ISSN:2707-8183

المجلة الدولية للدراسات التاريخية والاجتماعية

العدد 21 تموز يوليو 2022

مجلة علمية محكمة تصدر عن الاتحاد الدولي للمؤرخينَ

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

محتويات العدد 21

ت	اسم المؤلف	عنوان البحث	الصفحة
1	تعليمات وشروط النشر	تعليمات وشروط النشر	2
2	أ.د ابراهيم سعيد البيضاني	التحكيم في العلاقات الدولية.. دراسة تاريخية في الوثائق الامريكية .. معاهدات التحكيم بين الولايات المتحدة واوربا عام 1928	11
3	أ.م.د وفاء سمير نعيم المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية / مصر	تعزيز الدور المجتمعي والسياسي للمرأة في الشريعة الإسلامية والسنة النبوية (المساواة النوعية بين الشريعة والتطبيق)	35
4	د. رشيدة محزوم جامعة جازان – المملكة العربية السعودية	مقولة الجسد بين التأمل الفلسفي والتخييل الروائي النسائي نموذج: امرأتان في امرأة لنوال السعداوي	61
5	أ.م.د حامد العجيلي /كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس.	الدور الاقتصادي للعبيد في إفريقية خلال القرن الأول والقرن الرابع الهجري.	91
6	باحث دكتوراة رعد أحمد سالم الملاجي /جامعة مؤتة أ.د ميسون منصور عبيدات جامعة مؤتة– الأردن	موقف الأردن من القضية الفلسطينية من ثورة البراق إلى مشروع الأمير عبدالله بن الحسين لحل القضية الفلسطينية 1929–1938م	127
7	الدكتور عزيز زروقي	البيوغرافيا والتاريخ	159

هيئة التحرير واللجنة العلمية الاستشارية

رئيس التحرير

الاستاذ الدكتور ابراهيم سعيد البيضاني

نائب رئيس التحرير

الدكتور عثمان برهومي تاريخ تونس

مديرة التحرير

الدكتورة وفاء سمير نعيم اجتماع مصر

الهيئة العلمية

- الاستاذ الدكتور ناهدة حسين علي الاسدي تاريخ العراق
- الاستاذ الدكتورة جنان عبدالجليل هموندي تاريخ العراق
- الاستاذ الدكتور علاء الرهيمي تاريخ جامعة الكوفة
- الاستاذ الدكتور حسين جبار شكر تاريخ جامعة كربلاء
- الاستاذ الدكتور محمد سالم الطراونة تاريخ جامعة السلطان قابوس
- الاستاذ الدكتور حاجي دوران اجتماع تركيا
- الاستاذ الدكتور علي علام تاريخ جامعة سيدي محمد بن عبدالله المغرب
- الدكتور لحسن أوري تاريخ جامعة سيدي محمد بن عبدالله المغرب

المجلة الدولية للدراسات التاريخية والاجتماعية

السياسات والقواعد والاجراءات

ترحب المجلة الدولية للدراسات التاريخية والاجتماعية والاجتماعية البحوث العلمية المكتوبة وفقا للمعايير العلمية في اي من الحقول الدراسات التاريخية او العلوم المساعدة ذات العلاقة ويشمل ذلك كل العلوم نظرا لطبيعة التاريخ كعلم يتناول النشاطات الانسانية كافة مع مراعاة عدم تعارض الاعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، والا تتخذ ايه صفة سياسية والا تتعارض مع الاعراف والاخلاق الحميدة، وان تتسم بالجدة والأصالة والموضوعية وتكتب بلغه سليمه واسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى المجلة الدولية للدراسات التاريخية والاجتماعية والاجتماعية الى استيعاب روافد كل الافكار والثقافات ذات البعد التاريخي ويسعدها ان تستقبل مساهمات الافاضل ضمن اقسام الدورية البحوث والدراسات عروض الكتب عروض الاطاريح الجامعية وتقارير اللقاءات العلمية.

هيئه التحرير

تعطي هيئة التحرير الأولوية في النشر والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية الواردة للمجلة، ووفقا لاعتبارات علمية و فنية تراها هيئه التحرير.

وتقوم هيئه التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالمجلة للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.

يحق لهيئة التحرير اجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار تنسيق النص في عمودين مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخه المقال المعياري.

هيئه التحكيم

يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصيه هيئه التحرير والمحكمين، اذ تجري عملية التحكيم السري للابحاث المقدمة وفقا لاستمارة خاصة بذلك.

يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث الى المدى ارتباط البحث بحقل المعرفة والقيمة العلمية لنتائجه ومدى اصاله افكار البحث وموضوعيه ودقه الادبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها،

فضلا عن سلامه المنهج العلمي المستخدم في الدراسة ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث وسلامه تنظيم اسلوب العرض من حيث صياغة الافكار ولغة البحث وجوده الجداول والاشكال والصور ووضوحها.

البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون اجراء تعديلات جذريه عليها تعادل الى اصحابها لأجرائها في موعد اقصاه اسبوعين من تاريخ ارسال التعديلات المقترحة الى المؤلف اما اذا كنت التعديلات طفيفة فتقوم هيئه التحرير بإجرائها.

تبذل هيئه التحرير الجهد اللازم لإتمام عمليه التحكيم من متابعه اجراءات التعديل والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة حتى التوصل الى قرار بشأن كل بحث مقدم من قبل النشر بحيث يتم اختصار الوقت الازم لذلك الى أدني ممكن.

في حاله عدم مناسبه البحث للنشر تقوم الدورية بأخطار الباحث بذلك، اما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها واستوفت قواعد وشروط النشر بالمجلة فيمنح كل باحث افاده بقبول بحثه للنشر.

البحوث والدراسات العلمية

تقبل الاعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها وتقديمها للنشر في مجله الكترونيه او مطبوعة اخرى.

يجب ان يتسم البحث العلمي بالجودة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه متوافقا مع عنوانه.

التزام الكتاب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الافكار وعزوها لأصحابها وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.

اعتماد الاصول العلمية في اعداد وكتابه البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع مع الالتزام بعلاقات الترقيم المتنوعة.

اعطاء مساحة واسعة للتحليل والاستنباط والقراءات الفكرية والتوقعات المستقبلية بالنسبة للموضوعات التي تأخذ بعدا تاريخيا سياسيا.

ارشادات المؤلفين (الاشتراطات الشكلية والمنهجية)

ينبغي الا يزيد حجم البحث على ثلاثين 30 صفحه ولا يقل عن 12 صفحة حجم A4 ،مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميا بشكل البحوث بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل ملخص مقدمه موضوع البحث خاتمه ملاحق الاشكال الجداول الهوامش المراجع .

عنوان البحث

يجب ان لا يتجاوز عنوان البحث عشرين 20 كلمه وان يتناسب مع مضمون البحث ويدل عليه او يتضمن الاستنساخ الرئيسي.

نبذه عن المؤلف والمؤلفين

يقدم مع البحث نبذه عن كل مؤلف في حدود 50 كلمه تبين اخر درجة علمية حصل عليها واسم الجامعة والكلية والقسم التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة والوظيفة الحالية والمؤسسة او الجهة او الجامعة التي يعمل لديها والمجالات الرئيسية لاهتماماته البحثية مع توضيح عنوان المراسلة العنوان البريدي وارقام التليفون الموبايل الجوال والفاكس.

صور شخصية

ترسل صوره واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع .

ملخص البحث

يجب تقديم ملخص باللغة الانكليزية للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود 100 الى 150 كلمة، اما البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود 150 الى 200 كلمة.

الكلمات المفتاحية

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشره كلمات يختاره الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث وفي حاله عدم ذكرها تقوم هيئه التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وادراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث اثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكه الانترنيت.

مجال البحث

الإشارة الى مجال تخصص البحث المرسل العام والدقيق.

المقدمة

تضمن المقدمة بوضوح دواعي اجراء البحث والهدف وتساؤلات وفرضيات البحث مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة.

موضوع البحث

يراعي ان تتم كتابة البحث بلغة سليمه واضحه مركزة، وبأسلوب علمي حيادي وينبغي ان تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحه وملائمه لتحقيق الهدف وتتوفر فيها الدقة العلمية مع مراعاه المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدا عن الحشو تكرار السرد.

الجداول والاشكال ينبغي ترقيم كل جدول شكل مع ذكر عنوان يدل على فحواه والإشارة اليه في متن البحث على ان يدرج في الملاحق ويمكن وضع الجداول في متن البحث اذا دعت الضرورة الى ذلك.

خاتمة البحث تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث على ان تكون موجزه بشكل واضح ولا تأتي مكرره لما سبق ان تناوله الباحث في اجزاء سابقه من موضوع البحث .

الهوامش

يجب ادراج الهوامش بطريقة الكترونية في اسفل كل صفحة في شكل ارقام متسلسله لكل صفحة، ووفقا لدليل شيكاغو.

حجم ونوع الحروف

تعتمد المجلة الدولية للدراسات التاريخية حرف Sakkal Majalla حجم 20 غامض للعنوان الرئيسي وحجم 18غامض للعنوان الفرعي وحجم 16 غامض للمتن وحجم 14 عادي للهوامش.

عروض الكتب

- تنشر المجلة المراجعات التقييمية للكتب العربية والأجنبية حديثه النشر.
- يجب ان يعالج الكتاب احدى القضايا او المجالات التاريخية المتعدة ويشتمل على اضافه علميه جديده.
- يعرض الكتاب ملخصا وافيا لمحتويات الكتاب مع بيان اهم اوجه التميز واوجه القصور وابراز بيانات الكاتب كامله في اول عرض اسم المؤلف المحقق المترجم الطبعة الناشر مكان النشر سنه النشر السلسلة عدد الصفحات .

- الا تزيد عدد الصفحات العرض عن 8 صفحات.

عروض الاطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الاطاريح الجامعية رسائل الدكتوراه والماجستير التي تم اجازتها بالفعل ويراعي في الموضوعات المعروضة ان تكون حديثه وتمثل اضافة علمية جديدة في احدى حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة. وخاصة التي تعالج موضوعات فكرية تاريخية تسهم في وضع اطار نظري لمدرسة تاريخية جديدة.
- ابراز البينات كما وردت في اول العرض اسم الباحث اسم المشرف الكلية الجامعة الدولة سنه الإجازة.
- ان يشمل العرض على مقدمة لبيان اهمية موضوع البحث مع ملخص لمشكلة موضوع البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وادواته وخاتمة لاهم ما توصل اليه الباحث من نتائج.
- ولا تزيد عدد صفحات عرض الاطروحة او الرسالة عن 8 صفحات.

تقارير اللقاءات التعليمية

- ترحب المجلة بنشر التقارير العلمية عن الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية سينمار الحديثة الانعقاد والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية والاجتماعية والانسانية.
- يشترط ان يغطي التقرير فعاليات اللقاء نوه مؤتمر ورشه عمل سينمار مركزا على الابحاث العلمية واوراق العمل المقدمة ونتائجها واهم التوصيات التي يتوصل اليها اللقاء.
- لا تزيد عد صفحات التقرير عن 6 صفحات.

قواعد عامة

ترسل كافه الاعمال المطلوبة للنشر بصيغه وورد, ولا يلتفت الى اي صيغ اخرى .

المساهمون للمرة الاولى من اعضاء هيئه التدريس بالجامعات يرسلون اعمالهم مصحوبة بسيرهم العلمية وفقا أحدث نموذج مع صورة شخصية واضحة.

ترتيب الابحاث عند نشرها في المجلة وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث او قيمة البحث.

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئوليه كامله عما يقدمه للنشر بالمجلة وعن توفر الأمانة العلمية به سواء لموضوعه او لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفي الاشارة الى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والافكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن راي أحد غيره وليس للمجلة او هيئة التحرير ايه مسئوليه في ذلك.
- ترسل المجلة لكل صاحب بحث منشور نسخة الكترونية متكاملة للعدد الصادر.
- يحق للكاتب اعاده نشر البحث بصوره ورقيه او الكترونيه بعد نشره في المجلة دون الرجوع لهيئة التحرير ويحق للمجلة اعاده نشر المقالات والبحوث بصوره ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للمجلة اعاده نشر البحث المقبول منفصلا او ضمن مجموعه من المساهمات العلمية الاخرى بلغتها الأصلية او مترجمة الى ايه لغة اخرى وذلك بصوره الكترونيه او ورقية لغايات غير ربحيه.
- لا تدفع المجلة ايه مكافئات ماليه عما تقبله للنشر فيها ويعد ما ينشر فيها اسهاما معنويا من الكتاب في اثراء المحتوى الرقمي العربي.

الاصدارات والتوزيع

- تصدر المجلة الدولية للدراسات التاريخية بشكل دوري فصلي، ومن الممكن ان تصدر شهريا وفقا للابحاث المقدمة والملفات العلمية.
- المجلة متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الالكتروني على شبكه الانترنيت.
- ترسل الاعداد الجديدة الى كتاب المجلة على بريدهم الالكتروني الخاص.
- يتم الاعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة والمجموعات البريدية والشبكات الاجتماعية.

رسوم النشر: 100 دولار

المراسلات

ترسل الاعمال المطلوبة للنشر الى رئيس التحرير

historical.magazine2015@gmail.com

التحكيم في العلاقات الدولية.. دراسة تاريخية في الوثائق الامريكية
معاهدات التحكيم بين الولايات المتحدة واوربا عام 1928

الاستاذ الدكتور

ابراهيم سعيد البيضاني

مقدمة في المفهوم واللمحة التاريخية

القضاء والتحكيم الدوليان وسيلتان سلميتان لحل النزاعات الدولية بطرق قانونية. والفرق بين التحكيم والقضاء الدوليين من الناحية التاريخية، فالتحكيم أقدم من القضاء، وكان انشاء محكمة العدل الدولية الدائمة منعطفا مهما في تاريخ التحكيم.

والتحكيم كما تعرفه اتفاقية لاهاي الأولى لعام 1907 هو طريقة لفض النزاعات بين الدول وغيرها من الأشخاص الدولية بوساطة محكم أو أكثر من اختيارها وعلى أساس الحق. وهو طريقة قانونية لقراراته قوة الإلزام. ويعرَّف التحكيم بأنه وسيلة لحسم نزاع بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي بواسطة حكم صادر عن محكم أو مجموعة محكمين يختارون من قبل الدول المتنازعة. ويعرف القضاء الدولي بأنه وسيلة لحسم نزاع بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي بواسطة حكم (قانوني) صادر عن هيئة دائمة تضم قضاة مستقلين جرى اختيارهم مسبقاً وبصورة مستقلة عن إرادة المتنازعين. [1]

ويلتقي التحكيم والقضاء كونهما وسيلة سلمية لحل المنازعات الدولية، وانهما وسيلة لحل نزاع دولي بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي، وما يزال بعض المؤلفين يشيرون إلى الدول على أنها أشخاص القانون الدولي الوحيدة ، وأن التحكيم والقضاء الدوليين مفتوحان في النزاعات الواقعة لا بين الدول فحسب بل بين الدول والمنظمات الدولية. ويشتركان في انهما وسيلة لحسم النزاع بين أشخاص القانون الدولي عن طريق حكم. أما نقاط الاختلاف بين التحكيم والقضاء الدوليين، فان القضاء الدولي يقدم النزاع إلى هيئة دائمة يسبق وجودها وجود

[1] محمد عزيز شكري، القضاء والتحكيم الدوليان، المجلد: المجلد السادس: علم الفقه ـ المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان رقم الصفحة ضمن المجلد : 365.

النزاع نفسه ويستمر بعد انتهائه. أما في التحكيم الدولي فالنزاع يقدم إلى هيئة مؤقتة يتحقق وجودها بوجود النزاع نفسه وينعدم بانتهائه. فإذا ما نشأ نزاع بين دولتين وأرادتا إحالته إلى التحكيم فإنهما توقعان اتفاقاً يتضمن موضوع النزاع و أسماء المحكمين الذين اعتمدتهم الدولتان لينظروا فيها. [1]

وفي القضاء هناك قضاة مستقلين عن رغبة الأطراف المعنيين. يقول نظام محكمة العدل الدولية الدائمة الذي تبناه واضعو نظام المحكمة الحالية إن المحكمة تتألف من خمسة عشر قاضياً يختارون بغض النظر عن جنسياتهم من قبل مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة، أما في التحكيم فإن الدول هي التي تختار المحكمين في قضيتها، وبسبب توافر صفة الديمومة في القضاء، فإن الاجتهاد القضائي مستمر ومتواصل، ومتكامل بعكس الاجتهاد الصادر عن التحكيم فهو منقطع وغير متكامل، وهذا ما حدا بالمجموعة الدولية أكثر من مرة إلى تأليف هيئات للتنسيق والربط بين الاجتهادات التحكيمية على نحو يجعلها تسهم كاجتهادات المحاكم الدولية في نمو القضاء الدولي وتطويره[2]. وبالعموم فان التحكيم ينشأ نتيجة ظهور النزاع، وبالأخص ظهور النزاع ذات الطابع الدولي.

والمنازعة لغة، فان نزع الشيء من مكانه يعني قلعه ، من باب ضرب، ونازعه منازعة ، أي جاذبة في الخصومة ، وبينهم نزاعه (بالفتح) أي خصومة في حق ، التنازع التخاصم ، وأنتزع الشيء فأنتزع أي اقتلعه فاقتلع ، وتنازع القوم أي اختصموا.[3] وفي قوله تعالى في كتابه الكريم (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً).[4]

---

[1] سورة النساء ، الآية 59 .

[2] محمد عزيز شكري، المصدر السابق.

[3] أبن منظور ، لسان العرب ، الجزء الثامن ، ص351

[4] سورة النساء ، الآية 59 .

واصطلاحا عرف النزاع الدولي بأنه (الادعاءات المتناقضة بين شخصين قانونين دوليين أو أكثر).[1] ويوصف ايضا بانه (الخلاف الذي ينشأ بين دولتين على موضوع قانوني أو حادث معين وبسبب وجود تعارض في مصالحهما الاقتصادية أو السياسية أو العسكرية وتباين حججهما القانونية بشأنها).[2] فيما ذهب البعض إلى تعريف النزاع الدولي بأنه تلك الحالة التي تتضمن تباين وجهات النظر واختلافها حول مسائل غالباً ما تكون محكومة باعتبارات ذات طبيعة قانونية. أما محكمة العدل الدولية الدائمة فعرفت النزاع الدولي في قرارها الصادر بتاريخ 3 آب 1924 في قضية مافروميتس بأنه (خلاف بين دولتين على مسألة قانونية أو حادث معين أو بسبب تعارض وجهات نظرهما القانونية أو مصالحهما).[3]

في حين نجد ان محكمة العدل الدولية قد عرفت النزاع الدولي في قراراها الصادر بشأن قضية حق المرور في الأراضي الهندية على أنه (عدم الاتفاق حول مسألة من الواقع أو القانون ، وبمعنى آخر هو التعارض في الدعاوى القانونية أو المصالح بين شخصين).[4]

فأن مصالح الدول أو أشخاص القانون الدولي قد تتعارض في مسائل معينة وقد تختلف وجهات نظرها في نواح قانونية أو واقعية وأن هذا التعارض والاختلاف ينبغي تسويته منعاً لتطوره واحتمالات تحوله إلى نزاع أوسع قد يقود إلى حرب وما تجره هذه الحرب من ويلات، ولهذا فأن

---

[1] سهيل حسين الفتلاوي ، المنازعات الدولية : دراسة في تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية واستخدام القوة العسكرية في ضوء أحكام القانون الدولي وتطبيقاتها العلمية في النزاع العراقي – الإيراني، 1986 ، ص25 .

[2] عصام العطية ، القانون الدولي العام ، ط4 ، لسنة 1987 ، ص379 . نقلا عن خلف رمضان محمد بلال الجبوري، ماهية المنازعات الدولية والوسائل السلمية لتسويتها عبر التاريخ ، دور المنظمات الدولية في تسوية المنازعات، ص11-20.

[3] شارل روسو ، القانون الدولي العام ، ترجمة شكر الله خليفة ، الأهلية للنشر ، بيروت ، 1982، ص283. نقلا عن خلف رمضان محمد بلال الجبوري، المصدر السابق.

[4] إبراهيم محمد العناني ، اللجوء إلى التحكيم الدولي ، من منشورات دار الفكر العربي ، ط1 ، لسنة 1973 ، ص202 نقلاً عن مجموعة أحكام محكمة العدل الدولية 1957 ، ص125-149 .

الدول والمنظمات الدولية تحرص على وضع الأسس الصحيحة لحل هذه المنازعات وبما يكفل حماية الأمن والسلم الدوليين .[1] وبالتالي كان التحكيم احد ابرز هذه السبل لحل النزاعات.

لمحة تاريخية

على الرغم من ان النزعة العدوانية والتوسعية كانت هي السمة المميزة للشعوب القديمة ، وكل شعب يحاول إخضاع الآخر لسلطانه ، إلا إن ذلك لا ينفي أبداً إن تلك الشعوب كانت تحاول تنظيم سير علاقاتها من خلال بعض القواعد القانونية البسيطة، ففي العراق القديم تضمنت معاهدة الصلح المعقودة بين مدينتي لكش وأوما عام (3001 ق.م) أموراً تتعلق بفض المنازعات بين الطرفين، أما في المجتمع اليوناني فكانت هناك روابط وصفات مشتركة ، تجمع بين المدن اليونانية ، إذ كانت هذه المدن تتبادل السفراء وتعقد المعاهدات لفض المنازعات بينها بالطرق السلمية. وللرومان قواعد قانونية لفض المنازعات بين الرومان والأجانب أو الأجانب أنفسهم الموجودين داخل روما ضمن إطار قانون الشعوب، أو من خلال ما يسمى بنظام التحكيم الإغريقي – الروماني ،لأن الرومان لم يشاءوا ان ينتزعوا من البلاد التي خضعت لحكمهم عاداتها السابقة في الالتجاء إلى التحكيم، أما العرب فيرى الكثير من الباحثين أنهم كانوا من الأمم السباقة التي حرمت الحرب في العلاقات الدولية وحبذت اللجوء إلى الوسائل السلمية لحل المنازعات، وخير دليل على ذلك ما ورد في اختلاف القبائل العربية على وضع الحجر الأسود عند إعادة بناء الكعبة حيث احتدم الخلاف إلى درجة كادت القبائل فيه أن تتقاتل فأشار البعض عليهم بأن يحتكموا إلى أول قادم فكان ان احتكموا إلى الرسول محمد (صلى الله عليه والة وسلم) ولم يكن قد بعث بعد. ان هذا يؤكد ان العرب قد لجأوا قبل الإسلام إلى التحكيم كوسيلة سلمية لفض المنازعات. [2]

---

[1] خلف رمضان محمد بلال الجبوري، المصدر السابق.

[2] محمد عزيز شكري، القضاء والتحكيم الدوليان، المجلد: المجلد السادس: علم الفقه ـ المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان رقم الصفحة ضمن المجلد : 365.

وكان التحكيم حاضرا في العصور الوسطى، وعرفت الشريعة الإسلامية التحكيم في معاملات الناس في قوله تعالى: ﴿فابْعَثُوا حَكَماً من أَهْلِهِ وحَكَماً من أَهْلِهَا﴾[1]. وكانت اوربا تحتكم في منازعاتها إلى البابا أو إلى الإمبراطور. وعندما ضعفت سلطته عند ظهور الحركات والدول القومية وبدأت الحركات القومية بالاشتداد تراجع التحكيم قليلاً. ولكن هذا لم يمنع تأليف هيئات خاصة تتفق الدول على تأليفها بمناسبة النزاع الذي يهدد الاتصال بين الدول.[2]

نظمت معاهدة السلام المعقودة سنة 1147 بين حاكمي هولندا والفلاندر مسائل فض المنازعات بين الطرفين حول مسائل تحديد التعويضات عن الخسائر التي نجمت عن الحرب وأوكلت المهمة إلى لجنة تحكيم مؤلفة من أثني عشر شخصاً ، وطبقاً لمعاهدة معقودة بينهما لفض منازعات الحدود التجأ ملكا هنغاريا وبوهيميا إلى شارل رانجوا ملك نابولي محكماً في فض النزاع وذلك في عام 1276م.[3]

وكانت معاهدة وستفاليا المعقودة عام 1648م فتعد نقطة تحول هامة في حياة أوربا ، إذ عقد لأول مرة مؤتمر بين دولها وبمحض إرادتها للاتفاق على حل للمنازعات والمشاكل فيما بينها ، حيث يعدها الكثيرون أنها قد وضعت الحجر الأساس لسياسة التوازن الدولي وفي عام 1669 عقدت معاهدة لفض المنازعات بين إنكلترا وسافوي تضمنت قواعد عديدة يلجأ إليها عند حصول منازعات بين رعاياهم . أما في القرن الثامن عشر فقد عقد ت اتفاقية (Jay) بين الولايات المتحدة الأمريكية من جهة وبريطانيا من جهة أخرى وذلك في نوفمبر من عام 1794 . حيث اتفقت الدولتان على تسوية العديد من المنازعات بينهما عن طريق لجنة تحكيم تنظر كل نزاع على حدة وتنتهي مهمتها بانتهاء النزاع والتوصل إلى تسوية سلمية له .[4]

---

[1] النساء 53

[2] محمد عزيز شكري، المصدر السابق.

[3] محمد طلعت الغنيمي ، مصدر سابق ، ص31-32

[4] عبد العزيز محمد سرحان ، دور محكمة العدل الدولية في تسوية المنازعات الدولية وإرساء مبادئ القانون الدولي العام مع التطبيق على مشكلة الشرق الأوسط ، ط2 1986 ، ص9 .

ضرورات البحث ومقدماته التاريخية الصحيحة تفرض علينا ان نقدم قراءة موجزة لاهم القوانين والمعاهدات التي كانت مرجعيات لمعاهدات التحكيم التي عقدتها الولايات المتحدة عام 1928، اذ اشارت المعاهدات الى ثلاث مرجعيات مهمة، الاولى معاهدات التسوية السلمية لعام 1899 ، اذ عقد مؤتمر السلام الدولي الاول لعام 1899،ثم عقد مؤتمر السلام الثاني للدول التي لم تشارك في المؤتمر الاول، والثانية معاهدات التحكيم لعام 1908. اذ ان من مؤتمر السلام لدول أمريكا الوسطى الذي عقد في واشنطن في عام 1908، وقع المندوبون الذين مثلوا مختلف دول أمريكا الوسطى في ذلك المؤتمر ، من بين معاهدات أخرى ، معاهدة تنص على إنشاء لمحكمة تحكيم دائمة من المأمول لها أن تساهم في رفاهية الأمم المعنية. وجرى التفاوض بين الدول لعقد معاهدات لهذا الغرض. [1]

وبهدف معرفة مضامين واتجاهات معاهدات التحكيم لعام 1908، فقد اخترت معاهدة التحكيم التي وقعت بين الولايات المتحدة وفرنسا، اذ تنص على الخضوع للتحكيم في جميع المسائل ذات الطبيعة القانونية أو المتعلقة بتفسير المعاهدات ، والتي قد تنشأ بين البلدين والتي قد لا يكون من الممكن التسوية عن طريق الدبلوماسية ، تم إبرامها وتوقيعها من قبل المفوضين المعنيين في واشنطن ، في اليوم العاشر من فبراير ، سنة ألف وتسعمائة وثمانية، وتشير المعاهدة الى إن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وحكومة الجمهورية الفرنسية الموقعين على اتفاقية التسوية السلمية للمنازعات الدولية المبرمة في لاهاي في 29 يوليو 1899، اذ أنه بموجب المادة التاسعة عشرة من تلك الاتفاقية ، تحتفظ الأطراف المتعاقدة لنفسها بالحق في إبرام اتفاقات ، بهدف إحالة جميع المسائل التي ترى أنه من الممكن طرحها إلى التحكيم ، فقد اكدت المادة الأولى ان الخلافات التي قد تنشأ ذات طبيعة قانونية ، أو تتعلق بتفسير المعاهدات القائمة بين الطرفين المتعاقدين ، والتي قد لا يكون من الممكن تسويتها بالدبلوماسية ، تُحال إلى محكمة التحكيم الدائمة المنشأة في لاهاي عن طريق اتفاقية 29 يوليو 1899 ،

[1] F.R.U.S, DECEMBER 8, 1908,File No. 8183/162-164. Ambassador Thompson to the Secretary of State .American,Embassy,Mexico , April 2, 1908 .

بشرط ، أنها لا تؤثر على المصالح الحيوية ، أو الاستقلال ، أو شرف الدولتين المتعاقدتين ، ولا تعني مصالح طرف ثالث. في حين ان المادة الثانية تقول انه في كل حالة فردية ، يجب على الأطراف المتعاقدة ، قبل الاستئناف أمام محكمة التحكيم الدائمة ، إبرام اتفاقية خاصة تحدد بوضوح المسألة المتنازع عليها ، ونطاق صلاحيات المحكمين ، والفترات التي يجب تحديدها لتشكيل هيئة التحكيم، والمراحل المتعددة للإجراءات. [1] وبالتالي فقد وقعت الولايات المتحدة سلسلة من معاهدات التحكيم في عام 1908 مع مجموعة من دول العالم تشمل اوربا وامريكا اللاتينية وروسيا والصين.

والمرجعية الثالثة التي اعتمدت عليها معاهدات التحكيم التي عقدتها الولايات المتحدة في عام 1928 هي معاهدات السلام التي وقعت عامي 1913 و 1914، او ما يطلق عليه معاهدات بريان نسبة الى وزير الخارجية الامريكية W.j.Bryan ، ومن خلال المراسلات والتحركات الامريكية مع دول اوربا وامريكا اللاتينية وروسيا والصين لعقد تلك المعاهدات يمكن ان نفهم طبيعة هذه المعاهدات والاسس التي قامت عليها. ففي رسالة من وزير الخارجية الامريكية بريان الى الدبلوماسيين الأمريكيين في دول اوربا وامريكا اللاتينية وروسيا والصين بتاريخ7 يوليو 1913. تضمنت الرسالة عن سرور وسعادة وزير الخارجية بان خطة الرئيس الامريكي للسلام قد حظيت بقبول كافة الدبلوماسيين الامريكيين ويرى ان الخطى تسير نحو منع الحرب، وضمن رسالته بخطة ومقترحات الرئيس الامريكي ولسن للسلام، اذ ركزت مقترحات الرئيس على جملة من القراءات والاراء. [2]

[1] F.R.U.S, , DECEMBER 8, 1908,By the President of the United States of America.

[2] F.R.U.S, DECEMBER 2, 1913,File No. 711.0012/102a. Washington, July 7, 1913.

كل هذه السياسات والتحركات هدفها زيادة مساحة الجهود الدبلوماسية مقابل الحد من احتمال الاتجاه للحرب في التعامل مع الازمات والخلافات، اذ ان هناك مشاكل قائمة بين الدول لا يمكن تسويتها بالطرق الدبلوماسية.

اذ يرى الرئيس الامريكي ولسن أن جميع المسائل مهما كانت طبيعتها وطبيعتها ، في الخلاف بينهما ، يجب ، عند فشل الجهود الدبلوماسية ، تقديمها للتحقيق وتقديم تقرير إلى لجنة دولية (يتم الاتفاق على التكوين) ؛ وتوافق الأطراف المتعاقدة على عدم إعلان الحرب أو بدء الأعمال العدائية حتى يتم إجراء هذا التحقيق وتقديم التقرير.وفي خطته للسلام اقترح الرئيس الامريكي أن تتكون اللجنة الدولية من خمسة أعضاء عضو واحد من كل دولة متعاقدة تختاره الحكومة. ويتم اختيار عضو واحد من قبل كل دولة متعاقدة يتم اختياره من بلد آخر ، والعضو الخامس في اللجنة يتم الاتفاق عليه من قبل الحكومتين. كما يتم الاتفاق على الوقت ويقترح أن يكون ذلك الوقت سنة واحدة. إذا تم اعتبار السنة طويلة جدًا أو قصيرة جدًا ، فستنظر هذه الحكومة في فترة أطول أو أقل.

واكد الرئيس في مقترحاته لخطة السلام ان تكون الحكومة مستعدة للنظر في مسألة الحفاظ على الوضع الراهن فيما يتعلق بالإعداد العسكري والبحري خلال فترة التحقيق ، إذا كانت الدولة المتعاقدة ترغب في تضمين ذلك ، وتقترح أن يتفق الطرفان على عدم حدوث تغيير في البرنامج العسكري والبحري خلال فترة التحقيق ما لم يكن هناك خطر على أحد الأطراف المتعاقدة من قوة ثالثة، وعلى الرغم من ذلك فان الرئيس الامريكي كان يرى ان مقترحاته معروضة للنظر ولا تعد شروطا ثابتة للتفاوض. [1]

في رسالة من وزير الخارجية الامريكية W. J. Bryan إلى المسؤولين الدبلوماسيين للولايات المتحدة في دول امريكا اللاتينية واوربا والصين وروسيا بتاريخ ١٢ أغسطس ، ١٩١٣. وارفق مع رسالته نسخة من المعاهدة التي تم إبرامها مع سلفادور. واكد لهم أنها تجسد جميع التفاصيل

[1]F.R.U.S, WITH THE ADDRESS OF THE PRESIDENT TO CONGRESS DECEMBER 2, 1913,File No. 711.0012/102a. Washington, July 7, 1913.

المقترحة فيما يتعلق بخطة الرئيس لتأمين التحقيق في جميع حالات النزاع، واكد ان هدف بلاده هو تأمين التحقيق في جميع القضايا مهما كانت ووقت المداولات قبل أي إعلان للحرب أو بدء الأعمال العدائية. وقد أيدت 26 دولة هذا المبدأ حتى اب 1913 ، وتمثل هذه الدول أكثر من أربعة أخماس سكان العالم. ويرى انه ليس من المتوقع أن توافق جميع الدول على نفس التفاصيل وليس من الضروري على الإطلاق أن تكون المعاهدات المتعددة متطابقة في اللغة. [1]

وفي رسالة من وزير الخارجية الامريكية بريان إلى المسؤولين الدبلوماسيين للولايات المتحدة في دول امريكا اللاتينية واوربا والصين وروسيا بتاريخ 18 ديسمبر 1913. تضمنت الخطة التي تم اعلام ومخاطبة الرئيس الامريكي حولها بشان معاهدات السلام، اذ ارفق وزير الخارجية الامريكي نسخة من المعاهدة مع سلفادور التي تنص على التحقيق في جميع حالات الخلاف. واشار الى ان بلاده وقعت أربع معاهدات أخرى متطابقة في اللغة مع غواتيمالا وبنما وهندوراس ونيكاراغوا. فضلا عن توقيع معاهدة مع هولندا ، ومن خلال المقارنة بين المعاهدتين تكمن نقطة الاختلاف الرئيسية في الإلغاء من معاهدة هولندا للقسم بأكمله المتعلق بالجيش والوضع البحري. كانت الحكومة الامريكية على استعداد في جميع الأوقات لحذف هذا القسم أو تعديله ليناسب رغبات الدول المتعاقدة. هناك بعض التغييرات الطفيفة ، لعل ابرزهما اثنتان أساسيتان هما: أولاً الحكم الذي يتطلب من الدول تقديم الحقائق الضرورية أثناء التحقيق ؛ وثانياً ، النص على ألا يكون العضو الخامس في اللجنة مواطناً في أي من البلدين المتعاقدين. وأعرب

[1] To the diplomatic officers of the United States in Argentina, Austria-Hungary, Belgium, Bolivia, Brazil, Chile, China, Costa Rica, Cuba, Denmark, Dominican Republic, France, Germany, Great Britain, Guatemala, Haiti, Italy, Netherlands, Norway, Peru, Portugal, Russia, Spain, and Sweden.Washington, August 12, 1913.

الرئيس عن سعادته بقبول 31 دولة لمبدأ خطة السلام المقترحة. اذ تضم هذه الدول أكثر من ثلاثة أرباع سكان العالم.[1]

ولغرض معرفة ماهية ومضمون معاهدات السلام التي وقعتها الولايات المتحدة مع العديد من الدول نضع المعاهدة التي وقعتها الولايات المتحدة مع هولندا التي تم التوقيع عليها في واشنطن في 18 ديسمبر ، 1913 نموذجا نستدل منه على طبيعة تلك المعاهدات، اذ اكد البلدان في ديباجة هذه المعاهدة رغبة الحكومتان في تقوية أواصر الصداقة التي تربطهما ببعضهما البعض وكذلك لتعزيز قضية السلام العام ، وتضمنت المعاهدة اربعة مواد، في المادة الأولى اتفقت الأطراف المتعاقدة على أن جميع النزاعات بينها ، من أي نوع كانت ، والتي لا تنطبق معاهدات أو اتفاقيات التحكيم السابقة بشروطها أو التي لا تطبق في الواقع ، يجب عند فشل الطرق الدبلوماسية للتسوية ، إحالتها للتحقيق وتقديم تقرير إلى لجنة دولية دائمة ، ويتم تشكيلها على النحو المنصوص عليه في المادة الثانية ؛ ويوافقون على عدم إعلان الحرب أو بدء الأعمال العدائية أثناء هذا التحقيق وقبل تقديم التقرير.[2]

ووضعت المادة الثانية الية لتشكيل اللجنة الدولية التي تتكون من خمسة أعضاء يتم تعيينهم على النحو التالي: – يتم اختيار عضو واحد من كل دولة من قبل حكومتها ؛ يتم اختيار عضو واحد من قبل كل حكومة من بلد ثالث ؛ يتم اختيار العضو الخامس بالاتفاق المشترك بين الحكومتين ، على أن يكون مفهوماً أنه لن يكون من مواطني أي من البلدين. يتم دفع نفقات اللجنة من قبل الحكومتين بنسب متساوية. والمادة الثالثة تشير الى انه إذا أخفقت الأطراف المتعاقدة في تسوية النزاع بالطرق الدبلوماسية ، فعليها أن تحيله على الفور إلى اللجنة الدولية للتحقيق فيه وتقديم تقرير عنه، ويجوز للجنة الدولية أن تعرض تلقائيًا خدماتها لهذا

[1] F.R.U.S, WITH THE ADDRESS OF THE PRESIDENT TO CONGRESS DECEMBER 2, 1913,File No. 711.0012/238a.

[2] F.R.U.S, WITH THE ADDRESS OF THE PRESIDENT TO CONGRESS DECEMBER 2, 1913,File No. 711.0012/238a.

الغرض ، وفي مثل هذه الحالة عليها إخطار الحكومتين وتطلب تعاونهما في التحقيق. وتتفق الأطراف السامية المتعاقدة على تزويد اللجنة الدولية الدائمة بكل الوسائل والتسهيلات اللازمة لتحقيقها وتقديم تقرير عنها. ويُستكمل تقرير اللجنة الدولية في غضون سنة واحدة من التاريخ الذي تعلن فيه بدء تحقيقها ، ما لم تحدد الأطراف السامية المتعاقدة الوقت أو تمدده بالاتفاق المتبادل. في حين ان المادة الرابعة تقول ان التصديق على هذه المعاهدة يتم من قبل رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بمشورة وموافقة مجلس الشيوخ وبواسطة جلالة ملكة هولندا ؛ ويتم تبادل التصديقات في أسرع وقت ممكن. تصبح سارية المفعول فور تبادل التصديقات ، ويستمر نفاذها لمدة خمس سنوات ؛ وبعد ذلك تظل سارية المفعول حتى اثني عشر شهرًا بعد أن يقوم أحد الأطراف السامية المتعاقدة بإخطار الطرف الآخر بنيته إنهائه.[1]

الخلاصة من هذه المقدمة التاريخية ان السنوات من 1899 حتى 1913 شهدت نشاطات دبلوماسية حثيثة من اجل السلام، وارتبطت معاهدات التحكيم بمعاهدات ومؤتمرات السلام، بوصف ان اللجوء للتحكيم في مشكلات العلاقات الدولية هو احد السبل التي تفضي الى حلول للمشكلات وتجنب الحرب. وبالتالي فان فهم هذه المعاهدات واتجاهاتها يؤدي الى فهم المرجعيات والاسس التي قامت عليها معاهدات التحكيم عام 1928.

في مطلع عام 1928 نشطت الدبلوماسية الامريكية في اتصالات ومفاوضات ومراسلات مع دول اوربية عديدة بشان التوقيع على معاهدات تحكيم جديدة بدلا من معاهدات التحكيم التي وقعت في الرابع من نيسان ابريل 1908، اذ تنتهي هذه المعاهدات بالتقادم في 24 يونيو حزيران 1928. وبالتالي فان عام 1928 يعد تاريخ مهم ومنعطف جديد في اطار تطور معاهدات التحكيم التي نظمت هذه المسالة المهمة بين الدول المختلفة، فمسالة التحكيم تعد من المسائل المهمة التي شغلت الدبلوماسية، وبالاخص ان موضوع البحث الذي يعتمد الوثائق الامريكية قد اهتم بشكل اساسي بالمعاهدات التي عقدت بهذا الشان بين الولايات المتحدة ودول اوربا. لذلك فان فهم وقراءة تطور العلاقات الدولية بشان مسالة التحكيم يتطلب ادراك حقيقتين

[1] F.R.U.S, DECEMBER 2, 1913,File No. 711.0012/238a.

لمسناها من خلال تتبع الاتفاقيات المتعددة، اولهما مجموعة الاتفاقيات التي وقعت في مطلع القرن العشرين وبالتحديد معاهدات عام 1908، والحقيقة الثانية التي يجب الاشارة اليها ان المعاهدة الامريكية الفرنسية 1928 تعد الارضية التي بنيت عليها المفاوضات بين الولايات المتحدة واوربا.

ومنذ نهاية عام 1926 بدأت الاتصالات الدبلوماسية الامريكية الفرنسية بشان مشروع معاهدة تحكيم مقترحة بين الولايات المتحدة وفرنسا، تعمل أحكامها على توسيع سياسة التحكيم المنصوص عليها في الاتفاقية الموقعة في واشنطن في 10 فبراير 1908 (والتي تنتهي قبل التقادم في 27 فبراير 1928) ، وفي هذه المعاهدة عبرت الحكومتين عن رغبتهما في إدانة الحرب كأداة. للسياسة الوطنية في علاقاتهم المتبادلة . [1]

فالتحرك الدبلوماسي الامريكي والدولي الجديد الذي بدا منذ عام 1926 كانت تفرضه مسالة ان الاتفاقيات الموقعة في واشنطن عام 1908 ستنتهي بالتقادم عام 1928، وعلى المجتمع الدولي ان يتحرك لصياغة احكام جديدة قد تتطلب الحاجة الى توسيع واعادة صياغة لهذه المعاهدات.

في ديباجة المعاهدة بين الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا التي وقعت في واشنطن في 6 فبراير 1928 من قبل رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ورئيس الجمهورية الفرنسية، تم التاكيد على عزم الحكومتين على منع أي انقطاع في العلاقات السلمية القائمة بين البلدين منذ أكثر من قرن، وتأكيد رغبتهما في إعادة تأكيد تمسكها بسياسة الخضوع لقرار نزيه لجميع الخلافات التي قد تنشأ فيما بينها يمكن التقاضي بشأنها ، اذ تؤكد المعاهدة عن حرصهما على تاكيد ادانة الحرب وضرورة اتقان الترتيبات الدولية للنزاعات الدولية. ووضعت المعاهدة باعتبارها المعاهدة الموقعة في واشنطن في 15 سبتمبر 1914 لتسهيل تسوية الخلافات بين الولايات

[1] F.R.U.S, 1928, VOLUME II,The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the French Ambassador (Claudel),Washington, December 28, 1927.(711.5112 U.S./4).

المتحدة الأمريكية وفرنسا. وانهما قررا إبرام معاهدة جديدة للتحكيم لتوسيع نطاق اتفاقية التحكيم الموقعة في واشنطن في 10 فبراير 1908 ، والتي تنتهي سريانها في 27 فبراير 1928 . [1]

اذ اكدت المادة الأولى من معاهدة التحكيم بين فرنسا والولايات المتحدة عام 1928 ان أي نزاع ينشأ بين حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وحكومة الجمهورية الفرنسية ، مهما كانت طبيعته عندما تفشل الإجراءات الدبلوماسية العادية ان يلجأ الأطراف السامية المتعاقدة إلى الفصل من قبل محكمة مختصة ، تُقدم للتحقيق والتقرير ، على النحو المنصوص عليه في المعاهدة الموقعة في واشنطن في 15 سبتمبر 1914 ، إلى اللجنة الدولية الدائمة المشكلة بموجبه.

في حين اشارت المادة الثانية الى ان جميع الخلافات المتعلقة بالمسائل الدولية التي تعنى بها الأطراف المتعاقدة بموجب دعوى حق قدمها أحدهما ضد الآخر بموجب معاهدة أو غير ذلك ، والتي لم يكن من الممكن تعديلها عن طريق الدبلوماسية ، والتي لم يتم تعديلها باعتبارها نتيجة الإشارة إلى اللجنة الدولية الدائمة، والتي تكون قابلة للتقاضي بطبيعتها بسبب كونها عرضة للقرار من خلال تطبيق مبادئ القانون أو الإنصاف ، يجب تقديمها إلى محكمة التحكيم الدائمة المنشأة في لاهاي بموجب اتفاقية 18 أكتوبر 1907 ، أو إلى محكمة مختصة أخرى ، كما يتم تحديده في كل حالة بموجب اتفاق خاص ، يجب أن تنص الاتفاقية الخاصة لتنظيم مثل هذه المحكمة إذا لزم الأمر ، وتحديد صلاحياتها ، وتسوية الاختصاصات. واستبعدت المادة الثالثة امكانية التذرع باحكام هذه المعاهدة الامور التي تدخل ضمن الاختصاص المحلي لاي من الاطراف المتعاقدة او تنطوي على مصالح طرف ثالث. [2]

---

[1] F.R.U.S, 1928, VOLUME II

Treaty Series No. 785,Treaty Between the United States of America and France, Signed at Washington, February 6, 19287.

[2] F.R.U.S,1928, VOLUME II,Treaty Series No. 785,Treaty Between the United States of America and France, Signed at Washington, February 6, 19287.

فقراءة هذه المعاهدة التي وقعت بين الولايات المتحدة وفرنسا عام 1928 تؤكد حرص الدولتين على منع انقطاع العلاقات السلمية القائمة بين البلدين ورغبتهما بالخضوع الى قرار نزيهه يحل جميع الخلافات وادانة الحرب، اذ انه في حالة فشل الدبلوماسية في حل هذه الخلافات فانهما سيلجان الى الفصل بالأمر من خلال محكمة خاصة ضمن محكمة التحكيم الدائمة، على ان لا تدخل المسائل ذات الخصوصية الوطنية في هذه النزاعات.

مع الدانمارك فان الحوارات والمناقشات بين الجانبين الامريكي والدانماركي دارت حول اعتراض الدانمارك على المادة الاولى واجراء بعض التعديلات والتأكيد على استمرار معاهدات التوفيق الموقعة بين الدول سابقا.

ففي رسالة من وزير الخارجية الامريكية(Frank B. Kellogg) الى الوزير الدانماركي ((Brun) بتاريخ 22 اذار مارس 1928، يؤكد له بشأن مشروع مقترح لمعاهدة تحكيم بين الدانمارك والولايات المتحدة. بان أحكام هذا المشروع تعمل على توسيع سياسة التحكيم المنصوص عليها في اتفاقيات التحكيم المبرمة في عام 1908 بين الولايات المتحدة والعديد من البلدان الأخرى ، وهي متطابقة في الواقع مع أحكام معاهدة التحكيم الموقعة بين الولايات المتحدة وفرنسا في ٦ فبراير ١٩٢٨، وأن المادة الأولى من المعاهدة مع فرنسا لا تظهر في المسودة المقدمة طيه. تم استعارة لغتها من لغة معاهدة تعزيز السلام الموقعة في عام 1914 ، وقد نشأ بعض التساؤل حول ما إذا كانت المعاهدة الجديدة قد أثرت على وضع معاهدة عام 1914 ، وقد تم حل المسألة في حالة فرنسا بتبادل المذكرات التي تسجل فهم الحكومتين بأن معاهدة التوفيق السابقة لم تتأثر بأي شكل من الأشكال بمعاهدة التحكيم اللاحقة.

واقترح إلغاء المادة الأولى من المعاهدة الفرنسية والمادة الثانية المعدلة (وهي المادة الأولى من المشروع المقترح بالاستعاضة عن عبارة "اللجنة الدولية الدائمة بعبارة "اللجنة الدولية الدائمة المشكلة بموجب معاهدة التوفيق، وبما أنه لا توجد معاهدة للمصالحة سارية بين الدانمارك والولايات المتحدة ، فلا يمكن بالطبع استخدام هذه الصيغة الأخيرة. لذلك لم أذكر في المادة الأولى أي لجنة دولية دائمة تشير بدلاً من ذلك إلى "لجنة توفيق مناسبة". وبالتالي يمكن أن

تسير المفاوضات بشأن معاهدة التحكيم وإبرامها بشكل مستقل عن المفاوضات المتعلقة بمعاهدة التوفيق.

واعرب وزير الخارجية الامريكية ان رغبة بلاده تتجاوز ابرام معاهدة تحكيم مع حكومة الدانمارك، بل أيضًا معاهدة التوفيق على غرار ما يسمى بمعاهدات بريان التي وقعتها الولايات المتحدة مع العديد من الدول، في عامي 1913 و 1914. وان هذه المعاهدات تؤدي الى تعزيز العلاقات الودية بين شعوب البلدين ، ودفع قضية التحكيم والتسوية السلمية للنزاعات الدولية. [1]

وعلى نفس المنوال وبنسخة مطابقة ارسل وزير الخارجية الامريكية رسالة الى القنصل الإستوني العام في نيويورك (Mutt) بتاريخ 6 شباط 1928، [2] ورسالة وزير الخارجية الامريكية الى الوزير اليوناني (Simopoulos) بتاريخ 23 ابريل نيسان 1928هي طبق الاصل من تلك المراسلات. [3]

وبشان معاهدة التحكيم بين الولايات المتحدة وبلجيكا، فقد بعثت وزارة الخارجية الامريكية الى السفير البلجيكي في واشنطن بتاريخ 1928/3/26، رسالة مطابقة تماما للرسائل الموجهة الى دول اوربا الاخرى وفي الوقت نفسه، وبنفس الاسس والقواعد للتفاوض . [4] وقد رد وزير الخارجية النرويجي في رسالة موجهة الى نظيره الامريكي بتاريخ 27 /1928/4، يشير فيها

---

[1] The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the Danish Minister (Brun),Washington, March 22, 1928.(711.5912 A/3).

[2] F.R.U.S,The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the Estonian Consul General in New York in Charge of Legation (Mutt)1,Washington , April 16, 1928.(711.60i12A/1).

[3] The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the Greek Minister (Simopoulos),Washington , April 23, 1928.(711.6812a/1).

[4] The Acting Secretary of State(Robert E. Olds) to the Belgian Ambassador (De Ligne),Washington, March 26, 1928.(711.5512A/1).

الى انها ردا على رسالته في العاشر من مارس 1928 حول التفاوض لمشروع معاهدة مقترحة للتحكيم بين مملكة النرويج والولايات المتحدة، حددت الاسس التي يتم فيها التفاوض لمعاهدة جديدة بدلا من معاهدة التحكيم الحالية بين البلدين الموقعة في واشنطن في 4 أبريل 1908 وتنتهي بالتقادم في 24 يونيو 1928، فقد ابدى وزير الخارجية النرويجي رغبة بلاده لتعزيز العلاقات الودية بين البلدين والنهوض بقضية التحكيم والتسوية السلمية للنزاعات الدولية، واشار الى رغبة حكومته في تمديد المعاهدة الحالية لمدة خمس سنوات، مع ادخال تعديلات على المادة الاولى من معاهدة 29/يوليو/1899 والاستعاضة عنها بعبارة وردت في معاهدة 18 اكتوبر 1907 وهذه العبارة((لا تؤثر على المصالح الحيوية او استقلال او شرف الدولتين المتعاقدتين)) وان الحكومة النرويجية تفضل التفاوض على اساس دعم معاهدة 1908. [1] وبالتالي فان بلجيكا تريد العودة الى معاهدة 1899 ومعاهدة 1907 مع اجراء تعديلات وخاصة المادة الاولى من معاهدة 1899.

وبشان الاتصالات مع المانيا للتوصل الى صيغة مناسبة لاتفاقية التحكيم، فقد ابدى السفير الالماني في واشنطن في حديث غير رسمي مع وكيل وزارة الخارجية الامريكية انه اعرب عن ارتياحه للتوضيحات الامريكية، ولا يرى أي سبب لعدم موافقة الحكومة الالمانية، وعلقت وزارة الخارجية الامريكية انه لا يبدو ان يظهر أي سؤ فهم اذا توفرت الرغبة الصادقة في تنفيذ روح المعاهدة.

بعد الدخول في "اتفاقية خاصة" بموجب المادة الأولى من معاهدة التحكيم ، لا يجوز لأي طرف أن يتذرع بإجراءات التوفيق الموازية أو اللاحقة للتحكيم انسجاما مع لغة معاهدات بريان الأصلية والتي من أجل تحقيق التوحيد شعرت الإدارة أنه من غير الحكمة تعديلها. لا يبدو أن هذا الموقف يمثل أي صعوبات مادية لأن أي من الطرفين في المقام الأول يمكنه الاختيار بين التحكيم أو التوفيق ، وبعد اختيار التحكيم يبدو أنه لا توجد فائدة تذكر في التحول إلى إجراءات

[1] The Norwegian Minister (H. H. Bachke) to the Secretary of State,Washington, April 27, 1928.(711.5712A/6).

التوفيق ، إلا فيما يتعلق بالتبادل. ويتعهد بعدم اللجوء إلى الحرب على ذمة تقرير هيئة التوفيق. من الناحية العملية إذا أثيرت مسألة تهدد العمليات العدائية عن بعد ، فلن يكون من الحكمة للطرفين عدم اعتماد إجراءات التوفيق في المقام الأول، علاوة على ذلك في حالة دخول معاهدة متعددة الأطراف لنبذ الحرب على غرار ما هو قيد المناقشة حيز التنفيذ ، فسيتم الاهتمام بالمسألة بشكل مرضٍ أكثر من معاهدة التوفيق. وفي الملاحظة الثانية لوزارة الخارجية الامريكية انه إذا اعتبر أحد الطرفين أن قضية التحكيم قد نشأت ولكن لا يمكنه الاتفاق مع الطرف الآخر على شروط التحكيم ، يحق لأي من الطرفين طلب التوفيق نظرًا لأن "اللجوء إلى الفصل من قبل محكمة مختصة" لا يمكن أن يكون قيل أنه كان في مكان لم يتم التوصل إلى اتفاق بشأن حل وسط. [1]

فضلا عن ذلك يمكن الاحتجاج بالتحكيم فيما يتعلق بالمسائل "التي لم يتم تعديلها كنتيجة للإشارة إلى لجنة التوفيق المناسبة". وبالتالي يجوز لأي من الطرفين طلب التحكيم طالما أن الخلاف لم يتم "تعديله" عن طريق التوفيق ، ويبدو أنه يتبع ذلك مجرد الإشارة إلى لجنة التوفيق لا يمكن عقدها لمنع اللجوء إلى التحكيم.

ويجب أن يؤخذ تعريف السؤال القابل للمقاضاة في المادة الأولى ككل ، أي أنه يدخل في نطاق معاهدة التحكيم ، يجب أن يكون الاختلاف في وقت واحد متعلقًا بمسألة دولية ، على أساس مطالبة صحيحة وقابلة للمقاضاة بطبيعتها بسبب قابليتها للقرار من خلال تطبيق مبادئ القانون أو الإنصاف، وان اي مسألة تنشأ بموجب معاهدة أو بموجب مبادئ راسخة في القانون الدولي. إذا كان السؤال يندرج ضمن هذا التعريف ، فلا يمكن استبعاده من التحكيم لأن أحد الأطراف قد يدعي أنه ينطوي على شرف وطني أو مصالح حيوية.

[1] F.RS.U,Memorandum by the Under Secretary of State of a Conversation With the German Ambassador (Von Prittwitz , Washington ,] April 14, 1928 . (711.6212 A/8).

والملاحظة الاخرى في نظر الولايات المتحدة ان البند (أ) من المادة الثانية من معاهدة التحكيم يهدف إلى استبعاد من نطاق المعاهدة أسئلة مثل حدوث الضرائب المحلية والتعريفات وهجرة الأجانب وجميع مسائل السياسة الداخلية ما لم تتعارض هذه الأمور مع حق المعاهدة بين دولتين. من الواضح أن كل هذه الأسئلة السياسية تقع ضمن الاختصاص المحلي البحت لطرفي المعاهدة. هذا لا يعني ، من الأمور التي تدخل في اختصاص المحاكم أو المحاكم المحلية ، ولكن المسائل ذات الاهتمام الوطني البحت لأنها تخضع بالكامل لسيطرة الحكومة أو اختصاص البلدين. وإذا كان السؤال ذا طابع دولي وكان ادعاءً بحق خاضعًا للقرار من خلال تطبيق مبادئ القانون ، فلا يمكن بالطبع سحب حق التحكيم من قبل أي من البلدين من خلال التشريعات التي تخدم مصالحها الذاتية. [1] وبالتالي فان الحوارات مع المانيا اخذت مساحة كبيرة منها في المفاضلة بين التحكيم والتوفيق.

وبشان المفاوضات بين الولايات المتحدة وبريطانيا حول التوصل لمعاهدات جديدة للتحكيم، فقد كانت بينهما سابقة تاريخية خلال القرن الثامن عشر في مجال التحكيم في قضية الألآباما بين الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. فالألآباما إحدى السفن التي خرجت من ليفربول بطاقمها من المسلحين وبدأت الاشتباك مع سفن الشمال وإغراق عدد منها. وعندما انتهت الحرب بانتصار الولايات الشمالية طالبت هذه الأخيرة إنكلترا بالتعويض عن الأضرار التي سببتها لها الألآباما باعتبار أن إنكلترا مسؤولة عنها نتيجة موقفها العدائي والمخالف لقواعد الحياد في الحرب، ولم تقبل إنكلترا هذا الادعاء وتوترت العلاقات بين البلدين حتى أمكن أخيراً الاتفاق بموجب معاهدة واشنطن لعام 1871 على عرض الأمر على لجنة تحكيمية مؤلفة من خمسة أعضاء، تعيّن كل من الحكومتين الأمريكية والبريطانية واحداً منهم أما الثلاثة الآخرون فيعينون من قبل ملك إيطاليا ورئيس الاتحاد السويسري وامبراطور البرازيل. واجتمعت اللجنة في جنيف

[1] F.RS.U,Memorandum by the Under Secretary of State of a Conversation With the German Ambassador (Von Prittwitz , Washington ,] April 14, 1928 . (711.6212 A/8).

وأصدرت حكمها في شهر أيلول/سبتمبر 1872 فجاء في مصلحة الولايات المتحدة ملزماً إنكلترا دفع تعويض عن الأضرار التي سببتها الألآباما.[1]

وبالتالي كانت لبريطانيا محطة مهمة في اطار معاهدات التحكيم خلال الفترة التاريخية مدار البحث.وفي رسالة من وزير الخارجية الامريكية الى نظيره البريطاني حول مشروع معاهدة تحكيم مقترح تسري أحكام هذا المشروع على التمديد، تشير الى ان سياسة التحكيم المنصوص عليها في الاتفاقية الموقعة في واشنطن في 4 أبريل 1908 (والتي تنتهي في 4 يونيو 1928) ، وتسجيل صراحة رغبة الحكومتين في إدانة الحرب كأداة للسياسة الوطنية في علاقاتهما المتبادلة. ويؤكد وزير الخارجية الامريكية ان تكون لغة المشروع ، مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال ، متطابقة مع لغة مشروع المعاهدة التي أرسلها وزير الخارجية الامريكية إلى السفير الفرنسي لتنظر فيها حكومته ، باستثناء التحفظ في نهاية المادة الثانية الذي يغطي المسائل التي تنطوي على مصالح ذاتية– تتعلق بدول دومينيون الإمبراطورية البريطانية. [2]

في رد وزير الخارجية الامريكية على مذكرة الحكومة البريطانية التي سلمها سفير بريطانيا في واشنطن لتبادل الافكار حول مسودة معاهدة التحكيم، يبدو ان هناك تحفظ على المادة الثانية، في حين ان بقية المواد تراها الولايات المتحدة مطابقة لمشروع معاهدة التحكيم مع فرنسا.

فيما يتعلق بالنظر في معاهدة التحكيم مع فرنسا ، نشأ سؤال حول ما إذا كانت تلك المعاهدة (التي تم توقيعها في 6 فبراير 1928 قد أثرت على حالة معاهدة تعزيز السلام الموقعة في عام 1914 ، جزء من اللغة التي أدرجت في المادة الأولى من معاهدة التحكيم. اذ لم تكن نية فرنسا أو الولايات المتحدة أن يتم تعديل معاهدة 1914 بأي شكل من الأشكال بواسطة معاهدة التحكيم الجديدة ، وأن أقترح إلغاء المادة الأولى من مشروع معاهدة التحكيم المرفقة بمذكرة وزارة

---

[1] محمد عزيز شكري، القضاء والتحكيم الدوليان، المجلد: المجلد السادس: علم الفقه ـ المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان رقم الصفحة ضمن المجلد : 365.

[2] The Secretary of State (Frank B. Kellogg)to the British Ambassador (Howard),Washington, December 29, 1927.(711.4112A/3).

الخارجية الامريكية المؤرخة في 29 ديسمبر 1927 ، بحيث يتم استبدال العبارة "ما ورد أعلاه" في المادة الثانية (التي تصبح بالتالي المادة الأولى). اللجنة الدولية الدائمة "، عبارة" اللجنة الدولية الدائمة المشكلة بموجب المعاهدة الموقعة في واشنطن ، 15 سبتمبر 1914 "، وأن المادتين الثالثة والرابعة سيعاد ترقيمهما الثاني والثالث على التوالي. من أجل تحقيق التوحيد ، أقترح أيضًا إضافة فقرة إلى المادة الثانية (على غرار الفقرة (د) من المادة الثالثة من المعاهدة الفرنسية) تستبعد من نطاق مسائل المعاهدة التي يعتمد موضوعها على أو ينطوي على مراعاة التزامات الإمبراطورية البريطانية وأن معاهدة التحكيم الجديدة لا تعدل بأي شكل من الأشكال أو تؤثر على المعاهدة الموقعة في 15 سبتمبر 1914. [1]

كان الخطاب الامريكي لجميع الدول الاوربية بشلن توقيع معاهدات التحكيم يكاد ان يكون متطابقا، لكن الردود ووجهات النظر الاوربية كانت مختلفة، ولكل دولة اوربية وجهة نظر، ومثلما كانت الحوارات الامريكية مع المانيا وبريطانيا مختلفة، فان النرويج كان لها راي اخر، فهي ترغب بتمديد معاهدة التحكيم لعام 1908 لفترة خمسة سنوات مع اجرا بعض التعديلات.

وكان الاعتراض الرئيسي الذي أبدته الحكومة النرويجية على مسودة المعاهدة ، والذي تم إرساله برسالتك بتاريخ 10 مارس 1928 ، هو أن المسودة تحدد "الاختلافات ذات الطبيعة القانونية" بطريقة أقل إرضاءً من معاهدة 1908.

تنص معاهدة 1908 في المادة 1 ، على أن "الخلافات التي قد تنشأ ذات طبيعة قانونية أو تتعلق بتفسير المعاهدات" يجب أن تحال إلى محكمة التحكيم الدائمة. تتوافق هذه النقطة مع الجزء الأول من المادة 1 في المسودة الأمريكية ، التي تنص على التحكيم في "الخلافات المتعلقة بالمسائل الدولية التي تكون الأطراف المتعاقدة معنية بها بموجب مطالبة بحق قدمها أحدهما ضد الآخر بموجب معاهدة أو غير ذلك." .

[1] The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the British Ambassador (Howard),Washington , March 20, 1928 .(711.4112A/18).

ليس لدى الحكومة النرويجية ما تعلق عليه بشكل خاص، وترى عيوب المسودة الأمريكية ، على عكس معاهدة 1908 ، تنص على أنه لا يمكن لأي طرف أن يصر على التحكيم إلا في حالات الخلافات "التي تكون قابلة للتقاضي بطبيعتها بسبب كونها عرضة للقرار من قبل تطبيق مبادئ القانون أو الإنصاف ". وبذلك يُمنح كل طرف فرصة أخرى لإعلان أن أي نزاع ملموس خارج نطاق المعاهدة. وأنه في حالة وجود اختلاف ملموس ، لا يمكن إجراء تحكيم ، لا وفقًا للمعاهدة القديمة أو الجديدة دون مشورة وموافقة مجلس الشيوخ. لكن هذه الحقيقة لا تجعل من دون أهمية كيف تحدد المعاهدة الالتزام العام بإحالة الخلافات إلى التحكيم. [1]

واحال وزير الخارجية الامريكية في التاسع من ابريل نيسان 1927مقترح معاهدة تحكيم الى وزير الخارجية الفنلندي لتكون اساسا للتفاوض بشان مشروع معاهدة تحكيم بين الولايات المتحدة وفنلندا. أحكام هذا المشروع تعمل على توسيع سياسة التحكيم المنصوص عليها في اتفاقيات التحكيم المبرمة في عام 1908 بين الولايات المتحدة والعديد من البلدان الأخرى ، وهي متطابقة في الواقع مع أحكام معاهدة التحكيم الموقعة بين الولايات المتحدة وفرنسا في ٦ فبراير ١٩٢٨.

أن المادة الأولى من المعاهدة مع فرنسا لا تظهر في المسودة المقدمة. وتم استعارة لغتها من لغة معاهدة تعزيز السلام الموقعة في عام 1914 ، وقد نشأ بعض التساؤل حول ما إذا كانت المعاهدة الجديدة قد أثرت على وضع معاهدة عام 1914 ، وقد تم حل المسألة في حالة فرنسا بتبادل المذكرات التي تسجل فهم الحكومتين بأن معاهدة التوفيق السابقة لم تتأثر بأي شكل من الأشكال بمعاهدة التحكيم اللاحقة. من أجل تفادي المزيد من الأسئلة من هذا النوع ، يبدو أنه من المرغوب فيه تجنب التضمين في معاهدات التحكيم الأخرى لأي جزء من لغة معاهدات

[1] F.R.U.S, 1929, VOLUME III, The Norwegian Minister (H. H. Bachke) to the Secretary of State,White Sulphur Springs, West Virginia, July 2, 1928.(.(711.5712A/9

التوفيق السابقة ، حيث توجد مثل هذه المعاهدات ، وفي مثل هذه الحالات اقترحت إلغاء من المادة الأولى من المعاهدة الفرنسية والمادة الثانية المعدلة بالاستعاضة عن عبارة "اللجنة الدولية الدائمة " بعبارة "اللجنة الدولية الدائمة المشكلة بموجب" المعاهدة المطبقة التوفيق. بما أنه لا توجد معاهدة للمصالحة سارية بين فنلندا والولايات المتحدة ، فلا يمكن بالطبع استخدام هذه الصيغة الأخيرة. لذلك لم أذكر في المادة الأولى أي لجنة دولية دائمة تشير بدلاً من ذلك إلى "لجنة توفيق مناسبة". وبالتالي يمكن أن تسير المفاوضات بشأن معاهدة التحكيم وإبرامها بشكل مستقل عن المفاوضات المتعلقة بمعاهدة التوفيق.

واعرب وزير الخارجية الامريكية عن سروره ورغبة بلاده بان تبرم مع حكومة فنلندا معاهدة تحكيم ومعاهدة توفيق على غرار ما يسمى بمعاهدات بريان التي وقعتها الولايات المتحدة مع العديد من الدول. بلدان أخرى في عامي 1913 و 1914 ، واكد انه ارسل الى حكومة فنلندا مشروع مقترح لمعاهدة مصالحة مماثلة سارية المفعول لمعاهدات أخرى تكون الولايات المتحدة طرفًا فيها. ويرى وزير الخارجية الامريكية ان اعتماد معاهدات مثل تلك المقترحة ستؤدي الى تعزيز العلاقات الودية بين البلدين ودفع قضية التحكيم والتسوية السلمية للنزاعات الدولية.[1]

وفي التفاوض مع حكومة لوكسمبورغ وردا على استفسار رئيس وزراء لوكسمبورغ عما إذا كانت هذه الحكومة مستعدة للتوقيع على معاهدة تحكيم مع دوقية لوكسمبورغ الكبرى. فقد احالت الخارجية الامريكية مسودات معاهدات التحكيم والمصالحة بين الولايات المتحدة ولوكسمبورغ.

المعاهدتان المقترحتان متطابقتان في الواقع مع معاهدات التحكيم والتوفيق التي تم التوقيع عليها في واشنطن في 5 مايو 1928 من قبل ممثلي الولايات المتحدة وألمانيا ومع المعاهدات المماثلة التي تم إبرامها مؤخرًا بين الولايات المتحدة والدول الأخرى. تشبه مسودة معاهدة التحكيم من بعض النواحي معاهدات التحكيم المبرمة بين الولايات المتحدة والعديد من البلدان

[1] The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the Finnish Minister (Åström),Washington , April 9, 192711.60 d 12A/18.().

بدءًا من عام 1908 ، ولكنها تمثل في رأي هذه الحكومة تقدمًا واضحًا على الصيغة السابقة. بشكل كبير في النموذج المقدم طيه ،

يشبه مشروع معاهدة التوفيق من جميع جوانبه معاهدات التوفيق التي تم التفاوض عليها في عامي 1913 و 1914 من قبل الولايات المتحدة والتي أصبحت سارية مع العديد من البلدان.

واكدت مسودات المعاهدات المقترحة أن حكومتي الولايات المتحدة ولوكسمبورغ لديهما فرصة من خلال اعتماد تلك المعاهدات لتعزيز العلاقات الودية بين شعبي البلدين ولتعزيز قضية التحكيم ومنطقة المحيط الهادئ، تسوية النزاعات الدولية. واعرب وزير الخارجية الامريكية في مراسلاته مع نظيرة في حكومة لوكسمبورغ عن سعادته للدخول فورا بمفاوضات ومناقشات بعد القبول بالاراء والملاحظات التي ابداها لهم. [1] واختتمت رسالة وزير الخارجية بالقول ان اعتماد هذه المعاهدات من شانه تعزيز العلاقات الودية بين شعبي البلدين وتعزيز قضية التحكيم في المحيط الهادي وتسوية النزاعات الدولية.

ونختم القول ان التحكيم الذي كان حاضرا في حياة الشعوب والامم والحضارات وبين الدول باشكال مختلفة، فقد تم تنظيمه في قواعد واسس خلال السنوات الممتدة من 1899-1913 بمجموعة من المعاهدات والقواعد، وتعد هذه الفترة منعطف في تاريخ التحكيم، اذ اخذ المساحة المهمة التي يستحقها على صعيد العلاقات الدولية.

وبعد التطورات المهمة على صعيد العلاقات الدولية وظهور الكثير من النزاعات والخلافات والاختلاف في وجهات النظر، ازدادت الحاجة للتحكيم واصبح وسيلة فعالة لفك النزاعات والحد من الحروب.

وشغلت مسالة التحكيم مساحة كبيرة في الوثائق الامريكية وتقارير الدبلوماسيين الامريكيين، واهتمت الولايات المتحدة بإعادة تنظيم معاهدات التحكيم بعد انتهاء مدة سريان هذه المعاهدات

[1] The Secretary of State(Frank B. Kellogg) to the Ambassador in Belgium (Gibson),Washington , September 11, 1928.(711.50a12A/1: Telegram).

عام 1928، لذلك جرت مفاوضات بين الولايات المتحدة من جهة وبقية دول العالم من جهة اخرى، وشغلت اوربا المساحة الاكبر.

زيادة على ذلك نقول ان قضايا التحكيم في المنازعات الدولية قدمت للبشرية نماذج وتجارب من انواع واليات التحكيم، وايجاد الحلول لكثير من المشكلات الدولية ونزع فتيل الازمات التي قد تؤدي الى الحرب.

تعزيز الدور المجتمعي والسياسي للمرأة في الشريعة الإسلامية والسنة النبوية (المساواة النوعية بين الشريعة والتطبيق)

الاستاذ المساعد الدكتورة وفاء سمير نعيم

المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية / مصر

مقدمة

جاء الإسلام بكتابة الكريم ليحرر الضعفاء والمستعبدين من النساء والرجال، بتسليحهم بالعلم والمعرفة التي كانت غالباً ما تنحصر في دائرة السادة والأثرياء وأبنائهم، فقد جاء القرآن الكريم متحدياً العقول والقلوب رافضاً الخمول العقلي والفكري داعياً إلى التأمل والتدبر والبحث من أجل الوصول إلى الحقيقة، فاتحاً الآفاق أمام البشر، بجعل العلم متاحاً للجميع، فحرر البشرية من عبودية العباد إلى عبودية رب العباد[1].

وجاءت تعاليم الإسلام لتحدث نقلة هائلة فى وضع المرأة الاجتماعي والسياسي والتشريعي، فما أن هيئت البيئة للتغيير حتى بدأت عمليات التحليل والتقييم، فأدان الإسلام بشدة موقف بعض القبائل العربية، وأعرافها الجائرة ضد المرأة والضعفاء، ليتحول ذلك المجتمع الجاهلي من مجتمع أبدي قائم على رياسة الرجال المطلقة إلى مجتمع قائم على التعاون والاستخلاف للرجل والمرأة معاً، فأزال عنها معالم الظلم وأعلن المساواة ليمحو العديد من الممارسات الشاذة أنذاك، فمارست المرأة من موقعها أعمال الإعمار والتأسيس للدولة الإسلامية الفتية[2].

وفي الوقت الذى اعطت فيه الشريعة الاسلامية والسنة النبوية للمرأة الحق والكرامة أسوة بالرجل وحققت لها المساواة ومنحتها الأهلية الكاملة، إلا أنه لا يزال ينظر إليها المجتمع نظرة دنيا في بعض الأحيان، وظلت المرأة أسيرة تلك النظرة والعادات والتقاليد والثقافة الذكورية عقود طويلة.

ومن هذا المنطلق تسعى الدراسة الراهنة إلى محاولة الكشف عن دور الشريعة الإسلامية والسنة النبوية في تعزيز الدور المجتمعي والسياسي للمرأة في المجتمع الاسلامي وينبثق من هذا الهدف مجموعة من الأهداف الفرعية على النحو التالي:

- معرفة دور المرأة وأهليتها ومظاهر المساواة بينها وبين الرجل من واقع الشريعة الاسلامية والسنة النبوية.
- الوقوف على أهم الحقوق الاجتماعية والسياسية المتمثلة في (الحق بالتعليم، العمل، الأهلية لتولي الولايات العامة).
- التعرف على أهم الإجراءات والتدابير التي اتخذتها الدولة المصرية لتعزيز الدور المجتمعي والسياسي للمرأة بالإستناد إلى الشريعة الإسلامية والسنة النبوية.

ولتحقيق الأهداف التى سبقت الإشارة إليها ستعتمد الدراسة الراهنة على **الأسلوب الوصفي التحليلي كأسلوب منهجي** لمعرفة كيف ساعدت الشريعة الاسلامية والسنة النبوية في تعزيز دور المرأة ومنحها حقوقاً اجتماعية وسياسية ومحاولة التعرف على واقع التجربة المصرية في تعزيز دور المرأة اجتماعياً وسياسياً.

أولاً: دور المرأة وأهليتها ومظاهر المساواة بينها وبين الرجل من واقع الشريعة الاسلامية والسنة النبوية

1- دور ومكانة المرأة فى الإسلام

تتبوأ المرأة – في التشريع الإسلامي – ذات المكانة للرجل من حيث القيمة الإنسانية والمركز التكليفي، وقد دلت على ذلك آيات القرآن الكريم كما فى قوله تعالى: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**﴾ (سورة آل عمران، ١٩٥).

ومن السنة النبوية الصحيحة قوله بذلك صلى الله عليه وسلم: "إنما النساء شقائق الرجال" وقد كان الحديث في معرض سؤال أم سليم عن حكم أن ترى المرأة احتلاماً، فهل عليها غسل مثل الرجل فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم بذلك[3].

وتبدأ أدوار المرأة في المجتمع من الزوجة إلى الأم في الأسرة، ويقول الله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (سورة الروم، 21). هذه هي قاعدة البناء الذي يتأسس عليه صرح الأسرة والعائلة والمتوالية الاجتماعية لتطور الهيكل البنائي من الأسرة إلى البدنة إلى القبيلة والمكونات

المتتابعة للمجتمع المحلي إلى المجتمع العام. فضلاً عما سبق فقد جاءت الأحاديث النبوية التى تفصل آيات القرآن التي تخص المرأة والتي توجتها خطبة الوداع التي أوصى بها المسلمين بالرفق بالنساء والوصاية بهن وهي آخر ما عهده الناس من خطبه في الحج وخصها بالتوصية عليها، لقد قرع الأسماع بتلك الجمل البليغة المؤثرة (ألا فاستوصوا بالنساء خيراً)، وفي أحاديث آخرى متنوعة مثل "إن الله يوصيكم بأمهاتكم"، كررها ثلاث مرات، " الجنة تحت أقدام الأمهات"، "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي"، "ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهن إلا لئيم"، "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائكم ". وبينما كانت هذه المجتمعات تعاني ذلك ظهر الإسلام في أرض العرب يقرر لها من الحقوق والواجبات والخصائص النفسية والاستعدادات العليا ما كان مثار عجب ودهشة بين بعض أتباع النبي صلى الله عليه وسلم أنفسهم فضلاً عن غيرهم، لأنه كان يقتضي تغيراً أساسياً في أوضاعهم الراسية، وتقاليد فروسيتهم التي درجوا عليها منذ قرون كثيرة[4].

فقد أبرز الإسلام للمرأة وجوداً اجتماعياً عاماً، إذ جعل لها دوراً فى إصلاح المجتمع، يقوم على حراسة قيمه، وتقويم انحرافاته، وتزكية عقائده ومبادئه للسمو بها إلي أفضل ما يستطاع لا تتخلف في ذلك عن الرجل، ولا تقل عنه مسئولية فيه، وهو سبحانه يقول: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (سورة التوبة، 71)[5].

2-أهلية المرأة

تمتعت المرأة في ظل الإسلام بالأهلية الكاملة فهي إنسان موفور الكرامة، وعلى قدم المساواة مع الرجل، كما أنها تتمتع بشخصيتها الإعتبارية من حرية إبداء الرأي واقتسامها المسئولية مع الرجل، فقد أعطى لها الإسلام الأهلية في كافة المجالات أهمها[6]:

- الأهلية الاقتصادية للمرأة: جاء الإسلام ليعطي المرأة الحق في الميراث الشرعي وأن تباشر المعاملات الاقتصادية والمالية المشروعة مثل: إبرام العقود والشهادة والوكالة

والإجارة والهبة والوصية وحق التملك وحق الصداق وأن تزكي مالها وأن تتصدق منه وهذا في إطار قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية والتي تسمو على كافة القوانين الوضعية والتي تفتقت عنها عقول البشر حتى الآن، وأساس ذلك من القرآن الكريم هو قول الله تعالى: ﴿**لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا**﴾ (سورة النساء، 7)[7].

- أما الأهلية الاجتماعية للمرأة: إذا بلغت المرأة وظهرت عليها علامات الرشد وحسن التصرف زالت عنها ولاية وليها أو الموصى عليها سواء أكان أباً أم غيره، فيكون لها التصرف الكامل في شئونها المالية والشخصية، فهي مسئولة أمام الله عن تصرفاتها الاختيارية طالما قد بلغت سن الرشد، كما أن لها الحق في قبول أو رفض من جاء يطلب يدها، ولا حق لوليها أن يجبرها على قبول من لا تريد، ولا أن يمنعها أن تتزوج من رضيته من أهل الخلق والدين، فذلك شأنها وحدها، بل إنه أخص خصائصها تتصرف فيه بالمعروف على ما ترى فيه استقرارها وألفتها. وفي هذا جاء قوله عليه الصلاة والسلام: "ليس للولى مع البنت أمر"، وقوله: "البنت أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن فث نفسها، وإذنها صمتها". وقال ابن القيم فى تقرير ذلك فأبدع: (إن البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف أبوها بأقل شئ من مالها إلا برضاها ولا يجبرها على إخراج اليسير منه بدون إذنها، فكيف يجوز أن يخرج نفسها بدون رضاها، ومعلوم أن إخراج مالها كله بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختار)[8]. وقد ترتب على تمتع المرأة بالأهلية الإنسانية الكاملة وبراءتها الأصلية أن أوجب الإسلام احترامها وإكرامها وجرم كل صور الإساءة لها أو التشاؤم بها، فهى بنت وأخت وأم وزوجة وعضو في المجتمع صالحة شأنها شأن الرجال[9] .

3- مظاهر المساواة بين الرجل والمرأة

كفلت الشريعة الإسلامية للمرأة المساواة مع الرجل، من حيث الجنس والحقوق والواجبات، ولم يقرر التفاضل بينهما إلا في بعض الأمور المتعلقة بالاستعداد أو الخبرة أو المسئولية، مما لا

يؤثر على حقيقة الوضع الإنساني للجنسين، فإذا تساوى الاستعداد أو الخبرة أو المسئولية في الرجل والمرأة، تساويا، وإذا كان هناك اختلاف فى شىء من ذلك، فإن التفاوت بينهما يكون بحسبه[10].

- المساواة في الخلق والتكوين: أبطل الإسلام ما كان يزعمه البعض من أن المرأة ليست إنساناً، ووضعها في مصاف الرجل وسوى بينهما في الإنسانية، ونادى بأن المرأة من جنس الرجل والرجل من جنس المرأة ويقول الحق تعالى: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**﴾ (سورة آل عمران، ١٩٥). إذاً فالمرأة مخلوقة مثل الرجل تماماً فهما متساويان من الجانب الإنساني فكل منهما يحاسب على أفعالة كما يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾ (سورة النساء،1)[11]. فقد حرص القرآن الكريم على المساواة بين الرجل والمرأة في الأصل والإنسانية، ولا تفاوت بينهما في ذلك، وإنما التفاوت بالأعمال وما يحسنه كل منهما. لذلك لا يجوز للرجل أن يفخر على المرأة بقوته، أو يظن أنه أعلى جنساً منها، أو ينظر إليها نظرة الجاهلية التى توحي بأنها وضيعة[12].

وقد وجدت المرأة عند الرسول صلى الله عليه وسلم كل التكريم والتقدير فقد كرمها الله كما كرمها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم حين قال: "إنما النساء شقائق الرجال"، "لم يكن الرجل زوجاً إلا بالمرأة ولم تكن المرأة زوجة إلا بالرجل"، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى تكريمه للمرأة: "من كان له ثلاث أخوات أو ابنتان، أو أختان فأحسن صحبتهن وأتقى الله فيهن فله الجنة". فقد أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالنساء، ففي حديث عن أبى هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن من ضلع أعوج شئ فى الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيراً". وكان يوصى دائماً بمعاملة النساء بالمعروف والصبر

عليهن فى الكثير من الأحاديث والمواقف التى أظهر خلالها الرسول صلى الله عليه وسلم مدى احترامه وتقديره للمرأة إذا كانت أماً أو زوجةً أو ابنةً أو أختاً ويكفينا خير مثال معاملته لأزواجه وبناته[13]. وتدل تلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على أن الإسلام جاء ليؤكد على إنسانية المرأة ومساواتها بالرجل في الخلق والتكوين[14].

- المساواة في المسئولية والجزاء: لم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة في تحمل المسئولية عن التصرفات التي يصدرها كل منهما، وأن التكاليف واحدة في الإسلام بالنسبة للرجل والمرأة فكلاهما مكلف في العبادات والأحكام الدينية دون تمييز ويقول الله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ (سورة النحل، 97)، وقال أيضاً: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**﴾ (سورة الأحزاب، 35)، وكثيراً ما ذكر القرآن الكريم المرأة بجانب الرجل، كي يعمهما الخطاب ويشملهما الثواب والعقاب[15].
- المساواة في الحقوق المالية: أعطى الإسلام للمرأة حقاً لم تصل إليه كافة التشريعات والقوانين الوضعية، وهو أن يكون لها الذمة المالية المستقلة وأعطاها الأهلية وحق الملكية الكاملة، وساواها بالرجل فكلاهما له الحق في العمل والسعي في اكتساب الرزق والعمل الصالح ولم يعطى حق لأحد دون الآخر وجعلها مستقلة بمالها عن زوجها فإن شاءت أعطته، وإن شاءت منعته، فهي حرة في التصرف فيما تملكه من مال. قال تعالى فى سورة النساء: ﴿**وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾ (الآية 32). وقال الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**﴾ (الآية ١٩٥). وتوضح

هذه الآيات السعي المتساوي بين الرجل والمرأة في طلب العمل وفي اكتساب الرزق ولا يحق للرجل مهما بلغت قرابته من المرأة الحق في تملك ما تكتسبه من عملها [16].

- المساواة في العبادات والعمل المجتمعي: يقول الله تعالى فى سورة التوبة: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (الآية 71). فللنساء في الإسلام حق المشاركة في العبادات الاجتماعية، كصلاة الجماعة والجمعة والعيدين، وقد أذن للحيض منهن بحضور اجتماع العيد في المصلى دون صلاة، كذلك لهن المشاركة فيما يتعلق بإصلاح المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من الأعمال الاجتماعية الأخرى[17].

وهكذا استرد الإسلام للمرأة كرامتها برد حقوق أهليتها في العبادات والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فارتفع شأنها ومكانتها تحت ظلال الإسلام إثر ظهوره فى الجزيرة العربية في منتصف القرن السابع الميلادي، ويكفي ما ورد فى القرآن الكريم في شأن المرأة التي خصها بأكثر من سورة فيه والأحكام الخاصة التي وردت لإنصافها كإنسانة تشكل أكثر من نصف البشرية تتكامل في وجودها ومسئوليتها وحقوقها مع الرجال؛ فقرر أولاً أهليتها للعبادة والتكاليف الشرعية وتأسيساً على تلك المسئولية كانت مع الرجل في ميزان الثواب والعقاب الآخروى على درجة سواء؛ يقول الله تعالى: ﴿**وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتَ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا**﴾ (سورة النساء، 124). ومن أجل مناط التكليف والمسئولية استرد الإسلام للمرأة أهليتها في شئون الإنتاج والمشاركة الإيجابية في المسئوليات الاجتماعية[18].

ثانياً: الحقوق الاجتماعية والسياسية للمرأة (الحق في التعليم، الحق في العمل، الحقوق السياسية والأهلية في تولي الولايات العامة)

1-حق المرأة في التعليم

حرص الإسلام على تكوين المرأة من جميع الجوانب، وأعطى لعقلها مكانة عليا، حيث أعطى لها حق التعليم والتثقيف واعتبر ذلك واجباً عليها، لأنها إذا تعلمت فقهت دينها وواجبها تجاه ربها وقامت بما يجب عليها[19].

ويعد العلم من الأولويات التى أهتم بها الإسلام لأنه الركيزة الأولى لبناء المجتمع ومن خلاله يعرف الإنسان ماله من حقوق وما عليه من واجبات نحو ربه ونحو المجتمع، وقد وردت آيات كثيرة وأحاديث نبوية جميعها يحث على تحصيل وطلب العلم النافع وأن صاحبه ينال الأجر والثواب العظيم من الله من أجل مجاهدة النفس فى تحصيل العلم ، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)**﴾ (سورة العلق). ويقول سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (سورة الزمر، 9)، ويقول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (سورة فاطر، 28). ويظهر سمو المبادىء الإسلامية بالموازنة بينها وبين ما تقرره الشرائع الأخرى في شأن تعليم المرأة، ولم يقتصر تعليم الإسلام للمرأة على من كانت حرة وإنما حث الإسلام كذلك على تعليم الإماء، وخص في تعليمهن أن يتعلمن حسن الخلق والأدب، فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أيما رجل كانت عنده وليدة فعلمها وأحسن تعليمها، وأدبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها وتزوجها، فله أجران"، ويحث الحديث هنا على تعليم الإيماء وهو ما يحض على تعليم الحرائر من باب أولى[20].

كما أثبت التاريخ أن المرأة في ظل الإسلام وصلت إلى أسمى درجات العلم والثقافة، ونالت أكبر قسط من التربية والتعليم في العصور الإسلامية الأولى[21].

فقد أوجب الإسلام على المرأة أن تتعلم أمور دينها مثلها مثل الرجل فلا فرق بينهما في ذلك، بل إن طلب هذا العلم مفروضاً عليها، فمن العلماء من أوجب على زوجها أن يعلمها إذا كان قادراً على التعليم، فإذا لم يفعل وجب عليها أن تخرج حيث العلماء ومجالس العلم لتتعلم أحكام دينها ولو من غير إذنه شريطة ألا يترتب علي ذلك مفسدة تضر بها[22].

وقد اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن طلب العلم فريضة على كل مسلم سواء كان رجلاً أو امرأة، وإذا كان للمرأة أثر مهم فى مجال العلم برواية الحديث أو في مجال الفقه وقد أمر الله تعالى نساء النبي صلى الله عليه وسلم بالتعليم والتعلم إسهاماً في نشر الدين لقوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا**﴾ **(**سورة الاحزاب، **34)**، وكان النبى صلى الله عليه وسلم ينيب السيدة عائشة رضى الله عنها في شرح المراد من حديثه لمن لا تعي ما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم، مما في تصريحه إحراج للسائلة ونجد أن المرأة المسلمة كانت تسعى للعلم منذ بداية عصر النبوة إذ روي أن النساء كان يحتشدن لسماع النبى صلى الله عليه وسلم ويحضرن الصلاة الجامعة معه من أجل التعلم، كان في صدر الإسلام مثقفات فضليات وفيهن من يفضل الكثير من الرجال إذا نظرنا في تاريخنا الإسلامي لوجدنا الكثير من العالمات في الحديث والفقه والأدب وغير ذلك[23].

فعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك فأجعل لنا من نفسك يوماً نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله، فقال صلى الله عليه وسلم: اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا، فاجتمعن فأتاهن فعلمهن مما علمه الله" رواه البخارى ومسلم[24].

فقد لاقت المرأة في عصر النبوة اهتماماً بالغاً من أجل التعليم والتفقه في الدين وممارسة دورها الحقيقى في الحياة لتكون شريكة للرجل في بناء المجتمع السليم[25].

فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أيما رجل كانت عنده جارية فعلمها فأحسن تعليمها، وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران"، كما قال عليه الصلاة والسلام: "من كان له ثلاث بنات فصبر عليهن، وأطعمهن، وسقاهن، وكساهن من جدته، كن له حجاباً من النار يوم

القيامة"، وقال أيضا عليه الصلاة والسلام: "نعم النساء، نساء الأنصار لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين"، وأمر عليه الصلاة والسلام أن تخرج البنات البالغات واللائي تكن في حالة حيض في عيد الفطر والأضحى يتعلمن ما ينفعهن من تعاليم الإسلام لقول أم عطية الأنصارية: "أمرنا رسول الله أن نخرج في عيد الفطر والأضحى، العواتين والحيض الخدور، فأما الحيض فيعزلن الصلاة ويشهدن الخير ودعوة المسلمين، قلت يا رسول الله إحداهن لا يكون لها جلباب، قال لتلبسها أختها من جلبابها"[26].

2-المرأة والحق في العمل

أجاز الإسلام للمرأة أن تقوم بالوظائف التى تستطيع القيام بها، فلا فرق بين الرجل والمرأة في حق العمل، فالقرآن الكريم يكلف كلا من الرجل والمرأة بالعمل فإلى جانب الواجب الأصيل للمرأة في رعاية بيتها وأسرتها فليس هناك ما يمنعها من العمل الذى تحتاج إليه مما تصلح فيه بطبيعة تكوينها ولا يؤدى إلى محرم أو مكروه. والعمل الشريف يعلم المرأة ويجنبها التعرض للمتاعب. وفي تاريخ الإسلام ما يشير إلى أن المرأة تعمل إلى جانب وظيفتها الأساسية في المنزل والأسرة[27]، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿**لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾ (سورة النساء،**32**). وفى قصة الرجل الصالح في مدين الذي كانت بنتاه يعملن في الرعي قال تعالى: ﴿**وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ**﴾ (سورة القصص، 23)، فأظهرت هاتان المرأتان أن هناك حاجة ملحة يعملهما وقوله تعالى: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**﴾ (سورة آل عمران، ١٩٥). وقال تعالى: ﴿**وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا**﴾ (سورة النساء، 124). وقال تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ (سورة النحل، 97)، وقال تعالى: ﴿**وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا**

بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (سورة غافر، 40). وهذه الآيات عامة في كل عمل صالح ويتحدد صلاح العمل بشرط أن يكون موافقا للشريعة ومنه العمل والكسب لتوفير الحاجات وسد الاحتياجات[28] .

أما عن السنة النبوية، فقد عملت كثير من النسوة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد بشرهن بالأجر العظيم: (أطولكن طاقة أعظمكن أجرا) والطاقة هى القدرة على الغزل والنسيج. وعن خولة بنت قيس قالت كنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عهد أبي بكر ننسج الخوص "عمل الحصير". وكانت سلامة بنت الحر ترعى الغنم لأهلها وقالت: مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: يا سلامة بما تشهدين؟ قلت أشهد أن لا إله إلا الله ، ثم أشهد أن محمد رسول الله فتبسم ضاحكا[29].

وتقول أسماء بنت أبى بكر: "كنت أنقل النوى على رأسى من أرض الزبير على ثلثى فرسخ، فجئت يوما والنوى على رأسى، فلقينى رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا لي ....." . كما اشتركت بعض الصحابيات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الغزوات، يسقين الجرحى ويقاتلن أحياناً، ثم أن عمر بن الخطاب ولى الشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة في سوق المدينة، وهي وظيفة تمنع بمقتضاها الغش والتدليس والربا والاحتكار، ويقال أنها كانت تتولى شئون النساء في الأسواق[30].

وعلى ذلك تكون المرأة أكثر خبرة بالعمل، وأوفر دراية، وأكثر تحقيقا للخير العام، فليس في الإسلام ما يمنعها من القيام به كالإشتغال بالتدريس والطب والتمريض ووظائف البحث الأسري. فحق العمل في هذه الحدود داخل هذا النطاق يكفله الإسلام لها، فالحقوق في الإسلام منوطة بالمصلحة وجوداً وعدماً[31].

إذاً فحق المرأة في العمل لا شبهة فيه، ذلك لأن الإسلام سوى بينها وبين الرجل في هذا الحق، ومن ثم فليس هناك من الناحية الشرعية ما يمنعها من أن تزاول أي عمل فكرى بدنى شريطة أن تتقيد بما يحفظ صحتها وكرامتها وبما يصونها عن التبذل. وبناءً على ذلك فلها الحق في أن تباشر من الأعمال ما تشاء، مع وجود بعض الضوابط المتمثلة في حفظ هذا العمل لكرامتها أو

سمعتها أو أخلاقها. ومن ثم فإن خروج المرأة للعمل على هذا الأساس ليس فيه تعطيل لنصوص كتاب الله وإنما يتطابق مع مقتضيات التعاليم الإسلامية.

وفي ضوء ما سبق فإن الشريعة الإسلامية لم تفرق بين المرأة والرجل في ممارسة هذا الحق، كما أنه ليس هناك نصوص تحدد مجال عمل كل منهما، وبالتالي فلا وجود لأي تمييز على أساس الجنس، فالخطاب في النصوص المقدسة التي تنظر إلى هذا الحق، موجه إلى الذكور والإناث على حد سواء[32].

3-الحقوق السياسية للمرأة

هناك ثمة اختلاف بين المانعين والمانحين للحقوق السياسية للمرأة، إلا أنه يتضح من هذا الخلاف أنه ليس ثمة حكم من الأحكام يحرم المرأة من تلك الحقوق، وأن رأي كل منهما قائم على أساس من الاجتهاد، فليس هناك فارق بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات إلا ما استثنى بنص خاص.

فللمرأة الحق في مباشرة الحقوق السياسية أسوة بالرجل، ولها الحق في تولي كل الوظائف السياسية فقد ثبت للمرأة من الحقوق ما يثبت للرجل، ويجب عليها مثل ما يجب عليه، ولها الحق فى مباشرة أمورها من التزامات أو حقوق مادامت عاقلة رشيدة مميزة[33].

ويهمنا أن نشير هنا إلى تركيز الإسلام على حقوق المرأة السياسية واعترافه لها بهذه الحقوق مثل الرجل تماماً، فنجد قول الله تعالى فى سورة التوبة: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (الآية 71)، وهذه الآية في نظر الفقهاء تفيد تساوي المرأة مع الرجل في اكتساب حق المشاركة فى اختيار الحاكم الصالح وتوجيه إدارته للدولة بما يحقق الصالح العام[34].

وما أعمال السلطات العامة إلا كذلك، أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وقد يتم ذلك بالتشريع والاجتهاد في معرفة الأحكام، أو المشاركة في القضاء والفصل في المنازعات أو التنفيذ أو الإجبار. ويقول الله تعالى في سورة النمل: ﴿**قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً**

أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ (32) قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (33) قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (34)﴾، ويتبين من ذلك أن المرأة تستطيع أن تبدي الرأى السليم وتشارك في العمل السياسي وتمارس أعباؤه[35].

ويستشهد الفقهاء على ذلك أيضاً بمبايعة النساء للرسول صلى الله عليه وسلم في الدين وإطاعة أوامره وهو قال فيه عز من قائل: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (سورة الممتحنة، 12). ويؤكد دور المرأة السياسى ما حدث يوم فتح مكة عندما لجأ أحد الكفار إلى أم هانىء طالبا الأمان فأمنته فأجاز لها ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقد أجرنا من أجرت يا أم هانىء. وما روي من أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رغبة في الحد من المغالاة في المهر، وقف في المسجد معلناً وضع حد أقصى له فوقفت امرأة وعارضته وقالت له ليس من حقك ذلك يا عمر فالله تعالى يقول: ﴿**وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً**﴾ (سورة النساء، 20)، وعندئذ قال عمر: "أخطأ عمر وأصابت امرأة[36].ويقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**﴾ (سورة الأحزاب، 35) ، ويقرر القرآن الكريم الولاية المطلقة للمرأة والرجل، وأن بعضهم أولياء بعض فيقول تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (سورة التوبة، 71)، ويقول تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ**

الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران، 104)، فهذه الآيات – فيما يقول أصحاب الرأي – تتضمن مبدأين:

- مبدأ الولاية بين المؤمنين والمؤمنات بعضهم وبعض، وهي ولاية تشمل الأخوة والصداقة والتعاون على الخير.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب يشمل – كما يقولون – كل دروب الإصلاح وفي كل نواحي الحياة ومنها الإشتغال بالحياة السياسية[37].

كما تعني هذه الآيات أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع، وأن السلطات التشريعية والقضائية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواه عن المنكر، أحياناً بالتشريع والاجتهاد في معرفة الأحكام، وأخرى بالفصل في الخصومات، وثالثة بالتنفيذ والإلزام فليس في الإسلام أن تلقي المسئولية على الرجل وحده، فللرجل دائرته وللمرأة دائرتها، والحياة لا تستقيم إلا بتكاتف كل منهما مما فيما ينهض بأمتهما[38].

ليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع المرأة من إعمال الفكر وبذل الجهد، فقد كانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها من مجتهدات الصحابة، ويكفي لمعرفة تضلعها في العلم ما حكاه الزركشي: "أن الأكابر من الصحابة كان إذا أشكل عليهم الأمر في الدين استفتوها، فيجدون علمه عندها"، قال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: "ما أشكل علينا – أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم – حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً"، أخرجه الترمذى وقال حسن صحيح[39].

إذاً فقد أكدت القرائن والسنة النبوية الشريفة تمتع المرأة المسلمة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم بحقوقها السياسية والاجتماعية وبعلو شأنها وبإحترام رأيها والأخذ بمشورتها وبرؤيتها للأمور، حيث إن منظورها للدنيا وللعالم يختلف عن منظور الرجل ويمكن الاستشهاد بسيرة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم:

- قبول الرسول لمشورة "أم سلمة" فى صلح الحديبية، فعندما فرغ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر المسلمين أن ينحروا ويحلقوا فرفض المسلمون ذلك، فلما لم يقم

منهم أحد فقالت له: "يا نبى الله أتحب ذلك؟ أخرج ولا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك" فخرج ولم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك؛ نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك، قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً. وفى هذا المثال دليلان على مكانة المرأة المسلمة في عصر الإسلام وتمتعها بحقوقها، الدليل الأول: حقها في إبداء الرآى والنصيحة. والدليل الثانى: حقها في الخروج ومصاحبة الزوج حتى في الغزوات الحربية. ومن ثم يتبين مشروعية عضوية المرأة في مجلس الشورى والنواب – بجواز مشاوراتها – فهى والرجل على حد سواء فى هذه العضوية، وللمرأة الحق في أن توكل عنها في الرأي ويوكلها غيرها فيها، لأن لها حق إبداء الرأي فلها أن توكل فيه، ولأن الوكالة لا تشترط فيها الذكورة فلها أن تتوكل عن غيرها[40].

- قبول الرسول – صلى الله عليه وسلم – لإجارة (أمان) المرأة يعد أحد الأدلة على الأهلية السياسية، إذا أجارت المرأة على عهده الكافر في دار الإسلام.
- قبول الرسول – صلى الله عليه وسلم – "لأسماء بنت يزيد" أن تمثل النساء؛ حيث سمح لها أن تمثل النساء بين يديه وطلب منها أن تنقل الكلمات التى قالها لها.
- كما كانت المرأة تحمل هم الأمة، ففي زمن الفتنة الكبرى نصحت السيدة "حفصة" – أم المؤمنين – فيما يرويه البخارى أخاها عبد الله بن عمر "اللحاق بالناس إبان التحكيم فى النزاع بين "على بن أبى طالب" و"معاوية بن أبى سفيان" حتى لا يعتقدوا فى أن فى احتباسه عنهم فرقة، ولم تدعه حتى ذهب[41].

إذاً فمن حق المرأة الإنتخاب أي تنتخب وتُنتخب، وهذا حق لها من أهليتها ذلك أن وظيفتها هنا في أمرين: التشريع ومراقبة الحكومة.

أما التشريع فلا يوجد في مبادئ الإسلام ما يمنع المرأة من أن تشارك فيه – فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة – لأن التشريع يتطلب علماً بالدين ومعرفة بحاجات المجتمع.

أما عن مراقبة أعمال الدولة فهذا نوع من أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرجل والمرأة في ذلك سواء يقول الله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (سورة التوبة، 71)[42].

وبالنسبة للإمامة العظمى وهي الرئاسة العليا للدولة، يكاد يتفق فقهاء الشريعة الإسلامية إلى الإجماع على عدم تولى المرأة الإمامة العظمى، فرئيس الدولة في الإسلام يجمع بين حراسة الدين وسياسة الدنيا، فهو الذى يعلن الحرب ويقود الجيوش ويعقد المعاهدات ويشرف على إقامة الشعائر والشرائع الإسلامية إن لم يقم بها بنفسه[43].

وقد استند فقهاء الشريعة إلى ما جاء في كتاب **الله** الكريم بقوله تعالى فى سورة النساء: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (الآية 34). كما استند رأي فقهاء الشريعة الإسلامية إلى بعض الأحاديث النبوية أهمها: (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة)[44].

رابعاً: التجربة المصرية في تعزيز الدور المجتمعي والسياسي للمرأة من واقع الشريعة الإسلامية والسنة النبوية

أكد دستور مصر 2014 على أن مصدر التشريع الأساسي هو الدين الإسلامي في مادته الثانية، فقد أخذ الدستور المصرى – كقاعدة عامة – بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات دون تمييز، فعلى سبيل المثال أقرت المادة (9) إلتزام الدولة بتحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين دون تمييز، والمادة (11) توجب الدولة بضرورة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واتخاذ التدابير الكفيلة لضمان تمثيل المرأة تمثيلاً مناسباً في المجالس النيابية، كما تكفل للمرأة حقها في تولي الوظائف العامة ووظائف الإدارة العليا فى والتعيين في الجهات والهيئات القضائية، دون تمييز ضدها[45].

يعتبر دستور 2014 من أفضل الدساتير من حيث تعزيز دور المرأة المصرية، من ناحية أقر الدستور حق المرأة المصرية في المواطنة الكاملة وفقا لمادته رقم (6) والتى تشير في نصها إلى حق أبناء المرأة المصرية التى تتزوج من غير المصري فى جنسيتهم المصرية، كما رسخت المادة رقم (11) حق المرأة فى التمثيل الجيد في المناصب القيادية للدولة، فضلاً عن المادة رقم (180) التي حددت ربع مقاعد المجالس ككوتة للمرأة في المجالس النيابية المحلية لمساعدتها على إدارة الشأن العام. كما عمل دستور 2014 فى مادتيه رقمي (243) و (244) على التمييز الإيجابى لست فئات من بينها المرأة، وهو ما تم التعبير عنه في نص المادة (5) من قانون مجلس النواب من تخصيص عدد من المقاعد لكل فئة من الفئات الست في القوائم الانتخابية، حتى يضمن تمثيلاً عادلاً ومناسباً لكل فئة[46].

- **صور وأشكال تمكين وتعزيز الدور الاجتماعي والسياسي للمرأة في مصر**

– المرأة في المجالس التشريعية (الشعب، الشورى، المحلية)

لعب دستور مصر 2014 دوراً رئيساً في زيادة تمثيل المرأة في مجلس النواب، حيث بلغت نسبة تمثيل المرأة 15,1% بواقع 89 إمرأة من إجمالي عدد مقاعد البرلمان وذلك تأسيساً على ما أتاحه قانون مجلس النواب رقم 46 وتعديلاته والذي صدر في يونيو 2015 بقرار من رئيس الجمهورية، وأتاح تمييزاً إيجابياً لفئات اجتماعية منها النساء والشباب والأقباط وبذلك حقق هذا البرلمان قفزة في تحقيق تمثيل مناسب للمرأة مقارنة بالبرلمانات السابقة، ففى برلمان عام 2012 بلغت عدد النساء بالبرلمان 11امرأة، وفي برلمان عام 2010 بلغ عددهن 65 امرأة، في حين بلغ عددهن في برلمان عام 2005 (8 سيدات)، بينما بلغ عددهن في برلمان 2000 (11 امرأة)[47].

وفي هذا السياق أشار الاتحاد البرلماني الدولي إلي إحتلال مصر المرتبة 122 من إجمالي 191 في مؤشر المرأة في البرلمانات الوطنية عام 2016 مقارنة بالمرتبة 139 من إجمالي 189 عام 2015، ورغم أن برلمان 2015 يعتبر أكثر برلمان شهد تمثيل للمرأة المصرية على مر التاريخ منذ حصول المرأة على حق الإنتخاب والترشح سنة 1956، إلا أن مصر كانت

ضمن أسوأ (10) دول من حيث المساواة بين الجنسين وفقاً لتقرير المنتدى الاقتصادي العالمي عام 2015 حيث احتلت المرتبة 136 من 142 على مستوى العالم مقارنة بالمرتبة 129 من إجمالي 142 عام 2014[48].

أما نسبة تمثيل المرأة فى أخر انتخابات مجلس الشورى المنحل 2012 بلغت 4,8% من إجمالي عدد مقاعد المجلس.

وبالنسبة للمجالس المحلية فقد بلغ نسبة تمثيل النساء 5% فقط من إجمالي عدد أعضاء المجلس المحلي وذلك عام 2008[49].

- **المرأة فى السلطة التنفيذية**

إن أول امرأة مصرية تولت منصباً وزارياً كان فى عام 1963 ومنذ ذلك التاريخ لم تتولى الوزارة سوى حوالي تسع سيدات فقط حتى عام 2004، وفي عام 2007 تولت امرأة منصب وزير القوى العاملة هي عائشة عبد الهادى[50].

أما فى عهد الرئيس عبد الفتاح السيسي دخلت المرأة بقوة على خط تشكيل الحكومة، حيث جمعت المرأة الآن ست حقائب وزارية وهي (وزارة التضامن الاجتماعى، وزارة الهجرة وشئون العاملين بالخارج، وزارة الثقافة، وزارة التخطيط والإصلاح الإدارى، وزارة الاستثمار، وزارة السياحة) وهي وزارات لها ثقل على المستوى السياسي والاقتصادي والقومي والدولي أيضاً.

- **المرأة فى الحياة العامة والمناصب القيادية والوظائف الإدارية العليا**

بلغ عدد الإناث شاغلي وظائف الإدارة العليا في الجهاز الإداري للدولة حوالي 36,7% من إجمالي موظفي الإدارة العليا عام 2012/2011 لترتفع بذلك نسبة الإناث في وظائف الإدارة العليا مقارنة بأول يناير 2001 والتي مثلت الإناث بها حوالي 23,7% من إجمالي موظفي الإدارة العليا، كما بلغت نسبة الإناث الأعضاء في السلك الدبلوماسى عام 2012 حوالي 22,5% من إجمالي أعضاء السلك الدبلوماسي، كما بلغت نسبة الإناث العاملين في الجهاز الإداري 11,6% من إجمالي العاملين بالجهاز الإداري عام 2012/ 2013، أما نسبة الإناث العاملين في الجامعات 40,2% عام 2013، كما بلغت نسبة الإناث كأعضاء هيئة تدريس

بالجامعات المصرية 44,9% من إجمالي أعضاء هيئة التدريس عام 2012، وقد بلغ معدل مساهمة الإناث في النشاط الاقتصادي 22,4% من إجمالي معدل المساهمة في النشاط الاقتصادي للأفراد (15 سنة فأكثر) لعام 2012 [51].

وبالرغم من نص الدستور المصري على المساواة بين الرجل والمرأة وجميع المواطنين والفئات الاجتماعية أمام القانون في الحقوق والواجبات، ومباشرة الحقوق السياسية من ناحية، ومن ناحية ثانية تولي الوظائف العامة والقيادية، دون النظر إلى السن أو الجنس أو الدين من ناحية ثالثة، إلا أن مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية ما زالت محدودة، نتيجة لوجود معوقات تحول دون تقدم المرأة من بين هذه المعوقات العادات والتقاليد والموروثات الثقافية، والرؤية الدينية المغلقة نتيجة للتفسيرات الخاطئة للنصوص القرآنية والسنة النبوية، إضافة إلى النظرة المتدنية والمتعصبة للمرأة في المجتمع، الأمر الذي ترتب عليه تقليص دور المرأة فى المجتمع فى مجالات الحياة المختلفة(الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية)[52].

خاتمة

على الرغم أن الشريعة الإسلامية والسنة النبوية ضمنت للمرأة حقوقها في المجال الإنساني والاجتماعي والحقوقي والسياسي إلا إننا نجد اليوم اختلاف كبير بين وضع المرأة في الإسلام ورؤيته لها وبين الواقع الذى تعيشه في المجتمع الإسلامي والعربي الآن، فمازالت حقوقها منتقصة وحريتها مقيدة، فلا تكمن قضية المرأة فى نقص تشريعى أو ثبوت دليل شرعى حتى تكون المرأة عنصرا فعالا ومهما فى المجتمع، فرؤية الإسلام للمرأة تختلف كثيراً عن الواقع والتطبيق، فأصبحت بعض الحقوق الأساسية التي أقرها الشرع تصطدم مع الأعراف والعادات الاجتماعية والموروثات الخاطئة، فقد جاءت الشريعة الإسلامية انصفت المرأة ودفعت عنها ظل الجاهلية ، فحفظ كرامتها وآدميتها وأعلى من شأنها ، فقد اتبعت الشريعة الإسلامية منهجية بيان الحقوق والواجبات التى قرر لها المساواة مع الرجل وعدم التمييز من خلال النصوص القرآنية والسنة النبوية التى كانت منصفة للمرأة وملبية مطالبها المشروعة [53].

وتتعرض المرأة في بلادنا العربية للتمييز الذى يسانده القانون ولا يقره الشرع، فقوانين الأحوال الشخصية، تحتاج إلى مراجعة، وبوجه عام لم تحرز المرأة العربية حقوقها المدنية والإنسانية الكاملة. لكن المعضلة تتمثل في جهل معظم النساء بتلك المكاسب وهذه الحقوق، الأمر الذى يبقى المرأة حبيسة العرف والعادات والتقاليد والأفكار الموروثة، فالمساواة العادلة تحققت نظرياً – إلى حد كبير – لكنها تخلفت فى الممارسة إلى حد كبير أيضا[54].

توصيات الدراسة

1-ضرورة إدراك أهمية دور المرأة في المجتمع والتعامل معها وفق رؤية إسلامية معتدلة نابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية .

2-تجديد الخطاب الديني من خلال تفعيل دور المؤسسات الدينية في نشر الفكر الديني الوسطي المعتدل.

3-سن التشريعات والقوانين واتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لضمان تحقيق المساواة بين المرأة والرجل ليس على المستوى النظرى ولكن على مستوى الواقع لتكون المرأة عضواً فعالاً من خلال إدماجها في كافة المجالات (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية).

4-ترسيخ مبدأ الوسطية والاعتدال بلا إفراط ولا تفريط وذلك من خلال ما تقوم به المؤسسات المعنية كالأسرة والمدرسة والمساجد فى نشر الوعى والمعرفة.

5-التربية الإعلامية من خلال تضمين المحتوى الإعلامى التوعية بالحقوق والواجبات للمرأة، وضرورة إدماجها كشريك أساسى وعنصر فاعل فى المجتمع ، وإبراز دور النماذج الرائدة منهن.

قائمة المراجع

(1) زينب العلواني، المرأة العربية بين الدين والتقاليد، ندوة مركز الحوار العربي، 7 كانون الأول ديسمبر 2011، ص2.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) أحمد محمد مصطفى نصير، حقوق المرأة وواجباتها، القاهرة، دار النهضة العربية، 2011، ص15.

(4) صلاح عبد المتعال، دور المرأة المسلمة المعاصرة من الحاضر إلى المستقبل، مؤتمر المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة في الفترة من 14-16 نوفمبر 2006، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، دار الضيافة، 2006، ص77.

(5) صلاح عبد المتعال، دور المرأة المسلمة المعاصرة من الحاضر إلى المستقبل، مرجع سابق، ص78.

(6) حسنين محمد بوادى، حقوق المرأة بين الاعتدال والتطرف، الطبعة الأولى؛ الإسكندرية، دار الفكر الجامعى، 2005، ص46.

(7) حسين حسين شحاته، الحقوق والمسئوليات الاقتصادية للمرأة في الإسلام، سلسلة دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي، غير مذكور جهة وتاريخ النشر، ص6.

(8) صلاح عبد المتعال، دور المرأة المسلمة المعاصرة من الحاضر إلى المستقبل، مرجع سابق، ص76.

(9) أحمد محمد مصطفى نصير، مرجع سابق، ص17.

(10) محمد عبد الحميد أبو زيد، مبدأ المساواة بين الجنسين شرعاً ووضعاً، القاهرة، النسر الذهبي للطباعة، 2004، ص6.

(11) انظر في هذا الصدد المراجع التالية:

- محمد عبد الحميد أبو زيد، مبدأ المساواة بين الجنسين شرعاً ووضعاً، مرجع سابق، ص7.

- بلال فتيحة، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر بين الشريعة والتطبيق، رسالة ماجستير، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران (السانيا)، 2014، ص6.

(12) محمد عبد الحميد أبو زيد، مبدأ المساواة بين الجنسين شرعاً ووضعاً، مرجع سابق، ص7.

(13) أميمة محمد الحسن على النقى، حقوق المرأة بين الإسلام وأهواء الغرب، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، غير مذكور تاريخ النشر، ص11.

(14) عادل محمد صالح، حقوق المرأة وقضاياها المعاصرة، دار محمود للنشر، 2009، ص147.

(15) بلال فتيحة، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر بين الشريعة والتطبيق، مرجع سابق، ص ص8-9.

(16) عادل محمد صالح، حقوق المرأة وقضاياها المعاصرة، مرجع سابق، ص ص158-159.

(17) المرجع السابق، ص159.

(18) صلاح عبد المتعال، دور المرأة المسلمة المعاصرة من الحاضر إلى المستقبل، مرجع سابق، ص76.

(19) محمد محمد محمد عيسى، المرأة المسلمة بين حق التعليم وضرورة العمل، مكانة المرأة وحقوقها في الإسلام، القاهرة، مركز دراسات الأسرة، العدد الثانى، 2007، ص69.

(20) أحمد محمد مصطفى نصير، حقوق المرأة وواجباتها، مرجع سابق ، ص ص613-614.

(21) المرجع السابق، ص615.

(22) المرجع سابق، ص616.

(23) أميمة محمد الحسن على النقى، حقوق المرأة بين الإسلام وأهواء الغرب، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، غير مذكور تاريخ النشر، ص ص10-11.

(24) عادل محمد صالح، حقوق المرأة وقضاياها المعاصرة، مرجع سابق، ص159.

(25) محمد محمد محمد عيسى، المرأة المسلمة بين حق التعليم وضرورة العمل، مكانة المرأة وحقوقها فى الإسلام، القاهرة، مركز دراسات الأسرة، الطبعة الثانية، 2007، ص69.

(26) أحمد عبد العزيز الحصين، المرأة ومكانتها فى الإسلام، الطبعة الثانية؛ القاهرة، مكتبة الإيمان، 1981، ص ص55-56.

(27) انظر فى هذا الصدد كل من:

- عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام، الاسكندرية، منشأة عارف، غير مذكور تاريخ النشر، ص257.
- محمد انس قاسم جعفر، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، القاهرة، دار النهضة العربية ، 1986، ص23.

(28) محمود يوسف محمد الشوبكي، عمل المرأة في ضوء الشريعة الأسلامية، مؤتمر التشريع الإسلامي ومتطلبات الواقع، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، في الفترة من 13-14 مارس 2006، ص4.

(29) محمود يوسف محمد الشوبكى، عمل المرأة في ضوء الشريعة الأسلامية، مرجع سابق، ص ص4-5.

(30) عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام، مرجع سابق، ص258.

(31) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(32) فريد بنانى، موقف الفقه الإسلامى من حق المرأة في العمل واحتراف التجارة، غير مذكور جهة وتاريخ النشر، ص ص5-6.

(33) عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص 228.

(34) إبراهيم العنانى، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، بحث مقدم إلى مؤتمر الإسكندرية 14-16 اكتوبر 1981، ص ص49-50.

(35) محمد أنس قاسم جعفر، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، القاهرة، دار النهضة العربية، 1986، ص ص60-61.

(36) إبراهيم العنانى، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص49-50.

(37) عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص ص86-87.

(38) عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص ص87-88.

(39) محمد فؤاد البرازى، الحقوق السياسية للمرأة في ظلال الإسلام، مكانة المرأة وحقوقها في الإسلام، القاهرة، مركز دراسات الأسرة، 2007، ص ص 198-199.

(40) سماء سليمان، المشاركة السياسية للمرأة المسلمة: بين إيجابية الإسلام وسلبية التقاليد (مصر والبحرين قراءة فى تجربتين)، مكانة المرأة وحقوقها فى الإسلام، العدد الثاني، جامعة الأزهر، مركز دراسات الأسرة، 2007، ص ص 223-224.

(41) المرجع السابق، ص224.

(42) المرجع السابق، ص224.

(43) حسنين المحمدى بوادى، حقوق المرأة بين الاعتدال والتطرف، الطبعة الأولى؛ الإسكندرية، دار الفكر الجامعى، 2005، ص 265.

(44) محمد انس قاسم جعفر، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، مرجع سابق، ص ص 38-39.

(45) وفاء على داوود، التمكين السياسى للمرأة في مصر ما بعد الثورة: ثقة أم تمكين، تطور العمل البرلمانى والدستورى العربى: دراسة تاريخية وسياسية وقانونية مقارنة، الطبعة الأولى، الاردن، مؤسسة الوراق، 2018، ص 272.

(46) المرجع السابق، ص 272.

(47) أمانى الطويل، المرأة فى البرلمان: قفزة نوعية ومستقبل مجهول، مجلة الديموقراطية، العدد 61، يناير 2016، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ص ص 120 ، 124.

(48) انظر فى هذا الصدد كل من:

- وفاء على داوود، التمكين السياسي للمرأة فى مصر ما بعد الثورة: ثقة أم تمكين، مرجع سابق، ص ص 272-273.
- سماء سليمان، المشاركة السياسية للمرأة المسلمة: بين إيجابية الإسلام وسلبية التقاليد (مصر والبحرين قراءة فى تجربتين)، مرجع سابق، ص234.

(49) المجلس القومى للمرأة، التقرير الوطنى لجمهورية مصر العربية، مايو 2015، ص ص 57-58.

(50) وفاء على داوود، التمكين السياسي للمرأة فى مصر ما بعد الثورة: ثقة أم تمكين، مرجع سابق، ص 275.

(51) المجلس القومى للمرأة، التقرير الوطنى لجمهورية مصر العربية، مايو 2015، ص ص 54، 55، 56 ، 62.

(52) منى السيد حافظ عبد الرحمن، دور المرأة المصرية فى صنع القرار: دراسة تحليلية لمجالات اجتماعية مختلفة، مؤتمر المرأة فى مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة في الفترة من 14-16 نوفمبر 2006، جامعة عين شمس، قسم الاجتماع، دار الضيافة، 2006، ص ص 54، 59.

(53) انظر فى هذا الصدد المراجع التالية :

- عادل محمد صالح، حقوق المرأة وقضاياها المعاصرة، مرجع سابق، ص 170.
- أحمد محمد مصطفى نصير ، حقوق المرأة وواجباتها ، مرجع سابق ، ص 705.

- ناريمان فضيل النمرى ، الآليات الدولية والشرعية الخاصة بحماية حقوق المرأة فى ظل العولمة ، رسالة ماجستير ، كلية الحقوق ، قسم القانون العام ، جامعة الشرق الأوسط ، 2014 ، ص 61.

(54) عادل محمد صالح، حقوق المرأة وقضاياها المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 170-171.

مقولة الجسد بين التأمل الفلسفي والتخييل الروائي النسائي
نموذج: امرأتان في امرأة لنوال السعداوي

د. رشيدة محزوم
جامعة جازان – المملكة العربية السعودية

- **على هامش البحث** .

اتخذ التفكير في الرواية النسائية عدة توجهات من حيث مقارباتها النقدية حسب اختلاف المواقف التي تؤطر كل قراءة على حدة. ويمكن تصنيف مجموع التلقيات أو القراءات للكتابة النسائية إلى صنفين :

قراءة محايدة: وهي التي تنتج عن رؤية منفتحة على النص النسائي بكونية الفعل الإبداعي. حيث تبتعد عن استعمال مفرادات (معجم القراءة الأنثوية) كالنص النسوي أو الكتابة النسائية* فتكون بذلك تعتمد المقاييس والمعايير الجمالية حسب استعمالها لمنهج نقدي معين.

قراءة أنثوية : وهي القراءة التي تنطلق من خلفية فكرية وجودية مسبقة تجعل من كتابة المرأة "صرخة ناطقة" بعد ما ظلت على الهامش طيلة عهود سيادة المجتمعات البطريكية، فتتحول القراءة إلى صوت نضالي يجعل من النص خطابا ينتج نصا فوقه من حيث استعماله المفردات تنتمي لمعجم (الخطاب التحرري النسائي) كواقع المرأة، القهر التاريخي، وضعية المرأة القاصة، وضعية المرأة الإنسانة .... وهي قراءة متمردة تفرض. أسسا ومعايير نقدية جديدة،

---

* – أشير إلى تعليق فخري صالح على هامش مقالته المعنونة ب "المرأة قاصة المنشورة في مجلة الآداب 4 يناير، فبراير 1994 ص : 53، وهو كالتالي :

أحب أن أنوه إلى أنني استخدم تعبير "كتابه المرأة" مفضلا إياه على تعبير الكتابة النسوية لان التعبير الأخير يوحي بإبعاد تتصل باندواج كتابة المرأة مع التطلعات النسوية وحركة تحرير المرأة، بما يعكس بالضرورة أبعادا إديولوجية نسوية، اما التعبير الأول فانه يشير الى الكتابة المشار إليها هي نتاج امرأة لا نتاج رجل".

تؤسسها على أنقاض المصطلحات النقدية السائدة باعتبار هذه المصطلحات قامت على أسس وضعها الرجل.

أما فيما يخص قراءتنا المقترحة للرواية النسائية فسنحاول أن نقدم قراءة مغايرة – قليلا حيث تمتح من شغف التجريب والمغامرة في النص من وجهة نظر مختلفة من خلال مقاربة انثربولوجية لطبيعة الجسد، باعتبار إن " الجسد موضوع ملائم بشكل خاص للتحليل الانثربولوجي"[1] فإذا كانت الانثربولوجيا تهتم بدراسة الإنسان والبحث في أصوله وعاداته وتقاليده والتطور الذي يمر منه عبر مراحل تعريفه وتحديد أنماط وجوده من بنية اجتماعية لأخرى، فإن ذلك يعتبر أيضا بحثا في الجسد، لان الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والجماعي، وفي قلب الرمزية الاجتماعية"[2].

إن هذا النوع من القراءة، ليس محايدا أو بصيغة أخرى ليس بريئا، يتناول فقط طبيعة الجسد باعتبارها طيمة من الطيم المؤسسة للنص في سانكرونيته، وإنما من خلال دياكورنيته أو تنقله من نص نسائي إلى أخر، لنستنتج التغيير الذي يلحق الجسد كحضور وكتجل في المتن النسائي باعتباره ميزان الحرارة الذي نقيس به التطور الذي يلحق أفق المبدعة العربية الثقافي والاجتماعي والذي يؤطر رؤيتها الفنية ككل. وبالتالي نتساءل هل ثمة تغير تفرزه لنا حساسيته الخاصة في كل حقبة زمنية معينة. متأثرين بالطرح الباختيني الذي يربط النص بالسياق، لإدخاله مفهوم الإديولوجية في دائرة التحليل المعمق للتلفظات وتفاعلها الاجتماعي الحي والمستمر حيث العلامة تصطدم بالعلامة والفكرة بالفكرة في عملية التفاعل الحواري الذي ينشأ وسطا إديولوجيا حسب الفهم المدرك (المعنى التلفظ) الذي يتضمن في ذاته حوارية منفتحة على ما هو "تاريخي وشخصي" بمعنى السياق التاريخي العام بكل ثقل أفقه اللغوي والاجتماعي والسياسي. ثم الشخصي المتمثل في الذات القارئة. هكذا إذن إذا أخذنا مثلا لفظة كالجسد،

---

[1] –Anthropologie du corps et Modernité, DAVID le Breton

مترجم إلى العربية من طرف محمد عرب ماصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1، 1993، ص 5.

[2] – في نفس المرجع، ص5.

فسنجدها محملة بعدد لا متناه من المفاهيم والحمولات الاديولوجية حسب كل مرحلة. سواء تناولناها من جانبها الفلسفي أو الانثربولوجي، حيث تبين كل المعارف والنظريات التي صيغت حول مفهوم الجسد : أنه يخضع لكل التطورات والتحولات التي تحصل في البنيات الاجتماعية والفكرية، وتحدد صيغ مفاهيمه انطلاقا من تصورات المجتمعات العالم. فالحديث عن صياغة لمفهوم الجسد هو حديث عن صياغة مفاهيم الشخص للجسد، بتعبير آخر، يخضع مفهوم الجسد لمفهوم الشخص. ولهذا تتعدد مفاهيمه من مجتمع إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى حسب البنيات والمرجعيات التي تؤطر فكر وعادات المجتمعات، سواء دينية أو اقتصادية أو عرفية أو سياسية.

لعل التصور الذي يصاغ حول الجسد كمفهوم فلسفي وانتربولوجي "يتعلق بالجسد كطيمة نصية". إن ذلك يخول لنا تتبع مسار التغيير الذي لحق بالجسد كمفهوم "وكمعيش يومي" عبر حركية تاريخ الرواية النسائية، ونحن في ذلك ننعرج بجمالية التلقي من موضوعها الرئيس الذي تحدده في استقبال الأعمال الأدبية من طرف القراء الأوائل الذي ينضج ويتطور، ليؤسس عبر التاريخ "سلسلة من التلقيات" إلى محاولة – تلقي – المؤلفة ذاتها لمجموع الطيم " الرئيسة" التي تؤسس المتن الحكائي والتي تخضع لتصورها، وهذا الأخير "بدوره" يخضع لمجموع نظام الفكر السائد الذي يكون الرضوخ إليه أو تجاوزه حسب تشكل الأفق الذهني للمؤلفة في إطار اصطدامه مع لعبة أسئلة زمنها وأجوبتها لها.

ومن خلال ذلك، يمكن لنا أن نترصد كيفية حضور طيمة الجسد في الرواية النسائية حسب تسلسلها الزمني وعبر تحقيب المراحل الإبداعية حسب انتماء المبدعات إليها.

فتجلي طيمة الجسد عند كاتبات الخمسينات والستينات، ليس نفسه عند كاتبات الثمانينات والتسعينات. إن ذلك يكون لنا سلسلة من الحساسيات الناتجة عن مجموع العلائق الاديولوجية التي تتموقع فيها المرأة كذات وكجسد ثم كمبدعة وكتجل جسدي في الرواية .

إن هذه القراءة (بكل تأكيد) لن تجعلنا نقف عند حدود القراءة الأنثوية، ذات النظرة الأرثوذوكسية، لتغلب الجانب الإديولوجي والتاريخي الذي يؤطر الخطاب النسائي على القراءة

الجمالية للنصوص. وكذلك لا نقف عند حدود القراءة المحايدة، التي تهتم بالحدود الجمالية للنص على حساب الواقع الخارجي، بل تجعلنا نلم بشتات اللغة الإبداعية في انطولوجيتها لدى المرأة المبدعة. من خلال تطور وتنقل طيمة الجسد من نص نسائي الآخر، باعتباره الجسد كما يؤكد M. Ponty "هو ما يجعل الإنسان يتجدر في العالم، بل هو محور العالم الذي يعيه بواسطته"[1]. فنحن نعرف الأخر من خلال جسده، بل لا يمكن هذا (الآخر) أن يتجلى (للأخرين) إلا بجسده، أو هو الجسد الذي يدرك ويرى. إنه الحامل لهويته، لتأكيد أنطولوجيته وتموقعه داخل شرنقة من الدلائل والمعاني التي تلحقه بها الاديولوجية، فتصبغه بكل (أمراضها الاجتماعية والسياسية والسلوكية) وبالتالي فان الجسد الانثوي هو الأكثر "إذاية" من سهم الاديولوجية كسلطة رمزية. تجعل من الجسد الأنثوي رهانها وهدفها وتطوعه لاستراتيجيتها. وتجعل ديناميكيته محدودة، لا يسمح الضمير الجمعي له بالتحرك كثيرا وفي أوضاع مختلفة وبكامل الحرية.

على هذا الأساس، ستكون قراءتنا للجسد في الرواية النسائية، قراءة تحصل على إخراج مكبوتات أو ما ظل مسكوتا عنه في محيط المرأة.

(ستر الجسد/ حجاب، صيانة البكارة / زواج مبكر، انحناءة العين : طاعة ..) الخ، وكيف، هذه العلامات ستقترب من الزوال حسب تغيير العادات والأخلاق والاديولوجية التي تفرز نظامها، إلى تشكيلة أخرى جديدة من التصورات العامة للجسد، ومن تم نقدر على تكوين وصقل إرادة التغيير.

إن هذه القراءة المقترحة ليست عملية سهلة. بل ندرك صعوبتها، سيما وأنها مرتبطة بتعاقب حساسيات بكل ما تحويه من مقولات أدبية ونظرية ومواقف إديولوجية وسياسية. وإذا كان الوعي بالتغير الذي لا يمكن أن يتم إلا من خلال "اعتراف ضمني" بأنه" نتيجة للقراءة النقدية لوثائق الوعي الأدبي المختلفة، سواء منها الأعمال الأدبية أو المقولات النظرية التي

---

[1]– M. Ponty ظاهرة الادراك الحسي، من خلال كتاب : فلسفة المسد جلال الدين سعيد، دار أمية ص 5.

يعبر فيها الكتاب عن موقفهم من أعمالهم ومن إشكاليات الواقع الذي يتعاملون معه أو يعملون في ظله[1] " فإن قراءتنا تفرض علينا نتيجة التغير العام الذي الحق الجسد الأنثوي كتجل نصي من خلال تنقله من رواية إلى أخرى حسب تعاقبها الزمني، وتموقعها ضمن أفق المواصفات الثقافية والأدبية والاديولوجية السائدة مما يجعلنا نعود إلى الروايات الستينية والسبعينية لنفك شفرات تجليات الجسد، ونحن نستند في ذلك إلى شهادات مجموعة من الكاتبات ، حول تجربتهن الابداعية ومعاناتهن مع الرقيب في صورته المزدوجة (الداخلية والخارجي) وما توفره لهن إمكانية البوح الكامل والتعبيرات اللفظية الدالة على الجسد في إطلاقيته .باعتبار هذه الشهادات مجموعة من القضايا التي تقدم لنا بانوراما وثائقية لما يدور في العقل الأدبي النسائي من هموم ذاتية واجتماعية ووجودية بالإضافة إلى أن هذه الشهادات ليست فردية .وإنما تضم أصواتا نسائية جماعية ، تعتبر شاهدة على زمنها وجسدها .

كما أن صعوبة هذه القراءة تتجلى في توقفها على الاستناد على مجموعة من العينات الروائية، وعلى مجموعة من الشهادات، سواء المبثوثة في السجلات الأدبية في أعدادها الصادرة بطريقتها العادية، أو الصادرة في شكلها الخاص. تلك التي تقدم تغطية شاملة للندوات أو ملتقيات إبداعية نسائية، أو الشهادات التي تبوح بها الكاتبات ضمن استجوابهن في البرامج الثقافية .

وبالتالي إذا كانت هذه القراءة تقصد موضوعية البحث. فإنها ستبقى سؤالا إشكاليا مؤقتا في انتظار أن يجد البحث طريقة نمو اكتمال أو آليات اشتغاليته العامة .سواء فيما يخص المادة الإبداعية، أو المادة التنظيمية خاصة، وأن التنظير في مجال الكتابة النسائية في الوطن العربي، ما يزال متذبذبا.

[1]– صبري حافظ التغير الثقافي والحساسية الجديدة ، بخلة فصول ، مج: 6، ع 4 يوليوز غشت – سبتمبر 1986.ص 66

وإذ ندرك خطورة وحساسية هذه القراءة .نكتفي برواية واحدة وهي" امرأتان في امرأة" لنوال السعداوي، وقد أصدرت طبعتها الأولى في سنة 1975 .

المقدمة :

بالرغم من أن الرواية في الزمن الحديث تكاد تكون قد استثمرت كل إمكاناتها وكل معارفها وكل أشكالها حسب اعترافات كونديرا في كتابه" فن الرواية " فإنها لا تعلن عن نهايتها، إنها لا تتوقف عن النداءات الخفية واللامتناهية .فبمجرد ما ضمنت الروايات نوعها الأدبي ضمن المجالات الإبداعية .تفجرت معها النظريات والمناهج النقدية بشتى انتماءاتها المعرفية . سواء كانجاز أدبي مباشر، أو كتلق نقدي منظورا إليه من زاوية نقاد متعاقبين على العمل .إن الرواية ما فتئت تستدعي التقنيات النقدية لفك إواليات اشتغالها كدال مغلق أو منفتح على قواعد الإحالة المتعددة .والرواية (موضوع مبحثنا) نريد أن ننعرج بها عن المناهج النقدية السائدة والمعروفة لنحاول الاستماع إلى نداءاتها الخفية كما أرشدنا إلى ذلك كونديرا الذي أباح بشعوره اتجاه نداءات الرواية والتي قسمها إلى أربع نداءات، نداء اللعب، نداء الحلم، نداء الفكر، نداء الزمان[1] . وهذه النداءات لا يمكن أن (نسمعها) في أي رواية .أنها نداءات آتية من عمق الروايات الكبيرة أن لم نقل الخالدة .بدء من روايات القرن 18 مع ديدو، مرورا بالقرن 19 مع ستندال و بلزاك إلى القرن الحالي إلا أن هذا لا يمنعنا من أن نبحث عن مكمن النداءات في رواية امرأتان في المرأة في تجليات أخرى فبالرغم من تواضع مقولها الفني "فإنها أيضا بؤرة من النداءات.

بالنسبة للرواية النسائية بالدرجة الأولى نشعر بنداء من خلاله يمكن التوصل إلى اكتشاف ما يمكن للرواية أن تكتشفه، خاصة النسائية وهو نداء الجسد .لعل ذلك يعوض التواضع فنية الرواية "إذ ما اعتبرناها حسب تقييم" كونديرا "بأنها رواية أخلاقية .أو ليس "الرواية (حسب رأيه) التي لا تكشف جزءا من الوجود ما يزال مجهولا هي رواية لا أخلاقية؟

---

[1]– فن الرواية ميلان كونديرا، ت، بدر الدين عرود كى ، معهد العالم العربي، باريس، عن مجلة العرب والفكر العالمي .

إن ما يشكل أخلاقية الرواية الوحيدة هي المعرفة.

ونوال السعداوي (تريد أن تعرف ذاك الشيء الذي ظل مجهولا لدى المرأة و غامضا لدى المجتمع بشكل عام).

وهذا الشيء هو الجسد .

ولعل هذه النقاط تجعلنا ننفتح على العمل الأدبي والنسائي خاصة .برؤية أخرى، رؤية لا تحاول أن تستهلك تقنيات فك شفرات العمل الروائي التقليدية، وإنما تنعرج عن القراءة الشكلية إلى ما يجعل من الرواية (تقول) فكرة، وتكتشف عالما جديدا، وهي تقول ما ظل مسكوتا عنه، مجهولا، غائبا عن حاضر كينونة الإنسان والمرأة خاصة .فكان الجسد هو هذا النداء الخفي، بين كلمات وأصوات الرواية، باعتباره كينونة دالة، لم يتم اكتشافها في الإبداع العربي بوجه خاص، وهو اكتشاف يتقاطع مع اكتشاف الفكر الحديث للجسد في أنطولوجيته وهذا ما يجعلنا نستند إلى مراجع ذات طابع فلسفي أكثر مما هو طابع أدبي، باعتبارها جميعا تلتقي حول نقطة أساسية وهي اكتشاف الجسد الحديث برؤية الحداثيين، الذين حاولوا أن يخرجوا الجسد من صمت التهميش إلى مسرحة القول .فكانت قراءتنا انطباعية بعيدة عن صرامة استعمال المصطلحات النقدية كفرش نظري لتأطير عملية التطبيق .فاختيارنا للفرش المعرفي والفلسفي، الذي تحدده بعض المفاهيم الحديثة حول الجسد، جعلنا نبتعد عن تأطير قراءتنا داخل مصطلحات تنظيرية. لأن قراءتنا المقترحة تكتفي بهذا الالتقاء الصامت بين ما حققته الفلسفة من قدرة على جعل الجسد (يتكلم) في العصر الحديث، من خلال قراءة باحثين ومختصين في (مفهوم الجسد)، وبين ما استطاعت الرواية (موضوع المبحث) أن تحققه أيضا، بجعله يقول فكرته عن ذاته وعن باقي الأجساد النصية الأخرى .

لذلك فإذا كان البحث لا يستغل تلك المفاهيم الفلسفية ولا يحاول الاستدلال بها في عملتي التطبيق"كعرف تحليلي". فنحن نعوض ذلك بهذه الفكرة المشتركة بين الجسد كموضوع للتأمل الفلسفي والجسد كموضوع للتخييل الروائي، أن كليتيهما حاولا أن يبوحا عن ذاته بعد زمن طويل من التهميش والصمت والاستنكار.

مدخل عام :

1-مفهوم الجسد في الفكر الغربي :

يرى D. Le Bretton أن هناك انفجارا للمعارف والنظريات التي صيغت حول الجسد وأصبح بالفعل يشكل ظاهرة مهمة، استقطبت اهتمام فلاسفة القرن الحديث بما أحدثه من دهشة مفاجئة تتمثل في ذاك التحول الجذري الذي عرفه الفكر الغربي، وكذلك الفكر العربي والإسلامي (بشكل نسبي)، فلقد كثرت التساؤلات حول الجسد باعتباره ظل غريبا ومقصيا عن كينونة الإنسان، لأنه كان يعتبر مصدر نقص وخطأ وأصل عبودية وهلاك الإنسان .فكيف أمكن لهذا المهمش (في الإنسان) أن يحتل منزلته بين انشغالات الفكر الإنساني بنظرة جديدة / حداثية. وأصبح يشكل مفهوما مستقلا قائما بذاته ؟ هل يرجع ذلك إلى" رمزية الجسد "حسب D. Le Berton بمعنى أن ماهيته لم تولد معه وليس لصيقة به، بصيغة أخرى" أنه ليس حقيقة في ذاتها "وبالتالي بشكل طبيعي سيعرف هذه التحولات العميقة التي طرأت عليه في كل مرحلة مرحلة، أم إنسان ق 20 و ق 21 حاول أن يبحث عن نافذة أخرى للتواصل مع العالم . فكان الجسد لغة تواصله .أو أصبح هو المقول "الفكر الحداثي، بعدما ما كان مقولا" مسكوت عنه "غير ناطق، لأنه تابع للروح، فعندما يتعرض أفلاطون لثنائية – جسد روح –فهو لا يتحدث إلا عن الروح، لان الروح سامية مقابل الجسد الذي اعتبره سجنا" وبلبله للروح "فالروح خالدة وخلاصها يكمن في الموت الذي هو خلاص من" سجن الجسد "فصاحب الجمهورية، لا يعير للجسد أهمية، لأنه لا يعرف إنسانيتها إلا جزئيا –"فليس الجسد الذي يجعل من الروح شيئا خيرا، بل العكس، الروح الخيرة هي التي تجعل الجسد في وضعية مريحة"[1] وهو تصور

---

[1] – M. Labrune , Jean ch. Goddard

الجسد كتاب جماعي بالفرنسية تحت إشراف

دار النشر Integrale, Vrin 1992 (وكل المقالات المعتمدة في البحث، من نفس الكتاب والترجمة شخصية) .

Etats d'âme, le corps dans la philosophie de platon, p: 43.

ناتج على أن الروح منحصرة داخل الجسد، وعليها تهذيبه، لأنه جهاز من الإحساس والغرائز الحيوانية التي تشوش على الإنسان ولا تجعله يرقى إلى الكمال، في حين أن الروح مقدسة ودائما في اشتياق إلى الصعود إلى العالم الأخر حيث تكمن السعادة الأبدية .

إن هذا الإقصاء للجسد يثير اللبس في وجود كينونة الإنسان .بسبب هذا الحيف الذي مارسه التفكير الفلسفي (الأول) حول الجسد. كان جوهر التفلسف هو إبعاد الجسد عن مجال التفكير ما دام يشكل هذه اللعنة التي ابتلي بها الإنسان عكس التفكير الفلسفي (المعاصر) .فقد أعطى الأولوية للجسد واعترف به ككينونة قائمة بذاتها وليست تابعة .فلقد تم تجاوز الجسد كمفهوم كلاسيكي وأصبح كيانا مجتمعيا. حاملا لرموز ودلالات جديدة، نتيجة عوامل اقتصادية وسياسية أطرت العهد الجديد لما يسمى بعصر النهضة وعصر الحداثة وما بعد الحداثة – لاحقا .

فبعد ظهور نظريات العقد الاجتماعي، وما ارتكز عليه من مبدأ المساواة الطبيعية بين الأفراد ومشاركتهم الحرة في إنتاج نظام (اجتماعي سياسي) أدى ذلك إلى تحول نظرة الأفراد إلى أجسادهم كملكية لهم، وليس ملكية للاقطاعيين الذين كانوا يمارسون هيمنة كلية على أجساد الأقنان. كأنها ملك يدخل في حيز ممتلكاتهم .

إن هذا الوعي الجديد قد لعب دورا رئيسيا في تحرير الأجساد التي صارت مثل سائر الأجسام التي تدرسها الفيزياء .إذ بعد ظهور " الميكانيكا "وسيادة العلوم الطبيعية والرياضية التي حققتها القفزة الأوربية .تبين أن إدراك الجسد ناتج عن صناعة الجسد، ومن تم يتحرك بحركة ذاتية خلال ذلك، انعكس تصوره على كونه آلة (تهضم بجهاز هضمي، تتنفس بجهاز تنفسي، وتفكر بدماغ مركب) .

إن هذا الإدراك الميكانيكي للجسد هو الذي أعطى صيغة أو رؤية الجسد كآلة. من هنا ندرك تشبيه ديكارت للجسد على أنه آلة أو كالساعة Horloge ، يقول ديكارت " : إني افترض

أن الجسد ليس شيئا آخر سوى تمثال أو آلة، شكلها الإله بعناية بحيث وهبه شكله الخارجي وأضاءه، ولكن أيضا زرع فيه مجموعة من القطع تجعله يتحرك ويتغذى ويتنفس"[1].

لعل هذا التحول الذي طرأ على الجسد يرجع إلى أن تفسير الطبيعة لن يصبح تفسيرا عموديا .أي ارتباط الأرض بالسماء، بمعنى تفسير الفيزيقي بالميتافيزيقي وإنما أصبح تفسيرا أفقيا، بحيث أن تفسير العقل في العالم القديم كان يتم خارج الإنسان. أي مرتبطا " بالماورائيات " حتى ديكارت، حيث سيصبح التفكير الإنساني مرتبطا به، ولا تقف وراءه أية قوة ميتافيزيقية وسيصبح التفكير عملية إنسانية، تنطلق من قوة الإنسان نفسه، "أنا أفكر، أنا موجود " ومن هذا المنطلق .قدم تصورات جدية للجسد، نسبيا على التفكير الإنساني السابق عليه، وتوضح J. Lagreeذلك في دراستها لخصوصية الجسد الإنساني عند سبينوزا بقولها " : إن ميزة الجسد الإنساني (عند سبينوزا) هي ما يوجد بداخله. وهو بالتالي يحتاج من أجل المحافظة على ذاته إلى عدد كبير من الأجساد الخارجية، فعلاقته بالخارج هي متعددة ومعقدة في نفس الوقت"[2].

من هنا نستنتج أن التفكير الفلسفي حول الجسد اتخذ مسارا آخر مع سبينوزا ذلك أن " الإشكال الفلسفي المتعلق بالجسد تحول من أسئلة حول الروح والجسد إلى سؤال جديد متعلق بقدرة الجسد وحركيته التي تعبر أولا عن إرادته في الحياة والمحافظة على ذاته، وصحته وإنتاجاته وتبعاته"[3].

إن سبينوزا قد برأ حديثه على الجسد فقط، وركز اهتمامه على الجسد بعيدا عن أية قوة ميتافيزيقية .وانصب تفكيره حول ماذا يمكن أن يفعل ؟ أي مدى قدرته على الإنتاج؟ وعليه فسبينوزا قد رفض منطق الربط، ربط تفسير الجسد بما هو) غيبي (ولكنه في نفس الوقت اعترف بقدرة الخصوصية على تفعيل نوع من الربط بين الجسد والأجساد الأخرى .

---

[1] – Sur quelque problémes posés par la conception mécaniste du corps humain au 17 siècle, par ch. Romond. p1

[2] – La Santé et le Salu: La pensée du corps dans l'Etique de Spinoza, pr.T. La grée.p: 123.

[3] – Ibid, p 124

فالجسد مركب Synthetique من أجساد أخرى أو من ميكرو أجساد، وهو ناتج عن تركيب من العلاقات مع أجساد أخرى .لأن التعدد في التجسيد وظيفي في ارتباطه بالأجساد الأخرى. وبالتالي يكون داخل معادلة متعددة الأبعاد Multi-dimensionnelle ، ولكن بالشكل الأفقي / الوجودي لان التفكير الجسدي بالجسد هو الانطلاقة الأولى للتفكير المادي الذي سيتفجر مع التفكير النيتشوي، فيما يخص مستوى القلب الذي قام به كما ترى J.Lagree فحتى حدود سبينوزا. ظل التفكير الإنساني يتأرجح بين مده الفيزيقي وجزره الميتافيزيقي إلى حدود نيتشه الذي سيعلن عن موت علاقة الأرض بالسماء .وأصبحت فلسفته خلفية لمفهومه حول الجسد الذي اعتبره العلة الأولى في ذاتها ولذاتها L'en- soi وكانت صرخته التي جاءت في كتابه "هكذا تكلم زراديشت "أيها الأخوة تشبتوا بالأرض - إعلانا واضحا على القلب الذي عرفه الفكر الغربي فيما يخص مواضيع الفلسفة التي كانت تبحث في الإنسان من حيث ثنائية سماء .أرض وخضوع العالم الأرضي لقانون ميتافيزيقي غيبي هو الذي يحدد ويحرك مصير الإنسان.

فبالنسبة لنيتشه كل المفاهيم الفلسفية السابقة هي تقليدية وضمنها مفهوم الجسد الذي سقط بدوره تحت نقده حسب F. Ildefonse، حيث يرى أن الجسد بالمفهوم التقليدي عند نيتشه " ليس سوى مستوى من مستويات أخطاء العقل"[1].

إذن فمفهوم الجسد التقليدي هو خطا لأنه نتيجة تصور ميتافيزيقي يجعله سجينا لإكراهات وتحريمات لانهائية .ولعل تصريح نيتشه الذي جاء في كتابه " العلم المرح " أن تعرف الإنسان من خلال الوعي وقاحة".

يكون قد رد الاعتبار بذلك إلى الجسد .لأنه لا يعتبر الإنسان كمركز للروح وليس كوحدة أو جسد روح، لان الوعي هو الآخر، تطور للحياة العضوية و هو بالتالي "ما هو ثانوي" في أي أن الإنسان لا يولد يفكر منذ ولادته .وإنما في البداية يحتاج إلى الأكل وباقي الحاجيات الجسدية.

[1] – F Ildefonse, F. Neitzche, les nouvelles conditions du corps, P: 187

هكذا، فالجسد مع نيتشه سيصبح نقطة انطلاقة لفلسفة جديدة تأويلية إنها فلسفة طب على حد تعبير F. Ildefonse الذي يقول" إن الثقة الممنوحة للجسد، تؤسس وحدها المعايير التي توضح لنا قيمة كل تفكير .هكذا يمسى نيتشه كل الفلسفات السابقة عليه حالة سوء فهم"[1]. بمعنى أن الجسد عند ينتشه، ليس مجرد اختزال، لكونه حاملا للروح، انطلاقا من ثنائية روح جسد .ففي رأيه : عندما نكون أمام النشاط الفلسفي، فإننا لا نبحث عن الحقيقة بل عن ما يهم البحث الفلسفي وهو : الصحة، المستقبل، النمو، القوة، الحياة بشكل عام سيصبح الجسد مع نيتشه يشكل حقيقة كبرى. وبذلك حسب اعتقاده سيتم إنتاج " إنسان متعال "تتحقق معه الشروط الجديدة للجسد هكذا فكل ما هو خارج الجسد، أي كل ما هو مكتسب، يعد ثانويا، والأولوية تكون للجسد .أما تعرف الأنا "على أنها روح – جسد، فذاك من قبيل لعب الأطفال كما قال على لسان زارا .حيث يعلن أن الجسد هو الحقيقة الكبرى، والروح سوى جزء بسيط (إني جسد وليس سوى جسد) إن الجسد هنا، لا يفارق الأنا، انه تجسيد للانا، ليؤكد نيتشه أن وظيفة الجسد هي تفاعل مع الحقيقة التي لا تدرك بدون بعد الجسد إلا من داخل القيم الجسدية .فهل الإطار حلقي في نظرته إلى الجسد؟ يقول، إن هذه القيمة واعية، فالجسد واع، ووعيه ممثل في وجوده وفي خلقه لمثاله المتجسد بذاته .

وإذا كان الجسد حقيقة كبرى، فهل يعني ذلك أن المفهوم الذي يتعين بهذا الخصوص هو الحقيقة، وأي مستوى للماكرو أو الكبر في التعامل مع الجسد، ليكون الجسد بالإجابة النيتشوية قيمة valeur منتجة من طرف الإنسان المتعال .هل الإنسان المتعال ينتج جسدا متعاليا؟ وبالتالي هل فعلا استطاع الجسد أن ينتشل اللبس الذي رافقه منذ البدء الإنساني؟ أم أنه ظل أسيرا للوعي الذي يدور فيه ويتحدد من خلاله .ومن تم فانه يعيش غيابه داخل حضور الوعي باعتباره يتموقع داخل الدليل حسب عبارة Lacan لعل Lacan قدم حقيقة أخرى اصطدمت مع حقيقة نيتشه، إنها حقيقة الدليل كاولويةPrimot على الذات .فما يسمى جسدا

[1] – F. Ildefonse, F. Néetzche, les nouvelles conditions du corps.p: 189.

عند " Lacan ليس جسدا في حد ذاته ، بل هو مجرد ما يوظف خلال اللغة، فهذه الأخيرة تأتي كواسطة بين الكائن الإنساني وحقيقة الموضوعية باعتبارها طبيعة ثانية، لا تخضع لنفس قوانين الطبيعة المحظ الجسدية والحيوانية"[1].

وهكذا فان الجسد، لا يتم النظر إليه كمعطى في نظام الواقع الفيزيقي ليشكل كينونة مستقلة الذات، بل عكس ذلك .لا يمكن إلا أن يتشكل عبر تاريخ طويل، يمنحه وضعه النهائي، بمعنى أن الذات لا توجد إلا من خلال الدليل اللغوي بكل ما يجهله من ثقل تاريخ القيم والعادات والسلوك والأوامر الدينية والدنيوية .

إن الجسد في فلسفة Lacan لا تحدد إلا بما هو قبلي، اللغة، اللاوعي، ومن هنا لا يكون وجود الذات إلا وجودا مغتربا، ضائعا، وهو تصور استقاه من تحديده لمرحلة المرأة التي تلعب دورا مهما في حياة الطفل .لأن الذات في هذه الفترة، تجد نفسها أمام وضعية جديدة. فالطفل عند ما ينظر إلى صورته في المرآة فانه يمكن أن يضيع في خارجية الصورة .وفي نفس الوقت تحدوه رغبة جارفة من أجل تأكيد ذاتيته وحميميته وخصوصيته .ففي رأيه، أن الذات توجد أمام وضعية صعبة (أمام الآخر القيم – التقاليد– المجتمع) فإذا تم انغماس الذات كلية في الآخر، فإنها ستعاني الاغتراب. وبذلك فان الذات لا تحيى جسدها لأنها محكومة من طرف اللغة كدليل، كآخر، فما يحددها هبة الذات، ليس حضورها الفيزيقي، وليس حتى مكانها الرمزي، وإنما حضور الدليل /اللغة :ف "أثر اللغة هو السبب المقحوم داخل الذات، وبهذا الأثر فان الذات ليست سببا في ذاتها بل تحمل السبب الذي جعلها كذلك أن سببها (الذات) هو الدليل (اللغة) الذي بدونه لا يمكن الحديث عن ذات داخل الواقع"[2]. فاللغة كنظام هي فوق الفرد وبدخول الذات في اللغة تختفي، ولا يمكن للذات أن تظهر في إطار اللغة إلا من خلال اختفائها فيها. إنها ليست أداة تواصل بل هي هذا النظام الموجود دائما هنا، والذي يظل غريبا عن الفرد وفي نفس الوقت مؤسسة. ولهذا إذا أردنا أن نبحث عن حقيقة الذات يجب أن نبحث

[1] – Bertrand ovilgie, le coprs et le nom du corps.p: 81.

[2] – Ibid.

عنها في اللاوعي. وسيشرحLacan أن الذات على الشاكلة الآتية. إما ذاتا بدون جسد، أو جسدا بدون ذات .أي أن تأكيد الذات يتم على حساب الحسد ما دام وجود الذات يتوقف على مدى انغماسها في الدليل الآخر – المجتمع – لأنه هو الذي يقتحم خطاب وسلوكات الفرد ويورطه في التناقض والضبابية، بل هو الذي يجعل الجسد في صمت حسب Lacan وبالتالي فان الذات اللغوية التي أثارها باعتبارها جسدا" ليست سوى مقولة لغوية "بل ليست إلا هذا الشيء المرمز من طرف الآخر / المجتمع انه يجعله تابعا له ، يدور في رموزه، في قيمه، في أخلاقياته، ولذا يقع الجسد في شراكة الأخر .ويغترب ويضيع ويعيش استلابه في غيابه داخل حضور الآخر، ومن هنا نفهم قولة Lacan "الواقع هو المستحيل" وليس هذا الواقع إلا الواقع الجسدي، الذي لا يمكنه التحقق ما دام الدليل أكثر شساعة منه. أن غرضنا من هذه القراءة السريعة أو هذا العرض البانورامي "الوجيه " للمفاهيم الفلسفية التي صيغت حول الجسد ، ليس التأكيد على مركزية التفكير الغربي .فنحن ننطلق في بحثنا هذا من فكرة أساسية وهي أن الإنتاج الثقافي الإنساني متناص فيما بينه، منفتح على الحوارية .آخذين في الاعتبار – طبعا خصوصية إنتاج المفاهيم الثقافية الغربية، مقارنة بالمفاهيم الثقافية العربية من جهة ومن جهة أخرى الاعتراف بجرأة الفكر الغربي على تفكيك كل الموضوعات التي كانت عبارة عن مقولات غامضة، تغلف جسدانيتها بالهلامية والغيبيه بدء بالجسد الإنساني إلى الأجساد المجردة (الدولة –السياسية – الدين) ولكن رغم هذه التحولات الجذرية التي تعاقبت على التفكير الغربي ورغم تفكيك ثنائية جسد روح وانتقال الجسد .من تلبية الروح – فان ثنائية جسد رجولي وجسد أنوثي ما زالت تحضر في كل تساؤلات وقيم الحركات النسائية، وكل تفكير تحرري (إنساني) عن لغز وسر تبعية جسد الأنثى سواء للرجل أو المجموع نظم القيم والاديولوجيات التي تنطوي في ظلها .ولعل كتابات ميشل فوكو في مجال" الجنسائيات "تعبر عن وجهة نظرنا (بدقة البحث العلمي) حيث ينتقد الجنسانيات الذكورية التي تستقي مرجعيتها من الاديولوجية الذكورية العامة التي تعمل مؤسسات ذكورية على تعزيزها في حين تشغل فيها المرأة دور التابع والمنقاد وكذلك،

تقدم سيمون دبوفوار جوابا (للمرأة) – بالألف واللام – عن سر تهميش الحضور الجسدي للانثى قائلة " : أن الأنثى الى حد أكبر من الرجل هي ضحية النوع".

هكذا فان محنة الجسد الأنثوي تاريخيا وأسطوريا ودينيا كان نتيجة أنها أنثى. وإذا كان البحث في مفهوم الجسد لا يطاوع الدارس إلا من خلال حركتيه أو ثنائية جسد روح فإن مقاربتها للجسد الأنثوي ستكون أيضا في إطار ما يسمى بالحركية أو الثنائية، سواء الجسد الديني – الجسد السياسي، أو الجسد الرجولي – الجسد الأنثوي .

II- مدخل خاص .

1-الجسد العربي بين التصور الديني والسياسي :

إن ما يميز الجسد الإسلامي والجسد العربي هو أنه جسد" علاماتي ورموزي ودلالي "[1] بمعنى انه متفتح على سيمأة لا متناهية من حيث غناه الدلالي وتعابير الحركية باعتباره كيانا ومحمولا مجتمعيا لكل ما يفرزه المجتمع من أشكال ورموزا مادية ومعنوية ، تتمسرح جسديا عبر تغليف الجسد بكل الأقنعة الاديولوجية (القناع السياسي – الاجتماعي الديني – الطقوس الجماعية) ومن تم فتاريخية الجسد العربسلامي* وتاريخ انشطاريته، تاريخ تتعدد ايماءاته وأقنعته –الملحقة به على صعيد نشوئه وتكونه وكذلك على صعيد انقسامه وتعدد أبعاده لتختزل في بعد واحد هو بعد اغترابه ضمن تموقعه داخل بنية من العلامات" تضغط عليه وتجعله يتقلص ويقل حضوره، فتمثل كاهله مبنى ومعنى"[2] بمعنى انه يخضع للمطاردة ولشتى الإكراهات والتحريمات لانه" مغلق "دينيا وسياسيا، فالجسد الذي يتخلف دينيا، يتأطر غيبيا، إنه يتكلم الغيب – والجسد الذي يتغلف سياسيا أو إديولوجيا، يتأطر ضمن دلالات توسطره وتلحقه بعالم لا مرئي عوض المعاينة الواقعية* ومن تم لا يمكن تكوين صورة واضحة للجسد العربسلامين ،

---

[1]– كتابات معاصرة ، ابراهيم محمود، الجسد العربي الجريح ، ص97 ، ع – 20 السنة 1994.

*– التسمية لعلي زيعور .

[2]– نفس المرجع الصفحة

*– إن قراءة تناهاته أو لنسمها موقتا) انطباعات (تو كدها وتعززها، مصادر غنية معلوماتها الدقيقة وأدلتها الواقعية .وهي المراجع التي استفدنا إليها في بلورة أفكارنا التي اعتمدتاها في هذا البحث المتواضع وهي :

إلا من خلال معرفة العلاقة التي تربط الجسد الاسلامي باعتباره مخلوقا يتسم بالضعف والهشاشة " لصالح الله " وهذه الصلاحية تتفاوت حسب التأويلات الفقهية والميثولوجية من مرحلة تاريخية لأخرى على صعيد التصور المعتقدي والأسطوري من جهة، ومن جهة أخرى معرفة العلاقة التي تغلفت تاريخيا في الذاكرة الإسلامية ولا تزال بين من يسمى بالحاكم ومن يسمون بالمحكومين .

فالحاكم الإسلامي أو الحاكم العربي لا يزال يشكل لحد الآن" خليفة الله على على الأرض "إنه ظل الله على الأرض بمعنى (إنه يمتلك حقا مقدسا في ممارسة السلطة والتشريع لما يراه مناسبا "لرعيته") وهذا يعني تغريب الجسد في حضوره المادي وتجييره على صعيد تداوله اليومي (المرئي) لصالح ما هو سلطوي (لا مرئي) ممركزا في شخصية" الحاكم "الذي هو ظل الله واللامرئي .وإذا كان اللا مرئي هو الله، والله فوق التصوير وفوق كل تجسيد فان المرئي (السياسي) هو لا مرئي بالنسبة للرعية (الجسد المجير)[1] إذ أن النصوص الدينية وهي تصف الله بالقوة والجمال والكمال فإنها لذلك تؤكد على خاصية تجسيدية من خلال ما هو دنيوي وتفتح بذلك المجال السياسي "للارتقاء بجسده إلى مصاف المقدس اللامرئي، فما دام يشكل ظلا لله، يمنع الاقتراب منه والمساس به (بجسده) وهذا يعني أن هذه النصوص، وتلك التي شرعت ل "أمور الرعية "سواء دعت ذلك أم لا .أعطت للجسد الحاكم العربي في امتداده الإسلامي السلطوي المركزي كيانا قدسيا " تقاربه اللغة ولا تشرحه، تمدحه ولا تجرأ على ملامسته، فالمقدس لا يمس، إنما يدعى له ويكون فضاء للإعجاب به والتبريك والتبرك له "[2] كما أن الله

"اللاوعي الثقافة ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطبعة – بيروت – ط1، 1991".الاسم العربي الجريح، ع الكبير الخطيبي، دار العودة ، بيروت ، ط1– 1980 .

– سورة المرأة بين المنظور الدينين والشعبي والعلماني دار الطليعة بيروت ط 1– 1996.

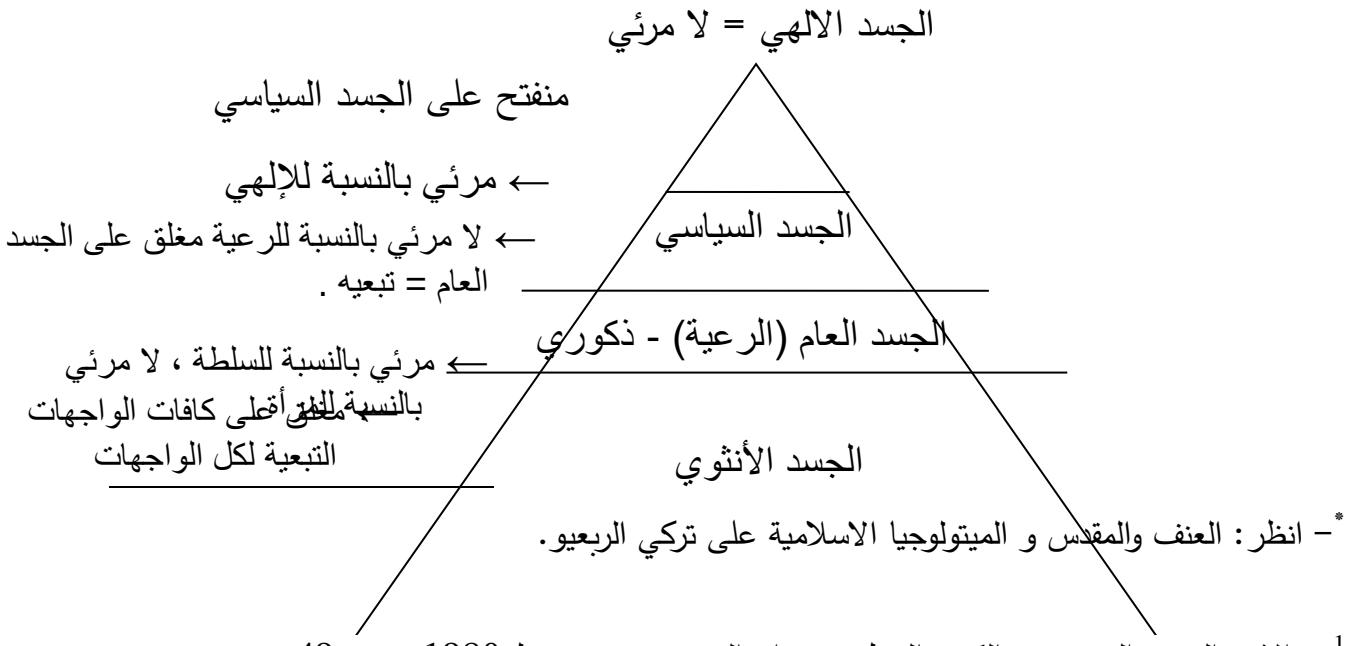
– العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية ، تركي على الربيعو، المركز الثقافي العربي ، ط 1– 1994.

[1]– تسمية مأخوذة من مقالى، ابراهيم محمود ، مرجع سابق.

[2]– كتابات معاصرة، ع 20، 1994، مقال ابراهيم محمود : الجسد العربي الجريح

وحيد لا شريك له ، كذلك الحاكم الإسلامي في معظم حالاته هو (السلطة نفسها) النفس التي لا تمس – طهرانية ومطمئنة* مقابل الآخرين / الرعية حيث يمثلون النفس الأمارة بالسوء والموسوسة .هكذا يختزل الجسد إلى كيان أحادي البعد – الجسد الغيبي – ملخص في نفس آثمة. ملتوية يقودها الحاكم و عليه فهو يتلون برغبات حاملة. انه مسيس مداه الديني والسياسي، مسكون ومشغول باللامتناهي وبألوان العقاب والثواب الظاهرة والباطنة .

إذا بجرأة قليلة يمكننا البوح عن صمت الجسد في تجلياته الدينية والسياسية ، بقولنا انه يحيا تراجيديته المتمثلة في ترميزه حسب أدلجته واسطرته .وهذا يعني أن صيرورته في معظم مراحلها مقنعة "ومعطلة من طرف الرقيب المتعدد الأبعاد أو الأنوات العليا (الدينية، السياسية والاجتماعية) أنات تحتكر حركية الجسد وتعبيريته الذاتية لصالحها باعتبار" الأنا الأعلى هو الذي يحدد وظائف الجسد ويقيم إفرازاته) نشاطاته (كما الحاكم الذي يحدد مصير مجتمعه ويكون عقله الأول"[1] وإذا كان الجسد العربي، واقعا تحت سلطة الأنا الديني والسياسي فان جسد المرأة يخضع لسلطة مزدوجة .فهو واقع تحت سلطة العام من جهة (النظام الديني والسياسي) ومن جهة أخرى سلطة الخاص (المجتمع الذكوري) ومن خلال الترسيمة التالية نحاول أن نقارب موضع الجسد الأنثوي ضمن بنية السلطة المزدوجة .



*– انظر: العنف والمقدس و الميتولوجيا الاسلامية على تركي الربعيو.

[1]– الاسم العربي الجريح، ع الكبير الخطبي – دار العودة – بيروت، ط 1980، ص: 49.

2-**ثنائية الجسد الذكوري والأنوثي:**

إن السلطة عند فوكو، لا تنحصر في المجال السياسي كما تصور ماركس ، بل هي محددة فيما يطلق عليه ب" ميكروفيزيا السلطة " بمعنى أن السلسلة منتشرة في كل المؤسسات والعلاقات الاجتماعية وطرف العيش اليومي، وبالتالي فالسلطة تصل الجسد الأنثوي أكثر من الجسد الذكوري حيث يخضع الأول لتطويع السلطة وعنفها) واقعيا ورمزيا (لما تفرضه عليه من ارغامات وتحريمات وتحريضات وتهميشه وأبعاده عن تمسرحه جسديا في كل الأفضة الذكورية .

إن المجتمع العربي الإسلامي يخضع جسد المرأة إلى نواميس وقوانين جد صارمة، بدءا بنشأته إلى المبالغة في الخوف عليه .حتى أن " تصميم وهندسة البيت العربي التقليدية يكاد يكون كله من أجل حجب جسد المرأة وتأمينه وحصره داخل هذا الفضاء الذي نلاحظ فيه الأسوار العالية، البوابات الموصدة، السقائف يصل عددها في بعض البيوت إلى سبعة سقائف كل ذلك للمباعدة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي"[1] من هنا نلاحظ أن الرجل يملك كل الفضاءات الداخلية والخارجية، في حين تكون حركية الجسد الأنثوي في المجتمع الإسلامي العربي محدودة، ولا يسمح لها الضمير الجمعي بالتحرك كثيرا في أوضاع مختلفة بكامل حريتها "فجسد المرأة يجب أن يكون مستقيما دائما ، ولا بأس من انحناءة خفيفة تدل على الخير والخضوع لتنال استحسان الناس .أما الالتفاتات في الشارع والتبختر من صفة الغانيات، والانحناءة إلى أسفل لالتقاط شيء فهو فضيحة"[2] وعليه فان قراءة الجسد الأنثوي، ستكون عامل إخراج مكبوتات أو ما ظل مسكوتا عنه في محيط المرأة " انحناءة العين، تثبيت الوقفة ، المسافة المتفق عليها لتحريك الفم"[*].

---

[1]- جسد المرأة، من سلطة الأنس إلى سلطة الجن، حياة الرايس، ط1 – 1995 – سينا للنشر، ص 32.

[2]- نفس المرجع، ص 34.

[*]- كل هذه العلامات ستقترب من الزوال حسب تغيير العادات والأخلاق الإديولوجية التي تفرز نظامها.

إن جسد المرأة يرتبط ارتباطا وثيقا بظروف وجوده. جسد شكلته التقاليد وأخضعته القوانين وحاصرته الضغوط التاريخية والثقافية والمادية. إنه أسير علامات اديولوجية حيث يظل محجبا ومختفيا سواء كان جسدا واقعيا أو رمزيا. إن الجسد الأنثوي، وعاء لكل الافراغات الذكورية والنصية الدينية .والدراسات التراثية العربية في المرأة (الغزالي الفقهيات ... الخ). تؤكد زعمنا حيث المرأة لم تكن تعني " مدلولا واعيا، أو الأنا الواعي في الإنسان، إنها تعني ما نسقطه على الشيطان، إنها الشيطان في مدلولاته التي تكشف عن اللاوعي والمكبوت والظلي والمعتم"[1] إنه اختزال جسدي شهوي، يتجاوب واسقاطات ورغبات الرجل .والذي يستمد رخصته ومصداقيته من النص الديني بل من اللغة العربية ككل جامع شامل، إنها تعلن عن – ميزنوعي –يتخايل دلائلها وعلاماتها إذ يشكل الرجل علامته الكبرى، والمرأة علامة ملحقة، كما أنه حين نتأمل كل السور القرآنية التي ترد فيها قصة آدم وحواء .فلا " تذكر حواء باسمها "[2] ففي سورة البقرة .وردت ملحقة لأدم، بعد أن تم أمر الله لملائكته بالسجود لآدم بجعله) خليفة (وبعد أن علمه الأسماء كلها دون ورود اسم حواء .يقول الله تعالى : "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال : إني اعلم ما لا تعلمون و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة .فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالو سبحانك .لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قال با آدم أنبئهم بأسماءهم فلما انبئهم باسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون، وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين .وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كان

---

[1]– اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربي دار الطليعة. بيروت ط 1991، ص 41 على زيعور.

[2]– العنف والمقدس والجنس في الميتولوجيا الإسلامية، تركي على الربيعو المركز الثقافي العربي، ط 1994، ص 78.

فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين . فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه أنه هو التواب الرحيم". كما ذكرت في سوةر الأعراف وطه ملحقة لأدم كزوج، وفي سورة الكهف ذكر آدم دون حواء أو زوجة.

ورغم أن كل السور التي ذكرت فيها عملية خلق آدم، لم (نصادف) فيها حكاية خلق حواء من ضلع آدم* .

فإننا نجد في" ميثولوجيا التأويل القرآني والتي ساهم في تأسيسها وخلقها (مؤولون رجال) قد رسخوا حكاية خلق حواء من ضلع آدم" التي شكلت تاريخا الإطار المرجعي لاضطهاد المرأة"[1] فالنص الديني هو الذي يظهر أن الذكورة هي نقطة البدء، والأنوثة لاحقة وثانوي. إن هذا الانشطار بين الرجل والمرأة (ذكوره / انوثه) أخضع لدى الكثير إلى تشكيل مجموعة هائلة من المعتقدات التي تؤكد أصالة الرجل (الرجل هو الأصل) باعتباره المخلوق الأول، وهامشية المرأة باعتبارها) خلقت من أحد أضلاع الرجل (ووفق هذا التصور أصبحت ملحقة به لغويا واجتماعيا وإنسانيا .وتحول (جسدها) إلى سميأة شكلتها الاديولوجية الذكورية (دينيا واسطوريا) من منظور فكرة الخطيئة التي شكلتها تاويلات الرجل التاريخية، وجعلته يعدها مخلوقا شيطانيا، مفعما باللذة والشهوة .جسد فارغ من كل فاعلية، خلق فقط ليكون متعة للرجل /آدم، مما جعل الجسد الأنثوي يتعرض للمسخ وللتأويلات الذكورية والذهنية الجمعية حسب معتقداتهم الدينية والأسطورية على مسار التاريخ طويلا .افرغته من دلالته الإنسانية الذاتية إلى مجرد "ايروسي" سواء في شكله المدنس (الجسد الأنثوي، جسد ملعون مفعم بالشهوة والشيطان، ومن ثم وجب الابتعاد عنه أو وضعه تحت حراسة الأكراهات والتحريمات) – أو في شكله المقدس (وعد الله المؤمنين بالحور العين) وهي بمثابة جزاء من الله (للرجال) المؤمنين (حيث تتم مصاحبة العشرات منهم في لية واحدة، ولا يلبث أن يتعهدن ابكارا)* .

---

*– تقول الآية: " وقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم"

[1]– نفس المرجع، ص 81

*– انظر: تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد والاستانبولي دمشق، ط 6– 1985، ص 39.

هكذا يختزل جسد المرأة إلى جسد شهوي يتجاوب وجسد الرجل، والنص الديني هو الذي بدعم عملية امتلاك المرأة ذكوريا، وهو الذي يفتح شهية الرجل الجسدية اتجاه جسدها في عملية أشبه ما تكون بالجهاد حيث يتم اختراق الجسد الأنوثي وفق تمتمات وتراتيل، اختراق " بكل ما تعنيه هذه المكلمة من سطو ذكوري مؤدبح على جسد المرأة[1] .

إن تركيزنا على الجانب الشهوي الاستهلاكي للجسد الأنثوي، ليس مبالغة منا أو تعصيا منا ، وإنما هو ناتج عن كونه جسدا " جريحا "ينفعل بدل أن يفعل ويظل على هامش التاريخ كما أنه ناتج عن هذا المقول التراثي الذي ما زال يعيش فينا بكل نظرية الذكورية والاديولوجية للجنس النسوي .

لا حرج إذن أن نطالب بإعادة قراءة أخرى للجسد النسائي، بتصور نسوي ننتشله من التأويلات الذكورية نخرج بها من لغة الفقهاء إلى لغة نسائية إنسانية جديدة.

III- كتابة الجسد الأنوثي باللغة النسائية.

إن قراءة الجسد في الرواية النسائية، تهدف إلى مقاربة الجسد الأنثوي برؤية جديدة تؤسسها مغامرة الكتابة لدى المرأة، لنتتبع كيف تقول المبدعة العربية جسدها فنيا، هل مقولها الجسدي يتنصص داخل امتداد الحوارية الأدبية التي تعود "جيناتها" إلى التراث العربي ابتداء من امرء القيس حتى نزار قباني. وبالتالي ففعل المراقبة لن يطال اللغة الجسدية للمرأة. باعتبار تاريخ الكتابة الإبداعية العربية، حافلا بالمخزون الجسدي من داخل شتى الأنواع الأدبية، الشعر الجاهلي، العباسي، والأندلسي، وكذلك الشعر الصوفي .ثم حضوره الفعلي في النص المسرحي وكذا الروائي .أم سيطاله التحريم والتهميش كما في معيشه الوجودي، وبالتالي ستتعرض المبدعة إلى المتابعة والمحاكم وتؤدي ضريبة الاقتراب من المحرم (الذي هو حلال للرجل) ثم تقدم للمحاكمة الفعلية بتهمة المس بالأخلاق العامة[2] ومن ثم أي فرق من المحاكمة

---

[1]- ع الكبير الخطبيي، الاسم العربي الجريح – دار العودة بيروت، ط1 – 1989، ص 102.

[2]- لقد قدمت ليلى بعلبكي للمحاكم سنة 1964 بسبب روايتها بتهمة فجور تعابيرها.

التي تتعرض إليها المبدعة /المرأة مقابل المحاكمة التي يتعرض إليها المبدع الرجل .فمحاكمة هذا الأخير، تكون نتيجة كتابات فلسفية – سياسة –انتقادية مثال (نصر حامد أبو زيد). أما بالنسبة للمرأة، فالتهديد يتوعدها، فقط من حيث إنها تحاور جسدها أولا، قبل أن تخطو خطوات إلى محاورة الأجساد الكبرى (جسد الإله ، جسد الدين) ولهذا قبل الشروع في قراءة الجسد داخل الرواية النسائية ستدخل حيز اللغة الإبداعية بالسؤال التالي :هل اللغة الإبداعية فعل إجرامي يستدعي الإباحة ؟

لعلنا نتقرب من تجليات الجسد الأنوثي من داخل حيز اللغة الإبداعية في مقاربة جديدة عن لغة الممنوع وذهنية التحريم، ففعل الكتابة لا يستقيم ، الا بمقاربة الجسد الذي يبنيه، أليس الجسد (هو المرجع والمصدر الرئيس لتعابير الانسان ومفرداته ورموزه) كما تقول الانثروبولوجيا؟ وبالتالي أو ليس من حق المبدعة العربية أن تدخل جسدها إلى حيز اللغة باعتباره علامة تحمل تعبيرها في ذاتها؟ لتبحث له عن رمزية جديدة تؤسسها عبر مخيلتها التي ظلت "جامدة" طيلة عهد التفكير الذكوري ما دام الجسد ليس حقيقة ثابتة في ذاتها وإنما هو " بناء رمزي" فأية رمزية سيحملها الجسد الأنوثي داخل البناء الرمزي للمغامرة الإبداعية ؟

1- اشتغال الجسد في العالم الروائي :

يمثل الخطاب الروائي للمتلقي كمجموعة من المتتاليات اللفظية، تتضمن مجموعة من الاتساق الدلالية .هي التي تكون وتؤتت المتن الحكائي. وبالتالي فان العالم الروائي لا يمكن أن يتحدد ككائن نصي (حي) إلا في حدود استغاله داخل هذه الأنساق الدلالية التي تحدد النص كوجود. ويعتبر الجسد أحد هذه الأنساق منفعلا ومتفاعلا معها. باعتباره يشكل نسقه الخاص المنتج على توالد المعنى والارتماءات الدلالية، سواء في علاقته بالمحيط الروائي العام أو في علاقته بذاته. وإذا كان الجسد في العالم الخارج – نصي). "يعتبر كينونة مرتبطة بكون ما"[1] أي كينونة منغلقة على ذاتها ككيان، تؤسس علاقته أولا مع ذاته، وفي نفس الوقت كيان منفتح

[1] –M. Pnty : phznomènologie de la perception, c. Gallimand, 1945. p 173

من خلال مجلة علامات الجسد: اللغة سلطة الأشكال، سعيد بنكراد ، ع4 – 1995، ص 49

على باق الأجساد الأخرى (الخارجية عنه)، بمعنى كيانا مدركا ومدركا – ألا يمكننا القول بأن الجسد النصي هو أيضا كينونة مرتبطة بكون ما ؟ كينونة ورقة، تتشكل كدال متكامل ومكثف بذاته .وقادر على توليد سلسلة لا متناهية من الدلالات، تؤسس علاقاتها مع دوال نصية أخرى، وتتوزع أنماطها وأشكالها حسب طبيعتها المؤسسة داخل فضاء النص ؟

يمكننا القول إن اللغة الإبداعية تتكلم جسدها، سواء جسدانية الكلمات في خطيتها، أو باعتبارها المكون الأساسي للجسد الروائي، حيث تغدو اللغة الإبداعية انعكاسا لانفعالاته وأوضاعه و إيقاعاته الداخلية والخارجية وبالتالي نقول، إن الكتابة الروائية ، متتالية حركية، فيما تشكله من تنامي الفعل السردي في جهة ومن جهة أخرى فيما تتضمنه من إيماءات دالة، مع الإشارة إلى أن الإيماءة أو (الحركة) ليست "مجرد عنصر إضافي ومكمل للعنصر اللفظي"[1] لأنه لا يمكن أن يتم اختزال الإيماءة في كونها تنوب عن العنصر اللفظي فحسب، لان الوحدة الايمائية بذاتها تشكل لغة، وعليه " يجب التعامل معها، باعتبارها نسقا يملك قواعده وقوانينه ونمط اشتغاله"[2] و بالتالي فان الايماءه شأنها شأن الوحدة اللسانية منفتحة على الإحالة في مستوياتها التقريري والإيحائي .وهكذا تتحدد دلالات الإيماءة انطلاقا من السنن الذي يشير إلى مجموعة من السلسلات التي تحتوي على المدلولات المتفق عليها في حركات ثم العمل على تأويلها وحل شفراتها باعتبارها حاملة المضامين يؤطرها نفس الغطاء الثقافي والاديولوجي العام الذي أنتجها .فكيف تشتغل الحركة الجسدية داخل رواية امرأتان امرأة "ولماذا تم التركيز على الحركة ؟

2- امتداد الجسد الانوثي داخل امرأتان في امرأة .

إذا كانت اللغة تتكلم داخل المبدعة (طباعيا) فمن الممكن اعتبار الجسد لغة تتكلم (حركيا) ضمن اللغة المتتالية اللفظية، لأن الجسد يتكلم معنا بطرق متعددة وفي مستويات

[1]- سعيد بنكرد، مجلة علامات ع 4، 1995، اللغة: الجسد وسلطة الأشكال ص 55.

[2]- نفس المرجع، ص 55.

مختلفة .أن جسدنا يتكلم أيضا عبر انفعالاتنا وهي بمعناها الحقيقي حركات أعضائنا"[1] فكل حركة مرتبطة بعضو وكل عضو مرتبطا بوظيفة وكل وظيفة تنتمي إلى نسق معين .

إننا إذن أمام سميأه جسدية، وبالتالي فالجسد محكوم بسنن يضبط ايماءاته من حيث الحقول الدلالية التي تعبر عنها مختلف أعضائه المكونة : كالوجه، العين واليد، والرأس والرجل ..... وعليه، فان قراءة الجسد في امتداده الحركي، لا ترتبط بقراءة الحركة في حد ذاتها . ولكن من توالد هذه الحركة في الوسط الذي أنتجها مما يفسر "أقل حركة هي في واقع الأمر انجاز لمشروع ثقافي"[2].

إنها منفتحة على بياضات لا متناهية، تستدعي ملئها بالايحاءات الدلالية .إن الجسد إذن شبيه بالوحدات المعجمية لا ترتبط بمعنى واحد، كذلك الأمر بالنسبة لكل إيماءة جسدية تستدعي سلسلة كبيرة من التأويلات بمعنى أن تغيير سياق حركة ما أو جهل المتلقي بالفضاء الثقافي الذي تنجز داخله هذه الحركة .نجد أنفسنا أمام رد فعل مستنكرة، ويزداد الأمر استنكارا كلما حدد العضو سياقه واستعماله ودائرة اشتغاله .

لعل رواية "امرأتان في امرأة، تحاول أن تجعل من الجسد موضعا للسؤال الذي ينفجر مع امتداداته في حركاته عبر تمثلاتها المتباينة، حيث تحاول الساردة أن تنعرج بالجسد كحصيلة إنتاج اديولوجي وديني واجتماعي، يساهم في تركيبه اقتصاد انص ككل – حصيلة تريد أن ترسم للجسد الأنثوي إطاره – فتعمل الشخصية المحورية (بهية) على الانزياح عن هذا الإطار بتأسيس جسد آخر يحمل دلالته (الجديدة) إذ الجسد ينكتب في الرواية كحالة إدراكية في كليتها أو جزئيتها .

تقول الراوية :

- "منذ طفولتها وهي تلحس المأساة فوق جسدها الخاص " (ص 7)

---

[1] –Gruirand, Pierre, le langage du corps, que saisje, 1980.

من خلال مجلة علامات، نفس العدد، الجسد نصوص من التراث، محود ميري، ص 52.

[2]– نفس العدد، ص 52.

- رغبة جامحة في العودة من حيث أتت في أن تصبح بغير جسد له ثقل" 7

– ..... " فاليوم يمر وراء اليوم، ودوره القمر تتعاقب مع دورة الدم في عروقها، ويتراكم الغضب في أعماقها كسخونة الدم، ويتجمع، يتراكم مع دورة الزمن داخل جسدها " ص 16-17.

–" لا تستطيع النظر إلى جسدها العاري في المرآة" ص 81

إن هذه الجمل السردية تبين حضور كلمة جسد على طول مساحة الخطاب الحكائي ككل. حيث تحضر كخزان دلالي منحصرا في بعده الاجتماعي والاديولوجي كما يؤطره .(البيت ، الأم ، الأب، الشارع، المجتمع....) فتعمل الشخصية، على اكتشاف جسدها كمفهوم مستقل قائم بذاته .تنعرج به عن المفهوم السائد التابع لتكنيك المغامرة الروائية .حيث يتحول النص الروائي الى سلطة رمزية (متخيلة) تعمل على تطويع جسد الشخصية (بهية) كشخصية نسوية ، وفق المعايير التي تؤطر الأجساد النسائية .فالجسد الأنوثي داخل النص الروائي، تابع للرؤية الذكورية، حسب متخيل الرواية، متخيل قائم على قوانين واعراف تؤسس الواقع الحداثي للشخصية وكذا الواقع العام (اجتماعيا وسياسيا ودينيا) ليتحول هذا المتخيل إلى هيمنة تمارس على الجسد الأنثوي / الصدمة، كما تتلقاه الشخصية معيشيا وثقافيا . إنه جسد جريح "يؤدي ضريبة انتمائه النوعي على حد رأي" سيمون دوبوفوار"، وكذلك يؤدي ضريبة تواجده داخل سياق من الأدلة (الرجعية والمتخلفة) تطور على انسياقاتها .

إن كينونة الجسد الأنوثي داخل النص، كدال مدركا من طرف الشخصية، كينونة ممزقة .مستلبا لإنسانيتها .وبالتالي فهذا الجسد ، يضيع داخل هذا الدليل بالمفهوم اللاكاني . فتعمل الشخصية على اختراق هذا الدليل، لتفكيكه ثم رفضه في كليته مما ولد لدى الشخصية، من معطيات انفعالية وغريزية وثقافية الشيء الذي جعلها تعمق هذه الحالة الإدراكية الشهوية في تجزيئه من خلال تبعاته العضوية في حركاتها.

فلا غرابة أن تبدأ الراوية ، فعل السرد بأحد الأعضاء الجسدية وهي" القدم" "كانت تضع قدمها اليمنى على حافة المنفدة الرخامية وقدمها اليسرى فوق الأرض، وقفة لا تليق على الإطلاق مع كونها امرأة".

متتالية لفظية ، تبين لنا أن حركة القدم الانثوية تبتعد عن سياقها الذي هو (ضم القدمين في خجل والجلوس في استقامة مع انحناءة العين).

لتخترق سياقا آخر، لامتداد جسدها في حركاته وايماءاته .مبتعدة عن سياقها العام الذي تم التمرس به ، حيث تنقل سياق الحركات الجسدية من (وظيفتها التقريرية) إلى ما يشكل انفتحا على الثقافة التي تؤسس مرجعيتها .وذلك سيؤدي إلى إعادة استعمال آخر للاعضاء الجسدية في امتداداتها الخارجية، والتي ستتضح لنا جليا من خلال علاقة الجسد (بذاته) علاقته بالأجساد النصية الأخرى، المساهمة في اللعبة النصية، وهي الأجساد التي تمنحه واجهته ركونه البعيد .كموضوعات يتحرك ضمنها العالم الحكائي .هكذا إذا كان جسد الانثى (المتفق عليه حسب العرف النصي المتخيل) هو جسد مغلق، لا يتخطى أسوار البيت والمطبخ، ويمثله الجيل الأول من النسوة (الأمر –النساء المتخفيات داخل الجلاليب، أو المتبرجات اللواتي تلتقي بهن في الشارع أو الأسواق) فان جسدها، يؤسس رمزيته الخاصة من خلال استعمالاته (الجديدة) لايماءات جسدها .فهي تقف (الوقفة التي تريد)، إنها تستند على تحرير جسدها كانطلاقة أولى لتحرير (ذاتها) وفصيلة الجنس الذي تنتمي إليه .وهي تعتمد ذلك، على امتدادات الجسد الأخرى إلى أشياء أو تبعاته كالملابس .

تقول الراوية.

- " ظلت تتجول في شارع الموسكي، تراقب النساء والفتيات وهن يسرن بسيقانهن السمينة المتلصقة، يرجمن الشارع بأجسادهن وأردافهن البارزة من تحت الفساتين اللامعة ، وعيونهن المكحلة ترمق الفيترينات بنظرات مسعورة، ونهم لشراء الملابس وقمصان النوم العارية والشباشب المفتوحة وأدوات الزينة، والعطور ودهانات البشرة وأصواتهن الشادة ترن من الدكاكين

وطقات اللبان وشهقات الإعجاب بالموديلات الجديدة و قعقعات الكعوب العالية المزينة تحت الأجساد المحملة بلفائف المشتريات من كل لون وصنف" 138.

من خلال هذا النص تحاول الراوية أن تبتعد بدلالة كل عضو جسدي مرفق بإماتته إلى سياق آخر، يشكله (وعيها الخاص) بسخرية ماكرة .تجعلنا نميز بين جسدها وباقي الأجساد النصية الأخرى .حيث تختار تسمية الأعضاء الجسدية، على اعتبار أن كل اسم له سياقه الدلالي الخاص، حيث أن" التسمية (تسمية العضو)، تحديد للتنويع الثقافي والانثربولوجي الخاص بوجود الأشياء والكائنات وبنمط اشتغالها"[1].

فمثلا نجد العضو الواحد يتلقى سلسلة من التسميات، مما يعني أن كل تسمية يؤطرها سياقها الثقافي العام .مما يثبت العضو داخل دوائر متعددة) دوائر الوظيفة العملية ودائرة النسق الجمالي، ودائرة الفعل الغريزي .

فاستعمال الراوية، إذن لتسمية دون أخرى، يعد إفرازا لردود الفعل النفسية والغريزية عند الروائية كمتلقية أولى .وعند القارئ كمتلق ثان .فلعل اختيار الراوية لتسمية الساق في عرضها للأجساد النسائية له دلالته الخاصة. فالساق، واجهة جمالية وتثبيت لخطاب وتأويل . فهناك ما يسمى " بلغة السيقان" [*]وهي لغة خاصة بالنساء، وتظهر في طريقة جلستهن ووقتهن ومشيتهن حيث تعتبر الوضعية، رسالة تدل على الإغراء أو التملق أو الهدوء .ولهذا فالساق تقال للمرأة فقط .أما الرجل، فتقال للمرأة وللرجل .إذن فاختيارها للساق، اختيار كما سبق القول، له دلالته، باعتباره عضوا متعلقا بجسد المرأة الذي يحيل على خطاب يتفق على تأطير الساق في دلالة معنية، تعمل المرأة المستلبة عقليا وجسديا على تكريسها، في حين تختار الراوية تسمية أخرى لوصف عضو جسد شخصيتها المحورية وهو (القدم) لأنه عضو محايد أو عملي ونفعي، عوض الساق.

---

[1]– علامات ، نفس العدد .

[*]– أن الكاتبة Critchely تتحدث عما تسميه" بلغة السيقان "كما ذكرت الساق وانواع جمالها في أغلبية النصوص التراثية كتحفة العروس

" بقدمين ثابتين، سارت في الشارع، ترتدي بلوزتها البيضاء وبنطلونها الأسود .تدب بقدمها على الأرض بقوة، وتفصل بين ساقيها بثقة، خطواتها واسعة سريعة كخطوات الشاب الرياضي، وحدائدها منخفض بغير كعب".

إن الجسد الأنوثي من داخل اللغة الإبداعية (للسعداوي) جسد مصارع منفلت للجسد الواقعي الذي تشكل رمزية متغلغلة في ذهنية الشخصيات المضادة (للشخصيات المحورية) . فالجسد الانوثي الذي تشكلت (رمزيته) من طرف الوعي الرجالي والاديولوجي (داخل المتخيل النصي) جسد مستلب فارغ، فتحاول قدر الإمكان بناء رمزية جديدة لجسد جديد .حيث تعمل على رفض دلالته) العرفية (إلى أن تصبح بلا جسد لان الجسد داخل الرواية يحضر جسدا مأساويا، تطارده لعنة النوع "التي تفرض نوعا من التقاليد والأعراف والتي تفرضها عقلية، مرحلة (الشخصيات المتخيلة).

3- تحولات الجسد الانوثي في الرواية :

سبق أن قلنا، أن مفهوم الجسد في الفلسفة الحديثة وليس حقيقة في ذاته وإنما هو بناء رمزي "كذلك جسد الرواية فهو جسدا رمزيا على مستويين:

- المستوى المخيالي (كرمز نصي / إبداعي)
- المستوى التأسيسي (كرمز فوق نصي / يتفاعل مع رمزية الأجساد الأخرى) حيث تتحول امتدادات الجسد وايقاعاته حسب نوع الايقاع الروائي، فتتصاعد نبرته الثائرة، ليولد جسدا ثائرا، فيصبح "لا جسدا" ريثما تبحث له عن "هويته التي تؤسسها الرغبة الجسدية (المتخيلة) التي تنعرج بها عن دلالتها المعروفة بين (أجساد النص النسوية) والهامة في الرغبة الجنسية (إلى رغبة أخرى تحمل دلالة أخرى في حالة" غروتيسكية " حيث تسخر من الأعضاء الدالة عليها، تقول الراوية " كانت تكرههم، وتكره سراويلهم، وأعضائهم القبيحة البارزة، و عيونهم المدببة النهقة ورائحتهم التي يختلط فيها البصل بالتبغ، وشواربهم الكثة التي تبدو فوق شفافهم كالحشرات السوداء الميتة ".

إذن فليست هذه الرغبة التي ستؤسس هوية الجسد الأنوثي داخل النص، فالرغبة بالمفهوم المتمرس به في الحفاظ على النوع الإنساني" كطاقة غريزية " تحولها الراوية إلي طاقة أخرى" طاقة فنية " تكون الرغبة فيها، لحظة انتقال من الجسد الأنوثي المغترب والضائع داخل دليل النص، بين سلطة الأعراف، (البيت، المجتمع، الدين، الزواج) إلى جدول، أخر يحث عن فردانيته الخاصة .جسد متحرر من كل ما قبله، ليؤسس لفضاءه نسقا جديدا ودلالات جديدة .

إن الجسد الإبداعي، هو أيضا جسد رمزي، لا يملك حقيقة ثابتة .بل إن الجسد من داخل حيز اللغة الإبداعية يكون بين محك التجريب في البحث عن هويته ووجوده بعيدا من سلطة (النصوص الخارجية) وهو في ذلك ينمو إلى أن يكون جسدا أنتربولوجيا من حيث أنه يعيدنا إلى زمن جسدي أنثوي، مطارد وملعون. (عادة الختان مثلا).

تقول الراوية :

"والباب يفتح وتدخل أم محمد بالموسى الحادة لتقطع ذلك الشيء الصغير بين فخذيها" وهي عادة قد اندثرت (تقريبا في كل الوطن العربي، اللهم بعض المناطق العربية كقرى السودان ومصر) عادة تفسر عقلية مرحلة معينة وانعكاسها على تعاملها مع الجسد الأنثوي (كشيطان يجب الاحتراس منه) والتي ستؤول إلى الزوال مع تقدم العقل الجمعي العربي.

قبل أن نختم قراءتنا الأولية للجسد الأنوثي، نتساءل، إلى أي مدى استطاع مخيال مبدعة امرأتان في امرأة " أن تجعل من الجسد كدال، لعبة متخيلة وترتقي بها إلى أبعد حدود اللعبة الابداعية ؟ .

على أي، بقدر ما كانت المغامرة الروائية لديها محدودة، باعتمادها على الإحالة التقريرية .كانت تتلقى مقولة جسدها الفني بإيحائية منفتحة، حيث انزاحت عن وضعية الجسد الأنوثي إلى وضعية أخرى .هي وضعية ستصبح متجاوزة في الكتابات النسائية المتعاقبة على نوال السعداوي، وهذا يساعدنا على ضبط إيقاع التحولات التي عرفها الجسد الأنثوي داخل الفعل الأدبي النسائي، برجوعنا إلى مراحل زمنية، من خلال النصوص الإبداعية التي تتلقى طيم أجسادها، في أزمنتها .

الدور الاقتصادي للعبيد في إفريقية خلال القرن الأول والقرن الرابع الهجري.

حامد العجيلي

أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس.

الملخص.

شهد القرن الأول الهجري عمليات فتح إفريقية وبلاد المغرب ومع توافد العرب للاستقرار بإفريقية عرفت هذه الأخيرة عديد التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فكان من أوليات الاستقرار العربي ببلاد المغرب محاولة بسط النفوذ على الأرض وتنظيم المجال الذي تم فتحه من خلال عمليات توطين العنصر العربي وهو الذي سيحدث عديد التغيرات.

كانت تلك التغيرات تتعلق بالانشطة الاقتصادية المختلفة إضافة إلى جلب العرب لعادة جديدة لبلاد المغرب وإفريقة بشكل خاص حيث تم ارساء نظام عبودي جديد ليقطع مع الحضور البيزنطي في شتى المجالات ومنها كيفية استغلال الأرض واليد العاملة التي استخدمت في ذات الغرض، كما ارتبطت بلاد إفريقية بإفريقيا جنوب الصحراء والمشرق الإسلامي مما ساهم في تطور المبادلات وتبعا لاستقرار العرب فإنه تم استخدام العبيد منذ فترة الولاة وتواصل خلال المرحلة اللاحقة وصولا إلى القرن الرابع الهجري حيث تشعبت عمليات استغلال العبيد السود والبيض وفي هذه الورقة سنحاول دراسة حضور العبيد في النشاط الزراعي والبناء والحرف حتى نبين التغيرات التي طرأت خلال كامل الفترة المدروسة.

كلمات مفاتيح: إفريقية،النشاط الزراعي،العبيد،الملكيات الكبرى،الحرف،البناء

Abstract.

The first century of the H witnessed the operations of conquest of Africa and the Maghreb, and with the arrival of Arabs to settle in Africa, the latter witnessed many economic, social and political changes.

These changes were related to various economic activities, in addition to bringing the Arabs to a new habit in the countries of the Maghreb and Africa in particular, where a new slavery system was established to break with the Byzantine presence in various fields, including how to exploit the land and the labor that was used for the same purpose, as African countries were associated with sub-Saharan Africa. And the Islamic East, which contributed to the development of exchanges and, according to the stability of the Arabs, the use of slaves since the period of the *wullet* and continued during the later stage, up to the fourth century H, where the operations of exploitation of black and white slaves branched out. during the entire period studied.

In this paper, we will try to study the presence of slaves in agricultural activities, construction and crafts in order to show the changes that occurred during the entire period studied.

Keywords: African, agricultural activity, slaves, large property, crafts, construction.

المقدمة.

لا شك أن عملية الفتح ساهمت في تشكل واقع جديد بإفريقية حيث ظهر نظام عبودي جديد وفق نظيره الاسلامي في المشرق، فتنوعت أصناف العبيد والاسرى الذين تم الحصول عليهم وساهمت تلك الفئات في مختلف الانشطة الاقتصادية فمنها ما تم استغلاله في النشاط الزراعي وغيرها في النشاط الحرفي إضافة إلى أشغال البناء وتبعا لذلك فإن العبيد والاسرى كانت لهم أنشطة اقتصادية مختلفة.

امتدت الفترة المعنية بالدراسة على القرن الاول وصولا إلى القرن الرابع الهجري ويعني ذلك فترة الفتح وفترتي الدولة الاغلبية والدولة الفاطمية وهو ما يعني أن هناك تطور في موضوع العبودية حسب تطور وضعية إفريقية من اللا دولة إلى فترة الدولة فكيف تطورت ظاهرة العبودية؟ وما هي ميزات حضور العبيد في الأنشطة الاقتصادية المختلفة؟ ثم كيف يمكن فهم تلك التطورات؟ ألا تحيل تلك التطورات على تطور المجتمع الافريقي؟ فكيف ساهم العبيد في مختلف الانشطة الاقتصادية التي أحالت عليها المصادر ثم كيف قدمت لنا المصادر تلك المعطيات؟

1) العبيد والنشاط الزراعي.

يبدو أن نهاية الفتح واستقرار العرب بإفريقية تم على إثره إعادة توزيع الأراضي على المنتصرين وعلى حد عبارة المالكي "استقامت إفريقية كلها (لحسان بن النعمان) وأمن أهلها"[1] وكانت الملكيات متفاوتة من حيث المساحة والخصوبة وأكد الأستاذ الطالبي أن "الأرستقراطية" الجديدة آنذاك اعتمدت على قوة عمل العبيد في ملكياتهم[2] وتبدو هذه المسألة شائكة لكل من يحاول

---

[1]) المالكي(أبو بكر عبد الله بن محمد)،**رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق بشير البكوش،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1994،الجزء الأول،ص57.

[2]) Talbi(M), « Droit et économie en Ifriqiya au III/IX siècle. Le paysage agricole et rôle des esclaves dans l'économie du pays », in, *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, publication l'Université de Tunis, 1982, p.185-229.

أنظر كذلك:بنحمادي(عمر)،"بعض المنعرجات الهامة في أوضاع الملكيات الزراعية في إفريقية في فترة تاريخها الوسيط"،*مجلة دراسات تاريخية*،عدد 43-44،مارس-جوان،1992،ص83-104.

وأكد الأستاذ الهادي التيمومي أن "نمط الإنتاج المخامسي قام على أنقاض نمط الإنتاج العبودي..." وفسر موقفه هذا بناء على ما ذكره الطالبي في مقاله المشار إليه أعلاه وأضاف أن "الإسلام وقف ضد شد المزارعين إلى الأرض وبالتالي ضد الفيودالية التي نشأت في الولايات الإفريقية منذ أواخر العهد الروماني وهو ما مكن العبودية من العودة من جديد وبقوة" أنظر: التيمومي(الهادي)،*الغائب في تأويلات "العمران البشري" الخلدوني*،دار محمد علي للنشر،صفاقس،2007 ،ص30-35.

البحث في تفاصيلها نظرا لعدم وفرة المادة المصدرية الضرورية التي من شأنها أن تجيب على العديد من الأسئلة ذات الصلة بالموضوع. [1]

إن استعمال العبيد الذين بقوا في إفريقية على ذمة المسلمين في المجال الاقتصادي كان بدون شك متعددا فاستعمل البعض في الحاجيات المنزلية فحسب والبعض الآخر في خدمة الأرض في إطار التنظيم الجديد للأراضي.

وفيما يتعلق بهذا الصنف الأخير فيمكن أن نقبل بما ورد في المصادر التي استعملها بعض الباحثين بشكل جيد حيث بين بوضوح أن مجال إفريقية قد كان مبدئيا مقسما بين المحاربين الذين شاركوا في الفتح ومجموع الخمس مخصص للضرائب ومن المسلم به أن هذا الخمس يحتوي كذلك في جانب منه على الممتلكات التي كانت في جزء منها تابعة للضرائب الملكية البيزنطية.

وبالنسبة للأراضي التي وزعت على المحاربين فإنها تعود في الغالب لقواد الجند و"الأرستقراطية' العربية وهو ما يعني أن هؤلاء قد تسلموا الأرض والعاملين فيها في نفس الوقت

---

[1]) بقي نمط الإنتاج في الفترة البيزنطية غامضا مثلما عبر عنه الأستاذ محمد الطاهر المنصوري بقوله:"يجد الباحث صعوبة كبيرة في تحديد نمط الإنتاج السائد في منطقة إفريقيا البيزنطية" أنظر: المنصوري(محمد الطاهر)،"ملامح بعض الفئات الاجتماعية بإفريقية في العهد البيزنطي"،ضمن كتاب،*المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي*،إعداد مجموعة من الباحثين، تنسيق الهادي التيمومي،بيت الحكمة، قرطاج تونس،1999، 703صفحة،أنظر:ص17. جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،2003، 92،93. أنظر كذلك فرحات الدشراوي الذي قال "أن إفريقية كانت أرض خراج ثم أصبحت أرض سبي على الأقل حتى منتصف القرن الثامن الميلادي في عهد الوالي العباسي عبد الرحمان ابن حبيب" الدشراوي (فرحات)، الخلافة الفاطمية بالمغرب ،ترجمة حمادي الساحلي،دار الغرب الإسلامي،1988،ص47.

والذين كانوا على ذمة الملك البيزنطي.[1] وقد أشارت المصادر إلى الملكيات الكبرى من خلال استعمال مصطلحات مختلفة مثل قرية ومنزل وضيعة ومنية[2]

وتبدو كل هذه المصطلحات متصلة بالأراضي التي كانت على ملك رجال الدولة من الأمراء والفقهاء وقدماء المحاربين الذين شاركوا في الفتح كما توزعت هذه الملكيات في مختلف أنحاء إفريقية وخاصة منها المناطق الخصبة القادرة على الإنتاج بالإضافة إلى انتشار مختلف أنواع الملكيات الأخرى الصغرى منها وذات الاستغلال الجماعي وسنقتصر على تتبع الإشارات التي أوردتها المصادر والخاصة بالنشاطات الفلاحية التي أسندت إلى العبيد.

فأبو عبد الله محمد بن مسروق (توفي في بداية القرن الثالث هـ/التاسع م) كان والده من القواد مع موسى ابن نصير في المغرب وكان يمتلك قرية حملت اسمه وهي المعروفة بقرية المسروقين

---

[1]) ذكر جعيط أن القبائل التي فرضت عليها عقود صلح كان عليهم أن يدفعوا بموجب ذلك ضريبة نقدا أو عينا وكانت القبائل تلتزم بعدد من العبيد أو غيرها في الفترات الأولى لتنظيم الولاية وكان الدافع في دخول الإسلام لأسباب اقتصادية واجتماعية وجبائية،أنظر جعيط، نفس المرجع،ص97، 147، 148.

[2]) قام الباحث لمجد الدريدي بأطروحة تناول فيها القرى والمجتمعات القروية خلال الفترة الممتدة من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري وتعرض بالخصوص إلى إشكالية المصطلحات المتعلقة بالملكيات التي كانت سائدة وبين مختلف أوجه استعمالها من خلال المصادر الخاصة بالفترة ونحيل القارئ على أهم ما ورد في هذا العمل.أنظر:

Dridi (Lamjed), *Les villages et les sociétés villageoises en Ifriqiya au haut moyen age (II-Vs.H/ VIII-XIs.J.C.) Approche historique et archéologique*, Thèse de doctorat, Ecole pratique des hautes études, Sorbonne, Paris, 2008,2 tomes ; voir, pour la terminologie, tome 1, p.36-59.

El Behi (Ahmed), «Les grandes propretés foncières en Ifriqiya durant le haut moyen âge : Toponymie et topographie », *Revue d'Histoire Maghrébine*, 49 année, numéro 186, février, 2022, pp.9-26.

كما نسبت إليه "بحيرة المسروقين"[1] وكان له عدد هام من العبيد كانوا يكدون في الأرض مثلما ذكر المالكي[2]

كما تنسب قرية المغيريين إلى أبي المغيرة عبد الله بن أبي بردة القرشي الذي كان من "التابعين" وتقلد قضاء إفريقية من سنة 99هـ إلى 123هـ و كان من المشاركين في فتح المغرب والأندلس في فترة موسى ابن نصير وترك ثروة هامة لابنه تمثلت في قصر مغيرة وقريته[3] وكذلك الشأن بالنسبة "لمدينة الأنصاريين التي نسبت إلى قوم نزلوها من الأنصار"اشتهرت بإنتاج الحنطة[4] وليس مستبعدا أن اليد العاملة المستعملة كانت من العبيد أو المولّدين.

ويبدو أن أغلب الأنشطة الفلاحية كانت قد ازدهرت بإفريقية منذ منتصف القرن الأوّل الهجري وخلال الفترات اللاحقة ومن بينها زراعة البقول ويمثل هذا الصنف يزيد ابن حاتم وكان له بعض الوكلاء المشرفين على بعض مزارعه وذكر ابن عذاري:" روي أن بعض وكلائه زرع فولا كثيرا في بعض رياضاته فقال له:" يا ابن اللخناء أتريد أن أعير بالبصرة، فيقال: يزيد ابن حاتم باقلاني" ثم أمر أن يباح للناس." [5]

---

[1])الرقيق(أبواسحاق)، **تاريخ إفريقية والمغرب**، تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعز الدين موسى،دار الغرب الاسلامي، بيروت،1990، ص107.

[2])المالكي، رياض النفوس...، ج1، ص193، 194. Talbi (M), « Droit et économie... », Op.cit, p188

[3]) المالكي، ج1، ص126..Talbi(M) ,ibid

[4]) البكري(أبو عبيد)،**المسالك والممالك**،تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري،الدار العربية للكتاب،1992،ص706.

[5]) ابن عذاري(المراكشي)،**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**،تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفنصال،دار الثقافة،بيروت،ج1،ص81 ،82.

وكان لعبد الرحمان ابن حبيب وأفراد عائلته عديد المنازل يستغلها عن طريق يد عاملة من العبيد[1] أما سحنون بن سعيد (240/160هـ) فكان من بين أهم الملاكين العقاريين بإفريقية خلال القرن الثالث الهجري فكانت له ملكيات بمنزل صقلاب وبناحية صفاقس كانت له 12000أصل زيتون[2]وأشارت المصادر كذلك أن سحنون ذكر أن أحد غلمانه أصابته حمى فأراد أن ينوبه في حراثة أرضه ونميل إلى الاعتقاد أن هذه الإشارة يجب أن تؤوّل في الإطار العام الذي ورد فيه الخبر وليس على أساس نقص في عدد العبيد الذين كانوا تحت تصرف الفقيه كما وفد على السيد سحنون أحد غلمانه من منزل صقلاب وأخبره أنه هلك زوج من البقر وماتت له خادم وقطعت له الريح نحو خمسين ومائة شجرة.[3] وكان لسحنون ملكيات أخرى منها منزل بني هنغلات ويبدو من النص أن هناك عائلات بأكملها من العبيد تسكن هذا المنزل أو هم بمثابة أقنان وكانت أوضاع أولئك العبيد جد قاسية إذ أن السيد سحنون لم يجد عند عبده ما يفترشه إلا برذعة حماره حين داهمه الليل وقرر المبيت عندهم.[4]

أما علي بن أسلم أخو سحنون من الرضاع الذي ولاه قضاء الساحل وهو جد أبي إسحاق الجبنياني فكان يمتلك عديد المنازل ومن بينها منزل جبنيانة وكان قد شيد على نفقته الخاصة سور مدينة صفاقس كما أنشأ جامعا خاصا به بالإضافة إلى بناء المحارس التي ألحقت باسمه

---

[1]) الرقيق، **نفس المصدر السابق**، ص98.أبو العرب(التميمي)،**طبقات علماء إفريقية وتونس**،تحقيق علي الشابي ونعيم حسين اليافي،الدار التونسية للنشر،1985، ص98، المالكي، ج1، ص129، 130، 412.ابن ناجي(أبو الفضل)،**معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**،تحقيق ابراهيم شبوح،المكتبة العتيقة،1968،ج1 ، ص 234.

[2]) الطالبي(محمد)،تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض،تونس،1968 ،ص63، ابن ناجي، ج2، ص65، المالكي، ج1، ص358، عبد الوهاب(ح.ح)،ورقات عن الحضارة الإفريقية،مكتبة المنار ،تونس،1972، ج2، ص100.

[3]) المالكي، ج1، ص359، Dridi, Op-cit, tome1, p54..366

[4]) المالكي، **رياض النفوس**...،ج1،ص371.

(محرس علي) وتذكر مناقب الجبنياني امتلاكه عددا هاما من العبيد السود والصقالبة.[1] وأورد اللبيدي في المناقب "كنا أوينا إلى قصر بقرب جبنيانة...فنظرنا من أعلى القصر حتى رأينا السودان يخرجون من ناحية جبنيانة."[2]

ونجد إشارة كذلك لـ"منية سردينيا" التي نعتت بأنها قرية وبين ابن الأثير أنها توجد بالقيروان وأشار بعض الباحثين أن موقع هذه المنية يناسب هنشير سردينيا الذي يوجد على بعد 17كلم شمال شرق جلولاء.[3] أما البكري فذكر أنه "من القيروان إلى مدينة جلولا أربعة وعشرون ميلا...وبقرب جلولا منتزه يعرف بسردانية ليس بإفريقية موضع أجمل منه فيه ثمار عظيمة وفيه من النارنج خاصة نحو ألف أصل وجلولا مدينة لها حصن وهي مدينة أولية قديمة مبنية بالصخر وفيها عين ثرة في وسطها وهي كثيرة الأشجار والثمار وأكثر رياحينها الياسمين وبطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها[4] وبها يربب أهل القيروان السمسم بالياسمين وبالورد والبنفسج وبها قصب السكر كثير ومنها كان يرد إلى القيروان كل يوم من أحمال الفواكه والبقول ما لا يحصى كثرة وحولها الجنات"[5]

ولعل المصادر حين تحدثت عن روح ابن حاتم وحياة الملوك التي كان يعيشها تفيد بأن هذه المنية كانت على ما يبدو موجودة وربما كان يشرف عليها عبيد أو موالي من البيزنطيين أو أصيلي سردينيا مثلما تشير تسمية المنية، ولعل الوصف الذي قدمه البكري وما جاء في الخبر

---

[1]) اللبيدي(أبو القاسم)، **مناقب الجبنياني**،نشر الهادي روجي ادريس،المنشورات الجامعية،فرنسا،1959 ،ص4 ،8 ،33.

[2]) **نفس المصدر**،ص73.

[3])المالكي، ج1، ص126..Ibidem

[4]) البكري،ص685.

[5]) البكري،ص686 .

المتعلق بروح بن حاتم من قبل الرقيق يجعلنا نقتنع أن الورد الذي كان في غير فصله قد جيء به من هذه المنية.[1]

و كان لابنه الفضل كذلك عددا هاما من العبيد والموالي وذكر الرقيق أنه حين ثار الجند سنة 178هـ على أمير إفريقية الفضل بن روح بن حاتم وقدموا ابن الجارود بتونس تعجب الفضل من بقائه وحيدا وقال:"لم يبق أحد إلا صار علينا حتى من أعتقناه"[2] وهو ما يدل أنه كان يمتلك عددا من العبيد إلا أن العتق وما يتبعه من الولاء كان وقتذاك ضروريا لإيجاد الأرضية الملائمة للحفاظ على المكتسبات التي جنتها عائلته من الفتح.

أ-العمل في الواحات.

لدينا إشارة هامة ونادرة ذكرتها المصادر تتعلق بعمل العبيد السود في الواحات وقد أشار ابن عذاري عند حديثه عن ثورة منصور الطنبذي ضد الأغالبة سنة 209هـ بقوله:"لم يبق لزيادة الله من إفريقية كلها إلا قابس والساحل ونفزاوة وطرابلس فإنهم تمسكوا بطاعته...فقال له سفيان بن سوادة: "مكني ممن أثق بهم أتقدم بهم إلى نفزاوة فدعا بربرها إلى نصرته فأجابوه فأقبل عامر بن نافع في الجند نحو نفزاوة فلما وصل إلى قسطيلية جمع ألف أسود ومعهم الفؤوس والمساحي وخرج بهم إلى نفزاوة فنزل تقيوس وبلغ ابن سوادة قدومه فخرج إليه واقتتل معه فانهزم الجند

---

[1])الرقيق، ص139.أشار أحد الدارسين أن الفترة الإسلامية الأولى شهدت ما عرف ب"الثورة الخضراء" حيث تم جلب زراعات جديدة من الهند مثل القصب السكري والأرز والقطن وغيرها وتم تطويرها من قبل العرب وكان ذلك منذ القرن الأول الهجري/7م واستعمل الأمويون يد عاملة من العبيد (ومن بينهم المصدّرين من بلاد المغرب) والغرباء وأسرى الحرب في العمل الزراعي Renault(F), *La traite des noires au proche orient médieval VII-XVIIsiecle*,guethner,Paris,1989, p.44, 45. موسى (عز الدين)،*وقفات منهجية مع المفاهيم والمنظور والأساليب*،دار الغرب الإسلامي ،بيروت، لبنان،2003 ،ص108 ،109. ميتز(آدم)،*الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري*، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة،الدار التونسية للنشر،1986 ،ج2 ،ص720 ،732.

[2]) ابن عذاري، **البيان**،ج1،ص86 ،87.

وقتل منهم عدد كثير ورجع عامر إلى قسطيلية فأقام بها ثلاثة أيام يجبي أموالها ليلا ونهارا حتى كمل له من ذلك ما أراد وسار نحو القيروان"[1]

وكانت قسطيلية تتكون من مدينة توزر والحامة ونفطة و "توزر هي أمها وهي مدينة كبيرة عليها سور مبني بالحجر والطوب ولها جامع محكم البناء وأسواق كثيرة وحولها أرباض واسعة آهلة وهي مدينة حصينة لها أربعة أبواب كثيرة النخل والبساتين والثمار...وحولها سواد عظيم من النخل وهي أكثر بلاد إفريقية تمرا ويخرج منها في أكثر الأيام ألف بعير موقورة تمرا وأزيد كما أضاف أن جباية قسطيلية مائتا ألف دينار"[2]

إن هذه الإشارة تبين بدون ريب العمل الذي كان يقوم به العبيد السود في الواحات ولا ننسى في نفس الوقت كما أشرنا سابقا أن قسطيلية كانت أهم مركز تجميع العبيد بإفريقية لأنها تمثل ممرا رئيسيا للقوافل التجارية في رحلة ذهابها وإيابها إلى بلاد السودان ولعل الوصف الذي تركه البكري لقسطيلية بالرغم أنه يعود إلى فترة متأخرة إلا أن ذلك الازدهار ليس نتيجة تطور فجائي وإنما هو وليد صيرورة زمنية ارتبطت في جزء كبير منها بعلاقة المنطقة بالتجارة الصحراوية و أهمية الدور الذي لعبه التجار الإباضيون بواحات الجريد.

ونجد لدى الفقهاء الإباضيين موقفا متسامحا في استخدام واستغلال قوة عمل العبيد ليلا ونهارا إن أمكن ذلك وهو ما يحيلنا على الواقع الفعلي الذي كان سائدا أكثر مما أشارت إليه الروايات التي تثني على المعاملة الحسنة من قبل السيد لعبيده.[3]

ب-العمل في مزارع السكر:

كانت زراعة قصب السكر قد انتشرت في البلاد الإسلامية منذ الفترة الأموية وحين انتقل العرب إلى إفريقية تم جلب هذه الصناعة معهم وتواجد السكر عند العرب بعيد الفتوحات الإسلامية

---

[1]) ابن عذاري، **البيان**،ج1،ص101.

[2]) البكري،ج2 ، ص708 ،709.

[3]) الشماخي(أبو العباس)،**كتاب السير**،تحقيق محمد حسن،كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس، 1995، ص138. "ثلاث يصلحن لدنياك وأخراك لا بأس أن تستخدم العبيد بالليل إذا لم تستقص خدمتهم بالنهار"

فنجد السكر بسوريا منذ القرن السابع وقد رأت كل من إفريقية والمغرب والسوس ضرورة تطوير زراعته كما انتشر كذلك بصقلية وتواصل الاهتمام به من قبل النورمان حتى أن أحد أبواب سرقوصة كانت تحمل اسم "باب السكر" وسمي نهج ب" نهج العسل" وفي مصر كانت الغزوات العربية لمصر في القرن الثامن قد ساهمت في انتشار القصب السكري كما نجد ذلك في حدائق غرناطة.[1]

أما بإفريقية فنجد إشارات متأخرة ولكنها هامة لأنها تشير إلى وجود هذه الزراعة بجنوب إفريقية وغير بعيد كذلك عن قسطيلية المركز الهام الذي كانت تمر منه القوافل التجارية نجد مدينة قابس التي كان بها "اتصال بساتين ثمارها مقدار أربعة أميال ومياهها سائحة مطردة يسقى بها جميع أشجارها وأصل هذا الماء من عين خرارة...وبها قصب السكر كثير"[2] وتفيد إشارة هامة في مؤلفات الطبقات أن محمد بن بسطام بن رجاء الضبي المتوفى سنة 313هـ بمدينة سوسة "كان قد اشترى وصيفا لإصلاح المصباح في حين نسخه بالليل وكان يتخذ له القصب الحلو يقطعه له قطعا لطافا فإذا نعس الوصيف جعل في فيه قطعة منها ليزيل عنه النعاس."[3] وهو دليل هام على انتشار قصب السكر بإفريقية.

ولا نستبعد كذلك استعمال يد عاملة من العبيد السود في مزارع السكر مثلما ذكر البكري الذي أشار إلى أن مدينة إيجلي بالمغرب الأقصى على سبيل المثال مدينة كبيرة سهلية ويوجد غربيها نهر كبير كما كان قصب السكر كثيرا وكان قنطار السكر يبتاع بمثقالين وأقل[4].

---

[1]) Deschamps (H), *Histoire de la traite des noirs de l'antiquité à nos jours*, Fayard, 1971, p30.

[2]) البكري،ج2،ص666.

[3]) المالكي، **رياض النفوس**، ج2، ص181، 182. ابن ناجي،***معالم الإيمان*** ،ج1 ،ص82 ، "كان عبد الله بن عمر بن الخطاب يتصدّق بالسّكر"

[4]) البكري، نفس المصدر،ج2 ،(1426)،ص854.

وذكر الباحث مالويست أن يد عاملة من السود كانت تشتغل بجنوب المغرب في زراعة السكر، ويذكر أنه في بداية العهد الموحدي كان عبد المؤمن ابن علي قد قتل 3000 من سودان أهل أغمات كما كان ليوسف بن

لا شك أن عمل العبيد في مزارع السكر بقي غامضا بالرغم من الإشارات القليلة في هذا الغرض ويبدو أن العمال الموسميين كانوا من اليد العاملة المستعملة في ذلك الصنف من الزراعات مع وجود عدد من العبيد خاصة وأن مؤلف النوادر والزيادات يذكر العمل بالأجرة خلال العصر الأغلبي وفي الفترات اللاحقة بقيت المعلومات محدودة ولا نستبعد تواصل استعمال العمال الأجراء والموسميين.

ج-تربية الماشية:

كما كان هناك اهتمام بتربية الماشية التي أشرف عليها عدد كبير من العبيد فابن يزيد ابن حاتم كانت له غنم كثيرة" وبالرغم أن النص ذكر أن يزيد زجر ابنه على ذلك "وأمر بذبحها وأن تباح للناس" وهو ما حدث مثلما بين ابن عذاري حيث " انتهبوها وأكلوها وجعلوا جلودها في كدية فهي تعرف من ذلك الوقت بكدية الجلود"[1] وقدم أبو العرب صورة أحد السادة الكبار عند تعيينه للقضاء حيث عرض على الناس ما يملكه من ثروة " جمع كل عبد له وماشية فأراهم للناس وقال لهم:" هذا ما أملك" وكانت عبيدا كثيرة ومواشي من صنوف المواشي وقال للناس:"

سليمان أحد أصحاب ابن تومرت عبيد كثر في السوس كما أن العرب الطارئين اقتنوا عبيدا كثيرين، ويبدو أن زراعة السكر بالمغرب الأقصى تواصلت خلال كامل الفترة الوسيطة واعتمدت في جزء كبير منها على اليد العاملة من العبيد السود وأوردت المصادر ذلك خاصة في فترة أحمد المنصور الذهبي.

Malowist (M), « Le commerce d'or et des esclaves de Soudan occidental »,*Africana Bulletin*, n°4, Université de Varsovie centre d'Etude Africaines ,1966,p62,65 ; cité par Kodjo Niamkey (G), « Razzias et développement des Etats du soudan occidental »,in *de la traite a l'esclavage*, actes du colloque international sur la traite des noirs, Nantes 1985, édités par Serge Daget, tome -I- : Vé-XVIII siècles, Nantes,1988,p20.

ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**،تحقيق الكتاني وزنيبر وابن تاويت وزمامة،الدار البيضاء،1985،ج4، ص84، موسى(عز الدين)، *النشاط الاقتصادي*...،ص117.

[1]) ابن عذاري،ج1،ص82.

إني قد أحضرت إليكم جميع مالي لأريكم إياه فإن زدت على ما ترون شيئا فأنا خائن" ثم أمر بصرف ذلك إلى منازله التي كانوا بها."[1]

وأوردت المصادر لفظة "منية" التي تحيلنا على مساحة هامة من الملكية على ما يبدو وأشار الرقيق القيرواني إلى "منية الخيل" التي تعني نزهة و تم إحداثها من قبل الوالي يزيد ابن حاتم (155-171هـ/771-787م)[2] ومن الوارد أن هذه المنية التي كان بها إسطبلا لتربية الخيل كانت تحتوي على عدد من اليد العاملة من العبيد الذين كانوا ربما من المولّدين أو السود لأن المصادر لا تشير إلى ذلك.

وذكر الشماخي أن يبيب ابن زلغين وهو من الطبقة الثانية (200-250هـ) كان له ثلاثون ألف ناقة وثلاثمائة ألف شاة واثنا عشر ألف حمار ويبدو من سياق الخبر الذي يقدمه الشماخي أن هذا الشخص كان قد خصص حيا بأكمله لسكنى عبيده وقال صاحب السير "وفي الخبر مر إلى غنمه حتى وصل الحي فنزل مقابل خيمة فنادت امرأة على أخرى: أدخلي الضيف فصاحب المال لا يريد أن يبيت الضيف بلا عشاء فردت عليها الأخرى أن أدخليه أنت فبادرت فأدخلته فلما قدم الرعاة وفيهم من يعرفه وكانوا جميعا عبيدا له أعتق المدخّلة وزوجها ووهب لهما ما بأيديهما من المال."[3]

وبين هذا النص بجلاء وجود عدد هام من العبيد الرعاة لقطعان الماشية وخاصة الإبل التي كانت تمثل أهم وسيلة نقل آنذاك وخاصة في المناطق التي كانت ممرا للقوافل التجارية مثل

---

[1]) أبو العرب،ص167.

Dridi, Les villages…,op-cit, tome1, p54 , voir aussi : p53 la terminologie du mot Manzil.

[2]) الرقيق، تاريخ، ص121، 126، 158، 170، 173..Dridi, ibid, p40

[3]) الشماخي،ص121، 122، أنظر كذلك ص124-126. وذكر الدرجيني أن أحد فقهاء الاباضيين من الطبقة التاسعة (450-500هـ) باع غنما وعبدا ومطمورة شعير لدفع الدين الذي كان عليه ،الدرجيني(أبو العباس)،**طبقات المشايخ**،تحقيق ابراهيم طلاي،الجزائر،1974،ج2 ،ص402، أنظر كذلك الشماخي،ص376.

قسطيلية و سجلماسة وورجلان وغدامس والفزان وجادو وجنوب المغرب الأقصى وغيرها من المدن التي كان تجارها يترددون على بلاد السودان.[1]

ولدينا إشارة في المصادر تعود إلى القرن الرابع حيث تعرضت بعض العائلات إلى مصادرة أملاكها من قبل جيش أبي يزيد مثلما ذكر القاضي النعمان على لسان أحد المتضررين:"وأنا في منزلي وداري ومعي أهلي وولدي وعندي العبيد كذا ومن البقر كذا ومن الغنم والذخائر كذا والطعام والزيت والزبيب كذا وكذا وعدة أشياء أخرى إلى أن دخل إلينا أصحابك فانتهبوا جميع ذلك حتى لم يبق لي منه قليل ولا كثير وخربوا منزلي وفرقوا أهلي وولدي وقرابتي فلم أجد أحدا أسكن معه فارتحلت بأهلي بعد أن أخذ عبيدي"[2].

وبالرغم من عدم ذكر أعداد العبيد الذين كانوا تحت تصرفه إلا أنه يمكن القول أنه كان يمتلك عددا هاما يقوم بمختلف الأنشطة الفلاحية من حراثة وغراسة وجني ورعي بالأغنام والأبقار التي كان يمتلكها كما تفيدنا هذه الإشارة أن أبا يزيد كان قد اعتمد على العبيد في ثورته لأن النص يورد أن هذه العائلة لم تتعرض إلى السبي.

ولدينا إشارة تعود إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ذكر فيها البكري أن بونة الحديثة التي أسست بعد 450هـ كان بغربيها "ماء سائح يسقي بساتينها وهو منتزه حسن..." كما أشار أن "مدينة بونة قرية بحرية كثيرة اللحم واللبن والحوت والعسل وأكثر لحمانهم البقر إلا أنها

---

[1]) المالكي، رياض النفوس...،ج1،ص474. ، وأشار مؤلف "سيرة جوذر"ص95 ، أن عامل برقة أفلح الناشب بعث عشرين بعيرا هدية إلى جوذر الذي كان يستعملها بدون شك في نقل البضائع من دواخل افريقية لتصديرها نحو صقلية ولا شك أن الاهتمام بهذه الإبل كان موكلا إلى العبيد سواء من الصقالبة أو من السود، كما لا يبدو الوضع مختلفا بالمغرب الأقصى والأندلس: أنظر: بنمليح(عبد الاله)،الرق في بلاد المغرب والاندلس،دار الانتشار العربي،2004، ص89.أنظر كذلك ابن ناجي الذي أشار إلى عتق ابن طالب لعبد كان يرعى الغنم. ابن ناجي،ج2 ،ص165.أنظر نفس الرواية في الصفحة الموالية، أما فيما يتعلق بالثروة التي كان يمتلكها ابن طالب والسخاء الكبير الذي كان يتمتع به فيمكن الرجوع إلى ص164-172.

[2]) القاضي(النعمان)،**كتاب المجالس والمسايرات** ،تحقيق الحبيب الفقي وابراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي،دار الغرب الاسلامي،بيروت،1997،ص309 ،310.

يصح بها السودان ويسقم البيضان."[1] ويبدو أن أولئك العبيد السود كانوا يقومون بالنشاط الزراعي في تلك البساتين بالإضافة إلى الرعي وتربية البقر.

إن أغلب الإشارات السابقة لم تكن خارج سياقات الأحداث السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة وخاصة علاقة السلطة بالمجتمع حيث أحالت المصادر على وجود أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية والتي على ضوئها يمكن فهم مسائل على صلة بموضوعنا.

ففي نهاية الفترة الأغلبية نجد إشارات هامة في المصادر وأبرزها ما ذكره ابن عذاري عند حديثه عن سنة 280هـ "كان تمنع البلاد ومخالفتها على السلطان إبراهيم بن أحمد و انتزاء من انتزى عليه وذلك أن أهل تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة خالفوا عليه وقدموا على أنفسهم رجالا من الجند وغيرهم لأن السلطان إبراهيم بن الأغلب أخذ عبيدهم وخيلهم وجار عليهم فصارت إفريقية عليه نارا موقدة ولم يبق بيده من أعمالها إلا الساحل والشرق إلى طرابلس."[2]

ومن خلال هذا النص ذكر أحد الدارسين أن مصادرة العبيد والخيل كانت في نفس المناطق التي ثارت سنة 209هـ وكان كبار الملاكين من الجند العرب يتمركزون في هذه المدن ومن خلال العمل العسكري الذي قام به الأمير الأغلبي في المناسبتين كان الهدف منه كسر شوكة الجند العربي العسكرية في سنة 209هـ وفي سنة 280هـ قام بتقزيمها اقتصاديا من خلال مصادرة العبيد والخيل وتضاف هذه المعلومة إلى ما ذكرناه سابقا عن استعمال العبيد في الملكيات الكبرى.[3]

وخلال الفترة الفاطمية نجد بعض الإشارات الهامة التي تهتم بنفس الملكيات التي ذكرها ابن عذاري أعلاه، وأوردت كتب الرحلة والجغرافيا مميزات جزيرة شريك على سبيل المثال، فابن

---

[1]) البكري،ص717.

[2]) ابن عذاري، البيان،ج1،ص123.

[3]) بنحمادي(عمر)،"بعض المنعرجات الهامة..."، المرجع السابق، ص89-93.

حوقل الذي تعود ملاحظاته إلى العهد الفاطمي وتتفق مع الفترة التي تمتع فيها الموالي الصقالبة بملكيات كبرى في هذه المناطق[1]، أورد هذا الرحالة أن:

"الجزيرة إقليم له مدينة تعرف بمنزل باشوا واسعة العمل خصبة أوسع من سوسة كل سلطانها دخلا وأكثر منها جباية وأهلا ولها كورة تضاف إليها وغير غلة يعول التجار عليها وبها في غير موضع وخم ظاهر الثقل في مياهها ولا يدخلها غريب إلا مرض وإذا دخلها السودان صلحوا به وصلحت نفوسهم وطابت بالخدمة قلوبهم وجميع الفواكه بها ولباشو أسواق في كل شهر تحضر لأيام معروفة"[2]

وبعد قرن من تأليف ابن حوقل نجد البكري يذكر تقريبا نفس الملاحظات ويقول في هذا الغرض:"جزيرة شريك تنسب إلى شريك العبسي كان عاملا عليها وأم إقليم جزيرة شريك منزل باشو وهي مدينة كبيرة آهلة بها جامع وحمامات وثلاث رحاب وأسواق عامرة وبها قصر أحمد بن عيسى القائم على ابن الأغلب وبجزيرة شريك اجتمعت الروم بعد دخول عبد الله بن سعد بن أبي سرح المغرب...ومن تونس إلى منزل باشو هذا مرحلة بينهما قرى كبيرة آهلة كثيرة وحامة جليلة مجربة النفع ثم من باشو إلى قرية الدواميس مرحلة وهي قرية كبيرة آهلة كثيرة الزيتون والشجر بينهما قصر الزيت ووادي الدمنة وفندق ريحان ووادي الرمان."[3]

كانت أغلب منازل الجزيرة على ملك الموالي الصقالبة ومنهم الأستاذ جوذر الذي كانت له "ضيعة من إقطاع المهدي بالله فاعترض عليه حمزة بن صلوك وكان عاملا على البلد وتسبب إلى رعيته بكل قبيح" ولعل لفظ رعية هنا يفيد العمال الذين كانوا يباشرون العمل تحت إشراف وكيل يمثل السيد المتغيب في هذه الضيعة، كانوا من العبيد مثلما سيتبين لنا ذلك لاحقا.[4]

---

[1]) منح المعز مواليه الصقالبة حق الملكية والإرث بالرغم من التحفظ الذي أبداه القاضي النعمان الذي استغرب على حد قوله من هذا القرار، أنظر :القاضي(النعمان)، المجالس والمسايرات،ص360 ،361.

[2]) ابن حوقل(أبو القاسم)، **صورة الأرض**،تحقيق كراموس،ليدن،1932، ص73.

[3]) البكري،**المسالك والممالك**،ج2،ص704 ،705.

[4]) الجوذري(أبو علي)،سيرة الاستاذ جوذر،تحقيق كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة،دار الفكر العربي،1954 ،ص 99.

كما كان لميمون بن فتوح التيفاشي وغانم الكاتب صاحبه منازل على ما يبدو بالجزيرة ذلك أن حاشد البحريين بلخ الصقلبي كان قد تعدى على الأراضي الموجودة بفندق ريحان مثلما فعل الصقلبي غلام كنون بالكاتب المقيم بمنازل صطفورة[1]وترد إشارة أخرى هامة تتعلق بشكوى رفعها جوذر إلى المعز تتعلق بربيع الصقلبي الذي تعدى على ضيعة تعرف بفندق ريحان و تعسف على أهلها وأذل الوكيل الذي هو من قبل الأستاذ جوذر بها وكان ربيع هذا قد خرج لحشد البحريين"[2] كما ورث شفيع الصقلبي المنازل التي كانت لميسور بتونس بعد موافقة المعز شرط أن يدفع كل سنة الضرائب الموظفة على الإقطاع.[3]

إن أغلب هذه الملكيات تقع في المناطق الخصبة ولعل ذلك ما يوضح في جانب كبير منه تلك النزاعات والصراعات التي كانت بين الموالي الصقالبة دون أن تذكر هذه النصوص التي أشرنا إليها وجود يد عاملة من العبيد لذلك يبدو من المنطقي أن نطرح السؤال الذي يعنينا والمتعلق بحضور العبيد في النشاط الزراعي بعدما قدمنا المعلومات التي على صلة بملكيات مختلف الأراضي الهامة الموجودة في كل من جزيرة شريك وتونس وصطفورة وبقي لنا الإشارة كذلك إلى ملكيات كبرى أخرى لم نذكرها ولكن ذكرت في نصوص أخرى وما سنحاول تقديمه على صلة بصفة خاصة بأعداد العبيد الذين كانوا يكدون في الملكيات الكبرى المذكورة وغيرها وسنقوم بذلك اعتمادا على نصوص مصدرية متداخلة ولكنها قدمت لنا معلومات في غاية الأهمية لأنها ساعدتنا على فهم عديد القضايا المتعلقة بالعبيد المستخدمين في الزراعة.

د-أعداد العبيد المشتغلين بالفلاحة:

من الصعب معرفة العدد الحقيقي للعبيد الذين اشتغلوا في الزراعة غير أننا سنحاول الإجابة عن هذا السؤال استنادا إلى بعض الإشارات الهامة التي نعتقد أنها مفاتيح أساسية لفهم هذا

---

[1]) نفس المرجع...،ص89.

[2]) نفس المرجع...،ص122 ،104.

[3]) نفس المرجع..،ص95 ،96.

الإشكال، وإذا كانت المسألة تتعلق أساسا بأعداد العبيد من السود والصقالبة على حد سواء الذين وفرتهم التجارة والحرب خلال الفترة الممتدة من القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الخامس فإننا نجد أنفسنا أمام تتبع الإشارات النادرة في المصادر لمعرفة حقيقة الواقع.

ذكر ابن عذاري أنه "في سنة 279هـ قتل إبراهيم بن أحمد...جميع فتيانه وسبب ذلك أنه كان كثير الإصغاء إلى قول المنجمين والكهنة وكانوا قالوا له إنه يقتله رجل ناقص العقل وأنه يمكن أن يكون فتى فكان إبراهيم إذا رأى أحدا من فتيانه فيه حركة ونشاط وحدة يتقلد سيفا قال: "هذا هو صاحبي" فيقتله فلما قتل منهم جماعة وقع بقلبه أنه قد استفسد إليهم فضمه الحذر منهم إلى قتل جميعهم فقتلهم في هذا العام واستخدم عوضا عنهم السودان ثم عرض لهم منه ما عرض للفتيان الصقالبة: فقتل السودان أجمعين.[1]

وبعد سنة من هذه الحادثة أورد ابن عذاري أن إبراهيم ابن أحمد قام بمصادرة العبيد الذين كانوا في أهم المدن بإفريقية وذكر أن : "فيها(سنة280هـ) كان تمنع البلاد ومخالفتها على السلطان إبراهيم بن أحمد وانتزاء من انتزى عليه وذلك أن أهل تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة خالفوا عليه وقدموا على أنفسهم رجالا من الجند وغيرهم لأن السلطان إبراهيم بن الأغلب أخذ عبيدهم وخيلهم وجار عليهم فصارت إفريقية عليه نارا موقدة ولم يبق بيده من أعمالها إلا الساحل والشرق إلى طرابلس فحفر حفيرا حول رقادة ونصب عليه أبواب حديد وجمع إلى نفسه ثقاته وقرب السودان من قصره وقد كان جمع منهم خمسة آلاف أسود"[2]

وفي نفس السنة (280هـ) قامت قمودة وتونس وجزيرة شريك وصطفورة على الأمير الأغلبي فجهز لهم ميمون الحبشي وكانت وقائع انجلت عن فتح تونس عنوة وذلك أن أهل قمودة تحركوا لقتال إبراهيم ابن الأغلب فأخرج إليهم ميمونا الحبشي فقاتلهم حتى انهزموا وقتل جماعة منهم ثم فعل أهل تونس فهزمهم ميمون أيضا وهزم أهل الجزيرة وصطفورة وقتل منهم كثيرا حتى سيق

[1]) ابن عذاري، البيان،ج1،ص122 ،123.

[2]) نفس المصدر،ص123.

القتلى في العجل إلى القيروان ثم دخلت تونس بالسيف لعشر بقين من ذي الحجة فانتهبت الأموال وسبيت الذرية واستحلت الفروج."[1]

كيف يمكن استغلال المعلومات الواردة في النصوص التي ذكرناها في علاقة بالإشكالية التي نبحث فيها؟

ما نلاحظه في هذين الخبرين الأخيرين أن الأمير الأغلبي قام بمصادرة عبيد وخيل كل من تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة ثم يذكر في آخر النص الأول أن الأمير الأغلبي "قرب السودان من قصره وقد كان جمع منهم خمسة آلاف أسود" و نجد في النص الثاني إشارة إلى أن الأمير الأغلبي ثار عليه كل من قمودة وتونس وجزيرة شريك وصطفورة وهو ما يعني أن كل من باجة والأربس لم ينظما حسب النص إلى المتمردين على الأمير الأغلبي في حين تضاف صطفورة للمنتفضين وهو ما يقودنا إلى إمكانية احتمال أنه تم تجريد كل من باجة والأربس من كل العبيد والخيل في حين لم يقم بذلك العمل كاملا في المناطق الثلاث المتبقية وهي تونس وجزيرة شريك وقمودة.

وأشارت المصادر أن فحص تونس الذي تسميه ببوادي تونس و المتمثل خاصة في بلاد مرناق والذي أقطع لأحد قواد الجيش الفاتح وكانت تعد نحو 360قرية حسب البكري وكان الأمير الاغلبي قد استولى على قرية إبيانة وسلمها إلى عبيده الذين قاموا بتخريبها سنة 275هـ[2] وهو ما يعني أن هذا التمرد من قبل تونس كان ردة فعل عنيفة قد أدت سنة 280هـ إلى مصادرة كل عبيد الملكيات الأخرى وهو ما أدى إلى التمرد وربما تم كذلك التعدي إلى صطفورة لأجل نفس الغرض، كما يمكن القول أن بعض الملاكين الكبار كانت لهم ضيعات أخرى موجودة بتونس

---

[1]) نفس المصدر،ص123 ،124.

[2]) المالكي،ج1،ص384 ، أبو العرب،ص228 ، وذكر ابن ناجي،ج2 ،ص173 ، أن سبب محنة ابن طالب "أنّه نظر إلى ما فعل إبراهيم ابن الأغلب من الفسوق والاستطالة على المسلمين وإباحته للسودان نساء إبيانة حين امتنع أهلها من بيعها" البكري، المسالك....،ج2 ،ص693 ،694.حسن (محمد)، المدينة والبادية في العهد الحفصي،جامعة تونس الأولى، تونس،1999 ،ج1 ،ص323، بن حمادي (عمر)، نفس المرجع السابق، ص93.

وصطفورة وهو ما أدى إلى استباق الأمر خوفا من مصادرة بقية عبيدهم ونعتقد في هذا السياق أن المواجهات لم تكن على ما يبدو يقوم بها السكان وإنما العبيد هم الذين يقومون بذلك نيابة عن أسيادهم أما قمودة التي ثارت فيبدو أن وضعها بقي مثل كل من جزيرة شريك وتونس.

ولكي نفهم عدد العبيد الذين كانوا ولو بصفة تقديرية في هذه المناطق التي تعرضت للمصادرة فإن المصادر ذكرت أنه زمن ثورة الطنبذي 209هـ تم جمع 1000عبد من قسطيلية من قبل المتمردين على السلطة الأغلبية وما نلاحظه أن هذا العدد 1000 ذكر في مناسبتين-إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عدد العبيد المصادرين من المدن الخمسة السالفة الذكر كان 5000 عبد وهو الأقرب إلى الواقع، ذلك أننا نعلم أن الأمير الأغلبي تخلص من كل عبيده السود والصقالبة حسب المصادر ويمكن القول أن "ثورة الزنج" على ما يبدو كان لها صدى ببلاد المغرب إذ تشير المصادر إلى هروب 5000عبد من الثوار وهو ما يطرح تساؤلا حول هذا الرقم كما أن الثورة لم يتم القضاء عليها إلا في سنة 270هـ[1] وبعد عشر سنوات قام الأمير الأغلبي بمصادرة العبيد والخيل وبالتالي فإن ما أشير إليه أن إبراهيم الثاني كان يصغي إلى المنجمين الذين ذكروا له بأن قاتله سيكون عبدا ليس مستبعدا لأن ثورة الزنج أثرت بالفعل في الواقع العباسي وحتى ببلاد المغرب على ما يبدو.

إن هذه الاستنتاجات تبدو مبالغ فيها ولكنها مقبولة إلى حد ما فكيف يمكن تدعيمها من خلال نصوص أخرى تعود إلى الفترة الفاطمية والصنهاجية؟

تشير المصادر إلى ظهور خطة في بداية العهد الفاطمي تسمى "حاشد السودان والبحريين" فما معنى هذه الخطة وهل هي جديدة بالفعل أم هي تواصل لموروث أغلبي وربما يعود إلى فترة الولاة؟

تبدو هذه الخطة غامضة ولكن تعني كلمة حاشد الشخص المكلف بجمع العبيد السودان والبحريين بالقوة وللأسف نجد معلومات كذلك قليلة تخص هذه المسألة وسنورد بعض ما ورد

[1]) Renault (F), Op.cit, p45.

في المصادر، ولكن لدينا سؤال مركزي يتمثل في الأسباب التي تدفع السلطة لحشد العبيد السود والبحريين؟

ما هي النصوص التي أشارت إلى هذه الخطة وكيف يمكن ربط هذه الخطة بالأفكار التي أوردناها سابقا؟

بالنسبة إلى النّصوص التي أوردتها المصادر فسنذكرها تباعا، فالمالكي أشار في مؤلفه رياض النفوس:"ذكر الشيخ أبو علي حسن بن حمود التونسي المعروف بالفوني قال: حدثنا أن عبيدا الذي بنى المهدية أخرج من المهدية صقلبيا له عنف وسلطة ووجه مع عسكر لحشد البحريين والزويليين فحشد من تونس وباديتها وصطفورة خلقا عظيما وجاز بهم على قصر الحامة فوجد قوما من أهل القصر يسقون على البئر فقرمهم (سبهم) فجرى أهلوهم إلى عمرون الأسود الحامي (ت339هـ) مستغيثين به فخرج عمرون وقطع قدام الصقلبي الخيل وأشار بعصاه فانهزم الصقلبي وخيله...ووصل الصقلبي إلى المهدية وليس أحد معه من المحشودين.."[1]

ويضيف المالكي:"قال لي أبو رزين الأسود الجمونسي المتعبد الساكن بجمونس (ت337هـ) حشدني حاشد السودان قديما إلى رقادة فبذل أهل البلد للحاشد دينارين ليتركني فأبى بكل حيلة فأخذني ومضى بي إلى رقادة وأبو معلوم الكتامي يسمي الناس المحشودين فلما قربت منه نظر إلي وقال: من أمركم أن تجيبوا هذا؟ وهو لا يعرفني وقال: جيبوا دواة وقرطاسا وكتب يا معشر الحشاد لا تعرضوا لأبي رزين هذا في أي بلاد كان وأطلقني وأمر بالحاشد أن يعلق ويضرب"[2]

وأشار مؤلف مناقب أبي إسحاق الجبنياني "قال أبو القاسم: حل بالموضع حسنون الذي كان حاشدا وصاحب أسطول السلطان في عسكر عظيم وصقالبة ومعه خلق من البحريين والزويليين في السلاسل".[3] ويضيف"وكنا أوينا إلى قصر بقرب جبنيانة فخرج إلينا رجل فنظرنا من أعلى

---

[1]) المالكي، رياض النفوس، ج2، ص381، 382.

[2]) نفس المصدر، ج2، ص367، 368.

[3]) اللبيدي، مناقب...، ص33.

القصر حتى رأينا السودان يخرجون من ناحية جبنيانة"[1] أما سيرة جوذر فأوردت الخبر التالي "وكان قد أخرج عليه السلام صقلبيا على يد حسن بن رشيق في تحريك العبيد الزويليين إلى الباب الطاهر وكان من فعل الصقلبي في المنازل التي للأستاذ ما لا يجب فكتب إلى مولانا صلوات الله عليه يعرفه بذلك وأفرط في الشكية[2]

ومع بداية الفترة الصنهاجية أشار ابن عذاري أنه "في شهر الحجة من سنة 365هـ أمر أبو الفتوح العامل على إفريقية واليه عبد الله بن محمد الكاتب أن يقيم أسطولا معدة من الرجال والسلاح فخرج عبد الله إلى المهدية وأخذ في حشد البحريين في كل بلدة وأمر أن يؤخذ كل من لقي منهم بالقيروان وغيرها وملأ بهم السجون وأدرك خاصة البلد وعامّتهم من الخوف ما لزموا له البيوت وانتهى حالهم إلى أنه إذا مات أحد عندهم لا يخرجه إلا النساء"[3] ولا نستبعد تواصل نفس هذه العادة في الفترات اللاحقة ذلك أن الأمير المرابطي علي بن يوسف التجأ سنة 523هـ إلى مالكي العبيد لدعم جيشه ف"قسّط على الرعية سودانا يغزون في العساكر وكان قسط أهل فاس منها ثلاثمائة غلام من سودانهم برزقهم وسلاحهم ونفقاتهم"[4]

---

[1]) نفس المصدر،ص73.

[2]) الجوذري، سيرة...،ص104.أشرنا سابقا إلى حاشد البحريين من صطفورة والجزيرة مثلما ذكر في ذات المصدر ص89.

[3]) ابن عذاري،ج1 ،ص229.

[4]) ابن القطان(أبو الحسن علي بن محمد)،**نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**،تحقيق محمود علي مكي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1990 ،ص152 ، موسى(عز الدين)، النشاط الاقتصادي في المغرب والأندلس خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق،بيروت القاهرة،1983،ص117. بنمليح، الرق في بلاد المغرب...، المرجع السابق، ص526.

إن المعلومات الخاصة بعملية حشد العبيد هي التي تمكننا من فهم مسائل هامة على صلة بالموضوع الذي نبحث فيه ويتعلق الأمر أساسا بمدى مطابقة المناطق التي ثارت ضد إبراهيم ابن الأغلب والطريق الذي اتبعه حاشد السودان والبحريين.

إذا حاولنا اعتماد النصوص المتوفرة والمتعلقة بالحشد الذي تحدثت عنه المصادر نجد في مناقب أبي إسحاق الجبنياني إشارة إلى خروج الحاشد من المهدية وعند وصوله إلى منازل جبنيانة يذكر أن العبيد الصقالبة والسود كانوا مصفدين في السلاسل وهو ما يعني أنه تم جمع العبيد من منازل أخرى تقع بالقرب من المهدية ثم ذكر العبد المتعبد أنه تم حشده من جمونس الصابون الموجودة اليوم بولاية سيدي بوزيد وهي أراضي كما هو معلوم فلاحية ونجد بعد ذلك إشارة إلى الحامة والجريد بصفة عامة كما نشير أن الفقرة التي تحدثت عن جمونس الصابون تشير إلى حشد العبيد إلى رقادة حيث كان يتم تسجيل الأسماء على ما يبدو وما يمكن استنتاجه هو التالي:

تبدأ عملية الحشد بالخروج من المهدية باتجاه الملكيات الموجودة في جنوب العاصمة الفاطمية ويتبع الحاشد الطريق التالي: المهدية–جبنيانة– جمونس الصابون–واحات الجريد ثم التوجه إلى رقادة بالقيروان ومنها يمكن أن يسلك الطريق باتجاه المهدية حيث تكون أمامه أغلب الملكيات الموجودة في الساحل والمتمثلة في المسروقين ومنزل بني هنغلات وصولا إلى المهدية ويمكن أن نعتبر هذا هو الطريق الجنوبي الذي يسلكه الحاشد.

أما الطريق التي تخرج باتجاه الشمال فتكون من المهدية–سوسة–منزل باشو–تونس–صطفورة–باجة–الأربس–القيروان–المهدية وبناءا على ذلك يمكن القول أن الحشد كان يقوم به أكثر من واحد حيث ذكر في مناقب الجبنياني اسم حسنون وريان الصقلبي في فندق ريحان وصطفورة ويلتقي الحاشدان في القيروان ليعودا سويا إلى المهدية.

وبالعودة إلى النص الثاني للمالكي المذكور أعلاه شد انتباهنا معلومة هامة تذكر أن الحاشد "أبو معلوم الكتامي يسمي الناس المحشودين" وتفيد هذه الإشارة أن هناك تدوين بأسماء العبيد

المحشودين وهو ما يقودنا إلى بعض الاستفسارات لماذا يتم تسجيل أسماء العبيد السود والصقالبة؟

أوردت الرواية أن صاحب الخبر هو عبد معتوق أصبح متعبدا وتوفي سنة 337هـ ويبدو هذا التاريخ غير بعيد عن حدث هام وقع سنة 336هـ وتمثل في نهاية ثورة أبي يزيد الذي اعتمد على العبيد كما بيّنا سابقا.

وأورد النص الآخر الخبر المتعلق بحشد البحريين والزويليين في نفس الفترة تقريبا حيث تذكر الرواية تدخل أحد العبيد المعتوقين كذلك لدرء خطر أحد الصقالبة في مدينة الحامة الذي كان معه عدد هام من العبيد السود والصقالبة وهو ما يعني كذلك أن عمليات الحشد كانت تتم حسب حاجة الدولة إلى أولئك العبيد وبالتالي فإن العبيد الذين كانوا في خدمة الملاكين الكبار لم يكونوا دائما تحت يد مالكيهم وهو ما يعني أن عبيد الزراعة هم أنفسهم يقومون بالعمليات العسكرية إلى جانب القواد المخيرين من الصقالبة أو من السود إذا استثنينا أعدادا من العبيد الحرس الذين كانوا في القصور وهو ما يقودنا إلى الحديث عن عمليات استنجاد السلطة بهؤلاء في أي وقت شاءت.

تقودنا الإشارات التي ذكرها ابن عذاري وغيرها من المصادر كذلك الإجابة عن أسئلة أخرى بعدما تأكد لنا وجود عدد هام من العبيد السود والصقالبة في العمل الفلاحي، أن خطة حاشد العبيد تحيلنا على علاقة السلطة بالمجتمع من خلال عمليات التوتر التي كانت نتيجة مصادرات الملكيات الكبرى أو كذلك مصادرة للعبيد الذين كانوا على ذمة الإقطاعيين وهو ما حدث في الفترة الأغلبية والفترة الفاطمية والصنهاجية.

إن هيمنة السلطة خلال كامل الفترة المدروسة يقودنا إلى الاعتقاد أن العبيد الذين كانوا يوردون من بلاد السودان وعبر الأندلس وصقلية كانوا في جزء كبير منهم خاضع لإشراف الدولة أو تحت رقابتها وهو ما يخول للتجار العاملين بهذا القطاع يكونون في غالب الأحيان تحت رحمة تصرف الدولة وموالين لها وهو ما يعني أننا إزاء إشكال آخر يتمثل في المشرف على عمليات شراء العبيد الذين سيكونون تحت تصرف الدولة وهي إشارات لا نجد لها أي أثر وإنما تكتفي

المصادر بالحديث عن "شراء" العبيد و"اتخاذ المماليك" إذا ما استثنينا سنة 373هـ حيث تذكر المصادر أن عبد الله بن محمد الكاتب عامل إفريقية أشرف بنفسه على شراء العبيد من السودان.[1] وما يمكن قوله أن هناك حلقات مسترسلة في انتقال السلطة من الأغالبة إلى الفاطميين ثم الصنهاجيين حيث تم الاعتماد على نفس السياسة الأغلبية وربما سياسة الولاة أنفسهم وتتمثل في شراء العبيد من قبل الدولة وتقول المصادر أنه تم في بداية الحكم الفاطمي اتخاذ العبيد السود والروم وأشار ابن الخطيب إلى شراء 12000عبد رومي وحبشي ونعلم أن الفاطميين بقوا بإفريقية إلى سنة 358هـ مما يعني أن نفس العبيد تقريبا بقوا إلى آخر الوجود الفاطمي بالإضافة إلى احتفاظ الفاطميين بعدد هام من العبيد الذين كانوا للأغالبة.

وتخبرنا المصادر أن هناك تزامن بين شراء العبيد من قبل الفاطميين وظهور خطة "حاشد العبيد" فماذا يعني ذلك؟ ألا يحيلنا هذا إلى أن الدولة كانت تشتري العبيد وتقوم ببيعهم إلى أغلب الملاكين الكبار ثم تستدعيهم لأي عمل أرادت من خلال الحشد الذي كان يقوم به الصقالبة على وجه التحديد حسب المصادر؟ وهل يمكن القول أن العدد الكبير من العبيد كانوا يقومون بالنشاط الزراعي والحربي في نفس الوقت.؟[2]

و خلاصة القول إذن أن وظيفة الحشاد ظهرت مع بداية الفترة الفاطمية واتبعت طريقة "المصادرة" التي توخاها الأغالبة ولكن الحشد هو بمثابة "حرب استباقية" تقوم بها السلطة ضد أصحاب الملكيات الكبرى وذلك يعني أساسا أننا إزاء عملية استعادة نفس النهج الذي سلكه الأغالبة وبالتالي فإن الحشد كان مسبوقا بمعرفة دقيقة لعدد العبيد الذين كانوا على ذمة الملاكين الكبار مثلما ذكر نص المالكي أن الحاشد "يسمي الحشاد" وربما يعني هذا اللفظ أنه

---

[1]) ابن عذاري،ج1،ص238.

[2]) Meillassoux (Cl), *Anthropologie de l'esclavage le ventre de fer et d'argent*, Presse Universitaire de France, Paris, 1986, p203-234.

أشار المؤلف أن المجتمعات الإفريقية الاستعبادية كانت تعتمد على نفس العبيد في العمل الزراعي والحربي على حد سواء فهل نحن بصدد تماثل للوضعية التي وجدت في كل من إفريقيا السوداء وإفريقية خلال تلك الفترة؟

يتم تسجيل أسماء العبيد لأنه يجب أن يكونوا لفائدة الدولة أولا وهو ما يمكن أن نسميه الإقطاع على شاكلة مغايرة لما تعارف عليه في المشرق.

إن تقزيم دور الإقطاعيين الكبار من خلال عملية مراقبة للعبيد بشكل دوري يفيدنا في مسألة هامة جدا تتمثل في الآتي: السلطان هو السيد الأوحد إلى جانب حاشيته والمقربين جدا منه ولعل ذلك ما يبيح لنا القول أن استعمال اليد العاملة من العبيد كان يتم تحت إشراف الدولة وهو ما يعني كذلك أن الضرائب الموظفة على امتلاك العبيد والتي أشار إليها القابسي[1] تعني أن هناك نقص في عدد العبيد كما يمكن أن تدلنا هذه الإشارة إلى أن الدولة هي التي تبيع العبيد أو تقوم بكرائهم إلى هؤلاء الملاكين الكبار وإن كانت استنتاجاتنا ربما مغال فيها فإن الواقع من خلال النصوص يبدو كذلك.

ويبدو أن أعداد العبيد السود قد شهد بين فترة وأخرى تراجعا ملحوظا وقد ارتبط ذلك في جزء كبير منه بالظروف السياسية والاقتصادية والتغيرات التي طرأت على المجال الإفريقي بالإضافة إلى التطورات الداخلية للمجتمع الاباضي نفسه الذي كان قد مر بعدة هزات نتاج الصراعات داخل المذهب.

يمكن القول أن الاعتماد على اليد العاملة من العبيد بإفريقية و بلاد المغرب كان قد شهد فترات مد وجزر متباينة ومثلما بينا سابقا فإن فترة الولاة بصفة خاصة وبداية الفترة الأغلبية كانت اليد العاملة من العبيد حاضرة في عديد الأنشطة الفلاحية في منطقة كانت تعتمد على الإنتاج الفلاحي أساسا مثل تربية الماشية بمختلف أصنافها وتربية الجمال وسيلة النقل الأساسية في تلك الفترة وخاصة بالجريد وجبل نفوسة وحيث توجد السباخ كما كانت الواحات مجالا هاما لاستغلال العبيد السود بالإضافة إلى جني الزيتون وحراثة الأرض والحصاد وزراعة الأشجار المثمرة في كل من الساحل والقيروان وجزيرة شريك وتونس وصطفورة وباجة وهذه الاستنتاجات كان قد أكد عليها كذلك كل من الأستاذين محمد الطالبي والهادي التيمومي غير أنه ابتداء على

[1])إدريس، الدولة الصنهاجية،ج2 ،ص228 ،229.

الأقل من فترة إبراهيم ابن أحمد الأغلبي اتبعت الدولة على ما يبدو سياسة أخرى تمثلت في احتكار امتلاك العبيد وكرائهم أو بيعهم إلى الملاكين الكبار الذين يبقون دائما تحت رحمتها.
وفرض ذلك الوضع على الملاّكين الكبار اللجوء رغما عنهم إلى يد عاملة بالإجارة أو كذلك الشركات الفلاحية وهو ما يعني أن مختلف أوجه استغلال الأرض كان مرتبطا بالدولة باعتبارها هي المالكة الوحيدة للأرض وهي التي تقسّط على الناس أرزاقهم ولعل الإشارات التي نجدها في كتابات الفقهاء إلى الشركة ومختلف طرق استغلال الأرض تحيل إلى ارتباط التشريع بالسّلطان وتعكس تلك الكتابات واقع الفترة كما ترشدنا إلى تعقّد الملكية بإفريقية[1].

2) العبيد وبناء المنشئات العامة:

من المؤكد مشاركة العبيد في عمليات البناء والتشييد حيث أشارت المصادر إلى مساهمة العبيد في بناء مدينة تاهرت الاباضية وتحدث الشماخي عن عبد الرحمان بن رستم مؤسّس الإمارة قائلا: "كان فوق دار يطينها والعبيد يناولونه الطين." [2] ويبدو أن الأغالبة اعتمدوا على العبيد كذلك في بناء القصور والمرافق العامة في المدن مثل بناء القصر الأبيض من قبل الأمير الأغلبي إبراهيم ابن عبد الله (184-197هـ/800-812م) الذي استعمل لهذا الغرض خمسة آلاف عبد أسود كما قام هؤلاء على ما يبدو ببناء الأسواق والحمامات والجوامع ودار ضرب

---

[1]) ويمكن أن نشير أن عدم الإجابة من قبل الفقهاء على الوضع القانوني للأراضي بإفريقية بعيد الفتح يبدو أنه لا يخلو من مبالغة قد تكون في جزء كبير منها بدافع سياسي واقتصادي بشكل خاص لأنها تتيح الفرصة أكثر للمصادرة من قبل الدولة والجماعات المتحالفة معها مما أسهم في تدعيم استبداد الجهاز الحاكم وساهم على ما يبدو في خلق مجتمع طيع ورخو له سمة استعبادية.

[2]) الشماخي، كتاب السير..،ص45. الدرجيني،ج1،ص45. الورجلاني(أبو زكريا)،**كتاب السيرة وأخبار الأئمة**،تحقيق عبد الرحمان أيوب،الدار التونسية للنشر، تونس،1985،ص88.وذكر الدرجيني أن عبد الرحمان ابن رستم حين خرج من القيروان هاربا كان يُحمل على ظهر عبده وابنه عبد الوهاب. الدرجيني،ج1 ،ص35 ،36. الورجلاني، نفس المصدر ،ص76.

العملة والثكنات العسكرية في العباسية[1]. ونسب إلى الأمير أبي ابراهيم أحمد 242-249هـ بناء عديد الحصون التي قدرت ب10آلاف حصن وليس مستبعدا أن يكون العبيد قد ساهموا في بناء تلك الحصون حيث اشترى العبيد في نفس الفترة [2]. وذكرت النقائش أسماء بعض الخدم والموالي الذين أشرفوا على عمليات الترميم والبناء.[3]

ولا شك أن الفاطميين قد استعملوا العبيد كذلك لتشييد المباني العامة للخلفاء مثلما أشارت إلى ذلك المصادر حيث تم اعادة استعمال مواد بناء قديمة[4] إضافة إلى مد القنوات وبناء الخزانات التي شارك فيها العبيد على ما يبدو [5]

خلاصة القول إذن أنّ فترة العصر الوسيط المبكّر تميّزت من خلال عرضنا السابق بكثرة عدد العبيد السود وتم استخدام قوة عملهم في بناء مختلف المنشئات التابعة للدولة أو الكيانات السياسية الخارجية التي أسست قبل الدولة الأغلبية كما يعود الفضل إلى العبيد السود على ما يبدو في بناء المرافق الدينية والمدنية للمدن التي تواجدت على الطرقات التجارية مثل بلاد الزاب والجريد وقد واصل كل من الفاطميين والصنهاجيين اعتماد اليد العاملة من العبيد السود أساسا والعبيد الصقالبة في البناء والتشييد وحتى وإن كانت المعلومات التي ذكرتها المصادر في هذا الغرض لا تفي بالحاجة لتأكيد ما ذهبنا إليه إلا أن الإشارات التي أوردتها المصادر تجعلنا نعتقد أن حضور العبيد كقوة عمل في مختلف أشغال البناء ليس مستبعدا نظرا لأعدادهم الهامة التي كانت تخول للدولة الالتجاء لهم قصد استعمالهم في تنفيذ مشاريعها دون مقابل وفي أسرع

---

[1]) الطالبي، الدولة الأغلبية...،نفس المرجع،ص157.الرقيق، ص187. ابن الأثير(عز الدين)،**الكامل في التاريخ**،دار صادر،بيروت،2005، المجلد السادس، ص155، 156.ابن عذاري، البيان،ج1،ص92 ،93.

[2]) ابن الأثير، المجلد السادس، ص519.

[3]) الحنزولي(نصر)،المجتمع بإفريقية من خلال النقائش في العصر الأغلبي،شهادة الدراسات المعمقة في تاريخ وحضارة العالم المتوسطي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة،2004 ،ص87.

[4]) القاضي(النعمان)، كتاب المجالس والمسايرات،نفس المصدر،ص306.

[5]) نفس المصدر،ص510.

وقت ممكن وهذا ما يجعلنا نأسف لعدم وجود معلومات تتعلق بحظائر البناء والحياة اليومية للعبيد والمأكل والملبس وطرق العمل المتبعة ومعاملة العبيد.

3) العبيد والنشاط الحرفي.

استفاد أصحاب الحرف على ما يبدو من وفرة عدد العبيد بإفريقية خلال الفترة التي تعنينا (من فترة الولاة إلى العصر الفاطمي) وكانت قوة عملهم توفر بدون شك أرباحا هامة للسيد كما جسّد العبيد حلقة ربط بين أصناف مختلفة من الأذواق بحسب أصولهم الجغرافية ومن ناحية أخرى فإن القيام بالنشاط الحرفي كان يتطلب المهارة الكافية وهو ما يدعونا إلى القول أن العبيد قد صنفوا آنذاك حسب معرفتهم بالحرف التي يتقنونها.

ذكرت لنا المصادر بعض الإشارات التي تتعلق بالعبيد الحرفيين خاصة في الفترة الفاطمية وقد ذكر القاضي النعمان بعض الرسائل التي بعث بها الخليفة المعز إلى نظيره الأموي الناصر وما شد انتباهنا في هذه الرسالة افتخار الأموي بما يحاك له في بلد الأندلس من الخز والوشي وأصناف الثياب فرد المعز "ولو كان ذلك مما يفخر بمثله لكان عندنا من الطراز أنواع الأعمال البديعة والصنعة العجيبة لا يشك من رآه أنه ما رأى مثله مما يعمله **عبيدنا** الذين أفاء الله عز وجل بهم علينا **من سبي الروم** بأسيافنا دون من فخر هو بمثله من سائر الرعايا"[1]

و أشارت المصادر إلى وجود صنفين من العبيد يقومون بصناعة الطراز:

- العبيد الرقّامين: الذين طلب منهم الخليفة المعز تثبيت اسم أحد مواليه المخلصين جوذر في الطراز بالذهب فيما يلبسه الأئمة.
- العبيد الحصريون: الذين تميزوا بإتقانهم الكبير لعملهم "المعجزة" على حد تعبير الجوذري في سيرته الذي أضاف أن "أمير المؤمنين المنصور بالله معجبا بأعمال هؤلاء العبيد وكثيرا ما كان يأمر بحفظهم ويقول:"إن أعمالهم رياض مؤنقة"[2]

---

[1]) القاضي النعمان، المجالس والمسايرات...،ص167.

[2]) الجوذري، سيرة...، ص52، وذكر في صفحة 88 أنه تم صناعة ملابس وحصر لأحد الموالي الذين أسروا.

ولعل أهمية تلك المنسوجات المحكمة الصنعة والراقية يمكن أن تساعد على دراستها من جوانب عديدة لأنها تحتوي على تاريخ الصنع ومكانه (المهدية آنذاك) واسم المولى المكلف بالإشراف على العبيد الحرفيين وربما كان بعض العبيد قد تجرأ لكتابة اسمه أو أصله أو أي علامة تساعد على استقرائها غير أننا لا نعلم هل بقي منها نماذج أم أتلفها الزمن.[1]

وبالرغم من الإشارات النادرة الخاصة بأولئك العبيد إلا أن أوضاعهم الاقتصادية والدينية وظروف عملهم كانت بدون شك مزرية وقد ذكرت لنا سيرة جوذر أنه "رفع إلى مولانا عليه السلام أن وصفاء من الرقامين كانوا قد أسلموا ثم ارتدوا عن الإسلام" وخاطب المعز مولاه جوذر بأن يكتب "إلى **نصير** بأن يقبض على **هؤلاء المرتدين** ويسجنهم ويشهد عليهم العدول فإن رجعوا إلى الإسلام أشهد عليهم وأطلقهم وإن أقاموا على **النصرانية** جدد الأعذار إليهم والإنذار لهم مرات في أيام مختلفة فإن عادوا إلى غيهم أخرجهم وقطعهم إربا إربا على أعين الناس أجمعين ليكون شنعة لغيرهم ويعرفهم في حين الإنذار في الأوقات الثلاثة أنهم إن أصروا كانت هذه عاقبتهم ثم يكون العمل من بعد على ما ذكرنا إلا أن يتوبوا إن شاء الله."[2]

- عبيد المنسج: لا شك أن عددا كبيرا من الخدم والجواري كانوا يستغلون في الأعمال الحرفية التي يتقنها العبيد حيث تدر أرباحا على السيد وكان الفقهاء قد فضلوا العبيد الذين لهم مهنة على غيرهم ونظرا لوفرة المواد الرئيسية لحرفة النسج (الصوف، والوبر) فإن المدن والقرى استغلت معرفة العبيد بتلك الحرفة التي كانت تدر على السيد أموالا هامة ولدينا مثال على ذلك في إحدى المناطق البربرية التي تميزت بنسج حاجياتها وتصدير منتوجها وأشارت المصادر إلى وجود عدد من الجواري كن يشتغلن لحساب

[1]) نفس المصدر،ص89.

[2]) الجوذري، سيرة...،ص126.

امرأة من جبل نفوسة وكان عددهن ثلاثة عشر جارية كن خلف المنسج وكانت السيدة "الصالحة" قد أعتقتهن حسب النص تكفيرا عن ذنب ارتكبته[1] .

ويبدو من خلال العدد المشار إليه أن هناك بدون شك جوار أخريات كن مثل زميلاتهن في منازل أخرى سواء في المناطق الخارجية أو السنية أو خلال الفترة الشيعية وأدى هذا الاختلاف المذهبي إلى تنوع في المنتوج الحرفي عامة، مثل الموروث البربري الذي بقي محافظا عليه في المناطق "الطرفية" لإفريقية ولا يزال إلى اليوم موجودا في ذات المناطق أما المناطق السنية فنعني بها أساسا ما تم جلبه من قبل العرب الفاتحين وخاصة بعدما تم ترتيب الأسواق وتقسيمها في مدينة القيروان منذ فترة حكم يزيد ابن حاتم.

- العبيد المشتغلين بالسكة: وتذكر لنا المصادر منذ الفترة الأغلبية وكذلك العهد الفاطمي أن عبيدا اشتغلوا في دور السكة وتركت العملة الأغلبية أغلب أسمائهم باعتبارهم مشرفين على ضرب العملة حيث وجد اسم موسى الذي كتب اسمه أسفل اسم إبراهيم الأول واسم مسرور الذي كتب اسمه أسفل اسم زيادة الله الأول وخطاب الذي كلف به الأمير الأغلبي على حد عبارة المصادر حيث وجد اسمه مكتوب في العملة أسفل اسم زيادة الله الثالث أما في الفترة الفاطمية فقد عرف علوش السكاك الذي كان يقوم بسك العملة[2].

كما اشتغل العبيد في العديد من الحرف الأخرى ومنها استخراج النحاس والذهب إضافة إلى استخراج الملح مع الاشارة أن سحنون بن سعيد كانت له ملاحة يعمل بها العبيد، كما عمل الرقيق في صناعة الخبز وصناعة المراكب وجلب الخشب كما عمل الصقالبة في صناعة نوع من المراكب يعرف بالصنادل وغير ذلك من الحرف الأخرى[3].

---

[1]) الشماخي،السير...،ص177، يمكن الرجوع كذلك إلى: محمود(خالد حسين)،"الرقيق والنشاط الحرفي ببلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام"،*مجلة الانسان والمجال*،المركز الجامعي نور البشير بالبيض،الجزائر،عدد5 ،أفريل 2017،ص81.

[2]) محمود(خالد حسين)،"الرقيق والنشاط الحرفي ببلاد المغرب..."،نفس المرجع السابق ،ص72.

[3]) نفس المرجع،ص83،71،70 ،85.

الخاتمة.

حاولنا في هذا العرض أن نبين إلى أي مدى تم الاعتماد على العبيد في النشاط الزراعي والبناء والحرف وتناولنا المسألة انطلاقا مما وفرته لنا المصادر فتبين لنا أهمية حضور العبيد في مختلف تلك الانشطة الاقتصادية كما حاولنا الاجابة على العديد من الاسئلة.

كان استغلال العبيد متفاوت الاهمية في الأنشطة التي ذكرناها ولكن الملفت للانتباه حضور العبيد منذ فترة الولاة ثم في الفترات اللاحقة حيث أصبحت التشريعات تكتسي صبغة خاصة في الحديث عن العبيد نظرا لوجود نظام عبودي جديد يتلائم مع ثقافة العرب المسلمين الذين فتحوا افريقية واستقروا بها وبالتالي ربط إفريقية وبلاد المغرب بالمشرق من خلال طرق استغلال العبيد والارض.

لقد ساهمت أعداد هامة من العبيد في مختلف الأنشطة الزراعية كما ظهرت عديد الملكيات الكبرى التي استحوذ على أغلبها في البداية "الأرستقراطية "العربية ثم تحولت تلك الملكيات إلى ملاكين عقاريين آخرين ومن بينهم الصقالبة في الفترة الفاطمية وهو ما يحيل على تغير الملاكين العقاريين وتواصل طرق استغلال تلك الاراضي مستخدمين في ذلك العبيد السود بشكل خاص.

وتبقى فرضية وجود اعداد هامة من العبيد السود والبيض في المجتمع خلال الفترين الأغلبية والفاطمية فرضية صحيحة وخاصة في النشاط الزراعي حيث الملكيات الكبرى في الجنوب والوسط والشمال مثلما حاولنا أن نبين ذلك لنؤيد ما ذهبت إليه آراء الباحثين من قبلنا وهو ما يعني يمكن أن نميز بين أصناف العبيد حيث وجد العبيد الريفيون والعبيد الحضريون إضافة إلى توزع استغلال العبيد في مختلف الأنشطة الحرفية التي كانت موجودة بإفريقية ما بين القرن الأول والقرن الرابع الهجري.

المصادر والمراجع.

المصادر.

ابن الاثير(عزالدين)،الكامل في التاريخ،دار صادر،بيروت،2005،المجلد6.

ابن القطان(أبو الحسن)،نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان،تحقيق محمود علي مكي،دار الغرب الاسلامي،بيروت،1990.

ابن حوقل(أبو القاسم)،صورة الأرض،تحقيق كراموس،ليدن،1932.

ابن عذاري(المراكشي)،البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،تحقيق ج.س كولان وليفي بروفنصال،دار الثقافة،بيروت،1983،ج1.

ابن ناجي(أبو الفضل)،معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان،تحقيق ابراهيم شبوح،المكتبة العتيقة،1968،ج1-2.

أبو العرب(التميمي)،طبقات علماء إفريقية وتونس،تحقيق علي الشابي ونعيم حسين اليافي،الدار التونسية للنشر،1985.

البكري(أبو عبيد)،المسالك والممالك،تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري،الدار العربية للكتاب،1992،ج2.

الجوذري(أبو علي)،سيرة الأستاذ جوذر، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة،دار الفكر العربي،1954.

الدرجيني(أبو العباس)،طبقات المشايخ، تحقيق ابراهيم طلاي،الجزائر،1974.

الرقيق(أبو اسحاق)،تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعزالدين موسى،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1990.

الشماخي(أبو العباس)،كتاب السير، تحقيق ودراسة محمد حسن،كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس،1995.

القاضي(النعمان)،المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وابراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي، دار الغرب الاسلامي،بيروت،1997.

اللبيدي(أبو القاسم)،مناقب الجبنياني،نشر الهادي روجي ادريس،المنشورات الجامعية ،فرنسا،1959.

المالكي(أبو بكر)،رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم،تحقيق البشير البكوش ومحمد العروسي المطوي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1983،ج1-2.

الورجلاني(أبو زكريا)،كتاب السيرة وأخبار الأيمة،تحقيق عبد الرحمان أيوب،الدار التونسية للنشر، تونس،1985.

المراجع.

ادريس(الهادي روجي)،الدولة الصنهاجية ،تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10إلى القرن12م،نقله إلى العربيةحمادي الساحلي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1992،ج2.

بنحمادي(عمر)،"بعض المنعرجات الهامة في أوضاع الملكيات الزراعية في إفريقية في فترة تاريخها الوسيط"،*مجلة دراسات تاريخية*،عدد43-44،مارس،جوان،1992.

بنمليح(عبد الاله)،الرق في بلاد المغرب والأندلس،دار الانتشار العربي،2004.

التيمومي(الهادي)،الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني،دار محمد علي للنشر،صفاقس،2007.

جعيط(هشام)،تأسيس الغرب الإسلامي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،2003.

حسن(محمد)،المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي،جامعة تونس الأولى، تونس، 1999،ج1.

الحنزولي(نصر)،المجتمع بإفريقية من خلال النقائش في العصر الأغلبي،شهادة الدراسات المعمقة في تاريخ وحضارة العالم المتوسطي،كلية الآداب والفنون والانسانيات،منوبة،2004.

الدشراوي(فرحات)،الخلافة الفاطمية بالمغرب،ترجمة حمادي الساحلي،دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.

الطالبي(محمد)،الدولة الاغلبية،التاريخ السياسي، نقله إلى العربية المنجي الصيادي،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1985.

الطالبي(محمد)،تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض،تونس،1968.

عبد الوهاب(ح-ح)،ورقات عن الحضارة الإفريقية،مكتبة المنار،تونس،1972.

محمود(خالد حسين)،"الرقيق والنشاط الحرفي ببلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام"،*مجلة الإنسان والمجال*،المركز الجامعي نور البشير بالبيض، الجزائر، عدد5، أفريل،2017.

المنصوري(محمد الطاهر)،"ملامح بعض الفئات الإجتماعية بإفريقية في العهد البيزنطي" ،ضمن كتاب *المغيبون في تاريخ تونس الإجتماعي*،تنسيق الهادي التيمومي،بيت الحكمة،قرطاج،تونس،1999.

موسى(عزالدين)،النشاط الإقتصادي في المغرب والأندلس خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق،بيروت،1983.

موسى(عزالدين)،وقفات منهجية مع المفاهيم والمنظور والأساليب،دار الغرب الإسلامي، بيروت،2003.

ميتز(آدم)،الحضارة الإسلامية في القرن 4ه،نقله إلى العربية محمد الهادي أبو ريدة،الدار التونسية للنشر،تونس1986،ج2.

المراجع باللغة الفرنسية.

Deschamps(H),*histoire de la traite des noires de l'antiquité à nos jours*,Fayard ,1971.

Dridi(L),*les villages et les sociétés villageoises en Ifriqiya au haut moyen age (II-V/VIII-XI siècle),approche historique et archéologique*,thése de doctorat,ecole pratique des hautes études,Sorbonne,Paris,2008,t1.

El Behi(A), « les grandes propriètés fonciéres en Ifriqiya durant le haut moyen age :toponymie et topographie »,*Revue d'histoire Maghrébine*,49 année, numéro, 86,fevrier,2022.

Meillassoux(Cl),*antropologie de l'esclavage,le ventre de fer et de l'argent*, Presse universitaire de France,Paris,1986.

Niamkey(R), « Razzias et développement des Etats du Soudan occidental »,in,

De la traite à l'esclavage, actes du colloque international sur la traite des noires,Nantes,1985,t1.

Renault(F),*la traite des noires aux proche-orient médiéval VII-XVII siecle*, guethner, Paris,1989.

موقف الأردن من القضية الفلسطينية من ثورة البراق إلى مشروع الأمير عبدالله بن الحسين لحل القضية الفلسطينية 1929-1938م

باحث دكتوراة رعد أحمد سالم الملاجي
قسم التاريخ- جامعة مؤتة- الأردن

الأستاذة الدكتورة ميسون منصور عبيدات
قسم التاريخ- جامعة مؤتة- الأردن

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بالموقف الأردني من القضية الفلسطينية خلال الفترة الواقعة ما بين عامي 1929-1938م، وهي محاولة لتوثيق موقف الأردن السياسي تجاه القضية الفلسطينية، وهي فترة من الزمن عانى تاريخها من الإغفال، وكان لا بُدّ من إعمال الجهد في البحث عن الموقف الأردني السياسي من القضية الفلسطينية، والرجوع إلى مختلف مصادر تلك الحقبة، وصولًا إلى إظهار الحقائق التاريخية المتصلة بالموقف الأردني من القضية.

Abstract

This study aims to define the Jordanian position on the Palestinian cause during the period between 1929-1938 AD. It is an attempt to document Jordan's political position towards the Palestinian cause. This period of time was met by negligence. It was necessary to exert effort in searching for the Jordanian stand in terms of the political aspect towards the Palestinian cause through investigating any

references or sourced during that era, in order to reveal the historical facts related to the Jordanian stand regarding the Palestinian cause.

موقف الأردن من ثورة البُراق[1] عام 1929م:

في شهر آب (أغسطس) من عام 1929م، اندلعت ثورة البُراق في القدس[2]؛ تضامنًا مع الثورة، واحتجاجًا على السياسة البريطانية التي لم تألُ جهدًا في قمع الثورة وإخمادها بمختلف الأساليب والأدوات وأكثرها صرامة وبشاعة وقسوة. وبتاريخ 24 آب (أغسطس) 1929م، شهدت عمّان والسلط وإربد وبقية مناطق البلاد حركة واسعة من المظاهرات الاحتجاجية والتضامنية التي قادتها مؤسسات العمل الوطني الناشئة آنذاك؛ إذ سارت مظاهرة في شوارع عمّان وصولًا إلى قصر رغدان، حيث يقيم الأمير عبد الله الأوَّل ابن الحسين، وهي تهتف بحياة فلسطين العربية، وقد خطب فيها الشيخ حديثة الخريشة، قائلًا: "إنَّ اليهود في القدس هجموا على الحرم، وانتهكوا حرمة الدين، واعتدوا علينا في عقر دارنا. فهذه حالة لا نطيق الصبر عليها؛ فإمّا أنْ نعيش كرماء، أو نموت كرماء". ثمَّ قدَّم طاهر الجقة (سكرتير حزب الشعب) إلى سموِّ الأمير احتجاجًا حماسيًّا، جاء فيه: "إنَّ اعتداء اليهود على البُراق

---

(1) **البراق:** يطلق على مكان ملاصق لجدار الحرم القدسي الشريف في القدس، فيه باب جرت التقاليد الإسلامية على كونه الباب اذي دخل منه الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في إسرائه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى راكبًا دابته المعروفة بـ (البراق)، وقد جرت تقاليد اليهود على اعتبار هذا الجدار بقية هيكل سليمان، وتقديسه وإقامة بعض الشعائر الدينية والبكاء عنده، ومن أجل ذلك عُرف بحائط المبكى. دروزة، محمد عزة، حول الحركة العربية الحديثة، 3ج، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1958م، ج3، ص61، وسيشار إليه لاحقًا: دروزة، حول الحركة العربية الحديثة. للاطلاع على أسباب ثورة البراق، انظر: بدران، نبيل، التعليم والتحديث في المجتمع العربي الفلسطيني، ج1، ص322، للاطلاع على أحداث الثورة والموقف البريطاني منها وإخمادها، انظر: سعيد، أمين، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية في ربع قرن، 3ج، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997م، ج1، ص99-103، وسيشار إليه لاحقًا: سعيد، الثورة العربية الكبرى.

(2) سعيد، أمين، الثورة العربية الكبرى، ج1، ص99.

الشريف أثار فينا النخوة العربية، وولَّد روح التضحية والدفاع في سبيل إنقاذ بني قومنا". بعد ذلك طلب المُتظاهِرون من الأمير عبد الله أنْ تسمح لهم السلطات المحلية بالزحف إلى فلسطين انتصارًا لأشقّائهم فيها[1]. وفي الوقت نفسه، بدأ كثير من الأردنيين يُعِدّون العُدَّة للزحف نحو فلسطين للمشاركة في عمليات الثورة فيها[2]؛ ما دفع السلطات البريطانية إلى اتخاذ إجراءات قمعية وتدابير صارمة، فحشدت الطائرات والدبّابات البريطانية على طول خط الحدود مع فلسطين[3]؛ منعًا لأبناء الشعب الأردني من الانضمام إلى صفوف الثورة، وبخاصة جموع بني صخر التي أجبرتها السلطات العسكرية البريطانية على التوقُّف عند جسر اللنبي[4]، بعد اعتقال هذه السلطات عددًا من زعمائها وقادتها البارزين[5].

لقد أثارت حوادث اعتداء العصابات اليهودية على حائط البُراق مشاعر الغضب والسخط بين أبناء الشعب الأردني؛ لذا أصدرت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الوطني الأردني برئاسة الشيخ حسين الطراونة بيانًا سياسيًّا شجبت فيه اعتداء اليهود على حائط البُراق، وندَّدت ببلاغ المندوب السامي البريطاني في فلسطين، الصادر بتاريخ 1 أيلول (سبتمبر) 1929م. وقد حمَّل البيان الحكومة البريطانية مسؤولية أحداث البُراق، وخاطب – في الوقت نفسه– العرب، قائلًا: "لئن زاد في آلامنا بلاغ المندوب السامي الصادر في 1 أيلول (سبتمبر) 1929م، فإنَّه لم ينقص من يقيننا بعدل الله وقوَّة الحق العربي في فلسطين، ولم يُحرِّك في نفوسنا أدنى دهشة؛ ذلك لأنَّ المندوب السامي مُؤتمَن على تنفيذ وعد مشؤوم يقضي بأنْ يلفق شعبًا يهوديًّا من شذاذ الآفاق

---

(1) جريدة فلسطين، يافا، العدد (1232–17)، تاريخ 2 أيلول (سبتمبر) 1929م، ص1.

(2) دروزة، حول الحركة الوطنية الحديثة، ج3، ص63.

(3) سعيد، الثورة العربية الكبرى، ج1، ص104–105.

(4) بشير، سليمان، جذور الوصاية الأردنية: دراسة في وثائق الأرشيف الصهيوني، القدس، 1980م، ص24–25، وسيشار إليه لاحقًا: بشير، جذور الوصاية الأردنية.

(5) ياسين، عبدالقادر، كفاح الشعب الفلسطيني حتى عام 1948م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م، ص108؛ سعيد، أمين، الثورة العربية الكبرى، ص105.

ليفني شعبًا عربيًّا آمنًا في عقر داره"[1]. ثمَّ أضاف البيان مُخاطِبًا العرب بالقول: "إنَّ مندوبًا ساميًا موكولًا إليه أنْ يُنفِّذ مثل هذه السياسة القاتلة لأماني شعب كامل، والمُقنَّعة بقناع التمدُّن الحديث ليس بمرجوٍّ منه أنْ يُصدِر منشورًا ينطوي على أكثر ممّا حمل منشوره من بيانات قد لمس فيها السكوت عن فظائع القوَّة المُسلَّحة في (صور باهر) وغيرها، وعن مقترفي الجرائم من أشرار اليهود إزاء العرب العُزَّل، يقتلون نساءهم وأطفالهم، وعن جرائم الصهيونية المُسلَّحة، تعبث بمُقدَّساتهم، وتحاول إفناء قوميتهم، واستنفاذ مرافقهم بين سمع الحكومة البريطانية وبصرها، وبمعونة هذه الحكومة المُتمدِّنة العظمى"[2].

وبالمثل، فقد خاطب البيان المندوب السامي البريطاني قائلًا: "أيُّها المندوب السامي، إنَّ دعوة التمدُّن هذه سقطت صريعة في الميادين التي مُلِئت بجثث البشر، وسالت فيها الدماء سيولًا وأنهارًا في الحرب العامة؛ إرواءً لمطامع الأقوياء من ساسة أوروبا وقادتها، أولئك الذين لم يتخلَّصوا من تلك الميادين إلى نهب القرى وقتل الأفراد، بل إلى هدم المدن، واستباحة الشعوب، وتسخير الضعفاء العُزَّل لمطامع الأقوياء المُسلَّحين، وإقامة الحواجز المزرية بالتقدُّم البشري؛ بتمزيق بلدان الشعوب الضعيفة، واغتصاب حرياتها، واستلاب أوطانها الشرعية، والقضاء على حقوقها المُقدَّسة في السيادة والاستقلال"[3].

ثمَّ أضاف البيان مُخاطِبًا المندوب السامي البريطاني بالقول: "لقد دار القتال في فلسطين الشهيدة وهي على قيد باع من شرقي الأردن، فكان ما كان من الأمر حتى قضت حكمة أميرنا المُفدّى أنْ يُمسِك بعِنان شعبه المُتحمِّس، وذلك بقوَّة الإيمان لا بحَدِّ السِّنان، وأنَّ ذلك الشعب الأبي الذي يأنف الضيم، ويعشق الحرية، ويُؤْثِر الاستقلال على كل نعيم الدنيا؛ لأنْ سكت

([1]) لمزيد من المعلومات، انظر: جريدة فلسطين، يافا، العدد (90)، تاريخ 25 أيلول (سبتمبر) 1929م؛ جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (264)، تاريخ 26 أيلول (سبتمبر) 1929م.

([2]) جريدة فلسطين، يافا، العدد (90)، تاريخ 25 أيلول (سبتمبر) 1929م؛ جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (264)، تاريخ 26 أيلول (سبتمبر) 1929م.

([3]) جريدة فلسطين، يافا، العدد (90)، تاريخ 25 أيلول (سبتمبر) 1929م؛ جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (264)، تاريخ 26 أيلول (سبتمبر) 1929م.

اليوم على مضض، فإنَّه ليرقب ما تصنع السياسة غدًا، وكيف يقام العدل، وكيف يقضى للمظلوم من الظالم"[1].

وفي سياق متصل، خاطب حزب الشعب الأردني وجمعية الشبان المسلمين في عمّان، رئيس وزراء بريطانيا، بالقول: "نحتج بقوَّة العدل وحقوق المسلمين الشرعية على تصرُّفات المندوب السامي بفلسطين ضد العرب، وعلى تعليماته الأخيرة المُناقِضة لبلاغات حكومة جلالة الملك بشأن البُراق، نُحمِّله تبيعة كل ما ينتج عن استفزازه شعور العرب الديني والقومي بمثل هذه التصرُّفات الباطلة المُجحِفة بحقوق العالَم الإسلامي، والمُناقِضة لتعهُّدات وزارتكم الحكيمة المُخلِصة للإنسانية"[2].

وكذلك عبَّر تجّار لواء الكرك عن شجبهم واستنكارهم لأحداث البُراق[3]، قائلين إنَّنا أعلنّا الإضراب "عن العمل، مشاركين إخواننا الفلسطينيين احتجاجهم على تحيُّز بريطانيا العظمى ضد العرب، وعلى إقامة كنيس يهودي في البُراق". وقد امتدَّ ذلك السخط والحنق إلى مدينة معان؛ إذ أضربت، واحتجَّت "على أعمال المندوب السامي بفلسطين وتحيُّزه لليهود. نبذل كل غالٍ ورخيص حتى الأرواح في سبيل مُقدَّساتنا"[4].

ثمَّ صدر بيان باسم الشعب الأردني، رُفِع إلى الأمير عبد الله الأوَّل ابن الحسين، وتناول أحداث البُراق الشريف في القدس، وجاء فيه: "إنَّ الشعب الأردني الذي استنكر الأعمال التي قامت بها الحكومة الإنكليزية في فلسطين ضد العرب، وتنفيذها تعليمات من شأنها أنْ تساعد اليهود على إنشاء كنيس يهودي في البُراق، هو اليوم مُضطرِب الفكر، قَلِق البال. وأنتم تعلمون، يا سموَّ الأمير، أنَّ الشعب لم يسكت في المَرَّة الأولى بعد أنْ أخذ الوعود من سموِّكم بإبلاغ المسلمين أمانيهم، والقضاء على مطامع اليهود في بلادهم. وقد كانت الناس تنتظر نتيجة

([1]) جريدة فلسطين، يافا، العدد (90)، تاريخ 25 أيلول (سبتمبر) 1929م؛ جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (264)، تاريخ 26 أيلول (سبتمبر) 1929م.

([2]) جريدة فلسطين، يافا، العدد (1272)، تاريخ 25 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م.

([3]) جريدة فلسطين، يافا، العدد (1272)، تاريخ 25 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م.

([4]) جريدة فلسطين، يافا، العدد (1272)، تاريخ 25 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م.

حسنة لهذا الوعد والتوسُّط؛ فأخلدوا للسكينة حتى فاجأَتْهم بالأمس أخبار التحيُّز من الدولة المُنتدَبة بإنشاء الكنيس المذكور في أقدس بقعة للمسلمين بالأرض، فقَلِق لذلك الرأي العام، وهاج، وبات يعتقد أنَّ هذا تحدٍّ من الحكومة المُنتدَبة، وتحرُّش بالمسلمين لاستفزازهم، وهذا منتهى درجات التحيُّز لليهود والصهيونية ... لذا فإنَّ الشعب الأردني يرى أنْ يرجع مَرَّةً ثانيةً لسموِّكم، ويُعلِن احتجاجه واستنكاره لهذه التعدِّيات على حقوق المسلمين في مُقدَّساتهم الدينية، ويطلب من سموِّكم إبلاغ احتجاجه هذا للمراجع ذات الشأن، والتوسُّط في المَرَّة الأخيرة في رفع هذا الحيف. والله يكلأكم بعنايته"[1].

وقد بلغ من قوَّة الموقف الأردني وتعاطفه مع الفلسطينيين في أحداث البُراق، أنْ ذهب المعتمد البريطاني هنري كوكس (H. Cox) إلى مدينة القدس؛ لنقل استنكار الشعب الأردني حيال هذه الأحداث إلى المندوب السامي البريطاني، مُحذِّرًا إيّاه من التمادي أكثر من ذلك في ما يخصُّ الاستهانة بالشعور الديني للمسلمين[2].

بعد أنْ أخمدت السلطات البريطانية ثورة البُراق باستخدام القوَّة الشديدة غير المُبرَّرة، فإنَّها أرسلت إلى القدس لجنة برلمانية (لجنة شو) للتحقيق في أسباب الثورة، في محاولة منها لإلهاء العرب، وامتصاص نقمتهم في كلٍّ من فلسطين وشرق الأردن. وما إنْ وصلت اللجنة إلى القدس بتاريخ 23 أيلول (سبتمبر) 1929م[3]، حتى توجَّه إليها وفد من الزعماء والوجهاء

---

(1) جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (272)، تاريخ 21 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م.

(2) جريدة فلسطين، يافا، العدد (109)، تاريخ 18 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م، ص1.

(3) عُرفت **بلجنة (شو)**: نسبة إلى رئيسها (سير والتر شو)، وقد وصلت القدس في 23 أيلول (سبتمبر) 1929م ومكثت في فلسطين حوالي مئة يوم، وغادرتها بعد أن عقدت (27) جلسة علنية، و (11) جلسة سرية، وقد استمعت إلى (610) شهادات من عرب فلسطين وشرقي الأردن، والموظفين الإنجليز، وقد أكدت اللجنة أن السبب الأساسي للثورة هو شعور العرب بالعداء والبغضاء نحو اليهود، شعور ينشأ عن خيبة أمانيهم السياسية والوطنية..."، وطالبت اللجنة الحكومة البريطانية بالمحافظة على الأراضي العربية في فلسطين، انظر: جامعة الدول العربية، الوثائق الرئيسة في قضية فلسطين 1915-1946م، ص126-137.

في شرق الأردن، ضمَّ كُلًّا من الشيخ حسين الطراونة رئيس اللجنة التنفيذية للمؤتمر الوطني الأردني، وطاهر الجقة سكرتير اللجنة، والزعماء والشيوخ والسادة: سليمان السودي الروسان، وسالم الهنداوي، ونمر الحمود، وحامد الشراري، وصالح مريش، وطارق سليمان الشركسي. وقد حضر الوفد الشعبي الأردني جلسات اللجنة، نيابةً عن عشائر شرق الأردن، وعبَّر فيها عن وقوفه وتضامنه مع قضية الشعب الفلسطيني، ونضاله العادل في سعيه للتحرُّر والوحدة والاستقلال، وقدَّم إلى لجنة البُراق الدولية بتاريخ 15 تموز (يوليو) 1930م المُذكِّرة الآتية:

"أصحاب المعالي، رئيس لجنة البُراق الدولية، وأعضاءها المحترمين: عندما سمعنا بقدوم لجنتكم المُوقَّرة إلى فلسطين، وبلغنا أنَّ اليهود قد أخذت مطامعهم في البُراق الشريف، المُقدَّس عند جميع المسلمين، تظهر بعد أنْ ظهرت مطامعهم في بلاد فلسطين العربية، استنادًا على وعد أبتر، كان سببًا للاضطرابات الماضية، تأكَّدنا أنَّ العرب مأخوذون في عقر دارهم، وأنَّه لا يراد بهم سوى انتقاص حقوقهم، وضياع بلادهم، والتعرُّض لمُقدَّساتهم وهم في القرن العشرين"[1].

وجاء في المُذكِّرة أيضًا: "وحيث أنَّ الحواجز التي أوجدتها القوَّة المُغتصِبة لا تحول – ولن تحول– بين العربي وأخيه، حضرنا إلى القدس الشريف خصيصًا لنبدي رأينا للجنتكم المُوقَّرة، بالأصالة عن أنفسنا، وبالنيابة عن عشائر وقبائل ومدن وقرى شرقي الأردن. إنَّ المسلمين هناك خاصة والعرب عامة يرفضون رفضًا باتًّا أنْ يكون لليهود أيَّة علاقة بمكان البُراق الشريف الذي هو مكان إسلامي اجتازه النبي – صلّى الله عليه وسلَّم– ببُراقه ليلة الإسراء المباركة. وإنَّهم يَعُدّون كل تساهل لليهود فيه عدوانًا صريحًا على حقوقهم، لا يُمكِنهم أنْ يسكتوا عنه، أو يُسلِّموا به، بل يفدونه بأموالهم وأنفسهم. فإذا كان يهمُّ لجنتكم المُوقَّرة، ويهمُّ عُصْبة الأُمم، أو عُصْبة السلام كما يقولون، السلام الدائم في البلاد، فيقتضي أنْ تُفكِّر في النتائج السيئة التي تترتَّب على كل تساهل أو منح لليهود في هذا المكان الإسلامي البحت؛ لأنَّ ذلك

(1) جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (407)، تاريخ 17 تموز (يوليو) 1930م، ص1.

سيكون ذا تأثير سيء في نفوس العرب والمسلمين، وفي جميع البلاد الإسلامية والعربية، غير محمود العواقب"[1].

وكان الأمير عبد الله الأوَّل ابن الحسين قد بعث برسالة إلى المندوب السامي البريطاني في القدس السير جون تشانسلور (John Chancellor)، بتاريخ 2 تموز (يوليو) 1930م، أكَّد فيها أنَّ مسألة البُراق مسألة دينية، وأنَّ: "لها صلة بالقرآن الكريم، والشريعة السمحاء، والأحاديث النبوية، حتى أنَّ الخليفة الثاني للمسلمين عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– كان أوَّل مَنْ شرع بإقامة المسجد الأقصى بنفسه الشريفة على موقع المسجد ... وإنَّ حكم الشريعة جَلِي غير مُستتِر؛ فإنَّ كل مسجد لله ... فكيف المسجد الأقصى الذي له صبغته الإسلامية المحضة من جميع أطرافه ونواحيه، ساحةً وسورًا وجدارًا، وإنَّه لأولى القبلتين وثالث المسجدين، إليه كان الإسراء، ومنه كان المعراج"[2].

وقد ذكر سموُّ الأمير عبد الله، في رسالته إلى المندوب السامي البريطاني، أنَّ الجدار الغربي للمسجد الأقصى وقف إسلامي، وأتى على سرد الوثائق التي تُثبِت ذلك، وتُثبِت رفض المسلمين القاطع لزيارة اليهود إيّاه. ثمَّ طلب سموُّ الأمير من المندوب السامي إيصال رسالته هذه إلى اللجنة الدولية التي ستتولّى التحقيق في أحداث البُراق[3].

وفي السياق نفسه، أبرق فريق من زعماء الحركة الوطنية الأردنية إلى اللجنة، يُعلِمونها أنَّ أهالي شرقي الأردن لن يتساهلوا في قضية البُراق، وأنَّهم مستعدون للتضحية بأرواحهم في سبيل المحافظة عليه، وحمايته من أيِّ اعتداء[4].

لقد عبَّرت الأحزاب والتنظيمات السياسية الأردنية عن سخطها وشجبها وإدانتها للسياسة البريطانية في فلسطين؛ إذ بعث حزب الشعب الأردني، وجمعية الشبان المسلمين في عمّان

---

(1) جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (407)، تاريخ 17 تموز (يوليو) 1930م، ص1.

(2) ابن الحسين، الملك عبدالله، الآثار الكاملة للملك عبدالله بن الحسين، ط2، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1979م، ص224–328.

(3) محافظة، الفكر السياسي في الأردن، ج2، ص322–325.

(4) جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (399) تاريخ 7 تموز (يوليو) 1930م، ص2.

برقيات إلى المندوب السامي البريطاني في فلسطين، حمَّلت فيها هذا المندوب مسؤولية "كل ما ينتج عن استفزاز شعور العرب الديني والقومي لمثل هذه التصرُّفات الباطلة المُجحِفة بحقوق العالَم الإسلامي، والمُناقِضة لتعهُّدات وزارتكم الحكيمة المُخلِصة للإنسانية"[1].

وكان حزب الشعب الأردني قد أصدر بتاريخ 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1929م بيانًا سياسيًّا بمناسبة وعد بلفور، شجب فيه السياسة البريطانية في فلسطين[2]، واستنكر الموقف البريطاني المُمالِئ للمُخطَّط الصهيوني فيها، مُحمِّلًا بريطانيا ما سيؤول إليه الحال في فلسطين. وكذلك شجب المؤتمر الوطني الأردني الثاني الذي عُقِد في 7 كانون الأوَّل (ديسمبر) 1929م وعد بلفور المشؤوم الذي سيكون "ضربة قاضية على البلاد العربية كلها"، واستنكر المؤتمر في قراره العاشر "التصرُّفات القاهرة التي تستعملها السلطة البريطانية في فلسطين في الأحوال الحاضرة[3].

لم يكتفِ الشعب الأردني وحركته الوطنية بالوقوف إلى جانب إخوته في فلسطين، والاستجابة لنداء الحركة الوطنية الفلسطينية والأردنية في مقاطعة اليهود اقتصاديًّا؛ فقد بعثت الغرفة التجارية الأردنية في عمّان كتابًا إلى الغرفة التجارية في دمشق، تُعلِمها فيه بقرار إمارة شرق الأردن مقاطعة جميع البضائع الصهيونية، واستيراد البضائع من أوروبا بواسطة تجّار دمشق الوطنيين[4].

وعندما أضرب عرب فلسطين، وعمَّت المظاهرات مدينة نابلس والقدس والخليل وغيرها من المدن الفلسطينية بتاريخ 23 آب (أغسطس) 1931م، بدعوة من أعضاء اللجنة التنفيذية

---

(1) جريدة الجامعة العربية، القدس، العدد (272)، تاريخ 21 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م، ص2؛ جريدة فلسطين، يافا، العدد (111)، تاريخ 20 تشرين الأول (أكتوبر) 1929م، ص3.

(2) جريدة فلسطين، يافا، العدد (278)، تاريخ 4 تشرين الثاني (نوفمبر) 1929م، ص2.

(3) جريدة الكرمل، حيفا، العدد (1413)، تاريخ 12 كانون الأول (ديسمبر) 1929م، ص4.

(4) بني هاني، محمد حسين، الحركة الوطنية في فلسطين 1922-1936م، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ- كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1975م، ص241-242، سيشار إليه لاحقًا: بني هاني، الحركة الوطنية في فلسطين.

العربية؛ شارك الأردنيون في هذه المظاهرات على قدم المساواة مع إخوانهم من عرب فلسطين[1].

مشاركة أبناء شرق الأردن في المؤتمر الإسلامي العام عام 1931م:

عُقِد المؤتمر الإسلامي العام في مدينة القدس بتاريخ 7-17 كانون الأوَّل (ديسمبر) 1931م، وقد شارك فيه الزعماء والمشايخ من شرق الأردن[2]، وعدد كبير من الشخصيات الوطنية والإسلامية الأردنية، وترأَّس الوفد الإسلامي الأردني الشيخ صالح مريش[3]. والحقيقة أنَّ الحضور الشعبي والوطني الأردني في المؤتمر كان لافتًا ومُتميّزًا عن غيره من الوفود العربية والإسلامية، حتى إنَّ القائمين على المؤتمر أعربوا عن شكرهم وامتنانهم لهؤلاء الزعماء والمشايخ والشخصيات الوطنية والإسلامية الأردنية على دعمهم المؤتمر. غير أنَّ القرارات التي خرج بها المؤتمر لم تكن على مستوى الأحداث التي عصفت بالقضية الفلسطينية، بالرغم من استنكاره كل أنواع الاستعمار؛ نظرًا إلى إصرار ذوي الاتجاهات المُهادِنة والمُمالِئة للسياسة البريطانية على اقتصار حيثيات المؤتمر وجدول أعماله على المسائل الدينية الإسلامية[4].

شهد آخر أيام المؤتمر حضور نحو خمسين شخصية وطنية، مثَّلت حركة التحرُّر العربية في آسيا، وقد اتُّخِذت فيه قرارات ذات طابع قومي وحدوي معادٍ للاستعمار والصهيونية، وأصدر المؤتمر في ختام أعماله بيانًا تضمَّن ميثاقًا وطنيًّا قوميًّا وقَّعه الحضور جميعًا[5]، وجاء فيه تأكيد وحدة البلاد العربية، وأنَّها كلٌّ لا يتجزَّأ، وأنَّ ما تعانيه من أشكال التجزئة لا تُقِرُّه الأُمَّة

---

(1) الطوباسي، إسماعيل الخطيب، كفاح الشعب الفلسطيني، جمعية عمان المطابع التعاونية، عمان، 1977م، ص38، وسيشار إليه لاحقًا: الطوباسي، كفاح الشعب الفلسطيني.

(2) المرجع السابق نفسه، ص83.

(3) بني هاني، الحركة الوطنية في فلسطين، ص287.

(4) لمزيد من المعلومات عن قرارات المؤتمر، انظر: قرارات المؤتمر في: مصلحة الاستعلامات، ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية، ج2، ص395-398.

(5) انظر قرارات المؤتمر في: مصلحة الاستعلامات، ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية، ج2، 395-398. السفري، فلسطين العربية بين الانتداب والصهيونية، ص179-183.

العربية، ولا تعترف به، مُشدِّدًا على وجوب تضافر جميع الجهود في كل قُطْر عربي على السعي لنيل استقلاله الكامل غير المجزوء، وعدم انشغاله فقط بالسياسة المحلية والإقليمية، وإدانته ورفضه ومقاومته لجميع أشكال الاستعمار التي تُقوِّض التطلُّعات الوطنية والقومية العربية. وبهذا يكون المؤتمر قد وضع يده على مَكْمَن الداء، وهو الإمبريالية، لا سيَّما البريطانية منها؛ ما أسهم في بلورة رؤية واضحة للسياسة العربية[1].

مشاركة أبناء شرق الأردن في أحداث يافا عام 1933م:

دعت الحركة الوطنية الفلسطينية إلى تنظيم مظاهرات في مختلف مدن فلسطين؛ احتجاجًا على السياسة البريطانية المستبدة تجاه فلسطين، والهجرة اليهودية. وقد استجاب أبناء الأردن لنداء هذه الحركة؛ إذ شاركوا في مظاهرة يافا التي كانت بتاريخ 27 تشرين الأوَّل (أكتوبر) 1933م[2]، حيث وقف الأردنيون جنبًا إلى جنب مع أشقّائهم في فلسطين، في مواجهة قوّات الاحتلال البريطاني، ورفض مُخطَّط الهجرة اليهودية. وقد تعرَّض المشاركون في المظاهرة لمختلف صنوف التنكيل والبطش من جنود الجيش البريطاني المحتل، بعدما هتفوا بسقوط الاستعمار البريطاني والحكومة البريطانية، ولكنَّ حشود المُتظاهِرين واجهت ذلك القمع بشجاعة وبسالة، وأبدت بطولة رائعة، وسال الدم العربي غزيرًا في هذا اليوم، بعد هجوم القوّات البريطانية وارتكابها مجزرة مُروِّعة، سقط فيها ثلاثون قتيلًا، وعدد كبير من الجرحى[3].

وقد جاء الرد الأردني سريعًا على فظائع المحتل البريطاني؛ إذ اشتعل الشارع الأردني غضبًا على هذه المجزرة، وأعلنت حركته الوطنية الإضراب العام، ودعت إلى التظاهر في مختلف مدن إمارة شرق الأردن وقراها؛ احتجاجًا على المجزرة البشعة التي اقترفتها عساكر الإنجليز بحق المُتظاهِرين في يافا، ورفضًا للاستعمار البريطاني في فلسطين والهجرة

---

(1) انظر قرارات المؤتمر في: مصلحة الاستعلامات، ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية، ج2، 395-398. السفري، فلسطين العربية، ص179-183.

(2) Glubb, J.B. The Story of the Arab Legion, London, 1950. P. 227-231.

(3) انظر: وصفًا تامًا للمجزرة والتصدي البطولي لقوات الاحتلال البريطاني في: السكاكيني، خليل، مذكرات خليل السكاكيني: "كذا أنا يا دنيا"، المطبعة التجارية، القدس، 1955م، ص257.

الصهيونية. وقد عمَّت المظاهرات مدينة عمّان، واستمرَّت أربعة أيام متتالية، وسارت في شوارعها أكبر مظاهرتين في تاريخها آنذاك يوم الثاني من شهر تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1933م، وصَبَّ الشعب جام غضبه على الضبّاط البريطانيين في العاصمة عمّان والمدن الأُخرى، وهاجمت بعض العناصر الوطنية قصر الأمير عبد الله ومقر فردريك بيك (Peake Frederick) وغيره من الضبّاط الإنجليز[1]، حيث رشقوهم بالحجارة وهم يهتفون بسقوط الاستعمار البريطاني والحركة الصهيونية والمتعاونين معهما، حتى إنَّ العديد من المُتطوِّعين الأردنيين عبروا نهر الأردن، والتحقوا بصفوف الثوّار في قتالهم ضد البريطانيين[2].

نتيجة لارتفاع وتيرة التضامن الشعبي الأردني الفلسطيني، وفي محاولة من السلطات المحلية قمع أيِّ تحرُّك وطني تضامني؛ سارعت الحكومة الأردنية إلى محاكمة مَنْ شاركوا في المظاهرات[3]، وخضع عدد منهم إلى المحاكمة، وحُكِم على بعضهم بالسجن مُدَدًا متفاوتة، وحُكِم على بعضٍ آخرَ بالنفي والإبعاد[4]، فضلًا عن طرد الشاعر محمد علي الصالح بالقوَّة المُسلَّحة، وإبعاده مشيًا إلى حدود جسر اللنبي بسبب نشاطه الدعائي الوطني المُناهِض لبريطانيا في إمارة شرق الأردن[5].

استمرَّ زعماء الحركة الوطنية الأردنية في الإبراق، والتجمُّع، والإضراب، والتظاهر؛ احتجاجًا على السياسة البريطانية في فلسطين؛ ما دفع حكومة عبد الله السراج إلى إصدار بيان للشعب الأردني بتاريخ 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 1933م، طالبته فيه بالتوقُّف حالًا عن تنظيم مختلف مظاهر الاحتجاج والتظاهر، وهدَّدت بتنفيذ أوامر الحكومة المُتمثِّلة في استخدام

---

(1) الصايغ، أنيس، الهاشميون وقضية فلسطين، المكتبة العصرية بيروت، 1966م، ص102-103، وسيشار إليه لاحقًا: الصايغ، الهاشميون وقضية فلسطين؛ بشير، جذور الوصاية الأردنية، ص45.

(2) Glubb, The Story of the Arab Legion, P. 227-231.

(3) الصايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، ص103.

(4) الموسى، سليمان، والماضي، منيب، تاريخ الأردن في القرن العشرين، عمان، 1959م، ص453. وسيشار إليه لاحقًا: الموسى، والماضي، تاريخ الأردن في القرن العشرين.

(5) السبع، هاشم، حياة وذكريات صحفي مضطهد، (د. ن)، 2014م، ص64.

"التدابير المقتضاة منع دوام التظاهر، وقد أُعِدَّت المعدات لمنع أيّ عمل من هذا القبيل، وإطاعة الأمر العالي، وعدم ترك المجال لاستعمال التدابير التي لا تكون في مصلحة أحد"[1].

موقف أبناء شرق الأردن من الثورة الفلسطينية الكبرى (1936-1939م):

ما إنْ أعلنت الحركة الوطنية الفلسطينية الإضراب العام في 20 نيسان (أبريل) 1936م، الذي استمرَّ (150) يومًا، حتى كان الأردنيون أوَّل مَنْ تحرَّك لنجدة أشقّائهم في فلسطين، فأضربوا معهم عند بَدْء الإضراب، وجمعوا لهم الإعانات والمساعدات[2]. ثم انطلقت في اليوم التالي مظاهرة كبيرة في شوارع مدينة عمّان، تقدَّمها رموز الحركة الوطنية الأردنية؛ تأييدًا للإضراب العام، وانتصارًا للثورة الفلسطينية، وقد ألقى فيها عضو المجلس التشريعي ماجد باشا العدوان خطابًا حماسيًّا مُؤثِّرًا، أعلن على إثره شيوخ البلاد وزعماؤها أنَّهم مستعدون للذهاب إلى فلسطين مع قبائلهم، فطلبت منهم الحكومة التحلّي بالهدوء والسكينة، ولم تنفضَّ المظاهرة إلّا بعد تدخُّل قوى الأمن التي فرَّقتها بالقوَّة، وجرحت ستة أفراد من المشاركين فيها[3].

استمرَّت الحركة الوطنية الأردنية في التعبير عن تضامنها القومي مع الثورة الفلسطينية، مُمثَّلًا في المظاهرات التي اجتاحت عمّان والسلط وإربد وغيرها من المدن والقرى؛ تأييدًا للإضراب العام الذين أعلنه الأشقّاء في فلسطين[4].

وما إنْ بدأت عمليات الثورة الفلسطينية المُسلَّحة، حتى تداعى مئات الوطنيين من مختلف مناطق إمارة شرق الأردن – بدعوة من حزب اللجنة التنفيذية– إلى عقد مؤتمر وطني في بلدة أم العمد الواقعة في الجنوب الشرقي من مدينة عمّان يوم 7 حزيران (يونيو) 1936م. وقد انتهى المؤتمر إلى توصيات وقرارات عديدة، عبَّرت عن تكاتف الشعبين الشقيقين، وكان

---

(1) السعدي، عصام محمد، الحركة الوطنية الأردنية 1921-1946م، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1991م، ص210، وسيشار إليه لاحقًا: السعدي، الحركة الوطنية الأردنية.

(2) السفري، فلسطين العربية، ج2، ص60-61.

(3) زعيتر، أكرم، القضية الفلسطينية، ط3، دار الجليل للنشر، عمان، 1986م، ص69، سيشار إليه لاحقًا: زعيتر، القضية الفلسطينية؛ جريدة فلسطين، يافا، العدد (3235-44)، ص3-4.

(4) جريدة فلسطين، يافا، العدد (3264-73)، تاريخ 28 أيار (مايو) 1936م، ص4.

أبرزها خوض الكفاح المُسلَّح إلى جانب الشعب الفلسطيني؛ تحقيقًا للأهداف الوطنية المشتركة، مُمثَّلةً في التحرُّر والاستقلال والوحدة، ولم يتوانَ الشعب الأردني عن جمع المال والسلاح، الذي حمله بضع مئات من المقاتلين الأردنيين إلى جبهات القتال في فلسطين؛ دعمًا للثورة الفلسطينية والمشاركة فيها[1]. وكذلك قدَّمت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الوطني الأردني مُذكِّرة لوزارة الخارجية البريطانية، استنكرت فيها وسائل العنف والإجرام التي تستخدمها حكومة الانتداب البريطاني في فلسطين لقمع جماهير الشعب الفلسطيني، وانتقدت المُذكِّرة السياسة البريطانية في المنطقة، لا سيَّما في فلسطين، واتهمتها بالعداء السافر للتطلُّعات الوطنية والقومية العربية[2].

وفي ظلِّ تطوُّر الأحداث في فلسطين، وقيام الثورة الفلسطينية الكبرى، والاستمرار في الإضراب؛ دعا الشيخ مثقال الفايز في قرية أم العمد إلى عقد مؤتمر وطني بتاريخ 2 تموز (يوليو) 1936م؛ لتدارس واقع الحال في فلسطين. وقد لاقت دعوته صدًى كبيرًا من الأردنيين كافةً، وكان من أبرز المُؤيِّدين لهذا الاجتماع اللجنة التنفيذية للمؤتمر العام؛ إذ شارك في هذا المؤتمر حسين الطراونة، وعادل العظمة، وطاهر الجقة، ونمر الحمود، وسالم أبو الغنم، وخشمان أبو كركي، وإسماعيل البلبيسي، وحديثة الخريشة، وعارف العنبتاوي، وجموع أُخرى من زعماء إمارة شرق الأردن، إلى جانب فرقة كشّافة النادي الفيصلي. وما إنْ بدأ الاجتماع، حتى انتُخِب الشيخ مثقال الفايز رئيسًا للمؤتمر، ثمَّ ألقى كلمة بيَّن فيها أنَّ هدف الاجتماع هو إظهار الشعور العربي الحقيقي تجاه فلسطين، وإحياء ذكرى شهدائها الأبرار الذين قضوا نحبهم دفاعًا عن الوطن والشرف والحق[3].

---

(1) ياسين، صبحي، الثورة العربية الكبرى في فلسطين 1936-1939م، القاهرة، 1967م، ص51-54، وسيشار إليه لاحقًا: ياسين، الثورة العربية الكبرى؛ حلة، محمد علي، فلسطين والصراع الدولي، مطبعة الحضارة للدعاية والنشر والإعلام، بيروت، 1987م، ج1، ص1-42.

(2) Glubb, The Story of the Arab Legion, P. 235.

(3) لمزيد من المعلومات عن الكلمة التي ألقاها الشيخ مثقال الفايز في المؤتمر، انظر: جريدة الدفاع، القدس، العدد (638)، تاريخ 10 تموز (يوليو) 1936م، ص6.

انتهى المؤتمر إلى إرسال برقية إلى الأمير عبد الله الأوَّل ابن الحسين، هذا نصُّها: "أرفع إلى السدة السنية الهاشمية واجب الدعاء، وطلب التأييد من رب السماء، مُعلِمًا مولاي أنَّ مؤتمر القبائل العربية والمقاطعات الأردنية، الذي أعرب في هذه البيانات الصادقة عن شعور العرب في سائر الأقطار، يرجو سموَّكم بذل نفوذكم الشخصي والرسمي لدى رجال بريطانيا المسؤولين، بصفتكم وريث الثورة العربية الكبرى؛ لإحقاق حق العرب، وتنفيذ مطالب فلسطين القومية والشرعية. ونكون مضطرين بحكم الاستفزاز الواقع من جراء الاعتداء على عرب فلسطين بصورة مخالفة للشرائع، ولوعود إنكلترا الرسمية للعرب، أنْ نبادر إلى نجدة إخواننا دون تردُّد، كما تقضي بذلك التقاليد العربية التي أهمها النخوة والنجدة. والعربي إذا انتخى يبيع روحه لأجل الغريب، فكيف لأجل أهله وبني قومه، وأطال الله بقاء مولانا أمير البلاد المُعظَّم"[1].

ثمَّ رفع المؤتمرون برقية إلى وزير المستعمرات البريطانية، وإلى وزير الخارجية البريطانية، بوساطة المعتمد البريطاني في عمّان، جاء فيها: "إنَّ مؤتمر القبائل العربية والمقاطعات الأردنية المنعقد الآن الخميس 2 تموز (يوليو) 1936م على حدود البادية في شرقي الأردن، قد قرَّر مطالبة الحكومة البريطانية بوضع حَدٍّ لاعتداء السلطات العسكرية في فلسطين، على المنازل والنساء وعلماء الدين والمُصلّين، وعلى سائر الحرمات. نلفت نظر رجال بريطانيا المسؤولين إلى نتائج الاضطهاد في نفوس عرب شرقي الأردن، وهو يرجو أنْ تُنفِّذ بريطانيا العظمى وعودها للعرب، بإعطاء فلسطين مطالبها القومية المشروعة، وتأييد حريتها واستقلالها؛ حقنًا للدماء، وتطمينًا لنفوس العرب المُضطرِبة في كل مكان، وتأييدًا للسلام الدائم في الأراضي المُقدَّسة"[2].

استجاب الشعب الأردني في مختلف المناطق لقرارات مؤتمر أم العمد، وتداعى وطنيو إمارة شرق الأردن كافةً للتطوُّع والمشاركة في صفوف الثورة الفلسطينية، فعمَّت نضالات حركة التحرُّر الوطنية الأردنية جميع أقاليم البلاد، وتصاعد حماسها، وقدَّمت عن وعيٍ خيرة أبنائها

([1]) جريدة الدفاع، القدس، العدد (638)، تاريخ 10 تموز (يوليو) 1936م، ص6.

([2]) المصدر نفسه.

للالتحاق بصفوف الثورة المُسلَّحة. وكذلك عمَّت المظاهرات الحاشدة والاضطرابات المحتدمة مختلف المدن والقرى والبوادي في إمارة شرق الأردن؛ تأييدًا وتضامنًا ومشاركةً لكفاح الشعب العربي في فلسطين، وكانت مظاهرة مدينة معان في 22 أيلول (سبتمبر) 1936م من أشدِّها وأعنفها[1]. وقد رافق ذلك انفجار بعض القنابل في العاصمة عمّان؛ ما ألحق أضرارًا فادحةً بالمصالح والمواقع البريطانية فيها، وعملت عناصر الحركة الوطنية على قطع خطوط الهاتف، ونسف خطوط أنابيب بترول العراق مَرّات عِدَّة. وكذلك بدأت حركة مقاطعة البضائع اليهودية في البلاد؛ استجابةً لنداء الحركة الوطنية الفلسطينية ومؤتمر أم العمد؛ فقد هاجم نحو أربعين شخصًا في عمّان عددًا من المخازن التجارية التي ابتاع أصحابها بضائع يهودية من فلسطين، وأتلفوا محتوياتها وأحرقوها[2]. وفي المقابل، أصبح الشمال الأردني هو الطريق الأمن لنقل مختلف أنواع الأسلحة والذخائر والمؤن من سوريا والعراق وشرق الأردن إلى فلسطين، بترتيب ومشاركة مباشرة من أهالي الشمال الأردني مع قيادة الثورة[3].

لقد تمكَّنت الحركة الوطنية الأردنية في إمارة شرق الأردن من إثارة الجماهير والرأي العام الأردني؛ ما أسهم كثيرًا في تسهيل عملية تأطير العمل الوطني في الإمارة، فأُنشِئت

---

(1) زعيتر، أكرم، الحركة الوطنية الفلسطينية: يوميات أكرم زعيتر، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1979م، ص189، وسيشار إليه لاحقًا: زعيتر، الحركة الوطنية الفلسطينية.

(2) الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، ص316؛ دروزة، عزة، القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها، صيدا، 1955م، ص37، وسيشار إليه لاحقًا: القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها؛ الموسى، سليمان، إمارة شرقي الأردن: نشأتها وتطورها في ربع قرن 1921-1946م، منشورات لجنة تاريخ الأردن، عمان، 1990م، ص304، وسيشار إليه لاحقًا: الموسى، إمارة شرقي الأردن.

(3) كان يجري شراء الأسلحة وتجميعها في سورية، لتصل إلى منزل السيد محمد المفلح الزعبي في قرية اليادودة، وتنقل منها إلى منزل السيد ضيف الله الصالح في قرية الشجرة الأردنية، فبيت السيد محمد أمين الشرع في اربد، ثم بيت الأمير محمد صالح الغزاوي في غور الشيخ حسين، ثم تنقل بمساعدة الأردنيين إلى رئيس بلدية بيسان الدكتور رشاد درويش، ومن هناك يجري توزيعها على المناضلين وقيادتهم. انظر: الشرع، صالح، مذكرات جندي، عمان، 1985م، ص21.

النوادي والجمعيات السياسية؛ لدعم الثورة الفلسطينية، ومناصرتها، وجمع الأموال والتبرُّعات لها، لكنَّ السلطات الأردنية سارعت إلى إصدار تعليمات صارمة ومُشدَّدة للحيلولة دون إنشاء هذه النوادي والجمعيات مستقبلًا، وقرَّرت – في الوقت نفسه– إغلاق تلك التي حصلت على تراخيص سابقة من الحكومة[1]. بعد ذلك أُنشِئ عدد من هذه الجمعيات سرًّا بدعم من اللجنة العربية العليا في فلسطين، وهي اللجنة التي أخذت تتصل بالحركة الوطنية الأردنية ومشايخ البلاد منذ بَدْء الثورة في نيسان (أبريل) عام 1936م؛ بُغْيَةَ تنظيم عمليات المقاومة بين الحركتين: الأردنية، والفلسطينية[2].

والحقيقة أنَّ السلطات المحلية وسلطات الانتداب البريطاني في إمارة شرق الأردن لم تتمكَّن من إجهاض حركة التطوُّع والتضامن، التي شملت مختلف فئات الشعب الأردني، وعلى رأسها الفلّاحون، فلجأت السلطات المحلية إلى فتح مجال التطوُّع في كتائب (الجيش العربي). غير أنَّ هذه الحيلة لم تنطلِ على العناصر الوطنية، التي اكتشفت التآمر على حركتها. ثمَّ أصدرت السلطات المحلية أوامر تمنع سفر الأردنيين إلى فلسطين طالما استمرَّت الثورة فيها[3]؛ بُغْيَةَ قطع الطريق على عناصر الحركة الوطنية للالتحاق بصفوف الثورة، ومنع أطياف الشعب الأردني من مَدِّ الثورة بالمال والسلاح اللازمين. وكذلك عَمَدَتْ هذه السلطات إلى اتخاذ عدد من الإجراءات التعسفية القمعية ردًّا على مؤتمر أم العمد؛ فمنعت الاجتماعات السياسية، وهدَّدت

---

(1) محافظة، علي، العلاقات الأردنية – البريطانية 1921–1957م، دار النهار للنشر، بيروت، 1973م، ص146، سيشار إليه لاحقًا: محافظة، العلاقات الأردنية – البريطانية.

(2) بشير، جذور الوصاية الأردنية، ص1115–116.

(3) خلة، محمود كامل، التطور السياسي لشرقي الأردن 1921–1948م، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، طرابلس– بنغازي، 1983م، ص301، سيشار إليه لاحقًا: خلة، التطور السياسي لشرقي الأردن؛ مراد، عباس، الدور السياسي للجيش الأردني، مركز الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1973م، ص33.

العناصر الوطنية التي شاركت في هذا المؤتمر بالاعتقال والإبعاد إذا استمرَّت في كفاحها الوطني[1].

أضف إلى ذلك لجوء السلطات الأردنية إلى اتباع سياسات داخلية عديدة لمواجهة الموقف السائد آنذاك؛ فعندما توافد شيوخ العشائر وزعماء البلاد إلى عمّان لعقد اجتماع لزعماء البلاد، بدعوة من الحركة الوطنية الأردنية، للتباحث والتشاور في الوسائل والأدوات التي ستساعد مُتطوّعي إمارة شرق الأردن على المشاركة في ثورة عام 1936م؛ حذَّرت الحكومة نشطاء الحركة الوطنية الأردنية وشيوخ العشائر وزعماء البلاد أنَّها لن تسمح بعقد اجتماعات من هذا النوع، وطلبت الحكومة إلى فردريك بيك (Peake F*rederick*) قمع هذه الاجتماعات في حال انعقادها قسرًا[2].

كذلك قرَّرت الحكومة البريطانية زيادة عدد عناصر الجيش العربي؛ فشكَّلت قوَّة احتياطية، تألَّفت من سريتي خيالة و(350) جنديًّا[3]؛ لقمع الحراك الوطني الأردني، وحماية النظام. وفي الوقت نفسه، أصدرت السلطات السياسية في دولة الإمارة قرارًا يمنع قادة العمل السياسي الفلسطيني من ممارسة نشاطهم الدعائي والتحريضي المُناهِض للاحتلال البريطاني والهجرة الصهيونية. ومن ذلك مثلًا، ما تعرَّض له أحد هؤلاء من عرب فلسطين؛ إذ حاول إلقاء خطبة تحريضية في مسجد عمّان في أحد أيام الجمعة، فسارع مدير (البوليس) إلى جرِّه من كُمِّ قميصه، وقذفه خارج المسجد، وركله، وإهانته[4].

بتاريخ 12 تشرين الأوَّل (أكتوبر) 1936م، أُعلِن عن انتهاء الإضراب العام، وعَمَدَ الحراك الوطني الأردني إلى انتهاج طرائق وأساليب جديدة، تنسجم وطبيعة المرحلة السياسية، وبذلك ظلَّت إمارة شرق الأردن تُمثِّل قاعدة وركيزة أساسية لتدعيم حركات المقاومة والثورات في

---

(1) خلة، التطور السياسي لشرقي الأردن، ص301.

(2) بشير، جذور الوصاية الأردنية، ص115-116.

(3) Glubb, The Story of the Arab Legion, P. 235.

(4) بشير، جذور الوصاية الأردنية، ص134.

فلسطين بمختلف الوسائل. وفي هذا الصدد، قال فوزي القاوقجي[1] في مُذكِّراته: "إنَّه من دون الموقف الذي وقفه الشعب الأردني بجانبه، يصعب عليه تحقيق ما حقَّقه من انتصارات"[2].

موقف القوى الوطنية الأردنية من لجنة (بيل) ومشروع تقسيم فلسطين عام 1937م:

حين أدركت بريطانيا صلابة المقاومة الفلسطينية (السياسية، والعسكرية)، المدعومة بالرجال والمال والعتاد من جميع أبناء الشعب العربي، لجأت إلى أسلوب المهادنة؛ فقرَّرت الحكومة البريطانية إيفاد لجنة ملكية للتحقيق في أسباب الإضراب العام[3]، بعدما نجح الملوك والأمراء العرب في وقفه بإيعاز من السلطات البريطانية[4]؛ خوفًا من الثورة على مستقبل أنظمتهم، ومن تنامي التيار الثوري في المنطقة، ويأْس الإنجليز من القضاء على حركة المقاومة الفلسطينية، وخوفهم من امتدادها إلى إمارة شرق الأردن، ومن التأييد العربي الحماسي لها في الأقطار والبلاد الأُخرى[5].

وصلت اللجنة الملكية البريطانية إلى مدينة القدس بتاريخ 11 كانون الأوَّل (ديسمبر) 1936م، وعقدت ثلاثين جلسة علنية، وأربعين جلسة أُخرى سرية، واستمعت إلى أقوال ستين شاهدًا في الجلسات العلنية، وأقوال ثلاثة وخمسين آخرَ في الجلسات السرية[6].

بيد أنَّ الحركة الوطنية العربية رأت في ما تقوم به لجنة التحقيق الملكية مُجرَّد مناورات إمبريالية تقليدية جديدة، هدفها إجهاض الحركة القومية الثورية العربية؛ فأنكرت اختصاص

---

(1) زعيتر، الحركة الوطنية الفلسطينية، ص225-226.

(2) قاسمية، خيرية، فلسطين في مذكرات القاوقجي 1936-1948م، بيروت، 1975م، ص18.

(3) عرفت اللجنة الملكية للتحقيق باسم (لجنة بيل)، لمزيد من المعلومات، انظر:
John, Marlow, Rebellion in Palestine, London, 1978. P. 173.

(4) John, Marlowe, Ibid, p167.

(5) الصغير، زياد، ثورة فلسطين 1936-1939م وأثرها في لبنان، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، 1984م، ص132.

(6) عبدالهادي، مهدي، المسألة الفلسطينية ومشاريع الحلول السياسية 1934-1974م، المكتبة العصرية، بيروت، 1975م، ص38. وسيشار إليه لاحقًا: عبدالهادي، المسألة الفلسطينية.

اللجنة إنكارًا مُطلَقًا. غير أنَّ الجماهير العربية عادت إلى التواصل مع اللجنة؛ إذعانًا لتوصيات ملوك العرب وأمرائهم، فأدلى بشهادته أمامها العديد من الأردنيين والفلسطينيين واليهود[1].

بتاريخ 7 تموز (يوليو) 1937م، أصدرت اللجنة تقريرها، مُرفَقًا بتأييد الحكومة البريطانية في إقرار فكرة التقسيم، واقترحت تقسيم البلاد إلى ثلاث وحدات سياسية[2]:

الأولى: السهل الساحلي والجليل، وفيها تقام دولة يهودية.

الثانية: القدس مع ممرٍّ إلى البحر المتوسط؛ على أنْ تظل خاضعة لسلطة الانتداب البريطاني.

الثالثة: بقية مناطق فلسطين؛ على أنْ تُضَمَّ إلى إمارة شرق الأردن.

جاء في تقرير اللجنة ما نصُّه: "وما من أحد في فلسطين إلّا ويعلم حق العلم مقدار ما وصل إليه الآن كره العرب للوطن القومي من مرارة انتشار بين الناس، وهذا الشعور بالكره لا ينحصر في فلسطين وحدها؛ فالبدو الأشدّاء لم يُمنَعوا من الاشتراك في القتال القائم على الجانب الآخر من نهر الأردن، إلّا بعد بذل الجهد الجهيد، ولقد قيل لنا بتأكيد لا يقبل الشك إنَّه مهما كان موقف عرب شرقي الأردن تجاه مسألة الهجرة اليهودية في الماضي، فإنَّ كل يهودي يدخل تلك البلاد تكون حياته في خطر"[3].

تأسيسًا على ذلك، ونظرًا إلى ما انطوى عليه قرار اللجنة الملكية من غصب لحقوق الشعب العربي في فلسطين، وتهديد مباشر لكيان الأُمَّة العربية، وبناءً على ما تبع إعلان ذلك المشروع من ضغط على العرب، وقمع لحرياتهم، تمهيدًا لتطبيق تلك المؤامرة الخطيرة؛ لم يكن هناك مفرٌّ من إجهاض قرارات هذه اللجنة، فهَبَّ العرب في جميع أنحاء الوطن للدفاع عن العروبة المُهدَّدة في سوريا الجنوبية، فنشطت لجان الدفاع عن فلسطين في مختلف الأقطار

([1]) المصدر السابق نفسه، ص39.

([2]) خلة، كامل، فلسطين والانتداب البريطاني 1922-1939م، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس-ليبيا، 1982م، ص423؛ محافظة، تاريخ الأردن المعاصر، ط2، مركز الكتاب العربي، عمان، 1989م، ص107. وسيشار إليه لاحقًا: محافظة، تاريخ الأردن المعاصر.

([3]) بسيسو، سعدي، الصهيونية: نقد وتحليل، تقديم أحمد حلمي باشا، دار المعارف، القدس ١٩٤٥م، ص199-200.

العربية للعمل، ودعت إلى بذل مزيد من الجهد لدفع الكارثة[1]. وفي الوقت نفسه، رفضت الهيئة العربية العليا توصيات اللجنة (لجنة بيل)، وكذلك استنكرتها الحكومات والهيئات الشعبية العربية.

يُذكَر أنَّ تفرُّق القيادة الفلسطينية خارج فلسطين منذ أواخر عام 1937م ساعد على ظهور قيادات محلية من بين صفوف الفلّاحين، مثل القائد المحلي عبد الرحيم الحاج محمد، فضلًا عن تزايد أعداد اليهود الذين التحقوا بجهاز (البوليس)، حتى وصل عددهم إلى نحو (6500) مُسلَّح، وقد عهدت إليهم بريطانيا بمهمة قمع عرب فلسطين[2].

بتاريخ 17 تموز (يوليو) 1937م، أصدر الحزب الوطني الأردني بيانًا، أوضح فيه موقفه المُؤيِّد لتوصيات لجنة (بيل) المذكورة آنفًا، ثمَّ أصدرت الحكومة الأردنية بلاغًا رسميًّا بتاريخ 24 تموز – يوليو 1937م، نفت فيه ما أُشيع عن تأييدها توصيات لجنة (بيل) [3].

مشاركة الأردن في مؤتمر بلودان عام 1937م:

بتاريخ 22 آب (أغسطس) عام 1937م، وجَّهت لجنة الدفاع عن فلسطين في دمشق دعوات إلى عدد كبير من قادة العمل الوطني ورموزه في مختلف الأقطار العربية، لحضور مؤتمر تضامني عام مع الشعب الفلسطيني. وقد اجتهدت اللجنة أنْ يكون هذا المؤتمر مُمثِّلًا لمنظمات العمل الوطني ومؤسساته والشخصيات الوطنية على اختلاف اتجاهاتها في البلاد العربية؛ لذا شملت الدعوات جميع المهتمين بقضية العرب القومية[4] بصرف النظر عن "حزبياتهم الموضعية، واتجاهاتهم السياسية". ومن ثَمَّ، فقد كان المؤتمر مؤتمرًا قوميًّا شاملًا[1].

([1]) المؤتمر العربي القومي في بلودان 1937م، جمع فؤاد خليل مفرح، منشورات المكتب العربي القومي للدعاية والنشر، دمشق، 1937م، ص4. وسيشار إليه لاحقًا: المؤتمر العربي القومي في بلودان 1937م.

([2]) زعيتر، القضية الفلسطينية، ص115.

([3]) دروزة، القضية الفلسطينية، ج1، ص161؛ محافظة، الفكر السياسي في الأردن،ج1، ص318.

([4]) نص الدعوة "لجنة الدفاع عن فلسطين في سوريا تتشرف بدعوتكم إلى الاشتراك في المؤتمر القومي العربي الذي سيعقد في الفندق الكبير في بلودان (بالقرب من دمشق) الساعة الرابعة بعد ظهر يوم

عُقِد المؤتمر في بلدة بلودان بسوريا بتاريخ 8-10 أيلول (سبتمبر) 1937م. وقد ترأَّس المؤتمر توفيق السويدي، وحضره نحو (450) شخصية وطنية من فلسطين، وشرق الأردن، وسوريا، ولبنان، والعراق، ومصر، والحجاز، أعلنت عن استنكارها ورفضها لمشروع التقسيم رفضًا مُطلَقًا، وأوصت بتشكيل لجان سياسية واقتصادية ودعائية عديدة.

أمّا أبرز القرارات التي خرج بها المؤتمر فتمثَّلت في ما يأتي:

1- تأكيد أنَّ فلسطين هي جزء لا يتجزَّأ من بلاد سوريا الطبيعية.
2- رفض تقسيم فلسطين، وإقامة دولة يهودية فيها، ومقاومة ذلك بمختلف الطرائق والسبل.
3- الإصرار على إنهاء الانتداب البريطاني، والتراجع عن وعد بلفور، ووقف الهجرة الصهيونية إلى فلسطين فورًا.

بعد ذلك أقسم المشاركون في المؤتمر (وقوفًا)، في مظاهرة حماسية رائعة، على الميثاق الآتي الذي نصُّه: "يُعاهِد المؤتمرون أنفسهم أمام الله والتاريخ والأُمَّة العربية والشعوب الإسلامية أنْ يستمرّوا في الكفاح والنضال في سبيل فلسطين إلى أنْ يتمَّ إنقاذها، وتحقيق السيادة العربية عليها"[2].

المشاركة الأردنية في مؤتمر بلودان عام 1937م:

بعد أنْ رفضت الهيئة العربية العليا توصيات لجنة (بيل)، واستنكرتها الحكومات والهيئات الشعبية العربية، دعت الهيئة إلى عقد مؤتمر قومي في بلدة بلودان بسوريا. وقد حضر المؤتمر مندوبون عن الدول العربية، بما فيها الأردن؛ إذ شارك وفد شعبي أردني في مؤتمر

الأربعاء في 8 أيلول (سبتمبر) عام 1937م. وذلك للبحث في الواجبات المترتبة على العرب في مختلف أقطارهم واتخاذ التدابير الفعالة لمقاومة أخطار الصهيونية التي تهدد الوطن العربي بإنشاء دولة يهودية في جزء من أجزائه – فلسطين. رئيس لجنة الدفاع عن فلسطين في سوريا – نبيه العظمة".

([1]) المؤتمر العربي القومي في بلودان 1937م ص4-5.

([2]) طربين، أحمد، قضية فلسطين 1897-1948م، 2ج، مطبعة دار الهلال، دمشق، 1968م، ص339؛ المكتب العربي القومي للدعاية والنشر، مصدر سابق، ص1، 19.

بلودان، ضمَّ عددًا من الشخصيات الوطنية والشعبية في البلاد، وكان لهذا الوفد حضور مُميَّز؛ فقد شارك في مختلف اللجان التي انبثقت عن المؤتمر، وكذلك ألقى صبحي أبو غنيمة كلمة الشعب الأردني في المؤتمر، التي حمَّل فيها بريطانيا مسؤولية ما آلت إليه الأوضاع في فلسطين، وهاجم سياستها الاستعمارية في إمارة شرق الأردن، ومحاولتها إرغام الشعب الأردني على قبول فكرة التقسيم في فلسطين، بفرض ما سُمِّي المعاهدة الأردنية- البريطانية، التي هاجمها، وبيَّن أهدافها ومآربها، وأكَّد معارضة الشعب الأردني لها، قائلًا: "إنَّ إمارة شرق الأردن قالت كلمتها قبل اليوم في الثورة الفلسطينية الأولى والثانية، فإذا طُلِب منها القول مَرَّةً أُخرى بصدد التقسيم، فستقولها، ولكنَّ أبلغ بيان ستقوله بدم الشهداء". وقد سارعت مؤسسات العمل الوطني في إمارة شرق الأردن، ومُمثِّلو الشباب والطلبة والمشايخ والمهنيين، إلى إرسال برقيات تُحيِّي المؤتمرين، وتشدُّ من أزرهم[1].

غير أنَّ نتائج مؤتمر بلودان جاءت مُخيِّبة لآمال كثيرين من الشباب الوطني والقومي الذين شاركوا فيه؛ إذ فرض الاتجاه المعتدل، مُمثَّلًا بناجي السويدي وغيره من الحريصين على خَطْب وُدِّ بريطانيا، توجُّهاته على قرارات المؤتمر، حتى إنَّ القنصل البريطاني في دمشق أبرق إلى وزارة الخارجية البريطانية قائلًا: "خلافًا لِما كان مُتوقَّعًا، لم يكن الشعور العام في المؤتمر مُناهِضًا بشِدَّة لبريطانيا، بينما كان الموقف ضد الصهيونية عنيفًا"[2].

غير أنَّ نحو مئة شخصية وطنية من وفود سوريا وفلسطين وشرق الأردن، مِمَّن شاركت في المؤتمر بفاعلية، أبدت خيبة أملها حيال ما وصفته بمُقرَّرات المؤتمر التافهة. ولهذا سارعت مع مُمثِّلين عن حركة التحرُّر العربي إلى عقد مؤتمر شبابي قومي، بعد انفضاض مؤتمر بلودان مباشرة، بتاريخ 12 أيلول (سبتمبر) 1937م، للبحث في ما يُمكِن اتخاذه من إجراءات

---

(1) لمزيد من المعلومات عن الشخصيات الأردنية التي شاركت في المؤتمر، انظر: جريدة الجزيرة، دمشق، عدد خاص (10-696)، تاريخ 15 أيلول (سبتمبر) 1937م، ص20؛ المؤتمر العربي القومي في بلودان 1937م، ص67-68.

(2) الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، ص335.

فاعلة لإجهاض البرنامج البريطاني– الصهيوني بخصوص التقسيم[1]. وقد انعقد المؤتمر في أحد المقاهي العامة في بلدة الزبداني، وشارك فيه عدد من رموز الحركة الوطنية الأردنية، وكان على رأسهم صبحي أبو غنيمة، وفرحان الشبيلات، ومحمد حجازي. أمّا أبرز توصيات المؤتمر فكانت توحيد شباب العرب القوميين في معرض التصدّي للمُخطَّط الاستعماري[2]. وقد اعتقلت السلطات الأردنية أعضاء الوفد الأردني المشارك بعد عودتهم مباشرة، في محاولة منها لتحجيم الحراك الوطني، وعرقلة مساعيه وتطلُّعاته القومية[3].

لجنة (وودهيد) ومشروع الأمير عبد الله الأوّل ابن الحسين لحلِّ القضية الفلسطينية عام 1938م:

في ظلِّ تأزُّم الأوضاع السياسية المُتردِّية أصلًا، رأى الأمير عبد الله الأوّل ابن الحسين أنَّه يتعيَّن حلُّ القضية الفلسطينية بروية من دون تأخير، وأنَّ الوضع في الأراضي الفلسطينية يسير نحو الهاوية، ويتطلَّب علاجًا فاعلًا وإجراءً ناجعًا لإنقاذ البلاد من الخطر الصهيوني الجاثم على فلسطين[4].

في أثناء زيارة أعضاء لجنة (وودهيد) مدينة عمّان بتاريخ 10 حزيران (يونيو) 1938م[5]، لاحظ هؤلاء أنَّ المدينة قد أضربت إضرابًا شاملًا لم تشهد له مثيلًا؛ إذ سارت في شوارعها مظاهرة كبيرة وصاخبة، ندَّدت بالتقسيم، وبسياسة الحكومة البريطانية، ونادت بالوحدة والاستقلال. وقد تلقَّت اللجنة –بعد وصولها إلى العاصمة عمّان مباشرة– برقية من محاميّ المدينة وتجّارها ووجوهها وملّاكيها كافةً، جاء فيها ما نصُّه: "أهل عمان المضربون اليوم استنكارًا للسياسة التي أُرسِلت لجنتكم من أجلها يُعلِنون أنَّ كل سياسة لا تقوم على توقيف

---

(1) زعيتر، الحركة الوطنية الفلسطينية 1935–1939م، زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص324–325؛ الكيالي، عبدالوهاب، مصدر سابق، ص335.

(2) زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص324–325.

(3) جريدة الشباب، القاهرة، العدد (368)، تاريخ 13 تشرين الأول (أكتوبر) 1937م، ص4.

(4) عبدالهادي، المسألة الفلسطينية، ص48.

(5) زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص381.

الهجرة الصهيونية، والتسليم بسيادة العرب واستقلالهم في فلسطين، لا يُمكِن إلّا أنْ تبوء بالفشل، وفقدان الثقة التي نتمنّى دوامها بين بريطانيا العظمى والعرب"[1].

بعد ذلك غادرت اللجنة العاصمة عمّان مُتوجِّهةً إلى مدينة السلط، فوجدت المدينة مُضرِبة إضرابًا شاملًا؛ إذ خرج الأهلون والطلبة منذ الصباح الباكر في مظاهرة كبيرة، تهتف لفلسطين العربية المُوحَّدة، وتنادي بسقوط اللجنة الفنية. وقد ساور الحكومة القلق من تبعات هذه المظاهرة؛ فاعتقلت عددًا من الشبّان، لكنَّ المظاهرة استمرَّت بزخم أكبر، عندئذٍ استدعى قائمقام السلط المُضرِبين في محاولة لإقناعهم بإنهاء الإضراب. غير أنَّ المُتظاهِرين أجبروه على الإفراج عن المعتقلين، واضطرت اللجنة بسبب ذلك إلى العدول عن دخول مدينة السلط، والتوجُّه نحو الغور. وفي هذه الأثناء، خطب بعض المُتظاهِرين، ثم أبرق زعماء السلط ورموز الحركة الوطنية فيها البرقية الآتية: "أضربنا اليوم استنكارًا للسياسة الخرقاء التي أُرسِلت لجنتكم لأجلها، إنَّنا نرفض رفضًا باتًّا التقسيم ودخول اليهود إلى شرقي الأردن، ونطالب بمنع الهجرة الصهيونية، وإعطاء فلسطين العربية استقلالها مُوحَّدةً"[2].

ثم قرَّرت اللجنة الذهاب إلى مدينة الكرك، وما إنْ علم سكّانها بذلك، حتى أضربوا إضرابًا شاملًا، وسار طلبة المدارس بمظاهرة إلى كنيسة اللاتين التي نزل فيها أعضاء اللجنة. ولم يلبث أعضاء اللجنة أنْ غادروا الكرك مُسرِعين إلى الطفيلة، فعاجلهم زعماء الكرك بالبرقية الآتية: "فكرة التقسيم تخالف أماني العرب والمسلمين في جميع أنحاء العالَم، أهالي الكرك المُضرِبين والمُتظاهِرين يستنكرون هذه الفكرة المشؤومة"[3].

([1]) انظر: زعيتر، أكرم، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية 1918-1939م، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1979م، ص481-484، وسيشار إليه لاحقًا: زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية؛ السعدي، الحركة الوطنية الأردنية، ص208.

([2]) زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ص481-482؛ طربين، أحمد، فلسطين في خطط الصهيونية والاستعمار 1922-1939م، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1972م، ص163.

([3]) زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ص482.

وفي الوقت نفسه، أصدرت لجنة الدفاع عن فلسطين في مدينة عمّان بيانًا شديد اللهجة، حملت فيه على الاستعمار وأذنابه وأساليبه، مُستنكِرة مؤامرة التقسيم، وذلك بميثاق نصَّ على وجوب دحض المُخطَّط الصهيوني، ونبذ كل شخص، أو هيئة، أو دولة، أو حكومة تقبل التقسيم، أو تُؤيّده[1]، والنظر إلى هؤلاء جميعًا بوصفهم أعداء للأُمَّة العربية[2].

وفي هذا السياق، نجح قادة الحركة الوطنية الأردنية في إقناع بعض شيوخ العشائر بالتوقيع على عرائض تُناهِض عملية التقسيم، وتتويج الأمير عبد الله على فلسطين، بعدما توَّجته بريطانيا أميرًا على شرق الأردن عام 1921م. وبالمثل، نجح قادة الحركة الوطنية الفلسطينية في التوقيع على المُذكِّرة نفسها، ثم أرسلوها إلى الأمير عبد الله، الذي كان في لندن لحضور احتفالات تتويج الملك جورج السادس[3].

من المهم جدًّا الإشارة إلى المشروع الذي قدَّمه الأمير عبد الله الأوَّل ابن الحسين لتسوية القضية الفلسطينية بتاريخ 23 أيار – مايو 1938م، في أثناء زيارة لجنة (وودهيد) إلى الأردن؛ إذ تضمَّن المشروع البنود الآتية[4]:

1- تشكيل مملكة عربية مُوحَّدة تضمُّ فلسطين وشرق الأردن.
2- منح اليهود إدارة مختارة في المناطق التي يُمثِّلون فيها الأكثرية.
3- قصر الهجرة اليهودية على المناطق المُحدَّدة لليهود؛ على أنْ تكون أعداد المهاجرين إليها بنسب منطقية.
4- منع اليهود من شراء أراضٍ، أو إدخال أيّ مهاجر في المناطق العربية.
5- منح العرب وحدهم حق قبول المهاجرين اليهود في مناطق الدولة العربية المُوحَّدة.
6- تخفيف قيود الانتداب البريطاني على الدولة الجديدة.

---

(1) دروزة، حول الحركة العربية الحديثة، ج3، ص161.
(2) دروزة، حول الحركة العربية الحديثة، ج3، ص167.
(3) بشير، جذور الوصاية الأردنية، ص136.
(4) الحسين، عبدالله بن، الآمالي السياسية، مطبعة خليل نصر، عمان، 1939م، ص110-111.

7- إبقاء القوّات البريطانية في أراضي الدولة المُقترَحة مدَّة (10) سنوات.

8- تحديد مهلة زمنية مقدارها (10) سنوات للتكيُّف مع الوضع الجديد، منها (8) سنوات تكون محلًّا للاختبار والمراقبة. أمّا السنتان المُتبقِّيتان فيُحدَّد فيهما القرار النهائي بخصوص تقرير المصير، وإنهاء الانتداب، وإعلان الاستقلال.

لقد مثَّل هذا المشروع حلًّا مثاليًّا للقضية الفلسطينية من وجهة نظر الأمير عبد الله الأوَّل ابن الحسين؛ لأنَّه ضَمِن وحدة فسطين مع شرق الأردن، وحافظ – في الوقت نفسه– على المصالح البريطانية في المنطقة، ومنح اليهود استقلالًا ذاتيًّا، وأبقى العرب أغلبية ساحقة في الدولة الجديدة. غير أنَّ لجنة التقسيم رفضت هذا المشروع، بحُجَّة أنَّه ليس من اختصاصها النظر فيه[1].

وبالمثل، قابلت اللجنة العربية والأحزاب الفلسطينية والصحافة مشروع الأمير عبد الله بالاستنكار والرفض، وجابت المظاهرات مختلف مدن فلسطين والأقطار العربية، مُنذِّدةً بالمشروع[2].

بعد ذلك أدلى سموُّ الأمير عبد الله بتصريح لمُراسِل صحيفة (فلسطين)، قال فيه: "يُؤلِمني أنْ ألزم الصمت والحالة في فلسطين على ما تعرف، ويعرف العالَم كله، فرأيت أنْ أُقدِّم للجنة مشروع حلٍّ جديد يُنقِذ البلاد من التقسيم الذي رفضه العرب، وما زالوا يرفضونه، وسيثابرون على رفضه إلى النهاية"[3].

في شهر تشرين الأوَّل– أكتوبر من عام 1937م تجدَّدت الثورة الفلسطينية؛ ما دفع السلطات البريطانية في إمارة شرق الأردن إلى تشديد إجراءاتها القمعية، ولكنَّ ذلك لم يُثْنِ الشعب الأردني ومؤسساته الوطنية عن الاستمرار في مشاركة الشعب الفلسطيني شرف الكفاح المُسلَّح؛ فاندلعت الثورات المحلية، وبخاصة في إقليم عجلون؛ إذ هاجم الثوّار أنابيب النفط،

---

(1) محافظة، تاريخ الأردن المعاصر، ص109

(2) عبدالهادي، المسألة الفلسطينية، ص81.

(3) جريدة فلسطين، يافا، العدد (3835)، تاريخ 28 أيار (مايو) 1938م، ص4.

ونسفوها، وزرعوا الألغام في المناطق التي سلكتها القوّات الأردنية وقوّات فردريك بيك (Peake Frederick) لتعقُّب المناضلين الأردنيين والسوريين والعراقيين، الذين تجمَّعوا في المنطقة، في محاولة لمنعهم من المشاركة في الثورة، لا سيَّما أواخر عام 1937م، حين اشتدَّت عمليات قمع الثورة على يد قوّات الاحتلال البريطاني والحركة الصهيونية؛ إذ رأت قيادة الحركة الوطنية الأردنية ضرورة تخفيف الضغط عن الثورة في فلسطين، فقرَّرت تنفيذ عمليات عسكرية في مناطق إمارة شرق الأردن، حيث هاجمت فرق الثورة الضاربة دار الحكومة في إربد، وجرش[1]، ومأدبا، والسلط، والطفيلة، وعجلون، فضلًا عن مخافر الأمن التي انتشرت في مختلف الأرجاء. وفي الوقت نفسه، سارعت المؤسسات الوطنية الطلابية إلى إعلان الإضراب؛ فاندلعت في عمّان وإربد والسلط والكرك مظاهرات طلابية صاخبة، ووزَّعت مؤسسات الحركة الوطنية الأردنية منشورات تُحرِّض الجماهير الأردنية على الثورة، والانتفاض على الحكم القائم بوصفه حكمًا استعماريًّا مُتذيِّلًا للانتداب[2]، يعمل خلافًا لطموحات الجماهير الأردنية، المُتمثِّلة في التحرُّر والتقدُّم والوحدة.

سارعت السلطات المحلية إلى مواجهة الحراك الطلابي وقمعه؛ فقرَّرت إيقاف التدريس لطلبة المرحلة الثانوية في مختلف مدارس البلاد، وأقرَّت حُزْمة من العقوبات، طالت عددًا كبيرًا من الطلبة الوطنيين، وتمثَّلت في الطرد من المدارس، والإبعاد، والإقامة الجبرية[3].

غير أنَّ الوضع أصبح أكثر تعقيدًا؛ إذ امتدَّت حركة التطوُّع في صفوف المقاومة الأردنية إلى أوساط الضبّاط والأفراد في الجيش الأردني، وقوّات الحدود، حتى إنَّ بعضهم خالفوا أوامر قياداتهم، ورفضوا ملاحقة المناضلين وتعقُّبهم، أو منعهم من المشاركة في الثورة، في حين أرسل آخرون الأسلحة والذخائر إلى الثوّار في معسكرات التدريب التي أُقيمت أواخر

---

(1) الموسى، سليمان، إمارة شرقي الأردن، ص244.

(2) جريدة الشباب، القاهرة، العدد (372)، تاريخ 10 كانون الثاني- يناير 1937م، ص3؛ جريدة الشباب، القاهرة، العدد (373)، تاريخ 11 كانون الثاني- يناير 1937م، ص3.

(3) الموسى، والماضي، تاريخ الأردن في القرن العشرين، ص455.

عام 1938م في مناطق عجلون وإربد، وأشرفوا على نقاط التجمُّع والتعبئة والتنسيق مع قيادة الثورة في فلسطين ودمشق، وعلى مراكز الاستراحة والعلاج التي أنشأها الثوّار في المناطق نفسها، وقام عليها عدد من الأطبّاء والمُتخصِّصين الأردنيين[1]، وهو ما دفع الأمير عبد الله إلى إقصاء سبعة ضبّاط أردنيين من ذوي الرتب الرفيعة في الجيش[2]، فضلًا عن مسارعة نظام دولة الإمارة مطلع عام 1938م إلى إبعاد عدد من زعماء البلاد الوطنيين إلى مناطق بعيدة، وعلى رأسهم الشيخ حديثة الخريشة، والأمير صالح الغزاوي، والشيخ محمد الحلقي؛ نظرًا إلى "تشجيعهم للمُحرِّضين، وتنظيمهم لسلسلة من الأعمال التي من شأنها مساعدة العصابات وقيادة الإرهاب، والإخلال بالأمن"[3].

بالرغم من تلك الإجراءات القمعية، فإنَّ عزيمة الحركة الوطنية الأردنية لم تفتر أو تضعف؛ فقد أعلنت الحركة إضرابًا عامًّا في الثامن من شهر تموز- يوليو عام 1938م، انتصارًا للثورة الفلسطينية، وسار نحو (5000) شخص من انصارها في مظاهرة بعمّان، تقدَّمهم شيوخ القبائل وزعماء البلاد الوطنيون، ثمَّ توجَّهوا إلى المقر الأميري، حيث قدَّموا للأمير عبد الله عريضة تضمُّ قائمةً بالمطالب الوطنية. بعد ذلك سار المُتظاهِرون إلى مبنى رئاسة الوزراء، حيث خطب هناك عدد من قادتها، وهاجموا في خطبهم الحماسية البرنامج الاستعماري البريطاني- الصهيوني في المنطقة، ثمَّ اختاروا وفدًا منهم برئاسة كليب باشا الشريدة لتقديم احتجاج إلى المعتمد البريطاني في عمّان[4].

وصلت حركة التطوُّع في صفوف الثورة الفلسطينية إلى أوجها في منتصف عام 1938م؛ إذ تحرَّكت فرق المُتطوِّعين من شبيبة البلاد صوب فلسطين، وتمكَّنت من دخولها للمشاركة في الثورة، حيث تصدَّت مع كتائب الثورة - في مختلف مناطق فلسطين- لجيش

---

(1) Jarvis, C.S. Arab Command, P. 146.

(2) الصايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، ص104.

(3) بشير، جذور الوصاية الهاشمية، ص141-142.

(4) زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص408-410.

الانتداب البريطاني والعصابات الصهيونية، وسقط العديد من عناصرها شهداء على ثرى فلسطين. ومن ذلك، ما نشرته صحف دمشق بتاريخ 20 آب (أغسطس) 1938م، ونعت فيه شهيدين أردنيين: "ينعى المكتب العربي القومي في دمشق إلى الأُمَّة العربية الشابَّين الأردنيين المجاهدين الباسلين علي العبويني وعبد الرحمن النجداوي، اللذينِ ألَّفا مفرزة من شباب الأردن للالتحاق بالثورة الفلسطينية المُقدَّسة، واستُشهِدا بعد معركة حامية الوطيس، وكان استشهادهما رمزًا شريفًا لتضامن العرب الإجماعي للدفاع عن فلسطين. وقد تألَّف وفد من خيرة شباب السلط لإحضار جثمانهما، ودفنهما في السلط باحتفال لم تشهد شرق الأردن له مثيلًا"[1]. ثمَّ التحق بركب الشهادة عدد آخر من شباب إمارة شرق الأردن، على رأسهم أحمد النعمان العطيات، ويعقوب النجداوي (السلط)، وجمال الجقة – الذي دُفِن بتاريخ 14 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938م– ولا تزال رسوم هؤلاء الشهداء ظاهرة في السلط وعمّان، مُؤكِّدةً وحدة الكفاح الأردني الفلسطيني[2].

في هذه الأثناء، قرَّر قادة الثورة في دمشق ضبط عملية الكفاح المُسلَّح، لا سيَّما بعد التحاق عدد كبير من المناضلين السوريين والعراقيين بحركة المقاومة الأردنية في شمال الأردن، وتنسيق عمليات الثورة العسكرية، وتأطير الكفاح المُسلَّح، وتوسيع نطاق العمل والمقاومة ضد الاستعمار البريطاني؛ لذا عملوا على تشكيل قيادة ميدانية للثورة في إمارة شرق الأردن، حملت اسم القيادة العامة للثورة العربية الكبرى في شرق الأردن. وفي منتصف عام 1938م، تلقّى عدد من الشيوخ والزعماء في الشمال الأردني رسائل من بعض قادة الثورة في دمشق، تتضمَّن حثَّهم على قبول الثوّار في مناطقهم، وعلى التعاون معهم[3].

---

(1) زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص433.

(2) أبو نوار، علي، "مذكرات اللواء علي أبو نوار قائد الجيش الأردني 1956م"، جريدة القبس، الكويت، العدد (6209)، تاريخ 23 آب (أغسطس) 1989م، ص9، وسيشار إليه لاحقًا: أبو نوار، "مذكرات اللواء علي أبو نوار"؛ الموسى، إمارة شرقي الأردن، ص304.

(3) أبو نوار، "مذكرات اللواء علي أبو نوار"، ص9؛ الموسى، إمارة شرقي الأردن، ص340–341.

في صيف العام نفسه، أغارت بعض فرق الثورة الضاربة في إمارة شرق الأردن على مخفر (كريمة) في غور الأردن، وهاجمت فرقة أُخرى مخفر (أم الرمان) في الثالث من شهر تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1938م، تبعه هجوم آخر على مخفر (شونة نمرين) في غور الأردن، في اليوم السابع من الشهر نفسه، وقد استولت تلك الفرق على الأسلحة والذخائر التي كانت موجودة في هذه المخافر[1].

وكانت وحدات من هذه الثورة قد رابطت على طريق البحر الميت– أريحا، في انتظار سيّارات شركة البوتاس اليهودية، وتمكَّن مقاتلوها من مهاجمة قافلة تضمُّ (8) سيّارات، في الأوَّل من شهر تشرين الأوَّل– أكتوبر عام 1938م، وقتلوا (20) يهوديًّا، وأحرقوا سيّارات القافلة كلها[2].

بالتوازي مع خط الثورة هذا، شهدت الإمارة حركة تأديب وعقاب، أشرف عليها عناصر الحركة الوطنية الأردنية، وطالت الذين خرجوا على الميثاق الوطني الأردني، ورفضوا الانصياع لقرارات الإجماع الوطني، في مقاطعة مؤسسات الحركة الصهيونية تجاريًّا وسياسيًّا؛ إذ تعرَّض هؤلاء للمساءلة والعقاب من طرف الحركة الوطنية، التي أنذرتهم قبل أنْ تُقْدِم على إحراق ممتلكاتهم[3].

في المقابل، اتخذ فردريك بيك (Peake F*rederick*) جُمْلة من الإجراءات لمنع العناصر الوطنية الأردنية خاصة والعربية بوجه عام من الالتحاق بصفوف الثورة، والحيلولة دون تسلُّل هذه العناصر إلى فلسطين للمشاركة في شرف مقاومة الاحتلال البريطاني والاستيطان الصهيوني العنصري. ومن هذه الإجراءات، بناء عشرات المخافر في إربد، وعجلون، وخربة فحل، والمفرق، والأغوار، وغيرها من المناطق[4]؛ بُغْيَةَ تعقُّب المناضلين،

---

(1) الموسى، إمارة شرقي الأردن، ص341.

(2) ياسين، الثورة العربية الكبرى، ص240.

(3) الصايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، ص104.

(4) Jarvis, C.S. Arab Command, P. 147.

ومنع تهريب الأسلحة والذخائر وتسلُّل المُتطوّعين عبر الحدود الأردنية للالتحاق بصفوف الثورة. حدث ذلك كله بعد أنْ عُقِد اجتماع عسكري في منطقة جهاد (سمخ)، حضره كلٌّ من الأمير عبد الله، والمندوب السامي البريطاني، ووكيل المندوب السامي الفرنسي لسوريا ولبنان، والقائد العام للجيش البريطاني في فلسطين، وأركان حربه. وقد انتهى الاجتماع إلى اتخاذ قرار يفضي ببناء المخافر على الحدود وتنظيم هذه العملية، إلى جانب التعاون المشترك بين السلطات في البلدان الثلاثة لحفظ الأمن في البلد الواحد عند وقوع حوادث في أيٍّ من البلدين الآخرين[1].

(1) جريدة الجزيرة، دمشق، العدد (622)، تاريخ 15 نيسان (أبريل) 1937م، ص3.

البيوغرافيا والتاريخ

الدكتور عزيز زروقي

يقول **عبد الله العروي:** "موضوع كتابنا هو المؤرخ لا التاريخ، التاريخ كصناعة لا التاريخ كمجموع حوادث الماضي. هدفنا ما يجري في ذهن رجل يتكلم عن وقائع ماضية، من منظور خاص به، تحدّده حرفته داخل مجتمعه. سننتهي بالضرورة والاستصحاب إلى مسائل متفرعة، إلى الوسائل والأهداف، إلى الأساليب والأشكال، ولكن سنحرص على أن نبقى أوفياء للمقولة الرئيسية، وهي أن الشيء الملموس الوحيد الذي لا يمكن أن يجادل فيه أحد، هو وجود مهنة المؤرخ".[1]

عرفت علاقة البيوغرافيا biographie بالتاريخ مسارا متقلبا، لما أثارته من إشكالات وغموض لدى المؤرخين. وهو ما أفضى بها لأن تكون في قلب انشغالاتهم. فما بين النظر إليها كجنس أدبي ليس إلا، وإلى كتابتها كمرتزقة طيلة القرنين 19و 20م وحتى سنوات الثمانينات، وإلى اعتبارها كذلك هجينة بين التاريخ والأدب،[2] ثم اللجوء إليها بهدف اختبار صحة الفرضيات العلمية المتعلقة بالممارسات والاشتغال الفعلي للقوانين والقواعد الاجتماعية.[3]

---

[1]– عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، منشورات "المركز الثقافي العربي"، بيروت – لبنان، ط 3، 1997، ص:17.

[2]–Philippe Hamman, « François Dosse, Le pari biographique. Écrire une vie », Questions de communication [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006, Consulté le 25 Aout 2022. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/7965

[3] –Levi Giovanni. **Les usages de la biographie**. In: **Annales. Économies**, Sociétés, Civilisations. 44e année, N. 6, 1989. pp. 1325-1336. doi : 10.3406/ahess.1989.283658 http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283658

وهو ما انعكس على مكانتها ضمن الكتابة والبحث التاريخيين. فقد تم إهمالها سنين طويلة، قبل أن تستعيد تألقها بفضل جيل جديد من مؤرخي الحوليات خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

هذا التقلب تحكم فيه مسار تطور الكتابة التاريخية، الذي تأثر بدوره بعوامل عدة تداخل فيها السياسي بالفكري بالعلمي بالاجتماعي. فما المقصود بالبيوغرافيا ؟ وما هي العوامل والحيثيات التي كانت وراء رفضها أولا، ومن ثم انبعاثها بدءا من ثمانينيات القرن العشرين ؟ وما هي الإضافة النوعية التي قدمتها للكتابة والبحث التاريخيين؟

1- تعريف البيوغرافيا:

البيوغرافيا كلمة من أصل يوناني تتركب من قسمين: "بيو" **bio** ومعناها، الحياة، ثم غرافيا graphie وتعني كتابة، لتشير الكلمة إلى كتابة قصة حياة شخص ما. وتقابلها في اللغة العربية كلمة السيرة[1]. على أن الكلمة المستعملة في مجال كتابة التاريخ تبقي

---

[1]-السيرة لغة و اصطلاحا: استعملت لفظة السيرة في القرآن الكريم، قوله تعالى (سنعيدها سيرتها الأولى) .القرآن الكريم، **سورة طه :الآية 20 -21**. لغة: في لسان العرب سار بهم سيرة حسنة و السيرة " الهيئة " و سير السيرة" حدث أحاديث الأوائل". ابن منظور، **لسان العرب**، المحيط ،،دار الجيل ،بيروت_لبنان، ط 1 ،مج 3، 1997، ص 378. "ونجد تعريف آخر في القاموس المحيط السيرة " الضرب من السير" ، و السيرة بالكسر" السنة" "و الطريقة "، و " الميزة" و" الهيئة"، والسيرة بالفتح :الذي يقد من الجلد.ج سيو". فيـروز أبادي، **القاموس المحيط**، بيت الأفكار الدولية، بيروت ، 2004، ص 870. " و السيرة هي "طريقة الحياة " "و السنة "و" الهيئة". يسري السيد محمد ،**جامع السيرة** ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، ط 2، 2005 صص 7- 8 . أما في المعجم المفصل فهي سيرة الحياة أو ترجمة الحياة و هي عبارة عن ترجمة حياة احد الأعلام". محمد التو نجي، **المعجم المفصل في الأدب**،ج1 ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 2، 1999 ، ص 536.

اصطلاحا: "السيرة هي نوع أدبي يعرف بحياة علم أو مجموعة من الأعلام، أو هي السرد المتابع لدورة حياة شخص وذكر وقائع التي جرت له أثناء مراحل هذه الحياة، و ليس تعريف السير اصطلاحيا قادرا على الإلمام بكل تفصيلاتها أو صورها المختلفة ". ابراهيم السعافين وآخرون، **أساليب التعبير الأدبي** ، دار

هي البيوغرافيا. يمكن التفريق بين السيرة الحياتية (الغيرية) biographie والتي يكتبها كاتب عن شخص آخر ، وبين السيرة الذاتية autobiographie التي يكتبها الشخص عن نفسه، وقد كانت السيرة الحياتية (البيوغرافيا) أسبق في الظهور من السيرة الذاتية حيث يرجعها بعض الباحثين إلى الحضارة المصرية القديمة حينما دونت حياة الملوك والقواد على أحجار المعابد والمقابر والأهرامات..

تميزت الكتابات التاريخية السابقة باعتنائها بحياة الأبطال وسير العظماء. حيث تميز هذا النموذج من الكتابة بالتركيز على فرد أو شخصية مهمة، وبسرد وتتبع حياتها من الولادة حتى الوفاة. وهو بذلك يقترب من الرواية الواقعية.1 وهو ما أسماه كذلك "فرانسوا دوس" François DOSSE: بالزمن البطولي في البيوغرافيا، و الممتد من العصر القديم حتى الحقبة الحديثة، وكانت وظيفتها الأولى هي ترويج نموذج أخلاقي لقيم تنقل للأجيال اللاحقة، من خلال إيراد أعمال "بلوتارك"[2] Plutarque و "سُويتُون"[1] Suétone كنموذج لدى

الشروق ، عمان، ط 1، 1997 ،صص 191 – 192 . " أما صبري مسلم حمادي فيعرفها على أنها تاريخ حياة أي Biographieأو بعبارة أخرى، إنها حياة إنسان منذ ولد إلى أن مات. و إنسان عظيم تستحق حياته التسجيل بنوع خاص أو إنسان تنفرد حياته بسمات تستحق التسجيل عن سائر الأناسي ". صبري مسلم حمـادي ، **اثر التراث الشعبي في الرواية العراقية الحديثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط 1، 1980، ص 63. " ويعرفها إحسان عباس بأنها ليست من الأدب المستمد من الخيال بل هي أدب تفسيري... السيرة تزاوج متعادل بين حقائق التاريخ والقوى المتخيلة البارعة في الحذف و الإثبات و البناء.". إحسـان عبـاس ، **فن السيرة** ، دار الشروق عمان الاردن ،ط 5، 1988، ص 90.

[1] –Une querelle des Anciens et des Modernes ? **La biographie historique entre tradition et novation,** Colloque tenu à Paris–Sorbonne le vendredi 30 janvier 2009.

[2]– **بلوتارك – باليونانى پلوتارخوس (ح .120–46)، مؤرخ و ناقد يونانى كبير ، يعتبر من اكبر مؤرخي السير و التراجم فى العالم القديم.**

الإغريق و الرومان، ثم عبر كتابة سير القديسين التي عرفها القرن الوسيط، والتي رامت بدورها تنوير القارئ تطور بعدها مفهوم البطل في غضون نزعة محاربة التدين (المسيحية)، ليصبح القرن 17م، بامتياز زمن عبادة البطل ابتداء من شخص الملك لويس 14 Louis XIV ، ولاحقا الرجل العظيم العلماني خلال الثورة الفرنسية (نابليون بونابارت) Napoléon Bonaparte ، ثم مع القومية التي رفعت دائما من شأن الشخصيات المحاربة (جين دارك....) Jeanne d'Arc. 2

2- أسباب أفول النوع البيوغرافي:

استمرت الكتابة البيوغرافية في الحضور مع المدرسة الوضعانية، باعتبار المواضيع التي تشتغل عليها انحصرت في الثلاثية المعروفة : (الحدث، الفرد و الكرونولوجيا). على أن المؤرخين الوضعانيين لم يكونوا سواء في موقفهم من البيوغرافيا.

ففي فرنسا وخلال الثلث الأخير من القرن 19م، هيمنت المدرسة الوضعانية في ظل الجمهورية الثالثة، المعادية لمفاهيم السلطة الفردية ورجل العناية الالهية. لتكون البيوغرافيا قريبة من سير القديسين Hagiographie، وهي مفاهيم لم تكن مقبولة في مجتمع قائم على المساواة.3

إضافة الى ذلك كانت البيوغرافيا تميل كثيرا للجنس الأدبي؛« فواقعية شخصيات البيوغرافيا لا يمنعها من أن تكون مواضيع لأعمال فنية»، بتعبير" أندري موروا" André

---

[1] - **غايوس سويتونيوس ترانكويليوس Gaius Suetonius Tranquillus هو مؤرخ روماني ولد في سنة 69 م، أرخ لتاريخ الإمبراطورية الرومانية، توفي سنة 140م**

[2] - Philippe Hamman, « François DOSSE, Le pari biographique. Écrire une vie », Questions de communication [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006, Consulté le 25 Aout 2022. URL : http:// questionsdecommunication.revues.org/7965

[3] -**La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti**, Université de Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022.

Maurois . في حين أن التاريخ، أصبح علميا أكثر خلال القرن العشرين، حسب "غي شوسينان نوغاري"–Nogaret Guy Chaussinand. و هو ما جعل البيوغرافيا تفقد مصداقيتها،1

بدأت عدة أصوات مؤرخين تنادي بضرورة إحداث تغيير في مواضيع البحث والكتابة التاريخيين. ففي سنة 1896م، كتب "غابرييل مونو" M.Gabriel في المجلة التاريخية التي أسسها سنة 1876م قائلا:

نحن متعودون كثيرا في التاريخ على الارتباط، بشكل خاص، بالأحداث البراقة، المدوية والعابرة للنشاط الإنساني؛ أحداث كبيرة أو رجال عظماء، بدل التركيز على التطورات المهمة والبطيئة للمؤسسات، وعلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. [2]

دعا عالم الاجتماع "فرنسوا سيميان" François Simiand ، في نفس السياق، مؤرخي عصره إلى ترك أصنامهم الثلاث : الكرونولوجيا، السياسة والبيوغرافيا الفردية، فإنه سنة 1903م نادى "بالانتقال من صيغة المفرد إلى الظاهرة المنتظمة، ومن ثم العلاقات الثابتة التي تسمح باستخراج القوانين ونظم السببية" . كما دعاهم إلى المرور من الفردي إلى الاجتماعي مع استعمال أساليب علم الاجتماع الفتي.3

ومع جعل كذلك للبنيات الاقتصادية والاجتماعية وكذا المدد الطويلة في مركز اهتماماتها، لتكون مدرسة الحوليات ANNALES هي من "سدد رصاصة الرحمة للبيوغرافيا. فكان أن

---

[1] ––**La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti**, Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

[2] –ibid

[3] –ibid

ضحى مؤرخو الحوليات بالتاريخ البيوغرافي والسياسي على مذبح العلم"،1 من أجل "تعزيز تاريخ اجتماعي لا يدرس الفرد فيه كحالة متفردة بل كجزء من الجماعة".2

عانت البيوغرافيا التاريخية، من تشويه مستمر للسمعة، لخصه "إيمانويل لوروا لادوري" Emmanuel LE ROY LADURIE ، سنة 1973م بقوله :«التاريخ المعاصر، الذي يراد له أن يكون كميا، كثيفا وبنيويا، اضطر للقتل من أجل أن يحيى. لقد حكم بالإعدام على التاريخ الحدثي والبيوغرافيا» ، ملخصا بذلك خمسين سنة من الإسطوغرافيا الفرنسية (1920-1970م)3.

على أن ما يجب توضيحه والتركيز عليه هو أن مدرسة الحوليات لم ترفض بشكل كلي النوع البيوغرافي، حتى أن "لوسيان فيفر" ***lucien*** favre وظفه، بشكل بارع سنة 1928 م، في عمله المبتكر المخصص لشخصية "مارتن لوثر" Martin Luther .4 و لاحقا في عمله الشهير حول "فرانسوا رابلي" François Rabelais (ديانة رابلي)، حيث ما هم المؤرخ هو الأدوات الأخلاقية لتلك الفترة (مشكلة عدم الإيمان في القرن 16م).5

---

[1] –ibid

[2] –**Anne Levallois, « Le retour de la biographie historique. L'histoire et la psychanalyse s'y rejoindraient-elles ? », L'Homme et la société 2002/4 (n° 146), p. 127-140.DOI 10.3917/lhs.146.0127**

3 –**La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti**, Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

[4] –Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[5] –Philippe Hamman, « François DOSSE, Le pari biographique. Écrire une vie », Questions de communication [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006,

أما "مارك بلوخ" Marc Bloch فكان يرى بدوره، من خلال مؤلفه "اعتذار للتاريخ"، أن الدراسة النظرية للظواهر النفسية ضرورية لتطور التاريخ ف:« الوقائع التاريخية، في جوهرها، وقائع نفسية» .1

فالرفض إذن كان للطريقة التي تم بها تناول هذا النوع من الكتابة التاريخية، حيث كان تاريخ العظماء أو سير القديسين هدفا في حد ذاته ومركز الكتابة. أما حضور البيوغرافيا لدى رواد الحوليات، فذلك راجع لقدرتها التعميمية، باعتبارها توضح سياقا أو فئة اجتماعية، و هو ما أشار إليه "لوسيان فيفر" خلال سؤاله عن "بيوغرافيا لوثر" بقوله: «لا إنه حكم على لوثر لا أكثر » ،2 وعبر عنه "جيوفاني ليفي" Levi Giovanni ب"البيوغرافيا ..... " la biographie modale".[3]

أما " فرنان بروديل" Fernand Braudel ، والذي مثل الجيل الثاني لمدرسة الحوليات، فهو الذي دفع برفض النوع البيوغرافي إلى أبعد مدى، من خلال عمله "البحر المتوسط و العالم

Consulté le Consulté le 25 Aout 2022 . URL : http:// questionsdecommunication.revues.org/7965

[1] –**Anne Levallois, « Le retour de la biographie historique. L'histoire et la psychanalyse s'y rejoindraient-elles? »,** L'Homme et la société 2002/4 (n° 146), p. 127-140.DOI 10.3917/lhs.146.0127

[2] –Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[3] –Levi Giovanni. Les usages de la biographie. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 44e année, N. 6, 1989. pp. 1325-1336. doi : 10.3406/ahess.1989.283658 http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283658

المتوسطي خلال فترة فليب الثاني" Philippe II، حيث كان الموضوع الحقيقي لأطروحته هو البحر المتوسط وليس "فيليب الثاني" Philippe II .

استمر مؤرخو الحوليات بعد ذلك في نفس النهج الرافض للفاعل التاريخي، وبالتالي الرافض للبيوغرافيا، حيث عمدوا الى استحضار الشخصيات التاريخية، وحتى العظيمة منها، من زاوية إعطاء قيمة للبنيات العميقة لمرحلة ما. فمثلا العمل الذي أنجزه "بيير غوبير" Pierre Goubert سنة 1965م، بعنوان "لويس 14 و20مليون فرنسي" Louis 14 et 20 millions de français ، لم يكن يهدف إبراز شخص الملك الملقب "الملك الشمس" وإنما إبراز حياة المقاطعات الفرنسية خلال القرن 17م.[1]

كما نشر "موريس أغولون" Maurice Agulhon سنة 1976م، عمله الذي يحمل اسم مذكرات "مارتان نادو" Nadaud Martin ، وهو عامل بناء، على اعتبار أن « السيرة الذاتية تستطيع أن تكشف و بشكل مؤكد، الوقائع السوسيو اقتصادية لحقبة ما أفضل من إعطاء نموذج نظري. فهي تساهم في وصف دقيق لحال الفئات المهنية والتعرف على الحياة اليومية و العادات» .

نفس الأمر سعى إليه "جان فافيي" Jean Favier سنة 1978م. فعمله حول "فيليب لوبيل" Philippe le Bel لم يكن سوى ذريعة لدراسة مركزة حول البنيات السياسية لفرنسا مطلع القرنين 13 و14م. بعد ذلك عرف الجيل الثالث للحوليات فرض تاريخ الذهنيات على الساحة. هذه الذهنيات كان ينظر إليها كتوقعات وتعبيرات متتالية للروح الجماعية، لتعم بعدها موجة من الرفض للبيوغرافيا. فهذا "جون تولار" Jean Tulard يعترف بأنه عندما طلبت منه "جورجيت إيلجي" Georgette Elgey مديرة مجموعة "فايار"، سنة 1975م، إنجاز "بيوغرافيا نابليون"، رفض في بادئ الأمر، لأن مجرد كلمة بيوغرافيا كانت تثير الرهبة، فهي ليست من

[1] –La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti , Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

التاريخ، بل من الأدب، كما ورد في موسوعة العلوم التاريخية ل"أندري بورغيير" André Burguière.

بشكل عام، فمنذ سنوات الستينات حتى الثمانينات، كان المؤرخون الذين يشتبه في وقوعهم تحت الإغراء البيوغرافي، يعتمدون موقفا دفاعيا ضد هذه الاتهامات، لأن إنجاز عمل من هذا النوع كان يعني السباحة ضد تيار الإسطوغرافيا المهيمنة في تلك الفترة، والتي كانت تركز على البنيات الكمية والشاملة.1

3- العودة إلى البيوغرافيا من جديد:

منذ سنة 1980، أخذ التخوف الذي واكب المؤرخين، ومنعهم من كتابة النوع البيوغرافي، في التراجع2. فكان عام 1985م، حسب "فرانسوا دوس" François Dosse، سنة التحول، بعودة البيوغرافيا ضمن الإسطوغرافيا الفرنسية، وذلك من خلال انجذاب مؤرخين وجامعيين إليها في كتاباتهم التاريخية، في عدد من كبريات دور النشر الفرنسية. وهو ما ترجمه "دانيال مادلينا" Daniel Madelénat، مؤلف مونوغرافيات مخصصة للنوع البيوغرافي، حيث لاحظ ارتفاعا في نسبة الأعمال التاريخية، التي يمكن إدراجها ضمن هذا النوع بنسبة 66%، في الفترة ما بين عامي 1984 و1989م.

سأستحضر في هذا السياق، أن الانتقاد الاكثر راديكالية للنوع البيوغرافي، كان من طرف عالم الاجتماع "بيير بورديو" Pierre Bourdieu من خلال مؤلفه "الوهم البيوغرافي" سنة

---

[1] -La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti, Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

[2] -Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », Transatlantica [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 21 novembre 2015. URL : http://transatlantica.revues.org/392.

1986 م .1 وهو انتقاد بدل أن يبعد المؤرخين عن البيوغرافيا، فإنه دعاهم للنظر إليها من زاوية جديدة. حيث تمت معاينة عودتها، لكن ليس من خلال تاريخ العظماء كما في البيوغرافية التقليدية (السطحية- الكرونولوجية)، بل صممت بطريقة جديدة. فالسيرة ليست لفرد واحد، إنها تاريخ حقبة ينظر لها من خلال هذا الفرد، الذي لا يقدم كبطل. مانحة –البيوغرافيا الجديدة- بذلك أهمية مغايرة للفاعلين التاريخيين. فالمسألة ليست كتابة تاريخ الرجال العظماء، ولكنها تتبع لفاعل أو فاعلين، سواء كانوا مشهورين أو عاديين، باعتبارهم شهودا وكاشفين، يمثلون انعكاسا لحقبتهم، مع إدماج لمكتسبات التاريخ الاجتماعي والثقافي «مما سمح بالهروب من الوهم البيوغرافي».[2]

تجسدت مكانة هذه المقاربة البيوغرافية في الكتابة، لدى مؤرخي الحوليات، أعمالا عديدة، خاصة مع تمكن "دوني مارافال" Denis Maraval، مدير مجموعة البيوغرافيا لدى دار النشر "فايار" Fayard ، من إقناع مؤرخين، كانوا في السابق من دعاة التاريخ البنيوي الأكثر راديكالية، باقتحام هذا النوع من الكتابة التاريخية. وأولهم "جورج دوبي" Georges Duby سنة 1984م من خلال عمله: "وصف غيوم المارشال" Portrait De Guillaume Le Maréchal. تلاه "مارك فيرو" Marc Ferro، والذي على الرغم من كونه عضو مجلس إدارة الحوليات، فإنه اتخذ قرارا حاسما تخطى نقطة اللاعودة، من خلال عمله البيوغرافي سنة 1987 م "المارشال بيتان" 3. Le Maréchal Pétain

---

[1] -La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti, Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

[2] -Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », Transatlantica [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, Consulté le 27 Aout 2022 . URL : http://transatlantica.revues.org/392

[3] -La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti, Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

هناك عمل "جاك لوغوف" Jacque Le Gof ؛ "القديس لويس" Saint Louis، وفيه يصر على زمن الحياة الفردية كمدة ذات دلالة في التاريخ، ويدعو بشكل عام للبحث عن أزمنة ذات صلة به، مما يسمح ليس فقط "بملاحظة ظاهرة"، ولكن أيضا "برؤية جزء كبير من التطور التاريخي".

فحسب " جاك لوغوف" Jacques Le Goff؛ الحياة الإنسانية نموذج جيد في تاريخ وحياة "القديس لويس" Saint Louis ، لاسيما عند قياس سلسلة كاملة من الظواهر. إضافة إلى أن هذه المقاربة، تمثل فائدة في تجاوز التعارض الخاطئ بين التاريخ السردي والتاريخ البنيوي. "فالقديس لويس" Saint Louis يعلمنا بالآليات الأساسية لحقبته؛ بمعنى أنه من خلال دراستنا لحياته، فإننا نتوصل إلى البنيات عبر طرق أخرى.

نفس الأمر ينطبق على الدراسة الحديثة ل "ناتان واشتل" Nathan Wachtel حول "المارانيين" Les Marranes، حيث يبين على وجه التحديد أن «الأفراد يمثلون أكثر من أنفسهم، وأن كل واحد منهم يعبر بطريقته عن شيء جماعي لا يمكن تلخيصه في شخصه » .1

أشار "غيوم بيكتي" Guillaume Piketty ، في مسعا منه لقياس المنظور البيوغرافي في ضوء تاريخ المقاومة الفرنسية، التي درسها كحالة، حيث اعتبرها، قبل كل شيء، مقاومة أفراد، رجالا ونساء، التفوا حول رفض الهزيمة والاحتلال. لذلك يبدو من الصعب تحليل وفهم واقع كفاح جنود الظل الفرنسيين دون مساءلة المحفزات العميقة للمسارات الفردية، غير العادية في

[1] –Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », Transatlantica [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, Consulté le 27 Aout 2022 . URL : http://transatlantica.revues.org/392

أغلب الأحيان. ونتيجة لذلك، فإن مؤرخ المقاومة قادر دائما، ودون تفكير، على تبني منهجية ذات ميزة بيوغرافية، في جزء من عمله على الأقل.1

أستخلص من خلال النماذج السابقة أن السمة البارزة لأغلب البيوغرافيات التاريخية، المنشورة في فرنسا حاليا، هي أنها لا تجعل الحياة الشخصية في مركز تفكيرها، ولكنها تنشد شيئا آخر غير الفرد الذي كتبت سيرته. إنه تحول النوع البيوغرافي في اتجاه تفكيري أكثر،و بالتالي الدخول في العصر التفسيري(l'ère herméneutique)، وهو المرحلة الثالثة في الزمن البيوغرافي بحسب فرانسوا دوس François Dosse.2

وهناك عوامل عدة فسرت إحياء البيوغرافيا، ويتعلق الأمر ب:

- الأزمة التي أصابت التاريخ الاجتماعي في فرنسا ابتداء من سنوات الثمانينات، و ذلك من خلال التشكيك في الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية لمدرسة (الحوليات)، مع تضعضع الإيديولوجية الماركسية بعد سنة 1968م، والتي كانت مدرسة الحوليات تحسب عليها. هي أزمة اعترفت بها مجلة الحوليات نفسها رسميا سنة 1988م، مما شكل منعطفا حرجا لمدرستها، أَذِن بنهاية الثوابت الأبستمولوجية للفترة السابقة: « إن الباراديغم Pradigme؛ (النموذج الفكري أو الإطار النظري)، المهيمن الذي بحثنا عنه في الماركسية أو في البنيوية، وكذلك في الممارسات المنبثقة عن كل ما هو كمي، فاقد لقدراته المهيكلة.

---

[1] –Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[2] –Philippe Hamman, « François DOSSE, Le pari biographique. Écrire une vie », Questions de communication [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 25 Aout 2022. URL : http:// questionsdecommunication.revues.org/7965

- أخذ النسق الجزئي واليومي بعين الاعتبار في الكتابة التاريخية، مما ساهم في إعادة الفرد إلى مركز تساؤل العلوم الإنسانية، الشيء الذي يفسر يفسر تطور الميكروسطوريا (Microstoria) الإيطالية والألطاكسكشيشت (Alltagsgeschischte) الألمانية (تاريخ اليومي L'histoire du quotidien)[1].

ينبغي الإشارة إلى أن الشكل الأول لانبعاث البيوغرافيا بقي مع ذلك، موسوما بتأثير التاريخ التسلسلي والكمي. يتعلق الأمر ب"البروسبوغرافيا" Prosopography ؛ بمعنى دراسة مجموعات متحدة لها نفس الميول ونفس الممارسة، «فمع البروسبوغرافيا ، لم تعد البيوغرافيا تخص شخصا واحدا، وإنما فردا تتركز فيه كل المميزات التي تهم مجموعة » .2

تنطلق البيوغرافيا، في تقليد منها لروح الحوليات، من سؤال يصاغ كحالة "تاريخ-مشكلة"،3 كما أن التساؤلات التي صاحبتها (البيوغرافيا) ليست غريبة عن أسئلة ومساهمات التحليل النفسي.4 إضافة الى أنها ساهمت في توجيه البحث نحو أفراد لم يتركوا آثارا متميزة في التاريخ. وهو ما يعني الفكرة القائلة بعدم وجود حياة أُقل أو أكثر إثارة للاهتمام من أخرى، وبأن تاريخ حياة صبي حلاق لها نفس الاحترام، وبالتالي نفس الإهتمام، الذي يعطى لتاريخ

---

[1] -ibid

[2] -La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti, Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022/

[3] -Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », *Transatlantica* [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 27 Aout 20122. URLhttp://transatlantica.revues.org/392

[4] -**Anne Levallois, « Le retour de la biographie historique. L'histoire et la psychanalyse s'y rejoindraient-elles? »**, L'Homme et la société 2002/4 (n° 146), p. 127-140.DOI 10.3917/lhs.146.0127

حياة "نابليون بونابرت" Napoléon Bonaparte . 1 وإن ظل بعض مؤرخي الثمانينات يعتقدون، ربما بطريقة أقل استفزازا، بوجود حيوات مميزة أكثر من غيرها تستحق اهتمام المؤرخ : "كيف ننكر في زمن " جوزيف ستالين" Joseph Staline ، " ماو تسي تونغ " Mao Zedong أو "شارل دوغول" Charles de Gaulle (حتى لا نتحدث سوى عن الأموات)، أن بعض الشخصيات تهيمن على عصرها، كونها الأكثر موهبة، الأكثر اجتهادا، أو الأكثر حظا من معاصريها".[2]

العودة إذن للمقاربة البيوغرافية في الكتابات التاريخية، في ثمانينيات القرن العشرين، زيادة على ما سبق طرحه من إشكالات واجهت الحوليات، انضافت إليها اعتبارات أخرى، أولها اعتبار كل عمل تاريخي يحمل في طياته بعدا بيوغرافيا،3 وكذلك كونها منحت أليات عمل جديدة، فتحت بالتالي آفاقا أوسع، وحلت إشكالات طالما واجهتها الكتابة والبحث التاريخيين؛ فالبيوغرافيا تحرر التعارض الوهمي بين الفرد والمجتمع. فالفرد لا يوجد لوحده، وإنما ضمن شبكة من العلاقات الاجتماعية المتنوعة.4 وبالتالي فمن الممكن، بل ومن المثمر، وضع جسر

---

[1] –La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti, , Université De Toulouse Lemirail , Consulté le 26 Aout 2022 .

[2] –ibid

[3] –Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[4] Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », Transatlantica [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 2 7Aout 2022. UR :http://transatlantica.revues.org/392 .

بين المبادرات الفردية والسلوكيات الجماعية. 1 فالمقاربة البيوغرافية تسمح بحل التناقض الذي برز طويلا بين تاريخ الأفكار والتاريخ الاجتماعي،2 نفس الأمر ينطبق على التاريخ الثقافي، حيث تتركز بشكل خاص، الروابط بين الفرد وثقافة المجتمع.

يتساءل "دافيد بريون دافيس" David Brion Davis، في مقال يتم الاستشهاد به مرارا، كيف يمكن إيجاد نقاط التقاطع بين الفرد وتطور الإطار الاجتماعي، الثقافي والسياسي الذي يشارك فيه. فبحسبه، وهو يشارك " جاك لوغوف" Jacques Le Goff هذا الرأي، «البيوغرافيا مهمة لأنها تعطي رؤية ومعنا لتطور التاريخ ،الذي يفتقده عادة "التاريخ الثقافي"». يتعلق الأمر إذن بإيجاد توازن بين الفرد(تفاعله، إرادته الحرة ونواياه الشخصية)، وبين المواثيق الثقافية والعقليات الجماعية.

لهذه الأسباب وغيرها، دعا المؤرخان: "جون هيغام" John Higham و"بول كونكين" Paul Conkin كتابة تاريخ اجتماعي للأفكار، من بوابة البيوغرافيا هذه المرة؛ "حيث أفكار الفرد المدروس لن تكون دافعا أو سببا للأحداث، وإنما طريقة لتمثيل لحظة تاريخية".3

إن تحقيق المنافع وبلوغ القيمة المضافة في الكتابة والبحث التاريخيين، من نفس البوابة أي البيوغرافيا، (باعتبارها أداة إضافية وطريقة للإستمرار في كتابة التاريخ الجديد بأدوات أخرى، كما فسرها " جاك لوغوف" Jacques Le Goff في مناسبات عديدة خلال أبحاثه حول "سانت لويس" Saint-Louis ، يقتضي الاحتراس مما أشار إليه "غيوم بيكتي" Guillaume

---

[1] -Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[2] -Naomi Wulf ،Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », Transatlantica [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 2 7 Aout 2022. URL. :http://transatlantica.revues.org/392 .

[3] -ibid.

Piketty بالأفخاخ التي تحيق بالتاريخ المركز على الأفراد لوحدهم.1 فالبيوغرافيا التاريخية واحدة من أصعب الطرق لكتابة التاريخ، وذلك لعدة اعتبارات:

- هناك خطر الخضوع لنوع من تأثير النمط الإيديولوجي من حيث الإهتمام بالفاعل وتمثلاته فقط، أو باختصار الخضوع للوهم البيوغرافي الذي ندد به "بيير بورديو" Pierre Bourdieu،[2] أو مشكل التعاطف بتعبير "فرانسوا دوس" François Dosse.[3]
- عدم عزل البيوغرافيا كنوع، وترك المستويات الأخرى من التاريخ جانبا، مما يؤدي إلى تجاهل تميز المنهج التاريخي. [4]
- خطر الوقوع في مسار خطي أثناء دراسة حياة شخص ما، بما يعود بهذا النوع من الكتابة إلى سابق عهده.5

---

[1] –Naomi Wulf ،[1] –Naomi Wulf ،Naomi Wulf, « Biographie et histoire dans la jeune République. », *Transatlantica* [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 2 7Aout 2022. URL. :http://transatlantica.revues.org/392

[2] –Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[3]– Philippe Hamman, « François DOSSE, Le pari biographique. Écrire une vie », Questions de communication [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 25 Aout 20122. URL : http:// questionsdecommunication.revues.org/7965.

[4] –Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

[5]–ibid

البيبليوغرافيا بالعربية والفرنسية:

- القرآن الكريم، **سورة طه** :الآية 20 -21.
- عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، منشورات "المركز الثقافي العربي"، بيروت – لبنان، ط 3، 1997،
- ابن منظور، **لسان العرب**، المحيط ،،دار الجيل ،بيروت_لبنان، ط 1 ،مج 3، 1997.
- ابراهيم السعافين وآخرون، **أساليب التعبير الأدبي** ، دار الشروق ، عمان، ط 1، 1997 .
- إحسان عباس ، **فن السيرة** ، دار الشروق عمان الاردن ،ط 5، 1988.
- صبري مسلم حمادي ، **اثر التراث الشعبي في الرواية العراقية الحديثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط 1، 1980.
- فيروز أبادي، **القاموس المحيط**، بيت الأفكار الدولية، بيروت ، 2004.
- محمد التو نجي، **المعجم المفصل في الأدب**،ج1 ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 2، 1999 .
- يسري السيد محمد ،**جامع السيرة** ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، ط 2، 2005 .

-Naomi Wulf ،**Biographie et histoire dans la jeune République**

- Piketty Guillaume. La biographie comme genre historique ? Étude de cas. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°63, juillet-septembre 1999. pp. 119-126. http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1999_num_63_1_3859

- Philippe Hamman, « François DOSSE, Le pari biographique. Écrire une vie », Questions de communication [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 13 septembre 2013. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/7965

-Anne Levallois, « Le retour de la biographie historique. L'histoire et la psychanalyse s'y rejoindraient-elles? », L'Homme et la société 2002/4 (n° 146), p. 127-140.DOI 10.3917/lhs.146.0127

-La biographie historique en France: un essai d'historiographie,Catherine Valenti, UNIVERSITE DE TOULOUSE LEMIRAIL

-Levi Giovanni. Les usages de la biographie. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 44e année, N. 6, 1989. pp. 1325-1336. doi : 10.3406/ahess.1989.283658 http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283658

http://www.fracademic.com/searchall.php?SWord=biographie&from-fr&stype=0biographie ,consulté le 12/01/2016

-Une querelle des Anciens et des Modernes ? La biographie historique entre tradition et novation, Colloque tenu à Paris-Sorbonne le vendredi 30 janvier 2009.