من قبرص وصقلية وغيرها.

وإلى جانب الحبوب، جلب الصليبيون ماشية وقطعاً من أوروبا في بعض المراحل لتعويض ما فقدوه، كما نقلوا معهم بذور بعض المحاصيل الأوروبية لزراعتها في الشام (مثل أصناف من الكرنب والفجل واللفت وربما نباتات طبية). ومع أن نجاح هذه المحاولات كان محدوداً، لكنها ساهمت في إثراء سلة الغذاء المحلي. وبشكل عام، أمّن الإنتاج الزراعي في الأراضي المقدسة احتياجات أساسية متنوعة: حبوب للخبز، زيت زيتون للطبخ، خضروات وبقول لإدامة الغذاء، فواكه طازجة ومجففة، ونبيد محلي،^(٤٦) بالإضافة إلى اللحوم والألبان من الثروة الحيوانية. وكان أي نقص في هذه المواد يُعوّض عبر شبكة التجارة الإقليمية الواسعة.

تكشف شبكة الإمداد الغذائي الواسعة التي اعتمدها الصليبيون عن هشاشة الاكتفاء الذاتي في ممالكهم، وعن الدور المركزي الذي أدته المدن الساحلية في بقاء المجتمع الصليبي. فقد غدت التجارة والتموين البحري ركيزة الاقتصاد اللاتيني في المشرق، وجعلت الممالك الصليبية أكثر اعتماداً على الواردات من مصر، وسوريا، وقبرص، وصقلية. هذا الاعتماد أظهر مفارقة بنيوية، قوة اقتصادية في زمن السلم، وضعف حاد في أوقات الحصار أو انقطاع طرق التجارة. وهكذا أصبح أمن

زيت الزيتون مكانة محورية، إذ كان زيت الطهي الأساسي وأحد المكونات الرئيسية في المطبخ الشرقي.^(٥٦)

كان الطعام اليومي المعتاد يتكوّن غالباً من شريحة خبز تُغمّس في الزيت أو الخل، مع طبق من البقوليات، وفواكه مثل التين. أمّا الخضروات، فكانت تُعدّ ترفاً نسبياً، إذ كانت أصناف مثل الفجل، والخيار، والخس أقل شيوعاً مقارنة بالفترات السابقة. كما كان استهلاك اللحوم، والأسماك، والبيض، ومشتقات الألبان محدوداً، نتيجة تغيّرات اجتماعية واقتصادية أحدثتها الحروب الصليبية.^(٥٧)

لم تقتصر الحروب الصليبية على التبادل العسكري والسياسي، بل سهّلت أيضاً انتقال ممارسات زراعية وأطعمة جديدة من الشرق إلى أوروبا.^(٥٨) فقد عاد الصليبيون من حملاتهم حاملين أطعمة غريبة على الأوروبيين، مثل السكر، والتوابل، وفواكه كالشمش والتمر، مما أغنى المائدة الأوروبية.^(٥٩) وفي المقابل، تبنّى المستوطنون الفرنج ممارسات الطعام المحلية، وضمّنوا في غذائهم مكونات من البيئة الإقليمية.^(٦٠)

قام المزارعون الفرنج، بتأثير من التقنيات الزراعية لدى المسيحيين والمسلمين في المنطقة، بزراعة مجموعة متنوعة من المحاصيل إلى جانب الأغذية الأوروبية التقليدية.^(٦١) وقد ساهم تبادل المعرفة الزراعية في تطوير وسائل مثل الري، وإدخال محاصيل جديدة ك القطن والأرز، مما عزّز الأمن الغذائي والإنتاج الزراعي في كلٍّ من المدن الصليبية وأوروبا.^(٦٢) ويمثّل هذا التمازج بين العادات الغذائية والمكونات الزراعية تطوراً مهماً في النظام الغذائي خلال الفترة الصليبية، كاشفاً عن تفاعل ثقافي حيوي بين الشرق والغرب.^(٦٣)

ويمثّل هذا التمازج بين العادات الغذائية والمكونات الزراعية تطوراً مهماً في النظام الغذائي خلال الفترة الصليبية، كاشفاً عن تفاعل حيوي بين الموروث الأوروبي والبيئة الشرقية التي استقرّ فيها الصليبيون. وقد أفرز هذا الواقع بنية غذائية تعكس التنوّع الاجتماعي داخل المجتمع الصليبي؛ فالحبوب والبقول كانت عماد غذاء العامة والجنود، في حين ظلّت اللحوم والنبيد من رموز الموائد الأرستقراطية والدينية. وهكذا أصبح الطعام، بما يحمله من مكونات وأنماط استهلاك، مرآة لبنية

للمجتمع الصليبي، إذ تكشف طبيعة الأطعمة وتوزيعها عن أنماط العيش، ومستويات المعيشة، ومظاهر التكيف مع البيئة الجديدة. فالطعام، في بعده المادي، لا يقتصر على تلبية الحاجة البيولوجية، بل يعبر عن منظومة اجتماعية واقتصادية تحدّد ما يُؤكل، وكيف، ومتى. وقد أصبح الطعام في الدراسات الحديثة أحد رموز الهوية الثقافية ووسيلة للتعبير عن الانتماء الاجتماعي، إذ لم يعد مجرد حاجة بيولوجية بل ممارسة ثقافية تعبّر عن قيم الجماعة وتنظّم علاقتها بالبيئة والمجتمع.^(٥٢) ومن هذا المنظور، يمثّل النظام الغذائي في المشرق اللاتيني بنية رمزية تكشف عن تفاعل الموروث الأوروبي مع الممارسات الزراعية والذوق المحلي، بما يعكس أن تاريخ المذاق في جوهره تاريخٌ للتبادل الحضاري وتحول الذوق عبر الزمن.^(٥٣)

ومن خلال تتبع العناصر التي شكّلت المائدة الصليبية وتنظيم الوجبات والعادات المرتبطة بها، يمكن تلمّس صورة دقيقة عن بنية المجتمع اللاتيني في الشرق، وعن التنوّع الطبقي بين التقشّف العسكري للنخب الدينية والانضباطية، والترف النسبي للطبقة الإقطاعية. وتتبنّى هذه المقاربة ما ذهبت إليه الدراسات الحديثة في تاريخ الغذاء بالشرق اللاتيني، التي ترى في تحليل المائدة وسيلة لفهم البنية الاجتماعية والدينية للمجتمع الصليبي. وتُظهر الأدبيات الحديثة أن النظام الغذائي اللاتيني بُني على مزيج من الحبوب والزيوت والبقول، مع حضور متفاوت للحوم والأسماك تبعاً للمكانة الاجتماعية والمواسم الدينية.

١/٣- المأكولات الأساسية (حبوب، زيوت،

فواكه، لحوم)

خلال الفترة الصليبية (١٠٩٩-١٢٩١)، كان النظام الغذائي في الأراضي المقدّسة يعتمد أساساً على المحاصيل الأساسية مثل القمح، والزيتون، والعنب، والتي شكّلت عنصراً جوهرياً في غذاء كلٍّ من السكان المحليين والفرنج.^(٥٤) كما أفرزت الأرض تنوعاً من الفواكه، منها الرمان، والخوخ، واللوز، والتفاح، إلى جانب البقوليات مثل الفول العريض، والعدس، والحمص، وهي من المكونات الغذائية المهمة في تلك الحقبة.^(٥٥) وقد احتلّ

آنذاك.^(٦٩) وقد مثّل إدخال التوابل الآسيوية إلى موائدهم علامة بارزة على التبادل الحضاري خلال الحروب الصليبية.^(٧٠)

شملت العادات الغذائية أيضاً ممارسات مرتبطة بالتقاليد الدينية. فعلى سبيل المثال، خلال الصوم الكبير وفترات الصوم الأخرى، كان يُمنع استهلاك اللحوم، مما أثر في تخطيط الوجبات وإعدادها.^(٧١) وقد التزم الصليبيون بهذه الأعراف، مع تكييف وجباتهم لتشمل المكونات المحلية والأطباق الإقليمية التي واجهوها في الأراضي التي استقروا بها، مما أدى إلى اندماج تقاليد طهوية أسهمت في تشكيل عاداتهم الغذائية طوال فترة الحروب الصليبية.^(٧٢)

تكشف الممارسات الغذائية في المجتمع الصليبي عن مزيج من الانضباط الديني والتكيف العملي مع البيئة الجديدة؛ فقد ظلت القواعد الكنسية موجّهة لأنماط الاستهلاك، بينما فرضت ظروف المعيشة في الشرق إعادة ترتيب أولويات الغذاء وطرائق إعداده. ومع مرور الوقت، أصبحت الموائد الصليبية مجالاً تتقاطع فيه القيم الروحية مع الضرورات المعيشية، فغدت العادة الغذائية وسيلة لحفظ النظام والانضباط بقدر ما كانت تلبّي الحاجة اليومية إلى القوت.

٣/٣-الوجبات اليومية (إفطار، غذاء، عشاء)

تأثرت بنية الوجبات وعادات الطعام خلال فترة الحروب الصليبية (١٠٩٥-١٢٩١) تأثراً كبيراً بالممارسات الزراعية المحلية، والتبادلات الثقافية، والظروف الاجتماعية والاقتصادية في ذلك الوقت. اتّسم النظام الغذائي المعتاد لدى الصليبيين باستهلاك الحبوب، والبقوليات، والمكسّرات، والتين، والزيتون، وأنواع مختلفة من اللحوم مثل لحم البقر، ولحم الأغنام، والأسماك البحرية. كما شملت حميتهم لحم الخنزير وبذور العنب، وهو ما يعكس مزيجاً من التقاليد الغذائية المحلية والأوروبية.^(٧٣)

غالباً ما التزم الصليبيون بجدول وجبات محدد يتأثر بالطقوس الدينية والضرورات العملية. فعلى سبيل المثال، تضمنت الممارسات الغذائية لفرسان الهيكل (Knights Templar) تناول اللحوم ثلاث مرات في

المجتمع الصليبي وللتحولات الاقتصادية التي رافقت استقراره في الشرق اللاتيني.

٢/٣-الممارسات الغذائية وعادات تناول الطعام

تأثرت الممارسات الغذائية لدى الصليبيين بأصولهم الأوروبية وبالمناطق التي مروا بها خلال حملاتهم في الشرق. وخلال هذه الفترة، ظلّت الحبوب المصدر الأساسي للسعرات الحرارية، كما هو الحال لدى معظم سكان العصور الوسطى. ومن أبرز الأطعمة الأساسية الخبز، والعصيدة، والحساء الكثيف، والتي كانت تُحضّر أساساً من القمح والشعير.^(٦٤)

كان نظام الصليبيين الغذائي متنوعاً نسبياً. وقد شكّل اللحم جزءاً مهماً من غذائهم، لا سيما لدى فرسان الهيكل (Knights Templar)، الذين كانوا يتناولونه ثلاث مرّات في الأسبوع، في حين خُصّص السمك لأيام الجمعة. وقد شمل نظام فرسان الهيكل الغذائي الخضروات، والبقوليات، والخبز في باقي الأيام، تماشياً مع قواعد غذائية تؤكد الاعتدال في استهلاك اللحم لما كان يُعتقد أنه يفسد الجسد ويُضعف الانضباط.^(٦٥) أما الفقراء، فكان وصولهم إلى اللحم محدوداً، ولا يستهلكونه إلا نادراً، مع اعتمادهم الأكبر على الحبوب وبعض الخضروات.

وإلى جانب الحبوب واللحوم، أدّت البقوليات دوراً حاسماً في النظام الغذائي، إذ وفّرت عناصر غذائية أساسية. ومن أكثرها شيوعاً (العدس، والفل، والحمص) والتي كانت غالباً ما تُستخدم في الحساء واليخّنات.^(٦٦) كما استُهلكت الفواكه مثل التين، والرمّان، وأنواع المكسّرات، لا سيما في مناخ الأراضي المقدّسة الدافئ. ورغم حضور الخضروات ضمن الغذاء، فقد كانت تُعد نوعاً من الترف، ولم تتوافر بالقدر الذي كانت عليه في الفترات السابقة.^(٦٧)

شكّلت التوابل عنصراً مهماً في مطبخ الصليبيين، وهو ما يعكس توجّهاً أوسع في أوروبا العصور الوسطى، حيث كان يُسعى إليها لنكهتها ولخصائصها الطبية المفترضة. فقد استُخدمت توابل مثل الفلفل والقرفة ليس فقط لتحسين الطعم، بل أيضاً لمعادلة الطبائع الأخلاطية للطعام^(٦٨) وفق المعتقدات الطبية السائدة

بسيطة، حيث كانت الأطباق المشتركة من البقول والخبز، ومعها اللحم أحياناً، أكثر شيوعاً من الولايم الفاخرة.^(٧٩) كما أن الالتزام بالقواعد الغذائية، لا سيما بين التنظيمات الدينية، ساهم في تنظيم نظام الوجبات، وعزز الهوية الجماعية عبر ممارسات غذائية مشتركة. ويُظهر انتظام الوجبات وتكرارها في أبسط صورها اليومية أن المجتمع الصليبي سعى إلى بناء حياة منظّمة ومستقرة وسط واقع عسكري متقلب. فقد غدت المائدة، بتنوعها المحدود وثبات أوقاتها، انعكاساً لتوازن دقيق بين التقشف والانضباط من جهة، ومتطلبات الجسد والحياة الاجتماعية من جهة أخرى، مما يمنح النظام الغذائي دلالة الأعمق بوصفه صورةً عن التنظيم الداخلي للحياة الصليبية في الشرق اللاتيني.

رابعاً: الدين وأثره في الثقافة الغذائية

شكّلت المعتقدات الدينية في المجتمع الصليبي إطاراً صارماً ينظم السلوك الغذائي ويمنحه بعداً روحياً يتجاوز الحاجة المادية. فالدين لم يكن عنصراً ثانوياً في تشكيل المائدة، بل محدداً رئيساً لأنواع الأطعمة وأوقات تناولها ومعانيها الرمزية. ومن خلال الصوم والأعياد والطقوس الجماعية، اكتسب الطعام وظيفة روحية واجتماعية تُعبر عن التقوى والانضباط، وفي الوقت نفسه تُظهر تمايز الطبقات بين الرهبان والمحاربين والنبلاء. وهكذا تحوّلت الموائد الصليبية إلى فضاء تتجسّد فيه العلاقة بين الإيمان والمعيشة، بين الانضباط الروحي والاحتفال المادي. وتتوافق هذه الرؤية مع ما أشارت إليه الدراسات الحديثة حول ثقافة الغذاء الديني في الشرق اللاتيني، التي تؤكد أن الموائد الصليبية كانت ميداناً تُمارس فيه الطقوس الدينية وتُعبّر عن التراتب الاجتماعي والالتزام الروحي في آن واحد.

ورغم ما فرضته الكنيسة من قيود صارمة على الاستهلاك في فترات الصوم والأعياد، فإن النصوص الوسيطة تُظهر أن الممارسات اليومية كانت أكثر مرونة مما توحى به القواعد الرسمية. فالنبذ، بوصفه عنصراً من الطقوس الكنسية ومن حياة النبلاء، ظلّ حاضراً في المائدة حتى في بعض مواسم الزهد. وتكشف هذه المفارقة عن التباين بين المثال الديني والتنفيذ العملي،

الأسبوع، والسّمك أيام الجمعة، مع التركيز على الخضروات، والبقول، والخبز في باقي أيام الأسبوع.^(٧٤) وقد فرضت بساطة هذه الوجبات إلى حد كبير بفعل نمط حياتهم، الذي فضّل الانضباط والتقشف على الترف، لا سيما أثناء خدمتهم للكنيسة.

تاريخياً، اختلفت بنية الوجبات. فالمصادر الكتابية تشير إلى أن وجبتين رئيسيتين كانتا معتادتين: وجبة في وقت متأخر من الصباح تتكوّن من الخبز مع زيت الزيتون أو الخل والفواكه، ووجبة مسائية كانت غالباً تضم قدرًا مشتركًا من الحساء أو البقوليات المُتبّلة، يُقدّم مع الخبز للغمس.^(٧٥) ويعكس هذا النمط استمراريةً في العادات الغذائية على مدى قرون، مؤكّداً أهمية البقول والحبوب.

مع دخول الصليبيين للأراضي المقدسة، بدأت حميتهم تستوعب الأطعمة المحلية، مما أظهر مزجاً بين أصولهم الأوروبية والمكوّنات الأصيلة للشرق. لم يقتصر هذا التبادل الثقافي على إدخال التوابل الآسيوية في وجباتهم، بل أدّى أيضاً إلى تعديل العادات الغذائية القائمة بفعل الحاجة إلى التكيف مع مصادر الغذاء المتاحة.^(٧٦)

فعلى سبيل المثال، خلال الحملات الميدانية، كان الصليبيون يعتمدون غالباً على الإمدادات المتوفرة، والتي قد تشمل الفواكه^(٧٧) والخضروات المحلية، إضافةً إلى المواشي التي تم الاستيلاء عليها. وكانت استيعاب هذه الأطعمة المحلية أمراً حيوياً، خاصةً أثناء الحملات العسكرية التي كانت فيها خطوط الإمداد غير مستقرة. وقد أجبرت المشقّات التي واجهوها أثناء السفر العديد منهم على تناول أطعمة أبسط، مثل الشعير، الذي كان يُعتبر طعاماً أدنى مرتبطةً بالندرة.^(٧٨) وفي هذا السياق، كان إعداد الطعام يستند إلى الموارد المتاحة، مما أدّى إلى وجبات تعكس الضرورة من جهة، والتفاعل الثقافي من جهة أخرى.

لعب الجانب الجماعي للوجبات دوراً في تشكيل تجربة الطعام خلال تلك الفترة. فعلى الرغم من الصورة الشائعة للمآدب الأرستقراطية، فإن معظم الصليبيين لم يشاركوا في ولائم مترفة بصفة متكررة. بل كانت الحقيقة بالنسبة للكثيرين هي ممارسات تناول جماعي

لأسباب عملية خلال الحملات العسكرية، وهو ما كان له تأثير إضافي على التزامهم بالقيود الغذائية الدينية.

وتشير الدراسات الحديثة في تاريخ الحياة الدينية بالقرون الوسطى إلى أن الصوم لم يكن مجرد التزام طقسي، بل ممارسة اجتماعية وروحية معقدة تنظم إيقاع الحياة اليومية وتحدد علاقة الفرد بالجماعة. فقد مثل الامتناع عن اللحوم ومنتجات الحيوان وسيلة لضبط الجسد وتأكيد الانضباط الجماعي، كما أسهم في خلق منظومة رمزية تقاس بها التقوى والمكانة داخل المجتمع الديني.^(٨٦) ومن خلال هذه المقاربة، يصبح النظام الغذائي الصليبي انعكاساً مباشراً لثقافة الانضباط الروحي التي أحاطت بكل مظاهر الحياة المادية في المشرق اللاتيني.^(٨٧)

لعبت التعاليم والممارسات الدينية المسيحية دوراً أساسياً في تشكيل النظام الغذائي اليومي للصليبيين. فرضت الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى قيوداً صارمة على ما يجوز أكله في أزمات الصوم والأيام المقدسة، وقد التزم الصليبيون بتلك التقاليد حتى في الأراضي البعيدة. من أبرز تلك القيود الغذائية التي أثرت على عادات الطعام:

الصوم الكبير (صوم الأربعين)، وهو فترة تمتد لنحو أربعين يوماً قبل عيد الفصح، يمتنع خلالها المسيحيون عن تناول اللحم وجميع المنتجات الحيوانية مثل مشتقات الحليب والبيض.^(٨٨) كان الصليبيون يطبقون هذا الصيام، مما حوّل نظامهم الغذائي خلال هذه الفترة إلى نباتي تقريباً مع اعتماد أكبر على الحبوب والبقول والخضار والأسماك. وتشير المصادر إلى أن جميع اللحوم والمنتجات المشتقة منها كانت محظورة طوال الصوم الكبير،^(٨٩) لذا اعتمد الصليبيون على بدائل مثل الخبز والحبوب والبقول والفواكه المجففة، بالإضافة إلى الأسماك والمأكولات البحرية عند توفرها.

فضلاً عن الصوم الكبير، التزم الصليبيون بأيام صيام أسبوعية منتظمة أهمها يوم الجمعة من كل أسبوع (إحياءً لذكرى صلب المسيح) حيث يُحظر أكل اللحوم. في كثير من الأحيان اعتُبر الأربعاء أيضاً يوماً للصيام أو الامتناع في التقويم الكنسي. هذا يعني أن اللحم كان محظوراً أكله أيام الجمعة وعلى مدار فترات صوم أخرى

وعن قدرة المجتمع الصليبي على التوفيق بين مقتضيات العبادة ومتطلبات العيش في بيئة جديدة تُنتج وتستهلك الخمر بوفرة.^(٩٠)

١/٤- القيود الكنسية والصوم والتششف

كان للمعتقدات الدينية، سواء لدى الصليبيين أو لدى السكان المحليين، تأثير بالغ على أنماط استهلاك الطعام خلال فترة الحروب الصليبية. فعلى سبيل المثال، فرض التقويم الكنسي أياماً محددة يُحظر فيها تناول لحم الحيوانات، وقد شكّلت هذه الأيام ما يقرب من ثلث أيام السنة.^(٩١) وفي تلك الفترات، كان يتوجب على الأفراد استبدال اللحوم بالأسماك أو الخضروات، مما أدى إلى تطوير مجموعة متنوعة من الأطباق التي تلتزم بهذه القيود الغذائية. وقد اتبع فرسان الهيكل (Knights Templar) قواعد مشابهة، حيث كانوا يتناولون اللحوم ثلاث مرات في الأسبوع، والسمك أيام الجمعة، ويركّزون على الخضروات، والبقول، والخبز في باقي الأيام.^(٩٢) بين الأنجلوسكسونيين (Anglo-Saxons)، تبين أن النخبة والعامة على حدٍ سواء اعتمدوا أساساً على نظام غذائي نباتي قائم على الحبوب، وكان شراب الجعة هو المشروب المفضل عبر مختلف الطبقات الاجتماعية.^(٩٣) ويبرز هذا مدى التوافق الثقافي في العادات الغذائية، المتأثر بالممارسات الدينية وتوفر الموارد الغذائية المحلية. كما اكتسب الجانب الجماعي للوجبات أهمية واضحة؛ فعلى سبيل المثال، كان لحم الصوم (Lenten meat) يُوزع بين المصلين أيام الجمعة، مما عزّز الشعور بالمجتمع والالتزام الديني من خلال ممارسات غذائية مشتركة.^(٩٤)

مع احتكاك الصليبيين بالسكان المحليين، بدأت عاداتهم الغذائية تستوعب عناصر من مطابخ الشرق الأوسط وآسيا. وقد أدّى إدخال التوابل والمنتجات الغذائية الجديدة خلال الحروب الصليبية إلى تغيير نكهات المطبخ الأوروبي، كما ساهم ذلك في تعقيد القوانين الغذائية الدينية.^(٩٥) وقد أسهمت هذه التفاعلات في ما يمكن أن نطلق عليه "تبادل مطبخي"، حيث تبنى الصليبيون بعض الأطعمة المحلية أحياناً

ويحملون المقدسات.^(٩٧) هذا المثال يدل على أن الصوم كان متجذراً في ثقافة الصليبيين لدرجة استخدامه كشعيرة جماعية قبل المعارك المصيرية طلباً للبركة والنصر.

باختصار، شكلت الممارسات الدينية مثل الصوم والامتناع عن بعض الأطعمة إطاراً صارماً لنظام الغذاء الصليبي. فقد تقيد الصليبيون بنظام كنيسي يفرض الاعتدال والتقشف بشكل دوري، مما أثر على أنواع الأطعمة التي يتناولونها ومواعيد الوجبات. وكان على الفرد الصليبي -بغض النظر عن طبقته الاجتماعية- أن يرتب عاداته الغذائية وفقاً لتقويم الصيام والأعياد، مع إيجاد بدائل غذائية لتلائم تلك القيود. وقد مهد هذا الانضباط الديني لظهور عادات غذائية تجمع بين التقوى والابتكار في آن واحد.

تُظهر هذه الممارسات أن الدين لم يقتصر على ضبط ما يُؤكل، بل أسس لنظام رمزي ينظم إيقاع الحياة اليومية. إذ غدا الامتناع عن اللحم أو الالتزام بالصوم وسيلة لإعادة إنتاج الانضباط الاجتماعي داخل المجتمع الصليبي، وربط السلوك الفردي بمنظومة التقوى الجماعية. وقد ساهمت هذه الرقابة الغذائية في توحيد الهوية الدينية، وأضفت على الطعام معنىً أخلاقياً يتجاوز قيمته المادية.

٢/٤- الأعياد الدينية والمواسم وتأثيرها على الموائد

على الرغم من فترات الصيام والانضباط المذكورة أعلاه، كانت لدى الصليبيين أيضاً مناسبات للاحتفال والأعياد الدينية التي تزدهر فيها الموائد بأنواع شتى من الأطعمة تعويضاً عن فترات الحرمان. ففي الأعياد المسيحية الكبرى - مثل عيد الفصح (القيامة) وعيد الميلاد - وكذلك في المناسبات الخاصة بمملكة بيت المقدس الصليبية (مثل الاحتفال السنوي بذكرى تحرير بيت المقدس في ١٥ تموز/ يوليو)، كانت تقام ولائم كبرى تجمع بين البذخ والتقوى. تذكر الروايات أن الصليبيين في الأراضي المقدسة لم يكونوا استثناءً من تقاليد العصور الوسطى في إقامة الولائم الفخمة التي قد تضم أطباقاً غريبة وأجواء احتفالية مهيبه.^(٩٨) بل استفادوا

مثل صوم (قبل عيد الميلاد)، ما يجعل مجموع أيام الامتناع عن أكل اللحم يبلغ نحو نصف أيام السنة.^(٩٩) زد على ذلك، قيود إضافية للرهبنة والمحاربين المتدينين، فالتنظيمات الدينية العسكرية مثل فرسان المعبد (فرسان الهيكل) اتبعت قوانين صارمة تتعلق بالطعام. على سبيل المثال، سمحت قاعدة فرسان الهيكل بتناول اللحم فقط ثلاث مرات في الأسبوع كحد أقصى، اعتقاداً بأن الإفراط في أكل اللحم يفسد الجسد ويثقل الروح.^(٩١) بقية الأيام كان غذاؤهم يعتمد على الخضروات، والبقول، والحبوب، والأسماك. كما حُظر عليهم تناول اللحم إطلاقاً في أيام الجمع وطوال فترات الصوم إلا في بعض الأعياد الكبرى.^(٩٢) هذه التشريعات تظهر مدى تغلغل التقوى الدينية في عادات الأكل اليومية.

نتيجة لهذه القيود الدينية، تأثر النظام الغذائي للصليبيين بعدة طرائق. فقد أدى منع اللحم في أيام كثيرة إلى زيادة استهلاك الأسماك والمأكولات البحرية كبديل رئيسي للبروتين في تلك الأيام.^(٩٣) تذكر المصادر أن الصليبيين المقيمين على السواحل استفادوا من توفر الأسماك الطازجة من البحر المتوسط بكثرة لتعويض اللحم خلال أيام الصيام، وهو أمر لم يكن متاحاً بسهولة لمعظم الأوروبيين في الداخل.^(٩٤) ومن المفارقات أن إقامة الصليبيين قرب البحر المتوسط أغنت موائد صيامهم بأصناف بحرية (كالأسماك والحبوب والأخطبوط) لم تكن مألوفاً لديهم في أوروبا البعيدة.^(٩٥) بالإضافة إلى ذلك، حلت الحبوب والبقول محل اللحوم كمصدر أساسي للتغذية في فترات الصوم؛ فكانت أطباق العدس والفاصوليا والحمص شائعة على المائدة في أيام الامتناع نظراً لغناها بالبروتين النباتي.^(٩٦)

لم تقتصر ممارسة الصوم على الروتين السنوي فحسب، بل ظهرت أيضاً في مناسبات استثنائية تعكس مدى ورع الصليبيين. فعلى سبيل المثال، قبيل الهجوم الأخير لاقتحام بيت المقدس عام ١٠٩٩ خلال الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦ - ١٠٩٩م)، أعلن القادة الصليبيون صوماً لمدة ثلاثة أيام بين الجنود تكفيراً للذنوب واستعداداً لنصر إلهي. وصام المحاربون وساروا حفاة حول أسوار بيت المقدس وهم يتلون الصلوات

والمناسبات الرسمية هذا البعد الرمزي للطعام، إذ كانت تُستخدم لإظهار النفوذ وتأكيد الولاء السياسي والديني. ورغم ما عُرف عن المآدب والاحتفالات الصليبية من مظاهر البذخ والضيافة، تُشير بعض الروايات التاريخية إلى أن الإسراف في تناول الخمر والأطعمة الفاخرة تجاوز أحياناً حدود الاحتفال إلى ممارسات اجتماعية مثار انتقاد من رجال الدين والمؤرخين المعاصرين. وقد عُدَّ هذا الإفراط تعبيراً عن الترف المفرط وغياب الانضباط الأخلاقي، أكثر من كونه انحرافاً أخلاقياً بالمعنى المباشر.^(١٠٢) ويُظهر هذا البعد النقدي في الكتابات الوسيطة كيف ارتبطت المائدة، في نظر بعض المراقبين، بجذلية الزهد والترف، وبالصراع القيمي بين المثال الديني والسلوك الدنيوي داخل المجتمع الصليبي. كما شكّلت المشروبات الكحولية، وعلى رأسها النبيذ، جزءاً من الطقوس الاحتفالية التي رافقت الولائم الصليبية. وتذكر بعض الروايات الأوروبية والعربية أن حضور الخمر في المآدب كان علامةً على الكرم والمكانة، وأن تبادل كؤوس النبيذ مثّل تعبيراً عن الفروسية والوجاهة الاجتماعية. وقد أظهرت الدراسات الحديثة أن ثقافة الشراب لم تكن حكرًا على النبلاء، بل امتدت إلى الفئات العسكرية والمدنية، مما جعلها ظاهرة اجتماعية جامعة تراوحت بين الانضباط الديني والترف الدنيوي. وتشير المصادر الوصفية إلى وجود أماكن مخصصة لتناول النبيذ والجعة في المدن الصليبية، مثل الحانات والفنادق ودور الضيافة، التي تحولت إلى فضاءات ترفيهية تجمع بين الطعام والشراب والموسيقى. ويعكس هذا الانتشار الدور الاجتماعي للنبيذ باعتباره عنصراً من عناصر الهوية الثقافية اللاتينية في الشرق، لا مجرد مشروب غذائي، بل رمزاً للاحتفال والتميز الطبقي في آنٍ واحد.^(١٠٣)

١/٥- الموائد اليومية داخل المجتمع الصليبي

تُعدّ الموائد اليومية في المجتمع الصليبي نافذة حيوية لفهم نمط الحياة العادي، بعيداً عن قاعات الموائد والولائم الرسمية. فقد تميزت هذه الموائد بمزيج من التمسك بالتقاليد الأوروبية والمحلية في المشرق، منسجمة مع الإمكان الغذائي المتاح وظروف البيئة. تُشير

مما توفره أرض المشرق الغنية - "أرضاً تفيض لبناً وعسلاً" بحسب التعبير التوراتي-^(٩٩) لإثراء تلك المآدب بأطعمة ومشروبات ربما لم تكن متاحة في أوروبا بنفس الوفرة.^(١٠٠)

لعبت الأعياد الدينية دوراً حاسماً في تشكيل العادات الغذائية. فقد أصبحت ولائم عيد الميلاد، على سبيل المثال، مناسبات يستعرض فيها النبلاء الثراء والكرم، من خلال استخدام التوابل والأطباق الفاخرة بكثرة.^(١٠١) وكانت هذه المناسبات الكبرى تتميز باستهلاك ظاهر يتمشى مع طبيعة الاحتفال الديني، مما عزز الرابط بين الإيمان والطعام في المجتمع الوسيط.

ويُظهر الجانب الاحتفالي من الثقافة الغذائية أن الدين كان مصدرَ ضبطٍ وبهجةٍ في آنٍ واحد؛ فالمائدة الصليبية تأرجحت بين الحرمان والوفرة، بين الصوم والتأنق في الأعياد، بما يعكس طبيعة الحياة الدينية في العصور الوسطى التي جمعت بين الزهد والمباهاة. وقد أصبحت الولائم الكبرى وسيلة لإظهار التقوى والسلطة معاً، وتعبيراً عن وحدة الجماعة في مناسباتها المقدسة.

خامساً: البعد الاجتماعي والاحتفالي للطعام

شكّل الطعام في المجتمع الصليبي أكثر من مجرد حاجة يومية، إذ تحول إلى لغة اجتماعية تُعبّر عن المكانة والسلطة والانتماء. فالمائدة كانت فضاءً تتقاطع فيه طبقات المجتمع من الجنود والفرسان إلى الرهبان والنبلاء، ضمن طقوس غذائية تحدد حدود الوجاهة والضيافة. وقد اتخذت الولائم والمناسبات الرسمية طابعاً رمزياً يعبر عن التراتب الاجتماعي والتفاخر السياسي، فيما عكست الموائد اليومية بساطتها إيقاع الحياة في القلاع والقرى. وبين أبهة الاحتفال وتقشّف المعيشة، برز الطعام بوصفه أداةً للتعبير عن توازن المجتمع الصليبي بين الحرب والحياة، وبين الزهد والمباهاة. وتتلاقى هذه الرؤية مع ما طرحته الدراسات الحديثة حول الطقوس الغذائية في المجتمع اللاتيني، التي بيّنت كيف تحول الطعام إلى رمز اجتماعي يجمع بين الضيافة والدعاية السياسية. وتبرز الولائم الكبرى

التي فرضتها الحياة في الشرق والظروف الأمنية شكلت تدريجاً جزءاً من الوعي الغذائي اليومي للصليبيين، فالمائدة اليومية صارت ساحة صغيرة يلتقي فيها الاحتياج بالممارسات الثقافية.

٢/٥-الولائم والمناسبات (عسكرية، دبلوماسية، أرستقراطية)

خلال فترة الحروب الصليبية، كانت الولائم العسكرية تُنظم للاحتفال بالانتصارات أو تعزيز الروح المعنوية للجنود. كانت هذه المناسبات تمثل مظهراً من مظاهر القوة العسكرية والهيبة التي يتمتع بها القادة العسكريون، وتُظهر التأثير الرمزي للطعام في تعزيز الروح القتالية لدى الجنود. في كثير من الأحيان، كانت المناسبات العسكرية تُستخدم كفرصة لتمتين العلاقات بين الفرسان ورفع معنوياتهم، ما يساهم في خلق تضامن جماعي في مواجهة الصعوبات والمحن.^(١١٢)

كانت الولائم الدبلوماسية تُعتبر من الوسائل التي يعتمد عليها الصليبيون لإبرام التحالفات السياسية والعسكرية مع دول أخرى. غالباً ما كانت هذه الولائم تُستخدم كأداة لتحسين العلاقات مع الممالك المسيحية الأخرى أو مع الجهات السياسية القوية في المشرق.^(١١٣) كان الطعام في هذه المناسبات جزءاً من استراتيجية الترغيب والترهيب؛ فالهدف لم يكن فقط تقديم وجبات فاخرة، بل كان يتعلق أيضاً بإظهار القوة السياسية وقدرة الممالك الصليبية على الاستفادة من الموارد المحلية والإقليمية. على سبيل المثال خلال المفاوضات (١١٩١ - ١١٩٢) التي دارت إبان الحملة الصليبية الثالثة، كان الملك العادل الأيوبي يحمل بعض الطعام والتحف والهدايا إلى الملك ريتشارد قلب الأسد حين يلقاه، كما يفعل الأخير بالمثل معه.^(١١٤)

تشير الدراسات الحديثة في تاريخ الولائم بالقرون الوسطى إلى أن المأدبة الأرستقراطية لم تكن مجرد تجمع للطعام، بل حدثاً رمزياً واجتماعياً يُظهر السلطة والمكانة ويعيد إنتاج التراتب الطبقي من خلال الطقوس والمظاهر الاحتفالية. فقد كانت طريقة الجلوس، وتسلسل الأطباق، وطبيعة الأطعمة المقدمة عناصر تعبّر عن النظام الاجتماعي أكثر مما تعبّر عن الذوق

الحفريات الأثرية في مواقع فرنجية مثل قلعة أرسور (Arsur)^(١١٥) إلى أن "العظام الزراعية"^(١١٥) التي تُركت في تلك الموائد تختلف بين أوقات السلم والحصار، ما يعكس تغييراً في الخيارات الغذائية تبعاً للظروف.^(١١٦)

ومن بين المكونات الأكثر شيوعاً في الموائد اليومية، يأتي الخبز المصنوع من القمح أو الشعير كركيزة أساسية، حيث يُغمس في الزيت أو الخل، وقد اعتمد الصليبيون على هذه العادة منذ قدومهم إلى المشرق.^(١١٧) وإضافة إلى الخبز، كانت البقوليات مثل العدس والفول والحمص محط اعتماد كبير في الغذاء اليومي باعتبارها مصادر بروتين نباتي متاحة ومستقرة. كما أظهرت التحليلات النباتية في موقع أرسوف الأثرية أن الصليبيين استهلكوا التين والبندق والزيتون، وهو ما يدل على اندماج الغذاء المحلي ضمن المطبخ الصليبي.^(١١٨)

إضافة إلى الغذاء النباتي، وُجدت آثار استهلاك اللحوم بأنواعها المحلية، لاسيما الأغنام والماعز، إلى جانب أسماك البحر المتوسط التي شكّلت بديلاً مهماً في الأيام التي يُحظر فيها تناول اللحوم. وقد ظهر ذلك بوضوح في الممارسات الدينية للصيام، حيث كانت الأسماك من المكونات الأساسية في واجبات الصوم.^(١١٩) من جهة أخرى، تشير الحفريات الأثرية إلى اختلاف في نوع وكَم اللحوم بين مواقع المدينة والقلع وبين مواقع الريف، ما يبيّن التفاوت الطبقي في الوصول إلى المنتجات الحيوانية. في أرسور (أرسوف) مثلاً، تحليل العظام بين فترات الحصار وأوقات الهدوء يُبيّن أن سكان القلعة اضطروا إلى استبدال اللحم بأنواع أرخص أو تناول قطع حيوانية أصغر خلال الحصار.^(١٢٠) من الملاحظات أيضاً أن بعض أنواع الطعام التي كانت نادرة في أوروبا أصبحت مألوفاً في الشرق، مثل بعض الفواكه الاستوائية أو التوابل المتداولة، وقد وجدت بقايا لها في مواقع فرنجية عديدة.^(١٢١) هذا التكيف الغذائي يدل على رغبة الصليبيين في موازنة تراثهم الغذائي الأوروبي مع ما توفره البيئة الشرقية.

الجدير بالذكر أن الموائد اليومية الصليبية تُظهر أن الغذاء لم يكن ثابتاً على قالب واحد، بل كان مجالاً للتأقلم، والانصهار بين التقليد والبيئة، وبين الطابع العسكري والعيش المدني. إن أفكار التقييد والتقشف

السياسية والاجتماعية، حيث أصبحت وسيلة لإظهار القوة وتعزيز العلاقات بين مختلف الطبقات الاجتماعية. سواء كانت في إطار عسكري أو دبلوماسي أو أرستقراطي، كانت هذه الولائم تُظهر التفاعل الثقافي والتبادل الغذائي بين الشرق والغرب، مما جعل الطعام في الممالك الصليبية جزءاً من الرمزية الاجتماعية والسياسية.

ومن منظورٍ تركيبِي، يكشف تحليل الدراسات الحديثة عن اختلافٍ في تفسير وظيفة الولائم الصليبية ومغزاها الاجتماعي. فبينما تُبرز بعض القراءات دورها بوصفها وسيلةً للتفاخر الاقتصادي واستعراض القوة والثراء في سياق التراتب الإقطاعي، تميل قراءات أخرى إلى اعتبارها مجالاً للتبادل الثقافي، تجسّد فيه التأثيرات المتبادلة بين المطيحين اللاتينيين والشرقيين، ولا سيّما من خلال إدخال التوابل والمكونات المحلية إلى المائدة الأوروبية. ويعكس هذا التحول في زاوية النظر انتقال الدراسات من التركيز على الرمزية السياسية للوليمة إلى الاهتمام بأبعادها الثقافية والحضارية، باعتبارها أحد ميادين التفاعل اليومي بين الشرق والغرب.

٣/٥- مظاهر التبادل والتكامل الغذائي بين الممالك الصليبية

لقد تشكّل المشهد الغذائي في أراضي الصليبيين بفعل التفاعلات الثقافية المتنوعة بين المستوطنين الفرنج والسكان المحليين. وقد أدّى هذا الاحتكاك المباشر بين الصليبيين والعرب المسلمين إلى اكتساب الإفرنج كثيراً من الذوق الشرقي في الأطعمة والأشربة وأساليب إعدادها. وتُظهر إحدى الروايات التي أوردها أسامة بن منقذ (ت. ٥٨٤هـ / ١١٨٨م) أنّ بعض الفرسان الصليبيين القدامى تخلّوا عن العادات الغذائية الغربية، واتخذوا طهايات شريقيات وأعرضوا عن تناول لحم الخنزير، بل حرصوا على طمأننة ضيوفهم المسلمين بأنّ موائدهم خالية من المأكولات المحرّمة في الإسلام.^(١١٨) ويكشف هذا المثال عن مدى التكيّف الثقافي الذي بلغه المجتمع الصليبي في المشرق، وعن استعداد بعض أفرادهِ لتبني أنماط الطعام المحلية، حتى أصبحت المائدة الصليبية -

الفردية.^(١١٥) وفي هذا السياق، يمكن فهم الولائم الصليبية بوصفها جزءاً من منظومة التعبير عن الهوية السياسية والوجاهة الاجتماعية التي ميّزت المشرق اللاتيني زمن الحروب الصليبية.

بالنسبة للنخبة الأرستقراطية في الممالك الصليبية، كانت الولائم الأرستقراطية تُعدّ وسيلة رئيسة للتفاخر بالثراء والمكانة الاجتماعية. في هذه الولائم، كانت الأنواع الفاخرة من الطعام مثل اللحوم الطرية، النبيذ الفاخر، والتوابل الشرقية تُقدّم كجزء من العرض الاجتماعي والاقتصادي. كانت هذه المناسبات تعكس قوة النبلاء ومدى تأثيرهم السياسي والاقتصادي في الممالك الصليبية. كانت الولائم تُعتبر مجالاً لإظهار السيطرة والثراء، حيث كان يُنظر إليها كفرصة للاحتفال بالإنجازات السياسية والعسكرية، فضلاً عن تعزيز العلاقات بين النبلاء وأفراد الأسرة المالكة.^(١١٦)

تُظهر الولائم الصليبية بشكل عام تأثير التفاعل الثقافي بين الشرق والغرب. فبعد أن استقر الفرنجة في المشرق، بدأوا في استخدام المكونات الغذائية المحلية وإدخالها في مطبخهم، مثل التوابل، السكر، الفواكه (مثل المشمش والتمر) التي لم تكن معروفة في أوروبا. مهما كانت تقاليد فن الطهي المجلوبة من أوروبا، فقد كان من العسير عليها أن تنافس قائمة الأطعمة المحلية. ولم تكن ألوان الطهي الشرقية تتلاءم مع المناخ السائد فحسب، ولكن التوابل المشهية واستخدامها في اللحم والأسماك، والصلصة، كانت تجعل من السهل على الأطعمة أن تحوز سبق على الأطباق الكثيرة والبسيطة المعروفة في أوروبا.^(١١٧) على الجانب الآخر، قاموا بتطوير تقنيات الطهي الأوروبية باستخدام مكونات مثل اللحوم الحمراء والنبيذ، وهو ما أثّر على الموائد الأوروبية بعد عودتهم إليها بعد انتهاء الحروب الصليبية.

لقد أتاح هذا التبادل الثقافي للأرستقراطيين الصليبيين الاستفادة من التنوع الغذائي في الشرق، بينما أصبحوا جزءاً من ثقافة المطبخ المشترك التي جمعت بين الأطعمة الأوروبية والأطعمة الشرق أوسطية في إطار هذه الولائم الدبلوماسية أو العسكرية. كانت الولائم في المجتمع الصليبي أكثر من مجرد مناسبات لتناول الطعام؛ فقد شكلت عناصر أساسية في العلاقات

إعداد الحلوى وتفنّنوا في تصنيفها وتذوّقها. ويُعدّ هذا التحوّل في استهلاك السكر من أبرز مظاهر التفاعل الاقتصادي والثقافي بين الشرق والغرب، إذ انتقل عبر المائدة الصليبية إلى أوروبا لاحقاً. كما تشير بعض الروايات إلى أن القهوة العربية كانت مشروباً مألوفاً لدى بعض الصليبيين،^(١٢٥) وأنهم تناولوا أيضاً الخمر الشامية التي أتقن أهل الذمة المحليون صنعها. وتكشف هذه الممارسات عن تنوّع ثقافة الشراب في المشرق اللاتيني، وعن اندماج الذوقين الأوروبي والشرقي في الحياة اليومية للصليبيين.

وقد أسفر هذا التفاعل عن مجتمع غير متجانس اتسم بمزيجٍ من العادات الغذائية وتقنيات إنتاج الطعام المتأثرة بالمطابخ الإقليمية المختلفة. تكشف الدراسات المقارنة مع مواقع أثرية مثل قيصرية ماريتيما (Caesarea Maritima)^(١٢٦) أن الصليبيين تبّنوا عناصر من الحمية المتوسطية، فدمجوا المكونات المحلية والممارسات الطهوية الأصلية في ثقافتهم الغذائية.^(١٢٧) اتسم هذا النظام الغذائي باعتماد الأطعمة المتوفرة محلياً، والتي شملت الزيتون، والحبوب، وتشكيلة واسعة من الخضروات. وتعكس هذه التكيّفات قدرة الفرنج على استيعاب واستغلال الممارسات الزراعية القائمة في بلاد الشام.

إضافةً إلى ذلك، لعبت شبكات التجارة دوراً محورياً في جلب مكونات غير تقليدية من مناطق مختلفة في البحر المتوسط. إذ كان الصليبيون يعتمدون على طرق التجارة البحرية والبرية لنقل التوابل، مثل الفلفل والزنجبيل، من الشرق إلى الممالك الصليبية، مما أثر في تنوع المطبخ ورفع مستويات التبادل الثقافي والغذائي بين الشرق والغرب.

كان لوصول الصليبيين وتأسيسهم المملكة اللاتينية في بيت المقدس^(١٢٨) أثرٌ عميق على صناعة الفخار في جنوبي بلاد الشام. فقد تناولت دراسة متعددة التخصصات مسألة الاستمرارية أو التغيّر في إنتاج الفخار واستهلاكه خلال الانتقال من العصر الفاطمي إلى الفترة الصليبية. وأظهرت النتائج تطوّرات ملحوظة في الورش المحلية، مدفوعة بالديناميكيات الثقافية الجديدة التي أدخلها الصليبيون.^(١٢٩) ويُجسّد هذا

في بعض مظاهرها - مرآةً للتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب.^(١١٩)

وتشير الأدبيات إلى أن أساليب الطهي التي جلبها الصليبيون معهم من أوروبا كانت عاجزة عن منافسة الأطعمة الشرقية المحلية من حيث التنوع والنكهة. ويذكر أحد المؤرخين أن المائدة الصليبية في المشرق كانت أغنى وأطيب بكثير من موائد أبناء جنسهم في أوروبا، إذ استفاد الصليبيون من مهارة الطهارة المحليين الذين برعوا في إعداد الأطعمة الشرقية. فاشتهرت موائدهم بأطباق الدجاج والحمام، ولحوم الأغنام والأبقار والغزلان والأرانب المطهية بالأعشاب والثوم، إضافةً إلى الأسماك التي اعتُبرت من أطعمة الترف، كما تضمّنت موائدهم الأرز والبقول والخضراوات الطازجة كالخيار والخس والباقلاء المطبوخة. ويكشف هذا الثراء الغذائي عن اندماجٍ واضح بين الذوقين الأوروبي والشرقي في المائدة اللاتينية، وعن تحوّل الطبخ في المشرق اللاتيني إلى حقلٍ من التبادل الثقافي اليومي.^(١٢٠)

ومن جانب آخر، يُظهر التفاعل الثقافي المتبادل أن الصليبيين، بمرور الوقت، أحبّوا الأطعمة العربية وألفوها، فأقبلوا على استخدام التوابل والمطيبّات التي لم تكن مألوفة في مطابخهم الأوروبية. وقد اشتهر بعد ذلك أبناء الغرب - وخصوصاً الإيطاليون - بتبني تلك الأصناف من البهارات التي اقتبسوها من المائدة الشرقية في بلاد الشام. كما استساغ الصليبيون الفواكه الشامية على اختلافها، كالبرتقال والليمون والرمّان والتفاح والموز والعنب والبطيخ والخوخ والتين، وأكثرها من إضافتها إلى موائدهم اليومية.^(١٢١) ويبدو أن هذا التفاعل لم ينقطع بانتهاء الوجود اللاتيني في المشرق، إذ ظلّ الأوروبيون بعد عودتهم حريصين على تذوّق تلك الأصناف أو استيرادها، مما يدل على عمق الأثر الذي تركه الذوق الشرقي في تشكيل المائدة الغربية في أواخر العصور الوسطى.^(١٢٢)

وفي مجال الأشربة، تأثر الصليبيون بالذوق الشرقي في استعمال السكر،^(١٢٣) الذي كان من المحاصيل الرئيسية في مدن الساحل الشامي، ولا سيما في مدينة صور. وقد تعلّموا الإفادة منه في حياتهم اليومية والاقتصادية،^(١٢٤) فصنعوا منه الشراب وأدخلوه في

ومحدوداً بإطار اجتماعي وديني لم يسمح بتشكّل هوية غذائية مشتركة كاملة. ومن هذا المنظور، تبدو فكرة "المطبخ الهجين" التي تتبنّاها بعض الدراسات الحديثة مثالية أكثر مما هي واقعية؛ إذ تكشف الشواهد عن تفاعل انتقائي يخضع لاعتبارات الطبقة والمكانة والانتماء، لا لذوبان ثقافي شامل.^(١٣٣) وبذلك يمكن النظر إلى المائدة الصليبية بوصفها مساحة تلاق بين ثقافتين متجاورتين أكثر منها نموذجاً لوحدة غذائية مندمجة.

سادساً: الأدلة الأثرية على الممارسات الغذائية

كشفت أعمال التنقيب الأثرية في المناطق التي خضعت يوماً لحكم الصليبيين عن ثروة من الأدلة التي تسلط الضوء على عادات الطعام والممارسات المطبخية في تلك الحقبة.^(١٣٤) وقد كشفت عمليات التنقيب في عكا Acre عن بقايا من البلدين الفاطمية والصليبية، مما أتاح فهماً أعمق للثقافة المادية وأساليب إعداد الطعام في ذلك الزمن.^(١٣٥) شملت هذه الاكتشافات قطعاً أثرية متنوعة مثل الفخار، وعظام الحيوانات، والبذور، وكلها ساعدت في توثيق المأكولات اليومية التي استُهلكت في عصر الصليبيين.^(١٣٦)

أظهرت تحليلات مقارنة للأدلة الأثرية وجود هياكل مخصصة للطهي والخبز، سواء في السياقات المحلية أو الفرنجية.^(١٣٧) وقد قدّمت هذه الهياكل لمحة عن التقاليد المطبخية والابتكارات التي ظهرت نتيجة تفاعل الثقافات المختلفة خلال الفترة الصليبية. ومن أبرز الاكتشافات، مجمّع معصرة زيت يعود إلى القرن الثاني عشر في بلدة أرسور Arsur (أرسوف) الصليبية،^(١٣٨) وهو ما يعكس الأهمية الكبرى لزيت الزيتون في النظام الغذائي للمملكة اللاتينية في بيت المقدس.^(١٣٩)

وفي سياق الأدلة الأثرية على الممارسات الغذائية والاحتفالية، كشفت تنقيبات حديثة في بلدة ميليا (الجليل الأعلى/ الجزء الشمالي لمنطقة الجليل شمال فلسطين) عن أكبر مصنع لصناعة الخمر الصليبي المكتشف حتى الآن، يعود إلى منتصف القرن الثاني عشر، تحت أنقاض قلعة بناها الملك بلدوين الثالث

التحوّل كيف تبدّلت وسائل تخزين الطعام وتحضيره استجابةً للتغيّرات السكانية والعادات الغذائية.

علاوة على ذلك، كان للتقويم الديني تأثير بالغ على ما يتناوله الصليبيون، فالتزامهم بالصوم والقيود الدينية كان يفرض عليهم تعديل نظامهم الغذائي في فترات الصوم الكبير وأيام الجمعة. هذا التزامهم بالصوم أثر بشكل خاص في أنماط استهلاك اللحوم، حيث كانوا يعتمدون في هذه الفترات على البدائل النباتية مثل البقوليات، والخضروات، والأسماك. وكان لهذا تأثير واضح على الممارسات الغذائية المحلية، حيث أدخل الصليبيون تنوعاً غذائياً مبتكراً وفقاً للقيود الدينية التي فرضتها الكنيسة الكاثوليكية.

أدّى التلاقي بين مشروعات بناء القلاع^(١٤٠) والاستيطان في المدن الفرنجية إلى تنويع الممارسات الزراعية. فقد شارك الفرنج في الإدارة المشتركة للقرى الريفية المسلمة، مما شجّع على زراعة محاصيل للاستهلاك المحلي وأخرى للتجارة.^(١٤١) وكانت هذه الجهود الزراعية التعاونية ضرورية للحفاظ على الوجود الفرنجي في منطقة تتسم بعدم الاستقرار السياسي والعسكري، خاصةً وأن المسافة بين مدن الصليبيين شكّلت تحدياً مستمراً لحكومتهم.

على الرغم من أن الحركة الصليبية بدأت بوصفها مهمة لتحرير الأرض المقدسة، فإنها في نهاية المطاف أدّت إلى تفاعلات معقّدة بين مجموعات عرقية ودينية مختلفة ضمن مدن الفرنج في الرها Edessa، وأنطاكية Antioch، وطرابلس Tripoli، وبيت المقدس Jerusalem. وقد تميّزت الثقافة الغذائية الناتجة بالاستعارة المتبادلة واندماج التقاليد المطبخية بين الصليبيين والسكان المحليين.^(١٤٢) هذا النهج التعددي أسهم في تكوين ثقافة غذائية نابضة بالحياة، تعكس السياق التاريخي الفريد للمنطقة خلال الحقبة الصليبية.

يثير موضوع التبادل الغذائي بين الشرق والغرب تساؤلات حول مدى عمق التأثير المتبادل بين الجانبين. فبينما تشير بعض الاكتشافات الأثرية إلى مظاهر اندماج حقيقي تمثّلت في تداخل المكونات وأساليب الطهو، تُظهر قراءات أخرى أن هذا الاندماج ظلّ جزئياً

الأرجح نتيجة الموارد المحلية المتاحة وشبكات التجارة المتوسطية التي أنشئت خلال الحروب الصليبية.^(١٤٧) وقد أظهرت بقايا ورش صناعة الفخار،^(١٤٨) بما في ذلك شظايا أوانٍ زجاجية مطلية وأدوات طهي، عن ممارسات مطبخية متقدمة بين السكان الصليبيين. وعلى الرغم من عدم العثور على أفران فخار، فإن بعض الخنادق في جدران من الحقة الهلنستية المتأخرة والرومانية المبكرة احتوت على فخار من العصر الإسلامي المبكر، مما يشير إلى استمرارية في التقاليد المطبخية عبر المراحل الثقافية المختلفة في المنطقة.^(١٤٩) وتشير الأدلة كذلك إلى استخدام وسائل متعددة لحفظ الطعام، مثل التجفيف، والتعليق، والتخليل، وهي تقنيات كانت ضرورية لضمان توافر الإمدادات الغذائية في زمن محدودة وسائل التبريد.^(١٥٠) وتُبرز هذه التكيّفات مدى ابتكار المجتمعات الصليبية آنذاك واعتمادها على أساليب حافظت على استمراريته حتى في الممارسات المطبخية الحديثة.^(١٥١) بالإضافة إلى قدرتها على استيعاب المعارف المحلية، وهو ما تؤكد الأدبيات الحديثة التي ترى في الأدلة الأثرية نافذة لفهم التفاعل المادي والثقافي بين اللاتينيين والمجتمعات الشرقية في المشرق اللاتيني. ومن هذا المنطلق، فبينما سعى الفرنج إلى إنشاء هوية جماعية مميزة وإعادة إنتاجها في مواجهة الثقافات التي واجهوها في المشرق، تُظهر الأدلة الأثرية في الوقت نفسه أن الهوية الفرنجية عبّرت عن التجربة المشتركة للعيش في ممالك الصليبيين.^(١٥٢)

(١١٤٥ - ١١٦٣م)^(١٤٠) كحصن دفاعي استراتيجي. يتكون المصنع من منطقتين لعصر العنب بأبعاد هائلة، مع حفرة استنزاف رئيسة محفورة أصلاً في العصر الروماني، مما يعكس إعادة استخدام التقاليد المحلية في الإنتاج الصليبي. المصنع حسب تصريحات المسؤولين عن التقيب "مثير للإعجاب" لكونه الأكبر بين المنشآت الصليبية، مقارنةً بمصانع النبيذ البيزنطية الأكبر حجماً، ويشير إلى دور الخمر كعنصر أساسي في الاقتصاد الغذائي والاحتفالي للمجتمع اللاتيني في الشرق.^(١٤١) هذا الاكتشاف يدعم تفسيرات الدراسات الحديثة التي ترى في مثل هذه المنشآت دليلاً على التكيف الاقتصادي مع البيئة الشرقية، مع تباين في التأويلات حول ارتباطها المباشر بالقلعة العسكرية أو الاستخدام التجاري الأوسع، مما يعزز فهم الهوية الغذائية الهجينة في الممالك الصليبية.^(١٤٢)

وفي إطار التقنيات الأثرية المكتشفة لإنتاج الغذاء في المنطقة، كشفت تنقيبات حديثة في يافني (جنوب تل أبيب) عن مصنع نبيذ بيزنطي يعود إلى القرنين الخامس والسادس الميلادي، ويُعدّ الأكبر عالمياً آنذاك بإنتاج سنوي يقدر بمليون لتر. يتضمن الموقع خمس معاصر، مستودعات لتعتيق النبيذ، وأفران لصناعة الجرار، مما يعكس تقنيات متقدمة تم تصديرها عبر موانئ غزة وعسقلان إلى البحر المتوسط.^(١٤٣) هذا الاكتشاف، رغم أنه يسبق الفترة الصليبية، يوفر سياقاً تاريخياً لفهم التكيف الصليبي في إنتاج الخمر، حيث يرى الباحثون أن الإفرنج استفادوا من التقاليد البيزنطية في تصميم معاصرهم، كما يظهر في ميليا.^(١٤٤) يعزز هذا الاكتشاف فكرة الهوية الغذائية الهجينة، حيث اندمجت الخبرات المحلية مع الممارسات الأوروبية في الشرق اللاتيني.

وقد فُرت السجلات الأثرية معلومات دقيقة عن أنواع الأطعمة التي تم استهلاكها، إذ وُجدت آثار لدودة شريطية مصدرها الأسماك،^(١٤٥) ولحوم الأبقار والخنازير في مراحيض تعود إلى أواخر القرن الثالث عشر في عكا Acre.^(١٤٦) ويُشير ذلك إلى نظام غذائي متنوع شمل أنواعاً مختلفة من اللحوم، وهو ما كان على

خاتمة

تبين من خلال هذه القراءة التركيبية النقدية للدراسات الحديثة حول الغذاء في الشرق اللاتيني زمن الحروب الصليبية (١٠٩٩-١٢٩١م) أن موضوع الطعام يُمثل مدخلاً معرفياً أصيلاً لفهم بنية المجتمع الصليبي في أبعاده الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية. فقد أظهرت الأدبيات الحديثة، حين تُقرأ في سياقٍ تركيبي متكامل، أن الغذاء لم يكن مجرد شأنٍ معيشٍ أو ممارسةً يومية، بل نظاماً معقداً يعبر عن علاقة الإنسان بالبيئة والسلطة والدين، ويعكس آليات التكيف مع واقع حضاري جديد في المشرق اللاتيني.

لقد كشفت المحاور المختلفة في هذه الدراسة عن أن البنية الاقتصادية للمجتمع الصليبي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بإنتاج الغذاء وتوزيعه، وأن الاعتماد على الزراعة المحلية، رغم محدوديتها، اقترن بشبكات تموين وتجارية واسعة النطاق ربطت الممالك الصليبية بالبحر المتوسط وأوروبا الغربية. ومن هنا برزت ملامح اقتصاد غذائي قائم على الضرورة والتبادل، جعل المدن الساحلية مثل عكا وصور مراكز حيوية لبقاء المجتمع اللاتيني واستمراره.

أما البعد الديني، فقد شكّل إطاراً حاكماً لأنماط الأكل والاحتفال والصوم، حيث فرضت الكنيسة الكاثوليكية تقاليد صارمة فيما يجوز وما يُحظر تناوله، فظهرت ممارسات غذائية تعكس في آنٍ واحد روح التقوى والانضباط الرهباني، والتمييز الاجتماعي بين النخب المحاربة والطبقات الشعبية. وفي هذا السياق، أضحت الطعام عنصراً في التعبير عن الهوية الدينية والالتزام الجماعي، كما كان وسيلةً لتمييز المكانة داخل البنية الطبقية للمجتمع الصليبي.

وعلى المستوى الاجتماعي والاحتفالي، تجلّى الطعام بوصفه لغةً رمزية تُعبّر عن السلطة والانتماء، إذ تحوّلت الموائد والولائم إلى فضاءات للتفاخر السياسي وتأكيد الشرعية الاجتماعية، فيما كشفت بساطة الموائد اليومية في القلاع والقرى عن واقعٍ معيشيٍ تفرضه الحرب والحاجة. وهكذا مثّلت المائدة الصليبية مرآةً دقيقة للتوازن بين الحرب والحياة، بين الزهد والترفع، وبين البعد الروحي والاحتفالي في آنٍ واحد.

وتُظهر الدراسات الأثرية الحديثة أن هذا البناء الغذائي لم يكن مجرد ظاهرة ثقافية، بل واقعاً مادياً يمكن تتبعه عبر اللقى الأثرية من فخار وأوانٍ وأدوات طبخ وبقايا عظام ومحاصيل، والتي وثّقت بجلاء التحولات التي أحدثها الاستيطان اللاتيني في المشرق. وقد أظهرت هذه الأدلة كيف تداخلت الممارسات الأوروبية مع تقاليد المنطقة الزراعية والمطبخية، لتنتج ثقافةً غذائية هجينة تمزج بين الابتكار اللاتيني والخبرة الشرقية.

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن الغذاء في المشرق اللاتيني زمن الحروب الصليبية يمثل ظاهرة تركيبية تعبّر عن ديناميات أعمق من مجرد الاستهلاك الغذائي، فهو مرآة لتاريخ اجتماعي وثقافي واقتصادي متشابك. كما أن اعتماد هذه الدراسة على الأدبيات الحديثة دون العودة إلى المصادر الأولية أتاح رؤية شمولية للحقل البحثي الراهن، وحدد اتجاهاته الرئيسة وأسئلته المستقبلية.

وعليه، توصي الدراسة بضرورة توسيع البحث في هذا المجال عبر:

- تحليل مقارنة للمصادر الأولية (لاتينية وعربية) في ضوء ما قدمته الأدبيات الحديثة من فرضيات.
- توظيف تقنيات التحليل الأثري والبيولوجي الحديثة في دراسة بقايا الطعام والنباتات والحيوانات في مواقع جديدة.
- إجراء دراسات نوعية حول التباينات الطبقية والغذائية بين المراكز الحضرية والريفية في الممالك الصليبية.
- تعميق البحث في التبادل الغذائي بين الشرق اللاتيني والعالم الإسلامي لفهم دور الطعام في الحوار الحضاري بين الجانبين.

إن هذه المقاربة التركيبية، التي جمعت بين التحليل الاقتصادي والديني والاجتماعي والأثري، تُسهم في بناء صورة أكثر اتزاناً وواقعية للمجتمع الصليبي في الشرق، وتفتح آفاقاً جديدة أمام الدراسات التاريخية العربية في مجال تاريخ الغذاء والأنثروبولوجيا التاريخية للعصور الوسطى.

الإحالات المرجعية:

- Use in the Southern Levant: Continuity or Change?", in Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean (MOM Éditions), 113-146.
- (11) راجع: مي محمد حسن وفا. **التأثيرات الاجتماعية بين العرب والإفرنج في بلاد الشام (٤٩٢-١٠٩٩هـ / ١٢٩١-١٠٩٩م)**. إشراف قاسم عبده قاسم. أطروحة ماجستير، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم التاريخ، فرع العصور الوسطى، ٢٠١١. ٢٢١ ص.
- (12) راجع: زكي النقاش. **العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بين العرب والإفرنج خلال الحروب الصليبية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٧. ٢٥٤ ص.
- (13) Bronstein, Judith. "Food in the Frankish Levant: a Case Study of Cultural Borrowing", *Medieval Encounters* 29, 2-3 (2023): 258-284, doi: <https://doi.org/10.1163/15700674-12340165>
- (14) عنه راجع: عبد الغني محمود عبد العاطي، **السياسة الشرقية للإمبراطورية البيزنطية في عهد الإمبراطور ألكسيوس كومنين ١١٨١-١١٨٨م**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣. آمال حامد زيان، **الإمبراطور ألكسيوس كومنين والحملة الصليبية الأولى في ضوء الألكسياد**، القاهرة، ٢٠١٠.
- (15) راجع: مهجة السيد عبدالعال محمود. **العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام من خلال كتب الرحالة والجغرافيين العرب والأجانب المعاصرين للحركة الصليبية ٤٨٧هـ - ٦٩٠هـ / ١٠٩٥ - ١٢٩١م**. رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، مصر، ١٩٨٧.
- (16) Department of Medieval Art and The Cloisters, "The Crusades (1095-1291)", October 1, 2001 (revised February 1, 2014), The Metropolitan Museum of Art, (<https://surl.it/hpyxsi>)
- (17) عنه راجع: منى حماد، **"وليم الصوري والصراع الفرنجي الإسلامي"**، ضمن كتاب: أبحاث ودراسات في التاريخ العربي مهداة إلى ذكرى مصطفى الحيارى (١٩٣٦ - ١٩٩٨م) / تحرير: صالح الحمارة- عمان: منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، ٢٠١١ (٢٥٣ - ٢٧٥).
- محمد مؤنس عوض، **معجم أعلام عصر الحروب الصليبية في الشرق والغرب** - القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٥. (ص ٥١٢ - ٥١٦).
- (18) انظر: نجلاء حسين محمد توفيق. **"نقص الماء والغذاء وأثره في الحملة الصليبية الأولى خلال المسافة من القسطنطينية إلى بيت المقدس (٩٧ - ٩٩٠م)"**. مجلة المؤرخ المصري، العدد ٤٩ (جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم التاريخ، ٢٠١٦). (٢٩٣ - ٣٤٥).
- (19) راجع: مها يسري محمد عبد الحميد. **«معرة النعمان ودورها في عصر الحروب الصليبية ١٠٩٧-١٢٩١م / ٤٩٠-٦٩٠هـ»**، أطروحة ماجستير (قسم التاريخ). - الإسكندرية: كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٨. صلاح الدين عبد المنعم السيد علي، **«الريف في بلاد الشام من ٩٩٠م إلى ١١٩٢م / ٤٩٢هـ إلى ٥٨٨هـ»**، أطروحة دكتوراه بقسم التاريخ / إشراف: عليه عبد السميع الجنزوري، اسحق تاووضروس عبيد- القاهرة: كلية البنات، جامعة عين شمس، ٢٠٠٧. (٢٨٧ ص)
- (20) راجع: بلال محمود أحمد محسن. **«الزراعة في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية: القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين»**، أطروحة دكتوراه، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم تاريخ العصور الوسطى، بإشراف قاسم عبده قاسم، ١٩٩٧. (١٨٤ ص).
- (1) See: Patra, Joydeb. "Food as a Social Symbol and Exploring Its Cultural Role: View from Sociology of Food." *International Journal of Food and Nutritional Sciences* 11, no. 13 (2022): 3460-3472.
- (2) See: Mintz, Sidney W. and Christine M. Du Bois. "The Anthropology of Food and Eating." *Annual Review of Anthropology* 31 (2002): 99-119. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.032702.131011>
- (3) See: Neuman, Nitzan. "On the Engagement with Social Theory in Food Studies." *Food, Culture & Society* 22, no. 1 (2019): 23-41. <https://doi.org/10.1080/15528014.2018.1547069>
- (4) عن ملامح المجتمع الصليبي في بلاد الشام، راجع: سعيد عبد الفتاح عاشور. **"ملامح المجتمع الصليبي في بلاد الشام"**. المستقبل العربي، مج. ١٠، ع. ١٠٢ (١٩٨٧). ٢٤-٣٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- (5) يشير مصطلح "اللقى الأصلية" إلى المواد الأثرية أو البقايا المادية التي عُثِر عليها في مواقع أثرية تعود إلى فترة الحروب الصليبية (٩٩٠-١٢٩١)، مثل بقايا الطعام (الحبوب، البذور، العظام) أو الأدوات المستخدمة في إعداد الطعام (الأواني الخزفية، جرار التخزين). تُعد هذه اللقى "أصلية" لأنها تعكس الحياة اليومية والثقافة المادية للمجتمعات الصليبية والمحلية في الشرق اللاتيني، ولم تُستورد أو أُعيد استخدامها من عصور لاحقة. تُدمج هذه المواد مع النصوص التاريخية في الدراسات الحديثة، لتكوين صورة شاملة عن النظام الغذائي وتفاعلاته الثقافية.
- (6) راجع: جمعة محمد مصطفى الجندي. **حياة الفرنج ونظمهم في الشام خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر: دراسة تطبيقية على مملكة بيت المقدس**. إشراف رافت عبد الحميد. أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم التاريخ، ١٩٨٥. ٣٦٢ ص.
- (7) See: Yehuda, Elisabeth. "Between Oven and Tannur 'Frankish' and 'Indigenous' Kitchens in the Holy Land in the Crusader Period". *MULTIDISCIPLINARY APPROACHES TO FOOD AND FOODWAYS IN THE MEDIEVAL EASTERN MEDITERRANEAN*, 2020. Pp. 147 - 162.
- (8) عنه راجع: حسن عبد الوهاب، **"دراسة تحليلية لخطب البابا أوربان الثاني في مجمع كير مون (١٨ - ٢٧ نوفمبر ١٠٩٥م)"**، مجلة كلية الآداب (جامعة الإسكندرية)، العدد (٥١)، سنة ٢٠١١ (ص ١١٩ - ١٤٩). محمد مؤنس عوض، **معجم أعلام عصر الحروب الصليبية في الشرق والغرب** - القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٥. (ص ٥٣٤ - ٥٣٦).
- (9) راجع: أشرف صالح محمد سيد، **تاريخ العلاقات بين الغرب الأوربي والعالم الإسلامي: الحروب الصليبية** - الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٢٥. (ص ٣٥ - ٣٥).
- (10) Yehuda, Elisabeth, "Between Oven and Tannur: 'Frankish' and 'Indigenous' Kitchens in the Holy Land in the Crusader Period", in *Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean* (MOM Éditions), 147-162. Stern, Edna J., Sylvie Yona Waksman, and Anastasia Shapiro, "The Impact of the Crusades on Ceramic Production and

- Archaeology Society, December 15, 2023, (<https://tinyurl.com/2xpj23ej>)
- (34) Wright, Clifford A., "The Crusaders and the Diffusion of Foods", CliffordAWright.com, (<https://tinyurl.com/3n39u24k>)
- (35) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (36) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (٣٧) مصعب حمادي نجم الزيدي، **الصليبيون في بلاد الشام** - بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠١٤، ص ٤١.
- (38) See: Boas, Adrian J. *Crusader Archaeology: The Material Culture of the Latin East*. 3rd ed. London and New York: Routledge, 2024.
- (٣٩) انظر: إمام الشافعي محمد حمودي، أشرف صالح محمد سيد، **الفرنجية في المشرق: دراسات في تاريخ الحروب الصليبية** - قسنطينة: منشورات ألفا للوثائق، ٢٠١٩، ص ٢٩٨.
- (40) See: Ellenblum, Ronnie. *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- (٤١) رنا أحمد مصطفى حمدون، **وسائل الاكتفاء الذاتي في الإمارات الصليبية: ٤٩٢-٦٩ هـ / ١٠٩٩-١٢٩١م**، أطروحة دكتوراه، تحت إشراف علاء طه رزق حسين، جامعة دمياط، كلية الآداب، قسم التاريخ، ٢٠٢٠، (٢١٢ صفحة).
- (٤٢) انظر: ستيفن رنسيما، **تاريخ الحروب الصليبية** / ترجمة: السيد البار العربي - بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧، (ج٣/ ص ١٠١).
- (43) Wright, Clifford A., "The Crusaders and the Diffusion of Foods", CliffordAWright.com, (<https://tinyurl.com/3n39u24k>)
- (٤٤) راجع: محمد أحمد طاهر الحاج، **"دور المدن الإيطالية في الحروب الصليبية من سنة ١٠٩٨ - ١١٢٤ م / ٤٩١ - ٥١٨ هـ"**، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية (جامعة نواكشوط)، ع. ٣١ (٢٠١٨): ٤٩-٦٨.
- (45) Wright, Clifford A., "The Crusaders and the Diffusion of Foods", CliffordAWright.com, (<https://tinyurl.com/3n39u24k>)
- (٤٦) راجع: إمام الشافعي محمد حمودي، أشرف صالح محمد سيد، **انتشار الخمر والنبيذ في عصر الحروب الصليبية** - القاهرة: دار الكتاب الحديث، ٢٠٢٠.
- (٤٧) راجع: إمام الشافعي محمد حمودي، حمادة مصطفى إسماعيل، وقاسم محمد غنيمة، **المياه العربية في عصر الحروب الصليبية: نهر النيل - نهر الأردن - البحر الميت**، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ٢٠٢١، (٢٠٢ ص).
- (٤٨) عن دور عنصر المياه في تاريخ الصليبيين ببلاد الشام في المرحلة من ١٠٩٩ إلى ١١٨٧ م / ٤٩٢ - ٥٨٣ هـ، راجع: محمد مؤنس عوض، الحروب الصليبية: قضايا السياسة، المياه، العقيدة - الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١، (ص ٦٩ - ٨٩).
- (٤٩) حمود محمد عبد الله إبراهيم العنزي، **«الدور السياسي والعسكري للمياه في عصر الحروب الصليبية»**، مجلة آداب أسيوط، بحث علمية
- (٢١) راجع: عارف عادل مرشد، **"القدس تحت الحكم الفرنجي الصليبي ٤٩٣-٥٨٣هـ / ١٠٩٩-١١٨٧م"**، العرب، مج ٦٠، ع ٣-١ (أبريل ٢٠٢٤ / ١٤٤٥هـ): ٣٥-٤٠. الرياض: دار الإمامة للبحث والنشر والتوزيع.
- (٢٢) راجع: سعيد عبدالله جبريل البيشاوي، **"الأراضي الزراعية ومنتجاتها في الخليل في العصر الفرنجي ١٠٩٩-١١٨٧م / ٤٢٩-٥٨٣هـ"**، ضمن كتاب: **دراسات في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب (العصور الوسطى)**: تكريماً للأستاذ الدكتور إسحق عبيد / تحرير: محمد مؤنس عوض - الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٣، (ص ٥١ - ٧٠).
- (٢٣) راجع: أحمد عبدالكريم الدالي، بإشراف عمار محمد النهار، **"الزراعة في الأراضي المقدسة (فلسطين) من خلال كتب الرحالة الروس والألمان في الفترة ما بين ٥٠٠-٦٣ هـ / ١١٠٦-١٢٣٢م"**، مجلة جامعة البحث للعلوم الإنسانية، مج ٣٩، ع ٧٥ (٢٠١٧): ١١-٤١. سوريا: جامعة البحث.
- (24) Wright, Clifford A., "The Crusaders and the Diffusion of Foods", CliffordAWright.com, (<https://tinyurl.com/3n39u24k>)
- (٢٥) راجع: حاتم عبدالرحمن الطحاوي، **"الصليبيون في بلاد الشام: صفحات من النشاط الاقتصادي"**، مجلة الاجتهاد (لبنان: دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر)، المجلد ٨، العدد ٣٣ (خريف ١٩٩٦)، ص ٨٩-١٢٨.
- (26) Wright, Clifford A., "The Crusaders and the Diffusion of Foods", CliffordAWright.com, (<https://tinyurl.com/3n39u24k>)
- (٢٧) عن الفلاحون الصليبيون، راجع: محمد سامي أحمد امطير، **الحياة الاقتصادية في بيت المقدس وجوارها في فترة الحروب الصليبية (٤٩٢ - ٥٨٣هـ / ١٠٩٩ - ١١٨٧م)**، أطروحة ماجستير / إشراف: جمال محمد جودة - نابلس: كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٠، ص ٩٣.
- (٢٨) عن اهتمام الفرنجة بالزراعة في بيت المقدس، راجع: حسن سعيد محمود الجمل، **"بيت المقدس بين زمني: الإسلامي والصليبي"**، المقدسية، ع. ١٠ (ربيع ٢٠٢١): ١٠١-١٣. القدس: جامعة القدس - مركز دراسات القدس.
- (٢٩) انظر: نجلاء حسين محمد توفيق، **"نقص الماء والغذاء وأثره في الحملة الصليبية الأولى خلال المسافة من القسطنطينية إلى بيت المقدس (٩٧-١٠٩٩م)"**، مجلة المؤرخ المصري، العدد ٤٩ (جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم التاريخ، ٢٠١٦): ٢٩٣-٣٤٥.
- (٣٠) انظر: محمد مؤنس عوض، **الحروب الصليبية: العلاقات بين الشرق والغرب في القرنين (١٢ - ١٣م / ٦ - ٧هـ)** - الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠، ص ٣٨.
- (٣١) راجع: موسى عبد الله السرحان، **"شجرة الزيتون وأثرها في اقتصاد مملكة بيت المقدس الصليبية"**، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، ١٤، ع. ٢٨ (يناير/ربيع الأول ٢٠١٤): ٢٣١-٢٦٦.
- (٣٢) راجع: فاطمة زهراء محمد السعيد، **الاقتصاد الصليبي في بلاد الشام خلال القرنين (٦ - ٧هـ / ١٢ - ١٣م)** - مذكرة الماستر في التاريخ العام / إشراف: كمال بن مارس - قالمة: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، (ص ١٧ - ٢١).
- (33) Nathan Steinmeyer, "What Did Crusaders Eat? Crusader Diet Identified at Apollonia-Arsuf", Biblical

(٦٦) **اليخنات:** جمع (يَخْنَة) وهي نوع من الأطعمة المطبوخة باللحم أو الخضار في مرق، وتشبه "الطبخ" أو الحساء الغليظ في المطبخ الحديث.

(67) "Eating in Historical Jerusalem (Crusader Period)", Jewish Virtual Library, accessed March 05, 2025, (<https://surl.it/nqrcnr>)

(٦٨) يشير هذا المصطلح إلى **نظرية الأخلط الأربعة** التي كانت سائدة في الطب القديم، والتي تفترض أن صحة الإنسان تعتمد على توازن أربعة أخلط أو سوائل: الدم، الصفراء، المرّة السوداء، والمخاط. وعندما نتحدث عن "الطبائع الأخلطية للطعام" فنحن نقصد تأثير الطعام على هذه الأخلط، أي كيف يؤثر كل نوع من الطعام على توازن هذه السوائل في الجسم، مما يؤثر بدوره على المزاج والصحة العامة. في الطب التقليدي، كان لكل طعام "طبع" معين (حار، بارد، رطب، جاف)، يتفاعل مع أخلط الجسم ويغير من توازنه. راجع: عمران نادي علي أبو خنجر، "الطب القديم والأخلط الأربعة". مجلة الدراسات العربية ٤٩، ع ٨ (يناير ٢٠٢٤): ٤١١٩-٤١٣٢. كلية الدراسات العربية (دار العلوم حالياً) جامعة المنيا. <https://doi.org/10.21608/dram.2024.352786>

(69) Mark Cartwright, "The Spice Trade & the Age of Exploration", World History Encyclopedia, June 9, 2021, (<https://surl.li/bowkvw>)

(70) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, (<https://surl.li/tgblpm>)

(71) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, (<https://tinyurl.com/mt98mr8u>).

(72) "Eating in Historical Jerusalem (Crusader Period)", Jewish Virtual Library, accessed March 05, 2025, (<https://tinyurl.com/572njxvc>).

(73) Nathan Steinmeyer, "What Did Crusaders Eat?: Crusader Diet Identified at Apollonia-Arsuf", Biblical Archaeology Society, December 15, 2023, (<https://tinyurl.com/2xpj23ej>)

(74) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, <https://surl.li/tgblpm>

(75) "Eating in Historical Jerusalem (Crusader Period)", Jewish Virtual Library, accessed March 04, 2025, (<https://tinyurl.com/572njxvc>).

(76) Stern, Edna J., *Food, Kitchens and Cooking in the Crusader Period: between East and West* (Research Workshop of the Israel Science Foundation, University of Haifa, September 5-7, 2022), (<https://tinyurl.com/6j2vx5ba>).

(٧٧) راجع: ثيودريش (ق٦هـ / ١٢م)، **وصف الأماكن المقدسة في فلسطين**، ترجمة وتحقيق ودراصة: سعيد عبدالله البشاوي ورياض شاهين- عمان: دار الشروق، ٢٠٠٣. (ص ١٠٥ - ١٠٩).

(78) "Hot, I'm Hungry! The Challenges of Going on Crusade", Medievalists.net, January 19, 2015, (<https://tinyurl.com/2rz3yaxp>).

(79) "What Did They Eat: The Crusaders", Exploring History, September 3, 2020, (<https://surl.li/qclgrj>)

(٨٠) انظر: أشرف صالح محمد سيد، "المسكرات زمن الحرب المقدسة في بلاد الشام: الدافع والوسيلة"، مجلة القرطاس للدراسات الفكرية والحضارية (تصدر عن مخبر الدراسات الحضارية والفكرية -

محدّمة، مقالة جاهزة للنشر (٢٠٢٤)، doi:10.21608/aakj.2024.293888.1773

(٥٠) راجع: برهان جمعه درويش محمد. **"أثر عنصر المياه في تاريخ الحروب الصليبية ببلاد الشام (٤٩١-٨٣هـ / ١٠٩٨-١١٨٧م)".** مجلة كلية التربية الأساسية، ع ١٢٤ (٢٠٢٤): ٨٨-١٠٦. بغداد: الجامعة المستنصرية - كلية التربية الأساسية.

(٥١) راجع: شريف الزهيري. **"المياه وأثرها في الحروب الصليبية".** البيان، ع ٣٥٣ (محرم ١٤٣٨هـ / ٢٠١٦م): ٥٦-٦٠. بريطانيا: المنتدى الإسلامي.

(52) Montanari, Massimo. *Food Is Culture*. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press, 2006, P. 22.

(53) Paul Freedman (ed.), *Food: The History of Taste*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2007, pp. 255-260.

(54) "Eating in Historical Jerusalem (Crusader Period)", Jewish Virtual Library, accessed February 11, 2025, (<https://surl.it/nqrcnr>) "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, accessed February 11, 2025, (<https://surl.li/mcaays>)

(55) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, (<https://surl.li/tgblpm>)

(56) "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, accessed February 11, 2025, (<https://surl.it/fqciw>)

(57) "Eating in Historical Jerusalem (Crusader Period)", Jewish Virtual Library, accessed January 11, 2025, (<https://surl.it/ooznkh>)

(58) "The Crusader States and Cultural Exchange", The Crusader States and Cultural Exchange | European History - 1000 to 1500, written by the Fiveable Content Team, last updated September 2025, accessed January 11, 2025, (<https://surl.li/dgwvvr>) "What Were the Effects of the Crusades: Economic", PDF document, accessed January 11, 2025, (<https://surl.li/tgjilz>)

(59) "What Impact Did the Crusades Have on Europe", Canon's History, accessed January 11, 2025, (<https://surl.li/meqjmf>)

(60) Bronstein, Judith. "Food in the Frankish Levant: a Case Study of Cultural Borrowing", *Medieval Encounters* 29, 2-3 (2023): 258-284, doi: <https://doi.org/10.1163/15700674-12340165>

(61) "The Crusader States and Cultural Exchange", The Crusader States and Cultural Exchange European History - 1000 to 1500, written by the Fiveable Content Team, last updated September 2025, accessed January 11, 2025, (<https://surl.li/dgwvvr>)

(62) Shakhawat Hossain, "Crusades: A Complex Tapestry of Economic Transformations", LinkedIn, October 16, 2023, (<https://surl.li/btdoic>)

(63) "What Were the Effects of the Crusades: Economic", PDF document, accessed January 11, 2025, (<https://surl.li/gsibsz>)

(٦٤) "What Did They Eat: The Crusaders", Exploring History, September 3, 2020, (<https://surl.li/qclgrj>)

(65) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, (<https://surl.li/tgblpm>)

- & Oren Tal (2023) *Flora in the Latin East: Archaeobotanical Remains from Crusader Arsuf, Tel Aviv*, 50:2, 263-288, DOI:10.1080/03344355.2023.2246822.
- (97) Steve Weidenkopf, "Liberating Jerusalem—The Success of the First Crusade", Catholic Answers Magazine (Online Edition), July 15, 2014, (<https://tinyurl.com/4v2tn6rs>)
- (98) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (٩٩) (سفر العدد ١٤: ٩-٨).
- (100) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (101) Lorraine Boissoneault, "How the Crusades Helped Create Your Gingerbread Latte", Smithsonian Magazine, December 21, 2016, (<https://tinyurl.com/59366e2u>).
- (١٠٢) راجع: إمام الشافعي محمد حمودي، أشرف صالح محمد سيد، **الانحراف الجنسي في عصر الحروب الصليبية (١٠٩٥ - ١٢٩١) صورة التخر الفرنجي**-. القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٨. صهه - ٥٧.
- (١٠٣) راجع: إمام الشافعي محمد حمودي، أشرف صالح محمد سيد، **انتشار الخمر والنبذ في عصر الحروب الصليبية**-. القاهرة: دار الكتاب الحديث، ٢٠٢٠. وأيضاً: أشرف صالح محمد سيد، **"المسكرات زمن الحرب المقدسة في بلاد الشام: الدافع والوسيلة"**، مجلة القرائن للدراسات الفكرية والحضارية (تصدر عن مخبر الدراسات الحضارية والفكرية - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان). المجلد (٨)، العدد (١) الجزائر ٢٠٢١. صهه - ٧٤.
- (١٠٤) تقع بقايا أرسوف القديمة في ما يُعرف اليوم بمحمية أبولونيا الوطنية (Apollonia National Park)، بالقرب من مدينة هرتسليا شمال تل أبيب. بجوار هذا الموقع، توجد اليوم بلدة صغيرة وفاخرة تُدعى أرسور أو أرسوف (Arsuf)، وهي بلدة حديثة تقع قرب أنقاض المدينة القديمة. أرسوف الحديثة تقع بجوار أو على نفس موقع أرسوف القديمة المذكورة في المصادر التاريخية، وخاصةً في سياق الحروب الصليبية والتاريخ الإسلامي في بلاد الشام. راجع:
- Jackson-Tal, Ruth E.; Tal, Oren. / *Crusader Glass in Context: The Destruction of Arsuf (Apollonia-Arsuf, Israel)*, April 1265. In: Journal of Glass Studies. 2013; Vol. 55. pp. 85-100.
- (١٠٥) مصطلح **"العظام الزراعية"** يشير إلى بقايا العظام التي يتم العثور عليها في المواقع الأثرية والتي تنتمي إلى الحيوانات التي كانت تُستخدم في الأنشطة الزراعية أو الغذائية في تلك الفترة.
- (106) See: Pines, Miriam. "Crusader Diet in Times of War and Peace: Arsuf (Israel) as a Case Study". Oxford Journal of Archaeology 36 (2017): 307-28. doi:10.1111/OJOA.12117.
- (107) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (108) Nathan Steinmeyer, "What Did Crusaders Eat?: Crusader Diet Identified at Apollonia-Arsuf", Biblical
- جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان). المجلد (٨)، العدد (١) الجزائر ٢٠٢١. صهه - ٧٤.
- (81) Holzwarth, Larry, "These Medieval Food Habits Changed the Way Food Is Eaten Today", History Collection, September 30, 2019, (<https://tinyurl.com/842devwf>).
- (82) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, (<https://tinyurl.com/mt98mr8u>).
- (83) Samuel Webb, "Anglo-Saxon Kings 'Were Mostly Vegetarian,' Before the Vikings, New Study Claims", The Independent, April 21, 2022, (<https://tinyurl.com/3uhhzywd>).
- (84) "The Knights Templar Diet", Whitehall Fyrd, December 4, 2011, (<https://tinyurl.com/mt98mr8u>).
- (85) Bronstein, Judith. "Food in the Frankish Levant: a Case Study of Cultural Borrowing", Medieval Encounters 29, 2-3 (2023): 258-284, doi: <https://doi.org/10.1163/15700674-12340165> Lorraine Boissoneault, "How the Crusades Helped Create Your Gingerbread Latte", Smithsonian Magazine, December 21, 2016, (<https://tinyurl.com/59366e2u>).
- (86) See: Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1987.
- (٨٧) راجع: مصعب حمادي نجم الزبيدي، **«أضواء على حياة الصليبيين في بلاد الشام»**، مجلة كلية العلوم الإسلامية (جامعة الموصل)، مج ١، ع ٢ (٢٠٢٠): ٩٠-١١٥.
- (88) Matthew Plese, "Forgotten Customs of Lent", OnePeterFive, March 4, 2025, (<https://tinyurl.com/3rp3auwy>)
- (89) Matthew Plese, "Forgotten Customs of Lent", OnePeterFive, March 4, 2025, (<https://tinyurl.com/3rp3auwy>)
- (90) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (91) "Latin Rule", Templars Wiki (Fandom), (<https://tinyurl.com/59ud63bf>)
- (92) "Latin Rule", Templars Wiki (Fandom), (<https://tinyurl.com/59ud63bf>)
- (93) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (94) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (95) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", The Crusader Kingdoms, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (96) Guillermo Carvajal, "What Did the Crusaders Eat in the Holy Land? Archaeologists Find Evidence of Knight's Diet", La Brújula Verde (Medieval Archaeology section), December 11, 2023, (<https://tinyurl.com/yzs2aced>) See also: Andrea Orendi, Elisabeth Yehuda, Annette Zeischka-Kenzler

- (١٢٣) نجيب العقيلي، **موسوعة المستشرقون**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. (ج١/ ص١٣٧).
- (١٢٤) فوشيه الشارنري (١١٢٧م)، **تاريخ الحملة إلى القدس**، ترجمة: زياد العسلي، عمان: دار الشروق، ١٩٩٠. ص٨١. وليم الصوري (١١٨٥م)، **تاريخ الحروب الصليبية: الأعمال المنجزة فيما وراء البحار**، ترجمة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٠. (ج٢/ ص٦١٤).
- (١٢٥) نظير حسان سعداوي، **الحرب والسلام زمن العدوان الصليبي**، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٦١. ص١٧٣ - ١٧٤.
- (١٢٦) **قيصرية ماريتيما: مدينة ساحلية أثرية على الساحل الشرقي للبحر المتوسط أسسها هيرودس الكبير في العصر الروماني**، وكانت خلال الحروب الصليبية ميناءً استراتيجيًا هامًا لخدمة الممالك الصليبية في بلاد الشام، وشهدت صراعات وتحولات سياسية بين الصليبيين والقوى الإسلامية.
- (127) Guillermo Carvajal, "What Did the Crusaders Eat in the Holy Land? Archaeologists Find Evidence of Knight's Diet", La Brújula Verde (Medieval Archaeology section), December 11, 2023, (<https://tinyurl.com/yys2aced>) See also: Andrea Orendi, Elisabeth Yehuda, Annette Zeischka-Kenzler & Oren Tal (2023) *Flora in the Latin East: Archaeobotanical Remains from Crusader Arsuf*, Tel Aviv, 50:2, 263-288, DOI:10.1080/03344355.2023.2246822.
- (١٢٨) راجع: طلب صبار محل الجناحي، وهبة صفاء حسن علي العاصي. **"الحياة الاقتصادية في مملكة بيت المقدس الصليبية"**. مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية ٢٥، ع ٥ (أيار ٢٠١٨): ٣١١-٣١٦. العراق: جامعة تكريت - كلية التربية للعلوم الإنسانية.
- (129) Edna J. Stern, Sylvie Yona Waksman, and Anastasia Shapiro, "The Impact of the Crusades on Ceramic Production and Use in the Southern Levant: Continuity or Change?", in *Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean*, MOM Éditions, pp. 113-146, (<https://tinyurl.com/4kw68f5m>)
- (١٣٠) راجع: عبد الرحمن زكي، **"القلع في الحروب الصليبية"**، المجلة التاريخية المصرية (الجمعية التاريخية المصرية)، مج. ١٥ (١٩٦٩): ٤٩-٨٨. شامخ زكريا مفلح علاونة وسعيد عبد الله جبريل البيشاوي، **"عمارة القلاع في مملكة بيت المقدس الصليبية: قلعة بلدوين نموذجًا"**، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية (الجامعة الإسلامية بغزة)، مج. ٢٤، ع. ١ (٢٠١٦): ١-١٨. منى محمد إبراهيم محمد موسى ومأمون صالح عبد الكريم، **"القلع والحصون في بلد الشام إبان الحكم الصليبي من خلال كتاب الإدريسي (ت. ٩٦٥ هـ/ ١١٦٤م)". نزهة المشتاق في اختراق التفاف**، مجلة الآداب (جامعة بغداد)، ع. ١٤٨ (آذار ٢٠٢٤): ١٦٣-١٧٦.
- (131) Radwan, Khaled Abdel Badea. "The Islamic Countryside and Food Supplies to the Levantine Crusader Cities in the First Half of the Twelfth Century". *Rural History* 36, no. 1 (2025): 23-54. <https://doi.org/10.1017/S0956793324000189>.
- Archaeology Society, December 15, 2023, (<https://tinyurl.com/2xpj23ej>)
- (109) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", *The Crusader Kingdoms*, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (110) See: Pines, Miriam. "Crusader Diet in Times of War and Peace: Arsuf (Israel) as a Case Study". *Oxford Journal of Archaeology* 36 (2017): 307-28. doi:10.1111/OJOA.12117.
- (111) Helena P. Schrader, "Crusader Cuisine: A Mix of Culinary Traditions", *The Crusader Kingdoms*, (<https://tinyurl.com/4jcz2ayh>)
- (112) See: Pines, Miriam. "Crusader Diet in Times of War and Peace: Arsuf (Israel) as a Case Study". *Oxford Journal of Archaeology* 36 (2017): 307-28. doi:10.1111/OJOA.12117.
- (113) Stephen Liddell, "Royal Feasts through the Ages", Stephen Liddell's Blog, April 9, 2016, (<https://tinyurl.com/57ytch2b>)
- (١١٤) راجع: أشرف صالح محمد سيد، **صلاح الدين الأيوبي مفاوضًا: قراءة في الاتفاقيات الصليبية الأيوبية**، إسطنبول: مكتبة الأسرة العربية، ٢٠٢٢. ص٨٩.
- (115) See: Albala, Ken. *The Banquet: Dining in the Great Courts of Late Renaissance Europe*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2007.
- (116) See: Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1980), 130.
- (١١٧) يوشع براور، **عالم الصليبيين**، ترجمة: قاسم عبده قاسم ومحمد خليفة حسن، - الجزيرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٩. ص١١١.
- (١١٨) ابن منقذ: أسامة بن مرشد بن علي (٥٨٤هـ/ ١١٨٨م)، **الاعتبار**، تحقيق: فيليب حتي، - مطبعة جامعة برنستون: الولايات المتحدة، ١٩٣٠. ص١٤.
- (١١٩) سعيد عبد الفتاح عاشور، **بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى**، بيروت: مطبعة الأحد، ١٩٧٧. ص٥٢. عمر كمال توفيق، **مملكة بيت المقدس الصليبية**، - الإسكندرية: مطبعة رويال، ١٩٨٥. ص١٣. مصعب حمادي نجم الزبيدي، **الاستيطان الصليبي في بلاد الشام: مملكة بيت المقدس أنموذجًا (٤٩٢ - ٥٨٣هـ/ ١٠٩٩ - ١١٨٧م)**، - أطروحة دكتوراه غير منشورة. الموصل: كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٥. (ص٢٧٩ - ٢٨٠).
- (١٢٠) راجع: أنتوني بردج، **تاريخ الحروب الصليبية**، ترجمة: أحمد غسان سبانو، نبيل الجيروي، مراجعة سهيل زكار، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٥. ص١٢٢.
- (١٢١) راجع: محمود محمد مغازي هلول، **"أزمة العلاقة بين القادمين الجدد من الفرنج والفرنح المستوطنين في بلاد الشام (٩٩٠-١٢٩١م / ٤٩٢-٦٩٠هـ)**، "مجلة كلية الآداب - جامعة بنها، ع ١٢، ج ٢ (يناير ٢٠٠٥): الصفحات ٦٩٣-٧٩٨. مصر: جامعة بنها - كلية الآداب.
- (١٢٢) علي السيد علي محمود، **العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والصليبيين**، - الجزيرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦. ص١٤ - ١٤١.

- (144) Edna J. Stern, Sylvie Yona Waksman, and Anastasia Shapiro, 'The Impact of the Crusades on Ceramic Production and Use in the Southern Levant: Continuity or Change?', in Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean (MOM Éditions, 2020), pp. 113–146, <https://doi.org/10.4000/books.momeditions.10166>.
- (145) See: Boas, Adrian J. *Crusader Archaeology: The Material Culture of the Latin East*. 3rd ed. London and New York: Routledge, 2024.
- (146) "What Do We Know About the Cuisine of Medieval Crusaders?", r/AskHistorians (Reddit), <https://tinyurl.com/2s3u36s4>
- (147) "What Impact Did the Crusades Have on Europe", Canon's History (Weebly), <https://tinyurl.com/ygmzfnsn>
- (148) See: Stern, Edna J., and S.Y. Waksman. "Pottery from Crusader Acre: A Typological and Analytical Study". In Proceedings of the VIIe Congrès International sur la Céramique Médiévale en Méditerranée, edited by Ch. Bakirtzis, 167–180. Athens: 2003. Stern, Edna J. "Pottery from Crusader Acre as Evidence of Correlation between Pottery Distribution and Medieval Mediterranean Trade Routes". In Ten Centuries of Byzantine Trade. Bibliotheca VITA ANTIQUA. Kyiv: SPD FOP Chalzev, 2012. 121-128.
- (149) Edna J. Stern, Sylvie Yona Waksman, and Anastasia Shapiro, "The Impact of the Crusades on Ceramic Production and Use in the Southern Levant: Continuity or Change?", in Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean, MOM Éditions, pp. 113–146, <https://tinyurl.com/4kw68f5m>
- (150) Melissa Snell, "Medieval Food Preservation", ThoughtCo, August 18, 2019, <https://tinyurl.com/3vu9b5cj>. "History of Food Preservation", Farm Fresh Family Blog, <https://tinyurl.com/5ahzh9k8>
- (151) Vishal Kaushal, "9 Ancient Methods of Food Preservation That Continue to Thrive", LinkedIn, June 15, 2023, <https://tinyurl.com/x56zbhm8>
- (152) See: Buckingham, Hannah Rose. *Identity and Archaeology in Daily Life: The Material Culture of the Crusader States 1099-1291*. PhD diss., Cardiff University, 2016.
- (132) See: Judith Bronstein, "Food in the Frankish Levant: A Case Study of Cultural Borrowing", Medieval Encounters 29, no. 2–3 (2023): 258-284.
- (133) See: Buckingham, Meghan. *Identity and Archaeology in Daily Life: The Latin East, 1099–1291*. Ph.D. thesis, University of Reading, 2016.
- (134) See: Adrian J. Boas, *Crusader Archaeology: The Material Culture of the Latin East*, London & New York: Routledge, 1999.
- (١٣٥) عمليات التنقيب في عدّا التي أجرتها هيئة الآثار الإسرائيلية (Israel Antiquities Authority), راجع:
- Edna J. Stern, Sylvie Yona Waksman, and Anastasia Shapiro, "The Impact of the Crusades on Ceramic Production and Use in the Southern Levant: Continuity or Change?", in Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean, MOM Éditions, pp. 113–146, <https://tinyurl.com/4kw68f5m>
- (136) Ruth Schuster, "What Did Crusaders Eat in the Holy Land? Archaeologists Get Hands Dirty to Find Out", Haaretz – Archaeology Magazine, December 10, 2023, <https://tinyurl.com/b8x3wvbr>
- (137) Elisabeth Yehuda, "Between Oven and Tannur: 'Frankish' and 'Indigenous' Kitchens in the Holy Land in the Crusader Period", in Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean, MOM Éditions, pp. 147–162, <https://tinyurl.com/mjf4uhm3>
- (138) Pringle, Denys. *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*. Vol. 1, A-K (excluding Acre and Jerusalem). Cardiff: Cardiff School of History, Archaeology and Religion, September 2008. P. 59, 70, 179.
- (139) Vishal Kaushal, "9 Ancient Methods of Food Preservation That Continue to Thrive", LinkedIn, June 15, 2023, <https://tinyurl.com/x56zbhm8>
- (١٤٠) عنه راجع: محمد مؤنس عوض، معجم أعلام عصر الحروب الصليبية في الشرق والغرب- القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٥. (ص ٣٦٨ – ٣٦٩).
- (١٤١) محمد عبد الرحمن. "اكتشاف أكبر مصنع لصناعة الخمر أثناء الحروب الصليبية تحت أنقاض قلعة بالأراضي المحتلة" اليوم السابع، ١٦ أغسطس ٢٠١٩. <https://www.youm7.com/story/2019/8/16/4376567>
- (مقال إخباري يعتمد على تصريحات الدكتور ربيع خميسي، مدير التنقيبات في هيئة الآثار الإسرائيلية). "العثور على أكبر مصنع لصناعة الخمر أثناء الحروب الصليبية". شبكة رؤية الإخبارية، ١٧ أغسطس ٢٠١٩. <https://roayahnews.com>
- (142) See: See: Adrian J. Boas, *Crusader Archaeology: The Material Culture of the Latin East*, 3rd ed. London: Routledge, 2024, pp. 150-165.
- (١٤٣) 'اكتشاف مجمع لصناعة النبيذ عمره ١٥٠٠ عام في إسرائيل', BBC Arabic, 11 أكتوبر ٢٠٢١, <https://www.bbc.com/arabic/art-and-culture-58797621> (مقال إخباري يعتمد على تصريحات جون سليغمان، هيئة الآثار الإسرائيلية).

الدولة العثمانية وسياقها الأوروبي من خلال وثيقة مخطوطة (١٨٥٩)

د. محمد البشير رازقي

أستاذ مساعد في التاريخ
المعهد العالي للعلوم الإنسانية
جامعة جندوبة - الجمهورية التونسية



ملخص

حرّرت الوثيقة قبل سنة ١٨٥٩، أي قبل توحيد إيطاليا. وهي مخطوطة ومكوّنة من ٤٢ صفحة، وتشتمل كل صفحة تقريباً على ١٤ سطراً. وقد حرّرها سياسي يُسمّى تشيهاتشاف Chihatchef، لم تبرز الوثيقة جنسيته والمرجح أنها فرنسية. وقد انقسم النصّ إلى شاغلين أساسيين وهما: مصير إيطاليا ومآل الدولة العثمانية. بين كاتب الوثيقة أن الدولة العثمانية وخاصة إيطاليا اشتملتا على ما هو غير متوقّر عند غيرهما وهو التاريخ، لكن مع تفضيل واضح وجلي لإيطاليا، فحتّى بيزنطة وهي المدينة الأساس التي بُنيت عليها الدولة العثمانية كانت تابعة لإيطاليا في فترات تاريخية سابقة. وقد قدّمت لنا الوثيقة مسالك مهمّة لفهم روح العصر الأوروبي سنة ١٨٥٩، حيث اعتمد أساساً على ركائز أساسية وهي: القومية أي بداية التخلّص من نظم الحكم الامبراطورية. والصور النمطية والوصوم التحقيرية وهنا تبرز ثنائية شرق/غرب مع نظريات مهمّة من قبيل عبى الرجل الأبيض أو الانسداد الحضاري البديهي لدى المسلمين. وثالثاً الوعي بأهميّة فصل الدّين عن السياسة سواء من خلال الحديث عن الدولة العثمانية وأسباب تأخّرها أو عبر الإشارة للبابا وعلاقته بمشروع توحيد إيطاليا.

كلمات مفتاحية:

الدولة العثمانية؛ ١٨٥٩؛ أوروبا؛ الصور النمطية؛ القومية؛ التاريخ الحديث والمعاصر

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٣ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٦ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.388211.1231

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد البشير رازقي، "الدولة العثمانية وسياقها الأوروبي من خلال وثيقة مخطوطة (١٨٥٩)". - دورية كان التاريخية. - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥. ص ١١٩ - ١٣٢.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: rezgui.medd@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت ترخيص Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

حرّرت الوثيقة قبل سنة ١٨٥٩، أي قبل توحيد إيطاليا. وهي مخطوطة ومكوّنة من ٤٢ صفحة، وتشتمل كل صفحة تقريباً على ١٤ سطراً. وقد حرّرها سياسي يُسمّى تشيهاتشاف Chihatchef، لم تبرز الوثيقة جنسيته والمرجح أنها فرنسيّة. وقد انقسم النصّ إلى شاغلين أساسيين وهما: مصير إيطاليا ومآل الدولة العثمانية. بين كاتب الوثيقة أن الدولة العثمانية وخاصة إيطاليا اشتملتا على ما هو غير متوقّف عند غيرهما وهو التاريخ، لكن مع تفضيل واضح وجليّ لإيطاليا، فحتّى بيزنطة وهي المدينة الأساس التي بُنيت عليها الدولة العثمانية كانت تابعة لإيطاليا في فترات تاريخية سابقة. مثّلت أهمية هذه الحضارات ميزة ونقمة في الآن ذاته، فهي متميّزة بين غيرها من الأمم وأيضاً مطمعاً للجميع، وخاصةً وجهة أساسية للمهاجرين، ولهذا "دخل في المملكتين جنوس لا يحبّون الشعوب التي وقعوا تحت نيرهم". يراهن الكاتب هنا على نظرية مهمة وهي دور المهاجرين في تقليص عصبية الحضارة وع توظيف نظرية القومية الناشئة خلال القرن ١٩ حيث عبّر عنها بعبارة "الجنوس" أي الأعراق وسكّ منها فيما بعد عبارة الجنسية. فهذه الفئات الاجتماعية أرادت الاستفادة من الحضارة الإيطالية أو العثمانية مع كرههم لهما.

تتقاسم أيضاً إيطاليا والدولة العثمانية ميزة أخرى وهي حيازة الأولى للإرث الإسلامي والثانية للإرث المسيحي الكاثوليكي. ولا يخفى علينا الهاجس الديمغرافي للوثيقة حيث أكّدت على أنّ عدد المسلمين تحت السيطرة العثمانية هو ١٠٠ مليون، والكاثوليك ١٥٠ مليوناً. كما أنّ الكاثوليك لهم البابا والعثمانيّين لهم سلطان المسلمين. كما أنّهما يتشابهان في نقطة أخيرة كثرة عدد الأجانب في الدولة، فعدد المسيحيّين مثلاً تحت السيطرة العثمانية يبلغ أكثر من ستّة ملايين.

سعى صاحب الوثيقة إلى إبراز ضعف المملكتان مع ملاحظته بروز استفاقة سواء من المسلمين أو من المسيحيّين مع إشارته لأهمية مواجهة أوروبا للظلم والجور الذي تمارسه إيطاليا وخاصةً الدولة العثمانية وإلاّ تتحوّل إلى "شريك في هذه السيرة"، ويساهم ذلك

في منع انتشار الحرية والتحديث. نلاحظ هنا تبني الكاتب بوضوح لنظرية عبئ الرجل الأبيض الحامي للحرية. أنتج الكاتب صور نمطية تحقيرية عديدة تجاه الدولة العثمانية منها أنّها دولة مهترئة ومنتجة لـ "الصدید" بسبب انسداد حضاريّ تُعاني منه. ولم يُخف الكاتب ثقته في مسيحيّ الدولة العثمانية "فلازال دم قويّ يدور في عروقهم" عكس المسلمين، وعلى الدول الأوروبية أن تتدخل قبل أن يجمد هذا "الدم"، وعليها أن تفكّهم من "أسر" العثمانيّين، أي "إخراجهم من طاعة الدولة العثمانية".

يُشير الكاتب هنا إلى المسيحيّين القاطنين ضمن الدولة العثمانية سواء في الشام أو القسطنطينية أو في البلقان. وهذا الأمر يُحيلنا إلى منطق آخر يتخلّل فكر الكاتب وهو تبنيّه نظرية فرق تسد أولاً، مع المراهنة على التفرقة الدينية والعرقية، وهذا الأمر مُمهد أساسي للنظرية القومية.

أشار صاحب الوثيقة تلميحاً إلى مسألة رجل أوروبا المريض حيث أكّد على عدم فائدة "دواء مسكّن" مع العثمانيّين، وهذا ما بيّته لنا الدراسات التاريخية حيث عانت الدولة العثمانية من الإجراءات القانونية والمالية والسياسية الترفيعية بدون حلول جذرية^(١). وهذا ما جعل الكاتب يراهن على الحلول الجذرية لا الوقتية حيث لم تهتمّ بمسألة الحرية والتحديث والإصلاح، ولهذا استخدم الكاتب عبارة سوف تنتشر لاحقاً بكثرة وهي "النازلة الشرقية".

سعى الكاتب إلى إبراز سبب الأزمة في الدولة العثمانية والعنصر الأساسي هو استحالة تعايش المسلمين والمسيحيّين في فضاء جغرافي واحد بسبب اختلاف مبادئهم وتاريخهم. وهذه استراتيجية أخرى مهمة راهن عليها الكاتب وهي علاقة الماضي الحضاري باستحالة التعايش، أي حجة تاريخية. وقد حاجج الكاتب بقوله أنّ المسألة ليست مرتبطة بالحرية وإنّما بطرق تفسير الأصول، أي أنّ المعضلة جذرية. وقد قدّم الكاتب نموذجاً تفسيرياً وهو حالة المرأة حيث أشار إلى أنّها محرومة في الإسلام من الحرية والمساواة و "الإنسانية التي يعرفونها النصاري". بل لا تُوجد أصلاً في الدولة العثمانية حتّى بين الرجال أنفسهم حيث تتكوّن الدولة

فايطاليا تحت سيطرة النمسة ويتخلل وجودها عدد كبير من الأجانب، إلى جانب تمزقها بين نفوذ دول كثيرة منها فرنسا مما أضر وحدتها. ولكن امتازت إيطاليا بتاريخها العريق وعدم ثققتها بالأجانب واعتمادها أساساً على أنبائها مثل "دانتى". كما تمتعت إيطاليا بميزة أساسية وحاسمة وهي استفادتها من كل علماء أوروبا وشعوبها "المنورين (كذا: أي المتورين)" وذلك لتشابه الدين والثقافة والقواسم التاريخية المشتركة، وهذا ما لم يتوفر لدى الدولة العثمانية. كما تمتعت أوروبا بالحرية السياسية النسبية لشعوبها وهذا الذي ساهم مثلاً في انتشار الممارسات النقدية في الشارع (الصور الحائطية السياسية في شوارع باريس مثلاً).

افتقدت الدولة العثمانية كل الميزات التي امتازت بها إيطاليا رغم الأزمة التي عايشتها هذه الأخيرة منذ القرن السابع عشر، حسب الوثيقة. الأهم بالنسبة لإيطاليا أن استفادت من "العائلة" الأوروبية حضارياً وسياسياً، بل وسعوا لتخليصها من النفوذ النمساوي ومن كل ظلم "واقع من جنس أجنبي". وهذا الذي جعل أوروبا متورة. وقد اقترح كاتب المقال مشروعه الخاص بخصوص حماية إيطاليا وإنقاذ الدولة العثمانية، حيث أكد على أهمية إعطاء الاستقلال السياسي لمسيحيي الدولة العثمانية وتأسيس "مملكة مستقلة" لكل "السلاف"، وهذه المملكة تكون حاجزا وجدار صد بين النمسا و"باقي الأوطان العثمانية في أوروبا". كما راهن المؤلف على استقطاب مسيحيي الدولة العثمانية أولاً لحمايتهم من الظلم وثانياً لإرضاء النمسا حيث تستفيد منهم ديمغرافياً وتجارياً وخاصة على مستوى مجالهم الأرضي.

وأيضاً إخراج لمبارديا وفينيسيا من السيطرة النمساوية وتعويض بممالك مسيحية تحت السيطرة العثمانية. الأهم بالنسبة لأوروبا هو تجنب الحرب الشاملة، ولهذا أكد الكاتب على أهمية عدم إغضاب النمسا بهذه القرارات. كما اقترح صاحب النص عقد "جمعية عمومية" تجمع بين كل الممالك والدول الأوروبية، تجنباً للحرب وسعياً لإقناع النمسا بالتخلي عن مدنها الإيطالية. أكد الكاتب ثالثاً على أنه أصبح مستحيلاً في زمانه أن يعيش عدد من الشعوب المختلفون تحت سيطرة

من "أسياد أتراك وعبيد نصارى". وقد بين المؤلف أن اعتماد الدولة العثمانية على عناصر أجنبية يهدد وجودها، عكس إيطاليا مثلاً الرافضة لكل أجنبي خاصة ضمن سياسيتها وجنودها. ولهذا قال أن "رعايا الترك لو يصير رعية نصارى فإن عنده فائدة في هذا التبديل لأنه يترك سنجق محمد ويتبع سنجق الصليب" خاصة الجنود.

كما قدم صاحب النص أسباباً أخرى للأزمة العثمانية منها تأخر المعارف والعلوم مما يمنع من إصلاح السياسة والحكم. تفتقد الدولة العثمانية إلى الركيزتين الأساسيتين لانتشار العلم وهما: العائلة وخاصة المرأة المتعلمة التي تشرف على تعليم ابنها، والمدرسة التي تشرف عليها الدولة المتقنة للتعليم. ينشأ الطفل في الدولة العثمانية من غير مبالاة بتربيته في المنزل وعندما يكبر لا يُرسل للمدرسة لتعلم المهارة اليدوية أو الفكرية فلا يتعلم سوى صيد "الفران" مع ضمانه الترقى الاجتماعي بسبب عائلته، مع المحافظة على فقده إن كانت عائلته فقيرة. في هذا السياق، تضطر الدولة العثمانية للاستعانة بالأجانب والمسيحيين تحديداً وهذا ما يرسخ الانسداد الحضاري مع عدم تمكن هؤلاء المسيحيين من الاندماج اجتماعياً، أو تجبر الدولة على فتح مكاتب للتعليم ولا يمكن لها ذلك إلا في المدينة لرفض سكان الأرياف ذلك حيث يُنظر لها على أنها حيلة غريبة.

رجع مرة أخرى الكاتب للتاريخ، حيث أشار إلى الفرق الجوهرى بين الدين الإسلامى والمسيحي حيث يسعى هذا الأخير إلى "التقدم مع الزمن"، والإسلام إلى "الخراب". والأخطر أن الدولة العثمانية عندما شرعت في الإصلاح (١٨٤٠) اكتفت به لفظياً بدون تطبيقه عملياً، إلى جانب غياب العدل الاجتماعى وخوف الرعية من الظلم وغياب "الأمان الذي هو أساس الملك" وخوف الأعيان من انتهاك حقوقهم.

أقام الكاتب مقارنة مثيرة بين الدولة العثمانية والإيطالية رغم اقتناعه بفشل إيطاليا سياسياً أيضاً، ولكن مع تفوقها حضارياً. فقد بين أن إيطاليا تتفوق على الدولة العثمانية على مستوى موروثةا الحضاري. تتقاسم إيطاليا والدولة العثمانية قواسم مشتركة مهمة،

يدلّ على تلك الأيام السعيدة التي بها إيطاليه في أيام حريتها واستقلالها كانت مالكة أوروبا بقوة تقصّرها وقدرتها. الآخر يذكر أقدم تواريخ الدنيا وأشرفها وإذا الأوّل يكتب على واجهته اسم السلاطين والرجال الرومانيين الآخر حاوي تاج سلطنة بيزانسيه (كذا: بيزنطة) التي ورثت عظمة إيطاليه القديمة ويذكر اسم مدينة بابل ونيوّه والقدس والأقطار المصريه (كذا). وهذه الأسماء تدلّ على (كذا) وطن الانسان الأصليّ وميدان فخره ومولده وقبر سيّدنا عيسى (كذا). فلسبب هذه المحاسن كافّة السلاطين العظام ابتغوا فتح المملكتين المذكورتين ووقع فيهما قتال مهول ودخل في المملكتين جنوس لا يحبّون الشعوب التي وقعوا تحت نيرهم، فكما في إيطاليه المملكة العثمانية هي كرسي رئيس أحد الأديان الأكثر امتدادا في الدنيا، يحسبون بالتقريب عدد الكاثوليك مائة (كذا) وخمسين مليوناً والمسلمين مائة مليون، وكما أنّ الكاثوليك يكرّمون في البابا خليفة رئيس الحواريين ونائب (كذا: نائب) المذهب الروماني كذلك عند المسلمين السلطان العثماني هو نائب الخلفاء الأشراف الذين انتهت سلالتهم في فتوح مصر سنة ١٧١٥ مسيحيّه. وبهذه الكيفية سليم الأوّل أضاف على سلطنته العالمية السلطنة الدينية التي ورثها من خلفاء محمد، فلسبب اتّحادهما في الماضي برباطات المشابهة هذه لا يقدران المملكتان المذكورتان أن يبدّلا حالتها السياسية في المستقبل إلّا ويمسّان بعضهما كما سنبينّه بعد. ثم وجه المشابهة الأخير بين المملكتين المذكورتين هو أنّهما واقعيتان تحت نير جنس أجنبي ويجلبان نظر أوروبا عليهما لأنّ أوروبا ابتدّت تعتبر مقدار ما يتكلّف بها من المصالح في شأن المملكتين المذكورتين ويلزمها تعرف الآن إن كانت لازالت تقدر تتفرّج من غير أن تحتسّ على ابتعاد أربعة وثلاثين مليون نصراني، إن عدد رعايا السلطان العثماني النصراني يبلغ قدره ١٨٥٠٠٠٠ ولا يدخل في هذا الحساب عدد أهل عمالتي فلاح وبغدان والسرب الذين يبلغون خمس ملايين وحينئذ يكون عدد رعايا النصراني ثلاثة وعشرين مليون أما من خصوص عدد إيطاليه ما حسبت فيه الصاردو حينئذ يبقى منه ١٥٨٠٠٠٠ حيث أن عدد النصراني الذين تحت نير الظلام الشرقيّين أو الإيطاليين

دولة أو مملكة واحدة، وهذا تأكيد من قبله على انتشار الفكر القومي في أوروبا. ولهذا لا يمكن تجنّب الحرب بدون إعطاء الاستقلال لهذه الشعوب، وقد استشهد المؤلّف بجاذبة فصل بلجيكا عن هولندا. كما ختم الكاتب وثيقته بتأكيد على أهمية تحديد صلاحيّات البابا في إيطاليا بعد اتّحادها، فلا يمكن الجمع بسهولة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

قدّمت لنا الوثيقة مسالك مهمّة لفهم روح العصر الأوروبي سنة ١٨٥٩، حيث اعتمد أساسا على ركائز أساسية وهي: القومية أي بداية التخلّص من نظم الحكم الامبراطورية. والصور النمطية والوصوم التحقيرية وهنا تبرز ثنائية شرق/غرب مع نظريّات مهمّة من قبيل عبئ الرجل الأبيض أو الانسداد الحضاري البديهي لدى المسلمين. وثالثا الوعي بأهمية فصل الدّين عن السياسة سواء من خلال الحديث عن الدولة العثمانية وأسباب تأخّرها أو عبر الإشارة للبابا وعلاقته بمشروع توحيد إيطاليا.

نص الوثيقة

"رسالة (إيطاليا وتركيا) معربة عن الإيطالية الحمد لله. تعريب رسالة ملقبة بإيطاليه (كذا) وتركيا لمسيو تشيهاتشف

الباب الأوّل

لما سيزار باليو حبيب البطل كارلو ألبيرتو في رسالته الملقبة برجاء إيطاليه، دبر (كذا: اقترح) علي (كذا) على أوروبا بعثت إيطاليه من أسر دولة النمسه (كذا) ويغوض علي (كذا) هذه الدولة الأخيرة عمّا يضيع لها من أرض إيطاليه بأرض من المملكة العثمانية. فالمؤلّف المذكور كان طمعه في أمر لا يتيسّر وقوعه لكنّه من غير أن يدري أن يمسّ بعض الحوادث الغريبة الواقعة في مملكتي إيطاليه وتركيا وهو ارتباطهما بمشابهة كبيرة بينهما، وهذه المشابهة تربط وقائع (كذا) إحداها مع وقائع الأخرى ويمسّان بعضهما بعضا. فوجود الواحدة والأخرى في دواير (كذا) متّسعة وقابلة لامتداد العيشة المادية والعقلية يجعلهما تصويرية (كذا: صورة) طياح (كذا: سقوط) العظمة الانسانية وكأنّهما قبرين معدّين لتخليد ذكر عزّ وفخر أيامهما الماضية. فإذا أحد هذين القبرين

الباب الثالث

من هاتين المملكتين العظيمتين اللتان راميتين الحيرة في أوروبا، المملكة العثمانية هي التي أكثر من غيرها تطلب بسرعة مداخله أوروبا في أمورها والمباشرة في إصلاحها، ففي المملكة العثمانية ليس كما في إيطاليه الكلام على جماعة متوقفة في أمر تقصيرها (أي تحديثها) فقط بل الكلام على شعب في خطر فقط أصول العيشة (كذا: الحياة) العقلية والسياسية دائما (كذا) وليس فقط الكلام على زنبلك (كذا: من المرجح ملك) محصور بقوة خارجية ويكفيه تخليصه منها ليرجع إلى حركته الأصلية، بل الكلام على آلة مصددة (كذا: مهترئة) من مدة قديمة وهذا الصديد عطل حركتها لأنه أكل ناعورتها. ولكن حمدا لله هاته ليست هي حالة النصارى في بر الشرق فلازال دم قوي يدور في عروقهم ولكن بواخ (كذا) الأسر القتال قريب أن يجمد هذا الدم إن لم تعجل أوروبا وتفكهم من هذا الهواء القتال، فلتتيقن إذا أن إذا كان كل جهدها الذي بذلته للآن في شأن إصلاح حالهم من غير إخراجهم من طاعة الدولة العثمانية ما نتج منه فايده (كذا) هو لأن الداء الذي تظن أنها تقدر تداويه بدواء مسكن لا يقبل هذا النوع من المعالجة والحال لم يزل على ما هو لأن غير ممكن تبديله حسب المرغوب. فأمتنع هنا عن ذكر الأسباب التي تثبت قولي هذا لأنني ذكرتها في عدة رسائل وخصوصا في الرسالة الملقبة بجوابات على المملكة العثمانية التي أورت بمقتضى وقائع (كذا) ثابتة أن إذا كان من مدة التراتيب التي رتبها السلطان محمود لغاية حرب الموسكو نازلة التقصير (كذا: الإصلاح) والحرية في المملكة العثمانية ما وقع فصلها ولا العمل عليها بمقتضاها. الأحوال الآن في سنة ١٨٥٩ لازالت على ما كنت عليه من مدة عشرين سنة (كذا) بحيث أن برج الظلم هذا الحصين قام من غير أن يضر من النازلة الشرقية التي وقعت في هذه المدة، والتي هي وحدها كانت تقدر تهدم هذا البرج. فبعد هذه المصيبة الأكبر من كافة المصائب (كذا) التي وقعت فيها الدولة العثمانية ما عادت تخف من الآن وصاعد، وتقدر مدة أجيال أخرى أن تستهزي (كذا) على رجا (كذا: رجاء) أوروبا وعلى نجمها من غير

يبلغ قدره أربعة وثلاثين مليون، من خير التنور وإن كان يجب عليها أن تعتبر أن طول مدة أسرهم جعله حق عليهم مطبوع بطابع خالقهم وأنه برهان في طولة بال الرحمة الإلهية التي ممكن أنها وصلت للحد وأن الطمع في هذه الرحمة فوق هذا الحد يضر.

الباب الثاني

هذه هي المسائل (كذا) التي تخرج وحدها كل مرة نوجه نظرنا على إيطاليه أو على المملكة العثمانية، فطالما سكوت الموت كان مغطي الأقطار المذكوره كان يقع الغرور لأوروبا، ولكن من مدة جثة هؤلاء المساكين التي كانت عديمة الحركة أظهرت علامات الحياة وأجسام هؤلاء الأموات قامت بالتهدد وطلبت رتبته بين الشعوب بصوت عال، وحركة هذا القيام من الموت المتظاهرة بكل قوة في إيطاليه امتدت أيضا على كبر اتساع المملكة العثمانية فأنا قدرت أن أتبع كيفية اتساع هذا الحال من مدة خمسة عشر سنة وأنا أدور (كذا: أتجول) في المملكة المذكورة واستدللت من ذلك وتيقنت قروب الوقت الذي به قوة السلطنة ما تعود تقدر تعصم وتوقف ليس فقط حركة رعاياها النصارى بل أيضا حركة جانب كبير من رعاياها المسلمين. فوَقْتَمَا تحضر الساعه (كذا) ما تكون سيرة الدول الذين أمضوا شروط حرب الموسكو في باريس (معاهدة باريس سنة ١٨٥٦ التي أنهت حرب القرم بين روسيا والدولة العثمانية) هل يتبعون ما اتفقوا عليه في شأن لزوم إسناد السلطنة ولذلك هل يعينونها في ربط هؤلاء الذين قطعوا قيودهم، أو يتعرفون أخيرا أن اسناد استقلال تلك الدولة التي تستفيد من هذا الأمر لتدعيم الأسر والجور من غير حد يجعل أوروبا شريكة في هذه السيرة التي تظهر أنها استحسنتها بسبب سكوتها.

ومن جهة أخرى حال إيطاليه يظهر غير متوافق مع حفظ ترتيب أوروبا الموجود الآن ومع عدم مداخله دول أوروبا في أمور غيرهم وترتيب عدم المداخله هذا يبطل أن يكون ضمانا لحرية الشعوب وتقصيرهم من الوقت الذي به استعماله من غير حد يضيع الفائدتين (كذا: الفائدتين) المذكورتين.

المعارف التي عند المسلمين التي بمقتضاها يقدرّون على إصلاح حال بلادهم.

الباب الرابع

إن أحد الأسباب القويّة التي بوجدها لا يتبدّل ترتيب السلطنة العثمانية هو قلة وجود المعارف اللازمة عند المسلمين التي بمقتضاها يمكن إصلاح حكم المملكة. فصارمية العلم الذي هو الغنى الأصلي والقوة الأصلية الثابتة عند كل جماعة تتحصّل من أمرين وهما فعل المرأة مع ولدها والدرس في دار الوالدين أو في المدارس. ففي أول عمره الصبي يتعلّم الأدب من والدته نفسها وإذا كبر الفنون والصناعات (كذا) تتكلّف بتوسيع خاصيّات عقله في تلك الصنعة التي يريد يحترف بها. فمن الأمرين المذكورين يدخل الانسان في درجة الرجوليّة (كذا) والرجال هم اللذين يكوّنون الجماعة، وفي هذه الأصول وحدها الرجال المذكورين يجدون الأسباب اللازمة لهم لتقوّدتهم في سبيل التقصّر (كذا: التحديث) والخير والقوة. ففي المملكة العثمانية لا يوجدان الأمرين المذكورين لأنّ أولًا الوالدة ما تحرّك أصلا مع ولدها فترضّعه فقط وتسهر على حفظ حياته ما دام طفل، من غير أن تبالي على تأديبه وتعليمه. كما أنّها هي خالية منهما، وبعد خروجه من تحت يد والدته يتعلّم يصيد الفئران وأخيرا يدخل في الخدمة على حسب الحال متيقّنا أن مهمى كانت كلفة خدمته يقدر يحصل بسهولة على الأوصاف اللازمة له، فإن كان عسكري أو وزير أو قاضي أو يزعم أنه قائد (كذا: يستحقّ) خدمته (كذا: عمله) فقط لأنّ رؤسائه (رؤساءه) أو سلطانه أدخلوه في هذا الوظيفة. فهذا هو الماعون الذي عند المملكة العثمانية لتقوم ببلادها، فلمّا كان لا نتيجة لها الماعون ولا يفيد شئ للخروج من الحيرة التي هي فيها وتبديل رجال دولتها لأنّها لا تقدر تعوّضهم إلا برجال آخرين من هذه الكيفية، يلزمها إذن أنّها تعوّضهم بالأجنيبيين أو إنّها تعلّمهم عندها بواسطة فتح مكاتب غير متوافقة مع طبائع (كذا: طبائع) أهل بلادها، وهذه المكاتب لا تفتح إلا في التخت ولا يمكن أنّها تمتدّ في داخل العمالة لأنّ أهل الدواخل كلّهم مسلمين ولا يقبلون هذه النورة (كذا: الزهرة) الغريبة

أن أحد يصدّها. ومن جملة الملاحظات العديدة التي ذكرتها عدّة مرّات في شأن هذا الخصوص أذكر هنا تلك المتعلقة في عدم إمكان خلط النصارى مع المسلمين وفي أنّ الدولة العثمانية لا توجد بين المسلمين أسباب إصلاح حال بلادها، فعدم إمكان اختلاط النصارى مع المسلمين ناتج من اختلاف المبادي (كذا) الدينية والأدبية التي هي علّة ترتيب الجماعة والسياسة وهذا الاختلاف هو غريب الكيفية ولا مشابهة له مع الذي يوجد في بلاد أوروبا بين رعايا مختلفة الجنس والمذاهب تحت سلطة واحدة، لأنّ في هذه البلاد الأخيرة الاختلاف واقع فقط على كيفية تفسير المبادي (كذا) الأصلية المتوافقين عليها الكلّ، فبعض التراتيب والتعاليم الكنائسيّة (كذا) تفرّق بين الكاثوليك والبروتستنت والقريك ولكن هذه المنازعات تبطل عند الكلام على المبادي الأصلية في نفسها وعلى الآداب المسيحية التي تربط جماعة النصارى في رباط واحد، بحيث أن يعود لهم وجهين في فحص النوازل المهمة المتعلقة بحرية الانسان وهمته. ولكن ليس هو كذلك بين المسلمين والنصارى لأنّ الاختلاف بينهما ليس هو على كيفية تفسير مبادي أصلية واحدة، بل في الاعتراف بالمبادي المذكورة أو إنكارها. بحيث أن جملة مسائل أدبية أو متعلّقة بالجماعة مختلفة بينهما غاية الاختلاف. فلنذكر فقط مثل واحد وهو حال المرأة كما يفهمه القرآن وكما يربّته المسلمون، ففي ابتعادهم (كذا: إبعادهم) الامراه (كذا: المرأة) من جملة المبادئ الأدبية والعقلية المكوّنة منها الجماعة المسلمون يُفسدون بالكلية أصول المساواة الأدبية والشخصية والهمة الانسانية التي يعرفونها النصارى، وهذا هو الذي يفرّق بين النصارى والمسلمين في العيشة المنفردة وفي الخدمة ولا يتقابلان على رأي واحد إلا قليلا. فبعد معرفة عدم إمكان اختلاط عناصر هكذا مختلفة طبعا يفهم بسهولة أنّ هذا الاختلاف يجعل غير ممكن مساواة الجنسيتين الذين هما أهل المملكة العثمانية بجماعة واحدة ومساواة سياسية ويجعلهم متكارهين، طبعا فمن الأكيد أن المملكة لا تقبل هذه المكارهة المضرة للحكم ومن ثمة لا يكون في المملكة العثمانية إلا أسياد أتراك وعبيد نصارى، فلنفحص الآن

محسوبة. وتاريخ الشعوب النصارى ملآن من هذه الشواهد، فلما الدولة الموسكوبية اهتمت في هذا الأمر ظننت أنها عادت كافة لوازم رعيته في الحاضر تاركة إلى خلفائها اتساع هذا النظام على مقتضى الأحوال. والحال على أول ما بدت بهذا النظام وجدت بعض مطالب ولوازم ما كانت في بال الدولة أو كان يُظن لزومها في زمن بعيد وظهرت الآن كأنها شروط لازمة لإتمام أمر عتق العبيد. فمن جملة هذه المطالب يوجد لزوم ترتيب ديوان نواب الرعية في الدولة المسمى عند الافرنج ريجيم ديريزنتيتيف (كذا: Régime Représentatif النظام التمثيلي) وهذه هي الكيفية التي تتولد منها هذه النازلة بسبب نازلة عتق العبيد، فلما الدولة حكمت للأعيان الموسكو (كذا: أعيان موسكو) بتأسيس رجال كانوا أحرار بأمر صادر منها من غير أدنى شرط حسب الأعيان إن هذا الأمر ما عاد يمكن إبطاله لأنه محسوب كبقية العطايا التي لا تقدر الدولة تبطلها من بعد ما تسمح بها لأنه لو تبطله يحسب فعلها ظلم وهذا الظلم يضر الملك الخاص والعالم لأنه يفسد الأمان الذي هو أساس الملك، فينتج من هذا أن لا يمكن إبطال أوامر رسمية كهذه من غير مساعدة والتعويض بالمال. ولما لسوء الحظ سلفاء الامبراطور الاسكندر الثاني المالك الآن ما حضروا أموال كافية لتعويض عتق العبيد بالمال من غير أن يضروا أصول الحق ويظلموا الأعيان، من الصواب أن الأعيان المذكورين يطلبون بدلا عن التعويض بالمال التعويض بزيادة اتساع حقوقهم السياسية. فلا يخفى الدولة أن زيادة حقوق البعض من الرعية يُعطّل فائدة عتق العبيد المعد لترتيب أصول الحرية ومساواة الرعية (كذا)، وينتج من ذلك أنها لا تقدر تزيد في حقوق الأعيان إلا وتدعي بقية الرعية أن تحوز هذه الحقوق. وهكذا ترتيب ديوان نواب الرعية يكون نتيجة عتقهم. وهذا هو شاهد كبير في أن كل أمر جديد ينبت في أرض نصرانية يكبر ويتسع مع أن لو يُزرع في أرض اسلامية لا يشد فيها لقلّة وجود أصول الحياة (كذا: الحياة) التي لا تتكوّن إلا بقوة التربية النصرانية الموافقة لاتساع أصول الهمة والعدل والحق.

المصطنعة في بيوت اسلامبول (كذا) البلاّر (كذا: البلورية).

الباب الخامس

إن مشابهة مملكة نصارى مع مملكة مسلمين مشغلتين الاثنتين في إصلاح حكمهما ووجودهما في حالة متشابهة في الترتيب الأصلي تبيين الفرق في فعل دين النصارى في التقدم مع الزمن وفعل الإسلام في الخراب والوقوف على حالة واحدة. فلنأخذ مثلا للاعتبار مملكة روسيا، ففي هذه المملكة التي يجب تجديد كل شيء وإبداع كل لوازمها إدخال ترتيب أحكام جديد وفتح أسباب جديدة للنجاح والغني (كذا) يقع العمل به، مع أن في المملكة العثمانية هذا الترتيب يقع بالقول لا بالفعل. وذلك لأن في مملكة روسيا الصارمية العقلية التي تقدر تحيي هذا التراتيب موجودة بالفعل ويكفي النباهة في تشغيل هذه الصارمية حتى أنها توري (كذا: تظهر) فعلها. ولأن مع قلّة موازنة الأنوار في عقول الأهالي أصول العلم الأدبي والعقلي عند الانسان اتسعت بحيث أن المملكة المذكور تقدر تختار من أهلها رجال دولة عارفين بنوع أن إذا لم تجدهم لا يكون النقص من أهل البلاد، بل من الحاكم الذي لم يعرف يختارهم أو يرغبهم خدمته. ومن جهة أخرى في روسيا كما في باقي ممالك أوروبا مشي وتقدم النظام يقع فيه حادث غريب لا يقع عند جماعة المسلمين حمدا للمادة العقلية الموجودة عند جماعة النصارى التي تولد أمور كثيرة وتحياها، وهذا الحادث الغريب هو أن النظام يمشي كجري المادة الكهربائية (كذا: الكهربائية) المسمى عند الافرنج كوران الكترك (كذا: Courant électrique التيار الكهربائي) الذي في أوله يكون ضعيف وفي الآخر يجد قوة عظيمة بواسطة تحريك مواد أخرى خفية. مع أن في بلاد الإسلام هذه الشرارة تطفئ عاجلا لعدم وجود ميزات تسري فيه. ومن ثمة عند جماعة النصارى لا يمكن حصر نظام جديد أي (كذا) كان في حدود لأن كلما يُجد أمر يخلف غيره وكلما يقع نظام جديد يطلب غيره أهم منه وهلم جرا. فالأمر المهمة فيه الآن مملكة روسيا هو عتق العبيد في بلادها يمكن أن يورينا في مدة قريبة برهان جديد في طلب أمور أخرى جديدة وغير

الباب السادس

لقد أورينا (كذا: أظهرنا) بوجه التلخيص بعض الأسباب التي تمنع كل ترتيب ونظام في أحكام المملكة العثمانية وتلزم أوروبا أنها تتكلف في إصلاح حال ملايين نصارى ملايين محكوم عليهم بالدوام على حالهم، وباقي علينا أن نبحت إن كانت هذه هي أيضاً حالة أهل تلك العمالة التي شابهاها بالمملكة العثمانية على جملة أوجه وهي مملكة إيطالية، فلنسرع بالقول إن في هذه النازلة المشابهة لا تقع بين عمالتين إلا في لزوم مداخلة أوروبا في نازلتها لتخرج أهلها من الحالة الكئيبة الموجودين فيها^(٢). وهنا تقف المشابهة لأنه لا يجي لبال أحد أن يضع في درجة واحدة حال رعايا الدولة العثمانية النصارى وحال رعايا الدولة النمساوية الإيطالية لأن هذه المشابهة مخالفة الحق. ولكن لا ننسى أن عند الشعوب كما عند الأشخاص مقدار التأثير لا يُقاس على نوع الأمور التي تفعل هذا التأثير، بل على مقدار حاسية هؤلاء المفعول بهم التأثير المذكور. بحيث أن الشعب الذي يكون عنده مقدار من التقصّر (كذا: التحديث) وعنده ذكر بلاده في الزمن السابق^(٣)، يحتسّ (كذا: يحسّ) كثيرا من الإهانات العقلية بمقدار ما يحتسّ الشعب الجاهل المستأسر من العذابات المادية والامتناعات الحسية، والإيطالياني ابن القرن التاسع عشر الذي عراه الأجنبي من جنسيته والذي حكم عليه سلطانه ابن جنسه أن يدوم في حالة الطفولية العقلية يحتسّ من هذه الأمور بمقدار ما يحتسّ النصراني الذي من مدة خمسة أجيال للآن مازال حاني رأسه في التراب تحت أقدام سيده المسلم، مع أن الإيطالياني المذكور حاز بكلّ أمان على كافة النعم والخيرات الحسية المحروم منها النصراني رعية المسلم. فإذا كان النصراني المذكور يطلب قبل غيره إعانة الدول النصرانية ليس لأن أوجاعه أشدّ من أوجاع غيره، بل لأن يقتضي مداواة جراحات انتباه كثير وزمن كبير. ولأن قبل كل شيء يلزم وضع الإنسان في الشروط اللازمة لوجوده، فإذا اعتبرنا حال إيطاليه الحاضر على هذا الوجه المتعلّق بها نقدر نسب لها تلك الكلمة الشهيرة المنسوبة للدولة العثمانية التي قالها الامبراطور نيكولا في شأن المريض الذي يُحير

أطبّاه وخصوصا لأن وقع على إيطاليه كما على وقع على الدولة العثمانية كسولتات (كذا: Consultation استشارة) عديدة وشهيرة التي بها صار البحث على حال المريض وعُطيت له أدوية زادت مرضه. فما نتج من جمعية تروبو (كذا: مدينة تروبو Troppau في النمسا) سنة ١٨٢٠^(٤)، وجمعية ليباخ (كذا: ليباخ Laibach مدينة في سلوفينيا) سنة ١٨٢١^(٥)، وجمعية فيرونه سنة ١٨٢٢^(٦)، إلا أن نواب دول أوروبا اهتموا في نتيجة اضطراب (كذا: ثورة) أهل إيطاليه ولما عرفوا أن هذا الداء (كذا: الثورة) يمتدّ إلى غير أجسام اجتهدوا أن يكتموه من غير أن يبحثوا على الأسباب التي اتّلد (كذا: وُلد) منها. فظنّوا أن إيطالية هي كمريض موجوع بسخانة ويهتري (كذا: أي يهذي) ودواه العصا والكرّاه (كذا: أي السجن) ولكن ليس هو هذا دواها، لو وقع البحث على تاريخ أهلها فلا توجد في الدنيا مملكة دخل فيها البرّاني أكثر من مملكة إيطاليه ولكن لم يقدر يمتكث فيها قطّ. ومن وقت دخول البربر في روما سنة ٤٧٦ مسيحيّه (كذا) ركبت على إيطاليه القوات (كذا: قبيلة القوط Visigoth) واللمبر (كذا: قبائل اللومبارد Lombards) والعرب والنرمان (كذا: قبائل النورمان Normans) وسلاطين فرنسا (كذا) وسبانيا (كذا: إسبانيا) وأليمانيه (كذا: ألمانيا) فالبعض طردوا منها بفعل الرعيّه (كذا) والبعض ملكوا فيها بقوة سفك الدماء وملكهم كان يتخلخل بقومات (كذا: ثورات) الشعب. وفي مدة الفتوحات والقومات هذه الطويلة كانت أيام السعد والتتوير وأيام الحزن والظلام في إيطاليه فلا شك أن أيامها السعيدة كانت تلك التي كانت فيها حاكمة في نفسها، وأيامها التعيسة كانت تلك التي وجدت فيها تحت حكم البرّاني (كذا: الأجنبي). ففي الجيل الرابع عشر والخامس عشر ظهر في إيطاليه هؤلاء الرجال الشهيرين والعلماء البارعين الذين ابتدوا مع دانتي وانتهوا مع طاسّوا، مع أن أوروبا كلّها في تلك الأيام كانت في حالة البربريّة، ولكن هذه المصباح المنوّرة ما شعلت إلا من نار الحرية والتقصّر الذي كان موجود في أيام استقلال إيطاليه، وهذه الأرض الخصبة صارت عاقرة من وقت دخول النسر النمسيّة فيها. فلا ينكر أيضاً أن كثيرين من العلماء الذي وُلدوا في أيام حريّة وطنهم كانوا

لم يزلوا أحياء في وقت دخول بلادهم تحت نير شرل كين وفيليب الثاني وكانوا باقين عاملين الفخر لبلادهم. ولكن كما قال بالصواب السنيور سيسموندو سيسموندي هؤلاء الملوك حصدوا الغلة التي زرعوها سلفائهم ولم يزرعوا هم أيضاً. ولما كانت الحصيدا الانسانية لا تأتي إلا بعد خمسين سنة (كذا) بعد هذه المدة كل بلاد التي ملكوا فيها صارت عاقرة. فكانوا يغرموا أهلها غرامات كبيرة ويوزعوها عليهم من غير ترتيب ومن ثمه المتجر فسد والأراضي وجدت من غير زرع وأهاليها هاربين، وكانوا يعطوا باحات كبيرة إلى بعض حكام يستغنوا بواسطتها من مال الرعية. وهذه الأسباب جعلت الشعب يحقرهم ويبغض هذه السيرة الظالمة والسلاطين النمساويين المذكورين كانوا يحسبوا التور العقلي تلطية عليهم فمنعوا الرعية من الكتابة ومن المباحثة والمنازعة في مصالح عامة ولكي يعسوا بأكثر حرس عليها أدخلوا في بلادهم المجلس الديني المسمى عندهم أنكيزيسيون (Inquisition) وجعلوه حارس صادق على تنفيذ جورهم. فهذا كان حال إيطاليا في نصف القرن السابع عشر، وتلك المدة أيضاً كانت المدة الحزينة في العلم عندهم والإيطاليان سموها قرن السايشتنستي أعني قرن علماء السنة الستماية بعد الألف، وهذا هو تاريخ تمكين سلطة ملوك النمسه في إيطاليا، والأعجب هو أن تاريخ طياح العلم في إيطاليا كان تاريخ وصوله في فرانساً (كذا) إلى أعلى درجة من الكمال تحت سلطنة لويس الرابع عشر، وهذا يدل على أن مرآت كثيرة علو درجة العلم عند الانسان لا يتحصل فقط في مدة حرية الأحكام بل أيضاً في وقت عدم وجود هذه الحرية يتحصل في مدة اتساع العقل في محبة الجنس وسطوته السياسية، لأن جيل أوتوستو وجيل لويس الرابع عشر ما كان فيهم حرية زائدة بل زيادة فخر ومجد في الشعب الفرنسي، ولكن باقي ثابت أن بمقدار ما كنت قوة النمسه تمحي رويدا رويدا إيطاليا من زمان الشعوب المستقلة علمها كان يطيح بأسرع درجة مع أن خرجت في أوقات قليلة بعض شرارات من وسط هذا الرماد الحي الذي نفس الظلم والجور ما قدر أن يطفئه بالكلية. وهكذا القرن ١٨ وُلد فروقوني ومتستازيو وماقاي وكلدوني وألفياري وغيرهم من العلماء الشهيرين

المتفرقين. ولكن هؤلاء ما كانوا إلا بعض لوحات منفردين عايمين (كذا: سابحين) بغاية الصعوبة في وسط الأمواج التي غرق فيها شقف وطنهم، وهذا حادث محزن بالنسبة للهيئة التي وجدت فيها أوروبا في القرن الثامن عشر الذي هو الوقت الأفخر ما يكون في التاريخ لأنه هو الذي أوجدنا في هذا الحال الذي نحن فيه الآن، فنقدر نقول من غير مبالغة أن في وسط حركة القيام العظيمة التي وقعت في أواخر القرن الثامن عشر واتلد (وُلد) منها فوايد القرن التاسع عشر إيطاليه بقيت ساكنه وما قدّمت سواء انجم منفردة إلى هذه الصورة الباهية العظيمة المكوّنة من انجم متنوّعة التي يُذكر منها نيوتن وفولتير وروسو ودالمبير وبوفون وغيرهم وذلك لأن إيطاليا كانت في حالة يرثى لها في تلك المدة وهذا ما يحكيه عليها السنيور سيسموندي. إن المدارس العظيمة التي كانت سابقة ما عاد يدخل فيها إلا من يريد يتعلم الفقه والطب واللاهوت ليربحوا عيشهم فقط وكانوا يحسبون زمن ضايع ذلك الذي يُعدّوه في درس علوم لا تردّهم أئمة أو أطباء (ء) أو قضاة والمكاتب الخصوصية التي كانت مفتوحة بعدد كبير في القرن الخامس عشر وخرج منها علماء كثيرين قُفّلت وما عاد إلا مكاتب الرهبان الذين ما كانوا يقصدوا التعليم، بل يحصروا العقل ويعلموا حصر الإرادة والصمت، والمخادعة، والخوف، والطاعة. والحاصل الطائفة كانت ميّنة على كل وجه. هل قامت بعد من هذا الموت فليسألونها في فينيسيه وميلانو وروما ونابولي وباليرمو وجوابها يكون مديحة حزينة طويلة تكمل مديحة القرن الثامن عشر الموافقة لحال إيطاليا في هذه الأيام، بحيث أنها تقدر الآن تصدر تلك الأبيات الجليّة التي ألفها السناتور الفيورنتينو فيليكيا سنة ١٦٨٣ أعني من مدة مائتين سنة وهي: يا إيطاليا يا إيطاليا أنتي التي المكتوب هدي لك جمال تعيس ومعه مقدار كبير من الأحزان مسطّرين على جبهتك ليتك بالجمال أقلّ أو بالقوة أكبر حتّى تخافين بزيادة أو تحبين أقلّ من هؤلاء الذين ظاهرين كأنهم مشعوفين بحبّ جمالك، ومع هذا يطلبونك للقتال من غير رحمة حينئذ ما أعود أراك متحرّمة بسيف ماهو لك (كذا: أي ليس لك) وتقاتلين على ذمة الشعوب الأجنبية لتكوني غالبية أو مغلوبة من غير فايده لك. فدع

أجنبيّة لا يمنعهم أن يطيبوا طبيخهم ويزرعوا غلّتهم فبأيّ وجه أذن الفرنسيّ يتجاسر أن يغريّ الإيطاليّان الذي هو أخاه الأقدم منه بالحرية والتقصير (كذا: تحديث) بتلك التعزّيات التي هو نفسه يحسبها أنها نقص في عرضه أو يريد يخبرنا أنه يفعل هذا للمداراة، ولكيلا بقيّة الطوائف الذي تحت نير جنس أجنبيّ يطمعون ويطلبون هو أيضاً استقلالهم، وهذا ممّا يرمي اضطراب كبير في الدنيا. ولكن هنا أيضاً التاريخ يتكلّف بالجواب لأنّه يبيّن أن من جملة الشعوب الذين فقدوا استقلالهم لا يوجد واحد منهم الذي سوابقه يشابهون سوابق الإيطاليّان ولا يوجد واحد منهم الذي يكون أبقى في الدنيا آثار كآثار الإيطاليّان وغيابه أبقى فضاء كبير لا يتعوّض.

الباب السابع

إنّ الشرح الوزير الذي شرحناه على الأحوال التي اتّسع فيها التقصير في إيطاليه يدلّ على أنّ بمقدار ما نزيد في درس تاريخ البلاد المذكوره بمقدار ذلك يجب أن يزيد يقيننا أن الظلم إذا كان واقع من جنس أجنبيّ خصوصاً يكفي لتعطيل تقدّم نور العقل وليس لتطبيع الشعب الذي تحت النير. وهذا ممّا يرتّب على أوروبا ضربين: الأوّل هو أنها تجد أحد أعضاء فاميليتها (كذا: عائلتها) محكوم عليه أن يتعذّب من غير سبب، والثاني أو يوجد في وسطها محلّ الاضطراب والحيرة فالظاهر اذن أن حضر الوقت الذي به يجب إبطال هذا الحال غير المتوافق مع الأصول التي تعترف بها أوروبا المتنوّرة، ومع اعتبار راحتها وأمانها، ولكن تجديد إيطالية والمملكة العثمانية تقع فيه ضرورة تقع فيه ضرورة موانع جسيمة وعديدة كما يقع في كافّة التقلّبات السياسيّة الكبيرة التي فوايدها متعارضة. ولما كان لا بدّ من فصل هذه النازلة على أيّ وجه كان لأنّها من تلك النوازل التي تكبر بطول المدّة من الواضح أنّ من جملة الطرائق التي توصّل للمقصود الطريقة الأقلّ شدّة هي الأحسن. كما أنّ من جملة كميّات الجراحات اللازمة لحفظ الانسان الطبيب العاقل يستعمل الكميّة الأقلّ وجع ولو لم تكن الأسرع في قضي الحاجة. فإذن الكميّة التي تظهر أوفق على هذه الصورة هي أن نعطي عمالتي فلاخ وبغدان للنمسه

محبيّ الأحوال الحاضرة يستهزئون على هذه الأحوال ويعتبرونها أنها اختراعات شعراء ودعهم أنّهم يحسبون أنّ ما فيها أدنى مناسبة مع الأحوال الحاضرة، ولكن إيطاليه تجاوبهم فاتحة لهم تاريخها وتؤريهم (كذا: أي تبرز لهم) من هو الذي أوقفها بغتة في طريق العلم والتقصّر (كذا: التحديث) وكيف وقع ذلك في الوقت الذي به كانت تظهر أن يوم ما تكون رئيسة على شعوب أوروبا المنوّرين. ولا يجب أن ننسى أن إذا من حين نهاية القرن السابع عشر الذي هو تاريخ تمكين النمسه في إيطاليه هذه البلاد ما عادت اشتركت مع بقيّة الجماعة الأوروبيّة في التقدّم. فبالعكس في القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر الذين هم أحسن أيام استقلال جنسها كانت متقدّمة بالعلم بهذا المقدار حتّى أن أغلب الاختراعات العظيمة والاكتشافات الكبيرة التي هي فخر أيّامنا هذه كانت محسوبة عادّة) للعلماء الإيطاليّان في تلك المدّة وبادي العمل بها وضعوها زرع لنا في كتبهم الذين نسيناهم ولا اعتبرناهم، فماذا كان يُرجى في العلم من شعب الذي في ثلاثماية سنة فقط طلع وعرف ما اكتسبته مدّتاً هذه بعد ستمائة سنه مصروفين بالخدمة والشقا(ء). فهذا كلّ نسوه محبيّ الأحوال الحاضرة الذين يتجاسرون أن يعزّوا إيطاليه بموارد مطروقة محسوبة من حال الراحة الماديّة الموجودة فيها إيطاليه التي تحت النمسه، فمن يقول للمبرديّه لماذا تتشكّين أما عندك أراضي مزروعة وأنت حاصلة على خير الراحة والأمان، يفكرنا في تلك التصاور التي كانت تُلسّق (كذا) على حيوط باريس مُصوّر فيها عساكر ريوبليكة (République française) فرانسا الأولى عرايا وميتّين بالجوع، يوريون إلى ضباطهم ساقينهم الحفايا وشكايرهم الفارغين من الخبز وضابطهم يجاوبهم لماذا تتشكّون من حالكم أما اكتسبتم فخر النصر ومال الشعوب الذين سوف تفتحون بلادهم، أما هو لكم وهذه التعزّيات الحقيرة المقدّمة دايماً للإيطاليّين تتغيّر كميّتها وتصير قساوة مكرّكة وقتما تكون صادرة من الفرنسيّس الذي هو الشعب الأكثر غيور على استقلال جنسه، فليوضع هذا الجنس تحت الإنكليز أو تحت النمسه ونرى حينئذ كيف يقبل ذاك السيّد الذي يتجاسر أن يقول له أن وجود الفرنسيّس تحت سلطة

عوض عمالتي لمبارديا وفينيسيه وترتيب مملكة مستقلة من الجنس المسمى سلاف مكوّنة من السرب والبلغار والأرناؤوط والأرزقويين والكروات والبشناق، هذا هو عدد كل من أهالي الأوطان المذكورة: ١٠٠٠٤٠٠ السرب، ٢٨١٨ البلغار، ١٠٠٠٠٠٠ الأرناؤوط، ١٥٠٠٠٠٠ البشناق والكروات وأهل الأرزقويين بحيث أن مملكة السلاف المذكورة تكون مكوّنة من ست ملايين رعيه. وهذه المملكة تكون حاجز بين النمسه وباقي الأوطان العثمانية في أوروبا، وهي الطرس والروملي وطساليه وجزر الأرشييلقوا التي تبقى وقتياً تحت السلطة العثمانية ويلزم أن في وقت دخول النمسه في حوز عمالتي فلاخ وبغدان لا يعود لها رجا(ء) أن تتسع أكثر. ولذلك هذه مملكة السلاف تكون واقفة بصورة تنبيه على النمسه وعلامة لخلاص بقية النصارى الذين تحت السلطنة العثمانية في أوروبا، فمن غير شكّ تعويض عمالتي لمبارديا وفينيسيه بعمالتي فلاخ وبغدان لا يعجب النمسه ولا أهل هاتين العمالتين الأخيرتين، ولكن أي كانت العوايق من هذه الجهة تكون أخفّ من تلك التي تتلد لو يُراد طرد النمسه من إيطاليه بالقوة من غير من عوض لأن هذا وجه يرمي أوروبا في عرك كبير لا يقدر أحد يقول ما تكون نهايته مع أن العساكر التي تريد تخلّص إيطاليه تكون قوية بالرجا(ء) لداعي المبادي السياسية التي هي ماشية في تنفيذها، وهذا الرجاء يزيد في قوتها المادية أضعاف الأضعاف. ولكن لا يجب احتقار قوة العدو فتكون بلا شكّ مكوّنة من قوة اليمانيه كلّها، إن بموجب الأخبار الأخيرة جيش ممالك اليمانيه المتعاهده يتكوّن في زمن الصلح من ٦٤٥٩٧٨ عسكري مفرّقين هكذا: ٤٥٨٢١٥ تريس و٧٩٠٣٠ خياله و٥٩١٧٢ طبجية و١١٩١٣ مهندسين و١٢٩١ من الأتاماجور و٩١٣٢٧ غير محاربين. فدولة النمسه تعطي ١٩٨٣٤٤ منهم ودولة بروسيا ١٧٦٠٤٧ والباقي على بقية ممالك اليمانيه. ويمكن تتحد معها قوة إنكلترا ولا مداخله لروسيا في هذه الحرب لأنها تقدر تنفع إيطاليه بقلّة دخولها أفضل من اتّحادها في القتال^(٧)، فهمى كان الأمر وقبل أن يلزم فتح حرب في أوروبا الأفضل أن يقع استعمال كافة الوسائط اللطيفة وأحد هذه الوسائط الصايبه هي عقد جمعيّة عموميّة مركّبة من نوّاب كافة الممالك النصرانيّة

كبار وصغار من كافة أقطار الدنيا، فيمكن أن يكون لهذه الجمعيّة الشهيّة العظيمة سعد لتتال من دولة النمسه هذا التسليم الذي يُطلب منها بحقّ التقصير (كذا: التحديث) وراحة الدنيا مفكرينها عند اللزوم أن هذا الأمر ما فيه جور ولا نقص في الهمة ولا هو أمر جديد، بل بالخلاف مسنود على وقائع نظيرة سابقة تدلّ على أن أوروبا رأت أن شعوب تحت سلطنة واحدة ماعادوا يقدروا يعيشوا سوية من غير أن يفسدوا الراحة العامّة ويحزنوا العالم بقتالهم الغير مفيد، حكمت بفرقتهم حالا من غير تعويض ولو وقعت معارضة لكانت عانتهم بالقوة، فلهذا السبب صار افراق (كذا: فصل وتفريق) بلجيكا من أولانده (كذا: هولندا) والموره من الترك غير مباليه لشروط فيينا التي أفسدتها دولة النمسه بواسطة إدخال كراكوفيا تحت سلطنتها، وغير مبالية لقدامة (كذا: قدم) وجود البلاد المذكورة... ولو أن القدامة هي حقّ في طلب الدوام تحت النير وليس حقّ للإخراج لكانت الدولة العثمانية أحقّ في طلب دوام الموره تحت نيرها، مع أن قلة الاتفاق من مدّة طويلة هي نفسها التي تُبرهن في وجوب الافتراق^(٨)، فلنذكر هنا أن التسليم في عمالتي فلاخ وبغدان ضدّ ما وعدوهم به هو أمر يستحقّ للأسف ولكن لما اقتضى الأمر أن يقع الاختيار بين الحكم على عدم تحرير الإيطاليان أو أهل عمالتي فلاخ وبغدان لا بدّ من أن الميزان يرجع من جهة الإيطاليان خصوصا إذا وقع الاعتبار أن وجود أهالي عمالتي فلاخ وبغدان تحت النمسه لا ينتج منه تلك الأخطار والأضرار التي تنتج دائما من سلطة النمسه على الإيطاليين وذلك من بابين: الأوّل هو أن بالنسبة لمركز لبلاد والجنس والأخلاق أهل عمالتي فلاخ وبغدان المسمّيين رومليين يقتربون أكثر من الإيطاليان إلى بعض من الجنوس الأجنبية العديدة المكوّنة منها المملكة النمسيّة والرومليين المذكورين كالسلاف هم أقرب للاختلاط مع الجنوس المذكورة والسلطنة النمساوية لا تبغضهم ولا تخف منهم كونها تُتصّب في وظائف السلطنة رعاياها الكروات والأليريان والدالمات مع أنّها قط لم تقدر توظّف الإيطاليان. والباب الثاني ينتج من سوابق الجنسين المذكورين فالإيطاليان هم الأكبر بين أولاد أوروبا وأقدمهم بالشريعة والتقصير والتتوير والحرية ولذلك لا تنسى قطّ ماضيها. وهذا

أنها تمد يد المعونة لأهل لمبرديا وبسيفها تدخل الرومان في حبسهم. فلو يصدر منها ذلك كأنها لم تفعل خير وتجعل إيطالية تشكك في نيّتها ولا ترى في هذه المداخلة المغرضة إلا حركات خفية لتسهيل طمع البعض من دولها كما جرى فيها عدّة أمرار، فأوروبا لا تقدر تفصل نازلة إيطاليه إلا أن أشهدت حتما أنها تريد تخلص كل من كان معطّل على التقدم في التتوير، وكل من كان مظلوم في إيطاليه، فلا شك أن هذا الخلاص يجد تعطيل كبير في عمالة روما. وهذا التعطيل لا يغلب لأنّه يمسّ مسائل دقيّة متعلّقة بالدين، وأوروبا تخشى أن في مسّها ما هو باطل في أحكام روما تمسّ المبدى الديني الذي هو موضع احترامها، ولهذا السبب كرسي البابا يظهر كأنّه سخر (كذا: حجر) كبير يتكسر عليه كل جهد أوروبا في إصلاح الأحوال وكيفية الحكم الروماني مناقضة لهذا الإصلاح وهو لعمري أمر مضحك ونقص في حقّ العقل وفي حقّ همّة كرسي روما أن يطلب من البابا أن يجمع بين حرية مباحثة الرعية في مصالحها وبين الطاعة الكلية المطلوبة منها له، وأنه يضع أعماله تحت نظرها مع إبقاء رئيسها المعصوم من الخطأ (كذا)، وهذه مناقضة وحشية يُراد تلطيفها بواسطة فرق الحكم الشرعي من الحكم السياسي من غير أن يمكن التبيين ما هي متعلّقات الحكم الأول وما هي متعلّقات الحكم الثاني، فهذه هي حجرة الشكّ التي يعثر بها جهد الدول لأجل ترتيب الأحكام على كيفية الحرية في إيطالية، بحيث أن إمكان أو عدم إمكان وقوع هذا الترتيب ينتج كلّ من حكم الجمعية العمومية المذكورة سابقا، في تبين مقدار وكيفية إضرار فوايد الكاثوليك بسبب رفع الحكم السياسي من يد البابا، فمن غير أن يتجاسر ونُجاوب على هذه المسألة يمكنّا فقط نقول أن إذا وقع البحث على هذه النازلة لا بدّ من الوقوف على هذه الملحوظات وهي أن كافّة الذين سكنوا في إيطالية وعرفوها يعرفون بالتحقيق أن أغلب رأي الإيطاليان هو بهذا المقدار غير قابل كيفية حكم البابا، حتّى أن لو فصل هذه النازلة يكون متعلّق بعدد آراء الإيطاليان لا شكّ أن أغلبهم يطلبون تبطيل الحكم السياسي من يد البابا، ويكون مطلب معتبر كونه رأي ثمانية عشر مليون كاثوليك. ومن جهة أخرى يمكن أن رأي بقية دول أوروبا الكاثوليك يكون

الفكر لا يجعلها قطّ تحمل نير الأجنبي أيّ كان مع أنّ الرومليين الذين هم من مدّة أربعماية وأكثر تحت نير الترك وظلمهم وذلّهم لا يكون لهم سواء رجاء (ء) ضعيف وليس عندهم فكر الماضي الذي يبعد الهنا (ء) في الحاضر. فأهل فينيسيا أو ميلانو الأوجه إذا وُضعوا تحت حكم أجنبي مهمى يفعل معهم لا بدّ من لا بدّ من أن تطيح همّتهم مع أنّ أحد رعايا الترك لو يصير رعية نصارى فإنّ عنده فائدة في هذا التبديل لأنّه يترك سنجق محمد ويتبع سنجق الصليب، كهؤلاء العساكر الأقدمين الذين كانوا يؤخذوا اسراء (كذا: أسرى) لبلاد الشرق، وهناك أسياذكهم الجدد كانوا يعطوهم أهم الوظائف وهم كانوا يفرحوا في الرجوع لوطنهم، وكانوا ينزعوا حالا كسبات الباشاوية ويفرحوا بلبس طاسة عسكر النصارى فهمى كان الأمر الرومليين إذا تركوا رجاء (ء) استقلالهم السياسي الباطل واتّحدوا مع اخوتهم النصارى وصاروا رعايا النمسه تصير لهم الفائدة في المتاجرة في واد التونه العظيم ليس مع أخصام بل مع اخوة. وهذا الواد يصير تحت سنجق واحد ويخلص من تلك المشاكل التي يسببها القويّ لجاره الضعيف والحجّة الأخيرة الثابتة التي في الاختيار بين تحرير الإيطاليان والرومليين تميل الميزان نحو الإيطاليان هي أن لو يقع الافتراض أن صار التسليم في الرومليين لأجل خلاص (أي انقاذ) الإيطاليان يجب الاعتبار أن الرومليين هم أربع ملايين فقط مع أن الإيطاليان هم ستة عشر مليون لأن افتكاك عمالتي اللمبارديا وفينيسيه من النمسه يحيي بقية إيطاليه كما سنبينه، والكثير يغلب القليل.

الباب الثامن

أن لما يصير تحرير عمالتي اللمبارديا وفينيسيه من نير النمسه واجب على أوروبا ضرورة تعترف أنّ كافّة الأسباب التي عطّلت للآن امتداد العقل عند الشعوب الإيطالية يجب أنها تبطل بالكلية لأن ما تعرّف به أنّه حقّ في جانب من إيطاليه لازم تعرّف به في باقي ممالك إيطاليه وتضع نفسها في مناقضة كبيرة لو تظنّ أنّها أنمّت خدمتها بسبب تخلص اللمبارديا وفينيسيا من السلطة الأجنبية كأن تتبدّل صورة الجور ويتبدّل فعله بواسطة تبديل الجاير (كذا: الحاصل)، فلا يمكن لأوروبا

خاتمة

في ضوء ما تقدم، يتبين أن الوثيقة التي حررها تشيهاتشاف سنة ١٨٥٩ لا تُعدّ مجرد شهادة سياسية ظرفية، بل هي نصّ يكشف عن ملامح أساسية في الفكر الأوروبي تجاه الدولة العثمانية وإيطاليا في القرن التاسع عشر. فقد عكست الوثيقة ثلاث ركائز محورية: بروز النزعة القومية كبديل عن الإمبراطوريات، وتكريس الصور النمطية التحقيرية تجاه الشرق الإسلامي، ثم إبراز أهمية الفصل بين الدين والسياسة في السياقات الأوروبية.

تُبرز هذه النتائج أن الدولة العثمانية وُصفت في المخيال الأوروبي باعتبارها «الرجل المريض» الذي يفقد مقومات الإصلاح والتجديد، مقابل تصوير إيطاليا بوصفها الوريث الحضاري الأجدد بالدعم الأوروبي. وتكشف الوثيقة كذلك عن أن الوعي الأوروبي في تلك المرحلة كان مسكوناً بهاجس إعادة تشكيل التوازنات السياسية على أسس دينية وعرقية، وهو ما ساهم في ترسيخ الانقسام بين الشرق والغرب.

إن القيمة العلمية لهذه الدراسة تكمن في إبراز دور النصوص السياسية الأوروبية في تشكيل الرؤية السائدة حول «المسألة الشرقية»، كما تمنح الباحثين فرصة لمقارنة الخطاب الأوروبي حول العثمانيين بما كُتب عن غيرهم من القوى غير الأوروبية. ومن هنا، يمكن القول إن إعادة قراءة هذه الوثيقة تسهم في إثراء فهمنا للتفاعلات الفكرية والسياسية في أوروبا القرن التاسع عشر، وتفتح آفاقاً لدراسات لاحقة تُعنى بتقاطع الخطاب السياسي مع السياقات الحضارية والدينية.

مخالف لهذا، فهل هو حقّ والحالة هذه أن هذه الكيفية الحكمية التي لا يريدونها الإيطاليان يُغصبون بإبقائها في بلادهم لأنها مفيدة لبقية الدول الغير إيطاليان وليس هو أعدل أن الذين يرومون الفائدة يتكلفون أيضاً بالخسارة فحينئذ أن كانت الدول المذكورة تعرف أنها لا تقدر تدبر أمورها الدينية كالدول البروتستنت، أليس من الصواب إخراج كرسي البابا من إيطالية كونه حمل باطل في البلاد المذكورة حتى ولو يُراد تلطيف هذا الحمل بواسطة إبقاء البابا في روما كسلطان شرعي وترتيب حكم سياسي في عمالته مستقلّ منه، وهذا يكون سبب اضطرابات وخصايم شتى ينتهون بسقوط هذه السلطنة الخيالية فإذا يُراد حفظ البابا على أيّ وجه كان لا يمكن ذلك في إيطاليا وعلى هذا الحال وبالنسبة للسوابق يمكن التفكير في مدينة أفينيون التي نُقل فيها كرسي البابا في القرن الرابع عشر، ودام فيها مدة ثمانية وستين سنة من غير أن يُنتج أدنى ضرر لإيطاليين ولا للكاتوليك على وجه العموم. فمتى عمالة البابا خصلت من هذا العطل يمكن جعلها مملكة مستقلة ويُعطى لها ملكاً أحد أمراء فاميليات ملوك إيطالية والأصوب أن يكون ملكها من فاميلية (كذا: عائلة) الصّاردو لأنها إيطاليانيّه محض. ومن ثمة تقدر أوروبا تطمئن من جهته ومن غير شك أن من جملة ما يتوجب على المملكة الرومانيّة الجديدة يُشروط عليها أم تتكلف بمصروف البابا كبقية الدول الكاثوليكية، وعلى هذا الحال كافة التعطيلات التي تمنع ترتيب أحوال إيطالية تبطل ويمكن أن تبقى تعطيلات صغيرة صادرة من بعض معارضات^(٩).

الملاحق

الإحالات المرجعية:

(1) Renée Worringer, "Sick Man of Europe" or "Japan of the near East"?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras", International Journal of Middle East Studies Vol. 36, No. 2 (May, 2004), pp. 207-230

(٢) نظرية عين الرجل الأبيض بطريقة أخرى

(٣) الذاكرة والشريعة التاريخية

(٤) مؤتمر تروبو، عقده التحالف الخامس (روسيا، النمسا، بروسيا وبريطانيا بداية من سنة ١٨١٨ وفرنسا) للتداول حول أساليب قمع الثورة في نابولي، وعقد بناء على طلب قيصر روسيا ألكسندر الأول.

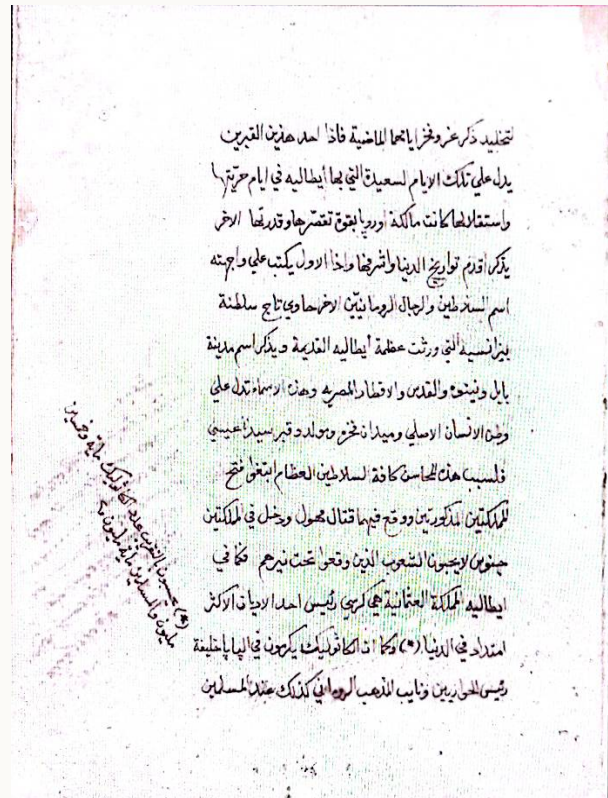
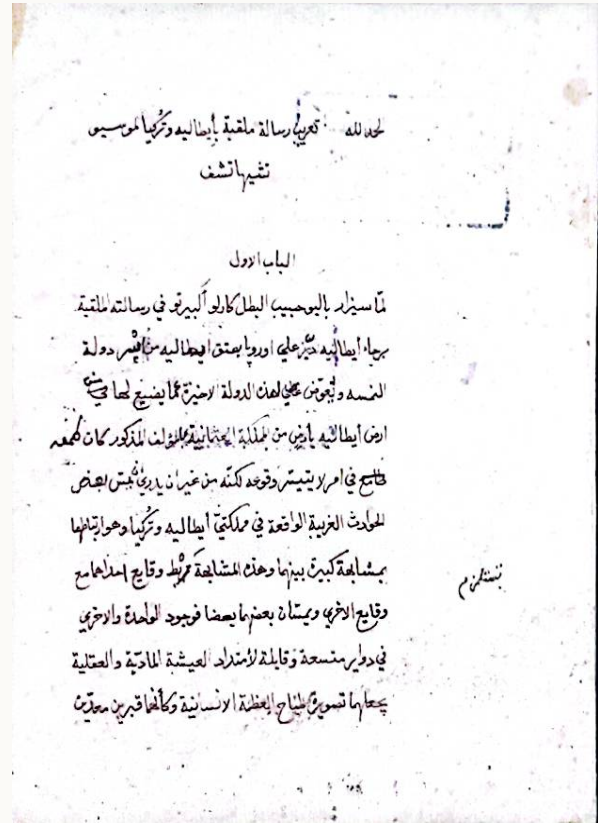
(٥) عقد مؤتمر ليباخ بين قوى التحالف المقدس (روسيا، بروسيا والنمسا) لمناقشة احتلال نابولي وإجهاض الثورة النابوليونية

(٦) عقد المؤتمر بمدينة فيرونا الإيطالية بين التحالف الخامس (روسيا، بروسيا، النمسا، فرنسا، بريطانيا) واسبانيا وصقلية ونابولي والهدف مناقشة أزمة الثورة اللسبانية.

(٧) إذا وقع حرب بين فرنسا والصارو وعلى النمسة دولة روسيا تعرف ما يجب عليها أن تفعله سواء كان بسبب مركز سلطنتها أو بسبب ما وقع في حرب الكرم (كذا: القرم) فحالها الحاضر لا يسمح لها أن تدخل الآن في الحرب وجرحها لم يزل محلول، إلا إذا كانت ملزمة لذلك في وجود فائدة أكثر جوهرية وأوضح من فائدة المحاربة لإصلاح حال إيطاليا مع أنها هي نفسها مهتمة في إصلاح حال سلطنتها. فإن لم تجد التأكيد أنها تقدر تحصل على فائدة واضحة وأكيدة لا تقدر تسير إلا كما سارت دولة النمسة في حرب الكرم لو وقعت حرب بين فرنسا والنمسا. فإذا سارت على مقتضى سيرة النمسة فإنها تستفيد هي وتفيد معاهديها فتقدر من غير أن تطيح نقطة من دمها تأكد النصر لفرنسا وإيطاليا بواسطة وضع عساكرها على طول حدادة (كذا: الحدود) النمسة وهكذا تقدر تنال الفائدة التي نالتها دولة النمسة بظواهر المحبة بحيث أنه إذا كانت دولة النمسة تحب انكسار الموسكو....

(٨) ...توجد أمثال من هذا النوع لها معنى كبير وهي وجود عمالتي الأساس واللورين تحت فرنسا وعمالات شطوط بحر البلتيق تحت روسيا....

(٩) رسالة (إيطاليا وتركيا) معربة عن الإيطالية، دار الكتب الوطنية، تونس، (مخطوط)، الرقم: ١٧٩٩٩



الصفحة الأولى والثانية من المخطوط

الآباء البيض بتيبار

بعثة تبشيرية أم مشروع ضيعة فلاحية

د. لطفي المدوري

دكتوراه في التاريخ المعاصر

كلية الآداب والفنون والإنسانيات

جامعة منوبة – الجمهورية التونسية

ملخص

مع احتلال فرنسا للإيالة التونسية سنة ١٨٨١، شمل التوسع الاستعماري عدة مجالات من بينها الاستحواذ على الأراضي الفلاحية وتشجيع الجمعيات التبشيرية على الانتشار في عديد المناطق الخاضعة لسلطة الحماية، تزامنا مع تزايد حجم الجالية الأوروبية. وكمثال على ذلك سنتعرض لتجربة بعثة الآباء البيض كمجموعة من رجال الدين المسيحيين الكاثوليك الذين استقروا بتيبار شمال غربي البلاد وأسسوا بداية من ١٨٩٥ ضيعة فلاحية باسم القديس سان جوزيف *Le Domaine de Saint-Joseph de Thibar*، مازالت آثارها قائمة إلى اليوم. ولعل ما يثير الاهتمام أن نشاطهم لم ينحصر في الجانب الديني، بل أخذ أبعاد اقتصادية كتطوير عدة أنشطة فلاحية وأبعد اجتماعية كتقديم خدمات صحية وتعليمية لا فقط لفائدة الجالية المسيحية بتيبار، بل وكذلك للسكان المحليين الذين يقرون بالدور الاقتصادي والاجتماعي للآباء البيض خلال فترة تواجدهم بين ١٨٩٥ و ١٩٧٥. لذلك نروم دراسة هذه التجربة من خلال طرح الإشكالية التالية: هل ان نشاط جمعية الآباء البيض بتيبار كان فقط لأهداف دينية أم لأجل الاستثمار الفلاحي بالأراضي المسيطر عليها؟

كلمات مفتاحية:

الآباء البيض، ضيعة سانت جوزيف، تيباز، الضيعة الفلاحية، الجمعيات التبشيرية

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٣ أبريل ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٨ مايو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.375228.1218

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

لطفي المدوري، "الآباء البيض بتيبار: بعثة تبشيرية أم مشروع ضيعة فلاحية"، دورية كان التاريخية، السنة الثامنة عشرة- العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥، ص ١٣٣ – ١٤٣.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: lotfimadouri2012@hotmail.fr

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في جُورِيَّة كان ٤.٠ تحت شروط الترخيص المشاع للمعزاة (CC BY) ٤.٠ (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

أولاً: جمعية الآباء البيض واستقراهم بتيبار

يعود تاريخ البعثات المسيحية Les Missionnaires chrétiens بتونس إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ميلادي مع قدوم القديسة اميلي دى فيالار Emily de Vialar التي أسست مجمع راهبات سانت جوزيف^(٢) Saint-Joseph بمدينة تونس سنة ١٨٤٠. تدعم هذا النشاط سنة ١٨٧٧ بتعيين الكاردينال شارل لا فيجيري أسقفاً بكنيسة قرطاج والذي أسس معهد سانت لويس الذي تحول خلال الفترة الاستعمارية إلى معهد كارنو.^(٣)

وبالتالي يمكن أن نعتبر هؤلاء الراهبات والآباء البيض مؤسسة للمبشرين المسيحيين ذوي الحق البابوي، تتكون من الكهنة الآباء والإخوة والأخوات، يعيشون ضمن مجموعة. وقد توفرت لهم خلال فترة الاحتلال الفرنسي لتونس ظروف ملائمة لتدعيم أنشطتهم. من ذلك أن الكاردينال لافيغري بعد أن عوّض القديس الإيطالي سوتر Sutter وأصبح رئيس أساقفة أبرشية قرطاج سنة ١٨٨٦، شجع على بعث عديد الكنائس والمدارس المسيحية بالمدن التونسية^(٤) وذلك بالتزامن مع ارتفاع عدد المستوطنين الفرنسيين. في هذا الإطار يتنزل قدوم مجموعة من رجال الدين إلى تيبّار واقتناءهم قطعة الأرض فلاحية لإقامة أبرشية Paroisse وضيعة فلاحية. فما هي الظروف التي ساعدتهم لإنجاز مشروعهم؟

متلّ الاحتلال الفرنسي لإيالة تونس منذ ١٨٨١ إطاراً سياسياً وقانونياً لتمدّد مجال الاستعمار الزراعي بعدة مناطق من البلاد. ولئن بدأت عمليات تملك المجال الزراعي حتى قبل عام ١٨٨١، عبر الشركات العقارية والمالية الفرنسية مثل شركة مرسيليا للقرض Marseillaise De Crédit، التي استحوذت سنة ١٨٧٨ على هنشير النفيضة ومساحته ١٠٠,٠٠٠ هكتار. فقد تدعم هذا التوجه بعد الاحتلال بتوجيه فرنسا اهتماماتها للسيطرة على المجال الفلاحي عبر إصدار عدة تشريعات،^(٥) مثل قانون ١ جويلية ١٨٨٥. مما سمح بافتكاك أراضي السكان المحليين بهدف إعادة

عرفت الإيالة التونسية كغيرها من الأقطار المغاربية منذ القرن التاسع عشر الميلادي توطن عدة جاليات من بلدان أوروبية كمالطة، وإيطاليا، وفرنسا، وإسبانيا. إلى جانب قدوم عدة بعثات مسيحية كاثوليكية مثل جمعيات الآباء البيض Les Peres Blancs، أو ما اتفق على تسميتهم لدى التونسيين "البباسة". ويعتبر الكاردينال شارل لا فيجيري^(١) Charles-Allemand Lavigerie من أوائل الرواد الذي عمل على تنصير العديد من الأطفال الجزائريين منذ عام ١٨٦٧. وقد تطور حجم الجالية الأوروبية وعدد الجمعيات المسيحية تزامناً مع توسع مجال الاستعمار الفرنسي ببلاد المغرب. وقد ارتأينا في دراستنا لهذه البعثات المسيحية، أن نهتم بمثال لمجموعة من الآباء البيض الذين استقروا منذ ١٨٩٥، بمنطقة تيبّار Thibar وهي اليوم إحدى معتمديات ولاية باجة الواقعة بالشمال الغربي للبلاد التونسية. حيث أقامت هذه البعثة عدة أنشطة فلاحية بالأراضي التي تملكتها. واعتمدت تقنيات أكثر تطوراً لتكوين ضيعة فلاحية وبناء منشآت دينية وتعليمية وصحية، مما يبين أنها لم تكن مجرد مؤسسة دينية مسيحية تبشيرية. وعليه فقد طرحنا الإشكالية التالية: هل أن نشاط جمعية الآباء البيض بتيبار كان فقط لأهداف دينية أم لأجل الاستثمار الفلاحي بالأراضي المسيطر عليها؟

وقد اكتفينا في هذا البحث على دراسة الفترة الممتدة بين عامي ١٨٩٥ و ١٩٣٥، وهي مرحلة مفصلية في تاريخ جمعية الآباء البيض بتيبار، حيث شهدت تأسيس الضيعة الفلاحية تحت اسم Le Domaine de Saint-Joseph de Thibar وضمت حولها عدة مؤسسات للخدمات الصحية والتعليمية. ولتحليل هذه المسألة، سنتناول ثلاث نقاط رئيسية: أولاً مسار توطن الآباء البيض بتيبار. ثانياً، مراحل تكوين الضيعة الفلاحية، وثالثاً، حدود التأثير الديني لهذه البعثة. بقي أن أشير إلى أنني فضلت عدم ترجمة الشواهد وعرضها بلغة مصادرها للحفاض على مضمون النص الأصلي.

وراء توجه جمعية الآباء البيض لامتلاك أراض بهذا المجال، عبر عقود شراء مثل عقد اقتناء هنشير الحمامات إلى جانب قطع فلاحية أخرى مجاورة.

ورغم عدم توفر وثائق أرشيفية حول عقود ملكية هذه الأراضي، إلا أننا عثرنا في كتاب الأب فرانسوا دورنيي François Dornier^(١٠) على معطيات حول مراحل تملك الآباء البيض للهنشير. حيث استعرض لنا الكاتب تاريخ الوضع القانوني لهذه الأراضي وما شهدته من تحولات خلال القرن التاسع عشر. فهنشير الحمامات كان في الأصل ملكاً لعائلة أولاد حسن الذين يقيمون بمنطقة الكريب جنوب غربي تيباز. حيث يستغلون جزء من أراضيهم كمراعي لتربية الماشية خاصة في الفترة ما بين شهري جانفي وأوت لتوفر المرعى. مقابل تسويق بقية الأراضي لفلاحين من المنطقة مثل عائلة السلامي وعائلة همام بن حفص.^(١١)

وفي سنة ١٨٨١ باع أولاد حسن أراضيهم التي تمتد على ١٤٥٠ هكتار إلى إبراهيم الرياحي قائد عرش دريد بالمنطقة. الذي بدوره تخلى في مرحلة لاحقة عن هذا الهنشير لأحد التجار اليهود يدعى نينون العطار Nino ben Attar وذلك مقابل تسوية ديونه المتخلدة لديه.^(١٢) وبحكم استقراره بمدينة تونس فقد عمل التاجر اليهودي على استثمار هذه الأراضي بشكل غير مباشر عبر كرائها إلى عدد من العائلات المحلية مثل عائلة السلامي حتى ١٨٩٣ تاريخ بيع هنشير الحمامات^(١٣) إلى شركة الزيتون Société des oliviers^(١٤)، التي يديرها السيد لفابري M. Fabre. وبذلك أصبح الآباء البيض ملاك لهذه الضيقة نظراً لامتلاكهم أسهما بالشركة المذكورة واستقروا بها منذ سنة ١٨٩٥، بقيادة الأب فوايار Le Père Voillard.

لم تكتف هذه البعثة بمجال أراضي هنشير الحمامات، بل استمرت في اقتناء أراضي أخرى حتى ١٩٠٣، مثل السيطرة على المراعي بسفوح جبل القراة واقتناء أراض بمنطقة دجبة المجاورة.^(١٦) وبذلك بلغت مساحة الأراضي المسيطر عليها ٢٢٧٥ هكتار. على أن الدراسات تختلف في تحديد كامل مساحة الضيقة، والتي لا يمكن أن تجاوز حسب عدة مصادر مساحة ١٩٠٠ هكتار.^(١٧) فمن حيث التمشي العقاري يمكن

توزيعها على المعمرين الفرنسيين.^(١) وهو ما يمكن أن نتبينه من خلال ارتفاع مجال الأراضي المستولى عليها في الفترة ما بين ١٨٩٧ و ١٩٠٢ من ٤٦٧٣٧٢ هكتار إلى ٥٧٦٩٣٣ هكتار.^(٧) ومن بين المناطق التي جلبت اهتمام المعمرين الفرنسيين، نجد منطقة التل الأعلى بشمال غربي البلاد. هذا المجال الذي يمتد على أراضي مدن وقرى مثل الكاف ومكثرت وتال و تيرسوق.^(٨) ويتصف برطوبة المناخ وخصوبة التربة الملائمة لزراعة الحبوب وغراس الكروم، مع توفر المراعي لتربية الماشية.

وعليه، فقد سجلنا تشكل عدة ضيعات فلاحية كبرى، حيث سعى الاستعمار للاستحواذ على أراضي المنطقة واستغلالها بطرق مختلفة، كان أغلبها من خلال مبادرات خاصة للمعمرين الفرنسيين. وهو ما تجسد في ظهور عدة ضيعات مثل هنشير الكدية بمنطقة سوق الخميس لموريس كايو Maurice Cailloux. وهنشير المعمر كلاز Glez بسهولة خلال تيرسوق. كما عملت سلطة الحماية على تشجيع الأوربيين للاستقرار بهذه المناطق من خلال تركيز عدة مؤسسات إدارية وأمنية وتعليمية بمدن وقرى التل الأعلى مثل إنشاء بلدية بقرية سوق الأربعاء بموجب المرسوم المؤرخ في ٧ جوان ١٨٩٦. ولم تكن تيباز في منأى عن هذه السياسة الاستعمارية، فقد كانت محط اهتمام إحدى جمعيات الآباء البيض الذين عملوا على تملك جزء هام من أراضيها الزراعية. فما هي دوافع هذا الاختيار؟

يبدو أن موقع تيباز قد جلب اهتمام إحدى بعثات الجمعيات المسيحية. فمن ناحية، تقع تيباز ضمن تقاطع لعدة طرق تربط بين عدة مدن مثل تيرسوق وسوق الأربعاء (جندوبة) وسوق الخميس (بوسالم) ومحطة سيدي إسماعيل على خط شبكة السكك الحديدية التي تربط مدينة تونس بباجة. وتعرف تيباز في وثائق الحجج العدلية باسم مشيخة الهمامة التابعة لقيادة تيرسوق. وهي منطقة تمتد بها السهول الغرينية alluviales إلى جانب المرتفعات الجبلية مثل جبل القراة.^(٩) فهذا المجال كغيره من مناطق التل الأعلى ملائم لعدة زراعات ويزخر بوفرة المراعي لتربية الماشية، خاصة وأن معدل التساقطات السنوية يتراوح بين ٤٠٠ و ٦٠٠ ملم. وهي كلها عوامل مشجعة للاستثمار الفلاحي. والتي كانت

توجه بعد ذلك اهتمام البعثة الدينية إلى تهيئة الأراضي التي امتلكوها بهدف استغلالها في الإنتاج الزراعي. خاصة وأن جزءاً منها كان مخصصاً ولفترة طويلة فقط للنشاط الرعوي. وهو ما بدأ عمل عليه منذ ١٨٩٥، وفق ما توفر من وسائل الإنتاج المعتمدة بأغلب الضيعات. مثل استعمال الثيران في حراثة الأرض. فأغلب الدراسات تبين أنه إلى حدود بداية الحرب العالمية الأولى ظل استعمال الطاقة الحيوانية حتى بضيعات المعمرين أهم وسيلة إنتاج في الحراثة ونقل المحاصيل. ولعل هذا ما يفسر لجوء المسؤولين عن الضيعة إلى امتلاك قطع من الأبقار كما هو الحال ببقية الضيعات في شمال البلاد.

على أن الهدف بقي دائماً منصب في اتجاه إنشاء ضيعة عصرية لخدمة أعضاء البعثة وضمان فرص التكوين المهني للأيتام الذين سيستقرون بهذا المركز.^(١٩) في المقابل فإن محدودية الموارد المالية كان عائقاً كبيراً أمام الآباء البيض لتجسيد مشروعهم. لذلك التجأوا لطلب الدعم المالي من الجمعية الأم ومقرها بروما La Maison Mère à Rome^(٢٠) فهذه المؤسسة كانت تمثل السلطة العليا المشرفة على نشاط بعثات الآباء البيض، وهي بدورها التي تعين كبير رجال الدين بتيبار. لذلك تم توجيه مجموعة من الرسائل التي نظرت فيها الجمعية الأم.^(٢١) توج كل ذلك بحصول الضيعة بين سنتي ١٩٠٢ و ١٩٠٣ على تجهيزات فلاحية.^(٢٢) على أن هذه الضغوطات المالية قد تزايدت من جديد بداية من سنة ١٩٠٥، إثر قرار الحكومة الفرنسية التخلي عن دعم الجمعيات الدينية في إطار قانون لتجسيد مبدأ اللائكية والقائم على فكرة فصل الدين عن الدولة.^(٢٣) وعليه فقد بحث الآباء البيض عن مستثمر وشريك جديد. فكان التعاقد مع مستثمرين هولنديين، الذين اشترتوا ملكية ضيعة القديس جوزيف لتتغير صبغتها من أرض لبعثة دينية إلى شركة تحمل اسم جديد وهو شركة هولندا-تيبار la société Hollande-Thibar التي أصبحت تمثل المالك الحقيقي لأراضي الضيعة. على أن يظل الآباء البيض المسؤولين المباشرين على جميع الأنشطة الفلاحية والخدمات التي أنشأوها في تيبار، بما في

القول بأن الآباء البيض قد اتبعوا الطرق نفسها التي اعتمدها كبار المعمرين في حيازة مجال فلاحية شاسع وعلى حساب المستغلين القدامى لأراضي الهنشير، وأحياناً افتكاك أراضي بعض المزارعين الذين التجأوا إلى القضاء. من ذلك أن عائلة بن كرم أمكنها أن تسترجع ١٢٤ هكتاراً من أراضيها التي استولى عليها الآباء البيض بقرار قضائي.^(١٨) ولعل هذا ما يفسر لاحقاً حالة التوجس التي أبدتها السكان المحليون تجاه بعثة الآباء البيض، لا فقط لأنهم افتكوا منهم مجال كبير من الأراضي التي كانوا يتسوغونها، بل وكذلك لطبيعة أهداف هذه البعثة المسيحية وما قد تمثله من تهديد على الهوية الدينية للسكان المحليين. على أن كل ذلك لم يمنع الآباء البيض من مباشرة استثمار الأراضي التي سيطروا عليها. فكيف تمكنوا من تحويل هذا المجال إلى ضيعة فلاحية كبرى؟

ثانياً: مراحل تكوين الضيعة الفلاحية بتيبار

لتجسيد مثل هكذا مشروع كان على الآباء البيض توفير الحاجيات الضرورية لتطوير طرائق الإنتاج الفلاحي وتوفير حاجيات مجموع رجال الدين الذين التحقوا تدريجياً بهذا المركز واستعداداً لاستقبال وفود من الأطفال الأيتام الذين وقع جلبهم من الجزائر على امتداد الفترة ما بين ١٨٩٥ و ١٩٢٤. واعتباراً بأن النشاط سيرتكز على العمل الفلاحي، فكان أول اهتمامات رجال الدين البحث عن تزويد الضيعة بالماء لحاجيات المركز والأنشطة الزراعية المزمع اعتمادها. وعليه جاءت المبادرة منذ ١٨٩٨ بإنشاء بحيرة أخذت اسم براج كاليسوع Barrage Galuso نسبة لاسم أحد الأخوة المسيحيين بالضيعة الذي أشرف على إنجاز هذا المشروع. ولعل مرد هذا العمل هو محاولة جمعية الآباء البيض، من ناحية تجنب انعكاسات التذبذب الفصلي والسنوي لكمية التساقطات بالمنطقة. ومن ناحية أخرى، تحقيق الاكتفاء الذاتي من حاجياتهم من المياه في ظل رفض السكان المحليين في مرحلة أولى تقاسم المياه المتأتية من جبل القراة. وهو ما يمكن نعتباره شكلاً من أشكال المقاومة ورفضاً لحضور المسيحيين كجزء من المشهد الاستعماري.

جدول رقم (١)

حول تطور المساحة المزروعة

وإنتاج القمح بالتل الأعلى^(٢٧)

١٩٢٥	١٩٢٠	١٩٠٥
٦٤٠,٢	٥٣٤	٣٦٩,٢
المساحة المزروعة قمح بالألف هكتار		
٣٢٠٠	١٤٢٣	١١٠٧
إنتاج القمح بالألف قنطار		

وقد تأكد الاهتمام نفسه لدى الآباء البيض باعتبار الحاجة لتوفير الاكتفاء الذاتي من الحبوب لكامل أعضاء البعثة. لذلك بادروا منذ استقرارهم بتيبار إلى حراثة ١٥ هكتاراً لزراعة القمح وتوفير في مرحلة أولى حاجياتهم الغذائية. ثم طوروا تدريجياً مجال زراعة الحبوب لتمتد على مساحة ٤٦٠ هكتاراً وهو ما يمثل ٣٤ % من مجموع مساحة الضيعة، معتمدين على أصناف من البذور المحلية وكذلك المستوردة^(٢٨) اقتداء بما يستخدم من بذور بضائع المعمرين في القرى المجاورة لتيبار مثل سوق الأربعاء وما حققته من نتائج مهمة. حيث أمكن مضاعفة معدل مردود القمح مقارنة بالمعدل الذي لم يتجاوز بأراضي تيبار العشرة قنطار في الهكتار.^(٢٩)

وبذلك يمكن القول بأن زراعة الحبوب كانت ضمن استراتيجية الآباء البيض على الرغم من تأخرهم على مستوى وسائل الإنتاج الحديثة حتى فترة الحرب العالمية الأولى. ومع كل هذه الصعوبات فقد تمكنوا من توسيع مجال زراعة الحبوب، متجاوزين بذلك مرحلة الفلاحة التقليدية نحو نمط فلاحي موجه للسوق، وترويج فائض الإنتاج، مستثمرين في ذلك قرب تيبار من مركز تخزين الحبوب بمحطة سيدي إسماعيل لخط القطار الرابط بين تونس وباجة في اتجاه الجزائر. فهل شجع ذلك على اعتماد أنشطة آخر مثل غراسة الكروم؟

تعدّ تونس منذ الفترة القرطاجية إحدى بلدان الضفة الجنوبية للبحر المتوسط التي امتلكت تجربة هامة لا فقط في إنتاج الحبوب، بل وكذلك في غراسة الكروم. حيث تؤكد المصادر القديمة على أهمية هذا النشاط من خلال ما ورد في مؤلفات عالم الزراعة القرطاجي ماغون^(٣٠) Magon. وقد حافظ سكان البلاد على هذا

ذلك الدينية والتعليمية والصحية، والتي سنوضحها لاحقاً.

ولعل ذلك قد ساهم في تنويع مصادر الاستثمار وتحديث وسائل الإنتاج، وهو ما كان يطمح إليه المسؤولون بالضيعة لمواكبة التطور في العمل الفلاحي الذي ظهرت ملامحه بضائع كبار المعمرين منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وهو ما تؤكد الأرقام الرسمية التي تبرز ارتفاع حجم واردات الإيالة التونسية من الآلات الفلاحية خلال الربع الأول من القرن العشرين لفائدة المعمرين الفرنسيين.^(٣١) فقد تعددت محاولات الآباء البيض لاقتناء آلات فلاحية حديثة وتجاوز طرق الإنتاج التقليدية رغم محدودية امكانياتهم المالية. حيث تذكر لنا المصادر توصل الأب ماركوي Mercui رئيس البعثة بتيبار في الفترة ما بين ١٩١٦ و ١٩٢٠ لاقتناء أول جرار لفائدة ضيعة القديس جوزيف.^(٣٢)

فيمكن أن نستنتج بأن نهاية الحرب العالمية الأولى كانت فترة محورية ساهمت في انخراط الآباء البيض ضمن مسار مواكبة التقدم التقني لوسائل الإنتاج من أجل مردود أفضل لأنشطتهم الفلاحية التي انطلقت من خلال المبادرة بزراعة الحبوب. فكيف استثمر الآباء البيض كل ذلك في تطوير هذه الزراعة؟

تعدّ زراعة الحبوب من الأنشطة الفلاحية العريقة بمنطقة التل الأعلى. ويمثل القمح الصلب من أهم منتجات الحبوب بهذا المجال. ولعل مرد ذلك توفر ظروف طبيعية ملائمة، حيث تمثل الهضاب وضياف الأودية أراضي خصبة ذات تربة طينية. كما تتمتع المنطقة بمناخ رطب، تتجاوز خلاله عدد الأيام الممطرة المائة يوم، مما يتيح كمية تساقطات السنوية تتجاوز ٤٠٠ ملم. وهو معدل الضروري من الأمطار لتأمين احتياجات زراعة الحبوب.^(٣٣) وبالتالي فقد مثّل هذا النشاط أولى اهتمامات أغلب ضيعات المعمرين بشمال البلاد. وهذا ما تؤكد معطيات الجدول التالي:

بضيعة سان جوزيف لم تكن مخصصه فقط لتوفير حاجيات أعضاء البعثة المسيحية والجالية الأوروبية بتيبار، بقدر ما كانت موجه للترويج في السوق التونسية وللتصدير. حتى أن الآباء البيض دخلوا كذلك في منافسة مع أحد المعمرين بمنطقة سوق الخميس وهو السيد مورييس كايو Maurice Cailloux حول تحديد سقف أسعار العنب، مما فرض تدخل السلطة لتحديد الأسعار.^(٣٨) وعلى الرغم من هذه المنافسة، فقد تخصصت ضيعة للآباء البيض بعلامة تجارية جديدة في إنتاج المشروبات الكحولية مازلت معتمدة إلى اليوم. وهي كلها مؤشرات تعكس مدى النجاح في تطوير عدة أنشطة زراعية. وقد يكون ذلك حافزا للاهتمام بمجالات أخرى كتربية الماشية. فكيف عملوا على تطوير قطاع الأغنام والحصول على سلالات جديدة؟

تُعدّ تربية الماشية من الأنشطة الأساسية لسكان التل الأعلى. فحسب الكاتب الفرنسي شارل منشيكور Monchicourt (Ch) الذي درس هذا الإقليم، يؤكد أن أغلب الفلاحين من السكان المحليين يمتلكون عدد من رؤوس الأغنام والأبقار.^(٣٩) وهو ما يمكن أن يمثل رأسملاً إضافياً لصغار المزارعين. فضلاً عن كونه جزءاً من وسائل الإنتاج كالأبقار التي تستخدم في حراثة الأرض ضمن فلاحية تقليدية معاشية. ويتكون قطاع الأغنام عادة من سلالة محلية يعرف باسم البربري. بينما يغلب على قطاع الأبقار سلالة الأطلس البني، إلى جانب سلالة من الأبقار التي جلبت من إيطاليا. فما مدى اهتمام الآباء البيض بتربية الماشية بمزرعتهم؟

لاحظنا سابقاً أن هنشير الحمامات وقبل أن يصبح تحت تصرف الآباء البيض، كان تحت ملك أولاد حسن الذين جعلوا الجزء الأكبر من أراضيهم مراعي لتربية الأغنام. ويبدو أن المسؤولين عن البعثة الدينية بتيبار أرادوا الحفاظ على هذا النشاط. فمنذ ١٨٩٦ قاموا باقتناء قطع من الأغنام المحلية، لكنهم لم يستحسنوا مواصفات هذه السلالة واعتبروها منتوج غير مؤهل للتصدير.^(٤٠) لذلك عملوا على تغيير هذا القطيع وأدمجوا سلالة جديدة ذات الصوف الأسود والذيل القصير جلبت من الجزائر.^(٤١) وانطلاقاً من هاتين السلالتين قاموا بعمليات التهجين بهدف تطوير السلالة

النشاط، وهو ما تؤكد المصادر الأوروبية التي تحدثت عن مجال غراسة الكروم بتونس عند اعلان الحماية، حيث تجاوزت المساحة أكثر ألف هكتار.^(٣١) ويبدو أنها كانت تتوزع ضمن ضيعات صغرى وعائلية لإنتاج عنب الطاولة.

ومع انتشار الضيعات المعمرين بعدة مناطق من البلاد، بدأ الاهتمام بغراسة الكروم الموجه لإنتاج الخمر حيث يمكن أن يمثل فائض الإنتاج مصدراً لعائدات مالية، بتوجيه جزء من المحصول نحو السوق الفرنسية التي تزايدت حاجياتها لتوريد الخمر بفعل المرض الذي انتشر في جزء من حقول الكروم الفرنسية.^(٣٢) ولعل هذه الظرفية قد تفسر سرعة تضاعف مجال غراسة الكروم ست مرات بضيعات المعمرين منذ ١٨٨٨ لتبلغ ١٨٠٠ هكتار سنة ١٩١٣^(٣٣) فهذه الظروف المشجعة قد دفعت كذلك الآباء البيض بتيبار إلى الاهتمام بغراسة الكروم واعتبارها من الأنشطة الفلاحية التي يمكن أن توفر عائدات مالية، تستثمر في تطوير وسائل الإنتاج الفلاحي وتنويع الأنشطة.^(٣٤)

ولتجسيد هذا المشروع فقد جلب الآباء البيض من الجزائر أصناف من مشاتل الكروم لغراستها بالضيعة مثل Le Carignan et Alicante-Grenache وهي أصناف من أصول إسبانية تتصف بجودتها ومردودها العالي في إنتاج العنب الأحمر الموجه لصناعة النبيذ. وقد أمكن بداية من سنة ١٩٠٢ توفير إنتاج هام من العنب لتغطية حاجيات المسيحيين بتيبار، ليتضاعف إنتاج الضيعة من الخمر من ٢٠٠ هكتولتر سنة ١٩٠٤ إلى ٨٩٠ هكتولتر سنة ١٩٠٦.^(٣٥) ولعل هذه النتائج قد حفزت الآباء البيض على تطوير إنتاجهم من المشروبات الكحولية، حيث أمكنهم بداية من سنة ١٩٠٥ توفير أصناف جديدة من الخمر تحمل علامات تجارية خاصة بالضيعة وتحمل في الآن نفسه اسم تيببار. ويمكن أن نذكر كمثال على ذلك Clos de Thibar et Coteaux de Thibar وأمام رواج هذا المنتج بعد أن لقي استحسان زوار الضيعة من الأوروبيين وعدد من المفتشين الفلاحين بالمنطقة،^(٣٦) عمل المسؤولون على مضافة مجال غراسة الكروم لتصل سنة ١٩١٧ إلى حدود ١١٠ هكتار. وكل هذه المؤشرات تؤكد بأن الكروم

كما استفاد الآباء البيض من جودة الصوف المتحصل عليه من السلالة الجديدة للأغنام بالضيغة لتركيز نشاط حرفي إضافي. حيث وقع بعث ورشة لصناعة الزربية تحت إشراف الأخوات المسيحيات. والهدف هو تمكين البنات الأيتام وبنات المستوطنين بتيبار من اتقان صناعة الزربية. كما انفتحت هذه الورشة في مرحلة ثانية لتستقبل بنات من عائلات السكان المحليين. وهو ما نتبينه من خلال تضاعف عدد الفتيات الملتحقات بالورشة منذ سنة ١٩١٣.^(٤٧) وبالتالي فإن ورشة النسيج قد وفرت إطار جديد للتعايش بين الفتيات المحليات وفتيات الجالية الأوروبية بالمنطقة.

وعليه، يمكن أن نستنتج مدى قدرة الآباء البيض على تركيز عديد الأنشطة الأساسية لتحقيق نموذج الضيغة المثالية، بدءاً بحيازة مساحة زراعية شاسعة، وصولاً إلى تطوير عدة منتجات زراعية وحيوانية حققت لا فقط الاكتفاء الذاتي لأعضاء البعثة، بل وفرت فائض إنتاج وجه للسوق الخارجية. مما يؤكد أن ضيغة القديس جوزيف ليست مجرد محطة لبعثة كاثوليكية قدمت إلى تيبار لنشر المسيحية، بقدر ما هي مشروع للاستثمار الفلاحي يتماهي مع انتشار ضيعات المعمرية بالمنطقة. فهل يمكن القول إن هدف نشر المسيحية لدى السكان المحليين بالمنطقة لم يكن من أولويات هذه البعثة الدينية؟

ثالثاً: حدود حركة التبشير بتيبار

لا ننسى أن توطن الآباء البيض بتيبار لم يتنزل فقط في ظل سيطرت الاحتلال الفرنسي على البلاد التونسية، بل وكذلك في إطار تشجيع الكاردينال شارل لافيغري على إنشاء الجمعيات المسيحية بعدة مناطق من البلاد. وهو ما تجسد في تصريح الأب فوايار le Père Voillart المسؤول الأول عن البعثة التبشيرية بتيبار سنة ١٨٩٥، عند اقتناء هنشير الحمامات، معتبراً أن من أهداف البعثة هو إنشاء ضيغة للمسيحيين الشبان الذين سيأتون من الجزائر بهدف تكوينهم لخدمة المشروع الاستعماري.^(٤٨) وقد بدأ ذلك يتجسد تدريجياً منذ ١٨٩٦ حين تمّ احتضان خمسين طفلاً يتيماً جلبوا من منطقة الشلف بالجزائر^(٤٩) بعد انتشار المجاعة بها منذ ١٨٩٣. وإلى جانب رعايتهم، فإن هؤلاء الأطفال

المحلية وللحصول على سلالة هجينة تحظى برضاء المسؤولين بالضيغة. ولئن استغرقت عمليات التهجين سنوات عديدة بداية من سنة ١٩١٥، فإن الهدف منها كان تثبيت الخصائص الوراثية للسلالة الجديدة التي سعوا لاكتسابها.^(٤٢)

وقد أمكن بداية من سنة ١٩٢٥ الحصول على صنف جديد من قطيع الأغنام بتونس، أطلق عليه اسم خروف تيبار ذي اللون الأسود Le Mouton Noir de Thibar. وهو في حد ذاته يُعدّ إحدى إنجازات الآباء البيض بتوفير سلالة جديدة من الأغنام مازالت تربي إلى اليوم وتحمل اسم المنطقة، وكما تمتلك عدة مواصفات تميزها على مستوى إنتاج اللحوم والصوف الأسود المطلوب في السوق المحلية^(٤٣) وللتأكيد على أهمية هذه السلالة، فقد شارك الآباء البيض في مسابقة أقيمت ضمن معرض تونس للفلاحة لسنة ١٩٢٨، حيث قدموا خروفاً ونعجتين حازا على الجوائز الأولى.^(٤٤)

يتضح لنا تعدد المنتجات سواء منها الزراعية أو الحيوانية التي أمكن للمسؤولين بالضيغة توفيرها. مما ساعد على تشكل أرضية جديدة فتحت آفاق لبعث عدة أنشطة أخرى غير فلاحية بتيبار. من ذلك إنشاء ورشة صيانة المعدات الفلاحية منذ ١٨٩٨ والتي بدورها مثلت إطاراً للتكوين المهني ولتعليم الأطفال الأيتام عدة مهن كالحدادة والتدرب على مختلف الأنشطة الفلاحية بالضيغة. وبالتالي تأهيل يد عاملة شابة اكتسبت القدرة على استعمال المعدات الحديثة في ظل صعوبة توفير يد عاملة محلية.^(٤٥) فالآباء البيض لم يجعلوا من الضيغة مجرد مجال للإنتاج الزراعي فحسب، بل أيضاً مركز تكوين المهني لفائدة الشبان. ولعل ما يفسر ذلك هو رغبة المسؤولين من ناحية في توفير كل ما تحتاجه الضيغة من يد عاملة مؤهلة وقادرة على استعمال المعدات التي عمل الآباء البيض على توفيرها. ومن ناحية أخرى التأثير بتجارب سابقة شهدتها تونس في مجال البحث وتطوير العمل الزراعي مثل بعث المعهد الاستعماري الفلاحي بتونس^(٤٦) ECAT. فهي كلها محاولات لتطوير طرق الإنتاج ومواكبة التقدم التقني الذي ظهرت ملامحه بضيعات كبار المتمرين.

للإجابة عن هذا السؤال علينا ان نبحث في طبيعة العلاقات التي سعى رجال الدين لإقامتها مع السكان. ويبدو أن نشاط الآباء البيض قد أخذ قبل كل شيء منحى اجتماعي أكثر منه ديني، فلم يسع للتبشير بالمسيحية، بل حرصوا على التقرب من السكان المحليين من خلال توفير فرص العمل وتقديم خدمات صحية وتعليمية. ورغم فشلهم في بداية استقرارهم في اقناع السكان المحليين للعمل بالضيعة، فقد بادروا بإنشاء وحدة صحية لاستقبال المرضى ومعالجتهم. كما تتولى الأخوات المسيحيات فحص النساء المحليات وتوزيع الأدوية عليهن. ولم يكتف الآباء البيض بما يقدم في هذه الوحدة الصحية، بل قاموا بجولات علاجية أسبوعية بالدواوير المجاورة لتيبار حيث قدموا مساعداتهم الطبية. وهو ما سمح لهم بالاقتراب من السكان والتعرف عليهم وبالتالي امكانية كسب ثقتهم.

ولعل في ارتفاع عدد المرضى المتوافدين على الوحدة الصحية بضيعة القديس جوزيف مؤشراً على ذلك.^(٥٦) وكأئها بوادر تقبل للوصفات العلاجية المقدمة من الآباء البيض، خاصة عندما تكون أكثر فاعلية من الأساليب التقليدية، ولا سيما في مكافحة الأمراض المعدية. وهو ما رفع منسوب الثقة لدى السكان المحليين تجاه المسيحيين بالضيعة.^(٥٧)

كما توطدت علاقات الجوار بين المجموعتين من خلال المبادرات التي قام بها المسؤولين بالضيعة والتي أخذت أبعاد اقتصادية واجتماعية رأى فيها السكان المحليون عامل إيجابي لتحسين أوضاعهم بالمنطقة. وعلى سبيل الذكر، فقد عثرنا في وثائق الأرشيف الوطني التونسي على طلب تقدم به الآباء البيض إلى السلطات الفرنسية سنة ١٩٢٢، يلتمسون فيه الإذن بإقامة سوق أسبوعية بتيبار تقام كل يوم أحد.^(٥٨) ورغم معارضة المراقب المدني بقيادة تبرسق في البداية لهذا المطلب، بحجة قرب مشيخة تيباز من مدينة تبرسق، إلا أن إصرار الآباء البيض على مطلبهم توج بالموافقة على إقامة هذه السوق الأسبوعية، التي انطلقت رسمياً عام ١٩٢٥. وبالتالي يمكن القول إن اندماج المبشرين في الحياة اليومية للسكان كان يهدف إلى خلق حالة من التعايش بين السكان المحليين وبقيّة الجالية الأوربية

يتلقون تعاليم المسيحية واللغة الفرنسية ضمن المدرسة الأساسية التي أسسها الآباء البيض، واستقبلت منذ سنة ١٩٠٣ عشرين طفلاً وطفلة.^(٥٩) فالعمل على نشر المسيحية في صفوف الأطفال^(٥١) وربما لاحقاً لدى السكان المحليين كان ضمن أهداف جمعية الآباء البيض بتيبار، وهو ما يمثل إحدى الأسس التي قامت عليها هذه الجمعيات التبشيرية في شمال افريقيا.^(٥٢)

وما يؤكد الأهداف الدينية لهذه البعثة هو تصريح الأب بينتاز (Bientez)، الذي ترأس مركز البعثة المسيحية في تيباز بين عامي ١٨٩٦ و ١٩٠٤. حيث يعتبر أن من أهداف إنشاء الضيعة بتيبار إلى جانب توفير العمل والخدمات الاجتماعية هو لنشر المسيحية لدى السكان المحليين.^(٥٣) هذا الموقف نفسه نجده يتبناه الأب ألكسيس لمانتر (١٩٠٥-١٩١١) Alexis Lemaitre الذي يعتبر أنه من دوافع حضور الآباء البيض بتيبار هي رسالتهم الدينية.^(٥٤) فالأهداف التبشيرية للبعث قائمة الذات ومصرح بها من قبل المسؤولين على إدارة الضيعة منذ وصولهم للمنطقة سنة ١٨٩٥. وهم بذلك يختلفون عن المعمرين الذين حصروا أهدافهم في استثمار المجال العقاري الذي استحوذوا عليه لتطوير الإنتاج الفلاحي. فكيف كانت ردة فعل السكان المحليين تجاه المسيحيين المستقرين بالضيعة؟

لقد أبدى سكان تيباز منذ الوهلة الأولى تخوفهم من هذه البعثة المسيحية التي سيطرت على عدة أراضي ومهدت لقدوم جالية أوروبية تزايد عددها تدريجياً مثل العمال الايطاليين الذين احتاج لهم الآباء البيض لبناء مكونات هذا المركز من مبيت وكنيسة ومدرسة ووحدة صحية. إلى جانب قدوم الأطفال الأيتام. ومن مؤشرات هذا التوجس، رفض سكان تيباز العمل بالضيعة لدى رجال الدين المسيحيين، مما اضطرهم إلى جلب يد عاملة من مناطق مجاورة مثل بلطة وبني مطير. فهناك التخوف من الأهداف التبشيرية التي تسعى إليها هذه البعثة ومكوناتها من رجال دين مسحيين،^(٥٥) وهي تختلف في أساليبها وأهدافها عن تلك التي اعتمدها المعمرون الفرنسيون في ضيعاتهم الفلاحية. فكيف عمل الآباء البيض على تبديد هذا التخوف وما هي السبل التي اعتمدها لتحقيق ذلك؟

خاتمة

صحيح أن إنشاء الضيعة الفلاحية بتيبار من قبل الآباء البيض قد تنزل في إطار حركة الجمعيات التبشيرية التي تدعم نشاطها بعدة مناطق من البلاد التونسية بعد اعلان نظام الحماية سنة ١٨٨١، إلا أن الدارس لمسار تواجد الآباء البيض بتيبار يلمح تخلي هؤلاء عن أهدافهم التبشيرية والتي انحصرت في حدود تنصير الأطفال الأيتام الذين وقع استقدامهم من الجزائر. فالآباء البيض عملوا منذ البداية على حياة مجال فلاحى شاسع لتطوير عدة أنشطة فلاحية مكنتهم لا فقط من تحقيق الاكتفاء الذاتي لأعضاء البعثة، بل وكذلك توجيه فائض الانتاج للسوق الداخلية وللتصدير. فالاستثمار الفلاحى كان الشغل الأول لأعضاء البعثة المسيحية. وقد تجسد ذلك من خلال تضاعف حجم إنتاج الحبوب والحصول على أصناف جديدة من المنتجات التي اتسمت بها الضيعة مثل إنتاج الكروم وتوفر سلالة جديدة من الأغنام. معتمدين في ذلك على امتلاك وسائل إنتاج حديثة وتجاوز أساليب الفلاحة المعاشية نحو فلاحية موجهة للسوق.

كما أن مواقف التوجس لدى السكان المحليين منذ البداية تجاه هذه البعثة الدينية، والذي نعتبره شكل من أشكال المقاومة، قد دفع الآباء البيض إلى تحديد أولوياتهم والتخلي عن فكرة تنصير السكان المحليين. مقابل العمل على توفير مجالات للتعايش مع سكان تيببار. وهو ما يفسر تواصل حضور الآباء البيض بالمنطقة حتى سنة ١٩٧٥، رغم صدور قانون تأميم أراضي الأجانب بتونس سنة ١٩٦٤.

بتيبار. وقد تجسد ذلك تدريجيا بقبول العمال المحليين العمل بضيعة الآباء البيض كأجراء وليسوا كخماسة.^(٥٩)

فقد تخلصت أغلب الضيعات الاستعمارية من نظام الخماسة خلال فترة العشرينيات من القرن العشرين نتيجة لزيادة استعمال الآلات الفلاحية متحسن الإنتاجية، مما دفع عديد من المعمارين إلى تفضيل اعتماد نظام التأجير. وبذلك أصبح عدد من المزارعين يعملون كأجراء بضيعة الآباء البيض، دون أن يروا في ذلك اشكال، خلافاً لما كان عليه الأمر في المرحلة الأولى. فنستنتج بذلك أهمية التحول في موقف السكان المحليين تجاه المسيحيين بتيبار، وربما لم يعد يُنظر إلى الآباء البيض على أنهم جزء من النظام الاستعماري، بقدر ما اعتبروهم عنصر إيجابي في الحياة اليومية للسكان، من خلال عملهم على تعزيز التعايش بين المسيحيين والمجتمع المحلي. وهو ما أكدته لنا السيد سالم المغراوي الذي شغل منصب معتمد مدينة تبرسق وأحوازاها في الفترة ما بين ١٩٦٤ و١٩٦٧، حيث يذكر أنه لم يسجل أي خلافات أو شكوى من أحد السكان المحليين تجاه المسؤولية بالضيعة. مما يعكس حالة التعايش بين المجموعتين وتلاشي فكرة أن الآباء البيض قدموا إلى تيببار لتنصير السكان المسلمين. فهناك تغير هام في العلاقات من حالة التخوف إلى مرحلة القبول والتعايش مع الجالية المسيحية في ظل احترام كل لديانة الآخر.^(٦٠)

الإحالات المرجعية:

(16) « Ils ont acquis au mois de juin 1898 de M. Fabre une propriété de plus de 200 hectares dénommés Sainte-Marguerite à proximité de leur principal établissement ». ISHTC, Archives CHEAM. Article n 477.B 1049.C477. - Rapports Trimestriels des contrôleurs civiles 3(e) trimestre 1898.

(17) حسب الكاتب شارل منشيكور (ch) Monchicourt. والأب دوريني فإن الآباء البيض قد امتلكوا ١٢٠ هكتار من الأراضي الزراعية و ٧٠ هكتار من المراعي. انظر: Monchicourt. (Ch). La Région du Haut Tell Tunisien. Paris 1913, p 325

(18) « un bon nombre des Thibaritains se présentent à la séance du tribunal qui a eu lieu à Thibar pour faire valoir leurs titres et leurs droits et à la fin, ils réussent même à l'emporter. ». Daniela. (M) « La recherche des voix subalternes, le cas de Thibar vu à travers les articles des Missionnaires d'Afrique ». Paris 2010, p 142.

(19) « ou les jeunes frères missionnaires viendraient acquérir les connaissances professionnelles nécessaires pour le développement de la mission ». Marguerit. (P) . Voyages d'Etudes Agricoles en Tunisie. Epinal 1938, p 14.

(20) Maison-Mère: Le siège de tout l'ordre des sociétés Missionnaires d'Afrique et de Notre Dame à Rome.

(21) « la Maison-Mère par la multitude des lettres qui reçoit du Père Girault, l'économiste Général à Rome... ». Daniela. (M). La recherche des voix subalternes... Ibid, p 142.

(22) « un matériel de défoncement et de labour arrivant en 1902... suivi par un Monte-paille en 1903 puis une moissonneuse-batteuse ». Raeis. (L), La recherche agronomique en Tunisie (1913-1932). Mémoire de Master en Histoire 2008-2009, p 26.

(23) « La république ne reconnaît, ni salaire et ne subventionné aucun culte ». Baubérot. (J). Histoire de la Laïcité en France. P.U.F 2010, p 58.

(24) « d'après les chiffres établis par les fournisseurs du matériel agricole à Tunis, la vente des tracteurs et des moissonneuses-batteuses s'est accélérée. Entre 1920 et 1930, 3600 tracteurs et 1000 moissonneuses-batteuses ont été vendues » - Encyclopédie Coloniale et Maritime, « Tunisie ». Tome II. Paris 1947, p 158.

(25) « acheter le premier tracteur Renault engin de guerre transformé en tracteur agricole ». Dornier. (F). Pères Blancs Sœurs Blanches à Thibar 1895-1975. Tunis 1991, p200.

(26) « La moyenne annuelle pluviométrique dépasse les 460 millimètres, enregistre entre 1899 et 1902, vue que le nombre des jours de pluie est de 136 jours par an ». Poncet. (J) « la colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie ». In Annales de Géographie. Paris 1963, pp 494-495.

(27) Bœuf. (F). « La Tunisie agricole ». In Encyclopédie coloniale et maritime. Paris 1947, p 208.

(1) Charles -Allemand Lavigerie (1825-1892) évêque de Nancy puis d'Alger de 1867 à 1877, ensuite Archevêque de Carthage jusqu'à 1892.

(2) Saint-Joseph est une fête religieuse que les italiens l'honorent, l'image de Saint-Joseph était un enfant revêtu d'une tunique blanche.

(3) Mahjoubi. (A), L'établissement du protectorat français en Tunisie. Université de Tunis 1977, p 289.

(4) « On trouvera les Pères Blancs à Kairouan, Porto-Farina, Djerba, Souk-el-Arba en 1890 et Thibar en 1895 ». Voir Darmon Raoul, « Cent années d'enseignements en Tunisie » in Bulletin Economiques et Sociales de la Tunisie. N 88, mai 1954, p 3.

(5) « La loi foncière du premier juillet s'emparèrent des terres les plus fertiles de la Tunisie ». Voir Charles Ribon. La Tunisie Agricole. Paris 1894, p126.

(6) « loi foncière du 1 juillet 1885, qui offre un droit admirable pour l'immatriculation, ce qui facilite la conversion de la propriété foncière » Voir l'article Mémoire sur l'évolution du régime foncier en Tunisie 1936. In Archives CHEAM, De Montely, Article n 477.B 1049.C477. ISHTC, p 10.

(7) Poncet. (J). La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881. Tunis 1958, p172.

(8) Monchicourt. (Ch). La région du Haut-Tell en Tunisie, Paris 1913, p 427.

(9) يبلغ ارتفاع قمة جبل القراة ٩٣٠م.

(10) François Dornier. Pères Blancs-sœurs Blanches à Thibar (1895-1975). Tunis 1991, p 11.

(11) Ce Henchir « s'étend sur la plaine et les coteaux de Henchir Hammamet, le nom de Thibar dans les actes notariés, était la propriété d'Ouled Hassen qui s'installaient dans la région du Krib. » () -Dornier. (F). Les Pères Blancs... ibid, p 11.

(12) « pour se libérer de ses dettes, il a vendu à Nino ben Attar, la propriété de Hammamet... ». Dornier. (F). Les Peres Blancs... Ibid, p 11.

(13) « Ce dernier dégouta des agissements des nouveaux locataires comme la famille Salami... Il a vendu en 1893 la propriété à M. Fabre Directeur de la société des oliviers du Menzel* ». Dornier. (F). Les Peres Blancs ... op cit, p 11

(14) Société des Oliviers du Menzel شركة خفية الاسم أسسها الأب فوايار Voillard ويمتلك بها الآباء البيض عديد الأسهم.

(15) الأب فوايار Le Père Voillard هو الأب الرئيس لمجموع الآباء البيض بتيبار خلال الفترة ما بين ١٨٩٥-١٨٩٦. ساهم في اقتناء هنشير الحمامات لتلبية حاجيات البعثة المسيحية.

(46) «ouvert en octobre 1898...Elle possède des ateliers ou les élevés sont initiés à la pratique des travaux manuels...Ainsi que l'Etablissement de Sidi-Thabet, c'est une ferme de stagiaires». Vialas. (M) « Visite à l'Ecole Coloniale Agricole ». In Congrès d'Agronomies du cinquantenaire du Protectorat française en Tunisie. Compte Rendu. Tome II (27 Avril- 8-Mai 1931). CIRAD, p 809.

(47) «de 7 filles en 1913 forment le noyau...on passe à 60 tisseuses» -Dornier. F, Peres Blancs- Sœurs... Ibid, p73.

(48) «amis de notre colonisation française et d'arabes Chrétiens». Georges (G). Un Grand missionnaire Le cardinal Lavigerie. Paris 1925, p 88.

(49) «le Père Roch arriva à Saint-Joseph de Thibar avec les orphelins de 1896». Daniela Melfa, «Remuer la terre, retourner la veste, Missionnaires d'Afrique dans la Tunisie coloniale». In Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain. Paris 2010, p 221.

(50) Dornier. (F) La vie catholique en Tunisie au fils des jours. Tunis 1991, p 95.

(51) « Il ne suffisait pas de faire de ces enfants des chrétiens, il fallait en faire des chrétiens laborieux ». Dornier. (F), Peres Blanches-Sœurs... Op cit Tunis 1991, p14.

(52) «gagner les Arabes au Jésus ». -Groffier. (V), Héros trop oublié de notre épopée coloniale. Paris 1928, p 61.

(53) «Les pères leur fourniront du travail, ils soigneront leurs malades et leurs apprendront à écrire, à lire et à prier et servir Dieu ». Dornier. (F) Pères Blancs... Ibid. Tunis 1991, p15.

(54) «Thibar est avant tout une œuvre d'apostolat indigène par l'éducation chrétienne et le travail ». -Dornier. (F) Pères Blancs...Ibid, p15.

(55) «Une provocation constante à la susceptible religieuse des musulmans ». 43-Daniela. (M) « La recherche des voix des subalternes, le cas de Thibar vu à travers les articles des Missionnaires d'Afrique ». In Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain. Tunis 2009, p 143.

(56) «s'élève de 1130 en 1903 à 2504 en 1920 ». Daniela. (M), « A la recherche des voix ... ». In Chantiers et défis Ibid. Paris 2010, p 137.

(57) « les indigènes se montrent partout gentils, ils nous accueillent bien partout ». Diaire. Le 1 décembre 1896.Ibid In Chantiers et défis. Paris 2010, p 218.

(58) A.N. T. Série E/ c 54 / D 19-1925, Demande de création d'un marché à Saint-Joseph de Thibar.

(59) الخماسة: تسمية تنحدر اشتقاقاً من نسبة الخمس من المحصول. فهو عقد عمل يربط صاحب الأرض بالمزارع الذي يشتغل طيلة السنة الفلاحية مقابل الحصول على خمس الإنتاج.

(60) «si tous les agriculteurs ressemblaient aux Pères Blancs, il n'y aurait pas de Problème en Tunisie, parole de Caïd de Tébourouk, Rahmouni bel Hiba» -Dornier. (F). Les Pères Blancs...Ibid, p133.

(28) «la Touzelle d'Oran et la Richelle Blanche importé de l'Italie ». Dornier. (F). Les Pères Blancs... Ibid., p87.

(29) «dans la région de Souk-el-Arba, les rendements étaient de 20 à 22 quintaux par hectare en 1914». Poncet. (J). « La colonisation et l'agriculture européenne... » Op.cit. Paris 1958, p 233.

(30) ماغون: Magon عالم قرطاجي عاش خلال القرن 11م. ألف موسوعة ضمت 28 حول الفلاحة وترجمت للاتينية.

(31) «en 1881, le vignoble arabe occupait 1100 hectares.». Margarit. (P) Voyage d'Etudes Agricoles en Tunisie. Paris 1936, p 22.

(32) «après l'extension du phylloxera qui a exercé en France... le marché français manque de vin.». Margarit. (P) Ibid, p 22.

(33) Chedeville. (Ch). « La viticulture ». In Encyclopédie Coloniale et Maritime, Tunisie. Paris 1947, p 227.

(34) «la loi de 19 juillet 1890, réglant les relations douane de la France ... c'est une culture a riche revenu». Voir Poncet. (J) La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie. Paris 1958, p 487.

(35) Les Annales coloniales, Journal quotidien, numéros mensuels illustrés 22 décembre 1923.

(36) Lemaitre. (P). « Thibar » In Petit- Echo. N1002.Année 1911.

(37) «que le vignoble de Thibar est le plus prospère de la Tunisie». Vanlande. (R) Chez les Pères Blancs. Paris 1929, p 18.

(38) «enfin la bataille s'éteint, les prix seront fixés par la commission de la viticulture et de commerce». Dornier. (F). Peres Blancs-Sœurs ... Op. Cit. Tunis 1991, p76.

(39) «possédaient un lopin d'une dizaine d'hectares et un modeste bétail». Monchicourt. (Ch). La Région du Haut Tell Tunisien. Paris 1913, p 325.

(40) «sa volumineuse queue gêne sa marche sur les longs parcours, sa chair peu estimée sur le marché français». Cottier. (H) « L'élevage ». In Encyclopédie coloniale et maritime. Tunisie. Paris 1947, p258.

(41) Sous-race de moutons de type Mérinos issue du croisement du Mérinos avec des moutons locaux. Appelé aussi Mérinos d'Arles. D'après le Dictionnaire de Sciences Animal. (On line Cirad vue le 9-1-2024).

(42) «La reproduction par consanguinité étroite pour élever au plus haut degré, la puissance héréditaire». Dornier. (F), Peres Blancs-Sœurs...Ibid, p188.

(43) «alors que laine blanche cotées en moyenne 350 Fr les 100 Kg à Tunis, la laine noires se vend à 450 Fr». Moussu. (G), « Le Mérinos Noir ». Revue L'Agronomie coloniale. (A25/n227) Novembre 1936, p 138.

(44) Moussu. (G). « Le Mérinos ... » Op.cit, p138.

(45) «former des colons chrétiens et des travailleurs et de les établir ensuite autour de Saint-Joseph». -Dornier. F. Pères Blancs-Sœurs... ». Op.cit, p 190.

خطاب التعصب الديني المسيحي في كتابات الرحالة الأوروبيين حول الاسلام والمرأة صورة المرأة المغربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي أنموذجاً

د. مجيد هلال

دكتوراه التاريخ من جامعة محمد الأول
أستاذ التاريخ والجغرافيا بالتعليم الثانوي
وجدة – المملكة المغربية



ملخص

إن النصوص الرحلية، من المصادر التي يمكن للباحث التاريخي أن يسند بها بحثه، نظراً لما يربط تلك المادة التي تختزنها بمواضيع وقضايا تاريخية، لكن تبقى من ناحية أخرى، حاملة لصور وتمثيلات الرحالة للآخر؛ صور قد تعكس واقعاً معيناً، أو قد تتخللها بعض العناصر الذاتية والإيديولوجية، لذلك يبقى تناول ما ورد بها أمراً أساسياً في البحث التاريخي، لكن عبر آليات التمحيص والنقد الصوري. وعلى هذا الأساس؛ تهدف هذه الدراسة إلى استتطاق النص الرحلي الأوروبي، من أجل الكشف عن مرامي الخطاب الذي يحرك هذا النص من الخلف، من خلال الوقوف عند نماذج من النصوص لرحالة أوروبيين كتبوا عن المغرب والمغاربة، كجزء لا يتجزأ من الفضاء الاسلامي، وذلك عبر البحث في موضوع المرأة المغربية في علاقتها بالدين الاسلامي ضمن هذا الخطاب، أو بالأحرى هي خطابات، وذلك تبعاً لخلفيات دينية ومحركات إيديولوجية تشعّط هذه النصوص سواء بشكل صريح أو بشكل مضمّر، بغرض تشويه صورة الاسلام و التفوق للدين المسيحي، وذلك عبر تشكيل صورة المرأة المسلمة والمجتمع الاسلامي وفق هذا الخطاب المتعصب.

كلمات مفتاحية:

المرأة المغربية؛ خطاب التعصب الديني؛ الرحالة الأوروبيين؛ الإسلام

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٦ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٩ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.389476.1234

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

مجيد هلال، "خطاب التعصب الديني المسيحي في كتابات الرحالة الأوروبيين حول الاسلام والمرأة: صورة المرأة المغربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي أنموذجاً"، دورية كان التاريخية، السنة الثامنة عشرة- العدد الثاني والسبعون؛ أكتوبر ٢٠٢٥، ص ١٤٤ - ١٥٠.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author majido02@hotmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت رخصة المشاع المُنسب 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

خطاب التعصب الديني المسيحي في
كتابات الرحالة الأوروبيين

بداية؛ لا ننكر أهمية المصادر الرحلية، ووزنها المعرفي في البحث التاريخي عموماً، إلا أنها تبقى مصادر أجنبية، ينبغي أن يتناولها البحث بقلم مثير، وعين فاحصة نافذة، تحاول تتبع كل سطر بين ثنايا هذه النصوص، وذلك عبر قراءة عمودية تتجاوز الظاهر النصي، نحو تعميق القراءة وتفكيك الخطاب الرحلي، لذلك يبقى أمر الاستناد إلى النصوص الرحلية الأوروبية في البحث التاريخي، مشروط بتوخي الحيطة والحذر، وبالتالي فإن التوظيف الأمثل الذي يستفيد منه البحث التاريخي؛ هو التوظيف الذي يضعها في ميزان النقد والتشريح الإيستمولوجي للنص الرحلي الأوروبي، هذا النقد الذي "لا يكون تاريخياً حقاً إلا إذا انتهى بالتحريك ببحث الحياة في الشواهد المستنطقة"^(١).

ولعل هذه الضرورة المنهجية والمعرفية، تصبح ضرورة قصوى وملحة عندما يتعلق الأمر بالبحث في مصادر أجنبية، كتلك الكتابات التي خلفها الرحالة الأوروبيون حول المغرب والمغاربة، فهنا؛ نكون ملزمين ما أمكن بإخضاع هذه الكتابات لمنهج علمي صارم، تتعدد فيه المقاربات وتعمق فيه القراءات، بقدر تعدد أبعاد وعمق الخطاب الرحلي، باعتباره يعكس في كثير من السياقات والمواقع، خطاباً تتخلله نغرات إيديولوجية متعددة الأبعاد، قد تواطؤ أحياناً مع ما هو معرفي، لتصبح هذه المعرفة غير سليمة وموجهة، فكان من الضرورة الإيستمولوجية، كشف بعض مكامن وخلفيات هذا الخطاب، لاسيما عندما يكون خطاباً يتأرجح بين ثقافة الرحالة وثقافة المرتحل إليه، وهو الأمر الذي يستدعي ضرورة كشف بعض معالم هذه الخلفيات الإيديولوجية والذاتية التي كانت تُرخي بثقلها في غير ما مرة في بعض القضايا والظواهر التي تهم المغاربة ومن بينها ما يرتبط بالمرأة المغربية، وتركيزنا في هذه الورقة على مدى حضور الخطاب الديني المتعصب في كتابات الرحالة الأوروبيين، في ظل سياق تاريخي آنذاك كانت المعرفة الأوروبية هي وسيلة لبث وتكريس أطروحة التفوق الأوروبي وخطاب المركزية الغربية على حساب تبخيس

موضوع مقالنا تحرّكه إشكالية مركزية، تتجلى أساساً في سؤال الإيستمولوجي والإيديولوجي في الخطاب الرحلي الأوروبي من خلال بعض قضايا المرأة في علاقتها بالتشريع الإسلامي ومحدداته. وبتعبير آخر: أين تتجلى معالم إيديولوجيا الخطاب الديني المتعصب الذي ينطوي عليه النص الرحلي الأوروبي؟ وكيف تمّ تشكيل وتوظيف صورة المرأة المغربية في علاقتها بالدين الإسلامي في تمرير هذا الخطاب؟

إذن؛ هي إشكالية نسعى من خلالها إلى مقاربتها ومعالجتها عبر منهج تاريخي نقدي، يركز على مقاربة صورولوجية نقدية، تحليلية، تقف عند نماذج من هذه النصوص الرحلية الأوروبية تعود للقرن التاسع عشر الميلادي، في شقها المتعلق أساساً بعنصر المرأة المغربية، كنموذج للمرأة المسلمة عموماً، والكشف عن بعض تجليات الإيديولوجي في الخطاب الرحلي، في إطار دراسة تفكيكية للمعرفة الغربية حول الآخر، وتأويل ما قد لا يفصح عنه هذا الخطاب بشكل مباشر، وهو ما يسهم في فهم أنساق الخطاب الرحلي الأوروبي ومراميها، الهادفة إلى معيرة النموذج الأوروبي ومركزيته، مقابل انحطاط وتخلف الآخر، هي أطروحة تتبلور عبر إنتاج نص رحلي، حيث لا ترى عين الرحالة الواقع بصورة موضوعية، بل من خلال رأسمال الرائي، والتي تعرف ما يجب أن يُقال، وكيف يمكن أن يقال للمتلقي بكل سلاسة وانسيابية عبر قوالب نصية، تُخفي من ورائها خطاب إيديولوجي غير بريء، يتسلل إلى ثنايا النص عبر قنوات خطابية قد تتعدد داخل النص الواحد؛ منه الديني والسياسي والثقافي والإمبريالي، ولعل هذا ما تتوخاه دراستنا من خلال تحريك بعض ما كتبه الرحالة الأوروبيون حول المغرب والمغاربة، خلال القرن التاسع عشر الميلادي، من زاوية المرأة المغربية وحضورها داخل هذه النصوص، وذلك عبر رصد وتفكيك الخطاب الديني الأوروبي القائم على خطاب المركزية المسيحية وتبخيس وتشويه ديانة الآخر؛ أي الآخر المسلم.

ذاك، التي أوقفت فجأة مسيرة تطور هذا العالم، ثمة واحد يبدو بديها هنا، وهو مبدأ إجهاض تحمله المجتمعات الإسلامية في باطنها منذ تكوينها، وأنا أتحدث هنا عن الأخلاقيات الجنسية للإسلام، الذي لا يرى في الحب غير وظيفته التوالدية والمتعة الجسدية، ولا يضبط المرء ويوجهه بل يدفعه إلى المتع المباشرة والبسيطة^(٣). بل الأكثر من ذلك الإسباني "كناليس فيليببي"^(٤) (Fillip Canales) سيفصح عن تلك الإيديولوجية الدينية المتعصبة، عندما يتجه مباشرة في تبرير ما هي عليه المرأة المغربية من أوضاع، بما جاء به الرسول (ﷺ)، فيقول: "إن محمداً لم يمنح المرأة ذات الحقوق التي اعترفت لها بها بالمسيحية، هذا أمر لا نقاش فيه"^(٥)، إذن هو نص صريح، نفهم من خلاله مدى تلون صورة المغاربة بألوان الإيديولوجيا الدينية، فالرحالة يفسر واقع المرأة المغربية، والصورة التي شكّلها المجتمع المغربي حولها، من حيث قيمتها ووظائفها، وكذا علاقتها بالرجل، بما هو ديني، فدين الإسلام، كما تحاول أن تكرر ذلك أقلام هؤلاء الرحالة؛ هو أساس هذه الوضعية والنظرة التي ينظر بها المجتمع إلى المرأة ومكانتها، "فالمرأة غير مسؤولة عن الدونية الأخلاقية التي توجد عليها، فالأصل في انبطاحها يعود كحال كل شيء إلى النظام السياسي- الديني في البلد"^(٦) هذا ما أضافه "كناليس فيليببي" وهو يحاول أن يفسر وضعية المرأة بالمغرب.

فالإسلام حسب أغلب الرحالة الأوروبيين، يشكل عاملاً محورياً في تخلف المجتمع ككل، فهو لا يرى في المرأة سوى وظيفتها الإنجابية، وكذا تحقيق المتعة الجنسية للرجل، لا غير، ولعل هذه الأطروحة ما جعل العديد من الرحالة، وما ترسخ في تمثلاتهم القبّلية حول المرأة الشرقية عموماً، يركزون في كتاباتهم على موضوع المرأة والجنس، بل وصوّروها على أنها عاشقة للجنس، إلى درجة أن هذا الأمر قد يدفعها إلى الخيانة الزوجية، كما أن هؤلاء الرحالة، قد وجدوا في الإسلام ما يجعل المرأة المغربية، تتغلق على نفسها، وفرض العزلة عليها.

إضافة إلى ذلك؛ فقد اعتبر الخطاب الرحلي في كثير من مواضعه، الإسلام هو أداة من أدوات تقييد حرية المرأة، وفي هذا السياق نجد مثلاً الرحالة (A.

وتشويه صورة الآخر عبر مجموعة من القنوات الخطابية، من بينها خطاب المركزية والنموذج الديني المسيحي وهامشية الدين الإسلامي ومن يدين به، صورة لا تزال مستمرة في الذهنية الجماعية الغربية إلى يومنا هذا، وتطرح معها مجموعة من القضايا والاشكالات المرتبطة بصورة المسلم المتخلف العنيف مقابل صورة المسيحي المتنور والمُسالِم، حسب بعض الخطابات، إن كانت فيما مضى تركز على الخطاب الرحلي حول العالم الإسلامي، فإنها اليوم على قنوات أخرى، ولعل أبرزها؛ الخطاب الاعلامي الموجه بهذه الأطروحة.

وهو الأمر الذي يجرنا نحو سؤال مركزي في هذا الشأن، وهو سؤال الإستمولوجي والإيديولوجي، في الخطاب الرحلي الأوربي وتشكيل صورة المرأة المغربية. وبعبارة أخرى: ما تجليات الخطاب الإيديولوجي في النص الرحلي الأوربي؟ وكيف تمّ توظيف الخطاب الديني توظيفاً إيديولوجياً من خلال صورة المرأة المغربية وعلاقتها بالدين الإسلامي ضمن هذا الخطاب؟

تظلُّ صورة المرأة المغربية، وما كانت عليه وضعيتها وأحوالها ضمن المجتمع المغربي، كمجتمع ذكوري بالأساس، هي صورة لم تكن في منأى عن إيديولوجيا الخطاب الديني الغربي، وما ينبني عليه من مركزية دينية أوربية، حيث عمل الكثير من الرحالة الأوروبيين، وهم يحاولون نقل واقع المرأة المغربية وخصوصياته، على تبريرها وتفسيرها بالعامل الديني، بل هناك من الرحالة، من طفت هذه الأطروحة في خطابه بشكل مُلفت، وهي الأطروحة التي تضع واقع المرأة المغربية من واقع ما يفرضه الإسلام عليها، من هنا؛ فقد استغل هؤلاء الرحالة هذا الواقع الذي توجد ضمنه هذه المرأة، هذا الواقع الذي تُحدده بشكل كبير قواعد ونظم اجتماعية وثقافية، وما ترسخ في الذهنية المغربية، وما توارثته من أعراف وتمثلات، وعلى هذا الأساس، فقد كانت نصوص الرحالة الأوروبيين تعكس هذه الوضعية، ولكن حاولت أن تبررها بتعاليم المرجعية الدينية، التي يؤمن بها المغاربة، فهذا الرحالة "أندري شوفريون"^(٧) (A.Chévérillon) يعبر عن الأطروحة بشكل مباشر، حينما يتحدث عن المغاربة، ومن ضمنهم المرأة، حين يصرح بأنه "من بين الأسباب الخفية إلى هذا الحد أو

الذي يضطهدها باستبداده المطلق، وبذكوريته الوحشية^(١٢).

ومن تجليات حضور هذه الأيديولوجية القائمة على الخطاب الديني المُتَحَيِّز، والذي يمنح التفوق للآخر المسيحي الأوربي، مقابل تخلف المسلم بإسلامه، هو استغلال التنوع الإثني للمغاربة، إلى درجة التفريق بين العرب باعتبارهم أصحاب الإسلام وناشروه، وبين الأمازيغ باعتبارهم قد وفد عليهم هذا الدين، فكان الخطاب الديني يُمرَّر عبر خطاب آخر، مبني على إيديولوجيا خطاب التمييز العرقي، والفصل بين العرب والأمازيغ، وهذا ما نفهمه من خلال ما ورد عند الرحالة الألماني "غيرهارد غولفس"^(١٣) (Gerhard Rohlfs) صاحب رحلة "إقامتي الأولى في المغرب"، إذ يرى على أن "مكانة النساء المميزة عند البرابرة ترجع إلى ما قبل التاريخ الإسلامي، (...) النساء البربريات، احتفظن مع كونهن أصبحن مسلمات أيضاً، بمكانتهن العالية عن وعي"^(١٤)، في نفس الطرح ذكر أيضاً الإسباني "فيلبي كناليس" بأن "المرأة البربرية وهم الساكنة الأكثر عدداً، لا تعاني من الانغلاق المتشدد المفروض على غيرها من النساء المسلمات"^(١٥)، فالرحالة قصده هنا، واضح جلي، إذ يسعى إلى تفسير واقع المرأة المغربية ومكانتها، استناداً إلى إيديولوجية دينية، تتجلى عبر التمييز بين المرأة العربية والمرأة الأمازيغية، على أساس أن السبب في ما تعيشه المرأة من العرب، هو راجع إلى ما تفرضه المرجعية الدينية لهؤلاء العرب، باعتبارهم حاملي هذا الدين، في حين أن ما تتمتع به المرأة الأمازيغية من مكانة وقيمة، فهو يُبرَّر بما كانت عليه المرأة قبل اعتناق المجتمع الأمازيغي للإسلام، وبالتالي فالأطروحة هنا واضحة، فللإسلام الصورة الحالية، وهو السبب في ما تزج فيه المرأة المغربية من هامشية ودونية، ومعاناتها أمام الرجل، وهذا امتداد لخطاب المركزية الأوربية بمختلف أبعادها، ولعل أحد أقطابها، هو البعد الديني، مقابل الترويج لصورة مشرقة عن المسيحية ومُعَيَّرَتِها، كنموذج مركزي ضمن باقي الديانات، وخاصة بالنسبة للإسلام.

Moullieras "أوكتيست موليراس"^(٧) يتبنى هذا الطرح، مقابل إبراز مدى تحرر المرأة الأوربية، وفي هذا يقول: أن "ظاهرة الانغلاق في المجتمع الإسلامي، تتنافى مع ما تعودنا عليه في أوربا، من حفلات راقصة ولقاءات يختلط فيها الجنس بحميمية، ويتلامسان، ويلاحظ بعضهما بعض، المرأة المغربية، العربية أو الأمازيغية، تختفي وراء أسوار منزلها وحجابها، ولا تبدو إلا لأولئك الذين يعيشون معها، أي زوجها وأقاربها"^(٨)، إذن؛ فإن "موليراس"، يرى على أن ما تعيشه المرأة من انغلاق وعزلة، هو خاصية من خصائص المجتمعات الإسلامية، فالإسلام يفرض قيوداً عليها، ونظاماً يجعلها بعيدة عن أعين الآخرين الغرباء، باستثناء المقربين منها، على عكس ما يجده في المجتمعات الغربية، حيث تتوفر للمرأة كل ظروف الحرية، بمفهوم "موليراس"، هي حرية لا تضع أمامها أي قيود أو حدود.

ومن جانب آخر، هناك من الرحالة، مَنْ حاول تكريس المركزية الدينية المسيحية الأوربية، وأفضليتها، مقابل الدونية الإسلامية، من خلال قضية تعدد الزوجات في الإسلام، فالرحالة "أنطونيو مارتن"^(٩) (A.Martin) يؤكد على أن "المغريات، تلك الكائنات الملتهبات والعاطفيات إلى أقصى حدٍّ يُقدَّرن كثيراً الرجال المسيحيين، لأنهن يَعْلَمْنَ أننا لا يُسمح لنا بأن نُحِبَّ أكثر من امرأة واحدة في الوقت ذاته، وإن هذه المرأة التي تُشكِّل النصف الجميل من الجنس البشري هي محترمة ومحبوبة، وموضوع تقدير لدى كل شعوب أوربا"^(١٠) فالرحالة "أنطونيو مارتن" ينظر إلى مسألة تعدد الزوجات، كما يُفهم من سياق الكلام الذي أورده الرحالة، على أنها السبب في ميل النساء المغريات المسلمات إلى المسيحيين، فهم على عكس الرجال في الإسلام، فالمسيحية لا تسمح لهم إلا بامرأة واحدة، تحظى بكل مشاعر الحب والتقدير، على عكس ما هو في العلاقات الزوجية داخل المجتمع الإسلامي، إذ ينزع الرحالة كل مشاعر الحب عن الإسلام، وتركيزه على الوظيفة الإنجابية والجنسية لا غير، وهو ما تذهب إليه الرحالة الإيطالية "مادلينا شيزوتي"^(١١) (Maddalena Cisotti) "المرأة في الإسلام، ولدت حقاً لخدمة الرجل

وإن ما وظّفه هؤلاء الرحالة، في تشكيل هذه الصورة وتشريطها كتابة، تعود بجذورها منذ فترات مبكرة من التاريخ الحديث لأوروبا، حيث "كان الإحساس المسيحي بالتفوق والفكرة القائلة بأن المسيحيين قد اختارهم الله، هي متجذرة من ثورة الإصلاح الديني، واحتقارهم للإسلام، سمات ومعاليم ثابتة"^(١٦). لتظل صورة المرأة المغربية تستمد مرجعيتها من صورة الإسلام لدى هؤلاء الرحالة، ونستحضر في هذا الإطار، نصاً للرحالة الإيطالية "مادلينا تشيزوتي"، هو نص يقصف مباشرة الدين الإسلامي باعتباره السبب الأول في تخلف وانغلاق المرأة المغربية، والمجتمع ككل، حيث تقول: "بالمغرب المقدس، كانت الغلبة دائماً للتعصب، والذي أغلق أبوابه بإحكام للحفاظ على التقاليد القديمة، ويمكن القول إن النساء المغربيات حالياً، وحدهن من يستحقن فعلاً اسم المسلمات، وهذا ما لا يوجد لدى التركيات أو المصريات اللاتي يخرجن بوجوه مكشوفة، ويذهبن أين ومتى شئن، ويركبن العربات والقوارب والسيارات، وتجدهن أحياناً يدخلن غمار الدراسات الأكثر صعوبة وتنوعاً، أما المرأة المغربية فهي المرأة الحقيقية التي يتحدث عنها القرآن، هي ذاك المخلوق الجميل الذي تنقصة الإرادة، وهي أداة طيعة بيد الرجل، الذي حسب طبقته الاجتماعية يجعل منها بهيمة لتحمّل الأعباء، أو لتزيين حريمه، هذا هو حالها الآن، وهو ما كانت عليه خلال السنوات الأولى من الهجرة، لأن الجدار المنيع الذي ضربه الإسلام حولها، منع أي صدى لعالم آخر غيره، يمكن أن تسمع عنه، فشكلها هو في الغالب جذاب بفعل النعومة والخمول، لكن روحها عبارة عن لا شيء"^(١٧).

فالخطاب الرحلي، في تمثله ورصده لحياة وأحوال المرأة المغربية، كان خطاباً تتخلله نبرات الخطاب الديني المتحيز، وما يفرضه من تعصب سواء بشكل مصرح به أو مضمّر، فمن الرحالة الأوروبيين، من طغى عليه خطاب التعصب الديني والكراهية للآخر المسلم، فاختلطت الصورة بألوان التعصب الديني، خطاباً وجدّ في المكون الثقافي بعبادات ومعتقداته المجال الأنسب، لبث معالم هذا الخطاب الإيديولوجي الديني، وذلك عبر تكريس المركزية الدينية المسيحية على حساب التخلف

والانحطاط الإسلامي، وفي مرات عديدة جاءت أوصافهم حاملة لنبرات التهكم والاستهزاء لكل ما يمثل بعض معالم الدين الإسلامي وخصوصيته، فهذا الرحالة "أندري شوفريون" (André Chèvèrillon) يصف النساء من خلال لباسهن المغربي، بـ "النساء المتلفعات مثل الرزم"^(١٨)، وفي نفس السياق يقول عن نساء فاس، بأنهن "نساء متلفعات بصرامة لا يظهر منهن أي عضو ولا أي شبر من المفاصل التي تتحرك بها تلك المخلوقات وتنتشي"^(١٩)، فهو وصف يحاول إعطاء صورة دونية للمرأة المغربية، وهي في لباسها التقليدي، كما تُعلّق الرحالة الإيطالية "مادلينا تشيزوتي" (Maddalena Chisotti) على المرأة المغربية، قائلة بأنها "لم يعرّها القرآن إلا جانباً بسيطاً من الأهمية"^(٢٠)، بل وتستمر في تجسيد خطاب الدونية والمركزية المسيحية عندما تنتقد عادات النساء، قائلة: "بدأت بالفعل أثار بالطاعة السلبية كما هي لدى النساء في الإسلام"^(٢١).

فخطاب الاستعلاء والتعصب الديني، لم يسلم منه الخطاب الرحلي، في وصف ورصد ما تدين به المرأة المغربية من عادات ومعتقدات، هذا الخطاب الذي يحاول الانتصار للمرجعية الدينية للذات الناضرة مقابل تبخيس وتشويه مرجعية الآخر المنظور إليه، ليصبح الخطاب الرحلي يسير وفق صورتين: فالسلب هو للإسلام والإيجابي فهو للمسيحية، وهذا ما يجعل صورة المرأة المغربية، هي من صورة هذه الأحكام المتعصبة، ومنها ما يضع دين المسيحية في صورة أكثر انفتاحية ومرونة، على نقيض الدين الإسلامي المتشدد والمنغلق، وهو ما يفهم ضمناً، من خلال ما ذكره الرحالة "أوكيست موليراس" (A. Moullieras) عن بعض عادات الزواج، قائلاً: "ونظراً لصرامة التعاليم الدينية فأنت لا تجد عند المسلمين فترة الخطوبة الجميلة التي تكثر في الغرب"^(٢٢).

ويستمر خطاب الإيديولوجية الدينية، كخطاب يحاول أن ينتصر لديانة الناظر على حساب ديانة المنظور إليه، وفق آليات الانتقاء والتأويل ضمن عادات ومعتقدات المرأة المغربية بل وثقافة المجتمع ككل، وكثير من هؤلاء الرحالة كانوا يستعملون بشكل مستمر كلمة "مسلمون" فهي تترد باستمرار داخل المتن الرحلي، وهو

محركات وشروط إنتاج هذه الأطروحة واستمرارها، فكانت صورة المرأة التي كتب عنها هؤلاء الرّحالة، صورة قد تخللتها بعض ألوان هذا التعصب الديني، وما يخدم أطروحة التفوق المسيحي ومركزيته. وهنا نختم بفقرة جاءت في نص "فيلبي كناليس" (Felipe Canales)، وهي فقرة تبرز بوضوح مدى التعصب الديني الذي كان يحرك بعض الرحالة في قراءة عادات ومعتقدات المرأة المغربية والمجتمع عموماً، تعصب يسعى دائماً إلى تكريس دونية الإسلام مقابل تفوق وسمو المسيحية، فهو يقول: وحيث أن الدين الإسلامي يقبل بدونية المرأة وتعمل الممارسات والمعتقدات القديمة على ترسيخها، فإن النتيجة المنطقية لكل ذلك هو أن الرجل لا يعتبرها نداً له، فلا يوليها التقدير اللازم كشريكة وفيه لحياته وككائن كان سبباً في وجوده وهي التي ستعطي الحياة لأبنائه، وهذه ظاهرة لا ينفرد بها المغرب لوحده بين جميع البلدان الإسلامية ولكنها أكثر شيوعاً في المغرب، البلد الأكثر تخلفاً والأكثر مقاومة لأنوار الحضارة" (٢٦).

خاتمة

وارتكاراً على كل ما سبق، نستنتج بأن الخطاب الرحلي لم يكن بريئاً، ولم يكن خطاباً غايته الوحيدة هي استكشاف ثقافة الآخر، وبناء صورة معرفية عن الذات الثقافية الجماعية للمنظور إليه، وإنما جاء كخطاب معرفي تخترقه سموم الإيديولوجيا الموجهة، التي يختلف منسوبها من نص رحلي لآخر، ولا يمكن أن تتضح معالم هذه الإيديولوجيا إلا عبر إعادة تحريك النصوص الرحلية، والكشف عن أبعاد الخطاب الرحلي الأوربي حول المجتمع الإسلامي، كما هو الحال مع قضية المرأة المغربية ووضعيتها داخل المجتمع وربطها بإيديولوجيا دينية متعصبة، هدفها تمرير أطروحة التفوق الحضاري الأوربي مقابل تبخيس حضارة ودين الآخر، هي صورة ما يزال مفعولها إلى يومنا هذا يؤثر في المجتمع الغربي المسيحي وعلاقته بالمجتمع الشرقي الإسلامي.

في حد ذاته مؤشر على مدى حضور النزعة الدينية عند هؤلاء الرحالة، والمُتمم في هذا الخطاب، فهو يحاول أن يخلط بين التعاليم الإسلامية كمبادئ وشرائع مُترقعة عن كل ما يمارسه المعتقون لهذه الديانة من المغاربة على الأقل، ما دام مجال دراستنا هو بلاد المغرب، وبالتالي فإن خطاب التعصب الديني قد خلط بين الإسلام كدين وبين ما يرتكبه معتقوه، سواء عن قصد أو جهل، لكن تكون الغاية من وراء هذا الخطاب هو وضع الإسلام في صورة الدونية، واعتباره السبب الأول في ما تعيشه المرأة المغربية من هشاشة اجتماعية واعتبارية ضمن المجتمع، فالرحالة الإسباني "فيلبي كناليس" (Felipe Canales) يرى بأن الرجل لا ينظر إلى المرأة كزوجة، بل كأحدى الأدوات اللازمة للتناسل وإرضاع أطفاله (٢٣)، ويضيف قائلاً حول مسألة تعدد الزوجات في عادات المغاربة، بأن "تساهل النبي محمداً مع تعدد الزوجات وهو عارف بنتائجه الوخيمة (...)" وهو العارف بمدى تأثير الفرص والحريات التي تتمتع بها النساء في الديانات الأخرى على شعوب تعتقد أن اختلاط الجنسين لا يكون دائماً لأغراض جنسية" (٢٤).

فهذه كلها أحكام لا يمكن أن نقول عنها، أو نعقب عليها، سوى بأنها أحكام مشحونة بشرارة دينية متعصبة، تحاول أن تعطي لعلاقة الزواج كظاهرة ثقافية ودينية، ومتعددة الأبعاد والمقاصد صورة جد ضيقة، ووضع الثقافة المغربية، موضع تخلف وانحطاط وفق مبرر ديني، يتجلى في ما يفرضه الدين الإسلامي في باب الزواج والارتباط بين الرجل والمرأة من قيود ومعايير محددة، لا تتعدى الإنجاب وإشباع النزوات الجنسية لكلا الطرفين، وهي نظرة سطحية، لكن بخلفيات أعمق تتوارى وراء السطور والعبارات، لا يمكن تأويلها إلا بتلون النص الرحلي بتعصب ديني عند مثل هؤلاء الرحالة، ونقل تلك الظواهر الثقافية عند الآخر عبر خطاب إيديولوجي ديني يضع الآخر في أسفل السافلين ويصعد بثقافة ودين الناظر نحو مراتب السمو والمعارية.

إذن، هي كلها صور تقترب بخطاب المركزية الدينية المسيحية المتتورة التي تبث عبر النص الرحلي، وهذا الخطاب يُسهم في تغذية أطروحة التمرکز الثقافي الأوربي، وتكبير دور المسيحية" (٢٥)، وهو من بين

الإحالات المرجعية:

- (١٢) شيزوتي فرارا، مادالينا. (٢٠١٩). **ذكريات شخصية لحياة حميمية بالمغرب**، ترجمة من الإيطالية مصطفى نشاط ورضوان ناصح. الطبعة الأولى. مطابع الرباط نت، الرباط. ص: ١٦٣.
- (١٣) ولد في ١٤ أبريل من سنة ١٨٣١م بمدينة برلين الألمانية، ينتمي لأسرة أمتهنت الطب، ولذلك هو الآخر اتهم الطب، لكنه سرعان ما التحق بالفيلق الأجنبي الفرنسي وعمل في صفوفه في الجزائر كطبيب عسكري، وقد كانت له رغبة في اكتشاف المغرب، فقام برحلته الأولى ١٨٦١م، ووصل إلى فاس وكان متنكراً في زي طبيب مسلم، ليتم تعيينه كطبيب في الجيش المغربي، وبعد ذلك طبيباً للسلطان المغربي سيدي محمد بن عبد الرحمان، إلا أن شغفه بالسفر والاستكشاف دفع إلى ترك هذه الوظيفة ليتفرغ إلى رحلاته نحو الجنوب عبر واحات تافيلالت ثم رجوعه إلى الجزائر، وبعد ثلاث سنوات عاد في رحلة ثانية إلى المغرب سنة ١٨٦٤م، ومن هناك اتجه نحو إفريقيا الوسطى ثم إلى طرابلس وليبيا والقاهرة بمصر ثم بلاد الحبشة.
- (١٤) غولفس، غيرهارد. (٢٠١٨). **إقامتي الأولى في المغرب، السفر جنوب الأطلس ١٨٦١**. ترجمة من الألمانية إدريس الجاي. الطبعة الأولى. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك الدار البيضاء. ص: ٤٠.
- (١٥) فيليب كناليس. سابق. ص: ١٠٧.
- (١٦) ساردار، ضياء الدين. **صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية**. ترجمة فكري صالح. (٢٠١٢). الطبعة الأولى هيئة أبو ظبي للثقافة، أبو ظبي. الإمارات. ص: ٦٥.
- (١٧) شيزوتي مادالينا. سابق. ص: ١٥٩-١٦٠.
- (١٨) أندري شوفريون. سابق. ص: ٩.
- (١٩) نفسه. ص: ٩٣.
- (٢٠) شيزوتي مادالينا. سابق. ص: ٣١.
- (٢١) شيزوتي مادالينا. سابق. ص: ٦٤.
- (٢٢) أوكيست موليراس. سابق. ص: ٤٤.
- (٢٣) كناليس فيليب. سابق. ص: ٩٣.
- (٢٤) نفسه. ص: ١٠٥ (بتصرف)
- (٢٥) أمين، سمير. **نحو نظرية للثقافة**، (١٩٨٩). الطبعة الأولى. معهد الانماء العربي، بيروت. ص: ٩٠.
- (٢٦) كناليس فيليب. سابق. ص: ١٠٨.

- (١) العروي، عبد الله. (٢٠٠٥). **مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. الطبعة الرابعة. ص: ٩٣.
- (٢) ولد في ماي ١٨٦٤م وتوفي في ٩ يوليوز ١٩٥٧م، هو كاتب وجغرافي فرنسي، تخرج من جامعة باريس، أهلته خبرته ومؤهلته بأن يكون عضواً في أكاديمية اللغة الفرنسية وأكاديمية علوم أقاليم ما وراء البحار، قام برحلات استكشافية لمناطق عدة.
- (٣) أندري، شوفريون. (٢٠١٠). **رحلة إلى المغرب**. ترجمة من الفرنسية فريد الزاهي، الطبعة الأولى. دار الكتب الوطنية، أبو ظبي. ص: ١٠٨.
- (٤) هو من الشخصيات الإسبانية غير المعروفة، فحتى في إسبانيا كما جاء في مقدمة مترجم نصه الرحلي إذ "يكاد يكون الدكتور فيليب أوبيلو غير معروف بالمرّة"، هو طبيب وخبير في أمراض الأوبئة والجراثيم، اهتم بمجال السياسة في إسبانيا، ومن مناصري التيار الذي كان يدعو إلى التوسع في إفريقيا خلال القرن التاسع عشر. واستقر بطنجة لسنوات واشتغل بالمجال الصحي وقدم خدمات طبية للسكان خاصة في فترة انتشار وباء الكوليرا الذي ضرب المغرب خاصة سنة ١٨٩٥م.
- (٥) فيليب، أوبيلو كناليس. (٢٠١٥). **حميميات من المغرب**. ترجمة محمد المساري. الطبعة الأولى. منشورات ليتوغراف، طنجة. ص: ٩٧.
- (٦) نفسه. ص: ٩٤.
- (٧) ولد في دجنبر من عام ١٨٥٥م بمدينة تلمسان بالجزائر، وتوفي في ٢٦ يناير من سنة ١٩٣١م ببيرو مارن (Perreux Marne) التابعة لفرنسا، وهو يعتبر من المبشرين والذين اهتموا بالإنثوغرافيا، يتكلم العربية، ويعرف جيداً عادات وثقافة المسلمين خاصة بالجزائر والمغرب، الأمر الذي ساعده في كتاباته حول المغرب من خلال كتابه (المغرب المجهول) في جزأيه: "اكتشاف الريف واكتشاف جباله".
- (٨) أوكيست، موليراس. **المغرب المجهول، اكتشاف جباله**. ترجمة من الفرنسية عز الدين الخطابي. (٢٠١١). الطبعة الأولى. منشورات تفرار، دار النجاح الجديدة. ص: ٦٥٧.
- (٩) لا توجد معطيات وفيرة حول هذا الشخص، إلا من خلا بعض الإشارات خاصة ضمن كتاباته، فقد ورد في نصه الرحلي أنه من مواليد "لاكورنيا" (La Coruna) في شمال غرب إسبانيا، بتاريخ ١٣ يونيو ١٨٤١م، وهو روائي وشاعر ومستكشف إسباني، وهو ما تحقق له الشخصيات التي كانت مولوعة بالسفر والتجوال، وهو ما تحقق له في رحلته إلى المغرب، بعد إرساله في مهمة استخباراتية لاكتشاف والتعرف على المغرب انطلاقاً من سنة ١٨٦٣م. وقد توفي الرحالة بمسقط رأسه عن عمر لا يتجاوز ٤٦ سنة.
- (١٠) دي سان مارتين، أنطونيو. (٢٠١٨). **مدينة النعاس، رحلة إلى داخل المغرب**، ترجمة من الإسبانية مصطفى الورياعلي، الطبعة الأولى. منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب. ص: ٥٣.
- (١١) ليس هناك معلومات حولها، إلا من خلال ما ورد في نصها الرحلي، فهي امرأة إيطالية فقد قدمت مع زوجها الذي حل بالمغرب في مهمة عسكرية لتسيير إحدى مصانع الأسلحة بفاس، واستقرت رفقة زوجها لمدة سنتين ونصف تقريبا ما بين ١٨٩٧م و ١٩٠٠م.

محمد المختار السوسي

ذاكرة بادية المغرب و"أمازيغ" سوس

١٨٩٨ – ١٩٦٣

د. لمياء عبيدي

أستاذ مساعد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة
جامعة سوسة – الجمهورية التونسية

ملخص

مثل الاشتغال على المسار الفردي والمعرفي لـ "محمد المختار السوسي" فرصة لتتبع التمثل الذي قدمه هذا العالم والفقيه المغربي للمجالات الهامشية ونقصد هنا إلغ وسوس البادية التي انتمى إليها والذي تعود أصوله لها. تشتمل هذه الدراسة على أربع محاور رئيسية، رصدنا في مستوى أول المسار الفردي للسوسي من خلال التشديد على أصوله وتكوينه فقد مثلت سوس أولى حلقات الانتماء والتكوين له، تقتزن طرافة هذه الفضاءات المغربية بخصوصياتها الثقافية فهي "بلد العلم الشفوي" بالإضافة إلى أنها تغلب عليها الأمازيغية والشلحة. تقاطع المسار الفردي لـ "المختار السوسي" مع هذه الفضاءات البدوية بشكل كبير، عبّرت المدونة المصدرة التي تركها "محمد المختار السوسي" على هواجسه ورهانات الكتابة بالنسبة له فمن خلال هذه المدونة تمكنا من تتبع المشروع الفكري الذي حاول تمريره والذي تمحور بالأساس حول ثنائية الوطن والذات، والذات هنا نقصد بها "سوس" / "إلغ"، أما بالنسبة للقسم الثالث من المقال فقد تتبعنا من خلاله الكيفية التي احتفى بها "محمد المختار السوسي" بنموذج العالم والفقيه بشكل لافت للنظر، والذي قدّمه كنموذج مرجعي للهوية الوطنية المغربية. عملنا في القسم الأخير من العمل على تتبع الإشكاليات التي برزت لحظة تركيب "الهوية الوطنية" التي اقترنت بسياق استقلال المغرب الأقصى فلا يمكننا فصل المسار الفردي والمسار المعرفي لمحمد المختار السوسي عن الخصوصيات التي صاحبت سياق تصفية الاستعمار بالمغرب ولحظة حصوله على الاستقلال بحيث اقترنت هذه السياقات بحبك هوية رسمية ساهمت أجهزة الدولة في تجسيدها على أرض الواقع عبر آليات مختلفة مع مساهمة النخب العاملة التي مثلها "محمد المختار السوسي" داخل هذه الدراسة.

بيانات الدراسة:

محمد المختار السوسي: سوس، الأمازيغ، العالم الفقيه، الهوية الوطنية،
الهويات الهامشية، الهوية الأحادية

تاريخ استلام البحث: ١٥ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢١ يونيو ٢٠٢٥

كلمات مفتاحية:

معرف الوثيقة الرقمي: 10.21608/kan.2025.385635.1227



الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

لمياء عبيدي، "محمد المختار السوسي: ذاكرة بادية المغرب و"أمازيغ" سوس ١٨٩٨ – ١٩٦٣". دورية كان التاريخية. - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥، ص ١٥١ – ١٧٥.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: abidilami@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت شروط الترخيص المشاع-الاعتراف-العدم/4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

أولاً: المسار الفردي لـ "محمد المختار السوسي" (ثنائية القبيلة والوطن) ١/١- الأصول والتكوين

ولد "محمد المختار السوسي" سنة ١٨٩٨ بالـ^(١) وهي من قرى سوس، تقع في ناحية "تازروالت" في جنوب "المغرب أين قضى العشرين سنة أولى من عمره"^(٢) ولقب "بالإلغي" و"السوسي". تتميز "إلغ" بمجتمع تغلب عليه الأمية/ قلة عالمة فالعلم في سوس هو بالأساس العلم الديني واللغة العربية هي المدخل لهذا العلم فهي بيئة غير عربية (أمازيغي - شلحي) وعبارة على "بوادي مترامية" و"قرية ساذجة مغمورة"^(٣) وأهلها يتقنون "الشلحة".^(٤) وسمها "السوسي" كذلك بـ "جبال جزولة" وهي "جبال لا عربي فيها وإنما تسكن القبائل العربية هواره وأولاد يحيا... ولم تزدهر العلوم العربية بالدراسة منذ قرون إلا في جبال جزولة... [فالشلحي البربري] ينشأ في بيئة لغته الشلحية البعيدة عن العربية فإنه قد يحفظ القرآن وهو لا يدري حتى معنى الخبز والسمن والبصل... لأنه ينشأ في إقليم منزو منكمش على نفسه قلما يزوره عربي أجني عنه كما هو الحال في جبال جزولة قبل الاحتلال..."^(٥).

تقتزن طرافة هذه الفضاءات المغربية بخصوصياتها الثقافية فهي "بلد العلم الشفوي" والمشافهة بالإضافة إلى أنها تغلب عليها الأمازيغية والشلحة. تقاطع المسار الفردي لـ "المختار السوسي" مع هذه الفضاءات البدوية بدرجة أولى^(٦) أين تلقى جزءاً من تكوينه التقليدي عبر حفظ القرآن على يد مجموعة من المعلمين - في مقدمتهم والدته^(٧). لعبت المدارس السوسية كذلك دوراً مهماً في تكوين "محمد المختار السوسي" فكانت المدرسة الإلغية الواقعة بمسقط رأسه أول حلقة أين تلقى دروس على يد "أحمد البولوقتي"، وكان ذلك سنة ١٩١١. انتقل بعد بضعة أشهر إلى "المدرسة الإيغشانية"^(٨) حيث قضى بها حوالي سنتين، تلقى خلالهما دروس في مبادئ علوم العربية والفقه والأدب على يد العلامة "عبد الله بن محمد الإلغي"^(٩) وذلك من خلال مجموعة من المتون: كالأجرومية والمرشد المعين "ابن عاشر" ولامية ابن مالك في الصرف، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، وألفية بن

ساهمت النخب العالمة المغربية خلال القرن العشرين في تشكل المشهد الثقافي والسياسي، وقد كان للحواضر الكبرى كفاس والرباط ومراكش حضوراً كبيراً، إلا أن الاشتغال الدقيق وتفكيك توجهات هذه النخب يمكننا من الكشف على مساهمة بقية مدن مجال المغرب الأقصى ودورها الفعال في نسج مروية وطنية تعكس الهوية المغربية في بعدها الرسمي. وفي هذا الإطار يمكننا تفحص بعض النماذج التي تنتمي للبوادي المغربية، من تتبع مدى مساهمتها في المشهد الثقافي والسياسي المغربي خلال القرن العشرين، من ذلك نموذج "محمد المختار السوسي"، بحيث يمثل الاشتغال على المسار الفردي له فرصة لرصد الخصوصيات الثقافية للمغرب والإشكاليات الثقافية التي واجهت دولة الاستقلال حال حبك سرديتها الوطنية.

جاءت المدونة المصدرية التي قدمها السوسي لتعكس لنا بشكل كبير هذه الإشكاليات وتجيب عليها في نفس الوقت، فقد اقترنت لحظة استقلال المغرب والعشرية التي تليها ببروز وحبك مروية وطنية رسمية من جهة مع بروز مروييات أخرى تقاطعت كلها حول البحث في سؤال الانتماء والهوية. واجهت هذه الفضاءات الهامشية العديد من التحديات أثناء مسار بحثها عن الاندماج في المروية الرسمية وهذا ما يمكننا تتبعه بشكل دقيق من خلال المسار الفردي والمعرفي لمحمد المختار السوسي الذي سعى إلى إثبات انتماء هذه الفضاءات للثقافة العربية الإسلامية وأكد على الجذور العربية والإسلامية لمجال سوس وإلغ.

يمكن أن نتخذ من "محمد المختار السوسي" نموذج ثقافي مرجعي نتبع من خلاله انسلاخه وتحولته وحتى اندماجه داخل الأطر الثقافية الجديدة التي عرفتها المغرب مع بروز الدولة الوطنية ودولة الاستقلال. فهذا النموذج الذي ولد من رحم الفضاءات المحافظة لم يقطع بشكل حاسم مع تقليديته، بل بالعكس سعى لزرع مروية البادية ومروية الفضاء المحافظ داخل المروية الرسمية المغربية.

سوس بالمخزن في الشمال، وبشكل أوسع، بالأمة الإسلامية ككل، وبذلك أصبحوا يمثلون عنصر توحيد يخفف من حدة خصوصية المنطقة وعزلتها، وقد مكنتهم معرفتهم باللغة العربية، وبالتالي بالقرآن من الحفاظ على ذلك الانجذاب إلى النص المكتوب والوثائق، الذي يتميز به السوسيون".

مثلت الرحلة آلية للخروج من عزلة سوس فكان "طالب العلم السوسي لا بد وأن يرحل وقد تكون رحلته قريبة فينتقل في مدارس القبائل الأخرى وقد تبعد إلى حواضر العلم إلى مراكش وفاس... الرحلة حدث هام... لأنها تنتزعه من موطنه البادي ليتصل بالحاضرة المغربية فهو إذن يغترب إغترابين اغتراب في نمط المعاش واغتراب في اللسان..."^(١٦). في نفس هذا الإطار كانت الرحلة حاضرة في حياة "محمد المختار السوسي" فقد توجه في بداية الأمر إلى مدرسة الساعدات الواقعة في أحواز مراكش حيث مكث طوال سنة ١٩١٨-١٩١٩ أين تلقى علوماً مختلفة ومن هناك حل بمراكش لتكون جامعة "ابن يوسف" المرحلة الأولى من رحلته العلمية، عبر الحواضر المغربية، بعد أن استغرقت دراسته العلمية في المدارس العلمية البدوية حوالي ٩ سنوات.

تلقى "محمد المختار السوسي" في "جامعة ابن يوسف" علوماً متنوعة وكان ذلك خلال مدة استغرقت خمس سنوات ثم توجه نحو "جامعة القرويين" بفاس التي مثلت "المؤسسة الحضريّة الثانية" التي صقلت شخصيته وطبعتها بعلوم جديدة، دامت دراسته بجامعة القرويين حوالي أربع سنوات (١٩٢٤-١٩٢٨)، وكانت "الرباط" المحطة الأخيرة في رحلته العلمية أين قضى بها "تمام العشرين سنة التي بلغتها مدة تلقيه العلوم، وفي العاصمة تلقى العلوم على ثلاثة من كبار مشايخها وهم: الشيخ أبو شعيب الدكالي، ومحمد السائح، والمدني بن الحسني..."^(١٧).

لعبت مدينة "فاس" دوراً هاماً داخل مساره الفردي^(١٨) فلم تكن فضاء تلقى فيه تكوينه فحسب، بل تغيرت مفاهيمه عن الحياة فيها، حيث يشير إلى أنه في "فاس" تكونت لديه "فكرة دينية فرقت بها ما بين الخرافات الربانية كما نبتت مني غيرة وطنية نسيت بها نفسي ومصالحي الشخصية فأعددت نفسي فداء لديني

مالك... التحق سنة ١٩١٣م بمدرسة "بونعمان"^(١٩) وأما المدرسة العلمية السوسية الرابعة فهي مدرسة "تانكرت" الواقعة بمنطقة "إفران الأطلس الصغير وفي هذه المدرسة قضى المختار أكثر من أربع سنوات أي إلى آخر سنة ١٩١٨^(٢٠).

يشير "محمد المختار السوسي" إلى أنه "ابن بيئة الأمس" و"ابن زاوية" حيث كان والده الشيخ "علي الدرقاوي الإلغي"^(٢١) شيخاً للطريقة الدرقاوية في منطقته هو "ابن التربية الصوفية" "ففي فترة شبابه الأولى حاول أن يقتفي طريق أبيه... فلبس لباس الصوفية وجال إتباع والده في النواحي..."^(٢٢). شكلت إذن "سوس" أولى حلقة انتماء "محمد المختار السوسي" والتي تدعمت بابتعاده وخروجه منها والانفصال عن فضاء البادية.

٢/١- بعيداً عن "البادية"

مثل خروج "محمد المختار السوسي" من الفضاء الأصلي الذي انتمى إليه وتلقى فيه تكوينه لحظة مهمة لأنها حملت معها خصوصيات طريفة داخل مساره الفردي، فبالإضافة إلى أنها مثلت فرصة للابتعاد على فضاء البادية المنغلق، فقد ساهمت هذه الرحلات في تعزيز تكوينه. مثلت "الرحلة" أو "الهجرة" حدث هام في حياة أهل سوس بصفة عامة وهو ما بيّنه الكاتب والأنثروبولوجي الأمريكي "جون واتربوري"، من خلال مصنفه "الهجرة إلى الشمال سيرة تاجر أمازيغي" الذي تابع فيها رحلة "الحاج إبراهيم" إلى الدار البيضاء^(٢٤) حيث بين أهمية "الهجرة" بالنسبة لأمازيغ سوس أو ما يطلق عليهم في الكتابات الكولونيالية تسمية "شلوح" فقد أضحت عندهم الهجرة الموسمية للذكور قاعدة على مدى نصف قرن، بسبب النقص المستمر في النظام الزراعي التقليدي في مناطق سوس، ونتيجة توالي موجات الجفاف على المنطقة.^(٢٥)

توقف الباحث كذلك عند علاقة روج لها الاستعمار الفرنسي باعتبارها متشجعة أو متنافرة، ألا وهي علاقة الأمازيغ بالدين الإسلامي واللغة العربية، ليثبت أن الحقيقة نقيض ذلك تماماً، فكما جاء على لسان محاوره الحاج إبراهيم "شكل رجال الدين دائماً قوة ربطت

هو ذا يعود إلى مسقط رأسه (إلغ)... أين باشر رحلاته العلمية والاستكشافية في رحاب سوس، تجميعاً للتراث السوسي المبعثر، وتوثيقاً لمجريات الماضي، وتنظيماً لما تبعث من أفكار وأوراق وتقايد وكنائش، وتسجيلاً للمذاكرات والمطارات، وتوصيفاً للمشاهدات والمعاينات بعد سنوات خمس من النفي، نظم المختار السوسي، أربع رحلات علمية، ضمنها كتابه "خلال جزولة"^(٢٨). عمل على تتبع المخطوطات والاعتناء بتاريخ الوقائع والتعريف بالشخصيات وتقييد المذاكرات وجرّد محتويات المدارس العتيقة والخزائن^(٢٩). لعبت الرحلة دوراً هاماً داخل المسار الفردي لـ "المختار السوسي" فهي لم تكن مجرد وسيلة للابتعاد عن البادية، بل مثلت آلية ساهمت بقسط كبير في تكوينه.

ثانياً: المسار المعرفي: مدونة "محمد المختار السوسي" (ثنائية "الوطن" و"الذات")

عبّرت المدونة المصدرية التي تركها "محمد المختار السوسي" على هواجسه ورهانات الكتابة بالنسبة له فمن خلال هذه المدونة يمكننا تتبع المشروع الفكري الذي حاول تمريره. جاءت المدونة المعرفية "لمحمد المختار السوسي" متشعبة والتي لا بد وأنها اقترنت بخصوصية المغرب الأقصى وبخصوصية مساره فردي.

عملت بعض المقاربات^(٣٠) على تقسيم المدونة المعرفية الخاصة بـ "محمد المختار السوسي" إلى مجموعة من المحاور تراوحت بين ما وسمته بالكتب الموسوعية (المعسول) وأخرى أدبية بالإضافة إلى حضور الجانب التاريخي وكتب التراجم والسير، دون أن ننسى الجانب الديني والمذكرات، وانفتحت كذلك هذه المدونة على جوانب من الثقافة الشعبية والتراثية مع كتب الرحلات. يبقى هذا التقسيم فيه من الوجهة الشيء الكثير، ولكن إذا حاولنا البحث عن تقسيم آخر نفهم من خلاله هواجس "محمد المختار السوسي" لقسمنا هذه المدونة وفق ثنائية الوطن والذات، والذات هنا تقصد بها "سوس" / "إلغ".^(٣١)

ولوطني ولأمتي التي هي أمة العرب والإسلام جمعاء وأنا بين هاتين الفكرة والغيرة أصبح في آداب حية طلع بها هذا العصر الجديد... أقضي الواجب لديني ولوطني ولشعبي... قال متحدثاً عن ذلك: "في فاس استبدلت فكراً بفكر، فتكون لي مبدأ عصري على آخر طراز قد ارتكز على الدين والعلم والسنة القويمة"^(٣٢). بعد فاس انتقل إلى الرباط، واستقر ثانياً بمراكش سنة ١٩٢٩^(٣٣). مكنت هذه الرحلات "محمد المختار السوسي" من الحصول على ثقافة واسعة في مختلف العلوم التي كانت تدرس، سواء بسوس، أو مراكش^(٣٤)، أو فاس، أو الرباط^(٣٥).

عاد "محمد المختار السوسي" إلى البادية مرة أخرى، ولكن هذه المرة من زاوية مغايرة تماماً، حيث تم نفيه في مرحلة أولى لبديته وذلك في علاقة بدوره في الحركة الوطنية^(٣٦) ثم كمكتشف جديد لها وكأننا به يعيد تملكها واكتشافها من جديد. حيث اعتمدت السلطات الاستعمارية على المراقبة القانونية^(٣٧) بالإضافة إلى محاولة الاحتواء بتكليفه من طرف "الباشا الكلاوي" بالإشراف على جمعية تحمل اسم "جمعية التعاون الثقافي" مهمتها جمع التبرعات للفقراء بمراكش وإسناده منصب القضاء له مع تخصيص راتب مغري مقابل التخلي على مهنة التدريس، لكنه رفض هذا المنصب، أو عبر الأساليب الزجرية من خلال نفيه حيث بدأ التخطيط لنفي "محمد المختار السوسي" منذ بداية ١٩٣٦، ويظهر ذلك في مراسلة سرية من قائد جهة مراكش الجنرال "دول وسطال" إلى رئيس الشؤون الأهلية بالرباط^(٣٨).

من خلال العودة لجملة من المراسلات والتقارير الفرنسية بالدرجة الأولى يمكننا تتبع الصورة التي قدمت "لمحمد المختار السوسي" فيتم التركيز في التقارير الفرنسية على دوره كعالم وفقيه بالدرجة الأولى ووصلت إلى وصفه بالمتعصب أو الأصولي والمعادي للمسيحيين وللآخر بصفة عامة^(٣٩) فهو وحسب هذه التقارير يمثل خطراً^(٤٠).

تم نفي "المختار السوسي" أواخر سنة ١٩٣٦ لمنطقة سوس وقد مثلت بداية مرحلة جديدة في حياته... فبعد غياب عشرين سنة قضاها في تنمية ثقافته وتنويعها، ها

في نفس هذا الإطار "جمع ١٥٠٠ مثل من الأمثال الأمازيغية السوسية، وقد أشار إلى ذلك بقوله: حرصت على جمع الأمثال الإلغية من قديم في كراسة استوفت زهاء ثلاثمائة، ثم أخذها مني الكولونيل المستشلع (جوستينار) ففرنسها ونشرها في بعض المجلات الفرنسية، ثم رجعت كرة أخرى ونحن في معتقل (أغبالو نكردوس) فأمليتها على الوزير الكبير أخي سيدي محمد الفاسي، فجمع منها عني ألفا وخمسين ما بين منثور ومنظوم... وفي لقائي مع الأستاذ محمد الفاسي أكد لي أن ما رواه عنه من الأمثال الأمازيغية السوسية يبلغ ألفا وخمسمائة مثل، توجد كلها في كتابه المخطوط الذي وضعه عن الأمثال المغربية..." أمثال الشلحيين وحكمهم نظما ونثرا"، تضمن حكم الأمازيغ السوسيين بلسانهم مخطوط^(٣٤).

تميزت هذه الفضاءات البدوية بخاصية أخرى وهي لهجتها الغير عربية فعلية التحول شملت كذلك لغة أو لهجة هذه الذاكرة الشفوية من خلال تحويلها من لغتها المحلية الأصلية إلى اللغة العربية والعكس بالعكس... وفي هذا الصدد نشير إلى أن "محمد المختار السوسي" يعتبر من أكثر من ترجموا من الشلحة السوسية إلى العربية، "وجل أو أغلب ما كتبه لنا في مؤلفاته وعلى الخصوص منها 'من أفواه الرجال' ذي العشرة أجزاء أو 'الترياق المداوي' وكثير من فصول موسوعته المعسول أو عدة صفحات من "خلال جزولة" إنما استقى وجمع لنا الأخبار من أفواه عدد من الرجال بلسان شلحي، وحرر جميع ما سمعه منهم مترجما إلى العربية، حيث كتبه في الترياق المداوي "وكلام الشيخ بالشلحة ونحن نترجمه بالمعنى إلى العربية الفصحى... وقد حرصت جهدي على أمانة النقل فيها، ثم حررت الجميع وقد عانيت لأؤدي بالعربية المعاني التي في لغة الشلحة، وقد لعبت المعرفة الميدانية دورا هاما في هذا المجال حيث أشار إلى أنه عمل على الترحال في سوس والتجول فيها باحثا فيها وملقطا لخصوصياتها"^(٣٥).

٢/٢- الثقافة الشعبية (التراث- العادات..)

المستوى الثاني الذي قدّمه "المختار السوسي" حول "سوس" هو الجانب التراثي والثقافة الشعبية أي الجانب

اهتمت هذه المدونة بسوس و"إلغ" في ثلاث مستويات:

١/٢- الذاكرة الشفوية أي تدوين الذاكرة الشفوية وتثبيتها (إشكالية اللغة المحلية الأمازيغية الشلحة).

مثل الاشتغال على الشهادات الشفوية من أبرز الآليات المعرفية التي اعتمدها "محمد المختار السوسي" لصياغة جملة الأفكار وتركيب مسار معرفي متشعب. عمد إلى الاستعانة بالذاكرة الشفوية بشكل مكثف فقد مثلت من بين أبرز المصادر التي اعتمدها داخل مدونته المعرفية، فنحن أمام تثبيت للذاكرة الشفوية وتحويلها إلى ذاكرة مكتوبة قصد المحافظة عليها من الاندثار من جهة ومحاولة ترك أثر لهذه المجالات التي تطفئ عليها الثقافة الشفوية. أشار "محمد المختار السوسي" في مقدمة كتاب "المعسول" إلى أنه "حين لم أجد من أخالط إلا من في زاويتنا قنعت بتسجيل ما ستيسر من بعض أذكياهم... تسجيل كل ما أسمع... من أفواه الرجال..." فأغلب مصادر هذا الكتاب هي من "أفواه رجالات" سوس وإلغ.

مثلت الاستعانة بالشهادات الشفوية ضرورة اقتضتها ظروف نفية ومنهج عمل داخل أكثر من مصنف من ذلك كتاب "سوس العالمة" أو كتاب "من أفواه الرجال" حيث أشار إلى أن هذا "الكتاب ليس كالكتب لأنه مكتوب عن بدهاء وألقي فيه الراوي ما يقولون بلا تعمل يسأل السائل فيجيب المجيب فيلفق القلم فإذا بالصحائف تسود وإذا بالكلام يتكاثر"^(٣٦)، "فهو عبارة على" تسجيل للروايات الشفوية لمريدي الزاوية الدرقاوية عن الشيخ علي بن أحمد الدرقاوي في ١٠ أجزاء". اعتمد على نفس هذا التوجه في مصنف "خلال جزولة" حيث أشار في مقدمة الكتاب إلى أنه عمل على "تقييد الشوارد واقتناص الأوابد إما من أفواه هؤلاء الذين أمكن لي أن أتصل بهم اتصالا تاما."^(٣٧)، بالنسبة لمصنف "حول مائدة الغذاء" فهو عبارة على "تقييد للروايات الشفوية لأحد رجالات البلاط السلطاني في أوائل القرن الرابع عشر الهجري في جزء واحد مطبوع".

كتب "في إلغ مسقط رأسه أين ألتزمت العزلة عن الناس أجزاء كثيرة تناهز خمسين جزءا في العلماء والأدباء والرؤساء والأخبار والنوادر والهيئة الاجتماعية وما هذا الكتاب.. إلا واحد من تلك الأجزاء وكلها مقصورة على أداء الواجب عليّ من إحياء تلك البادية... فالتاريخ العلمي العام لا يمكن أن يتكون تكونا تاما إلا من التواريخ الخاصة لكل حاضرة من تلك الحواضر ولكل بادية من هذه البوادي" المغربية ماض مجيد في ميادين المعارف العربية... حيث عمل على إبراز ما وسمه بـ "ما قاساه أساتذتها وأشياخها في تثقيف الشعب وتوير ذهنه وتوجيهه التوجيه الإسلامي بنشر القرآن والحديث...". جاء هذا المستوى ليشمل المعارف المتصلة بـ: اللغة والآداب^(٤٠)، الفقه^(٤١)، رجال المتصوفة^(٤٢).

جاءت هذه المستويات الثلاث لترصد لنا أبرز الأوجه التي قدمها "محمد المختار السوسي" عن ذاته التي تم إختزالها في أخبار "إلغ"/"سوس"، مثلت الذات محور اهتمامه بشكل مكثف من ذلك تخصيص مصنف وسمه "بالإلغيات" حيث أشار إلى "أن هذا الكتاب مرآة لذلك البسيط إلغ وما يروج فيه من أدبيات ومحداثات وأفكار، ولكن يجب أن يعرف القارئ أن إلغ إذ ذاك لا يزال بعيداً عن إشعاعات هذا العصر ثم لم يتبدل ذلك إلا في السنوات الأخيرة...".

مثلت هذه المستويات الجوانب التي قدمها "محمد المختار السوسي" عن ما وسمناه "بالذات" والتي تمحورت بالأساس حول "إلغ" و"سوس" فكانت عبارة على نقل من ثقافة قوامها المشافهة بلغتها المحلية الأمازيغية إلى ثقافة مكتوبة باللغة العربية قصد زرع هذه الثقافة وفي أبعادها الثلاث (الشفوي - المعيش - العالم) داخل جسم "الثقافة الوطنية المغربية" لذلك تماهت هذه الأبعاد مع المقومات الثقافية المغربية والتي ميزت النصف الأول من القرن العشرين وإلى حدود ستينات القرن الماضي والتي وقع اختزالها في البعد العربي الإسلامي الوطني فجاءت مدونة السوسي متماهية مع هذه الأبعاد.

مثل ما نقله عن الفكر العالم الجزء الأكبر من مدونته وذلك قصد التماهي مع مقوم أساسي للحركة الوطنية المغربية وهو السلفية، فالسوسي عمل على إبراز مساهمة "إلغ" وهذه الفضاءات البدوية فيما أنتجه الفكر

المعيش والذي تجسد في الاهتمام بالعادات والتقاليد بالإضافة إلى الأمثال الشعبية والنوادر أو الحكايات. من ذلك "أحاديث سيدي حمو الشلحي أو أخلاق وعادات سوسية"^(٣٦). وضع "محمد المختار السوسي" كذلك مؤلفات حول العادات الإلغية، وقد قال عنها هي: "مجموعة نفيسة فيما نرى يعرف بها القارئ كيف عادات تلك الجهة التي فيها "إلغ" في مجالسهم، ومآتهم، وملعبهم، وكيف لباسهم، وطبخهم، وما يفعلونه في أيام من السنة، كعاشوراء، واليوم الأول من يناير، والأعياد، والحصاد، والدرس، والحرث.

كما تحدث في أكثر من مؤلف عن العادات، ووصف العمران، ودون الأعراف حيث أشار إلى أن "بالأمر كانت عندنا تقاليد محترمة في اللباس، وفي إقامة الحفلات، وفي التأثيث، وفي هيئة الملابس، وفي إقامة الحفلات، وفي مزاوله العمال، فتكونت لنا هيئة اجتماعية توافقنا لأنها متسلسلة عن الأجداد [...] وفي هذا اليوم دهم علينا الاستعمار بخيله ورجله، بلونه وفكره، بسياسته ومكره، بحضارته المشعة، بعلومه الحيوية المادية، بنظامه العجيب، لمعامله المنتجة السريعة، بكل شيء يمت إلى الحياة الواقعية، فوقع لنا كما وقع لأصحاب الكهف يوم رجعوا إلى الحياة، فوجدوا كل ما يعرفونه قد تغير تغيرا تاما [...] أعد بحثاً مطولاً في مقارنة الأمازيغية بالعربية، أسماه: "الألفاظ العربية في الشلحية" وتحدث عنه بقوله: "جمعنا في ذلك، ولا يزال ينقصه الترتيب على حروف المعجم على ما نريده..."، وفي نفس هذا الإطار يمكننا ذكر مصنفه "الألفاظ العربية في الشلحة السوسية"^(٣٧)، كذلك مخطوطه "قطائف اللطائف في النوادر والحكايات والمضحكات" و"أمثال الشلحيين وحكمهم نظماً ونثراً"^(٣٨).

٣/٢- الثقافة العالمية وشيوخ المتصوفة

يمثل هذا المستوى الثالث (الثقافة العالمية وشيوخ المتصوفة) الجزء الأكبر من المدونة المصدرية التي خلفها "محمد المختار السوسي" والتي تعتبر فيها مصنفات من قبيل "المعسول" و"سوس العالمية" أبرز مكونين. مثل كتاب "سوس العالمية"^(٣٩) لبنة أخرى ضمن المشروع الفكري والثقافي لـ "محمد المختار السوسي" حيث يشير إلى أنه

ثالثاً: النماذج المرجعية التقليدية وعلاقتها بالهوية الوطنية

عمل "محمد المختار السوسي" على تقديم ما وسمناه بالنماذج المرجعية التقليدية للهوية الوطنية ونقصد هنا المسارات الفردية التي تم الاحتفاء بها داخل مدونته المصدرة والتي التقت عند مجموعة من الخصائص أبرزها على الإطلاق أنها نماذج حركت ووجهت الذائقة العامة لمراحل تاريخية طويلة داخل البادية، حيث تم الاحتفاء بنموذج "العالم والفقير". لا يمكننا أن ننكر أهمية هذا النموذج حال ربطه بالسياق التاريخي الذي كتبت فيه هذه المدونة المصدرة فنحن أمام ظرفية أفول مثل هذه النماذج وبروز أخرى قادرة على توجيه الفضاء العام. بقيت خاصية ثالثة ونقطة أساسية وهي أن هذه النماذج هي نماذج تقليدية بالأساس ممثلة لمجتمعات تقليدية بدوية.

١/٣-العالم الفقير نموذج مرجعي للهوية الوطنية المغربية (خصوصيات نموذج العالم)

احتفى "محمد المختار السوسي" داخل مدونته المصدرة بنموذج العالم والفقير بشكل لافت للنظر، وقدمه كنموذج مرجعي للهوية الوطنية المغربية ضمن سياقات متحوّلة بدأت فيها هذه النماذج المرجعية تفقد أي تأثير فهي تحاول التمتع ضمن الأطر الثقافية الجديدة. احتفى "محمد المختار السوسي" بالمسارات الفردية بشكل لافت، ورغم تشعب المدونة المصدرة الخاصة به اختار الاحتفاء بنموذج "العالم والفقير" من خلال مصنف "المعسول" في الوقت الذي خصص فيه مصنفات أخرى لتقديم هذه النماذج المرجعية، ولكن اخترنا التعويل على كتابي "المعسول" من جهة وكتاب "سوس العالمية" من جهة أخرى وذلك لاقتراح مساره الفردي بهذين الكتابين فمن خلالهما تمت إعادة تملك هذا المسار الفردي وإدماجه ضمن المروية المغربية الرسمية. أشار "محمد المختار السوسي" إلى أن مصنف "المعسول" يضم "أشياخ الإلغيين من الصوفية والعلماء ثم الذين أخذوا عن الإلغيين من العلماء والصوفية..."^(٤٧).

العالم المغربي. مثلت "إلغ" و"سوس" جزء من الوطن الذي قدّمه السوسي داخل مدونته المصدرة من خلال بعض النصوص^(٤٣) من ذلك أجزاء من المعسول وخاصة الجزء ٢٠ الذي أشار إلى أنه "أتينا في القسم الخامس بمذكرة من القواد والشيوخ السياسيين الذين لهم مواصلة تامة مع الإلغيين..."^(٤٤) ومخطوط المقاومون من الجنوب للاحتلال من بين المحاضرات التي ألقاها بالمعتقل^(٤٥).

لا يمكننا أن ننكر أهمية مثل هذه التقسيمات والتأكد على وجاهتها المعرفية في نفس الوقت، فنحن أمام تقسيمات في علاقة بمباحث مختلفة، ولكن يبقى أمامنا مقارنة المدونة المصدرة وفق رهان السياق التاريخي والتي تمكنا من الولوج للإشكاليات الفعلية التي رام السوسي "الاشتغال عليها والإجابة عنها من خلال هذه المدونة".

حال رصد هذه المدونة وفق السياق التاريخي يمكننا تقسيمها لمصنفات جاءت في سياق المغرب المستعمر ومجموعة ثانية برزت مع مغرب ما بعد الاستقلال وسنعمل على الفصل في هذه الإشكالية لاحقاً. حيث تميز سياق الاستعمار بانخراط "محمد المختار السوسي" في الحراك السياسي والثقافي الذي ميز النخب الوطنية المغربية منذ مرحلة إقامته بمدينة فاس وعودته لمراكش أين أنشأ بها أول مدرسة حرة.

تقترب أهمية هذه المدونة بالرهانات التي حاول الإجابة عنها فـ"محمد المختار السوسي" لا يريد أن يثبت انتماء إلغ وسوس للمغرب أو التأكيد على أن هذه الفضاءات هي مكوّن رئيسي للهوية وللمتقاسم الجمعي المغربي فقط، بل أراد كذلك أن يبرز مساهمتها ودورها وبصمتها داخل الأطر الفكرية والثقافية للمغربية فالفكر العالم لم يقتصر على ما قدمته مثلاً مدينة فاس أو مراكش، بل إن لكل فضاء جغرافي مساهمته منها الفضاء البدوي الأمازيغي/ البربري الشلحي^(٤٦) وهذا ما تجسد بشكل واضح من خلال اهتمامه بنموذج "العالم والفقير" وإبراز دوره داخل "سوس".

البداية^(٥١)، ليمر من الخاص أو من النموذج الفردي لنموذج أكثر اتساعاً وهو الإلغيين الذين في علاقة بهذه النواة الأولى فركز على أساتذة الإلغيين ثم تلامذتهم ليمر لدائرة أكثر اتساعاً وهي أصدقائهم ليتم إقحام المجال السوسي ككل فيها ليصبح يتحدث عن أصدقائهم من السوسيين.

حيث يشير إلى أنه نظمه "تنظيماً يكاد يستوفي كل أعمال زوايا سوس ومدارسها مع الإمام بأخبار بعض رؤسائها والحروب بينهم وجمع رجالات الأسر العلمية..." فاشتدَّت أنني كلما ذكرت رجالاً ممن كانوا على شرط الكتاب أن أذكر كل ما حوَّاه من رجالات أسرته من العلماء ومن تلاميذه ومن أساتذته... مررنا من دائرة ضيقة فردية تختزل مكان ومجال لتتحول إلى مجال أوسع يختزل مجال ضيق فجاءت كل المسارات الفردية في علاقة بهذه الشبكة وبالنواة الأصلية. كانت النواة الأولى "في الإلغيين العلماء والرؤساء" والتي وردت في ثلاث أجزاء ثم "في أساتذتهم كالجشثيين والأدوزيين وغيرهم وجاءت في خمس أجزاء، أما بالنسبة "لتلامذة مدرستهم كاليزيديين والسالميين فقد وردت في ست أجزاء وبقيت ثلاث أجزاء في "أصدقائهم السوسيين منهم رؤساء كالجرايين والتاماناريين والقائد المدني والقائد الناجم وغيرهم..."

التقت هذه المسارات الفردية حول مجموعة من النقاط:

مجموعة أولى هي عبارة على سير مؤسسة جمع بينها أصل واحد وهي التي اعتبرها النواة الأولى الأصلية وهي عائلته فذكر والده^(٥٢) نحن أمام سير مؤسسة للمدرسة الإلغية ولإلغ ككل^(٥٣) بالإضافة إلى تتبع جده وجدته "تكدا بنت سعيد" وهي أم الوالد وجدة علماء كثيرين من إلغ. وليست وحدها من يستحق أن يذكر من نساء قبيلتنا التي سابقن رجالنا إلى ميدان الديانة وجاذبنهم حبال الصلاح..." مع ذكر سيرة والدته^(٥٤).

عمل على التركيز على النسب داخل كل مسار فردي وذلك بشكل لافت للنظر فقد اختار فروع مخصوصة داخل كل عائلة وجعل بينهم روابط دم بدرجة أولى وروابط قرابة قصد التأكيد على فكرة التوارث

جاءت هذه السير في تفاصيلها العديدة فقد احتفي "السوسي" بها بشكل لافت للنظر من خلال العمل على "الإسهاب" داخل هذه الترجمات، وقد أشار إلى اختياره لهذه الطريقة فقد "حرص كل الحرص على الإسهاب وذكر كل التفاصيل التي يراها من وجهة نظره مهمة والتي اقترنت أساساً بذكر النسب والتكوين لذلك أصبحنا نتحدث عن مصنف بـ ٢٠ جزء وكل جزء يتكون تقريباً من ٤٠٠ صفحة، أي أننا أمام عمل موسوعي، وكتابة موسوعية. وهنا علينا التوقف عند جملة من الملاحظات لعل أبرزها أن هذه الكتاب أو لنقل هذا المشروع لم يتم تشكيله في لحظة واحدة وضمن سياق واحد، بل بالعكس نحن أمام مصنف تم تركيبه بصفة تدريجية فرغم تبدل السياقات إلا أن الكتاب حافظ على راهنيته ووجاهته.

انطلق "محمد المختار السوسي" منذ أواخر الثلاثينيات وهو في المنفى بالاهتمام بهذا المبحث، ليعمل حال نهاية هذه المرحلة سنة ١٩٤١ على تدعيم ما كان قد بدأه^(٥٨)، اللحظة الثانية هي بعد استقلال المغرب حيث أشرف بصفة شخصية على طباعة هذه المسودات مع بعض الإضافات واعتبر أن في ذلك ضرورة "قطباعة المصنف في حياة صاحبه أفضل من بروزه بعد وفاته وهو ما يحيل على أن كتاب المعسول وفي هذه الطبعة يعبر بشكل كبير على هواجس صاحبه.

ولتدعيم هذه الفكرة علينا الإشارة إلى أن "محمد المختار السوسي" اختار أن يُنشأ بين السير والترجمات التي نقلها خيطاً ناظماً فتخير نواة أولى صلبة وتفرعات في علاقة واتصال بها وهو وما عبّر عنه بوجود شرطين وهما أن يكون في صلة بالعلم أو الصلاح^(٥٩). ورد المعسول في ٢٠ جزء مقسمة كما يلي "ثلاثة أجزاء في الإلغيين العلماء والرؤساء" وخمس أجزاء في أساتذتهم وثلاثة في تلامذة مدرستهم وستة في الآخذين عن زوايتهم وثلاثة في أصدقائهم السوسيين^(٥٠).

النواة الأولى الأصلية والصلبة هي تاريخ "إلغ" المجسدة في "أسرة اعتبرها" صالحة وعالمة" وهي أسرة أو آل "عبد الله ابن سعيد" والتي من خلالها تفرعت بقية السير وبقية المسارات الفردية والتي شملت من لهم علاقة بهذه النواة الأولى فتم تقديم "أبناء الشيخ" في

المصنفات وهنا تكمن أهمية مثل هذه المسارات ورمزيتها خاصة مع لحظة الاستقلال فهي نماذج عايشة الاستعمار بكل تقلباته وعايشة لحظة الاستقلال، ولكن ما يلفت الانتباه هنا ويبقى بحاجة لتمعن وتفكير هو أنه حال نقل هذه المسارات الفردية لم يحتف لا بلحظة الاستقلال ولا بالنضال الوطني ولا بمسألة مقاومة الاستعمار الفرنسي. تبقى هذه الفكرة بحاجة لتدقيق من جهة ولقراءة من داخل المدونة في حد ذاتها وليس من خارجها فبماذا نفسر إذن عدم احتفاءه بالنضال الوطني ضد الاستعمار الفرنسي في الوقت الذي قدم فيه بعض المسارات الفردية التي عايشة هذه الظرفية فالاهتمام بالاستعمار جاء بشكل مقتضب وبعض الشذرات^(٦٥).

لم تمثل مسألة مشاركة ومساهمة هذه السير في مقاومة الاستعمار الفرنسي^(٦٦) أو في النضال الوطني هاجس ورهان سعى السوسي الاشتغال عليه بشكل مكثف فطرافة هذه السير تكمن ووفق القراءة التي رام تقديمها هي خصوصيتها الثقافية وعلاقتها بالرهانات التي طرحت إن كان مع سياق الاحتلال أو لحظة الاستقلال. لماذا تم اختيار هذه النماذج دون غيرها لماذا لم يتم اختيار نموذج المقاوم مثلا للاستعمار؟

لا يمكننا أن ننكر وفي نفس هذا الإطار حضور مبحث مقاومة الاستعمار بشكل مكثف لكي لا نقل أساسا ضمن المروية الرسمية لتاريخ المغرب المعاصر وليس أدل على ذلك الحيز الهام الذي جسده داخل مجموعة من المقاربات من ذلك جملة المصنفات التي لخصت تاريخ المغرب وأبرزها على الإطلاق والذي يمثل محصلة البحث التاريخي في المغرب وهو مصنف "تاريخ المغرب: تحيين وتركيب" حيث خصص الفصل التاسع لما وسم بـ "الحماية: الغزو والمقاومة والتحول" فتم إبراز دور ما وسم بـ "المقاومة القبلية"^(٦٧).

لم تقدم لنا مدونة "محمد المختار السوسي" النماذج المرجعية للهوية الوطنية فقط، بل إن طرافتها تكمن في صاحبها الذي يمثل في حد ذاته النماذج، فهو عالم وفقه بالدرجة الأولى حيث يشير إلى أنه "عالم دين" / "رجل علم لا رجل سياسة"^(٦٨)، هو يعرف نفسه بأنه من "... الشليحين نتكلم على سريرة طاهرة لا نعرف تزويق الكلام ولا بهرجة الحديث..."^(٦٩). محروم من أدوات

وأهميتها، وهو هنا لا يقصد التوارث في جانبه المادي، بل توارث العلم داخل تلك فروع لذلك تم التركيز على الجانب التكويني داخل كل مسار فردي، "... فللعلم شرفا خالدا ومجدا مؤثلا أكثر من شرف ما ورثوه عن آبائهم ومن المجد الذي عرفوه من قبل..."^(٥٥) وهو ما أكد عليه حال نقله لسيرة جد والده^(٥٦) تم التأكيد على علاقتهم بالعلم والدين والصلاح والتصوف (حفظة القرآن- الإفتاء- أدباء^(٥٧) - قاضي^(٥٨)) فقد قدم لنا مسارات فردية في علاقة بالثقافة العامة وبالتصوف أي في علاقة بالإسلام وبالدين الإسلامي كميكون للهوية الوطنية.

رصد داخل عائلته وداخل أجيال مختلفة أو ما وسمها بـ "الرعي" فتحدث عن كبار الرعي الأول من الإلغيين^(٥٩) وكيف مروا من الصلحاء^(٦٠) إلى مرحلة الفقهاء، فكان أول فقيه من قبيلتنا السعيدية هو "سليمان بن محمد بن سعيد" فهو "أول من بدا له أن يولي وجهته من قرينه الأتي ذكره سيدي أحمد بن صالح شطر المعارف فانفتح بهما باب جديد لأهالينا لم يلبثوا بعد أن ازدحموا في عتبته ازدحاما... كانت القبائل السملالية والإيسية والتلمية... يتلأأ منها العلماء من أزمان وأهلنا في إلغ في نسك وعبادة وأمية... وأخيرا وفقت الأسرتان الصالحية والمحمدية إلى أن يرسلوا أولادهم في هذا الميدان..."^(٦١). وأما أول فقيه وحسب تصويره هو "محمد بن بلقاسم... بن سعيد أول فقيه علامة متمكن شهير نشأ بإلغ من أهالينا بعد الفقيه سيدي سليمان المتقدم فرفع راية الإفتاء... الفجر الصادق البين الذي يتبين به الخيط الأسود... العلامة الفهامة الفقيه المتمكن من تفهم النوازل وفقهها غاية التمكن... وهو يقضي ويحكم بما أراه الله وقد طار صيته بين فقهاء عصره فكاتبهم وكاتبوه وعرفوا له مكانته التي أطل منها ما بين الأقران..."^(٦٢). ما يلفت الإنتباه داخل ما نقله لنا "السوسي" هو غياب المسارات المعرفية لهؤلاء العلماء والفقهاء أي غياب مصنفاتهم فكأننا بهم لم يتركوا مؤلفات ومصنفات ذاع سيطها بشكل كبير فآثارهم حاضرة بصفة محتشمة^(٦٣).

تعود أقدم السير إلى القرن السابع عشر بالإضافة إلى سير لأفراد مازالوا أحياء^(٦٤) لحظة كتابة هذه

نقلت هذه السير وبشكل مبطن الإشكاليات الثقافية التي طرحت على مجال "إلغ" و"سوس" حيث لم يطرح عليها رهان مدى مساهمتها في النضال الوطني ومقاومة الاستعمار بقدر ما طرح عليها إشكال مدى انتماءها وانصهارها داخل الهوية المغربية هذه الهوية الأتسعة طيلة النصف الأول من القرن العشرين وإلى حدود الستينات حينها أصبحنا نتحدث عن هوية متعددة الأبعاد، ولكن مع السياق الذي نقله لنا "محمد المختار السوسي" عاش المغرب إن كان مع الاستعمار الفرنسي أو العشرية الأولى من الاستقلال، وضع إثبات وحدته الثقافية بانتمائه للثقافة العربية الإسلامية لذلك انصهرت كل الثقافات الأخرى والهامشية داخل عملية processus الإثبات هذه فلم تسعى لإبراز التميز والاختلاف إلا بالقدر الذي يجعلها مكوّن للهوية الوطنية في بعدها الرسمي. من هنا جاء اختيار نموذج الفقيه والعالم في علاقة بالرهانات التي سعى "محمد المختار السوسي" تكريسها فقد أراد التأكيد على تجذر مثل هذه النماذج داخل الفضاء البدوي الإلغي والسوسي في نفس الوقت فهذه النماذج مسيجة وضامنة للوحدة والهوية المغربية في بعدها الثقافي الرسمي من خلال علاقتها بالدين الإسلامي وباللغة العربية.

٢/٣- العلاقة بالدين الإسلامي واللغة العربية

نتحدث عن وحدة مغربية وذلك في علاقة بالخصوصية الثقافية لإلغ، فالغ أو سوس لا تمثل فضاءات بدوية بعيدة عن المراكز الحضرية ومتميزة عنها فحسب، بل هي عبارة على وحدة unité جغرافية وثقافية لها خصوصيتها فهي فضاءات "أمازيغية" "بربرية" بالأساس لغتها "الشلحة" فلهذه "البوادي المغربية" ماض مجيد في ميادين المعارف العربية حسب التصور الذي سعى "محمد المختار السوسي" إلى تكريسه، لذلك مثل التركيز على عراقة علاقتها بالدين الإسلامي وباللغة العربية رهانات فعلية لـ "محمد المختار السوسي" سعى لتجسيدها داخل مصنفي المعسول وسوس العالم حيث اعتبر "لغة العرب خير لغة أخرجت للناس بعدما هذبتها ألسن العرب العرباء ثم شذبتها حكمة القرآن بالمثل العليا فاستحقت أن تكون كلفة عامة لجميع من

الزعامة وقيادة السياسة... "وطنيتي من ديني لا أنا ديني من وطنيتي..."، "... وطنية توجهت بها إلى نفع الأمة بالإرشاد والتعليم وإزالة الغشاوة..."^(٧٠).

التصق المسار الفردي لمحمد المختار السوسي بصورة العالم أكثر من السياسي وهي صورة سعي هو شخصيا لتكريسها فـ "عمل العالم أرسخ من عمل السياسي" فلماذا اختار "محمد المختار السوسي" أن يكون رجل علم وليس "رجل سياسة"^(٧١). لفهم هذا التناقض قدم لنا "علي اومليل" الاستنتاجات التالية:

- ضرورة تقديم نموذج العالم في علاقة بالبيئة السوسية التي ينتمي إليها "محمد المختار السوسي" ولا نهتم بها في المطلق. فنحن أمام "بيئة لا عربية" تغلب عليها المشافهة والتي اكتسب فيها العالم سلطته ووجهته وفقا لهذه الخصوصية، فهو ينتمي لهذه الفئة القليلة التي تربط هذه الفضاءات بالمغرب أي تربط الجزء بالكل.
- عرفت هذه السلطة الاعتبارية للعالم التقليدي جملة من التغيرات جعلتها تفقد نفوذها ووجهتها أمام بروز "السلفية الوطنية الجديدة" والتي كانت منحصرة في بعض الحواضر ولم تنتهيا سوس لها بعد. تغير المكانة التقليدية للعالم بسوس وسلطته في طريقها إلى الاضمحلال.
- مختار السوسي كان متردد بين موقع العالم التقليدي وموقع المثقف السلفي فهل كان بطبعه وبيئته الأصلية يحس نوعا من عدم الانسجام مع النخبة المؤسسة للحركة الوطنية ببيتها الحضرية وعائلاتها؟
- شاهد المختار السوسي تدهور مدارس العلم القديم بسوس فكان هدفه هو الدعوة إلى إنقاذ هذا العلم قبل النظر في محتواه ولما كان هذا العلم بسوس هو دائما علم أقلية من حولها محيط غريب عنها بحكم ما سمي بالعجمية فإن هذه الفئة بعلمها مهددة في وجودها نفسه ولذا كانت ضرورة الدفاع عن استمرار وجود هذا "العلم" سابقة على الدعوة إلى تغيير محتواه وتحمله أفكارا جديدة على النحو الذي كان للسلفية بالحواضر ولذا كان لا بد له أن تحدد بحدود البيئة التي اتجه إليها اهتمامه.^(٧٢)

الإسلامية في فض خصومتها ولم تكن الأعراف قواعد عامة، بل كانت الخصومات لا يفصلها إلا الفقهاء وويل لمن تصدى لفصلها من العوام المستبدين على القبائل وقليل ما هم على أنه لا يدلهم من الاتكاء على رأي الفقيه كيفما كان الحال... خاصة وأن الأعراف لا يخلو منها بلد".

خصص "محمد المختار السوسي" قسم من كتابه لرصد العلوم التي "يعتني بها السوسيون" وقسمها لـ ٢١ فناً، بالرغم من تعدد هذه العلوم إلا أنه يمكننا حصرها في مستويين: مجموعة أولى في علاقة بـ "اللغة العربية" ومجموعة ثانية في علاقة بالدين الإسلامي وبذلك تم رصد المعارف التي في اتصال بضمأن "الوحدة المغربية" وتسييج الهوية الوطنية المغربية في جانبها الثقافي. شملت العلوم المتصلة باللغة العربية كل من النحو، التصريف، اللغة، الأدب، علم البيان، المنطق^(٧٨). وفي هذا الإطار أكد "محمد المختار السوسي" على ضرورة تثمين "الجهود التي يبذلها الشلحي حتى يتذوق اللغة العربية وعلومها فيعذر السوسيون إن قلّ فيهم مبرزون.

خصص "محمد المختار السوسي" قسماً كاملاً من كتاب "سوس العالمية" لما وسمه بـ "الأدب العربي السوسي" فرصد "النهضة الأدبية السوسية الأولى ٩٠٠-١١١٨هـ ثم زمن الفتور ١١١٨-١١٨٩هـ ليصل إلى مرحلة إنعاش الأدب بعد فتوره ١١٨٩-١٢٦٩هـ وأخير النهضة الأدبية السوسية الثانية ١٢٦٩-١٣٥٢هـ ليخصص ذيل لهذه النهضة بعد ١٣٥٢هـ. في اهتمامه بالعلوم التي برزت في سوس وإلغ ركز على العلوم المتصلة بالدين فهي فن القراءات، التفسير، الحديث، السيرة، علوم الحديث، الأصول، علم الكلام، الفقه، الفرائض، الأسانيد. وأشار إلى أنه تم "الاعتناء بالتفسير من ناحية الإعراب أكثر من الاعتناء بالتفسير للمعاني.. ولروجان هذا الفن وللمواضبة عليه حافظ ظاهر وهو أن السوسي شلحي غير عربي لا يمكن أن يهتدي لمعاني الآيات إلا بالتفسير لكلماته يتلقاه عن أربابه...".

أما بالنسبة للسيرة فالإلغيون ومن إليهم لا يزال لهم بعض اعتناء بالسيرة النبوية حتى أن منهم من ترجم "نور اليقين" إلى الشلحة في سفرين فكانت هناك نسوة يعرفن السيرة بالشلحة...". وأما فن القراءات فقد أشار

يعتقون الإسلام في أقصى المشرق إلى أقصى المغرب فالحمد لله الذي هدانا لهذا حتى صرنا نحن أبناء إلغ العجم نذوق حلاوتها حتى لنعد أنفسنا من أبناء يعرب وإن لم نكن إلا أبناء أمازيغ... فاللغة العربية عندنا معشر الإلغيين هي لغتنا حقاً التي نعتربها لأن بها مراسلتنا ومخاطبتنا حين نريد أن نرتفع بأنفسنا عن مستوى جيراننا وأبناء جداتنا من الحريليين والوقفوايين... حتى أننا لنرى أنفسنا من ورثة الأدب العربي فنغار أن مسه ماس ونزدود عن حماه... فنحن عرب أقحاح من حرشة الضباب... وإن لم تكن أصولنا إلا من هؤلاء الذين يجاوروننا من أبناء الشلحيين الأمجاد...^(٧٩).

اتخذ "محمد المختار السوسي" من هذه الفضاءات مطية لتجاوز تلك المقاربات والقراءات التي حصرت تاريخ المغرب الثقافي في مدينة "فاس" [تاريخ المغرب الثقافي العام ليكاد كله يكون كجوانب الرحي حول قطب فاس] فإن مثلت فاس "عاصمة الدين والعلم والحضارة وصارت منبع العلم وميزان الدين ومقياس الشعور والحضارة في المغرب" إلا أنه سرعان ما اكتسب المغرب حلة عربية فتأصلت فيه العلوم العربية.

أكد "محمد المختار السوسي" على أن سوس^(٧٤) ولئن كانت من "الأطراف التي تشع نحوها هذه الحواضر... إلا أنها عرفت الإسلام منذ أيام عقبة بن نافع و"تخطاها إلى الصحراء" ولم تشتهر بالعلم العربي إلا لاحقاً^(٧٥).

تتبع داخل مصنف "سوس العالمية" ما وسمه بـ "النهضة العلمية السوسية بعد القرن الثامن"^(٧٦) فبفضل "المعاملات الجيدة للأمرء العلويين أحرز السوسيون ما أحرزوه... فنشطوا إلى ما هم بصده من بث العلم ورفع راية الإرشاد والناس من ورائهم يمشون فتكتظ المدارس في هذه الأجيال الأخيرة كما كانت في الدولتين قبلها السعدية والإيليغية^(٧٧). في ذلك تأكيد على تسابق السوسيين في إنشاء المدارس فترى القبائل كل واحدة منها أن من الواجب عليها إشادة مدرسة علمية خاصة بها فإقامة المدارس وعمارتها صارت ميادين فخر تتسابق إليه القبائل".

لم يكن التأكيد على فاعلية المدارس مقترناً بدورها التعليمي فقط، بل أكد على أن هذه المجالات القبلية "الشلحية" البعيدة كانت تحتكم كذلك للشريعة

الرهانات المطروحة بمعنى أن رهانات لحظة الكتابة تختلف حتما عن رهانات طباعة الكتب.

اقتربت لحظة الكتابة الأولى بظرفية الاستعمار الفرنسي للمغرب لذلك جاءت هذه المدونة في اتساق مع الرهانات والإشكاليات التي طرحتها الإدارة الاستعمارية حال معالجتها للمسألة البربرية والخصوصيات الثقافية للمغرب خاصة مع محاولة تقدمها نحو الجنوب والصحراء المغربية ومحاولة إخضاعها. كانت للسياسة البربرية أهمية كبرى في الإستراتيجية الاستعمارية الفرنسية، إذ اعتبرت الوسيلة الأنجع لتوطيد دعائم السيطرة الفرنسية بالمغرب حيث عمل "ليوطي" أول مقيم عام فرنسي للمغرب على ما يمكن اعتباره تطبيق لمبادئ "السياسة البربرية" خصوصا بمنطقة الأطلس المتوسط، لقد عمل ليوطي Lyautey على ترسيخ جذور السياسة البربرية بالمغرب، وتجريد السلطان من سلطته عن طريق إخضاع القبائل الأمازيغية للمحاكم العرفية، وإنشاء الجماعات القضائية البربرية، ومحاربة كل المؤثرات العربية الإسلامية، وكان ظهور ١٩١٤ الأساس الذي ارتكز عليه والقاعدة التي استند عليها لتحقيق ذلك^(٨٣). خلال العشرينات برز "ظهير ١٩٢٢"،^(٨٤) لاحقا خلال الثلاثينات أصبحنا نتحدث عن ظهور ١٩٣٠^(٨٥). اقترن الحضور الاستعماري كذلك بمنجز معرفي^(٨٦) عبر عن تصوراتهِ وتمثلاتهِ للفضاء المغربي ومختلف الإشكاليات والخصوصيات التي اقترنت به وفي هذا الإطار تم الاهتمام بالمسألة البربرية^(٨٧) حيث اعتمد الفرنسيون في صياغة سياستهم البربرية على العديد من الآليات من ذلك إحداث معاهد عليا (المدرسة العليا للغة والآداب العربيين واللهجات البربرية في ١٩١٤)، من أجل القيام بأبحاث ودراسات ميدانية ونظرية تهدف إلى فهم المغاربة، وقد قامت بهذه الأبحاث لجنة الأبحاث البربرية، التي تأسست بموجب قرار صادر سنة ١٩١٥، انتهت أشغالها بإصدار نشرة بعنوان "الأرشيف البربري".

إلى أن "...قيام السوسيون بمساجد القرى أتم قيام نجد كثيرا في القرى من يحرص على أن يحفظ ولده القرآن بكل ما أمكن سيول جرارة من حفظة القرآن بحيث لا تجد قرية ليس فيها جماعة أتقنت حفظ القرآن في كل أرجاء سوس.

عمل "محمد المختار السوسي" على التركيز على هذه "القلة العالمة" داخل فضاء له خصوصياته يطلب وفي حاجة للعلم الذي تبثه هذه الفئة القليلة لضبط معاملاتهم كتابيا فهذه "الفئة العالمة منفصلة بثقافتها الكتابية عن مجتمعها، ولكنها في نفس الآن متصلة به نظرا لحاجة هذا المجتمع إلى علمها الديني ولإمتلاكها لأسرار الكتابة والتوثيق..."^(٧٩) فالعلم في سوس هو أساساً العلم الديني واللغة العربية هي مدخل لهذا العلم^(٨٠) والحاجة التي تحفز هذا المجتمع غير المغرب إلى اللجوء إلى أهل الثقافة العالمة هي حاجة دينية بالأساس. فمشروع السوسي هو مقاومة اضمحلال الذاكرة السوسية وذلك بتثبيتها بالتدوين. ما هي الذاكرة التي خاف المختار أن يصيبها مرض الفقدان؟ إنها الذاكرة العلمية أساسا صحيح أنه قد اهتم بتاريخ وأخبار رجاله ويعوائد بعض نواحيه أو إلغ ولكن سوس الحقيقية تظل عنده هي سوس العالمة وذاكرتها بالنسبة إليه هي ذاكرة علمها الكتابي.

تقترن أهمية هذه المسارات الفردية وهذه النماذج المرجعية بالسياقات التي أنتجت فيها، وهنا علينا الإشارة إلى أننا أمام سياقين مختلفين في علاقة بلحظة أولى كتب فيها "محمد المختار السوسي" مؤلفاته وهو لا يزال في المنفى^(٨١) منذ سنة ١٩٣٧ وذلك في علاقة بمرورية الاسطوغرافيا الاستعمارية لمجال سوس وإلغ، أما اللحظة الثانية فقد اقترنت بطباعة بعض الكتب الخاصة بالسوسي والتي تمت سنة ١٩٦١.

تميز السياق التاريخي في مرحلة أولى بالحضور الضاغط للاستعمار الفرنسي على المغرب الأقصى حيث تميزت الثلاثينات بمرور حركة مقاومة الاستعمار ومثل فيها "الظهير البربري" فاعلا كبيرا^(٨٢). مع الستينات تغيرت وضعية المغرب الأقصى بعد تخلصه من الاستعمار وحصوله على الاستقلال، نحن إذن أمام سياقين مختلفين وهو ما يحيل بالضرورة على تغير

١/٤- كيف تمت معالجة المسألة البربرية^(٩٣) لحظة الاستقلال

لا يمكننا فصل المسار الفردي والمسار المعرفي لمحمد المختار السوسي عن الخصوصيات التي صاحبت سياق تصفية الاستعمار بالمغرب ولحظة حصوله على الاستقلال. اقترنت هذه السياقات بحبك هوية رسمية ساهمت أجهزة الدولة في تجسيدها على أرض الواقع عبر آليات مختلفة ووفق رهانات متعددة انحصرت في ثلاث نقاط في علاقة بخصوصيات المغرب:

- ضمان الوحدة الوطنية ووحدة التراب الوطني ورفض التجزئة.
- التأكيد على عروبة المغرب وإسلامه.
- تثمين سيادة السلطان بوصفه سلطان المغرب ككل والمجسم لوحده.

ترتكز الهوية عند هذا المستوى على إبراز ودعم الوحدة واستبعاد التنوع والاختلاف والتعدد فحال رصدنا للهوية الوطنية من الضروري تتبع مسار التوحيد ومسار خلق نوع من التجانس بين مختلف مستوياتها.

تماهي تمثل الهوية الوطنية عند هذه المرحلة مع الرهانات والمبادئ التي سيجت الحركة الوطنية في المغرب والتي تجسدت في الاتخاذ من العروبة والإسلام مقومًا من مقومات الحركة الوطنية التي اختزلت الهوية في العروبة والإسلام وأقصت باقي مكوناتها.

لم يكن تمثل المغاربة لهويتهم ثابتًا بل جاء في اتساق وتناغم مع السياقات التي أنتجت هذه التمثيلات فمع حضور الاستعمار (الفرنسي/ الإسباني) حددت الهوية المغربية وفق ثنائية مغربي مسلم/ مسيحي كافر مع إضافة مقوم العروبة مع الثلاثينات ليستمر الأخذ بهذا التمثيل طيلة فترة ما بعد الاستقلال إلى حدود فترة نهاية الستينات وبداية السبعينات حيث بدأ خطاب جديد حول الهوية الوطنية المبنية على التعدد والتنوع من ذلك بروز جمعيات أمازيغية وبروز نخبة تطرح خطاب التعدد للهوية من ذلك "محمد شفيق"^(٩٤) "صدق أزايكو"^(٩٥) و"إبراهيم أخياط"^(٩٦).

فقد تحولنا من الهوية الأحادية إلى هوية متعددة الأبعاد، وتحولنا في نفس الوقت من الحضور الفردي

رابعًا: إشكاليات تركيب "الهوية الوطنية" (٨٨) في المغرب الأقصى — (الهويات الهامشية زمن الهوية الأحادية)

بلاد سوس/ إلغ عربية إسلامية: يمثل فضاء "سوس" و"إلغ" ما وسمته بعض المقاربات بالمجالات الهامشية النافعة أو الصالحة والمفيدة بما أن حضورها تراوح بين لعب دور البوابة نحو الجنوب المغربي ودور حدود النفوذ السياسي للمغرب، والتي يمكن في نفس الوقت تسميتها بالهويات الهامشية أي تلك الفضاءات الجغرافية البعيدة عن المركز والتي تمتلك خصوصيات ثقافية متميزة. تعتبر الهامشية ظاهرة متحركة وديناميكية وطبعت الكثير من المناطق التي تعتبر خارج فضاءات التأثير والشبكات التي تتشكل حول المركز^(٩٧). يكتنف الغموض تموقع الفضاءات "الهامشية" وذلك في علاقة بالمركز وبانتمائها له، لذلك تتسع وتضيق دوائر الانتماء حسب مقاييس مختلفة^(٩٨). جاءت هامشية "سوس" في اتساق مع مراحل تشكل المجال الوطني المغربي لذلك ستعرف نوع من الدمج داخله خلال المراحل التي اتسع فيها وتركز نفوذه.

تقترن هامشية "سوس" بمستويين وهما "المسافة" أي بعدها عن المركز وهو ما يحيل على الموقع وثانياً هي خصوصيتها الثقافية فنحن أمام مجال "أمازيغي" بالدرجة الأولى^(٩٩). ساهما هذين العنصرين في منح سوس هوية خاصة فهي تنتمي للفضاء الاجتماعي والسياسي للمغرب ومساهمة في تشكيله وهنا علينا الانتباه إلى مشاركة النخب السوسية ومن بينها "محمد المختار السوسي" في بعض المناصب داخل السلطة المغربية لحظة الاستقلال وهو ما يحيل على صهر ودمجها ولو بطريقة شكلية وجزئية في دوائر السلطة بحيث اتخذت عملية ربط هذه الفضاءات بالمجال الوطني أشكال مختلفة^(١٠٠). فكيف تدبرت دولة الاستقلال هذا الإرث وهذه الخصوصيات حال تركيب تاريخها وحال تركيب مروييتها الرسمية قصد صهرها ضمن هوية وطنية تقوم على الوحدة.

داخل المقاربات التي ظهرت بعد الاستقلال مقابل التأكيد على تاريخ المغرب الذي تشكل حول الملك وعائلته منذ ظهور الإسلام بالإضافة إلى إبراز "الأمة المغربية" العربية بالأساس.

حكمت ثنائية "الوعي العربي" و"الوحدة العربية" مقابل "الآخر الفرنسي" هذه السردية الرسمية التي حكمت تفصيلها بعد الاستقلال والتي جعلت من البعدين "العربي والإسلامي" ركيزتين للهوية الثقافية المغربية. وهذا ما تم تلقفه من الأحزاب السياسية التي برزت داخل المشهد السياسي المغربي إبان الاستقلال والتي حكمت المغرب حينها. لم تظهر بعد الاستقلال أدبيات تنقل لنا السياق الفعلي الذي ميز مغرب الاستقلال، بل علينا الإقرار بالدور الذي لعبه الخطاب المعرفي والسردية الرسمية التي أنتجت خلال ذلك السياق في تكريس فكرة مخصصة عن الهوية الوطنية المغربية من خلال نفي البعد البربري/ الأمازيغي لهذه الهوية والتركيز على البعدين الإسلامي والعربي، فجعلت المقاربات التي تشكلت حينها أقصت هذا البعد ووصلت إلى حد اعتباره عائق أمام الوحدة المغربية.

هذه المقاربات وعلى اختلاف توجهاتها اليمينية أو اليسارية عبرت عن هذه التصورات بشكل واضح وجلي من ذلك التصورات التي تبناها "الإتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية" والتي عبر عنها من خلال مؤتمراتها أو التصورات التي صاغها "محمد عابد الجابري". وعلينا انتظار سنوات لنتعرف بشكل جلي عن السياق الذي ميز المغرب حينها مع بروز مجموعة من الروايات التي نقلت لنا تصور مغاير للقراءة الرسمية لتاريخ المغرب من ذلك رواية "السجينة" للمليكة أوفقيير و"حداائق الملك" لفاطمة أوفقيير و"الغرفة السوداء: درب مولاي الشريف" لجواد مديدش و"تازمامارت": تذكرة ذهاب وإياب إلى الجحيم" لمحمد الرايس و"الزنزانة رقم ١٠" لأحمد المرزوقي وغيرها.

ما نقلته هذه الروايات يفند القراءة الأحادية لمغرب الاستقلال لتكشف لنا الصراعات والاختلافات التي عاشتها النخب المغربية بعد الاستقلال ولتكشف لنا تهاوي الأطروحة الداعمة للتجانس الثقافي للمغرب فقد نقل لنا ما عرف بـ"أدب السجون" "جرح" الذات المغربية

إلى بروز العديد من الجمعيات من ذلك "الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي" والتي تم تأسيسها سنة ١٩٦٧ بمدينة الرباط من قبل نخب "أمازيغية" أغلبهم من منطقة سوس وانحصرت اهتماماتها في صيانة التراث الثقافي بصفة عامة، وبالأدب والفنون الشعبية على الأخص، وذلك عن طريق الدراسات الجماعية والفردية والمحاضرات والندوات^(٩٧) بالإضافة إلى إنشاء "المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية" الذي اهتم باتخاذ التدابير التي من شأنها الحفاظ على الثقافة الأمازيغية والنهوض بها في جميع تعابيرها. ويشارك المعهد، بتعاون مع السلطات الحكومية والمؤسسات المعنية، في تنفيذ السياسات التي يعتمد عليها الملك، من أجل إدراج الأمازيغية في المنظومة التربوية، وضمان إشعاعها في الفضاء الاجتماعي والثقافي، والإعلامي الوطني، والجهوي والمحلي.

انحصرت إذن تصورات الهوية الوطنية إلى حدود ستينات القرن الماضي في التمثيلات التي صاغتها الحركة الوطنية وأدبياتها من جهة، بالإضافة إلى التصورات التي أنتجت المعرفة الأكاديمية التي برزت بعد استقلال المغرب أو ما وسمتها بعض المقاربات بـ"التاريخ الوطني المغربي الذي كتب على يد وطنيين" مقابل تاريخ المغرب الذي صيغ من الإدارة الاستعمارية أو الكتابات الاستشراقية.

جاء الإنتاج المعرفي الذي صيغ لحظة الاستقلال كمحاولة للرد عن الكتابات الاستعمارية والأطروحات والأفكار التي صيغت داخلها، لذلك سعت هذه المقاربات "الوطنية" إلى تشكيل مجموعة من الأساطير التأسيسية المغايرة لتلك التي صاغتها المدرسة الاستعمارية فتم التأكيد على تاريخية تشكل ما وسم بالوطنية المغربية وعلى تجانسها من خلال الحرص على تركيب ما وسم بـ"«*identité retrouvée*»" عبر البحث على رموز وأساطير تأسيسية والبحث عن مرجعيات تاريخية. وضمن هذا الإطار تم اعتبار المسألة البربرية من "التصورات التي صاغتها الإدارة الاستعمارية لذلك سعت "الأدبيات الوطنية" إلى نفيها تماما بشكل كلي، بحيث لا نرصد هذا المبحث إلا بشكل عرضي ومحتشم

المغربية، قراءة للسنوات الأولى "للمغرب المستقل" من جهة ونقلتمثلها للمسألة الأمازيغية، فتم التأكيد على أن "المرحلة الأولى الفاصلة بين سنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٦٥ لم تخل من توتر بالغ وصل حد العنف في عدة مناسبات تمثلت أساساً في الصراعات التي دارت بين القصر والحركة الوطنية والحركة الوطنية وكذا داخل هذه الحركة بمختلف مكوناتها السياسية وامتداداتها المسلحة عن طريق المقاومة أو من يتحرك باسمها كما تمثلت في الأحداث التي عرفتها منطقة الريف مع نهاية الخمسينات..."^(١٠١).

فقد عرفت الأوضاع السياسية في السنوات الأولى من المغرب المستقل نوع من التزعزع والتأرجح بين التحديث والمحافظة ووصل الأمر إلى الحديث عن نوع من المبالغة بين دعاة التطوير المؤسسي والتحديث وأنصار المحافظة والجمع بين سائر السلط. واجهت النخب المغربية حينها ووفقاً للرواية الرسمية العديد من التحديات فقد عرف هذا السياق وفي نفس الوقت انتقال للحكم بالإضافة إلى ضرورة حسن تدبير الصراعات من جهة وحسن تدبير الإرث الكولونيالي من جهة أخرى^(١٠٢) سميت بـ"فوضى ما بعد الاستقلال"^(١٠٣). عرفت العديد من الخلافات بين الملك وبقية المكونات السياسية التي ظهرت حينها خلاف بين القصر وحزب الاستقلال عند تكوين الهيئات الحكومية الأولى حول من يتولى منصب وزير الداخلية.

أكدت الرواية الرسمية على أن النخبة المغربية اهتمت خلال هذا السياق بما وسمته "بتحرير الثقافة المغربية من رواسب الاستعمار وبناء الهوية الوطنية"^(١٠٤) وهنا طرحت إشكالية "المسألة البربرية أو الأمازيغية" التي تم النظر إليها على أنها من رواسب الاستعمار لذلك يجب تصفيتها ونفيها والتأكيد على وحدة وأحادية الهوية الوطنية المغربية. فقد تم اعتبار الأمازيغية "كتعبير شفوي" وهي مجرد تعبير مثلها مثل التعبير الدارج والتعبير الحساني والملاحون وهي عبارة على إنتاجات تم الاحتفاظ بها كلها كموروث ثقافي وطني ناتج عن امتزاج وتلاقح مجموع العناصر البشرية المتساكنة على اختلاف لغاتها وتنوع تقاليدها ضمن مسلسل طويل المدى^(١٠٥). فتم التأكيد على أن الاهتمام بهذه التعابير وإدماجها

سنوات الاعتقال السياسي" وكانت في جزء منها عبارة على شهادات حول إرادة معلنة لطبي صفحة الماضي من فاعلين سياسيين مثل المذكرات السياسية، وأحياناً مسئولين فرنسيين عن فترة الحماية بالمغرب، وأخرى من طرف مناضلين من الحركة الوطنية والمقاومة المسلحة، وإسهامات لشخصيات قريبة من النظام الملكي من بينهم ضباط مرتبطون بأجهزة سرية متعددة.

من أبرز هذه الروايات رواية "زمن الخوف" التي رصدت لنا اختلاف الأحزاب السياسية المغربية بعد التخلص من الاستعمار وذلك بنقل "الحوادث الدامية التي عرفتها منطقة سوق أربعاء الغريفي خلال شهر جانفي ١٩٥٦ بين أنصار حزب الاستقلال وبين أنصار حزب الشورى وهما عبارة على قريتين متجاورتين اختلفا في اختياراتهما السياسية وهذا ما جعل منها رواية تاريخية سياسية تعالج موضوعات متعددة منها الذاكرة والتاريخ، أثر الصراع على السلطة في البادية المغربية وخلال الأزمنة الانتقالية وما يسودها من عنف وفوضى..."^(٩٨).

ما نقلته لنا هذه الأدبيات لم تسع الرواية الرسمية لإبرازه فكل ما تم التويه به حالة الانسجام والتوافق الذي ميز مغرب الاستقلال والذي تدعمت من خلال الوثائق التمهيدية لدستور ١٩٦٢ من ذلك "مشروع بنونة" الذي أعده سنة ١٩٦١ وجاء فيه "المغرب دولة إسلامية مستقلة ذات سيادة كاملة وهي ملكية إسلامية دستورية عمادها القرآن والسنة والمصلحة العامة والبيعة الاختيارية للشعب واللغة العربية هي لغة البلاد الرسمية..."^(٩٩). فخلال مرحلة وضع أول دستور وبالرغم من الصراعات بين الملك "الحسن الثاني" والأحزاب المنبثقة عن الحركة الوطنية وخلافات حول تقسيم السلطة بين الملك والحكومة فإن مسألة الهوية لم تكن محط جدل بين النخب والملكية في تلك المرحلة وذلك تحت مسوغ اعتبارها محسومة في ثنائية الإسلام والعروبة و"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة لغتها الرسمية هي اللغة العربية وهي جزء من المغرب الكبير فالإسلام دين الدولة"^(١٠٠).

نقلت لنا الرواية الرسمية، وخلال هذه السنوات الأخيرة وبعد مسار طويل من إعادة تركيب الهوية

واجتهادنا أن نساير العصر وأن نتفهمه فلا ننكر أخذ ما لا بد من أخذه من أساليب الحضارة ونظمها وعلومها... فإذا بنا نكاد نعيش الآن على هامش الحياة العادية التي اندفع إليها هؤلاء الذين يملكون ناصية الحياة الاجتماعية بعد الاستقلال وأعظم ما نهتم به شيئان: أحدهما التفريط في المثل العليا التي لا ترسخ في الشعوب إلا بعد جهود قرون ومتى اجتثت من أي شعب يمثل هذه الاندفاعات العمياء فإن أبناء ذلك الشعب سرعان ما ينحرفون عن الصراط المستقيم في الحياة، وثانيهما التفريط في المحافظة عليه كلفة رسمية حتى يوم عمت تركيا لغتها في جميع أنحاء بلاد المغرب منذ أوائل القرن ١٠هـ وليت شعري لماذا كنا نحرص على الاستقلال إن لم تكن أهدافنا المحافظة على مثلنا العليا المجموعة في أسس ديننا الحنيف والمحافظة على هذه اللغة التي استماتت المغاربة كلهم عربهم وبربرهم في جعلها هي اللغة الوحيدة في البلاد..."^(١٠٧).

فالهوية الوطنية التي تتنافذ بشكل كلي مع الحركة الوطنية بنيت على "مقاومتها للظهير البربري" وللسياسية البربرية التي حاولت السلطات الاستعمارية انتهاجها وهو ما عبرت عنه النخبة الوطنية بشكل واضح حيث أشارت إلى أن "مقاومتنا للسياسة البربرية نريد تقريب عناصر الشعب المغربي وتوحيده نريد محاربة مبدأ التجزئة الميكيافيلي الذي ينشره بتفنن ممثلوا فرنسا الحرييون والدينيون نريد أن نمنع خلق كتلتين ذات ثقافتين ومصالح متناقضة خلقا اصطناعيا نريد أن نكفل حرية الضمير والتفكير للمواطنين جميعا بكيفية جدية..."

ضمت النخب المغربية داخلها توجهات وتيارات مختلفة وأصول مختلفة كذلك منها النخب الأمازيغية أو البربرية^(١٠٨) التي تعرضت لمحاولة استغلال من طرف الاستعمار والإقصاء من طرف الحركة الوطنية المغربية^(١٠٩) رغم مساهمتها وحتى انصهارها داخلها، وما المسار الفردي لـ "محمد المختار السوسي" إلا دليل ونموذج لذلك، فنحن لا نكاد نتحسس فوارق كبيرة بين ما حاول صياغته من رهانات وبين المبادئ التي تبنتها الحركة الوطنية والتي قامت عليها دولة الاستقلال. حاول السوسي صهر هذه العناصر ضمن المروية

ضمن التاريخ الثقافي للمغرب قصد "عدم حشرها في سلة مهملات التاريخ أو اعتبارها مجرد تعابير منقطة..." فهي تندرج ضمن "ثقافة شعبية" متشبثة بهوية متعددة الأبعاد. تم تقديم الأمازيغية كلفة وثقافة ومدى تأثرها بالصراع الذي قام بين الحركة الوطنية وإدارة الاستعمار إبان فترة الحماية وهكذا "... فإن العناية بالأمازيغية قد اعتبرت غداة الاستقلال ضربا من تكريس سياسة المستعمر الرامية إلى التفرقة... مما يتنافى مع هدف التوحيد في إطار دولة وطنية تعتبر وحدة اللغة من مقوماتها الأساسية..." لذلك تم التركيز والتتويه بمشاركتهم ومساهماتهم في تاريخ المغرب فـ "معلوم أن عدداً من الأمازيغ رجالا ونساء تركوا بصمات في شتى مجالات المغرب..."^(١١٠).

٢/٤- "محمد المختار السوسي زمن الهوية الأحادية"

انخرط "محمد المختار السوسي" بشكل كلي في هذا السياق الذي ميز مغرب الاستقلال: زمن الهوية الأحادية من جهة و"الصخب السياسي" من جهة ثانية والذي عبرت عنه الروايات الأدبية بشكل واضح، فبعد أن نجح النضال الوطني في "لجم وكبت الاختلاف الثقافي الفكري والتعارض بين النظم المعرفية... وبعد أن كانت الأولوية للعمل السياسي على الثقافي" جاءت لحظة تصفية الاستعمار لتبرز معها العديد من الاختلافات ولتعمل مختلف النخب على الانصهار داخل هذه اللحظة عبر آليات ومواقف مختلفة ومتضاربة أحيانا. وهنا يمكننا طرح المسار الفردي والمعرفي لمحمد المختار السوسي من هذه الزاوية فبناء الهوية الأحادية/ الوطنية جاء في ارتباط بإقصاء الهويات الثقافية الأخرى وخاصة "البربرية" "الأمازيغية" منها التي ينتمي إليها "محمد المختار السوسي".

عبر "محمد المختار السوسي" عن هذه الهواجس داخل مقدمة كتاب المعسول حيث يشير إلى أن "أمثالنا نحن الذين كنا نعيش في شرخ شبابنا في المغرب المستقل قبل ١٩١٢ قد كدنا نكون غرباء في طور شيخوختنا في المغرب المستقل من جديد ١٩٥٦ فقد حرصنا أن لا ننكر إلا ما يستحق أن ينكر وأن نحمد كل ما يمكن أن يحمد

التضلع في اللغة العربية إلا الآثار والأطلال^(١١٢). تم التركيز على علاقته الوطيدة باللغة العربية وبالدين الإسلامي ودوره في التعريف بسوس وبإلغ ولم يتم الإشارة إلى مسألة أصوله البربرية إلا بصفة عرضية.

النقطة الثانية تم التأكيد من خلالها على أن إلغ وسوس جزء من المغرب في بعدها الجغرافي والمجالي وجزء من تاريخ المغرب الثقافي الذي "احتفظ بطبيعته وسجيته وصقلته روح الإسلام وتعاليمه وفيه يجد الفقيه دراسات واسعة عن تطور الفقه ومبلغ سمو الفكر السوسي في تطبيق النصوص بعيدا عن التمثيل الذي يقدم له عادة كـ"جزء قاحل شحيح التربة لا يسمن ولا يغني من جوع" أو تقديم أهله على أنهم "تجار أذكاء لا أقل ولا أكثر". فهذا الجزء المغمور ووفق لهذه التقاريط هو "دار علم ودين وتصور"^(١١٣) بالدرجة الأولى، تميز أهله بنبوغهم في لغة العرب وعلوم الإسلام فقد حرص "أولئك البدويين العجم الأمازيغ الشلحيين على تفهم الدين وحفظه والتفقه والقيام بعلومه وأركانه"^(١١٤) تم التأكيد إذن على أن المغرب بجميع أقاليمه للمغاربة أولا وأخيرا، فنحن أمام "جانب من جوانب المغرب يضم طائفة من أبناء الأمازيغ الشلحيين البدويين" وقد تم الاحتفاء بدورهم وولعهم "بنشر اللغة العربية وعلومها وآدابها...".

النقطة الثالثة في علاقة بمحاولة صهر ودمج المسار الفردي لـ"محمد المختار السوسي" ولأقليم سوس داخل المروية الرسمية والهوية الوطنية المغربية لحظة حصوله على الاستقلال من خلال التأكيد على أنهم جزء من الثقافة المغربية التي...تعتز برجال السلف الصالح وتحترم شيوخنا الأبرار مبدؤنا الاعتزاز بالإسلام ثم بالعروبة ثم بالوطنية الاستقلالية الحرة الصادقة المخلصة والافتخار بأمجاد قومنا وماضي أمتنا..."^(١١٥). تم التأكيد في هذا الإطار على أن كتاب المعسول كان له دور في نقل معطيات تهم النضال الوطني ضد الاستعمار وتهم المقاومة حيث ذكر "معلومات عديدة مهمة حول أحداث ووقائع تاريخية مهمة وصفحات مجهولة من ثورة أبي الحمار وعن التأثير الذي قاوم الاحتلال بـ"تافيالنت" ومذكرات عن حياة القائد الناجم الشهير الكفاحية ضد قوات الاحتلال والمتعاونين معها من قواد ورؤساء

الرسمية والهوية الوطنية فهو كان مدركا لتمايز أهل إلغ وأهل سوس، ولكنه عمل على تبيان جهودهم في الانصهار والتماهي مع الهوية الوطنية لذلك احتفي بشكل ملفت للانتباه بتجاوزهم للصعوبات التي تعرفها مثل هذه المجموعات حيث أشار إلى الصعوبات التي يواجهها الشلحي في تعلم اللغة العربية في بيئته^(١١٦).

لفهم التعقيدات التي تقتزن بنموذج "محمد المختار السوسي" وخاصة خلال المرحلة التي تحصل فيها المغرب الأقصى على استقلاله علينا تتبع الطريقة التي تم التعامل بها مع المدونة المصدرية للسوسي. هنا علينا التوقف عند ملاحظة مهمة وهي أن اسم "محمد المختار السوسي" اقترن بمصنفات دون أخرى وبالطبع هنا نقصد خاصة مصنف "سوس العالمة" و"المعسول" التي وكما أشرنا سابقا عرفت لحظة أولى هي لحظة الكتابة ولحظة ثانية هي لحظة النشر والطباعة حيث تضافرت المطابع المغربية على إخراج أجزاء المعسول وعمل السوسي على توزيع الأجزاء على المطابع.

لفهم الكيفية التي تم عبرها احتواء هذه المصنفات ودمجها داخل هذا السياق يمكننا رصد تقاريط كتاب "المعسول" والتي برزت سنة ١٩٦٠ حيث جاءت هذه التقاريط لتتقل لنا آراء ومواقف علماء ستينات القرن الماضي من كتاب "المعسول" من جهة وتحيل كذلك على إعادة تملك هذا المصنف ضمن ذلك السياق وزرعه داخل تلك الظرفية التي عرفت في نفس الوقت محاولة لبناء ذاكرة^(١١٧) وطنية يلتقي حولها المغاربة وتجسد هويتهم. عمل "محمد المختار السوسي" على اختيار "تقاريط لغير السوسيين من أئمة أعلام، ومؤرخين عايشوا تلك الظرفية. التقت هذه التقاريط حول ثلاث نقاط أساسية تكررت بشكل ملفت للانتباه:

النقطة الأولى في علاقة بالصورة التي قدّمت "لمحمد المختار السوسي" حيث نقلت لنا المعطيات التي تهم مساره الفردي فتم التذكير بمسألة نفيه من قبل السلطات الاستعمارية بالإضافة إلى علاقته ودوره الثقافي الفعال خلال تلك الظرفية فـ"محمد المختار السوسي" هذا الطالب والمدرس البدوي ساهم بشكل ملفت في الحفاظ على اللغة العربية "فشخصية من أمثال المختار ظهرت في وقت غريب لم يبق من معالم

أي "إسلام السلف الصالح فالنهضة تمر عبر تصفية المعتقدات مما علق بها من بدع وانحرافات" (١١٨) حيث "لم يكن هناك تناقض في ذهن الأنتلجانشيا الوطنية بين العقيدة السلفية والإيديولوجية القومية الغربية والنزعة الوطنية إذ اعتبر استقلال كل بلد عربي خطوة أولى على درب الوحدة العربية التي تشكل هي الأخرى مقدمة ووحدة العالم الإسلامي. (١١٩) وهو ما يحيل على تأثر النخب الوطنية بالسلفية وموضوع الهوية بل إن موضوع الهوية ظل مؤطرا بتصورات الحركة السلفية التي تجمع على الدفاع عن الهوية في أبعادها الدينية اللغوية الثقافية.

علينا الإشارة إلى أن عملية الصهر هذه كانت متبادلة بمعنى أنه يمكننا رصد مستويات سعت من خلالها الرواية الوطنية لصهر المسار الفردي لمحمد المختار السوسي ضمن خطوطها العريضة ومستويات نلحظ من خلالها سعي "محمد المختار السوسي" لدمج وصهر فضاء إلغ وسوس ضمن المروية الرسمية.

لعبت المدونة الخاصة بمحمد المختار ثلاث أدوار في علاقة بالسياقات التي برزت فيها والأطراف المتدخلة:

- دور مواجهة الاستعمار ومقاومته.
- دور محاولة الانصهار والتطابق مع الحركة الوطنية المغربية زمن الاستعمار.
- دور محاولة الانصهار والتطابق مع الهوية الوطنية لحظة تركيبها مع الاستقلال.

أما فيما يهم الآليات التي اعتمدت عليها أجهزة دولة الاستقلال لصهر هذه النماذج (١٢٠) فيمكننا رصد طريقتين:

- مشاركة "محمد المختار السوسي" في الجهاز الإداري الذي مسك بالسلطة لحظة الاستقلال فقد عين وزير للأوقاف في حكومة الاستقلال (١٩٥٥ - ١٩٦٣)، ثم وزيرا للتاج وهو ما يأتي في إطار السياسة التي أتبعها السلطان المغربي لحظة الاستقلال والتي تركزت على التعويل على النخب البربرية ودمجها ضمن الجهاز الإداري وهو توجه أحدث ما وسمته بعض المقاربات بـ "بربر الدولة".

وباشوات... أحداث عظاما في المقاومة ضد الأجنبي وعملائه وقعت في الأصقاع السوسية لم ينشر عنها بيننا في الحواضر أي حديث... (١١٦).

لفهم الرهانات التي حركت هذه التقارير يمكننا وضعها في سياقها المعرفي الذي تميز بحضور قوي للإسطغرافيا الاستعمارية و"تجرؤ العدو المحتل على أن ينكر عروبه المغربية وإسلامها وهما العاملان الفعالان في تكوين المجتمع المغربي وتكييفه وتماسكه واستعصائه على الغزاة والفاثحين وشرع يعمل في تنفيذ خطته الإجرامية الرامية لاقتلاع جذور هذه العروبة وهذا الإسلام من البلاد وذلك بتشجيع الرطنات الأعجمية واللهجات المحلية وإحلال الأعراف الجاهلية محل الشريعة الإسلامية وفرض اللغة الأجنبية وجعلها وحدها لغة الإدارة مع مقاومة اللغة العربية والثقافة الإسلامية واضطهاد أهلها... (١١٧).

لذلك تم التأكيد عبر تقارير كتاب المعسول على "استعراب" هذا الإقليم وانتشار الثقافة العربية والمدارس الإسلامية فيه والجهود الذي بذلها السكان لاحتضان هذه الثقافة وتشجيعها وحمايتها بدافع من أنفسهم وخصوصا لعقيدتهم الدينية التي تغلغلت في نفوسهم وسيطرت على حياتهم من غير أن تتبنى أية حكومة من الحكومات المتعاقبة على البلاد فرض هذا الاستعراب. تم صهر المسار الفردي والمعرفي لمحمد المختار السوسي ضمن هذا السياق والتشديد على ارتباطه بهذه التصورات بالإضافة إلى صهره ضمن المروية الوطنية التي استمدت شرعيتها من نضالها ضد الاستعمار فتم التركيز على أن السوسي سجل "أيام المقاومة ومواقف الجهاد [حيث] قام صناديد الرجال من مكافحة الاحتلال غير عابئين بما يكتنفهم من الخلاف والاختلاف.

جاء نموذج "محمد المختار السوسي" ليجيب على الإشكاليات التي تعلق بـ "بلاد السبية" "الشلح" "البربر" ضمن الهوية الوطنية والتي اقترنت بالتأكيد على علاقتها بالدين الإسلامي وباللغة العربية من جهة وعلاقتها بالسلفية من جهة ثانية هذه الإيديولوجيا التي وجدت فيها الحركة الوطنية المغربية مرجعية لها فهي "عقيدة إصلاحية تدعو إلى العودة إلى الإسلام الأصلي

الإحالات المرجعية:

- (١) السوسي (محمد المختار)، **الإلغيات**، الجزء ١، ص ٢١٣-٢١٤.
- (٢) صدقي (علي)، "ملاحظات حول محمد المختار السوسي وأعماله"، جماعي، **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، ص ١٠٨.
- (٣) يعرف "محمد المختار السوسي" سوس: "... نعني بسوس في كل أعمالنا التاريخية ما يقع من سفوح درن الجنوبية إلى حدود الصحراء من وادي نول وقبائله من تكتة والركائب وما إليهما إلى حدود طاطة وسكتانة... ونتساءل هل لفظة "سوس" و "جزولة" و "المصامدة" يقصد بها المنطقة نفسها؟ فنجد المختار السوسي يأخذ بهذا التحديد وسماه "بلاد جزولة" وسمى كتابه "خلال جزولة" فجاءت جزولة في كتابه مطابقة لحدود "سوس". وتتحدد عنده بالأطلس الصغير ومنطقة "الساحل" الأطلسية السوسية وقد تمتد جزولة عنده لتشمل قبائل من الأطلس الكبير ودرع.
- (٤) أولملي (علي)، "المختار السوسي: السلطة العلمية والسلطة السياسية"، **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها إتحاد كتاب المغرب، ص ٧.
- (٥) السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، الجزء ٢، ص ٢٧٩.
- (٦) من بين الدراسات التي اهتمت ببداية المغرب: -جماعي، البادية المغربية: الذاكرة والتحول، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ٢٠٢١. - بوالنعل (محمد)، "الصحراء من منظور انتروبولوجي"، **مجلة رباط الكتب**، أبريل ٢٠٢٢. يمثل هذا المقال قراءة لكتاب "المجتمع الصحراوي من عالم الخيمة إلى فضاء المدينة" لرحال بوبريك. - رحال بوبريك، **المجتمع الصحراوي من عالم الخيمة إلى فضاء المدينة**، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٢١.
- يقف من خلاله على حيثيات التحول في المجتمع الصحراوي، وذلك انطلاقاً من تتبع مسار انتقال الرحل من نمط الحياة البدوية، القائم على الترحال والتنقل الدائم بحثاً عن الماء والكلاء، إلى نمط العيش الحضري بالمدن المحدثه عقب الدخول الاستعماري إلى المنطقة. فقد أجبر الرحل على التخلي عن نمط حياة دام لقرون، فلم تكن عملية الاستقرار هذه مجرد استقطاب للسكان نحو المدن، بل شكلت عملية استئصال للحياة البدوية.
- (٧) "... ذكر لي الأخ أحمد أنني كنت أتعلم أولاً على والدتي حتى سورة عم يتساءلون... وقد كانت والدتي أستاذة داخل الدار تعلم البنات والبنين قبل أن يذهبوا إلى الأستاذة خارج الدار..."، **الإلغيات**، الجزء ٢، ص ٢١٥.
- أما والدته فقد وردت ترجمتها بشكل مفصل ضمن "المعسول" والتي أكد فيها على الدور الذي قامت به في تعليمه، فقد تزوجها والده بالأساس لتقوم بهذه المهمة خاصة وأنها من بيت علم فقد "درجت بين يدي والدها علامة جزولة في عصره فكان يهتم أن يدفع بها إلى الدراسة الواسعة في ميدان العلوم بعد أن أتقنت حفظ كتاب الله" (٧) وأشار إلى أنه يذكرها لوصف تعليم القرآن فقد كانت أول معلمة من النساء في إلغ...، **نفسه**، ص ٣٩.
- (٨) توجد في الجزء الشمالي الشرقي من "إلغ" - وتبعد عن قرية "دوگادير" بحوالي ١٤ كلم.

• حضور "محمد المختار السوسي" داخل الفضاء العام إثر الاستقلال من خلال الدروس الدينية التي ألقاها في الإذاعة المغربية بين ١٩٦٠ - ١٩٦٣ والتي وردت بالامازيغية واهتمت بشرح للأحاديث النبوية وتفسير آيات قرآنية وذكر للغزوات وهو ما يحيل على وصولها إلى أعداد كبيرة ودليل على اعتراف الدولة بشكل رسمي بأن يتم التعامل مع المسألة الدينية من نخب أمازيغية لتصل للمتقنين لها. وفي نفس هذا الإطار يجب ألا نغفل مساهمة "محمد المختار السوسي" في مجلة "دعوة الحق" التي تأسست سنة ١٩٥٧ واعتنت بالدراسات الإسلامية حيث كانت مساهمته فعالة من خلال العديد من المقالات.

عبرت هذه التفاصيل على الخصوصيات التي رافقت النخب العاملة المغربية لحظة حصوله على الاستقلال بحيث تم الاحتفاء والتأكيد على وحدة المغرب بالدرجة الأولى.

خاتمة

نجح السوسي في التعبير عن نفسه من خلال ما نقله عن سوس وإلغ دائرة انتماءه الأولى، فأحتفى بالتفاصيل التي تعبر عن خصوصية هذا المجال والذي يجعل منه جزء من الهوية الوطنية المغربية ضامناً لوحدها لذلك اتخذ من نموذج العالم والفقيه مطية لتحقيق هذه الرهانات.

تطرح مسألة صهر "بلاد السببة" أو مجالات التخوم والمجالات الممتدة للأمازيغية العديد من الإشكاليات في علاقة بطبيعة هذا الذي صاغه "محمد المختار السوسي" وتأكيده على الاحتفاء بانتمائها للثقافة العربية الإسلامية بدرجة أولى فهل يمكن اعتبار ما قام به هو نوع من الانسلاخ وإنكار للخصوصيات الفعلية لهذه الفضاءات الممتدة للبعد الأمازيغي ضمن الهوية المغربية.

(٢١) مثلت مراكش محطة هامة بالنسبة للمسار الفردي لمحمد المختار السوسي حيث اعتبرها موطنه الثاني وذلك في علاقة بانخراطه في النضال الوطني وذلك منذ استقراره بمراكش أواخر سنة ١٩٢٩، أين تمهدت تلك الطريق.... بعد اختياره لطريق العلم والتدريس، وتوافد الكثير من الطلبة عليه، سيبدأ الصراع مع الإدارة الفرنسية بالمدينة، حيث شرع موظفوا الاستعلامات بتوثيق المعلومات حول أنشطته...، أثر رحم الله (رشيد)، "محمد المختار السوسي وتجربة التعليم العتيق من خلال الأرشيف الديبلوماسي بنانت ١٩٣٧/١٩٣٠"،
<https://cjb.hypotheses.org/869>

(٢٢) **الإلغيات**، ج ٢، ص ٢١٩ والتي تليها.

(٢٣) لم تتأخر سلطات الحماية في الانتباه إلى خطورة توجهات السوسي فبادرت إلى نفيه عام ١٩٣٧ إلى مسقط رأسه حيث قضى تسع سنوات. وفي أكتوبر ١٩٤٥ رفع عنه النفي فسارع بالعودة إلى مراكش واستأنف نشاطه التعليمي فضايقه المستعمر، فانتقل إلى الدار البيضاء غير أنه ما لبث أن أُلقي عليه القبض عام ١٩٥٢ ونفي من جديد. أطلق سراح السوسي سنة ١٩٥٤. وثقت لنا المصادر الأرشيفية وبشكل دقيق متابعة السلطات الاستعمارية الفرنسية لمحمد المختار السوسي... حيث "يسجل المراقبون في الصفحات الأولى معلومات استخباراتية مهمة تؤكد [اجتماعه] مع بعض الأعيان بمراكش، وخلال اللقاء تم الاتفاق على وضع اللجنة الأولى لمدرسة حرة بالمدينة الحمراء، سيكون دورها بالأساس هو تعليم أبناء المدينة التعليم الإسلامي، على غرار مدن أخرى مثل تطوان، فاس، سلا، وغيرها، وسيسهر عليها محمد المختار السوسي..."، **نفسه**

(٢٤) حيث تظهر مراسلة من قائد الشؤون الإدارية بمراكش "كوجي" بتاريخ ١٦-١-١٩٣٤ إلى الإقامة العامة بالرباط، توجسا ملفتا من أنشطة "محمد المختار السوسي"، حيث ينبه فيها بعدم احترام المدارس التي يشرف عليها للمعايير القانونية التي تفرضها الدولة الحامية والمخزن الشريف. وبعد هذه المراسلة، أعطي الضوء الأخضر لفرض نوع من الضغط والحصار القانوني على محمد المختار السوسي... ونجد رسالة أخرى يطالبه مرة أخرى بجرء أنشطة المدرسة والبرامج التي يتم تدريسها، ثم عدد المدرسين وأسمائهم، فضلا عن عدد الطلبة المتمدرسين والمناطق التي يندرجون منها...، **نفسه**.

(٢٥) "... حيث اقترح ضرورة إبعاد الفقيه بفعل تزايد أنشطته السياسية. هذا الاقتراح لم يكن أحاديا كما يظهر الأرشيف، حيث كانت الإدارة الفرنسية تقوم بالتنسيق مع باشا مراكش "الكلاوي"، لفرض إقامة إجبارية عليه في مسقط رأسه بالغ... يظهر مضمون عدد من التقارير التي رُفِعَتْ عن المدرسة ابتداء من ١٩٣٦، انفعال المراقبين ضدها، وتخوفهم الشديد من الدينامية غير العادية للفقيه خارج مراكش، بفعل التنسيق الكبير بينه وبين نشطاء فاس ووالرباط. يمثل نفي السوسي خارج المدينة الحل الأخير الذي لجأ إليه الفرنسيون للحد من نشاطه التعليمي بعد استنفاد كل الوسائل الممكنة. لكن في هذا الصدد، يمكن اعتبار أحداث ١٩٣٧ محركا قويا دفع إدارة الاستعلامات بإيعاز من باشا مراكش إلى نفي السوسي وإبعاده نهائيا" **نفسه**.

(26) « Si Mohamed El Mokhtar Derkaoui Soussi et Alem à la mosquée Ibn Youssef et Directeur d'une école libre illégalement ouverte ...fanatique et xénophobe il est à la tête de la confrérie Derkaouia de Marrakech...

(٩) "... إني في هذه السلسلة الصالحة التي ارتشفت منها أول رشفة من العلوم على شيخنا هذا الذي هو منها اليوم بمنزلة الهامة من الرأس..."، السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، ١٥٦/٢ - ١٩٠.

(١٠) توجد على بعد حوالي ٣ كلم جنوب مدينة تيزنيت.

(١١)

http://www.mokhtarsoussi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=65:madrassa3aika&catid=10&Itemid=125#_ftnref5

(12) Jillali El Adnani, "Les saints à l'épreuve du pouvoir: histoire d'une sainteté et anthropologie d'une culture",

(١٣) **الذاكرة المستعادة**، ص ٢٤.

(١٤) جاء هذا الكتاب في نسخته العربية ليكشف لنا جوانب من حياة وثقافة "أمازيغ جنوب المغرب" داخل منطقة سوس تحديدا المعروفة ببساطة عيش أهلها في السهل والجبل كما توفق بإسهاب عند العُرف التي كانت تسري بين القبائل في سوس، وما يطبق من قواعد على أبناء القبيلة الواحدة، فالتنظيم قائم بمقتضى ألواح وأعراف مسطرة. يقدم واتريوري على لسان محاوره "الحاج إبراهيم" صورة بانورامية عن مغرب الاستعمار، مشفوعة بتشخيص دقيق لأحوال المغاربة في القرى والمدن، وتحليل لموازين القوى السياسية والاجتماعية "الأحزاب، النقابات، الحركة الوطنية، الاستعمار الفرنسي..." في مغرب النصف الأول من القرن الـ ٢٠.

(١٥) واتريوري (جون)، **الهجرة إلى الشمال: سيرة تاجر أمازيغي**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ٢٠٢٠.

(١٦) أولملي (علي)، "المختار السوسي السلطة العلمية والسلطة السياسية"، جماعي، **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمتها اتحاد كتاب المغرب، ١٩٨٤، ص ١٦.

(١٧) نص محاضرة شارك بها الكاتب في الأيام الدراسية التي نظمها المجلس العلمي بتيزنيت أيام: ٤-٥-٦ شعبان ١٤٠٦ هـ الموافق لـ ١٦-١٥-١٤ بمناسبة الذكرى ٢٥ لتربيع صاحب الجلالة الحسن الثاني نصره الله على عشر أسلافه المنعمين، ومرور سنة على رحيل جلالة للأقاليم الصحراوية، وكانت تحت شعار "المدارس العلمية العتيقة وجهادها في سبيل العرش والدي".

http://www.mokhtarsoussi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=65:madrassa3aika&catid=10&Itemid=125#_ftnref5

(١٨) "...وقد أسسنا هناك (فاس) جمعيتين الأولى جمعية الحماسة وقد إتخذني الأعضاء رئيسا لأنني أول من دعا إلى ذلك ... والثانية جمعية سياسية سرية أسسناها في ١٢ رجب ١٣٤٤ (١٩٢٤-١٩٢٥) وقد كان لهذه الجمعيتين فروع..."، السوسي (محمد المختار)، **الإلغيات**، ج ٢، ص ٢٢٧.

(١٩) السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، الجزء ١،

(٢٠) كتب عن هذه الفترة من حياته، يقول: "...ثم لما أبت من فاس، وقد أُلمت بالرباط حيث احتفظت أيضا علوما وفهوما وأنظارا وبحثا، لم أقع إلا في الرباط، وفي مشايخ الرباط حللت بالحمراء وقد أُلقيت فيها مرساتي، وأتوي أن أقضي الواجب على ووططني ولشعبي، ما بين تلميذ بهذب وبين درس إرشاد يلقي، وأنا في جانب ذلك أناغي البراع، فيما عيسى أن يرجع من شأن هذه الأمة، من إحياء ما انثرت من آثار ماضيها، ومن المحافظة على العربية الفصحى التي أراها إذ ذلك في انهيار، ففي هذه الميادين الثلاثة قضيت أزمانا تكشف عن أعمال كان فضل الله على فيها عظيما..."، **الإلغيات**، الجزء ٢، ص ٢٢٧.

ينابر وكذلك الحرث والحصاد والدرس..", السوسي(عبد الوافي)، دليل مؤلفات ومخطوطات العلامة "محمد المختار السوسي"، ٢٠٠٥.

(٣٧) « بحث لغوي تتبع فيه الألفاظ الدخيلة على الشلحة السوسية مرتب أبجديا وبين في مقدمته مدى تأثير العربية في الشلحة وأنه جعله كقاموس صغير للكلمات العربية التي تروج في الشلحة وطريقته... »

(38) http://www.mokhtarsoussi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=629:2019-04-09-23-00-18&catid=10&Itemid=125

(٣٩) " كتاب سوس العلامة كان ينبغي أن يخرج للوجود سنة ١٩٣٩... الطبعة التي اعتمدنا عليها تعود لسنة ١٩٥٩.

(٤٠) من ذلك مجموعة من المخطوطات التي اهتمت بالمباحث الأدبية كـ"مترعات الكؤوس في آثار طائفة من أدباء سوس وقد سجل فيه منتخبات شعرية وثرية بالإضافة إلى تراجم مختصرة لأصحابها..." والمجموعة اللغوية في التداوب والتأثر وهو "كتاب ضخمة في جزأين وبه التآثر الأدبية ما يفوق ٩٠ آثارا ما بين قصيدة أو أبيات شعرية... وعدد كبير من الرسائل والوفيات وغالبه لأدباء سوسيين إلا القليل منهم..."، بالإضافة إلى دروس في التصريف... وهي حوالي ٢٦ درسا كبيرا حاول فيها استخلاص كل ما يروم حول التصريف أفعالا ومصادر ومشتقات وتصريف أفعال... "ودروس أخرى في النحو المبسط، دروس ملحقه بالقواعد، دروس من اللغة والأدب، في النقد والأدب..."

(٤١) أما فيما يهم الفقه يمكننا ذكر "رجال العلم العربي في سوس" و"هو في شكل فهرس لعلماء سوس مرتب على الطبقات ويغطي من القرن ٥ هـ إلى منتصف القرن ١٤ تزيد تراجم مختلفة لأزيد من ١٨١٥ عالم وعالمة بما فيهم كبار الصوفية والقراء..."

يمكننا رصد كتاب "تحفة القاضي في بدايات علوم الأصول" "ثم أتى بالمقدمة بالمؤلف الجويني ومعرفا بأصول الفقه وما معنى الفقه وما معنى الأصل ثم أتى بفهرس الأبواب وهي ستة عشر بابا وهي: أقسام الكلام- الأمر- النهي- المطلق والمقيد- الناسخ والمنسوخ- الإجماع والإباحة- أحكام المجتهدين... "بين الجمود والميع" وهي رواية في أفكار إسلامية نشرها في حلقات في مجلة دعوة الحق سنتي ١٩٥٧م و١٩٥٨م... "مثل كذلك مصنف "المجموعة الفقهية في الفتاوى السوسية" محطة بارزة ضمن هذه المدونة لمحمد المختار السوسي " وهو عبارة على مجموعة من النوازل الفقهية لطائفة من علماء سوس خلال ٤ قرون (٥١١-٥١٤) عمل "محمد المختار السوسي" على تجميعها وتغلب على هذه المجموعة الفقهية فتاوى الحبس والحيازة والبيع ونقل فيها فتاوى العبادات وتضم أيضا فتاوى من خارج سوس من مراكش فاس الجزائر الإسكندرية ومكة أعضدها للنشر "عبد الله الدرقاوي" وقدم الكتاب "محمد المنوني" وهو من منشورات كلية الشريعة بأكادير ضمن سلسلة كتب تراثية، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ١٩٩٥ (الطبعة الأولى)

(٤٢) بالنسبة لرجال المتصوفة من ذلك مصنف "الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي الدرقاوي" ومصنف "الصالحون المتبرك بهم في سوس أخيرا" و"إتحاف النية لبعض مآثر سيدي أحمد الفقيه" و"آثار العلامة سيدي محمد بن عبد الله الناصري".

(٤٣) ديوان معتقل الصغراء " (ورد في أجزاء) وهو عبارة على قصائد قالها في معتقل "تنجداد" و"أغبالو نكردوس" أو كما أشار إلى ذلك في مقدمة الكتاب هو عبارة على "مذكرات عن المعتقل يضم جزئين: يتكون الجزء الأول من قسمين القسم الأول في "التنجدادات" أي كل ما يتعلق

« Il laisse développer dans son école un enseignement principalement islamique parfaitement adapter aux circonstances politiques. On estime en 1937 qu'il a formé près de 500 disciples, tous xénophobes, dans cinq ans se nombre sera d'un millier... »

(٢٧) « Avec toutes les dangereuses conséquences qu'il pourrait comporter pour la tranquillité des esprits et le maintien de l'ordre public... »

https://cjb.hypotheses.org/869?fbclid=IwAR3r1skqLFf0hutn5I7fUk_WZF6qhZ2QuxCABYVrwk7kyeMWxnVCacwcpE#_ftnref46

(٢٨) "كنت في ذلك المنفى الأول بإلغ محصورا خمس سنوات متوالية لا أرى ولا أجمع ولا أجلس إلا بعض من ستسربون إلي في زاويتنا من الذين يزورونها تعهدا لمكان شيخهم الوالد... فصار يراعي مرسلا في تقييد الشوارد واقتناص الأبواب إما من أفواه هؤلاء الذين يمكن لي أن أتصل بهم اتصالا كاملا تاما وإما من كتب... ثم لما من الله بان الفرج عني التزمت سرحت أولا في سوس فأمكن لي أن أقرأ بعض نواحيه فصرت أعمل خطواتي على البغال غالبا فأقيد كل ما سنع بلا تكلف فتكررت الرحلات حتي كانت أربعة..."، السوسي(محمد المختار)، خلال جزولة، تطوان، المغرب، د.ن.

(٢٩) "... فأرسلت عيني إلى الأمكنة التي فيها طلبتي وفي خزائنها رغبتي وبين صدور رجالها أمنيته فأريتها شبيمنها ما تكون حاجتي فيه على طرف الثمام..."، السوسي (محمد المختار)، خلال جزولة...، م، س، ص ٥.

(٣٠) دليل مؤلفات ومخطوطات العلامة "محمد المختار السوسي" أعده ونشره ابنه عبد الوافي المختار السوسي.

(٣١) لم نعمل على الفصل بين "إلغ" و"سوس" وذلك قصد تبني نفس التوجه الذي اختاره "محمد المختار السوسي" فسوس هي مرآة لإلغ وإلغ هي مرآة لسوس.

(٣٢) السوسي (محمد المختار)، من أفواه الرجال، <https://issuu.com/dogadir/docs/minafwah01>

(٣٣) السوسي(محمد المختار)، خلال جزولة، تطوان - المغرب، <https://issuu.com/dogadir/docs/jazoula01>

(٣٤) السوسي (عبد الوافي المختار)، "العلامة محمد المختار السوسي المترجم والجامع للأمثال الشعبية السوسية"،

http://www.mokhtarsoussi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=142:motarjimamtal&catid=10:article&Itemid=125

(٣٥) السوسي (محمد المختار)، خلال جزولة، تطوان - المغرب، <https://issuu.com/dogadir/docs/jazoula01>

(٣٦) وهو "في شكل رواية خيالية تجرى مطورتها بين قلت وقال فقد تحاورا أولا عن اللباس وتبيان الجديد منه والقديم ثم تحاورا عن الصحة والأنتاي وبيننا الولوع بها في سوس ثم محور أعاني الرعاة مع تدوين بعض ما جرى بين راعيتين من أبيات شعرية بالشلحة السوسية مع ترجمتها بالعربية" بالإضافة إلى مخطوطه "أعراف إلغ وما إليها يخص" عادات وتقاليده إلغ ونواحيها وما يعقدونه في الأعياد والمآدب والمجالس والأعراس والمآتم وكيف هي ألعابهم ولباسهم وطبخهم وما يفعلونه في عاشوراء واليوم الأول من

إلى أن يجمع أطراف التاريخ السوسي المرتبط بإلغ كمرکز للإشعاع العلمي والصوفي وقد توسل إلى نظم سلك هذا التاريخ بصنع هرم بشري يتكون من ثلاث أهرمات متداخلة يوجد في قمة أكبرها الشيخ التهالي جد الأسرة الإلغية وكانت وفاته سنة ١٠٥٠ هـ وفي قمة الهرم الثاني يوجد محمد بن عبد الله مؤسس المدرسة الإلغية المتوفي سنة ١٣٠٣ هـ وفي قمة الهرم الثالث يوجد الشيخ علي الدرقاوي والد المؤلف وهو صاحب الزاوية الإلغية الصوفية المتوفي سنة ١٣٢٨ هـ يضم المعسول ٤٨٠ ترجمة لسوسيين من رجال العلم والتصوف والزناصة تشدهم إلى الشخصيات الثلاث المذكورة روابط المشيخة أو التلمذة أو الصحة في العلم أو التصوف...، "التوفيق (أحمد)، "التاريخ في الزمن المعسول أو محمد المختار السوسي من زمن النحو إلى زمن التاريخ"، جماعي، **الذاكرة المستعادة...**، م.س، ص ٧٢-٧٣.

(٥١) "... كان الغرض الأساسي في الكتاب من أول يوم هو تخليد أهل هذا البسيط إلغ في التاريخ أداء لحق هذه الأسرة الصالحة العالمية أسرة آل عبد الله ابن سعيد... ثم لما جمعت منهم وممن يساكنونهم أخبار صلحاتهم وعلمائهم وأدبائهم وروؤسائهم ما أمكن..."، السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، الجزء ٢، ص ٢٧٦.

(٥٢) **نفسه**، ص ١٨٤-٣٢٤.

(٥٣) **نفسه**، ص ١٦٠-١٦٤.

(٥٤) **نفسه**، ج ٣/ ٣٩-٥٦.

(٥٥) **نفسه**، ص ١٣٨.

(٥٦) "... حيث يشير "هذا جد والدي ومربيه ومعينه على حفظ القرآن. وقد كان لوالده أحمد وجاهة وذكر ومال، ولكنه لا يذكر إلا بهذه الوجاهة وهي مالاً نعتبه في أهال ومال، بالترجمة الخاصة ما لم يكن معها صلاح مشهود أو علم لأن أمثال هذه الوجاهات في قبيلتنا وجاهات شخصية لا تعدو نفع الأسرة ولا تجد القبيلة منها ظلاً وريفاً ولا تسمع منها كلمة نافذة ولذلك أسقطنا شرطها في أهالينا الخاصة..."، **نفسه**، الجزء ١، ص ١٤٧.

(٥٧) **نفسه**، ج ٢، ص ٤٠٢.

(٥٨) **نفسه**، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٥٩) **نفسه**، (ج ٢ ص ٥٨ / ٦٠ / الرعييل الرابع/ النشوء الأخير/

(٦٠) **نفسه**، الجزء ١/ ص ١٠١-١١٣.

(٦١) **نفسه**، ج ١/ ص ١٣٨.

(٦٢) **نفسه**، ج ١/ ص ١٤٨ مع العودة لمقدمة الجزء الأول فيما يهم هذا الجزء وغيره من الأجزاء.

(٦٣) **نفسه**، ج ٣ ص ١٦٧.

(٦٤) **نفسه**، الجزء ٣ ص ٢٦.

(٦٥) "... من ذلك ما قدّمه في كتابه المعسول، من معطيات عما سمي بـ"انتفاضة أيت باها وانتهى إلى القول "هكذا كانت هذه القضية التي زعزت القطر السوسي وسقط فيها شهداء كثر وهم عند ربهم يرزقون هذه الانتفاضة التي تزعمها ثلاثة رجالات أمازيغ، وهم الفقيه "سي الحسن البوشواري" والشيخ إبراهيم بن سي أحمد المزالوي و"الحوس بن عمر الودريمي"، بالإضافة إلى مقاومين أمازيغ آخرين. توجهوا من موسم لالة تاعلت إلى ضريح سيدي عبد الله بن سليمان في أيت والياض، وكانت الانطلاقة من هناك إلى مركز "أيت باها"، فاندلعت معارك ضد الوجود الفرنسي..."، **نفسه**، ج ١ / ٣٤٠.

(٦٦) عملت بعض الدراسات على الاهتمام بمبحث المقاومة ودور مختلف المناطق المغربية في هذا الفعل، فتم إبراز " جذور المقاومة من الشمال

بالفترة التي قضاها "محمد المختار السوسي" في "تنجداد" والقسم الثاني في "الكردوسيات" أي كل ما يتعلق بمقامه في "أغبالو نكدروس"، أما الجزء الثاني فهم مجموعة من تراجم لمن اعتقلوا معه حيث يشير إلى أنه كتب تراجمهم من أفواههم ونقل فيه معطيات تهم سيرهم من نسب وتكوين وخاصة ما وسمها بعلاقتهم بالوطنية أو "وكيف تعرفوا عليها.

"العرشية النونية الكبرى" وهي قصيدة طويلة لم يتممها وما وجد منها فيه ١٣٠ بيتاً وقد عنون على رأس كل مجموعة من الأبيات فيها ما يلي: العرش والشعب - تأسيس العرش - العلويون على العرش - المحافظة على العرش - مهمة الجنوب للعرش من قديم.

مخطوط "أدبيات ورسائل وقت وزارة في الأوقاف" جمعه في مجموع وجدته في "ملف ضم الرسائل والقصائد الشعرية التي توصل بعد الاستقلال أثناء تولية منصب وزير الأوقاف ومنصب وزير التاج بعده وهي رسائل وقصائد للتهنئة بهذين المنصين وفي المجموع كذلك قصائد رفعت إليه كتهنئة باستقلال المغرب ومنها بعض تهانيء لمحمد الخامس عند زيارته للأقاليم الجنوبية السوسية.

"وصف الغطريس" ملخص كتاب نعث الغطريس الفسيس للمهدي الناصري في أخبار مبارك التوزنيين والأنكادي المقاومان للمحتلين في تافيلالت وقد اجتهد ملخصه على أن يلتقط منه أخبار هذين المقاومين دون ذكر الأدبيات...". (٤٤) السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، الجزء ٢، ص ٢٧٧.

- **المعسول**، الجزء ١، ابتداء من صفحات ٦٠٦/ ٢٧١.

45

https://issuu.com/dogadir/docs/ridallah-abdolvafi

(٤٦) "... هناك منذ أوائل القرن هـ في سوس علماء وأدباء عربيين كانوا يعيشون بالهواء المغربي في قرى مختلفة كما عاش أمثالهم من العلماء والأدباء في الحواضر والبادي التي في الضواحي... من في تلك الزاوية الجنوبية المغربية أيضاً في النبوغ المغربي في العلوم العربية وآدابها..."، السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، الجزء ١، الخاتمة.

(٤٧) السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، ...، الجزء ١، ص ١٢.

(٤٨) حيث يشير إلى أنه "...ولما أفرج عنه الإفراج الأول في سوس فصار ينتقل في الأسفار السوسية ليكمل التراجم "كما وجدت بحرا زاخرا من تراجم أخرى ... فملت ما بين ١٣٦٠ هـ إلى مختتم ١٣٦٤ بالكتابة في ذلك حتى تضخم الكتاب وقارب ما يراه عليه القارئ اليوم ثم لما انتقلت إلى سكنى مراکش في مختتم ١٣٦٤ هـ واندغمت في الدراسة مع طلبة جدد اجتمعوا أيضاً حولي في باب دكالة بقي الكتاب في حقيبة كبرى منسيا يندب شجوه حتى كأني لم أكتبه فلا يجري ذكره على لساني ثم لما دهمت سنة ١٣٧٠ هـ صرت التفت إلى ما في الحقيبة فأزيد الكتاب أشياء ظفرت بها جديداً وحين غام الأفق وكان الاعتقال على الأبواب نقلت كل مخطوطاتي في حقائب إلى إنسان أمين... وحين رجعت من الاعتقال كان أول ما اشتغلت به وشغلت كل من يلتفون حولي... أن أكتبنا على تخريج كل مسوداتي السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، ج ١، المقدمة.

(٤٩) "... كل من له مسكة من العلم والصلاح من أهالينا كيفما كان..."، **نفسه**، ص ١٥٤.

(٥٠) "... هو لم يتبع أسلوب كتب الوفيات... ولم يتبع أسلوب الطبقات... ولم يلجأ إلى أسلوب الحوليات... ولم يكن ينتظر من المؤلف أن يتبنى ما يسمى اليوم بالإشكالية الاجتماعية لينظم بها تاريخ إلغ... ولكنه سعى

(٧٩) أومليل (علي)، "المختار السوسي السلطة العلمية والسلطة السياسية"، جماعي، **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب، ١٩٨٤، ص ٨.

(٨٠) نفسه، ص ٩.

(٨١) حيث أشار إلى أنه بصدد الكتابة " بدار أهله بـ" إلغ حيث جمعت من مواد الكتابة ما جمعت وأنا في عزلة تامة عن العالم الذي يتلظي بهذه الحرب الثانية وفي غربة أرخت على عزاليها وأنا منفرد في غرفتي هذه البدوية الساذجة...".

(٨٢) Le sujet du dahir est le noyau du mythe fondateur du nationalisme marocain, qui a fait de ce décret et de ses suites politiques l'essentiel de sa légitimité dans son émergence politique.

#https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3207143/f13.item

https://journals.openedition.org/remmm/3551

SadkiAzaykou, **L'histoire du Maroc et les interprétations possibles**. Séries d'articles Rabat, 1980-2000, éd. Centre Tarik Ibn Zyad, 2001.

(٨٣) ينص هذا الظهير من خلال فصليه الأول والثاني على ما يلي:

الفصل الأول: إن القبائل البربرية الموجودة بإيالتنا الشريفة تبقى شؤونها جارية على مقتضى قوانينها وعوائدها الخصوصية تحت مراقبة الحكومة. **الفصل الثاني:** تصدر قرارات من الصدر الأعظم بعد الموافقة مع الكاتب العام لدى الدولة في تعيين القبائل المتبعة للعوائد البربرية، كما يقع تعيين ما ينطبق على تلك القبائل والقوانين والضوابط.

(٨٤) السياسة الفرنسية البربرية بالمغرب ما بين سنتي ١٩١٣ و ١٩٣٠ - أصولها وأهدافها وردود فعل المغاربة إزاءها.

(٨٥) "... موقف "محمد المختار السوسي" من الظهير البربري " منع الاحتلال الشرع الإسلامي من الإنسحاب على عدة نواح من أنحاء المغرب قد ناطوها بما سموه الأعراف البربرية ظلما وعدوانا وسعيا في تفرقة الشعب الواحد على نفسه فريقين. وقد ذاع وشاع ما نشأ عن ذلك مما ثار حول الظهير البربري وعرفه كل أحد وهي سياسة خرقاء أظهرت ما للإستعمار نحو المغرب من نيات سيئة وقد قاومها المغاربة بقيادة شبابه المفاخر منذ يوم "اللطيف" عام ١٣٤٩هـ. السوسي (محمد المختار)، **الإلغيات**، الجزء ٢، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ١٩٦٣، ص ٨١.

(٨٦) انطلق "عبد الله العروى" ضمن مصنفه "مجل تاريخ المغرب" من سؤال هل جدد التأليف الإستعماري الرواية التاريخية المغربية، العروى (عبد الله)، **مجل تاريخ المغرب**، Noor-Book.com، مجمل تاريخ المغرب.pdf.

(87) Charles-André Julien, **Le Maroc face aux impérialismes**, 1415-1956, Paris, Éditions J. A., 1978, 550 p., in-8°. «... Le livre couvre six siècles de l'histoire du Maroc. l'auteur cherche les racines du mouvement de résistance que le pays n'a jamais cessé d'opposer à la pression étrangère... l'essentiel de l'étude porte sur la période coloniale et s'ouvre par une « interprétation de la nature du protectorat » établi par la France en 1912. L'idée maîtresse est la suivante : la France n'était pas gouvernée et le protectorat était ingouvernable... Du Maroc de Lyautey au rétablissement de la souveraineté marocaine et de l'unité territoriale, l'auteur tient

إلى الصراء " وفي ذلك تأكيد على مساهمة كل المجال المغربي في مقاومة الإستعمار وهو ما يكرس فكرة وحدة المجال الجغرافي جماعي، **المقاومة المغربية ضد الإستعمار ١٩٠٤-١٩٥٥: الجذور والتجليات**، جامعة ابن الأزهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ١٩٩٧.

(٦٧) جماعي، **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**، إشراف محمد القبلي، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، الرباط، ٢٠١١، ص ٥٥٢/٥٥٨، ص ٦٠٤.

(٦٨) السوسي (محمد المختار)، **الإلغيات**، ص ٢٣-٢٤.

(٦٩) نفسه، ص ٢٥.

(٧٠) السوسي (محمد المختار)، **معتقل الصدراء**، ص ١٧.

(٧١) حاول "صدقي علي إيزايكو" من خلال مقال له حول "ملاحظات حول محمد المختار السوسي" تقديم مجموعة من القرائن التي تدل على الدور السياسي لمحمد المختار السوسي حيث اعتبره "قطبا من أقطاب الحركة السياسية والثقافية في المغرب كله وفي الجنوب بصفة خاصة..."، ص ١٢٣.

(٧٢) أومليل (علي)، "المختار السوسي السلطة العلمية والسلطة السياسية"، جماعي، **المختار السوسي: الذاكرة المستعادة**، أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب، ١٩٨٤، ص ٢٣.

(٧٣) السوسي (محمد المختار)، **المعسول**، الجزء ١، ص ٢٢.

(٧٤) "نعني بسوس في كل أعمالنا التاريخية في هذا الكتاب وغيره ما يقع من سفوح درن الجنوبية إلى حدود الصدراء من وادي نول وقبائله من تكتة والركائب وما إليهما إلى حدود طاطة وسكتانة..."، السوسي (محمد المختار)، **سوس العالمية**، ص ١٦.

(٧٥) "... عدم شهرة تلك القرون بالعلم العربي السوسي كما اشتهرت به بعد ذلك والسبب الوحيد هو ما ابتلي به السوسيون إلى اليوم من عدم الإعتناء برجالهم..."، نفسه، ص ١٠.

(٧٦) "... فقد جاء "التاسع بفاتحة خير وكان قرن مجيدا في سوس... وجاء القرن ١٠ فطلع بحركة علمية أدبية أوسع مما قبلها... فزخرت سوس علما بالدراسة والتأليف والبعثات تتوالى إلى فاس ومراكش... ثم جاء القرن ١١ بزبدة علمية عالية من فطاحل العلماء عادت فتاوبهم قوية غير ضعيفة... ثم جاءت دولة ايليغ فأخذت بضبع العلم والأدب إقتداء بالبديع فأُسندت المناصب القضائية في كل قبيلة إلى مستحقيها وتعمر بهم مجالس التدريس في مساجدها... كما أشادت بالعلماء أشادت بالأدباء فأرأينا الشعراء الجزوليين يشيدون بمجد إيليغ... ثم جاءت الدولة العلوية السعيدة فكانت سعد السعود على السوسيين فقد تكاثرت المدارس حتى أن معظم المدارس السوسية لا نراها أسست إلا في هذا العهد فقد تلقى العلماء السوسيون في كل مناسبة ممن تسنموا العرش العلوي تنشيطا واحتراما زائدا..."، نفسه، ص ٢٠-٢٢.

(٧٧) نفسه، ص ٢٥.

(٧٨) "وهي كلها علوما يري فيها السوسيون "أذنا بالعلم اللغة العربية ولا مفتاح لهذه العلوم إلا إذا دخلوا من هذا الباب. وأهمية اللغة العربية والعلوم المتصلة بها تأتي في إطار أن "السوسيين أجنب عن لغة الضاد... فبمقدار إكبابهم عليها تتزحزح العجمية عم ألسنتهم وتتمكن روح الأساليب العربية من أذواقهم حتى تأخذهم نغمة ربما تكون شديدة للعربية كأنها إرث أجدادهم..."، نفسه، ص ٣٨/٣٩.

(٩٣) حكمت ثنائية النفي والإثبات المسألة البربرية في المغرب
El Qadéry Mustapha. Les Berbères entre le mythe colonial et
la négation nationale. Le cas du Maroc. In : Revue d'histoire
moderne et contemporaine, tome 45 N°2, Avril-juin 1998. pp.
425-450 ;

https://www.persee.fr/doc/rhmc_0048-

8003_1998_num_45_2_1918

(٩٤) ولد "محمد شفيق" سنة ١٩٢٦، بقبيلة أيت سادن، المنحدرة من
الأطلس المتوسط المغربي، قام بمحاولات لكتابة الشعر
الأمازيغي بنفسه وقد تولى رئاسة "جمعية قداماء ثانوية" آرو،
وذلك في الفترة الممتدة ما بين ١٩٦٥ و ١٩٦٩، كما عمل على
تأليف مجموعة من الكتب، وتحرير مجموعة من المقالات يؤسس
فيها للتعددية اللغوية والتنوع الثقافي، ويدافع فيها عن الطرح
الأكاديمي للغة الأمازيغية.

(٩٥) ولد "علي صدقي أزيكو" بضواحي "تافنكولت"، بإقليم
تارودانت، التابع لسوس، وذلك سنة ١٩٤٢، ثم التحق بجامعة
السوربون بباريس لتحضير أطروحته الجامعية في موضوع " تاريخ
وادي نفيس"، تحت إشراف جاك بيرك، كانت الدراسات التاريخية
التي اختارها صدقي علي أزيكو، قد ساهمت في تشكّل الوعي
بالهوية الأمازيغية لديه، وهو ما يمكن استنتاجه من خلال كتاباته
في تلك المرحلة، ففي سنة ١٩٦٨، كتب مقالاً في جريدة صوت
الجنوب تحت عنوان "الأصالة والعمق في العودة إلى الثقافة
الشعبية"، حيث انتقد ارتباط بعض المثقفين بالشرق، والبعض
الأخر بالغرب، الشيء الذي كانت الثقافة الشعبية المغربية ضحية
له، كما كتب مقالاً في مجلة الكلمة سنة ١٩٧١، عنوانه "تاريخ
المغرب بين ما هو عليه وما ينبغي أن يكون عليه"، وفي سنة
١٩٨١، حرر مقالاً في مجلة أمازيغ تحت عنوان: "في سبيل مفهوم
حقيقي لثقافتنا الوطنية"، حيث انتقد فيه الأسس الثقافية
التي بنى عليه المغرب وجوده، وقد عرض هذا المقال صاحبه
للاعتقال، والحكم عليه سنة سجن نافذة. أصدر صدقي علي أزيكو
مجموعة من الكتب: الإسلام والأمازيغ، تاريخ المغرب أو التأويلات
الممكنة، نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية،
إلى جانب ديوانين شعريين " تيميتار " والتي تعني العلامات
«إيزمولن» والتي تعني آثار الجراح.

(٩٦) ولد إبراهيم أخياط سنة ١٩٤١، بالأطلس الصغير في منطقة
سوس، وانتقل في سن مبكرة إلى مدينة الرباط، وقد انخرط في
في الحياة الجموعية، حيث انخرط في الكشافة الحسينية، وهو ما
جعله يخرج من تقوقعه اللغوي والثقافي قرر إبراهيم أخياط
تأسيس الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، إلى جانب
مجموعة من أصدقائه.

(٩٧) محمد بليلى، "تحولات مفهوم الهوية الوطنية في المغرب من
الحركة الوطنية إلى الحركة الأمازيغية ١٩٣٠-٢٠١١"، مجلة التاريخ
المتوسطي. المجلد ٢٠ ، العدد ٢٠٢ . شهر ديسمبر ٢٠٢٠، ص ٢٤٩ -
٢٦٦.

(٩٨) بليلى (محمد)، "تحولات مفهوم الهوية الوطنية..."، م س،

(٩٩) نفسه.

(١٠٠) نفسه.

solidement les fils de l'intrigue et nous la fait suivre dans ses
moindres détours : à Paris, où s'élabora la politique coloniale ; à la
Résidence générale, où elle n'est pas appliquée; au palais du sultan,
où l'on voit se forger la personnalité de Si Mohammed, futur
Mohammed V, le symbole et l'artisan de la résistance nationale, et
enfin dans les différentes couches et les divers éléments de la
société marocaine...Ainsi, par exemple, de la politique scolaire du
protectorat; ou de la critique de stéréotypes classiques comme le
mythe berbère, le couple makhzen-siba, l'opposition entre Maroc
arabisé et islamisé et « montagne berbère, religieuse mais païenne
»Au milieu du livre, un chapitre sur « la poussée nationaliste et les
affrontements (1930- 1942) »... les agencements sociaux, les
ressorts internes à la société marocaine, le fonctionnement du
politique dans une société tout à la fois tribale et monarchique... »,
Valensi Lucette. Charles-André Julien, Le Maroc face aux
impérialismes, 1415-1956. In : Annales. Economies, sociétés,
civilisations. 35^e année, N. 3-4, 1980. pp. 822-823 ;
https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-
2649_1980_num_35_3_282670_t1_0822_0000_001

(٨٨) بليلى (محمد)، "تحولات مفهوم الهوية الوطنية في المغرب: من الحركة
الوطنية إلى الحركة الأمازيغية. ١٩٣٠-٢٠١١"،

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/605/2/2/141189>

(89) Sabine Paniel, « Le Souss ou la marginalité utile Réseaux
et configuration territoriale », Critique économique n° 25,
Automne 2009, pp 55-69

(90) « ... La marginalité est davantage un phénomène dynamique
qui se marque par un positionnement partiellement en dehors
d'aires d'influence, de réseaux et/ou de flux organisés autour d'un
centre. La marge n'est donc pas totalement en dehors, ni tout à fait
en dedans. L'ambiguïté de son positionnement provoque une
forme d'hypertrophie de son caractère multiscalaire. Tous les
espaces se caractérisent par une appartenance à différentes
échelles... », ibid., p56.

(91) « ... Longtemps l'amazighité des populations a constitué
dans le royaume marocain un facteur de marginalisation
important, d'autant plus facilement que ce trait ethnique ou
culturel était lié à la ruralité des habitants... les facteurs de
marginalisation sont pluriels. Nous voudrions en retenir deux
dans cette partie – la distance et la culture... », ibid, p 61.

(92) « ...Qu'elles soient au centre ou à la périphérie d'un
espace national, les régions évoluent. Leur positionnement
n'est jamais figé, même si l'épaisseur du temps et la
profondeur de l'espace marquent les pratiques sociales et
finissent par conférer à la région une identité dominante, mais
jamais exclusive. La caractérisation d'un espace régional fait
problème, de même que sa délimitation... », ibid, p ٦٥.

(١١٧) نفسه، ص ٣٠٣.

(١١٨) جماعي، تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، إشراف وتقديم محمد القبلي، منشورات المعهد للبحث في تاريخ المغرب، الرباط، ٢٠١١، ص ٥٨٧.

(١١٩) نفسه، ص ٥٨٨.

(120) MUSTAPHA EL QADERY, L'état-national et les berbères. Le cas du Maroc. Mythe colonial et négation national

[https://www.persee.fr/doc/rhmc_0048-](https://www.persee.fr/doc/rhmc_0048-8003_1998_num_45_2_1918)

8003_1998_num_45_2_1918

(١٠١) كتاب جماعي، تاريخ المغرب...، م س، ص ٦١٨.

(١٠٢) "عرفت هذه المرحلة تكوين ثلاث حكومات الأولى ففيما بين سنتي ١٩٥٥-١٩٦٠ تعاقبت على المغرب حكومات وفي ذلك مؤشر على عدم الاستقرار: ترأس الحكومة الأولى والثانية البكاي بن مبارك لهبيل الذي أشتهر باسم السبي البكاي في ٢٦ أكتوبر ١٩٥٦ وترأس الحكومة الثانية أحمد بلافريج بتاريخ ١٢ ماي ١٩٥٨ كما ترأس عبد الله إبراهيم الحكومة الموالية." نفسه، ص ٦٢٦.

(١٠٣) جماعي، تاريخ المغرب...، يمكن العودة لـ ٦٢٩ والصفحات التي تليها.

(١٠٤) نفسه، ص ٦٨٨.

(١٠٥) نفسه، ص ٦٩٩.

(١٠٦) نفسه، ص ٦٩٩.

(١٠٧) السوسي (محمد المختار)، المعسول، الجزء ١،

(١٠٨) البربر في المغرب ثلاث فئات سكانية متميزة ليس فقط بمناطق سكنها، بل أيضاً بلهجتها:

- سكان جبل الريف السلسلة الجبلية الماذية للبحر الأبيض المتوسط ويتحدثون لهجة خاصة تسمى "تاريفيت" نسبة إلى الروافة سكان جبال الريف.
 - سكان جبال الأطلس المتوسط وجزء من الأطلس الكبير ويتحدثون لهجة خاصة تسمى "تمازيغت" نسبة إلى أهلها إيماريغن
 - سكان الجنوب ما بين مراكش والصحراء الغربية (إقليم سوس خاصة) ويتحدثون لهجة خاصة تسمى "تشلحيت" نسبة إلى أهلها الشلوج.
- (١٠٩).... "تحويلات مفهوم الهوية الوطنية في المغرب: من الحركة الوطنية إلى الحركة الأمازيغية"

(١١٠) السوسي (محمد المختار)، المعسول، الجزء ٢، ص ٢٨٠ والصفحات التي تليها.

(١١١) ثمة فرق منهجي واضح بين الذاكرة التاريخية والذاكرة الجماعية، فالأولى عبارة عن ذاكرة نقدية، تأويلية، فكرية، بينما الثانية تجسد ذاكرة انطباعية، انتقائية واحتفالية... هذا التضارب يجعل الأوساط الإعلامية والسياسية تخلد ذكرى الملاحم والأمجاد لتشكيل مفهوم "الأمة"، وبناء التلاحم الاجتماعي، كذكرى معركة وادي المخازن 1578م، وذكرى أنوال ١٩٢١م، وذكرى تقديم وثيقة المطالبة بالاستقلال ١٩٤٤، من خلال توظيف معجم تاريخي: الملاحم، البطولات، الأمجاد، المقاومة، الاستقلال، وتتغاضى في المقابل عن توثيق وتخليد الانكسارات. لقد تنبه بول ريكور إلى عمق هذه القضية، وتسائل عن الإفراط الذي يخلفه تخليد الذكرى الذي قد يقود إلى حجب التاريخ، بل وربما مصادرتة؟ وعبر هذا اللجاج الذي عبر عنه صاحب "التاريخ الذاكرة والنسيان" ترتفع هواجس مصاحبة، لماذا لا يتم تخليد الانكسارات الوطنية ورفعها إلى السطح كهزيمة اسلي ١٨٤٤م وهزيمة تطوان ١٨٥٩م ومعاهدة الحماية ١٩١٢ وماذا عن المخزن؟

<https://journals.openedition.org/anneemaghreb/349>

(١١٢) السوسي (محمد المختار)، المعسول، الجزء ٢، ص ٣٠٨.

(١١٣) نفسه، ص ٣١٤.

(١١٤) نفسه، ص ٣٢٧.

(١١٥) نفسه، ص ٣٠٦.

(١١٦) نفسه، ص ٢٩١.

صدي معارك أنوال الخالدة ١٩٢١ في وعي المغاربة وآثارها الحضارية

د. إلياس الهاني

أستاذ بنظام التعليم عن بُعد
الجامعة الإسلامية بمينيسوتا
المركز الرئيس – الولايات المتحدة



ملخص

مثّلت معارك أنوال الخالدة التي عرفها ريف المغرب سنة ١٩٢١ انتقالاً نوعياً في وعي المغاربة؛ بما أحدثته في الوعي الجماعي الذي استشرت فيه مظاهر التواكل والركود الحضاري، بل وصار المغرب على إثرها ينأى بمعضلات عويصة للحد من ظاهرة الاستعمار الأجنبي التي ابتلي بها؛ فكانت انتصارات أنوال الحدث الذي هزّ كيان المغاربة ووجدانهم وجعلهم يأملون في انتشار الأوضاع الحضارية للمغرب من وهّدات الانكسار؛ ذلك أن الصدى الواسع الذي تركته النتائج الميدانية لسقوط الاستعمار الإسباني في بلدة أنوال أفرز وعياً منقطع النظير لدى النخبة المغربية، وعلى رأسهم جملة من الفقهاء والعلماء وأهل الرباط الذين بذلوا جهدهم لنصرة أهل الريف بقيادة محمد بن عبد الكريم الخطابي من خلال دعمهم المادي ومشاركة البعض منهم في إنجاح التجربة الخطّابية بمختلف الوسائل والسبل كالكتابة عنها وتبيان معالمها، والدفاع عنها، الأمر الذي يمكن به اعتبار انتصارات أنوال الانطلاقة الفعلية للوعي المغربي الحضاري اتجاه ظاهرة الاستعمار، وعليه فإن هذه الورقة ترمي إلى إبراز صدى معارك أنوال لدى النخبة المغربية العلمية، والآثار الحضارية التي تركتها على مستوى التفاعلات الإيجابية التي أفرزتها، وذلك بالإشارة إلى مظاهر هذه الأصدا وتوابعها مما كان له الأثر في انطلاق بروز الوعي المغربي وانفتاحه على كل الإمكانيات للحد من التوغل الاستعماري، من خلال ثلاث محاور تتعلق الأول بصدى معارك أنوال في المغرب، بينما يعالج الثاني منه تفاعل الوعي المغربي مع معركة أنوال بأعلامه ومظاهره، ليختم بالآثار الحضارية لمعركة أنوال في السيرة المغربية، مستعيناً بالوثائق وبطون الكتب والسجلات المحفوظة والمنكرات، ومتوسلاً بالمنهج الوصفي التاريخي الذي سيؤسس لرسم صورة المشهد العام لأنوال وتبعاتها من مختلف الجوانب، وكذا المنهج التحليلي الاستنباطي للكشف عن مظاهر الفعالية الحضارية للنخبة العلمية المغربية بعد انتصارات أنوال.

كلمات مفتاحية:

معارك أنوال الخالدة؛ الوعي المغربي الحضاري؛ الآثار الحضارية؛ النخبة العلمية المغربية؛ التاريخ الحديث والمعاصر

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٧ أبريل ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٠٩ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.379445.1221

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

إلياس الهاني، "صدي معارك أنوال الخالدة ١٩٢١ في وعي المغاربة وآثارها الحضارية"، دورية كان التاريخية، - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون؛ أكتوبر ٢٠٢٥، ص ١٧٦ - ١٨٤.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author elhani91@hotmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان ٤.٠ Creative Commons Attribution International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

بمثابة البوابة الكبيرة التي فتحتها أبناء الريف، معلنين بذلك دخولهم الإنتصاري إلى التاريخ العالمي»، كما كانت المهّد لتقويض الاستعمار بالمغرب، وذلك بما أحدثته من تأثيرات في الوعي المغربي؛ حيث تعددت أصداء تلقي معارك أنوال في المغرب الداخل الذي كان يئن تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي، والذي سارعت من خلاله القوى الاستعمارية ومماليئهم إلى تشويه ما حدث بمعارك أنوال عبر صحفهم ومنتدياتهم، كما استبشرت الكثير من النخب والأعلام بهذا الانتقال التاريخي الذي حدث يوم ٢١ يوليوز ١٩٢١، بل وسارعت إلى الاحتفاء به عبر مختلف التعبيرات سواء كانت عبر الكتابة والمناشير أو تمجيدها بصنوف من الإبداعات، بل ومحاولة الكثير من النخب الإسهام في إسناد جبهة الريف الداخلية في مخاضها مع القوى الاستعمارية بالإمكانات المادية والدبلوماسية والحربية، لتبقى أصداء معارك أنوال ممتدة في الزمان والمكان يتم الاسترشاد بها عندما احتد الصراع بين المغاربة والاستعمار في مختلف اللحظات التاريخية التي أعقبت فترة العشرينيات، وتصبح أنوال علامة بارزة على الرغبة في انجلاء أوار الاستعمار في كل وقت وحين.

أولاً: صدى معارك أنوال في المغرب

أحدثت النتائج التي تلت معارك أنوال صدمة واسعة لدى الرأي العام العالمي، وتركت تأثيراً واضحاً لدى الدوائر الاستعمارية التي أجمعت أمرها على ضرورة تقويض هذه التجربة، كما اعتبرته الدول المترنحة تحت نير الاستعمار النموذج الحضاري للخروج من ربقته، وبهذا مضت مختلف الصحف والمجلات للتعبير عن الظاهرة الخطّابية التي أضحت محلّ جدال واسع حول الطريقة التي استطاع بها مجابهة الجيوش المدججة بأحدث التقنيات الحربية، وأملا للساعين نحو التحرر في كافة البلدان الإسلامية التي تعرضت للاستعمار، وقد كان المغرب سواء بسلطاته الاستعمارية الإسبانية والفرنسية وأذرعهما الإعلامية أو النخب العلمية والأعيان والتجار وأهل الحلّ والعقد، وباقي الشرائح المجتمعية بالمغرب شديدة المتابعة لما يُعتمل شمال المغرب، ولذا يعبرّ المارشال ليوطي عن خوفه الشديد جراء

تعتبر معارك أنوال التي جرت بين الريفيين المغاربة والجيش الاستعماري الإسباني إحدى أهم المحطات التاريخية الكبرى التي أسهمت في بداية اندحار الرؤية الاستعمارية الأوروبية، وذلك بسبب التداعيات والآثار التي تركتها صدى أنوال في العالم أجمع؛ فبقدر ما أكدت على إمكانية صد العدوان الأجنبي المدجج بأحدث التقنيات الحربية عبر إخضاعها بمقدرات ذاتية تتبع من الإيمان الأصيل بقوة الحقوق التاريخية والحضارية والوجودية سواء كانت عبر المجابهة الميدانية كما حصل في أنوال، التي استطاعت أن توقف الزحف الاستعماري على أراضي الريف بعد فقدان الفعالية الحضارية المنتجة، والارتهان نحو الركود والتبعية والانكسار، بقدر ما أسهمت في تفتق الوعي على قواعد ناظمة في الفكر الاستراتيجي والتفكير النقدي للأوضاع التي آلت إليها؛ إذ «أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار، والتي تمكن له في أرضها، وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده، إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذلّ مستعمر، وتخلصت من تلك الروح التي تؤهله للاستعمار^(١)»، وهو الأمر الذي أدرك محمد بن عبد الكريم الخطابي مراميّه، وعمل جاهداً لتجاوز آثاره على مستوى الأفراد والقبائل، ما أثمر رداً قوياً من طرفه على المقولات الفلسفية التي استندت عليها الرؤية الاستعمارية في تبريرها للاستيلاء والسيطرة على مقدرات الشعوب والأمم، وبذلك أضحت «ثورة ابن عبد الكريم أول حركة ايجابية من نوعها جرت في البلدان المستعمرة بعد المد الاستعماري الذي جرى على إثر انتصار الحلفاء في الحرب الكبرى الأولى، وبذلك فهي أول رد فعل أهلي زعزع كيان الاستعمار وفرض عليه أن يهيئ كل قواه لحماية نفسه من الانهيار^(٢)».

وكانت أنوال بداية الشرارة التي أخضعت أوروبا الاستعمارية لضرورة مراجعة سياساتها اتجاه مستعمراتها التي طفقت للنهل من دروس أنوال التي دبّجها الخطابي بأسطر من الوعي الحضاري والتفكير الاستراتيجي وبواجبات المرحلة؛ ف«كانت معركة أنوال

واضحت معارك أنوال وقائدتها الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي رمزا لنهوض الحواضر المغربية بأزقة مدينة فاس وتطوان وسلا وغيرها «تشيد بانتصارات المجاهدين الريفيين وبروح الكرامة التي يتحلون بها فتعلو أصواتهم في مظاهرات تردد أجزالا وأناشيد حماسية^(٧)» وتركت صدى واسعا واهتماما بالغاً لكل ما يتعلق بالحرب التحريرية التي يخوضها الخطابي مع الاستعمار، وتهافت الكثير من المغاربة على اقتناء الجرائد العربية والأجنبية التي كانت ترد من خارج المغرب لتلقف حيثيات ما يحدث في منطقة الريف، لتبرز نخبة علمية مهمة تقلدت أدواراً متنوعة في التعبير عن مساندتها لمقاومة الريف بقيادة الخطابي جراء ما حدث بأنوال، واستطاعت أن تتخطى بفعالية متميزة أمام اللحظة التاريخية بأنوال، قد لاحظ الإنجليزي والتر هاريس ذلك الاحتفاء الذي أبداه أهل فاس تجاه الخطابي نتيجة الانتصارات المتتالية له على الفرنسيين بعد الزخم الذي حصل في أنوال مع الإسبان، ويسجل ذلك، وهو الزائر للمنطقة والمتتبع لحيثياتها في تلك السنوات، فيقول: «وليس خافياً أن غالبية سكان فاس كانوا يدعون الله في سرهم أن يكتب النجاح لعبد الكريم^(٨)»، وما ذلك إلا سوى مظهر للصدى الواسع الذي أحدثته أنوال ومثيلاتها لدى المغاربة.

إذن؛ فقد مثلت معارك أنوال حدثاً زلزل الوجدان المغربي، وأعاد رسم مشهد الصراع ضد الاستعمار الإسباني؛ فقد خلف النصر الساحق الذي حققه محمد بن عبد الكريم الخطابي، وثلة من أصحابه صدى واسعا في مختلف ربوع المغرب، حيث ترددت أصدااء البطولة والشجاعة بين القبائل والمدن، مما أوجع مشاعر الفخر الوطني والانتماء الإسلامي، وانتشرت الأخبار مشفوعة بقصص عن بسالة الريفيين وهزيمة جيش عتيد، فألهمت المغاربة ثقة جديدة في قدرتهم على مقاومة الاحتلال، وأعادت الأمل في التحرر بعد سنوات من الخضوع للهيمنة الاستعمارية.

ولم يكن صدى معارك أنوال مقتصرًا على المغرب وحده، بل تجاوز حدوده ليهز أركان القوى الاستعمارية الأوروبية كافة، فقد تلقى الإسبان الهزيمة بمزيج من الصدمة والانكسار، ما دفعهم إلى إعادة النظر في

امتداد التأثير الذي أحدثته تداعيات معارك أنوال على الوعي المغربي، عندما رفع تقريراً للحكومة الفرنسية بالقول: «ليس هناك ما هو أسوأ على مستقبل نظامنا من قيام دولة مسلمة مستقلة وحديثة في منطقة قريبة جداً من مدينة فاس، لأنها ستجعل من عبد الكريم مركز جذب لا للخارجين علينا فحسب، بل لكل العناصر المغربية أيضاً، ولا سيما للشباب منهم^(٩)».

ولعلّ التقرير التقييمي الذي كُلف بإنجازه الأنثروبولوجي الفرنسي روبرت مونطاني من طرف الدوائر الاستعمارية الفرنسية حول الحصيلة العامة للعشرية الأولى من احتلال المغرب ما يكشف عن التأثير الكبير لمعارك أنوال وتبعاتها لدى فئات عريضة من المجتمع المغربي خاصة النخبة العلمية منها، وهو الأمر الذي أحدث انتقالاً نوعياً، وخطوة متقدمة للمغرب في محاولة استيعاب الظاهرة الاستعمارية؛ كونها العقبة الكأداء أمام نهوضه الحضاري واسترجاع أمجاده التليدة، إذ جاء فيه: «لا يخفى على الملاحظ اليقظ المتتبع للمجتمع الأهلي، أن المؤشرات تتعدد على كون هذا البلد يعرف منذ أربع سنوات [أي منذ معارك أنوال] عملاً داخلياً عميقاً، يمكننا من خلال رصده، أن نتبين منذ الآن توجهات المغرب الشاب^(١٠)»، كما يضيف هذا التقرير عن التحولات التي حدثت بعد معارك أنوال في الوعي المغربي بالقول: «إن الانتصارات الغير المنتظرة، التي حققها عبد الكريم... أدت فعلاً وبشكل سريع إلى إيقاظ سكان المغرب الفرنسي، من الفتور والسلبية، التي أظهروها من تقدم حمايتنا، وكانت المدن بطبيعة الحال أكثر حساسية لهذه الصدمة^(١١)»، ولا شك أن فعل الصدمة الذي يحدث على وعي الإنسان وسلوكه هي المرحلة الأولى لانجلاء آثار التراكم الانهزامي الذي أورد المغرب صريعاً أمام القوى الاستعمارية؛ فكانت معارك أنوال الروح التي أشعلت فتيل اليقظة: «واستيقظت الروح في المدينة والبادية على السواء، وألهبت الحرب الريفية مشاعر الشباب والطلبة في المدن والقرى، وتجمعوا على دراسة مفاخر الحرب وتدبر أسباب الغلبة^(١٢)».

الاستقلال إلى أهل فاس، كبير وصغير، خصوصاً ذوي العقول منهم، وأصحاب التأثير، إنكم أيها الإخوان، لا تجهلون، ما قمنا به في هذه الأيام من جليل الأعمال، والتضحية في سبيل استقلال بلادنا تحت الراية الإسلامية، فقد آن الوقت الذي يجب أن يقوم فيه المغرب من سباته العميق، ويتمتع باستقلاله كسائر الدول^(٩).

وعليه، أبدت النخبة العلمية تفاعلاً ملحوظاً مع نداء الخطابي؛ ف«في فاس كان شيخ الإسلام الفقيه محمد بلعربي العلوي يتجول في شوارع المدينة وأسواقها ويخاطب الناس علانية: "ما هي مساهمتك في دعم ثورة الريف؟"^(١٠)»، كما أضحت حلقاته في مسجد القرويين تعكس تحولاً في الوعي المغربي بأحدثه عن الخطابي ودفاعه المستميت عن الحرب التحريرية التي بدأت شرارتها في الانطلاق، ذلك أنها أضحت أملاً للنخبة العلمية بعد سلسلة من الانكسارات المتوالية، وأخذت باهتماماتهم كما هو الحال مع أحمد بن جعفر الكتاني الذي أصبح بعد انتفاضة الخطابي وتوارد أخبار معارك أنوال وما تلاها عليه شديد «الانقباض والعزلة عن الناس بحيث لا يشتغل إلا بالتدريس والوعظ والتأليف والعبادة، بعيداً أشد البعد عن الاهتمام بأخبار الدنيا وما يجري فيها ولا يجرؤ أحد ممن يتصلون به عن الحديث معه في شيء من ذلك، فإن أخبار المجاهدين في الريف كانت تستثير اهتمامه لدرجة كبيرة^(١١)»، وهو نفس ما حصل مع الشاعر الرباطي أبو بكر بناني الذي استنهض في أبيات له همم المغاربة بما توجهه اللحظة التاريخية من مساندة الخطابي والانتصار له والدفاع عنه وردّ الشبهات التي يتعرض لها من طرف الاستعمار وأذنا به؛ فيقول:

«يا بني المغرب ما هذا الرقاد
مالكم صرتم كأمثال الجماد
فدعوا النوم وقوموا للجهاد
واسألوا الله انتصار المسلمين
يا بني المغرب ما هذا الفتور
أو لستم ذلك الشعب الغيور
طهروا الأوطان من كل كفور
واسألوا الله انتصار المسلمين
يا بني المغرب سيروا للأمام

استراتيجياتهم العسكرية والسياسية في شمال إفريقيا، وعلى مستوى الداخل المغربي، كانت أصداء المعارك متفاوتة بين مناطق الريف والمناطق الخاضعة للنفوذ الفرنسي؛ ففي حين انتعشت الحماسة في الريف واشتد عود الحركة الجهادية للخطابي، تعاملت سلطات الحماية الفرنسية مع انتصارات أنوال بكثير من التوجس، معتبرة إياه مقدمة لثورات قد تمتد إلى الجنوب والوسط. لذا، سارعت فرنسا إلى تعزيز قبضتها الأمنية، وأطلقت حملات تهديدية واسعة ضد الزعامات الدينية والوطنية، خشية انتقال شرارة أنوال إلى باقي البلاد، وفي الوقت ذاته، ولدت المعركة شعوراً قومياً عارماً بين المغاربة، وشكلت بداية تحول تدريجي نحو وعي جماهيري بأن الاستعمار رغم تفوقه التكنولوجي، يمكن هزيمته بالإرادة والتنظيم، لقد مهد هذا الصدى الطريق لثورات فكرية واجتماعية لاحقة ستشهد لها الساحة المغربية خلال العقود التالية.

ثانياً: تفاعل الوعي المغربي مع معارك أنوال (أعلام ومظاهر)

أعادت معارك أنوال في ذهن المغاربة ذكريات أضحت من قبيل البطولات التاريخية التي لا يتم ذكرها إلا في الكتب والروايات العالمية، وأضحت معيماً لا ينضب للنهل من عبرها، وأحدثت حالة من التفاعل بمستويات مختلفة، لتصبح أملاً لانتشال المغرب من الأوضاع الحضارية المتردية التي تراكمت عليه طيلة قرون من الزمن؛ وراح الوعي المغربي يؤسس لمسار التخلص من ربة الاستعمار، من خلال إرساء قائمة من التفاعلات الحضارية مع تجربة معارك أنوال عبر مختلف الأشكال؛ وبرزت النخبة العلمية المغربية لتسهم في خلق فرصة التواصل بين كافة المناطق المغربية التي تعرضت للسيطرة الاستعمارية، ومن هنا ينطلق محمد بن عبد الكريم الخطابي في إطلاق نداءات متكررة للنخبة المغربية يحثها على ضرورة العمل على استئصال الشأفة الكولونيالية بالمدن المغربية، ويؤكد من خلالها على الصلات الجامعة بين كافة مكونات الحضارية؛ ففي رسالة له إلى نخبة أهل فاس عقب أنوال، يقول: «من عبد الكريم خادماً المسلمين، المجاهد في سبيل

وارفعوا راية غازينا الهمام
فخرنا عبد الكريم ابن الكرام
واسألوا الله انتصار المسلمين^(١٢)

عليه^(١٦)»، كما تواصل الخطابى مع النخبة العلمية لعلمه بمدى التأثير الذي يحدثه أهل الفكر والقلم في مجتمعاتهم، وذلك قصد تشكيل جبهة موحدة تتصدى للاحتلال الأجنبي، كما هو الحال مع شيخه أحمد بن الجلالى يستحثه على مجابهة أذرع الاستعمار، وشيخه عبد العزيز بناني، وكذا القاضي العراقي الذي بين فيها مقاصد الاستعمار وضرورة الصدد له بكل السبل والوسائل، وهو نفس ما قام به مع شيخه عبد الرحمان بن القرشي.

وقد امتد تأثير معارك أنوال على وعي النخبة العلمية بأنحاء متفرقة من المغرب، مما حدا بالكثير منهم للإسهام بشكل مباشر في عملية النهوض التي أرسى معالمها الخطابى؛ إذ بمجرد ما طفق خبر أنوال ينتشر بين جموع المغاربة حتى التحق به زميله الشيخ إدريس بن عبد السلام السلاوي الذي لازمه إلى حين وفاته سنة ١٩٢٣، وهو نفس ما فعله الفقيه عبد السلام المرابط الذي تولى قيادة معارك حربية بكل من فشتالة وبني كيسان وبني زروال وعدة مناطق بحدود فاس صدا لفرنسا، وفي معارك بينقريش بتطوان صدا للإسبان، وذلك كله تحت راية الخطابى، وساهم شيخه محمد بن جعفر الكتاني بمجرد سماعه بمعارك أنوال بمدد غزير من الأموال والسلاح الذي كان يرسلها بطرق خاصة إلى الخطابى، وهو الأمر الذي دفع جريدة الزمان الفرنسية أن تكتب عن وفاته سنة ١٩٢٧: «لقد مات أكبر عدو لفرنسا بالمغرب^(١٧)» وذلك بسبب جهوده الكبيرة المضنية لصدد السلطات الاستعمارية، وقد أشارت وثيقة مهمة إلى الصلة الوثيقة التي جمعت الخطابى بنخبة جنوب المغرب؛ و«خاصة مع الشيخ مربيه ربه بن الشيخ ماء العينين، أرسل الخطابى إلى الشيخ المعيني عددا مهما من العتاد والذخيرة، وذلك بعد معركة أنوال سنة ١٩٢١م، وكانت بينهما مراسلات تتعلق بالمقاومة^(١٨)»، والتحق بالخطابى كذلك الشيخ محمد المامون أحد أعلام الفكر والجهاد بالجنوب، «وقد أبلى بلاء حسنا، وجرح في بعض المعارك وظل إلى جانب زعيم الريف إلى أن انتهت الحقبة الجهادية^(١٩)»، وهو نفس ما حاول القيام به الشيخ أحمد بن المامون البلغيثى الفاسي، وكان

كما أن الفقيه التازي الفاسي الذي يحكي عنه حفيده المؤرخ محمد التازي سعود كان شديد الولع بتتبع أخبار الخطابى بعد معارك أنوال، فيقول: «كنت حقيقة طفلاً صغيراً جداً، وكان جدي الشيخ يتلقف الأخبار بلهفة، ولم نكن نعرف آلة الراديو، ولم تكن للمغاربة آنذاك صحف وطنية، ومع ذلك كان الناس يوشوشون بينهم بأخبار الحرب، وكان جدي لا يفتر لسانه عن الدعاء بالنصر للمجاهدين^(٢٠)»، كما برز الشيخ أحمد بن المامون البلغيثى وهو أحد علماء فاس، الذي يحكي عنه تلميذه محمد ابراهيم الكتاني تفاعله مع حدث أنوال بأنه كان «شديد الاهتمام بأخبار الحرب الريفية، وقد أتيت مرة بعدد من جريدة باريسية فيها صورة للبطل محمد عبد الكريم الخطابى فصار يقبلها ويكي ويدعو له بالنصر على الأعداء^(٢١)»، وعلى إثر معارك أنوال، نشأت جمعيات وحسابات جديدة تولتها مجموعة من الشباب المتعلم المتأثر بالحرب التحريرية، مثل ما قام به الأستاذ حسن أبو عياد من توليه لجماعة سرية تتلوى نشر «رسائل لبعض الناس موقعة باسم البطل محمد بن عبد الكريم، تشتمل على أخبار انتصارات المجاهدين وأنهم يستعدون لمهاجمة فاس، وأن على من وجهت إليه الرسالة أن يستعد لاستقبالهم والانضمام إليهم وتأييدهم^(٢٢)».

ولم تقتصر النخبة العلمية على جانب الاهتمام بتداعيات معارك أنوال، وإنما تجاوزت ذلك إلى المراسلة مع قائدها الخطابى؛ إذ من المعلوم أن الخطابى قد درس أثناء إقامته بتطوان وفاس على جملة من العلماء والشيخوخ الذين بقي حبل التواصل معهم ممتداً إلى زمن حدوث أنوال، كما هو الحال مع شيخه عبد الصمد كنون الذي لازمه الخطابى طيلة تلمذه بفاس، فيذكره ابنه عبد الله أنه: «بقي على صلة بالوالد إلى ما بعد ثورته، يكتبه ويسأله عن بعض المسائل ويوصيه ببعض طلبه الريف الذين كانوا يدرسون بطنجة، وأرسل له الوالد كمية من نسخ أربعين حديثاً في فضل الجهاد والحض

وفي هذا السياق، يمكن القول إن تفاعل المغاربة مع أنوال لم يكن رد فعل موحداً، بل كان بداية لجدل طويل حول طبيعة المواجهة مع الاستعمار، وأسس بناء الدولة الوطنية الحديثة، وهو جدل سيمتد أثره إلى مرحلة ما بعد الاستقلال.

ثالثاً: أثر معارك أنوال في انبثاق الوعي الحضاري المغربي

شكلت معارك أنوال لدى المغاربة بعداً يتجاوز الاحتدام القائم بين معسكرين غالباً ما يحصل نتيجة صراعات سياسية أو لإحراز البطولة والمجد، أو تصفية حسابات ضيقة قد تأتي على الأخضر واليابس، وإنما هي علامة فارقة وسيروية وجودية أمام تهديد إمبريالي يستند على نظريات عرقية تحتكر الأرض، وتستولي على المقدرات الباطنية، والخيرات الطبيعية، وتتولى استنزاف طاقات الأهالي، وتقذف بهم نحو لجج الاستعباد والإذعان، وترهن البلاد نحو إرادة الدولة الاستعمارية لتصبح الدولة المستعمرة جزءاً تابعاً لها كما هو دأب الاستعمار في كل زمان ومكان، وقد كان الخطابى مدركاً لهذه المرامي بعد إقامته بمليبية واشتغاله مع الدوائر الاستعمارية لفترة من الزمن، الأمر الذي جعله ينتبه إلى الوسائل التي يحاول بها الاستعمار القيام بتجريد المغرب من وعيه الحضاري، ومن ثمّ فقدانه لوجوده، ولعلّ في رسالته إلى النخبة المغربية عقب معارك أنوال وتذكيره بالشعوب التي فقدت وجودها وانمحى أثرها على مرّ التاريخ ما يجلي مرامي الاستعمار، فيقول: «كفانا موعظة واعتباراً ما وقع لإخواننا بالأندلس وما آل إليهم أمرهم من العز إلى الذل ومن الإيمان إلى الكفر، ففي مثل هذه الحالة يستعذب المؤمن الموت ويفضل العدم على البقاء، هكذا عهدنا أسلافنا وعرفنا من تاريخهم المجيد أنهم لا يرضون الخضوع والمسكنة، ولا يبتغون من الحياة إلا أن يعيشوا أحراراً، ويموتوا أحراراً^(٢٠)».

ولذا كانت معارك أنوال تمثل استئنافاً للوعي الحضاري المغربي انصبت على رؤية إبداعية على غير ما درجت عليه الحروب السابقة التي غالباً ما تنحو إلى فكرة تحقيق الانتصار والبطولة فقط، بينما رامت أنوال

في سن السبعين من عمره، إلا أنه اصطدم بعدة عراقيل أحجمته عن الالتحاق بالخطابي.

وقد تجاوز تأثير معارك أنوال ليشمل مؤسسات بأبعاد علمية ودينية واجتماعية تتمتد جذورها في الحضارة المغربية، وقد تعددت مظاهر الوعي الذي أبدته في مختلف المناطق، وهي مؤسسة الزوايا على غرار ما قامت به الزاوية المعينية بالريف الشرقي، والزاوية الكتانية، والزاوية الخمليشية، والزاوية العليوية شرق الريف، والزاوية الهبرية وغيرها، سواء ما يتعلق بالمساندة المعنوية أو المباشرة عبر التحاق الكثير من منتسبيها لمنطقة الريف، ومراسلة الكثير من نخبتها مع الخطابى، على الرغم مما قامت به زوايا أخرى من خذلان وتواطؤ مع الاستعمار.

فلقد كان لتفاعل الوعي المغربي مع معارك أنوال مظهران بارزان: أحدهما اجتماعي، والآخر فكري؛ على المستوى الاجتماعي برزت شخصيات دينية ووطنية تدعو إلى الوحدة والجهد، وعلى المستوى الفكري، بدأت تنتشر خطب الجمعة، والقصائد الملحمية، والمراسلات السرية بين قادة الحركة الوطنية الوليدة، مما يدل على أن معارك أنوال لم تكن مجرد انتصار عسكري، بل كانت مصدر إلهام فكري وثقافي ساهم في تبلور وعي جماعي بقضية التحرر والمقاومة المنظمة.

وعلى الرغم من أن معارك أنوال كانت لحظة فريدة في تفعيل الوعي الوطني المغربي، إلا أن مظاهر التفاعل معها اختلفت بين الفئات الاجتماعية والثقافية؛ فقد أبدت النخبة الدينية التقليدية حذراً في التعامل مع النتائج السياسية للمعركة، حيث كانت تخشى أن يؤدي الانخراط في صراع مفتوح مع المستعمر إلى فقدان بعض امتيازاتها، في المقابل، برز جيل جديد من المثقفين الشباب، خاصة في المدن الكبرى كفاس ومراكش، يحمل تصورات أكثر جرأة تدعو إلى بناء حركة وطنية حديثة، ومن جهة أخرى، تفاعلت القبائل مع نصر أنوال بطريقة عملية، حيث زادت من تنظيم صفوفها وأعدت النظر في تحالفاتها المحلية، كما ظهرت كتابات محدودة، لكنها مؤثرة، تتحدث عن ضرورة تجاوز الانقسامات القبلية والطائفية لبناء جبهة تحرير شاملة.

لجان الدعاية وجمع التبرعات للثورة، كل ذلك قد خلق جوّاً جديداً في المغرب كان من أبرز مظاهره الفكرية تحول الدعوة السلفية إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث والتحرر^(٢٤)، ومع بروز الدعوة السلفية الوطنية ذات الدلالات الحضارية العميقة التي قامت بمحاولات مضنية في سبيل رفعة شأن المغرب وتحديثه؛ ذلك أن «السلفية المغربية كانت تجديدية، بمواجهتها للطرقية ولل فكر الغيبي، وباستعابها النسبي لأسس الفكر الحداثي، الذي واجهت به الفكر الاستعماري»^(٢٥) وبالتالي تشييد مسببات الاستنهاض، والقطع مع زمن الركود والتطلع نحو المغرب الجديد.

فلم تقتصر آثار معارك أنوال على الجانب السياسي أو العسكري فحسب، بل امتدت إلى إنعاش الوعي الحضاري المغربي؛ فقد دفعت هذه المعارك العديد من المفكرين والناشطين إلى إدراك أهمية بناء مشروع حضاري متكامل قادر على التصدي للغزو العسكري والثقافي معاً، ونشأت فئاعة جديدة بأن التحرير لا يكون فقد بالسلاح، بل بتجديد التعليم، وإحياء ما اندرس من أمجاد المغاربة، وتعزيز هوية الانتماء، وبهذا ساهمت أنوال في بزوغ خطاب حضاري يربط بين مقاومة الاستعمار وبين ضرورة النهوض بالأمة في جميع مجالات الحياة.

ومع أن معارك أنوال أنعشت الوعي الحضاري المغربي، إلا أن هذا الوعي لم يكتف بالدعوة إلى الحفاظ على التراث والهوية فقط، بل بدأ يتجه نحو فكرة التجديد والإصلاح الشامل؛ فكانت أنوال بمثابة صدمة ثقافية إيجابية حثّت المثقفين والعلماء على مراجعة مفاهيم التقدم والتأخر، وأدركوا أن الاستقلال الحقيقي لا يكتمل دون تحديث مؤسسات التعليم، وإصلاح القضاء، وإنشاء الصحافة الحرة، وتشجيع العلوم الحديثة؛ وهكذا نشأت جمعيات ثقافية وجمعيات مدرسية سرية كانت تهدف إلى تعليم الشباب روح الوطنية والحدثة، بعيداً عن الأطر التقليدية الجامدة، كما برزت دعوات مبكرة إلى تعليم الفتيات، وتوسيع دائرة المشاركة الاجتماعية، مما شكّل نواة لنهضة فكرية لاحقة.

تخليد فكرة البقاء، وفي هذا يقول مالك بن نبي الذي كان شديد التأثير بما حدث بأنوال ساعياً بجهدته للالتحاق بالريف: «ولقد كان الأمير الأول عبد الكريم الخطابي آخر من ارتشف من كأس البطولة الموروثة عن أجدادنا الأول، ولم يبق بعده باق ممن يهبون للنضال ضد المستعمر، من أجل البطولة المجردة، في سبيل الخلود على سنة الذين عقدوا ألويتهم للكفاح؛ فقد كانت القبائل العربية والبربرية تقاتل معه لا من أجل البقاء، ولكن في سبيل الخلود، ولقد كتب لها الخلود بما أوتيت من روح رفعتها فوق الهاوية»^(٢٦)، وذلك بعدما استطاعت أن تخضع القوة التي امتلكها الاستعماريون بقوة الحق، «وهكذا تبين للمغاربة بالتجربة، ولأول مرة أنه بالإمكان ضرب السيطرة الاستعمارية الغربية إذا ما توفر التنظيم الجيد الفعّال»^(٢٧)، ولذا أدرك الشيخ أبو شعيب الدكالي هذا الأفق الحضاري الذي بدأ يسطع من ريف المغرب بعد علمه ولقياه بالوفد الريفي الذي أرسله محمد بن عبد الكريم الخطابي للسلطان يوسف لتبيان مرامي معارك أنوال، والتي يلخصها الخطابي في نداء له بالقول: «غاييتنا الوحيدة ومقصودنا المنشود هو طرد الأعادي من تراب المسلمين والوصول إلى إصلاح شؤوننا ماديا وأديبا، لنحيي بذلك ما اندرس ونجدد مجد الأسلاف، وما ذلك ببعيد على رجال المغرب ومفكره إن قاموا قيام رجل واحد، وعملوا ما يحقق هذا الأمل بالقول والفعل»^(٢٨)، فعلى هذا الأساس استندت الرؤية الإصلاحية للخطابي في مساراتها المتعددة، ولعل أنوال كانت النافذة لولوج عالم الحضارة، بما قامت عليه من قيم ترنو لرفعة الإنسان وتحريره من السيطرة الأجنبية كشرط أساسي للبناء والارتقاء، لتتحول بعدها إلى أفق حضاري أرحب للمغرب.

ولعلّه من سديد قول محمد عابد الجابري اعتباره المحطة التاريخية للخطابي منذ معارك أنوال تحولاً استراتيجياً في انبثاق الوعي المغربي؛ إذ يقول: «ولابد هنا من التأكيد على دور ثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي بالريف (١٩٢١-١٩٢٦) في هذا التطور. إن أصداءها المدوية التي كانت تصل إلى المدن والبوادي، والتجاوب الواسع الذي لقيته من طرف الجماهير الشعبية ونخبها الواعية والذي كانت تغذيه وتعممه

وعلى سبيل الختم، فإن لأنوال ومثيلتها تأثيراً على الوعي المغربي لا يمكن عدّ جميع جوانبه ومظاهره، وكذا أعلامه ورموزه، وذلك لغياب الكثير من المستندات التي رافقت هذه المرحلة التاريخية، وما ذُكر مجرد قبس قصير لا يمثل سوى النزر اليسير من تلك المرحلة.

لقد كانت معارك أنوال بداية لتبلور مشروع حضاري مغربي خاص، يقوم على التوازن بين الأصالة والانفتاح، بين التشبث بالهوية الإسلامية والسعي إلى الاستفادة من منجزات العصر الحديث، وهو مشروع سيجد صداه القوي لاحقاً مع حركات الإصلاح التي ستتسع خلال القرن العشرين.

خاتمة

انطلاقاً مما سبق ذكره، وبعد هذه الجولة التاريخية في رحاب بعض التداعيات التي عرفتها معارك أنوال وتأثيراتها على الوعي المغربي؛ يتبين ما يلي: شكلت معارك أنوال نقلة كبرى على المستوى العالمي، وكانت لها تداعيات شملت كافة البلدان الاستعمارية، ووجدت فيها الدول المستعمرة أملاً للانفكاك من السيطرة الأجنبية، وذلك بسبب الإبداع الاستراتيجي الذي سارت عليه حيثيات المعركة. كما أن لمعارك أنوال صدى مغربي واسع، سواء عند سلطاته الاستعمارية الإسبانية والفرنسية أو جمهور المغرب، وقد لوحظ مدى التغيير الذي أحدثته في الجو العام المغربي، مما حدا بالنخب العلمية المجموعة في جملة من أهل الفكر والنظر والفقه والحل والعقد، والقادة والأعيان إلى تفاعلهم الآنبي مع المعارك وقائدها الخطابي.

تنوعت وتعددت مظاهر التأثير الذي أحدثته معارك أنوال في الوعي المغربي، فشمّل ذلك مجال الكتابة بالدفاع المستميت عنها، وإبداع تعبيرات أدبية مثل الشعر والحكاية وغيرها، وقد امتد التأثير إلى خلق جبهات إسناد بالمال والسلاح لمجابهة القوى الاستعمارية. كما برز أعلام في مختلف الحواضر المغربية خلدت تفاعلها مع معارك أنوال بالانضمام إلى صفوف المجاهدين، بل وتقلد الكثير منهم أدواراً قيادية عسكرية مهمة، وذلك بسبب ما مثّلته هذه المعركة من بدايات للتحرر من الأسر الاستعماري. يمكن اعتبار معارك أنوال الشرارة التي انبثقت على إثرها موجّهات حضارية امتدت عبر التاريخ للنهل من استراتيجيات التحرير لدى المغاربة في مختلف المحطات التاريخية، وبقيت آثارها تومض في الوعي المغربي أملاً ونموذجاً للتحرر.

الإحالات المرجعية:

- (٢٢) محمد زنيبر، "دور الخطاب في حركة التحرر الوطني بالمغرب"، مجلة الملتقى، العدد ٤٢، مراكش، ص ٩١.
- (٢٣) محمد داود، تاريخ تطوان، مراجعة حسناء داود، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2009، مجلد 11، ص 247.
- (٢٤) محمد عابد الجابري، مواقف إضاءات وشهادات، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ط ١، ص ٧٨.
- (٢٥) المصطفى بوعزيز، الوطنيون المغاربة في القرن العشرين، الارتباط العضوي بين السياسي والاجتماعي، أفريقيا الشرق، ط 2، 2021، ص ٢١١-٢١٢.
- (١) مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، سوريا، ط 4، 2022، ص ٢٤.
- (٢) محمد العلمي، زعيم الريف محمد عبد الكريم الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٩، ص ٥.
- (٣) محمد عمر بلقاضي، أسد الريف محمد عبد الكريم الخطابي، مطبعة سلمى، الرباط، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٢٠٧.
- (٤) محمد المكي الناصري، إظهار الحقيقة وعلاج الخليفة، من مناهضة الطرقية إلى مقاومة الاحتلال، دراسة وإعداد، إدريس كرم، طوب بريس، الرباط، ط 1، 2010، ص ١٦.
- (٥) محمد المكي الناصري، إظهار الحقيقة وعلاج الخليفة، من مناهضة الطرقية إلى مقاومة الاحتلال، ص ١٧.
- (٦) فاطمة الجامعي الحبابي، حرب تحريرية في ظروف مدلهمة، عبد الكريم غلاب، ضمن: "محمد بن عبد الكريم الخطابي في أحاديث أقطاب الفكر والنضال الوطني بالمغرب"، دار أبي رقرق، الرباط، 2013، ص ٢٩٢.
- (٧) فاطمة الجامعي الحبابي، محمد بن عبد الكريم الخطابي في أحاديث أقطاب الفكر والنضال الوطني بالمغرب، ص 358.
- (٨) فرنسا وإسبانيا وحرب الريف، والتر هاريس، ترجمة حسن الزكري، مركز جسور للدراسات التاريخية والاجتماعية، ٢٠٢٥، ص ١٨٠.
- (٩) فاطمة الجامعي الحبابي، محمد بن عبد الكريم الخطابي في أحاديث أقطاب الفكر والنضال الوطني بالمغرب، ص ٣٧3.
- (١٠) عبد اللطيف جبرو، المهدي بن بركة: الرياضيات مدرسة للوطنية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، بدون رقم الطبعة، ١٩٩٥، ص ٧٨.
- (١١) محمد إبراهيم الكتاني، "ماذا استفاد المغرب من حرب الريف التحريرية"، مجلة أمل، العدد ٨، ١٩٩٦، ص ١١٢.
- (١٢) عبد الله كنون، أحاديث عن الأدب المغربي الحديث، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984، ص 73.
- (١٣) فاطمة الجامعي الحبابي، من شيخ المؤرخين الشاعر الفاسي إلى شيخ الأبطال أمير الجهاد الريفي، ضمن أعمال اليوم الدراسي، محمد عبد الكريم الخطابي وقضايا مغرب اليوم، دار أبي رقرق، الرباط، 2013، ص ٢٤٦.
- (١٤) محمد إبراهيم الكتاني، "ماذا استفاد المغرب من حرب الريف التحريرية"، مجلة أمل، العدد ٨، ١٩٩٦، ص ١١٣.
- (١٥) محمد إبراهيم الكتاني، "ماذا استفاد المغرب من حرب الريف التحريرية"، مجلة أمل، العدد ٨، ١٩٩٦، ص ١١٣.
- (١٦) عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٥٦٣.
- (١٧) عبد الله كموني، البعد الفكري في شخصية محمد بن عبد الكريم الخطابي، ٢٠٢١، المغرب، طبعة خاصة، ص ٢٨٥.
- (١٨) عبد الله كموني، البعد الفكري في شخصية محمد بن عبد الكريم الخطابي، ص ٢٨٣.
- (١٩) عبد الله كموني، البعد الفكري في شخصية محمد بن عبد الكريم الخطابي، ص ٢٨٤.
- (٢٠) عبد الله كنون، أحاديث عن الأدب المغربي الحديث، ص ٦١.
- (٢١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مالك بن نبي، ص ١٦.

مسألة التشريع الضريبي في المغرب زمن الحماية الفرنسية ١٩١٢ – ١٩٢٧

د. محمد العزوي

رئيس مركز ورغة للبحث في التاريخ والمجال
دكتوراه في التاريخ المعاصر
جامعة سيدي محمد بن عبد الله – المملكة المغربية



ملخص

قامت الموارد الجبائية لمغرب ما قبل الاستعمار على الواجبات الشرعية والواجبات غير الشرعية والكلف المخزنية. وكان موعد استخلاص هذه الموارد، إما خلال مناسبات دينية أو عقب مواسم جني المحاصيل أو خلال أوقات فرضتها ضرورة سياسية أو أحوال طبيعية. ولم تخضع الموارد الجبائية لمغرب ما قبل الاستعمار لنصوص قانونية مؤطرة لعملية الدفع والاستخلاص وإنما تحكمت فيها العادة، والمراسلات المخزنية في حالة تلك القبائل عن دفعها، باستثناء حالة ضريبة الترتيب التي يمكن إخراجها من دائرة هذا التصنيف. وبمجيئ عهد الحماية الأجنبية على المغرب، نقلت الدولة الفرنسية نصوصها القانونية وكيفيتها مع الوضعية المغربية ومواردها الطبيعية والاقتصادية، وقد شهدت مرحلة السلطان مولاي يوسف مرحلة التشريع الضريبي بامتياز نظراً لعدد النصوص المنظمة للضرائب، وقد بررت فرنسا مشاريع القوانين بتتمية موارد الدولة غير أنها في الحقيقة رهن مالية المغرب ومورده الأساسية بيد الدولة الفرنسية.

كلمات مفتاحية:

المغرب؛ الجباية؛ الضريبة؛ القوانين؛ الحماية الفرنسية

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٥ مارس ٢٠٢٥

تاريخ قبول النشر: ٠٦ مايو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.368322.1214

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد العزوي، "مسألة التشريع الضريبي في المغرب زمن الحماية الفرنسية ١٩١٢ – ١٩٢٧"، دورية كان التاريخية، السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥، ص ١٨٥ – ١٩٦.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: elazzouziumba@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان ٤.٠ This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made. فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية.

مُقَدِّمَةٌ

أولاً: فرنسا ومسار "الإصلاح" الضريبي في المغرب قبل سنة ١٩١٢

١/١- المنظومة الجبائية بالمغرب قبل الاستعمار

قامت المنظومة الجبائية بالمغرب قبل مرحلة الاحتلال، على توظيف ضرائب منها ما هو مرتبط بقواعد دينية كالزكاة والأعشار والجزية... وهي موارد حددت حصصها بناءً على نصوص دينية.^(١) وضرائب أخرى فرضتها حاجة الدولة المستمرة للمال وخضعت في تحصيلها لحكم الاجتهاد والتقدير،^(٢) مثل المكوس، الغرامات، الذعائر، الخراج.

ظلت حصص الصنف الأول من الضرائب في غالب الأحيان ثابتة، لعدم ترك النص الديني للفقهاء فرصة الاجتهاد أو التوجس عن الخروج عن قاعدة النص. واتسمت باقي الكلف بطابع لازم هو عدم الاستقرار خاصة مع حاجة الدولة المغربية خلال منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي للموارد مالية فاقت قدرتها على الاستمرار، بل إن العوز المالي دفع المخزن إلى الإبداع في تنويع الضرائب التي منها ما اتخذ صبغة عالمية كضريبة المكوس التي خلقت انتفاضات داخلية (ثورة الدباغين بفاس ١٨٧٣)، وتناولت بصفة رسمية في جدول أعمال المؤتمر الدولي بمديرد، وصدر بشأنها قانون المكوس في ٣٠ مارس ١٨٨١ الذي حدد قيمة الضريبة حسب نوع وجنس البضاعة المتاجر بها. كما حاول توسيع قاعدة استخلاص الضريبة لتشمل حتى الأجانب على حد سواء مع "رعية الحضرة الشريفة".^(٣)

ولتوضيح اسس المنظومة الجبائية خلال هذه المرحلة نعرض بعض أنواع الجبايات التي دأب المخزن على استخلاصها من القبائل، وهي مصنفة حسب النوع والطبيعة (وجه الأداء) والقيمة المادية.^(٤)

شكلت الضرائب أهم الموارد التي رغبت الدولة الفرنسية في وضع يدها على مداخلها لإنماء خزينة الدولة، حيث خصت المسألة المالية بصفة عامة والجبائيات بصفة خاصة أولوية في برنامج تدخلها في المغرب منذ مطلع القرن العشرين الميلادي على الأقل. وأمام الأزمات الاجتماعية والسياسية التي مرّ منها المخزن العزيمي والحفيظي تدخلت حكومة باريس بصفة المنقذ للوضع المالي بالمغرب، وقدمت قروض مالية تظاهرت من خلالها أمام القوى الأوروبية المتنافسة بالمنقذ لوضعية الدولة المالية، غير أنها في الحقيقة رهنت بهذه القروض مالية المخزن. فقد وضع الاتفاقان الفرنسي المغربي ١٤ يناير ١٩١٠ و ١٥ يناير من السنة نفسها، مختلف الموارد الضريبية للمغرب إما تسديدا للقروض التي منحت للمغرب أو كذعيرة عن انتفاضة الشاوية سنة ١٩٠٧ وضمانة للجلء الجيش الفرنسي عن المنطقة المحتلة.

توج مسار التدخل الفرنسي في المغرب، بعقد معاهدة ٣٠ مارس ١٩١٢ التي وضعت استقلال المغرب بيد الفرنسيين، الذين سيجدون بناء على مضمون المعاهدة مساحة أكبر للتدخل في الموارد الضريبية للدولة بعنصرها الشرعي وغير الشرعي، خاصة الفصل السابع الذي دعا إلى تأسيس نظام مالي يزيد مداخل الدولة ويضبط تحصيل الجبايات على وجه منظم.

إن الطموح الذي عبرت عنه فرنسا في معاهدة ٣٠ مارس بخصوص تنظيم مالية المغرب، طرح لنا إشكالية مفادها؛ البحث عن التنظيم التشريعي للضرائب بمغرب الحماية وانعكاسات ذلك اجتماعياً. وقصد معالجة موضوع التشريع الضريبي بالمغرب (١٩١٢-١٩٢٧)، قسمنا الموضوع إلى محورين هما: فرنسا ومسار "الإصلاح الضريبي" بالمغرب، التنظيم الضريبي الفرنسي بمغرب الحماية.

التدخل الأجنبي: خلق احتكاك المغرب بالدول الأوروبية أزمات سياسية متتالية، خلفت دواعي سلبية على مالية الدولة، كان من بينها الإعفاء من المكوس والإتاوات باستثناء الضرائب الجمركية، وهو ما أقرته المعاهدة المغربية الإنجليزية ١٨٥٦ واستفادت منه باقي الدول الأوروبية بموجب قوة بند "الدولة ذات الأفضلية"^(٧). واستنزاف بيت المال إثر انهزام المغربي أمام الاسبان في حرب تطوان ١٨٦٠، التي جعلت الدولة تعيد النظر في السياسة الجبائية عبر توسيع قاعدة الأداء، ليشمل مختلف القبائل التي أصبح دورها حسب جرمان عياش دفع الضرائب لتسديد ديون الدولة.^(٨) وإذا أضفنا إلى هذه العوامل سوء إنفاق المداخل المالية وسوء مراقبة الدولة لعملية استخلاص الجبايات، قدرنا حجم الخصائص الذي عانت منه الدولة أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. فقد لاحظ عبد الله العروي أن الفترة ما بين ١٨٨٢ و ١٩٠٠ تميزت بكثرة النفقات العمومية الموجهة لشراء الأسلحة ومواد أوروبية غير مجدية، وأن هذه النقائص قابلها ضعف مداخيل الدولة التي تميزت بعدم الانتظام.^(٩)

ترتب عن هذا الوضع تداعيات معقدة، دفعت بعض القبائل إلى إعلان تمرداتها على المخزن، مثل قبائل أحواز فاس ومكناس سنة ١٩١١ التي حاصرت قصر السلطان مولاي عبد الحفيظ. بسبب الحيف الجبائي الذي تعرضت له.^(١٠) وفي السنة نفسها، وبالتحديد في شهر يناير، نستفيد من وثيقة فرنسية أن بعض قبائل وادي ورغة تمردت على أعوان المخزن الذين أرهقوا كاهلها بالجبايات، وأن حاجة المخزن دفعته لاستعمال القوة لتلبية حاجته المالية.^(١١) ونستشف من "بول مارتان" (Paul Martin) أن الأسلوب العسكري الذي لجأ إليه المخزن لحل أزمته المالية، وسعت دائرة التمردات واستنزفت قوة الجيش الذي أصبح دوره قمع الانتفاضات التي انتشرت بمحيط مدينة فاس كالنار في الهشيم.^(١٢)

اعتقد المخزن أن تنويع الجبايات والتشديد في استخلاصها أسلوب فعال لسد أزمة بيت المال، إلا أن تزايد الحاجيات المالية أمام التدخل العسكري الفرنسي في وجدة (١٩٠٧) والدار البيضاء (١٩٠٨) ومساومته

نوع الجبائية	طبيعتها	الفئة المؤدية	القيمة
الزكاة والأعشار	شرعية	الفلاحون	عيناً أو نقداً
الجزية	شرعية	اليهود	نقداً
الهدايا	غير شرعية	جميع الفئات	عيناً أو نقداً
المكوس	غير شرعية	التجار المغاربة والأجانب	عيناً أو نقداً
الذعائر والغرمات	غير شرعية	"العصاة"	عيناً أو نقداً
مئونة المحلة	كلفة مخزنية	القائد نيابة عن القبيلة	عيناً أو نقداً
حماية بهائم المخزن	كلفة مخزنية	القبيلة	عيناً

تضافرت عدة عوامل في خلق أزمة مالية حادة في بيت مال الدولة المغربية، يمكن التمييز فيها بين عاملين أساسيين هما:

ضعف المنظومة الجبائية: قام النظام الجبائي خلال مغرب منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي، على تعدد الجبايات وفساد الجبّاء، وعدم وجود قاعدة بشرية موزعة مجالياً بشكل عادل وملتزمة بالأداء المنتظم. باستثناء المحاولة الفاشلة للسلطان مولاي عبد العزيز لوضع نظام لضريبة الترتيب سنة ١٩٠١ الذي كان الهدف منه "توفير مداخيل قارة لبيت المال بواسطة إجراءات قانونية".^(٥)

وبوجه عام ارتبطت تحصيل الدولة للجبايات بطبيعة علاقة المخزن بالقبائل وهي علاقة تحكمها فيها عوامل جغرافية (البعد أو القرب من المركز)، وعوامل سياسية (أصالة القاعدة المخزنية)، وقد تميزت هذه العلاقة بالطاعة والفتور، وبالتسديد والتماطل. إضافة إلى صعوبة أخرى ارتبطت بالتقلبات الطبيعية المتمثلة في سنوات الجفاف والقحط الذي كان يخلق أزمات غذائية منها؛ السنوات الممتدة ما بين ١٨٧٨-١٨٨٣م، التي أثرت على المردودية الفلاحية للقبائل.^(٦)

والسهل التضاريس. ووفرت منتجاتها التي توزعت بين أشجار الزيتون وأشجار الفستق، ومزروعات الشعير والقمح والفل، وتربية الجياد، والخراف، والعجول.^(١٦) وعن أبي الجعد بالأطلس المتوسط يعرض شارل دوفوكو معطيات اقتصادية أخرى ووجهها آخر من أوجه التنظيم الضريبي، وهو تنظيم يوجد السلطان خارج دائرته، لصالح علاقة ثنائية قائمة بين الشريف سيدي بن داود وقبائل المنطقة. عن هذه علاقة كتب دوفوكو: "سيدي بن داود الحاكم الوحيد والسيد المطلق في المدينة، [...] يسارع الناس إلى بجعد من كل الجهات [...] لتقديم عدة هدايا [...] بحثاً عن تبريكات السيد [...] في الأسبوع الماضي بلغت الهدايا من القمح وحده حمولة ٢٠٠ بعير وكانت في الأسبوع الماضي ٤٠٠ بعير. إضافة إلى هدايا من المال والأنعام والخيول [...] تأتي القبائل المجاورة كل سنة، [...] تقدم هذه الضريبة للسيد من طرف جميع قبائل تادلة وتقريباً من طرف كل قبائل الشاوية وبعض قبائل آيت سري وعدد صغير من إشقران".^(١٧)

قدمت الكتابات الاثنوغرافية معلومات ثمينة للفرنسيين، لم يكن الغاية منها غايةً علمية وإنما مُراداً سياسياً؛ عبّر عنه أوجيست موليراس بعبارة صريحة هي: "اختراق المغرب واكتشاف أبعد زواياه وأركانها".^(١٨) ومن بين الزوايا المعتمدة التي سلطت الضوء عليها هي الإمكانيات الاقتصادية للمغرب وأسس السياسية الجبائية المُتبعة. وهي معطيات لا شك أنها ساعدت الفرنسيين في تحديد أولوية التدخل في المغرب، التي كان من أبرزها الجانب المالي الذي استشعر هؤلاء الخلل الذي اعتراه.

يمكن تحديد جانبين من التدخل الفرنسي في الشأن الجبائي بالمغرب؛ الأول مرتبط بمعارضة كل محاولات المخزن لتنمية خزانة الدولة، ودفعه لإنفاق المال في مشتريات عسكرية باهظة الثمن. والثانية تقديم الفرنسيين أنفسهم كمنقذ للوضع المالي بالمغرب من خلال عرضهم لقروض على مخزن بواسطة مؤسسات بنكية على رأسها مجموعة بنك باريس والأراضي المنخفضة.

معارضة إنماء خزانة الدولة: حاول المولى عبد العزيز بمبادرة إنجليزية بعد وفاة باحماد في ماي ١٩٠٠

للدولة، زاد من حجم النفقات وهو ما جعل المخزن يفكر في آليات أخرى للحصول على موارد إضافية، وهي موارد وجدها في القروض التي رأى فيها ظاهرياً طبقاً من ذهب، وأدرك فيما بعد أنها ورقة رابحة استعملت ضده من طرف فرنسا التي وظفتها بذكاء سياسي لإغراق المخزن بمزيد من الديون بهدف التحكم في موارده المالية تمهيداً للسيطرة السياسية على المغرب.

٢/١- التدخل الفرنسي في الشأن الجبائي بالمغرب

من المفيد الإشارة قبل مناقشة هذا المحور، لمسألة نراها غاية في الأهمية وهي مزاجية الفرنسيين في التدخل في المغرب بين الأساس "العلمي" والسياسي لتوفير بنك من المعلومات حول نظامه الجبائي وموارده الاقتصادية. بمعنى آخر؛ استفادت فرنسا بشكل كبير في التعاطي مع الشأن الجبائي من المعطيات التي وفرتها كتابات المستكشفين الفرنسيين أمثال أوجيست موليراس (Auguste Moulieras) وشارل دوفوكو (Charles de Foucauld) وغيرهما، والأبحاث التي تزعم إدوارد ميشو بلير (Édouard Michaux-Bellaire) في إطار إشرافه على البعثة العلمية.^(١٩) وإن كانت هذه المعطيات متناقضة أحياناً مع الواقع، فإنها شكلت بالنسبة للفرنسيين مادة دسمة للتعرف على نظم المغرب وإمكانياته الاقتصادية.

عرضت الكتابات أعلاه مادة إخبارية متنوعة حول موضوع الجبايات. كتب موليراس عن طبيعة العلاقة بين المخزن وقبيلة بني زروال؛ أن حضوره داخل القبيلة لا يتحقق إلا من خلال استخلاص الجبايات من السكان بشكل سنوي، وأن "هذه المبالغ المستخلصة بحسب أهواء القياد، تختفي في جزء كبير منها، في جيوب هؤلاء الموظفين وجيوب أتباعهم وحلفائهم. أما الباقي فيرسل إلى العاهل للمأ صناديقه بفاس ومراكش".^(٢٠) وعندما ترغب هذه القبائل في التخلص من الجشع الجبائي للمخزن تستعين بالقبائل المستقلة بالجيال.^(٢١)

كما قدم موليراس جرداً لأهم الموارد الاقتصادية التي تميزت بها أراضي شمال المغرب، فعن قبيلة مزيات يشير إلى أن المنطقة كانت فريسة سهلة للجشع الضريبي للمخزن، بسبب مجالها الطبيعي الخصب

المدخيل الوحيدة المنتظمة في نظام الجبائي للمخزن-، وبذلك وقع المغرب في مصيدة فرنسية صعب عليه الافلات من قبضتها.^(٢٤)

ازدادت مداخيل الجبايات ضعفاً في العقد الأول من القرن العشرين، واستمر المخزن في دوامة القروض، التي وسعت دائرة المصالح المالية والسياسية الفرنسية في المغرب، ووصلت حد رهن مالية الدولة بيد البنوك الفرنسية؛ فالفصل الثالث من الاتفاق الفرنسي-المغربي المتعلق بقرض مالي إضافي والموقع في ١٤ يناير ١٩١٠، استحوذ على مختلف موارد المغرب الاقتصادية، حيث اشترط تأدية السلف من إيرادات الجمارك بمختلف المراسي المغربية، ومن امتيازات صاكة الدخان، ومداخيل الأملاك المخزنية، ومن مستخلصات ضريبة المباني.^(٢٥) مهدت هذه الإجراءات المالية الطريق أمام الدولة الفرنسية لإطباق السيطرة السياسية على المغرب، التي تمت بموجب معاهدة ٣٠ مارس ١٩١٢م. التي من جملة ما نصت عليه إدخال نظام جديد مشتمل على إصلاحات مالية. وحدد الفصل السابع أهداف الإصلاح في ضمان مدخل بيت المال الشريف من خلال قبض محصولات الإيالة بشكل منتظم، والالتزام بأداء قيمة السلفات السابقة التي بقيت في ذمة الدولة المغربية.^(٢٦) فما بعض المجالات التي شملها التشريعي الضريبي وما نتائجه المالية والاجتماعية؟

ثانياً: التنظيم الضريبي الفرنسي بمغرب الحماية

١/٢- بعض الضرائب والنصوص المنظمة لها

من الإجراءات التشريعية التي أقدمت عليها الدولة الفرنسية بعد احتلال المغرب، هو تفعيل مضمون الفصل السابع من معاهدة الحماية القاضي بوضع نظام مالي يضبط مداخيل الدولة، ويلتزم بأداء ديون المخزن، وبناء عليه تم تجديد هيكل وزارة المالية بموجب ظهير ١ فبراير ١٩١٣. وتشكل من موظفين مخزنيين ذوي مهام استشارية إن لم نقل صورية، وموظفين فرنسيين متخصصين في الشأن المالي، أسندت لهم مهام إدارية عليا في الوزارة. منها السهر على لجنة الإصلاح المالي التي تشكلت في ٢٠ أبريل ١٩١٣ بهدف دراسة الوضع

القيام بمشاريع إصلاحية لتجاوز الأزمة الداخلية، شملت جوانب متعددة منها الإصلاح الجبائي، الذي قام على إحياء ضريبة الترتيب الحسني، لضمان مداخيل قارة لبيت المال والتخفيف من جشع مكونات الجهاز الإداري القروي، غير أن المبادرة العزيزية لقيت معارضة شديدة من جهتين مؤثرتين؛ رجال المخزن من قواد وأشياخ، وأمناء، ورجال الزوايا، والمحميون. وفرنسا التي كانت تخشى من أن يساهم الإصلاح في تقوية الدولة المغربية.^(٢٩)

إن الموقف الفرنسي من الترتيب كان حسب الطيب بياض موقفاً مدروساً؛ "لخدمة مخطط يهدف إلى إضعاف المخزن مالياً، والضغط عليه لكي لا يرى في غير الدولة الفرنسية بديلاً؛ ببئوكها التي تحولت من مجرد مؤسسات لاقتراض إلى أبناك عمل واستثمار".^(٢٠)

سياسية القروض: أدى فشل الإصلاح الجبائي العزيزي إلى تعميق الأزمة المالية للدولة. فقد خسر بيت المال خلال مرحلته حتى الضرائب الشرعية التي كانت على الأقل تتعش خزينة الدولة، حيث "كف السكان عن أداء الضريبة وتجمدت مناهل تزويد الخزينة، وما بقي للمخزن من ضرائب غير مباشرة تم رهنها لأداء بعض الديون، وهكذا كانت الصناديق فارغة في نهاية سنة ١٩٠١".^(٢١)

حاول المخزن سدّ الرتق المالي للدولة باللجوء إلى القروض الأجنبية التي تحمس المولى عبد العزيز لمداخيلها. وكانت أولى المؤسسات المانحة: مؤسسة بنكية تشاركية (consortium) هي بنك باريس والأراضي المنخفضة التي وقع المخزن معها في ٣١ دجنبر ١٩٠٢ قرضاً مالياً بقيمة ٧,٥ مليون فرنك. وهو قرض تبخرت قيمته فقط في تسديد ديون دور طنجة.^(٢٢) مما دفع المخزن إلى طلب عروض أخرى، منها قرض مارس ١٩٠٣ الذي بلغ أزيد من ٢٢ مليون فرنك، ساهمت فيه بنوك فرنسية وخصصت ٤٠ ٪ منه لتأدية الفوائد.^(٢٣) وقرض يونيو ١٩٠٤ الذي بلغ ٦٢,٥ مليون فرنك بفائدة ٥ ٪، لم يتوصل منها السلطان سوى ب ٤٨ مليون فرنك صرفت لتسوية قروض ١٩٠٣ وتسديد نفقات مستعجلة. كانت شروط قرض ١٩٠٤ جد قاسية؛ فلتسويته رهنّت المؤسسة البنكية ٦٠ ٪ من مداخيل الجمارك-التي كانت

ممتلكات القبائل، ووعد بعقوبات للمتهاونين كالعزل والسجن واسترجاع ما اختلسوه من الأموال.^(٢٢) إن تقديم قراءة في النص المنظم "لترتيب الفرنسي" (١٤ ماي ١٩١٤) -تميزاً له عن الترتيب الحسني والعريزي- تجعلنا نقف عند ملاحظات منها:

(١) تحول بنية الخطاب المخزني، من حيث توظيف مصطلحات حديثة مشتقة من القاموس الفرنسي، منها مصطلح الضرائب عوض الجبايات التي استعملت على نطاق واسع في الرسائل المخزنية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، تأسيس الإعانة الطبية، إصلاح الإدارات، التعزيزات القانونية وغيرها. إن هذه المفردات تعكس بوضوح تأثير التدبير الإداري الفرنسي على بنية الخطاب المخزني الذي لا يخفى تأثيره على بنية المراسلات المخزنية خلال مرحلة الحماية.

(٢) خطاب الظهير موجه بشكل أساسي إلى القبائل دون إشارة إلى الدولة الحامية (فرنسا)، بشكل يوحي للمغاربة أن زمام السلطة بيد المخزن اليوسفي لا غيره. والحقيقة أن الجهاز الإداري المحلي للمخزن كان فقط أداة مساعدة في إحصاء واستخلاص الترتيب، وأن الموظفين الفرنسيين هم مرجع القرارات والساھرون على تنفيذها. فعملية الإحصاء والاستخلاص كانت تتم بإشراف قنصل أجنبي ومندوب فرنسي، إضافة إلى ضابط من ضباط مصلحة الاستعلامات الذين كانوا يتابعون داخل مجال القبيلة عملية الإحصاء والجبي.^(٢٣) ضريبة المباني (الضريبة الحضرية): هي ضريبة سنوية على الأبنية، أحدثت بموجب الفصل ٦١ من اتفاقية مؤتمر الجزيرة الخضراء، الذي نص على جعل ضريبة على البنايات الحضرية، يصرف جزء منها في تشييد وإصلاح أزقة المدن.^(٢٤) يدفع الضريبة حسب الفصل المذكور صاحب البناية سواء كان مغرباً أو أجنبياً، أما مقدارها وكيفية تحصيلها فأرجئ الاتفاق بشأنها إلى حين اجتماع بين المخزن والنواب الأجانب بطنجة.^(٢٥)

وعلى الرغم من تنصيب اتفاقية الجزيرة على إحداث ضريبة المباني منذ أبريل ١٩٠٦، فإن حالة الاضرابات الاجتماعية والسياسة التي شهدتها المغرب قبيل الحماية، عرقلت عملية التفعيل، لتشعر الدولة

المالي للدولة وبحث كيفية تنمية مواردها.^(٢٦) والإدارة العامة للمالية التي أسندت للفرنسي "كالوت" (M. Gallut) الذي تولى مهمة أشغالها لمدة سنة، ليتم بموجب ظهير ٢٣ ماي ١٩١٤ تعيين "دي فابري" (De Fabry) بدلاً منه.

شرعت وزارة المالية ابتداءً من السنوات الأولى للحماية في إعداد منظومة ضريبية، قامت على جرد مداخل الإنتاج الفلاحي، وعدد الغلات، والملكيات العقارية، وغيرها. وسنت عدة ضرائب أطرت بنصوص قانونية حددت أوجه أدائها وقيمتها المادية، وفترة التسديد والعقوبات المنتظرة في حالة الإخلال بالأداء. فما بعض هذه الضرائب وما النصوص التشريعية المنظمة لها؟

الضريبة الفلاحية: عرفت هذه الضريبة بالترتيب، وأحدثت بموجب ظهير ١٤ ماي ١٩١٤ الذي حدد كيفية تحصيل الضريبة، وغايتها، وعقوبات الإخلال.^(٢٨) والترتيب حسب ظهير ١٥ مارس ١٩١٥ هو "أداء فلاحي [...] يؤدي عن المزروعات السنوية وعن الأشجار وعن المواشي".^(٢٩)

حدد ظهير ١٤ ماي سياق وأهداف الضريبة في حاجة الدولة للموارد المالية، والغاية هي القيام بإصلاحات اجتماعية وتجهيزية، تشمل إحداث الشوارع وإصلاح موارد المياه من عيون وأبار، وتقديم المساعدات الطبية، وتنظيم إدارات الدولة. وبما أن الشروع في هذه الإصلاحات متوقف على الموارد المالية فقد حدد المخزن مصادر تحصيلها من "الضرائب المخزنية". وكلف قياد القبائل باستخلاصها عبر القيام بإحصاء دقيق وآمن للأموال، وتحديد قيمة الضريبة بناءً على نتائج جرد مردودية المحاصيل الفلاحية. "ولما كانت هذه الضرائب مؤسسة على نسبة الثروة فإن (للقبائل) الحق في الاطلاع على كيفية تقسيط الضرائب ليعلم كل واحد القدر الواجب عليه".^(٣٠) وقد حددت وثيقة صادرة بتاريخ ٣١ يوليوز ١٩١٤ لائحة بأسماء القبائل الملزمة بأداء الترتيب.^(٣١)

وشدد ظهير الإحداث (١٤ ماي ١٩١٤)، على عقوبات الإخلال بالجرد والأداء، حيث حذر القياد من استغلال النفوذ والسلطة لاختلاس الأموال أو التستر عن

المكلفون بأدائها وقيمتها، والجهات المعفية من الأداء، وإجراءات استخلاصها ومراقبتها.^(٣٩) وقد برّر المخزن اليوسفي دواعي التعديل في مراسلة منفردة مؤرخة في ٢٩ يوليوز ١٩١٨ حملت عنوان "بيان الأسباب التي أوجبت إعادة تنظيم ضريبة المباني"، يمكن التمييز فيها بين أسباب قانونية وأخرى مالية:

أسباب قانونية: تتمثل في أن النص المنظم للضريبة الصادر بتاريخ ١٠ يناير ١٩٠٨ والمتمخض عن الفصل ٦١ من مؤتمر الجزيرة الخضراء، ألزم في فقرته الأخيرة المشرع بإعادة النظر بعد مرور ستة سنوات في القانون المنظم للضريبة. ومن جهة أخرى جعل النص المنظم مطابقاً للإصلاحات الإدارية التي جاء بها "النظام الجديد" للحماية.^(٤٠)

أسباب مالية: تتمثل في توسيع دائرة استخلاص الضريبة من خلال إحصاء وتحديد الأماكن الملزمة بأدائها، وحصر مدة استخلاصها في سنة واحدة وتحديد نسبة ٨ ٪ قيمة مادية لها، "النصف منها للدولة والنصف الآخر للبلديات". وتضل نسبة الدولة ثابتة وتغير نسبة البلديات حسب احتياجات ميزانياتها.^(٤١)

فهل يمكن الحديث عن إعفاءات بخصوص الضريبة؟ حدد الفصل ٤ و ٥ من ظهير يوليوز ١٩١٨ نوعين من الأماكن المعفية من أداء الضريبة هي: أماكن معفية بشكل دائم: مثل القصور السلطانية، أبنية أملاك المخزن، مراكز الوكالات السياسية أو القنصلية، المرافق العمومية (المستشفيات، المدارس) ... أماكن معفية بشكل مؤقت: الاعفاء لمدة سنتين بالنسبة للبنىات الجديدة أو البنىات القديمة التي تم توسيع أركانها.

ونقدم في الجدول أسفله جرداً مرتباً بشكل كرونولوجي (١٩١٤-١٩٢٦) لبعض المدن التي شملتها الضريبة، مع الإشارة على عدد المرجع القانوني المنشور بالجريدة الرسمية المنظم لها.

الفرنسية سنة ١٩١٢ على إعداد نصوص مستمدة من الفصل ٦١ مؤتمر الخزيرات الدولي تنظم الضريبة؛ وهي نصوص ظل العمل بها إلى يوليوز ١٩١٨ كما سيتبين لاحقاً لتعرف تعديلات أخرى.

أصدر المخزن بإيعاز من المشرع الفرنسي عدة ظواهر توظف على المدن هذا النوع من الضرائب. منها ظهير متعلق بفاس مؤرخ في ١٤ يناير ١٩١٤ نقرأ فيه: "يُعلم من كتابنا هذا أسماء الله وأعز أمره أنه بمقتضى الفصل السادس عشر من عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء والضابط المختص بضريبة المباني أصدرنا أمرنا بما يلي:

الفصل الأول: أن يجرى العمل بشروط الضابط المتعلق بضريبة المباني على مدينة فاس.

الفصل الثاني: إن الضريبة المذكورة يكون قدرها ثمانية بالمائة من قيمة كراء الأبنية."^(٣٦)

نسجل بخصوص هذا النص ملاحظات، أولها: أن النص كتب -حسب الجريدة الرسمية- بصيغة موحدة وتم تعميمه في نفس التاريخ أعلاه على ثلاث مدن هي فاس، مكناس، أزموور. ثانياً: النص الذي يخص المدن الثلاث يحتوي على خطأ مرجعي مفاده: أن الفصل الذي يُقر ضريبة المباني هو الفصل ٦١ من اتفاقية الجزيرة وليس الفصل ١٦ الذي هو مخصص لضبط تجارة الأسلحة، وهو خطأ تم تداركه في نص قانوني آخر متعلق بفرض الضريبة على مدينة القنيطرة بتاريخ ١ ماي ١٩١٥.^(٣٧)

لقد اعتمدت السلطات الفرنسية منطق التدرج في تمرير ضريبة المباني على مختلف المدن المغربية، وعينت لهذا الغرض بموجب قرار وزاري لجنة مكلفة بإحصاء العقارات. تكونت من عناصر مزدوجة، هي: رئيس الأشغال البلدية، وكيل إدارة المالية مكلفاً بالنيابة عن المخزن، ومختص في الضرائب أو نائب عن الدول الأجنبية. ويشترط لزوماً في هذه العناصر عدم العضوية في لجنة الإحصاء المكلفة بجرد العقارات.^(٣٨)

وابتداءً من ٢٤ يوليوز ١٩١٨ عدلت الدولة الفرنسية المرجع التشريعي المنظم للضريبة الحضرية، حيث أصدرت نص تنظيمي مفصل ضم عشرون فصلاً، حدد بدقة الأماكن التي تدفع عليها الضريبة والأشخاص

توقيت عمل مكاتب الجمارك بمنطقة الحماية الفرنسية.^(٤٥) وقرار إعفاء استيراد المعدات الزراعية من الخارج من قيمة ١٠ ٪ من الرسوم الجمركية.^(٤٦)

وابتداء من أبريل ١٩١٨ وقع تغيير على مستوى الإدارة المركزية حيث ألحقت إدارة الجمارك بموجب قرار وزاري مؤرخ في ٢٦ أبريل ١٩١٨ بالإدارة العامة للمالية.^(٤٧) وبعد تسعة أشهر وبالضبط في ١٦ دجنبر أصدرت الإدارة الفرنسية نظاماً أساسياً لإدارة الجمارك، تكون من ٢٨ فصلاً وقع من طرف ليوطي وحدد اختصاصات المؤسسة بشكل دقيق، وأعلن في ديباجته الأولى بشكل رسمي إلحاق "إدارة الجمارك الشريفة بإدارة مؤسسة الحماية".^(٤٨)

الضريبة المهنية (Patente): وهي ضريبة طبقت على الأشخاص الذين يزاولون تجارة أو مهنة أو صناعة معينة بالمغرب. بدأ التفكير في تفعيل هذا النوع من الضرائب في مؤتمر الدراسات الاقتصادية لسنة ١٩١٥ و١٩١٧ وتم بالإجماع قبول المقترح من قبل الأطراف المشاركة.^(٤٩) غير أن إخراج نص تنظمي للضريبة المهنية لم يتم إلا في ٩ أكتوبر ١٩٢٠.

والملاحظ أن الإدارة الفرنسية رغم غياب قانون منظم للضريبة، فإنها لجأت منذ ١٩١٥ إلى إصدار نصوص تشريعية منفردة تلزم بعض المهنيين بأداء ضريبة على المواد المصنعة من بين هذه النصوص نذكر:

- ظهير ١٠ دجنبر ١٩١٥ حول فرض ضريبة عن السكر
- قرار وزاري بتاريخ ١٠ يناير ١٩١٨ حول استخلاص الأداء عن بعض المواد المصنوعة.

واعتمدت الإدارة الفرنسية منطق التدرج في تعميم الضريبة على المدن، وروعي في فرضها حجم الأنشطة الاقتصادية والمهنية للحواضر وتعدادها السكاني. ومن أولى المدن التي ألزم مهنيتها بأداء الضريبة مدينتي الرباط والدار البيضاء وذلك بموجب قرار وزاري مؤرخ في ٢٢ ماي ١٩١٩.^(٥٠) وامتد القرار في نفس السنة من ٣٠ غشت، ليشمل المناطق المدنية للشاوية وتادلة-زيان.^(٥١)

يبدو أن نجاح تجربة ١٩١٩، جعلت المشرع الفرنسي يصدر نصاً قانونياً رسمياً في ٩ أكتوبر ١٩٢٠ يحدد

المدينة	تاريخ تفعيل الضريبة	المرجع القانوني
فاس، مكناس، أزمو	١٤ يناير ١٩١٤	العدد ٣٨
القنيطرة	١ ماي ١٩١٥	العدد ١٠٥
صفرو	٩ يونيو ١٩١٧	العدد ٢١٧
الصويرة وآسفي والجديدة وأزمو وسطات	٨ فبراير ١٩١٩	العدد ٣٠٤
وجدة، بركان، أحفير، العيون بركنت	٢ غشت ١٩١٩	العدد ٣٢٩
مراكش	١٣ دجنبر ١٩١٩	العدد ٣٤٨
أزرو والحاجب	٢٤ أكتوبر ١٩٢١	العدد ٤٤٤
الدار البيضاء	٢٣ يونيو ١٩٢٣	العدد ٥٣١
آسفي	٣ ماي ١٩٢٦	العدد ٧٠٩

الضرائب الجمركية: كلفت مكاتب الجمارك بالموائئ المصرح لها بالتجارة الخارجية باستخلاص الرسوم الجمركية، التي نظمت قيمتها بناءً على المعاهدات التجارية التي وقعها المغرب مع الدول الأجنبية خلال منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.^(٤٢) وفي أبريل ١٩٠٦ أفرد الباب ٥ من اتفاقية الجزيرة الخضراء ٢٨ فصلاً لتنظيم "ديوانات الإيالة الشريفة".^(٤٣)

ظل العمل بالإطار القانوني المذكور خلال السنوات الأولى للحماية، وقد حددت اتفاقية الجزيرة التعرفة الجمركية على المواد المستوردة من الخارج في ١٠ ٪ من قيمة المواد، في المقابل أهملت معيار تعرفرة الصادرات، فأحياناً حددت بوزن البضاعة أو وحدة القياس، وأحياناً أخرى بوضع تعرفرة مضاعفة.^(٤٤) كما أصدرت مؤسسة حماية عدة نصوص تشريعية لتنظيم الجمارك، منها القرار الوزاري الصادر ٢٠ دجنبر ١٩١٦ الذي ينظم

نوع الضريبة	القيمة ببسيطة الحسنية
ضريبة المباني	٦,٥٠٠,٠٠٠
الترتيب	٣,٥٠٠,٠٠٠
المنتجات المحلية	٦٠٠,٠٠٠
حقوق الأسواق	١,٣٠٠,٠٠٠
مدخول البريد والتلغراف	١,٦٤٤,٠٠٠
مداخل المراسي	٣,٦٠٠,٠٠٠

انعكس انتظام حجم الضرائب إيجابياً على نمو الاعتمادات المالية للميزانيات السنوية، حيث عرفت الميزانية العامة عن سنة ١٩١٨ نمواً ملحوظاً، فقد انتقلت من ٤٠٦٩٦٣١ ببسيطة سنة ١٩١٧ إلى ٤٢٩٧١٣١ ببسيطة أي بزيادة بلغت ٢٢٧٥٠٠ ببسيطة.^(٥٥) وسجل ألبير عياش أن هذا النمو استمر في الارتفاع طوال مرحلة الحماية بسبب تنوع الضرائب والاحتكار ومداخل استغلال أملاك الدولة والشغيلة المغاربة الذين شكلوا مصدر ازدهار الدولة الحامية، مقابل مساهمة ضئيلة من طرف الأوروبيين.^(٥٦)

اتسم توزيع الضرائب بين المغاربة وباقي الجنسيات الأخرى بعدم التكافؤ، "فإذا كانت الضريبة خفيفة بالنسبة للأوروبيين، فإنها ثقيلة بالنسبة للشعب المغربي في غالبيته العظمى، إذ كانت الضريبة الحضرية والضرائب المهنية تفوق غالباً طاقة الحرفيين والبقالين الصغار بالمدن بينما كانت الضرائب في البوادي مجالا لتجاوزات كثيرة".^(٥٧)

لم تكن معاناة الحرفيين بمعزل عن تضرر الفلاح المغربي، الذي عانى من الحيف الضريبي لاسيما الترتيب الذي كان في الغالب لا يراعي حجم الإنتاج وحجم المردودية خلال السنوات العجاف، كما أنه عانى بشكل متكرر من تقلب أثمان بيع المنتجات الفلاحية بين فصلي الصيف والشتاء، حيث سجل تقرير رفع إلى المقيم العام هنري بونصو سنة ١٩٣٤ "سيدي لقد ازداد قلقلنا من موقفكم حول الوضعية التي أصبح يعيشها الأهالي فيما يخص حاجتهم إلى القمح، ففي كل سنة يحتاج الأهالي للمال، يجدون أنفسهم مضطرين لبيع انتاجهم من القمح الصلب بثمن منخفض خلال موسم الحصاد

بتفصيل دقيق جدول قيمة الضريبة على كل نشاط مهني، وكيفية استخلاصها وشروط الاعفاء منها، وهو نص مستمد من القانون الفرنسي المنظم للضريبة المهنية الصادر سنة ١٨٨٠.^(٥٢) وقد برر النص المنظم اللجوء إلى هذا النوع من الضرائب، بأن الدولة لم تستفيد من مداخيل باقي القطاعات باستثناء المحاصيل الزراعية والإيجارات الحضرية. وأن مشاركة التجار وأصحاب الصنائع في الأداء الضريبي هو شرط أساسي لسير الغرف التجارية، مما يستدعي تدبير ضريبي يخضع له الأهالي والأوروبيون على حد سواء.^(٥٣)

لم تكن الضرائب المذكورة أعلاه هي الوحيدة التي لجأت إليها الدولة الفرنسية لتوسيع المداخل المالية، وإنما كان الإبداع والتنوع في فرض الضرائب هو السمة البارزة للسياسة الضريبية الفرنسية بالمغرب. فقد حافظت على بعض الضرائب التي كانت سائدة قبل ١٩١٢ مثل الضرائب على الأسواق (المكوس)، والزكاة والأعشار، إضافة إلى سن ضرائب جديدة مثل الضريبة على المصنوعات، والضريبة على البريد والتلغراف، وحقوق التسجيل العقاري، وضريبة التبر التي نظمها ظهير ١٠ يناير ١٩١٨ وغيرها من الضرائب.

إن تعدد الضرائب بمغرب الحماية تطرح سؤال من المستفيد؟ وما أوجه الانفاق؟

٢/٢- الضرائب: حجم المداخل والجهات المستفيدة

خلصنا مما سبق، إلى أن السنوات الأولى للحماية شهدت ضرائب متعددة أطرت بنصوص تشريعية مستمد بعضها من التشريع الفرنسي الذي تم اسقاطه على المجتمع المغربي أو على الأقل تكيفه وفق نمط إنتاجه. وكان من نتائج هذا التأطير القانوني للضرائب انتظام حجم الموارد المالية ونموها الاعتيادي.

لقد أصبحت مداخل الضرائب أكثر انتظاماً وضبطاً مقارنة مع السنوات التي سبقت الحماية فالقاء نظرة سريعة على تقارير الميزانيات السنوية للمغرب اليوسفي، يعطينا فكرة واضحة حول هذا المعطى، الذي نوضحه من خلال مثال مستمد من تقرير الميزانية العامة لسنة ١٩١٣-١٩١٤ حول مستخلصات بعض الضرائب.^(٥٤)

خاتمة

أحدث الاستعمار الفرنسي بالمغرب تحولات على مستوى المنظومة الضريبية، ففي الوقت الذي حافظ فيه على بعض التنظيمات الضريبية التي كان معمولاً بها قبل سنة ١٩١٢ مثل الضرائب الشرعية (الزكاة والأعشار) ومداخيل الجمارك، أضافت ضرائب جديدة مستمدة من النظام الفرنسي، كالضريبة الحضرية والمهنية، وضرائب التسجيل العقاري والبريد، والضريبة على الطوابع (التبهر).

أطرت هذه الضرائب، التي اتسمت بالتنوع بنصوص قانونية استمدت من التشريع الفرنسي وطبقت على المغاربة دون الأخذ بمستوى الوعي القانوني لهذه الفئات وأحياناً دون مراعاة حتى حجم الإنتاج والمردودية، وهو ما انعكس سلباً على المجتمع، الذين عانى من حيف ضريبي كبير مقابل مساهمة الأوربيين بنصيب ضئيل واستفادة أكبر.

خدمت الموارد المالية المستخلصة من مختلف أنواع الضرائب المشروع الاستعماري الفرنسي، حيث تم توظيفها في شق طرق المواصلات لإخضاع رجال المقاومة المغربية والوصول إلى عقر ديارهم، وربط الهوامش المنتجة اقتصادياً بالموانئ المصدرة، إضافة إلى دعم مشاريع التقييد المنجمي لاستغلال مختلف الثروات المعدنية.

وقد ظلت بعض هذه النصوص القانونية المنظمة للضرائب المحدثة خلال مرحلة الحماية، معمولاً به حتى مرحلة ما بعد الاستقلال، ليلجأ المغرب بشكل تدريجي وفق الضرورة السياسية إلى تعديل هذه النصوص أو إلغائها، ويعد إصلاح ١٠ دجنبر ١٩٦١ من أهم الإصلاحات التي دشن بها المغرب تحول منظومته الضريبية.

أي بحوالي ٥٠ فرنك للقنطار الواحد، ثم يعودن لشرائه بحوالي ١٠٠ فرنك من الأسواق خلال فصل الصيف".^(٥٨)

إن تنامي حجم المداخيل المالية لمؤسسة الحماية على حساب المغاربة، يطرح سؤال ما أوجه إنفاق جزء من هذه المداخيل؟ لنشير إلى أن مشاريع الأشغال العمومية شكلت أهم مصادر الانفاق، ومنها بنية المواصلات التي اعتبرت "حجر الزاوية في بناء الاقتصاد التصديري بالمغرب، فبدونها كان يستحيل -كما يقول أحمد تفاسكا- إخضاع المغرب عسكرياً، خاصة البادية لينتشر فيها المستوطنون الزراعيون، ومن هنا يتعذر على فرنسا نقل ثروات البلاد الزراعية والمنجمية إلى الموانئ لتصديرها إلى الخارج".^(٥٩)

الإحالات المرجعية:

- (١٨) أوجيست موليراس، **المغرب المجهول: اكتشاف الريف**، ج ١، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٤.
- (١٩) أسية بنعدادة، **الفكر الإصلاحي في عهد الحماية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٣٤.
- (٢٠) الطيب بياض، **المخزن والضريبة والاستعمار: ضريبة الترتيب ١٨٨٠-١٩١٥**، أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١١، ص ٢٨٦.
- (٢١) الطيب بياض، **المخزن والضريبة والاستعمار**، ص ٢٨٦.
- (٢٢) أكرويس الحسن وباسين بولاكتاف، قراءة في كتاب بير كلين، **اللاقتراضات المغربية ١٩٠٢-١٩٠٤**، تعريب مصطفى بزنوسي، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ٢٠٠٧. انظر: <https://attacmaroc.org> تم الاطلاع بتاريخ: ٢٢ دجنبر ٢٠٢٢.
- (٢٣) ألبير عياش، **المغرب والاستعمار: حصيلة السيطرة الفرنسية**، ترجمة عبد القادر الشاوي نور الدين السعودي، منشورات دار الخطابي للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٥، ص ٧١.
- (٢٤) نفسه، ص ٧٧-٧٨.
- (٢٥) عبد اللطيف الشاذلي، **نصوص اتفاقيات دولية مبرمة بين المملكة المغربية ودول أجنبية (١٧٧٠-١٨٦٣)**، ج ٣، المطبعة الملكية، الرباط، ٢٠٠٧، ص ٢٥٨-٢٥٩.
- (٢٦) بوشتن بوعسرية، "مركز الأرشيف الدبلوماسي في مدينة نانط في فرنسا"، ضمن: **وثائق عهد الحماية: رصيد أولي**، تنسيق إبراهيم بوطالب، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة فضالة المحمدية، ١٩٩٦ ص ٣٧.
- (٢٧) عبد الحميد احساين، **الإدارة المركزية في عهد الحماية الفرنسية ١٩١٢ - ١٩٤٠**، منشورات أمل، الرباط، ط ١، ٢٠١٥، ص ٦٥.
- (٢٨) كتاب مولوي في إحداث ضريبة الترتيب، **الجريدة الرسمية للدولة المغربية الشريفة المحمية**، عدد ٥٥، ١٣ أبريل ١٩١٤، ص ٢٠٤-٢٠٥.
- (٢٩) ظهير شريف في ضبط الترتيب، **الجريدة الرسمية للدولة المغربية الشريفة المحمية**، عدد ١٠٠، ٢٩ مارس ١٩١٥، ص ١٠٠.
- (٣٠) نفسه، ص ٢٠٥.
- (٣١) جريدة القبائل التي يقبض منها الترتيب حقا سنة ١٩١٤، **الجريدة الرسمية للدولة المغربية الشريفة المحمية**، عدد ٦٥، ٣١ يوليو ١٩١٤، ص ٣٣.
- (٣٢) كتاب مولوي في إحداث ضريبة الترتيب، **م، س،** ص ٢٠٤.
- (٣٣) بياض، **المخزن والضريبة، م، س،** ص ٣١٥.
- (٣٤) الشاذلي، **نصوص اتفاقيات دولية، م، س،** ص ١٨٥.
- (٣٥) نفسه.
- (٣٦) ظهير جعل ضريبة المباني على مدينة فاس، **الجريدة الرسمية للدولة المغربية الشريفة المحمية**، عدد ٣٨، ٢٣ يناير ١٩١٤، ص ٢٢.
- (٣٧) ظهير شريف في إجراء العمل في مدينة القنيطرة بالضابط المتعلق بضريبة المباني، **الجريدة الرسمية للدولة المغربية الشريفة المحمية**، عدد ١٠٥، ٣ ماي ١٩١٥، ص ١٤١.
- (٣٨) قرار وزيري في تنظيم اللجنة الخصوصية المكلفة بالفحص عن المطالب المتعلقة بتقويم العقارات الكائنة بمدينة الرباط الحديثة والتي تدفع عنها ضريبة المباني، **الجريدة الرسمية**، عدد ١٠٥، **م، س،** ص ١٤٢.
- (١) Archives marocaines, publication de la Mission scientifique du Maroc, N(o) 20, 1 janvier 1913, p. 168.
- (٢) أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان ١٨٥٠-١٩١٢م)**، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٥٠١.
- (٣) عمر أفا، **التجارة المغربية في القرن التاسع عشر: البنيات والتحويلات ١٨٣٠-١٩١٢**، دار الأمان، الرباط، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٦٦.
- (٤) تم وضع هذا الجدول بناء على دراسات منها: علي بنطالب، **المخزن والقبائل: الضغط القبلي وتداعياته ١٨٩٤-١٩١٢**، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ط ١، ٢٠١٣. ص ٥٨ وما بعدها. أحمد التوفيق، **م، س،** ص ٥٠٠. العربي أكينج، **آثار التدخل الأجنبي في المغرب على علاقات المخزن بالقبائل في القرن التاسع عشر نموذج قبيلة بني مطير**، مطبعة أنفو برانت، فاس، ك ١، ٢٠٠٤، ص ٢٩٥ وما بعدها.
- (٥) غلال الخيمي، **التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب ١٨٩٤-١٩١٠: حادثة الدار البيضاء واحتلال الشاوية**، أفريقيا الشرق، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٣٠.
- (٦) يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى، محمد الأمين البزاز، ص ٢٣٧-٢٦٢.
- (٧) عبد الله العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية ١٨٣٠-١٩١٢**، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٦، ص ٣٤٠.
- (٨) جرمان عياش، "جوانب من الأزمة المالية بالمغرب بعد الغزو الإسباني سنة ١٨٦٠"، ضمن: **دراسات في تاريخ المغرب**، الشركة المغربية للناسرين المتحددين، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٢٠.
- (٩) العروي، **م، س،** ص ٤٧١.
- (١٠) علي بنطالب، "مسألة الجباية وأثرها على التنمية في العالم القروي: مقاربة تاريخية واجتماعية"، ضمن: **ذاكرة التكامل: أعمال مهداة للاستاذين محمد الأمين البزاز وعبد العزيز خلوق التمسسماني**، تنسيق سيدي محمد الكتاني، مطبعة المعارف الجديدة، ط ١، ٢٠١٥، ص ١٨٥.
- (١١) M. de Billy, Chargé d'affaires de la République française à Tanger, à M. Stéphen Pichon, Ministre des Affaires Étrangères. In **Documents diplomatiques 1912, Affaires du Maroc, 1910-1912**, Imprimée nationale Paris, 1912. P.46.
- (١٢) Paul Martin, **Quatre siècles d'histoire marocaine**, Librairie Félix Alcan, 1923, P. 542.
- (١٣) انظر: علي سبيل المثال بخصوص موضوع الضرائب الفصل السادس، العدد العاشر من مجلة "الأرشيف المغربي" (Archives marocaines) بتاريخ ١٩١٣.
- (١٤) أوجيست موليراس، **المغرب المجهول: اكتشاف جباله**، ج ٢، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، ط ١، ٢٠١٣، ص ٦٨.
- (١٥) نفسه.
- (١٦) ص ٣١٠.
- (١٧) شارل دو فوكو، **التعرف على المغرب ١٨٨٣-١٨٨٤**، ترجمة المختار بلعربي، إشراف الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الثقافة، ط ١، ١٩٩٩، ص ٧١.

- (٣٩) ظهر شريف في تنظيم ضريبة المباني، **الجريدة الرسمية للدولة المغربية الشريفة المحمية**، عدد ٢٧٦، ١٢ غشت ١٩١٨، ص ٨٠٩-٨١٤.
- (٤٠) بيان الأسباب التي أوجبت إعادة تنظيم ضريبة المباني، **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٧٦، م، س، ص ٨١٤.
- (٤١) نفسه.
- (٤٢) بخصوص التعريفات الجمركية التي همت المنتجات المصدرة من وإلى المغرب يمكن الرجوع إلى:
- Gustave Wolf from, **Le Maroc : étude commerciale et agricole**, éd Paul Dupont, Paris, 1893, p 10 et la suiv.
- (٤٣) الشاذلي، **نصوص اتفاقيات دولية، ج ٣، م، س، ص ١٩٢ وما بعدها**.
- (٤٤) عبد اللطيف الحفار، **الاقتصاد المغربي من الحماية إلى الاستقلال (١٩١٢-١٩٥٦)**، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ط ١، ١٦، ٢٠٢٢.
- (٤٥) قرار وزاري في تعيين الأيام والساعات التي تفتح فيها مكاتب الديوانة بالمنطقة الفرنسية بالتيالة الشريفة، **الجريدة الرسمية**، عدد ١٩١، ٢٥ دجنبر ١٩١٦، ص ٩٨٠.
- (46) Ordre général de l'exonérant du droit de douane de 10 % le matériel agricole importé par les ports de la zone française de l'Empire Chérifien, **Bulletin officiel**, N(o) 322, Date 2 Août 1915, p 478.
- (٤٧) Arrêté viziriel du portant rattachement du Service des Douanes à la Direction Générale des Finances, **Bulletin officiel**, N(o) 288, Date 29 Avril 1918, p 428.
- (48) Dahir sur les Douanes, **Bulletin officiel**, N(o) 322, Date 23 décembre 1918, p 1134.
- (49) Dahir du portant établissement de l'impôt des patentes, **Bulletin officiel**, N(o) 416, Date 12 Octobre 1920, p 1709.
- (50) Arrêté viziriel du prescrivant le recensement de toutes les personnes exerçant à Rabat et à Casablanca, une profession, un commerce ou une industrie susceptible de motiver leur inscription au rôle des patentes, **Bulletin officiel**, N(o) 345, Date 02 juin 1919, p 546.
- (51) Arrêté viziriel du étendant à certaines régions le recensement des personnes exerçant une profession, un commerce ou une industrie susceptible de motiver leur inscription au rôle des patentes, **Bulletin officiel**, N(o) 359, Date 08 Août 1919, p 996.
- (52) Dahir du portant établissement de l'impôt des patentes, **Op.cit.**, p. 1709.
- (53) Ibidem.
- (54) Rapport du Commissaire Résident Général à Sa Majesté le Sultan du Maroc sur le budget de l'exercice 1913-1914, **Bulletin officiel**, N(o) 82 date 22 Avril 1914, p 357.
- (٥٥) ظهر شريف حول الميزانية العامة للدولة عن السنة المالية ١٩١٨، **الجريدة الرسمية**، عدد ٢٣٦، ٥ نونبر ١٩١٨، ص ٩٢٧.
- (٥٦) **المغرب والاستعمار**، م، س، ص ١٤١.
- (٥٧) نفسه، ص ١٤٢.
- (٥٨) جلال زين العابدين، **التحولات الاقتصادية والاجتماعية بمدينة تازة على عهد الحماية ١٩١٤-١٩٥٦**، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ط ١، ١٥، ٢٠١٥، ص ٦٧.
- (٥٩) أحمد تفاسكا، **تطور الحركة العمالية في المغرب (١٩١٩-١٩٣٩)**، دار ابن خلدون، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٤.

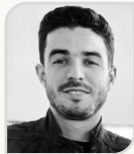
الحسن الثاني

ومسألة التحديث السياسي في المغرب

١٩٦١ – ١٩٩٠م

اسعيد عرجي

باحث دكتوراه تخصص التاريخ الراهن
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط
جامعة محمد الخامس – المملكة المغربية



ملخص

عقب وفاة الملك محمد الخامس في فبراير سنة ١٩٦١م، كان على الحسن الثاني أن يواصل مشروع بناء الدولة الوطنية الحديثة، الذي أطلقه والده بعد حصول المغرب على الاستقلال سنة ١٩٥٦م. وقد شهدت المرحلة التي سبقت اعتلاءه العرش توترات سياسية حادة، تمحورت أساساً حول قضية توزيع السلطة بين المؤسسة الملكية والأحزاب الوطنية، خاصة حزب الاستقلال. ورغم حدة الخلاف، اتفق الطرفان على اعتماد نظام ملكي دستوري كإطار للحكم، في حين استمر الخلاف حول طبيعة التوازن المؤسساتي، خصوصاً ما يتعلق بصلاحيات الملك داخل النظام السياسي الجديد. وجد الحسن الثاني نفسه أمام مهمة صعبة تتجلى في تحديث البنية السياسية للدولة، وسط أوضاع اقتصادية واجتماعية متأزمة، وتطلعات شعبية نحو التغيير. وقد ساهم هذا السياق في إذكاء صراعات سياسية مستمرة، أثرت بشكل مباشر في تشكيل ملامح النظام السياسي المغربي في العقود التالية. كان على الحسن الثاني أن يدير هذه المرحلة بحذر، محاولاً الحفاظ على الاستقرار السياسي، وتكريس سلطة الملكية، مع التفاعل مع المطالبات الإصلاحية، دون المساس بجوهر النظام الذي أراد ترسيخه داخل الحياة السياسية المغربية.

كلمات مفتاحية:

الحسن الثاني؛ التحديث السياسي؛ الأحزاب السياسية؛ تاريخ المغرب الحديث؛
الأمن السياسي

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٤ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٧ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.385078.1226

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

اسعيد عرجي، "الحسن الثاني ومسألة التحديث السياسي في المغرب ١٩٦١ – ١٩٩٠م". - دورية كان التاريخية. - السنة الثامنة عشرة - العدد الثاني والسبعون: أكتوبر ٢٠٢٥. ص ٨ - ٢٠٨.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>
Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>
Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author: aarjisaid@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

صرح الحسن الثاني في أول خطاب له إلى الشعب المغربي يوم ٣ مارس ١٩٦١م أنه أخذ على "عائقه مهمة تحقيق تقدم الأمة وتمهيد سبل النهوض والسعادة والرخاء، وذلك وفقاً لمبادئ الإسلام وقيمه السامية، وتقاليد الشعب المغربي العريقة وما تقتضيه مصلحة الوطن العُليا". ومنذ أن تولي الحكم في المغرب وإلى غاية سنة ١٩٩٠م، عرفت البلاد نوعاً من الاستقرار الذي تخللته العديد من الاضطرابات التي كانت تدعو إلى ضرورة القيام بإصلاحات سياسية حقيقية من أجل بناء الدولة الحديثة، غير أنه لم تشهد البلاد تحولات حقيقية نحو الديمقراطية إلا في بداية تسعينيات القرن الماضي. كانت العلاقات بين المؤسسة الملكية، الحكومة والشعب مستقرة بشكل عام، ويُعزى الفضل في هذا الاستقرار إلى الحنكة السياسية التي تمتع بها الحسن الثاني، غير أنه كان لابد من القيام بإصلاحات سياسية حقيقية لكي تدوم فترة الهدوء السياسي مدة طويلة.

تطلبت عملية التحديث السياسي في عهد الحسن الثاني التخلص من بقايا البنى الاستعمارية وبناء الهياكل السياسية الجديدة التي من شأنها أن تحول المغرب إلى نظام الملكية الدستورية التي وعد بها محمد الخامس قبل وفاته. وحتى يتسنى للمؤسسة الملكية أن تقود هذه العملية، كان لابد لها من التأكيد على أنها قادرة على قيادة هذا التحديث بدل الأحزاب السياسية التي كانت تتنازعها حول السلطة، ولعل ذلك ما دفع الحسن الثاني إلى التعجيل بوضع دستور ١٩٦٢م في الوقت الذي كان قد حدده والده، وقد كانت هذه الوثيقة بمثابة الإطار الذي حدد قواعد اللعب السياسي، وشكلت الأساس الذي ارتكزت عليه سلطة المؤسسة الملكية طوال سنوات حكم الحسن الثاني.

كان لابد أن تعرف عملية بناء المغرب الراهن العديد من التحديات: انطلاقاً من الصراع حول السلطة بين المؤسسة الملكية وأحزاب المعارضة، وخاصة أحزاب اليسار، مروراً بتفاقم الوضع الاقتصادي الذي دفع الطلاب إلى الخروج للاحتجاج سنة ١٩٦٥م بالعديد من المدن، والانقلابات العسكرية سنة ١٩٧١م و١٩٧٢م،

وصولاً إلى عودة الاضطرابات الاجتماعية مع بداية الثمانينيات بسبب تدهور مستوى المعيشة لعدد كبير من السكان.

أولاً: الخلفية السياسية لبداية حكم الحسن الثاني

عندما قام "جون واتربوري" John Waterbury بتحليل الخطوط العريضة للحياة السياسية في المغرب خلال العقد الأول من الاستقلال وإلى غاية محاولات الانقلاب سنة ١٩٧١م و١٩٧٢م، اعتبر أنه على الرغم من أن التوتر والعنف كان يبدو خاصية من خصائص الوضعية السياسية في المغرب، إلا أنه لم "يتولد عنهما - باستثناء بعض الحالات البارزة - سوى الجمود"^(١)، لكن على الرغم مما كان يبدو على أنه ركود على السطح، فقد عرف المشهد السياسي في المغرب تحولات نوعية كبيرة كانت تحتاج إلى حصول مسافة زمنية حتى يتم رصدتها.

اتبعت المؤسسة الملكية في عهد الحسن الثاني نهج التحديث المحافظ، وقد بدأ ذلك بوضع دستور ١٩٦٢م الذي رسم معالم المشهد السياسي بغض النظر عن الانتقادات التي طالت الوثيقة من جانب المعارضة. كان الحسن الثاني يهدف من خلال الدستور - في الظاهر على الأقل - إلى وضع الإطار المؤسسي من أجل ضمان المشاركة الفعالة للشعب في العملية السياسية، وإلى تحديد ديناميات السلطة بين الأحزاب والمؤسسة الملكية، وبموجب ذلك تحول من منافس على السلطة إلى حكم بين مختلف الفاعلين السياسيين، بعد ما عرفته السنوات الأولى من الاستقلال من صراع بين الأحزاب السياسية - خاصة حزب الاستقلال - ومحمد الخامس من أجل السيطرة على السلطة. جادلت الأحزاب السياسية في دور التحكيم كثيراً واعتبرت أن الملك تجاوزوه إلى الانغمار في السياسة إلى حد أفقده المصداقية، لكن الملك يعتبر أن "خرافة خروج الملكية عن دورها كحكم لا أصل له"^(٢)، حيث يرى أن هذا الدور يقتضي "الجري وراء الكرة.. استعمال الصفارة، بل إخراج البطاقة الحمراء"^(٣) في إشارة منه إلى ضرورة امتلاك الملك الوسائل التي تمكنه لعب دوره بشكل فعال، أي الجيش وقوات الشرطة.

القروي يشكل مصدر دعم قوي للملك مكنه من الوقوف في وجه البورجوازية الحضرية، لا سيما في السنوات الأولى من الاستقلال عندما سيطر حزب الاستقلال على الحكومة وأراد أن يجد من سلطة المؤسسة الملكية واتباع "نظام الحزب الوحيد"^(٥)، ومع ذلك لم يكن دعم البوادي للمؤسسة الملكية مطلقاً مع مرور السنوات، إذ قاد عدد من الضباط الذين ينتمون إلى القبائل الأمازيغية محاولتي انقلاب سنتي ١٩٧١م و١٩٧٢م كان مآلهما الفشل.

ثانياً: إعلان حالة الاستثناء ١٩٦٥م

مكنت وظيفة التحكيم التي اضطلع بها الحسن الثاني المؤسسة الملكية من أن تصبح فوق الأحزاب وباقي المؤسسات التي تم تأسيسها، حيث أصبح الملك منظماً للحياة السياسية ومصدر السلطة الذي يتحكم في توزيع الموارد، ودفع إلى تعدد القوى السياسية المتنافسة لتفادي تشكل معارضة موحدة، حتى لو كانت مؤيدة للملكية. وفي المقابل من قوة المؤسسة الملكية عرفت الأحزاب السياسية ضعفاً وانقساماً في صفوفها ومهدت - ربما من حيث لا تدري - لفرض الملك حالة الاستثناء^(٦) بين ١٩٦٥م و١٩٧٠م، التي تفجرت التناقضات حتى داخل بعض الأحزاب السياسية الموالية للمؤسسة الملكية مثل جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية، الحزب الاشتراكي الديمقراطي وحزب الحركة الشعبية.

ومع استمرار حالة الاستثناء، أصبح حكم المؤسسة الملكية يكتسب مظهراً أكثر استبداداً خاصة مع اختطاف المهدي بن بركة الذي كشفت الشرطة الفرنسية على أن هناك احتمالاً كبيراً "بتورط الجنرال أوفقيير في العملية"^(٧). حدّ الطلاب من مظاهراتهم بسبب ضغط الشرطة، وتم فرض قيود على تداول الصحف الأجنبية في المغرب، في حين بقيت أصوات أحزاب المعارضة خافتة لتجنب أي مواجهة مباشرة مع السلطة من أجل التفاوض على المشاركة في الحكومة. وبالإضافة إلى الوضعية السياسية الصعبة، تفاقمت الوضعية الاقتصادية وتزايدت الهجرة من البوادي إلى المدن بفعل تدهور المواسم الفلاحية، وانتهى المطاف بالمهاجرين عادة في الأحياء الفقيرة دون فرصة مضمونة لتحسين

جعل الدستور من الملك عنصراً محورياً في النظام السياسي المغربي، إذ نص (الفصل ١٩) منه على أن "الملك أمير المؤمنين، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين، والساھر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة". وفي حين قدم فكرة النظام البرلماني وكرس بعض المبادئ الديمقراطية كالمساءلة والمشاركة الفعالة للمواطنين في الحياة السياسية (الفصلين ٨٠-٨١)، فإنه عزز أيضاً الدور المركزي للملكية من خلال احتفاظها بالرقابة التنفيذية. وقد كانت هذه الطبيعة المزدوجة للدستور - مزج المؤسسات التمثيلية بالسلطة الملكية القوية - سمة ميزت طريقة الملك الحسن في الحكم، حيث يتميز بسلطات واسعة تسمح له بلعب دور محوري في صنع القرار الحكومي على الرغم من وجود مؤسسات تمثيلية كالبرلمان.

أصبحت المؤسسة الملكية في عهد الحسن الثاني تجمع بين "التقليدية والمعاصرة"^(٨). تقليدياً، استمد الملك سلطته أولاً من انتسابه إلى العائلة العلوية التي حكمت المغرب منذ قرون، ثم من إجماع العلماء وعموم الأمة المغربية التي منحت له سلطة عرفية، ثم منحه لقب أمير المؤمنين سلطة دينية. ثانياً، من الإرث التاريخي الذي خلفه والده محمد الخامس كرمز لمقاومة الاستعمار الفرنسي وموحداً للحركة الوطنية. وقد عززت الدساتير المتعاقبة هذه الأسس التقليدية للسلطة الملكية، بل وأضافت إليها أسساً معاصرة من خلال جعله "الساھر على احترام الدستور" وتخويله سلطة إصدار الأمر بتنفيذ القانون، حل مجلس النواب، تعيين رئيس الحكومة والوزراء وعزلهم، وجعله القائد الأعلى للقوات المسلحة الملكية وصاحب الحق في التعيين في الوظائف المدنية والعسكرية (الفصل ٣٠).

وقد استخدمت الملكية هذا الدمج بين السلطة التقليدية والنزعة المعاصرة لتوجيه مسار التحديث في المغرب، مع الحفاظ على هوية وطنية قوية وإطار وحدوي متماسك شكل سبباً من أسباب صمود النظام الملكي حتى عندما بلغت الاضطرابات أوجها. هذا وظل العالم

وتشكيل ائتلافا تحت اسم "الكتلة الوطنية"^(١٣)، كرد فعل على التعديلات الدستورية ونتائج الاستفتاء والانتخابات.

لم يؤد اعتماد دستور جديد وإنشاء برلمان جديد إلى تحقيق الاستقرار السياسي الذي أراده الحسن الثاني، فقد استمرت حالة عدم الاستقرار التي كانت تهيمن على الساحة السياسية المغربية منذ ما قبل إعلان حالة الطوارئ، ويُعزى ذلك إلى عاملين: (١) لم تتم معالجة الأزمة الاقتصادية بشكل فعال طوال سنوات حالة الطوارئ، مما أدى إلى استمرار شريحة واسعة من المغاربة في العيش في فقر مدقع، بل اتسعت هذه الشريحة مع مرور الوقت. وأمام تدهور الأوضاع الاقتصادية، خاصة سوق الشغل، عرفت الأوضاع الاجتماعية تدهورا موازيا، مما دفع النقابات والمنظمات الطلابية إلى تنظيم إضرابات ومظاهرات في العديد من المدن "لتعبير عن استيائهم"^(١٤). (٢) لم يحدث الدستور والانتخابات الجديدان أثراً سياسياً على أرض الواقع، حيث ظلت المؤسسة الملكية تتحكم - من خلال شخصيات موالية لها - في عصب الحياة السياسية، ولم تكن الحكومة التي تشكلت بعد انتخابات ١٩٧٠م تختلف عن حكومات سنوات الاستثناء، ولعل الاختلاف الأبرز الذي حصل هو تراجع نفوذ "المحزن"^(١٥) مقابل تزايد نفوذ شخصيات مدنية، وهو على الأرجح ما ولّد الشعور بالخيبة والاستياء ونتج عنه محاولتي انقلاب سنتي ١٩٧١م و١٩٧٢م.

ثالثاً: الانقلابات العسكرية والأمن السياسي

شكلت محاولتي الانقلابيتين نقطه حاسمة في التاريخ السياسي للمغرب، حيث كشفت مدى هشاشة النظام القائم وافتقاره للدعم السياسي خارج ما قدمته المؤسسة العسكرية، وكان لهذين الحدثين بالغ الأهمية لدرجة أن عملية إعادة بناء النظام السياسي التي تلتها غالباً ما يشار إليها باسم "المغرب الجديد"^(١٦). وقعت المحاولة الأولى عندما اقتحم حوالي ١٤٠٠ طالب من مدرسة اهرمومو العسكرية (شرق مدينة فاس) القصر الملكي في الصخيرات، على بعد حوالي ٢٠ كيلومترا

ظروف العيش، ونتيجة لذلك كان سكان هذه الأحياء أكثر عرضة لأعمال الشغب، تماماً كما حصل سنة ١٩٦٥م^(٨). وفي ظل غياب علامات انفراج الأزمة في الأفق القريب، بدى الأمر كما لو أن الحسن الثاني أصبح حريضاً بشكل متزايد على إعادة إرساء الدستور والنظام السياسي، "من أجل الحصول على من يستطيع أن يتحمل معه اللوم عن الأزمة الاقتصادية"^(٩).

أعلن الحسن الثاني عن إلغاء حالة الاستثناء يوم ٨ يوليوز ١٩٧٠م ووضع مشروعاً "لتعديل الدستور وعرضه استفتاء الشعب"^(١٠)، وبالوقوف على التحليل الذي قام به "موريس دوفرليه" Maurice Duverger لمضامين الدستور الجديد يمكن التوقف عند نقطتين بارزتين تميزانه عن دستور ١٩٦٢م: الأولى تعزيز سلطات الملك على حساب رئيس الوزراء والبرلمان؛ فبينما لم يكن بإمكان الملك في السابق إصدار المراسيم إلا في مجالات محددة، منح الدستور الجديد للملك اختصاصاً عاماً بما في ذلك سلطة إعلان الحرب، والمبادرة الوحيدة لمراجعة الدستور والحق في رفض مقترحات البرلمان. أما النقطة الثانية فتتمثل في أخذ الدستور الجديد بنظام المجلس الوحيد (مجلس النواب) بدل مجلسين، ويتكون هذا المجلس من ٢٤٠ نائباً يتم انتخاب ٩٠ منهم بالاقتراع المباشر، و٩٠ نائباً منتخبين من طرف أعضاء المجالس القروية والحضرية، و٦٠ نائباً يمثلون الغرف المهنية، وهو ما اعتبره دوفرليه "عودة إلى نظام ملكي شبه مطلق يتخفى وراء مظهر التمثيل الوطني الزائف"^(١١).

كانت مسألة إعادة السلطة إلى حكومة منتخبة تتجاوز مسألة تعديل الدستور وإجراء انتخابات جديدة سنة ١٩٧٠م، وكان يهدف الملك من خلال هذا الانتخابات البرلمانية إلى تحسين المناخ السياسي المتوتر، وضمان تمثيل شعبي أكبر في الحكومة، غير أنه لم يكن ينوي التخلي تماماً عن سلطته، وهو ما يُفسر الإجراءات التي تم وضعها قبل انتخابات يوليوز ١٩٧٠م من أجل ضمان "استمرار هيمنة النظام الملكي على الحكومة"^(١٢)، وكذلك منحت نتائج التصويت - في الاستفتاء على الدستور والانتخابات البرلمانية - سيطرة كبيرة لحلفاء المؤسسة الملكية، وهو ما دفع كل من حزب الاستقلال وحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية لمقاطعة الانتخابات

الضروري البحث عن توازن سياسي جديد يقوم على التوافق ويضمن مشاركة مختلف الفاعلين السياسيين، الذين كانوا يتخوفون بدورهم من صعود نظام عسكري. كان من السهل أن تلقي المؤسسة الملكية اللوم على وزارة الداخلية، وعلى أوفقير^(٢٠) بالضبط كوسيلة للتهدة من جهة، وكمخرج للأحزاب السياسية للعودة إلى النظام الملكي من خلال إلقاء اللوم على وزارة الداخلية بدلا من الملك في القمع الذي طال عددا من المناضلين، وفي هذا الإطار أسس حزب الاستقلال "الرابطة المغربية لحقوق الإنسان"^(٢١) كرد فعل على القمع الموجه من أوفقير. هكذا انطلقت دينامية جديدة تهدف إلى التوصل إلى توافق يُدمج مختلف الفاعلين في نظام الحكم، بل وإدماج حتى أبرز المعارضين مثل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، أو ما أصبح يعرف فيما بعد بالاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

تبنت المؤسسة الملكية سياسات قومية جديدة من أجل إعادة بناء الشرعية وتحقيق التوافق السياسي، مثل "مغربة الاقتصاد وتعريب التعليم الذي كان من مبادئ اللجنة الملكية لإصلاح التعليم سنة ١٩٥٧م"^(٢٢)، والمطالبة بجلاء إسبانيا من الأقاليم الجنوبية من خلال إعلان "المسيرة الخضراء"^(٢٣). تم تعليق النقاشات الدستورية المتعلقة بتقاسم السلطة من أجل إعادة الاستقرار السياسي، خاصة بعد أن نجحت حملة الملك في الأقاليم الجنوبية في دفع الأحزاب السياسية المعارضة في نهاية المطاف إلى قبول الوضع الدستوري القائم، وقد نتج عنه إعادة تأكيد سلطة المؤسسة الملكية بدافع الحاجة إلى توحيد الجبهة الداخلية، ليتحول الملك من "المهندس الوحيد للنظام السياسي المغربي"^(٢٤) إلى فاعل أساسي بين مجموعة من الفاعلين المستقلين الذين قبلوا بقواعد اللعب السياسي التي وضعها الملك.

عرفت هذه المرحلة تخفيفا للرقابة على الصحافة وإعادة إحياء الحياة البرلمانية، ولكن ظل الأساس الذي بُنيت عليه المصالحة بين المؤسسة الملكية وبعض الأحزاب السياسية هشاً بسبب ارتكازه على المشاركة المحدودة للأحزاب. كانت مشاركة الأحزاب السياسية في الانتخابات البرلمانية سنة ١٩٧٧م مؤشراً واضحاً على أنها قبلت بالأمر الواقع، حيث قبل كل من محمد بويستة

جنوب مدينة الرباط العاصمة، خلال الاحتفال بعيد ميلاده. تشير الرواية التي قدمها أحمد المرزوقي - أحد المشاركين في الانقلاب - إلى أن التعليمات التي قدمت للتلاميذ من طرف الكولونيل محمد اعبابو كانت تتضمن فقط "المشاركة الرمزية في المناورة الكبرى المقرر إجراؤها على مستوى الجيش كله في مدينة الحاجب"^(٢٧)، ولكن تحول الأمر إلى مهمة لحماية الملك من متمردين تسللوا إلى القصر، ثم خرجت الأمور عن السيطرة وتمت مهاجمة عدد من السياسيين الذين حضروا الحفل ومنهم علال الفاسي وخلفت الواقعة "حوالي ٦٠ قتيلا من الضيوف"^(٢٨). على أي، فشل الانقلاب بعد نشوب صراع داخل القيادة؛ حيث قُتل الجنرال محمد المذبح على يد الكولونيل اعبابو قبل أن يسيطر على الوضع.

وقعت محاولة الانقلاب الثانية في غشت ١٩٧٢م ونُسبت إلى الجنرال أوفقير. خلال عودة الملك من فرنسا، تعرضت طائرة الملك الخاصة لهجوم من طائرة مغربية مقاتلة، وكان مآل هذه المحاولة الفشل أيضا. وعلى عكس محاولة الصخيرات، فالظاهر أن أوفقير كان يريد "انقلابا محدودا"^(٢٩) تُصبح فيه الملكية تحت الوصاية بدلا من التخلص من الملك بصفة نهائية. ولابد أن الدافع وراء رغبة أوفقير في القيام بانقلاب محدود ينبع من إيمانه بأنه لا يستطيع قيادة البلد بسبب ماضيه في التعاون والعمل مع المستعمر، كما أن علاقته مع الأحزاب السياسية كانت متدهورة بسبب تورطه في قضية المهدي بن بركة، ثم إن علاقاته مع الجيش لم تكن على ما يرام بسبب إشرافه على محاكمة وقتل المتورطين في انقلاب ١٩٧١م.

أظهرت محاولتين الانقلابيتين أن المؤسسة الملكية أصبحت تواجه مقاومة شديدة من قواعدها التقليدية؛ الجيش ووزارة الدفاع، وكان كلا هذين الجهازين يتكون من أغلبية أمازيغية، وهو ما يعني أن العالم القروي الذي شكل مركز دعم قوي للملكية بعد الاستقلال لم يعد كذلك خلال هذه المرحلة. كما ظهر أيضا أن سياسة القمع لم تعد مجدية، إذ كانت بالأساس تعتمد على أفراد موالين مشكوك في دوافعهم، وكان لابد من ضبطهم لمنع استغلال حالة السخط الاجتماعي، وبالتالي كان من

المعارضة في إجراء انتخابات حرة ونزيهة، أُعيد رسم الدوائر الانتخابية وإدخال تدابير جديدة مثل البطاقات الانتخابية، ولكن ظلت النتائج متوقعة إلى حد كبير بسبب طبيعة النظام الانتخابي واستمرار مضايقة أعضاء أحزاب المعارضة. وذهب بعض الباحثين^(٢٨) إلى اعتبار أن الدافع وراء التدابير الجديدة ليس إرضاء المعارضة، وإنما ضمان بقاء السلطة في يد الملك ومؤيديه، حيث تضررت عدة أحزاب من طريقة رسم الدوائر الانتخابية. على سبيل المثال، احتاج حزب الحركة الشعبية الموالي للمؤسسة الملكية إلى ٢١,٥٧٨ صوت فقط للفوز بالمقعد الواحد، في حين احتاجت أحزاب المعارضة - خاصة اليسارية منها والمرتكزة في المدن - إلى ٤٨,٦٦٦ صوت للفوز بالمقعد الواحد، وهو ما أدى إلى انخفاض كبير في نسبة تمثيلية هذه الأحزاب مقارنة بالأصوات التي حصلت عليها، وفي المقابل استحوذ المستقلون المواليون للمؤسسة الملكية على "نسبة ٥٢,٥% من المقاعد"^(٢٩).

باختصار، سمح النظام الانتخابي ذو الجولتين، كما في الانتخابات السابقة، للمؤسسة الملكية بالتحكم في تركيبة البرلمان، وضمان ولاء الأغلبية للمؤسسة الملكية. على الرغم من انتخاب ثلثي النواب (١٧٥ مقعداً) بالاقتراع العام المباشر، نص (الفصل ٤٣) من دستور ١٩٧٢م على أن يتم انتخاب ٨٨ نائباً آخرين بشكل غير مباشر عبر مجالس الجماعات والغرف المهنية (الزراعة، التجارة، والصناعة التقليدية)، بالإضافة إلى النقابات العمالية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النتائج لم تكن ناجمة، في معظم الحالات، عن تدخل مباشر من الملك أو عن رشوة من قبل المخزن، بل كانت نتيجة لطبيعة الهيئة الانتخابية، التي كانت غالباً تمثل مصالح ملاك الأراضي والأوساط التجارية، وبالتالي صوّت أصواتها لصالح مرشحين مواليين للملكية - سواء مستقلين مواليين أو أعضاء في أحزاب موالية كالحركة الشعبية. وعلى عكس انتخابات ١٩٦٢م، بدا أن الحسن الثاني كان راضياً عن نتائج انتخابات ١٩٧٧م، حيث دعا كل من الحركة الشعبية، حزب الاستقلال، وحتى الاتحاد الاشتراكي، للانضمام إلى حكومة تضم المستقلين المواليين له. بينما وافق حزب الاستقلال - ليعود إلى السلطة لأول مرة منذ

(حزب الاستقلال) وعبد الرحيم بوعبيد (الاتحاد الاشتراكي) بمنصب وزير دولة دون حقيبة من أجل الإشراف على نزاهة العملية الانتخابية، كل ذلك للمساهمة في ما سماه أحد الباحثين "سياسة منزوعة الفتيل"^(٣٥) تقوم على التوافق المبدئي حول المهمة الوطنية الأساسية: دمج الصحراء والدفاع عن وحدة الوطن، ولكن في المقابل إسكات منتقدي المؤسسة الملكية بحجة خرق الدستور وتعريض قضية الصحراء "المقدسة" للخطر.

لقد شكلت قضية الصحراء تحديات على الجبهة الداخلية، غير أن الحسن الثاني استغلها من أجل الدفع بعملية مغربة للاقتصاد، وذلك من خلال نقل الأصول والأراضي الزراعية والشركات التي كانت مملوكة للأجانب إلى المغاربة المواليين للمؤسسة الملكية من السياسيين والعسكريين، فنتج عن هذه العملية ارتفاع نسبة الشركات الصناعية المملوكة للمغرب من ١٨% إلى ٥٥%^(٣٦)، وشهد الاقتصاد المغربي طفرة اقتصادية بين سنتي ١٩٧٣م و١٩٧٧م بلغ خلالها معدل النمو السنوي ٧,٣% مول بشكل رئيسي من خلال الاقتراض من الخارج.

كان لسياسة توزيع الأراضي و"الانتصار" في قضية الصحراء دور كبير في إعادة إحياء شعبية الملك باعتباره رمز وحدة المغرب، غير أن إدماج الأقاليم الصحراوية في الاقتصاد المغربي تطلب الكثير من الإنفاق من أجل إنشاء البنية التحتية، وتوفير الخدمات الاجتماعية للسكان المحليين الذي كانوا يعانون من الإهمال لسنوات طويلة، ولهذا أنفقت الحكومة على هذه الأقاليم الصحراوية بين سنوات ١٩٧٧م و١٩٨٠م "سنة أضعاف ما كانت تتفقه على بقية الأقاليم"^(٣٧)، غير أن هذا التحول في الأولويات لم يلقَ ترحيباً من معظم السكان لأنه لم يفعل الكثير لمعالجة مشاكل الفقر والإقصاء السياسي.

قرر الحسن الثاني في يونيو ١٩٧٧م تنظيم انتخابات برلمانية جديدة بعد مرور سبع سنوات على آخر انتخابات، وقد ظهرت عدة أحزاب سياسية خلال هذه السنوات مما جعل الانتخابات أكثر تنافسية من سابقتها، وظل مشروع الوحدة الوطنية يستهوي جميع الأحزاب بغض النظر عن التنافس. واستجابة لمطالب

الجماعة الإسلامية، وبصفته ملكا للبلاد وأمير المؤمنين والساھر على سير المؤسسات الدستورية، لا يمكن أن يسكت عن هذه القضية لأنها ستفتح الباب للفوضى والفتنة. ومع ذلك، ورغم لهجة الخطاب القوية، لم تتبع ذلك أية إجراءات إضافية، فقد تم تنفيذ التعديلات الدستورية، وعاد برلمان الاتحاد الاشتراكي إلى مجلس النواب في نونبر ١٩٨١م كعلامة على الوحدة الوطنية بعد "هجوم جبهة البوليساريو على مدينة كلتة زمور"^(٣٣) في جنوب المغرب.

بعد الهدوء النسبي الذي عرفته الحياة السياسية بعد المصالحة، اهتزت الأمور لاحقا بسبب تداعيات "أزمة الصحراء"^(٣٤) والصراع مع "جبهة البوليساريو"^(٣٥). عادت الاضطرابات إلى الشوارع عندما أعلن المعلمين اضرابا بسبب سوء ظروف العمل، وسرعان ما انضم إليهم عمال مناجم الفوسفات والنقل والعمال الصناعيون، وحتى عمال الخطوط الملكية المغربية. ردًا على ذلك، أسس العمال نقابة جديدة أطلق عليها اسم "الكونفدرالية الديمقراطية للشغل"، منشقين عن الاتحاد المغربي للشغل وعن حزب الاستقلال، الذي اتهموه بالتعاون المرفوض مع "الإدارة والقوى الرجعية"^(٣٦). وازدادت التوترات داخل الطبقة العاملة مع بداية الثمانينيات، عندما أدى الجفاف الشديد إلى استيراد كميات ضخمة من القمح، مما تسبب في ارتفاع أسعار المواد الغذائية الأساسية (مثل الخبز والكسكس) التي كانت مدعومة لسنوات، وتحت ضغط صندوق النقد الدولي، اضطرت الحكومة إلى تنفيذ برنامج تقشف ألغى الدعم، مما أدى إلى ارتفاع أسعار السلع الأساسية. قبل انهيار المصالحة السياسية سنة ١٩٨٤م بسبب استبعاد حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي عن الحكومة، تم تنظيم انتخابات جماعية بحلول سنة ١٩٨٣م بعد "مرور ست سنوات منذ آخر انتخابات جماعية"^(٣٧)، وقد أدت الاضطرابات المرتبطة بالتعديلات الدستورية لسنة ١٩٨٠م إلى فقدان المعارضة الأمل في عودة المسار الانتخابي؛ أولا، لأن الملك حدد موعد الانتخابات في ١٠ يونيو ١٩٨٣م دون أن تكون المعارضة على علم بهذه الخطوة. ثانيا، فتحت عملية

١٩٦٣م - رفض الاتحاد الاشتراكي العرض، ليس لرفضه المطلق لفكرة المشاركة، بل لأنه رأى أن الأحزاب المشكلة للحكومة ستجد "صعوبة في التفاهم والعمل المشترك"^(٣٨).

رابعا: أزمة الثمانينيات وإعادة ضبط التوازن السياسي

مع انضمام جميع الأحزاب الكبرى في البرلمان - باستثناء الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية - إلى الحكومة الجديدة، استعاد الحسن الثاني السيطرة على الحياة السياسية. وقد عزز هذه السيطرة أكثر في السنوات التالية من خلال تشجيع المستقلين الموالين له على تأسيس حزبهم السياسي الخاص (التجمع الوطني للأحرار سنة ١٩٧٨م). وبعد أن أعاد خلق بيئة سياسية مريحة للمؤسسة الملكية، دفع نحو إقرار "مراجعات دستورية"^(٣٩) في أواخر مايو ١٩٨٠م، وقد كان لها أثر كبير على منح النظام الملكي مجالا أوسع للمناورة، أولا من خلال تقليل وتيرة الانتخابات الشعبية عبر تمديد عمر البرلمان من أربع إلى ست سنوات، وثانيا ضمان استمرار المؤسسة الملكية من خلال التعجيل بتحويل الملك سلطاته بتحديد سن رشده في السادسة عشر بدلا من الثامنة عشر كما نص على ذلك دستور ١٩٧٢م. وفي المقابل لم تؤثر التعديلات على دعم استقلالية الحكومة وقدرتها على الحكم، أو على ضمان انتخابات تنافسية، أو حماية الحريات المدنية، ولذلك عبرت أحزاب المعارضة على عدم رضاها على التعديلات وطريقة إدخالها، فدعا حزب التقدم والاشتراكية إلى التصويت ب"لا"، بينما دعا الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية إلى مقاطعة الاستفتاء.

وفي خطوة احتجاجية، قرر الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية سحب أعضائه من البرلمان بعد وقت قصير من إقرار التعديلات، ولم يكن بإمكان الملك تجاهل هذا التصرف، حيث ألقى في ٩ أكتوبر ١٩٨١م خطاباً أمام البرلمان وجهه بشكل خاص إلى الاتحاد الاشتراكي وإلى باقي التيارات الاشتراكية، معلنا أن هذا الأمر أخطر من "ضياع الصحراء أو السماح في سبته ومليلية"^(٤٠)، واعتبر أن هذا الموقف ضد الدستور وضد

للناخبين، لكن هذا الامتياز اقتصر على الأحزاب التي قدمت مرشحين في ١٠% على الأقل من الدوائر، في حين "حُرمت الأحزاب التي لم تحقق هذا الحد من البث الإعلامي العمومي"^(٤٣).

عمّقت الانتخابات الجماعية لعام ١٩٨٣م الأزمة السياسية التي كانت متفاقمة بسبب المشاكل الاقتصادية، ونتيجة لذلك، اجتمع البرلمان في جلسة استثنائية في ١٦ يونيو ١٩٨٣م^(٤٤) لمعالجة تداعيات الانتخابات. لم تُقنع محاولات وزارة الداخلية التأكيد على أنها التزمت بالحياد خلال الانتخابات، حيث بقيت أحزاب مثل حزب الاستقلال غير مقتنعة، وشعرت بأنها تعرضت للتمييز. ومع استمرار الجدل حول الانتخابات الجماعية، اتضح مدى عمق الأزمة السياسية في المغرب، فقد ظهرت خلافات ليس فقط بين الحكومة والمعارضة، بل حتى داخل الحكومة نفسها، شعر سياسيون من حزب الاستقلال بأنهم عوملوا كما لو كانوا من المعارضة، رغم كونهم جزءاً من التحالف الحكومي. وفي محاولة لإعادة الاستقرار، "عرض الملك الحسن الثاني على حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية تشكيل حكومة جديدة"^(٤٥) قبل إجراء استفتاء حول وضع الأقاليم الجنوبية، ورغم أن الحزب رفض العرض في البداية، فإن المحاولة الثانية نجحت في نوفمبر ١٩٨٣م، حين شكّل كريم العمراني حكومة تكنوقراط.

تشكلت حكومة العمراني قبل أقل من سنة على موعد الانتخابات البرلمانية المقررة يوم ١٤ شتبر ١٩٨٤م، غير أن الحسن الثاني ظل اللاعب الأساسي في المشهد السياسي، ودعا الأحزاب إلى الانخراط في العملية الانتخابية من أجل إنجاحها، كما أعلن أنه "لن يُسمح للمرشحين المستقلين بخوض الانتخابات والاقتصر على المنتمين إلى الأحزاب السياسية"^(٤٦). بررت المؤسسة الملكية هذا القرار بأنها تسعى إلى تشكيل حكومة منسجمة تقل فيها الخلافات الداخلية، غير أن بعض المراقبين اعتبروا أن الهدف الحقيقي كان "تقوية الاتحاد الدستوري الموالي للمؤسسة الملكية، وفي المقابل منع بعض أنصار الاتحاد الاشتراكي من دخول البرلمان تحت صفة "مستقلين"^(٤٧). وسواء صح هذا التحليل أم لا، فقد حصل الاتحاد الدستوري الموالي للمؤسسة الملكية على

إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية الباب أمام وزارة الداخلية لمزيد من التدخل على العملية الانتخابية.

وعلى الرغم من تزايد المخاوف من تأثير المؤسسة الملكية على نتائج الانتخابات، إلا أنها شهدت مشاركة كل الأحزاب السياسية باستثناء "منظمة العمل الديمقراطي الشعبي"^(٢٨). كان حزب الاستقلال الأكثر تمثيلاً بين الأحزاب من خلال تغطية ٦٥% من الدوائر الانتخابية^(٢٩)، لكن دون أن يتمكن مرشحيه من فرض سيطرتهم على أغلبية هذه الدوائر، مثله في ذلك مثل باقي الأحزاب ذات القاعدة الحضرية، حيث احتاجت إلى ١١١٢ صوت لكل مقعد مقابل ٣٠٥ في المناطق شبه الريفية و٢٧٧ في المناطق الريفية. هذا وخصصت ١١,٦% من المقاعد الجماعية لـ ٢٨,٥% من الناخبين الذين ينتمون إلى المجال الحضري، وخصصت ٨٣,٣% من المقاعد لسكان المناطق الحضرية التي لا تتجاوز ساكنتها ٦٨,٦% من عدد الناخبين^(٤٠)، وقد كان لهذا التقسيم أثر على نتائج الانتخابات، حيث حصل حزب الاستقلال مثلاً على ١٦,٨% من المقاعد، في حين حقق المستقلون ٢١,٣%^(٤١).

يمكن تفسير هذه النتائج بسببين: (١) كان التمييز ضد الأحزاب ذات القاعدة الحضرية واضحاً في هذه استحقاقات ١٩٨٣م ولكنه لم يكن تمييزاً حديث العهد، حيث يعود تاريخه إلى انتخابات ١٩٦٠م عندما أرادت الملكية الحد من سلطة الأحزاب الحضرية ودعم الأحزاب ذات القاعدة الريفية. (٢) التلاعب الذي طال نتائج الانتخابات، وقد اتهمت الأحزاب - الموالية منها للمؤسسة الملكية والمعارضة - وزارة الداخلية بتزوير النتائج لصالح مرشحين اختارتهم الوزارة، وصرح حزب الاستقلال أن التزوير الانتخابي وجه "ضربة قاصمة لمصادقية العملية الديمقراطية"^(٤٢)، ووجهت أحزاب المعارضة اليسارية اتهامات مماثلة إلى الوزارة.

على الرغم من أن حزب الاستقلال كان من أبرز المتضررين في هذه الانتخابات، إلا أنه لا يمكن إنكار أن العديد من الأحزاب الصغيرة تعرضت للمضايقة بغض النظر عن موقفها من المؤسسة الملكية، ففي خطاب ملكي بتاريخ ٢١ مايو ١٩٨٣م، أعلن أن للأحزاب السياسية الحق في استخدام الإذاعة والتلفزيون لتقديم برامجها

كما كان الحال في أوائل السبعينيات. "كان حزب التقدم والاشتراكية الأشد تأييداً لإحياء الكتلة، وقد أعلن ذلك رسمياً خلال مؤتمره الرابع في يوليو ١٩٨٧م"^(٥٢)، أما الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب الاستقلال، فقد اكتفيا بالإعلان عن نيتهما مناقشة قضايا الإصلاح الدستوري والمؤسسي، بالإضافة إلى تعبئة المعارضة، خلال مؤتمريهما، بل إن الاتحاد الاشتراكي ذهب إلى حد الالتزام بالمشاركة في جبهة موحدة تضغط من أجل إصلاحات مؤسسية واجتماعية واقتصادية، سيراً على نهج ما دعا إليه "علي يعة" زعيم حزب التقدم والاشتراكية.

ورغم اتفاق أحزاب المعارضة على ضرورة وجود تحالف بينها، وعملت بشكل موحد على طرح مشاريع قوانين لإخراج التحالف إلى الوجود، فقد استمرت الخلافات بين الأحزاب، وخاصة حول دور النقابات في هذا التحالف. كانت هناك توترات بين الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال بالإضافة إلى الانقسامات الداخلية داخل كلا الحزبين، حيث كان هناك جناح معتدل من البرلمانيين يؤيد التعاون مع المؤسسة الملكية من داخل الاتحاد الاشتراكي، في حين تمسك البعض منهم بموقف القطيعة. وانقسم حزب الاستقلال بدوره إلى جناح مؤيد للتعاون أو حتى العودة للمشاركة في الحكم، وآخر معارض يدعو إلى إعلان موقف معارض صريح. ومع ذلك، لم تمنع الخلافات بين الأحزاب أو خلافاتها الداخلية من الدعوة إلى الإصلاح وتنظيم انتخابات نزيهة والحد من تدخل المؤسسة الملكية وأجهزتها في الحياة السياسية، لكن دون أن تصدر هذه الأحزاب بيانات مشتركة. وبحلول سنة ١٩٩٠م، لم يتم إحياء الكتلة وبدا أن المعارضة أصبحت ضعيفة إلى حد يجعل الحديث عن عودة الكتلة أمراً غير واقعي.

"٥٥ مقعد والتجمع الوطني للأحرار على ٣٨ مقعد، في حين حصل الاتحاد الاشتراكي على ٣٤ مقعد"^(٥٣).

شابت هذه الانتخابات - كسابقاتها - بعض الاختلالات كالتزوير والتلاعب بالنتائج، غير أن بعض القادة السياسيين رأوا أنها كانت "الأكثر نزاهة على الإطلاق"^(٥٤)، وهو أمر يمكن فهمه باستحضار الاختلالات الكثيرة التي عرفت الانتخابات الجماعية سنة ١٩٨٣م والانتخابات البرلمانية سنة ١٩٧٧م. ورغم هيمنة الأحزاب الموالية، أصر الملك الحسن على تشكيل حكومة ائتلافية، لكن حزب الاتحاد الاشتراكي رفض المشاركة من البداية، ليرفض حزب الاستقلال بعد أشهر من التفاوض، حيث رأى أنه لا يمكنه المشاركة في حكومة تهيمن عليها الأحزاب الموالية للمؤسسة الملكية. وبعد سبعة أشهر من إجراء الانتخابات، شكّل كريم العمراني حكومة ضمت وزراء من الاتحاد الدستوري، التجمع الوطني للأحرار، الحركة الشعبية، والحزب الوطني الديمقراطي، إلى جانب وزراء تكنوقراط.

لم يبدأ الحديث عن إعادة إحياء الكتلة الوطنية مباشرة بعد رفض الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال المشاركة في حكومة كريم العمراني، أو بعد الانتخابات الجماعية والبرلمانية وما تبعها من جدل، فقد انصب خطاب الأحزاب السياسية - بمن فيهم أحزاب المعارضة - على الوحدة الوطنية، وركزوا على قضيتين: "الإصلاح الاقتصادي ووضع الصحراء"^(٥٥). لكن في عام ١٩٨٧م، ومع تصاعد احتمالات إجراء استفتاء بشأن الصحراء، بدأت المعارضة تُفكر في مرحلة ما بعد الاستفتاء، وقد اتفقت أطرافها على أن التحدي الأكبر بعد ذلك سيكون الإصلاح المؤسسي، لذلك بدأ التركيز يتحول من الوحدة الوطنية إلى "مشكل الديمقراطية"^(٥٦)، نظراً لأن القضية أصبحت داخلية وليست إقليمية أو دولية، ولأن عنصر الأزمة الوطنية لم يعد حاضراً كما كان في قضايا الصحراء والإصلاح الاقتصادي.

عندما دعت أحزاب المعارضة إلى الإصلاح المؤسسي، لم تكن تقصد مجرد تعديلات بسيطة على النظام السياسي القائم، بل كانت تطالب بتحقيق ديمقراطية كاملة للنظام. ولتحقيق ذلك، رأت المعارضة أن على الأحزاب أن تتوحد لتشكيل بديلاً ذا مصداقية،

خاتمة

الساحة السياسية محاولات من المؤسسة الملكية لإعادة كسب ثقة الأحزاب، وقد نجحت في ذلك سنة ١٩٧٧م عندما انضمت أحزاب المعارضة - خاصة حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية - إلى حكومة مشكّلة من حزب الحركة الشعبية وعدد من المستقلين.

ساعد سعي الملك إلى الانفتاح السياسي، وتليين موقف أحزاب المعارضة من المؤسسة الملكية على تغيير المشهد السياسي، غير أنه لم يُكتب لهذا الوضع أن يدوم طويلاً بسبب نتائج الانتخابات الجماعية سنة ١٩٨٣م والبرلمانية سنة ١٩٨٤م، حيث عاد حزب الاستقلال وحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية إلى المعارضة، واتهما وزارة الداخلية بالتلاعب بنتائج الانتخابات لصالح مرشحي المؤسسة الملكية. في أعقاب انتخابات الثمانينيات، ومع اقتراب حلّ قضية الصحراء، بدأت العلاقة بين حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي تتحسن، وسط شائعات عن احتمال إحياء الكتلة الوطنية. وعلى الرغم من أن الكتلة لم تُبعث رسمياً بحلول أوائل التسعينيات، إلا أن المؤشرات كانت واضحة على إدراك الأحزاب المعارضة لحاجة ملحة إلى جبهة موحدة. ومع ذلك، كانت هناك خلافات كبيرة داخل كل حزب وبين الأحزاب فيما بينها، خاصةً حول مدى استعدادها للالتزام الحقيقي بمثل هذا التحالف.

تقلد الحسن الثاني مقاليد السلطة في مرحلة كانت تمر فيها البلاد بمرحلة انتقالية تميزت بالصراع حول السلطة بين المؤسسة الملكية وحزب الاستقلال، وهو الصراع الذي حسمته المؤسسة الملكية بعد تفكك حزب الاستقلال متأثراً بالانقسامات الداخلية وتزايد قلق طبقات واسعة من جماهير البوادي من ممارسات الحزب. استغل الحسن الثاني هذه الظرفية من أجل تعزيز سلطاته تدريجياً، حيث أقر أول دستور سنة ١٩٦٢م، أي بعد سنة من توليه الحكم، ثم تنظيم أول انتخابات برلمانية سنة ١٩٦٣م. غير أن ضعف الحكومة وعجزها عن إيجاد حلول للأزمة الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تمر منها البلاد، دفع الملك إلى تعليق عمل البرلمان وتولي الحكم بصفة مباشرة - بالاعتماد على الجيش - سنة ١٩٦٥م بعد تزايد الاضطرابات الشعبية.

استمرت حالة الاستثناء، التي كان من المفترض أن تكون مؤقتة، خمس سنوات. وبحلول سنة ١٩٧٠م، حاول الملك إعادة إحياء الحياة البرلمانية من خلال دعوة الأحزاب السياسية إلى الانخراط في عملية تحديث البلاد. غير أن هذه الخطوة لم تلق ترحيباً من الجيش الذي قاد محاولتي انقلاب سنة ١٩٧١م و١٩٧٢م كان مآلهما الفشل، لكنها دفعت الملك إلى إعادة بعض أشكال المشاركة الشعبية في الحكم وإن كانت مشاركة محدودة وخاضعة لرقابة المؤسسة الملكية.

شكلت المحاولتين الانقلابيتين سنة ١٩٧١م و١٩٧٢م نقطة تحول بارزة في فترة حكم الحسن الثاني، حيث فقد الملك ثقته في الجيش مما نتج عنه تراجع في سياسة القمع التي سادت البلاد منذ سنة ١٩٦٣م، وهو ما جعل المؤسسة الملكية تبحث عن شريك آخر في الحكم، خاصةً بعد أن قرر الملك أنه لا يريد أن يتحمل مسؤولية الحكم بمفرده، ونتيجة لذلك عرفت سنة ١٩٧٢م وما بعدها محاولات من أجل إعادة الأحزاب السياسية إلى دائرة السلطة كوسيلة لإدخال عنصر الحكم الشعبي، وإن بطريقة خاضعة لرقابة المؤسسة الملكية. واعتباراً من سنة ١٩٧٢م إلى ١٩٧٧م، عرفت

الإحالات المرجعية:

- (١٧) أحمد المرزوقي، **تزممات الزنزانة رقم ١٠**. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى ٢٠١٢. ص ٣.
- (18) James N. Sater, Morocco; challenges of tradition and modernity. Routledge, 2nd Edition, 2016. P. 44.
- (١٩) عبد الحميد العوني، **الانقلابات في المغرب، الخيوط التي لم تكشف -دراسة سياسية-**. منشورات عربية، ع. ٢، الطبعة الأولى ٢٠٠٠. ص ٣٥.
- (٢٠) إيريك لوران، **ذاكرة ملك، الحسن الثاني**. ترجمة عثمان العمير. كتاب الشرق الأوسط، الطبعة الثانية ١٩٩٣. ص ٩١.
- (21) James N. Sater, Morocco; challenges of tradition and modernity. Routledge, 2nd Edition, 2016. P.46.
- (٢٢) المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، **تاريخ المغرب تحيين وتركيب**، إشراف وتقديم محمد القبلي. منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب. مطبعة عكاظ الجديدة، الطبعة الأولى ٢٠١١. ص ٦٨٤.
- (23) Daniel Bardonnet, Driss Basri, René-Jean Dupuy, Boubker Kadiri, Abdellah Laroui et Georges Vedel, Hassan II presente La March Verte. Introduction par Georges Vedel et Driss Basri. Librairie Plon, Paris 1990. P17.
- (24) J. William Zartman, Morocco: Problems of new power. Atherton Press, A division of Prentice-Hall, Inc. 1964. P6.
- (25) Mohamed Tozi, Représentation/Intercession, les enjeux de pouvoir dans les «champs politiques désamorcés» au Maroc. Annuaire de l'Afrique du Nord. Vol. 28. 1989. PP 153-168. P154.
- (26) Susan Gilson Miller, A History of Modern Morocco. Cambridge University Press 2013. P184.
- (27) Ibid. P184.
- (28) C.R. Pennell, Morocco since 1830, a History. New York University Press, 2002. P218.
- (29) Ibid. P218.
- (٣٠) بيبير فيرمورين، **تاريخ المغرب منذ الاستقلال**. ترجمة عبد الرحيم حل. إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية. ص ١٥٣.
- (٣١) عبد الهادي بوطالب، **النظم السياسية العالمية المعاصرة**. دار الكتاب، الطبعة الأولى ١٩٨١. ص ٢١٣.
- (٣٢) **خطاب الحسن الثاني** بمناسبة افتتاح السنة التشريعية ١٩٨٢-١٩٨١. ألقى يوم ٩ أكتوبر ١٩٨١م.
- (٣٣) بيبير فيرمورين، المرجع السابق. ص ١٦١.
- (34) David Seddon, Morocco and The Western Sahara. Review of African Political Economy, no. 38, 1987, pp. 24-47. P25.
- (٣٥) تأسست الجبهة الشعبية لتحرير الساقية الحمراء ووادي الذهب - أو ما عرف اختصاراً بجبهة البوليساريو - بعد انعقاد مؤتمرها التأسيسي في ٢٠ ماي ١٩٧٣م. جعلت من إقامة دولة مستقلة في الأقاليم الصحراوية هدفاً لها، وقد بدأت نشاطها العسكري ضد الاستعمار الإسباني منذ سبعينات القرن الماضي، وتمكنت الجبهة من تعزيز
- (١) جون واتربوري، **أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية المغربية**. ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. مؤسسة الغني للنشر، الطبعة الثالثة ٢٠١٣. ص ١١١.
- (٢) إيريك لوران، **ذاكرة ملك، الحسن الثاني**. ترجمة عثمان العمير. كتاب الشرق الأوسط، الطبعة الثانية ١٩٩٣. ص ٢٩.
- (٣) إيريك لوران، نفسه. ص ٢٩.
- (4) Harold D. Nelson, Morocco, a country study. Foreign Area Studies, The American University. February 1985. P.259.
- (٥) محمد ضريف، **الأحزاب السياسية المغربية ١٩٣٤-١٩٧٥**. منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، فبراير ١٩٩٣. ص ١٢.
- (٦) كانت **حكومة باحيني (١٩٦٣-١٩٦٥)** تعيش على وقع المناوشات داخل البرلمان، ثم جاءت لحظة الانهيار مع اقتراح حزب الاستقلال في ١٩ ماي ١٩٦٥م تعديل قانون الصحافة لمنع الأجانب من إصدار الصحف بالمغرب، وقدم الملتمس للتصويت يوم ٧ يونيو بعد رفض التعديلات التي تقدم بها تيار اكديرة وتم التصويت على المقترح كما هو ب ٥٥ مقابل ٢٢ صوتاً، مما دفع الملك إلى إعلان حالة الاستثناء في نفس اليوم طبقاً لمقتضيات (الفصل ٣٥) من دستور ١٩٦٢م.
- (7) Note de Direction des Affaires Politiques des Afrique de Nord. Paris Le 6 Janvier 1966. Maroc 1956-1968 [24QO]. 955 Janvier 1962-novembre 1968. Centre des archives diplomatiques de La Courneuve, France.
- (8) C.R. Pennell, Morocco since 1830, a History. New York University Press, 2002. P 329-330.
- (9) Lise Storm, Democratization in Morocco, the political elite and struggles for power in the post-independence state. Routledge 2007. P26.
- (١٠) **خطاب الحسن الثاني** بتاريخ ٨ يوليو ١٩٧٠ بمناسبة عيد الشباب.
- (11) Maurice Duverger, La Second Constitution Marocaine. Le Monde 01 September 1970.
- (12) Lise Storm, Democratization in Morocco, the political elite and struggles for power in the post-independence state. Routledge 2007. P26.
- (١٣) محمد ضريف، **الأحزاب السياسية المغربية ١٩٣٤-١٩٧٥**. منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، فبراير ١٩٩٣. ص ٢١٥.
- (14) C.R. Pennell, Morocco since 1830, a History. New York University Press, 2002. P 329-327.
- (١٥) استمر نظام المخزن التقليدي - القائم على عائلات الشرفاء، زعماء القبائل، وبعض العلماء المختارين - في ضمان استقرار السلطة الإدارية من خلال القيادة، والولاء (حكام الأقاليم)، والمقدمين (موظفين منخفضي الرتبة في وزارة الداخلية). وظلت الموارد السياسية والإدارية والاقتصادية مرتبطة بشكل وثيق بالمخزن التي يوزعها المركز - المخزن - في الدولة المستقلة حديثاً.
- (16) James N. Sater, Morocco; challenges of tradition and modernity. Routledge, 2nd Edition, 2016. P. 45.

قدراتها العسكرية بفضل الدعم الليبي والجزائري، وقد انتشرت معسكرات تدريب الصحراويين في الدولتين إبان السبعينات. أنظر:

Tony Hodges, Western Sahara, The Roots of a Desert War. Lawrence Hill & Company, Westport, US. 1983.

(36) Mohamed Benhlal, Le Syndicat Somme Enjeu Politique au Maroc: 1955-1981. Centre national de la recherche scientifique, Vol. 21 (1166 p.), pp. 217-258. P237.

(37) Lise Storm, Democratization in Morocco, the political elite and struggles for power in the post-independence state. Routledge 2007. P50.

(38) Ibid. P51.

(39) Ibid. P51.

(٤٠) حسب نتائج الإحصاء العام للسكان سنة ١٩٨٢م.

(41) Lise Storm, Democratization in Morocco, the political elite and struggles for power in the post-independence state. Routledge 2007. P49.

(42) James Rupert, Fraud Charges, Economy Cloud Moroccan Cote. The Washington Post, June 17, 1983.

(43) Ibid. P49.

(44) Zakya Daoud, Abdellah Ibrahim, L'histoire des rendez-vous manqués. A. Retnani, Éditions La Croisée des Chemins, 2e édition, 2019. P302.

(45) Zakya Daoud, Abdellah Ibrahim, L'histoire des rendez-vous manqués. A. Retnani, Éditions La Croisée des Chemins, 2e édition, 2019. 302.

(46) Lise Storm, Democratization in Morocco, the political elite and struggles for power in the post-independence state. Routledge 2007. P50.

(47) Ibid. P50.

(48) Dieter Nohlen, Michael Krennerich, and Bernard Thibaut, Elections in Africa, A Data Handbook. Oxford University Press, First Published 1999. P635.

(49) Edward Schumacher, Election in Morocco Goes to Centrist Parties. The New York Times, September 16, 1984.

(50) Jean-Claude Santucci, Chroniques intérieures: Maroc. Annuaire de l'Afrique du Nord - Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, vol. 26 (1989), pp. 607-638. P608.

(٥١) محمد عابد الجابري، **في غمار السياسية: أفكار وممارسة**. الكتاب الثالث. سلسلة مواقف؛ الأعداد ٩-١٠ و ١٢. الطبعة الأولى. ٢٠١٠. ص ١١٣.

(52) Jean-Claude Santucci, Ibid. P610.

الموقف الفرنسي من الاحتلال الأمريكي للعراق ونظامه الجديد

م.م. زهراء جبر ورور

مدرس مساعد التاريخ الحديث
قسم التاريخ – كلية التربية الأساسية
جامعة ميسان – جمهورية العراق

أ.م.د/ حميد ابولول جباب الماجدي

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد
قسم التاريخ – كلية التربية الأساسية
جامعة ميسان – جمهورية العراق



م.م. زهراء عباس رديف

مدرس مساعد التاريخ الحديث
كلية التربية الأساسية
جامعة ميسان – جمهورية العراق

مُلَخَّص

أدرك الفرنسيون أهمية العراق الإستراتيجية منذ مطلع القرن السادس عشر، لذلك بدأوا منذ ذلك التاريخ التخطيط بحماية مصالحهم وذلك لعدة أسباب من ضمنها التوسع الفرنسي في المنطقة العربية ومن ضمنها سوريا، ومصر، ولبنان.... وغيرها)، وأصبح لهم نفوذ بسيط أو ممكن أن يُقال منعقد فيه بعد عام ١٩١٤، عندما احتلت القوات البريطانية العراق. وعلى الرغم من دخول العراق عصبة الأمم وإعلانه دولة مستقلة عام ١٩٣٢، إلا أنه بقي خاضعاً للنفوذ البريطاني حتى ثورة ١٩٥٨، ولكن بقيت فرنسا تنظر إلى مصالحها في العراق. تذبذبت العلاقات الفرنسية العراقية بين البلدين بعد عام ١٩٥٨، ولغاية عام ١٩٨٠، إذ قامت فرنسا بدعم العراق في الحرب الثمان سنوات (حرب الخليج الأولى)، عندما اشتركت فرنسا بحرب الخليج الثانية ١٩٩١ وانضمامها إلى التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وقطع العلاقات الدبلوماسية بينهما. وفي عام ٢٠٠٣ نظمت فرنسا تحالفاً ضد الولايات المتحدة الذي طالب بالتدخل العسكري لإسقاط النظام والذي عدته خارج إطار الشرعية الدولية لغزو العراق واحتلاله، وبعد هذا التاريخ أعيدت العلاقات الدبلوماسية بين البلدين. وتطورت العلاقات بشكل كبير في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية بعد عام ٢٠٠٣. اقتضت طبيعة البحث أن يقسم على ثلاثة مباحث رئيسية جاء المبحث الأول بعنوان الجذور التاريخية للعلاقات الفرنسية العراقية، وتناول المبحث الثاني الاحتلال الأمريكي للعراق والموقف الفرنسي تجاهه، فيما جاء المبحث الثالث بعنوان موقف فرنسا من النظام العراقي الجديد بعد ٢٠٠٣، أما المبحث الرابع التعاون الأمني والاقتصادي الفرنسي للعراق بعد عام ٢٠١٤، ثم الخاتمة التي اشتملت على أهم الاستنتاجات التي توصل إليها البحث.

كلمات مفتاحية:

الاحتلال الأمريكي: العلاقات السياسية: فرنسا: تاريخ العراق: تاريخ العلاقات الدولية

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٤ مايو ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٨ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.388533.1232

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

زهراء جبر ورور، حميد ابولول جباب الماجدي، زهراء عباس رديف، "الموقف الفرنسي من الاحتلال الأمريكي للعراق ونظامه الجديد". دورية كان التاريخية. السنة الثامنة عشرة- العدد الثاني والسبعون: أكتوبر ٢٠٢٥. ص ٢٠٩ – ٢١٩.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author hamid@uomisan.edu.iq

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دُورِية كان ٤.٠ Creative Commons Attribution International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

الأستانة رئيس الكرملية في البصرة في العام ١٦٣٨ القيام بالمهام القنصلية، وتسهيل أمور التجار الفرنسيين، فضلاً عن واجباته الدينية (Parm, p48) حيث ان النفوذ الفرنسي كثيراً ما كان يصطدم بالمصالح البريطانية المتنامية في العراق، والتي كانت تحاول دائماً الحد من النفوذ الفرنسي (Al-Jabiri, 1999, p. 8). وبعد أنشاء الحكم الوطني في العراق وتنصيب (فيصل) ملكاً في الثالث والعشرين من اب ١٩٢١ لم تعترف الحكومة الفرنسية بالحكومة العراقية الا في العام ١٩٢٥، وهذا يعود لعدة أسباب من أهمها ان الحكومة كانت مشكلة من قبل بريطانيا وهذا لا يخدم مصالح فرنسا في المنطقة، وفي الخامس عشر من تشرين الثاني ١٩٣٤، وافقت الحكومة الفرنسية على افتتاح اول مفوضية عراقية في باريس عين لها (احمد قديري)، بينما رفعت الحكومة الفرنسية درجة تمثيلها الدبلوماسي في العراق الى درجة مفوضية ايضاً، وعينت (المسيو ليبسيه) مندوباً فوق العادة ووزيراً مفوضاً للجمهورية الفرنسية في بغداد من اجل الحفاظ على مصالحها السياسية والاقتصادية (Al-Fayyadh, 2022, p. 30)

كانت العلاقات العراقية - الفرنسية متأرجحة، ولاسيما في عهد الجمهورية الفرنسية الرابعة (١٩٤٦-١٩٥٨)، اذ مرت العلاقات بأكثر من أزمة سياسية ودبلوماسية، وتركزت على ثلاث قضايا أساسية، لم تؤثر على مسار العلاقات العراقية - الفرنسية وحسب، وإنما امتدت لتؤثر على عموم العلاقات العربية الفرنسية، وهي اعتراف الجمهورية الفرنسية الرابعة بالكيان الصهيوني في التاسع عشر من كانون الثاني ١٩٤٩، ذلك الاعتراف الذي جاء مشروطاً بمحافظة ذلك الكيان على مصالح فرنسا في فلسطين، وأصبحت العلاقات الفرنسية مع الكيان الصهيوني وثيقة، تمثلت في كون فرنسا المصدر الرئيس لتدفق الإمدادات من ضمنها السلع والأسلحة للكيان الصهيوني (T.Charles, 1980, p. 18)، اتسمت السياسة الفرنسية بعد ذلك الاعتراف بمحاولة السير في خطين متوازيين أولهما تأييد الكيان الصهيوني كما اشرنا، وثانيهما مراعاة مشاعر العرب بعدم اثارتهم ضدها، واستمرت هذه السياسة حتى قبيل العدوان الثلاثي على مصر، لكنها لم تتجح طويلاً بسبب

تعود العلاقات الفرنسية العراقية إلى بدايات الاحتلال العثماني إلى العراق ١٥٣٤م، لكن لم تكن هناك علاقات سياسية بمعناها الحديث إلا في بدايات الستينات من القرن العشرين، عندما بدء دعم الرئيس الفرنسي (شارل ديغول) للدول العربية في حرب ١٩٦٧ ووقوفه ضد الكيان الصهيوني، بعدها أصبح العراق من أكثر الدول المصدرة للنفط إلى فرنسا، وفي عام ١٩٧٤ أنفق رئيس الوزراء الفرنسي (جاك شيراك) مع نائب رئيس العراقي (صدام حسين) بقيام فرنسا ببناء مفاعل نووي للعراق (مفاعل تموز النووي) والذي فجرته إسرائيل في عام ١٩٨١، إبان الحرب العراقية الإيرانية التي وقفت فرنسا بالكامل مع العراق ودعمته بالأسلحة، إلا أن العلاقات انقطعت في سنة ١٩٩٠ بعد إحداث حرب الخليج الثانية التي وقفت فرنسا ضد العراق وأرسلت قواتها لتحرير الكويت، لكن فرنسا عارضت مرة أخرى غزو العراق في ٢٠٠٣ التي قادته الولايات المتحدة الامريكية، إلا أنها اتفقت مع الولايات المتحدة والمملكة المتحدة بعدم رفع حق النقض الفيتو للسماح لقوات التحالف بإنهاء سلطة صدام حسين، بعد ذلك أصبحت العلاقات العراقية الفرنسية مستقرة إذ قامت فرنسا بإلغاء ٤ مليارات دولار من ديونها للعراق. وكان لها دور بارز في تقديم المساعدات والاعتراف بالنظام العراقي الجديد من اجل الدخول في السوق العراقية التي كانت بحاجة لجذب الشركات الأجنبية لأعمار البلد ومن ضمنها الشركات الفرنسية.

يسلط البحث الضوء على المدة الزمنية الممتدة من الاحتلال الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ إلى تشكيل نظامه الجديد. وقد استعمل الباحث المنهج التاريخي والتحليلي الوصفي في البحث.

أولاً: المسار التاريخي للعلاقات الفرنسية العراقية

تعود العلاقات الفرنسية العراقية إلى ما بعد عام ١٥٣٤ عندما افتتح المبشرون الكرمليون أول قنصلية فرنسية لهم في البصرة، وكانوا يتحصنون بحماية الحكومة الفرنسية وقد فوض السفير الفرنسي في

كثير من جوانبها وخاصة السياسية منها (Hamidi, 2009, p. 236).

وقد كان يتولى تنظيم علاقات فرنسا بالعراق خلال تلك الفترة القائم بالأعمال الفرنسية في بغداد السيد (بول لأكوربيير) (Iraqi Gazette, 1965, 1135) الذي نجح في الحصول على موافقة مجلس الوزراء العراقي في ٣ تموز ١٩٦٣ على منح إجازة لشركة الخطوط الفرنسية (ايرفرانس) وشركة (تي - أي أي) للعمل في العراق (Iraqi Gazette, 1135, July 1965) كما زارت بعثة فرنسية اقتصادية العراق للمدة من ٥ - ٢٥ نيسان ١٩٦٥، للبحث في إمكانية التعاون التكنولوجي بين البلدين لتنفيذ الخطة الخمسية^(٢) الجديدة في العراق (Al-Halou, 1996, p. 83) وما لبثت العلاقات الفرنسية العراقية خلال فترة (عبد الرحمن عارف)^(٣) تطوراً ملحوظاً على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، فبالنسبة للجانب الاقتصادية تم التوقيع في ١٩ / ٥ / ١٩٦٦ على اتفاقية النقل الجوي بين العراق وفرنسا في باريس (Iraqi Gazette, 1967, 1361) كما جرى الاتفاق في مارس ١٩٦٧ على منح شركة سبي (S-P-I) الفرنسية قرضاً بمبلغ ١٠ ملايين دينار عراقي لتمويل مشروع مد أنابيب لنقل الغاز الطبيعي والغاز السائل بين كركوك وبغداد، وإنشاء معمل لتكرير الغازات السائلة في منطقة التاجي (بغداد) الذي كان قد تقدمت به الشركة المذكورة وتعهدت الشركة بإكمال العمل في مد الأنابيب خلال سنة واحدة، والعمل خلال ستة أشهر (Al-Zuhairi, 2012, p. 236).

ثانياً: موقف فرنسا من الاحتلال العراقي

٢٠٠٣

كان لالتقاء المصالح الأمريكية الصهيونية ضد البلدان العربية كالعراق وسوريا ولبنان وفلسطين الدور الأكبر في تلاقي تلك المصالح، لذلك أدركت فرنسا حقيقة الموقف الأمريكي والبريطاني في شن الحرب واحتلال العراق الذي ينبع من دوافع إستراتيجية تتعلق بالمشروع الأمريكي للمنطقة، استناداً إلى ما يسمى بالشرق الأوسط الكبير، ويتجه نحو أهداف إعادة صياغة المنظومة الأمنية الإقليمية في المنطقة (Al-

حرب التحرير الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، الأمر الذي جعل فرنسا تتجه أكثر نحو الكيان الصهيوني لأنها وجدت فيه خير معين ضد الدول العربية (Nofal, 1984, p. 46). إما القضية الثانية التي ساهمت بتعطيل العلاقات العراقية - الفرنسية فكانت السياسة الفرنسية تجاه قضايا المغرب العربي، ولاسيما القضية الجزائرية التي لم تقف حائلاً أمام تطوير العلاقات فحسب، وإنما كانت عاملاً رئيساً في إضعاف هذه العلاقات وإعطائها صفة الاضطراب، حتى إن كثير من الأصوات في العراق، ولاسيما في مجلس النواب نادى بمقاطعة فرنسا وقطع العلاقات الدبلوماسية معها (Al-Jabry, 1999, p. 166). أما القضية الثالثة والتي تعد العامل المباشر في قطع العلاقات العراقية - الفرنسية فهي اشتراك فرنسا مع بريطانيا وإسرائيل في العدوان الثلاثي على مصر في العام ١٩٥٦ مما أدى إلى تأجيج الرأي العام والحركة الوطنية العراقية (Al-Hasani, 1988, p. 110) الأمر الذي أدى بالحكومة العراقية إلى إعلان قطع علاقاتها الدبلوماسية مع فرنسا في التاسع من تشرين الثاني مما أدى إلى تأجيج الرأي العام والحركة الوطنية العراقية، الأمر الذي أدى بالحكومة العراقية في تشرين الثاني ١٩٥٦ بقطع العلاقات الدبلوماسية مع فرنسا وفي جميع الأصعدة السياسية (Al-Jabouri 1921, pp. 313-314).

إما في العهد الجمهوري العراقي انطلقت العلاقات العراقية الفرنسية من توجهات الحكومة العراقية الفكرية والسياسية المناوئة للغرب (Fahmy, 1989, p. 19) والداعية للتقرب من الكتلة الاشتراكية والتي كان الاتحاد السوفيتي ملتزماً أمامها بتقديم مساندته السياسية والعسكرية لها، ولذلك يلاحظ أي نشاط متميز في العلاقات بين البلدين وعلى الضوء التطورات السياسية اللاحقة (Al-Asali, 1984, p. 221)^(١) والرغبة الفرنسية الصادقة في تحسين علاقاتها مع العرب قرر مجلس الوزراء العراقي في ١٠ كانون أول ١٩٦٢ إعادة علاقاته الدبلوماسية مع فرنسا (Hamidi, 2009, pp. 293-294). قررت الحكومة الفرنسية الاعتراف بانقلاب ٨ شباط ١٩٦٣ في العراق وحكومته، ورغم ذلك فقد ظلت العلاقات بينهما يسودها الفتور في

شريك تجاري مهم ومدين لها بما يقارب ثلاثة مليارات دولار فضلاً عن دعم الشركات الفرنسية العاملة في العراق والتي كانت تستثمر في قطاع النفط ومن ناحية ثانية إظهار الاستقلالية حيال الهيمنة والاستفراد الأمريكي على العالم ومن ناحية ثالثة محاولة لتحسين صورتها وتعزيز حضورها في المنطقة لأنها ما تزال تطرح نفسها كفاعل دولي أكثر قبولاً (Ali, 2007, p. 93) النظام الإقليمية لاسيما في منطقة الشرق الأوسط بعد وصول الرئيس (نيكولا ساركوزي) سدة (Ahmed, 2006, p. 167) الرئاسة الفرنسية جرى تحول في الموقف الفرنسي تجاه الاحتلال الأمريكي ففي حين رفع شيراك شعار الاستمرارية فان ساركوزي رفع شعار التغيير واتبع منهجاً مغايراً لسلفه يقوم على تقديم الدعم والإسناد للقوات الأمريكية في العراق والنظر إلى الصعوبات التي تواجهها تلك القوات في العراق ولكن كل هذه المعارضة لم تجني نفع من القرار الأمريكي بإسقاط النظام الدكتاتوري في العراق، بدأ الهجوم على العراق من خلال قصف جوي وبري كثيف جداً شمل أهدافاً عسكرية وأجهزة اتصالات وإعلام فضلاً عن أهداف خاصة داخل أحياء العاصمة بغداد كان يحتمل وجود الرئيس العراقي فيها.

ومن جانب آخر بدأ الاجتياح البري للعراق من الكويت باتجاه محافظة البصرة بعد أن رفضت تركيا فتح جبهة شمالية تجاه العراق وتركز الهجوم البري على مدينة أم قصر التي يوجد فيها الميناء الوحيد للعراق في المياه العميقة والمطل على الخليج العربي (Ali, 2007, p. 94).

وكان من المتوقع أن تكون أم قصر الهدف الأول لقوات التحالف لأن سقوطها يؤدي إلى حرمان العراق من منفذه البحري الوحيد ويساعد على حصاره برياً وبحرياً وكذلك يساعد على نقل الإمدادات والقوات إلى مسرح الأحداث لضرب العراق، وبسقوط أم قصر توالى الانكسارات بالجيش العراقي لتتساقط المدن العراقية الجنوبية الواحدة تلو الأخرى ويصبح الجيش الأمريكي في أيام قليلة أنه على مشارف العاصمة بغداد. وبعد معركة شرسة خاضها الحرس الجمهوري العراقي أمام زحف القوات الأمريكية على مشارف مطار بغداد

(Zuhairi, 2012, p. 239) وعلى الرغم من المعارضة العربية والأممية والأوربية للحرب على العراق عام ٢٠٠٣م إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية استمرت في تحشيدتها العسكري ولاسيما بعدما عجزت عن إقناع الأمم المتحدة لنيل غطاء لهذه الحرب وكان من أكثر المعارضين لقرار الحرب فرنسا. فاكثفت بتشكيل تحالف شكلي ضم بعض الدول التي تسير على وفق الأجندة الأمريكية ومن أبرز هذه الدول هي بريطانيا. (Ghazi, 2015, p. 20) بعد احتلال الولايات المتحدة الأمريكية عسكرياً للعراق واحداً من أبرز القرارات المعاصرة بعد انتهاء الحرب الباردة وذات التأثيرات الإستراتيجية بعيدة المدى على الأمن والسلام العالمي عامة والمنطقة العربية ومنطقة الشرق الأوسط خاصة وبعد المعلومات الاستخباراتية التي جمعتها الولايات المتحدة عن العراق وبعد انقضاء تسعين دقيقة على المهلة التي أعطاها الرئيس الأمريكي (جورج بوش) (لصدام حسين) ونجليه بمغادرة العراق انطلقت ساعة الصفر في ٢٠ مارس ٢٠٠٣ وأعطى الرئيس الأمريكي أوامره بتوجيه الضربة الأولى ضد العراق ضمن خطة عسكرية سميت "بنظرية الصدمة والترويع" (Shock and Awe)، إذ قامت الولايات المتحدة وبمساعدة حلفائها بشن هجوم بري وجوي وبحري واسع على العراق مستخدمة كل تقنياتها العسكرية الحديثة في ذلك (Al-Zuhairi, 2012, p. 236).

كان الموقف الفرنسي حيال الإستراتيجية الأمريكية في العراق رافض مبدأ سياسة الحرب، إذ قادت فرنسا منذ بدايات الاستعدادات الامريكية - البريطانية للحرب معسكر المعارضة الدولية لها وحذر الرئيس الفرنسي (شيراك) من استخدام القوة العسكرية بوصفها الوسيلة الأخيرة للتعامل مع الأزمة العراقية ودعا إلى حلها بالوسائل الدبلوماسية في إطار احترام القانون الدولي ولوحت فرنسا بأنها ستستخدم حق الفيتو في مجلس الأمن ضد أي مشروع قرار أمريكي - بريطاني يتيح لهما استخدام الخيار العسكري وتتبع من تلك الرؤيا أهداف محدودة أرادت فرنسا تحقيقها فمن ناحية كانت تهدف إلى حماية مصالحها الاقتصادية مع العراق بوصفه

للحرب. فعلى الرغم من قيادة معسكر الدول المعارضة للحرب متحالفة مع بعض أعضاء مجلس الأمن الدائمين (روسيا والصين) فضلاً عن ألمانيا، ومساعدتهم في تجنب الحرب إلا إن تلك المساعي لم تسفر عن تعطيل مضي الولايات المتحدة وبريطانيا إلى الحرب (Ahmed, 2006, p. 180).

وإذا كانت فرنسا قد عجزت عن الحيلولة دون نشوب الحرب فإنها استمرت بمعارضة الاحتلال ودعت إلى ضرورة منح السيادة للعراقيين وتحملهم مسؤولياتهم بأنفسهم بأقرب مدة ممكنة (Al-Samarra'i, 2008, p. 225).

توصف السياسة الخارجية الفرنسية بالاستقلالية والتوازن إزاء العديد من القضايا الدولية أرسى الجنرال شارل ديغول دعائم هذه الاستقلالية وأمن بان الحيوية التي تتمتع بها بلاده نتيجة لعمقها الحضاري وتاريخها المتجدد والأفكار التي قدمتها للإنسانية تؤهلها لتأدية دور عالمي أكثر فاعلية، ولم يقبل ديغول بذوبان الشخصية الخصوصية الفرنسية فهو المتمسك بالسيادة القومية واستقلال بلاده ورغبته في التأكيد على دورها العالمي (Ahmed, 2006, p. 169) لعمقها الحضاري وتاريخها المتجدد والأفكار التي قدمتها للإنسانية تؤهلها لتأدية دور عالمي أكثر فاعلية، ولم يقبل ديغول بذوبان الشخصية الخصوصية الفرنسية فهو المتمسك بالسيادة القومية واستقلال بلاده ورغبته في التأكيد على دورها العالمي من خلال الانفتاح ونشر الأنموذج الثقافي الفرنسي في مواجهة النموذج الانكلوسكسوني (Al-Zuhairi, 2012, p. 236).

بعد تولي (نيكولا ساركوزي) رئاسة الجمهورية الفرنسية في أيار عام ٢٠٠٧ خلفاً للرئيس شيراك اثر فوزه في الانتخابات الرئاسية الأخيرة والتي أدت فيها العوامل الداخلية الاقتصادية والاجتماعية الدور الأكبر في تحديد توجه الناخبين، حيث صوتوا على البرنامج الانتخابي للرئيس ساركوزي بكونه يتضمن خطوات إصلاحية في مجال تنشيط الاقتصاد وتدعيم الاستثمار خصوصاً معاً لشركات الأمريكية، فالولايات المتحدة شريك تجاري مهم بالنسبة إلى فرنسا فقد وصلت إرباح الشركات الأمريكية في فرنسا إلى أكثر من الضعف

واستخدمت فيها القوات الأمريكية الأسلحة المحرمة دولياً وسقوط ما يقارب ١٠٠٠ شهيد من الجيش العراقي وبانتهاء هذه المعركة دخلت القوات الأمريكية بغداد مدعومة بقوات التحالف بشكل سريع جداً ودون مقاومة تذكر (Al-Zuhairi, 2012, p. 230).

وهكذا بعد ثلاثة أسابيع من القتال انهار نظام صدام حسين العسكري ودخلت قوات الاحتلال الأمريكي بغداد من دون مقاومة وقد شكل ذلك الحدث نهاية مأساوية غير متوقعة من قبل الكثيرين الذين توقعوا أن تطول الحرب ولا سيما على مشارف بغداد (Ahmed, 2006, p. 160).

وبسقوط العاصمة بغداد في ٩ نيسان من عام ٢٠٠٣ ووقوع العراق تحت الاحتلال الأمريكي انتهى النظام الذي حكم العراق طيلة ٣٥ عاماً وتفككت الدولة العراقية التي أسست منذ عام ١٩٢١ وعزل العراق إقليمياً ودولياً وغيب دوره بعد أن أصبح تحت وطأة الاحتلال الذي عمق جراح العراق بحله للجيش العراقي والعديد من مؤسسات الدولة الأساسية (Al-Zuhairi, 2012, p. 235).

من جانب آخر انعكست معارضة كل من فرنسا وألمانيا الحرب على العراق، إلى منعها من الحصول على عقود إعادة الأعمار في العراق، إذ منعت هذه الدول من تقديم عطاءات خاصة بإعادة الأعمار، لذلك جدد قادة دول الاتحاد الأوروبي في قمة بروكسيل في ١٢ كانون الأول ٢٠٠٣ على ما يأتي:

- ١- دعم إعادة الأعمار السياسي والاقتصادي في العراق ضمن إطار قرارات مجلس الأمن
- ٢- التأكيد على بيئة أمنية مناسبة
- ٣- دور حيوي للأمم المتحدة يعد أساساً لنجاح العملية السياسية.
- ٤- دعمها تسريع الجدول الزمني لنقل السلطة إلى الشعب العراقي.

لقد أوضحت الحرب الأمريكية على العراق، وما أعقبها من احتلال عسكري حدود فاعلية الموقف الفرنسي إزاء أزمات وقضايا الشرق الأوسط، مقارنة بالثقل الأمريكي وقدرته على استقطاب تحالف دولي

الذي كانوا قد وقعوا مع العراق عقوداً بمليارات الدولارات في عهد النظام السابق، والتي قام الأمريكيان بإلغائها بعد احتلالهم للعراق (Al-Jasour, 2007, p. 44)، كما وأن التغيير في الموقف الفرنسي جاء في سياق علاقات جديدة بين الرئيس الأمريكي جورج بوش والفرنسي ساركوزي، وأن التنسيق بين الرئيسين اقوي مما كان عليه الحال مع شيراك (Ahmed, 2006, p. 70)، إضافة إلى ذلك سعت فرنسا من خلال توطيد علاقاتها مع الولايات المتحدة إلى تحقيق خطوة باتجاه الحصول على مكاسب معينة كالسماح مثلاً للشركات الفرنسية بالاستثمار في مجال استخراج النفط والغاز فضلاً عن فتح أبواب الأسواق العراقية أمام البضائع الفرنسية (Al-Jabry, 2008, p. 7).

إن النهج الذي اتبعه النظام العراقي الجديد عبر اتخاذه للمحاصصة والتوافقية كوسيلة لتسلم السلطة ما بين المكونات السياسية قد انعكس سلباً على كل أركان النظام وعلى أداءه وطريقة عمله، كون المحاصصة قامت بتوزيع السلطة على الأسس المذهبية والطائفية، مما أفقد النظام وحدة بناءه وانسجامه، وغائية العمل فيه التي كان من المفترض أن تكون موحدة، حتى الاختلافات فالرؤى لم تكن في البرامج والأهداف مثل بقية الدول، بل صارت على شكل سباق وادعاء كل مكون سياسي بأنه يمثل مكون مجتمعي وبالتالي فهو يدافع عن مصالحه ضد مصالح المكونات المجتمعية (Yassa, 2007, p. 174) الأخرى هذه الحالة ولدت صراع هوياتي داخل المنظومة العامة للبلاد فقدت النظام السياسي ديمومته واستقراره وانسجامه الوظيفي، وصارت الوظيفة العامة وسيلة للكسب والثراء حتى لو على حساب الدولة ومؤسساتها واستقرارها هكذا، بات من الواضح من وراء ظاهرة عدم الاستقرار السياسي في العراق بعد عام ٢٠٠٣، أسباب تتوزع ما بين الداخلية والاقليمية والدولية، وأن هذه الظاهرة يمكن القضاء عليها أو على الأقل التقليل من خطرهما عبر آليات وخطط معينة تضعها الدولة (Al-Samarra'i, 2008, p. 334).

ومن خلال ما ذكر من نظام جديد للعراق ظهرت على ساحة منطقة الشرق الأوسط تنظيم داعش الإرهابي الذي استغل أوضاع العراق السياسية الغير مستقرة،

بنحو (١٧) بليون دولار في عام ٢٠٠٣ ذروة الأزمة بين (Ali, 2007, p. 99) الدولتين، في حين حصدت الشركات الفرنسية العاملة في الولايات المتحدة نحو (٢,٥) بليون دولار وهذا الرقم يشكل ارتفاعاً عن مبلغ (١,٤) بليون دولار في السنة السابقة (Ahmed, 2006, p. 169).

تجد فرنسا نفسها مجبرة للتعامل مع التطورات الجارية في العراق بنظرة جديدة وذلك للتخلص من التهميش الذي تعرضت له خلال السنوات الأخيرة لذلك لجأت إلى مزيد من التنسيق والتعاون لإنجاح المهمة الأمريكية في العراق لأن فشل الولايات المتحدة الأمريكية سيقود بالضرورة إلى مزيد من الفوضى وعدم الاستقرار ليس في العراق فحسب، بل سيشمل المنطقة بأسرها.

ثالثاً: موقف فرنسا من النظام العراقي الجديد بعد ٢٠٠٣

تعتبر المواقف الدولية تجاه الأنظمة الجديدة من القضايا المهمة في العلاقات الدولية حيث تعكس التوجهات السياسية والاقتصادية للدول، فقد تغير موقف فرنسا كثيراً، بعد أن كانت المتزعة للمعسكر المناهض للسياسة الأمريكية تجاه العراق، وهددت باستخدام حق النقض (الفيتو) في مجلس الأمن قبيل بدء الحرب في العام ٢٠٠٣، واستمرت بمعارضتها حتى بعد وقوع الاحتلال وعانت من موقفها هذا كثيراً، إذ ساءت من جراء هذا الموقف العلاقات الفرنسية - الأمريكية، إلا أنه بعد وصول (نيكولا ساركوزي) إلى السلطة، حصل تغيير كبير في الموقف الفرنسي، فقد رحبت بالإستراتيجية الأمريكية في العراق وعدتها خطوة في الاتجاه الصحيح نحو إعادة الأمن في العراق، وإعادة الأعمار، وهي في كل ذلك تغازل الولايات المتحدة في سبيل الحصول على عقود كبيرة في مجالي البترول وإعادة الأعمار وعليه يتضح مما تقدم أن أهم المتغيرات التي أدت بأهم الدول المعارضة للمشروع الأمريكي إلى تغيير مواقفها هو المصالح الاقتصادية، ومحاولتها الحصول على جزء من عقود أعمار العراق، فضلاً عن العقود الأمريكية التي حرموا منها، وسيما الفرنسيون

(وكالة الأنباء العراقية، ٢٠٢٠)، عندما واجه العراق أزمة في عام ٢٠١٤، قدمت فرنسا الأمن والمساعدة الإنسانية. شاركت طائرات فرنسية في غارات جوية ضد أهداف لتنظيم داعش في العراق دعماً للقوات العراقية. وتحتل فرنسا المرتبة الثانية في التحالف الدولي لمحاربة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق بعد الولايات المتحدة. وتستمر طائراتها في تنفيذ الغارات الجوية والمشاركة في تدريب القوات الأمنية والعسكرية العراقية. وفي سبتمبر/أيلول ٢٠١٥، استضافت فرنسا مؤتمراً لدعم ضحايا العنف الديني والعرقي، حضره ما يقرب من ٦٠ دولة وبعض المنظمات الدولية. العراق شريك قوي في هذا المؤتمر، ويقدم الدعم للنازحين العراقيين. وبالإضافة إلى ذلك، قدمت الصين في نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٥ الدعم للعراق في مكافحة تهريب الآثار الثقافية وحماية الأعمال الأثرية والحفاظ على المواقع الأثرية (الجابري، ٢٠١٠، ص ٦).

ومنذ العام ٢٠١٦ شهدت العلاقات العراقية الفرنسية زيادة في التعاون الأمني والعسكري والسياسي والتجاري والثقافي والعلمي والدعم الإنساني والصحي ولا سيما للمناطق المحررة من سيطرة تنظيم داعش، وتقدير والدعم المالي من أجل تحقيق الاستقرار في هذه المناطق، وارتفع مستوى التبادل التجاري الذي وصلت في عام ٢٠١٩ إلى ما يقرب من مليار فاصل ١,٣١ مليار يورو وهو أعلى مستوى للتبادل التجاري بين الدولتين منذ سنوات عديدة، وسعي فرنسا للمساهمة في عملية إعادة الأعمار، الذي تجسد بتوقيع مذكره تفاهم بشأن تمويل بقيمة ١ مليار يورو على مدى أربع سنوات يهدف إلى تشجيع وتفعيل عملية إعادة أعمار العراق عبر القروض السيادية والتأمين على العقود الكبيرة التي تساهم فيها الشركات الفرنسية المختلفة (حميد، ٢٠٢٣، ص ٢٠٤).

وشهد العام ٢٠١٩ تطوراً آخر في مجال العلاقات العراقية الفرنسية عندما أعلنت الدولتان عن "خريطة طريق استراتيجية" تحدد شكل العلاقات المشتركة بين الدولتين، وتتضمن تعزيز التعاون في المجالات الأمنية والعسكرية والاقتصادية والثقافية ووضع آليات عملية تنفيذها، وكان هذا الإعلان خلال زيارة رئيس مجلس

فبعد سقوط الموصل في العاشر من حزيران ٢٠١٤ وتطور نشاط تنظيم داعش لتجنيد مقاتلين أجانب، ومن ضمنهم الفرنسيين ذوي الأصول من دول المغرب العرب وقلق السلطات الأمنية الفرنسية من عودتهم إلى الأراضي الفرنسية، وإمكانية تهديد الأمن القومي الفرنسي، ووفق ذلك وضعت فرنسا جملة أهداف ضد داعش كان من أبرزها حرمان داعش من التربة الخصبة التي نما فيها لا تنسى فرنسا البعد السياسي والاقتصادي، والاجتماعي للوضع ولهذا نبقي ملتزمون بتسوية دائمة للالتزامات التي تشهدها المنطقة النزاع (الإسرائيلي الفلسطيني، سوريا، العراق، ليبيا، إيران)، ونقف إلى جانب الدول التي تأثرت بشكل خطير بهذه النزاعات (لبنان الأردن، مصر)، أن تعاوننا متعدد الإشكال مع بلدان المنطقة، بدءاً ببلدان المغرب ينبع عن حرصنا هذا على تبني مقاربة شاملة، ومن رغبتنا في أن تحارب معا هذا العدو المشترك الذي يحاول تقسيم بلداننا ومجتمعاتنا، ويتجسد أيضاً التزامنا في الميدان على المدى القصير بتدخلنا العسكري في العراق في إطار التحالف الدولي، ومساندتنا للجيش العراقي، وكذلك القوات الكردية البيشمركة كما تتدرج مساندتنا للمعارضة السورية المعتدلة في إطار نفس المنظور (Jaber, 2009, p. 22).

رابعاً: التعاون الأمني والاقتصادي الفرنسي للعراق بعد عام ٢٠١٤

كانت الفترة التي أعقبت عام ٢٠١٤ فترة تطور كبير في العلاقات بين العراق وفرنسا. وكانت فرنسا من أوائل الدول التي أعلنت عن دعمها ومساعدتها للعراق في حربه ضد الإرهاب. وأكدت زيارة الرئيس الفرنسي آنذاك (فرانسوا هولاند) هذا الاهتمام وتطور العلاقات بين البلدين. وفي ١٢ سبتمبر/أيلول ٢٠١٤، زار العراق وأجرى محادثات مع الرئيس العراقي ورئيس الوزراء وكبار المسؤولين العراقيين. وتركزت المحادثات على الأزمة الأمنية في العراق والاستعدادات لمؤتمر السلام الدولي في باريس لدعم حرب العراق ضد الإرهاب. انعقد المؤتمر في ١٥ سبتمبر/أيلول ٢٠١٤ تحت عنوان "السلام والأمن في العراق" وشارك فيه نحو ٣٠ دولة.

من الرئيس الفرنسي ماكرون، وأكدت الحكومة الفرنسية في هذه المناسبة التزامها بمحاربة تنظيم داعش ودعمها تنفيذ البرنامج الإصلاحي وسيادة الحكومة العراقية ولإجراء انتخابات تشريعية مبكرة (مركز جيف للدراسات الانترنت ٢٠٢٢/٣/٦).

وفي آذار ٢٠٢٢ أكدت السفارة الفرنسية في العراق ان فرنسا تتجه الى تطوير علاقاتها مع العراق ولاسيما في مجال التسليح والتجهيز، وترى ان التعاون العراقي الفرنسي في المجال السياسي مهم خلال هذه المرحلة، فضلاً عن التعاون في مجالات تعزيز سيادة العراق ودعم مؤسساته المختلفة (الموازين نيوز، ٣ آذار ٢٠٢٢)، اما في أيار ٢٠٢٢ فقد أكد كل مم العراق وفرنسا الاتجاه نحو تعزيز التعاون بينهما في مجالات الطاقة لاسيما في ظل اجواء الحرب الروسية على اوكرانيا وتزايد حاجة فرنسا للنفط والغاز الطبيعي، وتزامن ذلك مع زيارة وزير النفط العراقي الى باريس (Source, 2022)، وفي حزيران ٢٠٢٢ اتجهت الدولتان الى عقد صفقة بينهما لتزويد العراق بطائرات "رافال" وهو ما كشفه وزير الدفاع العراقي والفرنسي (حميد، ٢٠٢٣، ص ٢٠٦).

بهذا فإن غياب فرنسا عن غزو العراق من جهة، وعلاقتها المتوازنة مع بقية دول المنطقة من جهة أخرى، يجعلها الشريك الأكثر قبولاً في العراق. سلط ماكرون الضوء على هذا الحياد عندما مدد زيارته الأخيرة للعراق رفضت فرنسا وشركاؤها الأوروبيون انسحاب الولايات المتحدة من الاتفاق النووي مع إيران. وهذا يجعل فرنسا أكثر قبولاً للإيرانيين، الذين يتمتعون بنفوذ كبير في بغداد، كلاعب إقليمي في الترتيبات الأمنية والاقتصادية في العراق والمنطقة صرح بذلك بوضوح وزير الخارجية الإيراني الحالب (حسين أمير عبد اللهيان)، في تعليقه على مشاركة فرنسا في مؤتمر بغداد ورغم رأي إيران السلبي في النفوذ الغربي في المنطقة، فإنها ترى أن الوجود الفرنسي هو الخيار الأقل ضرراً. نظراً لعلاقتها الخاصة. الولايات المتحدة، مع تعمل فرنسا أيضاً كوسيط محتمل، حيث تأمل إيران في رفع العقوبات التي شلت اقتصادها. إن الفوز بقبول إيران هو أيضاً عامل حاسم في النجاح في كبح الزحف

الوزراء العراقي آنذاك - عادل عبد المهدي الى فرنسا في ايار ٢٠١٩، التي نتج عنها التوقيع على اتفاق تعاون متعدد المجالات بين الحكومتين العراقية والفرنسية (حميد، ٢٠٢٣، ص ٢٠٤).

جاءت زيارة الرئيس الفرنسي (ايمانويل ماكرون) العراق في ايلول ٢٠٢٠ وأجرى مباحثات مع رئيس مجلس الوزراء العراقي حينها (مصطفى الكاظمي) من أجل التعاون في مجالات الطاقة النووية والمشاريع الاقتصادية وعملية اعادة الأعمار، وعلن ماكرون التزام فرنسا بالعمل على حشد الدعم الدولي لمساعدة العراق في تنفيذ خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتعزيز سيادة العراق على اراضيه، وكذلك أجرى الطرفان مباحثات لتعزيز التعاون في مجال الطاقة وتعزيز الشراكة الامنية والعسكرية ودور في فرنسا في مجال محاربة الارهاب في العراق (جاسم، ٢٠٢٠، دت).

وفي ١٩ تشرين الأول ٢٠٢٠ وقعت الحكومتان العراقية والفرنسية ثلاث مذكرات اعلان نوايا "للتعاون في مجالات النقل والزراعة والتعليم، وذلك اثناء زيارة رئيس مجلس الوزراء العراقي آنذاك - مصطفى الكاظمي الى العاصمة الفرنسية باريس (سيف الدين، ٢٠٢٠).

وتكررت زيارات رئيس الجمهورية الفرنسي ماكرون بغداد وكانت الزيارة تهدف الى تأكيد دعم فرنسا العراق وسيادته في حربه ضد تنظيم داعش وفي تصديه للتدخلات الخارجية، إذ تعد تلك الزيارة رسالة الى تركيا اذ ان العلاقات بين تركيا وفرنسا تشهد توتر بسبب الخلافات في شرق المتوسط على تنقيب الغاز حيث ان ماكرون يحاول الدفع باتجاه شرق اوسط يتطلع نحو فرنسا، وأجريت زيارات منتظمة ومتبادلة بين وزراء البلدين مثل زيارة وزير الشؤون الخارجية الفرنسي جان ايف لودريان وكذلك زيارة وزيرة الجيوش الفرنسية فلورانس بارلي دعماً لزيارات رؤساء الدولتين والحكومتين إلى فرنسا والعراق (حميد، ٢٠٢٣، ص ٢٠٨).

ووفي ١٩ تشرين الثاني من العام نفسه قام رئيس الوزراء العراقي مصطفى الكاظمي بزيارة باريس بدعوة

خلال اتفاقيات الشراكة والتعاون مع النظام العراقي الجديد في مختلف المجالات.

- إن مستقبل السياسة الفرنسية يمكن تحديده في إطار إمكانية الاستمرارية النسبية. لقد اتخذت فرنسا نهجاً نشطاً، ولكن انتقائياً تجاه العراق. وعلى الرغم من بعض العوامل الدولية والإقليمية والمحلية التي قد تؤدي إلى إضعاف السياسة الفرنسية تجاه العراق، فإن فرنسا استمرت نسبياً في تقديم الدعم من خلال سياستها تجاه العراق، وهذا الدعم يتمشى مع تطلعات فرنسا الآنية والطويلة الأمد داخل العراق.

الهوامش:

- (١) كان العراق قد قطع علاقته الدبلوماسية مع فرنسا وذلك بسبب الاحتلال الفرنسي للجزائر، وبعد حصول الجزائر على استقلالها في ٣ تموز ١٩٦٢، أعيدت العلاقات الدبلوماسية بين البلدين.
- (٢) صدر في عام ١٩٦٥ قانون الخطة الخمسية في العراق للسنوات (١٩٦٥-١٩٦٩) رقم ٨٧ لسنة ١٩٦٥ وبلغت مجموعة تخصصاتها (٦٦٨) مليون دينار عراقي خصص منها (٦٤٠,٧) مليون دينار للقطاعات الإنتاجية، والباقي لتغطية الالتزامات الدولية والتمويل ميزانيات أجهزة التخطيط والمتابعة وجاءت هذه الخطة أكثر شمولاً وفهماً وتقدماً من حيث التنسيق بين القطاعات الاقتصادية المختلفة.
- (٣) تعاقب على حكم العراق العديد من القادة والرؤساء واتسم كل عهد من عهوده بسمات ميزته عن العهد الذي سبقه والعهد الذي تلاه، ويشكل عهد الرئيس عبد الرحمن عارف (١٩٦٦ - ١٩٦٨) واحداً من أهم تلك العهود رغم قصر مدته الزمنية، ورغبة مني في تسليط الضوء على حياة هذا الرئيس ودوره السياسي في العراق وإنصافه ولو بقدر معين وجاء اختياري لهذا الموضوع أيضاً لعدم توفر دراسة أكاديمية علمية تناولت حياته ودوره السياسي، وقد لمست من خلال دراستي هذه، أنه قد تميز بشخصية متوازنة حرصت على الاحتفاظ بعلاقات جيدة مع كافة الجهات والأحزاب السياسية داخلياً وتنصب في خدمة العراق ووحدته خارجياً، وما الوقائع والأحداث برؤية جديدة، ونظرة واقعية بعيدة عن التعصب الفكري والأيديولوجي وبأسلوب علمي موضوعي للاقترب إلى حد ما من الحقيقة التاريخية.

الجيوستراتيجي للصين في المنطقة Maryam
(Sinaiee, August 31, 2021.)

خاتمة

استنتاجاً لما تقدم حول موضوع بحثنا موقف فرنسا من الاحتلال الأمريكي للعراق ونظامه الجديد مما سبق يتضح أن السياسة الفرنسية تجاه العراق والمنطقة قد مرت بتحول ملحوظ منذ رفضها دخول الحرب التي فرضتها أمريكا على العراق في عام ٢٠٠٣ في عهد الرئيس جاك شيراك. فموقف فرنسا المعارض للحرب، مصحوب بالمحافظة على المصالح الفرنسية في العراق، لم يحقق أهدافه التي كانت مرجوة من ذلك، بل أدى إلى إدخال فرنسا في عزلة مستمرة لمصالحها في العراق وخاصة بالجانب الاقتصادي المتمثل بأعمار العراق في مرحلة ما بعد الحرب.

وبذلك يمكن التوصل لمجموعة من الاستنتاجات وكالاتي:

- العراق بما يمثله من موقع استراتيجي وبما يحويه من إمكانيات وثروات كامنة بمختلف أنواعها جعلت منه محط أنظار واهتمام فرنسا منذ الازل إذ تسعى فرنسا في أن يكون لها دور فاعل فيما يشهده العراق من أحداث وتطورات وذلك للأهمية الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية التي يحظى بها بالنسبة لفرنسا.
- فشلت السياسة الفرنسية بنطاق الأدوار خلال فترة ما قبل الحرب على العراق من قبل الولايات المتحدة الأمريكية رغم محاولتها السياسية الضاغطة على مجلس الامن الدولي دون جدوى وهذا يبين الدور وحجم فرنسا مقابل الولايات المتحدة الأمريكية.
- لعبت فرنسا دوراً هاماً في إيجاد سياسة عراقية جديدة ترضي كافة القوى الدولية وخاصة الولايات المتحدة من خلال التغلب على خلافاتها مع الولايات المتحدة بشأن القضية العراقية. بعد عام ٢٠٠٣، أذ رأّت فرنسا أنه من الضروري أن تلعب دوراً سياسياً اقتصادياً في العراق، وتحقيق المصالح الفرنسية من

المصادر والمراجع:

- 14- Amer Kamel Ahmed and Amna Mohamed Ali, The French Position on the American Strategy in Iraq, No. 36.
- 15- Basa Sir Vico, (2007), State Building: The System of Governance and Administration in the Twenty-First Century, Riyadh, Al-Ubaikan.
- 16- Bremer pee, (2006), A year I spent in Iraq: The struggle to build a desired tomorrow, translated by Omar Al-Ayyubi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, Lebanon.
- 17- Carnegie's decision to burn Hassan, (2014) The sectarian crisis in Iraq is a legacy of exclusion, April 23.
- 18- Central Bank of Iraq Annual Report for the year 1965, p. 1965, p. 187, Al-Waqa'i' (Iraqi) Gazette, Issue 1135, July 1965.
- 19- Charles Saint Prot, (1980), France and the Arab Revolt Copernicus, Paris.
- 20- CHIBCHAB, HAMEED. (2022) Internal conditions in Ahwaz 1913-1925 AD "(Humanities, social and applied sciences) Misan Journal of Academic Studies, 21(42), p 280
- 1- CHIBCHAB, HAMEED. (2023) "The Repercussions of the Israeli Attack on the July 1982". Kufa Journal of Arts, vol. 1, no. 57, Sept. 2023, pp. 197-16, doi:10.36317/kaj/2023/v1.i57.11871.
- 21- Crocker Ambassador Ryan and others, (2017), Achieving Long-Term Stability to Ensure ISIS's Defeat, Report of the Working Group on the Future of Iraq, Rafik Hariri Center for the Middle East, Atlantic Council May
- 22- Delay Most likely, (2017), The Future of the Iraqi Kurdistan Referendum Reports, Al Jazeera Centre for Studies Doha November 7.
- 23- Dhaham Thursday, (2013) Iraqi Islamic Party, Madad Al-Adab Magazine, Issue DOI/10.54633/2333-021-042-022
- 24- Fahmy Abdel Qader Mohammed, (1998) The Russian Federation and Arab Suspicion, Round Table Series, Issue 21, The Arabs and the Great Powers, The Arabs, Russia, Bayt al-Hikma Publications, Baghdad, March.
- 25- Fuller Graham, Heba Abbas Mohammed, (2017) The Future of the Kurds in Iraq, Al Furat Center for Development and Strategic Studies.
- 26- gazelle Enas Ahmed, (2017) The regional state of the Kurdistan Region of Iraq 2003, 1st edition, Creativity House Doha, September
- 1- Ahmed Amer Kamel, (2006) a French Foreign Policy towards the US War on Iraq and its Repercussions on the European Environment, Journal of International Studies, Issue No. (31-32).
<https://search.emarefa.net/detail/BIM-278130>
- 2- Al Shamry Jasem, (2017), The Kurds and the Consensus System in Iraq, Political Studies, Egyptian Institute, Istanbul, August 19.
- 3- Al-Dalabij Ali Fayez Youssef, (2011), The Balance of Power and Its Impact on the Middle East after the American Occupation of Iraq, Master's Thesis in Political Science, Middle East University.
- 4- Al-Halou, Sadiq Yassin, Iraqi French relations in the Arifi period, Ibn Rushd College of Education Journal, University of Baghdad, Issue 7, January 1996.
- 5- Ali Abdul Amir, (2022), Muqaddam Abdul Hassan Al-Fayyad, Beirut House for Printing and Publishing, Najaf.
- 6- Ali Amna Mohammed, (2007) New Directions of French Policy, Center for International Studies, International Observatory Magazine, Issue No. 5 - December.
- 7- Al-Jabri Star Jabbar, (2008), The position of the European Union countries towards the American strategy in Iraq, International Studies Journal, Issue 36, University of Baghdad, Center for International Studies.
- 8- Al-Jubouri Ali, Franco-Iranian Relations 1921/1974, University of Paris, France.
<https://search.emarefa.net/detail/BIM-275909>
- 9- Al-Mahdawi, Abdul Nasser, (2017), The Genocide of Sunni Arabs, New Iraq Center, July 25.
- 10- Al-Waqa'i' Newspaper (Iraqi), Issue No. 1135, July 1965.
- 11- Al-Waqa'i' Newspaper (Iraqi), Issue No. 1361, 1967/1/19.236.
- 12- Al-Zaman Newspaper, Issue No. 5787, November 10, 1956; Al-Bilad Newspaper, Issue No. 1802, November 10, 1956; Abdul Razzaq Al-Hasani, History of Iraqi Ministries, Vol. 10, Dar Al-Shu'un Al-Thaqafiyah Publishing House, 1988.
- 13- Al-Zuhairi Zainab Abdul Hassan, (2012) Abdul Rahman Arif Wardoh, politician in Iraq, Jordan, and Oman.

- 42- This is Hadi Ailaf Rajih, (2017) The strategic importance of Kirkuk in light of regional ambitions and reality. Political Trends Magazine, Issue 1, December.
- 43- Violet Russell (2011) American intervention in Iraq in several histories, Paris, Science Press.
- 44- Iraqi News Agency, Iraq and France: Historical Relations, September 2, 2020, link: <http://bit.ly/3ISnuCu>
- 45- Sattar Jabbar Al-Jaberi, Prospects for the Development of Iraqi French Relations, previously cited source, 6-8.
- 46- French Embassy in Iraq, Political Relations between Iraq and France Link: <https://bit.ly/3SPOXD>
- 46- Osama Mahdi, Iraq and France sign a strategic political, military and economic cooperation document, Elaph website, May 3, 2019, link:
- 47- Hoda Jassim, Nuclear, Economic, and Military Cooperation between Iraq and France, Al-Itihad Newspaper, September 3, 2020, link:
- 48- Aktham Saif al-Din, Cooperation agreements between Iraq and France at the start of al-Kadhimi's European tour, Al-Araby Al-Jadeed, October 19 First 2020.
- 49- Star Jabbar Al-Jabri, Iraqi-French Relations 2003-2020, Journal of the College of Law and Political Science, Issue 15, University Iraqi, 2022, p. 10.
- 50- Karar Nouri Hamid, & Muthanna Faeq Marai. (2023). Transformations in French Policy Towards Iraq after 2014 (Nature and trails ATo interact Tikrit Journal of Political Science (3)(pic4).
<https://doi.org/10.25130/tjfps.v3ipic4.233>
- 51- Source: statistics on France Exports World Economic Outlook Database International Monetary Fund, 2022
- 52- Muayad Al-Tarfi, Iraq intends to purchase French Rafale aircraft to enhance its air capabilities, Independent Arabia, June 26, 2022, link: <http://bit.ly/3yi6kJD>
- 53- Maryam Sinaiee, "Iran FM says Raisi did not go to Baghdad because of the French, Iran International, August 31, 2021.
<https://iranintl.com/en/world/iran-fm-says-raisi-did-not-go->
- 27- Hamidi Jafar, (2009), History of Iraqi Ministries, Vol. 5, Arab National Center.
- 28- Henry Kissinger, Does America Need a Foreign Policy that Transforms Diplomacy into the Twenty-First Century? Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, Second Edition, 2003.
- 29- Honey Bassam, (1984), French colonialism in the face of the Algerian revolution, 1st ed., Dar Al-Nafayes, Beirut.
- 30- Jaber Habib Jaber, (2009), Parents from the quota system, Asharq Al-Awsat newspaper, issue (10347), September 13.
- 31- Khosrow Abdul Hakim, (2017) A Kurdish Vision: What if Iraqi Kurdistan became independent? Events Trends Magazine, Issue 22, Future Center for Advanced Research and Studies, Abu Dhabi, August.
- 32- Mahmoud Ahmed, (2003), The New Iraq in the American Strategy in the Middle East, International Politics.
- 33- Matthieu Guider (2007) Iraq or the promise of land to the jihadists International Monetary Fund.
- 34- Naaman Abdul Razzaq Al-Samarra'i, America and Iraq: Everlasting Love or Irrevocable Divorce, Riyadh, 2008.
- 35- Noufal Ahmed Saeed, (1984), French Arab relations through France's position on the basic elements of the Palestinian issue, Kuwait.
- 36- Parm Remis Memoirs, Evic Baghdad Marine Baghdad, Morning Ministry of Archives National Baghdad, 157.
- 37- Powerful Star, (1999), Iraqi French relations 1921-1956, unpublished doctoral thesis, University of Baghdad, Ibn Rushd College of Education.
- 38- Richard Times, (2008) Iraq Targets U.S.-Banned Sunni Leaders, New York, August.
- 39- Super Asim recited, (2003), The role of emerging regional powers in the strategic balance in the South Asian region and its future prospects. Master's thesis (unpublished), College of Political Science, University of Nahrain.
- 40- Tadros Khalil Hanna, (2016), Memoirs of Charmé de Gaulle, The Island of Roses, Second Edition.
- 41- The Jasour, (2007), Nazem Abdul Wahid, The Impact of American European Disagreements on the Issues of the Arab Nation in the Post-Cold War Era, 1st ed., Beirut, Center for Arab Unity Studies.

دور القوانين العرفية في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لقصور واحة فكيك قبل الاحتلال الفرنسي للمغرب

د. عبد الرحمان عثمانى

باحث في التاريخ والتراث

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين – فاس

مكناس – المملكة المغربية



ملخص

يُعدّ موضوع الأعراف القبلية من المواضيع التي تستحق الدراسة والتمحيص، لأنها شكلت القاعدة القانونية التي استند إليها المجتمع القبلي المغربي لتدبير شؤونه المحلية بآلياته الخاصة، في فترات سابقة للمرحلة الاستعمارية؛ خاصة في المناطق البعيدة عن مراكز الحكم، في ظل شبه غياب للسلطة المركزية المغربية بمؤسساتها وقوانينها في مناطق الهوامش في الجبال وتخوم الصحراء. ولم يأت هذا الفراغ القانوني والمؤسساتي الرسمي، اجتهد سكان هذه المناطق في ابتكار آليات ووسائل متعددة لتدبير شؤونهم الداخلية اعتماداً على مؤسسة "جماعة القصر"، التي تحتكم بدورها إلى القانون العرفي أو "أزرف" باللسان الأمازيغي. وقد كان لأحكام هذه القوانين العرفية الدور الكبير في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لأهل فكيك - كغيرهم من المناطق العرفية الأخرى - قبل فرض الحماية الفرنسية على المغرب انطلاقاً من أوائل القرن العشرين الميلادي، مما أسهم في ضبط سير حياة الأفراد والجماعات بما ينسجم مع الخصوصية المحلية وما تملّيه الظروف السياسية والأمنية. فكان لزاماً على الجميع احترام بنود ومضامين الأعراف والعمل بها، نظراً لطبيعتها الإلزامية وما يترتب عنها من آثار قانونية على المخالفين لبنودها ومرتكبي الجرائم. وبذلك، فإن قصور واحة فكيك تندرج ضمن المناطق المغربية التي تحتكم إلى العرف المحلي إلى حدود تاريخ التوسع الفرنسي بالمنطقة أوائل القرن العشرين، حيث سعى المحتل الفرنسي إلى تفكيك الأسس التقليدية للمجتمع الفكيكي، بتهميش دور جماعة القصر، خدمة لأطماعه التوسعية وأهدافه الإيديولوجية.

كلمات مفتاحية:

قصور واحة فكيك؛ القوانين العرفية؛ جماعة القصر؛ البزرة

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٥ أبريل ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٠٩ يونيو ٢٠٢٥



10.21608/kan.2025.375668.1219

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد الرحمان عثمانى، "دور القوانين العرفية في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لقصور واحة فكيك قبل الاحتلال الفرنسي للمغرب"، دورية كان التاريخية، السنة الثامنة عشرة- العدد الثاني والسبعون، أكتوبر ٢٠٢٥، ص ٢٢٠ - ٢٣١.



Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>

Facebook Group: <https://www.facebook.com/groups/kanhistorique>

Corresponding author sbai.2807@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في جُورِيّة كان ٤.٠ تحت شروط الترخيص المشاع ٤.٠ (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0)، التي تسمح باستخدام، التوزيع، والتوزيع للأغراض العلمية والبحثية، فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية. and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

في وضع القوانين العرفية وتنفيذ مضامينها وبنودها؟ وما إسهامات الأعراف المحلية في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لأهل فكيك؟ وما تجليات أصالة أعراف قصور واحة فكيك من خلال عرف "البزرة"؟

أولاً: التعريف بالقوانين العرفية الفكيكية ودور جماعة القصر في صياغتها وتنفيذ بنودها

١/١- التعريف بالقوانين العرفية الفكيكية

تجدر الإشارة، في البداية، إلى أن القوانين العرفية الفكيكية أفرزتها الخصوصية الجغرافية للمنطقة البعيدة عن مراكز الحكم والسلطة المركزية، شأنها في ذلك شأن المناطق الأخرى الصحراوية والجبلية التي وجدت لنفسها صيغا قانونية تبلورت في شكل أعراف محلية شفوية كانت أو مكتوبة "إزرفان" تستجيب لمتطلبات تسيير الشأن المحلي وتنظيم حياة الأفراد والجماعات في شتى الميادين. تؤكد الدلائل التاريخية، بالملاموس، التبعية السياسية لقصور واحة فكيك لسلطة ونفوذ الدول التي تعاقبت على حكم المغرب، من خلال البعثات المخزنية والرسائل والظواهر السلطانية، غير أن البعد الجغرافي والاضطرابات السياسية التي يشهدها المغرب من حين لآخر، كانت تفك ذلك الارتباط السياسي المتين بين المركز والهوامش، دون الانقطاع الروحي والمعنوي بينهما، لذلك فضعف السلطة المخزنية وعدم فاعليتها في تسيير شؤون المنطقة وحفظ أمنها واستقرارها^(١)، فرض على الساكنة المحلية ابتكار مؤسسات ثم قوانين عرفية تنظم حياة المجتمع سياسياً وتنظيماً واقتصادياً واجتماعياً.

لا شك في أن جل قصور فكيك^(٢) كانت لها قوانين عرفية شفوية ومكتوبة نظمت الحياة العامة لسكان القصور عبر المراحل التاريخية، غير أن المقارنة بين نصوص القوانين العرفية التي بين أيدينا، تؤكد على أنها تكاد تخرج من أصل واحد؛ نظراً للتوافق الكبير بين بنودها وتشابه متونها، مع وجود اختلافات جزئية بسيطة بينها لا ترقى إلى مستوى التباين الكبير أو التعارض. وفي مقاربتنا لها يتضح جلياً أنها تغيرت

نالت قصور واحة فكيك نصيبها من القوانين العرفية، والتي أسهمت إلى حد كبير في ضبط المجتمع الفكيكي في مختلف نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتنظيمية، والأمنية. وكان لمؤسسة "جماعة القصر" دور كبير في وضع هذه القوانين العرفية وصياغة مضامينها والسهر على تطبيق بنودها وزجر المخالفين لها، وقد تلجأ إلى تغييرها كلما دعت الضرورة إلى ذلك بحذف بعض بنودها وتعديل أخرى. وقد احتفظت لنا الوثائق المحلية والأرشيف الكولونيالي الفرنسي على مجموعة من القوانين العرفية المكتوبة لقصور "الوداغير" و"زناكة" و"المعيز"، يرجع تاريخها إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي/ الثالث عشر الهجري، لعلها تشكل صيغاً نهائية لقوانين عرفية قديمة شهدتها جل القصور الفكيكية عبر التاريخ، خضعت لتعديلات متكررة لكي تسير مختلف التحولات التي عرفها المجتمع الفكيكي خلال فترات زمنية معينة.

ونشير، كذلك، إلى أنه تكاد تنفرد قصور فكيك عن غيرها من المناطق العرفية الأخرى - بما في ذلك قصور الجنوب الشرقي المغربي - بعرف خاص ينعت محلياً باسم "البزرة"، تلتجئ إليه "جماعة القصر" لحجز ممتلكات الأشخاص في وضعيات معينة وجعلها تحت تصرف الجماعة. سنحاول تحليل بنية وخصوصية هذا العرف المحلي الفريد وإبراز أبعاده الاقتصادية والاجتماعية في نص ورقتنا البحثية.

تأسيساً على ما سبق، سنحاول من خلال المقال الراهن الكشف عن دور القوانين العرفية - التي بين أيدينا - في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الفكيكي. ثم إبراز أهميتها في الحفاظ على ممتلكات الأفراد والجماعات، اعتماداً على مؤسسة "جماعة القصر"، لكونها تشكل الجهاز السياسي المسؤول عن تطبيق مضامين بنود الأعراف الجماعية، ثم إصدار عقوبات في حق المخالفين لها، تتراوح بين الغرامات المالية في درجة أولى والعقوبات الجسدية في حالات محدودة. فما أدوار جماعات قصور واحة فكيك

لأي أحد تجاوز مضامينه^(٤)، وتتعرّز صفة الإلزام هاته بعقوبات مالية وجسدية محددة كآليات عملية لردع الجناة والمخالفين لبنود هذه القوانين العرفية، التي لا مفر من احترامها والعمل بها، ما دامت قد صدرت عن أعلى هيئة سياسية وتنظيمية في القصر وهي "جماعة القصر".

لقد احتفظت لنا الوثائق المحلية والدراسات الفرنسية على أربعة نماذج من القوانين العرفية، تنسب لقصور الوداغير وزناكة والمعيز، تتشابه إلى حد كبير في مضامينها، وتدرّج تواريخها على امتداد القرن (١٩م/ ١٢هـ)، أقدمها قانون قصر الوداغير سنة (١٢٢٨هـ / ١٨١٢م) وآخرها قانون قصر زناكة الثاني سنة (١٣١٨هـ / ١٩٠٠م)، وفي الجدول أسفله جرد لهذه الأعراف المكتوبة والتعريف بها:

وعدلت مع مرور الزمن، استجابة للمتغيرات السياسية وما تمليه الظروف الاقتصادية والاجتماعية من جهة أولى، وطبيعة العلاقات الداخلية بين سكان القصور الفكيكية أو في علاقاتهم مع قبائل الرحل المجاورة للمجال الترابي الفكيكي من جهة ثانية، إلى أن أخذت هذه الأعراف صيغها النهائية ودونت بحضور أعيان القصور وممثليها، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي/ الثالث عشر الهجري قبيل التوسع الفرنسي في المنطقة بزمان قليل. وهي، على العموم، عبارة عن نصوص مكتوبة تتضمن عقوبات زجرية مالية وبدنية حماية للأشخاص وممتلكاتهم أولاً، وحفظ أمن القصر بشكل عام من ناحية ثانية، كما ذهب إلى ذلك الفرنسي "ماركو" (Margot) في جرده وتبويبه لبنود عرف قصر زناكة الثاني سنة ١٩٠٩م^(٣).

ولأن حياة الفكيكيين ينظمها العرف بدرجة أولى، فإن أحكامه كانت إجبارية وملزمة للجميع، إذ لا ينبغي

القانون العرفي	تاريخه	ديباجة القانون العرفي وخاتمته وعدد بنوده	مصدر القانون العرفي
١- قانون قصر الوداغير العرفي	١٢٢٨هـ / ١٨١٢م	- ديباجته: " الحمد لله، نقل الحمد لله، اتفقت جماعة الشرفاء الوداغير أن تجعل حدا من حدود الله، بعد ايمانها واتفاق رأيها على ما يأتي ... " . - خاتمته: " هاكذا وجدته بخط المقيدين المقيد السيد عبد الله بن محمد بن جبور والسيد أحمد بن رزوق نقلته حرفا بحرف وجدت في تاريخهم في أواخر ربيع النبوي عام ثمانية وعشرين ومائتين وألف نقلته في تاريخ أوائل شعبان الأبرك عام خمسة وثمانين ومائتين وألف عبد الله تعالى أحمد بن عبد الله بن جبور أمّنه الله (...) آمين " . - عدد بنوده: يضم ٥١ بندا .	- وثيقة عدلية حررت أواخر شعبان ١٢٨٥هـ^(٥)، يوجد النص الأصلي منها بحوزة الباحث " العربي هلاّلي "، وقد زودني بنسخة مصورة منها . - ترجم الفرنسي " بورناك " (Bornac) وثيقة القانون العرفي لقصر الوداغير إلى اللغة الفرنسية ضمن منشورات كلية الحقوق بالجزائر سنة ١٩١٩م^(٦).
٢- قانون قصر زناكة العرفي	١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م	- ديباجته: " الحمد لله هذا بيان للقصاص والعقوبات التي قرر أعيان زناكة إلحاقها بمن يستحق العقاب لجرم ارتكبه نسأل الله أن يسدد رأي هؤلاء وأن يوفق كلمتهم ويكمل مهمتهم	- لم يتم العثور على النسخة الأصلية لقانون قصر زناكة العرفي - حسب علمنا - باستثناء الترجمة التي أوردها الفرنسي " بورناك " (Bornac) للنص العربي

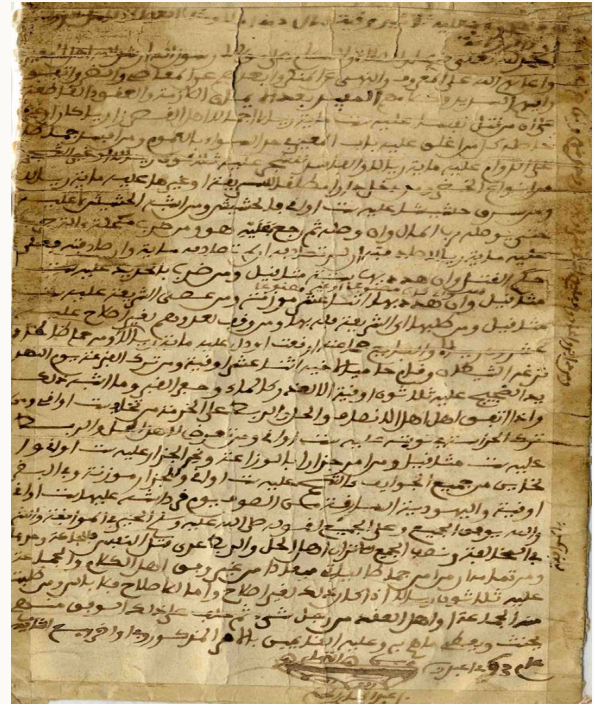
القانون العرفي	تاريخه	ديباجة القانون العرفي وخاتمته وعدد بنوده	مصدر القانون العرفي
الأول		بالنجاح أمين". - عدد بنوده: يتكون من ٤٨ بندا.	الأصلي سنة ١٩١٩، والذي يبدو أنه كان بحوزته حينها ^(٧) . - قام الباحث " أحمد مزيان " بإعادة نقل النص الفرنسي لهذا العرف المحلي إلى اللغة العربية ^(٨) .
٣- قانون قصر زناكة العرفي الثاني	١٣١٨ هـ / ١٩٠٠ م	- ديباجته: " الحمد لله رب العالمين والنصر لعباده المومنين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين. هذا البيان الذي يستند على الحق والانصاف بين الجزاءات التي وضعت بمقتضى الشرع بأمر من أعيان الجماعة وبحضون العلماء والفقهاء لمنع الأعمال العدوانية ومعاقبة المتهمين بها ". - خاتمته: " هذا هو قانون العقوبات الذي وضعه أعضاء الديوان (الجماعة) بزناكة أعيد تحرير هذه النسخة في ٢١ رمضان عام ١٣١٨ / ١٣ يناير ١٩٠٠ ". - عدد بنوده: يتكون من ٤٧ بندا.	- لم يتم العثور، كذلك، على الوثيقة الأصلية لقانون قصر زناكة الثاني - حسب علمنا - ما عدا الترجمة الفرنسية التي قام بها الفرنسي " ماركو " (Margot) سنة ١٩٠٩ م ^(٩) ، وبعده مواطنه " برنارد " (Bernard) سنة ١٩١١ م ^(١٠) . - قام الباحث " أحمد مزيان "، أيضا، بترجمة النص الفرنسي لهذا القانون العرفي إلى اللغة العربية ^(١١) .
٤- قانون قصر المعيز العرفي	١٢٩٣ هـ / ١٨٧٦ م	- ديباجته: " الحمد لله والصلوة والسلام على مولانا رسول الله، أرشد الله أهل المعيز وأعانهم الله على المعروف والنهي على المنكر وأبعدهم عن المعاصي والضرر، واتفق رأيهم السديد وكلامهم المفيد بعد الإيمان اللازمة والعقود القاطعة على أن ... ". - خاتمته: " والله يوفق الجميع وعلى الجميع (بالموافقة) لقوله صلى الله عليه وسلم الخير في الموافقة والشر في المخالفة (...) وعليه القائمين بالأمر المذكور، وفي أواخر ربيع الثاني عام ١٢٩٣ هـ، عبد ربه محمد بن التهامي بن عبد الجبار ". - عدد بنوده: يتكون من ٣٣ بنداً.	- وثيقة خطية خاصة بحوزة الباحث " محمد بنعلي بوزيان "، زودني بنسخة مصورة منها، كما أدرج، بدوره، مضامين هذا القانون العرفي في إحدى دراساته ^(١٢) .

هم لغير إصلاح عليه عشرون ريالاً، والبائع جماعته أو نعت أو دل عليه مائة ريال، ومن دابزو وعادوا فعليهم اثنتا عشرة أوقية لكل واحد منهم، ومن ضرب بالعصا أو الحجر فعليه ثلاثون أوقية سال دمه أم لا ومثل العصا كذلك مثل الزوا أو الزرامة، ومن حمى ظالمًا ونزغه الشيطان وقام حامياً لأخيه اثنا عشرة أوقية، ومن ترك الفرقة يوم التهديد الضجيج عليه ثلاثون أوقية إلا لعذر كالماء وحضر القبر وما أشبه ذلك، وإذا اتفق أهل أهل الإنصاف والحل والربط على الخدمة من تخلف فعليه ست أواق، ومن ترك الحراسة في نوبته عليه ست أواق، ومن تعرض لأهل الحل والربط عليه ستة مثاقيل، ومن أمر جزاراً بالوازعة ونحر الجزار عليه ست أواق، والخائن من جميع الجوائف والشحم عليه ست أواق، للجزار موزونة وفي البقر أوقية، واليهودية السارقة من الصوف يوم قرداشه عليها ست أواق، والله يوفق الجميع وعلى الجميع (بالموافقة) لقوله صلى الله عليه وسلم الخير في الموافقة والشر في المخالفة، ونصف الجميع ما تراه أهل الحل والربط عدا قتل النفس فالجماعة وحدها بالموافقة، ومن تمامه أن من أمر جماطاً ليأتي ميعاداً من غير وفق أهل الكلام والجماعة عليه ثلاثون ريالاً إذا كان ذلك لغير إصلاح وأما للإصلاح فلا بأس، ومن طلبت منه الجماعة أو أهل العقد من رجل شيئاً ثم حلف على ذلك الوفق منهم يحنث ويعطي ما هم به وعليه القائمين بالأمر المذكور، وفي أواخر ربيع الثاني عام ١٢٩٣هـ، عبد ربه محمد بن التهامي بن عبد الجبار.

٢/١- دور جماعة القصر في صياغة القانون

العرفي وتنفيذ مضامينه

تعد جماعة القصر الأداة السياسية والهيئة التنظيمية المحلية التي عهدت إليها تاريخياً مهمة تدبير الشؤون العامة للقصر، نظراً للمكانة الاعتبارية المتميزة التي يحظى بها أعضاؤها، لكونهم يمثلون السكان وينوبون عنهم في اتخاذ القرارات التي تهمهم، سواء المتعلقة بـ "الفرقة" أو "الربع" داخل القصر الواحد، أو القصر ككل أو القصور مجتمعة في علاقاتها بالقبائل الأخرى في إطار تدبير المصالح المشتركة.



وثيقة القانون العرفي لقصر الميعز سنة ١٢٩٣هـ /

١٨٧٦م^(١٣)

نص القانون العرفي لقصر الميعز اعتماداً على الوثيقة الأصلية

"الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله، أرشد الله أهل الميعز وأعانهم الله على المعروف والنهي على المنكر وأبعدهم عن المعاصي والضرر، واتفق رأيهم السديد وكلامهم المفيد بعد الإيمان اللازمة والعقود القاطعة على أن من قتل نفساً عليه ست مائة ريال أهل القصر زارياً كان أو غيره حاصله كل من أغلق عليه باب الميعز في حد السواء بالعموم، ومن أفسد جماطاً على الدوام عليه مائة ريال، والفاسد للشجر عليه ثلاثون ريالاً أو غير الشجر من أنواع الخضر، ومن دخل داراً مطلقاً للسرقة أو غيرها عليه مائة ريال، ومن سرق حشيشاً عليه ست أواقي في الحشيش وما أشبه الحشيش لا عليه حتى يوصله لرب المال وإن أوصله ثم رجع فعليه هو، ومن ضرب بمكحلة آلة حرب عليه مائة ريال إن لم تصادفه مائة وإن صادفته فعلى حكم القتل وإن هدد بها ستة مثاقيل، ومن ضرب بالحديد عليه ستة مثاقيل سواء كان مصنوعاً أو غير مصنوع ومن هدد به اثنتا عشرة موزونة، ومن عصى الشريعة عليه ستة مثاقيل ومن طلبها أي الشريعة فله بها، ومن وقف لعدو

معان وتجليات معمارية وسياسية وأمنية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

لقد تعددت أدوار جماعة القصر ومهامها، لا يسعنا المجال للتفصيل فيها، غير أننا سنحاول إبراز دورها في صياغة القوانين العرفية وتنفيذها، فالدلائل التاريخية تؤكد على أن جماعة القصر كانت تحتكر لنفسها مهمة تسطير هذه القوانين^(١٧) والسهر على تنفيذ بنودها ومضامينها، بالنظر إلى مكانتها الاعتبارية المتميزة بين أفراد المجتمع المحلي، لأنها كانت إلى بداية القرن العشرين^(١٨) تجمع بين السلط السياسية والإدارية والتشريعية، وتستند في إصدار الأحكام الجنائية إلى القوانين العرفية المحلية المكتوبة، في حين كانت الأحكام الشرعية بيد القضاة الرسميين أو المحكمين، وكانت تعقد اجتماعاتها في أماكن خاصة داخل القصر بصفة منتظمة وأخرى استثنائية كلما دعت الضرورة إلى ذلك. وقد تتخذ هذه التجمعات صفة السرية في بعض القضايا التي تهم أمن القصر في علاقته بالقصور الأخرى^(١٩).

وقد وجدت جماعة القصر، بفضل بنود ومضامين القوانين العرفية المتفق عليها، سنداً قانونياً لتحتكر لنفسها الكثير من المهام والاختصاصات بهدف الإشراف على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للقصر، منها تتبع الأشغال المرتبطة بتوزيع مياه السقي والدفاع عن القصر وتحسين ممتلكاته، والفصل بين المتنازعين والسهر على الشؤون الدينية وغيرها من المهام الأخرى المتعددة^(٢٠). ولتحقيق أهدافها المختلفة كان لزاماً عليها إيجاد موارد مالية لمختلف تدخلاتها التي تحتاج إلى أموال، كإصلاح وترميم السواقي والقنوات المائية مثلاً، لذلك كان لها صندوق مالي خاص تغطي به التكاليف الجماعية، وكان جزء مهم من مداخيلها يأتي من الغرامات المفروضة على الجناة ومرتكبي الجرائم والمخالفات التي نصت عليها جل القوانين العرفية الفكيكية^(٢١)، نفس الأمر ينطبق على مجتمعات القصور المجاورة مثل قصور توات التي تشكل فيها الذعيرة المفروضة على السكان - بموجب القانون العرفي ارتباطاً بالجرم أو المخالفة المرتكبة - مصدراً مالياً مهما لجماعة القصر تغطي به التزاماتها الجماعية^(٢٢).

إذا كانت جماعة القصر بمثابة جهاز سياسي وإداري ينظم الحياة العامة بقصور واحة فكيك، حقيقة تاريخية لا تنكرها الشواهد القديمة والآنية، فإن سياقها التاريخي يلفه شيء من الغموض، لذلك يحق للباحث أن يتساءل عن تاريخ وملابس ظهور هذه المؤسسة التقليدية المحلية؟ وإن كان الجواب عن هذا السؤال يجرننا إلى الحديث عن الأسباب الكامنة وراء إحداثها ثم إبراز أهم الأدوار التي كانت تضطلع بها؟

تتجلى أسباب بروز "جماعة القصر" في ضعف التمثيل المخزني بمنطقة فكيك نظراً لبعدها عن مراكز السلطة الحاكمة. فشائية الحضور والغياب المخزني بالمنطقة، جعل التسيير الفعلي لشؤون الساكنة المحلية يتولاه نواب السكان في مؤسسة "جماعة القصر"^(٢٤)، فكان لزاماً على أهل فكيك البحث عن المؤسسة السياسية والإدارية الكفيلة بضبط سلوكات الأفراد والجماعات حفاظاً على الأمن العام للقصر، حيث تُرفع شكاوى الناس إليها ويُحتكم إلى أعضائها للفصل في مختلف القضايا الطارئة وتسوية الخلافات بين السكان كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وإنزال العقوبات المناسبة بناء على قوانين عرفية شفوية وأخرى مكتوبة أسهمت في تسطير بنودها^(٢٥)، بما ينسجم مع الخصوصية المحلية للمجتمع الفكيكي ويراعي مقتضيات الشريعة الإسلامية.

لا تسعفنا المصادر في وضع تاريخ محدد لبروز الهيئة السياسية والتنظيمية لقصور واحة فكيك والمتمثلة في "جماعة القصر"، غير أن بعض الإشارات التاريخية تدفعنا إلى الاعتقاد بقدوم هذه المؤسسة المحلية، والتي قد ترجع إرهاباتها الأولى إلى المرحلة الوسيطية بداية من القرنين الرابع والخامس الهجريين (ق. ١٠ - ١١م)، مع طلائع الهجرات الأولى إلى المنطقة وتدافع العناصر البشرية النازحة إليها من قبائل أمازيغية زناتية وصنهاجية ثم فروع الأشراف الودغيريين بالإضافة إلى الوفود العربية^(٢٦). هذه الوضعية السكانية والتركيبة البشرية المختلطة ألزمت الجميع على التكتل ومباشرة التحكم في المجال بالسيطرة على مصادر الماء والأرض الخصبة، الشيء الذي نتج عنه تأسيس تجمعات سكانية وعمرانية منظمة؛ حملت اسم "القصر" بما يحمله من

الجماعة ونقل أخبارها إلى الغير) فعليه خمسون ديناراً^(٢٦)، نفس الغرامة بالنسبة لقانون زناكة الأول: "من أفشى سر الجماعة عليه خمسون ديناراً"^(٢٧)، وفي المقابل شدد قانون المعيز العرفي الغرامة المالية لهذه المخالفة ورفع قيمتها المالية إلى مئة دينار: "والبائع جماعته (نفس الكلمة الواردة في قانون زناكة الأول) أو نعت أو دل عليه مائة ريال"^(٢٨).

وللحفاظ على المكانة السياسية والاعتبارية لجماعة القصر والانصياع لمخرجات اجتماعاتها وكذا القضاء على الفوضى والعصيان داخل القصور، فقد شددت القوانين العرفية على الالتزام بالأحكام والقرارات الصادرة عنها، إذ يواجه الرفض أو المستهزئ بهذه القرارات بسلسلة من العقوبات، حصرها قانون زناكة الثاني في خمسين ديناراً كغرامة مالية، حيث جاء فيه: "من يرفض الخضوع للقرارات الصادرة ضده طبقاً للقانون يجبر على أداء ديرة ٥٠ ديناراً، وعلاوة على ذلك يلحق به عقاب رادع بتجليده بالسوط"^(٢٩)، ونقرأ في القانون العرفي لقصر المعيز: "من تعرض لأهل الحل والربط (بمعنى اعترض على قرارات جماعة القصر) عليه ستة مثاقيل"^(٣٠).

في المقابل وفي إطار مساهمة القوانين العرفية للتحويلات السياسية، لم يغفل قانون زناكة الثاني مسألة العلاقة بين السكان المحليين والوافد الأجنبي المتمثل في الفرنسيين؛ الذين بدأوا في التحرك في المنطقة ومخالطة الفكيكيين منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين، في خضم التوسع الفرنسي بالمنطقة منذ احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م، وهو تجسيد لوعي واضعي القانون العرفي بخطورة الوضع السياسي الجديد، حيث أقر أحد بنود قانون زناكة الثاني لسنة ١٩٠٠م بمنع أفراد القصر من التعامل مع الفرنسيين الذين نعتهم بلفظ "النصارى"، وذلك بتجريم إدخالهم إلى قصر زناكة: "من أدخل نصرانياً إلى منزله أو إلى القصر عليه ١٠٠ ديناراً"^(٣١).

ولم تغفل جماعة القصر تضمين القوانين العرفية أحكاماً تتصل بالأحداث السياسية والأمنية الطارئة استعداداً لمواجهة وإزالة كل ما من شأنه أن يمس النظام والأمن العام للقصر، حيث تضمن عرف الوداغير

إذن، فالمتمتعن في معظم بنود الأعراف الفكيكية يجدها مثقلة بالأحكام والعقوبات ذات الطابع المالي، وهذا في حد ذاته يشكل حلاً مبتكراً لتنمية خزينة جماعة القصر - وفاء بالتزاماتها المالية - لمواجهة شح الموارد المالية في وسط اجتماعي يعتمد اقتصاد الكفاف.

ثانياً: دور القوانين العرفية في تدبير الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لقصور واحة فكيك

١/٢- على المستوى السياسي والتنظيمي

تضمنت بعض بنود القوانين العرفية إشارات مهمة تدل على رغبة جماعة القصر في إخضاع المجتمع الفكيكي، بكل فئاته، لسلطاتها السياسية والتنظيمية وفرض احترام قراراتها وتنفيذ أوامرها، بما في ذلك الأقليات اليهودية والحرطانية والبدو الرحل، حفاظاً على النظام العام للقصور من جهة، وضبط علاقات السكان المحليين للقصر بغيرهم من القصور الأخرى وبالسكان المترددين على الواحة الفكيكية من جهة ثانية، خاصة منهم العرب الرحل الذين تجمعهم بالفكيكيين روابط اقتصادية واجتماعية وأمنية كبيرة.

فقد ورد في قانون قصر الوداغير: "ومن ترتب في ذمته إنصافاً للجماعة وطلب الجاه بأهل فجيج أو المرابطين فلا يصغى لذلك إلا بموافقة الجماعة"^(٣٢)، وفي قانون قصر زناكة الأول: "مَنْ استدعي من طرف الجماعة ولم يستجب للحضور عليه ١٠ دنائير"^(٣٣)، وفي قانون قصر المعيز: "وَمَنْ تعرض لأهل الحل والربط عليه ستة مثاقيل"^(٣٤). هكذا يظهر جلياً، من خلال هذه النماذج، مدى حرص جماعة القصر على تقوية مكانتها وسط المجتمع الفكيكي، باعتبارها المؤسسة السياسية الراعية لمصالح الناس والحكم الذي يلتجئ إليه الجميع لحل الخلافات والمنازعات.

كما يعد التكتّم على أخبار القصر وحفظ أسرارهم مطلباً رئيساً ألحّت عليه أعراف فكيك، لذلك فالذي أفشى سر الجماعة أو نقل أخبارها إلى القصور الأخرى، بحكم العداوة بينها، يؤدي غرامة مالية قدرها خمسون ديناراً بالنسبة لقانون الوداغير: "ومن خرج كلام الجماعة أو باعها (كلمة متداولة بمعنى أفشى أسرار

الاجتماعية وضمان حقوق الأقليات وسلامتها، وقد يقف هذا حجة أمام من يدعي تعرض اليهود للاضطهاد والتهميش بقصور فكيك.

ولمحااربة بعض الظواهر الاجتماعية التي بدأت تدب في المجتمع الفكيكي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كشرب الخمر والمسكرات، بحكم احتكاك السكان المحليين بالأجانب الوافدين على فكيك إبان التوسع الاستعماري الفرنسي بالمنطقة، فقد أثار قانوني زناكة العرفيين ظاهرة "شرب الخمر" وشددا في عقاب مقترفيها لثني السكان عن هذه الآفة المحرمة دينياً، فحددت لها غرامة مالية تصل إلى خمسين ديناراً، إضافة إلى العقوبة الجسدية القاسية، كما عبر عنها قانون زناكة الثاني، حيث ورد في أحد بنوده: "من شرب مشروباً مسكراً عليه ٥٠ ديناراً ويتعرض لعقوبة جسدية قاسية" (٣٦).

أما اقتصادياً فمعظم بنود القوانين العرفية كانت موجهة لحماية المجالين الزراعي والمائي، لما لهما من أهمية كبيرة في الاقتصاد المحلي وفي معاش السكان، وبالتالي فإن الحفاظ على هذين الموردتين الحيويين يشكل في جوهره تحقيق التوازن الطبيعي وضمان استمرار الوجود البشري في بيئة يطبعها الجفاف وشح الموارد المائية، لذلك فإن تكرار فعل سرقة المحصول الزراعي منه على الخصوص أشجار النخيل ثم مياه السواقي بشكل ملفت في البنود العرفية الفكيكية، لدليل واضح على حجم التدافع والصراع حول الموارد الأساسية بالمنطقة ألا وهي الماء والنخيل. ففي جردنا للمخالفات الواردة في بنود القوانين العرفية، نجد أفعال التخريب والسرقة المرتبطة بمياه السقي والمحاصيل الزراعية قد حدد لها ١٤ بنوداً في قانون الوداغير، و ١٠ بنود في قانون زناكة الأول؛ من أصل حوالي ٥٠ بنوداً لكلا القانونين العرفيين.

هكذا تكون الجوانب الاقتصادية والاجتماعية قد طغت على معظم بنود القوانين العرفية، بما يتلاءم مع الخصوصية المحلية وتبدير معاش السكان، حفاظاً على أمنهم الغذائي وممتلكاتهم. كما تعكس كثير من المخالفات، التي أشارت إليها القوانين العرفية المكتوبة، الوضع الاجتماعي البسيط لمعظم سكان القصور

بندا فريدا يحث على التأهب والاستعداد لتلبية نداء الجماعة تجاه أي حدث كان خيراً أو شراً؛ فيما يعرف محلياً بـ "بالفرعة"، إذ إن "مَنْ تخلف عن الفرعة خيراً أو ضده فعليه إثني عشر موزونة" (٣٢)، ونقرأ في قانون زناكة الأول: "مَنْ سمع صوت إنذار أو استغاثة ولم يتحرك لها عليه دورو واحد" (٣٣)، وقد ورد هذا الأمر في قانون زناكة الثاني بشيء من التفصيل، حيث إن "مَنْ سمع نداء برفع السلاح أو الاستغاثة ولم يسارع للدفاع عن المركز المهدد، أو لنجدة شخص أو عدة أشخاص تعرضوا للهجوم يعاقب بدعيرة دورو واحد (أي ريال) (٣٤).

٢/٢- على المستوى الاقتصادي والاجتماعي

أسهمت القوانين العرفية لفكيك في حماية المجتمع الفكيكي من ظاهرة العنف بأشكاله المختلفة، لذلك تتضمن الكثير من بنود هاته الأعراف المكتوبة عقوبات غالباً ما تكون ذات طابع مادي، فقد سطرت هذه القوانين، في جزء منها، لمواجهة بعض الانحرافات المتصلة، أساساً، بالعنف الجسدي والإضرار بالغير كالقتل والضرب أو التهديد بهما ثم السرقة والزنا، إذ تكاد القوانين العرفية، التي بين أيدينا، تتطابق بخصوص الإشارة إلى هذه الظواهر المجتمعية وحددت لها عقوبات، غير أنها لا تتعدى الغرامات المالية. ولعل هاجس الأمن داخل القصر هو الذي وجه واضعي الأعراف إلى الإكثار من البنود التي تحدد العقوبات الموجهة ضد المس بالسلامة البدنية للأشخاص، ومن الشواهد الدالة على ذلك تكرار الألفاظ المتعلقة بـ "الضرب" و "القتل" و "التهديد بهما" ١١ مرة في قانون قصر الوداغير، و ١٢ مرة في قانون قصر زناكة الأول، و ٧ مرات في قانون قصر المعيز العرفي.

وقد واكبت القوانين العرفية مسألة حماية الأقليات اليهودية داخل القصور من أي اعتداء سواء كان هجوماً أو سرقة، إذ ورد في أحد بنود عرف الوداغير: "ومن سرق اليهود فعليه عشرة دنانير وكذلك من ضرب عليهم الهجمة فعليه ثلاثون ديناراً" (٣٥)، بل تفوق عقوبة سارقي اليهود غيرهم من المسلمين، مما يدل على حرص الجماعة على مبدأ التعايش والمساواة بين مختلف الفئات

قصر الكارة " الذي تتوافق الكثير من بنوده مع مضامين القوانين العرفية الفكيكية^(٤١).

ثالثاً: قراءة في عرف "البزرة"

تعتبر دراسة الفرنسي " روجي كرومون " (Roger Gromond) حول عرف " البزرة " بقصور واحة فكيك سنة ١٩٣١م^(٤٢) أول محاولة جادة كشفت النقاب عن هذا العرف المحلي، إذ تكاد تنفرد به فكيك عن باقي المناطق العرفية الأخرى، وقبل هذا التاريخ لم يتناول هذا القانون العرفي الفكيكي - حسب علمنا - أحد من الباحثين الفرنسيين أو المؤرخين أو حتى الفقهاء وأصحاب كتب الرحلات الحجازية. وقد استفاد " كرومون " (Gromond) من الرواية الشفوية بحكم اتصاله بعدد من أعيان فكيك ومجالستهم، وعلى الرغم مما يشوب هذه الدراسة من نقائص مرتبطة أساساً بالإيديولوجية الاستعمارية، فإنها تبقى مرجعاً هاماً من خلال ما تحمله من إشارات كثيرة ومعلومات مستفيضة حول عرف البزرة.

أول ما يثيرنا في هذا العرف الأمازيغي الفريد، الذي يدل في معناه العام الإسهام في كل ما يتعلق بالمصلحة العامة والرفع من مداخيل القصر^(٤٣)، هو سياقه التاريخي، إن كان التأصيل له يدفع بنا إلى الاعتقاد بقدمه، على الرغم من أن لفظ " البزرة " لم يرد ذكره في الوثائق المحلية التي وصلت إلينا إلى غاية أوائل القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي^(٤٤)، فأصبح مفروضاً وجوباً على جميع السكان انطلاقاً من هذه الفترة في مختلف القصور الفكيكية^(٤٥)، وقد يكون قد اتخذ في السابق أشكالاً وصيغاً ونوعاً أخرى، إلى أن استقر على الاسم الذي عرف به "البزرة" بداية من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وإذا كانت القوانين العرفية الأخرى - التي تناولناها سالفاً - قد سطرت بنودها لجزر كل من يخالف السير العادي والنظام العام للقصر بسلسلة من العقوبات المالية والجسدية، فإن عرف البزرة أو "الخيمة (أخيام)" كما يعرف به بالنسبة لقصر المعيز، يشكل مساهمة مادية وعينية لصالح جماعة القصر، تستخلص من أشخاص معينين بشروط صريحة.

الفكيكية وضعف مستوى عيشهم، إذ تؤكد الإشارات المتكررة إلى بعض الاعتداءات والسرقات في أبسط تجلياتها ما أشرنا إليه سابقاً، حيث نجد في قانون قصر الوداغير مثلاً: "من حطب من نخيل غيره أو سرق حشيشا (عُشبا) فعليه ديناران ... من سرق فاكهة كالرمان وشكله فعليه ديناران"^(٤٦)، وفي قانون قصر زناكة الأول: "مَنْ يسرق فواكه كالرمان أو الخضر والحطب في رياض أو بساتين مزروعة بالبقوليات عليه ٦ أوقيات"^(٤٧).

ومن جانب آخر، فقد حاولت جماعات القصور تأمين العلاقات التجارية بين سكان القصور بغيرهم من البدو الرحل، من خلال القوانين العرفية، نظراً لقوة الروابط الاقتصادية بين الجانبين من جهة، ولما تتعرض له قوافل التجار من عمليات السطو في بعض الأحيان من جهة ثانية، فجاء أحد بنود عرف الوداغير ليحدد غرامة مالية مهمة تقدر بثلاثين ديناراً لكل من يتعرض بالسرقة لقاافلة أهل البوادي، بل ألزم قانون زناكة الأول سكان القصر بعدم الانتقام لأنفسهم ضد العرب الرحل إلا بموافقة جماعتهم، حيث أنه " من سعى إلى الانتقام من أحد الأعراب الرحل بدون موافقة الجماعة عليه ١٠٠ دينار"^(٤٨)، بل أكثر من ذلك تتحمل جماعة القصر مسؤولية تسوية حوادث القتل والجرح التي يكون ضحاياها الأعراب من البدو الرحل^(٤٩).

نخلص في النهاية إلى أن القوانين العرفية لقصور واحة فكيك اهتمت كثيراً بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب سلامة الأفراد، فحددت عقوبات مادية لكل من أخل بها تتفاوت قيمتها المالية حسب نوع الفعل الجرمي وطبيعة المخالفة، هذا الاهتمام بالحياة الاقتصادية والاجتماعية للسكان نجده حاضراً كذلك في كثير من أعراف قبائل المناطق المجاورة على امتداد قصور واحات الجنوب الشرقي، ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما أورده الباحث " العربي مزين " بخصوص أعراف قصور تافيلالت التي طغى عليها الجانب الاقتصادي المرتبط أساساً بالفلاحة والاستغلال الزراعي بالإضافة إلى أحكام خاصة ببعض الفئات الاجتماعية كالحراطين والخماسين، ومن الأمثلة على ذلك " عرف (تعقيت)

والبورية والحصص المائية بدرجة ثانية، بينما تقل حيازة أشجار النخيل في بزره هذه القصور^(٥٠).

خاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الأسطر كشف اللثام عن بعض القوانين العرفية الفكيكية، مبرزين أهميتها في تدبير الشؤون السياسية والاقتصادية لسكان القصور، بما يضمن الحقوق المادية والمعنوية للجميع. وقد أسهمت هذه القوانين بطبيعتها الإلزامية المفروضة في ضبط المجتمع وجعله يلتزم حول "جماعة القصر"، لكونها المؤسسة التقليدية التي ارتبط اسمها بمهمة تدبير شؤون القصر على المستويات السياسية والأمنية والسوسيو اقتصادية أولاً، ثم الإشراف على تطبيق القوانين العرفية والالتزام بأحكامها وتعديل بنودها كلما دعت الضرورة إلى ذلك ثانياً.

وتجدر الإشارة إلى أن أعراف فكيك كثيرة ومتعددة، بحيث لا تنحصر في ما بسطناه سالفًا بخصوص القوانين العرفية الثلاث أو عرف "البزره"، وإنما تتعداها إلى مجالات أخرى، لا يسع المجال للحديث عنها، بل تحتاج إلى دراسات أكثر تفصيلاً وعمقاً، تعطي لكل عرف من الأعراف المحلية ما يستحقه من تشخيص وتمحيص، منها نظام توزيع الماء بفكيك الفريد من نوعه^(٥١)، والذي يخضع كذلك للعرف المحلي، ولتسيير مباشر ومحكم من لدن مؤسسة "جماعة القصر"، وما يميزه عن باقي الأعراف الأخرى أنه لا زال العمل به سارياً إلى وقتنا الحاضر، كما يستند نظام الأحباس بفكيك للعرف المحلي، ومن مرتكزاته حرمان الأنثى من التصرف في ما حبسه الأب أو الجد من أملاك إلا في حالات خاصة، ويجوز للذكور وحدهم - بمقتضى العرف - بيع الوقف دون الإناث ما دام حقهن في الاستغلال فقط^(٥٢).

فالغرض من هذا العرف هو الحفاظ على ممتلكات القصر والحيلولة دون انتقالها إلى الغير خارج "الربع" أو القصر، ثم ابتكار صيغة قانونية قصد المساهمة في تنمية مواردها، وبالتالي إيجاد مداخل وموارد مالية إضافية تضخ في خزانة الجماعة^(٥٣). ومن ناحية أخرى ينطبق على عرف البزره ما ينطبق على باقي الأعراف الأخرى من حيث الطبيعة الإلزامية، إذ بمجرد تدوينه، بحضور أعضاء الجماعة والعدول، يصبح ملزماً للجميع في دائرة تنفيذه، سواء في مجموع القصر أو في إحدى الفرق "العظام" التي تتشكل منها القصور الفكيكية^(٥٤).

يمكن تعريف عرف "البزره" على أنه وسيلة قانونية تلجئ إليها جماعة القصر لمصادرة وتحويل ممتلكات الأشخاص من ملكية فردية إلى ملكية جماعية، قصد تحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية كالرفع من موارد ومداخل جماعة القصر، ثم الحد من انتقال ثروتها خارج مجالها، إضافة إلى حماية بعض الفئات الاجتماعية الهشة من الاستغلال والتشرد وفق شروط معينة وفي وضعيات محددة، لخصها "روجي كرومون" (Roger Gromond) في ثلاث حالات: أولها إفلاس الشخص بسبب التبذير المفرط ومنه الإفلاس التجاري، وثانيها عند الوفاة دون ترك وارث مباشر أو وارث إطلاقاً، وثالثها عند الهجرة النهائية أو الغياب الطويل المؤدي إلى مظنة الوفاة^(٥٥).

ونخلص في الأخير إلى أن الأملاك المصادرة من أصحابها والموضوعة رهن إشارة ممثلي القصر أو "ربع القصر" بناء على عرف البزره - استناداً إلى دراسة "روجي كرومون" (Roger Gromond) - تختلف من قصر لآخر ما بين المنازل والبساتين وأراضي البور والخرائب المائية وأشجار النخيل^(٥٦). فإذا كانت بزره قصر الوداغير مثلاً تعتمد على الدور السكنية بشكل كبير، فإن نظام بزره قصر الحمام الفوقاني يركز أساساً على الحصص المائية "الخرائب المائية"، أما في قصر زناكة فتعطي الأولوية لأشجار النخيل، في حين تتوزع الأملاك التي حيزت في البزره بالنسبة لقصور المعيز وأولاد سليمان والحمام التحتاني بين المنازل والدور السكنية بدرجة أولى، ثم الأراضي الزراعية المسقية

الإحالات المرجعية:

- (١) مزيان (أحمد) وهلايلي (العربي)، **نظام عرف البزرة بفجيج**، مطبعة أنفو - برانت، فاس، ٢٠٢٢، الطبعة الأولى، ص. ٣٩.
- (٢) تتشكل واحة فكيك من سبعة قصور وهي: زناكة والوداغير والمعيز والحمام الفوقاني والحمام التحتاني وأولاد سليمان والعبيدات.
- (3) Margot (E.), « Organisation actuelle de la justice à Figuig », *Bulletin de géographie et d'archéologie de la province d'Oan*, t. 29, 1909, pp. 497 - 499.
- (٤) بوزيان (محمد بنعلي)، **واحة فكيك، تاريخ وأعلام**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص. ٨٥.
- (٥) هلايلي (العربي)، **فجيج، تاريخ، وثائق، ومعالم، المسجد العتيق والصومعة الحجرية**، المطابع المغربية والدولية، طنجة، ١٩٨١، ص. ٦٤.
- (6) Bornac, Quelques Renseignements sur le Droit Coutumier Berbère des habitants du Figuig et sur l'Administration indigène des Djemaa, *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, publiée par la Faculté de droit d'Alger, 1919, pp. 83 - 86.
- (7) Ibid, pp. 79 - 82.
- (٨) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، مطبعة فجر السعادة، ١٩٨٨، ص. ٣٤١ - ٣٤٥.
- (9) Margot (E.), « Organisation actuelle de la justice à Figuig », op.cit, pp. 495 - 505.
- (10) Augustin (Bernard), les confins Algéro - Marocains, Emille Larose, libraire - éditeur, Paris, 1911, pp. 365 - 370.
- (١١) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٦ - ٣٥٠.
- (١٢) بوزيان (محمد بنعلي)، **واحة فكيك، تاريخ وأعلام**، م. س.، ص. ٨٨ - ٨٩.
- (١٣) وثيقة خطية مصورة، أصلها موجود في خزانة الباحث محمد بنعلي بوزيان.
- (١٤) هلايلي (العربي)، **فجيج، تاريخ، وثائق، ومعالم، المسجد العتيق والصومعة الحجرية**، م. س.، ص. ٤٨ - ٤٩.
- (15) Bornac, Quelques Renseignements sur le Droit Coutumier Berbère des habitants du Figuig et sur l'Administration indigène des Djema, op.cit, p. 78.
- (١٦) هلايلي (العربي) وبوزيان (محمد بنعلي)، **إمارة المخولفين الفجيجيين، من قصر الوداغير إلى سيدي مخلوف (الأغواط)**، مطبعة الجسور، وجدة، ٢٠٢١، ص. ٦٥.
- (١٧) مزيان (أحمد) وهلايلي (العربي)، **نظام عرف البزرة بفجيج**، م. س.، ص. ٤٠.
- (١٨) مع التغلغل الفرنسي في المنطقة فقدت جماعة القصر معظم أدوارها، وتم تطويعها من قبل ممثلي الإدارة الفرنسية لما يخدم المصالح الاستعمارية.
- (١٩) بوزيان (محمد بنعلي)، **واحة فكيك، تاريخ وأعلام**، م. س.، ص. ٨٤.
- (٢٠) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٧٢.

وبهذا تكون الأعراف الفكيكية قد حافظت على لحمة المجتمع الفكيكي بكل شرائحه لفترة زمنية طويلة، بما يضمن السير العادي للحياة داخل القصر والحفاظ على أمنه واستقراره، وأرست القواعد والأسس التي تنظم السكان في جميع المجالات، وعوضت بذلك الفراغ القانوني والمؤسساتي الرسمي - كما ذكرنا سابقاً - غير أن هذه الأعراف أضحت تتلاشى مع بداية مرحلة الحماية الفرنسية موازاة مع "تطويع" مؤسسة جماعة القصر، وتخليصها من أدوارها لصالح الأجهزة والهيكل السياسية المستحدثة من قبل الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وقد استمر الوضع على حاله بعد حصول المغرب على الاستقلال، حيث تفككت البنى السياسية التقليدية لصالح الإدارات الجديدة، فأصبح دور الجماعة محصوراً على الخصوص في المجال الاجتماعي.

أما الأعراف، فقد اندثر معظمها باستثناء عرف الماء الذي حافظت عليه القصور الفكيكية، نظراً لاستمرار استغلال الماء بالطرق التقليدية خاصة في سقي الأراضي الزراعية اعتماداً على نظام الخطارات والسواقي وصهاريج تخزين المياه، مما يتطلب القيام بمزيد من الدراسات والبحوث حول الأعراف القبلية الأصيلة، لا على مستوى فكيك فقط بل في كل المناطق العرفية بالمغرب، وإعمال دراسات مقارنة للإجابة عن كثير من الأسئلة والإشكالات المطروحة، منها تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين الأعراف القديمة "إزرفان" على امتداد الواحات المغربية والمناطق الجبلية، واستتباط جذورها وأصولها، ثم إبراز أهميتها في التراث المغربي الأصيل.

- (٤٥) المرجع نفسه، ص. ٢٨.
- (٤٦) المرجع نفسه، ص. ٣٦.
- (٤٧) المرجع نفسه، ص. ٥٣.
- (48) Gromand (Roger), «La coutume de la «Bezra» dans les Ksours de Figuig», op.cit, p. 287.
- (٤٩) جمع "خروبة" وهي وحدة زمنية لقياس مياه السقي بفكيك تقدر بـ ٤٥ دقيقة.
- (٥٠) انظر: الجداول الإحصائية التي أوردها "روجي كرومون" (Roger Gromond) في نهاية دراسته لعرف البزرة بفكيك:
- Gromand (Roger), «La coutume de la «Bezra» dans les Ksours de Figuig», op.cit, pp. 297 - 312.
- (٥١) انظر: مزيان (أحمد)، **استغلال الماء في الواحات، نموذج فجيج**، ندوة الماء في تاريخ المغرب أيام ١٠-١١-١٢ دجنبر ١٩٩٦م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق الدار البيضاء، مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٩، ص. ١١٧-١٢٦.
- (٥٢) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٢٧.
- (٢١) المرجع نفسه، ص. ٣٧٢ - ٣٧٣.
- (٢٢) أعفيف (محمد)، **توات مساهمة في دراسة مجتمع الواحات وتاريخها**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط. ١، ٢٠١٤، ص. ١٧١.
- (٢٣) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر الوداغير العرفي).
- (24) Bornac, Quelques Renseignements sur le Droit Coutumier Berbère des habitants du Figuig et sur l'Administration indigène des Djema, op.cit, p. 81.
- مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٥.
- (٢٥) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر المعيز العرفي).
- (٢٦) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر الوداغير العرفي).
- (٢٧) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٥.
- (٢٨) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر المعيز العرفي).
- (٢٩) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٩.
- (٣٠) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر المعيز العرفي).
- (٣١) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٥٠.
- (٣٢) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر الوداغير العرفي).
- (٣٣) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٥.
- (٣٤) المرجع نفسه، ص. ٣٥٠.
- (٣٥) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر الوداغير العرفي).
- (٣٦) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٧، أنظر كذلك:
- Margot (E.), «Organisation actuelle de la justice à Figuig», op.cit, p. 499.
- (٣٧) وثيقة خطية مصورة (قانون قصر الوداغير العرفي).
- (٣٨) مزيان (أحمد)، **فجيج، مساهمة في دراسة المجتمع الواحد المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845 - 1903)**، م. س.، ص. ٣٤٤.
- (٣٩) المرجع نفسه، ص. ٣٤٥.
- (٤٠) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (41) Mezzine (Larbi), *Le Tafilalt Contribution à l'Histoire du Maroc aux 17 et 18 Siècles*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 1987, pp. 136 - 181.
- (42) Gromand (Roger), «La coutume de la «Bezra» dans les Ksours de Figuig», *Revue des études islamiques*, Cahier 3, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1931, pp. 277 - 312.
- (٤٣) مزيان (أحمد) وهلال (العربي)، **نظام عرف البزرة بفجيج**، م. س.، ص. ٣٣.
- (٤٤) المرجع نفسه، ص. ١٩.



2008 - 2025



<https://kan.journals.ekb.eg>

Historical Kan Periodical

ISSN: 2090 – 0449 (Online).

Peer-reviewed, open-access journal,
indexed and abstracted in several
international databases.

<https://portal.issn.org/resource/ISSN/2090-0449>
<https://www.facebook.com/historicalkan>