المجلة الدولية للدراسات التاريخية والاجتماعية

International Journal of historical and social studies (IJHSS)

مجلة علميه عالميه محكمه ربع سنوية تصدر عن الاتحاد الدولي للمؤرخين

International Historians Association

العدد الرابع لسنة 2020

ISSN:2707-8183

محتويات العدد الرابع لسنة 2020

ت	الباحث	عنوان البحث	الصفحة
1	المحتويات	المحتويات	أ
2	د. ابراهيم البيضاني	كلمة العدد علم التاريخ	1
3	هيئة التحرير واللجنة العلمية الاستشارية	هيئة التحرير واللجنة العلمية الاستشارية	3-7
4	الدكتور سليّم بن محمد الهنائي	"الوضع السياسي والعسكري لعمان في العصور الإسلامية من خلال مصادر الجغرافيين المسلمين	9-26
5	الباحث محمد البشير رازقي كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس	ملكية الأرض بالبلاد التونسية خلال القرن الخامس عشر	27-38
6	عليات جيدة/ باحثة في الأثار القديمة – جامعة الجزائر2	طقوس عبادة المياه في الاوراس خلال الفترة الرومانية، » معبد اكوا سابتيميانا (Aqua Septimania) نموذجا«	39-49
7	د. محي الدين صفي الدين /جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر–	نماذج من السلوكات الجنسية المحرمة في الأندلس الأموية (138- 422هـ/ 755- 1031م)	51-66

8	مرجي عبد الحليم جامعة البويرة الجزائر-	الوحدة المغاربية في أدبيات قادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا"	67-85
9	د. زين العابدين زريوح	المرأة المغربية بين الفاعلية والتهميش خلال الفترة السعدية	87-98
10	د. إبراهيم بن يحيى البوسعيدي د.موسى بن سالم بن حمد البراشدي	خروج سيف بن سلطان على أخيه الإمام بلعرب 1105 - 1104)هـ/1692 - 1693م(	99-119
11	الأستاذ الدكتور إبراهيم سعيد البيضاني	الثورة الفرنسية .. دراسة في الموقف الأمريكي وتداعيات الثورة على العلاقات الدولية 1789-1793	121-128
12	Assist .prof .Dr HASAN KADHIM DAKHEEL	The Religious Thought in Ancient Iraq	129-142

كلمة العدد

علم التاريخ

الاستاذ الدكتور

ابراهيم سعيد البيضاني

كون التاريخ علم ، فان ذلك لكونه يشتمل على معارف كثيرة، وله قواعده واصوله ومنهجه ، فهو لا يكتفي بالوصف والسرد والنقد والتمحيص، بل انه يتضمن عمليات ذهنية وتحليليه وتركيبية للوقوف على العلل والاسباب وبيان النتائج، وهو علم يدرس التطور البشري في جميع مجالاته، فضلا عن انه اعتمد على خطوات منهج بحث تاريخية علمية، كالتجريب الاستقرائي ومقارنة حصيلة من الاحداث وحصر ظاهرة واحدة لدراستها ويمكن ان يتوصل الى احكام يمكن الاستفادة منها في المستقبل.

يعتمد التاريخ في الحقائق التي يتوصل اليها على الكتب والمصادر والصحف والوثائق والاوراق الشخصية والمستندات وسجلات الارشيف وكتب التاريخ، وبالتالي فالمؤرخ من خلال هذه المراجع والمصادر المتنوعة قادر على تقديم وكتابة سجل بالماضي الانساني وتقديم حكاية وقصة وراي ونتيجة وتحليل،فالتاريخ يؤكد ان الاحداث السابقة تقدم نتائج وقراءات ونتائج مترابطة، والمؤرخ ايضا ايضا هو لوحده يجيد التعامل مع كل مصادر المعلومات ويقوم بتحليلها ونقدها وتمحيصها واستخلاص النتائج والقراءات والحقائق منها.

المشتغلون في علم التاريخ على اختلاف المدارس التاريخية بحثوا عن وضع آليات وقواعد للبحث في التاريخ للخروج بنتائج سليمة غير متحيزة ولا تخالف العقل والمنطق.

اذ يشترط في تحقيق العلمية التاريخية تدقيق المصادر واجراء الفحص والتدقيق للمصادر التاريخية، فالدراسة التاريخية تشترط الموضوعية وتسجيل الحدث التاريخي كما مثبت في الوثائق والمصادر مع الاشتراط في ان يسجل المؤرخ احداث التاريخ وسردها مع ضرورة بيان اسباب ذلك الحدث وماهي النتائج التي الت اليها الاوضاع نتيجته، فضلا عن ان الحدث التاريخي يترك اثار ومتغيرات سياسية واجتماعية كبيرة.

التاريخ علم بتاريخ تطوره وتنوع الاساليب التي ارتقى اليها بالبحث وبتنوع مصادره، الرواية المجلس،القصة،الشعر،التدوين، وهذه كلها مصادر حفظت لنا تاريخ الامم والشعوب.

والتاريخ علما باهميته للشعوب والامم، فهو يعطي التجربة والدرس والهوية للامم والشعوب، ويعزز لديها الشعور بالدور والرسالة التي تحملها،وعلى الرغم من ان علم التاريخ لا يملك نفس ادوات وخطوات البحث في العلوم الصرفة، الا انه جزء من علوم انسانية واسعة تمتلك معايير البحث العلمي، زيادة على انه يحفظ سجلا لتطور العلوم ، بل اصبح التاريخ حقلا تجتمع فيه العلوم، واصبح حقيبة لها.

هيئة التحرير واللجنة العلمية الاستشارية

رئيس التحرير

الاستاذ الدكتور ابراهيم سعيد البيضاني

نائب رئيس التحرير

الدكتور عثمان برهومي / تونس

سكرتيرة التحرير

الدكتورة وفاء سمير نعيم مصر

هيئة التحرير

الاستاذ الدكتور ناهدة حسين علي الاسدي

الاستاذ الدكتورة جنان عبدالجليل هموندي

الهيئة العلمية

- أ.د صباح رميض / العراق
- أ.د علاء الرهيمي/ العراق
- د. لحسن أوري / المغرب
- أ.د ميلاد مفتاح الحراثي ليبيا
- أ.د حاجي دوران/ تركيا
- د. سليم الهناني/ سلطنة عمان
- أ.م.د نورالدين ثنيو / الجزائر

* د.عبد المومن بن صغير/ الجزائر

السياسات والقواعد والاجراءات

ترحب مجلة المدرسة التاريخية العراقية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في اي من الحقول الدراسات التاريخية او العلوم المساعدة ذات العلاقة ويشمل ذلك كل العلوم نظرا لطبيعة التاريخية كعلم يتناول النشاط الانساني 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 عربيه سليمه واسلوب واضح. وتعطي الاولوية للدراسات الفكرية التاريخية، التي تساعد على وضع اسس لأطار نظري لمدرسة تاريخية جد

سياسات النشر

تسعى مجلة المدرسة التاريخية العراقية 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 الأولوية في النشر والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود الى هيئه تحرير المجلة، والاولوية الاخرى للدراسات التاريخية الفكرية، ووفقا لاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئه التحرير.

تقوم 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.

يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من اعضاء هيئه التحرير للنشر مراجعات الكتب والاطاريح الجامعية وتقارير اللقاءات العلمية.

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 حيث تحكيم البحوث تحكيما سريا المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمه بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.

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 بالإضافة الى سلامه المنهاج 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 الازم 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.

تقوم المجلة بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر وتقوم هيئه التحرير بعد ذلك بمهمه تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه للإصدارات الدولية.

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 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 البحث تستخدم بغرض انشاء صفحه للكاتب في موقع الدورية على شبكه الانترنيت.

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 عربية 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.

الصور التوضيحية

في حاله وجود صور تدعم البحث يجب ارسال الصور على البريد الكتروني في ملف منفصل على هيئه (JPEG)حيث ان وضع الصور في ملف الكتابة word يقلل من درجه وضوحها (resolution).

خاتمة او خلاصة

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 في شكل ارقام متسلسله في نهاية البحث، وايضا اعتماد معايير دولية منهجية في الهوامش. ونذكر النماذج المقترحة للهوامش وفق الية دليل شيكاغو.

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 10 صفحه.

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 الصفحات العرض عن 12 صفحة.

تقارير اللقاءات التعليمية

- ترحب المجلة بنشر التقارير العلمية عن الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية سينمار الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية.
- 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 برنامج مايكروسوفت وورد , microsof tword ولا يلتفت الى اي صيغ اخرى .

المساهمون للمرة الاولى من اعضاء هيئه التدريس بالجامعات يرسلون اعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية 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 اجيز للنشر نسخه من ذلك العدد المنشور به البحث ومستله من البحث على البريد الكتروني.
- 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 مجلة المدرسة التاريخية العراقية اربع مرات في السنة مارس يونيو سبتمبر ديسمبر.
- المجلة المتاحة 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.

المراسلات

ترسل الاعمال المطلوبة للنشر الى رئيس التحرير historical.magazine2015@gmail.com

رسوم النشر: 100 دولار

"الوضع السياسي والعسكري لعمان في العصور الإسلامية من خلال مصادر الجغرافيين المسلمين"

الدكتور سليّم بن محمد الهنائي
سلطنة عمان

الملخص:

يتناول البحث الأحوال السياسية التي كانت سائدة في عمان في فترة العصور الإسلامية من خلال المصادر الجغرافية الإسلامية ومن خلال كتب الرحالة الذي أشاروا إلى عمان في مؤلفاتهم، كما يعرج البحث للحديث عن الألقاب والمسميات التي تلقب بها حكام عمان ودلالة تلك الألقاب السياسي، كما يتناول البحث الدور السياسي الذي لعبته عمان وانعكاس ذلك على العلاقات الخارجية خاصة مع الدولة العباسية التي لم تكن على وفاق سياسي معها بسبب رغبة الدولة العباسية في إخضاع عمان لسيطرتها، وأخيرا يتناول البحث العمارة الحربية في عمان وكيف ساهمت في التقدم العسكري في عمان في تلك الفترة، وفي نفس محور العمارة الحربية يتناول البحث دور تلك العمارة في الكثير من الصراعات التي حدثت في عمان بين القبائل أو ضد التدخلات الخارجية.

المقدمة

لم يحض الجانب السياسي والعسكري إلا بنزر يسير من المعلومات والنصوص والتي اقتصرت على بعض الجغرافيين المسلمين. ولعل ذلك يعود إلى بعد الموقع الجغرافي نوعا ما عن السلطة المركزية في دمشق وبغداد وبالتالي كان الاهتمام بأطراف الدولة أقل مقارنة بالأقاليم المجاورة للعاصمة والإقليم المركزي. وهذا الأمر لا ينطبق على الجغرافيين المسلمين وحدهم بل حتى على مصادر التاريخ الإسلامي العام.

ومهما يكن من أمر فإن الموقع الجغرافي لعُمان لعب دورا في الأحداث التي وقعت في جزيرة العرب، كما كان لها دور في عملية التفاعل والاتصال بين الحضارات منذ القدم، ويمكن تلمس هذا الجانب منذ نشأة الحضارات القديمة في الأطراف الشرقية والجنوبية الشرقية من شبه الجزيرة العربية.

فمنذ أوائل التاريخ القديم كانت المناطق المجاورة للأطراف الشرقية والجنوبية الشرقية من شبه الجزيرة العربية مكانا لنشاط عدة كيانات سياسية مركزية قوية، تحتكر وتستقطب الطرق البرية والبحرية التي تنصب عليها من قارات العالم القديم، كما أن هذا الموقع ساهم في كثر من الأحداث السياسي وكان مسرحاً للكثير من الصراعات والتي يحاول البحث تسليط الضوء ولو على جزء بسيط منها.

الأحوال السياسية في عمان

لم تتناول المصادر الجغرافية الكثير عن الأحوال السياسية في عمان بل حتى عن إسلام أهل عُمان وأحداثها في صدر الإسلام، فبينما يشير البلاذري في حديثه عن عُمان أن الأزد هم السائدون بها، **" وكان بها من غيرهم بشر كثير في البوادي، فلما كان سنة ثمان بعث الرسول (ص)أبا زيد الأنصاري أحد الخزرج، وهو أحد من جمع القرآن إلى عُمان..**[1]

ويستفيض البلاذري في الحديث عن إسلام أهل عُمان، حيث ذكر أن الرسول (ص) بعث عمرو بن العاص إلى جيفر وعبد أبني الجلندى اللذان كانا موجودان في صحار حيث أجابا دعوة الرسول (ص) ودخلا في الإسلام وسائر أهل عُمان.

مما يثير العجب أن الجغرافيين والرحالة ينأون عن الحديث عن الأحوال السياسية في عُمان، إذ تكاد تكون الإشارة منعدمة إلا ما ندر والذي سبقت الإشارة إليه، لكن على الرغم من ذلك نجد بعض الرحالة المسلمين يسجلون ما تقع عليه أعينهم سواء كانت أحوال سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية ومن هؤلاء ابن بطوطة، الذي أخذنا منه أثناء زيارته لعُمان وصفا سياسيا نعتبره مهم نظرا لما يمكن أن يعطينا هذا الوصف من دلالات وما نستشف منه من إشارات.

فيصف لنا ابن بطوطة بعض الأحوال السياسية في ظفار عندما زارها في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، فقد ظل ولاء ملوك ظفار للسلطان الرسولي[2] في اليمن على الرغم من أن هذا الولاء كان اسميا وشكلياً حيث يذكر ابن بطوطة أن الملك الفائز ابن عم الملك في اليمن كان أميرا على ظفار من قبل صاحب اليمن، وله عليه هدية يبعثها كل سنة[3].

لكن المغيث ابن الملك الفائز – كما يذكر ابن بطوطة أيضا – والذي تولى حكم ظفار بعد أبيه الفائز استبد بملكها، وامتنع عن إرسال الهدية، فعزم الملك المجاهد سلطان اليمن الذي حكم في الفترة من 721-764هـ / 1320-1336م على محاصرة ظفار، وعين ابن عمه على رأس جيش كبير لانتزاعها من المغيث وهو ابن عمه أيضا، فلما خرج ذلك الأمير من داره سقط عليه حائط

[1] البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: 279هـ/ 892م). فتوح البلدان، تحقيق: سهيل زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت: 1929م. ب.م، ص87-88- 92.

[2] - بدأ حكم الرسوليين لمنطقة ظفار بتعيين حاكم لها من قبلهم، وبعد أن استقرت الأحوال وبالتحديد في سنة 692هـ / 1239م أقطع السلطان الملك المظفر الرسولي ولده الملك الواثق إبراهيم بن يوسف ظفار، فسافر إليها في البحر من عدن في شهر رمضان ولم يزل بها إلى أن توفي سنة 711هـ/ 1311م. علي بن الحسن الخزرجي، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، دار صادر بيروت، نسخة مصورة عن طبعة دار الهلال 1911، ج1، ص268، 398.

3 - ابن بطوطة، شمس الدين أبي عبدالله بن محمد بن عبدالله اللواتي الطنجي (ت:779هـ/1377م). تحفة الأنظار في عجائب الأسفار وغرائب الأمصار، قدم له وحققه ووضع فهارسه عبدالهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط:1997م.

ج:1، ص291

وعلى جماعة من أصحابه، ورجع الملك عن رأيه وترك حصارها أو طلبها.[1]

ونظرا لبعد ظفار عن قاعدة الحكم الرسولي في اليمن، ومع انشغال سلاطين وملوك الدولة الرسولية بالأمور الداخلية في بلاد اليمن، فإنه يبدو أن العلاقة بين حكام ظفار الذين توارثوا الحكم وبين ملوك وسلاطين الرسوليين في اليمن سارت في إطار التبعية الإسمية التي اقتصرت على إرسال الهدايا من ظفار إلى الملك الرسولي في اليمن[2].

وتدل على ذلك إشارة الخزرجي إلى وصول صاحب ظفار الفقيه محمود بهدية وتحف وطلب لصاحب بلاده نيابة عن السلطان فكتب له بذلك في سنة 767هـ/ 1268م.[3]

ويمكن الاستدلال من إشارة ابن بطوطة :" **"وعادته أن لا يعارضه أحد في طريقه لرؤيته ولا لشكايه ولا غيرها، ومن تعرض لذلك ضرب أشد الضرب، فتجد الناس إذا سمعوا بخروج السلطان فرّوا عن الطريق وتحاموها"**[4] والتي تتعلق بمواكب السلطان والتي تأخذ حالة من المهابة، بأنها تجسد الحالة التي كان يعيشها السلاطين الرسوليين في مدينة ظفار، والتي اختفت فيها توجهات الإعلان عن رسوم السلطنة لزيادة مهابة السلطان، وإبراز سيادته واستقلاله في هذه الفترة التي بدأ فيها استقلال سلاطين مدينة ظفار عن السلاطين الرسوليين في اليمن،بمظاهر الرغبة في تأمين السلطان من أن يتعرض له أحد وهو في موكبه وبخاصة وأنه كان أول حكام مدينة ظفار الذي أعلن استقلاله عن حكام اليمن.[5]

ويقرر هذه الحقيقة ابن بطوطة نفسه الذي ذكر أن " **سلطان ظفار هو السلطان المغيث بن الملك الفائز ابن عم ملك اليمن، وكان أبوه أميرا على ظفار من قبل صاحب اليمن وله عليه هدية يبعثها له في كل سنة، ثم استبد الملك المغيث بملكها وامتنع عن إرسال الهدية"**[6]

ورغم طول مدة حكم النباهنة لعُمان إلا أن مصادرنا الجغرافية الإسلامية لا تذكر هذه المرحلة لعدة أسباب منها عدم اطّلاع الكثير من الجغرافيين المسلمين لأحوال عُمان الداخلية وما يجري فيها من أحداث، وأيضا لأن بعض هؤلاء جغرافيين لا علاقة لهم في الغالب بالناحية السياسية وشؤون الحكم، والبعض الأخر من

1 - ابن بطوطة، المصدر نفسه ، ج:1، ص286

[2] - محمد عبد الستار عثمان، مدينة ظفار بسلطنة عُمان ، ص30

[3] - كان السلطان في ذلك الوقت هو الأفضل العباس بن المجاهد الذي حكم من 764- 778هـ / 1363-1377م. الخزرجي، المصدر السابق، ج2، ص134،،،، وهنا تجدر الإشارة إلى أن الخزرجي باعتباره مؤرخا يمنيا يحاول إبراز السطوة وقوة السلطة الرسولية اليمنية على سلاطين ظفار، وهو أمر يتعارض مع قوة ظفار الاقتصادية وازدهارها في تلك الفترة. محمد عبد الستار عثمان، مدينة ظفار بسلطنة عُمان، ص30

[4] - ابن بطوطة، المصدر السابق ، تح: علي منتصر الكتاني، ج 1، ص286

[5] - محمد عبد الستار عثمان، مدينة ظفار بسلطنة عُمان ، ص30

[6] - ابن بطوطة، المصدر السابق ، ج1، ص290-291

هؤلاء الجغرافيين يستقي معلوماته من مصادر قد لا يكون لها علم بأحوال البلاد، ولابد من الإشارة إلى أن المصادر التاريخية تشارك المصادر الجغرافية في إهمالها لهذه الفترة من تاريخ عُمان.

وعلى الرغم من ذلك فقد وجدنا ذكرا لهؤلاء النباهنة عند بعض الرحالة ومنهم ابن بطوطة، الذي صادف زيارته إلى عُمان فترة حكم الملك النبهاني أبي محمد الذي عرف عنه حبه للعلم والعلماء، وقال عنه :" **وعادته أن يجلس خارج باب داره في مجلس هناك، ولا حاجب له ولا وزير، ولا يمنع أحدا من الدخول إليه من غريب أو غيره، ويكرم الضيف على عادة العرب، ويعين له الضيافة ويعطيه على قدره وله أخلاق حسنة**"[1]

ومهما يكن من أمر فعلينا ألا نحمل ملوك بني نبهان فقط تردي الأوضاع السياسية التي كانت تصيب البلاد، لأن المسئولية لا تقع عليهم وحدهم، وإنما تقع أيضا على معاصريهم من علماء وأعيان البلاد وعامة أهلها خاصة وأن الحروب والاضطرابات عمت البلاد في كثير من فترات حكم بني نبهان.

أما بالنسبة للصراعات التي تحدث بين الفينة والأخرى فهذه لا تخلوا منها دولة على امتداد التاريخ وعلى الرغم من ذلك فيذكر مايلزه[2] انه على امتدا أربعين عاما لا يوجد ذكر لصراع أو تنافس على السلطة بين النبهانيين وعلماء الدين الأباضيين.

وفي هذا إشارة إلى حالة التوافق السياسي والديني التي كانت في عُمان بحيث جعلت علماء الأباضية مؤيدين لهؤلاء النباهنة إلا في حالة خروجهم عن الدين، وفي ها ردا على ما يذكر من حالة الصراع والقمع التي كانت في زمن حكم هؤلاء النباهنة.

ولا نجد في كتابات الجغرافيين المسلمين كثيراً من الوصف عن الوضع السياسي الذي كان سائدا في عُمان وإنما يركزون في الغالب الأعم على مدى تأثير بعض الحركات على عُمان عامة ومدى وصول أفكار هذه الحركات وموقف السكان منها. وأهم ما نناقشه في هذا الجانب هو مدى تأثير حركة القرامطة على الأوضاع السياسية في عُمان.

الألقاب والمسميات السياسية

لقد ساهم العُمانيون منذ ظهور الإسلام في الأحداث السياسية، وكان لهم إسهامات واضحة في خدمة الإسلام والذود عنه، ونذكر في هذا المقام دور المهالبة، الذين أرتبط تاريخهم الطويل بموطنهم الأصلي في عُمان، كما ارتبط اسم عُمان بمعظم الانجازات المهمة والأحداث التي مر بها آل المهلب خلال فترة كفاحهم الطويل السياسي والحربي.

وقد غلب على السكان في عُمان النظام القبلي الذي يجعل الفرد تابعا لقبيلته، إذ كان هذا النظام سائدا منذ القدم ويعتز به العُماني حتى الوقت الحالي، وهذا النظام يعد لونا من ألوان النظام المركزي وضربا من التوحد، وكانت القبيلة في الغالب العام تخضع لنظام أكبر

[1] - ابن بطوطة، المصدر السابق، تح: علي منتصر الكتاني، مج2، ص181

[2] - مايلز، الخليج بلدانه وقبائله، الطبعة الأولى، المجلد الأول، لندن: 1966م، ص142

يتمثل في الإمامة، والتي كانت خلال أغلب فترات التاريخ العُماني الوسيط تقوم بواجبها كحكومة مركزية.[1]

فظهر في عُمان منصبا إداريا سياسيا أطلقوا عليه اسم الجلندى، وهو يساوي منصب الإصبهذ في البحرين، ولا تشير المصادر الجغرافية إلى زمن ظهوره وتولى هذا المنصب رجلا من المعاولة نظرا لمنزلته بين قومه، وكانت من اكبر مهام الجلندى جمع الضرائب، والمحافظة على الأمن والهدوء.[2]

ونتيجة لتولي رجل من المعاولة هذا المنصب نالت قبيلته مكانة أكبر في عُمان، وتوطد نفوذها بين العرب وتحول هذا المنصب إلى ما يشبه البيت المالك، واتخذت الأسرة هذا اللقب اسما للأسرة ذاتها، وألتف حولها أغلب عرب عُمان، وأول من تلقب بهذا اللقب هو المستكبر بن مسعود بن الحرار (الجرار) بن عبد عز.[3]

ويؤكد ابن فضل الله العمري أن الجلندى لقب لكل من ملَكَ عُمان.[4]كما أن حكام ظفار اتخذوا ألقابا ونعوتا شخصية، فبالإضافة إلى لقب سلطان الذي يضفي عليهم سمة الاستقلال[5] فكانت لهم ألقابا خاصة كالواثق والمظفر والمغيث والفائز. وربما كان ذلك في إطار فكرة التناظر والمماثلة التي سعى لتحقيقها سلاطين وملوك ظفار وبخاصة بعد أن أصبحت تبعيتهم لسلاطين وملوك الرسوليين باليمن تبعية اسمية.[6]

الدور السياسي لأهل عمان

إن الكتابة عن عمان عند الجغرافيين تعود إلى فترة دخول أهل عمان الإسلام، ودليل ذلك ما أورده الحموي في إشارته إلى الحادثة التي وقعت في عهد أبي بكر الصديق τ بعد وفاة الرسول ρ ، حيث تزعمهم لقيط بن مالك الملقب ذو التاج، وأنحاز بقومه إلى دبا لكن أبا بكر وجه إليه جيوشا استطاعت أن تهزم جمعه.[7]

كما تعد إشارة المسعودي من أوائل تلك الإشارات في حديثه عن المهلب بن أبي صفرة في حربه لقطري بن الفجاءة[8] سنة 77هـ/ 696م، في في شعب من شعاب طبرستان، حيث أرسل المهلب إلى الحجاج مبشرا بالنصر على الأزارقة، فلما دخل البشير مجلس الحجاج، سأله عما

---

[1] - الإصطخري، المصدر السابق ، ص154

[2] - جي. سي. ولكنسون، بنو الجلندى في عمان، الطبعة الثالثة، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1994م.، ص11

[3] - جي. سي. ولكنسون، المرجع السابق ، ص11-12 ، 38،،،، أعتبر ابن عبد البر الجلندى يمانيا، الاستيعاب، ج1، ص339،،،، ويرجع الاسم عند ابن حزم: الجلندى بن كركر بن المستكبر بن مسعود بن الجراز بن عبد العزى بن معولة بن شمس، جمهرة أنساب العرب، ص384

[4] - العمري، المصدر السابق ، ج4، ص117

[5] - استقلال عن دولة الرسوليين في اليمن، محمد عبد الستار عثمان، مدينة ظفار بسلطنة عُمان، ص22

[6] - ابن بطوطة، المصدر السابق ، تح: علي منتصر الكتاني، ج:1، ص291

[7] - ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج2، ص286،،،، البلاذري، فتوح البلدان، ص92،،،

[8] - من الخوارج الأزارقة في فترة الدولة الأموية والذين قام المهلب بن أبي صفرة بمحاربتهم، العوتبي، الأنساب، ج2، 634-635

كان عليه حالهم في حرب الأزارقة، وطلب منه أن يخبره عن آل المهلب، فقال له :" **المغيرة فارسهم وسيدهم، وكفى بيزيد فارسا شجاعا، وجوادهم وسخيهم قبيصة، ولا يستحي الشجاع أن يفر من مدرك، وعبد الملك سم ناقع، وحبيب موت زعاف، ومحمد ليث غاب، وكفاك بالمفضل نجدة، قال الحجاج: فأيهم كان أنجد؟ قال: كانوا كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفها**" [1]

وهذه الإشارة تبين لنا بوضوح الدور السياسي الذي لعبه المهالبة في الدولة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من ندرة روايات الجغرافيين المسلمين إلا أن كتب التاريخ حافلة بالحديث عن دورهم في الأحداث التي وقعت في مشرق العالم الإسلامي.

كما ذكر لنا المسعودي رواية أخرى تتعلق بالدور الذي قام به يزيد بن المهلب في حربه ضد ابن الأشعث[2] ، ففي سنة 83هـ / 702م كان الحجاج ما يزال على حرب ابن الأشعث ويهمنا من أمر هذه المعركة أنه بعد أن انكسر جيش الأشعث وتشتت شمله، توجه فريق منهم إلى خراسان والتي عليها يزيد بن المهلب ليستولوا عليها ويتقووا بها، وألحوا على ضرورة تحقيق هذا الأمر، واستجاب ابن الأشعث لرغبة أصحابه بعد الإلحاح، وسار بهم في اتجاه خراسان وعندما وصلوا مدينة "هراة"[3] حدث اضطراب في صفوف صفوف قواته أظهر الاختلاف فيما بينها، وأنسحب جزء من جيشه بقيادة عبيدالله بن عبد الرحمن في ألفين، مما أغضب ابن الأشعث فترك قيادة أصحابه وأنسحب بخاصته من المعركة[4].

وعندما علا شأن يزيد بن المهلب أخذ الحجاج يساوره الشك والغيرة، وخاف أن يسطع نجم يزيد في سماء الخلافة الأموية، فحاول بكل السبل أن يشي به عند الخليفة عبد الملك بن مروان، حتى تم له ما أراد، فعزل يزيد وسجنه الحجاج ولم يخرج إلا بعد شفاعة سليمان بن عبدالملك له عند أخيه الخليفة يزيد، وظل يزيد قريبا من سليمان حتى تولى سليمان الخلافة ومن ثم حظي آل المهلب مرة أخرى بمكانة مرموقة، فأسند له سليمان ولاية العراق وخراسان وعُمان.[5]

---

[1] - المسعودي، مروج الذهب، ص185-186

[2] - عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس، خلع الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وأتبعه أهل العراق، قراؤهم وعلماؤهم،، وخرج على الحجاج الذي كان ولاه سجستان، العوتبي، الأنساب، ج1، 434

[3] - هراة: بالفتح، مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن مدن خراسان، ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج4، ص471

[4] - المسعودي، التنبية والأشراف، ص287،،، ويقال أن أن ابن الأشعث عند انسحابه عاد للإقامة مع رتبيل ملك الترك الذي كان قد توطدت بينهما الصداقة منذ رفض ابن الأشعث الدخول في حرب ضد رتبيل، ووجه جيوشه لقتال الحجاج. الطبري، تاريخ الطبري، ج6، ص370-371

[5] - للتفصيل راجع: ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت: 630هـ/ 1160م): الكامل في التاريخ، ج6، دار صادر، بيروت: 1402هـ/ 1982م، 289،،، ابن أعثم، أبو محمد أحمد (ت:314هـ/927م): ، الفتوح، ج4، الطبعة الأولى، حيدر أباد، الدكن:

وما يهمنا من ذلك أنه بعد وفاة سليمان تولى أخوه يزيد الخلافة الذي لم تكن علاقته حسنة مع يزيد بن المهلب الذي كان من أهم مشاغلة أن يقبض على يزيد لذلك حدثت بينهما المواجهة في العراق، والتي أدت إلى انهزام المهالبة لعدم تقدير قوة الخصم وتعرضهم للتشتت والضياع[1].

العلاقة السياسية مع الدولة العباسية

لقد حاولت الدولة العباسية منذ قيامها (132هـ/ 749م) مد نفوذها إلى عُمان خلال فترات مختلفة، لكن العُمانيين رفضوا ذلك وتمكنوا بمساعدة الوالي محمد بن جناح بن عباده بن قيس الهنائي الذي تأثر بالأفكار الأباضية من تأسيس الإمامة الأباضية الأولى في عُمان عام 132هـ / 749م وبذلك خرجت عُمان من يد العباسيين زمن أبي العباس السفاح[2].

لقد كان العباسيون منشغلين في الفترة الأولى من حكمهم بتأسيس الدولة والقضاء على الحركات المناوئة لهم، لكن بعد أن استتب لهم الأمر تطلعوا إلى المناطق البعيدة عن السلطة المركزية. فقد كان العباسيون مهتمين بالمناطق الشرقية من الدولة، وكانوا يخططون لمد الفتح والغزوات نحو بلاد المشرق والهند، كما كان لهم اهتمامات سياسية واقتصادية مختلفة، ولم تكن هذه لتتحقق بدون تأمين سلامة الممر المائي الأوحد وهو الخليج العربي[3].

لذا حدث الصدام بين الطرفين عندما أرسل أبو العباس السفاح (132-134/ 751- 752م) سنة 134هـ / 751 م جيشا بقيادة خازم بن خزيمة[4] لمقاتلة شيبان الخارجي، مما أدى إلى وقوع الصدام الأول بين جيش الجلندى إمام الأباضية وجيش شيبان وأدى إلى هزيمة جيش شيبان، وهذا سهل مهمة خازم الذي عمد إلى إحراق منازل العُمانيين مما وقع الاضطراب في صفوف العُمانيين[5]. وهذا ما أدى إلى السيطرة على عُمان وبخاصة سواحلها.

ولم تدم تلك السيطرة طويلا حيث قام العُمانيون بطرد الوالي العباسي من نزوى، وانتخبوا إماما جديدا لكن ضعف بعض الأئمة أدى إلى أن تعرض عُمان لخطر القرامطة[6].

1970م.ص158،،،، ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت: 681هـ / 1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الجزء السادس، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، منشورات الثقافة، بيروت: 1969م، ص288-289

[1] - المسعودي، مروج الذهب ، ص294،،،، للتفصيل عن هذه الأحداث راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج5، ص71،،،، النويري، نهاية الأرب في فنون العرب، ج21، ص286

[2] - سيدة إسماعيل كاشف، عُمان في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة، وزارة التراث القومي والثقافة، مطابع دار جريدة عُمان، سلطنة عُمان، 1989م. ص76

[3] - فاروق عمر، العباسيون الأوائل، الجزء الأول، دار مجدلاوي، عمان: 2003م.، ص252،،،، سعيد عبد الفتاح عاشور وخليفات، عُمان والحضارة الإسلامية، ص30

[4] - ابن قتيبة، المصدر السابق ، ص417

[5] - الأزكوي، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تح: عبد المجيد حسيب القيسي، ط2، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان: 1407هـ/ 1986م، ص52

6 - القرامطة تنسب إلى رجل يدعى حمدان قرمط قدم من إقليم خوزستان إلى سواد الكوفة، وأظهر الزهد والتقشف وأدعى أنه رسول المهدي المنتظر فجمع الأتباع وكثر مؤيدوه من السواد ثم عمل على توسيع دعوته فأرسل دعاته إلى جنوب إيران واليمن والبحرين

ثم يشير الحموي إلى 280هـ/ 893م عندما تمكن محمد بن نور من الاستيلاء على مناطق مختلفة من عُمان على الرغم من استبسال العُمانيين في مقاومته، ظل فترة من الزمن ثم عاد إلى مقره في البحرين، وبعد تركه عُمان عين واليا من قبل الدولة العباسية يسمى أحمد بن هلال, وكان احمد بن هلال يعمل كاتبا للخليفة العباسي المقتدر في بغداد قبل أن يتولى هذا المنصب[1]، وجعل أحمد عاملا على سائر عُمان، وكانت إقامته في بهلا وجعل على نزوى عاملا رجلا يقال له بحيرة[2]

ويذكر البكري حادثة مفردة سنة 420هـ/ 1029م إذ أهدى أحمد بن هلال الكعبة محاريب، زنة المحراب أزيد من قنطار فضة، وقناديل فضة في نهاية الإحكام. وسمرت المحاريب في جوف الكعبة مما يقابل بابها. وذلك إثر أخذ أمير مكة أبي الفتوح الحسن بن جعفر الحسيني لحلي الكعبة من المحاريب وغيرها، كما ذكرها الحميري دون أن يفصل فيها[3].

كما يذكر المسعودي أن أحمد هذا حاول كسب ود الخليفة العباسي من خلال الهدايا النفيسة التي كان يبعثها إليه، فذكر المسعودي أنه عند مروره بعُمان في سنة 305هـ/ 917م شاهد هدايا أحمد بن هلال محمولة إلى الخليفة العباسي المقتدر ومن بينها قرود موضوعة في سلال كبيرة الحجم، مع هدايا من الطيب والرماح وطائر أسود يردد كلمات بالفارسية والهندية، وعدد من الثعابين الضخمة وسلحفاه وطرائف أخرى من عجائب البحر[4].

وأشار المؤرخ ابن خلدون إلى مدى الاستقلال الذي تتمتع به عُمان في زمانه أي القرن الثامن والتاسع الهجري/ والرابع عشر والخامس عشر الميلادي إذ يقول عنها:" **وهي خامسها إقليم سلطاني منفرد على بحر فارس**"[5]

الصراع مع القرامطة

كانت البحرين[6] عند قيام الخلافة العباسية هادئة من الناحية السياسية ويرجع ذلك على ما

وجنوب بلاد الشام ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت 385هـ/ 995م): الفهرست، بيروت 1987م، ص265-266 فاروق عمر، مقدمة في دراسة التاريخ العُماني، مجلة الخليج العربي، مركز دراسات الخليج العربي بجامعة البصرة، المجلد 8، العدد الخامس، بغداد: 1979م.ص46

[1] - الحموي، شهاب الدين أو عبدالله ياقوت بن عبدالله (ت:626هـ/1228م): معجم الأدباء، الطبعة الأولى، الجزء الثامن، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1988م، ص86،،، الأزكوي، كشف الغمة، ص56

[2] - الأزكوي، المصدر نفسه، ص56

3 - البكري، المسالك والممالك، ص38. الحميري، محمد عبدالمنعم (توفي في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي). الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، بيروت: 1984م.، ص413

[4] - المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص167

[5] - ابن خلدون، المصدر السابق ، ص61

[6] - البحرين هو اسم جامع لمنطقة واسعة تمتد من البصرة إلى شمالي عُمان، البكري، مسالك الممالك،

يبدو إلى الضربات التي تلقتها الحركات الخارجية التي قامت فيها إبان الحكم الأموي[1]، مما جعلها تركن إلى الهدوء لذلك فإن المصادر لم تشر إلى البحرين كمركز للقوى المعارضة كثيرا في العصر العباسي الأول وحتى قيام الحركة القرمطية فيها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري والتي لفتت أنظار العالم الإسلامي أجمعه لفترة تزيد على القرن ونصف القرن من الزمن[2].

وفي البحرين تبنى الدعوة رجل يدعى يحيى بن مهدي فعمل على استغلال عواطف الناس وحبهم لآل البيت فجع عددا من الأتباع منهم أبو سعيد الحسن بن بَهرام الجنّابي[3]، وكان تاجر طعام له مكانة مرموقة[4]. ويتمتع بقدرة فائقة على المناقشة والإقناع[5].

وقد ركز أبو سعيد على كسب تأييد القبائل من الأعراب وذلك لقلة معرفتهم العميقة في أمور الدين إضافة إلى عدم رغبتهم في الخضوع للسلطة المركزية، فمال عليه عدد من قبائل كلاب وعقيل والخريس[6].

لقد شكلت هذه القبائل القوة الرئيسية في الجيش القرمطي طيلة قرن ونصف مدفوعين بدوافع اقتصادية وهي المكسب المادي من وراء مهاجمة المدن وقوافل الحجاج، ثم بدوافع عدم الخضوع للسلطة. لذا نرى أن هذه القبائل التي أعطت تأييدها للقرامطة وحاربت معهم كثيرا ما تخرج عليهم وتقاتلهم[7]، إذا رأت مصلحتها تقتضي ذلك وهذا ما يدفعنا إلى القول أن القبائل التي ساعدت القرامطة لم تكن بالضرورة على عقيدتهم في أغلب الأحيان[8]

ويبدو أن أول هجوم قرمطي تعرضت له عُمان كان في سنة 294هـ/906م تحت قيادة أبي سعيد الجنابي القائد القرمطي في البحرين، وتختلف الروايات التاريخية حول مدى نجاح محاولة القرامطة الأولى ويبدو أن والي العباسيين كان قادرا على صدهم بمساعدة القبائل النزارية[9].

وقام القرامطة بمحاولات عديدة بداية منذ سنة 305هـ / 917م ونجح هؤلاء القرامطة في السيطرة على أجزاء من عُمان وبخاصة بعد سحب الخليفة العباسي المقتدر بالله 295هـ/907م القوات العباسية من عُمان، ولم تكن قبضة القرامطة على عُمان محكمة فقد ظل العُمانيون يحتفظون بقدر من الحرية

ص38، ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج:1، ص 275

[1] - عبد الرحمن العاني، البحرين في صدر الإسلام، بغداد: 1973م، ص127-137

[2] - جاسم ياسين الدرويش، نهاية القرامطة والصراع على السلطة قبيل قيام الإمارة العيونية، مجلة الوثيقة، العدد: 106، البحرين، ص128

[3] - ثابت بن سنان، تاريخ أخبار القرامطة، تح: سهيل زكار، بيروت: 1971م، ص14

[4] - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: 1966م، ج7، ص494

[5] - أبو الفضائل اليماني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تح: محمد زاهر الكوثري، القاهرة: 1357هـ، ص2

[6] - المسعودي، التنبيه والأشراف، ص340-341

[7] - ابن خلدون، المصدر السابق ، ج4، ص195

[8] - ثابت بن سنان، تاريخ أخبار القرامطة، ص15 وما بعدها.

[9] - فاروق عمر، مقدمة في دراسة التاريخ العُماني، ص46

والاستقلال الذاتي حتى أنهم انتخبوا إماما جديدا للأباضية هو محمد بن يزيد الكندي[1].

وعلى الرغم من استفحال وانتشار خطر هذه الحركة في ديار العرب إلا أن الجغرافيين المسلمين لم يتناولوها بالكثير من التفصيل وأكثر من تحدث عنها من الجغرافيين المسلمين هو الإصطخري.

فقد زودنا الإصطخري[2] بمعلومات قيمة عن أبي سعيد الحسن الجنابي[3]، الذي كان دقاقا[4] أظهر أظهر مذهب القرامطة فنفي عن جَنّابَةُ[5] ، ولما خرج منها توجه إلى البحرين، فأقام بها تاجرا يستميل العرب بها ويدعوهم إلى ديانته، فاستمال كثيرا من أهلها، وبدأ عدوانه على ديار العرب وامتد نحو عُمان، وانتهى أمره بالقتل وتخلص الناس منه.

إن ما ذكره الإصطخري يوضح لنا بداية الحركة القرمطية التي انتشرت في بعض ديار العرب ووصل تأثيرها حتى عُمان، كما أن أعماله السيئة والمرفوضة واضحة فيما يقوم به من مخالفات ضد الدين والبشر.

وقد وصل تذمر الناس من هذا الشخص وحركته درجة جعلت بعض أقارب هؤلاء مخالفين لهم غير راضين عن أفعالهم الدموية التي أثارت استياء واستنكار المسلمين في مناطق عديدة من الدولة الإسلامية مثل غربي العراق وفارس والبحرين وعُمان واليمامة والحجاز وجنوبي بلاد الشام، وأختتم الإصطخري حديثه عن القرامطة بقوله :" **والله الحافظ للإسلام وأهله، والشر لمن حاد الله في أمره**"[6].

كما أن البكري يشير إلى ابتداء أمر القرامطة في البحرين ثم امتداد نفوذهم شمالي عُمان، أن رجلا قدم من سواد الكوفة من ناحية خوزستان، فأقام بموضع يعرف بالنهرين يُظهر الزهد والتقشف، ويأكل من كسبه ويظهر الصلاة، وكان يبتاع كل ليلة من بقال رطل تمر من عمل يده فيفطر عليه، وكان إذا قعد إليه إنسان ذاكره أمر الدين وزهَّده في الدنيا.[7]

ويذكر البكري سبب تسمية القرمطي بهذا الاسم لأنه أصابه مرض عند البقال الذي كان يبتاع منه التمر، وكان في تلك القرية رجل يحمل متاع الناس على الثيران، يقال له ذوي العينين لأن به مرض في عينية يجعلهما محمرتين، وكان أهل القرية يسمونه " كرميتة " ومعناه بالنبطية ذو داء العينين، فكلم البقال كرميتة في حمل المريض إلى منزله، فحمله وقام عنده يمرضه حتى شفي، وخاف على نفسه من أن يعرف

---

[1] - فاروق عمر، مقدمة في دراسة التاريخ العُماني، ص46

[2] - الإصطخري، المصدر السابق، ص90

[3] - نسبة إلى مدينة جنابة على الساحل الشرقي للخليج العربي، الإصطخري، المصدر السابق ، ص90

[4] - من مادة دق بتشديد القاف، والدقاق معناها من يدق الأباذير، وأيضا شديد الملاحظة والدقة، المعجم الوسيط، ص290-291

[5] - جَنّابَةُ: بالفتح والتشديد وألف وباء موحدة. بلدة صغيرة من سواحل فارس، وقبالتها في البحر جزيرة خارك وفي شمالها من جهة البصرة مهروبان، وهي فرضة ليست بالطويلة ترسي فيها مراكب من يريد فارس، وقد ذكر بعض أهل السير إنما سميت بجنّابة بن طهمُوروث الملك. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج2، ص78.

[6] - الإصطخري، المصدر السابق ، ص90.

[7] - البكري، المسالك والممالك، ص40.

الناس بأمره فتوجه إلى الشام وهناك تسمى باسم كرميته على اسم الرجل الذي حمله عندما كان مريضا، فخفَّفه الناس فقالوا له قرمط، فلهذا عرفوا بالقرامطة.[1]

كما أن ياقوت يشير إلى أبو سعيد الحسن الجنابي عند حديثه عن جَنّابَةُ، فذكر أن أبو سعيد هو الذي أظهر مذهب القرامطة وكان من جَنّابَةُ وكان دقاقا، فنفي عن جنابة فخرج إلى البحرين فأقام بها تاجرا يستميل العرب ويدعوهم إلى إلى نحلته حتى استجاب له أهل البحرين وما والاها، كما ذكر ياقوت كسر أبو سعيد لعساكر السلطان ورعيته ويقصد بها جيوش الخلافة العباسية[2].

كما ذكر ياقوت وجود عداوة بين أبو سعيد هذا وأهل عُمان، وهذا نابع من الغزو القرمطي لعُمان فقال :" **... وعداوته من أهل عُمان وجمع ما يصاقبه من بلدان العرب"** [3] وهذا واضح أن خطر القرامطة وعدوانهم لم يقتصر على منطقة واحدة وإنما شمل بلاد العرب كاملة.

حتى أن الحُجاج لم يسلموا من شرورهم، فقال ياقوت :" **ثم قام ابنه سليمان بن الحسن فكان من قتله حُجاج بيت الله الحرام وانقطاع طريق مكة في أيامه بسببه والتعدي في الحرم وإنتهاب الكعبة ونقله الحجر الأسود إلى القطيف والأحساء من أرض البحرين وبقي عندهم احدى وعشرين سنة ثم رد ببذول بذلت لهم وقتله المعتكفين بمكة"** [4]

يعد المسعودي الجغرافي الوحيد بين جغرافي القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، الذي انفرد بإيراد تفصيلات عن نشاط القرامطة السياسي والعسكري في عُمان وعلاقتهم مع القوى السياسية السائدة عند ظهورهم، ولهذه المعلومات أهمية خاصة بسبب اهتمامها بالنشاط السياسي والعسكري للقرامطة، كما أنها تشير إلى مدى تأثر عُمان والبصرة والكوفة والبحرين ومكة المكرمة بهذه الحركات واتخاذها ساحات لذلك النشاط. الذي انعكست آثاره السلبية على تلك المناطق[5].

ويلاحظ أن المسعودي كان يقدم ويؤخر في ذكر السنوات التي وقعت فيها بعض الحوادث التاريخية، كما أشار إلى أن كثيرا منها دون عام 345هـ/ 956م في خلافة المطيع العباسي، ويكرر ذلك العام مرارا في كتابه، أي قبل وفاته بعام واحد. من ذلك قوله في ذكر حوادث خلافة المقتدر بالله [6] :" **ولم يتقلد الخلافة من بني أمية أمية وبني العباس إلى وقتنا هذا وهو سنة 345 في خلافة المطيع من اسمه جعفر إلا جعفر المتوكل وجعفر المقتدر وكان مقتلها جميعا في شوال"**

---

[1] - المصدر نفسه، ص40-41.

[2] - ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج2، ص78.

[3] - ياقوت الحموي، معجم البلدان، م2، ص78.

[4] - المصدر نفسه ، م2، ص78.

[5] - المسعودي، التنيه والأشراف، ص377.

[6] - المسعودي، التنبيه والأشراف، ص377-378 ، والمقتدر هو جعفر بن أحمد المعتضد ويكنى أبا الفضل، وقيل اسمه إسحاق، واشتهر باسم جعفر لشبهه بالمتوكل، وأمه أم ولد رومية اسمها شغب، تولى الخلافة يوم الأحد لثلاث عشر ليلة دخلت من شهر ذي القعدة عام 295هـ/907م المصدر نفسه، ص276، وعن مقتله أنظر: المصدر نفسه، ص378.

وأهمية ما ذكره المسعودي تنبع من التعرف على مدى تأثير هذه الحركة على الأوضاع السائدة في تلك الفترة وامتداداها إلى عُمان، فقد ذكر المسعودي[1] حوادث عصر الخليفة العباسي المقتدر بالله، ومنها غزو القرامطة عُمان، وقطع طريق الحج وسرقة الحج الأسود.

كما ذكر المسعودي[2] من الحملات العسكرية التي بعثها أبو سعيد الجنابي القرمطي، حملاته إلى صحار عدة مرات، انتهت بدخوله إياها باستخدام القوة سنة 287هـ/ 900م على الرغم من أن المسافة بين عُمان والبحرين تستغرق أيام في رمال ودهاس، وفي بعض مواضع الطريق ماء مالح بحيث يصعب على أصحاب هذه الحركة الوصول إلى عُمان إلا بشق الأنفس، ولم يورد المسعودي تفصيلات أخرى عن حملة القرامطة هذه على صحار.

وعلى الرغم من ذلك فقد دخلوا صحار. كما وأنهم لم يستخدموا الطرق البحرية بسبب أن خبرتهم في البحر ضعيفة وليس لديهم الأسطول الذي يمكنهم من القيام بالغزو البحري، ولذا نرى أن أغلب عمليات النهب والسرقة والاعتداء على الناس وعلى التجار تتم في البر.

يتضح لنا من هذه الحوادث استخدام القرامطة أسلوب القوة والعنف والبطش ضد سكان المدن التي يحتلونها، كما أنهم أصيبوا بالغرور لدرجة أنهم قرروا توجيه جيشهم لغزو بغداد عاصمة الخلافة العباسية والمنازلة مع الخليفة العباسي المقتدر بالله، حيث وقعت مآسي هؤلاء القرامطة الكبرى في عهده، واستمر بعضها من بعده، ففشل القرامطة في احتلال بغداد وانسحبوا خاسرين خائبين، وكان المسعودي شاهد عيان معاصر لهذه الأحداث.

وتحدث ابن حوقل[3] عن القرامطة في نسل أبي سعيد الحسن بن بهرام الجنابي وولده سليمان، وسيطرتهم على أجزاء من ديار العرب، كما أوضح مقدار الأموال التي كانت تتجمع لديهم والتي تصلهم من بادية البصرة والكوفة وطريق مكة المكرمة، أيضا إقطاع ما بالبحرين من الضياع بضروب ثمارها ومزارعها من الحنطة والشعير والنخل لأتباعهم المعروفين (بالمؤمنين)، وتقدر نحو ثلاثمائة ألف دينار.

هذا ما عدا المال الذي كان يصلهم من طريق مكة ومال عُمان وما يصل إليهم من الرملة والشام، وذلك بعد سيطرتهم على هذه المناطق.

وأشار ابن حوقل[4] إلى قيام القرامطة بإرسال حملات عسكرية إلى عُمان بقيادة أبي علي بن أبي منصور، ولمّا لم يستطيعوا فتحها ساروا إليها بأجمعهم فافتتحوها.[5]

وأوضح ابن حوقل طائفة من القرامطة يسمون: العقدانية[6] في الإحساء وغيرها من المناطق التي

---

[1] - المسعودي، المصدر نفسه ، ص380.

[2] - المصدر نفسه ، ص393-394.

[3] - ابن حوقل، المصدر السابق ، ص33.

[4] - المصدر نفسه ، ص33.

[5] - المصدر نفسه ، ص33.

[6] - من مادة عقد، وربما تكون مأخوذة من العقيدة، التي تعني الحكم الذي لا يقبل الشك فيه، أو بمعنى الغلظة، المعجم الوسيط، ص613-614،، أما ابن حوقل فيذكر أن العقدانية طائفة من القرامطة، يسكنون الأحساء وغيرها، وأنهم هلكوا جميعا وكان منهم رجال ذوو حلوم وعقول دون من صحبهم من الجفاة

انتشروا أو سيطروا عليها، وكان منهم رجال جلة ذوو حلوم وعقول دون من صحبهم من الجفاة الاغتام والاغفال الطغاة مثل بني الغُمر، وكان اجلهم المقيم في الجعفرية من خارج البصرة.[1]

واختتم ابن حوقل حديثه عن هؤلاء العقدانية بما نصه :" **وسمعت غير حاكٍ في سني نيف وخمسين { بعد عام 350هـ/ 961م في الأعم الأرجح } يحكي عن أبي طريف عدي بن محمد بن الغمر والقاضي أبي عرفة عن تقارب ألفاظهم في القول أن سادتهم يتوزعون في مال البصرة والكوفة وما يقبضونه من الحجاج، ويرد عليهم من مال عُمان والغنائم دون الخمس الخارج عنهم لصاحب الزمان ألف ألف دينار**"[2].

إن هذه المعلومات المركزة عن هذه الطائفة من القرامطة وأبرز رجالها، لا نجد ما يدعمها في مصادرنا الجغرافية الأخرى، بل أنفرد بذكرها ابن حوقل فأهميتها تكون في هذا الانفراد، على الرغم من سمة الغموض الواضحة في نصوصه بشأنهم.

على أن المصادر التاريخية تساند ما ذكره ابن حوقل فقد ذكر الأزكوي مجيء القرامطة إلى عُمان، حيث أنها كما يذكر الأزكوي قد تغلبت على سائر البلدان ومكة والشام وسائر القبائل وهم بنو أبي سعيد الحسن بن بهرام بن بهرست الحياني – الجنابي – وقد أبطل الصلاة والصوم والحج والزكاة، وزخرف عليهم وموه على الضعفاء حتى أنهم يتألهون من دون الله تعالى.[3]

وأوضح المقدسي[4] أن إدارة عُمان من قبل الديلم[5] التي كانت تحت نفوذ البويهيون[6] على أساس أن الدولة الأموية كانت تعين والي لها في البحرين يقوم بإدارة عُمان من هناك أو من العراق وكذلك الحال بالنسبة في فترات محددة من زمن الدولة العباسية.

في حين كانت إدارة هجر للقرامطة الذين امتدت سيطرتهم إلى اليمن فكان على الأحقاف أمير منهم، وهذا يوضح لنا أن القرامطة سيطروا على أجزاء من عُمان وبالتحديد على ساحل الباطنة في عصر المقدسي أي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وقد أشار المقدسي إلى طبيعة سكان أهل عُمان بأن غالبيتهم شراة[7].

وهكذا يتضح لنا من دراسة الحركة القرمطية وتأثيرها على عُمان، أن هذه الحركة من أخطر الحركات السياسية التي ظهرت في البحرين وامتد أثرها وسرى مرضها إلى باقي ديار العرب ومنها عُمان، وزودنا بأخبارهم أربعة من الجغرافيين هم الإصطخري، والمسعودي وابن حوقل والمقدسي.

الأغتام الأغفال الطغاة مثل بني العمر، المصدر نفسه، ص34 .

[1] - ابن حوقل، المصدر السابق ، ص34.

[2] - ابن حوقل، المصدر نفسه ، ص35.

[3] - الأزكوي، كشف الغمة، ص58.

[4] - المقدسي، المصدر السابق ، ص104.

[5] - الديلمُ: شمالي بلاد فارس وهي لشعب شديد المراس تمرد على الحكم الساساني قبل الإسلام وأيضا على الحكم الإسلامي . ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج2، ص369 .

[6] - المقدسي، المصدر السابق، ص104.

[7] - المصدر نفسه ، ص90.

وتميز المسعودي بأنه من أكثرهم إلماما وتفصيلا بذكر أخبارهم ووقائعهم. لكن يلاحظ عليه عدم التسلسل في ذكر الأحداث التاريخية الخاصة بهذه الحركة، من ذلك التقديم والتأخير كما في ذكره لهجوم القرامطة على حجاج بيت الله الحرام عام 317هـ/ 929م، ثم أعاد ذكره ثانية[1] كما أسهب في ذكر أخبار أبي طاهر سليمان بن الحسن القرمطي[2]، ثم ذكر أخبار أبيه أبي سعيد الحسن ابن بهرام الجنابي[3].

وشهد الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ضعف دولة القرامطة وانحلالها[4]، فبعد الهزيمة الهزيمة الكبيرة التي حلت بهم في عام 375هـ / 985م على أيدي جيش الخلافة في الكوفة وانسحابهم إلى معاقلهم في البحرين، تجرأت عليهم المناطق التي كانت خاضعة لهم، وكانت القبائل العُمانية هي السّباقة في هذا المجال، فما أن وصلت أخبار هزيمة القرامطة على أيدي جيش الخلافة عام 375هـ / 985م حتى باشرت القبائل العُمانية وبقيادة الحركة الأباضية بالانقضاض على معاقل القرامطة في شمال عُمان وطردهم منها[5].

عواصم عمان السياسية

لقد أشار الجغرافيين إلى عواصم عُمان ومدنها الرئيسية فالمسعودي ذكر صحار عاصمة عُمان فيقول:".... **وقصبتها تسمى سنجار – صحار - والفرس يسمونها مزون**"[6]

كما أن الهمذاني أشار إلى عُمان "**فإذا جاوزت الجبال صرت إلى موضع يقال صحار عُمان**"[7] فأطلق اسم صحار على عُمان كلها لكونها البؤرة المركزية للحكم في عُمان والتي جعل اسمها يطغي على عُمان ككل.

أما ياقوت فيذكر أخبارا عن عُمان في صدر الإسلام فيقول :"**وبعُمان مدينة قديمة مشهورة لها ذكر في أيام العرب وأخبارها وأشعارها، وكانت قديما قصبة عُمان، ولعل هذا السوق المذكور، فتحها المسلمون في أيام أبو بكر الصديق – ﷺ- عنوة سنة 11هـ وأميرهم حذيفة بن محصن فقتل وسبى**".[8]

وإلى نفس المعنى يشير الإصطخري في حديثه عن بلاد مهرة إذ قال عنها :" **وأما بلاد مهرة فإن قصبتها تسمى الشحرة** "[9]

ويضيف في موضع آخر على أن بلاد الشحر من عُمان إذ يقول :" **... وديارهم مفترشة وبلادهم بواد نائية ويقال أنَّها من عُمان**"[1]

---

[1] - المسعودي، التنبيه والأشراف، ص378، وأعاد ذكرها تفصيلا. المصدر نفسه ص385-387. وامتاز المسعودي بالدقة في تحديد الوقائع باليوم والشهر والسنة بشكل واضح جدا.

[2] - المسعودي، المصدر نفسه ، ص378-392، حول أخبار ووقائع أبي طاهر سليمان بن حسن بن بهرام الجنابي.

[3] - المسعودي، المصدر نفسه، ص392-395، وكان المفروض أن تقدم أخبار الحسن بن بهرام الجنابي على أخبار ابنه سليمان، وليس العكس كما ذكر المسعودي.

[4] - يشير ابن النديم إلى أن القرامطة اخذ نجمهم يأفل وحالتهم تضعف منذ ستينات القرن الرابع الهجري، المصدر السابق، ص8-26.

[5] - ابن خلدون، العبر، ج4، 198-199.

[6] - المسعودي، مروج الذهب، ج1، 152.

[7] - الهمذاني، المصدر السابق، ص15.

[8] - الحموي، معجم البلدان، مجلد2، ص286.

[9] - الإصطخري، المصدر السابق، ص25.

أما ابن سعيد فيصف عُمان بأن قاعدتها قلهات، والقاعدة دليل على أنها البؤرة المركزية للدولة، وفي نفس الوقت العاصمة، إذ أن قلهات كانت عاصمة عُمان لكنها الآن أثر بعد عين.[2]

وعلى الرغم من أهمية عهد بني نبهان (549-1034هـ / 1154-1624م) لما لها من دور في الأحداث السياسية في عُمان إلا أنه لا نجد لها إشارة في مصادر الجغرافيا الإسلامية فقد استمر حكم بني نبهان لعُمان خمسة قرون وكان على فترين الأولى عرفت بفترة النباهنة الأولى واستمرت أربعمائة عام، وبدأت بوفاة الإمام أبي جابر موسى بن أبي المعالي موسى بن نجاد عام 549هـ / 1154م، وانتهت بالقضاء على حكم سليمان بن سليمان بن مظفر النبهاني الملك الشاعر المشهور، ومبايعة محمد بن إسماعيل إماما لعُمان سنة 906هـ / 1500م، وقد تخللت هذه الفترة غزوات وحروب واجهت بني نبهان من الداخل والخارج بالإضافة إلى تنصيب الأئمة بين فترة وأخرى.

العمارة الحربية

لقد كانت العمارة الحربية المتمثلة في القلاع والحصون في عُمان يدعمها إرث حضاري ضخم تمتد جذوره الأولى إلى ما قبل التاريخ الميلادي، وما زال هذا الموروث يتفاعل مع تطور حركة العمران بحسب الظروف والأحوال التي تكتنف الواقع العُماني. وهذا الموروث يشكل المرتكزات التي تتمحور عليها ديناميكية الحركة بغض النظر عن مدى قوة الدفع التي تعتبر مؤشرا هاما وحيويا في نشاطها وازدهارها.

وقد تباينت العمارة في عُمان من مباني ضخمة تستخدم للدفاع والحماية إلى مباني بسيطة كالمنازل وغيرها؛ ولا تكاد بقعة من ارض عُمان تخلو من قلعة[3] أو حصن[4] ولكل منهما حكاية تروي ما خلفه هذا البلد من حضارة وتراث عربي إسلامي أصيل. ففي عُمان ما يزيد عن خمسمائة برج وحصن دفاعي تعود إلى العصر الإسلامي، عدا قلعتي بهلا والرستاق اللتين شيدتا قبل الإسلام، وهناك ثلاث فقط بناها البرتغاليون أما البقية فهي من بناء العُمانيين أنفسهم وليس كما يدّعي الكثيرون من أن البرتغاليون هم الذين بنوها[5].

أما عن أسلوب البناء وطريقة تخطيط المدن وحمايتها فقد ذكر ابن المجاور[6] وصف لأسوار مدينة ظفار وأبوابها، إذ يذكر أن " **الملك**

---

[1] - المصدر نفسه ، ص25.

[2] - ابن سعيد المغربي، المصدر السابق، ص103 .

[3] - استحكام حربي يبنى في منطقة إستراتيجية كالجبل أو التل أو الروابي الصخرية أو على سواحل البحر، وبها فتحات للمراقبة ورمي السهام، وتختلف عن الحصن لكونها معدة لسكن العسكريين بخلاف الحصن الذي يمكن أن يسكنه الجميع. سعاد ماهر، بحث بعنوان الاستحكامات الحربية في مسقط، حصاد ندوة الدراسات العُمانية، مج2، ص134-136.

[4] - أكبر عمائر الاستحكامات الحربية إن لم تكن امنعها وهو كل بناء يحيط بمساحة من الأرض ليحميها ويحصنها من هجمات العداء. الحارثي، عُمان في عهد بني نبهان (549- 1034هـ / 1154-1624م) الأحوال السياسية والأوضاع الاقتصادية،. ص77.

[5] - عُمان في عيون العالم، ج2، وزارة الإعلام، مسقط: 1987م ص188.

[6] - ابن المجاور، المصدر السابق، ص266.

الحبوضي[1] **أدار عليها سورا من الحجر والجص**[2] **ويقال من اللبن والجص، ورتب عليها أربعة أبواب: باب البحر ينفذ إلى البحر ويسمى باب الساحل، وبابين مما يلي البر، وهما على الاسم لأبواب ظفار المهدومة، أحدهما مشرق يسمى باب حرقة ينفذ إلى عين فرض، والثاني مما يلي المغرب، ويسمى باب الحرجاء، والحرجاء مدينة لطيفة وضعت على ساحل البحر بالقرب من البلد، وما بنى المنصورة إلا لإحكام البلاد خوفا من العباد"**

ونستنج من ذلك أن المدينة المهدومة لم تكن تحصيناتها محكمة كافية لتأمين من بداخلها، وروعي تحقيق ذلك في المدينة بعد إعادة إنشائها وبناء أسوارها وأبوابها.

وجرت العادة في تخطيط المدن الإسلامية الناشئة أن تبنى دار الخلافة أو قصر الإمارة أو قصر الحاكم مجاورا للمسجد الجامع[3]، وقد كان تخطيط مدينة ظفار متبعا هذا التوجه في التخطيط حيث أنشئ القصر مجاورا للمسجد الجامع، وقد أشار ابن بطوطة إشارة مهمة إلى هذا فقال :" **وللسلطان قصر بداخل المدينة يسمى الحصن عظيم فسيح والجامع بإزائه"**[4]

ويشير هذا النص إلى أن القصر كان عظيما ويشغل مساحة كبيرة من المدينة، كما يتضمن نص ابن بطوطة إشارة أخرى مهمة تتعلق بمسمى القصر فذكر أنه " **يسمى الحصن** " وهذه التسمية هي التي يستخدمها أهل المنطقة وأهل عُمان بصفة عامة، وجرت العادة بإطلاقها على مركز السلطة والإدارة في المدن في الجزيرة العربية بصفة عامة وعُمان واليمن بصفة خاصة.

ومن الملامح المعمارية العسكرية للقصر والتي وردت الإشارة إليها في حديث ابن بطوطة عن تقاليد السلطان تلك الإشارة إلى "باب القصر" الذي كانت تضرب أماه الطبول والأبواق، ويومئ النص إلى أن للقصر باب واحد، ولكن في ضوء الوصف الذي أورده ابن بطوطة عن موضع القصر وعلاقته بالمسجد الجامع يمكن الترجيح بأن هذا الباب الذي ذكره ابن بطوطة هو الباب الرئيسي[5]، وأنه كان في الواجهة الجنوبية للقصر للقصر مطلا على الميدان الذي يفصل بين القصر والمسجد الجامع.

كذلك أشار ابن بطوطة في حديثة إلى وحدة معمارية أخرى هي " المشور" بقوله:" **وفي كل يوم اثنين وخميس تأتي العساكر إلى بابه فيقفون خارج المشور ساعة** "[6] ويتضح من سياق النص

---

[1] - تنتسب الدولة الحبوضية إلى محمد بن أحمد الحبوضي مؤسسها وهو من قرية حبوظة باليمن وإليها ينسب،،، محمد بن الزبير وآخرون، موسوعة السلطان قابوس لأسماء العلماء العرب، دليل أعلام عُمان، جامعة السلطان قابوس، ، مطابع العالمية، مسقط: 1991م، توزيع مكتبة لبنان، ص143.

[2] - نوع من الكلس الصلب، عبدالله الحارثي، المرجع نفسه، ص85.

[3] - عثمان، محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد128، ص117.

[4] - ابن بطوطة، المصدر السابق، تح: علي منتصر الكتاني، ج1، ص291.

[5] - المصدر نفسه ، ج1، ص291.

[6] - ابن بطوطة، المصدر نفسه، تح: علي منتصر الكتاني، ج1، ص286.

أن هذا المشور كان عبارة عن مساحة كبيرة تتقدم القاعة التي يجلس فيها السلطان للنظر في أمور الرعية، وان هذه الساحة كانت تطل عليها وحدة معمارية أخرى تستخدم المقر جندار وغيره في هذه الساحة كان يقف العساكر كل يوم اثنين وخميس لمدة ساعة.

ونظرا لأهمية الدور الذي لعبته العمارة الحربية في التاريخ العُماني بحيث كانت عامل حسم في كثير من الصراعات فإن كتابات الجغرافيين المسلمين تكاد تكون معدومة، ولا نجد لها ذكرا سوى لدى الرحالة ابن بطوطة الذي أشار إلى حصن جبرين الذي بناه بلعرب بن سلطان بن سيف (1100-1123هـ/ 1688-1711م)[1]

وهو من أجّل القلاع والحصون العُمانية، ويتميز بأن الفناء الداخلي تطل عليه وحدات البناء المحيطة به فهو المتنفس الرئيسي لهذه الوحدات وهو مصدر الضوء والإنارة كما جسّد أيضا في قلعة بركة الموز وفي كثير من مساجد نزوى.[2]

وكانت اغلب المدن في عُمان يحيط بها سور وذلك لحماية المدينة، وقد يمتد السور في بعض الأحيان إلى عدة كيلومترات كما هو الحال في مدينة بُهلا[3]. كما أن بعض المدن الحصينة والمنيعة لا تحتاج إلى سور وهذا ما يمكن أن نستشفه من قول ابن خلدون :" **وقلهات هي فرضة عُمان..... في جبال منيعة فلم تحتج إلى سور**"[4]

لقد اعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من الجغرافيين العرب والمسلمين، حيث زودتنا مؤلفاتهم بمعلومات مهمة فهي ذات قيمة كبيرة، وعلى الرغم من قلتها واقتضابها، لكن كثيرا منها كانت فريدة ونادرة في مجالات ومحاور توزعت حلال البحث: الجغرافية، السكانية، البشرية، الاقتصادية، السياسية والعسكرية.

وعلى الرغم من قلة المعلومات واقتضابها، فهناك بعض الملاحظات التي توصلنا إليها تجاهها، أبرزها أن مادتها اتسمت بالاختلاف والتضارب وعدم الدقة والمبالغات أحيانا، كما أن رواتها عاشوا في أوقات مختلفة وكان المفروض أن ينقل كل منهم صورة واضحة عن الفرق أو الجماعة التي يتحدث عنها، لكن في النهاية خرجنا بمادة لا بأس بها فيما يخص الأحوال السياسية في عُمان في حقبة معينة من التاريخ اعتمادا على مصادر جغرافية.

الخاتمة

كانت عُمان كيانا سياسيا شبه مستقل عن السلطة المركزية في بغداد وذات رقعة جغرافية واسعة تمتد من البحرين شمالا إلى اليمن جنوبا، وتشمل عُمان بهذا الاتساع والامتداد رقعة جغرافية مترامية الأطراف نشأت عليها حضارة عربية عريقة قبل ظهور الإسلام بقرون طويلة، قوامها الوجود العربي على هذه الأرض الطيبة الذي تزامن مع بدء قيام تلك الحضارة.

وازداد ذلك الوجود بعد ظهور الإسلام، عندما أصبحت عُمان جزءا مهما وحيويا من أجزاء الدولة العربية الإسلامية بدخول أهلها الإسلام والدفاع عنه. واتخاذها مركزا من مراكز القيادة العربية للتحرير والفتوح باتجاه بلاد فارس.

---

[1] - ابن بطوطة، المصدر نفسه ، تح: عبد الهادي الترازي، ج2، ص288.

[2] - ابن بطوطة، المصدر نفسه ، ج2، ص288.

[3] - ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج1، ص406.

[4] - ابن خلدون، المصدر السابق ، ص61.

إن المعلومات التي توفرت في كتب الجغرافيا الإسلامية عن الأحوال السياسية والعسكرية تعتبر قليلة كما تتسم بالتضارب والمبالغة أحيانا، وربما يتوقع الباحثون المحدثون أن يقدم الجغرافيون المسلمون صورة أشمل لعُمان وأكثر وضوحا خاصة وأنهم عاشوا في فترة زمنية طويلة امتدت من القرن الثالث حتى القرن التاسع الهجري، ومهما يكن من أمر فيبقى هذا النزر اليسير من المعلومات السياسية والاجتماعية جيدا وفريدا يساعد على فهم بعض أحوال عُمان خاصة وأن بعضها كان مصدرها المشاهدة عن قرب.

ملكية الأرض بالبلاد التونسية خلال القرن الخامس عشر

الباحث محمد البشير رازقي
كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس

المقدمة:

يعتبر تملّك الأرض وخاصة استغلالها فلاحيّا من أهم أشكال التملّك(المرجو إعادة صياغة هذه الفكرة)، فقد ضل لفترة طويلة الإنتاج الفلاحي هو مصدر "لقمة العيش" الأساسية للناس[1]. ومن ناحية أخرى لا يمكن عزل ظاهرة التطوّر المديني عن ظهيرها الريفي[2]. (المرجو اعتماد الجملة الفعلية بحيث تبدأ الجملة بـ : وتساهم على غرار ملكية الأرض كل من الشرف.....) فملكيّة الأرض الى جانب عوامل أخرى (مثل عوض كَ) كالشرف والولاية والعلم والمكانة السياسية تساهم بفعاليّة في نحت المكانة الاجتماعية للفرد أو للجماعة بحسب الفترة التاريخيّة. (الجملة الفعلية: وتساهم أو تساعد الملكيّة تساعدنا على تبيّن آليّات تشكّل شبكات النفوذ والولاء وتبلور التصنيفات الاجتماعية).

فما هي مميّزات الملكيّة العقاريّة في البلاد التونسيّة خلال القرن الخامس عشر تاريخيّا وتشريعيّا؟

1. الشروط التاريخية:

كتب البرزلي[3](توفّي 1438) نوازله بعد أقلّ من 100 سنة من الطاعون الأسود الذي غيّر الملامح الديمغرافيّة لكلّ البلدان التي مرّ بها[4]. ونسجل "مدى معاناة ديمغرافية المغرب العربي من وقع الكوارث الطبيعية الدورية التي كانت تعصف بسكانه والمتمثلة في القحط والجفاف والجراد والبرد والزلازل والأمراض الجماعية والأوبئة التي كان على رأسها الطواعين بنوعيها الجارف والمحدود"[5]. هذا الفراغ السكاني ساهم في إعادة توزيع ملكيّة الأرض في "إفريقية"، وهذا ما نلاحظه في نوازل البرزلي. فهذا "قصر غاب عنه أهله طويلا ثم رجع بعض ورثة أهله فسكنوه ولم

---

[1] فرنان برودل، الحضارة الماديّة والاقتصاد والرأسمالية. من القرن الخامس عشر حتّى القرن الثامن عشر، الجزء الأول: الحياة اليوميّة وبنياتها، الممكن والمستحيل، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، 2013، ص. 121- 232.

[2] أندريه ريمون، "اقتصاد المدينة التقليدية"، ضمن الكتاب الجماعي: **المدينة في العالم الإسلامي**، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي- ريناتا هولود- أتيليو بيتروشيولي- أندريه ريمون، المجلد الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، صص. 987- 1012.

- أنظر نفس المرجع مقال: فيرشيلد روجلز، "الريف: التراث الهيدروليكي والزراعي الروماني للبلدان الإسلامية المتوسطية"، صص.1067-1110.

[3] نشير هنا إلى الضبابيّة الزمانيّة والمكانيّة التي تميّز عددا من نوازل البرزلي عكس نوازل عظّوم مثلا المحدّدة زمنيّا ومكانيّا.

[4] فرنان برودل، ص.77- 106.

- شلدون واتس، **الأوبئة والتاريخ: المرض والقوة والإمبريالية**، ترجمة: أحمد محمود عبد الجواد، المركز القومي للترجمة، 2010، صص.65- 148.

[5] حسين بوجرة، **الطاعون وبدع الطاعون. الحراك الاجتماعي ببلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير** (1350- 1800)، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص. 162 .

يعرفوا أملاكهم وأسكنوا معهم أجانب"[1]، ونجد في نازلة أخرى "أرض عامرة في موضع بين قريتين فاختلف أهل البلد في قسمتها...وكثيرا ما ينزل في هذا الوقت يرتحل قوم عن قرية فيخلفهم آخرون ويأخذون ديارهم وعماراتهم وربّما جرى ذلك للواحد والقليل، ثم يرجع الأولون ويطلبون ربعهم..."[2]. "ونحوه ما جرى في القيروان حين جلا عنها أهلها ثم رجع بعضهم وسكن في منازل الخارجين "،"ما حكاه الداودي في كتاب الأموال في أماكن تسمّى الأخماس غلب عليها هذا الاسم وأماكن قد اغتصبت من أهلها وصارت طابية،...ومضت الدهور حتى لا يعرف أهلها، وأماكن حدث ذلك فيها بحروب وقعت بين أهلها وجيرانهم فمنها ما نزل به قوم آخرون"[3].

ورجل "له ضيعة كانت بيد السلطان عليها، وشهد العدول على السماع من الثقاة وغيرهم أن بني عبيد غصبوها لأجدادهم وصارت لهم الآن بشراء أو ميراث...وما تقول في أهل بلد كانوا يُجْرُون مياههم على رسوم معروفة وغيّرتها الآن يد غالبة وأفسدتها، وساعدهم ممن له يد وخاف هذا على فساد متاعه إن أجراها على ما تقدّم على الاستقامة وعدم من يساعده عليها، فدخل مع الناس في السقي على ما آل الأمر إليه ...فمن تقول في من له نعمة طائلة فقرّبه السلطان وجعله ناظرا على جهة فاكتسب أموالا أخرى ثم عدا عليه فأخذ منه مالا فباع ضيعة مما كان له قبل الولاية...وما تقول في رجل باع طعاما وتمرا وزيتا بدراهم ضربت بدار السكّة جعلها السلطان، وولّى أمرها رجلا ظالما حصر الناس عليه وصارت سكة البلد كلها هي التي تخرج من تحت يد هذا الظالم، فهل يحجّ بهذه الدراهم؟"[4]. نلاحظ من خلال هذه النازلة أنّ آليّات التملّك خاضعة لمنطق القوّة والغلبة و"الغصب"، فإلى جانب تحييز الأرض نجد توظيف القوّة للسيطرة على منابع المياه التي تمثّل لبّ الرحى في العمليّة الزراعيّة.

أعادت ظرفية القرن الخامس عشر توزيع الملكيّة سواء عن طريق الموت أو الهجرة، وهذا ما نجد صداه بقوّة في أحد النوازل، "إذ خلت البلد بوجه تعذّر العمارة، فيأتي أناس يريدون عمارتها بعد ذهاب أهلها، ولم يبقى بها الآن سوى ما لا قيمة له إذا قلع، فهل للذين كانوا بها مقال في منع المعمّرين بها الآن أم لا؟ فأجاب: ليس للأوّل لمجرّد حوزه منع غيره إذا أذن له من بيده الظهير...من أرض ساحل إفريقية لا حقّ لهم في ذلك بحال، ويعلّله بأنّه لم يتقرّر لحائزها عليها ملك ولا سبب. وسئل عن حال متقدّمي حائزيها هل كانت بعقود بالأشرية من بعضهم لبعض أم لا؟ فإن تقدّم ثبوت أشرية وبياعات فهي ملك لهم ولهم منع غيرهم منها مطلقا، وإن لم يثبت ذلك فلا حقّ لهم في منعها وهي أرض حجر وقياس وحكمها ما تقدّم وتؤخذ الزكاة من حارثيها غير الوظيفة التي عليها، وأرض سقاء وهي

[1] أبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي، **فتاوي البرزلي: جامع مسائل الأحكام بما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام**، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 2002، الجزء الرابع، ص. 291.

[2] نفس المصدر، الجزء الرابع، ص. 291.

[3] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 292.

[4] البرزلي، الجزء الأول، ص. 599.

أقوى يسيرا منها ويفرض عليها من الوظيفة أكثر من أرض الحكر ولا يتعرّض لعشرها. وإذا أراد من هي بيده إعمارها بالشجر لا بدّ أن يدفع شيئا ويزاد في جزاءها وتباع على حسب ما هي عليه. وفي إعطاءها في مهور النساء نظر". و"أرض الجزاء المتقدم ذكرها وأرض الحرّة وهي الأرض التي لا تلزم فيها إلا بالزكاة إن حصل فيها ما يوجب الزكاة. وإن زرع ما لا زكاة فيه أو غرس كذلك فلا يلزم بشيء كأرض الحريريّة بتونس ونحوها. فهذه من تُمْلَكُ إجماعا ونعني على مذهب من يقول إن تونس ليست بعنوة أو عنوة وأقطعها السلطان إقطاع تمليك، كما قال اللخمي: إنه يرفع الخلاف لأنه حكم"[1].

يمكن القول من خلال هذه الوثيقة إن تغيّر تمثّل أهمية الأرض في إفريقية خلال القرن الخامس عشر ليس بسبب تغيّر الطرقات التجارية فقط، وإنما بسبب الفراغ الديمغرافي الذي شهدته الأرض مع نهاية القرن الرابع عشر، وعندما بدأت البلاد تسترجع بعضا من توازنها الديمغرافي، ظهرت الأرض كوسيلة مهمّة لتوفير لقمة العيش للإنسان والحيوان، ورجع الإنسان لمهنته المفضلة ألا وهي خدمة الأرض فـ"الزراعة كانت طوال آلاف السنين هي الصناعة الكبرى لبني البشر"[2].

التدهور الديمغرافي الذي انجرّ عنه فراغ الأراضي من مستغلّيها وساكنيها أجبر "السلطان" على المبادرة الى إعادة التعمير وتوطين الأفراد فوق الأراضي الخالية، فقد "سئل عن عامل مستغرق الذمّة فيشتري أرضا فبنى فيها حوانيت وحمامات أو مساجد ويكري تلك الحوانيت فربّما بقي بعضها بأيدي ساكنيها حتّى تنهدم ويبنوها وتصير لهم كالملك"[3]. ويتحدّث البرزلي عن نفسه قائلا "لقد أقطعني أمير إفريقية رحمه الله منها[4] أرضا في وسطها وقد حبّستها لبعض رباطات القيروان"[5].

ومن العوامل التاريخيّة التي ساعدت على بلورة توزيع ملكيّة (الأراضي) خلال القرن الخامس عشر، هو الدور الكبير الذي أصبح يلعبه "المرابط" في تلك الفترة خاصّة على مستوى سواحل البلاد، فـ" عن قوم من المرابطين بأيديهم من الأرض أكثر مما بيد غيرهم، وعن قوم [6]غرسوا غراسة بأرض المنستير ما الحكم فيها؟ ...وكان جواب المفتي: "هذه الجنّات المحدثات التي لم نكن نعرفها في زمان أئمتنا رحمهم الله تعالى ومشاهير العبّاد الذين كانوا بالمكان ..."[7]. الوثيقة هنا تشير صراحة أن هذا التملّك المفرط للأرض شيء جديد ومحدث خاصّة من طرف المرابطين. وفي هذه الحالة يمكن أن يصبح المرابط مستثمرا للأرض، بل يمكن أن يحاول الاستيلاء على بعض الأراضي المحبّسة على الرباط ويجعلها لنفسه، وهذه حالة رجل ساكن ومتعبّد بحصن المنستير "أراد أن يأخذ مزرعة يكون فيها بعض قوته ويستعين بباقيها في نفقة عياله وما يلزم من ذلك"، وكان

[1] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 30.

[2] فرنان برودل، ص. 591.

[3] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 295.

[4] أي أرض صبرة بالقيروان

[5] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 300.

[6] سياق الوثيقة يتحدث عن المرابطين

[7] البرزلي، الجزء الأول، ص. 492- 495.

رأي الفقيه: "... وهذه المواضع التي حبّس ساكنوها أنفسهم لله في الرباط ينبغي أن يكونوا متحرّين لما هو أطيب في المكسب"[1].وفي موضع آخر "...قسمة هذه الجنّات بين المرابطين،"[2]. محاولة المرابط تملّك الأرض والاشتغال فيها تعتبر استنادا للمدونة معطى جديدا، وقد كان جواب المفتي "هذه الجنّات المحدثات التي لم نكن نعرفها في زمان أئمتنا رحمهم الله تعالى ومشاهير العبّاد الذين كانوا بالمكان أن ينظر في جميع الغروس فما ثبت أنه من جملة بناء القصور المحبسة أو ناحيتها..."[3].

هنا الأرض تعتبر أمرا ضروريّا وحيويّا في حياة الرباط لما توفّره من غذاء ووقود للمرابطين، حيث "أشجار زيتون متفرقة حبس للمنستير لوقيد مساجده.....مخازن القصر الكبير من المنستير مملوءة قمحا وشعيرا لرجال مقيمين بالقصر... "[4]. والنفوذ الاقتصادي للمرابط لم ينحصر ضمن دائرة التملّك بل وصل الى حدود "زكاة الفطر" ف"كثيرا ما يفعل اليوم، يأخذها المرابطون ويجرونها على من يرد عليهم من الأضياف والأعراب وغيرهم من أبناء السبيل. وكان شيخنا...ينكر ذلك"[5].

نقول كاستنتاج أوّلي إنّ الانحلال الأمني وانعدام الاستقرار السياسي وخاصّة "جائحة" الطاعون الأسود الذي أصاب "إفريقية" ساهم في إعادة توزيع ملكيّة الأرض، وكان المشجّع لهذا التملّك هم أصحاب الجاه السياسي(السلطان) وأصحاب الجاه الديني(المرابط). ونشير أنّ أهمّية الأرض لم تبرز في القرن السادس عشر بل نجدها حاضرة بقوّة في المدوّنة، أي منذ بداية القرن الخامس عشر قبل اكتشاف رأس الرجاء الصالح والانقلاب الكلّي على مستوى السيطرة على الطرق التجارية البحرية أو البرّية و"انتقال ثقل الدورة التجارية العالمية من البحر المتوسط الى المحيط الأطلسي"[6].

من هنا نلاحظ أهميّة تملّك الأرض في "إفريقية" خلال القرن الخامس عشر. وقد وظّف البرزلي الموروث الديني للتأكيد على هذه الأهمّية،

ففي أحد فصول نوازله يذكر بيت شعر للحريري (446 /1054 –516/ 1112) في مقاماته يحقّر فيه العمل الفلاحي:

"هي العيش إلا أن فيها مذلّة.... فمن ذلّ قاساها ومن عزّ باعها"

ونجده يردّ عليه بقوّة: "وما حكاه في مقامة البناء ما فيه من تقسيم الصناعات وجعلها مرجوحة...فعلى وجه آخر من حال الزمان فلا يقتدى به إذ هو معروف باللغة العربية فقط"[7]. فالبرزلي يؤكّد أن الحريري "معروف باللغة فقط" ولا يفهم في الشأن الفلاحي و"لا يقتدى به" أي لا يقتدى برأيه التحقيري للفلاحة.

وسرد قصّة رجل "أنّه قال: رأيت علي بن أبي طالب في المنام فناولني مسحاة وقال: خذها فإنها مفاتيح خزائن الأرض. قلت: وكذا كانت سيرة الأنصار أنّهم أهل فلاحة"[8]. هذا المعطى يخالف

[1] البرزلي، الجزء الأول، ص. 490- 491.

[2] البرزلي، الجزء الأول، ص. 496.

[3] البرزلي، الجزء الأول، ص. 492- 495.

[4] البرزلي، الجزء الأول، ص. 492- 495.

[5] البرزلي، الجزء الأول، ص. 579- 599.

[6] عبد الحميد هنية، ص. 75.

[7] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 404.

[8] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 404.

رأي عبد الرحمان ابن خلدون (732- 808) في أنّ "الفلاحة من معاش المتضعّفين...يختصّ منتحله بالمذلّة"، البرزلي القريب العهد بابن خلدون (توفّي 841) أعطانا تمثّل مغاير لوضعيّة الفلاّح في إفريقية في القرن الخامس عشر. وفي موضع آخر من النوازل حين تحدّث البرزلي عن "المزارعة" شدّد على أنّ "الزراعة من فروض الكفاية يجب على الإمام أن يجبر الناس عليها"[1].

والذي نستشفّه من خلال النوازل ويدعّم هذه الأطروحة المبدئيّة، أي أهمّية الأرض والحاجة الى تملّكها في إفريقية خلال القرن الخامس عشر، هو العدد الكبير للنوازل التي تتحدّث عن محاولة "السلطان" افتكاك الأراضي للأفراد والقبائل، فهؤلاء "قوم أخرجهم السلطان من موضعهم واستقصى رباعهم ولهم حقوق في أنهار لهم فيها شركاء...وهي متاع بينهم يقتسمونه على أجزاء معلومة"[2]. و"عمّن غصبه السلطان دارا أو أو أرضا فأعطاها رجلا يحرث ويسكن، فأراد المُعْطَى أن يتحلّل من صاحبها بأن يعطيه مالا أو غير مال"[3]. ورجل " باع ملكه وهو مضغوط من قبل السلطان ببخس"[4]. وآخر " أخذه السلطان وسجنه واضطر لبيع ربعه خشية أن يأتيه من السلطان عتق أو غيره"[5]. والنوازل تحيلنا الى العنف بين "القرى" الذي تنجرّ عنه إعادة رسم جغرافيّة التملّك، والمستفيد الأكبر غالبا هو السلطان خاصّة عندما يوظّف الموروث الديني.

ففي أحد النوازل نسجّل أنّ "...أرض الصلح خلاف هذه، إذا أسلم المُصالح سقط الوظيف عن أرضه...قلت: نظيره اليوم عندنا بتونس، وظيفة الأرض التي تكون من مظالم القرى غير الجزاء فإنها من الظلم الحادث. فإذا باع بعض أرضه التي عليها وظيف البلاد وتبقى وظيفته على بقيّتها فلا يضر هذا فيها لأنها ليست بثابتة ولا بدائمة لأنّها تزول بالجاه وباختلاف بعض الدول فهي معرّضة للزوال بخلاف الجزاء"[6].

وأهل إفريقية العاديين نسجّل لديهم ميلا للاستحواذ على الأرض وهذا يترجم اهتمامهم بتملّك الأرض ، فنجد "رجلا عمد لبعض صحن مسجد وأدخله في جنّة له فقام عليه محتسب وخاصمه زمانا طويلا ثم سكت عن المسألة"[7].

أهميّة الأرض ومنتوجها في حياة أهل إفريقية ساهم في جعل هذه الأرض تخضع للابتزاز فقد "سئل أبو الطيب عن قوم يخرّص قوم عليهم زرعهم ويحال بينه وبينهم حتّى يدفعوا دراهم عينا، فحينئذ يخلّى بينهم وبينه"، وهم يدفعون "دراهم من أجل الحوز...[8]، أي لمحاولة استرجاع أرضهم.

نجد معطى آخر مهمّ ساهم في تكريس سيطرة السلطان والمرابط على آليّات التملّك في تلك الفترة، هذا المعطى هو الاعتداءات المتكرّرة ل"الأعراب" على الملكيّات والمحاصيل الفلاحيّة، ف"الأعراب" كان لهم دور مهمّ وأساسي خلال الفترة المدروسة في بلورة الملامح الأساسيّة في عمليّة التملّك فهناك "من يعتدي عليه الأعراب

[1] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 403- 404.
[2] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 294- 295.
[3] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 43 .
[4] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 48.
[5] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 50.
[6] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 33.
[7] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 31.
[8] البرزلي، الجزء الأول، ص. 547.

فيسجنونه فيبيع هو أو وكيله أو من يحتسب له ربعا لفدائه"[1]. أيضا "عمّا يأخذه الأعراب قطيعة عن الزرع وحبّ الزيتون...وسئل في موضع آخر عن هل أهل الزرع والزيتون يجور عليهم الأعراب أو السلطان الزرع والزيتون قبل حصاده أو قطافه وعصره...ويجعلون عليهم مالا كثيرا عينا ويؤخّرون قبضه بعد حصاده شهرا أو شهرين، هل تسقط عنهم من لزرع بقدر ما ألزموا من المغارم...وسئل المازري عما ابتلي به المسلمون من هذه الأعراب في الزرع والثمار فيؤدّي الأمر الى قطع الثمر أو الحصاد قبل تمام طيبه ويؤدّون على جمعه وحصاده ونقله من البادية الى الحاضرة الإجارة الكبيرة"[2].

هنا يصبح السلطان عن طريق احتكاره الآلة الحربيّة والمرابط بالاستناد الى رأسماله الديني يصبح بإمكانهم مقاومة "الأعراب" وتحييز الأملاك أفضل من أهل "إفريقية" العاديين. ونلاحظ أيضا أنّ الصراع في مجال إفريقية لم يكن منحصرا بين "التركيبات الحضرية" و"التركيبات القبلية" فقط[3]، بل يجب أن لا نغفل دور "المرابط" وسعيه أيضا لتحييز الأرض كما أبرزت ذلك نوازل البرزلي.

ونستنتج أيضا استنادا لمدونتنا المصدرية أن تملّك الأرض كان محلّ رهان وتوتّرات عديدة أبرزها بوضوح العدد الكبير من النوازل التي تهتمّ بهذه المسألة عكس استنتاج الأستاذ عبد الحميد هنيّة الذي أكّد استنادا لابن خلدون أن ملكيّة الأرض لا تعني كثيرا الطبقة المهيمنة أو الحاكمة[4] وأن الهوس بتملّك الأرض بدأ بداية من القرن السادس عشر بسبب عدة ظرفيات أهمها الظرفيات الخارجية[5].

2. التقنيات التشريعية:

من المصطلحات التي تطلق على الأرض يوجد "الفحص"[6]. و "الحائط"[7]. والأرض البياض(أي الغير المزروعة) والأرض "السواد" أي المزروعة[8]. و"أهل المعرفة بالرباع"و"الجنان" و"المزارع" و"الجنّة"[9]. و" ورجل "اشترى غلّة حائط فيه أصناف من الفواكه"[10]. و "الأجنّة والزرع"[11]. و"عقّار "[12]. و"وبقيت رباع أرباض تونس يكتبون في وثائق الأشرية أنّ المبيع الأنقاض"[13]. و "خراج على القاعة"[14]. و"حقلا"[15]. و"ضيعة"[16]. أمّا أماكن الرّعي فهي تسمّى "المراعي والمسارح"[17].

---

[1] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 45.

[2] البرزلي، الجزء الأول، ص.546.

[3] عبد الحميد هنية، **تونس العثمانية. بناء الدولة والمجال**، تبر الزمان، الطبعة الثانية، 2016، ص.19.

[4] Abdelhamid Hénia, **Propriété et stratégies sociales à Tunis (16- 19 siècle),** Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1999, p.9

[5] Abdelhamid Hénia, « Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque moderne », In: **REMMM**, Edisud, N 79-80, 1996, pp. 127- 142.

[6] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 554.

[7] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 428.

[8] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 612.

[9] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 309- 310.

[10] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 395- 396.

[11] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 312.

[12] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 43.

[13] البرزلي، الجزء الثالث، ص.30- 31.

[14] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 32.

[15] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 33.

[16] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 33-34.

[17] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 312.

من خلال المدوّنة المعتمدة لاحظنا مبادرة السلطة السياسيّة الى تعمير الأراضي بعد إحكام سيطرتها عليها، وقد "سئل عن أمير مرّ بموضع فرآه عفاء الأرض مما يصلح للأحياء، وقد كان ترك فيه أهل بدو...فعمل عليها عاملا وأمره أن يخطّ فيه مدينة...وبنى حوانيت ثمّ أذن للناس أن يسكنوها على أن يؤدّوا كراء معلوما كلّ شهر مرج فيه بساتين وزرع"[1]. وأقرّها بأيدي ساكنيها فصار لهم كالملك يصلحون ما وَهَى منه ويتبايعونها وتورث عنهم وبنى موضعا ليجعله فندقا...يجعل قيسارية لمن أراد أن يتمّ حانوتا ويكون له كراء معلوم فبنى وبقي بأيدي ساكنيه كالملك لهم إلا أنهم يؤدّون الى العمال ذلك الكراء...فتوفّي الذي أقطع البلاد"[2]. نلاحظ من خلال الوثيقة أن التعمير كان بمبادرة من السلطة مع توفير السكن والحاجيات المعيشية والاقتصادية للسكّان الجدد، من هنا يمكن للوافدين تملّك أراضيهم بتتابع السنين وتصبح بالنسبة لهم "كالملك".

ومن خلال التوطّن تحدث عمليّة التملّك، خاصّة مع طول مدّة "الحيازة"، ونجد أن ما بعد 30 سنة "مجمع عليه" لشرعنة الملك[3]. وطول مدّة الاستغلال تساعد على تكريس ملكيّة الأرض ف"أمّا ميراث ما غرس فإنه ينظر فيه، فإن جرت العادة الغارسين أنهم يغرسون فيتملّكون الأرض والغرس"[4].

وتحتوي المدوّنة على آليات أخرى للتملّك والتعمير مثل "الإحياء" المرخّص له من قبل السلطة حيث يوضع " خراج على الأرض قبل إحياءها لقربها من العمران، إذ لا يجوز فيه الإحياء دون إذن الإمام ... وبموجب وضعه حاجّة الناس العامّة للإحياء والغراسة...وصونهم عن ذوي المفاسد من أهل الحرب وغيرهم"[5].

لكن أرض "إفريقية" خلال الفترة المدروسة لم تكن كلها لديها نفس الصبغة التشريعيّة، ف"في الأرض المسمّات بأرض الحِكرْ وهي أرض على قدر المرجع منها من الخراج أقل مما على المرجع من أرض الجزاء. والعادة فيها أن من هي في يده لا يتصرّف فيها بإحداث غرس بحال. وإذا أراد ذلك نقلها لأرض الجزاء بدفع قدر معلوم عندهم عاجلا وإلحاق قدر خراجها بقدر خراج الجزاء. وأما شراء الأرض بشرط أداء عليها مستمرّ حادث الوضع بعد إحياءها فهذا غير كائن عندنا. وهي الأرض المعبّر عنها في كتب الوثائق والأندلسيين بأرض الطفل والوظيف"[6]. "قلت: وتقدّم الخلاف فيها وفي أنّ أراضي تونس في كتاب الزكاة أرض ظهير لا ملك في رقبتها وإنّما فيها الانتفاع خاصّة. فلا يجوز بيعها ولا تقسيمها إلا بإذن الإمام، فيكون إقطاع تمليك ولا شفعة فيها بحسب ما تقدّم. وكلّما تعدّدت الملوك وجب تحديدها لمن في بيده، ولا ينتفع بها إلا من جدّدت له، ويختصّ بها من كتبت له لا يدخلها غيرهم ولا ورث وعليه أفتى رحمه الله بما خرب من البلاد التي أعطاها السلطان وجعل لهم

[1] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 310.

[2] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 294- 295.

[3] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 82.

[4] البرزلي، الجزء الأول، ص. 497.

[5] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 28- 29.

[6] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 29.

بالظهير أخذ حكْرها وعشرها. فبإذن من له الظهير في السكنى والعمارة في الأرض بالسواني والبقل، وربّما يمكّن الرجل من الرعيّة السنين المتطاولة حتى يهلك أو يعجز عن العمل، فيأتي غيره يريد العمل فيمنعه الأول لحيازته قبله"[1].

وتحدث عمليّة التملّك أيضا من خلال الغلبة والقوّة، وهذا ما نجده في أحد الوثائق حيث "سئل عمّن له عقّار في جهة لا يدري مبلغه إذ لم يتمكّن منه وبقي في يد رجل كبير من قرابته أزيد من عشرين عاما يغتلّه وكان يخاف سطوته إن قام عليه، ثم عمد الذي هو بيده فاشتراه من صاحبه بثمن بخس لأجل خوفه من القيام عليه...زال جاهه وامتنعت سطوته وتجري عليه الأحكام ولا يمتنع من الحق"[2]. من هنا وجد البيع "المضغوط"، وقد "سئل ابن أبي زيد عن المضغوط ما هو؟ فقال: هو من أضغط في بيع ربعه أو شيء بعينه أو في مال يؤخذ منه فباع لذلك"[3].

تعدّدت من خلال المدوّنة التقنيات التشريعيّة في إفريقية خلال القرن الخامس عشر، حيث نسجّل "عقد المزارعة" وفيه يحدّد ذكر أسماء طرفي العقد وذكر الأرض وحدودها الجغرافية و"دفعها على المزارعة وكم من سكّة يضربها وكم من زوج يحرثها، وحفر البلاليط والتوزيع والتكديس وذكر المدّة وتسميته كم من سكّة يضربها وكم من زوج يحرثها، وما يخرج كل واحد من الزريعة وخلطها، والإصابة على قدر إخراج البذر، وإنّ على الزارع جميع العمل والخدمة المعهودة عندهم، ووصف ذلك بالصحّة والمعرفة بقدر ذلك والبذر وعقد الإشهاد، وهو نسختان لأجل التناكر وغير ذلك من دعوى العامل"[4].

و "المزارعة...هي شركة في الزرع وإن شئت قلت في الحرث... وما كان في معناها من غرس الأشجار...."[5]. و"وجوه المزارعة ثلاثة: وجه لا خلاف في جوازه وهو الإشتراك في الأرض والآلة والعمل والزرّيعة، ووجه لا يختلف في منعه وهو اختصاص أحدهما بكون البذر من عنده دون الآخر ومن عند الآخر الأرض التي لها قيمة اشتركا في غير ذلك أم لا"[6].

وأمّا عقد "المغارسة" فنجد فيه أسماء المتغارسين والأرض وحدودها وصفاتها(بيضاء، معشّبة...) وذكر ما سيغرس فيها ومدّته الى الإنتاج، "وتسمية ما لكل واحد عند ذلك من الأرض والثمرة، والمعرفة بقدر ذلك والنزول وعقد الانتهاء"[7]. ويذكر فيه أيضا "العام: معاملة معاملة على مؤنة الشجر، والخاصّة معاملة على مؤنة الشجر والثمرة والأرض فيدخل الصحيح والفاسد"...."إن قلت له اغرس لي أرضي هذه نخلا أو شجرا فإذا بلغت النخل أرض كذا سعفة والشجر قدر كذا فالأصول والثمر بينها نصفين"[8].

أمّا "المساقاة" فهي "مشتقّة من سقي الثمرة إذ هو من معظم عملها وأصل منفعتها...وحقيقتها شرعا عقد على مؤنة النبات بقدر لأمن غلّته

[1] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 29.
[2] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 43.
[3] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 44.
[4] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 427
[5] البرزلي، الجزء الثالث، صص. 403- 404
[6] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 408
[7] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 383
[8] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 371

بلفظ المساقاة أو مرادفه...هي سنّة مستثناة من المخابرة وكراء الأرض...وشروط صحّتها ثمانية: أحدها أنها لا تصحّ إلا في أصل بثمر أو فيما معناه من ذوات الثمار والأوراق المنتفع بها كالورد. وأن تكون قبل طيب الثمرة مدّة معلومة ما لم يطل جدّا بلفظ المساقاة بجزء مشاع مقدّر، ويكون العمل على العامل، ولا يشترط أحدهما العامل شيئا خارجا عن الثمرة أو يبقى بعد ما له بال ". و"قال المسائل التي لا تجوز المساقاة فيها وان عجر، أربع البقل والقصب والقرط والموز. وما تجوز فيه المساقاة مطلقا: الثمار والورد والياسمين والقطن". و"يسمى في عقد المساقاة المتساقيان والمساقَى فيه وموضعه وجنسه وتحديده، وأن يكون ماله أصل ثابت، ويذكر الأجل ويكون بالأعوام الشمسية ولا يكون لدون عام، ويذكر أن على المساقي عملا عليه من حفر وعمل لا يبقى بعده ككنس العين وتنقية السرب والحدّ والخرط وتسمية ما لكلّ واحد منهما من الثمرة والمعرفة بقدر ذلك كلّه، ونزوله في أوان لا ثمرة فيه قد طابت. واختلف إذا طابت الثمرة هل تجوز المساقاة أم لا؟"[1].

ومن التقنيات التشريعيّة أيضا نسجّل ما يسمّى "عقد الجائحة" أي "معرفة الشهود للقائم والموضع المجاح وتحديده وتسمية الجائحة مما يكون أمرا غالبا لا يمكن دفعه، وأنها أذهبت الثلث وأكثر، وأن تكون مبتاعة دون أصلها بعد أن حلّ بيعها قبل انتهاء طيبها أو قبل أن يمضي من المدة بعد تناهي طيبها ما لو شاء المبتاع أن يجذها فيها. وإن كانت الجائحة جيشا ذكر معرفة مروره، فتوضع بخمسة شروط تؤخذ مما تقدّم"[2]. وهذا العقد دليل على الظروف الصعبة الصعبة التي شكّلت مشهد تملّك الأراضي في تلك الفترة خاصّة بسبب تعدد الجوائح، لكنّه دليل على حرص أهل البلاد على حماية وحفظ ثرواتهم النابعة من الأرض.

أمّا عقد "الجعل" فهو "رخصة، وأصله منفرد ولا يقاس عليه. وهو أن يجعل الرجل للرجل أجرا معلوما لا ينقده على عمل يعمله له معلوم أو مجهول[3]، فإن لم يتمّ فلا شيء له في ما فيه منعه منعه للجاعل، ولا منفعة له إلا بتمامه...بأنه عقد على منفعة آدمي بقدر معلوم لا يتمّ جزؤه بجزءها...لا يجب إلا بتمامه...معاوضة على عمل آدمي يجب عوضه بتمامه لا بعضه ببعضه...إن لم يكمله لم يكن له شيء"[4].

ومن خلال وثائقنا لاحظنا تعدّد التقنيات التشريعيّة المتبعة من" المغارسة والمساقاة والأكرية والطلاق والتدبير والكتابة وبيع الشياع وكلّ ابتياع بدين والمعاوضات والمقاسمات.(أي كل هذه الأمور تحتاج لعقود مكتوبة في نسختين) وإن كان بين الكتابين زيادة أو نقص فلا تقل نسختان وقل عقدان"[5].

ومن أنواع العقود في المجال الفلاحي "اجتماع الخيار والبتّ والسلم وبيعة النقد والإجارة والبيع على قول في المذهب وهو المذهب الشافعي". و"المساقاة مع البيع لوجوه منها أنّ المساقاة على الأمانة بخلاف البيع وجوازا الغرر

[1] البرزلي، الجزء الثالث، صص. 384- 385

[2] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 402

[3] أي لا يسلّمه المال.

[4] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 542.

[5] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 427.

في المساقاة دون البيع، والمساقاة مستثناة من الإجارة المجهولة والبيع أصل في نفسه، والمساقاة فيها بيع الثمرة قبل الطيب بخلاف البيع"[1].

"وجمع بعضهم العقود المشهورة فقال:

بيوع وصرف لا يجوز اجتماعها

بوجه ولا جعل كذلك بالبيع

ولا تلتقي أيضا بيوع وشركة

حقيقا كذا عقد النكاح على المنع

كذاك قراض مع بيوع تنافيا

فلا تطمعنّ الدهر يا صاح في الجمع

ولا بمساقاة كذلك تلتقي

بيوع وهذا آخر العقد في الوضع

وعلّتها مشروحة فوق نظمها

بنثر له قد طاب في العقل والشرع

ومعها بعضهم أيضا وقال:

تجنّب عقودا سبع فهي كلّها

مدى الدهر عندي لا تجوز مع البيع

نكاح وقرض أو قراض وشركة وصرف وجعل والمساقاة في البيع"[2].

هذا الى جانب رسم "الإجارة والأكرية" حيث "الإجارة تطلق على منافع من يعقل والأكرية منافع من لا يعقل"[3]. ونجد أيضا "أرض الجزاء" وهي عندنا بتونس، وهو شراء الأرض بشرط أداء قدر معلوم عليها في كل مدة معلومة. إن كان بوظيفة عليها حين الإحياء...وهو ما استقرّ عليه العمل العام بتونس منذ نحو ثلاثمائة سنة في الأرض المسمّات الجزاء"، وهناك "من الشيوخ كان يمرّض ملكها ويضعّفه"[4].

تعدّد المصاعب والجوائح يشجّع على انتشار ظاهرة "الشركة" في المجال الفلاحي وذلك لتقاسم الأعباء أو الخسائر، وتتنوّع أشكال الشركة، فهناك من يدخل في الشركة بالزرع أو بالدواب أو بالأرض، فإن شارك مثلا أحدهم بالدواب و"الزريعة" يأخذ "أربعة أخماس الزرع"[5]. الزرع"[5].

ومن خلال المدوّنة نلاحظ الوضعيّة الصعبة التي يعيشها الخمّاس، حيث يذكر البرزلي "أمّا فساد الخِمَاسة بقطر تونس، فسمعت أنّهم يشترطون على الخمّاس أن لا يأخذ نصيبه من التبن وأنه يخدم شريكه في حيوانه وحطبه واستقصاء مائة وغير ذلك"[6].

ويقوم الخمّاس بعدّة وظائف منها الحرث وتنقية الأرض ورفع "الأغمار" والحصد والدرس ونقل المحصول الى "الأندر" "وإن شرط عليه غير ذلك فلا يجوز"، وهناك من ينتهك هذا العقد ويجبر الخمّاس على الإعتناء بالبقر وجمع الحشيش لها وجمع الخشب وجلب الماء.[7]

3. الأرض والحياة اليوميّة:

من خلال معاينتنا لنوازل البرزلي نجد من يعتمد على المطر للسقي، أو يحفر عين ماء أو يشتري "أصل العين" أو "خدم بوادٍ حتّى أجراه"، ونجد "سبّالة ابن طاهر...لما رأى من كثرة الواردين عليها

[1] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 37- 38.

[2] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 39.

[3] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 541.

[4] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 28- 29.

[5] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 405- 406.

[6] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 407.

[7] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 427- 428.

لكونها جاءت بين الطرق"[1]. ويمكن الاعتماد على "الدلو" في السقي[2]. أو يتمّ حفر بئر أو شرائه أو كرائه، ومن الآلات المكوّنة للبئر نجد: "القواديس والآلة، والبئر وآلتها والجابية ومحلّ دوران البهائم مشترك "[3]. ويمكن أن يتمّ كراء قواديس الماء "[4]. ويوجد السقي "بالماء الكبير أو الصغير"[5].

مياه الأنهار توفّر من ناحيتها موردا هاما من المياه، لكن الأنهار في المدوّنة خاضعة لمنطق الغلبة والقوّة، فنجد "قوم لهم نهر جرت عادتهم على على أن يسقي القويّ ويمسك النهر ما احتج إليه، فإن استغني عنه أتى قويّ آخر فأخذ بعد، فلا فلا يصل الضعيف إلا الى ما استغنى عنه القويّ"[6].

وفي حالة توفّر مجرى مائي في وسط الحقل يتمّ بناء "قنطرة يجاز عليها الى جنّات ومزارع...لربّما هدم الماء القنطرة أو بعضها"[7]. كما "سئل عن نهر بين قوم يقتسمونه يوم الجمعة لقوم ويوم السبت لآخرين ويوم الأحد لآخرين، فلكلّ قوم يوم من الجمعة معلوم"[8]. ويستخدم الثور عند الحرث ويعطى للحارث صاحب الثور ربع أو خمس الزرع[9]. كما نجد إنتاج غذائي ثريّ في المدوّنة ك"القمح، الشعير، السُّلت، والذرّة والدخن، والأرز والعدس والجلبّان واللوبيا والجلجلان...الفول والحمص...والإشقالية...الترمس من القطنية...حبّ القرطم...الكرسنة وهي البسيلة كالفول...السمسم وحبّ الفجل...زيت بزر الكتّان"[10]. ونجد "الحبوب الشتويّة" مثل القمح والشعير والحبوب "الصيفيّة" مثل الذرّة والدخن[11].

من أهم التقنيات الفلاحيّة المستخدمة نسجّل الحصاد والدراس والإجارة[12]. والحرث وتنقية الأرض ورفع "الأغمار" ونقل المحصول الى "الأندر". ويتمّ انتاج الحِلْبَة(نبتة)والإشقالية "وهو حبّ مستطيل معروف" و"الجلبان الأصفر المعبّر عنه بالبرسيم "[13]. و التمر، و حنطة و شعير[14]. الزبيب أو القطاني أو الأقِط أو الدخن أو الأرز أو العدس[15].

ولحماية الأرض أو الحقل يبني الفلاّح "حائطا" أو "زربا"[16]. ونلاحظ أنّ الزرع تعرّض خلال الفترة المدروسة لعدّة صعوبات أو بعبارة المدوّنة "الجائحة"، مثل "جائحة البقول...الزيتون تدخله الدودة...أو أصابه المطر في الصيف كما يقع عندنا في تونس كثيرا"[17]. و "رعي الحيوان في

[1] البرزلي، الجزء الأول، ص. 554.
[2] البرزلي، الجزء الأول، ص. 575.
[3] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 409.
[4] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 620.
[5] البرزلي، الجزء الأول، ص. 553.
[6] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 296.
[7] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 309- 310.
[8] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 294- 295.
[9] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 408.
[10] البرزلي، الجزء الأول، ص. 574.
[11] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 612.
[12] البرزلي، الجزء الأول، ص. 578.
[13] البرزلي، الجزء الأول، ص. 580.
[14] البرزلي، الجزء الثاني، ص. 98- 99.
[15] البرزلي، الجزء الثاني، ص. 100.
[16] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 36.
[17] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 395- 396.

أملاك النّاس"[1]،ورجل يؤذيه دجاج جاره في مزرعته" هذا الى جانب "مّا أفسدت الغنم"[2]. و"الغارة" من بعض الناس[3]. ومن آليّات الوقاية المعتمدة من قبل الفاعلين الاجتماعيين نجد بناء "حائط (أو "جدار")فاصل بين جنّتين يعمل السدر أو الشوك لدفع الضرر" أو بناء "طابية"[4]. "طابية"[4]. وفي أحد النوازل نسجّل "مرج فيه بساتين وزرع وهو محصّن من بعض الجهات ومسرّح من أخرى حتّى أنه يصيب بعض أهل المرج الغارة، فألزمهم الوالي بضرب طابية من الناحية المختصّة"[5]. ومن خلال هذه النازلة نجد نجد أنّ السلطة ممثّلة في شخص الوالي حريصة على حماية الإنتاج الفلاحي.

ويعتمد "الزبل والعذرة" أو فضلات الحيوانات لإخصاب الأرض، حيث تكرّب الأرض أي تقليبها وإثارتها للزرع ثلاثة مرّات ثم تزرع "في الكراب الرابع...على أن يزبلها...زبل الدواب الخالص"[6].

ولحماية الزرع من السرقة يوظّف صاحب الحقل حرّاسا ويأخذون نسبة من المنتوج، ويوجد حارس بالليل وآخر بالنهار[7]. وصاحب الحقل يمكن له أن يعتمد على أفراد للحراسة أو على جماعات، ف"عن حراز[8] الزيتون ليلا ونهارا... كان قبل هذا الزمان بالقيروان في ما أدركناه ينزل قوم يقال لهم رياح على زرع سواني القيروان يحرسونها من الربيع الى تمام الحصاد ولهم على كلّ سانية دينار كيفما جاءت، وربّما تفرّقوا على السواني أخذ كلّ حارز سانية أو أكثر أو أقلّ إن كانوا جماعة"[9].

الخاتمة:

يمكن التأكيد في الخاتمة على أهمّية تملّك الأرض في "إفريقية" خلال القرن الخامس عشر والمكانة الحيويّة التي تحتلها الفلاحة في حياة أهل البلاد. فاسترجاع البلاد لتوازنها الديمغرافي بعد طاعون القرن الرابع عشر الى جانب الإرث التاريخي الفلاحي للبلاد التونسيّة وتعدّد أقطاب النفوذ في البلاد (سلطان/ مرابط/ "أعراب"/ أهل البلاد) ساهم في تثمين ملكيّة الأرض وكرّس التوتّرات الاجتماعية الناشئة عن الصراع بين الفاعلين الإجتماعيين لتحييز أكبر قدر ممكن من الأراضي، وهاجس التملّك برز بقوّة في القرن 15 قبل ظرفيّات القرن السادس عشر، من هنا يصبح القرن 16 مرسّخا ومؤكّدا لهذا الهاجس لا مؤسّسا، وهذا ما عبّرت عنه نوازل البرزلي بوضوح، والتي نؤكّد في الأخير على أهمّيتها الفائقة لدراسة البلاد التونسيّة خلال القرن الخامس عشر.

[1] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 300.
[2] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 311.
[3] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 309- 310.
[4] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 309- 310.
[5] البرزلي، الجزء الرابع، ص. 310
[6] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 622
[7] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 554
[8] "الحراز" أي الحراسة.
[9] البرزلي، الجزء الثالث، ص. 556

طقوس عبادة المياه في الاوراس خلال الفترة الرومانية، «معبد اكوا سابتيميانا (Aqua Septimania) نموذجا»

عليات جيدة

باحثة في الأثار القديمة – جامعة الجزائر2

ملخص :

عرفت شعوب المغرب القديم العديد من الديانات، ومارست الكثير من طقوس العبادة اعتقادًا منها أنها ترضي آلهتها التي تخاف غضبها، ومما لا شك فيه أن أي شيء يصنعه الإنسان ما هو إلا انعكاس للوسط الذي يعيش فيه ، وعن طريقة تفكيره وارتباطه بما صنعه أسلافه ، هذا الأمر دفع الباحث الأثري أن يقوم بالبحث والتقصي عن حقيقة هذا الإنسان القديم.

وما لا يخفى ذكره حول علاقة الإنسان القديم و ارتباطه الوثيق بمعتقداته وخوفه من الموت ، لذا كان يكرس كل ممتلكاته وحياته تكريما لمعبوداته حتى يتفادى سخطها وغضبها عليه ، و الإنسان الأوراسي القديم هو جزء من المغرب القديم ، أو بمعنى أخر ان الإنسان الأوراسي لا يتميز فقط بنفس المميزات الثقافية والدينية، بل قدس الظواهر الطبيعية كالجبال و الكهوف و الأنهار، و عبد الحيوانات كالأسد ، ولافاعي، الي غير ذالك من المعتقدات الوثنية التي انتشرت بشكل واسع في المناطق الأوراسية بالشرق الجزائري ، فمن بين هذه العبادات خصصنا موضوع البحث حول عبادة المياه في الاوراس واهم طقوس العبادة التي كان يمارسها الإنسان الأوراسي القديم. وقد استمرت هذه المعتقدات الى غاية الفترة الرومانية، وهنا تم إنشاء معالم ضخمة على شرف عبادة المياه او تكريسا للإلهة الحامية و الحارسة لهذه المياه المقدسة.

فالإشكال المطروح من خلال هذا الموضوع، اولا : فيما تتمثل هذه العبادات ؟ ثانياً ما هي اهم طقوس العبادة التي كانت تمارس؟ ثالثاً ماهي أهم المعالم التي بنيت تكريسا لهذه العبادة؟..

Résumé:

Les peuples de l'ancien Maghreb connaissaient de nombreuses religions et pratiquaient de nombreux rituels de dévotion en persuadant leurs dieux de craindre leur colère. Il ne fait aucun doute que tout ce qui est créé par l'homme n'est que le reflet de son milieu de vie, de sa façon de penser et de son étroite association avec ce que ses prédécesseurs Cela a permis à l'archéologue de rechercher plus facilement la vérité sur cet homme ancien.

Ce qui n'est pas mentionné dans la relation entre le vieil homme et son association étroite avec ses croyances et sa peur de la mort, il a donc consacré tous ses biens et sa vie en l'honneur de ses dieux afin d'éviter l'indignation et la colère contre lui, et le vieil homme eurasien fait

partie du vieux Maghreb, ou en d'autres termes, que l'homme eurasien a la même caractéristique. Culturel et religieux, c'est aussi le caractère sacré de phénomènes naturels tels que les montagnes, les grottes et les rivières, et l'esclave des animaux en lion et en l'absence d'autres croyances païennes qui se répandent largement dans les régions eurasiennes. Parmi ceux-ci, nous avons consacré notre étude au culte de l'eau dans les Aurès et aux rituels de culte les plus importants pratiqués par l'ancien homme eurasien. Ces croyances ont perduré jusqu'à la période romaine, et d'énormes monuments ont été établis en l'honneur du culte de l'eau ou de la consécration de la déesse gardienne et gardienne de cette eau bénite.

Quelles sont les formes d'un tel culte? Quels sont les rituels de dévotion les plus importants pratiqués? Quels sont les dieux des monuments qui ont été construits pour consacrer ce culte?

les mots clés: l'ancien Maghreb, Rituels de dévotion , Bouganga , Aqua saptimiana.

مقدمة

اثبتت الأبحاث والدراسات أن بلاد المغرب القديم كانت منذ القدم منطقة التبادل الثقافي والديني، فهي لم تكن منعزلة أو منطوية على نفسها. وهذا يظهر جليا من خلال التأثير و التأثر التي توضحه لنا الشواهد الأثرية، هذه الأخيرة التي تصف بذور الفكر الديني الوثني للإنسان المغاربي القديم، وكذا معتقداته كونه شكل أشكال التعبير المعنوي لهذا الإنسان الذي أصبح يميز هذه القوى التي شعر نحوها بالقداسة و مارس تجربته الطقوسية الدينية الذاتية، كما انفتح على التجارب الطقوسية للشعوب التي تواصل معها أو احتك بها كالمصريين القدامى و الفينيقيين و الإغريق، أخذا و عطاء و تأثيرا و تأثرا، فمعرفة هذا الجانب المعنوي تمكّننا بالتكامل مع الجانب الاقتصادي و الاجتماعي من تكوين صورة متكاملة عنه في تلك المرحلة المتقدمة من وجوده، هذا ما دفعنا للبحث من اجل محاولة معرفة و التماس تجليات هذا الإنسان و تتبع تطوراته الفكرية و ممارسة العبادات.

I - الطقوس الممارسة للمياه:

1- طقس استدرار المطر:

يربط الإنسان القديم رضى الآلهة التي يقدسها وغضبها بنزول المطر او عدم نزوله، لذا خصها بطقوس معينة من اجل إظهار ضعفهم وخضوعهم أمام قوة هذه المعبودات التي تدر لهم المطر التي تسقي مزروعاته وتملأ آبارهم ووديانهم وتحميهم من خطر الجفاف، وحب ما يعتقده الانسان المغاربي القديم ان لهذه الالهة مساكن في السماء و الأماكن العليا مثل القمم الجبلية، وقد كان الإنسان البدائي يؤدي بعض الطقوس و الابتهالات، كالخروج في جماعات في الهواء الطلق ويسكبون المياه على التربة ثم يلعقون ويمرغون وجوههم في الوحل من اجل

تهدئة غضب الآلهة[1]، يفهم من أداء هذا الطقس الشعائري حسب المعتقد المغاربي القديم الى ندرة المياه ولحاجة السكان لمياه المطر[2].

و قد أضاف الاخصائيون في الاثنوغرافيا ان من بين الممارسات وطقوس والابتهالات الخاصة باستدرار المطر و التي كانت تميز المنطقة المغاربية وخاصة المناطق الاوراسية منها الاحتفال الخاص بـ" بوغنجة (انظر الشكل رقم 01)

شكل رقم 01:

دمية تشخص بوغنجة

كما يضيف الباحثين الاثنوغرافيون بأنه عند حدوث الجفاف يحدد يوم معين تخرج فيه النساء المتقدمات في السن حاملات في ايديهن أطفالا صغارا لتحديد يوم الاحتفال ب" : أنزار (Anzar) بيد و بالاخرى يحملن ملعقة كبيرة مكسوة بالأقمشة و الجلد فتتحول إلى دمية كبيرة و يرددن الأهازيج و الدعوات يطلبن فيها نزول الغيث، و في أثناء السير تلتحقن أخريات، و تقدم للموكب الأعطيات من دقيق و زيت و لحم، فيتم تحضير الطعام بمكان تعبدهم سواء كان معبد او ضريح.[3]

2 - طقس الاستحمام بالمياه :

من بين الطقوس التي قام بها الإنسان الاوراسي القديم تقديسا للمياه الا وهي الاستحمام بالمياه ، حيث كانت النساء يستحممن في الصباح الباكر في الهواء الطلق من اجل ارضاء معبوداتهم واستعطافها لإدرارهم بالمطر.ويطلبن الاخصاب[4].

II- عبادة المياه:

عرف الشمال الإفريقي بندرة عنصر الماء و الجفاف، ونظرا لدور المياه في لحياة الإنسان و النبات و الحيوان ،الأمر فان الفرد الاوراسي قد اعطي هدا العنصر الطبيعي كل القداسة والتعبد له، فقد عّبر هذا الفرد عن حاجته للماء ومحاولة معرفته لكل الطرق الخاصة باستدراره، سواء كانت في شكل أودية أو منابع أو آبار والتي اعتبرها هذا المتعبد الاوراسي سكنا و مأوى لآلهته ، وقد عثر على العديد من

[1] محمد الصغيرغانم ،الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني الوثني في شمال افريقيا ، دار الهدى ،الجزائر ،2005، ص12.

[2] - Gsell(st) ;Histoir Ancienne de l Afrique du Nord, T4 , Paris, 1920, P122 .

[3] - المرحوم الدكتور محمد (محمد الصغير غانم) ، المرجع نفسه ص14.

[4] -،المرجع نفسه ، ص16 .

الكتابات و النقوش التي ترجع للفترة الرومانية على شرف عبادة المياه، وهذا ما اثبت من خلال المخلفات الأثرية سواء في المتاحف أو في المواقع الأثرية.

كما لا ننسى ان عبادة المياه كانت خاصة بسكان بلاد المغرب القديم بصفة عمامة و في الشرق الجزائري خاصة، وق استمرت هذه العبادة الى غاية الفترة الرومانية، منها المناطق الاوراسية. والتي مورست فيها عبادة المياه، فقد أنشئ صرح ديني ضخم على شرف المنبع المقدس اكوا سابتيميانا وجدت الظاهرة نفسها في تيمقاد ، حيث عثر الباحث الفرنس لويس لوسكي (L. Leschi) . الحصن البيزنطي على بعد 300 متر جنوب المدينة على معبد ثلاثي مبني على النمط الروماني، وهو يعد اكبر المعابد الرومانية ذات النمط الافريقي، وقد عثر على أن جزءا من بقايا النصب الذي عثر على راس ضخم لتمثال خاص بالمعبود سيرابيس(cerapis) و اسكولاب التي هي آلهة للمياه، وقد سميت هده العين بالمنبع اكوا سابتيميانا (septimiana aqua)[1]

III - تقديم مدينة تيمقاد جغرافيا وتاريخيا :

تقع تيمقاد على بعد 36 كم شرق مدينة باتنة ، و هي مبنية في تجويف جبل موري ، جنوب السّهل المقطوع من طرف واد سوتس ، المشكل باتحاد واد مريان وعين موري بعد اتصاله بواد تاقا.

ما من الناحية التاريخية فانه يحتمل أن النشأة الأولي لمدينة " تيمقاد" كانت عبارة على معسكر صغير من أجل حراسة الطريق الرابطة بين تيفاش ولمباز. و تحولت في سنة 100م، سنة التأسيس، إلى مستعمرة بأمر من الإمبراطور تراجانوس[2] شرق معسكر لومباز الذي شيد سنة 81 ميلادي من طرف الفرقة الثالثة الأغسطسية، أشرف على بناءها لوكيوس موناتيوس قالوس على رأس هذه الفرقة.[3] و منها أطلق الرومان على المدينة اسم " تاموقادي" فأصبح اسمها الرسمي[4]

"MARCIANA TRAIANA COLONIA THAMUGADI" و قد استدل في تأريخ وتسمية المدينة إلى أقدم نقيشة وجدت قرب الباب الشمالي" بوابة سيرتا ".[5]

1 -موقع المعلم بالنشبة للمدينة:

تقع بقايا هذا المعلم في الجهة الجنوبية لمدينة تيمقاد أي على بعد 300 متر من الحدود الجنوبية لها، و قد وصف الباحث " لابورت" (Jean-Pierre Laporte) على أن هذا المعلم هو أكبر مجمع ديني[6]، بينما بشير الباحث لوشي" leschi " على أن هذا المجمع بني فوق منبع للمياه المقدسة[7]، و قد تمكن الباحث مارسيل لوقلي"legly, " من معرفة اسم هذه العين من

[1]-المرجع نفسه .

[2] GSEL (ST), Atlas , Op. Cit, N°27, P 25

[3] Ballu, Op. Cit, p 24.

[4] Courtions (C) , Timgad antique , Algie, p21.

[5] Cil. VII, 17842.

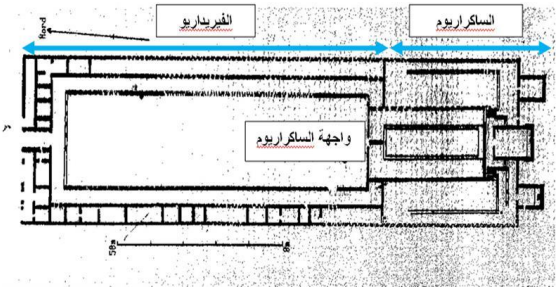
[6] Laport (j_p) timgad de temple de la dea africa, africa, d'esculape et ,de sarapis ,algerie antique , edition du musée de l'ares,2003 , pp68-69 .

[7] Leschi (L),decouvert esrecentes a timgad , aqua septiminiafelix, In: Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 91e année, N. 1 , paris ;1947,pp87-99

خلال ناقشه اكتشفت داخل القلعة أثناء الحفريات، و التي كان مضمونها" بما أن الأباطرة صحة جيدة فإن العين، و اصطلح تسمية هذا المعلم بالمجمع الديني للمياه السيبتيمية.[1]

2 - تقديم المعبد الخاص بالمياه السيبتيمية:

يأخذ المجمع الديني أكواسابتيميانا الشكل المستطيل فهو يتربع على مساحة تقدر بـ7000م مربع، أبعاده بين 158طولا، و 44م عرضا، فهو بهذه الأبعاد يأخذ شكلا متطاولا شمال جنوب. وجه المعبد نحو الاتجاه الشمالي، فالمجمع مكون من قسمين، قسم شمالي و هو الفريداريوم، و القسم الجنوبي و هو الساكراريوم، فالساكراريوم الذي يضم قاعة شرقية و أخرى غربية حيث زود هذا القسم برواق مطل على الساحة، و هذه الأخيرة مؤدية إلى القسم الجنوبي و هو الساكراريوم الذي يتضمن مساحات و أروقة و مسبح، و ثلاث معابد. مع الإشارة إلى تهيئة و إعادة استعمال بعض عناصره المعمارية المكونة للجزء الجنوبي منه، الذي يفوق ثلث مساحته في تخطيط القلعة البيزنطية (539م) إلى اندثار بعض أجزاء السور الخارجي للجهة الشرقية شمال القلعة.(انظر المخطط رقم01)



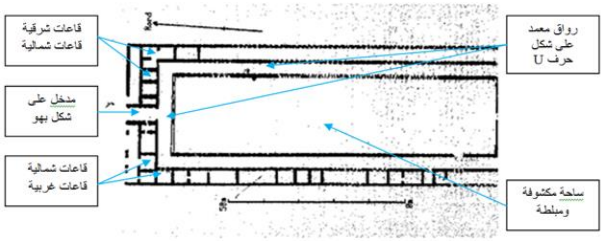
مخطط رقم (01) : المخطط العام للمجمع الديني

عن/ (.Laporte (J.-P بتصرف من الطالبة .

كما حاولت تقسيم العناصر المعمارية في هذا المجمع إلى قسمين كا التالي :

❖ الفيريداريوم: يعود أصل هذه التسمية إلى ناقشة كركلا التي ذكرت هذا المصطلح، و هذا حسب ما ذكره الباحث مارسيل لوقلي[2].

فالفيريداريوم، هو القسم الشمالي للمعلم، يبلغ طوله حوالي 121م طول، أما العرض فهو44 م. و هو الذي وجه مثل الواجهة الرئيسية للمعبد، فهذا القسم هو متجه مبدئيا نحو الشمال بمحاذاة الطريق المبلط الآتي من المدينة الأثرية من جهتها الجنوبية، حيث تفصل بين واجهة المعبد و المدينة حوالي 300م.[3] أنظر المخطط (02) والصورة رقم(أ-ب).



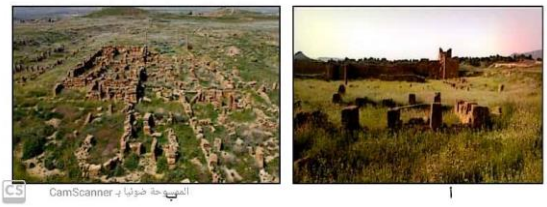
مخطط رقم 02 : يمثل قسم الفريداريوم

عن/ (.Laporte (J.-P بتصرف من الطالبة .

[1] Legly (M) « un centre , de synscritisme en afrique, thamugadi, de numidi in africa romana » T8,1990,pp 67_68

[2] Legly(M) « un centre», Op. Cit, p73 .

[3] Leschi (L), Op .Cit , pp 87_88



(أ) (ب)

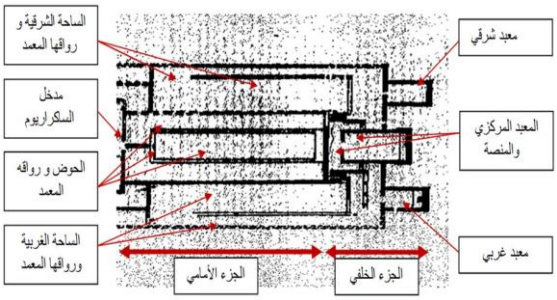
صورة رقم01 (أ.1) (ب.2): تمثل قسم الفيديراريوم/ عن الطالبة

❖ قسم الفيديراريوم و الأروقة: بعد اجتياز مدخل الواجهة الرئيسية للفيديراريوم (البهو) نصل مباشرة إلى ساحة ذات شكل مستطيل (شمال، جنوب طولها 90م، وعرضها 26م)، و هي مبلطة. فقد كانت هذه المساحة مزودة بأروقة من الجهات الثلاث على شكل حر (U) الشمالية و الغربية و الشرقية و معمدة ، و كانت أرضيتها كلها مبلطة و تخلو من أي تشجير أو تزيين نباتي.[1] لكن هذه البلاطات قد اندثرت و لم يبقى منها إلا القليل، و قد بلغت أبعاد الأروقة الثلاث 2.70 م عرضا. (أنظر الصورة 01)

.

❖ الساكراريوم: "SACRARIUM" و هو القسم الثاني و الجنوبي للمعبد و هو يتكون من جزئين، و هما الجزء الأمامي، و الخلفي:

- فالجزء الأمامي : هو الذي يقع في الشمال، كما أنه يحتوي على الحوض و ملحقات الجانبية و المحيطة به من ساحات و أروقة معمدة و كذا قنوات صرف المياه.
- الجزء الخلفي: و هو يقع في جنوب الساكراريوم، يتضمن قاعات العبادة الثلاث و على بوديوم، فهو الجزء الذي يمثل الحرم المقدس في ذلك الحين. (انظر المخطط 03)



مخطط رقم (03): قسم الساكراريوم

عن/ (.Laporte (J.-P بتصرف من الطالبة .

(أ)

الصورة رقم (02)، (أ)– (ب): صورتان لقسم الساكراريوم/ عن الطالبة .

[1] Leschi (L). OP. Cit , p 92.

❖ حوض المياه

بعد اجتيازنا للمدخل المقوس يظهر لنا حوض المياه، و هو مازال في حالة جيدة رغم اندثار معظم عناصره البنائية، فهو ذو شكل مستطيل متطاول شمال – جنوب، قدر طوله حوالي27,70م طولا و 7 م عرضا، أما العمق فقد سجل حوالي 1.70م.[1]

و حسب ما لا حظناه أن الحوض هو عبارة عن محور تناظر بين الجانبين الشرقي والغربي. وهذا راجع للأبعاد و القياسات التي سجلناها ، و قد بلط هذا الحوض ببلاطات منتظمة من الحجر الرملي و كذلك في الجوانب جدرانه الأربعة، لكن في الأصل فإن الحوض كان مبلط ببلاطات بيضاء رائعة.[2] كانت توضع على البلاطات ذات التركيب من الحجر الرملي، و كانت هذه الحجارة من الرخام الأبيض الذي ضاع الكثير منه، كما نلاحظ على طول محيط سطح حوافه آثار ثقوب كانت قد نحتت به لتثبيت الأجزاء البرونزية للحواجز المحيطة بالحوض على شكل متشابك.[3] (انظر الصورة رقم 03).

صورة رقم(03): تمثل الحوض المقدس/ عن الطالبة .

❖ العين المقدسة:

احتوى الحوض على آلية صرف المياه في محور المعبد المركزي،[4] هذه القناة التي تقوم بملء الحوض بالمياه الساخنة، و التي تأتي من تحت المعبد المركزي و هذا لكونه محمى من طرف آلهة الوطن الإلهة إفريقيا DEA AFRICA و الإلهة الشافية سيرابيسSERAPIS و احتمال كبير أسكولاب ESCULAPE. [5] إذا فهي القناة الوحيدة التي تصب في الحوض و هي مبينة من الآجر كونه يحافظ على الحرارة و لهذا استعمل في الحمامات.

صورة رقم (04): تمثل قناة العين عن الطالبة

❖ المعبد المركزي:

كما يعبر أيضا المعبد الرئيسي و هو أكبر هذه المعابد، يقع على طول المحور المركزي لقسم الساكراريوم، و هو يتوسط المعبدان الجانبيان، واجهته موجهة نحو الشمال، تبلغ مقاساته من الداخل الطول 11.70م، أما العرض 7.80م.

[1] Leschi (L) op-cit p90

[2] Ibid.

[3] Ibid .

[4] Leschi (L) Op .Cit , p 90.

[5] Lassus (J),Op .Cit ,p p108-109.

❖ المعبدان الجانبيان:

❖ و هما قاعتي عبادة لاحظنا تراجعها إلى الخلف، و ذلك من حيث تهيئتها و تنظيم مخططها،و هما متجهتين نحو الشمال يقعان على الجانبين، حيث يفصل بينهما و بين المعبد المركزي رواق.

❖ المعبد الشرقي:

❖ يقع في الجهة الشرقية للمعبد المركزي، وضف هذا المعبد في الإنشاء البيزنطي ألا وهو الكنيسة، فقد هيئ هذا المعبد لإنشاء مصلى القلعة، إلا أن قاعدة عبادته مازالت تحتفظ بشكل مخططها الأصلي تبلغ مقاساته 7.20م طولا، 5,10 عرضا،[1] و قد اتلف الرواق الفاصل بين المعبد المركز و الشرقي.

- المعبد الغربي:

و هو على شكل قاعة شبه مربعة تراوحت أبعادها الطول 7.20م، العرض5.20م، تميز هذا المعبد بوجود رواق معمد به أربعة أعمدة ذات جذوع مقننة بشكل حلزوني لكن معظمها اندثر و بقي جذع واحد فقط أمام المعبد، و توجد أربعة قواعد أتيكية، استخدمت بالحجر الكلسي، و من البهو نصل إلى القاعة الأولى و هي البروناووس "PRONAIS" وهي قاعة مربعة الشكل الطول في العرض 5.20م، بلطت أرضيتها ببلاطات من الحجر الكلسي.

<u>IV- الآلهة التي كرس لها هدا المعبد:</u>

اشتمل المجمع الديني "أكواسابتميانا" على ثلاثة معتقدات دينية تركزت على عبادة ثلاثة آلهة و هي:

– الالهة إفريقيا DEA AFRICA:

عرفت هذه المعبودة بالإلهة الحامية المروجة للخصوبة و السلام و الحياة السعيدة و الترف، وحسب المؤرخين و الباحثين بأنها إلهة محلية بالإضافة إلى كونها تعد تشخيص للقارة والأرض التي كان يعيش فيها هؤلاء الأهالي العابدين لها.[2] تظهر الإلهة إفريقيا "dea africa" في تماثيلها و صورها بتصفيفة شعر خاصة بها، كما تظهر، و تسمى بالآلهة ذات قرنا الفيل.[3] و قد ذكر الباحث "لويس لوشي" عن عبادة هذه الآلهة في المجمع الديني، من طرف سكان مدينة تيمقاد، و هذا من خلال النصوص اللاتينية، التي توضح عبادتها، و تقديم القرابين والتشكرات لنيل الرضا و التبرك بها.[4]

عن

[1] Lassus (J) Op .Cit, P52.

[2] Legly (M), satyrne africain, Op . Cit , pp251_252 .

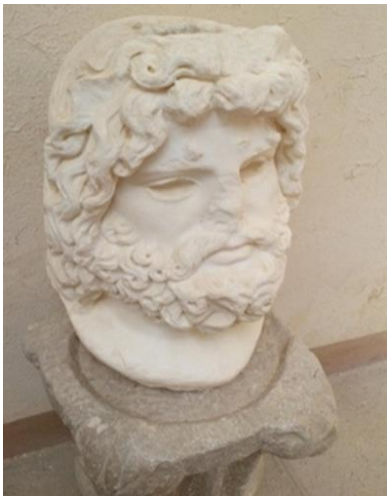
[3] Legly(M),Op. Cit . 252 .

[4] Leschi (L), découverte, Op. Cit, pp 96_97.

.Laporte (J.-P.), Le temple de Dea Africa,

- الإله سيرابيس "SERAPIS":

هو إله إغريقي، ادخل إلى مصر تحت حكم البطالمة ptomées حيث يعود أصله إلى سنوب. فقد وجد سيرابيس في كامل شمال إفريقيا في : قرطاج، و ليبتس ماقنا، و كذا لمباز وتيمقاد (في المجمع الديني) في وقت مبكر قبل مجيء الآلهة الشرقية الأخرى، و إن دل هذا على شيء فإنه يدل على التأثير المصري الشرقي الناتج عن الاحتكاك في مجال الفن، والعمارة، و الدين[1].(انظر الصورة رقم06) .



الصورة (06): الاله سيرابيس بمتحف تيمقاد/عن الطالبة

الإله إسكالوب : "Esculape

هو اله إغريقي الأصل، و هو إله الطب و الشفاء، و الإله المنقذ و المخلص ومخفف الأمراض على الناس و يحميهم من شدتها، تعود أصل تسمية هذا الإله إلى الإغريقية، و التي تعني الإله الذي يأتي بالمساعدة و النجدة، فله التجربة و الحكمة و العلم، كانت معابد هذا الإله عبارة عن مراكز طبية هامة، و نذكر ذلك المركب الصحي الذي وجد في مدينة لمباز.[2]

[1] Legly (M), les rigion de l'afrique romains au 2eme siecles .ap ,c, d'apresapuléeel les inscriptions ,in africa romana , acles du 1 ere congrée, des etudes , sassari 16 -17 des 1983.PP 47- 61 .

[2] Janon (M), recherche de lembèse dans l'antiquité africains, paris 1973, p 27 .

الصورة رقم (07):
يمثل الإله اسكولاب بمتحف تيمقاد (هذا تمثال وجد بمنزل سرتيوس)
/ عن الطالبة

CS CamScanner

نتائج الدراسة :

- ✓ كما سبق الذكر ولما توصلنا اليه من خلال تحليلنا للمعطيات والأبحاث ومحاولة تطبيقها على المعطيات الأثرية بالموقع ان الإنسان المغاربي القديم بصفة عامة والإنسان الاوراسي القديم بصفة خاصة انه كان يقدس المظاهر الطبيعية تعبيرا منه عن مخاوفه وتقديسه لها ومن بين هذه المظاهر هو عبادة وتقديس المياه، حيث أنشأ لها معابد خاصة وفريدة من حيث مخطط بنائها عن المعابد الأخرى.
- ✓ خصت عبادة المياه بطقوس تعبدية تختلف عن باقي الطقوس الوثنية الأخرى كتمريغ الوجوه في الطين، والاستحمام المقدس بالمياه طلبا للغيث، كما خصص لهذه المياه آلهة حامية وحارسة لهذه المياه مثل المعبودة افريقيا مما جعلها اكثر قدسية ، والهة اخري خاصة بالشفاء والاستطباب مثل الإله المصري سيرابيس ، والإله اسكولاب الاغريقي-الروماني، وكأنه يشير أن الماء له دور العلاج والشفاء.
- ✓ فالمعابد الرومانية ذات النمط الإفريقي، لها مميزات تتميز بها عن باقي المعابد الأخرى كالرومانية و الإغريقية، فمن بين المميزات التي انفردت بها هو وجود ساحة واسعة محاطة بأروقة معمدة من جهاتها الثلاثة،1 تشرف على هذه الساحة ثلاث قاعات منفصلة عن بعضها البعض و مقامة علة منصة PODIUM كل واحدة منها بمثابة معبد مخصص لإله معين.

الخاتمة:

تبين لنا من خلال دراستنا لمعبد من المعابد الرومانية ذات النمط الإفريقي، ألا وهو المجمع الديني للمياه السيبتيمية، أن المعبد هو أحد أهم الأماكن وأكثرها قداسة عند المجتمعات القديمة بصفة عامة، والمجتمع الروماني بصفة خاصة. فقد استطعنا التعرف على بعض الخصائص والمميزات الخاصة بهذا المعلم، بالإضافة إلى ما توصلنا إليه من خلال تاريخ الأبحاث المتعلقة بالمعلم مما سمح لنا بالتوثيق و الاطلاع على أولى الحفريات، التي أجريت به بفضل الباحث مارسيل لوقلي (Leglay)، والباحث لويس لوسكي (Leschi)، والتعرف على جوانبه. كما سمحت لنا دراستنا في معرفة نوع من أنواع الديانة الوثنية للمدينة الأثرية، والتي مورست في هذا المجمع.

نماذج من السلوكات الجنسية المحرمة في الأندلس الأموية (138- 422هـ/ 755- 1031م)

د.محي الدين صف الدين
جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

مقدمة:

مثلت الأندلس على مدى عقود من تاريخها الإسلامي النموذج الناجح للدولة والمجتمع الإسلاميين، وبخاصة في عهد الدولة الأموية (138- 422هـ/ 755- 1031م)، لذلك تفانى عدد من المؤرخين القدامى والمحدثين، الأندلسيين وغير الأندلسيين، في إبراز محاسن ومفاتن الأندلس، منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن حزم أبو محمد علي بن سعيد (المتوفى سنة 456هـ/ 1063م) من خلال رسالته "فضل الأندلس وذكر رجالها" وابن سعيد أبو الحسن على بن موسى (المتوفى سنة 685هـ/ 1286م) من خلال كتابه "المغرب في حلى المغرب" والمقري أبو العباس أحمد بن محمد (المتوفى سنة 1041هـ/ 1631م) من خلال كتابه "نفح الطيب" والأمير شكيب أرسلان (المتوفى سنة 1366هـ/ 1946م) من خلال كتابه " الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية " وغيرهم من المؤرخين، إلا أن أغلب هؤلاء يغضون الطرف عن بعض المفاسد التي لم يسلم منها أي مجتمع بما في ذلك المجتمع الأندلسي، من بينها اللواط والزنا، وغيرهما من السلوكات الجنسية المحرمة شرعا، والتي تختلف من مجتمع إلى آخر من حيث درجة الإنتشار. ترى إلى أي مدى انتشرت وشاعت هذه المفاسد في المجتمع الأندلسي على عهد الدولة الأموية؟ وكيف تقاعل معها حكام الأندلس آنذاك؟

سنحاول من خلال هذا العرض الموجز تتبع السلوكات الجنسية المحرمة التي وُجدت في المجتمع الأندلسي خلال الفترة المذكورة أعلاه، وقد حصرناها في أربعة سلوكات هي: التغزل بالغلمان باعتباره محرم ويؤدي بدوره إلى السلوك المحرم الثاني وهو اللواط، ثم الزنا والبغاء، وأخيرا إتيان البهائم.

وهدفنا من وراء هذا العمل هو المساهمة في دراسة جانب من الجوانب الخفية والمسكوت عنها في تاريخ المجتمع الأندلسي، والتي تجاوزها عدد كبير من المؤلفين القدامى، وبخاصة الأندلسيين، وحتى بعض المؤرخين المحدثين، إثراء منا للدراسات التاريخية الوسيطية، وترتسم لدى الباحث صورة واضحة المعالم عن المجتمع الأندلسي في عهد الدولة الأموية، لأننا لم نعثر في المصادر والمراجع التي وصلت أيدينا إليها على حديث صريح ومباشر عن هذه السلوكات التي سوف نتطرق إليها، اللهم إلا نتفا مبعثرة هنا وهناك في ثنايا المصادر الأدبية وفي كتب الحسبة.

العرض:

شهدت الأندلس على عهد الدولة الأموية استقرارا سياسيا في أغلب الفترات، نتج عنه رقي حضاري وتحسن المستوى المعيشي وهذا ما أدى إلى انتشار عدد من السلوكات المذمومة[1]، إلا أننا

[1] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،(تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ/ 2001م)، ص 467- 468.

سنركز في مداخلتنا هذه على ثلاث منها تتمثل في الإفراط في التغزل بالغلمان، والذي كثيرا ما كان يؤدي إلى اللواط، بالإضافة إلى الزنا، وأخيرا إتيان الذكور للبهائم، وذلك لتحريم الشريعة الإسلامية (من قرآن وسنة نبوية) لها وذمها، والدعوة إلى معاقبة مرتكبيها أشد العقاب من جهة، وذم غالبية أفراد المجتمع الأندلسي لها.

أولا- التغزل بالغلمان:

اختُلِف في تحديد سن الغلام، فبعضهم يرى أنه الطفل الذي ينبت شعر شاربه[1]، والبعض الآخر يرى أنه الإبن الصغير[2]، ومنهم من يرى أن الغلام هو الشاب دون سن المراهقة[3]، وقال آخرون بأن لفظ غلام يطلق على الذكر من حين أن يولد إلى أن يشيب[4]، من ذلك يتبين أن اللغويين لم يتفقوا على تحديد سن يمكن عنده اعتبار الذكر غلاما أو رجلا.

أما اصطلاحا، فلفظ الغلام يطلق على الخادم أو الوصيف، ذكَرا كان أو جارية[5]، إلا أن الأندلسيين كانوا يطلقونه عموما على الخدم من الذكور، الذين كان منهم النُّدُلُ في الحانات، وهم الذين يسقون الزبائن، ومنهم من استُخدم في بيوت الميسورين وقصور الحكام، ومنهم من خدم الأدباء والشعراء في بيوتهم، وبخاصة أثناء مجالسهم وسهراتهم التي تدار فيها الخمور[6].

وكان هؤلاء الغلمان يشتركون في حسن الصورة، وجمال الزي، ولين الأخلاق ورقة الملمس، وتوسط القد، لذلك فُتن بهم بعض الأندلسيين، وكان يؤتى ببعضهم من مناطق بعيدة عن الأندلس، مثل بلاد الخزر (منطقة القوقاز)، وبلاد الروم (الدولة البيزنطية)، ومن بلاد الصقالبة[7].

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى تحريم مجرد النظر إلى الأمرد حسن الوجه، بشهوة أو بدونها، من غير ضرورة إلى ذلك[8]، بل اعتبر البعض

---

[1]- الزبيدي، محمد بن عبد الرزّاق، تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق إبراهيم الترزي، 40 جزء، ط 1، الكويت، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1421هـ/ 2000م)، ج33 ص 176.

[2]- أبو العباس الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (جزآن، بيروت، المكتبة العلمية، د. ت)، ج 2 ص 452.

[3]- إبراهيم مصطفى وآخرون تحت إشراف مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (جزآن، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت)، ج 2 ص 1037.

[4]- ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل الإفريقي، لسان العرب، (15 جزء، ط 3، بيروت، دار صادر، 1414هـ/ 1993م)، ج 12 ص 440.

[5]- إبراهيم مصطفى وآخرون، المرجع السابق، ج 2 ص 1037.

[6]- جودة مدلج، الحب في الأندلس، (بيروت، دار لسان العرب، 1985)، ص 201.

[7]- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (تحقيق إحسان عباس، 4 أجزاء، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000)، المجلد 1 ص 217 // ابن حزم علي بن سعيد، رسائل ابن حزم، (تحقيق إحسان عباس، جزآن، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007)، ج 1 ص 156.

[8]- الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد التلمساني، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، (شرحه جماعة من الفقهاء بإشراف

الآخر النظر إلى الأمرد، نوعا من أنواع اللواط[1]، فقد قال سفيان الثوري رحمه الله: "لو أن رجلا عبث بغلام بين أصابع رجليه يريد الشهوة لكان لواطا"[2]، وحرم بعض الفقهاء التلذذ بصوت الأمرد[3].

مما سبق يتبين مدى تشدد الفقهاء في مسألة مجالسة الغلمان والتلذذ بالنظر إليهم وبالاستماع إلى أصواتهم، وذلك محاولة من هؤلاء الفقهاء سد الذرائع أمام العابثين والمستهترين.

ورغم ذلك، لم يسلم بعض الفتيان المسلمين من التحرش بهم - إن جاز لنا تسميته كذلك - سواء كانوا من أبناء الحكام[4]، أو من أبناء الأسر الميسورة[5]، أو من أبناء العامة[6]، كما لم يسلم منه فتيان النصارى[7]، وجريرة هؤلاء كلهم أنهم اتصفوا بالأوصاف التي سبق ذكرها.

واعتبر الغلمان، من أنفس الهدايا التي كان الأندلسيون يُتهادونها، من ذلك أن الخليفة عبد الرحمن الناصر(300- 350هـ/ 912- 961م) رأى غلاما جميل الصورة عند أبي عامر بن شهيد، فأُعْجب به، فأهداه إياه ابن شهيد مكرها، وكتب إليه بهذين البيتين:

أَمَوْلاَيَ هذا البَدْرُ سار لأفْقِكُمْ
ولَلْأُفْقُ أوْلى بالبُدورِ من الأرضِ
أُرَضِّيكم بالنَّفسِ وهي نَفيسَةٌ ولَمْ
أرَ قبلْي من بِمُهجَتِه يُرضِي[8]

ولم يكن أبو بكر المخزومي الأعمى[9] ليكف عن هجو نزهون القلاعية[10]، التي سبقته بهجائها له، في مجلس أبي بكر بن سعيد، لو لم يسترضه هذا الأخير بأن أهداه غلاما، لين القد رقيق الملمس، كان قد أرسله إليه ليقوده من منزله إلى المجلس[11].

محمد حجي، 13 جزء، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م)، ج 12 ص 372.

[1]- ابن الحاج، محمد أبو عبد الله العبدري، المدخل، دار التراث، القاهرة، دت، ج 2 ص 8.

[2]- المصدر نفسه، ج 3 ص 114- 115.

[3]- العدوي، علي بن أحمد بن مكرم، أبو الحسن، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، جزآن، بيروت، دار الفكر، 1414هـ/1994م)، ج 2 ص 433.

[4]- ابن سعيد أبو الحسن على المغربي الأندلسي، المغرب في حلى المغرب، (تحقيق شوقي ضيف، جزآن، ط 3، القاهرة، دار المعارف، 1955)، ج 1 ص 122.

[5]- ابن حزم، الرسائل، ج 1 ص 151.

[6]- المقري شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، (تحقيق إحسان عباس، 8 أجزاء، ط 1، بيروت، دار صادر، 1997،) ح 4 ص 40.

[7]- المصدر نفسه، ح 4 ص 37.

[8]- المصدر نفسه، ج 1 ص 361.

[9]- أبو بكر المخزومي الأعمى، من فحول شعراء الأندلس، عرف بهجائه اللاذع، أصله من حصن المدور، قدم غرناطة واستقر بها. توفي بعد سنة 540هـ/ 1145م. انظر: لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، (شرحه وضبطه وقدم له يوسف علي طويل، 4 أجزاء، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م)، ج 1 ص 231- 235.

[10]- نزهون الغرناطية بنت القلاعي، شاعرة أديبة، سريعة البديهة، حاضرة الجواب، صاحبة فكاهة ودعابة، وكانت ماجنة توفيت نحو 550 هـ/1155م. انظر: المصدر نفسه، ج 3 ص 262- 263.

[11]- المصدر نفسه، ج 1 ص 235.

وشهدت هذه الظاهرة انتشارا في عدة أوساط أندلسية، إلا أن المصادر لم تسجل لنا إلا ما تعلق بالأدباء والشعراء ورجال العلم، نظرا للسمعة التي كانوا يتمتعون بها في المجتمع، ولأنهم عبروا بشعر أو نثر عما كانوا يحسون به تجاه الغلمان، فسُجِّل ذلك عنهم، بينما تسكت المصادر عما بدر من العامة، أو من الحكام إلا في إشارات عابرة توحي بأن بعض هؤلاء الأخيرين كانوا شغوفين بالغلمان، من ذلك وصف الخليفة عبد الرحمن الناصر لغلام أبي عامر بن شهيد بالقمر[1].

أما بالنسبة للشعراء والأدباء، فاختلفت عندهم درجة الميل إلى الغلمان، فمنهم من أفرط في حب الغلمان، ووصل به الأمر إلى حد عشقهم، ومن هؤلاء مقدم بن الأصفر الذي عشق فتى صقلبيا للوزير أحمد بن محمد بن حدير[2]، فكان ابن الأصفر هذا يتجشم معاناة التنقل مسافة طويلة، ليلا ونهارا، ليصلي في المسجد الذي يرتاده هذا الفتى، وكان يُسَرُّ بضرب الفتى له ضربا موجعا[3].

واجتاحت عادة حب الغلمان المؤسسات التعليمية، إذ ابتُليَ بها بعض المؤدبين، الذين كانوا يُقرِئون الأطفال، منهم المؤدب ابن السيد البطليوسي[4]، الذي ولع بأبناء أحد أعيان غرناطة، حتى قال فيهم:

أَخْفَيْتُ سَقَمِي حَتّى كادَ يُخْفيني
وهِمْتُ في حُبِّ عزُّونٍ فَعزُّوني
ثُمَّ ارْحمُوني برَحْمونٍ فإنْ ظمِئْتْ
نَفْسي إلَى ريقِ حسُّونٍ فحَسُّوني[5].

وفي هذا السياق يندرج المثل العامي الأندلسي القائل: " أربعة لا تخلو عن أربعة، حُضَّار عن أمرد..."[6]، ويقصد بكلمة حضار الكُتَّاب الذي يقصده الأطفال الصغار للتعلم، بينما يقصد بالأمرد، الطفل المخنث.

كما شهدت السجون هي الأخرى انتشار هذه العادة، إذ تغزل الشاعر الرمادي[7] بغلام جميل من أبناء العبيد كان مسجونا معه، فأنشد:

---

[1]- المصدر نفسه، نفس الجزء ونفس الصفحة.

[2]- أحمد بن محمد بن سعيد بن موسى بن حدير يكنى أبا عمر (255- 327هـ/868- 938م) تولى خطة الوزارة وأحكام المظالم للخليفة عبد الرحمن الناصر. انظر: ابن الفرضي، أبو الوليدعبد الله بن محمد الأزدي، تاريخ علماء الأندلس، (تحقيق صلاح الدين الهواري، جزآن، ط 1، بيروت، المكتبة العصرية، 1427هـ/2006م)، ج 1 ص 48 رقم 117.

[3]- ابن حزم. المصدر السابق، ج 1 ص 156.

[4]- ابن السيد البَطَلْيَوْسِي، عبد الله بن محمد، أبو محمد (444-521 هـ/1052- 1127م) من علماء النحو والأدب ولد ونشأ في بطليوس وانتقل إلى بلنسية وتوفي بها. انظر: ابن بشكوال، الصلة في تاريخ علماء الأندلس، (تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، بيروت،المكتبة العصرية، 1423هـ/ 2003م)، ص 243، رقم 645.

[5]- المقري، المصدر السابق، ج3 ص 459.

[6]- الزجالي القرطبي، أبو يحيى عبيد الله بن أحمد، أمثال أمثال العوام في الأندلس مستخرجة من كتاب ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، (تحقيق محمد بن شريفة، جزآن، فاس، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، 1395هـ/ 1975م)، ج2 ص 119، المثل رقم 531.

[7]- الرمادي، يوسف بن هارون الكندي، أصله من رمادة رمادة (من قرى شلب)، من فحول شعراء الأندلس، غضب عليه الخليفة المستنصر فسجنه، وكان من

تَأَمَّلْتُ عيْنَيْهِ فخامَرَني السُّكْرُ
ولا شَكَّ في أنَّ العيونَ هيَ الخمْرُ
أُناطِقُهُ كَيْمَا يَقُولُ، وإنَّمَا
أُناطقُهُ عَمْداً ليَنتثِرَ الدُّرُّ
أنا عبْدُهُ وَهُو المَليكُ كما اسمُهُ
فَلِي منه شطْرٌ كاملٌ وله شطْرُ[1]

وتغزل الشاعر محمد بن مسعود الغساني[2]، خلال مدة سجنه، بأحد أحفاد عبد الرحمن الناصر لدين الله، يعرف بالشريف الطليق[3]، الذي سُجن معه، وكان آنذاك غلاما وسيما، لم يتجاوز بعد السادسة عشر من عمره، فنظم فيه الأبيات التالية:

غَدَوْتُ فِي الحَبْسِ خِدْناً لابْنِ يَعْقُوب
وَكنت أَحْسَبُ هَذَا فِي التَّكَاذِيبِ
رَامتْ عِدَاتِي تَعْذِيبي وَمَا شَعَرَتْ
أَنَّ الذِي فَعَلُوهُ ضِدَّ تَعْذِيبي
لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ سِجْنِي - لا أَبَا لَهُمْ –
قَدْ كانَ غَايَةَ مَأْمُولِي وَمَرْغُوبِي[4]

ومن فرط عشقهم للغلمان، لم يستطع بعضهم كتمان ذلك، بل صرح به علانية، منهم الشاعر ابن هانئ الأندلسي[5]، الذي أنشد أبياتا أوضح فيها أسباب تفضيله إتيان الذكور على الإناث، فقال:

يَا عَاذِلِي لا تَلْحَنِي أَنَّنِي
لَمْ تُصِبْنِي هِنْدٌ وَلا زَيْنَبُ
لَكِنّنِي أَصْبُو إِلَى شَادِنٍ
فِيهِ خِصَالٌ جَمَّةٌ تُرْغَبُ
لا يَرْهَبُ الطَّمْثَ وَلا يَشْتَكِي
حَمْلاً وَلا عَنْ نَاظِرٍ يُحْجَبُ[6]

يتبين مما سبق أن التغزل بالغلمان لم يقتصر على فئة معينة من المجتمع الأندلسي، كما أنه لم ينحصر في أماكن محدودة، وكثيرا ما كان يؤدي إلى عادة أخرى أشنع وأشد خطرا على المجتمع، والمتمثلة في اللواط.

مداح المنصور بن أبي عامر، توفي 403هـ/1012م. انظر: المقري، المصدر السابق، ج 4 ص 35- 40.

[1]- المقري، المصدر السابق، ج 4 ص 40.

[2]- محمد بن مسعود أبو عبد الله، البجاني الغساني القرطبي، وكان شاعراً مشهوراً، كثير الشعر، مليح الغزل، طيب القول، كان في حدود 400هـ/ 1010، اتهم بالزندقة، فسجنه المنصور بن أبي عامر. انظر: ابن بسام، المصدر السابق، المجلد 1، ص 434- 438.

[3]- مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن الناصر، أبو عبد الملك، يعرف بالطليق، سجن أيام المنصور بن أبي عامر، كان أديبا شاعرا، توفي نحو 400 هـ/1010م. انظر: الضبي، أحمد بن يحي بن عميرة، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، (تحقيق إبراهيم الأبياري، جزآن، ط1، القاهرة، بيروت، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1410هـ/ 1989م)، ج 2 ص 213 رقم 1347.

[4]- ابن سعيد، المصدر السابق، ج 2 ص 191- 192.

[5]- أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد بن سعدون الأزدي الأندلسي (326- 362هـ/938- 973م)، أشعر المغاربة على الإطلاق، ولد بإشبيليّة، ثم اتصل بالمعز لدين الله الفاطمي وأقام عنده في إفريقية، قُتل في برقة بعد رحيل المعز إلى مصر. انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (تحقيق محمود الأرناؤوط، 11 جزء، بيروت، ط 1، دار ابن كثير، دمشق، 1406 هـ/ 1986م)، ج 4 ص 329- 333.

[6]- ابن سعيد، المصدر السابق، ج 2 ص 98.

ثانيا- اللواط:

اللواط هو شذوذ جنسيّ بين رجلين[1]، أي إتيان الرجلِ الرجلَ في دبره، وسمي بذلك لأَن أول من عمله قوم نبي الله لوط .عليه السلام.

وكان الأندلسيون يطلقون على كل متهم بالفعل الخبيث، أي الملوط، اسم"المخَنَّث"[2]، إلا أن المخنث هو الذي ينكسر ويتراخى في مشيته، متشبها بالنساء[3]، كما سموه "القطيم" وجمعه "القطماء"[4]، والقَطَمُ معناه شهوة اللحم والنكاح، والقَطِمُ والقطيم هو الرجل الذي " اهتاج وأراد الضراب" أي أراد أن يُلَوَّ طَ[5].

وأطلقت العامة على نفس هذا الشخص اسم "حاوي"، فقالوا: "عَشَيَّتْ حاوي ما يكلها إلا من يبيت"[6]، أي لا يأكل عشاءَ المخنث إلا من يبيت عنده، وكانوا يسمونه تعريضا "رطب الذراع "[7].

أما حد اللواط، فالرجم مطلقا إلى حد الموت بالنسبة للمكلَّفَيْنِ، "أُحصنا أم لم يُحصنا، حُرَّين كانا أو مملوكين، مسلمين أو كافرين، ولو كان المفعول به مملوكا للفاعل، وأما لو كانا غير مكلفين فإنهما يؤدبان فقط"[8]، لقوله صلى الله عليه وسلم: "الذي يعمل عمل قوم لوط فارجموا الأعلى والأسفل، ارجموهما جميعا"[9]، ويقول: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به"[10].

ورغم ذلك، فإن الأندلس عرفت هذه العادة الشنيعة، التي انتشرت في عدد من مدنها، كما تشير إلى ذلك عبارة ابن سعيد: "وليس بالأندلس بلد قد شهر بكثرة القطماء مثل قرطبة وخاصة منه درب ابن زيدون فيقولون في التعريض هو من درب ابن زيدون كما يقولون رطب الذراع"[11]، فمدينة قرطبة، حسب ابن سعيد، اشتهرت أكثر من غيرها من مدن الأندلس بكثرة المخنثين.

والمعروف أن اللواط "فاحشة ابتلي بها غالب الملوك والأمراء والتجار والعوام والكتاب والفقهاء والقضاة ونحوهم، إلا من عصم الله

---

[1]- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ط 1، 4 أجزاء، بيروت، عالم الكتب، 1429 هـ/ 2008 م)، ج 3 ص 2048.

[2]- الزبيدي، المصدر السابق، ص 239.

[3]- ابن منظور، المصدر السابق، ج 2 ص 145.

[4]- ابن سعيد، المصدر السابق، ج 1 ص 177// الزجالي، الزجالي، المصدر السابق، ص 88 و117.

[5]- ابن منظور، المصدر السابق، ج 12 ص 488.

[6]- الزجالي، المصدر السابق، ص 380 رقم 1668.

[7]- ابن سعيد، المصدر السابق، ص 177.

[8]- شهاب الدين المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن ابن أبي زيد القيرواني، (د. ط، بيروت، دار الفكر، 1415هـ/ 1995م)، ج 2 ص 209.

[9]- أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، مسند أبي يعلى، (تحقيق حسين سليم أسد، 13 جزء، ط1، دمشق، دار المأمون للتراث، 1404هـ/ 1984م)، مسند أبي هريرة، شهر بن حوشب، ج 12 ص 42 رقم 6687.

[10]- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (تحقيق شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، 4 أجزاء، ط 1، بيروت، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م)، كتاب الحدود، باب فيمن عمل عمل قوم لوط، ج 6 ص 510.

[11]- ابن سعيد المصدر السابق، ج 1 ص 177.

منهم"[1]، فالإشارات المبثوثة في المصادر التي اطلعنا عليها، تثبت، رغم قلتها، ممارسة هذا الفعل في الأندلس من طرف بعض أفراد الأسر الميسورة، ولذلك قالت العامة: "أربعة لا تخلو من أربعة، من بينها دار أشرا ف من قطيم"[2]، ومن الأمثلة ما قاله هشام بن الأمير عبد الرحمن الأوسط (206- 238هـ/ 822- 852م) في خادم أسود، كان يملكه يسمى ريحان:

أُحِبُّكَ يا ريْحانُ ما عشت دائماً
ولَو لاَمَني في حُبّكَ الإنسُ والجانُ
ولَوْلاكَ لَم أَهْوَ الظّلامَ وسُهدَهُ
ولاَ حُبِّبَتْ لِي في ذُرَا الدَّارِ غِرْبَانُ
ومَا أعْشَقُ الرَّيْحانَ إلاَّ لأنّهُ
شريكُكَ في اسمٍ فيه قَلْبي هَيْمَانُ
علَى أَنّهُ لم يُكْمِلِ الظَّرْفَ مجْلِسٌ
إذَا لمْ يكُنْ فيهِ معَ الرَّاحِ ريْحانُ[3]

من خلال هذه الأبيات، يتضح أن هشاما هذا، كان يُسْتَدْبَرُ من طرف خادمه الزنجي، وكان يهيم به أشد الهيام، حتى أنه لم يستطع أن يكتم ذلك عن الناس.

ويبدو أن أخاه محمد (238- 273هـ/ 852- 886م)، الذي تولى الخلافة بعد أبيه عبد الرحمن، كان مبتلى بهذا المرض، ذلك ما يمكن أن نستخلصه من القصة التي يرويها عنه أحد وزراء أبيه، الذي بات معه أثناء غياب الخليفة في إحدى الغزوات، فعندما هم محمد بن عبد الرحمن أن يقع في الفاحشة مع غلام صقلبي صغير السن وجميل الوجه، قال هذا الوزير: "إني أخشى الليلة على محمد بن عبد الرحمن الهلاك بمواقعة المعصية وتزيين إبليس وأتباعه"[4]، إلا أن محمدا تماسك وأبعد الغلام عنه، عنه، وأغلق الباب على نفسه.

من خلال هذه القصة، يمكن القول بأن الأمير محمد بن عبد الرحمن كان من ممارسي هذا الفعل، وكأن الوزير صاحب القصة كان يعلم مسبقا بأن محمد بن عبد الرحمن شاذ جنسيا.

وكان اتخاذ السادة لخدام عبيد، ليمارسوا معهم هذا الفعل القبيح، من الأمور المعتادة، لذلك قالت العامة: "لاتعمل خصلة إلا مع أسود"[5]، أي أي لا تمارس الفعل السيء إلا مع أسود، وفي هذا المعنى أنشد ابن الياسمين[6]، عندما عذله بعض أصدقائه في اتخاذه خادما أسود:

يَعيبونَ حُبِّي للسَّوادِ جهالةً
وما عَلموا مَا فيه لي من مآربِ
أُهِينُ لِقَصْدي رَبَّهُ وَهْوَ خادِمٌ
إذَا مَا عَلاَ فَوْقِي بِمِجْذافِ قَاربِ
وفِيهِ خصَالٌ جَمةٌ غَيْرَ هَذِهِ

[1]- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، البداية والنهاية، (د. ط، بيروت، دار الفكر، 1407هـ /1987م)، ج 9 ص 162.

[2]- الزجالي، المصدر السابق، ص 119 رقم 531.

[3]- المقري، المصدر السابق، ج 3 ص 579.

[4]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 1 ص 299.

[5]- الزجالي، المصدر السابق، ص 461.

[6]- عبد الله بن محمد بن حجاج، ويعرف بابن الياسمين يكنى أبا محمد، عالم بالحساب والعدد والجبر، ولد بإشبيلية وتعلم بها، ثم رحل إلى مراكش، وُجد مذبوحا في بيته سنة 601هـ/1204م. انظر: ابن سعيد، الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة، (تحقيق إبراهيم الأبياري، جزء واحد، د. ط، مصر، دار المعارف)، ص 42- 49.

أَحَقُّ الوَرَى طُرّاً بِخِدْمَةِ كَاتِبِ[1]

وكان الحاجب عبد الرحمن شنجول بن المنصور بن أبي عامر من المولعين بممارسة اللواط[2]، أما هشام بن عبد الجبار[3] فكان يتعشق غلاما صقلبيا، ولا يبيت الليل إلا مع مخنث أو مخنثين، وشاع عنه ذلك، حتى قال فيه أحد الشعراء:

أَمِيرُ النَّاسِ سُخْنَةُ كُلِّ عَيْنٍ
يَبِيتُ اللَّيْلَ بَيْنَ مُخَنَّثَيْنِ
يَجْشُمُ ذَا ويَلْثُمُ خَدَّ هَذا
ويَسْكَرُ كُلَّ يَوْمٍ سُكْرَتَيْنِ
لَقَدْ وَلَّوْا خِلاَفَتَهُمْ سَفِيهاً
ضَعِيفَ العَقْلِ شَيْناً غَيْرَ زَيْنِ[4]

ولم يسلم من هذه العادة بعض الفقهاء، إذ كان أحدهم، في إشبيلية، يمارسها مع غلام[5]، كما يحدثنا ابن حزم عن رجل من الخاصة يسمى عبيد الله بن يحيى الأزدي، ويعرف بابن الجزيري، علق بفتى، وسعى إلى الحصول على بغيته منه، وأهمل لأجل ذلك أسرته، بل أنه عرض بناته وزوجته على الرجال[6].

ولم تقتصر هذه العادة على الطبقة الخاصة، بل انتشرت أيضا بين أفراد العامة، إذ اشتهر درب ابن زيدون في قرطبة بكثرة القطماء، وفيه كان أحدهم يترك باب داره مفتوحا بالليل حتى يستدرج اللصوص، فإذا ما دخل لص، أغلق عليه الباب، وأجبره على أن يعلوه، فإن أبى هدده بالفضيحة[7]. وفي هذا السياق يقول الأعمى الأعمى المخزومي:

قَطِيمٌ يُغْلِقُ أَبْوَابَهُ
وَيَفْرحُ بِالبَيْتِ مَهْمَا خَلاَ
يُفْرِجُ أَوْلاَدَهُ عَامِداً
وَيُبْعِدُهُمْ أَبَدًا مَنْـزِلاَ[8]

وتعددت أماكن ممارسة هذا الفعل القبيح في الأندلس، فإلى جانب المنازل، كانت السجون من الأماكن التي توفرت فيها كل الظروف المواتية لانتشاره، ومن بينها تجمع عدد كبير من الذكور في مكان واحد، ومبيتهم جنبا إلى جنب، وطول مكوث بعض السجناء فيه، مع ابتعادهم عن زوجاتهم طوال مدة سجنهم، لذلك طمأن - الهيدورة - أصدقاءه، الذين تحسروا عليه بعد دخوله السجن، بأنه في خير ونعيم، وأنه يحصل على ما يريد[9].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 45.

[2]- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، 5 أجزاء، ط3، بيروت، دار الثقافة، 1983)، ج 3 ص 49.

[3]- محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر، أبو الوليد، انتزع الحكم من أيدي عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر، سنة 399هـ/1008م، وبايعه الناس فتلقب بالمهديّ باللَّه وملك قرطبة وحبس هشام المؤيد بن الحكم في القصر، وكانت خلافته بداية للفتنة البربرية، قُتل سنة 400هـ/1010م. انظر: الضبي، المصدر السابق، ج1 ص 22- 23.

[4]- ابن عذاري، المصدر السابق، ج 3 ص 80.

[5]- التيفاشي شهاب الدين أحمد، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، (تحقيق جمال جمعه، جزء واحد، ط 1، قبرص – لندن، رياض الزين للكتب والنشر، يونيو 1992)، ص 177.

[6]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 1 ص 279.

[7]- ابن سعيد، المصدر السابق، ج 1 ص 176- 177.

[8]- المصدر نفسه، ج 1 ص 230.

[9]- نفسه، ج 1 ص 177.

ولم تسلم بيوت العبادة من هذه الآفة، فقد قالت العامة: " أوسَع مَن شْكَارة حَبْلَصْ الذي كان يْطَلَعْ فيهاالمُرْد لِلصُّمْعَ"[1]، وهذا المثل يُضرب في رجل كان يأخذ المخنثين إلى مآذن المساجد لممارسة الفاحشة، كما يحكى أن رجلا أُخذ مع صبي في صومعة، وسراويلهما في الأرض،فقيل له: ما هذا؟ قال: "أريد أن أبدل معه سراويلي بسراويله، فأنظر والله أيهما أجود لئلا يغشني"[2].

أما الكنائس الأندلسية فكان بعضها أوكارا لممارسلة الرذيلة، من زنا ولواط، لذلك حذر الفقهاء المسلمون النساءَ من الاختلاء برجال الدين فيها، لأن أغلبهم كانوا زناة لوطة[3].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن بعض الأندلسيين كانوا يجاهرون بهذه المعصية، وهي خصلة جُبل عليها كثير من الناس[4]، واستغل عدد من الأندلسيين فترة الفتنة، التي شهدتها قرطبة، للمجاهرة بها[5] غير آبهين بما يقال عنهم، من هؤلاء الشاعر الزجال ابن قزمان، الذي يقول في أحد أشعاره:

وَإِنْ كَانَ فِي الوَرَى مَنْ فِيهِ
أَحَدَ الخَصْلَتَيْنِ: لَوَّاطْ أَوْ زَانِي
فَأَنَا ذَا الخَصْلَتَيْنْ نَجْمَعْ[6]

ولم يستحي الشاعر عبيد الله بن جعفر الإشبيلي[7]، عن التعبير عن شدة حبه واهتباله بإتيان الذكور، إذ يقول:

وَأَغْيَدُ لَيْسَ تَعْدُوهُ الأَمَانِي
وَلَوْ حَكَمَتْ عَلَيْهِ بِاشْتِطَاطِ
وَلَوْلاَ الرِّيقُ لَمْ أَظْفَرْ بِشَيْءٍ
عَلَى عَدَمِ اهْتِبَالِي وَاحْتِيَاطِي
فَلاَ تَسْخَرْ بِرِيقٍ بَعْدَ هَذَا
فَإِنَّ الرِّيقَ مِفْتَاحُ اللِّوَاطِ[8]

ووصل اهتبال أحدهم بهذا العمل إلى حد الكفر، إذ قال، مخاطبا من كان يهواه:

أَسْلَمُ يَا رَاحَةَ العَلِيلِ
رِفْقًا عَلَى الهَائِمِ النَّحِيلِ
وَصْلُكَ أَشْهَى إِلَى فُؤَادِي
مِنْ رَحْمةِ الخَالِقِ الجَلِيلِ[9]

وما تجب الإشارة إليه، أننا لم نعثر، في المصادر التي تصفحناها، على ما يوحي بأن حكام الأندلس بذلوا أدنى جهد لمحاربة هذه العادة، رغم أن الكل كان يعلم بوجود مخنثين في المجتمع، وبخاصة في المدن، وبأن هؤلاء كانوا يمارسون هذا الفعل القبيح، واقتصرت عقوبة من وُجد

[1]- الزجالي، المصدر السابق، ص 117 رقم 519.
[2]- نفسه، ص 117.
[3]- ابن عبدون التجيبي، رسالة في الحسبة، ضمن ثلاث رسائل في آداب الحسبة والمحتسب، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، (نشرها ليفي بروفنسال، جزء واحد، د. ط، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955)، ص48.
[4]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 1 ص 386.
[5]- ابن عذاري، المصدر السابق، ج 3 ص 106.
[6]- ابن قزمان القرطبي، إصابة الأغراض في ذكر الأعراض أو ديوان ابن قزمان، (تحقيق فيديريكو كوربنتي، جزء واحد، ط 1، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 1434هـ/ 2013م)، ص 122.
[7]-عبيد الله بن جَعْفَر الإشبيلي، كَانَ وشاحاً مطبوعاً ظريفاً. انظر: ابن سعيد، المصدر السابق، ج 1 ص 267.
[8]- المقري، المصدر السابق، ج 4 ص 61.
[9]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 1 ص 318.

متلبسا به، أن يَحمِل الفاعلُ المفعولَ فيه، وفي ذلك يقول أحد الشعراء، عند رؤيته لغلام يحمل فوقه أحدبا، وُجدا متلبسَّيْن بممارسة اللواط:

رَأَيْتُ اليَوْمَ مَحْمُولاً
وَأَعْجَبُ مِنْهُ مَنْ حَمَلَهْ
جِمَالُ النَّاسِ تَحْمِلُهُمْ
وَهَذَا حَامِلٌ جَمَلَهْ[1]

أما الفقهاء والمحتسبون فلم يدعوا إلى معاقبة مرتكبي هذه الرذيلة، واكتفوا بالدعوة إلى اتخاذ إجراءات وقائية لمواجهتها، مثل عدم اتخاذ مؤدبين أو معلمين لوطة، وإقامة الكتاتيب في أماكن عامرة، ومنع المخنثين من حضور الولائم والمآتم، وألا يُكَلَّفوا بتربية الأطفال[2].

إلا أن مثل هذه الإجراءات ليست كفيلة بحماية المجتمع من هذه الآفة الخطيرة، التي لها آثار وخيمة على المجتمع، أبرزها انقطاع النسل البشري، لذلك كانت العقوبة التي سلطها الله على قوم لوط . عليه السلام . أشد وأنكى من العقوبات التي سُلِّطَت على باقي الأقوام السابقة لظهور الإسلام.

ثالثا- الزنا:

الزنا من الكبائر التي ابتُليَت بها أغلب المجتمعات سواء منها السابقة أو اللاحقة على حد سواء، وهو من الأعمال التي حرمها الله عز وجل في محكم تنزيله: " ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢ "[3]. أما الزاني والزانية المحصنَيْن فعقوبتهما الرجم حتى الموت، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه رجم من ثبت ارتكابه فاحشة الزنا[4]، فقد قال عمر بن الخطاب ﷺ: "لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ، حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ: لاَ نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، أَلاَ وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى وَقَدْ أُحْصِنَ، إِذَا قَامَتِ البَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الحَبَلُ أَوِ الاعْتِرَافُ، أَلاَ وَقَدْ «رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ» "[5].

ورغم تحريمه والتشديد في معاقبة مرتكبيه، إلا أن الزنا كان يمارس في الأندلس، على مرأى ومسمع من الحكام الأمويين، بل برعاية وتشجيع من بعضهم أحيانا. فقد وُجدت هناك، خلال العهد الأموي، دور للبغاء، تضم نسوة يعرضن

---

[1]- المقري، المصدر السابق، ج 4 ص 18.

[2]- النباهي المالقي، أبو الحسن علي، تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، (تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، جزء واحد، ط 5، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1403هـ /1983م)، ص 68// ابن عبد الرؤوف، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، (نشرها ليفي بروفنسال، د. ط، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955)، ص 114.

[3]- سورة النور، الآية 2.

[4]- مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم)، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 5 أجزاء، د. ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي د. ت)، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3 ص 1323، رقم الحديث 1695.

[5]- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، 9 أجزاء، ط1، بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ/2001م)، كتاب الحدود، باب الإعتراف بالزنا، ج 8 ص 168، رقم 6829.

أجسادهن لكل راغب في ذلك، وتتمتعن بحماية ورعاية السلطة الحاكمة، مقابل دفعهن خراجا إلى بيت المال، لذلك سميت بـ"نساء دور الخراج"[1].

ويبدو أن البغاء في الأندلس كان مقننا، وأن البغايا كان لهن نقيبة، متقدمة في السن، تمثلهن لدى السلطة الحاكمة، ففي عهد عبد الرحمن الناصر، كان اسم هذه النقيبة "رسيس"، وكانت تحظى بمكانة رفيعة مهيبة لدى هذا الخليفة، حتى أنه كان يسمح لها بالسير معه في مواكبه الرسمية[2]، مما يوضح نظرة بعض حكام الأندلس إلى البغاء.

ومما يبرز مدى الحرية التي كانت تتمتع بها هؤلاء النسوة، وعدم احترامهن لأعراف المجتمع الإسلامي الأندلسي، أنهن كن يخرجن إلى الشارع حاسرات الرؤوس ومتزينات، إذ كن يصبغن شفاههن بقشور أصل الجوز بعد مضغها[3]، لذلك طالب المحتسبون من ذوي الأمر منعهن من ذلك[4]، ومن غير المستبعد أنهن كن يتزينَّ ويكشفن شعورهن، وربما أجزاء أخرى من أجسادهن لإغراء زبائنهن المتواجدين في الشارع.

وأغلب المترددين على دور الخراج لقضاء إربتهم من نسائها، كانوا من سكان الريف، والتجار الوافدين على المدينة من مناطق بعيدة[5]، مما يعني بأن دور الخراج لم يكن لها وجود في أرياف الأندلس، لذلك كان الريفيون يغتنمون تنقلهم إلى المدينة لقضاء بعض حوائجهم، فيقوم بعضهم بزيارة هذه الدور.

والجدير بالذكر أن النساء اللواتي مارسن البغاء، سواء في دور الخراج أو في الشوارع، لم يكن مسلمات[6]، بل بعضهن كن يهوديات[7] وأغلبهن مسيحيات، وليس أدل على ذلك مما جاء في رسالة أبي عبد المنعم القروي[8]، التي رد بها على رسالة أبي عامر أحمد بن غَرْسية الشعوبي[9]: "ومن الآيات ذكر صواحب الرايات،

---

[1]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 2 ص 76// ابن عبدون، المصدر السابق، ص 50.

[2]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 2 ص 76// ابن حيان، المقتبس، (نشره شالميتا، جزء واحد، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط، 1979)، ص 37.

[3]- ابن بسام الشنتريني، المصدر السابق، المجلد 1 ص 190

[4]- ابن عبدون، المصدر السابق، ص 50.

[5]- عبد الوهاب خلاف، قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري، الحياة الإقتصادية والإجتماعية، (د. ط، تونس، الدار التونسية للنشر، أفريل 1984م)، ص 319// Levy Provencal, Histoire de l'Espagne Musulmane, (1ère édition, Paris, édition Maisonneuve et Larose, 1999), t 3 p 446

[6]. Duffourcq, Charles Emmanuel, La Vie Quotidienne dans l'Europe Médiévale Sous Domination Arabe, (1ere édition, Paris, Hachette, 1978), p117 //Levy Provençal – op. cit – T3p 289.

[7]- ابن الخطيب، الإحاطة، ج 4 ص 231.

[8]- عبد المنعم بن من الله الهواري القيرواني، يكنى أبا الطيب، كان أديبا شاعرا، توفي سنة 493هـ/1099م. انظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ص315 رقم 841.

[9]- أبو عامر أحمد بن غرسية، أديب من أبناء البشكنس، من موالي إقبال الدولة بن مجاهد العامري ملك دانية والجزر، اشتهر برسالته

والمباضعة عندكم كالمراضعة، ما في الشَّكر عندكم نُكر، تبيحون ولوج العلوج على بدور الحدوج، الزنا عندكم سنا، والفجار بينكم فخار، تقتادونهن وتستأدونهن"[1].

وكان المسيحيون أكثر إقبالا على ممارسة الزنا من المسلمين واليهود، إذ كان بعضهم يغري المسلمة على الخروج معه من بيتها إلى أماكن أخرى ليوقعها في الفاحشة[2]، ولم يقتصر الأمر على عامتهم، بل تعداه إلى رجال الدين من أساقفة وقساوسة وغيرهم، حتى أصبح من باب العسير العثور على رجل دين عفيف[3]، بحيث كان لكل واحد منهم خليلة أو أكثر يبيت معها، لذلك حذر بعض الفقهاء النساء، سواء المسلمات أو النصرانيات، من دخول الكنائس والاختلاء برجال الدين، لأنهم زناة لوطة[4].

هذا لا يعني أننا نبرئ بعض مسلمي الأندلس من الزنا، بل إن هناك عددا من الإشارات توحي بانتشاره في أوساطهم، وفي عدد من المدن الأندلسية. ومن ذلك أن سعيد بن جودي[5] الذي، ورغم كونه زعيما وشجاعا، يعاب عليه "استهتاره بالنساء ونهمه فيهن وانحطاطه في طلبهن "[6]، حتى قُتل في بيت غانية يهودية في غرناطة كان يتردد عليها[7]، يضاف إلى ذلك إشارة كتب النوازل إلى بعض الأحداث التي تندرج في هذا السياق، منها أن امرأة مسلمة اتهمت رجلا مسلما بأنه افتضها[8]، وأن الشاعر السناط[9] قتل نفسه غيظا، لأنه وجد امرأته مع رجل[10]، كما اشتهر هشام بن عبد الجبار بارتكابه لعدة محرمات، من بينها الزنا[11].

في الشعوبية، التي يفتخر فيها بالعجم على العرب، وعارضها عدد من الأدباء العرب. انظر: ابن سعيد، المصدر السابق، ج2 ص406. وأورد ابن بسام رسالته وبعض الردود عليها في كتابه الذخيرة – المجلد 3 ص 531-567.

[1]- ابن بسام، المصدر السابق، المجلد 3 ص 546.

[2]- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام (فتاوى البرزلي)، (تحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط 1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000)، ج 6 ص 169//الونشريسي، المعيار المعرب، ج2 ص 346.

[3]- ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، (ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996)، ج1 ص 174.

[4]- ابن عبدون، المصدر السابق، ص 48.

[5]- سعيد بن سليمان بن جودي بن أسباط بن إدريس السعدي هو من هوازن، شَاعِرً شجاع، رأس العرب بغرناطة أيام فتنة عمر بن حفصون، قتل سنة 284هـ/897م. انظر: ابن حيان القرطبي، كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، (اعتنى بنشره الأب ملشور. م أنطونية وبولس كتنر الكتبي، باريس، 1937)، ص 123-126.

[6]- ابن حيان، المصدر السابق، ص 30.

[7]- ابن الخطيب، المصدر السابق، ج4 ص 231.

[8]- ابن سهل، أبو الأصبغ عيسى، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، (تحقيق يحي مراد، جزآن، د. ط، القاهرة، دار الحديث، 1428هـ/ 2007م)، ج 2 ص 852.

[9]- هو الحسن بن حسان السناط، شاعر قرطبي، اشتهر بمدح الخليفة عبد الرحمن الناصر. انظر: ابن سعيد، المصدر السابق، ج 2 ص 37.

[10]- المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

[11]- ابن عذاري، المصدر السابق، ص 79.

ويعترف الشاعر يعلى بن أحمد[1] بأنه كان يرتكب هذه الفاحشة، ويعلن في نفس الوقت توبته عنها:

إِنّي هَجَرْتُ الغَانِيَاتِ جَميعًا
وَنَزَعْتُ عَنْ كَلَفِي بِهِنَّ نُزُوعَا
وَرَفَضْتُ لَذَّاتِي فَصِرْتُ لِنَاصِحٍ
بَعْدَ الإِبَايَةِ سَامِعًا وَمُطِيعَا
يَاحَسْرَةً سَاعَاتُهَا مَا تَنْقَضِي
كَيْفَ النَّجَاةُ وَقَدْ أَسَأْتُ صَنِيعَا[2]

انتشر الزنا في عدد غير قليل من مدن الأندلس، إذ كانت توجد في كل منها دار للبغاء، تسمى القصيفة[3]، فإشبيلية كان يضرب بأهلها المثل في الخلاعة، لذلك قالت عامة الأندلس: " إشبيلية تفتك، وطريانة تؤدي الجعل"[4]، ولم تسلم مقابر هذه المدينة من اتخاذها أماكن للفسق[5]. كما قالت العامة: "فاجِراتْ شَرْشَرَ، اطْلُبْ وَحْدَة تُجَدْ عَشَرَ"[6]، والمثال يدل على كثرة الفاجرات في هذه المدينة المسماة شرشر. أما مدينة أبدة (Ubeda)[7] فاشتهرت بكثرة ملاهيها، وراقصاتها اللواتي كن يُجِدْن الرقص بالسيوف والدك[8]، وأغلب الراقصات والمغنيات، وبخاصة في الأعراس، كن عواهر[9]، لذلك قالت العامة: " عاهرة منحوس لا تغني ولا ترقص"[10].

ولم يكن بعض الأندلسيين يتسترون بعد ارتكابهم للزنا، بل كانوا يفخرون بفعلهم، ويحدِّثون الناس به[11]، كما كان آخرون يغتنمون حفلات الزفاف لارتكاب المحرمات، وبخاصة شرب الخمور، واختلاط النساء بالرجال، وارتكاب الزنا، على مرأى ومسمع وعلم الجميع، وأصبحت هذه الأفعال عرفا بل واجبا، يُجبَر الزوج على توفير الجو لها، والمساهمة في إحداثها، أمام عجز أولي الأمر والفقهاء على

---

[1]- يعلى بن أَحْمد بن يعلى، من شعراء الأندلس، كان أبوه قائدا في دولة المنصور بن أبي عامر، توفي سنة 393هـ/ 1003م. انظر: ابن الأبار القضاعي، الحلة السيراء، (تحقيق حسين مؤنس، جزآن، ط2، القاهرة، دار المعارف، 1985)، ج 1 ص 284.

[2]- المصدر نفسه، ج 1 ص284- 285.

[3]- توريس بالباس، المدن الإسبانية الإسلامية، (ترجمة إليو دورو دي لابينيا، جزء واحد، ط1، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1423هـ/2003م) ، ص 282، والقصيفة هي بيت الدعارة. انظر: دُوزِي رينهارت، تكملة المعاجم العربية، (نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعيمي، 11 جزء، ط1، العراق، وزارة الثقافة والإعلام، من 1979 - 2000 م)، ج8 ص297.

[4]- الحميري ابن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، (تحقيق إحسان عباس، جزء واحد، ط2، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980)، ص 393. ويورد الزجالي المثال بصيغة مخالفة " طريانة تفتك وإشبيلة تغرم الجعل "، إلا أن محقق كتاب أمثال العوام يعتبر صيغة المثال عند الحميري أصح. انظر:الزجالي، المصدر السابق، ص 242.

[5]- ابن عبدون، المصدر السابق، ص 26- 27.

[6]- الزجالي، المصدر السابق، ص 419 رقم 1824.

[7]- أبدة مدينة صغيرة بالأندلس، قريبة من بياسة (Baeza)، لها مزارع وغلات كثيرة. انظر: الحميري، المصدر السابق، ص 6.

[8]- المقري المصدر السابق، ج 3 ص 217.

[9]- ابن سعيد، المصدر السابق، ج 1 ص 384.

[10]- الزجالي، المصدر السابق، ص 412 رقم 1796.

[11]- ابن حزم، المصدر السابق، ج 1 ص 381.

القضاء عليها[1]، حتى أصبح الزنا، خلال الفتنة البربرية، مباحا غير مستور[2].

ولم تقتصر هذه الفاحشة على النساء المتزوجات أو الثيبات، بل تعدتها إلى الأبكار، إذ كان بعضهن يسمحن لعشاقهن بلمسهن وتقبيلهن ومداعبتهن، مع حفاظهن على بَكاراتهن من الإفتضاض، وقد عبر الأندلسيون على ذلك بالمثل القائل: " بُسْ واقْرُصْ، وخَلِّ مْوِيضَعْ العْرُوسْ"[3]، بينما كانت أخريات يستسلمن لأخدانهن أو يختدعن فيتم افتضاضهن[4]، وربما أصبحت البكر بعد ذلك حُبلى، لذلك قالت العامة:"عزبة قريبة العهد بالنفاس"[5].

من ذلك، يمكننا القول بأن البغاء في الأندلس، كان مسموحا به ومقننا، إذ أن السلطة الحاكمة هناك ألزمت نفسها بتوفير أماكن آمنة ومحمية للبغايا أو الخراجيات، عرفت بدور الخراج، إلا أن ذلك لم يمنع من انتشار الزنا في أوساط المسيحيين خاصة، واليهود وكذلك المسلمين. ولم يقتصر ذلك على النساء المتزوجات والثيبات، بل تعداه إلى الأبكار، وأصبح الزنا، لدى البعض، من الأعمال التي يُجهر بها بل ويُفتخر بها، وبخاصة في أواخر الدولة الأموية، وإبان الفتنة البربرية، وبعدها، أي في فترة ملوك الطوائف.

رابعا- إتيان البهائم:

من الآثام المرتكبة في الأندلس، خلال الفترة محل الدراسة، مواقعة بعض الذكور للبهائم. فرغم أن أغلب المصادر، التي اطلعنا عليها، تلتزم السكوت عن هذا الفعل، إلا أننا عثرنا في ثنايا بعضها على ما يفيد بأن هذه العادة وُجدت في الأندلس، ولو أنها لم تعرف انتشارا واسعا مثل شرب الخمر والزنا واللواط وغيرها من العادات الفاسدة الأخرى.

ففي بداية حكم عبد الرحمن الناصر، أي مع بداية القرن الرابع الهجري (10م)، جيء إلى الطبيب يحيى بن إسحق[6] برجل بدوي، يتلوى ألما من ورم أصابه في ذكره، فلما كشف عليه الطبيب وعالجه، عرفَّه بعد ذلك على سبب علته، وقال له: "واقعت بهيمة في دبرها، فصادفت شعيرة من علفها، لحجت في عين الإحليل، فورم منها وقد خرجت في الصديد "[7]، فاعترف البدوي بذلك، وأقر بفعله، هذا يعني بأن إتيان البهائم كان معروفا في أوساط البدو، أي في الأرياف، أين يرتفع عدد البهائم وتتعدد أنواعها.

وفي حديثه عن بلادة وحمق الخليفة هشام المؤيد (366- 406هـ/ 976- 1009م)، يسوق ابن

[1]- الونشريسي، المصدر السابق، ج 3 ص 251.

[2]- ابن عذاري، المصدر السابق، ج 3 ص 106.

[3]- الزجالي، المصدر السابق، ص 132 رقم 582.

[4]- ابن سهل، المصدر السابق، ج 2 ص 852.

[5]- الزجالي، المصدر السابق، ص 389 رقم 1705.

[6]- يحيى بن إسحق طبيب، كان نصرانيا ثم أسلم، ولقي حظوة لدى الخليفة عبد الرحمن الناصر. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (تحقيق نزار رضا، جزء واحد، د. ط، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 488.

[7]- ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان، طبقات الأطباء والحكماء، (تحقيق فؤاد سيد، جزء واحد، ط 2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1985م)، ص 100- 101.

سعيد المغربي، نادرة من النوادر المتعلقة بهذا الخليفة، الذي نظر يوما إلى بغلة من الإسطبلات الملكية، فرأى على فرجها أخراسا، فسأل المكلَّفَ بقيادتها عن سبب وضع هذه الأخراس، فأعلمه الخادم بأن ذلك خوفا من تعدي السواس عليها[1].

من العبارة يمكن أن نستنتج بأن الأندلسيين اعتادوا وضع أخراس على فروج الإناث من البغال، خوفا من التعدي عليها من قبل بعض الآدميين، إذ يستعمل ابن سعيد عبارة" ما جرت به العادة " مما يوحي بأن ظاهرة تعدي السواس على الإناث من البغال كانت مستفحلة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ظاهرة وضع الأخراس على فروج الإناث من البهائم وبخاصة إناث البغال كانت معروفة ومألوفة في الأندلس، مما يدفع إلى القول بأن ظاهرة اعتداء الآدميين جنسيا على هذه البهائم كانت معروفة، وربما يكون ذلك سببا في إشارة بعض فقهاء الأندلس في فتاويهم إلى هذه المسألة[2].

[1]- ابن سعيد، المصدر السابق، ج 1 ص 195.

[2]- ابن رشد أبو الوليد، فتاوى ابن رشد، (تقديم وتحقيق المختار بن الطاهر التليلي، جزآن، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1407هـ/ 1987م)، ج1، ص 744.

الخاتمة:

من خلال ما سبق توصلنا إلى مجموعة من النتائج نستعرضها في النقاط التالية:

. إن ظهور مثل هذه السلوكات وانتشارها في المجتمع الأندلسي دليل على ارتفاع المستوى المعيشي لسكانه ورقيهم الحضاري، وهذا ما يؤكده عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته.

. جل هذه السلوكات المحرمة شرعا كانت منتشرة في المدن الكبرى مثل قرطبة وطليطلة وإشبيلية وغيرها، لارتفاع عدد ساكنتها، ووجودإمكانيات الإختلاط ووفرة أماكن ارتكاب هذه المحرمات.

. إن ظهور مثل هذه السلوكات في المجتمع الأندلسي خلال الفترة المعنية بالدراسة، لا يعني البتة أنه كان مجتمعا منحلا خلقيا، بل أنه كان على النقيض من ذلك، إذ أن الإشارات في المصادر المختلفة تؤكد بأنه كان يزخر بالعلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء القراءات الذين طبقت شهرتهم الآفاق، كما أن غالبية العامة الأندلسية آنذاك كانت تجل العلماء وتوقرهم، زيادة على أن حكام الدولة الأموية كانوا يشجعون العلم وأهله.

. لم يسلم من هذه السلوكات أي مجتمع من مجتمعات الإنسانية قديمها وحديثها، بما في ذلك المجتمع الإسلامي في عهد النبي ρ والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم، كما دلت على ذلك الإشارات الموجودة في أحاديث النبي ρ والسيرة

النبوية، إلا أنها اقتصرت على بضع حالات محدودة.

رغم ذلك يبقى المجتمع الأندلسي، خلال الفترة قيد الدراسة، نموذجا من نماذج المجتمعات الإسلامية، لما قدمه الأندلسيون من خدمات للإسلام والمسلمين عن طريق مساهمتهم في تطوير العلوم النقلية والعقلية، ولما امتازوا به من رقي حضاري وأخلاق سامية.

الوحدة المغاربية في أدبيات قادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا"

مرجي عبد الحليم
جامعة البويرة – الجزائر-

نبذة عن السيرة الذاتية:

الأستاذ مرجي عبد الحليم من مواليد 1985/04/20م بولاية برج بوعريريج بالجزائر ،مسجل سنة رابعة دكتورة علوم تخصص تاريخ حديث ومعاصر بجامعة جيلالي اليابس - سيدي بلعباس- ، وحليا يشغل منصب أستاذ مساعد صنف –أ- بـ: قسم التاريخ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة البويرة ، كما يشغل في نفس الكلية نائب رئيس القسم العلوم الإسلامية المكلف بالبحث العلمي، وأيضا عضو منتخب باللجنة العلمية لقسم التاريخ، وعضو منتخب في المجلس العلمي للكلية ، وأيضا مشارك في العديد من الملتقيات الوطنية والدولية ومساهمة في العديد من المؤلفات الجماعية وعدة منشورات وبعض المؤلفات قيد الطبع.

halim.merdji@yahoo.fr
.002130671092277

ملخص بالعربية:

يعتبر الشيخ محمد البشير الابراهيمي قائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من بين القادة والنخب المغاربية التي كانت لها تصورات وأفكار من اجل تسيدها ، بهدف توحيد الصف المغاربي وتفعيل وحدة النضال والعمل المغاربي المشترك بين شعوب هذه المنطقة التي تشترك في عدة عوامل ومقومات تساعدها في تحقيق هذا المشروع الذي برزت ملامحه مع مطلع الخمسينيات بتأسيس جيش تحرير المغرب العربي، من اجل مغربة الحرب ضد الاستعمار وتحرير المنطقة المغاربية من الاستعمار الغازي وتحقيق الحرية والاستقلال .

لكن هذه المحاولات الوحدوية التي ظل الإبراهيمي يناضل من اجل تجسيدها رغم أنها تراجعت بعد استقلال كل من تونس والمغرب عام 1956م، وظل طموح زعماء وبعض النخب هذه الدول يتجه الى القطرية، فرغم محاولات مؤتمر طنجة عام 1958م لانقاظ ما يمكن انقاضه ، إلا أن هذه المحاولات تراجعت خاصة بعد استقلال الجزائر عام 1962م ، ولم يكن تصور واقعي ومستقبلي للوحدة المغاربية من طرف الحركات التحررية المغاربية.

ملخص باللغة الأجنبية:

Al Bachir Al Ibrahimi who is the leader of TheAlgerian Muslim Sientists Assiciation is considered as one of the main Maghrebian personalities who had many ideas and efforts to be realized in

order to unify the Maghrebian people who share many factures that help in realizing this project which appeared in the begining of the the 50's by establishing the Maghrebian liberation army to unify the Magerib Arab against the colony and invaders and get liberty and independence.

But these attempts of Maghreb unification were reduced after the independence of Tunisia and Moroco in 1956 in addition to the temptation of the Despite of the attepmts of Tanja conference in 1958 to save the project of Al Ibrahimi especialy afer the independence of Algeria in 1962 and there was no image to the future of Maghreib unification from the Maghrebian lebiration movements .

مقدمة:

منذ وقوع البلدان المغاربية تحت قبضة الاستعمار الفرنسي عملت السياسة الفرنسية على إلغاء الحقوق الوطنية لكل قطر من هذه الأقطار المغاربية رغم تباين النظام الاستعماري المطبق فيها، حيث مارست عداوانا قوميا وحضاريا واقتصاديا واجتماعيا، مبنيا على الظلم والتعسف والاضطهاد الاستعماري استهدف البلاد والعباد بهدف القضاء على معالم الشخصية الوطنية وكينونة الإنسان في المغرب العربي وتمزيق وحدته في نهاية المطاف.

وفي ظل هذه الظروف القاسية التي كان يمر بها المغرب العربي ،والظروف العالمية من جهة أخرى خاصة مع ظهور عدة نخب إصلاحية وسياسية في المغرب العربي متعددة الاتجاهات والمشارب السياسية والفكرية شكلت تيارات وأحزاب وطنية ، للتصدي للاستعمار بجميع أشكاله وألوانه ،من خلال مغربة الحرب بتفعيل النضال المغاربي المشترك وتوحيد الصف ، من أجل تحرير البلاد والعباد، والمنطقة المغاربية ككل من الاستعمار الغازي وتحقيق الحرية والاستقلال.

ويعتبر من بين النخب والشخصيات السياسية المغاربية الفاعلة التي ارتبط نضالها بمشروع وحدة المغرب العربي، وكان له دور مهم في تفعيل هذا المشروع وإثرائه، وذلك بالتصدي للاستعمار الغازي وسياسته بجميع أشكالها وألوانها في المغرب العربي ككل، والجزائر على وجه الخصوص قد تجسدت في شخصية رئيس جمعية العلماء المسلمين محمد البشير الإبراهيمي، من خلال تلك الجهود والمساهمات المبذولة في نصرة القضايا التحررية المغاربية وتفعيل العمل المغاربي المشترك ضد الاستعمار وأعوانه، لذلك ارتبط نضال الإبراهيمي بمشروع وحدة المغرب العربي ، ولذلك نطرح التساؤلات التي تتبادر في أذهاننا: ما مدى مساهمته في تحقيق وبلورة العمل الوحدوي بين أقطار المغرب العربي؟وفيما تجسد ذالك عمليا .

1-نبذة تاريخية عن محمد البشير الإبراهيمي:

هو من مواليد 13 جوان 1889م بقرية "راس الواد" بجنوب مدينة سطيف من الشرق

الجزائري[1]، نشأ في بيئة اجتماعية ريفية و بيت عريق بالعلم, حيث أخذ تعليمه الأولي على يد والده ثم عمه المكي الإبراهيمي، وحفظ القرآن الكريم والكثير من العلوم وهو في سن السابعة من عمره [2].

ولما بلغ السن الواحدة و العشرين سنة من عمره شد الرحال إلى بلاد الحجاز لمواصلة مشواره الدراسي والالتحاق بوالده الذي فر من بطش الاستعمار سنة 1908[3]، وخلال رحلته العلمية إلى المشرق أخذ علما كثيرا من أدبائها وعلمائها مما زاد في قوة نبوغه وتحصيله العلمي، وهذا بشهادة علمائه وشيوخه الذين تتلمذ على يدهم [4]، مما أثر على نمو شخصيته وتكوينه العلمي و الفكري.

وعندما كان بالمدينة المنورة التقى بالشيخ ابن باديس (1889-1940), أثناء موسم الحج عام 1913[5]، وبعد ذلك يتم ترحيله رفقة والده مع بقية سكان المدينة المنورة في أواخر سنة 1916م، إلى دمشق بسبب استفحال ثورة الشريف حسين[6]، و قد تزوج من بنت تونسية يرجع نسبها إلى الأتراك[7]، كما شغل بعض الوظائف كإلقاء دروس الوعظ والإرشاد بالجامع الأموي و التدريس بالمدرسة السلطانية، الا أنه رفض طلب الأمير فيصل بن الحسين تولية شؤون إدارة المعارف بالمدينة المنورة.[8]

وفي أوائل سنة 1920 عاد إلى أرض الوطن يحمل معه شعلة العلم و الإصلاح لمحاربة الاستعمار حيث عمل مع زميله ابن باديس وجماعة من أقرانه العلماء بإنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بتاريخ 5 ماي 1931م[9]، وقد عين الإبراهيمي نائبا للشيخ ابن باديس، ثم عين الإبراهيمي عام 1933 على المقاطعة الغربية بمدينة تلمسان لإصلاح ما أفسده الاستعمار وأذنابه، حيث أنشأ هناك

[1]- للمزيد ينظر: الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: أنا، "**الشيخ البشير الإبراهيمي بأقلام معاصيره**"، دار الأمة، الجزائر، 2012، ص11؛ والإبراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي 1929-1940م**، جمع وتقديم نجله أحمد طالب الإبراهيمي، ج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2011، ص9.

[2]- محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، جمع وتصدير أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الأمة، الجزائر، 2007، ص96؛ وموسى الأحمدي نويوات: **آثار الأدب موسى الأحمدي نويوات**، جمع وتقديم نجيب بن خيرة، ط1، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص ص121-122.

[3]- محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، المصدر السابق، ص98.

[4]- محمد البشير الإبراهيمي: **المصدر نفسه**، ص 224.

[5]- محمد البشير الإبراهيمي، **آثار،ج5**، المصدر السابق، ص10؛ ومحمد عباس: **البشير الإبراهيمي، أديبا**، ط1، البصائر، الجزائر، د.ت، ص35.

[6]- محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، المصدر السابق، ص98.

[7]- محمد مهداوي: **البشير الإبراهيمي نضاله وأدبه**، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا،1988 م، ص42.

[8]- محمد البشير الإبراهيمي، **آثار،ج5**، المصدر السابق، ص277.

[9]- محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، المصدر السابق، ص230.

مدرسة دار الحديث سنة 1937 م وبعض النوادي الثقافية والشبابية.[1]

ونتيجة لنشاطه الكبير الذي أزعج به الإدارة الاستعمارية والموالين لها تم اعتقاله و نفيه إلى آفلو سنة 1940 إلى غاية 1943م، وعندما توفي ابن باديس يوم 16 أفريل 1940 تم انتخاب الشيخ الإبراهيمي رئيسا للجمعية وهو في معتقله حتى أفرج عنه، كما عاد مرة أخرى إلى المعتقل العسكري بتهمة الثورة بعد حدوث مجازر 08 ماي 1945 ثم أطلق سراحه، وعاد لمزاولة نشاطه[2]، وقام بإنشاء معهد ابن باديس بقسنطينة، ثم قام بإصدار جريدة البصائر في مرحلتها الثانية سنة 1947م، التي حاول من خلالها أن يحفظ الذاتية الجزائرية .

ثم عاد مرة ثانية إلى المشرق بتاريخ 7 ماي 1952 م بتكليف من جمعية العلماء بعدما زار فرنسا في حدود شهر جانفي عام 1952 م بمناسبة عقد منظمة الأمم المتحدة اجتماعا بباريس وهناك اتصل بالوفود العربية المشاركة و شرح لهم القضية الجزائرية فدعوا الإبراهيمي إلى زيارة بلدانهم[3]، لذلك زار الإبراهيمي عدة دول دول عربية وإسلامية كباكستان والعراق، السعودية، مصر،الكويت، عمان، فلسطين، وسوريا من أجل التعريف بالقضية الجزائرية، والحصول على مساعدة مالية وإرسال بعثات علمية إلى هذه الأقطار، كما شغل هناك عضو مراسلا للمجمع اللغوي بالقاهرة وبغداد ثم دمشق عام 1945م.[4]

وعندما اندلاع الثورة التحريرية أيدها ووجه نداء بتاريخ 15 نوفمبر 1954م إلى الشعب الجزائري يحثه فيه للالتفاف حول الثورة التحريرية والصبر حتى النصر لنيل حريته واستقلاله وتطهير البلاد من الوجود الاستعماري.[5]

وبعد الاستقلال أواخر عام 1962 م عاد إلى أرض الوطن وأقام أول صلاة وخطب بجامع كتشاوة[6]، كما أصدر بيان 16/ 04 /1964 م بالعودة إلى المبدأ الإسلامي[7]، وظل الشيخ الإبراهيمي في بيته حتى وافته المنية يوم 05/19 /1965م ودفن بمقبرة سيدي أمحمد بالعاصمة يوم 20 /05 /1965م عن عمر يناهز 76 سنة وسط حضور جماهير كثيف رحمه الله.[8]

---

[1]- إبراهيم مهيديد: **الدور الإصلاحي والنشاط السياسي للشيخ محمد البشير الإبراهيمي**،ط1،دار قرطبة، الجزائر،2011،ص ص137-139.

[2]- محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، المصدر السابق، ص ص102-103.

[3]- محمد مهداوي: المرجع السابق، ص ص58-59.

[4]- محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، المصدر السابق، ص103.

[5]- محمد البشير الإبراهيمي، **آثار،ج1**، المصدر السابق، ص ص12-13.

[6]- ينظر:محمد خير الدين:**مذكرات،ج1**،د،ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د،ت،ص129.

[7]- محمد البشير الإبراهيمي، **آثار،ج5**، المصدر السابق، ص263.

[8]- محمد خير الدين: المصدر السابق، ص126 ؛ ومحمد الطاهر فضلاء، **الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي**، في ذكراه الأولى، د.ط، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1967، ص26.

2- مفهوم المغرب العربي :

إن البحث في موضوع المغرب العربي الإسلامي[1] ارتبط بجدل منهجي حول مفهوم كيانه، وبالعودة إلى التاريخ يمكن فهم صيرورة تكون هذا الكيان عبر مختلف المراحل، فالمنطقة المغاربية تمثل امتدادا جغرافيا موحدا أو كيانا يشترك سكانه في وحدة الجنس واللغة والدين والتاريخ المشترك وقد دمجت لعقود في إطار الأمة الإسلامية[2] بتأسيس دولة الموحدين (1121-1269م) بزعامة محمد بن تومرت[3]، وبعد انهيارها برزت كيانات سياسية مستقلة تخضع لنفوذ الأسرة الحاكمة.[4]

وعندما دخل العثمانيون إلى شمال إفريقيا فاتحين وحدوا بلدان شمال إفريقيا بضم الجزائر وتونس وطرابلس للدولة العثمانية باستثناء المغرب الأقصى، ولكن في القرن التاسع عشر خضعت البلدان المغاربية الثلاث(الجزائر، تونس، المغرب الأقصى) لسيطرة الاستعمار الفرنسي وانفصلت طرابلس لفترة من الوقت عن بقية المغرب العربي بخضوعها للاحتلال الإيطالي سنة 1912م، وكان من الممكن أن يحدث الاستعمار الواحد (الاستعمار الفرنسي) نوعا من الترابط بين الأقطار الثلاثة الأخرى السالفة الذكر، غير أنه ميز من حيث الوضع القانوني بين الجزائر باعتبارها جزءا من الأرض

[1]- المغرب العربي: هو عبارة عن كتلة جغرافية واحدة تمتاز بنفس الخصائص، وبدأت هذه الكتلة في تكوينها التاريخي الموحد منذ بداية التاريخ وغدت منذ الفتح الإسلامي لبلاد المغرب العربي وحدة حضارية، لذلك نجد هذه المنطقة التي تشملها الدراسة تعرف بعدة تسميات منها: بلاد المغرب التي أطلقها العرب المسلمون على البلاد وتعني غروب الشمس بالنسبة للحجاز، وحددها عبد الرحمن بن خلدون بأنها تمتد من المغرب الأقصى إلى مصر حاليا، أما بشريا فسكانها البربر،تشمل بلاد المغرب ثلاثة أقاليم، المغرب الأدنى (إفريقية) المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، ينظر- بلقاسم محمد: **وحدة المغرب العربي فكرة وو اقعا 1954 – 1975**، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: شاوش حباسي، 2009/2008، جامعة الجزائر 09؛ وعبد الرحمن ابن خلدون: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج12، موفم للنشر، الجزائر 1995، ص، ص، 191، 205؛ كما يرى المؤرخ الفرنسي شارل أندري جوليان " بأن تونس والجزائر والمغرب مجتمعة تؤلف وحدة جغرافية مستقلة عن بقية أجزاء القارة حتى أنها عرفت باسم "إفريقيا الصغرى" تميزا لها عن بقية أجزاء القارة كما أطلق عليها اسم "بلاد الأطلس" وهي تسمية جغرافية لسطحها الجبلي ولارتباطها منذ أقدم العصور، شارل أندري جوليان: **تاريخ إفريقيا الشمالية**، المصدر السابق، ص، 10.

[2]- عبد الله مقلاتي: **العلاقات الجزائرية المغاربية**، ج1، ج1، المرجع السابق، ص، 09؛ ومقلاتي:**دور بلدان المغرب العربي في دعم الثورة التحريرية 1945-1962م**، ج1، (د.ط)، دار بوسعادة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م، ص، 25.

[3]- جمال عبد الناصر مانع: **اتحاد المغرب العربي – دراسة قانونية سياسية**، (د.ط)، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004م، ص، 13.

[4]- عبد الله مقلاتي: **العلاقات الجزائرية المغاربية**، ج1، ج1، المرجع السابق، ص ص، 09-10؛ للمزيد ينظر: صالح العقاد: **السياسة والمجتمع في المغرب العربي**، (د.ط)، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، مصر، 1971م، ص، 195.

الفرنسية، وتونس والمغرب الأقصى أخضعتا لنظام الحماية.[1]

وفي العهد الاستعماري نجده يطلق مصطلح شمال إفريقيا على أقطار المغرب العربي الرئيسية[2]، التي يراها الكاتب الفرنسي المختص في الشؤون المغاربية بول بالطا (BaltaPaul) أن المغرب العربي الكبير[3] أثناء الفترة الممتدة بين (1910-1964م)، كان يعرف بثلاثة أقطار وهي تونس والجزائر والمغرب[4]، لكن الباحث سمير أمين يعتبر أن كلمة المغرب هي مجمل المناطق التي تقع غرب نهر النيل، يقصد بها ليبيا، تونس، الجزائر والمغرب وموريتانيا[5]، لذلك نجد العديد من الكتاب والسياسيين العرب يؤكدون هذا الطرح ومن بينهم سعد زغلول.[6]

والجدير بالذكر أن مصطلح شمال إفريقيا الذي كان متداولا خلال العهد الاستعمارية قد باركته الدوائر العلمية والاستشراقية واحتضنته النخب المغاربية المتشعبة بالثقافة الفرانكفونية، كما ظهرت مصطلحات أخرى ضمن الثقافة الاستعمارية المحددة لمفهوم الشمال الإفريقي، ومنها أساسا مصطلح المغرب Maghrab الذي شاع استعماله حديثا، ويشمل أقطار المغرب الثلاث الرئيسية أو الخمسة المكونة للاتحاد المغرب العربي.[7]

وهكذا ظل المغرب العربي مرتبطا بالمشرق العربي ولم يقطع صلاته بدار الإسلام، وظل التواصل الديني والروحي قائما تأكيد على واجب الانتماء للأمة الإسلامية وللخلافة، كما تدعمت الروابط الثقافية والاجتماعية والسياسية، خاصة بفضل التصوف والزوايا والتضامن السياسي أحيانا[8]، وإن كان المغرب يؤكد انتسابه للمشرق العربي، إلا أن البعض يرى أن للمغرب العربي خصوصيات جغرافية وحضارية شكلت له إطار متميزا عن المشرق العربي.[9]

وفضلا عن خصوصيات الهوية والانتماء نواجه في دراستنا للمغرب العربي صعوبة تحديد الإطار الجغرافي، وما ترتب عنها من اختلاف المصطلحات والتسميات[10]، وبالتالي إننا نعرف

---

[1]- صالح العقاد: المرجع السابق، ص، 175.

[2]- عبد الله مقلاتي: **العلاقات الجزائر المغاربية**،ج1 المرجع السابق، ص، 12.

[3]- هذا المصطلح يطلق على الجزء الشمالي من القارة الإفريقية والذي كثر استعماله في الأدبيات السياسية والأكاديمية يعبر عن تركة استعمارية لا تزال فرنسا توظفها في خطاباتها السياسية الرسمية على اعتبار أن المغرب الكبير يضم مستعمراتها: ينظر هامش: عبد الوهاب بن خليف:**اتحاد المغرب العربي بين حسابات الساسة وطموحات الشارع**، ط1، منشورات دار طليطلة، الجزائر، 2010م ، ص، 11.

[4]- عبد الوهاب بن خليف: المرجع نفسه، ص، 11.

[5]- سمير أمين: المرجع السابق، ص، 07.

[6]- عبد الوهاب بن خليف: المرجع السابق، ص، 11.

[7]- عبد الله مقلاتي: **العلاقات الجزائرية المغاربية**، ج1، المرجع السابق، ص، 12.

[8]- ينظر: أحمد مالكي: المرجع السابق، ص ص، 81-82؛ وعبد الله مقلاتي: **العلاقات الجزائرية المغاربية**، ج1، المرجع السابق، ص، 10.

[9]- الهرماسي محمد الصالح: **مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2001م، ص، 35.

[10]- للمزيد من المعلومات ينظر: مومن العمري: **شعار الوحدة ومضامينه في المغرب العربي أثناء فترة الكفاح الوطني**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه،

اليوم بأن شعوب المنطقة التي استعادت سياستها شكلت خمسة بلدان مستقلة هي ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب الأقصى، موريتانيا بالإضافة إلى الصحراء الغربية التي لا يزال الخلاف قائما حولها[1]، هذه البلدان متواصلة الجوار متمايزة في الأنظمة الدستورية وفي التوجهات السياسية والاقتصادية، ومتفاوتة في مواردها الطبيعية[2]، ومن ثمة نحاول رصد العوامل المشتركة لتحقيق الوحدة المغاربية عند قائد جمعية العلماء المسلمين الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ؟.

3- عوامل تشكل الوحدة المغاربية عند محمد البشير الإبراهيمي:

من خلال الأطاريح السابقة عن مفهوم وحدة المغرب العربي، والتساؤل الذي طرحناه عن عوامل تشكل هذه الوحدة المغاربية عند الإبراهيمي ، نحاول في هذا المقال التعرف على العوامل المشتركة بين بلدان وشعوب المغرب العربي في ما يلي:

1-العامل الطبيعي:

يعتبر الإقليم أو الوطن عنصر من عناصر وحدة أي شعب من شعوب المعمورة، يعيش على رقعة جغرافية متجانسة، لأنه يشكل الوعاء الجغرافي أو الطبيعي الذي يجمع بين أفراد مجتمع، أو شعب، أو أمة واحدة وهو ما يوحد بين أفراد هذا الشعب في أحاسيسهم ومشاعرهم وحتى طريقة تفكيرهم، ونمط حياتهم، كما يجمع بين مصالحهم وغاياتهم، حسب ما يؤكده العلامة ابن خلدون بقوله: "أن وحدة البيئة تؤدي في النهاية إلى وحدة الأخلاق، والعادات".[3]

وهكذا نجد المفكر الفرنسي أرنست رينان يؤكد هذا الطرح بقوله: "إن الأمة تجد أساسها قبل كل شيء في وحدة الأرض"[4]، وهنا يتضح بأن طبيعة الشعب تختلف باختلاف طبيعة الإقليم، وهذا الرأي ينطبق على منطقة المغرب العربي إذ أن الوحدة الجغرافية بين أقطار المغرب العربي كلها تقع في جزء واحد في قارة واحدة على بحر واحد بمثابة نقطة تجانس[5]، وقد ساير محمد البشير الإبراهيمي هذا الطرح بتأكيده بأن المغرب العربي بجميع أجزائه الطبيعية متصلة ببعضها البعض[6] لذلك فهو يعتبر المغرب العربي بأنه وحدة لا تتجزأ[7]، لأن العامل الجغرافي (الوحدة الجغرافية) كان لهو دور كبير في تكوين أمة واحدة.

للإشارة أن المغرب العربي يغطي تقريبا مساحة تقدر بـ:4.670.000 كلم^2، فالجزائر

جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009-2010م، ص ص، 25-33.

[1]- عبد الله مقلاتي: **العلاقات الجزائرية المغاربية**، ج1، المرجع السابق، ص، 11.

[2]- عبد الوهاب بن خليف: المرجع السابق، ص، 11.

[3] - رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص، 42؛ ومومن العمري: المرجع السابق، ص، 38.

[4]- رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص، 42.

[5] - أنور الجندي:المرجع السابق، ص، 104.

[6]- محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، المصدر السابق، ص، 477؛ والإبراهيمي:**آثار**، ج2، المصدر السابق، ص 467.

[7]- محمد البشير الإبراهيمي: المصدر نفسه، ج4، ص، 301.

تحتل أزيد من نصفه أي2.381.741كلم[2] (المرتبة رقم 01 إفريقيا و 10 عالميا)، ثم تليها ليبيا 1.759.540كلم[2]، أما المغرب يمتد على مساحة 445.050كلم[2]، وأخيرا تونس التي لا تتعدى مساحتها 164.150كلم[2]، إن مساحة المغرب الإجمالية لا تغطي حتى 6/1 من مساحة قارة إفريقيا 30 مليون كلم[2][1]، مما سمح للمنطقة المغاربية بان تتميز بموقع استراتيجي هام[2] بإشرفها على عريضة بحرية كبيرة (نقطة تجانس)، وأيضا القرب من المضايق البحرية "مضيق قناة السويس وجبل طارق" ،مما جعلها ملتقى الطرق التجارية العالمية، إضافة إلىشساعة المساحة أدى إلى تنوع الأقاليم المناخية، إضافة إلى وحدة التضاريس، وكل هذا يؤدي إلى كثرة الحدود مما سينعكس بالإيجاب على المبادلات التجارية مع دول الجوار، مما سينتج عنه في نهاية المطاف علاقات دبلوماسية وبالتالي هذا الموقع الاستراتيجي للمغرب العربي سمح له أن يقوم بدور جيو سياسي على الصعيد الإقليمي والدولي في مجال العلاقات الدولية.

ومنه نخلص بأن العامل الطبيعي (الجغرافي) في المغرب العربي له دور كبير وحاسم في تكوين الوحدة المغاربية وتوفير الأرضية الصالحة لبناء مجتمع مغاربي موحد ومتماسك.

2-العامل اللغوي:

تعتبر اللغة في نظر الباحثين والكتاب كمقوم أساسي من مقومات الشخصية وهوية أية أمة أو شعب من الشعوب لا يختلف عليها اثنان[3]، لأنها تعتبر رمز للأصالة وعراقة وانتماء الشعوب وتعبيرا عن أمجادها وتاريخها كما يذكر أحد الكتاب قائلا: «إن التاريخ يعلمنا أنه كلما وجدت أمة من الأمم إلا وكانت لها لغتها الخاصة وأن فقدانها لهذه اللغة يؤدي بها لا محالة إلى فقدان وعيها وآنيتها وذاتيتها... إلاّ أن اللغة المكتوبة هي الإسمنت الذي يضمن تماسك الوحدة الوطنية وهي العروة الوثقى التي تربط بين الأحياء وتصل بالأموات ويكتب بها سجل الأمم...».[4]

وفي نفس المضمار يؤكد الفيلسوف الألماني فيخته (Fichte) صاحب فلسفة الآنية أو الذاتية بقوله بأن: "اللغة هي الأساس في تكوين الأمة، واللغة هي جهاز الاجتماع في الإنسان، واللغة والأمة أمران متلازمان ومتعادلان"[5]، أما مصطفى صادق الرافعي يقول هو الأخر بان اللغة هي: " صورة وجود الأمة بأفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها وجودا متميزا قائما بخصائصه"[6]، وايضا الفيلسوف الألماني آخر يدعى هردر"Van-J Herder"(1744-1803م) فيؤكد بأن: «اللغة القومية هي بمنزلة الوعاء الذي تتشكل به، وتحفظ فيه، وتنتقل بواسطة

[1] - مومن العمري: المرجع السابق، ص، 39.

[2] - للمزيد ينظر: مومن العمري: المرجع نفسه، ص ص 41-44.

[3] - ينظر: رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص ص 24-25.

[4] - مومن العمري: المرجع السابق، ص، 49.

[5] - ينظر: رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص 27.

[6] - مصطفى صادق الرافعي: المصدر السابق، ص، 28.

أفكار الشعب»[1]، لأن اللغة هي الوعاء الذي يتشكل منه الفكر.

ومن هذه المنطلقات يتضح لنا بان هذا ينطبق أيضا على دور اللغة العربية وأهميتها كعنصر توحيد بين أبناء المغرب العربي[2]، فإن الدول التي تعاقبت على هذا الشمال كانت تكتب بلغتها بداء من الفينيقيين إلى البيزنطيين، وحينما جاء الإسلام المبارك وجد في هذه الرقعة اللغة اللاتينية، التي انتهت بانتهاء الرومان البيزنطيين وحلت محلها اللغة العربية لغة القرآن الكريم فأقبل عليها السكان طواعية فأتقنوها واستعملوها في الإدارة وأصبحوا يسيرون بها دواليب الحكم ويؤلفون بها ويتخاطبون بها مع استمرار اللهجة النوميدية معها بدون تنافر ولا تشاكس، ولا صراع، ولا خصام، ولا عصبية، لأن الإسلام رفع مستواهم الفكري وجعلهم يعيشون لعبادة الله وحده وللوحدة الوطنية كما يقال اليوم[3] أي استعربوا استعرابا تاما[4]، وارتضوا باللغة العربية لغة لهم[5]، ويرجع ذلك محمد البشير الإبراهيمي لقوة تأثير الفاتحين وتميزهم بالعدل والإحسان عن سابقيهم.[6]

وهكذا ظلت اللغة العربية بمثابة الوحدة اللغوية لشعوب المغرب العربي حسب مأكده الإبراهيمي بقوله بأن: «المغرب العربي وحدة لا تتجزأ... جمعتها العروبة على بيانها وآدابها وجمعها الشرق على النور... بعثه مع كتائب الفتح الأول ومع اللغة التي وجهها مع قوافل بني هلال»[7]، ويضيف أيضا بقوله: «قضت العروبة بقوتها وروحانيتها، وآدابها، وسمو خصائصها، وامتداد عروقها في الأكرمين الأول... على بربرية كانت منتشرة بهذا الشمال، وبقايا آرية كانت منتشرة فيه، وفعل الزمن الطويل فعلها حتى نسى الناس ونسى التاريخ الحديث أن هنا جنسا غير عربي، وهذه العروبة الأصلية العريقة في هذا الوطن، هي التي صيرته وطنا واحدا، لا تفرقه إلا السياسة»[8] كساسة الخلاف في العصور الوسطى وسياسة الاستعمار الفرنسي الغازي.

ومن ثمة صارت اللغة العربية كوحدة لغوية سائدة في كل اتحاد المغرب العربي حتى العنصر البربري[9] وهذا بتأكيد المؤرخ الفرنسي

---

[1] - ينظر: رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص 27.

[2] - أنور الجندي: **المرجع السابق**، ص، 104.

[3] - ينظر: محمد الطاهر عزوي: عوامل وحدة المغرب العربي، **مجلة التراث**، العدد08، سبتمبر 1995م، ص، 199.

[4] - الفضيل الورثلاني: **الجزائر الثائرة**، (ط.ج)، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2009م، ص، 68.

[5] - علا الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، المصدر السابق، ص، ن.

[6] - عبد الرحمن شيبان: **الإمام محمد البشير الإبراهيمي واللغة العربية**، المصر السابق، ص، 81.

[7] - محمد البشير الإبراهيمي: **آثار**، ج4، المصدر السابق، ص، 301.

[8] - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، المصدر السابق، ص ص، 477-478.

[9] - للمزيد ينظر: عبد العزيز عبد الله : كيف دخلت العربية المغرب العربي؟، **مجلة الأمة**، دون عدد، ذو الحجة 1403هـ، ص، ص، 12، 16.

"روجي لوتورنو" (Rogerletournau) عن هذه الوحدة اللغوية التي تجمع سكان المغرب العربي، ولكنه لا يؤكد بأن اللغة العربية هي الأكثر استعمالا والإنسان المغاربي معروف بتكلمه اللغة العربية[1]، ولكن من رأى عكس ذلك يهدف إلى ضرب الوحدة اللغوية بإحداث انقسام لغوي نتيجة إدراكهم لدور اللغة كرابطة بين أفراد المجتمع الواحد مثلما ذهب في هذا الطرح شارل أندري جوليان بأنه توجد ثلاث عربيات (التقليدية، العصرية، والعامية) مع وجود لهجات محلية ذات أصول بربرية وبعض اللغات الأخرى السائدة[2]، ولكن هذا الطرح يبدو لنا ضعيفا لأن نسبة المتكلمين باللهجة الأمازيغية تختلف من بلد لآخر (المغرب الأقصى 36% والجزائر 25%، وتونس لا تتجاوز 1%).[3]

وصفوة القول تعتبر اللغة العربية (العامل اللغوي) رمز وحدة الشعوب المغاربية الذين تعلموها واكتسبت المنطقة تسمية المغرب العربي، وحتى هيئتهم التي توحدوا فيها ضد الاستعمار حملت اسم "مكتب تحرير المغرب العربي/ لجنة تحرير المغرب العربي" وغيرها من التسميات.

3-العامل الديني:

يعتبر العامل الديني والمذهبي لدى الشعوب عامل هام باعتباره، العنصر الروحي الذي يعطي للأمة قوتها وتماسكها الاجتماعي، وبناء وحدتها القومية على أسس قوية لأنه يشكل الامتداد الروحي بين الأفراد والجماعات[4]، وهكذا وهكذا نجد رابح تركي يؤكد ذلك بقوله: «فليس ثمة شك في أن سيادة دين واحد، في جماعة معينة يكون من عوامل تماسكها وقوتها، كما هو شأن الدين الإسلامي في أقطار المغرب العربي مثلا».[5]

وتجدر الإشارة أنه قبل مجيء الإسلام في القرن السابع عشر الميلادي كانت في شمال إفريقيا ديانات كاليهودية والمسيحية والوثنية، وبمجرد أن عم الإسلام المغرب العربي أصبح الدين موحدا لهذه المنطقة مما جعلها تخرج من الاختلاف الديني وترتفع إلى دين واحد ومذهب واحد لا فرق فيه بين دخيل أو أصيل بين عربي أونوميدي وكلهم سواسية أمامه كأسنان المشط[6]، وأصبح الدين الإسلامي بمثابة الخرسانة الإسمنتية المسلحة في توحيد هذه الشعوب المغاربية ،وبهذا الصدد يقول محمد البشير الإبراهيمي بأن: «المغرب العربي جمعته يد الله وربطته برباط واحد هو الإسلام والعروبة ومع الإسلام القوة مع العروبة الإباء والشم فلا تفرقه يد الشيطان»[7]، لأن حسبه أن العروبة حفظت أصول الدين في المغرب العربي.[8]

---

[1]- ينظر: مومن العمري: المرجع السابق، ص ص، 49-50.

[2]- للمزيد ينظر: شارل أندري جوليان: **افريقيا الشمالية تسير**، المصدر السابق، ص ص، 30-31.

[3]- ينظر: مومن العمري: المرجع السابق، ص، 50.

[4]- رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص، 32.

[5]- رابح تركي: المرجع نفسه، ص، 34.

[6]- محمد الطاهر عزوي: المرجع السابق، ص، 198.

[7]- محمد البشير الإبراهيمي: **آثار**، ج4، المصدر السابق، ص، 301.

[8]- محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، المصدر السابق، ص، 477.

وهكذا يرجع الشيخ الإبراهيمي سبب ارتضاء الشعوب المغاربية للدين الإسلامي عكس الديانات الأخرى بقوله: «لم يؤثر الفاتحون المتعاقبون على الشمال الإفريقي، ولا أثرت الأديان الراحلة عليه، جزء منا أثر الإسلام ...، ذلك لأن الفاتحين لهذا الوطن، قبل الإسلام، إنما جاؤوا بدين القوة، أما الإسلام فقد جاء بالعدل والإحسان، وجاء وافيا بمطالب الروح ومطالب الجسم، وجاء لإقرار الإنسانية بمعناه الصحيح في هذه الأرض، لذلك كان سريع المداخل إلى النفوس، لطيف التخلل في الأفكار، قوي التأثير على العقول، ولذلك طال في هذا الشمال أمره، وسيبقى مادامت الفوارق بين الإنسان والحيوان».[1]

ومن ثمة اليوم كل سكان المغرب العربي مسلمون[2] سنيون على المذهب المالكي الوحيد المطبق منذ العهد الموحدي (1121-1269م) في بلاد المغرب العربي، باستثناء مجموعة قليلة ممثلة في ببني ميزاب في الجزائر وتونس، وهكذا ظل الدين يلعب دورا كبيرا في بلورة المشاعر القومية[3]، وفي المحافظة على وحدة الشعوب المغاربية ضد عوامل الهدم والتخريب التي تتعرض لهما من طرف الاستعمار وأذنابه.

4-العامل التاريخي:

إن التاريخ المشترك للشعوب إلى جانب اللغة المشتركة من أهم عوامل قيام وحدة قومية للشعوب (الجماعة)، لأن اللغة هي روح الأمة والتاريخ هو ضميرها[4]، أما الفيلسوف الألماني شوبنهاور في نفس السياق يقول أيضا: "إن التاريخ للأمم بمثابة العقل للأفراد"، لكن أحد المؤرخين يعتبر بأن: «المجتمعات الإنسانية لا تحيا، فقط في الحاضر وإنما تستمد وجودها من الماضي إذ يهمها كيف تكونت وتطورت وذلك لتستطيع أن تتبين وجهة نظرها في المستقبل»[5]، مما يدل على أهمية العامل التاريخي لدى الشعوب في الماضي والحاضر والمستقبل، لأن التاريخ هو دراسة الماضي لمعرفة الحاضر لإستشراق المستقبل لذلك فهو يعيد نفسه دائما.

ومن ثمة يعتبر التاريخ بمثابة ذاكرة الشعوب وضميرها فهو نتاج عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية وسيكولوجية، انبثق عبر قرون تدريجيا واتخذ سمات مشتركة[6]، حيث تلك الأحداث التي عرفتها المنطقة المغاربية نتيجة تعرضها للعديد من

---

[1]- عبد الرحمن شيبان: **الإمام الشيخ محمد البشير الابراهيمي واللغة العربية**، المصدر السابق، ص، 81.

[2]- لقد أورد لنا لوتورنو "Le Tourneau" بأن نسبة سكان المغرب مسلمون أكثر من 90%، إذا استثنينا الجالية المسيحية التي هاجرت إلى المنطقة بعد احتلالا من طرف الاستعمار الفرنسي، وكذلك عدد اليهود يقدر بـ 500.000 شخص، للمزيد ينظر: لخضر عواريب: **جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1927-1955م**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006-2007م، ص، 27.

[3]- رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص، 36.

[4]- رابح تركي: المرجع نفسه، ص، 31.

[5]- مون العمري: المرجع السابق، ص، 44.

[6]- رابح تركي: **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، المرجع السابق، ص، 32.

الهجمات الاستعمارية عبر تاريخها الطويل ابتداء من الفينيقيين فالرومان فالوندال فالبيزنطيين، أي خضعت لوحدة المستعمر[1]، حيث فرضت الوحدة بالاحتلال[2]،لذلك عملت فرنسا على إحياء وبعث بصمات هذه الدول الاستعمارية في اللغة والدين والعمران، وخاصة الفترة الرومانية لأنها تعتبر نفسها الوريث الشرعي للرومان في شمال إفريقيا وخاصة في طمس ملامح الحضارة الإسلامية في بلاد المغرب العربي.[3]

وتعتبر فترة حكم المرابطين (1057-1147م) و من بعدهم الموحدين (1121-1269م) للمغرب العربي بأزهى عصور العهد الإسلامي في الاتحاد والرقي، حيث وحدوا المغرب العربي باسم العقيدة الإسلامية[4]، حسب ما ذهب اليه محمد البشير الإبراهيمي[5]، لذلك نجده يأمل بعودة هذا

[1]- ينظر: علال الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، المصدر السابق، ص-ص، ج-س؛ وناصر الدين سعيدوني: مقال: وحدة المغرب العربي بني الحتمية التاريخية والواقع المعاش، **المجلة الجزائرية للعلاقات الدولية**، العدد03، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م، ص، 56.

[2]- ناصر الدين سعيدوني: المرجع نفسه، ص، 56؛ ومحمد الطاهر عزوي: المرجع السابق، ص، 198.

[3]- للمزيد ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، المصدر السابق، ص ص، 186-189؛ ومحمد الطاهر عزوزي: المرجع السابق، ص، 198.

[4]- محمد حربي: **الوطنيون الجزائريون والمغرب العربي (1927-1954م)**، وحدة المغرب العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1987م، ص، 73.

[5]- محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، المصدر السابق، ص، 478.

هذا العهد قائلا: "أفلا يحق لنا أن نأمل الآن العودة لذلك العهد في شكل يتناسب وظروف العصر الذي نعيش فيه".[6]

ومنه فالوحدة المغاربية ليست في حاجة للدفاع عنها وتأكيدها، فهي حقيقة تاريخية واقعة رغم تلك الحدود المصطنعة التي أقامها الاستعمار بين أجزاء المغرب العربي محاولة منه للتشكيك في وحدتها وصولا إلى تمزيقها وتفتيتها، ورغم ذلك فإن التاريخ المغاربي عميق ومسجل على صفحاته سطورا من نور[7]، من خلال التعاضد في الأفراح والمحن كالجسد الوحد ، وبهذ الصدد يقول الإبراهيمي: «كالجسد الأحد إذا لم يجزأ من أجزائه ... تداعت له سائر الأجزاء بالنصر والعون»[8]ضاربا الشيخ الإبراهيمي المثل بالمغرب الأقصى خلال محنته عقب صدور "الظهير البربري" عام 1930م، وما شهده من تضامن وتنديد بهذه السياسة البربرية الهمجية الاستعمارية من طرف أشقائه في المغرب العربي والمشرق العربي.[9]

وهكذا نجد البلدان المغاربية تشترك حقيقة في تاريخ العصور الطويلة التي ميزتها

[6]- علال الفاسي: **دفاعا عن وحدة البلاد**، المصدر السابق، العدد السابق، ص، 225؛ والفاسي: **اتحاد المغرب العربي مطمح الشعوب المغاربية**، المصدر السابق، ص، 293.

[7]- أنور الجندي: المرجع السابق، ص، 100.

[8]- محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، المصدر السابق، ص ص، 478-479.

[9]- للمزيد ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: المصدر نفسه، ص ص، 479-480؛ وعلال الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، المصدر السابق، ص ص، 167-169.

أحداث كبرى تميزت بالتطور والرقي والركود والانحدار والانتصار والانكسار، مما يؤكد لنا تجذر عروق وأصالة وحضارة بلدان المغرب العربي مجتمعة.

5-الإحساس بالمصير المشترك:

الشيء الملاحظ على الشعوب المغاربية أن أغلبهم يتميزون بإحساس مشترك بخصوص الحاجة إلى التوحد، فهم يتحركون بقوة للدفاع عن عقيدتهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم قد تصل إلى حد العنف والثورة حسب ما ذهب إليه لوتورنو، مما زاد في حجم التواجد الأوروبي في المنطقة إحساسا بهذا الشعور، وخاصة بعهد اقتناع الساسة والمثقفون بأن الوحدة هي أساس للوقوف في وجه الاحتلال الأجنبي.[1]

وقد أكد هذا المسعى الساعي للوحدة ضد استعمار واحد لتحقيق الحرية والاستقلال من النير الاستعماري محمد البشير الإبراهيمي بقوله:«إن عدوّنا واحد فلا نلقاه في ميدان واحد برأي واحد وصف واحد ولو فعلنا وأخلصنا لسعت إلينا الحرية ركضا» و «أنكم إن فعلتم فضمتم المعركة بينكم وبين عدوكم بضربة وكنتم المنتصرين»[2]، لأن الإتحاد هو صمام الأمان وقوة الشعوب والدول من كل خطر خارجي داهم.

و وبناء على ما تقدم من العوامل السابقة الذكر، هناك عوامل أخرى كالعادات والتقاليد المشتركة[3] والسلالة الواحدة (عرب ببربر) والعوامل التي يذكرها علال الفاسي مجتمعة بقوله: "من أكبر المظاهر لرغبة أبناء المغرب العربي في التعاون على تحرير أوطانهم الثلاثة التي توحد بينهم اللغة والدين والجنس والتاريخ والجغرافيا ووحدة المستعمر والآمال في التحرر منه"[4]، وكل هذه العوامل المجتمعة صيرت المغرب العربي لتحقيق وحدة لا تتجزأ[5] تجابه بها الاستعمار للتحرر من نيره وعسفه وجبروته، وتحقيق الحرية والاستقلال، وهذا مما يجعلنا أن نطرح التساؤل الذي يتبادر في أذهاننا، ما هي جهود تحقيق الوحدة المغاربية عند قائد جمعية العلماء المسلمين محمد البشير الإبراهيمي فكرا وممارسة؟

4- جهود تحقيق الوحدة المغاربية عند محمد البشير الإبراهيمي:

يعتبر محمد البشير الإبراهيمي من دعاة الوحدة سواء على الصعيد المغاربي اوالعربي والإسلامي ككل، حتى لقب بالوحدوي، حيث كان الشيخ الإبراهيمي يسعى إلى توحيد الجبهة الداخلية الجزائرية على الصعيد الوطني، والجبهة المغاربية (بلدان المغرب العربي) على الصعيد الإقليمي وصولا إلى تحقيق الوحدة العربية والإسلامية بين المشرق والمغرب العربيين

---

[1]- لخضر عواريب: المرجع السابق، ص، 29.

[2]- محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج4، الصدر السابق، ص ص، 302-303.

[3]- ينظر: لخضر عواريب: المرجع السابق، ص، 28.

[4]- علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، المصدر السابق، ص، 407؛ وينظر أيضا: علال الفاسي: الخطاب التاريخي لعلال الفاسي –رسالة سياسية لتوحيد المغرب العربي-، علال الفاسي في الذاكرة، المصدر السابق، ص، 299.

[5]- محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج4، المصدر السابق، ص، 301.

الإسلاميين (الوحدة الشاملة) لذلك نطرح هذا التساؤل الذي يتمحور حول مدى مساهمة قائد جمعية العلماء المسلمين الشيخ الإبراهيمي في تحقيق والوحدة المغاربية قاطبة؟

إن فكر محمد البشير الإبراهيمي منذ الثلاثينيات من القرن العشرين كان يتمحور حول دعوته للأحزاب السياسية والجمعيات الثقافية والدينية في الجزائر إلى توحيد صفوفها ومبادئها وإقامة جسور التضامن والاتحاد فيما بينهم، والاتحاد مع الأحزاب الوطنية المغاربية في كل من تونس والمغرب الأقصى، حيث كان دائما يدعو إلى إعادة ربط الصلات الوثيقة بينهما وبين الجزائر، أو بين هذه والبلدان العربية في المشرق بهدف تجسيد الوحدة العربية بين المغرب والمشرق.[1]

وتعتبر دعوة الشيخ الإبراهيمي إلى الوحدة بين الأقطار المغاربية باب توحيد الصفوف لتقوية الجهود ضد الاستعمار، بهدف تخليص البلاد والعباد منه وتحقيق الحرية والاستقلال للشعوب المغاربية قاطبة وبهذا الصدد يقول الإبراهيمي: «أما والله لن نُفلت من مخالب الاستعمار فُرادي، ولا نفلت منه إلا يوم نصبح أمة واحدة وقلب واحد فإن لم نفعل، ولم نكفر بهذه الفوارق التي وضعها الشيطان بيننا -يقصد الاستعمار- فلا نلم الاستعمار ولنلم أنفسنا»[2]، لأن الإبراهيمي كان يعتبر الوحدة المغاربية شرط واحد وبمثابة السلاح الموجه ضد الاستعمار على حد قوله: «الواجب كله مقصور على أبناء المغرب العربي فهم مطالبون به مطالبة لا يمنعها إلا القيام بهذا الواجب ففي أيديهم السلاح الذي يستطيعون به التخلص من الاستعمار لو أحسنوا استعماله ففي إمكانهم أن يتحدوا فلماذا لم يتحدُ؟».[3]

وهكذا ظل الإبراهيمي يدعو الأشقاء في المغرب العربي بعدم تضييع الوقت وعدم الخنوع في زاوية التراشق البيني فارغ المحتوى حيث يدعوهم قائلا: «صيحتي إلى أبناء المغرب العربي أن لا يضيعوا الوقت في التلاؤم والتعلات الفارغة، فإن الزمن سائر وإن الفلك دائر وإن الوقت أضيق من أن تقضيه في مثل هذه التوافه»[4]، لأن تصوره سيزيد الاستعمار قوة، عكس أبناء المغرب العربي الذين سيزدادون ضعفا وانقساما أمام هذا الأول، مما جعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة محمد البشير الإبراهيمي دائما توجه دعواتها إلى أحزاب المغرب العربي للاتحاد فهو يقول: «طالما وجهت جمعية العلماء المسلمين الدعوة إلى اتحاد عامة أحزاب الشمال الإفريقي وخاصة لحزبي الجزائر القوميين، ومازالت دائبة على ذلك، تعده من الفروق التي لا يتبرأ ذمتها إلا بتحقيقها»[5]، مما يدل على مدى إصرار الشيخ الإبراهيمي على

[1] - عبد الكريم بوصفصاف وآخرون: القيم الفكرية والإنسانية في الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1978م)، المرجع السابق، ص، 64.

[2] - محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج4، المصدر السابق، ص، 105.

[3] - محمد البشير الإبراهيمي: المصدر نفسه، ص، 301.

[4] - محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج4، المصدر السابق، ص، 302.

[5] - محمد البشير الإبراهيمي: المصدر نفسه، ص ص، 400-401.

تحقيق الوحدة المغاربية، بهدف تفعيل العمل المغاربي المشترك بين أقطار بلدان المغرب العربي.

ولتحقيق هذه الأرضية المغاربية المشتركة على أرض الواقع قام الإبراهيمي باحتضان المؤتمر الخامس لجمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين (AENAM)[1] بمدينة تلمسان بالجزائر بتاريخ 1935/09/06م[2]، فقد عقد هذا المؤتمر تحت شعار "وحدة المغرب"[3] وبإشراف الشيخ الإبراهيمي على فعاليات المؤتمر[4]، وترأس التونسي الحبيب ثامر رئيس ج. ط. ش.أ.مالذي ألقى كلمة الافتتاح التي تضمنت لائحة مطالب المؤتمر وكانت باللغة العربية[5] وأيضا ألقى الشيخ الشيخ الإبراهيمي خطابا رائعا[6]، أبهر فيه الحاضرين إذ تحدث فيه عن تاريخ تلمسان ووحدة المغرب العربي في الماضي والحاضر والمستقبل وغيرها من القضايا[7]، كان يصبوا إليها إليها المؤتمر بإحياء الوحدة المغاربية ومعالمها الحضارية العربية الإسلامية[8]، مما زاد في حماس حماس واستبشار المؤتمرون بمستقبل المغرب العربي.[9]

وبعد ذلك انبثقت عن المؤتمر عدة توصيات مهمة بخصوص المغرب العربي ككل، حيث أوصى بتوحيد التربية والتعليم والثقافة وطالب بتدريس تاريخ المغرب العربي في المدارس الحكومية، وعلى الجمعيات العلمية والأدبية أن توحد جهودها لنشر التاريخ الإسلامي والعربي والشمال الإفريقي والعمل على توحيد أساليب التعليم وكتبه وبث الوعظ والإرشاد وتعليم المرأة تعليما قوميا يمكنها من تربية أبنائها تربية قومية؛ كما ناشد المؤتمر كل المدارس والجمعيات الثقافية بالمغرب العربي في العمل على رفع الأمية عن أهل المغرب العربي، بما لديها من وسائل، وقدم المؤتمر اقتراحات إلى الحكومة الفرنسية لإنشاء المدارس في جميع المدن والقرى، وتكليف معلمي اللغة العربية بإلقاء دروس ليلية، وطالب بتكوين جمعية لمقاومة الأمة بالمغرب العربي.[10]

---

[1] - للاطلاع على ظروف تأسيس جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين ومؤتمراتها ونشاطاتها المختلفة ينظر: محمد بلقاسم: الاتحاد الوحدوي في المغرب العربي (1328-1373هـ/1910-1954م)، ج1، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، الجزائر، 1993-1994م، ص-ص، 191-210، و 305-309، و 354-363؛ ولخضر عواريب: المرجع السابق، ص ص، 40-44، و 75-128؛ ومومن العمري: المرجع السابق، ص ص، 137-155.

[2] - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج4، المصدر السابق، ص، 32؛ ومازن صلاح حامد مطبقاني: المرجع السابق، ص، 154.

[3] - مومن العمري: المرجع السابق، ص، 152.

[4] - أبو القاسم سعد الله: الشيخ البشير الإبراهيمي في تلمسان، المرجع السابق، ص، 85.

[5] - ينظر: مومن العمري: المرجع السابق، ص، 153.

[6] - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج1، المصدر السابق، ص، 52.

[7] - للمزيد ينظر: لخضر عواريب: المرجع السابق، ص، 107.

[8] - محمد بلقاسم: الاتجاه الوحدوي في المغرب العربي، ج1، المرجع السابق، ص، 204.

[9] - أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، المرجع السابق، ص، 111.

[10] - محمد بلقاسم: الاتجاه الوحدوي في المغرب العربي، ج1، المرجع السابق، ص ص، 205-206.

ويعتبر مؤتمر تلمسان ببرنامجه هذا الموجه للطلبة في غاية الخطورة على مستقبل النظام الاستعماري بالمغرب العربي[1]، و يرجع ذلك إلى نشاط وفعالية ومساهمة الشيخ الإبراهيمي داخل المؤتمر[2]، بكثرة تدخلاته في توجيه مداولات المؤتمرين[3]، بهدف إنجاح المؤتمر، والخروج بقرارات قوية وصائبة تكرس العمل المغاربي المشترك من أجل تحرير المغرب العربي والحفاظ على هويته الوطنية العربية الإسلامية.

وفي مرحلة الخمسينيات تميزت بنشاط كبير للشيخ الإبراهيمي من أجل تحقيق الوحدة المغاربية لبلدان المغرب العربي، فقد سافر سنة 1952م إلى باريس بمناسبة انعقاد جمعية الأمم المتحدة بها، وهناك أجرى اتصالات مع الأحزاب السياسية الجزائرية والتونسية والمغربية الحاضرة[4]، ودعاهم إلى عقد اجتماع عام تحت رئاسته تألف على إثر ذلك لجنة أطلق عليها اسم "لجنة الاتحاد والعمل للشمال الإفريقي"[5] بتاريخ بتاريخ 1952/02/02م وصدر عنها ميثاق اتحاد[6]، تعهدت هذه الأحزاب بتنفيذ بنوده[7]، والتي تلخصت في متابعة الكفاح التحرري ومضاعفته في سبيل تحرير بلدان المغرب العربي، وتنسيق الجهود بين الأحزاب المغاربية لتحقيق الأهداف، والبحث الدوري في حالة شمال إفريقيا في ضوء الحوادث الداخلية وتطورات السياسة الدولية العالمية.[8]

وقد أكدت هذه اللجنة على الوحدة الروحية والتاريخية والجغرافية والثقافية لبلدان المغرب العربي، والتي سبق وأن تطرقنا إليها في بحثنا هذا، وأيضا أكد على المصالح العليا المشتركة التي تجمعهم باعتبار النظام الاستعماري الواحد الذي يخضعون له، والذي كان يمارس ضدهم سياسة استغلالية

[1] - محمد بلقاسم: المرجع نفسه، ص، 206.

[2] - إبراهيم مهديد: المرجع السابق، ص، 76.

[3] - محمد بلقاسم: الاتجاه الوحدوي في المغرب العربي، ج1، المرجع السابق، ص، 206.

[4] - من الجزائر حضر: حزب البيان، وحزب أنصار الحريات الديمقراطية، ومن تونس: الحزب الحر الدستوري، والحزب الحر الدستوري القديم، ومن المغرب: حزب الإصلاح المغربي، وحزب الشورى والاستقلال، وحزب الوحدة المغربية وحزب الاستقلال، (ينظر: خير الدين محمد: مذكرات، ج2، المصدر السابق، ص، 61؛ وأيضا جريدة المنار "الجزائرية"، العدد19، (28 مارس 1952م)، ص، 03.

[5] - خير الدين محمد: مذكرات، ج2، المصدر السابق، ص، ص، 59؛ ومحمد زرمان: المرجع السابق، ص، 30.

[6] - سعيد بورنان: نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في فرنسا (1936-1956م)، تصدير الأستاذ: أبو القاسم سعد الله، تقديم: الأستاذ محمد الصالح الصديق: دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2011م، ص، 163.

[7] - نص الميثاق منشور في البصائر، العدد 185، 24 مارس 1952م، ص02؛ جريدةالمنار "الجزائرية"، العدد السابق، ص، 03؛ وخير الدين محمد: مذكرات، ج2، المصدر السابق، ص، 61.

[8] - خير الدين محمد: مذكرات، ج2، المصدر السابق، ص، ص، 61؛ وينظر: محمد الميلي: مواقف جزائرية، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص، 70.

تعسفية، بهدف تحطيم كيان هذه الشعوب[1]، حيث أسندت رئاسة هذه اللجنة للشيخ الإبراهيمي وسلمت وثيقة ميثاقها إلى السيد ترفيلي الكاتب العام لجمعية الأمم المتحدة.[2]

والجدير بالذكر أن بوادر هذه الوحدة التي قامت بين أحزاب بلدان المغرب العربي ، ترجع بوادرها إلى تاريخ 1952/01/28م،عندما اجتمعت هذه الأحزاب بمقر الزعيم مصالي الحاج وأمضت تصريحا مشترك، يتعلق بالحوادث التونسية والتي أعربت فيها عن تضامنها مع الشعب التونسي في كفاحه ضد الاستعمار وإيقاف جميع صنوف الضغط عنه والاعتراف بسيادته واستقلاله طبقا لمبادئ الأمم المتحدة، وإطلاق سراح الزعيم لحبيب بورقيبة وجميع المعتقلين السياسيين وغيرها من المطالب.[3]

ومنه يكون محمد البشير الإبراهيمي قد خطى خطوة كبيرة في وضع أسس العامل المغاربي المشترك لبلدان المغرب العربي، من خلال جهوده هذه في عقد هذا الاتحاد المقدس بين الأحزاب المغاربية، بهدف تكوين قاعدة صلبة للعمل المغاربي المشترك لتحرير المنطقة المغاربية من النير الاستعماري.

وعندما سافر الشيخ الإبراهيمي عام م 1952م إلى المشرق العربي والإسلامي، موفدا من طرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد بذل جهودا لتفعيل العمل المغاربي المشترك والدعوة له أينما حل وارتحل، فعندما زار باكستان عام 1952م تم استجوابه من طرف صحيفة باكستانية ومن بين هذه الاستجوابات سؤال يتعلق برأي الشيخ الإبراهيمي في الحركات التحررية في المغرب العربي وسبل توحيدها، وكان نص السؤال: «ما رأيكم في الحركات التحررية القائمة في تونس ومراكش، وهل من سبيل إلى توحيدها جميعا»؟

وقد كان رد محمد البشير الإبراهيمي واقعيا وإيجابيا حيث اعتبر تونس ومراكش بأنها جزء من هذا الوطن المحبوب الشاسع الذي تسلط عليه الاستعمار الفرنسي وأن: «حركتهما اليوم حركة متحدة الأهداف متفجرة من صميم الأمة»[4] و «أما توحيد هذه الحركات فقد مر بثلاثة أطوار يوم كان سلما ومطالبة بالكلام: الطول الأول: توحيد الأحزاب المراكشية في طنجة على يد البعثة الصحفية المصرية المباركة، والثاني الجبهة الجزائرية على يد جمعية العلماء، والثالث ميثاق الأحزاب السياسية لشمال إفريقيا الذي تم في باريز -باريس- على يد جمعية العلماء في شهر ديسمبر 1951م».[5]

أما في القاهرة كان الشيخ الإبراهيمي يترأس مكتب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والفضيل الورثلاني نائبا له، نهيك عن

---

[1]- خير الدين محمد: المصدر نفسه، ص-ص، 59-61؛ ومحمد زرمان: المرجع السابق، ص، 31.

[2]- خير الدين محمد: مذكرات، ج2، المصدر السابق، ص-ص، 63-64؛ وسعيد بورنان: المرجع السابق، ص، 65.

[3]- جريدة المنار: من بوادر الوحدة المغربية، العدد 15، 01 فيفري 1952م، ص، 02.

[4] - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج4، المصدر السابق، ص، 89.

[5] - يبدو من خلال تصريح الإبراهيمي أنه أخلط بين الرحلة الأولى والثانية بباريس لأن ميثاق الأحزاب السياسية لشمال إفريقيا كان بتاريخ 1952/02/02م.

دور كبيرا الذي كان له في تأسيس جبهة تحرير الجزائر[1] بالقاهرة بعد اندلاع الثورة التحريرية، بهدف توحيد الجهود ضد الاستعمار الفرنسي وتحرير ميثاقه بتاريخ 17 فبراير 1955م، الذي جاء في إحدى بنوده[2]، بأن الجزائر جزء لا يتجزأ من المغرب العربي، وأن "جبهة تحرير الجزائر" مستعدة للاندماج في هيئة أجمع وأشمل للأقطار المغاربية الثلاثة بنظام يوضع، ومسؤوليات تحدد، وتهيب بالقائمين على الحركات التحريرية في كل من تونس ومراكش أن يضعوا أيديهم في يدها، وأن يعملوا معها على تأسيس هيئة تنظيم الجميع[3]، مما يدل على مدى إصرار الزعماء "جبهة تحرير الجزائر" ومن بينهم الشيخ الإبراهيمي على العمل المغاربي المشترك بهدف مغربة الحرب الدائرة في المغرب العربي ككل والجزائر على وجه الخصوص لتشتيت شمل الاستعمار في المنطقة المغاربية لتسهيل عملية تحريرها من براثينه.

وخلال تواجده بالمشرق العربي ظل يدعو إلى الوحدة المغاربية ووحدة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي، من خلال تلك المقالات الحماسية بعنوان "حول ثورة تحرير الجزائر والمغرب العربي" وآخر "إلى الثائرين الأبطال من أبناء الجزائر والمغرب العربي"[4]، حيث كان يدعو فيها الشعوب المغاربية الثائرة ضد الاستعمار الفرنسي بالاستبسال والاتحاد والشجاعة والصبر والمثابرة لأنها مسألة حياة أو موت (بقاء/فناء)، لأن الحرية تأخذ ولا تعطى وتكون عبر جسر من الضحايا.

ويعبر هذا على مدى حنكة وبصيرة الشيخ الإبراهيمي الذي يرى بأن الكفاح التحرري ضد المحتل الأجنبي ينبغي أن يكون موحدا بين كا الأقطار المغاربية: الإيمان بوجوب توحيد الكفاح بين أقطار المغرب العربي الثلاثة: "تونس، الجزائر، مراكش"[5]، ولذا كثف اتصالاته مع ممثلي مندوبي الحركات السياسية الجزائرية التي تعمل ضمن لجنة تحرير المغرب العربي في مصر، حسب ما ذكره علال الفاسي بقوله: «يوجد اتصال مستمر وتعاون بين الشيخ الإبراهيمي وبين مندوبي الحركات السياسية الجزائرية التي تعمل ضمن لجنة تحرير المغرب العربي في مصر».[6]

هذا العمل دليل آخر يبرز لنا مدى تمسك محمد البشير الإبراهيمي بالعمل المغربي المشترك بين البلدان المغاربية ومساهمته في

---

[1]- بعد اتفاق الجماعة على تسميتها أسندوا رئاستها للمجاهد الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي، لفضله على حركات التحرر في المغرب العربي في محاربة الاستعمار، وهو أول من أمضى الوثيقة جبهة تحرير الجزائر، وباركها، للمزيد ينظر: الفضيل الورثلاني: المصدر السابق، ص، 217.

[2] - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج5، المصدر السابق، ص ص، 53-54؛ وفتحي الديب: المصدر السابق، ص ص، 644-645.

[3]- محمد البشير الإبراهيمي: آثار، ج5، المصدر السابق، ص، 54.

[4] - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: **في قلب المعركة**، المصدر السابق، ص ص، 37-40؛ والإبراهيمي: آثار، ج5، المصدر السابق، ص ص، 45-48.

[5] – عبد الكريم بوصفصاف وآخرون: **القيم الفكرية والإنسانية في الثورة التحريرية الجزائرية**، المرجع السابق، ص، 70.

[6]– علال الفاسي: **المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى**، المصدر السابق، ص، 92.

ذلك، بهدف تحرير منطقة المغرب العربي ككل والجزائر على وجه الخصوص من النير الاستعماري وتحقيق الحرية والاستقلال التي هي مطمح كل الشعوب التي تعاني ويلات الاستعمار.

خاتمة:

بناء على ما تقدم يتضح لنا بأن الشيخ محمد البشير الإبراهيمي كانت له تصورات وجهود في تنظيم الصف المغاربي من اجل تحقيق وتفعيل وحدة النضال المغاربي المشترك بين الشعوب المغاربية قاطبة التي تشترك حسبه في نفس المقومات المشجعة على ذلك، عبر هيئات وتنظيمات قد برزت لبنتها الأولى بشكل واضح مع مطلع الخمسينات بتأسيس جيش تحرير المغرب العربي كقوة مغاربية ،بهدف مغربة الحرب لتحرير المنطقة المغاربية من نير الاستعمار وتحقيق الحرية والاستقلال الذي كان مطمح هذه الشعوب المغاربية.

وقد ظل محمد البشير الإبراهيمي متمسك بالعمل المغربي المشترك ، رغم جنوح بعض دول الجوار وبعض نخبها وحركاتها التحررية إلى القطرية خاصة بعد استقلال تونس والمغرب الأقصى عام 1956م بسبب قوة الثورة التحريرية، ورغم محاولاته في مؤتمر طنجة سنة 1958م والذي ستدفن قراراته في مؤتمر مهدية بتونس، مما يتبين لنا بان هذه التصورات للنخب المغاربية وكل الحركات الوطنية في المغرب العربي للوحدة المغاربية كانت كفكرة فقط، في إطار النضال التحرري من أجل التحرر من الاستعمار ، والتي تراجعت إلى أدناه غداة استقلال الجزائر سنة 1962م ،قد زالت بزوال الاستعمار، ولم يكن تصور واقعي مستقبلي للمغرب العربي الموحد .

المرأة المغربية بين الفاعلية والتهميش خلال الفترة السعدية

د. زين العابدين زريوح*

رغم الدور الفاعل والمؤثر الذي اضطلعت به المرأة المغربية في مجموعة من المواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية خلال النصف الأول من العصر الحديث، ولاسيما إبان الحكم السعدي منذ نشأة الدعوة إلى نهاية الدولة ما بين 1510-1659م، فإنها كانت عرضة لعدد من أشكال التهميش والإقصاء من لدن مختلف المؤسسات والعناصر السائدة أو الوازنة على الساحة آنذاك، وفي مقدمتها المؤسسة المخزنية والنخب الدينية والعلمية المهيمنة. بالإضافة إلى تأثيرات المناخين الاقتصادي والاجتماعي التي ساهمت في تكريس هذا الوضع.

إذن أين تجلت أبرز محطات التأثير الأنثوي خلال هذه الفترة على مختلف الأصعدة؟ وما هي أهم أوجه التهميش والإقصاء التي تعرضت لها المرأة من متعدد فئات وطبقات المجتمع السعدي؟ وكيف كانت ردود فعل بعض النساء إزاءها؟

مرت فئة النساء بفترة عصيبة خلال الاحتلال البرتغالي -تزامنا مع انطلاق الدعوة السعدية من الجنوب الشرقي المغربي بداية القرن 16م- بسبب عمليات الأسر التي كن يتعرضن لها من طرف البرتغاليين وحلفائهم من الأعراب بقيادة يحيى أوتعفوفت(ت1518م)، حيث كن يُرْسَلْنَ إماء إلى البرتغال، خاصة من الحسنوات[1]. واستمرت معاناتهن خلال الصراع السعدي البرتغالي[2]، إلى أن استقرت أوضاعهن مع استقرار الوضع السياسي عقب السيطرة السعدية على حكم المغرب بدعم من النساء اللاتي ساهمن في سيطرتهم على مدينة فاس عن طريق مهاجمة جنود أبي حسون الوطاسي(ت961هـ/1554م) من أسطح المنازل للخلاص من الجوع المترتب عن حصار السلطان محمد الشيخ السعدي(1540-1557م)[3]، كما استجاب بعضهن لدعوة السعديين، بالمشاركة في العمليات العسكرية ضد المسيحيين بما فيهن العواجز المتجاوزات الثمانين أو المائة سنة من العمر، مساهمة منهن في رفع الحيف والاستغلال الذي كن يرزحن تحته في ظل اعتداءات هؤلاء[4].

وقد لعبت المرأة دورا فاعلا في المجتمع السعدي سواء في البادية أو المدينة. حيث شكلت عمود الحياة القروية من خلال قيامها بأشغال المنزل كسقي الماء وعجين الخبز وطهي الطعام وغسل الملابس وصنع الأجبان

* باحث متخصص في التاريخ الحديث وتاريخ المهمشين، حاصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة ابن طفيل بالمغرب.

[1]- مارمول كربخال، **إفريقيا**، ج 2، ترجمة: محمد حجي ومحمد زنيبر ومحمد الأخضر، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1984،ص. 16.

[2]-نفسه، ص. 23.

[3]- مارمول كربخال، **إفريقيا**، ج 1، ترجمة محمد حجي ومحمد زنيبر ومحمد الأخضر، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1984، ص. 477.

[4]- مارمول كربخال، **إفريقيا**، **م.س**، ج 2، ص. 169.

والأشربة[1]، وطحن الدقيق في أرحاء الحجر[2]. أو القيام بأعمال الحقل من حصاد ونقل للغلل والقطف وتسميد الأرض ونقشها وسقيها[3]، حتى أن النساء في بعض الحالات تكلفن بالنشاط الزراعي في جميع مراحله بدل الرجال بسبب الصراعات القبلية[4]، وكذا برعي الماشية بسبب كسل الرجال وعربدتهم[5]. إضافة إلى ممارسة بعض الصناعات كصناعة الأواني الفخارية وحلج الصوف وغزله[6].باستثناء بعض النساء اللواتي عشن وضعا اجتماعيا مريحا وإن بدرجات متفاوتة، وقدمن خدمات اجتماعية جليلة، وساهمن بقسط وافر في تحسين الأوضاع المادية لعائلاتهن عن طريق توظيف أموالهن في بعض الأنشطة كالتجارة[7].

وعلى عكس النساء القرويات اللاتي شكلن الأغلبية وعانين من الفقر وظروف عيش صعبة وقاسية، خاصة في الجبال التي كانت نساؤها قبيحات المنظر قذرات منتنات من أكثر سكان إفريقيا توحشا إلى جانب أزواجهن[8]، وكن يمشين يمشين بدون نعال، وبأرجلهن جراء ذلك شقوق تصل حتى العظم[9]، بل ويسرن شبه عاريات في بعض المناطق من شدة الفقر[10]، واتخذن حليا من الحديد أو النحاس[11]. فإن نساء الحواضر من الأقلية -لاسيما بمراكش وفاس- عشن على العموم حياة رغيدة، إذ كن **"أنيقات يمشين وهن متزينات بعدد من الأساور المدولبة والمنبسطة من الذهب والفضة وبكمية من الدرر والجواهر في العنق والرأس والأذنين، ولباسهن من الحرير أو القماش الرفيع"**[12]، على شكل فساتين طويلة زيادة على الخلاخل[13]. وقد حظين أيضا بنصيبهن من أشغال المنزل، إضافة إلى مزاولة الخياطة والطرز وغزل الصوف وعلاج الحرير[14]، وصناعة الزرابي التركية[15]. كما تواجدت بالمدن وأرباضها نساء فقيرات، مثل فاس التي اضطر الفقر فيها بعض النساء

[1]-عبد القادر العافية، **الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن العاشر الهجري-السادس عشر الميلادي**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982، ص. 220

[2]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 8.

[3]-عبد القادر العافية، **الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون، م.س**، ص. 220

[4]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 114.

[5]- نفسه، ص. 247.

[6]- عبد القادر العافية، **الحياة السياسية والاجتماعية والاجتماعية والفكرية بشفشاون، م.س**، ص. 220.

[7]- محمد بوزيان بنعلي، **فجيج في عهد السعديين السياسة والثقافة والمجتمع**، سلسلة تراث فجيج 4، مطبعة الجسور، وجدة، 2005، ص. 34.

[8]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 123.

[9]- نفسه، ص. 17.

[10]- نفسه، ص. 39 – 40.

[11]- الحسن الوزان، **وصف إفريقيا، ج 1**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص. 110.

[12]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 57.

[13]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الدار البيضاء، 1988، ص. 60.

[14]-عبد القادر العافية، **الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون، م.س**، ص. 221.

[15]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 61.

لممارسة الدعارة[1]، أو حتى السحاق والشعوذة من أجل كسب القوت اليومي[2]. وهناك من انتقل انتقل حالها من الغنى إلى العوز كابنة عبد الواحد الحميدي(ت1003هـ/1595م) قاضي الجماعة بفاس أيام المنصور الذهبي(1578-1603م)، التي أصبحت بعد وفاته **"تطلب من يستأجرها لطحين أو غيره"**، بعدما كانت في حياة أبيها تلبس **"خلاخل من الذهب، لا تحملها إلا بسلسلة في حزامها، ولها وصائف يتبعنها يحملن ما يتجرجر من حللها"**، دون أن يضمن لها المخزن الذي خدمه أبوها العيش الكريم[3].في حين عاشت أخريات على الصدقات، خاصة من الأرامل[4]. حيث وجدت المقبلات على الزواج من الفقيرات كذلك صعوبة وحرجا في تجهيز أنفسهن[5] بسبب كلفته العالية[6]. وغلب على معظمهن الجهل[7]، فكان أكثر ما يشد الانتباه إليهن أو يراعى فيهن هو الجمال والجسد حتى من طرف كتاب المصادر[8].

إضافة إلى العديد الكبير من الإماء اللواتي امتلأت بهن بيوت المغاربة لاسيما من النخبة، وسخرت للخدمة والمتعة[9]، حتى شبهن بالشياه[10]. بالشياه[10].

لكن على العموم، فإن النساء كن ممنوعات من الخروج من منازلهن إلا للقيام بزيارة، أو للذهاب إلى المسجد أو الحمام وهن محجبات[11]، أو رفقة عبيد من الخصي، يقضون أيضا حاجاتهن خارج المنازل، أو يقوم بذلك رجالهن إن لم يكن لهن عبيد[12]، إذ كان الرجال جد غيورين[13]. وإن كن في بعض المناطق يخرجن متجملات بالخضاب سافرات الوجوه مثل "تنزيت" بهسكورة[14]، أو احترفن الغناء في الأعراس[15]. كما كانت النساء في فاس يخرجن للأسواق، حيث يزدحمن في ساحة الملابس

---

[1]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 148،160.

[2]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 1، ص. 144.

[3]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 2004، ص. 183.

[4]- نفسه، ص. 44.

[5]-نفسه، ص. 62.

[6]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 252.

[7]- محمد بوزيان بنعلي، **فجيج في عهد السعديين، م.س**، ص. 33.

[8]- عثمان المنصوري، **تاريخ المرأة المغربية في العصر الحديث مقاربة أولى**، ضمن: **مجلة أمل**، العدد 13-14، السنة الخامسة، 1998، ص.157.

[9]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 157،233.

[10]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس**، رسائل وأطروحات رقم 5، منشرورات كلية الشريعة، أكادير، 1999، ص. ص. 160.

[11]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص.57.

[12]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 60 – 61.

[13]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 57.

نفسه، ص. 114.

[15]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 156.

الداخلية ويمارسن البيع والشراء فيه، رغم ما تعرف هذه الأسواق من صراعات بينهن[1]. ووصل التحرر بنساء بعض المناطق إلى حد الخلاعة وانعدام العفة حتى صرن مضربا للأمثال في ذلك كنساء جبل بني منصور بالريف[2].

وانتقص الفقهاء كثيرا من قدر النساء، حيث اعتبروا أن دور نساء البادية لا يحيد عن العمل المجاني لدى الأزواج[3]، وبالغ بعضهم في وصفهن بالسفيهات الجاهلات اللواتي لا يعرفن إلا سياسة البهائم وتربية الأطفال وصناعة الطعام[4]، بينما خصوا نساء الحاضرة منهن بالفراش[5]. وتعرضوا لهن بانتقادات شديدة، كاتهامهن بالفسق والفساد والانحراف نتيجة اختلاطهن بالرجال الأجانب وتبرجهن في مختلف المناسبات، كالأعراس أو خلال العمل في الحقول[6]، وعدم التستر في الحمام[7]، وممارستهن وممارستهن لبعض العادات كالوشم[8] والسحر وتعليق الخيوط والأحجار والأعواد وغيرها من البدع، وقراءتهن للقرآن بالألحان في إطار ما يسمى بالتحزيب خلال احتفالات ختم الطلبة القرآن[9]. مع أنهم دافعوا عنهن في بعض القضايا كالفتوى ببطلان زواج الإكراه[10]، وعدم سقوط حقوقهن وحقوق ورثتهن في الميراث[11]، وطالبوا الأزواج بتعليمهن أمور الدين[12]. وخضعن أيضا لتطبيق الحدود الشرعية كحد الزنا بالرجم بالنسبة للمتزوجات[13].

كما تعرضن للتهميش ووجهت لهن نظرة دونية من طرف المتصوفة، حيث أن العديد منهم اعتزل الزواج[14]، أو قام بتطليق زوجته أو زوجاته دفعة واحدة دون مبرر شرعي للتفرغ

---

[1]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 152.

[2]- نفسه، ص. 247.

[3]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، 175،180.

[4]- نفسه، ص. 174.

[5]- نفسه، ص. 180.

[6]- أبو القاسم بن خجو، **شرح أرجوزة عبد الله الهبطي**، قراءة وتعليق عبد الله بنطاهر، ضمن: مجلة المذهب المالكي، العدد 6، كلية الشريعة، أكادير، 2008، ص. 30/لحسن اليوبي، **الفتاوي الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1998، ص. 262-263.

[7]- إدريس كرم، **ثقافة العامة في كتابات الخاصة بالمغرب نموذج الفقهاء في القرنين 10 و11 هـ**، ضمن: مجلة أبحاث (مجلة العلوم الإجتماعية)، العدد 15-16، السنة الخامسة، 1987، ص. 82.

[8]- لحسن اليوبي، **الفتاوي الفقهية، م.س**، ص. 270-271.

[9]- إدريس كرم، **ثقافة العامة، م.س**، ص. 84-85.

[10]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. 185.

[11]- نفسه، ص.175.

[12]- عبد الرحمان التمنارتي، **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، تحقيق اليزيد الراضي وتقديم محمد المنوني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، **م.س**، ص. 549.

[13]- عثمان المنصوري، **تاريخ المرأة المغربية في العصر الحديث، م.س**، ص. 161.

[14]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. 91/ محمد بن عسكر: **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرآن القرن العاشر**، تحقيق محمد حجي، سلسلة التراجم 1، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977، ص. 139.

للارتقاء الصوفي[1]، أو فارقها دون أداء واجباتها الشرعية[2]. الشيء الذي خلق للنساء المطلقات أوالمهجورات عدة مشاكل مرتبطة بالإعالة وفتح الباب أمامهن وأمام أطفالهن للتشرد والانحراف، فكانت المرأة نتيجة الطلاق أو موت الزوج وتحت طائلة العوز والفقر مضطرة إلى أن تلعب دور الرجل في السعي على أولادها عن طريق نسج الملابس في الغالب، أو العمل في بساتين الفلاحة وبيوت الموسرين أو الزوايا[3]. بل من المتصوفة من دعا على زوجته بالموت[4]، أو فقد بصره بسبب نظره لامرأة[5]. كما رفض معظمهم تتلمذ النساء على أيديهم في التصوف، وتعرضن للعقاب الغليظ في هذا الشأن، مثل المرأة التي كررت طلبها للشيخ أبي الشكاوي(ت1004هـ/1595م) بالتتلمذ على يديه فامتنع وأشاع تعرضها للعقاب وللعذاب بعد الموت نتيجة إصرارها على ذلك، رغم تقديمها ثورا لزاويته وإكرام النساء عموما له ولمريديه[6]، حيث اشتهرت النساء بتقديم الصدقات للزوايا[7]، وعملن فيها لإعداد طعام المريدين والطلبة وأبناء السبيل، مثلما هو حال امرأة قضت زهرة عمرها في خدمة الشيخ السماحي(ت1025هـ/1616م) حتى صارت عنده عجوزا من العجائز[8]. مع أن بعض الصوفية تجاوزوا عن النساء وقبلوا توبتهن، حتى الزانيات منهن[9]، ومنهم من كان يعالجهن[10]، ويرأف بهن[11]، بهن[11]، ويعطي الصدقات للأرامل[12]. كما أن بعضهم أخذ طريق التصوف عن امرأة، وهو ما يشكك فيه ابن عسكر نفسه مع أن أمه انتسبت للتصوف[13].

وعلى الرغم من حماية القضاء السعدي للحقوق الشرعية للنساء، وتمتعهن بمجموعة من الحقوق كالتملك والتصرف[14]، والانتصاب للشهادة، والتعلم، وحتى حق اختيار الزوج في بعض المناطق[15]. ففي ظل غياب حماية الجاه والمال الذي حظيت به بعض النساء من النخبة، حرمت غيرهن في العديد من المناطق من الإرث وغلة الميراث لفائدة الذكور[16]، وكذا من مستغل

---

[1]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. ص. 72،118.

[2]- نفسه، ص. 108.

[3]- محمد بوزيان بنعلي: **فجيج في عهد السعدين، م.س**، ص. 33-34.

[4]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. 70.

[5]- نفسه، ص. 82.

[6]- نفسه، ص. 103 – 104.

[7]- نفسه، ص. 59.

[8]- محمد بوزيان بنعلي: **فجيج في عهد السعدين، م.س**، ص. 34.

[9]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. 111.

[10]- محمد بن عسكر، **دوحة الناشر،م.س**، ص. 106.

[11]- نفسه، ص. 114.

[12]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. 44.

[13]- محمد بن عسكر، **دوحة الناشر، م.س**، ص. 84.

[14]- محمد بوزيان بنعلي،**فجيج في عهد السعديين، م.س**، ص. 34.

[15]- نفسه، ص. 39-40.

[16]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. 175.

الشراكة والعمل مع أزواجهن[1]، أو تم بيع نصيبهن من الإرث في حالات أخرى[2]، أو الاحتيال عليهن من أجل الاستحواذ على أموالهن وممتلكاتهن[3]، كما كان بعض الأقارب أو غيرهم من الرجال من يستغل حياءهن للاستيلاء على أموالهن[4]. وكن عرضة أيضا للسبي والاسترقاق والبيع كالإماء[5]، وللاغتصاب وللاختطاف، ثم الإكراه على الزواج من طرف الخاطف[6]، مثلما كان يتم إكراههن على الزواج من قبل أقاربهن[7]، ومنهن اليتيمات واللواتي لم تنقضي عدتهن[8]. وعوملن بقسوة وفظاظة من طرف بعض الأزواج، حتى أصبحت الإساءة لهن عادة في مناطق معينة[9]، لاسيما بالضرب لتفريطهن في أعمال المنزل[10]، أو من أجل إجبارهن على التنازل عن الصداق بغية تكرار الزيجات، إلى جانب اتخاذ العديد من الإماء للمتعة[11]، باستثناء بعض المناطق النائية في الأطلس التي اكتفى رجالها بزوجة واحدة[12]. ووصلت هذه القسوة في بعض الأحيان إلى حد قتل الزوجة دون القصاص من الزوج القاتل[13]. وكان من الأزواج كذلك من يعمل على الاستحواذ على الصداق أو التهرب من أدائه أو ما تبقى منه لفائدة زوجاتهن[14]، أو ينكر الزواج بالمطلق إذا طالبته زوجته بالصداق بعد الدخول[15]، إلا من كان لأهلها سطوة[16]، إذ كن يطلقن لأتفه الأسباب في حالات الغضب أو اللجاج أو السكر[17]. فكانت هذه المعاملات السيئة تدفعهن للفرار في بعض الأحيان واتخاذ أزواج جدد بشكل غير شرعي، فيكون تدخل القضاة هنا لرأب الصدع بين

[1]- نفسه، ص. 175،179،180.

[2]- نفسه، ص. 182.

[3]- نفسه، ص. 174.

[4]- نفسه، ص. 170،174.

[5]-Daniel RIVET, **Histoire du Maroc**, Editions Fayard, Paris, 2012, p. 213.

[6]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 1، ص. 494/ محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**، سلسلة التاريخ 2، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة، الرباط، 1977، ج 1، ص. 308.

[7]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. ص. 185.

[8]- محمد عمراني، **الشرف والمجتمع والسلطة السياسة: الشمال الغربي المغربي نموذجا** من القرن 10 إلى 13هـ / 16-19م، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في الآداب، شعبة التاريخ، كلية الآداب، الرباط، السنة الجامعية 2000- 2001، (مرقونة)، ص. 209.

[9]- عثمان المنصوري، **تاريخ المرأة المغربية في العصر الحديث، م.س**، ص. 160.

[10]- أبو القاسم بن خجو، **شرح أرجوزة عبد الله الهبطي، م.س**، ص. 29.

[11]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 156-157.

[9]-نفسه، ص. 164.

[13]- عبد الرحمان التمنارتي، **الفوائد، م.س**، ص. 113.

[14]- محمد الصغير الإفراني، **الصفوة، م.س**، ص. 108.

[15]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. 203.

[16]- محمد العربي الفاسي، **المرآة، م.س**، ص. 142/محمد الصغير الإفراني، **الصفوة، م.س**، ص. 108.

[17]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. 164.

الزوج القديم والجديد بمقابل مادي[1]، مما كان يخلق إشكالية حول نسب الأولاد[2]. بحيث كانت مجموعة من الممارسات المطبقة على النساء، تحيل إلى دونيتهن في المجتمع في مقابل الرجل[3]. وهذا ما يشير إليه "دي صالدانيا"، بأن النساء على العموم كن يعاملن بقلة من الاعتبار في المغرب، خاصة من لدن فئة المخزن، حيث أنه من **"عادة المغاربة جعل نساءهم إماء بسبب العدد الكبير الذي يحتفظون به منهن داخل مساكنهم"**[4].

وإن تحسنت ظروفهن في ظل الدولة السعدية مقارنة بفترة الفراغ والتطاحن السياسيين، حيث برزت عدد من العالمات الصالحات اللواتي سطع نجمهن مثل: عائشة بنت أحمد الإدريسية(ت969هـ/1562م) أم محمد بن عسكر صاحب دوحة الناشر، التي أخذت عن مجموعة من المشايخ كعبد الله الغزواني(ت935هـ/1528م) وغيرهما، **"فهدى الله على يدها خلقا كثيرا، وكان الناس يتحامون حماها ولا يقدر أحد رد شفاعتها"**، وكانت تعتني بعيد المولد النبوي وتطعم فيه الطعام[5]، واشتهرت كرامتها[6]. وكذا زهرة بنت الشيخ عبد الله الكوش(ت1020هـ/1611م) التي أخذت عن أبيها، وكانت من أهل القدم الراسخ في العرفان ومن أهل الولاية الظاهرة وكرست حياتها لذلك[7]، وكانت لها زاوية على قدر من الأهمية في مجال التصوف بمراكش حيث زارها محمد بن علي بن ريسون (ت1018هـ/1609م)[8]، وأصبح ضريحها مشهورا بعد وفاتها بحومة الكتبيين[9]. مع أن عددا من المناطق خلت من أية امرأة وصفت بالفقه أو العلم أو الأدب[10].

إضافة إلى نساء ساهمن في تطورات ولحظات حاسمة في مسار الدولة السعدية، مثل العريفة بنت خجو التي قامت بدور رئيسي في تنظيم عوائد الملوك الداخلية بالقصر بنقل محمد الشيخ المهدي وأسرته من البداوة إلى حياة الملوك، ومريم أخت عبد الملك المعتصم(1578-1578م) التي صمدت طويلا في قصبة مراكش مع ثلاثة آلاف من الرماة الموالين، وحالت دون استيلاء محمد المتوكل(1574-1576م) عليها. ثم

---

[1]-مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 252/الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. 132.

[2]- الحسن العبادي، **فقه النوازل في سوس، م.س**، ص. ص. 132.

[3]- من قبيل تعمد العريس وضع قدمه على قدم العروس ليلة الدخلة كرمز للغلبة والعلو، إلى جانب ضرورة إثبات عذريتها أمام أهله والمدعوين في هذه الليلة، إدريس كرم، **ثقافة العامة، م.س**، ص. 82. كما وضع مقياس مجتمعي للمرأة، في أن تكون حسناء تتوفر فيها مجموعة من الشروط، نفسه، ص. 85.

[4]- أنطونيو دي صالدانيا، **أخبار أحمد المنصور، م.س، م.س**، ص. 188.

[5]- محمد بن عسكر، **دوحة الناشر، م.س**، ص. 23 – 24. 24.

[6]-نفسه، ص 24-27.

[7]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. ص. 282.

[8]-عبد القادر العافية، **الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون، م.س**، ص. 234.

[9]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. ص. 282.

[10]- محمد بوزيان بنعلي: **فجيج في عهد السعديين، م.س**، ص. 33.

مسعودة الوزكيتية(ت1000هـ/1591م) أم أحمد المنصور التي قامت بعدة أعمال في مجالي العمران والإحسان، كبناء المساجد والمدارس وديار مبيت القوافل في الطرق، وتشييد وترميم عدد من القناطر والمباني العمومية[1]. وكذا سحابة الرحمانية أم عبدالملك المعتصم التي لعبت دورا في حصول هذا الأخير على الدعم العثماني ضد ابن أخيه المتوكل[2].

ورغم ذلك، فقد اعتبرت عناصر المخزن السعدي المرأة سوى وسيلة للخدمة والراحة أو المتعة. وهو ما دلت عليه عدة قرائن، إذ أرسل القائم بأمر الله(1510-1517م) نائبه لشراء عدد من الإماء السود يقمن بخدمته سنة 919هـ/1513م[3]، كما أن عبد الله الغالب(1557-1574م) سخر إماء زنجيات أو سمر ومسيحيات لخدمته في غرفته[4]. حيث احتوت قصور السلاطين السعديين على العديد من النساء، على غرار هذا الأخير الذي ضم قصره أزيد من 200 امرأة من الشرعيات والسرايا[5]، وكانت الزوجات الشرعيات بيضاويات من بنات كبار الأمراء والأعيان[6]، وهنا يحضر ذكر محمد الشيخ المهدي الذي كان من عادته الزواج كل سنة مع بداية حكمه بإحدى الحسناوات[7]. هؤلاء اللاتي كان عدد منهن يغصبن على الزواج بالسلطان، مثلما فعل المنصور الذهبي مع ابنة "المفضل" أحد أغنياء تطوان من الأندلسيين وأحد رجاله الذين كان يستخدمهم في افتداء الأسرى، والذي سبق وأن أعلمه بمخطط الناصر بن الغالب للثورة عليه، غير أن هذا لم يشفع له في التراجع عن طلبه الزواج بابنته التي اشتهرت بجمالها وعلمها وأناقتها، ليصاب والدها إثر ذلك بصدمة أودت بحياته، لكن وفاته لم تثن المنصور عن رغبته، لتلحق هي الأخرى بوالدها بعد شهرين من ذلك بسبب حسرتها عليه وعلى نفسها[8]. وإلى جانب الزوجات الشرعيات اتخذ الملوك السعديون عددا غير محدد من الإماء البيض والسود[9]، سواء ممن يتم شراؤهن أو أسرهن بأعداد كبيرة، خاصة في السودان التي جلب منها الآلاف من الجواري على دفعات في عهد المنصور، إذ ضمت إحداها **"اثني عشر مملوكا بين الجواري والغلمان"**[10]، وأخرى **"عشرة آلاف جارية كلهن في سن البلوغ"**، كما حث المنصور قائده هناك على أن يجلب له من إناث الأسرة الحاكمة في

[1]-إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، نشر وتوزيع دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة 2، 1978، ج **2**، 421-422.

[2]- عبد الله كنون، **عبد الملك المعتصم بطل معركة وادي المخازن**، ضمن: مجلة المناهل، العدد 13، السنة الخامسة، دجنبر 1978، ص. 11-12.

[3]- الحسن الوزان، **وصف إفريقيا، م.س**، ج 1، ص. 120.

[4]-مارمولكربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 172.

[5]-دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 233.

[6]-مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 172.

[7]-مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 1، ص. 490.

[8]-أنطونيو دي صالدانيا، **أخبار أحمد المنصور، م.س، م.س**، ص. 188.

[9]-دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 157.

[10]- مؤرخ مجهول، **تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية**، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، 1994، ص. 68.

السودان -أسرة أسكية- ما يليق بمقامه[1]. ويتم الاستمتاع بهن أو الزواج بهن عنوة من غير رضاهن تحت الضغط والتهديد، كما هو الأمر بالنسبة لابنه حاكم "رأس أكير" البرتغالي مع محمد الشيخ المهدي[2]، وهذا ما كان يجعل نساء الأعداء الأعداء والمعارضين يضحين بأنفسهم بدل أن يقعن في الأسر ويلاقين هذا المصير، مثل الفتاة الجميلة لجبل درن التي استنفرت غيرة أبناء عشيرتها للدفاع عن شرفها وعن منطقتهم حتى لاقت حتفها في مواجهة جيش محمد الشيخ[3]، الشي الشي الذي تكرر مع فتاة أخرى في ثورة لاحقة بنفس المنطقة فضلت الانتحار على أن يسبيها أحد قواد هذا السلطان[4]، فيما كان بعضهن يقمن بإخصاء الجنود الأسرى انتقاما لما تعرضت له أُخريات من استغلال جنسي على يد رجال المخزن[5]. ونظرا للعدد الكبير من الزوجات والإماء اللواتي كان يحظى بهن السلاطين السعديين في قصورهم، فلطالما نشبت بينهن صراعات ودبرت في أوساطهن العديد من المكائد التي أدت أحيانا ببعضهن للموت[6]، رغم أنهن أقمن في مساكن رائعة ضمن مقاصير معزولة بعضها عن بعض[7]. حيث خضعن لحراسة شديدة من خصيان سود أو سمر، ولم يكن مسموحا لغيرهم بدخول مقاصير النساء باستثناء العبيد المسيحيين وكذا اليهود، لكن هذا الضغط ربما دفع بعض نساء القصر للدخول في مغامرات مع العبيد المسيحيين الذين امتد المنع ليطالهم خلال فترة عبد الله الغالب[8].

واشترك في هذا الأمر كذلك رجال المخزن من كبار القياد المفضلين، الذين كانت تهدى لهم الكثير من الإماء والحظايا من أجل المتعة، ويتم إسكانهن في دار واحدة وعلى نفقة السلطان، حيث كانت تنشب بينهن أيضا مشاجرات واضطرابات عديدة بسبب كثرتهن[9].

وتطورت هذه الممارسات بشكل خارج عن المألوف خلال عهد المنصور وازدادت حدة بعد وفاته. حيث هم ابنه زيدان بالزواج بالصالحة زهراء بنت عبد الله الكوش رغم عزوفها عن الزواج، إلى أن ظهر له من بركتها ما صرفه عنها[10]، كما كا

محمد الشيخ المامون **"مسرعا إلى الفساد في القينات"**[11].

ووصل الأمر بابن هذا الأخير عبد الله إلى أن **"يزني بنساء عمه وجواري جده"**، بعدما

---

[1]- عبد الكريم كريم، **المغرب في عهد الدولة السعدية، السعدية**، شركة الطبع والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1977، ص. 271 – 272.

[2]-مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 37.

[3]- نفسه، ص. 64.

[4]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 179. 179.

[5]- مارمولكربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 2، ص. 121.

[6]- نفسه، ص. 37.

[7]- نفسه، ص. 53.

[8]-نفسه، ص. 172.

[9]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 157. 157.

[10]- محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر، م.س**، ص. 282.

[11]- مؤرخ مجهول، **تاريخ الدولة السعدية، م.س**، ص. 69.

دخل مراكش إثر هزيمة عمه أبي فارس(ت1018هـ/1609م) أمامه[1]. وبلغ **"من قلة قلة ديانة"** عبد الملك بن زيدان بن المنصور(1627-1631م) خلال احتفاله بأحد مواليده أنْ **"بعث لنساء أعيان مراكش وخدامه أن يحضرن وطلع...لمنارة في داره فنظر للنساء وهن متبرجات قد وضعن ثيابهن، فأيتهن أعجبته بعث لها"**[2]. بل وتم كذلك إطلاق إطلاق يد رجال المخزن والجنود خلال حكم محمد الشيخ المامون(1606-1613م) وابنه عبد الله(1613-1623م)مملكة فاس بالفسق في نساء أهل البادية[3]، وللفساد في نساء المدن حتى المتزوجات والأمهات منهن، حيث يذكر الإفراني قصة المرأة الفاسية التي ألقت بنفسها من أعلى منزلها بعدما اقتحمه عليها أحد الجنود من "شراكة" وقام برمي رضيعها في إناء الطبخ إثر عدم استجابتها لنزواته، هذه الحادثة التي أثارت غضبا شديدا لدى عامة الناس ودفعتهم للثورة على عبد الله بن الشيخ المامون[4].

واستعملت المرأة أيضا من طرف المخزن السعدي لتقوية استقراره زمن الأزمات من أجل عقد التحالفات، حيث استخدم محمد الشيخ المهدي ابنتيه للتقارب والتصالح مع أخيه أحمد الأعرج(1517-1540م) في خضم الأزمة بينهما عن طريق تزويجهما بابني هذا الأخير[5]، وجندت إحداهما بعد ذلك وهي مريم للوساطة بين الأخوين[6]. كما كانت النساء ضحية للصراعات السياسية، حيث تعرضن للقتل على غرار بنات أحمد الأعرج اللواتي قتلن في السجن إلى جانب والدهن وإخوانهن[7]، وبعض نساء قصر مراكش عقب سيطرة عبد الملك بن زيدان على الحكم من أيدي إخوته[8]. وكذا لمختلف أنواع المعاناة، مثلما تعرضت له نساء أبي فارس بن المنصور على يد المتمردين من الأعراب الذين قاموا بتجريدهن وسلبهن كل شيء أثناء فراره من مراكش عقب هزيمته أمام ابن أخيه عبد الله بن الشيخ سنة 1606م[9]. وشكلن كذلك عنصر تفاهمات وصفقات أو ضغوط بين الأطراف المتصارعة، إذ بادل محمد الشيخ المهدي بنات أبي حسون الوطاسي اللواتي غربهن إلى تارودانت ببناته المأسورات في فاس بعد استعادتها من

---

[1]- نفسه، ص. 70.

[2]- محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، تحقيق وتقديم عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998، ص. 353.

[3]-مؤرخ مجهول، **تاريخ الدولة السعدية**، **م.س**، ص. 69.

[4]- محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي**، **م.س**، ص. 338.

[5]- مارمول كربخال، **إفريقيا**، **م.س**، ج 1، ص. 478.

[6]- نفسه، ص. 465.

[7]- محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي**، **م.س**، ص. 60.

[8]- Henry DE CASTRIES, **Les Sources Inédites de de l'Histoire du Maroc, 1ère série - Dynastie Saadienne, Archives et bibliothèque de France**,**Tome IiI**, Ernest Leroux, Paris, 1911, p. 378-379.

[9]- Henry DE CASTRIES, **Les Sources Inédites de de l'Histoire du Maroc, 1ère série - Dynastie Saadienne, Archives et bibliothèque des Pays-Bas**,**Tome I**, Ernest Leroux, Paris, 1906, p. 210-211.

طرف أبي حسون المذكور، هذه الحادثة التي وقعت فيها عدد من نساء قصر المهدي أثناء فرارهن من المدينة في أيدي أهالي الضواحي، باستثناء بناته اللاتي رجعن حينها للقصر وظللن تحت حراسة عبيد مسيحيين إلى حين قدوم الأمير الوطاسي[1]. مع العلم أن محمد الشيخ **"دخل...بإحدى بنات الملك السابق [الوطاسي]و أقام حفلات فاخرة بالمناسبة"**، وذلك إثر دخوله الأول لفاس ضاربا بعرض الحائط كل استعطافات أم السلطان الوطاسي[2]، وهو ما فعله أيضا الثائر بن أبي محلي(ت1022هـ/1613م) بأم زيدان بن المنصور بعد سيطرته على مراكش[3].

وكانت النساء كذلك ضحية الممارسات المخزنية في مختلف الفترات، كالسبي والخطف، مثلما قام به جنود أبي فارس ومحمد الشيخ في فاس انتقاما من أهلها وجيش زيدان بن المنصور[4]، وهو ما فعله أيضا جنود قائد هذا الأخير مصطفى في طريقهم من مراكش نحو فاس[5]، وما كان يقوم به علوجه حتى داخل مراكش[6]. وكن يؤخذن أيضا كرهينة إلى جانب أطفالهن كوسيلة لإخضاع القبائل الناشزة والرافضة لأداء الضرائب[7]، ويتعرضن أيضا للقتل خلال العقاب الجماعي الذي يأتي على الثوار المناهضين للمخزن وعوائلهم[8]. إضافة إلى النهب والإذلال، على غرار ما تعرضت له نسوة فاس حين أمر زيدان بن المنصور بسلب سكان المدينة "رجالا ونساء وبقي بعضهم ينظر إلى عورة بعض، وكان عدد السلب نحو عشرة آلاف كسوة"[9]، كما كن في عهد عبد الملك بن الشيخ المامون(1623-1627م) يعبرن الأزقة في فاس مقابل المال[10]. إلى جانب التضييق والاضطهاد والظلم الذي مارسه المخزن على العديد من النساء، مثل الصالحة عائشة الادريسية أم ابن عسكر التي نالتها عدة مضايقات من القائد محمد بن راشد زمن عبد الله الغالب لدفعها للرحيل

[1]- مارمول كربخال، **إفريقيا، م.س**، ج 1، ص. 486 – 487.

[2]- نفسه، ص. 478.

[3]- محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي، م.س**، ص. 304.

[4]-محمد العربي الفاسي، **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، تحقيق محمد حمزة الكتاني، دار إبن حزم، بيروت، 2008، ص. 143.

[5]- محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي، م.س**، ص. 287.

[6]- عبد الرحمان التمنارتي، **الفوائد الجمة، م.س**، ص. ص. 296.

[7]- Henry DE CASTRIES, **Les Sources Inédites de de l'Histoire du Maroc, 1ère série - Dynastie Saadienne, Archives et bibliothèque des Pays-Bas,Tome III**,Ernest Leroux, Paris, 1912, p. 524.

[8]- عبد العزيز الفشتالي، **مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا**، دراسة وتحقيق عبد الكريم كريم، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة، الرباط، 1972. ص. 96.

[9]- عبد الرحمان التمنارتي، **الفوائد الجمة، م.س**، ص. ص. 347.

[10]- مؤرخ مجهول، **تاريخ الدولة السعدية، م.س**، ص. 100.

عن شفشاون، فما كان بيدها إلا الدعاء عليه[1]. والمرأة التي أخذها الطلق[2] وهي في كرب المخاض، المخاض، وقد رآها فقهاء فاس وأعيانها في طريقهم لمراكش قصد التعييد مع المنصور، وهي مكبلة ضمن سلسلة تضم عددا من الرجال والنساء من أهل الغرب، هذا المنظر الذي أحزن وهَمَّ كل من شاهده، في حين أن المنصور لم يهتم بشكاية القاضي عبد الواحد الحميدي حول ذلك وغضب لها، مبررا فعلة جنوده بدعوى ضمان الأمن[3]، بحيث لم تستثن النساء من العقاب الجماعي للمخزن. زيادة على المرأة الدكالية الذي أخذ لها أحد عمال المنصور مالا، فقدمت عليه مراكش لتشكو له حيف عامله غير أنه لم ينصفها، لتنصرف يائسة هي وأولادها دون تحقيق مرادها[4].

ومنه فقد لقيت فئة النساء في جميع المستويات الاجتماعية معاملة سيئة خلال العهد السعدي، حتى اللواتي عشن في كنف السلاطين ورجالهم أو ممن انتمين للأسرة الحاكمة، إذ لم تسلمن من العقاب في حال مخالفة القوانين، والذي يمكن أن يصل إلى حد القتل، حيث كان للمنصور غرفة داخل قصره يقتل فيها النساء إلى جانب القواد[5]. وهو ما كان يدفع بعضهن أحيانا لإبداء ردة الفعل والانتقام، مثل مريم أخت عبد الله الغالب التي دبرت مكيدة للإيقاع بقائده علي بن أبي بكر الذي قام بقتل أبنائها بعد تولي أخيها الحكم دون وجود تهديد حقيقي منهم تجاه الجالس على العرش، وهو ما انتهى باستحواذ السلطان على ممتلكاته وأمره بقطع رأسه مع أنه كان من أفضل وأخلص رجاله[6].

---

[1]- محمد بن عسكر، **دوحة الناشر، م.س**، ص. 26.

[2]- الطَّلْق: وجع الولادة، جماعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، القاهرة،الطبعة 2، 1972، ص. 590.

[3]- محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي، م.س**، ص. 242 – 242 – 243.

[4]- نفسه، ص. 243 – 244.

[5]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 229/أنطونيو دي صالدانيا، **أخبار أحمد المنصور، م.س**، ص. 94.

[6]- دييكو دي طوريس، **تاريخ الشرفاء، م.س**، ص. 229. 229.

خروج سيف بن سلطان على أخيه الإمام بلعرب (1104 - 1105هـ/1692 - 1693م)

د. إبراهيم بن يحيى البوسعيدي
د.موسى بن سالم بن حمد البراشدي

الملخص :

تتناول هذه الدراسة حادثة سياسية مهمة كان لها انعكاس على سير الأحداث التاريخية في عمان خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، وتتمثل تلك الحادثة في خروج سيف بن سلطان بن سيف اليعربي على أخيه الإمام بلعرب بن سلطان عام 1104هـ/1692م مطالباً إياه بالتنحي عن الحكم، الأمر الذي دفعه إلى حصاره في حصن يبرين[1] حتى وفاته عام 1105هـ/1693م .

كما وقفت الدراسة على الأسباب التي أدت إلى تلك الحادثة ومجريات الأحداث التي ترتبت عليها، إلى جانب النتائج والآثار التي خلفتها ، ولمَّا كان نظام الإمامة مرتبطاً بأهل الحل والعقد من العلماء، فقد تطرقت الدراسة إلى موقف العلماء من هذه الحادثة فقد انقسموا إلى فريقين؛ الأول متمسك بإمامة بلعرب بن سلطان، والثاني المؤيد لأخيه سيف وبالتالي بايعه بالإمامة .

Abstract

This study discusses an important political event which had an impact on the course of the historical events in Oman in the 12 AH/ 18 AD century. This event occured when Saif bin Sultan bin Saif Al- Ya'arubi rebelled against his brother the Imam Balarab to force him to step down. To achieve this aim, Saif sieged Balarab in Yabrin Fort till he passed away in 1105AH/1693AD.

This study also sheds light on the reasons that led to this conflict, the sequence incidents and results which emerged later. Since the backbone of Imamate political system is the Constitutional Body (Ahl alhal Wa Alaqd), the study talked about the stand taken by this body against what happened. The constitutional body was divided into two groups, one was the Imam and the other one was with Saif.

[1] يعرف الحصن اليوم باسم جبرين، وهذا عائد الى اختلاف نطق الاسم بين القبائل العمانية، بحيث تبدل الجيم ياء فالقبائل البدوية مثلا تنطق بعض الكلمات التي تبدأ بحرف الجيم ياء.

المقدمة:

عندما يتناول المؤرخون العمانيون إمامة بلعرب بن سلطان بن سيف اليعربي(1090هـ - 1105هـ/1680م- 1693م) فإنهم يُشيرون إلى أنه بُويع بالإمامة في اليوم الذي تُوفي فيه أبوه (ابن رزيق، الصحيفة القحطانية، ج5، ص237؛ السالمي. التحفة، ج2، ص81)، وهو ما أشارت إليه بعض المصادر الفقهية أيضاً، حيث جاء فيها "..ومات الإمام سلطان بن سيف رحمه الله يوم الأربعاء وست عشرة ليلة خلت من شهر ذي القعدة سنة تسعين سنة وألف سنة من الهجرة[1]، وعقدوا الإمامة للإمام بلعرب بن سلطان بن سيف بن مالك اليعربي رحمه الله في اليوم الذي مات فيه أبوه سلطان"(مؤلف مجهول.لقط الآثار المؤلف بصحار)، وهكذا لم ترد في تلك المصادر أية إشارة إلى العلماء الذين بايعوا بلعرب بن سلطان، ولا توضيح لمكان البيعة وعدد الحاضرين، ومما يزيد الأمر غموضاً الرأي الذي أورده المؤرخ ابن رزيق بقوله: ".. وقيل: بل عُقد له بعد موت أبيه بشهر، والله أعلم بالصواب"(الصحيفة: 237) ، والتوقف عند هذه العبارة يدفع بالباحث إلى نتيجة مفادها أن هناك احتمالية في عدم وجود توافق بين العلماء على إمامته، وهو الأمر الذي ساعد أخاه سيف على تحقيق طموحه في الحكم عندما خرج على أخيه المنتخب في سابقة خطيرة كانت لها تبعاتها على مجريات الأحداث السياسية فيما بعد، وشكَّلت عندئذ أولى الأزمات السياسية التي شهدتها الساحة العمانية في ظل حكم أسرة اليعاربة.

بويع بلعرب بن سلطان بالإمامة في نزوى بعد وفاة والده يوم الثلاثاء 16 ذي القعدة 1090هـ/19 ديسمبر 1679م(السالمي.التحفة،ج2،ص81)، وفي الحقيقة بأن انتخاب بلعرب بن سلطان إماماً بعد وفاة والده لا يُشكل أي خرق للنظام السياسي الإباضي[2] في حد ذاته ولاسيما إذا ما انطبقت عليه شروط الإمامة، خاصة أنه كان أحد علماء عصره[3]، وهذا في حد ذاته له نظائر في تاريخ الإمامة الإباضية ليست في عمان[4] فحسب وإنما في بلاد المغرب أيضاً[5].

عمل الإمام بلعرب على السير على نهج والده في مواجهة البرتغاليين(التوبي.المقاومة العمانية،ص269) ولاسيما في بداية عهده، إلا أنه بعد ذلك تراجع عن المواجهة العسكرية رغبة منه في النهوض بالشأن الداخلي لعمان، ولذلك ركّز على التعليم بعد النصيحة التي تلقاها من الشيخ عمر بن سعيد بن زكريا الجربي، فكانت النتيجة أن أنشأ مدرسة في قصره بيبرين أشرف عليها بنفسه، إضافة إلى تشجيعه على إنشاء المدارس في ربوع عمان(البراشدي.الحياة العلمية،ص127) .

ازدهرت عمان في عهد الإمام بلعرب بن سلطان، ولاسيما في الجوانب العلمية والاقتصادية(الأزكوي.كشف الغمة،ج6،ص77)، إلا أن نهاية حكمه جاءت بسبب خروج أخيه سيف عليه مطالباً إياه

بالتنحي عن الإمامة، الأمر الذي يطرح تساؤلات عدة تتمثل في ماهية الأسباب التي دفعت بسيف إلى الخروج على الإمام المنتخب، وتحديد موقف العلماء من تلك الحادثة، إضافة إلى النتائج المترتبة على ذلك الحدث التاريخي.

أولاً: الأسباب التي دفعت بسيف إلى الثورة على الإمام بلعرب:

تناولت المصادر التاريخية ثورة سيف على أخيه الإمام بلعرب بصورة مقتضبة جداً، حيث لا تُورد الأسباب التي أدت إلى ذلك، كما لا توجد أي إشارات إلى مآخذ عدَّها العلماء على الإمام بلعرب بن سلطان، بل إن أغلبها يُشير إلى عبارة "..فلم تزل الرعية له شاكرة، ولفضله ذاكرة، وكان جواداً كريماً"(الأزكوي، تاريخ عمان:112)، الأمر الذي يعكس سيرته الحسنة بين الناس.

ولم تكن قضية الخروج على الإمام ومطالبته بالاعتزال مغيبة في الفكر السياسي الإباضي ولاسيما بعد تعرض الإمامة لحادثة سابقة في القرن الثالث الهجري(الريامي،2015: 86)، الأمر الذي فتح المجال للفقهاء والعلماء للمزيد من التنظير الفكري بشأنها ابتداءً منذ تلك الحقبة، كما إن المصادر الفقهية لفترة الدراسة تتضمن بعضاً من الآراء حول هذا الموضوع نظراً لأهميته الدقيقة، ولذلك يقول الرقيشي: "اعلم حفظك الله أن عزل الأئمة من الأحداث التي يجوز فيها الحق والباطل، والهدي والضلال، والطاعة والمعصية"(مصباح الظلام: الورقة34/أ)، وهذا يعني أن هذه المسألة ليست سهلة بحيث تترك للأقوى التسلط والقيام بتغيير النظام السياسي كيفما شاء ومتى شاء، وإنما لا بد لها من ضوابط ومعايير تنظمها.

وبالنظر إلى موجبات عزل الإمام كما حددها الفقهاء التي تتمثل في وجود أسباب ظاهرة يستطيع من خلالها أهل الحل والعقد مواجهة الإمام وعزله مثل الأسباب الدينية أو الأخلاقية كإتيان معصية مصراً عليها أو تُوجب الحد مثل القتل والزنا وغيرها[6]، أو الأسباب الخَلقية بسبب فقدان حاسة موجبة لبطلان الإمامة، مثل العمى أو الصمم أو الخرس[7] أو أسباب سياسية كأن يقع في أسر العدو[8]، أو أن يكون قد اعتزل بنفسه، على الرغم من أن العلماء لا يحبذون للإمام الاعتزال، وفي ذلك يقول الشقصي "ليس للإمام أن يخلع نفسه بغير حدث"(المنهج،ج5:161)، فإن أياً من تلك الأسباب لم تكن ظاهرة لعزل الإمام بلعرب، كما إن هذا الأخير لم يعتزل الإمامة على الرغم من الرسائل التي وجهها إليه أخوه الثائر سيف لترك الإمامة، وبناءً على ذلك يجب البحث وسبر الأغوار وراء الدوافع والعوامل التي ساعدت سيف للخروج على أخيه، من خلال معرفة ظروف ذلك العصر، ليس على صعيد الجوانب السياسية للدولة في علاقاتها الخارجية فحسب، بل على المستوى الداخلي ولاسيما البحث في مؤسسة العلماء الموجودة آنذاك.

يتطلب البحث في الأسباب قراءة متأنية في المصادر المتاحة ولاسيما كتب الأدب، في ظل اكتفاء المصادر التاريخية بتناول الحدث التاريخي بشكل مقتضب كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً، وعليه يمكن القول بأن هناك مجموعة من الأسباب أدت إلى تلك الحادثة أولها

رغبة سيف بن سلطان في تولي الإمامة مستغلاً ضعف أهل الحل والعقد، ويبدو أن تلك الرغبة كانت دفينةً في نفسيته منذ فترة ليست بالقصيرة، أما أهل الحل والعقد فلا تقدم المصادر المتوافرة معلومات كافية عنهم، كما أنها لا تُعطي تفصيلا في كيفية انتخاب بلعرب بن سلطان إماماً، ولا مكان الانتخاب أو العلماء المبايعين، واستناداً إلى الرأي الذي طرحه ابن رزيق، فإن إمكانية بقاء عمان بلا إمام لمدة شهر مؤشر على وجود منافسين للإمام المنتخب، ولا يُستبعد أن يكون المنافس هو أخوه سيف مستغلاً الدعم القبلي المعارض لإمامة أخيه بلعرب(Bathurst:189)، ويرى (مايلز. الخليج، ص209) أن سبب الاختلاف بين الإمام بلعرب وأخيه سيف هو "الغيرة" دون أن يُعطي توضيحا لذلك بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين ذكر بأن الدولة انقسمت إلى معسكرين وأشار إلى مصطلح "الحرب الأهلية" وقال: "بدأ كل من المعسكرين ينعت الآخر بأحقر الألقاب"، وفي النهاية تمكن سيف من الحصول على التأييد القبلي، وفي الحقيقة لم يصل الخلاف إلى قيام حرب أهلية وإلا لما تمكن الإمام سيف بعد ذلك من متابعة خطى والده في مطاردة البرتغاليين وتطوير البلاد، حيث اكتفى المؤرخون المعاصرون لتلك الأحداث(الأزكوي. الكشف، ج6، ص77؛ المعولي. القصص، ص243) بوصفها بمصطلح "الفتن"، وبعضهم(ابن رزيق. الفتح، ص257) قال:"فتن عظيمة"، بينما المؤرخ(السالمي.التحفة، ج2، ص105) قال:"وسبب ذلك أنه وقعت بين الإمام بلعرب وبين أخيه سيف بن سلطان ضغائن وانتشت بينهما فتن أثارها سيف على أخيه وافتتن بها كثير من الناس".

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن سيف بدأ يخطط منذ فترة للإطاحة بإمامة بلعرب مستفيداً من موقف بعض العلماء الذين لم يقدموا أسباباً مقنعة لعزل هذا الأخير من الإمامة كما تقتضي ذلك التقاليد الإمامية للإباضية، عدا ما ورد في سيرة الشيخ عبدالله بن محمد بن بشير إلى الإمام سيف التي ذكّره فيها بإنكاره بعض التصرفات على عمال أخيه(ابن محمد، سيرة: الورقة4/أ)، ولذلك تمكن من الانقلاب على الشرعية عن طريق الحصول على البيعة من علماء نزوى، في وقت ما يزال فيه الإمام بلعرب على قيد الحياة، وذلك أثناء الحروب بينهما (ابن رزيق. الصحيفة القحطانية، ج5، ص243)، فظهر الأمر كأنه صراع بين إمامين.

ومما ساعد على تفاقم الوضع وفاة الكثير من العلماء ممن يمثلون هيئة الحل والعقد في فترة الإمام بلعرب بن سلطان، الأمر الذي يعني فقدان الإمام للدعم الكبير الذي كان يتلقاه من هيئة العلماء، وهو ما استغله أخوه الثائر عليه، ومن هؤلاء العلماء الذين رثاهم الشاعر الفزاري مؤرخاً وفاتهم الشيخ الفقيه خلف بن أحمد بن عبدالله الرقيشي الأزكوي، حيث أشار الشاعر الفزاري إلى وفاته زمن الإمام بلعرب في آخر مرثيته (الفزاري. ديوان الفزاري المطبوع، ص291) فقال:

سليل سلطان الزاكي أبو العرب

العدل الذي لم يشب أحكامه جنف

فالله نسأله إبقاء دولته

ما خُطَّ لام على القرطاس والقلم

ومن هؤلاء العلماء أيضاً الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد الجعفري الأزكوي الذي توفي ضحى الخميس 29 صفر سنة 1091هـ/31 مارس 1680م، ومنهم أيضاً الشيخ الفصيح عبدالله بن عامر بن عبدالله العقري النزوي، وأخوه الشيخ الفقيه حبيب بن عامر بن عبدالله، وكذلك الشيخ الزاهد العالم أحمد بن خلف بن محمد الأدماني الأزكوي المتوفى في 17 من ذي الحجة سنة 1096هـ/14 نوفمبر 1685م، والشيخ الفقيه عامر بن أحمد بن خلف الأدماني المتوفى في 12 ذي الحجة سنة 1097هـ/30 أكتوبر 1686م(الفزاري. ديوان الفزاري المطبوع، ص291)، والشيخ راشد بن سعيد بن رجب الحارثي(البطاشي. الإتحاف، ج3، ص192)، والشيخ محمد بن سعيد بن سالم الفزاري المتوفى في أول أيام ربيع الأول سنة 1100هـ/24 ديسمبر 1688م، هذا بالإضافة إلى وفاة السيدة نصرى بنت الإمام ناصر وأرملة الإمام سلطان بن سيف في 27 شوال سنة 1103هـ/12يوليو 1692م (الفزاري. ديوان الفزاري المخطوط، الورقة 63/أ).

ويرى الباحثان أن موت عدد من العلماء خلال تلك الحقبة من حكم الإمام بلعرب بن سلطان كان له أثر على تراجع دور العلماء في دعم شرعية الإمام المنتخب عند خروج أخيه سيف عليه، فكان ذلك مدعاة إلى أن يستخدم الكثير من العلماء التقية في مبايعة سيف بالإمامة حقناً للدماء وحفاظاً على وحدة المجتمع ولمّ شمل العمانيين.

ومن الجدير بالذكر بأن بعض الباحثين يُعلل خروج سيف على أخيه بلعرب بظهور الانقسامات بين العلماء عندما ساند بعضهم سيف بن سلطان في الثورة على أخيه الإمام بلعرب بحجة أن الإمام أراد مصالحة البرتغاليين[9]، وإعطائهم مقراً في مسقط[10] الأمر الذي رفضه سيف، واستغل الأخير فرصة خروج الإمام من نزوى فتمكن منها، وعندما رجع الإمام منع من دخولها فاتجه إلى قصر يبرين وهناك حاصره أخوه حتى توفى فيه(الحاج. العلاقات العمانية- العراقية، ص183)، ويتفق الباحث مع هذا الرأي فيما يتعلق بوجود انقسام بين العلماء بشأن إمامة بلعرب، إلا أن الحجة التي ساقها هؤلاء الباحثون لم تكن واضحة، وإلا لناقشها العلماء ضمن مؤلفاتهم الفقهية كونها مسألة وطنية، ولا بد أن تعرض على العلماء قبل اتخاذ القرار بشأنها، ومن ثم لم ترد مثل هذه الحجة عند المعارضين لبلعرب والمؤيدين لأخيه سيف.

كما كان نقل الإمام بلعرب بن سلطان مقر إقامته من نزوى إلى يبرين[11] كفيلاً بتغيير ميزان القوى لصالح أخيه سيف الذي استغل فرصة خروجه من نزوى إلى الشمال، وهو ما اتضح في وقوف أهل نزوى مع سيف بن سلطان ومنعهم للإمام من دخول المدينة، التي تُعد العاصمة التقليدية للإمامة الإباضية منذ قيام الإمامة الثانية في عمان عام 177هـ/793م، وحتى الفترات اللاحقة حيث كان الأئمة يحرصون على إخضاعها لاتخاذها عاصمة لهم، فكان ذلك مدعاة لحصول سيف بن سلطان على البيعة، وهو ما أشار إليه المؤرخ (المعولي.القصص،

ص243) بقوله:".. فمنعه أهل نزوى من دخولها، فسار إلى يبرين، واجتمع أكثر أهل عمان، وعقدوا الإمامة لأخيه سيف بن سلطان"، وكان انتقال الإمام بلعرب إلى يبرين قد أدى إلى توجيه النقد إليه من قبل بعضهم، فانبرى لهم المدافعون عن الإمام بلعرب من أمثال الشاعر الفزاري الذي كتب قصيدة[12] يرد فيها على من هجا الإمام بلعرب بن سلطان على سكونه يبرين وتركه نزوى(الفزاري. ديوان الفزاري المطبوع، ص217-219)، وهذه إشارة واضحة إلى ما ذهب إليه الباحث من أهمية إيراد هذا السبب ضمن العوامل التي أدت إلى خروج سيف على أخيه الإمام.

وهناك أسباب تعود إلى مسائل مالية، فقد أُثيرت تساؤلات خطيرة بعد قيام الإمام بلعرب ببناء قصر يبرين ؛ والمقصود بها التساؤل الذي أُثير حول مصدر الأموال التي بُني بها القصر هل هي من بيت مال المسلمين؟ أم من المال الخاص للإمام بلعرب بن سلطان؟ ومن الملاحظ أن المؤرخين المعاصرين لفترة اليعاربة(الأزكوي. الكشف، ج6، ص77؛ المعولي. القصص، ص242) لم يُشيروا إلى مصدر تلك الأموال بل اكتفوا بعبارة "..وعمَّر يبرين، وبنى بها حصناً وانتقل من نزوى إليها"، أما المؤرخون المتأخرون فقد أكدوا بأن الإمام بلعرب بنى قصر يبرين من ماله الخاص، وفي ذلك يقول عنه(ابن رزيق. الشعاع، ص259):"..أنه ما اقترض لبنائه حصن يبرين فلساً ولا درهماً"، بينما يصفه (السالمي. التحفة، ج2، ص97) بقوله: "وكان من أعاجيب الزمان، وقد بناه من صلب ماله على ما قيل لأن الأموال قد كثرت في أيامه، وأيام والده قبله حتى كادت أن تفيض البيضاء والصفراء من أيدي الناس".

أما المؤرخ السيابي فيرى بأن الحصن بناه بلعرب بن سلطان قبل توليه الإمامة، حيث قال:"..فتم بناؤه قبل وفاة والده بسنتين، وإنه ليعبر عن غنى هائل في عمان في ذلك الوقت، إذ بناه بملايين الملايين كما قيل، وخزَّن فيه لطوارئ الدهر مثل ما بناه به، وكان آية في روعة الصنعة، بحيث أصبح يُضرب به المثل"(عمان عبر التاريخ، ج4، ص247)، ويؤيد ما أورده السيابي تاريخ بناء هذا القصر كما ورد في أبيات شعرية نُقشت على أحد جدرانه وتؤرخ بناءه بعام 1089هـ/1678م(بلديسيرا. قصر جبرين وكتاباته، ص79).

ولم تكن قضية الأموال التي بُني بها قصر يبرين الأولى من نوعها في ظل امتلاك الإمام بلعرب للأموال، وإنما كانت هناك محاولات واضحة من قبل العلماء لتمييز الأموال الخاصة للإمام عن أموال بيت المال كما يتضح ذلك من المسائل التي أوردها (المسكري.المنثور، الورقة4/أ) حول استعمال المراجل التي التبس أمرهن، و قد اتضح أمرها أنهن لبيت مال المسلمين وللشيخ العالم الزاهد بلعرب بن سلطان بن سيف فقال:"ولم يستقبض منا قعدهن إمام المسلمين رحمه الله أيجوز لنا استعمالهن و نحفظ قعدهن لأنهن أمانة تحت أيدينا أم نتركهن من غير استعمال و قد جاءتنا بروة من سيدنا إمام المسلمين بتسهيل مرجل من بيت المال لوالي مقنيات وقد سلمنا منهن مرجلاً على الاطمنانة أنه لبيت مال المسلمين ...الخ "، وكذلك التمر الذي لم يتمكن العامل من تمييزه

هل هو لبيت مال المسلمين أو للشيخ بلعرب بن سلطان(المسكري.المنثور، الورقة8/أ)، وهكذا يبدو بأن قضية تلك الأموال كانت تشغل الرأي العام في ذلك الوقت، وربما استغلها سيف ذريعةً للثورة على أخيه الإمام المنتخب.

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن سبب خروج سيف على أخيه الإمام بلعرب بن سلطان سنة 1104هـ/1692م هو اهتمام الأخير بالسياسة الداخلية، ولاسيما ما يتعلق بالتعليم أكثر من اهتمامه بالسياسة الخارجية في وقت تتنافس فيه القوى الخارجية وتتصارع لبسط السيطرة على مناطق في الخليج العربي والمحيط الهندي(السديس. العمانيون والجهاد، ص306)، وهو رأي يحتاج إلى المزيد من التمحيص، إذ لا يمكن أن تزدهر الدولة خارجياً ما لم يصاحب ذلك اهتماماً بالسياسة الداخلية ولاسيما التعليم الذي يُعد الأساس في إيجاد روافد ثقافية تنهض بالوطن(البراشدي. الحياة العلمية، ص49)، وهو ما قام به الإمام بلعرب عندما أمر بفتح المدارس في ربوع عمان كافة إلى جانب ما تقدمه المساجد كونها مراكز هداية ومنارات علم(الصقلاوي. شعراء عمانيون، ص133)، وهذا ينافي ما ذهب إليه بعض الباحثين(مصطفى. موسوعة العالم الإسلامي، ج3، ص1753)من أن الإمام بلعرب "لم يحقق سوى بناء قلعة جبرين"[13]، حيث لم تكن يبرين مجرد قلعة وإنما ضمّت في جنباتها مدرسة قدمت دوراً مهماً سواءً كان على المستوى الداخلي حتى وصفها بعض الكتاب بكلية الدراسات(بادجر. مقدمة كتاب تاريخ الأئمة والسادة، ص21)، أم على المستوى الخارجي لكونها وثّقت علاقة عمان ببلدان العالم الإسلامي ولاسيما بلاد المغرب[14] من خلال استقبالها لطلبة العلم من جميع المذاهب(السيابي. العنوان، ص274).

ومن خلال الأسباب السابقة التي أدت بصورة متكاملة مع بعضها بعضاً إلى نشوب الخلاف بين الأخوين، يمكن التفسير بأن ذلك الخلاف لم يولد فجأة وإنما كانت له مقدماته التي بدأت منذ تولي الإمام بلعرب بن سلطان الإمامة في عمان، وتبلور بشكل واضح وجلي بثورة أخيه سيف عليه مطالباً إياه بالاعتزال والتنحي عن الإمامة في صورة دفعت ببعض الباحثين إلى تشبيهها بخروج حسام بن سليمان النبهاني على أخيه الملك سليمان(الأغبري. البرتغاليون، ص104)، مع فارق التوقيت ونظام الحكم إلى جانب ردة الفعل من الحاكم، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى العوامل التي رجحت كفة سيف بن سلطان على أخيه بلعرب.

ثانياً: حصار الإمام بلعرب في يبرين :

تشح المصادر التاريخية عن تقديم تفاصيل دقيقة تتعلق بهذه القضية، فعلى سبيل المثال لا نجد بها تاريخاً محدداً لثورة سيف بن سلطان على أخيه الإمام بلعرب، ولا مدة الحصار، فضلاً عن معرفة عدد الجيش المحاصر أو عدد الموجودين داخل القصر المُحاصَر، وهذا يعني اللجوء إلى المصادر الأخرى المتمثلة في كتب الأدب ولاسيما تلك المعاصرة للأحداث وفي مقدمتها ديوان الحبسي الذي أرَّخَ وفاة الإمام بلعرب بن سلطان بتاريخ 1105هـ/1694م(الحبسي. الديوان المطبوع، ص513)، وبذلك فهو يُخالف ما ذهب إليه

المؤرخون[15]، ولعل التاريخ الذي أورده المؤرخون مرتبط بمحاصرة سيف لقصر يبرين الذي كان يتحصن فيه الإمام بلعرب، ويُؤيد ذلك الرسالة التي وجهها الإمام سيف لأخيه المُحاصر الإمام بلعرب المؤرخة بتاريخ الثلاثاء 30 من رجب 1104هـ/6إبريل 1693م(البطاشي. الإتحاف، ج3، ص406).

كما يوجد نقش أثري بنجد المخاريم بولاية بهلاء يُشير بوضوح إلى أن الصراع بين الأخوين استمر حتى عام 1105هـ/1694م، حيث ورد به ما نصه(انظر الملاحق):"سنة خمس سنين ومائة سنة وألف سنة وقع الخلاف والحرب بين بلعرب وسيف ابني سلطان بن سيف بن مالك كتبه مداد بن محمد بن راشد الغافري[16] بيده"، هذا إلى جانب الوثيقة التي أشار إليها (الشيباني.أمالي التراث، ص265) المتضمنة تقييد تواريخ وفيات أئمة اليعاربة، وفيها ورد ما نصه:"تُوفي سيدنا ومقباسنا إمام المسلمين بلعرب بن سلطان بن سيف بن مالك بن بلعرب بن سلطان اليعربي في قصر يبرين بناحية قرية المحروسة من الآفات بُهلا ليلة الأثنين و22 من شهر شعبان من شهور سنة 1105هـ[17]"، وهذا يعني بأن الحرب ما زالت مستمرة في تلك السنة وهي التي توفى فيها الإمام بلعرب كما ذكر الشاعر الحبسي.

وعندما يعبر المؤرخون عن ذلك فإنهم يوجزون الحدث في عبارة "ثم وقعت بينه – أي بلعرب- وبين أخيه سيف فتن، وأصاب كثيراً من أهل عمان من فقهائهم ومشايخهم أهل ورع وزهد وعلم عقوبات كثيرة، أدت إلى تلف نفوسهم من اتباع السفهاء واقتفائه آراءهم وقبول كلمتهم"(الأزكوي. الكشف، ج6، ص77؛ المعولي. القصص، ص243)، ومن خلال هذه العبارة نستنتج أن أكثر فئات المجتمع تضرراً هم العلماء لكونهم الرقباء على مؤسسة الإمامة، وفي المقابل فهي تؤكد بوضوح أن دور العامة قد بدأ ينمو على حساب دور العلماء الذي بدأ هو الآخر في التراجع من خلال الإذعان لرأي زعماء القبائل.

وهكذا بدأت أحداث هذه القضية السياسية بوقوع "الفتن" كما ذكر المؤرخون دون الخوض في تفاصيل لهذا المصطلح، والأسباب المؤدية إليه، إلا أن الأحداث تُشير إلى محاولة سيف بن سلطان الانقلاب على شرعية أخيه بلعرب في الإمامة مستغلاً خروج هذا الأخير من نزوى متجهاً إلى الشمال[18]، وذلك من خلال مساندة قبائل نزوى له، إذ كان لا يمكنه الاستيلاء عليها دون دعم من أهلها ولاسيما أن المصادر لا تُشير إلى وجود مقاومة لحركته، بل إن عبارة المؤرخين (الأزكوي. تاريخ عمان، ص111؛ مؤلف مجهول. تاريخ أهل عمان، ص147) عند حديثهم عن عودة بلعرب من الشمال إلى نزوى وقولهم: "فمنعه أهل نزوى من دخولها" تؤكد الدور النزواني في نجاح حركة سيف ضد أخيه الإمام بلعرب، خاصة أنه نجح في الحصول على البيعة بالإمامة في وقت ما يزال الإمام السابق متمسكاً بإمامته ولم يصدر أي إعلان من قبل أهل الحل والعقد بعزله منها عدا ما أورده بعض العلماء بعد وفاة الإمام بلعرب بأن إمامته إمامة دفاع، ومن ثم فللمسلمين عزله متى رأوا ذلك (البطاشي. الإتحاف، ج3، ص405).

بعد عجز الإمام بلعرب عن دخول نزوى العاصمة انسحب إلى يبرين حيث يوجد قصره بها، الأمر الذي دفع أخاه سيف إلى الخروج من

نزوى بمعية القبائل المساندة له والتوجه بها إلى مناطق عمان حتى تمكن من السيطرة على حصونها كافة ، وبعد ذلك توجه إلى يبرين لمحاصرة الإمام في قصره، وهذا يُشكل الحلقة الأهم في قضية ثورة سيف على أخيه الإمام بلعرب، حيث استمر الحصار لفترة طويلة[19]، أبدى خلالها بعض العلماء موقفاً واضحاً من تلك القضية مما شكل ضغطاً على الإمام الجديد على الرغم من تقليل هذا الأخير من أهمية ذلك الموقف.

ومن خلال فترة الحصار يلاحظ أن ميزان القوى قد بدأ في ترجيح كفة سيف على حساب أخيه الذي أصبح عاجزاً عن المواجهة بسبب قوة الأول ولاسيما من الناحية العددية[20] خاصة أن القبائل العمانية قد انضوت تحت لوائه بعد سيطرته على المناطق كافة ، وهكذا بقي الإمام المُحاصَر معتمداً على مخازن قصر يبرين الذي أصبح ثكنة عسكرية بعد أن كان يضم في جنباته مدرسة احتضنت العلماء والمتعلمين، فكان من الطبيعي أن يُغادر هؤلاء القصر كما فعل الشاعر الحبسي[21] والحالة تنطبق على غيره من طلبة المدرسة، ولا يُشير المؤرخون إلى وجود مواجهة حقيقية بين الأخوين على مشارف قصر يبرين – عدا المناوشات- وهي نتيجة طبيعية ترتبت على اقتراب جيش سيف من قصر يبرين، مما استلزم من المدافعين حماية القصر وعدم السماح للمهاجمين التقدم ناحيته، وهو ما أدى إلى مقتل عدد من الجنود التابعين لسيف(السالمي. التحفة، ج2، ص103).

ومن الجدير بالذكر أن تعامل الإمام سيف مع الموقف يدل على حكمته حتى لا يفقد النجاح الذي حققه حتى تلك اللحظة، ولذلك اكتفى بمخاطبة أخيه المُحاصر من خلال توجيه رسائل عدة إليه حملت في طياتها ترغيباً[22] وترهيباً[23]، وذلك بهدف الخروج من القصر والاعتراف بإمامته، وقد كان بإمكانه اعتماداً على قوته العسكرية إنهاء الحصار بالهجوم على القصر ومعاقبة من فيه ولاسيما أن الإمام بلعرب لم يكن قادراً على المواجهة، وهو ما اتضح في إحدى رسائل أخيه إليه عندما خاطبه بقوله: "..ولو كان يجوز حربنا، فأنت غير قادر عليه"(البطاشي. الإتحاف، ج3، ص343)، إذ لم يبق معه غير أهل يبرين الذين حاول الإمام سيف استمالتهم كما يتضح من إحدى رسائله التي وجهها إليهم، وخاطبهم بقوله: "..وإن كنتم أيها الرجال الذين بقرية يبرين غير باغين، فاتونا بأنفسكم مطيعين لله ولرسوله، ولنا في طاعة الله، وإن كنتم كما كتبنا، وكما أردناه إلى يوم الخميس وثاني من شهر شعبان من سنتنا هذه، فليلحق بيبرين ومن فيها ما يُقدره الله"((البطاشي. الإتحاف، ج3، ص405)، ومن خلال ذلك الخطاب يتضح أن هناك مهلة حُددت لإنهاء فترة الحصار والهجوم على يبرين مدتها ثمان وأربعين ساعة، وهي مدة كفيلة بخروج أهل القرية منها وتسليم القصر وخروج الإمام المُحاصر، إلا إن المصادر التاريخية لا تُورد تاريخ الحصار، ويتضح من خلال المراسلات بأن مدة الحصار كانت أطول من المهلة التي حددها سيف لأخيه الإمام بلعرب.

أما موقف الإمام بلعرب فقد ظل هو الآخر متمسكاً بإمامته على الرغم من تخلي

الرعية عن مناصرته، وانضوائهم تحت إمرة أخيه، وقد عبَّر ابن رزيق عن تلك الحالة من الخذلان بقوله[24]: "..وقال من كان له محباً: إن بلعرب قد صار بلى العرب" (ابن رزيق. الصحيفة القحطانية، ج5، ص241)، وهذه إشارة واضحة إلى فقدان الإمام بلعرب للتأييد القبلي مدعوماً بتأييد من بعض العلماء، إلا أنه على الرغم من ذلك الموقف القبلي وما رافقه من رسائل وُجِّهت إليه من قبل أخيه سيف فإنه لم يتنازل عن موقفه، بل بقي في قصره حتى وفاته عام 1105هـ/1693م[25].

ثالثاً: موقف العلماء من القضية

شكلت قضية ثورة سيف على أخيه الإمام بلعرب مؤشراً خطيراً على تدهور دولة اليعاربة بسبب انتهاك سيف بن سلطان لصلاحيات العلماء في قضية تنصيب الإمام وعزله، وهو ما يُعد خروجاً عن تقاليد الإمامة الإباضية؛ حيث سعى إلى أخذ البيعة بالقوة من العلماء في وقت كان الإمام بلعرب على قيد الحياة وباقيا في منصب الإمامة لعدم وجود مبررات لعزله من الإمامة بدليل تمسك بعض العلماء بإمامته حتى وفاته مع نظرتهم إلى سيف بأنه "باغٍ على أخيه"(الأزكوي.الكشف، ج6، ص78؛ ابن رزيق. الشعاع، ص270).

وعلى الرغم من استخدام سيف القوة للحصول على البيعة، وبناءً على الطرح السابق، يمكننا القول بأن موقف العلماء تجاه هذه القضية قد تباين ما بين مؤيد لموقف سيف وهؤلاء هم الذين بايعوه بالإمامة، إذ لا يمكنه الحصول أن يُنصَّبَ إماماً إلا بموافقتهم، ومن ثم فقد بويع بالإمامة في نزوى العاصمة، ووقف معه أهل نزوى، ولذلك لم يسمحوا لأخيه الإمام بدخولها، وأصبحت عمان تتنازعها إمامتان، وهو ما يُعد مخالفة صريحة لنظرية الفكر السياسي ليس عند الإباضية فحسب وإنما عند أغلب المذاهب الإسلامية التي لا تُجيز وجود إمامتين في المصر الواحد ما لم يفصل بينهما عدو أو مسافة بعيدة لا يستطيع الواحد منهم إدارتها بنفسه.

ومن أمثلة العلماء الذين أيدوا عزل الإمام بلعرب ومبايعة أخيه سيف الشيخ علي بن مسعود بن محمد المحمودي[26]، كما يتضح من جوابه عندما سئل عن إمامة الإمام سيف بن سلطان بن سيف اليعربي، فقال[27]: "..فالذي عندنا وما نحن عليه مما حفظناه وعايناه ممن حضر عزل الشيخ بلعرب بن سلطان، وعقدهم الإمامة لأخيه سيف بن سلطان (رحمه الله)، مع اتفاق منهم في ذلك، والتراضي به إماماً للمسلمين، بعد عزل أخيه من الإمامة، ولأن للمسلمين عزل إمام الدفاع –طائعاً أو كارهاً- إذا أرادوا ذلك، ولو كان عزله على غير فعل منه، مما يُخرجه من الإمامة، وجائز عندي أن يقبض الإمام سيف بن سلطان زكاته، والانقياد لأمره فيما له على رعيته، إذا لم يصح عليه شيء يُخرجه من الإمامة عند المسلمين، والله أعلم"(البطاشي. الإتحاف، ج3، ص405)، ومن خلال الجواب يتضح رأي الشيخ المحمودي حيث أطلق لفظة "الشيخ" بدل "الإمام" على بلعرب، كما إن الحجة التي أوردها كون الإمام بلعرب يُمثل إمام دفاع[28] من وجهة نظره، وهذا يُؤيد ما ذهب إليه الباحثان سابقاً بشأن وجود اختلاف

بين العلماء حول بيعة الإمام بلعرب منذ البداية، إذ لم يذكر المؤرخون أنه قد بُويع على الدفاع، كما إن الأوضاع في زمن والده قد استقرت سياسياً واقتصادياً وعندئذ لم يكن هناك أمر يتطلب انتخاب إمام على الدفاع وفقاً لمسالك الدين عند الإباضية .

أما القسم الثاني من العلماء فهم أولئك الذين مثلوا الأغلبية كما أشار إليهم المؤرخون(الأزكوي. الكشف، ج6، ص77؛ المعولي. القصص، ص243) بقولهم: " وأحسب أن الأكثر دخل في الأمر تقية، وأحسب أن بعضاً عوقب بتركه الدخول في العقد "، أي أن هؤلاء أُجبروا على مبايعة الإمام سيف، دون أن يُحدد المؤرخون نوعية العقوبة التي تعرض لها هؤلاء العلماء، فيذكر (السالمي. التحفة، ج2، ص103) ذلك بقوله: "..وكثير من أهل عمان دخل في البيعة تقية لأن سيفاً عاقبهم على عدم الرضا بإمامته" دون أن يُعطي تفصيلاً لتلك العقوبات، إلا أنهم كانوا يرون إمامة بلعرب صحيحة وسيفا باغيا عليه (البطاشي. سلاسل الذهب، ج10، ص446).

وهناك من العلماء من بقي متمسكاً بإمامة بلعرب بن سلطان من أمثال الشيخ محمد بن عبدالله بن جمعة بن عبيدان والشيخة عائشة بنت راشد بن خصيب الريامية التي كان لها موقف من قضية خروج سيف بن سلطان على أخيه الإمام بلعرب ومحاصرته له في قصره ببيرين عام 1104هـ/1692م حيث أصدرت فتوى تضمنت موقفها ذلك (المسكري. الإمام والصراع،ص59)، ورفضت مبايعة سيف بالإمامة واشترطت عليه الخروج من بيت الإمارة، وأن يترك الحكم ويمكث في بيته حتى ينظر في أمر بيعته، فما كان منه إلا أن رضخ لطلبها فرجع إلى بيته ومكث هناك يومين فأرسلت إليه، فلما حضر عندها ناقشته في أمر خروجه على أخيه، ثم بايعته على الجهاد و العمل الصالح (البطاشي. الإتحاف، ج3،343؛ الشقصية. السيرة الزكية، ص137؛ الطائي. دراسات عن الخليج،ص334).

أما الشيخ ابن عبيدان فقد كان موقفه واضحاً من إمامة سيف وتمسكه بإمامة بلعرب، ويُعد موقفه ذا أهمية لمكانته العلمية من ناحية، ولقربه من الإمام بلعرب من ناحية أخرى، حيث كان أحد مدرسي مدرسة يبرين وكان على اتصال دائم بالإمام (البراشدي. الحياة العلمية، ص126)،الأمر الذي يعني درايته التامة به إذا كانت هناك من موجبات لعزله من الإمامة، وهو ما لم يذكره أحد من العلماء، وقد تبلور موقفه في فتوى خطية كما يظهر من رسالة الإمام سيف إلى أخيه بلعرب أثناء فترة الحصار، التي جاء فيها (البطاشي. الإتحاف، ج3، ص406):"بسم الله الرحمن الرحيم، من إمام المسلمين سيف بن سلطان بن سيف إلى الشيخ بلعرب بن سلطان – سلمك الله- كتابك وصلنا وفهمنا معناه (...) ولا يغرك خط ابن عبيدان، ولا فتوى المرأة العمياء، ولو كان تجوز حربنا فأنت غير قادر عليه، وأنت على خطر إن لم تسرع الإجابة..".

ومن خلال الرسالة السابقة يتضح منطق القوة عند الإمام سيف حيث تسمى بالإمام وأطلق على أخيه لفظة "الشيخ"، وفي الوقت ذاته قلل من أهمية موقف الشيخ ابن عبيدان والشيخة عائشة الريامية وكلاهما كان أعمى على الرغم من استعماله لفظة "خط[29] ابن

عبيدان" لرجل لا يخط بنفسه وإنما تكتب فتاواه من قبل طلابه، أما الشيخة عائشة فوصفها بـ"المرأة العمياء" للتقليل من أهمية فتواها، وختم خطابه بتحذير أخيه من مغبة الحرب وتهديده بالخطر المحدق به.

ولم يكن ابن عبيدان والريامية وحدهما ممن ظل متمسكاً بإمامة بلعرب[30]، إلا أنهما كانا واضحين وامتلكا الجرأة في إصدار الفتوى بشأن القضية، فهناك كان الشاعر بشير بن عامر الفزاري كما يُشير إليه البطاشي بأنه كان من المعارضين لإمامة سيف، على الرغم من وجود مدائح له في ديوانه، إلا أنه رجّح أن تكون تلك المدائح قبل توليه الإمامة (البطاشي. الإتحاف، ج3، ص76-77).

ومن الجدير بالذكر أن هذه القضية على الرغم من خطورتها إلا أن أبعادها المباشرة اقتصرت على فترة الصراع بين الأخوين، وبعد وفاة الإمام بلعرب عالج العلماء القضية باستتابته من خروجه على الإمام الشرعي وتجديد عقد البيعة له (البطاشي. سلاسل الذهب، ج10، ص447) وهو ما أشار إليه المؤرخ السالمي نقلاً عن الشيخ محمد بن مسعود قوله(السالمي. التحفة، ج2، ص105)"أن العلماء جلسوا يوماً في مجلس يتذاكرون إمامة قيد الأرض فقاموا على أنه صحيح الإمامة"، ثم علّق السالمي على ذلك بقوله(السالمي. التحفة، ج2، ص105):" ولعل ذلك كان بعد تتويبه من خروجه وتجديد العقد عليه بعد موت أخيه، وإلا فالعقد الأول غير صحيح والخروج غير جائز.."، وهذه الحادثة تُؤكد استمرارية العلماء في تداولها لفترة طويلة من الزمن، كما إن تعليق المؤرخ السالمي يُشير إلى حصول بيعة أخرى للإمام سيف بن سلطان، وذلك بعد إعلانه التوبة من خروجه على الإمام المنتخب، وهو ما يؤكد موقف الشيخة عائشة الرياية الذي تم ذكره سابقاً، وهذا يعني أن البيعة الأولى كانت منقوصة كما يراها بعض الكتاب، معللين ذلك برفض العلماء لها من ناحية، واعتمادها على بعض القبائل المنحازة له من ناحية أخرى(المحرزي. الدولة والمجتمع، ص26).

وفي الوقت الذي وقف فيه الشيخ ابن عبيدان والشيخة عائشة الرياية موقفاً معلناً من طريقة انتزاع الإمامة من الإمام بلعرب، فلا شك أن هناك علماء آخرين كانت لهم مواقفهم من هذه القضية، إلا أنه نتيجة لعزوف المؤرخين عن تناول هذه القضية فقد فُقدت تلك المواقف وأصحابها، ومن خلال استقراء بعض الكتابات يمكن القول بوجود علماء اندمجوا مباشرة في دولة الإمام سيف لمصلحة رأوها في تلك الفترة سواء قبل استتابته أم بعدها، ومن أمثال هؤلاء الشاعر العلَّامة محمد بن عبدالله بن سالم المعولي الذي كتب الكثير من القصائد في مدح أئمة اليعاربة ومن ضمنهم الإمامين بلعرب وسيف، إلا أنه على الرغم من ذلك سرعان ما اعترف بإمامة سيف وذلك سنة 1104هـ/1692م[31]، ومنهم أولئك الذين عملوا قضاة وولاة في دولته من أمثال الشيخ محمد بن يوسف بن طالب العبري، والشيخ خلف بن سنان الغافري، ومحمد بن علي البحراني، وعبدالله بن محمد بن بشير المدادي الناعبي، وأحمد بن محمد البوسعيدي، ويتضح ذلك من الحكم الذي أصدروه بشأن الكتابة في فلج العينين من الظاهرة، المؤرخ بتاريخ الخميس

10من ربيع الأول 1109هـ/19 أكتوبر 1695م (البطاشي. الإيقاظ، ص156)، ويبقى التساؤل المطروح ما موقف العلماء الذين تخرجوا من مدرسة يبرين من أمثال الشاعر راشد بن خميس الحبسي، والشيخ ناصر بن عيسى بن عمر الرحبي من ثورة سيف على أخيه الإمام بلعرب؟!

ففي الوقت الذي لا نجد فيه ذكراً لموقف الشيخ ناصر بن عيسى الرحبي من ثورة سيف على الإمام بلعرب، فإن الشاعر الحبسي يُشير إلى خروجه من يبرين أثناء الحصار وقبل وفاة الإمام بلعرب (السويدي. شعر راشد، ص32)، وهو ما عبَّر عنه في ديوانه عندما قال(الحبسي. الديوان المخطوط، الورقة 54):"ذكرتُ أبياتاً من قصيدة نظمتها حين خروجي من حصن يبرين أيام محاربة الإمام بلعرب بن سلطان وأخيه، وأنا ذلك اليوم ابن سبع عشرة سنة"، وعلى الرغم مما ذهب إليه بعض الباحثين من عدم وجود ميول سياسية لدى الشاعر الحبسي (الشكيلي. البنية الإيقاعية، ص29)، إلا أنه عبَّر عن ذلك بأبيات شعرية، كما إنه سرعان ما لجأ إلى الإمام سيف يمدحه ويتكسب من وراء ذلك المديح، وهو ما أهله ليكون شاعر دولة اليعاربة[32]، ولاسيما أنه لم يُعبِّر عن قضية ثورة سيف على أخيه الإمام بلعرب ومحاصرته لحصن يبرين بموقف المؤيد أو المعارض، وإنما أرجع ذلك للأقدار فرثى الإمام بلعرب بقصيدة ختمها بمدح الإمام سيف بن سلطان، ومما جاء فيها قوله(الحبسي. الديوان المطبوع، ص513-514):

الله أسكنه حصناً وأيده
بالنصر والفضل من آلائه الجمم
حتى أتى القدر الجاري فغيّر ما
كانوا عليه فيا سبحان ذي العظم
مضى لخمس سنين بعدما مائة
خلت مع الألف ما في القول من دهم
لهجرة المصطفى الهادي لأمته
محمد القرشي الطاهر الشيّم
صلى عليه إله العرش ما وخدت
عيس وما غرّد الحادون بالنغم
وإنما هذه دنياكم عبر
لقلب كل لبيب عاقل فهم
فالحمد لله رب العالمين على
بقاء من جوده يُغني عن الديم
سيف سلالة سلطان الذي اتضحت
آياته كاتضاح الصبح للظلم

وعلى الرغم من توصل العلماء إلى موقف موّحد تجاه هذه القضية، من خلال استتابة الإمام سيف وعقد البيعة الثانية له بعد وفاة أخيه الإمام بلعرب بن سلطان (الهاشمي. الدراسات، ص266)،إلا أنه يلاحظ أن تلك الحادثة تركت آثاراً ونتائج بعيدة المدى ظهر أثرها فيما بعد من خلال الأحداث التاريخية اللاحقة، كما بقي تأثيرها على نفسية بعض العلماء واضحاً في كتاباتهم وأشعارهم، ومن ذلك الأبيات الشعرية التي قالها الشيخ الوالي سالم بن محمد بن أحمد المحروقي البهلوي، ومنها(البسيوي. مختصر، مخطوط رقم444، ورقة1/ب):

طلبت من الدنيا الفضول عناوةً
وجهلاً وأدنى القوت قد كان يكفيني
وقد بلغ الحرصُ المدى بي وبلغةٌ
من الزاد تكفيني إلى يوم تكفيني
كفى عظة للعارفين وعبرة

بما فعلت أيدي الليالي بيبرين

بها ملك كان الزمان يُريشني بسيب نداه بعد ما كان يبريني

فتىً ماجدٌ كانت تدين لبأسه وتعنو له طوعاً وجوه السلاطين

فأصبح بعد الأمر والنهي ثاوياً ببطن الثرى تحت الحجارة والطين

فأجابه الشيخ الوالي سليمان بن محمد المربوعي بأبيات منها قوله:

أقول لنفسي راقبي الله خشيةً وديني فما لي من شفيع سوى ديني

فقالت وقد أبدت جفاءً وغلظةً ركوب المعاصي يا سليمان من ديني

فقلت لها هلّا نظرتِ تفكراً بعينيك أفعال الزمان بيبرين

ذكرت مليكاً كان فيها مبجلاً عزيزاً متى ما ساد يُنصر بيبرين

له الملك بعد الله والأمر كله مع النهي من أدنى البلاد إلى الصين

رابعاً: نتائج ثورة سيف على الإمام بلعرب

من الجدير بالذكر أن قضية ثورة سيف على الإمام المنتخب بلعرب بن سلطان، واستيلائه على الحصون والمعاقل العمانية ومبايعته بالإمامة قهراً كما ذهب بعض المؤرخين(الأزكوي. تاريخ عمان، ص111؛ مؤلف مجهول. تاريخ أهل عمان، ص147؛ السيابي. عمان عبر التاريخ، ج3، ص249)، ومن ثم حصاره لقصر يبرين المتحصن به أخيه، ومن معه سواء من أصحابه أم من أهل القرية نفسها، قد تركت آثاراً ونتائج بعيدة المدى اتضح أثرها على مجريات الأحداث فيما بعد، ومن أبرز تلك النتائج ما يلي:

1- تنامي الدور القبلي على حساب دور العلماء فيما يتعلق بقضية الإمامة، وهو ما اتضح في تعليق المؤرخين ووصفهم برعاع الناس والسفهاء(السيابي. عمان عبر التاريخ، ج3، ص248)،ولذلك يورد ابن رزيق قضية اتفاق أعوان كلا الطرفين على التوقف عن القتال، وترك الأمر للأخوين للمبارزة، وبالتالي فالإمامة لمن غلب منهما وانتصر(ابن رزيق. الشعاع، ص269)،وهذا الأمر يتعارض مع نظرية الإمامة في الفكر السياسي الإباضي، ولذا فقد تركت هذه الحادثة أبعاداً ونتائج خطيرة اتضحت معالمها أواخر حكم اليعاربة(المسكري. الإمامة والصراع، ص62).

2- بدء ترسخ فكرة الحكم الوراثي في أذهان العامة من الناس، واستغل زعماء القبائل هذه الفكرة لفرض آرائهم بالقوة بشأن موضوع الإمامة، وهذا نابع من تنامي دورهم خلال فترة الصراع بين الأخوين، الأمر الذي عجل بزوال حكم اليعاربة من جهة، وتهميش دور العلماء من جهة أخرى، وقد أشار (السيابي.عمان عبر التاريخ،ج3، ص252) إلى هذه النتيجة بقوله: "..هذه قضية سيف بن سلطان، وإنها لمن سيئات القضايا، وإنها لتنذر بزوال هذا الملك من أيديهم عن قريب، ولذلك كان العهد غير بعيد المدى".

3- فتحت هذه القضية الباب على مصراعيه للصراع بين أفراد البيت اليعربي نفسه، والتنافس حول الحكم باستخدام مبدأي القوة والدعم القبلي، ولم يقتصر الصراع على الأخوة فقط، وإنما امتد إلى أبناء العمومة

والأخوال، وهو ما اتضح بعد ذلك في قضية سيف بن سلطان الصغير .

4- أدت الطريقة التي انتخب بها سيف إماماً إلى تجذر الانقسام بين زعماء القبائل الذين حبذوا فكرة الأسرة الحاكمة و العلماء الإباضيين الذين تمسكوا بمبادئ الانتخاب الشرعي(Bathurst, Op Cit, P190)وهو الأمر الذي يعني أن كلا الكتلتين ستعمل منذ ذلك الوقت على تثبيت نفوذها في موضوع الإمامة، ومن ثم على الأئمة القادمين الموازنة بين متطلبات كل كتلة منهما، للإبقاء على حالة الاستقرار في عمان.

وهكذا مثلت قضية خروج سيف بن سلطان على أخيه الإمام بلعرب أولى الأزمات السياسية التي كان على العلماء مواجهتها في عصر اليعاربة، والعمل على معالجتها لإنقاذ عمان من الدخول في نفق من الصراعات الداخلية من خلال الحفاظ على كيان الإمامة طبقاً للفكر السياسي الإباضي، إلا أنه يلاحظ أن عدم وجود موقف موحد من قبل العلماء تجاه هذه القضية أدى إلى تراجع دورهم السياسي، وهو الأمر الذي ترتب عليه مواجهة كثير من الصعوبات والعقبات لحل الأزمات التي أعقبت هذا الحدث التاريخي.

الخاتمة :

تخلص الدراسة إلى مجموعة من النتائج على النحو الآتي:

1- يُعد تولي بلعرب بن سلطان الإمامة بعد وفاة والده في 16 من ذي القعدة سنة 1090هـ بداية لترسيخ نظام توريث الإمامة في عصر اليعاربة الأمر الذي مهّد لتعاقب عدد الأزمات السياسية أطاحت بدولة اليعاربة سنة 1162هـ/1749م .

2- أدى انقسام العلماء تجاه قضية خروج سيف بن سلطان على الإمام بلعرب إلى تراجع دورهم السياسي عمّا كان عليه عند قيام دولة اليعاربة الأمر الذي أفسح المجال لتنامي دور القبيلة في الشأن السياسي المتعلق بمبايعة الأئمة وعزلهم .

3- أورد المؤرخون سنة انتهاء حكم فترة الإمام بلعرب بن سلطان عام 1104هـ ، وبعد دراسة القرائن الأخرى توصلت الدراسة إلى أن وفاته كانت في عام 1105هـ، ولاسيما وأن المؤرخين أنفسهم أشاروا إلى طول فترة حصار سيف بن سلطان لأخيه الإمام بلعرب في يبرين .

4- تعددت الأسباب التي دفعت بسيف للخروج على أخيه الإمام بلعرب ما بين أسباب شخصية وأخرى وطنية تتعلق بمركز الحكم أو الجوانب الاقتصادية أو السياسية وقد عمل سيف على استثمارها لتحقيق الهدف الذي كان يتطلع إليه .

5- لجوء معظم العلماء إلى موضوع "التقية" حسب الفكر الإباضي لمبايعة سيف بن سلطان بالإمامة قبل وفاة الإمام بلعرب، الأمر الذي

يُشير إلى نظرة بعض العلماء إليه على أنه من الجبابرة .

الحواشي والتعليقات:

[1]- يؤكد هذا التاريخ ما ذكره الشاعر الفزاري في ديوانه، حيث قال:

لقد دفن الإمام سليل سيف نهار الأربعاء فع الكلاما

لست ثم عشر من هواع وألف بعده تسعون عاما

وكلمة هواع تسمية جاهلية لشهر ذي القعدة؛ انظر: الفزاري، بشير بن عامر بن عبدالله. **ديوان الفزاري**، تح مهنا بن خلفان بن عثمان الخروصي، ط1، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، مسقط: 1428هـ/2007م، ص308.

[2]- ذهب بعض الكتَّاب إلى أن اختيار بلعرب خليفةً لوالده يُعد أول خرق دستوري للنظم التي توافق عليها علماء الإباضية، وذلك لأنهم لم يُقدموا أي تبرير مقنع لذلك الاختيار، ولم تكن ظروف دولة الإمامة تُعطيهم دافعاً منطقياً لذلك الاختيار، وذلك بعكس ترشيح الإمام سلطان خليفة للإمام ناصر بن مرشد، حيث كانت الأوضاع تتطلب اختيار رجل عسكري يستطيع استكمال عملية تحرير عمان من السيطرة البرتغالية؛ انظر: المحرزي، منصور بن ناصر. **الدولة والمجتمع في عمان منذ النباهنة حتى العصر الحديث (1154-2012)**، ط1، منتدى المعارف، بيروت: 2014، ص25-26.

[3]- ورد وصفه في بعض الكتب الفقهية بالشيخ العالم الزاهد، كما كان أديباً شاعراً تُشير إلى ذلك بعض كتب الأدب؛ انظر: المسكري. **المنثور**، الورقة4/أ؛ الخصيبي، محمد بن راشد بن عزيّز. **الزمرد الفائق في الأدب الرائق**، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1408هـ/1987م، ج1، ص125.

[4]- الأمثلة من عمان مبايعة حفص بن راشد بالإمامة بعد وفاة والده الإمام راشد بن سعيد عام 445هـ/1053م، ومبايعة محمد بن خنبش بعد وفاة والده عام 510هـ/1116م، وكذلك مبايعة بركات بن محمد بعد وفاة والده محمد بن إسماعيل عام 942هـ/1536م؛ انظر: الأزكوي. **الكشف**، ج6، ص15-26.

[5]- من الأمثلة في بلاد المغرب تعاقب الأئمة على الدولة الرستمية حيث خلف عبدالوهاب بن عبدالرحمن والده عبدالرحمن بن رستم في الإمامة عام 171هـ/787م عندما كان أحد المرشحين السبعة من قبل والده، وأدى اختياره إلى خروج يزيد بن فندين اليفرني –أحد المرشحين السبعة- عليه، وأتى بعد وفاة الإمام عبدالوهاب عام 190هـ/508م ابنه أفلح بن عبد الوهَّاب؛ انظر: الباروني، أبو الربيع سليمان. **مختصر تاريخ الإباضية**، د.ت، ص40-44.

[6]- يقول الكندي: "إذا كان ذنب الإمام مما يلزم حداً من حدود الله من قذف أو زنى أو لعان انخلعت إمامته في حال مواقعته له"؛ انظر: **المصنف**، ج10 ص217.

[7]- في هذا الإطار يقول الشيخ أطفيش: "وفي الأثر أنه يعزل الإمام إن صُم أو عمي أو خرس، إلا إن كان يسمع إذا نودي، أو يحضر له شيء فيبصره، أو يعرف الرمز، وإن جنّ ولا يفيق عزل، وإن كان يجنّ ويفيق لم يعزل، وإذا عزل لهذه الأحداث بقي على ولايته"؛ انظر: أطفيش. **شرح النيل**، ج14،ص343.

[8]- وهذا السبب فيه وجهان الأول زوال الإمامة تماماً بالأسر، والثاني زوال مؤقت حتى عودة الإمام؛ انظر: السالمي. **الجوابات**، ج1، ص549.

[9]- هذه التهمة أُلصقت بالإمام سلطان بن سيف قبل بلعرب، فابن الوزير يُشير إلى ذلك بقوله: "..وفيه جاءت الأخبار أن صاحب عمان صالح الفرتقال-كذا- واستراح من شرهم واستقال"، وذلك عند حديثه عن أحداث 1083هـ؛ انظر: الوزير. **طبق الحلوى**، ج2، ص294.

[10]- يُشير بعض الباحثين إلى عقد معاهدة بين أنطونيو دي ميل ودي كاسترو (António de Melo de Castro) وبين الإمام بلعرب بن سلطان تضمنت هدنة لمدة ستة

أشهر، واشتملت مقترحاً برتغالياً من بنود عدة، إلا أنها لم توضع موضع التنفيذ، وإنما كانت سبباً لإشعال المعارضة ضد الإمام من قبل أخيه سيف؛ انظر: Al-busaidi, Ibrahim Yahya Zahran, **Oman e Portugal (1650-1730) Politica e Econmia**, Doutoramento em História, Universidade de Lisboa: 2010, PP144-145.

[11]- يرى باثريست بأن نقل العاصمة إلى يبرين قد ساهم في زيادة الانفصال بين عاصمة الإمامة والتجارة الساحلية المزدهرة؛ انظر: Bathurst, op.cit,p180.

[12]- انظر القصيدة ضمن الملاحق.

[13]- يُحبِّذ الباحث ذكرها باسمها الحقيقي بناءً على السياق التاريخي استناداً إلى ما ذكره ابن رزيق:"..والعامة تُسمي يبرين جبرين بالجيم، والصواب أنها يبرين بالياء والباء والراء والياء والنون"؛ انظر: ابن رزيق. **الشعاع**، ص259.

[14]- نشأ التواصل الثقافي بين عمان وبلاد المغرب منذ العصور الإسلامية الأولى حيث مثلت عمان منار الإشعاع الثقافي وقبلة العلماء وموطن العلم الذي شبهه العلماء بطائر " طار من المدينة وفرخ بالبصرة وطار إلى عمان"، ولذلك أقبل المغاربة على علماء عمان رغم بعد المسافة ومشقة الطريق، كما حرص علماء المغرب على اقتناء كتب علماء عمان، ففي عهد اليعاربة أرسل الشيخ عبدالعزيز الثميني الميزابي الجزائري (1130-1223هـ) لشراء الكتب النفيسة من عمان وجربة وغيرها، وفي المقابل استفاد علماء عمان من كتب المغاربة؛ يشير إلى ذلك اعتماد الشيخ خلف بن أحمد الرقيشي في تأليف كتابه "مصباح الظلام في شرح دعائم الإسلام" على كتاب "شفاء الحايم في شرح بعض الدعائم" للشيخ أبي القاسم بن إبراهيم البرادي النفوسي؛ انظر: بوتشيش، إبراهيم القادري. **التواصل الحضاري بين عمان وبلاد المغرب**، ط1، جامعة السلطان قابوس، مسقط:2000م، ص14؛ بوحجام، محمد بن قاسم ناصر. **التواصل الثقافي بين عمان والجزائر**، ط1، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب: 1423هـ/2003م، ص50؛ الرقيشي. **مصباح الظلام**، الورقة 5/أ.

[15]- يتفق المؤرخان السالمي والسيابي على أن وفاة الإمام بلعرب كانت في سنة 1104هـ، في حين يذهب ابن رزيق إلى أن وفاته كانت في عام 1100هـ وهو رأي بعيد عن الحقيقة إذ إن الحصار يُؤرخ بسنة 1104هـ، وعليه فإن الباحث يُرجح ما ذكره الحبسي لاسيما أنه معاصر للحدث التاريخي، وكان شاهد عيان عليه إذ إنه خرج من قصر يبرين أيام الحصار؛ انظر: ابن رزيق. **الصحيفة القحطانية**، ج5، ص242؛ السالمي. **التحفة**، ج2، ص104؛ السيابي. **عمان عبر التاريخ**، ج3، ص256.

[16]- أديب وشاعر وناسخ من مؤلفاته "الأشعار الرائقة والأخبار الفائقة" وكتاب "أخبار ومواعظ"، كما إنه نسخ مخطوط "منهاج العدل" سنة 1122هـ للشيخ سالم بن خميس بن عمر العبري؛ انظر: البهلوي، عمر بن سعيد. **منهاج العدل**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخطوط رقم 686، ج7، الورقة 138/أ؛ البراشدي. **الحياة العلمية**، ص183.

[17]- يُوافق 18 إبريل 1694م.

[18]- يُقصد شمال عمان وهذا يعني أرض السر "الظاهرة" وأرض الجو "البريمي وما حولها".

[19]- يُشير إلى ذلك ما ورد في إحدى الرسائل التي وجهها الإمام سيف إلى أخيه الإمام بلعرب أثناء الحصار وجاء فيها قوله:"..وقد طال -يا أخي بلعرب- منك وعليك من المعالجة العظيمة"؛ انظر: البطاشي. **الإتحاف**، ج3، ص405.

[20]- وصف ابن رزيق المشهد بقوله:"..ثم إن سيف بن سلطان جمع جيشاً عظيماً، وبلعرب يومئذ بحصن يبرين، فحصره حصراً شديداً"؛ انظر: ابن رزيق. **الفتح**، ص258.

[21]- أشار الشاعر الحبسي إلى ذلك في ديوانه فقال: "..خروجي من حصن يبرين أيام محاربة الإمام بلعرب بن سلطان وأخيه، وأنا ذلك اليوم ابن سبع عشرة سنة"؛

انظر: الحبسي، راشد بن خميس. **ديوان الحبسي**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخطوط رقم 94، الورقة 54.

[22]- تمثل الترغيب في قول سيف لأخيه بلعرب: "..وإن أتيتنا بجميع الرجال والأحرار بقرية يبرين ونواحيها، فلعل الله ييسر لك أمرا"؛ انظر: البطاشي. **الإتحاف**، ج3، ص405.

[2323]- من ضمن عبارات الترهيب والتهديد قوله: "..احذر يا أخي كل الحذر عن زيادة ما يسوئك ومخافة أمرنا ما أمكن"؛ انظر: المرجع السابق. ج3، ص406.

[24]- ابن رزيق. **الصحيفة القحطانية**، ج5، ص241.

[25]- حدد البطاشي وفاة الإمام بلعرب بتاريخ يوم الأحد 22 من شعبان سنة 1104هـ/28 إبريل 1693م، مع الأخذ في الاعتبار بأن التاريخ المذكور لا يوافق يوم الأحد، وبالتالي فإن الوثيقة التي توصل إليها الباحث الشيباني أقرب للدقة وهي التي تؤرخ الوفاة بتاريخ 22 شعبان 1105هـ؛ انظر: البطاشي. **الإتحاف**، ج3، ص163؛ الشيباني. **أمالي التراث**، ص265.

[26]- توفي عام 1114هـ/1702م؛ انظر: المعولي، محمد بن عبدالله بن سالم. **ديوان المعولي**، تح الدكتور محمد عبدالمنعم خفاجي، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1412هـ/1992م، ص136.

[27]- البطاشي. **الإتحاف**، ج3، ص405.

[28]- يتم انتخاب إمام الدفاع عندما يُداهم المسلمين خطر فتكون مهمته جمع الشمل وتوحيد الصفوف والتقدم إلى ساحة المعركة، ولا يشترط فيه توفر كل الشروط المطلوبة في الإمام، ولذا فإنه في حالة انتصاره يُنظر في أمر إمامته إما أن يبقى أو يُطلب منه الاعتزال وفي حالة الرفض يواجه بالطرد أو العزل؛ انظر: السالمي، محمد؛ وناجي عساف. **عمان تاريخ..يتكلم**، المؤلفان، د.م: 1383هـ/1963م، ص127-128.

[29]- كلمة "خط" تُستخدم عند العمانيين مرادفة لكلمة "رسالة".

[30]- يُشير السالمي إلى ذلك بقوله "..كان كثير من أهل عمان المشهورين بالعلم متمسكين بإمامة بلعرب، ويرون أن أخاه سيفاً باغٍ عليه"؛ انظر: السالمي. **التحفة**، ج2، ص104.

[31]- يُشير إلى ذلك في إحدى قصائده التي يُؤرخ فيها لبناء تم تشييده عام 1104هـ، حيث قال:

مضت مائة والألف مع أربع
وأكرم طويلاً بالحساب المقيّد
بدولة سيف اليعربي إمامنا
سلالة سلطان بن سيف المؤيد

انظر: المعولي. **ديوان المعولي**، ص104.

[32]- من مدائحه لليعاربة قوله:

تهنى البلاد بآل يعرب كلهم
وقدومهم من بلدة الرستاق
قوم إذا ما ناب خطب أو عنا
أمر.. بحور ندىً وأسد تلاقِ

انظر: الحبسي. **الديوان المطبوع**، ص53.

قائمة المصادروالمراجع

أولاً: الوثائق

- **سيرة الشيخ عبدالله بن محمد بن بشير إلى الإمام سيف بن سلطان بن سيف بن مالك اليعربي**، مكتبة الشيخ ناصر بن راشد الخروصي، العوابي: مخطوط الكتروني رقم 28.

ثانياً: الشواهد الأثرية:

- شاهد حجري موجودة بنجد المخاريم بولاية بهلاء بمحافظة الداخلية.

ثالثاً: المخطوطات:

- البسيوي، أبي الحسن(ق4هـ/10م). **مختصر أبي الحسن البسيوي**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، بدون تاريخ النسخ أو اسم الناسخ، مخطوط رقم 444.

- البهلوي، عمر بن سعيد(ت:1009هـ/1600م). **منهاج العدل**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخطوط رقم 470.
- الحبسي، راشد بن خميس(ت:1150هـ/1737م). **ديوان الحبسي**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخوط رقم 94.
- الرقيشي، خلف بن أحمد بن عبد الله، (ق11هـ/17م). **مصباح الظلام في شرح دعائم الإسلام**، وزارة التراث والثقافة، مسقط: مخطوط رقم 1735.
- الفزاري، بشير بن عامر(حي:1110هـ/1698م). **ديوان الفزاري**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخطوط رقم 174.
- مؤلف مجهول. **لقط الآثار المؤلف في صحار**،ج2، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب:مخطوط رقم 1034.
- المسكري، عبدالله بن سعيد بن عبدالله(ق12هـ/18م). **المنثور في العلم المأثور**، ج2، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخطوط مصور رقم 233.
- **مجموعة قصائد**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب: مخطوط رقم 154.

رابعاً: الكتب المطبوعة:

(أ) **المصادر:**

- ابن رزيق، حميد بن محمد(ت:1291هـ/1874م). **الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان**، تح عبدالمنعم عامر، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1404هـ/1984م.
- _____. **الصحيفة القحطانية**، تحقيق محمود بن مبارك السليمي وآخرون، 5ج، ط1، وزارة التراث والثقافة، مسقط: 1430هـ/2009م.
- _____. **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين**، تحقيق عبد المنعم عامر، ومحمد مرسي عبدالله، ط5، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1422هـ/2001م.
- الأزكوي، سرحان بن سعيد (ت:ق12هـ/18م). **تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**،ط2، تح عبدالمجيد حسيب القيسي، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1407هـ/1986م.
- _____. **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، تحقيق محمد حبيب صالح ومحمود بن مبارك السليمي، ط1، وزارة التراث والثقافة، مسقط: 1433هـ/2012م.
- الحبسي، راشد بن خميس بن جمعة(1150هـ/1737م). **ديوان الحبسي**، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1402هـ/1982م.
- السالمي، عبدالله بن حميد(ت:1332هـ/1913م). **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، السيب: 2000م.
- الشقصي، خميس بن سعيد(ت:ق11هـ/17م). **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ط1، مكتبة مسقط، مسقط: 1427هـ/2006م.
- الفزاري، بشير بن عامر بن عبدالله(حي:1110هـ/1698م). **ديوان الفزاري**، تح مهنا بن خلفان بن عثمان الخروصي، ط1، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، مسقط: 1428هـ/2007م.

- الكندي، أبو بكر أحمد بن عبدالله(ت:557هـ/1162م). **المصنف**، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1403هـ/1983م.
- مؤلف مجهول. **تاريخ أهل عمان**، تح عبد الفتاح عاشور، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1400هـ/1980م.
- المعولي، أبو سليمان محمد بن عامر بن راشد(ت:1190هـ/1777م). **قصص وأخبار جرت في عمان**، تحقيق الدكتور سعيد بن محمد بن سعيد الهاشمي، ط1، وزارة التراث والثقافة، مسقط: 1428هـ/2007م.

(ب) المراجع العربية والمعربة:

- بادجر، بيرسي. **مقدمة كتاب تاريخ الأئمة والسادة في عمان لسليل ابن رزيق**، ترجمة محمود علي الداود، د.ت.
- البراشدي،موسى بن سالم.**الحياة العلمية بعمان في عهد اليعاربة (1034هـ/1624م-1157هـ/1744م)**، ط1، النادي الثقافي، مسقط: 1434هـ/2013م.
- البطاشي، سيف بن حمود. **إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان**، 3ج، ط2، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، السيب:1993م.
- ____. **إيقاظ الوسنان في شعر وترجمة الشيخ خلف بن سنان**، ط1، مكتب مستشار جلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، مسقط: 1415هـ/1995م.
- البطاشي، محمد بن شامس. **سلاسل الذهب في الأصول والفروع والأدب**، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط:د.ت.
- بلديسيرا، إيروس. **قصر جبرين وكتاباته**، ط1، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1414هـ/1994م.
- بوتشيش، إبراهيم القادري. **التواصل الحضاري بين عمان وبلاد المغرب**، ط1، جامعة السلطان قابوس، مسقط:2000م.
- التوبي، أحمد بن حميد. **المقاومة العمانية للوجود البرتغالي في الخليج العربي والمحيط الهندي(1507-1698م)**، ط1، بيت الغشام، مسقط: 2017م.
- الحاج، عزيز. **العلاقات العمانية – العراقية عبر التاريخ**، ط1، دار الحكمة، لندن: 2003م.
- السالمي، محمد؛ وناجي عساف. **عمان تاريخ..يتكلم**، المؤلفان، د.م: 1383هـ/1963م.
- السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد. **جوابات الإمام السالمي**، تنسيق ومراجعة عبد الستار أبو غدة، ط2، مكتبة الإمام السالمي، بدية: 1419هـ/1999م.
- السويدي، مريم صقر محمد. **شعر راشد بن خميس الحبسي**، ط1، دار الكتب الوطنية، المجمع الثاني، أبو ظبي: 1435هـ/2013م.
- السيابي، سالم بن حمود. **عمان عبر التاريخ**، ط3، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1415هـ/1994م.
- ____. **العنوان عن تاريخ عمان**، ط2، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب: 1436هـ/2015م.
- الشقصية، بدرية بنت حمد. **السيرة الزكية للمرأة الإباضية**، ط1، مسقط:1421هـ/2000م.
- الشكيلي، إبراهيم بن جمعة. **البنية الإيقاعية في شعر الحبسي**، ط1، النادي الثقافي، مسقط: 2013م.
- الشيباني، سلطان بن مبارك. **أمالي التراث نظرات نقدية وقراءات في جديد التراث**

العماني مخطوطه ومطبوعه، ط1، ذاكرة عمان، مسقط: 1436هـ/2015م.

- الصقلاوي، سعيد بن محمد. **شعراء عمانيون**، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: 1416هـ/1996م.
- الطائي، عبدالله بن محمد. **دراسات عن الخليج العربي**، ط1، مسقط: 1983م
- مايلز، س.ب. **الخليج بلدانه وقبائله**، ترجمة محمد أمين عبدالله، ط2، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: 1406هـ/1986م.
- المحرزي، منصور بن ناصر. **الدولة والمجتمع في عمان منذ النباهنة حتى العصر الحديث (1154-2012)**، ط1، منتدى المعارف، بيروت: 2014م.
- مصطفى، شاكر. **موسوعة العالم الإسلامي ورجالها**، دائرة العلم للملايين، بيروت: 1993م.
- الهاشمي، سعيد بن محمد. **دراسات في التاريخ العماني**، ط، النادي الثقافي، مسقط: 2011م.

خامساً: الرسائل الجامعية:

(أ) باللغة العربية:

- الأغبري، إبراهيم بن يوسف. **البرتغاليون في البلاد الإسلامية (المغرب وعمان نوذجاً)**، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة محمد الخامس، الرباط: 2011م.
- الريامي، علي بن سعيد. **قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي: نتائجها السياسية وآثارها الفكرية على عمان حتى أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، مسقط: 2006م.
- السديس، عبدالرحمن بن علي بن عبدالله. **العمانيون والجهاد الإسلامي في شرق إفريقية**، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة: 1413هـ/1993م.
- المسكري، سيف بن عدي. **الإمامة والصراع على السلطة في عمان أواخر دولة اليعاربة (1131هـ/1719م- 1162هـ/1749م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة السلطان قابوس، مسقط: 2012م.

(ب) باللغة الأجنبية:

- Al-busaidi, Ibrahim Yahya Zahran, **Oman e Portugal (1650-1730) Politica e Econmia**, Doutoramento em História, Universidade de Lisboa: 2010.
- Bathurst, R.D. **The Ya'rubi Dynasty Of Oman**, Thesis submittet for the Degree of Doctor of Philosophy, Linacre College, March 1967.

الثورة الفرنسية .. دراسة في الموقف الأمريكي وتداعيات الثورة على العلاقات الدولية 1789-1793

الأستاذ الدكتور
إبراهيم سعيد البيضاني

ساد العلاقات البريطانية – الفرنسية في القرن الثامن عشر جو من الخصومة والتنازع والتنافس حول مناطق النفوذ في امريكا الشمالية والجزر الاستوائية والهند . وتعد نهاية حرب السنوات السبع في سنة 1763 منعطفاً جديداً في تاريخ العلاقات الدولية، فقد احدثت اضطراباً في النظام الدولي بأسقاط الاحلاف وانحدار المطامع الفرنسية اثر طردها من امريكا الشمالية وخسرانها معظم ممتلكاتها في الهند وهذه التطورات تعد نصراً كبيراً للسياسة البريطانية.[32]

وعند اندلاع الثورة الامريكية كانت فرنسا ترغب في ان تحقق المستعمرات الامريكية استقلالها من بريطانيا لكنها لم تكن راغبة في توسع حدود الدولة الجديدة لأن ذلك يعني الاستحواذ على مزيد من الممتلكات، وتفضل ان تراها مستقلة بحدود معينة لكي تبقى معتمدة على دعم فرنسا نفسها ، وبالمقابل كانت المستعمرات الامريكية التي انتفضت ضد حكومة التاج البريطاني ترى ضرورة ان تهيء جواً سياسياً ومناخاً ملائماً للثورة الامريكية ورأت ان التحالف مع فرنسا يحقق لها هذا الجو السياسي الملائم.[32]

لذلك فان المصالح المشتركة بين فرنسا والمستعمرات الثائرة ضد التاج البريطاني كل منهما يرى مصالحه مع الاخر، فالثورة الامريكية تضعف من مكانة بريطاني الخصم اللدود لفرنسا في ذلك الوقت، ولكن حذر فرنسا من ان تقام دولة جديدة كبيرة تغير موازين القوى وتحد من مكانتها ومناطق نفوذها.

الموقف الفرنسي من الثورة الامريكية كان يسوده التردد والحذر في بادىء الامر ، اذ ان فرنسا كانت تخشى مواجهة الاسطول البريطاني ، ولكن الموقف الشعبي الفرنسي المؤيد للثورة شجع الحكومة الفرنسية على الاشتراك الرسمي ومساعدة المتطوعين الفرنسيين الذين كان يقودهم لافايت.[32]

بل ان فرنسا دخلت الحرب الى جانب الثورة الامريكية تحت دافع الغيرة وحب الانتقام من خصمها التقليدي بريطانيا ، لذلك تحولت ثورة المستعمرات من نزاع داخلي الى نزاع عالمي شاركت فيه الدول التي تقف ضد بريطانيا ، وكانت فرنسا في مقدمة

الدول التي شاركت في دعم ثورة المستعمرات الامريكية.[32]

قرا قادة الثورة الامريكية بشكل جيد تاثير وانعكاس العلاقات البريطانية الفرنسية ، فلم تكن المستعمرات الامريكية بحاجة الى دعم عسكري من بريطانيا بعد ازاحة النفوذ الفرنسي منذ حرب السنوات السبع الذي كان يُعد تهديداً لباقي القارة الامريكية ، فضلاً عن ان الدعم الذي تلقته الثورة الامريكية من الفرنسيين والاسبان اعطى الثقة بالقدرة على مواجهة القوة البحرية البريطانية ، فجاءت ثورة المستعمرات الامريكية اقسى ضربة وجهت لأحلام بريطانيا العظمى في القرن الثامن عشر،[32] فالتدخل الفرنسي والاسباني الى جانب المستعمرات الامريكية ادى الى تعطيل دور المواصلات البحرية لبريطانيا،[32] مما اضعف بريطانيا عن مواجهة ثورة المستعمرات الامريكية .

ولما كانت بريطانيا عاجزة مالياً وعسكرياً فضلاً عن انها كانت تخشى هجوماً فرنسياً اسبانياً على جبل طارق وعلى اثر الانتصارات التي حققتها الثورة الامريكية بمساعدة حلفائها الاوربيين اضطرت بريطانيا الى عقد معاهدة مع الولايات المتحدة في سنة 1783 حصل بموجبها الامريكيون على اعتراف كامل باستقلاليتهم وحقوقهم في المسيسبي وحق الملاحة فيه وازالة القواعد البريطانية في الغرب الامريكي ،[32] ومن ذلك نلاحظ ان العلاقات الدولية في اوربا من خلال العلاقات البريطانية – الفرنسية كان لها انعكاسات ونتائج وتأثير على الثورة الامريكية ، فأمريكا كانت منطقة تنافس وصراع بينهما ، فضلاً عن ان ثورة المستعمرات الامريكية اكدت ان تأثير الاحداث والتطورات متبادل بين اوربا والقارة الامريكية ، فقد وقفت فرنسا الى جانب الامريكين تعبيراً عن موقفها المعادي والمناقض للسياسة البريطانية ، وكان للدعم الفرنسي أثر واضح في استقلال المستعمرات البريطانية في القارة الامريكية الشمالية .

ومع ذلك لم تحصل فرنسا على شيء من الحرب عدا مكانة قليلة ، وقد ازدادت ديونها الى الحد الذي ادى الى التضخم مما مهد الطريق للثورة الفرنسية التي حدثت بعد ست سنوات من استقلال الولايات المتحدة،[32] ومثلما انعكس الموقف الفرنسي ايجابيا على الثورة الامريكية التي حظيت بالدعم الفرنسي، الا ان هذا الدعم القى بضلاله على الاوضاع الاقتصادية الداخلية الفرنسية والتي كانت تعاني من مشكلات متعددة، مما دفع الى قيام الثورة الفرنسية في وقت

لاحق. فضلا عن ذلك فان رغبة فرنسا في ان تبقى امكانيات الدولة الجديدة تبقى محدودة لم يتحقق ، فقد ظهرت دولة كبيرة جديدة، لذلك غيرت موقفها وقطعت المساعدات المالية للولايات المتحدة بعد ان أثارها الانتصار والتضخم والتوسع الكبير الذي حصلت عليه الثورة الامريكية،[32] وهذا الموقف الفرنسي الجديد انعكس على دولة الولايات المتحدة الفتية ، فقد ظلت تحكمها طيلة اربع سنوات حكومة ضعيفة السلطات ودستور يجمع اتحاد مفكك ، لذلك كان يلوح في الافق احتمال انقسام الولايات المستقلة عن بعضها ولكن الذي دفعها نحو التمسك بخيار الوحدة وعدم الانفصال تحديان خارجيان هما العداء التقليدي البريطاني ثم اظهار الفرنسيين لنواياهم وخشيتهم من التوسع الامريكي ، لذلك ادرك الامريكيون مخاطر الانقسام والفرقة بازاء هذه التحديات.[32]

ويبدو ان الموقف الاوربي الجديد المتمثل بالخشية والسلبية من مخاطر القوة الامريكية الجديدة دفع الولايات المتحدة الى محاولة اعتماد سياسة الحياد والابتعاد قدر الامكان عن التدخل في شؤون القارة الاوربية والصراع الدائر فيها ، لذلك اوصى الرئيس الامريكي جورج واشنطن شعبه منذ تركه الرئاسة عام 1797 بأن لا يتورط في احلاف مع اوربا ليمهد لنزعة او سياسة اعتمدت العزلة في السياسة الخارجية الامريكية،[32] من ذلك نلمس انه حين اصبحت كل من فرنسا وبريطانيا في موقف سلبي من الثورة الامريكية فرض على صناع السياسة في الولايات المتحدة التمسك بخيار الوحدة لضمان الحفاظ على انتصاراتهم واستقلالهم ولمواجهة التحديات الاوربية المتمثلة بالموقفين البريطاني والفرنسي لأن هذين الموقفين يحددان طبيعة العلاقات الاوربية مما فرض على الامريكان ضرورة اعتماد سياسة العزلة لأبعاد بلادهم عن مشكلات القارة الاوربية والمخاطر التي من الممكن ان تنعكس على بلادهم .

في وصف للعلاقات الدولية قبل قيام الثورة الفرنسية، فلن الثورة الامريكية وتداعياتها ونتائجها كانت محور للعلاقات الدولية، وتجلى فيها شكل من اشكال الصراع والتنافس الدوليان، وبالاخص بين فرنسا وبريطانيا من جهة واسبانيا وبريطانيا من جهة ثانية، وبالتالي حظيت الثورة الامريكية على دعم دولي ساهم في ان تتمكن المستعمرات الامريكية التي قامت بالثورة في ان تحقق استقلالها وتظهر دولة جديدة كبيرة.

لذلك فان قادة الثورة الامريكية تمكنوا من استثمار الخلافات والصراعات الدولية وبالاخص الفرنسية والاسبانية التي تقف بالضد من السياسة البريطانية، وبالمقابل فان هناك تداعيات القت بضلالها على العلاقات الدولية وعلى مكانة ودور القوى الكبرى، فضلا عن شكل العلاقات الدولية، اذ ان المساعدات الاقتصادية التي قدمتها فرنسا للثورة الامريكية زاد من ازمتها الاقتصادية ودفع الاوضاع الداخلية في فرنسا الى مزيد من التعقيد وهذا ادى او سرع من قيام الثورة الفرنسية بعد ست سنوات من استقلال الولايات المتحدة، فضلا عن ذلك فان الخارطة الجديدة للعلاقات الدولية تقول ان هناك دولة جديدةناشئة قد ظهرت وستلقي بضلالها وتاثيرها على الوضع الدولي. لذلك اقول ان سنوات الثورة الامريكية 1776-1783 والسنوات الستة التي اعقبتها اي السنوات 1783-1789 هي فترة انتقالية في العلاقات الدولية مهدت لاحداث وتطورات جديدة شكلت منعطف جديد في العلاقات الدولية تمثل في قيام الثورة الفرنسية وتداعياتها .

الموقف الامريكي من الثورة الفرنسية

كانت فرنسا عند اندلاع الثورة فيها تحتفظ بعلاقات طيبة مع الولايات المتحدة ومتحالفة معها بموجب معاهدة سنة 1778 هذه المعاهدة صاحبتها اتفاقية تجارية بين البلدين حددت التبادل التجاري بينهما وحررت الولايات المتحدة من القيود كافة عدا قيود يسيرة على استيراد الاسماك الامريكية المجففة ،[32] وفضلاً عن ذلك كانت فرنسا التي قدمت العون للولايات المتحدة في اثناء الثورة الامريكية تنتظر العون والتأييد والتعاطف الامريكي مع الثورة الفرنسية ، ثم ان العلاقات البريطانية – الامريكية لم تكن حسنة عند اندلاع الثورة الفرنسية لاحتفاظ بريطانيا بالأجزاء الشمالية الغربية من البلاد وبعض الحصون والمراكز التي تستعمل لأثارة الهنود ضد الأمريكيين محاولة منهم لاستعادة بعض الاراضي التي فقدتها في اثناء الثورة وقيام السفن البريطانية باعتراض السفن الامريكية ، واحتجاز بعض تجارها بحجة انهم مواطنين انكليز هربوا من الخدمة العسكرية ،[32] كل ذلك يجعل من المفروض ان تقدم الولايات المتحدة موقفاً مؤيداً ومسانداً على نحو مطلق للثورة الفرنسية ، لذلك سنحاول ان نسلط الضوء على الموقف الامريكي من الثورة الفرنسية على ضوء عذه المعطيات.

اندلعت الثورة الفرنسية عام 1789 ، بعد انتخاب جورج واشنطن رئيسًا للولايات المتحدة في 4 مارس 1797 وحكم البلاد حتى 30 أبريل 1789. وتعد ابرز واهم الاحداث التاريخية في فترة حكمة والتي تزامنت مع توليه الحكم، اذ كانت لها انعكاسات على تاريخ الولايات المتحدة والعلاقات الفرنسية الامريكية.

وكان التداخل بين الثورتين الامريكية والفرنسية واضحا، فقد بدأت الثورة الفرنسية في مايو 1789 وسرعان ما تبعها اقتحام الباستيل في يوليو. اقترح جيمس ماديسون شرعة الحقوق الأمريكية التي تم تقديمها في 8 يونيو 1789 في نيويورك.وبالمقابل شرع في أغسطس 1789 ، "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" كخطوة أولى نحو كتابة دستور لفرنسا. واستندت أفكار وإلهام الإعلان إلى حد كبير على مُثل الثورة الأمريكية. تم إعداد مسودات الإعلان من قبل ماركيز دي لافاييت ، الذي عمل كقائد عام مهم في الجيش القاري خلال الثورة الأمريكية في عهد جورج واشنطن. وعمل لافاييت في بعض الأحيان مع صديقه المقرب توماس جيفرسون على "إعلان حقوق الإنسان والمواطن". وكان جيفرسون يعمل دبلوماسيًا أمريكيًا في فرنسا في ذلك الوقت . تم الانتهاء من الوثيقة بجهود Mirabeau في أغسطس 1789 ، بعد 11 أسبوعًا من إضافة شرعة الحقوق الأمريكية إلى الدستور الامريكي. لذلك نقول كان للثورة الأمريكية تأثير عميق على فرنسا ، وتبنى العديد من الفرنسيين مُثل الحرية والحرية للأمريكيين.واعتمدت فرنسا المثال الجمهوري الأمريكي من خلال إنشاء ملكية دستورية. قلصت سلطة الملك والملكة الذين حكموا كملوك مطلقين بشكل كبير وتم تقييد أفعالهم بموجب القانون المكتوب للدستور الفرنسي.[32]

النقاش السياسي الأمريكي حول طبيعة الثورة الفرنسية ادى إلى تفاقم الانقسامات السياسية القائمة وانقسم الموقف بين موالي لفرنسا وموالي لبريطانيا، فانقسمت الولايات المتحدة على فئتين ، الاولى يمثلها الجمهوريين (الحزب الديمقراطي حالياً) وصفوا الثورة بأنها صراع ضد الطغيان والحكم الفردي وهي تعبير عن الحرية والحكم الديمقراطي لذلك تحمسوا لها وايدوها ، [32] وأصبح توماس جيفرسون وزير الدولة (Thomas Jefferson) زعيم الحزب الديمقراطي(الجمهوري) موالياً لفرنسا.[32]

تعاطف توماس جيفرسون والجمهوريون مع أنصار الثورة الفرنسية ، التي دافعت عن حقوق الأفراد ضد الحكومة الأرستقراطية والملكية. فقد احتفل الجمهوريون الأمريكيون المخلصون بقيادة توماس جيفرسون بالإطاحة بالملكية الفرنسية وتأسيس الجمهورية. وقد وقف الجمهوريون بحزم مع الثوار الفرنسيين. وكانوا يبتهجون بتلقي تقارير الانتصارات الفرنسية عبر العديد من مناطق الولايات المتحدة. وقد رددت المثل الفرنسية للحرية والمساواة والأخوة عبر الولايات. ولكن ، بينما كان الجمهوريون يحتفلون بسقوط الملكية الفرنسية ، كان الفيدراليون أبعد ما يكون عن الرضا عن الوضع. تسببت أحداث الثورة الفرنسية في حدوث صدوع مختلف في حكومة الأمة الجديدة. تعاطف الجمهوريون مع أنصار الثورة الفرنسية ، التي دافعت عن حقوق الأفراد ضد الحكومة الملكية الأرستقراطية.[32]

في حين كانت وجهة نظر الحزب الفدرالي الحاكم مختلفة ، فهم لا ينكرون الاعتراف بجميل فرنسا في تأييدها ودعمها للثورة الامريكية الا انهم فضلوا بقاء الولايات المتحدة بمعزل عن حروب اوربا ومشكلاتها والتفرغ لأمور المال والارستقراطيين الامريكيين المؤيدين للحزب الفدرالي نتيجة المذابح واعمال العنف والتطرف الذي اظهره اليعاقبة في فرنسا ،[32] لذلك فان وزير الخزانة الكسندر هاملتون (Alexander Hamilton) من الحزب الفدرالي ينظر الى الثورة بعين الشك ، وسعى للحفاظ على العلاقات التجارية القائمة مع بريطانيا العظمى ، وامام هذا الانقسام بين اقوى اطراف الحكومة حاول الرئيس الامريكي جورج واشنطن (George Washington) ان يوازن بين الطرفين.[32]

انقسم الموقف الامريكي بين الداعم للفرنسيين وبين الداعم لبريطانيا وبين المطالبين بالحياد ، وعندما وصلت هذه الاخبار الأولى عن التغيير السياسي في فرنسا الى الشواطئ الأمريكية في عام 1789، كان الرأي العام الأمريكي بشكل عام متحمسا لها ، الأميركيون يأملون في الإصلاحات الديمقراطية التي من شأنها ترسيخ التحالف الفرنسي الأميركي القائم وتحويل فرنسا إلى حليف للدولة الامريكية الفتية ضد الارستقراطية والملكية بريطانيا ، ومع ذلك فان التغيير الجذري ادى الى خلق حالة عدم الاستقرار السياسي واثار العنف ودعى إلى تغيير اجتماعي جذري في فرنسا ، مما ولد الخوف والقلق لدى الكثير من الأميركيين.

لذلك كان الموقف الرسمي للحكومة الامريكية تجنب التشابك والتداخل بمشكلات اوربا التي قد تنعكس سلباً على الولايات المتحدة وهي تواجه اقوى دولتين في اوربا هما بريطانيا وفرنسا .

موقف بريطانيا من حرب السنوات 1791-1792 في اوربا

ان الحرب التي نشبت في اوربا بين فرنسا من جهة والنمسا وبروسيا من جهة اخرى يتحمل مسؤليتها الجيروندیين الذين تقع على عاتقهم اسباب نشوب هذه الحرب الطويلة،فقد ركز الجيروندیين كل تفكيرهم بان اعداء الثورة هم المهاجرون من الاشراف ورجال الدين ومعهم امبراطور النمسا، لذلك اتخذوا اجراءات وقوانين صارمة ضد الاشراف ورجال الدين واعلنوا الحرب على النمسا، وانطلاقا من دعوات شقيقته الملكة ماري انطوانيت بضرورة عقد مؤتمر دولي اوربي لحشد القوة العسكرية لمعالجة امر فرنسا، لذلك اصدر ليوبولد بالاشتراك مع ملك بروسيا اعلان بلنتز في 27 اب 1791 وفيه تلويح ووعود بتانيب دول اوربا لفرنسا اذا لم تعامل الملك الفرنسي معاملة لائقة، وكان ليوبولد يامل ان تاخذ فرنسا ذلك بنظر الاعتبار ولا تتمادى في دفع الامور نحو الحرب.[32]

ان القاء القبض على الملك والملكة في فارن بعد هروبهما نحو الحدود مع النمسا في 21 يونيه 1791 احدث متغيرا مهما في مسار الثورة الفرنسية،ودفع الى حوارات وانقسامات جديدة في صفوف الفرنسيين في تحديد شكل النظام السياسي وقبول الحكم الملكي بعد ذلك، وفي الاول من اكتوبر عام 1791 انعقدت الجمعية التشريعية وكان على راس مهامها حماية نتائج الثورة من عبث العابثين، فضلا عن اول ما اتجهت اليه انظار الجمعية التشريعية مواجهة التهديد الاوربي الذي يدافع عن حق الملوك الالهي، وان هذا الادعاء الاوربي وهذا التهديد اثار الفرنسيين اكثر وعدو كل مهاجر لا يعود الى فرنسا شريكا في هذه الحرب وخائنا لبلاده، فضلا عن انهم اجبروا الملك على اعلان الحرب في 20 ابريل نيسان 1792.[32]

الموقف الامريكي التحالف الاوربي 1791

ووقفت الولايات المتحدة موقف الحياد من الحرب التي اندلعت عام 1791 بين فرنسا والتحالف الاوربي الذي تكون من بريطانيا واسبانيا والنمسا ، اذ كانت الولايات المتحدة ترى في هذه الحرب انها ستؤدي الى كارثة اقتصادية وغزو دولي ايضا ، وكانت الاجراءات المتقابلة بين فرنسا وبريطانيا خلال الحرب الدائرة قد القت بضلالها على المصالح الامريكية ، اذ اخذت السفن البريطانية تضايق السفن التجارية الامريكية .[32]

عجلت الثورة الفرنسية في قيام سلسلة من الحروب الأوروبية ، مما أجبر الولايات المتحدة على صياغة سياسة حيادية واضحة لتجنب التورط في هذه الصراعات الأوروبية. اذ أثرت الثورة الفرنسية أيضًا على السياسة الأمريكية ، فقد سعت الفصائل المؤيدة والمناهضة للثورة للتأثير على السياسة الأمريكية الداخلية والخارجية[32].

على الرغم من ان عدة فرنسا العسكرية الكبرى تعتمد على المتطوعين، اذ ان الجيش القديم قد حل وهاجر الكثير من ضباطه الاشراف، ولكن في الوقت الذي تنقص الجيش الجديد جيش المتطوعين الخبرة العسكرية وتنقصه الاسلحة والاعتدة في مواجهة جيوش اوربا المتقدمة، الا انه كان يمتلك الحماسة الثورية العالية، فضلا عن ذلك فان فرنسا استفادت من الخلل والنواقص في الجبهة المعادية، فان النمسا وبروسيا لم يتمكنا من جمع اكثر من ثمانين الف مقاتل يتقدمهم الاشراف المهاجرين وكان يقودهم القائد البروسي(برنسويك Brunawick) وهو شيخ تنقصه روح المغامرة والاقدام، فضلا عن ذلك فان انظار الحليفين تتجه نحو بولندا ومراقبة ما تقوم به روسيا من سياسات وخطط هناك، زيادة على انهما يعتقدان انهما قادران على سحق فرنسا بمهل وسهولة، ثم ان تهديد قائد الجيوش وتوعده بتدمير باريس اذا تعرضت الاسرة الحاكمة لاي سوء ادى الى تماسك الفرنسيين ووحدتهم في مواجهة التحالف الثنائي النمساوي البروسي، وتتحقيق فرنسا الانتصار في هذه الحرب.[32]

تاثير الثورة الفرنسية على الاوضاع في بريطانيا

تركت الثورة الفرنسية اثارها على المجتمع في بريطانيا، اذ ان الاهداف والشعارات الثورية

الفرنسية تركت بصمتها على الاوساط الفكرية والسياسية، وفي دراسة روث ماثر عن كيف ردت الأوساط الفكرية والسياسية والإبداعية في بريطانيا على الثورة الفرنسية، تقول ان أنباء الثورة في فرنسا تلقت رداً مختلطاً في بريطانيا في يوليو 1789. "في كل مقاطعة من هذه المملكة العظيمة اندلعت شعلة الحرية" ، حسبما ذكرت صحيفة لندن كرونيكل ، لكن بالمقابل هناك تحذيرات وتنبيهات بان الثورة في فرنسا من الممكن ان تتحول إلى عنف ، ولكن في عام 1790 اعتبر العديد من البريطانيين في تاملاتهم وكتاباتهم عن الثورة في فرنسا مثيرة للقلق بشكل غير ضروري. حتى بالنسبة للبريطانيين المعتدلين ، ووصفت الثورة في البداية بانها محاولة متأخرة من قبل الفرنسيين لتقليد إنشاء ملكية دستورية في نسختهم الخاصة من "الثورة المجيدة" في إنجلترا .وبالعموم فان البريطانيين وصفوا الثورة بالقول تم وضع يد العدالة على فرنسا" وأثنى على الرجال الذين جلبوا "ثورة عظيمة ومجد"، ورأى آخرون الأحداث في فرنسا كمصدر إلهام لهم.[32]

وادى الجدل الذي أثارته الثورة الفرنسية إلى إثارة النقاش الفكري في الأوساط المتعلمة،ودفعت الى قيام روابط وصلات بين اصحاب الفكر الاقتصادي والسياسي وظهرت دعوات للاصلاح،وتأسست جمعية لندن للمراسلات في عام 1792 "كوسيلة لإعلام الناس بالعنف الذي ارتكب على حقوقهم ، وتوحيدهم في محاولة لاستعادة تلك الحقوق" على حد تعبير مؤسسها توماس هاردي. لكن الحكومة اعتبرت المجتمعات الراديكالية - خاصة تلك ذات العضوية غير المحدودة والرابطة على الصعيد الوطني - خطيرة. تفاقمت مخاوفهم بسبب الدور العنيف الذي اتخذته الثورة .[32]

وعند اندلاع الحرب بين فرنسا من جهة وكل من بروسيا والنمسا من جهة اخرى اعلنت بريطانيا الحياد ، وكان ديموريه قائد الجيوش الفرنسية يامل بجذب بريطانيا الى جانب فرنسا في الحرب، الا ان ظنونة خابت بعد تولي وليم بت• رئاسة الوزارة في بريطانيا الذي كان من اشد اعداء فرنسا واكثرهم حقداً لموقفها المؤيد للثورة الامريكية.[32]

لذلك فان بريطانيا لم تستحضر امامها صورة الصراع والتنافس مع فرنسا وهي تنظر الى الاوضاع الجديدة في اوربا والتطورات التي تمخضت عنها الحرب بين فرنسا من جهة وبروسيا والنمسار من جهة اخرى، بل ان اثار الثورة الفرنسية انتقلت الى اراضيها وخلقت انقساما، فضلا عن الافكار الاصلاحية الجديدة التي تمس شكل النظام السياسي في بريطانيا، وعلى العموم كان موقف بريطانيا الحياد الحذر وهي تراقب الاحداث والتطورات.

The Religious Thought in Ancient Iraq

Assist .prof .Dr

HASAN KADHIM DAKHEEL

Religion means obedience, worship, subjugation and piety. Religion is for God and governance : if someone adopts a religion or creed it means that he/she believes or used to or take as a conduct. This definition of religion or religion may be, among many other definitions that are finally applied in this sense and context. In sum, the word religion refers to a relationship between two parties who magnify and surrender to each other.(1)

Some researchers also point out that this word means submission to forces that cannot be perceived or believed in spiritual beings, as James Fraser defines it as the appeasement and seeking appeasement from powers more sublime than man.

There comes also a definition of one of the researchers, namely Jung, which is shared by many theologians. The definition is as follows: religious experience or religion is subordination to higher powers than ourselves.

There must be several factors that have led to the creation of religious belief in its first ideas, including the surprise of the incidents that come by chance or the horrors and awe of death or events that is beyond the ability of the human understanding or perception, including the hope for the help of gods and the fulfillment of demands and giving thanks for the good that comes from them .

The creed of religion has been integrated with man since its inception. Exploration, studies and studies have shown that human beings, since ancient times in the past, lived in the caves and caves of the mountains. They lived on a combination of plants, fruits and maisads. After a bitter effort, some members of the human groups went victim to their suffering. Their fight against wild animals Which he lived on, we say that this man has buried his death has built around the graves large stones and roof and there are other indications that he was buried dead in a certain direction and put beside them the tools they used in their lives of weapons and others, and studies have proved that The communities that inhabited the caves of Shanidar in northern Iraq were buried in the caves where they lived and scattered the flowers over the bodies of the dead, which

Before the age of man is long, the majority of people die because of the beatings of animals that attack them or the assault of their sex on them or their illness. Therefore, the ancient man believed that supernatural beings are causing him death or disease or hunger, fear of death and the consequences of serious incidents and surprise of things that he could not recognize and evoke the gods and conceived by causing these disasters to gain satisfaction or to pay her or to thank her for the benefits of good All these things were combined in the creation of religious belief and contributed to the configurations. (3)

When man cultivated and harvested crops, he linked the fertile soil and the growth of plants with the gods, which he considered the source of fertility. He believed in it and sculpted it (Genome) in a manner that represented the mother goddesses. Many of these goddesses were found, Highlight and amplify female organs as a sign of fertilization. The presence of religious thought in the first agricultural settlements is emphasized by their attention to the ways in which they were buried. They were buried under the floors of the houses in simple pits. The bodies were as monotonous as the embryo unequivocally confirms the existence of some type of religious thought, albeit primitive, that the burial according to the ritual indicates that humans were seeking that good and fear evil It may be right to say that thought This religion was naive characterized by fear, hope and fear of the disastrous aspects of nature and hope of benevolent manifestations . (2)

Among the social institutions is an institution that is comparable to the authority of religion in its control of individuals and their rejection and restrain their instincts whether primitive or civilized: primitive religions, despite their naivete, divide things into two groups: one that is deprived and the other one. And if we study the old and current religions in different situations and universes, we see that religion orders and forbidding some of them certain actions and orders each other to do other work and the imperative requirement is the interest and the good of mankind as the religion psychological aspects encourage people to the possibility of calamities and steadfastness in the calamities and help him to be optimistic The primitive life was fraught with dangers and disasters. It is rare for human death in these circumstances to be a natural death.

possible to determine the level of social awareness of these primitive groups, and the study of some of the human remains that he left in his caves which reflected the presence of certain kind of religious rituals performed by man. Moreover, some researchers went on to believe that some of these caves and shrines were dedicated to worship and the practice of religious rituals. Our knowledge of religious thought increased during the historical ages, especially after the discovery of a large collection of religious documents after learning to write in ancient human settlements. Most of the Near East and other countries have become an important source for scholars in the history of religion. It has been found in almost half a million cuneiform documents, including 10,000 full or broken clay figurines with legends, epics, hymns, prayers and religious proverbs in Sumerian and Acadians, and a few of them in Hittite, Ugaritic, Hoorish and other languages. There are signs from many cuneiform texts confirming that the Sumerians had thought a lot and pondered in detail over the nature and origin of the universe and how it arose. There are indications that the Sumerians in the third millennium BC described the foundations of religion and that

in the mother's womb, as was found in the village of Umm al-Dabbaghiya and Hassouna,. And through the effects left by the agricultural civilizations of demography, researchers have confirmed that the inhabitants have sanctified the manifestations of fertility and everything helps to the abundance of production in life and have symbolized the worship of puppets picture of the Mother Goddess and why the people of these civilizations to worship fertility is due to it was the main factor Which controls their lives as long as the amount of rain is sufficient for the growth of planting, the abundant production can be achieved only through the availability of the fertility factor in the ground and the fluctuation of rainfall in the area south of the rain line and the adoption of plants and animals on the water has grown the idea of fertility, Z finally to the emergence of a new religious idea based in the rituals on the sanctity of nature and factors to consider water as the basis of life. (4)

The study of some of the relics of prehistoric times has led researchers to understand some of the manifestations that reflected the religious thought and belief of the man of those ages. It was also

that regulate the affairs of the universe and life on Earth and the gods in the opinion of these thinkers are creatures that resemble humans in terms of physical and spiritual qualities, but are superior to humans because they are distinguished by immortality. The Sumerians also envision the universe as a kingdom ruled by god and these gods managed their affairs that human beings have to obey only .(7)

As a result of the vital close connection of humans to nature and its manifestations and phenomena , the old Iraqi made his gods representing natural phenomena and the universe around him such as sun , moon , stars , planets , water, land , air and sky in addition to other gods such as love , war , vegetation ,spring ,thunder , lightning and others, . So the heavens have settled by hundreds of creatures (semi-super humans) each has especial activity such as walking on the sky dominating on the air and the third on fresh water and so on until we reach the humble idols responsible for plowing, bricks, granite, writing, the arts and so on) .

The same is true of ancient Egyptian religion, in addition to the principle of analogy in the sense that these gods are spiritually and materially similar to humans but differ in terms

these foundations later became the basis of religious norms and laws in the ancient Near Easte region, but the Sumerians did not codify their religious knowledge in the form of rules and laws, but in their literary works, which they left us on clay tablets such as epics and legends . (5)

The principle of evolution that may control all human products, whether material or intellectual once, makes as say that religious beliefs for the period of historical times must be divergent from the beliefs that prevailed during the era of the first agricultural villages that spread in the northern region of Iraq during the period between 8000 - 5000 BC. As long as we believe that the origin of the people who inhabited its southern part its formation in the late sixth millennium BC, is represented in the areas covered by these agricultural civilizations . (6)

All of these ideas and religious views were formulated by the early thinkers in the form of legends and poetry. Some scholars have explained the tendency of man to mythological thought to a set of environmental customs and influences that control his thinking in subject and form .

The most important of these beliefs is the existence of a group of gods

greatest cultural invention emerged in the middle of the fourth millennium BC. (9)

When the need arose to write the imports of the Temples and their properties in the final stages of the Warka era This was not the Goddess of Mesopotamia with equal status or status. Some of them were relatively insignificant. They were assigned a chapel located in a corner of a street. Others were limited to the cities in which they worshiped, such as Zebaya, the protector of Kish. Others were of great importance. A certain city except that it was worshiped The goddess of the moon mass such as the straitjacket of Nana (age) in the city of Ur and God .

The Sun (Otto) or Shamsh in Spar and Larsa and I or Ishtar god of war and love in Ork and Spar . (10)

According to the legends, the Council of God or the complex of the old goddess of Iraq or Almatlq (Pantheon) is a complete system of installation and you have a specific role to replace any That the gods in it constitute an integrated pattern ascending in accordance with their importance and ability.(11)

As they are related to each other according to the center occupied by each of them in that ascending of immortality and ability and this is the principle of analogy in the sense that , the gods in the old Iraqi society practiced all the activities and activities carried out by humans, such as food, dress, marriage and banqueting as it likes and hate and get angry and fight among themselves, that the community of gods has become very similar to human society in its combinations And its practice.(8) The term (uniqueness) is another trend that distinguishes the old Iraqi religion in some historical periods in the case of the rise of the Shan local god, that is, the city god becomes a public wave, but without renouncing the worship of other gods, this did not reach the religion of Mesopotamia civilization to the principle of uniqueness In all its history, it has been proved that the oldest public buildings that were concentrated around the first settlements in the sedimentary plain were the temples that continued to develop in size, form and number in the following historical roles. The temple was the center of the village and then the city when the villages developed into cities, The course of her religious life and the economy The center of urban life in the civilization of Mesopotamia since the emergence of the first settlements in the sedimentary plain in the fifth millennium BC. The

because of his work on an idolatrous act contrary to the ethics of his rape of the goddess Nnilil, and the myth depicts the prosecution of gods by punishing him and sending him to exile in the lower world. (13)

In the myth of the Sumerian creation, it was said that the eternal water created itself and that it was the first substance from which all things were created. They were composed of two mixed elements of water: fresh water (masculine) and salty water (feminine). And after the separation of heaven and earth from each other, plants, animals, and humans appeared on the earth, and so life arose from the union of air, water, earth, and the sun.

The Sumerians named the gods of eternal water as NAMU who created herself and had a husband, but his name is not known, and Namu was born of heaven and earth. And from the marriage of Enlil and Nellil, the Son of the Moon was born, and Nunal, the goddess of the moon, and by her union, was born to God, all of them appeared on the earth and in another legend, man was created from the blood of his seed and from the dust of the earth.

The god Anu stands at the head of Sumerian gods, and this body (Ann) or (Ano) embodied the mighty ladder, the presence of one of the gods or his absence and the extent of the enjoyment of the authority and status occupied by the said peace in which the gods are organized. Things depend on the extent to which the appearance of God is related to the life of the society. This means that the process of theological classification of the forces and the invisible events behind the phenomena took place after navigation and the repetition of observation according to the principle that describes the laws of nature, that is the human relationship with nature and its forces For example, the building of the divine complex consists of two groups: the first group represents the great or great gods, which are met by the small or lesser gods . (12)

And through the mythology I could understand that the Council of Gods was to perform the functions of the ratification of the universe and any gods and people to consider the issues where the discussions are conducted between them before the issuance of sentences that reach the extent of exile or death: a farmer in the legend of Enlil and Nellil, while reflecting the human nature of the gods of Sumer. The noble god Enlil is the great deity and the owner of the countries has been punished

consideration of the depths of the water in which the eyesight or even to the human that the water is characterized by the qualities of intellectual depth and knowledge and wisdom, so he was called the father or master of wisdom and knowledge. (17)

And this god occupied a great status in the Sumerian gods .He has a prominent role in many legends and epics. One of the most prominent of these legends is the myth of Anki – Nunmakh which is the city of Ur and as a major god, he has his popularity and his worship spread in other cities such as Uruk and Ur and Larsa and many other cities. The great Babylonian god, he Marduk was one of his sons).

In addition to the predecessors of the gods that we spoke about, which is based on the head of the Council of God in ancient Iraq, there was another group of gods associated with the existence of a particular dynasty or group of political power in a particular city or a group of cities composed of a state with its extensions and its authority and religious symbol since the beginning of the second half from the third millennium BC. We note the transition of the leadership of the Sumerian dynasties from the hands of the religious authority to the figure of heaven and his temple is located in Uruk. This deity was originally the highest power in the universe and the king and the father of all other gods and his decisions were not discussed and were not contradicted . (14)

Enlil comes from the earth and heaven, comes in importance after his father Ano, the city of Nefer, and for some reason he was elevated to the highest position and became the national god of all the lands of Sumer and has several titles including: the Great Mountain and the owner of the tablets of fate.

This god had a close relationship to agricultural life, which brings down the rain and tells the fields and orchards and was the god who chooses the rulers of Sumer and puts the crowns on their heads . (15)

The other god who comes in third place in terms of importance after Anu and Enlil in the complex of the great gods in ancient Iraq is the god Anki, which the islanders gave him the name (Ay), which represents the fresh water in its various forms, whether rivers or rain or swamps, which reflects the role of water in achieving growth and fertility . (16)

It is attributed to him the intelligence and skill, as the examination and

the cure of diseases and the pursuit of evil spirits as well as many other attributes, and finally it is said that this ggod is the Son of god Anki (34) god Assyria, the national god of the Assyrians. The meaning of its name is not non as well as is origin . (19)

However, researchers have noted that the Assyrians since the thirteenth century BC. likened him to the god Enlil, the air god, and they gave him the same titles as the great mountain, the lord of the countries and the father of god, and because he represents the Assyrian political authority, he was considered the senter of the destinies, the ruling god, the fighting god and the god of wisdom. Finally, Assyria was considered the husband of the goddess Ishtar of Assyria. (20)

After talking about the old Iraqi God's Council and addressing the most prominent gods and gods representing the symbols of political power in the country, we can see the need to refer, even briefly, to some of the issues of creation, man and the universe because these topics are of close relationship to religious thought in ancient Iraq so that it reflected to us some of the human perceptions in a vital and important part of his life through which the hands of the political authority, a move that was welcomed by the religious authority itself because the conditions of those dynasties then needed military leadership rather than religious leadership in order to maintain and the protect its arable lands, a large part of which belongs to the ownership of the temple, ie, the property of the religious authority. The most prominent of these gods is the god Nankersu - the god of the city of Karsu, which is called the city of Karsu. This city does not represent any manifestation of nature and is considered the god of Fertility and master of the agricultural land, which is the underestimated the air of Enlil . (18)

Mardukh, the chief god of the city of Babylon has his name of the meaning the "calf of the sun god."

This god appeared since 2600 BC. His name has been associated with Babylon and its ruling dynasty as its chief god since the time of the third dynasty of Ur (2111 - 2003 BC). With the great status of Babel during the time of its great king Hammurabi and the extension of his authority over large areas of the country, Murdoch also occupied the highest position among all gods and became a symbol of Babylonian political power in addition to being considered the God of wisdom and

researchers can draw a clear picture of some of the social, ideological and intellectual systems that characterized the ancient Iraqi civilization and made it at the forefront of human civilizations in terms of its ability create and innovate. Therefore, the subject of creation is one of the topics that have occupied a large space in the thinking of human beings since time immemorial so we can see it has been tried hard to interpret and recognize the surrounding phenomena of natural cosmos in order to come to know the causes and control . (21)

As for the creation of the universe and man, the epics and legends have produced some differences in viewpoints, especially with regard to the creation of man and his Creator God. Once we see that god Enlil is the creator of the universe and man while at another time we see Enki or Murdoch is the creator of the universe and man. These differences and contradictions in opinion may be due to the difference in environmental and climatic conditions, especially between the northern region of Iraq, where life is based on the rain of a volatile nature and sedimentary plain in the south, where agricultural life is best on the river water and the canals and

because Enlil was the god of air and because the latter is the one who brings rain, so we have seen its effects visible in the northern part of the country . (22)

The myths that confirm this trend in relation to creation and god Enlil are the myth of the spade or the creation of the ax. This legend focuses on the role of god Enlil in relation to the universe and its organization as it confirms that these god is responsible for the process of separation of the sky from the earth, and know that the characteristics of the air, expansion, and this extension of the sky separated from the earth and became the master of the earth, which confirms that man sprang as cannabis or planting from the earth, which reflects a purely agricultural concept . (22)

The myth of the cattle and the yield and the god of Ashnan barley, confirms that the gods did not benefit from the creation of cattle and yield only after the creation of the human and a reference to the creation of man without addressing how it was created and other signals confirmed that the Iraqi man has not acquired civilization and experience since the creation. But rather he moved gradually until he reached to what it has become as it is.(23)

as Egypt, where we see differences in the ideas and practices of these special gods Iraqi gods are less than the number of Egyptian and they have fictitious fictional character in addition to the fact that the system of the gods of Iraq is distinguish from the Egyptian in its being a belief based on a real distinct god and the Iraqi gods did not take the names of each other and each of the followers and places where they are worshiped independently .(26)

After discussing in this research the most prominent Iraqi gods and characteristics and origins in the period leading up to the entry of the element of the island (Sami) to the country of Mesopotamia I see the need to address some aspects of religious thought and the prospects of the Akkadin, those islanders who were able thanks, to their strength and their patience and the intelligence of their leader Sargon Akkadian,to establishment of the largest empire known in ancient history whose, borders reached to the Mediterranean, Afghanistan, Anatolia and other areas of the ancient world.

As it progresses, it is very difficult to distinguish between the elements of Sumerian and Islean religion because religion in general was characterized by multiple gods. Each

The myth of the Sumerian flood included three main themes: the creation of man and the descent of the kingdom from heaven and its setting in five cities and the third was flood. As for the subject of human creation, the reference to it was incidental because it is attributed to the main god in the council, namely, Anu, Wanilil, Wanki and Nankar Sak.The animals are kept in different sizes as well as animals with four accessories for easy .(24)

We conclude from the foregoing of these legends the difference in the determination of the Creator of man. So its once attributed to god Enlil and once to Enki or a group of other gods while remembering the legend. The creation of the Babylonian legend of creation mentions Marukh as Creator of man. However, the main reason that made the Iraqi gods serve man and as stated in most of the writings and legends related to this matter is to serve god either in agriculture or grazing livestock or even channels and the construction of temples and offerings and other things.(25)

It is noted that there are similarities and differences in religious beliefs in the ancient world when compared to the old Iraqi religion with some religions of the ancient world, such

maintained their respect for the god and obeyed them. The old Iraqi believed that there were rituals that can not be performed by anyone other than the king, so there must be someone who expresses the will of god. Thus the Sumerians and the Akkadain agreed that the king is the one who can perform this task alone.(28)

Of course, the island gods embodied the natural phenomena in addition to the existence of a kind of division of labor between the gods in havens where each has its own work and the importance of god is related to the importance and presence and function within the universe, which decides its role and influence in the council god. (29)

The reign of the states of the cities of Sumerian and earlier was the god Ano at the top of the compound of the Akkadian God and was named the Lord who walks the people and decides the destinies and then comes also the God Enlil, which recalls the legends that was the reason to eliminate the Akkadian dynasty after the desecration of Nram the grandson of Sargon for his worship at Nezar Merz God Enlil And the Center The main religion among all the ancient cities of Rafidah, which was also left at the head of the compound of the Iraqi goddess until

god has his own function and natural power as each city has its own god and this god has become, over time, the leaders of other gods in the region.(27)

The islanders may have left some of their old concepts and borrowed new Sumerian concepts after mixing with them, but they did not deny their old gods, rathe rthey merged it with the Sumerian gods so that the religious concepts became appropriate to their nature and beliefs. Thus, the islanders have placed the religion in an island form, while retaining the ancient traditions that they inherited from the Sumerians.

It was as a result of this confusion between the Sumerian and the Isle god that there was a great affinity between them and it is noted on all the Sumerian island gods that there was a great affinity between them and noted that all the Sumerian and Islean gods that they have one wife while the Ugaric gods, for example, were characterized by polygamy and immortality. The Akkadian religion also bears a deep sense of the personality of the god, so that he has great power and absolute control over the human beings, the state and the land, and the allocation of everything to him and his perception, as he is present everywhere, and thus they have

center Vital to all aspects of civilization and life in the city , where residents gather around the worship of the god . (32)

Footnotes

1. Daraw, Abdullah, Religion, Research for the Study of the History of Religions, Beirut 1974, p.31
2. Mythology, London, 1926, p14
3. Religion and Psychoanalysis, translated by Fouad Kamel, Cairo, 1977, p.14
4. (Moses), Maryam Omran, The Religious Thought of the Sumerians in the Light of Cuneiform Sources, Unpublished Doctoral Thesis, Baghdad 1996, p.7
5. (Dabbagh Taki, The Old Religious Thought, Baghdad 1992, p.9
6. (Rashid and Fawzi, Religion, Religious Beliefs, Iraq Civilization 1, Baghdad 1985, p.43
7. (Dabbagh, Taqi, the old religious thought, Baghdad 1992, p.78
8. (Hashemi, Taha, History of Religions and Philosophy, Beirut 1963, p.43
9. (Kramer, Samuel, Here We Begin History, Nagy,

it was replaced by God Murdoch when the Babylonian dynasty dominated the Amorite and the creation of Babylon as the first political center in the country and the other God and the next in terms of order is Anki and the gods that were worshiped by the islanders in Mesopotamia The goddess Ishtar is the symbol of love and war followed by the importance of the god of the moon (Swain) who played a major role in political life so that some of their kings added his name to the likes of Nram --- and then the god Shamash the representative of justice and the laws and the center of his worship in Larsa, How many to South-east of Warka.(30)

The god of the harvest and grain and of the first gods in the compound of the Canaanite and Amorian goddess. His worship spread in the Middle Euphrates and in Mary (the hill of Hariri).(31)

This god occupied a special position with high sanctity and became his A prominent role in the Akkadu era, in addition to the general gods mentioned above, there is a special gods who was worshiped by ancient Iraqis, where it was found that each man has his own god, worshiping his house, protecting him from harm and bringing goodness to him. Constructed for the goddess of the

Baghdad 1980؛ Rasheed, Fawzi, former source. P. 61
10. Braille and the Primitive Mind, translated by Mohamed Kassas, Cairo, without a date.p.91
11. Al - Dabbagh, Taqi, previous source. (Rowe, George, Old Iraq, translated by Hussein Alwan, Baghdad 1986) p. 130.
12. (Baqer, Taha, Introduction to the History of Ancient Civilizations, C1, Baghdad 1973).p.232
13. Rowe and George, op. Cit. P. 130
14. Botero, Jean and Mesopotamia: Writing - Reason - God, Translation Father Albert Abuna, Baghdad 1990.p.136
15. (Hourani Youssef), The Intellectual Structure of the Ancient Middle East, Beirut 1978.p.308
16. (Komoroczy, G, work & strike of Gods, 1976, p23.
17. (Moses), Maryam Omran, the previous source.(Dabbagh, Taqi, previous source ؛ Al-Dabbagh, p.16
18. (Dabbagh, Taqi and the previous source, p. 17.
19. (Frankfurt, Henry et al., Pre-Philosophy, translation of Jabra Ibrahim and Beirut 1960 and 1971-172.
20. (James, E, D, The worship of the sky god; A comparative study in semitic and indo - European Religon, London, 1963, p24.
21. (Moses), Maryam Omran, the previous source ؛(Rashid, Fawzi, ibid., Pp. 160-161).
22. (Rashid, Fawzi, ibid., Pp. 161-163).
23. (Kramer, Samuel, Sumerians: Their History - Their Culture - Characteristics, Beirut 1973, p. 150.
24. (Rashid, Fawzi, p. 113).
25. (Musa Mariam Omran, previous source؛Rashid, Fawzi, former source p. 115.
26. (Botero, Jane, Religion in the Babylonians, translated by Walid Jader, Baghdad 1970, p.21
27. Al-Ta'an and Abdul-Rida, Political Thought in Old Iraq, Baghdad, 1981, p. 204.
28. (Botero, Jane, ibid., P. 38).
29. Al-Ta'an, Abd al-Rida, previous source 208.
30. (Al-Ta'an, Abd al-Rida, op. Cit., P. 210).
31. Botiro, Jane and the previous source؛(Dabbagh, Taqi and the previous source, p.404
32. (Rizkana and others civilization of Egypt and the ancient East and Egypt, without history, p. 267.

Sources

1- Horani and Joseph and the golden structure in the Middle East.

2- Dabbagh, Taqi, The Old Religious Thought, Beirut, 1978.

3 - Al-Taan, Abdul-Reza, Political Thought in Iraq, Baghdad 1992.

4- Al-Hashemi, Taha, History of Ancient Religions, Baghdad 1981.

5- Baqer and Taha Introduction in Religions, Philosophy and Beirut, 1963.

6. Brill, The Mental, History of Ancient Civilizations, C1, Baghdad, 1973.

7 - Primitive, translation of Mohammed Qasas, Cairo, without a year.

8. Botero, Jane, Mesopotamia: The Book - The Mind - God, translated by Father Albert Abuna, Baghdad, 1990.

9- Botiro Jeanne, The Religion of the Babylonians, translated by Walid Jader, Baghdad 1990.

10- Rizkhanh and others, civilization of Egypt and the ancient East.

11 - Rashid and Fawzi, Religion, Beliefs, Egypt, without a year.

12. Rowe, George, Religious / Civilization of Iraq, C1, Baghdad 1985.

13- Saks, Old Iraq, translated by Hussein Alwan, Baghdad 1986.

14. Frankfurt, Henry et al., Pre-Philosophy, translation by Jabra Ibrahim Jabra, Beirut, 1960.

15- Fromm, Eric, Religion and Psychoanalysis, translated by Fouad Kamel, Cairo, 1977.

16. Kramer, Samuel, The Sumerians - Their History - Their Culture - Characteristics, Beirut, 1973.

17. Kramer, Samuel, Here History Started, Translated by Naji Mohammed, Baghdad, 1980.

18- Moses, Maryam Omran, The Religious Thought of the Sumerians in the Light of Cuneiform Sources, Unpublished Doctoral Thesis, Baghdad 1996.

19- Mehdi, Ali Muhammad, The role of the temple in the old Iraqi society, from the role of slaves until the end of the role of Warka, unpublished master thesis, Baghdad 1975.

International Historians Association
For Culture, Development and Social Sciences
الاتحاد الدولي للمؤرخين
للتنمية والثقافة والعلوم الاجتماعية

المجلة الدولية للدراسات التاريخية والاجتماعية

تصدرعن الاتحاد الدولي للمؤرخين

مرجي عبد الحليم جامعة البويرة الجزائر-	الوحدة المغاربية في أدبيات قادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا"
د. زين العابدين زريوح	المرأة المغربية بين الفاعلية والتهميش خلال الفترة السعدية
د. إبراهيم بن يحيى البوسعيدي د.موسى بن سالم بن حمد البراشدي	خروج سيف بن سلطان على أخيه الإمام بلعرب 1105 - 1104)هـ/1692 - 1693م(
الأستاذ الدكتور إبراهيم سعيد البيضاني	الثورة الفرنسية .. دراسة في الموقف الأمريكي وتداعيات الثورة على العلاقات الدولية 1789-1793
Assist .prof .Dr HASAN KADHIM DAKHEEL	The Religious Thought in Ancient Iraq

المحتويات	المحتويات
د. ابراهيم البيضاني	كلمة العدد علم التاريخ
هيئة التحرير واللجنة العلمية الاستشارية	هيئة التحرير واللجنة العلمية الاستشارية
الدكتور سليم بن محمد الهنائي	"الوضع السياسي والعسكري لعمان في العصور الإسلامية من خلال مصادر الجغرافيين المسلمين
الباحث محمد البشير رازقي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس	ملكية الأرض بالبلاد التونسية خلال القرن الخامس عشر
عليات جيدة/ باحثة في الآثار القديمة – جامعة الجزائر 2	طقوس عبادة المياه في الاوراس خلال الفترة الرومانية، » معبد اكوا سابتيميانا (Aqua Septimania) نموذجا«
د. محي الدين صفي الدين /جامعة مصطفى اسطمبولي،معسكر –	نماذج من السلوكات الجنسية المحرمة في الأندلس الأموية (138- 422هـ/ 755- 1031م)

العدد الرابع لسنة 2020

ISSN:2707-8183