

كل النسخ

ISSN: 2090 - 0449

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

Dawriyyat Kān al-Tārīhiyyat

لصور من مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر

79

السنة
التاسعة عشرة

أول مهورية عربية رقمية محكمة ربع سنوية متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

عدد
خاص مايو ٢٠٢٦
قو القصة ١٤٤٧

Historical Kan Periodical



تأسست فترة جمادى الأولى ١٤٢٩ هـ وصدر العدد الأول سبتمبر ٢٠٠٨ م

رقمية الموطن عربية الشهوية عالمية الإلهام

دورية كان التاريخية- س ١٩، ع ٧٩ (أيار ٢٠٢٦ / ذو القعدة ١٤٤٧)

Dawriyyat Kān al-Tārīḥiyyat
Iliktrūniyyat, muḥakkamat, rub' sanawiyyat
Vol. 19, no. 79 [May. 2026]
Cairo – Arab Republic of Egypt.
Egyptian Knowledge Bank.
Information on this issue: <https://kan.journals.ekb.eg>



دورية كان التاريخية

إصدار مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر- س ١، ع ١٦ (سبتمبر ٢٠٠٨). القاهرة: المؤسسة.
٢٠٠٨ – ٢٠٢٦ .

دورية إلكترونية مُحَكَّمَة ربع سنوية

متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

ردم ٢٠٩٠ – ٠٤٤٩

٢- الآثار

١- تاريخ

٤- التراث

٣- التراجم

ديوي ٩٠٥

Historical Kan Periodical

Published by Historical Kan Organization.- Vol.1, no.1 [September 2008].- Cairo:
Organization, 2008 – 2025.

Peer-reviewed, open-access journal.

Indexed and abstracted in several international databases.

ISSN: 2090 – 0449 (Online)

Keywords: History, Heritage, Archaeology, Biographies.

© ٢٠٢٦ دورية كان التاريخية – جميع الحقوق محفوظة

Copyright © 2025 Historical Kan Periodical

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

■ النتائج والتفسيرات والاستنتاجات الواردة في هذه الدورية هي للمؤلفين، ولا تمثل بالضرورة المشرف العام أو رئيس التحرير أو أعضاء

هيئة التحرير أو أعضاء الهيئة العلمية، أو أعضاء الهيئة الاستشارية، ولا يترتب عليها أي مسؤولية.

■ ليس في التسميات المستخدمة في هذه الدورية، ولا في طريقة عرض مادتها، ما يتضمن التعبير عن أي رأي كان من جانب المشرف

العام أو رئيس التحرير أو أعضاء هيئة التحرير أو أعضاء الهيئة العلمية، أو أعضاء الهيئة الاستشارية، بشأن المركز القانوني لأي بلد أو

إقليم أو مدينة أو منطقة أو سلطات أي منها، أو بشأن تعيين حدودها أو تخومها، كما أن الخرائط الواردة في المقالات والدراسات لا

تعتبر مرجعاً للحدود الدولية.

■ الهدف من الروابط الإلكترونية الموجودة في هذه الدورية تسهيل وصول القارئ إلى المعلومات، وهي صحيحة في وقت استخدامها، ولا

تتحمل الدورية أي مسؤولية عن دقة هذه المعلومات مع مرور الوقت، أو عن مضمون أي من المواقع الإلكترونية الخارجية المشار إليها.

■ لا يعني ذكر أسماء جهات أكاديمية، أو مؤسسات علمية، أو شركات تجارية أن دورية كان التاريخية تدعمها.

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



ISSN: 2090 – 0449 Online

مسجلة ومفهرسة في قواعد البيانات الببليوجرافية العالمية

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

مدرجة في الأداة الرقمية لمكتبات الجامعات والمراكز البحثية العالمية

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

دراسات ومقالات الدورية مفهرسة وذات خلاصات

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

أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:

دار ناشري للنشر الإلكتروني
أول دار نشر إلكترونية عربية مجانية تأسست يوليو ٢٠٠٣ - الكويت

www.nashiri.net



أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:

أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية - سان فرانسيسكو - الولايات المتحدة

www.archive.org



مقالات الدورية مفهرسة في:

قاعدة معلومات اللغة والأدب والعلوم الإنسانية
دار المنظومة "الرواد في قواعد المعلومات العربية" - السعودية

www.mandumah.com



مقالات الدورية مفهرسة في:

قاعدة بيانات المنهل

أول قاعدة بيانات عربية تأسست ٢٠١٠ - الإمارات

www.almanhal.com



مقالات الدورية مفهرسة في:

قاعدة البيانات العربية الرقمية "معرفة"
شركة عالم المعرفة للمحتوى الرقمي تأسست ٢٠٠٤ - الأردن

www.e-marefa.net



دورية كان التاريخية مدرجة في:

دليل الدوريات العربية المجانية

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

www.dfaj.net



موقع دورية كان التاريخية مسجل لدى:

هيئة الإنترنت للأسماء والأرقام المخصصة
الآيكان منظمة غير ربحية تأسست ١٩٩٨ - كاليفورنيا

www.icann.org



معتمدة من مركز مؤتتر - برلين:

المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية
عن الالتزام بشروط النشر العلمي المعتمدة عالمياً.

<https://indexpolls.de>



المنتترف العام

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

أ.د. عبد العزيز غوردو

أستاذ التاريخ والحضارة
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
وجدة - المملكة المغربية

الهيئة الاستشارية

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

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

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



الهيئة العلمية

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

هيئة التحرير

د. إبراهيم برمّة أحمد	جامعة الملك فيصل	تشاد
د. غُلا الطوخي إسماعيل	جامعة بنها	مصر
د. فهد عباس سليمان	جامعة كركوك	العراق
د. مافوؤو كان	جامعة العلوم الإسلامية	موريتانيا
د. محمد الصافي	جامعة الحسن الثاني	المغرب

” حسب الترتيب الأبجدي

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



كان التاريخي

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

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

مسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات (UlrichsWeb) تحت رقم ٦٨٨١٤.

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

عضو في الجمعية الدولية للمجلات العلمية الناشئة باللغة العربية.

رئيس التحرير

أ.د. أشرف صالح محمد سيد

أستاذ تاريخ وتراث العصور الوسطى
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة ابن رشد



Studying the Koran

Alphons Mielich

Austrian.

1863 – 1929.

المراسلات

توجه المراسلات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم
رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com



historicalkan



groups/kanhistorique



kanhistorique



kanhistorique.blogspot.com



goodreads.com/kanhistorique



www.kan.nashiri.net



https://kan.journals.ekb.eg

كان التاريخية علمية. عالمية. محكمة. ربع سنوية

السنة التاسعة عترة - العدد التاسع والسبعون - مايو ٢٠٢٦

الإستعار القانوني

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

موضوعات الدورية

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

حقوق الملكية الفكرية

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

حقوق الطبع والنشر والترجمة

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

رخصة التشارك الإبداعي

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

إدارة المعرفة

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

علاقات تعاون

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



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

أَخْلَاقِيَّاتُ النَّشْرِ وَالنَّزَاهَةُ الْعِلْمِيَّةُ

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

عملية التحكيم

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

النزاهة الأكاديمية وتضارب المصالح

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

مسؤولية رئيس التحرير

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

قرار النشر

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

السرية

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

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

مسؤولية المؤلف (الكاتب)

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



الأصالة وسلوك التأليف المسؤول

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

حقوق النشر

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

تضارب المصالح

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

يجوز للمشرف العام، ورئيس التحرير، وأعضاء الهيئة الاستشارية، والعلمية، وهيئة التحرير بالدورية التقدم بأبحاث أو دراسات علمية للنشر، وتلتزم الدورية بخضوع هذه المواد للتحكيم العلمي الكامل، ضماناً للشفافية، وتفادياً لأي تعارض محتمل في المصالح، وبما يتوافق مع المعايير الدولية لأخلاقيات النشر العلمي في المجلات المُحكّمة.

مسؤولية المحكم (المراجع)

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

سلوك التحكيم المسؤول

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

السرية والموضوعية

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

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

تشرح العملية التحكيمية

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

التسليم

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

الفحص الأولي

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

التحكيم

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

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

إجراء التعديلات

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

القبول والرفض

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

أجور المحكمين

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



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

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقاً للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
 - تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
 - يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
 - يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
 - تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسباً للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.
 - يجوز للمشرف العام، ورئيس التحرير، وأعضاء الهيئة الاستشارية، وهيئة التحرير بالدورية التقدم بأبحاث أو دراسات علمية للنشر، شريطة أن تخضع هذه الأعمال لكامل إجراءات التحكيم العلمي المعتمدة بالدورية، وفق نظام التحكيم المزدوج السري، وبما يضمن استقلالية القرار العلمي ونزاهة العملية التحريرية.
 - وفي هذه الحالة، يُستبعد صاحب العمل من أي دور إداري أو تحريري أو إشرافي يتعلق بمسار تحكيم مادته أو اتخاذ القرار بشأنها، ويُحال الإشراف الكامل على إجراءات التحكيم والبت النهائي إلى عضو مستقل من هيئة التحرير أو إلى محرر ضيف، دون أي تدخل مباشر أو غير مباشر من مقدم المادة.
- هيئة التحكيم:**
- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمياً سرياً بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوءها يتم تقويم العمل العلمي.
 - يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
 - تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
 - في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
 - تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

سياسات النشر

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

رسوم النشر

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

إرشادات المؤلفين [الاشتراطات الشكلية والمنهجية]

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

البحوث والدراسات العلمية

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

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

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

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

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

الجدول والأشكال:

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

الصور التوضيحية:

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

خاتمة (خلاصة):

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

الهوامش:

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

المراجع:

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

عنوان البحث:

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

نبذة عن المؤلف (المؤلفين):

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

صورة شخصية:

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

ملخص البحث:

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

الكلمات المفتاحية:

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

مجال البحث:

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

المقدمة:

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

موضوع البحث:

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

حقوق المؤلف

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

قواعد عامة

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

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

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

مكافآت الباحثين

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

عروض الكتب

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

عروض الأطاريح الجامعية

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

تقارير اللقاءات العلمية

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

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دورية كان التاريخية أربع مرات في السنة: (مارس، يونيو، سبتمبر، ديسمبر) بالإضافة إلى أعداد خاصة حسب الحاجة.
- مقالات الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني الرسمي على شبكة الإنترنت.
- تُرسل الأعداد الجديدة إلى كُتّاب الدورية بالبريد الإلكتروني.
- يُعلن عن صدور أعداد الدورية عبر منصات التواصل الاجتماعي.

المراسلات

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

الأبواق في مصر القديمة: البوق الملعون بكنوز الملك توت عنخ آمون نموذجًا بين العلم والأسطورة	١٤	زينب عبد التواب رياض خميس جامعة أسوان	مصر
التفكير الفلسفي في الأندلس قبل الفتح الإسلامي: دراسة في ضوء المصادر التاريخية العربية القديمة	٢٩	محمد روي جامعة عبد المالك السعدي	المغرب
رواية زواج قطر الندي (٢٨١هـ) وتشكل صورة خمارويه والدولة الطولونية في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة	٣٨	أشرف صالح محمد سيد جامعة ابن رشد	هولندا
دور النقود والتدبير السياسي في الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي خلال عهد أبي يعقوب الموحدي (٥٥٨هـ - ٥٨٠هـ / ١١٦٢ - ١١٨٤م)	٥٧	عبد المجيد النوري الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين طنجة	المغرب
رمزية الأغذية في المغرب الوسيط: دراسة في الوظائف الاجتماعية والسياسية	٧٥	مقور يحيى جامعة محمد الأول	المغرب
الواقع الاقتصادي للخمر في المغرب الإسلامي: سوق معلنة وممارسات خفية	٨٦	بلقاسم بن عبد النبي دكتوراه في التاريخ المعاصر	تونس
دور الأزمات المائية في إعادة النظر في التحقيق التاريخي: نماذج من تاريخ المغرب	١٠٣	محمد بسباس الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين مراكش	المغرب
جوانب من المقدس الشعبي في المجتمع المغربي: تقديس المظاهر الطبيعية نموذجًا	١١١	كريم يوسف جامعة السلطان المولى سليمان	المغرب
تجليات الخوف في كتب المناقب: قراءة في البنية الانفعالية للخطاب التاريخي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي	١٢٥	فخر الدين القاسمي جامعة سيدي محمد بن عبد الله	المغرب
الوضع الداخلي لقبيلة انتيفا قبيل الاستعمار ودوره في غياب مقاومة القبيلة للفرنسيين	١٣٣	لحسن الصديق المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين جهة بني ملال	المغرب
العتق وإشكالية الإدماج الاجتماعي للإماء السودوات في تطوان خلال القرن التاسع عشر	١٤٧	حسن أكدي جامعة سيدي محمد بن عبد الله	المغرب
المغرب في برنامج الإعارة والتأجير الأمريكي: قراءة أولية في التقارير المرفوعة إلى الكونغرس (١٩٤٢-١٩٤٤)	١٦١	محمد عبد المومن جامعة عبد المالك السعدي	المغرب
قراءة سوسيو تاريخية للطلاق العرفي بقبائل زيان أواخر فترة الحماية الفرنسية في المغرب من خلال سجلات المحاكم العرفية المحلية لسنة ١٩٥٥م	١٧٠	حنان اقشيبيل الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس	المغرب
ترجمات:			
هيرفورد والعلوم العربية في إنجلترا حوالي ١١٧٥ - ١٢٠٠م	١٧٨	احسين حمد احسين محمود الفقيه جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية	ليبيا
عرض أطروحة:			
الهجرات الحجازية وتأثيرها الديني والعلمي والاجتماعي على ممالك شرق إفريقيا (٥٥٠هـ - ١١٠٠م / ١١٠٠-١٦٠٠م)	١٨٧	أمين البدادي جامعة الحسن الثاني	المغرب
عرض كتاب:			
الحرية النسائية في تاريخ المغرب الراهن بين المرجعية الإسلامية والمواثيق الدولية	١٩٦	عز الدين جسوس جامعة شعيب الدكالي	المغرب



الأبواق في مصر القديمة

البوق الملعون بكنوز الملك توت عنخ آمون نموذجًا

بين العلم والأسطورة

أ.د. زينب عبد التواب رياض خميس

أستاذ بقسم الآثار المصرية
كلية الآثار – جامعة أسوان
أسوان – جمهورية مصر العربية



ملخص

كانت الأبواق في مصر القديمة من أهم الأدوات الموسيقية لا سيما في الطقوس الدينية والجنازات والحربية والإدارية، وكانت تصنع من معادن ثمينة كالفضة والذهب وذلك كما في حالة الأبواق الملكية، وأظهرت النقوش الجدارية استخدامات البوق في الأعياد والمناسبات المختلفة، ودوره الفعلي والرمزي في الحضارة المصرية القديمة سواء دينياً أو جنائزياً. عرف المصري القديم أنواع عدة من الأبواق، كلٌ بحسب استخدامه، فهناك "البوق الحربي" و"البوق الاحتفالي" أو "الطقسي"، وتتنوع مواد الصنع ما بين الذهب والفضة والبرونز، وأحياناً من قرون الحيوانات. تهدف الدراسة إلى توضيح نقاط عدة، من خلال الإجابة على هذه التساؤلات: لما كانت للأبواق في مصر القديمة دلالة وأهمية كبرى؟ ولما استمرت أهميتها ودلالاتها في أذهان المصريين حتى اليوم؟ ولما ارتبطت أبواق الملك توت عنخ آمون تحديداً باللعنات والحروب؟ تحاول الدراسة الحالية الإجابة على هذه التساؤلات، من خلال لقاء الضوء على أهمية واستخدامات البوق في مصر القديمة.

كلمات مفتاحية:

البوق؛ الحرب؛ اللعنة؛ توت عنخ آمون؛ الموسيقى

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٣ مارس ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ١١ أبريل ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.473213.1356

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

زينب عبد التواب رياض خميس، "الأبواق في مصر القديمة: البوق الملعون بكنوز الملك توت عنخ آمون نموذجًا بين العلم والأسطورة"، دورية كان التاريخية، السنة التاسعة عشرة- العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ١٤ - ٢٨.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>
Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>
Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: Nfrtkmt77@yahoo.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

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

مُقَدِّمَةٌ

لو أننا تركنا لأنفسنا الخيال، وجمعنا بفكرنا إلى مصر في العصور القديمة، حيث لا وسيلة اتصال علنية، ولا شاشات عرض تلفزيونية، ولا وسائل لتبادل الأخبار، فكيف كان يتم الاتصال آنذاك، سواء للتبليغ على أمر معين، أو الاعلان عن مهمة ما؟ أو إطلاق ناقوس الإنذار في وقت الخطر؟

كان لابد من ابتكار وسيلة تيسر الأمر دون مشقة، فكان اختراع البوق كوسيلة لجعل الصوت يبدو عالياً، فيسمعه الجميع وينتبه للمقصود اعلانه، اتخذ المصري القديم في بادئ الأمر من قرون الثيران والأبقار أبواق بسيطة، ثم تطورت التقنية ومواد الصنع ما بين النحاس، والذهب والفضة، وكانت أبواق الملك توت عنخ آمون خير شاهد على ذلك. ارتبطت أبواق الملك توت عنخ آمون بالخطر لا بالأمان، لا سيما مع مصادفة وقوع العديد من الحروب أو الثورات بعد كل محاولة لاستخدام بوق الملك توت عنخ آمون والنفخ فيه، فما حقيقة ذلك؟ ولما كان البوق ولازال حتى يومنا الحالي مرتبط بالرموز العسكرية والاحتفالات الرسمية؟

كان هناك بعض الدراسات السابقة التي تناولت أهمية البوق كألة موسيقية، وركزت على أبواق الملك توت عنخ آمون وأهميتها من الناحية التقنية، نظراً لقيمتها الموسيقية والأثرية النادرة، بينما تناولت دراسات أخرى الجانب العملي والتطبيقي للاستخدام الفعلي للأبواق كأداة أو آلة موسيقية بوجه عام، وكان من أهم هذه الدراسات ما يلي:

1- Eichborn, Hermann. (1881) Die trompete in altar und neuer zeit, ein beitra zur muikgeschichte und instrumentationslehre, Leipzig.

الكتاب بعنوان: "الترامبيت في العصور القديمة والحديثة: مساهمة في تاريخ الموسيقى ونظرية التوزيع الآلي"، وهو بمثابة دراسة تاريخية وتقنية هامة لآلة البوق في العصور القديمة، وصولاً لأهميتها في العصر الحديث في القرن التاسع عشر، حيث يقدم تحليلاً لتطور الآلة وتأثيرها على تقنيات التوزيع

الموسيقي، مما يجعله مرجعاً أساسياً في فهم كيفية استخدام البوق في مقطوعة العزف الموسيقي

2- Hickmann, Hans. 1949. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N° 69201-69852, Instruments de musique (1949), Le Caire.

يعتبر عالم الموسيقى الألماني هانس هيكلمان أبرز من قام بدراسة الآلات الموسيقية المصرية القديمة، إذ قام بتحليل تقني دقيق للأبواق من حيث القياسات، وطريقة الصناعة، والزخارف، وهو من وضع الأسس العلمية لفهم كيفية استخدام المصريين للأبواق كأدوات "إشارة" وليست أدوات لحنية، وأكد على أهمية القوالب الخشبية في الحفاظ على الآلة.

3- Montagu, Jeremy. (2007) Origins and Development of Musical Instruments. Scarecrow Press.

يصف الكتاب أصول نشأة وتطور الآلات الموسيقية واستخدامها منذ العصر الحجري القديم وحتى العصر الحالي، وذلك بدءاً من أبسط الأدوات الموسيقية، وصولاً إلى أكثر الآلات الموسيقية تعقيداً، ويروي كيف انتقلت الأدوات الموسيقية من ثقافة إلى أخرى عبر التاريخ، متطورة ومتغيرة حتى أصبحت الآلات التي نعرفها اليوم.

4- Montagu, Jeremy. (2018). The Conch Horn Shell Trumpets of the World from Prehistory to Today, Hataf Segol Publications.

يتناول الكتاب تاريخ واستخدامات أبواق الصدف (المحار) حول العالم، من عصور ما قبل التاريخ إلى العصر الحديث، مستكشفاً كيف استخدمت كأدوات موسيقية، وأدوات اتصال، ورموز طقوسية ودينية في ثقافات مختلفة (أوروبا، أفريقيا، المحيط الهادئ) ويقارنها ببدايل أخرى.

أما الدراسة الحالية، فتهدف إلى الربط بين كل هذه النقاط للوقوف على أهمية الأبواق في مصر قديماً وحديثاً، واستخداماتها المتنوعة (دينيّاً، ودينياً، وجنائزياً)، وما حقيقة ارتباط أبواق الملك توت عنخ آمون بالحروب، وما التطور الذي آلت إليه صناعة الأبواق في عصرنا الحالي.

أولاً: الموسيقى في مصر القديمة

كانت الموسيقى في المجتمع المصري القديم جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية، فقد ارتبطت بالعمل والعبادات، وأخذت حيزاً كبيراً في حياة الملوك والعامّة^(١)، وقد وضع ذلك من خلال ما أظهرته النقوش والرسوم على جدران مختلف المعابد والمقابر المصرية القديمة^(٢)، ومن ثم تعتبر الموسيقى في مصر القديمة أحد الأعمدة الأساسية التي قامت عليها الحضارة المصرية، فهي لم تكن مجرد وسيلة للترفيه، بل كانت لغة مقدسة تربط الأرض بالسماء، وجزء لا يتجزأ من النسيج اليومي والروحي للمصريين^(٣).

لم تكن الموسيقى عند المصريين القدماء مجرد فن عابر، بل كانت كياناً مقدساً يُنسب إلى الآلهة؛ فكان الإله "تحوت" هو من علمهم الفن، والآلهة "حتحور" هي ربة الموسيقى والرقص، وقد رافقت الأنغام المصرية القديم في كل مراحل حياته؛ من الحقول حيث كان يغني لجني المحاصيل، إلى المعابد حيث كان يتقرب للآلهة، وصولاً إلى المقابر حيث كانت الموسيقى وسيلة لضمان حياة أبدية هائلة، وتنوعت الآلات الموسيقية ما بين الآلات الوترية مثل "الهارب" (الجنك)، والآلات النفخية كالناي والأبواق والمزامير، والآلات الإيقاعية التي كانت تضبط إيقاع الحياة والطقوس^(٤) كالدفوف والطبول والسيستروم والمصفقات والأجراس والشخاليل والصنوج^(٥).

يمكن ملاحظة أن أغلب الأعمال الموسيقية التي استلهمت موضوعها من الحضارة المصرية القديمة، أو بمعنى أدق اتخذت من مصر القديمة خلفية أو مكاناً لأحداثها^(٦)، كانت في مجملها أعمالاً موسيقية درامية، إما استلهم من قصة دينية دارت أحداثها في مصر، أو استلهم من قصة تاريخية أو لها أصل تاريخي من الحضارة المصرية القديمة، أو فكرة فلسفية معينة مرتبطة بالحضارة المصرية القديمة، وكأن موسيقى اليوم بكل مفرداتها ما هي إلا إحياء للموسيقى المصرية القديمة التي تواجدت في جميع الاحتفالات المصرية القديمة^(٧).

تنوعت الاحتفالات الدينية والدينية في مصر القديمة، فقد كان المصريون القدماء يجتمعون ويدعون الأقارب والأصدقاء حول موائد الطعام لقضاء يوم سعيد، وكانت من أهم الأعياد الدينية عيد رأس السنة، ومن أهم الأعياد الدينية عيد تنويع الفرعون وعيد شم النسيم، وكان الاستماع إلى الموسيقى من الأمور التي اهتم بها المصريون القدماء، إذ كانت عامل يبعث على الطمأنينة مما يخاف الإنسان ويهربه، وتعد الاحتفالات من المظاهر الحضارية التي تعبر عن ترف العيش، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع وكيانته، والتي تبرز الصورة الحية لذلك المجتمع وان الميل للاهتمام بالاحتفالات في مصر القديمة كانت ولا زالت من الموضوعات التي تبرز جانب من جوانب مصر الحضارية، وتعددت صور الاحتفالات، فقد كانت على شكل ولائم وأعياد ومناسبات وموسيقى ورقص وغناء^(٨). ستتناول الدراسة الحالية "البوق" فقط من بين كل هذه الآلات الموسيقية، للوقوف على أنواعها، أهميتها، والغرض منها.

ثانياً: آلة البوق

تُعد الأبواق في مصر القديمة من أكثر الآلات الموسيقية إثارة للحيرة والإعجاب، فهي لم تكن مجرد أدوات للطرب، ولا يندرج البوق تحت تصنيف آلات النفخ فقط (كالناي والمزمار مثلاً) وإنما يُصنف أيضاً كآلة من آلات الطرق (كالدفوف والطبول)، وقد أطلق المصري القديم على البوق اسم "شنب" šnb، وقد عُرف البوق منذ عصور ما قبل التاريخ، وكان يصنع في البداية من قرون الحيوانات، ويمرور الوقت اعتبر أحد أهم أجهزة الاتصال، واستخدمه في مناسبات عديدة منها الحروب واستقبال موكب الملك^(٩)، ولم يقتصر الأمر على ذلك وإنما تعددت استخدامات الأبواق في مصر القديمة، ما بين الاستخدام الديني، والديني، والجنازي^(١٠).

كان البوق في الغالب يصنع من المعدن الأصفر البرونزي، وكان مخروطي الشكل تزداد نهايته في الاتساع كلما ابتعد عن الفم، له فتحة صغيرة توضع في الفم، آلة البوق صُنعت بدون ثقب، لذا كان يُعطي نغمة واحدة، واقتصر استخدامه على النداءات العسكرية في

الصورة نرى بداية إعلان الحرب على التمحو (Tjehenu/Temehu) إذ ينفخ بالبوق ويستعد الجيش ويركب الفرعون عربته وخلفه أتباعه المقربون، والأمراء وحرسه الخاص، ثم يستمر المنظر حيث الملك رمسيس الثالث يهاجم الليبيين هو وجيشه، وقد أحدث اضطراباً في صفوفهم مما أصابهم بالذعر يظهر أنهم كانوا يحاربون في مكان صحراوي قد خضب بدماء غزيرة دليل على شدة القتال وضرواته^(١٤).

١/٢) ٢- التنظيم الإداري والمدني

استُخدم البوق كأداة لتنظيم الجموع في المشاريع القومية سواء المشاريع الإنشائية عند بناء الأهرامات أو المعابد الكبرى، كان البوق يُستخدم لتنظيم فترات العمل (بداية العمل، وقت الراحة، انتهاء اليوم) لآلاف العمال في وقت واحد، كما استخدمت الأبواق في حراسة الحدود والمدن، إذ كان حراس الأسوار والقلاع يستخدمون الأبواق للتحذير من اقتراب الغريباء أو للإعلان عن تغيير نوبات الحراسة.

١/٢) ٣- البروتوكول الملكي (المراسيم)

لعب البوق دور مهم في الحياة اليومية للملك، إذ لعب دور "المعلن الرسمي" سواء عند خروج الملك من القصر أو دخوله إلى مدينة ما في زيارة ملكية، يسبقه العازفون بالنفخ في الأبواق لإعلام الشعب بمرور الموكب الملكي وإخلاء الطرقات، وكذلك عند استقبال الوفود في القصر الملكي، إذ كان البوق يُستخدم للإعلان عن دخول السفراء والوفود الأجنبية لزيادة هيبة الدولة المصرية أمام الغريباء.

١/٢) ٤- الإعلان عن الفيضان (المناسبات

الموسمية)

كانت لحظة وصول فيضان النيل لحظة "دنيوية" حاسمة لحياة الناس، فكانت الأبواق تُستخدم لإذاعة الخبر ونشر الخبر من قرية إلى أخرى على ضفاف النيل، لإعلام الفلاحين بضرورة تجهيز الأرض وفتح الترع، فهي بمثابة "جرس إنذار" لبدء الموسم الزراعي.

أغلب الأحيان^(١١)، أصبحت آلة البوق تصنع من المعادن لأول مرة في عهد الملك تحتمس الرابع عصر الأسرة الثامنة عشر، وتميزت بكثرة الزخارف وتطعيمها بالمعادن النفيسة والأحجار الكريمة^(١٢).

١/٢- الاستخدام الدنيوي للأبواق

لم يكن الدور الدنيوي للأبواق في مصر القديمة مقتصرًا على أجواء الطرب والموسيقى فقط، وإنما اتخذ طابعاً عملياً وصارماً للغاية، حيث اتخذت هذه الآلة "أداة إدارة وسيطرة" في كثير من الأحيان. ويمكن تلخيص هذا الدور في الجوانب التالية:

١/٢) ١- الدور العسكري (الإنذار الصوتي

للمعارك)

يُعتبر البوق في مصر القديمة في المقام الأول آلة موسيقية عسكرية، إذ كان يُلعب حماس الجنود أثناء المعارك، ويساهم في تنظيم حركة الجنود أثناء التدريبات العسكرية، فهو الوسيلة الأساسية للاتصال بين القادة والجنود في الميدان، خاصة في عصر الدولة الحديثة (عصر الإمبراطورية)، فكان يستخدم لإعطاء الإشارات الصوتية نظراً لاتساع مساحات المعارك وضجيج العربات الحربية، كان صوت البوق الحاد هو الوحيد القادر على إيصال أوامر مثل (الهجوم، التقهقر، التحرك يميناً أو يساراً)^(١٣).

وكان يستخدم لتجميع الصفوف: في نهاية اليوم القتالي أو عند تشتت الجنود، كان لكل فرقة عسكرية "نداء بوق" خاص بها يعرفه الجنود ليتجمعوا حول رايتهم، كما كان وسيلة لبث الحماس والرعب، إذ كان النفخ الجماعي في الأبواق يُستخدم لإرهاب الأعداء وإعطائهم انطباعاً بضخامة عدد الجيش المصري.

ولقد صور على جدران معبد مدينة هابو مناظر مازالت إلى يومنا هذا تشهد على كفاح الملك رمسيس الثالث ضد المجموعات البشرية من شعوب البحر في تحالفهم مع قبائل المشوش الليبية، في عامه الخامس من حكمه وتمكنه من وقف زحفهم وطردهم خارج بعض مدن الدلتا الغربية الذين ألحقوا الخراب بها وقضائه على ما يقرب من ١٣ ألف من بينهم، ولم ينس أن يسجل كل ما فعله على الجدار الغربي لمعبد مدينة هابو، وفي

(١/٢) ٥-الصيد الملكي

في رحلات الصيد التي كان يقوم بها الملوك والأمراء في الصحراء، كانت الأبواق تُستخدم لتطويق الطرائد (مثل الأسود أو الغزلان) وتوجيه الصيادين والكلاب نحو الهدف.

٢/٢-الاستخدام الديني للأبواق

لعبت الأبواق في مصر القديمة دوراً دينياً لا يقل أهمية عن دورها العسكري، حيث كانت تُعتبر آلات "مقدسة" تربط بين عالم البشر وعالم الآلهة، وقد استخدمت الأبواق في:

(٢/٢) ١-شعائر الطقوس الدينية في

المعابد والاحتفالات الدينية

استخدمت الأبواق في اعلان شعائر الطقوس الدينية في المعابد والاحتفالات الدينية (مثل موكب الإله آمون)، وقد صورت الأبواق في بعض النقوش وهي تصاحب الراقصين أو الكهنة في مناظر الرقص والموسيقى كما في مقابر بني حسن^(١٥)، مما يشير إلى دورها في إضفاء طابع "مهيّب" على الشعائر التي كانت تؤدي، وجاءت أدلة ذلك من خلال النقوش الهيروغليفية واللوحات الجدارية في المعابد والمقابر (مثل معبد الكرنك ومقبرة الملك توت عنخ آمون)، وكان أكبر دليل على الدور الديني هو النقوش الموجودة على بوقي توت عنخ آمون، حيث تظهر صور لثلاثة آلهة رئيسية التي تمثل "الثالوث الحربي والملكي) وهم الإله آمون رع سيد الآلهة، وكان البوق يُستخدم في الموكب الخاصة به لإعلان تجليه، والإله رع-حور-آختي إله الشمس، ويرمز صوته في البوق إلى "بزوغ الفجر" وانتصار الضوء على الظلام، والإله بتاح إله الحرف والصناعة (والذي كان يُعتبر حامي مدينة منف)، ووجوده على البوق يضفي صبغة شرعية مقدسة على السلاح والآلة الموسيقية المستخدمة.

(٢/٢) ٢-استدعاء الأرواح والآلهة في

المعابد

لم يكن البوق آلة عزف تشناق الأذن إلى الاستماع له، وإنما هو أداة تنبيه ذات صوت عالي أشبه بالضوضاء، وهذا لا يقلل من أهميتها وقيمتها، إذ كانت

الضوضاء في مصر القديمة لها دورها الذي لا يُستهان به، بل وكان هناك آلهة بعينها ارتبطت بالضوضاء، ولقد تعددت مصادر ومُسببات الضوضاء في مصر القديمة سواء في عالم الآلهة أو عالم البشر، فعندما تصعد الآلهة إلى السماء أو ترسل رسلها، تحدث الضوضاء التي توقظ الحس والوعي الديني، فالإله آمون على سبيل المثال ارتبط بالإله الضوضائي ست، وربما كان رعد آمون الذي كان يصدره في السماء، كان يصدره بغرض كبح جماح الإله الفوضوي ست، والذي يأمل آمون أن يتحكم في سلوكه في وقت ثوراته، فصوت الرعد في عاصفة السماء أحد أهم مظاهر الضوضاء الطبيعية التي يسببها عبور هذا الإله العظيم في عالمه الآخر، وبذلك فالإله رع أحد المتسببين في الضوضاء، بل وبيتل له أهل السماء ويصبحون عندما يعبر، وكذلك المتوفى كان يثير الضوضاء سواء بصعود روحه للسماء أو نزولها على الأرض، وارتبطت الضوضاء أيضاً ببعض آلهة وحراس العالم الآخر، مثل آلهة العقاب والثعابين^(١٦).

وبناءً على ذلك، لما لا يكون البوق بصوته الأجش الأقرب للضوضاء منه إلى اعزف، كان وسيلة مقصودة لصنعة مثل هذا الإزعاج الضوضائي في العالم الآخر؟ وهكذا، لم تكن الأبواق تُعزف لأغراض الترفيه، بل كان يُعتقد أن نغماتها الحادة تمتلك القدرة على تطهير المكان، إذ كان يُعتقد أن الصوت القوي للبوق يطرد الأرواح الشريرة والقوى المعادية (قوى الفوضى - إيسفت) قبل بدء الشعائر الكبرى، وكذلك كوسيلة لإيقاظ الإله في الطقوس اليومية داخل المعابد، وقد كان البوق يُستخدم أحياناً كإشارة لبدء طقوس "فتح الفم" للتمثال أو إيقاظ الإله من سكونه الليلي.

(٢/٢) ٣-الأعياد والمواكب المقدسة

تُعدّ الحفلات الموسيقية من أحب ألوان الترفيه لدى المصري القديم، حيث انه كان يعشقها قبل اختراعه لأي آلة موسيقية، وكانت الحفلات الموسيقية التي تقام في القصور يحضرها رئيس الموسيقيين وتتبعه رئيسة المغنيات والتي تشرف على المغنيات وقد كانت هذه الحفلات تخضع للألحان والآلات الموسيقية^(١٧).

كقوة "طاردة للأرواح الشريرة"، ولم تكن النقوش التي صورت الآلهة (آمون، رع، وبتاح) على فوهة البوق لم تكن للزينة، بل لتحويل الآلة إلى "تميمة صوتية"؛ فحين يُنفخ فيها (رمزياً) في العالم الآخر، تتطلق حماية هؤلاء الآلهة مع الصوت لتأمين طريق الملك.

(٣/٢) ٣- إعلان الوصول إلى "حقول الإييارو"

مثلاً كان البوق يعلن وصول الملك في الدنيا إلى قصره، كان له دوره أيضاً في العالم الآخر، إذ كان يُستخدم للإعلان عن وصول "أوزير" (الملك المتوفى) إلى ساحة المحاكمة أو إلى حقول "الإييارو" (الجنة)، لكي تنهياً الأرواح والآلهة لاستقباله بما يليق بمكانته الملكية.

(٣/٢) ٤- علاقة البوق بطقوس "التحنيط" وطقسة فتح الفم

كانت طقسة فتح الفم تهدف إلى إعادة الحواس للمتوفى (السمع، الكلام، الرؤية). وبما أن البوق يعتمد على "النفس" (الذي هو مرادف للحياة)، فإن وجوده يرمز لإعادة "نفس الحياة" إلى الملك المتوفى، وكانت العلاقة بين البوق وطقوس التحنيط والطقوس الجنائزية في مصر القديمة هي علاقة تتسم بـ "الرغبة والقدسية"، وليس "الطرب" في حد ذاته، فالبوق لم يكن جزءاً من الفرقة الموسيقية التي تعزف ألحاناً حزينة، بل كان له دور إجرائي وروحي محدد، وذلك رغم أنه لا توجد نصوص صريحة تقول إنه كان يُعزف داخل "خيمة التطهير" (مكان التحنيط) طوال مدة التحنيط، ولكن يُعتقد أن دوره كان لإعلان انتهاء مراحل معينة من التحنيط أو نقل الجسد من مرحلة التطهير إلى مرحلة اللف باللفائف الكتانية، وبما أن عملية التحنيط هي عملية "خلق جديد" للمتوفى، فقد كان صوت البوق الحاد يُستخدم (اعتقاداً) لتطهير المكان من أي قوى غير مرئية قد تعيق تحول الجسد إلى "مومياء مقدسة".

(٣/٢) ٥- رمزية الملك بعد موته كـ "جندي في جيش الشمس"

كان المصري القديم يرى الملك كقائد عسكري حتى في موته، حيث ينضم إلى "مركب الشمس" ليحارب قوى

وكانت الأبواق تتقدم الموكب الملكي والديني، وكان دورها هنا هو في الأعياد الكبرى مثل "عيد الأوبت" و(انتقال الإله آمون من الكرنك إلى الأقصر)، كما كان يستخدم كخلق حالة من الرهبة، إذ كان الصوت الحاد يفرض الصمت والتبجيل على الحشود المجتمعة لمشاهدة الموكب، هذا وقد كان البوق يستخدم للربط بين الملك والإله، فيما أن الملك هو "ابن الإله"، فإن النفخ في البوق بحضوره يكرس فكرة أنه ينفذ الإرادة الإلهية.

(٢/٢) ٤- رمزية المعدن (الفضة والذهب)

في صناعة الأبواق ذات التوظيف الديني كان المصريون القدماء يلقبون الفضة بـ "عظام الآلهة"، لذا فالبوق الفضي لم يكن مجرد آلة موسيقية، بل كان قطعة من "جسد الإله" تُصدر صوتاً سماوياً، أما الذهب فكان يرمز لجلد الآلهة وللشمس التي لا تغيب، مما يجعل البوق الذهبي (أو المذهب) رمزاً للأبدية^(١٨).

٣/٢- الاستخدام الجنائزي للأبواق

كان الدور الجنائزي للأبواق في مصر القديمة يمثل الجانب الأكثر غموضاً وروحانية، حيث تحول البوق من أداة صاخبة للمعارك إلى "أداة للعبور" بين الحياة والموت، ولم تكن الأبواق تُوضع في المقابر كجزء من الرفاهية، بل كانت لها وظائف طقسية محددة ترتبط بعقيدة البعث والخلود وذلك كما يتبين فيما يلي:

(٣/٢) ١- "نداء الاستيقاظ" للروح (البعث)

كان الموت في الفكر المصري القديم هو "نوم طويل"^(١٩)، ولكي يبعث المتوفى من جديد، لا بد من قوة توقفه، وكان يُعتقد أن صوت البوق الحاد يمتلك القدرة على إيقاظ "الكا" (القرين) وتحفيز الجسد الهامد للحركة في العالم الآخر، وهذا يفسر وجود الأبواق بالقرب من مومياء توت عنخ آمون؛ فهي بمثابة "منبه إلهي" يُستخدم عند لحظة البعث.

(٣/٢) ٢- الحماية أثناء رحلة "الخروج إلى النهار"

كانت رحلة المتوفى في العالم السفلي (الدوات) مليئة بالعقبات والكيانات المعادية، وكان يُنظر إلى صوت البوق

ضحت أهمية الأبواق في مصر القديمة من خلال الأدلة الأثرية، سواء من خلال نماذج الأبواق التي عُثر عليها، أو من خلال ما صور منها في المناظر والرسوم الجدارية، أو من خلال ما عُثر عليه من نماذج لأبواق فعلية.

١/٣- الأبواق من خلال المناظر والرسوم الجدارية

أظهرت بعض الرسوم والمناظر الجدارية عازفو البوق في الجيش والقصر الملكي، وبيئت دورهم في الاحتفالات الدينية، كما هو الحال في نقوش معبد حتشبسوت في الدير البحري (الشكل: ١)، حيث يظهر عازفو البوق وهم يعزفون بين الجنود خلال المهرجان، ويعزفون أيضاً خلال مهرجان عيد الأوبت، وفي العديد من المشاهد الحربية المختلفة، لا سيما حروب رمسيس الثاني والثالث (معابد أبو سمبل والكرنك وهابو)، ويبين (شكل: ٢) نقش عازف البوق من معبد رمسيس الثالث (مدينة هابو)^(٢٥)، إذ تظهر النقوش الموسيقيين العسكريين ينفخون في أبواق لاستدعاء الجنود وتجميعهم وإعطاء إشارات قتالية، وهي تشبه في طولها وشكلها الأبواق المكتشفة في مقبرة الملك توت عنخ آمون.

وكان من بين المناظر الأخرى للبوق ما جاء في لوحة عازفي البوق من مقبرة TT 74، عصر الملك تحتمس الرابع-عصر الأسرة ١٨^(٢٦)، عصر الدولة الحديثة- طيبة-متحف المتروبوليتان للفنون (شكل: ٣)، وما جاء أيضاً ضمن مناظر نقش بارز على لوح من الحجر الجيري عُثر عليه في هرموبوليس، يظهر مجموعة من الراقصين والموسيقيين، يؤرخ بعصر العمارنة، وتوجد حالياً بمتحف المتروبوليتان للفنون^(٢٧). (شكل: ٤)

وظهر عازف البوق أيضاً على تمثال كتلة بطلمي للمدعو "با-دي-مين" بن "با-ن-ختو" و "تا ميوت" عُثر عليه في الكرنك، ويوجد حالياً في المتحف المصري بالقاهرة تحت رقم JE 37415، التمثال من الحجر الجيري ارتفاعه ٢٦ سم، اتساعه ١٤ سم، المناظر والكتابات المنقوشة على جوانبه عمل صاحب التمثال حارس للمعبد وبواب الخزانة، بينما عمل أخوه "با شري"، وهو الذي كرس هذا التمثال لأخيه "با-دي-مين" كان يعمل كبيراً لبوابي ايسة الأم المقدسة العظيمة.

الظلام كل ليلة، وكان وجود الأبواق العسكرية في المقبرة يضمن للملك وسيلة لقيادة قوته الروحية في معارك العالم السفلي ضد الثعبان "أبيب" رمز الفوضى.

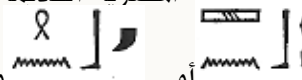
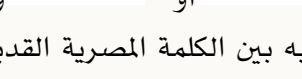
(٣/٢) ٦- دور البوق في "موكب الجنازة"

الفعلي

يمثل النواح على المتوفى من خلال أفراد عائلته والأصدقاء وخدم المتوفى، وكذلك من خلال نائحات يتم تأجيرهن لهذا الغرض جزءاً رئيساً من طقوس الدفن^(٢٨)، هنا تظهر الوظيفة الأساسية للبوق في الجنازات الملكية والرفيعة في مصر القديمة، إذ كانت مواكب مهيبة تتحرك من شرق النيل إلى غربه، وفي نفس الوقت استخدم البوق لتبنيه العالم الغربي، فقد كان نافخ البوق يتقدم الموكب أحياناً، النفخ في البوق ليس للموسيقى فحسب، وإنما لإيقاظ الغرب؛ أي إعلام سكان عالم الموتى والآلهة أن "ملكاً" أو "شخصاً باراً" في طريقه إليهم.^(٢٩)

ولأن مواكب الجنازات الملكية كانت تضم آلاف الأشخاص (كهنة، حاملين للأثاث الجنائزي، ندابات، حرس)، فكان البوق هو الوسيلة الوحيدة لإعطاء إشارات التحرك والتوقف وسط النواح وصيحات الندابات لتنظيم الحركة داخل المواكب الجنائزية، وفي نفس الوقت خلق جو من "الرعبا الملكية" فصوت البوق الحاد والجنائزي كان يقطع صوت العويل، ليذكر الجميع بأن المتوفى ليس مجرد جسد، بل هو كائن سيتحول إلى إله، وكان عازف الجنازة غالباً من الكهنة المرتلين الذين يعرفون متى ينفخون في الآلة لتتوافق مع "الكلمات المقدسة التي تُقال أثناء الدفن".^(٣٠)

ثالثاً: البوق من خلال الأدلة الأثرية

عُرف البوق في الحضارة المصرية القديمة بـ "شنب"  ^(٣١) *shnb* أو  وقد ربط

هيكلمان في كتابه بين الكلمة المصرية القديمة للبوق *shnb* وبين شكل الآلة، وحلل النقوش الموجودة على الأبواق وقارنها بالنقوش الموجودة في المعابد (مثل معابد الرامسيوم والدير البحري) ليوضح أن شكل البوق ظل ثابتاً تقريباً لقرون طويلة في الخدمة العسكرية^(٣٢). ولقد

فوهة البوق على شكل حلقة أسطوانية من الفضة، وكانت مثبتة في أنبوب، وعلى الوجه الخارجي لطرف البوق المتسع والذي يشبه الجرس يوجد نقش يمثل زهرة اللوتس وخراطيش باسم الملك "توت عنخ آمون"، بينما يوجد على الجانب الآخر للناقوس مشهد يصور الملك في الوسط مرتدياً التاج الأزرق ويمسك بالصولجان المعقوف "حكا"، وإلى اليمين صور الإله "بتاح" وهو يستقبل الإله "آمون" (في الوسط) وعلى اليسار صور الإله "رع-حوراختي" (٣٣)، وقد عُثر بداخل البوق المصنوع من الفضة على بوق مصمت بنفس شكل البوق مصنوع من الخشب، كان يوضع داخل البوق لحمايته من الطي ولمنع دخول الأتربة والرمال داخل البوق (٣٤). (شكل: ٧-١٠)

كان البوق من أسفل أشبه بالجرس المخروطي، كان عليه رسوم ونقوش تمثل الملك والاله آمون رع، ملك كل الآلهة، والاله رع حور آختي. (٣٥)

تميز البوق الفضي بالنقاء الصوتي، فكان الأكثر نقاءً، إذ وصف صوته بأنه "أكثر نقاءً ووضوحاً" من البوق النحاسي، فالفضة كمعدن يُعطي رنيناً صافياً، لذا كان صوته حاداً جداً وواضحاً بشكل يبعث على الرهبة، وكانت نغماته قوية لدرجة أنها كانت قادرة على اختراق أي ضجيج محيط، مما يفسر استخدامه في الاحتفالات الملكية الكبرى لإبهار الحاضرين.

ب-البوق البرونزي (أو النحاسي):

كان البوق مغطى بطبقة من الذهب، وعُثر عليه في صندوق يحتوي على معدات عسكرية، مما يؤكد وظيفته الحربية، يعد هذا البوق الأكثر خشونة من حيث الصوت، إذ كان صوته "أجشاً وخشناً" مقارنةً بالبوق الفضي، وهو الصوت الذي وصفه المؤرخون القدامى بأنه يشبه "نهيق الحمار"، وكان هذا الصوت "المزعج" أو القوي كان متعمداً؛ لأنه صُمم ليكون أداة اتصال عسكرية في قلب المعارك، حيث يجب أن يسمعه الجنود بوضوح وسط صليل السيوف وصراخ المقاتلين. (شكل: ١١)

ج-القالب الخشبي:

وُجد داخل كل بوق قالب خشبي ملون؛ كان يُوضع بداخله عند عدم الاستخدام لحماية المعدن الرقيق من

ويُعتبر هذا التمثال من التماثيل الفريدة حيث تم نقش على جوانبه منظرين لعزف البوق أمام "آمون" المنتصر وأمام "مين" قفط. ارتبطت تماثيل الكتلة بشكل خاص بالبعث والخشوع والتضرع، ولذلك تم تصوير الرمز الابيدي لوزير عليهم لإحياء صاحب التمثال (٢٨). (شكل: ٥)

٢/٣- نماذج من الأبواق التي عثر عليها

١- بوق متحف اللوفر (٢/٣)

يوجد بوق برونزي في متحف اللوفر بباريس، وهو يشبه إلى حد كبير بوق توت عنخ آمون البرونزي، ويُعتقد أنه يعود لفترة قريبة من عصر الدولة الحديثة، لكنه ليس بشهرة أو زخرفة أبواق الملك توت عنخ آمون، كما أنه أقل "اكتمالاً" من حيث السياق التاريخي. (٢٩)

٢- أبواق الملك توت عنخ آمون (٢/٣)

اختص البوق في مصر القديمة في المقام الأول استخداماً عسكرياً، وهذا لا ينفي دوره في الاحتفالات والشعائر الدينية الدينية، والمراسيم الملكية، ولقد كانت أبواق الملك توت عنخ آمون المصنوعة من الفضة والنحاس خير دليل على أهمية دور البوق في مصر القديمة (٣٠).

عثر "هوارد كارتر" على بوق "توت عنخ آمون" المصنوع من الفضة، وبوق آخر من النحاس سنة ١٩٢٢ م، وذلك داخل لفة من أعواد النباتات كانت موضوعة في حجرة الدفن بمقبرة الملك "توت عنخ آمون" بـ"وادي الملوك"، وقد نُقلت الأبواق إلى المتحف المصري بالقاهرة (٣١). (شكل: ٦)

أ-البوق الفضي:

يبلغ طول البوق الفضي ٥٨ سم، ويصل اتساع الناقوس (أوسع أجزاء البوق) إلى ٨,٨ سم، بينما يتراوح اتساع الأنبوبة بين ١,٧ سم (عند طرف البوق الذي يُنفخ فيه - فم البوق) و ٢,٦ سم (عند نقطة اتصال الأنبوبة مع الناقوس)، عرضه ١٣ سم (٣٢)، وقد صُنِعَ البوق من الفضة المطروقة، مع شريط رفيع من الذهب للزينة حول حافة الناقوس، وفم مصنوع من الذهب الرفيع الخالص، ويُلاحظ أن الأنبوبة المخروطية والناقوس كانا أصلاً عبارة عن قطعتين منفصلتين تم لحامهما بالفضة، كانت

متنوعة (مثل: تقدم، تراجع، تجمّع)، مما أكد صبغتها العسكرية.

١/٤- أسطورة البوق الملعون

على مدى قرن تقريباً، استُخدمت لعنة الفراعنة لتفسير بعض الأحداث الغريبة والمؤسفة، فبعد اكتشاف مقبرة الملك توت عنخ آمون عام ١٩٢٢، وجد عالم الآثار هوارد كارتر وفريقه أنفسهم محط أنظار المتفرجين بحثاً عن أدلة على هذه اللعنة المزعومة، بدءاً من نفوق طائر كارتر الأليف بسبب أفعى كوبرا، تساءل الكثيرون عما إذا كان فتح هذا الموقع الأثري ونهبه قد أطلق لعنة على هؤلاء الرجال، ورغم أن "لعنة الملك توت" ذُكرت بكثرة، إلا أن الناس نادراً ما يربطون هذه اللعنة بقطع أثرية محددة عُثر عليها أثناء التنقيب، ومع ذلك فإن الاستثناءات البارزة لهذه القاعدة هي بعض الأدوات التي يُزعم أنها ملعونة^(٢٨).

وكان من بين القطع الأثرية العديدة التي عُثر عليها في مقبرة الملك توت عنخ آمون، اثنين من الأبواق و كانا هما الأكثر ارتباطاً بلعنة الفراعنة، إحداهما من الفضة والآخر من النحاس أو البرونز، ويعتقد المؤرخون أن الملك استخدم هذه الأبواق لاستدعاء جنوده إلى ساحة المعركة، ولأن الأبواق وغيرها من الآلات الموسيقية الصاخبة لها تاريخ طويل وحافل في أوقات الصراع، إذ كانت تستخدم للتواصل بوضوح وسط فوضى المعارك وارتباكها، وقد تم العزف على هذا البوق أربعة مرات رسمية، ولكن هل يُعقل أن يكون لهذه الأبواق تأثير كارثي؟

بعد اكتشاف أبواق الملك توت عنخ آمون، تم وضعها في المتحف المصري بالقاهرة إلى جانب العديد من كنوز الملك توت عنخ آمون، ورغم أن المتاحف تُعتبر ملاذاً آمناً للقطع الأثرية المكتشفة، إلا أن هذه الأبواق لم تنعم بالراحة في موطنها الجديد، فقد تعرض البوق الفضي للتحطيم وكان ذلك في أول حادثة قد وقعت بعد تسجيل صوت بوق "توت عنخ آمون" سنة ١٩٣٩ م في المتحف المصري بالقاهرة لصالح الإذاعة البريطانية BBC، وأثناء النفخ تكسر البوق، ولكن تم إصلاحه وأمكن تسجيل الصوت بنجاح^(٢٩)، وقتها كانت هيئة الإذاعة

الانبعاث أو التلف، أي أنه كان أداة "حفظ" تمنع انبعاث المعدن الرقيق جداً أثناء النقل أو التخزين^(٣٠).

وقد أشار هيكلمان في دراساته إلى أن وضع الأبواق في قوالب خشبية وسد فوهتها بالكثبان داخل المقبرة، كان يهدف إلى "حبس القوة الصوتية" بداخلها حتى يحين وقت استخدامها في الأبدية، لكي لا تضيع قوتها قبل أوانها.

رابعاً: الغرض من أبواق الملك توت عنخ آمون

ذُكر آنفاً كيف كان للأبواق دور عسكري هام في مصر القديمة، وذُكر أيضاً أنه عُثر على الأبواق وبداخلها قوالب خشبية وملفوفة بالكثبان، وكأنها تعبر عن الصمت المقدس، ففي اللحظة التي يُغلق فيها القبر يجب أن يسود الصمت، فتُسد الأبواق بالقوالب الخشبية لكي "تُخزن" طاقتها الصوتية، ثم تأتي مرحلة الاستخدام المؤجل، إذ كان الاعتقاد أن الملك المتوفى سيقوم بنفسه بنزع هذا القالب والنفخ في البوق عندما يواجه خطراً في العالم السفلي أو عندما يحين وقت "القيامة" الخاصة به، وهكذا نجد أنه لم تُوضع الأبواق لمجرد أنها ممتلكات شخصية، بل كان لها مغزى جنائزي يتمثل في كونها نداء البعث والحماية في العالم الآخر.

لماذا تظل أبواق الملك توت عنخ آمون "بلا

شبيهة" فعلي؟

رغم وجود نقوش لآلاف الأبواق في المناظر والرسوم الجدارية، إلا أن أبواق الملك توت عنخ آمون تظل هي الأهم لسببين:

١. مادة الصنع: استخدام الفضة والذهب في صناعتها أمر نادر جداً؛ فمعظم الأبواق العسكرية كانت من البرونز أو النحاس فقط.
٢. الحالة: هي الوحيدة التي وُجدت مع "القالب الخشبي" الداخلي الذي حافظ على شكلها الدائري لآلاف السنين، مما سمح للعلماء فعلياً بالنفخ فيها وسماع صوتها الأصلي^(٣١).

وقد اكتشف الموسيقيون أن أبواق الملك توت عنخ آمون لا تعزفان سلماً موسيقياً كاملاً، بل يمكنهما إخراج نغمتين فقط النغمة الأساسية ونغمة أخرى أعلى منها قليلاً، وهو ما يكفي تماماً لإعطاء إشارات عسكرية

المبنى بأكمله، فاستُخدمت الفوانيس لإقامة الاتصال مع مذبح بي بي سي في لندن، لإجراء بروفة أخيرة، وبعد الفحوصات النهائية، وقبل خمس دقائق تقريباً من بدء البث، انطفأت الفوانيس القليلة التي كانوا يستخدمونها للإضاءة، فاضطر الرجال في الغرفة إلى التصرف بسرعة، وأشعلوا الشموع ورفعوها أمام النوتة الموسيقية ليتمكن المؤدي من رؤيتها، وكان ذلك بثاً خلد التاريخ، فقد استمع ١٥٠ مليون شخص إلى رجل يعزف على بوقين قديمين، في الظلام الدامس باستخدام ضوء الشموع فقط، أحدهما كان مفككاً، وبعدها بوقت قصير قامت الحرب العالمية الثانية، وكان حجم سوء الحظ هذا غير قابل للتفسير بالنسبة للبعض، بينما وجد آخرون تفسيراً بسيطاً للغاية فيما أطلقوا عليه مصطلح "لعنة الفراعنة".^(٤٢)

لم يتوقف نمط الصراعات التي أعقبت عزف هذه الأبواق مع بداية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩، وإنما حدث شبيه ذلك من خلال أمثلة أخرى على مر السنين، فقد عُزف على البوق الفضي للمرة الثانية عام ١٩٦٧ قبل اندلاع الصراع بين مصر وإسرائيل، والمعروف بحرب الأيام الستة، وقامت بعدها حرب ٦٧، وكانت المرة الثالثة في عام ١٩٩٠ والتي اندلعت بعدها حرب الخليج بوقت قصير، وأخيراً المرة الرابعة والأخيرة، والتي كانت عام ٢٠١١م، قبل ثوره ٢٥ يناير بأسبوع واحد^(٤٣)، إذ سُرقت البوق البرونزية من بين العديد من القطع الأثرية الأخرى من المتحف بعد عرضها فيه لأقل من عشرين عاماً، وذلك في عام ٢٠١١ بعد أسبوع من اندلاع الثورة المصرية، ولحسن حظ التاريخ عُثر لاحقاً على هذه القطعة، إلى جانب العديد من القطع الأخرى، في حقيبة في مترو مصر، كل ذلك أدى إلى ربط أبواق الملك توت عنخ آمون بأسطورة شعبية تدعي أنها "تُشعل الحروب" عند النفخ فيها^(٤٤).

وهكذا استند داعمي أسطورة لعنة البوق إلى الحوادث التي وقعت في كل مرة كان يتم فيها النفخ في البوق، بينما يرى العلماء أن هذه مجرد مصادفات تاريخية، وأن الصوت الحاد للبوق هو ما ربط ذهنياً بينه وبين فكرة الصراع.

البريطانية (BBC) قد أعلنت عن نيتها القيام ببث مباشر للعزف هذه الأبواق لأول مرة منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام، وبعد هذا الإعلان تزايد قلق الجمهور البريطاني، مع انتشار أخبار لعنة الفراعنة في جميع أنحاء العالم، ورغم توتر الكثيرين شعر عدد كبير من الناس بالفضول والحماس الحذر لسماع كيف ستبدو أصوات آلات عمرها ثلاثة آلاف عام مقارنةً بنظيراتها الحديثة، أو ربما أرادوا معرفة ما إذا كان بإمكانهم سماع اللعنة عبر الأثير، في كلتا الحالتين تابع العالم أجمع البث على أمل سماع شيء مذهل^(٤٥)، ومن المؤسف أنه خلال بروفة البث، سقط البوق الفضي على الأرض وتحطم، ويبدو أن أحد العازفين حاول تركيب قطعة فم حديثة على الآلة القديمة، فانفصل الجرس السفلي تماماً، ورغم أنه مصنوع من الفضة المنصهرة، إلا أن النصف الساقط تحطم كزجاج بعد ارتطامه بالأرض، ورغم أن التحطم فُسر لاحقاً بأنه ناتج عن تبلور الفضة بعد آلاف السنين من سكونها في المقبرة، إلا أن هذا التفسير لم يمنع الذعر الذي انتاب الموجودين في الغرفة، والذين حاولوا جمع كل قطعة فضية متناثرة على الأرض، وعند سماع الفريد لوكاس نبأ هذه الكارثة، وهو أحد الأعضاء المؤسسين للفريق الذي اكتشف المقبرة عام ١٩٢٢، انهار واحتاج إلى دخول المستشفى، وبسبب هذا البث اكتسبت هذه الآلات لقب "أبواق توت عنخ آمون الحربية"، وكما ذكر سابقاً، بُث هذا البرنامج في ربيع عام ١٩٣٩، وفي سبتمبر من العام نفسه، غزا الجيش الألماني، بتوجيه من أدولف هتلر بولندا، معلناً بذلك الحرب العالمية الثانية رسمياً، ولأن هذه الآلات كانت تُستخدم سابقاً للدعوة إلى القتال في مصر القديمة، بدأ الناس يربطون عزف الأبواق بالصراعات العالمية التي كانت تعصف بأوروبا آنذاك، ولما لا وقد عُثر عليها في مقبرة الملك توت عنخ آمون، التي كان يُعتقد أنها محمية بلعنة الفراعنة، وهي لعنة جلبت المرض والموت لكل من يكسر ختم المقبرة.^(٤٦)

ازدادت التكهانات حول اللعنة بسبب قصص يوم البث، فبينما كان مهندس البث يقود سيارته إلى الاستوديو، كادت عربة تجرها الخيول أن تخرجه عن الطريق، وعندما وصل أخيراً إلى الاستوديو انقطعت الكهرباء عن

ولا تقل أهمية الأبواق في العصر الحالي عن أهميتها قديماً، إذ وضحت أهميتها في العصر الحالي في عدة اتجاهات سواء من الناحية القومية والسياسية (رمزية الدولة)، إذ كان البوق في الوجدان المصري المعاصر ليس مجرد آلة، بل هو رمز لسيادة الدولة وقوتها، فعلى سبيل المثال عند الاحتفال بموكب نقل المومياوات الملكية بمصر عام ٢٠٢١، استُخدمت أصوات الأبواق (بنسخ محاكاة) لتعزيز فكرة الهيبة والوقار القومي، ولا تزال صورة البوق المستقيم تُستخدم في بعض الشعارات والرماس العسكرية المصرية كرمز للتواصل والانضباط بالجيش المصري الذي يمتد جذوره إلى آلاف السنين.

هذا بخلاف الأهمية السياحية والثقافية، فمن الناحية السياحية تُعدّ الأبواق من أكثر القطع جذباً للجُمهور في المتحف المصري الكبير، خاصةً بسبب "الأسطورة" المرتبطة بها (لعنة الأبواق)، مما يخلق حالة من الفضول السياحي العالمي، ومن الناحية الثقافية: فإن الأبواق وصوتها الفريد تُلهم مؤلفي الموسيقى التصويرية للأفلام العالمية (مثل أفلام المومياء أو الأفلام التاريخية) لإضفاء طابع "أصيل" على المشاهد.

خاتمة واستنتاجات

- لم تكن الأبواق في مصر القديمة مجرد آلات موسيقية استخدمت للعزف اللحني المعقد كما هو الحال اليوم، بل كانت لها وظائف محددة فاستخدمت في الجيش والاحتفالات الدينية والعسكرية، وتميزت بصغر الفوهة وتوسعها التدريجي، وهي قطع أثرية فريدة كشفت عن دقة الصناعة وتنوع استخدام الآلات الموسيقية في الحضارة المصرية القديمة.
- برزت أهمية البوق في مصر القديمة من خلال كونه رمزاً للقوة والطقوس، وهذا ما أوضحته أبواق الملك توت عنخ آمون.
- كانت للآلات الموسيقية تصنيفات محددة، فقد كان "الهارب" و"الناي" لغذاء الروح والترفيه في البيوت والقصور، أما البوق (الشنب) فكان آلة الدولة القوية؛ آلة العمل، والحرب، والنظام.
- استخدمت الأبواق في المجال العسكري لإعطاء الإشارات العسكرية سواء عند تجميع الجنود، أو

وعلى عكس الاعتقاد السائد، فلم يُعثر على أي لعنة منقوشة على مقبرة الملك توت عنخ آمون، ولم تكن العديد من اللعنات الشهيرة سوى ترجمات خاطئة لعبارات حماية بسيطة، على سبيل المثال: عبارة "سيمنع أنوبيس الرمال من سدّ الحجرة السرية" تم تحريفها لتصبح "سأقتل كل مَنْ يعبر المدخل"، حتى أن "لعنة الفراعنة" الشائعة لا تزال أصولها غامضة، ويتفق معظم علماء المصريات على عدم وجود مثل هذه اللعنة على مقبرة الملك توت عنخ آمون أو داخلها أو حولها، ولو كانت اللعنة موجودة بالفعل، فلما لم يُعثر على نصوصها مكتوبة في مدخل جبانة وادي الملوك على سبيل المثال^(٤٥).

ومن الجدير بالذكر أنه يُمنع حالياً تماماً النفخ في الأبواق الأصلية حفاظاً عليها من التآكل أو التلف الناتج عن الرطوبة والأحماض الموجودة في نفس العازف، ولكن تم تصنيع نسخ طبق الأصل بدقة متناهية، ويستخدمها الباحثون لدراسة الصوتيات المصرية القديمة دون تعريض القطع الأثرية للخطر.

٢/٤- أهمية أبواق الملك توت عنخ آمون

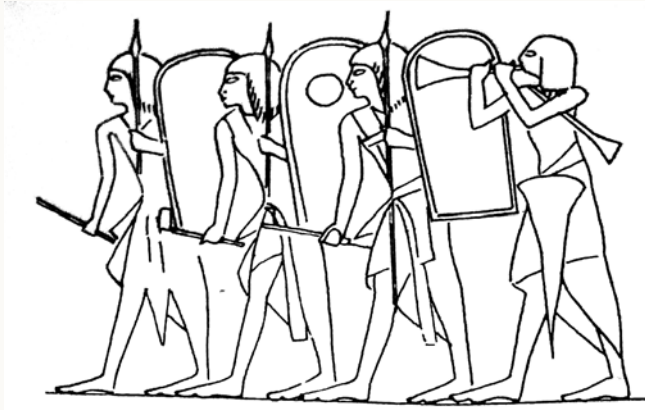
بناءً على ما سبق، يمكن القول إنه إذا كانت أبواق الملك "توت عنخ آمون" قد تجاوزت مجرد كونها "قطع أثرية" لتصبح أدوات بحثية، ورموزاً سياسية، وأيقونات ثقافية، فإن أهميتها في العصر الحالي لا تقل عن أهميتها قديماً، إذ تعتبر هذه الأبواق "المصدر الأول والأهم" بالنسبة لعلماء الموسيقى القديمة، وذلك لفهم السلم الموسيقي، إذ بفضلها استطاع العلماء تحديد الترددات الصوتية التي كانت سائدة في مصر القديمة، بل وتدارسها كبرى جامعات الموسيقى في العالم، مما يساعد في تتبع تطور هندسة الصوت عبر ٣٠٠٠ عام. ومن ناحية أخرى، تُدرس الأبواق حالياً لفهم كيف وصل المصريون لهذه الدقة في "طرق وتشكيل المعادن"، وكيف تمكن الصانع المصري القديم من جعل سمك البوق ٢, ٠ ملم فقط مع الحفاظ على قوته، وهي تقنية لحام وميكانيكا معادن تثير دهشة المهندسين حتى اليوم بالنظر إلى قدم الفترة الزمنية.

الملاحق:



شكل رقم (١)

عازف البوق - نقوش معبد الدير البحري
Alzohary, Nashat. (2024), fig.14.



شكل رقم (٢)

عازف البوق - نقوش معركة قادش
بمعبد هابو للملك رمسيس الثاني
Alzohary, Nashat. (2024), fig.15.

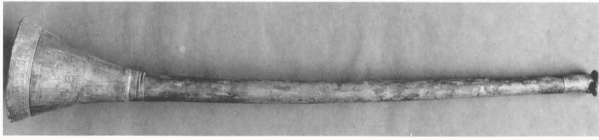


شكل رقم (٣)

لوحة عازفي البوق من مقبرة TT 74، عصر الملك
تحتمس الرابع-عصر الأسرة ١٨، عصر الدولة
الحديثة- طيبة- متحف المتروبوليتان للفنون
Fischer, Henry G. (1989), fig.1.

إعلان بدء الهجوم كإشارة لبدء المعارك أو للتحذير من الأعداء.

- واستخدمت كذلك في الاحتفالات الملكية للإعلان عن وصول الملك في المحافل الرسمية والمواكب.
- كما استخدمت في المجال الإداري عند إعلان أوامر ملكية أو في الاحتفالات الرسمية.
- وعن الدور الجنائزي فقد كان البوق في الجنازة هو "صوت السلطة والميلاد الجديد"، ولم يكن أبداً أداة للترفيه، بل كان جسراً صوتياً يعبر بالمتوفى من ضجيج الدنيا إلى سكون الأبدية.
- ارتبط البوق بطقسه فتح الفم واستعادة الحواس، حيث كان النفخ في البوق أناك يهدف إلى "إيقاظ السمع" للمتوفى، فإذا كان البخور يعيد حاسة الشم، والماء يعيد الطهارة، فإن صوت البوق القوي والنافذ يهدف إلى "إعادة حاسة السمع" للمتوفى لكي يستطيع سماع التراتيل السحرية التي ستلقى عليه.
- ومن الناحية الدينية كان البوق في المفهوم الديني المصري القديم هو "الرعد الأرضي" الذي يحاكي صوت السماء، وهو الأداة التي تحول الأوامر الملكية والعسكرية إلى طقوس مقدسة مباركة من الآلهة.
- كان النفخ في البوق بمثابة "نداء البعث والإشارة التي تُعلن استيقاظ المتوفى في العالم الآخر.
- اعتبر البوق من رموز الحماية في العالم الآخر، فالأبواق المزينة بصور الآلهة كانت بمثابة "تمائم صوتية" تحمي الملك في رحلته عبر ساعات الليل في العالم السفلي.
- لا زال للبوق أهميته العسكرية، والدينية بل والدينية في عصرنا الحالي، فهو "رسالة صوتية من الماضي"، تؤكد على استمرار الثقافة والموروث الفعلي للحضارة المصرية القديمة بكل تفاصيلها حتى اليوم.
- لم تكن لعنة البوق إلا أسطورة صادفت أحدث ووقائع فعلية تمت بالتوازي مع استعمال البوق والنفخ فيه، ولكن المنطق ينفي تلك الأسطورة، فأى حرب من الحروب التي وقعت كان يسبقها أحداث ومفارقات ولم تكن وليدة اللحظة، وبالتالي لم يكن النفخ في البوق إلا مصادفة عاصرت أحداث ومعارك فاقتربت بها.



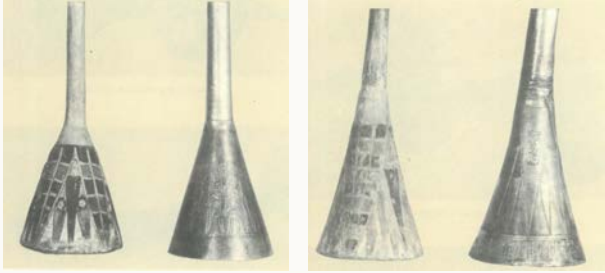
شكل رقم (٧)

البوق الفضي للملك توت عنخ آمون- المتحف المصري
Fischer, Henry G. (1989), fig.5.



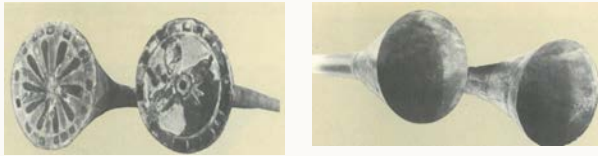
شكل رقم (٤)

راقصون وموسيقيون، نقش بارز من هرم بوليس، عصر
العمارنة، حجر جيرى، متحف المتروبوليتان للفنون
Fischer, Henry G. (1989), fig.3.



شكل رقم (٨)

فوهة البوق الجرسى من اللامام والخلف
Hickmann, Hans. 1949, Pl. XXXIX



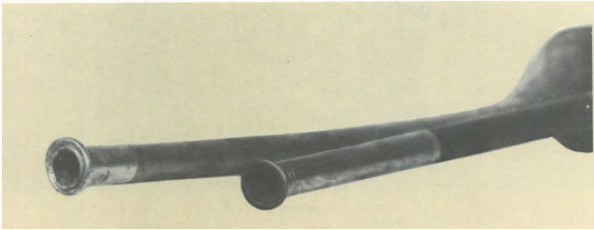
شكل رقم (٩)

فوهة البوق من الداخل، والبرق الخشبي المصمت بجانبه
Hickmann, Hans. 1949, Pl. XC, A-B



شكل رقم (٥)

نقش يبين عازف البوق على تمثال كتلة
المتحف المصري رقم JE 37415
Alzohary, Nashat. (2024), fig.5-6.



شكل رقم (١٠/١)

أنبوب الناقوس وفتحة الفم
Hickmann, Hans. 1949, Pl. XC, C

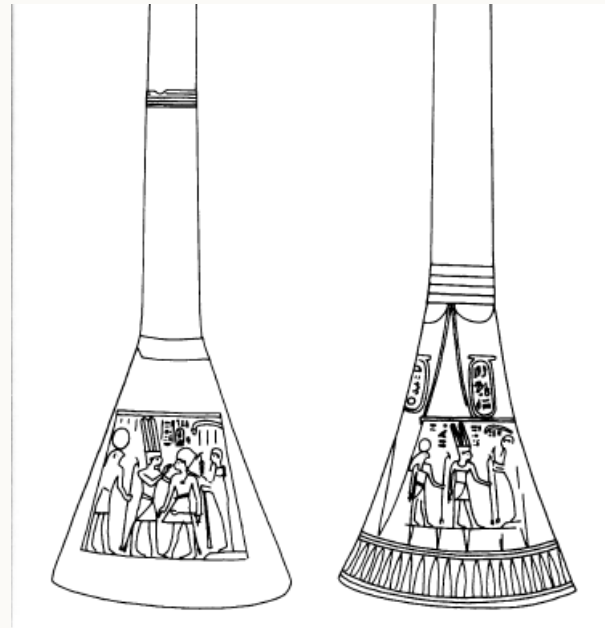


شكل رقم (٦)

أبواق الملك توت عنخ آمون
<https://ar.wikipedia.org/>

الإحالات المرجعية:

- (1) Hickmann, Hans. (1961). *Ägypten*, in Musik des Altertums II. (Leipzig: Deutscher Verlag für Musik, 7-17.
- (٢) خضير، منال أحمد (٢٠٢٥). "الموسيقى في مصر القديمة"، مجلة دراسات تاريخية، مج ٢١، ع ٣، ص ٢٧٩.
- (3) Emerit, Sibylle, 2013, Music and Musicians. In Willeke Wendrich (ed.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles.
http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002h77z9, pp.1-2.
- (٤) علماء الحملة الفرنسية، وصف مصر، الموسيقى والعناء عند قدماء المصريين، ترجمة زهير الشايب، ج ٧، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨١، ص ٢٦-٣٠.
- (٥) جعفر، ساره هاشم، عبد العال، عائشة (٢٠١٧). وخيري إبراهيم الملط، "الموسيقى في مصر وبعض الحضارات الأخرى القديمة: دراسة مقارنة". مجلة البحث العلمي في الآداب، ج ١٨، ص ١٧١.
- (٦) الشربيني، وائل (٢٠٢٣). الموسيقى المصرية القديمة: بين الحقيقة العلمية والخيال الفني. شؤون عربية، ع ١٩٣، ص ١٥٠ - ١٥٨.
- (٧) طموم، رشا إبراهيم (٢٠٢٣). الإبداع الموسيقي واستلهام الحضارة المصرية القديمة، شؤون عربية، ع ١٩٤، ص ١٦٤-١٤٨.
- (٨) جبر، زهراء محمد؛ الجنابي، قيس حاتم هاني (٢٠٢٣). "الاحتفالات المصرية خلال عهد الدولة القديمة". مجلة العلوم الإنسانية، مج ٣، ع ٣، ص ٤٦٠٢.
- (٩) حلمي، نسرين أحمد (٢٠٢٤). "الموسيقى وهويتها في مصر القديمة"، المجلة المصرية لتاريخ وفلسفة العلوم، مج ١، ع ١، ص ٣٣.
- (١٠) Alzohary, Nashat. (2024). A Trumpet Player Depicted on a Block Statue (Cairo JE 37415), IWNW, Vol. 3, p.212-213.
- (١١) خضير، منال أحمد (٢٠٢٥)، ص ٢٨٤.
- (١٢) نسرين أحمد حلمي، "الموسيقى وهويتها في مصر القديمة"، المجلة المصرية لتاريخ وفلسفة العلوم، مج ١، ع ١، ص ٣٧، ٢٠٢٤.
- (١٣) خضير، منال أحمد (٢٠٢٥)، ص ٢٨٦.
- (١٤) أحمد، مروه محمد كرم محمد (٢٠١١). حرس الحدود في مصر القديمة حتى نهاية الدولة الحديثة. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ص ١٥١.
- (١٥) عبد السلام، منال شبل محمد؛ خطاب، يمنى أشرف علي أحمد محمد (٢٠٢٤). مناظر الرقص والموسيقى بمقابر بني حسن، مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، ع ٣، ص ٤١.
- (١٦) أبودرعات، عبد العزيز محمد (٢٠٢١). "مُسببات الضوضاء في مصر القديمة"، مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، ج ٢٤، ع ٢، ص ٥٨-٦٠.



شكل رقم (٢/١٠)

رسم توضيحي لنقوش البوق الفضي لتوت عنخ آمون
Fischer, Henry G. (1989), fig.6.



شكل رقم (١١)

البوق البرونزي للملك توت عنخ آمون-المتحف المصري
Fischer, Henry G. (1989), p.48, fig.4.

- (35) Fischer, Henry G. (1989), p.47.
- (36) Fischer, Henry G. (1989), p.47.
- (37) Roberts, Maddy. (2019).
- (38) Little, Allie (2021). the Curse of Tut's Trumpets, December 4, <https://worldtreasures.org/blog/the-curse-of-tuts-trumpets>
- (39) Eiland, Murray. (2021/2022). The Curse of Tutankhamun: Evil Under the Sun?, ANTIQVVS, pp.9-12.
- (40) Little, Allie (2021).
- (41) Little, Allie (2021).
- (42) Little, Allie (2021).
- (43) Lebé, Thomas (2022).
- (44) Maddy Shaw Roberts, S. Maddy. (2019).
- (45) Little, Allie (2021).
- (١٧) جبر، زهراء محمد، الجنابي، قيس حاتم هاني (٢٠٢٢). "الاحتفالات المصرية خلال عهد الدولة القديمة". مجلة العلوم الانسانية، مج ٣، ع ٣، ٢٠٢٣، ص ٤٦٠-٥٠٠، ميلاد محمد ياسين، جمال ندى صالح، "طقوس أعياد ملوك مصر القديمة وارتباطها بالجانب الديني (١٥٨٠-١٠٨٠ ق.م)"، مجلة جامعة النبار للعلوم الانسانية، مج ١، ع ٣، ص ٤٤٠-٤٦١.
- (١٨) الشافعي، محمد إسماعيل محمد (٢٠٠٤). **الفضة في الحضارة المصرية القديمة**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، شعبة الآثار، جامعة طنطا، ص ٧٦-٧٣.
- (١٩) O'Neill, Barbara. (2012). Sleep and the Sleeping in Ancient Egypt, Egyptological Magazine, pp.1-12.
- (٢٠) حجازي، ريم حجازي علي (٢٠١٦). **الحن في مصر القديمة، دراسة أثرية لغوية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، قسم الآثار، جامعة طنطا، ص ٣٣٧.
- (٢١) حجازي، ريم حجازي علي، (٢٠١٦)، ص ٣٣٧.
- (٢٢) الوشاحي، مفيدة حسن (٢٠٢٠). "مناظر النائح في مصر القديمة"، مجلة الاتحاد العام للآثار العرب، مج ٦، ع ٣، ص ١٢٨-١٤٤.
- (23) WB IV, 514 (6-7).
- (24) Hickmann, Hans. (1949). Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N° 69201-69852, Instruments de musique (1949), Le Caire, p.143.
- (25) Fischer, Henry G. (1989). Organology and Iconography of the ancient Egypt and the renaissance, Metropolitan museum of art, JSTOR, pp.47-52.
- (26) Alzohary, Nashat. (2024), p.213.
- (27) Fischer, Henry G. (1989). p.48, fig.3.
- (28) Alzohary, Nashat. (2024). pp. 201-203.
- (29) Roberts, Maddy. (2019). Tutankhamun's 'cursed' trumpet that stirs 'deadly conflict' has arrived in London, <https://www.classicfm.com/discover-music/king-tutankhamun-trumpet-oldest-in-existence>
- (30) Kirby, Percival. (1947). The Trumpets of Tut-Ankh-Amen and Their Successors, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 77, No. 1, pp. 33-45.
- (31) Lebé, Thomas (2022). The Cursed Trumpets of Tutankhamun. Playing and operating functionality in museum objects and instruments, Paris, France.
- (32) Hickmann, Hans. (1949), p.144.
- (33) Kolos, Daniel & Assaad, Hany (1979). The name of the dead Hieroglyphic Inscriptions of the Treasures of Tutankhamun Translated, Benben Publications, p.35.
- (34) Hickmann, Hans. (1949), pp.144-145.

التفكير الفلسفي في الأندلس قبل الفتح الإسلامي دراسة في ضوء المصادر التاريخية العربية القديمة

د. محمد روي

دكتوراه في الدراسات الفكرية والعقدية
كلية أصول الدين – تطوان
جامعة عبد المالك السعدي – المملكة المغربية



ملخص

يحاول هذا البحث دراسة الإشارات والمضامين المتعلقة بالتفكير الفلسفي في الأندلس قبل الفتح الإسلامي، كما وردت في المصادر التاريخية العربية القديمة. وينطلق من فرضية أن المؤرخين العرب لم يغفلوا الإشارة إلى ملامح الفكر الفلسفي في تلك المنطقة، سواء من خلال أثر الفلسفة الإغريقية أو تأثير الديانة المسيحية في التكوين الفكري. ومن هنا فهو يستعرض مواقف المؤرخين العرب تجاه هذه المسألة، وكذا بعض أعلام الفكر في تلك الفترة، مثل القديس إيزيدور الإشبيلي، الذي جمع بين المعارف الفلسفية اليونانية والعقيدة المسيحية. وتجدر الإشارة إلى أن البحث يعتمد على المنهج التاريخي الوصفي، من خلال جمع المادة التاريخية من المصادر العربية وتحليلها، إضافة إلى المنهج المقارن لمقارنة ما ذكره المؤرخون المتقدمون بما انتهى إليه المؤرخون المحدثون. ويخلص البحث إلى أن المصادر التاريخية العربية، رغم تفاوتها في حجم المعلومات ودقتها، تقدم مادة مهمة لفهم البنية الفكرية للأندلس قبل الفتح الإسلامي، وتساهم في إعادة قراءة تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي من منظور أشمل يدمج المؤثرات السابقة على الفتح.

كلمات مفتاحية:

الأندلس؛ التفكير الفلسفي؛ المصادر التاريخية العربية؛ الفلسفة اليونانية؛
المؤرخون العرب.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٧ يناير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ٢٥ فبراير ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.519347

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد روي، "التفكير الفلسفي في الأندلس قبل الفتح الإسلامي: دراسة في ضوء المصادر التاريخية العربية القديمة". - دورية كان التاريخية. - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون: مايو ٢٠٢٦، ص ٢٩ - ٣٧.

X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodicalCorresponding author: moharoui2011@gmail.comEditor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.comEgyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

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

مُقَدِّمَةٌ

اهتمّت المصادر التاريخية العربية، المتقدمة منها والمتأخرة، بدراسة الشبكات الفكرية في الأندلس قبل الفتح الإسلامي، وهو ما يدل على العناية بالفكر الذي كان سائداً في تلك البلاد قبل دخول المسلمين إليها، وعلى بحثهم في مساهمة غيرهم في بنية التفكير في الأرض التي استقروا فيها، اعترافاً بجهودهم، وأيضاً لتبيان الأثر الذي سيضيفونه بعد معرفة ما كان موجوداً قبلهم. غير أن هذا الأمر، وإن استقر عند بعض المؤرخين العرب، سرعان ما يتغير عند غيرهم، فيتحوّل ما كان معروفاً إلى فرضية؛ إذ إن من المؤرخين من ينفي وجود أي أثر للتفكير الفلسفي، فضلاً عن علوم الفلسفة اليونانية كما نُقلت إلى العرب، ولكل منهم استدلالاته الخاصة والمقنعة التي تدعو إلى التسليم بها. وإذا كان هذا الشأن محلّ تضارب بين المؤرخين المتقدمين، فإنه موجود أيضاً لدى المتأخرين من العرب؛ فالمصادر التاريخية العربية المكتوبة حديثاً غالباً ما تستند إلى المصادر القديمة، ومن ثمّ يستمر هذا الإشكال. بل إن بعضهم يستدل على آرائه بالمصادر التاريخية الحديثة التي ألفها المؤرخون الإسبان. ومن الواضح أن هناك اختلافاً بين المؤرخين في هذه القضية التاريخية، ويهنا هنا ما ذهب إليه علماء التاريخ العرب الذين تناولوا بالبحث شبه الجزيرة الإيبيرية قبل فتحها^(١).

ولم يقتصر المؤرخون العرب على الإشارة إلى وجود شذرات من الفلسفة الإغريقية، بل أفصحوا كذلك عن وجود أثرٍ للديانة المسيحية في التفلسف. فقد ذكروا بعض المتفلسفة، مثل القديس إيزيدور الأشبيلي isidoro de sevilla (٥٧٠-٦٣٦م)^(٢)، الذي يُعدّ دليلاً على وجود حركة فلسفية في الأندلس زمن حكم القوط لها. وكان من الفلاسفة الموسوعيين الذين جمعوا بين العلوم الفلسفية اليونانية والعلم الديني المسيحي. وهكذا، فإن المؤرخين العرب كانت لديهم معطيات دقيقة تؤكد اهتمامهم بالفكر والمفكرين الذين كانوا في الأندلس قبل مجيئهم إليها.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يتجه إلى المصادر العربية التي اعتنت بالتفكير الفلسفي في هذا الصقع، وخاصة المتقدمة منها، إذ يجعلها البحث الأصل الذي يؤسّس من خلاله موضوعه المحوري. ومن ثمة فهو يروم هذا البحث الوقوف على ما تضمنته هذه المصادر التاريخية من إشارات حول تاريخ الفكر والفلسفة في الأندلس، وكذلك مناقشة اختلاف آراء المؤرخين العرب بشأن مسألة وجود آثار فلسفية في الأندلس قبل الفتح الإسلامي.

والواقع أنه لم يتم العثور على دراسات تحمل الروح نفسها أو تطرح الإشكالية ذاتها أو تتبنى العنوان ذاته. فالدراسات التي تناولت هذا الموضوع غالباً ما طرقت بعض الجوانب التاريخية للتفكير الفلسفي في الأندلس، دون التوجه، مثلاً، إلى المصادر التاريخية العربية المتقدمة، ومثال على ذلك أحد الكتب التي تحدثت بإجمال عن تاريخ إسبانيا قبل الفتح الإسلامي من غير التفات إلى مسألة الفلسفة، أعني كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس^(٣) لمحمد إبراهيم الفيومي. ومن الأبحاث التي تناولت التفكير الفلسفي في الأندلس أيضاً، مقالة إبراهيم بورشاشن الموسومة بقصة الفلسفة في الأندلس^(٤). غير أنه لم يتطرق فيها إلى الفلسفة قبل الأندلس، بل بدأ مباشرة بأول فيلسوف أندلسي، وهو ابن مسرة. ولا شك أن مقصودنا هنا يظل البحث في التفكير الفلسفي وفق ما أشار إليه المؤرخون العرب في تراجمهم وكتب الطبقات.

وبخصوص منهج بحث هذا الموضوع، فلا يخفى أنه مرتبط بالجانب التاريخي، وبناء عليه يكون المنهج التاريخي الوصفي هو المعتمد، لما يوفره من إمكانات لجمع المادة التاريخية وتتبع تطورها من المصادر العربية التي تناولت الأندلس. كما يُستعان بالمنهج التحليلي، الذي يمكن من توضيح مقاصد المؤرخين العرب المتقدمين فيما عرضوه. ويضاف إلى ذلك إمكانية الاستعانة بالمنهج المقارن عند مقابلة ما صرح به المتقدمون بما انتهى إليه المحدثون.

وهكذا، فإن البحث ستتحرّك فيه إشكالية مركبة، وهي: إلى أي مدى يمكن الحديث عن وجود تفكير فلسفي في إسبانيا قبل الفتح الإسلامي؟ وما طبيعة

مؤنس، على سبيل المثال، يرى أن المجتمع الإسباني قبل الوجود الإسلامي "لم يضيفوا إلى تراث الحضارة الإسبانية شيئاً ذا بال"^(٧)، ويرجح صاحب كتاب 'تاريخ الفلسفة في الإسلامية في المغرب والأندلس' أن المسلمين القادمين إلى إسبانيا لم يصادفوا أي فلسفة أو علومها، على العكس مما حدث معهم عندما فتحوا بلاد أخرى في الشرق"^(٨). ونجد هذا الرأي متداولاً أيضاً عند المؤرخين الإسبان^(٩)، كما نجده عند المستشرقين الإسبان كذلك، فأنخل جنتالت بالنثيا يقول: "معروف اقفار العصر القوطي"^(١٠) من التفكير الفلسفي إقفارا يكاد يكون تاماً"^(١١)، ونفس الفكرة عند جوستاف لوبون حينما قال: "كانت إسبانيا النصرانية ذات رخاء قليل وثقافة لا تلائم إلا الأجلاف في زمن ملوك القوط"^(١٢). إن هذه المواقف التي أجمع عليها من المؤرخين العرب المحدثين والمستشرقين، مفادها أن الفلسفة كانت غائبة أو شبه معدومة في إسبانيا قبل الفتح الإسلامي.

وقد يُظن أن هذه الدعوى ترتد إلى اعتبار غير مستبعد، وهو أن يكون مقصود فحواها استبعاد وجود حركات فلسفية متغلغلة وفاعلة فكرياً داخل المجتمع الإسباني في ذلك التاريخ، بحيث لم تكن لها أصداء واسعة أو تأثير حضاري ملموس يبرر وصفها بالتيار السائد أو المؤسسة الفكرية المتماسكة. غير أن هذا لا ينفي احتمال قيام شبكات فكرية وفلسفية محدودة الانتشار، قد تكون مارست دوراً مهماً في مناطق أو طبقات معينة، لكن دون أن تصل إلى ذبوع أو امتداد تاريخي مستمر يضاهي ما شهدته مناطق أخرى من التراث الفلسفي.

ومن هذا المنطلق، فإن البحث لا يهدف إلى تبني النظرة القاطعة بانعدام أي أثر فلسفي، بل إلى محاولة استكشاف تلك المؤشرات والتلميحات التي قد تشير إلى وجود حركات فكرية أقل ظهوراً لكنها ذات أهمية تاريخية، وذلك عبر العودة إلى نصوص تاريخية عربية تتناول عصور الدول المتعاقبة التي حكمت إسبانيا قبل الفتح الإسلامي. من خلال هذه النصوص، يمكن البحث عن أثر الفلسفة اليونانية والرومانية القوطية التي وصلت إلى شبه الجزيرة، والتعرف على الدور الفاعل الذي لعبته الديانة المسيحية في تحريك الحياة العقلية

تمثلاته في المصادر التاريخية العربية القديمة، في ضوء تأثير الدول المتعاقبة والديانة المسيحية في تشكيل هذا الفكر؟ وهذا يفرض تقسيم الإجابة عنها إلى محورين، هما على النحو الآتي: المحور الأول: الفكر الفلسفي وأثر الدول المتعاقبة على الأندلس قبل الفتح الإسلامي. المحور الثاني: أثر الديانة المسيحية على الفكر الفلسفي بالأندلس قبل الفتح الإسلامي.

أولاً: الفكر الفلسفي وأثر الدول المتعاقبة على الأندلس قبل الفتح الإسلامي

١/١- هل كانت الأندلس قبل الفتح خالية

من التفكير الفلسفي؟

تكاد آراء مؤرخي الفكر الفلسفي من العرب المسلمين تجمع على أن شبه جزيرة أيبيريا قبيل الفتح الإسلامي كانت، من وجهة النظر العلمية، تفتقر إلى أرضية فكرية واضحة. وقد أكد هذا الرأي صاعد الأندلسي (ت. ٤٦٢هـ) بقوله: "الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم [كانت] خالية في العلم، لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به، ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون"^(٥). ويؤكد هذه الفكرة ابن طملوس (ت. ٦٦٠هـ) في مقدمته التاريخية لكتابه المختصر في علم المنطق بقوله: "أهل هذه الجزيرة، أعني جزيرة الأندلس، عندما دخلها المسلمون في أيام بني أمية إنما كانت تحتوي على قوم وطوائف من العرب والبربر ومن استقر فيها من مُصالححة النصارى؛ وكل هؤلاء لم يكن عندهم علم"^(٦). يتضح اتفاق الرأيين على خلو الأندلس من التفكير الفلسفي قبل وصول المسلمين، وهما رأيان صدرا عن مشغلين بالفلسفة والمنطق، ما يمنح هذا الحكم وزناً خاصاً من داخل الحقل المعرفي نفسه. غير أن هذا الاتفاق يفتح المجال للتساؤل حول دقة هذا التصور وصدقته.

ولئن انتقلنا إلى المؤرخين العرب المحدثين، فسنجد الرأي نفسه القائل بانعدام الفلسفة في الجزيرة الإيبيرية قبل دخول العرب، وقد تبنى هذا التصور عدد من الباحثين العرب المهتمين بتاريخ الأندلس. فحسين

ومن البين أن هذه الصيغة قد وردت بصيغة التمريض 'حكى'، مما يشير إلى وجود شك في تحققها وصحتها.

غير أننا نجد في بعض المؤلفات التاريخية الأندلسية المتقدمة ميلاً إلى الثقة بهذه الرواية، فهذا صاحب كتاب 'تاريخ الأندلس' الذي ألفه مؤلف مجهول يعضد رواية ابن خلكان بقوله: "فأول ملك من ملوك الرومانيين من اليونان كلس بن دقيس بن نومان [...] ولما استقر له ملك الأندلس جمع وزراءه وحكماءه؛ فقال لهم: أريد أن أتخذ هذا السقع قاعدتي ودار مملكتي؛ فما ترون في ذلك؟ فقال له فلاسفته: أيها الملك إن الأندلس بلاد مباركة [...] (١٦)، ويضيف في موضع آخر: "وفيها (أي الأندلس) آثار عظيمة لليونانيين، أهل الحكمة وعاملي الفلسفة [...] (١٧). فنفهم من هذا المصدر أمراً آخر، بالإضافة إلى وجود اليونانيين، وهو وجود الفلاسفة أيضاً في الأندلس يُرجع إليهم، مما يشير إلى أهميتهم، وإلى أن لهم كلمة في الشأن العام.

ويمكن أيضاً أن نذكر فيلسوفاً إسبانياً تأثر بالفلسفة اليونانية الرواقية، بل هو يعدّ في عصرها المتأخر من أشهر رجالها، وهو سنيكا الفيلسوف Senèque le philosophe، أصله إسباني ولد بقرطبة في السنة الرابعة قبل ميلاد المسيح، من أسرة كانت تجلّ العمل الفكري، وقدم في شبابه إلى روما ليتعاطى الدروس الفلسفية (١٨)، ومن آرائه الفلسفية: أنه كان يطلب في المقام الأول الحكمة، لا التبحر، فالحكمة تعلم الإنسان أن يتمتع بوقته، بينما يعلمه التبحر أن يضيّعه، الحكمة تعلمه أن يحيا حياة حسنة ومثمرة، والتبحر يعلمه أن يحيا حياة سيئة ومجربة، وليس هدف الحياة الإنسانية امتلاك عدد كبير من المفاهيم والمعاني التي لا تجدي فتيلاً، بل حيازة القوة لمقاومة الشر وللظهور على صروف الدهر وللقبول بالألم (١٩).

يمكننا، استناداً إلى إشارات هذه المصادر، أن نقول: إذا كانت الحضارة اليونانية قد مرتّ بإسبانيا، فلا غرو أن حكمتها الفلسفية قد صاحبت ذلك الانتقال، ومعلوم أن "اليونان من أعقل الناس، وجميع العلوم العقلية مأخوذة عنهم، مثل العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية والرياضية" (٢٠). وإن ما يهمنا، في نص صاحب كتاب 'تاريخ الأندلس'، هو إشارته لوجود فلاسفة في ذلك

والثقافية، عبر دعمها لأنشطة تعليمية وتراثية كان لها أثر في بروز بعض التيارات الفكرية، وإن كانت محدودة.

٢/١- الأثر اليوناني والروماني والقوطي في

نشأة التفكير الفلسفي

(٢/١) ١- الأثر اليوناني

ومن هذه الفرضية، يمكن القول إن المسلمين الأوائل من الفاتحين للأندلس قد كانوا على شيء من الوعي بالثقافة الفلسفية للمجتمعات التي كانت تستوطن شبه جزيرة أيبيريا، ذلك أن الكتب التاريخية العربية المتقدمة تلمّح إلى وجود إشارات فلسفية على امتداد تاريخ إسبانيا قبل الفتح، فهي توحى بأن إشعاع الحضارة اليونانية قد بلغ شبه الجزيرة الأيبيرية قبل الفتح الإسلامي، يذكر ذلك ابن خلكان (ت. ٦٨١هـ) بقوله: "[...] اليونان، وهم الطائفة المشهورة بالحكمة، كانوا يسكنون ببلاد الشرق قبل عهد الإسكندر، فلما ظهرت الفرس واستولت على البلاد، وزاحمت اليونان على ما كان بأيديهم من الممالك، انتقل اليونان إلى جزيرة الأندلس، لكونها طرفاً في آخر العمارة، ولم يكن لها ذكر يوم ذاك [...] وكانت اليونان لا ترى فناء الأمم بالحروب لما فيه من الإضرار والاشتغال عن العلوم التي كان أمرها عندهم من أهم الأمور، فلذلك انحازوا من بين يدي الفرس إلى الأندلس، فلما صاروا إليها أقبلوا على عمارتها [...] فعظمت وطابت [...] فاغتنبوا بها أتمّ اغتباط، واتخذوا دار الملك والحكمة بها مدينة طليطلة [...] (٢١)، إلى أن قال: "وكان بنواحي غرب جزيرة الأندلس ملك يوناني بجزيرة يقال لها قادس" (٢٢).

من الواضح أن المؤرخ العربي ابن خلكان، استناداً إلى ما أورده، يطرح فرضية وجود حضارة اليونان في الأندلس، وهي -كما قال- الحضارة التي تتميز بالعلوم والمعارف. وإن لم يبين نوع هذه العلوم، فإنها تُرجع عادة إلى العلوم الفلسفية كما هو معروف. على أن هذه الرواية نجدتها أيضاً عند مؤرخ عربي متأخر اشتغل بتاريخ الأندلس، أعني المقرئ التلمساني (ت. ١٠٤١هـ) في كتابه 'نفح الطيب' عندما روى الرواية السابقة بهذه الصيغة: "حكى بعض علماء التاريخ أن اليونان [...] (٢٣).

لقد كانت إسبانيا قبل الفتح الإسلامي تحت حكم القوط الغربيين، الذين "لبثوا زهاء قرنين قبل الفتح الإسلامي"^(٢٩)، واستغلوا تدهور أوضاع الإمبراطورية الرومانية التي كانت قبلهم، "ووضعوا لمملكتهم الجديدة نظاما وقوانين خاصة، تتأثر بوح الحضارة والأنظمة الرومانية"^(٣٠)، ويؤكد المؤرخ الإسباني أميركو كاسترو هذا المعنى بقوله: "خلال القرن الخامس الميلادي، أي في الفترة التي ظهرت فيها إسبانيا كجزء له ملامحه في العالم الروماني، إننا نتحدث عن تأسيس المملكة القوطية على معالم التراث الروماني المسيحي"^(٣١). على أن الأثر الفلسفي الذي يمكن أن نستشفه من المصادر التاريخية العربية، هو وجود ملك قوطي كان عالما بفروع الفلسفة، يقول عنه صاحب 'تاريخ الأندلس': "وكان أول ملك من القوط بالأندلس شقشقوط بن تبرين، كان ملكا عالما [...] متفننا في صنوف العلوم [...] كانت كتبه وتوقيعاته وسؤالاته في الطب والنجوم والهيئة بكلام موزون"^(٣٢). ويتضح مما سبق أن الأثر الفلسفي في عصر القوط كان مرتبطاً بالديانة المسيحية، ويمكن التماسه من تأثيرها في الواقع الفكري لهذه المملكة، وهو ما سنكشف عنه في المحور الثاني.

ثانياً: أثر الديانة المسيحية على الفكر الفلسفي في الأندلس قبل الفتح الإسلامي

١/٢- الديانة المسيحية والتفلسف

لقد رأينا فيما سبق التأثيرات التي بينت وجود بعض مظاهر التفكير الفلسفي في شبه جزيرة أيبيريا، ويمكن القول هنا إن أكثر عامل أثر في حركة الفلسفة والتفكير العقلي كان مرتبطاً بالدين. ومن المعروف أن الديانة السائدة في هذه المنطقة كانت المسيحية، إذ انتشرت بشكل واسع في الإمبراطورية الرومانية كما يؤكد المؤرخ الأندلسي ابن عذاري (ت. ٦٩٥هـ) في 'البيان المغرب' في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب^(٣٣)، وأيضاً في المملكة القوطية كما يشير إلى ذلك المستشرق ليفي بروفنسال^(٣٤).

إن الحياة العقلية في إسبانيا في هذه العهود كانت تابعة لفلسفة الكنيسة اللاهوتية، التي كانت كما يرى

العصر، وتركز لأثار عظيمة، واعترافه كذلك بأنهم أهل حكمة ونظر فلسفي. ومع ذلك، لا نستطيع بحال من الأحوال، القول بصدق أو صحة وجود تقليد فلسفي بإسبانيا، وإن كانت النصوص السابقة تشير إلى ذلك، يبقى هذا في حيز الافتراض، خاصة أن بعض هذه الروايات جاءت بصيغة التمریض، إلا ما يمكن أن يستشف من بعض الدراسات الحديثة التي تؤكد وجود الأثر اليوناني في الأندلس قبل فتحها^(٣٥).

(٢/١) ٢- الأثر الروماني

كانت إسبانيا بعد اليونان كما يقول صاعد الأندلسي "منتظمة بمملكة الروم"^(٣٦)، خاضعة لسلطانها بعد عزوها لشبه جزيرة أيبيريا في سنة (٢٠٥ ق.م)^(٣٧)، قبل أن يستولي عليها القوط، فإسبانيا في الوقت الذي امتد فيه سلطان العرب إلى الشواطئ القريبة منها، وإلى الجزر المجاورة لها، خاضعة لنير القوط، وكانت قبل ذلك نحو ثلاثة قرون كإفريقية، ولاية رومانية تخضع لسلطان رومة^(٣٨).

وقد عُرِف عن الحضارة الرومانية اهتمامها بالفلسفة، ذلك ما يشير ابن النديم (ت. ٣٨٤هـ) بقوله: إن "الفلسفة كانت ظاهرة في الروم قبل شريعة المسيح"^(٣٩)، ويؤكد صاعد الأندلسي ذلك بقوله: بأن الروم "عند أهل التحقيق بعلم الأخبار ومعرفة أهل السير مشهورة العناية بالفلسفة رفيعة المحل في أهل العلم [...] "^(٤٠)، والواقع أن الرومان كما يقول بعض المؤرخين العرب قد "أخذوا العلم والفلسفة عن اليونان"^(٤١). فتكون بذلك الحضارة الرومانية وارثةً للتراث اليوناني الفلسفي والعلمي، وذلك بعد أن استولت على أرض اليونان وما أُنتج فيها من فكر وفلسفة.

والنقطة التي نريد لفت الانتباه إليها هي أن إسبانيا قد ورثت التراث الروماني، العلمي والفلسفي، يؤكد ذلك ويل ديورانت بقوله: "اتخذ الأهلون اللاتينية لغة لهم بعد أن كيفوها بما يلائم طبيعتهم، وأخذت [إسبانيا] تمد رومة بالشعراء والفلاسفة [...] "^(٤٢). وهذا يدفع إلى القول بوجود تفكير فلسفي في عهد الحضارة الرومانية بإسبانيا، استناداً إلى المعطيات السابقة.

(٢/١) ٣- الأثر القوطي

الدراسات المنطقية، بينما كان كتاب التحليلات الثانية موضع شك لأسباب دينية^(٤٠).

ولم يكن ذلك يعني أن الدارسين لم يقرأوا الكتب المنطقية الأخرى، بل كانت تلك الكتب من اختصاص الدارسين المتخصصين، في حين اقتصرَت الدراسات العامة على الكتب الأربعة المتاحة في الترجمة السريانية. وقد انتقل هذا التركيز على سمة المنطق الأرسطي في صيغته السريانية إلى العرب، بما في ذلك تنظيم الأعمال المنطقية والتركيز على الكتب الأربعة. وقد تابع دارسو المنطق العرب في القرن التاسع أسلافهم من السريان، الذين سلّموا -لأسباب دينية- بتحفظات على نظرية البرهان العلمي المعروضة في التحليلات الثانية ونظيرتها في التحليلات الأولى، ولهذا لم تتوافر التحليلات الثانية في ترجمة عربية نهائية إلا في القرن العاشر على يد أبي بشر متى بن يونس، مؤسس مدرسة بغداد^(٤١). والأهم من ذلك أن علم المنطق كان حاضراً في الفلسفة الدينية.

٢/٢- الفيلسوف القديس إيزيدور الأشبيلي:

أشهر شخصية فلسفية إسبانية مسيحية

ومن الشخصيات الأندلسية التي تميزت بالجمع بين الدين المسيحي وعلوم الفلسفة؛ القديس إيزيدور الأشبيلي isidoro de sevilla (٥٧٠-٦٣٦م)، المولود بقرطاجنة من أعمال إسبانيا، وصار أسقفًا على إشبيلية سنة ٦٠١م إلى وفاته^(٤٢)، وقد ذكرته المصادر التاريخية العربية كما نجد ذلك عند ابن جلدج (ت. ٣٧٧هـ) في 'طبقات الأطباء والحكماء'^(٤٣)، فهو يتعتبر من أكبر شخصيات في زمنه (في القرن السادس والسابع الميلادي؛ أي قبل دخول الإسلام بقليل) مكاناً وأبقاها أثر في مستقبل البلاد الثقافي، ولم يكن قوطياً وإنما من اليبيريين الرومان^(٤٤)، وهو من أشهر من أخرجت المدارس الرهبانية الإسبانية، وكان من العلماء أخذوا على أنفسهم جمع المعارف المكتسبة^(٤٥)، والتي قد تضوي فيها المعارف الفلسفية بدليل أنه قد "حمل المجمع الكنسي الطليطلي الرابع على تقرير تدريس اليونانية"^(٤٦)، وله مساهمة كذلك "في إنشاء المدارس،

المستشرق الإسباني كروث إرنانديث "تعتمد بشكل أساسي على الكتاب المقدس، حيث كانت مؤلفات بعض الآباء المقدسين هي مصادرها الرئيسية"^(٤٧). "على أن أروقة الكنائس كانت تمثل مدارس مفتحة على تعليم الفلسفة اليونانية، لتستعين بها "على الجدل ولتؤيد تعاملها وعقائدها أمام الوثنيين"^(٤٨)، وكل من يهاجم عقائدها على حد سواء. وكان المنطق الأرسطي غايتها، خاصة إذ علمنا أن "مسيحيي الشام والعراق هم من نقل المنطق اليوناني إلى العرب"^(٤٩). وبذلك، تبين أن صناعة المنطق كانت شائعة في الدرس اللاهوتي المسيحي منذ وقت مبكر، إذ كانت تستجد به "الكنيسة المسيحية [حينما واجهت] في أول أمرها هجمات الغنوص الشرسة، ولم تتمكن من مقاومتها والانتصار عليها إلا بتوظيف المنطق الأرسطي"^(٥٠).

ومع ذلك، لم يكن المنطق الأرسطي مقبولاً عند علماء المسيحية بكل كتبه التي اشتمل عليها الأورغانون، بل كانوا يقتصرون غالباً على التحليلات الأولى، وخاصة كتاب القياس، كما يشير إليه الفارابي (ت. ٣٣٩هـ) فيما نقله عنه ابن أبي أصيبعة (ت. ٦٦٨هـ) في قوله: "جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي بالإسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية وإن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته دينهم"^(٥١).

يبدو من هذا أن الأساقفة في الكنيسة المسيحية في ذلك التاريخ كانوا يمنعون دراسة الكتب التي تلي كتاب القياس خشية الإخلال بالعقيدة النصرانية. وقد فصل نيقولا ريشر قضية عدم دراسة كتب المنطق كلها في تلك الفترة، مشيراً إلى أن الرسائل الأربع الأولى (الأيساغوجي، المقولات، العبارة، والقياس أو التحليلات الأولى) تُعرف بالكتب الأربعة في المنطق، وكانت تشكل موضوع الدراسات المنطقية في الأكاديميات السريانية، وقد أخذ هذا التنظيم عن المذهب الأرسطي الأفلاطوني الجديد في الإسكندرية. ولم يكن من قبيل الصدفة أن تُركز دراسة منطق أرسطو في الوسط المسيحي السرياني على هذه الكتب الأربعة، فهي شكّلت أساس

ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة، وهي مشتملة على أربعة علوم: الأول: المنطق [...] ^(٥٥)؛ استطعنا أن نستنتج أن إسبانيا قد أوتيت نصيبها من العلوم الفلسفية التي لا تخلو حضارة منها، وكانت هذه الأرضية الفكرية المشرقة مفتاحاً لأفق فكرية خصبة استفاد منها المسلمون فيما بعد وبنوا عليها. ومن نتائج ذلك تطور ورقي النشاط الفلسفي في الأندلس. وعلى هذا الأساس، فإن الحالة الثقافية لإسبانيا لم تكن خالية من علوم الفلسفة، فقد كانت منذ فجر التاريخ غنية بالثقافة الفلسفية اليونانية والرومانية، إضافة إلى الفلسفة اللاهوتية المسيحية التي ساهمت في الحركة الفكرية وأخرجت مفكرين كبار مثل إيزيدور الأشبيلي، وغيرهم ممن لم يُسجلوا في المصادر التي وصلتنا.

خاتمة

يمكن في خاتمة هذا البحث عرض خلاصاته ونتائجها؛ وهي:

ذهب بعض المؤرخين والمشتغلين بالفلسفة إلى أن الأندلس قبل الفتح الإسلامي كانت خالية من مظاهر التفكير الفلسفي.

المقصود من الدعوى التي ترى أن إسبانيا لم تشهد أي مظهر من مظاهر التفكير الفلسفي هو عدم وجود مذاهب فكرية لها تأثير فعلي في المجتمع، وإلا فقد ظهرت فيها آثار حضارات عرفت بالفلسفة، مثل الحضارة الإغريقية.

أسهمت الديانة المسيحية في تطور الفلسفة في الأندلس زمن مملكة القوط، من خلال التصورات الفلسفية المتعلقة بالوجود والحياة، وتأثرها بالفلسفة الرومانية التي ورثت تراث الفلسفة اليونانية.

يُعدُّ الفيلسوف القديس إيزيدور الأشبيلي أشهر شخصية فلسفية مسيحية في إسبانيا، وقد ظهر قبل دخول الإسلام إلى الأندلس بقليل، وكان من الفلاسفة الذين كتبوا في مختلف فروع الفلسفة: المنطق، الإلهيات، الطبيعيات، وغيرها.

وبعث في وطنه حركة علمية قوية انتشر أثرها [في] سائر أنحاء أوروبا ^(٥٧).

ومما يدل على القيمة العلمية لإيزيدور الأشبيلي أنه عندما اضطر الفيزيوجوث (قائد القوط) إلى الهرب من وجه العرب، أخذوا معهم في جبال البرانس مؤلفات هذا الأسقف الكبير ككنز نفيس يحرسون عليه ^(٥٨). والواقع أنه لم يكن كاتباً دينياً فحسب، بل كان مصنفاً موسوعياً حاول في كتبه جمع كل ما انتهى إليه من علوم اليونان والرومان، مع تعديلها بما يتوافق مع العقيدة المسيحية. ومن هذه الناحية يُعدُّ إيزيدور من كبار الكتاب والمفكرين المسيحيين، بل من آباء الكنيسة، وتصبح كتاباته، جنباً إلى جنب مع كتابات القديس أوغسطينوس، في مصاف السلك الفكري نفسه ^(٥٩).

وأعظم كتبه وأبقاها كتاب أصول الكلمات ^(٥٠) (originum rive etymologiarum)، وربما وجدنا فيما يورده من أصول الكلمات أشياء أسطورية دينية لا يقبلها العقل، ولكن الكتاب موسوعة أخلاقية تضم ثروة عظيمة من الأفكار اليونانية والرومانية وفلسفة المسيحية الأولى ^(٥١)، وهو يعالج في الأجزاء الثلاثة الأولى الفنون السبعة: النحو والبلاغة والمنطق والحساب والهندسة والموسيقى والفلك، ثم يخص الطب بالجزء الرابع، ويخص بالقانون والتاريخ الجزء الخامس، ويجعل الجزء السادس للإنجيل وغيره من الكتب الدينية، وهكذا يختص كل لون من المعارف الإنسانية بجزء ^(٥٢)، وقد لُخصت هذه الموسوعة أو نسخت بأكملها مراراً لا تحصى خلال العصر الوسيط ^(٥٣).

يمكن أن نشير، انطلاقاً مما سبق ذكره، إلى أن الموسوعة الفلسفية المعروفة كانت متداولة في إسبانيا قبل الفتح الإسلامي، ولا أدل على ذلك من الكتاب الموسوعي لإيزيدور الأشبيلي، إذ يدل على أن المعارف الفلسفية كانت منتشرة ومتداولة، وأنها تتسم بطابع التنوع، من المنطقيات إلى الإلهيات، وإذا أضفنا إلى ذلك أن العلوم القديمة أو الفلسفة كما يقول ابن طملوس "مشتركة بين جميع الأمم وجميع الملل" ^(٥٤)، وابن خلدون الذي يرى أن "العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها

(٩) يؤكد سالم يفوت على أن غالبية المستشرقين الإسبان يؤكدون على غياب تقليد علمي سابق على مجيء الإسلام للأندلس. يُنظر الدراسات التي استند إليها: يفوت، سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٦، ص ٢٧٥.

(١٠) **القوط**: كانت إسبانيا خاضعة لسلطان القوط الغربيين عند تدهور الإمبراطورية الرومانية، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، وكانت عاصمتهم طليطلة، وكانوا مسيحيين، لم يضيفوا إلى تراث الحضارة الإسبانية شيئاً ذا بال. يُنظر: مؤنس، حسين، **موسوعة تاريخ الأندلس: تاريخ وفكر وحضارة وتراث**، مرجع سابق، ١٤/١-١٦.

(١١) بالنثيا، أنخل جنتالت، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة: حسين مؤنس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د. ط، ٢٠١١، ص ٣٦٧.

(١٢) لوبون، غوستاف، **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتير، وكالة الصحافة العربية ناشرون، الجيزة - مصر، د. ط، ٢٠١٨، ص ٤١٨.

(١٣) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، ١٩٧٨، ٥/ ٣٢٣-٣٢٤.

(١٤) المرجع نفسه، ٥/ ٣٢٤.

(١٥) المقري التلمساني، أحمد بن محمد، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، ١٩٦٨، ١/ ٢٤٣-٢٤٤.

(١٦) مجهول، مؤلف، **تاريخ الأندلس**، تحقيق: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٤٣.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(١٨) الأهواني، أحمد فؤاد، **المدارس الفلسفية**، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٧٤-٧٥.

(١٩) يُنظر: طرايشي، جورج، **معجم الفلسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ٣٧٠-٣٧٣، ويُنظر تفصيل آرائه الفلسفية ونظريته في المعرفة: أمين، عثمان، **الفلسفة الرواقية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د. ط، ١٩٤٥، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٢٠) مقديش، محمود بن سعيد (الملقب بأبو الثناء الصفاقسي)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار ومناقب السادة النطهار**، تحقيق: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، د. ط، ٢٠١١، ١/ ١٣٤.

(٢١) ختامله، محمد عبده، **الأندلس: التاريخ والحضارة والمنحة: دراسة شاملة**، مطابع الدستور التجارية، الأردن، د. ط، ٢٠٠٠، ص ٤٩.

(٢٢) صاعد الأندلسي، أبو القاسم، **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢٣) يُنظر: ختامله، محمد عبده، **الأندلس، التاريخ والحضارة والمنحة: دراسة شاملة**، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢٤) عنان، محمد عبد الله، **دولة الإسلام في الأندلس**، القسم الأول: من الفتح إلى بداية عصر الناصر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٧، ٢٧/١.

(٢٥) ابن النديم، أبو الفرج، **كتاب الفهرست**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، د. ط، ٢٠٠٩، ٢/ ١٣٧.

(٢٦) صاعد الأندلسي، أبو القاسم، **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص ٣٦.

اهتمت المصادر التاريخية العربية القديمة بالشبكات الفكرية الموجودة في الأندلس قبل الفتح الإسلامي، انطلاقاً من اهتمامها بالأفكار السائدة في البلاد التي نقلوا إليها دينهم. ويشير هذا الاهتمام إلى احترام كبير للعقائد والمذاهب والأفكار التي تخص الآخرين.

استطاعت المصادر التاريخية العربية تقديم صورة واضحة عن التفكير الفلسفي في إسبانيا قبل دخول الإسلام إليها، وكانت لها، بطبيعة الحال، أثر في المؤرخين الإسبان فيما بعد في تشكيل رؤيتهم لتاريخ الفلسفة في الأندلس.

الإحالات المرجعية:

- (١) لقد عُرف شبه الجزيرة اليبيرية، أي إسبانيا والبرتغال، في الأزمان القديمة بـ (إيبيرية)، وعندما جاء الرومان أطلقوا عليه اسم (Hispania)، ومن هنا جاء اللفظ العربي (إسبانية) أو (إصباينة). وقد تحول هذا اللفظ في لغة القرون الوسطى الرومانسية إلى (Espana)، السامرائي، خليل إبراهيم، وآخرون، **تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١١.
- (٢) ذكره ابن جلجل (ت. ٣٧٧هـ) في 'طبقات الأطباء والحكماء'. يُنظر: ابن جلجل، أبو داود، **طبقات الأطباء والحكماء** (معه تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق بن حنين)، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٤١ و (له).
- (٣) يُنظر: الفيومي، محمد إبراهيم، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس**، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٠.
- (٤) يُنظر: بورشاشن، إبراهيم، **قصة الفلسفة في الأندلس**، مجلة المناهل، العدد ١٠٢، صيف ٢٠٢١، المغرب، ص ٣٦٣-٣٩١.
- (٥) صاعد الأندلسي، أبو القاسم، **طبقات الأمم**، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، د. ط، ١٩١٢، ص ٦٢.
- (٦) ابن طموس، أبو الحجاج، **المختصر في المنطق**، تحقيق: فؤاد بن حمد، دار الأمان، الرباط، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٩.
- (٧) مؤنس، حسين، **موسوعة تاريخ الأندلس: تاريخ وفكر وحضارة وتراث**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ١/ ١٦١.
- (٨) الفيومي، محمد إبراهيم، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس**، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

- (٤٧) المرجع نفسه، والصفحة.
- (٤٨) المرجع نفسه، ص ٥٨.
- (٤٩) مؤسس، حسين. **فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (٧١١-٧٥٧م)**، مرجع سابق، ص ٤٠-٤١.
- (٥٠) وهو يمثل خير تمثيل للنزعة الموسوعية السائدة في عصره، وذلك بكتاب ضخّم في عشرين مقالة أسماه "الأصول" لخص فيه جميع العلوم. يُنظر: كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص ٥٧.
- (٥١) وهذا الكتاب مشهور بدائرة المعارف التي وضعها بعنوان 'الأصول'، جمع فيها علوم عصره، تعد أولى الموسوعات اللاتينية. يُنظر: غربال، محمد شفيق. **الموسوعة العربية الميسرة**، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، ١٩٦٥، ص ٢٨٥. وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام أولاً: الفنون الحرة السبعة، وأضاف إليها الطب، ثانياً: علوم الدين والاجتماع، ثالثاً: العلوم الطبيعية، رابعاً وأخيراً: الفنون الآلية. وهو يذكر في علوم الاجتماع القوانين والعصور مع تاريخ عام حتى سنة ٦٢٧م، واللغات والأمم والممالك والجيوش والأنساب، وفي كلامه على القوانين يعرض لمثل المسائل الآتية: أصل الحكم، واجب الحكومة في الدفاع عن الكنيسة، وجوب خضوع الجميع - حتى الملوك - للقانون والعدالة، فصل ثروة الملك الخاصة عن ثروة التاج، ويذكر في العلوم الطبيعية العالم وأجزائه، الأرض ومناطقها، الحيوان، الإنسان، المسوخ، المنازل والحقول، الأحجار والمعادن، ويذكر في الفنون الآلية الزراعة والحرب والألعاب والملاحة، والحياسة والأغذية والآلات والأواني. وإليزيدور الإشبيلي كتب أخرى، منها: في المترادفات، في تاريخ بعض قبائل البربر، في مشاهير الرجال، وله كتب لاهوتية، وهو في آثاره جميعاً ناقل للعلم القديم في أسلوب واضح رشيق. كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨.
- (٥٢) مؤسس، حسين. **فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (٧١١-٧٥٧م)**، مرجع سابق، ص ٤١.
- (٥٣) كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص ٥٨.
- (٥٤) ابن طملوس، أو الحجاج. **المختصر في المنطق**، مرجع سابق، ص ٦.
- (٥٥) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، ط ٧، ١٤٠٢، ١٠٠٣/١.
- (٢٧) زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ط، ١٣٠٢، ٢٠٠٣.
- (٢٨) ديورانت، ول وإيريل. **قصة الحضارة**، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، د. ط، ١٩٨٨، ١١/٤١.
- (٢٩) عنان، محمد عبد الله. **دولة الإسلام في الأندلس**، القسم الأول: من الفتح إلى بداية عصر الناصر، مرجع سابق، ٢٩/١.
- (٣٠) المرجع نفسه، والصفحة.
- (٣١) كاسترو، أميركو. **إسبانيا في تاريخها: المسيحيون والمسلمون واليهود**، ترجمة: علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٠.
- (٣٢) مجهول، مؤلف. **تاريخ الأندلس**، مرجع سابق، ص ١٥٠.
- (٣٣) ابن عذاري، أبو العباس أحمد. **البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب**، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط ١، ١٢٠٢، ٧/٢.
- (٣٤) بروفنسال، ليفي. **تاريخ إسبانيا الإسلامية: من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية**، ترجمة: علي إبراهيم منوفي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢، ١٠/٤٥.
- (٣٥) إرنانديث، كروث. **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي: الفكر الأندلسي ما بين القرن التاسع والرابع عشر**، ترجمة: عبد العال صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ١٣٠٢، ٤٤/٢.
- (٣٦) أمين، أحمد. **فجر الإسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ط، ١٢٠٢، ص ١٤٢.
- (٣٧) يُنظر: بخيت، محمد حسن مهدي. **علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات**، عالم الكتب، الأردن، ط ١، ١٣٠٢، ص ٢٢/١.
- (٣٨) الجابري، محمد عابد، من تقديم: ل. ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، إشراف وتحرير: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٢، ص ١٨.
- (٣٩) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، د. ت، ص ٦٠٤.
- (٤٠) يُنظر: ريشر، نيقولا. **تطور المنطق العربي**، ترجمة: محمد مهران رشوان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ١٣٥-١٣٧.
- (٤١) يُنظر: المرجع نفسه، ١٧١/١.
- (٤٢) كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، ١٢٠٢، ص ٥٧.
- (٤٣) يُنظر: ابن جلجل، أبو داود سليمان. **طبقات الأطباء والحكماء**، مرجع سابق، ص ٤١ و (له)، ويعتبر إليزيدور الإشبيلي كما يذكر حسن حنفي من مصادر ابن جلجل في طبقاته. يُنظر: حنفي، حسن. **من النقل إلى الإبداع (التدوين)**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ط، ٢٠٢١، مجلد ١، ٩٣/١.
- (٤٤) مؤسس، حسين. **فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (٧١١-٧٥٧م)**، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٤١-٤٠.
- (٤٥) كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص ٥٧.
- (٤٦) المرجع نفسه، والصفحة.

رواية زواج قطر الندى (٢٨١هـ) وتشكل صورة خمارويه والدولة الطولونية في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة

أ.د. أشرف صالح محمد سيد

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



ملخص

يتناول البحث الراهن رواية زواج قطر الندى بنت أبي الجيش خمارويه بن أحمد بن طولون من الخليفة العباسي المعتضد بالله، من خلال دراسة نقدية لتحولاتها السردية في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة. وينطلق البحث من إشكالية رئيسة تتمثل في الكشف عن الكيفية التي انتقلت بها هذه الرواية من خبر سياسي ارتبط بالعلاقات بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية إلى سردية تاريخية مركبة أسهمت في تشكيل صورة خمارويه والدولة الطولونية وقطر الندى في الذاكرة التاريخية الإسلامية. واعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي النقدي القائم على جمع الروايات الواردة في المصادر الوسيطة ومقارنتها وتحليلها، مع الاستفادة من بعض مقاربات تحليل السرد التاريخي ودراسات الذاكرة التاريخية. واستندت إلى مجموعة من المصادر الأساسية تبدأ برواية الطبري، ثم المسعودي والتنوكي والثعالبي، فضلاً عن روايات ابن الأثير والذهبي والصفدي وابن كثير والمقرئزي وابن تغري بردي والسيوطي وابن إياس، بما أتاح تتبع تطور الرواية عبر ما يزيد على ستة قرون من الكتابة التاريخية. وتوصلت الدراسة إلى أن الروايات المبكرة ركزت أساساً على البعد السياسي للمصاهرة بوصفها إحدى وسائل التقارب بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية، كما كشفت عن بعض أبعادها الدبلوماسية والرمزية. غير أن رواية التنوكي (ت. ٣٨٤هـ) أظهرت حضوراً مبكراً لعناصر الجهاز والإنفاق، قبل أن تتوسع هذه العناصر تدريجياً في المصادر اللاحقة وتتحول إلى محور السرد الرئيس. كما بينت الدراسة أن صورة خمارويه تطورت من صورة الحاكم الذي يوظف المصاهرة لتحقيق أهداف سياسية إلى صورة رمز للثراء والترف وسعة الإنفاق، وأن روايات الزواج أسهمت في تشكيل صورة الدولة الطولونية بوصفها دولة بلغت من القوة الاقتصادية والهيبة السياسية ما جعلها تُقارَن بالخلافة العباسية في بعض المصادر. كذلك كشفت الدراسة أن شخصية قطر الندى خضعت لعملية إعادة بناء سردي متدرجة، انتقلت خلالها من أداة للمصاهرة السياسية إلى شخصية مثالية ورمز ثقافي ارتبط بالثراء وعظمة الدولة الطولونية. وتخلص الدراسة إلى أن رواية زواج قطر الندى تمثل نموذجاً واضحاً لتحول الخبر التاريخي عبر التراكم السردية وإعادة التوظيف التاريخي إلى رمز ثقافي فاعل في الذاكرة التاريخية الإسلامية الوسيطة، بما يكشف عن الدور الذي أدته الكتابة التاريخية في إعادة تشكيل صورة الأشخاص والدول والأحداث عبر الزمن.

كلمات مفتاحية:

قطر الندى؛ خمارويه بن أحمد بن طولون؛ الدولة الطولونية؛ المعتضد بالله؛ المصادر التاريخية الوسيطة؛ الزواج السياسي

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٣١ ديسمبر ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٠٥ فبراير ٢٠٢٦



معرف الوثيقة الرقمي: 10.21608/kan.2026.519348

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أشرف صالح محمد سيد، "رواية زواج قطر الندى (٢٨١هـ) وتشكل صورة خمارويه والدولة الطولونية في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة"، دورية كان التاريخية، السنة التاسعة عشرة- العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ٣٨ - ٥٦.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: ashraf-salih@hotmail.com

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

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

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

مُقَدِّمَةٌ

تُعَدُّ المصاهرات السياسية^(١) إحدى الوسائل التي لجأت إليها الدول والبيوت الحاكمة في التاريخ الإسلامي الوسيط لتدعيم التحالفات وإعادة تنظيم العلاقات بين القوى المتنافسة، كما مثلت في كثير من الأحيان أداة رمزية لتأكيد الشرعية وترسيخ التوازنات السياسية بين المراكز والقوى الإقليمية. وفي هذا السياق يبرز زواج "قطر الندى" أسماء بنت أبي الجيـش خُمَارَوَيْه بن أحمد بن طولون من الخليفة العباسي المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩هـ / ٨٩٢ - ٩٠٢م)^(٢) بوصفه أحد أشهر أحداث العصر الطولوني (٢٥٤-٢٩٢هـ / ٨٦٨-٩٠٥م) وأكثرها حضوراً في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة. غير أن شهرة هذه الواقعة لم تتبع من أهميتها السياسية فحسب، بل من التحولات السردية التي لحقت بها عبر القرون، حتى غدت من أكثر الروايات ارتباطاً بـ صور الثراء والترف والعظمة السلطانية في الذاكرة التاريخية الإسلامية.

وقد استحوذت قصة زواج قطر الندى (٢٨١ - ٢٨٧هـ) على اهتمام المؤرخين وأصحاب التراجم والأدب منذ القرن الرابع الهجري، فتناولوها بدرجات متفاوتة من التفصيل، وأعادوا روايتها في سياقات متعددة تجاوزت في كثير من الأحيان حدود الحدث التاريخي ذاته. فبينما ركزت أقدم الروايات على المصاهرة بوصفها حدثاً سياسياً يرتبط بالعلاقات بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية، كشفت بعض الروايات المبكرة كذلك عن بدايات الاهتمام بجهاز العروس ونفقات الرحلة وما ارتبط بها من مظاهر الثراء والإنفاق. غير أن هذه العناصر ظلت محدودة الحضور في المراحل الأولى من تطور الرواية، قبل أن تتحول في المصادر اللاحقة إلى محور رئيس للسرد، وأن تضاف إليها عناصر أدبية ورمزية أسهمت في إعادة تشكيل صورة خُمَارَوَيْه والدولة الطولونية وقطر الندى نفسها داخل الذاكرة التاريخية الوسيطة.

وتتبع أهمية هذه الدراسة من كونها لا تتناول زواج قطر الندى باعتباره واقعة سياسية أو اجتماعية فحسب، بل تنظر إليه بوصفه نصاً تاريخياً خضع لإعادة

البناء وإعادة التوظيف عبر مراحل متعاقبة من الكتابة التاريخية. فالروايات المتعلقة بالزواج لم تقتصر على نقل الأخبار، بل شاركت في إنتاج صور ذهنية عن الأشخاص والدول، وأسهمت في ترسيخ تصورات معينة عن خُمَارَوَيْه (٢٧٠ - ٢٨٢هـ / ٨٨٣ - ٨٩٥م)^(٣) وثروة الدولة الطولونية ومكانتها السياسية. ومن ثَمَّ تتيح دراسة هذه الروايات فهم جانب مهم من آليات تشكل الذاكرة التاريخية الإسلامية، وكيفية انتقال بعض الأحداث من مستوى الخبر إلى مستوى الرمز.

كما تكتسب الدراسة أهميتها من ارتباطها بقضية أوسع تتعلق بالسرد التاريخي وتمثيل السلطة في المصادر الوسيطة؛ إذ تكشف روايات الزواج عن الكيفية التي وظف بها المؤرخون عناصر الثروة والجهاز والاحتفال السلطاني والآداب البلاطية في إبراز المكانة السياسية والاجتماعية، وعن الدور الذي أدته هذه العناصر في بناء صور الحكام والدول داخل الكتابة التاريخية الإسلامية.

وقد تناولت الدراسات السابقة زواج قطر الندى من زوايا متعددة؛ فبحثت بعض الدراسات في أبعاده السياسية ضمن إطار الزواج السياسي في العصرين الطولوني والإخشيدي،^(٤) كما اهتمت دراسات أخرى بالعلاقات الأسرية لحكام مصر في العصور الإسلامية الوسيطة،^(٥) في حين ركز البعض على المحطات الحضارية لرحلة قطر الندى من مصر إلى بغداد وإعادة بناء مسارها التاريخي والجغرافي.^(٦) كما ظهرت مقالات ودراسات تاريخية تناولت شخصية قطر الندى بوصفها إحدى أشهر نساء التاريخ الإسلامي.^(٧) وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسات، فإنها انصرفت أساساً إلى الحدث ذاته أو إلى ظروفه السياسية والاجتماعية والجغرافية، ولم تتجه إلى دراسة الروايات التاريخية الخاصة بالزواج بوصفها مادة سردية متحولة، أو إلى تحليل دورها في تشكيل صورة خُمَارَوَيْه والدولة الطولونية وقطر الندى في الكتابة التاريخية الوسيطة.

ومن هنا تتمثل الفجوة البحثية التي تسعى هذه الدراسة إلى معالجتها في غياب دراسة تتبع تطور رواية زواج قطر الندى عبر المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة الممتدة من أوائل القرن الرابع الهجري إلى

"الوافي بالوفيات"،^(١٦) وابن كثير (ت. ٧٧٤هـ) في "البداية والنهاية"،^(١٧) والمقرئزي (ت. ٨٤٥هـ) في "المقفى الكبير"،^(١٨) والمواظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار"،^(١٩) وابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ) في "النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة"،^(٢٠) والسيوطي (ت. ٩١١هـ) في "تاريخ الخلفاء"،^(٢١) وابن إياس (ت. ٩٣٠هـ) في "بدائع الزهور في وقائع الدهور"،^(٢٢) فضلاً عن عدد من الدراسات الحديثة المتعلقة بالدولة الطولونية والعلاقات العباسية الطولونية.

وتوزعت الدراسة على خمسة مباحث؛ تناول أولها زواج قطر الندى بين الحدث التاريخي والرواية التاريخية، بينما خصص المبحث الثاني لتتبع تطور الرواية وتحولاتها السردية في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة. أما المبحث الثالث فقد تناول تشكل صورة خمارويّه في روايات الزواج، في حين عالج المبحث الرابع صورة الدولة الطولونية كما قدمتها تلك الروايات، واختص المبحث الخامس بدراسة التحول من قطر الندى التاريخية إلى قطر الندى الرمزية، وصولاً إلى النتائج التي تكشف الدور الذي أدته الرواية في بناء الذاكرة التاريخية الخاصة بالعصر الطولوني.

أولاً: زواج قطر الندى بين الحدث التاريخي والرواية التاريخية

١/١- السياق السياسي للمصاهرة العباسية الطولونية

جاء زواج قطر الندى بنت أبي الجيش خمارويّه بن أحمد بن طولون في سياق سياسي اتسم بإعادة تنظيم العلاقة بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية خلال العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري.^(٢٣) فمنذ نجاح أحمد بن طولون (ت. ٢٧٠هـ) في تأسيس سلطته بمصر والشام، أخذت الدولة الطولونية تمارس استقلالاً سياسياً وإدارياً واسعاً مع استمرار الاعتراف الشكلي بالسيادة العباسية. وعندما تولى ابنه خمارويّه الحكم سنة (٢٧٠هـ/٨٨٣م) وجد نفسه أمام تحدي المحافظة على المكاسب السياسية والعسكرية التي حققها والده، ولا سيما في بلاد الشام التي ظلت محوراً للصراع بين بغداد والطولونيين.

أوائل القرن العاشر الهجري، وتكشف التحولات التي طرأت على عناصرها السردية ودلالاتها ووظائفها، كما تسعى إلى بيان الكيفية التي أعيد من خلالها توظيف هذه الرواية في بناء صورة خمارويّه والدولة الطولونية وقطر الندى داخل الذاكرة التاريخية الإسلامية.

وانطلاقاً من ذلك تتمحور إشكالية الدراسة حول السؤال الرئيس الآتي: كيف تحولت رواية زواج قطر الندى من خبر سياسي مرتبط بالعلاقات العباسية الطولونية إلى سردية تاريخية مركبة أسهمت في تشكل صورة خمارويّه والدولة الطولونية وقطر الندى في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة؟ ويتفرع عن هذا السؤال عدد من التساؤلات، من أبرزها: ما العناصر التي شكلت النواة التاريخية للرواية؟ وكيف تطورت مكوناتها السردية عبر الزمن؟ وما أوجه الاختلاف بين الروايات المبكرة والمتأخرة؟ وكيف استُخدمت عناصر الجهاز والثراء والرحلة والآداب السلطانية في بناء الصور التاريخية المرتبطة بخمارويّه والدولة الطولونية؟ وإلى أي مدى أسهمت هذه الروايات في انتقال قطر الندى من شخصية تاريخية إلى رمز ثقافي في الذاكرة التاريخية الإسلامية؟

وتستند الدراسة إلى مقارنة تجمع بين المنهج التاريخي النقدي وتحليل السرد التاريخي؛ فمن جهة تعتمد على جمع الروايات الواردة في المصادر التاريخية الوسيطة ومقارنتها وتحليلها في ضوء سياقاتها الزمنية والفكرية، ومن جهة أخرى تستفيد من بعض مفاهيم السرد التاريخي والذاكرة التاريخية لفهم التحولات التي طرأت على الرواية ووظائفها في تشكيل الصور الذهنية للشخصيات والدول.

أما مصادر الدراسة الأساسية فتبدأ برواية الطبري (ت. ٣١٠هـ) في "تاريخ الرسل والملوك"،^(٢٤) ثم روايات المسعودي (ت. ٣٤٦هـ) في "مروج الذهب ومعادن الجوهر"،^(٢٥) والتتوخي (ت. ٣٨٤هـ) في "نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة"،^(٢٦) والثعالبي (ت. ٤٢٩هـ) في "رسائله"،^(٢٧) فضلاً عن روايات ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ) في "الكامل في التاريخ"،^(٢٨) والذهبي (ت. ٧٤٨هـ) في "تاريخ الإسلام"،^(٢٩) وسير أعلام النبلاء،^(٣٠) والعبر في خبر من غبر،^(٣١) والصفدي (ت. ٧٦٤هـ) في

حضور البعد السياسي والأخلاقي والرمزي للمصاهرة في الوعي السياسي آنذاك.^(٢٩)

وتتسجم هذه الأخبار مع ما ذهب إليه البعض من أن المصاهرة جاءت في إطار تسوية سياسية أوسع هدفت إلى تدعيم العلاقة بين الخلافة العباسية والدولة الطولونية بعد سنوات من الصراع والتنافس على النفوذ في المشرق الإسلامي.^(٣٠) ومن ثم فإن الزواج لا يمكن فصله عن سياقه السياسي العام، بل ينبغي النظر إليه باعتباره أحد مظاهر إعادة ترتيب العلاقة بين المركز العباسي والقوة الإقليمية الطولونية.

٢/١- إشكالية الزوج المقصود في الروايات التاريخية

تشير روايات زواج قطر الندى إشكالاً تاريخياً يتعلق بتحديد الشخص الذي كان مقصوداً بالمصاهرة في بدايتها. فبينما تتفق غالبية المصادر على أن المعتضد بالله هو الذي تزوج قطر الندى، تتضمن بعض الروايات إشارات إلى أن مشروع الزواج كان موجهاً في الأصل إلى أحد أبناء الخليفة.

فقد أورد المسعودي (ت. ٣٤٦هـ) ما يفهم منه أن خُمارويه سعى إلى تزويج ابنته لابن المعتضد.^(٣١) كما أورد ابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ) أن خُمارويه طلب من المعتضد أن يزوج ابنه المكتفي بالله^(٣٢) بقطر الندى، إلا أن المعتضد أجابه بقوله: «بل أنا أتزوجها»، فعقد الزواج لنفسه.^(٣٣) وأعاد الصفدي (ت. ٧٦٤هـ) نقل المعنى نفسه تقريباً، فذكر أن خُمارويه سأل المعتضد تزويج ابنته للمكتفي بالله، فاختر المعتضد الزواج بها بنفسه.^(٣٤)

في المقابل، تصف غالبية المصادر "قطر الندى" صراحةً بأنها زوجة المعتضد. فقد ذكر الطبري (ت. ٣١٠هـ) خبر قدومها إلى بغداد بوصفها ابنة خُمارويه التي «تزوجها المعتضد».^(٣٥) كما وصفها ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ) عند حديثه عن وفاتها بأنها «امرأة المعتضد».^(٣٦) وأشار الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) إلى قدومها من مصر لتزف إلى المعتضد ودخوله بها في بغداد،^(٣٧) وهو ما أكده أيضاً ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ)،^(٣٨) والسيوطي (ت. ٩١١هـ).^(٣٩)

وقد شهدت السنوات الأولى من حكم خُمارويه (٢٧٠ - ٢٨٢هـ / ٨٨٣ - ٨٩٥م) توتراً سياسياً وعسكرياً مع الخلافة العباسية،^(٤٠) إلا أن هذا التوتر انتهى تدريجياً إلى تسوية سياسية اعترفت بموجبها بغداد بالنفوذ الطولوني في مصر والشام. وفي هذا الإطار برزت المصاهرة بوصفها إحدى أدوات التقارب السياسي بين الطرفين، إذ ارتبطت في الفكر السياسي الوسيط بتأكيد التحالفات وترسيخ الشرعية وإضفاء طابع شخصي على العلاقات بين البيوت الحاكمة.

وتعدّ رواية الطبري (ت. ٣١٠هـ) أقدم الروايات المعروفة التي سجلت بعض وقائع هذه المصاهرة: «وَفِيهَا قَدِمَ ابْنُ الْجَصَّاصِ مِنْ مِصْرَ بِابْنِهِ أَبِي الْجَيْشِ خُمارويه بْنَ أَحْمَدَ بْنَ طُولُونَ الَّتِي تَزَوَّجَهَا الْمُعْتَضِدُ، وَمَعَهَا أَحَدُ عُمُومَتِهَا، فَكَانَ دُخُولُهُمْ بَغْدَادَ يَوْمَ الْأَحَدِ لِلَّيْلَتَيْنِ خَلَّتَا مِنَ الْمُحَرَّمِ، وَأُدْخِلَتْ لِلْحَرَمِ لَيْلَةً الْآحَدِ، وَنَزَلَتْ فِي دَارِ صَاعِدِ ابْنِ مُخَلَّدٍ، وَكَانَ الْمُعْتَضِدُ غَائِبًا بِالْمَوْصِلِ».^(٤١) إذ أشار عند حوادث سنة اثنتين وثمانين ومائتين إلى قدوم ابنة خُمارويه إلى بغداد بصحبة أبي عبد الله ابن الجصاص^(٤٢) وأحد أعمامها، ونزولها بدار صاعد بن مخلد في أثناء غياب المعتضد بالموصل. وعلى الرغم من إيجاز الرواية، فإن أهميتها تتبع من قربها الزمني من الحدث ومن خلوها من التفاصيل التي ستصبح لاحقاً محوراً للروايات المتأخرة، الأمر الذي يجعلها أقرب إلى تسجيل إداري أو إخباري للواقعة.

كما تعزز رواية المسعودي (ت. ٣٤٦هـ) هذا البعد السياسي؛ إذ ربطت المصاهرة بالتقارب بين خُمارويه والمعتضد بعد مرحلة من التوتر السياسي والعسكري، وأشارت إلى دور الهدايا والتحف والأموال التي حملها ابن الجصاص في تهيئة هذا التقارب.^(٤٣) كما تشير رواية ابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ) إلى أن خُمارويه أرسل الهدايا إلى المعتضد عقب توليه الخلافة طالباً المصاهرة بين الأسرتين.^(٤٤)

ويضيف الثعالبي (ت. ٤٢٩هـ) بعداً رمزياً مهماً إلى فهم هذه المصاهرة؛ إذ حفظ نصاً من المكاتبات المتبادلة بشأن قطر الندى، وصورها بوصفها «وديعة» انتقلت من بيت أبيها إلى بيت الخليفة، وهو توصيف يكشف عن

دينار.^(٤٣) كما أورد السيوطي (ت. ٩١١هـ) الرواية نفسها تقريباً.^(٤٤) أما الصفدي (ت. ٧٦٤هـ) فنقل عن الصولي (ت. ٣٣٥هـ) أن في جهازها ألف تكة مجوهره وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمة ما حمل معها بلغت مليون دينار وعشرين مليون درهم.^(٤٥)

غير أن هذه الأخبار تثير عدداً من الإشكالات النقدية، أبرزها اختلاف الأرقام الواردة بشأن محتويات الجهاز وقيمتها المالية. فبعض المصادر تذكر مائة هاون من الذهب، بينما ترفعها مصادر أخرى إلى ألف هاون.^(٤٦) كما تنفرد بعض الروايات المتأخرة بأخبار بناء القصور على طول الطريق بين مصر وبغداد أو بتفاصيل دقيقة حول نفقات الجهاز، وهي عناصر لا تظهر في أقدم الروايات المعروفة.

غير أن رواية التتوخي (ت. ٣٨٤هـ) تكشف أن الاهتمام بالجهاز ونفقاته لم يكن غائباً تماماً عن الطبقات المبكرة للرواية؛ إذ أورد أخباراً تتعلق بإشراف ابن الجصاص على الجهاز، وبالنفقات الضخمة التي ترتبت على نقله، كما نقل الرواية التي تربط بين هذا الإنفاق وبين ما أصاب خُمارَوَيْه من ضيق مالي بعد وصول قطر الندى إلى بغداد.^(٤٧) وتدل هذه الأخبار على أن عناصر الثراء والإنفاق بدأت تدخل الرواية في وقت مبكر نسبياً، وإن لم تكن قد أصبحت بعد محور السرد الرئيس.

أما الأخبار الأدبية التي تروي حوارات قطر الندى مع المعتضد أو تصف مواقفها داخل القصر، فتزداد أساساً في المصادر المتأخرة نسبياً، ولا سيما عند الصفدي (ت. ٧٦٤هـ)،^(٤٨) والذهبي (ت. ٧٤٨هـ)،^(٤٩) وابن إياس (ت. ٩٣٠هـ)،^(٥٠) الأمر الذي يقتضي التعامل معها بحذر بوصفها نصوصاً أدبية أسهمت في بناء صورة قطر الندى بقدر ما سعت إلى نقل وقائع تاريخية.

وعليه يمكن القول، إن النواة التاريخية للرواية تتمثل في وقوع المصاهرة بين البيت الطولوني والخلافة العباسية، وانتقال قطر الندى إلى بغداد في إطار تسوية سياسية رافقتها ترتيبات دبلوماسية وإدارية اضطلع فيها ابن الجصاص بدور بارز. أما العناصر المتعلقة بحجم الجهاز وقيمتها المالية وأعداد الجواهر والأهوان الذهبية والقصور والحوارات الأدبية، فقد خضعت بدرجات

وتوحي المقارنة بين هذه الروايات بأن الأخبار لا تتحدث عن واقعيتين مختلفتين، بل عن مرحلتين من مشروع واحد؛ بدأت الأولى باقتراح تزويج قطر الندى لولي العهد المكتفي بالله (٢٨٩ - ٢٩٥هـ)، ثم انتهت بقرار المعتضد الزواج بها شخصياً.^(٥١) ويبدو هذا التفسير أكثر اتساقاً مع مجمل المادة المصدرية المتوافرة، لا سيما في ضوء اتفاق أغلبية المصادر على أن المعتضد كان الزوج الفعلي لقطر الندى.

٣/١- الوقائع التاريخية الثابتة وحدود الرواية

تكشف المقارنة بين الروايات الواردة في المصادر المختلفة أن المادة التاريخية المتعلقة بزواج قطر الندى تتضمن مستويات متفاوتة من الثبوت التاريخي. فبعض الأخبار تتكرر في عدد كبير من المصادر المتباعدة زمنياً، الأمر الذي يمنحها درجة مرتفعة من الموثوقية النسبية، في حين تنفرد بعض الروايات المتأخرة بتفاصيل لا يمكن التحقق من صحتها بالدرجة نفسها.

وتُظهر المقارنة بين أقدم الروايات المتاحة أن ثمة نواة تاريخية يمكن التحقق منها بدرجة معقولة من الثقة. فالطبري (ت. ٢١٠هـ) يثبت وصول ابنة خُمارَوَيْه إلى بغداد بصحبة ابن الجصاص وأحد أعمامها في مطلع سنة ٢٨٢هـ، ويحدد موضع نزولها قبل دخولها إلى دار الخلافة.^(٥٢) كما تتفق المصادر اللاحقة على وقوع المصاهرة بين البيت الطولوني والخلافة العباسية وعلى انتقال "قطر الندى" من مصر إلى بغداد في إطار هذه التسوية السياسية.

ومن الوقائع التي تكاد تجمع عليها المصادر كذلك الدور الذي اضطلع به أبو عبد الله ابن الجصاص في المفاوضات المتعلقة بالزواج وفي الإشراف على تجهيز العروس ونقلها إلى بغداد.^(٥٣) ويبدو من تكرار اسمه في عدد من الروايات المبكرة والمتأخرة أنه كان أحد الشخصيات المحورية في تنفيذ المشروع السياسي والإداري المرتبط بالمصاهرة.

وتتفق عدة روايات على ضخامة الجهاز وإن اختلفت في تفاصيله. فقد ذكر الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) أن في جهازها أربعة آلاف تكة مجوهره وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمة ما حمل معها بلغت نحو مليون

والأخلاقية التي أحاطت بالمصاهرة في الوعي السياسي الوسيط.^(٥٣) وتدل هذه الرواية على أن المصاهرة لم تُفهم بوصفها إجراءً سياسياً فحسب، بل بوصفها أيضاً رابطة رمزية بين البيتين الحاكمين.

وعلى الرغم من هيمنة البعد السياسي على هذه الطبقة المبكرة من الروايات، فإن رواية التتوخي (ت. ٣٨٤هـ) تكشف عن بداية ظهور عناصر جديدة داخل السرد. فقد ركز التتوخي على شخصية ابن الجصاص ودوره في إدارة أموال خُمارويّه والإشراف على الجهاز، وأورد أخباراً تتعلق بالنفقات الضخمة التي ترتبت على تجهيز "قطر الندي" ونقلها إلى بغداد، كما نقل الرواية التي تربط بين هذه النفقات وما أصاب خُمارويّه من ضيق مالي بعد وصولها إلى العراق.^(٥٤) ومع ذلك ظلت هذه العناصر جزءاً من سياق أوسع يتعلق بابن الجصاص وإدارة الأموال، ولم تصبح بعد المحور الرئيس للرواية.

وتشير هذه الروايات مجتمعة إلى أن الذاكرة التاريخية الأولى للحدث كانت ما تزال مرتبطة بوظيفته السياسية والدبلوماسية، وأن عناصر الثراء والإنفاق لم تكن غائبة تماماً، لكنها لم تكن قد استقلت بعد بوصفها موضوعاً قائماً بذاته داخل السرد التاريخي.

٢/٢- صعود خطاب الثراء والجهاز في

الروايات الوسيطة

شهدت الرواية تحولاً ملحوظاً ابتداءً من القرن السابع والثامن الهجريين، حيث أخذت العناصر المتعلقة بالجهاز والهدايا والجواهر تحتل موقعاً متقدماً في السرد التاريخي، وأصبحت تمثل في كثير من الأحيان العنصر الأكثر حضوراً في الذاكرة التاريخية للحدث.

ويظهر هذا التحول عند الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، الذي يذكر أن قطر الندي قدمت إلى بغداد ومعها أربعة آلاف تكة مجوهره وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمة ما حمل معها بلغت أكثر من مليون دينار.^(٥٥) كما يورد في موضع آخر أن جهازها كان من الضخامة بحيث تجاوز الوصف، وأنه اشتمل على أعداد كبيرة من النفائس والجواهر.^(٥٦) ويلاحظ أن الذهبي لم يعد مهتماً بتفاصيل التفاوض السياسي التي شغلت الطبقة المبكرة من الروايات، بل انتقل مركز الثقل في السرد إلى الجهاز وقيّمته المالية

متفاوتة لعمليات الإضافة وإعادة الصياغة عبر الزمن. ومع ذلك تكشف بعض الروايات المبكرة، ولا سيما رواية التتوخي، أن الاهتمام بالإنفاق والجهاز بدأ في مرحلة مبكرة من تطور الخبر، قبل أن يتحول في المصادر اللاحقة إلى أحد المحاور الرئيسة للسرد. ومن ثم فإن دراسة هذه الروايات لا تقتصر على التمييز بين الثابت والمحتمل تاريخياً، بل تمهد أيضاً لفهم التحولات السردية التي أعادت تشكيل صورة خُمارويّه والدولة الطولونية وقطر الندي في الذاكرة التاريخية الإسلامية.

ثانياً: تطور رواية زواج قطر الندي من الخبر السياسي إلى السردية الرمزية

١/٢- الرواية المبكرة وهيمنة البعد السياسي

تكشف أقدم الروايات المتاحة عن زواج قطر الندي أن الحدث ارتبط في الأساس بالسياق السياسي للعلاقات بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية، وأن الرواية في مراحلها الأولى كانت أقرب إلى تسجيل خبر سياسي وإداري منها إلى سردية تحتفي بالثراء أو العجائب. ويظهر ذلك بوضوح في رواية الطبري (ت. ٣١٠هـ)، وهي أقدم الروايات المعروفة عن الواقعة؛ إذ اكتفى بالإشارة إلى قدوم ابنة خُمارويّه إلى بغداد بصحبة أبي عبد الله ابن الجصاص وأحد أعمامها، وتحديد تاريخ وصولها ومكان نزولها قبل دخولها إلى دار الخلافة.^(٥٧) ولا تورد هذه الرواية أي وصف للجهاز أو الجواهر أو مظاهر الاحتفال التي ستصبح لاحقاً أشهر عناصر الخبر.

ويتعزز هذا الاتجاه في رواية المسعودي (ت. ٣٤٦هـ)، الذي ربط المصاهرة بالتقارب السياسي بين خُمارويّه والمعتضد بعد سنوات من التوتر العسكري والسياسي، وأبرز دور الهدايا والتحف والأموال التي حملها ابن الجصاص في إطار المفاوضات التي سبقت الزواج.^(٥٨) ويلاحظ أن اهتمام المسعودي انصب على الوظيفة السياسية للمصاهرة أكثر من اهتمامه بتفاصيل الجهاز أو الرحلة.

ويضيف الثعالبي (ت. ٤٢٩هـ) بعداً رمزياً مبكراً إلى الرواية؛ إذ حفظ نصاً من المكاتبات المتعلقة بقطر الندي، وصوّرها بوصفها «وديعة» انتقلت من بيت أبيها إلى بيت الخليفة، وهو تعبير يكشف عن الأبعاد السياسية

لتقييم فيه "قطر الندى" أثناء رحلتها.^(١٠) ولا تظهر هذه التفاصيل في الروايات المبكرة المعروفة، الأمر الذي يجعلها مثلاً واضحاً على توسع السرد وإعادة تشكيله عبر الزمن.

وسار ابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ) في الاتجاه نفسه، فنقل معظم عناصر الرواية المقرزية، وأضاف إليها تفسيراً سياسياً يتمثل في قوله إن المعتضد أراد بزواجه من قطر الندى أن يفقر خُماريَّه، وأن هذا الهدف تحقق بالفعل بسبب ضخامة الجهاز.^(١١) وتكشف هذه الإضافة عن انتقال الرواية من مستوى الوصف إلى مستوى التفسير التاريخي وربط الحدث بمصير الدولة الطولونية.

أما السيوطي (ت. ٩١١هـ) فقد اختصر الرواية إلى أشهر عناصرها، فاقصر على ذكر وصول قطر الندى إلى بغداد وما حملته من التلك المجوهرية وصناديق الجواهر.^(١٢) ويكشف هذا الاختصار أن عناصر الجهاز والجواهر أصبحت تمثل بحلول القرن العاشر الهجري جوهر الرواية في الذاكرة التاريخية.

وتؤكد رواية ابن إياس (ت. ٩٣٠هـ) اكتمال هذا التحول؛ إذ أضاف أن نقل الجهاز من مصر إلى بغداد استغرق ستة أشهر، وذكر تفاصيل جديدة تتعلق بمحتوياته، إلى جانب إعادة إنتاج الأخبار الأدبية المرتبطة بعلاقة قطر الندى بالمعتضد.^(١٣) وتدل هذه الرواية على أن الحدث لم يعد يُروى بوصفه مصاهرة سياسية، بل بوصفه قصة استثنائية للثراء والعظمة والترف.

وتشير المقارنة بين هذه الطبقات المختلفة من الروايات إلى أن الخبر الأصلي خضع لعملية إعادة تشكيل تدريجية عبر الزمن. فبينما ركزت أقدم الروايات على العلاقات السياسية والدبلوماسية بين بغداد ومصر، بدأت عناصر الثراء والإنفاق في الظهور مبكراً قبل أن تتضخم تدريجياً وتصبح محور السرد في المصادر اللاحقة. كما أضيفت إلى الرواية عناصر رمزية وأدبية وتفسيرية جعلت منها إطاراً سردياً أوسع من الحدث الأصلي نفسه. إذن لم تعد رواية زواج "قطر الندى" مجرد تسجيل لواقعة سياسية وقعت في أواخر القرن الثالث الهجري، بل أصبحت أداة لإنتاج معانٍ

وما ارتبط به من مظاهر الثراء. ويتكرر الاتجاه نفسه عند ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ)، الذي يركز على ما حملته "قطر الندى" من أموال وتحف، ويورد خبر وجود مائة هاون من الذهب ضمن جهازها، فضلاً عن مائة ألف دينار خصصت لشراء ما تحتاج إليه من العراق.^(١٤)

أما الصفدي (ت. ٧٦٤هـ)، فقد جمع بين خطاب الثراء وخطاب الشخصية؛ إذ نقل أخباراً عن جمال قطر الندى وعقلها وآدابها، كما أورد روايات تتعلق بحواراتها مع المعتضد، إلى جانب ذكره ما نقله عن الصولي من أن جهازها اشتمل على ألف تكة مجوهرية وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمته بلغت مليون دينار وعشرين مليون درهم.^(١٥)

وتكشف هذه الروايات عن انتقال تدريجي في مركز السرد؛ فلم يعد الزواج يُستدعى بوصفه حدثاً سياسياً في المقام الأول، بل أصبح يُستدعى من أجل الحديث عن الجهاز والجواهر والإنفاق الاستثنائي. وبذلك تحولت العناصر التي كانت هامشية أو محدودة الحضور في الروايات المبكرة إلى مكونات رئيسة في الذاكرة التاريخية للواقعة.

٣/٢- تضخم السرد وإعادة بناء الذاكرة التاريخية

بلغت الرواية مرحلة أكثر تعقيداً في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، حيث اتجهت بعض المصادر إلى توسيع عناصر السرد وإضافة تفاصيل جديدة لم تكن معروفة في الطبقات المبكرة للرواية، الأمر الذي أسهم في إعادة بناء الحدث داخل الذاكرة التاريخية الإسلامية.

ويُعدّ المقرزي (ت. ٨٤٥هـ) من أبرز ممثلي هذا الاتجاه؛ إذ نقل عن القضاعي أخباراً مفصلة حول جهاز قطر الندى، وذكر أن خُماريَّه جهزها جهازاً «ضاهى به نعم الخلافة»، وأنه حمل معها من النفائس ما لم يُر مثله، كما أورد خبر الدكة الذهبية المكلفة بالجواهر، ومائة الهاون الذهبية، وقصة الأربعمئة ألف دينار التي عُدت من «كسر الجهاز».^(١٦)

ويضيف المقرزي عنصراً جديداً يتمثل في خبر بناء قصر في رأس كل مرحلة من الطريق بين مصر وبغداد

الغالبية بأن هذه الصورة لم تقتصر على الجانب الدبلوماسي، بل تضمنت أيضاً تمثيلاً خُمَارَوِيَّه بوصفه أباً وراعياً للمصاهرة وحافظاً لحرمة ابنته بعد انتقالها إلى دار الخلافة. ومن ثم فإن أقدم طبقات الرواية قدمت خُمَارَوِيَّه باعتباره رجل دولة أكثر من كونه رمزاً للشراء.

٢/٣- خُمَارَوِيَّه بوصفه رمزاً للشراء والكرم

لم يظهر خطاب الشراء المرتبط بخُمَارَوِيَّه فجأة في المصادر المتأخرة، بل يمكن تتبع بداياته في بعض الروايات المبكرة. فقد أشار التتوخي (ت. ٣٨٤هـ) إلى النفقات الضخمة التي صاحبت تجهيز "قطر الندي" ونقلها إلى بغداد، وربط بين هذه النفقات وبين ما أصاب خُمَارَوِيَّه من ضيق مالي لاحق.^(٦٨) غير أن هذه الإشارات ظلت في هذه المرحلة جزءاً من الحديث عن ابن الجصاص وإدارة الأموال، ولم تتحول بعد إلى محور مستقل للرواية.

أما ابتداءً من القرنين السابع والثامن الهجريين فقد أخذ خطاب الشراء يكتسب استقلاله الكامل، وأصبحت رواية الزواج تُستدعى بوصفها شاهداً على ضخامة ثروة خُمَارَوِيَّه وسعة موارده المالية. ويظهر هذا التحول عند الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، الذي يذكر أن "قطر الندي" قدمت إلى بغداد ومعها أربعة آلاف تكة مجوهرات وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمة ما حمل معها بلغت أكثر من مليون دينار.^(٦٩)

كما يورد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) في موضع آخر أن جهازها كان من الضخامة بحيث تجاوز الوصف، وأنه اشتمل على أعداد كبيرة من النفائس والجواهر.^(٧٠) ويلاحظ أن الذهبي لم يعد مهتماً بتفاصيل التفاوض السياسي التي شغلت الطبقة المبكرة من الروايات، بل انتقل مركز الثقل في السرد إلى الجهاز وقيمتها المالية وما ارتبط به من مظاهر الشراء.

ويتكرر الاتجاه نفسه عند ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ)، الذي يركز على ما حملته "قطر الندي" من أموال وتحف، ويورد خبر وجود مائة هاون من الذهب ضمن جهازها، فضلاً عن مائة ألف دينار خُصصت لشراء ما تحتاج إليه من العراق.^(٧١)

مرتبطة بالشراء والسلطة والهيبة، وأسهمت في تشكيل صورة خُمَارَوِيَّه والدولة الطولونية في الذاكرة التاريخية الإسلامية، وهو ما تتناوله الدراسة في المبحثين التاليين.

ثالثاً: تشكل صورة خُمَارَوِيَّه في روايات

زواج قطر الندي

١/٣- خُمَارَوِيَّه بوصفه فاعلاً سياسياً وراعياً

للمصاهرة

تقدم الروايات المبكرة خُمَارَوِيَّه بن أحمد بن طولون بوصفه فاعلاً سياسياً يسعى إلى توظيف المصاهرة في خدمة أهداف الدولة الطولونية وعلاقاتها بالخلافة العباسية.^(٦٤) ففي رواية المسعودي (ت. ٣٤٦هـ) يظهر خُمَارَوِيَّه طرفاً مبادراً إلى التقارب مع المعتضد من خلال إرسال الهدايا والتحف والأموال مع أبي عبد الله ابن الجصاص، في إطار مساعي انتهت إلى مشروع المصاهرة بين البيتين الطولوني والعباسي.^(٦٥)

ولا تقدم هذه الرواية خُمَارَوِيَّه باعتباره نموذجاً للترف أو الإسراف، بل باعتباره حاكماً يدير شبكة من العلاقات السياسية والدبلوماسية المعقدة، ويستخدم المصاهرة أداة لترسيخ موقع دولته داخل النظام السياسي العباسي. كما تؤكد الأخبار المتعلقة بطلب تزويج "قطر الندي" لولي العهد المكتفي بالله (٢٨٩ - ٢٩٥هـ) أن المشروع ارتبط منذ بدايته باعتبارات سياسية تتجاوز الجانب الأسري البحت.^(٦٦)

ويضيف الغالبية (ت. ٤٢٩هـ) بعداً آخر إلى هذه الصورة؛ إذ حفظ نصاً من المكاتبات المتصلة بزواج قطر الندي، وصوّرت فيه ابنة خُمَارَوِيَّه بوصفها «وديعاً» انتقلت من بيت أبيها إلى بيت الخليفة، بما يعكس حضور البعد الأبوي والرمزي للمصاهرة إلى جانب بعدها السياسي.^(٦٧) وتكشف هذه الرواية أن صورة خُمَارَوِيَّه لم تكن صورة صاحب نفوذ سياسي فحسب، بل صورة الأب الذي يسلم ابنته إلى بيت الخلافة مع ما يقتضيه ذلك من معاني الرعاية والحرص على مكانتها.

وتكشف هذه الروايات المبكرة أن صورة خُمَارَوِيَّه في الطبقة الأولى من السرد لم تُبنَ على أساس الشراء أو البذخ، بل على أساس الفاعلية السياسية والقدرة على إدارة العلاقات مع الخلافة العباسية. كما توحى رواية

ومن ثمَّ فإنَّ الجهاز لا يظهر مجرد مظهر للثراء، بل يتحول إلى وسيلة لإظهار مكانة الدولة الطولونية وقدرتها على مجارة المركز العباسي في مظاهر العظمة والهيبة. كما تعكس هذه الرواية تصوراً متأخراً لموقع الدولة الطولونية داخل التاريخ الإسلامي، حيث أُعيد استحضار الجهاز بوصفه دليلاً على بلوغها ذروة القوة الاقتصادية والسياسية.

ويعزز الصفدي (ت. ٧٦٤هـ) هذا المعنى بصورة غير مباشرة من خلال الرواية التي جعل فيها "قطر الندي" تجيب المعتضد بقولها: «بِمَا يَشْكُرُ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ رَبَّهُ إِذْ جَعَلَ أَحْمَدَ بْنَ طُوْلُونٍ مِنْ رَعِيَّتِهِ»^(٧٤). وعلى الرغم من الطابع الأدبي الواضح للرواية، فإنها تعكس تصوراً متأخراً للعلاقة بين الطولونيين والخلافة، يقوم على إبراز مكانة الأسرة الطولونية وإظهارها في صورة تضاهي مكانة البيت العباسي.

ومن ثمَّ لم تعد صورة خُمارويِّه في هذه الروايات صورة حاكم ثري فحسب، بل صورة حاكم يمتلك من الموارد والنفوذ ما يجعله نداً رمزياً للخلافة في مجال التمثيل السياسي والاحتفال السلطاني.

٣/٤- خُمارويِّه بين الكرم والإسراف في

الذاكرة التاريخية

تمثل رواية التتوخي (ت. ٣٨٤هـ) نقطة مفصلية في تطور صورة خُمارويِّه؛ إذ تقدم واحداً من أقدم التفسيرات التي ربطت بين جهاز قطر الندي والاستنزاف المالي. فقد نقل التتوخي أن خُمارويِّه ضاق بعد انتقال ابنته إلى بغداد بسبب ما أنفق عليه، حتى نُسب إليه قوله: «لعن الله ابن الجصاص، أفقرني في السر»^(٧٥).

وتكشف هذه الرواية أن صورة خُمارويِّه لم تُقدِّم منذ وقت مبكر بوصفه رمزاً للثراء فحسب، بل بوصفه أيضاً حاكماً قد تجرَّه سعة الإنفاق إلى نتائج مالية سلبية. غير أن هذا المعنى ظل محدود الحضور في الروايات المبكرة قبل أن يتوسع في المصادر المتأخرة التي ربطت بين البذخ ومصير الدولة الطولونية.

أما الصفدي (ت. ٧٦٤هـ)، فقد جمع بين خطاب الثراء وخطاب الشخصية؛ إذ نقل أخباراً عن جمال قطر الندي وعقلها وآدابها، كما أورد روايات تتعلق بحواراتها مع المعتضد، إلى جانب ذكره ما نقله عن الصولي من أن جهازها اشتمل على ألف تكة مجوهره وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمته بلغت مليون دينار وعشرين مليون درهم^(٧٦).

وتؤدي هذه الأخبار وظيفة تتجاوز مجرد تسجيل النفقات؛ إذ تسهم في تقديم خُمارويِّه بوصفه صاحب موارد مالية هائلة وقادراً على الإنفاق بما يفوق المألوف في عصره. ويلاحظ أن المؤرخين لم يكتفوا بإيراد قيمة الجهاز، بل عمدوا إلى توظيف الأرقام الضخمة والتفاصيل اللافتة للنظر، مثل أعداد التلك والجواهر والأهوان الذهبية، بما يعزز صورة الثراء الاستثنائي.

ومن اللافت أن هذه الصورة لا تُبنى من خلال وصف خُمارويِّه مباشرة، بل من خلال وصف ما أنفق على ابنته. فالجهاز يتحول إلى وسيلة غير مباشرة لرسم صورة الأب، وتصبح قيمة الجهاز انعكاساً لقيمة صاحبه ومكانته الاقتصادية والسياسية.

٣/٣- خُمارويِّه بوصفه منافساً رمزياً للخلافة

إذا كانت الروايات الوسيطة قد جعلت من جهاز قطر الندي وسيلة لإبراز ثروة خُمارويِّه، فإن الروايات المتأخرة ذهبت خطوة أبعد من ذلك، إذ أعادت توظيف هذه العناصر في بناء صورة رمزية لخُمارويِّه والدولة الطولونية معاً. وهنا لم يعد الجهاز مجرد دليل على الثراء، بل أصبح أداة لتمثيل المكانة السياسية والهيبة السلطانية.

ويتجلى ذلك بصورة خاصة في الرواية التي نقلها المقرئزي (ت. ٨٤٥هـ)، والتي تفيد بأن خُمارويِّه «جهزها جهازاً ضاهى به نعم الخلافة»^(٧٧). وتكتسب هذه العبارة أهمية خاصة؛ لأنها لا تصف مقدار الجهاز فحسب، بل تحدد معيار المقارنة أيضاً. فالمقارنة هنا ليست مع الأمراء أو كبار القادة، وإنما مع الخلافة العباسية ذاتها بوصفها أعلى سلطة سياسية ورمزية في العالم الإسلامي آنذاك.

حققته الدولة من حضور سياسي وعسكري مكّنها من فرض نفسها طرفاً مؤثراً في معادلات السلطة في المشرق الإسلامي.

وتبرز هذه الصورة في أقدم الروايات المتاحة؛ فالطبري (ت. ٣١٠هـ) يورد خبر قدوم ابنة خُمارَوَيْه إلى بغداد في إطار رسمي مرتبط بالبلاط العباسي، من غير أن يقدمها بوصفها ابنة وال تابع، وإنما بوصفها طرفاً في مصاهرة جمعت بين بيتين حاكمين.^(٧٨) وعلى الرغم من إيجاز الرواية، فإنها تعكس الاعتراف العملي بالمكانة التي بلغتها الدولة الطولونية داخل النظام السياسي العباسي.

كما ربط المسعودي (ت. ٣٤٦هـ) المصاهرة بالسفارات المتبادلة والهدايا والاتصالات السياسية بين خُمارَوَيْه والمعتضد بالله، وأبرز دور ابن الجصاص في إدارة هذه العلاقة.^(٧٩) وتكشف هذه الرواية أن الزواج جاء ضمن شبكة من التفاهات السياسية والدبلوماسية التي تجاوزت حدود العلاقة الأسرية المباشرة.

ويضيف الثعالبي (ت. ٤٢٩هـ) بعداً رمزياً لهذه الصورة من خلال المكاتبات المتعلقة بقطر الندي، والتي صوّرت فيها بوصفها «وديعة» انتقلت من بيت أبيها إلى بيت الخليفة.^(٨٠) وتدل هذه الصياغة على أن المصاهرة لم تكن مجرد ارتباط شخصي، بل كانت تمثل انتقالاً رمزياً بين مركزين من مراكز السلطة داخل العالم الإسلامي.

ويتفق هذا التصور مع ما ذهب إليه البعض، الذي رأى أن الدولة الطولونية استطاعت في عهد خُمارَوَيْه الحفاظ على وضع سياسي شبه مستقل داخل الإطار العباسي، وأن المصاهرة جاءت تنويعاً لمرحلة من التوازن السياسي بين الطرفين.^(٨١) يتضح الآن أن أقدم طبقات الرواية لا تقدم الدولة الطولونية بوصفها دولة مترفة فحسب، بل بوصفها قوة سياسية نجحت في فرض نفسها شريكاً معترفاً به في العلاقات السياسية مع الخلافة العباسية.

ويظهر الاتجاه نفسه بصورة أوضح عند ابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ)، الذي يذكر أن المعتضد أراد بزواجه من قطر الندي إفقار خُمارَوَيْه، وأن هذا الهدف تحقق بالفعل بسبب ضخامة الجهاز.^(٧٦) وتمثل هذه الرواية مرحلة متقدمة في إعادة تفسير الحدث؛ إذ لم يعدّ الجهاز مجرد دليل على الثراء، بل أصبح وسيلة لتفسير ما آل إليه وضع خُمارَوَيْه والدولة الطولونية.

وتكشف هذه الأخبار عن تحول مهم في الذاكرة التاريخية؛ إذ لم يعدّ الثراء قيمة إيجابية خالصة، بل أصبح قابلاً للتأويل بوصفه صورة من صور الإسراف. وهنا تبدأ الرواية في أداء وظيفة تفسيرية تتجاوز وصف الحدث إلى ربطه بمصير الدولة الطولونية نفسه. فكلما ازداد حضور عناصر البذخ والإنفاق المفرط في السرد، أصبح من السهل توظيفها لاحقاً لتفسير الضعف السياسي والانحيار المالي.^(٧٧)

وعلى هذا الأساس تبدو صورة خُمارَوَيْه في روايات زواج قطر الندي صورة مركبة ومتعددة الأبعاد؛ فهي تبدأ بصورة رجل الدولة الذي يوظف المصاهرة في خدمة السياسة، ثم تتسع لتشمل صورة الأب الراعي للمصاهرة، قبل أن تتحول إلى صورة الحاكم الثري الكريم، ثم إلى صورة الحاكم الذي تجاوزت نفقاته حدود الاعتدال. وتكشف هذه التحولات أن الرواية لم تكن تنقل معلومات عن خُمارَوَيْه فحسب، بل كانت تسهم تدريجياً في إعادة تشكيل صورته داخل الذاكرة التاريخية الإسلامية، وهي الصورة التي ستصبح في المصادر المتأخرة مرتبطة بالثراء والترف أكثر من ارتباطها بإنجازاته السياسية والعسكرية.

رابعاً: صورة الدولة الطولونية في روايات زواج قطر الندي

١/٤- الدولة الطولونية بوصفها قوة سياسية معترفاً بها

تكشف الروايات المبكرة لزواج قطر الندي أن المصاهرة لم تكن حدثاً عائلياً معزولاً، بل كانت انعكاساً لمكانة سياسية بلغتها الدولة الطولونية في أواخر القرن الثالث الهجري. فقبول الخلافة العباسية الدخول في مصاهرة مع البيت الطولوني لم يكن ممكناً لولا ما

مجاراة الخلافة العباسية في مظاهر الهيبة والاحتفال السلطاني.

ويتجلى ذلك بوضوح في الرواية التي نقلها المقرئ (ت. ٨٤٥هـ) عن القضاعي، والتي جاء فيها أن خُمارويه «جهزها جهازاً ضاهى به نعم الخلافة»^(٨٧) وتكتسب هذه العبارة أهميتها من أن معيار المقارنة لم يكن أحد الأمراء أو الحكام المحليين، وإنما الخلافة العباسية نفسها بوصفها أعلى سلطة سياسية ورمزية في العالم الإسلامي.^(٨٨)

وبناءً على ذلك، فإن الجهاز لا يظهر مجرد مظهر للثراء، بل يتحول إلى خطاب رمزي يعبر عن مكانة الدولة الطولونية وقدرتها على مجاراة المركز العباسي في تمثيل السلطة وإظهار العظمة. فالمبالغة في وصف الجهاز لا تؤدي وظيفة اقتصادية فحسب، بل تؤدي أيضاً وظيفة سياسية ورمزية.

ويعزز هذا الاتجاه ما ورد في بعض الروايات الأدبية المتأخرة من أقوال تُسبب إلى "قطر الندى" وتضمنت إشارات إلى مكانة أحمد بن طولون وعظمة البيت الطولوني.^(٨٩) وعلى الرغم من الطابع الأدبي الواضح لهذه الأخبار، فإنها تعكس تصوراً متأخراً للدولة الطولونية بوصفها كياناً بلغ من القوة والهيبة ما جعله يُستحضر في بعض الروايات على نحو يقارب صورة الخلافة نفسها. وهكذا تسهم الروايات في إنتاج صورة لدولة لا تكتفي بالاستقلال الفعلي، بل تنافس الخلافة رمزياً في مجال الاحتفال السلطاني وتمثيل القوة.

٤/٤- الدولة الطولونية بين الازدهار والبذخ

في الذاكرة التاريخية

لم تكتف بعض المصادر بإبراز ثراء الدولة الطولونية، بل ربطت هذا الثراء بمظاهر البذخ والإفراط في الإنفاق. وتظهر البدايات المبكرة لهذا الاتجاه في رواية التتوخي (ت. ٣٨٤هـ)، التي تنقل أن خُمارويه ضاق مالياً بعد تجهيز ابنته، حتى نُسب إليه قوله: «لعن الله ابن الجصاص، أفقرني في السر».^(٩٠)

غير أن هذا المعنى ظل محدود الحضور في الروايات المبكرة قبل أن يتوسع في المصادر المتأخرة. فقد ذكر ابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ) أن المعتضد أراد بزواجه من

٢/٤- الدولة الطولونية بوصفها دولة ثراء

استثنائي

إذا كانت الروايات المبكرة قد أبرزت المكانة السياسية للدولة الطولونية، فإن الروايات اللاحقة اتجهت تدريجياً إلى تقديمها بوصفها نموذجاً للوفرة الاقتصادية والقدرة المالية الفائقة. ومع أن بدايات هذا الاتجاه يمكن رصدها في رواية التتوخي (ت. ٣٨٤هـ) من خلال حديثه عن النفقات الضخمة المرتبطة بالجهاز،^(٨٢) فإن هذه العناصر لم تصبح محوراً مستقلاً للسرد إلا في المصادر اللاحقة.

فقد ذكر الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) أن جهاز "قطر الندى" اشتمل على أربعة آلاف تكة مجوهرية وعشرة صناديق جواهر، وأن قيمته بلغت ما يزيد على مليون دينار.^(٨٣) كما أورد الصفدي (ت. ٧٦٤هـ) رواية تجعل قيمة ما حمل معها تبلغ مليون دينار وعشرين مليون درهم.^(٨٤)

أما المقرئ (ت. ٨٤٥هـ) وابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ) فقد أضافا أخباراً عن مئات الأهوان الذهبية، وعن نفقات بلغت مئات الآلاف من الدنانير، فضلاً عن الروايات التي تؤكد ضخامة الجهاز على نحو غير مسبق.^(٨٥)

ولا تقتصر أهمية هذه الأرقام على قيمتها المالية المباشرة، بل تكمن في وظيفتها السردية. فالمؤرخون لم يكونوا يقدمون سجلات محاسبية، وإنما كانوا يوظفون هذه الأرقام بوصفها أدوات لإنتاج صورة ذهنية عن الدولة الطولونية. فكلما تضخم حجم الجهاز، تضخمت معه صورة الدولة التي استطاعت توفيره. ولهذا أصبحت قصة الجهاز في كثير من المصادر مرادفاً لثراء الدولة الطولونية نفسها، وتحولت من خبر يتعلق بزواج أميرة إلى شهادة على ما بلغته مصر الطولونية^(٨٦) من وفرة اقتصادية في المخيال التاريخي الوسيط.

٣/٤- الدولة الطولونية بوصفها منافساً رمزياً

للخلافة

إذا كانت الروايات السابقة قد أبرزت قوة الدولة الطولونية وثروتها، فإن بعض المصادر المتأخرة ذهبت إلى أبعد من ذلك حين صورتها بوصفها كياناً قادراً على

ويلاحظ الأمر نفسه في رواية المسعودي (ت. ٣٤٦هـ)، حيث يتركز الاهتمام على المفاوضات التي سبقت المصاهرة، وعلى دور ابن الجصاص والهدايا المتبادلة بين خُمارَوَيْه والمعتضد، بينما تكاد شخصية قطر الندى نفسها تغيب عن تفاصيل السرد.^(٩٤)

ومن ثَمَّ فإن أقدم طبقات الرواية تقدم "قطر الندى" بوصفها ابنة خُمارَوَيْه وأداة للمصاهرة السياسية بين البيت الطولوني والخلافة العباسية، دون اهتمام يذكر بصفاتها الشخصية أو حياتها الخاصة. وتنعكس هذه الصورة طبيعة الكتابة التاريخية المبكرة التي كانت تميل إلى التركيز على الأحداث السياسية والمؤسسات الحاكمة أكثر من اهتمامها بالتفاصيل الفردية للشخصيات النسائية.

٢/٥- البدايات الأولى لشخصية قطر الندى

تمثل رواية الثعالبي (ت. ٤٢٩هـ) مرحلة انتقالية مهمة في تطور صورة قطر الندى؛ إذ لم تعد تظهر مجرد أداة للمصاهرة السياسية، بل أصبحت تحضر بوصفها شخصية تستحق العناية والرعاية بعد انتقالها إلى بغداد. ففي الرسالة المنسوبة إلى خُمارَوَيْه بشأن ابنته تظهر قطر الندى بوصفها «وديعة» أودعت لدى الخليفة، بما يحمله هذا التعبير من دلالات أسرية وأخلاقية وسياسية في آن واحد.^(٩٥)

وعلى الرغم من أن الثعالبي لا يقدم وصفاً مباشراً لشخصيتها، فإن روايته تمثل خطوة مهمة نحو إخراجها من موقع الشخصية الهامشية داخل الحدث السياسي، وجعلها موضوعاً للحديث في حد ذاته. ومن ثَمَّ يمكن النظر إلى هذه الرواية بوصفها حلقة وصل بين الطبقة السياسية المبكرة من الأخبار وبين الطبقات اللاحقة التي ستجعل قطر الندى محوراً رئيساً للسرد.

٣/٥- بناء صورة الأميرة المثالية

شهدت الرواية تحولاً ملحوظاً ابتداءً من القرن السابع والثامن الهجريين، حيث بدأت المصادر تضيف إلى قطر الندى مجموعة من الصفات الشخصية التي لم تكن حاضرة في الروايات المبكرة.

"قطر الندى" إفقار خُمارَوَيْه، وأن الجهاز الضخم أسهم في تحقيق ذلك.^(٩١) وهنا لم تعد الرواية تركز على وصف الثراء، بل على نتائجه وآثاره السياسية والاقتصادية.

ويكشف هذا التحول عن آلية مهمة في الكتابة التاريخية الوسيطة؛ إذ جرى توظيف قصة الزواج لتفسير ظواهر أوسع تتعلق بمصير الدولة الطولونية نفسها. فبعد أن أصبحت الرواية رمزاً للثراء والازدهار، أمكن استخدامها لاحقاً بوصفها مثلاً على الإفراط في الإنفاق، ومن ثَمَّ ربطها ضمناً بخطابات الضعف والانحدار.

وتأسيساً على ما تقدم، تبدو صورة الدولة الطولونية في روايات زواج قطر الندى صورة مركبة ومتغيرة؛ فهي تبدأ بصورة قوة سياسية معترف بها داخل النظام العباسي،^(٩٢) ثم تتحول إلى نموذج للوفرة الاقتصادية، قبل أن تصبح في بعض الروايات رمزاً للمنافسة الرمزية مع الخلافة، ثم مثلاً على البذخ الذي تجاوز حدود الاعتدال. ولا تعكس هذه التحولات تطور الرواية فحسب، بل تكشف أيضاً عن تغير نظرة المؤرخين إلى الدولة الطولونية وإلى معنى الثراء والسلطة في الذاكرة التاريخية الإسلامية الوسيطة.

خامساً: من قطر الندى التاريخية إلى قطر الندى الرمزية

١/٥- قطر الندى في الروايات المبكرة (حضور محدود ووظيفة سياسية)

تكشف أقدم الروايات المتعلقة بزواج قطر الندى أن حضورها داخل السرد التاريخي كان محدوداً نسبياً، وأنها لم تكن تمثل محور الخبر بقدر ما كانت جزءاً من سياق سياسي أوسع. ففي رواية الطبري (ت. ٣١٠هـ) يقتصر الخبر على الإشارة إلى قدوم ابنة خُمارَوَيْه إلى بغداد بصحبة أبي عبد الله ابن الجصاص وأحد أعمامها، مع تحديد تاريخ وصولها ومكان نزولها قبل دخولها إلى دار الخلافة.^(٩٣) ولا تتضمن الرواية أي وصف لشخصيتها أو صفاتها أو مكانتها داخل البلاط العباسي.

الانتقال من إطار الخبر الفردي إلى جزء من الذاكرة السردية المرتبطة بقطر الندى.

وتكشف هذه الأخبار عن تحول نوعي في طبيعة السرد؛ فالرواية لم تعد تتحدث عن حدث سياسي أو عن جهاز عظيم، وإنما أصبحت تبني شخصية متكاملة، تمتلك الذكاء، وسرعة البديهة، والقدرة على المحاور، وإظهار الثقة بالنفس. كما تؤدي هذه الأخبار وظيفة أدبية واضحة؛ إذ تقدم قطر الندى في صورة المرأة الحكيمة ذات الجواب الحاضر والأدب الرفيع. ومن ثم فإن هذه النصوص تبدو أقرب إلى الأدب الأخلاقي وأدب النوادر منها إلى الأخبار السياسية المباشرة، حتى وإن أدرجت داخل كتب التاريخ والتراجم.

٥/٥- من الأميرة التاريخية إلى رمز الثراء

الطولوني

إلى جانب الصفات الشخصية، ارتبطت صورة قطر الندى في المصادر الوسيطة ارتباطاً وثيقاً بجهازها الاستثنائي. فابتداءً من الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، ثم عند ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ)، والمقريزي (ت. ٨٤٥هـ)، وابن تغري بردي (ت. ٨٧٤هـ)، والسيوطي (ت. ٩١١هـ)، أصبحت أخبار الجهاز والجواهر والأموال جزءاً لا ينفصل عن ذكرها.^(١٠٤)

وقد أدى هذا التلازم بين الشخصية والجهاز إلى تحول تدريجي في دلالة الاسم نفسه. فحين تُذكر "قطر الندى" في المصادر المتأخرة لا تستدعي الذاكرة غالباً حدث المصاهرة السياسي، بل تستدعي صورة الجواهر والقصور والنفقات الهائلة. وبهذا المعنى أصبحت "قطر الندى" رمزاً للثراء الطولوني أكثر من كونها شخصية تاريخية عاشت في أواخر القرن الثالث الهجري.

ويتضح استمرار هذا الاتجاه في الكتابات الحديثة؛ إذ وصف جهازها بأنه من أفخم هدايا الزواج في تاريخ العالم الإسلامي الوسيط،^(١٠٥) كما استمرت الكتابات التاريخية والثقافية الحديثة في تقديمها بوصفها «أشهر عروس في التاريخ»،^(١٠٦) وهو وصف يكشف استمرار أثر الصورة التي أنتجتها المصادر الوسيطة.

فقد وصفها الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) بأنها «بديعة الحُسنِ جَيِّدةُ العَقْلِ»^(٩٦) كما أشار في موضع آخر إلى أنها كانت «شَابَّةً بَدِيعَةً الحُسنِ عَاقِلَةً»^(٩٧). ولا يقتصر هذا الوصف على الإشارة إلى جمالها، بل يجمع بين الجمال والعقل، وهما صفتان تتكرران كثيراً في الأدب السلطاني عند الحديث عن النساء المثاليات.

ويتوسع الصفدي (ت. ٧٦٤هـ) في هذا الاتجاه حين يصفها بأنها «بديعة الجمال أدبية عاقلة»^(٩٨). وهنا تضاف صفة الأدب إلى الجمال والعقل، فتكتمل ملامح شخصية مثالية تجمع بين الحسن الظاهر والكمال الأخلاقي والثقافي.

ويكشف هذا التطور أن الروايات لم تعد تكتفي بتسجيل واقعة الزواج، بل بدأت في بناء نموذج نسائي مثالي يجسد القيم التي أراد المؤرخون إبرازها في شخصيات الطبقة الحاكمة. ومن ثم أصبحت قطر الندى تمثل أكثر من مجرد أميرة تاريخية؛ إذ تحولت إلى نموذج للأميرة الكاملة في المخيال التاريخي الوسيط.

٤/٥- قطر الندى بوصفها شخصية أدبية

تتجلى المرحلة الأكثر تقدماً في بناء صورة قطر الندى في الروايات التي نسبت إليها أقوالاً ومواقف وحوارات داخل البلاط العباسي. ويُعدّ الصفدي (ت. ٧٦٤هـ) من أبرز من حفظ هذه الأخبار؛ إذ أورد رواية نوم المعتضد على فخذه، ثم استيقاظه وغضبه عندما وجدها قد ابتعدت عنه، لتجيبه بأنها إنما فعلت ذلك امتثالاً لما أدبها به أبوها من عدم النوم بين الجلوس وعدم الجلوس بين النيام.^(٩٩)

كما ينقل الصفدي خبر كشفها النقاب أمام المعتضد وقولها إنها إن كانت جميلة فهو أول من يرى جمالها، وإن كانت قبيحة فهو أولى الناس بستره.^(١٠٠) وترد أيضاً الرواية التي تجعلها تجيب المعتضد عندما سألها بم تشكر الله على أن جعل زوجها أمير المؤمنين، فقالت: «بِمَا يَشْكُرُ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ رَبَّهُ إِذْ جَعَلَ أَحْمَدَ بْنَ طُؤْلُونَ مِنْ رَعِيَّتِهِ»^(١٠١).

وتكررت بعض هذه الأخبار عند الذهبي،^(١٠٢) وابن إياس (ت. ٩٣٠هـ)،^(١٠٣) مما يدل على نجاحها في

خاتمة

مثل زواج "قطر الندي" بنت خُمَارَوَيْه من الخليفة العباسي المعتضد بالله أحد أشهر أحداث العصر الطولوني وأكثرها حضوراً في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة. غير أن أهمية هذه الواقعة لا تكمن في أبعادها السياسية فحسب، بل في المسار الذي سلكته داخل الكتابة التاريخية الإسلامية عبر القرون.

وقد أظهرت الدراسة أن الروايات المتعلقة بهذا الزواج لم تنتقل إلينا بصيغة واحدة ثابتة، بل خضعت لإعادة صياغة متواصلة تأثرت باهتمامات المؤرخين وسياقاتهم الفكرية والثقافية. فبينما ركزت الروايات المبكرة على البعد السياسي للمصاهرة وما ارتبط بها من اتصالات ومفاوضات بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية، اتجهت الروايات اللاحقة إلى إبراز عناصر الثراء والجهاز والاحتفال السلطاني، ثم أضافت بعض المصادر المتأخرة طبقات جديدة من السرد الأدبي والرمزي أسهمت في إعادة تشكيل صورة خُمَارَوَيْه والدولة الطولونية و"قطر الندي" نفسها.

كما كشفت الدراسة أن رواية الزواج أدت دوراً يتجاوز مجرد نقل الأخبار؛ إذ أصبحت أداة لتكوين الصور الذهنية داخل الذاكرة التاريخية الإسلامية. فمن خلالها تكرست صورة خُمَارَوَيْه بوصفه رمزاً للثراء والبذخ، وتشكلت صورة الدولة الطولونية بوصفها دولة بلغت من القوة الاقتصادية والهيبة السياسية ما جعلها تُقَارَن بالخلافة العباسية، كما تحولت "قطر الندي" من أداة للمصاهرة السياسية في الروايات المبكرة إلى شخصية مثالية وأدبية في الروايات اللاحقة، ثم إلى رمز ثقافي ارتبط بالثراء الطولوني وعظمة الدولة الطولونية في الذاكرة التاريخية الإسلامية.

ومن ثَمَّ فإن أهمية رواية زواج "قطر الندي" لا تتبع فقط مما تخبرنا به عن أواخر القرن الثالث الهجري، وإنما كذلك مما تكشفه عن آليات عمل الكتابة التاريخية الوسيطة، وعن الدور الذي أدته الروايات المتراكمة في إعادة تشكيل الشخصيات والأحداث والدول داخل الذاكرة التاريخية الإسلامية. وبذلك تقدم هذه الدراسة نموذجاً لكيفية الانتقال من دراسة الحدث التاريخي في

٦/٥- صناعة الرمز في الذاكرة التاريخية

تكشف المقارنة بين الروايات المختلفة أن "قطر الندي" خضعت لعملية إعادة تشكيل سردي امتدت قرونًا عدة. ففي البداية كانت ابنة حاكم إقليمي استخدم المصاهرة لتدعيم علاقة سياسية مع الخلافة العباسية. ثم أصبحت شخصية تستحق الرعاية والاهتمام داخل السرد، قبل أن تتحول إلى أميرة جميلة عاقلة، ثم إلى شخصية أدبية تتناقل الأخبار حواراتها ومواقفها، وأخيراً إلى رمز للثراء والترف وعظمة الدولة الطولونية. ولا يعني ذلك أن الروايات المتأخرة اختلقت الشخصية من عدم، بل يعني أنها أعادت صياغة الحدث التاريخي ومنحته دلالات جديدة استجابت لاهتمامات العصور التي كُتبت فيها. فكل مرحلة أضافت طبقة جديدة إلى السرد، حتى أصبحت "قطر الندي" في الذاكرة التاريخية الإسلامية شخصية تتجاوز حدود وجودها التاريخي الفعلي.

وبناءً عليه، فإن أهمية "قطر الندي" في المصادر الوسيطة لا تكمن فقط في كونها زوجة المعتضد أو ابنة خُمَارَوَيْه، وإنما في كونها مثالاً واضحاً على الكيفية التي تتحول بها الشخصيات التاريخية عبر السرد المتراكم من وقائع تاريخية إلى رموز ثقافية. وبهذا المعنى تمثل قصة "قطر الندي" إحدى أبرز صور انتقال الخبر التاريخي إلى المجال الرمزي، وهي العملية التي أسهمت في تشكيل صورة خُمَارَوَيْه والدولة الطولونية والبيت الطولوني بأسره في الذاكرة التاريخية الإسلامية الوسيطة.

نتائج الدراسة

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، يمكن إجمال أهمها فيما يأتي:

- أظهرت المقارنة بين الروايات الواردة في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة أن النواة التاريخية الثابتة لزواج قطر الندى تتمثل في وقوع المصاهرة بين البيت الطولوني والخلافة العباسية في عهد المعتضد بالله، وأن هذا الزواج جاء في سياق تسوية سياسية هدفت إلى تدعيم العلاقات بين الدولة الطولونية والخلافة العباسية بعد مرحلة من التنافس والصراع على النفوذ.
- كشفت الدراسة أن أقدم الروايات، ولا سيما عند الطبري (ت. ٣١٠هـ) والمسعودي (ت. ٣٤٦هـ)، ركزت على السياق السياسي للمصاهرة وعلى الأبعاد الدبلوماسية والإدارية المرتبطة بها، في حين أظهرت رواية التتوخي (ت. ٣٨٤هـ) حضوراً مبكراً لبعض عناصر الجهاز والإنفاق. ومع ذلك لم تكن هذه العناصر تمثل المحور الرئيس للرواية كما أصبحت في المصادر اللاحقة.
- بينت الدراسة أن رواية زواج "قطر الندى" خضعت لتحولات سردية متدرجة عبر القرون؛ إذ بدأت خبراً سياسياً يرتبط بالعلاقات العباسية الطولونية، ثم أخذت تستوعب تدريجياً عناصر الثراء والإنفاق والاحتفال السلطاني، قبل أن تتحول في المصادر المتأخرة إلى سردية رمزية تمحورت حول هذه العناصر.
- أوضح تتبع الروايات أن العناصر المتعلقة بالجهاز والجواهر والأموال شهدت تضخماً ملحوظاً في المصادر المتأخرة، سواء من حيث حجم النفقات أو أعداد التحف والجواهر والأهوان الذهبية، الأمر الذي يشير إلى أن هذه العناصر لم تؤد وظيفة إخبارية فحسب، بل استُخدمت أداة لبناء صورة معينة عن حُمارويّ والدولة الطولونية.
- أظهرت الدراسة أن صورة حُمارويّ في المصادر الوسيطة لم تكن ثابتة، بل مرت بعدة مراحل؛ إذ ظهر في الروايات المبكرة بوصفه حاكماً يوظف المصاهرة

ذاته إلى دراسة مسارات تمثيله وإعادة إنتاجه في المصادر التاريخية، وما يرتبط بذلك من بناء للصور والرموز التاريخية عبر الزمن.

وتكتسب هذه النتائج أهمية إضافية إذا نُظر إليها في إطار أوسع يتعلق بتمثيلات أبي الجيش حُمارويّ بن أحمد بن طولون في المصادر التاريخية الإسلامية الوسيطة. فالصورة التي كشفت عنها روايات زواج "قطر الندى" تتقاطع مع ما أظهرته روايات أخرى تناولت مظاهر الترف والثراء في بلاطه، كما تتقاطع مع السرديات المرتبطة بمقتله وحياته الخاصة ورموز سلطته. ومن ثَمَّ فإن رواية زواج قطر الندى لا تبدو حادثة معزولة داخل المدونة التاريخية الوسيطة، بل تمثل إحدى اللبنات الأساسية في بناء صورة حُمارويّ التي تشكلت تدريجياً عبر القرون. فكما أسهمت روايات اقتناء الحيوانات المفترسة في إبراز رمزية السلطة والهيبة^(١٠٧) وأسهمت روايات مقتله في ترسيخ صورة الترف وعلاقته بالعنف السياسي^(١٠٨) أسهمت روايات زواج قطر الندى في تثبيت صورة الثراء والبذخ والقدرة على تمثيل السلطة من خلال الإنفاق والاحتفال السلطاني.

وبذلك تكشف هذه الدراسة أن صورة حُمارويّ في الذاكرة التاريخية الإسلامية لم تُبنَ من خلال حدث واحد، وإنما تشكلت عبر شبكة متداخلة من الروايات التي أعادت إنتاج شخصيته ودولته في صور رمزية متعددة، الأمر الذي يفتح المجال لمزيد من الدراسات حول آليات صناعة الصورة التاريخية للحكام والدول في الكتابة التاريخية الإسلامية الوسيطة.

ومن هذه الزاوية لا تمثل رواية زواج "قطر الندى" مجرد مادة لدراسة تاريخ الدولة الطولونية، بل تمثل نموذجاً كاشفاً للكيفية التي تصنع بها الكتابة التاريخية الإسلامية الوسيطة صور الحكام والدول، وتعيد إنتاجها عبر تراكم السرد وتداوله في الذاكرة التاريخية.

• توصلت الدراسة إلى أن رواية زواج "قطر الندي" تمثل نموذجاً واضحاً للكيفية التي تتحول بها بعض الأحداث التاريخية عبر التراكم السردى من أخبار سياسية مرتبطة بظروفها الزمنية إلى رموز ثقافية تتجاوز الحدث الأصلي وتستمر فاعلة في الذاكرة التاريخية لقرون طويلة.

لتحقيق أهداف سياسية، ثم تحول تدريجياً إلى رمز للثراء والكرم، قبل أن يُقدّم في بعض الروايات المتأخرة نموذجاً للحاكم الذي ارتبط اسمه بالبذخ والإفراط في الإنفاق.

• كشفت الروايات أن جهاز "قطر الندي" لم يكن مجرد عنصر تابع للحدث، بل أصبح محوراً أساسياً في تشكيل صورة خُمارَوَيْه؛ إذ جرى توظيفه لإبراز سعة موارده المالية ومكانته السياسية، حتى غدا الحديث عن الجهاز في كثير من المصادر حديثاً غير مباشر عن شخصية خُمارَوَيْه نفسه.

• بينت الدراسة أن روايات الزواج أسهمت في تشكيل صورة الدولة الطولونية بوصفها دولة بلغت درجة عالية من الثراء والازدهار الاقتصادي، كما قدمتها بعض المصادر في صورة كيان سياسي قادر على مجارة الخلافة العباسية في مظاهر الهيبة والاحتفال السلطاني.

• أظهرت الدراسة أن الربط بين ضخامة جهاز "قطر الندي" والاستنزاف المالي لخُمارَوَيْه ظهرت بوارده في بعض الروايات المبكرة، ولا سيما عند التتوخي (ت ٣٨٤هـ)، ثم تطور هذا الاتجاه في المصادر اللاحقة التي وظفت رواية الزواج لتفسير ظواهر أوسع تتعلق بمصير الدولة الطولونية، وربطت بين الإفراط في الإنفاق وبين بوارد الضعف والانحدار السياسي والاقتصادي.

• كشفت المقارنة بين الروايات أن شخصية قطر الندي نفسها خضعت لعملية إعادة بناء سردي؛ إذ انتقلت من حضور محدود بوصفها أداة للمصاهرة السياسية إلى شخصية مثالية تجمع بين الجمال والعقل والأدب، ثم إلى شخصية أدبية تنسب إليها الحوارات والنوادر والأجوبة البليغة.

• أثبتت الدراسة أن شهرة "قطر الندي" في الذاكرة التاريخية الإسلامية لم تقم على دورها السياسي المباشر بقدر ما قامت على الصورة التي صنعتها الروايات المتأخرة حول جهازها ورحلتها وصفاتها الشخصية، الأمر الذي أسهم في تحويلها من شخصية تاريخية إلى رمز ثقافي ارتبط بالثراء والترف وعظمة الدولة الطولونية.

الإحالات المرجعية:

- (١١) الثعالبي: أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت. ٥٤٢٩هـ)، **رسائل الثعالبي** أو نثر النظم وحل العقد، وبهامشه كتاب "الفوائد والقلائد للثعالبي" / قدم له: علي الخاقاني- بيروت: دار صادر (د.ت).
- (١٢) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني (ت. ٦٣٠هـ)، **الكمال في التاريخ** / تحقيق: عمر عبد السلام تدمري- بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
- (١٣) الذهبي: شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** / المحققون: سعد يوسف محمود أبو عزيز، مجدي فتحي السيد، خيرى سعيد، مصطفى شتات، أسامة عكاشة، ياسر أبو شادي- القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٦.
- (١٤) الذهبي: شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء** / خرج أحاديثه واعتنى به: محمد أيمن الشبراوي- القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦.
- (١٥) الذهبي: شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، **العبر في خبر مَنْ غُبر** / حققه وضبطه على مخطوطتين: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول- بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.
- (١٦) الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت. ٧٦٤هـ)، **الوافي بالوفيات** / تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركى مصطفى- بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠.
- (١٧) ابن كثير: عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر (ت. ٧٧٤هـ)، **البدية والنهاية** / تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- البجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٦ - ٢٠٠٠.
- (١٨) المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت. ٨٤٥هـ)، **المقفى الكبير** / تحقيق: محمد يعلاوي- بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦.
- (١٩) المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت. ٨٤٥هـ)، **المواظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** / قابله بأصوله وأعدده للنشر: أيمن فؤاد سيد- لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٢.
- (٢٠) ابن تغري بردي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت. ٨٧٤هـ)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**- القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٢.
- (٢١) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١هـ)، **تاريخ الخلفاء** / تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد- القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢.
- (٢٢) ابن إياس: زين الدين أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس (ت. ٩٣٠هـ)، **بدائع الزهور في وقائع الدهور** / حققها وقدم لها وأعد فهرسها: محمد مصطفى- بيروت: المعهد الألماني للبحوث الشرقية، ١٩٧٥ - ١٩٦٠.
- (23) See: 1.Yılmaz S. HALİFE MU'TAZİD DÖNEMİNDE (279 – 289/ 892–902) ABBASİ-Ş-TOLUNOĞULLARI İLİŞKİLERİ. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2005;7 (11): 171-197.
- (24) See: T. El-Hibri, "From Triumph to Tribulation (833–990)," in The Abbasid Caliphate: A History, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 131–192.
- (٢٥) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، (ط٢/ ج. ١/ ص٣٩).

- (١) راجع: وفاء محمد علي، **الزواج السياسي في عهد الدولة العباسية**- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨. (١٩٢ صفحة) وانظر: زواج الخليفة المعتضد بالله من قطر الندى بنت خمارويه، ص٦٠ - ٦٨.
- (٢) عن عصره، انظر: محمود شاكر، **التاريخ الإسلامي** (الدولة العباسية)- بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٠. الطبعة السادسة. (ج٢/ ص٨٦ - ١٠١).
- (٣) عن فترة حكم خُمارَوَيْه، انظر: عمر الاسكندري، أ. ج. سفدج، **تاريخ مصر إلى الفتح العثماني مع نبذ في أخبار الأمم التي ارتبطت بمصر إلى ذلك العهد**- القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٢٠. ص١٨٦ - ١٨٧.
- إسماعيل محمد أبو العينين، **"مصر الإسلامية في العصور الوسطى"**، ضمن كتاب: **في مصر الإسلامية** / أخرجه: زكي محمد حسن، عبد الرحمن زكي- القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٣٧. (ص١٣ - ١٤). ستانلي لينبول، **سيرة القاهرة** / ترجمة: حسن إبراهيم حسن، علي إبراهيم حسن، إدوار حليم- القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠. (ط٢/ ص٨٩ - ٩١). مصطفى طه بدر، **مصر الإسلامية من الفتح الإسلامي حتى زوال الدولة الإخشيدية**- القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩. (ج١/ ص١٢٥ - ١٢٧). حسن عبيد، **الحكام من عمرو بن العاص إلى عبد الناصر**- القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٨. (ص٥٦ - ٥٧). سيدة إسماعيل كاشف، جمال الدين سرور، سعيد عبد الفتاح عاشور، **موسوعة تاريخ مصر عبر العصور: تاريخ مصر الإسلامية** / أعدها للنشر: عبد العظيم رمضان- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣. ص١٧٣ - ١٧٩. أحمد عبد الرزاق أحمد، **تاريخ وآثار مصر الإسلامية من الفتح العربي حتى نهاية العصر الفاطمي**- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩. (ص٩٦ - ١٠٢). أشرف صالح محمد سيد، **سيرة مصر: الغزاة والولاة في سبعة قرون**- عمان: دار الوفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢١. ص٢١٦-٢٢٦.
- (٤) حسناء فتحي يوسف، **الزواج السياسي في مصر خلال عصر الدولتين الطولونية والإخشيدية (٢٥٤-٣٥٨هـ / ٨٦٨-٩٦٩م)**. رسالة ماجستير إشراف: علي سليمان محمد، جامعة المنوفية، كلية الآداب، قسم التاريخ، ٢٠٢١. (١٨٩ صفحة).
- (٥) تسنيم أحمد عماد محمود حسنى القلش، **العلاقات الأسرية لحكام مصر من عصر الدولة الطولونية حتى نهاية العصر الأيوبي**. رسالة ماجستير إشراف: حمدي عبد المنعم حسين، إيناس حمدي سرور، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم التاريخ والآثار المصرية والإسلامية، ٢٠١٩. (٢٢٧ صفحة).
- (٦) هبة عبد المقصود مرسى عبد الله، **"المحطات الحضارية في رحلة زواج قطر الندى التاريخية من مصر إلى بغداد (٢٨٢-٢٨٩هـ / ٨٩٥-٩٠٢م)"**، المجلة العلمية بكلية الآداب، العدد ٥٩، جامعة طنطا - كلية الآداب، ٢٠٢٥. (ص٢٣٥-٢٣٧).
- (٧) محمد عبد الله عنان، **"من الأعراس الإسلامية الشهيرة زواج قطر الندى الطولونية بالخليفة المعتضد بالله"**، مجلة الرسالة- العدد (٢٣٨) ٢٤ يناير ١٩٣٨. (ص١٢٩ - ١٣٠).
- (٨) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت. ٣١٠هـ)، **تاريخ الرسل والملوك** / تحقيق: حمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧. (ط٢).
- (٩) المسعودي: أبي الحسن علي بن الحسين بن علي (ت. ٣٤٦هـ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** / اعتنى به وراجع: كمال حسن مرعي- بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥.
- (١٠) التوخي: القاضي أبي علي المحسن بن علي (ت. ٣٨٤هـ)، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة** / تحقيق: عبود الشالجي- بيروت: دار صادر، ١٩٩٥. (ط٢).

- (٥٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج ١١ / ص ٢٨٧).
- (٥٧) ابن كثير، البداية والنهاية، (ج ١ / ص ٦٥٦).
- (٥٨) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٧-١٨٨).
- (٥٩) المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، (ج ٢ / ص ٩٤-٩٥)؛ المقفص الكبير، (ج ٣ / ص ٤٦٨).
- (٦٠) المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، (ج ٢ / ص ٩٥).
- (٦١) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (ج ٣ / ص ٥٢-٥٣، ٨٠).
- (٦٢) الذهبي، رسائل الثعالبي، (ص ٥٩).
- (٦٣) See: Bianquis, Thierry. "Autonomous Egypt from Ibn Tūlūn to Kāfūr, 868-969". In Petry, Carl F. (ed.). The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 86-119.
- (٦٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ج ٤ / ص ١٨٦-١٨٧).
- (٦٥) عنه، راجع: الديار بكري: الشيخ حسين بن محمد بن الحسن (ت. ٩٦٦هـ)، تاريخ الخميس في أحوال أنفيس نفيس. - مطبعة الفقير عثمان عبد الرازق، ١٣٠٢ هـ. النسخة الرقمية من جامعة أوكسفورد (ج ٢ / ص ٣٨٥).
- (٦٦) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (ج ٣ / ص ٨٠).
- (٦٧) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٧).
- (٦٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (ج ١ / ص ٣٩).
- (٦٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (ج ٦ / ص ٥١٦).
- (٧٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، (ج ٢١ / ص ٥).
- (٧١) ابن كثير، البداية والنهاية، (ج ١ / ص ٦٥٦).
- (٧٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٧-١٨٨).
- (٧٣) المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، (ج ٢ / ص ٩٤).
- (٧٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٨).
- (٧٥) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (ج ٢ / ص ٣١).
- (٧٦) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (ج ٣ / ص ٥٣).
- (٧٧) عن الأثر السياسي لزواج قطر الندى من الخليفة المعتضد، انظر: حسناء فتحي يوسف، "أثر الزواج السياسي في مصر خلال عصر الدولتين الطولونية والإخشيدية (٢٥٤-٣٥٨هـ/٨٦٨-٩٦٩م)" مجلة بحث كلية الآداب، جامعة المنوفية، مج ٣٢، ع. ١٢٦ (٢) يوليو ٢٠٢١، ص ٦-١٠.
- (٧٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (ج ١ / ص ٣٩).
- (٧٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ج ٤ / ص ١٨٦-١٨٧).
- (٨٠) الثعالبي، رسائل الثعالبي، (ص ٥٩).
- (٨١) See: Bianquis, Thierry. "Autonomous Egypt from Ibn Tūlūn to Kāfūr, 868-969". In Petry, Carl F. (ed.). The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 86-119.
- (٨٢) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (ج ٢ / ص ٣١).
- (٨٣) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (ج ٢١ / ص ٥).
- (٨٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٨).
- (٨٥) المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، (ج ٢ / ص ٩٤-٩٥)؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (ج ٣ / ص ٦١-٦٢).
- (٨٦) انظر: عطية القوصي، الدولة الطولونية، ضمن كتاب: المرجع في تاريخ مصر في العصور الوسطى / تقديم ومراجعة: زبيدة محمد عطا وحسين محمد ربيع. - القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٣ (ص ١١٧-١٧٩).
- (٨٧) المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، (ج ٢ / ص ٩٤).
- (٨٨) عن الجصاص، انظر: الذهبي: الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد (ت. ٥٨٤٧هـ)، أعلام النبلاء / تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. - بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠. (ج ٩ / ص ٥٩٧-٥٩٩).
- (٨٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ج ٤ / ص ١٨٦-١٨٧).
- (٩٠) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (ج ٣ / ص ٥٢-٥٣، ٨٠).
- (٩١) الثعالبي، رسائل الثعالبي، (ص ٥٩).
- (٩٢) See: Bianquis, Thierry. "Autonomous Egypt from Ibn Tūlūn to Kāfūr, 868-969". In Petry, Carl F. (ed.). The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 86-119.
- (٩٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ج ٤ / ص ١٨٦-١٨٧).
- (٩٤) عنه، راجع: الديار بكري: الشيخ حسين بن محمد بن الحسن (ت. ٩٦٦هـ)، تاريخ الخميس في أحوال أنفيس نفيس. - مطبعة الفقير عثمان عبد الرازق، ١٣٠٢ هـ. النسخة الرقمية من جامعة أوكسفورد (ج ٢ / ص ٣٨٥).
- (٩٥) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (ج ٣ / ص ٨٠).
- (٩٦) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٧).
- (٩٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (ج ١ / ص ٣٩).
- (٩٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (ج ٦ / ص ٥١٦).
- (٩٩) الذهبي، تاريخ الإسلام، (ج ٢١ / ص ٥).
- (١٠٠) ابن كثير، البداية والنهاية، (ج ١ / ص ٦٥٦).
- (١٠١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٧.
- (١٠٢) Rosenthal, Franz, ed. The History of al-Ṭabarī, Volume XXXVIII: The Return of the Caliphate to Baghdad: The Caliphates of al-Mu'taḍid, al-Muktafi and al-Muqtadir, A.D. 892-915/A.H. 279-302. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany, New York: State University of New York Press, 1985. P. 3.
- (١٠٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (ج ١ / ص ٣٩).
- (١٠٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ج ٤ / ص ١٨٦-١٨٧)؛ التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (ج ٢ / ص ٣١-٣١٥)؛ المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، (ج ٢ / ص ٩٤-٩٥).
- (١٠٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، (ج ٢١ / ص ٥).
- (١٠٦) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٧.
- (١٠٧) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٨).
- (١٠٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج ١ / ص ٤٨٤)؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (ج ١ / ص ٦٥٦)؛ المقرئ، الخطط، (ج ٢ / ص ٩٤)؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (ج ٣ / ص ٦١-٦٢).
- (١٠٩) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (ج ٢ / ص ٣١).
- (١١٠) الصفدي، الوافي بالوفيات، (ج ٢ / ص ١٨٧-١٨٨).
- (١١١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج ١ / ص ٤٨٤).
- (١١٢) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، (ج ١ / ص ١٧١-١٧٢).
- (١١٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (ج ١ / ص ٣٩).
- (١١٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ج ٤ / ص ١٨٦-١٨٧).
- (١١٥) الثعالبي، رسائل الثعالبي، (ص ٥٩).
- (١١٦) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (ج ٢ / ص ٣١-٣١٥).
- (١١٧) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (ج ٢١ / ص ٥).

(٨٨) الأمر الذي تناقض بشكل صارخ مع بلاط الخلافة الفقير، انظر:
See: Sobernheim, Moritz. "Khumārawaih". In Houtsma, Martijn Theodoor (ed.). E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913–1936, Volume IV: 'Itk–Kwaṭṭa. Leiden: Brill, 1987. p. 973.

(٨٩) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، (ج٢/ص١٨٨).
(٩٠) التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، (ج٢/ص٣١٥).
(٩١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، (ج٣/ص٥٣).

(92) See: El-Azhari, Taef. "Princesses, Concubines and Qahramanat under the 'Abbasids: Gender and Politics, 749–1055." *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History, 661–1257*, Edinburgh University Press, 2019, pp. 75–141.

(٩٣) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، (ج١/ص٣٩).
(٩٤) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، (ج٤/ص١٨٦ – ١٨٧).
(٩٥) الثعالبي، **رسائل الثعالبي**، الكناية والتعريض، (ص٥ – ٦).
(٩٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (ج١/ص٤٨٤).
(٩٧) الذهبي، **العبر في خبر من عبر**، (ج١/ص٤١٤).
(٩٨) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، (ج٢/ص١٨٧).
(٩٩) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، (ج٢/ص١٨٧).
(١٠٠) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، (ج٢/ص١٨٧).
(١٠١) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، (ج٢/ص١٨٨).
(١٠٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (ج١/ص٤٨٤).
(١٠٣) ابن إيس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، (ج١/ص١٧١ – ١٧٢).
(١٠٤) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، (ج٢١/ص٥)؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، (ج١/ص٦٥٦)؛ المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، (ج٢/ص٩٤ – ٩٥)؛ السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، (ص٣٧).
(105) See: Bianquis, Thierry. "Autonomous Egypt from Ibn Ṭūlūn to Kāfūr, 868–969". In Petry, Carl F. (ed.). *The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640–1517*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 86–119.

(١٠٦) راجع: محمد عبد الله عنان، "من أشهر عرائس التاريخ: قطر الندي"، مجلة الهلال، العدد ٧، ١ يوليو ١٩٥٧، ص ٥١ – ٥٣. عطية أحمد القوصي، "قطر الندي أشهر عروس في التاريخ"، المسلمون، ع ١٦، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق المحدودة، ١٩٨٢، ص ٦٦ – ٦٧.

(١٠٧) راجع: أشرف صالح محمد سيد، "رمزية اقتناء الحيوانات المفترسة في قصور الحكام: الأسد «زريق» نموذجًا في عهد خَمَارَوَيْه بن أحمد بن طولون (٢٧٠ – ٢٨٢هـ/ ٨٨٣ – ٨٩٥م)". - دورية كان التاريخية. - السنة (١٨) العدد (٧٤)؛ ديسمبر ٢٠٢٥. (ص٤٣ – ٦٣).
(١٠٨) راجع: أشرف صالح محمد سيد، "الترف والسلطة في السرد التاريخي لمقتل خَمَارَوَيْه بن أحمد بن طولون (٢٨٢هـ/ ٨٩٥م): العنف السياسي في المصادر التاريخية الوسيطة". - دورية كان التاريخية. - السنة (١٩) العدد (٧٧)؛ مارس ٢٠٢٦. (ص ٣٩ – ٥٤).

دور النقود والتدبير السياسي في الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي خلال عهد أبي يعقوب الموحدي (٥٥٨ - ٥٨٠ هـ / ١١٦٢ - ١١٨٤ م)

د. عبد المجيد النوري

دكتوراه الآداب - جامعة مولاي إسماعيل
الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين
طنجة تطوان الحسيمة - المملكة المغربية



ملخص

تتناول الدراسة الراهنة العلاقة بين السياسة والاقتصاد، ولاسيما دور النقود والتدبير السياسي في تحقيق الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي خلال عهد الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (٥٥٨-٥٨٠ هـ / ١١٦٢-١١٨٤ م). وينطلق البحث من إشكالية مركزية تتمثل في تفسير أسباب الرخاء الاقتصادي والاستقرار الذي عرفته الدولة الموحدية خلال هذه المرحلة، من خلال تحليل الجدل القائم بين حسن السياسة وتدبير الحكم من جهة، واستقرار قيمة النقود ومستويات الأسعار من جهة أخرى. كما يسعى إلى توضيح هذه التجربة التاريخية في فهم آليات تكرار الظواهر التاريخية المرتبطة بازدهار الدول أو تراجعها، اعتماداً على منهج تحليلي تركيبي يقوم على قراءة النصوص التاريخية وربطها بالمفاهيم الاقتصادية والسياسية. وتبرز الدراسة أن حسن تدبير السلطان يوسف بن عبد المؤمن لشؤون الدولة، القائم على العدل والإدارة الرشيدة، ومراقبة الأسواق، وضبط العملة، وتشجيع تداول الأموال واستثمارها، أسهم في الحفاظ على استقرار القيمة الشرائية للنقود وتحقيق توازن الأسعار. كما ساعدت إجراءات أخرى مثل زيادة الأجور، والحد من الضرائب الجائرة، وتعزيز الأمن، وإخماد الفتن، وتوسيع المجال الاقتصادي للدولة على تشييط التجارة والزراعة والصناعة. وقد أدى ذلك إلى ارتفاع مستويات المعيشة واتساع العمران ونمو النشاط الاقتصادي، الأمر الذي انعكس في استقرار اجتماعي وسياسي واضح. وتخلص الدراسة إلى أن التجربة الموحدية في عهد أبي يعقوب يوسف تمثل نموذجاً تاريخياً يبرز الترابط الوثيق بين جودة الأداء السياسي وسلامة النظام النقدي والاقتصادي، وأن صلاح السياسة وحسن تدبير الحكام يعدان عاملاً حاسماً في تحقيق الرخاء الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي، وهي قاعدة يمكن الاستفادة منها في تفسير الظواهر التاريخية المشابهة.

كلمات مفتاحية:

عهد يوسف بن عبد المؤمن؛ الدولة الموحدية؛ النقود والسياسة الاقتصادية؛ الازدهار الاقتصادي؛ الاستقرار الاجتماعي والسياسي



10.21608/kan.2026.519351

معرف الوثيقة الرقمي:

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٧ يناير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ٠٣ مارس ٢٠٢٦

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد المجيد النوري، "دور النقود والتدبير السياسي في الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي خلال عهد أبي يعقوب الموحدي (٥٥٨ - ٥٨٠ هـ / ١١٦٢ - ١١٨٤ م)". - دورية كان التاريخية. - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦. ص ٥٧ - ٧٤.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: ennouriabdelmajed@gmail.com

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

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

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

مُقَدِّمَةٌ

يُشكل عصر الموحدين مرحلة هامة من مراحل تطور الدولة والمجتمع المغربيين. وهي مرحلة تاريخية ذات خصوصية حضارية متميزة، خصوصاً خلال العصر الذهبي للدولة، وتحديدًا خلال حكم يوسف بن عبد المؤمن (٥٥٨ هـ - ٥٨٠ هـ / ١١٦٢ - ١١٨٤ م). فقد عرف عهد هذا الأخير تطورات اقتصادية مهمة، واكبها استقرار اجتماعي وسياسي، ساهما من جانبهما في رخاء الأسعار وصالح الأحوال ووجوه المعاش والمعاملات. وقد كان للاقتصاد والسياسة بشكل عام، وصلاح أمر النقود، بصلاح السياسة وحسن تدبير السلطان على نحو خاص، دور مهم في ذلك، إذ لا يمكن تصور اقتصاد أي مجتمع معزولاً عن الإطار السياسي الذي يحكمه^(١).

- فما مقاصد دراسة هذه الفترة التاريخية، الغنية في ذاتها، والنوعية في تجربتها السياسية؟
- كيف يمكن تأطير علاقة الاقتصاد والنقود بالسياسة في أدبيات الفكر الاقتصادي والسياسي؟
- ما السياسة، وما دورها في توجيه الاقتصاد والدولة والمجتمع؟
- كيف يمكن تفسير الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي، في ضوء الإشكالات السالفة، خلال عهد أبي يعقوب الموحدي؟

أولاً: مقاصد الدراسة، وعلاقة الاقتصاد والنقود بالسياسة في أدبيات الفكر الاقتصادي والسياسي

١/١- المقاصد الكبرى لدراسة فترة حكم

يوسف بن عبد المؤمن الموحدي

معلوم في ضوء ما سبق، أن هذه المساهمة تروم مقاربة قضية تاريخية، تتعلق بتبيان الجدل القائم بين طريقة التدبير السياسي من جهة، وبين الوضعية الاقتصادية، سيما ما يرتبط منها بمسألة النقود، وتحديدًا قيمتها الشرائية من جهة أخرى، قصد تفسير علاقة ذلك كله، بما تحقق من ازدهار ورخاء اقتصادي، وما رافقه من استقرار اجتماعي وسياسي، خلال فترة

حكم يوسف بن عبد المؤمن الموحدي. وهي فترة تاريخية تستحق الاهتمام والدراسة، والقصد من وراء ذلك، محاولة ضبط بعض القوانين المتحركة في هذه التجربة الايجابية في تاريخ الدولة المغربية، وفي تكرار أمثالها في أماكن ومراحل تاريخية مختلفتين. ذلك؛ بهدف الاستفادة منها في فهم الحاضر، ومعرفة سبل تدبير الواقع العربي الراهن، المأزوم عمومًا في سياسته واقتصاده وقيمه عملته، وبقصد رسم معالم المستقبل، في ضوء ما ينتظر حدوثه من ظواهر، وفق خصوصية العصر، وقوانين تكرار واقعات العمران البشري.

والحال، أن التجربة المذكورة، تشكل في حقيقة أمرها، ظاهرة تاريخية، ولا نحسبها تجربة فردية معزولة، كونها من واقعات العمران البشري المتكررة، ومن سمات الظاهرة التكرار. ورصد الظواهر بقصد ضبط بعض قوانين تكرارها، للإقبال على محمودها، وتفادي السلب منها، مثل "سيرة أهل الجور والعدوان، وما يعقبها من خراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال"^(٢)، يعتبر من الغايات الكبرى لدراسة التاريخ، والمهام الضرورية في عمل المؤرخ، لما في ذلك من العظة واستخلاص العبر، بقصد فهم الحاضر ورسم توقعات المستقبل. وبذلك يرتقي المؤرخ بعمله من مستوى تناول أمور التاريخ، باعتبارها أحداثاً فردية معزولة، لا شبه لها فيما تقدم، ولا ينتظر حدوث أمثالها في المستقبل، إلى مستوى التعامل معها بصفاتها ظواهر تاريخية، أي واقعات عمران بشري متكررة، تستحق الاهتمام والدراسة، رصدًا ومقارنة واستقراء واستنباطًا، في ضوء ربط الحاضر بالماضي، من أجل استشراف المستقبل، بالفطنة لما سيحدث فيه من أمور، وفق قوانين تكرارها.

فالراجح، أن التاريخ البشري، محكوم في تطوره، بضوابط وسنن. فبقدر ما هو مصدر للمعرفة، بقدر ما يتحرك وفق قوانين نوعية^(٣)، إذ "لا يحدث أمر إلا وقد تقدم هو أو نظيره"^(٤). لذلك عرفناه في دراسة سابقة^(٥)، بكونه علم استرجاع ماضي الإنسان، وما عرض له فيه من الأحوال، بقصد التأمل والنظر، لاستخلاص العبر، وتقديم الآراء والأفكار، بهدف تحقيق الرخاء والرفاه في زمن الاستقرار، ثم اقتراح الحلول خلال الأزمات والمحن،

شأن ماركس وأتباع منهجه، ومبادئه الفكرية، كما هو معلوم ومشهور، نجد في المقابل فريقاً آخر يرى أن السياسة هي التي تحدد النظام الاقتصادي بأكمله، وما ينبثق عنه من أنشطة مختلفة.^(٨) ويعتبر الفخري أحد رواد هذا الفريق الثاني. ذلك؛ لأنه اعتبر السياسة "رأس مال الملك، وعليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الأموال وتحصين الفروج، ومنع الشرور، وقمع الذعار والمفسدين، والمنع من التظالم، المؤدي إلى الفتنة والاضطراب"^(٩). ويسايره الرأي في ذلك، تقي الدين المقرئ، بحجة أنه أرجع الفساد الذي ألم بالمجتمع المصري خلال القرن التاسع الهجري، "إلى سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد"^(١٠)، لا إلى غلاء الأسعار^(١١).

وإلى جانب هذين الرأيين، يوجد فريق ثالث، نشاطه الرأي في وجود جدل قائم بين مختلف البنيات، خصوصاً بين الاقتصادية، وبين السياسية منها، سيما ما يتعلق منهما بمسألة القيمة الشرائية للنقود، في علاقتها بالسياسة وطرق تدبير مصالح العباد، وانعكاسات ذلك على الاقتصاد والدولة والمجتمع. على أساس أنه بقدر ما تتأثر النقود بما هو نفسي واقتصادي... فإنها تتأثر بما هو سياسي^(١٢)، حتى قيل "إن من تقصير السياسة فساد النقود"^(١٣)، بل واعتبر أحد الدارسين^(١٤) الوضع الاقتصادي دالة في نوعية الأداء السياسي والاجتماعي، فإنها تؤثر أيضاً في الاقتصاد والمجتمع والدولة.

برهان ذلك، كون فساد أمر النقود، بفساد السياسة وسوء تدبير الحكام، يسبب دخول "الخلل في المعاش والنقصان في الأموال والمعاملات"^(١٥). وبهذا الخلل الاقتصادي، تضطرب الأحوال الاجتماعية وتختل الوضعية السياسية. إذ ترتفع الأسعار، وتكثر العالة من الخلق في العمران، الأمر الذي يهدد المجتمعات بالانفجار، والحضارات والدول بالقهقري والانهار، وربما الزوال والاضمحلال. ولذلك قيل: "آفة الرعية ضعف السياسة، وآفة الملك سوء التدبير"^(١٦). وقد سبق أن لخصت في دراسات سابقة^(١٧) مضمون هذه الأفكار، التي نجتهد في تطويرها، بتطور البحث والرؤية، في صيغة تركيبية، تدور في مجملها في فلك المعادلة الآتية:

حسب مقتضيات الظروف والأحوال، سيما بعد معرفة قوانين تكرار واقعات العمران البشري، وتشابه أحداثه في الشدة والرخاء.

ونزعم أن الخبير الذي يعنى بمطالعة التاريخ البشري.. ويهتم بظواهره، يستطيع ضبط ومعرفة بعض القوانين المتحركة في تكرار هذه الظواهر، لأنها في نظر ابن خلدون، ثابتة، وتعقبها في بطون التاريخ بالملاحظة والدراسة والمقارنة، يمكن الباحث من الكشف عما يحكمها من قوانين، استناداً إلى قراءة معاصرة^(١٨). وتلك أهم مقاصدنا من هذه الورقة، بهدف ضبط أهم الأسباب المتحركة في ظاهرة تحقيق الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي. تماماً مثلما حدث خلال فترة حكم يوسف بن عبد المؤمن الموحي، الذي قال عنه المراكشي^(١٩)، "إنه لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم وتأخر، ملك بالحقيقة غيره".

وهي فترة لا تخلو من هنات، وربما تصفية حسابات سياسية وفكرية ومذهبية، لكن نحسب في ضوء ما توفر لدينا حالياً من معلومات تاريخية، أن جل أيامها كانت على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وربما الحضاري مضيئة. لذلك نعتبر الرجوع إليها، وإلى غيرها من فترات التاريخ البشري عموماً، وتاريخ العالم الإسلامي، سيما المغربي منه على وجه الخصوص، ضرورة ملحة، بل وملزمة للمؤرخ المغربي، بقصد الاستفادة من مثل هذه التجارب الإيجابية المشرقة في تاريخنا وتراثنا، والتي يمكن اتخاذها فترة أساس للمقارنة والتحليل، لاستخلاص القوانين، ومحاولة الفطنة في ضوءها لمستجدات المستقبل قبل وقوعها.

٢/١- علاقة الاقتصاد والنقود بالسياسة في

أدبيات الفكر الاقتصادي والسياسي.

لا يخفى على كل ذي معرفة بالموضوع، طبيعة الاختلاف الحاصل بين أهل الاقتصاد والسياسة وغيرهما من القدامى والمحدثين في هذا المجال، وأنهم تفرقوا في ذلك طرائق قديداً، أي فرقاً مختلفة. وعليه، ففي الوقت الذي يقول فيه البعض بأولوية الاقتصاد، وأنه الأساس الذي تتخلق عليه باقي البنيات الفوقية،

ثانيًا: مفهوم السياسة، ودورها في توجيه الاقتصاد والدولة والمجتمع

١/٢- مفهوم السياسة

معلوم، أن مصطلح السياسة مشتق من فعل ساس يسوس. وساس الأمر سياسة، أي قام به. ولذلك يقال سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم. وفي ضوء ذلك عرف ابن منظور السياسة بكونها "القيام على الشيء بما يصلحه"^(٢٤). والمراد بها عند إخوان الصفاء، "إصلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات"^(٢٥). وتحقيق ذلك، يحتاج من دون ريب إلى فعل فاعل. ولذلك قيل "السياسة فعل السائس، وإن الولي يسوس رعيته"^(٢٦).

والهدف من ذلك، أي من العمل والفعل السياسيين، هو تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها للمجتمعات البشرية، من أجل جلب المصالح ودفع المضار، بحسن السياسة والتدبير. ولعل ذلك ما جعل ابن خلدون يعتبر الملك منصبا طبيعيا للإنسان^(٢٧). تماما مثلما حدد هدف الملك السياسي، باعتباره حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي، هو جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار^(٢٨). وهو هدف السياسة ذاتها، باعتبارها حركة العلاقات بين الطبقات الاجتماعية في سعيها لتحقيق مصالحها^(٢٩).

وقد لخص أحد القدامى مفهوم مصطلح السياسة، وأجمل أهم وظائفه في قوله "إنها رأس مال الملك، وعليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الأموال وتحصين الفروج، ومنع الشرور، وقمع الذعار والمفسدين، والمنع من التظالم، المؤدي إلى الفتنة والاضطراب"^(٣٠). وينسجم هذا المعنى مع ما ورد في بعض المعاجم والقراءات المعاصرة التي عرفت السياسة بكونها مجموعة من الشؤون العامة^(٣١)، التي تتطلب جهدا من أجل سيادة النظام والعدل والأمن. ويتضمن ذلك النفع العام والخير المشترك^(٣٢).

ولا جرم، أن تحقيق هذه الغايات النبيلة، وغيرها مما ذكره الفخري وغيره، يعتبر من بين الأغراض الكبرى لتأسيس الملك. تماما مثلما أن من بين أغراضه حفظ الناموس... والغرض من حفظ الناموس هو حفظ الدين

فساد السياسة + سوء تدبير الحكام = الظلم والاستبداد + فساد أمر النقود وانهايار قيمتها الشرائية = محن اقتصادية + تدهور مالي ونقدي = غلاء الأسعار + اضطراب الأحوال + ضرائب جائرة وحروب وثورات وفتن = الضعف والانهيار + خراب ودمار = احتمال زوال الحضارات والدول، حسب الظروف والأحوال، ودرجة الترف، ونمط القيم. والعكس بالعكس.

تأسيساً على ذلك، معلوم أن النقود تجسد طاقات، وتساعد على القيام بنشاطات مختلفة^(٣٨). إذ بها يتم الحصول على كل ما يقصد ويطلب ويرام، حسبما يليق بكل من أفراد نوع الإنسان، لأنها أداة البيوع وسائر أنواع المعاولات الشرعية، وبها يحصل التمدن والاجتماع^(٣٩). لذلك؛ خليق بها أن تعتبر المرآة الحقيقية للمجتمعات البشرية، سيما في مجالات الاقتصاد والمجتمع وسياسة الحكام^(٤٠)، وكذلك الحال بالنسبة للحضارات والدول. ففي ضوء قيمتها الشرائية يمكن إدراك مدى رواج التجارة أو تدهورها، تماما مثلما يمكن توضيح مدى التقدم والاستقرار الذي تتعم به الشعوب^(٤١).

وعليه، فلا مندوحة أن النقود بوصفها روح الاقتصاد، تشكل شحم الجسد السياسي، مثلما تشكل أداة استقراره وسلامته وتوازنه واعتداله، لأن الكثير منها يؤدي رشاقته، كما أن القليل منها، يجعله جسداً مريضاً مهزولاً^(٤٢). لذلك تشكل سلاحاً فعالاً بيد السلطات العامة، لأن عدم الدقة في إصدارها وإدارتها يجعل منها خطراً على الاقتصاد والدولة والمجتمع، بل ويمكن أن يسبب أوضاعاً خطيرة جداً^(٤٣). وفي ضوء ذلك، تتجلى على الحقيقة، وأتم البيان، علاقة أمر النقود بالسياسة وطرق تدبير الحكم، وما يترتب عن ذلك من صلاح الأمور واستقرارها، أو اضطرابها وفسادها. فكيف يمكن تعريف مصطلح السياسة، وما دورها في توجيه الاقتصاد والدولة والمجتمع.

على أتم الوجوه. ذلك؛ أنها إذا كانت جميلة صالحة، كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة، كان ضررا عليهم وإهلاكا لهم. ويعود حسن الملكة - الحكم - إلى جملة أسباب، منها الرفق^(٣٨). والرفق أحد خصال السلطان، الذي تعنى هذه المساهمة بالوقوف على بعض جوانب سياسته، ومميزات عصره. وقد قيل: "ما كان الرفق في شيء إلا زانه، ولا كان الخرق في شيء إلا شانه"^(٣٩). ولا مندوحة أن منزلة السلطان من الرعاية، بمنزلة الروح من الجسد، فإذا صفت الروح من الكدر، سرت إلى الجوارح سليمة، ففرت في جميع أجزاء الجسد فأمن من التغيير، فاستقامت الجوارح والحواس وانتظم أمر الجسد^(٤٠). وصدق الشاعر لما قال:

إذا ما الله شاء صلاح قوم
أناح لهم أكابر مصلحين
ذوي رأي ومعرفة وفهم
وإعداد لما قد يحذرون^(٤١)

ويستخلص من هذه الحكم التاريخية المستلهمة من التراث السياسي والأدبي الإسلاميين، أن أهل الدولة، سيما الزعماء والحكام منهم، يتحملون المسؤولية الكبرى في طريقة تدبير الشؤون العامة، وما تؤول إليه بسبب ذلك، أحوال الناس ووجوه معاشهم ومعاملاتهم وثقافتهم وقيمهم الدينية والأخلاقية... وبالجمله مستواهم الحضاري في الحاضر والمستقبل. إذ بقدر علمهم وعملهم، وحزمهم وإرادتهم، وحنكتهم وعدلهم، وحسن سياستهم وتدبيرهم، وفطنتهم وإعدادهم لما ينتظر حدوثه من أمور في المستقبل، يكون حال الناس من التطور والرفاه، والاستقرار والتقدم. والعكس بالعكس.

ولن تحصل الجودة ولا المهارة - في تصورنا - في كل ما ذكر، باعتبار ذلك من بين القدرات الضرورية المرتبطة بممارسة الحكم، أي بالملكة التي تجمع السلطان بالرعية ويتوابعها، حسب تعبير ابن خلدون^(٤٢)، إلا إذا حصلت الجودة في التربية، خصوصا داخل فضاء الأسرة، وفي رحاب مؤسسات التعليم والتعلم، والإعداد والتأهيل، وغيرهما من فضاءات التنشئة الاجتماعية، متخصصة كانت أو غير متخصصة، إضافة إلى الاطلاع على سائر العلوم الشرعية والعقلية، مع الحذق والمهارة في

والدنيا^(٣٣). ولأجل ذلك نساير الرأي القائل: "إن السياسة هي صناعة الخير العام"^(٣٤). وغير ذي شك أن الممارسة السياسية ترتبط ارتباطا وثيقا بالأفكار والقيم السياسية للأفراد^(٣٥) الذين يزاولونها. وضمن الحديث عن القيم والأفكار، حديث مشتق حول ضوابط الفعل الاجتماعي ومحدداته. وما دامت السياسة، فعل السائس، كما تبين سابقا، فلا جرم أن هذا الفعل له هو الآخر محدّداته وتجلياته. وهو فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة، هي سلطة الحكم^(٣٦).

وعليه، جدير بالإشارة أننا نتبنى مصطلح السياسة في الوقت الحالي، باعتباره فعلا اجتماعيا، ذو طبيعة سياسية، محركه الأساس، اللا شعور المعرفي بملكاته المتعددة. مرشده، الوعي المعرفي^[٢] بقيمه المختلفة. مهمته، النظر في مصالح العباد. أدواته، الآليات والإمكانات المتاحة لممارسة العنف الشرعي، وتدبير شؤون الحكم والرعية. غايته، تنظيم سائر البنيات والعلاقات الاجتماعية من أبسطها إلى أعقدها، لإصلاح أحوالها، ومنعها من الاضطراب. رهانه، حماية مصالح الأفراد، وحفظ دمائهم، وأموالهم، وحقوقهم... واستثمار خيراتهم، ومحاولة تميمتها من أجل النفع العام والخير المشترك، لكل بواسطة الكل، في ظل مجتمع يسوده العدل والتضامن والتعاون والشورى والمساواة... ولذلك فهو فعل شريف الأصل والمنطلقات، نبيل الأهداف والغايات، رغم ما يشوبه بقصد أو من دونه أثناء الممارسة من أخطاء أو هنات وتجاوزات أو كلاهما معا. ويزكي هذا المفهوم الذاتي الراهن، نص غاية في الأهمية، فحواه "أن السياسة في مفهومها العام، هي نوع من النشاط الإنساني، محوره الإنسان، وغايته تنظيم المجتمع بما يؤمن حياته"^(٣٧). فكيف توجه السياسة الاقتصاد والنقود والدولة والمجتمع؟

٢/٢- دور السياسة في توجيه الاقتصاد

والنقود والدولة والمجتمع

ورد عند ابن خلدون أن الملكة التي تجمع السلطان بالرعية، - والمقصود بالملكة هنا، "الحكم" -، وتوابعها، إذا كانت من الجودة بما كان، حصل المقصود من السلطان

هكذا يتبين أن الفخري كان على صواب لما جعل السياسة رأسمال الملك، وعليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الأموال وغيرها^(٤٧). "وبالسلطان تتم السياسة، وعليه تستقيم الخاصة والعامة، وبهيئته ترتفع الحوادث والفتن، وبإيالته تتحسم المخاوف والمحن"^(٤٨). فالى أي حد يجسد الواقع العملي للتجربة السياسية للسلطان أبي يعقوب الموحي، ما خلصنا إليه في المعادلة النظرية الأخيرة، ويضفي الشرعية عليها؟ ذلك ما سنحاول أن نبرزه بشكل عملي في المبحث الموالي في ضوء ما توفر لدينا من نصوص ومعارف تاريخية واقتصادية.

ثالثاً: دور النقود والسياسة في الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي خلال عهد أبي يعقوب الموحي

بدهي، أن الجواب عن الإشكال التاريخي المذكور أعلاه، بل واختباره، باعتباره فرضية، يرتبط أساساً بالنصوص الواقعة تحت الفحص^(٤٩). إضافة إلى محاولة تركيبها بطريقة علمية تراعي التسلسل الزمني للأحداث، وكذلك الحال، التداخل والتأثير المتبادل بين ما هو اقتصادي وبين ما هو سياسي، سيما ما يتعلق منه بالجدل القائم بين طريقة التدبير السياسي للحكام، وبين قيمة النقود ومستوى الأسعار في علاقتهما بما هو اقتصادي واجتماعي وحضاري. وإذا نجح الاختبار كان لدينا، كما قال هيوغ أتكين، أكثر من فرضية؛ أي توفر لدينا تعميم صحته محتملة إلى درجة كبيرة، ويمكن أن يتخذ تفسيراً مؤقتاً^(٥٠).

ذلك ما نتطلع إليه حقيقة، قصد المساهمة في تطوير البحث التاريخي، ومحاولة الارتقاء به من منزلة الوصف والاجترار، بله الاهتمام بالأحداث الفردية، إلى مستوى التركيب برؤية جديدة تعنى بدراسة الظواهر التاريخية، ومحاولة ضبط قوانين تكرارها وعودة أشباهها وأمثالها في المستقبل، سيما ما يتعلق منها بظاهرة المحن والفتن سبب الخراب والدمار وزوال الحضارات والدول، أو بظاهرة الازدهار والرخاء والاستقرار ورفاه أحوال، اللتين تعيشهما الأمم والحضارات والدول في بعض فترات الزمن.

الضروري منها للممارسة السياسية، وإدارة شؤون الحياة اليومية، بهدف كسب الزعماء والحكام القدرة على حسن النظر في الأمور، وتقدير الأشياء حق قدرها، ليجنبوا بلدانهم ما تحذره من آفات الفساد والكساد، والغلاء والمحن، وما يرافقهما من الثورات والفتن، وربما الخراب والدمار، أو التحكم والسيطرة عليه بعد الوقوع فيه، درأً للاضطراب والانحيار، وربما الاضمحلال والزوال. وتلك عين الفطنة في السياسة، وفي الدهاء والتفكير، لما لعلمي التاريخ والسياسة من صلة بالمعيش اليومي والمستقبل.

فبحسن التفكير والملكة، يستطيع الإنسان حسب إخوان الصفاء^(٤٣)، أن يستخرج غوامض العلوم بالروية، كما يمكنه تدبير الملك والسياسة. ومن حسن تدبير السياسة، حسن تدبير الاقتصاد والنقود، لضبط توازناتها والحفاظ على استقرار قيمتها الشرائية، بهدف تفادي آفة البلوى والكساد الذي يعصف بالدول^(٤٤)، بفساد أمر النقود وغلاء الأسعار، اللذان يهددان على مر التاريخ البشري، معلوم الدخل ومستويات المعيشة بالانهيار، والمجتمعات بالثورات والحروب والفتن، سبب الخراب والدمار، وزوال الحضارات والدول.

وغير ذي شك، أن صلاح أمر النقود من صلاح السياسة وحسن تدبير الحكام، وفي صلاح النقود وكثرة تداولها واستثمارها لكي تكون منفعتها مشتركة، صلاح أحوال الناس ووجوه معاشهم ومعاملاتهم، ورخاء أسعارهم، وازدهار أوضاعهم، واستقرار أحوالهم، وتطور حضارتهم، "فيطيب الزمن، وتحصل المنفعة"^(٤٥). وبطيب الزمن، يستقر الملك ويصلح، "بصلاح أمر النقود واستجاداتها"^(٤٦). ويمكن تلخيص ما تقدم ذكره من الكلام، في صيغة معادلة نظرية نصوغها على النحو الآتي:

صلاح السياسة + حسن تدبير الحكام = العدل + صلاح أمر النقود واستقرار قيمتها الشرائية = ازدهار اقتصادي + تطور مالي ونقدي = رخاء الأسعار + صلاح الأحوال - ضرائب جائرة وثورات وفتن = استقرار الأوضاع + تكثير العمارة وشساعة المدن والتأنق في الأثاث والبنيان... = قوة الدولة ورسوخ الحضارة، حسب الظروف والأحوال، ودرجة الترف، ونمط القيم.

محنة ٢٠٠٨م المعاصرة التي يمكن أن تفضي إلى زوال الحضارة الغربية الرأسمالية.

تأسيسا على ذلك، لا مجال للشك أن التشيئة الاجتماعية التي تلقاها يوسف بن عبد المؤمن في طفولته وشبابه، كان لها أثر كبير في رسم معالم مستقبل شخصيته، بل وتوجيه فعله الاجتماعي بمختلف أنماطه وتجلياته، عندما أصبح خليفة، بعدما جرب الأمور، وخبر السياسية وأهلها أيام ولايته لإشبيلية. وحسبك أنه عرف عنه الجود والسخاء والعدل^(٦٣)، وبذلك تخصب المملكة وتعمر^(٦٤)، وبالعدل أيضاً "تستغزر الأموال، وتعمر الأعمال، وتستصلح الرجال"^(٦٥). تماماً مثلما حصل في زمن هذا السلطان، وفي سائر الأزمان التي تميزت بصلاح أمر النقود والاقتصاد وسائر الأحوال، بصلاح السياسة وحسن تدبير الزعماء والحكام.

ولا مشاحة أن الصفات المذكورة تعبر بشكل عملي عن حسن السيرة والسياسة والتدبير، الذي واكبه حسن تدبير النقود، وضبط توازنات الأسعار، فازدهر الاقتصاد ورخصت الأسعار^(٦٦)، حتى "استغنى الناس في أيامه وتمولوا"^(٦٧). فصلحت الأحوال، واستقرت الأوضاع وتراجعت الفتن، وقلت الضرائب، وبلغت الدولة ذروة القوة والتمكن في الاقتصاد والطب وصناعة المعادن^(٦٨)، والعلوم والحضارة بشكل عام، شأن ما يحدث للسبب المذكور في سائر الأزمان، لأن واقعات العمران البشري تتكرر بتكرار أسبابها. فما أحوج الأمة في زمننا هذا إلى مثل هذا السلطان، وإلى الأخذ بالأسباب التي عمل بها في تجربته السياسية، بل وبالطريقة التي تربي ودرس بها في طفولته وشبابه، باعتبار ذلك من الظواهر الايجابية المكونة في تراثنا وتاريخنا.

فغير ذي شك أن هذه الطريقة في التربية والتعليم، إضافة إلى تجربة السلطان السياسية، قد أكسبها جودة نوعية في ملكة الحكم وطريقة تدبيره، سيما في مجالاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبشرية. فقد حكي عنه أنه كان سديد الملوكة، بعيد المهمة^(٦٩)، يباشر أمور مملكته بنفسه^(٧٠). وكان من ضبطه وسياسته ربما يحضر حتى لا يكاد يغيب، ويغيب حتى لا يكاد يحضر^(٧١). وهذه المنهجية القائمة على الجمع بين الشيء وضده في الآن نفسه فيما هو قابل لذلك.

بداية، معلوم أن يوسف بن عبد المؤمن كان يشكل رأس النظام السياسي الموحي خلال الفترة الممتدة بين سنة ٥٥٨هـ - ١١٦٢م، وبين سنة ٥٨٠هـ - ١١٨٤م إذ كان "قطب السياسة عليه يدور بتعبير الفخري"^(٥١) وتذكر العديد من المصادر التاريخية^(٥٢) أن السلطان المذكور، احتك ببعض الفلاسفة منذ أن كان ولياً على إشبيلية سنة ٥٥١هـ - ١١٥٦م وسنه لا يتجاوز الثامنة عشرة^(٥٣). تماماً مثلما تذكر أنه جعل بعضهم من أصحابه المقربين، ومن جملتهم القاضي ابن رشد المعروف بالحفيد^(٥٤)، وكذا ابن طفيل^(٥٥).

وطبيعي أن يكون لهذا الاهتمام الذي حظيت به الفلسفة، وأهلها خلال هذا العهد، أثره الواضح في شخصية هذا الأمير الشاب، وفي طريقة تدبيره للشأن العام عندما تربع على عرش النظام الحاكم. والحال، أنه وصف عندئذ بكونه شديد الملوكة بعيد المهمة جماعاً مناعاً، ضابطاً لخراج مملكته^(٥٦)، حسن السياسية والتدبير وصاحب العدل الشامل لرعيته^(٥٧)، ميالاً إلى الحكمة أكثر من ميله إلى الأدب وبقية العلوم^(٥٨). وتجسد كل هذه الصفات والخصال بشكل واقعي عملي، جزءاً أساسياً مما ذكر في المعادلة النظرية قيد الفحص والدراسة.

ومنطقي أن يوصف هذا السلطان بمثل هذه الأوصاف، خصوصاً ميله إلى الحكمة لأنه عاش منذ شبابه بين الفلاسفة، فتأثر حسب ما يبدو بالفلسفة وأهلها، وبآرائهم وقناعاتهم. فمثلما كان صاحبه ابن طفيل حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة^(٥٩)، حرص يوسف بن عبد المؤمن أيضاً على ذلك^(٦٠)، فحفظ القرآن العظيم مع جملة من الفقه... وجمع من كتب الحكمة الشيء الكثير^(٦١). والحال، أنه تخرج من مركز التكوين الذي أسسه أبوه لتخريج الحفاظ وتأهيلهم لشغل مناصب عمال الأقاليم^(٦٢). ويدخل هذا الشق من سيرته فيما قلناه عن جودة التربية والتعليم في علاقتهما بحصول القدرات المرتبطة بالملكة التي تجمع السلطان بالرعية وتوابعها، أي بالحكم وتدبيره. فما أحوج زعماء وحكام المسلمين اليوم إلى استلهام روح هذه السيرة في انسجام مع الخصوصيات الوطنية والمستجدات الحضارية المعاصرة في زمن كورونا واستفحال تداعيات

أسعارها ومنسوب محنها، إضافة إلى تطبيق القانون على كل الفئات وربط المسؤولية بالمحاسبة، وغيرها من الإجراءات المساعدة التي تستهدف كسب قلوب الرعية وخدمة مصالحها، ويأتي في مقدمتها القرارات التي تتطوي على أبعاد اقتصادية اجتماعية، تستهدف تحقيق الرخاء، لحماية قيمة العملة ومعلوم الدخل والقدرة على الإنفاق من الانهيار، خصوصا إذا كانت قيمة العملة متدنية، مثل العملة اليوسفية، لأن وزنها كان يعادل لجملة أسباب نصف وزن العملة الشرعية.

ذلك ما سنعمل على بيانه بشكل مركز في ضوء ما تبقى من نصوص تحت الفحص، لتقديم البراهين العملية التي تثبت سلامة المعادلة السالفة، بهدف نقلها من مستوى الفرضية، إلى مستوى تعميم، صحته محتملة إلى درجة كبيرة. ومن ثم، يمكن اتخاذها تفسيراً مؤقتاً، وربما قاعدة منهجية، يمكن أن يهتدي بها كل باحث في التاريخ بشكل عام، والتاريخ الإسلامي الوسيط على نحو خاص، لتحليل الأحداث، وتناول واقعات العمران - الظواهر التاريخية - ومعالجتها بطريقة علمية، قائمة على مراعاة مختلف التداخلات والتأثيرات القائمة والمتبادلة، بين قطاع الاقتصاد، سيما ما يتعلق منه بقضايا النقود والأسعار في علاقاتها بما هو اقتصادي اجتماعي، وبين البنية وطريقة التدبير السياسيين.

ولا جرم أن العديد من القرارات التي اتخذها يوسف بن عبد المؤمن، كانت ترمي في العمق إلى تحقيق الأهداف السالفة الذكر، أي حماية قيمة العملة ومعلوم الدخل والقدرة على الإنفاق من الانهيار. وبذلك تمكن من حماية الدولة والمجتمع آفة الغلاء والكساد والمحن والفتن، وضمن الاستقرار بطرق عقلانية، قائمة على العدل وخدمة الرعية، ناهيك عن تطبيق القانون بزجر ناهبي الأموال العمومية وغيرهم من خلال ربط المسؤولية بالمحاسبة السياسية، كما حدث مع عبد الرحمن بن يحيى المشرف بمدينة فاس "لما صح عند الخليفة أبي يعقوب خيانتة وحمله على الرعية"^(٧٥).

وهكذا نرى أن السلطان المذكور خالف في سيرته وطريقة تحقيق أهدافه، نهج أبيه الذي اعتمد في تحقيق ذلك، على القوة وسفك الدماء، وإعطاء الأولوية لإنشاء الأسلحة^(٧٦)، والاهتمام بالجيش^(٧٧)، وهي إجراءات

الحضور والغياب، والتي تحتاج إليها الأمة الإسلامية، سيما العالم العربي الآن، لضمان موطئ قدم في عالم ما بعد كورونا، لم نعر لها على أثر، في حدود معرفتنا الراهنة، لدى غيره من السلاطين، أثناء مزاوله مهامهم السياسية وتدبير شؤون الرعية، حتى ممن عرف عنهم الدهاء وحسن السياسة وإصابة الرأي.

لذلك؛ كان واقع المغرب جيدا، بجودة ملكة السلطان، وحسن سياسته وتدبيره للشأن العام^(٧٨). وهي سياسة كان ضمن أساسياتها وأولوياتها، وفق الشواهد التاريخية المتوفرة، اتخاذ إجراءات اقتصادية تهدف إلى الحفاظ على توازنات الأسعار وتحقيق الرخاء، للرفع من القيمة الشرائية لعملته، التي ظلت تحافظ على نفس وزن العملة المؤمنية^(٧٩)، التي تزن نصف العملة المرابطية المطابق وزنها للعملة الشرعية، التي يعادل الدرهم منها ٧/١٠ من الميثقال^(٨٠).

وفي ضوء ذلك، تتجلى بالفعل أهمية السياسية في تدبير قضايا الاقتصاد والعمل بالأساس. هذه الأخيرة التي كانت قيمتها تتحد خلال الفترة المدروسة بالوزن والعيار، وتتغير كما هو معلوم إلى يومنا هذا بتغير مستويات الأسعار. تماما مثلما يتجلى بشكل عملي من خلال ما تقدم من أدلة وقرائن تاريخية، مدى أهمية ودقة معادلتنا النظرية الافتراضية لتناول بعض الظواهر التاريخية. ومن ثم، نستنتج أن صلاح أمر النقود بصلاح السياسة وحسن تدبير الزعماء والحكام، يعتبر السبب الأعظم لظاهرة الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي، أي لظاهرة صلاح الأحوال، ورخاء الأسعار، واستقرار الأوضاع، التي تعيشها الأمم والحضارات والدول في بعض فترات الزمن.

وتساعد في تحقيق هذا الصلاح والرخاء والاستقرار، عوامل متعددة، يأتي في مقدمتها إلغاء الضرائب الجائرة، وتراجع الحروب والفتن المدمرة، وتوجيه مقاصد المسؤولية السياسية لخدمة مصالح الرعية، بروح وطنية عالية، كما كان حال الخليفة يوسف بن عبد المؤمن الموحي، ويزداد الصلاح والرخاء والاستقرار تطورا، والملك قوة، والحضارة رسوخا وتقدما، في حال غياب الكوارث والأوبئة الفتاكة التي تأتي للحضارات والدول على حين هرمها، فترفع من

فعله مع أهلها، ولم يزل كذلك إلى أن توفي رحمه الله^(٨٤).

ويجسد هذا الكلام جزءا كبيرا من المعادلة النظرية، إذ بحسن فعل السلطان صلحت الأحوال واستقرت البلاد، وخمدت الفتن وأطاعته عموم البلاد، بعدما قضى على الثورات والفتن التي ارتبطت بسياق انتقال السلطة والملك إليه سنوات ٥٥٩هـ، ٥٦٠هـ، إضافة إلى ثورة ٥٦٣هـ بجبل تاسررت، فهدأت البلاد بالمغرب والأندلس، ودخلت دولة الموحدين في فترة من الهدوء عمها الاطمئنان والراحة، فانتعشت الزراعة والصناعة وراجت الحركة التجارية^(٨٥).

وجدير بالإشارة أنه إذا كان عبد المؤمن بن علي أحدث منصبا لولاية العهد في زمنه، ومعلوم ما طرحه هذا الأمر من نقاش وربما صراع في بلاد الإسلام منذ زمن معاوية ابن أبي سفيان، فالراجح أن ابنه يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده^(٨٦)، وترك للناس حق اختيار من يصلح لهم. وهذه واحدة من العلامات السياسية الكبرى، وأنماط الفعل الاجتماعي الدالة في نظرنا على ثقافته الديمقراطية، التي نستلهمها من هذا الحدث ومن "السياسة العادلة التي وصف بها"^(٨٧). وهي سياسة سبقت الإشارة إلى أنها كانت مسخرة لمصلحة الرعية رمتها، فكان لها كما ينبغي أن يكون كل الملك في سائر الأزمان لرعيته، أي مثل الطبيب للمريض^(٨٨). ويكفي أن نشير إلى أنه وصف بصاحب العدل الشامل لها^(٨٩)، "عارفا بسياسة رعيته، جماعا مناعا ضابطا لخراج مملكته، وكان يحضر حتى لا يكاد يغيب ويغيب حتى لا يكاد يحضر، وله في غيبته نواب وخلفاء وحكام، وقد فوض الأمور إليهم لما يعلم من صلاحهم لذلك، والدنانير اليوسفية منسوبة إليه"^(٩٠).

وكل هذه الخصال والتدابير تتدرج ضمن أرقى مظاهر حسن السياسة والتدبير، التي يرافقها العدل وحسن تدبير النقود كما بينا في المعادلة النظرية، وتجسد بشكل عملي خلال الفترة المدروسة، لذلك صلحت الأوضاع، واستقرت الأحوال، فطاب الزمن وقوي أمر السلطان والحضارة والدولة، كما حدث ويحدث في سائر المجتمعات التي أخذت وتأخذ بنفس الأسباب في الحاضر والمستقبل. وحسبك، أن ملك يوسف بن عبد

محكومة بسياقها، ويرتبط الحكم عليها في ضوء ذلك أيضاً. بيد أن هدر الدماء واغتصاب الأموال بغير حق، يعتبران من الأخطاء والجرائم الكبرى التي لا يقبلها العقل والقلب السليمين للإنسان.

فقد ذكر الناصري أن عبد المؤمن بن علي كان "سفاكا للدماء"^(٧٨)، كما أشار ابن الأثير إلى "قتلى مكناسة وتلمسان وما استعمل في ذلك من المجانيق والدبابات والحصار، وسبي الذرية والحريم ونهب الأموال، ومن الجواهر ما لا تحد قيمته"^(٧٩)، وفي السياق نفسه أشار أحد الدارسين أيضاً إلى أن الوفد الذي قدم من اشبيلية عقب سقوطها سنة ٥٤١هـ، وكان يترأسه القاضي أبو بكر بن العربي، كانت مهمته حمل بيعة أهل إشبيلية إلى الخليفة عبد المؤمن في مراكش... وذلك من أجل تحرير أملاكهم، وصرف أموالهم وضياعهم، التي وقعت تحت الحجز عند سقوط المدينة بيد الموحدين، وهو مطلب لم يتردد عبد المؤمن في تلبية لهم^(٨٠). ولذلك نرجح أن يوسف بن عبد المؤمن حاول تجاوز هذه الأخطاء التي وقع فيها أبوه، مستفيدا في ذلك من قناعاته، ومن نخبة الفلاسفة المحيطين به من ناحية، وربما إيمانا منه أن العنف وسفك الدماء ليسا حلا ناجعا لمعالجة المشاكل الاجتماعية والسياسية التي ترتبط في الغالب بالمحن الاقتصادية والمالية والنقدية من ناحية أخرى.

تأسيساً على ذلك لا يسعنا إلا أن نخالف ابن أبي زرع الرأي، بزعمه أن يوسف بن عبد المؤمن أخذ بنهج أبيه، وأنه سلك سبيله وسار بسيرته واقتدى بأفعاله^(٨١). فإذا حصل هذا فيما هو محمود وإيجابي، فقد خالفه في عكسه. ذلك؛ لأن المؤرخ المذكور، روى بنفسه أن الابن كان "متوقفا عن سفك الدماء"^(٨٢)، بيد أن الأب كان عكسه تماماً، إذ عرف عنه ذلك على الذنب الصغير، بزعم أمبروسيو هويثي ميراند^(٨٣). ويزكي هذا الزعم نص غاية في الأهمية لابن الأثير قال فيه: "إن طريق يوسف بن عبد المؤمن، ألين من طريق أبيه مع الناس، كان يحب العلماء، ويقربهم، ويشاورهم، وهم أهل خدمته، وخاصته، فأحبه الناس، ومالوا إليه، وأطاعه من البلاد ما امتنع على أبيه وسلك في جباية الأموال ما كان أبوه يأخذه، ولم يتعداه إلى غيره، واستقامت له البلاد بحسن

بكافة أنواعها، و"س" تعبر عن سرعة تداولها، و"ك" تعبر عن كمية المبادلات، أي حجم السلع والخدمات، و"م" تعبر عن المستوى العام للأسعار^(٩٧). فإذا افترضنا أن كمية النقود المتداولة بكافة أنواعها لبلد معين هي ١٠، وأن سرعة تداولها هي ٤، في حين تبلغ كمية المبادلات، أي حجم السلع والخدمات، ٨، فإن قيمة المستوى العام للأسعار تكون هي ٥، كمال توضح العملية التالية: $١٠ \times ٤ = ٨ : ٥$.

وإذا افترضنا أيضاً أن كمية المبادلات تضاعفت إلى ١٦، بينما لم تتغير قيمة باقي مكونات المعادلة، فإن مستوى الأسعار سيعرف انخفاضاً بنفس النسبة التي تضاعفت بها كمية المبادلات، كما يتبين من خلال المثال الآتي: $١٠ \times ٤ = ١٦ : ٢,٥$. تماماً مثلما يرتفع المستوى العام للأسعار في حال ارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة، وعدم تغير سرعة الدوران وحجم السلع والخدمات. وبنفس الكيفية يمكن ضبط العديد من التغيرات التي يعرفها مستوى الأسعار، ومن ثم التغير الحاصل في قيمة النقود^(٩٨)، في ضوء العلاقات القائمة بين مكونات هذه المعادلة الكمية للنقود والتغيرات التي تطرأ عليها.

والحال، أن العديد من النصوص التاريخية الوسيطية، تجسد بطريقة ضمنية عملية، حقيقة هذه المعادلة النظرية، التي وضع أسسها تقي الدين المقرئ، رغم قلة المعطيات الرقمية في المصادر التاريخية الوسيطية. لذلك، يجب على الباحث في مجال التاريخ عامة، والتاريخ الاقتصادي الاجتماعي، سيما الإسلامي الوسيط منه، على نحو خاص، أن ينتبه لمثل هذه النصوص بعد اطلاعه المعرفي على مضامين المعادلة السالفة الذكر، بل ومحاولة الإلمام بها، وبغيرها من المعادلات والقواعد والنظريات الفكرية الاقتصادية، تحديداً ما يتعلق منها بقضايا النقود والأسعار في علاقتهما بما هو اقتصادي اجتماعي، وبما هو سياسي، سواء على المستوى الوطني أو الدولي.

وباستحضار ما سلف ذكره، بخصوص تغير مستوى الأسعار، بتغير أحد مكونات معادلة التبادل، رجحنا أن يواكب شساعة مجال الدولة الموحدة، بفتح مناطق جديدة وإخضاع أخرى متمردة، ارتفاعاً في حجم السلع

المؤمن كان يمتد من سوقية ابن مكتود قاصية بلاد إفريقية إلى أقصى بلاد نول من أرض السوس الأقصى إلى آخر بلاد القبلة. وملك بالأندلس من مدينة تطيلة قاصية بلاد شرق الأندلس إلى مدينة شنترين من بلاد غرب الأندلس^(٩١).

وبدهي أن يواكب هذا التوسع في مجال حكم السلطان المذكور، ارتفاع مواز له في حجم السلع والخدمات، أي في كمية المبادلات، وعندما ترتفع كمية المبادلات، لابد أن نتوقع أيضاً انخفاضاً في المستوى العام للأسعار^(٩٢)، أي ارتفاعاً في القيمة الشرائية للنقود، وحماية لمعلوم الدخل والقدرة على الإنفاق من الانهيار، سيما في حال ما إذا ظلت الكتلة النقدية المتداولة ثابتة. وكذلك الحال سرعة رواجها. وهذا ما يؤكد أن القوة الشرائية للنقود تفسر من خلال ارتباطها بأثمان السلع والخدمات. لذلك يعتبر المستوى العام للأسعار مقياساً لقيمة النقد^(٩٣).

يمكن الوقف على حقيقة هذا الكلام بالرجوع إلى أمهات المصادر والمراجع ذات الصلة بأدبيات الفكري الاقتصادي، سواء الإسلامي منه أو الغربي الرأسمالي. ويأتي في مقدمة هذه المتون المعرفية، كتاب إغاثة الأمة لتقي الدين المقرئ، وكذلك الحال مراجع علم الاقتصاد السياسي الغربي، خصوصاً ما يتطرق منها للمعادلة الكمية للنقود، لإفرنج فيشر^(٩٤)، وما يرتبط بنتائج تغير مكوناتها واحتمالاتها المتعددة. وهي معادلة في شكل رياضي، عرفت باسم معادلة التبادل، تبين المبادلات التي تمت في دولة معينة خلال فترة معينة. ومؤداها أن مجموع المبالغ المدفوعة في السلع والخدمات محل المبادلات الاقتصادية أو التبادل خلال مدة، إنما يتعادل بالضرورة مع مجموع القيم النقدية للسلع والخدمات محل هذه المبادلات^(٩٥). وللإشارة، فقد توصل تقي الدين المقرئ، حسب محمد حركات^(٩٦)، إلى علاقة ارتفاع الأسعار بارتفاع كمية النقود المتداولة، قبل أن يضع إرفين فيشر معادلته السالفة الذكر، مما يبرز أهميتها في قراءة التاريخ الإسلامي الوسيط.

تأخذ هذه المعادلة الصورة التالية: $ن \times س = ك \times م$. تماماً مثلما تأخذ بالمنطق الرياضي الصيغة الآتية: $ن \times س : ك = م$. حيث "ن" تعبر عن كمية النقود المتداولة

التجارة^(١٠٥)، من قلة الموارد المعدنية، كي يضرب عملة ناقصة عن وزن العملة الشرعية. والحال، أنه ضبط الثغور وأمن الطرقات^(١٠٦)، وأخمد الثورات^(١٠٧). يعطي الشرعية لهذا الرأي، كون الموحدون أكثرها في أيامه من ضرب الدراهم وأجزائها، خاصة بعد استثمار معادن الفضة^(١٠٨). والحال، أن يوسف بن عبد المؤمن اعتنى عناية خاصة باستغلال مناجم الذهب والفضة في افريقية والأندلس... وفي سنة (٥٧٨هـ / ١١٨٢م) خرج من مراكش ليقف بنفسه على بناء حصن زكندر، الذي بني على المعدن الذي ظهر هناك^(١٠٩).

وبقدر ما يؤكد الارتفاع الحاصل في ضرب النقود، الارتفاع الملموس والحقيقي في حجم السلع والخدمات، وهو بالفعل، وفق منطق معادلة التبادل، أحد أسباب الرخاء الذي حصل في الأسعار، في ظل حركية الاقتصاد - ارتفاع معدل النمو - وكثرة رواج الأموال^(١١٠)، بقدر ما يتبين أن ضرب العملة اليوسفية بوزن يعادل نصف وزن العملة الشرعية^(١١١)، كانت تحكمه أبعاد سياسية واقتصادية اجتماعية، لا نقص المادة المعدنية. فمن غير المستبعد أن يكون تدفق المعادن ليس سبباً في انخفاض القيمة الشرائية للعملة - غلاء الأسعار - فحسب، بل وسبباً كذلك في فقدانها لوظيفة الادخار بحكم هذا الانخفاض^(١١٢).

ويأتي في مقدمة هذه الأبعاد، تحقيق مجموعة من الرغبات، أولها، طرد العملة المرابطية والمردنيسية وغيرهما من الرواج، لتهيمن العملة الموحدية على المعاملات في الأسواق الداخلية. ذلك؛ لما في تعدد العملات واختلافها، "وسكها على مقادير مختلفة في الأشكال والأوزان"^(١١٣)، من آثار سلبية على الاقتصاد ووجوه المعاش والمعاملات وقيم الأعمال، "والتخاصم بين الناس"^(١١٤)، بل ولكون ذلك "من أعظم الأسباب في التطفيف والخسران ودخول الخل"^(١١٥)، وما يرتبط بذلك من محن وفتن، سبب الخراب والدمار، وربما زوال الحضارات والدول. وثانيها، الرغبة في تحقيق التوازن بين حجم الكتلة النقدية المتداولة، وبين كمية المبادلات، إضافة إلى أخذ ما تطرحه المبادلات الداخلية والخارجية في علاقتها بقيمة الواردات والصادرات، وبالصراعات السياسية وحرب العملات المستعملة

والخدمات، ولذلك نحسبه وفق ضوابط هذه المعادلة من أسباب ما حصل من رخاء في الأسعار خلال بعض الفترات. ويجسد بشكل عملي، حقيقة هذا الكلام النظري، الأصيل في دائرة الفكر الاقتصادي، بخصوص عهد السلطان أبي يعقوب الموحي، بعض ما قيل على سبيل المثال من أخبار حول سنة ٥٦٤هـ. "ففي أولها هدأت الفتن في العدو، وصلحت البلدان، وارتفعت الحروب، ورخصت الأسعار، ودانت الأوطار وانقطعت فتنة الضلال الجهاد"^(٩٩). ويمكن تركيب هذا النص التاريخي الذي يجسد بشكل عملي ملموس جزءاً كبيراً من مضامين المعادلة النظرية، ويثبت مدى صحتها وسلامتها في صيغ متعددة، نؤكد قبل تدوين بعضها، أنها قابلة للنقد والمراجعة حتى ترقى إلى مستوى القابلية للتعميم، ونذكر من بين هذه الصيغ ما يلي:

- رخاء الأسعار = صلاح البلدان + استقرار الأحوال -

الحروب والفتن = شساعة المجال.

- رخاء الأسعار = صلاح البلدان - الحروب والفتن +

شساعة المجال = استقرار الأحوال.

وبقدر ما يبرز الرخاء الذي حققه يوسف بن عبد المؤمن، بسبب ما أقدم عليه من إجراءات وقرارات اقتصادية، سنواصل الحديث عنها، باعتبارها من أساسيات ضبط توازنات الأسعار وتغير قيمة النقود، حقيقة الجدل بين ما هو اقتصادي، وبين ما هو سياسي، بخصوص الازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي اللذين عرفهما عهد هذا السلطان الموحي، إذ لا يمكن تصور اقتصاد أي مجتمع معزولاً عن الإطار السياسي الذي يحكمه^(١١٠)، لأن الوضع الاقتصادي دالة في نوعية الأداء السياسي والاجتماعي^(١١١)، بقدر ما نرجح أن يكون هذا الرخاء المخطط له، هو الذي جعله يضرب عملة يعادل وزنها نصف درهم النصاب^(١١٢)، سيرا على عمل أبيه^(١١٣)، إضافة إلى محاولة تجاوز مشكلة قلة الصرف التي كانت مطروحة في أيامه^(١١٤)، لمقاصد اقتصادية اجتماعية وسياسية.

والراجع أن السلطان المذكور لم يكن يعاني بحكم شساعة مجال حكمه، سيما بعدما اجتمعت عليه الكلمة، ودخل تحت حكمه المغرب والأندلس وإفريقية، وازدهرت

كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم، نمت وزكت، وصلحت بها العامة، وترتب بها الولاية، وطاب بها الزمن، واعتقد فيها العز والمنفعة^(١٢٩). ويذكر المراكشي أن سعة الخراج، وكثرة الوجوه التي يتحصل منها الأموال، هي التي سهلت على يوسف بن عبد المؤمن بذلها وإنفاقها. فقد كان يرتفع إليه خراج إفريقية، وجملته في كل سنة وفر مائة وخمسين بغلا خلا بجاية وأعمالها، وتلمسان وأعمالها والمغرب... فلم يرتفع ملك من الملوك قبل أبي يعقوب المذكور وبعده ما ارتفع إليه من الأموال^(١٣٠). ويفهم من هذا الكلام، أن هذا السلطان الذي كان يحفظ القرآن^(١٣١)، وجمع في تكوينه بين الحكمة وبين الشريعة^(١٣٢)، مع ميله إلى الحكمة والفلسفة، أكثر من ميله إلى الأدب وبقية العلوم^(١٣٣)، كان ضد تجميد الأموال واكتنازها، لما في رواجها واستثمارها من عموم الفائدة، وتحقيق الازدهار والتممية، بدليل قوله تعالى: والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون^(١٣٤)

وهكذا يتبين أن السلطان المذكور كان يدرك محاسن استثمار النقود، وتداول الأموال، لأن إنفاقها يحيي موات ما انصرفت إليه، ويعظم صغيره^(١٣٥). وإيماناً منه بذلك في ضوء مبادئ الشرع وواجبه^(١٣٦)، فقد عمل على تطبيقه ضمن خطة عمله وسياسته وتدبيره، لما عرف عنه من الورع والعدل^(١٣٧). والحال، أنه صرف سلطته وأمواله على مهيع - منهج - ابن رشد في خدمة مصالح بلده ورعيته، حتى صلح أمر الناس في البداية والحاضرة^(١٣٨). واستغنى الناس في أيامه، وكثرت في أيديهم الأموال^(١٣٩).

وإلى جانب تفريق الأموال وتشجيع تداولها، لتحقيق الرخاء والرفع من القيمة الشرائية للعملة، لضمان استقرار الأحوال الاجتماعية والسياسية، قام يوسف بن عبد المؤمن بالرفع من مستويات الدخل والأجور، فزاد في مرتبات القضاة والفقهاء^(١٤٠). ويبدو أن الزيادة في الأجور لم تكن حكراً على القضاة والفقهاء، بل شملت جميع الطبقات من الكتاب والعمال والطلبة والقضاة،

آنذاك، لأهداف اقتصادية وسياسية وعسكرية وحضارية بعين الاعتبار. وكل هذه الإجراءات تثبت أن السلطان المذكور كان صاحب سياسة حسنة وعقلانية، لأنها كانت عادلة وموجهة لخدمة العلم^(١٤١)، والدولة والرعية.

ومن أهم هذه الإجراءات والقرارات، بذل السلطان المذكور للأموال وتشجيع رواجها واستثمارها. فقد كان "سخيا جوادا في محل السخاء والجود"^(١٤٢). ولكسب محبة القلوب، سيما عند العامة والجند، بادر بعد بيعته مباشرة بتسريح الجيوش المجتمعة للجهاد إلى بلادهم وقبائلهم، وكتب إلى البلاد بتسريح المساجين وتقريب الصدقات في جميع عمله^(١٤٣)، كما فرق الأموال في القبائل والأجناد^(١٤٤)، وكثرت البركات منه للموحدين والأجناد^(١٤٥)، في أعطياته واتصال الإحسان بمواساته^(١٤٦)، وهي مواساة لم تكن ظرفية أو مرتبطة بأزمة اقتصادية، بل كانت شهرية في ممر الدهر^(١٤٧). وكان صادقا رأيه للموحدين بها وبالبركات التي كان يفرقها مدى الدهر، كما كان راغبا في العمارة^(١٤٨). "فأنشأ بإشبيلية عمارات فاخرة، وأوصل لها مياهها غزيرة، وبنى جامعا صرف عليه مصارف طائلة"^(١٤٩)، وابتنى الناس بمراكش الديار العتيقة، واغترسوا خارجها أينع حديقة، وامنوا في كل طريقة^(١٥٠)، خصوصا بعدما اجتمعت الأمة على طاعته، وتسمى بأمير المؤمنين سنة ٥٦٣هـ^(١٥١)، فأصبحت دولة الموحدين من أعظم الدول الإسلامية^(١٥٢)، ونعمت بالاستقرار السياسي والرفاه الاجتماعي. إذ انجلى الناس إلى مراكش، وتفاخروا في سكانها بحسب القدرة منهم والإمكان، فصارت أوسع البلاد معاشا وأكثرها خلقا، وأربحها تجارة، فضاقت بهم، فلم يجدوا موضعا للبناء، ولا محلا للسكنى، فأمر السلطان المذكور بتوسعتها سنة ٥٧٩هـ - ١١٨٣م من ناحية القبلة، بعد تقدير أهل الخبرة وشيوخ الموحدين وعرفاء البنائين بقيادة ابنه المنصور^(١٥٣).

وتصل بنا هذه النصوص التاريخية إلى آخر ما ورد في المعادلة النظرية - قيد الفحص والاختبار - بخصوص تكثير العمارة وشساعة المدن والتأنيق في الأثاث والبنيان، وقوة الدولة ورسوخ الحضارة. فالمعلوم، أن الأموال إذا

تمكن من تحقيق الازدهار الاقتصادي، "فاغتبط العالم به وببيعته، واجتمع له الحب في جميع القلوب والأنفس"^(١٤٨)، تماماً مثلما حقق الأمن الذي كان ذاذاً عنه^(١٤٩).

وساهم في الحفاظ على هذا الأمن والازدهار والرخاء، مراقبة المحتسب لليهود، باعتبارهم أهم العناصر التي تعاطت لتزييف النقود^(١٥٠)، إضافة إلى جباية الخراج في مختلف ربوع المملكة، دون مكس ولا جور^(١٥١)، بل وتم تهديد المتقبلين بعقوبات قد تصل إلى حد القتل، كما تم تكليف أمناء قد لا يكونون محتسبين^(١٥٢) على الأسواق وأبواب المدن، منحت لهم صلاحية مراقبة الأسعار^(١٥٣). ولم يتوان عن القيام بحملات تطهيرية ضد كبار المسؤولين، بسبب سوء تصرفهم، فتمت تصفية ممتلكات بعضهم، وطولبوا بإعادة ما بذمتهم من أموال^(١٥٤). والمثال في ذلك أنه قبض على وزيره أبي العلاء إدريس بن إبراهيم بن جامع، واستصفى أمواله في شهور سنة ٥٧٧هـ - ١١٨١م^(١٥٥). فالمعروف عنه أنه كان يباشر أمور مملكته بنفسه، ويتفقد أحوال بلاده القريبة والبعيدة حتى لا يغيب عنه منها شيء، ولا يدخله فتور عن النظر في أموره ولا يكلها إلى غيره^(١٥٦)، ولعل ذلك من أسباب نجاحه في مهمته، وتدبير شؤون بلاده ورعيته، فطاعته البلاد وجاءته الوفود مبايعة. عملياً في أول سنة ٥٦٤هـ / ١١٦٨م هدأت الفتن في المغرب وارتفعت الحروب ورخصت الأسعار ودانت الأوطار (الأوطان) وانقطعت فتنة الضلال الجهال أهل الجبال وتابوا وأتابوا وعادوا للجهاد^(١٥٧). وخلال سنة ٥٦٧هـ - ١١٧١م تحرك يوسف بن عبد المؤمن نحو بلاد سعد ابن مردنيش بعد موته وفتحها بأجمعها، ودان له جميع بلاد شرق الأندلس^(١٥٨).

وطبيعي أن تختفي خلال السنة المذكورة العملة المردنيشية، وأن ترتفع كمية المبادلات باتساع مجال حكم يوسف بن عبد المؤمن، بضم شرق الأندلس، مما ساهم في نمو الاقتصاد ورخاء الأسعار^(١٥٩). ففي السنة المذكورة، بلغ سعر القمح درهم واحد لخمسة أمداد^(١٦٠). ووصل ثمن اللحم في السنة التي قبلها بالقرب من مراكش ستين أوقية بدرهم، والشعير خمسة وعشرون

بصلاح أحوالهم، ونماء أموالهم، ما لم يعهد مثلاً في زمان، حتى شبهها الطلبة وأهل التواريخ بأيام عثمان بن عفان رضي الله عنه^(١٤١).

هكذا طاب الزمن بهذه الإجراءات حتى قيل: "إن أيام أبي يعقوب كانت أعياداً وأعراساً ومواسم، كثيرة خصب، وانتشار أمن، ودرر أرزاق واتساع معاش، لم ير أهل المغرب قط مثلاً^(١٤٢)". وبلغ الوصف بالمراكشي إلى حد القول: "إنه لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب السالف الذكر^(١٤٣)". ولا مشاحة في القول إن عدل السلطان أنفع للريعية من خصب الزمان^(١٤٤).

ومعلوم في دائرة الفكر الاقتصادي، أنه عندما ترتفع مستويات الدخل والأجور، لابد أن نتوقع ارتفاعاً في القدرة على الإنفاق، وحجم الاستهلاك والإنتاج، مما يؤدي إلى خلق فرص عمل جديدة، تساهم بدورها في الرفع من حجم الاستهلاك، وحركة الأسواق، وتداول النقود والأموال. ومن الطبيعي أن ينجم عن ذلك نماء في الاقتصاد^(١٤٥)، والأموال، وبالتالي تحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي والسياسي، باستقرار قيمة النقود وتوازنات الأسعار. واعتبر ذلك بحال المرحلة التي نهتم بدراستها، وبسائر الأزمان التي تتميز بحسن السياسة والتدبير، سيما لقضايا العملة والأسعار، ومن هنا تتجلى أهمية علم التاريخ، ودراسة الظواهر التاريخية لضبط الأسباب المتحركة في تكرارها وفي انتظار حدوث أمثالها، لما لذلك من صلة بالحاضر والمستقبل.

عملياً، ذكر ابن صاحب الصلاة أن يوسف بن عبد المؤمن عفا سنة ٥٦٣هـ / ١١٦٧م "عن المسجونين، وحط البقايا عن العمال الخائفين، وأمنهم من المخاوف فيما تقيد عليهم من الدواوين، فزاد الانبساط والنشاط عند الناس، بفضله وصفحه وعدله، فزادت المخازن إثر ذلك وفورا، ونمت الأرزاق، وعمرت الأسواق، بالبيع والتجارة الرابعة ودرت على الناس الخيرات درورا، وكثر المال في أيديهم من توالي سمحه وبركته... وأما من كان عليه دين من المسجونين للغير، أو حق مسلم في قصاص أو ضرر، فتركه لصاحبه على مهيع الشرع وواجهه"^(١٤٦). ولذلك، وصف بكونه فاضلاً عدلاً ورعاً جزلاً^(١٤٧)، لأنه

خاتمة

خلاصة القول، تميز عهد يوسف بن عبد المؤمن برخاء الأحوال، وسيادة الأمن والاستقرار، بفعل حسن تدبيره، وحنكته السياسية، ونجاعة مخططاته الاقتصادية، التي كان هدفها صيانة النقود من التدليس والتزوير، إضافة إلى حرصه، وربما تدخله المباشر في مراقبة الأسعار، والزيادة في الأجور ناهيك عن سعيه الجاد للرفع من حجم استثمار النقود وتداول الأموال، قصد تحسين الأوضاع الاقتصادية والأحوال الاجتماعية، بتعميم الرخاء، وحفظ القيمة الشرائية للنقود من الانهيار. وقد تمكن فعلاً من تحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية وسياسية وعمرانية جد ايجابية، فصلحت الأحوال ووجوه المعاش والمعاملات، بصلاح السياسة وأمر النقود، فنمت الأموال، واتسعت المعاش، وكثرت العمارة، وتراجعت الضرائب والفتن، وساد الأمن، وازدهرت التجارة.

هكذا، يتضح في ضوء هذه التجربة السياسية النموذجية، التي لخصناها سابقاً في معادلة منهجية، علمية عملية، مدى الترابط القائم بين الممارسة السياسية، وبين قضايا الاقتصاد، خصوصاً ما يتعلق منه بالقيمة الشرائية للنقود ومستويات الأسعار، في تحقيق الرخاء الاقتصادي، والاستقرار الاجتماعي والسياسي، والتطور الحضاري. فلا جرم، أن كل قرار سياسي يحمل مقاصد ثقافية واجتماعية واقتصادية. تماماً مثلما ينطوي كل إجراء أو قرار اقتصادي على أهداف سياسية، كما تشير إلى ذلك العديد من الدراسات التاريخية والاقتصادية والسياسية.

مدا بدرهم. أما في سنة (٥٨٠هـ / ١١٨٤م) فقد بلغ الشعير اثنا عشر مدا بدرهم والقمح خمسة عشر مدا بدرهم^(١٦١).

ونرجح أن يكون هذا الرخاء عاما بحجة كثرة أموال^(١٦٢) هذا السلطان، والتخطيط لرواجها وإنفاقها على الرعاية في العمارة والمشاريع الاقتصادية والاجتماعية الكبرى، وأنفق عليها أموالاً لا تحصى^(١٦٣)، كما فعل بإشبيلية سنة ٥٦٧هـ. ولذلك استغنى الناس في عهده^(١٦٤)، بفعل سياسته، وعدم جوره الضرائبي. وواصل ضغطه على النصاري^(١٦٥)، لتوسيع دائرة الاستقرار. ورغبت البرتغال في الهدنة مع الموحيدين، كما رغبت فيها قشتالة، فوجهتا إلى إشبيلية من يعقد السلم مع الخليفة^(١٦٦)، وصالحه ملك صقلية وأرسل إليه بالإتاوة بعد أن خافه خوفاً شديداً^(١٦٧). والحال أنه تمكن من إخماد الفتن التي واجهته، فخرج سنة ٥٧١هـ إلى سوس لحسم خلاف وقع هناك بين بعض القبائل الذين بدرن، فتم له ما أراد^(١٦٨). وهزم أدفونش وجموعه في كل جهة، كما قضى على ثورة قفصة سنة ٥٧٥هـ^(١٦٩). فرجع الأمن والاستقرار، وقطع الموحدون دابر الخلاف وحسموا مواده^(١٧٠).

الإحالات المرجعية:

- دكتوراه وطنية، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ٢٠١٣-٢٠١٤م، ص. ١٧٦-١٨٨
- (١٨) د. سير روس هولوي، **موسوعة العملة في الحضارة الإغريقية**، ترجمة، ملاذ الحفار مأمون عابدين، ط١، ١٩٨٨م، ص. ٦- محمد رأفت النبراوي، **النقود الإسلامية منذ بداية القرن السادس وحتى نهاية القرن التاسع الهجري**، ١، مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠٠، ص. ٥.
- (١٩) محمد بم محمد بن خليل الأسدي، **التيسير والاعتبار**، ص. ١١٥
- (٢٠) د. سير روس هولوي، **موسوعة العملة في الحضارة الإغريقية**، ص. ٦- رأفت محمد النبراوي، **النقود الإسلامية منذ بداية القرن السادس.... م س، ص. ٥.**
- (٢١) جمال أحمد طه، **مدينة فاس في عصر المرابطين والموحدين ٤٤٨هـ-١٠٥٦م إلى ٦٦٨هـ-١٢٦٩م دراسة سياسية وحضارية**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، من دون، ص ٢٢٧ وما بعدها مهم
- (٢٢) كارل ماركس، **رأس المال**، ج١، ترجمة محمد عبتاني، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ص. ١٩٤.
- (٢٣) بيار بريجه، **العملة ودورها في الاقتصاد العالمي**، ترجمة علي مقلد، منشورات عويدات، الطبعة ١٩٧٠م، ص. ٨٢، ٨٣.
- (٢٤) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٦، دار صادر، للطباعة النشر، بيروت، لبنان، ١٩٥٩، ص. ١٠٨.
- (٢٥) **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، تحقيق عارف تامر منشورات عويدات، بيروت، الجزء ١، الطبعة ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٥م، ص. ٣٠٠، ٣٠١.
- (٢٦) ابن منظور، **مصدر سابق**، ص. ١٠٨.
- (٢٧) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه، عبد الله محمد الدرويش، ط١، ٢٠٠٤م، ص. ٣٦.
- (٢٨) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ط١، ٢٠٠٤م، ص. ٣٦٥.
- (٢٩) علي نجيب، **الاقتصاد السياسي**، مجلة دراسات اشتراكية، ع ٩، السنة الخامسة، سبتمبر ١٩٧٦م، ص. ١٥.
- (٣٠) الفخري، في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص: ١٤.
- (31) Alain Rey, Le robert micro, dictionnaire d'apprentissage de la langue française, édition, 1998, p. 1017.
- (٣٢) محمد الأمين بلغيت، **النظرية السياسية عند المرادي وأثرها في المغرب والأندلس**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م، ص. ١٢.
- (٣٣) **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، ج١، ص. ٢٨١
- (٣٤) حسن صعب، **علم السياسة**، دار الملايين، ط٢، يوليو، ١٩٨٥، ص. ٢٥.
- (٣٥) محمد الأمين بلغيت، مرجع سابق، ص. ١٢.
- (٣٦) محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م، ص. ٧.
- (٣٧) عاطف عاطية، **المجتمع الدين والتقاليد، بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة**، ط١، جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص. ٣٥.
- (٣٨) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ط١، ٢٠٠٤م، ص. ٣٦٢.
- (٣٩) الفخري، **في الآداب السلطانية**، ص. ٣٤.
- (٤٠) محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق، جعفر البياتي، رياض الريس للكتاب والنشر، ط١، ١٩٩٠م، ص. ١١٤.
- (٤١) ابن هذيل، **عين الأدب والسياسة وزين الحسبة والرياسة**، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة ٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص. ١٣٩.

- (١) علي نجيب، **"الاقتصاد السياسي"**، مجلة دراسات اشتراكية، ع ٩، السنة الخامسة، سبتمبر ١٩٧٦م، ص. ١٥.
- (٢) محمد بن عبد الرحمان السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، ترجمة، صالح أحمد العلي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦، ص. ٤٧
- (٣) خالص جليبي، **"المصحف الشحوري"**، (٦)، جريدة الأخبار، العدد، ٢١٨٥، الخميس، ٢ يناير ٢٠٢٠، ص. ١٣.
- (٤) السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ**، ص. ٤٧.
- (٥) عبد المجيد النوري، **التاريخ وعلم الاقتصاد، مساهمة في قراءة الظواهر التاريخية لضبط بعض قوانين زوال الحضارات والدول**، ضمن كتاب جماعي بعنوان: **"التاريخ حقيقة العلوم: وقائع المؤتمر الدولي للتاريخ حقيقة العلوم"**، وهو مؤتمر دولي عقده الاتحاد الدولي للمؤرخين بالتعاون مع جامعة سليمان الدولية بتركيا، وبمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس بالمغرب، وكلية التربية جامعة سامراء بالعراق تركيا (انطاليا) أيام ٩-٣ نيسان-أبريل ٢٠٢٠، المجلد الثاني، إعداد وتنسيق الدكتورة وفاء سمير نعيم، الطبعة الأولى، مطبعة وراقه الليدو فاس، يوليو ٢٠٢٠، ص. ٣٢٢-٣٢٣.
- (٦) عبد الله محمد الدرويش، **تقديم كتاب المقدمة لعبد الرحمان بن خلدون، ج ١**، ط١، دار يعرب، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، دمشق، ص. ٦١.
- (٧) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، (بيروت) ١٩٩٨م، ص. ١٧٢.
- (٨) إبراهيم درويش، **علم السياسة**، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٩٢، ص. ٣٠.
- (٩) الفخري، **في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، عني بنشره، محمود توفيق الكتبي، المطبعة الرحمانية، مصر، من دون، ص. ١٤.
- (١٠) المقرئزي، **إغاثة الأمة أو تاريخ المجاعات في مصر**، قدم له وشرحه، صلاح الدين الهواري، ط١، شركة أبناء الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص. ١٦.
- (١١) المقرئزي، **إغاثة الأمة**، ص. ٧٦-٧٩.
- (١٢) رفيق يونس، **الإسلام والنقود**، ط١، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠، ص. ٣٣.
- (١٣) محمد بن خليل الأسدي، **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**، تحقيق، عبد القادر أحمد طليمات، دار الفكر العربي، من دون، ص. ١١٥.
- (١٤) شوقي أحمد دنيا، **"قراءة اقتصادية في كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار لمحمد بن محمد بن خليل الأسدي"**، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الخامس، المحرم ١٤١٢هـ / يوليو ١٩٩١م، ص. ٢٠٢.
- (١٥) محمد بم محمد بن خليل الأسدي، **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**، تحقيق، عبد القادر أحمد طليمات، دار الفكر العربي، مصر، من دون، ص. ١١٥.
- (١٦) شهاب الدين أحمد بن الربيع، **سلوك المالك في تحبير الممالك**، تحقيق عارف عبد الغني، دار كنان للطباعة والنشر والتوزيع، سلسلة كتب التراث، ١٩٩٦، ص. ١٢٦-١٢٧.
- (١٧) حول هذا المضمون انظر: عبد المجيد النوري، **العملة وتأثيراتها السياسية في تاريخ الغرب الإسلامي من مطلع القرن الخامس إلى أواخر القرن السابع الهجريين ٤٠٧-٦٧٤هـ/١٠١٧-١٢٧٥م**، بحث لنيل

- (٤٢) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٣٦٢
- (٤٣) **رسائل إخوان الصفاء وخلد بن الوفاء**، المجلد الثالث، الجسمانيات الطبيعية والنفسانيات العقلية، مكتب الإعلام الإسلامي، جمادى الأولى، ١٤٠٥هـ، ص ٤٢١
- (٤٤) عبد الحميد عواد، **الوظائف الاقتصادية للدولة في الإسلام**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ١٥، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص ١١٨
- (٤٥) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٥٠٦
- (٤٦) ابن الأزرقي، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق الدكتور علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث، ٤٥، ج ١، بغداد منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٧م، ص ٢٦٧
- (٤٧) الفخري، **في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ص ١٤
- (٤٨) أبو نصر محمد عبد الجبار العتيبي، **اليمني**، تحقيق إحسان ذنون عبد اللطيف الثامري، ط ١، دار الطليعة بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ص ١/٥
- (٤٩) هيوغ اتكن، **دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية**، ترجمة، الدكتور محمود زايد، تقديم، قسطنطين زريق، الطبعة ٢، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٨٢، ص ١٤
- (٥٠) نفسه، ص ١٣
- (٥١) الفخري، **في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ص ٥٨
- (٥٢) انظر على سبيل المثال ما يلي: الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولتان المرابطية والموحدية**، ج ٢، تحقيق جعفر الناصري، وامحمد الناصري، دار الكتاب العربي، البيضاء، ١٩٥٦م، ص ١٥٢ - ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٧، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٣٥
- (٥٣) حسان الباهي، **من ابن رشد إلى ابن البناء، ومن البرهان إلى الجدل**، مقال ضمن مرجع العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصور الوسطى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩٤، مطبعة النجاح الجديدة، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٣٧
- (٥٤) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولتان المرابطية والموحدية**، ج ٢، ص ١٥٧
- (٥٥) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٧، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٣٥
- (٥٦) الناصري، **الاستقصا**، ج ٢... م، س، ص ١٥٧
- (٥٧) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرباس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، ط ٢، دار المنصور للطباعة والنشر، الرباط، ١٩٩٩م، ص ٢٧٠
- (٥٨) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٧... م، س، ص ١٣٠
- (٥٩) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٧... م، س، ص ١٣٤ - عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٨م، ص ١٦٩
- (٦٠) الناصري، **الاستقصا**، ج ٢... م، س، ص ١٥٢
- (٦١) المراكشي، **المعجب**، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٣٤
- (٦٢) امبروسيو هويتى ميراندا، **التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية**، تعريب، عبد الواحد أكميز، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات الزمن، الطبعة ١، ٢٠٠٤م، ص ١٦٣
- (٦٣) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، حوادث ووفيات، ج ٤، تحقيق، عمر
- عبد السلام تدمري، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ص ٣١٩
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٧... م، س، ص ١٣٤
- (٦٤) الفخري، **في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ص ٥١
- (٦٥) الفخري، **في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ص ١٧
- (٦٦) سامية مصطفى، **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في إقليم غرناطة عصري المرابطين والموحدين**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١٠١
- Mohammed hammam, «Les relations commerciales entre pise et le Maghreb sous l'empire AlMohade 1166-1213», Hespéris-Tamuda, vol, XXXV, Fascicule, 2, 1997, p. 44.
- (٦٧) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ص ٣١٩
- (٦٨) محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، مطبوعات دار التأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ، ٦، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، طبعة ثانية مصورة بالأوفيسيت، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ص ١٢٣ - ٢٦٠ وما بعدهما
- (٦٩) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ص ٣١٩
- (٧٠) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرباس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، المطبعة الملكية، الرباط، مراجعة عبد الوهاب بن منصور، ط ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٧٠
- (٧١) الناصري، **الاستقصا**، ج ٢... م، س، ص ١٥٧
- (٧٢) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص ٢٧٠
- (٧٣) العملة المؤمنية نسبة إلى الخليفة عبد المؤمن بن علي الذي أقدم على سك دينار صغير لم يكن يتجاوزنه ٤٢ حبة (شعبان عبد الرحيم، **المسكوكات المرينية من خلال المجموعة النقدية لبنك المغرب والمتحف الأثري في الرباط، ومجموعات أخرى عمومية وشخصية**، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الآداب، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادال، الرباط، ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م، ص ١١٤) - محمد شريف، **الغرب الإسلامي، نصوص دفينه، ودراسات**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، الطبعة ٢، ١٩٩٩م، ص ٩٦
- Rosenberger, "Autour d'une grande Mine d'Argent du moyen âge Marocain: le Jebel Aouam", Hespéris-Tamuda, vol, V, Fascicule unique, 1964, p. 75.
- (٧٥) حول بعض مظاهر هذا الربط بين المسؤولية وبين المحاسبة انظر ما يلي: ابن عذاري، **البيان المغرب**، تحقيق، محمد إبراهيم وآخرون، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ص ١٥٥ - ١٥٨ - حسن علي حسن، **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس في عصر المرابطين والموحدين**، ط ١، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠، ص ١٩٢
- (٧٦) يقول الناصري: "ونظر في استجلاب الخيل للجهاد والاستكثار من أنواع السلاح والعدد، وأمر بضرب السهام في جميع عمله، فكان يضرب له منها في كل يوم نحو عشرة قناطر جدية" فجمع له من ذلك ما لا يحصى كثرة **(الاستقصا)**، ج ٢... م، س، ص ١١٣٨
- (٧٧) عباس الجراري، **الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي، عصره، حياته، وشعره**، دار الثقافة دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٧٤م، ص ٢٢
- (٧٨) الناصري، **الاستقصا**، ج ٢... م، س، ص ٩٢

(١٠١) شوقي أحمد دنيا، "قراءة اقتصادية في كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار..."، مرجع سابق ص ٢٠٢.

(١٠٢) محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ص ٢٥٧.

(١٠٣) جاء في تقييد في تلخيص القول في الأكيال والأوزان والنصب الشرعية وتبيين مقاديرها من أقوال العلماء المعتمدين بتحقيق ذلك ما يلي قال: اعلم أن الدرهم الذي ضربه عبد المؤمن بن علي بالمغرب وزنه من حب الشعير المتوسط ثمان وعشرون حبة (انظر: محمد الشريف، الغرب الإسلامي، نصوص دفيئة، ودراسات، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ط ٢، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ١٩٩٩م، ص ٨٥).

(١٠٤) محمد الشريف، الغرب الإسلامي، نصوص دفيئة... م. س، ص ٩٨. (١٠٥) ابن عذاري، البيان المغرب، ص ١٦٤.

(١٠٦) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص ٢٧.

(١٠٧) تمكن يوسف بن عبد المؤمن من القضاء على بعض الثورات الاجتماعية التي ارتبطت بظروف التحولات السياسية بعد موت عبد المؤمن، ومن بين هذه الثورات ثورة قبائل صنهاجة وعمارة بقيادة مرزغ الغماري الصنهاجي الذي قتل وحمل رأسه إلى مراكش سنة ٥٥٩هـ - ١١٦٣م (الأنيس المطرب، ص ٢٧٤). تماماً مثلما حمل إليها رأس سبع بن منغفاد بعد قتله والقضاء على ثورته سنة ٥٦١ أو ٥٦٢هـ (الاستقصا، ج ٢... م. س، ص ١٤٣ / المن بالإمامة... م. س، ص ٢٣١). ومن الطبيعي أن يساهم إخماذ هذه الثورات من جانبه في عدم المس بكمية المبادلات وبالتالي الحفاظ على رخاء الأسعار وتوازات القيمة الشرائية للعملة.

(١٠٨) محمد شريف، الغرب الإسلامي، نصوص دفيئة... م. س، ص ٩٨.

(١٠٩) محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ط ٢، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة، سلسلة التاريخ، الرباط، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، والنشر ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(١١٠) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص ٢٧.

(١١١) محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ص ٢٥٧.

(١١٢) مورييس لومبار، الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي خلال القرون الأربعة الأولى، ترجمة عبد الرحمن حميدة، دار الفكر، من دون تاريخ، ص ١٥٤.

(١١٣) محمد بن خليل الأسدي، التيسير والاعتبار... م. س، ص ١١٧.

(١١٤) أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تحقيق، حسين مؤنس، سلسلة خبايا الزوايا، ٣٩، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد السادس، العدد، ٢٠١، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م، ص ١٤٩.

(١١٥) محمد بن خليل الأسدي، التيسير والاعتبار... م. س، ص ١١٧.

(١١٦) محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ص ٤٦ وما بعدها.

(١١٧) الناصري، الاستقصا، ج ٢... م. س، ص ١٥٧.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٧... م. س، ص ١٣٤.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٧٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، ج ٩، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١٤٢٤م هـ - ٢٠٠٣م، ص ٢٠٣.

(٨٠) لخضر محمد بولطيف، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ١٠١٦ - ١٢٦٩م، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ١٦٧.

(٨١) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص ٢٧.

(٨٢) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص ٢٦٩.

(٨٣) ميراندا، التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية، ص ٢٠٧.

(٨٤) أبو الحسن علي ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١٤٢٤م هـ - ٢٠٠٣م، ج ١، ص ١٢٧.

(٨٥) علي محمد الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي، ط ٢، دار المعرفة، بيروت لبنان، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٣٥٧.

(٨٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٧... م. س، ص ١٣٢.

(٨٧) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص ٢٧. - ابن صاحب الصلاة، تاريخ المن بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة ٣، ١٩٨٧م، ص ١٦٥.

(٨٨) الفخري، في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٤١.

(٨٩) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، ص ٢٧.

(٩٠) محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق، علي الزواري ومحمد محفوظ، المجلد الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٤٦٦.

(٩١) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص ٢٧.

(٩٢) للوقوف على حقيقة هذه العلاقة بين ارتفاع كمية المبادلات أي حجم السلع والخدمات وبين تراجع مستوى الأسعار، يمكن الرجوع إلى بعض مراجع الفكر الاقتصادي، خصوصا ما يتعلق بحديثها عن معادلة التبادل لإرفين فيشر، نذكر منها على سبيل المثال: ج. ف. كراوذر، الموجز في اقتصاديات النقود، ترجمة، مصطفى كمال فايد، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٥١، ص ١٢٦. - زينب عوض الله وأسامة محمد الفولي، أساسيات الاقتصاد النقدي والمصرفي، منشورات الحلبي، الحقوقية، ٢٠٠٣م، ص ١١٩.

(٩٣) سيد أحمد سيد يعقوب السيد يوسف الرفاعي، التطور التاريخي لاستخدام النقود دراسة اقتصادية تحليلية، ط ١، ١٤٣٥ - ٢٠١٤م، ص ٣٤٩.

(٩٤) سيد أحمد سيد يعقوب السيد يوسف الرفاعي، التطور التاريخي لاستخدام النقود دراسة اقتصادية تحليلية، ص ٣٤٩.

(٩٥) ج. ف. كراوذر، الموجز في اقتصاديات النقود، ترجمة مصطفى كمال فايد، مطبعة الاعتماد بمصر، دار الفكر العربي، ١٩٥١م، ص ١٢٦.

(٩٦) محمد حركات، الاقتصاد السياسي لتدبير الشأن العام، تقديم، عبد الحميد عواد، ط ٢، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، طنجة، ٢٠٠٠م، ص ٣٣.

(٩٧) زينب عوض الله وأسامة محمد الفولي، أساسيات الاقتصاد النقدي والمصرفي، ط ١، منشورات الحلبي الحقوقية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان ٢٠٠٣م، ص ٢١٩.

(٩٨) سيد أحمد سيد يعقوب السيد يوسف الرفاعي، التطور التاريخي لاستخدام النقود، ص ٣٥٧.

(٩٩) ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة... م. س، ص ٢٩٠.

(١٠٠) علي نجيب، الاقتصاد السياسي، مجلة دراسات اشتراكية، ع ٩، السنة الخامسة، سبتمبر ١٩٧٦م، ص ١٥.

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني عين الشق،
الدار البيضاء، ١٩٨٨-١٩٨٩م، ص. ١٣٠-١٣١.

(١٥١) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٠.

(١٥٢) ج ف ب هوبكنز، **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة، أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٨٠، ص. ٢٢٩.

(١٥٣) محمد ناصح، **مكانة التجارة بين الفئات الاجتماعية المكونة للمجتمع الحضري خلال القرن ١٢هـ/١٢م**، أعمال ندوة التجارة، ج٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الحسن الثاني، عين الشق الدار البيضاء المغرب، ١٩٨٩، ص. ٧٩.

(١٥٤) محمد ناصح، مرجع سابق، ص. ٧٣.

(١٥٥) المراكشي، المعجب، ط ١، ١٩٩٨م، ص. ١٧٣.

(١٥٦) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٠.

(١٥٧) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ١٠٤.

(١٥٨) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٧.

(١٥٩) سبقت الإشارة إلى هذه العلاقة القائمة بين ارتفاع كمية المبادلات وبين انخفاض مستوى الأسعار.

(١٦٠) بن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ٤٠٩.

(١٦١) حسن علي حسن، **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس في عصر المرابطين والموحدين**، ط ١، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠، ص. ٢٣-٢٣١.

(١٦٢) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٠.

(١٦٣) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٧.

(١٦٤) الناصري، **الاستقصا**، ج ٢، ص. ١٥٢.

(١٦٥) أحمد عزاي، **رسائل موحدة مجموعة جديدة**، ج ١، جامعة ابن طفيل، ط ١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيظيرة، سلسلة نصوص ووثائق رقم ٢، ١٩٩٥، ص. ١٤٠.

(١٦٦) أحمد عزاي، **رسائل موحدة**، ج ١، ص. ١٤٠.

(١٦٧) المراكشي، **المعجب**، ص. ١٧٩.

(١٦٨) المراكشي، **المعجب**، ص. ١٧٨.

(١٦٩) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ج ٦، تحقيق شحاذة، مراجعة سهيل زكار، ٢٠٠٠م، ص. ٣٢٣.

(١٧٠) المراكشي، **المعجب**، ص. ١٧٩.

(١٢٠) يقول ابن صاحب الصلاة وأنعم على جميع الناس الغازين والقانطين... وعلى طلبة الحضرة وأدرك عليهم البركة الحافظة من الذهب والدرهم لكل فارس عشرون ديناراً، ولأعيان الموحدين وأشياخهم لكل واحد مائة دينار، والأشياخ العرب لكل واحد مائة دينار، ولساير عسكر العرب عشرون ديناراً لكل فارس. - ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**... م س، ص. ٢١٥-٢١٦.

(١٢١) نفسه، ص. ١٦٣.

(١٢٢) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**... م س، ص. ١٦٥.

(١٢٣) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ١٦٤.

(١٢٤) محمد بن محمد مخلوف، **تنمية شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، طبعة جديدة بالوفست عن الطبعة الأولى، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٩هـ، ص. ١٣٩.

(١٢٥) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ٢٦٦. - ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ٩٨.

(١٢٦) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٦.

(١٢٧) محمد بن محمد مخلوف، مصدر سابق، ص. ١٣٥.

(١٢٨) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ١٥٣-١٥٤.

(١٢٩) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ط ١، ٢٠٠٤م، ص. ٦٠٥.

(١٣٠) المراكشي، **المعجب**، ط ١، ١٩٩٨، ص. ١٨١.

(١٣١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٧... م س، ص. ١٣٤.

(١٣٢) الناصري، **الاستقصا**، ج ٢، ص. ١٥٢.

(١٣٣) محمود مقديش، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، ص. ٤٦٦-٤٦٧.

(١٣٤) **سورة التوبة**، آية: ٣٤-٣٥.

(١٣٥) ابن الأزرقي، **بدائع السلك**، ص. ٢١٨.

(١٣٦) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ٢٦٧.

(١٣٧) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ١٦٥.

(١٣٨) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص. ٢٧٠.

(١٣٩) انظر ما يلي: - المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، وضع حواشيه، خليل عمران المنصور، ط ١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ص. ١٦٧. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٧، ص. ١٣٤.

(١٤٠) محمد بن محمد مخلوف، مصدر سابق، ص. ١٣٩.

(١٤١) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ١٦٨.

(١٤٢) المراكشي، **المعجب**، ص. ١٨٢.

(١٤٣) المراكشي، **المعجب**، ص. ١٧٢.

(١٤٤) الدينوري، **عيون الأخبار**، ج ١، ص. ٥٠.

(١٤٥) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ٢٦٦.

(١٤٦) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ٢٦٦. - ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ٩٨.

(١٤٧) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ١٦٤.

(١٤٨) انظر ما يلي: ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص. ٢٦٦. - ابن عذاري، **البيان المغرب**، ص. ٩٨.

(١٤٩) ابن صاحب الصلاة، مصدر سابق، ص. ١٦٥.

(١٥٠) مصطفى نشاط، **التجارة بالمغرب الأقصى في العصر المريني الأول ٦٦٨-٧٥٩هـ**، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، في التاريخ،

رمزية الأغذية في المغرب الوسيط

دراسة في الوظائف الاجتماعية والسياسية

د. مقور يحيى

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

دكتوراه في التاريخ الوسيط

جامعة محمد الأول - المملكة المغربية



ملخص

يبرز البحث بُعد المقدس والرمزي للأغذية، بوصفه مدخلاً لفهم جوانب من البنية الذهنية للمغاربة خلال العصر الوسيط؛ حيث ارتبطت المأكولات بالاحتفالات العامة والخاصة، وحملت دلالات اجتماعية وثقافية متعددة. كما يبين توظيف الغذاء في المجال السياسي، خاصة في سياق تشكّل العصبية الجديدة، حيث استعمل وسيلة لعقد التحالفات العسكرية والسياسية. ويتوقف المقال كذلك، عند الأغذية التي اتسقت بأحداث تركت ندوباً في الذاكرة الجمعية للمغاربة من خلال تسمية بعض سنوات الجذب بالمأكولات التي لجأ إليها الناس لمقاومة الجوع، كعام "برني" أو عام "البكوكة". إجمالاً يروم المقال إظهار العلاقة بين الأغذية والمجتمع، من خلال إبراز التداخل بين السلوك والممارسة والوجدان، وغيرها من تجليات أنماط التفكير والإحساس والفعل، في محاولة للكشف عن جانب من البنية الذهنية السائدة، المرتبطة أساساً بالأغذية، واتخاذها نافذة تطل على جوانب أخرى من تاريخ المغرب الوسيط. لقد حاولت الدراسة الراهنة أن تتغلغل في الغذاء من دائرة الاشتغال بتصنيف الأطعمة وبيان منافعها ومضارها وطرائق تحضيرها، إلى دائرة الدرس التاريخي والأنثروبولوجي، للكشف عن السلوكيات والممارسات الحائمة حول الموائد، ومن خلال ذلك عن جوانب من البنية الذهنية للمغاربة خلال العصر الوسيط، فتبين من حصاد التحليل أن أطباق الاحتفالات العامة والخاصة تحمل من رموز ودلالات، إضافة إلى قيم ذات بعد ديني، تتجلى في تقديس الطعام، لا سيما عند المتصوفة لما لإطعام الطعام من دور في مسار السالك نحو الولاية. وبعداً مذهبياً يتجلى في النحل والمذاهب التي شكّلت أحياناً مبرراً لتغيير العادات الغذائية.

كلمات مفتاحية:

الأغذية؛ الذهنيات؛ الرمزي والمقدس؛ العصر الوسيط، الوظائف الاجتماعية والسياسية

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٦ فبراير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ٢٣ مارس ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.469171.1355

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

مقور يحيى، "رمزية الأغذية في المغرب الوسيط: دراسة في الوظائف الاجتماعية والسياسية"، - دورية كان التاريخية، - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون؛ مايو ٢٠٢٦، ص ٧٥ - ٨٥.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: yahya.mekkor@ump.ac.ma

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

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

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

مُقَدِّمَةٌ

يُحيل الربط بين موضوع الأغذية وكلُّ من البُعد الرمزي والمقدَّس إلى جملة من القضايا المعرفية والمنهجية التي يثيرها هذا الحقل في البحث التاريخي، ولا سيما تلك المتعلقة بدراسة البنية الذهنية في ضوء العادة والعرف والدين، بعيداً عن التقيد بالتصنيفات الإيديولوجية أو العرقية. ومن أبرز هذه القضايا ما يتصل بالسلوكيات والممارسات المرتبطة بالمواد، باعتبارها معبراً دالاً عن البنية الذهنية للمغاربة خلال العصر الوسيط.

وتتجلى هذه الممارسات، على نحو خاص، في سياق الاحتفالات العامة والخاصة، وما يصاحبها من أطباق تحمل رموزاً ودلالات متعددة. كما تبرز رمزية الأغذية في المجال السياسي، حين يُعاد توظيفها في لحظات التحول، ولا سيما عند تشكُّل عصبية جديدة على حساب الدولة القائمة، كما هو الحال في استعمال طبق "أَسْمَاس" في عقد التحالفات العسكرية والسياسية. ولا ينفصل ذلك عن المآكل المرتبطة بأحداث تركت أثراً عميقة في الذاكرة الجمعية للمغاربة، فأضحت علامات تاريخية يُشار بها إلى الأزمنة، مثل تسمية بعض سنوات الجذب بالمآكل التي لجأ إليها الناس لمقاومة الجوع، من قبيل عام "يرني"^(١) وعام "البكوكة".

لذلك سنسعى في هذه الدراسة إلى إبراز العلاقة بين الأغذية والمجتمع، من خلال الكشف عن التداخل القائم بين السلوك والممارسة والوجدان، وذلك في أفق الإسهام في فهم جانب من البنية الذهنية السائدة خلال العصر الوسيط، واتخاذ الأغذية نافذة تطلُّ على أبعاد أخرى من تاريخ المغرب في تلك المرحلة، وذلك في سياق شبكة ثلاثية من الأسئلة على النحو التالي:

- كيف تعكس الأغذية، في أبعادها الرمزية والمقدسة، ملامح البنية الذهنية للمغاربة خلال العصر الوسيط؟
- ما أوجه تجلِّي رمزية الأغذية في السلوكيات والممارسات الاجتماعية، ولا سيما في سياق الاحتفالات العامة والخاصة؟

- كيف جرى توظيف الأغذية في المجال السياسي، وما دلالات ذلك في فهم التحولات الاجتماعية والعصبية بالمغرب الوسيط؟

أولاً: تاريخ الذهنيات (المفهوم والمنهج)

يقع مضمون هذه الدراسة ضمن دائرة ما اصطلح عليه بتاريخ الذهنيات، وهو مجال يهتم بتاريخ مغاير، يدرس الأفكار ومختلف أنواع السلوك في إطار الشروط الاجتماعية التي تظهر فيها، والتي تجعلها ممكنة^(٢). وهذا التوجه الجديد، جسده إنتاجات تاريخية قامت بتحليل الميكانيزمات الديموغرافية، والسلوكيات الجماعية، والظواهر الوسيطية بين ما هو بيولوجي وذهني^(٣)، ولا بأس في مزيد من تسليط الضوء على المفهوم، وسياق ظهوره في مجال التاريخ.

ورد المعنى اللغوي عند ابن منظور في مادة "ذهن: الذهن: الفهم والعقل، والذهن أيضاً: حفظ القلب، وجمعهما أذهان: تقول: اجعل ذهنك إلى كذا وكذا، ورجل ذهن كلاهما على النسب، وكأن ذهنًا مغير من ذهن، وفي النوادر: ذهنت كذا وكذا، أي فهمته، وذهنت عن كذا: فهمت عنه، ويقال: ذهنتي عن كذا وأذهنتي واستذهنتي، أي أنساني وألهاني عن الذكر. الجوهري: الذهن مثل الذهن، وهي الفطنة والحفظ. وفلان يذهن الناس أي يفاطنهم. وذاهنتي فذهنته، أي كنت أجود منه ذهنًا"^(٤).

أما في الاصطلاح العلمي، فتعني الشعور بالظواهر النفسية المختلفة، وتطلق أيضاً على التفكير وقوانينه، أو مجرد الاستعداد للإدراك^(٥)، وهنا يتقاطع هذا المدلول مع التوظيف التاريخي للذهنية باعتبارها مجموعة من المواقف والتمثيلات الجماعية^(٦) الناتجة عن التراكمات القيمية والمعارية المنتجة من طرف المجتمع، وتدرج هذه التمثيلات في حقل سمي بتاريخ العقلية، الذي يعتبر تاريخاً لهذه المواقف "التي تظهر في أشكال أفعال أو إشارات أو حتى مجرد أحلام ذلك الصدى اللاشعوري للتمثيلات المتجذرة" حسب تعبير ميشيل فوفل^(٧).

وقد بدأ الاهتمام بتاريخ الذهنيات في العالم بشكل محتشم، مع مستهل القرن العشرين، في الأوساط الثقافية الأمريكية على وجه التحديد، فظهر مصطلح (History of ideas) ليبدل المصطلح على ميدان جديد

الضروري أن نبحث عن الطريقة الأنسب لاعتماد النموذج كشبكة يمكن تطبيقها على تعارضات أخرى ذات طبيعة سوسيولوجية، أو اقتصادية، أو جمالية، أو دينية: مثل ثنائيات الرجال والنساء، والعائلة والمجتمع، والقرية والدغل، والاقتصاد والتبذير، والنبلاء والعامّة، والمقدس والمدنس، الخ. هكذا قد نأمل أن نكتشف، فيما يخص كل حالة معينة، كيف أن تحضير الأطعمة يشكل بالنسبة للمجتمعات لغة تعبر فيها عن بنيتها بطريقة لاشعورية، وقد تضطر لتكشف فيها عن تناقضاتها، بطريقة لاشعورية أيضاً^(١٤).

لذلك، فإنه حري بنا دراسة موضوع الأغذية وفق مقاربتين متلازمتين؛ الأولى تهتم بأصناف الأطعمة والأشربة، وطرق استعمالها، ومضارها ومنافعها، والثانية سياقية، تربط بين كل ذلك وبين المعيش اليومي، المتمثل فيما يأكله الناس في الأيام العادية والمناسبات الكبرى وفي أوقات الشدة، وما يتسق بذلك من عوائد ورموز وقيم، وما يفرضه من تمايزات اجتماعية بين الجنسين وبين الفئات الاجتماعية، وبين المناطق الجغرافية. وبين المدن والقرى^(١٥). كل هذه التمايزات تظهر في المطبخ وطرق تحضير المأكّل، مثلما تظهر في المائدة وآدابها، وتراتبيتها التي تعكس بنية المجتمع، وثقافته وذهنياته^(١٦).

ثانياً: الأغذية بين التسييس والتقدّيس

فمثلما تسيّست الموائد، فقد تقدّست الأطباق والطباخ والبقاع، فكانت الأطعمة والأشربة وقوداً لتنشيط الاحتفالات العامة والخاصة، ومجالاً لبروز كرامة الولي السالك في مدارج صناعة الذوق مادياً ورمزياً^(١٧). وقد تمثلت الاحتفالات العامة في المناسبات والأعياد الدينية؛ كشهر رمضان، وليلة القدر، وعيد الفطر، وعيد الأضحى، وعاشوراء، والمولد النبوي. فأثناء شهر رمضان، يتناول الناس وجبتين، الفطور والسحور، ويحرصون على الإقلال من الأكل لإدراك منافع الصوم الدينية والدنيوية. أما في ليلة القدر، فقد جرت العادة أن تقام الموائد في السابع والعشرين للاحتفال بهذه الليلة، مثل ما كان يحدث في "إحدى مواسم شالة المختصة في استجلاب الأمم، وتخيم الخيم، واحتفال

للبحث التاريخي، يهتم بنشأة الأفكار ودلالاتها واستعمالاتها^(١٨)، ثم جاءت مدرسة الحوليات لتستخدم مصطلح تاريخ العقليات (Histoire des mentalités) الذي يدل على نفس المعنى الذي ظهر بأمريكا، غير أن رواد هذه المدرسة وظفوا هذا المفهوم ضمن مشروع يهدف إلى توسيع مفهوم الوثيقة التاريخية، لتطال شواهد غير مادية كالأفكار والسلوك، لكن في إطار الشروط الاجتماعية التي تظهر فيها، والتي تجعلها ممكنة^(١٩). أما بالنسبة للمدرسة التاريخية المغربية، فقد بدأ الاهتمام بتاريخ البنيات الذهنية والاجتماعية مع نهاية القرن العشرين، وهو طموح استهدف بناء معرفة تاريخية تواكب أساليب البحث المعاصر، باعتماد تصور منهجي يتجاوز التاريخ السردى ويصبو إلى بناء معرفة تاريخية أكثر تماسكاً^(٢٠).

ومن ثَمَّ وجب التمييز بين البحث في تاريخ التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تساعد على اكتشاف البنيات الثابتة، وبين دراسة العوائد والأعراف والقيم والرموز التي تؤدي إلى اكتشاف تلك التحولات، وبينهما يكمن تاريخ واجتماعيات الأغذية والأشربة الذي قد يوفق بين هاذين العنصرين؛ "سكون البنية وزمن التحولات"^(٢١)، بالإضافة إلى أنه مجال يهتم بأجناس الأطعمة والأشربة والدواقة، فهو يمثل كذلك العلائق والتراتب الاجتماعي، والسلوك والممارسات، والعوائد والأعراف، والتصورات، والمواقف والقيم والرموز، والمؤسسات، والتدبير الزمني والجغرافي والكمي والنوعي للموائد، والأطباق^(٢٢). هذا لأن "الغذاء لا يدرس فقط في مستواه المباشر، بل يعتبر لغة، ومؤسسة، وموقفاً"^(٢٣).

ومن أجل فهم أعمق لثقافة الطعام ورمزيته، نورد النموذج الذي وضعه كلود ليفي-ستراوس لتوضيح العلاقة بين مكونات المطبخ ودلالة كل عنصر فيه، والذي نظمته على شكل "مثلث" قائم على ثلاث زوايا هي: النبي والمطبوخ والمغن. وفي هذا الصدد يقول: "بعد أن نكون قد رسمنا النموذج بالطريقة المناسبة لندمج فيه كافة خصائص نسق مطبخي معين (ولا شك أن هناك نماذج أخرى تهم التعاقب لا التزامن، مثل الخصائص التي تتصل بجلسة الغذاء من ترتيب وتقديم وحركات)، من

ذلك حتى وفاته، وقد تعرض ابن عذاري لاحتفال سبته العزفية بالمولد النبوي على عهد أبي القاسم، قائلاً: "ومن مآثره العظام قيامه بمولد النبي عليه السلام، من هذا العام فيطعم فيه أهل بلده ألوان الطعام، ويؤثر على أولاده ليلة المولد السعيد بالصرف الجديد من حملة الاحسان عليهم والأنعام وذلك لأجل ما يطلقون المحاضر والصنائع والأوانيت، يمشون في الأزقة يصلون على النبي (ﷺ)، وفي طول اليوم المذكور يسمح المسعوف لجميع أهل البذل، مدح النبي (ﷺ) بالفرح والسرور والإطعام للخاص والعام، جاز ذلك على الدوام وفي كل عام من الأعوام" (٢٥).

وفي عهد المرينيين، تحول المولد النبوي إلى عيد رسمي، زمن السلطان أبي يعقوب يوسف، سنة (٦٩١هـ/١٢٩٢م)، وكان ذلك بإشارة من أبي طالب العزفي، ابن أبي العباس أحمد العزفي، أمير سبته في هذا الوقت، في هذا الصدد أشار ابن مرزوق التلمساني أن أبا يعقوب المريني هو "أول ملك قام بالمغرب بإقامة ليلة المولد الشريف؛ وكان العزفي، رضي الله عنه، قد أقامه بسبته، وبه وقع الاقتداء" (٢٦). وقد تعددت مظاهر الاحتفال بذكرى المولد النبوي بين إظهار الفرحة وإمتاع البصر، والتزيين بلبس فاخر الثياب، وركوب فاره الدواب (٢٧)، وبين إقامة الموائد العامة والملوكية؛ فقد ذكر ابن عذاري في البيان أنه جرت العادة بسبته أن يطعم الخاص والعام على الدوام (٢٨). كما لا تقوتنا الإشارة إلى انخراط الزوايا والربط في هذا التقليد، ومن ذلك ما ذكره البادسي من عمل أحد المتصوفة خلال الاحتفال بهذه المناسبة، إذ "صار يصنع ليلة المولد طعاما للفقراء يأكلونه، وكان طعامه الكعك والغسل، ويحضر تلك الليلة الفقراء والمحبون، يعمل فيه السماع" (٢٩).

أما الاحتفالات التي خص بها السلاطين هذه المناسبة، فقد كانت تروم إظهار البعد الديني في مواجهة المناوئين من جهة، وإظهار شارات الملك من جهة ثانية (٣٠)، وقد عبر عن ذلك ابن مرزوق، في نص طويل يصف فيه احتفال السلطان أبي الحسن بهذه المناسبة، يقول فيه: "من العادة أن يستعد لها بأنواع المطاعم والحلاوات وأنواع الطيب والبخور، وإظهار الزينة والتأنق في إبداء المجالس، على طبقاتهم على أحسن وأجمل

الأسواق، ورفع المغارم، والوليمة لأهل الخير وأولي الهيئات بالضريح، فاحتفل معتاد الإطعام، وفُرقت غلاصم البهم، وأُهيئت قَنَاقِشُ السمن، واستدعيت أصناف الحلواء، واستكثرت من الوقود، واستدعي إلى الإيوان لصقها المعد لذلك المغنون، واستحضر القاضي والعدول والخواص والأعيان والأمناء" (١٨).

أما احتفالات عيد الفطر، فتبدأ بمجرد رؤية الهلال، حيث يقتتي الناس ما يلزمهم من مآكل لتقديمها يوم العيد (١٩)، يلتمسون من ذلك نيل الثواب وتعزيز الروابط الاجتماعية، وبالمثل كان الناس في عيد الأضحى، يتهادون بلحوم الأضاحي امتثالاً لسنة النبي (ﷺ)؛ ويتصدقون على ذوي الفاقة (٢٠). والمولد النبوي هو من بين المناسبة التي يبرز فيها الطابع الاحتفالي للأغذية، عند الدولة والمجتمع على حد سواء، وإن اختلفت المقاصد. ويأتي الاحتفال بهذا اليوم كمقاومة للتقليد الديني المسيحي، كما يقول المرحوم المنوني (٢١)، لأن المغاربة كانوا يحتفلون بأعياد دخيلة، كعيد النيروز والعنصرة، وعيد المسيح، بإقامة المعازف وتنظيم المواكب، وإعداد الحلويات المعروفة "بالنصبة" (٢٢)، وحلويات أخرى تأخذ شكل مدن محصنة تسمى المدائن. وقد وجه أبو العباس العزفي نقداً لازعاً لعادة تحضير هذا النوع من الحلويات بمناسبة الاحتفال بأعياد النصارى، حيث قال: "وأضافوا من بدع وشنع ابتدعوها (...) موائد نصبوها لأبنائهم ونسائهم وصنعوها، وتخبروا فيها أصناف الفواكه وأنواع الطرف وجمعوها، وتهادوا فيها بالتحف التي انتخبوها والمدائن التي صوروا فيها الصور واخترعوها" (٢٣).

هذا الأمر، دفعه إلى التفكير في إيجاد حل يشغل الناس عن هذه البدع الدخيلة، ويقضي على هذه المناكر ولو بأمر مباح، فوقع في نفسه أن ينبه أهل زمانه على الاعتناء بمولد الرسول (ﷺ)، فصار يطوف على الكتاتيب القرآنية ويشرح لصغارها مغزى هذا الاحتفال، ثم دعا إلى تعطيل قراءة الصبيان في هذا اليوم، كإجراء عملي (٢٤).

وبعد انتصاب أبي القاسم محمد العزفي أميراً على سبته، كان من أعماله إكمال دعوة والده، فاحتفل لأول مرة بالمولد النبوي سنة (٦٤٨هـ/١٢٥٠)، واستمر في

الشرقي، أثناء عقد حلف عسكري ضد تاشفين بن علي (٥٣٧-٥٣٩هـ/١١٤٢-١١٤٤م)^(٣٥).

كما قد يستعمل الغذاء كوسيلة لتسهيل اختراق دفاعات المدن المحاصرة، وفي هذا السياق نستحضر ما قام به الجياني مشرف مدينة فاس سنة (٥٤٠هـ/١١٤٦م)؛ حيث تواطأ مع الموحدين الذي كانوا يحاصرون المدينة، فقدم طعاما للصحراوي صاحب المدينة ليحتال عليه، ويسهل دخول الموحدين إليها بعد حصار دام سبعة أشهر، وتفصيل ذلك: "أن الصحراوي كان قد تعرض بامرأة من قبيلة في ليلة الثاني شهر ذي قعدة فتمكن الجياني من ماله وبعث إليه بطعام وشراب ليشغله به تلك [الليلة] فلما كان صبيحة اليوم المذكور أدخل المدينة الموحدون وفر الصحراوي إلى طنجة ثم جاز إلى الأندلس"^(٣٦).

وهكذا، يظهر بأن البعد السياسي للغذاء حاضر أثناء المناورات العسكرية والسياسية، إلى جانب البعد الرمزي الذي يتجلى في الاحتفالات الدينية التي أقامها المجتمع والدولة بالمغرب الوسيط، دون أن ننسى الاحتفالات الخاصة بالأعراس، والعقيقة، والختان، والجناز.

في الاحتفالات الخاصة، اختلفت أسماء المأكولات تبعاً للمظاهر الاحتفالية والتراتب الاجتماعي والعوائد الغذائية^(٣٧)؛ ف"الوليمة: طعام العرس، والنقيعة: طعام الإملاك، والإعذار: طعام الختان، والخُرس: طعام الولادة، والعقيقة: طعام سابع الولادة... والمأدبة كل طعام يصنع لدعوة... [و] الأدب: صاحب المأدبة، الجفلى: دعوة العامة. والنقري: دعوة الخاصة، والسلفة: طعام يعلل به قبل الغذاء والقفي: الطعام الذي يكرم به الرجل"^(٣٨)، كما اختلفت العوائد الغذائية المرتبطة بالمناسبات الخاصة بين مدن المغرب الأقصى وقراه، فمدينة فاس، مثلاً، تتجسد فيها بجلاء المظاهر الاحتفالية للغذاء خلال المناسبات الخاصة، مثل الأعراس، فلا غرو، فهي كما وصفها ابن الخطيب^(٣٩) "بلد نكاح وأكل، وضرب وركل، وامتاز من النساء بحسن زي وشكل، ينتبه بها للباء، وتسئل الجباه، وتوجد للأزواج الأشباه". كما يحتفظ الوزن بنص هام عن العادات المتصلة بالأعراس وما يتخللها من مأكولات نوره بتصرف؛ فبعد كتابة العقد، يستدعى الخاطب جميع الحاضرين لتناول الطعام معه،

شارة، فإذا فرغ الترتيب وأخذ الناس مجالسهم، دعي بالطعام فاشتغل به على ترتيب ونظام، وهو مباشر للأقربين منه، وربما يجلس الجالس بين يديه على أطراف ثيابه والمطرح الذي بين يديه، فإذا قضى شأن الطعام أحضر من الفواكه الحاضرة في الوقت ما يوجد في إبانته، ثم يؤتى باليابس بعدها، ثم يؤتى بالكعك والحلاوات، ثم يؤتى بملاح السكر، وربما اختلفت العوائد في التوالي مرة وفي الفترة الأخرى، وذلك على أعجب ما يتحدث به كثرة وحسناً. وتارة يقع الإطعام بعد العشاء الآخرة، فإذا استولت المجالس وانقضى اللغط، ولا تكاد تسمع صوتاً إلا همساً، قام قارئ العشر فقراً، ثم تقدم زعيم المسمعين بصفة فيقضي بعض نوبته، ويشرع في قصائد المدح والتهنئ، فتقرأ على نظام محفوظ"^(٣١).

غير أن البعد الوظيفي للأغذية، يظهر بجلاء أثناء عقد التحالفات السياسية والعسكرية، إذ تقدم أطباق خاصة، القصد منها مشاركة الطعام أو الملح الذي يمنع من الغدر، حسب العرف القبلي^(٣٢)، مثل ما كانت تقوم به القبائل الزناتية في إطار "تاضا"، ويعني الحلف بالرضاع، غير أنه، لا يشترط أن يتم التحالف بالرضاع المتعارف عليه، بل يكفي أن يتشارك الجميع طبق "البسيصة" ليصبحوا إخوة، ويشير صاحب الروض المعطار إلى هذا النوع من التحالف في نص يعود إلى فترة الفتح الإسلامي أثناء الصراع بين الكاهنة والفاثحين العرب، إذ يقول "ملكت الكاهنة إفريقية كلها وأرسلت من معها من أسرى المسلمين إلّا رجلاً واحداً يقال له خالد بن يزيد العبسي، فإنها حبسته عندها، وعمدت إلى دقيق الشعير وهم يسمونه البسيصة، ثم دعت خالد بن يزيد وابنين لها فأمرتهم فأكلوا ثلاثهم منها، وقالت لهم: أنتم الآن قد صرتم إخوة وذلك عند البربر من أعظم العهد في جاهليتهم إذا فعلوه"^(٣٣).

ونفس الأمر قام به المهدي بن تومرت عند بيعته عام (٥١٥هـ/١١٢٢م) حيث "عمل أسماس، وعمل الملح بيده، وقال: هنا عهد الله وعهد الرسول بيننا وبينكم"^(٣٤). أما عبد المومن بن علي الكومي (٥٢٤هـ-٥٥٨هـ/١١٣٠-١١٦٣م) فقد تناول هذا الطبق مع زعماء قبائل المغرب

يتبع ذلك من احتفالات تترسخ فيها العوائد الغذائية للمجتمع مرة أخرى. ويتم ذلك في حفل "العقيقة"، الذي يحضر فيه البعد المقدس للأغذية، إضافة إلى بعض الممارسات التي اعتبرها الشرع في حكم البدع^(٤٢)؛ ومن أمثلة ذلك: أن "يكون عند رأس المولود الختمة واللوح والدواة والقلم ورغيف من الخبز وقطعة من السكر، إن كان [الأب] مقللاً؛ ومن كان له سعة، عمل رغيفا كبيرا من الكماج وأبلوجة من السكر وطبقا من الفاكهة وقفه من النقل وشمعا. ومن كان فقيرا أخذ من كل واحد من ذلك شيئا ما؛ فإن كانت صبيحة تلك الليلة [السابعة] فرّق كل ما اجتمع عند رأسه من ذلك، ويزعم أنه بركة لمن أخذه، وأنه ينفعه من الصداع، ويعلن ذلك أيضاً بأن الملائكة تكتب الدواة والقلم ما يجري على المولود في عمره إلى حين موته"^(٤٣).

وقد يحدث أن يشوب حفل العقيقة إسراف ومجانبة للشرع، حسب صاحب المدخل؛ حيث كان البعض يكثر من صنع وتوزيع الحلويات المكلفة، وبالمقابل يتملص من إقامة العقيقة الشرعية، ومن مظاهر ذلك، أن يحضر العصيدة التي "لا يحتاج إليها إلا النفساء وحدها، فزبيدية واحدة أو دونها تكفيها وهم يعملون العصيدة ويشترتون ما تؤكل به ويفرقون ذلك على الأهل والجيران والمعارف وهذا شيء لم يتعين عليهم ولم يندبهم الشرع الشريف، لكن مالم يعارض ذلك ترك سنة وهم لو اشتروا بثمن العصيدة وما تؤكل به على الوجه الشرعي لكان فيه الكفاية وزيادة. ثم يزيّدون مع ذلك ما يتخذونه من النقل ليلة السابع ويفرقونه في يومه كما تقدم بيانه. وهذا في حق الفقير منهم. ومنهم من يعوض في النقل المذكور حلاوة على صفة معلومة تشبه النقل يسمونها بالمغزدرات وبعضهم يسمونها بالنثور وذلك من باب السرف والبدعة ومحبة الظهور والخيلاء وترك السنن"^(٤٤).

ويستمر الاحتفال إذا كان المولود ذكراً، لأنه من واجب الأبوين إقامة احتفال بمناسبة الإعذار حسب ما تقتضيه العادة، وهي مناسبة لإطعام الطعام وممارسة طقوس درج عليها عامة وخاصة المغرب في هذه الفترة، ومن هذه الاحتفالات ما كان يقوم به أهل فاس زمن الوزان، فقد كانت "تقام وليمة عند ختان الولد، ويكون ذلك في سابع يوم بعد ولادته، يستدعي الأب في ذلك اليوم

وهو عبارة عن فطائر وعسل إضافة إلى المشوي، ويستدعي أب الخطيبة من جهته أصحابه لتناول الطعام، وبعد أن تزف العروس إلى بيت زوجها، ينشغل أهل البيت في إعداد طعام العرس، وإن اتفق أن العروس كانت بكرا يقدم طعام للمرأة التي تشرف على الغرفة التي يختلي فيها العريس بالعروس، ثم تذهب هذه الأخيرة بمعية نساء أخريات لمقابلة أم العروس، فتستقبل بحفاوة ويقدم لها الطعام مرة أخرى، أما إذا لم تكن العروس بكراً فإن جميع المدعوين ينصرفون دون أكل.

وبعد انقضاء حفل الزفاف لا يخرج العريس من البيت إلا بعد سبعة أيام، فيذهب لشراء كمية من السمك يحملها إلى بيته، ويسلمها لأحد النسوة لترميها على قدمي العروس، معتبرين ذلك من أسباب اليمن، وهي عادة قديمة. تلك هي عادات الأغنياء في الأعراس، أما العوام؛ تكون الوجبات المقدمة بسيطة، فيقدم فيها ثريد مصنوع من خبز خفيف يشبه الشرائط، ويغمس في مرق لحم مقطع قطعاً كبيرة. يقدم الثريد في إناء كبير تسبح فيه قطع اللحم، ويأكل المدعوون بأيديهم دون ملاعق، بمعدل عشرة أشخاص حول كل إناء^(٤٥).

وفي البوادي، فقد كانت العوائد والأعراف مختلفة عن نظيرتها بالمدن، فقد كان ولي العروس هو من يتكلف بتحضير طعام العرس، وهذا ما ورد في إحدى فتاوى المعيار^(٤٦)؛ والتي جاء فيها: "وما قولك أيضاً فيما جرت به العادة في بوادينا من الطعام للمرأة عند الدخول بها فيما يصنعه وليها إمّا من الهدية التي يشترطونها أو من غيرها، ويدعو الناس إليها، هل هو حلال أو حرام أو مكروه؟ فإن أبى هل حكمه حكم لوليمة أم لا؟ وكذلك أيضاً يصنعون طعاما يخصصون به الشهود الذين يتولون الشهادة على عقدة النكاح، فهل يباح ذلك لهم أم لا؟ وكذلك يصنعون طعاما للأقارب عند الدخول، يصنع ذلك الرجل المتزوج فيسوقه إلى المسجد، أو يدعون إليه إلى دراهم فهل يحل أكله أم لا؟ وكذلك جملة طعام العرس وهداياها".

وغني عن القول، أن العرس ما هو إلا احتفال بعلاقة الزواج، وإعلان لبداية الحياة الاجتماعية للأسرة، وبعد مرور مدة قد تطول أو تقصر، يكون الزوجان على موعد مع حدث آخر، يتمثل في استقبال مولود جديد، وما قد

المرتبطة بها، مثل وتيرة التغذية، فقد ثبت عند الوزن أن معظم المغاربة بالمدن "يتناولون ثلاث وجبات في اليوم، وجبة خفيفة جداً في الصباح مركبة من خبز وفواكه وحساء سائل من دقيق القمح، ويأخذون في الشتاء بدل الحساء رغيفاً من حنطة محشو بلحم مملح ينضج معه، ويتناولون عند الظهر أيضاً أكلاً خفيفاً كالخبز والسلطة والجبن أو الزيتون، لكن هذه الوجبة تكون في الصيف أكثر تغذية، ويتناولون في المساء أشياء خفيفة كذلك، كالخبز مع البطيخ أو العنب أو اللبن"،^(٤٩) بينما كان يكتفي أهل البادية المنشغلين بالرعي والزراعة بوجبة واحدة في اليوم.^(٥٠) أما عن طريقة الأكل فيمكن الركون إلى رواية الوزن كشهادة عن أسلوب عيش المغاربة، حيث يقول فيها: "يأكلون على الأرض فوق موائد منخفضة، بدون فوط ولا أغطية من أي نوع، ولا يستعملون أية أدوات غير أيديهم. وإذا أكلوا الكسكسو تناولوه جميع المدعوين في صحن واحد بدون ملاعق، ويكون المرق واللحم معاً في قدر من فخار يتناول كل واحد منها قطعة اللحم التي تروقه ويضعها أمامه دون تقطيع".^(٥١)

أما العلاقة بين الأغذية والتدين، فتظهر من خلال المكانة التي حظيت بها الأغذية عند عامة الناس، وقد عكست كتب النوازل والمناقب هذه المكانة من خلال ما ورد فيها من سلوكيات، بلغت درجة تقديس بعض الأطعمة، ومن أمثلة ذلك ما ورد في كتاب المعيار^(٥٢) حول "تقبيل الكاغط والطعام"، وأن "يمر [الرجل] في الأسواق فيدخل قرطاس في سكة الطريق فيرفعه من موضع المهنة على موضع طاهر يصونه فيه ثم يقبله أو يضعه على رأس"، ومن مظاهر الربط بين التدين والأغذية كذلك، ما حذر منه بعض العلماء من تأثير بعض الأغذية على صحة الصيام، ومن ذلك أن أبا محمد عبد الله العبدوسي (ت. ٨٤٩هـ / ١٤٤٥م) قد "أفتى أن من تسحر بالنبات المسمى بالخرشف نيئاً؛ فأصبح صبغه على فيه، يجري فيه ما جرى فيمن استاك بالجوزاء ليلاً".^(٥٣) ونفس المكانة حظي بها الطعام عند المتصوفة، فلا غرابة فقد كان ضمن التربية الصوفية في الربط والزوايا، لما له من تأثير على طريق الزاهد إلى الولاية^(٥٤)، ذلك أنه "لا بد من ترتيب أحوال السالك في أكله ونومه، وفطره وصومه"^(٥٥). ومن نماذج تقديس

أصدقائه والحلاق فيطعمهم. وعندما ينتهي الأكل يقدم كل واحد من المدعوين هدية للحلاق، مثقالاً أو مثقالين، أو أكثر، أو أقل حسب مستواه، فيلصقها على وجه غلام الحلاق الذي يذكر اسم المتبرع ويشكره. وبعد ذلك يقوم الحلاق بختان الطفل"^(٥٦).

أما في المآتم، فيقدم طعام خفيف يسمى "التلبينة"، وصفتها "أن تكون خفيفة كأنها الماء إلا أنها بيضاء لأجل الدقيق الذي يعمل فيها، ويجعل فيها شيء من الملح قدر قوامها، ولا بأس أن يجعل شيء من الزيت أو غيرهما من الأذهان، ثم يوقد عليها حتى تتضج؛ فإن كانت أثخن من ذلك فهي الحريرة لا التلبينة"^(٥٦). وتجدر الإشارة إلى أن تناول هذا الطبق في مثل هذه المناسبات يرجع إلى انتشار اعتقاد بين الناس مفاده: أن من تناوله يخف حزنه على الميت. إضافة إلى عادات أخرى، وضعها ابن الحاج في باب البدع المحدث في الجنائز ومنها: "أن أهل الميت يعملون الطعام ثلاث ليال ويجمعون الناس عليه (...) ولا يرفع مائدة الليالي الثلاث إلا من وضعها، وكذلك يحذر مما أحدثه بعضهم من أن الموضع الذي غسل فيه الميت يوضع فيه رغيف وكوز ماء ثلاث ليال بعد موته. وكذلك يحذر مما أحدثه بعضهم وهو أن الميت إذا مات لا يأكل أهله حتى يفرغوا من دفنه. (...) وكذلك يحذر مما أحدثه بعضهم، وهو أن أحدهم إذا عطس على الطعام يقولون له كلم فلانا أو فلانة ممن يحب من الأحياء باسمه ويعللون ذلك لئلا يلحق بالميت"^(٥٧).

ثالثاً: الأغذية والقيم والدين

تحكمت جملة من الاعتبارات في العوائد الغذائية للمغاربة، منها العوامل الجغرافية، والاعتبارات الدينية والأخلاقية والمذهبية؛ فبالنسبة للمعطيات الجغرافية، من تضاريس ومناخ، فقد كان لها بالغ الأثر في تشكيل أخلاق وطبائع الناس، لأن الأقاليم "ليس كلها يوجد بها الخصب، ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه، لزكاة المنابت، واعتدال الطينة، ووفور العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تثبت زرعاً ولا عشباً بالجملة؛ فسكانها في شظف العيش"^(٥٨)، ويظهر هذا التأثير بشكل واضح في الممارسات المطبخية والعادات

وراءها خير^(٦٥)، وعلى العموم اتسمت أخلاق المغاربة بالكرم وحسن الوفادة، بل إن "أكثر بربر المغرب (...) يضيفون المارة ويطعمون الطعام، ويتخلق قوم منهم بخلق ذميم من بذل أنفسهم لأضيافهم على سبيل الإكرام ولا يحتشمون من ذلك، وأكبرهم وأجملهم كأصغرهم من بذل نفسه لضيفه حتى يلح به"^(٦٦)، ومن الشواهد على كرم المغاربة، إقامتهم لدار "الضيافة" أو دار "الكرامة" بمراكش^(٦٧)، وما عرفت به بعض المناطق من مبالغة في إكرام الضيف مثل ما ذكر ابن حوقل.

وعلى النقيض من ذلك، قد نجد بين المصادر إشارات عن صفات البخل التي وسمت أخلاق البعض، والتي بلغت أحيانا حد التقدير، ومنها رواية تحكي قصة شخص يدعى أبو مروان عبد الملك بن زيادة الله الطنبلي (ت. ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤)، قتل من طرف أهله بسبب الشح الذي كان يتّصف به^(٦٨)؛ حيث "عدا عليه (...) نساؤه بتدبير من ابن سوء خلف له، حملهن على ذلك لشدة تقديره على نفسه وعليهن في المعيشة، وحبسه لهن مع ذلك عن التماس الخلية لتوسعة الضيقة؛ فقد كان في ذلك، مع انسداد الستر عليه، وسعة ريعه بالحضرة، ويُعد نجعته لابتغاء الفائدة، إلى اسناد لراتب هلالى واسع كان يجريه السلطان عليه عوناً على صيانه، ويأبى إلا التزيي بالقل والاعتزاء إلى المسغبة، (...) حتى لأفضى به تقديره على أهله أن وكلهن إلى أنفسهن في أكثر مؤنهن، وقاتهن بأمداد من غلت الحبتين القمح والشعير، يستدعيها لهن من متقبل غلته مياومة، ويكلفهن استطحانها بأيديهن"^(٦٩).

رابعاً: مواقف وتمثيلات المغاربة من الأغذية زمن المجاعات

ظل الجوع شبحاً مخيفاً يتهدد المغاربة، وسيافاً مسلطاً على رقابهم كلما حلت بهم الجوائح والحروب، حتى أنه صنّع بعضاً من عناصر ذاكرتهم وتمثلاتهم الجماعية خلال العصر الوسيط وبعده^(٧٠). هذا الأمر يجد صده عند عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم"، الذي اعتبر هذه التمثيلات مجموعة من التراكمات القيمية والمعارية المنتجة من طرف المجتمع، مشكلة الخطاب الذي من مهامه فهم ما يجري في الأوساط

المتصوفة للطعام، ما كان يقوم به عمران موسى بن إسحاق المعلم (ت. ٥٩٢) إذ "ما مر قط بطعام في الأرض إلا رفعه"^(٥٦).

في السياق نفسه يظهر أثر البعد المذهبي في ثقافة الغذاء، من خلال النحل والمذاهب التي شكلت أحياناً مبرراً لتغيير العادات الغذائية، ومن أمثلة ذلك، ما عرف عن حاميم ببلاد غمارة من تشدد في فرض بعض التعاليم والعادات كـ "صوم يوم الخميس كله، وصوم يوم الأربعاء إلى الظهر؛ فمن أكل فيهما غرم خمسة أثوار لحاميم، ووضع لجميعهم صوم سبعة وعشرين يوماً من رمضان، وأبقى فرض صوم ثلاثة أيام، والفطر الرابع، وجعل عيدهم في الثاني من الفطر، (...) وأحل لهم أكل لحم الخنزير، (...) وحرّم عليهم الحوت حتى يذكي، وحرّم عليهم البيض من جميع الطير"^(٥٧). أما البرغواطيون فقد كانوا يصومون شعبان ويفطرون رمضان^(٥٨)، وكان داعيتهم الأول صالح بن عبد الله "يحل لهم الطيبات ويبيحهم اللذات ويسوسهم في المحظورات"^(٥٩)، نفس الأمر ينطبق على خليفته أبا العفيرة الذي "زاد فيما رسمه أشياء، ذكر أن له فيها الزيادة والنقصان والحل والعقد فيما قدمه صالح لهم من الأحوال، فدعاهم إلى النّسك وترك الدنيا والإقبال على التقلل والزهد وتناهى هو وخاصته في ذلك إلى أن حُفظَ عليه صبره عن الغذاء خُمساً من الدهر وسُبْعاً وتُسْعاً"^(٦٠).

ومن جانب آخر، تباينت كيفية التعامل مع الأكل لدى المغاربة؛ فمنهم المقل القنوع، ومنهم الشره^(٦١)؛ فنجد منهم مَنْ كان "صابراً قانعاً راضياً باليسير من المطعم"^(٦٢)، ومَنْ "كان نهما في الأكل؛ كان يُدخل الطعام على الطعام حتى صار في بطنه دود يسمى حب القرع؛ فكان في بعض الأيام يشد عليه فكان يشرب السمن فيلقيهما"^(٦٣).

ومنهم الكريم الذي يُعرف بإطعام الطعام، حيث يلجأ إليه الناس في وقت المسغبة، فكان ذلك من صفات المروءة، التي هي "عشرة أجزاء؛ تسعة منها في المائدة، وجزء منها في سائر الأشياء"^(٦٤)، فإذا أردت أن تنظر مروءة المرء حسب ابن هذيل "فانظر إلى مائدته؛ فإن كانت حسنة، فاحكم له بالشرف، وإن رأيت تقصيراً فما

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تنقل الغذاء من دائرة الاشتغال بتصنيف الأطعمة وبيان منافعها ومضارها وطرائق تحضيرها، إلى دائرة الدرس التاريخي والأنثروبولوجي، للكشف عن السلوكات والممارسات الحائمة حول الموائد، ومن خلال ذلك عن جوانب من البنية الذهنية للمغاربة خلال العصر الوسيط، فتبين من حصاد التحليل أن أطباق الاحتفالات العامة والخاصة تحمل من رموز ودلالات، إضافة إلى قيم ذات بعد ديني، تتجلى في تقديس الطعام، لا سيما عند المتصوفة لما لإطعام الطعام من دور في مسار السالك نحو الولاية. وبعداً مذهبياً يتجلى في النحل والمذاهب التي شكّلت أحياناً مبرراً لتغيير العادات الغذائية.

وفي سياق استقصائنا للمصادر الوسيطية، اتضح أن بعض الأغذية مثل "أسماس" و "البسيصة" أدت وظائف سياسية، خصوصاً عند بروز عصبية جديدة على حساب الدولة القائمة. وبالمثل، تمت مناقشة تأثير المجاعات على أحاسيس المغاربة، فقادت مسالك التحليل إلى رصد تحولات في القيم والمثل العليا؛ حيث يتغير السلوك وتتغير معظم الاعتبارات المنظمة لشبكة العلاقات الاجتماعية، وتهتز قيمها وتتخط ضوابط أنظمتها. وفي خضم هذه التمثّلات يقع الموقف من الجوائح والحروب وما ينتج عنها من مجاعات، والتي كثيراً ما تترك ندوباً في الذاكرة الجمعية لمغاربة العصر الوسيط؛ ولا أدلّ على ذلك تمثّلهم بها عندما يرغبون في التأريخ وتحديد الزمن.

الاجتماعية، بهدف تشكيل ما يسميه بالضمير الجمعي، كشكل من الاشتراك في التصورات والأنساق الاجتماعية الأساسية والقيم السائدة المستقلة عن التصورات الفردية^(٧١). وتدرج هذه التمثّلات في تاريخ العقلية الذي يعتبر تاريخاً لهذه المواقف "التي تظهر في أشكال أفعال أو إشارات أو حتى مجرد أحلام، ذلك الصدى اللاشعوري للتمثّلات المتجذرة"^(٧٢).

وفي خضم هذه التمثّلات يقع الموقف من الجوائح والحروب وما ينتج عنها من مجاعات، والتي كثيراً ما تركت ندوباً في الذاكرة الجمعية لمغاربة العصر الوسيط، وجعلتهم يتمثلون بها عندما يرغبون في التأريخ وتحديد الزمن، فعلى سبيل المثال أطلق المصامدة عام "وَقْلِيل" على سنة ٦١٥ هـ؛ وهو العام الذي توج سنوات عجاف، شهدت فيها المنطقة "المجاعة التي شكاهها الطاعن والمقيم، وتناها الحال في مزيد السعر إلى ما لا نهاية له"^(٧٣)، أما سكان سبتة فقد سموا سنة ٦٣٧ هـ بعام "سبعة"، وهو مشهور عندهم يتمثلون به بينهم، حيث "كان الغلاء المفرط والمجاعة العظيمة بمدينة سبتة، حتى عدم فيه الطعام بالكلية في هذا العام"^(٧٤)، وبالنظر لهذا الواقع الذي طبعته الندرة اضطّر سكان هذه المدينة إلى تكييف سلوكهم الغذائي في الأيام العادية والولائم بما يناسب الوضع، كما خلفت هذه المجاعة خوفاً دائماً من الجوع جعلت سكانها مجبرين على الاختزان كل عام^(٧٥)، وإشارة ابن عذاري تدل على ذلك، إذ يقول فيها: "ومن هذا العام صار أهل سبتة يخترنون الطعام في المطامير في كل عام، حيطة على أنفسهم من مثل هذه المجاعة التي لم يعهد مثلها في الأعوام الفارطة قبلها"^(٧٦). وهذا ما يتطابق كذلك مع وصف ابن الخطيب^(٧٧) للمدينة في القرن الثامن الهجري، حيث قال إنها مدينة "أمنية على الاختزان".

الإحالات المرجعية:

وتحقيق، محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، ٢٠٠٠م، ج. ١، ص. ٢٣٩.

(٢٠) الونشريسي، **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، تحقيق محمد حيي وآخرون، ط. ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ج. ٢، ص. ٣١.

(٢١) محمد المنوني، **ورقات عن الحضارة المرينية في عصر بني مرين**، الرباط، ١٩٧٩، ص. ٢٦٥.

(٢٢) **النصبة**: يدخل في تحضيرها السكر والفاندة والفواكه والتمر والزبيب والتين والجوز واللوز والقسطل والبلوط والصنوبر وقصب السكر والأترج والنانج والليم، يُنظر: محمد الشريف، **سبته الإسلامية، دراسة في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي (عصر الموحدين والمرينيين)**، منشورات جمعية تطوان أسمير، ط. ٢، الرباط، ٢٠٠٦، ص. ١٦٦.

(٢٣) أبو العباس العزفي، **الدر المنظم في مولد النبي المعظم**، تحقيق فاطمة اليازدي، كلية الآداب الرباط، ١٩٨٧، ص. ٢٠.

(٢٤) المنوني، م. س، ص. ٢٦٥.

(٢٥) ابن عذاري، **البيان المغرب، قسم الموحدين**، م. س، ص. ٣٩٨.

(٢٦) محمد بن مرزوق التلمساني، **المناقب المرزوقية**، دراسة وتحقيق سلوى الزاهري، أطروحة لنيل الدكتوراه (نسخة مرقونة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ٢٠٠٤، ق. ٢، ص. ٢١١.

(٢٧) ابن عباد، **الرسائل الكبرى**، طبعة حجرية، ١٣٢٠هـ، ص. ٣٧.

(٢٨) ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، محمد زبير، محمد بن تاويته، **عبد القادر زمامة**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥م، ص. ٣٩٨.

(٢٩) البادسي، **المقصد الشريف والمنزعة اللطيف في التعريف بصلحاء الربيع**، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، ط. ٢، الرباط، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص. ١٠٠.

(٣٠) بنحمادة، **"الأغذية والمجتمع"**، م. س، صص. ٧١-٧٢.

(٣١) ابن مرزوق، **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، تحقيق ماريّا خيسوس بغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١م، صص. ١٥٣-١٥٤.

(٣٢) الحسين أسكان، **الدولة والمجتمع في العصر الموحدي (٥١٨-٦١٨هـ / ١١٢٥م-١٢٧٠هـ)**، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم: ٤، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٠م، ص. ٣٦.

(٣٣) الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، ط. ٢، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ١٩٧٤م، ص. ٦٥.

(٣٤) البيهقي، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١م، م. س، ص. ٣٣.

(٣٥) البيهقي، م. س، ص. ٥٦؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**، م. س، ج. ٤، ص. ١٠٠.

(٣٦) ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، م. س، ص. ٢٤.

(٣٧) بنحمادة، **"الأغذية والمجتمع"**، م. س، ص. ٧٤.

(٣٨) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميجة، ط. ١، دار

(١) **يرني**: وتسمى البكوة كذلك، وهي جدور تستخرج من الأرض زمن المسغبة، تحفف فتطحن ويصنع منها الخبز، ابن ليون التيجيبي، **اختصارات من كتاب الفلاحه**، دراسة وتحقيق أحمد الطاهري، ط. ١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٤٢٢هـ، صص. ٩٩، ٩٥.

(٢) عبد الرزاق الداودي، **الجنالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، كتابة التواريخ**، ندوات ومناظرات رقم ٨١، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط. ١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص. ٥٩.

(٣) إدريس بلعابد، **تاريخ الأزمات الديموغرافية والذهنية المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص تاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، سنة ٢٠١٤-٢٠١٥م، ص. ٨١.

(٤) ابن منظور، **المكرم بن علي التُنصاري**، لسان العرب، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، م. ٣، ص. ١٧٤.

(٥) المعجم الوسيط، **مجمع اللغة العربية**، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م، ص. ٣١٧.

(٦) جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، ط. ١، بيروت، ٢٠٠٧، ص. ١٥٨.

(٧) حبيدة، "ميشيل فوفل، **تاريخ العقليات، هل ثمة لا شعور جماعي؟**" ضمن، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمات مختارة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، ٢٠٠٤، ص. ١٥١، ١٤٩.

(٨) الداودي، م. س، ص. ٥٨.

(٩) نفسه، ص. ٥٩.

(١٠) عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة، أورايش في تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، ط. ١، الدار البيضاء، ٢٠١٢، ص. ١١٥.

(١١) السبتي والخصاصي، **من الشاي إلى الأتاي: العادة والتاريخ**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، أكادال، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم: ٢٥، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٩م، ص. ٣٤.

(١٢) سعيد بنحمادة، **"الأغذية والمجتمع بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط مدخل لدراسة العوائد والقيم"**، ضمن كتاب جماعي: النظام الغذائي بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط دراسات في سوسيولوجيا الأحكام والقيم والعوائد، منشورات الزمن، العدد ٧٧، مطبعة بني يزناسن، المغرب، ٢٠١٦م، ص. ٥٣.

(١٣) السبتي والخصاصي، م. س، ص. ٣٤.

(١٤) كلود ليفي ستروس، **مقال "المثلث المطبخي"**، نص مترجم من طرف السبتي والخصاصي، من الشاي إلى الأتاي، م. س، ص. ٣٣.

(١٥) بنحمادة، **"الأغذية والمجتمع"**، م. س، ص. ٥٣.

(١٦) حبيدة، **المغرب النباتي الزراعة والأغذية قبل الاستعمار**، منشورات ملتقى الطرق، ط. ١، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠١٨م، ص. ١٢١.

(١٧) بنحمادة، **"الأغذية والمجتمع"**، م. س، صص. ٥٤، ٦٧.

(١٨) ابن الخطيب، **نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**، نشر وتعليق أحمد مختار العابد، مراجعة عبد العزيز الأهواني، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥م، ج. ٢، صص. ١٢٢-١٢٣.

(١٩) التنبكتي، **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، دراسة

- (٦٧) ابن الخطيب، نفاضة الجراب، م. س، ج. ٢، ص. ٤٥.
- (٦٨) ذكر ابن سعيد أن بخل أبو المروان جعل نساءه يدبرن مكيدة لقتله والتصرف في ثروته. فقد " كان يترك أهل داره يأكلن الخبز بلا إدام؛ فإذا طلبوا الإدم حَزَدَ عليهم، وقال: هذه عادة سوء، فخنقوه"؛ ابن سعيد، **المغرب في حلى المغرب**، وضع حواشيه خليل المنصور، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ج. ١، ص. ٩٢.
- (٦٩) ابن بشكوال، م. س، ج. ٢، ص. ٥٣. المقري، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨م، ج. ٢، ص. ٤٩٦.
- (٧٠) نشاط، مصطفى، "التغذية والأزمة في المغرب في العهد المريني" بمجلة أمل، العدد ١٧، لسنة ١٩٩٩، ص. ١٠.
- (٧١) الهلالي، "الاشتغال بالفلحة في مغرب أواخر العصر الوسيط علاقة التمثلات بالواقع التاريخي" ضمن كتاب جماعي، **الفلحة في تاريخ المغرب**، أعمال ندوة وطنية تكريما للأستاذ أحمد أمزيان، تنسيق محمد اليزيدي، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، ط. ١، ١٩٠٢م، ص. ١٢٩.
- (٧٢) ميشيل فوفر، "تاريخ العقلية، هل ثمة لا شعور جماعي؟" ضمن، محمد حبيدة، من أجل تاريخ إشكالي م. س، ص. ١٥١، ١٤٩.
- (٧٣) ابن عذاري، البيان، (قسم الموحدين)، م. س، ص. ٢٦٦-٢٦٧.
- (٧٤) نفسه، ص. ٣٥١.
- (٧٥) نشاط، "التغذية والأزمة"، م. س، ص. ١٠.
- (٧٦) ابن عذاري، البيان، (قسم الموحدين)، م. س، ص. ٣٥١.
- (٧٧) **معيان الاختيار**، م. س، ص. ١٤٦.

- الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م؛ شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهرسه، أحمد أمين إبراهيم الأبياري، عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٩م، ج. ٨، ص. ٥.
- (٣٩) ابن الخطيب، **معيان الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، تحقيق كمال شبانة، مطبعة فضالة، المحمدية، د. ت، ص. ١٧٦.
- (٤٠) الوزان، الحسن بن محمد، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط. ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، ج. ١، ص. ٢٦١، ٢٥٤.
- (٤١) الونشريسي، م. س، ج. ١١، ص. ٢١٦.
- (٤٢) بنحمادة، "الأغذية والمجتمع"، م. س، ص. ٨١.
- (٤٣) ابن الحاج، المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبه على بعض البعد والعيوائد التي انحلت وبيان شناعتها وقبحها، مكتبة دار التراث، د. ت، ج. ٣، ص. ٢٩٠.
- (٤٤) ابن الحاج، م. س، ج. ٣، ص. ٢٩٣.
- (٤٥) الوزان، م. س، ج. ١، ص. ٢٥٧-٢٥٨.
- (٤٦) ابن الحاج، م. س، ج. ٣، ص. ٢٧٥.
- (٤٧) نفسه، ج. ٣، ص. ٢٧٦-٢٧٧.
- (٤٨) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شيوخ، ط. ١، تونس، ٢٠٠٦م، ج. ١، ص. ١٥٧.
- (٤٩) الوزان، م. س، ج. ١، ص. ٢٥٣.
- (٥٠) ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد توفيق، الرباط، ١٩٨٢، ص. ٢١٦.
- (٥١) الوزان، م. س، ج. ١، ص. ٢٥٣.
- (٥٢) الونشريسي، م. س، ج. ٢، ص. ٤٩٠.
- (٥٣) عبد الله العبدوسي، **أجوبة العبدوسي**، تحقيق هشام المحمدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار أبي رقراق، الرباط، ٢٠١٥م، ص. ١٧٢.
- (٥٤) سعيد بنحمادة، "الأغذية والمجتمع"، م. س، ص. ١١٢.
- (٥٥) الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة إليت، ٢٠٠٣م، ج. ١، ص. ١٥١.
- (٥٦) ابن الزيات، م. س، ص. ٢٩٩.
- (٥٧) البكري، أبو عبيد، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت، ص. ١٠٠.
- (٥٨) ابن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، ط. ١، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٩٢م، ص. ٨٢.
- (٥٩) نفسه، ص. ٨٣.
- (٦٠) نفسه، ص. ٨٢.
- (٦١) بنحمادة، "الأغذية والمجتمع"، م. س، ص. ٩٧.
- (٦٢) ابن بشكوال، **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، ط. ١، القاهرة ١٩٨٩م، ج. ٢، ص. ٤٢٤.
- (٦٣) نفسه، ج. ٢، ص. ٧١٦.
- (٦٤) علي ابن هذيل، **عين الأدب والسياسة في زين الحساب والرياسة**، ط. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص. ١٣٣.
- (٦٥) المرجع نفسه، ص. ١٣٣.
- (٦٦) ابن حوقل، م. س، ص. ٩١.

الواقع الاقتصادي للخمر في المغرب الإسلامي

سوق معلنة وممارسات خفية

د. بلقاسم بن عبد النبي

دكتوراه في التاريخ المعاصر

عضو مخبر البحث والدراسات والبحوث المتقاربة

كلية الآداب بصفافس - الجمهورية التونسية



مُلخَص

تتناول الدراسة الواقع الاقتصادي للخمر في تاريخ المغرب الإسلامي الوسيط، بوصفه مكوناً هامشياً في ظاهره، فاعلاً وبنوياً في باطنه، راوح وجوده بين العلن والخفاء، وبين التنديد الشرعي والتساهل العملي. تنطلق الإشكالية من رصد التباين بين صرامة المنظومة الفقهية والسياسية المحرمة والمجرمة، وبين واقع اقتصادي أفرز مسارات موازية حافظت على استمرارية هذه المادة صناعة وتداولاً، مما جعل منها أحد التجليات البنوية التي ميزت مجتمعات المغرب الوسيط. تسلط الدراسة الضوء على الجانب التصنيعي للخمر كاشفة عن ملامح "السوق المعلنة" التي ارتبطت بأهل الذمة، حيث أتاح التسامح السياسي وعقد الذمة تشكّل اقتصاد مصغر داخل أحيائهم شمل صناعة النبيذ وتجارته في نطاق طقوسي واجتماعي محدد. وفي مقابل ذلك ترصد تحول الخمر إلى "ممارسة خفية" متجذرة في الأوساط المسلمة، وتجلى ذلك في وعي تقني وخبرة مهارة متراكمة متقدمة في البنية الفلاحية والحرفية، حيث استغل المجتمع إمكاناته الزراعية المتنوعة لإنتاج مشروبات مسكرة بأنواعها. فنشأت دينامية اقتصادية تحدت القيود الرسمية عبر علاقة تبادلية بين الريف والمدينة، وأسهمت في نشوء شبكة متخصصة أعادت تشكيل الإنتاج الزراعي وأسواق الاستهلاك وفق قوانين العرض والطلب. وقد بلغت هذه الدينامية ذروتها بتبلور شبكات تجارة خارجية، ضمت موردين أوروبيين وتجاراً يهوداً بتواطؤ ضمني من السلطة المحلية، إذ تحول المنع الشرعي من عامل تضيق إلى حافز لابتكار طرق مقننة للتمويه والتوزيع، مما جعل الخمر أحد أوجه "الاقتصاد الكامن" الذي وفر مصدر دخل ثابتاً للدولة عبر آليات مرنة للتهريب والجباية. تخلص الدراسة إلى أنّ الخمر لم تكن مجرد مخالفة دينية، بل عنصراً بنوياً ومنظومة اقتصادية حيوية تعكس براغماتية السلطة وتعتيدات التوازن بين النص والواقع، مما يمنحنا نافذة لفهم سوسيوولوجيا المدن المغربية الوسيطة وتفاعلاتها العميقة.

بيانات الدراسة:

كلمات مفتاحية:

المغرب الإسلامي الوسيط؛ الخمر؛ الصناعة؛ التجارة؛ سوق معلنة؛ ممارسة خفية؛ الاقتصاد الكامن

تاريخ استلام البحث: ٠٥ يناير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ١٩ فبراير ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.457257.1340

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

بلقاسم بن عبد النبي، "الواقع الاقتصادي للخمر في المغرب الإسلامي: سوق معلنة وممارسات خفية"، - دورية كان التاريخية، - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ٨٦ - ١٠٢.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>
Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>
Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

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

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

مُقَدِّمَةٌ

نحو خمسمائة دار لليهود كانوا يعصرون "خمرًا في غاية الجودة يقال إنها أجود خمر هذه النواحي"^(١)، وكان ببادس زقاق طويل يسكنه اليهود تباع فيه الخمر^(٢).

وقد استفاد المسيحيون واليهود من هذه الهوامش لإحياء طقوس دينية أساسية اعتمدت على استعمال النبيذ، سواء في الكنائس أو في المناسبات الدينية المنزلية، باعتباره عنصرًا طقسيًا له وظيفة رمزية ولاهوتية محورية.

ففي التقليد المسيحي، مثلت الخمر دم المسيح المسفوك فداء للبشرية، وتعتبر من أقدم رموز العهد الجديد. وقد ورد في الأناجيل الأربعة أن يسوع في العشاء الأخير قدم لتلاميذه كأسًا من الخمر وقال: "هذا هو دمي الذي يُسفك من أجلكم". وبذلك أصبح النبيذ عنصرًا ثابتًا في طقس القربان المقدس (الإفخارستيا)، حيث يُعتبر الخبز جسد المسيح، والخمر دمه^(٣). وشرح القديس كيرلس Cyril of Jerusalem هذا المعنى بوضوح في محاضراته التعليمية في القرن الرابع الميلادي، قائلًا: "لقد حوّل مرة في قانا الجليل الماء إلى نبيذ يشبه الدم، فهل يستغرب أن يُحوّل النبيذ إلى دم؟"^(٤).

فأصبح لطقس النبيذ حضورًا في العديد من الأعياد المسيحية، ففي عيد الفصح، يتناول المؤمنون ضمن شعيرة "كسر الخبز"، وفي عيد الميلاد تستعمل الخمر أحيانًا في بعض الطقوس الاحتفالية داخل الكنيسة أو المنازل. وهو ما كان جارياً في أوساط المسيحيين المقيمين في شمال إفريقيا تحت الحكم الإسلامي الوسيط^(٥)، حتى وإن رفضت بعض التيارات المسيحية (الزهدية)، المتمركزة خاصة في "الشرق الأوسط" وشمال إفريقيا، ثقافة الذبيحة، فأقصت اللحم من غذائها واستبدلت الخمر بالماء^(٦).

وكان للنبيذ موقع محوري في الطقوس اليهودية بالمغرب الإسلامي لا يمكن الاستغناء عنه في الممارسات الشعائرية المنزلية والجماعية على السواء. فقد حافظت الجماعات اليهودية، سواء في المدن الكبرى مثل القيروان وفاس، أو في الجزر والمراكز الساحلية كجربة وسوسة والمهدية، على استخدام النبيذ في الأعياد

شكلت الخمر في تاريخ المغرب الإسلامي، مكونًا هامشيًا في ظاهره ولكنه فاعل في بنيته، راوح بين العلن والخفاء، بين التنديد الشرعي والتساهل العلمي. فعلى الرغم من تحريم المنظومة الفقهية الإسلامية للخمر، فإن الواقع الاجتماعي والاقتصادي أفرز مسارات موازية حافظت على صناعتها وتداولها، مما جعل منها أحد التجليات البنيوية التي ميزت المجتمعات الإسلامية الوسيطة. فقد انتشرت صناعة الخمر في بعض الحواضر الكبرى والمناطق الريفية، سواء في إطار ضيق وسري داخل الأوساط المسلمة، أو بشكل علني لدى الجماعات الذمية التي استفادت من وضعها القانوني الخاص. مما أفضى إلى اقتصاد ظل معترف به ضمناً غذاه الطلب الداخلي واستجاب لحاجيات فئات مختلفة من المجتمع. وبرزت تجارة الخمر بوصفها نشاطًا اقتصاديًا قائمًا بذاته، تحرك داخل شبكات منظمة امتدت بين مراكز الإنتاج المحلي والأسواق الحضرية في ظل صمت أو تواطؤ رسمي، وأديرت في أحيان كثيرة من طرف الأقليات الدينية، التي نعمت بتسامح طائفي واعتبرت غير مكلفة بالتحريم الشرعي. وبهذا، فإن المقصد من هذا البحث رصد الخمر كمعطى اقتصادي استطاع أن يثبت وجوده كعنصر قائم الذات في الحياة اليومية، وكشف تفاعلات المجتمع والسلطة السياسية مع هذه المادة في إطار تعقيد التوازن بين النصوص الدينية والواقع العملي والبراغماتي.

أولاً: صناعة الخمر بين التغافل والمنع

١/١- أهل الذمة والخمر المقدس

اتسم تعامل السلطة والفقهاء في المغرب الإسلامي الوسيط، مع أهل الذمة بقدر من التسامح النسبي، على أساس القاعدة الفقهية "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". وقد عبر الفقهاء المالكية بوضوح عن هذا المبدأ، حيث ميزوا بين ما يجب على المسلم وما يُترك لأهل الذمة حسب شرائعهم. وقد أتاح هذا التمييز الفقهي للذميّين- خاصة في فترات الاستقرار السياسي- الحرية في صنع النبيذ وشربه وبيعه داخل أحيائهم أو في نطاق تعاملهم مع أتباع ملتهم، فقد وجد بتازة في آخر الدولة المرينية

ومع ذلك، لم يكن إنتاج النبيذ المحلي دائماً كافياً أو موثقاً من حيث الشروط الطقسية^(١٤)، مما دفع العديد من الجماعات اليهودية إلى استيراده من مناطق مجاورة ضمن شبكات تجارية تخضع لإشراف الحاخامية الصارمة^(١٥). أظهرت وثائق الجنيزة، لا سيما التي جمعها سموئيل د. غويتين Goiten، أن النبيذ المخصص للاستخدام الطقسي كان يُستورد بانتظام من جربة إلى فسطاط مصر، ومن هناك يُوزع على الجماعات اليهودية في القاهرة، محاطاً بشهادات طهارة موقعة من حاخامات تونس^(١٦). ووثقت الدراسات وجود تجارة النبيذ الطقسي ضمن الأحياء اليهودية في فاس، حيث تشرف الحاخامية على فحص وتوزيع النبيذ الذي يصل عبر موانئ مثل سبتة وبجاية^(١٧).

كان لصنع الخمر الطقسي بعداً رمزياً وروحياً لدى كل من المسيحيين واليهود في المغرب الإسلامي وصقلية خلال العصور الوسطى، فقد حافظت هاتان الطائفتان على تقاليد قديمة في إنتاج النبيذ. ففي المسيحية، لم تكن هناك طقوس دينية خاصة تُقام أثناء عملية صنع النبيذ، فقد تركزت الأهمية على نقائه وجودته ليكون صالحاً لسر الإفخارستي تحت إشراف الأديرة والكنائس، وذلك لضمان صنع النبيذ من العنب الطبيعي وغير مغشوش ولم يتحول إلى خل^(١٨). وأكد الباحث Paul Freedman بول فريدمان في دراسته عن الطعام والنبيذ في الغرب المسيحي الوسيط أن النبيذ المستخدم في الطقوس الكنسية كان يجب أن يكون خالياً من أي تلوث أو مواد حافظة وأن الكهنة كانوا يتأكدون من طهارته الكاملة قبل استخدامه في القربان^(١٩). وناقش كونستابل Constable كيف أن الأديرة والكنائس في أوروبا، خصوصاً في إسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، كانت تطبّق ضوابط دقيقة على النبيذ المستعمل في القداس، وأحياناً تطلب "شهادة من دير أو أسقف محلي"^(٢٠). وفي تونس، وثقت بعثات الفرنسيين منذ القرن الثالث عشر وجود كروم صغيرة يديرها رهبان داخل كنائس في بعض الأماكن، مثل قابس، وقرقنة، لصنع خمر قدسي محدود الاستعمال^(٢١).

والمناسبات الدينية وفق تقاليد ضاربة في القدم، وتحت رقابة دقيقة على مستوى الجودة والنقاوة.

ارتبط النبيذ أساساً بطقس الكدّوش الذي يُتلى مساء الجمعة لاستقبال السبت، ومساء الأعياد الكبرى. في هذا الطقس، كان رب الأسرة يمسك كأساً مملوءاً بنبيذ حلو، ويتلو بركة قبل أن يشرب منه ويُمِرّر الكأس على أفراد عائلته^(٢٢). وبينت وثيقة من جنيزة القاهرة الأهمية الشعائرية والمجتمعية لهذا الطقس من خلال تأكيدها أن النبيذ كان يُرسل إلى الحاخامات في القيروان "لبركة السبت"^(٢٣).

لم يقتصر استعمال النبيذ على الكدّوش، بل حضر بقوة في عيد الفصح، وخاصة ليلة السدر، حيث يُشرب أربع كؤوس من النبيذ تمثل مراحل الفداء الإلهي لبني إسرائيل. وكان نبيذ الفصح وفق شهادة أندريه شوراي Chouraqui André، يُحضّر بطريقة خاصة، ويُحفظ في زجاجات دقيقة العنق، ليستخدم حصرياً في هذه المناسبة دون سواها^(٢٤).

ومثل النبيذ عنصراً أساسياً في عيد البوريم المعروف في الثقافة اليهودية المغربية باسم "المسخرة"، إذ شكّل السكر حتى فقدان التمييز بين "ملعون هامان" و"مبارك مردخاي" طقساً جوهرياً منصوباً عليه في التقاليد التلمودية^(٢٥). واحتفظ يهود المغرب الإسلامي بهذه التقاليد، فتميز العيد بطابع احتفالي فريد، اندمج فيه السكر الطقسي مع أجواء كرنفالية من التكر والرقص والتهرج (المساخر)^(٢٦) في عدة مدن كفاس وتلمسان^(٢٧).

وأكدت المصادر أن الاستهلاك الطقسي للنبيذ لم يكن معزولاً عن الواقع الاقتصادي، فقد شكّل النبيذ مورداً مالياً، يُنتج ويُهرّب ويُسوّق داخل الجماعات اليهودية. في هذا السياق، وخلال القرن الثاني عشر، تواتر استعمال نبيذ جربة تحديداً في المناسبات الدينية في القيروان وصفاقس، نظراً لنقائه وخضوعه لأحكام الكشروت (الطهارة اليهودية)، وكان يُنقل بحراً عبر موانئ سوسة والمهدية، إذ أشارت رسالة محفوظة في جنيزة القاهرة إلى صفقة بيع "برميل من نبيذ جيد من جربة" لصالح كنيس في القيروان، بغرض استعماله في الأعياد^(٢٨).

الصنوبر مثلاً) أو القار لمنع الأكسدة، ويُخزّن في أماكن مُعدّة خصيصاً للحفاظ على جودته وطهارته^(٢٨).

عموماً، استفاد أهل الذمة من يهود ونصارى من التسامح الديني الذي أتاحته سلطات المغرب الإسلامي، والذي كفل لهم ممارسة شعائهم وطقوسهم الدينية، بما في ذلك استعمال الخمر في صلواتهم وأعيادهم، وفق ما يُسمّى "بعقد أهل الذمة". هذا العقد لم يكن فقط إطاراً قانونياً للحماية، بل مكّنه عملياً من مواصلة صناعة النبيذ واستهلاكه، بل وبيعه فيما بينهم في نطاق طقوسي أو تجاري داخلي، وهو ما ساهم في تشكّل اقتصاد مصغّر داخل أحياء الذمة، يُراعى فيه الطابع الديني والخصوصية الاجتماعية.

٢/١- صناعة الخمر بين المسلمين: حضور

يومي خارج الضوء

على الرغم من المنع القطعي الذي أقرّه الفقه الإسلامي تجاه صناعة الخمر وتداولها، وربط النصوص الفقهية والإخبارية ذلك بأهل الذمة من اليهود والنصارى. فقد كشفت معطيات الواقع الاجتماعي في المغرب الإسلامي الوسيط عن وجود هذه الممارسة ضمن أنماط هامشية ولكن متكررة، حتى داخل الأوساط المسلمة، مرتكزة على الحاجات الاقتصادية ومحدودة الرقابة.

وشملت صناعة الخمور مختلف الحواضر والبوادي في المغرب الإسلامي، وقد وردت أوصاف دقيقة في المصادر؛ فمدينة جيجل مثلاً وُصفت بأنها "كثيرة العنب والتفاح والفواكه، ومنها تحمل الفواكه والعنب والرب إلى مدينة بجاية"^(٢٩). وصنع الأهالي في السوس شراب "آنزير" الذي وُصف بأنه "يسكر سكرًا عظيمًا ويفعل بشاربه ما لا تفعله الخمر"^(٣٠). كما استهلك أهل درعة وبجاية "الرب" وعدّوه حلالاً إلى حدود عهد يعقوب المنصور^(٣١). وعصر سكان جبل رهونة الخمر الأحمر والأبيض لاستهلاكهم الخاص^(٣٢)، فيما صنع سكان جبل بني كزير "كثير من الخمر والدبس"^(٣٣). واشتهر جبل بني منصور بإنتاج وفير من العنب وعصره خمراً، حتى وُصف أهله بدوام السكر^(٣٤)، بينما صنع سكان جبل بني بوشيب "الكثير من الدبس المطبوخ وتعصر كمية عظيمة من

وتبدأ مراحل صناعة النبيذ الطقسي، بجني العنب بعناية ثم سحقه يدوياً أو بوسائل خشبية تقليدية داخل الأديرة أو المزارع التابعة للكنيسة. بعد السحق، يُجمع العصير في "أوان فخارية كبيرة أو خوابي خزفية" تحفظ في أماكن باردة من الكنيسة أو الدير. وهذا ما أكدته عدة دراسات عن صقلية في العصر الإسلامي-اللاتيني، إذ أشارت إلى استخدام "الجرار الطينية الكبيرة" في التخمير ثم تُخزّن في أقبية أو زوايا باردة، وأحياناً تُغطّى بالقار لمنع تسرب الهواء^(٣٥).

وكان لصناعة النبيذ الطقسي قواعد أشد تعقيداً بالنسبة لليهود، حيث يُشترط أن يكون النبيذ مصنوعاً حصرياً من عنب عصيره يسكب ويخمر بأيدي يهودية ملتزمة بالشريعة، دون تدخل غير اليهود في أي مرحلة من التحضير، وإلا عُدّ نبذ نجس. وأشار Cohen كوهن إلى أن وثائق الجنيزة القاهرية والرسائل التجارية المتبادلة بين فاس والقاهرة وجربة كشفت عن تجارة نبيذ طقسي يتم تصنيعه محلياً أو يُجلب من صقلية والأندلس، خاصة في الأعياد وفقاً لمتطلبات الكشروت^(٣٦). وأشار Norman Stillman ستيلمان إلى وجود إشراف حاخامي مباشر على إنتاج هذا النبيذ بشمال إفريقيا، خاصة في مدن الملاح الكبرى مثل فاس وتازة ودرعة^(٣٧).

وتتم صناعة النبيذ الطقسي لدى يهود المغرب الإسلامي وفق مراحل دقيقة تضمن نقاء المنتج واستجابته لمتطلبات الشريعة اليهودية (الكشروت). تبدأ العملية بجني العنب في أواخر الصيف، وهي مرحلة حساسة تُتفد يدوياً لضمان اختيار الثمار الناضجة فقط^(٣٨). بعد الجمع، يُعصر العنب عادة إما بالأقدام أو بأدوات خشبية بسيطة، حيث تُستعمل معاصر حجرية أو أوعية أولية، بشرط تجنّب كسر البذور، إذ قد يؤدي ذلك إلى طعم مرّ غير مرغوب فيه^(٣٩). ثم يُسكب العصير في أوان فخارية أو براميل خشبية ويُترك في أماكن باردة ومظلمة ليتخمر طبيعياً على مدى أسابيع، وذلك تحت مراقبة المشرفين الدينيين لضمان مطابقة النبيذ لمواصفات "الحلال اليهودي" وتجنباً لأي فساد أو تلوث^(٤٠). وبانتهاء التخمير، يُنقل النبيذ إلى جرار أو براميل مُغلقة بإحكام، غالباً ما تُغطى داخلها بالراتينج (صمغ

بالخمر "الصامت"، أي العصير غير المطبوخ^(٤٢). ولئن كانت بعض الخمور تُستحيل بعد يوم وليلة من تخمير يسير^(٤٣)، فإن أخرى قد تبقى عقوداً تصل إلى خمسة عشر عاماً حتى تكتسب طابعها المعتق^(٤٤).

وقدّم أبو الخير الأندلسي إشارات تقنية مهمة حول صناعة الخمور، وإن لم تكن وافية لكل جوانبها. فقد أوضح مثلاً طريقة تخلص النبيذ من مائه بقوله: "ضف شَبًّا بماء والقه فيه وخذ اسفنجة أي جفافة وادهنها بزيت وألقها فيه فإنها تخرج الماء ولا تأخذ من النبيذ شيئاً". كما أشار إلى طرق التصفية السريعة: "خذ رمل النهر فاجعله في غرارة شعر وصب العصير فوقه أو خذ تبلور رمل نهر فصب به وأول ما يخرج العصير من يومه اجعله في الإناء وطينه فإنه يبقى على حاله وإن وضعت الإناء في بئر أو ماء إلى رقبته فإنه لا يغلي فتشربه كيوم عصره"^(٤٥).

إلى جانب النبيذ، شاع في المغرب الإسلامي الوسيط مشروب "الرُب"، وهو شراب من العنب، وكان يستهلك بكميات كبيرة لتلبية حاجيات السكان اليومية، خاصة أنه اعتُبر حلالاً وكان يحضر في الحفلات الشعبية بمشاركة الخلفاء^(٤٦). وكانت تقوم صناعة "الرُب" على عصر العنب الحلو، ثم يُترك عصيره يوماً وليلة في أوان فخارية جديدة، قبل أن يُصفى ويُخلط بالماء العذب بنسبة ثلاثة إلى واحد. بعد ذلك يُطبخ على نار هادئة في قدور فخارية مزججة أو نحاسية واسعة، مع إزالة الرغوة المتصاعدة بملقعة مثقوبة. وتقتضي جودة الصنعة تقليب العصير المستمر، وإنزاله من النار بين الفينة والأخرى لتفادي الاحتراق وضمان بلوغ القوام واللون المطلوب. وعند تبخّر الماء إلى الثلث - أو إلى الربع إذا كان العنب من العرائش أو الكروم المحدث - يُصفى "الرُب" ساخناً ثم يُخزن في "قلال" مقيّرة تحفظه طويلاً دون تغيير في الطعم أو اللون. وكان من المستحسن طبخه ليلاً في فضاء واسع اتقاء لتأثير الدخان على نكهته^(٤٧). ولقد نبّه أبو الخير الأندلسي إلى أن افتقار بعض الفلاحين إلى الدراية بتقنيات الطبخ قد يفسد المشروب قائلاً: "فيأتي كدرا كرية الرائحة غير مستلذ الطعم"^(٤٨).

ومن بين أنواعه "المصطار"، الذي يُعدّ من العنب الأبيض الشبيه بالعلس، حيث يُطبخ العصير في طاجن

الخمر^(٤٩). وشكّلت الخمور في جبل بني أحمد جزءاً من نمط الحياة اليومي، حتى أن كلهم يشربون خمرًا صرفاً تعتق مدة خمسة عشر يوماً، لكنها تصنع بعد تخمير قليل، ويصنعون أيضاً نبيذاً غير مخمر، كما يصنعون كمية وافرة من الدبس المطبوخ...، وقد انعكس ذلك على صحتهم بإصابتهم جميعاً بتضخم الغدة الدرقية^(٥٠). وانتبذ سكان طبرقة نبيذ العسل، وقد ورد أنه "يسكرهم الإسكار العظيم ويعمل من الصداع ما لم يعمل نبيذ الذرة وغيره من الأشربة"^(٥١). ووجدت في قابس "قدور لا تعمل إلا لطبخ النبيذ ولا تكرر إلا له..."^(٥٢)، بينما اشتهرت مدن جنوب إفريقية بإنتاج نبيذ النخيل المعروف بـ"لاقيمي"^(٥٣).

كشفت هذه الشواهد أن صناعة الخمور كانت جزءاً عضوياً من الاقتصاد والثقافة معا. فقد ارتبطت من جهة بالبنية الزراعية القائمة على وفرة العنب والفواكه والتمور، ومن جهة أخرى ارتبطت بثقافة يومية تجاوزت محاولات الضبط الفقهي والرقابة السلطانية.

غير أن هذا البعد الكلي، على أهميته، لا يكتمل دون محاولة النفاذ إلى تفاصيل العملية الإنتاجية ذاتها. فعلى الرغم من شح المصادر في تقديم وصف دقيق لتقنيات عصر العنب وتخميره وتخزينه، فإن ما ورد منها، إذا ما قُرئ في ضوء بعض البحوث الحديثة، يتيح إمكانية تكوين صورة تقريبية عن كيفية صناعة الخمور في المغرب الإسلامي الوسيط، وخاصة نبيذ الكروم. ومن ثم، فإن الانتقال إلى دراسة البعد التقني للإنتاج يُعدّ خطوة ضرورية لإجلاء جانب من الغموض، ولو نسبياً، حول المراحل التي مرّت بها هذه الصناعة.

شهدت صناعة الخمر حضوراً متواصلاً في المغرب الإسلامي خلال العصور الوسطى، حيث أكدت المصادر أن هذه الصناعة لم تكن نشاطاً طارئاً، بل ممارسة راسخة ارتبطت بالبيئة الاجتماعية والاقتصادية، خاصة بين الفلاحين في المناطق الجبلية والبعيدة عن رقابة السلطة^(٥٤)، كما اضطلع بها "الخمار" الذي كان يقتني العنب ليعصره ويبيعه خمرًا^(٥٥). وأشارت الأخبار إلى أن موسم عصر العنب كان يتم عادة في بدايات الخريف، أي في شهر سبتمبر، بعد حصاده في أواخر الصيف. وإذا أدركت الأمطار ما تبقى منه، عُصر وأُنْتِج منه ما يعرف

ولم تقتصر الابتكارات على صناعة الشراب نفسه، بل امتدت إلى أدوات النبد والتصفية والحفظ. فقد استُعملت أوعية كـ"الطرجهار" و"الطنجهار"^(٥٨) و"الفضيخ" و"القناني" و"القراية" و"القرطمير"^(٥٩) للنبد، فيما حُصّصت "الخبابي" و"الدنان" الفخارية المطلية بالقر للخمير. أما التصفية فكانت بأدوات مثل "الرواق" و"الإبريق" و"المصلة"^(٦٠) و"الكرياس"^(٦١). ولكيل الخمور وقياسها استُخدمت "الردين"^(٦٢). أما الحفظ فكان في جرار خشبية وخزفية مثل "النعد" و"الوفت" و"الجب" و"الختم" و"البرنية" و"الشوصان"^(٦٣). وبعد تمام التخمّر تُنقل الخمور في أوانٍ زجاجية أو معدنية لتسويقها وبيعها^(٦٤).

لم تُفصّل النصوص العربية الوسيطة تقنيات إنتاج الخمر ومراحله، ما جعل المعلومات المباشرة نادرة أو شبه غائبة. غير أنّ الدراسات الحديثة استعانت بالشواهد الأثرية والمقارنات المتوسطة لإعادة بناء صورة أكثر وضوحاً عن هذه الصناعة، مما مكّن الباحثين من استرجاع المسار التقني والاجتماعي لصناعة النبيذ في المغرب الإسلامي. فقد أظهرت الحفريات في موقع رهرة Rirha قرب سيدي سليمان بالمغرب الأقصى معاصر حجرية متكاملة تعود إلى العصر الروماني المتأخر والعصور الوسطى المبكرة، واحتوت على أرضيات للدوس وقنوات تصريف العصير وأدوات فخارية مرتبطة بالتخمير والتخزين^(٦٥). وأظهرت تنقيبات ويلي Volubilis أنّ عملية العصر كانت تُجرى في فضاءات حجرية منظمة معمارياً، حيث استخدم العمال أقدامهم لدوس العنب على أرضيات من الحجر المسطح، وتدفقت القنوات المائية المصممة بعناية لتصريف العصير نحو أوعية التخمر، ما أتاح التحكم في معدل استخراج العصير ومنع تلوثه^(٦٦).

تلت عملية العصر مرحلة التخمر، حيث وضع العمال العصير في دوليا dolia (أواني فخارية ضخمة) مدفونة جزئياً في الأرض لضبط الحرارة، فقد شهدت الحفريات في فجناري بإيطاليا أنّ هذه التقنية ساعدت على الحفاظ على ثبات درجة حرارة النبيذ، وهو ما عزّز جودة التخمر واستقرارية النكهة^(٦٧). كما أشار ماكغفرن McGovern إلى أنّ الاعتماد على الخمائر الطبيعية

على نار هادئة حتى يفقد نصفه، ثم يُبرّد ويُخلط بدقيق الحواري بقدر كف اليد -وهو الدقيق شديد البياض النقي- في إجانة فخارية جديدة- وعاء كبير ومستدير-. وبعد خلط متواصل، يُعاد الطبخ ويسكب فيه مرة أخرى مقدراً كف اليد من دقيق الحواري مع التحريك المستمر حتى يغدو الخليط شبيهاً بالعسل كثافة ولونا، ثم تُزال رغوته ويُخزّن في أوانٍ جديدة^(٦٨). ومن أنواعه أيضاً شراب "أنزير" عند أهل السوس، وكان يُحضّر بطبخ عصير العنب الحلو حتى يذهب ثلثه، ويُخزّن ليُشرب بعد خلطه بالماء، إذ وصفته المصادر بأنه "شراب حلو يسكر سكرًا عظيمًا ويفعل بشاربه ما لا تفعله الخمر لثانته وغلظ مزاجه"^(٦٩).

ولم تقتصر صناعة الخمور على العنب فحسب، بل شملت منتجات فلاحية أخرى، منها العسل، حيث كان أهل السوس يخلطون "على الكيل الواحد منه خمسة عشر كيلاً من الماء فحينئذ يأتي شراباً وإن كان أقل من ذلك بقي حلو، ولا ينحلّ إلا في الماء الشديد الحرارة ولونه لون الرماد". وأكد البكري ومجهول "الاستبصار" هذا الأمر مع اختلاف في تحديد اللون؛ فبينما ذكر الأول أنّ الشراب بلون الرماد، أشار الثاني إلى أنه "في لون الزمرد"^(٧٠). وفي الواحات خاصة جنوب إفريقيا، وُظّف النخيل في صناعة مشروب "اللاقي"، حيث تُجرّد النخلة من جريدها ليُكشف عن "الجمارة" البيضاء الحلوة، ويُستخرج منها عصير يصفى عبر قصب مجوّفة ليجمع في جرار. وكان "اللاقي" شراباً حلواً إذا شُرب فور استخراجه، لكنه يتحوّل إلى مسكر عند تخمّره بعد طلوع الشمس^(٧١). كما أُنتج من التمر شراب "المريس"، حيث يُنقع التمر في الماء ثم يُعصر ويُمزج بالخل فيغدو مسكراً^(٧٢).

دلّ تنوّع المواد المستعملة في صناعة الخمور بالمغرب الوسيط على استثمار شامل للمنتجات الزراعية، حيث عُرف "المزر" من الذرة^(٧٣)، ونقيع الزبيب والحنطة والشعير^(٧٤)، إضافة إلى "الطرطار" أو "الطرطر" وهو راسب الخمر المصفى^(٧٥). وابتُكرت خلطات تجمع بين العسل واللبن المخمر، أو بين مشروبات كشراب الورد مع "شراب النيلوفر"، أو بين الورد و"السكنجير"، أو "شراب السريس"^(٧٦).

متكاملة ذات قواعد ومسالك توزيع، بحيث يصعب تصنيفها كظاهرة عابرة أو ممارسة فردية، بل كاقصاد "تحتي" متماسك تغذى من الفجوة القائمة بين المثاليات التشريعية والضرورات الواقعية التي فرضتها الحياة اليومية والاحتياجات الاقتصادية للدولة والمجتمع. ولم يكن هذا الاقتصاد التحتي قائما على الفوضى أو الارتجال، بل على تنظيم داخلي مرن، قادر على التكيف مع القيود والرقابة الظاهرة، ومتحصن بشبكات تبادل وتوزيع حافظت على استمراريته.

ويكمن التحدي المنهجي الأساسي في طبيعة المصادر التاريخية التي اتسمت بندرة الشهادات المباشرة حول هذه التجارة، إذ تعمدت المصادر الفقهية والتاريخية التعقيم عليها لأسباب دينية وأخلاقية، فهي لا تقدم وصفا مباشرا لآليات السوق أو هياكل التوزيع، بل اكتفت بإشارات مقتضبة في سياق الذم والزجر، أو عند الحديث عن منازعات قضائية أو في وصف سريع لبعض المناطق وبنية عيش سكانها. وهذا ما يجعل استجلاء النشاط رهينا بقراءة نقدية متأنية لتلك الإشارات، واستنباط الدلالات الكامنة خلفها، وربطها بآثارها الاقتصادية والاجتماعية.

وبرزت الأرياف والمناطق الجبلية، باعتبارها الفضاء المنتج للكروم ومشتقاتها، حاضنة أولى شهدت تحول الغنم من محصول زراعي معيش إلى سلعة تجارية متداولة. واتضح صورة هذا النشاط بجلاء في مناطق جبال المغرب الأقصى حيث شكّلت زراعة الكروم النشاط الزراعي الغالب، وأسفرت عن إنتاج وفير تجاوز حدود الاستهلاك الأسري المباشر. وبذلك تحول الفائض الزراعي إلى فائض تسويقي صرف عبر قنوات متعددة داخل القرى نفسها أو في الأسواق الأسبوعية التي مثلت فضاءات استراتيجية لتلاقي العرض والطلب ومحطات لتبادل فائض الإنتاج المحلي ودمجه ضمن دورة تجارية أوسع نطاقا. فقد منح سكان أزجن امتياز الشرب العلني وكان بسوقها تباع مختلف السلع بما فيها الخمر^(٧١)، ومثلت السوق الأسبوعية ببني أحمد فرصة للتبادل التجاري بين سكان الجبال، وكانوا يعرضون كميات من الدبس^(٧٢). كما ضم سوق يوم السبت ببني فنزكار مختلف أنواع البضائع، وكذلك سوق مسورة الذي توافد

الموجودة على قشور الغنم قد أنتجت عملية تخمير تلقائية. واستمرت هذه التقنية عبر الفضاء المغربي دون انقطاع، ما عكس انتقال المعرفة التقنية والثقافية بين الأجيال^(٧٣).

استمرّ التخزين بعد التخمير باستخدام الأمفورات (أوعية فخارية قديمة، وهي قلال برأس ضيق وجسم ممثلي وقاعدتين صغيرتين أو مسمارية، كانت تستعمل منذ العصور القديمة لتخزين ونقل السوائل مثل النبيذ والزيت والماء) والدوليا الضخمة داخل قاعات مخصصة (cella vinaria) صُممت للحفاظ على درجة حرارة ثابتة وحماية النبيذ من التغيرات البيئية. ووفق ما أظهرت الدراسات الإيطالية عن النبيذ الروماني، وبالمقارنة مع الشواهد المغربية تبين أنّ هذه التنظيمات حافظت على تقاليد متوسطة راسخة^(٧٤).

ولم يكن هذا الوضع مقتصرًا على المغرب وحده، فقد أثبتت دراسة دريو Drieu وزملائها المنشورة في مجلة PNAS وجود بصمات حمض الطرطريك داخل أمفورات صقلية تعود إلى القرن التاسع الميلادي، ما أكد استمرار إنتاج النبيذ في البيئات الإسلامية الأولى، واستمرار اعتماد التقنيات المتوارثة وتكيفها مع الإطار الجديد، وربط المغرب الإسلامي بالفضاء المتوسطي الأوسع^(٧٥). وبهذا، على الرغم من نقص المعطيات النصية المباشرة، كشفت الأدلة الأثرية والكيميائية أنّ صناعة النبيذ استمرت في المغرب الإسلامي الوسيط، مستندة إلى تقنيات راسخة ومتجذرة في التقاليد المتوسطية، ودلّت على قدرة المغربي على التكيف مع الضغوط الدينية والاجتماعية.

ثانياً: تجارة الخمر (الضرورات التاريخية والواقعية تبيح المحظورات الاقتصادية)

١/٢- التجارة الداخلية للخمر (روتين يومي تحدى القيود)

شكّلت تجارة الخمر في المغرب الإسلامي الوسيط أحد أبرز مظاهر الاقتصاد الموازي الذي نما في الظل، واحتل موقعا ثابتا داخل البنية الاقتصادية والاجتماعية رغم تعارضه الجذري مع المرجعية الشرعية الرسمية. فقد تمكّنت هذه التجارة من أن تتسج لنفسها منظومة

إليه سكان أكثر من مئة وعشرين قرية من جبل بني وزروال، وفيه بيعت منتجات مشروعة وغير مشروعة، وخاصة الدبس^(٧٣).

وقد برز نمطان من الفاعلين التجاريين في هذه الأسواق: أولهما المنتجون المباشرون الذين تولوا بأنفسهم تصريف فائضهم، مثل سكان مرنيسة ووزروال، الذين حملوا فواكههم ومنتجاتهم إلى أسواق مختلفة من بينها فاس^(٧٤). وثانيهما الوسطاء الذين جابوا القرى والجبال لشراء المحاصيل وتجميعها ثم إعادة بيعها في أسواق أبعد وأوسع. وقد لعب هؤلاء الوسطاء دوراً محورياً في توسيع دائرة التوزيع وربط المناطق المعزولة بشبكات تجارية أرحب. فقد كان جبل بني بوشيب يستقبل تجاراً من فاس لشراء الجوز والزبيب وسائر المنتجات وخاصة وأن سكانه اشتهروا بالسكر الدائم وكثرة إنتاج الخمر والدبس^(٧٥)، كما كان سوق السبت بجبل بني فنزكار مقصداً للتجار من الداخل والخارج، بمن فيهم جنويون وبرتغاليون^(٧٦). ومن اللافت بروز اليهود بوضوح في هذا الدور الوسيط، في عديد المناطق الجبلية مثل آيت عياض حيث أقام عدد كبير منهم، يشتغلون بالصناعة والتجارة ويتعاملون مع تجار قاطنين وغرباء^(٧٧)، بل كان في جبل بني وزروال أكثر من مئة دار لليهود من التجار والصناع^(٧٨). عكس هذا المسار تخصصاً وظيفياً داخل النشاط التجاري، قام على شبكات واسعة وخبرة في إدارة المخاطر، وبذلك أتاح حضور "الوسيط" إدماج الخمر ضمن دينامية اقتصادية تجاوزت الحاجات المحلية، لتتحول إلى سلعة قائمة بذاتها، محكومة بقوانين العرض والطلب، بل إن المفارقة تكمن في تحويل "المنع الشرعي" من عامل تضيق إلى حافز على التخفي والمرونة والابتكار في مسالك التوزيع. وبهذا المعنى يمكن القول إن الخمر كانت أحد أوجه "الاقتصاد الكامن" الذي تحرّك في هوامش الرقابة، وأسهم في صياغة واقع اقتصادي لا يقل حيوية عن الاقتصاد الرسمي.

لم تُمثل تجارة الخمر في المجال الريفي والجبلي سوى شذرات محدودة من مجمل الحيوية الاقتصادية، فبامتدادها إلى المجال الحضري وجدت فضاء خصبا لتوسعها، مع تعاظم التدفقات التجارية عبر شبكات منظمة. وقد أسهمت الأسواق اليومية والأسبوعية

ونقاط البيع التي غطت مختلف أحياء المدينة وأزقتها وساحاتها في تكثيف حركة التبادل، متجاوبة مع الطلب المتنامي ومتفاعلة مع كثافة الحركة الاقتصادية. وفي هذا الإطار، أمكن تفكيك الآلية اللوجستية التي قامت عليها هذه التجارة، والتي بدأت بحمل المنتجات الزراعية إلى المدن كمركز تجميع للسلع والفوائض، كما تجلّى في حالة مدينة جيجل التي كانت نقطة انطلاق للمواد الخام نحو مراكز حضرية أكبر، إذ "منها تحمل الفواكه والعنب والرب إلى مدينة بجاية"^(٧٩). وكانت هذه التدفقات ذات مقادير مذهلة دلّت على وجود طلب جماعي منظم، ففي فصل الخريف، يدخل إلى حاضرة مثل تونس "أزيد من ألف حمل من العنب يوميا"، بل بلغت الأرقام ذروتها في بعض السنوات الاستثنائية، كما حدث في "سنة إحدى وستين وألف حيث بيع للخمارات من العنب ما مقداره ستين ألف حمل خلافاً ما بيع في أسواقها"^(٨٠). لم تعكس هذه الأرقام حجم العرض فقط، بل بينت قدرة شبكات الجمع والتوزيع الحضري على استيعاب هذه الكميات وتسويقها عبر قنوات متعددة، بعضها رسمي (أسواق) والآخر خاص (خمارات).

وعملت آلية التمويل بكفاءة، حيث تعامل منتجو الخمر مباشرة مع المزارعين، ففي العهد الحمادي، لم ينتظر أصحاب الخمارات في القلعة وصول البضاعة إلى السوق، بل جمعوا العنب من أماكن زراعته، مثال ذلك غدير وآرو على بعد خمسة عشر ميلاً من قلعة بني حماد^(٨١). وقد كشفت هذه الممارسة، في نقطة أولى، عن استباقية قطاع الخمر في تأمين إمداداته، وفي نقطة ثانية، عن الجدوى الاقتصادية لهذه الزراعة، حيث "بيع فيها قنطار العنب بدرهم"^(٨٢) وكان سعراً مغرياً شجع على الإنتاج والتوسع.

بدا واضحاً أن المشهد الحضري لم يقتصر على الشبكات الريفية، بل امتد إلى ما هو أوسع من ذلك؛ فقد شكّل التزود الخارجي شرياناً فاعلاً، ربط المدن المغربية بشبكات الاقتصاد المتوسطي وفتح الموانئ لاستقبال تدفقات واردة من موانئ أوروبية كبرى كمرسيليا وجنوة وبيزا. في هذا السياق لعبت آليات دبلوماسية وتجارية دوراً بارزاً في تأمين الإمداد الخارجي، إذ ورد أن أهل المغرب كانوا يحصلون على الخمر من التجار المسيحيين

تجاري، إذ كان التجار الجنوبيون والسافثونيون يبيعونها للمسيحيين المحليين وللمسلمين.^(٩١)

وبهذا بات واضحاً أنّ سوق الخمر للتجار الأوروبيين قد تجاوز الوجود المسيحي ليشمل المسلمين المغاربة، ودعمت مراسلات معاصرة هذا الاتجاه، إذ أدرجت رسالة دومينيكانية مؤرخة سنة ١٢٣٤، الخمر كواحدة من عدة سلع كان الجنوبيون والبيزيون يبيعونها للمسلمين في تونس، وأشارت عدة مراسيم من مرسيليا تعود إلى منتصف القرن الثالث عشر إلى أنّ الخمر القادم من بروفانس كانت تُباع في عدد من الفنادق الصغيرة التي كانت مخصصة تحديداً لهذا الغرض، بما في ذلك البيع للمسلمين.^(٩٢)

ولم تكن شبكات التموين الأوروبية قادرة على فرض تواجدها في السوق الداخلي لولا وجود وسطاء محليين مهرة تمكنوا من اختراق النسيج الحضري المغربي وضمان وصول السلعة إلى المستهلك. وقد برز اليهود في هذا السياق، كما كان الحال في الأرياف، كحلقة وصل مركزية، جسّدوا من خلالها ما يمكن تسميته بظاهرة "الوساطة المقنّعة" التي أتاحت لهم تحويل الخمر من سلعة أوروبية وافدة إلى جزء متجذّر في دورة الاقتصاد الحضري المغربي.^(٩٣)

لم تكن شبكات تموين الخمر، سواء القادمة من الأرياف أو الوافدة عبر أوروبا، ولا توفر الوسطاء من يهود ومسيحيين، سوى عوامل تمهيدية لتحول أعمق في الظاهرة، تتمثل في الانتقال التدريجي من السرية إلى العلنية النسبية في بيع الخمر داخل الفضاء الحضري المغربي. فقد أدت وفرة المعروض وتنوع مصادره وتشعب المصالح الاقتصادية المرتبطة به إلى تطبيع حضوره في الحياة اليومية، حتى شاع تقليد الأقداح عند أبواب الحوانيت^(٩٤). وكشف خطاب ابن تومرت عمق التحول المجتمعي في العهد المرابطي في تساؤل استكاري مفاده "هل بلغك يا قاضي أنّ الخمرة تباع جهاراً نهاراً".^(٩٥) ولم يكن ذلك استثناء، ففي إفريقية الزيرية، أحصت المصادر حوانيت الخمارين وأدرجت أسماء أصحابها في سجل الحياة الحضرية كحرف معترف بها ضمناً، ومن بينها حانوت أبي زكريا النباذ.^(٩٦) أما في بجاية الحمادية،

في ديوان البحر في شكل هدايا^(٩٧)، كما بيّنت البحوث أنّ بعض التجار الأوروبيين كانوا يلجؤون إلى بيع الخمر في آخر العصر الوسيط في بلاد المغرب بحثاً عن الأرباح رغم المنع المفروض.^(٩٨)

فلم تقفل محاولات المنع طريق التزود الخارجي، إذ تواصلت سبل التهريب والترويج عبر شبكات وسطاء تداخلت فيها المصالح المحلية والأجنبية، من ذلك "لم يحل منع السلطة، من خروج النبيذ من الفنادق المسيحية إلى المدن المغربية عبر الوسطاء الذين يشترونه من التجار المسيحيين، وهو ما سهّل ترويج الخمر اليوناني والاسباني علانية في كامل أرجاء المغرب"^(٩٩). وبيعت الخمر الإسباني في تونس ب ٢ بيزان (Besant) الدينار يعادل ١٠ دراهم فضية) وبلغت أثمان الخمر ضعف ما كانت عليه في كتلونيا^(١٠٠). وفي هذا الإطار، اعتاد المرسيليون اكتراء متاجر بالمستودع العمومي للمدينة بتونس حيث يتم بيع خمر شمال إفريقيا وذلك حتى سنة (١٢٢٨م/٦٢٥هـ).^(١٠١)

تضافرت دوافع أخرى للتزود الخارجي أعطت العملية طابعاً رسمياً وأمنياً أحياناً، فقد وجدت أعداداً وفيرة من المرتزقة المسيحيين داخل المدن، وهو حال مدينة مراكش منذ عشرينيات القرن الثالث عشر، والذين شكلوا سندا للنظام الموحد المتداعي، وكان لذلك أثره في توجيه جزء من الخمر إلى أسواق داخلية متخصصة، ومثلت سبباً وسلاً وأسفي نقاط وصول أكثر ملاءمة لهذه البضاعة^(١٠٢). وأظهر حسين فانسي، أنّ بعض الأمراء المغاربة قد تعهدوا صراحة بشراء الخمر لاستخدام مرتزقتهم المسيحيين، مثل عبد الواحد، مدّعي الخلافة الموحدية، الذي وعد في سنة ١٢٨٧ بتوفير برميل من الخمر كل خمسة أيام لكل فارس مسيحي في خدمته.^(١٠٣)

كما شكّلت السلوكات العملية للتجارة والبحارة النصارى ثغرات استغلّت تجارياً، فقد مثّلت الخمر من المواد الأساسية لهم وكانوا يتزودون منها بما يكفيهم أثناء رحلتهم وأثناء إقامتهم بالفنادق، وغالباً ما كانوا يحملون ما يفوق حاجتهم بكثير مستغلين إعفاءها من الرسوم الجمركية^(١٠٤). فكوّن التجار والبحارة بذلك شبكة إدخال وتوزيع للخمر وتحولّت تلك الفوائض إلى رأس مال

ذلك السلطة الحاكمة في المغرب الإسلامي، استحالة منع هذه التجارة بشكل مطلق، لا سيما مع الحاجة الملحة لتلبية متطلبات الجاليات الأوروبية المقيمة في الموانئ المغربية، والتي كانت ترى في الخمر مادة استهلاكية يومية لا غنى عنها.

شكّل التجار والبحارة الأوروبيون الشريان الرئيسي الذي غذى شبكة استيراد الخمر، وقد توزع هؤلاء على المدن التجارية لشمال البحر المتوسط، وكان أبرزهم الجنوبيون والبيزيون والبندقيون، إضافة إلى المرسيليين من بروفانس والكتالونيين من أراغون. ولم يكن دخولهم لهذه التجارة من باب الصدفة، بل جاء نتيجة لعوامل اقتصادية وجغرافية وسياسية متداخلة. فقد كانت أراضي هذه المدن، مثل ليغوريا في إيطاليا أو بروفانس في فرنسا أو كاتالونيا في إسبانيا، مناطق إنتاج معروفة للخمر بجودات متنوعة، كما أن امتلاكهم لأساطيل بحرية قوية وشبكات تجارية ممتدة جعلهم الأقدر على تنظيم عمليات النقل عبر المتوسط. وقد برز هؤلاء نشاطهم بضرورة تزويد جالياتهم المقيمة في المغرب الإسلامي بما يكفي من الخمر لاستهلاكهم الشخصي خلال إقامتهم، وقد تجسد هذا المبرر في تراخيص كانت تمنحها دولهم حددت كميات مسموح باصطحابها. فمدينة جنوة، على سبيل المثال، سمحت لتجارها بحمل خمسة عشر برميلا في حال اضطرروا لقضاء فصل الشتاء في بلاد المغرب، وهو الأمر نفسه الذي فعلته بيزا في القرن ١٣/٥م^(١٠٧)، بينما حددت البندقية الكمية بثلاثة براميل في أواخر العصور الوسطى^(١٠٨). إلا أن الممارسة العملية على الأرض تجاوزت هذه الكميات، مما يشير إلى أن "الاستهلاك الشخصي" كان مجرد غطاء قانوني لتجارة منظمة هدفت أساساً إلى إعادة البيع وتحقيق أرباح طائلة^(١٠٩).

وكشفت سجلات العقود البحرية عن الحجم الحقيقي لهذه العمليات؛ ففي نوفمبر من عام ١٢٥٣، عقد التاجر الجنوي ريكوبونو دي بورتا، الذي كان أيضاً كاتب عدل، ثلاث صفقات منفصلة لنقل الخمر إلى ميناء سبته، بلغ مجموعها ٣٣٩,٥ "ميتشروليا"، وقدّرت قيمتها الإجمالية بمبلغ ١٨٧ جنيتها و١٢ شلنا و١ بنسا. وكان من بين مستثمري هذه الصفقة ممثل عن عائلة

فقد ورد أن الخمر في عهد الأمير عبد العزيز كان يباع في سوق باب بحر أمام العن^(٩٧).

وتحدّث الوزان في آخر العهد المريني عن فئة الهويي (المخنثون) الذين كانوا بدورهم فاعلين في تجارة الخمر، فقد منحوا تراخيص بشراءها وبيعها في منازلهم دون أن يزعجهم موظفو الحاشية^(٩٨)، كما سُمح لأصحاب الفنادق السكنية ببيع الخمر علناً^(٩٩). وفي ربض فاس الغربي، الذي سكنه الموسيقيون والمشعوذون والبغايا، وُجدت فضاءات مفتوحة لبيع الخمر واتخاذ الحانات والمواخير^(١٠٠) إلى حدّ أن بعض البيوت اتخذت مقرات يجتمع فيها الزبائن ليجدوا "نساء عاهرات وخمورا يبيعونها، بحيث يستطيع كل واحد أن يتناول من ذلك ما شاء بكل طمأنينة"^(١٠١). وقدّم البرزلي دليلاً صريحاً على أن الخمر أصبح موضوعاً لعقود تجارية عادية لا تقلّ شيوعاً عن غيرها من المبادلات في فتواه حين قال: "إذا اشتري مسلم من مسلم أو مسلم من نصراني أو عكسه خمراً..."^(١٠٢).

ولشدة حضورها، اتخذت بعض الأبواب والأسواق أسماء مرتبطة بالخمر، ففي مراكش عرف الباب الذي كانت تدخل منه كميات كبيرة من الرُّب خاصةً من جبال درن بـ"باب الرب"^(١٠٣)، وفي مدينة تونس الحفصية وُجد "سوق الشرايين"^(١٠٤) و"مسجد الشرايين"^(١٠٥)، بينما اشتهرت القيروان بـ"حومة النبالدة"، التي نُسبت إلى رجل مسيحي التزم دفع مال للمخزن مقابل بيع الخمر، وكان يؤتى له به من صقلية عبر سوسة^(١٠٦).

٢/٢- التجارة الخارجية للخمر (مصالح قنّت المنع)

المنع

لم تنص العلاقات التجارية الرسمية بين دول المغرب الإسلامي الوسيط وسلطاته المختلفة، ونظيراتها الأوروبية في حوض البحر المتوسط، على الاعتراف بتجارة الخمر أو السماح بها بشكل صريح، إذ كان ذلك يتعارض جوهرياً مع أحكام الشريعة الإسلامية التي تحرم هذه السلعة. ومع ذلك، لم يمنع هذا الغياب الرسمي نشوء وتطور شبكة تجارية بلغت درجة عالية من التنظيم، جعلت من الخمر سلعة أساسية في التبادل بين الضفتين. فقد أدرك جميع الأطراف المعنيين، بما في

أبرمت عام ١٢١٣ بين تاجرين من سافونا، غواسكو غلوريا وبييترو تيبالدو، حيث قدّمَا كمية ضخمة من الخمر قدرها ٣٠٠ "ميتشروليا" كضمانة لقرض قيمته ١٠٧ جنيهاً كان من المقرر تسديده في بجاية أو مايوركا^(١١٦).

ولضمان استمرارية تدفق هذه السلعة الحساسة، ابتكر التجار آليات دقيقة للتمويه والتخريب لتجنب الرقابة الرسمية أو تقليل تكاليفها. فلم تكن الشحنات تعلن بشكل صريح دائماً، بل كانت تُخبأ بعناية بين البضائع الأخرى أو تُنقل في أوعية مضلّلة. فقد كانت السفن التي تحمل بضائع متنوعة، من القمح والشعير وزيت الزيتون إلى الفواكه المجففة والتوابل، توفر غطاءً مثاليًا لإدخال كميات من الخمر. وكشفت الوثائق عن حيلة كانت مستخدمة، وهي نقل الخمر في براميل سبق واستُخدمت لنقل سلع أخرى، ورغم علم السلطات بها فقد واصل التجار في اعتمادها. وقدّم التاجر الفلورنسي فرانثيسكو بيقولوتي في القرن ١٤، في كتابه "ممارسة التجارة" *Pratica della Mercatura* دليلاً على درجة اليقظة التي كانت عليها الجمارك الحفصية في تونس، حيث حذّر التجار المسيحيين الذين ينوون بيع زيت الزيتون في تونس من استخدام البراميل القديمة التي سبق وحملت نبيذاً أو دهوناً حيوانية، لأن السلطات كانت تفرغ الزيت في جرار جديدة وتفتشه بدقة بحثاً عن أي علامات على التلوث، وكان من يُضبط متلبساً بهذه الممارسة يعتقل ويُطرد من البلاد^(١١٧). ولم تكن الطرق البحرية وحدها مسار هذه التجارة، بل لجأ بعض التجار إلى طرق برية بديلة لتجنب نقاط التفتيش في الموانئ الرئيسية. فقد مثلت طرق القوافل الصحراوية، البعيدة عن المراكز الحضرية والساحلية، سبيلاً لنقل البضائع المحظورة، بما فيها النبيذ، إلى الأسواق الداخلية في المغرب الإسلامي، مستفيدة من صعوبة المراقبة في تلك المساحات الشاسعة^(١١٨).

اعتمدت طرق النقل الرئيسية بشكل شبه كلي على السفن التجارية الأوروبية التي ربطت ضفتي المتوسط، وتوزعت الموانئ المصدرة على مناطق الإنتاج الرئيسية للخمر، فانطلقت السفن من جنوة وبيزا والبندقية وكامبيا وصقلية^(١١٩) محملة بالخمور الإيطالية، ومن

سبينولا، وتاجر توابل يدعى أوبيرتو دي ليفانتو^(١٢٠). ومن اللافت أن عقدين من عقود ريكوبونو نصّاً على أن سعر الخمر يشمل البراميل التي تُنقل فيها، ما قد يعني أن هذه البراميل كانت تُعتبر سلعة قابلة للتجارة بحد ذاتها^(١٢١). ولم تكن سبباً وحدها الوجهة، فقد ظهرت بجاية وتونس بشكل متكرر في سجلات الشحن، ففي سنة ١٢١٦، قبل التاجر غوليلمو دي غريغوريو ٣٣,٥ "ميتشروليا" من الخمر من زوجة تاجر آخر ليأخذها إلى بجاية، وكانت قيمتها الإجمالية ٧ جنيهاً^(١٢٢). وكشفت وثيقة أخرى عن أن التاجر أوبيرتو من جنوة، وهو متخصص في التوابل، كان يرسل شحنات من النبيذ إلى المغرب الإسلامي عبر موانئ تونس وبجاية وسببته، مثال ذلك أرسل سنة ١٢٥٤، حمولة كبيرة ضمت جوزة الطيب بقيمة أكثر من ٣٢ جنيهاً، ونبيذاً بقيمة أكثر من ٣٦ جنيهاً إلى سببته^(١٢٣).

لم يكن الدور محصوراً على التجار الأوروبيين فقط، بل برز التجار اليهود كوسطاء محوريين في هذه المعادلة، إذ مثّلوا حلقة الوصل الأساسية بين العالم المسيحي المصدر ودار الإسلام المستوردة. وقد أشارت الوثائق، مثل تلك التي نشرها بلانكار، إلى أن أغلب المعاملات التجارية المسجلة مع الدول الأوروبية كانت بأسماء تجار يهود، وكانوا يتاجرون في بضائع متعددة من ضمنها الخمور^(١٢٤). من ذلك كان فيروجيو، يهودي من تراباني يقيم في تونس، ينتظر ١٨ برميلاً من النبيذ أرسلها له أخوه^(١٢٥). ويمكن أن نرجع قدرتهم على لعب هذا الدور إلى عدة عوامل؛ أولها وضعيتهم القانونية كـ "أهل ذمة"، والتي منحتهم هامشاً من المرونة في التعامل بسلع قد تكون محظورة على المسلمين بشكل صريح، وإن كان ذلك لا يخلو من مخاطر. وثاني هذه العوامل امتلاكهم لشبكات علاقات عابرة للحدود، تربطهم بنظرائهم في الموانئ الأوروبية وفي مراكز التجارة داخل المغرب الإسلامي نفسه. وثالثها تخصص الكثيرين منهم في المهن المالية والتجارية، مما وفر لهم رأس المال والخبرة اللازمتين لتمويل وتنظيم عمليات تجارية محفوفة بالمخاطر.

وكانت الصفقات تتم أحياناً بضمانة الخمر وهو ما عكس الثقة بقيمتها التجارية، كما في الصفقة التي

التجّار أن ١٠٠ سالماً من النبيذ في ميسينا تعادل ٨٠ "ميتشروليا" mezzarole في تونس، علماً أن "ميتشروليا" كانت وحدة قياس مستخدمة في تجارة جنوة مع المغرب الإسلامي، وتساوي حوالي ٩٥,٣ لتر^(١٢٦). ووجدت معادلات مماثلة في كتيبات أخرى مثل

كتيب جيوفاني دا أوزانو. Giovanni da Uzzano

دلّ هذا التنظيم الدقيق لوحدة القياس على وجود تدفق تجاري معياري ومتكرر، حتى لو حدث في إطار غير معلن بشكل كامل، وكشفت سجلات العقود عن حجم وقيمة هذا التدفق. فبين عامي ١٢٠٠ و ١٣٠٠، تم تحديد ما لا يقل عن ٢٦ عقداً لتصدير الخمر من جنوة وسافونا وحدها إلى الموانئ المغربية^(١٢٧). وقدّرت القيمة الإجمالية للخمر المصدرة خلال القرن الثالث عشر فقط بأكثر من ٥٧٠ جنيهاً جنوياً، وهو ما يعادل أكثر من ١٠٨٤ "ميتشروليا"^(١٢٨). واختلف سعر الوحدة بناءً على جودة الخمر ومصدرها وربما ظروف النقل، ففي سنة ١٢١٦، بلغ سعر "الميتشروليا" في شحنة إلى بجاية حوالي ٥ شلنات، بينما ارتفع السعر إلى حوالي ١٣ شلنًا للوحدة نفسها في شحنة إلى سبتة عام ١٢٥٣^(١٢٩). وفي عقود أخرى مؤرخة في ٨ و ٢٠ يوليو ١٢٥٣، ظهرت الخمر في حمولة سفينة متجهة إلى بجاية بمعدل ٢ صوص لكل "ميتشروليا"^(١٣٠).

ومثلت الفنادق الخاصة بالتجار الأوروبيين في مدن الموانئ المغربية (مثلاً تونس وبجاية وسبتة وعنابة وصفاقس والمهدية وسوسة وقابس وطرابلس...) القلب النابض لعمليات الاستقبال والتخزين والتوزيع. فقد شكلت أحياء شبه مستقلة تمتعت بحكم ذاتي محدود تحت إشراف قناصل الجاليات الأوروبية. ففي تونس، على سبيل المثال، كانت الفنادق الأوروبية تتركز في منطقة باب بحر^(١٣١). وضمّ كل فندق مخازن للحبوب والبضائع، ومتاجر، وغرفاً للإقامة، وحانات لبيع الخمر وتناولها داخل نطاقه. وقد حرصت الدول الأوروبية على تأكيد سيطرتها الكاملة على هذه المساحات، فقط اشترط البنادقة في معاهدة سنة ١٢٥١ على الحفصيين أن "لا يجرؤ أحد على دخول أي فندق في المملكة كلها... دون موافقتهم"^(١٣٢). وكان تنظيم بيع الخمر داخل هذه الفنادق موضوع اتفاقيات دقيقة، فمثلاً نصت قوانين

ميناء مرسيليا لمنطقة بروفانس الفرنسية. ففي عام ١٢٩٢، أبحر التاجر روبرتو دي تادو من بليانس على متن سفينة جنوية إلى مرسيليا خصيصاً لشراء الخمر وبيعه لاحقاً في مايوركا وبجاية^(١٣٠). وفي عام ١٣١٠، تلقى بيير بلانكارد في مرسيليا طلباً بقيمة 6 صوص ملوكيين مقابل ٥٢ برميل خمر لنقلها إلى بجاية أو قسنطينة على متن السفينة "سانت أنطوان"^(١٣١). كما كانت موانئ شبه الجزيرة الإيبيرية، مثل برشلونة ومايوركا، مصدرراً رئيساً، خاصة للأسواق المغربية القريبة، ففي عام ١٢٥٤، استلم بيرينغير دي روبي من برشلونة عقد شحن شمل الخمر^(١٣٢). وفي الجهة المقابلة، كانت موانئ المغرب الإسلامي الرئيسية تستقبل هذه الشحنات، أبرزها سبتة على المضيق، وبجاية وتونس على الساحل المركزي، إضافة إلى وهران وعنابة والمهدية. وأظهرت السجلات أن سبتة كانت الوجهة الأكثر شيوعاً للصادرات الجنوبية والسافونية، تليها بجاية ثم تونس، وظهر الخمر في العقود بكميات مختلفة تراوحت بين الصغيرة (١٠ ميتشروليا) والكبيرة جداً (٣٠٠ ميتشروليا)^(١٣٣).

كما كشفت الوثائق توقيع عقود تأمين بحرية على الخمر، والتي هدفت إلى حماية الشحنات من القرصنة البحرية والعوامل المناخية، ففي سنة ١٤٢٧ غطى عقد تأمين في مايوركا شحنة تضمنت خمراً متجهة إلى بجاية^(١٣٤). وقد بيّن هذا التركيب مدى الاحترافية التي وصلت إليها هذه التجارة وعكس وعي التجار والوسطاء خاصة اليهود بمتطلبات السوق وأهمية حماية البضائع. وعلى الرغم من الطابع السري لغالبية العمليات، فإن التكرار والانتظام أدّا إلى ظهور تبادل تجاري "شبه رسمي"، تجلّى في معيارية وحدات القياس والأسعار. فقد ظهرت تجارة الخمر في "كتيبات التجارة"، حيث تم تسجيل معادلات وحدات القياس بين الموانئ المختلفة لتسهيل العمليات الحسابية. فحدّد كتيب بيسان Pisan الصادر عام ١٢٧٨ المعادلات بين وحدة "السالم" Salma (وحدة قياس شائعة في مناطق مثل صقلية ومالطا، وتحديدًا في التجارة مع شمال أفريقيا) من نبيذ كالابريا والوحدات المعمول بها في ميناء تونس^(١٣٥). وبالمثل، في القرن التالي، أخبر دليل التجارة الداتيني Datiniana

وكان التنافس على الحصول على حق استئجار هذه القبالة حاداً بين القناصل الأوروبيين، مما سمح للسلطة الحفصية باستغلاله لتعظيم عائداتها. ففي سنة ١٢٩٢، قدم البنادقة شكوى لأن "ضريبة النبيذ" سحبت منهم ومُنحت لمنافسيهم البيزانين^(١٣٧). وفي القرن الرابع عشر، آلت القبالة غالباً للكتالونيين، الذين كانوا أكثر الأمم نفوذاً في الموانئ المغربية آنذاك^(١٣٨). وكانت آلية الجباية معقدة أحياناً، كما تُظهر وثيقة من محفوظات الكاتب العدل الجنوي بتونس بيترو باتيفوليو، تعود إلى مارس ١٢٨٩، حيث أفادت أن التاجر الجنوي برترامينو فيراريو، مستأجر "قبالة النبيذ"، دفع باسم مدير الجمارك والسلطان مبلغ ١٨,٠٠٠ دينار مباشرة لجنود الملك المسيحيين (الميليشيا المسيحية في تونس)، كمقابل لاستئجار القبالة^(١٣٩)، دون أن تمر الأموال عبر خزينة الدولة بشكل مباشر. وضّح هذا الترتيب كيف كانت عائدات هذه التجارة تُوجه لتمويل نفقات محددة، مثل أجور المرتزقة المسيحيين في خدمة السلطان، في محاولة لإضفاء شرعية جزئية عليها.

وبينت الوثائق أنّ الحكام في ممالك المغرب الإسلامي قد أدرجوا أحياناً الخمر ضمن البضائع المباح توريدها، حتى وإن كان ذلك بشروط، حيث برزت مساومات بين القناصل والحكام حول توريد الخمر، التي خضعت بدورها إلى ضريبة مثل بقية البضائع الواردة والتي قدرّت بـ ١٠ بالمائة من قيمتها. إذ طالب القناصل الأوروبيون بحقوق أكبر في توزيع الخمر مقابل تسهيل مرور الشحنات وضمان الاستقرار التجاري في الموانئ المغربية. فقد نصّت المعاهدة الموقعة سنة ١٢٢٣ بين تاج أراغون وتونس، على إعفاء الكمية التي أقل من ١٠٠ جرة نبيذ من الضريبة^(١٤٠)، وبالمثل، في اتفاق سنة ١٤٤٥ بين جنوة والسلطان عثمان الحفصي، منح القنصل حق إدخال "فيجيتين" (vegetes) من النبيذ سنوياً دون أداء أي رسم^(١٤١).

وهكذا، يمكن القول بأنّ تجارة الخمر الخارجية في المغرب الإسلامي الوسيط، وصلت إلى نضج هيكلي متكامل: شبكات أوروبية يهودية متصلة، فنادق ومخازن محددة في الموانئ المغربية، نظم تهريب دقيقة، القبالة والجباية المنظمة، وثوابت سعرية ووحدات قياس

مرسيليا لسنة ١٢٢٨، على ألا يمتلك مدير الفندق أكثر من حانة واحدة، وأن يبيع الخمر للمسيحيين فقط^(١٣٣)، وأي انتهاك هذه القاعدة يترتب عليه عقوبات، كما حدث لبيرينغير دي ريغيس، الذي منحه ملك أراغون فندق بجاية مع حاناته سنة ١٢٦٨، ثم سُحبت منه الإدارة في سنة ١٢٧٤ لأنه باع النبيذ خارج حدود الفندق^(١٣٤).

ومثلت هذه الحانات مصدر دخل مهم لإدارة الفندق والقنصل. بيد أن السلطات الحفصية، في محاولة لتعزيز رقابتها ومركزة الجباية، أصدرت قراراً في مطلع القرن الرابع عشر (على الأرجح) بمنع وجود الحانات داخل الفنادق المسيحية، مما أدى إلى فرض احتكار لبيع النبيذ، وأصبح محصوراً في مكان خاص عُرف باسم "فندق النبيذ". ولّد هذا القرار ترتيبات مالية معقدة لتعويض القناصل عن فقدانهم مصدر دخلهم هذا، كما بينت ذلك شكوى الملك جاك الثاني إلى حاكم بجاية سنة ١٣١٥، حيث كان مستأجراً "قبالة النبيذ" وملزماً بدفع ٢٠ بيذا شهرياً لقنصل الكتالونيين تعويضاً عن إغلاق الحانة التي كانت في الفندق^(١٣٥).

وبهذا ظهرت الآلية الأكثر أهمية في علاقة السلطة بهذه التجارة، وهي نظام القبالة (gabelle) أو "ضريبة الخمر واحتكار بيعه". فبالرغم من إعلان المنع، أدركت السلطات الحاكمة، وخاصة الحفصية في تونس والمرينية في المغرب الأقصى استحالة استئصال هذه التجارة وأنّ محاولة القيام بذلك ستحرمها من إيرادات كبيرة. وعوضاً عن ذلك، لجأت إلى سياسة براغماتية تقوم على تقنينها خفية من خلال تحويلها إلى مصدر جباية. وتمثلت الآلية في تأجير حق جباية الضريبة على الخمر، أي "قبالة النبيذ"، لأفراد في الغالب من التجار المسيحيين أو اليهود، مقابل مبلغ مالي سنوي ثابت يدفع مقدماً للخزينة. وشكل تأجير هذه القبالة لغير المسلمين بمثابة حيلة شرعية لتجنب المسؤولية المباشرة عن فرض ضريبة على سلعة محرمة. وقد مثلت هذه القبالة إيراداً قاراً ومهماً للدولة، ففي تونس، بلغت قيمة قبالة الخمر الكبرى في ٢٦ مارس ١٢٩٩ مبلغ ١٨٠٠٠ بيذا (ما يعادل ٣٦٠٠ دينار)، وشهدت هذه المداخل زيادة مطردة، حيث بلغت ١٠٠٠٠ دينار في بداية حكم السلطان أبي فارس^(١٣٦).

وأبانت دراسة التجارة الداخلية للخمر في المغرب الإسلامي الوسيط عن دينامية اقتصادية متجذرة تحدت القيود الشرعية، حيث نسجت العلاقة التبادلية بين الريف والمدينة نظاماً اقتصادياً متكاملًا. فقد أتاح الفائض الريفي ونقاط البيع الحضرية نشوء شبكة توزيع متخصصة أعادت تشكيل الإنتاج الزراعي وأسواق الاستهلاك وفق قوانين العرض والطلب. امتدت هذه التجارة لتشمل أسواق المدينة والموانئ بعد أن ربط الاقتصاد بالمحيط المتوسطي عبر التزود الخارجي، وبذلك عبرت عن تحولات اجتماعية واقتصادية عميقة، وانتقلت الخمر من السرية إلى العلن. وبهذا يمكن القول إن الخمر باتت عنصراً بنوياً في الحياة الحضرية ومنحت الباحثين نافذة لفهم ديناميات المدن المغربية الوسيطة وتعقيداتها الاجتماعية والاقتصادية.

وبينت دراسة التجارة الخارجية للخمر في المغرب الإسلامي الوسيط كيف نجحت شبكات معقدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في التبلور، وكيف استطاعت هذه الشبكات بمتانتها واحترافية تجارها وضع تنظيم دقيق لوحداث القياس والأسعار وابتكار طرق مقننة للتمويه والتوزيع رغم الحظر الديني الصارم والقيود القانونية. فقد تمكنت هذه المنظومة من الجمع بين الموردين الأوروبيين والتجار اليهود والسلطة المحلية في تحويل تجارة "محرمة" إلى مصدر دخل ثابت للدولة مستفيدة من آليات مرنة للتهريب والجباية.

معيارية. أدمج كل ذلك في بنية اقتصادية سمحت بتحقيق أرباح كبيرة للفاعلين التجاريين، وضمان تدفق مستمر للسعة، مع المحافظة على رقابة سلطة الدولة ولو جزئياً.

ولم تقتصر أهمية هذه التجارة على الجانب الاقتصادي فحسب، بل امتدت لتشمل بعداً اجتماعياً وسياسياً، إذ سمحت بإرضاء الجاليات الأوروبية المقيمة في المغرب الإسلامي، وضمنت استمرار التبادل التجاري العام، وأسهمت في توثيق العلاقات الدبلوماسية بين المغرب الإسلامي والدول الأوروبية. وفي الوقت نفسه، أثبتت قدرة الفاعلين المحليين على ابتكار حلول مرنة ضمن شبكات التبادل التجاري لتجاوز القيود القانونية والدينية.

خاتمة

كشف النظر في صناعة الخمر في المغرب الإسلامي الوسيط أنها ظاهرة لا يمكن اختزالها في مجرد مخالفة دينية، فهي، في عمقها، ظاهرة اجتماعية وثقافية واقتصادية ارتبطت بالإنسان وموارده وفضائه اليومي. علاوة على ذلك أبرز تنوع المواد المستعملة -من العنب والعسل والتمر والنخيل إلى الذرة والشعير وغيرها- قدرة المجتمع على استغلال إمكاناته الزراعية في إنتاج مشروبات مختلفة، بعضها استُهلك حلوا وبعضها بلغ درجات عالية من الإسكار. كما كشفت التقنيات الدقيقة في التخمير والتصفية والحفظ، وما رافقها من تعدد في الأدوات والأواني، عن خبرة متراكمة ومهارة عملية وقفت شاهداً على وعي تقني متقدم داخل البنية الفلاحية والحرفية للمجتمع.

الإحالات المرجعية:

- (15) Ibid, pp 108- 110.
- (16) Goitein (S.D), vol 1, pp 218- 220.
- (17) Cohen (Mark), Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages, Princeton University Press, 1994, p 172.
- (18) Lewit (Tamara), « La production de vin et d'huile dans les monastères des 4e-7e siècle de la Méditerranée orientale », Romvla, vol. 21: Fundus Ecclesiae. Preuves matérielles de las activités économiques de la Iglesia en Hispania durant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, éd. I. M. Sánchez Ramos & Y. Peña Cervantes, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2024, pp. 195- 213.
- (19) Freedman (Paul), Food: The History of Taste, University of California Press, 2007, pp. 94- 95.
- (20) Constable (Giles), Monastic Tithes: From Their Origins to the Twelfth Century, Cambridge University Press, 1964, pp188-189.
- (21) Monachino (V), « I Francescani in Tunisia », Studi francescani, Vol. 62, No. 1, 1965, pp. 26- 68.
- (22) Metcalfe (Alex), Muslims and Christians in Norman Sicily, Routledge, 2003, pp. 210- 211.
- (23) Cohen(Mark), Jewish Self-Government in Medieval Egypt, Princeton University Press, 1980, p. 221.
- (24) Stillman (Norman A), The Jews, p 275.
- (25) Goitein (S. D), Vol. 2, p 246, vol 1, p 130.
- (26) Idem.
- (27) Goitein (S. D), vol2, p 248- 249. / Lassner (Jacob), The Shaping of Abbasid Rule, Princeton University Press, 1980, p 302.
- (28) Gil (Moshe), A History of Palestine, 634- 1099, Cambridge University Press, 1997, p 289. / Goitein (S. D), vol2, p249.
- (٢٩) مجهول، **الاستبصار في عجائب الأمصار**، تحقيق سعد زغلول، دار الشؤون الثقافية العامة، الكويت، د.ت، ص ١٢٨.
- (٣٠) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٢٨.
- (٣١) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، تحقيق الدكتور عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٣-١٤٤.
- (٣٢) الوزان، ج١، ص ٣٢٠.
- (٣٣) **المصدر نفسه**، ص ٣٢٩.
- (٣٤) **المصدر نفسه**، ص ٣٣٠.
- (٣٥) **المصدر نفسه**، ص ٣٣٣.
- (٣٦) **المصدر نفسه**، ص ٣٣٨.
- (٣٧) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ج١، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ٧٥.
- (٣٨) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج٤، تحقيق محمد الحبيب هيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٣٩٢.
- (٣٩) برنشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ج٢، نقله على العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٨٦.
- (٤٠) الوزان، ج١، ص ٣٢٠.
- (١) الوزان، **وصف إفريقيا**، ج١، ترجمة عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٥٥.
- (٢) **المصدر نفسه**، ص ٣٢٥.
- (3) Bauer (Olivier), « Diviniser le vin, c'est le de-viniser », In Esprit du vin, esprit divin, Genève 2020, P 2.
- (4) Cyril of Jerusalem, Catechetical Lectures, Lecture 22, paragraph 4. In Philip Schaff (ed.), Nicene and Post Nicene Fathers, Second Series, Vol 7, Translated by R.W. Church and E.H. Browne, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1994, p 152.
- (5) Bauer (Olivier), p 3.
- (6) Gaise (Roger), les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Église latine : Études théologiques et historiques, Éditions Universitaires, Fribourg, 2001, p. 87. / Rodrof (Willy) et Tuilier (André), La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè), 2e éd. Revue et augmentée, Sources chrétiennes, no 248 bis, Paris, Cerf, 1998, p 139.
- (7) Soloveitchik (Haym), « Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example », AJS Review 12, no2, Autumn 1987, pp 205- 221. / Katz (Jacob), Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages, Syracuse University Press, 2000, p59. « head of the family recited the kiddush, symbolized the sanctity and joy of the Sabbath. The wine served a dual function: as a ritual requirement and as an element of delight. The ceremony of kiddush was the first religious act performed at the Sabbath table and included a blessing over the wine ». / Elbogen (Ismar), Jewish Liturgy: A Comprehensive History, translated by Raymond P. Scheindlin, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1993. P 129. « The Kiddush on Sabbath evening, which had been recited in the synagogue, was repeated at home before the meal. The head of the household, with a cup of wine in hand, recited the blessing over the wine and over the Sabbath, and the family then began the festive meal ». / الزعفراني (حاييم)، **ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب**، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٢٣٠.
- (8) Goitein (S.D), A Mediterranean Society, vol IV, university of california press, 1978, p 250.
- (9) Chouraqui (André), Histoire des Juifs en Afrique du Nord, vol 2, Hachette, Paris, 1965, p 122.
- (١٠) ديورانت (ول ديورانت)، **قصة حضارة**، ج٤، ترجمة محمد بدران، بيروت-تونس، ١٩٤٦، ص ٢٨.
- (١١) الزعفراني (حاييم)، ص ٢٥٩-٢٦٠.
- (12) Stillman (Norman A), The Jews of Arab Lands in Modern Times, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, p 32.
- (13) Goitein (S.D), vol1, p 143.
- (14) Stillman (Norman A), The Jews, p 118.

- (68) McGovern (Patrick), *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viniculture*, Princeton University Press, Princeton, 2003, p 142.
- (69) Tchernia (André), *Le vin de l'Italie romaine*, École française de Rome, Rome, 1986, p 57.
- (70) Drieu (Laetitia), D'Itri (Andrea), McGovern (Patrick) et al, «Chemical Evidence for Wine Production in Early Islamic Sicily», *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, vol 118, no 10, 2021, pp 1- 6.
- (٧١) كريخال (مرمول)، **إفريقيا**، ج٢، ترجمة عن الفرنسية محمد حجي وآخرون، دار نشر المعرفة، الرباط، ١٩٨٩، ص ١٩٣.
- (٧٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٥٥.
- (٧٣) **الوزان**، ج١، ص ص ٣٢٠-٣٣٦.
- (٧٤) **كريخال**، ج٢، ص ٢٥٢.
- (٧٥) **الوزان**، ج١، ص ٣٣٣.
- (٧٦) **المصدر نفسه**، ص ٣٢٠.
- (٧٧) **المصدر نفسه**، ص ١٨٥.
- (٧٨) **كريخال**، ج٢، ص ٢٥٤.
- (٧٩) **مجهول، الاستبصار**، ص ١٢٨.
- (٨٠) **ابن أبي الدينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، دار المسيرة لبنان ومؤسسة سعيدان تونس، ١٩٩٣، ص ٢٢.
- (٨١) **هادي روجي (إدريس)، الدولة الصنهاجية، تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن ١٠ على القرن ١٢**، ج٢، نقله على العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٦٢، ص ١١٣-١١٢.
- (٨٢) **المرجع نفسه**.
- (83) Mas latrie (Louis), *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, H. Plon, Paris, 1865, p 203.
- (84) Doumerc (Bernard), *Venise et Bérberie*, Toulouse, 1981, p 208.
- (85) Mas latrie (Louis), *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, H. Plon, Paris, 1865, p 203.
- (86) Du Fourcq, *Espagne Catalogne et le Maghrib*, PUF, Paris, 1956, p 549.
- (٨٧) **التازي (عبد الهادي)، التاريخ الدبلوماسي للمغرب**، ج٢، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ٢٣١.
- (88) Ferhat (Halima), *Sabta des origines au XIVème siècle*, Ministère des affaires culturelles, Rabat, 1993, pp 219-234.
- (89) Fancy, (Hussein), «The Last Almohads: Universal Sovereignty between North Africa and the Crown of Aragon», *Medieval Encounters*, n°19, 2013, p 121.
- (٩٠) **التازي (عبد الهادي)، التاريخ**، ج٢، ص ٢٥٣.
- (91) Jehel (Georges), *Les Génois en Méditerranée occidentale: (fin 11. - début 14. Siècle) ; ébauche d'une stratégie pour un empire*, Centre d'Histoire des Soc, Université De Picardie Amiens, ١٩٩٣, pp 344- 465.
- (92) Wensinck (A.J), Sadan (J), "khamr", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (EI²), ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W.P. Heinrichs, Leiden, Brill, vol IV, 1960- 2005, pp. 994- 997.
- (٤١) **ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد توفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٧، ص ٢٠١.
- (٤٢) **نشاط (مصطفى)، جوانب من تاريخ المشروبات المسكرة بالمغرب الوسيط**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص ١٨.
- (٤٣) **ابن الزيات**، ص ٢٤٣.
- (٤٤) **الوزان**، ج١، ص ٦٣.
- (٤٥) **الأندلسي (أبو الخير)، كتاب في الفلاحة**، المطبعة الجديدة، فاس، ١٣٥٧ هـ، ص ٥٥.
- (٤٦) **ابن صاحب الصلاة**، ص ٣٤٤.
- (٤٧) **الأندلسي (أبو الخير)**، ص ٢١٤-٢١٥.
- (٤٨) **المصدر نفسه**، ص ١٠٤.
- (٤٩) **المصدر نفسه**، ص ٢١٥-٢١٦.
- (٥٠) **الإدريسي، نزهة**، ج١، ص ٢٢٨.
- (٥١) **البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت، ص ١٦٢ / مجهول، **الاستبصار**، ص ٢١٢.
- (٥٢) **جريدة العرب**، "شراب اللاقمي يسعف العطاش في الجنوب التونسي"، السنة ٤٢، عدد ١١٤٣٦، بتاريخ ١٤-٨-٢٠١٩.
- (٥٣) **البرزلي**، ج١، ص ٣٥٨.
- (٥٤) **ابن حوقل**، ج١، ص ٧٥ / **البرزلي**، ج٢، ص ٣٤٢.
- (٥٥) **ابن تومرت، أعز ما يطلب**، تقديم وتحقيق د عمار طالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٣٥٥.
- (٥٦) **مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ٢٠٠٤، ص ٥٥٥.
- (٥٧) **الونشريسي، المعيار**، ج١١، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٩٨١، ص ٨٣-٨٤.
- (٥٨) **ابن قزمان، ديوان ابن قزمان**، تحقيق فريدريكو كورتيني، تقديم محمد علي مكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٢٩.
- بلقزيز (محمد عبد الجليل)، حضارة وثقافة عبر أطعمة وأشرية بطريقة التأثيل**، ج٢، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠١٠، ص ١٥٧.
- (٥٩) **ابن سيده الأندلسي، المخصص**، ج٢، تحقيق يوسف هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١، ص ٧٩.
- (٦٠) **العلوي (الهادي)، من قاموس التراث، الأهلالي للطباعة والنشر**، سوريا، ١٩٨٨، ص ١١٤.
- (٦١) **المقري (علي)، الخمر والتبذير في الإسلام**، رياض الريس للنشر، د.ت، ص ٢٢.
- (٦٢) **ابن قزمان**، ص ٤٩٩.
- (٦٣) **بلقزيز**، ص ١٥٧.
- (٦٤) **العلوي (الهادي)**، ص ١١٤.
- (65) Papi (Emanuele) & El Amrani (Driss), «Rirha (Sidi Slimane, Morocco): A Roman and Medieval Settlement» *Antiquités Africaines*, vol 49, 2013, pp 165- 196.
- (66) Akerraz (Aomar) & Lenoir (Maurice), «Les Huileries de Volubilis», *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, vol 14, 1981- 82, pp 69- 120.
- (67) Carroll (Maureen), «The Dolia Defossa and Viticulture at Vagnari», In *The Making of a Roman Imperial Estate: Archaeology in the Vicus at Vagnari*, Archaeopress, Puglia, 2022, pp 82- 91.

- (118) Cohen(Mark), Jewish Self-Government in Medieval Egypt, Princeton University Press, 1980, pp 190- 191.
- (119) Melis (Federigo), I Vini italiani nel medioevo, Le Monnier, Florence, 1984.
- (120) Valérian (Dominique), Sociétés portuaires et frontières communautaires : commerce et consommation du vin dans les ports maghrébins au Moyen Âge (XIe-XVe siècle), Editions de la Sorbonne, paris, 2023, pp 51- 62.
- (121) Idem.
- (122) Valérian (Dominique), Bougie, port maghrébin (1067-1510), École française de Rome, Rome, 2016, pp 331-420.
- (123) Pattisan (Joel. S), Trade, p 159- 160.
- (124) Valérian (Dominique), Bougie, pp 331- 420.
- (125) Lopez, (Robert.S) « Stars and Spices: The Earliest Italian Manual of Commercial Practice », Economy, Society, Government in Medieval Italy, Economic History, vol 7, 1969-1970, p. 39 40.
- (126) Ciano (Cesar), La Pratica di mercatura datiniana, secolo XIV, Giuffrè, Milano, 1964, p59.
- (127) Jehel (Georges), Les Génois, pp 344- 465.
- (128) Pietro (R occa), Pesi e misure antiche di Genova e del Genovesato: studi, Tipografia del R. Istituto Sordomuti, Genoa, 1871, pp 67- 108.
- (129) Archivio di Stato di Genova, Notai Antichi 28 (Giannino de Predono), fol, 143r.
- (130) Byrne (E. H), Genoese Shipping in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1930, p. 112-113.
- (١٣١) محمد حسن، **المدينة والبادية**، ص ٥٤٨-٥٤٩.
- (١٣٢) Mas Latrie, Traités, p 200
- (133) Ibid, p 89.
- (134) Valérian (Dominique), Bougie, pp 247- 330.
- (135) Valérian (Dominique), Sociétés portuaires, pp 51- 62.
- (١٣٦) محمد حسن، **المدينة والبادية**، ص ٥٤٨-٥٤٩.
- (137) Artizzu (Francesco), « Documenti inediti relativi ai rapporti economici fra la Sardegna e Pisa nel Medioevo », CEDAM, n° 59, 1961.
- (138) Sacerdoti (Anna), « Venezia e il regno hafsida di Tunisi: trattati e relazioni diplomatiche (1231-1534) », Studi veneziani, n° 8, 1966, p 309.
- (139) Valérian (Dominique), Sociétés portuaires, pp 51- 62.
- (140) Mas Latrie, Traités, pp 319-324.
- (141) Ibid, pp 142- 144.
- (٩٣) برنشفيك، ج ١، ص ٤٤٥.
- (٩٤) البرزلي، ج ٣، ص ٢٢٦.
- (٩٥) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ١، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨، ص ٥٠.
- (٩٦) القيرواني (ابن رشيق)، **أنموذج الزمان في شعراء القيروان**، جمعه وحققه محمد العروسى المطوي والبشير البكوش، دار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦، ص ٤٠٤-٤٠٥.
- (٩٧) البيهقي، **أخبار المهدي بن تومرت**، دار المنصور للوراقة والطباعة، الرباط، ١٩٧١، ص ١٣.
- (٩٨) الوزان، ج ١، ص ٢٣٦.
- (٩٩) **المصدر نفسه**، / كريتال، ج ٢، ص ١٤٧-١٤٨.
- (١٠٠) الوزان، ج ١، ص ٢٧٦.
- (١٠١) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٧.
- (١٠٢) البرزلي، ج ٣، ص ٢١٨.
- (١٠٣) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص ٣٤٤.
- (١٠٤) حسن (محمد)، **المدينة والبادية**، ج ١ جامعة تونس الأولي، ١٩٩٩، ص ١٧٢.
- (١٠٥) ابن الطوَّاح، **سبك المقال لفك العقال**، تحقيق ودراسة د. محمد مسعود جبران، طرابلس ٢٠٠٨، ص ١٠٩.
- (١٠٦) ابن ناجي، **معالم الايمان**، ج ١، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، ١٩٩٣، ص ٧٥.
- (107) Mas Latrie, relations et commerce de l'Afrique septentrionale ou Maghreb avec les nations chrétiennes au Moyen Âge, librairie de Firmin- Didot et Cie, Paris, 1886, p80.
- (108) Doumerc (B), Venise, p 208.
- (١٠٩) التازي (عبد الهادي)، **التاريخ**، ج ٣، ص ٢٥٣.
- (110) Pattisan (Joel. S), Trade and religious Boundaries in the medieval Maghrib : Genoese merchant, their products, and islamic law, University of california, 2019, p 160.
- (111) Idem.
- (112) Krueger Hilmar (C), Reynolds (R. L). Lanfranco, 1202-1226, Società Ligure di Storia Patria, Genova, 1951. / Archivio di Stato di Genova, Notai Antichi 28 (Giannino de Predono), fol, 143r.
- (113) Krueger Hilmar (C), Reynolds (R. L). Lanfranco. / Archivio di Stato di Genova, Notai Ignoti, vol. 7, document 9 (reference n° 07- 303).
- (١١٤) برنشفيك، ج ١، ص ٤٤٣-٤٤٤.
- (115) Doumerc (Bernard), « Le consulat vénitien de Tunis d'après le registre inédit du notaire Francesco Belletto (1470-1473) », Cahiers de Tunisie, n° 155/156, 1991, pp 463-464. / Bresc (Henri), un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile, 1300-1450, École française de Rome, Rome, 1986, p. 335.
- (116) Rovere (Antonella), Castiglia (Marco), Il cartolare di « Uberto » I: atti del notaio Giovanni, Savona (1213-1214), Società savonese di storia patria, Savona, 2013, 310-311 (doc. 404).
- (117) Mas-Latrie, traités, (Genoa-Tunis, 1236), p p 118, 120.

دور الأزمات المائية في إعادة النظر في التحقيب التاريخي نماذج من تاريخ المغرب

د. محمد بسباس

دكتوراه في تاريخ وتراث المغرب الحديث
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين مراكش
أسفي - المملكة المغربية



ملخص

يهدف هذا المقال إلى إعادة مساءلة أنماط التحقيب المعتمدة في كتابة تاريخ المغرب من خلال اقتراح مقارنة بديلة تنطلق من تأثير الأزمات المائية بوصفها أحداثاً تاريخية كبرى أسهمت في إحداث تحولات عميقة في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وينطلق البحث من فرضية مفادها أن التحقيقات السائدة في التأريخ المغربي، سواء القائمة على تعاقب الأسر الحاكمة أو المستندة إلى النموذج الأوروبي التقليدي، لا تعكس بصورة كافية خصوصيات التجربة التاريخية المغربية، الأمر الذي يستدعي البحث عن محددات داخلية أكثر ارتباطاً بالواقع المحلي. اعتمدت الدراسة مقارنة تاريخية تحليلية تستند إلى مراجعة الأدبيات المرتبطة بإشكالية التحقيب، وتتبع أخبار الأزمات المائية الواردة في المصادر الإخبارية والرحلات والتراجم وكتب المناقب والسير، إلى جانب الاستفادة من بعض الدراسات الحديثة في تاريخ المناخ. وقد ركزت الدراسة على نماذج من فترات الجفاف والفيضانات التي عرفها المغرب خلال القرون الممتدة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي، مع إبراز آثارها في التحولات الديموغرافية والاقتصادية وإعادة تشكيل أنماط العيش والعلاقات الاجتماعية. وتخلص الدراسة إلى أن الأزمات المائية، بما أحدثته من مجاعات وهجرات واختلالات اقتصادية واجتماعية وتغيرات ذهنية، تمثل مؤشرات زمنية ذات دلالة تاريخية يمكن الاستناد إليها في إعادة النظر في تحقيب تاريخ المغرب. كما تؤكد أن اعتماد المنعطفات المناخية معياراً مكملًا للتحقيب من شأنه الإسهام في بناء نموذج تأريخي وطني أكثر ارتباطاً بخصوصيات التاريخ المغربي، وأكثر قدرة على تفسير دينامياته وتحولاته العميقة.

كلمات مفتاحية:

الأزمة المائية؛ الحدث المائي؛ الحدث الطبيعي؛ التحقيب التاريخي؛ تاريخ المغرب

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١١ فبراير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ١٨ مارس ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.519458

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد بسباس، "دور الأزمات المائية في إعادة النظر في التحقيب التاريخي: نماذج من تاريخ المغرب"، دورية كان التاريخية، السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ١٠٣ - ١١٠.

X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>Internet Archive: https://archive.org/details/@historical_kan_periodicalCorresponding author: besbassmoh@gmail.comEditor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.comEgyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

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

مُقَدِّمَةٌ

يحاول المؤرخون الابتعاد عن التنظير والانشغال بالأبستمولوجيا التاريخية، بدواعي أولوية تعريف الوقائع والأحداث التاريخية انطلاقاً من المصادر والوثائق على اختلاف أنواعها، لكن دون أن ينتبهوا عن قصد أو عن غير قصد إلى أن المفاهيم والنظريات صيغت في بيئات أخرى مغايرة ومخالفة عن وسطهم، وبالمثل يرى بعض المؤرخين أن التحقيب ما هو إلا ترفاً فكرياً، لذلك لا يلقون له بالاً بالذكر، والحال أن الاختيارات التي يتبناها الباحث عند اختيار موضوع دراسته، يحضر فيه التحقيب في خانة أولوياته فهو يختار مراحل ومنعطفات معلومة. وغيرها من العمليات الذهنية التي تربط بين طبيعة التحقيب ومضامينه، والسبب هو أن المؤرخ يشغل حول الزمن بغض النظر عن اهتماماته الموضوعاتية.

وفي هذه المساهمة نتناول قضايا تتعلق بنظرة موجزة حول التحقيب في المغرب ونماذج من الأزمات المائية في بعض مراحل تاريخ المغرب، ودورها في التغيرات الجذرية في كل البنى الاقتصادية والاجتماعية، مما يؤهلها أن تعتمد بدايات ونهايات لحقب ومراحل تاريخية جديدة في تاريخ المغرب تم مقترحات لاعتماد الأزمات المائية في إعادة النظر في تحقيق تاريخ المغرب.

أولاً: نظرة موجزة حول تحقيب تاريخ المغرب

نستهل مقاربتنا لهذا الموضوع بفرضية مفادها أن البحث التاريخي في المغرب اعتمد بشكل صريح أو ضمني على أشكال ونماذج من التحقيب كالتالي:

- تحقيب ينبنى على معيار الأسر الحاكمة على منوال التأليف العربي الإسلامي، وهو بدوره مستوحى من نمط شرقي قديم كان يلجأ إلى شاهدة من نوع معين مكتوبة أو غير مكتوبة ورواية أحداث في عهد الأسر الحاكمة^(١) ونسوق من ذلك نماذج متعددة منها مؤلف إبراهيم حركات "المغرب عبر التاريخ"^(٢).
- تحقيب وفق النموذج الفرنسي الرباعي يميز بين التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر، وفيه عدة نماذج، بل الغالبية العظمى من التأليف الوطنية

كتبت على منواله^(٣)، وصيغت الملفات الوصفية والبرامج الجامعية لشعب التاريخ في الجامعات المغربية اعتماداً على هذا التحقيب.

- تحقيب انجلوساكسوني، ويميز بين مرحلتين أو حقتين أولها ما قبل الحديث وثانيها يعرفها بالحديث استناداً إلى الأحداث السياسية، فالإنجليز يضعون حداً للحقبة الحديثة بنهاية النزاعات الدينية وتحقيق التصالح الوطني سنة ١٦٨٨^(٤).

وقد بدى واضحاً أن أطروحات التحقيب الأوربي الفرنسي والانجلوساكسوني تحمل بصمات المركزية الأوربية الاستعمارية، وهنا لسنا بصدد إخضاع هذه الأطروحات للغربة وبيان بطلانها ومحدوديتها، على أن الأحداث التاريخية لا تنتظم بواسطة الحقب والشعوب؛ بل بواسطة مفاهيم ولا يستوجب إدراجها من جديد في أزمنتها بل تحت مفهومها^(٥)، ونسوق مثلاً معبراً، تبدأ الحقيقة الحديثة بأوروبا باكتشاف العالم الجديد سنة ١٤٩٢ بينما يتم تجاوز تواريخ أخرى مثل الفتح العثماني للقسنطينية سنة ١٤٥٣ وانهيار الإمبراطورية البيزنطية، وفي مستوى آخر حدث التوسع الجغرافي لمجال العالم الإسلامي.

على الرغم من الزخم البحثي حول إشكالية كتابة وإعادة كتابة تاريخ المغرب، فإنه لحد الآن لم يتم الاتفاق حول نموذج من التحقيب أو تقديم تحقيب بديل. بل أحياناً يتم اعتماد عنصر الزمن كالقرن، وهو ما حصل مع القرنين الخامس عشر والتاسع عشر الميلادي، فالأول انتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، بينما القرن التاسع عشر الميلادي فترة انتقالية من المرحلة التمهيدية من الضغط الأوربي والتنافس الاستعماري حول مناطق النفوذ، إلى مرحلة الحماية الفرنسية-الإسبانية، وانطلاقاً من هذا الاعتبار سنرصد بعضاً من مميزات القرنين.

١/١- مميزات القرن الخامس عشر في المغرب

بناءً على عدة متغيرات حدثت في القرن الخامس عشر الميلادي، قاسمها المشترك الأزمة السياسية

الحملة الفرنسية على مصر وبداية الضغوط الاستعمارية الأوروبية،^(١٢) وتداعيات ذلك على تاريخ المغرب والعالم الإسلامي.

يعطي للقرن التاسع عشر الميلادي جاذبيته من حيث الموضوع أشكال التدخل الاستعماري وتأثيره على الاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة في المغرب، وأيضاً ردود الفعل من خلال محاولات الإصلاح، من جهة أخرى برز بشكل جلي الأهمية الكبرى للوثيقة المحلية والأجنبية، فقد وجد الباحثين ضالّتهم لإعطاء نسق جديد لأبحاثهم والتي كانت في معظمها عبارة عن منوغرافيات تعنى بتطور المناطق والقبائل،^(١٣) كما كانت مواضيعاً مجتزأة استفادت من الحوليات التقليدية وبعض أدبيات الاستكشاف الأوربي والأرشييف المخزني والأوربي مما ساعد الباحثين على طرق مواضيع محدودة^(١٤) كان قاسمها المشترك الاهتمام بالأزمة.

فالقرن التاسع عشر الميلادي قرن الاصطدام بين المحلي والوافد وتأزم العلاقة بن الدولة والمجتمع ورغم الدفعات السابقة حول جاذبية القرن التاسع عشر الميلادي في البحث التاريخي بالمغرب؛ فإنه لا يمكن إخفاء الدور الكبير لنخبة من أساتذة الجامعات المغربية في دفع طلبتهم قصد الاهتمام بقضايا القرن التاسع عشر الميلادي، ومن ذلك شعبة التاريخ في الرباط، ودور عبد الله العروي، ومحمد القبلي، وجرمان عياش، وأحمد التوفيق وغيرهم، واستمر هذا الدور لاحقاً، وما يؤكد أن أهمية الوسيط في كلية آداب ظهر المهرّاز في فاس ودور هاشم القاسمي العلوي وآخرون.

ثانياً: نماذج من الأزمات المائية في تاريخ

المغرب: منعطفات في تحقيب تاريخ المغرب

لإعادة النظر في تحقيب تاريخ المغرب، يكفي أن ننظر في الظرفية المناخية الراهنة بالمغرب الموسومة بالجفاف والتي قد تعيد جدلية اعتماد أحداث وتحولات برانية واحداث سياسية، ومدى مصداقية اعتمادها في تحقيب تاريخ المغرب، وقدمت دفعات قوية حول ربط هذا التحقيب بالانعطافات الكبرى الطبيعية ومنها الازمات المائية جفافاً وفيضاً، ودورها في إعادة النظر

والاقتصادية التي أثرت بشكل كبير على البنية الاجتماعية والتركيب الذهني الفردي والجماعي، فالأزمات الديموغرافية^(١٥) والأطماع التجارية البرتغالية وسياسة الوطاسيين غير المبالية لما يقع للمجتمع والبطش اليبيري، والإرهاب الذي مارسه القبائل^(١٦) كلها متغيرات عميقة، وقد دفع ذلك مؤلفو كتاب "تاريخ المغرب: تحيين وتركيب" إلى استعراض مميزات القرن الخامس عشر الميلادي بالمغرب، وجعلوه يبدأ بالاحتلال البرتغالي لسبتة سنة ١٤١٥م،^(١٧) والجدير أن ملامح الأزمة الشاملة في المغرب قد برزت منذ أواخر الدولة المرينية، فقد ظهر الطاعون الأسود الجارف في المغرب سنة (٧٤٩هـ / ١٣٤٨م)^(١٨) الذي ميز الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي لهذه المرحلة بطابع الأزمة لأنه "تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاسنها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالتها وقل من حدها وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي واضمحلال أحوالها وانتقص عمران الأرض بانقراض البشر فخرجت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل"^(١٩).

من الواضح أن مظاهر الأزمة الشاملة خلال القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلادي وحضورها القوي في المصادر، وأيضاً في الاهتمام الشعبي، ومدى تأثيرها الكبير في كل المجالات قد تدفعنا إلى طرح زمن الأزمة في تاريخ المغرب كمحدد للحقب التاريخية بدلاً من تلك المستوردة، والتي لا تعتبر عن متغيرات تاريخ المغرب.

٢/١- جاذبية القرن التاسع عشر في تاريخ

المغرب

يحصل إجماع بين الباحثين على نهاية القرن التاسع عشر الميلادي بفرض نظام الحماية الفرنسية-الإسبانية على المغرب سنة ١٩١٢، بيد أن نقطة بدايته تثير اختلافاً بينهم حسب المواضيع ومناطق الدراسة، فمنهم من يجعلها سنة ١٨٣٠ تاريخ احتلال الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية،^(٢٠) ومنهم من يجعلها في سنة ١٧٩٠ بتزامن مع عهد السلطان مولاي سليمان وحدث

في تفسير التحولات والتبدلات ما بعد هذا القرن. وفيما يلي:

جدول رقم (١)

بعض أشهر سنوات الأزمات المائية الشديدة

التاريخ	الأزمات المائية	المكان	المصدر
١٠١١هـ/١٦٠٢م	مجاعة شديدة ومحن كثيرة دامت ثلاثة اعوام ونصف.	فاس	كتاب التورخ أو تاريخ فاس، ص ١٧.
١٠١٨هـ/١٦٠٧م	"في عام خمسة عشر وألف كان الغلاء الكثير بسبب القحط".	المغرب	القشتالي عبد العزيز، المناهل، ص ٢٥٣.
١٠٢٢-١٠٢٣/ ١٦١٣-١٦١٤	"قلة المطر وجفاف الارض ويبس المحاصيل".	الغرب	كتاب التواريخ، ص ٢٢.
١٦٣٣	يبست زروعهم وجفت ضرورهم.	المغرب	الشاذلي عبد اللطيف، الحركة العياشية، ص ٢١٦.

يشكل البحث في تاريخ الأزمات المائية وتعقبها دياكرونيا عملية أساسية للتعرف على الهزات القوية في المناخ والحاسمة بشكل يمكن تحديد حقبة ومراحل التاريخ المغربي متماشية مع هذه الأزمات المائية باعتبار أن الماء كان دائماً متحكماً في جميع التظاهرات

في التحقيقات المعتمدة كما أسلفنا أعلاه. وانطلاقاً من رصد حالات متعددة من تاريخ المغرب وفي مراحل مختلفة كان للحدث المائي دوراً حاسماً في بلورة تحولات عميقة مختلفة لأبعاد محلية ووطنية، وهنا نطرح فرضية تغيير محددات تحقيب تاريخ المغرب باعتماد الأزمات المائية كمعيار للتحقيب، وللتدليل على ذلك نسوق نماذج مختلفة من الأزمات المائية وأهميتها في أحداث تغييرات شاملة في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية.

تحتفظ الدائرة الشعبية بمقولات ودلالات غاية في الامية تجسد تفاعل المغاربة مع اللحظات الطبيعية القوية كحالات الجفاف والفيض لذلك فالقراءة الواعية للذاكرة الجمعية تثبت لنا أهمية لحظات مناخية حاسمة أحدثت تقطعات زمنية لمسارات الاقتصاد والمجتمع والتقصير. تستمد العلاقة بين التحقيب والبحث في الأزمات المائية في تاريخ المغرب مشروعيتها، بالنسبة لموضوع هذه الورقة من الترافع الكبير حول ضرورة اعتماد تحقيب محلي وطني، يعوض ذلك المعتمد على تحولات برانية، وما يعطي ذلك الترافع حجية أكبر في الإشارات التي احتفظت لنا المصادر بها حول ملامح مناخ المغرب وهي حالات للتطرف وتسجيل حالات الاستثناء المناخي. وفيما يلي بعض تجليات الأزمة المائية وعلاقتها بالاقتصاد والمجتمع.

١-٢- الأزمات المائية حالة الجفاف

يدخل هذا في مبحث تاريخ المناخ أو ما يجدر ذكره أن المتغيرات المناخية كان لها دور وتداعيات بالتأكد، اختلفت حسب مناطق المغرب، فالاستمرارية في الزمن والتنوع في تعمير المجال هناك في الواقع دور خفي للتأقلم المجتمعي مع التقلبات المناخية المتسارعة،^(١٥) وبالتالي تبدل أنماط العيش، فالموجات الطارئة من الجفاف كانت تدفع الساكنة إلى تغيير نمط عيشها عبر استغلال الإمكانيات القارية والمحيطية حسب الظروف المناخية، وكان لمنعطف القرن التاسع الهجري والخامس عشر الميلادي كونه فترة انتقال مهدت للخروج من العصر الوسيط والتوجه نحو العصر الحديث واختلال ميزان القوى لصالح أوروبا،^(١٦) له ارتباط بالأزمة العامة في المغرب، لكن في الواقع كان للأزمات المائية دور كبير

تقدم الإشارات الطفيفة مدى التبدل والتغير في كل مناحي الحياة، جراء هذه التقلبات المناخية المرتبطة بحالة الفيض والمطر الغزير والثلج، فقد كان يؤدي إلى خسائر كبيرة، من شأنها أن تغير مجرى الحياة في المناطق المستهدفة؛ كفاش وتافيلا لت وفي بعض الأحيان نجدها عامة في كل مناطق المغرب. ولا يفسر ضعف جغرافية الازمة بانحصارها في المناطق المذكورة أعلاه، لكن غياب اشارات نصية حول مناطق الهامش، قد تغيب عن الباحث الرؤية الشاملة والكاملة لخريطة للأزمة، مما يجعله يبحث في مضان أخرى لاستكمال الصورة، وبالتالي إمكانية ملاحظة التغيرات في مظاهر الحياة؛ وبالتالي تجاوز التحقيب الكلاسيكي الجامد.

ثالثاً: مقترحات لربط التحقيب بالأزمات المائية في تاريخ المغرب

طرح بعض المؤرخين سؤالاً مفاده هل حقاً يجب تقطيع (تحقيب) التاريخ شرائح؟ مدافعاً بشدة عن طرح تحقيب التاريخ، فالزمن -الذي هو مادة التاريخ- مستمر غير أنه خاضع للتغيرات، لذلك حاول المؤرخون رصد هذه التغيرات وتعريفها، وذلك باقتطاع أقسام من تلك الاستمرارية وسموها أولاً عصور (âges) ثم حقبة (périodes) التاريخ^(١٧)، وانطلاقاً من الأحداث والوقائع المهمة والمستجدات المؤثرة، علينا الوعي أن الحاضر والمستقبل يقتضيان من كل قطاع في الاستغرافيا تحيين أنظمة التحقيب، ويبدو أن هذا الأخير متغير بتغير الفاعلين والدول، وهو بذلك يعبر عن رؤيتهم ونظرتهم الى الاحداث المؤثرة والفاعلة في الحراك العام داخل البلد.

ويمكن القول إن كل تحقيب هو نتاج لاتفاق يحصل في لحظة ما بين فاعلين معينين في إطار جغرافي وفكري وزمني وطبيعي محدود؛ لذلك فكل تحقيب مرشحاً للتغيير بتحول وتغير المعطيات التي كانت أساس تشكله في الاصل. وقد صار من البديهيات أن التحقيب التاريخي الاوربي يقوم في اساسه على نظرة أوربية ضيقة شوفينية لذلك كان المؤرخين خارج أوربا يفكرون في تحقيب آخر يعبر عن تحولات بلدانهم. ولو نظرنا إلى أنواع التحقيبات السائدة سنجد واحد يعتمد الحوادث

الاقتصادية والاجتماعية والتقلبات السياسية وأنماط التفكير.

٢/٢- الأزمات المائية حالة الفيض

من الملاحظ أن الاخباريات وحتى الدراسات المعاصرة في تاريخ المغرب، اهتمت بذكر ودراسة بعض الأزمات المائية المتعلقة بحالة الجفاف والقلة، دون أن يهتموا كثيراً بعنصر آخر من المشهد المناخي، ممثلاً في حالات الفيض والسيول والثلوج، وهو اهمال يبدو أنه ناتج عن الطابع الغالب على مناخ المغرب، وأيضاً قلة الوثائق المباشرة التي تفيد بأزمة السيول والفيضانات. والحال أن الإشارات التي تقدمها بعض الاخباريات أو مصادر أخرى كالرحلات والتراجم والسير والمصادر الأجنبية التي اهتمت بالمغرب، قد تفيد في لفت الانتباه إلى الفيضانات والسيول، ودورها في أحداث تغيرات عميقة في البنيات الاقتصادية والاجتماعية بشكل تجعل ال ما بعد مختلف ومتغير عن ال ما قبل، ومن ذلك إمكانية اتخاذ القرن السابع عشر الميلادي مدخلاً لحقبة جديدة في تاريخ المغرب.

جدول رقم (٢)

بعض الأزمات المائية المرتبطة بالفيض

السنة	الأزمات المائية	المكان	المصدر
١٦٠٠	"جاء سيل عظيم تهدمت به الديار والأسواق والأسوار".	فاس	مجهول: تاريخ الدولة السعدية التكمدرانية، ص ١١١.
١٦٢٢	نزل من السماء حجز عظيم قدر بيض الدجاج.	فاس	القادري محمد الطيب، التقاط الدرر، ج II، ص ٣٦.
١٦٢٣	فيضانات كثيرة.	تارودانت	محمد استيتو، الفقر والفقراء، ص ٨٦.
١٦٣٩	"جاء سيل وهدم مائتين وخمسين دار ذي اليهود..."	تافيلا لت	كتاب التواريخ، ص ٣٦.

بناءً على الدفوعات السابقة نقدم اقتراحات لتحقيب تاريخ المغرب وفق الازمات المائية كالتالي:

الاستفادة من تحقيب بعض الظواهر، ومن ذلك تحقيب التصوف والولاية بالمغرب، مثلاً تميل عدة دراسات الى ربط ظاهرة الاولياء والمتصوفة بالمرحلة الاخيرة من العصر الوسيط بعد تجدر الازمة في مختلف مناحي الحياة^(١٩)، بما في ذلك الازمة المائية المسجلة والتي فسرت الازمة، وتحفل كتب المناقب بذكر أخبار الازمة المائية في كتب ترجمة المتصوفة ومن ذلك ما جاء في ترجمة الولي الصالح أبو موسى عيسى ابن الحداء "قال محمد: ولقد بت عنده ليلة في بعض شهور رمضان وكان في زمن القيض وهو قائم على سطح مسجده"^(٢٠) وغيرها من الاشارات. وتتيح عملية تعقب تراجم نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني أي القرن السابع عشر مثلاً "نزول ثلج عظيم بفاس ونواحيها"^(٢١) واعتماداً على بعض الوثائق غير المقصودة، يمكننا تلمس مدى أهمية الأزمات المائية في رصد التغيرات العميقة التي تتسبب فيها هذه الأزمات على كل الأصعدة، تظهر في الأفق الأهمية الكبرى لكتاب التواريخ أو تاريخ فاس من تأليف أخبار عائلة ابن دندان الغرناطية الفاسية^(٢٢)، كمصدر دائم الحضور في التاريخ للجوائح بما فيها المائية خلال الفترة الممتدة من منتصف القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي وهي مرحلة هامة من تاريخ المغرب كما بينا أعلاه.

تتردد أخبار الازمات المائية فقد أرخ لأول موجة جفاف سنة ١٥٥٣ والتي كانت سبب تأخر الامطار حتى شهر فبراير والذي أثر سلباً على المحاصيل وأسعار الحبوب وخلالها صام يهود فاس ثلاثة أيام في الاسبوع طلباً للغيث^(٢٣)، وجفاف سنة ١٥٦٦ بسبب انحباس المطر^(٢٤)، وجفاف ١٦١٣ واعتقد خلالها اليهود أن الجفاف كان سبب العقاب الالهي^(٢٥) وآخر سنة ١٦٥٩ وجفاف ١٧٢٤ الذي كان أقوى موجات الجفاف في القرن الثامن عشر الميلادي بالمغرب واستمر الجفاف ثلاث سنوات^(٢٦) وجفاف ١٧٣٧ الذي جاء في سياق الازمة التي عمت المغرب بعد وفاة السلطان مولاي

وثاني يحقب بالظواهر الاقتصادية والاجتماعية وثالث يعتمد الاجيال والسلالات، وإذا كان المنطق المتحكم في تجديد التحقيقات هو التغير العميق في البنى الاقتصادية والاجتماعية؛ فهل يجوز الحديث عن دور الازمات المائية في إعادة تحقيب تاريخ المغرب؟

إننا هنا لسنا بصدد اعطاء وصفة جاهزة لذلك، وانما رصد لبعض المفاتيح نخالها قمينة بتغيير زاوية النظر للعلاقة بين التحقيقات البرانية المعتمدة وحقيقة التحولات والتبدلات التي عرفها تاريخ المغرب ومنها تلك المرتبطة بالماء وازاته فيضاً أو شحاً. نقر ابتداءً أن اعتبار الأزمات المائية في تاريخ المغرب محددات وحقب تاريخية لا يعدو أن تكون خاصة بمراحل معينة من تاريخ المغرب على أساس "أن كل تحديد مرتبط بتقويم معين إذا عمم ظهر الخطأ فيه"^(١٨) مثل تنائية التقويم الهجري والميلادي.

من المؤكد أن تقسيم التاريخ حسب المنعطفات المناخية، يجعل المؤرخ تحت تأثير علماء الطبيعة مثل علماء المناخ، لكن المؤرخ معني بالدرجة الأولى بتاريخ الانسان، بينما علماء المناخ يعنون بمتغيرات طبيعية كالحرارة والتساقطات، لكن في ظل الثورة المنهجية التي يعرفها علم التاريخ، يتجه المؤرخون أكثر فأكثر نحو استحضار التفسيرات بشتى أنواعها، بما فيها الارتجاجات التي تتسبب فيها الازمات المائية وفرة أو قلة، فيضاً أو جفافاً، ولم يعد اليوم مقبولاً أن نقارب ظواهر بشرية دون استحضار قاعدتها المكانية بما يحمل المكان من معنى فزيائي.

ينبغي التذكير بأن كتاب الاخباريات والرحالة وكتاب السير والطبقات والانساب كانوا يشيرون بين الفينة والاخرى إلى سنوات وصفت بعام الفيض وعام اليبسة وغيرها، ولم تبعد الذاكرة الشعبية عن مثل هذه الأوصاف، فتشير الى عام الفيضان وعام الجوع وعام الجراد وعام القحط، ولا شك أن هذه الأوصاف كانت نتيجة لتراكمات في الحافظة الشعبية، حول آثار هذه السنوات العميقة والمؤثرة في شتى مظاهر الحياة، لكونها همت الماء الذي يعتبر عصب الحياة، وعليه يقام الاقتصاد، والمجتمع، والثقافة، والسياسة.

الإحالات المرجعية:

- (١) عبد الله العروبي، **مجلد تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع الدار البيضاء ١٩٨٣، ج ١، ص ١١.
- (٢) إبراهيم دركات، **المغرب عبر التاريخ**، دار الرشاد الحديثة الرباط ٢٠٠٠، (٣) أجزاء.
- (٣) دانييل ريفي، **تاريخ المغرب من مولاي إدريس إلى محمد الخامس**، المركز الثقافي المغربي، ٢٠٢٠، ص ٤١٦.
- (٤) عبد الله العروبي، **مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول**، المركز الثقافي ١٩٩٢، ج ١، ص ٢٧٦.
- (5) Veyne Paul. Comment on écrit l'histoire, paris E. de seuil 1971 p 49.
- (٦) يُستفاد من كثرة الكوارث الطبيعية والحروب الداخلية والغزو الليبيري أن الخريطة الديموغرافية للمغرب عرفت ارتجاجات قوية، انظر: إدريس أبو إدريس، "مساهمة في التاريخ الديموغرافي في المغرب"، مجلة كنانش، جامعة محمد الأول وجدة ١٩٩٩ ص ١٤٤-١٦٥.
- (٧) أحمد بوشرب، **دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة اخلاء آسفي وأزمور قبل غشت ١٤٨١ أكتوبر ١٥٤١**، دار الثقافة للدار البيضاء ١٩٨٤، ص ١٤٧.
- (٨) مجموعة، **تاريخ المغرب تحيين وتركيب**، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب الرباط ٢٠١٢ ص ٢٩٩.
- (٩) أحمد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء ١٩٥٤، ج ٣ ص ١٨١.
- (١٠) ابن خلدون، **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣ ط ١ ص ٢٥.
- (١١) عبد الله العروبي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية (١٨٣٠-١٩١٢)**، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٦، ص ٢٦.
- (١٢) مجموعة، **تاريخ المغرب**، تحيين وتركيب، م س ص ٥٢٣.
- (١٣) هناك كمًا كبيرًا من الأبحاث المنوغرافية انصب اهتمامها على القرن ١٩ من أبرزها أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن ١٩ اينولتان (١٩١٦-١٨٥٠)**، منشورات كلية الآداب الرباط ١٩٨٣.
- (١٤) عبد الاحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، **من الشاي إلى آتاي العادة والتاريخ**، مطبعة النجاح الجديدة الرباط ١٩٩٩ ط ١. عبد الاحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق، أمن الطريق في المغرب ما قبل الاستعمار**، دار توبقال البيضاء، ٢٠٠٩.
- (١٥) كان للظروف المناخية المتقلبة دور كبير في التغيرات الكبرى والتقديعات الزمنية حتى عصور ما قبل التاريخ انظر: مجموعة: **تاريخ المغرب تحيين وتركيب**، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب بالرباط ٢٠١٢ ص ٥٩.
- (١٦) نفسه ص ٢٩٩- **كتاب التواريخ أو تاريخ فاس**، تأليف أخبار عائلة ابن ديدان الغرناطية الفاسية، ترجمة عبد العزيز شهبر، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية تطوان ٢٠٠٦-٢٠٠٧، ط ١، ص ١٧-٢٢.
- الفشتالي عبد العزيز، **مناهل الصفا في مآثر مولينا الشرفا**، تحقيق عبد الكريم كريم الرباط ١٩٩٣. -عبد اللطيف الشاذلي، **الحركة العياشية حلقة من تاريخ المغرب في القرن ١٧**، مكتبة الاسكندرية ١٩٨٢، ص ٢١٦.

اسماعيل سنة ١٧٢٧^(٢٧). والملاحظ أن تردد فترات الجفاف أكثر من تردد فترات الفيضانات. لذلك فإن تراكم حجم الازمات المائية بهذه المرحلة من القرن الخامس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي من الجائز أن نوسمها كمرحلة وحقة من تاريخ المغرب نعطيها اسما مميزاً الزمن العصيب. ويتبع الازمات المائية الحادة في تاريخ المغرب الوقوف على حدود زمنية وتحقيقات مغايرة عن المألوفة والمتداولة.

خاتمة

من الواضح أن حجم الاهتمام بالحدث الطبيعي ومدى تأثيره على باقي والايقاعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، قد زاد في الآونة الأخيرة بموازاة مع تزايد حدة الجفاف والأوبئة ومن هنا ظهرت لنا فكرة أن التحقيب التاريخي بوصفه عنصراً أساسياً في ابستمولوجيا التاريخ وفهم التطور التاريخي للمجتمعات ليس تحقيقاً جامداً، بل هو متجدد باستمرار، للتغيرات المعرفية والانعطافات الحضارية، والأزمات ومنها المائية التي تفرض إعادة النظر في التحقيقات المعتمدة، ومراجعتها وتعديلها، أو إضافة مؤشرات ومعايير مستجدة تفرضها الضرورات الموضوعاتية والوثائقية والمقاربات المنهجية المتجددة باستمرار.

وانطلاقاً من رصد حالات متعددة من تاريخ المغرب فقد كان للحدث المائي في صورة الازمة دوراً حاسماً في بلورة تحولات عميقة محلية ووطنية، من هنا طرح المقال فرضية تغيير محددات التحقيب التاريخي باعتماد الحدث الطبيعي ومنه المائي من زاوية الازمة كمعيار للتحقيب. كان الغرض من هذه المساهمة، لفت انتباه الباحثين والدارسين في حيز البحث التاريخي إلى العلاقة الوطيدة للازمات المائية، وباقي الازمات التي أثرت بشكل عميق في كل مظاهر حياة المجتمع، وامكانية اعتماد هذه الازمات كمؤشر لإعادة النظر في التحقيقات المعتمدة في تاريخ المغرب، وتصحيح ما درجت عليه المدرسة التاريخية المغربية، من اعتماد تحقيقات برانية لا تمت لتحولات المغرب المختلفة بصلة وعبر معظم مراحل تاريخه.

-Rosenberger (B) et triki (G), Famines et épidémies du Maroc au XV ème et XVII (ème) siècles, Hespéris- Tamoda XIV 1973 p.169.

- مجهول، **تاريخ الدولة السعدية التكمدارنية**، تحقيق عبد الرحيم بن حادة دار تنمل مراكش ١٩٩٤-. محمد بن الطيب القادري، **التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار الحادية والثانية عشر**، تحقيق هاشم القاسمي العلوي، دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٣. - محمد استيتو، **الفقر والفقراء في مغرب القرنين ١٦ و١٧ م**، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة ٢٠٠٤. (١٧) جاك لوغوف، **هل يجب حقاً تقطيع التاريخ شرائح؟** ترجمة الهادي التيمومي، مراجعة يوسف طاهر الصديق وفتحي ليسير، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٨، ص٧.

(١٨) عبد الله العروبي، **مفهوم التاريخ**، م س، ص ٢٧.

(١٩) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع الذهني والأولياء**، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٣، ط١، ص ١٢٥. - محمد القبلي، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ط١، ص ٢٦.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، تحقيق محمد الشريف، جامعة عبد المالك السعدي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، سلسلة الأطاريح الجامعية (٤)، مطبعة طوب بريس، الرباط ٢٠٠٢، ص ١٠٥.

(٢١) نفسه، ص ٨٧.

(٢٢) تأليف أخبار عائلة ابن دنان الغرناطية الفاسية، **كتاب التواريخ أو تاريخ فاس**، ومعه كتاب "القبالة" لنزيل فاس الربيعي إبراهيم بن سليمان طروتال، ترجمة وتقديم عبد العزيز شهبر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مطبعة الخليج العربي، ٢٠٠٧.

(٢٣) نفسه، ص ١٢.

(٢٤) نفسه، ص ٩٢.

(٢٥) نفسه، ص ٣٢.

(٢٦) نفسه، ص ٥٦- ٨٦.

(٢٧) نفسه، ص ٨٨.

جوانب من المقدس الشعبي في المجتمع المغربي تقديس المظاهر الطبيعية نموذجًا

كريم يوسف

مفتش تربوي في قطاع وزارة التربية الوطنية
باحث في سلك الدكتوراه
جامعة السلطان المولى سليمان – المملكة المغربية



ملخص

يروم المقال الراهن تحليل بعض جوانب التدين الشعبي في المجتمع المغربي، من خلال استقراء نماذج من الممارسات والطقوس المرتبطة بتقديس أشكال من المظاهر الطبيعية كالأحجار والأشجار والمغارات والكهوف، وهي معتقدات مغلقة في الزمن ومتجذرة في الذاكرة الفردية والجماعية المغربية، وتشكل جزء لا يتجزأ من التراث المادي وغير المادي. فعلى غرار الكثير من المجتمعات، كان الإنسان المغربي منذ القدم تحت رحمة مجموعة من الظواهر الطبيعية، التي عجز في الكثير من الأحيان إيجاد تفسير دقيق لها، بحيث أرجعها إلى قوى خفية، مجسدة بشكل ملموس في إطار أحجار، وأشجار، وكهوف، ومنابع مائية، أو مجردة فوق طبيعية ممثلة في كائنات غير مرئية أو ما يمكن تسميته بالمقدس المجهول. ومن أجل التقرب من هذه القوى ودرء شرها تمت الاستعانة بمجموعة من الطقوس والممارسات، التي يختلط فيها أحياناً المقدس بالمدنس. إن تفسير وتحليل أشكال التدين الشعبي خاصة تقديس بعض المظاهر الطبيعية والغوص في رمزياتها وخصوصياتها، يفرض التسلسل بتأويلات تتداخل فيها الأبعاد التاريخية بأخرى ذات طبيعة سيكولوجية وسوسولوجية وأثنوبولوجية. توصلت الدراسة إلى أن المقدس يشكل عنصراً محورياً في الحياة الاجتماعية والثقافية للسكان المحلية، ويتجلى في تقديس مظاهر طبيعية ومزارات وأضرحة تؤدي وظائف دينية واجتماعية وعلاجية. وتعد هذه الفضاءات مقصداً للزيارة والتبرك، سواء بشكل جماعي أو فردي، ارتباطاً بحاجات الناس ومعتقداتهم في طلب الشفاء وتحقيق الأمنيات ودفع النحس. كما أن العلاقة بالمقدس تمارس عبر طقوس ورموز متنوعة تُعد وسائل للتواصل مع القوى الغيبية، وفي مقدمتها الذبيحة باعتبارها وسيلة لدرء الشر واستجلاب البركة، إلى جانب طقوس أخرى مثل تعليق الأحذية وإحراق البخور. ويعكس ذلك استمرار حضور المعتقدات الشعبية ودورها في تفسير الواقع ومواجهة الأزمات وتلبية الحاجات النفسية والاجتماعية للأفراد داخل المجتمع المحلي.

كلمات مفتاحية:

المقدس؛ المقدس المجهول؛ المقدس الطبيعي؛ المدنس؛ التدين الشعبي؛ المعتقدات؛ الكراكر

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٠٦ فبراير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ١١ مارس ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.519459

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

كريم يوسف، "جوانب من المقدس الشعبي في المجتمع المغربي: تقديس المظاهر الطبيعية نموذجاً". - دورية كان التاريخية. - السنة التاسعة عشرة- العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦. ص ١١١ – ١٢٤.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: inspecteurkarim.hg@gmail.com

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

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

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

مُقَدِّمَةٌ

وحيدة أو داخل تخصص معرفي محدد، لأن هذا المفهوم يتجاوز المحسوس ليشمل المجرد أو يجمع بينهما. ويعتبر المقدس من المفاهيم التي يصعب إيجاد تعريف دقيق لها، نظراً لتعدد الدلالات القريبة منه كالدين، والمعتقدات. فضلاً عن تباين المرجعيات الثقافية ووجهات نظراً الباحثين، وتعدد المقاربات والحقول المعرفية التي تناولت المقدس. وفي هذا الصدد، أكد الباحث شغوم أنه "يصعب دراسته نظراً لكونه في كل زمان ومكان، ومتعدد ومعقد بحيث يمكن أن يكون موضوع دراسة من أكثر المناهج اختلافاً" (شغوم، ١٩٩١، ص ١٣، ١٤).

١/١-التحديد اللغوي للمقدس الشعبي

تشق كلمة المقدس في اليونانية من الجذر HOG الدال على الإجلال، كما تدل كلمة HAGNS على المقدس الإلهي وما يحيطه الإنسان من خشية دينية، أما في اللاتينية فيشتق المقدس من الجذر اللغوي (SACER) الدال على الطبيعة الإلهية المرتبطة بالدين الذي ينظم العلاقة بين الآلهة والبشر، وما يتعلق بذلك من بخور وقربان وطقوس وأشجار ومغارات ومنايع مائية" (Poupard, 1984, p 1483). وحسب روجيه كايوا فإن كلمة sacer تعني في روما بحسب تعريف أرنو ميه Arnout Meillet الشخص أو الشيء الذي يستحيل لمسه من دون أن يرجس (كايوا، ٢٠١٠، ص ٥٦).

يعرف ابن منظور فعل التقديس قائلاً: "تنزيه الله عز وجل، وفي التهذيب: القدس تنزيه الله تعالى، وهو المتقدس القدوس المقدس، ويقال: القدوس فعول من القدس، وهو الطهارة، وكان سبويه يقول: سبوح و قدوس بفتح أوائلهما وقال اللحياني: المجتمع عليه في سبوح و قدوس الضم، التقديس، وقال: وإن فتحته جاز" (ابن منظور، ٢٠٠٥، مج ٥، ص ٣٥٤٩). ويضيف: القدوس هو عز وجل، القدس هي البركة، وروح القدس هو جبريل عليه السلام (ابن منظور، ٢٠٠٥، مج ٥، ص ٣٥٤٩).

يتضح أن الدلالة اللغوية للمقدس ترتبط بمفاهيم عديدة مثل: الاحترام، التقدير، البركة، التنزيه، السمو. كما أن المقدس شديد الارتباط بالحقل الديني، وهو مفهوم ديني يشير إلى ما يتصل بالقوى الفوق طبيعية أو

ارتبطت الحياة البشرية في الكثير من تفاصيلها بالمعتقدات الدينية وأشكال المقدس وما كان يرافقها من طقوس واحتفالات. إذ نشأت فكرة الاعتقاد عند الإنسان قبل بروز الديانات السماوية، من خلال التأكيد على فكرة وجود آلهة، أو قوى غامضة فوق طاقة البشر تؤثر في حياة الإنسان، وتيسر له الخير أو المطر أو الزرع، أو تسبب له العواصف والمرض والموت. وهكذا شكلت المعتقدات الدينية الشعبية عناصر أساسية بالنسبة لمختلف المجتمعات البشرية قديماً وحديثاً، إذ واكبت تطور هذه المجتمعات. وطالما احتلت مكانة مهمة ضمن النسيج الفكري والثقافي والحضاري، بحيث أن فكرة التبعد من الغرائز البشرية التي فطر الإنسان عليها منذ نشأته الأولى، كما أن أي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المدنس (profane)، والمقدس (sacré).

فمنذ بداية الحياة البشرية بقي الإنسان غارقاً في خضم عالم مرسوم بالقداسة والنجاسة، وكل ما كان يصبو إليه هو المشاركة الفعلية بالقداسة التي توفرها له مشاركته في ممارسة الطقوس للوصول إلى إرضاء القوى الغيبية. وبدوره، ورث المجتمع المغربي العديد من المعتقدات قبل الإسلامية، على غرار تقديس المظاهر الطبيعية والبشرية، والتي ارتبطت بحياته وشكلت جزءاً من تاريخه وحاضره. إذ حاول الإنسان المغربي التقرب من القوى غير المرئية والمجهولة عبر مجموعة من الطقوس كآلية للتحصين والتطهير والعبور إلى عوالم آمنة.

أولاً: المقدس الشعبي (محاولة في التعريف والفهم)

يشكل المقدس إطار خصباً للدراسة والتحليل باعتباره مجالاً يرتبط بالذهنيات المجتمعية وأشكال التفكير السائدة، ويجسد بشكل جلي العلاقة التفاعلية التي ترتبط الإنسان ومحيطه الجغرافي، وطبيعة نظريته تجاه الظواهر الكونية والطبيعية التي تواجه هذا الإنسان. على مستوى التعريف والتدقيق اللغوي والاصطلاحي، يصعب حصر المقدس من وجهة نظر

Dermenghem: "لا يمكن أن يوجد المقدس في هذا العالم دون شهادة أو علامة أو أيقونة دالة عليه، فالأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء" (Dermenghem, 1954, p 11). مما يجعل الأضرحة وبعض الأحجار والأشجار بمثابة خزانات أرضية للقداسة السماوية.

وأكد رواد التحليل السوسولوجي على ارتباط التدين الشعبي بالحياة البشرية، وأبرز دوركايم أن الأشياء المقدسة هي تلك التي تحميها وتعزلها المحرمات، ولا ينحصر نطاق الأشياء المقدسة في الكائنات الشخصية، التي تسمى أرواحا، لكنها تضم أيضاً صخرة، شجرة، حصاة صخرية، منزلا، وباختصار أي شيء يمكن أن يكون مقدسا، فمعيار التقديس يتركز في العلاقات الاجتماعية، وليس في طبيعة الأشياء. وحسب السواح، فالمقدس يجري عزله عن الوسط الدنيوي ويحاط بشتى أنواع التحريم، والموضوعات المقدسة التي يشير إليها دوركايم لا تقتصر على المجردات والغيبيات، لأن مفهوم القدسي يمكن أن يشمل على الموضوعات المادية والمعنوية في آن معا" (السواح، ٢٠٠٢، ص ٢٧).

ولا يخرج التحليل النفسي بدوره عن اعتبار الظاهرة الدينية تتفرع إلى حقلين متعارضين هما المقدس والمدنس، لكن ما يميز المقاربة الفردية للمقدس أنها تربط نشأة المقدس بالطوطم، فخلال دراسته لبعض القبائل الأسترالية استخلص فرود أن هذه القبائل تتفرع إلى عشائر، وكل عشيرة تسمى بطوطمها، والطوطم يكون حيوان وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية. ويخضع الطوطم لالتزام مقدس، ويحرم المساس به أو انتهاكه. وينقسم المقدس الشعبي إلى أنواع وأشكال، ويؤكد الباحث نور الدين الزاهي أن بنية المقدس تتكون من ثلاث ركائز وهي:

- المقدس المفارق: الذي يحيل على الإلهي.
- المقدس المجهول: الذي يحيل على الكائنات غير المرئية من ملائكة وجن وشيطان...
- المقدس المحايث: يحيل على الكائنات والأغراض والمكان والزمان (الزاهي، ٢٠١١، ص ٥٩).

إلى الآلهة". فالمقدسات هي الموجودات والأمور المطهرة أو المنزهة عما لا يليق بها من النقائص. وهي التي ينظر إليها الإنسان بشيء من الإجلال والرغبة. ولكل دين من الأديان مقدساته الخاصة به من معابد وكتب وتشتمل على تعاليمه". (تركي، ٢٠٠١، ص ٢٠).

٢/١- التحديد الاصطلاحي للمقدس الشعبي

يشكل المقدس إطاراً لمجموعة من التعاريف المختلفة، وذلك راجع إلى تباين المقاربات والمرجعيات والديانات، فالمقدس في الديانة الإسلامية ليس هو نظيره في باقي الديانات. كما أن تعريف المقدس يختلف حسب الحقول المعرفية كعلم النفس والسوسولوجيا والأنثروبولوجيا، بالإضافة إلى أنه اتخذ معاني متباينة في مختلف مراحل التطور البشري. تحدث ميشال مسلان قائلاً: "إن مقولة المقدس متعددة المعاني وليس لها نفس المدلول في مختلف مراحل التطور الإنساني. ففي المرحلة القديمة، مرحلة المجتمعات بدون تاريخ، لم يكتس المقدس ذلك الكل، الطبيعة والثقافة معا، أي العالم من خلال صلته بالإنسان؟ سواء فيما يتعلق بتصور الزمان والمكان أو بإدراك القانون والإنسان لنفسه أيضاً، فكل تاريخ الإنسانية يبدو سياقاً لاكتشاف أقصى الممكنات والاحتميات" (مسلان، ٢٠٠٩، ص ٢٣٢).

وحسب مارسيل موس فإن المقدس ينقسم إلى ثلاث مجموعات: المقدس بالمعنى الضيق، المقدس بالمعنى الواسع ويشمل كذلك السحر والكهانة، والمقدس الذي يضم الخرافات والتطير (Mauss, 2000, p 156). إن من أهم الخصائص المميزة للمقدس حسب التعريف الأنثروبولوجي هي التعالي، فهو النموذجي الذي يؤلف مثالا وطارزا يجب إتباعه، والمقدس صفة يطلقها المجتمع على أشياء وأماكن وأعمال، فيقيم لها طقوسا دينية لاعتقاد الإنسان باتصالها بعبادة الإله أو الآلهة أو القوى فوق الطبيعية، لأنها ترمز إلى القيم الأساسية للمجتمع.

وينحو بعض الباحثين منحى آخر، إذ ربطوا المقدس الشعبي في العالم بدرجة التقديس والهالة التي تحظى بها بعض الفضاءات دون الأخرى، والتي لها ارتباط عضوي بما الوراثيات. إذ تحدث درمنغايم

وتنتشر ظاهرة تقديس بعض الأماكن بالمغرب فلا تخلو قرية أو دوار من مزار يعتقد ببركته فتقدم إليه نذور وقرايين، يقول ديل اكلمان: "حسب ادوارد ويسترمارك فالقوى الغيبية موجودة في كل مكان في الأشجار والصخور ومنايع المياه وفي الذاكرة، وفي الأحداث الخارقة، وفي أضرحة الأولياء، وفي كل مظاهر الحياة اليومية" (إكلمان، ١٩٨٩، ص ٨٢). ويقول يوسف شلحد: "المكان المقدس، مجال أرضي معزول عن العالم المدنس، ويحتوي على قوة خفية تحول ما يحيط به إلى حرم (شلحد، ١٩٩١، ص ١٤٢، ١٤٣). وحسب روني باصي فإن حوادث الأرض من جبال ومغارات وصخور، كانت قد روقبت من قبل الأمازيغ، وإن لم يكون كآلهة، فعلى الأقل كماؤى لمخلوق إلهي (باصي، ٢٠١٢، ص ٢٧).

١/٢- تقديس الأحجار والكراكير

ورد مفهوم أكركور (الكركور) في عدد من المؤلفات التاريخية التي تناولت عصر ما قبل التاريخ وفترة ما قبل التاريخ بشمال إفريقيا مثل كامبس، ريكاس، سفيل. وتحدث روني باصي عن ارتباط الحياة المجتمعية المغربية بأشكال عديدة من المقدس، ومن بينها: الجبال والكهوف والمنايع وخاصة الأحجار (Basset, 1910, p11). وتقديس الحجر ظاهرة دينية ترجع إلى فترات ما قبل الميلاد، وهناك إشارات عند بلين الشيخ وبومبوليوس ميلا (Basset, 1910). يصعب إيجاد تعريف تفسير موحد لمفهوم الكركور، فحسب محمد حمام فإن هناك أنواع كثيرة من اكركور منها: اكركور الأولياء، اكركور التلال، اكركور لتخليد ذكرى، اكركور لطلب المغفرة والتوبة (حمام، ٢٠٠٤، ص ٣٧).

كما أن الكركور لا يحمل فقط البعد الديني، بل قد يكون مجرد علامات أو إشارات وحدادات. ويورد ادموند دوتي في كتابه مراکش أنواع عديدة من الكراكير مثل: كركور الحدادة، كركور المنزه، كركور لتخليد حدث تاريخي كمرور سلطان، كركور برسم ولي، الكركور القبر، كراكير مجهولة. ويضيف دوتي أن الكركور ليس له طابع مقدس، بل تقام كحدود بين القبائل، وثمة فئة أخرى من الكراكير تقام في الحقول يكون بخاصة قد مات رجل فيها ميتة عنيفة (دوتي، ٢٠٠٨، ص ٢٩٢). وتضيف

ومفهوم المقدس يشوبه بعض الغموض لأنه إذا كانت النجاسة متميزة بشكل تام عن المقدس في الديانات الروحانية، فإن الأمر يبدو مختلفا بالنسبة للديانات البدائية، فما هو نجس يتوفر على قوة سحرية. وبالمقابل فإن المقدس يعتبر معديا مثل النجاسة، ولهذا يضطر المرء للتخلص مما هو مقدس بنوع من التطهير، وكأنه يتخلص من نجاسته.

ثانياً: أشكال المقدس الطبيعي في المجتمع المغربي

كان الإنسان دوماً تحت رحمة مجموعة من الظواهر الطبيعية، التي عجز عن إيجاد تفسير دقيق لها، وبالتالي حاول البحث عن البحث عن أسبابها، عبر ربطها بقوى خفية، قد تكون مجسدة بشكل ملموس على شكل مزارات وأضرحة وكهوف وغيرها أو مجردة فوق طبيعية. ومن أجل التقرب منها ودرء شرها وظفت مجموعة من الطقوس والممارسات والاحتفالات. وتجسد المقدس الشعبي في الديانات البدائية أكثر في الممارسات الملموسة والأشياء المحسوسة كالحجر والشجر والجدول المائي وقطعة من الخشب، كما أنها ظلت ممرضة حول العلاقة المباشرة مع الطبيعة بعواملها الخفية والظاهرة. عكس الديانات السماوية إذ يتجسد المقدس في كائنات فوق طبيعية كالآلهة والأرواح.

يشكل تقديس المظاهر الطبيعية من أحجار وأشجار ومنايع مائية وكهوف... من بين المعتقدات التي رافقت تطور المجتمعات البشرية ومنها المجتمع المغربي، نظرا للاعتقاد السائد في كون هذه الأماكن تضم كائنات مجهولة وقوى غيبية. وحسب روني باصي فإن حوادث الأرض من جبال ومغارات وصخور، كانت قد روقبت من قبل الأمازيغ، وإن لم يكون كآلهة، فعلى الأقل كماؤى لمخلوق إلهي (باصي، ٢٠١٢، ص ٢٧). أما الباحث مصطفى أعشي فيؤكد أن الإنسان الأمازيغي القديم قدس مظاهر من الطبيعة كالجبال والكهوف والأحجار والماء والنجوم والكواكب والأشجار. (أعشي، ٢٠٠٢، ص ٣٢)

والزراعية فقدت الكثير من خصائصها الأصلية بفعل عملية الأسلمة، فإنها لم تختف وحافظت على استمرارها في الوجود.

٢/٢-تقديس الأشجار

يعتبر تقديس الأشجار من المعتقدات السائدة عند المجتمعات البدائية والتي لازالت بقاياها في عدة مجتمعات، يقول جيمس فريزر: "المعتقد أن الرجل البدائي كان يحيا حياة تعسة، ذلك لأن خرافاته لم تقف عند حد الحيوانات، بل امتدت إلى النباتات، وكان يتساءل، لماذا يعتبر ذبح ثور أو شاة مثلاً خطأ أكبر من قطع إحدى أشجار البلوط، مادامت هناك نفس تسكن هذه الأشجار وتقيم فيها" (فريزر، ١٩٧١، ص ٣٩٠). وكانت الأشجار من بين موضوعات التقديس والتبريك، إذ تبجل لأنها تمثل حسب كارين أرمسترونغ قوة خفية يمكن رؤية حضورها المؤثر في كل ظواهر الطبيعة (أرمسترونغ، ٢٠٠٨، ص ٢١).

لا يقتصر الإسلام الشعبي بالمغرب فقط على تقديس المظاهر البشرية كالأضرحة والصلحاء، بل يتعداه إلى مختلف أشكال المقدس الطبيعي. وحسب هنري باسي لا يقدس الإنسان المغربي العناصر البشرية كالأولياء، بل يضيف الهالة والاحترام على النباتات والأحجار والمنايع والأنهار (Basset, 1920, p112). وحسب الباحثة نادية بلحاج فإن هناك أشجار مقدسة بالمغرب تقوم بعدة وظائف، "توجد شجرة للالا اطو بضواحي الرباط للشفاء من السعال الديكي، وشجرة للالا عائشة بنواحي وزان، وبنواحي القنيطرة توجد شجرة الخروب تسمى سيدي غريب للشفاء من السعال الديكي" (بلحاج، ١٩٨٦، ص ٢٠). وأكد إدموند دوتي أن الكثير من الأشجار تحظى بالتقديس خاصة الزيتون (Doutté, 1900, p106). ومن الطقوس المرافقة لتقديس الأشجار نجد تعليق الخرق وأجزاء من ملابس الزوار المتبركين على هذه الأشجار. وتفسر هذه الطقوس بطرد الألم والشر والمسامة في التعبير الدارج المغربي "بالتابعة"، كما تغرس المسامير بجذوعها لوضع كل الآلام الإنسان أو لطرده الأرواح الشريرة ونقلها إلى الشجرة والتي يمكن نعتها بوعاء تلقي الشرور حسب تعبير إدموند دوتي.

الذاكرة الجماعية المغربية على معظم الكراكير طابع التقديس والتبريك خاصة النساء اللواتي يعتقدن في قدراتها العلاجية. وتوجد غالبية الكراكير بالمغرب على جنبات المسالك المؤدية إلى قبور الأولياء أو بمناطق مخيفة قرب المقابر أو بالمرتفعات الجبلية.

والملاحظ أن الكثير من الدواوير تضم مزاراً أو أكثر والتي كانت تزار بانتظام، قبل أن تتراجع مكانتها ووظائفها وإشعاعها وزيارتها، باستثناء بعض الفئات خاصة النساء اللواتي لازال البعض منهن يتبرك ببعض الكراكير خلال فترات الأزمة خاصة سنوات الجفاف. وأقيمت الكثير من الكراكير في المغرب في الجبال باعتبارها محج الفقراء وحجا رمزيا لغير القادرين على أداء تكلفة الحج. ففي مضيق تيزي ن سيري في جنوب مراكش يوجد كركور على ارتفاع ٢٢٠٠ م، والمكرس لسيدي احمد او موسى بتزروالت، وكل مسافر يزيد حجرا إلى الكركور كإجلال للولي، مما يؤمن للمسافر سفرا خلوا من المخاطر. إذ الملاحظ هو التماهي ومحاكاة طقوس الحج الحقيقي، لاسيما الوقوف بجبل عرفة، ويجري تدبير الزيارة وفق سلوك طقوسي، بحيث يصير الطقس دائرا في فلك القدسي والديني، ومشيراً إلى تعالق قوي بينهما، فعن طريق التمسح بالكركور، يستعيد الزائر طقس التمسح بالكعبة والحجر الأسود.

وللإشارة فطقس محاكاة الحج تنتشر على نطاق واسع بالمغرب، ففي إقليم أسفي يوجد ضريح يسمى "سيدي أشقال"، ففي التاسع من ذي الحجة من كل عام، يقام في رحاب هذا الضريح ما يشبه الحج، بما يقتضيه هذا الركن من طواف وأدعية وشعائر أخرى، ففي هذا الحج الرمزي نلاحظ التماهي مع الحج الحقيقي، فثمة صخرة يطلق عليها جبل عرفة، ويوجد بئر يدعى زمزم، والضريح يشير إلى الكعبة (العطري، ٢٠١٤، ص ١١٥). وتجدر الإشارة إلى أن الجبال تعتبر من الأماكن المقدسة لدى شعوب إفريقيا الشمالية باعتبارها حسب كامبس (Camps, 1995, p 145). فالكراكير المقدسة التي تكونت بفعل طقس رمي الأحجار للتعوذ من أخطار الطريق اتخذت مع مرور الوقت طابعاً إسلامياً، لتصبح في نهاية المطاف أضرحة تحمل أسماء حقيقيون أو وهميين. فالطقوس الطبيعية

٣/٢-تقديس المغارات والكهوف

يطلق لفظ "إفري" بالأمازيغية على الكهف، وصيغته المؤنث "تفريت". واعتبرت المغارات من أهم فضاءات المقدس الطبيعي بالمغرب، إذ أكد بول باسكون على أن المغارات والينابيع هي منافذ الخروج والتجلي لأعماق الأرض والجن القاطنين بها، وأن الكهوف تمثل القوى الجوفية وبطنها (باسكون، ١٩٨٦، ص٨٦). وجسدت الكهوف الارتباط الوثيق بين طبيعة المجال الجغرافي، والمعتقدات السائدة لدى ساكنته، فالطبيعة الكلسية لجبال الأطلس، جعلت المناطق الجبلية تشهد انتشارا للكهوف والمغارات، والتي شكلت إلى عقود سابقة فضاءات للتبرك والتقديس.

وتمثل المغارات والكهوف أماكن مظلمة ومسكونة بقوى غيبية لاسيما خلال فترات الليل، مما يستوجب معه عدم الاقتراب منها، أو عدم التلفظ بأي كلام تجنباً لإزعاج القوى المسكونة أو ذكر أسماء قوى أسمى منهم. كما أن الهواء الذي يسري في جنباتها يوصل إلى أذان الساكنة صرخات وأصوات، وقصد اتقاء شرها والتقرب منها، تقوم نساء بعض دواوير المغرب خلال ليلة عيد الأضحى برمي عظام الذبائح في الكهوف.

إن المغارات هي الأمكنة المفضلة لطرد الشر، ويقيم الناس بها لحل جميع أنواع المشاكل المادية والمعنوية، ومنها الأمراض التي ينظر إليها باعتبارها ناجمة عن عمل الجن، كما تزار بعض المغارات لعلاج الصرع والجنون، والعقم، وتحقيق آمال الزواج، وإنجاب الذكور. وللحصول على بركة المغارات المقدسة تقوم الساكنة بالنوم فيها على غرار "مغارات تاكدوت بنكافة، وتاغيت إخنيفن بسوس، وسيدي شمهروش بسفح جبل طوبقال" (باسكون، ١٩٨٦، ص٨٦).

إن المغارات في المتخيل المغربي هي منافذ الولوج إلى أعماق الأرض والجن القاطنين فيها. ويعتبر فيليب سيرنج أن رمزية الكهوف والمغارات ترتبط بأناس ما قبل التاريخ، يميلون لتمثيل المغاور بالبطون الخصبة لنسائهم. إضافة إلى ذلك فإن الدخول إليها يناسب عودة لأحشاء الأرض، للرحم الأمومي. إن المغاور بكونها مظلمة وغالبا متيهة، توجد فيها كل الشروط مجتمعة

لتجعل لنا أمكنة تكريس (سيرنج، ١٩٩٢، ص ٣٦٩، ٣٧١). وقصد الحصول على الكنز تقدم الهدايا والقرايين والهبات للأرواح التي تسكن الكهف، وهذه الهدايا المقدمة تحمل دلالات خاصة، وتحظى بمواصفات محددة من حيث الشكل واللون والقيمة المادية والتي تختلف باختلاف حجم الكنز المراد استخراجة والحراس القائمين عليه، والذي يحدد قيمة القريان وخصوصياته هي في الغالب فئة الفقهاء الذين يمتلكون قدرة كبيرة على استخراج الكنز.

إن الفقيه السوسي هو أعز ما يطلب لاكتشاف كنز في مغارة أو مكان معين، والطفل الزوهري صاحب راحة اليد المختلفة هو المطلوب تحديدا لبلوغ هذا المأرب. لكن الربط بين منطقة سوس وتحرير الكنوز يبدو تعسفيا، ويمكن تفسيره هذا الربط بكون منطقة سوس شهدت منذ زمن بعيد تقدما في العلم والتأليف والتوثيق، ففقه النوازل والأعراف المكتوبة والخرائط الموضوعة للكنوز، جعلت أهل سوس سباقين إلى التوثيق واكتناز أسرار قراءة المخطوطات وفك شفراتها، ولعل هذا ما جعل الطلب يرتفع على المنحدرين من سوس لقراءة المخطوطات القديمة وفك رموزها، وبحكم الخبرة الذين أبانوا عنها في هذا المجال، فإن المخيال الجمعي صنع لهم صورة نمطية، مرتبطة بكتابة الطلاسم واستخراج الكنوز.

إن مسألة وجود الكنوز تحت الأرض خاصة قرب المزارات والأضرحة، يمكن ترجيحها حسب الحسن الوزان بمخلفات الحضارات السابقة خاصة الرومانية، "ففي بفاس كان أناس يبحثون عن الكنوز في الأبنية الأثرية القديمة وفي الكهوف والأطلال، لأنهم مقتنعون تماماً بأن الرومان دفنوها فيلجأون إلى التعازيم والبخور (الوزان، ١٩٨٣، ص ٢٧٤)، مادام أن الأجداد كان أغلبهم يجد طريقة للادخار عبر دفن ثروتهم في مكان ووضع خريطة ملغزة للوصول إليه، وقد يعتمد أحدهم في توثيق اللحظة إلى الكتابة عن حدث الدفن، كما أن واضع الخريطة السرية لا ينسى وضع الكثير من الشروط التعجيزية، من قبيل أن الكنز يحرسه جان عظيم وأن الوصول إليه يقتضي تقديم القرايين أو أن من اقترب

الرياح أو الحرارة، طقوس استبعاد الأرواح الشريرة، طقوس تسدية النسيج أو قطعه، طقوس تدشين البيوت واسترضاء حراسها (اوسوس، ٢٠٠٧، ص ١٣٥). إن الحقل الطقوسي بالمغرب غني جداً بأبعاده وأشكاله ورموزه، لكن الرغبة في ضبطه كحقل يستوجب تحديد مكوناته ومرتكزاته الضابطة. وحسب نور الدين الزاهي فإن الحقل الطقوسي بالمغرب مكون من ثلاثة طقوس كبرى وهي: العرس، عيد الأضحى، وعيد المولد النبوي. ويضيف الزاهي أن ادموند دوتي قسم الإنجاز الطقوسي إلى ثلاثة أصناف: إنجاز حركي مثل: الرقص والجذب، وقولي مثل: الصلاة والتعزيم، وبصري مثل: الوشم والطلسمان (الزاهي، ٢٠١١، ص ٨١).

١/٣-طقس الذبيحة

يضحى الإنسان في كل المناسبات التي يستشعر فيها بوجود أخطار معينة تهدد حياته ووجوده، كما أن هناك أضحاحي تقدم للمزارات والأضرحة والأولياء خاصة أوائل المنتجات الزراعية والحيوانية، ويضحى كذلك بأول مواليد الماشية. وتعتبر الذبيحة من الطقوس التي تشير إلى نوع من التقديس للكائنات العليا المؤثرة، وتجسد أحياناً البرهنة على الولاء والإيمان والشكر على العطاء. يتضمن لفظ التضحية في معناه الاشتقاقي فكرة خير ملموس مقدم أو محطم على مذبح كائن أعلى، لكي يقر له بالسيادة، ويحصل منه على الحماية والعفو والرحمة. وقد شهدت مختلف الحضارات القديمة تقديم القرابين لقوى غير مرئية لكسب ودها ودرء شرها، ومن بينها شمال إفريقيا. وتحدث هيرودوت خلال القرن ٥ ق.م عن طقوس تقديم الذبائح، وأكد أن الذبيحة تكون في الغالب كبشا أو ثورا أو بقرة، وتمثل جزء من القطيع الذي يمثل ثروة الجماعة البشرية التي ينتمي إليها مقدم الأضحية (أعشى، ٢٠٠٩، ص ٧٢).

وتقدم القرابين للكائنات الخفية سواء كانت دمية أو غيرها من الهبات، وتعتبر عملية تطهيرية نفسية، وتستهدف التقرب من الآلهة من أجل التكفير عن الخطايا. ويعتبر لوازي ألفريد Loisy Alfred الذبيحة فعل رمزي ووسيلة تطهير وحماية، وطريقة لبناء علاقة تواصل بين عالم المقدس وعالم المدنسة (Loisy, 1920).

منه سيقع له مكروه، وذلك حتى لا يفكر من سقطت في يده الخريطة خطأ البحث عن الكنز.

ثالثاً: التدين الشعبي في المغرب (طقوس وممارسات)

تمثل الطقوس والممارسات المرتبطة بها أساس التواصل بين العالم الدنيوي والعالم القدسي، ورابط بين الظاهر والخفي، والطقوس وسيلة إنسانية يمكنها أن تكشف عن مضامين التجربة المقدسة. ونظراً لأن المقدس ظاهرة غنية بالدلالات والمعاني فإن فهمها يقتضي الغوص في شأياها وتفكيك رموزها. كان الاعتقاد البدائي أن أداء الطقوس يرضي الآلهة والقوى فوق الطبيعية، مما أدى إلى تنوع أشكال التقرب منها هذه القوى عند الشعوب البدائية، وارتبط الطقس بشكل كبير بحياة هذه الشعوب وبناءها الاجتماعي، وظهرت ممارسات عديدة مثل: الرقص، تقديم الأضاحي والقرابين، وأداء الصلوات. كما أن الطقوس تتجز من خلال الأفعال، والكلمات، والتراتيل، والتعاويذ.

وجسدت طقوس التقرب من قوى الطبيعة رغبة الإنسان في تجاوز واقع الدنيوي/ المدنس، والبحث عن عوالم مثالية قادرة على تحقيق طموحاته. ففي بلاد الإغريق كان المتعبدون يصعدون إلى قمة هضبة للصلاة من أجل المطر، وبمصر كانت تقام طقوس البخور، حيث تبدأ بتطهر الكاهن في البحيرة المقدسة القائمة بجوار المعبد، كما يوقد النار، وتحضر مبخرة مزودة بالفحم والبخور (بارندر، ١٩٩٣، ص ٤٢). وفي المجتمع المغربي، تستمر طقوس المقدس في الزمان، فنفس المكان يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقبة تاريخية مختلفة، إلا أن هذه الاستمرارية تتطوي بشكل ضمني على البقايا، إذ يمكن لبعض الأشكال الدينية أن تستمر في الوجود حتى بعد انقضاء مرحلتها التاريخية.

ورغم أسلمة المغرب فإنه عرف استمرار مجموعة من الطقوس المجسدة لرغبة الإنسان المغربي كسب ود القوى المجردة. ويورد الباحث محمد اوسوس أنواع كثيرة من الطقوس في المجتمع المغربي ومن بينها: طقوس رأس السنة، الطقوس الزراعية أثناء الحرث والحصاد والدرس، أو الطقوس الهادفة إلى التأثير في المناخ كدفع

- الأضاحي التي تقدم استيفاء لنذر سبق للزائر أن وعد به، بعد تحقيق طموحاته.

أما من حيث نوع وصنف الذبائح المقدمة كقربان، فتختلف حسب الهدف من الزيارة، فالذبيحة ذات الأربع قوائم خاصة من صنف الماعز والأغنام فتقدم أساسا في حالة الأمراض العضوية والعقلية، أما في حالات الزيارات الصغيرة والتي تهدف إلى تحقيق أهداف بسيطة من الزيارة فتقدم الدجاج كقربان. ولإشارة فمعظم هذه الذبائح المقدمة تنسم بخصائص معينة خاصة من حيث اللون ويعتبر الأسود من الألوان المفضلة في الذبيحة المهداة، بالإضافة إلى شرط السلامة من كل مرض أو عاهة.

وتكمن الدلالة الرمزية والتمثيلية للذبيحة في دفع عطش الأرواح الشريرة التي تتربص بالمرأة النفساء، والابن الخاضع لعملية الختان. كما ينتشر الاعتقاد في كون الجن يستوطن باطن الأرض، مما يجعل تعقيم موقع البناء واجب قبل وضع اللبنة الأولى للمنزل، مما يفرض إفراغ الموضع من الجن ليعمر بالإنس، وهذا لن يتم إلا عبر تقديم الذبيحة. وتجسد الذبيحة الإسلامية خصوصا خلال عيد الأضحى الترابط بين الطقوس قبل الإسلامية والطقوس الإسلامية، إذ إلى حدود السنوات الأخيرة كانت النساء ببعض مناطق المغرب خلال اليوم الموالي من الذبح، ينظمن زيارة جماعية لأحد المنابع المائية أو إحدى الكهوف بغية رمي عظام رأس الذبيحة والمسماة محليا بـ "إسوار"، قصد تغذية الكائنات اللامرئية، وتردد أهازيج منها:

كر إسوار أدو ياغ شا إخان

أعداوينو أد أوريازو تفاسكا ن إمال

رميت العظام من أجل ألا تقع مصيبة

عدوي لن يحضر ذبيحة العيد المقبل.

ويفسر الباحث المغربي عبد الله حمودي هذه العملية بكونها، "وسيلة لتلافي الحوادث المتسببة في كسور الحيوان الأليف" (حمودي، 2000، ص ٧٦). كما تعلق مرارة ذبيحة عيد الأضحى بعد نزاعها على عتبة المنزل، وحسب المعتقد المحلي فإن المرارة تركز فيها كل مرارة

(p 8-9). أما ريناش سالمون Reinach Salamon فأبرز أن الذبيحة هدية يقدمها الإنسان للآلهة لإرضائها، وتحتل مكانة مركزية داخل كل الديانات فهي وسيط بين الإنسان والقوى السماوية (Salamon, 1928, p 97).

ويعتبر روني جيرار الذبيحة عنف مطهر، ووسيلة لتحقيق السلام وإخماد الصراعات والفتن، إذ تؤدي عدة وظائف يقول جيرار: "تقدم الذبائح لالتماس المطر، أو الصحو، أو تحقيق غرض مادي، أو مشروع إنساني، لكن ثمة قاسما مشتركا للفاعلية الذباحية يشهد بروزا مع تزايد حيوية المؤسسة واستمرارها، هذا القاسم المشترك هو العنف الداخلي، فأول ما ترمي الذبيحة إلى إبطاله هو الفتن والمنافسات والأحقاد والشجارات" (جيرار، ٢٠٠٩، ص ٢٩). ويعرف فعل الذبح حضوراً قوياً في المجتمع المغربي، ويشكل تجسيدا فعليا للمقدس الشعبي، في عدة مناسبات، في زيارة الأضرحة، والمزارات، والولادة، والختان باعتبار أن الذبيحة حسب الذاكرة الجماعية تعتبر وسيط ضروري للتقرب من عوالم المقدس وخباياه.

إن تقديم الذبيحة كقربان لإحدى فضاءات المقدس بالمغرب يفرض شروطا دقيقة منها: النية الصادقة، وتحديد الذبيحة قبل مدة من تقديمها والتلفظ الصريح بها من خلال قول "أسخ تامعلمت إكورام" (هذه الذبيحة للضريح)، مما يجعل الذبيحة المنذورة في أحيانا عديدة تعزل عن باقي القطيع. وحسب محمد الجوهري فهناك ذبيحة الفداء وهي وسيلة يفدى بها نفسه من وقوع مكروه أو حادث، وذبيحة النذور حيث يقطع الإنسان عهدا على نفسه أن يقدم لله ذبيحة معينة إذا تحقق له غرض كالزواج أو الإنجاب (الجوهري، ١٩٨٠، ص ٨).

وتنقسم الأضحية المقدمة للأمكنة المقدسة بالمغرب إلى أربعة أنواع:

- الأضاحي التي تتحر قصد التقرب إلى الولي، ولا ترتبط بمناسبة محددة وليس لها علاقة بالمستوى الاجتماعي والثقافي.
- الأضاحي التي يلتمس مقدموها من الولي إبعاد الشر عنهم كطلب الشفاء، فك الثقافة، رد العكس.
- الأضاحي التي يكون هدفها إنجاح مشاريع شخصية أو جماعية مثل: الزواج، العمل.

المطر. وحسب فراس السواح أن طقوس إنزال المطر عند الشعوب البدائية تتم على الشكل التالي: "يتم اصطناع حركات وأصوات وإيقاعات معينة بينها تقليد لصوت هطول المطر" (السواح، ٢٠٠٢، ص ١٥٩).

يتحدث علماء الأنثروبولوجيا عن طقوس التحول أو العبور ليشيروا إلى ضرب من الطقوس التي تقام احتفالاً بتحول نوعي يقع في حياة الأفراد والجماعات. وقد يتم طقس العبور احتفالاً باكتمال حصول تغيرات بيولوجية في حياة الأفراد (الولادة، الخطوة الأولى من المشي، الختان، التعميد، أول عادة شهرية، الزواج، الوفاة...) أو بسبب التحولات التي تقع في مكانة الأفراد ضمن البناء الهرمي للجماعة التي ينتمون إليها (الختان واكتمال الرجولة، التعميد واكتمال الدخول في المسيحية، الزواج ودخول وضع الزوجية، الحج وإكمال القيام بالشعائر...).

وأشار الباحث المغربي عبد الله حمودي أن حياة الإنسان تتخللها طقوس العبور في مناسبات انتقالية عديدة، ومنها: التسمية، الزواج، احتفالات نهاية السنة، طقوس الجنائز... (حمودي، ٢٠٠٠، ص ١٨٤). ويعتبر فعل الاغتسال تجسيدا لطقوس العبور والتطهير، وقصد التخلص من تبعات السحر وكل أشكال النجس وسوء الحظ، يتم الاغتسال بالماء المقدس المتواجد قرب المزارات والأضرحة. إن أهمية الماء المقدس لدى الساكنة يتمثل في دلالاته الرمزية وقيمه الاستشفائية، فالماء يستمد قدسيته على غرار المجتمعات البدائية باعتباره مصدر الحياة، ووسيلة تجديد وتطهير. كما أن الماء مادة الحياة، ومورد الخصوبة، وأصل الكون. يلاحظ في المجتمعات الإنسانية أن الماء رمز تطهير ونقاء وصفاء، ففي كافة الثقافات تقريباً يوظف الماء كطقوس التطهير. ففي الهند يجري احتفالاً لغسل تماثيل العبادة، وفي مصر كان الكهنة يغتسلون قبل الفجر، وطقس التطهر نجده كذلك عند الإغريق وسكان إفريقيا الشمالية قديماً، والعراق. (الحاحي، ٢٠٠٦، ص ٣٨).

وقداسة الماء في المعتقد الشعبي المغربي تجسدها الكثير من المزارات الطبيعية والبشرية، والتي تستقي طبونيميتها من دلالاتها المفعمة بالتقديس والاحترام، على عائشة البحرية وعائشة مولات المرجة. وهنا يحضر الماء

الحياة للتخلص منها خارج الذوات، وتحمي طرفي العلاقة الزوجية من الخصام، وتجنب، وقوع المصائب، والشروع.

٢/٣-تقديس الماء/ طقوس التطهير والاستمطار

تتفرع طقوس التطهر إلى عدة أشكال، وحسب شلحد يوسف فإنها تنقسم إلى: التطهر بالماء: كرمز للحياة (وضوء، غسل...)، والتطهر بالنار: كرمز للطاقة (حرق بخور...)، والتطهر بالدم: كرمز للحياة والموت معا (الختان، الذبيحة...)، والتطهر بالاعتراف: مثل الصلاة والاستغفار. (شلحد، ٢٠٠٣، ص ١٧). ويمارس الإنسان طقوس التطهير بالأقوال والأفعال، إذ يتطهر استعداداً لمفارقة دائرة المدنس والدخول في علاقة مباشرة مع دائرة المقدس، وحسب زهية جويرو "يتطهر بالماء رمز الحياة فيعمد ويتوضأ ويغتسل ويغسل وقد يتطهر بالنار رمز الطاقة فيحرق البخور وقد تحرق جثته ميتاً؛ ويتطهر بالدم رمز الحياة والموت معا" (جويرو، ٢٠٠٠، ص ٥).

تحدث الأنثروبولوجي ميرسيا الياد عن طقوس الانتقال، والتي تقام عند مرور الشخص بمرحلة مهمة تتغير فيه مكانته مثل: بلوغ سن الحلم، أو الزواج. ويسمى بطقوس العبور من خلال العبور من عمر إلى عمر آخر كالمرور من الطفولة إلى المراهقة، وهناك طقس عبور للولادة والزواج والموت. (الياد، ١٩٨٨، ص ١٣٥). وتعتبر طقوس التطهير بالماء عن طريق الاغتسال من الممارسات التي لازالت مستمرة في المجتمع المغربي، ففي كل يوم أحد تذهب النساء لا سيما العازبات والراغبات في الزواج نحو إحدى المناطق حيث يقمن بالاغتسال بالماء، وتخلصن من بعض أغراضهن مثل: الملابس الداخلية وجزء من الشعر. وترجع الرواية الشفوية هذا الفعل بالتخلص من كل أشكال "العكس" و"التابعة".

ومن الطقوس التي تجسد أهمية وقدسية الماء في المتخيل المغربي نجد طقوس الاستمطار، ففي المجتمعات البدائية كانت تقام طقوس صناعة المطر، من خلال حفلات وممارسات كإحراق أوراق الأشجار لتكوين دخان يرمز إلى الغيوم، أو رش الماء على الأرض تقليدا لهطول

وتناول العديد من الباحثين طقس "تلاغنجا"^٢ ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: ألفريد بل Alfred Bel، ادموند دوتي، Edmond Douité، غابرييل كامبس Gabriel Camps وفسترمارك Westermarck. أما الباحث اميل لاوست Emile Laoust، فأكد أن طقس تلاغنجا ساد بشمال إفريقيا من الأطلسي إلى خليج سرت بهدف جلب الأمطار خلال سنوات الجفاف، حيث تقوم النساء والأطفال بالغناء والتضرع (Laoust, 1983, p 204). وتحدث غابرييل كامبس عن انتشار طقس تلغنجا ببلاد الأمازيغ خلال الفترة ما قبل الميلاد، ويعتبر أن هذا الطقس بمثابة محاكاة جنسية بين الأرض المتمثلة في "تسليت ن انزار"، والسماء الذي يجسده إله المطر (كامب، ٢٠١٤، ص ٢٤٣، ٢٤٤). وحسب دوركايم فإن الإنسان البدائي لجأ إلى ممارسات طقسية للتصدي للرياح، والتخفيف من شدة الحرارة، واستتزال المطر (Durkheim, 1968, p122).

ويقوم طقس "تلاغنجا" على اجتماع نساء الدوار والقيام بتزيين ملقعة كبيرة بقماش، ويتم التجول بها في الدوار والنساء يرافقونهن بالزغاريد والغناء والرقص، وأثناء الطريق يتم رش الدمية بالماء، كما تأخذ العطايا والصدقات قصد تهيئة مأدبة في مزار أو ضريح أو مسجد. هذا باختصار طقس "تلغنجا" لكن الأكيد هو وجود اختلافات بين المناطق من حيث الأدوات المستعملة في الطقوس والأهازيج التي يتم ترديدها وشكل الدمية. فعلى سبيل المثال نجد بعض المناطق في جبال الريف يصحب طقس "تلغنجا" أنثى الحمار توضع فوق ظهره إناء من الماء لرشها على الناس أثناء التجوال.

رابعاً: المقدس الشعبي في المغرب (محاولة في الفهم والتفسير)

إن الغوص في جوانب المقدس الشعبي بالمغرب، ليس الغاية منه الدخول في سجلات ذات بعد ديني صرف،

(٢) تلاغنجا، اسم أمازيغي مشتق من أغنجا (المغرب) أو تاغنجاوت (الملقعة)، عبارة عن مغرف يصنع منه دمية مزينة، ترمز إلى التزاوج بين الأرض التي هي العروس المصنوعة، والسماء وهو "أنزار" (المطر). إن اقتران تاغنجا بالعروس مجرد تمثال يُراد منه أن يحل محل عروس حقيقية يمثلها، قدم إلى إله المطر المسمى "انزار". وتلاغنجا طقس زراعي مقترن بالتجدد والبعث.

كرمز للطهارة، وأحياناً تتحول صورة المزار المائي من فضاء للطهارة والتطهر إلى مسكن للقوى الخفية. ويستقي الماء خصوصيته المقدسة في الكثير من مناطق المغرب من الولي الصالح الذي يوجد قربه، سواء القدرة على الشفاء أو جلب الحظ والسعد وطرح النحس، فهو المانح لهذا الماء قدسيته لأنه يدخل في الكرامات التي تميز الولي عن باقي البشر. كما أن الولي له قدرة كبيرة على التحكم في الماء.^(١) ويعتبر الماء من أكثر المواد استعمالاً من أجل ربط الاتصال بالولي، وتعدد طقس الماء فهناك الاغتسال، والشرب. ويتمتع بالصفاء والشفافية التي تضفي عليه طاقة في تحقيق التواصل المادي والروحي مع الولي.

إن الرمزية والأهمية التي يلعبها الماء، تفسر بالوظائف التي يلعبها، فهو مصدر الحياة في الطبيعة والإنسان، كما أن مصدره القادم من السماء والأمطار أو من أعماق الأرض، أي من عوالم مجهولة لدى الإنسان، يكرس طبيعته الخاصة، وقدرة الماء على بعث الحياة من جديد، تجعله مستعملاً في الطقوس التي ترتبط بشفاء الأمراض أو طرد كل الآفات والشروخ التي تحيط حياة الإنسان. ويعتبر فعل الاستمطار من الطقوس التي عرفتها الكثير من المجتمعات ومنها شمال إفريقيا، والتي تسمى في الكثير من المناطق المغربية "بتلاغنجا"، أو "تسليت ن انزار" أي عروس المطر. والملاحظ من خلال هذه الطقوس الحضور القوي لمجموعة من الرموز التي لا تخرج عن نطاق ما يُسمى بالسحر المحاكاتي.

(١) في هذا الصدد أحصى الدكتوران بدران والخماش عن التاج السبكي في طبقاته الكبرى أن أهم الكرامات أربع وعشرون: "إحياء الموتى كلام الموتى، انغلاق البحر والمشى على الماء، إنزال الأرض، كلام الجمادات والحيوانات، إبراء العلل، طاعة الحيوانات، طي الزمان ونشر الزمان، استجابة الدعاء، إمساك اللسان، جذب بعض القلوب، الإخبار ببعض المغيبات والكشف، الصبر على عدم الطعام والشراب، القدرة على تناول الكثير من الغذاء، الحفظ عن أكل الحرام، رؤية المكان البعيد من وراء الحجب، كفاية الله لهم الشر، التصور بأطوار مختلفة، إطلاع الله إياهم على ذخائر الأرض، عدم تأثر المسمومات. مصطفى حجازي (٢٠٠١)، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٨، ص ١٤٤، ١٤٣.

يفرض الاستنتاج بتفسيرات بعض الباحثين الأجانب خصوصاً.

تعتقد الساكنة أن هناك بعض الأرواح تتخذ أنواع معينة من الأشجار مسكناً لها فتقدم لها القرابين والشموع لدرء شرورها. وحسب ادموند دوتي فإن تلك الأشجار المقدسة التي تشد الانتباه لعظمتها وانعزالها وموقعها تعتبر مصدر الجن مما يجعلها موقعا لطقس طرد الشر، ثم هناك أشجار ذات تأثير حسن باعتبار أن وليا صالحا يرقد عند جذعها أو وليا جلس لمدة تحتها، وهذا الولي لا يحمل اسما ويسمى باسم الشجرة (دوتي، ٢٠٠٨، ص ٢٩٩). وقد يكون توقف في ذلك المكان للصلاة. وهذا التفسير يمكن ترجيحه مادام أن معظم الأشجار المقدسة بالمغرب تحمل اسم ولي لفظ "سيدي" الذي يطلق على الأولياء كتكريما لهم وتبجيلاً واحتراماً. ويرجح ادموند دوتي (Edmond Douité) استمرار المعتقد الشعبي، بكون سكان المغرب اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على معتقداتهم الأصلية، وذلك بتكييفها مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية، والدليل استمرار الكثير من الطقوس ما قبل الإسلامية بممارسات مختلفة مثل: طقس رمي الكراكير والتي اتخذت مع مرور الوقت أضرحة لأولياء، ثم الطقوس الزراعية والطبيعية. كما أكد دوتي على كون الإسلام أكثر الديانات توحيدا وأقلها تجسيدا جعل المغاربة يحاولون خلق وسطاء بينهم وبين الله وتجسيد هؤلاء الوسطاء في أضرحة ومزارات.

وترتبط الأشجار المقدسة بضريح أحد الأولياء ارتباطاً وثيقاً، بحيث أن الولي أو روحه لا تكون لها أي فاعلية أو تأثير إلا من خلال الشجرة، وتظل الرابطة بينهما بحيث يصبحان شيئاً واحداً. وقد فسر الباحث محمد حمام أن للكهوف تأثير كبير في حياة ساكنة إفريقيا الشمالية قديماً، منذ ما عصور التاريخ، إذ أن الإنسان استغل الكهوف والمغارات كمواطن ومساكن في الأصل، ثم حول بعضها إلى أماكن للعبادة. ويبدو أن سبب تحويلها راجع إلى وجود قبور الأجداد والأسلاف، مما يوحي بأن ارتباط تحويل الكهوف لهماكل دينية له علاقة بعبادة الأجداد (حمام، ٢٠٠٤، ص ٢٧). إن

مرتبطة بالحلال والحرام، بقدر ما تستهدف إبراز الأبعاد الثقافية والاجتماعية لأشكال التدين غير الرسمية، وتحليل دلالتها وطقوسها. تتعدد النظريات المفسرة للمقدس الشعبي بالمغرب. فالنسبة لتقديس الكراكير والأحجار، حاول رواد نظرية النذر التأكيد على أن تقديس بعض المزارات الطبيعية خاصة فضاء الكركور، راجع إلى سيكولوجية الوفاء والتقرب للقوى الغيبية، وما اعتاد الناس من رمي على الكراكير أو على قبور الأولياء من أغصان الأشجار والعصي بمثل ما يرمون عليها من الحجارة. أما علماء الاجتماع فيعتبرون ظاهرة الكراكير قربانا يقدم إلى الآلهة أو إلى الجن أو إلى أرواح الأموات.

إن التمسح والطواف حول الكركور طقس مؤسس ومبرر للزيارة يرمي إلى جني ثمار بركة الولي واستدخالها إلى الذات لضمان حلول ممكنة، عن طريق التقبيل واللمس والتمسح، وتمير اليد التي قامت بجني البركة على سائر الجسد. ويفسر هارتلاند الحجر الذي يضاف إلى كومة الحجارة المقدسة باتحاد المؤمن مع الروح أو مع الإله. في المقابل يعتبر فريزر أن وضع الحجر بمثابة نقل الشر إلى حجر أو إنسان أو حيوان وهي ممارسة شائعة لدى البدائيين. وهو نفس التحليل الذي تبناه الباحث باسي، الذي ربط تقديس الكركور بطقس يتعلق بنقل الشر أو بطرده، حيث يقوم الأشخاص بنقل الآلام التي يعانون منها أو الشكوك التي يتخوفون منها، إلى الأشجار التي يجمعونها ثم يضعونها في أكمة مختارة حسب الحالات.

ويؤكد ميرسيا الباد أن تحليل القيم الدينية المختلفة مثل التبرك بالحجارة، يهدف إلى فهم ما تتضمن الحجارة وتقدمه للناس بصفاتها مقدسات، إنها تكشف للبشر القوة والصلابة والاستمرارية (الباد، ١٩٨٨، ص ١٤٤). وفي تفسير لظاهرة تقديس بعض الأشجار نجد الذاكرة الجماعية لا تزودنا بتبرير منطقي، وتؤكد بعض الفئات خاصة النساء على أهمية الحصول على بركة المزارات نظراً للوظائف التي تقوم بها خاصة على المستوى النفسي. وفي ظل صعوبة التوصل بتأويلات دقيقة من خلال أفواه الرواة فيما يخص دوافع التدين الشعبي عامة وتقديس بعض الأشجار خاصة، فإن الأمر

حياتهم. ونحا الباحث هنري باصي Henri Basset نفس المنحى أثناء ترجيحه فكرة استمرار البقايا الوثنية بالمغرب بصراع المعتقدات، فدخل الإسلام إلى المغرب نشب صراع عنيف بين المعتقدات القديمة والتوحيدية الجديدة، ولم يستطع الإسلام القضاء الممارسات قبل الإسلامية.

خاتمة

يتميز حقل المقدس بتنوع أشكاله وأنماطه، فهناك تقديس المظاهر الطبيعية مثل: الكراكر والأشجار والتي شكلت لمدة زمنية طويلة فضاءات للتبرك والزيارة، ولا يخلو أي دوار بالمنطقة من وجود مزار يكون في الغالب كومة من الأحجار، أو شجرة من أصناف معينة من النباتات كالبلوط والسدر، العرعار.

تقوم المزارات والأضرحة بوظائف كثيرة لفئات عريضة من الساكنة المحلية، فهي أماكن للتبرك والزيارة. وزيارتها تكون إما جماعية وفق زمن محدد ومنتظم سنوياً، أو أسرية ظرفية ترتبط بحالة الشدة والضيق. وحسب الاعتقاد المحلي فإن المزارات والأضرحة تؤدي أدواراً عديدة منها على سبيل المثال: علاج بعض الأمراض النفسية والعقلية والعضوية، تحقيق أمانى كالزواج، الإنجاب، طرد كل أشكال سوء الحظ (العكس، التابعة، النحس).

إن التقرب من المقدس باعتباره عالماً بعيداً عن العالم الدنيوي المعاش، حتم على الساكنة إحداث طقوس كآلية من آليات الاتصال بالمقدس. وتمثل الذبيحة إحدى الطقوس الأساسية، فهي وسيلة لدرء الشرور وكسب عطف القوى الغيبية، وتغذية الأرواح المجردة التي يمثل الدم أساس غذائها. بالإضافة إلى الذبح هناك طقوس أخرى تقوم بوظائف وقائية وأحياناً علاجية، مثل تعليق الحروز والسبوب وإحراق البخور.

الاعتقاد في قداسة الكهوف، اعتقاد قديم انطلاقاً من عصور ما قبل التاريخ، وظل هذا الاعتقاد سائداً خلال العصور القديمة، وبعد دخول الإسلام. ويمكن أن نفسر استمرار هذا الاعتقاد بأن المقدس، إذا ارتبط بمكان ما مثل: جبل، أو عين، أو شجرة، أو حجر، فإنه يظل لاصقاً به عبر الأزمنة، ويندمج بطريقة أو بأخرى في الديانة المهيمنة.

ويفسر ميرسيا الياد أسباب تقديس بعض الأشكال الطبيعية في حد ذاتها، بكونها تحمل داخلها خصائص يجعلها تتسم بالسمات الرمزية يقول: "يظهر المقدس في عدة أشياء كالحجر والشجر، والأمر لا يتعلق باحترام الحجر في ذاته، وعبادة الشجر في ذاتها. إن الحجر المقدس والشجرة المقدسة ليسا موضع عبادة بوصفهما حجراً أو شجرة، إنهما يصيران موضع احترام لأنهما من تجليات القداسة، لأنهما يعرضان شيئاً ما، ويحملان المقدس المختلف عن سواه". (الياد، ٢٠٠٤، ص ١٩٨).

أما الباحث الفنلندي فسترمارك (Westermarck)، الذي كانت أفكاره تتأرجح بين المدارس الأنثروبولوجية التطورية والانتشارية والوظيفية، فيبرز مقولة تعايش المعتقدات المحلية مع تعاليم الإسلام، واستمرار البقايا الوثنية، وهي مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة بعضها تم احتوائه من طرف الإسلام، والبعض الآخر بقي حاضراً داخل طقوس المسلمين. وبقي "الاعتقاد في الجن والعين الشريرة والصلاح واللعنة بالإضافة إلى مهرجاني عاشوراء وبوجلود، أهم البقايا وأبرزها داخل المعيش الديني للمغاربة" (منديب، ٢٠٠٦، ص ٢٠).

أما ادوارد مونتي (Edouard Montee)، فانطلق من حقيقة إثنوغرافية مفادها أن عبادة الأولياء هي الخاصية المميزة للإسلام الشعبي، ويعتبر المغرب من أكثر بلدان احتضاناً للأضرحة، ويفسر هذا الانتشار الواسع لظاهرة الأوليائية بظروف المغرب خلال القرن السادس عشر الميلادي، والمتمثلة في الحملات الإيبيرية على السواحل المغربية، هذه الظروف ولدت لدى المغاربة حماساً دينياً لمقاومة المستعمر، وشكل الجهاد ضد الغزو الإيبيري مصدر إلهام لعدد من الأشخاص الذين تحولوا إلى أولياء حسب المغاربة بفضل حماسهم الديني، وبنيت أضرحة على شرفهم تبجيلاً للأدوار التي لعبوها في

قائمة المراجع:

المراجع العربية

حجازي مصطفى (٢٠٠١)، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٨.

حمام محمد (٢٠٠٤)، المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، ج ١.

حمودي عبد الله (٢٠٠٠)، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة جحفة عبد المجيد، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط ٢.

دوتي ادموند (٢٠٠٨)، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة الزاهي فريد، منشورات مرسوم، مطبعة بورقراق، الرباط.

الزاهي نور الدين (٢٠١١)، المقدس والمجتمع، مطبعة إفريقيا الشرق، البيضاء.

السواح فراس (٢٠٠٢)، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، مطبعة علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط ٤.

سيرنج فيليب (١٩٩٢)، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عباس عبد الهادي، دار دمشق، دمشق.

شلحد يوسف (١٩٩٦)، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت.

شلحد يوسف (٢٠٠٢)، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تقديم خليل أحمد خليل، دار الفرابي، بيروت.

شغموم الميلودي (١٩٩١)، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، مطبعة فضالة، المحمدية.

العطري عبد الرحيم (٢٠١٤)، بركة الأولياء بحث في المقدس الضرائحي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء.

فريزر جيمس (١٩٧١)، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة أبو زيد أحمد، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ج ١.

كامب غابرييل (٢٠١٤)، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة حزل عبد الرحيم، إفريقيا الشرق.

كايوا روجيه (٢٠١٠)، الإنسان والمقدس، ترجمة ريشا سميرة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

منديب عبد الغني (٢٠٠٦)، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

مسلمان ميشال (٢٠٠٩)، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عناية عز الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

الوزان الحسن (١٩٨٣)، وصف إفريقيا، ترجمة حجي محمد والأخضر محمد، مطبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج ١.

ابن منظور جمال الدين (٢٠٠٥)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد ٥.

أرمسترونغ كارين (٢٠٠٨)، تاريخ الأسطورة، ترجمة قانصو وجيه، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٨، ط ١.

أعشي مصطفى (٢٠٠٢)، جذور بعض مظاهر الحضارة الأمازيغية خلال عصور ما قبل التاريخ، مطبعة فيديبرانت، الرباط.

أعشي مصطفى (٢٠٠٩)، أحاديث هيرودوت عن الليبين (الأمازيغ)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

اكلمان ديل (١٩٨٩)، الإسلام في المغرب، ترجمة أعفيف محمد، دار توبقال للنشر، البيضاء، ١٩٨٩، ج ١.

الياد ميرسيا (١٩٨٨)، المقدس والمدنس، ترجمة عباس عبد الهادي، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق.

الياد ميرسيا (٢٠٠٤)، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة كاسوحة حسيب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق.

اوسوس محمد (٢٠٠٧)، دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

بارنذر جعفر (١٩٩٣)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، العدد ١٩٣، الكويت.

باسكون بول (١٩٨٦)، "الأساطير والمعتقدات بالمغرب"، ترجمة المسناوي محمد، مجلة بين الحكمة، العدد ٢، السنة ١، الرباط.

باصي روني (٢٠١٢)، أبحاث في دين الأمازيغ، ترجمة بوشخار حمو، منشورات دفاتر وجهة نظر، مطبعة المعارف الجديدة، البيضاء.

بلحاج نادية (١٩٨٦)، التطبيب والسحر في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

تركي محمد إبراهيم (٢٠٠١)، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية.

الجوهري محمد (١٩٨٠)، علم الفلكلور، دار المعارف، القاهرة، ج ٢.

جويرو زهية (٢٠٠٠)، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، بيروت.

جيرار روني (٢٠٠٩)، العنف والمقدس، ترجمة ريشا سميرة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

الحاحي رشيد (٢٠٠٦)، النار والأثر، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

المراجع الأجنبية

Basset René (1910), Recherches Sur La Religion des Berbères, Revue De l'histoire des Religions, Paris .

Basset Henri (1920), le culte des grottes au Maroc, imp. Alger.

Camps Gabrielle (1995), Berbères Mémoire Et Identité, Ed. Errance, Paris.

Dermenghem Emile (1954), Le Culte Des Saints Dans l'islam Maghrébin, éd. Gallimard, Paris.

Doutté Edmond (1900), Notes Sur l'islam Maghrébin : Les Marabouts, éd. Ernest Leroux, Paris, 1900.

Durkheim Emile (1968), Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse, édition Puf, Paris.

Laoust Emile (1983), Mots Et Choses Berbères, éd. Société Marocaine, collection colques, Rabat.

Loisy Alfred (1920), Essai Historique Sur Le Sacrifice, éd. Emile Nourry, Paris.

Mauss Marcel (2000), Manuel D'ethnographie, (Edi. Electronique) réalisé par Jean Marie, Tremblay.

Poupard Paul (1984), Dictionnaire De Religions, Puf, Paris.

Salamon Reinach (1928), Cultures, Mythes, Et Religions, libr. Ernest Leroux, Paris.

تجليات الخوف في كتب المناقب

قراءة في البنية الانفعالية للخطاب التاريخي

خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي

د. فخر الدين القاسمي

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

دكتوراه في التاريخ الحديث

جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المملكة المغربية



ملخص

إن إعادة قراءة المنقبة من منظور انفعالي تتيح توسيع أفق الكتابة التاريخية، بنقلها من تاريخ الوقائع إلى تاريخ الأحاسيس والتمثلات، ومن ظواهر الاجتماع والسياسة إلى عمق البنيات الذهنية والنفسية التي تؤطرها. ومن ثم، تغدو نصوص كتب المناقب فضاء تتقاطع فيه الذاكرة والتخييل والتوثيق، بما يسمح بإعادة التفكير في الحدث التاريخي باعتباره أيضاً تجربة وجدانية تكشف عن تاريخ ذهني-نفسى مواز لا يقل أهمية عن التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي. يتناول المقال الراهن العلاقة بين أدب المناقب والكتابة التاريخية، من خلال النظر إلى المنقبة بوصفها مصدراً توثيقياً يساهم في حفظ الوقائع وترسيخها في الذاكرة الجماعية. وتعتمد قراءة انفعالية لمتون مناقبية تعود إلى القرنين (١٠-١١هـ/١٦-١٧م) للكشف عن تجليات الخوف باعتباره انفعالاً جماعياً فاعلاً في تشكيل تمثلات المجتمع للسلطة والمقدس. يتبين من الدراسة أن أدب المناقب لا يقتصر على البعد الوعظي أو التمجيدي، بل يمثل مصدراً تاريخياً يؤثّق وقائع المجتمع وتحولاته، ويكشف تداخل السرد التخيلي بالواقع التاريخي. كما تبرز تجليات الخوف فيه بوصفها انعكاساً لانفعال جماعي ارتبط بتمثلات السلطة والمقدس والمصير، بما يجعلها مؤشراً على البنيات الذهنية والاجتماعية التي شكّلت وعي الجماعة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومن هذا المنظور، تتيح قراءة المنقبة انفعالياً توسيع مجال الكتابة التاريخية، بالانتقال من تاريخ الأحداث إلى تاريخ الأحاسيس والتمثلات، لتغدو المنقبة فضاءً يجمع بين الذاكرة والتخييل والتوثيق، ويكشف عن تاريخ ذهني ونفسى مواز للتاريخ السياسي والاجتماعي.

كلمات مفتاحية:

التاريخ، الخوف، المناقب، الانفعالات، المقدس، الكرامات الصوفية، المجتمع

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٠٦ فبراير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ٢٣ مارس ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.463709.1349

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

فخر الدين القاسمي، "تجليات الخوف في كتب المناقب: قراءة في البنية الانفعالية للخطاب التاريخي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي"، دورية كان التاريخية، السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ١٢٥ - ١٣٢.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive: https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: fakhir.kassimi@gmail.com

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

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

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

مُقَدِّمَةٌ

يُعَدُّ الخوف من الانفعالات الأكثر حضوراً في التجربة الإنسانية تاريخياً، إذ يشكل محرّكاً خفياً للسلوكيات الفردية والجماعية، ومكوّناً أساسياً في فهم علاقة المجتمع بالمقدس والسلطة السياسية والآخر. غير أن المدونات التاريخية نادراً ما أفردت له وصفاً دقيقاً ومباشراً، فبقي الخوف كامناً في ثنايا السرد التاريخي. ومن هنا تبرز أهمية الكشف عن تجليات الخوف في المصادر التاريخية وتحليلها، لا بوصفه شعوراً نفسياً عابراً فحسب، وإنما كفاعل تاريخي يُسهم في تشكيل الأحداث، وضبط السلوك الجمعي وتوجيهه، وصياغة تمثّلات فئات المجتمع والسلطة. يحضر انفعال الخوف في كتب المناقب حضوراً لافتاً، إذ يكتسب دلالات روحية ويؤدي وظيفة تربوية داخل البنية الخطابية للمنقبة، التي تقوم أساساً على تمجيد الأولياء وإبراز فضائلهم وكراماتهم، وتجمع في نصوصها بين التاريخ والتخييل، وبين التوثيق والوعظ، مما يجعلها نمطاً سردياً معيارياً يتجاوز الإخبار إلى التوجيه، حيث يتحول الخوف إلى آلية رمزية لإنتاج الهيبة وترسيخ السلطة المعنوية للأولياء في المتخيّل الديني والاجتماعي.

يهدف المقال الراهن إلى تتبّع العلاقة بين أدب المناقب والكتابة التاريخية، وتحليل تجليات الخوف في كتب المناقب، من خلال إعادة قراءة نصوص المنقبة وفق منظور انفعالي يفكك البنيات الضمنية والطبقات الصامتة الكامنة في السرديات التاريخية، ويكشف عن تاريخ ذهني-نفسى لا يقل أهمية عن التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي. فالخوف، بما هو انفعال جماعي، يشكل إطاراً تفسيرياً لدراسة ديناميات المجتمع، سواء في أنماط انتظامه السياسي القائم على الطاعة والولاء والتعاقد أو في توتراته وصراعاته، وكذلك في تمثّلاته للمقدس عبر صور الكرامة والبركة والسخط...، ويبرز الأبعاد المستترة في الخطاب التاريخي التي حجبها لغة مدوّني المناقب. وعليه، فإنّ تجليات الخوف في المنقبة ليست مجرد مؤشرات لغوية، بل تغزو شواهد على بنية ذهنية واجتماعية تتيح إعادة

التفكير في الحدث التاريخي، باعتباره أيضاً حدثاً انفعالياً.

أولاً: أدب المناقب والتاريخ

يؤرخ أدب المناقب (Hagiographie)^(١) لرجال الصلاح بأسلوب يغلب عليه الإطراء والتبجيل، ويتميز بكتابة منمّطة أو مندمجة، تسقط الألقاب نفسها والصفات ذاتها على عدد كبير من المترجم لهم، وهو ما يجعل من العسير استنباط معطيات دقيقة حول تباين مستويات الصلاح بينهم، أو درجاتهم العلمية، أو تمايز مواقفهم الاجتماعية، ويزيد المسألة تعقيداً أنّ مادتها التاريخية مغلفة بالكرامات والخوارق^(٢)، ومسيجة بهالة من القداسة، وتطغى عليها الوظيفة التربوية الدعائية، بما يضع القارئ في مناخ من المعطيات الخارقة للعادة، إذ تزوج في محتوى خطابها بين الواقع والمتخيّل، وبين التاريخ والأسطورة (الواقع والممكن)^(٣)، مما يُصعّب أحياناً إدراك المغزى الواضح والشامل لهذه المادة^(٤).

على الرغم من التجريح الذي أبداه بعض الباحثين بخصوصها، إلا أنّ دورها لا يقل شأنًا عما تقوم به خطابات أخرى بواسطة أشكالها التعبيرية الخاصة، حيث تبقى إفادتها مهمة إلى جانب حضورها الضروري في الكتابة التاريخية، لكونها تخزن معلومات غاية في الأهمية عن «الأطراف النائية والأرياف والبسطاء والمهمشين، من خلال أعلام برزوا داخل المحيط المغلّب، وانصهروا ضمن أحداث نموذجية خارقة تقع خارج الزمن، وخارج ما كان يعرف قبل اليوم بالتاريخ»^(٥)، فهي تعبّر عن هموم المتصوفة وانشغالاتهم من خلال وصف معالم الأزمة وتشريحها، كما تميّط اللثام عن أحوال عموم المجتمع ومشاغله وعقليته^(٦).

هكذا، فإنّ المناقب تعبّر عن واقع اجتماعي، وإن مزجت بين الواقع والممكن، فإنها تتيح الانتقال من العالم الواقعي إلى بناء العالم الممكن، كما يمكن الانطلاق من معطيات العالم الممكن لتكييفها مع الواقع ومواءمتها معه، كما يتجلى ذلك في نصوص الكرامات الخارقة، فمهما اختلفت نقطة الانطلاق، فإن الغاية المتوخاة هي عالم الإمكان^(٧).

ثانياً: المنقبة كمادة توثيقية تاريخية

تُعنى الكتابة المنقبية بتدوين سير الأولياء، من خلال إبراز شمائلهم وفضائلهم وصفاتهم الحميدة، وذكر أخبار ولايتهم وكراماتهم. وهي تتداخل مع الكتابة التاريخية الموضوعية، ويتشابها من حيث غايتها التوثيقية والتأريخية، كما يتقاسمان صيغة الخطاب، فكلاهما تاريخ يحكي عن الماضي، غير أنَّهما يختلفان^(١٢) من حيث الموضوع، ذلك أنَّ المناقب تركز على كرامات الولي ومناقبه، ومكان هذه الكرامات وزمان حدوثها^(١٣).

ساد الاعتقاد في أوساط بعض الباحثين أنَّ الخطاب المناقبي لا يعكس الموضوعية التاريخية^(١٤)، وإنما ما يعكس تاريخاً مثالياً ساكناً ذو منزلة ثانوية، لا يتجاوز رسم الإطار الخارجي وذكر بعض الأعلام المعاصرين أو الإشارة إلى بعض الأحداث المشهورة^(١٥)، ويعمل على تكرار الأنماط، وإعادة صياغة المواقف والأفعال، مرجعه النموذج الكامل كما تجلّى في السيرة النبوية، فهو لا يمثل سوى بنية جاهزة باعتباره «نموذجاً للقداسة»^(١٦)، وما على مدوني المناقب إلا ملء الفراغات، وتسويد البياضات، فهو لا يجمع الأخبار من أجل تصنيفها وسردها كما يفعل المؤرخ، وإنما يبحث عن نظائر وأشباه لنماذج ذهنية سابقة، ذلك أنه خطاب انتقائي؛ يستبعد ما لا يتوافق مع النموذج المذكور، ويحتفظ بما يتمشى مع النموذج الجاهز؛ إنَّه باحث عن الكمال^(١٧). وقد يبدو الأمر قريباً لما أسماه بول ريكور بـ«التكرار السردي»، بوصفه تأويلاً للمرويات الكبرى، لذلك ما فتى يلجّ على ضرورة العودة إلى هذه المرويات للكشف عن المستور^(١٨).

يحمل هذا الاستنتاج نوعاً من التعميم وإصدار أحكام قيمة دون مراعاة خصوصيات المصنفات المنقبية، وإن هي حافظت على ثوابتها شكلاً ومنهجاً، فإنَّها اختلفت في مضامينها وسياقاتها، لأنَّ أصحابها حاولوا تكييفها مع تقاليد ثقافتهم وأحوال بيئتهم العامة، لذلك نلتزم بقراءتها في ضوء الأوضاع والسياقات التي تزامنت مع تدوينها.

ففي قراءة أولية لبعض المناقب والتراجم المعروفة، مثل دوحة الناشر وممتع الأسماع ومرآة المحاسن وروضة المحاسن الزاهية وتحفة الإخوان ومواهب الامتتان

نسجل في هذا الصدد بعض الملاحظات بخصوص

متون هذا النوع من الأدب، منها:

- بعض مدوني المناقب من أتباع الأولياء، إما أقارب، أو مريدون، أو معتقدون.
- إنَّ ما يميز الكتابة المناقبية التزام مدونيهما بإدراج مقدمة نظرية مدارها الأساس التعريف بالتصوف، وتأصيله ضمن دائرة العلوم الإسلامية، والدفاع عن شرعيته ردّاً عن المشككين والمنتقدين، بحيث لا نكاد نصادف كتاباً مناقبياً يخلو من ذلك، وكأنَّها حالة نفسية لدى مصنّفي هذا النوع، تتجاوز الضرورات المعرفية والعلمية^(٨).

- تطبع الكتابة المناقبية الانتقائية والانطباعية، وتهدف إلى رسم صورة للسلوك الصوفي المثالي القائم على الزهد والعزوف عن متاع الدنيا^(٩)؛ ما يعني أنَّها جاءت لخدمة المنظومة الصوفية، من خلال غلوها في ذكر المحاسن والتركيز على إثبات الكرامات، وكل ما يزكي الاعتقاد في بركة الأولياء، فضلاً عن التأكيد على أدوارهم الدينية والاجتماعية، بتقديم إحصاءات مبالغ فيها بخصوص الإطعام والإيواء، في مقابل التغاضي عمداً عن ذكر بعض الأحداث التي من شأنها أن تسبب إحراجاً للأولياء، وتتنافى مع هالة التقديس والتعظيم التي تغلفهم بها. فقد أعلن عن ذلك صراحة مدونو المناقب، كمؤلف "التحفة القادرية"، بقوله: «التماس أحسن المخارج لهفواتهم، وإنزالهم في ذلك على بساط التنزيه والترفع والتتويه وتبريتهم من ظلاله الطوائف التي كانت تنسب لبعضهم...»^(١٠)، لا سيما تلك التي تهم علاقة زواياهم بالمخزن، الأمر الذي يستوجب على الباحث العودة إلى المصادر التاريخية لاستجلاء ما أُسقط عمداً، في سياق انتصار هذا النوع من الكتابات للزاوية، حيث هدفت، من خلال الكرامات، إلى إبراز تفوقها على المخزن، واعتبارها عنصراً أساسياً في توازن المجتمع واستقراره. وهو ما يثبت فعلاً كون المناقب جزءاً لا يتجزأ من منظومة الزاوية، وأداة من أدوات ضمان استمراريتها^(١١).

تقتضي منا تحري الدقة في تقييم الخطاب المناقبى قبل إدراجه ضمن نطاق اللاواقعي.

ثالثاً: تجليات الخوف في كتب المناقب

يُستفاد من قراءة متون المنقبة أن خطابها ينتقل من تزكية الوضع الاعتباري للولي عبر التعظيم والتبجيل إلى إشاعة الرهبة والخوف منه، وبهذا المعنى نجيز القول: إن مدوني المناقب والتراجم روجوا لسطوة الأولياء عبر التخويف من انتقامهم، إذ تزخر مؤلفاتهم بكرامات الانتقام من كل معتد على حرمة الأولياء أو كل متحد لهم، أوردوها بغية التحذير من الوقوع في سخطهم، معتمدين في ذلك أسلوب التضخيم ذي الوظيفة التربوية الدعائية، حيث تقوم الكرامة بإشاعة سطوتهم وهيبتهم عبر الخوارق التي تسهم في دعم سلطتهم ومكانة ورثة بركاتهم، مقدمة إياهم بوصفهم أشخاص ذوي سلطة رهيبة مسلطة على رقاب الجميع، مما جعل تداولها يشيع ثقافة الخوف ويكرسها^(٢٤).

تنتقل مهمة أصحاب المناقب من الترويج لهيبة الولي إلى إثارة الخوف منه، ويبدو الأمر جلياً من خلال التدرج المضبوط في سرد الحكايات التي تعمّدوا ذكرها، ليغزو خطابها مقنعا وذا سلطة^(٢٥)، فضلا عن توظيفهم عبارات دالة على هيمنة الولي، باعتباره مصدراً للبركة والسخط في الآن نفسه. إن التدقيق في متونها يؤكد الملاحظة التي انطلقنا منها، وحسبنا دليلاً على ذلك تركيز هذه المصنفات على العقوبات التي تنزل بكل من يسيء إلى الولي، ولا سيما المشككين في كراماته، مما يوحي وكأنها تسعى لإثبات سلطته وهيبته. ففي سردها للعقوبة أو اللعنة التي تكون هي مصدرها، يختتم صاحب المنقبة روايته بعبارة: «نعود بالله من سخط أوليائه»^(٢٦). في حين استند البعض الآخر إلى الأحاديث النبوية، كصاحب "التشوف" الذي أورد الحديث النبوي الشريف: «قال النبي (ﷺ). إن الله تبارك وتعالى قال: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ»^(٢٧). واعتمد القادري على الحديث النبوي نفسه^(٢٨). كما سأل محمد المهدي الفاسي الله «السلامة والعافية من مبارزة أهل الله بالمحاربة بإذية أوليائه»^(٢٩). واعتبر ابن قنفذ أن حسن الظن بالأولياء فيه سلامة الدين وثبوت اليقين^(٣٠). أما

وصفوة ما انتشر والروض العطر الأنفاس وسلوة الأنفاس وغيرها من المؤلفات المماثلة، دُهشنا مما حملته متونها من معلومات خارقة للعادة، وهو ما حملنا على الجزم بعدم صلاحها كمادة توثيقية تاريخية، نظراً للتسييج المحكم الذي يمارسه الخيال والأسطورة، واحتوائها على الفعل الخارق للعادة. بيد أن هذه القراءة تمخضت عنها أسئلة أولية من قبيل: هل يجوز الاعتماد على الخطاب المناقبى في التدوين التاريخي بوصفه مصدراً موثقاً؟ وإلى أي حد يمكن اعتماد هذا الخطاب مادة صالحة للتوظيف التاريخي؟

إن المهتم بنوعية هذه المتون يكتشف جلياً مزاجتها بين الواقع التاريخي من جهة، والتمثيل - اللاواقعي والأسطوري من جهة ثانية^(٣١)، فالأول يُعتد به كمادة توثيقية تاريخية مفيدة ومكملة للمصادر التاريخية الأخرى، وما على الباحث إلا التأكد من صحتها عن طريق مطابقة أحداث النص المناقبى للواقعة التاريخية، ومقارنتها بمصادر أخرى. أما الثاني، فلا يمكن التسرع في الحكم عليه بكونه غير واقعي أو أسطوري، وإنما نرى في إعادة الاعتبار لبعده الأسطوري وسيلة أساسية للكشف عن المضمون الواقعي التاريخي في الفترة المدروسة، فعلى الرغم من الغموض الذي يشوبه، فإنه ينطلق من التمثيل لينتهي إلى الواقع، أو ينطلق من الواقع لينتهي إلى التمثيل، ومن ثم فهو يعبر عن واقع تاريخي^(٣٢)، مضمّر، مسيَّج باللاواقع، مما يوجب على الباحث ملاءمة معطيات الواقع مع الوقائع التمثيلية؛ أي فهم العالم الممكن في ضوء الواقع، قصد استتطاق المادة التاريخية واستجلائها^(٣٣). وهي عملية منهجية تجنّب الوقوع في ثنائية ما يصدّق وما لا يصدّق، وتجعل من المعطيات التمثيلية عناصر مفيدة للتاريخ الثقافي^(٣٤).

انطلاقاً من قراءتنا لمتون مناقبية متنوعة، تبين أنها تؤرخ لأحداث وقعت فعلاً، احتفظ بها التمثيل الجمعي للمجتمع المغربي، وأعادت المناقب حبكها في قالب أسطوري، وما يؤكد ذلك نجاح بعض الباحثين في إثبات واقعية أحداث اعتُقد أنها خارقة للعادة، فكلما تقدمت معارفنا الجغرافية والتاريخية والعلمية، اكتشفنا أن الفعل الخارق للعادة هو فعل واقعي^(٣٥)، وهي ملاحظة

توحي عبارات التسليم والإذعان، إلى جانب عبارات التحذير والسخط، بأنَّ الناس كانوا مستعدينَّ لفعل أي شيء لنيل البركة وتجنب السخط، إذ كانوا تحت تصرف الولي وأوامره تفادياً للعنة التي تلاحق كل خارج عن هذا النطاق. وبذلك أصبح الانصياع لإرادته واجباً على كل فرد، بالنظر للقداسة التي يحظى بها، وكل من خالف أو رفض طلبه، أو شكك في كراماته، أو حاول كشف أسرارها، تلاحقه اللعنة المتعارف عليها في المعتقد الشعبي، باعتبارها رواسب ذهنية شاهدة على العنف المقدس الذي مارسه أهل الصلاح تجاه المجتمع^(٤٣). فقد صار الانتفاع ببركته والخوف من سخطه القاعدة الأساسية التي تؤطر علاقة الأولياء بالمجتمع.

غدت المنقبة نصوصاً مقدسة وجب تقبلها والإيمان بما جاء فيها، وكأنَّ القارئ يعاصر فترة كل ولي ترجم له، وهي الدعوة الصريحة التي عبر عنها الشعراني في مقدمة "طبقاته": «اعلم يا أخي أن كل مَنْ طالع في هذا الكتاب على وجه الاعتقاد وسمع ما فيه فكأنه عاصر جميع الأولياء المذكورين فيه وسمع كلامهم وذلك لأن عدم الاجتماع بالشيخ لا يقدح في محبته وصحبته»^(٤٤).

تبيّن من خلال رصد تجليات الخوف في النصوص المنقبية أمران مهمان:

الأمر الأول: يعبر النص المنقبي عن المخاوف التي عانى منها المغاربة، سواء كانت مخاوف واقعية مادية أو مخاوف وهمية متخيلة. فقد نُصّب الولي الصالح مخلصاً للمجتمع منها، وفي سياق ذلك تقدم لنا هذه المتون إشارات مهمة التّقطت عن هواجس الحياة اليومية المرعبة التي كان المغاربة يتخبّطون فيها، والتي وجهتهم إلى طلب حماية الولي. وبما أن غرضها تبجيل الأولياء، فإنَّ أصحاب هذا الصنف من الآداب وظفوها بعناية فائقة لترسيخ الاعتقاد في كرامات الأولياء.

الأمر الثاني: أشاع النص المنقبي رعباً إضافياً باعتماده أسلوب التضخيم والغلو في تصوير الولي، وجعله ذا سلطة قدسية رهيبة مسلطة على رقاب الجميع، باعتباره سرّداً وحكيماً عجائبيّاً، وبوصفه، على مستوى التخيل، استعارة للخوف توظّف بغية تكريسه إشاعته^(٤٥).

الكتاني، فقد صرح أن «من أطلق لسانه فيهم بالثلب، ابتلاه الله تعالى قبل موته بموت القلب»^(٣١)، وهي إشارات أوردتها مدونو المناقب للتحذير من نقمة الولي وسخطه.

توقفنا في بحر قراءتنا لمتون المناقب عند عبارات تفيد التسليم للولي والإذعان له، وتزكي الاعتقاد في كراماته مثل «نفعا الله ببركته»، فصاحب "التشوف" أورد «عجائب القوم لعل الله ينفع بهم»^(٣٢). أما السياحة التي قام بها ابن قنفذ فكان هدفها زيارة أولياء زمانه، والوقوف على أضرحة الصالحين السابقين، ولقاء المعاصرين منهم للانتفاع ببركة دعائهم^(٣٣). واعتنى ابن عسكر بالتأريخ للأولياء تبركا بهم وتقرباً إلى الله، عملاً بقول النبي×: «ذكر الصالحين كفارة للذنوب»، وختم مؤلفه بدعاء يُظهر المكانة التي كانوا يحظون بها: «نفعا الله وإياكم ببركاتهم آمين»^(٣٤). أما صاحب "تحفة الإخوان ومواهب الامتتان"^(٣٥)، فقد أكثر من الدعاء رجاء في بركة شيخه "رضوان الجنوي" وباقي الأولياء. وصرح صاحب "نشر المثنائي" قائلاً: «من الله تعالى علينا بتعظيم مقدارهم، والفوز بأن نكون معهم في جوارهم»^(٣٦)، كما توسل أحمد زروق بهم إلى الله^(٣٧).

استهل صاحب "الفوائد الجمّة" مؤلفه بالتأكيد على أهمية محبة الأولياء، مستعينا في ذلك بالقرآن والسنة^(٣٨)، بينما حذرنا صاحب "المركبي"، بقوله: «فألزم عرزهم والتأدب معهم، والوقوف بأبوابهم، وتعظيم قدرهم، واحترام شأنهم، والتسليم لحالهم، وعدم الاعتراض عليهم، وحسن الظن بهم»^(٣٩). وسلك النهج نفسه صاحب "صفوة ما انتشر"، مستنداً في إثبات ذلك إلى رؤية أحد الصالحين^(٤٠). في حين شدد صاحب "البدور الضاوية" غير ما مرة على أن ذكره للأولياء، وخاصة أولياء الزاوية الدلائية، إنّما هو تبرك بهم، لما عاينه من انتفاع الناس بهم^(٤١). أما بقية المصادر التاريخية، فأبانت عن اعتقاد أصحابها في كرامات الأولياء ومكاشفاتهم، وإن أبدت تحفظها من بعض الطوائف الضالة، كما هو الشأن بالنسبة لصاحب "المنتقى المقصور"^(٤٢).

الإحالات المرجعية:

(١) حسب ابن منظور «في فلان مناقب جميلة أي أخلاق»، انظر «مادة نقب»: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م، ص. ٤٥١٥؛ أما حسب ميشال دو سارتو (Michel de Certeau) هو خطاب فضائل "un discours des vertus":

- Abdelmajid Zeggaf, «Remarques sur L'organisation formelle des recits hagiographie», *Histoire et Hagiographie*, Publications de l'Association marocaine pour la recherche historique, Editions Okad, Rabat, 1988, p. 5.

(٢) تستند المناقب على المرويات الشفوية وعلى حجة الكرامة، التي طغت على هذه المرويات أو السير وحولتها إلى تعلّة للاستفاضة في استعراض الجوانب الخارقة، ما ضمن لقرون عدة تواصل الاعتقاد في الصلاح وتعظيم أربابه. انظر: لطفي عيسى، **مغرب المتصوفة من القرن ١٠م إلى القرن ١٧م: الانعكاسات السياسية والدراية الاجتماعية**، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ٢٠٠٥م، ص. ١٨؛ حمدون الطاهري الجوطي، **تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان**، تحقيق محمد العمراني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس، ط. ١، ٢٠١١م، ص. ٣.

(٣) محمد مفتاح، «الواقع والممكن في المناقب الصوفية»، ضمن ندوة **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، ١٩٨٩م، ص. ٣٠-٣١.

-Abdelmajid Zeggaf, «Entre l'histoire et la littérature: le récit Hagiographique», *Histoire et Linguistique: texte et niveau d'interprétation*, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines- Rabat, 1992, p. 53.

(٤) لطيفة شرّاس، **الحركة الصوفية في منطقة تادلا خلال القرنين ١٠ و١١هـ/ ١٦ و١٧م**، أطروحة لنيل دكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس أكدال-الرباط، السنة الجامعية ٢٠٠٣-٢٠٠٤م، ص. ١٦.

(٥) محمد القبلي، تقديم ندوة «**التاريخ وأدب المناقب**»، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، ١٩٨٩م، ص. ٦.

(٦) إبراهيم القادري بوتشيش، «الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية»، ضمن كتاب **جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط**، سلسلة الندوات رقم ٢، منشورات جامعة موالى إسماعيل ١٩٩١م، ص. ١٠٣-١٠٦؛ حسب لطفي عيسى: «في المناقب مراوحة بين ما هو شخصي وحميمي في التجارب المعبأة للرجال، وما ينخرط ضمن نبض المجموعة ويستجيب لأفقها الذهني وحاجياتها المادية»: **مغرب المتصوفة من القرن ١٠م إلى القرن ١٧م**، م.س، ص. ١١.

- Hagiographie et Religion au Maroc «H. Ferhat et H. Triki, *Hespéris-Tamuda*, Vol. XXIV, 1986, p. ١٧.

(٧) محمد مفتاح، «الواقع والممكن في المناقب الصوفية»، م.س، ص. ٣١.

لم تتفرد كتب المناقب لوحدها بالترويج للخوف والتخويف من الأولياء، وإنما نجد لذلك صدى في كتب التراجم والتاريخ^(٤٦)، إذ أنّ أصحابها كانوا جزءاً لا يتجزأ من عقلية الفترة، التي تقاسمها معهم خاصة المجتمع وعامته، المعتقدين في بركة الأولياء وقدراتهم الخارقة.

خاتمة

يبدو مما سبق، أنّ أدب المناقب لا يقتصر على وظيفته الوعظية أو التمجيدية لرجال الصلاح، ولا ينحصر في كونه خطاباً رمزياً موجّهاً لترسيخ القيم الدينية والتربوية، بل يتجاوز ذلك ليغدو مادة توثيقية ذات قيمة تاريخية، أسهمت في حفظ وقائع وأحداث ظلّت حية في ذاكرة المجتمع ومتخيّله الجمعي. فمن خلال ما تخزنه هذه المتون من إشارات إلى الأزمات والتحوّلات والصراعات، تكشف المنقبة عن تداخل السرد التخيلي بالمعطى الواقعي، وعن قدرة النص المناقبي على تمثيل التجربة التاريخية في أبعادها المتعدّدة.

كما أبانت قراءة تجليات الخوف عن حضور انفعال جماعي شكل أحد المكونات العميقة للوعي الاجتماعي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث ارتبط الخوف بتمثّلات السلطة والمقدّس والمصير الجماعي، وانعكس في طرائق السرد واختيار الأحداث وبناء الشخصيات. وبذلك لا يعود الخوف مجرد أثر لغوي أو حالة نفسية عابرة، وإنما يتحول إلى مؤشر دالّ على بنية ذهنية واجتماعية تؤطّر إدراك الجماعة لذاتها ولعالمها.

وعليه، فإن إعادة قراءة المنقبة من منظور انفعالي تتيح توسيع أفق الكتابة التاريخية، عبر الانتقال من تاريخ الوقائع والأحداث إلى تاريخ الأحاسيس والتمثّلات، ومن رصد الظاهر السياسي والاجتماعي إلى استجلاء البنيات الذهنية والنفسية الكامنة. ومن ثمّ، تغدو المنقبة فضاءً تتقاطع فيه الذاكرة والتخيل والتوثيق، بما يسمح بإعادة التفكير في الحدث التاريخي باعتباره أيضاً تجربة وجدانية تكشف عن تاريخ ذهنيّ-نفسيّ موازٍ لا يقلّ أهمية عن التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، ١٩٨٩م، (ص ٨١-٩٢)؛ عبد الأحد السبتي، «أخبار المناقب ومناقب الأخبار»، **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، ١٩٨٩م، (ص ٩٣-١٠٣).

- Houari Touati, «Les modèles d'écriture des Manaqib Maghrébines», *Histoire et Linguistique: texte et niveau d'interprétation*, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines- Rabat, 1992, pp. 57-65.

(١٥) توفيق بن عامر، **التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع**، م.س، ص. ٢١٧.
(16) Abdallah Hammoudi, «Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII et XVIII siècles», p. 617.

(١٧) عبد السلام المنصوري، **بنية الخطاب المنقبي طلاق العقل وأوهام التاريخ**، م.س، ص. ٤٩-٥٠.

(١٨) جنات بلخن، **السرد التاريخي عند بول ريكور**، دار الأمان، الرباط، ٢٠١٤م، ص. ٣٨.

(19) Abdelmajid Zeggaf, «Entre l'histoire et la littérature...», op. cit., p. 5٣.

(٢٠) غالباً ما ترتبط الأسطورة بالظاهرة التاريخية، انظر:

- Jacques Berque, «Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin», op. cit., p. 8.

(٢١) محمد مفتاح، **مجهول البيان**، م.س، ص. ١١٨.

(٢٢) عبد الأحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق: أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. ١، ٢٠٠٩م، ص. ١٤٦.

(٢٣) محمد مفتاح، **دينامية النص: تنظير وإنجاز**، م.س، ص. ١٣٧.

(٢٤) محمد المهناوي، «الولي والمجتمع: مدخل لدراسة الخوف بالمغرب الحديث»، **مجلة كلية الآداب الجديدة**، ع. ١١-١٢، منشورات جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. ٨-١٠٩؛ عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة: أورش في تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ٢٠١٢م، ص. ١٠٣؛ عبد الواحد الدحماني، **العجيب في الكرامات الصوفية: مقارنة سردية حجاجية**، دار كنوز المعرفة، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢، ص. ٦٣.

(٢٥) محمد مفتاح، **دينامية النص: تنظير وإنجاز**، م.س، ص. ١٣١.

(٢٦) محمد الصغير الإفرائي، **صفوة ما انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، تحقيق عبد المجيد الخيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، ط. ١، الدار البيضاء، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص. ٨٥.

(٢٧) يوسف التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات ر. ٢٢، ط. ٢، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٧م، ص. ٤٦؛ ابن قنفذ القسنطيني، **أنس الفقير وعز الحقيير**، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكدال الرباط، ١٩٦٥م، ص. ٦.

(٢٨) محمد بن الطيب الفاري، **نشر المائتي لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ج. ٢، ص. ٣٥٦.

(٨) عبد السلام المنصوري، **بنية الخطاب المنقبي طلاق العقل وأوهام التاريخ**، منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط. ١، ٢٠١٧م، ص. ٤٨.

(9) Abdelmajid Zeggaf, «Entre l'histoire et la littérature: le récit Hagiographique», op. cit., p. 54.

- توفيق بن عامر، **التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع**، المركز الثقافي العربي ومؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص. ٢١٨.

(١٠) عبد السلام بن محمد الخياط القادري، **التحفة القادرية في مناقب شرفاء وزان والسادة الشاذلية**، نسخة مخطوطة بمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، تحت ر. ١٧٠، ص. ٤١.

(١١) محمد المنصور، «تصوف الشرفاء: الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الزاوية من خلال مناقبها»، ضمن ندوة **التاريخ وأدب المناقب**، م.س، ص. ٢٥.

(١٢) حدد عبد المجيد الزكاف الفرق بين السيرة المنقبية والتاريخية، فبينما تعتمد الأولى على النقل الشفهي، تعتمد الثانية على الوثائق، راجع:

- Abdelmajid Zeggaf, «Entre l'histoire et la littérature: le récit Hagiographique», op. cit., pp. 53-54.

- تبرز المرجعية التاريخية في سير الأولياء، من خلال غناها بالمعطيات التاريخية التي تزامنت مع هذه السير من أحداث سياسية وكوارث طبيعية وخلافات مذهبية، راجع:

- Abdelmajid Zeggaf, «Remarques sur L'organisation formelle des recits Hagiographie», op. cit., p. 6.

(١٣) أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، جامعة محمد الخامس الرباط، السنة الجامعية ١٩٨٠-١٩٨١م، ق. ١، ص. ٢١٢-٢١٣؛ **دينامية النص: تنظير وإنجاز**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، من ص. ١٣١ إلى ص. ١٣٦.

- Abdelmajid Zeggaf, «Entre l'histoire et la littérature...», op. cit., p. 51.

(١٤) لعدم اكترائه بمعطى الزمن والمكان، إلى جانب طغيان الفارق للعادة. غير أن النصوص المناقبية تورّد سنوات وأحداث تاريخية مضبوطة نسبة لكتب التاريخ. ومهم يكن من أمر فإن بعض الباحثين، اعتبروا أن المؤرخ غير معني بالتفسير الغيبي للكرامة، أو وصفها بالمعقول واللامعقول، انظر: محمد فتحة، **النوازل الفقهية والمجتمع في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن ٦ إلى ١٢هـ/ ١٠-١٥م)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- عين الشق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٩م، ص. ١٩٦؛ الطاهر بونابي، **الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ١٤-١٥ الميلاديين**، أطروحة دكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي الوسيط، قسم التاريخ جامعة الجزائر، ١٤٢٩-١٤٣٠هـ/٢٠٠٩-٢٠١٠م، ص. ٦٧٥.

-في حين شدد باحثون آخرون على أهمية أدب المناقب في الكتابة التاريخية، انظر: حليلة فرحات وحامد التريكي، «كتب المناقب كمادة تاريخية»، **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، ١٩٨٩م. (صص. ٥١-٦٢)؛ أحمد التوفيق، «التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى»، **التاريخ وأدب المناقب**.

السايع وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط. ١، القاهرة، ج ١، ٢٠٠٥م، ص. ١١.

(٤٥) فخر الدين القاسمي، **الأولياء والمجتمع والسلطة: إسهام في ظاهرة الخوف خلال الفترتين الوطاسية والسعدية (٨٧٦-١٠٦٩هـ/ ١٤٧٢-١٦٥٩م)**، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس، ٢٠٢٤/٢٠٢٥، ص. ٩٢ وما بعدها؛ محمد المهناوي، «الولي والمجتمع: مدخل لدراسة الخوف»، م.س، ص. ١٠٩.

(٤٦) نللي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، دار الفارابي، ط. ٢، بيروت، ٢٠٠٦م، ص. ٢٨٨.

- عبد السلام القادري، **التخفة القادرية في مناقب شرفاء وزان والسادة الشاذلية**، نسخة مخطوطة بمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، تحت رقم: ١٧٠، ص. ٤٦٧.

(٢٩) الفاسي محمد المهدي، **ممتع الأسماع في الجزولي والتبليغ وما لهما من الأتباع**، تحقيق عبد الحي العمروي وعبد الكريم مراد، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص. ١٤٠.

(٣٠) ابن قنفذ القسنطيني، **أنس الفقير وعز الحقيق**، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكدال الرباط، ١٩٦٥م، ص. ٦.

(٣١) محمد الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق عبد الله الكتاني وآخرون، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، ط. ١، الدار البيضاء، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج ١، ص. ١١.

(٣٢) يوسف التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف...**، م.س، ص. ٢٦.

(٣٣) ابن قنفذ، **أنس الفقير...**، م.س، ص. ١.

(٣٤) ابن عسكر، **دوحة الناشر...**، م.س، ص. ١٤٢.

(٣٥) أحمد المرابي، **تحفة الإخوان ومواهب الامتنان في مناقب سيدي رضوان**، مخطوط بمكتبة آل سعود الدار البيضاء، ضمن مجموع تحت رقم ٥٩، ص. ١٩٩.

(٣٦) القاري، **نشر المثاني...**، ج ٢، م.س، ص. ٣٥٦.

(٣٧) أحمد زروق، **النصيحة الكافية**، ضبط وتخريج قيس محمد آل الشيخ مبارك، مكتبة الإمام الشافعي -الرياض ومكتبة الظلال-الأحساء، ط. ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص. ١٤٩.

(٣٨) عبد الرحمن التمنارتي، **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، تحقيق اليزيد الراضي، دار الكتب العلمية، ط. ٢، بيروت، ٢٠٠٧م، ص. ٦٣-٦٤-٦٥.

(٣٩) عبد الخالق العروسي، **المرقفي في بعض مناقب القطب سيدي محمد الشرقي**، الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الجنيد، طوب بريس، الرباط، ط. ١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، ص. ١٦٤؛ كما توسل بهم في الدعاء: «اللهم أفض علينا سوابغ فضلهم، وأهطل علينا وابل ودقهم...»، المصدر نفسه، ص. ٥٩؛ ص. ٥١٣.

(٤٠) الإفرائي، **صفوة ما انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، م.س، ص. ٤٠.

(٤١) سليمان الحوات، **البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية (الدلائلية)**، نسخة مخطوطة، ص. ٢٠٩؛ عبد السلام القادري، **معمد الراوي بمناقب سيدي أحمد الشاوي**، تحقيق خالد الصقلي، دار الأمان، مطبعة الكرامة، ط. ١، الرباط، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص. ٥٩؛ ص. ٦٦؛ ص. ٧٣؛ ص. ٨٥.

(٤٢) أحمد بن القاضي، **المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور**، تحقيق محمد زروق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٨٦م، ج ١، م.س، ص. ١١٤.

(٤٣) محمد أسموني، «العنف المقدس: نماذج من المدونات المناقبية بالمغرب ق ١٣م- ١٩هـ/١٢م- ١٢هـ»، مقال منشور على منصة مؤمنون بلا حدود للبحوث والدراسات بتاريخ ١٥ أبريل ٢٠١٩، تم الاطلاع عليه بتاريخ ٢٠٢١/٠٢/٢٠، ص. ٢.

(٤٤) عبد الوهاب الشعرائي، **الطبقات الكبرى المسمى لواحق الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية**، تحقيق أحمد عبد الرحيم

الوضع الداخلي لقبيلة انتيفا قبيل الاستعمار ودوره في غياب مقاومة القبيلة للفرنسيين

د. لحسن الصديق

أستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
جهة بني ملال خنيفرة
المملكة المغربية



ملخص

تتناول الدراسة الراهنة الوضع الداخلي لقبيلة انتيفا في المغرب خلال الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى غاية فرض الحماية الفرنسية سنة ١٩١٢، مع تحليل تأثير هذا الوضع في غياب مقاومة القبيلة للتغلغل الاستعماري الفرنسي. وينطلق البحث من فرضية مفادها أن التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفت القبيلة قبل وصول الفرنسيين أسهمت في إضعاف قدرتها على المواجهة العسكرية والتنظيمية. يعتمد المقال على تحليل مجموعة من الوثائق المخزنية وتقارير الأرشيف الفرنسي، إلى جانب شهادات معاصرة، للكشف عن طبيعة البنية القيادية للقبيلة وتطور علاقتها بالمخزن المركزي والقبائل المجاورة. ويبين أن عزل القائد محمد بن الطالب وتقسيم مجال القبيلة بين قياد السراغنة وولتانة أديا إلى تفكك وحدتها السياسية وتراجع دورها التقليدي في ضبط المجال الجبلي. كما عرف المجال صراعات حادة بين الزعامات المحلية، خاصة بين القائدين صالح أوراغ وعبد الله أشطو، وهو ما أدى إلى إنهاك البنية القبيلة وإضعاف تماسكها الداخلي. وتخلص الدراسة إلى أن هذه الصراعات الداخلية، إلى جانب الضغوط الاقتصادية والسياسية التي عرفت المغرب في أواخر القرن التاسع عشر، ساهمت في تهيئة الظروف لتعاون بعض زعماء القبيلة مع السلطات الفرنسية والباشا المدني الكلاوي عند وصول القوات الاستعمارية. وبذلك لم تعرف انتيفا مقاومة تذكر، بل شاركت بعض قياداتها في عمليات إخضاع القبائل الجبلية المجاورة، مما جعلها جزءاً من النظام الإداري والعسكري الذي أسسته السلطة الاستعمارية في المنطقة.

كلمات مفتاحية:

قبيلة انتيفا؛ الاستعمار الفرنسي بالمغرب؛ الزعامات القبلية؛ الصراعات الداخلية القبلية؛ المقاومة والتعاون مع الاستعمار

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٩ يناير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ١٤ مارس ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.464161.1345

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

لحسن الصديق، "الوضع الداخلي لقبيلة انتيفا قبيل الاستعمار ودوره في غياب مقاومة القبيلة للفرنسيين". - دورية كان التاريخية. السنة التاسعة عشرة- العدد التاسع والسبعون: مايو ٢٠٢٦. ص ١٣٣ - ١٤٦.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: lahesseddyq@gmail.com

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

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

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

مُقَدِّمَةٌ

القبائل الجبلية وقواد قبيلة السراغنة الذين تولوا تدبير أجزاء مفترقة من قبيلة انتيفا. وقد استمرت انتيفا في مواجهة الهجرة العطاولية التي اخترقت جبال الأطلس الكبير من جنوبيه نحو شماله، بحثاً عن الكلاً والطعام مدعومة من الحركات المخزنية خلال المراحل الأولى للنصف الثاني من القرن التاسع عشر، غير أن توتر العلاقة بين القائد محمد بن الطالب وممثلي المخزن بمراكش وفاس جعل هذا الدعم يتوقف لما لمس المخزن من تزايد في طموحات هذا القائد التوسعية، وهو الشيء الذي انعكس سلباً على القبيلة حيث تم فصل مكوناتها وإسناد كل جزء منها إلى أحد القواد. وقد تولى عدد من قياد السراغنة حكمها لفترات عديدة. كما تم تأديب قبيلة انتيفا من خلال مجموعة من الأدوات كالحركات المخزنية، وقد توجهت حركات عديدة نحو مجال القبيلة ومنها حركات دامت عاماً كاملاً أدت إلى استنزافها وانتهت بالقبض على القائد محمد بن الطالب وترحيله إلى فاس حيث تولى مسؤولية مركزية. كما تلقت انتيفا عقوبات أخرى كالقبض على السجناء والذعائر وهدم الدور لما عرفته من اضطرابات.

عاشت انتيفا خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر إلى حدود سنة ١٩١٢م أوضاع اقتصادية صعبة مثلها مثل باقي القبائل المغربية، وذلك نتيجة لتبعات بعض العوامل الخارجية المرتبطة بوضع المغرب تجاه الدول الأوروبية بعد حرب تطوان وما ترتب عنها من شروط واتفاقيات أنهكت القبائل المغربية عموماً. تعددت أنواع الجبايات التي تقدمها القبائل فمنها الذعائر والفروض المخزنية ومنها الأعشار. ودخل المغرب فترة إصلاحات ضريبية خلال فترة حكم المولى عبد العزيز، وذلك نظراً لتزايد الضغوط الأجنبية من جهة، وأيضاً لرغبة في الإصلاح الإداري وتحديث الدولة من جهة ثانية، وهي الإصلاحات التي عملت من خلالها الدولة الفرنسية على فرض مراقبتها للموانئ المغربية، واستخلاص ديونها من المداخل، وهذا ما أدى إلى فرض الحماية المباشرة على البلاد عامة.

عرفت جل مناطق المغرب وجهاته خلال الفترة السابقة على دخول الفرنسيين إليها توظيف هؤلاء لعدة أساليب من أجل جمع المعطيات وربط العلاقات مع أعيان هذه المناطق وشخصياتها البارزة. فقد اشغلت البعثة العلمية الفرنسية على دراسة البنية الاجتماعية والثقافية والعسكرية لمناطق عدة بالمغرب عبر التقارير والرحلات التي قام بها رحالة فرنسيون مختلفون. ونال مجال قبيلة انتيفا نصيباً وافراً من هذه الدراسات، إذ عبره دوفوكو سنة ١٨٨٣ وقال لما وصل لتابية انه دخل لأول مرة بعد مسار طويل لأرض المخزن التي يحس فيها بالأمان ويمكنه أن يتنقل فيها بدون "زطاط"^(١)، وهي عبارة لها دلالة واضحة بكون هذه القبيلة هي التي تمثل المخزن بدير الأطلس الكبير المركزي وتعمل على استتباب الأمن بجبل القبائل الجبلية المجاورة. كما عبر دوسيكونزك نفس المجال ماراً بدمنات وأيت تاكلا لاحقاً، واستقر العديد من الباحثين خلال الفترة الاستعمارية بمركز تنانت وأنجزوا دراسات مهمة حول هذا المجال.

إن ما يهمنا في هذا المقال هو التركيز على الوضع الداخلي بالقبيلة قبيل وصول الفرنسيين إليها وانعكاس ذلك على موقف أعيان القبيلة من مقاومة الفرنسيين وحركة المدني الاكلاوي لحظة دخولهم للمجال ما بين ١٩٠٦ و١٩١٣. فما هي الأوضاع التي كانت عليها القبيلة أواخر القرن التاسع عشر على مستوى العلاقات بين مكوناتها الداخلية وكيف كانت علاقاتها بالقبائل المجاورة خصوصاً ولتانة والسراغنة؟ وما هي انعكاسات ذلك على موقفها من الاستعمار الفرنسي وحركة المدني الاكلاوي؟

أولاً: الوضع العام بمجال انتيفا قبيل الفترة الاستعمارية

عرفت قبيلة انتيفا خلال منتصف القرن التاسع عشر بعض الأحداث أثرت سلباً على علاقتها بالمخزن المركزي، وقد نتج عن ذلك نوع من التراجع المستمر في الأدوار التي كانت تقوم بها ممثلة للمخزن في القبائل الجبلية ليسند هذا الدور لقبيلة ولتانة فيما يخص بعض

١/١- امتداد نفوذ المدني الكلاوي داخل القبيلة

تعززت العلاقات بين المدني الكلاوي وزعماء الحركة الشعبية بالشاوية ومختلف مناطق المغرب، إذ ظهرت دعوات للجهاد ارتبطت "بزيارة ماء العينين لمراكش وفاس، وزيارة البوعزاوي لمراكش في غشت ١٩٠٦" (٢). فكانت أحداث احتلال الدار البيضاء ووجدة مبرراً دفع المولى عبد الحفيظ للتأكد من عجز المخزن العزيمي عن الدفاع عن البلاد. فكان إعلان بيعة المولى عبد الحفيظ وتوجيهه رسائل للقبائل للتعبئة للجهاد الحدث الذي دفع بقبائل تادلا للانخراط في المقاومة ضد المستعمر الفرنسي. فخرجت أول محلة حفيظية من مراكش إلى الشاوية بقيادة ولد مولاي رشيد (ابن عامل تافيلالت) مكونة من ١٠٠٠ رجل، فاتصل الفرنسيون (حلول رينو بالرباط) بالمولى عبد العزيز من أجل إرسال محلة للشاوية لمواجهة محلة ولد مولاي رشيد لضمان استمرار القبائل المتعاونة مع الفرنسيين البقاء على هذا التعاون. فقامت بهذا الدور حركة يتزعمها مرابط أبي الجعد باتفاق مع الفرنسيين، محمد بن داود الشرقاوي عدد افرادها ١٥٠٠ رجل، وهو الذي سبق التنسيق بينه وبين الفرنسيين كما يظهر أحد التقارير: "في تقرير سياسي الأخير المؤرخ ب ١٢ أكتوبر بينت- يقول الجنرال درود- بأن مرابط أبي الجعد الحاج محمد بن العربي بنداود... قد أظهر لنا علامات ولائه، أولاً بعدم التردد في قطع حوالي ٢٠٠ كلمتر في بلاد معادية ليزور السلطات الفرنسية بالدار البيضاء. وثانياً عن طريق استخدام هيبته الدينية لينشر الفوضى وسط الجماعات التي تتجمع منذ بعض الوقت حول قسبة مديونة، والتي جاءت لتضع نفسها تحت قيادة ولد مولاي رشيد" (٣). وقد أشارت بعض فقرات التقرير إلى النتائج العكسية لحركة مرابط أبي الجعد المتمثلة في استنكار الناس لفعل توأطئه مع الفرنسيين والعزم الشديد للبرابر للهجوم على الفرنسيين لقلة مؤونتهم وأشار إلى أعداد المقاومين قائلاً: "وإذا ظلوا على عزمهم، فسيكون علينا مواجهة البرابر (٤٠٠ رجل) ومحلة مولاي رشيد (١٠٠٠ رجل) وعصاة الشاوية (٢٠٠٠)، واتباع مرابط تادلا الذين يحتمل ان ينظموا "للمجاهدين" ١٠٠٠ رجل

والمجموع بين ٤٠٠٠ و ٥٠٠٠ رجل" (٤). وقد عمل المولى عبد العزيز على ايفاد بعض موظفيه للشاوية لإقناع القبائل بزييف ادعاءات أخيه ودعاهم للكف عن مقاتلة الفرنسيين ومنحه مهلة للتفاوض مع فرنسا. وقد قبل المولى عبد العزيز الانتقال إلى الرباط للتفاوض (٥) مع الفرنسيين ووصل إليها في ٢٢ شتبر ١٩٠٧، فتفاوض مع وفد يتشكل من "رينو" والجنرال "ليوطي" والأميرال "فيلبير"، وتعدت فرنسا بتقديم عون مالي. كما حرص السفير الفرنسي على توجيه محلة سلطانية للشاوية باسم المخزن فكلف السلطان مولاي عبد العزيز محلة برئاسة ابن البغدادي عددها ٣٩٠٠ رجل من المشاة و٦٢٥ من الفرسان مزودة بثلاثة مدافع ورشاشتين، ألحق بها ضابطان فرنسيان من البعثة العسكرية الفرنسية هما: ابن سديرة والمأحي. (٦)

وقعت مواجهات بين المحلة العزيمية وقبائل الشاوية فهزمتها هذه الاخير في ابن سليمان في ٢٤-٢٥ نونبر ١٩٠٧م، وانتهر ابن البوعزاوي الفرصة للالتحاق بالمجاهدين وتعبئة الشاوية للالتحاق بالحركة الحفيظية. كما شجعت مولاي عبد الحفيظ على مغادرة مراكش في اتجاه الشاوية. وتم توجيه أوامر لمرباط أبي الجعد للقيام بحركة جديدة و"التدخل بين الطرفين في الظاهر، وأن يساعد بواسطة القوة جانب النظام وقوات مولاي عبد العزيز" (٧).

٢/١- تدبير قياد السراغنة لشؤون القبيلة قبيل الفترة الاستعمارية

كان لتدهور العلاقة بين قائد القبيلة "محمد بن الطالب" والمخزن تأثير على علاقة هذه القبيلة بالمخزن، فقد انتبه ممثلو المخزن بمراكش إلى طموحات هذا القائد وسعيه لتوسيع النفوذ على مختلف القبائل المجاورة فعملوا على تقليص نفوذه تدريجياً من خلال الحاقه بفاس وتقسيم القبيلة إلى "انتيفا السهل" و"انتيفا الجبل" فتم الحاق الأولى خلال بعض المراحل بقياد السراغنة وتم الحاق الثانية بقياد ولتانة وتم الحاق بعض أجزائها أحياناً ببعض قياد أيت اعتاب. لقد انعكس هذا التقسيم على الوضع الداخلي للقبيلة التي كانت تتبوأ مكان الصدارة من قبيل حيث كانت تتولى تدبير قبائل

(٢/١) ٢-أمر سلطاني لابن المودن لتيسير مؤنة

المحلة السعيدة على إيلته ايت اعتاب

"المحلة السعيدة الواجبة على ايلتك ايت اعتاب...وتنزلها بمحل المرور من بلادهم ٢٢ شوال الابرك عام ١٣١٠هـ".^(١٢) وصل ابن المودن لداس في ٢٠ محرم فاتح عام ١٣١١هـ، بعد انتظار ستة ايام في ايت مساط لالتحاق قبائلهم فلم يفعلوا. وقد توفي القائد محمد العربي بن احمد بن المودن خلال حركة تافلات سنة بسبب مرض استفحل به سنة ١٨٩٢، فنقلت جثته إلى الحمادنة حيث دفن بالمسجد المجاور لداره بالولي سيدي احباب.^(١٣)

(٢/١) ٣-ولاية الجيلالي بن المودن السرخيني

على انتيفا

عينه السلطان بعد أقل من سنة على تعيين الجيلالي الدمناي بمشرع بن عبو "أيت انوس والعثمانة وقلعة ابزو وارقالة وأيت امراس وسكورة".^(١٤) بعد شكايات أعيان القبيلة ورفضهم لحكم الجيلالي الدمناي. أضاف الكاتبان جيرونتون " عينه السلطان مولاي عبد العزيز بعد توليه، نظراً لعدم قدرة ابن الحاج عبد الله الزناكي استئاب الامن بالقبيلة، لكنه لم يمارس حكمه طويلا بالقبيلة نظرا لانتفاضات السراغنة أنفسهم ضده، فعزله السلطان عن انتيفا سنة ١٣١٨ هجرية وتولى مكانه صالح أوراغ.^(١٥)

(٢/١) ٤-ولاية دحان بن قدور الصنهاجي على

انتيفا

تم تعيينه من طرف السلطان عبد العزيز على " فم الجمعة وابزو وبني حسان ولاربعا وأيت انول وأيت تكل".^(١٦) بعد فشل ابن الطيب السرخيني على تدبير أمور القبيلة. وقد عرفت مرحلة تولي ابن الطيب ايلة «هنتيفة» صراعا بينه وبين دحان الصنهاجي الذي اسس علاقات قبلية مع أعيانها.

ترغم دحان بن قدور الصنهاجي لتمررد ضد ابن الطيب، يقول الغجدامي: "ونادوا بمخالفة العامل، ثم قام في الأثر قبيلة ولتانة، وأول من قام منهم العامة من ريع جطيوة، وفي هذه الأيام قام الحواوصة من السراغنة

انتيفا وايت عباس وايت محمد وايت بوزيد وايت عتاب خلال فترة قيادة محمد بن الطالب ومن كان قبله من القياد.

(٢/١) ١-انتفاضة ومعارضة دحان بن قدور

الصنهاجي على ابن الطيب ١٣٠٦هـ

كان دحان بن قدور الصنهاجي مستقراً بالسراغنة زهو من أعيانها، وقد انتقل إلى انتيفا فراراً من مضايقات قائد السراغنة ابن الطيب السرخيني، واستطاع خلال فترة استقراره بانتيفا بناء علاقات مع أعيانها وهو الأمر الذي ساعده في فترة لاحقة على تولي قيادة انتيفا. أشار الحسن شوقي إلى مراسلة بين ابن الطيب والحاجب السلطاني بصدد دعوى دحان بن قدور الصنهاجي قائل: "وصلنا الأعز كتابك بأنك ما قصرت في الوقوف معنا في دعوى بن قدور"^(٨) وكان تاريخ المراسلة ١٢ جمادى الثانية عام ١٣٠٦هـ. كان هناك تبادل في الشكايات بين دحان وابن الطيب مما دفع بالحاجب بالكتابة لقائد دمنات الجيلالي بن علي بالتدخل للصلح بينهما.

تدهورت العلاقة من جديد بين ابن الطيب ودحان الصنهاجي بعد الصلح الذي وقف عليه الجيلالي الدمناي، "فتوجه اليه ابن الطيب ولحق به ابن المودن، فتوجه دحان ومن معه إلى بلاد هنتيفة".^(٩) وكان القصد هو تأديبه فتوجه بعد ذلك إلى العرائش. وقد وجه السلطان كتاباً إلى ابن الطيب قائلاً: "نامرك ان تترصد عليه وكن على بال منه أن وصل لهنالك".^(١٠) وذلك سنة (١٨٩٣/١٣١١م).

ومن المعلوم أن هذه السنة عرفت بالتحضير لحركة متوجهة إلى داس عبر انتيفا كما أشار الحسن شوقي إلى ذلك حيث تم "توجيه امر سلطاني لابن المودن لارشاد قواد المئين ومهندس وميقاتي بقصد اختبار الطريق المارة لتافيلالت عبر ايت بوكماز وايت مساط واسكس وداس". فنامرك أن توجه معهم من اخوانك من له خبرة بتلك الطريق حتى يصلوا للمحل المقصود ويقضوا الغرض... ٨ شعبان عام ١٣١٠هـ.^(١١)

(٣/١) ١- ولاية حدو بن محمد أوراغ

ورد اسم هذا القائد في رسالة موجهة منه إلى شيخ زاوية تناغملت سيدي احمد اولعباس يدعوه إلى التدخل لدى شيوخ ايت انول ليدفعوا الدراهم. وتفيد الرسالة ان شيخ الزاوية تدخل لدى ممثل السلطة لصالح هؤلاء.^(٢٠) كما تشير إلى ذلك وثيقة محلية (و ٣٠٠) يقول فيها: "إخواننا أشياخ هنتيفة كافة السلام عليكم ورحمت الله وبعد فقد كنا امرناكم على ما تسمع من الحامل ولم يظهر منكم شيء ولا أثر وعليه فها نحن وجها حامله أخ السيد صالح نازلا عليكم بثلاثة بساسيط لكل شيخ حتى توجهوه في الأثر ولا بد من غير تراخ."^(٢١) الشيخ صالح أوراغ والشيخ عبد الله أشطو: كان هؤلاء هم الحاكمون الفعليون على قبيلة انتيفا خلال هذه الفترة نظراً لبعد المسافة بين القائد دحان الصنهاجي وبين القبيلة من جهة، وعدم قبول الأشخاص الأجانب عن القبيلة من جهة ثانية.

(٣/١) ٢- القائد صالح بن محمد أوراغ

وقد تميزت مرحلة انتقال السلطة إلى المولى عبد الحفيظ بنوع من الصراع حول الزعامة القبلية، فظهرت أهمية الولاءات السابقة والاستراتيجيات المستقبلية. فمن جهة حاول المدني الكلاوي توسيع نفوذه في المجال من خلال اقتراح أسماء على السلطان. وقد حصل الكلاوي فعلا على ظهيرين لشخصين كان يعول على تعاونهما لتعزيز نفوذه وتسهيل عملية الخضوع للسلس للقوى الفرنسية، إضافة إلى ضمان الاستفادة من خبرة مقاتلي القبيلة في المراحل المقبلة لتهدئة وتطويع القبائل الجبلية. فكان الشخصان المقترحان لقيادة القبيلة هما "صالح أوراغ" من "ايمشيح" التابعة لبني حسان، إضافة إلى "عبد القادر أبراح" من "أهل الوادي" بالعثامنة. كما عاد القائد "الجيلالي الدمناطي"، الذي كانت له تجربة قصيرة في قيادة القبيلة من قبل، من فاس ومعه ظهير تعيين باسم محمد ابن الحاج عبد الله الزناكي. وكان مبرر هذا التعدد في التعيين كما يشير إلى ذلك الكابتان نيغل هو اختبار الأصح منهم لهذه القبيلة العنيفة: "بعد سنتين من ذلك وقع ما يمكن تشبيهه بمشهد مسرحي، فقد عاد المدني الكلاوي من فاس ومعه ظهيرين من

على عاملهم محمد بن الطيب في القلعة، فنهبوا متاعه، وهدموا داره، فانتقل بحريمه لمراكش، وتقدم على البغاة من بعده صاحب مشوره دحان الصنهاجي، فاقتفى أثرهم (أهل) ساورا من السراغنة، فقاموا على عاملهم السيد محمد بن الموزن، فنهبوا داره وهدموها، وفر لمراكش بعياله وإخوانه."^(١٧)

ورغم زعامة دحان بن قدور الصنهاجي لانتيفا و قدرته على مواجهة بن الطيب فإن حكمه لا نتيفا لم يدم طويلا، إذ رفضوا حكمه سنة (١٢١٤هـ / ١٨٩٦م)، فقامت مواجهة بين قبيلة هنتيفة والقائد دحان الصنهاجي إلى أن تدخل المرباط احمد بن العباس التتغلمتي في مباشرة الصلح بين الخديم ابن الطيب... وبين آيالته هنتيفة"^(١٨)، وقد كانت الوساطة من طرف القائد الجيلالي الدمناطي وفهم ابن الطيب من ذلك انه يريد استمالتهم اليه فقدم شكوى لدى السلطان فكان جوابه بأن الدمناطي هو الذي "طلب من المرباط... مباشرة الصلح... ووقف وما قصر حتى استقام حالهم"^(١٩).

٣/١- بروز زعامات جديدة بالقبيلة وصراعها من أجل السلطة

كانت لتبعية قبيلة انتيفا لقياد السراغنة تأثيرات سلبية على الوضع الداخلي لها فقد سادت الفوضى والصراعات الطويلة بين اعيانها الذين كانوا هم المدبرون الفعليون لشؤون القبيلة في ظل غياب القياد عن الميدان. كانت "انتيفا السهل" بقيادة حدو أوراغ وبعده صالح أوراغ في مواجهة "انتيفا الجبل" بزعامة محمد بن عبد الله الزناكي أولا ثم عبد الله أشطو لاحقا. استطاع صالح أوراغ الاستفراد بالسلطة في مرحلة أولى بعد القضاء على سلطة محمد بن عبد الله الزناكي الذي فر إلى زاوية تاكلاووت قرب دمنات. امام استفحال الوضع داخل القبيلة تم تعيين حدو أوراغ وبعده صالح أوراغ على أحد اقسام القبيلة. كما تمت توليت محمد بن عبد الله الزناكي على القسم الجبلي منها لكنه لم يحكم طويلا فتولى قياد ايت أوراغ على القبيلة كلها إلى أن ظهر القائد أشطو.

آلاف دورو من أجل ادخال صالح أوراغ السجن. دامت المواجهة بين الطرفين إلى غاية ١٣٣١، حيث أذعن أهل الجمعة وأهل ابزو والعثامنة وارفالة للقائد صالح أوراغ. تابع عبد الله أشطو مواجهته مع "زناكة" باستثناء "تيسليت" و "أيت بلان" ونصف خمس أيت بوحران. وبعد مدة وجيزة وصلت فرقة "مانجان" إلى فم الجمعة، فجاء القائد مانجان وقدم نفسه للكولونيل، كان خضوعه سبباً ودافعاً لخضوع عبد الله أشطو في مارس ١٩١٣، فتم تقسيم نفوذ القبيلة بينهما.^(٢٥)

وقد تحدثت بعض الوثائق المخزنية عن هذه الصراعات الداخلية إنشاء الاستعداد للتوجه لمواجهات الفرنسية بوادي مهابر بدمنات وخوف منظمي حركة المواجهة للفرنسيين بدمنات من عواقب الالتقاء بين الطرفين فقد أشار القائد الجيلالي بن أحمد في رسالته للشيخ أحمد بن العباس قائلاً: "وأما ما ذكرته في شأن وقوف أيت انول و أيت تكلأ بأننا نطلب من عاملهم الحركة ليتعاونوا مع أيت النصف على الفساد، فقد خشينا ذلك يؤدي لنا إلى كثرة القيل والقال ولا يخفك حال الحساد اللهم إن كان ولا بد فيكون الإذن من قبل الجانب العالي بالله وقد وصل حامله الشيخ عبد الله أشطو وتذاكرنا معه على جميع الأمور وسمعنا منه جميع ما أخبرنا به وفيه كفاية."^(٢٦)

كما لخص أحمد نجيب الدمناتي الذي كان معاصراً لهذه الفترة هذه الحثيات في قوله إن صالح أوراغ "قائد هنتيفة السهل قبل دخول الفرنسيين إلى المنطقة. كانت بينه وبين القائد أوشطو صراعات حول النفوذ. تم الاتصال بينه وبين سلطات الاحتلال بعد معركة فم الجمعة ٢٧ نونبر ١٩١٢، لينقل إلى مراكش معرباً عن ولائه للفرنسيين. رافق هؤلاء في أثناء غزوهم لبعض فرق هنتيفة. وشارك في عدة معارك ضد مجاهدي اينولتان وممر ازمايز وايت مصاد وايت عتاب وايت محمد وايت بوزيد. ظل موالياً للفرنسيين حتى وفاته سنة ١٩٢٥."^(٢٧) كما تحدث الكاتبان نيغل عن هذه المرحلة في قوله واصفاً عمل صالح أوراغ بأنه إعادة توحيد للقبيلة وتربص من طرف عبد الله أشطو بالسلطة في قوله: "ولما تولى المولى عبد الحفيظ قدم انتيفا إليه، حيث حضر سي محمد بن الحاج عبد الله مع

السلطان أحدهما باسم صالح أوراغ والآخر باسم عبد القادر أبراح من أهل الواد بالعثامنة، كما عاد الجيلالي الدمناتي هو الآخر من فاس ومعه ظهير باسم سي محمد ولد الحاج عبد الله (يقصد الزناكي) وقد كلفهم السلطان باختيار المرشحين الثلاثة لمعرفة أقدرهم على تولي قيادة القبيلة العنيفة.... واستطاع صالح أوراغ جمع مائة فارس الذين رافقوا ابنه محمد إلى مراكش، ورفض أيت اينوس مرافقة سي محمد بن الحاج عبد الله، فلم يبق أوفياء له غير أهل قلعة ابزو وأيت تاكلأ فلجأ إلى "تاكونت" بقلعة ابزو فاراً لينجو بنفسه، وعين على إثر ذلك صالح أوراغ قائداً على انتيفا كلها (١٣١٨).^(٢٨) لم يقف المدني الاكلوي عند مجرد الاقتراح، بل "استدعى ساكنة العثمانة لدعم عبد القادر أبراح فرفضوا"^(٢٩).

تولى قيادة قبيلة انتيفا ابتداء من سنة ١٣١٨ هجرية حيث تم فصل انتيفا عن السراغنة من جديد، تم تجديد تعيينه سنة ١٣٢١، لكن خلال نفس السنة حصل محمد بن الحاج عبد الله الزناكي على ظهير لحكم "زناكة" (أيت انول، أيت تاكلأ، أيت امراس، أهل الجمعة). وحصل (محمد بن الحاج عبد الله الزناكي) سنة ١٣٢٥ هجرية من السلطان المولى عبد الحفيظ على ظهير لحكم أهل ابزو والعثامنة أهل القلعة)^(٣٠)، لكنه لم يمارس السلطة عملياً على القبيلة رغم امتلاكه لظهيرين، وكان صالح أوراغ هو الذي يمتلك النفوذ بالقبيلة. قام صالح أوراغ سنة ١٣٢٩ بزيارة لفاس، فكان خليفته (أخوه) هو من يفترض أن يمارس السلطة بالقبيلة، لكن عبد الله أشطو (شيخ أيت بوحران) الذي كان مستشاراً لخليفة القائد هو من كان يمارس الحكم عملياً والذي كان محل ثقة القائد صالح أوراغ الغائب إلى فاس. ومن أجل ممارسة سلطته فعلياً قام خليفة القائد (محمد أوراغ) بمحاولة اغتيال عبد الله أشطو، فقام هذا الأخير بتحريك كل "زناكة" وتبعته باقي فرق انتيفا لتشكل معارضة للقائد، فلم يبق معه غير بني حسان ونصف خمس من أيت انول.

عاد القائد صالح أوراغ من فاس بعد إخباره في الحال بعد الافلات من محاولة القبض عليه نتيجة مؤامرة تم تدبيرها مع عبد الله أشطو الذي أرسل سبعة

تاركة المجال فارغا لعائلة اشطو، فإن تهديدا لسلطة القائد اشطو قد ظهر لدى انتيفا السهل والمتمثل في وجود القاضي احمد بن منصور بابزو. كان هذا الأخير فقيها بمكتب الشؤون الأهلية، واستطاع بفضل ذكائه ومثابرته الحصول على تعيين كعدل وناظر لأحباس انتيفا وبعد ذلك قاضيا، فبطموحه المتعصب وبمساعدة أخيه سيدي عبد الرحمن والذي استفاد هو الآخر من دعم القائد اشطو. فقد راود سي أحمد بن منصور حلم أن يصبح قائداً على انتيفا، وبعد موت سي محمد اوشطو قام بجمع انتيفا كلها تحت حكمه.^(٣٠)

(٣/١) ٣- القائد عبد الله اشطو: كيف برزت

عائلة أشطو إلى دوائر المخزن؟

تبدأ علاقة هذه العائلة بالمخزن ابتداء من تاريخ الحركة السلطانية التي قام بها الحسن الأول لهذه القبيلة والتي تم فيها تأديبها وإحراق دورهم، وبعد عبور السلطان إلى منطقة أماسين بارفالة وتخيمه هناك أرسل جنوداً له إلى زاوية تناغملت لاختبار علاقتها بهذه الأحداث، فغير شيخ الزاوية لجنود السلطان عن شجبه لهذه الأحداث وعدم ارتباطه بمن وراءها. تقدم جنود السلطان إلى أيت تكللا ووصلوا مع بداية الليل إلى بوحرازن، طرّقوا باب أمغار فرقة بوحرازن آنذاك، فلم يخرج إليهم ولم يستقبلهم نظراً لعلاقة التوتر التي كانت بين القبيلة والمخزن خلال هذه المرحلة، تقدم إليهم أب عبد الله اشطو وسألهم عن مقصدهم وغايتهم فأخبروه أنهم يريدون المبيت وعلف دوابهم، فاستضافهم وقام بعلف دوابهم، فحصل منهم على تعيين باعتباره شيخ القبيلة^(٣١)

يضيف الكاتبان نيغل: «تحقق حلم عائلة اوشطو التي تنتمي إلى أيت اسري من بوحرازن والتي يرجع أصلها إلى أيت اسري المنتمين إلى أيت اعتاب. وقد كان أوائل هذه العائلة من الطبقة العادية، ولم تكتسب أهمية إلا في فترة جد القائد الحالي محمد اوشطو الذي استطاع من خلال مؤامراته أن يحصل على تعيين كشيخ على أيت بوحرازن، والذي توفي في فترة حكم المولى الحسن تاركا خمسة أبناء محمد وعبد الله والحسين ولحسن وعلي. وقد تولى المشيخة بعده ابنه الأكبر، تزوج بنت الحاج عبد

أهل قلعة ابزو وحضر صالح أوراغ مع باقي الفرق الأخرى. تم قبول ولاية صالح أوراغ ولجأ سي محمد بن الحاج عبد الله إلى تادلا. ولما عاد صالح أوراغ إلى البلاد جمع أهل انتيفا لإخضاع أهل قلعة ابزو المتمردين، فأعلنت هذه الفرقة خضوعها. أصبح عبد الله اشطو مستشارا لصالح أوراغ، ودامت هذه الوضعية إلى حدود سنة ١٢٢٩ وهي الفترة التي ذهب خلالها صالح أوراغ إلى فاس تاركا حكم القبيلة لابنه الخليفة سي محمد.

غالباً ما تبرز الخطط العجيبة من تسلسل أحداث تؤدي إلى القطيعة، فهل كان سي محمد أوراغ قتل سي عبد الله الذي كان يحسده، أو أن عبد الله اشطو أراد استغلال فرصة غياب القائد بفاس ليأخذ مكانه، وهو الأمر الذي جعله يرسل ٧٠٠٠ دورو إلى فاس من أجل سجن أوراغ، أم أن المواجهة كانت دائماً بين الرجلين؟^(٣٢) وقد كان للقائد صالح أوراغ صفات جعلت منه زعيماً قبلها في نظر الفرنسيين «ولما وصلت فرقة "مونجان" الفرنسية إلى فم الجمعة تقدم إليهم القائد صالح أوراغ وقدم ولاء لهم فتولى قيادة القبيلة منذ ١٩١٢، إلى غاية مارس ١٩١٣، فقسمت بينه وبين القائد عبد الله اشطو الذي قدم ولاءه هو الآخر. يشمل نفوذ القائد صالح أوراغ بعد ١٩١٣ خمس أهل ابزو وزواياه وخمس أهل القلعة وزواياه وخمس العثمانة وزواياه وخمس بني حسان وبراغن وزواياه وخمس أهل الجمعة وزواياه نصف خمس هرفالة وربيع تبعديين وربيع ايت حقي مع زاوية عبد الوهاب ثلاثة ارباع أهل لاربيع وربيع أهل مسكاون وربيع ايت كيمي وربيع ايت عبد الرحمن وأيت علي قدور.^(٣٣)

يضيف نيغل معلقاً على هذا الصراع بالقول "لقد أنهك هذا الصراع عائلة أوراغ، خاصة وأن عبد الله اشطو قد أصبح من الركائز الأساسية للقائد الكلاوي الذي تقوى نفوذه وطنيا وهو الأمر الذي سيظهر في فترة لاحقة حيث سيترقى إلى مرتبة الصدر الأعظم مستفيداً من علاقاته مع الفرنسيين، كما تطورت العلاقة بين أشطو والكلاوي وتتعزز بعلاقة المصاهرة. كل هذه المعطيات ستؤدي إلى اعتزال أوراغ للعمل السياسي. يقول الكاتبان نيغل: "إذا كانت عائلة أوراغ قد انسحبت من الساحة السياسية لانتيفا بوفاة القائد صالح أوراغ

لخضوع عبد الله اشطو في مارس ١٩١٣، فتم تقسيم نفوذ القبيلة بينهما^(٣٥).

تولى قيادة القبيلة سنة ١٩١٣ بعد ان قدم ولاءه للفرنسيين والمخزن بمراكش^(٣٦). وقد مارس السلطة فعلياً على جزء من القبيلة قبل ذلك في صراع مع صالح أوراغ وأخيه محمد أوراغ. يشمل مجال نفوذ القائد عبد الله اشطو بناء على وثيقة متضمنة في ملف من الارشيف الفرنسي^(٣٧) خمس ايت انول، خمس ايت النص وزواياه، خمس ايت تاكلا وايت وراذن، نصف خمس هرفالة وربع ايت ورماني وربع مقادة وزاوية ترمولت وربع خمس اهل لاربيع وربع هسكورة.

ثانياً: الوضع داخل قبيلة انتيفا خلال فترة وصول الفرنسيين

لقد استطاع الفرنسيون ربط علاقات مع رموز وأعين القبيلة الشيء الذي سهل عليهم جمع المعطيات والتعرف عن قرب على مجالها قبل وصول الجيش اليها وهو الامر الذي مكنتهم من اعداد خطة عبوره بشكل مدروس. فقد قام وفد من الضبط بزيارة القبيلة والإقامة بقصبة "ايت اوراغ" عند القائد صالح اوراغ الذي استقبلهم ورافقهم لزيارة بعض المناطق والممرات التي ستمكنهم من العبور مثل جسر العثامنة. إن هذا التعارف القبلي للقائد صالح أوراغ مع الفرنسيين جعله يقدم لهم المعطيات اللازمة ويقدم لهم ولاءه مباشرة عند وصول الفرقة العسكرية الفرنسية إلى فم الجمعة، فتم تعيينه قائداً على القبيلة. كما قدم عبد الله اشطو ولاءه للفرنسيين أيام قليلة بعد صالح اوراغ في سياق التناقص بينهما، فتم تعيينه على الجزء الجبلي من القبيلة والإبقاء على الجزء السهلي لصالح أوراغ وتسابقا الاثنان في الحصول على رضا المدني الاكلوي فكانا بحركتيهما جزءاً من حركته العسكرية واحداً عن يمينه والآخر عن شماله.

١/٢- العلاقات السابقة للزعامات المحلية مع الفرنسيين

لقد استطاع الفرنسيون نسج علاقات مع قياد وأعيان بالمنطقة والمناطق المجاورة، حيث أن "القرشي بن اعمر الطرافي ومحمد بن عمر الرجراجي والجيلالي الشويبي قائد أولاد فكرون وأولاد موسى قد أمضوا

الله الزناكي قائد انتيفا آنذاك. وحصل من هذا الأخير على حكم "خمس" زناكة وحصل بعده على صفة الخليفة"^(٣٢).

يضيف "ومن أجل بلوغ أهدافه، واجه (entrepris contre feu) القائد اشطو (الاب)، والقائد الحالي سي محمد اوشطو أخ القائد السابق، وقد عرفت المواجهة بينهما حدثها ما بين ١٩٤٦ و ١٩٤٧ في وضعية فرضت عليه الهدوء والسلم، لكن ذلك لم يكن الا تكتيكا مرحليا في انتظار الفرصة المناسبة"^(٣٣).

"تبع سي محمد أباه في حكم انتيفا وجعل معه خليفته سي محمد اوشطو. وقد كانت علاقته الجيدة بالقائد سبباً في المشاكل التي اعترضته، حيث أقسم أيت بوعلي من بوحرازن على قتله فتمكنوا من ذلك في المنزل الذي قدم إليه كضيف. أصبح عبد الله إذن رئيس العائلة وتولى مكان أبيه، لكن فقط على أيت بوحرازن، وأصبح بعد ذلك مستشارا لدى سي صالح أوراغ قبل أن يصبح خصمه العلني. وقد كان سي محمد بن عبد الله اشطو الأخير الميت، وكان ابنه زعيماً محلياً من الصف الأول، ذكي وحيوي وحساس، وكان دائماً مخلصاً لنا (الفرنسيين) حتى خلال مرحلة (عدم الخضوع) وخلال المرحلة المظلمة لسنة ١٩٤٠ ومختلف اضطرابات سنة ١٩٤٤"^(٣٤).

توسع نفوذ اشطو تدريجياً بعد بداية التوتر بينه وبين محمد أوراغ. وقد كان سياق هذا التوتر مرتبطاً بسفر صالح اوراغ، الذي كان قائداً على القبيلة إلى فاس ومحاولة أخيه وخليفته في القبيلة اغتيال عبد الله أشطو الذي كان شيخاً لفرقة "أيت بوحرازن". قام عبد الله اشطو بتأليب جزء كبير من القبيلة ضد أوراغ (زناكة وجزء من ايت انول وباقي فرق القبيلة)، بقي مع أوراغ بني حسان فقط ونصف خمس من أيت انول. حاول عبد الله اشطو توظيف علاقاته بفاس، فدبر مؤامرة للقبض هناك على صالح أوراغ. وقد عرفت القبيلة خلال مرحلة زعامة هذين الشخصين صراعات ومواجهات بينهما، أدت إلى استنزاف جهود فرق القبيلة، إلى أو وصلت القوات الفرنسية للمنطقة حيث أنه "... بعد مدة وجيزة وصلت فرقة "مانجان" إلى فم الجمعة، فجاء القائد مانجان وقدم نفسه للكلونيل، كان خضوعه سبباً ودافعاً

عملية إعادة التنظيم وهيكله الجهاز الإداري، من خلال اختبار وفاء قيادهم لنا.

- الحصول على المعلومات والمعطيات من مختلف الأنواع حول المنطقة من حيث الولوج والاختراق ومعطيات حول الساكنة^(٤٤).

كما استطاع القائد المدني الكلاوي كسب دعم السلطان المولى عبد العزيز من خلال توسيع نفوذه بمجال الحوز وقبائل الدير قبيل وصول الفرنسيين إلى المنطقة. يقول الفجدامي: "وبقي قائماً مدافعاً على عرضه وحرمة حتى رجع السلطان مولاي عبد العزيز، وأطفئت نار الفساد في الحوز، ونصب لكل قبيلة عاملها، فأفرده على إيالته وزاده عليها قبائل آخرين"^(٤٥). وتجدر الإشارة إلى أن الأكلاوي أقام علاقات قوية مع السراغنة، ووسع نفوذه في اتجاه دمنات قبل وصول الفرنسيين، مع العلم أن قبيلة انتيفا كانت آنذاك تحت نفوذ قياد هاتين القبيلتين، فجزء منها كان تحت سلطة الجيلالي الدمناتي والجزء الآخر تحت قيادة ابن الطيب السرخيني.

كانت إيالة القائد المدني الكلاوي خلال سنة ١٩٠١ تشمل عدة قبائل كما تدل على ذلك الرسالة السلطانية الموجهة إليه قائلاً: "خديمنا الارضى القائد المدني الأكلاوي... وبعد فقد كنا اصدرنا لك أمرنا الشريف... بالحث والتأكيد في توجيه ما ناب إخوانك وإيالتك مسفيوة وفطواكة وغجدامة وزمران من فرض العسكر السعيد البالغ عدده إحدى عشر مائة وخمسين..."^(٤٦)، وكان الهدف من الحركة هو التوجه إلى الثائر الجيلالي الزرهوني (بوحمارة). وقد شارك المدني الكلاوي وقياد السراغنة ومعهم جنود من قبيلة انتيفا في إخماد ثورة الجيلالي الزرهوني المعروف باسم "بوحمارة". كما شارك هؤلاء في إخماد الاضطرابات التي انطلقت بقبائل بني مطير سنة ١٩٠٩م، حيث استهدفت هذه الحركة معاقبة بني مطير على استقباليهم واحتضانهم للشيخ الشريف محمد بن عبد الكبير الكتاني الذي لعب دوراً أساسياً في مبايعة السلطان مولاي عبد الحفيظ بفاس على رأس الاشراف والأعيان. وقد أشارت الرسالة السلطانية إلى مشاركة المدني الكلاوي في قيادة هذه الحركة، حيث

وقتهم في حل مشاكل فيما بينهم والثلاثة هؤلاء ومنذ سنة ١٩٠٨م أصبحوا على اتصال مع الفرق الفرنسية بالشاوية، حيث أصبح الشويبي في ١٩٠٩ من مهدي الطريق نحو وادي العبيد نظراً لمشاكله مع تادلة المجاورين (بني موسى وأيت عتاب)، والذين كان الشيخ ماء العينين قد التحق بهم سنة ١٩١٠ للمقاومة. وقد تلقى الثلاثة المذكورون في ١٩١١ ظهائر القيادة من المولى عبد الحفيظ^(٣٨). كما تضمن التقرير السياسي لشهر فبراير ١٩١٦م إشارة إلى رغبة الشيخ الفوقاني لايت اعتاب "محمد بن سعيد" في نسج علاقات تعاون مع الفرنسيين. وأشار التقرير إلى التوصل منه برسائل ودية^(٣٩).

مصاهرة عبد الله اشطو للمدني الكلاوي

يقول الفجدامي: "فجلس سنة كاملة ثم أمر بالقدوم لمركز ازيلال بأيت مصاض، وتوجه إليه، وأفطرننا في القشلة بمركز تانت^(٤٠) عند القائد عبد الله اشطو الهنتيفي، وقد صارت بنت الفقيه في عصمته، وبتنا في مركز أزيلال^(٤١)، وفي الليل أخبر الفقيه صهره القائد عبد الله المذكور بالغرض الذي قدم لأجله، وهو أن يقدم بالحركة من إيالتيهما لأيت محمد الذين لازالوا منحرفين عن طاعة المخزن"^(٤٢).

قيام فريق من الضباط بمهمة في دمنات وانتيفا

في شتبر ١٩١٥م

قدم التقرير السياق العام للزيارة الميدانية التي قام بها الفريق^(٤٣) بكل من دمنات وانتيفا من أجل تقييم السياسة المتبعة بجهة مراكش مع الأهالي والقبائل، وبشكل خاص السياسة التي يتبعها "الكلاوي" الذي اعتبره التقرير تلك النواة التي يجب أن تصطف إلى جانبه باقي القبائل التي يتم إخضاعها. وقد صرح التقرير بأهداف هذه الزيارة المتمثلة في:

- اختبار ودراسة الجبهة السياسية للمنطقة الجنوبية الممتدة من بني موسى إلى الأطلس الكبير.
- اختبار صمود ووحدة أهل انتيفا الذين يشكلون أحد الأعمدة الأساسية التي يمكننا الاعتماد عليها في العمليات المتعلقة بـ "وادي العبيد"، وذلك من أجل دراسة التغييرات الممكنة التي يمكن إجراؤها في

المنتهى والمثال لدواء هذا الخرق المتسع والفتق الذي يعجز عنه الراقع فنأمر أن تحاول جبر هذا الكسر قبل الاضمحلال واحسم مادة هذا الداء العضال^(٥٣). وقد يتدخل العمال أو القياد في بعض الحالات لتأمين تلك المعاملات وتسهيلها كما حدث لقائد قبيلة السراغنة، أحمد بن الطيب السرخيني، "الذي ظل أصحاب الديون يتابعونه سنة ١٩٠١م بعد أن كان قد التزم بإرجاع الديون إلى أصحابها"^(٥٤). ويمكن تفسير الضغط الذي يمارسه اليهود على السكان وعلى القواد بالحماية القنصلية التي كان أغلبهم يتمتعون بها بالإضافة إلى تشجيع الدول الأجنبية لهم على هذه الأفعال لكسب المزيد من الأتباع.

اتخذ التجار الأجانب عملية المخالطة مع المغاربة وسيلة للحصول على المال، ولم يكتف هؤلاء في كثير من الأحيان بالمخالطة مع عامة الناس، بل إنهم يلجؤون أحيانا إلى التعامل مع القياد لمضاعفة أرباحهم، كما حصل مع القائد علال الشرقاوي السرخيني، وقد أشارت إحدى الوثائق المخزنية إلى اتهامه بالتعامل مع الأجانب وأخذهم أموال مهمة من المنطقة. ونظراً لوجود خلافات بين بعض يهود «دمنات»، ومنهم يهود انتقلا من انتيفا إلى دمنات خلال فترة سابقة نظراً لبعض أحداث العنف التي استهدفت بعضهم، والقائد الجيلالي الدمناطي، فإن هؤلاء قد ذهبوا إلى باريس ولبثوا بها عاماً كاملاً، ولما عادوا رجعوا بظهير من السلطان لإسقاط ما لحقهم من الأضرار. وقد زاد الهجوم الذي لحقهم أثناء استقبالهم بأبواب «دمنات» من طرف العامة في غياب القائد الجيلالي في حركة بالغرب من تأزيم الوضع. رجعوا إلى السلطان مشكين بأنهم نهبوا فعين السلطان قائداً من الجيش خاصا لليهود، وهو حميدة المنبهي، وأمر الجيلالي بالتخلي عنهم بعد كثرة شكاياتهم. وقد استطاع هؤلاء الحصول على دعم وتدخل فرنسا وانكلترا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية لصالحهم، فأصدر السلطان ظهيراً بتاريخ متم رجب ١٣٠٢هـ / ١٥ ماي ١٨٨٥م لحسم الخلاف بين القائد الجيلالي ويهود «دمنات» ينص على:

- قصر أمر شريعتهم على أحبارهم.
- العفو عما خاضوا فيه مع عاملهم.
- إسقاط جميع ما تضرر به اليهود.^(٥٥)

تقول: "وزيرى حضرتنا الشريفة... الطالب المدني بن محمد المزواري والطالب عيسى بن عمر... وبعد فلما كان لقواد بني مطير من تحيز للكتاني وشيعته مساجين طلبوا توجيه محلة معهم لشد عضدهم واستيفاء الواجبات المخزنية من إخوانهم فساعدناهم على شرط فرض عدد من العسكر على قبيلتهم..."^(٥٦). بل اعتبر الباحث علال الخديمي أن مسارعة القبائل إلى بيعة مولاي عبد الحفيظ تعبير من القبائل على الصمود ضد الأجانب^(٥٨) مادام مولاي عبد العزيز عاجزاً عن القيام بهذه الوظيفة، بل امتنع من القيام بها^(٥٩).

استطاع المدني الاكلاوي الوصول إلى حيازة مهمة تتسبب قبائل الحوز والدير كلها، فقد أشارت إحدى الوثائق المخزنية^(٦٠) إلى توجه القائد الجيلالي بن المودن السرخيني عند المدني الاكلاوي بعد زيارته لمولاي عبد الحفيظ. وتقيد الوثيقة أن الجيلالي قادم عند المدني الكلاوي من أجل طلب شد العضد وانتهاز الفرصة في المفسدين، كما تضمن أمراً للمدني بالتفاوض مع المرسل والعمل بما اقتضته المصلحة خاصة وأن "ذلك العمل ابتداءً على يدك فلا نحب أن يكمل إلا على يدك إن شاء الله سيما وقد كتب لنا عامل «دمنات» (محمد أبلان) بظهور مآثر التيسير في العمل وأشار بالمسارعة إليه خشية صعوبته إذا اجتمعت الزروع وحصلت القوة"^(٦١). كما عرفت خلال فترة ما قبل الاستعمار الفرنسي ظاهرة الاستدانة من اليهود، وهي وسيلة استعملت لفرض الحماية على مجموعة من الأشخاص العاديين وأحياناً على موظفين تابعين لجهاز المخزن^(٦٢).

تتبع السلطان الحسن الأول لهذه الظاهرة حين بدأت بوادرها الأولى واستشعر خطورتها، وأشار في رسالته إلى القائد ولد أبا محمد الشركي، قائلاً: "فقد تكرر ورود أهل الذمة على أعتابنا الشريفة شاكين باكين متضررين من قبيلة "اشراكة" وأولاد جامع بمالهم عليهم من الدين الذي له خطر وبال وامتناعهم عن الأداء والأنصاف ولو لزموا أداء ما بذمتهم لهم وباعوا كل ما يملكونه من الأصول والعقار والمتاع ما وفي بيعهم ما عليهم وهذا من سوء التدبير وعدم السياسة والتبذير حتى أنه بلغنا أنهم تحملوا ديناً منهم لشراء السروج فما هذا الضيق والحر حتى يبلغوا لهذا المبلغ الفظيع فأين

٢/٢- مساهمة انتيفا في تهدئة القبائل الجبلية بالأطلس الكبير الأوسط

انتبه الفرنسيون إلى أهمية قبيلة انتيفا وخبرتها العسكرية بالمجال الجبلي التي راكمتها لعقود من الزمن، إضافة إلى واقع الصراع بين زعاماتها المحلية الفترة الاستعمارية خاصة بين عبد الله أشطو وصالح أوراغ. فقد كانت الرغبة الملحة لكلا الزعيمين على تولي الزعامة من جهة، ووضع الضعف الذي وصلت إليه انتيفا بعد سنوات من الصراعات الداخلية والصراع مع القبائل المجاورة (السراغنة وولتانة على الخصوص) دور أساسي في غياب أية مقاومة من طرفها بل أصبحت من المكونات الأساسية في الحركة المخزنية الفرنسية التي عملت على تهدئة القبائل الجبلية، يظهر ذلك من خلال:

(٢/٢) ١- مساهمة انتيفا في إخضاع أيت محمد

عمل قياد قبيلة انتيفا بتنسيق تام مع الباشا المدني الاكلاوي على ربط علاقة تواصل مباشرة مع جبهة المقاومة التي تشكلها القبائل الجبلية مثل أيت مساظ وأيت إصحا وأيت عطا وأيت بوكماز. وقد استعان الفرنسيون بالرموز الدينية للقبيلة لتحقيق هذا الهدف، إذ تشير أحد الوثائق الموجهة من الكولونيل منجان حاكم مراكش توجيه الفرنسيين مراسلة لسيدي احمد اولعباس تدعوه إلى التعاون معهم للدخول إلى منطقة هنتيفة من دون مواجهة وإراقة دماء.^(٥٩)

سعى الفرنسيون إلى ربط علاقات قبلية مع أعيان القبيلة ورموزها، وقد توجه اهتمامهم بشيخ زاوية تتاغملت، إذ قاموا بمحاولات الاتصال به عبر أشخاص آخرين "فإنني بعد ما كنت طلبت المصارفة معك أجبتني مع الغير بأنك لم تكن عندك خطة لأجل المكاتبة معي ومع الدولة الفرنسية..."^(٦٠) كما تؤكد ذلك رسالة الكولونيل مانجان، وقد تم الانتقال إلى المراسلة الكتابية مع هذه الشخصية البارزة " لكن نعرف لك اليد والكلمة في بلاد « انتيفا » وأيت مصاط وأيت عتاب، ولا يخفى عليك أن الدولة الفرنسية جري الاتفاق بينها وبين المخزن بأن تطوع جميع البلدان الفاسدة"^(٦١) مستعملين لغة الوعد (إنني أتكلم مع أحد الرجال ذي عقل وفطنة وسياسة... الذي ستكون له مكافأة إن شاء الله)^(٦٢)

وسهر المولى الحسن في زيارته لدمنات سنة ١٨٨٧ م بنفسه على الفصل في الخلاف بين المسلمين واليهود فعين لهم مكانا جديدا لملاحهم وبني لهم. وكتب بذلك ظهيرا بتاريخ ١٧ شعبان ١٣٠٤هـ / ١١ ماي ١٨٨٧م. وقد بيعت دور الملاح القديم لصالح المخزن الذي بنى لهم الملاح الجديد.

أشار الحجوي إلى الفئات التي كثر لجوؤها إلى الحماية في قوله: "لم يبق شريف ولا شيخ زاوية أو عالم له مال يخاف عليه إلا وصار له حماية أجنبية"^(٥٦). وانتشرت الظاهرة بشكل كبير بالمناطق الشمالية المحيطة بطنجة وقبائل الغرب والمدن الشاطئية حيث يوجد التجار الأجانب، لكن المناطق الداخلية نفسها عرفت حالات خاصة عندما بدأ الفرنسيون يتقدمون في اكتساح المجال المغربي. وقد ساهمت هذه العوامل في النقص الكبير الذي عرفته مداخل المخزن مما عجل بفرض الحماية الأجنبية على المغرب سنة ١٩١٢م.

أورد مؤلف "التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب" أمثلة لوثائق تشير إلى أن أحد أفراد القبيلة، وهي رسالة من قائد الحاج المعطي بن عبد الكبير إلى النائب السلطاني بطنجة "صار يبيع البهائم وباع الزرع والحمص والذرة ودفع نحو الألف ريال لمن توسط له في الحماية"^(٥٧).

أثرت المخالطة والسمسرة بشكل كبير على سلطة المخزن خاصة وأنها استهدفت الأشياخ والقواد أيضاً مما جعله يفقد عدة مداخل كما شجعت القيادة والأشياخ على عدم الامتثال لأوامر المخزن وهو الأمر الذي أشارت إليه رسالة سلطانية إلى النائب محمد الطريس قائلاً: "لكن لا يخالطهم من هذه الرعية إلا من مراده عدم القيام بذلك (واجبات المخزن) أو متبوع بدعوى. ولا يكاد يوجد أحد من المخالطين لهم بريء الذمة من التبعية بحقوق المخزن أو غيره"^(٥٨). وقد ساعد هذا التجاذب بين التبعية للمخزن أو التبعية للمخالطين الناس على التحرر من كلا الفريقين خاصة وأن البلاد كانت تعرف اضطرابات مهمة بعد انطلاق ثورة بوحمارة بالمنطقة الشمالية فبدأت مختلف القبائل تنتفض ضد القيادة وضد الأجانب في نفس الوقت. وقد ساعدت هذه الظروف على طفو الصراعات بين القبائل المتجاورة من جهة وبين القيادة أنفسهم من جهة أخرى.

تادالا^(٦٧). تحرك الحركة إلى بوصالح على مشارف ايت
اعتاب بعد ذلك^(٦٨)

خاتمة

يتبين من خلال ما سبق أن قبيلة انتيفا عرفت خلال
النصف الأخير من القرن التاسع عشر إلى حدود سنة
١٩١٢ مجموعة من التغيرات في بنيتها التنظيمية، فمن
جهة يمكن الحديث عن تنوع في ممثلي المخزن داخل
القبيلة بين القياد والاشياخ والمقدمين الذين تحدثت
عنهم الوثائق المخزنية ووثائق الأرشيف الفرنسي، ومن
جهة ثانية يمكن القول إن انتيفا عرفت دينامية كبيرة
على مستوى التغيرات التي عرفتتها خصوصا فيما يتعلق
بالقياد. يمكن التمييز بين مرحلتين أساسيتين.

تميزت المرحلة الأولى بتوسع نفوذ القبيلة ليشمل
سائر القبائل الجبلية ووجود قياد كبار يمثلون المخزن
المركزي بالمنطقة من أمثال الباشا العتابي وإبراهيم
ومحمد بن الطالب. فكل هؤلاء القياد الثلاثة حكم
قبيلتي انتيفا مشتملة على قبائل الجبل إضافة إلى أيت
عتاب. إلا أن عزل القائد محمد بن الطالب تلتته عمليات
متتابعة ركزت على الفصل بين مكونات المجال السابق
للقبيلة من خلال فصل أيت عتاب عنها وتقسيمها إلى
قسمين أساسيين. خضعت أقسام انتيفا بعد ذلك
مجتمعة أو منفصلة لقياد قبيلة السراغنة لمدة طويلة
وعرفت مواجهات معهم أحيانا إضافة إلى صراعات
داخلية في فترات أخرى أدت في النهاية إلى إنهاك
مكونات القبيلة وهو الأمر الذي جعلها غير قادرة على
مقاومة الجيش الفرنسي حينما وصل إلى أراضيها،
حيث قدمت ولاؤها للباشا المدني الأكلوي والضبط
الفرنسيين خلال الأيام الأولى، ولم تعرف أعمال مقاومة
تذكر غير بعض الطلقات النارية بوادي أمهاصر حينما
تمت محاصرة دمنات، إضافة إلى مقاومة ضعيفة بضم
الجمعة لما تحرك الجيش الفرنسي إليها مع العلم أن
مقاومي الجبل كانوا حاضرين في كلا الواقعتين.

والوعيد (ونحب الدخول إليها- بلادكم- دخول الأخ عند
أخيه من غير بقاء ولا إهراق دم)^(٦٩).

٢/٢) ٢-مراسلة أعيان أيت بوكماز

اعتمد الكلاوي والضباط الفرنسيون على استمالة
الأعيان والرموز المحلية من أجل استكمال تهدئة الجبل،
فبعد انتهاء مواجهات أيت محمد والتوجه إلى واويزغت
تمت مراسلة أعيان أيت بوكماز^(٦٤) ودعوتهم للتوجه إلى
مراكش قصد "تتيمم المفاوضة معكم ومجازاتكم عن
وقوفكم ... ولا بد"^(٦٥). وقد تحدثت الوثيقة عن قضاء
أغراض المخزن هناك بأزيلال والمنطقة بصفة عامة كما
تم حط أوزار الحرب، وأشارت الوثيقة إلى الشروع في
تخطيط المركز الذي يبنى ببلاد أيت اوكدويد. تجدر
الإشارة إلى أن الحركة التي شنها المدني الأكلوي على
قبائل أيت محمد وأيت مصاض وأيت بوكماز كانت بدعم
تام من زعماء انتيفا "صالح أوراغ" و"عبد الله أشطو"
يقود كل منهما فرقته من الفرسان والراجلين.

٢/٢) ٣-التوجه شمالاً نحو أيت عتاب بعد

خضوع أيت محمد وأيت بوكماز

توجهت الحركة العسكرية الفرنسية وحركة المدني
الأكلوي مدعوما بقائدي انتيفا السالفي الذكر نحو أيت
عتاب عبر جبل بوصالح. يقول احمد نجيب الدمناتي: "
ثم امر بانتقال الجنود والمحلة إلى القشلة بأزيلال.
فبقيت هناك مدة إلى أن اسسوا بناءها، زيادة على ما
كان. وتركوا هناك ثقاهم والمدافع الكبار، فارتحلوا لأيت
اعتاب بعد الاستراحة في أزيلال نحو شهر. فوصلوا إلى
محلة بأعلى جبل يدعى بوصالح، بأعلى بلد ايت عتاب.
وكان بين المحلة وبين ايت عتاب غابة من البلوط وغابة
من السدر، فلما بارحت المحلة مكانها بنحو ربع ساعة،
امر الله سبجانه سحبة كثيفة وهي بلغتنا ضبابية عوراء،
سترت الجو. واثاء هذا الحال اتضح لنا ان السياب
يوجدون بداخل الغابة يتربصون دخول المحلة عندهم
للغابة فرحين بالسحاب.... ولكن الله سلم.... ومن لطف
الله ان الحاكم الفرنسي له خبرة.... امر الفرنسيون
برجوع المحلة إلى مكانها"^(٦٦). في اخر هذا اليوم "قدم
مجموعة من أعيان أيت عتاب الطاعة، وأخبروا أن
فريقا آخر من القوات الاستعمارية آتية من طريق

لقد أدت الصراعات الداخلية بين صالح أوراغ وعبد الله أشطو إلى إذكاء حس المنافسة بينهما للحصول على رضى الاكلوي والضباط الفرنسيين، وهو الأمر الذي جعلهما يسارعان إلى إعلان ولائهما مبكرا. فقد قدم صالح أوراغ مساندته للفرنسيين منذ وصولهم لضم الجمعة ولم يعبر عن أية مقاومة، كما سبق له أن بنى علاقات معهم قبل وصولهم للمجال فقد زاره "هنري باصي" في منزله سابقاً وأنجز تقرير عن القبيلة ووضعتها، كما أن عبد الله أشطو لم يتأخر كثيراً بعد تقديم "صالح أوراغ" ولاءه للفرنسيين، وقد استطاع اقناعهم بقدرته على تطويع القبائل الجبلية فساهم إلى جانب المدني الاكلوي في تهدئة الجبل.

الإحالات المرجعية:

- (٦) علل الخديمي، التدخل الأجنبي، م س ص ٣٢٢.
- (٧) علل الخديمي، م س ص ٣٢٤.
- (٨) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة الزعامات المحلية القواد والعمال، المطبعة والوراقة الوطنية الداوديات-مراكش، ٢٠٠٩، ص ٨٩.
- (٩) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ٩٠.
- (١٠) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ٩٠ وثقة ك خ ح ٦٩٤.
- (١١) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ١٠١ محفظة خ ح ٥٣.
- (١٢) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ١٠١ محفظة خ ح ٤٢.
- (١٣) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ١٠١.
- (14) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A l de Tanant), monographie de la tribu Entifa, signée a tanant le 15 février 1953, A D N, dossier cote 1MA/285/18, p15.
- (15) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de demnat et entifa, A. D. N. boîte électronique 1MA/285/48, dossier sur l'installation du poste de Tanant p 22
- (16) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A l de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p15
- (١٧) محمد العجداي، التسلي عن الآفات بذكر الأحوال ومافات، تقديم وتحقيق أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٩، ص ٦٩.
- (١٨) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ٩٠ احال الباحث على ك خ ح ٢٢٤ ومحفظة ٥١.
- (١٩) الحسن شوقي، تاريخ قبيلة السراغنة، ص ٩٠ (ك خ ح ٤٢٢ ص ٢٤).
- (٢٠) وثيقة محلية من وثائق زاوية تناغملت.
- (٢١) رسالة من القائد دحان الصنهاجي إلى اشياخ هنتيفة، وثيقة محلية، بدون تاريخ.
- (22) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A l de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p 16.
- (23) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A l de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p 16.
- (24) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de Demnate et Entifa, op cit, p 22.
- (25) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de Demnate et Entifa, op cit, p 24.
- (٢٦) رسالة من الجيلالي بن أحمد إلى الشيخ أحمد بن العباس، وثيقة محلية بدون تاريخ.
- (٢٧) أحمد نجيب الدمناتي، تحقيق وضبط أحمد بن محمد عمالك، القول الجامع في تاريخ دمنات وما وقع فيها من الوقائع، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الثانية، مراكش، ٢٠١١، ص ٧٠، عن ع العربي ١١٣/١ وأ التوفيق، اوراق معلمة المغرب ٨٨٢/٣.
- (28) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A l de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p16.
- (29) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de Demnate et Entifa, op cit p 25.
- (30) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A l de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p17.
- (١) شارل دوفوكو، التعرف على المغرب ١٨٨٣-١٨٨٤، الجزء ١، ترجمة المختار بلعربي بإشراف الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ١٠٤.
- (٢) علل الخديمي، التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب ١٨٩٤-١٩١٠، حادثة الدار البيضاء واحتلال الشاوية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، افريقيا الشرق ص ٣١٦.
- (٣) علل الخديمي، التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب ١٨٩٤-١٩١٠، حادثة الدار البيضاء واحتلال الشاوية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، افريقيا الشرق ص ٣١٩.
- (٤) علل الخديمي، التدخل الأجنبي، م س ص ٣١٩-٣٢٠.
- (٥) اسفرت المفاوضات عن:
 - قبول المقترحات الفرنسية لتنظيم البوليس بالموانئ تحت الاشراف الفرنسي.
 - تطبيق مبدأ الملكية للأجانب حالا بطنجة.
 - قبول المولى عبد العزيز لتكزين لجنة دولية للنظر في تعويض الخسائر.
 - منح المجلس البلدي بطنجة سلطات بلدية حقيقية.
 - قبول المخزن أن تكون شؤون المخزن المغربي تحت سلطة قائد فرنسي باسم مراقب لمدة خمس سنوات.
 - خلق وظيفة مراقب عام للمالية لمدة ٢٠ سنة (علل الخديمي، التدخل الأجنبي، ص ٣٢٠).

- (٤٩) المرجع نفسه.
- (٥٠) تحمل الوثيقة تاريخ ٢٢ صفر عام ١٣٢٤ الموافق ل ١٦ ابريل ١٩٠٦، وهي من توقيع المولى عبد الحفيظ.
- (٥١) نفس الوثيقة.
- (٥٢) محمد كنيبي، **المحميون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص بحوث ودراسات رقم ٤٧، دار ابي رقرق للطباعة والنشر، ٢٠١٠، ص ١٠٤.
- (٥٣) الرسالة مؤرخة بتاريخ ٢٩ رمضان ١٣٠١ / ١٥ يوليوز ١٨٨٤، ك خ ح رقم ١٢١، ص ٣١، نقلاً عن علي بنطالب، المخزن والقبائل، م س ص ٣٥٧.
- (٥٤) **رسالة القائد أحمد بن الطيب السريغيني إلى الوزير عبد الكريم بن سليمان**، ٩ ذي القعدة ١٣١٨ / ٢٨ فبراير ١٩٠١، و خ ح مح ٥٣٥، نقلاً عن علي بنطالب، المخزن والقبائل، م س ص ٣٥٥.
- (٥٥) أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان ١٨٥٠-١٩١٢)**، منشورات كلية الآداب بالرباط، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ١٥٤.
- (٥٦) محمد بن الحسن الحجوي، **تقايد تاريخية**، م س ص ٤٧، نقلاً عن: علي بنطالب، المخزن والقبائل، م س، ص ٣٦٦.
- (٥٧) وثيقة مؤرخة ب ١٤ محرم ١٣٠٣ / ٢٣ أكتوبر ١٨٨٥، تطوان ٦/٣. نقلاً عن: غلال الخديمي، **التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب**، م س ص ١٦٦.
- (٥٨) مؤرخة ب ١٩ صفر ١٣٠٦ / ٢٥ أكتوبر ١٨٨٨، تطوان ٩/٣. نقلاً عن: غلال الخديمي، **التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب**، م س ص ١٧١.
- (٥٩) وثيقة محلية لزواوية تناغملت.
- (٦٠) **رسالة الكولونيل مانجان إلى شيخ زاوية تناغملت** بتاريخ ٢٩ رجب الحرام عام ١٣٣١ الموافق ٣ يوليوز ١٩١٣، وم وم، شهر رجب ١٣٣١.
- (٦١) **رسالة الكولونيل مانجان إلى شيخ زاوية تناغملت** بتاريخ ٢٩ رجب الحرام عام ١٣٣١ الموافق ٣ يوليوز ١٩١٣، وم وم، شهر رجب ١٣٣١.
- (٦٢) **رسالة الكولونيل مانجان إلى شيخ زاوية تناغملت** بتاريخ ٢٩ رجب الحرام عام ١٣٣١ الموافق ٣ يوليوز ١٩١٣، وم وم، شهر رجب ١٣٣١.
- (٦٣) **رسالة الكولونيل مانجان إلى شيخ زاوية تناغملت** بتاريخ ٢٩ رجب الحرام عام ١٣٣١ الموافق ٣ يوليوز ١٩١٣، وم وم، شهر رجب ١٣٣١.
- (٦٤) ذكرتهم الوثيقة بالأسماء وهم: الشيخ حم اكلالوت، والشيخ داوود خشوم والشيخ علي اجو او (كذا)، والشيخ احمااد اعلي والشيخ حم ادري، والشيخ علي نايت داوود والشيخ ابن عمرو والشيخ بانغا.
- (٦٥) **رسالة موجهة إلى أعيان أيت بوكماز من قيادة الحركة المخزنية** بأزيلال بتاريخ ١٩ صفر عام ١٣٤١ الموافق ١٠ أكتوبر ١٩٢٢.
- (٦٦) أحمد نجيب الدمناتي، **القول الجامع في تاريخ دمنات وما وقع فيها من الوقائع**، م س، ص ٨٢.
- (٦٧) أحمد نجيب الدمناتي، **القول الجامع في تاريخ دمنات وما وقع فيها من الوقائع**، م س، ص ٨٤.
- (٦٨) محمد العجداامي، **التسلي عن الآفات بذكر الدحوال ومافات**، م س، ص ١٥٤.
- (٣١) **الرواية الشفوية للسيد محمد أراضن**، من ساكنة دوار كيمي، ٦٥ سنة.
- (32) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A I de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p17.
- (33) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A I de Tanant), monographie de la tribu Entifa, op cit, p17.
- (34) Le capitaine Neigel Roger (chef de l'annexe des A I de Tanant), monographie de la tribu Entifa, signée a Tanant le 15 février 1953, A D N, dossier cote 1MA/285/18, p17.
- (35) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de Demnate et Entifa, op cit, p 24.
- (36) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de Demnate et Entifa, op cit, p 24.
- (37) GERONTTON, origine de la tribu Entifa, annexe n 2, tourée de Demnate et Entifa, op cit, p 26.
- (٣٨) الحسن شوقي، **تاريخ قبيلة السراغنة**، ١٥٣.
- (٣٩) **التقرير السياسي لشهر فبراير ١٩١٦**، أرشيف المغرب.
- (٤٠) قرية صغيرة على الحدود بين قبيلتي انتيفا وولتانة، اتخذها الاستعمار الفرنسي مركزاً ووضع بها مكتباً للشؤون الأهلية نظراً لموقعها الاستراتيجي الذي مكن الفرنسيين من مراقبة حركات القبائل الجبلية المجاورة.
- (٤١) تم إحداث مركز أزيلال الذي يجاور مقر الزاوية الخليفية بقبيلة أيت مصاض خلال الفترة الاستعمارية. فقد كان "سكاط" هو مركز قبيلة أيت مصاض غير أن الفرنسيين اختاروا موقع أزيلال لكونه استراتيجياً في التحكم في مواقع متقدمة من الجبل لعلوه وإمكانية مراقبة قبائل أيت إصدا وأيت عتاب أيضاً من خلاله.
- (٤٢) محمد العجداامي، **التسلي عن الآفات بذكر الدحوال وما فات**، تقديم وتحقيق: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٩، ص ١٥٨.
- (٤٣) يضم الفريق الذي قام بالزيارة كل من الكابتان اورتلايد (ORTHLIEB) والطبيب الرئيس الكولونيل روسي (CL. ROSSI) والضابط جبرونتون (GERONTTON) من فرقة المساعدة الطبية، بالإضافة إلى خمسة عشر مخزنية لحماية الفريق.
- (44) Capitaine Chardon, rapport sur la mission effectuée à Demnate et Entifa, le 14 septembre 1915, A D N, dossier sous le nom de (Entifa par la direction du service des renseignements, 69 p), cote 1MA/285/48.
- (٤٥) محمد العجداامي، **التسلي عن الآفات بذكر الدحوال ومافات**، م س، ص ٢٧١-٢٧٢.
- (٤٦) رسالة إلى المدني الكلاوي، بتاريخ ٢٠ رمضان ١٣٢٣ / ١٨ نونبر ١٩٠٥، م و م محفظة رمضان ١٣٢٣، نقلاً عن: علي بنطالب، **المخزن والقبائل الضغط الجبائي وتداعياته ١٨٩٤-١٩١٢**، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٣، ص ٨٧.
- (٤٧) رسالة تحمل تاريخ ٢٦ ربيع الأول ١٣٢٧ / ١٧ ابريل ١٩٠٩، و خ ح مح ربيع الأول ١٣٢٧. نقلاً عن: علي بنطالب، **المخزن والقبائل**، م س ص ٣١٤.
- (٤٨) غلال الخديمي، **التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب**، م س ص ١٠٤.

العتق وإشكالية الإدماج الاجتماعي للإماء السودوات في تطوان خلال القرن التاسع عشر

د. حسن أكدي

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
دكتوراه في التاريخ المعاصر
جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المملكة المغربية



ملخص

تتناول الدراسة ظاهرة عتق الإماء الزنجيات بتطوان القرن التاسع عشر الميلادي من خلال قراءة وثائق عدلية تكشف المسار القانوني والاجتماعي لتحريرهن، مع التركيز على السؤال المركزي، هل كان العتق مدخلاً إلى الاندماج الاجتماعي، أم مجرد انتقال من وضعية ملكية إلى هامشية من نوع آخر؟ ويبرز التحليل في محاور المقال بأن العتق في تطوان لم ينقل الأمة من الهامش إلى المركز، بل من هامش الملكية إلى هامش الحرية، أي من وضعية الشيء المملوك إلى وضعية الشخص الحر شكلياً، لكن المحاط بقيود الانتماء، اللون، الأصل، والولاء. ومن ثم فإن تجربة التحرر تكشف حدود المجتمع التقليدي في استيعاب "الأخر" داخل بنيته، حتى وهو يقر له بوضع قانوني جديد. وعبر مسار التحليل تبين لنا أن واقع العبودية بالفعل كان قدر جزء مهم من قاع بنية تراتبية مجتمع الحاضرة، جعلنا وللضرورة المنهجية نركز على استقراء قضية العتق كإشكالية بحثية لسبر جانب ذا أهمية في حياة الإماء السودوات حسبما وفرته الوثيقة مؤمنين بأنه ما لا يدرك كله، لا يترك جله، ففضلنا أن تكون خاتمة الدراسة عبارة عن استنتاجات وليس خلاصات قطعية مادام أن الموضوع يحتاج لمزيد من التقصي والصبر في البحث عن الوثائق الغميسة التي ترتبط به.

كلمات مفتاحية:

الأمة الزنجية، المجتمع التطواني، العتق، الإدماج الاجتماعي، الهامش الاجتماعي

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٨ فبراير ٢٠٢٦
تاريخ قبول النشر: ٢٤ مارس ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.466893.1351

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حسن أكدي، "العتق وإشكالية الإدماج الاجتماعي للإماء السودوات في تطوان خلال القرن التاسع عشر"، - دورية كان التاريخية، - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ١٤٧ - ١٦٠.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>
Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>
Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: hassan.akdi17@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان تحت رخصة المشاع الإبداعي 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0)، التي تسمح باستخدام، توزيع، وإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية. فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

في تاريخ المغرب مثل العتق أو تحرير العبيد نقطة مركزية في فهم التحولات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها البلاد في القرنين التاسع عشر وبداية العشرين الميلادي. فلم يكن نظام الرق في المملكة ثابتاً، بل ظل يواجه ضغوطاً داخلية وخارجية مع مطلع القرن التاسع عشر نتيجة الأطماع الغربية للدفع نحو حظر تجارة العبيد، إلا أن عملية تحرير الرقيق بالمجتمع المغربي أخذت أشكالاً متعددة بدءاً من التحرير المباشر من السادة، ومروراً بتغيرات في المواقف الاجتماعية تجاه الرقيق، وصولاً إلى اختفاء أسواق العبيد بصورة علنية بعد الضغط الغربي في أوائل القرن العشرين.

بالفعل، وفي ظل هذا السياق الدولي أصبحت ممارسة عتق العبيد أكثر شيوعاً بين الأسر المغربية في العقود التي تلت إغلاق أسواق الرقيق، حتى تقلصت بشكل كبير في منتصف القرن العشرين، مما مثل تحولا مهما في مسار العبودية نحو آفاق الحرية والدمج الاجتماعي.

من جهة أخرى، يصبح البحث في المسكوت عنه حول الإماء السودوات ليس مجرد إضافة معرفية، بل مشروعاً لإعادة كتابة تاريخ المدينة الأندلسية، واستعادة سردية إنسانية غائبة، وإضفاء صوت على من لم يسجلهم التاريخ الرسمي، "لقد همشت دراسات حول العبودية بالمغرب وضع الإناث السودوات، على الرغم من أن العديد من الكتابات التاريخية تؤكد الوجود الكثيف والواضح للنساء السودوات في أسواق العبيد بالبلاد، كن يستخدمن كخادمات، مربيات، عاملات في الحقول أو محظيات جنسيات، كانت النساء السودوات الجاريات متعدّدات الاستخدامات بامتياز"^(١).

لذلك سنحاول هنا، القيام بنوع من التقصي بحسب ما تسمح به المصادر، لمسألة تحرير الإماء الزنجيات من زاوية تاريخية - تحليلية تخص ظاهرة العتق وكيفية تنزيله آنذاك في ظل واقع تاريخي استعبدت فيه شريحة من الناس ضمن المجال التطواني، مع محاولة البحث عما بعد تحقيق حرية الأمة بعد فترات عبودية عاشتها تطبعت فيها على قيم الخضوع والاستغلال. ومن جهة

أخرى، فدراسة جوانب تتعلق بالإماء السودوات خلال القرن المذكور يقتضي منا الانطلاق من منظومة مفاهيمية خاصة، إذ لا تختزل الظاهرة في بعدها القانوني المرتبط بالعبودية والعتق، بقدر ما تفتح على أسئلة الهامش والتهميش، والانتماء الاجتماعي، ودلالات اللون الأسود داخل بنية الذاكرة المحلية. فالعتق مثلاً، وإن مثل تحولا في الوضع القانوني، لم ينف بالضرورة شروط الإقصاء، بل أعاد إنتاجها في صيغ اجتماعية ورمزية جديدة، حيث ظل الانتماء الاجتماعي للمعتقدات محكوماً بقيود اللون ونظرة المجتمع إليهن. ومن ثمّ، فإن تحليل العبودية وإشكالية العتق في تطوان يقتضي استحضار هذه المفاهيم بوصفها أدوات تفسيرية تسمح بفهم حدود الإدماج الاجتماعي، والكشف عن المسافة الفاصلة بين التحرر القانوني والاندماج الاجتماعي الفعلي.

أولاً: المفاهيم المركزية لتحليل إشكالية عتق الإماء الزنجيات وحدود إدماجهن اجتماعياً

١/١- الهامش / المَهمَّش

في الدراسات الاجتماعية، يستخدم مفهوم الهامش (Marginality)، للإشارة إلى موقع الأفراد أو الفئات التي توجد 'على أطراف' الشبكات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ما يحول دون تمتعها بحقوق متساوية في الوصول إلى الموارد والفرص والاعتراف الاجتماعي العام. ويعرف الهامش باعتباره وضعاً اجتماعياً ينتج عبر ممارسات الإقصاء والاستبعاد التي تحد من مشاركة الفئات المعنية في الأنظمة الرسمية وغير الرسمية، سواء كانت اقتصادية أو ثقافية أو سياسية، وتمنعها من الوصول إلى وسائل تعزيز قدراتها وإمكاناتها الذاتية والاجتماعية^(٢)، بفهم آخر وأدق الهامش يعرف بوصفه موقعاً بنيوياً داخل البنية الاجتماعية تتحدد ملامحه من خلال علاقته بالمركز المهيمن، وليس باعتباره مجرد موقع جغرافي، فهو وضعية اجتماعية وقانونية ورمزية تتسم بهشاشة الاعتراف، وضعف الحماية، ودرجة من 'اللامرئية' الرمزية، حيث تدمج الفئات الهامشية وظيفياً داخل

العنقي، التمييز على أساس النوع، وسيطرة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية على الموارد والاعتراف الرمزي، مما ينتج فئات تتعرض لحرمان مضاعف في الحياة اليومية وفي الوعي الجماعي^(٧).

٢/١- العبودية

ينظر إلى العبودية في مغرب القرن التاسع عشر بوصفها نظاماً اجتماعياً واقتصادياً مركباً ارتبط بسوق الرقيق، وهويات العرق، والتراتبية الاجتماعية، وليس مجرد علاقات فردية بين سيد وعبد. فقد أظهرت الدراسات أن أسواق العبيد في المدن المغربية مثل مراكش وفاس بأنها كانت مؤسسات منظمة تعمل تحت أنظار السلطة المخزنية ووفق قواعد تعكس مكانة العبيد داخل المجتمع واستعمالهم كأصول اقتصادية تباع وتشتري بوصفها جزءاً من رأسمال الأسر^(٨)، كما أن العبودية في المجال المغربي لم تكن ظاهرة معزولة عن السياقات الثقافية والإثنية، بل كانت متشابكة مع تمثيلات اجتماعية تربط اللون الأسود بخضوع اجتماعي، وهو ما يسجله شوقي الهامل في إبراز أثرها التاريخي كما وقع عهد السلطان مولاي إسماعيل الذي أسس جيشاً من العبيد السود وجعل علاقة "السود" بالحرية والالتزام تجاه السلطان محددة بموقع اجتماعي خاص^(٩).

في هذا الإطار العام، يمكن فهم وضع الإماء السودوات في تطوان باعتباره امتداداً لهذه البنية أو النسق العبودي ذا البعد الاجتماعي والرمزي. فهن لم يكن مجرد خادמות البيوت، بل جزءاً من منظومة اجتماعية تقيم قيمة الأجساد وتوظفها داخل شبكة علاقات تتداخل فيها السلطة، الاقتصاد، والتمييز العنقي-الجندري، ما جعلهن في أدنى سلم التراتبية الاجتماعية رغم الاندماج الوظيفي داخل الأسر المملوكة لهن. وقد توضح هذه الحقيقة في الدراسات التي ركزت على تجارب الإناث-العبيد في تطوان، حيث كانت خدمة الأسر الثرية وسيلة لاستعمالهن اقتصادياً واجتماعياً، وفي الوقت نفسه تبقينهن في وضعية متميزة بذاتها ومقيدة بحقوقهن مقارنة بالأحرار^(١٠).

المجتمع دون أن تحظى بعضوية كاملة أو اعتراف متكافئ^(١١). أما المهْمَش فهو الذات التي تخضع لعمليات الإقصاء الاجتماعي والقانوني، مما يحولها من فاعل إلى مجرد أداة أو موضوع داخل البنية^(١٢). وهذا التهميش ليس قدرًا، بل هو صناعة مؤسسية تهدف إلى إعادة إنتاج الهيمنة وتغييب أصوات الفئات الأدنى، وهو ما ينسجم مع أطروحات مدرسة 'دراسات التابع' في نقدتها للمركزية التاريخية^(١٣).

وفي سياق الكتابة التاريخية المعاصرة يشير الهامش إلى الفئات التي لم ينتج حولها تدوينا يؤرخ لحياتها أو لم تكن موضوعاً لسرد التاريخ، لكونها غالباً ما غيبت أو أقصيت لأسباب ما من طرف قوى المركز، رغم أنها كانت جزءاً من النسيج الاجتماعي والاقتصادي. وفي هذا، تلتقي الأدبيات التي تدرس تاريخ المهمشين مع مقاربات مثل التاريخ من أسفل (History From Below)^(١٤)، التي تسعى إلى إعادة تأسيس صوت الفئات المهمشة داخل السرد التاريخي، وهو أمر ينطبق على الإماء السودوات اللاتي كن يذكرن في الوثائق بوصفهن مواضيع ملكية لا كفاعلات ذات آفاق. بصيغة أخرى، تظهر الوثائق العدلية أن الإماء السودوات لم يتم التعامل معهن كفاعلات اجتماعيات كاملات، بل كموجودات تتداول في عقود البيع والشراء، وتعتق غالباً عبر الوصايا الشرعية بعدة وفاة السيد، وهو ما يضعهن في وضع هامشي مزدوج: هامش القانون والاعتراف (لا هوية، لانسب، لا إرث، لا حرية كاملة، لا مساواة...) وهامش الكتابة التاريخية نفسها، لأن الروايات التاريخية التقليدية ركزت على الأحرار من الأعيان، الشرفاء، القواد، والفقهاء... وأهملت الإشارة إلى مثل هؤلاء الفاعلات المهمشات رغم حضورهن الفعلي في الحياة اليومية للأسرة التطوانية.

إذن، يمكن فهم الوضع التاريخي للإماء السودوات بتطوان القرن التاسع عشر من منظور الهامش الاجتماعي والمعرفي، بحيث يتحول هذا المفهوم إلى أداة تفسيرية قوية لقراءة كيفية إنتاج المجتمع هوامش بشرية داخل بنيته، دون منحها مقومات الانتماء الكامل. وهذا ما تشير له الدراسات السوسيولوجية حيث يبرز التهميش كنتاج مركب من العوامل المتعددة مثل، التمييز

يكن اقتصادياً فقط، بل متعلقاً بمحددات الاعتراف الاجتماعي والنسبي داخل الجماعة.

٤/١- العنق

يعتبر العنق في الفقه الإسلامي أحد المقاصد المقومة لنظام الرق، فهو لا يقتصر على مجرد تحرير جسدي للرقيق، بل يتضمن بعداً قانونياً وروحياً واجتماعياً في آن واحد. ويعرف فقهاء بأنه زوال ملكية السيد عن الرقبة^(١١)، ويقسم إلى عتق اختياري بإرادة السيد، إجباري بأمر الشرع، مقابل مال، وأشكال أخرى^(١٢). وقد حثت النصوص الشرعية عليه باعتباره عملاً فاضلاً ورمزاً للرحمة والعدل، إذ ورد بالأحاديث أن من أعتق رقبة كان ذلك من أعظم القربات والأعمال الصالحة.

وفي السياق المغربي تحديداً تشير بعض الأبحاث أن ظاهرة عتق الرقيق في بلاد المغرب كانت جزءاً من ممارسات متداولة لدى ملاك العبيد، وقد ناقش الفقهاء والشراح شروطها وأحكامها باعتبارها من أشكال العمل الخيري والاجتماعي داخل المجتمع^(١٣). وما زالت هذه الأبعاد تسجل في السرديات التاريخية لبوادي وحواضر المغرب في مختلف الفترات^(١٤).

ارتبط مفهوم العنق في المجتمع التطواني التقليدي ارتباطاً وثيقاً بالقيم الدينية والأخلاقية، إذ لم يمارس فقط كإجراء قانوني منفصل، بل كان ينظر له في كثير من الأحوال كوسيلة للتقرب إلى الله ونيل الثواب، وتجاوز ما يعتبر في الوجدان الاجتماعي 'ظاهرة لا إنسانية' تستوجب التخفيف منها أو القضاء على ممارساتها حينما تسمح الظروف الدينية والاجتماعية. وفي الغالب كان الدافع الروحي ونية الثواب ما يجذب نية الأعيان والأثرياء داخل فئات 'خاصة' تطوان ليقوموا بكتابة وصايا تتضمن عتق الرقيق عند مرضهم أو قرب أجلهم. ومن خلال التمتع في أرشيف عائلة أجزول بتطوان، التي توفرت نصوصها التاريخية في شكل وثائق عدلية تمتد بين أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، يتبين أن ثلث الوصايا (6 من أصل 18) تضمنت معطيات صريحة تتعلق بعتق الإماء أو تحسين أوضاعهن المادية^(١٥). لذلك تتمظهر عمليات العنق بتطوان كظاهرة اجتماعية وثقافية معقدة يتداخل فيها

وعليه، يفهم وضع الإماء السودوات في تطوان آنذاك كموقع هامشي داخل نسق العبودية نفسه، إذ تم توظيفهن داخل الأسر الثرية كخدمات وجوارٍ للمتعة، بينما بقيت علاقتهن بالحرية والدونية محكومة بتصنيفات اجتماعية ورمزية أوسع من مجرد تحرير قانوني أو عتق فردي. لقد أنتج هذا النظام عبودية مزجوجة الأبعاد: استغلالاً اقتصادياً داخل البيوت، ودونية رمزية في الوسط الاجتماعي العام، مما حد من الاعتراف الاجتماعي الكامل للإماء المعتقات وأبنائهن في الغالب حتى بعد التحرر القانوني، وإبقائهن ضمن فئة هامشية داخل بنية التراتبية الاجتماعية.

٣/١- الإلتناء الاجتماعي

إذا كانت العبودية تفسر الوضع القانوني للإماء، وكان الهامش يوضح موقعهن داخل التراتب الاجتماعي، فإن مفهوم الإلتناء الاجتماعي يسمح بتفكيك آليات الإندماج داخل البنية الأسرية التقليدية في تطوان. فالإماء السودوات لم يكن خارج النسق الاجتماعي، بل كنّ في وضعية يمكن وصفها بالحضور غير المكتمل. أي وجود مادي دائم داخل البيت، مقابل غياب الإندماج الكامل في شبكات القرابة والنسب التي تعد المحدد المركزي للعضوية الاجتماعية في المجتمع التطواني ذي الثقافة والجذور الأندلسية.

إذ يقوم التنظيم الاجتماعي المحلي على مركزية النسب والدار بوصفهما إطاراً للاعتراف والإلتناء، وهو ما يجعل الأمة -بحكم افتقارها إلى نسب معترف به داخل الجماعة- تعيش شكلاً من الإندماج الوظيفي لا الإندماج النسبي. فهي من أهل الدار من حيث الخدمة والحماية، لكنها ليست من أهل الدم، مما يضعها في وضعية إلتناء مشروط ومعلق على إرادة السيد وسياقات الإحسان أو العنق، لا على حق أصيل. هذا الوضع ينتج ما يمكن تسميته بالإلتناء المنقوص: حضور داخل الجماعة دون امتلاك أدوات تمثيلها الرمزي (نسب، شرف، مصاهرة، ثقافة، ...). وهو ما يفسر استمرار الهشاشة الاجتماعية لأبناء الإماء حتى بعد تحسن أوضاعهم المعيشية أو زوال الرق قانونياً، لأن العائق لم

دلالة اجتماعية قوية ووصفا تميزيا يربط الجسد الأسود بالعبودية والخدمة، -وهذا ما تتضمنه الأمثال الشعبية في كثير من تعبيراتها-، ويحدد موقع الإماء داخل سلم التراتب الاجتماعي. بهذا المعنى، أصبح السود وصماً رمزياً يثبت موقع الإماء السودوات بالهامش، ويقيد اندماجهن حتى بعد العتق. كما توضح الدراسات السوسيولوجية، فإن العلامات الرمزية التي تفرضها البنية تعمل على إنتاج الاختلاف واستدامة الفروقات في السلطة والاعتراف^(١٧). ويؤكد ذلك التاريخ الاجتماعي المغربي، حيث اعتبرت الإماء السودوات في بيوت الأعيان وغيرهم علامات للتمثيل الرمزي للعبودية، مما يجعل لون الجسد آلية لتثبيت المكانة القانونية والاجتماعية، في إطار منظومة تداخلت فيها عناصر تصنيف متباينة^(١٨)، ومن هذه الزاوية، يتحول السود من لون إلى آلية إنتاج اجتماعي للوصم والهامشية داخل المجتمع التطواني. والأبحاث الراهنة تظهر أن اللون الأسود لا يزال يشتغل كمحدد اجتماعي ينتج تمييزاً وتمثيلات دونية في المخيال الجمعي^(١٩). وهذا يعني أن أثر العبودية لم ينته بانتهاء وضع الرق، بل استمر في شكل ذاكرة اجتماعية مجسدة في الجسد، حيث يتحول اللون إلى حامل لحمولة تاريخية تعيد إنتاج الفوارق في الاعتراف الاجتماعي. وبهذا المعنى، يمكن فهم وضع الإماء السودوات تاريخياً بوصفه اللحظة التأسيسية لبناء دلالة السود كوصم، بينما تمثل الوضعيات المعاصرة امتداداً رمزياً لتلك البنية، حيث يستمر الجسد الأسود في حمل آثار تصنيف اجتماعي قديم حتى في غياب العبودية كنظام قانوني، وهو ما ينسجم مع تحليل غوفمان للوصم بوصفه آلية اجتماعية تلصق بالفرد هوية منقوصة تتجاوز وضعه القانوني الفعلي^(٢٠).

بناءً على ما سبق، فالجهاز المفاهيمي المعتمد في هذا البحث -في اعتقادنا- يشكل أرضية تحليلية لفهم وضع الإماء السودوات بتطوان القرن التاسع عشر، لا باعتبارهن فئة قانونية فحسب، بل بوصفهن موقعاً بنيوياً داخل التراتب الاجتماعي. فهذه المفاهيم لا تستدعي بوصفها قوالب نظرية جاهزة، بل كمفاتيح قراءة فقط تسمح بتفكيك آليات إنتاج الموقع الهامشي داخل المجتمع التقليدي، من خلال تتبع العلاقة بين الوضع القانوني

القانون ووظيفة الوازع الديني، والمعايير الرمزية للاعتراف الاجتماعي. من منظور السوسيولوجيا التاريخية، يمكن قراءة عتق العبيد والإماء في هذا المضمار باعتباره استثماراً في الرأسمال الرمزي للعائلات الغنية، إذ كانت الوصايا العدلية تستعمل كأداة لتوثيق فعل الرحمة والفضيلة، وضمان الاعتراف الاجتماعي الإيجابي للعائلة داخل المرتبة الاجتماعية. ومن زاوية الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يحضر العتق في هذه الحالة كطقس عبور^(٢١)، يرمز إلى انتقال الفرد من وضعية الرق إلى وضعية الحرية في ظل سياق شرعي-ثقافي محدد، حيث تعد عملية تحرير الرقاب كإيمان أخلاقي وكفارة للأعمال، وهو ما يجعل العتق ليس فقط تعبيراً عن قيمة دينية بل وظيفة مجتمعية منظّمة تعيد ترتيب العلاقات بين السيد والمعتق تحت مظلة تعاليم الإسلام ورمزيته الأخلاقية. ورغم أن هذا الإجراء كان يهدف للقضاء على ظاهرة 'إنسانية'، إلا أن الاندماج الاجتماعي الكامل للمعتقين ظل محكوماً بتراتبية تقليدية تبقى على صلات الولاء الرمزية بالأسرة المعتقد، مما يجعل العتق آلية لإنتاج تكافل اجتماعي محاط بحدود تراتبية.

٥/١- اللون (السود)

إذا كان مفهوم الهامش يحيل إلى موقع اجتماعي يتحدد بدرجة القرب أو البعد عن المركز، فإن "السود" في السياق التطواني يمكن اعتباره إحدى الآليات الرمزية التي ساهمت في إنتاج هذا الموقع. فاللون لم يكن معطىً بيولوجياً محايداً، بل علامة ثقافية محمّلة بدلالات اجتماعية ربطته بالخدمة والإقصاء الاجتماعي والمرتبة الدنيا، وهو ما جعل الأجساد السوداء تقرأ مسبقاً داخل شبكة معانٍ تحدد موقعها قبل الفعل الاجتماعي نفسه. وبذلك يصبح السود عاملاً في بناء الهامش، لا بوصفه سبباً منفرداً، بل كعنصر ضمن منظومة تصنيفية أوسع تنتج التراتب وتعيد إنتاجه، مما يفسر استمرار المسافة الاجتماعية للإماء السودوات وأبنائهن حتى بعد العتق.

في فهمنا يبدو أن السود خلال فترات القرن التاسع عشر لم يكن مجرد وصف فيزيولوجي، بل كان يحمل

ثانياً: العتق كمسار نحو الحرية

تحليلنا لهذا الجانب، يقتضي منا التنبيه أن تناوله يأخذ في الاعتبار التمييز بين الخضوع لمقتضيات الإسلام المعياري، وبين ما مارسه المسلمون تاريخياً على أرض الواقع في ظل قيمه. بمعنى عمليات العتق المدروسة تهدف التركيز على تطبيقاته في الواقع العملي وفق ما جاء بالنصوص التاريخية، وليس كما شرحته كتب الفقه الدينية، لاسيما ونحن نحاول بناء أو إحياء جوانب تهم تاريخ المهمشين بصفته صانعي التاريخ الفعلي كما كانوا.

تقدم لنا تلك الرسوم الكثيفة وذات المصادقية التاريخية، شذرات قيمة تصب في سعي مدفوع بإيمان ديني في الغالب من طرف السادة لتحقيق الحرية لإماء البيوت التطوانية، لكن كيف تم ذلك؟

(الرق/العتق)، والموقع الأسري (الانتماء المنقوص)، والتمثلات الرمزية (السواد كوصم).

إذ تنطلق من تحليل مجموعة من متون العقود العدلية التاريخية التي تعود للقرن التاسع عشر، غير أنها تستأنس بزوايا نظر سوسيولوجية وأنثروبولوجية من أجل تعميق فهم البنيات التي انتظمت داخلها وضعية الإماء السودوات. فالدراسات الزنجية التي يشار لأهميتها في مثل هذه القضايا لا تعتمد هنا بوصفها إطاراً نظرياً جاهزاً أو نموذجاً تفسيرياً يسقط على الماضي، بل بوصفها أفقا إبستمولوجياً يوجّه الانتباه إلى مسألة السواد كمعطى اجتماعي تاريخي، ويساعد على رصد كيفية تشكل الفروق والتراتبات داخل المجتمع من خلال اللون والواقع القانوني والانتماء الاجتماعي.

وعليه، فإن الوثيقة التاريخية تقرأ قراءة متعددة المستويات: فهي من جهة مصدر لمعطيات حول الرق، العتق، والملكية، ومن جهة ثانية نص يكشف عن تمثلات اجتماعية مضمرة حول الجسد الأسود، والخدمة، والقربة، والانتماء. وبهذا المعنى، فإن توظيف المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية أحيانا لا يهدف إلى تعميم مفاهيم معاصرة على مجتمع القرن التاسع عشر، بل إلى إضاءة البعد البنيوي والرمزي للعلاقات الاجتماعية التي كانت تحكم موقع الإماء السودوات داخل النسق الحضري التطواني^(٢١).

وعليه، وفي إطار تتبعنا للعديد من متون العقود العدلية بما فيها الموجودة بين دفتي الحوالات الحبسية يتبين أن ظاهرة العتق كانت ثقافة راسخة عند أهالي المجال التطواني بشكل مثير، وهذا تعبير عن مدى شيوع وتغلغل ظاهرة العبودية في بنية المجتمع الذي كان يتعايش معها ويعتبرها إرث أصيل تركه الأسلاف لابد أن يستفيد منه الخلف، بل حتى أن الذاكرة الشعبية احتفظت لنا بأمثال^(٢٢) مهمة تعبر بطريقة أو بأخرى، عن هذه الفئة في قضايا كثيرة. فالأهم هنا: ماهي نماذج العتق التي شاعت عند عوائل المجال التطواني اتجاه الإماء الزنجيات؟ وهل شكلت آليات العتق فرصا حقيقية لاندماج الإماء السودوات في المجتمع المحلي آنذاك؟

جدول رقم (١)

الوصية^(٢٣)، كآلية لتحرير أو عتق^(٢٤) الإماء الزنجيات المجال التطواني وبعض الأسماء التطوانية التي مارسته.

اسم المعتق(ة)	الانتماء العائلي	شكل العتق وإطاره الزمني		المتن حيث ذكر العتق	اسم المعتقة والعدد
		نوعه	التاريخ		
التاجر أحمد بن محمد بن عبد الرحمن مامي ^(٢٥)	عائلة مامي الأندلسية	وصية	13 صفر 1234 هـ / 4 دجنبر 1818 م	«أوصى التاجر الأبّر...أنه إذا قدر الله تعالى بموته...فإنه يخرج من جميع متخلفه أي شئ كان عقارا أو غيره جميع التلت الواصل ثم يخرج منه جميع ألف مثقال واحد ويشترى منه مملوك بالغ...ويعتق هو ومملوكة...» المذكور سعادة ويلحقان بأحرار المسلمين ^(٢٦) .	(١) الأمة سعادة
عبد الرحيم بن علي أبعير ^(٢٧)	عائلة أبعير السعيدية الريفية الأصل	وصية	6 ربيع الأول 1228 هـ / 2 مارس 1813 م.	«أوصى الأبّر السيد عبد الرحيم ابن المرحوم برحمة الله تعالى الحاج علي أبعير...أنه إن قدر الله بموته..فإنه يخرج من مجموع متخلفه أي شئ كان عقارا أو غيره التلت الواحد...ويصرف خراجة في الخبز كل يوم خميس بتطوان على الفقراء والمساكين بعد أن تعتق أمته عافية و مملوكة سالم» ^(٢٨) .	(1) الأمة عافية
الفقيه العلامة الفاضل سيدي الحاج عبد الكريم.	-	وصية	1284 هـ / 1867 م	«أوصى رحمه الله بثلت متخلفه على نحو ما ذكر في وصيتين مضمن الأولى من ثلت جميع ما يكون في كسب من الإماء...وتضمنت الثانية بعثت من هو في كسب من الإماء عينهن الحاجة سعادة وفاطمة وبركانوا ويعطى لكل» ^(٢٩) .	(٢) الإماء، سعادة، فاطمة، بركانوا.
وصية أحمد بن العربي الروسي ^(٣٠)	عائلة الروصي؟	وصية	أواسط ربيع؟ 1297 هـ / 1880 م	«عهد وأوصى الأشيب الأرضى السيد الحاج أحمد بن السيد العربي الروسي التطواني أنه حتى قضى الله وفاته... فيخرج من تركة ثلت جميع متخلفه...وتعتق وصيفته المسماة زائدة وتوقف منه» ^(٣١) .	(١) الأمة زائدة
خديجة بنت الحاج محمد عامر ^(٣٢)	عائلة عامر.	وصية	أوائل رجب 1267 هـ / غشت 1810 م.	«الحمد لله وحده أشهدت على نفسها الموصية حوله أنها عينت الأمة التي تعتق عليها وهي أمتها التي عندها الآن المسماة مرزوقة إن كانت وقتئذ موجودة وإلا فغيرها» ^(٣٣) .	(١) الأمة مرزوقة
الحاجة بنت المهدي السمار ^(٣٤)	عائلة السمار	وصية	أواخر رجب 1225 هـ / غشت 1810 م.	«أوصت المرأة الحاجة بنت الحاج المهدي السمار التطوني أنه متى حدث بها الموت...بأن أمتها تكماوا تعتق وتلحق بأحرار المسلمين» ^(٣٥) .	(١) الأمة تكماوا.

فاطمة بنت الحاج محمد الطوب ^(٣٦)	عائلة الطوب الأندلسية	وصية	منتصف ذي الحجة 1266 هـ / 14 أكتوبر 1850م.	«الحمد لله عهدت وأوصت المصونة فاطمة بنت الحاج محمد الطوب أنها إن حدث بها الموت... فيخرج من ثلثها جميع أمتها التي على ملكها الآن واسمها (...) مع بنتها الوصيفة الآن المسماة فرحة ويعتقان ويلحقان بأحرار المسلمين» ^(٣٧) .	(٢) أمة وابنتها فرحة.
أبناء محمد اللبادي ^(٣٨)	عائلة اللبادي الأندلسية		6 ذي القعدة 1294 هـ / 4 نوفمبر 1877م	«حضر لدى شهيديه الأشقاء السيد عبد الغفور والسيد علي والفقيه سيدي محمد أولاد السيد محمد اللبادي... وأشهدوا على أنفسهم أنهم أعتقوا عن والدتهم السيدة رقية بنت الحاج محمد راغون جميع الأمة اسمها فطيمة... التي كانت على ملك السيد علي المذكور عتقا ناجزا» ^(٣٩) .	(١) الأمة فطيمة.
عائشة بنت الحاج عبد الكريم راغون ^(٤٠)	عائلة راغون الأندلسية	وصية	أواخر شوال 1230 هـ / 25 شتنبر 1815م	« الحمد لله أوصت المصونة عائشة بنت التاجر الأبر السيد الحاج عبد الكريم راغون الأندلسي التطاوني إن قدر الله بموتها الذي لا بد منه فيخرج منها بعد وفاتها ثلث متخلفها... ويعتق منه مملوك تملكه يوم موتها ذكرها كان أو أنثى» ^(٤١) .	(1) اختيار ما بين أمة و عبد
منانة بنت الحاج أحمد بيرة ^(٤٢)	أسرة بيرة	وصية	27 رجب 1234 هـ / 15 ماي 1819م.	«...أوصت الشابة منانة بنت المرحوم السيد الحاج أحمد بيرة التطاوني إن قضى الله بموتها... فيخرج عنها بعد وفاتها ثلث جميع متخلفها... وغيره وتشترى منه أمة قادرة على الكسب وتعقب وتلحق بأحرار المسلمين» ^(٤٣) .	(١) أمة
فاطمة بنت السيد محمد صالح ^(٤٤)	أسرة صالح.	وصية	28 ذي الحجة 1231 هـ / 11 نوفمبر 1816م.	«أنها إن قدر الله بوفاتها... تكون حبسا مؤبدا ووقفا مخلدا يشتري بخراجها خبز تفرق على الفقراء والمساكين... وأن دارها الكائنة بالربض الأسفل... نصفها الآخر تستغلها معتوقتها المباركة والمعتوقة عن حفيدتها خديجة بنت السيد محمد أجزل» ^(٤٥) .	أمتين.
رقية بنت محمد الشخصون ^(٤٦)	أسرة الشخصون	وصية	11 ذي القعدة 1259 هـ / 26 نوفمبر 1843م.	«الحمد لله أوصت رقية بنت السيد محمد الشخصون أنها مهما حدث بها الموت... فيخرج عنها من جميع متخلفها الثلث الواحد وتشترى لها منه أمة من على الرقيق وتعقب عليها» ^(٤٧) .	(1) أمة.
رقية بنت السيد العربي العزيز ^(٤٨)	أسرة العزيز.	وصية	29 ذي الحجة 1226 هـ / 7 يناير 1812م.	«أوصت السيدة رقية بنت السيد العزيز التطاونية إن قدر الله تعالى بموتها... فتشترى من ثلث متخلفها أمة من وسط الرقيق قادرة على الكسب وينجز عتقها وتلحق بأحرار المسلمين» ^(٤٩) .	(1) أمة.

فعل صامت، لا يحدث صدمة اجتماعية، ولا يفرض إعادة تفاوض فوري حول مكانة المعتق داخل العائلة أو السوق.

ثالثاً: آليات إدماج الإماء الزنجيات المعتوقات داخل المجتمع التطواني

فهم آليات العتق لا يقتصر على الجانب القانوني أو الشرعي فحسب، بل يشمل الأبعاد الاجتماعية والأنثروبولوجية، إذ أن العتق كان يتيح للإماء "الاندماج"^(٥١) في المجتمع، تحسين وضعهن القانوني، وبلوغ نوع من الاستقلال النسبي ضمن حدود الأعراف الاجتماعية. ومن هذا المنطلق، تمثل دراسة تلك الآليات نافذة لفهم كيفية انتقال الإماء من وضعية العبودية إلى الحرية الاجتماعية، وهذا ما يوضح قيمة الوثائق العدلية والوصايا في فهم مظاهر التحول الاجتماعي في تاريخ المدينة.

ومن هنا، يتضح للمطلع على مضامين هذه الرسوم العدلية ضمن الحوالات والوثائق الوقفية، أنها مرآة صادقة عن ذاك الاهتمام بالسلوك الإحساني اتجاه الفئات الدنيا بالذات، والذي مارسه الفئات الغنية على اختلاف شرائحها. فالحقيقة التي لا يختلف عليها اثنان أن النخبة من مجتمع المجال التطواني حرصت عبر التحسيس بمؤسسات الأحباس وغيرها على تحقيق نوع من التوازن والإدماج الاجتماعي، لاسيما المرتبطة كما يسمها الباحث خالد الرامي بـ الفئات الاجتماعية في وضعية صعبة^(٥٢)، ولعل إحدى تلك الآليات التي وظفت لترجمة ذلك على أرض الواقع آنذاك، عمليات عتق العبيد من خلال وثائق "الوصايا" بالخصوص^(٥٣). فمن الملاحظ ضمن الجدول أعلاه أن الفئات المهيمنة كانت الفاعل في إدماج أو منح حق الحرية لتلك الفئة المستعبدة. أي أن الرقيق بما فيهم الإماء لم تكن لهم الإرادة للتعبير بشكل من الأشكال للمطالبة بذلك، وهو ما لا نجد أصداءه في النصوص التاريخية. فالغالب في حالة إماء المجال التطواني أنهن ينتظرن الأسياذ والسيدات من الحرائر التفضل بهذا القرار، والذي دوماً ما يكون محفزهم في إجرائه حينما تخونهم الصحة أو

تظهر الوثائق الواردة في الجدول، وخاصة الوصايا التي نصت على عتق الإماء، أن الوصية شكلت إحدى أهم الآليات الشرعية الأساسية لتحرير العبيد داخل المجتمع التطواني في القرن التاسع عشر الميلادي، غير أن هذا التحرر ظل مرتبطاً بإرادة السيد، ومؤجلاً إلى ما بعد الوفاة، مما يجعله تحرراً أخلاقياً أكثر منه تحرراً اجتماعياً كاملاً. فمن منظور سوسيولوجي، يمكن اعتبار الوصية أداة لإعادة إنتاج الهيمنة الرمزية، إذ يظل العتق فعلاً أبوياً يمنح ولا ينتزع، ويقدم بوصفه إحساناً لاحقاً. كما أن اقتصار العتق غالباً على الجنسين دون تمكينهن من موارد اقتصادية مستدامة، يعكس حدود هذا التحرر داخل اقتصاد حضري قائم على التراتب.

ومن زاوية أخرى، تفحصنا لكثير من المصادر التي تتعلق بآليات العتق بالمجتمع التطواني جعلنا نكتشف مدى هيمنة الوصية كآلية شبه حصرية، وما يفسر شيوعها لأنها الصيغة الأكثر انسجاماً مع ذهنية مجتمع محافظ، يؤجل الحسم في القضايا الحساسة أخلاقياً واجتماعياً إلى لحظة "الانتقال" الرمزي بين الدنيا والآخرة. فالوصية تتيح للسيد ممارسة فعل العتق دون أن يربك توازنات السلطة داخل الأسرة في حياته، أو يثير اعتراض الورثة، إذ يؤجل القرار إلى ما بعد الوفاة، حيث يكتسب طابعاً أخلاقياً وتكفيرياً أكثر من كونه إجراءً قانونياً محضاً، ومن ثم، يصبح العتق جزءاً من "اقتصاد الخلاص"^(٥٤)، لا من منطق المساواة الاجتماعية. ومادام أن المجتمع التطواني تشكلت هويته تاريخياً عبر توترات الانفتاح على الآخر (الأوروبي، الإفريقي، المتوسطي) والمحافظة الأخلاقية الصارمة، تبدو من وجهة نظرنا أداة مثالية لإدارة هذا التناقض. فهي من جهة تستجيب لخطاب ديني-إنساني يناهض الرق، ومن جهة أخرى تحافظ على النظام الرمزي القائم على النسب والبياض والحرية الموروثة. بهذا المعنى، لا يعكس شيوع الوصية ضعفاً في الوعي الإنساني، بل حذراً اجتماعياً من تفكك البنية التقليدية للأسرة والمدينة. أيضاً للوصية بعداً رمزياً في الذاكرة الحضرية، فهي تسجل في الوثائق العدلية وتتداول بوصفها شهادة "حسن الخاتمة" للموصي، أكثر من كونها عقداً لتحرير شخص حي في الفضاء العام. وهنا يتحول العتق إلى

خطوة ناقصة إذا لم تحاط بضمانات إضافية غالباً ما كانت تتلخص في توفير جزء من ثلث الوصية لصالح الأمة لمواجهة صعوبات الاندماج بحياة الحرية التي قد لا تساعدها بسهولة في بداية موفقة، وهي بالأمس ولفترة طويلة كانت تعيش الاسترقاق بمختلف تفاصيله في حياتها.

وفي هذا الإطار، ترفق الوصايا بذكر مبالغ مالية تمنح للإماء بعد موت السيد لبداية حياة أخرى قد تكون بنكهة أو بطعم الحرية، « وتعتق الإماء اللاتي يكن على ملكه يوم موته كلهن ويلحقن بحرائر المسلمات فيما لهن وعليهن،... وتعطى بريرة، وتعطى الياقوت منهن مائة مثقال، وبريكة خمسين مثقال، ومبيركة مثلاً وتعطى كل واحدة من خديجة ورحمة ثلاثين مثقالاً، وتعطى مستولده الكبرى وهي مباركة أم بنته عائشة مائة مثقال»^(٥٦)، كذلك أن بعض السادة إضافة للمال حرصوا في وصاياهم على احتفاظ الإماء المعتقات بحوائجهن و جواهرهن، « ثم أن هذا الإيقاف إنما يكون بعد أن يعتق عنه جميع الإماء اللاتي تكون على ملكه يوم موته، وتلحق بحرائر المسلمات فيما لهن وعليهن، ويعطين حوائجهن وفراشهن ودباليجهن وعشرة ريال للواحدة »^(٥٧)، أضف على ذلك أن منهم من خصص من ثلث وصيته عقارا يكون خراجه نفقة على الأمة مدة حياتها، « ويوقف في دار سكناه بحومة الإترانكات ويكون ذلك حبساً مؤبداً ووقفاً مخلداً تنتفع بخراجه مكفولته رحمة بنت الياسمين معتقة زوجه مدة حياتها»^(٥٨). "وما بقي منه يوقف في أصل ثابت تستغله آمتها زهرة المعتقة مادامت في قيد الحياة"^(٥٩)، بل بعضهم كان كريماً معهن وحرصوا في وصاياهم على عدم الاضرار بهن وهو ما يفهم هنا، "مائة مثقال واحدة تعطى لمستولده الياقوت تكون ملكاً لها ولا يتعرض في حوائجها بل ذلك لها زائداً على المائة المذكورة..."^(٦٠)، بل المثير أن بعض السادة حرصوا على تمثل القيم النبيلة في علاقاتهم بالإماء في مناسبات مختلفة، وهو يحضر في قضية نزاع تعلق بأمة معيبة حيث تدخل أحد السادة المسمى آنذاك عبد القادر بن محمد الورديني الشفشاوني بشرائها وعتقها رافعة بها لما كانت تعانيه من اختلال في عقلها وغيره من العيوب^(٦١)، كذلك توسع البرور من طرف السادة ببعضهن أن جعلوا

يبلغون من الكبر عتیه، للتقرب من الله للتخفيف من خطاياهم ونيل المغفرة بعد موتهم.

وهذه الحقيقة نجد صداها عند حسناء داود في أحد كتبها شارحة كيفية العتق من أولئك الذين سمتهم بـ «الصالحون المتقون الذين يعلمون قول الشريعة الإسلامية السمحاء في شأن الرق... يعتقون الرقاب طمعاً في نيل ثوابه»^(٥٤). والتقليد الذي عرفته المنطقة على مستوى عملية العتق من طرف هؤلاء على الأقل هو أن المعتق «يوصي بتحرير رقبة بعد وفاته، ولهذا كان أهل الهالك يلجأون إلى البحث في أوراقه وينظرون وصيته بمجرد وفاته، فإن كان من بينها أو فيها ما يشهد فيه بذلك، فإنه يقع الإعلان عنه أثناء تشييع جنازته، حيث يشار إلى ذلك بواسطة قصبة طويلة ترفع عالية ويحملها أحد المشيعين للجنازة، وقد شق أعلاها لتوضع فيه ورقة مطوية بمثابة شهادة تحرير رقبة، وقد تحمل القصبة عدة ورقات، كناية على أن المتوفي قد حرر من الرقاب عدد ما تحمله القصبة من أوراق. وبعد ذلك تنفذ الوصية بالعتق، حيث يحرر من العبودية من كان في ملكه خاصة، وإن لم يملك عبيد ولا إماء، فإن ورثته يكونون ملزمين بشراء أحد العبيد أو الإماء ثم عتقه، وذلك بكتابة شهادة عدلية يصبح بموجبها العبد حراً طليقاً»^(٥٥).

فالمتأمل في إشكالية تحرر هؤلاء يستوجب النظر في آفاق التطور الاجتماعي لهم، ودور مؤسسات المخزن في دعم مبادرات الانعتاق ودرجة الحرص على ترسيخها وتوفير لها الإطارات التشريعية والتنفيذية والمادية لتتعم شرائح الرعاية بالمساواة دون استثناءات أو تمييز. فمن الخطأ في مثل هذه الحالات الحكم على أن الحرية كانت خيار 'دولة' و'شعب' فجّل العتق الذي ذكر بالوصايا مرتبطة بالشرع أكثر من عودتها لطبيعة المجتمع وسعيه في إنشاء حركات واسعة النطاق تحقق التحرر في مستواه الاجتماعي على الأقل. البين فيما استعرضناه من تلك النماذج أن المحسنين من ذوي المال والوجاهة يبقى تطلعهم إلى الغفران من الله أقوى اللحظات التي تأتي بالحرية لهؤلاء المستضعفين.

من جهة أخرى، فالشعور النبيل الذي اكتنف مثل تلك المبادرات الإحسانية تنبعت إلى أن عتق الإماء تظل

القادر بوغدة^(٦٨) ففي ظل إصرار زوجته على بيع الأمة أو إهداؤها أو الطلاق، اضطر السيد عبد القادر لنقلها إلى بيت أمه، وهو ما مثل تحولاً في مسار حياتها، إذ يفهم بأن العنف تحول من شكله الصريح إلى شكل أكثر ليونة، قوامه الاحتواء دون الاعتراف. فقد وجدت الأمة مبروكة لدى الجدة قدرا من الأمان والحنان، مكنها من الولادة وتربية ابنها ميمون في ظروف معيشية وتعليمية أفضل، غير أن هذا الاحسان لم يكن كافياً لطمس آثار الإقصاء الاجتماعي.

فميمون، رغم الرعاية، ظل أسير لون بشرته وأصل أمه، إذ ولد لديه ذلك عقدة نقص واكتئاب يكشفان حدود الإدماج داخل مجتمع يربط الانتماء باللون والنسب. وتعتبر مخاوف الجدة وطلبها ابنها عبد القادر للتدخل عن وعي ضمني بفشل الإدماج العاطفي في غياب إدماج قانوني واجتماعي حقيقي. وهكذا يبرز نص الحكاية أن واقع الإماء بتطوان لم يكن يقوم فقط على الاستغلال، بل أيضاً على محاولات احتواء إنساني جزئي، سرعان ما تصطدم ببنية اجتماعية عنصرية تبقي أبناء الإماء في هامش الانتماء، مهما توفرت لهم شروط العيش.

سواء تعلق الأمر بالوصية أو بأشكال أخرى للعتق، فإن غالبية النصوص لم تسعفنا في معرفة أوضاع الإماء بعد العتق، إذ تنتهي أخبارهن بمجرد ورود قرار العتق^(٦٩)، فلا نعلم شيئاً عن مصيرهن. لذلك يظل التحليل لالتقاط صور تاريخية مفصلة عن هذه الشريحة النسوية المستضعفة ذات اللون الأسود بالذات رهينا بما قد تجود به الأيام مستقبلاً من وثائق قد تضيئ لنا جوانب أخرى من حياتهن وأدوارهن بمجتمع المجال التطواني. من ناحية أخرى تظل الأمة المغربية رغم ما جاء في تحليلنا الأكثر تكريراً من سيدها بالبيت المغربي وأسرتة إذا ما قورنت بنظيرتها بفرنسا بلد الحرية والحقوق، وهذا ما شهد به صاحب كتاب، في صحبة السلطان بداية القرن العشرين^(٧٠). من زاوية أخرى، فإن الإماء الزنوجيات المعتقدات في عموم المجالات الحضرية للمملكة واجهن تحديات عدة بعد التحرر، ويمكن الإشارة لبعضها كما حللها الباحث شوقي الهامل في دراسته السالفة الذكر إلى التحديات الاجتماعية كوصمة

بعض العقارات مأوى لهن" وما بقي منه يوقف في أصل ثابت تستغله أمتها زهرة ما دامت في قيد الحياة"^(٦٣).

الملفت أن بعض السادة يثيرون في وصاياهم سبب عتقهم للإماء كدليل على ضرورة الرفق بهن والعمل على ضمان الإحسان لهن بعد موتهم، وهو ما جاء في هذا المتن، "وأوصي للامة أيضاً ستمرة معتقة أبطيو المذكورة بمائتي ريال مخزنية بالتثنية في مقابل برورها وخدمتها للموصي المذكور مدة مديدة وأعواماً مديدة إكراماً منه وإحساناً لها على جميل فعلها"^(٦٣).

وإن كان هذا دليل على ما حاول مراعاته السادة في وصاياهم للمساعدة على نوع من الإدماج، فهذا لا يعني أن المعتقدات لم يواجهن الحرمان من ذلك، إذ تخبرنا بعض الوثائق أن الورثة شكلوا عائقاً لتحقيق ذلك، ومن الأمثلة تذكر حالة ابنة مستولدة محمد الحصار، التي اضطرت إلى رفع شكوى للسلطان مما جاء فيها، «وبعد فإن مستولدة الأمين محمد الحصار التطواني رحمه الله كتبت تشككي بأن ورثته منعوا بنتها منه من إرثها فيه»^(٦٤)، بل بعض من الورثة وصل بهم الأمر إلى أن يتدخل أكثر من فقيه مفتي لحل نزاع تخص وصايا الأب أو الجد، ولعل هذا ما انطبق على ورثة الفقيه عبد السلام بن قريش الذي ترك مستولده الياقوت وولدها يواجهون الورثة في سبيل ضمان حقوقهم المادية والمعنوية^(٦٥). ومن جهة أخرى، فحتى تلك الإماء اللواتي كن لربما سراري كبار مسؤولي المخزن بالمدينة، وما تمتعن به من رعاية في اللباس والمأكّل والزينة، فإن تبدل الأحوال السياسية وتقلبات السلطة المركزية ضد القواد كعينة امتلكت عشرات الإماء، تجد هذه الفئة نفسها أمام صرامة سياسة التتريك والمصادرة التي تعرضوا لها بكونهم ممتلكات المغضوب عليهم في وضعية بؤس وحرمان لا يحسدن عليها أو العودة وأولادهم من جديد للعبودية رغم أنهم معتقات^(٦٦). وهذا الحال نفسه الذي واجهته إماء القائد بن يوسف على يد محمد أشعاش «ولا تقصر في البحث عن مال بن يوسف. وأما الأمتان اللتان بقيتا من متروك بن يوسف مع ولديهما فحز جميعهم لدارك»^(٦٧).

وفي المضمار نفسه، يشار إلى وقائع حكاية الأمة مبروكة وما وقع لها ضمن بيت السيد العالم النبيل عبد

- إن وجدت لحظات مشرقة في حياة الإماء السودوات بتطوان القرن التاسع عشر، فهذا لا يعني أنه كان قناعة مجتمعية ووعي " المخزن ورجالاته" في تبني مواقف ورؤى سياسية لتحسين أحوال هؤلاء ودمجهم في الحياة العامة بعد تحريرهم، بل إن هذه القضية بالذات جاءت كضغط خارجي أوربي تؤكد مراسلات ساسة الغرب وكتاباتهم للسلطة وللسلطان خلال المرحلة.
- لا بد من الباحث الاستفادة من معطيات الدراسات المعاصرة وغيرها المرتبطة بشكل من الأشكال بالموضوع بما قد يفيد في غلق عدة ثغرات أو تحقيق تأويل موضوعي لحدث أو بنية ما تخص قضية الإماء خلال الفترة الزمنية المختارة، إيماناً بما راكمته من قراءات ووجهات نظر جديرة بالتقدير.

الإحالات المرجعية:

- (1) Yassine yassni, Farouk Tahiri, « Le Maroc des femmes noirs : Construction socio-historique d'un «genre racisé». Revue Lixus, Issue 60, Janvier 2026, p, 172 – 173.
- (2) Joachim von Braun, Franz W, Gatzweiler, "Marginality-An Overview and Implications for Policy" , Review the book, Marginality, Addressing the Nexus of Poverty, Exclusion and Ecology, Springer Open First online, 1 January 2013, pp, 1- 23. <https://link.springer.com>
- (3) Robert E, Park, «Human Migration and the Marginal Man", American Journal of Sociology, V, 33, N 6, 1928, pp, 881 – 893.
- (4) Michel Foucault, Surveiller et Punir, Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1975, p, 210 (Adapté par nous).
- (5) Gayatri Chakravorty Spivak, Les subalternes peuvent – elles parler ?, trd, J. vidal, paris, Éditions Amsterdam, 2006.

(٦) مولاي عبد الحكيم الزاوي، "التاريخ من أسفل"، في تاريخ الهامش والمهمش" مجلة كان التاريخية، ع 37، شتبر 2017 السنة العاشرة، ص، 149-143.

(٧) للفهم والتوسع في ذلك يرجع لدراسة:

العبودية التي تمثلت في النظرة الدونية لهن من طرف المجتمع، قانونيا فوصايا العتق لم تكن دوماً صمام أمان، فقد تعرض الكثير من المعتقدات لمشاكل الاستغلال من طرف عناصر ترى فيها فرصا ما، واقتصادية حيث غالبيةهن وجدن بعد التحرر أنفسهن أمام واقع الفقر والهشاشة، أنثربولوجيا وجدن أنفسهن أمام مشاق إعادة تعريف أنفسهن وهويتهن داخل المجتمع^(٧).

خاتمة

وعبر مسار التحليل تبين لنا أن واقع العبودية بالفعل كان قدر جزء مهم من قاع بنية تراتبية مجتمع الحاضرة، جعلنا وللضرورة المنهجية نركز على استقرار قضية العتق كإشكالية بحثية لسبر جانب ذا أهمية في حياة الإماء السودوات حسبما وفرته الوثيقة مؤمنين بأنه ما لا يدرك كله، لا يترك جله، ففضلنا أن تكون خاتمة الدراسة عبارة عن استنتاجات وليس خلاصات قطعية مادام أن الموضوع يحتاج لمزيد من التقصي والصبر في البحث عن الوثائق الغميسة التي ترتبط به.

- تظل المعطيات التاريخية التي تهم هذه الشريحة الهامشية عبارة عن إشارات وردت بشكل مشتت في بعض الوثائق والمصادر، وغالبيةها دونته الفئات المهيمنة أو المالكون لهن، مما يعني أن بناء صورة تاريخية ذات مصداقية للإماء الزنجيات بتطوان مرهونة بجهد وإمكانات المؤرخ المنهجية، وحرصه الشديد في تبني مقاربات أنتجت علوم إنسانية أخرى.
- إن كان للأمة السوداء حضور في التاريخ التطواني، فإن مساواتها مع الحرية كان منعزلاً في الكثير من مناحي حياتهن بالرغم من الطابع الإسلامي المحافظ للمجتمع التطواني، أي أن حياة الأمة لا تساوي حياة الحرية وإن أصبحت زوجة للسيد.

(٢١) نوضح ذلك حتى نحافظ على هوية البحث كتاريخ اجتماعي، ونجنب أنفسنا تهمة الإسقاط النظري، ونبرز أن الدراسات الزنجية سوى عدسة وليست قالباً في التحليل، ونبرر لماذا نهتم في بحثنا باللون لا كصفة جسدية، بل كمعطى اجتماعي.

(٢٢) يرجع إلى كتاب، محمد داود، **الأمثال العامية في تطوان والبلد العربية**، مراجعة وتنسيق وإضافات، حسناء محمد داود، إصدارات المجموعة الحضرية لتطوان، مطبعة الهداية، بتطوان، 1999 (ج1).

(٢٣) للتعرف على نماذج من أنواع الوصايا التي انتشرت بالوسط التطواني، يرجع لكتاب الطيب أجزول، **من تاريخ المجتمع التطواني، وثائق عائلية: القرن 18-القرن 20**، طبع ونشر باب الحكمة بتطوان، طبعة 2021، ص. 395-397. وكذا كتابه الآخر، **أرشفات عائلية من تطوان، (1725-1972)**، دار أبي قرقاق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى سنة 2023.

(٢٤) هذا المفهوم يدفعنا كباحثين إلى طرح عدة تساؤلات تنبع من عمق التاريخ: مثل كيف انعكس اغلاق أسواق الرقيق على العلاقات الاجتماعية داخل الأسر التطوانية التي كانت تمتلك الإماء، أو أنثروبولوجية: ما الأبعاد الثقافية والاجتماعية المرتبطة بممارسة العتق في المجتمع التطواني، وهل كانت الممارسة مرتبطة بالجانب الديني أو الأخلاقي؟ أو قانونياً: ما الإطار القانوني الذي نظم عمليات العتق في المجال التطواني وهل استند ذلك على الدين أم الأعراف المحلية؟ ولمعرفة زوايا النظر الدينية فيما يخص عتق الإماء، يرجع إلى مقال، خالد حسين محمود، **"عتق الرقيق كأحد مظاهر العمل الخيري ببلاد المغرب خلال القرون الأولى للإسلام"**، مجلة دراسات تاريخية، مج 9، ع 1، السنة شتبر 2021، ص. 16-22.

(٢٥) يرجع للتعرف على هذه الشخصية في، **عائلات تطوان**، مراجعة وتحقيق وإضافات حسناء داود، نشر مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، وجمعية تطاون أسمير، سلسلة تراث، 18، مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى 2016-٢٠١٧، ج2، (هامش)، ص. 259

(٢٦) حوالة بها حزمة وصايا الأحباس، ص. 1، **نظارة الأوقاف الإسلامية بتطوان**.

(٢٧) حوله راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج1، صص. 71-72.

(٢٨) حوالة بها حزمة وصايا الأحباس، ص. 1، **النظارة نفسها**.

(٢٩) حوالة المنقطعين، ص. 50 **بالنظارة نفسها**.

(٣٠) لعله ينتمي إلى عائلة الروصي التي ذكرها داود بحرف 'ص' بدل 'س'، راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج2، ص. 168.

(٣١) **حوالة بها حزمة من الوصايا**، ص. 1 **بنظارة الأوقاف الإسلامية بتطوان**.

(٣٢) راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج3، ص. 3.

(٣٣) **حوالة أوقاف مسجد الساقية الفوقية**، ص. 40. **بنظارة الأوقاف الإسلامية بتطوان**.

(٣٤) راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج3، ص. 158-159.

(٣٥) **حوالة الزاوية العيساوية** (فرع الفدان)، ص. 30. **بالنظارة بنفسها**.

(٣٦) راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج2، ص. 210.

(٣٧) **حوالة جامع القصبه**، ص. 25-26. **بالنظارة بنفسها**.

(٣٨) راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج2، ص. 239-243.

(٣٩) الوثيقة رقم 280، **بالخزانة الداودية بتطوان**.

(٤٠) راجع، **عائلات تطوان**، م. س، ج2، ص. 157-159.

- David Byrne, Social exclusion, Open University press, 1(st) Ed 1999, (158 pages).

(٨) راجع في إطار هذا دراسة رجال بوبريك، **"سوق العبيد: تجارة الرق في مغرب القرن التاسع عشر"**، مجلة أسطور، العدد 14، يوليو 2021، ص. 23-46.

(9) Chouki El Hame, «The Moroccan Register of 'Slaves' in the Early 18 (th) Century: Enskavement, Blackness and Racial Binary" It is located within the website of the Centre for Islamic and Society Studies at Leiden University, www.universiteitkeiden.nl

(١٠) لفهم ذلك يرجع لدراسة الباحث الإسباني Josep Lluís Mateo Dieste

Remembering the Tatas, Domestic Women and Slavery (19(th) , 20(th) Centuries), Brill, Ed 20 Decembre 2023, (460 pages).

(١١) للوقوف على التعريف الديني للمصطلح يرجع لمقال خالد حسين محمود، **"عتق الرقيق كأحد مظاهر العمل الخيري ببلاد المغرب خلال القرون الأولى للإسلام"**، مجلة دراسات تاريخية، مج 9، ع 1، السنة شتبر 2021، ص. 16-22.

(١٢) نفسه، ص. 16.

(١٣) نفسه، ص. 22-27.

(١٤) كانت أيضاً ظاهرة مشاعة في تاريخ تطوان، وهنا يرجع لكتاب الطيب أجزول، **محطات من التاريخ المحلي بتطوان**، كتاب رقمي مهدي إلى الأهلالي، سنة النشر 2026، ص. 71-81.

(١٥) نفسه، ص. 76-81.

To understand this term, one must refer to, www.Wikipedia.org

(١٧) لتوضيح مفهوم الوصم الاجتماعي وربطه بالهامش الاجتماعي يرجع ل:

-Erving Gofman, Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

(١٨) لفهم ظاهرة العبودية في السياق الثقافي الإسلامي واللون يرجع إلى:

-John Hunwick and Eve Troutt Powell, The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam. Markus Wiener Publishers, Ed 2009.

(١٩) لفهم كيف يشير اللون الأسود إلى وضع اجتماعي لا يصنف ضمن طبقة أو طائفة أو جماعة، بل ضمن أقلية أي مجموعة من الناس يتشاركون التجربة الاجتماعية المتمثلة في كونهم يعتبرون عموماً سوداً، يرجع إلى:

Pap Ndiay (2008), La Condition noire: Essai sur minorité française. Paris, Calmann-Lévy.

(٢٠) هناك دراسة متميزة لياسين يسني حول السواد في السياق المغربي الراهن، بعنوان **"وضع المرأة السوداء في المغرب بين وصمي اللون والنوع الاجتماعي"**، مجلة عُمران، ع 25/7 صيف 2018، ص. 57-77.

66. ونفس الحال يبرز في وصايا أخرى ضمن كتاب أجزول، من تاريخ المجتمع التطواني...، م س، ص. 190. ص. 406. ص. 409.
- (٥٧) وصية عبد الكريم بن محمد بريشة الحميدي التطواني، بتاريخ غرة رجب 1301هـ/ 20 أبريل 1884م، تاريخ تطوان، مراجعة وتصحيح حسناء داود، منشورات مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، مطبعة دار أبي رقرق للطباعة والنشر، طبعة 2013 مج 12، ص. 197.
- (٥٨) وصية الفقيه علي بن العربي الزيدي، بتاريخ 20 رجب 1247هـ/ 18 دجنبر 1831م، تاريخ تطوان، م س، مج 7، ص. 256.
- (٥٩) وصية عالية بنت الحاج أحمد أجزول، بتاريخ 10 جمادى الأولى 1292هـ/ 14 يونيو 1875م، وردت بكتاب، الطيب أجزول، من تاريخ المجتمع التطواني...، م س، ص. 222.
- (٦٠) وصية الحاج أحمد أجزول، بتاريخ 2 شعبان 1248هـ/ 25 دجنبر 1832م، وردت بـ، أرشيفات عائلية من تطوان...، م س، ص. 112.
- (٦١) راجع ذلك ضمن مضمون رسم عدلي مؤرخ في 15 شعبان 1280هـ/ 25 يناير 1864م، المربع نفسه، ص. 159-160.
- (٦٢) وصية مؤرخة بـ 10 جمادى الأولى 1292هـ/ 14 يونيو 1875م، أرشيفات عائلية...، م س، ص. 178.
- (٦٣) وصية مؤرخة في 19 محرم 1345هـ/ 30 يوليوز 1926م، أرشيفات عائلية...، م ن، ص. 235.
- (٦٤) رسالة سلطانية للقائد أشعاش، بتاريخ 10 صفر 1280هـ/ 19 يوليوز 1863م، تاريخ تطوان، م س، مج 6، ص. 64.
- (٦٥) تاريخ تطوان، م ن، مج 7، ص. 229-234.
- (٦٦) ولعل عائلة أشعاش خير مثال على ذلك، راجع، تاريخ تطوان، م س، مج 3، ص. 291-309.
- (٦٧) رسالة سلطانية إلى القائد محمد أشعاش، بتاريخ 20 جمادى الثانية 1241هـ/ 22 يناير 1826م، أوردها، عمر أشعاش، أسرة أشعاش التطوانية، استرجاع ذاكرة، الوثائق المخزنية والدبلوماسية والعائلية، مطبعة الخليج العربي تطوان، الطبعة الأولى 2016، ص. 111-112.
- (٦٨) يرجع لكتاب، العبودية والنخاسة بالرفيق الأسود في مدينة تطاون إلى منتصف القرن العشرين، مطبعة المعارف الجديدة 2020.
- (٦٩) كابريل فير يستعرض في كتابه السالف، نوع من الواقع الذي يصبح عليه العبد بعد عتقه، أو ذاك الذي يفر من سيده، وهو غالباً ما يكون قاسياً لمثل هذه الفئة الهامشية آنذاك. انظر: في صحبة السلطان، ترجمة، عبد الرحيم حزل، منشورات جذور، فيديبرانت، الرباط، ص. 112-113.
- (٧٠) نفسه، ص. 111.
- (٧١) Black Morocco: A history of Slavery, Race and Islam. African studies. Cambridge University, press, 2013.
- (٤١) الوثيقة رقم 466، بالخزانة الداودية بتطوان.
- (٤٢) راجع، عائلات تطوان، م س، ج 1، ص. 205-206.
- (٤٣) الوثيقة رقم 576، بالخزانة الداودية بتطوان.
- (٤٤) راجع، عائلات تطوان، م س، ج 2، ص. 341-340.
- (٤٥) حوالة المنقطعين، ص. 8. بالنظارة نفسها.
- (٤٦) راجع، عائلات تطوان، م س، ج 3، ص. 197-196.
- (٤٧) حوالة الزاوية العيساوية، (فرع الفدان)، ص. 46. بالنظارة نفسها.
- (٤٨) راجع، عائلات تطوان، م س، ج 3، ص. 17-18.
- (٤٩) الوثيقة رقم 343، بالخزانة الداودية بتطوان.
- (٥٠) حين يعتقد السيد آتمة عبر الوصية لا في حياته، فإن الفعل يفهم، بكونه ليس أولوية تحرير الإنسان اجتماعياً الآن، بل تأمين حسن الخاتمة وتخفيف ثقل المسؤولية الأخلاقية بعد الوفاة. وهذا ما يجعل العتق عملاً أخزويّاً أكثر منه فعلاً اجتماعياً. ولفهم هذا يرجع إلى كتابات بيبور بوردو الآتية:
- Pierre Bourdieu, Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Éditeur, Points, Ed 2015, (448Pages).
- Pierre Bourdieu, La domination masculine, Éditeur, Seuil, Edition 2002, (176 pages).
- (٥١) في نظرنا ينبغي تعريف الإدماج الاجتماعي في سياق تاريخ تطوان القرن التاسع عشر تعريفاً تاريخياً-وظيفياً، لا معيارياً حديثاً، أي أن المقصود به ليس المساواة الكاملة أو الانصهار الاجتماعي بالمعنى المعاصر، بل إدماج تدريجي ومشروط داخل البنية الاجتماعية القائمة، وهذا يستوجب الوقوف على أنواع هذا الادماج، وسياقاته المجتمعية والقانونية، مع تحليل حدوده ومعاييرته آنذاك.
- (٥٢) خالد الرامي، «الأوقاف والتوازن المجتمعي بمدينة تطوان»، المجتمع التطواني والتطور العمراني والمعماري، من القرن 16 إلى القرن 20 م. مجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، سلسلة أعمال الندوات، 15 و 16، 6 تنسيق أحمد بن عبود، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، مطبعة الخليج العربي الطبعة الأولى 2009، ص. 90.
- (٥٣) معظم النصوص التي تم تفحصها في الحوالات الوقفية تضمنت فقط هذا الشكل من العتق، بينما نجد غياب كبير للأشكال الأخرى من قبيل: كفارة اليمين، والقتل الخطأ أو ما يسمى بالعتق شرعاً، التدبير، المكاتب، الولاء...سوى حالة تخص النطق بوعد العتق الذي اقتضى إشهاد من سمعوه قيد حياة السيد تعود لفترة 20 شوال 1190هـ/ 25 نوفمبر 1776م، مما جاء فيه «...الحمد لله شهوده الموضوعة أسماؤهم عقب تاريخه يعرفون عبد الرحمن بن محمد أحداثاً التطواني أتم معرفة وأكملها، ويشهدون مع ذلك بأنهم سمعوا منه قيد حياته أنه أعتق عبده مبارك...»، حوالة جامع سيدي علي بركة، ص. 206. بنظارة الأوقاف الإسلامية بتطوان.
- (٥٤) حسناء داود، تطوان، سمات وملامح من الحياة الاجتماعية. منشورات مؤسسة محمد داود للتاريخ والثقافة، مطبعة الخليج العربي، الطبعة الأولى 2021، ص. 129.
- (٥٥) تطوان، سمات وملامح...، م س، ص. 129.
- (٥٦) وصية محمد بن عبد الله الخطيب التطواني، بتاريخ 24 شوال 1284هـ/ 12 فبراير 1868م، عائلات تطوان، م س، ج 2، ص.

المغرب في برنامج الإعارة والتأجير الأمريكي

قراءة أولية في التقارير المرفوعة إلى الكونغرس

(١٩٤٢ - ١٩٤٤)

د. محمد عبد المومن

دكتوراه في الآداب

جامعة عبد المالك السعدي

تطوان - المملكة المغربية



ملخص

تركز هذه الدراسة على دور المغرب في الحرب العالمية الثانية عبر تحليل مجموعة التقارير المقدمة إلى الكونغرس خلال ما بين شتبر ١٩٤٢ وديجنبر ١٩٤٣ في إطار برنامج الإعارة والتأجير. وتشير تلك التقارير إلى أن المغرب شكل محوراً لوجستياً أساسياً لقوات الحلفاء بعد عملية الشعلة، حيث استخدمت موانئه وبنائاته التحتية لتمرير الإمدادات العسكرية والغذائية نحو الجبهات في شمال أفريقيا، خاصة في تونس الجزائر ودول حوض المتوسط، إلى جانب استغلال موارده الطبيعية، خاصة الفوسفات. كما تبرز التقارير اعتماد الدولار الأمريكي في العمليات المرتبطة بالمغرب، بما يعكس بداية النفوذ الاقتصادي الأمريكي. وتكشف الدراسة كذلك عن الجوانب الاقتصادية لهذا الدور، حيث تم استغلال الموارد المغربية لصالح المجهود الحربي، في إطار علاقة غير متكافئة مع الولايات المتحدة. كما يتطرق البحث إلى التأثيرات الاجتماعية في المغرب، إذ أسهمت المساعدات الطارئة في تخفيف حدة المجاعة، لكن في المقابل، واجه المغرب اختلالات اقتصادية، وزيادة في الفوارق الاجتماعية. وفي الخاتمة، تدعو الدراسة إلى ضرورة إعادة النظر في دور المغرب كمشارك نشط في هذه الحقبة التاريخية، بعيداً عن تصورات التبعية التقليدية، مع التأكيد على أهمية دراسة الأرشيفات الدولية لفهم الدور الحقيقي الذي اضطلع به المغرب خلال الحرب. وتخلص الدراسة إلى أن المغرب لعب أدواراً مهمة في دعم المجهود الحربي للحلفاء، وهذا ما يحتاج إلى دراسات أعمق وأشمل.

كلمات مفتاحية:

الحرب العالمية الثانية؛ برنامج الإعارة والتأجير؛ الدعم اللوجستي للحلفاء؛ عملية الشعلة؛ الهيمنة الاقتصادية الأمريكية

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٨ نوفمبر ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٠٣ يناير ٢٠٢٦



10.21608/kan.2026.519464

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد عبد المومن، "المغرب في برنامج الإعارة والتأجير الأمريكي: قراءة أولية في التقارير المرفوعة إلى الكونغرس (١٩٤٢ - ١٩٤٤)". دورية كان التاريخية. - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون؛ مايو ٢٠٢٦. ص ١٦١ - ١٦٩.



X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author: dream-way@hotmail.com

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

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

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

عندما أقر الكونغرس الأمريكي برنامج الإعارة والتأجير^(١) في ١١ مارس ١٩٤١، لم يكن ذلك مجرد إجراء اقتصادي عادي أو دعم ضروري لحلفاء واشنطن، بل كان تعبيراً صريحاً عن تحول في موقع ومكانة الولايات المتحدة داخل النظام العالمي. أتاح هذا القانون للرئيس الأمريكي آنذاك، فرانكلين روزفلت، صلاحيات واسعة من بينها تقديم العتاد العسكري، والسلع، والخدمات لأية دولة يرى أن دعمها ضروري لأمن الولايات المتحدة. وقد شكل هذا البرنامج، أداة دبلوماسية واقتصادية استخدمتها الولايات المتحدة الأمريكية لإعادة تشكيل تحالفاتها الدولية. أثناء وبعد نهاية الحرب.

وفي هذا الإطار، برزت منطقة شمال إفريقيا كإحدى المناطق المهمة ضمن المخطط الاستراتيجي الأمريكي والبريطاني على حد سواء. فبعد الإنزال العسكري الأمريكي بالمغرب في نوفمبر ١٩٤٢ ضمن ما عُرف بـ: "عملية الشعلة"^(٢)، تحولت مستعمرات شمال إفريقيا الفرنسية إلى قواعد متقدمة لمواجهة النفوذ الألماني-الإيطالي، وللتمهيد للانطلاق نحو إيطاليا من الجنوب. وضمن هذا السياق، احتل المغرب مكانة مركزية نظراً لموقعه الجغرافي، وموارده الطبيعية والبشرية، ومؤسساته الإدارية التي وضعتها السلطات الفرنسية في خدمة الجهود العسكرية للحلفاء.

لذلك، تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الدور الذي لعبه المغرب والعسكري للتحالف خلال سنوات ١٩٤٢-١٩٤٤، عبر تحليل المعطيات الكمية والنوعية التي تضمنتها التقارير المنجزة حول برنامج الإعارة والتأجير والتي كانت ترفع للكونغرس بشكل دوري. كما تسعى إلى تفكيك البعد الاقتصادي لهذا الدور، من خلال تسليط الضوء على طبيعة العلاقة غير المتكافئة التي حكمت تعامل الولايات المتحدة مع المغرب، سواء فيما يتعلق بالسلع التي جرى تصديرها إلى المغرب، أو تلك التي تم استيرادها منه. إن قراءة تقارير برنامج الإعارة والتأجير لا تساهم فقط في دراسة فصل منسي من تاريخ العلاقات المغربية الأمريكية، بل تسهم أيضاً في فهم

الأدوار الحقيقية التي اضطلع بها المغرب خلال سنوات الحرب العالمية الأولى.

أولاً: تقارير الإعارة والتأجير الأمريكية باعتبارها مصدراً تاريخياً

تعتمد هذه الدراسة على مصدر رقمي رسمي رفيع القيمة يتمثل في التقارير الربع سنوية التي رفعها الرئيس الأمريكي فرانكلن روزفلت إلى الكونغرس في إطار تنفيذ قانون الإعارة والتأجير خلال سنوات الحرب العالمية الثانية. وقد تم الاطلاع على هذه الوثائق عبر المنصة الرقمية الرسمية للحكومة الأمريكية GovInfo، التي تعد من قواعد البيانات الحكومية الأمريكية الموثوقة، إذ تتيح الوصول المفتوح إلى الأرشيف الرسمي للولايات المتحدة ومنشوراتها التاريخية المعتمدة.

تضم هذه التقارير معطيات إحصائية دقيقة حول قيمة وأصناف المعدات العسكرية والصناعية والزراعية الموجهة إلى الدول الحليفة، إلى جانب تحليلات جيوسياسية معمقة تبرز الدور الاستراتيجي لمناطق مثل شمال إفريقيا والشرق الأوسط في مجريات الحرب، فضلاً عن توثيق اتفاقيات التعاون والخدمات المتبادلة بين الولايات المتحدة وحلفائها. ويمنح هذا الطابع الرسمي للتقارير قيمة علمية وتاريخية عالية، باعتبارها وثائق أولية أصيلة صادرة عن مؤسسات الدولة الأمريكية نفسها، ما يجعلها مصدراً موثقاً لدراسة تلك المرحلة الحاسمة من التاريخ المعاصر.

وتشكل هذه التقارير أيضاً مصدراً غير تاريخياً لفهم الواقع المغربي خلال فترة الحرب العالمية الثانية، إذ تتيح الوقوف على طبيعة الوجود العسكري الأمريكي في المغرب وما نتج عنه من تأثيرات عميقة على الحياة اليومية والبنية الاقتصادية، كما تكشف عن تحول في المواقف الدولية تجاه المستعمرات وتزايد الأهمية الاستراتيجية لبعض المناطق بالنسبة إلى القوى الصاعدة في النظام العالمي الناشئ آنذاك، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية. وإلى جانب ذلك، تبرز هذه الوثائق البعد الإنساني والإغاثي عبر الإشارة إلى التزامات الحلفاء بتوفير الغذاء والدواء في المناطق

(أي يعادل أكثر من ٧٠٠ مليار دولار بالقيمة الشرائية حالياً).^(٨)

٣/٢- أهمية قانون الإعارة والتأجير

ساهم القانون في تمكين الدول الحليفة للولايات المتحدة من الاستمرار في الحرب دون التعرض لانهايار اقتصادي، من خلال تزويدها بوسائل متنوعة شملت الشاحنات والطائرات والدبابات، إلى جانب المواد الغذائية الأساسية. كما جسد القانون تحول الولايات المتحدة من دولة محايدة إلى دولة منخرطة في الصراع، ممهدا الطريق لدخولها الحرب رسمياً في ديسمبر ١٩٤١ عقب هجوم بيرل هاربر. على الصعيد الاقتصادي، ساهم القانون في انتعاش الاقتصاد الأمريكي بعد سنوات من الكساد الكبير، وأتاح إعادة هيكلة الصناعة الأمريكية وفق أسس عسكرية وتكنولوجية متقدمة، بما يعكس التكامل بين البعدين الاقتصادي والعسكري في الاستعداد للحرب.^(٩)

وقد شكل القانون قاعدة لفهم ما عرف بـ "الدور الأمريكي العالمي"،^(١٠) الذي تجسد لاحقاً في مشروع مارشال،^(١١) وفي منطق "الدعم مقابل التحالف"^(١٢) الذي اتبعته واشنطن خلال الحرب الباردة. كما تحولت بعض الإعارات إلى ديون مستحقة أعيد التفاوض بشأنها أو أعفي جزء منها، وأسهم تنفيذ القانون في توسيع النفوذ الأمريكي وخلق علاقات جديدة مع مناطق لم تكن ضمن الحسابات الأولية، من بينها شمال إفريقيا والمغرب، الذي استفاد جزئياً من الدعم الغذائي والخدمات اللوجستية المقدمة للقوات الحليفة المتمركزة فيه.^(١٣)

ثالثاً: المغرب كمجال وظيفي في الخريطة الحربية

جاء إدماج المغرب في برنامج الإعارة والتأجير الأمريكي نتيجة لموقعه الجغرافي الفريد بين المحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط، مما أهله ليكون نقطة وصل حيوية في العمليات العسكرية التي شملت الجبهات الأوروبية والإفريقية. من هنا، تحدد دور المغرب في الحرب العالمية الثانية كمركز لتخزين وتوزيع

التي جرى تحريرها، وهو ما شمل المغرب خلال مرحلة ما بعد عملية الشعلة.

انظر مثلاً:

Seventeenth Report to Congress on Lend-Lease Operations: Reverse Lend-Lease Aid from the British Commonwealth of Nations,

1944. U.S. Government Printing Office.⁽³⁾

ثانياً: قانون الإعارة والتأجير السياق والأهمية

١/٢- السياق العام لقانون الإعارة والتأجير

مع اندلاع الحرب العالمية الثانية في سبتمبر ١٩٣٩، اعتمدت الولايات المتحدة سياسة الحياد، وأصدرت سلسلة من قوانين متعلقة بهذه السياسة، غير أن التقدم السريع للقوات النازية في أوروبا، ولا سيما بعد سقوط فرنسا في ١٩٤٠، أقلق الساسة الأمريكيين، خصوصاً بعد أن أصبحت المملكة المتحدة تقاوم وحدها هجمات الجيش الألماني.^(٤) بحلول نهاية عام ١٩٤٠، كانت المملكة المتحدة قد استنزفت احتياطياتها من النقد الأجنبي والذهب، ولم تعد قادرة على شراء الأسلحة من أمريكا وفق نظام "الدفع نقداً والتسليم المباشر".^(٥) فتدخل الرئيس فرانكلين روزفلت ليقتراح صيغة جديدة للدعم تقوم على الإعارة والتأجير بدلاً من البيع.^(٦)

٢/٢- القانون والدول المستفيدة

صادق الكونغرس الأمريكي على القانون المنظم لبرنامج الإعارة والتأجير في ١١ مارس ١٩٤١. وينص القانون على منح الرئيس صلاحية: "بيع أو نقل أو تأجير أو إعارة أو التصرف بأي شكل من الأشكال في أي مواد دفاعية إلى أي دولة يرى الرئيس أن دفاعها أمر حيوي لدفاع الولايات المتحدة".^(٧) ويشمل ذلك الأسلحة، الذخائر، المعدات، المواد الخام، الخدمات التقنية، والغذاء. في البداية، استفادت من القانون المملكة المتحدة والاتحاد السوفياتي بعد هجوم ألمانيا على أراضيها في يونيو ١٩٤١، ثم شمل لاحقاً عشرات الدول الأخرى، منها الصين، فرنسا الحرة، وحتى دول أمريكا اللاتينية. وقد وصل عدد الدول المستفيدة إلى أكثر من ٤٠ دولة، وبلغت قيمة المساعدات حوالي ٥٠ مليار دولار

وظيفة محور لوجستي وعسكري متقدم ضمن استراتيجية الحلفاء. وقد مهد هذا الدور، لاحقاً، لتشكيل موقع جديد للمغرب في الديناميات السياسية والعسكرية لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

٢/٣-التعاون العسكري الأمريكي-الفرنسي في

المغرب مضمونه

يظهر تحليل تقارير الإعارة والتأجير أن المغرب مثل محوراً مركزياً في إعادة تشكيل القوة العسكرية الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية، في سياق انتقال السلطة من إدارة فيشي الموالية للمحور إلى سلطات فرنسا الحرة بدعم أمريكي مباشر. فقد أدى الإنزال في نوفمبر ١٩٤٢ إلى إنهاء فعالية النفوذ فيشي في المغرب، لتبدأ مرحلة جديدة تم خلالها استثمار التراب المغربي لإعادة بناء القدرات العسكرية والإدارية الفرنسية، بما يخدم استراتيجية الحلفاء في مسرح شمال إفريقيا والمتوسط. وتشير التقارير الأمريكية إلى أن شمال إفريقيا شكّلت قاعدة لإحياء الجهاز العسكري الفرنسي، إذ "أعيد تأسيس قوات فرنسية قوية براً وبحراً وجواً، وتم تزويدها بالمعدات الأمريكية".^(١٨)

كما تظهر الوثائق أن الفرنسيين لم يعتبروا فقط حلفاء عسكريين، بل أداة ضرورية في الاستراتيجية الحربية للحلفاء، بما في ذلك التموضع في البحر الأبيض المتوسط: "الفرنسيون استعادوا كورسيكا وحصنوها، وتم تجهيز قطعهم البحرية بمساعدة الأمريكيين".

وتبرز التقارير أن الدعم الأمريكي تجاوز الإمداد بالسلاح إلى إعادة تنظيم البنية اللوجستية والمؤسسية للقوات الفرنسية، حيث وجه ما يفوق ٣٠٠ مليون دولار من العتاد الفرنسي عبر القيادة العسكرية الأمريكية الميدانية من أجل تهيئة جيش فرنسي قادر على خوض العمليات المقبلة في أوروبا فيما بلغ مجموع ما تلقتة القوات الفرنسية في الجزائر والمغرب ٢٢٢ مليون دولار من الإمدادات بحلول نهاية ١٩٤٣، هو مؤشر على حجم الاستثمار الأمريكي في إعادة بناء القوة الفرنسية انطلاقاً من شمال إفريقيا. وفي السياق ذاته، أكدت الوثائق أن واشنطن اعتمدت ترتيبات مالية دقيقة مع

الإمدادات القادمة من الولايات المتحدة، ما جعل منه "عنصر قوة" مهم في خطة الحلفاء العسكرية.^(١٩)

١/٣-المغرب كمركز لوجستي حيوي

تعدّ الموانئ المغربية من أبرز العناصر التي تجسد الأهمية الاستراتيجية للمغرب خلال الحرب العالمية الثانية. فقد برز ميناء الدار البيضاء، بفضل موقعه الأطلسي وقدراته البحرية، كأحد المحاور الرئيسة لتدفق الإمدادات العسكرية الأمريكية، ليشكل مركزاً لوجستياً حيوياً في منظومة الدعم الموجهة لقوات الحلفاء على الجبهة الأوروبية. ومع تنفيذ عملية "الشعلة" في نوفمبر ١٩٤٢، التي بدأ معها الوجود العسكري الأمريكي في شمال إفريقيا، شهد الميناء تحولاً نوعياً تمثل في تحويله إلى قاعدة كبرى لتجميع الأسلحة، الذخائر، والمعدات العسكرية، إلى جانب دوره في توزيع المؤن وإجراء عمليات الصيانة البحرية.^(٢٠)

ومن جهة أخرى، اضطلعت طنجة بدور بالغ الأهمية بفضل وضعها الدولي وموقعها الاستثنائي على خطوط الملاحة بين الأمريكيتين وأوروبا. فقد تحولت إلى محطة لوجستية واستخباراتية متقدمة، استخدمت لتخزين المواد الغذائية والمحروقات والمستلزمات الطبية، ولتسيير شحنات حساسة موجهة إلى القوات البريطانية والأمريكية، فضلاً عن مساهمتها في تسهيل حركة العتاد العسكري بعيداً عن القيود التي فرضتها سلطات الحماية الفرنسية والإسبانية.^(٢١)

كما اكتسب المغرب، من خلال هذه البنى المينائية، وظيفة استراتيجية أوسع تمثلت في دوره قاعدة خلفية لإعادة بناء القوات الفرنسية الحرة بقيادة الجنرال ديغول. إذ ساهمت الإعارة والتأجير في إعادة تسليح هذه القوات وتنظيمها، وشكلت الدار البيضاء نقطة انطلاق رئيسة لعمليات التدريب والتجهيز، في سياق المواجهة مع نظام فيشي والدعم العسكري الأمريكي للحلفاء.^(٢٢)

لا يعكس هذا الاستخدام المكثف للموانئ المغربية مجرد ضرورة عملياتية عابرة، بل يمثل تحولاً بنيوياً في موقع المغرب داخل الخريطة الاستراتيجية للحرب، إذ انتقل من كونه مجاًلاً خاضعاً للحماية الفرنسية إلى

في خدمة المصالح العسكرية للحلفاء، وبما يتوافق مع استراتيجية الهيمنة الاقتصادية التي ميزت العلاقة بين الولايات المتحدة والدول المستفيدة من هذا القانون.^(٢٢)

١/٤- المساعدات العاجلة

أرسلت الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من ١٢٣٠٠٠ طن من المواد الغذائية، والملابس والأدوية إلى المغرب في إطار ما سمي بمساعدات طارئة. ورغم أن هذه المساعدات كانت تهدف إلى دعم المدنيين في المناطق المتأثرة بالحرب، فإن عملية إرسالها كانت تتم وفق مبدأ "السعر الكامل عند الوصول"، أي أن المغرب كان يتلقى المساعدات، ولكنه كان ملزماً بدفع مقابل هذه المواد. ويعني هذا أن ما تم تسميته بـ "الإعارة" وفي الحقيقة كان عبارة عن دفع مستحقات لصالح الحلفاء، مما يجعل من "الإعارة" عنواناً رمزياً أكثر من كونه دعماً فعلياً مجانيًا.^(٢٤)

ما يمكن ملاحظته هنا هو أن الدعم الأمريكي للمغرب لم يكن ينطوي على مساعدة إنسانية أو اقتصادية حقيقية، بل كان وظيفياً بمعنى أنه كان مشروطاً بتطوير القدرات الإنتاجية المغربية لصالح المجهود الحربي للحلفاء. ومن ثم، تم توظيف الاقتصاد المغربي، سواء في القطاعات الزراعية أو الصناعية، في سياق تلبية احتياجات الحلفاء أكثر من تلبية احتياجات المجتمع المحلي أو تحسين مستوى المعيشة في المغرب.^(٢٥) تأتي هذه الاستراتيجية في إطار الهيمنة الاقتصادية التي فرضتها الولايات المتحدة على الدول التي استفادت من برنامج الإعارة والتأجير، حيث كان من الواضح أن تلك الدول، بما في ذلك المغرب، أعيد تأهيلها لتصبح في خدمة الاقتصاد العسكري الداعم للمجهود الحربي.^(٢٦)

٢/٤- الإمدادات زراعية

إن أول ما يلفت الانتباه في الإمدادات الأمريكية هو تركيزها على الزراعة باعتبارها دعامة أساسية لتحقيق الانتصار على النازية. فقد استقبل المغرب العديد من المواد الزراعية كالبحر والحبوب والمبيدات الحشرية... التي كان الهدف منها زيادة الإنتاج الزراعي لصالح المجهود الحربي. وتضمن ذلك أيضاً توفير خيوط الآلات الزراعية التي من شأنها تحسين قدرة المغاربة على إنتاج

لجنة التحرير الفرنسية نصّت على الدفع النقدي مقابل الإمدادات المدنية، مقابل تجهيز القوات الفرنسية عسكرياً على أساس الإعارة والتأجير، ما يعكس تداخلاً بين منطق الدعم العسكري ومنطق الهيمنة المالية وإعادة هندسة النفوذ داخل المستعمرات الفرنسية السابقة.^(١٩)

وهكذا، يظهر بوضوح أن المغرب لم يكن مجرد قاعدة ظرفية، بل مجالاً إستراتيجياً أعادت عبره الولايات المتحدة تشكيل القدرات الفرنسية وتوجيهها نحو خدمة العمليات الحربية ثم ما بعد الحرب، في سياق ترتيبات دولية جديدة أفرزتها نهاية الهيمنة الأوروبية التقليدية وبروز النفوذ الأمريكي في الفضاء المتوسطي. لقد مثلت هذه العملية إعادة تأسيس فعلية للقوة الاستعمارية الفرنسية في واجهتها المغاربية، بغطاء "التحرير" وبتمويل وتسليح أمريكيين، بما يجعل دراسة هذا البعد ضرورية لفهم التحولات الجيوسياسية في المغرب عشية الاستقلال.^(٢٠)

٣/٣- الاستغلال الاقتصادي للمغرب: المواد

الأولية في خدمة الحلفاء

إضافة إلى البعد العسكري، لعب المغرب دوراً اقتصادياً محورياً خلال هذه الفترة، حيث تم استغلال موارده الطبيعية لتلبية احتياجات الحلفاء في الحرب. المناجم المغربية، خصوصاً مناجم الفوسفات، شكلت مصدراً أساسياً للمواد الخام التي كانت تستخدم في صناعة الأسمدة والذخائر، وهو ما يبرز دور المغرب كمورد هام لهذا المعدن، لكنه في الوقت نفسه يكشف عن حجم الاستغلال الاقتصادي فقد كانت المواد الأولية مثل الفوسفات، المنغنيز، الكوبالت، والفلين المغربي تصدر بكميات ضخمة.^(٢١)

رابعاً: الدعم الأمريكي للمغرب

لم يكن دور هذا المغرب في سياق برنامج الإعارة والتأجير محصوراً في الجانب العسكري فقط. فقد شمل الدعم الأمريكي للمغرب توفير إمدادات مدنية وزراعية تهدف إلى تعزيز البنية التحتية الاقتصادية اللازمة لدعم المجهود الحربي. ورغم أن هذه الإمدادات كان يفترض أن تعود بالنفع على المجتمع المغربي، فإن الفهم الأمريكي لهذا الدعم كان مشروطاً بضرورة جعله

البيضاء وطنجة وبعض شبكات الطرق والمطارات، ولا سيما في القنيطرة وفاس ومكناس، وهي منشآت استفاد منها المغرب لاحقاً في مرحلة ما بعد الحرب. (٣٠) (٣١)

٣/٥- اختلال في السوق الداخلي والمعيشة

أدى الوجود العسكري الأمريكي وتوجيه جزء مهم من الموارد نحو خدمة المجهود الحربي إلى اختلالات في السوق الداخلي، تمثلت في ندرة بعض المواد الأساسية وارتفاع أسعارها، كما برزت توترات اجتماعية ناجمة عن تفاوت الاستفادة من الإمدادات، إذ تركزت أساساً في صفوف الجنود والسكان الحضريين، بينما ظلت القرى والبوادي على هامش هذه العملية، كما لم تستفد المناطق الشمالية والجنوبية الواقعة تحت الاحتلال الإسباني، مما عمق الفوارق الاجتماعية وكرس الشعور بالتمييز لدى الفئات الريفية كما انتعش التهريب سواء من الخارج أو مناطق الحماية الفرنسية صوب مناطق الحماية الإسبانية. (٣٢)

٤/٥- التحول في تمثيلات الآخر: من الرفض إلى الإعجاب

لقد أحدث الحضور الأمريكي تغيراً ملحوظاً في تمثيلات المغاربة لـ: "الآخر الغربي". ففي حين كان المستعمر الفرنسي ينظر إليه بوصفه رمزاً للمحتل الغاشم، مثل الأمريكي صورة أكثر مرونة وانفتاحاً. وقد ساهمت اللغة، اللباس، وسلوكيات الجنود الأمريكيين في ترسيخ هذه التمثيلات، خاصة لدى النساء والشباب. (٣٣) تجلّى هذا التحول أيضاً في ازدياد الطلب على تعلم اللغة الإنجليزية، وفي تبني مفردات جديدة مثل "أوكي"، (٣٤) "باي باي"، (٣٥) وفي التفاعل مع المظاهر الثقافية الجديدة القادمة من الغرب، مثل السينما والموسيقى الأمريكية في مرحلة لاحقة. لم يختف التأثير الأمريكي بانتهاء الحرب. فقد مهد برنامج الإعارة والتأجير والوجود العسكري الطريق لتغلغل ثقافي أمريكي استمر وتطور لاحقاً عبر قنوات أخرى، مثل المراكز الثقافية، برامج التعاون، الأفلام الأمريكية، وحتى المؤسسات التعليمية والبعثات الجامعية بعد الاستقلال. وقد أسهم هذا في بروز توجه جديد لدى بعض النخب المغربية، يرى في الولايات المتحدة نموذجاً حضارياً بديلاً، سواء

المواد اللازمة لدعم المجهود الحربي. (٣٧) تم تخصيص جزء من هذا الدعم لإعادة تأهيل مناجم الفوسفات المغربية، التي كانت تُعدّ المورد الأساسي للأسمدة الصناعية في تلك الفترة. فقد تم إرسال معدات متخصصة لزيادة الإنتاج. (٣٨)

خامساً: نتائج برنامج الإعارة والتأجير على المغرب

١/٥- الدولار الأمريكي العملة البديلة في المغرب

تشير تقارير برنامج الإعارة والتأجير بوضوح إلى اعتماد الدولار الأمريكي كعميار مركزي لتقييم المواد والمعدات والخدمات التي وجهت إلى المغرب خلال الحرب العالمية الثانية، إذ جرى تسعير مختلف الإمدادات بالدولار رغم أن المغرب لم يكن حينها جزءاً من المنظومة الاقتصادية الأمريكية ولا ضمن الدول الأساسية المستفيدة من المساعدات النقدية، كما ألزمت سلطات الحماية الفرنسية بتسديد القيمة الكاملة لما تسلمته من مواد غذائية وصناعية وخدمات لوجستية، وهو ما يكشف عن فرض العملة الأمريكية كمرجعية في المعاملات الاقتصادية حتى داخل الفضاءات الاستعمارية، ويعد مؤشراً مبكراً على اتساع الحضور المالي للولايات المتحدة في مرحلة ما بعد الحرب وتجربة أولى لاختبار نفوذ الدولار إفريقياً. (٣٩)

٢/٥- تحسن الأوضاع الاجتماعية

وصلت إلى المغرب خلال فترة تطبيق برنامج الإعارة والتأجير ما يقارب مئة وثلاثة وعشرين ألف طن من الأغذية والأدوية والملابس، وجه معظمها إلى المراكز الحضرية الكبرى، الأمر الذي أسهم في التخفيف من حدة المجاعة وسوء التغذية في سياق أزمة تموين خانقة فرضتها الحرب والحصار البحري الأوروبي، كما أدى ارتفاع الطلب على الفوسفات والكوبالت والفيلين وبعض المنتجات الزراعية إلى تنشيط مؤقت لبعض القطاعات الإنتاجية وخلق فرص شغل جزئية، في حين استفادت مقاولات محلية محدودة، خاصة العاملة في النقل والتخزين والخدمات، من الحركة الاقتصادية المرتبطة بالتمركز العسكري، وإلى جانب ذلك ساهمت الأشغال العسكرية الأمريكية في توسعة وتحديث موانئ الدار

لقد تم إنشاء هذه القواعد في سياق حماية الممرات الأطلسية، وإعادة نشر القوات، وتأمين الامدادات نحو الجبهات الأوروبية وشمال إفريقيا. وبهذا المعنى، مثل المغرب حقلاً اختبارياً للتمدد الأمريكي في فضاء الحماية الفرنسية والإسبانية، حيث تحول الدعم اللوجستي المشروط إلى مشروع تمرکز عسكري دائم نسبياً، مهد لتثبيت بنى تحتية ومؤسسات عملياتية خدمت المقاربة الأمريكية في إدارة الحرب ثم في استشراف الحرب الباردة لاحقاً، دون أن يعني ذلك تحويلاً مباشراً للسيادة المغربية بقدر ما عكس انتقال مركز القرار اللوجستي من المدار الأوروبي التقليدي إلى الهيمنة الميدانية الأمريكية الناشئة.^(٣٩)

خاتمة

في ختام هذا المقال، يتضح أن إدماج المغرب في برنامج الإعارة والتأجير لم يكن حدثاً عابراً في سياق الحرب العالمية الثانية، بل محطة كاشفة عن التحولات العميقة التي أعادت تشكيل موازين القوى الدولية خلال النصف الأول من القرن العشرين. فمن خلال موقعه الجغرافي وموارده الحيوية، أصبح المغرب حلقة لوجستية أساسية في منظومة الإمداد الحربي للحلفاء، وهو ما رفع من أهميته الاستراتيجية دون أن ينعكس ذلك في صورة نفوذ سياسي أو اقتصادي فعلي لصالحه. وقد كشفت الوثائق الأمريكية عن أن ما قُدم بوصفه "دعماً" انطوى في جوهره على آليات دقيقة لإعادة إنتاج التبعية، عبر ربط الاقتصاد المحلي بالدولار، وتوجيه البنية التحتية لخدمة المجهود العسكري الخارجي، واستغلال الموارد الطبيعية والبشرية ضمن منطق المنفعة الأحادية.

ورغم بعض المظاهر الإيجابية التي ترتبت عن هذا الانخراط، لا سيما على مستوى تحسين بعض المرافق وتوسيع البنى التحتية، فإن هذه المكاسب كانت مرتبطة بأهداف عسكرية خارجية أكثر مما كانت موجهة لتنمية البلاد أو تعزيز قدرة المجتمع المغربي على تجاوز تداعيات الحرب.

في الحداثة التقنية أو الدينامية الاقتصادية أو في مفاهيم الحرية والديمقراطية كما جرى الترويج لها.^(٣٦)

٥/٥-الدعم الغذائي والإنساني عبر المغرب

كانت مخازن الدار البيضاء تضطلع بدور مركزي بوصفها أحد أبرز مراكز التجميع والتوزيع في شمال إفريقيا، حيث استقبلت وراكت كميات هائلة من القمح والذرة والزيوت التي كانت تصل على متن شحنات بحرية ضخمة قادمة عبر الأطلسي، وهو ما منحها مكانة استراتيجية ضمن شبكة الإمداد الحربي. وقد أكد تقرير صيف سنة ١٩٤٣ هذا الوضع من خلال الإشارة إلى أن المغرب شكل استلام وتخزين للإمدادات العابرة للمحيط، التي كان يعاد توجيهها لاحقاً شرقاً نحو الجزائر وتونس، وجنوباً في اتجاه دكار بالسنگال، وبذلك برز المغرب، ولا سيما موانئ الدار البيضاء، بوصفه حلقة لوجستية أساسية في منظومة التموين الحربي للحلفاء في غرب البحر الأبيض المتوسط وإفريقيا الغربية.^(٣٧)

٦/٥-إنشاء شبكة من القواعد العسكرية في المغرب

ارتبط الوجود العسكري الأمريكي بالمغرب خلال الحرب العالمية الثانية ارتباطاً بنوياً بمقتضيات برنامج الإعارة والتأجير، والذي لم يكن مجرد آلية دعم لوجستي للحلفاء، بل أداة استراتيجية لإعادة تشكيل مساح الحرب وكسب مواقع متقدمة خارج التراب الأمريكي. فمن خلال هذا البرنامج، وجهت إلى المغرب تجهيزات عسكرية وتقنية ضخمة في أعقاب عملية "الشعلة"، لتتطور من صيغة الإمداد المؤقت إلى تمرکز عسكري مخطط له مكن قوات القوات الجوية الأمريكية والبحرية الأمريكية من إنشاء شبكة من القواعد الجوية والبحرية الاستراتيجية شكلت الدعامة اللوجستية الأساسية للعمليات الأطلسية والمتوسطية. وهكذا أنشأت قاعدة القنيطرة الجوية في البداية، ثم تلتها قواعد أخرى في كل من سيدي سليمان، وبنجرير، والنواصر، هذه القواعد العسكرية تشكل هي الأخرى إحدى النتائج غير المباشرة لبرنامج الإعارة والتأجير.^(٣٨)

الإحالات المرجعية:

- (١) Lend-Lease Program برنامج أمريكي تمت المصادقة عليه سنة ١٩٤١ لدعم الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية عبر تزويدهم بالمعدات والمواد دون دفع فوري، مما ساعدهم على مواجهة دول المحور.
- (٢) Operation Torch إنزال عسكري أمريكي-بريطاني في المغرب والجزائر يوم ٨ نوفمبر ١٩٤٢، هدفه السيطرة على شمال إفريقيا وفتح جبهة ضد المحور، مما مهد لتقدم الحلفاء في أوروبا.
- (٣) متاح عبر الرابط :
https://www.govinfo.gov/app/details/GOVPUB-PR32_5800-3ddd3e5d562d9bd203ac6b2dc14dc167.
- (4) Kimball, W. F. (1969). The most unsordid act: Lend-Lease, 1939-1941. Johns Hopkins University Press. P 7.
- (٥) Cach and carry سياسة أمريكية سنة ١٩٣٩ تسمح للدول المتطربة بشراء السلع (بما فيها الأسلحة) من الولايات المتحدة بشرط الدفع نقدا ونقل البضائع على سفنها الخاصة، بهدف دعم الحلفاء مع الحفاظ على الحياد الشكلي.
- (6) Kimball, W. F. (1969). The most unsordid act: Lend-Lease, 1939-1941. Op.cit. P 91.
- (7) United States. (1941, March 11). An Act to Promote the Defense of the United States (Lend-Lease Act of 1941), 55 Stat. 31.
- (8) Griffin, A. (2018). The undeclared war: How the Lend Lease Act of 1941 signaled America's entry into World War II. CLA Journal, 6, 60.
- (9) Kimball, W. F. (1969). The most unsordid act: Lend-Lease. Op.cit. P 95.
- (١٠) Leadership of the free world مصطلح يصف الدور القيادي للولايات المتحدة في توجيه الدول الديمقراطية الغربية سياسياً وعسكرياً واقتصادياً لمواجهة النفوذ السوفييتي وحماية القيم الديمقراطية.
- (١١) Marshall Plan برنامج مساعدات اقتصادية أطلقته الولايات المتحدة عام ١٩٤٨ لإعادة إعمار أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، بهدف تعزيز الاستقرار الاقتصادي والسياسي ومنع انتشار الشيوعية.
- (١٢) Support in exchange for alliance مبدأ تقوم فيه دولة قوية بتقديم مساعدات عسكرية أو اقتصادية لدولة أخرى مقابل التزامها بالانضمام إلى تحالف سياسي أو عسكري أو تبني سياسات تتوافق مع مصالح الدولة الداعمة.
- (13) Office of Lend-Lease Administration. (1942). Fifth report to Congress on lend-lease operations (House Document No. 942). U.S. Government Printing Office.
- (14) Office of Lend-Lease Administration. (1944). FIFTEENTH REPORT TO CONGRESS ON LEND-LEASE OPERATIONS For the Period Ended March 31, 1944.

إن قراءة التجربة المغربية في إطار برنامج الإعارة والتأجير تبرز الحاجة إلى إعادة فحص دور المغرب في التاريخ العالمي بعيداً عن المقاربات التقليدية التي تختزل حضوره في الهامش التابع. كما تدعو إلى توسيع البحث في الأرشيفات الدولية، الأمريكية والأوروبية على حد سواء، بغرض استجلاء مزيد من جوانب هذه المرحلة المفصلية، بما يسمح بإعادة بناء سردية تاريخية أكثر توازناً تضع المغرب في موقع الفاعل، لا مجرد مسرح للأحداث أو موضوع لسياسات القوى الكبرى. بهذه المقاربة، يمكن فهم تلك الحقبة ضمن مسار أوسع لاتساع النفوذ الأمريكي في شمال إفريقيا، وتحول المنطقة إلى مجال تنافس استراتيجي سبق الاستقلال ومهد لرهانات ما بعده.

- the period ended April 30, 1943 (House Document No. 943/2). U.S. Government Printing Office.
- (30) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fifteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended March 31, 1944 (House Document No. 15). U.S. Government Printing Office.
- (٣١) محمد مزيان، **العلاقات المغربية الأمريكية من الحماية إلى الاستقلال**، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ٢٢٥.
- (٣٢) محمد عبد المومن، **التحرير المناطقي بالمغرب ١٩٢٧-١٩٥٦**، منشورات مؤسسة الشهيد محمد بن عبيد، تطوان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٥، ص ١١١.
- (٣٣) محمد مزيان، **العلاقات المغربية الأمريكية من الحماية إلى الاستقلال**، مذكور سابقاً، ص ٢٣١.
- (34) Ok, ok.
- (35) Bye, bye.
- (٣٦) محمد مزيان، **العلاقات المغربية الأمريكية من الحماية إلى الاستقلال**، مذكور سابقاً، ص ٣٤٢.
- (37) Roosevelt, F. D., & Office of Lend-Lease Administration. (1943). Report to Congress on lend-lease operations: For the period ended April 30, 1943 (House Document No. 943/2). U.S. Government Printing Office.
- (38) Azzou, E.-M. (2003). La présence militaire américaine au Maroc, 1945–1963. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 210(2), P 127.
- (39) Ibid.
- (15) Ibid.
- (16) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fifteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended March 31, 1944 (House Document No. 15). U.S. Government Printing Office.
- (17) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fifteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended March 31, 1944 (House Document No. 15). U.S. Government Printing Office.
- (18) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fourteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended December 31, 1943 (House Document No. 14). U.S. Government Printing Office. P 38.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid.
- (21) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fifteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended March 31, 1944 (House Document No. 15). U.S. Government Printing Office.
- (22) Office of Lend-Lease Administration. (1944). Fifteenth Report To Congress On Lend-Lease Operations For The Period Ended March 31, 1944.
- (٢٣) Full Landing Price مفهوم اقتصادي وتجاري يشير إلى إجمالي تكلفة المنتج أو البضاعة عند وصولها إلى وجهتها النهائية، بما في ذلك جميع المكونات التي تضاف إلى سعر الشراء الأصلي.
- (24) Office of Lend-Lease Administration. (1944). FIFTEENTH REPORT TO CONGRESS ON LEND-LEASE OPERATIONS For the Period Ended March 31, 1944.
- (25) Roosevelt, F. D., & Office of Lend-Lease Administration. (1943). Report to Congress on lend-lease operations: For the period ended April 30, 1943 (House Document No. 943/2). U.S. Government Printing Office.
- (26) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fifteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended March 31, 1944 (House Document No. 15). U.S. Government Printing Office.
- (27) Office of Lend-Lease Administration. (1942). Fifth report to Congress on lend-lease operations (House Document No. 942). U.S. Government Printing Office.
- (28) Roosevelt, F. D., & Foreign Economic Administration. (1944). Fifteenth report to Congress on lend-lease operations: For the period ended March 31, 1944 (House Document No. 15). U.S. Government Printing Office.
- (29) Roosevelt, F. D., & Office of Lend-Lease Administration. (1943). Report to Congress on lend-lease operations: For

قراءة سوسيو تاريخية للطلاق العرفي بقبائل زيان أواخر فترة الحماية الفرنسية في المغرب من خلال سجلات المحاكم العرفية المحلية لسنة ١٩٥٥م

د. حنان اقشيبيل

دكتوراه في التاريخ المعاصر

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس

مكناس - المملكة المغربية



ملخص

يتناول هذا المقال قراءة سوسيو-تاريخية لمؤسسة الطلاق العرفي بقبائل زيان خلال السنة القضائية ١٩٥٥، اعتماداً على سجلات المحاكم العرفية المحلية، باعتبارها مصدراً تاريخياً يكشف عن تداخل البنى الاجتماعية والاقتصادية والقانونية في أواخر فترة الحماية الفرنسية بالمغرب. ويهدف البحث إلى تجاوز المعالجة الوصفية للقضايا الفردية نحو تحليل تركيبي يبرز الديناميكيات المنظمة للعلاقات الأسرية، من خلال تفكيك أنماط الزواج والطلاق، وأشكال التعددية القانونية بين العرف والقانون الرسمي. أبرزت الدراسة أن الطلاق لم يكن مجرد إجراء اجتماعي، بل عملية تعاقدية ذات أبعاد اقتصادية معقدة، حيث احتلت التعويضات المالية والعينية موقعاً محورياً في تسوية النزاعات، بما يعكس طبيعة الاقتصاد المحلي الهجين القائم على النقد والثروة الحيوانية. كما كشفت السجلات عن مرونة النظام القضائي، الذي اعترف بالأعراف المحلية ودمجها ضمن آلياته، مما يؤكد حضور تعددية قانونية فعالة. وعلى المستوى الاجتماعي، أظهرت النتائج هيمنة البنية الأبوية، إذ تركزت الوكالة القانونية في يد الرجال، بينما ظل دور المرأة هامشياً ومقيّداً، مع ارتباط هويتها القانونية بالانتماء العائلي والقبلي. كما برزت مركزية مفهوم النسب في ضبط إجراءات الطلاق، خاصة فيما يتعلق بحالة الحمل. خلصت الدراسة إلى أن سجلات الطلاق تشكل مرآة دقيقة للتحويلات الاجتماعية والقانونية بالمغرب قبيل الاستقلال، وتبرز قدرة المجتمع المحلي على إنتاج أنماط عدالة متكيفة مع خصوصياته، في إطار تفاعل دينامي بين الأعراف والسلطة الاستعمارية، بما يساهم في فهم تطور النظام القضائي والأسري في المغرب المعاصر.

كلمات مفتاحية:

الطلاق العرفي؛ قبائل زيان؛ المحاكم العرفية؛ التعددية القانونية؛ البنية الأبوية

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٠٨ فبراير ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ١٤ مارس ٢٠٢٥



10.21608/kan.2026.466888.1350

معرف الوثيقة الرقمي:

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

حنان اقشيبيل، "قراءة سوسيو تاريخية للطلاق العرفي بقبائل زيان أواخر فترة الحماية الفرنسية في المغرب من خلال سجلات المحاكم العرفية المحلية لسنة ١٩٥٥م"، دورية كان التاريخية، السنة التاسعة عشرة- العدد التاسع والسبعون، مايو ٢٠٢٦، ص ١٧٠ - ١٧٧.

X, formerly Twitter: <http://X.com/kanhistorique>Facebook Page: <https://www.facebook.com/historicalkan>Internet Archive: https://archive.org/details/@historical_kan_periodicalCorresponding author: hananekchibel2016@gmail.comEditor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.comEgyptian Knowledge Bank: <https://kan.journals.ekb.eg>

نُشر هذا المقال في دورية كان التاريخية للنوازل العلمية والبحثية، فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

مُقَدِّمَةٌ

تُعَدُّ وثائق المحاكم، وسجلات الأحوال الشخصية على وجه الخصوص، مصدراً تاريخياً بالغ الأهمية؛ فهي لا توثق وتؤرشف الإجراءات القانونية فحسب، بل تفتح نافذة فريدة على البنى الاجتماعية والاقتصادية والأعراف التي شكلت حياة مغاربة الهامش في فترة زمنية معينة. في هذا الصدد تقدم سجلات قضايا الطلاق بقبائل زيان لعام ١٩٥٥ مادة خصبة لتحليل سوسيو-تاريخي، حيث تكشف كل قضية عن تفاصيل دقيقة تتجاوز مجرد الانفصال بين زوجين لترسم ملامح مجتمع زراعي-رعوي ذي بنية أبوية، محكوم بمزيج من القانون العرفي والرسمي.

اخترنا في هذه المساهمة تحليل سجلات المحاكم العرفية المحلية بقبائل زيان خلال السنة القضائية ١٩٥٥. أي أواخر فترة الحماية الفرنسية في المغرب، انطلاقاً من اعتقادنا بأن هذه الفترة كانت مرحلة نضج الأحكام العرفية في مختلف المجالات، بعد سنوات من الأخذ والرد، والتعديل المتواصل للقوانين العرفية لتلائم وضعية القبائل. وبالتالي يمكن جعلها سنة مرجعية لإنجاز قراءة سوسيو تاريخية للعرف خلال فترة الحماية. وكذا تحويل قائمة القضايا الفردية إلى تحليل متكامل يكشف عن الديناميكيات الخفية التي كانت تحكم مؤسسة الطلاق، وعبرها مؤسسة الزواج أيضاً خلال منتصف القرن العشرين. من خلال هذه القراءة، نسلط الضوء على الأنماط السائدة المتعلقة بالأسرة، والمكانة الاجتماعية للمرأة، والأبعاد الاقتصادية المعقدة للطلاق، والتي كانت جزءاً لا يتجزأ من العملية برمتها. وذلك بشكل يتيح لنا فهم آليات اشتغال التعددية القانونية، حيث يتفاعل القانون الرسمي للدولة مع الأعراف المحلية الراسخة، وكيف كانت تُدار النزاعات الأسرية وتُحل في تلك المرحلة الانتقالية من تاريخ المغرب.

أولاً: الإطار السوسيو مجالي للمحاكم العرفية بقبائل زيان والإطار الإجرائي المنظم للطلاق بها

١/١- الإطار السوسيو مجالي للمحاكم العرفية بقبائل زيان

ترتبط دراسة الأعراف ارتباطاً وثيقاً بالبنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية للمجال المدروس، لذلك كان لا بد من تقديم نبذة مقتضبة عن هذا الموضوع خلال الفترة المدروسة بما يسهل فهم سياق هذه الدراسة.

قبائل اتحادية زيان فرع من قبائل آيت اومالو من صنهاجة وأهم ركائزها. جاء معظمهم من الجنوب المغربي، والأطلس الكبير واستقروا حول سجلماسة. وصلوا إلى مواقعهم الحالية مع نهاية القرن الثالث عشر الميلادي^(١) عبر مسلكي: جبل العياشي، وتيزي نلتغمت الرابط بين الأطلس الكبير وتافيلالت. ومع استفحال الأزمة خلال القرن الرابع عشر الميلادي، زاد تدفقهم نحو جبال فازاز الغنية بثرواتها الطبيعية. واشتد بذلك التنافس بين القبائل الوافدة والأصلية، وبين الوافدين فيما بينهم حول المواقع والموارد. واستفاد زيان من التحولات التي عرفتها الخريطة البشرية بالمغرب خلال نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر الميلادي، مع سيادة قاعدة اقتسام المجال على أساس القوة^(٢) ليستقروا في مجالاتهم الحالية بصفة نهائية. وخلال القرون الموالية صنعوا لأنفسهم نمط عيش خاص، بدأت ملامحه تتغير مع الهجمة الاستعمارية التي تعرض لها مجال الدراسة مع اقتراب نهاية النصف الأول من العقد الثاني من القرن العشرين الميلادي.

حظي مجال قبائل زيان بموقع استراتيجي على الطرق السلطانية الرابطة بين فاس ومراكش، ومكناس ومراكش. كانت خنيفرة عاصمة الأطلس المتوسط عموماً منذ ما قبل مرحلة الحماية قبل أن تصبح عاصمة بلاد زِيَانْ منذ ١٩٣٦^(٣). وأسهم ازدهار الانتجاع في سيادة الأعراف المرتبطة بالأرض والمواشي. وجعلها محط أطماع ونزاعات جعلتها ملكاً للرجال دون النساء وحرمتهم من الإرث لضمان بقاء الملكية في نفس العائلة

إلى جانب الإطار القضائي الرسمي، تكشف السجلات عن فارق جوهري في طبيعة عقود الزواج نفسها، حيث تم التمييز بين "الزواج الموثق" و"الزواج غير الموثق". هذا التباين لم يكن مجرد إجراء شكلي، بل يكشف عن ظاهرة "التعددية القانونية، حيث كانت الأعراف الاجتماعية تحظى باعتراف وقوة إلزامية داخل أروقة المحاكم الرسمية.

الزواج الموثق: يُذكر في السجلات مع رقم وتاريخ محدد (مثال: زواج رقم ٨٥٨ بتاريخ ٨ فبراير ١٩٥٥)^(٥). يوحى هذا التوثيق بوجود إطار رسمي للعقد يسهل عملية استرجاع الحقوق المالية عند الطلاق، حيث غالباً ما كانت هذه الحالات تتضمن تعويضات مالية واضحة. وتستثنى من ذلك الحالة التي يتفق فيها الطرفان عند الزواج على عدم استرداد المبلغ في حالة الطلاق تصبح العبارة: "مدفوع بالكامل غير قابل للاسترداد"^(٦).

الزواج غير الموثق: يظهر هذا النوع بشكل متكرر، ويشار إليه بعبارات مثل "زواج غير موثق"^(٧). اللافت للنظر أن غياب الوثيقة الرسمية لم يكن يلغي الالتزامات المالية الناشئة عن الزواج. ففي حين أن بعض هذه الزيجات انتهت "دون استرجاع المال"^(٨)، فإن السجلات تثبت أن المحكمة كانت تفرض تسويات مالية كبيرة حتى في غياب العقد المكتوب، كما في قضية ١٩ يناير ١٩٥٥ التي تم فيها استعادة مبلغ ٢٥ ألف فرنك^(٩). هذا يدل على أن النظام القضائي الرسمي كان يعترف بالاتفاقات العرفية ويمنحها قوة قانونية، مما يؤكد أن الأعراف لم تكن نظاماً موازياً فحسب، بل كانت جزءاً مدمجاً في الممارسة القانونية للدولة.

تشير قضايا قليلة إلى ظروف خاصة، مثل أن الزواج كان قصير المدة، أو وجود اتفاقات أخرى غير مسجلة. كما يمكن أن ترتبط بحالات تعتبر فيها المرأة هي المسؤولة عن فشل الزواج، كما تشير إحدى الوثائق إلى حالة تتعلق بـ "زوجته المطرودة"، مما يوفر سياقاً محتملاً لتنازل الزوج عن حقوقه المالية. ويبقى جديراً بالذكر أن العرف الزياتي منح للزوجة المطلقة حق استعادة متاع جهازها مهما كانت طبيعته. وقد تبين لنا من خلال جمع وتصنيف القضايا ارتفاع عدد طلبات

وعدم انتقالها إلى "البراني". لذلك كان الزواج العائلي المغلق، والشفعة، والحرب أحياناً، أبرز الوسائل لقطع طريق وصول شخص خارج القبيلة إلى أرضها. وفُرضت عقوبات على بيع الأرض لغير الزياتيين.

٢/١- الإطار الإجرائي والقانوني للطلاق

أتت معظم حالات الطلاق بعد فشل كل مساعي الصلح وبعد صعوبة أو استحالة الاستمرار في الزواج داخل مجتمع ذكوري معروف بالزواج المبكر. تعددت أسبابه بين العاطفية والجنسية والمالية كتعرض الزوجة للإهانة والمعاملة السيئة، وعدم اقتناعها بزوجها، أو لتعلقها العاطفي بشخص آخر، أو لصغر سنها، أو لتجويعها... وسادت بالمنطقة مسألة تطليق الزوجة دون علمها إذ يكفي أن يعلن الزوج ذلك أمام شيخ القبيلة والطالب ليحصل المبتغى. وسجلنا من خلال العقود العرفية إقبال الزياتيين على الزواج من المطلقات لتجربتهن الكبيرة في الحياة، ولقلة مصاريف زواجهن ومتطلباتهن بعده. هذا وتنعكس قضايا الطلاق الموثقة في سجلات المحاكم العرفية بقبائل زيان وجود هيكل قضائي رسمي يدبر مسائل الأحوال الشخصية بمجال الدراسة خلال السنة القضائية ١٩٥٥. لم تكن هذه الإجراءات تتم بشكل عشوائي، بل كانت تُتظر أمام محاكم محددة، مما يدل على خضوع العلاقات الأسرية لسلطة قانونية منظمة تتفاعل مع الأعراف السائدة. وقد برزت في السجلات أسماء محاكم محددة كانت هي الفضاء الرسمي لتوثيق هذه الانفصالات. وأبرز المحاكم المذكورة في السجلات:

محكمة آيت كرات: وتشمل قبائل آيت شارط، آيت بومزِيل، آيت بومزوغ (الجبيل)، آيت مَعِي (الجبيل)، آيت عمو عيسى، آيت بُوحمَّاد (الملحق ١)

محكمة آيت حرقات: وتشمل فرعين كبيرين هما آيت حرقات أكلموس، وآيت حرقات خنيفرة. ويشمل كل منهما فروع قبلية كثيرة

محكمة زيان: شملت باقي قبائل زيان باستثناء قبائل إبوحسوسن، أولاد سيدي بوعباد، وآيت سكوكو التي كانت لها محاكم خاصة^(٤).

قضايا أخرى تحت مسمى الدورو (٤,٦٠٠ دورو)^(١٣)، وهو مما يدل على تنوع النظام النقدي واختلاف تسميات نفس العملة من منطقة لأخرى، ومن محكمة عرفية لأخرى.

١/٢) ٢-التعويضات العينية:

كان للماشية دور محوري في الاقتصاد الزراعي-الرعي القائم على النجعة، وبالتالي كانت جزءاً أساسياً من تسويات الطلاق. وهكذا كنت المطالبة باسترجاع الذبائح من الأغنام، إذ كانت المطالبة بـ "ذبيحتين"^(١٤) شرطاً متكرراً بشكل لافت. لا تمثل هذه الذبائح قيمتها المادية فحسب، بل يُحتمل أنها كانت تشكل تعويضاً عن التكاليف الاجتماعية واللوجستية المرتبطة باستضافة وفود التفاوض عند عقد الزواج ثم عند حله. وشمل التعويض في بعض القضايا تعويضات مفصلة تعكس قيمة الثروة الحيوانية كرأس مال، مثل "٦ نعجات و٣ حملان وبقرة" أو "نعجة" أو "عزرة"^(١٥) ويبقى الطلاق في كل الحالات معلقاً حتى يسترد الطليق التعويض الذي أمرت به المحكمة لصالحه.

١/٢) ٣-مصطلحات وشروط مالية خاصة:

تضمنت التسويات مصطلحات محلية دقيقة مثل 'القَاعِيْدَة'^(١٦) والتي تشير على الأرجح إلى جزء أساسي من المبلغ المتفق عليه^(١٧). كما ظهرت مصطلحات أخرى كـ "الترتيبات" التي بلغت في إحدى القضايا ١٠,٠٠٠ فرنك^(١٨)، مما يوحي بوجود تسويات متعارف ومتفق عليها لأنواع الدفعات المالية عند الطلاق.

والأهم من ذلك أن هذه التسويات لم تكن دوماً تبادلاً فورياً، بل كانت معاملات مالية منظمة بشروط وآجال محددة بقرارات من المحكمة حسب الوضعية الاقتصادية للأطراف المتقاضية، وقربها أو بعدها عن المحكمة. وهكذا تضمنت السجلات جداول زمنية للدفع في عبارات من قبيل: "في غضون ثلاثة أشهر"^(١٩)، "في ١٥ يوم"^(٢٠)، "يدفعها في شهر ونصف"^(٢١) في الزواج الموثق، ونصت بعد القضايا على دفع المبلغ في نفس يوم الجلسة أو خلال انعقادها بالنسبة للزواج غير الموثق، مما يضفي على العملية طابعاً تعاقدياً صارماً.

استعادة متاع محدد، مع اختلاف مكوناته وقيمه من منطقة لأخرى. وبذلك يُظهر هذا التفاعل أن النظام القانوني لم يكن يهدف إلى إلغاء الأعراف، بل إلى تنظيمها وإنفاذها، مما يمهّد الطريق لفهم التبعات المالية المعقدة للانفصال، والتي كانت تخضع لمنطق اقتصادي واجتماعي مركب.

ثانياً: الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية

للطلاق العرفي أواخر فترة الحماية

١/٢-البعد الاقتصادي للطلاق (التعويضات

والشروط المالية)

لم يكن الطلاق في هذه السجلات مجرد انفصال اجتماعي، بل كان عملية اقتصادية معقدة تتضمن تسويات مالية دقيقة ومنظمة. تعكس هذه التسويات المفهوم السائد للزواج كعقد يتجاوز الأفراد ليشمل العائلات، حيث يهدف الطلاق إلى إعادة التوازن المالي بين الطرفين عبر استرداد الزوج أو عائلته لما تم دفعه عند إبرام الزواج. وتكشف طبيعة التعويضات عن اقتصاد محلي هجين، يجمع بين التداول النقدي المتزايد والثروة الحيوانية التقليدية. وهكذا تنوعت أشكال التعويضات المستردة لتشمل ما هو نقدي وعيني، وغالباً ما كانت تأتي في صيغ مركبة ومنظمة.

١/٢) ١-التعويضات النقدية:

كانت التعويضات النقدية الشكل الأكثر شيوعاً للتسوية، وتكشف العملات المستخدمة عن السياق الاقتصادي لتلك الحقبة. حيث كان الفرنك العملة الأكثر تداولاً، بمبالغ أقلها ٤,٠٠٠ فرنك بآيت لحسن إزوماكن، وآيت لحسن آيت ايكو^(٢٢). ووصلت أعلى المبالغ حسب القبائل إلى ٣٥,٠٠٠ فرنك بدوار أمهروق^(٢٣)، ووصلت في إحدى الحالات إلى 60,000 فرنك بآيت بوحديو آيت عبي^(٢٤). كانت الإجراءات تتضمن تعيين شهود أو ضامنين لضمان تنفيذ الاتفاق المالي مع تحميل الطرف الخاسر الصائر، وغرامات عن كل تأخير محتمل.

ووردت في السجلات أيضاً تسميتا الريال والدورو بنفس القيمة المالية أخرى حيث جاء في قيمة المال المسترد المبلغ متبوعاً بـ الريال (4,300ريال)، وجاء في

٢/٢- البنية الاجتماعية للطلاق (أدوار الرجل والمرأة والأسرة)

تكشف سجلات الطلاق بوضوح عن بنية اجتماعية أبوية، حيث لم يكن الطلاق شأنًا فردياً بين زوجين بقدر ما كان تفاوضاً بين عائلتين، تتجسد فيه "وكالة الأب" بشكل شبه حصري في دون الأم. كان الزوج وولي أمر الزوجة (الأب، الأخ، أو العم) هم الفاعلون الأساسيون في قاعة المحكمة، بينما ظل دور المرأة هامشياً أو رمزياً.

(٢/٢) ١- دور المرأة في إجراءات الطلاق

ترد المرأة في معظم القضايا من خلال علاقتها بالرجل المسؤول عنها؛ فهي تُذكر كـ "ابنة فلان،" أو "أخت فلان،" أو "ابنة أخ" أحد الطرفين. إذ تعكس هذه الوضعية تبعيتها القانونية والاجتماعية للرجل.

وتأتي قضية ٨ فبراير ١٩٥٥ لتقدم دليلاً صارخاً على هذا الغياب الرمزي والمادي، حيث سُجلت ملاحظة تفيد بأن المرأة لم تظهر (لم تكشف عن وجهها) (٢٦)، مما يشير إلى أن حضورها لم يكن ضرورياً لإتمام الإجراءات، إذ يكفي حضور ولي أمرها لإبرام نيابة عنها. لا تكتمل هوية الفرد بذكر نسبه الأبوي فقط، بل تمتد لتشمل الانتماء إلى القبيلة أو الفخذة أو الدوار، والذي يُذكر مباشرة بعد الاسم كجزء لا يتجزأ منه. وغالباً تتم الإشارة إلى أماكن السكن مثل "دوار الباشا" أو "دوار أمهروق" التي تعزز فكرة أن الهوية الفردية كانت ذاتية في هوية الجماعة، وأن الفرد كان يُعرف أولاً وقبل كل شيء من خلال انتمائه الجغرافي والقبلي. وعلى الرغم من الدور الهامشي للمرأة في الإجراءات، إلا أن تكرار أسماء معينة يعطي لمحة عن الثقافة السائدة. ومن أبرز الأسماء النسائية التي تكررت في العقود: فاطمة/ فاطمة، حادة، إيطو، رقية، رابحة، عيشة، يامنة، ميمونة، كنزة... حيث يختزل هذا التعريف كيان المرأة القانوني ويجعلها تابعة للرجل المسؤول عنها، مما يؤكد غياب أهليتها القانونية المستقلة في مثل هذه الإجراءات. هذا ويظهر في السواد الأعظم من القضايا أن دور الزوجة في جلسات المحكمة يقتصر فقط على الإقرار بأنها "حامل" أو "غير حامل". هذا التصريح لم يكن تفصيلاً عابراً، بل كان إجراءً محورياً يعكس هاجساً

وأكثر القضايا تعبيراً عن هذه الشروط هي قضية ٢٠ شتبر ١٩٥٤ بين والد الفتاة موحى ن أحمد ن الحاج علي من إمحزان دوار الباشا، وزوجها السابق والحسين ن باعدي من آيت وخويا دوار الباشا. حيث اشترط الثاني استرجاع مبلغ ١٠,٠٠٠ فرنك" بعد زواج البنت رابحة الحسين والتي كان قد تزوجها بتاريخ ١١ / ٥ / ١٩٥٤ (٢٢). يكشف هذا الشرط عن عمق المنطق الاقتصادي للزواج؛ فاسترداد "صداق العروس" كان مرهوناً بقدرة عائلتها على إعادة إبرام عقد زواج جديد لها، مما يوضح أن المرأة كانت تمثل حلقة وصل في شبكة من التحالفات والالتزامات المالية بين العائلات. وبالعودة إلى التفسير الاجتماعي لهذه الحالة نجد أن أطراف القضية كانوا جميعاً من دوار الباشا (٢٣)، وهو دوار أعيان قبائل زيان خلال الفترة المدروسة وعلى رأسهم "إمحزان" أفراد عائلة موحى اوحمو الزباني. وعليه لم يكن المبلغ المالي مهما في القضية، بقدر ما هدف الطرفان للحفاظ على مكانتهما، والخروج بحكم مشرف بعيداً عن الجانب المادي.

تبرز في المقابل حالات الطلاق التي تمت "دون استرجاع أي شيء" (٢٤) كاستثناء مهم عن القاعدة. قد يشير غياب التسوية المالية إلى ظروف خاصة، مثل قصر مدة الزواج، أو اتفاق مسبق بين العائلتين، أو ربما الوضع الاجتماعي المتواضع لأحد الطرفين، وأحياناً لكون الزواج غير موثق. وتستخلص المحاكم رسوماً قدها ١٥٠ فرنك مقابل عقد النكاح أو الطلاق (٢٥). وجاءت كل قضايا الطلاق ضمن السجلات في صفحة واحدة تتضمن طلب معطيات تكتفي المحكمة بتعبئتها فقط (الملحق رقم ١).

وعموماً تم التعامل مع الطلاق كصفقة مالية تهدف في المقام الأول إلى استرداد التكاليف التي دُفعت عند الزواج. وتؤكد التفاصيل الدقيقة للتسويات المركبة والشروط المسبقة، والجدولة الزمنية للدفع على الطبيعة التعاقدية للعلاقات الأسرية، حيث كانت الحقوق والالتزامات المادية تحتل مركز الصدارة في مفاوضات الطلاق.

لقد سلطت السجلات الضوء على الدور المحوري للرجال كفاعلين أساسيين يمارسون الوكالة القانونية في التفاوض على شروط الطلاق وإتمامه. في المقابل، كانت المرأة غالباً طرفاً ثانوياً أو غائباً، يتم تحديد هويتها من خلال علاقتها بالرجل، ويتم التحكم في وضعها القانوني والبيولوجي بما يخدم استمرارية النظام الأبوي. وتُظهر هذه الأنماط المتكررة أن مؤسسة الطلاق كانت محكومة بمنطق اجتماعي يضع المرأة في مرتبة ثانوية، بينما يتولى الرجال إدارة شؤون الطلاق بما يحفظ المصالح الاقتصادية والرمزية للعائلة الممتدة.

يستخلص من تحليل سجلات الأحوال الشخصية بقبائل زيان لعام ١٩٥٥ أنها تقدم رؤية شاملة وعميقة لمؤسسة الطلاق في مجتمع مغربي يمر بمرحلة تحول. هذه الوثائق، التي تبدو في ظاهرها جافة وإجرائية، هي في الحقيقة نصوص غنية بالدلالات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية. لقد كشفت القراءة المتأنية لهذه القضايا عن أن الطلاق لم يكن مجرد إنهاء لعلاقة زوجية، بل كان حدثاً اجتماعياً واقتصادياً منظمًا تحكمه قواعد صارمة تعكس منطقاً تعاقدياً وتفاعلاً ديناميكياً بين الأعراف المحلية والإجراءات القانونية الرسمية. إذ تبرز هذه السجلات بوضوح ظاهرة التعددية القانونية، حيث لم تكن الأعراف القبلية الراسخة (مثل التعويضات العينية، والاعتراف بالزواج غير الموثق) نظاماً منفصلاً عن الدولة، بل كانت المحاكم الرسمية تعترف بها وتنفذها. لقد عمل النظامان جنباً إلى جنب لتنظيم عملية الطلاق وضمان تنفيذ شروطها، مما يكشف عن مرونة النظام القانوني في تلك الفترة وقدرته على استيعاب الممارسات الاجتماعية القائمة.

اجتماعياً وقانونياً عميقاً يتمثل في "ضمان نقاء النسب" في مجتمع قائم على القرابة الأبوية. فالتأكد من عدم وجود حمل يقطع أي التزامات مستقبلية بين العائلتين ويمنع النزاعات حول الميراث والأبوة، وهو ما يمثل شكلاً من أشكال التحكم في القدرة الإنجابية للمرأة لخدمة استمرارية النظام الأبوي. وفي حالة ثبوته يحظر العرف المحلي طلاق الزوجة الحامل قبل وضعها ولو بدأ الزوجان إجراءاته. وأجبرت الآباء على تحمل نفقات أبنائهم وهم تحت رعاية أمهاتهم حتى بلوغهم سنتين على الأقل. ومقابل ذلك منح القانون العرفي للأب حق الاحتفاظ بالأبناء بعد بلوغهم سنتين من العمر، وحق استعادة أطفاله من أمهم المطلقة.

٢-٢) هيمنة الأدوار الذكورية وتنوع البنى الأسرية والقانونية داخل المحاكم العرفية

معظم الأطراف المذكورة في السجلات هم بشكل شبه دائم رجالان:

- الزوج من جهة
- ممثل عائلة الزوجة من جهة أخرى، والذي يكون في الغالب والدها، أو أخوها، أو عمها.

ونسجل أن الإجراءات لم تكن تركز على الأسباب الاجتماعية أو الشخصية للانفصال، بل كانت تتمحور بشكل شبه كامل حول استرجاع المهر أو التعويضات المادية. ويدور النزاع القانوني والتفاوض المالي بين الطرفين، مما يحول الطلاق إلى صفقة بين جماعتين أسريتين. ومع ذلك، تشير السجلات إلى بنى قرابة أكثر تعقيداً، كما في قضية ١ دجنبر ١٩٥٥ التي تتعلق بطلاق "ابنة بالتبني"^(٢٧). طرحت هذه الحالة الفريدة أسئلة حول طبيعة القرابة في هذا المجتمع، وأشارت إلى أن روابط التبني كانت تُشئ التزامات قانونية ومالية في الزواج والطلاق توازي تلك المترتبة على النسب البيولوجي.

الملاحق

خاتمة

الملحق رقم (١)
نموذج لعقد طلاق بمحكمة آيت كرات العرفية
بتاريخ ٠٣ فبراير ١٩٥٥

JUSTICE COUTUMIÈRE
RÉGION DE MARRAKECH
Tribunal Coutumier de 1^{er} Instance
des Ait: Kras à Khénifra

RÉPUDIATION

ACTE N° 106.-
du 3 Février 1955

le Trois Février mil neuf cent cinquante-cinq
par devant les juges du Tribunal Coutumier des Ait: Kras
BOUASSA H'CAIDI - MOHAMMED H'AIORA

QUITTANCE N° 134
Exe : fr. 2.00

ONT COMPARU :

1°) MOHAMMED OU HASSOU OU CHEIF
Ait: HAT -
Ait: Ben Ait

2°) MOHAIITO H' MOHAMMED OU SAID
Ait: HAT
Ait: Ben Ait

Lesquels ont demandé qu'il leur soit donné acte de ce qui suit :

Le premier comparant répudie sa femme : FADHA H'BOHA
fille
du second comparant
moyennant le remboursement de « mal » soit : VINGT-DEUX MILLE CINQ C
CENTS FRANCS (29.500) et DEUX TINGHRAH (2)

que le second comparant
s'engage à lui rembourser dans un délai de trois mois.

Le premier comparant accuse le nommé :
de lui avoir porté préjudice auprès de sa femme répudiée, le désigne du « doigt »
comme ne pouvant se marier avec elle sans son consentement après la répudi-
sion sus-nommée déclare qu'il ne pas être enceinte des œuvres du premier
comparant DONT ACTE

VU POUR CONTROLE:
Le Capitaine FILHOL,
1^{er} de Commissaire du Gouvernement.

Certifié Conforme :
SOUHREI BENTACHA

عموماً بينت السجلات قدرتها على ابتكار حلول للنزاعات تناسب البيئة الجبلية، بسرعة وفعالية وتضمن السلم الاجتماعي. إذ لا تؤرخ سجلات المحاكم العرفية للموسم القضائي ١٩٥٥ فقط لنهاية عهد الحماية، بل توثق لمقاومة المجتمع المغربي من خلال الحفاظ على نظمه القضائية المستمدة من "العرف" و"الشرع"، وتقدم لنا دروساً في كيفية بناء عدالة اجتماعية تحترم التعدد الثقافي وتستجيب لخصوصيات الإنسان المغربي ومحيطه الجغرافي. وتعيد التأكيد على قيمة سجلات المحاكم العرفية كمصدر تاريخي لا يمكن الاستغناء عنه في كتابة التاريخ الاجتماعي المحلي والجهوي والوطني لفترة الحماية. ذلك أنها تتيح للباحث في التاريخ تجاوز السرديات التاريخية، والانغماس في "الميكرو-تاريخ" من خلال الخوض في تفاصيل الحياة اليومية للأفراد والقبائل. وتساعد على فهم طريقة عيش المهمشين، وعلاقاتهم الأسرية، وكيف أداروا نزاعاتهم، وكيف تفاعلوا مع السلطة والقانون.

تقتحم الخيمة، الأفخاذ القبلية لتقدم رؤية عميقة لفهم التنوع الاجتماعي والثقافي في المغرب، وفهم قدرة القبائل على ابتكار نظم حكم وعدالة فعالة تتناسب مع بيئتها وخصوصياتها. وتبين أن الطلاق كان عملية تصفية حسابات مادية معقدة. كما تبرهن على دور سلطات الحماية الفرنسية عبر ضباط الشؤون لتقنين العرف مراقبته. إذ أنتج هذا نظاماً قضائياً هجيناً، يحترم خصوصية القبيلة، ولكن تحت عين "المراقب المدني" الذي كان يوقع ويختم السجلات.

وبذلك، تقدم لنا سجلات الطلاق مرآة صادقة للتحويلات الاجتماعية والقانونية العميقة التي شهدتها تاريخ المغرب المعاصر. وتساعدنا على فهم المشهد القضائي المغربي الحالي حيث انتقلنا من أعراف محلية مشتتة لمدونة أسرة موحدة تحمي الحقوق. ولها فائدة كبيرة في استشراف مستقبل تدبير القضايا الاجتماعية المعقدة بالنسبة للفاعلين في المجال القضائي بمختلف وظائفهم ومشاربهم وتخصصاتهم عبر فهم العقلية المغربية في التعامل مع "الشرف"، "المال"، و"القربا".

الإحالات المرجعية:

- (12) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Zaïans
Zavril ١٩٥٥, Acte N°٢٩٧
- (13) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Zaïans, ٣
Février 1955, Acte N°١٠٥
- (14) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Zaïans,
٢Février 1955, Acte N°٩٤
- A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Zaïans,
2février 1955, Acte N°91
- (15) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, 7 février 1955, Acte N°1٢١
- (١٦) **القاعدة:** مصطلح محلي يطلق على الشروط الشفوية التي ينبغي
على الشخص الالتزام بها عند الزواج، أو الطلاق، أو إرجاع الزوجة
الهاربة إلى بيت الزوجية يطلق عليها هذا الاسم لاختلاف
التزاماتها من فرع قبلي لأخر، ومن قبيلة لأخرى، لذلك نجد لها
تتقني إلى مستوى العرف الملزم.
- (17) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, 7 Février 1955, Acte N°1٢٥
- (18) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, 14 septembre 1955, Acte N°773
- (19) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait Krat, 3
février 1955, Acte N°106
- (20) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, 12 juillet 1955, Acte N°6٤٤
- (21) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, ٢Décembre 1955, Acte N°9٥٤
- (22) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, 20 septembre 1954, Acte N°١٠54
- (٢٣) **الباشا حسن:** هو الباشا حسن الابن البكر لموحى اوحمو الزباني،
ولي باشا على خنيفرة بموجب تعيين من الجنرال بوميريو في ٢
يونيو ١٩٢٠م. وأصبح بذلك أحد أكبر وأشهر باشوات قبائل زيان حتى
وفاته سنة ١٩٤٢.
- (24) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, ٣Février 1955, Acte N°١٠7
- (٢٥) تضمنت هوامش هذه العقود مبلغ هذه الرسوم، ويتسلم المعني
مقابلها وصلا بذلك.
- (26) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, ٨ Février 1955, Acte N°1٢٧
- (27) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait
Harkat, 1 décembre 1955, Acte N°947

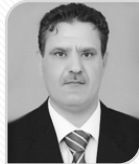
- (١) **تاويريت-ن. زيان:** هضبة زيان على واد مزيزل.
- (٢) عشاق مولود، **جوانب من تاريخ منطقة زمور**، دار أبي رقرق للطباعة
والنشر، مطبعة فيديبرانت، الرباط، ط١، مارس، ٢٠٠٥، ص ٣٩.
- (٣) أصبحت زيان مع التقسيم الإداري الجديد ل ١٤ غشت ١٩٧٣ تمثل الجزء
الأكبر من إقليم خنيفرة التابع لجهة مكناس تافيلالت إلى غاية
التقسيم الجهوي لسنة ٢٠١٥ حيث تم إلحاقه بجهة بني ملال خنيفرة.
تتجاوز مساحة منطقة زيان ٥٠٠ كلم ٢، وتمثل حوالي ١٥% من مساحة
جهة بني ملال خنيفرة، بساكنة تناهز ٣٠ ألف نسمة. تبعد بحوالي ١١٠
كلم عن مدينة مكناس، وتحترقها عدة طرق أهمها الطريق الوطنية رقم ٢٤
الرابطة بين مكناس ومراكش. كما تشكل صلة وصل بين جهات فاس
ومكناس، وبني ملال وخريبكة من جهة، ودرعة تافيلالت من جهة ثالثة،
وترتبط غرباً بجهة الرباط سلا القنيطرة. معطيات قسم التعمير عمالة
خنيفرة، ٢٠١٩.
- (٤) خلاصة تركيبيّة انطلاقاً من: كُتون سعيد، **الجلب الأمازيغي آيت أومالو
وبلد زايان المجال والإنسان والتاريخ**، تعريب الدكتور محمد بوكبوط،
إصدار مصلحة الشؤون الأهلية بالمغرب، عن منشورات لجنة إفريقيا
الفرنسية، باريس، ١٩٢٩، منشورات الزمن، مطبعة بني يزناسن، سلا،
سلسلة ضفاف، ع ١٨، يوليو ٢٠١٤.
- دوفوكو شارل، **التعرف على المغرب**، ترجمة المختار بلعربي، منشورات
دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩، (ج١).
- Peyronnet Raymond, **Tadla Pays Zayane Moyen Atlas**,
Imprimerie Algérienne, 1923
- Loubinag. V, **Étude Sur Le Dialecte Berbère Des Zayane Et Ait
Sgougou**, Paris, Leroux, 1924-25. T1. Pilant. Lieutenant, «
Notes Contributives à L'étude de La confédération Zayan», in
Archives Berbères, Publication du Comité d'études Berbères,
Rabat, 1919, (pp. 88-124). Abès. M, « Les Izayanes D'oulmès »,
in **Archives Berbères**, 1915-1916, Publication du comité
d'études Berbères Rabat, Ernest Leroux éditeur, Paris 1916,
Vol1, Fasc4, (pp265-278).
- (5) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait Harkat,
٨ février 1955, Acte N°1٢٧
- (6) A.C.KH, Tribunal coutumier d'Ait harkkat, Jugement N°٦٦,
du 19 janvier 1955
- (7) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait Harkat,
٣Novembre 1955, Acte N°9١.
- (8) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Ait Krat, ١٩
janvier 1955, Acte N° 63
- (9) A.C.KH, Tribunal Coutumier De 1re Instance De Zaïans ٣
Mars 1955, Acte N°٢٠٤
- (10) tribunal coutumier de 1re instance de zaïans, 2février 1955,
Acte N°96
- (11) tribunal coutumier de 1re instance de zaïans, ٩juillet
1955, Acte N°633

هيرفورد والعلوم العربية في إنجلترا

حوالي ١١٧٥ - ١٢٠٠م

احسين حمد احسين محمود الفقيه

قسم الحضارة - كلية التاريخ والحضارة
جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية
البيضاء - دولة ليبيا



المقال

Josiah Cox Russell

Russell J. C., "Hereford and Arabic science in England about 1175-1200", Isis, xviii (1932), 14-25.

هذا البحث مستل من مجلة إيزيس (ISIS) المجلد (١٨). العدد (١) الصادر في عام ١٩٣٢م. وهي مجلة أكاديمية دولية مخصصة لتاريخ العلوم والحضارة، فصلية ربع سنوية تابعة لجمعية تاريخ العلوم الأمريكية، وتصدر عن مطبعة جامعة شيكاغو، الولايات المتحدة الأمريكية. وتحتوي المجلة في مواضيعها على بحوث متخصصة في تاريخ العلوم عامة، وتاريخ العلوم عند المسلمين خاصة. وكان يتولى الإشراف على هذه المجلة وتحريرها المستشرق الشهير الدكتور: جورج سارتون. دكتوراه في العلوم وزميل مؤسسة كارنيجي بواشنطن. إن هذا البحث في موضوعه: هو دراسة تاريخية عن دور هيرفورد^(*) كمدرسة استقبلت واحتضنت العلوم العربية الإسلامية، والتي انتقلت إلى أوروبا عن طريق الأندلس والمشرق الإسلامي خلال فترة خمس وعشرون عاماً من نهاية القرن الثاني الميلادي، حيث كان هذا الانتقال هو المهد الرئيس لإحياء حركة النهضة العلمية في أوروبا وازدهارها. واعتمد المؤلف في بحثه على منهجية البحث النقلي التحليلي المقارن، حيث استقى مادة هذه الدراسة من مجموعة من المصادر والمراجع الأوروبية، مبرزاً في هذا البحث أهم المعلمين الأوروبيين من رجال الكنيسة الذين كان لهم الدور الرئيس في إدخال العلوم العربية الإسلامية وتطويرها هناك من خلال ترجمة مخطوطاتها في شتى العلوم إلى اللغة اللاتينية على يد مجموعة من المترجمين الأوروبيين.

كلمات مفتاحية:

تاريخ العلوم: حضارة إسلامية: تاريخ العلوم عند المسلمين: استشرق: تأثير العلوم العربية على أوروبا: هيرفورد

بيانات المقال:

تاريخ استلام الترجمة: ٢٢ ديسمبر ٢٠٢٥
تاريخ قبول النشر: ٢٦ يناير ٢٠٢٦

معرف الوثيقة الرقمي: doi 10.21608/kan.2026.519468

الاستشهاد المرجعي بالترجمة:

جوزايا كوكس راسيل. "هيرفورد والعلوم العربية في إنجلترا حوالي ١١٧٥ - ١٢٠٠م"، ترجمة: احسين حمد احسين محمود الفقيه. - دورية كان التاريخية. - السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع والسبعون: مايو ٢٠٢٦. ص ١٧٨ - ١٨٦.



X, formerly Twitter: <http://twitter.com/kanhistorique>

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

Internet Archive https://archive.org/details/@historical_kan_periodical

Corresponding author h.alfageeh.s@gmail.com

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

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

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

حقوق الملكية الفكرية والترجمة والنشر: حقوق الملكية الفكرية محفوظة للمؤلف. حقوق الترجمة العربية محفوظة © للباحث احسين حمد احسين محمود الفقيه. المترجم والدورية غير مسئولان عن الآراء الواردة في النص الأصلي. النقل والاستشهاد وفق الأصول العلمية والقانونية المتعارف عليها. غير مسموح بإعادة نشر كامل نص الترجمة العربية إلا بموافقة المترجم.

تحتوي مخطوطة "الحساب **Compotus**" لعام ١١٧٦م بمدينة "ديجبي Digby" على العنوان التالي: "مقدمة المعلم روجر الصبي للحساب Prefatio magistri Rogeri Infantis in compotum". وأطلق عليه في شرحه وتعليقه على عمل ألفريدوس أنجليكوس اسم "روجر الصبي Rogerus Puer".^(٥) نظراً لأن المقدمة نفسها تنص على أن المؤلف كان لا يزال شاباً، فقد كان من الممكن تخمين أن "Infans" أو "Puer" كان استنتاجاً من المقدمة. تم حل هذا اللغز من خلال ظهور الاسم "المعلم روجر الصبي Master Roger Infans" في ميثاق هيريفورد لعام ١١٩٥م كشاهد على ذلك.^(٦) ربما كان اسم عالم الفلك الأنجلو نورماندي هو "Lenfant" أو "الصبي الإنجليزي English Child". لا يبدو أن هذا الدليل يقودنا بعيداً. صحيح أن "ويليام تشايلد William Child" مرتبطاً بهيريفورد، يظهر في "المخطوطات الملفوفة Pipe Roll" لعام ٢١ باسم "هنري الثاني Henry II".^(٧) وابنه سيكون بالطبع هو "فيلوس ويليلي filius Willelmi" من هيريفورد. وفي مخطوطات "رولينسون Rawlinson"، توجد سلسلة من وثائق هيريفورد التي تذكر روجر فيليوس ويليلي دي هيريفورد والعديد من الأقارب بما في ذلك عمه "روجر فيليوس ماوريسيو Roger filius Mauricu" دي هيريفورد.^(٨) من المحتمل أن يكون الأخير هو قسيس هيريفورد الذي وصفه "توماس دي مارلبيرج Thomas de Marlebergh" بأنه رجل عظيم طرده دير "يفشام Evesham" من منصب عميد المسيحية لكنائس وادي "يفشام Evesham" حوالي عام ١٢٠٢م.^(٩) إن إغراء تحديد عالم الفلك كعضو في هذه العائلة محبط بسبب حقيقة أن المواثيق لا تطلق على أي فرد من العائلة لقب إنفانس ولا معلم أيضاً.

إن شهادة المعلم روجر إنفانس في عام ١١٩٥م تطيل حياته المهنية لما يقرب من عشرين عاماً بعد تاريخ أطروحته لعام ١١٧٨م. وإذا كان بوسعنا أن نحدد هويته بالمعلم روجر الذي يظهر كثيراً في مواثيق هيريفورد في تلك الفترة، مرة واحدة في وقت مبكر من عام ١١٧٢م، فيمكننا أن نفترض أنه قضى الكثير من وقته هناك.^(١٠) يذكر مقدمة كتابه "الحساب Compotus" أنه قام بالتدريس لعدة سنوات، ولكنه لا يحدد مكان مدرسته. إذا كانت جداوله الفلكية مكتوبة للاستخدام المدرسي، فقد تكون حقيقة إعدادها لخط الزوال في هيريفورد مهمة.

بالنسبة لبلد يقع بعيداً جداً عن البحر الأبيض المتوسط، كانت حصة إنجلترا في انتشار العلوم العربية مدهشة إلى حد ما. وقد أظهر البروفيسور "هاسكينز Haskins"^(*)، في دراسة سابقة، أهمية ذلك البلد في هذه الحركة من خلال تحديد ترجمات لسلسلة من المؤلفين الإنجليز الذين شاركوا فيها.^(١) ولم يكن معروفاً عن معظم هؤلاء الرجال سوى القليل. ومع وجود مثل هذا القدر الضئيل من المعلومات الشخصية المتاحة، كان من الصعب اكتشاف الروابط المؤسسية، إن وجدت، لهؤلاء الرجال أو وضع أعمالهم في دراسة عن خلفية تطور المدارس أو الجامعات الكاتدرائية في هذا القرن. وفي المقام الأول؛ وفي سياق هذا البحث، للحصول على معلومات سيرة ذاتية عن رجال الأدب في القرن الثالث عشر في إنجلترا، تم الكشف عن عدد من العناصر حول شخصية "روجر Roger" من "هيرفورد Hereford"، و"دانيال Daniel" من "ميرلاي Merlai"^(*)، و"ألكسندر نيكام Alexander Neckam"، وربما "ألفريدوس أنجليكوس Alfredus Anglicus". وتميل هذه العناصر - كما أعتقد - إلى إظهار أن هيرفورد، من خلال مدرستها الكاتدرائية، كانت مركزاً لهذا التعليم في النصف الثاني من القرن الثاني عشر.^(٢)

يقول البروفيسور هاسكينز: "كان السيد روجر من هيرفورد معلماً وكاتباً في الموضوعات الفلكية والتنجيمية وكان لا يزال شاباً في عام ١١٧٦م، وبعد عامين قام بتكييف الجداول الفلكية ذات الأصل العربي لاستخدامها في مدرسة هيرفورد".^(٣) كما يشير البروفيسور هاسكينز إلى عدد من العناصر في السجلات المعاصرة التي قد تشير إليه: السيد روجر من هيرفورد يشهد على ميثاق "يورك York" من ١١٥٤-١١٦٣م، وروجر من هيرفورد يشهد على وثيقة "جيلبرت فوليو Gilbert Foliot" من ١١٧٣-١١٧٤م، وروجر نائب عميد هيرفورد مالك بعض المخطوطات، وروجر كاتب هيرفورد وقاضي متجول. ويمكن إضافة إلى هؤلاء المعلم روجر من هيرفورد الذي شهد على ميثاق رئيس الأساقفة "ريتشارد Richard" من "كانتبري Canterbury" (١١٧٤-١١٨٤م).^(٤) إن تكرار إعطاء لقب المعلم يجعل المرء يتردد في قبول أي تعريف لعالم الفلك باسم غير مسبوق بهذا الاسم. يبدو أن الصعوبة الرئيسية تأتي من شعبية اسم روجر في هيريفورد.

و"ويدو دي كريما Wydo de Crema"^(١٥)، و"هيلدبرت Hildebert"^(١٦)، و"بطرس كوميسطور Petrus Architrenius of Comestor"^(١٧)، و"أركيترينيوس جون John" من "هانفيل Hanville"^(١٨). ويبدو أنه تم عمل طبعتين. وتمثل مخطوطة "لود Laud" النسخة الأولى، ولا تحتوي على عناصر تظهر في الإصدار اللاحق والأكثر اكتمالاً. تحتوي الأخيرة، على سبيل المثال، على إشارات إلى الفيزياء والأخلاق "النيقوماخية Nicomachean" والتي لا تظهر في الأخرى.^(١٩) كتب نيكام كتابه (عن الطبيعة الحقيقية De Naturis Rerum) قبل مراجعة عمل روجر.^(٢٠) من الصعب تحديد ما إذا كانت الطبعة الأولى قد كتبت أيضاً قبل هذا العمل. الأهم من ذلك هو ما إذا كانت قد كتبت قبل كتاب نيكام (Corrogationes Promethei). ومع ذلك، فإن الأدلة واضحة في هذا الصدد. لقد سبق كتاب نيكام حتى النسخة الأولى لروجر.^(٢١)

ومن المثير للاهتمام أن روجر كان أمامه كتاب نيكام، ولكن السؤال الأكثر أهمية هو مدى استعارته. ولنأخذ عينات من "سفر يشوع" و"سفر المكابيين"، حيث تم ترتيب كلا العملين وفقاً لكتب الكتاب المقدس. ففي سفر يشوع علق نيكام على حوالي ١٥ كلمة أو عبارة، بينما علق روجر على ٣٦ كلمة أو عبارة.^(٢٢) ومن بين هذه الكلمات أو العبارات ٢ فقط متطابقة. وفي سفر المكابيين علق نيكام على ٢٢ عنصراً وعلق روجر على ٨٧ عنصراً؛ ولديهما ٢٣ عنصراً مشتركاً، وهي نسبة أعلى بكثير. ولا بد أن ننتظر مزيداً من التحقيق لمعرفة مقدار ما أخذه روجر من كتاب آخرين، ولكن يبدو أن هناك سبباً للاعتقاد بأن بعض العناصر أصلية. وفي جانب مهم اختلف روجر عن نيكام: فقد استخدم الأخير الترتيب القديم للكتاب المقدس بينما كان روجر لديه الترتيب الجديد، والذي يُنسب عادةً إلى "ستيفن لانغتون Stephen Langton".

وفي كل هذا لا يوجد كتاب لا يمكن الحصول عليه في السنوات الأولى من القرن الثالث عشر. ولا يوجد ما يمنع من تحديد هوية روجر كومبوتيسستا هذا وروجر من هيرفورد. فإذا كان الفلكي راهباً في دير القديس إدموند، فمن المحتمل أنه توفي قبل عام ١٢١٤م، ولا يظهر اسمه في القائمة الطويلة جداً للرهبان الذين شاركوا في الانتخاب ذلك العام.^(٢٣) ولا يظهر أيضاً مؤلفه المشارك،

هل كانت هناك مدرسة في هيرفورد؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل كانت تتوافق مع نمط الدراسات التي أدرجها روجر من هيرفورد في مقدمة كتابه "الحساب Compotus"؟

قبل الرد على هذه الأسئلة، دعونا نفحص أطروحة تبدو وكأنها تكشف عن الفصل الختامي من حياة روجر من هيرفورد. يحتوي هذا الكتاب على جدول الفصول الذي تذكر مقدمته اسم المترجم والمصحح (روجر كومبوتيسستا، وريجيناالدوس دي والسينغهام، رهبان القديس إدموند ريس. ROGERUS COMPOTISTA ET REGINALDUS DE WALSINGHAM MONACHI SANCTI EDMUNDI REIS).^(٢١) في مثل هذا الجدول تم الكشف عن تأليف كتاب: "Compotus" لروجر من هيرفورد. عنوان العمل "شروح المفردات الموجودة في الكتاب المقدس Expositiones Vocabulorum que sunt in Biblia" وقد تم إسناده إلى روجر كومبوتيسستا من القرن الرابع عشر. ويظهر الفحص أنه من المحتمل أن تكون المخطوطات نفسها من القرن الثالث عشر قبل ذلك. يسبق العمل فهرس رائع جداً للكلمات التي تم التعليق عليها. يُعطي هذا الفهرس، المرتب حسب الترتيب الهجائي تقريباً مع الإشارة إلى رقم الكتاب والقسم، الانطباع بأن مؤلفه كان يتمتع بعقل دقيق ومنظم. لكن يمكن توقع ذلك من أي متخصص في الحساب. إن عنوان مخطوطة بودليان للمقدمة هو "Prologus Promathei". وهذا يذكرنا على الفور بالعنوان: "Corrogationes Promethei" لألكسندر نيكام الذي كانت اهتماماته مشابهة في كثير من النواحي لاهتمامات روجر من هيرفورد. وقد تم شرح "Corrogationes Promethei" من قبل "بول ماير Paul Meyer" على أنها مجموعات من شخص كان خاملاً بينما كان بروميثيوس مقيداً.^(٢٢) وسيكون الأمر مناسباً لروجر هيرفورد في دير بعد حياة مزدحمة، كما كان مناسباً لنيكام في ظروف مماثلة للغاية.

إن تاريخ العمل يمكن تحديده إلى حد ما من خلال الاستشهادات. كانت مكتبة "بوري Bury" كبيرة وقد يتوقع المرء أن توجد هناك كتب حديثة. وهناك العديد من المراجع. يتم الاستشهاد بألكسندر نيكام بشكل متكرر للغاية. وتم الاستشهاد بـ "جون سالزبوري John of Salisbury"، من بين الكتاب المعاصرين، عدة مرات.^(٢٣) وآخرين من بينهم "بطرس هيلياس Petrus Helias"^(٢٤)،

(IV): كلية جيسوس، أوكسفورد، المخطوطة (MS 26)، وكلية آل ساولز، المخطوطة (MS 82). وكانت وفاته ونعيه في التاسع من يناير.^(٢١) كان المعلم ألفريد قسيساً في كنيسة القديس بطرس في "إكستر Exeter" حوالي عام ١٢٠٥م.^(٢٢) وقد أهدى "سيناتوس برافونيوس Senatus Bravonius" من "ورسيستر Worcester" الذي توفي حوالي عام ١٢٠٧م كتاباً إلى السيد ألفريد. ربما تنتمي هذه الرسائل إلى نفس المهنة التي كان يعمل بها المترجم ألفريدوس أنجليكوس. إن الإهداء إلى روجر من هيرفورد الذي كانت صلاته وكذلك اسمه من هيرفورد يجعل هذا الأمر محتملاً للغاية.

إن وجود اثنين من المستعربين المتميزين في هيرفورد من شأنه أن يجعل هذه المدينة مركزاً علمياً ذا أهمية هل كانت توجد مدرسة هناك؟ في قصيدة موجهة إلى "جيرالد الويلزي Gerald of Wales" يدعوه فيها للقدوم إلى هيرفورد، أدلى "سيمون دي فريسني Simon de Fresne" بتقرير واضح إلى حد ما بأن مثل هذه المدرسة كانت موجودة:^(٢٣)

"يا صفوة وشرف رجال الدين، سوف أنقلكم إلى مدينتنا،
حيث يوجد الفلاسفة، لتكونوا الأسمى هناك،
إلى مدينة هيرفورد التي تدين لكم بالكثير،
حيث ترعرعت الثلاثية والرباعية وازدهرت،
هناك حيث تألفت العديد من الفنون،
وحيث تحتل الفنون السبعة مرتبة الشرف،
فأنتم أصحاب الحق،
فعندما تفتخرون بالفن،
فإنكم ستحبون مكان الفن".

تذكر هذه القصيدة فشل جيرالد الويلزي في الحصول على مرتبة عالية. ربما حدث هذا في وقت ما بعد عام ١١٧٦م؛ لكن التاريخ من المناسب بشكل خاص حوالي عام ١٢٠٠م.

كان "سيمون دي فريسني Simon du Fresne"، الذي تم تعيينه في مخطوطات القصائد، كقسيس لهيرفورد، مؤلفاً لقصيدتين أنجلو-نورمانديتين، وهما: (الفلسفة الرومانية Le Roman de Philosophie) و(حياة القديس جورجيس La Vie de Saint Georges). في كلتا القصيدتين، يذكر المؤلف اسمه في أبجدية يبدو أنها كانت عادة هيرفورد.

ريجيناالد من والسينغهام. ومن بين المعجزات المنسوبة إلى القديس إدموند والتي سجلها رئيس الدير المعاصر، كانت معجزة لـ "روجر دي هاسيليا Roger de Haseleya"، قس هيرفورد، وقسيسه، "روجر دي أفستان Roger de Avestane".^(٢٤)

إن الشخصية الأخرى التي كانت ذات أهمية أكبر في نقل المعرفة العربية من أسبانيا إلى شمال أوروبا كانت ألفريدوس أنجليكوس أو "ألفريد السارشيلي Alfred of Sarechel".^(٢٥) ونعلم من روجر بيكون ومن الأدلة الداخلية أنه زار إسبانيا.^(٢٦) وقد أهدى أعماله إلى روجر من هيرفورد وألكسندر نيكام. وهناك حقائق معينة حول هذا الأخير تجعل من الممكن إعطاء تاريخ تخميني لهذا الإهداء،^(٢٧) ونقرأ من عنوان مؤلف ألفريد: (كتاب المعلم ألفريدي دي سارشيل للمعلم الكبير ألكسندر نيكام فيما يتعلق بحركة القلب. Liber magistri Alvredi de Sareshel ad magistrum magnum Alexandrum Nequam de motu cordis).^(٢٨) وهذا يعني أن نيكام كان لا يزال على الأرجح معلماً وأنه لم يكن أسقفاً في "سيرينستر Cirencester" بعد، ويبدو أنه كان في المنصب الأخير في وقت مبكر من ربيع عام ١٢٠٢م. ويفترض أيضاً أن اهتماماته كانت في الغالب في مجال العلوم، وإن كان هذا غير مؤكد. لقد قام نيكام بتدريس اللاهوت في "أوكسفورد Oxford" لعدة سنوات، ولأن اللاهوت كان عادة الاهتمام النهائي للإنسان، فمن المحتمل أن يكون تاريخ اهتمامه بالعلوم جاء متأخراً. من ناحية أخرى، كان نيكام يبحث عن مدرسة في وقت متأخر من عام ١١٨٣م، ولم يكن يُطلق عليه لقب "المعلم العظيم magnum magistrum" في وقت سابق. تشير هذه المؤشرات إلى أن العقد ١١٨٥-١١٩٥م هو الفترة الأكثر احتمالاً لهذا الإهداء.

في سياق فحص السجلات والوثائق المطبوعة بحثاً عن أدلة عن رجال الأدب في القرن الثالث عشر، وجدت أن اسم "ألفريد Alfred" كان نادراً جداً. وفيما يلي الأمثلة. يظهر المعلم "ألدريدوس Aldredus" في هيرفورد كشاهد حوالي ١١٥٣-١١٥٥م وحوالي ١١٧٥م وفقاً للمحرر.^(٢٩) وكان السيد ألدريدوس قسيساً كبير الكهنة "جيفري Geoffrey" من هيرفورد.^(٣٠) كانت ثلاثة كتب من هيرفورد مملوكة ذات يوم للمعلم "ألفريدوس Alveredus": مكتبة الكاتدرائية، المخطوطة (MS o.z.)

طبيعة الأشياء، العليا (علم الفلك) والدنيا (الفيزياء). علاوة على ذلك، فإن اللاهوت نفسه، الذي يدور حول معرفة الخالق، اختار هذا لنفسه، كما لو كان من الفنون الاستثنائية لعلم الفلك، ليس لنفسه فقط، بل لكل الحياة، المشتركة والضرورية للغاية. ومع ذلك فإن المنجمين، الذين يتمتعون بمعرفة ممتازة بهذه المعرفة، ويبحثون في طبيعة الأعالي والحركات السرية لكل من السماوات والنجوم، ويجدون أن التركيب يختلف كثيراً عن هذا اليقين، يعتقدون أنه يجب التخلص من كل ما هو باطل وحذفه من كل تعليم فلسفي".

تستمر المقدمة ببيان معارك علماء الحساب إلى جانب تصريح المؤلف بأنه كان مشغولاً لسنوات عديدة في المدارس وشؤون الشخصية.

تقدم المقدمة مخططاً مثيراً للاهتمام للدراسة: الفنون السبعة الحرة، اللاهوت والعلوم، وخاصة علم الفلك وعلم التنجيم وعلم الفيزياء. ومن الفنون السبعة الحرة، يُنظر إلى القواعد والمنطق والبلاغة على أنها مجرد وسائل لتحقيق غاية، دراسة الموضوع نفسه، الحساب والموسيقى والهندسة وعلم الفلك. حتى اللاهوت كان لديه الكثير ليتعلمه من علم التنجيم وعلم الفلك. كيف يتناسب هذا مع ما نعرفه عن هيرفورد؟ أخبرنا سيمون دو فريسن أن الفنون السبعة الحرة ازدهرت هناك. وكان سيمون اللاهوتي هناك. كان روجر من هيرفورد وألفريدوس أنجليكوس، إذا حددناه بشكل صحيح، من العلماء البارزين. هناك تشابه مذهل في الاهتمامات. علاوة على ذلك، نجد في المقدمة وفي معرفتنا بمدينة هيرفورد غياباً ملحوظاً للإشارات إلى علمي الطب والقانون، وذلك في القرن الذي كان فيه كلاهما شائعاً في المدارس. وبما أن روجر ربما استخدم المدارس التي كان يدرس فيها كشارح، فمن المرجح جداً أن يكون لدينا هنا صورة لمصالح المدرسة في هيرفورد. ربما مدرسة كاتدرائية.

في حركة نشر العلوم العربية في إنجلترا، كان دانيال من ميرلاي شخصية ذات أهمية كبيرة. وهو يقدم بعض المعلومات عن سيرته الذاتية في كتابه "الفلسفة Philosophia".^(٤٢) حاول الالتحاق بجامعة باريس، ولكنه سئم من التعليمات وتوجه إلى إسبانيا حيث استمع إلى المترجم العظيم "جيرارد الكريموني Gerard of

وشهد، حوالي عام ١٢٠٠م وفقاً للمحرر، اتفاقية بين ويليام أمين الصندوق وجماعة من رجال هيرفورد.^(٤٤) كما شهد على ميثاق الأسقف "ويليام دي فير William de Vere" (١١٨٩-١١٩٩م)^(٤٥) وواحد من هيرفورد، رئيس دير "سالوب Salop".^(٤٦) وبحلول عهد "توماس Thomas"، رئيس دير "غلوستر Gloucester" (١٢٢٤-١٢٢٨م)، كان قد توفي،^(٤٧) وكان نعيه في ١٥ يوليو.^(٤٨) إن معلومات سيمون عن هيرفورد تشير إلى وقت لاحق قليلاً لعهد روجر وألفريد.

قد يخلط الأمر على اسم أحد الأساتذة الآخرين في هيرفورد وهو سيمون دي فريسن حيث لم يظهر الاثنان معاً في نفس الميثاق.^(٤٩) ومن المؤسف أنه في عدد من الحالات لا يشير الاستشهاد بالمعلم سيمون إلى أيهما المقصود.^(٥٠) فهذا المعلم الآخر المسمى سيمون؛ يدعى بالمعلم "سيمون ميلود Simon Melud" أو ميلون أو اللاهوتي.^(٥١) ولأن لقب الرجل معروف، فمن المحتمل أن يكون اسمه الآخر "اللاهوتي" قد أُطلق عليه بسبب إنجازاته أو مهنته. ومن المحتمل أنه كان يُدرّس اللاهوت في هيرفورد.

ودعونا ننتقل إلى مقدمة كتاب روجر. وهو يقرأ على النحو التالي:^(٥٢)

"وبما أنه ليس من المستحسن إنسانياً لأشياء كثيرة، بل الأهم من ذلك، أن يقوم كل واحد بتضمين ما هو ضروري دون حدود السهولة، رغم أنه من الصعب جداً إضافة شيء جديد إلى مسألة رفيعة المستوى ويتعامل معها الرجال بعناية. بل يبدو أيضاً أنه من الوقاحة أن يقوم الشباب بمراجعة الكتابات القديمة، ولكن بناءً على طلب الكثيرين الذين دعاهم تفوق هذا العلم إلى الكتابة، فإنني أجبرهم على الكتابة. لأن هذا، كما يؤكد طيماوس لأفلاطون، كان نتيجة لفائدة أعين المدرسة اللاهوتية للفلسفة بأكملها، والتي، والتي، بعد النظر إليها أولاً من خلال التنوع الرائع للحركات والأزمنة، ارتقت إلى أكثر الامتيازات حرية في الطبيعة البشرية، أي تزيين الكلام والعقل، بل التحدث أو كتابة الكلام بشكل صحيح من أجل الذكاء (القواعد)، والمجادلة. ببلاغة للإيمان (الجدلية)، لتزيين الإقناع (البلاغة)؛ ولكن أيضاً العقل نفسه، حيث أن كل الأشياء تتكون من عدد (علم الفلك)، ووزن (الموسيقى)، وقياس (الهندسة)، لذلك جلب هذه العلوم الثلاثة للتحقيق في

أظل اليوناني الوحيد بين الرومان، فقد سلك الطريق الذي علمت فيه ازدهار هذا النوع من الاهتمام. وفي نفس الرحلة التقيت بسيدي وأبي الروحي، الأسقف جون نورويتش، الذي استقبلني بالتشريف الذي يليق به، وهنأني بشدة على وصولي.

قد نشك في أن أصدقاء دانيال كانوا زملاء دراسة له في أيام ما قبل إسبانيا. أين؟ هذا يتوقف على المواد التي درسها دانيال. من الواضح أنه لم يدرس اللاهوت وإلا لما كان قد سئم من باريس. وبما أنه ذهب إلى إسبانيا فمن المحتمل أنه كان مهتماً في السابق بالعلوم العربية. هل كانت هذه الدراسة في هيرفورد؟ إنه المكان الوحيد الذي تشير فيه الأدلة الحالية إلى مدرسة محتملة. وربما تشير إشارة إلى القانون الروماني إلى أوكسفورد. إن عبارة "في كل الأجزاء In illis partibus" واسعة بما يكفي لتشمل هيرفورد إذا كان المرء في نورفولك. والواقع أن استخدام صيغة الجمع يتطلب تفسيراً إذا كان المقصود من دانيال أوكسفورد فقط. قد يتصور المرء أن دانيال درس في هيرفورد قبل رحيله إلى إسبانيا في وقت ما قبل عام ١١٨٧م، وعند عودته قبل عام ١١٩٨م وجد انخفاضاً كبيراً في الاهتمام بأرسطو وغيره من الكتب القادمة عن طريق الترجمات من اللغة العربية.

ما هي المقدمات التي أدت إلى الاهتمام بتعلم اللغة العربية في هيرفورد؟ لقد أشار الأستاذ هاسكينز إلى مجموعة من أهل إقليم اللورين البارزين في مجال العلوم والذين جاؤوا إلى إنجلترا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر والنصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي. وكان من بين أعظم هؤلاء "روبرت دي لوسينجا ROBERT DE LOSINGA"، أسقف هيرفورد،^(٥٢) و"والشر WALCHER"، رئيس دير "مالفرن Malvern"، على مقربة من هيرفورد. ولعل من المهم أن نلاحظ أن الاسمين العظميين الآخرين في الحركة العلمية، "أديلارد أوف باث ADELARD OF BATH" و"روبيرت أوف تشيستر ROBERT OF CHESTER"، يشيران إلى الجزء الغربي من إنجلترا الذي كان قليل السكان إلى حد ما. وفي الفترة السابقة كتب الأستاذ تومسون بحثاً بعنوان: "إدخال العلوم العربية إلى إقليم اللورين في القرن العاشر الميلادي".^(٥٤)

Cremona الذي توفي عام ١١٨٧م. وقد أهدى كتابه إلى "جون John"، أسقف "نورويتش Norwich" (١١٧٥-١٢٠٠م). وبينما تشير هذه التواريخ إلى وقت نشاطه، فإن تواريخ أخرى تحدد بشكل أكثر وضوحاً.

في "اللفائف المطوية Pipe Rolls" للسجلات المالية للأعوام ١١٨٤-١١٨٧م، توجد إشارات إلى مديونية تعاقد عليها مع ثلاثة رجال آخرين مع قلة، وهم من قبيلة "الديوليبيني Deulebeneie".^(٤٤) ومن غير المؤكد متى كان تاريخ المعاملة قبل عام ١١٨٤م. ثم يظهر بعد ذلك في إحدى لفائف المحكمة الملكية لعام ١١٩٨م.^(٤٥) وفي العام التالي في نفس الدعوى يظهر قساً في "فليتشم Flitcham"، ويبدو أنه كان يتصرف بهذه الصفة في العام السابق.^(٤٦) بالنسبة لفترة الثلاث في رسالة "يوحنا John Curia Regis" الثانية (١٢٠٠-١٢٠١م)، يظهر في قائمة (Roll) فيما يتعلق بمسألة حيازة الأراضي في "كامبريدج Cambridge".^(٤٧) يُظهر كتاب "روتولوس كانسيلاري Rotulus Cancellarii" أنه مدين بثلاثة إشارات من "دي جيرنموي de Gernemue" أيضاً من كامبريدج.^(٤٨) في ٢ سبتمبر ١٢٠٥م، أكد أسقف "نورويتش Norwich" لكنيسة فليتشم قطعة أرض صغيرة كان "جي دي نورفولك G. de Norfolk" والقس، والمعلم "دي. ميرليا D. de Merleia"، قد رفعوا دعوى بشأنها.^(٤٩) يبدو أن دانيال من ميرلاي قد خلف جون من ميرلاي كقس في فليتشم. وقد قيل إن جون هذا كان ابناً لدانيال، ولكن لا يبدو أن هناك أي دليل على ذلك في مستندات "هولكهام Holkham".^(٥٠) وربما تنتمي أشياء أخرى إلى هذا الرجل أو إلى رجل لاحق يحمل نفس الاسم، وهو مانح هدية إلى دير "كاستلكر Castleacre"،^(٥١) ومدين بمبلغ ٢٠٠ مارك لتسوية ديون في عام ١٢٣٠م.^(٥٢) وعلى أية حال، عاش الطالب المهتم بالعلوم العربية في أواخر القرن الثاني عشر.

الآن دعونا ننتقل إلى فقرة في أطروحة دانيال من ميرلاي في كتابه "الفلسفة" والتي كانت موضوعاً للكثير من الجدل.

"ومع ذلك، بعد أن اتصل بي أصدقاؤني ودعوني للعودة من إسبانيا، أتيت إلى إنجلترا ومعني عدد كبير من الكتب القيمة. وعندما قيل لي أن انضباط الليبراليين في تلك الأجزاء صامت، وأن أرسطو وأفلاطون قد نُسيّا تماماً لأجل تيطس وسيوس، شعرت بالشفقة الشديدة. وحتى لا

لقد أحرز بعض التقدم في المعرفة على عدة خطوط. فقد تم تحديد حياة روجر من هيرفورد ودانيال من ميرلاي بشكل أكثر دقة. وقد تم تحديد ألفريدوس أنجليكوس على أنه المعلم ألفريد الذي كان نشاطه واضحاً في هيرفورد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي. إن وجود هؤلاء الرجال - إلى جانب أدلة أخرى - يشير إلى وجود مدرسة كاتدرائية في هيرفورد حيث كانت تُدرس الفنون الحرة واللاهوت والعلوم العربية. وإن بعض التخمينات فيما يتعلق بالسابقات والتأثير اللاحق للمجموعة سهلة، ولكنها تخمينية. ومن ناحية البحث، تشير الدراسة إلى إمكانية استكمال الدراسة الدقيقة للترجمات وغيرها من الأطروحات الأخرى التي كتبها علماء مثل الأستاذ هاسكينز، وذلك من خلال فحص السجلات غير المطبوعة.

جامعة نورث كارولينا

جوزايا كوكس راسيل (*)

أما عن خليفة أو خلفاء مدرسة هيريفورد، فيمكننا أن ننظر إلى المدرسة الفرنسيسكانية في أكسفورد، التي وصف الدكتور "ليتل Dr. LITTLE" اهتماماتها بشكل جيد.^(٥٥) وبعد أن ذكر التأكيد الكبير على دراسة الكتاب المقدس واللغات، استشهد بروجر بكون لاهتمامه بالرياضيات والعلوم الفيزيائية على النحو التالي:

"لقد وجدنا بعض الرجال المشهورين، مثل روبرت بيشوب من لينكولن، والراهب آدم مارش وبعض الآخرين، الذين عرفوا كيف يمكنهم بقوة الرياضيات الكشف عن أسباب كل الأشياء وإعطاء تفسير كافٍ للظواهر البشرية والإلهية؛ ويمكن العثور على تأكيد هذه الحقيقة في كتابات هؤلاء الرجال العظماء، كما هو الحال، على سبيل المثال، في أعمالهم حول الانطباع (للعناصر)، وقوس قزح والمذنبات، والكرة، وغيرها من الأسئلة المتعلقة بكل من اللاهوت والفلسفة الطبيعية".

كل هذا يشبه إلى حد كبير ملاحظة الأستاذ "روجر إنفانس ROGER INFANS". كان هذا الأسقف روبرت قسيساً أو أحد كتبة الأسقف "ويليام دي فير WILLIAM DE VERE" من هيريفورد (١١٨٩-١١٩٩م). ويظهر اسمه عدة مرات في خرائط باليول المذكورة سابقاً.^(٥٦) وهذا يؤكد تصريح جيرالد أوف ويلز بأن "روبرت جروسيتيست ROBERT GROSSETESTE" كان أحد أفراد أسرة الأسقف ويليام. وكان جروسيتيست أول معلم للمدرسة الفرنسيسكانية في أكسفورد وترك طابع شخصيته عليها. إذا كانت المدرسة قد تراجعت أو تضاءل الاهتمام بالعلوم العربية، فلم يكن ذلك لأن رواد هذا العلم تعرضوا للرقابة أو القيود الكنسية. فقد توفي "نيكام NECKAM" رئيس دير "سيرنيسستر Cirencester". وأصبح دانيال أوف ميرلاي قساً. وربما أنهى روجر من هيرفورد أيامه كراهب في "بيري سانت إدموند Bury St. Edmund". وربما أصبح ألفريدوس أنجليكوس قسيساً في إكستر. وقد مات الجميع في ظل رضى الكنيسة. إن الميتافيزيقا الأرسطية ومفسريها العرب، وليس الأعمال الأخرى التي أنجزها اليونانيون، هي التي أسقطت المحظورات الكنسية التي كانت قائمة في عامي ١٢١٠م و١٢١٥م. ولا يبدو أن هؤلاء الرواد مهتمون كثيراً بالمناقشة اللاهوتية القائمة على المادة الجديدة.

الإحالات المرجعية:

- (14) Ibid., fol. 213v.
 (15) Ibid., fol. 228v.
 (16) Ibid., fols. 232v, 236r.
 (17) Ibid., fol. 240r, 225v, 234v.
 (18) Ibid., fol. 214r.
 (19) Ibid., fols. 234v, and 250r.
 (20) Ibid., fol. 248r. Magister Alexander Nequam dicit in libro suo de natura rerum.
 (21) Ibid., fols. 121r, 121v, 133v, 243v: MS Laud Misc. 176, fols. 61r, 67v, 126v, 142v.
 (22) MS Bodley 550 بالنسبة لعمل نيكام، استخدمت المخطوطة:
 (23) T. ARNOLD, ed. Memorials of St. Edmund's Abbey (London, 1896, Rolls Series, no. 90), II, 75-76.
 (24) Ibid., I, 207-208.
 (25) HASKINS, op. cit., 128.
 (26) Ibid., p. 129.
 (27) Alexander Neckam (27) للاطلاع على هذه الحقائق، انظر مقالتي: "in England," English Historical Review. X/VII (1932).
 (28) C. BAEUMKER, Des Alfred von Sareshel Schrift de motu cordis (Münster, 1. W 1923), 1.
 (29) W. W. CAPES, ed. Charters and Records of Hereford Cathedral (Hereford, 1908), 17 and 27.
 (30) Balliol College, MS 271, fol. 370.
 (31) GOUGH, The History and Antiquities of the City and Cathedral Church of Hereford, etc. (London, 1717) (31).
 (32) J. H. ROUND, ed. Calendar of Documents preserved in France etc. 918-1206. (London, 1899), 279: Brit. Mus. MS Cotton, Vitell. D. IX, fol. 330.
 (33) J. E. MIATZKE, ed. Les Œuvres de Simund de Freine (Paris, 1909), VII.
 (34) CAPES, op cit., 38.
 (35) Brit. Mus, MS Arundel 19, fol. 317.
 (36) Balliol College, MS 271, fol. 54r-v.
 (37) Ibid., fol. 700.
 (38) GOUGH, op. cit. (17).
 (39) CAPES, op. cit., 38.
 (40) Ibid., 19, 23, 24, 25, 37.
 (41) GOUGH, op. cit. (6). Oxford, Balliol College, MS 271, fols. 52r, 61r.
 (42) Bodleian Library, M.S Digby 40, fol. 21r. Printed by T. WRIGHT, Biographia Britannica Literaria (London, 1846), II, 90-91.
 (43) For bibliography see HASKINS, op. cit., p. 126-127.
 (44) Pipe Rolls, 31-33 Henry II, see index: the same item is repeated for these years.
 (45) P. 35.

* **هيرفورد:** مدينة كاتدرائية ومدينة تابعة لمقاطعة هيريفوردشاير الاحتفالية، إنجلترا. تُعدّ مدرسة كاتدرائية هيريفورد واحدة من أقدم المدارس في إنجلترا. تقع على ضفاف نهر واي، على بُعد ٢٦ كم شرق الحدود مع ويلز، و٣٧ كم شمال غرب غلوستر، و٣٩ كم جنوب غرب وويستر. وهي أكبر مستوطنة في هيريفوردشاير. انظر: Weaver, Phillip. A Dictionary of Herefordshire Biography. Almeley, Herefordshire: Logaston Press. 2015. p. 185 (المترجم)

* **تشارلز هومر هاسكينز** (٢١ ديسمبر ١٨٧٠ - ١٤ مايو ١٩٣٧م): عالم أمريكي متخصص في العصور الوسطى في جامعة هارفارد. انظر ترجمته: F. M. Powicke, "Charles Homer Haskins", The English Historical Review, vol. 52, no. 208 (Oct. 1937), p. 649 (المترجم)

(1) Studies in the History of Mediaeval Science (Cambridge 1927), ch. II "Adelard of Bath," ch. VI "The Introduction of Arabic Science into England;" and to some extent chs. XV and XVIII.

* **روجر الهيرفورد:** (أو روجر هيريفوردنسيس، أو روجر إنفانس، أو روجر بوير (نشط في هيريفورد حوالي ١١٧٨ - ١١٩٨): عالم فلك ومنجم وكيميائي ورياضي من العصور الوسطى. انظر ترجمته: https://en.wikipedia.org/wiki/Roger_of_Hereford (المترجم)

* **دانيال دي مورلي، ميرلاي، ميرلاك أو مارلخ** (حوالي ١١٤٠ - حوالي ١٢١٠م): فيلسوف إنجليزي معروف بكتابة أطروحة عن علم الفلك والفلسفة الطبيعية في كتابين. انظر ترجمته: https://fr.wikipedia.org/wiki/Daniel_de_Morley (المترجم)

(٢) بدأ اهتمامي بهؤلاء الرجال في خريف عام ١٩٢٣م في ندوة تناول فيها الأستاذ هاسكينز بعض الأسئلة التي أثّرت في العمل المذكور أعلاه. أجريت بحثي بصفتي زميلاً في مؤسسة جونهايم في عامي ١٩٣٠م و١٩٣١م. يسعدني أن أعترف بنصائح واقتراحات زميلي البروفيسور ل. ك. ماكيني L. C. MACKINNEY.

(3) Op. cit., p. 126.

(4) Archeologia Cantiana, V, 201-202.

(5) HASKINS, op. cit., 125.

(6) Oxford, Balliol College, MS 271, fol. 60r.

(7) P. 70.

(8) Bodleian Library, MS Rawlinson B 329, fols. 1238-1260.

(9) W. D. MACRAY, ed. Chronicon de Evesham (London, 1863, Rolls Series), 196, 264.

(10) Balliol College, MS 271, fol. 16r, other instances on fols. 6r, 16, 36r, 397, 447, 670 and 71r. He always appears after the canons of Hereford.

(11) Oxford, Bodleian Library, MS Laud Misc. 176, all 160 fols: MS Bodley 238, fols. 2000-2627; Magdalen College, MS 112.

(12) Notices et extraits des MSS, XXXV, 2, 649, 651-654.

(13) MS Bodley 238, fols. 216v, 229v, 233v, 248r, 250r, 251r.

- (46) WALTER RYE, ed. A Short Calendar of the Feet of Fines for Norfolk (Norwich, 1885), p. 64.
- (47) P. 177. Cf. also WALTER RYE, Pedes Finium etc. of Cambridge (Cambridge, 1891, Cambridge Antiquarian Society), 4.
- (48) P. 31.
- (49) إن فهرس الوثائق المتنوعة التي تخص صاحب السمو الملكي إيرل ليستر، رقم ٧٠٣، في هولكام، نورفولك. تم استخدامه بإذن من إيرل وبمساعدة أمين المكتبة السيد جيمس. يبدو أن وثائق فليتشم قد ضاعت.
- (50) Hist. MSS Commission, Report on Various Collections, IV, 317. JOHN'S name appears in the Holkham catalogue in nos. 704, 705, 706, 708, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 722, 724, 728, 730, 731, 732, 737. JOHN's brother RICHARD occurs in most of those from no. 718.
- (51) Brit. Mus. MS Harley 380 FRANCIS BLOMEFIELD, An Essay towards a Topographical History of the County of Norfolk, VIII, 390, 465.
- (52) P. 340.
- (53) HASKINS, op. cit. 333-335.
- (54) Isis XII, 184-193 (1929).
- (55) Archivum Franciscanum Historicum XIX, 810 (1926).
- (56) MS 271, fols, 60, 560, 79, 880.
- * **جوزايا كوكس راسيل** (١٩٠٠-١٩٩٦م): مستشرق وأستاذ في التاريخ الأوروبي. وُلد في ريتشموند، إنديانا. عُيِّن مساعدًا في التاريخ خلال الفترة ١٩٢٣-١٩٢٤م، بكلية رادكليف؛ ومساعدًا في التاريخ ١٩٢٤-١٩٢٦م، بجامعة هارفرد؛ وأستاذًا مساعدًا في التاريخ ١٩٢٧-١٩٢٩م بكلية كولورادو؛ وأستاذًا في التاريخ والعلوم الاجتماعية ١٩٢٩م بجامعة نيو مكسيكو العادية. عُيِّن لإجراء فحص منهجي لبيانات عن مخطوطات بعض المؤلفين اللاتينيين وسيرهم الذاتية في إنجلترا في القرن الثالث عشر في المكتبات الإنجليزية؛ لمدة تسعة أشهر اعتبارًا من ١ سبتمبر ١٩٢٠م.
- تعليمه:** كلية إيرلهايم، بكالوريوس الآداب ١٩٢٢م جامعة روما، ١٩٢٠-١٩٢١م؛ جامعة هارفرد، درجة الماجستير، ١٩٢٣م، دكتوراه، ١٩٢٦م. **أعماله:** نشر مقالات في منشورات كلية كولورادو، وبحوث في مجلة Speculum، وفي مجلة Philological Quarterly، ومقالات Haskins Anniversary. **انظر ترجمته:** <https://www.gf.org/fellows/josiah-cox-russell>.

الهجرات الحجازية وتأثيرها الديني والعلمي والاجتماعي على ممالك شرق إفريقيا (ق ٥ هـ - ١١ م / ١٠هـ - ١٦م) قبيلتي جهينة وربيعة أنموذجًا

د. أمين البدادي

دكتوراه تخصص الدراسات الإفريقية
جامعة الحسن الثاني
الدار البيضاء - المملكة المغربية



بيانات الأطروحة

الباحث:	عائشة غندو.
إشراف:	الأستاذ الدكتور نور الدين شعباني.
التخصص:	التاريخ الوسيط.
التاريخ:	١٤٤٧-١٤٤٦هـ / ٢٠٢٤-٢٠٢٥م.
عدد الصفحات:	٥٣٢ صفحة.
لجنة المناقشة:	إبراهيم بقة: أستاذ محاضر (أ)، جامعة الخميس مليانة نور الدين شعباني: أستاذ التعليم العالي، جامعة الخميس مليانة. المنور عواد: أستاذ محاضر أ، جامعة الجزائر (أ)، للعلوم الإسلامية خروية. نعيم طيب بوجمعة: أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن خلدون تيارت. يوسف سليمانتي، أستاذ محاضر (أ)، جامعة الخميس مليانة. سفيان صرطاق، أستاذ محاضر (أ)، جامعة الخميس مليانة.
أطروحة لنيل الدكتوراه في موضوع: "الهجرات الحجازية وتأثيرها الديني والعلمي والاجتماعي على ممالك شرق إفريقيا (ق ٥ هـ - ١١ م / ١٠هـ - ١٦م) قبيلتي جهينة وربيعة أنموذجًا" كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجيلالي بونعامة خميس مليانة.	

تساهم هذه الدراسة في لفت الاهتمام إلى الاستفادة من نتائج الدراسات الأكاديمية الحديثة حول تاريخ بلاد السودان الشرقي معرفيا ومنهجيا، لاسيما وأن هذا التخصص المشار إليه، لا يحظى باهتمام كبير بالمقارنة مع تاريخ السودان الغربي داخل الجامعة المغربية في شعب التاريخ. ففي اعتقادنا قلة حضور المعطيات المعرفية والخبرة المنهجية والمادة المصدرية، فرض طبيعياً على الباحثين التأني عن هذا التخصص المضمن، الشيء الذي جعل المنتج حوله نادر جداً، وهذا التحدي، يفرض حسب ما يبدو لنا في البداية ضرورة الاستفادة من تجارب بلدان أخرى اهتمت وتهتم بتاريخ السودان الشرقي على مستوى الدراسة والبحث الأكاديميين، والاطلاع على إنتاجاتها والسير على منوالها، ثم الانتقال من المرحلة البكر إلى مرحلة تحقيق التراكم والمروء إلى مرحلة النقد والمراجعة وإنجاز الأعمال التركيبية الكبرى. ولعل هذا هو الدافع الأساسي الذي دفعنا إلى اختيار هذه الأطروحة للعرض والمناقشة في سبيل تكثيف الاهتمام بتاريخ السودان الشرقي لما له من إيجابيات معرفية وثقافية وسياسية واقتصادية على المغرب، حيث سيكسب المغرب من وراء توثيق الصلات مع كيانات شرق إفريقيا، تنويع شركائه وتوسيع وعاء حلفائه السياسيين في وجه التحديات المحدقة به في زمن بات لا يعترف إلا بالتكامل وتبادل المصالح في نسق ثنائي مشترك لتجاوز الصعاب الإقليمية والدولية. ولا يجب الاستهانة بمفتاح ورقة الدبلوماسية الموازية، إذ تعتبر وسيلة فعالة يومئذ أمام السياسي في تعبيد الطريق للعلاقات السياسية والاقتصادية دولياً، ولا يسعنا في النهاية، إلا التأكيد مجدداً على أن مشروع ترسيخ بنيت تاريخ السودان الشرقي في بداية المشوار بحاجة ملحة إلى الدعم والتأطير المؤسساتي المحكم من جميع النواحي، حتى يلقى إشعاعاً واهتماماً دون تعثر وتخط.



10.21608/kan.2026.519470

معرف الوثيقة الرقمي:

كلمات مفتاحية:

السودان الشرقي؛ الهجرات الحجازية؛ ممالك شرق إفريقيا؛ بلاد السودان.

مُقَدِّمَةٌ

إن الهدف من وضع هذا العمل الأكاديمي الموسوم بالهجرات الحجازية وتأثيرها الديني والعلمي والاجتماعي على ممالك شرق إفريقيا (ق ١١ - ١٢ م / ١٠ - ١٦ م) قبيلتي جهينة وربيعة أنموذجاً تحت مجهر القراءة والعرض ليس اعتباطياً، وإنما جاء انسجاماً مع تطلعاتنا المعرفية التي تسعى إلى أن تسلك مسلك المساهمة النوعية والكمية في التأسيس لقاعدة متينة ومتماسكة للبحث في تاريخ بلاد السودان بصفة عامة، أملاً في تجويد وتطوير المنتج حاضراً ومستقبلاً.

تقارب هذه الدراسة المذكورة كما يبدو من عنوانها موضوعاً شائكاً قليل التداول، يفيد في التعريف بفصول من تاريخ بلاد السودان الشرقي التي قلما تم التطرق لها في المنوغرافيات المنجزة عن بلاد السودان، إذ بحكم البعد الجغرافي وندرة المادة المصدريّة وصعوبة الوصول إلى بعض شذراتها المتفرقة هنا وهناك وبسبب التقلبات السياسية والصراعات الطائفية المستعرة، نجد أن أغلب الباحثين في حقل الدراسات الإفريقية بالمغرب تحتم عليهم التوجه نحو التركيز في أبحاثهم على مواضيع ملتصقة بقضايا تاريخ السودان الغربي ودرجة أقل السودان الأوسط.

وبالتالي يجد الباحث فراغاً كبيراً في الأبحاث المنجزة عن السودان الشرقي، وهذا ما تفتنت له الدكتوراة الواعدة عائشة غندوز في مسيرتها البحثية، وعليه جاء اختيارها لموضوع المشار إليه كبحت مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، تحدياً لهذا العائق. ولعل ما ساعدها على اقتحام هذا التخصص العصي، تميز شخصيتها المتفردة بالتحلي بالصبر والالتزام الديني والخلقي، فضلاً عن رغبتها الكبيرة على الإصرار في التفوق العلمي وحبها الكبير للتاريخ ويستشف هذا التميز كذلك من قدرتها على إنجاز أعمال متنوعة وعديدة عن مواضيع مختلفة تخص تاريخ بلاد السودان منشورة في مجلات محكمة، وكذا مشاركتها في ندوات علمية دولية، إلى جانب قدرتها على نسخ علاقات وقنوات تواصل مع مختلف الجهات البحثية ونخب المسؤولية للوصول إلى الوثائق المخطوطة المحلية الخاصة بالأسر السودانية. كل هذا وذاك جعل الباحثة "عائشة غندوز" تتفوق على كل الصعوبات البحثية والاجتماعية والنفسية وتنجح في تسجيل اسمها ضمن قائمة باحثي بلاد السودان الشرقي بامتياز يشهد عن ذلك معظم المتخصصين والمتابعين لأعمالها، ونأمل من جانبنا أن تواصل الباحثة بجديتها المعهودة إثراء الخزانة العربية بدراساتها المتفردة

حتى تتلاشى أسوار وحواجز الضيق ويتسع الأفق وتحل الوفرة محل الندرة في مجال البحث حول تاريخ السودان الشرقي.

وإذا كان البحث قيد الدراسة، يشي بضرورة التعاطي لتاريخ بلاد السودان الشرقي، وكسر الهيمنة المعرفية التي حازتها وتحوزها بلاد السودان الغربي في الدراسات المنشورة. فماهي أهم محتويات هذه الدراسة؟ وما أبرز فوائدها المنهجية ونتائجها العلمية؟ وكيف يمكن استغلالها كنموذج لتطوير الإنتاج التاريخي حول بلاد السودان الشرقي؟

أولاً: نظرة على مضامين البحث

تنطلق هذه الدراسة أساساً من الإشكالية التالية "إلى أي حد أثرت القبائل الحجازية وخاصة قبيلتي ربيعة وجهينة على مجتمعات شرق إفريقيا حضارياً خاصة في الجانب الديني والعلمي ما بين القرنين الخامس والعاشر الهجريين، العاشر والسادس عشر الميلاديين"^(١). وتتمحور حول عدد من الأفكار الكبرى المركزية: إذ تؤكد بداية أن الهجرات الحجازية، وعلى رأسها قبيلتا جهينة وربيعة، شكلت عاملاً بنوياً في التحولات الدينية والاجتماعية والعلمية التي عرفتها ممالك شرق إفريقيا خلال العصر الوسيط، حيث أسهمت في نقل الإسلام، وإعادة تشكيل البنى الثقافية، وبناء كيانات سياسية مستقرة، دون أن يكون ذلك منطوياً على غايات وأطماع توسعية مقصودة، بل عن حركة ديموغرافية فرضتها شروط الأمن والاستقرار. وتظهر النتائج بجلاء أن هذه الهجرات جاءت في سياق علاقات تاريخية قديمة بين الحجاز وشرق إفريقيا، وتغذت من دوافع سياسية واقتصادية ودينية متداخلة، كما تبين أن البنية القبلية العربية اتسمت بالاختلاط والتداخل، مما يجعل النسب الخالص مفهوماً إشكالياً في التحليل التاريخي. وتخلص الدراسة إلى أن التأثير الحجازي لم يكن حكراً على قبيلتي جهينة وربيعة، بل جاء ضمن شبكة أوسع من القبائل العربية، وأسهم عبر مسالك تجارية وبرية وبحرية متعددة في نشوء ممالك إسلامية أعادت تشكيل المشهد السياسي والحضاري لشرق إفريقيا. يكشف البحث عن دور الهجرة الحجازية كآلية تاريخية لنقل الدين والمعرفة ونظم العيش، ويؤكد الحاجة إلى قراءة هذا الحضور بمنهج نقدي تجسيري يتجاوز خطاب الذاكرة نحو مقاربة علمية متعددة الحقول.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأفكار جاءت متسلسلة، مرتبة وفق بناء منهجي منطقي، يؤدي السابق منها إلى اللاحق، تمتد لتشمل باين كبيرين، كل باب منهما يتضمن فصولاً ثلاثاً.

خصص الباب الأول: "علاقات الحجازيين مع شرق إفريقيا ودورهم في تأسيس الممالك والإمارات الإسلامية"^(٦) لتأطير البحث ضمن منظور تاريخي-حضاري طويل المدى. يتعامل مع الحضور الحجازي في شرق إفريقيا باعتبارها واقعة تاريخية، ومسار تراكمي تشكّل عبر التفاعل الجغرافي، البشري، والديني، وأسهم تدريجياً في بلورة البنى السياسية والإسلامية الأولى في المنطقة. وتضم عناصره المعرفية فصلاً أولاً موسوماً بـ "أوضاع العرب الحجازيين وعلاقتهم التاريخية بشرق إفريقيا قبل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي" يمتد من (ص ١٥ إلى ص ٨٧)، وهو محاولة لتفكيك الشروط التاريخية والموضوعية التي حكمت العلاقة المبكرة بين المجال الحجازي وشرق إفريقيا، من خلال تتبع العناصر الجغرافية، البشرية، والاجتماعية التي أسهمت في بناء تواصل حضاري سابق على التأسيس السياسي للإمارات والممالك الإسلامية، ومهدت له في الآن نفسه. ينطلق المبحث الأول من فرضية مركزية مفادها أن الجغرافيا لم تكن عنصراً محايداً في التاريخ، بل عاملاً بنوياً موجّهاً لمسارات التواصل والهجرة. فالموقع الجغرافي للحجاز، رغم طبيعته الصحراوية القاسية، جعله منفثاً على مسالك تجارية بحرية وبرية، أسهمت في ربطه بالمجال الشرق الإفريقي منذ أزمنة مبكرة، خاصة عبر نشاط التجار الذين شكّلوا النواة الأولى لهذا التواصل الحضاري. وفي مقابل ذلك، تبرز شرق إفريقيا بوصفها مجالاً جغرافياً يتمتع بخصائص طبيعية ومناخية جاذبة، من تنوع بيئي ووفرة نسبية في الموارد، ما جعلها قطب استقطاب بشري للاستقرار والهجرة الدائمة. كما أن تركيبها البشرية المتعددة الإثنيات والثقافات وقّرت أرضية ملائمة للتفاعل والاندماج، بدل الصدام أو الإقصاء.^(٣)

أما المبحث الثاني فينتقل من وصف المجال إلى مسالة فعل الهجرة ذاته، معتبراً إياه ظاهرة تاريخية متعددة الدوافع. فالهجرة هنا ليست كحركة انتقال عفوية، بل استجابة مرغبة لأوضاع اقتصادية، اجتماعية، وسياسية سادت الحجاز في فترات مختلفة، وأسهمت في دفع فئات من سكانه إلى البحث عن مجالات بديلة. وقد تنوّعت الأسباب والأهداف، بين اقتصادية: مرتبطة بالتجارة والبحث عن الموارد، وما هو اجتماعي وسياسي ناتج عن التحولات الداخلية والصراعات القبلية، وصولاً إلى البعد الديني الذي سيكتسب لاحقاً أهمية متزايدة. وهذا، يجعل شرق إفريقيا مجالاً جغرافياً مستقيلاً للهجرات، ليس محض الصدفة، وإنما نتيجة جملة

من الشروط الموضوعية التي جعلتها فضاء واعدًا لإعادة بناء الحياة.^(٤)

ويعنى المبحث الثالث برصد البنية الداخلية للمجتمع الحجازي قبل الهجرة، لإبراز أن القبائل العربية، رغم عيشها في بيئة صحراوية قاحلة، لم تكن منعزلة عن التطور الحضاري. فقد استطاع المجتمع العربي أن يستثمر الطبيعة المحيطة به أحسن استثمار، وأن يطور أنماطاً معيشية قائمة على التكيف، والتنظيم، وبناء شبكات تجارية واسعة، كما يبين المبحث أن الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية والسياسية للقبائل كانت منظمة ضمن إطار مؤسسي تمثله القبيلة، بقوانينها وأعرافها ونظمها، وهو ما منح الأفراد إحساساً بالانتماء والهوية. وتُظهر هذه البنية أوجه تقاطع واضحة مع كثير من النظم الاجتماعية التي عرفتتها المجتمعات الإفريقية، الأمر الذي يفسّر سهولة الاندماج والتفاعل لاحقاً بعد الهجرة.^(٥)

يُوضّح المبحث الرابع، والأخير، الهجرات الحجازية ضمن سياق أوسع، يتمثل في موجات بشرية متلاحقة قدمت إلى شرق إفريقيا من أقاليم متعددة من شبه الجزيرة العربية، مثل اليمن، وعمّان، وبلاد فارس، ثم الشام. وقد أسهم هذا التعدد في إثراء الحضور العربي والإسلامي المبكر، ومنح المنطقة طابعاً حضارياً متشابكاً. وقد ركّز على هجرة الصحابة من مكة، فرارا من اضطهاد قريش، باعتبارها تكتسي بعداً خاصاً، إذ مثّلت لحظة مفصلية في ترسيخ الإسلام في شرق إفريقيا، كنمط حياة وتنظيم اجتماعي وليس مجرد اعتقاد فقط. وفي هذا السياق، تبرز هجرتا قبيلتي "جهينة وربيعة" بوصفهما تتويجا لهذا المسار التراكمي، حيث لم يكن توجههما نحو شرق إفريقيا مجرد نزوح، بل مشروعاً لإعادة بناء مجد مفقود، عبر تأسيس مدن وكيانات سياسية جديدة تستلهم النموذج الحضاري الذي عرفتته القبيلة في موطنها الأصلي.^(٦)

وفصلاً ثانياً: معنوّاً بـ "الوجود الحجازي في شرق إفريقيا: بين العوامل السياسية والاقتصادية والدوافع الدينية"^(٧) يمتد على طول الصفحات من (ص ٩٤ إلى ص ١٦٣). يعنى هذا الفصل بتفكيك السياقات السياسية والاقتصادية والدينية التي شكّلت شروط الوجود الحجازي في شرق إفريقيا، من خلال رصد البنى السياسية السابقة على الهجرات، وتتبع أدوار الشبكات التجارية والمسالك البرية والبحرية، وصولاً إلى تحليل أنماط التواجد الحجازي بين الهجرة الطوعية والتهجير القسري، ضمن أفق تاريخي يمتد منذ ما قبل الإسلام إلى عصر الدول الإسلامية المستقرة، تأتي هذه الأفكار مقسمة في

شكل مباحث أربع. ينصب أولها على تحليل المشهد السياسي لشرق إفريقيا قبل وصول الهجرات الحجازية، مبرزا أن المنطقة لم تكن فراغا سياسيا أو مجالا بلا تنظيم، بل عرفت قيام ممالك قوية وأنظمة حكم متميزة، تداخل فيها الطابع المركزي مع البنية القبلية، حيث توقف أولاً عند مملكة أكسوم، باعتبارها نموذجا لدولة مبكرة ذات امتداد سياسي وتجاري وديني، تأسست في حدود القرن الأول الميلادي، واستطاعت أن تبني نفوذها في منطقة القرن الإفريقي، بما جعلها فاعلا رئيسيا في التبادلات مع العالم العربي. كما تناول المبحث ممالك النوبة المسيحية (علوة والمقرة) باعتبارها كيانات سياسية، دينية لعبت دور الوسيط بين إفريقيا الداخلية والعالم المتوسطي، وأسهمت في ضبط مسارات التواصل، قبل أن تتأثر تدريجيا بالتحويلات الإسلامية اللاحقة. وفي مقابل هذه الممالك، يشير المبحث إلى أن أجزاء واسعة من شرق إفريقيا كانت تخضع لأنظمة حكم قبلية قائمة على العصبية والروابط القرابية، وهي بنية تلتقي في كثير من خصائصها مع النظام القبلي السائد في الحجاز قبل الإسلام، ما أوجد أرضية ذهنية واجتماعية مشتركة سهلت التفاعل لاحقا. ويُختتم المبحث بالإشارة إلى نظام القبيلة في الوسط والجنوب الشرقي الإفريقي، الذي شكل إطارا سياسيا واجتماعيا مرنا، سمح باندماج الوافدين دون قطيعة جذرية مع البنى المحلية.^(٨)

ويركّز المبحث الثاني على البعد الاقتصادي-الجغرافي للهجرات، إذ يعتبر التجارة الرافعة الأساسية التي مهّدت لحركة البشر والأفكار معا. فقد شكّلت الطرق التجارية الآسيوية (الحجازية) قنوات بحرية فاعلة ربطت موانئ الحجاز بسواحل شرق إفريقيا، وأسهمت في انتقال التجار ثم استقرارهم. إضافة إلى هذا يبرز دور الموانئ الإفريقية، باعتبارها فضاءات اتصال حضاري، لم تقتصر وظيفتها على التبادل السلعي، بل تحوّلت إلى نقاط استقرار ونشر ثقافي وديني. ولا يغفل المبحث الإشارة إلى الدور المحوري للأسواق التجارية في كلوة وممباسا، باعتبارها مراكز حيوية لعبت في ترسيخ الوجود العربي-الإسلامي، وتحويله من حضور عابر إلى بنية اقتصادية واجتماعية مستقرة. وبناء على هذا يمكن القول، إن الطرق والمسالك التجارية، سواء القادمة من الحجاز أو العابرة للصحراء الكبرى عبر الغرب الإسلامي، لم تكن مجرد مسارات اقتصادية، بل جسورا ثقافية نقلت أنماط العيش، والتصورات الدينية، وأشكال التنظيم الاجتماعي.^(٩)

يهتم المبحث الثالث بمعالجة أنماط التواجد الحجازي من زاوية دوافعه المباشرة، مبرزا أن الهجرة لم تكن دائما فعل اختيار حر، بل تداخلت فيها الرغبة الشخصية مع ضغوط سياسية واجتماعية. يتناول أولا دور معاهدة البقط في تشجيع الهجرات السلمية (الطوعية)، حيث أسهمت هذه المعاهدة في ضمان استمرارية التواصل والهجرة دون صدام عسكري، ووقّرت إطارا قانونيا للتعايش. ثم ينتقل إلى الهجرات الحجازية في عهد الخلافة الراشدة مشيرا لدور السياسة التوسعية ونشر الإسلام في دفع القبائل نحو آفاق جديدة. كما يُناقش الهجرات في عصر الدولة الأموية، حيث تداخل التشجيع الرسمي مع حالات التهجير القسري الناتجة عن الصراعات السياسية. ويصل التحليل إلى عصر بني العباس، حيث أدّت الأزمات الداخلية والسياسات القمعية أحيانا إلى دفع بعض القبائل نحو الهجرة. ويُختتم المبحث بـ الهجرات خلال عصر الدول الإسلامية المستقرة بمصر، حيث أصبح الوجود الحجازي جزءا من سياسة إقليمية أوسع، تجمع بين المصالح الاقتصادية والدينية.^(١٠)

والفصل الثالث هو الأخير في هذا المبحث، عنوانه، "دور الهجرات الحجازية في تأسيس الممالك الإسلامية بـ شرق إفريقيا"^(١١)، (من ص ١٧٧ إلى ص ٢٥٧). يندرج هذا الفصل ضمن تتويج المسار التحليلي للباب الأول، إذ ينتقل من تتبّع شروط الوجود الحجازي ودوافعه إلى مساهمة نتائجه السياسية والحضارية، من خلال إبراز الدور الحاسم الذي لعبته الهجرات الحجازية في نقل شرق إفريقيا من فضاء تتعدّد فيه المرجعيات الوثنية والمسيحية، إلى مجال سياسي - حضاري تتصدره كيانات إسلامية يحكمها زعماء مسلمون، وتنظم وفق أنماط حكم مستلهمة من التجربة العربية الإسلامية.

ينطلق المبحث الأول من الفصل الثالث من تحليل نشأة الكيانات الإسلامية في شمال شرق إفريقيا، بوصفها أولى تجليات التحول السياسي الناتج عن الهجرات الحجازية المستقرة. فقد شكّلت هذه المنطقة وجهة مفضّلة للاستقرار لعدة عوامل منها: قربها الجغرافي من الحجاز، وتشابك مساراتها التجارية والدينية مع العالم الإسلامي. كما يتناول بعض أمثلة الاندماج مثل: مملكة البجة، التي ظهرت في وقت مبكر، وشكّلت نموذجا لاندماج العناصر العربية المهاجرة مع البنى المحلية، قبل أن تعرف لاحقا مسارا من التحويلات السياسية. ثم إمارة بني الكنز الإسلامية، بوصفها كيانا سياسيا تأسس على يد مهاجرين من قبيلة ربيعة، حيث مثلت الإمارة أحد أبرز نماذج انتقال السلطة من أيدي حكام غير

يعالج الفصل الأول من هذا الباب "التأثيرات الاجتماعية لقبيلتي جهينة وربيعة في شرق إفريقيا"^(١٦) ويمتد من (ص ٢٦٩ إلى ص ٣٢٣) البعد الاجتماعي للهجرات الحجازية، مبرزاً عدم اقتصار تأثير قبيلتي جهينة وربيعة على مستوى الحكم أو النخبة السياسية، بل امتد إلى البنية العميقة للمجتمع، حيث أسهمت في إعادة تشكيل الهوية الاجتماعية والثقافية، عبر المصاهرة، والتداخل السكاني، ونقل أنماط العيش والعادات اليومية.

وقد تمحور المبحث الأول منه حول تحليل التحولات التي طرأت على التركيبة البشرية لمجتمعات شرق إفريقيا نتيجة الاستقرار الحجازي، حيث أدت المصاهرات الاجتماعية بين العرب الوافدين والسكان المحليين إلى نشوء فئات اجتماعية جديدة، تجمع بين الانتماء الإفريقي والنسب العربي، وهو ما أسهم في إعادة تعريف الهوية الاجتماعية داخل هذه الممالك، ويتجلى هذا التحول بوضوح في تغير التركيبة البشرية للمجتمع، حيث لم يعد الانتماء العرقي المحدد الوحيد للهوية، بل أصبح النسب العربي - الإسلامي عنصراً رمزياً ذا قيمة اجتماعية متزايدة. كما يعالج المبحث المسميات والكنى العربية، التي انتشرت على حساب الأسماء الإفريقية، في دلالة واضحة على التحول الثقافي والرمزي، وما رافقه من تبني للأنماط الاسمية الإسلامية. ويُفرد حيزاً لادعاء النسب العربي بين الأفارقة، حيث سعى عدد من الأسر والجماعات إلى الانتماء إلى القبائل الحجازية، وقاموا بتدوين أنسابهم، بما يعكس المكانة الاجتماعية التي اكتسبها الانتماء العربي في هذا السياق.^(١٧)

ويركّز المبحث الثاني على مظاهر التداخل الثقافي في الحياة اليومية، مبرزاً أن الهجرة لم تنقل الدين فقط، بل حملت معها منظومة كاملة من العادات والتقاليد، يتناول المبحث تأثير الثقافة العربية في اختيار الزوجة والخطبة، حيث تسلت المعايير الاجتماعية الحجازية إلى أنماط الزواج، وأسهمت في إعادة تشكيل العلاقات الأسرية، كما يناقش التوافق في المأكل والمشرب العربي، حيث تأثرت العادات الغذائية المحلية بما هو سائد لدى القبائل الحجازية، في إطار تفاعل ثقافي متبادل. ويُبرز اتباع عادات الضيافة العربية، التي تعتبر من أبرز القيم الاجتماعية التي انتقلت إلى المجتمع الإفريقي، وأسهمت في تعزيز مفاهيم الكرم والاستقبال والاحتراف بالضيف.^(١٨)

أما المبحث الثالث فيتناول بالدراسة البعد الثقافي بوصفه تنويجا للتأثير الاجتماعي، حيث أسهم

مسلمين إلى نخبة عربية - إسلامية، استطاعت فرض نموذج حكم جديد قائم على المرجعية الإسلامية. وممالك الطراز الإسلامي في الحبشة، التي عكست انتشار الإسلام خارج نطاق السيطرة السياسية المركزية، عبر شبكات الهجرة والتجارة والدعوة. ويُفرد حيزاً لتحليل سلطنات العبدلاب وسنار أو الفونج، التي أسسها مهاجرون من قبيلة جهينة، حيث تجلت الهجرة هنا باعتبارها سبباً في تأسيس الدولة، لا عنصر مساعد، وأسهمت هذه السلطنات في إعادة تشكيل الخريطة السياسية والثقافية للمنطقة. ويُختتم المبحث بـ ممالك كردفان (تقلي والمسيحات)، التي وصلتها قبائل حجازية أخرى، وأسهمت في إدخال الإسلام كنظام حكم وثقافة مجتمع.^(١٩)

وقد ركّز المبحث الثاني على وسط شرق إفريقيا، حيث تبلورت ممالك إسلامية نتيجة تفاعل الهجرات الحجازية مع الطرق التجارية الساحلية والداخلية. من أهمها: سلطنة مقديشو، التي تعتبر مركزاً تجارياً وحضارياً لعب دور الوسيط بين الداخل الإفريقي والعالم الإسلامي، وأسهم في ترسيخ الثقافة الإسلامية على الساحل. ثم مملكة ممباسا، التي مثلت نموذجاً لمدينة - دولة إسلامية ازدهرت بفضل التجارة البحرية والحضور العربي المستقر. ومملكة كلوة، التي بلغت درجة عالية من التنظيم السياسي والازدهار الاقتصادي، وأسهمت في نشر الإسلام على امتداد الساحل الشرقي.^(٢٠)

أما المبحث الثالث، فيعالج الامتداد الجغرافي للوجود الحجازي، مبرزاً أن الهجرات، وإن كانت أقل كثافة مقارنة بشمال شرق القارة، فإنها تركت أثراً سياسياً وحضارياً ملموساً. مثل مملكة سفالة، التي شكّلت نقطة تواصل تجاري مهمة، وأسهمت في انتقال الإسلام إلى الجنوب الشرقي. وجزر القمر التي عرفت حضوراً حجازياً أسهم في إدماجها ضمن الفضاء الحضاري الإسلامي، عبر الاستقرار والتزاوج وبناء مؤسسات دينية وسياسية محلية.^(٢١)

أما الباب الثاني: "التأثيرات الاجتماعية والدينية والعلمية لقبيلتي جهينة وربيعة في ممالك شرق إفريقيا من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي إلى القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي"^(٢٢) فينتقل بالدراسة من تحليل البنى السياسية التي أفرزتها الهجرات الحجازية إلى مساهمة آثارها العميقة في النسيج الاجتماعي والثقافي لمجتمعات شرق إفريقيا، مركزاً على الكيفية التي تحوّل بها الوجود الحجازي من عنصر سياسي مؤسّس إلى قوة مُشكّلة للهوية الاجتماعية، وأنماط العيش، والقيم الرمزية السائدة.

الحجازيون في إرساء ممارسات ثقافية جديدة، شكّلت جزء من الحياة العامة داخل الممالك الإسلامية بشرق إفريقيا. ولذلك يتناول: انتشار الموسيقى والغناء العربيين بوصفهما شكلين من أشكال الترفيه والتسلية التي انتقلت إلى المجتمعات المحلية، وأسهمت في إثراء المشهد الثقافي، وخلق فضاءات تعبير فني جديدة. وانتقال طرق الترفيه والتسلية إلى شرق إفريقيا، في دلالة على عمق التفاعل الاجتماعي، حيث لم تعد الثقافة العربية مجرد عنصر وافداً، بل مكوّناً مدمجاً في النسيج الثقافي المحلي.^(١٩)

خصّصت الباحثة الفصل الثاني "التأثير الديني لقبيلتي جهينة وربيعة في شرق إفريقيا"^(٢٠) (من ص ٣٣٣ إلى ص ٣٧١) يتناول هذا الفصل البعد الديني وهو، كما تشير الباحثة من خلال هذا الفصل، أحد أكثر أوجه التأثير الحجازي عمقا واستمرارية، حيث لم يقتصر حضور قبيلتي جهينة وربيعة على نقل الإسلام كعقيدة، بل أسهم في إعادة تشكيل الممارسات الدينية، وتنظيم الحياة الأسرية والاجتماعية وفق المرجعية الشرعية، وفتح المجال أمام حركة دينية ومذهبية وصوفية أسهمت في ترسيخ الإسلام داخل النسيج الاجتماعي لمجتمعات شرق إفريقيا.

وقد حاولت الباحثة من خلال المبحث الأول رصد التحوّل التدريجي الذي عرفه المجتمع الشرقي إفريقي على مستوى الممارسة الدينية، حيث أدّى الاستقرار الحجازي إلى انتشار الشعائر الدينية الإسلامية، وتحويلها من طقوس خاصة بالجماعات الوافدة إلى ممارسات جماعية اندمجت في الحياة اليومية للسكان المحليين. وتبرز تنظيم الحقوق والواجبات الأسرية وفق الشريعة الإسلامية، حيث أسهم تطبيق الأحكام الشرعية في تقنين العلاقات داخل الأسرة، وإعادة ضبط مفاهيم الزواج، والميراث، والمسؤولية الاجتماعية، بما منح البنية الأسرية طابعاً إسلامياً واضحاً. ويتناول المبحث أيضاً الاحتفال بالأعياد الدينية الإسلامية، باعتبارها لحظات جماعية أعادت تشكيل الزمن الاجتماعي، وربطت المجتمع المحلي بالدورة الدينية الإسلامية السنوية. وتُفرد حيزاً للتعايش بين الأديان والمعتقدات، مبرزة أن انتشار الإسلام لم يكن بالضرورة قائماً على الإقصاء، بل عرف أشكالاً من التعايش مع المعتقدات السابقة، في إطار تدرّج ديني واجتماعي. ولتختتم بانتشار ظاهرة التبرّك بالأضرحة والأولياء معتبرة إياه أحد مظهرات التدين الشعبي، التي شكّلت جسراً بين التصورات المحلية السابقة والتعبير الإسلامي الجديد، وأسهمت في ترسيخ الانتماء الديني داخل المجتمع.^(٢١)

ينتقل المبحث الثاني من دراسة الممارسة الدينية اليومية إلى تحليل الحركة الدينية المنظمة، مبرزاً أن الوجود الحجازي قد حمل معه تنوّعات مذهبية وروحية أسهمت في تشكيل المشهد الديني. وذلك بتناول انتقال الفقه والمذاهب الإسلامية إلى شرق إفريقيا، حيث رافق الاستقرار الحجازي انتقال المرجعيات الفقهية، التي شكّلت أساس القضاء والتعليم الديني. كما يعالج انتشار المذاهب الإسلامية، مبرزاً تعدّد الانتماءات المذهبية داخل هذه الممالك، وما رافقه من تفاعل فقهي وفكري. ويُختتم المبحث بانتشار الطرق الصوفية، التي لعبت دوراً محورياً في نشر الإسلام، وتعميق البعد الروحي، وربط التدين بالممارسة اليومية، خاصة في الأوساط الشعبية.^(٢٢)

والفصل الثالث والذي وسمته الباحثة بـ "التأثير الثقافي الحضاري على ممالك شرق إفريقيا"^(٢٣) وينبسط على طول الصفحات من (ص ٣٨١ إلى ص ٤٥٢). يتناول هذا الفصل، من خلال مبحثين، أبعاد التأثير الثقافي والعلمي الذي مارسه القبائل الحجازية في ممالك شرق إفريقيا، مركزاً على دور التعليم العربي، وتداول المعرفة، وانتقال العلوم العقلية والنقلية، ضمن سياق تفاعل حضاري طويل الأمد بين المجالين الحجازي والإفريقي.

يعالج المبحث الأول حضور التعليم العربي باعتباره ركيزة أساسية في البناء الثقافي للمجتمع الشرقي إفريقي، حيث يبرز الدور المركزي للغة العربية في المجال التعليمي، باعتبارها لغة الدين والمعرفة والتواصل العلمي. كما يتوقف عند إسهام المعلمين والحجاج والسلطين الأفارقة في دعم العملية التعليمية، سواء عبر تشجيع طلب العلم أو توفير الحماية والرعاية للمؤسسات التعليمية. ويتناول المبحث أيضاً انتشار مؤسسات التعليم العربي من مساجد ومدارس وزوايا، إضافة إلى أساليب التعليم ومناهجه، التي اتسمت بالاعتماد على الحفظ، والتلقي المباشر، ومنح الإجازات العلمية.^(٢٤)

يركز المبحث الثاني والأخير على دراسة أثر الهجرات العلمية في تنشيط حركة التبادل المعرفي، حيث يتناول دور الأروقة العلمية التي أسسها طلبة شرق إفريقيا في المراكز الإسلامية الكبرى، وما مثلته من فضاءات لنقل العلوم والاندماج في الشبكات العلمية للعالم الإسلامي. كما يعالج إسهام العلماء الأفارقة المجاورين لبلاد الحرمين الشريفين، ودورهم في إثراء الحياة العلمية وربط شرق إفريقيا بالحجاز. ويتطرق المبحث إلى انتقال العلوم النقلية إلى شرق إفريقيا، مثل علوم القرآن والحديث والفقه،

إلى جانب العلوم العقلية، التي شملت الطب والملاحة وغيرها، والتي ترسخت آثارها في ممالك شرق إفريقيا عبر قرون متتالية.^(٢٥)

ثانيًا: أهمية البحث المنهجية والمعرفية

من المزايا التي تستخلص من قراءة هذا العمل الذي بين أيدينا، نستحضر القدرة الكبيرة لصاحبه على اقتحام مجال تخصصي غير معتاد لدى الباحثين في الشمال الإفريقي عامة، مما يدل على موسوعية وعائها العلمي والثقافي ورغبتها الكبيرة في اكتشاف تاريخ عوالم تاريخية المكتوب عنها جد محتشم في الماضي والحاضر، وحرصها على التجديد الموضوعاتي باتخاذها لتاريخ الهجرة وتأثيراتها العلمية والدينية والاجتماعية في بلاد السودان الشرقي موضوعا للبحث والتقصي والنقاش. زيادة على ذلك يرنو هذا العمل إلى لفت انتباه الباحثين إلى ضرورة السير على منواله في مقارنة مواضيع أخرى من تاريخ السودان الشرقي لتحقيق مكسب التراكم العلمي والانتقال بعد ذلك من مجرى إنجاز المنوغرافيات إلى مجرى التعاطي للأعمال المركبة.

كما يتصف هذا العمل بصفة العصرية على مستوى الهيكلة والمعارف المتضمنة، جعلت منه نموذجا يحق الاستدلال به والتمثيل منه ومحاكاته في الأعمال القادمة في مجال البحث في بلاد السودان. حيث انفرد بإحياء الذاكرة التاريخية بين العرب والأفارقة في سياق دولي سياسي ودبلوماسي واقتصادي متسم بطابع الأزمة والمواجهة، لا يمكن مجاراته، إلا باستغلال ورقات الماضي في بناء حاضر ومستقبل منفتح على جميع الجهات بغرض الاستفادة من ميزة التكتل والتعاون الدولي، خصوصًا وأن بين العرب والأفارقة ماضي علائقي مشرق وجوار جغرافي متقارب وأواصر مادية ومعنوية مشجعة على التقارب والتعاون. وعليه نلمح إلى أن راهنية الموضوع وتأثر مؤلفته بأحداث الحاضر المعاش وتطوراتها جعلت الموضوع في النهاية ينتهي إلى أن يكون نابعًا من قلب الواقع ويتميز بالبعد الحيوي غير معزول عن التطورات الحالية، وبالتالي يسترعي اهتمام الجميع من سياسيين وباحثين، ويستفاد من نتائجه في وضع السياسات والاستراتيجيات في بنى التواصل الدولي العربي الإفريقي.

يدرك القارئ لصفحات هذا العمل، حقيقة منهجية مفيدة مفادها تملك مؤلفته القدرة الكبيرة على استيعاب أدوات ومناهج التحليل التاريخي المعاصرة، وإن في استحضارها لوثائق خاصة، بالإضافة إلى المصادر التاريخية التقليدية عن المنطقة وأحداثها، دليلا حصريا على وعيها التام

بتوسيع مفهوم الوثيقة التقليدية لإعادة بناء الماضي بموضوعية بعيدًا عن الانزياحات التي ما فتئت تحذر منها في مطلع عملها.

يفند هذا البحث بالدليل والحجة النظرية القائلة باستحالة نمو وازدهار الحضارة في المناطق الجغرافية الصعبة كالصحاري، بسبب ارتفاع درجات الحرارة وحدة الجفاف، حيث يكشف هذا البحث عن إشعاع سياسي مركزي وثقافي وعلمي وديني كبير كانت تعيشه منطقة شرق إفريقيا ساهمت في إغناؤه الهجرات الحجازية على غرار باقي التجارب الحضارية الرائدة في البحر الأبيض المتوسط خلال العصر الوسيط وبداية العصر الذي يليه، كما تشير فصول هذا البحث في أن التواصل بين الجهات الجغرافية القصية كان دائمًا ساري المفعول بدرجات متفاوتة، ولم ينقطع بريقه إلا في فترات الأزمات الحالية.

إن نظرة هذا البحث إلى التحركات البشرية المتمثلة في هجرة قبيلة جهينة وربيعة باتجاه بلاد السودان الشرقي، تتعدى النظرة الضيقة التي تعتبرها عادة لا تزيد أن تكون تحركًا ديمغرافيًا مؤثرًا في تغيير التركيبة الاجتماعية المحلية لا غير، إلى التعمق في دراستها، حيث توصلت إلى أنها رافدًا حضاريًا حاملًا لحمولة فكرية وثقافية ودينية أغنت الموروث السوداني وشكلت قاعدة صلبة دافعة للتغيير، إذ على أساسها انطلق التحول الحضاري السوداني وتشكلت هويته الحديثة ضمن بوتقة متكاملة تجمع بين طياتها التأثيرات المحلية والوافدة، تمخض عنها ميلاد إرث حضاري سوداني ذو خصوصيات مشتركة بينه وبينه محيطه الحضاري الدولي.

يحيل هذا البحث على أن الحضارة السودانية في شرق إفريقيا لم تكن يوما منغلقة على باقي التجارب الحضارية المجاورة لها، وإنما كانت منفتحة على جميع التيارات الحضارية الوافدة، تؤثر وتتأثر بها في سياق التفاعلات والتبادلات الحضارية على الرغم من الاختلافات الحاصلة عرقياً ولغوياً وثقافياً، الشيء الذي نراه كان إيجابياً بالنسبة لبلاد السودان الشرقي، حيث استفادت من المؤثرات الحضارية التي حملتها قبيلة جهينة وربيعة الحجازيتين في العصر الوسيط في تحقيق نهضتها الحضارية، وبالتالي لو اعتبرنا أنها كانت حضارة منغلقة على سبيل المثال، لما استفادت من تلك المؤثرات وظلت تفتقر للتنوع وتتخبط في العزلة والرجعية والركود، والتخلف عن الركب الحضاري الدولي.

تظهر أهمية هذا البحث في أنه خالف خلفية الأبحاث السابقة التي من كثرة بحثها في إبراز الأدوار

عليه على المستويات المعرفية والمنهجية، وإلى جانب ذلك يتعرف على الإشكالات التاريخية المحورية وتفاصيل الأحداث الكبرى وسيرورة التحولات الجزئية عبر التاريخ وفترات الازدهار والركود الحضاريين والبناء المنهجي السابق والحاضر الذي تكرر في نماذج الأبحاث المتميزة، المنجزة في كافة المواضيع السياسية والعسكرية والدبلوماسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والروحية، زيادة على ذلك يتعرف على أصناف المادة المصدرة وخصوصياتها والإفادات المنتظر أن تقدمها في إعادة بناء الماضي.

ونلمح إلى أن دراسة الهجرات الحجازية وتأثيرها الديني والعلمي والاجتماعي على ممالك شرق إفريقيا (ق ٥ هـ - ١١ م / ١٠ - ١٦ م) قبيلتي جهينة وربيعة أنموذجاً من نماذج الأبحاث التي تفيد الباحث في جوانب مختلفة، حيث قطعت مع إعادة اجترار المواضيع السياسية والمنوغرافية الضيقة والكتابة المنحازة لجهات معينة والمبنية على الترويج لأفكار مغرضة وإيديولوجيات عرقية، وانفتحت على رحاب جغرافي واسع يستوعب تفاعلات وتأثيرات تاريخية كثيفة تتماشى مع سياقات المرحلة الجديدة التي تعرفها منطقة شرق إفريقيا، حيث راحت بحاجة ماسة إلى زحزة إرث الماضي للتأثير في الحاضر من منطلق التذكير بأواصر الأخوة والقواسم المشتركة والروابط الدموية بين الشعوب في سبيل رفع التوترات المفتعلة بنية التفرقة بين الأقطار العربية الإسلامية وإضعافها واستغلال ثرواتها من لدن القوى الأجنبية.

ولا غرو في أن الباحثة طرقت توجهاً معرفياً جديداً جدير بمواصلة البحث والدراسة في قضاياها، حيث يفيد في زمننا الراهن على مستوى السياسة الدولية في إعادة بناء العلاقات بين أقطار شرق العالم العربي والإسلامي على أساس إحياء الصلات الاجتماعية والعلمية والتاريخية ونشر مبادئ الأخوة والتلاحم الاجتماعي والروحي والديني وتجاوز الانشقاقات والصراعات الدموية الحالية التي تعيشها حالياً منطقة شرق إفريقيا، حيث أثرت توابعها سلباً على ظروف الاستقرار الجيوسياسي والاقتصادي والبشري.

ونشير إلى أن حضور صفة الراهنية في الدراسات التاريخية المعاصرة، صار من التجليات الشاهدة على جودة البحث ودليل صارخ على تمكن صاحبه من توظيف أحداث الماضي في حل إشكالات الحاضر، الشيء الذي كانت تفتقده الدراسات الكلاسيكية. ولم تفتقر الباحثة في نتائجها المستخلصة العديدة على التأكيد أنه يستحيل بناء مصالح الأمة العربية والإسلامية دون التوجه نحو سياسة التكتل

الريادية للقبائل الحجازية على المستوى الاقتصادي، بات لا يسمع لها دور آخر غيره إلى درجة أنها اشتهرت في العالم العربي من المحيط إلى أقصى الخليج بفعل ذلك بين القاصي والداني بالتجارة ولا شيء غير التجارة، وعليه تبلور هذا البحث ليكسر هذه المعلومة التي نعتبرها حكم أحادي لا يمكن أن يغطي على أهمية الجوانب والأدوار الأخرى العلمية والدينية والثقافية والاجتماعية التي ظفرت بها القبائل الحجازية برمتها وتركت آثارها في واقعها المعيش بالمجالات التي تنقلت بينها.

يحمل هذا البحث بين طياته إفادة مهمة توصلت لها صاحبه جراء قراءة رصينة للنصوص وتحليلها للمواقف وإبرازها لتفاصيل الوقائع، تكمن في أن التأثير الحضاري للوافد من المراكز الحضارية الكبرى يكون أقوى على العنصر المحلي في الهوامش الجغرافية، وينطلق هذا الأخير مع مرور الزمن يحاكيه ويتخلى عن جزء كبير من عوائده، وهذا ما أثبتته في دراستها وعددت الأمثلة على ذلك اجتماعياً ودينياً وعلمياً، حيث رأت أنه من خلال الاحتكاك الاجتماعي تأثر الأفارقة كثيراً بالأسماء والكنى العربية، سواء خص ذلك مسميات الأعلام أو الأشياء وحتى المناطق. وفيما يخص التأثير الحجازي على الأطعمة والأشربة في شرق إفريقيا، فقد أضاف المهاجرون الكثير من الأطباق الحجازية، التي لم تكن معروفة لدى الأفارقة. ومن التأثيرات الدينية التي أنتجتها قبيلتي جهينة وربيعة هو تعريب المنطقة ونشر الإسلام وحضارته، بما في ذلك العادات والتقاليد الإسلامية كالأحتفال بعيدي الفطر والأضحى ويوم الجمعة والمولد النبوي الشريف، والمذاهب الدينية الإسلامية المبنية على العقيدة الإسلامية، بالإضافة إلى الطرق الصوفية التي كان لها دور كبير في تقويم السلوك ونشر الدين الإسلامي، وتأسيس المؤسسات التعليمية من خلال تشكيل المريدين والزوايا.

ثالثاً: نحو الاهتمام بتاريخ شرق إفريقيا بالمغرب

في ظل غياب إنتاجات أكاديمية كثيفة في تخصص تاريخ السودان الشرقي بالجامعة المغربية، يندفع الباحث تحت محك الندرة إلى الاطلاع وتتبع ما ينجز وينشر في جامعات دول الجوار، خصوصاً تلك التي تشتهر بالإنتاج في هذا التخصص، وفي هذا الصدد يخوض الباحث في مرحلة الاكتشاف والاحتكاك التي يتولد عنها استخلاص جملة من الدروس والعبر في طليعتها يصبح على بينة من التوجه والمنحى العام البحثي الذي سلكه البحث في تاريخ السودان الشرقي ويواكب التطورات التي طرأت

الإحالات المرجعية:

- (1) غذور، عائشة، الهجرات الحجازية وتأثيرها الديني العلمي والاجتماعي على ممالك شرق إفريقيا (ق5هـ/11م-ق01هـ/61م): قبائل جهينة وربيعة أنموذجاً، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، تخصص التاريخ الوسيط، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجليلي بونعامة خميس مليانة، السنة الجامعية 6441-7441هـ/ 4202-5202م، ص 4. نشر هذا العمل مؤخراً في كتاب تحت عنوان: الأثر الاجتماعي والديني للهجرات الحجازية في شرق إفريقيا خلال العصر الإسلامي، دار نور حوران للنشر، سوريا، 2026.
- (2) المرجع نفسه: ص 14.
- (3) المرجع نفسه: ص 10-38.
- (4) المرجع نفسه: ص 39-54.
- (5) المرجع نفسه: ص 55-71.
- (6) المرجع نفسه: ص 72-91.
- (7) المرجع نفسه: ص 94.
- (8) المرجع نفسه: ص 94-111.
- (9) المرجع نفسه: ص 112-139.
- (10) المرجع نفسه: ص 4-74.
- (11) المرجع نفسه: ص 177.
- (12) المرجع نفسه: ص 177-221.
- (13) المرجع نفسه: ص 223-252.
- (14) المرجع نفسه: ص 253-267.
- (15) المرجع نفسه: ص 268.
- (16) المرجع نفسه: ص 269.
- (17) المرجع نفسه: ص 269-281.
- (18) المرجع نفسه: ص 287-322.
- (19) المرجع نفسه: ص 323-333.
- (20) المرجع نفسه: ص 333.
- (21) المرجع نفسه: ص 334-352.
- (22) المرجع نفسه: ص 354-379.
- (23) المرجع نفسه: ص 381.
- (24) المرجع نفسه: ص 381-418.
- (25) المرجع نفسه: ص 419-462.

السياسي والاقتصادي والثقافي لتحقيق المصالح المشتركة ومواجهة التحديات الإقليمية والخارجية التي تقف حاجزاً مانعاً أمام تقدم وتسريع وتيرة التنمية.

ونرى من جانبنا في مضمار تطوير حقل الدراسات في تاريخ شرق إفريقيا بالمغرب أنه لا مناص من تشجيع مبادرة استقطاب ونشر الأبحاث الأكاديمية الدولية في بداية الأمر لخلق قاعدة معرفية تشكل منطلقاً للدراسات المستقبلية. زيادة على تنظيم مؤتمرات بحثية دولية تتخذ من تاريخ السودان الشرقي موضوعاً لها، وتوقيع شراكات ومشاريع علمية بين الجامعات ومراكز البحث العلمي واستقدام أعلام متخصصة للاستفادة من تجاربها ورؤيتها الاستشرافية لمسار البحث في تاريخ السودان الشرقي. فضلاً عن تبادل البعثات الطلابية بين الجامعات المغربية ونظيرتها في شرق إفريقيا، ووضع وحدات تكوين وتخصصات تعنى بتدريس شتى التخصصات المعرفية المتعلقة بالحضارة السودانية في شرق إفريقيا، بالإضافة إلى توفير رصيد مصدري متنوع للباحثين والطلبة، إيماناً منا بأن تطوير البحث في تاريخ شرق إفريقيا بالمغرب يستلزم الالتفاتة إلى توفير أرصدة هائلة من المصادر المخطوطة ورفع ستار المنع عنها وجعلها في خدمة الباحث والباحث عن طريق تصويرها ضوئياً وترتيبها وإيداعها في مواقع إلكترونية، وخلق موسوعات شاملة للعلاقات المغربية والسودان الشرقي عبر التاريخ.

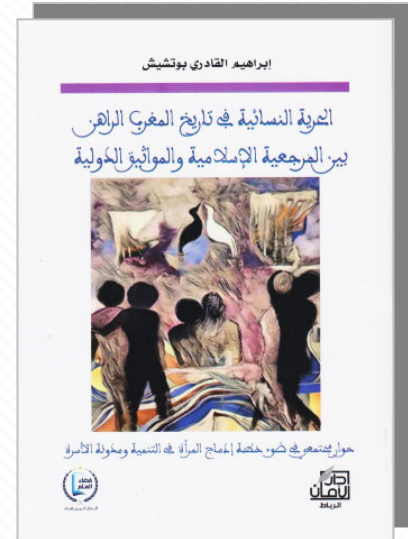
خاتمة

لا ينبغي أن نجهل حقيقة تاريخية مفادها أن تاريخ السودان الشرقي تخصص علمي حيوي، يفيد وضع لبنة تأسيسه كتخصص معرفي مستقل بالمغرب في خلق مرتكز من مرتكزات الدبلوماسية الثقافية الجديدة، التي تسهم في ربط قنوات التواصل العلائقي بين المغرب وأقطار السودان الشرقي والتعريف بها ووضعها في سياقاتها الثقافية والروحية المعتمدة وتقريب وجهات النظر في قضايا المشتركة وتحقيق المصالح المتبادلة والانفتاح على معظم المجالات الجيوسياسية بالقارة الإفريقية لجني ثمار المساندة الدولية في القضايا السياسية الشائكة وعدم ترك مجال المناورة للفرقاء والخصوم.

الحرية النسائية في تاريخ المغرب الراهن بين المرجعية الإسلامية والمواثيق الدولية

أ. د. عز الدين جسّوس

أستاذ التاريخ والحضارة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة تنقيب الدكالي - المملكة المغربية



بيانات الكتاب

الكتاب:	الحرية النسائية في تاريخ المغرب الراهن
المؤلف:	بين المرجعية الإسلامية والمواثيق الدولية
الناشر:	إبراهيم القادري بوتشيش
مكان النشر:	الرباط - المملكة المغربية.
سنة النشر:	٢٠٢٤، الطبعة الأولى.
عدد الصفحات:	٢٧٩ صفحة.

” أصدر الأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش مؤلفًا جديدًا بعنوان: “الحرية النسائية في تاريخ المغرب الراهن بين المرجعية الإسلامية والمواثيق الدولية عن دار الأمان بالرباط، ٢٠٢٤. وكما عهدناه متخصصًا في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي يبحث في مواضيع متنوعة في حقب مختلفة من بينها اهتمامه بالتاريخ الراهن ودراسته لبعض قضاياها، فإنه في هذا الكتاب عن الحرية النسائية تناول بالدراسة موضوعًا أثار كثيرًا من الأفعال وردود الأفعال في الزمن الراهن ومازال يثير تداعيات دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا بسبب أهميته الحياتية للدولة والمجتمع.

كلمات مفتاحية: الحرية النسائية؛ التاريخ الراهن؛ المرجعية الإسلامية؛ المواثيق الدولية؛ خطة إدماج المرأة في التنمية

معرف الوثيقة الرقمي: 10.21608/kan.2026.519472



doi 10.21608/kan.2026.519472

معرف الوثيقة الرقمي:

كلمات مفتاحية:

الحرية النسائية؛ التاريخ الراهن؛ المرجعية الإسلامية؛ المواثيق الدولية؛ خطة إدماج المرأة في التنمية

١- في بنية الكتاب ومضمونه

وضع المؤلف تصميمًا متناسقًا ومتربطًا أضاف للموضوع جاذبية وتشويقًا. والكتاب من ٢٧٩ صفحة بما في ذلك لائحة المراجع. بدأ الكتاب بعد المقدمة في الفصل الأول بمدخل نظري^(١) عن "تفاعل المؤرخ مع قضايا الساعة" عالج فيه الإشكالية الابستمولوجية التي تعترض عمل المؤرخ في القضايا الراهنة التي تعرف تحولات مستمرة ومتوالية وسريعة، إضافة إلى نقص المعلومات التي يعتمد عليها رغم كثرتها، وخاصة تلك التي تفرض عليها مساطر قانونية للاطلاع عليها. كما أن مواضيع التاريخ الراهن لا ينبغي أن تستأثر بها أعلام الصحفيين والباحثين في العلوم السياسية وغيرهم ممن يهتم بأحداث الساعة، لأن تناول المؤرخ لمثل هذه القضايا يفيد البحث العلمي والمعرفة بسبب رؤية المؤرخ ومناهجه، لأن دراسته تقدم: "الفهم العميق لمجريات التاريخ الآتي وفك شفراته من قلب السياق التاريخي وتأسيس القضايا الكبرى الممتدة في الماضي".^(٢) ولأنه: "يقرأ الحاضر بخلفية تاريخية فيساهم في تنوير الرأي العام".^(٣) وهو ما يساعد على الفهم الجيد للحاضر. ولذلك فالتاريخ الراهن لا يعد أن يكون تاريخًا مثل التواريخ الأخرى، لأن المؤرخ لا يعيش بمعزل عن مجتمعه. ومن ثمَّ يصبح لمهنته بعد أخلاقي آخر يشرف بها مهنته ويكتسب شرفها.^(٤)

تتبع المؤلف في الفصل الثاني في السياقات المؤطرة لظهور المشروع، المسار الذي عرفته الحرية النسائية في المغرب داخليًا وما أثر عليه خارجيًا ومسار تأثرها بـ: "المتغيرات والتحولات البنوية الداخلية التي مست المجتمع".^(٥) وظهرت عبر مسار الإصلاح السياسي ومسار حقوق الإنسان. وهو ما ناضلت من أجله الحركات النسائية في الجمعيات والنقابات والأحزاب وما صاحب ذلك من إصدار أبحاث ومقالات ثم جاءت الدولة فاحتضنت تلك التحركات سياسيًا ودينيًا.

ففي المرحلة الأولى ظهرت "النسوية الإصلاحية (١٩٤٤-١٩٧٥)" عبر ما قامت به الحركة الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي من عمل على تحسين وضعية المرأة المغربية ومنحها حقوقها الاجتماعية والاقتصادية. ومن أصاب هذا النضال من أسس مطالبه على ما كانت

تعيشه المرأة في المجتمعات الغربية ومنهم من كانت له رؤية خاصة بالمرأة المغربية وفقا لحقوقها الشرعية.

أما المرحلة الثانية وهي "موجة المقاومة والتغيير (١٩٧٥-٢٠٠٠)" استغلت هذه الموجة الانفتاح السياسي في الحريات العامة بالمغرب والاهتمام الدولي المتزايد بحقوق الإنسان وحقوق المرأة وساهمت فيه أحزاب اليسار بشكل فعال. وضمن نضالها طفت على السطح مسألة إعادة النظر في مدونة الأحوال الشخصية التي رأوا فيها هاجسًا ومصدرًا لمعاناة وظلم. ثم انفتحت الدولة على المشروع بسبب الغلبان المتواصل. ويرى المؤلف أن اهتمام الدولة بالمشروع يعود إلى زمن الملك الراحل محمد الخامس وما قامت به الحركة الوطنية.^(٦)

ثم تحدث المؤلف بعد ذلك عن "السياق الخارجي"^(٧) الذي كان له أثر في تسريع ظهور "خطة العمل لإدماج المرأة في التنمية". ففي ظل ما سمي بالنظام العالمي الجديد دأبت الدول التركيز على المرأة وعلى حقوق الإنسان بشكل يثير كثيرًا من التساؤلات. وتم إحداث لجن عن الأمم المتحدة، وظهرت حركات نسوية عالمية ما بين سنتي ١٩٩٥ و٢٠٠٣. وأضحى للأمر تدويل ذهب بحرية المرأة مذهبًا بعيدًا تجاوزت القيم والأخلاق. وعقد فيها مؤتمرات دولية: نيروبي ١٩٨٥ والقاهرة ١٩٩٤ وبكين ١٩٩٥. وتمكنت هذه التحركات من التسرب إلى مراكز اتخاذ القرار وساهمت وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة بشكل فعال في تدويل حرية المرأة مع ما سعت إليه العولمة من تغيير الهويات الخاصة بالمجتمعات والعمل على طمسها.

وقدم المؤلف في الفصل الثالث في "المستند التاريخي" لمشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية" الرؤية التي يعتمد عليها المؤرخ في دراسة الوثائق. ولتجربته الكبيرة في هذا الميدان أكد بالطريقة التي قدم بها وثيقة الخطة، على ضرورة الاعتماد على المؤرخ في دراسة مثل هذه المواضيع وغيرها " بهدف التعمق والفهم والتفسير قبل إصدار حكم أو رأي في الواقعة".^(٨) والغريب في الأمر وما يدعو القارئ إلى وضع تساؤلات عديدة، تلك المعاناة الكبيرة والصعوبات التي صادفها المؤلف من طول انتظار ووساطة وعلاقات في الحصول على وثيقة الخطة.

ظهر مشروع الخطة يوم الجمعة ١٩ مارس ١٩٩٩ برعاية وإشراف كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة التابعة لوزارة التربية الاجتماعية والتضامن ويرجع المؤلف أن كاتب الدولة في الشؤون الاجتماعية محمود بن سعيد السعدي كان له دور محوري في الإعداد والمتابعة والتنفيذ. أما البوادر الأولى لهذا الظهور فكانت قبل ذلك بسنة في فبراير ١٩٩٨ بدعم من البنك الدولي.^(٩)

ومن قراءته للوثيقة أبرز المؤلف ما أسست عليه في الشكل وفي المضمون. وأوضع المرتكزات الكبرى والأساسية للخطة التي أريد بها حرية المرأة. أما الوثيقة فكتبت في أصلها باللغة الفرنسية قبل أن تترجم إلى العربية في ٢٠٣ صفحة. ويؤكد المؤلف أن الناظر في المشروع لا يجد عناء في تحديد "الخط الناظم" الذي استند أساساً في أسسها ومرجعيتها على المواثيق الدولية والدراسات الغربية وعلى مفاهيم مستحدثة للحرية. ونادراً ما يتم الرجوع فيها إلى القرآن والحديث والمصادر الإسلامية.^(١٠) ويضيف أن هذه الخاصية تتماشى مع إقصاء التوجهات الإسلامية المعارضة لهذه الخطة في المشاورات التي دامت عشر سنوات اقتصر فيها الحوار على سبعة عشر منظمة من المنظمات النسائية وأطراف أخرى ممن يساند التوجه الذي تسير فيه الخطة.

ولذلك أظهرت الخطة الرؤية الجديدة للحرية النسائية اعتماداً على فكرة أن التنمية تقوم على حرية المرأة. وأن الجانب الفقهي ينبغي تهميشه في صياغة مدونة الأحوال الشخصية وإدماج متدخلين آخرين من باحثين في العلوم الاجتماعية والقانونية، والعمل على ربط ذلك بالقانون الدولي. من أجل تغيير قوانين المدونة. وتم التأكيد أيضاً على حرية المرأة في حياتها الجنسية أو ما أطلق عليه تمويلها "رعاية الصحة الجنسية".^(١١) أما المعتمد الذي أذكى حفيظة الإسلاميين فكانت قضية النوع Gender أو الجنوسة استناداً إلى ما جاء به مؤتمر بكين ١٩٩٥ الذي نادى "بمبدئ المساواة بين الجنسين إلى حد التماثل بينهما في كل شيء"، وتتحول فيه حرية المرأة من أساس العدالة والمساواة بين الذكر والأنثى إلى أساس: المساواة التماثلية التي تنكر أي تكامل للأدوار بين الرجل والمرأة في سياق نظام الأسرة" وكل ذلك يفضي إلى الاعتراف بالمثلين.^(١٢)

وفي الفصل الرابع في خطة إدماج المرأة وبداية تشكل المواقف.^(١٣) قدم المؤلف ما قال به أصحابها الذين طالبوا بتغيير مدونة الأحوال الشخصية وإعطاء حرية تامة للمرأة ومساواتها بالرجل ضمن مفهوم النوع أو الجنوسة. وكذلك إعادة النظر في مدونة الأسرة فيما له صلة بالزواج وما سموه "بالصحة الإنجابية". كما طالبوا بوضع مناهج للتعليم ذات توجه علماني تقطع الصلة بالدين.^(١٤)

أدت هذه المطالب إلى تشكل طائفتين متصارعتين: طائفة الحداثيين التي صاغت الخطة وأعدتها وطائفة الإسلاميين الذي نظروا إلى الخطة وإلى أصحابها على أنها انقلاب على الهوية وثوابت الدولة والمجتمع.^(١٥) وبالنظر إلى ما قدمه المؤلف عن الخطة وعن الجوانب الخارجية التي ساهمت فيها إضافة إلى ما كانت تطالب به، تبرز ثلاث أسئلة محورية يقوم عليها بناء الكتاب، وما أسست عليه حرية المرأة من مطالب:

- ما العلاقة بين حرية المرأة والتنمية، وهل صحيح أن التنمية تقوم على تلك الحرية؟ لأن التنمية تُبنى أساساً على الرجال والنساء معاً، وعلى السياسة العامة للدولة.
- في ظل ما يسمى "بالنظام العالمي الجديد": لماذا دأبت الدول الغنية والقوية على التركيز على حقوق الإنسان وحرية المرأة والعمل على فرض ذلك على بقية الدول؟ ويثير هذا الأمر تساؤلات عديدة ويخفي وراءه توجهات وغايات وسياسات.
- في جانب العلاقات الدولية، هل من السليم القبول بفكرة أن المواثيق الدولية تسمو على المصالح القومية الوطنية وعلى ثوابت الشعوب من دين وهوية وتاريخ؟

للإجابة عن تلك الأسئلة، يرى الناظر فيها أنها تجمع بين مسألتين تأتي مناقشتها من قراءة الفصلين الخامس والسابع: ترتبط الأولى بالحدثة والمركزية الغربية ورؤيتها للعلاقات الدولية والمواثيق الدولية بما في ذلك "النظام العالمي الجديد"، وهو ما تطرق إليه المؤلف. أما المسألة الثانية، فلها علاقة بالمرجعية الإسلامية وبالأخص موضوع الاجتهاد والمطالبة بتغيير التشريعات والقوانين، من قبيل مدونة الأسرة أو غيرها لكي تلائم تعليمات المواثيق الدولية.

٢-حادثة أو ما بعد الحادثة ومطالب الحرية النسائية

جاء الفصل الخامس^(١٦) للنظر في عملية البحث عن أسباب الاختلاف بين الطائفتين أو ما أطلق عليه "تشخيص منابع ونواظم الاختلاف". أبرز المؤلف فيه ما ينطلق منه كل منهما في رؤيته ومواقفه. وهو فصل مهم مع ما سيأتي في الفصل السابع. فالاختلاف بين الجانبين يقوم على "اختلاف بنيوي بأبعاد تاريخية وفلسفية وطرائق في التفكير".^(١٧) ويرى المؤلف أن مفهوم الحرية يشكل قضية كبيرة في الاختلاف بين مَنْ يرى: "مفاهيم الحرية من روح الأخلاق وقيم الدين والموروث الثقافي وأخرى تعتمد مفهومها في الفكر الغربي الليبرالي البراغماتي ومن الصكوك الدولية، وتنتصر للحرية الفردية على حساب القيم الاجتماعية".^(١٨) ولا تربط حرية المرأة بالمسؤولية وتجعلها تبيع لها فعل أي شيء، وهذا أمر شكل اختلافاً عميقاً بين الجانبين.^(١٩) وهذا ما جعل المؤلف يعرج على الحديث عن مفهوم الحادثة وعن الحرية الغربية. غير أن الأمر يتطلب تعمقاً أكثر مما جاء به، بسبب المفاهيم العديدة للحادثة وارتباطها بالسياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري إضافة إلى ظهور توجه "ما بعد الحادثة". لأن الحديث عن الحادثة يتطلب ضرورة الحديث عما بعد الحادثة مع ما وضعه كانط وما جاء به نيتش وفوكو وديريدا، الذين انتقدوا ما جاء به الحادثة والأنوار.

ولما كانت الحادثة التي تحدث عنها ديكرت تقوّم على العقلانية والذاتية وهو ما أطلق عليه هيدغر "فلسفة الذاتية"، ولعله أصدق تعبير عنها لاعتمادها على إمكانات العقل البشري- نجد أن كانط الذي جاء من واقع الحادثة كشف عن نقص العقل البشري وأبان عن حدوده في المعرفة والإدراك، لأنه يصطدم بأسئلة لا يستطيع الإجابة عنها، وثمة أمثلة كثيرة في هذا الباب. وأدى موقف كانط ذلك إلى ظهور ما بعد الحادثة. أما نيتش، فانتقد القيم الغربية ومفاهيمها، فانتقد الحادثة التي افتقد أصحابها بسببها الذوق وحسن التقدير والصواب. وانتقد الحضارة الغربية وعقلانياتها وأخلاقيتها التي تعتمد إرادة للقوة والهيمنة اللتين سارت عليها الحركة الامبريالية بمركزيتها الأوروبية والغربية التي استعمرت الشعوب وفرضت عليها سياساتها وأبادت أخرى باسم الحادثة.^(٢٠) وسار على دربه

كل من فوكو وليوتارد وديريدا الذين انتقدوا الحادثة وعصر الأنوار وما جاءت به، كما انتقدوا الإيديولوجيات الكبرى ودعوا إلى العدمية مثل نيتش أو التفكيكية على غرار ديريدا والتشكيك. وانتقدوا الميتافيزيقا أو المقولات المطلقة ويرون أنه ليست ثمة حقيقة مطلقة في المعرفة، بل هناك حقائق مختلفة.

وما يمكن أن يكون حقيقة اليوم قد لا يكون كذلك فيما بعد. فقاموا ضد كل القيم الأخلاقية ومذاهبها، لدرجة أن يفقد الإنسان ثقته بكل شيء. إضافة إلى تبنيهم التعددية والاختلاف. وبذلك نجد في مقولات ما بعد الحادثة أسساً لما بنيت عليه الحرية النسائية ومطالبها التي استندت على ما تقول به المواثيق الدولية - ومن دار في فلكتها- عن تغيير التشريعات والقوانين والتركيز على إعادة النظر في الاجتهاد لكي تلائم النصوص الشرعية المواثيق الدولية وتوجهات الدول الغربية، لأنه وفق رؤيتهم، ليست هنالك حقيقة مطلقة كما أن الحقيقة نفسها تتغير من زمن إلى آخر.

ثم تلا ذلك ما ظهر مع العولمة والنقاشات التي أحدثتها في البيئة الغربية وفي العالم بأكمله. أما الحادثة فظهرت في بيئة خاصة بها بعيدة كل البعد عما جرى في عديد من الدول والمجتمعات بعد انهيار النظام الإقطاعي في وسيطرة الكنيسة في أوروبا وظهور الحركة التجارية ثم الثورة الصناعية وما صاحبهما سياسياً من ظهور نظرية العقد الاجتماعي وما سمي "عصر الأنوار" وما تزامن مع ذلك من توجه استعماري واستغلال الشعوب والدول باسم الحادثة عسكرياً وسياسياً واقتصادياً. وذلك ما انتقدته ما بعد الحادثة، ويجعل الحداثيون حرية المرأة شرطاً أساسياً للتنمية محددتين ذلك في الجانب الاقتصادي. وباعتمادهم على المواثيق الدولية جعلوا تلك الحرية والتنمية مرتبطة بالاقتصاد العالمي لتأسيس "اقتصاد جديد"^(٢١) وهذا ما يكشف غايات هذا التوجه بجلء وعلاقته اقتصادياً بالليبرالية.

في الجانب الآخر ربط التيار الإسلامي مسألة التنمية وعلاقتها بالحرية النسائية في رؤية مترابطة ومتكاملة معتمدين على القيم والأخلاق والدين والموروث الحضاري وثوابت الأمة. ذلك أن حياة الإنسان لا تقوم على الاقتصاد فحسب، بل لها أسس أخرى. زيادة على أن ربط التنمية بالمرأة فكرة ناقصة في اقتصاديات المجتمعات،

لأنها تغفل أو تتغافل النصف الآخر من المجتمع: الرجل ودوره المحوري في التنمية دون الحديث عن الأسرة وما تمثله في بناء المجتمع وفي اقتصادياته.

ومن القضايا الشائكة بن الجانبين مسألة النوع "الجنـدر" أو "الجنوسة"^(٢٢) التي لا تُعتبر أن من الإنسان ذكر وأنثى، بل ثمة نوع اجتماعي يزعم إلغاء الفرق بين الذكر والأنثى ويصبح فيه للمرأة الحق في الزواج من ذكر أو من أنثى وفق ما تفضله جنسياً. وهو ما يطلق عليه المؤلف "التصور المتطرف" الذي يفضي إلى أن تتنكر الأنثى جذرياً ونهائياً للرجل.^(٢٣) وذلك ما سيؤدي حتماً إلى نسف الأسرة والمجتمع في آن واحد وتأسيس الحياة على صراع، فتنهار بذلك الإنسانية التي يجمع بينها الود، والتراحم، والتعارف، والتكامل.

وزاد من الصراع إدماجه في الإيديولوجيات الحزبية. ويرى المؤلف أن ازدواجية المرجعية الدستورية التي تجمع بين المرجعية الإسلامية التي تقوم عليها الدولة وفي الوقت ذاته تتعهد بالالتزام بما يأتي في المواثيق الدولية، منحت كل طائفة سنداً دستورياً لموقفه. وهو ما يستلزم البحث عن مخرج لهذه الازدواجية.^(٢٤) وهذا ما جعل المؤلف يضع سؤالاً وجيهاً ومحورياً ضروري مناقشته بين الطائفتين: "هل تسمو القوانين والمواثيق الدولية في موضوع الحرية النسائية على التشريع الإسلامي؟"^(٢٥) واعتبر المسلمون ما جاء في المواثيق الدولية تطاولاً على الدستور المغربي ونسفاً للهوية الإسلامية خاصة لما رأوا المطالبة بتغيير نصوص قطعية لا جدال فيها. وأن ربط الحرية النسائية بالتنمية هو نوع من التمويه ونظرة ناقصة لأنها تلغي الرجل، ولا تكون التنمية بأحدهما دون الآخر.

ثم ينتقل المؤلف في الفصل السادس إلى ما أطلق عليه "استراتيجية التدافع"^(٢٦) لعرض أوجه الصراع بين الجانبين في المواقف وفي الأدبيات وفي تحركاتهما، مبيناً الدلائل والحجج التي يعتمدها كل منهما في الدفاع عن رؤيته. وهو ما جعل الرأي العام يساهم في ذلك التدافع ويؤثر على التوجهين معاً، فانقسم المجتمع إلى قسمين غير متناسبين كانت فيه الأثرية مع الإسلاميين.^(٢٧) ونهجوا في ذلك توقيع العواض وإصدار البيانات وتنظيم المسيرات. ويظهر بسبب ذلك، أنه كلما استند المسلمون على الدين والقيم والأخلاق وثابت

الدولة والمجتمع والتمسك بها ومحاربة الجهل والفقر والهشاشة في النظر إلى المرأة، كلما استند الحداثيون على المواثيق الدولية وحقوق الإنسان والإملاءات الخارجية مدعين في ذلك بالتمويلات السخية للبنك الدولي والدفاع عن حقوق الإنسان الفردية وعن الحرية دون ضوابط، والتركيز على تغيير مدونة الأحوال الشخصية. كما استغلوا مناصبهم في الحكومة لتحقيق أغراضهم.

أما في الفصل السابع،^(٢٨) فجعل فيه الموقفين من الحرية النسائية "تحت مجهر النقد" ولعل هذا الفصل، مع الفصل الخامس- كما سبقت الإشارة- هما الأهم، لأنهما يوضحان الأسس التي يعتمدها كلا الجانبين ويرسمان صورة جلية لكل توجه بوسائله المعتمدة ومقولاته التي يدافع عنها وغاياته المرجوة. ويقود كل ذلك القارئ إلى فهم جوهر الموضوع داخل المغرب وخارجه. ولقد خبا التدافع بصور مدونة ١٢ ذو الحجة ١٤٢٤ الموافق ٣ فبراير ٢٠٢٤، إلا أنه لم يتوقف إلى يومنا هذا. والسؤال الأساسي الذي يتطلب إجابة بمسؤولية وواقعية: ماذا استفادت المرأة المغربية من التعديل وما أثر ذلك على الرجل وعلى الأسرة المغربية وما آثار ذلك على المجتمع وما وجه الاستفادة منه؟

ففي انتقاده للخطاب الحداثي ورؤيته رأى أنه تجزئني لأنه ركز على مجموعة من المطالب وأغفل النظر إلى المرأة نظرة شمولية ومتكاملة. وهي نظرة سترتب عنها آثار سلبية عميقة في المجتمع والاقتصاد لأنه يقصي النصف الآخر من المجتمع: الرجل. كما أنه هجيني لاعتماده على ازدواجية المرجعيات بين الدين والمواثيق الدولية مستعملاً الدين للمناورة واستقطاب الجانب المعارض. ويتحدث عن حرية المرأة دون النظر إلى مسؤولياتها في المجتمع والأسرة ودون الحديث عن حرية الآخرين الذين يعيشون معها. ولذلك فهي حرية فوضوية. إضافة إلى قولهم بمسألة الجنـدر الخطيرة التي يترتب عنها القضاء على الإنسان. ومن ثَمَّ تتحول الحرية إلى "معركة ضد الرجل"^(٢٩) وكأن أصل المشكل هو أنثوي ويركز على "مجتمع الإناث" دون الذكور.

ومن الأخطاء التي سقط فيها أصحاب الخطة إقصاء هم لهيئة العلماء والمنظمات النسوية الإسلامية من خطتهم وإشراكهم من يسير على خطاهم. لأن ثمة

مسائل في حرية المرأة تتطلب معرفة عميقة وخبرة في القواعد الأصولية واجتهادات الفقهاء ومعرفة بمقاصد الشريعة وغير ذلك. وهذا ما جعلهم يرتكبون خطأ منهجياً آخر لما قدموا لائحة طويلة من المطالب دفعة واحدة دون مراعاة جانب المفسدة والمصلحة.

٣- في مسألة الاجتهاد

جاء انتقاد المؤلف لخطاب أصحاب المرجعية الإسلامية مخالفاً للطريقة التي انتقد بها أصحاب الخطة. ولا يجد القارئ عناء في الوقوف على ذلك. فانتقد عند الحدائين المنهج والرؤية والأفكار التي عرضها في الخطة وقضية استقوائهم بالخارج والمواثيق الدولية إضافة إلى ما حصلوا عليه من دعم وتمويل من البنك الدولي.

فبداية عرض "الإيجابيات" التي قال بها الإسلاميون، لأنهم يدافعون أيضاً عن حرية المرأة، ولكن بالمحافظة على الهوية الدينية والوطنية والقيم الأخلاقية ويرحبون بأي فكرة حديثة لا تتعارض مع مقومات الدولة والمجتمع. ويتصدون "لاختراقات إمبريالية العولمة" دفاعاً عن سلامة الأسرة المغربية وأسسها.^(٣٠) لكنه أقدم نفسه في موضوع الاجتهاد ومقاصد الشريعة والنصوص القطعية والظنية معتمداً على بعض المراجع دون غيرها. على منوال حديثه عن الحداثة. والملاحظة نفسها تنطبق على ما أورده من آيات قرآنية وأحاديث نبوية، لأن ما ساقه من نصوص ليس الوحيدة الموجودة في المسائل التي أثارها. وهو ما سيعود إليه في مسألة التوفيق بين الجانبين.

فأقدم نفسه في قضية قوامة الرجل وفي تعدد الزوجات اللتين هما من الأمثلة التي يركز عليها أصحاب الخطة ومن دار في فلكهم. غير أن مناقشة مثل هذه الأمور تتطلب معرفة فقهية من أهل الاجتهاد وأصحاب المقاصد والتفسير. ومن الأمثلة التي تبرز طريقة المؤلف في حديثه، أنه استحسن قول أحد الدارسين لما اشترط في تعدد الزوجات: أن تكون "أرملة ذات أيتام.... شريطة قدرة الزوج من جهة وعدم توريث الزوجة الثانية وموافقة الأولى من جهة أخرى".^(٣١) بمعنى أن المرأة التي ليس لها أيتام لا يجوز الزواج بها في التعدد. وأن الزوجة الثانية صاحبة الأيتام تحرم من حقها في الإرث وهذا ظلم واضح وأمر غريب وكأنها ليست زوجة كاملة الحقوق. وكيف سيكون إذن وضع أبنائها الجدد من الزوج

الثاني؟ ثم أنه يصادر حق المرأة في حرية اختيار أن تكون زوجة ثانية، فأين هي الحرية؟

ثم يأتي إلى انتقاد ما أطلق عليه "العقل الفقهي التقليدي"^(٣٢) ولا يوضح ما معنى ذلك. كما عاب على الإسلاميين ما أسماه: "بالخلفية الذكورية التي لا تزال تفرض سلطتها على النص"^(٣٣) وما أظن بأن هناك تفسير وقراء ذكورية وأخرى أنثوية. فاستعمل عديداً من العبارات التي يرددها الحدائيون والتوجهات النسوية التي انتقدت حتى القواعد النحوية التي تميز بين الجنسين "فيتسيد فيها ضمير المذكر مفرداً وجمعاً".^(٣٤)

وأظن أنه كان من الأحوط والأسلم أن ينأ بنفسه عن الخوض في الأمور الفقهية وفي الاجتهاد وما يتطلبه من معرفة. وإن كان لابد، فكان عليه حينئذ مقابلة ما ذكر مع التوجهات الفقهية المعارضة لها لكي تتضح الرؤية. كما أن مسألة المناداة بتجديد العقل الفقهي ينبغي أن تعتمد ضوابط الفقه ومستلزماته، مع التأكيد أنه لا اجتهاد مع النص القطعي.^(٣٥)

٤- التقريب بين الطائفتين

يقدم المؤلف في الفصل الثامن^(٣٦) مواطن للتقريب بين الحدائين والإسلاميين للعمل على مشروع مشترك وإشراك المجتمع المدني للبحث عن الأوجه التي يلتقيان فيها رغم صعوبة الأمر وشدته. أما مسألة التقريب فأضحت سياسة واضحة للدولة. ولذلك سعى المؤلف جاهدة إلى البحث عن التقاطعات التي يلتقي فيها الجانبان وهو ما نعتة "بمداخل التقريب"^(٣٧)، ولكن "بالعقل المعرفي وليس بالعقل المتعالي".^(٣٨) ثم أن التيار الإسلامي ما رفض الخطة جملة وتفصيلاً، بل رفض ما يتعارض مع النصوص القطعية ورفض تجاوز حرية المرأة حدود قيم الأخلاقية.

ويقترح المؤلف: "خارطة طريق لممكنات التقريب"^(٣٩) والالتزام بأخلاق المناظرة العلمية للوصول إلى مفهوم توافقي حول الحرية النسائية^(٤٠) وضبط الحرية النسائية "بالتقعيد القانوني والاجتهاد التشريعي"^(٤١) مع النظر للحرية في الواقع المعيش لإنجاحها وجعل الاختلاف أساساً لحلّ مشترك بين الجانبين. دون إغفال حرية الرجل والطفل. ويذهب المؤلف إلى اعتماد زمن التطور الفكري إبان العصر الذهبي الذي عاشه العالم الإسلامي في القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وأخذة أرضية

ولهذا جاء في الخطاب الملكي: "لا أحل حراماً ولا أحرم حلالاً".

ويرى المؤلف في نهاية بحثه وهو ما قال به مراراً أن حرية المرأة ليست مسألة فقهية أو قانونية "بقدر ما هي قضية ثقافية وبنية ذهنية" (٤٠) وأن الخروج من هذا الصراع يستدعي ربط حرية المرأة بحرية الرجل والأسرة والمجتمع لكي "لا تبقى حرية متشظية ومعزولة أو تؤدي إلى نقيض النتائج المتوخاة" (٤١).

خاتمة

خلاصة القول، إن الكتاب دراسة تطبيقية في التاريخ الراهن ونموذج لعمل المؤرخ في التاريخ الآتي بمشاكله المنهجية التي على الباحث التعامل معها وتخطيها. أظهر فيه المؤلف الدور المحوري للمؤرخ اجتماعياً وسياسياً ومعرفياً وفي غيرها من ميادين شتى بسبب المناهج التي يعتمد عليها ورؤيته للأمور وطريقة تحليلها. ويشكل الكتاب بالطريقة التي أخرج بها مرجعاً ضرورياً في الحوار المجتمعي في قضية حرية المرأة وأنه ينبغي إشراك المؤرخ واستشارته على غرار ما يتم في مسائل أخرى.

ولعل الناظر في الكتاب يتساءل عن قيمة ما يسمى بالمرجعيات الدولية وأساليب ضغطها سياسياً واقتصادياً لغايات تضعها ضمن مشروع العولمة التي يرمي إلى القضاء على المناعات والقيم الوطنية أو القومية باسم المؤتمرات والمواثيق الدولية بأسماء "الحرية والحقوق الكونية" التي تربط في أغلب الحالات بمفهوم الحداثة، في الوقت الذي نجد فيه كبريات الدول لها وزارات وهيئات للمحافظة على أمنها القومي. فهل من السليم اتخاذ المواثيق الدولية مرجعاً؟ وأين هو حق حرية الاختيار؟ وما قيمة تلك المواثيق ومدى صلاحيتها للإنسان وللمجتمعات ولماذا يتم الضغط للقبول بها وتنفيذها؟

ويعمق المؤلف بحديثه عن "خطة العمل" عدم فهم العلاقة بين الرابط الذي جعل بين حرية المرأة والتنمية، لأن التنمية لا تقوم على جهة واحدة فتتمة المجتمعات والدول تؤسس على تظافر جهود الجميع من رجال ونساء وأطفال. وما المرأة هي إلا عنصر من عناصر التنمية. كما أن التنمية لا تقوم على الحرية، بل تقوم على العدل الذي يتضمن الحرية والمساواة، لأن سبب المشاكل التي يعيشها الإنسان هي الظلم وانعدام العدل.

للتسامح المتبادل. (٤٢) مع أنه في موضع آخر ينتقد "فقه العصور الوسطى" (٤٣) ونظرته الذكورية للمرأة. ولعل المراد بالعصور الوسطى، العصور الوسطى الأوروبية وفقاً للتحقيب الأوروبي، التي عم فيها الجهل وسيطرة الكنيسة على المعرفة. أما الزمن الإسلامي فكان زمناً مستنيراً ولا ينطبق عليه التحقيب الثلاثي، يشهد على ذلك ما حظي به النساء من مكانة علمية أدبية وفقهية وغيرهما في مغرب العالم الإسلامي ومشرقه. ونجد المؤلف نفسه يجعل من ذلك الزمن زمناً ذهبياً أو عصر أنوار. (٤٤)

يضع المؤلف استراتيجية لتنفيذ خريطة التقريب، بأن تصبح قضية المرأة قضية وطنية ومعالجتها وفق منظور شمولي يُنظر إلى ما هو فقهي وقانوني وأخلاقي، واجتماعي، وفكري، وتنموي. وربط ذلك بالتعليم والابتعاد عن "الميوعة الأخلاقية والحرية غير المسؤولة" مع إخراج المسألة من الإيديولوجيات الحزبية. وتحقيق توازن بين الحرية الفردية والجماعية لضمان السلم الاجتماعي للأفراد دون ميول لجهة دون أخرى. والابتعاد عن "فقه المحاذير" (٤٥) الذي ينظر نظرة تبخيسية للمرأة وفق ما عرفته المجتمعات الإسلامية زمن الانحطاط والانغلاق الفكري. ولعل هذا ما كان يعنيه بعبارة "الفقه التقليدي".

وللتقريب بين الجانبين يقترح أيضاً تأسيس تحالف معرفي مشترك لتحقيق حرية المرأة والدفاع عن إنسانيتها (٤٦) مع العمل على تغيير العقلية بالقيم والأخلاق والعقل المعرفي لكي "تصبح العقلية هي المحرك للحرية النسائية". (٤٧) والنظر إلى حقوق المرأة والرجل معا دون إفراط ولا تفريط للابتعاد عن "التحالف ضد العقلية الذكورية" (٤٨) الذي يؤدي إلى تجاوز العدل والسقوط في محاربة الرجل. ثم يعود المؤلف مرة أخرى إلى قضية الاجتهاد التي يلتقي فيها الجانبان، بالطريقة ذاتها التي قال بها من قبل. فآثار مسألة النصوص القطعية التي لا تقبل التأويل أو الاجتهاد واعتمد ما قالته نوال السعداوي في الأمر في حالة تعارض النص مع المصلحة: "يمكن تغليب كفة المصلحة" (٤٩) والنص في أصله لا يتعارض مع المصلحة، لأن النص جاء ليدراً المفسدة ويجلب المصلحة الفردية أو الجماعية أو كلاهما.

وتجعلنا قراءة الكتاب تتساءل أيضًا في قضية الحرية عن الغايات من المطالبة بحرية فردية دون ضوابط سواء أمانها لأي فرد كان رجلاً، أم امرأة، أم طفلاً وماذا نريد من أي فرد نطالب له بهذا النوع من الحرية؟ ولذلك جاءت المطالبة بالحرية النسائية بهذا الشكل عبارة عن استنفار للمرأة وبالمرة ليس فقط ضد الرجل، بل أيضًا ضد الطفل. وإنه ليسهل التنبؤ بمصير هذا النوع من الحرية.

الإحالات المرجعية:

(١) إبراهيم القادري بوتشيش، **الحرية النسائية في تاريخ المغرب الراهن بين المرجعية الإسلامية والمواثيق الدولية**، دار الأمان: الرباط، ٢٠٢٤، ص ١٧-٣٦

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٣-٣٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٤.

(٧) المرجع نفسه، ص ٦.

(٨) المرجع نفسه، ص ٧٩.

(٩) المرجع نفسه، ص ٨-٨١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(١١) المرجع نفسه، ص ٨٧.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٨٧-٨٩.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٩١-١١٠.

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٠١.

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

(١٦) المرجع نفسه، ص ١١١-١٣٨.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١١٤.

(١٨) المرجع نفسه، ص ١١٣.

(١٩) المرجع نفسه، ص ١١٩-١٢٠.

(٢٠) يُنظر في الموضوع ما أصدره:

Robert Jaulin, La décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide, Bruxelles, Édition Complexe, 1974 p.9-30, p.126-149, p. 159-163; Henry Laurens, Le passé imposé, Paris, Fayard, 2022, p. 89-132, p.133-172, p.248.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٣٣.

في الحملات الانتخابية للرئيس الأمريكي الجديد Donald Trump وتصريحاته ضد Woke قال: "سنوقف جنون التحول الجنسي وسأوقع أوامر تنفيذية، لإنهاء تشويه للأطفال جنسياً. وطرد المتحولين جنسياً من الجيش ومن المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية. وسأمنع الرجال من المنافسة في رياضة السيدات. وسيتم ذلك في اليوم الأول. فهناك نوعين ذكر وأنثى". كما أقر الكونجرس الأميركي مادة في ميزانية الدفاع تمنع تمويل عمليات التحول الجنسي للأطفال العاملين في الجيش.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٢٦-١٣١.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٣٩-١٧٠.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٧١-٢٠٣.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٩٦.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

(٣٥) ليس من السليم الحديث عن الاجتهاد دون إلقاء نظرة في آلياته، ومناهجه، وضوابطه، وقواعده. وموضوعه باب رفيع يتهيب منه أهل الاختصاص من فقهاء وأصوليين، بسبب ما يتطلبه من معارف وعلوم. ولذلك فعند الحديث عن الاجتهاد، ينبغي مراعاة قواعده ومستلزماته وفق ما يستدعيه الجانب الاستعمولوجي لكي يكتسب كل رأي صيغة علمية معتبرة. وهذا ما يستخلصه الناظر في مراجع الاجتهاد من مصادر ودراسات حديثة من قبيل: أبو المعالي عبد الملك الجويني، **كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص**، تحقيق عبد الحميد أبوزنيد، دمشق، دار القلم، ١٩٨٧؛ وكذلك كتابه: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٠؛ أبو القاسم محمد بن جزي الغرناطي المالكي، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، باعتناء، نزار حمادي، دار المالكية، بيروت، ٢٠٢١\١٤٤٢، ص ١٢٧-١٤٨؛ محمد بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط**، دار الكتب، القاهرة، ج ١، ص ٢٠٠-٤٠٠؛ أما الدراسات الحديثة فيُنظر على سبيل المثال: نادية شريف العمري، **الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، يُنظر على وتحديداً الفصل الرابع والخامس، ص ١٩٧-٢٦٧؛ فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠\١٤٣١. وبالأخص الفصل الثاني من القسم الثاني ٢٩٥-٤٢٤؛ نور الدين مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي، حقيقته- جديته- ضوابطه- مجالاته- معالمه وتطبيقاته المعاصرة**، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣١\٢٠١٠، وتحديداً، ص ١٠٦-٢٣٠.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٠-٢٥٠.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

(٤١) المرجع نفسه، ص ٢١٧.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٢٢٧-٢٥٠.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

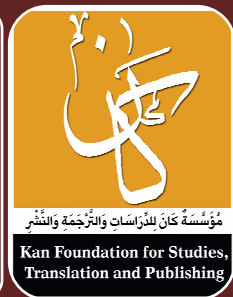
(٤٩) المرجع نفسه، ص ٢٤٥.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٤٩، ص ٢٥٥.

(٥١) المرجع نفسه، ص ٢٥٩.



2008 - 2026



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

Historical Kan Periodical

ISSN: 2090 – 0449 (Online).

Peer-reviewed, open-access journal,
indexed and abstracted in several
international databases.

<https://portal.issn.org/resource/ISSN/2090-0449>
<https://www.facebook.com/historicalkan>