



القلزم للدراسات التاريخية والحضارية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر - السودان
بالتعاون مع الاتحاد الدولي للمؤرخين - الدنمارك



ISSN:1858-9952

في هذا العدد :

- دور الإرساليات التبشيرية في مشكلة جنوب السودان (قراءة في تقرير وزارة الداخلية السودانية - مارس 1964م)
أ.د. محمد أبو محمد إمام
- الجذور التاريخية للعلاقات بين بلاد السودان الأوسط (تشاد) وشمال إفريقيا (الدول المغاربية)
د. محمد زين نور محمد
- الملك ترهاقا والإمام المهدي (دراسة تاريخية مقارنة للمكون الديني في الشخصية القيادية السودانية)
د. عوض أحمد حسين شبا
- ظاهرة خلع وعزل السلاطين العثمانيين وأثرها على الدولة العثمانية
د. حسن عوض الكريم علي أحمد
- حوار الحضارات (رؤية تحليلية)
د. حمساء حبيش رزاح ماضي آل قويد الدوسري
- الفتح الصلاحي لبيت المقدس في وجدان مؤرخي الغرب الإسلامي (583هـ / 1187م)
د. نوال بنت فرحان بن محمد الخالدي
- العلاج النفسي عند العثمانيين و الأوروبيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي (دراسة مقارنة).
د. أماني جعفر الغازي
- علاقات مكة المكرمة والمدينة المنورة في عهد الدولة الرسولية (626-858هـ / 1229-1454م)
أ.نوف عيد مطلق العصيمي
- المجالس العلمية والدينية لسلطين المماليك البرجية (784-923هـ / 1382-1517م)
أ. سلطان صالح هلال السواط



العدد الثالث عشر (مزدوج) - رجب 1443هـ - مارس 2022م

مجلة القلزم العلمية للدراسات التاريخية والحضارية علمية دولية محكمة - العدد الثالث عشر (مزدوج) رجب 1443هـ - مارس 2022م

ردمك ISSN: 1858 - 9952



دار آريثريا للنشر والتوزيع
Arythria for Publishing and Distribution

فهرسة المكتبة الوطنية السودانية-السودان
Alqulzum Journal for: مجلة القلزم
Historical and cultural Studies
الخرطوم : مركز دول حوض البحر الأحمر 2022
تصدر عن دار آريثيريا للنشر والتوزيع -السوق العربي
السودان - الخرطوم
ردمك: 1858-9952

مجلة القلزم للدراسات التاريخية و الحضارية

الهيئة العلمية و الإستشارية

- أ.د. حسن أحمد إبراهيم-السودان
أ.د. سارة بنت عبد الله العتيبي- المملكة العربية السعودية
أ.د. أسامة عبد الرحمن الأمين- السودان
أ.د. أبو هريرة عبد الله محمود يعقوب- السودان
أ.د. أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس - جمهورية مصر العربية
أ.د. السمانى النصري محمد أحمد - السودان
د. أحمد الياس الحسين - السودان
د. داود ساغه محمد عبد الله- السودان
د. سلطان أحمد الغامدي- المملكة العربية السعودية
د. سامي صالح عبد المالك البياضي- مصر
د. محمد أحمد زروق- المغرب
د. سعاد عبد العزيز أحمد السودان
د. أحمد محمد مركز- السودان
د. باب ولد أحمد ولد الشيخ سيديا- موريتانيا
د. عزة محمد موسى - السودان
د. حنان عبد الرحمن عبد الله التجاني- السودان
د. ربيعة أحمد عمران المداح- ليبيا

هيئة التحرير

المشرف العام

أ.د.إبراهيم البيضاني

رئيس هيئة التحرير

أ.د.حاتم الصديق محمد احمد

رئيس التحرير

د. عوض أحمد حسني شبا

سكرتير التحرير

د.سلوى التجاني فضل جبر الله

التدقيق اللغوي

أ.الفتاح يحيى محمد عبد القادر

الإشراف الإلكتروني

د. محمد المأمون

التصميم الداخلي

أ. عادل محمد عبد القادر

تصميم الغلاف

ايلين عبد الرحيم ابنعوف

الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة

تحمل وجهة نظر كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن آراء المركز

موجهات النشر

تعريف المجلة:

مجلة (الْقُلُزْم) للدراسات التاريخية و الحضارية مجلة علمية محكمة تصدر عن مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر - السودان . بالشراكة مع الاتحاد الدولي للمؤرخين - الدنمارك تهتم المجلة بالبحوث والدراسات التاريخية والحضارية والمواضيع ذات الصلة لدول حوض البحر الأحمر من الناحية التاريخية والحضارية.

موجهات المجلة:

1. يجب أن يتسم البحث بالجودة والأصالة وألا يكون قد سبق نشره قبل ذلك.
 2. على الباحث أن يقدم بحثه من نسختين. وأن يكون بخط (Traditional Arabic) بحجم 14 على أن تكون الجداول مرقمة وفي نهاية البحث وقبل المراجع على أن يشارك إلى رقم الجدول بين قوسين دائريين ().
 3. يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً وبالأرقام العربية بما في ذلك الجداول والأشكال التي تلحق بالبحث.
 4. المصادر والمراجع الحديثة يستخدم أسم المؤلف، اسم الكتاب، رقم الطبعة، مكان الطبع، تاريخ الطبع، رقم الصفحة.
 5. المصادر الأجنبية يستخدم اسم العائلة (Hill, R).
 6. يجب ألا يزيد البحث عن 30 صفحة وبالإمكان كتابته باللغة العربية أو الإنجليزية.
 7. يجب أن يكون هناك مستخلص لكل بحث باللغتين العربية والإنجليزية على ألا يزيد على 200 كلمة بالنسبة للغة الإنجليزية. أما بالنسبة للغة العربية فيجب أن يكون المستخلص وافياً للبحث بما في ذلك طريقة البحث والنتائج والاستنتاجات مما يساعد القارئ العربي على استيعاب موضوع البحث وبما لا يزيد عن 300 كلمة.
 8. لا تلزم هيئة تحرير المجلة بإعادة الأوراق التي لم يتم قبولها للنشر.
 9. على الباحث إرفاق عنوانه كاملاً مع الورقة المقدمة (الاسم رباعي، مكان العمل، الهاتف البريد الإلكتروني).
- نأمل قراءة شروط النشر قبل الشروع في إعداد الورقة العلمية.

المحتويات

- دور الإرساليات التبشيرية في مشكلة جنوب السودان (قراءة في تقرير وزارة الداخلية السودانية - مارس 1964م).....(7-38)
- أ.د. محمد أبو محمد إمام
- الجدور التاريخية للعلاقات بين بلاد السودان الأوسط (تشاد) وشمال إفريقيا (الدول المغاربية).....(39-66)
- د. محمد زين نور محمد
- المملك ترهاقا والإمام المهدي (دراسة تاريخية مقارنة للمكون الديني في الشخصية القيادية السودانية).....(67-84)
- د.عوض أحمد حسين شبا
- ظاهرة خلع وعزل السلاطين العثمانيين وأثرها على الدولة العثمانية.....(85-108)
- د. حسن عوض الكريم علي أحمد
- حوار الحضارات (رؤية تحليلية).....(109-146)
- د. حمساء حبيش رزاح ماضي آل قويد الدوسري
- الفتح الصلاحي لبيت المقدس في وجدان مؤرخي الغرب الإسلامي (583هـ / 1187م).....(147-194)
- د.نوال بنت فرحان بن محمد الخالدي
- العلاج النفسي عند العثمانيين و الأوروبيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي (دراسة مقارنة).....(195-214)
- د. أماني جعفر الغازي
- علاقات مكة المكرمة والمدينة المنورة في عهد الدولة الرسولية (626 - 858هـ / 1229 - 1454م).....(215-240)
- أ.نوف عيد مطلق العصيمي
- المجالس العلمية والدينية لسلاطين المماليك البرجية (784 - 923 هـ / 1382 - 1517 م).....(241-268)
- أ. سلطان صالح هلال السواط
- قضية السودان في المفاوضات البريطانية-المصرية (1946 - 1951 م).....(269-304)
- أ.علي محمد الصافي عبد الله

كلمة التحرير



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين.

القارئ الكريم:

بعد السلام وكامل التقدير والاحترام يسعدنا أن نضع بين يديك هذا العدد من مجلة القلزم للدراسات التاريخية والحضارية الذي يأتي في إطار الشراكة العلمية المثمرة والجادة مع الاتحاد الدولي للمؤرخين (الدنمارك).

القارئ الكريم:

هذا هو العدد الثالث عشر (مزدوج) من المجلة بفضل الله وتوفيقه بعد أن نجحت المجلة بواسطة هيئتها العلمية والاستشارية وهيئة تحريرها في إصدار اثني عشر عدداً من المجلة، الأمر الذي يضع الجميع أمام تحدي كبير يتمثل في بذل المزيد من الجهد بغرض التطوير والتحديث والمواكبة لتصبح هذه المجلة في مصاف المجلات العالمية الرائدة بإذن الله تعالى.

القارئ الكريم:

نأمل أن يكون هذا العدد أكثر شمولاً وتنوعاً من حيث المواضيع وطريقة طرحها وتحليلها ومعالجتها. ونسأل الله تعالى أن يجد المهتمين والمختصين والباحثين في هذا العدد ما يفيدهم ويضيف للبحث العلمي. وأخيراً نجدد شكرنا وامتناننا لكل الذين أسهموا في إنجاح هذا العدد من باحثين، ومحكمين ونجدد دعوتنا للجميع بأن أبواب النشر مشرعة في جميع مجالات القلزم العلمية المتخصصة.

أسرة التحرير

دور الإرساليات التبشيرية في مشكلة جنوب السودان (قراءة في تقرير وزارة الداخلية السودانية - مارس 1964م)

أستاذ التاريخ - جامعة السودان المفتوحة

أ.د. محمد أبو محمد إمام

المستخلص:

تناول هذا البحث دور الإرساليات المسيحية في مشكلة جنوب السودان (قراءة في تقرير وزارة الداخلية السودانية - مارس 1964م) كانت فترة الحكم التركي المصري للسودان 1820 - 1885م مقدمة لدخول عدد من الجاليات الأوربية والتركية والمصرية إلى بلاد السودان، وقد اعتبر المبشرون أن فتح محمد علي باشا للسودان يعد علامة بارزة في تاريخ المسيحية في السودان. أما في عهد الحكم الثنائي (الإنجليزي - المصري) في السودان، فإن الحكومة في بداية أمرها؛ لم تسمح بعمل المنظمات التبشيرية في البلاد خوفاً من إثارة المشاعر الدينية لدى المواطنين في الشمال، وإعادة التجربة المهدية، إلا أنها لم تلبث أن رضخت لضغوط المنظمات العالمية التبشيرية، فسمحت للإرساليات بمباشرة عملها في البلاد وخاصة في الجنوب الذي وجد فيه القساوسة والمبشرون بيئة ملائمة للعمل. وقد تولت الإرساليات تقديم الخدمات التعليمية والصحية والاجتماعية والغذاء والكساء لمواطني الجنوب، وعن طريق التعليم والكنائس زرعوا في نفوس الجنوبيين الفتن والبغضاء والكراهية نحو مواطني الشمال المسلم، وأوغروا صدورهم، وشحنوها بالغل، وحرصوهم على أهل الشمال، وأنشأوا بعض الحركات الكاثوليكية العسكرية المتعصبة مثل حزب (سانو) وغيره من الواجهات الأخرى. ولما رأت حكومة الفريق إبراهيم عبود أن المنظمات التبشيرية قد تعدت حدود صلاحياتها، سنت قانون المنظمات التبشيرية في عام 1962م، للحد من نفوذ هذه المنظمات، إلا أنها لم تلتزم فقامت حكومة عبود بوضع حد لهذه التجاوزات، وطردت القساوسة والمبشرين من السودان، وكان رد فعل المنظمات التبشيرية ووسائل الإعلام العالمية عنيفاً تجاه هذا القرار. كان ذلك كله عملاً تمهيدياً متفقاً عليه لفصل جنوب السودان عن شماله وقد تم لهم ذلك في يوليو 2011م.

Abstract:

This research dealt with the role of the Christian missionaries and its involvement in the conflict in South Sudan, and the deepening of the conflict between the North and South. The period of Turkish – Egyptian rule in the Sudan 1820 – 1885 was a prelude to the entry of a number of Europeans, Turkish, Egyptians communities to the Sudan. The missionaries considered that Mohamed Ali Pasha's conquest of Sudan was a milestone in the history of Christianity in Sudan. In the era of the Anglo – Egyptian (Condominium) rule, the government was initially reluctant to allow missionaries to operate in Sudan for fear of provoking religious feelings among Muslims, and re experience the Mahadist. However, the government soon relented to the pressures of the international missionary organizations, and allowed the missionaries to start their work in the Country, especially in the South where priests and missionaries found a suitable environment to do their job. The missionaries took over the provision of education, health and social services, food and clothing to the southerners. These missionaries Charged the Souls of Southerners with hatred and antagonism towards the Northerners and they have honed that hatred through years of practice. General Ibrhaim Abboud, the political leader of the Sudan, nationalized missionary schools in the South, and subsidized Muslim educational institutions and mosques in process of the national sovereignty. The missionaries protested against the Sudan government decision, this led the government to suspend the activities of these missionaries and expelled the priests. The reaction of the international missionary organizations was very tough towards this decision. In 2011 after decades of Civil War and the loss of more than two million lives, South Sudan separated from the North, and became independent country as the outcome of these missionaries activities.

دور الإرساليات التبشيرية في مشكلة جنوب السودان:

خضع السودان في الفترة من 1821 - 1885م لفترة حكم عرفت في التاريخ السوداني بالحكم التركي - المصري، وذلك بعد أن تمكن محمد علي باشا، الوالي العثماني على مصر من غزو البلاد، والقضاء على الدولة السنارية ومكوناتها، كما تمت السيطرة على مقدرات البلاد الاقتصادية، وصارت البلاد تحت السيطرة الخديوية. وقد حكم السودان خلال هذه الفترة عدد كبير من الحكام، والمديرين العموميين، والحكماديين من الأتراك والمصريين والأوربيين⁽¹⁾. وقد فتحت البلاد أبوابها للتجار الأجانب من الأوربيين، والأتراك، والمصريين، والشوام، وافتتحت عدد من القنصليات الأوربية في البلاد، وكانت القنصلية الفرنسية أول قنصلية افتتحت في مدينة الخرطوم، كما وجدت عدد من الجاليات الأوربية في البلاد من اليونانيين والإيطاليين، والفرنسيين، والبريطانيين، والألمان، والنمساويين، وغيرهم من الجنسيات الأوربية الأخرى⁽²⁾. ووجد بالخرطوم أوربيون يعملون في وظائف الحكومة في الخدمة الطبية في الخمسينيات من القرن التاسع عشر، حيث وجد طبيب هنغاري وسويسري ضمن طاقم الخدمة الطبية الحكومية، وهناك أطباء أوربيين آخرين كانوا يعملون لحسابهم. كما عمل في بعض الوظائف الهندسية الفرنسيان «درانوا» وشيلي بيك، وفرن (F. Werne). الألماني، وسبادا (Spada) الإيطالي الذي كان مديراً للترسانة، ولمبروزو الذي كان مديراً للبريد⁽³⁾. وقد زاد عدد الموظفين الأوربيين على عهد غردون (فبراير 1877 ويناير 1880م) عندما عين عدداً كبيراً منهم مديرين للمديريات بعد عزل المصريين والسودانيين. وكانت الخرطوم بالنسبة لكثير من الأوربيين مقراً دائماً ووطناً ثانياً، ومنهم من عاش بها لمدة طويلة مثل كلين الترتزي الألماني (Merr Klein) وهنزل (Hansal) نائب القنصل النمساوي اللذين عاشا بها ثلاثين عاماً انتهت بقتلهما عند سقوط الخرطوم سنة 1885م⁽⁴⁾. وعلى الرغم من قلة أعداد الجاليات الأوربية النصرانية، إلا أن مركزهم الاجتماعي كان ممتازاً، وكان معظمهم من التجار اليونانيين والإيطاليين. وأكبر عدد منهم كان من اليونان لأنهم يتحملون جو البلاد الحار، يليهم الإيطاليين. ويعتبر اليونان أو «الأغاريق» هم سادة تجار البقالة في الخرطوم، كما كانوا يتاجرون في الملابس الجاهزة وأدوات المائدة وبيع اللحوم والخضروات⁽⁵⁾. وكان من أكبر تجار الرقيق في البلاد التاجر الفرنسي فيسيير (Vissiere) الذي كان ينقل رقيقه إلى مصر تحت الراية الفرنسية، ومن أشهرهم كذلك التاجر السرديني برون روليت (Brun Rollet)، وكان معروفاً عند سكان المدينة (بالتاجر يعقوب)، وقد حقق لنفسه حلم كل الأوربيين في الثروة، ومن تجار العاج والرقيق المشهورين في

تلك الفترة أيضاً التاجر السرديني فودي (Vaudy)، وملزك (Malzac) مؤسس مدينة رمبيك في بحر الغزال، ولافارج، وأمبرواز، والكسندر، والدكتور تيران (Tirant) الذي جمع ثروة كبيرة من تجارة الرقيق في الخرطوم، وكان يصدره إلى أسوان والقاهرة واسطنبول⁽⁶⁾. ووجد من بين أعضاء الجاليات الأوربية أيضاً المستكشفين والرحالة ورجال البعثة الكاثوليكية الأولى الذين حطوا رحالهم في الخرطوم عام 1848م. وقد ضمت البعثة عدداً من رجال الدين والموظفين وعمال البناء، وشرعت في بناء مقر لها في عام 1850م. وقد عد المبشرون أن فتح محمد علي باشا للسودان عام 1821م، علامة بارزة في تاريخ المسيحية في السودان، فبدأوا يعطونه اهتماماً أكبر، خاصة المبشرين البريطانيين والفرنسيين، الذين أنشأوا مراكز لهم في شرق أفريقيا، وكانوا يسعون إلى مد نفوذهم في وادي النيل، ونظراً لسياسة التسامح التي انتهجها الباشا تجاه المبشرين آنذاك، فقد شجعهم ذلك على إقامة مدرسة كاثوليكية في الخرطوم، وقام البابا غريغوري السادس (1831 - 1846) بإنشاء إرسالية أفريقية الوسطى في الخرطوم عام 1846م للتبشير بالدين المسيحي، وعيّن المطران كازولاتي رئيساً لها⁽⁷⁾. وكان (الأب) المبشر الإيطالي مانسوري (Luk Mansuri) قد سبق الآباء البيض من المبشرين في الوصول إلى السودان، وكان قد وصل إلى الخرطوم في يوليو 1843م، وبني كنيسة كاثوليكية ومدرسة فيها، ثم وصل إلى أعالي النيل، ومارس نشاطه التبشيري بين أبناء قبيلة الشلك، وقد وضع لبنة في بناء حركة التنصير الكاثوليكية في السودان، والتي حظيت بالدعم اليابوي عندما أرسلت البابوية في فبراير 1848م بعثة تنصيرية إلى السودان، وفي عام 1850م، أسس الدكتور النمساوي (كنو بلاخر) مركزين للتبشير في الجنوب، في غندكرو قرب مدينة جوبا، والثاني في شامبي، وحرصت الإرساليات الكاثوليكية على العمل في جنوب السودان، إذ يعيش الناس هناك على الفطرة وعلى الوثنية والعقائد المحلية، التي لا تقف عائقاً أمام مشروعهم التنصيري. وقد شجعت الرحلات الكشفية التي قام بها محمد علي باشا إلى جنوب السودان، الجمعيات التبشيرية والأوربيين على العمل في تلك المناطق⁽⁸⁾. وفي عام 1857م قام معهد مازا التبشيري في فيرونا بإيطاليا بتنظيم وتمويل بعثة تنصيرية إلى السودان على نهر النيل، فتكونت البعثة من خمسة مبشرين كان من بينهم دانيال كمبوني Daniel Kamboni (1831 - 1881م)، الذي رفع شعار (أفريقيا أو الموت)، وأقامت هذه البعثة عدة محطات في جنوب السودان، وبسبب الظروف الصحية هناك توفي اثنان من المبشرين، وتعهد كمبوني بأن يواصل عمله، ولا يتخلّى عن مهمته في تنصير هذا البلاد حتى لو كلفه الأمر حياته، ومن أجل ذلك التقى بزمعلاء وملوك

أوروبا، وحثهم على جمع الأموال، ومباركة مشروع تنصير السودان. وفي عام 1857م أيضاً وصل كمبوني مع عدد قليل من المبشرين القادمين من فيرونا إلى جنوب السودان، وأوجدوا فيها محطة البعثة المسماة «الصليب المقدس»، غير أن البعثة لم تحقق أهدافها نظراً لوفاة معظم المبشرين. وقد قرر الفاتيكان في عام 1862م إغلاق هذه البعثة لحين تحسن الأوضاع الصحية⁽⁹⁾. وفي عام 1867م عاد كمبوني مع عدد من القساوسة إلى السودان مرة أخرى، ومن ذلك التاريخ أخذ نشاطه التبشيري يتركز حول الخرطوم، ويبدو أن علاقته المتردية مع قبائل الشلك في جنوب السودان كانت سبباً في تحويل نشاطه إلى الشمال، فاستطاع خلال أعوام قلائل إقامة ستة مراكز تنصيرية في شمال السودان، وكنيستين في الخرطوم، ومدينة الأبيض، بمؤازرة من الدول الأوروبية وخاصة فرنسا والنمسا⁽¹⁰⁾. ومن ذلك نرى أن فترة الحكم التركي - المصري كانت نقطة انطلاق لبدء النشاط التبشيري في البلاد، فقد فتحت البلاد للجاليات الأوروبية، والمنظمات الكنسية التبشيرية، تعمل بهمة ونشاط، وتضع لبنات العمل الكنسي في السودان، تبنى الكنائس والمحطات التبشيرية ويتوافد القساوسة والمبشرون إلى البلاد بشكل كبير، ولم تكن هناك قيود تحد من نشاطهم. وقد تم دراسة الأوضاع في الجنوب من قبل هؤلاء المبشرين، دراسة وافية، ووضعت الخطط والبرامج طويلة المدى وقصيرة المدى، ووجدوا أرضاً خصبة في جنوب السودان، وزرع القساوسة الفتن بين الشمال والجنوب، وصوّروا للجنوبيين أن الشماليين ليسوا سوى تجار رقيق، وشككوا في الإسلام وتعاليمه، وأوغروا صدور الجنوبيين تجاه إخوانهم من الشمال. وقد دعا الجنرال البريطاني المتعصب للمسيحية شارلس غوردون، عندما عيّن حاكماً على المديرية الاستوائية (1874 - 1879م)، المبشرين إلى التوجه إلى السودان، ووجه رسالة خاصة إلى جمعية المبشرين البريطانية، يدعوها للعمل في تلك المديرية، واستغلال فرصة وجوده فيها لممارسة نشاطهم بحرية، لاسيما وأنه تولى الإنفاق على رحلة كمبوني لجنوب السودان من أموال حكومة السودان⁽¹¹⁾. ولما قامت الثورة المهدية وسقطت الخرطوم على أيدي الثوار عام 1885م، توقفت كافة الأنشطة التبشيرية في البلاد، وفر كثير من القساوسة والمبشرين هرباً من بطش المهدية ولم يستأنف النشاط إلا بعد دخول السودان تحت مظلة الحكم الثنائي وقد طلبت بعض المنظمات والإرساليات من سلطات الحكم الثنائي السماح لها بمعاودة أنشطتها في جنوب السودان، ونشر المسيحية بين سكان الجنوب، وذلك في بداية الحكم الثنائي، إلا أن الحكومة رأت أن الوقت لا زال مبكراً، ولم تسمح بذلك، حيث كانت تخاف من ثورة المواطنين إذا ما شعروا بأية محاولات لتغيير معتقدات السكان، لاسيما وأن روح الثورة المهدية

لا تزال متقدمة في بعض النفوس، ولذلك رأت أنه من غير المناسب السماح بعودة المبشرين إلى عملهم في جنوب السودان.

استمرت مطالبة بعض الجمعيات الإرسالية الأمريكية والبريطانية، من «كرومر» و «كتشنر» في الخرطوم، بالسماح لها بممارسة التنصير في السودان إلا أن طلباتهم قوبلت بالرفض. وازدادت الضغوط على حكومة الخرطوم بأن تسمح بإرسال البعثات التبشيرية من قبل مجلس الكنائس وبعض المنظمات التبشيرية الأخرى. وقرر مجلس الكنائس في عام 1889م، بأن المشاعر الدينية في بريطانيا تطالب بحق، بأن أية مجهودات مبذولة لتخليد ذكرى غردون، يتعين أن تنطوي على نشر تعاليم المسيح، بين جمع الأجناس والقبائل التي تقطن في حوض أعالي النيل، وأن علينا والحال هذه تقوية مؤسساتنا بمصر، على أن تمتد رسالتنا إلى الخرطوم. والمناطق المجاورة لها عندما تسمح العناية الإلهية بذلك. اشتدت مطالبة الإرساليات الكاثوليكية، ومجلس الكنيسة الأعلى، والحكومة النمساوية بالسماح لها بممارسة أعمالها التنصيرية بالجنوب. ولذلك كتب اللورد كرومر يقول: «إن اتخاذ أية خطوات تكون من شأنها تشجيع الجمعيات في الوقت الراهن لن يكون أمراً موفقاً إطلاقاً، بل سيتحمل أولئك الذين يشجعون مثل هذه الخطوات مسؤولية جسيمة¹²». وقد استمرت الضغوط تترى على حكومة الخرطوم بالمساعدة في فتح باب النشاط التنصيري بالسودان، وقدمت مذكرة للحكومة البريطانية موقع عليها من أساقفة كنتر برى. وسير جون كناواى البرلماني الإنجليزي، تضمنت هذه المذكرة نقداً لسياسات السلطات الاستعمارية الحاكمة في السودان تجاه الإرساليات، واتهاماً بانتهاكها مبادئ الحرية الدينية والعمل على الإخلال بالمبادئ التي تتبعها الدول المسيحية. وإزاء هذه الضغوط المتزايدة لم تجد الحكومة بداً من السماح للإرساليات بمزاولة مهامها في السودان عامة وفي جنوبه خاصة. ومنذ ذلك الوقت فتحت أبواب الجنوب على مصراعيها أمام الإرساليات التي نشطت في تشييد المدارس والكنائس في جنوب خط عرض (10) شمالاً، ومنحت كل إرسالية مكاناً خاصاً تعمل فيه لتفادي التنافس والصدام بين الكنائس المختلفة وذلك على النحو التالي⁽¹³⁾:

1. الإرسالية الرومانية الكاثوليكية Roman Catholic لتعمل في منطقة الشك بالقرب من فاشودة. وفي سنة 1903م سمح لها بالعمل مرة أخرى في منطقة بحر الغزال لأن الكنائس التي سبق أن أسستها في تلك المناطق، حطمها أتباع المهدي إبان الثورة المهدية.
2. الإرسالية الإنجليزىة Anglican، وقد بدأت العمل في مناطق شرق بحر الغزال ومنقلا.

3. الإرساليات الأمريكية The American Mission لتعمل في منطقة السوبا.

4. الإرسالية السودانية المتحدة The Sudan United Mission وهي إرسالية استرالية سمح لها في سنة 1913م لتعمل في مناطق ملوط وسط الدينكا الذين يعيشون في الجزء الشرقي للنيل الأبيض جنوب ملكال. وكانت الإرساليات تسعى إلى وضع كيان جنوبي مستقل تماماً عن الشمال يدين بالمسيحية، ليكون قاعدة إستراتيجية في قلب أفريقيا، يشع منها الفكر المسيحي، ولذلك زعم المنصرون لتلامذتهم بأنه كانت في القرن الخامس عشر جمهورية تسمى (أزانيا) كانت تضم جنوب السودان وبوغندا والكنغو. وفي ذات الوقت حاول الاستعمار تقسيم أفريقيا إلى أفريقيا العربية، وأفريقيا الزنجية، كما حاولت الإرساليات تقسيمها إلى أفريقيا المسيحية وأفريقيا المسلمة. وبذلك نشأت في الجنوب قوة سياسية مناوئة للشمال لوقف انتشار الإسلام والحضارة العربية⁽¹⁴⁾. وبذلك وجدت الإرساليات موطئ قدم لها في جنوب السودان مرة أخرى بعد تلكؤ من حكومة الخرطوم التي كانت ترى أن الوقت غير ملائم لعمل البعثات التبشيرية، فقد كانت الحكومة لا تريد المساس بمشاعر الأهالي وإثارتهم ضدها في ذلك الوقت المبكر، ولكن توالي الضغوط على حكومة الخرطوم جعلها تسمح لعدد من الإرساليات التبشيرية بالعمل في جنوب السودان، وتحدد لكل بعثة أو إرسالية منطقة عمل لها، وقد نجحت في ذلك حتى لا يحدث احتكاك وتنافس بين الإرساليات العاملة⁽¹⁵⁾.

شجعت الحكومة البريطانية الإرساليات التبشيرية بشكل كبير، كما أنها شجعت على إثارة الخلافات القبلية، وقامت بتصنيف السكان إلى أعراق مختلفة، وشجعت استبدال اللغة العربية باللغة الإنجليزية كلغة رسمية، وأعطت الإرساليات صلاحيات كبيرة في رسم السياسة التعليمية والصحية والاجتماعية في السودان. وبناءً عليه أسس المبشرون البريطانيون مدرسة للبنات في الخرطوم عام 1903م كنواة لمدارس أخرى لاتخاذها وسيلة للترويج للديانة المسيحية في أماكن أخرى. وفتحت الإدارة البريطانية أبواب الجنوب السوداني للتبشير بشكل كبير، بعد أن شعرت بخطورة انتشار تيار الثقافة العربية الذي انتقل إلى الجنوب. وأدركت الإرساليات أن تجاهل النفوذ العربي الإسلامي يشكل تهديداً لحركة التنصير المسيحي، وعليه وجه السير ريجنالد ونجت الحاكم العام في

السودان في مارس 1904م رسالة إلى مدير بحر الغزال أعلمه باتفاق الحكومة البريطانية مع الإرساليات على التعاون معاً من أجل إقصاء النفوذ الإسلامي في الجنوب بأسرع وقت ممكن، وسمح للإرساليات بتولي أمر التعليم في الجنوب للاستحواذ على عقول وعواطف التلاميذ لتحقيق الهدف المرجو، وهو الترويج لاعتناق المسيحية، كما تم تشجيع الجنوبيين على مزاولة الحرف والمهن المختلفة، كالتجارة وغيرها، ومنع تدريس اللغة العربية في المدارس التي شيدت لغير أبناء المسلمين، وكذلك جعل اللغة الإنجليزية لغة التعليم الرسمية⁽¹⁶⁾. واستخدم المبشرون التطبيب مجاناً في المستشفيات والمستوصفات لكسب المرضى إلى جانبهم، ولذلك أنشأوا على سبيل المثال مستوصفاً في بلدة الناصر، وكان الأطباء لا يعالجون المريض إلا بعد الاعتراف بأن الذي يشفيه هو المسيح، ولذلك كان التطبيب والتنصير متلازمان، وبعد أن يتماثل المريض للشفاء، يهدي إليه كتاب الإنجيل من أجل الترغيب باعتناق المسيحية⁽¹⁷⁾.

لقد بذلت الحكومة البريطانية أقصى جهودها في التمكين للإرساليات التبشيرية من أداء عملها وتحقيق أهدافها المنشودة، وضرب نوع من العزلة بين الشمال والجنوب، ومنحت الإرساليات مساعدات كبيرة لكي يتولوا التعليم في الجنوب⁽¹⁸⁾.

عملت الإدارة البريطانية في الجنوب على إعاقة تطور المجتمعات الجنوبية وعملت على عزلها عن الشمال، وكانت فلسفة الحكم المحلي التي اتبعت في الجنوب تهدف إلى إبعاد المجتمعات البدائية من أي مؤثرات خارجية، وقد ظلت تلك المجتمعات منغلقة على نفسها من خلال السياسات التي اتخذتها الإدارة البريطانية، والتي تمثلت في إنشاء وحدات قبلية في الجنوب تعتمد على تنظيم يستند على الأعراف والتقاليد، والتراث الفكري القبلي، والتخلص من الإداريين والموظفين المهنيين الشماليين تدريجياً على أن يحل أبناء الجنوب محلهم، واستخدام اللغة الإنجليزية للتفاهم حينما يتعذر استخدام اللهجات المحلية، وإصدار قانون المناطق المقفولة الذي يحظر التنقل بين الشمال والجنوب إلا بإذن من الحاكم البريطاني، مما باعد كثيراً بين الشماليين والجنوبيين⁽¹⁹⁾. وعليه فقد نشطت الإرساليات في محاربة الإسلام واللغة العربية بالجنوب، وبذلت الحكومة البريطانية أقصى جهودها لنشر المسيحية والإنجليزية، وتسابقت في تشييد الكنائس والمدارس في مناطق نفوذها، وكان نتاج هذا التقسيم لمناطق النفوذ، أن أصبح هناك ثقافات متعددة مختلفة باختلاف المناطق بالجنوب من جهة، وبين الجنوب والشمال من جهة أخرى.

تولت الإرساليات أمر التعليم وفي ذلك يقول جبرائيل ويريرج:

“Until 1926 education in the Southern provinces was based exclusively on missionary initiative. The government refrained from opening Schools, even in cases where there was a genuine demand for education, on the grounds of lack of finance and fear of Islam. Every encouragement and inducement was offered to the missionary societies to open elementary and technical schools. Consequently, the Austrian mission opened four Schools in the Bahr-al-Gazal and two in the Upper Nile province. The CMS opened its first school in Malek in 1906 and a second one at Bor in 1915. The American Presbyterians opened school at Doleib Hill in the Sobat valley in 1902. However, only the Austrian missionary Schools were regarded as proper schools and their teachers were paid by the education department. The governor of Bahar-al-Gazal, defined the government’s aims as follows:

The government does not want to make more Muslims, it wishes to technically instruct the natives, through the medium of their own language teaching them a certain amount of English ... religion education can be given to those whose parents desire it in the Missionary Schools”⁽²⁰⁾.

لم تهتم الإرساليات بتدريس المواد الأكاديمية مثل الجغرافيا والتاريخ والرياضيات والعلوم والفنون وغيرها من المقررات العلمية بقدر ما اهتمت بتعليم المسيحية، الأمر الذي دعا الحكومة في التفكير بصورة جدية في إنشاء مدارس تابعة لها، تهتم بالدراسات الأكاديمية بالدرجة الأولى، باعتبارها شرطاً أساسياً وضرورياً لأي تقدم اقتصادي في الجنوب وقد عازمت الحكومة على تنفيذ سياستها التعليمية في الجنوب لأنها بحاجة إلى موظفين من الأهالي يستطيعون القراءة والكتابة والقيام بالأعمال المكتبية وتطوير بلادهم وفقاً لبرامج ناضجة ومتقدمة، ولذلك سعت الحكومة إلى العمل على تعليم أبناء السلاطين والرؤساء وبعض أبناء الشعب بغرض أن يصبحوا (مأمير) وضباطاً وطنيين.

بيد أن هذه السياسة التي رسمتها الحكومة لم تصادف هوىً في نفوس القائمين على أمر الإرساليات، فوقفوا في وجهها وناصبوها العداء، واتهموا الحكومة بعرقلة أعمالها، ولذلك كتب سكرتير عام الإرساليات بالسودان خطاباً لرئاسة منظمات التنصير بلندن في عام 1925م، اتهموا فيه الحكومة بتعويق أنشطتهم عبر النقاط التالية:

أولاً: تسمح حكومة السودان للتجار الشماليين بدخول الجنوب، فيختلطون بالجنوبيين ويتاجرون معهم في النهار، ويعلمونهم الدين الإسلامي بالليل.

ثانياً: يأتي أبناء الجنوب الذين يعملون بالشمال في إجازاتهم، لزيارة ذويهم بالجنوب، ويختلطون بالسكان. ونظراً لأنهم يعتنقون الإسلام فإنهم يلقنونه لذويهم بالجنوب، وبذلك فإنهم يهدمون في إجازتهم القصيرة ما تنبيه الإرساليات في أعوام. وبذلك يتضح لنا الدور الخطير الذي قامت به الإرساليات التبشيرية في جنوب السودان حتى إنها استطاعت أن تؤلب رئاستها في لندن على الحكومة الاستعمارية في الخرطوم لتدعن لمطالبها، ولا تنفذ السياسة التعليمية التي خططت لها، وبذلك تبقى على جنوب السودان منطقة مغلقة في وجه أبناء الشمال، ويظل الجنوب في حالته البدائية في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية. إلا أن الحكومة قد أرغمت فيما بعد على إلغاء قانون المناطق المغلقة عندما ازداد الوعي القومي في الشمال والجنوب، واشتدت مطالبة المواطنين في الشمال بإلغاء قانون المناطق المغلقة، ولا سيما بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. كانت السياسة التنصيرية في جنوب السودان أمراً مخططاً له، ومرسوماً له بدقة متناهية، واستطاعت الإرساليات أن تستغل الظروف التي أتاحت لها من قبل الحكومة الاستعمارية في الخرطوم، ومضت تبث الغل والحق والكراهية في نفوس مواطني الجنوب، ضد أخوانهم في الشمال، وتم تلقينهم مفردات الكراهية من خلال كتابهم المقدس الذي عرف باسم (كاسوزم) وقد عبر أحد المواطنين الجنوبيين عن ذلك بالقول: (في هذا الكتاب المقدس عرفنا نحن الجنوبيين كيف نكره كل من هو مسلم لأن الكتاب جميعه موجه ضد الإسلام عامة، وضد تجارة الرقيق خاصة). ولذلك عندما تكونت الحكومة الانتقالية الأولى برئاسة الأزهرى، تكالبت الإرساليات، وبذلت قصارى جهدها لتحريض الجنوبيين على التمرد، وبثت في أذهانهم أن خروج الإنجليز من السودان لا يعنى بالنسبة لهم سوى تغيير سيد بسيد، وأن الشماليين سوف يستعمرونهم كما استعمارهم الإنجليز. وقد استمرت الإرساليات في بث روح الكراهية ضد الشماليين على أمل أن ينفصل الجنوب عن الشمال، وخاصة بعد أن لجأت حكومة الفريق عبود إلى نشر الدين الإسلامي، واللغة العربية في الجنوب بغرض توحيد شطري القطر من الناحيتين الثقافية والعرقية. وفي عام 1961م حاولت حكومة عبود إحكام قبضتها على الإرساليات لأنها جنحت عن أهدافها الإنسانية التي أتت من أجلها، ومنعت إعطاء تأشيرات دخول

للسودان لكثير من أعضائها الذين سافروا لقضاء إجازاتهم في الخارج، الأمر الذي دعا بعض الآباء الكاثوليك إلى كتابة نشرة مناوئة للحكم العسكري جاء فيها: «ليس هناك أحد مهما علا شأنه يمكنه إجبارنا على أن نسير في طريق يخالف تعاليم أيينا الذي في السماوات والأرض. وأن القانون قد أضحى سلاحاً لكبح زمام المسيحية ولفرض الدين الإسلامي»⁽²¹⁾.

كان رد فعل حكومة عبود على توزيع تلك النشرة من قبل بعض الآباء الكاثوليك عنيفاً، فقد قامت باعتقال بعضهم، وفي 27 / 12 / 1961م أصدرت وزارة الداخلية أمراً بطرد كافة موظفي الهيئات التنصيرية وقد بلغ عددهم ألفاً ومائتان وأربعة عشر شخصاً.

أصدرت وزارة الداخلية في مارس 1964م مذكرة مفصلة عن الأسباب التي أدت إلى إبعاد المبشرين والقساوسة الأجانب من مديريات السودان الجنوبية، وهو تقرير دقيق للغاية، موثق بالأدلة والشواهد، والإحصاءات ورصد دقيق للصحف العالمية التي تحدثت عن هذا الأمر، وكُتِبَ التقرير بمهنية عالية وشفافية ووضوح وسوف نحاول أن نقتبس منه بعض الفقرات، ونلخص منه بعض الجوانب التي توضح لنا بجلاء الأسباب التي أدت إلى طرد هؤلاء المبشرين والقساوسة.

يبدأ التقرير بالقول: «إنَّ أول واجب لأي حكومة هو أن تحكم، وتقدم المصلحة العامة للبلاد على أي مصلحة خاصة لأي هيئة... وعلى كل الهيئات إما أن تقبل ما تراه الحكومة ضرورياً لسلامة كيان البلاد وصيانة مصالحها، وإما أن تزول. كما على أي حكومة أن تمارس سلطات سيادتها في أرضها فلا تشاركها في ولاء مواطنيها هيئة خارجية، ولا تسمح بتدخلها في إدارتها لشئونها الداخلية. وليس هذا بدعاً في التفكير وإنما أمر متعارف عليه، فقد كفل ميثاق الأمم المتحدة عدم تدخل أي دولة، أو الأمم المتحدة نفسها في الشؤون الداخلية لأمة ما»⁽²²⁾.

جاءت بداية التقرير بداية قوية وموفقة أكدت على حق الدولة في تقديم المصلحة العامة، وتأكيد سيادتها على أراضيها ومواطنيها، وليس لأي دولة أخرى، أو جهة أخرى الحق في المساس بحقوقها أو التدخل في شئونها الداخلية. ويعدد التقرير الهيئات التبشيرية العاملة بالسودان وعددها ثمانية هيئات أوردتها التقرير كما أورد ملحقاً يوضح هذه الهيئات. والمنظمات التبشيرية العاملة بالسودان وهي:

The Catholic Church	1. الكنيسة الكاثوليكية
Church Missionary Society (North Sudan)	2. جمعية الكنيسة الإرسالية لشمال السودان
Church Missionary Society (Juba)	3. جمعية الكنيسة الإرسالية بجوبا
American Mission (North Sudan)	4. الإرسالية الأمريكية لشمال السودان
American Mission (Upper Nile)	5. الإرسالية الأمريكية بأعالي النيل
Africa in Land Mission (Torit)	6. إرسالية أفريقيا الداخلية بتوريت
Sudan Interior Mission	7. إرسالية السودان الداخلية
Sudan United Mission (Nuba Mountains)	8. إرسالية السودان المتحدة بجبال النوبا

ويتحدث التقرير بعد ذلك عن العلاقات بين الحكومة والهيئات إبان الحكم الأجنبي للبلاد، حيث يشير التقرير إلى أن البريطانيين قدموا تسهيلات ومساعدات مالية وأدبية كثيرة لهذه الإرساليات، وحددت لكل إرسالية منطقة نفوذ لتعمل فيها حتى لا يتنازع الولاء المسيحي بين الشيع المختلفة. كما أن الحكومة البريطانية كانت قد انتهجت سياسة خاصة نحو إدارة مديريات السودان الجنوبية، وقد سمحت لتلك الإرساليات بالقيام بالكثير من الأعباء والمسئوليات التي كان ينبغي أن تقوم بها حكومة الخرطوم مثل الصحة والتعليم والخدمات الاجتماعية. وكانت هذه الهيئات تتسلم المساعدات المالية السخية من خزانة الدولة مقابل قيامها بهذه الخدمات المختلفة (23). وترى مذكرة وزارة الداخلية أن هذه الإرساليات المسيحية في ذلك العصر قد قامت بدور خطيراً في سياسة الفصل المتفق عليها، ووقفت عقبة في طريق الانصهار القومي، حيث كانت تعمل على طبع المجتمعات بالمديريات الجنوبية بطابع يختلف عن طابع أجزاء القطر الأخرى، وأرادت لمجتمع المديريات الجنوبية بالسودان أن يتميز بالخصائص والمميزات الآتية:

- التدين بالمسيحية.
- التحدث والكتابة بالإنجليزية.
- أمانى وعواطف وطنية تركز في الخوف من سكان الشمال وكراهيتهم وعدم الثقة بهم.
- تجسيم الفروقات المميزة لسكان الجنوب عن سكان الشمال بغرض قيام شعور بالكيان المنفصل.
- خلق شخصية سياسة منفصلة لهذا الكيان.

وقد كان نشاط كل من الحكومة آنذاك، والجمعيات التبشيرية، تكمل بعضها الآخر، وتتفقان في الوسيلة والمقصد⁽²⁴⁾.

أما العلاقة بين الحكومة والهيئات التبشيرية في ظل الحكم الوطني، فقد ذكر التقرير أنه بزوال الحكم الأجنبي، وقيام الحكم الوطني، كان من المنتظر أن تقوم الحكومة الوطنية بالخطوة الأولى للحد من نفوذ الهيئات التبشيرية، حيث أنه قد ثبت لها دون نزاع، أن تلك الهيئات كانت تلعب دورها البارز الخطير في تنفيذ سياسة الحكومة الأجنبية، الرامية إلى تفتيت وحدة القطر، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل افترضت الحكومة الوطنية حسن النية في الإرساليات فلم تحد من الامتيازات التي منحتها إياها اللوائح الإدارية، ولم تراقب أعمالها، وظلت الحكومة تعاملها كأصدقاء، ولكن على الرغم من المعاملة الطيبة والتسامح المفرط فقد استمرت الإرساليات تعمل بطرق شتى مستترة وظاهرة، ضد سياسة الحكومة الوطنية، وعرقلة مشاريعها، خصوصاً فيما يتعلق بالاتجاه الرامي إلى إحلال الوفاق والوئام بين جميع المواطنين، وقد ناهضوا تولى الحكومة مسئولياتها ومهامها الأساسية، نحو التعليم، والصحة، والخدمات الاجتماعية الأخرى. وعندما تسلمت الحكومة الوطنية الخدمات التعليمية بالجنوب من أيدي الإرساليات الأجنبية، والتي فشلت في تعليم المواطنين الجنوبيين على المستوى المناسب طيلة المدة التي كانت تتولى فيها الإشراف على التعليم نيابة عن الحكومة الأجنبية، فلم يُبرز التعليم التبشيري المواهب الكامنة للجنوبيين، وتأهيلهم لخدمة مجتمعهم، وعندما أخذت الحكومة الوطنية زمام الأمر وجدت مناهضة من قبل الإرساليات بشتى الأساليب، وقد استغلوا اسم الدين في تحريض الطلبة والموظفين وإثارتهم ضد الحكومة، خصوصاً عندما توحدت المناهج، وأضحى ضرورياً توحيد العطلة الأسبوعية في كل أنحاء القطر، وقد أدين اثنان من القساوسة الكاثوليك وهما القس (Patron)، والقس (Bendeti) حيث قبضاً متلبسين بجريمة تحريض بعض الطلبة والموظفين ضد قرار توحيد العطلة الأسبوعية⁽²⁵⁾. وفي مجال الخدمات الصحية عندما قامت الحكومة أيضاً بتولي مسئولياتها كاملة في إنشاء المستشفيات والشفخانات ونقط الغيار للقيام بعلاج المواطنين، قامت الهيئات التبشيرية أيضاً بمعارضة هذا الاتجاه، وعملت على عرقلة بشتى الطرق، منها تقديم العقاقير الطبية غير المرخصة للأهالي للحيلولة دون وصولهم إلى المستشفيات الحكومية المعدة، وقد أدين قضائياً عدد كبير من هؤلاء القساوسة الأجانب الذين كانوا يمارسون الاتجار في هذه الأدوية، وذكر التقرير منهم على سبيل المثال القسين الكاثوليكين Conferlinin and Mazitelli وقد بذل هؤلاء المبشرون الأجانب قصارى جهدهم

للعمل على تشكيك المواطنين الجنوبيين البسطاء في نوايا حكومتهم الوطنية، ناقلين إليهم أحداثاً وصوراً مشوهة للعلاقات بين المواطنين في جنوب السودان وشماله، مستغلين في ذلك النشرات والكتيبات والصور الموضوعة، والمحاضرات أثناء تأدية الصلوات والكتابة في صحف ومجلات تصدر عن رئاسة هذه الهيئات بالخارج⁽²⁶⁾. وأشار التقرير إلى أن بعض المبشرين لم يكونوا في المستوى الأخلاقي الذي يليق بهم، وارتكابهم جرائم أخلاقية بشعة، كحادث القس (تونيلو) في تنقلك ببحر الغزال مع إحدى الفتيات من الدينكا، وتستر القس برياني على جريمة أعمال مخالفة للطبيعة ارتكبت في حرم الكنيسة⁽²⁷⁾.

كما تناول التقرير تدخل واشترك الهيئات التبشيرية الأجنبية في العمل السياسي في السودان. فقد قامت هذه الهيئات بتذكير المواطنين الجنوبيين بتاريخ النخاسة، ودور المواطنين الشماليين فيه، وتجسيم مظاهره بصورة مثيرة للبغضاء، كما قام بعض أعضاء هذه الهيئات بتأييد خفي لدعوة الانفصال والتي كان ينادى بها حزب الأحرار الجنوبي الذي يتلقى الرعاية والدعم المالي والتنظيمي من قبل هذه الهيئات، كما استغلت هذه الهيئات أعضاء البرلمان الجنوبيين الذين ينتمون لحزب الأحرار بتوقيعهم على عريضة يناهضون فيها سياسة الحكومة الرامية لسودنة الكنائس، ومطالبين بالإبقاء على بعض القسس الأجانب الذين تقرر إبعادهم بعد إدانتهم، ويشير التقرير كذلك إلى الدور الذي لعبته هذه الهيئات في حوادث المديريات الجنوبية 1955م سواء أكان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر⁽²⁸⁾.

أما عن علاقة الهيئات التبشيرية الأجنبية بحكومة الفريق عبود فقد ذكرت المذكرة إلى أنه عندما تسلمت حكومة الثورة مقاليد الحكم الوطني وجدت أن الهيئات التبشيرية الأجنبية، لم تزل تبشر نفس النشاطات الخارجية عن مهمتها الدينية مما يهدد وحدة البلاد القومية. فلم تعمد في بادئ الأمر إلى اتخاذ الإجراءات الحاسمة التي يتطلبها الموقف بل، اكتفت، تسامحاً منها، بإصدار بعض التعليمات الإدارية بإتباع إجراءات خاصة لمعالجة بعض المشاكل الفردية، وما زال المظهر العام لسياسة الحكومة تجاه هذه الإرساليات هو انتهاج المسلك الأخلاقي المثالي، واتسام تصرفاتها بالتروي والتسامح، ولفت نظرها للمخالفات التي يرتكبونها علهم يثوبوا إلى رشدهم، ويلتفتوا لأداء رسالتهم الأساسية في الوقت الذي كان يمكن أخذهم بالشدة، واستغلال بعض مخالقاتهم (الشنيعة والمستفزة) مثل حادث الأب أوغستينو كوموت²⁹ Augustino Cometto الذي ألقى بالقرآن الكريم على الأرض عندما وجد أحد الطلبة يقرأ فيه بمدرسة الكمبوني ببورتسودان في فبراير 1960م، حيث كان من الممكن تعبئة الشعور الوطني، واستثارته ضد هذه الإرساليات عامة واتخاذ سياسة مشددة نحوها.

قانون الهيئات التبشيرية لعام 1962م:

والآن وبعد أن ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الإرساليات الأجنبية تعمل في سفور واضح ضد سياسة الدولة ولا تحترم قوانينها وتعمل داخلياً لتقويض أركان وحدة البلاد وزعزعة الثقة في الحكومة وتعمل في الخارج لتشويه سمعتها وإظهارها بمظهر التسلط المتحيز لفئة معينة ولدين معين. بعد هذا كله أضحى من الضروري سن تشريع حديث يهدف إلى تنظيم أعمال الإرساليات التبشيرية وحصرها في المجال الديني ويضمن للدولة تحقيق سيادتها بممارستها لسلطاتها على جميع رعاياها، والمنظمات التي تعمل تحتها، وتوجيهه ولاء جميع المواطنين لها، كما يحقق ذلك القانون للإرساليات اعترافاً قانونياً، بها إذ أنها كانت تعمل وفق لوائح إدارية بالية ليس لها قوة القانون، بالإضافة إلى أنها لا تتماشى مع الأوضاع بعد أن نالت البلاد استقلالها، كما ضمن القانون الجديد للإرساليات حق العمل المنظم ويعلن حرية العقيدة للجميع دون تمييز. هذا وقد صدر هذا القانون - قانون الهيئات التبشيرية - في عام 1962م⁽³⁰⁾.

ربما يتساءل البعض إلى أي حد يتمشى تقييد عمل الهيئات التبشيرية في المجال الديني البحث مع المبدأ العالمي الإنساني لإباحة حرية العقيدة بالنسبة لإصدار هذا التشريع.

تنص المادة 18 من ميثاق حقوق الإنسان على (لكل فرد الحق في حرية التفكير وحرية الضمير وحرية المبادئ. هذا الحق يضمن حرية أي دين أو عقيدة كما يشمل الدعوة لنشر ذلك الدين أو تلك العقيدة سواء كان يقوم بها الفرد بمفرده أو جماعة) ولكن لم يجعل الميثاق هذا الحق عاماً مطلقاً بل قيده كما قيد غيره من الحقوق بأن يكون استعماله في نطاق القانون، لغرض حماية حقوق الآخرين، ومن أجل مراعاة الأخلاق والصحة العمومية، والنظام العام والرفاهية لأفراد هذا الشعب وهذا هو نص الميثاق:

UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS:

....

Article 18. Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

DRAFT COVENANTS ON HUMAN RIGHTS: (Texts approved by the Commission on Human Rights at its tenth session, 23 February – 16 April 1954).

(1.) Draft Covenant on Civil and Political Rights:

.....

Article 18.

1. Everyone shall have the right to freedom of thoughts, conscience and religion. This right shall include freedom to maintain or to change his religion, or belief, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship observance, practice and teaching.
2. No one shall be subject to coercion which would impair this freedom to maintain or to change his religion or belief.
3. Freedom to manifest one's religion or belief may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or this fundamental rights and freedoms of others.

هذا ولقد درجت الحكومة في مختلف عهودها بعد الاستقلال على الاعتراف بالحرية الدينية وتكررت الإشارة أكثر من مرة إلى أنها رغم أن الغالبية العظمى من سكان البلاد مسلمون، لا تتدخل في العقائد الفردية لمواطنيها، ولا تفرض عليهم ديناً معيناً. فإذا ما تدخلت الحكومة لتحديد النفوذ التبشيري فإنها لا تفعل ذلك للحد من انتشار المسيحية، وإنما دافعها إلى ذلك تأمين المصلحة الوطنية ضد أخطار نشاط المنظمات التبشيرية الأجنبية الذي وضح لنا فيما سلف، والتي قد لا يكون من مصلحتها انتهاج منهج جديد من قبل الحكومة في التقريب بين شمال البلاد وجنوبها لتمارس حقوق السيادة فوق أراضيها باتخاذ ما تراه مناسباً من إجراءات في سياسة التعليم والصحة ونظم العمل في مكاتب الحكومة. وهكذا يتضح جلياً أن اللجوء إلى ميثاق حقوق الإنسان لا يفرض على الدولة أن تغض نظرهما عن تصرفات المنظمات التبشيرية وهي تسير في اتجاه لا يتفق وسياستها العامة كما أن ذلك الميثاق لا يقيّد حرية الدولة لسن القوانين اللازمة في هذا المجال لتحقيق ما تراه صالحاً لتحقيق أهدافها العامة.

بعد أن صدر هذا التشريع كان المفروض على الهيئات التبشيرية الأجنبية بالسودان أن تلتزم بنصوصها وتحصر نشاطها في الدعوة للدين الذي تدعو له دون تدخل في شئون البلاد الداخلية، سياسية كانت، أو اجتماعية. ولكن

مع الأسف نجد أن هذه الهيئات وخاصة الكنيسة الكاثوليكية، لم تلتزم بهذا القانون، وأخذت تثير المواطنين في الجنوب ضده، مدعية أن فيه تقييداً لحرية العقيدة وتحيزاً ضد المسيحيين، متخذة في ذلك سبل ووسائل متعددة منها التشهير بالحكومة، والتنديد بسياساتها في الصحف، والمجلات الكنسية في العالم الخارجي. كما استمرت في تحريض المواطنين بالمديريات الجنوبية غارسة في نفوسهم بذور الحقد والتفرقة وعدم الثقة بين أخوانهم في الشمال وتشجيعهم للعمل على خلق كيان لجنوب السودان منفصل عن شماله موهمة إياهم بأن سكان الشمال عرب مسلمون ويختلفون عنهم بوصفهم زنجياً ويتدينون بالمسيحية وبالتالي لا سبيل إلى وحدتهم واتصالهم⁽³¹⁾.

الاضطرابات الأخيرة بالمديريات الجنوبية ودور الهيئات التبشيرية فيها:

مما لا شك فيه أن نشاط الهيئات التبشيرية وخاصة رجال الكنيسة الكاثوليكية قد أثر على عقول بعض المواطنين الجنوبيين وثبت في أفكارهم ما كان يبشر له هؤلاء القساوسة الأجانب من أن الجنوب يختلف عن الشمال دينياً ولغوياً وثقافياً وما منوهم به من قيام كيان منفصل لهم يكفل لهم حياة أسعد ورفاهية أكثر، بعيداً عن استغلال الشماليين المتسلطين عليهم وعلى حريتهم. وأن مثل هذه الدعوة بلا شك قد وجدت سبيلها إلى نفوس البسطاء والسذج وطلاب المنفعة الشخصية الخاصة، وصادفت طموح من يتطلعون إلى السيطرة والمراكز العليا. ومما يثبت لنا أن الكنائس كانت القوة المدبرة والمنظمة لهذه الدعوة والحركة لنشاطها نجد أن أول من قام بالخروج على القانون هو الأب ساترينو Fr. Satinino ابن الكنيسة البكر الذي تزعم حركة معارضة توحيد العطلة الأسبوعية، وبمعاونة رجال الكنائس الأجانب، وإرشادهم وتوجيههم أخذ ينذر بأن هذه الخطوة - خطوة توحيد عطلة الأسبوع - هي البداية لتسلط الشماليين وفرضهم الإسلام ديناً على الجنوبيين. وعندما لم يجد مجالاً للعمل سافر بداخل القطر، تمكن من الهرب وفي معيته عدد من السياسيين القدامى المنتمين لحزب الأحرار الجنوبي الذي يدعو للانفصال والمتعصبين للديانة المسيحية وخاصة الكاثوليكية. هربوا إلى الأقطار المجاورة وكون الأب ساترينو اتحاد المسيحيين بشرق أفريقيا Sudan Christian Association E.A وقد وضح جلياً أن هذا الأب ومعاونيه من المسيحيين المتعصبين أرادوا لحركتهم السياسية أصلاً أن تأخذ في بادئ نشأتها غلافاً دينياً لكسب التأييد وجمع الأتباع. ولذلك نجد أن الهيئات التبشيرية أخذت تساعد في استنفار البسطاء من الجنوبيين ليلحقوا برؤساء الحركة وإخوانهم لينضموا

إليها باسم الدين - وقد ثبت أيضاً أن هؤلاء الهاربين يجدون العون والإيواء والتشجيع من الكنائس في البلاد المجاورة بتقديم ذلك العون وتلك المساعدة لهؤلاء الخارجين عن القانون بطريق الصدفة أو بدوافع العمل الإنساني البحت، كما أرادوا له أن يظهر، ولكن لا بد أن تكون هنالك حركة منظمة منسقة ومكتملة الخطط بين تلك الهيئات في الخارج ورصيفاتها بالداخل. ثم لحق بهم وليم دينق وغيره من المارقين. وما هي إلا فترة وجيزة حتى وجدنا أن الحركة الدينية برزت كحركة سياسية سافرة باسم:

Sudan Closed Districts National Union والتي عرفت أخيراً بـ (Sudan African National Union (Sano وبدأت تعمل في العمل السياسي الواضح بالدعوة لانفصال جنوب السودان عن شماله مستعملة نفس الأهداف وأساليب الدعاية التي آمنت بها الهيئات التبشيرية الأجنبية وعملت لها وناهضت سياسة الدولة بشأنها. وخرجت هذه الدعوة. دعوة ساترنيو ابن الكنيسة ووليم دينق إلى العالم الخارجي. فوجدوا العون والمساعدة والتشجيع من كثير من الهيئات المسيحية والتبشيرية في الخارج، كما يتضح ذلك جلياً فيما يكتبونه ويذيعونه وينشرونه عن هذه الحركة وقوادها وعلى سبيل المثال نشير هنا إلى مجلة نغريزيا Nigrizia التي تصدر في روما مهد التبشير وعاصمة العالم المسيحي، فقد أصدرت عدداً خاصاً باسم الهيئات التبشيرية عن السودان في عام 1963 تعرضت فيه لشئون البلاد الداخلية في كثير من التحيز وعدم الإنصاف وركزت كزميلاتها الأخريات على مقاومة الزنوج لسيطرة العرب ومحاربة الإسلام للمسيحية. وتحدث المحرر عن (المستعمرة الجنوبية) والشعوب في النصف الثاني من القرن العشرين تناضل من أجل التحرر وتحقيق التسامح، وتحدث أيضاً عن زحف الجنوب وموظفي الخدمة المدنية ورجال الأعمال الشماليين نحو الجنوب لتحقيق الهدف الاستعماري وعن فرض دين الدولة على الذين لا يريدون حتى أن يسمعوها وما يتبع هذا الفرض من عنف وإرهاب⁽³²⁾.

هذا من ناحية استغلال الصحف المسيحية في الخارج لمساعدة هذه الحركة وتأييدها بالإضافة إلى المساعدات والإعانات المادية والأدبية التي تؤكد أن الهيئات المسيحية في الخارج تغدقها على هؤلاء الخوارج المارقين تقوية ودفعاً لحركتهم السياسية المناوئة للدولة.

أما في المحيط الداخلي، فإننا نجد أن تلك الحركة التي كان مظهرها دينياً بادئ الأمر، وتكشفت عن حركة سياسية مناوئة للدولة أخيراً بزعامة رجلي الكنيسة ساترنيو ووليم دينق وغيرهما، نجدها قد ابتدأت في تحريض

بعض المواطنين بالمديريات الجنوبية للقيام بأعمال إرهابية تخريبية ضد أمن البلاد وسلامتها، الشيء الذي أدى إلى الاضطرابات التي حدثت مؤخراً في المديريات الجنوبية ونتج عنها فقد في الأرواح والممتلكات. ومما يؤسف له حقاً أن يثبت أن رجال التبشير والقساوسة الأجانب كانوا يشجعون هذه العمليات التخريبية ويقدمون للقائمين بها العون بشتى الوسائل مما ساعدهم في الاستمرار في تلك الأعمال التخريبية. وإن المطلاع على الأمثلة الآتية من أعمال رجال التبشير الأجانب لا شك يقتنع بخطورة الدور التخريبي الذي قامت به هذه الهيئات. فقد ثبت أن الأب جون تريفلو John Trevello حرص بعض المواطنين وساعدهم على الهروب خارج حدود السودان بعد أن أدخل في روعهم كذباً وإفكاً أن البلاد مقبلة على اضطرابات، وأعمال عنف شديدة، سوف تؤدي بحياتهم وممتلكاتهم، وكذلك ثبت بأن الكنيسة بمنطقة «دورمو» تقوم بمساعدة الخارجين عن القانون لاجتياز الحدود والانضمام إلى الأب ساترينو. وقد حدث أن انقلبت عربة من العربات التابعة للكنيسة، وأصيب بعض ركابها بجروح، وتوفي البعض الآخر وكان أحد رجال الأمن من السجانة ضمن ركابها الهاربين، وقد كشف التحري والتحقيق في الحادث أن تلك العربة كانت متجهة بركابها إلى خارج الحدود، وكذلك ثبت أن القس اندريا تروكي Andria Tocci الكاثوليكي، وسكرتير أعمال الكنيسة الكاثوليكية بواو يقوم بترحيل الأشخاص الذين يرغبون في التسلل خارج الحدود بعربات الكنيسة من واو إلى بور، ومن هناك إلى ديم زبير، حيث يقضى المتسللون ليلتهم داخل الكنيسة، فيواصلون الرحلة في اليوم التالي سيراً على الأقدام، كما أنه قد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك، بأن الكنيسة وعمالها يقومون بدور بارز كحلقة للاتصال بين رئاسة الخارجين عن القانون خارج البلاد، والمواطنين في الداخل فينقلون الأخبار والمكاتبات والمؤن. وأما في منطقة طمبرة فقد ثبت أن القس بيتر Peter قد حرص طالبات المدرسة على الإضراب عن الدراسة والقيام بأعمال العنف. وقد ساعدته في ذلك ثلاثة من المبشرات الإيطاليات وأضربت الطالبات نتيجة لذلك التحريض والحقن الأذى بأحد المدرسين. وكذلك قام القس انجلو كونفليري Cnglo Convleri من كنيسة بسوى بتحريض طلبة مدرسة واو الصناعية بعد أن تسلل إليها ليلاً واجتمع بطلبتها الذين استجابوا فأضربوا عن الدراسة في اليوم التالي مباشرة. كما أن راعي الكنيسة الكاثوليكية بأمبورو أخذ يطوف على الأهالي ويحذرهم بالألا يعطوا أي معلومات للحكومة أو يتصلوا بأجهزتها للكشف عن تدابير وخطط وأخبار المتسللين.

أما نشاط هؤلاء الأجانب المعادي خارج الحدود فيثبتته أعمال القس

شارل غوردون وزميله استيوارت اللذين أبعدا مؤخراً بعد ادانتهم فأخذوا يقيمان عبر الحدود المتاخمة للبلاد ويعملان على إغراء بعض المواطنين من النوير للهروب إلى البر الآخر. أو نشاط القس هاملتون الذي يقيم بتلك الحدود أيضاً ويتعاون مع القس ماكلور في الحفظ على أموال الخارجين وتنظيمها. والأمثلة في هذا المجال كثيرة ومتعددة نكتفي منها بهذا القدر برهاناً على سوء سلوك الهيئات التبشيرية الأجنبية في البلاد وعملها في إصرار ضد السلطة الشرعية فيها⁽³³⁾.

قرار إبعاد المبشرين الأجانب من المديرية الجنوبية:

والآن وقد ثبت مما تقدم بالبراهين الساطعة والأدلة القاطعة أن الهيئات التبشيرية الأجنبية قد تعدت حدود رسالتها الدينية التبشيرية، وأخذت تعمل في إصرار واضح، وتحد سافر داخل البلاد وخارجها، ضد سلامة الدولة السودانية، وأمنها، واستقرارها، تثير المواطنين بالمديرية الجنوبية ضد الحكومة الشرعية، وتغرس في نفوسهم البغض والكراهية باسم الدين، لإخوانهم في الشمال داعية لخلق كيان سياسي منفصل لهم ومحرضة إياهم، ومشجعة لهم للقيام بأعمال العنف والاضطراب والتخريب، مما نتج عنه سفك الدماء وضياع الممتلكات وزعزعة الاستقرار والأمن في ذلك الجزء من القطر - وكما أسلفنا أيضاً كانت الحكومة الوطنية تعامل هذه الهيئات التبشيرية الأجنبية بالتسامح واللين أمله أن تثوب إلى رشدها، وأن تسلك المسلك الذي يقره الدين الذي تدعو إليه، ولكنها حسبت التسامح ضعفاً، واللين تردداً، فلم يحتكموا إلى عقولهم، واستمروا في أعمالهم التخريبية في غير ما تقدير لما لاقوه من عطف وحسن معاملة، وإفساح المجال لهم من غير قيد أو شرط وإتاحة كل الإمكانيات والتسهيلات لهم لينصرفوا إلى تأدية رسالتهم الدينية السامية، ولكنهم تمالأوا في نشاطهم المعادي فغرروا بالمواطنين السذج البسطاء باسم الدين ودبروا المؤامرات وحاكوا الخطط التي كانت نتيجتها الاضطرابات وأعمال العنف والتخريب بالمديرية الجنوبية.

وهنا كان لزاماً على الحكومة أن تسرع وتضع حداً حاسماً لوقف نشاط هذه الهيئات التبشيرية الأجنبية وأعمالها التخريبية التي كادت أن تؤدي بوحدرة البلاد وتقضي على مقومات النظام وهدم أركان الاستقرار - وعليه فقد اضطرت الحكومة إلى إصدار قرارها بإبعاد جميع القساوسة والمبشرين الأجانب من المديرية الجنوبية بعد أن عجز التساهل والتسامح واللين.

جاء في خطاب السيد وزير الداخلية أمام المجلس المركزي صبيحة اليوم الرابع من مارس سنة 1964م في هذا الصدد حيث أكد «أن

الحكومة حريصة كل الحرص على كفالة حرية العقيدة في طول البلاد وعرضها، وعلى رعاية حق كل مواطن من المواطنين في ممارسة شعائره المقدسة وصلواته الدينية من غير تدخل أو إرهاب، فذلك حق طبيعي، ومشاع، نحترمه في تقدير، ونجمله في إخلاص، ونصونه في غير تردد لأننا نعلم علم اليقين أن الدين يمثل ضرورة اجتماعية لا غنى للناس عنها في مجتمعهم الإنساني بأسره، يستلهمون مبادئه ويستنبطون بهديه وتعاليمه. ولكننا حريصون الحرص كله أن يظل الدين كما أراد له ربه أن يكون مصدر قوة وإخاء ومحبة. لا ظهير عدوان وكراهية وبغضاء، وأن يكون مصدراً قوياً ومتيناً في الفرد وبناء الأمة لا سبباً في تكسيها وهدمها أو عاملاً على تأخيرها وتخلفها. إن حرية العقيدة التي تكفلها قوانين البلاد وتقاليدها العظيمة والتي تعمل الحكومة على توفيرها وصيانتها لا تعنى استغلال السذج والبسطاء من المواطنين في الأرجاء المتخلفة من البلاد لتبذر في نفوسهم بذور التفرقة والفتنة، ولتعرضهم على الكراهية وارتكاب الجريمة بصورها المختلفة. وأنها لا تعنى الفوضى والتخريب أو العبث بالقانون وانتهاك سيادته وحرمة، الشيء الذي يعرض أمن البلاد إلى الخطر وسلامتها إلى الضرر وأنها حتماً لا تعنى التفريط في الواجبات الأساسية للحكومة أو الإهمال في المسئوليات الأولية للدولة»⁽³⁴⁾.

كما رصد تقرير وزارة الداخلية الذي نحن بصده أهم ردود الأفعال التي جاءت في الصحف العالمية والإقليمية⁽³⁵⁾. كما قام مكتب الاستعلامات المركزي برصد ردود الأفعال الخارجية لإبعاد المنظمات والهيئات التبشيرية ومنعها من العمل في السودان⁽³⁶⁾.

خاتمة:

من خلال عرضنا لتقرير وزارة الداخلية السودانية عن النشاط التبشيري في السودان خلال فترة الدراسة يتضح لنا بجلاء أن المؤسسات والمنظمات التبشيرية والإرساليات، قد قامت بدور رئيس في تأجيج حدة النزاع بين شمال السودان وجنوبه، وبذرت عوامل الفرقة والشتات بين أبناء الوطن الواحد، وغررت بالمواطنين البسطاء، وغرست في نفوسهم الحقد والغل والبغضاء تجاه الشمال، إذ أنها انفردت بتقديم خدمات التعليم والصحة والغذاء لأبناء الجنوب دون غيرهم، وزرعت الفتن فاندلعت الاضطرابات في الجنوب بين الفينة والأخرى، ونشأت الحركات الدينية المسلحة المتعصبة، وعندما رأت الحكومة الوطنية في عهد الفريق إبراهيم عبود أن هذه الإرساليات قد تجاوزت حدودها المسموح لها لها، وأنها تدخلت في سياسة الدولة، وضعت قانوناً للحد من نفوذ هذه الإرساليات في عام 1962م، وقد قوبل هذا القانون بالرفض من قبل

القساوسة والمبشرين والمنظمات الكنسية العالمية في تحد سافر لسياسة البلاد، فما كان من الحكومة إلا أن قامت بطرد القساوسة والمبشرين حفاظاً على وحدة البلاد وكرامتها ومنعاً للتدخل في شؤونها الداخلية. لقد كان للإرساليات دور كبير في رسم سياسة الفصل المتفق عليها، ولذلك كان فصل جنوب السودان عن شماله في التاسع من يوليو عام 2011م نتيجة حتمية لهذه السياسات الكنسية.

المصادر والمراجع:

- (1) أحمد أحمد سيد أحمد، تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى 2000م.
- (2) حذيفة الصديق عمر الإمام، التطورات التاريخية لمشكلة جنوب السودان 1821 - 1889م، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، جامعة أم درمان الأهلية، الطبعة الأولى، 1998م.
- (3) روبرت كولينز، تاريخ السودان الحديث، ترجمة مصطفى مجدي الجمال، مراجعة حلمي شعراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، 2015م.
- (4) ضرار صالح ضرار، تاريخ السودان الحديث، ط 10، مطابع سحر، جدة، المملكة العربية السعودية.
- (5) عبد القادر إسماعيل، مشكلة جنوب السودان ودور الأحزاب السياسية 1947 - 1972م، القاهرة.
- (6) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث 1820 - 1885م، الناشر: مركز عبد الكريم ميرغني، أم درمان، الطبعة الثانية، 2002م.
- (7) محمد فؤاد شكري، الحكم المصري في السودان، 1820 - 1885م، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م.
- (8) محمد عمر بشير، مشكلة جنوب السودان، دار المعارف، القاهرة، 1970م.
- (9) - مكي شبكية، السودان عبر القرون، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط2، 1965م.
- (10) Gebriel Warburg, The Sudan Under Wingate, Administration in the Anglo-Egyptian Sudan 1899 - 1916, Frank Cass and Company Limited, London, 1970.

ثانياً: الدوريات والتقارير:

- (1) حسان ريسان خلف، الإرساليات التبشيرية في السودان 1914 - 1964م، مجلة الملوية للدراسات التاريخية والآثار، العراق، المجلد الرابع، العدد الثامن، يونيو 2017م.
- (2) محمود خليل حسن، دور الاستعمار والإرساليات في مشكلة جنوب السودان، مجلة الدراسات الدبلوماسية، وزارة الخارجية السعودية، العدد السادس 1401هـ / 1990م.
- (3) وزارة الداخلية السودانية (تقرير مطبوع على الآلة الثانية عن الأسباب التي أدت إلى طرد المبشرين والقساوسة الأجانب من مديريات السودان الجنوبية - مارس 1964م)، تقرير محفوظ بمكتبتي الخاصة.

(الملحق رقم 1)

ردود أفعال وسائل الإعلام العالمية عن طرد المنظمات الكنسية من السودان

اسم الجريدة أو المجلة	البلد الذي تصدر فيه	تاريخ نشر المقال	ملخص المقال
(1) ديلي نيشن (2) يوغنده نيشن (3) يوغنده ارقوس	يوغنده ” ”	1962/12/28 ” ”	نشرت حديث مع القس داؤدس أحد المبعدين الذي ذكر أن السودان يباشر دكتاتورية عسكرية واضطهاد ديني ولوني وأن تلك السياسة سوف تؤدي إلى اضطرابات عنيفة في الجنوب كما ذكر أنه ليس هنالك عدل وأن الطريقة الوحيدة لتصحيح الوضع هو إعلام الرأي العالمي بالوضع في السودان واختتم مقاله بأن المسيحيين في الجنوب سوف يزدادوا صلابة ولن يضعفوا لأن مبشريهم أبعدوا
(4) ايسست افريكان استاندرد	يوغنده	1962/12/28	ذكر القس داؤدس أيضاً أن الجنوب يعج بالبوليس السري والجنود المسلحين وأن عملية الطرد جاءت نتيجة للهجوم الذي تشنه قوات الحكومة على المسيحية
(5) التمبرو	إيطاليا	1963/1/4	تقول أن سلطات الفاتيكان قد أصابها القلق الشديد عند سماع أنباء طرد المبشرين والسياسة الدينية التي تنتهجها حكومة السودان وأنها قد اخطرت الحكومة الإيطالية لتتدخل وتتصل مع حكومة السودان ملفتة النظر لبحث الموضوع بالطرق الدبلوماسية

اسم الجريدة أو المجلة	البلد الذي تصدر فيه	تاريخ نشر المقال	ملخص المقال
6) كاثوليك نيوز	نيويورك	1963/1/17	تقول أن نشر الدين المسيحي في السودان أصبح غير مرغوب فيه وأن الحكومة قد فرضت رقابة صارمة على القسس لمحو المسيحية من السودان غرضها في ذلك أسلمة كل جنوب السودان وأنها رأت في الآونة الأخيرة على طرد المبشرين دون تقديمهم للمحاكمة وأن حكومة السودان تستخدم المعونات التي تدفعها لها حكومة الولايات المتحدة في محاربة المسيحية وأن سكان الجنوب يخشون الشماليين العرب الذين كانوا يمارسون تجارة الرقيق
7) كاثوليك فرجينيان	فرجينيا أمريكا	1963/1/25	ذكرت أن البابا قد تسلم أنباء طرد المبشرين بكثير من الامتعاض والحزن
8) تنجانيقا استاندر	تنجانيقا	1963/5/6	كتب القس سلون يقول أن الحكومة عملت على التفريق بين المبشرين الذين دخلوا السودان كمبشرين والذين دخلوا كمعلمين لإعطاء أمر طرد المبشرين القانونية اللازمة وإلا لماذا طرد بعض المبشرين الذين لم يعملوا بالتعليم قبل ذلك ثم لماذا تركت الحكومة المبشرين الذين يعملون بالشمال

اسم الجريدة أو المجلة	البلد الذي تصدر فيه	تاريخ نشر المقال	ملخص المقال
(9) قلاسجو أورزيرفر /01 كاتوليك هيرالد	لندن	1963/3/29	نشرت صورة للقس ترفيلا وذكرت الحالة السيئة التي وصل بها لندن بعد أن وضع بالسجن ثلاثة شهور وأطلق سراحه لعدم ثبوت الاتهام ضده ذكرت الجريدة أن ترفيلا وضع بالزناينة مع أربعة عشرة شخصا منهم من قام بتعمرهم وأن ثلاثة من السحانة قد آتهموا بتقديم القهوة له قد فصلوا وغرموا
(11) رپورتر	شرق أفريقيا	1963/1/5م	ذكرت أن حوالي 23 مدرسة قد حولت إلى خلاوي لتدريس الإسلام بغرض نشره في الجنوب وأن السلطات قد أجبرت الطلبة الذين كانوا يدرسون في مدارس التبشير على الانضمام للمدارس الإسلامية للتخرج كمدرسين لنشر الدعوة وأن شعور الكراهية للعرب في ازدياد مستمر وأن المبشرين الذين طردوا قد اندبوا بأنهم سوف يبعدون في حالة حدوث أية اضطرابات أو عصيان للأوامر
(21) ذا مسنجر	السودان	1957/2/15	تقول أن مدارس الكاثوليك قد أنشئت بتضحيات كبيرة لتعليم أبناء المسيحيين وأنه من واجب الآباء الديني أن يرسلوا بأبنائهم للمدرسة في المدارس الكاثوليكية كما تصر على ذلك تعاليم الكاثوليك وهذا الواجب يحتم أن تكون لديهم مدارس كاثوليكية خاصة بهم وأن عليهم أن يصبروا على ذلك بستطرد المقال فيذكر أنه في هذا الوقت الذي تدعى فيه الدولة تسلم إدارة التعليم نريد أن نوضح في جلاء أن أي كاثوليكي لا يمكن أن يقبل مثل هذا الادعاء. لقد أعطى المسيح الكنيسة الكاثوليكية الحق في تعليم بني الإنسان وأن الآباء المسيحيين لهم نفس الحق في تعلم أبنائهم وأن على الدولة أن تحتزم تلك الحقوق

اسم الجريدة أو المجلة	البلد الذي تصدر فيه	تاريخ نشر المقال	ملخص المقال
تريفيزو (31)	إيطاليا	1957/5/12	تقول أنه عندما علم البابا قرار الحكومة القاضي بتسليم إدارة التعليم في الجنوب أصدر أوامره لمحاربة حكومة السودان التي ارتكبت جرماً كبيراً في حق الكنيسة وسكان الجنوب
بايلوت (41) ذا	بوسطن - أمريكا	1957/6/1	حاولت المجلة إيهام القارئ بأن قرار الحكومة يعنى في طياته المحاولة للقيام بهجوم دعائي مخطط الغرض منهم إدخال الإسلام في الجنوب ومحاربة المسيحية حتى يمكن تقوية الدعوة للسودان الموحد أوردت الجريدة بعض الإدعاءات المغرضة للتدليل على صدق قولها وهي لا ترقى كدليل يمكن أن يؤخذ به

الملحق رقم (2)

ردود الأفعال الخارجية لإبعاد المنظمات والهيئات التبشيرية ومنعها من العمل في السودان:

رصدت النشرة التي يصدرها مكتب الاستعلامات المركزي العدد (262) بتاريخ 1964/2/19 بعض ردود الأفعال التي صدرت من بعض الصحف الغربية مثل التايمز وصحيفة واشنطن بوست وذلك على النحو التالي⁽³⁷⁾:

كتب (E.S Jenkins) في صحيفة التايمز مقالاً يعقب فيه على تعليق الاسقف جيرالد ماهون حول افتتاحية التايمز عن الأوضاع في السودان.

يقول E.S Jenkins

سيدي المحرر

- بالإضافة لخطاب الأسقف جيرالد ماهون عن حالة المسيحيين الراهنة في السودان، هل لي أن أثير الانتباه بأن حقيقة طرد المبشرين جاء كآخر عمل من عدة إجراءات وجهت ضد الجالية المسيحية.
- ففي سنة 1962 وضعت لائحة لهيئة التبشير تفرض قيوداً على نشاط المبشرين، وأعقب ذلك سودنة مدارس الإرساليات، وإلزام تسجيل الأطفال المسيحيين في مدارس المسلمين، ويجئ الآن بعد هذا كله طرد المبشرين!!
- أن كل المسيحيين قد عانوا كثيراً إلا أن حالة الكاثوليك منهم تدعو

- إلى الشفقة الآن!! (وعدد الكاثوليك في الجنوب 400,000 شخص أي حوالي ثلثي السكان المسيحيين في الجنوب).
- كل هؤلاء ينتشرون في مساحة قدر مساحة فرنسا وألمانيا، وقد ترك لهم مطران سوداني واحد وما بين 25 إلى 30 شخصاً من خدمة الدين المسيحي.
- وعن مدارس اللاهوت فقد طردت هيئات تدريسها في السنوات الأخيرة وبالرغم من الرجاء المتكرر للسماح للكنيسة بفتح مدارس لتستوعب الكثيرين من السودانيين الذين تقدموا بطلباتهم للدخول في المسيحية، فإن ذلك الرجاء قد رفض.
- لقد عبر مبشر «ثمانيني العمر» عبر عن رغبته في البقاء بالجنوب قائلاً: «لقد أردت أن أموت هناك، ولكنهم ركلونا خارج القطر».
- ويقول هذا المبشر ذو الثمانين عاماً «عندما وصلت إلى الجنوب لم تكن هناك منازل، ولا مدارس، ولا طرق، ولكنه الآن يختلف تماماً، ولكنهم مع ذلك يسمونا بالمجرمين».
- ويقول الكاتب كلنا يقدر مشاكل الحكومة السودانية التي ترمى لتوحيد الأفريقيين والعرب في داخل إطار أمة واحدة، ولكن السؤال الذي نوجهه لأعضاء هذه الحكومة هو هل أن عملهم في جنوب السودان يمكن أن يؤدي إلى هذا الذي يريدون؟..

المخلص:

E.S Jenkins

,ELM CRFT ST SAVIOUR'S ROAD, BATH 2

نشرت صحيفة (الواشنطن بوست) الصادرة بتاريخ 29 / 2 / 1964 وهي كبرى الصحف في العاصمة الأمريكية هذه الرسالة للمستتر (WARREN HOWE) مراسل الصحيفة بداكار:

- «إن قرار حكومة السودان طرد ما تبقى من مبشرين (300 مبشر) من جنوب البلاد يعكس قوة الحركة الانفصالية المتزايدة، كما يعتقد المراقبون.
- أن هذه القضية السودانية الشائكة ستناقش حتماً في مؤتمر الذروة الأفريقي الثاني الذي من المقرر أن يعقد في لاغوس في الربيع.
- لقد ظل خمسة ملايين زنجي غير مسلم، والذين يشكلون أربعين بالمائة من سكان السودان، والذين يعيشون في الجزء الثالث من

- البلاد، ظلوا يكافحون منذ عام ضد الإسلام القهري الذي تفرضه الحكومة، وهي حكومة عربية كلها فيما عدا وزيراً واحداً.
- ولقد دعا هؤلاء الزوج الدول الأفريقية للتوسط مع حكومة الخرطوم لوضع حد للتمييز العنصري والديني، ولكن الدول الأفريقية لم تحاول التدخل لتصحيح الوضع لأن مرتكب الجريمة هو حكومة وطنية!!
- والآن فإن زعامة الزوج المسيحية - وأغلبهم وثنيون - يحاولون إقامة دولة زنجية تتكون من المديريات الثلاث، ويطلقون على أمتهم اسم (آزانيا) وهو اسم مملكة أفريقية قديمة في تلك المنطقة.
- وزعيم الثورة هو وليام دينج الكاثوليكي. وحزبه يسمى الحزب السوداني الوطني الأفريقي، ورئاسته في نيروبي وكينيا. والجناح النشط في (حزب سانو) يسمى (انيانيا)، وهو اسم حشرة ذات لدغة قاتلة.
- وقد أغلقت منطقة الحرب - وهي الاستوائية، وبحر الغزال وأعلى النيل - أغلقت في وجه الزوار العاديين لأكثر من سنة. وقوافل الحركة تسير تحت الحراسة المسلحة. وأغلقت المدارس المسيحية. والمسيحيون الذكور الذين قبض عليهم - بما فيهم الكبار - (ختنوا) بالقوة. أما النساء المسيحيات فقد أصبحن محظيات للمسلمين.
- والسجون مليئة، وعدد الموتى أصبح عالياً حسبما يقول المبشرون الذين هربوا أو أبعادوا وهناك كتيبتان من جانب الحكومة. أما الثوار فيستعلمون أسلحة بدائية.
- ويعيش اللاجئون السودانيون الزوج في معسكرات في يوغندا وكينيا والكنغو. ويدعى حزب (سانو) بأن أنصاره يبلغون خمسين ألفاً. وقد حكم على جوزيف أودوهو، نائب دينج، بالسجن تسعة أشهر في يوغندا بتهمة إثارة الاضطرابات في (دولة صديقة) ولكن الشعب في يوغندا احتج. وتتوقع صحف شرق أفريقيا إطلاق سراحه بشروط.
- وتدعى حكومة السودان بأن الإرساليات قد شجعت ثورة الزوج. وتنكر الضغط.
- أن للسودان نظاماً أشبه بالنظام البرتغالي في أفريقيا، حيث يستطيع الزنجي أن يصبح مواطناً كاملاً إذا تمذهب بالدين الرسمي وعاش في مستوى الطبقة الحاكمة. وقد رفضت السلطات العسكرية، التي

- يرأسها المارشال إبراهيم عبود، الرئيس، أن تستجيب لأدنى مطلب للثوار وهو استفتاء حول مصير منطقة الزنوج.
- إن إسقاط (الأفريقيين) الناجح لمجموعة تسمى (العرب) في زنجبار، بالرغم من أن السلطان عربي عماني، قد شجع الثورة السودانية، كما تقول التقارير من منطقة في مساحة تكساس.
- ويقول أحد الدبلوماسيين، وقد كان مؤخراً في الخرطوم (ليس هناك مكان في العالم حيث يصبح فيه من الأفضل ألا يولد المرء زنجياً سوى السودان. أن جنوب أفريقيا تعتبر نزهة بالنسبة للسودان. ومن السخرية أن اسم القطر، بلاد السودان، يعنى بلا السود.
- أن تقريراً سويسرياً حديثاً يصف الموقف بأنه (إبادة عنصرية) ويقارن التقرير أيضاً أساليب أنانيا مع أساليب الماوماو الوحشية. وقد دان كل من دينج واودهو علناً أعمال انيانيا ضد جنود وموظفي الحكومة.
- في حقبة ما قبل الاستعمار كانت العلاقات بين العرب والزنوج علاقات قائمة على تجارة الرقيق.
- أن تقارير الإنجليز الاستعمارية تتحدث عن الزنوج وتصفهم بأنهم القطاع الديناميكي في الشعب ولكن العرب لديهم درجة أعلى من التعليم والتنظيم.
- لقد كان السودان يحكم حكماً ثنائياً بواسطة الإنجليز والمصريين تحت سيادة بريطانيا حتى سنة 1959م (هكذا كتبها الكاتب) حينما أصبح السودان أول دولة أفريقية تحصل على استقلالها.

المصادر والمراجع:

1. انظر: مكّي شبّكة، السودان عبر القرون، دار الثقافة - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 6991م، ص 19 - 39، وما بعدها، محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث 0281 - 5881م، الناشر مركز عبد الكريم ميرغني، أم درمان الطبعة الثانية، 2002م، ص 73 - 83، 93 - 04، محمد فؤاد شكري، الحكم المصري في السودان 0281 - 5881م، دار الفكر العربي، القاهرة، 7491م، ص 91 - 02، روبرت كوينز، تاريخ السودان الحديث، ترجمة مصطفى مجدي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب 5102م، ص 82 - 92، 13.
2. انظر: أحمد أحمد سيد أحمد، تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 0002م، ص 472.
3. المرجع نفسه، ص 572.
4. أحمد أحمد سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص 472 - 572.
5. المرجع نفسه، ص 272.
6. المرجع نفسه، ص ص 272 - 372.
7. حسان ربحان خلف، الإرساليات التبشيرية في السودان 4191 - 4691م، مجلة الملوية للدراسات التاريخية والآثارية - العراق، مجلد (4)، العدد (8)، يونيو 7102م، ص 641.
8. المرجع نفسه والصفحة.
9. حسان ربحان خلف، المرجع السابق، ص 641.
10. المرجع نفسه، ص 741.
11. حسان ربحان خلف، المرجع السابق، ص 741.
12. Gabriel Warburg, The Sudan Under Wingate Administration in the Anglo-Egyptian Sudan 1899 - 1916 (Missionary activities in the Northern Provinces) P. 112 - 117. انظر: *.
13. انظر: محمود حسن خليل، دور الاستعمار والإرساليات في مشكلة جنوب السودان، مجلة الدراسات الدبلوماسية، وزارة الخارجية، السعودية، العدد السادس 1041هـ / 0991م، ص 04، 14، 24، عبد القادر إسماعيل، مشكلة جنوب السودان (دور الأحزاب السياسية 7491 - 2791م)، ص 44، Gabriel Warburg, The Sudan Under Wingate, OP. Cit., P. 118 - 119.
14. محمود حسن خليل، المرجع السابق، ص 14.
15. انظر: عبد القادر إسماعيل، مشكلة جنوب السودان، ص 44، Gabriel Warburg, The Sudan Under Wingate, OP. Cit., P. 118 - 119.

16. انظر: حسان ريسان خلف، المرجع السابق، ص 251.
17. المرجع نفسه، ص 251.
18. ضرار صالح ضرار، تاريخ السودان الحديث، مطابع سحر، جدة، ط(01)، ص 922.
19. انظر: حذيفة الصديق عمر الإمام، التطورات التاريخية لمشكلة جنوب السودان (1281 - 9881م)، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، جامعة أم درمان الأهلية، ط 8991م، ص 02.
20. Gabriel Warburg, The Sudan Under Wingate, OP. Cit., P. 121.
21. محمد عمر بشير، مشكلة جنوب السودان، دار المعارف، القاهرة، 0791م، ص ص 44 - 54.
22. وزارة الداخلية السودانية، (وثيقة) مذكرة عن الأسباب التي أدت إلى إبعاد المبشرين والقساوسة الأجانب من مديريات السودان الجنوبية، مارس 4691م، ص 2.
23. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 2 - 3.
24. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 5.
25. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 5 - 6.
26. المرجع نفسه، ص 7.
27. المرجع نفسه والصفحة.
28. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 01.
29. * أرى أن حادثة إلقاء المصحف على الأرض من قبل الأب أوغستينو تعد واحدة من كبريات الأحداث والأخطاء الفادحة التي ارتكبتها الهيئات التبشيرية في السودان تجاه الشعور الإسلامي السوداني الذي كان يمكن تعبئته بشكل يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه من قبل المواطنين تجاه المنظمات الكنسية ولكن يبدو أن الحكومة تعاملت بسياسة ضبط النفس، والنفس الطويل إلى أن فاض الكيل وتم طرد هذه المنظمات جملة واحدة.
30. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 01.
31. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 41.
32. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 51 - 61.
33. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 61 - 71.
34. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 81.
35. مذكرة وزارة الداخلية السودانية، (4691)، ص 81.
36. انظر: الملحق رقم (1) و (2).
37. مكتب الاستعلامات المركزي، جمهورية السودان، النشرة اليومية، (نسخة خاصة غير متداولة)، العدد (262)، بتاريخ: 91 / 3 / 4691م.

الجدور التاريخية للعلاقات بين بلاد السودان الأوسط (تشاد) وشمال إفريقيا (الدول المغربية)

محاضر - قسم التاريخ - جامعة أنجمينا - تشاد

د. محمد زين نور محمد

المستخلص:

تناول البحث جذور العلاقات التاريخية بين بلاد السودان الأوسط (تشاد) ودول الشمال الأفريقي منذ انتشار الإسلام في القارة الأفريقية على يد المسلمين الفاتحين الأوائل في القرن الأول الهجري الذين بذلوا جهوداً كبيرة في نشر الإسلام وترسيخ قدمه في منطقة الشمال الأفريقي والأندلس، وأفريقيا جنوب الصحراء. لقد توطدت العلاقات بين دول الشمال الأفريقي (الدول المغربية) ومنطقة السودان الأوسط (تشاد) نتيجة لانتشار الإسلام بين شعوب المنطقتين، وقيام ممالك إسلامية على جانبي الصحراء جمعت في نظمها السياسية بين نظم محلية، وأنماط إسلامية، وخصائص مشتركة، وثقافة موحدة، وازدهرت العلاقات، وتوطدت الصلات بين دول الشمال الأفريقي وبلاد السودان الأوسط نتيجة للتداخل بينهما عن طريق التجارة إذ كانت قوافل التجار المسلمين تجتاز الصحراء الكبرى قادمة إلى السودان الأوسط محملة بالبضائع والسلع، وكانت بلاد السودان الأوسط ملتقى لطرق هذه القوافل فحدث اتصال بين هؤلاء التجار المسلمين وبين شعوب هذه المنطقة الذين التمسوا فيهم حسن التعامل والصدق في القول، وكان الحج عاملاً مهماً من عوامل ازدهار ونماء هذه العلاقات، كما تطورت العلاقات السياسية والدبلوماسية بين دول الشمال الأفريقي ومنطقة السودان الأوسط وتبودلت السفارات بينهما، وازدهرت العلاقات العلمية بين الطرفين أيما ازدهار، وكان للمذهب المالكي أثر كبير في ازدهار هذه العلاقات العلمية وانتقال طلاب السودان الأوسط إلى المدارس المغربية لتلقى العلم فيها كما قدمت بعثات علمية من بلاد المغرب إلى السودان الأوسط ونتيجة لهذا التواصل فقد أصبحت ثقافة السودان الأوسط ثقافة مالكية بحتة، وانتقلت إليها أيضاً طريقة البناء والعمران والخط المغربي وانتشرت اللغة العربية في هذه المنطقة أيضاً وطريقة قراءة القرآن الكريم برواية الإمام نافع. وقد أدى كل ذلك إلى أن تعيش المنطقتين موضوع الدراسة وحدة دينية ومذهبية على مدى قرون جديدة.

Abstract :

This study deals with the roots of historical relations between the regions of central Sudan (Chad) and the North African Countries Since the spread of Islam in the African continent at the hands of the first Muslims conquerors in the first century HD. The first Muslims conquerors did a great efforts in spreading Islam and consolidating it in the North African regions, Andalusia and Sub-Saharan Africa. The relations between the North African Countries and the Central Sudan regions have been strengthened as a result of the spread of Islam between the peoples of the two regions, and the establishment of the Islamic Kingdoms on both sides of the desert. The relations were flourished, and the links were strengthened between the two regions through trade, the caravans of the Muslims merchants crossed the Sahara and reached the Central Sudan (Chad), loaded with goods and merchandise. The pilgrimage was an important factor in the prosperity and development of these relations. The political and diplomatic relations had also developed, scientific relations have flourished, the Maliki School had a great impact on the flourishing of these scientific relations, the students of the Central Sudan immigrated to Moroccan Schools to receive knowledge, the Maliki Scholars from North Africa came to the Middle Sudan for teaching and (Fatwa). As a result of these mutual relations between the two parties, the style of building and construction and the Moroccan script moved to the Central Sudan, and the Arabic language spread widely, as well as the narration of Imam Nafei in reciting the holy Quran.

مقدمة:

إن الجذور التاريخية للعلاقات بين بلاد السودان الأوسط وشمال إفريقيا؛ بل الأحرى بين تشاد والدول المغاربية، قديمة تمتد جذورها إلى أقدم العصور، يصعب تحديدها بصورة دقيقة، وقد ساعدت العوامل الجغرافية، والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية على قيام واستمرار هذه العلاقات. وقد زاد من قوة هذا الترابط وتلك العلاقات ظهور الإسلام، وما جاء به من تعاليم سمحاء، وقيم عالية، جذبت بني البشر إلى التقارب والتوَادد فالتَقَّتْ

على المحبة والخير، وإيثار الآخرين على النفس (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وهو أسمى ما يؤلف بين قلوب الناس ويوطد علاقاتهم. إن علاقة السودان الأوسط بشمال إفريقيا، ليست علاقة حديثة، أو علاقة طارئة؛ بل هي علاقة قائمة على أساس الترابط الجغرافي في تداخلاته البشرية، وامتداداته الجغرافية والتاريخية والاقتصادية والدينية والحضارية وهجراته المتنوعة. وقد اتسعت وتطورت هذه العلاقات نتيجة التواصل والتفاعل والاحتكاك المباشر بين الطرفين بعد ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، ثم انتشاره فيما بعد في القارة الإفريقية بشكل واسع، حيث قامت الممالك والدويلات الإسلامية في جانبي الصحراء، مثل الدولة الحفصية في تونس، والأدارسة والموحدين والمرابطين والمرينيين بالمغرب الأقصى، ومملكة الكانم الإسلامية في أرض تشاد، وسنغاي وغانا في غربها، وغيرها من الممالك التي ترتبط بعلاقات قوية فيما بينها.

أهداف البحث:

- إظهار ما بين شعبي المنطقتين من أواصر وروابط متينة تضرب جذورها في أعماق التاريخ، فالتواصل البشري والتجاري والحضاري بين تشاد والدول المغاربية يرجع إلي عصور موغلة في القدم، فقد كان السفر إلي الحج والتجارة عبر الصحراء وتبادل البعثات التعليمية، تشكل همزة وصل بين الشعبين.
- يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على الجهود الكبيرة التي بذلها العلماء والدعاة في منطقة أفريقيا جنوب الصحراء في ترسيخ الحضارة الإسلامية، وسيادة المذهب المالكي نتيجة التداخل والتبادل بين الجنوب والشمال، وهذا التداخل ترك آثاراً واضحة ضمن المؤثرات المغاربية الأخرى.
- عاشت منطقة جنوب الصحراء، وشمال الصحراء، وحدة دينية فريدة على مدى قرون عدة، ولكن الاستعمار، والغزو الفكري الذي تغلغل في أعماق النفوس فرقا هذه الوحدة.
- تهدف هذه الدراسة إلى الاهتمام والتذكير بعمق هذه العلاقات والصلات، وإلى تقدير تاريخنا، والجهود المبذولة في هذا الإطار، وهي دعوة - كما يقول الريسوني - للتعامل مع التراث بالوفاء لا بالجفاء، وبلاستثمار لا بالإقبار، وبالتقدير لا بالتنكير، وبالمواصلة لا بالمقاطعة، فإنها كنزٌ ثمين مع تصحيح الأخطاء⁽¹⁾.

- كما أشرنا فقد نشأت في المنطقتين الممالك الإسلامية التي جمعت في نظمها السياسية بين أنماط إسلامية، وأطر محلية، ولما غلب الإسلام على أجزاء كبيرة من بلاد السودان الأوسط (تشاد) والبلاد المغاربية بصفة عامة، وبلاد المغرب الأقصى بصفة خاصة، جمعت بينهما سمات مشتركة. ولأهمية المنطقتين استراتيجياً واقتصادياً فقد وقعتا في ظروف متشابهة فريسة للهجمة الاستعمارية الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، ودخلتا في معركة نضال طويلة ضد الاستعمار، وبفضل الواقع التاريخي والانتماء الروحي المشترك بين الشعبين ونضالهم الجسور ضد الاستعمار والتبعية والتخلف والاستغلال، توثقت الصلات بين الأمتين في الماضي والحاضر. وقد عاشت إفريقية قبل الإسلام وهي منقسمة إلى قسمين: إفريقيا شمال الصحراء وتسمى بلاد البيضان. وإفريقية جنوب الصحراء وتسمى ببلاد السودان أو السودان الأوسط، ويفصل بينهما حاجز طبيعي منيع عرف بالصحراء الكبرى، وكانت تقطع المسافة بينهما في الماضي في ثلاثة شهور على الأقل. وبعد فتح مصر في عام 20 هـ في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ودخولها في حوزة الأمة الإسلامية، شكل ذلك بداية الإسلام في القارة الأفريقية، وقد بذل المسلمون خلال القرن الهجري الأول جهداً كبيراً في دعوة الناس لهذا الدين وإقناعهم به، ولم يكد ينته هذا القرن حتى انتشر الإسلام في العديد من بلدان الشمال الأفريقي.

وقد مر الإسلام في انتشاره بين شعوب غرب إفريقيا وجنوب الصحراء الكبرى بثلاثة مراحل:

1. المرحلة الأولى من عام 20 هـ - 443 هـ / - 640 1050 م.
2. المرحلة الثانية من عام 443 هـ - 1164 هـ / 1050 - 1750 م.
3. المرحلة الثالثة من عام 1164 - 1318 هـ / - 1750 1900 (2). والحقيقة أن المرحلة الثانية والثالثة كانت عبارة عن تعزيز الإسلام في المنطقة، وليس انتشاراً له، لأن الإسلام انتشر في المرحلة الأولى في العديد من هذه البلدان بعد أن فتحت مصر على يد المسلمين ومنها انطلقوا في اتجاهين رئيسيين:.

أ. الاتجاه الجنوبي، إلى بلاد النوبة وسودان وادي النيل.

ب. اتجاه غربي، إلى سواحل برقة وطرابلس⁽³⁾، ومن طرابلس أخذ ينتشر جنوباً إلى السودان الغربي، وجنوب الصحراء الكبرى، وقد خضعت قبائل البربر للإسلام ودخلت في دين الله أفواجاً وانضمت لجيوش المسلمين، وساهمت في نشر الإسلام في غرب إفريقيا؛ بل تعدت أفريقيا لأوروبا⁽⁴⁾.

اتجاه جنوب الصحراء أو السودان الأوسط:

اصطلح المؤرخون على تسمية المنطقة الواقعة حول بحيرة تشاد بالسودان الأوسط، وهو جزء من إقليم غربي أفريقية، وهو الإقليم الممتد من المحيط الأطلسي غرباً إلى بحيرة تشاد شرقاً، وهي جزء من بلاد السودان كذلك تعرف هذه المنطقة باسم السودان الغربي والأوسط، وهي جزء من بلاد السودان التي عرفها كتاب العرب ورحالهم، وهي البلاد التي يحدها المحيط الأطلسي غرباً وحدود بلاد الحبشة الغربية من الشرق⁽⁵⁾. وتنقسم هذه الأقاليم جغرافياً إلى ثلاثة أقسام وهي:

- السودان الشرقي: ويشمل جمهورية السودان الحالية.
- السودان الأوسط ويشمل جمهورية تشاد ونيجيريا والنيجر الحالية.
- السودان الغربي: ويشمل غانا وغينيا ومالي والسنغال وبوركينا فاسو الحالية.

وكانت منطقة السودان الأوسط (كانم - تشاد) ملتقى طرق أفريقيا الاستوائية التي امتزجت فيها الشعوب من مختلف الأجناس، ووفدت إليها شعوب من الشمال والشرق ومن الجنوب الغربي والجنوب الشرقي، ولهذه المنطقة صلات قديمة بالعالم العربي قدم التاريخ يشهد على ذلك الأعداد الكبيرة من السود الذين حفل بهم الشرق الأوسط. وقد نشأت في السودان الأوسط حضارات ودول قبل وصول الإسلام حفظ لنا التاريخ بعضاً منها (كانم، مالي، غانا) وكانت جنوب الصحراء متنفساً لكثير من الهجرات التي صحبت معها حضارات وثقافات الأمم المهاجرة، ومن بين هؤلاء جاء المسلمون بإسلامهم وثقافتهم وعاداتهم، كما أن المسلمين قدّموا لأهالي المنطقة نصيباً من مزايا هذه الحضارة مع الدين الإسلامي⁽⁶⁾. وقد دخل الإسلام منطقة السودان الأوسط منذ عهد مبكر من بدء الدعوة الإسلامية، وذلك في القرن الأول الهجري، وذلك بسبب موقعها كمركز مهم لالتقاء طرق القوافل المارة عبر أفريقيا مما جعلها مركز نشاط وحياة، فضلاً عن أن منطقة بحيرة تشاد منطقة خصبة اجتذبت إليها كثيراً من العناصر القوية، يضاف إلى ذلك، أن طبيعة المنطقة من حيث خلوّها من العوائق الطبيعية كالصحراء، أو الغابات، أو المرتفعات أدّت إلى تيسير النّقل منها وإليها، وساعدت على استقرار كثير من المجموعات، وإلى اشتغالها بالزراعة، بجانب المجموعات التي استمرت في ممارسة الرعي⁽⁷⁾. وكان الإسلام مقبلاً من إقليم فزان الذي فتحه عقبة بن نافع الفهري سنة 46هـ/ 666م، فتح عقبة هذه البلاد وثبت أقدام الإسلام فيها ثم انحدر جنوباً، فأدخل في رحاب الإسلام (إقليم كوار) وهو إقليم يتكون من سلسلة من الواحات

الصغيرة تمتد من الشمال إلى الجنوب حتى تصل إلى إقليم كانم (تشاد)، ثم تعزز انتشار الإسلام في السودان الأوسط (كانم) تشاد، سنة 183هـ / 800⁽⁸⁾م، ثم تلي ذلك اعتناق السلاطين للإسلام، وأول من اعتنق الإسلام من سلاطين كانم، السلطان (أومي جلمي) (1086-1097م)، وإليه يعود الفضل في إقامة الدولة على أسس متينة من القيم الأخلاقية، والقوانين المستمدة من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وكان أول من جعل للدولة قوانين تحدد سلطة الملك وتنظم العلاقة بين الحكام والرعية، وقام بفصل السلطات التشريعية عن التنفيذية، فأولى العلماء حق شغل المناصب التعليمية والقضائية، وجعل منهم مستشارين وكتبة ومؤدبين لأبناء الحكام⁽⁹⁾، ثم تلاه في الحكم ابنه السلطان (دونامة الأول) الذي حكم في الفترة ما بين عامي (492-542هـ / 1098-1151م)، وهو ثاني سلطان مسلم في دولة كانم، وقد واصل مسيرة والده في نشر الإسلام وتعميق ثقافته بين الرعية، وتوسيع رقعته في داخل القارة الإفريقية، وازداد عدد الداخلين في الإسلام في عهده؛ بل استطاع توسيع الإمبراطورية غرباً وجنوباً وشمالاً، فوصلت حدودها إلى فزان شمالاً، وإلي ديكاو جنوباً في إقليم البرنو، وقد اشتهر هذا السلطان بتقواه وتمسكه بالدين وأدى فريضة الحج أكثر من مرة⁽¹⁰⁾.

فبالإسلام ونظمه الراقية توفر لسلاطين كانم أسباب القوة والسيادة والمجد على من حولهم من الأقطار والقبائل، إذ توسعت حدود دولتهم واكتسبوا أهمية عظيمة، ومكانة مرموقة بين الأمم الإفريقية، وصارت دولتهم حامية الإسلام في منطقة غرب ووسط إفريقيا في القرون الوسطى، وصار سلاطينها في مرتبة السلاطين العظماء الأربعة وهم: سلطان الدولة العثمانية، وسلطان غانا، وسلطان مالي، وسلطان كانم⁽¹¹⁾.

لقد عمرت دولة كانم - برنو لأكثر من تسعة قرون تحمل رسالة الإسلام والدعوة الإسلامية في السودان الأوسط، وتعرضت خلال مسيرتها الطويلة لهزات عنيفة من أعدائها في الداخل والخارج إلى أن اعترها الضعف بسبب التنازع على السلطة بين أفراد الأسرة الحاكمة، كأبي أسرة حكمت فترة طويلة. وهكذا امتدت دولة كانم (تشاد) وأصبحت تضم رقعة شاسعة من الأراضي حتى أصبحت أكبر دولة قامت في السودان الأوسط وضمت إليها العديد من الأقاليم الإفريقية.

الآثار الثقافية بين الشمال الأفريقي والسودان الأوسط:

لقد تأثرت شعوب أفريقيا جنوب الصحراء أو السودان الأوسط (كانم- تشاد) بالمذهب المالكي أيما تأثر، وأصبح للمذهب المالكي طابعاً مميزاً للحياة

الأفريقية في جنوب الصحراء في كافة الممالك والسلطنات والإمارات الأفريقية التي ظهرت في هذه المنطقة، حيث كانوا - شعوباً وحكاماً - متمسكين بالمذهب المالكي أيمًا تمسك ومتشددين فيه غاية التشدد - كما هو الحال في شمال أفريقية - حتى وصفهم بعض المؤرخين بأنهم يابسون في الدين⁽¹²⁾.

إن هذا الطابع الديني المميز المطبوع بمذهب الإمام مالك في أفريقيا جنوب الصحراء عموماً، وأهل (كانم - تشاد) خصوصاً كان سمة مشتركة بين بلاد المغرب وبلاد السودان الأوسط، وكانت الحركة العلمية في مملكة كانم ذات طابع مالكي، حيث يشير القلقشندي إلى ذلك بقوله: (إن العدل قائم بين أهل كانم، وأنهم يتمذهبون بمذهب الإمام مالك، ذوو اقتصار في اللباس، يابسون في الدين⁽¹³⁾). وقد بلغ أهل كانم درجة كبيرة من الاهتمام بالمذهب المالكي، فأنشأوا مدرسة خاصة لتدريس المذهب في فسطاط مصر، عرفت باسم مدرسة ابن رشيق، كما استخدمت هذه المدرسة نُزلاً لجميع الوافدين من الحجاج وطلاب العلم الذين كانوا يسافرون عن طريق مصر. يقول القلقشندي: (إن أهل كانم بنوا مدرسة للمالكية بالفسطاط ينزل بها وفودهم⁽¹⁴⁾). وقد بُنيت هذه المدرسة في أواخر العصر الأيوبي في زمن الماي (دونمة دبا ليمي) (ت 1259م). وكانم من طوائف التكرور، ولما وصلوا إلى مصر في سنة بضع وأربعين وستمئة قاصدين الحج دفعوا للقاضي علم الدين بن رشيق مالاً، وبنائها به، ودرس بها فعرفت به، وصار لها في بلاد التكرور سمعة طيبة، وكانوا يبعثون إليها في غالب السنين المال⁽¹⁵⁾. وكان ذلك في الفترة ما بين عامي (643-649هـ / 1245-1251م) في حكم الصالح نجم الدين أيوب (1240-1249م)⁽¹⁶⁾.

كانت التأثيرات المالكية واضحة وبدرجة كبيرة في مملكة كانم نظراً لجهودات العالم المالكي الفقيه محمد بن ماني، الذي أسلم على يديه سلطان كانم (أومي جلبي) وانتشر المذهب في كانم بفضل جهوده وجهود تلاميذه.

أبرز علماء كانم وتراثهم الثقافي:

حفلت بلاد السودان الأوسط وأفريقيا جنوب الصحراء بآلاف العلماء والفقهاء من أعلام المالكية الذين كان لهم دور بارز في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في هذه المنطقة.

تتبع البحث نماذج من النتاج العلمي لبعض علماء كانم الذين اجتهدوا في طلب العلم وتحصيل علوم الإسلام، حتى صار منهم العلماء الأجلاء، والفقهاء الأتقياء، وحملوا رسالة الإسلام وتكفلوا بنشره بين الأمم الإفريقية ونبغوا في كثير من العلوم والمعارف⁽¹⁷⁾.

كما كتب علماء كانم مؤلفاتهم العلمية باللغة العربية، وظلوا يكتبون بها إلى أن داهمهم الاستعمار الفرنسي وحاول القضاء على هذه اللغة، وحضارتها وتراثها المجيد، وإبعاد أبناء المسلمين عن دينهم وقيمهم الإسلامية، بعد أن استولى على مقاليد الأمور، وزمام البلاد بيده، فعمد إلى تدمير تراث علمائها، وما بقي منه إلا القليل⁽¹⁸⁾. ولعل من أبرزهم:

- الشيخ أحمد بابا التمبكتي المتوفى عام (1607م) وهو من أسرة أقيت التي اشتغل أفرادها بالعلم والتقوى، ومنحدر من أصول بربرية التي استوطنت بلاد كانم بعيد الفتح الإسلامي للشمال الأفريقي، قدمت إلى البلاد في ركاب الداعين إلى الإسلام، فصارت لهم مكانة عظيمة لدى سلاطين دولة كانم⁽¹⁹⁾. ولد أحمد بابا في أسرة كانمية، وتلقى علومه الأولية على أرض كانم، ثم ارتحل إلى المدن الثقافية في غرب إفريقية فدرس في مدينة تمبكتو، وتلمذ على شيوخها حتى نبغ في كثير من العلوم، وذاع صيته في بلاد المغرب والسودان الأوسط، ولم تقل مكانة الشيخ أحمد بابا عن نظرائه في بلاد المغرب أو الحجاز أو مصر، وربما تفوق على كثير من أقرانه. ومن مؤلفاته:

1. كتاب: الذيل.
2. كتاب: تاريخ مملكة سنغي.
3. كتاب: تاريخ البرنو.
4. كتاب: تاريخ مملكة كانم وسلاطينها.
5. كتاب: نيل الابتهاج بتطريز الديباج في تراجم علماء المالكية ووضع مؤلفاً آخر سماه (كفاية المحتاج في معرفة من ليس في الديباج)⁽²⁰⁾ إضافة إلى العديد من المؤلفات والمصنفات الأخرى.

الشيخ محمود كعت:

ومن العلماء البارزين الذين تركوا أثراً باقية في مجال الثقافة الإسلامية في بلاد كانم وسائر غرب أفريقيا القاضي محمود كعت ت (1529م)، ومن أهم مؤلفاته التي وصلت إلينا: كتاب: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار، ويتضمن وصفاً دقيقاً لأحوال سلطنة كانم على أيامه من الناحية الحربية والعسكرية⁽²¹⁾.

بالإضافة إلى أحمد بن فرتوا: مؤرخ البلاط في كانم في زمن السلطان إدريس ألوما (1570-1603م). توفي هذا العالم عام (1583م) وقد اهتم كثيراً بالكتابة عن الجانب الحربي لحكام الدولة (22)، وسجل بالدقة الغزوات الحربية لأعظم سلاطين الدولة. ومن هؤلاء العلماء النابغين ((ابوبكر الباركوم))

الذي خلف العديد من الكتب والمؤلفات الإسلامية منها كتاب: الدرر اللوامع ومنار الجوامع، وكان لا يخشى في الله لومة لائم فكثير حساده وتقلب عليه الحكام ولقي الكثير من الأذى في سبيل الحق⁽²³⁾ ويقول عنه محمد بيلو: انه كان نسيج وحده، عالماً بالمنقول، صالحاً تقياً بارعاً، والواقع أنه وصل درجة عالية في مجال العلم والمعرفة. وقد أكد ((محمد بيلو)) تمسك الكانميين بالشريعة وحفظهم للقرآن، وظهور آثار الإسلام وانتشاره في هذا البلد بقوله: ((إن أهل كانم متمسكون بالقرآن وشريعة الإسلام، محافظون عليه، والإسلام منتشر في طول بلادهم وعرضها حتى عم جميع الطبقات من الحكام والوزراء والرعايا، والواقع لا يوجد في بلادنا - أي بلاد الهوسا - حفاظ للقرآن ومتعلمون بقدر ما يوجد في بلاد كانم⁽²⁴⁾. وقد تنقل (الباركوم) بين مدن غرب إفريقيا الثقافية في طلب العلم، وتلمذ على يد الشيخ البكري، وأفاد منه كثيراً ثم عاد إلى بلاده عالماً يمارس مهمة التدريس والتوجيه وقد ترك للمكتبة العديد من المؤلفات منها:

كتاب الدرر اللوامع ومنار الجوامع ونظمه على الحكم، ونظمه على السنوسية الكبرى، وله عدة قصائد في نصيح الأمراء والحكام، والعتاب، وعندما سمع سلطان كانم بشهرته والتفاف الناس حوله استقدمه إلى قصره وأسكنه بجواره⁽²⁵⁾.

ومنهم الشيخ محمد البكري:

من أبرز علماء كانم الشيخ محمد البكري، الذي يعد من العلماء المشهورين على نطاق غرب أفريقية، فقد قال عنه الإمام محمد بيلو في كتابه: ((ما نصه: من علماء هذا البلد ((كانم)) الإمام العالم العلامة المتفطن الفهامة، شيخ الشيوخ، ذو الفهم والرسوخ، أخذ العربية والبلاغة في مدينة (جاندوت) وصدر منها عالماً متفناً⁽²⁶⁾). وكانت جاندوت من المدن الهامة ذات الشهرة العريضة، وبها مدارس كبرى يتولى التعليم فيها العلماء الكبار، ثم ارتحل إليها كثير من طلاب وعلماء غرب إفريقية - كانت تتبع لإقليم البرنو التابع لكانم - وبها تعلم الشيخ البكري، ولما نال بغيته من العلم عاد إلى بلاده، وتصدر العمل بالتعليم في بلاد كانم، ولكنه بعد فترة رغب في الاستزادة من مشاهير العلماء، فرحل وتلمذ على الشيخ النجيب التكدائي وأفاد منه، ثم عاد إلى موطنه وظل يمارس مهنة التدريس والإرشاد ومحاربة البدع والجهل إلى أن لقي ربه عام 905هـ⁽²⁷⁾. وقد خلف العديد من التلاميذ الذين حملوا الرسالة منهم الشيخ النجيب محمد سليمان، والشيخ الطاهر بن إبراهيم، والشيخ ابن أجروم، والشيخ عبد الله مسك البكاوي وغيرهم⁽²⁸⁾.

وإلى جانب ذلك انتشرت اللغة العربية وهي لغة القرآن، والعبادة والعلوم الإسلامية، وصارت اللغة العربية، اللغة الرسمية لحكومات كانم - برنو، وبها كانت تصدر المراسيم وجميع المكاتبات، سواء في الشئون الداخلية، أم في العلاقات الخارجية، وربما كانت شهرة كانم - برنو في التاريخ، ليست فقط راجعة إلى عظمتها وطول عمرها، وطول العمر والبقاء للدول دليل العظمة والقوة، وإنما كذلك لكثرة ما خلفت هذه الدولة من تراث ووثائق ومؤلفات وكتابات عربية⁽²⁹⁾، رغم ما فقد منها، إبان الاستعمار وحروب الدولة المختلفة في مراحلها المتعددة.

صفوة القول بأن منطقة السودان الأوسط (كانم) قد أنجبت عدداً كبيراً من العلماء والفقهائ المالكية الذين أثروا الحياة العلمية والثقافية بالمنطقة. وأن أغلب المسلمين في أفريقيا السوداء عامة يسيرون وفق مذهب الإمام مالك رحمه الله.

هذه النماذج تمثل قلة قليلة من مئات العلماء الذين خلد لنا التاريخ ذكرهم، ووهبوا أنفسهم لنشر الإسلام، وغيرهم كثر في دولة كانم الإسلامية.

اتجاه الشمال الإفريقي أو الدول المغاربية:

لم تكن عملية فتح بلاد المغرب يسيرة حيث تعددت الحملات العسكرية وتخللتها عدة صعوبات أفضت في النهاية إلى انتشار الإسلام في كامل شمال إفريقيا والأندلس.

فقد اتجهت حملة عسكرية من مصر إلى إفريقية سنة 27هـ/647م، وتقدمت إلى أن تم تأسيس مدينة القيروان لتصبح عاصمة لولاية المسلمين، ومنها انطلقت لفتح بلاد المغرب الأقصى وصولاً إلى مدينة طنجة، وقد استغرقت هذه الجهود ما يقرب من تسعين سنة⁽³⁰⁾. وتشهد الحضارة الإسلامية لبلاد المغرب شدة اندماج العنصر الأصلي البربري في المجتمع الإسلامي الجديد حيث أسهموا في كافة الجوانب الثقافية والعلمية والعمرانية للبلاد وقاموا بدور فعال وبنّاء.

لقد بدأ الاتصال بين السودان الأوسط (كانم - تشاد) وبين الدول المغاربية أو شمال أفريقيا منذ اللحظة الأولى التي دخل فيها النفوذ الإسلامي بلاد المغرب - كما أشير إلى ذلك - فالمعروف أن عقبة بن نافع الفهري قد أوغل بقواته حتى ساحل المحيط الأطلسي. وكان إسلام البربر عاملاً حاسماً في انتشار الإسلام واللغة العربية في شمال إفريقيا، ويهمننا من شعوب البربر على وجه الخصوص أولئك البربر الذين كانت تمتد مضاربهم جنوب المغرب الأقصى... ومن غريب الصدف أن تدهم غارات بني هلال بلاد المغرب في الوقت الذي تم فيه إسلام هذه القبائل؛ لأن المغيرين سيدفعون بطوناً كثيرة

من البربر إلى الفرار نحو الجنوب، فهاجر بعضها إلى بلاد كانم⁽³¹⁾. إن موضوع الدراسة هنا الأقطار المغاربية (شمال إفريقيا والأندلس) التي وفد منها الإسلام إلى السودان الأوسط وتعزز من خلالها سيادة المذهب المالكي. والمقصود بالمغرب هو ما حدده (أبو إسحاق الكرخي المتوفى: 346هـ) بقوله: (... وأما المغرب: فهو نصفان يمتدان على بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط)؛ نصفٌ من شرقيّه ونصفٌ من غربيّه، فأما الشرقيّ فهو برقة وإفريقية وتاهرت وطنجة والسوس وزويلة، وما في أضعاف هذه الأقاليم. وأما الغربي فهو الأندلس...) (32).

إن بلاد المغرب هي المصدر الأول الذي دخل منه الإسلام إلى بلاد كانم، وكان لأهله الدور الأعظم في نشر الإسلام في تلك الديار حتى اعتنقه السلاطين واتخذوه ديناً للدولة وتبعهم الرعية فدخلوا في دين الله أفواجا، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وقد خرجت قوافل التجار المسلمين من بلاد المغرب متجهة نحو أفريقيا جنوب الصحراء أو السودان الأوسط (كانم - تشاد) محملة بالبضائع والسلع الثمينة التي يحتاجها أهل تلك المناطق، ومع هذه القوافل خرج الدعاة والفقهاء والعلماء ليعززوا الدعوة الإسلامية، وحدث تبادل تجاري كبير بين شعوب الشمال الإفريقي وبين شعوب السودان الأوسط؛ إذ كانت هذه القوافل تعود إلى بلاد المغرب محملة بالسلع التي يحتاجون إليها، ونتج عن هذه المعاملات التجارية بين الطرفين صلات قوية، وتأثرت الشعوب جنوب الصحراء بهؤلاء التجار من المسلمين فزاد اقتناعهم بالإسلام نتيجة لما لمسوه فيهم من الصدق والأمانة والنزاهة والنظافة وحسن المعاملة⁽³⁴⁾.

يذكر المستشرق الإنجليزي بوفل: أخبار تلك القوافل العابرة بين المغرب وبلاد إفريقية جنوب الصحراء فيقول: إن الصحراء وما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً هاماً من عوامل الربط بين شمال القارة وغربها، وبين بلاد كانم والمغرب الأقصى، وأكد أن الارتباط بين إفريقية شمال الصحراء وإفريقية جنوب الصحراء كان قائماً ومزدهراً منذ العصور الوسطى⁽³⁵⁾. عبر ثلاث طرق رئيسية سالكة هي:

1. طريق غربي من مراكش إلى منحنى النيجر والمناطق الواقعة غرباً.
2. طريق أوسط من تونس إلى المنطقة الواقعة بين النيجر وبحيرة تشاد.
3. طريق شرقي من طرابلس إلى المنطقة المحيطة ببحيرة تشاد.
4. وتشمل هذه القوافل مدن مثل: فاس ومراكش وتلمسان والقيروان، تحمل هذه القوافل إلى بلاد كانم منتجات المغرب من المنسوجات

القطنية والحريية، وفي ركابها يأتي العلماء والدعاة - كما سبق - يبنون علوم الدين، وحين تبدأ رحلة العودة يبعث معها سلاطين كانم الطلاب إلى المدن الإسلامية للتدرب على الكتابة وتنظيم السجلات ودواوين الدولة والتدريب على أساليب الكتابة الإسلامية لدى بلاد المغرب، وكذلك التدريب على أفضل سبل تنظيم وقيادة الجيوش وعلى نظام القضاء الإسلامي وغيرها⁽³⁶⁾. ولعل متانة العلاقات بين الشعبين تمثل خير تمثيل في الدولة الحفصية فقد تمتعت الدولة الحفصية خلال القرن الخامس عشر الميلادي بتقدير واحترام كبيرين في العالم الإسلامي، وقد امتدت رقعتها الترابية لتحتضن في فترات معينة، المغرب الأوسط وطرابلس ومنطقة الزاب وغدامس؛ بل إن التأثير الحفصي كان قوياً في جنوب الصحراء الكبرى، وذلك بفضل قوة العلاقات القائمة بين سلاطين بني حفص وسلاطين كانم - برنو، وقد عززت تلك العلاقات مكانة سلاطين كانم - برنو - في كل الصحراء، وهذا ما يترجم تاريخياً على وجود ترابط قائم بين الشمال الإفريقي وبين شعوب جنوب الصحراء - السودان الأوسط - ويذكر المؤرخون: أنه ابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي، دخل بلاد السودان الأوسط (كانم- تشاد) عنصر مغربي من تونس يتمثل في شعب التنجور، وأن أخوين هما (علي وأحمد) من أهل تونس قد استقرا بتشاد⁽³⁷⁾.

يذكر ابن خلدون، أن سلاطين كانم - برنو، قد توثقت علاقاتهم بالحفصيين، وتبادل الطرفان الهدايا، إذ يقول: (ويليهم الكانم وهم خلق عظيم والإسلام غالب عليهم ومدينتهم «جيمي» ولهم التغلب على بلاد الصحراء إلى فزان؛ وكانت لهم مهادنة مع الدولة الحفصية مذ أولها)⁽³⁸⁾. وهذا ما يؤكد سعة أراضي دولة كانم الإسلامية؛ حيث امتدت إلى وادي النيل شرقاً والحووض الأعلى للنيجر غرباً، وفزان شمالاً. يقول (القلقشندي) عن الكانم: (وهم مسلمون والغالب على ألوانهم السواد، وبلادهم بين إفريقية وبرقة ممتدة في الجنوب إلى سمت الغرب الأوسط.. وقاعدتها مدينة «جيمي» ومبدأ هذه المملكة من جهة مصر بلدة «ذالا» وآخرها طولاً بلدة يقال لها «كاكا» وبينهما نحو ثلاثة أشهر..⁽³⁹⁾ وقد ازدادت العلاقات بين شمال إفريقيا والسودان الأوسط «كانم» مع ازدياد وانتشار الإسلام في البلاد، وكان بنو حفص بتونس على علاقة ودية مع ملوك كانم، ومن آثار هذه العلاقات الودية بين البلدين؛ تبادل الرسائل بين الدولتين، والهدايا التي بعث بها سلطان كانم (الماي

دونمة دباليمي عام 657هـ / 1257م) إلى المنتصر الحفصي أبي عبد الله محمد سلطان الدولة الحفصية، وكان من ضمن الهدايا التي حملها رسول سلطان كانم، زرافة تدعى (شيقا) وقد أثارت الحيرة والعجب بين سكان تونس، وتزاحموا لرؤية هذا الحيوان عجيب الشكل، ثم تلتها سفارة الماي عبد الله بن كاداي سنة 1327م⁽⁴⁰⁾.

كما استفاد الكانميون من الحفصيين في تلقيهم مساعدات عسكرية في حروبهم الداخلية؛ ازدهرت العلاقات التجارية بين كانم وشمال إفريقيا، وكثر الطلب على الخيول العربية من شمال إفريقيا⁽⁴¹⁾. وقد تمكن الملك إدريس بفضل هذه الأسلحة أن يكسب جيشه تفوقاً ملحوظاً مكنه من القضاء على نزاعات القبائل والسيطرة على كامل الجنوب الصحراوي وتنشيط حركة الاتصال التجاري والثقافي بين الجنوب والشمال.

العلاقات الدبلوماسية بين الدول المغربية وكانم:

لقد تجذرت العلاقات خلال القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي؛ حيث عرفت البعثات دفعاً جديداً بين شعوب جنوب الصحراء والولاة العثمانيين الذين تركزوا في كل من طرابلس وتونس والجزائر، وبهذا اكتسب الشمال الأفريقي أهمية جديدة عن طريقهم، تمثلت في مواكبة أحداث البحر الأبيض المتوسط وتنشيط قنوات الاتصال عن طريق التجارة والحج والتعليم والزواج والهجرات المختلفة وزيارات لكلا الجانبين. وظل تبادل السفارات بين بلاطي كانم وتونس مستمرة بشكل كبير، منها سفارة الماي كدادي السالفة الذكر، وكذلك تبادلت السفارات وعلاقات الود مع طرابلس، فتوجه إليها أكثر من سفارة، منها سفارة عام (1502م) بعث بها الماي إدريس بن علي (ت 1526م) ومنها سفارة الماي إدريس ألوما (ت 1603م)⁽⁴²⁾.

كل هذا يؤكد على عمق الصلات على جميع المستويات، ويكفي دلالة على عمق هذه الصلات تتبع حركة القوافل المغربية التي كانت تضم سنوياً أكثر من عشرة آلاف شخص، مفضلة الطريق الصحراوي للتحويل إلى البقاع المقدسة، وكذلك خروج ركب كبير يتألف من خمسمائة جمل من بنغازي ومصراته إلى جهة السودان الأوسط في اتجاه كانم، هذا فضلاً عن وصول ثلاثة قوافل سنوياً من قلب الصحراء إلى تونس، وهو ما أطلق عليها بالقوافل الغدامسية⁽⁴³⁾، وهذه كلها تزيد من إحكام ربط الصلات وتعميقها وتزواج عناصرها المختلفة لتكون سبباً وراء هذه التأثيرات المتعددة.

إن تعدد الزيارات بين شعوب جنوب الصحراء والشمال الأفريقي، قد عرف دفعاً جديداً خلال القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، إذ أن تشاد

استوعبت العديد من القبائل المهاجرة من الشمال نحو جنوب الصحراء، كما أعطت دفعاً آخر عن طريق السنوسيين عند ما أنشأوا زاوية الجغبوب والتي أصبحت من أهم المراكز العلمية على الساحة العربية والإفريقية، وكان الهدف الأساسي منها خلق شبكة من الاتصالات مع الشعوب الإفريقية ودعوتها إلى الإسلام، ونشر تعاليمه السمحة، وقد بثوا تعاليم الإسلام عن طريق عدد من المراكز مثل: زاوية قورو ووجنقة الكبيرة ووجنقة الصغيرة وبئر العلالية وعين قلك وون وأبشة وكانو وزندر وغيرها⁽⁴⁴⁾. وقد اعتبر السنوسيون أنفسهم جنوداً لنشر الإسلام واللغة العربية في السودان الأوسط في الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي.

رحلة طلاب كانم إلى المغرب الأقصى:

لم تقف الصحارى الشاسعة حائلاً دون الاتصال بين بلاد المغرب الأقصى وبلاد السودان الأوسط، وبعد سقوط الدولة الإسلامية في الأندلس، ورثت المغرب الأقصى المركز القيادي في مجال العلوم الدينية؛ إذ انتقلت العاصمة الدينية إلى مدينة فاس التي غدت قبلة طلاب العلم والعلماء، وهاجر إليها الطلاب من بلاد كانم وغيرها، وكانوا يجدون فيها التشجيع والرعاية من الدولة المراكشية⁽⁴⁵⁾. وكان ممن التحقوا من طلاب كانم لتلقي العلم بمراكش بالمغرب الأقصى، العالم فاتح بن عثمان التكروري (ت 795هـ / 1393م) الذي رحل من بلاد الكانم إلى مراكش بالمغرب وتلقى على علمائها العلوم الدينية، ثم ارتحل من المغرب إلى مصر واستقر في مدينة دمياط، ولزم مسجدها، فسمي به وعرف بجامعة (فاتح) وكان رحمه الله ورعاً تقياً زاهداً فاسترعى ذلك انتباه الناس⁽⁴⁶⁾. وقد وجدنا عدداً مقدرًا من أعلام الأدب العربي كانوا ينتمون لأروقة كانم، نبغوا في اللغة وأصبحوا يؤدون بها معان تفوق في الروعة ما ينطق به الأبناء في ذلك الوقت، وكان سفيراً لكانم في المغرب الأقصى وهو إبراهيم بن يعقوب الكانمي الذي أنشد أبا يوسف يعقوب المنصور الموحي، لما دخل عليه:

أزال حجابهُ عني وعيني ترى من المهابة في حجاب.

وقربني تفضله ولكن بعدت مهابة عند اقترابي.

نبغ هذا الشاعر في الكانم وقدم مراكش ومدح أكابر الدولة، وتوفي في حدود سنة 600هـ⁽⁴⁷⁾.

لقد كانت بلاد المغرب الأقصى - وما تزال - تمثل نقطة الاتصال الكبرى بين المغاربة وتشاد بحكم موقعها وبعدها الثقافي والديني والعلمي والسياسي والاجتماعي.

كما وفدت بعثة تعليمية مالكية إلى بلاد كانم ضمت مجموعة من العلماء والفقهاء، وحفظة كتاب الله، من المغرب، وقد طافت هذه البعثة ببلاد مالي وكانم وكان من أشهر أفرادها الشيخ مخلوف البلبالي، ومحمد بن أحمد التازختي⁽⁴⁸⁾.

ثم تلتها بعثة علماء مدينة توات بالمغرب، وكانوا يبعثون كل عام من يقوم بالتعليم والإرشاد في مساجد كانم، وعرفوا لدى سلاطين كانم بعلماء المرابطين، وحين انقطع ورودهم عن البلاد كالمعتاد، كتب إليهم سلطان كانم الماي «كداي» في عام (843هـ/1439م) يستفسر عن عدم مجيئهم كالعادة، ويطلب منهم مواصلة إمداده بالمعلمين.

جاء في كتاب سلطان كانم: من السلطان «كداي جمشيش» سلطان (كانم - برنو) أيده الله ونصره، الحمد لله وحده والصلاة والسلام علي سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم: ثم أفاض الكاتب في الثناء على السلطان من جديد حتى قال: أمّا بعد: فألى المرابطين الذين مع الشيخ «مختار» وسيدي عمر الشيخ، وإلى سائر إخوانهم، وإلى «در مقشة» المقيم حالياً بتوات: السلام عليكم جميعاً، وبعد؛ فقد عجبنا من أمركم لماذا تركتم عادة كبرائكم؟ لماذا قصرتم عن النزول وإرسال البعثات إلى بلادنا منذ عهدكم، مع كبيرنا السلطان صغير؟.

فأنتم لم تعودوا إلينا منذ ذلك الحين، لماذا هذا؟ فإنني أقسم بالله إنه لن يصيبكم أي شيء من الأذى فيما لو جئتم، لا من جهتي ولا من أحد غيري، فعليكم أن تأتوا إذن كعادتكم، وكل من جاء من «توات» حاملاً معه رسالة منكم لا يسأل عن شيء من الرسوم؛ لأن البلاد بلادكم، كما كانت لأنها بلاد أسلافكم، والسلام⁽⁴⁹⁾.

هذه الرسالة تدل على أن العلاقات بين كانم والمرابطين قديمة وثابتة، وأن أسسها قائمة على الأسس الإسلامية السليمة، وكانت كانم تدين في ذلك العهد للمرابطين التواتيين بالكثير من الاحترام لقيامهم بنشر العلم والمعرفة في ربوع البلاد؛ وهذه الرسالة تدل دلالة واضحة على عمق الصلات بين الكانميين والبربر المرابطين⁽⁵⁰⁾.

لقد بلغت الثقافة الإسلامية ذروتها في كانم - برنو - خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ويعود الفضل في ذلك إلى علماء «توات» من المرابطين إلى جانب الفقهاء الوافدين من بقية أنحاء إفريقيا الشمالية وهو ما يؤكد عمق الصلات المغاربية التشادية. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد؛ بل تجاوزه إلى صلات دبلوماسية حيث قام الملك أبو العلا إدريس الثالث

ملك «كانم - برنو» - بإرسال سفارة من لدنه إلى العاهل المغربي 985هـ / 23 يونيو 1582م، وقد خصصت المصادر المغربية المعاصرة فصلاً طويلاً لمقدم سفارة برنو، وعن الاستقبال الضخم الذي خصص لها مما يبرر انشغال المنصور السعودي ورغبته من جهته في أن يظهر للملك برنو مركزه بالمغرب، إذ كان العثمانيون يتطلعون للسيطرة على هذه المنطقة.. جاء في كتاب (مناهل الصفا لأبي فارس القشتالي) وزير المنصور السعودي بعض الإفادات عن هذا الأمر: «ثم وصل في آخر عام 990هـ وأواخر 1582م رسول مملكة برنو من ملوك السودان، وجلب في هديته ما جرت عادتهم أن يجلبوه من مهاداتهم... ووافى السفير أمير المؤمنين المنصور بالله بمعسكره على رأس الماء من ظاهرة فاس... ثم سلك على سبيل الترقى إلى القبة الغربية... قبل أن يؤدي الرسالة بين يدي أمير المؤمنين ويقضي فروض التهئة ويعرب عن مقاصد مرسله في الاعتراف للإمامة الكريمة... ثم سير به إلى معسكر ولي عهد الخلافة العلية أبي عبد الله محمد الشيخ) إلى آخر الوصف الطويل العريض لهذه السفارة الكانمية⁽⁵¹⁾. وقد كان الغرض البارز من هذه الوفادة هو طلب المدد من أمير المؤمنين بالعساكر والأجناد وعدد من البنادق ومدافع النار لمجاهدة من يليهم بقاوية السودان... وقد تجددت هذه السفارة بين المملكتين في مراحل لاحقة... وانتهت في الأخير إلى عقد حلف بين المملكتين الإفريقيتين ضد تهديد الأجانب من جهة وضد الإلحاد من جهة أخرى⁽⁵²⁾.

فهذه الرسالة تدل دلالة واضحة على مدى قوة العلاقات الثقافية والعسكرية لبلاد كانم بالمغرب، وبمعاهدتها العلمية، ومدارسها الإسلامية، وعلمائها الأجلاء وأن هذه العلاقات قديمة قدم التاريخ الإسلامي. وثابتة ثبات عقيدة الإسلام في قلوب أهل تلك الديار⁽⁵³⁾.

علماً بأنه قامت في بلاد المغرب مدارس عظيمة صارت لها مكانة علمية كبيرة واشتهرت في بلاد غرب إفريقيا وعم صيتها بلاد المشرق العربي، فهناك جامعة القرويين في مدينة فاس، وجامع القيروان في تونس ومدرسة يوسف بن تاشفين التي كانت قلعة من قلاع العلم ينشدها طلاب المعرفة من سائر أقطار إفريقيا الغربية والوسطى، ويرجع تاريخ إنشائها إلى على بن يوسف بن تاشفين في القرن الثاني عشر الميلادي، ثم جدها أبو الحسن المريني في القرن الرابع عشر الميلادي، ومن بعده جدها عبد الله السعدي في القرن السادس عشر الميلادي⁽⁵⁴⁾. ومن هنا نرى مدى تأثير منطقة أفريقيا جنوب الصحراء بالمذهب المالكي؛ حيث غلبت التقاليد المالكية الدينية منذ القرن الخامس الهجري على هذه البلاد، فكان الفقه كله يدور حول فقه

مالك والعلوم المساعدة الأخرى التي تخدم هذا الفقه وتساعد على فهم هذه الثقافة المالكية التي وضحت في القيروان، وانتقلت منها إلى المغرب الأقصى والأندلس وغرب أفريقيا فغلبت على الثقافة، وقلَّ أن نجد في السودان الأوسط والغربي مذهباً إلا مذهب مالك، وفقهاً إلا فقه مالك؛ فالفقهاء المالكيون في حياتهم وتقاليدهم وإنتاجهم وتأليفهم وتدريسهم، والشعوب المالكية تتأثر بالفقهاء وتستهدي بهم، وكادت مدارس الثقافة الإسلامية في السودان الأوسط والغربي أن تكون مدارس مغربية بحتة⁽⁵⁵⁾، فكأننا في فاس؛ من حيث أسلوب التدريس، نفس الحياة ونفس الوسائل حتى طريقة الكتابة نفسها تأثرت بالطابع المغربي، فالقلم المستخدم هو أيضاً على الطريقة المغربية. يحدثنا القلقشندي عن الخط المستخدم عندهم فيقول: (وكتابهم بالخط العربي على طريقة المغاربة)⁽⁵⁶⁾. وتعطينا تراجم العلماء التي وردت في مصادر تاريخ هذه المنطقة صورة حية عن أساليب التدريس في معاهدهم التعليمية؛ إذ وجد نفس الأسلوب المغربي في التدريس والكتابة، حتى تكاد تكون مدارس مغربية⁽⁵⁷⁾. ويمكن لكل واقف على الكتب الإفريقية سواء كانت تلك التي لا تزال محفوظة بالخزائن الإفريقية، أو التي نقلت إلى المكتبات الأوروبية أن يلاحظ طابع وأثر الخط المغربي عليها... وصفوة القول: بأن علاقات كانم الثقافية بالمغرب الأقصى، كانت عظيمة ومثمرة وقديمة تجلت آثارها وانعكست على الحياة الثقافية والاجتماعية لبلاد كانم.

المؤثرات الثقافية والعلمية المشتركة بين السودان الأوسط والشمال الإفريقي (والمغرب العربي):

اشتركت بلاد السودان الأوسط (كانم) والدول المغاربية في العديد من خصائص التدين والتمذهب؛ وبالأخص في خمس خصائص، ذكر ثلاثة منها العلامة عبد الواحد بن عاشر في مقدمة منظومته الشهيرة، حيث قال:

في عقد الأشعري وفقه مالك *** وفي طريقة الجنيد السالك

ويُضاف إلى هذه الخصائص الثلاث قراءة الإمام نافع وانتشار اللغة العربية والثقافة الإسلامية، فصارت الخصائص المشتركة خمسة خصائص هي:

1. مذهب الإمام مالك في الفقه.
2. قراءة الإمام نافع للقرآن الكريم.
3. مذهب الإمام الأشعري في علم الكلام.
4. طريقة الإمام الجنيد في السلوك.
5. وانتشار اللغة العربية والثقافة الإسلامية.

أولاً: مذهب الإمام مالك في الفقه:

فقد كانت بلاد المغرب قد اختارت المذهب المالكي دون غيره من المذاهب الفقهية السنية الأخرى منذ القرن الثاني الهجري وتمسكوا به أيما تمسك ولم يقلدوا غيره من الأئمة. وكان الإمام مالك يستند في مذهبه على تقديم كتاب الله أولاً، ثم ما صح من السنة النبوية الشريفة ثانياً، ثم الإجماع عند عدم الكتاب وتواتر السنة، وبعد ذلك عند عدم هذه الأصول القياس عليها والاستنباط منها. وقد اتصل أهل المغرب بالإمام مالك مباشرة وتعلموا على يده ونقلوا آراءه وعلمه وفتاواه إلى بلادهم ولعلهم وجدوه الأنسب مع بيئتهم ففضلوه على غيره من المذاهب، فغلب مذهبهم عليهم⁽⁵⁸⁾. ويرجع انتشار المذهب المالكي بصورة واسعة في بلاد الأفريقية والمغرب إلى بعض أعلام المالكية المغربية من تلاميذ الإمام مالك مثل: علي بن زياد، وابن أشرس، والبهلول بن راشد، وأسد بن الفرات، وسحنون بن سعيد الذي غلب المذهب في أيامه (59). وازداد إعجاب أهل المغرب بالمذهب المالكي نتيجة القدوة الحسنة لعلمائه.

بما أن المذهب المالكي كان هو المذهب السائد في بلاد المغرب؛ فقد كان من الطبيعي أن ينتقل إلى أفريقيا جنوب الصحراء مع المؤثرات المغربية الأخرى - كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ويعلل ابن خلدون على اختصاص أهل المغرب بالمذهب المالكي دون غيره فيقول: (وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا القليل؛ لأن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق - ولم يكن العراق في طريقهم، فاقترضوا على الأخذ من علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقة⁽⁶⁰⁾).

ثانياً: قراءة الإمام نافع للقرآن الكريم:

قراءة الإمام نافع هي من القراءات السبع المتواترة المجمع على صحتها وسلامتها التامة لدى كافة علماء الأمة. وكان قارئ بلاد المغرب العربي والسودان الأوسط (كانم) فهو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، أصله من أصبهان، لكنه ولد وعاش ومات بالمدينة، ودفن بالبقيع. قال الإمام مالك، لما سُئل عن البسملة: سلوا عن كل علم أهله، ونافع إمام الناس في القراءة⁽⁶¹⁾. ومن أكابر تلاميذه الذين أتقنوا قراءته ورُويت عنهم وخُلدت بفضلهم، قارئان هما: قالون المدني، وورش المصري، وعنهما عن تلاميذهما أخذ أهل المغرب والسودان الأوسط قراءة نافع.

فأما رواية قالون عن نافع، فمعقلها ليبيا ثم البلدان المجاورة لها، كالشرق التونسي، وشمال السودان وشرق تشاد، ويُقرأ بها في بعض مناطق موريتانيا والسنغال. وأما رواية ورش عن نافع، فيُقرأ بها في الجزائر والمغرب وشمال تشاد وموريتانيا ودول غرب أفريقيا، وفي بعض مناطق السودان وغرب تونس، وبذلك فهي أكثر الروايتين انتشاراً⁽⁶²⁾. ومن الجدير بالإشارة أن المغاربة والسودان الأوسط تلقوا قراءة الإمام نافع مقترنة بمذهب الإمام مالك، حتى صارا كأنهما مذهباً واحداً، أو كأن قراءة نافع من مستلزمات مذهب مالك، ثم استمر الأمر على ذلك منذ القرن الهجري الثاني وإلى الآن⁽⁶³⁾. وأما سر التلازم فيرجع إلى كون مذهب مالك، هو مذهب أهل المدينة وقراءة نافع هي قراءة أهل المدينة. ثم إن قراءة نافع، كانت هي القراءة المفضلة عند الإمام مالك، كما أن كلاً من الإمامين، مالك ونافع، هو تلميذ للآخر وشيخ له، فمالك أخذ القرآن والقراءة عن نافع ونافع أخذ الحديث والفقه عن مالك⁽⁶⁴⁾.

علماء بأن السودان الأوسط (كانم) كان خالياً من غير الروايات المذكورة بالإضافة إلى قليل من رواية أبي عمرو، ومن أي فقه غير الفقه المالكي إلا بعد السبعينيات من القرن المنصرم؛ حيث وصلت المصاحف المطبوعة والكتب المطبوعة وعاد العديد من الأساتذة من الدول الأخرى ليسهموا في الحركة العلمية في البلاد.

ثالثاً: مذهب الإمام الأشعري في علم الكلام:

المذهب الأشعري هو جزء من «علم الكلام» وهو واحد من أبرز المذاهب والمناهج الكلامية. والإمام أبو الحسن الأشعري، هو علي بن إسماعيل... ولد بالبصرة سنة 260هـ، وقيل: ولد سنة سبعين، وأما وفاته فكانت ببغداد سنة 334هـ⁽⁶⁵⁾. وقد تنقل بين العديد من المذاهب الكلامية، وله جهود كبيرة حول هذه المذاهب كلها. بالرغم من أن لدولة المرابطين وفقهائها المالكية نفور من علم الكلام ومحاربتهم له، ولكن هذا لم يمنع بعض العلماء والأفراد في هذه الحقبة من دراسة المذهب الأشعري واعتناقه والترويج له، وخاصة أصحاب الرحلات العلمية المشرقية، وقد كان للأمام أبي بكر الباقلاني أثر كبير في ذلك؛ لأنه - من جهة - يعد مهندس المذهب الأشعري، ومؤسسه الثاني، وهو من - جهة أخرى - مالكي في الفقه، فلذلك كان مالكية المغرب والسودان الأوسط، يقصدونه ويأخذون عنه، ويتأثرون بكتبه الكلامية والأصولية، ذات الصيغة الأشعرية⁽⁶⁶⁾.

رابعاً: مذهب الجنيّد وطريقته:

هو أبو القاسم الجنيّد بن محمد الجنيّد، أصله من نهاوند ومولده ومنشؤه في العراق (ت 297هـ)⁽⁶⁷⁾ وهو تلميذ للحارث المحاسبي.

وطريقة الجنيّد، تعني منهجه ومبادئه في السلوك والتصوف، وروي عنه أنه كان يقول: علّمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ الكتاب ولم يكتب الحديث ولم يتفقه، لا يُقتدى به⁽⁶⁸⁾.

وقد بلغ الإمام الجنيّد مرتبة الأستاذية في التصوف، بكل أبعاده ومقاماته الإيمانية والتعبدية والخلقية، حتى لقّب بسيد الطائفة واعتمدت طريقته ومنهجه الصوفي على أربع خصال:

أولاً: تحصيله العلمي وتفقهه المتين في علوم الشريعة، قبل أن يشتهر بتصوفه.

ثانياً: تصريحه المؤكّد المتكرر بأن تصوّفه محدد ومقيّد بالكتاب والسنة وأصول الشريعة.

ثالثاً: تصوّفه تصوّفٌ صحو لا تصوّفٌ سكر.

رابعاً: أن تصوّفه تصوّف الخلق وحسن المعاملة⁽⁶⁹⁾.

لقد انتشرت الطرق الصوفية على مدار الزمان وشملت معظم العالم الإسلامي وقد نشأت فرقهم وتوسعت في العراق ومصر وشمال إفريقيا، وغرب ووسط وشرق أفريقيا وشرق آسيا، وكل ذلك عقب اتساع الفتوحات وازدياد الرخاء الاقتصادي، كرد فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري مما حمل بعضهم على الزهد الذي تطور بهم حتى صارت لهم طريقة مميزة معروفة باسم (الصوفية). إذ كانوا يتوخون تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله بالاستدلال لا عن طريق التقليد، ولكنهم في طريقهم جنحوا في المسار بعد ذلك حتى تداخلت طرقهم مع بعض الفلسفات⁽⁷⁰⁾. كان مقر الخلافة العباسية في بغداد، قد ضم عدداً كبيراً من هؤلاء المتصوفة نتيجة للترف الذي عاشته الدولة العباسية، وهذا يعني استقطاباً واسعاً لنخب المجتمع وطلّاعه، وضم مجتمع بغداد عدداً مقدراً من العلماء والمفكرين والأدباء والسياسيين وأرباب الأموال ورجال الأعمال. فالعراق أصبح يزدهم بهؤلاء المتصوفة، وأصبح يغلي بأفكارهم ومذاهبهم وسجالاتهم ونشاطهم، كما أصبحت بغداد مرتعاً لحياة البذخ والترف والتنافس في الأموال ومباهج الدنيا⁽⁷¹⁾، وهذا الواقع الجديد يحتاج للتعامل معه بمختلف السبل والوسائل.

اكتفي بهذه الإشارات والكلمات المقتضبة؛ لأن الهدف من هذا البحث إبراز الخصائص المشتركة بين السودان الأوسط وشمال إفريقيا، وليست بيان ما للصوفية وما عليها، ولكن لذي وجهة نظر حول ما درج عليه بعض الكتاب من إطلاق قولهم: انتشار الإسلام في أفريقيا على أيدي الطرق الصوفية وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: كان فتح مصر سنة 20هـ في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ودخول

مصر في حوزة الأمة الإسلامية هي مرحلة مهمة من تاريخ الإسلام في القارة، وان هذا الفتح كان إيذاناً بامتداد سلطان الإسلام غرباً صوب الشمال الإفريقي، فتوالت الحملات على هذه البلاد حتى دخل الشمال الإفريقي كله في كنف الدولة الإسلامية، وقد استغرق هذا الفتح زهاء اثنين وثمانين عاماً وليس هناك أيّ طريقة صوفية كانت مصاحبة لهذا الفتح.

ثانياً: من أهم الطرق الصوفية وأقدمها وأكثرها انتشاراً، الطريقة القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني بالعراق (470-561هـ/1077-1116م)⁽⁷²⁾، وقد انتشرت في السودان الغربي وشمال إفريقيا، ولكنها زحفت إلى السودان الأوسط (كانم) الذي دخل إليها الإسلام سنة 46هـ/666م.

وأول من نشرها في المغرب العربي هو الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي، الذي اجتمع بالشيخ عبد القادر عل جبل عرفة، عام حجه؛ ولما رجع إلى المغرب نشر بها العلم والطريقة إلى أن توفي 594هـ⁽⁷²⁾، مع العلم أنها انتشرت في السودان الغربي ثم السودان الأوسط، وكان الشيخ عثمان دان فوديو على الطريقة القادرية⁽⁷³⁾. وكذلك الشيخ محمد الأمين الكانمي على الطريقة القادرية.

ثالثاً: وفي مطلع القرن التاسع عشر انتشرت الطريقة التيجانية، التي أسسها الشيخ أحمد التيجاني (1737-1815م)⁽⁷⁴⁾، وقد انتشر أتباع هذه الطريقة في العديد من بلدان غرب أفريقيا وجنوب الصحراء، واستمرت في النمو والازدهار حتى أصبحت هي السائدة ويتبين من هذا:

- أنه لا تلازم بين انتشار الإسلام والطرق الصوفية؛ لأن أقدم الطرق انتشاراً ظهرت بعد 560هـ، ما بعد انتشار الإسلام في المنطقة بزمن بعيد.

- وأن الشيخ محمد الأمين الكانمي، حينما استقبل الشيخ عمر الفوتي، استقبله استقبلاً فاتراً وبشكل عادي، وهو قادم من القاهرة، ولم يحدث انسجام بينهما، لأن الكانمي كان قادرياً بينما عمر الفوتي كان تيجانياً يحاول نشر التيجانية في الكانم، ولهذا لم يستمر الشيخ عمر طويلاً في برنو. (75). وعلى أية حال، وفي عام 1900م انتشرت الطريقة التيجانية على نطاق واسع في السودان الغربي والأوسط من السنغال إلى البرنو، وصارت الطريقة الثانية بعد القادرية في مناطق واسعة من أفريقيا⁽⁷⁶⁾.

كل هذا يؤكد تأخر الطرق الصوفية عن انتشار الإسلام في المنطقة، وعدم التلازم بينهما في الانتشار. ويمكن القول بأن الطرق الصوفية ساهمت في الحفاظ على قيم الإسلام وترسيخ تعاليمه والدعوة إلى مبادئه، إذ كان كل مسلم داعية للإسلام - وذلك بقوله وسلوكه.

خامساً: انتشار اللغة العربية والثقافة الإسلامية:

من الخصائص المشتركة بين السودان الأوسط (كانم) والمغرب العربي، انتشار اللغة العربية والثقافة الإسلامية، فقد عمل الدين الإسلامي على انتشار اللغة العربية؛ فحيث انتشر الإسلام واستقرت قواعده انتشرت اللغة العربية، ولعل مما ساعد على انتشار اللغة العربية على هذا النحو في السودان الأوسط والغربي والمغرب العربي، ما أجمع عليه أغلب الأئمة المسلمين من عدم جواز ترجمة القرآن، فكان لابد لمن لا يعرف أسرارها أن يقبل على تعلم اللغة العربية، وكذلك عدم جواز كتابته بغيره، وعدم جواز القراءة بغير العربية في الصلاة، رغم أن الإمام أبا حنيفة قد أجاز في بعض الحالات الصلاة بالفارسية، إلا أن جمهور الفقهاء نهوا عن ذلك⁽⁷⁷⁾.

لقد انتشرت اللغة العربية وهي لغة القرآن والعبادة والعلوم الإسلامية، وصارت اللغة الرسمية لحكومات السودان الأوسط والمغرب العربي، وبها كانت تصدر المراسيم وجميع المكاتبات سواء في الشؤون الداخلية أم الخارجية⁽⁷⁸⁾.

خاتمة:

من خلال ما سبق في الصفحات الماضية الذي تتبعنا فيه جذور العلاقات بين السودان الأوسط (كانم) وشمال أفريقيا نخلص إلى الآتي:

- عاشت منطقة السودان الأوسط والمغرب العربي وحدة دينية ومذهبية فريدة، فالثقافة الإسلامية الغالبة عليها مغربية السمات، وينتشر المذهب المالكي بين مواطني هذه المناطق، ويغلب التسامح على مجتمعاتها.
- قامت على جانبي الصحراء ممالك إسلامية جمعت في نظمها السياسية بين نظم محلية وأنماط إسلامية، وصار الدين الإسلامي هو دين الحاكم ودين الدولة، ودين التجار والفقهاء، وأصبحت اللغة العربية هي لغة التجارة والدبلوماسية ولغة العبادة، وكان الحرف العربي هو الغالب في الكتابات، وهو حرف يماثل القلم المغربي أو الصحراوي، وأن الروابط الثقافية المتبادلة بين شمال إفريقيا ووسطها وغربها، قد زادت عمقاً في فترة الدولة الحفصية. وقد رأينا كيف كان استقبال سفير دولة كانم في المغرب في عهد المنصور بالله وكيف تبودلت الهدايا بين الطرفين.

- وبفضل هذه العلاقات القوية القائمة بين الدول المغاربية وبلاد السودان الأوسط، ازدهرت التجارة وطرق الحج والتزاورج وتبادل الزيارات والسفارات والهدايا والهجرة من موضع لأخر دعماً تلك الصلات.
- من أبرز الخصائص المشتركة، سيادة المذهب المالكي الذي أصبح سمة بارزة من سمات الحياة الأفريقية سواء في الشمال أو جنوب الصحراء الكبرى، وكادت مدارس الثقافة الإسلامية أن تكون مداس مغربية بحتة وكذلك كانت القراءة السائدة هي قراءة نافع وأن التصوف الإسلامي قد ساهم كثيراً في الحفاظ على قيم الإسلام وترسيخ تعاليمه.

التوصيات:

1. على الدول المغاربية ودول جنوب الصحراء أن تسعى لرفع حجم التبادل التجاري فيما بينها وتعطي الأولوية لبعضها البعض، فقد كانت التجارة من العوامل الرئيسية التي ساهمت في تجذر العلاقات بين شعوب المنطقتين.
2. على الهيئات الاقتصادية أن تضطلع بمسؤولياتها على نحو ما تضطلع به الهيئات الثقافية والاجتماعية.
3. أن نعمل على تفقد الحوانب التاريخية التي جمعت المغاربة وجنوب الصحراء، لكن بصيغة جديدة تتفق والحقائق التي ظهرت أو تظهر باكتشاف الوثائق والمستندات.

المصادر والمراجع:

- (1) الريسوني، د: أحمد عبد السلام، الاختيارات المغربية في التدين والتمذهب، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المغرب ط 2018م، ص 8.
- (2) د. شوقي عطا الله ود، عبد الله عبد الرزاق، تاريخ شمال وغرب أفريقيا الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، ط 2012م، ص 17.
- (3) د. شوقي عطا الله الجمل، ود. عبد الله عبد الرزاق، تاريخ المسلمين في أفريقيا ومشكلاتهم، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط 1996م، ص 12.
- (4) د. شوقي عطا الله ود، عبد الله عبد الرزاق، تاريخ شمال وغرب أفريقيا، مصدر سبق ذكره ص 17.
- (5) إبراهيم علي طرخان، إمبراطورية البرنو الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ص 17.
- (6) بوركينافاسو كانت تسمى سابقاً فولتا العليا وهي دولة في غرب أفريقيا تحيطها ستة دول هي مالي من الشمال، النيجر من الشرق، بنين من الجنوب الشرقي، توغو وغانا من الجنوب، وساحل العاج من الجنوب الغربي، تقع ضمن دول الصحراء الكبرى في أفريقيا، <http://ar.m.wikipedia.org>.
- (7) سيرتوماس، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرون، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية ط 1970م، ص 393.
- (8) طرخان، د. إبراهيم علي، إمبراطورية البرنو الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1975م، ص 18.
- (9) شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي، العهد العثماني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1991م، ص 555.
- (10) الدكو، د. فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط 1998م، ص 96.
- (11) المرجع السابق، ص 99.
- (12) كعت، محمود كعت: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور، ص 38.

- (13) إمام، د. محمد أبو محمد، سيادة المذهب المالكي في إفريقيا جنوب الصحراء في ظل الممالك الإسلامية، المؤتمر الدولي، الإسلام في إفريقيا، الكتاب الخامس، ص 104 .
- (14) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب المصرية، ج5، ص281.
- (15) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (16) المقرئزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة التعاون، بيروت، لبنان، ج2، ص365.
- (17) 17. طرخان، إبراهيم علي، إمبراطورية البرنو الإسلامية، ص73.
- (18) الدكو، د. فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد، ص183.
- (19) نفس المرجع، ونفس الصفحة.
- (20) نفس المرجع، ص191.
- (21) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (22) نفس المرجع، ص189.
- (23) نفس المرجع، ص190.
- (24) الماحي، د. عبد الرحمن عمر، مساهمة القوافل في نشر اللغة العربية والحضارة الإسلامية، أعمال الندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية، كلية الدعوة، 75.
- (25) بيلو، محمد بيلو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، منشورات جامعة محمد الخامس، المغرب، الرباط، ط 1996م، ص61.
- (26) المرجع السابق، ص36.
- (27) نفس المرجع، ص34.
- (28) الدكو، د. فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد، ص184.
- (29) محمد بيلو، إنفاق الميسور، ص41 .
- (30) طرخان د. إبراهيم علي، إمبراطورية البرنو الإسلامية، ص77.
- (31) محمود، د. حسن أحمد، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ص192.

- (32) المسالك والممالك، منشورات، دار صادر، بيروت، ص 36.
- (33) الدكو، د. فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد، ص 251.
- (34) إمام، د. محمد أبو، سيادة المذهب المالكي في إفريقيا جنوب الصحراء. الكتاب الخامس، ص 91.
- (35) الدكو، د. فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد، ص 251.
- (36) نفس المرجع، ص 252.
- (37) حسن، د. حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام والعروبة فيما يلي الصحراء، منشورات معهد الدراسات العربية، القاهرة، ط 1957م، ص 112.
- (38) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، كتاب العبر وديوان المبدأ والخبر، ج 6 / مؤسسة العلمي، بيروت، لبنان، ص 199.
- (39) القلقشندى، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ص 271.
- (40) طرخان؛ د. إبراهيم علي، إمبراطورية البرنو الإسلامية، ص 174.
- (41) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (42) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (43) التميمي، د. الجليل، الروابط الثقافية المتبادلة بين شمال إفريقيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، ص 64.
- (44) الدجاني، أحمد صدقي، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، ط 1967م، ص 285.
- (45) زكريا قاسم، الأصول التاريخية، نقلاً عن دكتور كلود، الثقافة الإسلامية في كانم، ص 252.
- (46) المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج 1، ص 226.
- (47) الصفدي، صلاح الدين خليل أيبك، الوافي بالوفيات، ج 6، ط 1982م، ص 170.
- (48) المرجع نفسه والصفحة.
- (49) بيلو، محمد، انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، ص 31.
- (50) صالح، الشيخ إبراهيم، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، مكتبة القاضي شريف، ط 1976، ص 250.

- (51) عبد الهادي التازي، المغرب في خدمة التقارب الأفريقي العربي، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، ص 107.
- (52) المرجع نفسه والصفحة.
- (53) الثقافة الإسلامية في تشاد، ص 253.
- (54) المرجع نفسه، ص 254 .
- (55) إمام، د. محمد أبو محمد، سيادة المذهب المالكي، أعمال الندوة الإسلام في أفريقيا، ص 107.
- (56) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج5، ص 298.
- (57) الدكو، د. فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد، ص 255.
- (58) إمام، د. محمد أبو محمد، سيادة المذهب المالكي في أفريقيا جنوب الصحراء، الكتاب الخامس، ص 102.
- (59) المرجع نفسه، ص 103.
- (60) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط، القاهرة، 1966م، ص 363.
- (61) الريسوني، د. أحمد السلام، الاختيارات المغربية في التدين والتمذهب، ص 22.
- (62) المرجع السابق ص 25.
- (63) نفس المرجع ص 27.
- (64) نفس المرجع ، ص 28.
- (65) سير أعلام النبلاء 15 / 85.
- (66) الريسوني، د. احمد الاختيارات المغربية في التدين والتمذهب، ص 92.
- (67) ابن خلكان، وفيات الأعيان (1/357)، انظر، موسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 342.
- (68) الريسوني، الاختيارات المغربية في التدين والتمذهب، ص 108.
- (69) المرجع السابق، ص 110.
- (70) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ص341.
- (71) الريسوني، د. أحمد عبد السلام، الاختيارات المغربية في التدين والتمذهب، ص 71.
- (72) طرخان، د. إبراهيم علي، إمبراطورية البرنو الإسلامية، ص 74.

- (73) الألوري، آدم عبد الله، الإسلام في نيجيريا، ص43.
- (74) طرخان، إمبراطورية البرنو الإسلامية 75.
- (75) المرجع السابق، ص 5.
- (76) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (77) فرج، د. حندوق إبراهيم، الإسلام في بلاد التوكولور في غرب أفريقيا في القرن التاسع عشر، المؤتمر الدولي، الإسلام في أفريقيا، 26-27 نوفمبر 2006م، الكتاب الخامس، ص 282.
- (78) المرجع نفسه، ص 296.

الملك ترهاقا والإمام المهدي (دراسة تاريخية مقارنة للمكون الديني في الشخصية القيادية السودانية)

مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر
السودان

د. عوض أحمد حسين شبا

المستخلص:

تهدف الدراسة لتسليط الضوء على الشخصية القيادية السودانية ، متناولة شخصية الملك تهارقا والإمام محمد أحمد المهدي ، وتنبع أهمية الدراسة من كونها تعالج واحد من الموضوعات التاريخية المهمة ، والمتمثل في عقد مقارنة بين الشخصيتين في مختلف الجوانب، انتبعت الدراسة المنهج التاريخي الوصفي التحليلي والمنهج المقارن بغية الوصول لنتائج والتي من أهمها: هناك تقارب كبير جداً بين الملك تهارقا والإمام محمد أحمد المهدي ، تأثير البيئة المحلية والنشأة الأولى في تشكيل الشخصيتين.

الكلمات المفتاحية: الملك تهارقا، الإمام محمد أحمد المهدي، المكون الديني، الشخصية القيادية ، السمات المشتركة.

Abstract:

The study aims to shed light on the personality of the Sudanese leadership, dealing with the personality of King Taharqa and Imam Muhammad Ahmad al-Mahdi, and the importance of the study stems from the fact that it deals with one of the important historical issues, which is a comparison between the two personalities in various aspects. The study followed the historical, descriptive, analytical and comparative method in order to reach The results, which include the most important: There is a very great affinity between King Taharqa and Imam Muhammad Ahmad Al-Mahdi, the influence of the local environment and the first upbringing in the formation of the two personalities.

Keywords: King Tarhaqa, Imam Muhammad Ahmad al-Mahdi, the religious component, the leading personality, common traits.

مقدمة:

منذ استقلال السودان في منتصف القرن الماضي وجد موضوع الشخصية الوطنية وتحديد ملامحها إهتماماً من عدد من الباحثين السودانيين طرحت بعضها في شكل مقالات في الدوريات والمجلات وذلك للإجابة على سؤال الهوية السودانية والبحث عن خصائصها المشتركة، ولعل من أولي وأهم الدراسات التي تناولت موضوع الشخصية بصورة مباشرة - في معرفة الباحث - هو كتاب محمد إبراهيم أبوسليم بعنوان: "الشخصية السودانية"، (أبوسليم، 1981م)؛ وفي العقدين الأخيرين تزايد الإهتمام بدراسة الشخصية السودانية وتم تناولها من عدة حقول علمية وخاصة علم النفس (الطالب، 2014م - محمد، 2015م - خليل 2005م) وقد ركزت هذه الدراسات على مكونين أساسيين هما: الأول: المكون الجغرافي والبيئي، والثاني: المكون التاريخي والثقافي؛ وفي تقديرنا إن ملامح الشخصية السودانية لم تتبلور بشكل نهائي حتي الآن لحدثة تكون الدولة السودانية كيان سياسي بحدودها الحالية، ولتنوع وتعدد بيئاته الجغرافية وتعدد مكوناته الإثنية والثقافية هذه الدراسة تعتبر إمتداداً للدراسات السابقة والتي سعت لرسم ملامح وسمات الشخصية السودانية بالبحث عن المشتركات التاريخية والثقافية، إلا أنها - في ظننا - طرقت جانباً مهماً ومحدداً وهو المكون الديني للشخصية القيادية السودانية بإتخاذ شخصيتين ملهتين تمثلان فترتين مهمتين في تاريخ السودان، وهما:

الأول: الملك ترهاقا (710 ق.م - 663 ق.م)

الثاني: الإمام المهدي (1843م - 1885م)

وقد يبرز هنا سؤال ما هي محددات وأسباب إختيار هاتين الشخصيتين لهذه الدراسة؟ ولعل الدافع الشخصي للباحث يدخل في الإجابة على هذا السؤال، وهو إعجابه بهاتين الشخصيتين العظيمتين الملهمتين والمؤثرتين في تاريخ السودان، إضافة لأسباب موضوعية أخرى منها أن الملك ترهاقا رغم حداثة سنه تبوأ مكانة مرموقة بين قادة العالم في تلك الفترة ولعب دوراً مؤثراً في الأحداث السياسية في قمة التوهج السياسي للأمبراطورية الكوشية الممثلة في الأسرة الخامسة والعشرين التي حكمت وادي النيل، فضلاً عن إهتماماته الدينية الواضحة؛ أما الإمام المهدي فهو بلا شك شخصية محورية وقائد لأهم ثورة دينية وسياسية في تاريخ السودان الحديث ويعتبر أبرز مثال لما يعرف بالإسلام السياسي في السودان، وكان مثار إهتمام الباحث منذ فترة، فأعد دراسة بعنوان: "الإمام المهدي في لبب .. دراسة حول أثر المكان في تكوين الشخصية" وهي تطوير لورقة قدمها الباحث في المؤتمر الأول للدراسات المهدوية (2015م)،

؛ كما أن هناك سمات شخصية مشتركة تجمع بين القائدين- سوف تفصح عنها الدراسة- وغيرها من الأسباب التي رجحت إختيار هاتين الشخصيتين. إعتمدت هذه الدراسة علي المنهج التاريخي التحليلي، ولأن هذه الدراسة تهتم بالسمات الشخصية للقائد فإنها تنحو كثيرا نحو علم النفس في تخصصيه علم نفس الشخصية وعلم النفس السياسي، وخاصة أن ثمة تقارب كبير لوحظ بين علم النفس والتاريخ ولأن البعد النفسي أحد جوانب المادة التي على المؤرخ أخذها في الإعتبار مثل غيره من الجوانب (عبدالنعم، ٢٠١٧م)، كما أن هناك الكثير من المشتركات بين مجالي التحليل النفسي والتاريخ مثلا يسعى كل من المحلل والمؤرخ لإعادة الماضي علي أسس دلالية (روزان، 2017م: 202)، وعليه فإن الدراسة تهتم بالمنهج متعدد التخصصات في محاولة لتقديم مادة قد تساهم فيشرح هذا الموضوع . قال الله تعالى :وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (83) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (84) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (85) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (86) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا (87) وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (88) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (89). سورة الكهف (83-89) وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (247). سورة البقرة، (الآية 247).

إضاءة حول الشخصية القيادية:

تعددت تعريفات الشخصية الإنسانية، ونكتفي هنا بتعريف أورده عويضة عن بيرت (burt) بأنها نظام متكامل وثابت نسبيا من النزعات الجسمية والنفسية الفطرية والمكتسبة يميز فردا بعينه ويحدد الأساليب التي يتكيف بها مع البيئة المادية والاجتماعية ⁽¹⁾ ويتضمن هذا التعريف المختصر تفاصيل كثيرة من الصعب إيرادها في هذه الدراسة الموجزة، ولكننا سنعرض لبعضها متي ما اقتضت الضرورة البحثية لذلك علي نعرض أدناه فقط مخطط عام مركز لمكونات الشخصية قد يفي بالغرض التوضيحي:-

أما سمات الشخصية القيادية -موضوع الدراسة- فقد قسم علماء النفس الإجتماعي أهم سماتها إلى قسمين هما:

الأول: السمات الجسدية (الفيزيائية) مثل الطول والحجم والوزن والنشاط، وهذه

الميزات تلعب دورا مهما في إضفاء التأثير على الجماعة وعلي الرغم من ذلك فقد لاحظ البعض أن عدد من القادة المشهورين كانوا لا يتسمون بطول القامة.

الثاني: السمات الشخصية ومن أهمها الثقة بالنفس، الإلتزان الإنفعالي، السيطرة والقدرة على سياسة الجماعة، الذكاء، المبادرة، الطموح، الحماس والشجاعة، الإبتكار والإبداع، اللباقة، البشاشة، المرونة، الموضوعية وعدم التحيز، الحساسية الإجتماعية والقدرة على التواصل مع الآخرين والصحة. وقد أشارت آيات القرآن الكريم www.feedo.net، النفسية سيكولوجية القيادة الكريم إلى معظم هذه السمات في الآيات التي زينا بها مدخل هذه الدراسة في قصتي ذوالقرنين وطالت، إلا أن هناك جانبا مهما يساهم في التأثير على الشخصية القيادية وهو المكون الديني سنلقي الضوء عليها لما لها من صلة بموضوع الدراسة وسيكون تركيزنا على الفترتين التي عاشت فيهما الشخصيتين اللتين سندرسهما.

تعتبر القيم والمعتقدات أحد أهم عناصر الثقافة (الطالب : 56-60) ومعلوم أن الثقافة مكون أساسي من مكونات الشخصية، وقامت الحضارات الإنسانية في المجتمعات القديمة تحت راية معتقداتها الدينية، وجاءت معظم آثارها إفرازا طبيعيا لتلك المعتقدات والتي تعدت العبادات والشعائر الخاصة إلى التأثير على نظم الحكم والتقاليد العامة والفنون⁽²⁾. ونلاحظ ذلك بوضوح في فترة الإمبراطورية الكوشية وخاصة التي تعددت فيها الآلهة وإن حظي ثلاثة من الآلهة التي جاءت من مصر وهي آمون، موت إيزيس؛ ونال الآلهة آمون مكانة كبيرة بين الآلهة وأصبح كبير الآلهة عندهم وأسبغوا عليه عدة صفات تتلخص في الآتي:-

1. إنه خالق كل ما في الوجود.

2. أنه أب وسيد الآلهة.

3. أنه معطي الملكية.

4. أنه إله قوة ونصر وليس حرب متعطش للدماء.

أما الأشكال والصور التي بدا فيها الآلهة آمون في الآثار فقد تعددت منها تمثال كبش جاث أو صورة إنسان برأس كبش، تمثال رجل جاث براس كبش، صورة رجل ملاح فوق راسه تاج وغيرها من الأشكال⁽³⁾.

بعد إنهيار الإمبراطورية الكوشية في منتصف القرن الرابع الميلادي إستمرت موروثاتها الدينية حتي قيام الممالك النوبية في القرن السادس الميلادي التي أعتنقت الديانة المسيحية كدين رسمي لهذه الممالك علي يد

الإرساليات التبشيرية الرسمية في منتصف القرن السادس الميلادي، وتسرب الإسلام بصورة تدريجية بعد فتح الإسلامي لمصر بواسطة التجار المسلمين أو عن طريق المجموعات الرعوية العربية التي تنقلت جنوباً دون تدخل من الدولة الإسلامية، ثم ساهمت التطورات السياسية لاحقاً في إنتشار الإسلام وأقول شمس المسيحية في بلاد النوبة منها الحملات المتكررة للسلطنة المملوكية التي تولت مقاليد الحكم في مصر على دنقلا عاصمة المملكة النوبية، أسفرت عن تنصيب سيف الدين برشمبو أحد الأمراء الذين تربوا في قصور مصر وأعتنقوا الإسلام علي عرش دنقلا عام 1317 م؛ لتبدأ مرحلة جديدة في تاريخ دخول الإسلام السودان بتوافد علماء الدين الذين عهدوا على أنفسهم تعليم السكان القران الكريم والفقه وذلك في فترة الدولة السنارية التي قامت في مطلع القرن السادس عشر الميلادي⁽⁴⁾ ، لتظهر معالم أول دولة دينية في السودان مع قيام الثورة المهدية عام 1885م.

شخصية الملك ترهاقا الدينية :

إن حديثنا عن شخصية الملك ترهاقا الدينية يتطلب منا بالضرورة التعريف به تعريفا موجزا يتناول ميلاده وأسرته لمعرفة الظروف الاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها وشكلت سمات شخصيته وجانباً من أهم نشاطاته السياسية. ورد اسم الملك ترهاقا في النصوص التي خلفها بعد صيغ وهي تاهرك، ترهاكه، تهارقو، وتاهرقه، وهذه الأسماء كلها تدور حول ترتيب حروف هذا الاسم⁽⁵⁾، وكذلك كتبه محمد إبراهيم بكر طهارقة⁽⁶⁾. وشاع عند معظم السودانيين اسم ترهاقا لذا كان تفضيلنا في استخدامه في هذه الدراسة. ولد الملك ترهاقا سنة 710 ق.م⁽⁷⁾، ووالدته هي الملكة إبار أخت الملك ألاًراً، أما والده فقد دار خلاف حوله، هل هو أخ الملك بيبي (بعانخي)، أم أبنه؟ ويرجح الحسن بعد قراءته وتحليله للنصوص الواردة في هذا الموضوع. (أن ترهاقا هو ابن الملك بيبي⁽⁸⁾).

أما البيئة الاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها فإنه ينتمي للأسرة الملكية التي أسست مملكة نبتة في القرن التاسع قبل الميلاد ، ونجحت في حكم مصر منذ عام 751 ق.م وحتى عام 656 ق.م، وعرفت بالأسرة الخامسة والعشرين في تسلسل الحضارة المصرية.

وتضاربت الآراء والافتراضات حول أصول هذه الأسرة تلخصت في ثلاثة وهي: الأصل المصري، الأصل الليبي والأصل المحلي؛ ومؤسس هذه الأسرة علي حسب ماتوفر من معلومات هو ألاًراً إلا أن الفضل يرجع إلى أخيه كاشتا في -716 توطيد حكم الأسرة ومد نفوذ حكمه شمالاً، ثم خلفه إبنه بيبي (751 - 139 ق.م) الذي

أكمل مجهودات والده وأكمل مابدأه وضم إليه مصر⁽⁹⁾، وقد أستمدت هذه الأسرة شرعيتها في الحكم من العقيدة الدينية المبنية على الأسطورة التي تقول إن الإله آمون معبودهم الأول قد استجاب لدعوة الزعيم ألارا لجعل الملك في أبناء أخته أبد الأبدين وأن يجعلهم مشهورين وموفقين ، وفي الآثار رمزوا لدور الإله آمون في منظر للملك واقفا أمامه وهو يتقبل من يده المدودة الصولجان رمز السلطة مصورة علي جدران وأعمدة المعابد وعلي لوحات التتويج ، حيث كان يتوج الملك عند معبد آمون الكبير في جبل البركل ثم يقوم الملك بزيارة عدد من المعابد الآمونية في المحور الشمالي للمملكة لتباركه الآلهة ويكمل تتويجه ملكا ويصير مقدسا عند رعيته ؛من جانب آخر فإن بعض الشواهد تشير إلى انتماء الملوك⁽¹⁰⁾.

وهو موضوع لانريد الخوض فيه ولكن أردنا- لطبقة الكهنة⁽¹¹⁾ من خلاله توضيح مدي ارتباط الملك ترهاقا والاسرة الملكية بالعقائد الدينية التي أثرت في شخصيته الدينية، وقد نعود لهذا الموضوع مرة .
إعتلي العرش الملك ترهاقا الشقيق الأصغر لشبكتو في وقت ما حوالي 253(وقد دار نقاش بين العلماء حول - عام 689ق.م⁽¹²⁾).

موضوع توليه السلطة، حيث يري بعض الباحثين أن ترهاقا كان مغتصبا للسلطة لأن الأحق بها كان الأمير خاليوت لأنه ابن بعانخي والأخ الأكبر لترهاقا، ورغم الغموض الذي لازم تولي ترهاقا للسلطة ، إلا أن الراجح على ماهو متوفر من نصوص نقشية أن الملك شبكتو قد أستدعي إخوته وعلي رأسهم إخيه الأصغر ترهاقا سنة 695ق.م ، وعمره آنذاك لم يتجاوز العشرين بعد ، وصار قائدا للجيش الملكي في مصر ؛وبعد وفاة أخيه تم تتويجه ملكا، وقد قدمت أمه الملكة إبار لمصر حين توليه الملك ، وربما كان سبب قدموها حضور مراسيم تتويج ابنها(الحسن⁽¹³⁾) ، ولعل من أسباب إختيار ترهاقا كفاءته القتالية وخاصة أن مصر كانت تعاني من الإضطرابات الأمنية نتيجة للصراع الأقليمي بين قوتين كبيرتين هما: الأمباطوريتين الأشورية والكوشية للسيطرة على مناطق فلسطين ووادي النيل ، وحاول الأشوريين مد نفوذهم إلى هذه المناطق، ولكن تصدي لهم ترهاقا ، ودارت بين الطرفين سلسلة من المعارك بين كر وفر، إنتهي إلى هزيمة ترهاقا وإضطرابه للإنسحاب جنوبا إلى عاصمة مملكته الأولى في نبتة حتي توفي عام 663 ق.م⁽¹⁴⁾ .

ويصف آدمز شخصية ترهاقا وصفا بليغا موجزا نورده لنلقي الضوء علي هذا الجانب من حياته ، جاء فيه :-

” ... رجلا ذا قدرة مرموقة، مع أنه كان من أكثر القادة العسكريين

إخفاقا في التاريخ...“ (15).

أما الجانب الأوضح في شخصية الملك ترهاقا، هو شخصيته الدينية وقد وصفها الحسن في دراسته القيمة عن الملك ترهاقا، علي النحو التالي: “طغت شخصية الملك تهارقا (ترهاقا) الدينية علي ما عداها من الشخصيات التي ميزت هذا الملك عن من سواه من الملوك السودانيين، لقد كان دائم الحرص علي إرضاء الآلهة، والاله آمون علي وجه الخصوص وظل يفخر بهذا الخصوص ويكرر ذكره في كل نقش خلفه ...“ (16)، وتبرز الشخصية الدينية للملك ترهاقا في الكثير من مخلفاته الأثرية المتمثلة في كثرة الصروح الدينية والمعابد التي أقامها، وفي تماثيله ورسوماته ونقوشه التي تكشف هذه السمة في شخصيته، نكتفي بإيراد بعض النماذج، منها مشهد تصويري للملك ترهاقا في ملابس إحتفالية طويلة محلاة بالمتديلات المزركشة مع لف وسطه بفرو الفهد، وهو جزء من مكونات أزياء الكهان المعروفة (17)، ولعل هذه الصورة تعكس جانباً من دوره الكهنوتي، وكذلك تماثله الصغير- الموجود في متحف اللوفر - الذي يمثله راكعاً يقدم قرباناً للاله حورس (الصقر) (18)؛ ومن جانب آخر فإن إهتمامه المتزايد في بناء وتأهيل المعابد الآمونية في معظم مراكز مملكته في البركل والكوة -سنشير لمعبد الكوة لاحقاً- وغيرها، ولم يتوقف إهتمام الملك ترهاقا بالاله آمون، مثلاً حظيت الإلهة موت وهي زوجة آمون بتعظيمه فقد أهدى لها المعبد الصخري في البركل (19).

هذه الأمثلة القليلة التي أوردناها تكشف بوضوح المكون الديني المتجذر في شخصية الملك ترهاقا.

شخصية الإمام المهدي الدينية :

ولد الإمام محمد أحمد المهدي مابين عامي 1843م و 1844م ، فقد أورد أن محمد أحمد المهدي ولد في جزيرة لبب الصغيرة (a.b theobald) ثيوبولد بالقرب من دنقلا حوالي عام 1844م (20)، وأيد عبدالجليل هذه الرواية أستناداً على معلومة إستقاها من عبدالرحمن محمد أحمد المهدي مفادها أن تاريخ ميلاد والده في الأسبوع الثاني من شهر أغسطس سنة 1844م (21)، وذكر شقير أن محمد أحمد المهدي ولد في جزيرة ضرار من أعمال دنقلا سنة 1843م، ووالدته تدعي زينب، وأخوته الذكور، محمد، حامد وعبدالله.

(وأخت واحدة وهي نور الشام (22)، ونسب والدته زينب بت نصر بن محمد بن نصر بن سراج الجعلي ووالدها شايقية (23)، أما والده فتزعم بعض الروايات أنه ينتسب إلى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (24).

الباحث أن لاتعارض في مكان ميلاد محمد أحمد المهدي فجزيرة ضرار أو درار كما ينطقها الأهالي هي إحدى الجزر الصغيرة المكونة لجزيرة لبب الواقعة إلى الجنوب من مدينة دنقلا بحوالي 12 كلم ، وقد إشتهرت هذه الجزيرة باسم جزيرة الأشراف⁽²⁵⁾ ، وهي اسم لمجموعة تزعم أنحدرها من الجزيرة العربية وهاجرت إلى السودان في مجموعات صغيرة ، وفي فترات متفاوتة ، وقد تأرجحت أراء الباحثين حول الأصول الجغرافية والأثنية لهذه الأسرة ، هل هي محلية أم عربية؟ وإذا كانت عربية فإلى أي المجموعات تنتمي ؟ إلى الكنوز أم إلى الاشراف؟ ومتى قدمت إلى المنطقة؟ ويبدو ان كل هذه الأسئلة مشروعة في ظل الإطار الاجتماعي والثقافي المعقد والمتشابك في شمال ورغم إختلاف وجهات النظر حول هذه الأسرة إلا أن - السودان⁽²⁶⁾.

هناك ثمة إجماع بين الباحثين أن هذه الاسرة وعميدها حاج شريف قد إشتهرت بالتدين والعمل الدعوي والتعليم الديني في منطقة دنقلا، مما كان له أثر كبير في تكوين شخصية محمد أحمد المهدي الذي مال بالفطرة إلى العلوم كان إلى جانب أمتهانه للنجارة _ الدينية ، حيث تشير رواية أن والده عبدا كان فقيها ومعلما دينيا ، علم إبنه الطفل الكتابة وقراءة القرآن الكريم وهو لا يزال في لبب⁽²⁷⁾ ، وتشير رواية أخرى أن محمد أحمد قد درس في صغره بخلوة الخالص فقيرنكتي في منطقة الدفار برفقة والده⁽²⁸⁾ ، ثم واصل محمد أحمد المهدي دراسته الدينية بعد هجرة أسرته إلى ام درمان ووفاة والده فإنتقل شمالا إلى خلاوي الغبش في بربر (1866م) تلقى فيها العلوم وبرز في شخصيته - وقضى بها ثلاث سنوات (1863).

ملاح التصوف تدبرا وفكرا، وبعدها إنتقل إلى الشيخ محمد شريف نور الدائم أشهر زعيم ديني في الجزيرة ، ثم التحق بالشيخ القرشي ود الزين (1880م) ، ثم تفرغ للتعبد والتعليم متخذا من الجزيرة أبا مقرا له ، فذاع صيته بين المريدين والمتصوفة⁽²⁹⁾ . وفي عام 1881 م أعلن محمد أحمد نفسه مهديا ، وهي فكرة دينية إسلامية تقوم على إنتظار مخلص ومنقذ للامة الاسلامية يملأ الدنيا حقا وعدلا بعد أن ملئت ظلما وجورا ، وقد إتخذت لها مظهرين رئيسيين هما ، الأول: عند الشيعة المسلمون الذين يربطون المهدي المنتظر بإمامهم المختفي الذي يؤمنون بتنزهه عن الخطأ وعودته المرتقبة ، الثاني: عند السنة الذين يؤمنون بالمهدية وخاصة في فترة الأزمات كمنقذ أو مخلص ولكنها لم تمس أصول عقيدتهم؛ عموما فإن فكرة المهدية قد وجدت رواجا كبيرا في السودان كغيرها من البلدان الإسلامية خاصة في شمال إفريقيا⁽³⁰⁾ ؛ وعليه فإن الثورة المهدية تمثل حركة ذات أصول دينية ساعد

على إنتشارها الضغوط السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي وقعت على المجتمع السوداني في ظل الحكم التركي المصري أدت إلى ثورة سياسية أزاحت هذا الحكم وأستبدلت به حكومة ذات طابع وطني ديني⁽³¹⁾.

بعد إعلان محمد أحمد نفسه مهديا معضدا لمهديته بكثير من الحجج الدينية، وزار بعض مدن ومناطق غرب السودان، بدأ ثورته ضد الأتراك إجتماع إليه عدد كبير من المؤيدين من بقاع السودان المختلفة، نجح في تحقيق الإنتصارات العسكرية توجت بتحرير الخرطوم عام 1885م وقيام الدولة المهديّة متخذة من مدينة أم درمان عاصمة لها ؛ ويقدم عبدالوهاب أحمد عبدالرحمن تحليلا جيدا لشخصية الإمام المهدي الدينية ودورها في التغيير بطبيعة نشأته الدينية وتعليمه _ السياسي قائلا: " ربط محمد أحمد بن عبدا وفكره ونزغته ومعتقداته الصوفية العميقة، التي كانت تؤمن بالكرامات والبشارات والرؤى الصادقة ودرجات الأولياء والصالحين وحضرات الأنبياء، بعد أن رأى ما آلت إليه أحوال السودان، وكل ما ألم بالإسلام والمسلمين وبالبشرية من ضعف وتدهور بالحكم التركي المصري وأعتبره المسؤول الأول... واتخذ المهدي لنفسه دور المصلح الديني ونادى بضرورة السعي

لإصلاح أحوال البلاد الدينية والسياسية والاقتصادية التي كانت سائدة في السودان آنذاك، بعرض أفكاره ومفاهيمه الدعوية في إطار عام ومقبول لعموم أهل السودان آنذاك، أساسه أنه المهدي المنتظر، المكلف من قبل المولى عز وجل، بالقضاء على الحكم التركي وتأسيس دولة إسلامية... " ⁽³²⁾. وتتجلى المظاهر الدينية في دولة المهدي في النظام المتبع في طريقة إختيار رجال دولته مقتبسة من نظام الدولة الإسلامية الأولى في المدينة، فقد عمل محمد أحمد مثل النبي صلي وسلم وأحاط نفسه بأربعة من أقدر رجاله وهم بمثابة الخلفاء الراشدين فخصص لمقعد الخليفة الأول أبوبكر الصديق التعايشي ، وفي مقعد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أجلس على حلو ، أما مقعد الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد عرضه على السنوسي في ليبيا ولكنه رفض، فقام بإختيار آدم ود العويسر مكانه، أما مكان الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كان من نصيب محمد شريف، وحددت أسبقية كل منهم في الخلافة في حضرة دينية ⁽³³⁾ ؛ عموما يمكن القول بأن الحركة التي قادها محمد أحمد المهدي أسست على مبادئ إصلاح ديني ، ولكن لم يمهل القدر هذا القائد أن يعيش طويلا بعد تحرير الخرطوم حيث مات في نفس العام، وأن الدولة المهديّة كانت دينية تهدف إلى إستعادة المجتمع الإسلامي الأول للنبي محمد ⁽³⁴⁾ ، بيد أنها كانت كذلك أول نظام ينجح في توحيد السودانين على إختلاف مشاربهم في دولة وطنية

شكلت أساسا للدولة السودانية الحالية⁽³⁵⁾، ولعل نجاحها في ذلك إستفادتها من الموروث الديني المتراكم والعاطفة الدينية الجياشة لدى السودانيين في توحيدهم، لأن الإمام المهدي بشخصيته الدينية الطاغية مثل بصورة كبيرة تلك العواطف والاشواق الدينية.

السمات المشتركة بين الشخصيتين :

بعد أن تحدثنا في الصفحات السابقة عن المكون الديني للملك ترهاقا والإمام المهدي وبيننا بعض ملامحه فضلنا أن نلقي الضوء علي جوانب أخرى من سمات شخصيتهما بحديث مجمل عن الخصائص والسمات الشخصية المشتركة بين الشخصيتين من خلال المحاور الأساسية التالية حتي تكتمل ملامح هاتين الشخصيتين.

إن أولي الملاحظات والجديرة بالاهتمام أن كل من ترهاقا والمهدي كانا يتيمين وفي نفس السن تقريبا توفي والديهما ، فقد ولد ترهاقا سنة 710 ق.م وتوفي والده الملك بعانخي وهو مازال طفلا وعمره لم يتجاوز ستة أعوام⁽³⁶⁾، وكذلك توفي والد الإمام المهدي بعد هجرته إلى أم درمان عام 1850م⁽³⁷⁾ وهو في نفس عمر ترهاقا، أي عمره حوالي ستة أعوام، ولعل في اليتيم كبير أثر في تكوين الشخصيتين، وقد عبر عن ذلك تشرشل خير تعبير في حديثه عن المهدي: “... كان والده رجل دين متواضعا، مع ذلك فقد جاهد ليوفر لإنه قدرا من التعليم في الممارسات الدينية ومبادئ القرآن وفن الكتابة. ثم مات في كرري أثناء رحلة له إلى الخرطوم وترك مهدي المستقبل وهو طفل، تحت رحمة العالم. إن الأشجار المتوحدة، إن نمت أصلا تنمو قوية. إن صبيا حرم من رعاية الأب، تنمي لديه عادة- إن أفلت من مهالك الشباب- إستقلال قوة التفكير الذي يعوض فيما بعد الحياة الخسائر في الأيام الأول.

كذلك كان الحال مع محمد أحمد ... “⁽³⁸⁾ من جانب آخر فقد عني بكل من ترهاقا والمهدي في صغرهما إخوتهما خير عناية، وشبا تحت رعايتهما ، يقول ترهاقا في لوح الكوة (5 سطر 14): إنه حضر لمصر من السودان في معية إخوة الملك شبتاكا ليكونوا بجانبه لأنه يحبه أكثر من إخوته بل ومن أبناءه... “(الحسن:) كما وجد المهدي أهتماما من أخوته الذي كان يرغب في التعليم رافضا طلب إخوانه في ان يمتهن معهم التجارة في الظروف الاقتصادية الصعبة في ذلك الوقت، ولكنهم إنصاعوا لرغبة المهدي في مواصلة تعليمه الديني⁽³⁹⁾.

أما من ناحية التكوين الجسماني يشترك الاثنان في سماتهما الجسدية، ومعلوم أن للسمات الجسدية-كما أوضحنا سابقا- دور كبير في مكونات الشخصية ومدى تأثيرها على الآخرين ، والمظهر الخارجي وعظمه تضفي جاذبية وقوة على شخصية الفرد، وقد تميز المهدي بضخامة الجثة وشخصية

خارجية جاذبة ومؤثرة كما ورد في أوصاف الذين شاهدوه، منها وصف سلاطين باشا: "كان طويلا عريض الكتفين ذو لون خفيف السمرة وقوي البنية له راس ضخم وأعين سوداء وكان له لحية سوداء وشلوخ ثلاثة على كل خد من وجهه له أنف دقيق وفم متناسق وكان دائم الابتسام وعندها تبرق أسنانه البيضاء وبينهما فلجة واضحة بين سنيه العلويين..."⁽⁴⁰⁾، ويصفه ابراهيم فوزي بقوله: "كان طويل القامة أسمر اللون بخضرة عريض المنكبين مفتول المساعدين ، ضخم الجثة عظيم الهامة واسع الجبهة أقنى الأنف واسع الفم والفكين مستدير اللحية خفيف العارضين أسنانه كاللؤلؤ وفي فكه الأعلى وكذلك - فلجة بين الأسنان حتي سمي بأبو فلجة..."⁽⁴¹⁾. وصف ترهاقا بأنه ضخم الجثة عالي القدر التي تبرز في تماثيله التي كانت تنحت أكبر من تماثيل الملوك الآخرين ، وكان يفتخر بقوته الجسدية ويتضح ذلك مما ورد في لوح الكوة (17 - السطر 4) أنه كان واسع الصنادل أي الصندوق الذي كان ينتعله واسع وفي ذلك دلالة علي كبر حجم قدمه، الأمر الذي يساعد على أن يطأ أعداءه بهذه القدم الضخمة والتي تدل على ضخامة بنيان جسده، والأمر الثاني الذي يفضي إلى الاعتقاد بضخامة قامته ترهاقا خاتمه الذهبي الذي عثر عليه في هرمه بنوري إذ يبلغ قطره 2.6 سم مما يوضح ضخامة أصبع يده وبالتالي ضخامة كفه ويده ومن ثم ضخامة هيئته⁽⁴²⁾ ومن المشتركات بين الشخصيتين أيضا انتماءهما إلى منطقة جغرافية وبيئة واحدة من البيئات الجغرافية المتعددة للسودان، وهو ما يعرف بقطاع دنقلا ، والذي يمتد على النيل مابين الشلالين الثالث والرابع ، ويعتبر هذا الموقع مهما في وادي النيل لانه يمثل منحنى النيل الذي يغير مجراه من الجنوب إلى الشمال في شكل نصف دائرة تقريبا، حيث يتجه من منطقة أبوحمد غربا حتي مدينة الدبة ثم يعود إلى الإتجاه شمالا، وهذه الانحناء ربطت بين الصحراء الشرقية وساحل البحر الأحمر وبين غرب السودان وإفريقيا الغربية من جهة ، وعالم البحر الأبيض المتوسط شمالا وقلب إفريقيا جنوبا، مما جعلها بؤرة للتفاعلات الإجتماعية والثقافية والسياسية نتج عنها حضارات عظيمة قامت في هذا الإقليم من حضارة كرمة وحتى مملكة المقرة، وقد ساعد على ذلك الزراعة المستقرة علي النيل، ولعل لهذا الموروث الحضاري في تشكّل ملامح الشخصية القيادية؛ ولانريد هنا الخوض في تفاصيل الخصائص الجغرافية والمناخية لهذا الإقليم بقدر مانود أن نشير إلى منطقة الكوة كمركز ديني كان لها أثر كبير في التكوين الثقافي للمجتمع، فضلا عن إرتباط شخصيتا الدراسة بها وجدانيا في توافق ملحوظ.

تقع مدينة الكوة على الضفة الشرقية للنيل جنوب مدينة دنقلا بحوالي 4 كلم تقريبا ، وقد عرفت هذه المدينة قديما بإسم (جم آتون)، ولهذه المنطقة مكانة تاريخية ودينية مهمة تتمثل في المعابد التي شيدت منذ فترة الدولة المصرية الحديثة، وكذلك وجدت المدينة إهتماما كبيرا في الأسرة العشرين وما بعدها حيث شيدت وأهلت المعابد الآمونية⁽⁴²⁾

أن الملك (kawa Iv) وخاصة في فترة الملك ترهاقا، فقد ورد في نقش الكوة ترهاقا أثناء سفره إلى مصر عندما استدعاه أخوه الملك كاشتا أن قلبه حزن علي الحالة التي وجد عليها معبد الكوة مهملاً وقد غطته الرمال إلى سقفه، عندما استدعاه أخوه الملك كاشتا لم ينس أن يزور معبد آمون في الكوة ثم أعلن في ذات النقش اللوحي للملأ من شعبه عن نيته لإعادة بناء المعبد من الحجر الأبيض الجميل وسماه ببيت أبيه آمون رع (جم آتون)، وقد كرس مواضيع خمس ألواح حجرية نصبها بهذا المعبد حول بناء وتأثيث وافتتاح هذا المعبد، مع بعض الإشارات إلى علاقاته الأسرية والمناسبات السعيدة التي حدثت في عهده بفضل والده الإله آمون رع⁽⁴⁴⁾؛ ومن الواضح-في تقديرنا- أن الكوة لم تفقد تأثيرها الديني، وظل إشعاعها الديني مستمرا حتي بعد التحول للإسلام، وربما إنتقل النشاط الديني في الفترة الإسلامية إلى لبب بسبب عوامل جغرافية منها تعرضها للزحف الصحراوي، ومعلوم أن لبب تقع في ذات الإطار الجغرافي للكوة وصارت من أهم المراكز الدينية في السودان وكانت أسرة الإمام المهدي من أهم الأسر الدينية حيث ولد فيها ونشأ الإمام المهدي. وأخير نلاحظ تأصل المفهوم الديني لدي الشخصيتين في فكرة الاستخلاف والتفويض الإلهي في السلطة وعالميتها، ووضح لنا جليا أن تولي ترهاقا للسلطة تم بمباركة الإله آمون، ولعلنا نلمح من طرف خفي البعد الديني لحروب للملك ترهاقا الإقليمية من خلال إشارات وردت في العهد القديم توصف الملك ترهاقا بأنه منقذ الشعب العبراني من سطوة الأشوريين الذين وصلوا أبواب أورشليم (أشيعياء، الإصحاح⁽⁴⁵⁾)، أما الإمام المهدي عبر بوضوح مهادتي ودعمني _ عن هذه الفكرة بقوله في إحدى خطاباته: “لقد أيدى الرسول فيها...” (ونجت: 78)، وجاء في إحدى منشوراته: “لابد أن يصل بنا جميع أقطار الأرض ومن أبى لابد أن يخله ا وقد سعي الإمام المهدي جاهدا عقب تحريره الخرطوم في إيصال هذا المفهوم إلى المحيط الإقليمي والعالم، فبدأ ببعث الرسائل بذلك إلى الحكام والملوك ورجال الدين، وإذنا أخذنا مصر نموذجا فنجد أنه كان محط إهتمام الإمام المهدي فبعث بثلاث رسائل إلى مصر، الأولى للخديوي توفيق، والثانية لعلماء مصر، والثالثة منشورا عاما لسكان مصر، موضحا فيه أن خطوته التالية بالتوجه إلى مصر عما قريب وفتحه، ثم التوجه الي الشام ومكة المكرمة، وأوكل أمر فتح مصر للخليفة محمد شريف بجيوشه⁽⁴⁶⁾.

النتائج :

حاولنا في هذه الدراسة الموجزة الإهتمام بالمكون الديني في الشخصية القيادية السودانية بإتخاذ نموذجين شخصيتين قياديتين من فترتين مختلفتين في تاريخ السودان، هما: الملك ترهاقا والإمام المهدي، لتقديم إضاءات كمدخل لدراسات أكثر عمقا وشمولا في المستقبل، وقد خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

1. المعتقد أو الدين من أهم مكونات الشخصية الإنسانية بصورة عامة، لأن الدين يمثل المبادئ والقيم والغايات التي يؤمن بها الإنسان وبالتالي يؤثر في طريقة سلوكه الفردي والجماعي.
2. أن البيئة الاجتماعية والثقافية والدينية التي ينشأ فيها الأفراد لها دور مؤثر في تكوين الشخصية الدينية للشخصيات القيادية.
3. طغت الشخصية الدينية لكل من الشخصيتين موضوع الدراسة - الملك ترهاقا والإمام المهدي - على ماسواهما من سمات شخصية آخري.
4. كان الشخصية الدينية لكل من الملك ترهاقا والإمام المهدي أثر كبير في نظام السياسي والعلاقات الخارجية للسودان - في فترة حكمهما - على المستوى الاقليمي والدولي.
5. هناك سمات شخصية مشتركة تجمع بين الملك ترهاقا والإمام المهدي من حيث النشأ الاجتماعية والثقافية والدينية، وكذلك الخصائص الجسدية.

التوصيات:

واستكمالاً لبعض الجوانب تطرقت لها الدراسة للمكون الديني في الشخصية القيادية، وفي دراسة خصائص الشخصية السودانية بصورة عامة أيضاً، نقدم التوصيات التالية:

1. إنشاء مركز متخصص في دراسات الشخصية السودانية، تهتم بهذا الجانب من الدراسات بالاستعانة بباحثين من مختلف التخصصات ذات الصلة من علماء تاريخ واجتماع ونفس وغيرها.
2. ترسيخ مفهوم الشخصية السودانية وبيان سماتها الإيجابية ومكوناتها المختلفة للنشء وذلك بتضمينها في المناهج التعليمية في مرحلتى الأساس والثانوي، وذلك بتقديم برامج إعلامية لتغطية هذا المجال.
3. إجراء المزيد من الدراسات حول أهمية المكون الديني للشخصية القيادية السودانية، وأثرها في الحياة السياسية في تاريخ السودان الحديث، وخاصة إرتباطها بنشأة القيادات دينية وبالإسلام السياسي

الملاحق



تماثيل للوك كوشيون من بينهم ترهاقا
المصدر: www.wikipedia.com



تمثال الملك ترهاقا في المتحف السودان القومي
المصدر: www.wikipedia.com



المهدي كما تخيله فنان غربي
من كتاب صدر سنة 1884 للكولونيل
الأمريكي
تشارلز شاييه-لونج.
المصدر: www.wikipedia.com



صورة يقال أنها صور حقيقية للمهدي
المصدر: www.Alnilin.com

المصادر والمراجع:

- (1) عويضة، الشيخ كامل محمد (1996م): علم نفس الشخصية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، ص86.
- (2) الطالب، محمد عبدالعزيز، (2014م): الشخصية السودانية- دراسة إنثروبولوجية نفسية، ط1، الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، ص-6056.
- (3) الزاكي، عمر حاج، (2008م) : مملكة مروي التاريخ والحضارة، ط 2، الخرطوم، سلسلة إصدارات وحدة تنفيذ السدود، ص 119.
- (4) المرجع نفسه ، ص 120-126.
- (5) شبا، عوض أحمد حسين، (ب.ت): المهدي في لبب - دراسة حول أثر المكان في تكوين الشخصية، كتاب غير منشور.
- (6) الحسن، أحمد محمد الحسن، (2007م) : آثار الملك تهرقا في وادي النيل (690 - 663 ق.م) ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ص 22.
- (7) بكر، محمد إبراهيم، (1983م): تاريخ السودان القديم، (القاهرة: دار المعارف) .
- (8) المرجع نفسه ، 165.
- (9) الحسن ، مرجع سابق، ص 22.
- (10) بكر، مرجع سابق، ص 135.
- (11) الزاكي، مرجع سابق، ص 47-49.
- (12) المرجع نفسه ، ص 132.
- (13) آدمز، وليام ، (2005 م) : النوبة رواق إفريقيا، ترجمة : محبوب التيجاني محمود، ط 2 ، القاهرة، 252.
- (14) الحسن ، مرجع سابق، ص 21.
- (15) بكر ، مرجع سابق، ص 165-180.
- (16) آدمز ، مصدر سابق ، ص 253.
- (17) الحسن ، مرجع سابق، ص 215.
- (18) الزاكي ، مرجع سابق، ص 133.
- (19) بكر ، مرجع سابق، ص 158.
- (20) الزاكي ، مرجع سابق، ص 127.
- (21) ثيوبولد، أب، 2010 م : المهدي وتاريخ السودان الانجليزي 1889م ترجمة: محمد المصطفى حسين عبدالكريم، (أم درمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي) المصري، 53.

- (22) عبد الجليل، الشاطر بصيلي، 2009م: معالم تاريخ السودان وادي النيل من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر، (الخرطوم: مكتبة الشريف الأكاديمية)، ص 209.
- (23) شقير، نعوم، 1981م تاريخ السودان، تحقيق: محمد إبراهيم أبوسليم، (بيروت: دار الجيل) ص321.
- (24) الزاكي، مرجع سابق، ص 110.
- (25) لكردفاني، إسماعيل عبدالقادر، 1982م: سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي، تحقيق: محمد إبراهيم أبوسليم، ط 2، (بيروت: دار الجيل)، 740-750.
- (26) شبا، مرجع سابق، ص 19.
- (27) المرجع نفسه، ص 47-53.
- (28) باشا، سلاطين، 2008م: السيف والنار في السودان- سيرة ذاتية لرجل حارب ثم خدم الدراويش في الفترة من ١٨٧٩م وحتى 1895م، تعريب: محمد المصطفى حسن، (الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع)، ص 89.
- (29) البيلي، حمد عبدالرحمن حمد، 2009م سلف البلياب وأصهارهم من أعيان العرب، الخرطوم.
- (30) محمد سعيد القدال، الإمام المهدي لوحة لسائر سوداني، دار الجيل، بيروت، 1978م، ص 32. هولت، ب.م، (ب.ت): المهدي في السودان، ترجمة: جميل عبيد (بيروت: دار الفكر العربي)، ص 31.
- (31) نفسه، ص 8.
- (32) عبدالرحمن، عبدالوهاب أحمد، 2011م الشخصية السودانية- المكونات والمؤثرات والسمات (محاولة في النقد الذاتي)، (الخرطوم: جامعة المغتربين)، ص 9.
- (33) ونجت، إف. آر، 2009م، المهدي والسودان المصري، ترجمة: محمد المصطفى حسن، (السودان: دار عزة للنشر والتوزيع)، ص 69.
- (34) خليل، صبري محمد (2008م): عن الشخصية السودانية- دراسة منهجية للمظاهر الفكرية والسلوكية للشخصية السودانية، (الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر).
- (35) شعيب، الأمين عثمان (2019م): الأهمية التاريخية لمدينة جم آتون (الكوة)، المجلة العلمية لكليات الآداب والعلوم الإنسانية، ع 1.
- (36) تشرشل، ونستون، (٢٠٠٦م): تاريخ الثورة المهدي والإحتلال

- البريطاني للسودان، ترجمة: عز الدين محمود، (القاهرة: دار الشروق).
- (37) روزان، بول، (2017 م): الأسس الثقافية للتحليل النفسي السياسي، ترجمة: سارة اللحيدان ويوسف الصمعان، ط ١، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع والترجمة).
- (38) عبد المنعم، إيناس صبري، (2017 م): علم النفس السياسي وسيكولوجية القيادة والجماهير، المركز الديمقراطي العربي.
- (39) علي، فاطمة أحمد، (2017 م): الشايكية ومواقفهم من المهديّة، (القاهرة: واحة الكتب للنشر والتوزيع).
- (40) أبوسليم، محمد إبراهيم، (2004 م): في الشخصية السودانية، (الخرطوم: مركز أبوسليم للدراسات).
- (41) أحمد، حاتم الصديق محمد، (2018 م): علاقات المهديّة الخارجية (1881م- 1898م)، مجلة الوسيلة للعلوم والتكنولوجيا، ع 3، الخرطوم.

ظاهرة خلع وعزل السلاطين العثمانيين وأثرها على الدولة العثمانية

أستاذ مشارك - جامعة شندي - كلية الآداب قسم التاريخ

د. حسن عوض الكريم علي أحمد

المستخلص:

تناولت هذه الدراسة ظاهرة خلع وعزل السلاطين العثمانيين وأثرها على الدولة العثمانية وذلك في النصف الثاني من عمر الدولة العثمانية. هدفت هذه الورقة لتوضيح أسباب هذه الظاهرة ونتائجها وأثرها على الدولة العثمانية. أتبع المنهج التاريخي الوصفي التحليلي في هذه الدراسة وقسمت إلى مقدمة وتمهيد وفترتين، الأولى عن الظاهرة في القرنين السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر الميلادي والثانية عن الظاهرة في القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلادي. خلصت هذه الدراسة لعدة نتائج كان أهمها أنه كان أهم مراكز القوى التي قامت بخلع وعزل السلاطين هو الحريم السلطاني والإنكشارية وكبار موظفي الدولة من (شيوخ إسلام وصدور عظام ومجالس نيابية) وكان أهم أثر لهذه الظاهرة في الفترة الأولى هو بداية تدهور الدولة العثمانية بينما أدت هذه الظاهرة إلى نهاية الدولة العثمانية في الفترة الثانية .

Abstract:

This study treated how the phenomenon of an Ottoman Sultan deposition or dismissal affected the state in the second half of its reign. The study highlighted the causes behind the phenomenon and its sequels on the Ottoman state. The study followed the analytical descriptive historical method. It is divided into introduction, preface, conclusion and two periods. The first traced the phenomenon of deposition in the 17th and opening of the 18th centuries. The second period studied the phenomenon in the 19th and the beginning of the 20th centuries. The study found that the authorities that deposed or dismissed the Sultan are: the harem, the Enkshareeya militia, Sheiks of Islam (religious cast) and the House of Representatives. The important effects of the phenomenon are; In the first period the phenomenon marked the beginning of the Ottoman state decline. In the second period the phenomenon directly led to the downfall of the Ottoman State.

مقدمة :

تعاقب على حكم الدولة العثمانية (1299م - 1922م) ستة وثلاثين سلطان من آل عثمان وكان النظام السائد هو وراثة أحد أبناء السلطان لابيّه « ولاية العهد » وكان هذا التعاقب يتم بصورة طبيعية عقب وفاة اى سلطان ليخلفه أحد أبنائه أو أخوانه أو أبناء أخوانه، في حالة عدم وجود الأولاد. ولكن كثيرا ماتغير هذا الوضع الطبيعي لأن تنتهي دورة السلطان في الحكم بالعزل والخلع. وتكرر ذلك إثني عشر مرة في الثلاثة قرون الأخيرة من تاريخ الدولة العثمانية (1618م - 1922م) والتي تعاقب فيها إحدى وعشرون سلطان، الأمر الذي جعلنا نطلق عليها ظاهرة.

تأتي أهمية هذه الدراسة في أنها تتناول ظاهرة الخلع والعزل لاهم منصب في الدولة العثمانية ألا وهو السلطان قمة الهرم الإداري المدني والعسكري في الدولة العثمانية وبالتالي يكون تأثيره كبيرا على أحوال الدولة العثمانية. أما هدف هذه الدراسة الرئيس فهو الكشف عن هذه ظاهرة خلع وعزل السلاطين العثمانيين وتبيين أسبابها وأثرها ونتائجها على الدولة العثمانية، ومن ذلك يتم حصر السلاطين الذين عزلوا ومقارنة أسباب عزلهم وكشف القوى التي كانت وراء ذلك.

قسمت هذه الورقة إلى تمهيد وفترتين وخاتمة، أما التمهيد فاشتمل على تعريف بأصل الأتراك العثمانيين وتأسيس دولتهم وقانون توليه سلاطينهم. وتناولت الفترة الأولى ظاهرة عزل وخلع السلاطين العثمانيين في القرنين السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر الميلاديين. بينما كانت الفترة الثانية الظاهرة في القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلادي وهم ستة سلاطين وإنتهت الدراسة بخاتمة جاءت فيها اهم النتائج .

إعتمدت هذه الدراسة على المنهج التاريخي الوصفي وذلك بجمع المعلومات من مجموعة من المصادر والمراجع، حيث تم تصنيفها ومقارنتها وتحليلها بغية الوصول لأهداف الدراسة

أصل الأتراك العثمانيين:

تلتقي جميع الروايات العثمانية رغم إختلافها في إرجاع أصل الأتراك العثمانيين إلى قبيلة قابي خان، وهي فرع من الأتراك الأوغوز « الغز أو التركمان⁽¹⁾ » ولما ظهر التتر « المغول » في أقصى آسيا وأفسدوا فيها بالقتل والسلب والنهب، هاجر سليمان من وطنه مدينة ماهان مع ألف فارس إلى الأناضول. وأقام بمدينة أخلاط ومنها إلى أذربيجان، وبعد مدة أراد سليمان الرجوع إلى وطنه الأصلي فسار إلى أن وصل نهر الفرات وقع فيه ومات غريقاً

وكان له أربعة أولاد إثنان عادا إلى وطنهما وهما (سنقور تكين وكون طوغدى) ولم يعلم منهما شي، وأثنان سارا بالقبيلة إلى الأناضول (أرضروم) وهما (دندان وأرطغرل) وصار أرطغرل زعيماً للقبيلة⁽²⁾.

دعا علاء الدين سلطان سلاجقة الروم عدد كبير من القبائل للانضمام لجيشه وكان من بينهم أرطغرل وعشيرته، والذي كسب تقدير السلطان السلجوقي حتى منحه أراضي في المنطقة الغربية على الحدود البيزنطية وأستوطن أرطغرل وعشيرته في الجزء الشمالي من الغرب من الأناضول في حوالي في حوالي 1231م⁽³⁾. ولما توفي أرطغرل في 1288م عين علاء الدين، عثمان أكبر أولاده، وحصل عثمان على امتيازات جديدة بعد فتحه قلعة قره حصار في 1289م فمنحه السلطان السلجوقي لقب بك واعطاه كافة الأراضي والقلاع التي فتحها وأجاز له ضرب العملة وأن يذكر اسمه في الخطبة، وفي عام 1299م هجم التتار على الدولة السلجوقية وقتلوا علاء الدين وابنه غياث الدين فاستأثر عثمان بجميع الأراضي وبذلك يعتبر عثمان هو مؤسس الدولة العثمانية⁽⁴⁾. وبتحول عثمان وعشيرته للسلام ظهر الشعب العثماني المكون من عدة عناصر في شمال غرب الأناضول وانتسبت الدولة إلى عثمان لأنه أكد إستقلاله التام إثر إنهاء دولة السلاجقة وبذلك إستحق عثمان أن يكون شعار الدولة ولهذا كان كل سلطان جديد من الأسرة يتقلد سيف مؤسس الدولة⁽⁵⁾. وهكذا أسس عثمان الدولة العثمانية في عام 1300م ولذلك انتسب الأتراك له فعرفوا بالعثمانيين⁽⁶⁾.

تعاقب علي حكم الدولة العثمانية من السلطان العثماني 1299م وحتى نهايتها في 1922م ستة وثلاثون سلطاناً، إتفق المؤرخون على تقسيمهم إلى طائفتين، وهم سلاطين الفترة الأولى (1299م-1566م) تولى الحكم فيها عشرة سلاطين من عثمان إلى سليمان القانوني في مدة (265) سنة إمتدت فيها الدولة في آسيا وأوروبا وأفريقيا، وأرست قواعد ونظم الدولة السياسية والعسكرية والإدارية، اما المجموعة الثانية بدأت بحكم السلطان سليم الثاني وحتى محمد السادس في الفترة (1566م-1922م) وهم ستة وعشرون مدتهم (357) سنة وفي عهدهم توقفت حركة التوسع الإقليمي، رغم أنه هناك بعض النجاحات للإمتداد في مساحات جديدة لكنها أقل من الفتوحات الأولى كما شهدت هذه الفترة إضمحلال الدولة وتدهورها ثم سقوطها⁽⁷⁾.

السلطان في الدولة العثمانية هو رئيس الدولة والقائد الأعلى للقوات العثمانية ورئيس الهيئة الحاكمة ورئيس الهيئة الدينية ويطلق عليه لقب باد شاه أى ملك الملوك⁽⁸⁾. يتولى العرش أحد أبناء السلطان وللسلطان الحق في إختيار من خلفه من أبنائه أو إخوته فلم يكن هنالك قانون يحدد نظام

وراثه العرش في الدولة العثمانية، فالسلطان حر في اختيار ولي عهده وكان ذلك سببا في المؤامرات التي أدت لما يعرف بظاهرة قتل الأخوة وغالبا ما كانت تأتي هذه المؤامرات من زوجات السلاطين وجيش الإنكشارية الذي يرجح كفه على أخرى مقابل الحصول على إمتيازات⁽⁹⁾.

صدر قانون في أوائل القرن السابع عشر الميلادي ينص على ان يكون وارث العرش هو أكبر امراء الأسرة الذكور بصرف النظر عن علاقته بالوارث او الموروث، وأدى ذلك لإعتلاء الأخوة او لاد العم العرش بعد أن كانوا محبوسين. وقد حاول السلطان عبد العزيز (1861م-1876م) تعديل هذا النظام بحيث يتولى العرش أكبر أبناء السلطان الحاكم، رغبة منه في أن يؤول العرش الى ابنه يوسف عز الدين إلا أن ذلك لم يحدث إذ خلف السلطان عبد العزيز أربعة سلاطين كانوا إخوة وهم أبناء عبد الحميد الأول (مراد، عبد الحميد الثاني، محمد الخامس، محمد السادس)⁽¹⁰⁾

أولا: الفترة الأولى:

ظاهرة عزل وخلق السلاطين العثمانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين:

إستمر توالى السلاطين العثمانيين على العرش منذ وفاة عثمان المؤسس في 1326م وخلافة ابنه أورخان بصورة طبيعية في الفتره من (1236م - 1618م) إذ تداول السلطة أربعة عشر سلطان دون عزل أو خلع , حيث بدأت هذه الظاهرة في الربع الأول من القرن السابع عشر الميلادي واستمرت الى اوئل القرن التاسع عشر الميلادي وهى الفترة (1618م- 1703م) تعاقب فيها إثني عشر سلطانا تم عزل وخلق ستة منهم وهم :-

الحالة الأولى :

الخلق الأول للسلطان مصطفى الأول بن محمد الثالث (1592م-1638م)

وهو السلطان العثماني الرابع عشر في ترتيب سلاطين آل عثمان، تولى حكم الدولة العثمانية مرتين الأولى (1617م-1618م) والثانية (1622م-1623م)⁽¹¹⁾ تولى العرش في المرة الأولى في نوفمبر 1617م وذلك بوصيه من أخيه السلطان احمد لصغر سن اولاده وهو أول من جلس من الإخوة السلاطين⁽¹²⁾.

لعبت ماه بيكر (خاصة كى) والتي تعرف بكوسم زوجة السلطان أحمد الأول دور كبير في تولية مصطفى الأول وذلك بغرض تخلصها من الأميرين ولى العهد وهم (عثمان ومحمد) وذلك حتى يأتى دور أبناءها وهم مراد وقاسم وإبراهيم⁽¹³⁾.

لم يلبث مصطفى في سدة الحكم إلا ثلاثه أشهر تقريبا ثم عزل

بواسطة أرباب الغايات وفي مقدمتهم شيخ الإسلام^{*14} (وقيل لرأغاسي) وساعدهم الإنكشارية^{**15} طمعاً في كسب المزيد من الهبات والهدايا فخلع السلطان مصطفى الأول في فبراير 1618م⁽¹⁶⁾

وهكذا يتضح أنه كان وراء عزل السلطان مصطفى الأول في المرة الأولى أصحاب المصالح بما فيهم شيخ الإسلام والإنكشارية .

الحالة الثانية :

خلع السلطان عثمان بن احمد الأول (1604م - 1622م)

وهو السلطان السادس عشر تولى عرش السلطنة بعد عزل عمه مصطفى الأول في عام 1618م⁽¹⁷⁾.

وكان عمره ثلاثه عشر سنه سعى السلطان عثمان الثاني لإصلاح جيش الإنكشارية فكان ذلك العصيان الذي دعمه العلماء والذين أفتوا بعدم خروج السلطان لاداء فريضة الحج⁽¹⁸⁾.

أيد شيخ الإسلام أسعد أفندي زادة^{*19} الإنكشارية في عصيانهم ضد السلطان والذي حاول إصلاح الجيش العثماني، وعندما أعلن السلطان خروجه للحج فأفتى (للازوم لحج الباشاهات) السلاطين البقاء في مكانهم والعدل أولى لهم، حتى لا تكون هنالك فتنة⁽²⁰⁾.

فأنقلب الأمر الى ثورة وفي مايو 1622م رفض السلطان مطالب الثوار باعدام ستة أشخاص من أصحاب فكرة الإصلاح فدخل الثوار السراى بدعم من السلطانة الوالدة، والددة مصطفى كوسم والددة ولى العهد مراد، حيث تمكن العصاة من قتل السلطان عثمان في مايو 1622م بأوامر من السلطان مصطفى والصدر الأعظم^{**21} (قرة مصطفى)⁽²²⁾.

وهكذا كانت محاولة السلطان عثمان لإصلاح جيش الإنكشارية سبباً في عزله حيث عارضوا الإصلاح وإتخذوا موضوع خروجه للحج سبباً لخلعه. كما ساعد معارضى الإصلاح والددة مصطفى وذلك بغرض إعادة إبنها للحكم بل ولم يقف الأمر عند خلع السلطان عثمان بل تم قتله.

الحالة الثالثة :

الخلع الثاني للسلطان مصطفى الأول بن أحمد الأول (1622م - 1623م) :

دبر الإنكشارية إعادة إجلاس مصطفى الأول مقابل إكرامية ورشاوي بوعود من السلطانة الوالدة (والدة مصطفى الأول) وفي 16 مايو 1622م بايع العلماء السلطان مصطفى الأول تحت ظلال السيوف وكانت هذه هى المرة الأولى في التاريخ العثماني التى يجري فيها جلوس سلطان مرتين ويخلع.

واستمرت سلطنة مصطفى الأول الثانية من مايو 1622م الى سبتمبر 1623م وكانت امه السلطانة نائبة السلطنة وكانت السلطة بيد الإنكشارية⁽²³⁾. لم يتمكن مصطفى الاول من إخماد التمردات الداخلية مما ادى لافراغ خزينة الدولة وكان ذلك من اسباب خلعه⁽²⁴⁾. كما كان الصدر الأعظم على باشا يعمل على خلع السلطان بحجة ضعف عزمته ووهن قواه العقلية⁽²⁵⁾. واتفق مع كوسم والده ولى العهد مراد وحصل منها على مبالغ كبيرة⁽²⁶⁾. ولذلك اجتمع اركان الدولة في قصر الصدر الاعظم على باشا وقرروا تنحية السلطان مصطفى الاول عن الحكم وصدرت فتوى الخلع من شيخ الاسلام يحي افندي زكريا^{27*} في سبتمبر 1623م وقضى حياته محبوسا في احدى القصور حتى توفي في 1638م⁽²⁸⁾. وخلفه اخيه مراد الرابع بن احمد الاول (1623م - 1640م)⁽²⁹⁾. وهكذا تم خلع مصطفى الثانى في المرة الثانية بواسطة اركان الدولة وهم الصدر الاعظم وشيخ الاسلام وكوسم والده ولى العهد.

الحالة الرابعة :

خلع السلطان إبراهيم الاول بن احمد الاول (1615م - 1648م)

وهو السلطان الثامن عشر وابن السلطان احمد واخ السلطان مراد الرابع وكان مراد يريد قتله الا أن والدته السلطانة كوسم اوقفته حتى لا تنقرض السلالة، حيث كان مراد يريد ان يكبر ابنائه ولكن لم يعش أى من اولاده، فجلس إبراهيم الاول بعد وفاة اخيه مراد الرابع في 1640م⁽³⁰⁾. أكثر السلطان إبراهيم من القتل في الوزراء وفي صرف المصاريف الباهظة بلا موجب واشتدت الفتنة وكثر تبديل الوزراء⁽³¹⁾. كما انزعج الناس في عهده من الضرائب المفروضة وانتشار الرشاوى والالتماسات⁽³²⁾. ومن اسباب خلعه عند يلماز اوزوتونا انه لما قامت ثورة اغوات الانكشارية وكانت تقف وراءها السلطانة كوسم التى ترغب في ان تكون نائبة السلطنة. وهكذا كان وراء خلعه امه كوسم التى كانت مهتمة بالسلطة والسياسة⁽³³⁾. ولكل ذلك اجتمع اركان الدولة بشيخ الاسلام عبد الرحيم أفندي وأستصدروا منه فتوى بخلع السلطان⁽³⁴⁾. وقف شيخ الاسلام الى جانب الثوار. واصدر فتوى عزل السلطان إبراهيم بل وترأس الوفد الذي أبلغ السلطان بعزله، عندما قال له السلطان بأنه هو الذي عينه في منصبه فرد عليه عبد الرحيم أفندي (لست أنت الذي فعلت ذلك وانما الله العلي القدير) وبناء على فتوى شرعية، طرح السؤال التالي شيخ الاسلام (الا يحق شرعا عزل وقتل السلطان الذى اعطى مراكز العلماء للذين لا يستحقونها وأخذوها بالرشوة من الذين يستحقونها) وكان الجواب نعم وكان ذلك في 15 أغسطس 1648م⁽³⁵⁾.

بعد عزل السلطان إبراهيم وحبسه عيين إبنه محمد الرابع البالغ من العمر سبع سنوات وبعد عشرة ايام أظهر السباهية (الفرسان) عدم إرتياحهم من حكم الصبي وانكروا بشدة معاملة السلطان إبراهيم وعملوا على إعادته للحكم⁽³⁶⁾.

الا ان شيخ الاسلام وقادة الانكشارية خافوا على انفسهم من عودة السلطان إبراهيم من جديد فثاروا الى السراى وقتلوه خنقا كما قتلوا السلطان عثمان الثاني⁽³⁷⁾.

ويرى يلماز اوزتونا انه كان وراء قتل السلطان إبراهيم امه كوسم فسلمته للقتل لانه كان يهددها بإبعادها عن السياسة ونفيها الى رودس⁽³⁸⁾. وهكذا عزل السلطان إبراهيم الاول بعد ان حكم ثماني سنوات وكان عمره اربعة وثلاثون عاما، حيث اتفق الانكشارية وشيخ الاسلام ووالدته على عزله وحبسه ولكنهم لم يكتفوا بذلك فقاموا بقتله.

الحالة الخامسة:

خلع السلطان محمد الرابع بن إبراهيم الأول (1642م - 1693م)

وهو السلطان العثماني التاسع عشر، تولى حكم الدولة العثمانية في (1648م - 1687م) بعد خلع والده إبراهيم الاول⁽³⁹⁾. كان عمر محمد الرابع عند جلوسه سبع سنوات وتولت وصياته جدته كوسم مهييكر⁽⁴⁰⁾. وتسمى فترت وصياتها للسلطنة بعهد الأغوات واستمرت لثلاث سنوات حتى وفاتها 1651م وفي هذه الفترة سيطر أغوات الإنكشارية على الحكم⁽⁴¹⁾. وبعدها بدأت سنوات نيابة السلطنة الوالدة تارخان واعتمدت الوالدة تارخان على مستشارين منهم الصدر الاعظم كوبرلو محمد باشا، واستمرت نيابة الولدة حتى عام 1656م حيث اعلن رشد السلطان محمد الرابع ببلوغه الرابعة عشرة وبذلك انتهت نيابه الوالدة تارخان التي انصرفت عن السياسة للاعمال الخيرية وبذلك انتهى الدور المسمى في التاريخ العثماني بسلطنة النساء ان لم يشهد بعد ذلك اى دور لامرأه والدة أو زوجة سلطان تتدخل في شئون الدولة⁽⁴²⁾.

أما اهم اسباب خلع السلطان محمد الرابع يذكر انه في اواخر عهده انهزم الجيش العثماني من القرم واخذ البابا يعد حملة على الدولة العثمانية⁽⁴³⁾. وان السلطان لم ينظر لمصالح الدولة ولالصالح الاهالى وانه مغرم بالصيد الذي لا يليق اشتغال مثله به⁽⁴⁴⁾.

أدى انهزام الجيش الى ثورة في صفوف الجيش في الاستانة وأرسلوا وفد من الانكشارية والسباهية ليأمر بقتل الصدر الأعظم سليمان باشا فأمر بقتله إلا ان الصدر الاعظم هرب الى بلغراد وعندها قرر الوزير الثاني (القائمقام)

قرة مصطفى وبتحالفه مع العلماء عزل السلطان محمد الرابع في نوفمبر 1687م⁽⁴⁵⁾.

دامت سلطنة محمد الرابع تسع وأربعون عاما واجلس على العرش اخوه سليمان وعاش بعد خمس سنوات ومات بأدرنه في 1693 وعمره يتجاوز الواح وخمسين سنة⁽⁴⁶⁾.

وهكذا كانت هزائم الجيش العثماني سببا في تمرد الإنكشارية والسباهيه بأستانبول على السلطان فقاموا بعزله بمساعدة العلماء والوزير الثاني.

الحالة السادسة :

خلع السلطان مصطفى الثاني بن محمد الرابع (1664م - 1703م)

وهو السلطان الثاني والعشرون تولى حكم الدولة العثمانية في الفترة (1695م-1703م)⁽⁴⁷⁾. وذلك بعد وفاة عمه السلطان أحمد الثاني (1691م-1695م) وكان عمره واحد وثلاثون عاما⁽⁴⁸⁾.

بدا عصيان الجيش ضد السلطان مصطفى الثاني في يوليو 1703م وكان سببه تحيز شيخ الاسلام فيض الله افندي 49* لاقاربه ووزع عليهم المناصب وكذلك إقامة السلطان بأدرنة مما حرم سكان وعساكر استانبول منافع عديدة⁽⁵⁰⁾. عندها اجتمع الجيش بسبب سير شيخ الاسلام بما يخالف رغبتهم وكان السلطان آنذاك بأدرنه فأخرجوا الراية الشريفة من السرايا ومعهم 60 الف فقام السلطان من أدرنه بما معه من عساكر وعندما إقترب منهم انضم عسكره إليهم فلما رأى ذلك خلع نفسه ودعا أخاه أحمد وأجلسه⁽⁵¹⁾.

وهكذا اتحد العسكر ضد السلطان مصطفى وخلعوه في أغسطس 1703 م بعد أن بقي معزولا إلى أن توفي في ديسمبر 1703م وعمره أربعين سنة وأقاموا مكانه أخوه أحمد الثالث⁽⁵²⁾. ومما سبق يتضح أن سبب عزل السلطان مصطفى الثاني هو فساد شيخ الاسلام فيض الله أفندي وإقامة السلطان بأدرنه فأتخذ الجيش ذلك سببا لخلعه فخرجوا عليه وأجبروه على التنازل لأخيه أحمد. وهكذا يتضح وجود ثلاثة مراكز قوى قامت بعزل السلاطين العثمانيين في الفترة الاولى (القرنين الـ16 والـ17) وهى أولا: الأسرة السلطانية والحريم السلطاني (أى والدة السلطان) فهى صاحبة النفوذ الأول في مسألة عزل السلاطين في هذه الفترة وبرز هذا النفوذ في عزل ثلاثة سلاطين من أصل ستة وهم السلطان عثمان الثاني في 1622م والسلطان مصطفى الأول في عزله الثاني في 1623م والسلطان إبراهيم الأول في 1648م. اما القوه الثانية فكانت الإنكشارية والتي ساهمت بصورة كبيره ورئيسية في عزل وخلع خمسة سلاطين هم مصطفى الأول في 1648م ومحمد الرابع 1687م ومصطفى الثاني

1703م بل وتم إغتيال إثنين منما هما (عثمان الثاني وإبراهيم الأول) وكانت القوة الثالثة تضم أركان الدولة وكبار الموظفين ومنهم شيخ الإسلام الذين أيدوا عزل ثلاثه سلاطين في هذه الفترة، والصدور العظام الذين ساهموا في عزل إثنين من هولاء السلاطين. وكثيرا ماكانت تجتمع مصالح جميع هذه القوى أو معظمها في عزل السلاطين العثمانيين

كانت أهم نتيجة لظاهرة خلع وعزل السلاطين العثمانيين في الفترة الأولى القرنين (الـ16 والـ17) هو بداية تدهور الدولة العثمانية، والذي بدا بضعف السلاطين والذي كان السبب فيه الحريم السلطاني والإنكشارية وكبار الموظفين فعن طريقهم وصل سلاطين للحكم لاتجربه لهم. او سلاطين ضعاف كانوا يعيشون في سجون الأمراء، وهكذا عاشت الاسرة السلطانية في خوف مستمر يتربص بعضها البعض.

وكان من أهم أسباب ضعف الدولة هو تدهور الإنكشارية والذين زاد عددهم في القرن السابع عشر الميلادي وزاد التهاون في تطبيق قوانينهم، وأصبحوا يطالبون بالرواتب ويقودون حركات العصيان ويطالبون بعزل السلاطين واصبح السلاطين ألعوبه في أيديهم ووقفت إنتصاراتهم العسكرية بل وقف الإنكشارية امام كل اصلاح في الدولة مما أدى لمزيد من تدهورها. كما كان لطريقة التعيين في الوظائف الكبرى لا يخضع لمعايير الكفاءة والمقدرة وإنما الإلتماس والرشوة نتيجة لذلك وصل في إدارة الدولة صدور عظام ضعاف مما أدى لعدم استقرار الدولة وتدهورها وانعكس هذا الحال على رجال الهيئة الدينية (شيوخ الإسلام والعلماء) والذين تسابقوا للحصول على الوظائف وإستغلالها لانفسهم ولذويهم مما أدى لضعف الدولة العثمانية وتدهورها.

ثانيا: الفترة الثانية

ظاهرة عزل وخلع السلاطين العثمانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين

تمتد هذه الفترة من (1807م-1922م) تعاقب فيها تسعة سلاطين حيث عزل ستة منهم بمعنى انه تكررت هذه الظاهرة ست مرات وهى :
الحالة الأولى:

خلع السلطان سليم الثالث بن مصطفى الثالث (1761م - 1808م)

وهو السلطان العثماني الثامن والعشرون تولى الحكم في الفترة من (1808م-1879م)⁽⁵³⁾. جلس على العرش بعد وفاة عمه عبد الحميد الاول وكان ولى عهد لعمه طيلة فترة حكمه التى بلغت الخمسة عشر عاما، وسليم الثالث هو الإبن الوحيد لمصطفى الثالث⁽⁵⁴⁾. وسمح له عمه بقدر كبير من الحرية

تفوق ماكان يسمح به عادة لأمرآء آل عثمان ولذلك كانت قدرات عظيمة وروح عالية⁽⁵⁵⁾.

تبنى السلطان سليم الثالث الإصلاحات في الدولة العثمانية منذ فبراير 1793م وهو ما عرف بالنظام الجديد⁽⁵⁶⁾.

ولكن عورض هذا النظام بواسطة كل من :

أ. الإنكشارية : والذين تمردوا بتحريض من رجال الدولة ونصبوا عليهم قائد إسمه (قباقي مصطفى) ورفضوا لبس ملابس النظام الجديد ومزقوها وقتلوا محمود رائف أفندي وزير الخارجية ولذلك عرفت الحركة بثورة قباقي مايو 1807م.

ب. سعى كل من شيخ الإسلام محمد عطا الله أفندي^{57*} ومصطفى باشا وكيل الصدر الأعظم وبعض العلماء لإفشال النظام الجديد بحجة أنه بدعه مخالفة للشرع الإسلامي وذلك لانه يلزم الجنود بإرتداء الملابس الغربية (البنطلون والقبعات) والتشبه بالنصارى⁽⁵⁸⁾.
قائد قباقي مصطفى الثورة ووصل ال ميدان الخيل وأستعد لدخول الأستانة. وفي هذه الأثناء أجبر وكيل الصدر الأعظم كوسه موسى وشيخ الإسلام محمد عطا الله أفندي بإجبار السلطان بإلغاء النظام الجديد لتسكين الثورة⁽⁵⁹⁾.

فأصدر السلطان أمره بإلغاء النظام الجديد إلا أن الثوار قرروا عزل السلطان في اليوم التالي خوفا من أن يعود وينفذ مشروعه⁽⁶⁰⁾.
وساعدهم شيخ الإسلام الذي أفتى: (بأن كل سلطان يدخل في أنظمة الفرنجة وعوائدهم ويجبر الرعية على إتباعها لا يكون صالحا للملك)⁽⁶¹⁾. وفي يونيو عزل السلطان سليم الثالث وتولى بعده ابن عمه مصطفى الرابع الحكم⁽⁶²⁾.
أودع السلطان سليم في السجن ولذلك تحرك البريقدار مصطفى في يوليو 1808م الى قصر السلطان مطالباً بإعادة السلطان سليم الثالث ولذلم أمر السلطان مصطفى بقتله⁽⁶³⁾. وهكذا تمرد الإنكشارية على السلطان سليم الثالث عندما أراد تحديث الجيش وإصلاحه وأيدهم في ذلك شيخ الإسلام ووكيل الصدر الأعظم وبعض العلماء ورغم أن السلطان ألغى الإصلاحات الا انهم عزلوه في 1807م ثم قتلوه في 1808م

الحالة الثانية :

خلع السلطان مصطفى الرابع بن عبد الحميد الأول (1779م - 1808م)

وهو السلطان العثماني التاسع والعشرون، تولى حكم الدولة العثمانية في الفتره من (1807م - 1808م)⁽⁶⁴⁾.

جلس على العرش بعد خلع ابن عمه سليم الثالث في 1807م وهو الإبن الأكبر لعبد الحميد الأول وكان وليا للعهد في عهد ابن عمه سليم الثالث لمدة ثمانية عشر سنة، ورغم أن مصطفى وصل الى العرش مستندا الى فكرة معارضة النظام الجديد⁽⁶⁵⁾. فقتل كل من كاله علاقة بالنظام الجديد والغى هذا النظام، فتوجه الذين بطش بهم وفروا الى القائد مصطفى البريقدار باشا في روستجف وكان يقاوم القوات الروسية وبعد أن تشاور مع قادة الجيش الموجودين معه قرر التوجه الى استانبول لاعادة السلطان سليم الثالث الى الحكم⁽⁶⁶⁾.

قام السلطان مصطفى بعزل شيخ الإسلام طوبال عبد الله أفندي ونفى العلماء الذي تدخلوا في الحركة الرجعية تمكن مصطفى بریقدار بصورة غير شرعية أن يصبح صدرا أعظم وجاء الى سراي طوب قابو فأرسل شيخ الإسلام للسلطان عارضا عليه التنازل حينها أمر مصطفى بقتل سليم الثالث، وولى العهد لمحمود الوحيد المتبقى من آل عثمان. وبامر مصطفى أقحم خمس وعشرون شخص من موظفي السرايا شقة سليم الثالث وقتلوه في يوليو 1807م بينما تمكن محمود من النجاة بأعجوبة ووصل الى جنود مصطفى بریقدار حيث تمت مبايعته ودام حكم مصطفى سنة وشهرين⁽⁶⁷⁾.

اصدر شيخ الإسلام أحمد أسعد أفندي⁶⁸* فتوى بقتل السلطان مصطفى فاقنع رجال الدولة بأن حوادث سيئة جدا سوف تحدث فخنق مصطفى الرابع بحزام حريير في نوفمبر 1808م وبقتله بقى محمود الثاني الشخص الوحيد من بني عثمان اذ لم يكن هناك اى امير او ولى عهد يرث العرش⁽⁶⁹⁾.

وهكذا اشترك في عزل السلطان مصطفى الرابع كل المعارضين للنظام الجديد والراغبين في اعادة سليم الثالث للحكم ومنهم قادة الجيش بقيادة مصطفى بریقدار باشا وشيخ الاسلام ولذلك أمر مصطفى الرابع بقتل سليم الثالث في يوليو 1807م وكان نتيجة ذلك عزل وقتل مصطفى الرابع في نوفمبر 1808م.

الحالة الثالثة :

خلع السلطان عبد العزيز الأول بن محمود الثاني (1830م - 1876م)

وهو السلطان الثاني والثلاثون تولى عرش السلطنة في الفترة (1861م-1876م)⁽⁷⁰⁾ وكان عمره تسع سنوات عند وفاة ابيه وشغل منصب ولى العهد طيلة مدة سلطنة اخيه عبد المجيد البالغة اثنين وعشرون عاما وجلس على العرش وعمره يزيد عن الواح والثلاثون عاما⁽⁷¹⁾.

ظهرت في عهد السلطان عبد العزيز المبادئ الداعية للحد من سلطة السلطان المطلقة، وظهرت مجموعة العثمانيين الجدد الذين رجوا المفاهيم الجديدة مثل البرلمانية والقومية والوطنية وأسسوا جمعية شباب العثمانيين في 1865م⁽⁷²⁾. وفي عهده نشأ مجلس الشورى في 1868م وظهرت الجمعيات المتأثرة بالافكار الغربية وشعاراتها مثل الحرية والعدالة والمساواة⁽⁷³⁾.

إزداد سخط العثمانيين لميل السلطان الى روسيا على حساب الدول الأوروبية التي لم يرق لها ذلك خاصة إنجلترا ومما زاد القلق سوء الاوضاع الاقتصادية وأسراف السلطان عبد العزيز وحاشيته ولكن كان من وراء هذه الازمة هو ثورات البلقان ضد الدولة العثمانية في البوسنة 1875م وبلغاريا 1876م. وأدى سوء الاحوال الإقتصادية في أواخر عهد السلطان عبد العزيز لوقوف مرتبات الموظفين بما فيهم العسكريون لعدة شهور مما كان سببا في خلعه⁽⁷⁴⁾. وفي ظل هذه الظروف ظل الذين قرروا خلع السلطان عبد العزيز متفرجين، وكان على رأس هؤلاء حسين باشا ومدحت باشا وولى العهد مراد والصدر الأعظم رشدي باشا وسر العسكر حسين عوني وشيخ الإسلام حسن خير الله أفندي^{(75)*76}.

بدأت عملية خلع السلطان عبد العزيز من أربعة أركان هم: مدحت باشا والذي عزله السلطان من منصب الصدارة، وحسين عوني الذي نفي من قبل السلطان إلى أسبارطه لمدة سنة وخلعت منه رتبته وأوسمته، والصدر الأعظم رشدي باشا وشيخ الإسلام حسن أفندي، رتب مدحت باشا لعملية الخلع بعقد إجتماع سرى في 20 مايو 1876 بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم محمد رشدي⁽⁷⁷⁾.

بعدها أصدر شيخ الإسلام فتوى بعزله تنص على (إذا كان زيد الذي هو أمير المؤمنين مختل الشعور، وليس له إمام في الأمور السياسية ومابرح ينفق الأموال الميرية في مصارفه النفسانية في درجة لاطاقة للملك والملة مع تحملها، وقد أخل بالأمور الدينية والدنيوية وخرب العباد والبلاد وكان بقاؤه مضرا بها، فهل يصح خلعه ؟ الجواب : نعم.)⁽⁷⁸⁾.

أما في الجانب العسكري فقد أعد حسين عوني مسألة إعتقال السلطان ونقله من السرايا السلطانية في عربة ملكية بعد أن تم محاصرة أبواب السرايا ب 2500 عسكري حيث تمت مبايعة السلطان الجديد مراد الخامس أمام شيخ الإسلام حسن أفندي وجميع أعيان الدولة في يوليو 1876م⁽⁷⁹⁾.

ثم قتل السلطان عبد العزيز بعد خمسة أيام من خلعه، قصد القتل شرايين زراعيه بكل يشبه الإنتحار، خطط الجناية حسين عوني وأعلنت

الدولة إنتحاره ببيان رسمي⁽⁸⁰⁾. وإختلفت الآراء حول الدوافع الحقيقية وراء إنتحار السلطان عبد العزيز فالذين كانوا وراء مؤامرة عزله رجحوا إختلال حالته العقلية كسبب رئيسي على انتحاره إستكمالا لفتوى عزله⁽⁸¹⁾. وهنالك من يرى ان قتله يرجع الى تخطيط من قبل القناصل وممثلي الدول الأوربية في العاصمة العثمانية، وقاموا بتنفيذها عن طريق عملائهم ممن تشربوا بأفكارهم وعلى رأسهم مدحت باشا⁽⁸²⁾. وهكذا قامت مجموعة من كبار موظفي الدولة منهم الصدر الاعظم وسر العسكر بخلع السلطان عبد العزيز بمساندة ضباط الجيش وعزز الخلع بفتوى من شيخ الإسلام .

الحالة الرابعة :

خلع السلطان مراد الخامس بن عبد المجيد الأول (184م - 1904م)

وهو السلطان الثالث والثلاثون تولى عرش السلطنة في مايو 1876م وعزل في أغسطس 1876م وكان وليا للعهد طيلة مدى حكم عمه والتي دامت خمسة عشر عاما⁽⁸³⁾. وكان عمه عبد العزيز قد حد حريته في اواخر عهده مما جعله يسرف في شرب الخمر مما أدى لإختلاط عقله وإزداد هذا الأضرار عندما علم بنبأ إنتحار عمه عبد العزيز⁽⁸⁴⁾.

كان متأثرا جدا بالاحوال التي راها قبل جلوسه فحصل له خلل في الشعور , وكان قد إتفق مع الإنقلابيين على عزل السلطان عبد العزيز⁽⁸⁵⁾, وبسبب ذلك لم يستطيع السلطان مراد الحضور وتسلمه السيف السلطاني في جامع أبى أيوب كما هي العادة وعدم مقابلة سفراء الدول وأخيرا إستدعى رئيس الوزراء الطبيب النمساوي (ليد زورف) فلزمه عدة أيام فخلص الى نتيجة عجز السلطان عقليا، فعرض الوزراء لكن شهدت الأيام التالية إشتداد مرضه فقرروا بالإجماع مبايعة السلطان عبد الحميد الثاني وعزلوه بفتوى من شيخ الإسلام خير الله أفندي⁽⁸⁶⁾. جاء فيها (إذا جن إمام المسلمين جنونا مطبقا ففات المقصود من الإمامة فهل يصح حل الإمامة من عهده ؟ الجواب والله أعلم: يصح)⁽⁸⁷⁾. وهكذا خلع السلطان مراد بعد 93 يوم وعاش بعدها ثماني وعشرون عاما وتوفي في عام 1904م عن أربعة وستون عاما⁽⁸⁸⁾. وهكذا قرر الوزراء وشيخ الإسلام عزل السلطان مراد إختلال قواه العقلية.

الحالة الخامسة :

خلع السلطان عبد الحميد الثاني بن عبد المجيد (1842م - 1918م)

وهو السلطان الرابع والثلاثون تولى عرش السلطنة في (1876م - 1909م)⁽⁸⁹⁾ وعبد الحميد هو الإبن الثاني لعبد المجيد الأول وكان ولي عهد أخاه

مراد الخامس وعندما مرض أخاه مراد أجمع الوزراء على إجلاسـه وقد تظاهر لمدحت باشا بأنه مؤيد للمشروطية وأن يمنحه الصدارة العظمى، فأعلن سلطانا في أغسطس 1876م⁽⁹⁰⁾. وفي عهده أفتتح البرلمان في مارس 1877م وعين مدحت باشا صدرا أعظم. إلا أن عبد الحميد فض البرلمان في فبراير 1878م بحجة أن الموقف لا يحتمل أن يضطلع بمهامه. وأخذ يتعقب وينفي دعاة الدستور وعلى رأسهم مدحت باشا الذي أقاله في 1877م ونفاه إلى الطائف في 1883 حيث مات هناك⁽⁹¹⁾. كم قام بعزل شيخ الإسلام حسن خير الله أفندي في 1877م ونفاه إلى الديار المقدسة وبقي بها إلى وفاته⁽⁹²⁾.

إزداد نشاط جمعية الاتحاد والترقي المؤسسة منذ عام 1890م للعمل ضد السلطان عبد الحميد 1908م⁽⁹³⁾. إشتد الصراع بينها وبين السلطان عبد الحميد وقامت بعصيان مدني وعسكري حتى أعلن السلطان عبد الحميد الثاني إع ادة دستور 1876م في يوليو 1908م ورغم ذلك إستمر عمل جمعية الاتحاد والترقي لخلع السلطان عبد الحميد⁽⁹⁴⁾.

عقد مجلس الأعيان (المبعوثان) جلسه مشتركة بإسم المجلس العمومي في ابريل 1909م بحضور 240 عضو، ناقش مسألة خلع السلطان عبد الحميد، حيث استصدرت فتوى من شيخ الإسلام محمد ضياء الدين⁹⁵* وصوت علما المجلس العمومي بترجيح خلع السلطان عبد الحميد الثاني وإجلاس ولي عهد محمد رشاد (الخامس)⁽⁹⁶⁾.

أما نص الفتوى التى أصدرها شيخ الإسلام محمد ضياء الدين أفندي فهي ((إذا اقام إمام المسلمين زيد فجعل دينه طي وإخراج المسائل الشرعية المهمة من الكتب الشرعية وجمع الكتب وإحراقها، والتبذير في بيت المال واتفاقه خلاف المسوغات الشرعية وبقتل وحبس وتغريب الرعية بلا سبب شرعي وسائر المظالم الأخرى، ثم اقسم على الرجوع عن غيه - ثم عاد فحنث وأصر على إحداث فتنه ليخل بها وضع المسلمين كافه، فورد من المسلمين من كافة الأقطار الإسلاميه بالتكرار ما يشعر بأن زيدا هذا مخلوعا، فلو حظ أن في بقائه ضرار محققا، وفي زواله صلاحاً فهل يجب على اهل الحل والعقد وأولياء الأمور أن يعرضوا على زيد المذكور التنازل عن خلافه والسلطنة أو خلعه من قبلهم، الجواب: نعم يجب))⁽⁹⁷⁾.

ثم انتخب وفدا يتكون من آرام افندي الأرمني، وعارف حكمت باشا وعمانويل كراسوا اليهودي، واسعد الطوطباني الأرمنوطي لإبلاغ السلطان⁽⁹⁸⁾، وهكذا خلع السلطان عبد الحميد الثاني بعد حكم دام 33 عام ثم نفي الى سالونيك لثلاث سنوات ثم نقل الى استانبول حيث بقي بها الى ان توفي عام

1918م⁽⁹⁹⁾. وهكذا قاد المعارضون لسلطان عبد الحميد الثاني مجلس النواب لأن يستصدر فتوى خلعه حتى يتمكنوا من تطبيق الإصلاحات الدستورية في الدولة، وهذا هي المرة الأولى التي تم فيها الخلع بهذه الصورة.

الحالة السادسة:

عزل السلطان وحيد الدين (محمد السادس بن عبد المجيد الاول 1861م - 1926م)

وهو السلطان السادس والثلاثون والأخير في تاريخ الدولة العثمانية، تولى العرش في عام 1918م وكان وليا للعهد للسلطان محمد رشاد الخامس منذ عام 1916م⁽¹⁰⁰⁾. وعند اعتلائه للعرش كانت الحرب العالمية الأولى على نهايتها، وأجبره الحلفاء على الإستسلام ولم يبدئ أي مقاومة بينما رفض مصطفى كمال^{101*} شروطهم ونظم حركة مقاومة في الأناضول⁽¹⁰²⁾ أي أنه بعد مضي أربع أشهر على جلوسه تركت الدولة العثمانية الحرب بهدنة مودرس في أكتوبر 1918م وكون مصطفى كمال المجلس الوطني في عام 1920م وأدار هذا المجلس الحرب على اليونان والأرمن⁽¹⁰³⁾ وتمكن من تحرير أزمير. وفي الأول من نوفمبر 1922م انعقدت الجمعية الوطنية الكبرى بأنقره حيث القي مصطفى كمال خطاب طلب فيه من الأعضاء اسقاط السلطنة، ثم تقدم 68 نائباً ببيان موقع طالبوا فيه اتخاذ قرار وإلغاء السلطنة والدولة العثمانية وإقامة بدل عنها دولة تركية⁽¹⁰⁴⁾.

فألغيت السلطنة بقرار المجلس الوطني في اول نوفمبر 1922م ونص هذا القرار على ان يكون هذا الإلغاء بأثر رجعي من مارس 1920م والهدف من ذلك هو بطلان جميع المعاهدات التي ارتبط بها السلطان⁽¹⁰⁵⁾ كما اعلن المجلس الوطني ان السلطنة زالت وفصلت عن الخلافة منذ ان احتل الإنجليز استنبول بستنتين⁽¹⁰⁶⁾. وابقى القرار على الخلافة واختار لها عبد المجيد بن عبد العزيز^{107*} ليكون خليفة⁽¹⁰⁸⁾ مكان السلطان محمد السادس الذي فقد صفت السلطان وصلاحياته وعلى اثر ذلك غادر البلاد تحت حماية الإنجليز ونقل الى مالطة في 17 نوفمبر 1922م⁽¹⁰⁹⁾ دامت سلطنة محمد السادس 4 سنوات ومات عام 1926م⁽¹¹⁰⁾ تبع الغاء السلطنة الغاء وظيفة شيخ الإسلام والغيت مشيخت محمد نوري افندي^{111**} وانشأة الجمهورية التركية بدلا من المشيخة إدارة جديدة للإشراف على الشؤون الدينية تابعة لرئاسة الوزراء⁽¹¹²⁾. وهكذا انتهت سلطنة محمد السادس بواسطة القوميين الأتراك وبذلك اسدل الستار على تاريخ الدولة العثمانية لتبدأ صفحة جديدة للجمهورية التركية وبهذا نخلص الى انه وجدت ثلاث مراكز قوة قامت بعزل السلاطين العثمانيين في

القرنين التاسع عشر الميلادي والعشرين الميلاديين ومنها اركان الدولة مثل شيوخ الإسلام الذين ساهمو في تأيين عزل اربع سلاطين من اصل سته وهم السلطان سليم الثالث ومصطفى الرابع وعبد العزيز الأول ومراد الخامس، كما لعب الصدور العظام ووكلائهم دورا مهما في عزل السلاطين سليم الثالث وعبد العزيز الأول، اما القوى الثانية كانت المجالس النيابية والتي ظهرت في الفترة الأخيرة من تاريخ الدولة العثمانية وساهمت هذه المجالس في عزل سلاطينين هما عبد الحميد الأول ومحمد السادس وكانت القوى الثالثة هي الإنكشارية والتي ساهمت في عزل وقتل كل من السلطان سليم الثالث ومصطفى الرابع في عامي 1807م- 1808م. والملاحظ في هذه الفترة زوال نفوذ الحريم السلطاني. وتوقف نفوذ الإنكشارية بعد قضاء السلطان محمود الثاني عليهم في عام 1826م.

كان من اهم نتائج خلع السلاطين في الفترة الثانية لمزيد من التدهور في الدولة العثمانية بل كان واحدا من اهم العوامل التي أدت الى نهايتها.

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة تم التوصل الى عدد من النتائج كان اهمها :
تعاقب على حكم الدولة العثمانية 1299م-1922م ست وثلاثون سلطانا
تم عزل وخلع اثنا عشر منهم.

بدأت ظاهرة عزل وخلع السلاطين العثمانيين في عام 1618م اي بعد مضي اكثر من ثلاث قرون من تاريخ نشأة الدولة العثمانية، واستمرت الى نهاية الدولة عام 1922م.

اعتمد النظام العثماني الوراثة في منصب السلطان بان يكون احد ابناء السلطان او أكبر امراء الأسرة الذكور هو وريث السلطان وأدى ذلك لظهور المؤامرات لتولية السلاطين مما افسح المجال لظاهرة عزل وخلع السلاطين وحيانا قتلهم.

خلع وعزل ستة سلاطين خلال الفتر الأولى 1618م- 1703م من اصل اثني عشر سلطان.

خلع وعزل ستة سلاطين خلال الفتر الثانية 1807م- 1922م من اصل تسع سلاطين.

كانت اهم مراكز القوة التي ساهمت في عزل وخلع سلاطين الفترة الأولى هي الحريم السلطاني والإنكشارية وأركان الدولة من شيوخ اسلام وصدور عظام.

كانت اهم مراكز القوة التي ساهمت في عزل وخلع سلاطين الفترة

الثانية هي الهيئات الحكومية والإدارية من شيوخ اسلام وصدور عظام وإنكشارية هذا بالإضافة لدور المجالس النيابية الذي برز في القرن العشرين الميلادي.

كانت اهم نتائج عزل وخلع السلاطين العثمانيين في الفترة الأولى هو بداية تدهور الدولة العثمانية وتوقف فتوحاتها.

كانت اهم نتائج عزل وخلع السلاطين العثمانيين في الفترة الثانية نهاية الدولة العثمانية إذ عزل السلطان الأخير بإلغاء نظام السلطنة نفسه في عام 1922م من ما مهد الطريق لقيام الجمهورية التركية.

المصادر والمراجع،

- (1) إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية، مكتبة العلا بالشارقة، ط1، 203.
- (2) إبراهيم حسنين، سلاطين الدولة العثمانية، عوامل النهوض واسباب السقوط، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، 2014م
- (3) أحمد صدقي شقيرات، تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني (1425م - 1922م) المجلدين الأول والثاني، دار الكندي للنشر والتوزيع الأردن ط1، 2002م.
- (4) أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1993م.
- (5) عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، الجزء الأول والثاني في مكتبة لانجلو المصرية القاهرة (د.ت)
- (6) غازي جبر زايد، تاريخ الدولة العثمانية دار الإعصار العلمي، عمان - الأردن، ط1، 2015م
- (7) مجدي عبد العزيز الصافوري، سقوط الدولة العثمانية وأثرها على الدعوة الإسلامية، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1990م
- (8) محمد فريد بك، الدولة العلية العثمانية، مكتبة القاهرة، ط2، (د.ت)
- (9) محمد عيسى صالحية، ليلة خلع السلطان عبد الحميد الثاني، رواية شاهد عيان، دار البشير للنشر عمان الأردن ط1، 1998م
- (10) مصطفى طوران، أسرار الإنقلاب العثماني، ترجمة كمال خوجة
- (11) المختار للطباعة والنشر (د.ت)
- (12) وديع أبو زيدون، تاريخ الإمبراطورية العثمانية من التأسيس إلى السقوط، الاهلية للنشر والتوزيع، الأردن - عمان، ط1، 2003م.
- (13) يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، المجلدين الأول والثاني ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة وتنقيح د. محمود الأنصاري، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، تركيا، أستانبول، ط، 1988م

المصادر والمراجع:

- (1) أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، القاهرة، ط 1413 هـ - 1993 م، ص 17.
- (2) إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية، مكتبة العلاء بالشارقة، ط 1424 هـ - 2003 م، ص 43.
- (3) يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، المجلد الاول، ترجمة عدنان محمد سلمان، مراجعة وتنقيح د. محمود الأنصاري، منشورات فيصل للتمويل تركيا / استانبول، ط 1، 1408 هـ - 1998 م، ص 86-97.
- (4) وديع أبو زيدون، تاريخ الإمبراطورية العثمانية من التأسيس إلى السقوط، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط 3، 2003، ص 22-23.
- (5) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص 31.
- (6) غازي جبر زايد، تاريخ الدولة العثمانية، دار الإعصار العلمي، عمان، الأردن، ط 1، 1436 هـ - 2015 م، ص 137.
- (7) عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء الأول، مكتبة لانجلو المصرية، القاهرة (د.ت)، ص 345.
- (8) عبد العزيز محمد الشناوي، مرجع سابق، ص 343-344.
- (9) عبد العزيز محمد الشناوي، مرجع سابق، ص 346-348.
- (10) عبد العزيز محمد الشناوي، مرجع سابق، ص 350-351.
- (11) أحمد صدقي شقيرات، تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني 1425 هـ - 1922 م، المجلد الأول، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 1423 هـ - 2002 م، ص 76.
- (12) إبراهيم بك حليم، مرجع سابق، ص 165.
- (13) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 458.
- (14) * شيخ الإسلام: وهي وظيفة دينية ظهرت في الدولة العثمانية في 1425 م وكان يعرف بالفتى الأكبر ومهمته مد السلطين بالفتوى، وهو المسؤول عن القضاء والأوقاف والمدارس الدينية، ثم أعطيت له مهمة تعيين العلماء في 1554 م، ويعاونه قاضي العسكر، وكان السلطان هو الذي يختار شيخ الإسلام، ثم أصبح هذا المنصب السياسي في الفتره من 1909 م - 1922 م، واصبح يعين من أعضاء الحزب الحاكم، شغل هذا المنصب (131) شخص حتى 1922 م حيث ألغيت وظيفة شيخ الإسلام مع إلغاء السلطنة.
- (15) ** الإنكشارية: تعني الجيش الجديد وهم طائفة عسكرية من المشاة أسسها السلطان أورخان بن عثمان من أبناء الرعايا المسيحيين الذين

يؤخذون كضريبة غلمان عرفت (بالدوشرمة) بجانب أسرى الحرب وهم أول جيش نظامي ثابت في الدولة العثمانية، وضع هؤلاء الغلمان في ثكنات ونظمت لهم دراسات لتعليم الإسلام واللغة التركية. بجانب تعليمهم المدني والعسكري، وهم ملتزمون بطاعة السلطان ولايسمح لهم بالزواج والعمل غير الجندي يتقاضون رواتب منتظمة وهم أداة الدولة العثمانية في الحرب والحكم، ولكنهم بدأوا يتدخلوا في الأمور السياسية مما أدى لتدهور الدولة. (16) محمد فريد بك، الدولة العلية العثمانية، مكتبة الأداب القاهرة، (د.ت)

ص، 122-123

(17) غازي جبر زايد، مرجع سابق، ص 77.

(18) يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج 1، ص، 462

(19) * أسعد أفندي زاده: (1570م-1625م) وهو شيخ الإسلام ال 27، تولى المشيخة مرتان الأولى (1615م - 1622م) والثانية من 1623م إلى وفاته 1625م .

(20) أحمد صدقي شقيرات، مرجع سابق، ص 465

(21) ** الصدر الأعظم : وهو الوزير الأول ووكيل السلطان المطلق وهو بمثابة (رئيس الوزراء) وصاحب الصلاحية المطلقة في إدارة شئون الدولة. إذ أنه موظف الدولة الأعلى ورئيس العاملين بها، ومن مهامه حمل خاتم السلطان ويوقع به على الفرمانات السلطانية ويصادق على المناصب، ويشغل رئيس الديوان. ويقوم بقيادة الجيوش وله مخصصات كبيرة وتولى هذا المنصب (217) شخص.

(22) يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج 1، ص، 463

(23) يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج 1، ص -463 464

(24) غازي جبر زايد، مرجع سابق، ص، 76

(25) محمد فريد بك، مرجع سابق، ص، 124

(26) يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج 1، ص، 467

(27) * يحيى أفندي زكريا: (1553م-1644م) وهو شيخ الإسلام ال 28 تولى المشيخة ثلاث مرات، الأولى (-22 1623م) والثانية (25 - 1632م) والثالثة (1643م-1644م) وتوفي في 1644م.

(28) غازي جبر زايد، مرجع سابق، ص 76.

(29) يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج 1، ص، 467.

(30) يلماز أوزوتونا، مرجع سابق، ج 1، ص، 489.

(31) أبراهيم بك حليم، مرجع سابق، ص، 189.

- (32) غازي جبر زايد ، مرجع سابق ، ص 78.
- (33) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 494-496.
- (34) غازي جبر زايد ، مرجع سابق ، ص 79.
- (35) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ص 497.
- (36) محمد فريد بك ، مرجع سابق ، ص 129.
- (37) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ص 497
- (38) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 496
- (39) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ص 77.
- (40) إبراهيم بك حليم ، مرجع سابق ، ص، 197.
- (41) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 496-497.
- (42) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 498-501
- (43) غازي جبر زايد ، مرجع سابق ، ص 79-80
- (44) إبراهيم بك حليم ، مرجع سابق ، ص، 202.
- (45) وديع أبو زيدون ، مرجع سابق، ص، 175.
- (46) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 554.
- (47) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ص 78.
- (48) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 569.
- (49) * فيض الله أفندي: (1639م-1703م) وهو شيخ الإسلام ال 47 وهو أستاذ السلطان مصطفى الثاني، تولى المشيخة مرتان الأولى في 1698م وفي المرة الثانية أعاده السلطان مصطفى في الفترة (1595م- 1703م)
- (50) 50 / يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 589
- (51) 51 / إبراهيم بك حليم ، مرجع سابق ، ص، 220.
- (52) 52 / وديع أبو زيدون ، مرجع سابق، ص، 183
- (53) 53 / أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ج1، ص، 80
- (54) 54 / يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 643
- (55) 55 / أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مرجع سابق ، ص، 173.
- (56) 56 / يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج1، ص، 659
- (57) * محمد عطا الله أفندي: (1760م-1811م) وهو شيخ الإسلام ال 98 تولى المشيخة مرتان الأولى (1806م- 1807م) والثانية (1807م-1808م) عارض النظام الجديد في عهد السلطان سليم الثالث وأصدر فتوى في عزله في 1807م وتوفي 1811م.
- (58) وديع أبو زيدون ، مرجع سابق، ص، 220.

- (59) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج1، ص، 659
- (60) محمد فريد بك، مرجع سابق، ص، 194.
- (61) إبراهيم حسنين، سلاطين الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التعليم الجامعي الإسكندرية، 2014م، ص، 403.
- (62) وديع أبو زيدون، مرجع سابق، ص، 221.
- (63) عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتري عليها، ج1، ص، 533.
- (64) أحمد صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج1، ص، 81.
- (65) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج1، ص، 662-663.
- (66) غازي جبر زايد، مرجع سابق، ص، 88
- (67) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج1، ص، 662-663
- (68) * أحمد أسعد أفندي: (1737م-1815م) وهو شيخ الإسلام الـ97تولى المشيخة مرتان الأولى (1803م-1806م) والثانية (1808م) والثانية من أغسطس 1808 إلى نوفمبر 1810م في المرة الأولى عزله السلطان سليم الثالث وأعيد للمشيخة مع بداية جلوس السلطان محمود الثاني وتوفي 1815م.
- (69) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج1، ص، 666
- (70) أحمد صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج1، ص، 248
- (71) إبراهيم بك حليم، مرجع سابق، ص، 307
- (72) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص، 225-228.
- (73) غازي جبر زايد، مرجع سابق، ص، 91.
- (74) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص، 229-231.
- (75) * حسن خير الله أفندي: (1834م-1898م) وهو شيخ الإسلام الـ115تولى المشيخة مرتان الأولى (يونيو - يوليو 1774م) والثانية (1876م-1877م) وفيها عزل السلاطين عبد العزيز ومراد فعرف بخالع السلاطين توفي في 1898م.
- (76) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج2، ص، 81-82.
- (77) أحمد صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج2، ص، 249-253
- (78) محمد فريد بك، مرجع سابق، ص، 320.
- (79) أحمد صدقي شقيرات، مرجع سابق، ج2، ص، 256.
- (80) يلماز أوزتونا، مرجع سابق، ج2، ص، 87.
- (81) وديع أبو زيدون، مرجع سابق، ص، 263.
- (82) إبراهيم حسنين، مرجع سابق، ص، 289.

- (83) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج2، ص، 88.
- (84) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مرجع سابق ، ص، 232
- (85) إبراهيم بك حليم ، مرجع سابق ، ص، 309-310
- (86) محمد فريد بك ، مرجع سابق ، ص ، 325
- (87) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ج2، ص، 260
- (88) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج2، ص، 88.
- (89) ابراهيم حسنين ، مرجع سابق ص، 289.
- (90) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج2، ص، 100-101
- (91) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مرجع سابق ، ص، 236-239
- (92) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ج2، ص، 261.
- (93) يلماز أوزتونا، سابق ، ج2، ص، 172
- (94) محمد عيسى صالحية ، ليلة خلع السلطان عبد الحميد الثاني، رواية شاهد عيان ، دار البشير للنشر عمان الأردن ط1 (1419هـ -1998-) ص، 10،
- (95) * محمد ضياء الدين أفندي : (1847م-1917م) وهو شيخ الإسلام ال 120، تولى المشيخة من فبراير إلى مايو 1909م وتوفي في 1917م .
- (96) أبراهيم حسنين ، مرجع سابق ص، 541-542
- (97) مصطفى طوران ، أسرار الإنقلاب العثماني ، ترجمة كما خوجة ، المختار للطباعة والنشر (د.ت)، ص، 54
- (98) مصطفى طوران ، مرجع سابق ، ص 60-61
- (99) يلماز أوزتونا، مرجع سابق ، ج2، ص، 184-185 وإبراهيم بك حليم، ص، 359.
- (100) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ج2، ص، 487.
- (101) * مصطفى كمال (1881م-1938م) ولد بسالونيك في 1881م عمل ضابطا في الجيش العثماني شارك في الحرب الإيطالية لبيبيا 1911م وحرب البلقان 1912م 1913م- والحرب العالمية الأولى 1914م-1918م أعلن تمرده على السلطان محمد السادس وقاد حرب الإستقلال في الأناضول في 1919م ثم أسس المجلس الوطني الكبير في 1920م وأصبح رئيسا له عزل السلطان محمد السادس والغي السلطنة في 1922 ثم أصبح رئيسا للجمهورية التركية في 1923م توفي عام 1983م
- (102) إبراهيم بك حليم ، مرجع سابق ، ص، 367
- (103) يلماز أوزتونا، سابق ، ج2، ص، 259.
- (104) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ج2، ص، 487
- (105) عبد العزيز محمد الشناوي ، مرجع سابق ، ج2، ص، 278

- (106) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مرجع سابق ، ص، 310.
- (107) * عبد المجيد بن عبد العزيز (1868-1944) إختاره المجلس الوطني ليكون خليفة عقب عزل محمد السادس في 1922م وانتهت خلافته في 1924م بإلغاء الخلافة، توفي في 1944 م عن عمر ناهز الستة والسبعون عاما .
- (108) وديع أبو زيدون ، مرجع سابق، ص، 346.
- (109) مجدي عبد العزيز الصافوري ، سقوط الدولة العثمانية وأثرها على الدعوة الإسلامية ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة ، 1990م ، ص، 147.
- (110) يلماز أوزتونا، سابق ، ج2، ص، 261.
- (111) ** محمد نور أفندي : (1859م - 1927م) وهو شيخ الإسلام ال 131 والأخير في تاريخ الدولة العثمانية، إنتهت مشيخته مع إلغاء السلطنة في 1922م وتوفي في عام 1927م.
- (112) أحمد صدقي شقيرات ، مرجع سابق، ج2، ص، 291

حوار الحضارات (رؤية تحليلية)

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد
قسم التاريخ كلية العلوم الإنسانية
جامعة الملك خالد - قسم التاريخ

د. حمراء حبش رزاح ماضي آل قويد الدوسري

مستخلص:

اتخذت قضية الحوار خلال نصف القرن الأخير أبعاداً جديدة تعبر عما طرأ على العلاقات السياسية والثقافية بين الشعوب من تطورات جذرية تسارعت خطواتها عاماً بعد عام على نحو جعل لهذا الحوار أهمية خاصة بوصفه هدفاً في ذاته من جهة، وعنصراً مؤثراً في مجمل العلاقات الإنسانية المختلفة ومواقف التواصل الفكري بين الأمم والشعوب من جهة أخرى. وعبر تاريخ طويل من التقاء الحضارات وتقاربها وتواصلها، كان التحوار والتبادل عاملاً حاسماً في نقل المعارف الإنسانية، وفي تخصيص التجارب الحضارية، وإذا كان الحوار الحضاري شرطاً ضرورياً للارتقاء بالإنسان، فإنه قد غدا في وضعنا الراهن أكثر أهمية بسبب التحولات المجتمعية الحديثة، وبسبب ما أنجزته الثورة الإعلامية المعاصرة من تقارب فعلي. وبقدر ما تعظم الحاجة إلى حوار جدي بين الثقافات والحضارات لإقامة جسور التفاهم بين الأمم والشعوب لبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والحضاري، تقوم الضرورة القصوى لتهيئة الأجواء الملائمة لإجراء هذا الحوار، ولإيجاد الشروط الكفيلة بتوجيهه الوجهة الصحيحة، وتكمن مشكلة الدراسة هنا إلى بيان وتوضيح مفهوم حوار الحضارات والعمل على كشف المواقف المتنوعة تجاهه تبعاً للاختلاف في تحديد مفهومه، إضافة إلى معالجة إشكالية عرض تعريف الحضارة الإسلامية وعلاقة هذا التعريف بمفهوم حوار الحضارات، كما تنبع أهمية الدراسة من القناعة التامة بدور حوار الحضارات في تحقيق التعايش السلمي، ونشر السلام، والانتفاع المتبادل بين الحضارات والثقافات الإنسانية، وإحلال الحوار محل الصراع بين الحضارات. وتهدف الدراسة إلى ربط تعريف الحضارة الإسلامية بضوابط وأسس حوار الحضارات تبين أهمية الحوار، وأهدافه، وآدابه، ومقاصده، وضوابطه وفق معطيات قرآنية خالصة، ومعوقاته، وعوامل تعزيزه. أما المنهج الذي اعتمدت عليه هذه الدراسة فهو المنهج التاريخي الوصفي القائم على الاستنتاج والتحليل، وتقصي المعلومات وجمعها من المصادر المختلفة

ورصدها ، ومن ثم تحليلها ومناقشتها في إطار الحقائق التاريخية التي تعالج في هذه الدراسة مع الأخذ بأداة تحليل النص عن طريق النقد التاريخي ، وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج ، أهمها : أن مفهوم الحوار بين الحضارات مفهوم إسلامي أصيل له أدلته ودلالته ، وأن الأصل في الحضارات الحوار لا الصراع ، وأن حوار الحضارات له أسس وضوابط من الاعتراف والتعرف والمعرفة لأبد لكل حضارة أن تلتزم بها لنجاح الحوار ، كما أبرزت الدراسة أن حوار الحضارات من خلال تعريفاته المتعددة ، هو عبارة عن اندماج وتبادل الثقافات الإنسانية بين مختلف الثقافات ليشمل هذا الاندماج مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية .

الكلمات المفتاحية: حوار الحضارات ، العلاقات الإنسانية ، التواصل الفكري ، التعايش الثقافي والحضاري.

Abstract:

During the last half century, the issue of dialogue has taken on new dimensions that express the radical developments that have taken place in political and cultural relations between peoples, whose steps have accelerated year after year in a way that made this dialogue a special importance as a goal in itself, on the one hand, and an influential element in the entirety of the various human relations and attitudes of intellectual communication. between nations and peoples on the other hand. Through a long history of the convergence, convergence and communication of civilizations, dialogue and exchange have been a decisive factor in the transfer of human knowledge and the enrichment of civilizational experiences. Contemporary media of actual convergence. To the extent that there is a great need for a serious dialogue between cultures and civilizations to build bridges of understanding between nations and peoples in order to reach a decent level of cultural and civilized coexistence, there is an absolute necessity to create the appropriate atmosphere for conducting this dialogue, and to find the conditions to guide it in the right direction, and the problem of the study here lies in clarifying and clarifying the concept of dialogue Civilizations and work to reveal the various attitudes

towards it depending on the difference in defining its concept, in addition to addressing the problem of presenting the definition of Islamic civilization and the relationship of this definition to the concept of dialogue of civilizations. and human cultures, and the substitution of dialogue for the conflict between civilizations. The study aims to link the definition of Islamic civilization with the controls and foundations of dialogue among civilizations, showing the importance of dialogue, its objectives, etiquette, purposes, and controls according to purely Qur'anic data, its obstacles, and the factors for strengthening it. As for the method that this study relied on, it is the descriptive historical method based on conclusion and analysis, finding and collecting information from different sources and monitoring it, and then analyzing and discussing it within the framework of historical facts that are dealt with in this study, with the introduction of the text analysis tool through historical criticism. To several results, the most important of which are: that the concept of dialogue among civilizations is an authentic Islamic concept that has evidence and significance, and that the origin of civilizations is dialogue, not conflict, and that dialogue among civilizations has foundations and controls of recognition, recognition and knowledge that every civilization must adhere to for the success of dialogue, and the study also highlighted that dialogue Civilizations, according to its multiple definitions, is the merging and exchange of human cultures between different cultures, to include the various political, economic, cultural and social aspects.

Keywords: dialogue of civilizations, human relations, intellectual communication, cultural and civilizational coexistence

مقدمة:

إن موضوع حوار الحضارات أو صراعها ليس بجديد، بل أنه يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، غير أنه من الواضح في الوقت الراهن، أنه ظهر على الساحة الدولية بصورة جلية، وظهر الكثير من الكتاب والنظريات التي

ذهب أصحابها يدلون بدلوهم في هذا المضمار، فظهرت آراء كثيرة رأت ضرورة إقامة حوار بين الحضارات وأخرى ضئيلة لا تستند إلى رؤية فكرية واضحة وترى حتمية حدوث الصراع بين الحضارات.

وعلى الرغم من أن المولى عز وجل قد خلق الناس شعوباً وقبائل لكنه جلّ شأنه أكد على أن هذا التشعب يجب أن يهدف إلى التعاون والتعارف، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (سورة الحجرات، آية رقم (13))، كما دعت كل الأديان إلى أهمية الحوار ونفت حتمية وجود صراع أو صدام.

وحوار الحضارات واحداً من الموضوعات الحية المعاصرة، وتشكل اليوم ما يعرف بـ (حديث الساعة) نظراً لتشابك العلاقات الدولية، وازدياد الرحلات الطلابية والبعثات العلمية من جهة، وتباين آثار الشعوب والأمم وحضارتهم وربما اختلافهم من جهة أخرى. وقد اتخذت قضية الحوار خلال نصف القرن الأخير أبعاداً جديدة تعبر عما طرأ على العلاقات السياسية والثقافية بين الشعوب من تطورات جذرية تسارعت خطواتها عاماً بعد عام على نحو جعل لهذا الحوار أهمية خاصة بوصفه هدفاً في ذاته من جهة، وعنصراً مؤثراً في مجمل العلاقات الإنسانية المختلفة ومواقف التواصل الفكري بين الأمم والشعوب من جهة أخرى.

مشكلة الدراسة :

1. بيان وتوضيح مفهوم حوار الحضارات والعمل على كشف المواقف المتنوعة تجاهه تبعاً للاختلاف في تحديد مفهومه .
2. معالجة إشكالية عرض تعريف الحضارة الإسلامية وعلاقة هذا التعريف بمفهوم حوار الحضارات.

أهمية الدراسة :

تتبع أهمية الدراسة من القناعة التامة بدور حوار الحضارات في تحقيق التعايش السلمي ، ونشر السلام ، والانتفاع المتبادل بين الحضارات والثقافات الإنسانية ، وإحلال الحوار محل الصراع بين الحضارات.

أهداف الدراسة :

1. التعرف على مفهوم وواقع الحوار بين الحضارات .
2. توضيح كيفية إسهام الحضارة الإسلامية في بناء الحوار الحضاري .
3. ربط تعريف الحضارة الإسلامية بضوابط وأسس حوار الحضارات تبين أهمية الحوار، وأهدافه، وأدابه، ومقاصده، وضوابطه وفق معطيات قرآنية خالصة، ومعوقاته، وعوامل تعزيزه.

4. تأكيد حرص الإسلام وقابلية العالم الإسلامي لحوار الحضارات .
5. التعريف بالنظام المعرفي في القرآن الكريم في مجال حوار الحضارات والثقافات ليكون دليل عمل للاستهداء والتنوير .
6. توضيح الغاية من الحوار ، والتأكيد على أن ثقافة الحوار هو البديل عن الصراع بين الحضارات .
7. المساهمة في خلق فرص اللقاء والتعاون والتقاسم بين الثقافات والحضارات من أجل عالم بلا حروب.

منهج الدراسة :

أما المنهج الذي سوف تعتمد عليه هذه الدراسة فهو المنهج التاريخي الوصفي القائم على الاستنتاج والتحليل ، وتقصي المعلومات وجمعها من المصادر المختلفة ورصدها ، ومن ثم تحليلها ومناقشتها في إطار الحقائق التاريخية التي تعالج في هذه الدراسة مع الأخذ بأداة تحليل النص عن طريق النقد التاريخي .

الدراسات السابقة :

ظهر العديد من الدراسات التي تناولت موضوع حوار الحوارات سواء الدراسات العربية أم الدراسات الأجنبية التي لا تتسع الدراسة لحصرها ، ونذكر منها بعض الدراسات التي تم الاستفادة منها :

1. دراسة علي أحمد محمد الغزال. الصراع الحضاري بين الغرب والإسلام ومصير الحضارة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين. رسالة ماجستير. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، 1427هـ/2006م ، وتحدث فيها عن ماهية الحضارة الإسلامية ، وأصالة الحضارة الإسلامية ، والصراع الحضاري بين الإسلام والغرب ، كما تحدث عن مصير الحضارة الإسلامية ، وقد استفادت منها الدراسة في توضيح مفهوم الحضارة الإسلامية ، وكيف ساهمت تلك الحضارة في بناء أسس وقواعد الحوار الحضاري .
2. دراسة فهد بن عبدالعزيز بن عبدالله السنيدي. حوار الحضارات (دراسة عقديّة في ضوء الكتاب والسنة). رسالة دكتوراه، الرياض: جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية (عقيدة) 1429هـ - 1430هـ/2008م، وقد تحدثت هذه الدراسة عن تعريف الحوار ، والحضارة ، وعن حوار الحضارات في الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية ، كما تحدثت عن حوار الحضارات والفرق بينه وبين تقارب الأديان ، وعن آداب الحوار ومقاصده ، وعن الأصول

والضوابط العقيدية لحوار الحضارات ، كما تحدثت عن أهداف حوار الحضارات ومجالاته وآثاره ، وقد استفادت منها الدراسة في استعراض تعريف الحوار ، والثقافة الإسلامية من خلال رصد وجهات النظر المتباينة في بيان حقيقة حوار الحضارات في كل من الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية ، كما استفادت منها الدراسة في توضيح آداب الحوار ، وأهدافه ، ومقاصده ، إضافة إلى توضيح معوقات الحوار الحضاري وعوامل تعزيزه .

محتوى الدراسة :

أما محتوى الدراسة فقد احتوت على عنوانين رئيسية ، إضافة إلى المقدمة والخاتمة ومصادر الدراسة ومراجعتها .
فالمقدمة: تركزت على خطة الدراسة ومنهجها .

والقسم الأول بعنوان : مفهوم الحضارة لغة واصطلاحاً . القسم الثاني بعنوان : مفهوم صراع الحضارات لغة واصطلاحاً . القسم الثالث بعنوان : مفهوم حوار الحضارات لغة واصطلاحاً . القسم الرابع بعنوان : حوار الحضارات في الثقافة الإسلامية . القسم الخامس بعنوان : أهمية حوار الحضارات في بناء المجتمعات وتكاملها . القسم السادس بعنوان : أهداف حوار الحضارات . القسم السابع بعنوان : آداب حوار الحضارات . القسم الثامن بعنوان : مقاصد حوار الحضارات . القسم التاسع بعنوان : ضوابط حوار الحضارات الهادف وفق معطيات قرآنية خالصة . القسم العاشر بعنوان : معوقات الحوار الحضاري وعوامل تعزيزه . الخاتمة : وتحتوي على نتائج الدراسة وتوصياتها وهي مهمة ومتعددة .

مصادر الدراسة ومراجعتها :

أما ما يتعلق بمصادر الدراسة ومراجعتها فقد اعتمدت على مجموعة من المصادر الأولية المتعددة على رأسها: القرآن الكريم ، والمصادر التاريخية المتنوعة ، والمراجع العربية والأجنبية والدوريات العلمية .

إن تاريخ حوار الحضارات ليس وليد عصرنا الحاضر بل يعود إلى جذور قديمة مروراً بالحضارة الإسلامية التي ظلت طيلة حقب تاريخية متلاحقة محط أنظار الغرب الذي ينظر بعين الريبة والقلق من الإسلام وحضارته لأنه يشكل لهم تهديداً مستمراً ، خاصة بعد أن اكتشف الأخير أن الإسلام ليس عقيدة فحسب بل هو عقيدة ومشروع حضاري ينزع إلى الكونية وإلى إدماج أكبر عدد ممكن من الشعوب والحضارات . وهذه الحقبة التاريخية التي تتميز بالصراع الحاد بين الغرب والإسلام تركت آثارها الواضحة في النفسية الإسلامية

وطبعتها بطابعها الخاص فكانت تربة ملائمة لحملات التشهير التي يشنها الغرب على الإسلام والمسلمين بأشكاله المختلفة.

والصراع الحضاري بين الغرب والإسلام في العصر الحديث ليس صراعاً على بلد استلبه المستعمر ونهب خيراتہ بقدر ما هو صراع على تاريخ وحضارة ورسالة، ومن ثم فإن دراسة الصراع الحضاري بين الغرب والإسلام تشكل مساهمة مهمة في دراسة عامل رئيس من عوامل التحدي للإسلام والمسلمين، وهي تشكل مدخلاً جيداً لإعادة بناء الحضارة الإسلامية، وخاصة أن الحضارة الإسلامية اليوم تمر بأزمة شديدة، فهي تواجه صراعاً مفروضاً عليها من الخارج، ومن ثم لا بد من جهود مضنية لإنقاذها وإعادة بنائها، ولن يحدث ذلك إلا من خلال تفعيل حوار الحضارات لإيجاد بديل ينضبط بالضوابط الإسلامية لمواجهة ما يسمى بـ (صراع الحضارات).

إن موضوع حوار الحضارات أو صراعها ليس بجديد، بل أنه يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، غير أنه من الواضح في الوقت الراهن أنه قد ظهر على الساحة الدولية بصورة جلية وظهر الكثير من الكتاب والنظريات المتعددة التي ذهب أصحابها يدلون بدلوهم في هذا المضمار، فظهرت آراء كثيرة رأّت ضرورة إقامة حوار بين الحضارات وأخرى ضئيلة لا تستند إلى رؤية فكرية واضحة وترى حتمية حدوث الصراع بين الحضارات.

وعلى الرغم من أن المولى عز وجل قد خلق الناس شعوباً وقبائل لكنه جلّ شأنه أكد على أن هذا الشعب يجب أن يهدف إلى التعاون والتعارف قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (سورة الحجرات، آية رقم (13))، كما دعت كل الأديان إلى أهمية الحوار ونفت حتمية وجود صراع وصدام. وحوار الحضارات واحداً من الموضوعات الحية المعاصرة وتشكل اليوم ما يعرف بـ (حديث الساعة) نظراً لتشابك العلاقات الدولية، وازدياد الرحلات الطلابية والبعثات العلمية من جهة، وتباين آثار الشعوب والأمم وحضارتهم وربما اختلافهم من جهة أخرى. وقد اتخذت قضية الحوار خلال نصف القرن الأخير أبعاداً جديدة تعبر عما طرأ على العلاقات السياسية والثقافية بين الشعوب من تطورات جذرية تسارعت خطواتها عاماً بعد عام على نحو جعل لهذا الحوار أهمية خاصة بوصفه هدفاً في ذاته من جهة، وعنصراً مؤثراً في مجمل العلاقات الإنسانية المختلفة ومواقف التواصل الفكري بين الأمم والشعوب من جهة أخرى. ويهدف البحث إلى معالجة إشكالية عرض تعريف الحضارة الإسلامية وعلاقة هذا التعريف بمفهوم حوار الحضارات، وربط ذلك بضوابط وأسس معلومة لهذا الحوار تبين أهمية الحوار، وأهدافه،

وآدابه، ومقاصده، وضوابطه، وفق معطيات قرآنية خالصة، ومعوقاته، وعوامل تعزيزه.

مفهوم الحضارة لغة واصطلاحاً:

الحضارة لغة: هي الإقامة في الحضر، والحضر والحضرة والحاضرة: خلاف البادية وهي المدن والقرى والريف⁽¹⁾، وهي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني ومظهر من مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر⁽²⁾، وفي الاصطلاح: تطلق على كل ما اخترعه الإنسان في سائر جوانب أنشطته العقلية والخفية والمادية والنفسية⁽³⁾، أي كل انتاج للإنسان مصدره العقل سواء أكان هذا الانتاج مادياً أم أدبياً، ومن ثم فالحضارة هي مجموعة الإنجازات المادية والمعرفية والقيمية⁽⁴⁾، وهي التجسيد العملي لتلك الاستجابات والمواقف التي ينزع إليها الأفراد، وهي بالتالي تنزع للعمومية خلافاً للثقافة التي تنزع للخصوصية، فهي التطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان⁽⁵⁾، كما تعرف بأنها مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مثل وتقالييد وأفكار ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المختلفة، وبعبارة أخرى هي جميع مظاهر النشاط البشري الصادر عن تدبير عقلي⁽⁶⁾، وهي الحصلة الشاملة للمدنية والثقافة، فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية⁽⁷⁾. وفي تعريف آخر، هي مجموعة القيم والثوابت والرؤى والأصول العقدية والأعراف الاجتماعية التي تتميز بها أمة من الأمم⁽⁸⁾، كما عرفت بأنها كل ما قدمه الإسلام للمجتمع الإنساني من قيم ومبادئ وقواعد ترفع من شأنه وتمكنه من التقدم في الجانب المادي وتيسر الحياة له، وبمعنى آخر هي كل ما جاء به الإسلام لخدمة البشرية كلها من عقيدة وعلوم وسياسة واقتصاد وتربية حتى يستطيع الإنسان القيام بالمهام التي كلفه الله بها في هذه الحياة على الوجه الأكمل⁽⁹⁾. ومن ثم فالحضارة بدلالاتها الحديثة المعاصرة هي التعبير عن ارتقاء المجتمع وارتفاعه عن المستويات البدائية، وفيها يجتمع معنى المهارة والحدق والتهديب فاللفظ يحمل معاني التقدم والسير نحو الأفضل والصلاح المعنوي والمادي⁽¹⁰⁾، كما تمثل بدلالاتها الحديثة أيضاً نمطاً من الحياة تتميز بخطوط وألوان من الرقي والتقدم وتقوم في دائرة من الاتساع المكاني والبشري والزمني وتتضمن نظاماً ومؤسسات وقيماً ومعاني تنطوي عليها الحياة⁽¹¹⁾.

أما المدنية فهي مرتبة من مراتب الحضارة، وصورة من صورها، ومظهرها المباشر ازدهار الفنون والعلوم. أما الثقافة فهي السمة المميزة للمجتمع الإنساني عن سواه، وتدل على التطور العقلي عن طريق التعليم

والتدريب، فالإنسان وحده هو الذي يمتلك الثقافة، وهي ذلك الكل الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والعادات، وبمعنى آخر هي كل شيء يتعلمه أفراد المجتمع ويشاركون فيه، وهي كل التراث الاجتماعي الذي يتلقاه الفرد في مجتمعه⁽¹²⁾، وانطلاقاً من تلك التعريفات يمكن القول: أن ثقافة كل أمة هي التعبير الحي عن القوى الذهنية والإبداعية والعملية فيها، وهي التأكيد الحقيقي لهوية الأمة والمحدد الأهم لشخصيتها، وثقافة الأمم بقدر رسوخ جذورها الضاربة في عمق تاريخها، هي مشروع متجدد على الدوام لا يعتريه الجمود. ومن مميزات الحضارة الإسلامية أنها حضارة إيمان تؤمن بالله ورسالاته وأنبيائه وتهتدي بهدي خاتم النبيين، كما أنها حضارة إنسانية تستهدف خير الإنسان في الدنيا والآخرة، والرحمة به، والحفاظ على كرامته، والنهوض بمستواه الفكري والاجتماعي والاقتصادي، كما أنها حضارة علمية تقدمية لا جمود فيها ولا رجعية، فهي حضارة عالمية وحيوية واسعة الأفق تخاطب الإنسان في أي مكان وزمان⁽¹³⁾. والحضارة الإسلامية هي حضارة أصلية لأنها تحمل معنى الثبات والديمومة في جذورها، ولديها القدرة والقابلية على الاستجابة لمتطلبات الحياة المتغيرة دون أن تفقد شيئاً من أسسها ومبادئها، فالحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة بين الحضارات التي عرفت البشرية التي استطاعت أن تجمع بين العقيدة والفكر في مكان واحد وزمان واحد⁽¹⁴⁾. وهناك اعتراف من بعض الغربيين بأصالة الحضارة الإسلامية ودورها الفاعل في نهضة أوروبا، ولكن هذه الاعترافات تبقى محدودة التأثير في مواقف صناع القرار في أوروبا وأمريكا تجاه العرب والمسلمين.

إن سوء فهم الغرب للإسلام وحضارته اليوم راجع في أساسه إلى تشويه متعمد للإسلام وحضارته منذ قرون طويلة، فالحملات الضاربة ضد الإسلام والمسلمين اليوم ليست وليدة ظروف جديدة طارئة، إنما هي نتيجة ترسبات قديمة ترسخت في العقلية الغربية منذ الحروب الصليبية بل حتى قبلها حين فتح المسلمون الأندلس. ونجد أن سبب تخوف الغرب من الإسلام ناتج عن جهل الغرب بحقيقة الإسلام وحضارته، فبناء على معلومات أولية متناقضة بشكل واضح، تكونت لدى الغرب صورة جزئية مظلمة عن الإسلام لم ير فيها غير الوجه الآخر لحضارة غريبة لا الحقيقة الإسلامية في كمالها، فقد كان الإسلام أول محاولات الإصلاح للمسيحية، أي إعادة المسيحية إلى جذورها الحنيفية الأولى، وبدلاً من أن تفهم هذه الحقيقة، أخذ الغرب ينشر الأساطير الكاذبة التي تحط من قدر الإسلام، كل هذا ليدافعوا عن أنفسهم وعن شعورهم بالتميز، ذلك الشعور الذي يهاجمه الإسلام، فالغرب يخشى من الإسلام دين وحضارة

ولا يخشى من المسلمين في وضعهم الحالي، فهو يخشى أن يعود الإسلام لسابق عهده وقوته وازدهاره كما بدأ، لأنه يعني جيداً أن الإسلام يشكل متغير فاعل في تاريخ الحضارات الإنسانية، لهذا تضع الاستراتيجية الغربية الحضارة الإسلامية هدفاً معادياً، وتطرح فكره الصدام معها، وتزرع في عقول أبنائها أن أي تطور أو نهوض حضاري إسلامي هو خطر على الغرب، واعتبار أي شكل من أشكال المقاومة هو إرهاباً⁽¹⁵⁾. وقد رسم الغرب صورة جديدة عن الإسلام بأنه يشكل منظومة ثقافية مغلقة على ذاتها في الوعي الأوروبي والأمريكي مثل: الباحث (غوستاق فون غرو نيوم ghustaq Fun gharunium) النمساوي الأصل الذي ذهب إلى أمريكا في سنة 1353هـ/1934م ليعمل أستاذ وباحث في الجامعات الأمريكية، وقد وصف الإسلام بأنه دين غير خلاق وغير قادر على التطور، وأنه دين استبدادي ومناهض للإنسانية وفي ظهوره يكمن سبب انحطاطه⁽¹⁶⁾. ولذا فإن ما نعيشه اليوم هو تصادم وصراع بين الحضارات، ونحن على هذا الحال منذ عدة قرون من الزمان، والذي اختلف اليوم أن وعينا بهذا التصادم هو أكبر وأوسع من السابق، وينبثق هذا التوسع مما نراه ونلمسه من تداخل شديد بين أجزاء العالم المترامية الأطراف الذي بات يختزل نفسه في ما يشبه القرية.

مفهوم صراع الحضارات لغة واصطلاحاً:

الصراع في اللغة: هو الضرب والطرح على الأرض، والمصارعة والصراع: معالجتهم أيهما يصرع صاحبه⁽¹⁷⁾، وصارعه مصارعة وصراعاً: غالبه في المصارعة، والمصارعة: رياضة بدنية تجري بين اثنين يحاول كل منهما أن يصرع الآخر على أصول مقررة⁽¹⁸⁾. وفي الاصطلاح: هو صراع الإرادات نتيجة اختلاف المفاهيم والتصورات والأهداف والمصالح، وما الجوانب السياسية والعسكرية والثقافية إلا المظاهر الخارجية التي توضح خط السير الذي تسلكه الحضارة المنتصرة في زحفها على العالم والسعي لتشكيله في صورة مماثلة لها تماماً⁽¹⁹⁾. وفي تعريف آخر: هو نزاع على مستويات مختلفة، يمكن أن ينتهي إلى توازن بين الحضارات المتصارعة، أو إلى إخضاع الحضارة الخاسرة في الصراع، أو القضاء عليها وخروجها من مسرح التاريخ مع ضم بقاياها إلى الحضارة المنتصرة⁽²⁰⁾، كما قيل: أن الصراع هو عملية تبادلية مستمرة في التأثير والتأخر⁽²¹⁾. ويقع هذا الصدام أو الصراع، عندما يحاول كل طرف أن يخرج عن المسار الصحيح المحدد، ويقهر الآخر، ويفرض عليه حضارته بقوة السلاح، ويمنع عنه كل وسائل الاختيار، فعندئذ يقع الصدام بسبب أتباع الحضارات وليس بسبب الحضارات ذاتها، حيث كان لأتباع هذه الحضارات وخاصة السياسيين الأثر البارز في تأجيج هذا الصراع⁽²²⁾.

ومصطلح صراع الحضارات ليس إلا أسلوباً تسويقياً لواقع آخر هو واقع الصراع السياسي القائم على رغبة عارمة في الهيمنة والاستحواذ على إمكانات الشعوب⁽²³⁾، فالحضارات لا تتصادم وإنما تتصادم القوى السياسية والاقتصادية في هذه الحضارات مع قريناتها في حضارات وثقافات أخرى⁽²⁴⁾. وقد انطلقت مقولة صراع الحضارات من رؤية استعلائية لا تقيم للآخر أي اعتبار، وعدت أساس الصراع حضارياً، حيث رأت أن الحضارة الغربية هي قمة المنجز الإنساني وأن الليبرالية الغربية هي غاية الطموح التي تتطلع إليه الأجيال، وبذلك أقصت هذه الرؤى التعدد الثقافي والحضاري، وأجبت الصراع بين الحضارات بدلاً من إقامة جسور التواصل والتوافق بين الدول المتجاورة، فبعد سقوط الاتحاد السوفيتي في سنة 1412هـ / 1991م، نجم فراغ لعدو آخر، فكان أن رُجّ الإسلام في صراع ليس له طرف فيه، وأخذ العالم يتجه في تلك الظروف نحو منعطف خطير يحتم على العقلاء إيجاد لغة مشتركة وأرضية صالحة للتعايش، وتؤمن بالتعدد والتنوع والخصوصيات الثقافية والحضارية، وتنأ عن القسر في ترويج الأفكار ونشر رؤية أحادية الجانب، وما يقوي الرغبة في خوض الجدل الحضاري في هذا العصر أنه موضوع بات يشغل جزءاً كبيراً من المساحات الإعلامية الذي يعكس حالة الشرخ القائم بين الغرب والإسلام⁽²⁵⁾.

مفهوم حوار الحضارات لغة واصطلاحاً:

إن صراع الحضارات وتصادمها يقابله حوار الحضارات، ووجود الحوار ليس بالضرورة أن يكون وسيلة لإنهاء الصراع ولا بديلاً عنه، بل هو وسيلة لمعرفة الآخر معرفة متبادلة وحقيقية لها نتائجها، وتسبقها معرفة تمهيدية للحوار واعتراف متبادل بين المتحاورين، وبذلك يكون الحوار مرحلياً تجاوبياً⁽²⁶⁾. والحوار والمحاورة ورد ذكرهما في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ، ثُمَّ قَالَ لِحَبِيهِ، وَهُوَ مُحَاوِرُهُ، أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾⁽²⁷⁾ وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾⁽²⁸⁾، وأصل معنى الحوار في اللغة: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، ومن هنا فُسر الحوار والمحاورة بأنهما: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، والحوار هو الرجوع عن الشيء والارتداد عنه، وحوار عن الأمر وإليه: رجوع عنه أو إليه، والحوار: هو النقصان بعد الزيادة لأنه رجوع من حال إلى حال، والمحاورة: المجاورة، والتحاو: التجاوب، ويتحاورون: يتراجعون عن الكلام بينهم، واستحارته أي استنطقه⁽²⁹⁾، ومن ثم فالحوار في اللغة: تدور معانيه حول معنيين رئيسيين، هما: الرجوع والمراجعة، والرد والارتداد⁽³⁰⁾، ومن الكلمات التي استخدمت في

معنى الحوار كلمة الجدل، والجدل: مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة⁽³¹⁾. وفي الاصطلاح: عرف الحوار بعدة تعريفات، منها: الحادثة بين شخصين أو أكثر⁽³²⁾ مباشرة وبشكل عام، والحادثة بين شخصين أو فريقين بغية الوصول إلى حقيقة مسألة مختلف بشأنها، أو لتحقيق فهم مشترك حول مسألة ما، أو لاكتشاف المشترك بينهما في إطار التنوع الديني أو المذهبي أو الثقافي أو السياسي على أساس من العلمية أو الموضوعية والاحترام المتبادل⁽³³⁾، كما عرف بأنه التفاعل الكلامي القائم على تبادل الرموز اللغوية سواء أكانت ألفاظاً أو إشارات لغوية، وسواء تم التبادل شفاهاً أو كتابة وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وبمعنى آخر: هو الحوار الذي يتم بين الحضارات بتوسيط المنتمين إليها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي والشعبي أو الرسمي، وسواء أكان حواراً كلامياً أم حوار غير كلامي ومنظم أو غير منظم، ومن ثم يعرف حواراً الحضارات: بأنه الحوار الكلامي المنظم بين أتباع الحضارات لهدف موضوعي⁽³⁴⁾. والحوار نوع من الحديث لكنه يدور بين طرفين، ويكون ضمنياً أو مباشرة، والمحاورة: مراجعة المنطق في الكلام، ومن خصائص الحوار اتصافه بالحركة التي تتضمن حركة للأحداث المادية مضافاً إليها تحركات الخواطر والعواطف، فتصبح حركة مادية معنوية معاً، وحوار الحضارات هو الاتصال المبني على رؤى مسبقة بين أمتين أو شعبين من خلال ما يمثلها من رجال الفكر والقيادة سعياً للوصول إلى نقط التقاء مشتركة تُبنى عليها علاقتهم ببعضهما البعض، أو بمعنى آخر تتشكل بناء عليها صيغة العلاقة بينهما على أسس التفاهم والتعايش السلمي⁽³⁵⁾. وحوار الحضارات هو ذلك التفاعل الفكري الناشئ عن احتكاك المبادئ والنظريات في ثوب من المطارحات والمناقشات والمناظرات الفكرية وما يستتبع ذلك من قبول أحد الأطراف المحاور نظريات الآخر أو رفضها أو طرحها للأخذ والرد، كما يعني أيضاً ذلك التأثير العلمي الناشئ من هيمنة حضارة على حضارة وما يستتبع ذلك من تغير في مظاهر الحياة العلمية وأشكالها وأنماطها بل وعناصرها كلها⁽³⁶⁾. كما يعرف حوار الحضارات بأنه عملية طبيعية ممتدة من التفاعل الإنساني على مستويات مختلفة من المفكرين والثقافيين، ويهدف إلى الوصول إلى فهم متبادل بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب وفق ما يراه أولي الأمر بما يتفق مع الشرع ويحقق مصالح المسلمين⁽³⁷⁾. والحوار الحضاري لا يمكن أن تقوم له قائمة من غير تصور لعالم مشترك، أو كما يسميه أحد المؤرخين الأجانب ((عالم بيني Interworld)) يجسد لقاء الأنا بالآخر على أرضية تفاهمات وتواضعات واعية⁽³⁸⁾.

حوار الحضارات في الثقافة الإسلامية:

هو كل حوار بين ممثلي الحضارات لقيام تعاون وتفاعل مشترك في جميع شؤون الحياة ولتبليغ كل طرف رسالته الحضارية للآخر بالجدال والإقناع والبرهان وفق أصول وأهداف وضوابط لا يمكن المساس بها⁽³⁹⁾.

كما أن حوار الحضارات في الثقافة الإسلامية ينطلق من مبدأ الإقرار بالتنوع الثقافي والتعدد اللغوي والفكري، وعدم المفاضلة بين الناس في اللون والجنس⁽⁴⁰⁾، ولا بد أن يقوم على الأخذ والعطاء على مستويات الندية بين الطرفين، الإسلام والغرب⁽⁴¹⁾، فالتحول الحضاري العميق الذي عرفته الحياة الاجتماعية في المجتمعات المختلفة لم يأت اعتباطاً أو دون وعي، بل جاء نتيجة الوعي بالشعور بقيمة التعايش الحضاري مع وجود الاختلافات والتعدد والتنوع، فقد تمكن الإسلام حيثما حل أن ينشئ حواراً حقيقياً مع الشعوب التي وصلها حتى يتم التعايش على قاعدة من القبول والافتناع دون الرفض والتجاوز لما عند الآخر من قيم ومبادئ مختلفة، فليس مهمة الإسلام الإلغاء والإنكار وإنما مهمته الأساسية التعاطي والتثاقف والتعاون المشترك مع المحافظة على التعدد والتنوع والاختلاف⁽⁴²⁾. وللثقافة الإسلامية جذور عميقة ترتكز عليها، ومن ثم فهي لا تخشى الحوار بل على العكس ترحب بحوار الحضارات والتجاوز مع الآخر ومدّ جذور التفاهم وتصحيح كثير من المفاهيم والأغلاط التي نجمت عن الصمود والجمود، فلا تجد الثقافة الإسلامية غضاضة من الحوار ما دام يؤتي ثماره بعيداً عن مهاترات لا تسمن ولا تغني من جوع، والثقافة الإسلامية تعترف بسنة التدافع الحضاري وتداول الحضارات، وأن التطور متاح للجميع وليس حكراً لأحد دون أحد⁽⁴³⁾. ويدعو الإسلام إلى مدّ جذور جسور العلاقة والتواصل مع كل من يصله خطابه، إنها رسالة اتصالية من طبيعة خاصة تقوم على منهج تبادل الحجة والبرهان بين أبنائها من جهة ومع من لم يعلم شيئاً عنها أياً كان موقعه وإقامته بين المسلمين من جهة أخرى، ومن هنا كانت بلاغة عظمة التعبير عن هذا المنهج الدعوي في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾⁽⁴⁴⁾ فلا إعلام إلا بالإسلام ولا هدى إلى سبيل الله إلا بالدعوة إليه. ومن هنا كان الحوار لبنة أساسية ومحورية في بناء الإسلام ونقله حضارياً من نطاق التشريع والنصوص إلى نطاق العمل والتفعيل⁽⁴⁵⁾. وعندما نتحدث عن مشروعية الحوار في الإسلام لا نقصد بأي حال من الأحوال الحوار الذي يقوم على وحدة الأديان وصرها في دين عالمي جديد قائم على الجمع بين المتناقضات كالكفر والإيمان والتوحيد والوثنية، فتلك دعوة دسيسة يجب على المحاور المسلم أن ينأى بنفسه عنها

وأن يحذرهما أشد الحذر، وهو الحوار الذي يهدف إلى إزالة الفروق والاختلافات العقيدية والشعائرية بين المتحاورين، ومن الخطأ في المنهج العلمي بل من التدليس والتغريب أن يستدل بمشروعية الحوار لأجل التقارب⁽⁴⁶⁾، ومهما تنازل المسلمون عن شيء من دينهم لأجل إرضاء أعدائهم فلن يرضوا عنهم، قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ﴾⁽⁴⁷⁾.

والإسلام وثقافته أصبحا يرتكزان على أساس قوي لا ينقصه حتى يحرز تفوقاً على الآخر في صورة حوارية دون صدام إلا إلى علماء يستطيعون تقديمه بطريقة عصرية بعيدة عن الانفعال والوقتيّة، ويحسنون امتلاك وسائل التغيير الصالحة للعصر، وإذا كنا نريد تقديم الإسلام بديلاً حضارياً يجب أن نستوعب التحديات الراهنة ونحسن تقديم هذا البديل إلى أبناء الحضارة الغربية، الذين يشعرون بالهوة ويتطلعون إلى عالم أفضل من عالمهم المادي⁽⁴⁸⁾.

حوار الحضارات في الثقافة الغربية:

أن رؤية الثقافة الغربية لحوار الحضارات هي بلا شك رؤية غير معقولة في ظل محاولة فرض ثقافة جانب واحد وابتلاع الثقافات الأخرى، فهي ترى من الحوار صورة لفرض نمطها على العالم وصبغه بنفس الصبغة الغربية، ومن هنا يتحول الحوار إلى صدام وصراع، لأن الصراع يحدث عندما تجعل إحدى الثقافات من نفسها الثقافة العظمى والقائدة في حين كل الثقافات الأخرى ثقافات صغرى⁽⁴⁹⁾. ولقد شغل موضوع حوار الحضارات العديد من الأوساط الغربية سواء على المستوى الفكري الأكاديمي أم على المستوى الشخصي، خاصة الذين اعتنقوا فكرة (حوار الحضارات) كمذهب لهم، فظهر منهم المنصف، وجاء منهم المتعصب الرافض لفكرة الحوار، وهؤلاء مفعمون بعنصرية شديدة، ولدت على أيديهم فكرة (صراع الحضارات) وكان أشدهم تعصباً المفكر الغربي (صامويل هنتنجتون Saamwil hntnjitun) صاحب أطروحة (حوار الحضارات)⁽⁵⁰⁾. وقد اتسم الحوار خلال السنوات القليلة الأخيرة بصفة الاستعجال، وأنه يجري وفقاً لقواعد يحددها الغرب، وفي ظل ظروف تخدم مصالحه السياسية وأهدافه من الصدام أو الحوار معاً، كما أنه يجري بلغات الغرب وليس بلغات الشرق، كما اتضح أن أجندة الحوار في أغلب الأحوال صاغها الغرب حسب ضغوط الدوافع والمصالح السياسية والأمنية وليس من أجل فهم أفضل⁽⁵¹⁾، وتعايش ثقافي وحضاري سلمي محكوم بمنطق الحوار والموضوعية والتفاعل والإنسانية. وما زال يجري الحوار في الأوساط الغربية على خلفية أعمال إرهابية ضد مصالح غربية، متهمه بتدبيرها وتنفيذها نقابات ومنظمات إسلامية، أي أن الحوار لا يجري بغرض الفهم

المتبادل بقدر ما يجري بغرض تأمين مصالح الغرب، أو بغرض الانتقام من جماعات ودول بعينها، أو بغرض تطويع العقل الإسلامي العربي ليصبح أكثر استعداداً للتأقلم مع الثقافة الغربية، ومن ثم اتسم الحوار بصفة الاستعجال، وهو الأمر الذي أضاف تعقيداً إلى تعقيدات أخرى في الحوار، وشجع الصداميين في الغرب والشرق على تصعيد حملاتهم، إذ جلبت إلى ساحة الحوار عناصر غير مؤهلة دينياً أو فقهياً، وعناصر غوغائية، وعناصر سياسة وأيديولوجية وأحاطت الحوار بضجة إعلامية، وضغوط سياسية، وفي ظل خلط واضح وأحياناً متعمد بين الدين والسياسة والأمن، وأصبح مألوف أن يتحدث رجال الدين عن قضايا الأمن وهم غير خبراء، ويتحدث رجال السياسة في أصول أديان لا يعرفون عنها الكثير، وفي حوار بين أطراف يتحاورون في غير تخصصاتهم عادة ما تتسع فرص ومجالات الوقوع في أخطاء جسيمة بعواقب خطيرة⁽⁵²⁾.

أهمية حوار الحضارات في بناء المجتمعات وتكاملها:

في ظل التصورات والمتغيرات المختلفة التي يشهدها العالم اليوم، أصبحت الحاجة ملحة إلى التفاعل والتعاون بين الحضارات، وكذلك الحوار بين الثقافات الموجودة على سطح المعمورة، لأن التعاون سيخلق حضارة إنسانية أكثر ترابطاً ونفعاً للمجتمع البشري، ويستطيع كل منا أن يشعر بجدوى الحوار ويؤمن بأن لدى الآخر من الفائدة ما يمكن أن ينعكس إيجابياً عليه، ويؤدي ذلك في النهاية إلى تقارب المفاهيم لإقامة تكامل واضح بين الأمم المختلفة، لأن الحوار بين الحضارات يهدف إلى المنافسة السلمية ومحاولة بناء جسور بين بعضها البعض⁽⁵³⁾. وتتمثل أهمية الحوار أنه يؤدي إلى تداخل آفاق المشاركين فيه مما يدفعهم إلى الاقتراب من بعضهم بدرجة أكثر من الموقف الذي يوجب الرؤية من زاوية واحدة، وعلى هذا النحو يمكن أن نصل من خلال الحوار إلى أفق شامل ومن ثم يدفع الحوار ما هو موقفه وخاص ليتحرك باتجاه ما هو عام، ونتيجة لذلك يؤدي الحوار إلى تحقيق التضامن بين أطراف الحوار، كما يؤدي الحوار المستمر إلى عدم تحول التحيز إلى سوء فهم، كما يكشف المبادئ العامة المغروسة في طبائع المتحاورين ومن ثم الوصول إلى المبادئ الجوهرية التي ينبغي أن يتفاعلوا ويتعايشوا في ظلها⁽⁵⁴⁾. وعبر تاريخ طويل من التقاء الحضارات وتقاربها وتواصلها، كان التحاور والتبادل عاملاً حاسماً في نقل المعارف الإنسانية، وفي تخصيص التجارب الحضارية، وبقدر ما يكون الحوار جاداً وعميقاً ومتواصلاً، يكون التغيير والانتقال نحو الأمثل أشمل وأعمق وأوسع أفقاً، وإذا كان الحوار الحضاري شرطاً ضرورياً للارتقاء بالإنسان، فإنه قد غدا في وضعنا الراهن أكثر أهمية بسبب التحولات المجتمعية الحديثة، وبسبب ما أنجزته الثورة الإعلامية المعاصرة من تقارب فعلي⁽⁵⁵⁾.

كما أن المستوى الذي وصلت إليه الإنسانية من التقارب في جوانب الفنون والآداب والثقافات جدير بفتح نوافذ الفهم المشترك، ثم أن ما وصلت إليه البشرية اليوم من حالة العجز والتردي وعدم القدرة على علاج النزيف الدامي في كثير من مناطق العالم الإسلامي، وانتهاك حقوق الإنسان في كثير من المجتمعات الجائرة، التي لا تعطي الفرد حقه في التعبير ولا العيش الكريم، كل ذلك يفرض على البشرية من منظمات وجامعات وحكومات وعلماء وأدباء ومفكرين أن يتنادوا إلى حوار حضاري وثقافي يضيء شموعاً في هذا الجو المضطرب، ويقود المجتمعات البشرية إلى عالم أفضل مفعماً بالتعاون والتبادل والتواصل. وتحديد منهج واضح المعالم لقراءة إشكالية الالتقاء والحوار بين الحضارات ينطلق من السؤال عن إمكانية التعايش الثقافي والحضاري بين الفئات الدينية والاجتماعية المختلفة، ومن ثم القول: أن لكل مجموعة بشرية القدرة على التفاعل والتعايش الحضاري، وذلك من خلال علاقة مثالية محكومة بالحوار والموضوعية⁽⁵⁶⁾. والتعايش الحضاري، هو: مجموعة الممارسات المسؤولة ضمن المعارف السائدة في مجتمع ما، المتمثلة في النظم والشرائع والعادات والآداب العامة، التي تعكس الحالة الفكرية والخلقية والاقتصادية والسياسية ومجمل مظاهر الحياة⁽⁵⁷⁾. وحتى يتم التعايش الحضاري والثقافي بين المختلفين، يجب أن يتم اعتراف كامل ومطلق وغير مشروط بالآخر المختلف، وهكذا كان الإسلام في كل الفتوحات التي عرفها، والأندلس المثال الأكثر قدرة على إعطاء هذه الصورة المتميزة من الاعتراف بالآخر، فقد بقي الإسلام هناك ما يقرب من ثمانية قرون، وحفظ لليهود والنصارى وحتى المتعصبين حقوقهم كاملة، فتعايش المسلم والآخر يتخذ من المنظور الحضاري الإسلامي عمقاً توافقياً مرناً ومتسامحاً بين الطوائف والملل المختلفة، كما يختزن عمقاً تنافسياً ونقدياً مسالماً⁽⁵⁸⁾. والحوار لا يختلف والتعايش بل يتكاملان واقعاً، فلا يتصور تعايش دون التقاء وحوار، والحوار والتعايش ينبثقان من التوافق بين المتعايشين، فحيثما كان هناك توافق كان هناك تعايش وحوار. وبقدر ما تعظم الحاجة إلى حوار جدي بين الثقافات والحضارات لإقامة جسور التفاهم بين الأمم والشعوب لبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والحضاري، تقوم الضرورة القصوى لهيئة الأجواء الملائمة لإجراء هذا الحوار، وإيجاد الشروط الكفيلة بتوجيهه الوجهة الصحيحة.

أهداف حوار الحضارات:

1 - الأهداف الدينية:

وتتمثل في تعزيز مفهوم الولاء والبراء، والدعوة إلى الإسلام وإبراز محاسنه ودفع الشبهات عنه، وإظهار سماحته وتقبله للآخر، كما تتمثل في

بيان مفهوم الجهاد في سبيل الله، وإعلاء كلمة الحق على الباطل، ودعوة العالم إلى قيم الحق العليا، إضافة إلى مواجهة الحملات التنصيرية⁽⁵⁹⁾.

2 - الأهداف الثقافية:

وتتمثل في نشر ثقافة الحوار الصحيح بين المسلمين وغير المسلمين، وتوجيه الثقافة والسلوك الوجهة الصحيحة⁽⁶⁰⁾.

3 - الأهداف الاجتماعية:

وتتمثل في المحافظة على بنية المجتمع الإسلامي، ودفع الشبهات حول الأسرة عموماً والمرأة خصوصاً⁽⁶¹⁾.

4 - الأهداف السياسية:

وتتمثل في منع تولي غير المسلم المناصب القيادية في الدول الإسلامية، وتعزيز مفهوم الدولة الإسلامية⁽⁶²⁾.

5 - الأهداف الاقتصادية:

وتتمثل في تطبيق النظام الاقتصادي في الإسلام، والتحرر من التبعية الاقتصادية، وتعزيز الاستقلال الاقتصادي في العالم الإسلامي⁽⁶³⁾.

آداب حوار الحضارات:

وتتمثل في تحقيق الشروط الآتية:

1. الحكمة في الحوار والتعامل.
2. التزام القول الحسن وتجنب منهج التحدي والإفحام.
3. الالتزام بموضوع الحوار وعدم الحيدة والابتعاد عنه.
4. حسن الاستماع وأدب الإنصات.
5. تقدير الخصم واحترامه.
6. التركيز على نقاط الاتفاق والانطلاق منها لتقرير نقاط الاختلاف⁽⁶⁴⁾.

مقاصد حوار الحضارات:

وتتمثل في المحاور الآتية:

1. حوار الدعوة ويشمل: توحيد الله، تعظيم الأنبياء وأتباعهم، العدل ودفع الظلم، التأكيد على القيم والأخلاق الفاضلة.
2. حوار التعاون والتعاقد العلمي.
3. حوار التقارب والتواصل.
4. حوار التعامل والتعايش⁽⁶⁵⁾.

ضوابط حوار الحضارات الهادف وفق معطيات قرآنية خالصة:

أن للحوار الهادف في مجال الحضارات جملة من الضوابط التي يجب أن تضبطه وتوجهه نحو الموضوعية والدقة والتقيد بالأهداف المرسومة له، ومنها⁽⁶⁶⁾:

1. تحديد الهدف من الحوار: قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁶⁷⁾ فلا ينبغي للمؤمن أن يكون إمعة بل يكون على بصيرة من أمره، ويقين واضح وبيننة ومنهج واضح جلي.
2. اتفاق المتحاورين أولاً على معنى الحضارة، ذلك أن الاتفاق على شيء يسلمت الانضباط به والامتنال له حتى يصبح مرجعاً للمتحاورين إذا اختلفوا في أي نقطة ذات صلة بموضوع الحوار، ولا سيما أن للحضارة الكثير من التعريفات التي تحويها الكتب والمقالات والنظريات، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰ أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽⁶⁸⁾ فالكلمة السواء هي نقطة الالتقاء التي تمثل موضع الاتفاق بين طرفين أو أكثر.
3. التعهد المسبق بالالتزام بنتائج الحوار، وعدم ترك مجال للاحتيال أو الاحتجاج عند ظهور الحجة الواضحة بكون بعض أفراد الطرف الآخر أو جماعته غير ملتزمة بنتائج الحوار، لأن كون المقابل غير متوحد في رؤيته وفكره ومنهجه، فإن ذلك ينفي الداعي إلى الحوار أصلاً، فما هو المرتجى من حوار لا ينتج عن ثمرة وفائدة، قال تعالى: ﴿أَوْ كَلِمًا عَهْدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽⁶⁹⁾.
4. الاتفاق المبدئي حول النقاط الأساسية التي ستشكل موضوع الحوار، فلكل حديث نافع محور أو محاور يدور حولها، ولكي يكون الحديث أو الحوار مجدياً ومثمراً لا بد أن يبتعد المتحاورون عن التشتت والخروج خارج نطاق الموضوع، وهذا لا يكون إلا بتحديد محاور الحديث ونقاط الحوار التي سيبحثها المتحاورون للتوصل إلى حلول عملية لمشكلاتها، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰ أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽⁷⁰⁾ فكل كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً هو دفع للمحاجة، بأن ما هو عليه، ومن معه من المؤمنين هو اليقين الذي لا شك فيه، والكلمة السواء هنا تحتل في جملة ما تحتمل الثوابت أو الأسس التي يلتقي حولها المتخاصمون أو المتحاورون، والحق أن مع ضرورة إلزام المتحاورين بالنقاط الأساسية التي تحدد مسارات حوارهم، فإن ثمة فائدة أخرى هنا، هي ضبط من يريد التهرب من الحق والحجة الملزمة عند شعوره بالفشل والخسارة.
5. الاتفاق على قبول النقد العلمي الموضوعي، فمن غير المعقول أن يرى الإنسان صيغة الطرح الذي يطرحه الخالق الأعظم جل جلاله،

عندما يعرض على الكافرين أن ينتقدوه بأن يجدوا العيوب في خلقه وصنعه، ثم لا يقبل نقده نحن النقد الموجه إلينا أو نرضى بالحوار مع من لا يقبل النقد ولا يتفاعل معه، قال تعالى: ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ۚ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ (71) وقوله تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴾ الملك: 3 (72) إنه قبول صريح بالنقد ومحاجة داحضة في ذات الوقت، كون التعرض للخصم بطلب توجيه نقده لنا يعد من صور المحاجة الكاشفة عن ضعف ما هو عليه من الباطل وقوة ما عند صاحب الحق من الحق.

6. التزام الواقعية والتوازن في الأطروحات والنتائج، إذ أن الإفصاح عن الحق وإبدائه غير كاف بحد ذاته في إلزام الغير الحجة، بل أن مطالبة هذا الغير بأن يأتي بصورة الحق التي نطرحها أو مثلها، أو يأتي بما هو أفضل منها، يشكل تأكيداً لوجوب اتباع الحق بواقعية وتوازن، فلما طرح القرآن على أولئك الذين ادعوا أنه ليس من عند الله فكرة أن يأتوا بمثله، كان ذلك الطرح منصفاً ومتوازناً مع ادعائهم أنه من كلام البشر، قال تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (73).

7. امتلاك المتحاورين الأهلية الكافية للحوار، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا بِنَعْيِ الْجَاهِلِينَ ﴾ (74) فمحاورة الجاهل السفيف لا تثمر إلا ما هو أشر من الخصومة معه.

8. توثيق محاور الحوار ونتائجه بجميع وسائل التوثيق الممكنة، قال تعالى: ﴿ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِثْقَلِ هَمٍّ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ (75).

معوقات الحوار الحضاري وعوامل تعزيزه:

عرض الأستاذان: روجيه جارودي المفكر الفرنسي، ومحمد مزالي في كتاب (حوار الحضارات) أن العقبة أمام مشروع الأمل في الحوار، هي: عقدة الاستعلاء والغرور التي تحكم الغرب، وإرادة الهيمنة والاستغلال (76)، ومن أهم معوقات الحوار الحضاري ما يأتي:

1. معوقات سياسية وتاريخية نتجت عن صراعات وحروب بين طرفي الحوار (الإسلام والغرب) وزادها تأجيحاً الموقف الغربي غير المنصف من قضايا المسلمين المعاصرة.

2. معوقات دينية بين الطرفين تمنع الحوار بدعوى تحريمه تارة أو بدعوى عدم الجدوى منه لارتباط الحوار بالتنصير - كما يقولون - وارتباطه بالتهيئة للاستعمار من طرف فئة من المسلمين. أما الغرب فهناك فئات وجمعيات تحرم الدخول في الحوار مع المسلمين.
3. معوقات فردية تتعلق بمدى أحقية الشخص المشارك في الحوار ليتحدث باسم دينه ومجتمعه وهو ما يطلق عليه مفهوم (التهيئة للحوار) فهل جميع المشاركين في الحوارات على درجة كافية من التمكن والاعتدال؟
4. معوقات الإساءة من الأطراف المنفلتة بين الطرفين والتي تجد القبول أو الرعاية عند بعض الحكومات أو المؤسسات⁽⁷⁷⁾.
5. معوقات تعود إلى الرواسب المترسخة في ذهن الغرب عن الإسلام والمسلمين بفعل تاريخ مشحون بالعداء للإسلام يحجب عن الغرب كثيراً من الحقائق، وتجعله ينخدع وينساق كثير خلف المقولات المشوهة في حق الإسلام والمسلمين.
6. معوقات تعود إلى منظور الغرب إلى ذاته، والتي سماها بعض المفكرين بـ (الانغلاق الإثني) الذي تحول إلى عقد متعددة، وعدها بعض المحللين الإثنولوجيين عائقاً أساسياً في فهم الغرب للآخر، وهو ما يتجلى في الدراسات الإثنولوجية التي أنجزها الباحثون الغربيون⁽⁷⁸⁾. ومن ثم فإن انطلاق قافلة الحوار في مسيرة جادة مأمونة ومؤيدة بالتوفيق والنجاح مرهونة بمدى التحاق المؤسسات السياسية الرسمية بركب هذه القافلة التي لا يتزعم فاعليتها إلا مؤسسات أصلية لا تتمتع بأي شكل من أشكال النفوذ والتأثير المرتجى في تحديد وجهة القرار السياسي على الصعيد العالمي، كما أنها مرهونة من جهة أخرى بمدى عمق الأطروحات الحوارية ومنهجيتها في ضوء القيم الإسلامية الأصلية للحوارات لا القيم التي تفرضها عوارض وملابس أخرى⁽⁷⁹⁾.
- ولتعزيز حوار سليم قوي للحضارات خالص من الشبهات لا بد من تحقيق الشروط الآتية :
1. تبادل المعلومات والأفكار والحقائق التي تزيد من معرفة كل فريق بدين الفريق الآخر وتاريخه وحضارته وتوضيحها توضيحاً يعين على التلاقي على مواطن الاتفاق.
2. البعد عن التلفيق الديني بين أحكام الدينين.

3. العناية بحسن اختيار المتحاور بأن يكون متخصصاً في موضوع الحوار ليكون قادراً على التعبير الصحيح.
4. حسن اختيار مواضيع الحوار، والبعد ما أمكن من حساسيات الفكر اللاهوتي الكلامي القديم الذي حفلت به كتب الملل والنحل.
5. اختيار الموضوعات الحية التي يدور حولها الحوار.
6. تصحيح الصورة الخاطئة التي ألصقت بالإسلام والمسلمين لدى العقلية الغربية.
7. تفهم تيارات التفكير في الغرب والتوجه إلى الشرائح التي تبحث عن علاج ما أصاب النفسية الغربية من دمار وتقديم الإسلام الصحيح لهم.
8. العمل على إنشاء مراكز بحوث ودراسات متخصصة في جامعاتنا ومعاهدنا الإسلامية تعني بقضية الحوار، وتعمل على الاتصال بالمراكز المماثلة لتقديم المعلومات الصحيحة في موضوعات الحوار⁽⁸⁰⁾، كما يستوجب الأمر تنظيم مؤتمرات وملتقيات دولية مكثفة لترسيخ آليات الحوار الحضاري، من طرف مؤسسات ومنظمات ثقافية إيماناً بأن (حوار الحضارات) مطلباً إسلامياً ملحاً يدعو إليه القرآن الكريم وتبشر به السنة النبوية⁽⁸¹⁾.
9. على المسلمين وعلمائهم بوجه خاص أن يبذلوا جهوداً مضنية في تبني قضية الحوار، فهم الأمة الشاهدة على الناس بالدعوة قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾⁽⁸²⁾ كما يجب عليهم فهم الوسائل المكافئة لذلك بفهم نفسية المخاطبين والإحاطة علماً ومعرفة بالحضارة الغربية والحضارات الأخرى.
10. معرفة كل طرف بخصوص الآخر بطريقة حسنة، وتركيز الانتباه على ضرورة أن يكون كل طرف صبوراً مع الطرف الآخر، إذ أنه من السهل استغلال الخلافات ليزيد اللهب وقوداً، ولكن من الأكثر صعوبة البناء على الأمور المشتركة بين المتحاورين لتعزيز الانسجام والتعاون⁽⁸³⁾.
11. أن تمتلك الأطراف المتحاورّة النية الحسنة والصبر، حتى وإن كانت المعرفة المتزايدة تزيل سوء الفهم، سوف تمكث هنالك اختلافات فعلية مهمة، كما يستوجب على الأطراف المتحاورّة أن تكون قابلة لتبادل وجهات النظر دون محاولة صنع الآخرين على صورتها الذاتية⁽⁸⁴⁾، فالحوار لا ينفي الاختلاف، إذ أن الاختلاف قيمة حضارية

تقتضي تقبل الآخر بصورته المختلفة على الأنا، والإقرار بحريته الدينية والسياسية والفكرية، والعمل على ضمان هذا الحق، فالحوار يتطلب قبول أطراف الحوار بالاختلاف، وإدراكهم أن للحوار مستويين، داخلي: ضمن الحضارة نفسها لإبراز الخطاب الجامع المعتمد، وخارجي: موجه إلى أطراف الحوار الخارجية، وهذا يتطلب الاقتناع بضرورة سعي كل طرف من الأطراف المتحاوره لفهم خطاب الطرف الآخر، ومحاولة احترامه، فالحوار لا يقوم إلاً باحترام الآخر من خلال معرفته، والإصغاء إليه والعمل معه وعدم اتخاذ القرارات بدلاً عنه، وهكذا يهدف الحوار إلى الاتفاق على صياغة مجموعة قيم عالمية تأخذ في اعتبارها التنوع الإنساني الخلاق لتحقيق التوافقات بين ثقافات العالم جميعاً⁽⁸⁵⁾.

12. على المنظمات والهيئات العلمية أن تضع في حساباتها صيغة الحوار والحد الأقصى المرجو من فوائده، وأن تهتم بتكثيف الدعوات إلى ضرورة بحث المسلمين عن هويتهم المفقودة في عالم القوة الغالبة، وعقد الندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية في مجال دراسات الحضارة، ومنها: علوم حوار الحضارات، والنهوض بواقع الدعوة، وإعادة برمجة العقل المسلم بالبرامج الإسلامية النافعة، والتي تمكن جمهور الأمة من فهم واقعها ومستقبلها وما يراد لها وما يجب عليها، على أن يكون ذلك وفق أكثر المصادر أمناً وتوثيقاً وأضمنها نتيجة ألا وهو كتاب الله⁽⁸⁶⁾.

13. إن مصطلح حوار الحضارات وحوار الأديان متداخلان، فلفظ الحوار يختلط ضمناً بلفظ تقارب الأديان، مما جعل كثير من العلماء يقفون موقف الرفض أو المتحفظ على الأقل من هذه الدعوة، حيث اعتبروها دعوة مصادمة للشريعة الإسلامية، لما فيها من تقديم التنازلات لغير المسلمين، ولذا لا بد من تبني الجامع العلمية الشرعية المعتمدة لتعريف دقيق وواضح يرفع الالتباس، ويبين الفرق بين هذه المصطلحات من أجل التوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية الصحيحة المرتبطة بها⁽⁸⁷⁾.

14. من أجل فهم دقيق للمشاكل التي تعاني منها البشرية والعمل على إيجاد حلول متوازنة لقضايا الأمم، لا بد من ضرورة التأكيد على ثوابت العقيدة حال الحوار، وبيان أهم أهداف الحوار ومجالاته لتكون مرجعاً يهتدي به حال الحوار مع الآخرين.

15. التواصل بين الحضارات أمر لا يصادم الشريعة بل يتماشى معها، لأن إحدى الغايات الالهية في تنوع الأجناس هي التعارف والتواصل، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِيعَارَفُوا﴾ (88) ومن ثم لا بد من نشر ثقافة الحوار الصحيح المبني على أسس شرعية وقواعد منضبطة⁽⁸⁹⁾.
16. أن دعوات (حوار الحضارات) غالباً ما كانت تأتي بأوامر فوقية غريبة، ولذا تفقد كثير من مصداقيتها بسبب محاولة القوي فرض تصوراتها للحياة على الضعيف، ولذا لا بد من تبني الدول الإسلامية لمؤتمرات الحوار، والعمل على وضع تصورات استراتيجية من شأنها توجيه الحوار إلى معانيه الصحيحة⁽⁹⁰⁾.
17. الحوار مع الآخر وهو غير المسلم يستدعي بالضرورة وكخطوة أولية الحوار مع المسلمين داخل المجتمعات الإسلامية من مختلف المذاهب من أجل إيجاد صيغة للتعايش في إطار المجتمع الواحد بعيداً عن الفرقة والعنف والحروب الطائفية⁽⁹¹⁾.
18. زيادة الوعي والإدراك العالمي بحقيقة تسوية المنازعات ومنعها من خلال العمل على إرساء أسس جديدة للعلاقات الدولية، تأخذ في الاعتبار مسألة التعددية الثقافية، وأهمية الاعتراف بالطرف الآخر، وإقامة الحوار معه، مما يستوجب بدوره بناء جسور ثقافية جديدة بين المجتمعات، وإرساء قواعد جديدة للتحاور تسهم في توسيع الأرضية المشتركة، والتخفيف من هذه الفواصل والاختلافات بما يكفل درء المجابهات والعداوات ومن ثم تحقيق السلام والاستقرار.
19. لكي ينفذ المسلمون عن أنفسهم اليوم الغبار، ويستأنفوا نشاطهم الحضاري فعلاً وحواراً راكزاً كما بدأوه أول مرة عليهم العمل على تأكيد القيم الآتية⁽⁹²⁾:
 - (أ) لا بد من تمثل قيم العقيدة الإسلامية والاستجابة لتعاليمها لأنها المكون الحقيقي لبنية الحضارة الإسلامية، فلا نهضة حضارية حقيقية بدون اتباع تعاليم العقيدة الإسلامية والالتزام بها قولاً وعملاً.
 - (ب) العودة القوية لروح هويتنا العربية والإسلامية وذاتنا الحضارية، والنفخ فيها بقوة، وتطهيرها من رواسب الأحقاب السابقة وأعراضها، والإيمان بقدرتنا الحضارية على تجاوز المحن والعراقيل.

- (ج) التعامل وفق منهج محدد صحيح مع نموذج الطرف الآخر، والاستفادة من تجارب العالم الحضارية برؤية فكرية وعملية ثابتة وجريئة بعيدة عن سلوك التردد والخوف.
- (د) تحكيم منهج البحث العلمي في كل جهودنا التطبيقية والنظرية، وفي شتى ميادين الحياة عامة، وذلك بإيجاد منهجية علمية موضوعية قوامها النقد والفحص في قراراتنا لتراثنا لمعرفة الجوانب الحية من الجوانب الميتة، والجوانب المعقولة من الجوانب غير المعقولة، فكل نهضة حضارية إنما تنطلق من رؤية سليمة لذاتها.
- (هـ) إبراز الدور العلمي والحضاري في تاريخ الإسلام، ودور الإسلام في بناء الحضارة الإسلامية، ومشاركته في نهوض الحضارات الإسلامية وبنائها، ودور العلماء المسلمين في اكتشاف المعارف والعلوم وتطويرها وتقديمها إلى الإنسانية.
- (و) التركيز على قيمة العقل والعلم في الإسلام، وكيف أن الإسلام أعطى قيمة عالية وسامية للعقل والعلم، فهو الدين الذي بدأ بالآية الكريمة « اقرأ » واعتبر طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة مع التركيز على أخلاقيات الإسلام في طلب العلم ومضاعفة الاهتمام بالبحث العلمي في العالم الإسلامي أجمع.
- (ز) التركيز على مشكلة التخلف العلمي والحضاري في العالم الإسلامي، وجعل هذه المشكلة في قمة الأولويات والاهتمام بدراساتها.
- (ح) العمل على تضامن العالم الإسلامي وتعاونه في مشارق الأرض ومغاربها، وتأكيد العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين شعوبه باختلاف أجناسها في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ الإنسانية، والتأكيد على دعوة الإسلام الحضارية في التعارف والمنافسة السليمة بين الحضارات وليس في الصراع والتصادم كما يدعي الغرب، فنحن كمسلمين مع حوار الحضارات وليس مع صدام الحضارات.
- (ط) العناية الكاملة بالثقافة العربية والإسلامية المستنيرة، ورفض تشويه القيم الإنسانية التي تحض على المساواة والعدل والتسامح، ورفض الخروج عن المجتمع بدعاوي التكفير الضالة، والتأكيد على احترام الجوار والحوار والرأي والرأي الآخر والتعددية الفكرية.
- (ي) التأكيد على أن حوار الحضارات، يُعد من أهم مواقف التواصل الفكري والثقافي والاجتماعي التي تتطلبها مجالات الحياة المختلفة في المجتمعات المعاصرة التي تعج بالمشكلات والأزمات الدولية، لما له

من أثر كبير في تنمية قدرة الفرد على التفكير والتفاعل المشترك.
(ك) التأكيد على أن حوار الحضارات، ينبغي أن يكون هو أساس صياغة النظام العالمي الجديد التي تسعى الدول الكبرى إلى إقراره وفق متطلبات العصر ومعطياته في الفترة الراهنة .

(ل) تحديد الموقف المعرفي من الغرب بإيجاد منهجية علمية سليمة وموضوعية في قراءة الغرب ودراسته حضارياً.

(م) وفي ختام الحديث يمكن القول: أن تعزيز حوار الحضارات واستبداله بصراع الحضارات في وقتنا الراهن يتطلب منا شحّ الهمم والصدق في العمل ونكران الذات، وتقديم كل نفيس وغالٍ في سبيل إنجاح هذا الحوار وتقديمه وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، فقد جاءت الفرصة الحية التي نستطيع أن نثبت فيها للعالم أننا أمة تمتلك رصيذاً حضارياً عريقاً، كان له دور كبير في تطور البشرية في كل المجالات، وصاحب الفضل الأكبر على نهضة الحضارة الغربية المعاصرة، كما نمتلك أيضاً التمايز الحضاري شكلاً ومضموناً عن باقي حضارات الأمم الأخرى من حيث أن نموذجنا الحضاري جمع بين المادية والروحية والتقنى في فلسفته الشرق بروحانيته والغرب بماديته معاً، كما أننا نمتلك بقيم حضارتنا الإسلامية ونظمها المميزة الاهتمام بالإنسان في المقام الأول، ولذلك فهي تتميز بأنها حضارة إنسانية تتحرك في إطار القيم الإنسانية الأخلاقية، وفي الوقت ذاته هي حضارة علمية تقدمية لا جمود فيها ولا رجعية تقوم على استنهاض العقول وحرية الفكر وتحفيز الإرادة، وتعاملها مع الآخرين نتيجة دافع عميق للتعلم والتعليم، الذي يغرسه الإسلام في الشخصية المسلمة حيثما حل.

وإلى جانب هذا التمايز الحضاري الفريد نحن نمتلك أيضاً الثروات الطبيعية والمواد الخام الوفيرة التي تعد ركيزة حيوية للتطور المادي وصناعة التكنولوجيا الحديثة، فنحن قادرون كخير أمة أخرجت للناس على خوض معركة الصراع الحضاري المرتقب من الغرب، وكسب جولات هذا الصراع - بمشيئة الله تعالى - إن نحن صدقنا ما عاهدنا الله عليه، والتزمنا بمنهج سياسي واقتصادي واجتماعي واضح المعالم يقوم على أسس الشريعة الإسلامية، ونظرية شاملة موضوعية تؤسس منهجاً علمياً دقيقاً، وتحدد رؤية واضحة للتعامل مع حضارات العصر المختلفة، وتتجه بالإنسان إلى التغير والتقدم والرقى في جميع مجالات الحياة المختلفة.

الخاتمة:

أولا : نتائج الدراسة :

- أوضحت الدراسة أن مفهوم الحوار بين الحضارات مفهوم إسلامي أصيل له أدلته ودلالته ، وأن الأصل في الحضارات الحوار لا الصراع ، وأن حوار الحضارات له أسس وضوابط من الاعتراف والتعرف والمعرفة لابد لكل حضارة أن تلتزم بها لنجاح الحوار.
- أبرزت الدراسة أن حوار الحضارات من خلال تعريفاته المتعددة، هو عبارة عن اندماج وتبادل الثقافات الإنسانية بين مختلف الثقافات ليشمل هذا الاندماج مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية .
- أظهرت الدراسة أن القرآن الكريم أرسى قواعد الحوار في الإسلام على أساس الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ، وهو منهج حضاري متكامل في ترسيخ مبادئ الحوار بين الشعوب والأمم ، كما أكدت الدراسة أن القرآن الكريم منهاج حياة متكاملة للمسلمين والبشر أجمع ؛ لأن فيه المبادئ والقيم للتعامل والحوار بين البشر بغض النظر عن الدين واللون والجنس ، بما يخلق التعايش السلمي والتعارف البناء لبناء الحضارة الإنسانية .
- أبرزت الدراسة أن الحوار الحضاري لبنة أساسية ومحورية في بناء الإسلام ونقله حضاريا من نطاق التشريع والنصوص إلى نطاق التفعيل، ولذا تعددت آفاق الحوار في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وتعددت مجالات وجهته ، ومن ثم تعددت قضاياها .
- أثبتت الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية هي الوحيدة التي تمكنت من مد جسور الحوار بين الحضارات التي انطوت تحت لوائها ، وهي الحضارة الوحيدة في تاريخ البشرية التي تمكنت من استيعاب الآخرين ، وخلق روابط الاندماج والانسجام بين الأقوام ، وهي حضارة قادرة على النهوض والعودة إلى مجدها متى عاد المسلمون إلى الالتزام بالمنهج القرآني القويم الذي ستكون أبرز نتائجه على الساحة السياسية في الوقت الحاضر هو ابتعاد العالم الإسلامي عن التيارات الفكرية المتطرفة .
- أظهرت الدراسة أنه رغم تباين وجهات النظر حول مفهوم الحضارة والثقافة ، إلا أنه يمكن القول : أن الحضارة نسق أعلى يتضمن مجموعة كبيرة من الثقافات الداخلية التي قد تزيد أو تقل حدة التباين بينها تبعا للعديد من العوامل كاللغة والدين والظروف الجغرافية .

- أوضحت الدراسة أن الحوار بين الحضارات هو الطريق الأمثل والأسلم للتعايش السلمي ، والانتفاع المتبادل بين الحضارات والثقافات الإنسانية ، فهو وسيلة لمعرفة الآخر معرفة متبادلة حقيقية لها نتائجها ، تسبقها معرفة تمهيدية للحوار واعتراف متبادل بين المتحاورين ، وبذلك يكون الحوار مرحليا تتجاوزيا .
- أبرزت الدراسة أن حوار الحضارات في الثقافة الإسلامية هو كل حوار بين ممثلي الحضارات ؛ لقيام تعاون وتفاعل مشترك في جميع شؤون الحياة ، ولتبليغ كل طرف رسالته الحضارية للآخر بالجدال والاقناع والبرهان وفق أصول وأهداف وضوابط لا يمكن المساس بها.
- أوضحت الدراسة أن هناك شروط وضوابط يجب أن تتوافر للحوار الفعال بين الحضارات ، منها الإيمان المشترك بأن التعدد البشري حكمة إلهية وحقيقة قائمة ، إضافة إلى تحديد المصطلحات وتباينها وصولا لتوحيد فهمها ، إلى جانب وضوح الغاية من الحوار وضرورة الاعتراف بالآخر .

ثانيا : توصيات الدراسة :

- التعامل في الحوار الحضاري وفق منهج محدد وصحيح مع نموذج الطرف الآخر، والاستفادة من تجارب العالم الحضارية برؤية فكرية وعملية ثابتة وجريئة بعيدة عن سلوك التردد .
- إبراز الدور العلمي والحضاري في تاريخ الإسلام ، ودوره في بناء الحضارة الإسلامية ، ومشاركتها في نهوض الحضارات الإنسانية وبنائها في المحافل العلمية المختلفة على المستويين المحلي والدولي، إلى جانب العمل على تأكيد دعوة الإسلام الحضارية في التعاون والتعارف والمنافسة السليمة بين الحضارات المختلفة وليس في الصراع والتصادم بينهما .
- إجراء مزيد من الدراسات العلمية والأكاديمية ؛ لتوضيح دور الحضارة وإسهامها في التطور الإنساني وفق النظريات العلمية الحديثة ، وذلك في المحافل والملتقيات العلمية الدولية ، والاشتغال بواجب الحوار في إطار برنامج دائم ومستمر، ومتعدد الحلقات والواجهات، ومتنوع المشاركات ، غير مقتصر على المؤتمرات في جلسة أو عدد من الجلسات، بهدف تحقيق مبدأ (التعلم المستمر) في أفق الإحاطة بجميع جوانب التميز في الحضارات المختلفة ، والاستفادة منها في تبادل الخبرات والمعارف ، إضافة إلى تدعيم مراكز الحوار بين الحضارات القائمة ،

والعمل على التوسع في إنشائها مع التأكيد على ضرورة وضوح أهداف كل منها ورؤيته وبرامجه ومجالات عمله .

- التفكير الجاد في مشروع حضاري إسلامي لتحويل صراع الحضارات إلى حوار الحضارات ، ووضع خطط واضحة في سبيل إنجاح فكرة الحوار بين الحضارات والثقافات ، وذلك من خلال تبني هذا المشروع عن طريق هيئات ومؤسسات حكومية وغير حكومية ، وتسخير كافة الإمكانيات وفي مقدمتها آراء علماء الشرع وضوابطهم لهذا المشروع الإسلامي العالمي ، والاستفادة من كل فكرة داعمة لهذا المشروع ، وهو مشروع يضمن الحفاظ على الثوابت والأسس العامة ، والمشاركة الفاعلة في حوار الحضارات .

- عقد اللقاءات والمؤتمرات والندوات والفعاليات الثقافية المشتركة مع الحضارات الأخرى ؛ لدراسة المسائل التي تهم الطرفين ؛ من أجل تشكيل مفاهيم مشتركة حولها ، وذلك من خلال تعزيز التوجه نحو الشراكة والتعاون الثقافي ، والتبادل الأكاديمي بين الجامعات الإسلامية والعربية والجامعات الأجنبية كمحاولة للتواصل والتحاور والتعارف بين الحضارات على المستويات الأكاديمية والبحثية .

المصادر والمراجع أولاً: المصادر:

- القرآن الكريم.
- جمال الدين محمد بن علي بن منظور الأنصاري (630-711هـ / 1232-1311م).
- لسان العرب. ط1، بيروت: دار صادر، 1410هـ / 1989م، مج4، 8، 11.

ثانياً: المراجع:

- أحمد عبد الرزاق أحمد . الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى . القاهرة : دار الفكر ، 1411هـ / 1990م.
- توفيق محمد سبع . قيم حضارية في القرآن الكريم : عالم ما قبل القرآن . القاهرة : دار المنار ، د0ت ، ج1.
- حامد بن محمد الرفاعي . الإسلام ومنطلقات المشترك الحضاري البشري . سلسلة (لتعارفوا) ط1 . د.م : دن ، 1426هـ / 2005م .
- علي ليلة . تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتمالات الصراع . ط1 . القاهرة : جامعة عين شمس ، كلية الآداب ، 1427هـ / 2006م .
- مجمع اللغة العربية . المعجم الوسيط . إستانبول : المكتبة الإسلامية ، د.ت ، ج1.
- محمد محمد حسين . الإسلام والحضارة الغربية . ط1 . بيروت : دار الإرشاد ، 1388هـ / 1968م .
- محمد عمارة . التراث والمستقبل . ط2 . القاهرة : دار الرشاد ، 1418هـ / 1997م .
- منصور الحلو . حوار الحضارات . الإسكندرية : منشأة المعارف ، 1428هـ / 2007م .
- هاشم العوضي . الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب . ط1 . د.م : دن ، د.ت .

ثالثاً: الرسائل العلمية:

- عبدالله محمد بلحاح . التعايش الحضاري بين المسلم والآخر في الأندلس من بداية الفتح الإسلامي حتى سقوط الخلافة الأموية (92-422هـ / 711-1031م) . قراءة في حوار الحضارات . رسالة دكتوراه . جامعة تونس : كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، 1433هـ / 2011م .
- علي أحمد محمد الغزال . الصراع الحضاري بين الغرب والإسلام ومصير الحضارة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين . رسالة ماجستير . السودان :

- جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، 1427هـ / 2006م.
- فهد بن عبدالعزيز بن عبدالله السنيدي. حوار الحضارات (دراسة عقديّة في ضوء الكتاب والسنة). رسالة دكتوراه، الرياض: جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية (عقيدة) 1429هـ - 1430هـ / 2008م.

رابعاً: البحوث والمؤتمرات:

- عبدالمك منصور حسن المصعبي ((حوار الحضارات: المفهوم والمقومات)) تونس: جامعة الزيتونة، مركز الدراسات الإسلامية. أعمال ندوة موقع الإسلام في القيم الكونية وحوار الحضارات، (1426هـ / 2005م).

خامساً: الدوريات العلمية:

- أحمد شقيرات ((الحوار بين الحضارات)) الأردن: مجلة هدي الإسلام. مج51، ع7 (شعبان 1428هـ / آب 2007م).
- أحمد العسال ((حوار الحضارات: مدخل إلى رؤية إسلامية)) باكستان: مجلة حولية الجامعة الإسلامية العالمية. ع3 (رجب 1416هـ / نوفمبر 1995م).
- أرثر كريس إيكل ((حوار الحضارات بالقول والفعل)). الجزائر: جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية. مجلة الصراط. س3، ع6 (رجب 1423هـ / سبتمبر 2002م).
- أشرف محمد زيدان. نور روضة حاج سيرين و (آخرون) ((إضاءات قرآنية حول مفهوم حوار الحضارات)) العراق: مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية. مج3، ع12 (محرم 1433هـ / كانون الأول 2011م).
- جميل مطر ((حوار الحضارات السياسي أولاً)) تونس: المجلة العربية للثقافة. مج28، ع56 (1432هـ / مارس 2010م).
- سامية بيبرس ((حوار الحضارات والمبادرة الحضارية العربية)) مصر: مجلة شؤون عربية. ع116 (1424هـ / 2003م).
- سمير سعد مرقس ((دور التربية في تنمية حوار الحضارات)) مصر: مجلة المال والتجارة. ع517 (1434هـ / مايو 2012م).
- عطية فتحي الويشي ((حوار الحضارات)) الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مجلة الوعي الإسلامي. س36، ع402 (صفر 1420هـ / مايو - يونيو 1999م).
- عيسى برهومة ((حوار حضارات أم صراع؟ نحو رؤية متوازنة للتعايش)) لبنان: مجلة إسلامية المعرفة. مج12، ع46-47 (1427-1428هـ / 2006-2007م).

- مساعدة لزهر ((أبو حيان التوحيدي وموضوع حوار الثقافات والحضارات)) ، الجزائر: جامعة زيان عاشور. مجلة التراث.. ع21 (جمادى الثاني 1437هـ / مارس 2016م).
- محمد الكتاني ((حوار الحضارات بين الحقيقة والوهم)) المغرب : مجلة الأكاديمية المغربية. ع 27 (1432هـ / 2010م).
- مصطفى حمزة ((حوار الحضارات الضرورة والواقع والآفاق)) المغرب: مجلة المجلس العلمي الأعلى. س2، ع5 (رمضان 1430هـ / سبتمبر 2008م).
- يوري ياكوفيتس ((حوار الحضارات)) سوريا: مجلة الفكر الإسلامي. س11، ع34-35 (1431هـ / 2009م).

سادسا : المراجع الأجنبية :

- Marrin patchen, resolving disputes between nations, duke press, Dot-icy studies duke university. Press, London 1988
- Vincent Descombes .**Modern French Philosophy** ,Trans. L.Scott-Fox and J.aM .Harding, Cambridge University Press, 1980 .

المصادر والمراجع:

- (1) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري. لسان العرب. ط1. بيروت: دار صادر، 1414هـ/0991م، مج4، ص791. وانظر: مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. إستانبول: المكتبة الإسلامية، د.ت، ج1، ص ص 181-081.
- (2) المعجم الوسيط. ج1، ص 181.
- (3) محمد محمد حسين. الإسلام والحضارة الغربية، ط1، بيروت: دار الإرشاد، 8831هـ/8691م، ص 161.
- (4) فهد بن عبدالعزيز بن عبدالله السنيدي. حوار الحضارات (دراسة عقدية في ضوء الكتاب والسنة) رسالة دكتوراه. الرياض: جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية (عقيدة)، 9241-0341هـ/8002م، ص ص 81-22.
- (5) محمد عمارة. التراث والمستقبل. ط2. القاهرة: دار الرشاد، 8141هـ/7991م، ص 512.
- (6) أحمد عبدالرزاق أحمد. الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى. القاهرة: دار الفكر، 1141هـ/0991م، ص11.
- (7) توفيق محمد سبع. قيم حضارية في القرآن الكريم بعالم ما قبل القرآن. القاهرة: دار المنار. د.ت، ج1، ص13.
- (8) أشرف محمد زيدان. نور روضة حاج سيرين و (آخرون) ((إضاءات قرآنية حول مفهوم حوار الحضارات)) العراق، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، مج3، ع21(محرم 3341هـ/كانون الأول 1102م)، ص95.
- (9) علي أحمد محمد الغزال. الصراع الحضاري بين الغرب والإسلام ومصير الحضارة الإسلامية في القرن الحادي والعشرين. رسالة ماجستير. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، 7241هـ/9002م، ص02.
- (10) عبدالله محمد بلحاج. التعايش الحضاري بين المسلم والآخر في الأندلس من بداية الفتح الإسلامي حتى سقوط الخلافة الأموية (29-244هـ/117-1301م) قراءة في حوار الحضارات. رسالة دكتوراه. جامعة تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 3341هـ/1102م، ص 474.
- (11) علي أحمد الغزال. مرجع سبق ذكره، ص 751.
- (12) علي أحمد الغزال. مرجع سبق ذكره، ص 751.

- (13) المرجع السابق، ص ص 72-82.
- (14) المرجع السابق، ص 851.
- (15) علي أحمد الغزال. مرجع سبق ذكره، ص 08 وص 951.
- (16) المرجع السابق، ص 99.
- (17) جمال الدين محمد بن منظور. مصدر سبق ذكره، مج 8، ص 791.
وانظر: المعجم الوسيط، ج 1، ص ص 215-315.
- (18) المعجم الوسيط، ج 1، ص 315.
- (19) علي أحمد الغزال، مرجع سبق ذكره، ص 07.
- (20) يوري ياكوفيتس ((حوار الحضارات)) سوريا: مجلة الفكر السياسي.
س 11، ع 43-53 (1341هـ/9002م)، ص 061.
- (21) Marrin patchen, resolving disputes between nations, duke press,
Doticy. Studies duke university. Press, London. 1988, P30.
- (22) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 2.
- (23) مصطفى حمزة ((حوار الحضارات الضرورة والواقع والآفاق))
المغرب: مجلة المجلس العملي الأعلى. س 2، ع 5 (رمضان 0341هـ/
سبتمبر 8002م)، ص 71.
- (24) جميل مطر ((حوار الحضارات السياسي أولاً)) تونس: المجلة العربية
للثقافة، مج 82، ع 65 (2341هـ/مارس 0102م)، ص 34.
- (25) عيسى برهومة ((حوار حضارات أم صراع؟ نحو رؤية متوازنة للتعايش))
لبنان: مجلة إسلامية المعرفة، مج 21، ع 64-74 (7241-8241هـ/6002-
7002م)، ص 461.
- (26) عبدالله بلحاج. مرجع سبق ذكره، ص 574.
- (27) سورة الكهف. آية رقم (43).
- (28) سورة المجادلة. آية رقم (1).
- (29) جمال الدين محمد بن منظور. مصدر سبق ذكره، مج 4، ص ص
712-902، وانظر: المعجم الوسيط، ج 1، ص 502.
- (30) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 41.
- (31) جمال الدين محمد بن منظور. مصدر سبق ذكره، مج 11، ص 501.
وانظر: المعجم الوسيط، ج 1، ص 111.
- (32) المعجم الوسيط، ج 1، ص 502.

- (33) حامد بن أحمد الرفاعي. الإسلام ومنطلقات المشترك الحضاري البشري. سلسلة (لتعارفوا). ط1. د.م: دن، 6241هـ/6002م، ص ص 34-44. وانظر: هاشم العوفي. الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب. ط1. د.م: دن، د.ت، ص 41.
- (34) عبدالمالك منصور حسن المصعبي ((حوار الحضارات: المفهوم والمقومات)) تونس: جامعة الزيتونة، مركز الدراسات الإسلامية. أعمال ندوة موقع الإسلام في القيم الكونية وحوار الحضارات، (6241هـ/5002م)، ص 8 و ص 02.
- (35) أشرف محمد زيدان. مرجع سبق ذكره، ص 06.
- (36) أحمد العسال ((حوار الحضارات: مدخل إلى رؤية إسلامية)) باكستان: مجلة حولية الجامعة الإسلامية العالمية، ع3 (رجب 6141هـ/ نوفمبر 5991م)، ص 6.
- (37) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 61 و ص 72.
- (38) Vincent Descombes, **Modern French philosophy**, Trans.L.scott-Fox and J.M. Harding Cambridge University Press, 1980, P72.
- (39) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 33.
- (40) المرجع السابق، ص 23.
- (41) منصور الحلو. حوار الحضارات. الإسكندرية: منشأة المعارف، 8241هـ/7002، ص 803.
- (42) عبدالله بلحاج. مرجع سبق ذكره، ص 67 و ص 38.
- (43) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 23.
- (44) سورة النحل. آية رقم (521).
- (45) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 64.
- (46) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 75.
- (47) سورة البقرة، آية رقم (021).
- (48) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 13.
- (49) المرجع السابق، ص ص 53-63.
- (50) تتمثل نظرية (صامويل) التي قدم فيها قراءة مستقبلية من وجهة نظره لمستقبل العالم المعاصر، بأن الصدام الحضاري واقع لا محالة وليس مجرد صراع فكري أو اقتصادي، بل أنه صراع عنيف يشهد حتى

تزال حضارات وتبقى أخرى تحت هيمنة المنتصر، وأنه ليس أمام الحضارات فرص للبقاء سوى ثلاث حضارات هي: (الحضارة الإسلامية، والغربية، والصينية)، كما حذر العالم الغربي من احتمالات حدوث تحالف بين الحضارة الإسلامية مع نظيرتها الصينية (انظر: فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 3-4) وأكد أن الصراع الحضاري الأساسي في العالم سيكون بين الغرب والإسلام، وأن الإسلام يثير القلق في الغرب لأن السكانية الإسلامية تتميز بمعدل ديمغرافي كبير، وأن الجاليات الإسلامية قد صارت جزءاً من المجتمعات الأوروبية والأمريكية، وأن الإسلام بخلاف الأديان الأخرى لديه نزعة توسعية واضحة (انظر: سامية بيبس ((حوار الحضارات والمبادرة الحضارية العربية)) مصر: مجلة شؤون عربية، ع611 (4241هـ/3002م) ص 271) وقد أثارت هذه الفكرة ردود فعل حادة تناهض هذه الفكرة، منها: أطروحات تقوم على أن الحضارات لا يشترط أن تتصادم لتبقى ولكن من الممكن أن تتواصل وتتكامل استناداً على مبدأ التعاون الثقافي والعلمي، ومن هنا أصبح حوار الحضارات بمثابة القضية الكبرى التي تشغل العالم بعد نهاية الحرب الباردة وانتهاء القطبية الثنائية، وعلى العكس من مقولة (صامويل) بشأن صدام الحضارات، أكد أنصار الحوار على أن استمرار الحوار ضرورة حتمية لبقاء تعاون البشرية بدلاً من صدام يدمرها ويعود بها للخلف (انظر: فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص5). ويستند أنصار الحوار وضرورة استمراره إلى أنه يحقق هدفين:

1. أن الحوار لغة المستقبل بما يؤدي إلى لغة التفاهم، والتفاهم يوصل إلى السلام والاستقرار، لذلك فهو السبيل الوحيد لتجنب الصدام الحضاري.
2. أن هذا الحوار بين ممثلي الحضارات المختلفة، هو لمنع الغرب وفي مقدمتهم الولايات المتحدة، فرفض هيمنتها الأيديولوجية، وأن الحوار من شأنه أن يساهم في خلق مجتمع عالمي جديد يكون أكثر إنسانية، ويتعرف من خلاله الغربيون على حضارات الشعوب الأخرى والاستفادة منها (انظر: سمير سعد مرقس ((دور التربية في تنمية حوار الحضارات)) مصر: مجلة المال والتجارة، ع715 (4341هـ/ مايو 2102م) ص4).

ومن أهم الدعوات المطالبة بالحوار:

1. ندوة أكاديمية المملكة المغربية بعنوان (العولمة والهوية) وهو موضوع الدورة الأولى لسنة 8141هـ/7991م.
2. ندوات المجلس العالمي الإسلامي والمجلس البابوي للحوار بين الأديان في الفاتيكان.
3. ندوة برلين عن (حوار الثقافات) التي انعقدت بدعوة من الرئيس الألماني خلال سنة 0241هـ/9991م.
4. قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة (22) خلال دورة انعقادها (35) في سنة 0241هـ/9991م، وإعلان سنة 2241هـ/1002م عاماً للحوار بين الحضارات. انظر: محمد الكتاني ((حوار الحضارات بين الحقيقة والوهم)) مجلة الأكاديمية المغربية. ع72 (2341هـ/0102م) ص ص 94-04). سامية بيبس. مرجع سبق ذكره، ص 271.
- (51) جميل مطر. مرجع سبق ذكره، ص 43.
- (52) جميل مطر. مرجع سبق ذكره، ص 44.
- (53) علي ليلة. تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتمالات الصراع. ط1. القاهرة: جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1427هـ/2006م، ص 3.
- (54) علي ليلة، مرجع سبق ذكره، ص 33.
- (55) مصطفى حمزة. مرجع سبق ذكره، ص 16.
- (56) عبدالله بلحاج. مرجع سبق ذكره، ص 475.
- (57) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
- (58) عبدالله بلحاج. مرجع سبق ذكره، ص 475..
- (59) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص ص 180-205. وانظر: أحمد شقيرات ((الحوار بين الحضارات)) الأردن: مجلة هدي الإسلام، مج51، ع7 (شعبان 1428هـ/آب 2007م)، ص 82.
- (60) المرجع السابق، ص ص 217-227.
- (61) المرجع السابق، ص ص 242-257.
- (62) أحمد شقيرات، مرجع سبق ذكره، ص ص 281-295.
- (63) المرجع السابق، ص ص 309-320.
- (64) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص ص 58-66.
- (65) المرجع السابق، ص ص 67-78.

- (66) أشرف محمد زيدان. مرجع سبق ذكره، ص ص 66-69.
- (67) سورة يوسف، آية رقم (108).
- (68) سورة آل عمران. آية رقم (64).
- (69) سورة البقرة. آية رقم (100).
- (70) سورة آل عمران. آية رقم (64).
- (71) سورة لقمان. آية رقم (11).
- (72) سورة الملك. آية رقم (3).
- (73) سورة البقرة. آية رقم (23).
- (74) سورة القصص. آية رقم (55).
- (75) سورة النساء. آية رقم (154).
- (76) أحمد العسال. مرجع سبق ذكره، ص 27.
- (77) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص ص 221-222.
- (78) محمد الكتاني. مرجع سبق ذكره، ص ص 49-50.
- (79) عطية فتحي الويثي ((حوار الحضارات)) الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مجلة الوعي الإسلامي. س36، ع402 (صفر 1420هـ / مايو - يونيو 1999م)، ص 38.
- (80) أحمد العسال. مرجع سبق ذكره، ص ص 28-29.
- (81) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 47.
- (82) سورة آل عمران، آية رقم (110).
- (83) أرثر كريس إكل ((حوار الحضارات بالقول والفعل)). الجزائر: جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية. مجلة الصراط. س3 ع6 (رجب 1423هـ / سبتمبر 2002م)، ص 133.
- (84) المرجع السابق، ص 135.
- (85) مساعدي لزهرة ((أبو حيان التوحيدي وموضوع حوار الثقافات والحضارات))، الجزائر: جامعة زيان عاشور. مجلة التراث، ع21 (جمادى الثاني 1437هـ / 2016م) ص 24.
- (86) أشرف محمد زيدان. مرجع سبق ذكره، ص 80.
- (87) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 514.
- (88) سورة الحجرات، آية رقم (13).
- (89) فهد بن عبدالعزيز السنيدي. مرجع سبق ذكره، ص 515.

- (90) المرجع السابق، ص 516.
(91) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(92) علي أحمد الغزال. مرجع سبق ذكره، ص ص 159-162.

الفتح الصلاحي لبيت المقدس في وجدان مؤرخي الغرب الإسلامي (583هـ / 1187م)

جامعة الملك فيصل - الأحساء
المملكة العربية السعودية

د. نوال بنت فرحان بن محمد الخالد

مستخلص :

تختزل فكرة البحث الحديث عن خبر فتح بيت المقدس على يد صلاح الدين الأيوبي عام (583هـ / 1187م) في وجدان مؤرخي المغرب والأندلس ، وكيف دونوا هذا الخبر في ثانيا رواياتهم بالأخص تلك المصادر التي خصصت لتاريخ المغرب والأندلس لا سواهما كابن عذاري وصاحب الحلل الموشية ، وتأثير الأوضاع السياسية على كتابتهم ، وإلى أي مدى انطبعت ميولهم السياسية والإقليمية بما استجد من أحداث على تدوين حدث الفتح ، وأن هناك ثلة من المؤرخين حاولوا الابتعاد عن تأثير الساسة وعبروا بفرحة عارمة عن الخبر بل وأجادوا بالأشعار مدحاً وتنأء على قائد الفتح صلاح الدين الأيوبي. وتظهر أهمية الموضوع في تتبع مدى اهتمام مؤرخي الغرب الإسلامي بالأحداث الكبرى في المشرق وتأثرهم بها، وبيان مدى التلاحم والترابط الديني بين جناحي العالم الإسلامي، وما للظروف السياسية من تبعات فكرية على المصنفات التاريخية وكتّابها. وتهدف الدراسة إلى استقصاء طريقة عرض مؤرخي الغرب الإسلامي لخبر فتح بيت المقدس وآرائهم الفكرية، واختلاف العصور في العبارات التي وصف بها صلاح الدين قائد الفتح، وعلاقاته مع الموحدين ، وسوف تعتمد الدراسة على منهج الوصف والتحليل والمقارنة؛ لفهم ظروف الحياة السياسية، ومدى تأثيرها في كتابات المؤرخين. ومن نتائج الدراسة أن اتضح محاولات صلاح الدين لرأب الصدع في العلاقات بينه وبين الخليفة المنصور الموحي ولكنها لم تنجح ولم يستطع صلاح الدين الحصول منها على مراده ، وكشفت الدراسة أن من نتائج الفتح عودة الرحلات والهجرات المغربية والأندلسية بكثرة إلى بيت المقدس.

الكلمات المفتاحية: الأندلس ، المغرب ، مؤرخون ، صلاح الدين ، بيت المقدس، نوال الخالدي.

Abstract:

The idea of modern research on the news of the conquest of Jerusalem by Salah al-Din al-Ayyubi in (583 AH / 1187 AD) is reduced to the conscience of the historians of Morocco and Andalusia, and how they wrote this news in the folds of their narrations, especially those sources that were devoted to the history of Morocco and Andalusia, only to them, such as Ibn Adhari and the owner of the clothes, and the effect of The political situation on their writing, and to what extent their political and regional inclinations were affected by the recent events on the recording of the conquest event, and that there are a group of historians who tried to stay away from the influence of politicians and expressed with great joy about the news and even excelled in poetry praising and denouncing the leader of the conquest, Salah al-Din al-Ayyubi. The importance of the topic appears in tracing the extent to which historians of the Islamic West are interested in and affected by major events in the East, and to show the extent of religious cohesion and interdependence between the two wings of the Islamic world, and the intellectual consequences of political conditions on historical works and their writers. The study aims to investigate the way the historians of the Islamic West presented the news of the conquest of Jerusalem and their intellectual views, and the different eras in the phrases in which Salah al-Din described the conquest leader, and his relations with the Almohads. The study will depend on the method of description, analysis and comparison; To understand the conditions of political life, and their impact on the writings of historians. Among the results of the study, it became clear that Saladin's attempts to heal the rift in the relations between him and the Al-Mansur Almohad Caliph, but they did not succeed and Salah al-Din was not able to obtain from them what he wanted.

Keywords: Andalusia - Morocco - Historians - Salah al-Din - Jerusalem -Nawal Al-Khalidi

مقدمة:

اقتترنت قدسية مدينة القدس بالعقيدة الإسلامية منذ أن أسرى الله -جل وعلا- نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى، وجعله قبلة المسلمين الأولى، وحتى بعد تحول القبلة إلى الكعبة المشرفة احتفظ المسجد الأقصى بمكانته الخاصة في نفوس المسلمين، بل في صميم عقيدتهم؛ لكونه أرض الإسرائء والمعراج المعجزة التي اختص بها الله رسولنا صلى الله عليه وسلم، ووثقها المولى في كتابه الكريم قرآنًا يتلى آناء الليل وأطراف النهار إلى قيام الساعة، فحظي مسرى الرسول ومهد الأديان بالمباركة الربانية، والوصاية المحمدية ألا تشد الرحال إلا إلى المساجد الثلاثة، وثالثها الأقصى المبارك؛ فحسنت مسؤولية القدس الشريف ورعايته للمسلمين، وتجلد ذلك في الفتح العمري عام (15هـ/636م) لبلاد الشام، واستمرت القدس ترفل في عز المسلمين ومجدهم حتى ضعفت الخلافة العباسية عن حماية أراضيها، فتوالت عليها الملمات والنكبات، وبلّيت الشام بغزوات الحملات الصليبية قرنين من الزمن بدءاً من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي إلى الثلث الأخير من السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي سقطت خلالها القدس أسيرة تحت براثن الصليبيين قرابة تسعين عاماً حتى قيّض الله السلطان صلاح الدين الأيوبي يوسف بن أيوب (-567/589هـ / 1174-1193م) وأعاد بيت المقدس إلى حياض المسلمين بعد موقعة حطين عام (583هـ / 1187م)، والحدث ذائع الصيت وأشهر من نار على علم، فقد تغنّب المصادر المشرقية، وأسهبتي تفاصيله، وعدّت حطين معركة النصر الفاصلة، وأطلق عليها مفتاح الفتوح الإسلامية، وبداية النهاية للوجود الصليبي في الشام، والبحث يهدف إلى استكشاف وقع خبر استرداد بيت المقدس على أهل المغرب والأندلس، وكيف عبر مؤرخو الغرب الإسلامي عن هذا النصر لأولى القبلتين، في الوقت الذي تعاني فيه الأندلس من هجمات الممالك الإسبانية الصليبية، ومؤازرة العدو المغربية لها في التصدي لهذا الخطر، وحسبنا عن عمق الرابطة الدينية والحضارية بين جناحي العالم الإسلامي في المشرق والمغرب ومتانتها، ولكن الساحة السياسية آنذاك كانت تشهد خلافاً وتوتراً بين الموحدين السلطة في المغرب والأندلس، وبين الخلافة العباسية التي كانت الدولة الأيوبية تدين لها بالولاء والشرعية، وبذلك انعكس صدى الأزيمة بينهما على العلاقة بين الموحدين والأيوبيين، فيرمي البحث أيضاً إلى استقصاء موقف الموحدين من السلطان صلاح الدين الأيوبي وانتصاره على الصليبيين وفتح القدس، واستجلاء سياق سير العلاقة بين الطرفين، وكيف أدي صلاح الدين دوراً في محاولة منه بالنأي بنفسه عن التوتر بين الموحدين والخلافة

العباسية والتقرب من الموحدين والظفر بثقتهم؛ للحصول على دعمهم ضد أي حملة صليبية.

وقبل الاسترسال في استطلاع الخبر في وجدان مؤرخي الغرب الإسلامي، وما اتصل به من أحداث؛ يجدر بنا أن نبين معاني المصطلحات التي استخدموها في أثناء تأريخهم لهذا الفتح؛ كبيت المقدس، والقدس، والمسجد الأقصى، حتى يُزال اللبس القائم في بعض الأذهان بين هذه المصطلحات، ونوضح مدلولاتها. نستهل بالتعريف بجغرافية المدينة وبأسماؤها كـ (بيت المقدس) و (المسجد الأقصى) لأن استعماله غلب في المصادر المغربية والأندلسية.

جغرافية بيت المقدس:

تقع مدينة (القدس) تقع على فضاء من الأرض وسط جبال تحيط بها، وأرضها حجارة (مرصوفة بالأحجار) مأخوذة من الجبال التي هي عليها، وكان فيها الكثير من الأسواق والعمارات الحسنة، وضياها وقراها كلها جبال شامخة، وليس حولها ولا بالقرب منها أرض واطئة، والناس تزرع فيها على الجبال مستخدمين الفؤوس لا الدواب في الحرث⁽¹⁾.

التعريف بتاريخ المدينة:

نستهل بالتعريف بـ (بيت المقدس) و (المسجد الأقصى) لأن استعماله غلب في المصادر المغربية والأندلسية.

بيت المقدس: أطلقت الأحاديث النبوية الشريفة العنان في ذكر مصطلح بيت المقدس، ففي حادثة الإسراء المعراج روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: «لما كذبتني قريش قمت في الحجر فجلى الله لي بيت المقدس، فطفقت أخبرهم عن آياته وأنا أنظر إليه»⁽²⁾، وحديث آخر وردت فيه تسمية بيت المقدس؛ إذ قال صلى الله عليه وسلم: «أتيت بالبراق فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي يربط فيها الأنبياء، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين، ثم عرج بي إلى السماء»⁽³⁾، ولما سألت أم المؤمنين ميمونة - رضي الله عنها - قالت: «أفتنا يا نبي الله في بيت المقدس» فقال صلى الله عليه وسلم: «أرض المحشر والمنشر...» الحديث⁽⁴⁾، والأحاديث جُلها تعني ببيت المقدس (المسجد الأقصى)، ووردت تسميته في أحاديث صحيحة مستفيضة، منها حديث أبي ذر الغفاري - رضي الله عنه - أنه ثاني مسجد وضع في الأرض قال: «قلت: يا رسول الله، أي مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: المسجد الحرام، قال: قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى، قلت: كم بينهما؟ قال: أربعون سنة...» الحديث⁽⁵⁾، وفي حديث متفق عليه قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي

هذا، والمسجد الأقصى»⁽⁶⁾، وقال عليه الصلاة والسلام: «من أהלّ من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام بعمره وبجدة غفر له ما تقدم من ذنبه»⁽⁷⁾.

يقع بيت المقدس أو المسجد الأقصى في الجهة الشرقية من المدينة، نحو القبلة، ويعود بناؤه إلى الأنبياء، وقيل: أول من وضع أساسه هو النبي داود عليه السلام، كما ضم قبة الصخرة المشرفة، وهي توجد في وسط مصطبة المسجد الأقصى، وهي قبة عظيمة ثمانية الشكل، وفي وسط هذه القبة الصخرة المشرفة، ويوجد على طرفها آثار أقدام الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وفي أسفل القبة مغارة تتسع لعدد كبير من الناس، يدخل إليها عن طريق درج موصول بها، وللجنة أربعة أبواب، وفيها العديد من القباب الأخرى؛ مثل قبة السلسلة، وقبة النبي عليه الصلاة والسلام، وقبة المعراج، ويقع أسفل ركن المسجد الأقصى حائط مقدس وهو الذي ربط الرسول صلى الله عليه وسلم ناقته البراق فيه، وسمي باسمها حائط البراق⁽⁸⁾. ودرج استخدام مصطلح (القدس) في بعض المصادر؛ وهو اسم للمدينة التي يقع فيها بيت المقدس أو المسجد الأقصى، وقد أطلقه الكنعانيون على عاصمتهم (يبوس) وذلك عندما آمن أحد ملوكهم وهو (ملكي صادق) بدعوة التوحيد التي دعاه بها إبراهيم عليه السلام، لما أقام فيها ورزق إسماعيل عليه السلام من هاجر نحو عام (1800 ق.م)، وتبعه قومه من الكنعانيين، كان ذلك قبل استيلاء النبي داود عليه السلام بقرابة ألف عام، فتشرفت بإبراهيم ودخول داود من بعده عليهما السلام، وسكن ثلثة من الأنبياء فيها فزادت قداسة وتعظيمًا⁽⁹⁾، فقد قال تعالى في كتابه الحكيم عنها على لسان موسى عليه السلام: {يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ}⁽¹⁰⁾.

عُد بيت المقدس أقدم مدينة سكنت منذ العصر الحجري الأول؛ إذ أسست قبل خمسة آلاف سنة قبل الميلاد، على يد العرب الكنعانيين، وهم أبناء كنعان بن حام بن نوح الذين هاجروا من جزيرتهم العربية بقيادة زعيمهم سالم اليبوسي، وبعدهم سكن فيها اليبوسيون وهم بطن من بطون العرب الكنعانيين، فسميت نسبة لهم (يبوس)، وسموها أيضًا (أورسالم)، وقيل: هو سالم إله السلام الكنعاني، وقيل: يقصد بها مدينة السلام، وهزم اليبوسيون أمام جيش داود عليه السلام حوالي عام (1000 ق.م) فسكن اليهود بجانب اليبوسيون فيها مدة من الزمن⁽¹¹⁾، ومن اللافت للانتباه أن كلمة (أورسالم أو أورشليم) ليست كلمة عبرية كما يجول في الأذهان، وإنما عربية سميت بها المدينة من قبل أهلها العرب قبل دخول اليهود إليها، فعرفت بيت المقدس بأسمائها الأخرى؛ مثل مدينة (يبوس) و(أورسالم) و(إيلياء)⁽¹²⁾.

ورود الخبر في المصادر المغربية والأندلسية:

ورد فتح بيت المقدس في المصادر المغربية والأندلسية، وسياق الخبر يركز على استرداد المسجد الأقصى وإعادته إلى المسلمين، وتباين عرض الرواية في المصادر من حيث الإيجاز والإطناب، والاقتباس من المصادر المشرقية أو التفرد عن تأثيرها وميول مؤرخيها السياسي، خصوصاً لدى المؤرخين المغاربة والأندلسيين الذين عاصروا وقائع الحدث ودونوه في كتبهم، وفي الأسطر الآتية تفصيلٌ لذلك.

يمكن تقسيم مؤرخي الغرب الإسلامي قسمين؛ الأول المعاصرون للدولة الموحدية (-514 674هـ / -1120 1275م)، والثاني الذين عاشوا بعدها وأرخوا لحدث فتح بيت المقدس، كما أن القسم الأول من المؤرخين أيضاً يمكن تصنيفهم إلى فئتين؛ فالفئة الأولى تتكون هما كُتّاب الخلفاء الموحدين ومؤرخوهم مثل ابن صاحب الصلاة (ت 594هـ / 1198م) مصنف كتاب (المن بالإمامة)، وابن القطان (ت 670هـ / 1325م) مؤرخ كتاب (نظم الجمان وترتيب ما سلف من أخبار الزمان)، وعبد الواحد المراكشي (ت 647هـ / 1249م) صاحب كتاب (المعجب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب)، وهؤلاء جميعهم ليسوا كُتّاباً فحسب، بل من المقربين للبلاط الموحي، ووصفوا بمصانعة الموحدين والولاء لهم والتأثر بعقائدهم⁽¹³⁾، ومن الجلي أن الميول السياسية ومجاملتهم للخليفة الموحي المنصور أبي يوسف يعقوب (580هـ - 595هـ / 1184-1199م) غلبت على أقلامهم وما يسجلون، فابتعدت فيما يبدو عن التجرد من الأهواء، وهذا ما جعلهم يحجمون عن ذكر حدث عظيم في تاريخ المسلمين كاسترداد بيت المقدس من الصليبيين على يد صلاح الدين، ولعل قارئاً يقول إن سبب عدم التطرق إلى فتح القدس أن كتب هؤلاء المؤرخين خصصت لتاريخ بلاد المغرب والأندلس، لكننا وجدنا نظراء لها في المصادر المغربية والأندلسية ككتابي (الحلل الموشية) و(البيان المغرب) ذكرنا الحدث بأساليب متباينة، تارة بالاستطراد، وتارة في أثناء تحليل الحوادث الأندلسية وربطها بالمشرقية، فضلاً عن ابن القطان الذي ألمح إلى أخبار في مصر والعراق ليست ذات أهمية؛ كاستبداد ابن الأفضل بالوزارة سنة (524هـ / 1130م) ومقتله وتولية الأسقف النصراني مكانه في العصر الفاطمي⁽¹⁴⁾، فلا تصل إلى مستوى أهمية الفتح الصلاحي.

أما الفئة الثانية فتتمثل في أولئك الذين عاشوا في ظل دولة الموحدين، وامتدت حياتهم إلى الدول التي حكمت بعدها، ومن هؤلاء المؤرخين ابن عذاري (ت بعد 712هـ / 1312م) وصاحب (الحلل الموشية) اللذان أرخا للموقعة بعبارات انتقائية، فكلٌ يمم شطره نحو مبدئه، أما القسم الثاني فيشكله مؤرخو

منتصف القرن السابع الهجري / منتصف الثالث عشر الميلادي، ومن أرخ بعدهم لبلاد الأندلس إلى سقوطها، وعاش بعضهم بعد سقوط الدولة الموحدية، وشهدوا عصوراً مختلفة عن عصرها في المغرب والأندلس؛ كالرحالة الأندلسيين وابن خلدون وابن الخطيب. وما دام الفئة الأولى من مؤرخي الموحدين - كما أشرنا إلى شأنهم - فيكون الاستقرار لكتب الفئة الثانية من القسم الأول ومن بعدهم الفئة الثانية حسب التسلسل الزمني لوفيات المؤرخين، وفي مقدمة الفئة الثانية ابن عذاري (ت بعد 712هـ / 1312م) الذي ألح في مصنفه (البيان المغرب) لمحة سريعة إلى استرداد بيت المقدس وإعادةه إلى المسلمين على يد صلاح الدين الأيوبي، ورغم أنها - كما أسلفنا - لمحة سريعة لكنها لم تخل من مضامين اعتزازه بنصر المسلمين على الصليبيين، جاء ذلك في أثناء حديثه عن تغلب (ابن الرنك الإسباني) على قاعدة شلب⁽¹⁵⁾ في الأندلس عام (585هـ / 1189م) وإخراجه أهلها منها بعد سنتين من موقعة حطين - قبل أن يتمكن الأمير الموحي المنصور من فتحها مرة أخرى وإعادةها إلى المسلمين -، فقد وافق آنذاك وصول عدد من القراقرير الرومية⁽¹⁶⁾ مجتازين إلى بيت المقدس منذ فتحها من أهل ملتهم في الشام، فيأتون إلى بلاد المسلمين على عادتهم كل سنة حتى يزيلوا عن أعناقهم بزعمهم عار الهزيمة، ويوفوا بعهود قطعوها على أنفسهم أمام رهبانهم على حد تعبير ابن عذاري، وفي المغرب الإسلامي لم يجد ابن الرنك إلا مدينة شلب في الأندلس فاستولى عليها، وأشرف أهلها على الموت بسبب الجوع والظمأ بعدما واجهوا شدة الحصار للانتقام من نصر المسلمين شرقاً في حطين⁽¹⁷⁾. وتبين من استقرار مؤرخنا أمران؛ الأول أن ابن عذاري لم يصرح باسم صلاح الدين الأيوبي أو يثني عليه، لكن ذلك لم يمنعه من الإشارة إلى قوته في استرجاعه القدس في عبارات تشي بذلك؛ كقوله: (مذا انتزاع بيت المقدس من أهل ديانتهم بحد الحسام) والانتزاع في اللغة هو أخذ الشيء بالقوة⁽¹⁸⁾، والثاني أنه ظهر لابن عذاري رؤية سعى من خلالها لتجسد عمق الصلات الدينية بين المشرق والمغرب، وهذا ما اقتضى اقتسامهم للعدوان والأخطار، فافترض بأن هزيمة الصليبيين في الشام سبب لانتقامهم من الأندلس واستغلالهم لأحوالها السياسية والعسكرية⁽¹⁹⁾، وثمة ملحوظة على تحليل ابن عذاري أنه من قلائل المؤرخين المشاركة والمغاربة الذي ربطوا بين الوقائع التاريخية في الأقاليم الإسلامية المختلفة؛ كالفتح الصلاحي من جهة وحادثة ابن الرنك أو غيرها من الاعتداءات النصرانية الإسبانية على الأندلس من جهة أخرى؛ كتحرك الصليبيين أو من كان على ملتهم في أوروبا صوب الأندلس والمغرب للانتقام من أهلها. ومورد ابن عذاري في حادثة ابن

الرنك هو كتاب (تاريخ الموحدين) للكاتب الموحيدي أبي الحجاج يوسف بن عمر⁽²⁰⁾، أما عن مصدره لخبر فتح بيت المقدس فلم يعرف؛ لأن كتاب ابن عمر مفقود، ولم يوجد منه إلا روايات مبثوثة في المصادر التي استقت منه، جمعها أحد الباحثين ولم نعثر من بينها على روايات أو نصوص لمعركة حطين وفتح بيت المقدس⁽²¹⁾، ولا يعرف هل استطرد بخبر فتح بيت المقدس وعلى غرار سار ابن عذاري، أم أن الأخير هو الذي عمد إلى تطعيم أسلوبه بالاستطراد بقصد التطرق لفتح بيت المقدس وأنه لم يكن استطراداً عفواً الخاطر؟ كما أننا لا نعتقد أن أبا الحجاج أورد الخبر البتة؛ لأنه معدود من مؤرخي خلفاء الموحدين المقربين منهم⁽²²⁾ والذين أحجم كثير منهم عن ذكر الخبر كما أشرنا آنفاً. وشاطر مؤلف (الحلل الموشية) منهج ابن عذاري بذكر الخبر مستطرداً أيضاً، ففي معرض حديثه عن الجواز الرابع للأمر المراتبي علي بن يوسف بن تاشفين (537-500هـ / 1083-1143م) إلى الأندلس عرج إلى عهد الخليفة العباسي العباس أحمد المستظهر بالله بن عبد الله المقتدي (487 - 512هـ / 1094 - 1118م)؛ إذ استحوذ الروم على بيت المقدس وبعض بلاد الشام، ومكث في أيديهم إحدى وتسعين سنة على حد قوله⁽²³⁾ في إشارة إلى بداية الحملة الصليبية الأولى عام (492هـ / 1099م) التي على إثرها احتل الصليبيون القدس⁽²⁴⁾، وأضاف أنه حُرّر واستخلص منهم في عصر الخليفة العباسي الناصر لدين بالله أبي العباس أحمد بن المستضيء (575 - 622هـ / 1180 - 1225م) على يد عامله على مصر صلاح الدين (567 - 589هـ / 1171 - 1193م) وذلك عام (583هـ / 1187م)، ومن الملاحظ رغم أنه لم يسم الحملة الصليبية التي كانت على الشام، ولا موقعة حطين التي استرد فيها المسلمون بيت القدس ولا أي تفاصيل أخرى⁽²⁵⁾، لكن هذه العجالة تشي بأن المسجد الأقصى والقدس في فكر المؤرخ المغربي ووجدانه، فلم يتجاهل ذكر الحدث الجلل والمعاصر لدولة الموحدية التي يدون تاريخها في كتابه، فأوجز أخباره من تعرضه للاحتلال الصليبي إلى تحرير حطين في أثناء إيراده خبراً للدولة المراتبية، وليس في تدوينه لأحداث الدولة الموحدية المعاصرة لفتح القدس، بعبارات تاريخية حذرة من إبداء أي احتفاء بالنصر أو إطراء قائده مع تعمّد الحيادية والتجرد، وتجنب سرد رواية موقعة حطين وأي تبعات وأثر في المغرب الإسلامي له، وربما يسوّغ ذلك ميل بعض المؤرخين المعاصرين إلى الموحدين سياسياً ومجاملتهم؛ مراعاة لتوتر العلاقات بين الموحدين والأيوبيين.

لكن الرحالة ابن جبير خالف معاصريه، فوقف في رحلته الأولى التي بدأت عام (579هـ / 1183م) وامتدت إلى (581هـ / 1185م) مثنيًا على عدل

السلطان صلاح الدين وفضله في محو المكوس التي فرضها الفاطميون على الحجاج، والتي كانت تجبى منهم ويُضطهدون بسببها، ناهيك بأنها تثقل كواهلهم، وينكلون في سبيل دفعها، وأما الذين لا يدفعون الضريبة في عذاب⁽²⁶⁾ وتصل أسماؤهم إلى جدة (غير معلم عليها علامة الأداء) فكانوا يلقون فيها أضعاف العذاب، فأبطل صلاح الدين هذه المكوس، واستبدل بها ما كان يرسله من الأموال سنوياً والتي تبلغ ألف دينار وألفين إردب⁽²⁷⁾ من القمح، وثمانمائة قفيز⁽²⁸⁾ غير الإقطاعات التي أقطعها بصعيد مصر واليمن لأمير مكة مكثّر بن عيسى⁽²⁹⁾ لتكون عوضاً عن الغرامات المجحفة في حق الحجاج باستحلال دمائهم وأموالهم⁽³⁰⁾. ومن الجلي أن رحالتنا الأندلسي كان معجباً بشخصية صلاح الدين، فقد دَبَّج فصلاً لذكر سيرته وعدله، وأطنب بتعداد مآثره الماثورة في الدنيا والدين على حد تعبيره، ومثابرتة على جهاد أعداء الله من الصليبيين؛ لأنه -وفقاً لرؤية ابن جبير- ليس إمام البلدة -يعني مصر والشام- بل بلد الإسلام، فهو رحمة من الله للمسلمين، فلا يأوي لراحة ولا يخلد إلى دعة، فليس من ملوك المسلمين أحد مثله⁽³¹⁾. كل هذا قبل قيام صلاح الدين بفتح بيت المقدس، وما إن شاع خبر استرداد القدس من قبل السلطان الأيوبي سنة (583هـ / 1187م) حتى شد الرحال مرة ثانية عام (585هـ / 1189م) إلى المشرق دافعه زيارة بيت المقدس بعد تحريره⁽³²⁾، وبما أن الخبر أوقد وجدانه، وتجشم من أجله عناء الطريق؛ فمن المؤكد أنه أطر صلاح الدين بوابل من الإطراء، وتغنى بالفتح، ودون ذلك في رحلته الثانية، ولكنها لم تصل إلينا، فهي ضمن الجزء المفقود من كتابه (تذكرة الأخبار). وتفصح المصادر عن أن لابن جبير ميولاً أو تأييداً للموحدين، ولا أدل على ذلك من أبياته الشعرية التي فاضت بها قريحته مثنيًا على الخليفة الموحي المنصور أبي يوسف يعقوب (580هـ - 595هـ / 1184-1199م) قبل رحلته الثانية إلى المشرق؛ لحمايته الدين في إشارة إلى دوره في صد الخطر الإسباني النصراني عن الأندلس؛ إذ قال:

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى	لأنك قد بلغتنا ما نؤملُ
قصدت إلى الإسلام تعالى مناره	ومقصودك الأسنى لدى الله يقبلُ
تداركت دين الله في أخذ فرقة	بمنطقهم كان البلاء الموكلُ
وفي قصيدة أخرى قال:	
خليفة الله دم للدين تحرسه	من العدا وتقيه شر كل فئة
فاله يجعل علماً من خلائقه	مظهرًا دينه في رأس كل مائة ⁽³³⁾
فالله يجعل عدلاً من خلائقه	ولعل ما يجمع بين

تأييده لكلا الرجلين صلاح الدين والمنصور الموحدى هو فكر ابن جبير الذي يدور في فلك الدفاع عن الدين وحماية أراضيه، والصفة موجودة في كليهما؛ لذا ففي أشعاره امتدح فيهما البطولة والعدل والنصر على الأعداء، ورأهما مفخرة من مفاخر الإسلام. وإذا ما أمعنا النظر في سيرة ابن جبير فإننا نحصل على صور تقربنا من سبب ثنائه المعلن على صلاح الدين دونما غضاضة من سلطة أو انتماء؛ فالصورة الأولى أن ابن جبير كان محايداً في تسجيل أحداث عصره رغم ميوله الوطنية الى دولة الموحدين⁽³⁴⁾، والصورة الأخرى أنه لم يكن من مؤرخي البلاط، وليست له غاية التزلف للخلفاء، على عكس بعض معاصريه كابن صاحب الصلاة (ت 594هـ / 1198م) مصنف كتاب (المن بالإمامة)، وابن القطان (ت 670هـ / 1325م) مؤرخ كتاب (نظم الجمان وترتيب ما سلف من أخبار الزمان)، وعبدالواحد المراكشي (ت 647هـ / 1249م) صاحب كتاب (المعجب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب)؛ إذ يحبر (أحد الباحثين) أن هؤلاء اهتمت كتابتهم برسم صورة تاريخية عن الدولة الموحدية بهدف تقديمها بواقع يختلف عن واقعها الحقيقي، ويتمشى مع سياسة حكامها، ونهج ابن تومرت⁽³⁵⁾. وتجلي التلاحم بين المسلمين في المشرق والمغرب ضد الصليبيين والنصارى الإسبان في أبهى صورة عرضها ابن جبير عندما استحضر قول: «الإفرنج: إن هؤلاء المغاربة كانوا يختلفون على بلادنا ونسالمهم ولا نزرأهم شيئاً، فلما تعرضوا لحربنا وتألّبوا مع إخوانهم المسلمين علينا وجب أن نضع هذه الضريبة عليهم»، وأورد السبب في ذلك أن طائفة من المقاتلين المغاربة اشتركت مع المسلمين في الشام في فتح أحد الحصون الصليبية، وكانوا رأس حربة في الفتح، وفيما يبدو أن الصليبيين استأؤوا من قدوم المغاربة من بعيد ومشاركة المسلمين في قتالهم، فجازوهم بضريبة خاصة قدرها دينار على كل شخص⁽³⁶⁾، ولم تكن الحماسة الجهادية، وشعور حب التضحية، والدفاع عن المقدسات، غريباً عن اللحمة الإسلامية بين أهل المشرق والمغرب. ظلت الأهمية الدينية والتاريخية لمعركة حطين في وجدان مؤرخي الغرب الإسلامي ومفكره حتى مع تقادم الزمن وطول العهد من الفتح، فأبدى بعض مؤرخي المغرب والأندلس بهجتهم بنصر حطين في لهجة تنم عن افتخار واعتزاز باسترداد بيت المقدس والمسجد الأقصى، منهم الرحالة ابن بطوطة، ففي عرض مقتضب (ت 779هـ / 1337م) خُصص للحدث لم يخلُ من تكريم وأبهة لشخص صلاح الدين الذي نعتة بالفاضل والقائد المجاهد

المقدام الذي خدم الإسلام، ودعا له بأن يجزيه الله عن الإسلام خيرًا، ثم ضمن الخبر برواية تشير إلى أن السلطان الأيوبي قام بهدم جزء من أسوار المدينة خشية من غزو الصليبيين مرة أخرى فيتحصنوا به⁽³⁷⁾، لكن ابن بطوطة فيما يبدو وقع في لبس تاريخي؛ فمصادر تاريخ الدولة الأيوبية (567 - 648 هـ / 1169 - 1250 م) بل المؤرخون المعاصرون لها أجمعوا أن السلطان صلاح الدين قد قام ببناء ما تهدم من سور بيت المقدس جراء ضربه بالمجانيق إبان معركة فتحه حتى لا تتعرض المدينة لمهاجمة الصليبيين مرة أخرى، كما حفر حوله الخنادق⁽³⁸⁾، والصحيح أن الذي هدم السور هو الأمير عيسى بن العادل الأيوبي صاحب دمشق في عام (616 هـ / 1220 م) لما رأى من قوة الصليبيين وتغلبهم على دمياط خشي أن يقصدوا القدس فلا يقدر على صدهم وحماية المدينة، فخرّبها لذلك السبب⁽³⁹⁾، ويعيد (محمد عابد) كثرة الأخطاء التي وقع فيها ابن بطوطة أثناء تدوين رحلته وخاصة في الأسماء وفي وصف المدن إلى المدة من خروج ابن بطوطة وعودته إلى بلاده، فتعدّمة طويلة من المحتمل أن يكون تعرض فيها للنسيان، فنسي الكثير من المعلومات والأحداث التي علقت بذاكرته وأراد تدوينها⁽⁴⁰⁾.

أيًا كان الأمر؛ فقد أراد ابن بطوطة أن يعطي الفعل دلالة رمزية لإبراز رؤية سياسية وعسكرية ثاقبة لصلاح الدين بالحفاظ على ثمار الفتح، فضلًا عن إضفاء بعد ديني على عمله، وإظهار توجسه من أن تواجه الأماكن المقدسة المخاطر؛ لذا سعى لتحسينها وتأمينها. واختزل بعض المؤرخين فتح بيت المقدس في نتائج النصر ومكتسباته، وتعمدوا تجنب تفاصيل حطين وما بعدها، وكان جل همهم أن يعيدوا فضل زيارة بيت المقدس وحرّيته، والنشاط العلمي الدؤوب فيه، وكل ما يعاصرونه إلى صلاح الدين؛ كالبُلُوي (ت 780 هـ / 1387 م) في رحلته (تاج المفرق)، فعندما دخل القدس في المحرم من عام (738 هـ / 1338 م) سجل مشاهداته لبناء المسجد الأقصى وأروقته وساحاته ومداخله ومآذنه ومنبره ومحاربه، والجلق العلمية والمدارس ومن لقيهم من العلماء، عاذاً الحركة العلمية وما جرى من إصلاحات من أسباب النصر وثماره، وأنه حال عودة بيت المقدس إلى سلطة المسلمين على يد صلاح الدين تغيرت الأوضاع وتبنى العبارة التي كتبت على المحراب وهي: «أمر بتجديد المحراب المقدس وعمارة المسجد الأقصى الذي هو على التقوى مؤسس عبد الله ووليه.... صلاح الدين»⁽⁴¹⁾، فعقب عليها وأطنب في الحديث عما شاهده من عمارة وتجديد للبناء⁽⁴²⁾، وبجلاء أثنى البلوي على صلاح الدين بعبارات تفوح

بالتمجيد فنعتته (بصلاح الدين والدنيا) و(عبد الله ووليه الذي جدد عمارة المسجد على التقوى)، وختمها بنبرة من التباهي على مقدرة صلاح الدين فتح المدينة في شهور من عام (583هـ / 1187م) وأنه ظل-أي صلاحًا- يسأل الله -جل وعلا- أن يوزعه شكر هذه النعمة⁽⁴³⁾، وإيراد مثل هذا الكلام عن صلاح الدين يحمل بين طياته رغبة البلوي في إظهار قائد حطين بحسن التخطيط ناهيك ببطولته، وزهده في عدم الإشارة إلى جهوده، ورد الفضل كله لله وحده. ولا أدل على ذلك من استهلاله بالفتح الصلاحي لبيت المقدس بعد انتهائه مباشرة من تعداد فضائله، وأنه أرض الإسرائ والمعرّاج لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، كل ذلك قبل أن يبدأ بتاريخ الأنبياء وبالفتح العمري⁽⁴⁴⁾، وكأنه رأى أن أهمية الحدث وما يميل إليه وجدانه لا يستلزمان التسلسل الزمني والتدرج التاريخي، بالإضافة إلى أن هذه الباكورة بالفتح الصلاحي يمكن عدّها تأكيدًا على أن صلاح الدين هو واضع حجر الأساس لما شاهده البلوي، بالرغم من أن القدس حين رحل إليها البلوي كان قد مر عليها زمنٌ طويلٌ قرابة قرن ونصف شهدت خلاله كثيرًا من الإصلاحات⁽⁴⁵⁾. وذهب معاصره لسان الدين ابن الخطيب (ت 776هـ / 1374م) في موسوعته التاريخية الأندلسية (أعمال الأعلام) إلى أبعد من ذلك عندما استنسخ الخبر من المصدر المشرقي (الفتح القسي في الفتح القدسي) للعماد الأصفهاني (ت 597هـ / 1201م) المعاصر للدولة الأيوبية (-648 567هـ / -1169 1250م). ويلوح في ذهن أن كتاب (الفتح القسي) ليس كأبي مصدر من مصادر الدولة الأيوبية، بل فريد من نوعه؛ إذ خصصه مؤلفه لتاريخ السنوات السبع فقط من حياة صلاح الدين وحروبه في مصر والشام (-583 589هـ / -1187 1193م) دشنه عام حطين واسترداد بيت المقدس، وقد علل افتتاحه بهذا العام بأنه يعدُّ فتح صلاح هجرةً ثانيةً للإسلام إلى بيت المقدس⁽⁴⁶⁾، واختيار ابن الخطيب له لم يمكن محض مصادفة، فمن الواضح أنه وجد في كتاب العماد الأصفهاني ما خالجه وجدانه وانسجم مع شغفه تجاه الحدث، بالإضافة إلى ما توصل إليه (أحد الباحثين) بأن ابن الخطيب في كتابه (أعمال الأعلام فيمن بويح قبل الاحتلال من ملوك الإسلام) لم يكن يبسط الحديث إلا عن السلاطين والأمراء الذين وافقوا شرط كتابه، وهم الصبية الذين تولوا الحكم ولم يبلغوا سن الحلم⁽⁴⁷⁾، لكن بسطه الحديث عن تاريخ صلاح الدين وفتحه لبيت المقدس هو استثناءٌ من هذه القاعدة، وهذا يدل على خصوصية الخبر وتميزه عن غيره من الحوادث التاريخية لدى ابن الخطيب، لكنه استخدم الكياسة في الكتابة، فجمع بين إجلاله للحدث والالتزام بميثاق مصنفه؛ وذلك عندما لم يؤرخ للفتح في عصر

صلاح الدين الأيوبي (567 - 589هـ / 1171 - 1193م)، بل استطرد به مسهباً في عصر السلطان الصالح بن العادل الأيوبي (-635 637هـ / 1237-1239م) الذي تولى الحكم وهو صبي لم يبلغ الحلم؛ فهو من شرط كتابه⁽⁴⁸⁾، وبذلك جمع بين الإجلال وتفادي الإخلال بشرطه.

تبنى ابن الخطيب إطلاق (الهجرة الثانية أو هجرة الإسلام) على استرداد بيت المقدس، بأسلوب مفعم بالبهجة والفخر، وبدأ المؤرخ الأندلسي مستفتحاً بقوله: «كفى بفتح بيت المقدس فتحاً شهيراً وذكرًا جميلاً وأثراً كبيراً»⁽⁴⁹⁾، فاستدعى التاريخ ليغلف به ما ألهب عاطفته، ويعزز به صحة مبدئه؛ إذ استحضر تأريخ الأقوام والدول بأحداثها المهمة؛ كاليهود والنصارى والعرب، فيشير مثلاً إلى أن اليهود والنصارى أرخوا بأخبار أنبيائهم وخلفائهم، وبعمارة بيت المقدس وخرابه، والعرب قبل الإسلام أرخوا بحرب داحس والغبراء⁽⁵⁰⁾، وبحرب الفجار⁽⁵¹⁾، وحلف الفضول⁽⁵²⁾، والمسلمون أرخوا بالهجرة النبوية؛ ليقنع قارئه وخاصة أهل التاريخ منهم بأن يؤرخوا بفتح بيت المقدس؛ لأنه -من وجهة نظره- (هجرة ثانية للإسلام) واصفاً أمده بأنه مقرون بيوم القيامة، وأن مواعده كان لا بد من وقوعه من الله ليس له دافع من أحد كيوم الآخرة⁽⁵³⁾. واستتباعاً لأسلوب ابن الخطيب الزاخم بالحفاوة للحدث؛ عمد إلى إيراد الأسباب التي سوّغ فيها العماد الأصفهاني تصويره واقتراحه بأن يؤرخ المسلمون بالفتح الصلاحي؛ الأول لأن عامه يحسن أن يبنى عليه التاريخ، وعلى نسقه ينسق، والثاني لأنها أقوى الهجرتين، وأقوى الكرتين؛ فإن العرب كانت إذا قد بلغت غايتها في وصف الرجل بالقوة تقول (كأنه كسر ثم جبر) أي كأن لم يمر به كسر لما تم له من الجبر والبأس الصلابة؛ لأن هناك فرقاً كبيراً بين فتح الشام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- والفتح الذي كان على يد صلاح الدين الأيوبي؛ فحال الإسلام في الشام زمن صلاح الدين الأيوبي أضعف لتعرضه للحملات الصليبية من الروم التي تركت آثارها على البلاد، ناهيك بتشرذم المسلمين وتفرقهم، أما فتح الشام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فكان أكثر ثقة بالنصر؛ لتوحدتهم على قلب رجل واحد، ولقربهم من العهد النبوي وزمن الوحي؛ إذ بشر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمؤازرة والنصر، وعد الله نبيه صلى الله عليه وسلم بأنه يملك الدنيا، وتزوى له الأرض مشارقها ومغاربها، فكان تقدمهم ثقة بوعود النصر، وإن الإسلام في منعة وقوة آنذاك⁽⁵⁴⁾.

استمر ابن الخطيب في إشارات بالفتح بأنه هو أعظم من كونه فتحاً واحداً، بل هو فتحان؛ فتح والدم ذائب، وفتح والذهب جامد، وهي

كناية عن أنه أدمى جراحهم، واستنزف قوتهم، وأثخن فيهم، ويلقي هالة من العظمة على صلاح واستحقاقه الثناء بإجماع الناس، فهم أكيس أن يمدحوا رجلاً ما لم يروا آثار إحسانه، ويختتم ابن الخطيب بالرجاء لله أن يكتبه من الصادقين والمحسنين، وأن يُحشر مع الذين آمنوا أمثال صلاح الدين، ويختتم حتى إذا ما فاخر السيف القلم فالبون شاسع بين مكانة العلماء والملوك المجاهدين أمثال صلاح الدين، وشتان بين أهل القلم والتدوين وبين أهل السيف وتسطير الملاحم⁽⁵⁵⁾.

أما معاصره ابن خلدون (ت808هـ / 1406م) فكانت أساليبه أقل إجلالاً في سرد خبر فتح بيت المقدس، ولم تظهر العاطفة الجياشة التي طغت على تعبير ابن الخطيب في أساليب ابن خلدون في كتابيه (العبر) أو (المقدمة)، مع أنه لم يفته حتى ذكر فضل بيت المقدس ومكانته الدينية⁽⁵⁶⁾، لكن همه كان التركيز على نتائج الفتح؛ لذا استفاض بتعداد مظاهر النصر من رفع الأعلام الإسلامية على أسوار القدس، وتطهير المسجد والصخرة من أقذار الصليبيين، وقيام صلاة الجمعة والفروض الخمس في المسجد الأقصى كان فيها صلاح الدين إماماً وخطيباً، كما أمر بحمل منبر نور الدين محمود زنكي الذي أعده من عشرين عاماً للمسجد الأقصى من حلب إلى القدس⁽⁵⁷⁾، وشرع بعدها ابن خلدون مسترسلاً في تعداد مكتسبات النصر من عمارة المسجد الأقصى، وتزويده بالمصاحف، وإقامة حلق للقراء، وإجراء الرواتب والأعطيات لهم، وبناء الربط والمدارس والبيمارستانات والأوقاف، وإصلاح سور القدس، وعقد الصلح مع ملوك الصليبيين⁽⁵⁸⁾، وتشجيع أهل القدس من المسلمين والنصارى والجند على شراء عقارات الصليبيين التي باعوها بأبخس الأثمان عند رحيلهم، ورغم إسهابه بذكر الآثار الإصلاحية في بيت المقدس، لكننا لم نجد إلا جملتين في مدح صلاح الدين طعم بهما روايته للخبر؛ إذ قال: (فتح القدس كان يوماً مشهوداً)، وقال: (هي مكرمة من مكارمه رحمه الله تعالى) يعني صلاح الدين⁽⁵⁹⁾، لكن ابن خلدون انفرد عمن سبقه من مؤرخي الغرب الإسلامي بتسجيله الاستعدادات الأولى لمعركة الفتح، ومكان اختيار معسكر المسلمين في جهة الشمال نحو باب العمود وكنيسة صهيون، وتنصيبه للمجانيق عليها، واحتدام المعركة واشتداد القتال حتى دب الوهن في الصليبيين وطلبوا الأمان، فلما جنحوا إلى السلم أمنهم وشارطهم على الجزية عشرة دنانير للرجل، وخمسة للمرأة، ودينارين للصبية على أجل أربعين يوماً، ومن تأخر أدأؤه عن الموعد فبعد أسيراً، وتحدث عن تنظيم صلاح الدين للخراج لأهل المدينة من الصليبيين⁽⁶⁰⁾، ولا غرابة فيما تطرق إليه ابن خلدون من تفاصيل لحواث الفتح وما سبقته من تجهيزات؛

فطبيعة كتابه الموسوعي في التاريخ العام دعاه إلى ذلك. سار الناصري السلوي (ت1314هـ/1896م) على غرار ابن خلدون في ذكره الفتح الصلاحي شبه خالٍ من عبارات التمجيد، فخلص الخبر من بداية الحملة الصليبية الأولى، واستيلاء الصليبيين على القدس وتحريره على يد صلاح الدين في بضعة أسطر؛ فقال: كانت الفرنج قد ملكوا سواحل الشام في آخر الدولة العبيدية منذ تسعين سنة -يعني قبل هذا التاريخ- وملكوا معها بيت المقدس شرفه الله، فلما استولى السلطان صلاح الدين رحمه الله على ديار مصر والشام اعتزم على جهادهم وصار يفتح حصونها واحداً بعد واحد حتى أتى على جميعها، وافتتح بيت المقدس سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، وهدم الكنيسة التي بنواحيها⁽⁶¹⁾. ويبدو أن السلوي وقع في خطأ تاريخي، فلما عدنا إلى خبر هدم الكنيسة لم نجد له ذكراً في الموارد الأصيلة التي أرخت للحدث وعاصرته، بل على العكس أطلقت العنان في الإعراب عن تسامح صلاح الدين في ترك الكنائس للنصارى، حتى لما أشار عليه بعض المقربين منه بهدم كنيسة (القيامة)، وإزالة آثارها رفض مستشهداً بأمر الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- (13-23هـ / 634-644م) للصحابة بعدم هدم أي بناء، وقام بتعيين دار البطريرك رباطاً للفقراء، وهو بقرب كنيسة القيامة، ووقف عليهما وقوفاً وأسدَى بذلك لطوائف النصارى معروفاً، ولم يقم صلاح الدين إلا بتحويل كنيسة (صند حنة) إلى مدرسة للفقهاء الشافعية⁽⁶²⁾. ومن نافلة القول أن ننبه على أن المصادر المغربية والأندلسية لم تأتِ باسم معركة (حطين) ولا بشيء من تفاصيلها؛ كموقعها والاستعدادات لها وأحداثها، أو حتى اسمها عدا ابن خلدون الذي سرد بعضاً من أخبارها في كتابه (العبر)، وأحجمت عنها بقية المصادر رغم أن فتح بيت المقدس تيسر بنصرها، وضعفت مقاومة الصليبيين بسببها، وعلى إثرها أوشكت على الانهيار، والسبب -فيما نرى- أن المصادر المشرقية كانت قد استفاضت في الحديث عنها وأطنبت؛ لذا لم يرغب مؤرخو الغرب الإسلامي في تكرار الخبر، فكانت بوصلة وجدانهم تتجه صوب قمة الهرم للحدث وهو فتح بيت المقدس وعودة المسجد الأقصى للمسلمين.

صدى خبر فتح بيت المقدس على الموحدين وعلاقاتهم بالأيوبيين:

أفرز خبر الفتح الصلاحي لبيت المقدس عام (583هـ/1187م) مواقف سياسية متباينة للخلفاء والولاة المسلمين وغير المسلمين، فمنهم من أبدى سروره بالخبر واكتفى بإرسال رسائل التهئة، ومنهم من بعث الوفود لتقديم التهاني، ومنهم من التزم الصمت، كل ذلك بعد أن أرسل صلاح الدين الكتب

بالبشائر باسترداد بيت المقدس إلى الخليفة العباسي وإلى عدد من الحكام والأمراء شرقاً وغرباً؛ إذ بلغ عددها أكثر من سبعين كتاباً دونها العماد الاصفهاني (ت 595هـ / 1198م)، في مقدمتها كتاب أُرسِل إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله (-575 622هـ / -1179 1225م) في بغداد ⁽⁶³⁾ استهله بآية كريمة عن وعد الله سبحانه لعباده بالاستخلاف في الأرض في قوله تعالى: {وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من بعدهم...}، ومما جاء فيه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعَادَ الْقُدُسَ وَأَعَاذَهُ مِنَ الرَّجَسِ، وَحَقَّقَ مِنْ فَتْحِهِ مَا كَانَ فِي النَّفْسِ، وَبَدَّلَ وَحْشَةَ الْكُفْرِ فِيهِ مِنَ الْإِسْلَامِ بِالْأَنْسِ، وَجَعَلَ عَزَّ يَوْمَهُ مَا حَيَّا ذُلَّ الْأَمْسِ، وَأَسْكَنَهُ الْفُقَهَاءَ وَالْعُلَمَاءَ بَعْدَ الْجُهَالِ وَالضَّلَالِ مِنَ الْبَطْرِكَ وَالْقَسِ وَعَبْدَةَ الصَّلِيبِ وَمُسْتَقْبَلِي الشَّمْسِ، وَقَدْ أَظْهَرَ اللَّهُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ الضَّالِّينَ جُنُودَهُ الْمُؤْمِنِينَ الْعَالَمِينَ، وَقَطَعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» ⁽⁶⁴⁾، ورد الخليفة على الكتاب بجواب فيه بشارة راقية وتهنئة بالغة ⁽⁶⁵⁾. وممن اتخذ موقفاً سياسياً يحمل بين طياته المؤازرة وإبداء السرور والبهجة، وبعثوا الوفود والسفارات بالتبريكات والتهاني ملوك سلاجقة الروم وخراسان والعراق وأمرائهم؛ كـ(قتلغ أبنانج بن بهلوان) ورسول (قزل أرسلان) المستولي على ممالك أران ⁽⁶⁶⁾ وأذربيجان ⁽⁶⁷⁾، وهو عز الدين الطالبي وغيرهم، عقب أن وصلتهم رسائل صلاح الدين بتباشير النصر وبما من الله به على المسلمين باسترداد القدس والمسجد الأقصى وتطهيره من الصليبيين، فكان صلاح الدين في مقدمة استقبالهم بمخيمه ظاهر بيت المقدس، تلك الفرحة العارمة التي غمرت المسلمين في أرجاء المعمورة كانت بمنزلة دعوة لعدد من الأمراء والعلماء والأعيان لزيارة بيت المقدس للصلاة في المسجد الأقصى، وتقديم التهاني لصلاح الدين ⁽⁶⁸⁾. وتلقى الإمبراطور البيزنطي (إسحاق الثاني أنجليوس) كتاباً أيضاً من صلاح الدين يبشره بالنصر وهزيمة الصليبيين، مرسلًا معه قرابة مائة وتسعين رجلاً من رعايا الدولة البيزنطية كانوا قد وقعوا في الأسر إبان حروبه ضد الصليبيين في القدس، وردَّ الإمبراطور البيزنطي عام (583هـ / 1187م) بسفارة إلى صلاح الدين يبارك له نصره على الصليبيين وفتح بيت المقدس ⁽⁶⁹⁾، ويحرضه على قتال اللاتين في بلاد الشام، واسترداد المدن الساحلية من سيطرتهم، وأبدى إعجابه بشجاعته وبسالته، ويطلب منه عقد حلف ضد اللاتين، كما طلب مساعدة السلطان في إطلاق سراح أخيه (ألكسيوس) الذي كان أسيراً لدى الصليبيين، وأطلق أخو الإمبراطور وحُرِّر من قبضة الصليبيين وأُرسل إلى القسطنطينية ⁽⁷⁰⁾، وهذا العداء بين البيزنطيين والصليبيين له أسبابه المذهبية والسياسية ⁽⁷¹⁾.

أيًا كان الأمر؛ فالذي يعنينا أن المصالح السياسية قد جمعت بين

الضدين صلاح الدين والإمبراطور البيزنطي، وهذا ما جعل الأخير يستبشر بالفتح الصلاحي لبيت المقدس، وبنهاية سيطرة الصليبيين على بلاد الشام وعلى كنائس النصارى هناك.

لكن يبدو أن المصالح سواء السياسية أو المذهبية قد أدت دوراً آخر بين الدولة الأيوبية (567 - 648 هـ / 1169 - 1250 م)، والدولة الموحدية (514 - 674 هـ / 1120 - 1275 م) فمشهد الصمت السياسي من الخليفة الموحي المنصور أبي يوسف يعقوب (580 هـ - 595 هـ / 1184 - 1199 م) تجاه حدث بحجم فتح بيت المقدس وتحريره من الصليبيين بعد تسعين عاماً تقريباً من الاستيلاء لا يمكن تفسيره إلا بوجود توتر واضطراب بين الطرفين، فمن المتوقع أن كتاب البشرى بالنصر وصله من صلاح الدين من ضمن الكتب السبعين التي أرسلها إلى حكام الدول، ولكن المصادر المغربية والمشرقية التي بين أيدينا لم تكشف عن هذا الكتاب، وإنما وثقت الكتاب الآخر الذي أرسله صلاح الدين إليه يطلب معونته عام (585 هـ / 1189 م)، فمن غير الممكن أن يرسل صلاح الدين إلى الإمبراطور البيزنطي، ويتجاهل دولة وشخصاً بقدر الخليفة المنصور ودولة الموحيين، ولعل أقرب إلى المعقول أن صلاح الدين لم يطلب المعونة إلا وقد بعث قبلها برسالة البشرى في عام الفتح (583 هـ / 1187 م). ويقود هذا الموقف السياسي المنفرد للموحيين إلى إثارة تساؤلات حول العلاقات السائدة بينهم من جهة، وبين الأيوبيين والخلافة العباسية (-132 656 هـ / 750 - 1258 م) من جهة أخرى التي كان بنو أيوب يدينون لها بالولاء والشرعية؛ والأسباب التي خلقت هذه الأجواء.

ففي عام (512 هـ / 1118 م) تسلم المسترشد بالله (512-529 هـ / 1118 - 1135 م) زمام الخلافة العباسية فأحدث تغييرات في موازين القوى مستغلاً ضعف السلاجقة والنزاعات بين أمرائها، فاستعاد جزءاً من هيبة الخلافة التي افتقدها العالم الإسلامي طيلة سيطرة البويهيين (334-447 هـ / 945-1055 م) ومن بعدهم السلاجقة (447-574 هـ / 1055-1178 م) على مقاليد الحكم والخلافة، وكان دور الخليفة اسمياً، وذلك بعدما تمكن المسترشد من الانتصار على السلاجقة في موقعة تكش عام (590 هـ / 1194 م) في الري⁽⁷²⁾، رغم مساعيه لإنهاء سيطرة سلاجقة الروم على بغداد؛ كضمه عدداً من قادة جيش السلاجقة المنشقين، وقطعه الخطبة عن السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه (527 - 547 هـ / 1133 - 1152 م) والتوجه إلى همدان⁽⁷³⁾ لمقاتلته هناك؛ لكن الأخير انتصر عليه ووقع الخليفة العباسي في الأسر والقتل عام (529 هـ / 1135 م). ويبدو أن ثمار تلك الجهود لم تذهب سدى عندما تولى الخلافة

الناصر لدين الله العباسي (575-622هـ / 1180-1225م) وتخلص من الهيمنة السلجوقية نهائياً عام (590هـ / 1194م) ⁽⁷⁴⁾، وهذا ما أسهم في استرجاع هيبة الخلافة العباسية؛ فجعل ذلك الأمراء في المشرق والمغرب يحرصون على مخاطبة ودها وعلى اعترافها الشرعي بحكمهم على أقاليم مختلفة من العالم، ومنهم ابن غانية في المغرب الذي اتصل بالخليفة الناصر وطلب منه الخلع والأعلام السوداء، وهو اعتراف صريح بشرعية الخلافة العباسية، ومحمد بن هود الجذامي (620-635هـ / 1223-1237م) صاحب مرسية ⁽⁷⁵⁾ في الأندلس الذي أقام الخطبة للخليفة العباسي المستنصر (623-640هـ / 1234-1242م) ورفع الأعلام السوداء راية العباسيين، وقبلهم كانت الدولة الأيوبية (-567 648هـ / 1169-1250م) التي حرص مؤسسها صلاح الدين على الولاء والشرعية للخلافة في بغداد، وخطب للخليفة العباسي حتى على منبر المسجد الأقصى بعد فتحه ⁽⁷⁶⁾.

لكن الموحدين (-514 674هـ / 1120-1275م) كان لهم رأي مغاير في مسألة الولاء للخلافة العباسية وإضفاء الشرعية، فبعد إسقاطهم لدولة المرابطين (448-541هـ / 1056-1146م) وبسط سيطرتهم على المغرب والأندلس رفضوا الاعتراف بالخلافة العباسية، وسموا أنفسهم خلفاء، وقطعوا الخطبة للخلافة على منابر المغرب والأندلس بعدما كانت ولاية عباسية يخطب فيها المرابطون لخلفائها على المنابر ⁽⁷⁷⁾، ولم يكتفوا بذلك؛ إذ تشير بعض المصادر إلى نيات موحدية تجاه مصر، وتبينت من عدد من الإجراءات التي اتخذها أعيان من مصر لدخول الموحدين، فيما أورده ابن جبير من أن عدداً من فقهاء مصر وعلمائها قد أعدوا جملة من الخطب التي سيلقونها بين يدي المنصور الموحي إذا تم له ذلك؛ يعني دخول مصر وبسط السيطرة عليها، وهي أرض تتبع العباسيين، وفي هذا يقول ابن جبير: «ونمى إلينا أن بعض فقهاء هذه البلاد المذكورة وزعمائها قد حبر خطباً أعدها للقيام بها بين يدي سيدنا أمير المؤمنين ...، وهو يرتقب ذلك اليوم ارتقاب يوم السعادة، وينتظره انتظار الفرج بالصبر الذي هو عبادة، والله عز وجل يبسطها من كلمة، ويعليها من دعوة، إنه على ما يشاء قدير» ⁽⁷⁸⁾. وهذا التأهب المصري الذي تناوله ابن جبير بالحديث ليس الدليل الوحيد على تلك التحركات الموحدية، بل يذهب المراكشي إلى القول بأن دخول مصر كانت فكرة تراود المهدي -محمد بن تومرت (ت 524هـ / 1130م) ⁽⁷⁹⁾- نفسه، حتى إنه ذكر لأحد أصحابه يوماً أنه ينتظر اليوم الذي يرى فيه الموحدين أمراء مصر يستظلون بسلطانه في المغرب. ولئن كان غزو مصر هدفاً

للموحدين من عهد مؤسس دولتهم المهدي، فالرغبة في تحقيق هذا الهدف لعلها زادت في زمن المنصور بعد ما حققه من انتصارات في المغرب والأندلس؛ لذا صرح بقوله: «نحن إن شاء الله مطهروها» يقصد بها البلاد المصرية؛ لما يزعم من انتشار البدع والمناكر فيها⁽⁸⁰⁾. وفي هذا القول وكل ما تقدم دلائل على توقد شعلة الصراع بين الخلافة العباسية والموحدين رائده الاختلاف المذهبي بينهما، فالعباسيون على مذهب أهل السنة، أما عقيدة الموحدين فهي مزيج من مذهب الرافضة (الإمامية والعصمة والمهدية) والعقيدة الأشعرية، ومبادئ أهل الكلام من المعتزلة⁽⁸¹⁾، وسببٌ قد يكون وجيهاً وهو أن اثنين من قواد بني أيوب وهما: شرف الدين قراقوش، وإبراهيم قراتكين الذين قاما بالتحرك نحو المغرب في سنة (568هـ/1172م)، واتبعوا ما نستطيع القول عنه بإستراتيجية (حرب العصابات)، وهو القيام بعمليات خاطفة وهجمات صغيرة ضد أراضي الموحدين⁽⁸²⁾، فإذا تم المراد أمن بنو أيوب على دولتهم، وإذا لم يتحقق الهدف فلا خسارة على جيوش الأيوبيين، ولا لوم على السلطان صلاح الدين الأيوبي القائد التي علقت عليه آمال وحدة الصفوف لجهاد الصليبيين لأنهم لم يكونوا جيش أيوبي منظم، فإن ثبت تاريخ دخول الأغزاز الترك عام (574هـ/1178م)، وتمكنهم من الاستيلاء على مناطق للموحدين في المغرب الأدنى، وتحالفوا مع خصومهم كبني غانية في الأندلس، فإن ذلك يعد من الأسباب لعدم مباركة المنصور الموحي لفتح بيت المقدس الذي كما هو معروف عام (583هـ/1187م).

حاول صلاح الدين رَأب الصدع بينه وبين المنصور الموحي، والنأي بنفسه عن الخلافات بين العباسيين في بغداد والموحدين، وكأنه يريد أن يبين للموحدين بأنهم جبهة الدفاع الأولى عن ديار الإسلام في المغرب؛ لذا أسماه (معلي الموحدين على الملحين) و(سلطان الإسلام) في الرسالة التي كتبها إليه، وذلك عندما احتاج صلاح الدين إلى معونة المسلمين في المشرق والمغرب؛ لرد اعتداءات الصليبيين على بلاد المسلمين، خصوصاً بعد أصبح أسطول الأيوبيين يعاني من ضعف بعد تحريره لبيت المقدس، فضلاً عن خوضه حروباً كثيرة مع الصليبيين لصد حملاتهم عن مصر والشام، ووصلت إلى بلاط المنصور الموحي (580هـ-595هـ/1184-1199م) سفارة أيوبية بقيادة الأمير ابن منقذ⁽⁸³⁾ تطلب إمدادات بحرية لمواجهة الأساطيل الصليبية سنة (585هـ/1189م)، ولم يستجب الأخير ولم يرد على رسالة صلاح الدين⁽⁸⁴⁾، ورسالة ثانية مؤرخة في عام (586هـ/1190م) ولكن لم نجد ردّاً فيما بين أيدينا من مصادر للخليفة الموحي عليهما، وكلتا الرسالتين تضمنت الإشارة إلى طلب المعونة العسكرية

وبالتحديد البحرية، ولكن الأولى التي وردت في صبح الأعشى أشارت إلى تحرير بيت المقدس من الصليبيين⁽⁸⁵⁾، وهي إشارة إلى إنجاز لا نظير له لصالح الدين كان المقصد منه التذكير بأن الغرض ظفر الإسلام والحفاظ على مكتسبات النصر، وليس لطلب أي أغراض شخصية أو مصالح جماعية، أما الثانية التي وردت في الروضتين فهي تركز على طلب المعونة بالإمدادات البحرية كالأساطيل، وفي حال تعذرت الإعانة لا بأس بالمال والرجال⁽⁸⁶⁾. والحقيقة أن مؤلف (رسائل موحدية) معاناه نقل الرسالتين من مصادر مشرقية (صبح الأعشى) و(الروضتين) كما ذكر آنفاً لكنه لم يتأثر بهم، فلم يحتف بالفتح الصلاحي لبيت المقدس ومر على ذكرهم مرور الكرام، والسبب هو أن جميع الرسائل كانت من إنشاء كُتّاب في ديوان الخليفة المنصور، ومن المستحيل أن يكتبوا إلا ما يملئ عليهم وما يوافق هوى الخليفة، ولا يخرجون عن رغبته. ويشير (أحمد عزاي) إلى أن نص الرسالة التي أوردها صاحب الروضتين في عام (586هـ / 1190م) يشير إلى استنجاد سابق من صلاح الدين يقصد الرسالة التي في عام (585هـ / 1189م) وذكرها القلقشندي والتي جاء فيها: «وهذه التحية الطيبة الكريمة الطيبة الواجبة الرد...»، فيعني أن هناك رسالة تطلبت الرد فلا بد أن تكون هناك رسالة سابقة طلبت المعونة، ولكن المنصور فيما يتضح لم يستجب ولم يرد حتى على الرسالة، ويضيف أن رسالة (صبح الأعشى) تكثر فيها تعابير التبجيل للخليفة المنصور الموحيدي (580هـ - 595هـ / 1184 - 1199م) فتصفه تارة باسم (سيدنا)، وأحياناً بلقب أمير المؤمنين، وأمير المسلمين، وهناك من يطعن في هذا معللاً بأن الرسالة المحمولة إلى المغرب لم تكن تحمل طابع صلاح الدين، أما رسالة (الروضتين) فهي تحمل تعابير حذرة تراعي مكانة الطرفين باعتدال، فرغم أنها تجرد صلاح الدين من الألقاب السلطانية وتصفه بالفقير إلى ربه يوسف بن أيوب، فإنها لم تعترف للمنصور الموحيدي بلقب الخلافة؛ لذا قد يكون هذا سبب آخر في أن المنصور رفض تقديم المساعدة للأيوبيين⁽⁸⁷⁾، ويبدو أن المنصور رأى أن صلاح الدين ما دام على ولاء بالخلافة العباسية واعتراف بشرعيتهم، وكل نصر يحسب له وللخليفة، فلا سبيل إلى مساندة صلاح الدين وإمداده وهو حليف مناوئته العباسيين، وقطع بذلك أي محاولة للتقارب مع الأيوبيين، وأن يكون صلاح الدين طرفاً وسيطاً بين الخصمين العباسيين والموحيدين، فضلاً عن المعارك التي كان يشنها الأغزاز الخارجين من مصر والتي قد تكون سبباً لا يستهان به، فالمحصلة أن محاولات صلاح لترميم العلاقات بينه وبين المنصور الموحيدي لم تنجح ولم يستطع صلاح الدين الحصول منها على مراده. وذهب (عبد المجيد جلوان) إلى ما علناه لعدم

تقديم المساعدة بأن يعقوب المنصور خطأ خطأ كبيراً حينما أرسل إليه صلاح الدين الأيوبي يطلب مؤازرة أسطوله، وإقفال البحر الأبيض المتوسط في وجه الأساطيل الأوروبية في طريقها إلى بيت المقدس، ويعلل المؤرخون ذلك بأن صلاح الدين لم يخاطبه بلقب أمير المؤمنين، ونرى نحن أن لهذا الرفض علاقة ببعض الحروب التي قامت على حدود الموحدين الشرقية، ولو أقدم المنصور على إقفال البحر المتوسط، وكان أسطوله من أقوى الأساطيل الإسلامية، لكان من الممكن أن يغير مجرى التاريخ العربي⁽⁸⁸⁾. ومما له مغزاه في هذا السياق أن المنصور لم تفته فرصة تكريم السفارة الأيوبية، وخاصة رئيسها الأمير ابن منقذ، وذلك لثلاثة دوافع؛ أولها التزامه بالأعراف الدولية وهو حسن معاملة السفارة، وثانيها يطيب خواطر من يهمل الأمر من المسلمين، وآخرها يتجنب رد المنتقدين على عدم الاستجابة لطلب صلاح الدين، فابن عذاري (ت بعد 712هـ / 1312م) ركز على التكريم والهدايا وأبهة الضيافة التي استقبل بها السفير الأيوبي، وأنهى حديثه بالثناء على المنصور متباهياً بعبارة قد رأى ووعى في طريقه - يعني ابن منقذ - ومدة إقامته في المغرب أن فيها ملك الإسلام ومقر الإيمان⁽⁸⁹⁾، ولعل ما يفسر أسلوب المجاملة هو أن ابن عذاري كان عاش في ظل الموحدين، وامتدت حياته إلى الدول التي جاءت بعدها؛ لذا لاحظنا تحفظه على ذكر سبب السفارة وعدم استجابة المنصور لطلب صلاح الدين. وذكر ابن خلدون والناصري السلاوي هذه المراسلة والسفارة بين السلطان والخليفة، لكنهما انفردا بمعلومات دون سواهما من مصادر مشرقية ومغربية - على ما يبدو - مثيرة للتساؤل، وهي أن صلاح الدين بعث مع ابن منقذ هدايا تشتمل على مصحفين كريمين منسويين، ومائة درهم من دهن البلسان، وعشرين رطلاً من العود، وستمائة مثقال من المسك والعنبر، وخمسين قوساً عربية بأوتارها، وعشرين من النصول الهندية، وسروج عدة مثقلة⁽⁹⁰⁾، وربما ما هو أغرب رواية وردت بلهجة التشكك تقول: «ويقال إنه جهز له بعد ذلك مائة وثمانين أسطولاً ومنع النصارى من سواحل الشام والله تعالى أعلم»، ويعلق ابن خلدون على المساعدة على حسب تعبيره، وهذا دليل على اختصاص ملوك المغرب يومئذ بالأساطيل الجهادية، وعدم عناية الدول بمصر والشام لذلك العهد بها⁽⁹¹⁾، فمؤرخو المشرق لم يذكروا المساعدة البتة، ولو حدثت بالفعل لامتدحوا المنصور وتباهى مؤرخو الغرب الإسلامي بها، وبخاصة المقربون من البلاط الموحيدي، فما أورده أبو شامة من حصول المساعدة يناقض ما اتفق عليه المؤرخان ابن خلدون والسلاوي الذي قال: «لم يحصل من جهة سلطان المغرب ما التمس منه من النجدة، وبلغني أنه عز عليهم كونه لم يخاطب

بأمر المؤمنين، على جاري عادتهم»، كما أشار السلاوي في موضع آخر من كتابه إلى عدم حصول المساعدة، وذكر السبب أنه عدم مخاطبة المنصور بأمر المؤمنين، بل أسماه أمير المسلمين، وكأنه متشكك من رواية ابن خلدون ويريد أن يبرئ ذمته في موضع آخر؛ لذا كان هذا التشكك بكلمة (يقال) و(الله أعلم) ⁽⁹²⁾، واستبعد الباحث (إبراهيم حركات) رواية ابن خلدون وعدها رواية من غير إسناد ⁽⁹³⁾، وربما القصيدة الشعرية التي حبرها السفير الأيوبي ابن منقذ في مدح المنصور وبلغت أربعين بيتاً حدث بابن خلدون ومن بعده السلاوي أن يعتقد ذلك؛ إذ أعطاه الخليفة بكل بيت ألفاً، وقال له: إنما أعطيناك لفضلك ولبيتك، فمن الجلي أن القصيدة كانت من أجل العطايا الشخصية لابن منقذ، وليست لأجل استجابة المنصور لصلاح الدين، ومما جاء في تلك الأبيات:

سأشكر بحرًا ذا عباب قطعتُه	إلى بحر جود ما لأخراه ساحل
إلى معدن التقوى إلى كعبة الندى	إلى من سمت بالذكر منه الأوائلُ
إليك أمير المؤمنين ولم تزل	إلى بابك المأمول تزجي الرواحلُ
قطعت إليك البر والبحر موقنًا	بأن نذاك الغمر بالنجح كافلُ
وحزت بقصديك العلى فبلغتها	وأدنى عطايك العلى والفـواضلُ
فلا زلت للعلاء والجود بانِيًا	تبلغك الآمال ما أنت أمـلُ ⁽⁹⁴⁾

ألقت تباشير النصر بظلالها على المجتمع المغربي والأندلسي، فسجل لهم التاريخ مواقف تدل على متانة الرابطة الدينية، ومكانة بيت المقدس في نفوسهم، وتركت آثارها جلية لإيجاد وجهة جديدة للرحلات من المغرب والأندلس.

خامساً: موقف المجتمع المغربي والأندلسي من الفتح الصلاحي وآثاره:

كانت نفوس أهل المغرب والأندلس تتوق إلى تحرير بيت المقدس، ولا تياس عن حلم استرداده؛ فهذا أبو الحكم بن برجان الأندلسي (ت 536هـ / 1141م) الملقب بـ (غزالي الأندلس) بمشاعر فياضة حنّ إلى فتح بيت المقدس، فطالع الحوادث بنظرة القارئ الثاقبة، وبارهاصات المفسر الحصيف، فقد أورد في تفسيره لفواتح (سورة الروم) ⁽⁹⁵⁾ أن بيت المقدس سوف يفتح في رجب من عام (583هـ / 1187م) وذلك بحسابات مجتهد وفرضيات طويلة سردها في كتابه (تنبيه الأفهام) الذي ألفه عام (520هـ / 1126م) ⁽⁹⁶⁾، ولكنه توفي عام (536هـ / 1141م) قبل أن تتحقق توقعاته ويتحرر بيت المقدس من أيدي الصليبيين، ونقل عنه قاضي دمشق ⁽⁹⁷⁾ ابن الزكي ⁽⁹⁸⁾ مبشراً بفتح بيت المقدس عندما امتدح صلاح الدين على فتح حلب ⁽⁹⁹⁾ عام (579هـ / 1183م) في أبيات شعرية جاء في مطلعها:

وفتحكم حلب الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب⁽¹⁰⁰⁾ وأياً كان الأمر تجاه حسابات ابن برجان من الاختلاف أو الاتفاق معها ؛ فالشاهد هنا أن المجتمعات الإسلامية في المغرب والأندلس كان يسكن في وجدانها بيت المقدس، وتتطلع إلى تحريره. لذا لم يكن ارتحال الفقيه الغوث أبو مدين شعيب بن الحسن التلمساني (ت 594هـ/1198م) الأندلسي الأصل، الذي عاش في فاس ورحل إلى تلمسان ثم إلى بيت المقدس ليشترك في الجهاد ضد الصليبيين مع عدد من تلاميذه الذين كان يستنفدهم للقتال إلا ترجمة لتلك الموثائق الدينية والوشائج الأخوية ، فسجل لهم التاريخ جهاد ثلثة من أهل المغرب والأندلس في فتح بيت المقدس بقياد أبو مدين التلمساني⁽¹⁰¹⁾.

أبدى المجتمع المغربي والأندلسي سروره بعد الفتح الصلاحي، وكان الشعر بمنزلة المادة الإعلامية التي تعبر عن كينونة وجدانهم، فتعالت الأصوات بقصائد البهجة والمدح، وجادت قريحة ابن جبير (614هـ/1217م) بأبيات شعرية مدح بها السلطان صلاح الدين وهناك فيها بفتح بيت المقدس في ديوانه المسمى (نظم الجمان في التشكي من إخوان الزمان)، وفي ديوانه الآخر (نتيجة الجوانح في تأبين القرين الصالح) وهذان الديوانان مفقودان، لكن وجد منهما مقتطفات من القصائد في بعض المصادر⁽¹⁰²⁾، ومما جاء قول ابن جبير :

أطلت على أفقك الزاهر	سعود من الفلك الدائر
فأبشرف إن رقاب العدا	تُمد إلى سيفك الباتر
فكم لك من فتكة فيهم	حكمت فتكة الأسد الخادر
كسرت صليبهم عنوة	فلله درك من كاسر
فأدبر ملكهم بالشام	وولى كأمسهم الدابر ⁽¹⁰³⁾
وفيها أيضاً:	

ثأرت لدين الهدى في العدا	فأثرك الله من ثائر
وقمت بنصر إله الورى	فسماك بالملك الناصر
فتحت المقدس من أرضه	فعادت إلى وصفها الطاهر
وأعليت فيه منار الهدى	وأحييت من رسمه الدائر
وأمنت أكناف تلك الباد	فهان السبيل على العابر ⁽¹⁰⁴⁾

وتقطع (فردوس العمري) أن ابن جبير لم يكن يمدح من أجل الكسب كما كان معروفًا عند العرب؛ إذ كانت وسيلة القوت والرزق لكثير من الشعراء، وإنما يأتي مدح ابن جبير ناتجًا عن إعجاب صادق بالمدوح، أو بما قام به من عمل حسن⁽¹⁰⁵⁾. وفي خضم هذه الفرحة العارمة، يحذر ابن جبير في أبيات شعرية من الخطر الذي ما زال جاثمًا وقريبًا من الشام

وبيت المقدس، حتى بعد الفتح الصلاحي، فإن مراقبة رحالتنا للأحداث وعدم استسلام الصليبيين للهزيمة وتجهيزهم لحملة صليبية جديدة جعلته يتوجس خيفة، وهذا ما استوجب عليه في ما رأى أن يسطر شعراً قائلاً:

بني الإسلام جدوا في الجهاد **بسمر الخط والبيض الحداد**
وبيعوها فربكم اشتراها نفوساً تربحوها في العباد
عدوكم بعقركم مقيم ليس تولى على ملك البلاد
وبيت القدس يفرق كل يوم حذاراً أن يعود إلى الأعادي
وشارك أدباء الأندلس في مدح صلاح الدين مبدئين غبطتهم بعمله
الجليل، ومنهم الشاعر الأديب أبو محمد عبد المنعم بن عمر بن حسان المالقي
الذي نظم قصيدة في السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب جاء فيها:
وفي سهوات المقربات وفي القنا حصون حمى لا في هضاب المعازل
ومنها:

ولا ملك يأتي كيوسف آخرًا كما لم يجيء مثل له في الأوائل⁽¹⁰⁶⁾
وعلاوة على ذلك كان لأشهر علامة الأندلس الطبيب أبو الفضل
عبد المنعم بن عمر بن عبد الله الجلياني الغساني (ت 603هـ/ 1206م) مصنفات
شعرية وأدبية طرز فيها الكثير بمدح صلاح الدين، والثناء على جهاده،
وتصديده للصليبيين، والتبشير بفتوحاته، من تلك المصنفات ديوان (روضة
المآثر والمفاخر في خصائص الملك الناصر) فضم أبيات مبشره بما قبل فتح
بيت المقدس وبعد الفتح لصد خطر العدوان الصليبي الذي يجول بأساطيله
عباب البحر، فمن مبشرات الفتح الصلاحي وأن أهمية فتحه كأهمية فتح
مكة المكرمة والقضاء الشرك قوله في قصيدة:

فشؤم فريق الشرك في الشام طائرٌ فقص جناحيه بأقصى القوى قصما
إذا صفرت من آل أصفر ساحة آل بمقدس ضاهت فتح أم القرى قدما
فذا المسجد الأقصى وهمتك العلا وعزمتك القصوى ورميتك الصما
وليس كفتح القدس منية قادر وما إن تلقاها سوى يوسف جزما⁽¹⁰⁷⁾
وعندما تم الفتح فاضت طبيعته الشعرية في الثناء على قائد الفتح قائلاً:
أحيا به الله مصرًا فهي ناشرة وافتكها من عدو ما به قبل
كم للفرنج بها وردًا ومنتجعًا ونارهم حولها تذكو وتشتعل
فأطفأ الناصر المنصور جذوتهم وأدبروا بقلوب: شهمها وجل⁽¹⁰⁸⁾

وكان السلطان صلاح الدين يحترم الجلياني ويجله، فاستضافه في مجلسه
السلطاني مع كاتبه الوزير القاضي الفاضل⁽¹⁰⁹⁾ (ت 595هـ/ 1200م)، ففي ذات
مرة أراد القاضي أن ينال من الجلياني مازحًا بحضرة صلاح الدين فسأله:

كم بين جليانة وغرناطة؟ فقال له: مثل ما بين بيسان وبيت المقدس؟⁽¹¹⁰⁾ ويعلق (أحد الباحثين) على هذه القصة فيذكر أن الموضوع في ظاهره جغرافي، وفي حقيقته حضاري، أراد القاضي الفاضل أن يقول للجلياني: أنت من قرية صغيرة مغمور، فأجابه بمثل ما ألغز إليه، وأشار إلى مسقط رأس القاضي الفاضل وهي مدينة بيسان، وفرق بعيد بين بيسان وبيت المقدس⁽¹¹¹⁾، كما عمل الجلياني طبيباً في المارستان السلطاني في السفر والحضر أيام صلاح الدين وبعده حينما استقر في دمشق. ويشير (عبدالمجيد الفران) أن هناك نوعاً من الصلات قامت بين فلسطين وبلاد المغرب والأندلس، تلك الصلات لم تنقطع حتى مع وقوع فلسطين تحت الاحتلال الصليبي بعد عام 492هـ/ 1099م) واستمرت تلك الصلات حتى تم دحر ذلك الاحتلال لتعود أقوى من ذي قبل، حيث شارك المغاربة والأندلسيين في الجهاد ضد الصليبيين⁽¹¹²⁾ فيعتبر عودة النشاط العلمي والصلات بين الإقليميين آثار الفتح الصلاحي؛ حيث هاجر ورحل عدد من فقهاء الأندلس إلى القدس وعاشوا فيها إلى وفاتهم، وتقلدوا فيها مناصب مهمة، وضربوا جذورهم في الأرض، فكتبت لهم الأقباس، وأقام بعضهم أوقافاً؛ مثل أبي الحسن علي بن محمد بن جميل المعافري (ت 605هـ/ 1208م) الذي هاجر من مالقة بعد الفتح الصلاحي إلى القدس، فالتمس صلاح الدين إماماً وخطيباً، فأجمع عدد من العلماء الأفاضل على أنه لا أحق من ابن جميل المعافري؛ لما عرف بحسن صوته، وأعرفهم بالقراءات العشر، فعينه صلاح الدين وأوقف عليه داراً وأرضاً وبستاناً، ولقب بالحاج المالقي⁽¹¹³⁾، ومن الأندلسيين الذين تولوا مشيخة المسجد الأقصى أبو بكر محمد بن أحمد البكري الشريشي المالكي (ت 685هـ/ 1286م) وكان من أهل شريش، وعرض عليه القضاء لكنه رفض، ثم انتقل إلى دمشق وتوفي فيها برباط الملك الناصر⁽¹¹⁴⁾، ولما رأى السلطان الأفضل بن صلاح الدين (566- 622هـ/ 1171-1225م) كثرة عدد الأندلسيين والمغاربة، ومشاركتهم العلمية ومكانتهم أنشأ لهم حياً خاصاً بهم منسوباً إلى أصولهم المغربية، وموقوفة عليهم، وفيها سكنهم، وتعد حارة المغاربة من أشهر حارات مدينة القدس، وتقع إلى الغرب من المسجد الأقصى، وسمي أحد أبواب المسجد الأقصى الثمانية (باب المغاربة) وهو نسبة إلى حارة المغاربة وجامعها⁽¹¹⁵⁾، وكان للأهل الغرب الإسلامي إسهامات في الأوقاف على حارة المغاربة ومن أشهرها وقف قرية عين كارم، التي أوقفها الغوث أبو مدين التلمساني (ت 594هـ/ 1198م)، وكتب على العين نص الوقف ومستحقه « هذا ما أوقفه الغوث أبو مدين على مجاهدي المغرب ومرابطي المغرب وطلبة المغرب وعلماء المغرب والحجاج

المغاربة الزائرين العابرين»⁽¹¹⁶⁾ واستمرت أوقاف المغاربة في الدولة الأيوبية وما بعدها وقد أفرد (عبدالهادي التازي) كتابه (أوقاف المغاربة في القدس وثيقة تاريخية سياسية قانونية) تتبعها عبر تلك العصور وسجل تاريخها وأصحابها وما أوقفت عليه).

النتائج :

تبين من الدراسة أن خبر الفتح كان له نصيب وافر في وجدان مؤرخي الغرب الإسلامي وفي مصنفاتهم، فلم يكن سرد الخبر الذي تبيان بين الإطالة والإيجاز كافيًا، بل أظهر بعضهم احتفاءهم بهذا الخبر، في حين كان لبعضهم تحفظ على إبداء الفرحة نظرًا لقربه من السلطة الموحدية، ورغم رفض الأخيرة تقديم العون لصالح الدين بأسطولها البحري بعد الفتح ضد العدوان الصليبي بسبب التوترات السياسية والمذهبية بينها وبين الخلافة العباسية الذين يستظلون الأيوبيون تحت شرعيتها، فإن عمق الرابطة بين المشرق والمغرب جعلت أبناء المجتمع المغربي يتغنون بقصائد شعرية في مدح صلاح الدين والثناء على بطولاته، وعده بعضهم (إمام بلد الإسلام) وغيرها من الألقاب التشريفية التي نعت بها السلطان الأيوبي.

واتضح من الدراسة أن محاولات صلاح الدين لرأب الصدع في العلاقات بينه وبين الخليفة المنصور الموحي لم تنجح ولم يستطع صلاح الدين الحصول منها على مراده. لكن المنصور لم تفته فرصة تكريم السفارة الأيوبية ورئيسها الأمير ابن منقذ، لثلاثة بواعث؛ الأول التزامه بالأعراف الدولية وهو حسن معاملة السفارة، والثاني يطيب خواطر من يهمل الأمر من المسلمين، وآخرها حتى يتجنب رد المنتقدين على عدم الاستجابة لطلب صلاح الدين، وكشفت الدراسة أن من نتائج الفتح رحلات وهجرات مغربية وأندلسية كثيرة إلى بيت المقدس لزيارتها والصلاة فيه أو للعلم، وحظوا بتقدير ورعاية من الدولة الأيوبية؛ لمكانتهم في العلم والجهاد حتى خصصوا لهم حيًا على اسمهم يسمى (حي المغاربة) و(جامع المغاربة)، وأيضًا أطلق على أحد أبواب المسجد الأقصى باب المغاربة.

المصادر والمراجع:

- (1) ياقوت، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ): **معجم البلدان**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416هـ/1996م)، ج 8، ص 296-297.
- (2) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ): **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دمشق، دار طوق النجاة، 1422هـ، كتاب الإسراء والمعراج، رقم (3886)، ج 5، ص 52.
- (3) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ): **صحيح مسلم**، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، رقم (259)، ج 1، ص 145.
- (4) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م، رقم (27626)، ج 45، ص 597؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 261هـ)، **سنن ابن ماجه**، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، رقم (1407)، ج 1، ص 451.
- (5) البخاري، **الصحيح**، رقم (3366)، ج 4، ص 145؛ مسلم، **الصحيح**، رقم (520)، ج 1، ص 370.
- (6) البخاري، **الصحيح**، رقم (1197)، ج 2، ص 61؛ مسلم، **الصحيح**، رقم (1397)، ج 2، ص 1014.
- (7) ابن حنبل، **المسند**، رقم (26558)، ج 44، ص 18.
- (8) ياقوت، **معجم البلدان**، ج 8، ص 296-297.
- (9) المقدسي، المطهر بن طاهر المقدسي (ت 507هـ): **البدء والتاريخ**، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت، ج 3، ص 52-53، 63-69؛ ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ): **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر المعروف بتاريخ ابن خلدون**، بيروت: دار القلم، 1984م، ج 2، ص 9-14.
- (10) المائدة: 21.
- (11) فهمي توفيق مقبل، **إثبات حق العرب والمسلمين في القدس وفلسطين تاريخياً ودينياً ينفي ادعاء اليهود حقهم فيها**، الإسكندرية، المكتبة المصرية، 1422هـ/2001م، ص 33-34؛ رمضان إسحاق الزيان، **روايات العهد العمري دراسة توثيقية**، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)، غزة، مج 14، العدد الثاني يونيو (2006م)، ص 179.
- (12) وردت تسمية بيت المقدس بـ(إيلياء) في الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «إنما يسافر إلى ثلاثة مساجد: مسجد الكعبة، ومسجدي، ومسجد إيلياء». انظر: مسلم، **الصحيح**، رقم (513)، ج 2،

ص 1015، ووردت في العهدة العمرية أيضًا. انظر: الواقدي، أبو عبد الله بن عمر (ت 207هـ): **فتوح الشام**، عمان: مكتبة المحتسب، د.ت، ص 241-242؛ اليعقوبي، أحمد ابن أبي يعقوب (ت 284هـ)، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: د.م، 1980 م، ج 2، ص 348.

(13) عبد الهادي التازي، مقدمة تحقيق كتاب **المن بالإمامة في تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين**، لابن صاحب الصلاة أبي مروان عبد الملك بن محمد الباجي (ت 594هـ)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987م، ص 12-18؛ عادل يحيى عبد المنعم، «**خصائص الكتابة التاريخية المشاركة عند اثنين من مؤرخي البلاد الموحديين صاحب الصلاة المتوفى وأواخر المائة 6هـ / 12 وابن القطان المتوفى منتصف 7هـ / 13م**»، مجلة المؤرخ العربي، العدد الأول، المجلد الأول 2020م، ص 250-252

(14) ابن القطان، أبو محمد حسن بن علي الكتامي (ت 670هـ): **نظم وترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق: محمود مكي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م، ص 217-221.

(15) شلب: مدينة في الجنوب الغربي تطل على جبل عظيم، اشتهرت بالجنات والغلات والوديان، عرفت بزراعة التفاح، كانت من أهم مدن الأندلس، استولى عليها المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية زمن ممالك الطوائف وولى عليها ابنه المعتمد، ومن أعلامها الشاعر أبو بكر بن عمار. انظر: الحميري، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي (ت 626هـ): **الروض المعطار في أخبار الأقطار**، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 342

(16) القراقيز أو (القراقير): وهي السفن العظيمة أو الطويلة، ومفردها قرقور، مادة (قرر). انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ): **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج 5، ص 90

(17) ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (ت بعد 712هـ) **البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب**، تحقيق: بشار عواد معروف، تونس دار الغرب الإسلامي، 1434هـ / 2013م، ج 3، ص 304.

(18) نزع الشيء أي اقتلعه، وانتزع الرمح اقتلعه، وتأتي على نحو الاستلاب كما ذكر سيبويه، وقيل في تفسير قوله تعالى: {والنازعات غرقا}؛ إن الملائكة تنزع روح الكافر فيشتد عليه أمر خروج روحه. مادة (نزع) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 350-351

(19) استغل النصاري الظروف السياسية والعسكرية المضطربة، فقد كان الخليفة الموحي بعيداً في المغرب تشغله أحداث إفريقية والصراع مع بني

غانية، ومؤامرات الخوارج، وهذا ما تعذر معه أن يبعث جنداً إلى الأندلس، وكانت القوات الموحدية في الأندلس قليلة العدد والعُدَد، ولا تكفي لدفع العدوان من مملكة قشتالة أو مملكة البرتغال. للاستزادة انظر: محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس (العصر الثالث عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس)**، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1386هـ / 1966م، ج4، ص 168-172.

(20) هو أبو الحجاج يوسف بن عمر الإشبيلي، ولد ونشأ في إشبيلية في منتصف القرن السادس الهجري، هاجرت أسرته الأموية من مدينة قرطبة إلى إشبيلية بعد سقوط الخلافة، انخرط في السلك الإداري الموحيدي، وعمل كاتباً ومؤرخاً للبلاط، تعرض لوشاية وصُودِرَت أملاكه واتهم بسرقة أموال خزينة الدولة، وبعد تحقيقات أظهرت براءته أطلق سراحه وعين قاضياً بعدها. انظر: ابن الآبار أبو عبد الله محمد القضاءي (658هـ)، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عزت العطار الحسيني، (القاهرة - بغداد: مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، 1375 / 1956م)، ج2، ص 643؛ ابن عذاري، **البيان**، قسم الموحدين، ص 220-225؛ ابن أبي زرع، علي بن عبد الله الفاسي (ت 741هـ): **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك الغرب وتاريخ مدينة فاس**، الرباط، دار المنصور، 1973م، ص 251.

(21) ابن عمر، أبو الحجاج يوسف بن عمر الأموي الإشبيلي (ت القرن 7هـ / 13م)، **نصوص من روايات كتاب تاريخ الموحدين أولاد عبد المؤمن بن علي الضائع**، جمع وتحقيق: أكرم حسين غضبان، مجلة آداب البصرة، العدد (71) 2014م، ص 145.

(22) ابن أبي زرع، **الأنيس**، ص 251.

(23) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1399هـ / 1979م، ص 98.

(24) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت 630هـ): **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ج 9، ص 19-21؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ)، **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، د.ت، ج 12، ص 156-157.

(25) مؤلف مجهول، **الحلل**، ص 98.

(26) عيذاب: ميناء على بحر القلزم (البحر الأحمر) ترسو فيه السفن القادمة من اليمن ومصر. انظر: ياقوت، **معجم البلدان**، ج4، ص 171.

- (27) إردب: مكيال قديم استعمل في الأقاليم الإسلامية لوزن المكايل الكبيرة يساوي اليوم 48 كيلو غرامًا. انظر: ابن منظور، لسان، ج 5، ص 396، علي جمعة محمد، المكايل والموازين الشرعية، القاهرة، القدس للنشر والإعلان، 1421هـ / 2001م، ص 39.
- (28) قفيز: مكيال تكال به الحبوب وغيرها، تتخلف تقديراته حسب البلد، فهناك القفيز المصري، والإشبيلي والعراقي، والجمع أقفزة، يعادل أربعة وعشرين كيلو غرامًا. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 396؛ علي جمعة، المكايل، ص 39.
- (29) هو أبو محمد مكثّر بن عيسى بن فلتة بن قاسم بن محمد بن أبي هاشم الحسني، تقلد إمارة مكة سنة (571هـ) إلى حين وفاته سنة (589هـ)، وبموته انقرضت دولة الهواشم بمكة. انظر: ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 77.
- (30) ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني (ت 614هـ): تذكرة الأخبار عن اتفاقات الأسفار المسماة رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر، د. ت، ص 54-55، 257.
- (31) ابن جبير، رحلة، ص 270.
- (32) ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري (ت 703هـ): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، تونس، دار الغرب الإسلامي، 2012م، ج 3، 512؛ ابن الخطيب، أبو عبد الله لسان الدين محمد بن عبد الله (ت 776هـ): الإحاطة في أخبار غرناطة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ / 2003م، تحقيق: يوسف علي الطويل، ج 2، ص 146.
- (33) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل، ج 4، ص 32.
- (34) زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 61-63.
- (35) الحاج غيدي ومراد عريبي، دور مؤرخي البلاط في المغرب الإسلامي خلال العهد الموحد، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الدكتور بحي فارس بالمدينة، (الجزائر، 1436-1437هـ / 2015-2016م)، ص 70.
- (36) ابن جبير، رحلة، ص 234-236.
- (37) ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي (ت 779هـ): تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار المسماة رحلة ابن بطوطة، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، بيروت، دار إحياء العلوم، 1407هـ / 1987م، ج 1، ص 75.

- (38) الأصفهانى، عماد الدين أبو عبد الله محمد بن حامد (ت 597هـ):
**حروب صلاح الدين فتح بيت المقدس المسمم بالفتح القسي في الفتح
 القدسي**، بيروت، دار إحياء العلوم، 1407هـ / 1987م، ص 295؛ ابن الأثير،
 الكامل، ج 10، ص 211؛ ابن واصل، أبو عبد الله محمد بن سالم التميمي
 (ت 697هـ): **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق: جمال الدين
 الشيال و آخرون، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية والمطبعة الأميرية،
 1377هـ / 1957م، ج 2، ص 275.
- (39) أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل (ت 732هـ): **المختصر في
 أخبار البشر**، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج 3، ص 132؛ ابن كثير، عماد الدين
 إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت 747هـ): **البداية والنهاية**، بيروت،
 الرياض، مكتبة المعارف، مكتبة النصر، 1996م، ج 13، ص 83.
- (40) محمد يوسف عمر عابد، **بلاد الشام في رحلة ابن بطوطة دراسة
 نقدية مقارنة (-750 726 هـ / -1326 1349 م)**، رسالة ماجستير غير
 منشورة، جامعة أم القرى، مكة، 1406هـ / 1996م، ص 80-81.
- (41) البلوي، خالد عيسى (ت 780هـ)، **تاج المفرق في تحلية علماء المشرق
 المسماة رحلة البلوي**، تحقيق: الحسن السائح، أبوظبي المغرب، اللجنة
 المشتركة لصندوق إحياء التراث الإسلامي، د.ت، ج 1، ص 246-248.
- (42) رغد علي الزبون، **بيت المقدس في أدب الرحلات المغربية رحلة
 أنموذجاً**، مجلة العالمية الإسلامية للدراسات الإنسانية، جامعة العلوم
 الإسلامية العالمية، الأردن، مج 27، ص 238.
- (43) البلوي، **رحلة**، ج 1، ص 246-248.
- (44) البلوي، **رحلة**، ص 248-266.
- (45) في عهد الظاهر بيبرس والسلطان المملوكي محمد قلاوون (709-741هـ /
 1309-1341م) المعاصر للبلوي الذي بسط القول عن جهوده في هذا
 المضمار، ولكنه وقع في خطأ تاريخي حينما لقبه بالملك المنصور والأخير
 كان حكم من عام (-689 678 هـ / -1279 1290 م) وترميم قبة مسجد
 الصخرة كان في عام (718 هـ / 1319 م) أي ضمن سنوات عهد الناصر محمد
 قلاوون وليس المنصور الذي لم يعاصره البلوي، وشهدت القدس كثيراً من
 الإصلاحات في العصرين الأيوبي والمملوكي. للاستزادة انظر: صفوان خلف
 التل، **أثار وتاريخ الحرم القدسي الشريف خلال العصر الأيوبي (-564
 648 هـ / 1165 م)**، رسالة ماجستير غير منشورة (الأردن: الجامعة الأردنية،
 نيسان 2002م)، ص 32-85؛ خليل عثمانة، **فلسطين في العهدين الأيوبي
 والمملوكي (1187-1516م)**، د.م، دن، د.ت، ص 399-440

- (46) الأصفهاني، الفتح، ص 295-296.
- (47) نوال فرحان محمد الخالدي، منهج ابن الخطيب التاريخي في كتابه أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة الرياض: جامعة الملك سعود، 1429هـ / 2008م، ص 101.
- (48) ابن الخطيب: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد (ت 776هـ)، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: سيدكسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م، ج1، ص 268.
- (49) ابن الخطيب، أعمال، ج1، ص 269-270.
- (50) داحس والغبراء: حرب في الجاهلية بين قبائل غطفان (عبس وذبيان) وسببها فرسان هما داحس لصاحبها قيس بن زهير، والغبراء لصاحبها حذيفة بن بدر بينهما سباق، وكان من المتوقع أن تفوز داحس، لكن رجلاً من ذبيان وضع كميناً له، فجعله ذلك يعدل عن طريق الفوز وفازت الفرس (الغبراء)، دامت الحرب أربعين سنة وانتهت الحرب بعدما تدخل سيدان من قبيلة ذبيان هما (هرم بن سنان والحارث بن عوف) بدفع ديات القتلى. انظر: ابن الأثير، الكامل، ج1، ص 513-516.
- (51) (51) حرب الفجار: هي حرب نشبت في الجاهلية بين قبيلة كنانة من قريش وبين قبائل قيس عيلان (هوازن وغطفان وسلم) وانتهكت فيها حرمة الأشهر الحرم، وقطعوا الصلات والأرحام؛ لذا سميت حرب الفجار، وعلى إثرها أقيم حلف الفضول. انظر: ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام الحميري المعافري (ت 213هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، حلب، مطبعة البابي الحلبي، 1375هـ / 1955م، ج1، 184-186.
- (52) حلف الفضول: حلف أقامته قريش قبل البعثة عقب حرب الفجار لنصرة المظلوم أيًا كان من أهل مكة أو غيرها، اشتركت فيه بطون قريش (بنو هاشم) و(بنو زهر) و(بنو أسد) في دار عبد الله بن جدعان، وتعاهدوا أن يكونوا مع المظلوم حتى يرد إليه حقه، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت)). انظر: ابن هشام، السيرة، ج1، ص 133-134.
- (53) ابن الخطيب، أعمال، ج1، ص 268-270.
- (54) المصدر نفسه، ج1، ص 271-274.

- (55) المصدر نفسه ، ج1، ص 271-274.
- (56) (56) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ): **المقدمة**، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت ، المكتبة العصرية، 1431هـ / 2010م، ص 329-330.
- (57) ابن خلدون، **العبر**، ج3، ص 2109-2110.
- (58) المصدر نفسه ج3، ص 2124-2125.
- (59) المصدر نفسه ، ج3، ص 2110.
- (60) المصدر نفسه ، ج3، ص 2108-2109.
- (61) **الناصرى السلوى**، أحمد بن خالد (1314هـ): **الاستقصا في خبر دول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء ، دار الكتاب، 1418هـ / 1997م، ج2، ص 182.
- (62) الأصفهاني، **الفتح القسي**، ص294؛ ابن واصل، **مفرج**، ج2، ص 230؛ أبو شامة، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت 665هـ)، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، تحقيق: إبراهيم الزبيق، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ / 1997م، ج3، ص 400.
- (63) بغداد: مدينة بناها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة (145هـ) في وسط العراق على نهر دجلة، وجعلها عاصمة للخلافة العباسية، وتدعى أيضاً مدينة السلام، كانت مقراً للعلماء والفقهاء وطلاب العلم، ومركزاً للآداب والفنون، اجتاحتها المغول سنة (656هـ). انظر: **ياقوت، معجم البلدان**، ج1، ص 458.
- (64) سورة النور: 55؛ الأصفهاني، **الفتح**، ص 82-85؛ ابن واصل، **مفرج**، ج3، ص 324-325؛ أبو شامة، **الروضتين**، ج3، ص 346-347.
- (65) الأصفهاني، **الفتح**، ص 101-102.
- (66) أران: اسم أعجمي لولاية واسعة شمال بلاد فارس تقع بين أرمينية وأذربيجان، وبينها وبين أذربيجان نهر الرس، من مدنها ييلقان وجنز، سكنها الخز، ينسب إليها الفقيه عبد الخالق بن أبي المعالي بن محمد الشافعي. انظر: **ياقوت، معجم البلدان**، ج1، ص 136.
- (67) أذربيجان: إقليم جبلي واسع يطل على بحر قزوين، أشهر مدنه تبريز، فيه قلاع كثيرة وخيرات وبساتين واسعة، تشتهر بزراعة الفواكه، وتمتاز بغزارة عيونها ووفرة المياه، فتحها المغيرة بن شعبة -رضي الله عنه- عام (22هـ) عنوة، احتفظ التاريخ لها بأحداث سياسية وحضارية عبر العصور. انظر: **ياقوت، معجم البلدان**، ج1، ص 128-130.
- (68) العماد الأصفهاني، **الفتح**، ص 99؛ ابن واصل، **مفرج**، ج1 ص 496-500؛ أبو شامة، **الروضتين**، ج3 ص 120.

- (69) المقرئزي، أحمد بن علي (ت 845هـ): **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: مصطفى زيادة، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1934م، ج1، ص 124. Marshal Baldwin, the decline and falloff Jerusalem, in setton, vol, I, p620
- (70) . Setton, k.M, **A Histiry of the Crusades** , vol , I, America, 1458. p620 . Dogler, (Franz) ed , Regesten, 3 vols , Munich, Berlin 1924 32- , p 98
- (71) ومن أسباب الصراع بين الدولة البيزنطية والصليبيين أن الأولى على المذهب الأرثوذكس وتكره الصليبيين اللاتين الكاثوليك، وكانت الاتصالات بين الأيوبيين وبين الأرثوذكس من سكان بيت المقدس عن طريق اثنين من السفراء البيزنطيين، أحدهما جوزيف باتيت، والثاني يدعى ميلكيتس. انظر:
- (72) Brand, C.M, the Byzantine and Saladin , vol 37, p171 . Dogler , Regesten, , no1607 , p 98,
- (73) الري: مدينة تقع شمال خراسان جنوب بحر قزوين على سفوح جبال البوزر في وادي خصيب، اشتهر بزراعة الفاكهة والتجارة، كانت مركزاً سياسياً وإستراتيجياً مهماً في العصر العباسي لوقوعها على طريق بغداد خراسان، خرجت كثيراً من العلماء؛ مثل أبي بكر الرازي. انظر: **معجم البلدان**، ج3، ص 116-112.
- (74) همدان: مدينة في غرب خراسان على سفح جبل الوند الشمالي الشرقي، تهيمن المدينة على السهل الخصب الواسع لأعلى نهر قاره، كانت مدينة مهمة لوقوعها على الطريق التجاري بين العراق والشرق في العصر السلوقي، شهدت أحداثاً كثيرة بين السامانيين والبويهيين ومن بعدهم السلاجقة، وغزاه المغول عام (621هـ). انظر: **معجم البلدان**، ج5، ص 410-413.
- (75) فتمكن من استرداد عدد من المناطق عقب سقوط الدولة الفاطمية عام (567هـ / 1169م)، بعد أن قتل سلطانهم طغرل الثالث بن أرسلان الذي حكم حقبتي: الأولى (-572 588هـ / -1176 1191م) والثانية (588-590هـ / -1192 1194م). انظر: **العماد الأصفهاني، الفتح**، ج1، ص 83؛ ابن واصل، **مفرج**، ج1، ص 218.
- (76) مرسية (Murcie): مدينة بالأندلس في الشرق من أعمال تدمير، اختطها عبد الرحمن بن الحكم، وتشتهر بمزارعها وحدائقها. انظر: **معجم البلدان**، ج5، ص 107.
- (77) الأصفهاني، **الفتح**، ج1، ص 83؛ ابن واصل، **مفرج**، ج1، ص 218؛ ابن

- شداد، بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم (ت 632هـ): **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، تحقيق: جمال الدين شيال، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1384هـ / 1994م، ص 86
- (78) (المراكشي، عبد الواحد بن علي (ت 647هـ): **المعجب في تلخيص أخبار المغرب والأندلس**، تحقيق: صلاح الدين الهواري، بيروت، المكتبة العصرية، 1426هـ / 2006م، ج 1، ص 284
- (79) ابن جبير، **رحلة**، ص 51.
- (80) محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي البربري، أبو عبد الله، المتلقب بالمهدي، ويقال له: مهدي الموحدين، صاحب دعوة السلطان عبد المؤمن بن علي ملك المغرب، وواضع أسس الدولة المؤمنية الكومية، وهو من قبيلة هُرْغَة من المصامدة من قبائل جبل السوس، بالمغرب الأقصى. وتنتسب هرْغَة إلى الحسن بن علي، توفي عام (524هـ / 1130م). انظر: ابن أبي زرع، **الأنيس**، ص 172-178
- (81) المراكشي، **المعجب**، ص 164، 207.
- (82) البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (ت 559هـ): **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971م)، ص 34-38، ابن القطان، **نظم الجمان**، ص 67، 111-112؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ): **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: عواد معروف وميحي السرحان، بيروت، مؤسسة السرحان، 1417هـ / 1996م، ج 19، ص 539-552.
- (83) محمد بن تقي الدين الأيوبي صاحب حماة (ت 617هـ): **مضمار الحقائق وسر الخلائق**، تحقيق: حسن حبشي، عالم الكتب، القاهرة، 1401هـ، ص 34، المراكشي: **المعجب**، ج 2، ص 233، المقرئزي، **السلوك**، ج 1، ص 175
- (84) هو شمس الدولة أبو الحارث عبد الرحمن بن منقذ من بيت بني منقذ ولد في شيراز عام (523هـ) وتوفي عام (600هـ) في القاهرة، وله نظم ونثر. انظر: ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد الإربلي (ت 681هـ): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، بيروت، دار صادر، 1994م، ج 7، 12-13
- (85) مؤلف مجهول، **رسائل موحدية (مجموعة جديدة)**، تحقيق: أحمد عزاوي، (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1416هـ / 1995م)، ج 1، ص 182-190، ابن خلدون، **العبر**، ج 6، ص 331، الناصري **السلوي، الاستقصا**، ج 2، ص 182.؛ انظر الملحق رقم (1)

- (86) القلقشندي، أبو العباس أحمد القلقشندي (ت 821هـ)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1340هـ / 1922م، ج 6، ص 529-526؛ انظر الملحق رقم (1) انظر الملحق رقم (1)
- (87) أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 171؛ انظر الملحق رقم (2)
- (88) مؤلف مجهول، **كلام المحقق، رسائل موحدة**، ج 2، ص 62.
- (89) عبد المجيد جلوان، **هذه مراکش**، القاهرة، مكتبة المغرب العربي، مطبعة الرسالة، 1949م، ص 30-31.
- (90) ابن عذاري، **البيان**، ج 3، ص 314.
- (91) ابن خلدون، **العبر**، ج 6، ص 247-248؛ **الناصري السلاوي، الاستقصا**، ج 2، ص 182-183.
- (92) ابن خلدون، **العبر**، ج 6، ص 247؛ **الناصري السلاوي، الاستقصا**، ج 2، ص 182.
- (93) أبو شامة، **الروضتين**، ج 2، ص 62؛ **الناصري السلاوي، الاستقصا**، ج 2، ص 182-184.
- (94) إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1420هـ / 2000م، ج 1، ص 276.
- (95) (94) المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت 1041هـ): **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1388هـ / 1968م، ج 3، ص 102. **الناصري السلاوي، الاستقصا**، ج 2، ص 182-184.
- (96) الروم: 1-4.
- (97) ابن برجان، عبد السلام بن عبد الرحمن بن حمد اللخمي الإشبيلي (ت 536هـ): **تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم المعروف بتفسير ابن برجان**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1434هـ / 2013م، ج 4، ص 322-326.
- (98) دمشق: مدينة من أشهر مدن الشام، اشتهرت بكثرة الأنهار، أرض مستوية تحيط بها الجبال الشاهقة كجبل قاسيون، فيها آثار الأنبياء والصالحين وحضارات قديمة، فتحها المسلمون عام 14هـ، من أشهر معالمها الجامع الأموي، كانت مركز إشعاع للحضارات القديمة والإسلامية. انظر: **ياقوت، معجم البلدان**، ج 2، ص 468-463.
- (99) ابن الزكي: هو محيي الدين محمد بن علي بن يحيى بن الزكي القرشي، ولد عام (550هـ) كان أبوه وجده قاضيين، عرف بأمانته العلمية

- وفضله، درّس في المدرسة النورية وكان ينهى طلابه عن الاشتغال بالمنطق وعلم الكلام، كان قاضي دمشق قاضي لحلب وطلب من صلاح الدين ألقى أول خطبه في المسجد الأقصى يوم الجمعة وهي خطب التحرير، توفي عام (598هـ). انظر: الذهبي، سير، ج21، ص 359-360.
- (100) حلب: مدينة في الشمال الشرق من بلاد الشام واسعة كثيرة الخيرات يزرع فيها القطن والسمسم والدخن والتفاح وغيرها، كثيرة الأمطار، كانت مركزاً سياسياً وحضارياً لكثير من الحضارات. انظر: ياقوت، معجم البلدان، ج2، ص 282-285.
- (101) ابن خلكان، وفيات، الذهبي، سير، ج 21، ص 359-360.
- (102) المقري، نفح، ج7، ص 136-138
- (103) منجد مصطفى بهجت، ديوان الرحالة ابن جبير الأندلسي، الرياض، دار اليمامة، 1420هـ/2000م، ص 67.
- (104) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل، ج3، 506-507، المقري، نفح، ج2، ص 383.
- (105) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل، ج3، ص 507.
- (106) فردوس أحمد بت العمري، «الرحالة الكبير ابن جبير الأندلسي شاعراً»، مجلة أقلام الهند مجلة فصلية إلكترونية محكمة، العدد الثالث، (أكتوبر - ديسمبر 2016م)، ص 23.
- (107) المقري، نفح، ج2، ص 99.
- (108) ابن الأبار، التكملة، ج3، ص129؛ أبو شامة، الروضتين، ج3، ص 403-405؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج3، ص 448-451
- (109) أبو شامة، الروضتين، ج2، ص 81.
- (110) هو عبد الرحيم البيساني، ولد بعسقلان عام (526هـ)، رحل إلى الإسكندرية ثم إلى القاهرة ودرس الأدب البلاغة، صاحب صلاح الدين في جهاده وحملاته، وكان مستشاراً له وكاتبه الخاص لبلاغته وفصاحته، فشهد له بالحكمة وحسن الإدارة؛ إذ قال فيه: «لا تظنوا أنني فتحت الأرض بسيفكم بل بقلم القاضي الفاضل»، اشتهر بزهده وتعبد، مات بعد 70 عاماً من جهاد القلم والسيف. انظر: ابن خلكان، وفيات، ج3، ص 161-162.
- (111) ابن سعيد المغربي، علي بن موسى الأندلسي (ت 685هـ) : الغصون الياضنة في محاسن شعراء المائة السابعة، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص 108
- (112) محمد رضوان الداية، من الأندلس إلى بيت المقدس (الأندلسيون في فلسطين وفي رحاب المسجد الأقصى)، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص 215

- (113) عبدالمجيد الفران ، **صلات المغرب والأندلس بفلسطين في العصر العباسي (-492 132هـ / -1099 750)** ، دورية كان التاريخية ، السنة العاشرة ، -العدد 36، القاهرة ، 2017م ، ص 164 .
- (114) ابن الأبار ، **التكملة** ، ج3 ، ص222
- (115) المقرئ، **نفح**، ج2، ص627.
- (116) الحنبلي ، عبدالرحمن بن محمد العليمي (ت 928هـ) : **الأنسالجيل بتاريخ القدس والخليل** ، تحقيق عدنان نباته ، عمان ، مكتبة دنديس ، د.ت ، ج2، ص 46-47
- (117) المقرئ ، **نفح** ، ج7، ص 136-138
- (118) للاستزادة انظر عبدالهادي التازي ، **أوقاف المغاربة في القدس وثيقة تاريخية سياسية قانونية** ، مطبعة فضالة - المحمدية ، المغرب ، 1981م .

ملحق رقم (1) رسالتان من صلاح الدين الأيوبي

إلى الخليفة المنصور مستنجداً ضد النصارى نقلها مؤلف (رسائل
موحدية) فالرسالة الأولعن كتاب (صبح الأعشى)

«فتح الله بحضرة سيدنا أمير المؤمنين ، وسيد العالمين ، وقسيم الدنيا
والدين ، أبواب الميامن ، وأسباب المحاسن ، وأحله من كفايته في الحرم الآمن ،
وأنجزه من نصرة الحق ما الله له ضامن ، وأصلح به كل رأي عليه الهوى
رائن ، ومكن له في هذه البسيطة بسطة ، وزاده بالعلم غبطة ، حتى يكون
للانبياء بالعلم وللارض بالعزم وارثا ، وحتى ، يشيد بحادث : من مجده الذي
لا يزال بغض الحديث حادثا ؛ كان من أوائل عزمنا وفواتح رأينا عند . عند
ورودنا الديار المصرية مفاتحة دولة سيدنا ، وأن نتيمن ونتزين : بمخاطبتها
، وتنهض اليها أمائل الأصحاب ، ونستسقي معرفتها استسقاء السحاب :
ونتجمعها بالخواطر الكتب رسلها ، وأيدتي الرسل سيلها ، ونمسك طرفا من
حبل الجهاد يكون بمكانيتها أعداء بيد حضرة سيدنا العالاية طرفه ، ونمسح
غرة سبق وارتها ووارث نورها سلفه ؛ ونتجاذب أ وتجعل ال من الجانبين ،
لا سيما بعد أن ثنا عنه نيابتين في نوبتين : فالأولى تطهير الأرضين المصرية
واليمينية من ضلالة أغضت عيون الأيام قذاها ، وأنامت عيون الأنعام بائعة
يقظتها بكراهل ؛ ونيابة ثانية في تطهير بيت إلا بيناء ضلاله تأسيسه ؛ وما
كان وأعقدهم فيها إبليس الكفر وما أجارته ولا لنا على الخلق منة بل الله
المئة . الانجيل المحيط ، وطهره واستجاش ظاهرنا علينا وان صدره وبذات
اليمين والشمال ، أبطال الباطل ، طواغيهم ، ولا أثفية من أثافيههم ؛ بنفسه أو
بولده ، وبعده وبعده ، وبذات بحرا ، وبالأقوات للخيال والرجال ، والاسلحة
والجنن الجمع ، والتلاف وصفيهما في النفع ، وأنهض ، وحاف وناعل ، ومواقف
ومقاتل ، كل خرج متطوعاً ، وأهطع مسرعا ، وأتى متبرعا ، ودعا نفسه أن
يستدعي ، وسعى إلى حتفها قبل أن - مستسعى ، حتى ظننا أن في البحر طريقا
يسا ، وحتى تيقنا ان ما وراء البحر قد خلا وعسل ، وقلنا كيف أي منذ
استيلائه على السلطة من يد الفاطميين تترك ، وقد علم أنه يدرك ، وزادت
هذه الحشود المتوافية ، وتجاغت عنها الهمم المتجافية ، وكثرت إلى أن خرجت
من سجن خصرها ، ومستقر كفرها ، وبقية ثغرها - وهو صور ، فنازلت ثغر

عكا في اسطول ملك يحره ، وجمع سلك بره ؛ فنهضنا إليه ، ونزلنا عليهم وعليه ، فضرب معنا مصاف فرسالة ، وجذلت شجاعانه ، وتحذلت صلبانه ، وساوى الضرب بين حاسر القوم ودراعهم ، وبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ؛ فهناك لاذوا بالخنازق يحفرونها ، وإلى الستائر ينصبونها ، وأخذوا إلى امتثالين ، وحملوا أنفسهم على الموت متحاملين ، وظاهروا بين الخنادق ، وراحوا بين المجانق ، وكلما يجن القتل من عددهم مائة أوصلها البحر ممن يصل وراءه بألف ، وكلما في اعيننا في : كثروا فيما يليه من الزحف ؛ ولو أن ذربة عساكرنا في كذربتها في البر لعجل الله انتصاف ، واستقل واحدنا بالعشرة ومائتنا بالألف . وقد اشتهر خروج ملوك الكفار في الجمع الجم والعدد الدهم ، وكأنهم الى نصب يوفضون ، وعلى يعرضون ؛ ووصولهم على جهة القسطنطينية - يسر الله فتحها - على عزم الانتقام الى الشام في متسلخ الشتاء ومستهل الصيف ، والعساكر الاسلامية لهم تستقبل ، والى حربهم تنتقل ، فلا يؤمن على ثغور المسلمين ان يتطرق العدو اليهم واليها ، ويفرغ لها ويتسلط عليها ، » والله من ورائهم محيط « ، واذا قسمت القوة على تلقي القادم وتوقي المقيم ، فربما أضر بالاسلام انقسامها وثلمه والعياذ بالله التلامها . ولما تخض النظر زيده ، وأعطى الرأي حقيقة ما عنده ، لم نر لمكاثرة البحر إلا بحرا من أساطيله المنصورة ، فإن عددها وافي وشطرها كاف ، ويمكنه - ادام الله تمكينه - ان يمد الشام منه بعد كثيف ، وحد رهيف ، ويعهد الى واليه ان يقيم الى ان يرتبع ويصيف ، ويمكنه ان يكف شطرا لأسطول طاغية صقلية ليحص جناح قلوعه ان تطير ، ويعقل عباب بحره ان يغير ، ويعتقله في جزيرته ، ويجري اليه قبل جريرته فيذهب سيدنا وعقيه يشرف ذكر لا ترد به المحامد على عقبها ، ويقيم على الكفر قيامة يطلع بها شمس النصر من مغربها ؛ فاذا نفذ طريقه وعلم الناس بموقده ، أوردوا واصدروا في مورده ، وشخص المسلم والكافر : هذا ينتظر بشرى البدار ، وهذا يستطلع لمن تكون عقبى الدار ، وخاف وطأة من يصل من رجال الماء من وصل من رجال النار ؛ ولو بزقت عليه بازقة غربية لأغرقهم طوفانها ، ولو طلعت عليهم جارية بحرية لتعقت فيهم بالشئات غربانها الاساطيل تغشي البحار ، وليالي من المراكب للقلاع قلوب ، و تحصره ، وما رأينا اهلا لهذه العزمة الا حضرة سيدنا ادام الله صدق محبة الخير فيه ، ان كان منحه عادة في الرضى به وقدرة على الاجابة ، ورغبة في الاناية

، ولاية لأمر المسلمين ، ورئاسة للدنيا والدين ، وقياماً لسلطان التوحيد القائم بالموحدين ، وغضباً لله ولدينه ، وبذلاً لمذخوره في الذب عنه دون ما عوده ؛ والآن فقد خلا الاسلام بملائكته لما خلا الكفر بشياطينه ، وما أجلت السوابق الا لإطلاقها ولا أثلت الذخائر الا لإنفاقها ؛ وقد استشرف المسلمون طلوعها من جهته المحروسة جاراً من النهار ، واذا خفقت قلعوها خفقت الملاعين جنوب ، فهي بين ثغر كفر تعتقله ... تا المسلمين ! وتظل قلائد فيعلم معه ان سيف ظلها ، وبما يسكنه رجزها ، وبما يجرده من سيوفها المشركين لغربان الله خالد ؛ أعز من حرزها فيما : التي تقطع في الكفر وقد أوقدناه على : حضرة سيدنا ، وهو الداعي المسمع ، والمبلغ المقنع ، والمجيع المستجمع ، علمناه أمرا يسرا ، وبأنناه الصدر فكان وجهها ، وأودعناه السر فكان صدرأ»

ملحق رقم (2)

الرسالة الثانية عن كتاب (الروضتين لأبي شامة)

«بسم الله الرحمن الرحيم ، من الفقير الى . المشية ، الممضي القضية ، واغنى من الملة بدراري الذراري فيه الشفاء والتبيان ، ايوب ، اما بعد ، فالحمد لله الماضي الذي استعمل عليها من استعمر به الارض ، النافلة والفرض ، وزان سماء اصطفاهم و يسرهم » وان الله على سيدنا محمد الذي انزل عليه كتابا صاحبها بالبنيان ؛ وعلى آله وصحبه الذين و اظهروهم ، ويسر بهم السبيل » ثم السبيل كارههم (....) « ربنا اغفر لنا ولإخواننا والورد ، و الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤوف رحيم » ؛ وهذه التحية الطيبة الكريمة الصيبة الواجبة الرد ، الموجية للقصد ، العذبة الورد ، المتنفسة عن العنبر وقادة على دار الملك ومدار وجل الجلالة ، واصل الاصاله ، ورأس الرئاسة ونفس النفاسة ، وحكم الحكم وعلم العلم و قيمه ، ومقدم الاسلام ومقدمه ، ومقتضى دين الدين ، ومثبت المتقين على اليقين ، ومعلي الموحدين على الملحين ، الله له النصره ، وجهاز تيسير الغسرة ، ورد له الكرة ، وبسط له باع القدرة ، وأوثق به حبل الالفه ، ومهد له درجات وعرفه في كل ما يعتزمه صنعا جزيلا جميلا ، ولطفا حفيا جليلا ، ويسر عليه في سبيله كل . هو « اشد وطا وأقوم قيلا » تحية استنير منها الكتاب ، واستنير عنها الجواب ، وقد حفز حافزان أحدهما شوق قديم كان مطل غريمه ممكنا الى ان تتييسر الأسباب ، والآخر مرام عظيم ما كره اذا استفتحت به الابواب .

وكان وقت المواصلة وموسم المكاتبة هناءه بفتح البيت المقدس وسكون الاسلام منه الى المقييل والمعرس ، وما فتح الله للإسلام من الثغور ، وما شرح لأهله . الصدور ، وما انزله عليهم من النور ، ولم يخل المسلمون فيه من دعوات أسرار ذلك الصدر ، حظات أنوار ذلك البدر ، ومطالعات أرسلت من تلك الجهة التي هي وان كانت غربية فان الغرب مستودع الانوار ، وكنز دينار الشمس ومصب انهار النهار ، جانبه يأتي سكون الليل ومستروح الاسرار ، وعنه يقلب الله الليل والنهار وان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » ، ولم تتأخر المكاتبة ليتم الله ما بدأ من فضله ، وليفتح بقية ما لم ينقطع بتقطع يد الشرك من حبله ؛ والمفتتح بيد من الشام مدن وامصار ، وبلاد كبار وصغار ، وثغور وقلاع كانت للشرك معاقل ، وللإسلام معاقر ، وليني الكفر مصانع ، وليني الاسلام مصار رع ، مدينة انطاكية امرها ، وفك يد الكفر أسرها والباقي بيد الكفر منها : واذا امن المؤمن ايجابها ، وما يتأخر من اسبجانه جوابها ، فالدعاء احد السلاحين ، ومع النية : وكره من السماء بجناحين ، بعد أن كسر

العدو الكسرة التي لم يجبر بعدها ، للحمير اعدھا لطف الله فیھا . ووحداناء
ملوكا ترتادهم ، ولا أرسانا ملكه اشخاصها وازدحمت فانفذھا النجاح مشیة
الرجاج ، لينصر دینا ، كراكب البحر ، بلا ساحل سلامة والی قاع كفر وجلب
الكفار الی المحصورین بالشام كل مجلوب ، وملأوا علیهم ثغریهم من كل مطلوب
، ما بین اقوات واطعمة ، وآلات واسلحة ، وشلة وجنة ، وحديد مضروب وزیرة
، ونقدي ذهب وفضة ، الكفار وشيانا ، وزرافات حتاجوا ولا یحتاج الی عزمة
العزیمة بحمد الله علی بریة ، ملأت الفجاج ، العجاج ، وامتطي من البحر ولا
یسرع الیه الجبر ، وراكب ذلك الدین»

المصادر والمراجع

- (1) ابن الأبار أبو عبد الله محمد القضاءي (658هـ): **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عزت العطار الحسيني، القاهرة - بغداد، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، 1375 / 1956م
- (2) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت 630هـ): **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ
- (3) ابن أبي زرع، علي بن عبد الله الفاسي (ت 741هـ): **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك الغرب وتاريخ مدينة فاس**، الرباط، دار المنصور، 1973م.
- (4) الأصفهاني، عماد الدين أبو عبد الله محمد بن حامد (ت 597هـ): **حروب صلاح الدين فتح بيت المقدس المسمى الفتح القسي في الفتح القدسي**، بيروت: دار إحياء العلوم، 1407هـ / 1987م
- (5) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ): **صحيح البخاري**، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دمشق، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- (6) ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد عبد الله اللواتي (ت 779هـ): **تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار المسماة رحلة ابن بطوطة**، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، بيروت، دار إحياء العلوم، 1407هـ / 1987م.
- (7) البلوي، خالد عيسى (ت 780هـ)، **تاج المفرق في تحلية علماء المشرق المسماة رحلة البلوي**، تحقيق: الحسن السائح، أبوظبي، المغرب: اللجنة المشتركة لصندوق إحياء التراث الإسلامي، د.ت.
- (8) البيهقي، أبو بكر بن علي الصنهاجي (ت 559هـ): **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971م
- (9) ابن الخطيب، أبو عبد الله لسان الدين محمد بن عبد الله (ت 776هـ): **الإحاطة في أخبار غرناطة**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ / 2003م
- (10) ابن الخطيب: **أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد (ت 776هـ): أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلال من ملوك الإسلام**، تحقيق: سيد كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م.
- (11) ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني (ت 614هـ): **تذكرة الأخبار عن اتفاقات الأسفار المسماة رحلة ابن جبير**، بيروت، دار صادر، د.ت.
- (12) الحميري، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي (ت 626هـ): **الروض المعطار في أخبار الأقطار**، بيروت، دار صادر، د.ت.

- (13) ابن حنبل ، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، **مسند الإمام أحمد** ، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، 1421هـ / 2001م
- (14) الحنبلي، عبدالرحمن بن محمد العلمي (ت 928هـ): **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل** ، تحقيق عدنان نباته، عمان ، مكتبة دنديس ، د.ت .
- (15) ابن خلدون ، عبدالرحمن (ت 808هـ): **العبر و ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر المعروف بتاريخ ابن خلدون** ، بيروت ، دار القلم ، 1984م .
- (16) 16- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ): **المقدمة**، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، 1431هـ / 2010م .
- (17) ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد الإربلي (ت 681هـ): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، بيروت ، دار صادر، 1994م) .
- (18) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ): **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: عواد معروف وميحي السرحان، بيروت ، مؤسسة السرحان، 1417هـ / 1996م .
- (19) ابن سعيد المغربي ، علي بن موسى الأندلسي (ت 685هـ) : **الغصون الياضنة في محاسن شعراء المائة السابعة**، تحقيق إبراهيم الأبياري ، القاهرة ، دار المعارف ، د.ت .
- (20) أبو شامة، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت 665هـ)، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، تحقيق: إبراهيم الزبيق، بيروت ، مؤسسة الرسالة، 1418هـ / 1997م .
- (21) ابن شداد، بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم (ت 632هـ): **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، تحقيق جمال الدين شيال، القاهرة ، مكتبة الخانجي، 1384هـ / 1994م .
- (22) ابن صاحب الصلاة أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي (ت 594هـ): **المن بالإمامة في تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين** ، تحقيق عبدالهادي التازي ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1987م .
- (23) ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري (ت 703هـ): **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، تونس ، دار الغرب الإسلامي، 2012م .
- (24) ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (ت بعد 712هـ): **البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب**، تحقيق: بشار عواد معروف، تونس ، دار الغرب الإسلامي، 1434هـ / 2013م .
- (25) ابن عمر، أبو الحجاج يوسف بن عمر الأموي الإشبيلي (ت القرن

- 7هـ / 13م)، نصوص من روايات كتاب تاريخ الموحدين أولاد عبد المؤمن بن علي الضائع، جمع وتحقيق: أكرم حسين غضبان، مجلة آداب البصرة، العدد (71) 2014م
- (26) ابن القطان، أبو محمد حسن بن علي الكتامي (ت 670هـ): نظم وترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود مكي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م.
- (27) القلقشندي، أبو العباس أحمد القلقشندي (ت 821هـ): صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1340هـ / 1922م)
- (28) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ)، البداية والنهاية، (بيروت: مكتبة المعارف، د.ت)
- (29) ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت 261هـ)، سنن ابن ماجه، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- (30) محمد بن تقي الدين الأيوبي صاحب حماة (ت 617هـ): مضممار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق حسن حبشي، عالم الكتب، القاهرة، 1401هـ.
- (31) المراكشي، عبد الواحد بن علي (ت 647هـ): المعجب في تلخيص أخبار المغرب والأندلس، تحقيق: الدكتور صلاح الدين الهواري، بيروت، المكتبة العصرية، 1426هـ / 2006م.
- (32) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ): صحيح مسلم، تحقيق فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- (33) المقدسي، المطهر بن طاهر المقدسي (ت 507هـ): البدء والتاريخ، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.
- (34) المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني (ت 1041هـ): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1388هـ / 1968م.
- (35) المقريزي، أحمد بن علي (ت 845هـ): السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: مصطفى زيادة، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1934م.
- (36) مؤلف مجهول، رسائل موحدية (مجموعة جديدة)، تحقيق: أحمد عزاوي، القنيطرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1416هـ / 1995م.
- (37) مؤلف مجهول، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1399هـ / 1979م.
- (38) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ): لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت.

- (39) الناصري السلاوي، أحمد بن خالد (1314هـ): **الاستقصا في خبر دول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1418هـ / 1997م .
- (40) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام الحميري المعافري (ت 213هـ): **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، حلب، مطبعة البابي الحلبي، 1375هـ / 1955م .
- (41) ابن واصل، أبو عبد الله محمد بن سالم التميمي (ت 697هـ): **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق: جمال الدين الشيال و آخرون، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية والمطبعة الأميرية، 1377هـ / 1957م .
- (42) الواقدي، أبو عبد الله بن عمر (ت 207هـ): **فتوح الشام**، عمان، مكتبة المحتسب، د.ت
- (43) ياقوت، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ): **معجم البلدان**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1416هـ / 1996م .
- (44) اليعقوبي، أحمد ابن أبي يعقوب (ت 284هـ)، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت، د.م، 1980م
- ثانياً : الدراسات الحديثة :**
- (45) إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1420هـ / 2000م .
- (46) رغد علي الزبون، **بيت المقدس في أدب الرحلات المغربية رحلة البلوي أنموذجاً**، مجلة العالمية الإسلامية للدراسات الإنسانية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، مج 27
- (47) رمضان إسحاق الزيان، **روايات العهدة العمرية دراسة توثيقية**، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)، غزة، مج 14، العدد الثاني يونيو (2006م) .
- (48) زكي محمد حسن، **الرحالة المسلمون في العصور الوسطى**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م .
- (49) خليل عثمان، **فلسطين في العهدين الأيوبي والمملوكي (1187-1516م)**، د.م، د.ن، د.ت،
- (50) الحاج غيدي ومراد عريبي، **دور مؤرخي البلاط في المغرب الإسلامي خلال العهد الموحد**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الدكتور بحي فارس بالمدية، الجزائر، 1437-1436هـ / 2016-2015م .
- (51) عادل يحيى عبد المنعم، **خصائص الكتابة التاريخية المشاركة عند اثنين من مؤرخي البلاد الموحد** ابن صاحب الصلاة المتوفي أواخر المائة 6هـ / 12 وابن القطان المتوفي منتصف ق 7هـ / 13م «، مجلة المؤرخ العربي، العدد الأول، المجلد الأول (2020م)

- (52) عبد المجيد جلوان، هذه مراکش، القاهرة، مكتبة المغرب العربي، مطبعة الرسالة، 1949م.
- (53) عبد المجيد الفران، صلات المغرب والأندلس بفلسطين في العصر العباسي (132-492هـ / 750-1099)، دورية كان التاريخية، السنة العاشرة، -العدد 36، القاهرة، 2017م.
- (54) علي جمعة محمد، المكايل والموازين الشرعية، القاهرة، القدس للنشر والإعلان، 1421هـ / 2001م.
- (55) صفوان خلف التل، آثار وتاريخ الحرم القدسي الشريف خلال العصر الأيوبي (-564 / 648هـ / 1165م)، رسالة ماجستير غير منشورة، الأردن، الجامعة الأردنية، نيسان 2002م.
- (56) فردوس أحمد بت العمري، «الرحالة الكبير ابن جبير الأندلسي شاعرًا»، مجلة أقلام الهند مجلة فصلية إلكترونية محكمة، العدد الثالث، (أكتوبر - ديسمبر 2016م).
- (57) فهمي توفيق مقبل، إثبات حق العرب والمسلمين في القدس وفلسطين تاريخياً ودينياً ينفي ادعاء اليهود حقهم فيها، الإسكندرية، المكتبة المصرية، 1422هـ / 2001م.
- (58) محمد رضوان الداية، من الأندلس إلى بيت المقدس الأندلسيون في فلسطين و في رحاب المسجد الأقصى، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م.
- (59) محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (العصر الثالث عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس)، القاهرة، مكتبة الخانجي 1386هـ / 1966م.
- (60) محمد يوسف عمر عابد، بلاد الشام في رحلة ابن بطوطة دراسة نقدية مقارنة (-726 / 750هـ / 1326-1349م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة، 1406هـ / 1996م.
- (61) منجد مصطفى بهجت، ديوان الرحالة ابن جبير الأندلسي، الرياض: دار اليمامة، 1420هـ / 2000م.
- (62) نوال فرحان محمد الخالدي، منهج ابن الخطيب التاريخي في كتابه أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة الرياض: جامعة الملك سعود، 1429هـ / 2008م.
- ثالثاً: المراجع الأجنبية :**
- (63) Setton, K.M., A History of the Crusades, vol. I, America, 1458
- (64) Dogler, (Franz) ed, Regesten, 3 vols, Munich, Berlin 1924-32
- (65) Brand, C.M., The Byzantine and Saladin, vol 37,
- (66) Marshal Baldwin, the decline and fall of Jerusalem, in Setton, vol. I,

العلاج النفسي عند العثمانيين و الأوروبيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي (دراسة مقارنة)

أستاذ مشارك - قسم تاريخ - كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية السعودية

د. أماني جعفر الغازي

مستخلص:

تعود الجذور الأولى للاهتمام بالصحة النفسية والوقاية من الأمراض والاضطرابات النفسية وفهم أسبابها الحضارات القديمة فقد قدمت إسهامات كثيرة ومتنوعة في محاولات فهم الأمراض والاضطرابات النفسية، وعالجتها استناداً إلى فهمها لطبيعة الأسباب المؤدية إليها، وحسب ما توفر لديها من أدوات ووسائل، وبغض النظر عن طبيعة تلك الإسهامات والمحاولات، وعن أنها كانت في كثير من الأحيان خاضعة لتفسيرات إما غيبية أو غير متناسبة مع الطبيعة الحقيقية للأمراض، إلا أنه يمكن اعتبارها مؤشراً لاهتمام الإنسان بالجوانب النفسية للصحة منذ القدم، ومحاولة فهم الإنسان في سلوكه وخبرته. أما الاهتمام بالصحة النفسية بالشكل الذي نعرفه ونمارسه في أيامنا هذه فيرجع إلى العصور الإسلامية الأولى التي شهدت بعض أشكال الرعاية النفسية هنا وهناك، وشكّلت هذه المساهمات النواة الأولى للتغيرات اللاحقة فيما بعد، فقد أدرك الأطباء المسلمون أهمية الرعاية الصحية والنفسية والاجتماعية للإنسان، فكانت دور الرعاية النفسية منتشرة في كلٍّ من دمشق وبغداد والأندلس، وكان العلاج بالعمل الزراعي والموسيقى من الأساليب العلاجية الشائعة في هذه الأماكن التي كانت تطلق عليها تسمية البيمارستانات، والتي كانت تهدف إلى إعادة الاستقرار والتوازن للمرضى نفسياً⁽¹⁾. إن اهتمام العثمانيين بالرعاية يشمل جميع مناحي الحياة حتى الأمراض التي تصيب فئة من الناس، فأهتموا بصحة بصفة عامة وبالصحة النفسية بصفة خاصة، حيث أفردت لهم فصول خاصة في كتب الطب العثماني. كذلك براعة الأطباء العثمانيين في علاجهم في الوقت الذي كانت أوروبا تعاملهم كما الحيوانات أو تتخلص من هذه الفئة. وقد تغيرت هذه النظرة في أوروبا وبتأثير من الدولة العثمانية. ولأهمية موضوع العلاج النفسي فقد ركزت الدراسة على العلاج النفسي في الدولة العثمانية في إطار اهتماماتها بصحة العثمانيين وقد أفضت لهم أقسام في البيمارستانات والمستشفيات لعلاجهم وتقويم الأمراض التي يعانون منها. وقد

استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي في ضوء المعلومات المتوفرة عم الموضوع. و اتضح ان العثمانيين كانت نظرتهم اكثر إنسانية نحو المرضى العقليين مما احدث تأثيرا على نظرة أوروبا الغربية اتجاه المرضى العقليين.

الكلمات المفتاحية: الأمراض النفسية ، الأمراض العقلية ، أمراض

الإنفصام ، داء السوداء ، الهوس

ABSTRACT

Interest of psychological health, prevention of psychological disorders and its causes could be traced back to old civilizations. Several and various contributions had been provided in a bid to comprehend and treat psychological disorders based on understanding its cause(s) leading to such case, together with available tools and means. Regardless of such attempts and contributions, or interpretations which had been often reliant upon metaphysics or deemed beyond the genuine nature of such disorders, those could be considered as an indicator to the human's interest in psychology from the early beginning. Further, it could be viewed as an attempt to comprehend the human behavior and experience. Nonetheless, interest in psychology in the fashion currently recognized and exercised could be traced back to the early Islamic era, where some certain patterns of psychological care had been detected. Such contributions had represented the core of subsequent changes since Muslim physicians had later recognized the significance of healthcare, social and psychological care for the human beings. As a result, healthcare centers had been prevalent in Damascus, Baghdad and Andalusia. Hence, music and agriculture therapy had been among the common therapeutic techniques therein – called after the Persian word of 'Bimarestans' or Hospitals, which had been mainly concerned with restoration of balance for psychological patients. The Ottomans' interest in parish encompasses all aspects of life, even diseases affecting a group of people, and they were concerned with health in general and

mental health in particular, where special chapters were given to them in ottoman medicine books. Ottoman doctors also mastered their treatment at a time when Europe treated them as animals or eliminated this category. This view has changed in Europe and under the influence of the Ottoman Empire. The study focused on psychotherapy in the Ottoman Empire as part of its concerns for the health of the Ottomans and led them to departments in bimarstans and hospitals to treat them and correct the diseases they suffered from. The study used the inductive approach in the light of the information available on the subject. And it turns out that the Ottomans had a more humane view of mental illness, which influenced western Europe's view of the direction of mental illness.

Keywords: Mental illness- Mental illness- Schizophrenia - Black disease Mania

وضع المرضى النفسيين في أوروبا من خلال الأطباء الفرنسيين :

ويبدو أن الطبيب الفرنسي وأبا الطب النفسي الحديث بينيل (PINEL) ⁽²⁾ قد كان مطلعاً و متأثراً بأساليب الرعاية والعلاج التي كانت متبعة في العالم الإسلامي؛ ففي إحدى كتاباته عام 1435هـ / 1819م أشار إلى أنه في عام 839هـ / 1425م تم في مدينة «ساراجوسا» الإسبانية إنشاء مصحة للأمراض العقلية تحت شعار الصحة للجميع، وكانت هذه المصحة تتبع أسلوب العلاج بواسطة العمل الزراعي، وكانت مثل هذه المصحات منتشرة في أنحاء عديدة الأندلس. ⁽³⁾ وربما قاده تأثره هذا -إلى جانب عوامل أخرى كثيرة- إلى المطالبة بتحرير المرضى نفسياً من قيودهم، وألف كتاباً عن كيفية معاملتهم. وفي واقع الأمر فإن المعاملة السيئة والقاسية التي كان يلقاها المرضى النفسيون في أوروبا في العصور الوسطى، لم يكن يُنظر إليها معاملة قاسية بل كان الأطباء يعتقدون أن ربط المرضى بالسلاسل، وتعريضهم للضرب، وحمامات من الماء البارد والساخن... وغيرها، يشكل أسلوباً فاعلاً في العلاج يساعد هؤلاء المساكين على التخلص من مرضهم. ⁽⁴⁾

غير أن قيمة عمل بينيل لا تحمل أكثر من قيمة تاريخية؛ إذ أن مناداته بتحرير المرضى، وتحرير قسم منهم بالفعل، وتأليفه كتاباً حول معاملتهم، لم تقد بصورة آلية إلى تغيير الوضع، وتبدل النظرة للمرضى النفسيين في فرنسا؛ إذ أن الأمر استمر لفترة طويلة على ما كان عليه، وكلل التغييرات الاجتماعية كان

لا بدّ من أن يرافق هذه الدعوى تغييراً في الرؤية الاجتماعية للمرض وللاضطراب العقلي حتى تؤتي جهود بينيل وغيره ثمارها، وحتى يأتي ذلك الوقت كان لا بدّ من الانتظار طويلاً. وفي بلجيكا ظهر جيزلان (GUISLAN) الذي خفف من قيود المرضى نفسياً في عام 1251هـ / 1835م، وشهدت هولندا والسويد مؤسسات تعتنى بالمرضى عناية إنسانية، أما في إنجلترا فقد قام جون كونولي JUN KUNULY متأثراً بتعاليم بينيل بمعاملة المرضى معاملة إنسانية، وفي روسيا قام كرونسبولسكي (ZAVADSKY KRONOPLSKY) بترجمة كتاب بينيل إلى الروسية⁽⁵⁾.

أما في ألمانيا فقد كانت الرعاية الإنسانية تُمارس في مؤسسات قليلة فقط؛ ففي عام 1233هـ / 1817م ظهرت حركة لتحرير المرضى النفسيين، ففي مدينة شيربيتس ALT-SCHERBETZ؛ وهي ضاحية من ضواحي مدينة لايبزغ الألمانية وما زالت تمارس عملها حتى يومنا الراهن، وكانت المصحة توفر شروطاً إنسانية في ذلك الوقت قياساً بما كان سائداً، وبدأت المفاهيم الإنسانية تدخل شيئاً فشيئاً⁽⁶⁾. ومن خلال هذه المحاولات المتفرقة بدأت بوادر الاهتمام والرعاية بالصحة النفسية في الظهور للمضطربين عقلياً، ومعاملتهم معاملة إنسانية وتبدل النظرة إليهم⁽⁷⁾. وفي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت آراء نادت بالاهتمام بالجانحين والمنحرفين والمتأخرين عقلياً، ونادت بإعادة التأهيل للجانحين كما هو الحال في فرنسا في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، في العيادة التي أنشأها ويتمر (WITMER) في بنسلفانيا في عام 1314هـ / 1896م، أو في العيادة التي أنشئت لضعاف العقول في بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1327هـ / 1909م، أو في معهد رعاية الأطفال الجانحين الذي أنشئ في ولاية شيكاغو الأمريكية⁽⁸⁾.

ثم تأسست اللجنة القومية للصحة النفسية، والتي اهتمت بنشر الوعي الصحي وتصحيح مفاهيم الناس حول الصحة والاضطراب العقلي⁽⁹⁾. وبعد ذلك بداية القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي ظهرت أولى محاولات قياس وتحديد الذكاء، التي بدورها مهدت لقياس الحركة النفسية والتي ساعدت على التحديد الكمي للتخلف والذكاء، وتحديد معايير للصحة والمرضى⁽¹⁰⁾.

تأسست منظمة الصحة العالمية WORLD HEALTH ORGANIZATION والتي يرمز لها اختصاراً WHO ومركزها في لندن، وهدفت إلى التعاون العالمي في المجال الصحي، وتقديم المعونة والدعم والخبرات وتبادلها، ونشر الوعي الصحي⁽¹¹⁾.

ثم ظهر الطبيب العصبي والنفسي النمساوي سيجموند فرويد الذي أعطى التحليل النفسي أهمية ولون ورائحة فدفع حركة الصحة النفسية وفهم الأمراض والاضطرابات النفسية إلى الأمام.⁽¹²⁾ وفي النصف الثاني من القرن العشرين بدأت تبرز اتجاهات أخرى كالاتجاهات السلوكية؛ التي تؤكد على دور عمليات التعلم في نشأة وتطور الأمراض والاضطرابات النفسية، والاتجاهات الدينامية والإنسانية، والسلوكية المعرفية، وتنوعت المبادئ العلاجية المشتقة من هذه الاتجاهات لدرجة يصعب حصرها.⁽¹³⁾

العلاج النفسي عند العثمانيين :

لقد ضمن التراث الإسلامي -في مجال الطب عامّة والطب النفسي خاصّة- دُرّاً لم يُكشَف عن كثيرٍ منها إلى الآن، وما ظهر منها ينطوي على قيمة كبرى من الناحية العلميّة، وقد أثّرت دراسات ابن سينا والفارابي والغزالي وغيرهم تأثيراً كبيراً في علماء الغرب، خصوصاً في بداية النهضة الغربيّة الحديثة. وقد أسهم العلماء المسلمون إسهامات كثيرة مهمة في الدراسات النفسية، لكنها لم تحظَ من قبلُ بإهتمام الباحثين ومؤرّخي الدراسات النفسية، فهم يغفلون عن ذكر إسهامات العلماء المسلمين في الدراسات النفسية، رغم أنه قد تُرجم عديد منها إلى اللغة اللاتينية، وأثّرت تأثيراً كبيراً في آراء المفكرين الأوروبيين أثناء العصور الوسطى حتى بداية عصر النهضة الأوروبية الحديثة. وصف أحد المختصين مرحلة ازدهار الطب النفسي: «لقد كان موقف العرب أكثر إنسانية نحو المرضى العقليين، ممّا أحدث شيئاً من التأثير على نظرة دول أوروبا الغربية تجاه المرضى العقليين، وفي الواقع فإن في المعلومات الموثّقة -حول موقف العرب تجاه المرضى العقليين- قليلة نسبية، لكن على الرغم من ذلك يُعرف كثير من القوى الدينية والأخلاقية والعلمية التي يُفترض أن هذه الاتجاهات قد نشأت عنها، إضافة إلى ذلك فلقد أُسس عديد من المستشفيات العقلية في بغداد في القرن الثامن الميلادي، وكذلك في دمشق في القرن التاسع الميلادي، وفي القاهرة في القرن الثالث عشر الميلادي، ولقد وصف الرحالة العائدون إلى أوروبا من بلاد العرب في القرن الثاني عشر الميلادي ذلك العلاج المستنير الذي يتلقاه المرضى النفسيون في تلك المراكز العلاجية، ووصفوا جوّ الاسترخاء في تلك المراكز العلاجية المحاطة بالنوافير الساحرة والحدائق الغنّاء، ووصف كذلك الطرق العلاجية التي تشمل وجبات خاصة وحمامات وأدوية وعطوراً... إلخ».⁽¹⁴⁾

ثم يُضيف: «كانت هناك عيادة خارجية ومدرسة طبية مُلحقة بكل مستشفى، وقد كانت الإمكانيات العلاجية مُتاحة للمرضى الأغنياء والفقراء على

حد سواء، ويبدو أن معظمهم كان يعاني ذهان الهوس والاكتئاب». ويضيف آخر أن القرآن الكريم هو الحافز لهذه الحركة الانبعاثية الحضارية، إذ أحدث تغييراً جذرياً في كل ميادين الحياة الاجتماعية، كما حثّ كثير من آياته البينات على الإحسان للمرضى والسفهاء، وبين كيفية التصرف بأموالهم، وأوصى بإسعافهم والأخذ بأيديهم. وتحت ظلال العقيدة الإسلامية التي حرّرت الفكر استطاع الحكماء والمفكّرون والأطباء العرب أن يطوروا علوم الإغريق وفلسفتهم، وأن يضيفوا إليها كثيراً من الابتكارات، وأن يدخلوا عليها صبغتهم الأخلاقية والتطبيقية والاجتماعية والدينية الخاصة.⁽¹⁵⁾

فالمسلمون لم يكتفوا بما يمكن وصفه بـ«الطب البدوي»، وإنما استغلوا ما ورثوا من كتب أطباء الحضارات السابقة، ليطوروا ويصححوا ويضيفوا لتلك الكتب، وليؤسسوا منظومات صحية قوية، في حواضرهم وكبرى مدنهم، وليبرعوا في مراحل مواجهة المرض، من الوقاية الاستباقية حتى النقاهاة والمتابعة، مروراً بالعلاج.. ولتصبح الصحة العامة ركناً أساسياً من مهام الدولة ومظاهر حضارتها. وقد تداخل مطلب الصحة مع سياسات المسلمين، منذ اختيار مواضع المدن؛ بحيث لا يكون في مواقع هوائها وخم، أو في مائها عكر أو عرصة للرياح الحاملة للأمراض، ثم تخطيطها بحيث تكون شوارعها ودورها حسنة التهوية وسهلة التنظيف، وفرض القوانين الصارمة على أهلها لمكافحة التلوث والقاذورات، وما يتبعهما من تفشٍّ للأمراض والأوبئة.. وإنشاء المستشفيات وترتيب الوظائف الطبية لرعاية المرضى، وإجراء الأرزاق على أساطين الطب وتشجيعهم على تعليمه لغيرهم.. هذا بينما كانت شعوب أوروبا- باستثناء الأندلس- تعاني التلوث وإهمال الصحة العامة ويسود الجهل ممارستها العلاجية، وتحول الطب إلى شعوذة ودجل، بينما يعاني العلم الحقيقي اضطهاداً باعتباره هرطقة وكفراً..

أمّا عن الدولة العثمانية -محل الدراسة- فقد عيّنت عناية كبيرة بالجانب الطبي، وعملت على أن تكون دور الشفاء في القمة من حيث التنظيم والتسيير، وهذا شيء طبيعي لدولة تخوض الحروب؛ لأنه لا بدّ لها من الاعتناء بمرضاها وجرحاها⁽¹⁶⁾، ونظراً للأهمية الفائقة لعلوم الطب بنى سلاطين الدولة العثمانية العديد من دور الشفاء والمدارس الطبية مثل بيمارستان⁽¹⁷⁾ الفاتح، وبيمارستان القانون، ومدرسة الطب السلিমانيّة، مع العلم أن أول كلية لعلوم الطب بناها العثمانيون تعود إلى أواخر القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وأطلقوا عليها اسم «دار الطب» أما من ناحية الإهتمام بالمرضى فلم يقتصر إهتمام العثمانيين بالمرضى بدنياً فقط، بل اهتموا بالمرضى نفسياً

وعقليًا، وبُنيت لهم دور شفاء خاصة لمعالجتهم في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تحرق مرضاها عقليًا وبدنيًا.⁽¹⁸⁾

أنفصلت الأمراض العقلية والنفسية كفرع مستقل، منذ فترة مبكرة في الدولة العثمانية وحتى عام 857هـ/1453م، وقد دقق سينويلى مؤمن جلبي وهو من أوائل الأطباء النفسيين العثمانيين في الأمراض العقلية والنفسية والعصبية وفصلها في 25 باباً في كتابه (ذخيرة المرادية) والذي أهداه إلى السلطان مراد الثاني 825-886هـ/1451-1481م، ثم تطور الأمر في القرون التالية وأنشئت مستشفيات الأمراض العقلية والنفسية العثمانية الشهيرة أستخدمت عيادات خارجية لإختصاص المدارس الطبية⁽¹⁹⁾.

أما الولايات العربية العثمانية فقد كانت متقدمة في مجال الطب حتى قبل الفتح العثماني؛ فمثلاً في بلاد الشام كان في كل بلدة دار للشفاء وكانت هناك مؤسسات تعليمية تقدم حلقات تدريسية في الطب، وليس في بلاد الشام فحسب بل في كل الولايات العربية العثمانية، ولقد أبدى أحد الأطباء الفرنسيين الذين زاروا دمشق خلال العهد العثماني مدى إعجابه بمهنة الطب في دمشق، وذكر بأن الطبيب لا يتقاضى أجره من المريض حتى يشفى نهائياً، حتى عامة الناس كانوا يعتبرون الطب من العلوم المستحسنة وكانوا يدرسون الطب بطرق مختلفة حتى يتسنى لهم معرفة الأمراض التي يشكون منها ويقومون بمعالجتها.⁽²⁰⁾ وفي الجزائر مثلاً كانت العناية بالعلوم الطبية أكثر من العناية بالعلوم الأخرى وكان الطبيب محل احترام وتبجيل بين الناس⁽²¹⁾، أما القاهرة فكانت تعتبر مركزاً مهماً لتحضير الأدوية، وكانت تصدر الأدوية إلى مختلف الولايات العربية والأوروبية، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مدى اهتمام الولايات العربية بعلوم الطب. وقد حاول العثمانيون إجراء إضافات على طب ابن سينا، وأخذ طب الغرب كذلك في الدخول اعتباراً من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، والذين اهتموا بالطب العملي خاصة، وصرفوا جهدهم في جعل المستشفيات بحالة جيدة، وكان من الطبيعي أن تُولي دولة تخوض الحرب مثلها الأهمية للطب العملي والجراحة. وقد شرح الجراح أماسيالي صابونجي أوغلو شرف الدين في كتابه المُسمّى (جراحية إيلخانية) -الذي أهداه إلى محمد الفاتح عام 870م/ 1465م- فن الجراحة في عصره بصورة ممتازة مع احتوائه على صور ملونة، وعلى غرارهِ حرّر أخي جلبي مؤلفه المهم في المسالك البولية، وفي بداية العصر السابع عشر حرّر شيخ الحرمين شمس الدين أفندي كتابه المُسمّى (تشريح الأبدان)، ويُلاحظ فيه أنه استفاد من كتاب Vasbius المُسمّى De Humani Corporis يُلاحظ أن قسماً من كتب الطب العثمانية

مصورة. وقد شُرحت أعراض الأمراض السريرية وتشخيصها بصورة جيدة جدًا في كتاب (شفاء الأسقام) الذي حرّره حاجي باشا قبل فتح أستانبول، أما في أواخر القرن الخامس عشر الهجري / ظهرت قواميس الحكمة والطب وترجمة المصطلحات الطبية العربية إلى التركية، فأحمد بن محمد درس الطب في أستانبول، وذهب إلى الهند وصار طبيبًا خاصًا لشاه جهان عاد إلى أستانبول وألّف كتابه (قاموس الأطباء)، ثم ظهرت أول بواذر نقل الأعضاء، عام 1034هـ / 1624م يبحث أمير جلبلي الطبيب الخاص لمراد الرابع 1032-1049هـ / 1623-1640م في كتابه (أنموذج في الطب) بأنّه قام بتشريح الجثث ومعرفة كيف يتم نقل الأعضاء، وكتاب عياشلي شعبان (الشفاء في تدبير المولود)؛ أحسن كتاب في عصره عن التوليد والأمراض النسائية، وفي القرن الثالث عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي شرع في ترجمة الكتب الطبية الأوروبية إلى اللغة التركية رأسًا. وقد حافظ العثمانيون على أعلى المستويات العالمية في مداواة الأمراض العقلية والنفسية حتى القرن الرابع عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي، ولم يُعامل المرضى العقليّون معاملة سيئةً بتاتًا، ويبحث شعوري أفندي في كتابه (مرآة أمزجة) عن مداواة الأمراض النفسية بواسطة الموسيقى، فتعلّمت أوروبا مداواة المرضى العقليّين من الأتراك؛ فقد أسّس الأتراك مستشفيات خاصة للأمراض العقلية قبل الأوروبيين بفترة طويلة جدًا. وحتى في عام 1203هـ / 1788م كتب الدكتور الإنجليزي John Howard أن المستشفيات العقلية العثمانية في حالة انحطاطٍ بالنسبة للسابق، لكنها مع ذلك ما زالت أرقى من مثيلاتها في أوروبا، وقد نُقلت السطور آنفة الذكر عن كتابٍ لأكبر علماء الطب النفسانيّ في العصر الأخير⁽²²⁾. وفي فرنسا عام 1232هـ / 1818م كان المرضى العقليّون في أوروبا لا يُعاملون كمرضى بل يُعاملون معاملةٍ أسوأ من الحيوانات والجنّة، كذلك كان الروم الذين يعيشون في الدولة العثمانية يستهزئون بإدخال الأتراك المجانين في المستشفيات، وينهالون على المجانين من جماعتهم بالضرب المبرح بقصد طرد الشيطان الذي دخل في أجسامهم، ويتركونهم دون طعامٍ وشرابٍ، ولا يُعَدُّ القاتل إن ثبت جنونه ويُودع بالمستشفى كنوع من أنواع التعذيب، كما كانوا يضعونهم في سجون مظلمة وهم مقيدون بالسلاسل في أيديهم وأرجلهم، وتُسمى هذه السجون بـ«برج المجانين» أو «القفس العجيب» وتسلط عليهم أشد أنواع التعذيب مدى الحياة⁽²³⁾، وإن كانوا في الغالب يقومون بحرقهم، وقد استمرت أوروبا في هذا التصرف اللاإنسانيّ حتى القرن الثامن عشر. وكان الأطباء العثمانيّون يتمكنون من التفريق بين أمراض الانقصام (الشيذوفرنيا)، وداء السوداء (الماليخوليا)، والهوس (الهستيريا)، ويستخدمون أسلوبًا خاصًا

لداواة كلِّ منها، وقد شَيِّدَ سليمان القانوني داخل كليّة السليمانية مستشفى للمجانين الذكور، بينما شيدت زوجته حرم فاصكي سلطان مستشفى المجانين النساء، وكانت توجد قبلها في استانبول والمدن الأخرى مستشفيات مماثلة لها قد شُيِّدت في السابق؛ أشهرها مستشفى بيازيد في أدرنه⁽²⁴⁾. وقد كتب شيخ السلطان فاتح آق شمس الدين المشهور في كتابه المُسمّى (مادة الحياة) ما يلي بالضبط: كلّ الأمراض -بالنسبة لأنواعها- لها بذور وجذور كما في النبات والحيوان؛ كبذر الحشيش وجذوره لا تُرى بالعين، ويجب ألا ننسى أنّ هذا الكلام قد قيل في عام 1450م؛ أي قبل اكتشاف المجهر، وقبل باستور بأربعة قرون، ولو لم يكن باستور⁽²⁵⁾ يملك مجهرًا لما تمكّن أن يقول أكثر من ذلك. ولقاح الجدري كذلك إكتشاف تركي، وقد تمّ تطعيم الأطفال في إستانبول ضد الجدري عام 1107هـ / 1695م، وفي عام 1134هـ / 1721م شاهدت Lady Montague -عندما كانت سفيرة لإنكلترا في إستانبول- كيفية صنع هذا اللقاح، وأخبرت المعنيين عند عودتها إلى إنكلترا، وقد هاجمت أوروبا اللقاح التركيّ لمدة طويلة، وفي عام 1178هـ / 1764م وافقت الأكاديمية الطبيّة الفرنسيّة على أنّ هذا اللقاح قد يكون مفيدًا، لكن لويس الخامس عشر أصيب بمرض الجدريّ ورفض اقتراح تلقيحه باللقاح التركيّ حتى مات.

إنّ حدوث مثل هذا الاكتشاف -من قبل الأتراك- قد أوقع أوروبا في مأزق، وتردّد طويل الأمد؛ فقد أعلن الرهبان بأنّ الذي يسمح بإجراء تطعيم له يعتبر خارجًا على الدين، بينما كانت الليدي مونتاغ قد أجرت اللقاح لوالدها في إستانبول، وقد أيد فولتير عام 1173هـ / 1759م فائدة لقاح الجدري التركيّ لكن الأطباء خشوا جانب الكنيسة مدة طويلة، ولم يلقَ فولتير -الذي اشتهر بإلحاده- أذنًا مصغيّة من أحد، وعلى الرغم من أنّ الليدي مونتاغ صرّحت بأنّه لم تحدث واقعة وفاة لأيّ أحدٍ لُقِّح في تركيا فإنّ أحدًا لم يصدّقها. وبدأ قبول وتطبيق الطب الغربيّ مع شاني-زاده محمد عبد الله أفندي الذي كان يجيد عدّة لغات غربيّة وكذا اللغات الشرقيّة، كما نقل المصطلحات الطبيّة الغربيّة من اللاتينيّة إلى اللغة العربيّة.. جديرٌ بالذكر أنّ آلاف الكلمات التي اشتقتها العثمانيّة من جذور الكلمات العربيّة والتي هي من إبداع العثمانيين، وقد تقبّلتها الأقطار العربيّة كذلك، وبدأ دور أشعة رونتغن في الطب العثمانيّ عام 1315هـ / 1897م مع الدكتور أسعد فيضي أفندي. وعلى العموم شهدت الدولة العثمانية عدّة أمراضٍ كأيّ دولةٍ وفي أيّ عصرٍ، ولكن ما يميزها هو تفننها في مواجهة الأمراض، ويشهد على ذلك الأوروبيون أنفسهم الذين زاروا الدولة مثل thèvenot de jean الذي زار ستانبول والأناضول الغربيّة، وعبر عن

إعجابه بالحالة الصحية التي التمسها عند الأتراك فقال: «الأتراك... هم أناسٌ أصحاء البدن.... يمرضون قليلاً، يعتنون بمرضاهم في بيوتهم باهتمام بالغ... كثير من الأمراض الموجودة في أوروبا ليست موجودة لديهم مثلاً أحجار الكلى». (26)

المؤسسات الطبية في الدولة العثمانية:

تنوعت وتعددت المؤسسات الصحية بالدولة العثمانية من دور الشفاء (المستشفيات)، ومدارس لتعليم الطب، وكان لكل مؤسسة دورها الخاص، ومن بين دور الشفاء والمدارس الطبية التي أقيمت من عهد السلطان محمد الفاتح إلى عهد السلطان القانوني نذكر:

أولاً: دور الشفاء (البيمارستانات):

أطلق العثمانيون على الأبنية التي تهتم بالشؤون الصحية عدّة أسماء منها: دار الشفاء، دار الصحة، شفاخانه، بيمارستان، بيمارخانه، تيمارخانه، أما مصطلح (خسته خانه) فإن العثمانيين لم يستخدموا هذا المصطلح إلا بعد نهاية الثالث عشر الهجري / القرن الثامن عشر الميلادي، ودور الشفاء هي مؤسسات وقفية مهمتها العناية بصحة الأهالي، وتمارس دور الشفاء العثمانية نفس الوظيفة التي تمارسها المستشفيات اليوم (27)، ومن البيمارستانات التي أقيمت من عهد السلطان محمد الفاتح إلى عهد السلطان سليمان القانوني نذكر:-

1 - دار الشفاء محمد الفاتح:

هو مستشفى بناه السلطان محمد الفاتح في سنة 875هـ / 1470م بإسطنبول ويضم 70 غرفة تعلوها 70 قبة، وهو خاص لمداواة المرضى عقلياً، وفي هذا المستشفى كان الأطباء يستخدمون الموسيقى لمداواة المرضى (28)، كما بنى الفاتح مستشفى آخر لمرضى الجذام بأدرنة في سنة 1451م، وهو خاص بالنساء فقط (29)، كما كان السلطان محمد الفاتح مهتماً كثيراً بالبيمارستانات ودور الشفاء حيث وضع لها نظام في غاية الدقة، فجعل لكل دور طبيباً أو اثنين من أشهر الأطباء، ويساعده في عمله كحال (30) وجراح وصيدي بالإضافة إلى العديد من الخدم، أمّا عن العلاج والأدوية فكان مجاناً، ويستفيد منه جميع الناس على اختلاف أديانهم ومواطنهم. (31)

2 - دار الشفاء بايزيد دار الشفاسي:

وهو المستشفى الذي بناه السلطان بايزيد الثاني في أدرنة سنة 894هـ / 1488م، وكان يعالج عدّة أمراض منها أمراض العيون والأمراض العقلية، فضلاً عن ذلك يعتبر أثراً معمارياً رائعاً وفريداً من نوعه من الناحية الجمالية. (32)

3 - دار شفاء عايشة حفصة سلطان:

وهو المستشفى الذي أقامته عائشة زوجة السلطان سليم الأول ووالدة السلطان سليمان القانوني في مغنيسا سنة 929هـ / 1522م، وعلى الرغم من صغر حجمه إلا أنه ظل يعالج المرضى لفترة طويلة من الزمن، واستمر في خدمتهم حتى نهاية القرن التاسع عشر، وكان هذا البيمارستان مخصص لعلاج المرضى عقلياً، ومع بداية القرن العشرين تم تحويله إلى متحف لا يزال إلى يومنا هذا.

4 - دار الشفاء «مارستان»:

يعتبر من أفضل البيمارستانات في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي؛ وذلك نظراً للخدمة التي كان يقدمها، وقد بُني عام 957هـ / 1550م بناه السلطان سليمان القانوني ويقع في الركن الغربي من الكلية السلিমانيّة، ويحتوي على ساحتين ومبنى ضخم فيه ثلاثين غرفة؛ وهو مخصص لعلاج جميع الأمراض، وقد ظلت دار الشفاء «مارستان» قائمة بدورها حتى 1278هـ / 1861م، وكان الطلبة الذين يدرسون في مدرسة الطب السلیمانيّة يتلقون الدروس النظرية في مدرسة الطب أم الدروس العملية والتطبيقية فكانت تتم في هذا البيمارستان.⁽³³⁾

5 - دار الشفا خاصكي:

وهو البيمارستان الذي بنته «خاصكي حرم سلطان» زوجة السلطان القانوني في إسطنبول وعُرف باسمها «دار شفا خاصكي»، وكان يداوي الأمراض النسائية حتى عام 1302هـ / 1884م، وبعد ذلك أصبح مخصصاً لعلاج الأمراض العقلية، والجميل في هذا البيمارستان أنه لا يزال قائماً إلى اليوم وباسم «خاصكي خسته خانه سي» بمعنى مستشفى خاصكي.

6 - دار الشفاء جارية لرخسته خانة سي:

وهو مخصص لعلاج الجوّاري المقيّمات داخل السراي طوب قابي وكان الحكيمباشي هو المشرف عليه.⁽³⁴⁾ ولقد أقام العثمانيون عدّة مستشفيات في الولايات العربيّة العثمانيّة نذكر منها «بيمارستان الخرطين» الذي أقيم بالجزائر من طرف حسن بن خير الدين في عام 957هـ / 1550م، وهو أول مستشفى بُني بالجزائر، وكان مخصصاً لعلاج المرضى والمصابين العسكريين، ويُقال بأنه سُمّي بالخرطين نسبةً إلى خير الدين، كما بنى العثمانيون أيضاً مستشفى آخر عُرف بـ «مستشفى برج الأربعة والعشرون ساعة»، ويسمّى أيضاً ببرج باب الواد في عام 974هـ / 1566م، بالإضافة إلى العديد من الملاجئ التي خُصّصت لمداواة المرضى مثل ملجأ الأمراض العقلية، ويسمّى بملجأ شارع مارستان.⁽³⁵⁾

ثانياً: المدارس الطبية:

مدرسة الأطباء بايزيد الثاني:

يذكر أوليا جلبي بأنه هناك مدرسة طب تتصل بساحة دار الشفاء التي بناها بايزيد الثاني، ويذكر أن اسمها «مدرسة أطباء»، وكان هناك العديد من الطلبة الذين يدرسون بهذه المدرسة، وكانوا مقسمين إلى عدة شعب، وكلّ شعبة تضم عدداً من الطلبة، أما عن البرنامج الدراسي الذي كان يتلقاه طلبة الطب فأوليا جلبي لا يذكر لنا عنه شيئاً سوى أنهم كانوا يدرسون العديد من الكتب التي ألّفت حول الطب من قبل مثل: كتب ابن سينا وأبي بكر الرازي، وتجدر الإشارة إلى ملاحظة مهمة هي أن مدرسة الطب بايزيد الثاني لم يُشر إليها أي مصدر سوى أوليا جلبي، وهذا ما يؤدي إلى الشك حول ما إذا كانت هذه المدرسة موجودة أم لا.⁽³⁶⁾

مدرسة الطب السلিমانيّة:

وتسمى أيضاً بدار الطب بناها السلطان سلیمان القانوني عام 963هـ/1555م، وتُعتبر أولى المدارس الطبيّة في تاريخ الأتراك العثمانيين، وهي تشبه مدارس الطب التي أقامها المسلمون من قبل، وكان الهدف من وراء إقامة هذه المدرسة هو تنشئة الأطباء وإعداد أطباء ماهرين، وتضم إحدى عشر عاملاً منهم المدرس الذي يتقاضى أجراً يومياً قُدّر بـ 20 أقة⁽³⁷⁾ (7300 أقة في السنة)، وثمانية مساعدين آخرين كان أجر كل واحد منهم في اليوم أقتين بالإضافة إلى عمال آخرين تختلف مهامهم.⁽³⁸⁾

أما عن نظام التعليم المتبع في المدرسة الطبية السلیمانية، فلا توجد لدينا مصادر تبين بشكل كامل ما كان يُدرّس أو الوسائل التعليمية المعتمدة في المدرسة الطبية السلیمانية إلا أنهم -على الأرجح- كانوا يدرسون كتب الطب المؤلفة من قبل مثل كتب ابن سينا، وأبي بكر الرازي، ومن العلوم التي كانوا يدرسونها علماً التشريح والجراحة، وكان القسم النظري من التعليم يتم في المدرسة أما القسم العملي فكان في دار الشفاء.⁽³⁹⁾ وعن أيام الدراسة وساعات التدريس في مدرسة الطب، فإن السلطان سلیمان القانوني قد نصّ على تدريس خمس دورات في اليوم على مدار أربعة أيام من الأسبوع، وهي يوم السبت والأحد والإثنين والأربعاء، على أساس أن الأيام المتبقية هي أيام عيد عند العثمانيين، ويذكر المؤرخ التركي أكمل الدين إحسان أوغلي أنه من المحتمل أن تكون الأيام الثلاثة المتبقية يوم مخصّص للراحة ويومان للتدريب في دار الشفاء، وأعلى رتبة يحصل عليها الطلاب المتخرجون من مدرسة الطب هي مدرسون أو قضاة، وكان لهم الحق في الترقّي في المناصب السياسية في الدولة

ومشيخة الإسلام مثل منصب الصدارة العظمى، كما يستطيعون الوصول إلى رتبة حكيمباشي في السراي، وقد كانت هذه المدرسة على قدر عالٍ من التطور، واستمرت في عملها مدة ثلاثة قرون، وما تزال قائمة إلى اليوم، وهي مخصصة لتوليد النساء.⁽⁴⁰⁾

جديرٌ بالذكر أنَّ الأطباء بالدولة العثمانية كانوا على صنفين: أطباء خواص بالسلطين وعائلاتهم، وأطباء لعامة الناس، وكان أطباء العوام منتشرين في كافة أرجاء الدولة العثمانية، ويقومون بمعالجة ومداواة الناس في البيمارستانات، أما أطباء الخاصة السلطانية فكانوا يمثلون منصب رئاسة الأطباء، ولقد ظهر هذا المنصب منذ عهد السلطان أورخان 725-764هـ/1281-1324م ولم يطلق عليهم اسم «حكيمباشي»⁽⁴¹⁾ بل بأطباء السلطان، وأول حكيمباشي تولّى إدارة الشؤون الصحية هو إزميرلي محمد محي الدين أفندي 910هـ/1504-1505م)، وكان ذلك أيام السلطان بايزيد الثاني.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها:

1. كان موقف العثمانيين أكثر إنسانية نحو المرضى العقليين، ممّا أحدث شيئاً من التأثير على نظرة دول أوروبا الغربية تجاه المرضى العقليين.
2. لم يكتفِ المسلمون بما يمكن وصفه بـ«الطب البواتي»، وإنما استغلوا ما ورثوا من كتب أطباء الحضارات السابقة، ليطوروا ويصححوا ويضيفوا لتلك الكتب، وليؤسسوا منظومات صحية قوية، في حواضرهم وكبرى مدنها.
3. لقي المرضى النفسيون في أوروبا في العصور الوسطى معاملة سيئة وقاسية؛ حيث كان الأطباء يعتقدون أنّ ربط المرضى بالسلاسل، وتعريضهم للضرب، وحمامات من الماء البارد والساخن... إلخ، يشكل أسلوباً فاعلاً في العلاج يساعد هؤلاء المساكين على التخلص من مرضهم.
4. اهتمّت الدولة العثمانية حقاً بعلوم الطب، وليس كما يدّعى بعض المؤرخين، ويظهر هذا الاهتمام بشكل واضح في ثلاث نقاط أساسية هي:
 - دور الشفاء التي أقامها العثمانيون في إسطنبول وفي الولايات العربية.
 - مهارة الأطباء العثمانيين، وتفننهم في التطبيب.
 - الموروث الثقافي الطبي الذي يعود إلى الفترة محل الدراسة.

المصادر والمراجع:

- (1) أوغلي، كمل الدين إحسان. 1999م. الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، ترجمة: صالح سعداوي، ج2، د ط، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إسطنبول.
- (2) بركات، مصطفى. 2000م. الألقاب والوظائف العثمانية 1518-1924م، د ط، دار غريب، القاهرة.
- (3) بنديك، إشتيفان. 1975م. الإنسان والجنون، تقديم: أحمد عكاشة، ترجمة وتحقيق: قدرى حفني-لطفى فطيم- أحمد عكاشة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1. جلال، محمد فؤاد. 2020م. مبادئ التحليل النفسي، وكالة الصحافة العربية.
- (4) الخطيب، مصطفى عبد الكريم. 1996م. معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- (5) خياط، مصطفى. (د.ت.). الطب والأطباء في الجزائر العثمانية، د.ط، منشورات anep، الجزائر.
- (6) رضوان، سامر جميل. 2000م. الصحة النفسية، دار المسيرة، عمان، الأردن.
- (7) سعد الله، أبو القاسم. 1998م. تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي.
- (8) صالح، عبد المحسن. 1998م. الإنسان الحائر بين العلم و الخرافة، مج 235 من سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- (9) الصلابي، علي محمد. 2001م. فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح، د ط، دار الإيمان، الإسكندرية.
- (10) مهدي، محمد عبد الفتاح. 1990م. العلاج النفسي في ضوء الإسلام، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع.
- (11) موسى، محمد الشريف سيدي. (2000-2001م). الحياة الفكرية ببجاية من القرن السابع الهجري إلى القرن العاشر للهجري (13-16م)، أطروحة ماجستير في التاريخ الإسلامي، (مرقونة)، إشراف: عبد الحميد حاجيات، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر.
- (12) المومني، محمد علي. 2013م. دوافع السلوك الإنساني، دار الكتاب الثقافي.
- (13) هونكة، زيغريد. 1982م. شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة: هارون عيسى الخوري، ط7، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- (14) يلماز، أوزتونا. 1990م. تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنان محمود سليمان، مراجعة: محمود الأنصاري، ج2، د ط، شركة الهلال والمساهمة، إسطنبول.

المراجع الأجنبية:

- (1) Ammalina dalillaah mohd lsa, Impact of ottoman scientific(2) advancement in the era of sultan muhammed al-fatih , in the : Mediterranean journal of social sciences, vol :05, N : 29, Italy, 2014
- (2) Foschi, Renato; Cicciola, Elisabetta (2006), "Politics and naturalism in the 20th century psychology of Alfred Binet.", History of psychology 9 (4): 267-89, 2006 Nov, doi:10.1037-1093/4510.9.4.267, PMID 17333631
- (3) Henke KD (May 2007). "[External and internal financing in health care]". Med. Klin. (Munich) 102 (5): 366-72. doi:10.1007/s000630-1045-007-. PMID 17497087.
- (4) Kirkman-Liff BL (1990). "Physician Payment and Cost-Containment Strategies in West Germany: Suggestions for Medicare Reform". Journal of Health Care Politics, Policy and Law (Duke University). 15 (1): 69-99. doi:10.121569-1-15-03616878/. PMID 2108202.
- (5) Staum, Martin S (2007), "Ribot, Binet, and the emergence from the anthropological shadow.", Journal of the history of the behavioral sciences 43 (1): 1-18, doi:10.1002/jhbs.20206, PMID 17205542
- (6) World Health Organization. The British Medical Journal. BMJ Publishing Group. 2 (4570): 302-303. 7 August 1948. doi:10.1136/bmj.2.4570.302. JSTOR 25364565.

المجلات والدوريات العلمية:

- (1) عامر، محمود: المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية، مجلة دراسات تاريخية، ع: 117 118-، قسم التاريخ، جامعة دمشق، 2012م
- (2) مجلة الصحة النفسية: الجمعية المصرية للصحة العقلية، 1972م، جامعة إنديانا، 2 حزيران (يونيو) 2011م.
- (3) مجلة الوعي الإسلامي: المجلد 36، العدد 409 - المجلد 37، العدد 414، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000م، جامعة تكساس.

المواقع الإلكترونية:

- (1) سليم، باسمه نعيم: إسهامات علماء المسلمين في الطب النفسي، بتاريخ: 2019-01-28، جريدة دنيا الوطن الإلكترونية، تمّ استرجاعه من: <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/483768.html> (2)
- (3) الشبكة العربية للعلوم النفسية، المصدر: المركز الرقمي للعلوم النفسية www.DCpsy.com.

المصادر والمراجع:

- (1) مجلة الصحة النفسية: الجمعية المصرية للصحة العقلية، 1972م، جامعة إنديانا، 2 حزيران (يونيو) 2011م، ص: 50-55. عبد الناصر كعدان . ميس قطايه : العلاج بالموسيقى في الوطن العربي، معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ص1-3 .
- (2) فيليب بينيل 1158-1242هـ / 1745-1826م Philippe Pinel طبيب فرنسي يعتبر من أبرز رواد الطب النفسي، وله الفضل الأول في تغيير النظرة للمريض عقلياً، وتغيير أحوال وأوضاع المستشفيات العقلية، ومعاملة المرضى العقلين على أساس إنساني وعلمي، وقد كان والده وجده طبيبين، وكان شغوفاً بالدراسات الإنسانية، وشديد الحب لأمه، فلما توفيت وكان وقتها في الخامسة عشرة من عمره رغب في أن يصبح راهباً، إلا أنه قرأ للوك وكونديال وفولتير وروسو فأحب أن يكون مثلهم، ودرس الطب، وتأثر بمبادئ الثورة الفرنسية، وتلك إذن هي مصادر الاتجاه الإنساني عنده، وعندما عين بمستشفى بيستير للأمراض العقلية على مشارف باريس هالته الحالة السيئة التي عليها، وكان يسجل خواطره، ومن ذلك قوله (كان المرضى يعاملون كمجرمين، وكانوا محل فرجة من الزوار نظير رسم دخول، ويقيدون بالسلاسل، ويوضعون في حجرات أشبه بالزنازين). وطالب بإصلاح الوضع، وكتب كثيراً للمسؤولين ولأعضاء الثورة، يذكرهم بشعار الثورة الحرة للجميع، والمساواة بين الناس في الحقوق، ولم يتيسر له تحقيق أحلامه إلا عندما رُقي إلى وظيفة كبير أطباء المستشفى، فأمر بفك أغلال المرضى، وكان منهم أناس ظلوا مقيدين لثلاثين وأربعين سنة، وكاد الغوغاء الذين لم يفهموا إصلاحاته يشنقونه بعد محكمة صورية، لولا أن مريضاً ممن فك أسره خُلفه منهم، وعندما نقل إلى مستشفى سالبترير سنة 121هـ / 1795م كان عليه أن يبدأ من جديد، فنقل المرضى واستقدم آخرين اختارهم بنفسه وحاضرهم ودرّبهم لهذه المهمة، وأعاد تأثيث حجرات المرضى وطلاءها، وألغى الأغلال تماماً، وأدّت به بحوثه ودراساته إلى كتابة (التصنيف الفلسفي للأمراض العقلية Nosographie Philosophique) فأشادت به الدوائر الطبية وكافأته عليه، وقد قسم فيه الأمراض العقلية إلى هوس وكآبة وخبل وعته، وله أيضاً (الرسالة الطبية الفلسفية عن الاغتراب العقلي Le Traité Médico- philosophique sur L'Alienation Mentale) (1801) وهو كتابه الرئيس الذي تأسست عليه شهرته، ويشرح فيه منهجه النفسي الذي تقوم عليه طريقته، ويعدّ هذا الكتاب من

- المراجع الكلاسيكية في الطب النفسي، والاغتراب المقصود في العنوان معناه الجنون، وبسبب هذا الكتاب صارت فرنسا رائدة التنوير في علاج المرضى العقليين. وطريقته كما يشرحها تتلخص في التعامل مع المريض العقلي كإنسان مريض فعلاً، ومرضه عقلي أي أنه يتطلب التحدث إليه بشكل معين، واختيار العبارات المناسبة، والاستماع إليه كثيراً، وتشجيعه، وتهنئته كلما فعل أو قال شيئاً جيداً وكأن المبادرة منه هو. وكان يطلب من معاونيه أن يحاولوا أن يتفهموا حاجات المرضى، وشدد على إلغاء العنف معهم، ومعاملتهم المعاملة الكريمة الرقيقة الحانية، واستبدل السترة مكان الأغلال، وقضى بأن يكون استخدامهم مؤقتاً، وغير من النظم الإدارية، ووزع المرضى على أجنحة بحسب حالاتهم، وحث المسؤولين على أن يكون مدير المستشفى العقلي من الأطباء، واستحدث التنوع في العلاج== بحسب تشخيص المرض، وأدخل العلاج باللعب، والعلاج بالموسيقى، ورفض مطلقاً استخدام الفصد والحمام البارد المبالغت، ونصح بالعلاج بالحمام الدافئ قبل النوم، وقال بالعلاج بالعمل، وأنشأ لذلك ورشاً ألحقها بالمستشفى، وخصص للمرضى أجوراً على إنتاجهم، كما ألحق بالمستشفى مزرعة صغيرة يعمل فيها المرضى الناقهون، وقال بضرورة إنشاء مؤسسات إيواء للناقهين، بعد المستشفى، لإعدادهم وتأهيلهم لمعيشة الناس في الخارج، و مع الأسف توقفت كل هذه الإصلاحات بعد وفاته، ربما بسبب النكسة السياسية والعسكرية التي عاشتها فرنسا في الحروب النابليونية، ولم يتسنَّ لهذه= الإصلاحات أن تتحقق بشكل كامل إلا حديثاً، الشبكة العربية للعلوم النفسية المصدر: المركز الرقمي للعلوم النفسية www.DCpsy.com.
- (3) بنديك إشتيفان: الإنسان والجنون، تقديم: أحمد عكاشة، ترجمة وتحقيق: قدري حفني-لطفى فطيم- أحمد عكاشة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1975م، ص: 175 وما بعدها.
- (4) انظر: عبد المحسن صالح: الإنسان الحائر بين العلم و الخرافة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون و الآداب، 1998م، ص: 95 وما بعدها.
- (5) 5 - انظر: مجلة الوعي الاسلامي - المجلد 36، العدد 409 - المجلد 37، العدد 414، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000م، جامعة تكساس، ص: 75 وما بعده.
- (6) Kirkman-Liff BL (1990). "Physician Payment and Cost-Containment Strategies in West Germany: Suggestions for Medicare Reform". Journal

- of Health Care Politics, Policy and Law (Duke University). 15 (1): 69–99. doi:10.121569-1-15-03616878/. PMID 2108202.
- (7) Henke KD (May 2007). “[External and internal financing in health care]”. Med. Klin. (Munich) 102 (5): 366–72. doi:10.1007/s000630-1045-007-. PMID 17497087.
- (8) سامر جميل رضوان : الصحة النفسية، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2000م، ص: 25 وما بعدها.
- (9) المرجع السابق، ص: 26 وما بعدها.
- (10) Foschi, Renato; Cicciola, Elisabetta (2006), “Politics and naturalism in the 20th century psychology of Alfred Binet.”, History of psychology 9 (4): 267–89, 2006 Nov, doi:10.1037-1093/4510.9.4.267, PMID 17333631
- (11) Staum, Martin S (2007), “Ribot, Binet, and the emergence from the anthropological shadow.”, Journal of the history of the behavioral sciences 43 18, doi:10.1002/jhbs.20206, PMID 17205542
- (12) “World Health Organization”. The British Medical Journal. BMJ Publishing Group. 2 (4570): 302–303. 7 August 1948.
- (13) doi:10.1136/bmj.2.4570.302. JSTOR 25364565.
- (14) محمد علي المؤمني: دوافع السلوك الإنساني، دار الكتاب الثقافي، 2013م، ص: 90 وما بعدها.
- (15) محمد فؤاد جلال: مبادئ التحليل النفسي، وكالة الصحافة العربية، 2020، ص: 20 وما بعدها.
- (16) إسهامات علماء المسلمين في الطب النفسي بقلم: أباسمة نعيم سليم، تاريخ النشر : 28-01-2019، جريدة دنيا الوطن الإلكترونية، تم استرجاعه من: <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/483768.html>
- (17) محمد عبد الفتاح مهدي: العلاج النفسي في ضوء الإسلام، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، 1990م، ص: 17 وما بعدها.
- (18) يلماز أوزتونا: تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنان محمود سليمان، مراجعة: محمود الأنصاري، ج2، د ط، شركة الهلال والمساهمة، اسطنبول، 1990م، ص: 532.
- (19) اليمارستان هو لفظ فارسي ذو مقطعين المقطع الأول وهو « بيمار » ويعني « المريض » والمقطع الثاني وهو « ستان » ويعني المكان أو الدار،

وبهذا يكون معنى البيمارستان هو مكان المريض أو موضع المريض، ويسمى بالمستشفى في الوقت الحالي، للمزيد انظر: موسى، محمد الشريف سيدي: الحياة الفكرية ببجاية من القرن السابع الهجري إلى القرن العاشر للهجري (13-16م)، أطروحة ماجستير في التاريخ الإسلامي، (مرقونة)، إشراف: عبد الحميد حاجيات، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2000-2001م، ص: 216.

(21) أكمل الدين إحسان أوغلي: الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، ترجمة: صالح سعداوي، ج2، د ط، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إسطنبول، 1999م، ص: 341 وما بعدها.

(22) يلمازا أوزتونا : مرجع سابق، ج2، ص533.

(23) أوغلي، الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ج2، ص: 343.

(24) أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1998م، ص: 410.

(25) يلمازا أوزتونا : مرجع سابق، ج2، ص523.

(26) زيفريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة: هارون عيسى الخوري، ط7، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص: 255.

(27) يلمازا أوزتونا : مرجع سابق، ج2، ص534.

(28) لويس باستور : عالم كيميائي فرنسي وأحد أهم مؤسسي علم الأحياء الدقيقة في الطلب، ويعرف بدوره البارز في بحث أسباب علاج الأمراض وساهمت اكتشافاته في تخفيض معدل الوفيات في الجرثومية، وله اختراع سمي بإسمه .

(29) أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ج2، ص: 569.

(30) أوغلي، الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ج2، ص: 483-484.

(31) Ammalina dalillaah mohd lsa , Impact of ottoman scientific advancement in the era of sultan muhammed al-fatih , in the : Mediterranean journal of social sciences, vol :05, N : 29, Italy, 2014, p 83.

(32) 29 - أوزتونا، موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية، ج4، ص: 494.

(33) 30 - يطلق لفظ كحال على طبيب العيون عند العثمانيين، ويُسمى الذي يتعاطى هذه المهنة بالكالباشي، للمزيد أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ج2، ص: 322.

- (34) محمد علي محمد الصلابي : فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح، د ط، دار الإيمان، الإسكندرية، 2001م، ص: 184.
- (35) أوغلي، الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ج2، ص: 485.
- (36) أوغلي، الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ج2، ص: 487-486.
- (37) المرجع السابق، ص: 487.
- (38) مصطفى خياط : الطب والأطباء في الجزائر العثمانية، د ط ، منشورات anep، الجزائر، د.ت، ص: 67.
- (39) أوغلي، الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ج2، ص: 486-485.
- (40) هي عملة عثمانية فضية، أول من سكّها هو السلطان أورخان في سنة 1327م، وكل مئة درهم منها يساوي أربعة وثمانوي درهماً من الفضة الخالصة، للمزيد انظر: محمود عامر: المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية، مجلة دراسات تاريخية، ع: 117 118-، قسم التاريخ، جامعة دمشق، 2012م، ص: 362، وانظر أيضاً: مصطفى بركات: الألقاب والوظائف العثمانية 1518-1924م، د ط، دار غريب، القاهرة، 2000م، ص: 106 .
- (41) أوغلي، الدولة العثمانية في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ج2، ص: 488.
- (42) مرجع سابق، ج2، ص: 489.
- (43) المرجع السابق، ص: 489-490.
- (44) حكيمباشي : هو لفظ مركب من جزئين، الجزء الأول «حكيم» وهو لفظ عربي، أم الجزء الثاني «باشي» وهو لفظ تركي، ويعني -في مجمله- رئيس الأطباء، ويعتبر لقب الحكيمباشي من الألقاب التشريفية، وقد استخدم العثمانيون الأتراك هذا اللفظ وأطلقوه على الطبيب، للمزيد انظر: مصطفى عبد الكريم الخطيب: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م، ص: 147.

علاقات مكة المكرمة والمدينة المنورة في عهد الدولة الرسولية (626 - 858هـ / 1229 - 1454م)

قسم التاريخ - كلية الشريعة - جامعة أم القرى
المملكة العربية السعودية

أ.نوف عيد مطلق العصيمي

المستخلص:

هدفت الدراسة للتعرف على العلاقات بين مكة والمدينة في العصر الرسولي من الناحيتين السياسية والعلمية، كما هدفت الدراسة أيضاً إلى معرفة أبرز أسباب الازدهار العلمي في الحجاز في عهد الدولة الرسولية، وهدفت أيضاً إلى معرفة مراحل تأسيس الدولة الرسولية، ومعرفة العوامل والأسباب التي أدت إلى الصراع الإقليمي بين الرسولين والأيوبيين، على الحجاز، وأثر هذا الصراع في أوضاع بلاد الحجاز، وذلك لإثراء المكتبة العربية وسد النقص في هذه الجوانب التاريخية. اتبعت الدراسة المنهج التاريخي والوصفي التحليلي، وقد تعرفنا من خلال البحث والتمحيص والتدقيق، على مراحل تأسيس الدولة الرسولية، وكيفية سيطرتها على الحجاز، وعلاقات مكة والمدينة في العصر الرسولي من الناحيتين السياسية والعلمية، وتوصلت الدراسة إلى النتائج الآتية: تأسست الدولة الرسولية على يد المنصور عمر بن رسول، وطالت مدة بني رسول باليمن فاستمرت أكثر من قرنين، حيث حكمت اليمن من من 626 إلى 858 هـ. يرجع أصل الدولة الرسولية لجدهم محمد بن هارون، الذي اتخذ الخليفة العباسي رسولاً للشام ومصر، وعرف بالرسول ولذلك تسمت الدولة الرسولية باسمه. اتسمت العلاقات السياسية بين مكة والمدينة بالصراعات والخلافات على الحكم والسيطرة على العاصمتين المقدستين وتجسد ذلك الخلاف في الحروب التي دارت بين الرسولين والأيوبيين وحلفائهما من الأشراف حكام مكة والمدينة. ساهمت العوامل الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الصراع بين الرسولين والأيوبيين على بلاد الحجاز. شهدت بلاد الحجاز في عهد الدولة الرسولية ازدهاراً في الحركة العلمية في شتي العلوم الدينية والدنيوية وظهور المدارس العلمية والأربطة والمكتبات في مكة والمدينة وبروز حركة التأليف العلمي الشامل، وكان من أبرز الأسباب لهذا الازدهار العلمي هو توجه السلاطين الرسولين للعلم والتأليف وبناء المدارس العلمية والمكتبات والأربطة، ودعم العلماء.

الكلمات المفتاحية: علاقات، مكة المكرمة، والمدينة المنورة، الدولة الرسولية، الناحية السياسية والعلمية.

Abstract :

The study aims to know the relations between Makah and Medina in the age of the Rasolians from the political and scientific sides . Furthermore , it aims to know the main reasons of the scientific improvement in Al-Hejaz in the time of the Rasolians state . In addition , it aims to know the stages of the Rasolians state's foundation, the causes and purposes , which lead to the global conflict between the Rasolians and the Eoubians , about Al-Hejaz and the impress of this conflict the situations of Al-Hejaz . That was to supply the Arabic library . Moreover , to block the shortage of these historical sides .The study follows the historical method and analytic descriptive . Through the investigate and examine we have known the stages of the Rasolian's state foundation and how it commanded Al-Hejaz . Besides the relation between Makah and Al-Medina in the age of the Rasolians in both : the political side and the scientific side . The study comes to the following results :The Rasolians state was founded by Al-ManssourAmer Ben Rasol . It's period in Yemen continued more than tow centuries . It ruled Yemen from 626 to 858 h .The origin of the Rasolian state is their grandfather , Mohammed Ben Haron . He was the Abasian'skalefa messenger to Al-Sham and Egypt . He was known as the messenger , Al-Rasol . Therefore , the state was named after him . The political relations between Makah and Al-Medina featured with struggle and conflict . That was about the rule and controlling of the two holy capitals .That was incarnating in the wars that were happened between the Rasolians and the Eoubians and their allies ,Al-Ashraf, the rulers of Makah and Medina . the religious ; social ; economic and political purposes subscribed in the struggle between the Rasolians and the Eoubians about Al-Hejaz Al-Hejaz area in the Rasolian's time prospered in the scientific side in different kind of religion and life . The scientific schools and religious , Arbita , and libraries in Makah and Medina

appeared with the general scientific compose . The main cause of that scientific compose is the aim of the Rasolians Sultans towards knowledge ; composing ; built the scientific schools ; libraries ; religious schools , Arbita , and support the scientists .

key words :- the relations between the holy Makah and Al-Medina Al-Mnowra , the Rasolians state , the political and scientific side .

مقدمة:

تعتبر دراسة علاقات مكة المكرمة والمدينة المنورة في عهد الدولة الرسولية، ذا أهمية كبيرة وذلك للمكانة الخاصة التي تمثلها مكة والمدينة عند المسلمين، ففيهما الحرمين الشريفين إليهما تشد الرحال، ومكة تمثل العاصمة المقدسة للمسلمين والمدينة أول عاصمة للدولة الإسلامية، ومن تكون له السيطرة عليهما يصبح له مكانة خاصة في نفوس المسلمين. ونظراً لعدم وجود سلطة مركزية في الجزيرة العربية بعد انتقال الخلافة من المدينة فقد أخذت القوى الإقليمية والمحلية تتصارع للسيطرة على المدن والأقاليم، وتمثل الصراع في الفترة الرسولية في المدينتين المقدستين بين أشرافها من الحسنيين، وكان لهذا الصراع في الفترة الرسولية في المدينتين المقدستين بين أشرافها من الحسنيين والحسينيين، والصراع الإقليمي بين الرسولين والأيوبيين، كان لهذا الصراع أثر في أوضاع بلاد الحجاز: الاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية، وغيرها. وكان للرسوليين أثر فعال في أحداث تلك الفترة التي بدأت سنة 926هـ، وهي فترة حافلة بالأحداث شمل تأثيرهم فيها مجمل أوضاع مكة والمدينة. وتكمن أهمية الموضوع في أنه يعنى بدراسة فترة تاريخية مهمة من تاريخ مكة والمدينة وهي فترة العصر الرسولي مقتصرًا في نواحيها: على الناحيتين: السياسية، والعلمية.

تأسيس الدولة الرسولية:

قامت الدولة الرسولية في بلاد اليمن بعد انتهاء الحكم الأيوبي فيها سنة 626 هـ / 9221م. وقد اختلف أهل السير في أصل حكام هذه الدولة، فثمة من ينسبهم إلى جيلة بن الأيهم⁽¹⁾، آخر ملوك الشام من بني غسان القحطانيين⁽²⁾، وهناك من استبعد نسبهم إلى الأصل العربي⁽³⁾، وأما سبب تسميتهم ببني رسول فذلك يعود إلى جدهم محمد بن هارون، الذي لقب برسول، نظراً لأن الخليفة العباسي المستنجد كان كثيراً ما يرسله إلى مصر و الشام في مناسبات عدة.⁽⁴⁾

ثم حدث أن انتقل رسول هذا مع أولاده وأسرتهم إلى مصر إبان قيام الدولة الأيوبية، فأرسلهم السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي⁽⁵⁾ بصحبة

أخيه الملك المعظم توران شاه⁽⁶⁾ عند فتحه اليمن، ودخل توران شاه اليمن سنة 569 هـ / 1172م، ثم لم يلبث أن عاد إلى مصر سنة 571 هـ / 1175م، وصار يحكم اليمن عن طريق نوابه حتى مات سنة 579 هـ / 1180م، وحكم اليمن بعد توران شاه عدة من أبناء البيت الأيوبي مات أحدهم مقتولاً وآخر مسموماً.⁽⁷⁾ ولما تولى السلطان العادل الأول الأيوبي ملك مصر، أرسل حفيده الملك المسعود صلاح الدين يوسف بن الكامل إلى اليمن سنة 621 هـ / 1224م، وكتب إلى أولاد علي بن رسول والأمراء المصريين باليمن يأمرهم بطاعته. ولقد قويت مكانة بني رسول وعظم نفوذهم في عهد الملك المسعود حتى اشتد خوف بني أيوب على ملك اليمن منهم، واضطر الملك المسعود أن يسجن اثنين من أبناء علي بن رسول سنة 624 هـ / 1226م، ولكنه أبقى على الابن الثالث نور الدين عمر وجعله أتاكبه⁽⁸⁾. وفي سنة 625 هـ / 1227م، عاد الملك المسعود إلى مصر بعد أن قلّد أمور اليمن إلى أتاكبه نور الدين عمر وجعله نائبه بها، وتوفي الملك المسعود في مكة أثناء عودته إلى مصر سنة 626 هـ / 1228م، فقام نور الدين عمر يحكم اليمن قياماً كلياً، وضمن الاستقلال بملكها، وأخذ يولي في المدن والحصون من يرتضيه ويثق به، ويعزل ويقتل من يخشاه أو يخالفه، ولكنه مع ذلك اظهر أنه نائبٌ للمسعود ولم يغير سكة ولا خطبة. ولم يعلن نور الدين عمر استقلاله بملك اليمن وخروجه عن طاعة سلطان مصر إلا في سنة 626 هـ / 1228م، حينما ضرب السكة باسمه وأمر الخطباء أن يخطبوا له في سائر أقطار اليمن، واتخذ من تعز⁽⁹⁾ عاصمة له، ولم يكتف نور الدين بذلك بل أخذ يتقرب من الخلافة العباسية ببغداد ملتصقاً منها تشريفه بخلة السلطنة والاعتراف به سلطاناً شرعياً على اليمن. وقد أرسل له الخليفة العباسي المستنصر بالله التشريفية الخليفة والتقليد عن طريق الحجاز سنة 627 هـ / 1229م، ولكنها نهبت في الطريق ولم يصل منها شيء إلى اليمن، واضطر الخليفة العباسي أن يرسل غيرها في العام التالي عن طريق البحر - طريق البصرة والخليج الفارسي والمحيط الهندي؛ وعند وصولها اليمن سنة 628 هـ / 1230م، ارتقى رسول الخليفة منبر مدينة الجند وقال: (يا نور الدين إن العزيز يقرئك السلام ويقول قد تصدقت عليك باليمن ووليتك إياه)؛ ثم ألبسه الخلة الشريفة على المنبر. ولم يكتف السلطان نور الدين بملك اليمن بل حاول السيطرة على الحجاز وانتزاعه من أيدي المصريين، فأخرج الجيوش المصرية من مكة المشرفة مرة بعد أخرى واستعمال عدة من قوادها ونخص بالذكر القائد المصري مبارز الدين علي بن برطاس الذي استسلم لنور الدين ودخل في خدمته سنة 639 هـ / 1241م، وبذا امتد نفوذ بني رسول من مكة

إلى حضرموت.⁽¹⁰⁾ وكان أمراء بني رسول على علاقة طيبة مع دولة الماليك في مصر، ولكنهم ظلوا على عداء مع الأئمة الزيديين في صعدة في اليمن وطالت مدة بني رسول باليمن فاستمرت أكثر من قرنين، حيث حكمت اليمن من 626 إلى 858 هـ / 1228-1453 م.⁽¹¹⁾ ويذكر الخزرجي⁽¹²⁾: أن الدولة الرسولية تعد أعظم دولة وطنية يمنية عرفها التاريخ منذ سقوط الدولة الحميرية. وقد قامت بإنهاض البلاد وتعميرها ونشر العلوم بها ونبغ من أفرادها علماء عباقرة في كل المجالات. وكان اهتمام الملوك الرسولين بالمدارس العلمية جلياً، وتجلّى ذلك من خلال بناء عشرات المدارس العلمية في داخل اليمن وخارجه.⁽¹³⁾

وأبرز الحكام في الدولة الرسولية:

- المنصور عمر بن رسول (626 - 647 هـ). ويروى الخزرجي وغيره: أن عهد ذلك السلطان انتهى في ذي القعدة سنة 647 هـ / 1250 م، عندما وثب عليه بعض مماليكه فقتلوه في قصر الجند.⁽¹⁴⁾
- المظفر يوسف بن عمر (647 - 694 هـ)، حيث خلف الملك عن أبيه في مارس سنة 647 هـ / 1250 م، واستطاع السلطان المظفر في ظرف ثلاث سنوات أن يستعيد جميع ممتلكات والده التي استقلت عقب مصرعه وأهمها صنعاء والدملوة وتعز، كما استطاع أن يقضي ثورة على شرفاء الزيدية ومن انضم إليهم من الماليك في صنعاء سنة 656 هـ / 1260 م، وتوفي السلطان المظفر سنة 694 هـ / 1294 م.⁽¹⁵⁾
- الأشرف إسماعيل (778 - 803 هـ)، وكان ملكاً حازماً عازماً أبيّاً ذكياً فقيهاً مشاركاً للعلماء في عدة فنون من العلم عارفاً بالنحو والآداب واللغة والأنساب وسير العرب وسير الملوك، وله عدة مؤلفات، وخلفه على عرش اليمن ابنه الأشرف عمر ثم ابنه المؤيد داود.⁽¹⁶⁾

نهاية الدولة:

كثرت الصراعات والمنافسات بين أمراء الأسرة، وأذن ذلك بقرب نهايتها وعندما سافر السلطان مسعود (آخر سلاطينهم) إلى مصر استبد عبيده بالسلطة، وأساءوا التصرف، فلجأ الناس إلى بني طاهر أبرز عمال بني رسول لينقذوهم من هؤلاء العبيد، فقام بنو طاهر بدورهم، واحتفظوا بالسلطة لصالحهم سنة 858 هـ / 1453 م.⁽¹⁷⁾

العلاقات السياسية في مكة والمدينة في عهد بني رسول:

تمكن الملك عمر بن رسول من الاستيلاء على معظم اليمن وبويع له بها سنة تسع وعشرين وبعث إلى الملك الكامل في القاهرة هدية جليّة، وقال: «أنا نائب السلطان على البلاد»، فأقرّه عليها.⁽¹⁸⁾ وبعث إلى مكة المشرفة أميراً

يقال له ابن عيدان مع الشريف راجح بن قتادة⁽¹⁹⁾ وبعث معهما خزانة كبيرة، وهو أول جيش جهزه إلى الحجاز. فنزلوا الأبطح وحاصروا الأمير الذي فيها من قبل الملك الكامل وكان يسمى طغتكين⁽²⁰⁾ وكان معه مائتا فارس. فأنفق الطغتكين في أهل مكة نفقة جيدة وحلفهم وتوثق منهم. فراسلهم الشريف راجح بن قتادة وذكرهم إحسان السلطان نور الدين أيام كان أميراً على مكة من قبل الملك سعود، وكانت ولاية السلطان نور الدين في مكة سنة 617هـ/1220م.

فلما راسلهم الشريف كما ذكرنا مال رؤسائهم إلى جيش المنصور فأحس بذلك الطغتكين فخاف على نفسه فخرج هارباً في من معه إلى ينبع، وكان في ينبع رتبة الملك الكامل وزردخانه وغلة⁽²¹⁾. فأقاموا هنالك. ودخل ابن عيدان مكة وخطب فيها للسلطان الرسولي وجعلها إمارة تابعة للرسولين سنة 629هـ/1231م.⁽²²⁾ ونتيجة لذلك اشتد التنافس بينهم وبين الأيوبيين بمصر فطلب طغتكين من الملك الكامل إرسال قوة عسكرية حتى يخرج راجح بن قتادة والقوة الرسولية، فجهز الملك الكامل عسكرياً كثيفاً وقدم عليهم الأمير فخر الدين بن شيخ الشيوخ⁽²³⁾. فأرسل إلى الشريف شيحة بن هاشم بن قاسم بن مهنا الحسينيشيحة⁽²⁴⁾ أمير المدينة وإلى الشريف أبي سعد الحسن بن علي بن قتادة⁽²⁵⁾ والي ينبع أن يكونا معه، وكانا في خدمة الملك الكامل.⁽²⁶⁾ وكان الأمير شيحة قد نجح في تجنب الحروب طوال السنوات الماضية، وأقام علاقات حسنة مع الأيوبيين وولاتهم في مكة، ولكن الحدث الجديد قلب الموازين، ولم يجد شيحة بداً من الانصياع لطلب السلطان الكامل الأيوبي، فاستقبل الجيش القادم من مصر وخرج معهم برجاله إلى مكة في الطريق والتقى مع جيش أبي سعد فوصلوا إلى مكة وحاصروا ابن عيدان والشريف راجحاً وقتلواهم فقتل ابن عيدان وانكسر أهل مكة وقتل منهم مقتلة عظيمة، وأظهر الطغتكين حقه عليهم ونهب مكة ثلاثة أيام وأخاف أهلها خوفاً شديداً، فلما علم الملك الكامل بما فعل غضب عليه وعزله واستدعاه إلى مصر وأرسل إلى مكة أميراً غيره يقال ابن محلي. فوصل إلى مكة في سنة 630هـ/1232م.⁽²⁷⁾ وعاد الأمير شيحة إلى المدينة مع رجاله وقد اغتم لما حدث في مكة، لذلك قرر ألا يشترك مع الجيش المصري في أحداث مكة المتوالية، فقد حدث في السنة نفسها أن جمع راجح بن قتادة بعض الأعوان والأعراب وأغار على مكة، فخرج منها واليها الأيوبي، ومع ذلك لم يتحرك الأمير شيحة ولم يرسل قوة من المدينة، واضطر السلطان الكامل إلى إرسال قوة من مصر في ألف فارس، وقيل: سبعمائة، وقيل: خمسمائة فارس وخمسة من الأمراء،

مقدمهم: الأمير أسد الدين جفريل⁽²⁸⁾، حيث استطاعت في آخر ذلك العام أن تعيد مكة إلى طاعة الأيوبيين وأن تقيم الحج بأمن وطمأنينة، ثم وليها الملك المنصور في سنة 631هـ/1233م، وقرر فيها رتبة مائة وخمسين فارساً، وقدم عليهم: ابن الوليدي وابن التغري.⁽²⁹⁾ وبقي الأمير شيحة محافظاً علىحياده هذا في الصراع الذي استمر سبع سنوات متوالية، أي إلى عام 637هـ/1239م، حيث كان كل من الأيوبيين والرسولين يستولي على مكة مدة من الزمن، ثم يخليها عندما تأتي قوة كبيرة للطرف الآخر.⁽³⁰⁾

ثم وليها الملك الصالح أيوب ابن الملك الكامل⁽³¹⁾. صاحب مصر؛ لأنه جهز إليها ألف فارس مع الشريف شيحة صاحب المدينة، واستولوا على مكة بغير قتال في سنة 637هـ/1239م، ويذكر مؤرخو مكة أنه لم يقتل أحداً ولكن الجيش نهب أهل مكة⁽³²⁾.

ثم وليها عسكر الملك المنصور، بعد أن هرب منها شيحة أمير المدينة ومن معه، لما سمعوا بقدم عسكر صاحب اليمن، ثم وليها عسكر الملك الصالح في سنة 638هـ/1240م.⁽³³⁾ ثم وليها الملك المنصور في سنة 639هـ/1241م، وسار إليها في هذه السنة بنفسه، ودخلها في رمضان بعد أن فارقتها المصريون خوفاً منه، وحجّ فيها وأبطل المكوس والجبایات من مكة، وأمر على مكة في هذه السنة مملوكة الأمير فخر الدين الشلاح، وابن فيروز، وجعل الشريف أبا سعد بن علي بن قتادة الحسني بالوادي مساعداً لعسكره، وكان قد استدعاه من ينبع وأحسن إليه، واشترى منه قلعة ينبع، وأمره بخرابها حتى لا يبقى قراراً للمصريين.⁽³⁴⁾ وكان أمير المدينة شيحة قبل وصول الملك المنصور، قد خرج مسرعاً برجاله تاركاً مكة للجيش المصري بعد أن وصلت أخبار من تتعلق بأمن المدينة، وبإمارته عليها، حيث انقلب عليه عمير بن قاسم بن جماز ابن عم شيحة، وسيطر على المدينة⁽³⁵⁾، لقد جنت قضية الصراع على مكة بين الأيوبيين والرسولين على الأمير شيحة وأتاحت الفرصة لظهور صراع آخر داخل أسرة المهتأ نفسها على إمارة المدينة، وحملت أهل المدينة غير قليل من أوزارها، فالصراع يدور في ساحاتها ويسقط فيه القتلى والجرحى. جمع الأمير شيحة رجاله فهاجم المدينة وطارد عميراً ورجاله وأخرجهم منها وعاد إلى إمارته⁽³⁶⁾ واستغرق هذا الأمر وقتاً لم تذكره المصادر. وأصاب أهل المدينة بالقلق والخوف والاضطراب. ويبدو أن هذه الحادثة كانت درساً قاسياً للأمير شيحة، أقنعه بالابتعاد نهائياً عن الصراع بين الأيوبيين والرسولين على مكة، ولم يعد يتدخل في شؤونها رغم عودة الصراع واستمراره حتى نهاية عصر الأيوبيين وتفرغ الأمير شيحة لأُمور

المدينة ثانية، واهتم بتقوية سورها وتحسين مرافقها، وفي الوقت نفسه اهتم بتأديب الأعراب الذين هاجموا المدينة، والذين ناصروا ابن عمه عميراً وبخاصة بعض فروع بني لام، المقيمين في ضواحي المدينة وامتداداتها على طريق العراق.⁽³⁷⁾ وفي سنة 640هـ/1242م، توجه المنصور لليمن بعد استقرار الأمور له بمكة ، ولكي يبعد النفوذ الأيوبي عن مكة عمل على تمتين الروابط بينه وبين الأشراف عن طريق المصاهرة، فزوج ابنته عازبة من أحد أشراف مكة وهو بهذه المصاهرة يحاول إبقاء نفوذ الرسولين ، خاصة بعد رفض شيخ الحرم. عرض عمر بن رسول كسوة الكعبة عندما تمزقت سنة 643هـ/1245م.⁽³⁸⁾ ووليها المنصور لابن المسيب⁽³⁹⁾ سنة 646هـ/1248م، والزمه بدفع أموالاً طائلة لدعم الخزينة الرسولية مما جعل ابن المسيب يسيئ معاملته السكان والحجاج ويعمل على جمع الأموال ليفي بالتزامه لسيده، مما جعل الأشراف يخططون لحكم مكة وقد تم لهم ذلك على يد الشريف الحسن بن راجح بن قتادة سنة 646هـ/1248م،⁽⁴⁰⁾ وقد أدى ذلك إلى ذلك فتور في العلاقات بين الرسولين والأشراف، لتبدأ المنافسة المملوكية الرسولية على الحجاز والتي اتخذت أشكالاً دبلوماسية وأخرى عسكرية⁽⁴¹⁾.

الحركة العلمية في عهد الدولة الرسولية:

أولاً: نشاط الحركة العلمية في مكة والمدينة في عهد بني رسول:

زاد نشاط الحركة العلمية في الحجاز في عصر سلاطين الرسولين ، حيث كان سلاطين الدولة الرسولية من العلماء، ويذكر أن الملك المنصور عمر بن رسول (647-694هـ)، كان ملكاً عالماً فاضلاً حليماً، كثير السخاء والجود، مقبلاً على أهل العلم، وهو الذي عمر مدرسة في مكة وسميت باسمه ووقفها على علماء وطلبة المذهب الشافعي، كما ألف كتباً عديدة، منها « الأسطرلاب - خ » و « طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب - ط » و « المعتمد في مفردات الطب - خ » و « التبصرة في علم النجوم - خ » و « المغني في البيطرة - خ »⁽⁴²⁾ وكان الملك الأشرف إسماعيل ابن العباس الرسولي مشغولاً بفتن من النحو والفقه والأدب والتاريخ والأنساب والحساب وغيرها، فأخذ الفقه عن علي النشاوري والنحو عن عبد اللطيف الشرجي وسمع الحديث على المجد الفيروزآبادي، وصنف عدة من الكتب منها: « نزهة العيون في تاريخ الطوائف والقرون » و « نزهة الأبصار في اختصار كنز الأخبار » و « العسجد المسبوك » و « الجوهر المحبوك في أخبار الخلفاء والملوك والعقود » إلى غير ذلك في النحو والفلك وغيرهما، وابتنى بمدينة تعز اليمنية مدرسة في سنة (800هـ)، وله مآثر حميدة، واستقر بعده ابنه أحمد ولقب بالناصر، وكان مولعاً بالتاريخ وقد جمع تاريخاً حسناً لطيفاً، وكانت

لديه فضيلة ومعرفة بالإنشاء والنظم وله أشعار حسنة. (43) وأما الحركة العلمية في المدينة فيذكر بشكل خاص الحلقات العلمية التي عقدت في التفسير والحديث والفقه والعقيدة وغيرها، وشارك فيها عدد كبير من الوافدين المجاورين، كان منهم المحدث عبد العزيز بن جماعة الكتاني الشافعي، وله عدة مؤلفات منها: «المناسك الصغرى»، و«المناسك الكبرى»، والشيخ محمد بن عثمان البغدادي المفسر والفقيه، درس وافتي بمكة والمدينة.

كذلك الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن عبد العزيز بن عبد الرحمن الفشلي، وكان فقيهاً كبيراً محدثاً وأخذ عن جماعة الأكابر كالشريف أبي حديد وابن حروبه الموصلي وغيرهما، ارتحل إلى مكة والمدينة وأخذ عن أعيان المشايخ هنالك كابن أبي الضيف وعمر بن عبد المجيد القرشي وغيرهما، وأخذ عنه كثير من أهل اليمن وغلب عليه علم الحديث فكان إماماً فيه وهو أحد مشايخ أبي الخير بن منصور وممن أخذ عنه أحمد بن علي السرددي وغيره. (44). ومن أسرة الطبري المكية التي استقر بعض أفرادها بالمدينة محمد بن أحمد الطبري، المكي، الشافعي، الملقب بمسند مكة، ودرس بمدارسها وخاصة المدارس الرسولية، توفي في مكة سنة 815هـ/1412م. (45)

والفقيه أبو القاسم بن علي عرف بابن زبيدة قرأ بفن الأدب على الفقيه جمال الدين المقدشي ولازمه حضراً وسفراً حتى برع بذلك فأجاز له ثم أخذ الفقه عن القاضي أحمد بن أبي بكر الناشري فكان نحوياً محققاً للمعاني والبيان والأصليين والمنطق وغير ذلك، سافر إلى مكة المشرفة فحج وزار قبر النبي ﷺ ثم رجع إلى مكة المشرفة وتوفي بها سنة 758هـ، وكانت له اليد الطولى في الشعر. (46)

ثانياً: المؤسسات العلمية في مكة والمدينة في عهد بني رسول :

تعددت المدارس العلمية للدولة الرسولية في بلاد الحجاز ، وكان من تلك المدارس:

المدرسة المنصورية:

بناها الملك المنصور عمر بن علي ابن رسول، صاحب اليمن (626-647هـ) وعمارتها في سنة إحدى وأربعين وستمائة على يد الأمير فخر الدين الشلاج أمير مكة، من قبل واقفها، ولأبيه الملك المظفر عليها وقف جيد، وربما نسبت إليه، وهي على الفقهاء الشافعية والمحدثين، وقد جعل فيها إماماً ومؤزناً ومدرساً ومعيداً وقيماً ومقيماً على المكتبة التي خصها السلطان المنصور بأموال كثيرة، وقد اعجب بها ملوك الدول الإسلامية لحسن بناءها، ومن مدرسيها القاضي علي بن أحمد بن عبدالعزيز (724-798هـ). (47)

المدرسة المظفرية:

بناها السلطان المظفر يوسف بن عمر بن رسول (647-694هـ)، وقد عمرها قبالة باب الكعبة المظفرة ورتب فيها مؤذناً وقيماً ومعلماً ومقيماً وكان يتعلم فيها الأيتام القرآن والحديث، وعدد طلابها عشرة، وتاريخ وقفها سنة 659هـ، وكان من مدرسيها موفق الدين علي بن محمد سالم الزبيدي (747-818هـ) ⁽⁴⁸⁾

المدرسة المجاهدية:

بناها السلطان المجاهد علي بن المؤيد بن رسول ⁽⁴⁹⁾ (721-764هـ) وتقع بالجانب الجنوبي من المسجد الحرام ووقفها على فقهاء الشافعية لتدريس المذهب الشافعي، وتاريخ وقفها وعمارتها (739هـ) ومن مدرسيها محمد بن محمد بن القاسم (722-786هـ) والقاضي محمد بن عبدالله بن ظهيرة (751-817هـ) ⁽⁵⁰⁾.

المدرسة الأفضلية:

بناها الملك الأفضل العباس بن المجاهد الرسولي (764-778هـ) حيث أوقفها على الفقهاء الشافعية، وتقع بالجانب الجنوبي من المسجد الحرام، وتاريخ وقفها في سنة 739هـ، ورتب لها مقيماً ومؤذناً ومعلماً وفيها عشرة طلاب يتعلمون القرآن والحديث ومن مدرسيها الشيخ محمد بن أحمد بن عبدالعزيز العقيلي (722-786هـ) ⁽⁵¹⁾.

المدرسة الشيرازية:

تم بناءها في العهد الرسولي في المدينة المنورة الشريفة، ويذكر من شيوخها الشيخ إبراهيم العريان الرومي (ت 730 هـ) الذي أقام بالمدينة فوق خمسين سنة على طريقة حسنة مستقراً في المدرسة المذكورة.. وله في المدينة آثار حسنة أكثرها في المدرسة، لولاه لسقطت طبقاتها أقام فيها تلك الأساطين حتى حملت السقف والرواشين، وكانت المدرسة مختومة في أيامه لا يدخلها إلا الأخيار من الناس، ⁽⁵²⁾ ثم خلف الشيخ إبراهيم في المدرسة الشيخ سليمان الونشريسي (ت 756هـ) .. وله شيء من التصنيف. ⁽⁵³⁾

المدرسة الشهابية:

يتردد ذكر هذه المدرسة في ترجمة عدد من الشيوخ الذين درّسوا فيها أو سكنوها، وسميت بهذا الاسم نسبة للملك المظفر شهاب الدين غازي بن الملك العادل الأيوبي (ت 649 هـ) وتتميز المدرسة بأن منهجها يدرس ، حسب شرط مؤسسها - المذاهب الأربعة، لذلك كان مبناها واسعاً فيه قاعتان كبيرى وصغرى ولها مكتبة قيمة ⁽⁵⁴⁾، وكان للمدرسة أوقاف جيدة في المدينة ودمشق ⁽⁵⁵⁾.

المدرسة الجوبانية:

بنيت بأمر السلطان جوبانبتدوان⁽⁵⁶⁾ سنة (724هـ) وقد أنفق على بنائها بسخاء⁽⁵⁷⁾، تقع المدرسة عند باب السلام في موقع الحصن العتيق، وهو دار الإمارة سابقاً وينقل السخاوي قول الفيروز آبادي عنها (ليس بها -أي المدينة- مدرسة ولا رباط ولا دار أحسن بناء وأتقن، وأمكن وأمتن، وأحصن منها وأشرق..)⁽⁵⁸⁾

المدرسة الباسطية:

أنشأها عبد الباسط بن خليل بن إبراهيم، زين الدين الدمشقي⁽⁵⁹⁾، ناظر الخاصة والكتابة عند السلطان، وذلك في سنة (835هـ)، وسلمها للشيخ علي بن إبراهيم.. الحسيني العجمي، وكان معجباً به⁽⁶⁰⁾، وتقع هذه المدرسة قرب باب السلام في المسجد النبوي الشريف، وقد سكنها ودرّس فيها عدد من العلماء المجاورين⁽⁶¹⁾ واشتهرت إضافةً إلى تدريس العلوم الشرعية والعربية بتدريس تجويد الخط⁽⁶²⁾.

الأربطة:

الأربطة مفردها رباط ، والرباط مفردها مرابطة أي ملازمة ثغر العدو، المراد بالأربطة هنا أي الزاوية والخانقاة بالنسبة لأصحاب الطرق الصوفية⁽⁶³⁾، وللدولة الرسولية عدة أربطة في بلاد الحجاز منها:

رباط الجهة، جهة السلطان الملك الأشرف إسماعيل بن الأفضل صاحب اليمن، وأم أولاده. ويعرف برباط الشيخ علي السعداني لتوليّه لأمره، وقف في سنة (806هـ) وهو وقفٌ على الفقراء الأفاقين المجريين عن النساء المستحقين للسكنى.⁽⁶⁴⁾

ثالثاً: العلماء ومؤلفاتهم:

تمتعت بلاد الحجاز في العصر الرسولي بقدر كبير من العلماء الذين برعوا في مختلف العلوم الدينية والدنيوية ، كالحديث والفقه والأصول والقراءات والتفسير وصنف بعضهم الكثير من الكتب، وبعضهم لم يؤلف ولكنه ساهم بنشر العلوم وتولى المناصب الدينية الرفيعة في الدولة كالقضاء والحسبة والتدريس والإمامة وغيرها ، وفيما يلي دراسة مختصرة لأهم هؤلاء العلماء في مجالات العلوم الدينية واللغوية المختلفة:-

أ- مجال الحديث:

1. محمد بن عبدالله الطبري المكي الشافعي عرف بالبهاء الخطيب، ولد سنة (876هـ)، بمكة وأخذ العلم بها على يوسف بن اسحاق الطبري ، ومن جده المحب الطبري وحدث وسمع من أبيه، وأخذ

- خطابة الحرم سنة 407هـ، وكان محدثاً فاضلاً ورعاً، وله نظم ونثر وخطب، توفي بمكة سنة (237هـ).⁽⁶⁵⁾.
2. أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري، أبو العباس، الإمام الحافظ الفقيه، صاحب «الرياض النضرة في مناقب العشرة»، و«ذخائر العقبف ي مناقب ذوي القربى»، و«السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين» وغير ذلك من المصنفات النافعة، ولد بمكة في جمادى الآخرة سنة (516هـ)، وسمع من جماعة، وأفتى، ودرّس وتفقّه، وصنف كتاباً كبيراً إلى الغاية في «الأحكام» في ست مجلدات، ورحل إلى اليمن وأسمعه للسلطان صاحب اليمن، وروى عنه الدمياطي، وابن العطار، وجماعة. وكان شيخ الحرم بمكة. توفي سنة (496هـ) بمكة المكرمة⁽⁶⁶⁾.
3. الفقيه الإمام أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن عبد العزيز بن عبد الرحمن الفشلي، وكان فقيهاً كبيراً محدثاً وأخذ عن جماعة الأكابر كالشريف أبي حديد وابن حروبه الموصلي وغيرهما وارتحل إلى مكة والمدينة وأخذ عن أعيان المشايخ هنالك كابن أبي الضيف وعمر بن عبد المجيد القرشي وغيرهما، وأخذ عنه كثير من أهل اليمن وغلب عليه علم الحديث فكان إماماً فيه⁽⁶⁷⁾.
4. زينب بنت أحمد بن ميمون بن قاسم، التونسية الأصل، المكية: وتعرف ببنت المغربي. ولدت بمكة، وسمعت بها من الفخر التوزري «المائة الفراوية»، ومن الصفي أحمد بن محمد الطبري «الأربعين البلدانية» لأبي طاهر السلفي و«الأربعين الثقفية» و«نسخة أبي معاوية، وبكار بن قتيبة» وحدثت، سمع منها الفضلاء، وكانت وفاتها بمكة بعيد سنة (807هـ)⁽⁶⁸⁾.
5. الشيخ عمر بن محمد بن مسعود بن إبراهيم النشاوري اليمني، المعروف بالعرابي، ومن مؤلفاته: «أربعون حديثاً متبينة الإسناد والمتون بالسماع المتصل من حديث العشرة المشهود لهم بالجنة، والصحابة الكثيرين، والعبادلة الأربعة، والأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتبعة»، توفي بمكة، سنة (728هـ) ودفن بالمعلاة.⁽⁶⁹⁾
6. محمد بن محمد بن أحمد بن علي بن محمد القسطلان المكي الشافعي: ترجم بالإمام العالم الفقيه، وكان شيخاً جليلاً كبير القدر، فقيهاً فاضلاً، شيخ الحديث بالحرم بمكة، والمدرسة المظفرة الرسولية توفي ليلة الأربعاء، مستهل المحرم، سنة (704هـ) ودفن بالمعلاة.⁽⁷⁰⁾

ب- مجال علم لقراءات:

1. محمد بن عبد القادر بن عمر: النجم السنجاري الشافعي المقرئ نزيل الحرمين ، ولد سنة (757هـ)، وكان إماماً عالماً مشهوراً صالحاً متواضعاً حريصاً على نفع الطلبة درس بالحرمين وأفتى فيهما وانتفع به كثيرون فيهما وفي غيرهما، وله مؤلفات منها: «شرح المنهاج الأصلي»، و«نظم التتمة في القراءات العشر»، توفي بمكة سنة (838هـ)، ودفن بالمعلاة⁽⁷¹⁾.
2. الإمام المقرئ المجود، زين الدين أبو الفرج بن المقرئ شهاب الدين ، انتصب الشيخ زين الدين بمكة لإقراء «القرآن العظيم» بالقراءات بالمسجد الحرام كل يوم وليلة . وله نظم كتاب «ورقات المهرة» لوالده على طريقة «الشاطبية» وسماها «غاية المطلوب في قراءة أبي جعفر وخلف ويعقوب»⁽⁷²⁾.

ت- مجال الفقه والأصول:

1. محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن ظهيرة القرشي المخزومي الشافعي، يكنى أبا الفتح، ويلقب تقي الدين بن قاضي مكة محب الدين بن قاضيها جمال الدين: ولد سنة (808هـ) بمكة، وحفظ القرآن، والمنهاج للنووي، وجمع الجوامع للسبكي، والألفية في النحو وغير ذلك، وحضر دروس والده بالمدرستين المجاهدة والبنجالية بمكة، توفي بمكة سنة (728هـ) ودفن بالمعلاة⁽⁷³⁾.
2. القاضي جمال الدين أبو البركات بن أبي مسعود الخطيب والمحتسب في الحرم، وولى تدريس المدرسة المجاهدة سبع عشرة سنة — وولى تدريس المدرسة الغياية، وأظنه ولى تصديراً ببعض المدارس الرسولية بمكة، قبل أن يلى تدريس المجاهدة بتقرير الناظر على ذلك، وبأشر بعد أبيه قضاء مكة وأعمالها، ونظر الأوقاف والربط بها⁽⁷⁴⁾.
3. أبو عبد الله محمد بن الفقيه عبد الرحمن بن الفقيه يحيى بن سالم، كان فقيهاً عارفاً بالفقه والأصول زكياً درس بعد أبيه وصحب الفقيه أبا بكر بن محمد بن عمر بن يحيوي مدة طويلة فنال مالاً جيداً وبسببه جعل أمر المدرسة إليه وإلى أهله وأبعثه الملك المؤيد سفيراً إلى مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقوم جماز علي أبي نمر صاحب مكة لأمر كان بينهما⁽⁷⁵⁾.

ث- مجال التصوف:

1. محمد بن أحمد النجم الصوفي المكي ، سمع الحديث بمكة من بعض الشيوخ المترجم لهم بالسماع والاجازة ، والف كتباً في حفظ النفس والمال، وكان متعبداً، واشتهر وذاع صيته، ثم انتقل إلى المدينة فسكن فيها وتوفي بها سنة (108هـ).⁽⁷⁶⁾
2. خديجة بنت الشيخ شهاب الدين احمد بن عبد العزيز الهاشمي النويري، كانت ذا حشمة ومروءة ، ولها نظم جيد وكانت تكتب به الشيخ السبكي وكانت ذا فضل وعلم وزهد ، توفيت سنة (777هـ) بمكة ودفنت بالمعلاة.⁽⁷⁷⁾
3. أحمد بن مودود بن القاسم المدني المولد، أبو العباس المكي الصوفي ، سمع بمكة من زاهر بن رستم ويحيى بن ياقوت ، حدث وسمع منه المحدثون كالحافظ الدمياطي والفخر التوزي، توفي سنة (656هـ).⁽⁷⁸⁾
4. عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن محمد أبو حسان الحضري الشامي. وكان قدم زبيد وتفقه ثم سافر إلى مكة المشرفة فأدرك ابن السبعين واخذ عن أصحابه. وكانت له يدٌ في التصوف وفي النحو والحديث وصنف فيها وكان ورعاً زاهداً عابداً وكان وفاته في سنة (727هـ).⁽⁷⁹⁾

ج- مجال القضاء:

1. القاضي محمد بن محمد محب الدين الطبري الشافعي، ولد سنة (856هـ) وسمع من جدّه الشيخ محبّ الدّين، ومن عمّ جدّه يعقوب بن أبي بكر الطّبري، وغيرهما، و كان فقيهاً شاعراً وشيخاً فاضلاً مشهوراً، يُقصد بالفتاوى من بلاد الحجاز واليمن، وكان له «النّظم الفائق»، و«النثر الرّائق»، ولم يخلف في الحرمين مثله، توفي بمكة سنة (1037هـ) ودفن بالمعلاة.⁽⁸⁰⁾
2. القاضي محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن القاسم بن عبد الله، الهاشمي، العقيلي: قاضي مكة، وخطيبها، وعالمها، كمال الدين أبو الفضل، النويري، الشافعي. ولد ليلة الأحد مستهل شعبان سنة (227هـ) بمكة، وسمع بها من مشايخ الحرم ، وولى قضاء مكة سنة (367هـ)، واستمر على ذلك حتى مات. وولى مع ذلك خطابة الحرم ونظره. وكان يعبر عن نظره فيما مضى بمشيخة الحرم وحسبة مكة، والتدريس في الثلاثة المدارس التي للوك اليمن بمكة،

وهي المنصورية، والمجاهدية، والأفضلية، ولم تجتمع هذه الوظائف لأحد قبله من قضاة مكة، وبعضها لم يكن إلا في زمنه. واستمر على ولايته إلى أن مات بمكة سنة (687هـ)⁽⁸¹⁾.

3. القاضي محمد بن عبد الرحمن الأنصاري، ويعرف بابن المطري المدني، قاضي المدينة النبوية وخطيبها وإمامها. ولد بالمدينة المنورة سنة (947هـ) وسمع بها من العفيف المطيري، والقاضي عز الدين بن جماعة وغيرهما، وسمع من تقي الدين الفاسي بالطائف ومكة، وكان له عناية بالعلم ومعرفة بالفقه والعربية وغيرهما من فنون العلم وله نظم وخط جيدان، درس وافق وأذن بالحرم النبوي بمأذنة الرئاسة، وتولى القضاء فيها والخطابة والإمامة في أول سنة (1118هـ) وبقي فيها حتى وفاته في نفس السنة.⁽⁸²⁾

ح- مجال الأدب:

نشطت الحركة الأدبية في بلاد الحجاز في عصر الرسولين حيث برع كثير من الأدباء والعلماء، واشتهروا عند العامة والسلطين، ومن هؤلاء الأدباء:

1. أحمد بن غنائم المكي، الشاعر المعروف بابن غنائم، يلقب بالشهاب، أجاز له في سنة ثلاث عشرة وسبعمائة باستدعاء الشيخ عبد الله بن خليل المكي وغيره: الدشت والقاضي سليمان بن حمزة، والمطعم، وابن مكتوم، وابن عبد الدايم، وابن سعد، وآخرون، توفي سنة (147هـ)، وله في مبارك بن عطيفة بن أبي ندى قصيدة مدحه بها، أولها [من الكامل]:

إن شط من قرب الحبيب مزاره	ونأت بغير رضا المتيم داره
وتواصلت أجفانه وشهاده	وجرى بمواق دموعه تياره
فغرامه أضحى لديه غريمه	وحنينه أمسى عليه شعاره
ولربما يقضى بأحكام الهوى	وجدا عليك وما انقضت أوطاره ⁽⁸³⁾ .

ولربما يقضى بأحكام الهوى ... أحمد بن ناصر بن يوسف بن أحمد بن محمد المضري الواسطي المكي الشافعي، يلقب بالشهاب: سمع بمكة من عثمان بن الصفي بعض سنن أبي داود، وعلى الشيخين: سراج الدين الدمنهوري، وفخر الدين النويري: الموطأ، رواية يحيى بن يحيى، وما علمته حدث، وكان فاضلاً ذكياً اشتغل بالفقه والأصول وغيرهما، توفى سنة (787هـ) ومن شعره من قصيدة له [من البسيط]:

لولا كم ما ذكرت الخيف خيف منى ... ولا العقيق ولا نجدا ونعمانا
ولا الكتيب ولا سفح الغوير ولا ... أعلام كاظمة والأثل والبانا

ولا ذكرت ظلولا بالمعالم من ... أرض الحجاز ولا ربعا وسكانا
ولا غدت في الهوى شوقا تؤرقني ... ورق الحمام ولا جددن أحزانا. (84)

3- أحمد بن محمد بن عبد المعطى بن أحمد بن مكى بن طراد الأنصاري أبو العباس النحوي المالكي شهاب الدين، نحوي الحجاز، ولد بمصر (418 هـ)، ثم سافر إلى مكة وسمع بها على جماعة من شيوخها، والقادمين إليها، كثيرا من الكتب والأجزاء، منها: سنن النسائي على الزين الطبري، وسنن أبي داود على عثمان بن الصفي، وانتصب بمكة للاشتغال في العربية والعروض، وكان فيهما بارعا أيضا، وأذن له في الفتوى والتدريس، وكتب بخطه الحسن كثيرا من كتب العلم، وناب في العقود بمكة، وبها توفي (88 هـ) ودفن بالمعلاة.

ومن شعره [من البسيط]:

لم تغمض العين بعد الهجر أجفانا ... لا وأخذ الله بالهجران أجفانا
يا أهل ذاك الحمى من حي كاظمة ... لا تبعدوا بالنوى من ذاق أشجانا
مذ بنتم بان صبري بعدكم ونفا ... عنا الكرى بانكم فالبين
أشجانا. (85)

خ- مجال العلوم العقلية:

1. علي بن أحمد بن عبد العزيز بن القاسم بن عبد الرحمن، المعروف بالشهيد الناطق، الهاشمي، القاضي نور الدين أبو الحسن النويري المكي المالكي: إمام المالكية بالحرم الشريف، ولد سنة (427 هـ)، وسمع بمكة والمدينة، كصحيح البخاري وغيره، وتولى تدريس الفقه في الحرم، وكان بارعا بالحساب وولى تدريس الحديث بالمنصورية، ودرّس الفقه للأشراف صاحب مصر، وغيره، توفي بمكة سنة (897 هـ) ودفن بعد العصر. (86)

2. محمد بن حسين بن علي بن أحمد بن عطية بن ظهيرة، المخزومي الشافعي، أبو السعود المكي، ولد (347 هـ)، سمع بمكة من القاضيين: موفق الدين الحنبلي، وعز الدين بن جماعة وغيرهما، وبرع في الفرائض والحساب، وناب في الحكم بمكة عن خاله القاضي شهاب الدين بن ظهيرة، توفي بمكة سنة (208 هـ). (87)

3. علي بن أحمد بن علي بن محمد بن داود نور الدين أبو الحسن البيضاوي المكي المعروف بالزمزمي، ولد ببلاد الهند وحمل إلى مكة صغيرا فنشأ بها وحفظ القرآن وكتباً في الفقه، وأخذ الفرائض والحساب عن عمه وبرع فيهما وفي الفقه مع اعتناؤه بالعبادة

وحسن الطريقة، رحلاً لجلال الرزق الشيرازي ثم إلى اليمن والهند غير مرة، ونال في بعض هادنيا من بلاد كبرجة من بلاد الهند، وأدركها لأجل هو مسافر لصوب الهند من عدن، فغمر قوفان بالشهادة، وذلك في رمضان سنة (428هـ).⁽⁸⁸⁾

4. عبد الرحمن بن محمد بن علي بن عقبة المكي، يلقب بالوجيه، مهندس الحرم الشريف، ولد بمكة سنة (456هـ) كان خيراً ديناً، يخدم الناس كثيراً في العمارات، وكان خبيراً بالهندسة والعمارة، وباشر ذلك مدة سنين، ثم ترك العمارة، واستفاد دنيا وعقارا وغيره بخيف بنى شديد، ومكة، وبها مات في سنة (627هـ).⁽⁸⁹⁾

الخاتمة:

وبعد هذه الدراسة لموضوع علاقات مكة والمدينة في عهد الدولة الرسولية يحسن أن أورد بعض النتائج التي توصلت إليها الدراسة باختصار وهي على النحو الآتي:

1. تأسست الدولة الرسولية على يد المنصور عمر بن رسول (626 - 746 هـ). الذي استمر حكمه ثلاثة وثلاثين سنة، ثم انتهى عهد ذلك السلطان في ذي القعدة سنة (746 هـ / 0521 م)، ثم خلفه في الحكم المظفر يوسف بن عمر (746 - 496 هـ). وطالت مدة بني رسول باليمن فاستمرت أكثر من قرنين، حيث حكمت اليمن من 626 إلى 858 هـ.
2. يرجع أصل الدولة الرسولية لجدهم محمد بن هارون، الذي اتخذ الخليفة العباسي رسولاً للشام ومصر، وعرف بالرسول ولذلك تسمت الدولة الرسولية باسمه.
3. تعد الدولة الرسولية أعظم دولة وطنية يمنية عرفها التاريخ منذ سقوط الدولة الحميرية. وقد قامت بإنهاض البلاد وتعميرها ونشر العلوم بها ونبغ من أفرادها علماء عابرة في كل المجالات.
4. وكان اهتمام الملوك الرسوليين بالمدارس العلمية جلياً، وتجلّى ذلك من خلال بناء عشرات المدارس العلمية في داخل اليمن وخارجه.
5. اتسمت العلاقات السياسية بين مكة والمدينة بالصراعات والخلافات على الحكم والسيطرة على العاصمتين المقدستين وتجسد ذلك الخلاف في الحروب التي دارت بين الرسوليين والأيوبيين وحلفائهما من الأشراف حكام مكة والمدينة.
6. ساهمت العوامل الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الصراع بين الرسوليين والأيوبيين على بلاد الحجاز.

7. شهدت بلاد الحجاز في عهد الدولة الرسولية ازدهاراً في الحركة العلمية في شتي العلوم الدينية والدنيوية وظهور المدارس العلمية والأربطة والمكتبات في مكة والمدينة وبروز حركة التأليف العلمي الشامل، وكان من أبرز الأسباب لهذا الازدهار العلمي هو توجه السلاطين الرسولين للعلم والتأليف وبناء المدارس العلمية والمكتبات والأربطة، ودعم العلماء.

التوصيات:

1. توصي الباحثة طلبة الدراسات العليا بضرورة التوسع في موضوع الدراسة حيث إن هذا البحث يستحق أن يكون رسالة ماجستير أو دكتوراه لأهميته، وأنه محتاج للدراسة التحليلية التي لا تستطيع دراسة مشروطة بعدد الصفحات الوجيزة أن توفيه حقه.
2. توصي الباحثة بالتركيز على جهود العلماء والمحدثين ومؤلفاتهم في مجال علم الحديث وبخاصة في الحجاز في العصر الرسولي. وفي الختام أسأل الله العلي القدير أن يتقبل منا هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- (1) جبلة بن الأيهم بن جبلة الغساني، أبو المنذر من آل جفنة: آخر ملوك الغساسنة في بادية الشام. عاش زمنًا في العصر الجاهلي، أسلم سنة (15هـ) في زمن عمر، وقيل أسلم في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ثم ارتد سنة (17هـ)، ولحق بالروم، وكان داس رجلا، فلكمه الرجل، فهدم بقلته، فقال عمر: الطمه بدلها. فغضب، وارتحل، ولم يزل بالقسطنطينية، عند هرقل إلى أن توفي سنة (20هـ). الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ج3، ط3، دمشق، مؤسسة الرسالة- 1405هـ، (ص: 532)، وابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ج8، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي- 1408هـ، (ص: 69)، والزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، ج2، ط7، بيروت، دار العلم للملايين- 1986 م، (ص: 111).
- (2) الخزرجي، علي بن الحسن بن أبي بكر، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، ج1، ط1، بيروت، دار الآداب، 1983 م، (ص: 36)، وابن فهد، عبد العزيز بن عمر، غاية المرام بأخبار سلطة البلد الحرام، تحقيق فهد شلتوت، ج1، جده، دار المدني للطباعة والنشر- 1986 م، (ص: 595)، والذهبي، السير، مرجع سابق، (23/ 173).
- (3) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، ج5، ط2، بيروت، دار الفكر - 1988 م، (ص: 576)، والمقرئزي، تقي الدين أحمد علي، الذهب المسبوك في ذكر من حج من خلفاء والملوك، القاهرة، مكتبة الخانجي- 1955 م، (ص: 79). وقد قام الباحث: محمد علي عسيري بتحقيق هذا النسب، وتوصل إلى أن نسبهم إلى العرب فيها شيء من المبالغة، وما قام به الخزرجي في سبيل ذلك، له عدة أغراض نشدها بنو رسول، أهمها تثبيت سلطانهم على اليمن، انظر: (أبو الحسن الخزرجي وأثاره التاريخية، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم التاريخ والحضارة، كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، 1986 م، (ص: 419-430).
- (4) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1/ 36-37).
- (5) السلطان الكبير، الملك الناصر، صلاح الدين، أبو المظفر يوسف ابن الأمير نجم الدين أيوب بن شاذي الدويني، ثم التكريتي، صاحب الديار المصرية والبلاد الشامية والفراتية واليمينية؛ ولد سنة (532هـ)، وكان خليفا للإمارة، مهيبا، شجاعا، حازما، مجاهدا، كثير الغزو، عالي الهمة، كانت دولته نيفا وعشرين سنة، توفي بدمشق سنة 589هـ، الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، (21/ 278).
- (6) توران شاه بن أيوب بن محمد، السلطان الملك المعظم بن السلطان الملك الصالح نجم الدين بن السلطان الملك الكامل، سلطان الديار المصرية، آخر ملوك بني أيوب بديار مصر، الفقيه، الشافعي. جلس على تحت الملك بعد وفاة والده الملك الصالح نجم الدين أيوب، وقتل سنة (648هـ)، بن

- تغري بردي، يوسف بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ج4، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا، (ص: 183).
- (7) بن تغري، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج8، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - 1383هـ، (ص: 71).
- (8) الأتابكة جمع أتابك وهي كلمة مركبة من لفظين تركيين «أتا» أي الأب أو المربي، و «بك» أي الأمير، فيكون معنى الكلمة «مربي الأمير» ثم صارت مع الأيام تستعمل لدلالات أخرى بينها الملك والوزير الكبير والأمراء البارزون الذين يمتون بصلة القرابة إلى السلاجقة والأمراء الأقوياء. كذلك أطلقت في عهد المماليك على من تعهد إليه إمارة العسكر، ومنه شاع لقب «أتابك العسكر»، دهمان، محمد أحمد، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، ط1، دمشق، دار الفكر - 1990م، (ص: 26، 11).
- (9) تعز: مدينة في مرتفعات اليمن الجنوبية، تقع في سفح جبل صبر الذي يبلغ ارتفاعه حوالي (3000) متر
- متر فوق سطح البحر، وهي إلى الشرق من ميناء مخا، وعلى الطريق البري الذي يمتد شمالاً إلى مدينة زبيد. وتبلغ مساحتها (12 ألف كم2).
- وكانت - في بداية نشأتها - عبارة عن مجموعة من القلاع، فوق جبل صبر، ولكنها
- لم تحظَ بالاهتمام إلا بعد وصول توران شاه الأيوبي إليها سنة (569 هـ) في ثلاثة آلاف مقاتل، وبناؤه قلعة بها. وشهدت عصرها الذهبي أيام سلاطين بنى رسول في منتصف القرن السابع الهجري، الموسوعة اليمنية، مجموعة باحثين ج1، ط2، صنعاء، مؤسسة العفيف الثقافية - 2002م، (ص: 240).
- (10) الحموي، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، ج2، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية - المطبعة الأميرية، - 1957م، (ص: 463)، وابن خلدون، مرجع سابق، (5 / 576).
- (11) الحموي، مفرج الكروب، مرجع سابق، (2 / 463)، وابن تغري، النجوم الزاهرة، مرجع سابق، (16 / 182).
- (12) هو علي بن الحسن بن أبي بكر بن الحسن ابن وهّاس الخزرجي الزبيدي، أبو الحسن موفق الدين: مؤرخ، باحث، من أهل ربيد في اليمن، توفي سنة (786هـ) له: «الكفاية والإعلام فيمن ولي اليمن وسكنها من الإسلام - خ» و «طراز أعلام الزمن في طبقات أعيان اليمن - خ» و «العسجد المسبوك في تاريخ الإسلام وطبقات الملوك - خ» و «العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية - ط» و «ديوان شعره». الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، (4 / 274).
- (13) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1 / 113، 154، 156، 161، 191، 196، 330، 337).

- (14) الخزرجي، المصدر السابق، (1/ 81)، وبامخرمة، الطيب بن عبد الله بن أحمد، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، ج5، ط1، جدة، دار المنهاج - 2008 م، (ص: 210).
- (15) الخزرجي، المصدر السابق، (1/ 87).
- (16) الخزرجي، المصدر السابق، (2/ 135).
- (17) بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مرجع سابق، (14/ 314)، (16/ 182)، وابن إياس الحنفي، محمد بن أحمد، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، ج2، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984- م، (ص: 336)، وابن شاهين الظاهري، عبد الباسط بن أبي الصفاء، نيل الأمل في ذيل الدول، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ج5، ط1، بيروت المكتبة العصرية - 2002 م، (ص: 468).
- (18) المقرئزي، تقي الدين أحمد، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج1، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية - 1997 م، (ص: 358)، والعصامي، عبد الله بن حسين، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، ج4، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية - 1998 م، (ص: 232).
- (19) هو الشريف راجح بن قتادة بن إدريس العلوي الحسيني: تولى حكم مكة سنة (652هـ) بعدما أخذها من الشريف جمار بن حسن، بغير قتال، ثم أخذها ابنه غانم بن راجح في ربيع الأول بغير قتال. العصامي، المصدر السابق، (4/ 236).
- (20) هوشجاع الدين أبو بكر بن عمر بن محمد الطغتكيني الملكي الكامي، أمير مكة من قبل الأيوبيين بين سنة (626هـ - 629هـ)، الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ج4، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1419- هـ، (ص: 295).
- (21) زَرْدَخَان: لنوع من الملاء الحرير الملونة المخططة، وتأتي كلمة زردخانه، ومراده مكان السلاح، تيمور، أحمد بن إسماعيل، معجم تيمور الكبير في الألفاظ العامية، تحقيق: دكتور حسين نصار، ج4، ط3، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة - مصر 2002 م، (ص: 20-21).
- (22) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (5/ 22)، والخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1/ 55)، ويحيى بن الحسين، غاية الأمان في أخبار القطر اليماني، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، وآخر، ج1، ط1، القاهرة، دار الكاتب العربي، - 1968، (ص: 424)، والمديرس، عبد الرحمن مديرس، المدينة في العصر المملوكي، ط1، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - 2001 م، (ص: 49) المقرئزي، السلوك (1/ 312)، والسخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ج2، ط1، بيروت، الكتب العلمية 1993- م، (ص: 226).

- (23) هو فخر الدين يوسف بن شيخ الشيوخ تاج الدين أبي بكر عبد الله ابن شيخ الشيوخ عماد الدين عمر بن حموية الجويني، ولد بدمشق بعد الثمانين وخمس مائة، وكان رئيساً، محتشماً، سيّداً، معظماً، ذا عقل ورأي، ودهاء، وشجاعة، وكرم. مات شهيداً سنة (647هـ)، الذهبى، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، (23 / 100).
- (24) هو شيحة بن هاشم بن قاسم بن مهنا بن حسين بن مهنا بن داود بن قاسم الحسيني، تولى إمارة المدينة بين (624 - 647هـ/1226 - 1249م) ومكة في سنة 627هـ - 647هـ بعد مقتل الأمير قاسم بن جمار بن قاسم بن مهنا في سنة 624هـ. المديرس، المدينة في العصر المملوكي، مرجع سابق (ص: 30).
- (25) هو الحسن بن علي بن قتادة بن إدريس بن مطاعن بن عبد الكريم، الشريف الحسنى المكى، أبو سعد صاحب مكة وينبع، ولي إمرة مكة نحو أربع سنين، توفي سنة (651هـ) العصامي، سمط النجوم، مرجع سابق (4 / 234) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق (3 / 397).
- (26) أبو المعالي محمد بن العادل أبي بكر محمد بن أيوب ناصر الدين، ولد سنة 576هـ، وحكم بين (615 - 635هـ/1218 - 1238م)، وقد كان جيد الفهم يحب العلماء، ويسألهم أسئلة مشككة، وكان ذكياً مهيّبا ذا بأس شديد، عادل منصف له حرمة وافرة، وسطوة قوية، توفي سنة 647هـ، ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، (13 / 173)، وابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ج5، ط2، بيروت، دار الثقافة 1972م، (ص: 79 - 90)، والنعمي، عبد القادر بن محمد، المدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ج2، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1990م، (ص: 213).
- (27) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (1 / 121).
- (28) جفرييل بن عبد الله الكامل، الملقب أسد الدين أمير مكة، بين (632 - 635) ولم تذكر المصادر تاريخ وولادته ووفاته. الفاسي، المصدر السابق، (3 / 283).
- (29) الفاسي، المصدر السابق، (1 / 330)، وبين فهد، النجم عمر بن فهد، إتحاف الورى بأخبار أم القرى، تحقيق: فهد شلتوت، ج3، القاهرة، دار الجيل 1983م، (ص: 56).
- (30) الفاسي، المصدر السابق، (1 / 330) و(3 / 138)، والعصامي، سمط النجوم العوالي، مرجع سابق، (4 / 233-234).

- (31) الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل، له سير وأوصاف جميلة حميدة ، فهو بانى المدرسة بين القصرين المعروفة بالصالحية، إلا أنه لم يمكث فإنه وقعت له أكلة في خده فمات ليلة النصف من شعبان سنة (647هـ) بالمنصورة وحمل إلى القاهرة وأخفت زوجته المسماة شجرة الدر موته خوفا على المسلمين إلى أن حضر ابنه المعظم توران شاه ودبرت الملك.العصامي، سمط النجوم ، مرجع سابق(4 / 16-17).
- (32) بن فهد، إتخاف الوري، مرجع سابق، (3 / 56)، والخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1 / 64)، وابن تغريدي، النجوم الزاهرة ، مرجع سابق، (10 / 226)، وعاشور، سعيد عبد الفتاح، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام ، ط2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976م، (ص: 120 ، 122) والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (5 / 24).
- (33) بن فهد، المصدر السابق، (3 / 57)، والخزرجي، المصدر السابق، (1 / 69)، وابن تغريدي، المصدر السابق، (10 / 226) والفاسي ، محمد بن أحمد ، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج2، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية- 2000م، (ص: 239).
- (34) بن فهد ، المصدر السابق، (2 / 58)، والمقرزي، المصدر السابق، (1 / 2، 312)، والخزرجي، المصدر السابق، (1 / 64).
- (35) الفاسي، العقد الثمين ، مرجع سابق، (5 / 23) والسخاوي، التحفة اللطيفة، مرجع سابق(2 / 226).
- (36) الفاسي، المصدر السابق، (5 / 23).
- (37) الفاسي، المصدر السابق، (1 / 175 ، 177).
- (38) الخزرجي، المصدر السابق، (1 / 74).
- (39) هو محمد بن أحمد بن المسيب اليمنى: ولاء الملك المنصور عمر بن رسول الحكم على مكة سنة(646 هـ)، ولم يذكر أهل السير تاريخ ولادته ووفاته. الفاسي، المصدر السابق، (2 / 89).
- (40) بن فهد، المصدر السابق، (3 / 67) والخزرجي، المصدر السابق، (1 / 77-78).
- (41) بن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، مرجع سابق، (1 / 16)، والسباعي، أحمد محمد، تاريخ مكة ، ج1، ط7، مكة المكرمة، نادي مكة الثقافي الأدبي- 1380 هـ، (ص: 228).
- (42) بن تغري بردي، المنهل الصافي ، مرجع سابق، (2 / 396)، والخزرجي، العقود اللؤلؤية ، مرجع سابق، (1 / 284 و 297)، والزركلي ، الأعلام، مرجع سابق (5 / 69).
- (43) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج2، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة ، بلا، (ص: 299)، والأمير شكيب أرسلان، الرحلة الحجازية، تحقيق: حسن السماحي سويدان، ط1، دمشق، دار النوادر 1428- هـ، (ص: 279)، وابن تغري بردي، المنهل الصافي ، مرجع سابق، (2 / 396).

- (44) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1/ 130).
- (45) الفاسي، العقد، مرجع سابق، (1-368/ 371)، وابن حجر، أحمد بن علي، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج7، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية - 1986 م، (ص:90)، والسخاوي، التحفة، مرجع سابق، (3/ 496 - 497).
- (46) البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، طبقات صلحاء اليمن، «المعروف بتاريخ البريهي»، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، صنعاء، مكتبة الارشاد (ص:313).
- (47) بن فهد، إتحاف الوري، مرجع سابق، (3/ 60)، والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (3/ 324، 325).
- (48) الفاسي، شفاء الغرام، مرجع سابق، (1/ 430).
- (49) هو الملك المجاهد علي بن المؤيد داود بن المظفر يوسف بن المنصور عمر بن علي بن رسول. وقد حكم اليمن في الفترة من (721 - 764)، وبامخرمة، قلادة النحر، مرجع سابق، (6/ 300)، وابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الذيل على العبر في خبر من عبر، تحقيق صالح مهدي عباس، ج1، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة - 1409 هـ، (ص:215).
- (50) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (2/ 64) والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق (6/ 362).
- (51) بن فهد، إتحاف الوري، مرجع سابق، (2/ 549)، (3/ 309) والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (6/ 35) وابن جبير، محمد بن أحمد، رحلة ابن جبير، ط1، بيروت، دار بيروت 1404-هـ، (ص:146-149).
- (52) السخاوي، التحفة اللطيفة، مرجع سابق، (1/ 93-94)، وابن فرحون المالكي، عبد الله بن فرحون، نصيحة المشاور وتعزية المجاور، ط1، المدينة المنورة، دار المدينة المنورة - 1996م، (ص:106).
- (53) السخاوي، المصدر السابق، (1/ 94).
- (54) السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، ج1، ط4، بيروت، دار الكتب العلمية - 1404 هـ، (ص:265).
- (55) السمهودي، المصدر السابق، (1/ 265).
- (56) هو جوبان بن تداون، نائب السلطان أبي سعيد بن خربندا ملك العراقيين، دبر الملكة في أيامه مدة طويلة على السداد، ثم تغير أبو سعيد على جوبان وقتل ولده دمشق خواجه في سنة (727هـ)، فهم جوبان بمحاربة أبي سعيد، فلم يتمكن من ذلك، ثم ظفر أبو سعيد بجوبان، فقتله. السخاوي، التحفة، مرجع سابق (1/ 433)، والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (3/ 291).
- (57) السخاوي، التحفة اللطيفة، مرجع سابق، (1/ 433)، وموسى، علي بن موسى، رسائل في تاريخ المدينة المنورة - تقديم وإشراف: حمد الجاسر، - ط1، الرياض - دار اليمامة - 1392 هـ. (ص:51).

- (58) السخاوي، المصدر السابق، (1 / 432) والمديرس، المدينة في العصر المملوكي (ص: 287)، وابن حبيب، الحسن بن عمر، تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، تحقيق محمد محمد أمين، ج2، ط1، القاهرة، مطبعة درا الكتب-1976م، (ص: 181).
- (59) عبد الباسط بن خليل بن إبراهيم، زين الدين الدمشقي ثم القاهري: أول من سمي (عبد الباسط)، ولد بدمشق سنة (784هـ)، وانتقل إلى القاهرة، فكان ناظر الخاصة والكتابة، في أيام السلطان المؤيد ومن بعده إلى أيام جقمق. له من المآثر بأقطار الأرض ما يفوق الوصف، من ذلك مدارس في كل من المساجد الثلاثة (بمكة والمدينة والقدس) وفي دمشق وغزة والقاهرة. توفي بالقاهرة سنة (854 هـ)، الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، (3 / 270).
- (60) السخاوي، الضوء اللامع، مرجع سابق، (5 / 158 - 159).
- (61) السخاوي، التحفة، مرجع سابق، (1 / 50).
- (62) السخاوي، الضوء اللامع، مرجع سابق، (5 / 2).
- (63) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج7، ط3، بيروت، دار صادر - 1414 هـ، (ص: 302).
- (64) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (1 / 285).
- (65) الفاسي، المصدر السابق، (2 / 196)، وابن حجر، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج3، بيروت، دار الجيل، (ص: 466).
- (66) ابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، (13 / 402).
- (67) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1 / 130).
- (68) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج7، القاهرة، دار الفكر - 1989م، (ص: 743)، والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (6 / 392).
- (69) الغازي، عبد الله بن محمد، إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن دهيش، ج2، ط1، مكة المكرمة، مكتبة الأسدي-2004م، (ص: 196)، والسخاوي، الضوء اللامع، مرجع سابق (8 / 263)، والفاسي، محمد بن أحمد، ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ج1، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية-1990، (ص: 110).
- (70) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (2 / 352).
- (71) السخاوي، التحفة، مرجع سابق، (2 / 526).
- (72) الهاشمي، عمر ابن فهد، الدر الكمين بذيل العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين تحقيق: عبد الملك بن دهيش، ط1، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة-2000م، (ص: 799).
- (73) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (2 / 83) والسخاوي، الضوء اللامع، مرجع سابق، (7 / 74).

- (74) ابن العماد، شذرات الذهب، مرجع سابق، (8/ 165)، والإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ج2، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية - 2002 م، (ص: 180-181)، وابن قاضي شهاب، أبو بكر بن أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، ج2، ط1، بيروت، عالم الكتب 1407- هـ، (ص: 387-388)، وابن حجر، الدرر الكامنة، مرجع سابق، (4/ 162-163).
- (75) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، مرجع سابق، (1/ 324)، والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (5/ 326).
- (76) الفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (1/ 294).
- (77) الفاسي، المصدر السابق، (8/ 202)، والسخاوي، الضوء اللامع، مرجع سابق، (12/ 23).
- (78) الفاسي، المصدر السابق، (3/ 286).
- (79) الخزرجي، المصدر السابق، (2/ 30).
- (80) الفاسي، العقد، مرجع سابق، (1/ 294)، وابن العماد شذرات الذهب، مرجع سابق (8/ 165).
- (81) الفاسي، العقد، المصدر السابق، (2/ 19-20)، وابن العماد، المصدر السابق، (8/ 502).
- (82) الفاسي، المصدر السابق، (2/ 300-307).
- (83) الفاسي، المصدر السابق، (3/ 73-74)، وابن تغريبردي، المنهاج للصافي، مرجع سابق (2/ 57).
- (84) الفاسي، المصدر السابق، (3/ 121).
- (85) الفاسي، المصدر السابق، (3/ 96-97).
- (86) الفاسي، المصدر السابق، (5/ 236-237).
- (87) الفاسي، المصدر السابق، (2/ 165).
- (88) السخاوي، الضوء اللامع، مرجع سابق، (5/ 175)، والفاسي، العقد الثمين، مرجع سابق، (5/ 239).
- (89) الفاسي، المصدر السابق، (5/ 55).

المجالس العلمية والدينية لسلطين الممالك البرجية (784 - 923 هـ / 1382 - 1517 م)

باحث - قسم التاريخ - جامعة أم القرى
المملكة العربية السعودية

أ. سلطان صالح هلال السواط

مستخلص:

تهدف الدراسة لتسليط الضوء على المجالس العلمية والدينية لسلطين الممالك البرجية في الفترة من (784 - 923 هـ / 1382 - 1517 م) ، تنبع أهمية الدراسة من كونها تعالج واحد من الموضوعات التاريخية المهمة من حيث الموضوع والمدى الزمني ، كما أن تناول المجالس العلمية والدينية لفترة تاريخية محددة يسهم في التعريف بهذه الفترة بصورة علمية رصينة . إتبعنا الدراسة المنهج التاريخي الوصفي التحليلي بغية الوصول إلى نتائج والتي من أهمها : إن مجالس سلطين الممالك العلمية والدينية كانت تضم نخبة من العلماء والفقهاء ورجال الدين والآدب ، إهتمام بعض السلطين المملوكيين الواضح بالفقه والعلوم والآدب ، لم يتم جمع مجالس السلطين المملوكيين بصورة شاملة إلا مجالس السلطان الغوري ، حيث عرفت مجالسه بمجالس (السلطان الغوري).
الكلمات المفتاحية: المجالس البرجية ، المجالس العلمية ، سلطان الغوري ، المجالس الخاصة ، المدراس.

Abstract:

The study aims to shed light on the scientific and religious councils of the towering Mamluk sultans in the period from (784-923 AH / 1382-1517 AD). Contributes to the definition of this period in a solid scientific manner. The study followed the historical, descriptive, and analytical method in order to reach results, the most important of which are: The scientific and religious councils of the Mamluk sultans included a group of scholars, jurists, clerics and literature, the interest of some sultans The Mamluks are clear in jurisprudence, science and literature. The councils of the Mamluk sultans were not collected in a comprehensive manner, except for the councils of Sultan al-Ghuri, where his councils were known as the councils of (Sultan al-Ghuri).

Keywords: the towering Mamluks, scientific councils, Sultan Al-Ghuri, private councils, schools.

مقدمة:

يعد موضوع المجالس العلمية والدينية لسلطين الممالك البرجية (784-923 هـ / 1382-1517 م) من الموضوعات التي تتميز بثرائها المعرفي والتاريخي الحضاري، فقد شهد العصر المملوكي الجركسي ما يعرف بالمجالس العلمية والدينية، هذه المجالس التي كانت تضم نخبة من العلماء والفقهاء، وحرص على إقامتها سلطين الممالك وخصصوا لها الأيام للإطلاع والبحث والمعرفة، واستيضاح الغامض من القضايا الفقهية والعلمية.

الممالك البرجية:

الممالك الشركس أو البرجية أو ما يعرف بممالك البرج هم عبارة عن لواء مقيماً في في القلعة منذ أن جنده السلطان قلاوون.

وقد اشتهر بعض السلطين والأمراء باهتماماتهم العلمية والفكرية وشاركوا أرباب العلوم والفنون المختلفة عن بصر وفهم وإدراك ولم يكونوا جميعاً بهذه الصورة التي تؤرخ عنهم من اتهامهم بالسطحية في التفكير وضالة المعرفة، أو الوقوف بموقف التشجيع للعلماء والرعاية لهم فحسب. (1) فقد كان منهم العلماء والفقهاء والأدباء إذ يذكر «ابن تغرى بردي» أن «المؤيد شيخ» (815هـ - 824 هـ / 1412 م - 1421 م) أنه كان قهياً بارعاً في المذهب الحنفي، يشارك الفقهاء في أبحاثهم ويتصور أقوالهم ويطرح عليهم المسائل المشكلة. (2)

كما أنه كان محباً للشرع وأهله، صحيح العقيدة، كثير التعظيم لأهل العلم والإكرام لهم (3) وكذلك السلطان، الظاهر جقمق (842 هـ - 857 هـ / 1438 م - 1453 م) أورده «ابن إياس» بقوله: «لم ينقطع نسبه إلى العلم، بل ظل يواصل مجالسة الفقهاء والبحث منهم، وفي الفقه مسائل عويصة ترجع له فيها العلماء». (4)

أما السلطان «لظاهر خشمقدم» (865 هـ - 872 هـ / 1462 م - 1467 م) فقد كان له إلمام ببعض القراءات ويبحث مع الفقهاء. (5) أما السلطان «الأشرف قايتباي» (873 هـ - 901 هـ / 1468 م - 1496 م) فقد كان له اشتغال بالعلم، كثير المطالعات في الكتب. (6) (7) والسلطان «الغوري» (906 هـ - 922 هـ / 1501 - 1522 م) الذي كان من أشهر السلطين الممالك الجراكسة الذين اشتهروا بالعلم وعقد المجالس للتباحث والتناظر. (7) وقبل تسجيل ما تم العثور عليه من مجالس علمية ودينية - حسب ما أتيح من مصادر - أذكر أن هذه المجالس منشورة في كتب المؤرخين وأن أحداً من السلطين الممالك لم يهتم بجمعها أو تسجيلها سوى واحد منهم هو السلطان «الغوري» (8) الذي كان

من أوفرهم حظا في هذا الجانب حيث تم تسجيل مجالسه العلمية والدينية فيما يعرف «بمجالس السلطان الغوري» والتي تدل - لا ريب - على سعة أفقه الفكر والعلم.

ولا شك أن العصر المملوكي بقسميه (648هـ - 923هـ / 1250 - 1517م) قد شهد نهضة علمية زاهرة وثراء فكريا لا حد له في شتى مجالات العلوم والفنون، وازدهارا ثقافيا رائعا، وذلك بسبب اهتمام السلاطين المماليك بالحركة العلمية والفكرية وتشجيعها، فكان العصر المملوكي بمثابة الوعاء الذي وسع تأليف أكثر الموسوعات والمراجع التي أسهمت في إثراء المكتبة العربية والإسلامية.⁽⁹⁾

أما عن المجالس العلمية والدينية التي كان يتم عقدها في عصر البحث فقد كانت هناك مجالس علمية حرص السلاطين على عقدها وتصطبغ بالصبغة العلمية، لأن الموضوعات التي تناقش فيها موضوعات علمية دقيقة، تتصل بالشرع، مما يحتاج إلى أهل الشرع للبحث والفصل فيها وذلك بحضرة السلطان طبعاً إذا طلب ذلك.

أما عن المجالس الدينية، فقد كان السلاطين المماليك يحرصون على عقدها لاستفتاء العلماء والقضاة فيما يعترض من قضايا تحتاج إلى وجود حلول من خلال مناقشات جادة بين أهل الحل والعقد وأرباب الفكر ممن لهم الحق في إبداء الرأي مثل هذه القضايا التي تتعلق بالشئون الداخلية والخارجية كما سيأتى ثانياً البحث. وفيما يلي نذكر لهذين النوعين من المجالس.

المجالس العلمية :

شجع على وجود المجالس العلمية في عصر البحث وجود سلاطين لهم دراية بالعلم واهتمام بأهل الفكر، ما أسهم في إثرائها وعقدها على نحو يناقش القضايا المطروحة التي تعترض فكر المجتمع المصري كل نواحي الحياة تقريبا، وخاصة ما يحتاج فيها إلى رأي العلماء الذين يقدمون أفكارهم، ويشحذون همتهم ليستخرجوا الأحكام الفقهية أو الآراء التي تتناسب مع القضايا المطروحة، التي غالبا ما كان يظهر فيها جرأة العلماء وتصديهم للسلطان إذا مال عن الشرع كما كانت هذه المجالس محلا للمناظرات العلمية التي يتناطح فيها أهل العلم لإثبات جدارتهم وتفوقهم عندما تدعو الضرورة لذلك.

كما تم فيها أيضا مناقشة المؤهلات العلمية لبعض شاغلي وظائف التدريس بالمدارس أو غيرها من مراكز العلم، خاصة إذا ثارت الشبهات

حول المستوى العلمى لهؤلاء المدرسين ، مما يؤدى إلى عزلهم إذا ثبت ذلك ، أو استقرارهم فى مقاعدهم إذا ظهر تفوقهم العلمى .

ففى شهر رمضان من عام (819 هـ / 1416م) تم دعوة العلماء لحضور مجلس علمى يحضره السلطان «المؤيد شيخ» (815 هـ - 824 هـ / 1421م - 1430م) لمناقشة أحد الأدياء ممن عصف بهم فكرهم وخيالهم فزعم أنه يصعد إلى السماء ويشاهد الله - عز وجل - فلما مثل بين يدى العلماء والقضاة أعاد عليهم خرافته وإدعاءه ولم يتراجع عنه ، فسألوه عن بعض الأمور الفقهية الخاصة بموضوعات الصلاة والطهارة ليتوثقوا من علمه وإدراكه ، فبدى للحاضرين جهله وكذبه وإدعاءه ، فاستفتى السلطان القضاة فى أمره فأجمعوا على أن يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه ، فأبى أن يعلن توبته ، ومع ذلك لم يتسرع القضاة فى تثبيت الحكم عليه بالقتل ، ولكن طلبوا شهودا على سلامة عقله ، فشهدوا على أنه مختل عقليا وتم إيداعه البيمارستان .⁽¹⁰⁾ وهنا يظهر انتفاع أمثال هؤلاء الأشخاص المتورين المختلين عقليا بمشورة العلماء وأخذ رأيهم فى مثل هذه الأحوال ، فلقد نفع الرجل أن يوفق العلماء والقضاة إلى القول فيه بالتوبة وإلا فالقتل ، ولما ظهر لهم عرضه على شهود عدول ليشهدوا بسلامة صحة عقله فعلوا ، فكان الأمر فى النهاية إيداعه مستشفى الأمراض العقلية . وكان السلطين المماليك الجراكسة يستغلون صعود القضاة كالعادة لتهنئتهم ببدء الشهر الهجرى فيستفتونهم فى بعض الأمور الفقهية التى يحتاجون إليها ، ومن ذلك ما حدث فى شهر جمادى الأولى عام (822 هـ / 1419م) حيث نجد السلطان « المؤيد شيخ » قد أصابه ألم فى رجليه ، وسأل العلماء عن جواز قيامه بالجمع بين الصلاتين فهذا العذر الذى ليس به طاقة ، فأفتاه بعضهم بجواز ذلك وأعلن البعض الآخر رفضه ، وذلك بسبب اختلاف المذاهب الفقهية الأربعة فى هذه المسألة ، فالشافعية أجازوا ذلك للمرضى أو السفر ، بينما الأحناف لم يجيزوه .⁽¹¹⁾ ولا شك أن السلطان قد استنار برأى العلماء ونقاشهم فى حضرته حول هذا الأمر وإن كان خاصا به . وكذلك حدث فى شهر ذى الحجة من عام (870 هـ / 1466م) عندما سعد القضاة القلعة لتهنئة السلطان « الظاهر خشقدم » بأول الشهر ، فتم طرح منه على الحاضرين تدور حوله المناقشة العلمية ليظهر كل من الحاضرين ما عنده من علم ، فقال : أيهم أفضل ليلة القدر أو يوم عرفة ؟⁽¹²⁾ ومن العجيب أن أحدا من الحاضرين لم يستطع الإجابة ، ولكن أحد العلماء الذين لم يحضرو المجلس وهو « المحب بن الشحنة » حضر عند السلطان فى عصر ذلك اليوم ، فعرض

السلطان سؤاله ، فأجاب إجابة شافية ، حيث بيّن لآراء العلماء في هذا الصدد وأن أقوالهم فيه على ثلاثة أوجه :

الأول منها: أن ليلة القدر أفضل ، **والثاني:** أن يوم عرفة أفضل ، **والثالث:** أن ليلة القدر أفضل من ليلة عرفة ، ويوم عرفة أفضل من ليلة القدر . ⁽¹³⁾ ويذكر أحد الباحثين السبب في هذا الرد العلمي الذي أفاض فيه « ابن الشحنة » أنه لم يكن حاضرا مع العلماء في المجلس من أوله وأنه قد عرف بما جرى وتوقعهم عن الإجابة فيما طرحه السلطان من سؤال ، فجهز نفسه واستعد بهذه الإجابة الشافية . ⁽¹⁴⁾ وقد حدث مثل ذلك في شهر ربيع الآخر عام (878 هـ / 1473 م) أن صعد القضاة لتهنئة السلطان « الأشرف قايتباي » (873 هـ - 901 هـ / 1468 م - 1496 م) فسألهم عن قول المصلين في الصلاة « سمع الله لمن حمده » فدار النقاش ، واختلف علماء المذهب المالكي والشافعي كون جهر المبلغ ⁽¹⁵⁾ بها ، فأجاب الشافعية : بأن مذهبهم أن يجهر بها ، واتفق الحاضرون في نهاية المجلس على أن يجهر بها الإمام إن كان شافعيًا . ⁽¹⁶⁾ وعقدت في عهد السلطان لقوري (906 هـ - 922 هـ / 1501 م - 1516 م) العديد من المجالس العلمية ⁽¹⁷⁾ بحضرته ، وقد طرح في إحدى هذه المجالس لمسألة فقهية قائلًا : « زكاة أربعين شاة واحدة . فما زكاة ثمانين شاة ؟ » فأجاب بعض الحاضرين : شاتان ، فضحك وقال : هذه مسألة تعبدية لا قياسية حتى يبلغ مائة وإحدى وعشرين فشاتان » . ⁽¹⁸⁾

وعقد بعض السلاطين مجالس علمية طبية لمناقشة حالتهم الصحية . ففي عهد السلطان الظاهر برقوق (ت 901 هـ - 1399 م) شهد وجود فريق طبي كان يشرف على علاجه من مشاهير الأطباء ، وكان يرأس لهذا المجلس الطبي العلامة « صدر الدين فتح الله بديع بن نفيس التبريزي » (ت 797 هـ / 1394 م) والذي كان يجري على يديه علاج السلطان الظاهر « برقوق » والذي كان معجب به ، وعينه مستشارا له . ⁽¹⁹⁾ وفي عهد السلطان برسباي (825 هـ - 841 هـ م 1422 م - 1438 م) استدعى مجلسا طبييا لمعالجته أثناء مرضه وذلك عام (841 هـ - 1473 م) فأخفق في معالجته ، فشك فيهم وقام بقتلهم ، ثم استدعى أطباء آخرين ولكنهم تخوفوا من مصير سابقهم فاعتذروا ، واشترطوا تكوين مجلس طبي واسع لمعالجته ، ولكن اعتذر بعضهم عن حضور هذا المجلس أيضا للخوف من بطش السلطان . ⁽²⁰⁾ واعتقد أن « الأشرف برسباي » قد أخطأ عندما أمر بقتل الأطباء المعالجين له مما جعل زملاءهم يمتنعون عن علاجه ، ولو أنه أعطى ثقته في الفريق المعالج له لأول مرة ، لتجنب هذا الشك ، ولتنافس الأطباء على معالجته . وفي عهد هذا السلطان أيضا جرى

عقد مجلس علمى طبى لمناقشة حالته الصحية وبالطبع كان أعضاء المجلس من كبار الأطباء ، ففى ربيع الآخر من عام (919 هـ - 1513م) دعناغورى عددا من الأطباء المتخصصين فى طب العيون (الكحالين) بسبب تزايد الرخو فى جفونه ، وبعد فحصه تشاوروا فى كيفية علاجه ، واتفقوا على إجراء عملية جراحية لقص جفنه ، ولكنه رفض ذلك ⁽²¹⁾ لخوفه من فشل هذه العملية وإصابته بالعمى مما يفقده منصبه ، ولهذا فضل العلاج الشعبى فطلعت إليه امرأة تركية عرضت عليه معالجته بوصفة شعبية ولكنها فشلت، وحاول الأطباء إقناعه بطريقة عملية ، فأحضروا أمامه أربعة مرضى مصابين بنفس المرض ، وأجروا لهم هذه العملية بحضرته وثبت نجاحها ، ولكنه لم يقتنع أيضا ، فقاموا بعمل لزقة له ترفع جفنه عن عينيه ، واستمر يستخدمها فترة، وفى النهاية شعر أنه لا مفر من إجراء هذه العملية ؛ وبخاصة بعد أن أشيع بين الناس أن السلطان أصيب بالعمى ، فقام فريق من أطباء العيون بإجراء هذه العملية ونجحت ، وبعد تأكده من شفائه خلع على رئيس الفريق الطبى المعالج وكافأه بمكافأة عظيمة ⁽²²⁾ وفى هذا دلالة على تقدم الطب فى هذه الفترة. ومن المجالس العلمية التى كانت تتم فى العصر المملوكى الجركسى، مجالس المناظرات العلمية ، التى كان يتنافس فيها العلماء لإظهار نبوغهم وتفوقهم العلمى ، عندما تدعو الضرورة لذلك . ومن ذلك ما تم عقده فى عهد السلطان « المؤيد شيخ » وبأمر منه عام (818 هـ / 1145م) من مجلس علمى بهذا الشأن وحضره بنفسه حيث جرى فى هذا المجلس عقد مناظرة لأحد العلماء وهو « الهروى » ⁽²³⁾ الذى ادعى أنه يحفظ من الأحاديث اثنى عشر ألفا ، صحيح مسلم بأسانيد ، وكذل البخارى ، وصار حديثا للناس وغرابتهم بسبب هذا الإدعاء ، وبحضور القضاة والفقهاء تم سؤاله فى الحديث عن طريق العلامة « ابن حجر » ⁽²⁴⁾ أحد أئمة العصر المشهود لهم بالكفاءة العلمية ، والذى روى هذا المجلس ⁽²⁵⁾ وانتهى الأمر بعدم صدق « الهروى » فيما كان يدعيه من غزارة علمه وحفظه لهذه المتون والأسانيد ، فعزل عن مناصبه. ويبدو أن هذا المجلس قد جرى التجهيز له من جماعة من أهل العلم ومشاهيرهم لإظهار القيمة العلمية الحقيقية للهروى ، والتى ظهر تواضعه فيها عندما ناقشه علامة العصر الإمام « ابن حجر العسقلانى » حتى لا يتجراً أحد من إدعاء ما ليس له ، ليكتسب بذلك حقاً ليس من حقه من ناحية ، ومن ناحية أخرى حتى يكسروا خطوته عند السلطان الذى كان يجله ويقربه عنده ، ولعل ذلك كان بدافع غيرتهم العلمية ، وألا يوسد الأمر إلا لأهله ، حتى لا يكون هناك مجال لدعى العلم والمتكسبين منه كذبا وبغير حق . والحادثة المشهورة

في هذا الصدد، هالتى جرت بين العلامة الفذ « السيوطى »⁽²⁶⁾ وأقرانه من علماء العصر ، عندما ادعى « السيوطى » أنه مجتهد ، وذم كل من عارضه بدعوى الاجتهاد ، مما أثار حفيظة العلماء المعاصرين له ، الذين أمعنوا في الكيد له عند السلطان الأشرف قايتباى (873 هـ - 901 هـ / 1468م - 1496م) وطلبوا منه في عام (889 هـ / 1484 م) أن يعقد للسيوطى مجلس مناظرة ، مقابل « السيوطى » هذا الطلب بالرفض بقوله :

« العلماء قد نصوا على أنه لا يسوغ للمجتهد أن يناظر المقلد فمناظراتي تحتاج لوجود مجتهدين ، مجتهد بناظرنى ، ومجتهد يكون حكما بينى وبين من يناظرنى .⁽²⁷⁾ وهكذا أفلت السيوطى « من مناظرة العلماء حيث كان يخشى من كسره خاصة وأن الداعين لهذه المناظرة ممن يكرهون أسلوبه ، ولا يرضون عن أدائه ويحاولون بشتى الطرق الإساءة إليه ، ولعله لن يجد النصر الذى يشد به أزره ، فتكون نهاية ولذا أثر ألا يحضر .

مع أن عدم حضوره لم يكن فيه ما يسبب له شيئا إذ كانت مثل هذه المجالس اختيارية وغير ملزمة للمتناظرين وكان السلطان هو الذى يملك الحق فى إقامتها .⁽²⁸⁾

نظام الوقف الذى يسد الطريق أمام السلاطين من مصادرتة أو الاستيلاء عليه .⁽²⁹⁾

هذا الدعم الاقتصادى الكبير الذى توجه إلى بناء المدارس أدى إلى انتشار المدارس حتى بلغت فى القاهرة فقط إلى خمس وسبعين مدرسة .⁽³⁰⁾ وقد تعقد المجالس العلمية لمناقشة أمر من الأمور التى تتعلق بالناحية التعليمية وسيرها بالمدارس التى كانت قد انتشرت فى هذا العصر ، نظرا لقيام نظام الوقف⁽³¹⁾ بالصرف عليها ، وعلى أوجه نشاطها المختلف ، حيث بلغت كثرتها « ما ملأ الأخطاط وشحنها »⁽³²⁾ وقد سجل المقرئى فى « خطه » : « أن القاهرة وحدها كان بها نحو من خمس وسبعين مدرسة .⁽³³⁾

هذا بخلاف ما كان ببقية الأقاليم والولايات التابعة لمصر خلال العصر المملوكى .⁽³⁴⁾ وقد ذكر المؤرخون لبعض هذه المجالس التى كانت تتعلق بناحية من نواحي شئون المدارس ، وأعنى القائمين بالتدريس فيها .

ففى عام (840 هـ / 1436 م) عقد السلطان « برسباى » (841/25 هـ / 1422 1438 - م) مجلسا لمناقشة أمر القائم على تدريس المدرسة الشيعونية⁽³⁵⁾ حيث قام بعض الطاعنين عليه بإدعاء أن شرط الواقف على هذه المدرسة أن يدرس بها عدة كتب هى « الكشف »⁽³⁶⁾ و « المفتاح »⁽³⁷⁾ و « الهداية »⁽³⁸⁾ وأن هذه الكتب لم يعد يصلح

أحد لتدريسها ، مما أثار اهتمام السلطان الذى انتظر من العلماء والقضاة ردا شافيا ، إلا أنهم قالوا : « من ادعى ذلك فليحضر حتى نسمع كلامه ونرد عليه »⁽³⁹⁾ . ويبدو أن هذا الرد أرضى السلطان ، فانتظر من المدعى وهو قاضى قضاة الحنفية - آنذاك - فلم يجد منه ردا ، فأمر أن يظل هذا المدرس الحنفى مكانه بالمدرسة .⁽⁴⁰⁾ وقد كانت تجرى مثل هذه الأمور كثيرا ، نظرا لعلو مرتبة أعضاء هيئة التدريس ولما كان يجرى لهم من رواتب مالية وعينية ، مما دعى إلى التنافس وتدخل الأهواء الشخصية والغيرة غير المحمودة بين بعضهم البعض ، لإزاحة عالم من العلماء من خلال الطعن فى مكانته العلمية والقدر فيه بإدعاء تواضع مستواه . وقد حدث مثل ذلك أيضا عام (852 هـ / 1448 م) بين كل من « السراج الحمصى » وجمال الدين بن جماعة وكان الأخير يتولى مشيخة المدرسة الصلاحية⁽⁴¹⁾ حيث ادعى « الحمصى » أن « ابن جماعة » ليس أهلا للتدريس ، وأنه قد ظهر خطأه فى العديد من الفتاوى وطلب من السلطان « جقمق » (847 هـ - 857 هـ / 1438 م / 1453 م) أن يأمر بإحضاره من القدس⁽⁴²⁾ لعقد مجلس لمناقشته مناقشة علمية ففعل وعقد المجلس وحضره بعض علماء المذهب الشافعى وقاضى قضاة الشافعية ومن العجيب أن « الحمصى » لم يحضر لهذا المجلس ، على الرغم من أنه الداعى إلى انعقاده ، من خلال إدعائه على « ابن جماعة » تواضع مستواه العلمى ؟ مما أثار حفضة السلطان لعدم حضوره للمجلس العلمى ، وأصدر أوامره ألا يسمح له بالصعود إلى القلعة ، وانتهى الأمر باستقرار « جمال الدين بن جماعة » فى منصبه .⁽⁴³⁾ ويبدو أن « الحمصى » كان يريد أن ينقلب الأمر على « ابن جماعة » ويخلع من وظيفته ليتولاها هو بدلا منه .⁽⁴⁴⁾

وهذا المجلس وما جرى فيه يعبر تعبيرا صادقا عما قد يعترى مجتمع العلماء من وجود طبقة تنافس غيرها منافسة غير كريمة ، طمعا فى الاستحواذ على ما تحت يدها ، دون مراعاة لصفات النبل والكرامة ، والمروءة التى ينبغى أن يتحلى بها العلماء فى كل عصر .

كما عقدت المجالس فى بيوت الأمراء المماليك لمناقشة أمر من الأمور التى تتعلق بالنزاع على أحقية مشيخة دراسة من الماترس مثلما حدث فيما يخص « المدرسة المؤيدية »⁽⁴⁵⁾ وذلك عام (907 هـ / 1502 م) حيث جرى التحاكم فى أحقية الشيخ « بدر الدين الديرى »⁽⁴⁶⁾ و الشيخ : محى الدين بن الدهانة « على مشيخة هذه المدرسة ، فعقد لذلك مجلس فى منزل الأمير « أزدمر الدوادر »⁽⁴⁷⁾ للفصل فى هذا الأمر فقدم « الديرى » دفاعه بأن قد تم تعيينه لهذه المشيخة قبل « ابن الدهانة » وأحضر شهودا على ذلك ، مما أثبت حقه

في تولى هذا المنصب ، وأقره في هذا الأمر قاضى القضاة الشافعية مما جعل « الأمير أزدمر » يؤكد هذا الإقرار ويأمر باستمراره شيخا لها .⁽⁴⁸⁾ ويستفاد مما سبق أن أماكن التدريس سواء المدارس أو غيرها في العصر المملوكي الجركسي ، كانت تلتزم بشرط الواقف ، وأنه كان يختار لها الأكفاء من العلماء ، وأن الغيرة والحسد كانتا سلوكا قد يظهر من بعض المشتغلين بالعلم - كعادة المجتمعات في كل عصر - ولكن مشيئة الله تنفذ ، حين يسخر الله للمدعى عليه ظلما وبهتاناً من يقف بجانبه من أبناء جلدته أو السلطان نفسه كما رأينا ، وتلك مشيئة الله في الدفاع عن أهل الحق « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » .⁽⁴⁹⁾

أما النوع الثانى من المجالس الخاصة بهذا الفصل هى المجالس الدينية التى كانت تناقش الأمور التى لها علاقة بالدين فيما يخص الأمور الداخلية والخارجية ، وما يحتاج إلى فتاوى أهل الشرع ، والتى كان يستجيب لها السلاطين في معظم الأحيان ، وإليك الحديث عن ذلك بالتفصيل :

فقد تم عقد مجلس دينى بأمر من السلطان « المؤيد شيخ » (815 - 824 هـ / 1412 - 1422 م) عام (822 هـ / 1419 م) حضره السلطان والقضاة وبعض العلماء لاستطلاع رأى بشأن الكعبة المشرفة وإصلاح ما تشقق منها ومن أروقة الحرم المكى ، وكذلك عمارة الحجرة النبوية من المسجد النبوى الشريف وتجديد جهة الصرف على هذه الجهات المباركة ، وكان السلطان له وجهة نظر في هذا الشأن ، حيث يرى أن يتم ذلك عن طريق أموال الأوقاف فأبى الحاضرون في المجلس موافقته في هذا الرأى ، على أن يتم تحديد جهة أخرى للصرف من أموال الدولة ومواردها .⁽⁵⁰⁾ ويلاحظ على هذا المجلس أنه ناقش أمرا يخص ولاية من ولايات الدولة التابعة لها ، مما يعنى أن المجالس الدينية لم تكن قاصرة على مناقشة أمور مصر الداخلية فقط .

كما تم في نفس العام (822 هـ / 1419 م) عقد مجلس آخر بحضرة السلطان « المؤيد شيخ » لمناقشة أمر الكسوة الخاصة بالكعبة المشرفة والتى كانت تعنى مصر بصناعتها وتجهيزها ، وترسل مع المحمل⁽⁵¹⁾ من كل عام ، وكان النقاش حول جواز زخرفة الكسوة بالذهب من عدمه ، مع العلم أن شرط الواقف - في ذلك الوقت - لكسوة الكعبة ، قد حدد وجهة الصرف عليها أولا ، وما فاض عن ذلك فإنه يصرف فنجوه البر الأخرى ، فأجاز الحاضرون من العلماء ذلك ، ليقطعوا الطريق على السلطان الذى كان يريد أن يتحول بما تبقى من الأموال الموقوفة على كسوة الكعبة إلى منحى آخر حسب هواه .⁽⁵²⁾

فكان رأى العلماء قاطعا وناجزاً ، سد الباب على رغبة

السلطان من ناحية ، وعظم أمر الشرع ومصالح الناس ، وقدمه من ناحية أخرى ، مهما كانت الأهواء والضغوط . ومن المجالس الدينية التى تم عقدها فى عصر البحث - المجلس الذى كان فى عام (827 هـ / 1424 م) وذلك فى شهر جمادى الآخرة ، يحضره السلطان الأشرف برسبای (825 هـ - 841 هـ / 1422 م - 1438 م) لمناقشة مسألة تحصل أموال الزكاة من التجار وأخذ الرأى فيها ، وكان فارس هذا المجلس العلامة « ابن حجر » (ت 852 هـ / 1448 م) قاضى قضاة الشافعية - آنذاك - والذى عارض السلطان فى رغبته إقرار هذا الأمر قائلاً : « أما التجار فإنهم يؤدون إلى السلطنة من المكوس ⁽⁵³⁾ أضعاف مقدار الزكاة ، وهم مأمونون على ما تحت أيديهم من الزكاة . ⁽⁵⁴⁾ واستطاع « ابن حجر » بذلك أن يفرض رأيه الذى هو -بطبيعة الحال - رأى الشرع ، ولم يملك السلطان إلا أن ينزل على رأيه الذى أقره جميع الحاضرين أيضاً . ⁽⁵⁵⁾ وحدث فى عام (838 هـ / 1434 م) أن طلب « شاه رخ بن تيمور لنك » ⁽⁵⁶⁾ من السلطان « برسبای » أن يقوم بكسوة الكعبة هذا العام وأرسل بذلك رسالة حملها رسوله إلى السلطان ، فما كان من السلطان إلي أنه دعى لعقد مجلس لمناقشة هذا الطلب الخطير - من وجهة نظر برسبای . وشعر أنه فى مأزق على الصعيد السياسى ، ولذلك لا يستطيع أن يرد الطلب فقام بعقد مجلس لمناقشة هذا الأمر بحضور رسول « شاه رخ » ليتباحث العلماء والقضاة فيه وينتهوا إلى رأى فاصل جامع ، حيث تم إجماعهم على رفض هذا الطلب ، مما رفع الحرج عن السلطان الذى أعلن للرسول أن هذا رأى القضاة والعلماء ولا دخل له فيه . ⁽⁵⁷⁾

وكان « برسبای » يخشى ويتخوف أن يتحول هذا الأمر - طلب كسوة الكعبة - إلى عادة يسلكها السلاطين والملوك من كل مكان ، فتضيع هيبة هذا المكان وهيبة القائمين على رعايته ، وهذا ما عبر عنه المؤرخين لتبرير رفض « برسبای » بقولهم : « خشية أن يتطرق إلى ذلك غيره من الملوك » . ⁽⁵⁸⁾ وعند ظهور فرقة من الفرق الهدامة التى يخشى منها على جانب العقيدة واستقرار الدين الصحيح فى قلوب المسلمين من رعايا الدولة المملوكية كان يقوم السلطان بدعوة القضاة والعلماء إلى مجلس دينى للتباحث حول هذه القضية الخطيرة التى لا أصل لها فى الدين .

فقد حدث عام (838 هـ / 1435 م) أن عقد مثل هذا المجلس فى عهد السلطان « الأشرف برسبای » للوقوف على أمر طائفة تدعى « الحروفية » أو « النيسمية » ⁵⁹ حيث تم افتضاح أمرها ، وظهور أحد أتباعها والإبلاغ عن مكانه ، والعثور على بعض الأوراق التى فيها بعض هذه التعاليم الباطلة ، فتم سؤاله

على يد القضاة عن اعتقاده فيما هو مسطر في هذه الأوراق ، وأجاب : أنه لا يعتقد فيها بشئ ، فأمره أن يقوم بحرقها بيده ففعل . ولم ينته المجلس عند هذا الحد ، بل انتهز « السلطان برسباي » الفرصة بحضور العلماء ، وأخذ رأيهم في إخراج هذه الطائفة من البلاد وخاصة القاهرة ، فوافقوه على رأيه ، وتم النداء بالقاهرة بأمر من السلطان بذلك ، وبأن من يتم ضبطه من أتباع هذه الطائفة أو بلغ عنه أحد الناس ، فله مائة دينار ، جائزة على ذلك .⁽⁶⁰⁾ ويرى أحد الباحثين أن هذا المجلس يدل على مدى حرص السلاطين المماليك الجراكسة ، على محاربة الفرق الخرجة عن الشريعة الإسلامية ، ومدى حرص على هؤلاء السلاطين كذلك ، على مشاورة القضاة والعلماء في مثل هذه الأمور .⁽⁶¹⁾ وحدث أن تم عقد مجلس ديني طارئ في التاسع والعشرين من شهر رمضان من عام (902 هـ - 1497 م) حضره جماعة من القضاة والفقهاء والعلماء وذلك للوقوف على مدى صحة ما أمر به السلطان « الناصر محمد بن قايتبای » بدق « الكوسات »⁶² في القلعة ومعنى ذلك الإعلان عن أن عيد الفطر سيتم الإعلان عنه دون الاعتماد على رؤية الهلال خوفاً من أن أتى يوم العيد يوم جمعة ، لاعتقاد السلطان آنذاك - أن ذلك نذير شؤم عليه إذ يجتمع العيد مع الجمعة ، فتجتمع خطبتان في هذا اليوم حيث ساد عند العامة أن ذلك إشارة لزوال ملك السلطان القائم ، وقد سيطر هذا الشعور على السلطان مما جعله يستغنى عن ستطلاع الهلال ، ويسارع في إعلان شعائر قدوم العيد ، فما كان من أحد الحاضرين لهذا المجلس وهو « زين الدين زكريا الأنصارى » قاضى قضاة الشافعية ، أن الاعتماد في تحديد يوم العيد لا يتفق إلا برؤية الهلال الذى توافق أن يكون يوم الجمعة ، وانتهى الأمر على الاعتماد على هذا التوجه ، مما أثار في النهاية غضب السلطان ، ولكن رأى العلماء هو الذى تم إنفاذه⁽⁶³⁾ وفي هذا دليل على جرأة العلماء وتصديهم لما يخالف الشرع مهما كان رد فعل أولى الأمر . وشهدت فترة تولى السلطان الغورى⁽⁶⁴⁾ (906 هـ - 922 هـ / 1501 م - 11516 م) عدة مجالس دينية منها ما حدث عام (913 هـ / 1507 م) حيث تم عقد مجلس ديني لمناقشة أمر أحد الأشخاص ويدعى « عمر بن علاء الدين النقيب » الذى تم استعراض القضية المنظورة في هذا المجلس بشأنه هى بالخوض بما يسمى لشخص أبى الأنبياء سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام ، وأنه تاب من ذلك مما يعنى أنه حقن دمه ، ولكن هذا الأمر لم يعجب السلطان الغورى الذى قال : ما أرجع حتى أضرب عنق هذا القائل : وأشار بمعاودة الحكم ونقضه ، فما كان من العلماء أن حكموا بسجنه مدة حتى يتوب ، ولكن أصر « الغورى » على ضرب عنق هذا الرجل .⁽⁶⁵⁾

مما يدل على اعتراض الغورى وعدم استجابته لرأى العلماء من الحاضرين للمجلس الدينى الذى ناقش هذه القضية ، وهذا ما لم يحدث - حسب إطلاعى- من غيره من السلطين المماليك الجركسة .

وكذلك هذا المجلس الذى عقد بحضرة « الغورى » فى شوال عام (919 هـ / 1513 م) لمناقشة أمر رجل زنا وأقر بفعلته وحكم المجلس الذى شاهده وجوه العلماء فى ذلك الوقت وعلى رأسهم « زين الدين زكريا : قاضى قضاة الشافعية و « برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبى شريف »⁽⁶⁶⁾ (ت 923 هـ / 1517 م) حيث أقرا ومعهما الحاضرون من القضاة والعلماء برجم الزانيين - ولكن لما كان الوقت وقت خروج الحجاج إلى مكة من مصر ، فقد تأجل هذا الحكم لما بعد هذه المناسبة ، وحدث أن تراجع الزانى عن اعترافه فلما سمع « الغورى » بذلك غضب غضب شديدة ، وأمر أن يجتمع المجلس مرة أخرى لمعرفة كيف يقر الزنى ثم يراجع ، ويقر العلماء ذلك من حيث سبق العالمين المشار إليهما سابقا صحة الرجوع وعدم تنفيذ الحكم بالرجم ، وتبعهما كثير من الحاضرين للمجلس فى ذلك ، مما أثار حفيظة « الغورى : الذى لم يقتنع بذلك على الرغم من بيان العلماء له بأن هذا هو رأى الشرع ، وأحضروا له الأدلة من النصوص الشرعية التى تدل على صحة ما ذهبوا إليه ولكنه حكم عقله ، وقاس الأمر بالطبع لا بالشرع ، ولم يقف عند هذا الحد بل أصدر أوامره بعزل القضاة الأربع ، وعزل « ابن أبى شريف » كذلك من مشيخة مدرسته .⁽⁶⁷⁾ وإمعانا فى إظهار سطوته وميله مع هواه أمر أن ينفذ حكم الرجم وشنق الزانيين أمام منزل «ابن أبى شريف» مما أثار دهشة المؤرخين الذين سجلوا هذه الحادثة وعلى رأسهم «ابن إياس»⁽⁶⁸⁾

وهذا التصرف من « الغورى » لم يكن إلا دليلا على رعونته وعدم فقهه بل واستئنائه برأيه وتفضيل ما ذهب إليه بعيدا عن الامتثال لرأى الشرع الذى هو مؤتمن عليه ، رغم ما قدمه العلماء له من أدلة واتفاق معظمهم على تقديم رأى الشرع ، ولكن يحسب للعلماء ممن حضروا هذا المجلس شجاعتهم وثباتهم على رأيهم ، وعدم كتمانهم للحق وإعلانه دون خوف أو وجل . وقد تعقد مثل هذه المجالس الدينية بسبب وقوع الطواعين وانتشار الأوبئة وهلاك الناس بسبب ذلك .

فقد حدث فى جمادى الآخرة عام (833 هـ / 1430 م) أثناء انتشار وباء الطاعون⁽⁶⁹⁾ فى مصر ، أن قام السلطان «برسباى» بدعوة الفقهاء والقضاة الأربعة لانعقاد مجلس ليستفتيهم فى جواز الاجتماع والدعاء فى هذه الشدة حتى يرفع الله البلاء ، فاختلف العلماء فى الإجابة ، فمنهم من أجاز ومنهم من لم يجز .⁽⁷⁰⁾

لكن القضاة قاموا باستغلال الحدث وخوفوا السلطان من توالى النكبات وطالبوه بالتخفيف من بعض المظالم التى كان يعاني منها الشعب .⁽⁷¹⁾ وقالوا للسلطان : « ينبغي أن تمنع المظالم وتبطل المكوس وتقل الظلم من يد الحكام لعل الله يرفع الطاعون » .⁽⁷²⁾ ولما وقع طاعون عام (841 هـ / 1437 م) تم عقد مجلس أمر به السلطان برسباى وحضره القضاة والعلماء ، دار النقاش فيه من السلطان للحاضرين حول أنواع المعاصى والمنكرات التى إذا فعلها الناس فشئ فيهم الطاعون ، وأجابه : إذا انتشر الزنا ، وظهرت الخلاعة من النساء فى خروجهن متبرجات إلى الشوارع ليلا ونهارا ، فاتفقوا على منع النساء من المشفى الأسواق إلا النساء العجائز ، ومن ليس عندها من يستوفى حاجاتها .⁽⁷³⁾

وظل هذا الأمر السلطاني - على حد قول أحد الباحثين - معمولا به حتى وفاة الأشرف برسباى (841 هـ / 1438 م) إذا أنه أهمل وعادت النساء إلى عوائدهن .⁽⁷⁴⁾ ويلحظ على هذا المجلس وما جرى فيه ، أن العلماء أرادوا استغلال الحدث والاستفادة منه فى ردع الناس وردهم إلى دينهم مردا جميلا ، من خلال تخويف السلطان من آثار الخنا⁽⁷⁵⁾ على الدولة ، والتى سرعان ما أصدر أوامره السابقة على هذا النحو الذى ظن به أنه إجراء حاكم مانع ؟ !! كما جرت العادة فى العصر المملوكى الجركسى ، أن يتم عقد مجالس يحضرها السلطان والقضاة الأربع والعلماء لمناقشة أمور تتعلق بأهل الذمة⁽⁷⁶⁾ ، وكانت بمثابة مجالس لإرشاد هؤلاء وتوعيتهم بالحقوق والواجبات التى هم ملزمون بها ، ليس فيما يخص أهل مصر وحدهم بل بقية الرعايا من المقيمين بها وبغيرها من الولايات التابعة لحكم المماليك . وهذه المجالس كانت تعنى ببيان الحكم الشرعى تجاههم فيما يتعلق بكيفية التعامل معهم إزاء بعض التصرفات التى كانت تظهر منهم مما يخرج عن التقاليد الملزمين بها ، أعنى بذلك ما يسمى بالعهد العمرية .⁽⁷⁷⁾

فقد حدث عام (830 هـ / 1436 م) أن أصدر المحتسب⁽⁷⁸⁾ الأمير إينال بن عبد الله الشمانى أوامره بإلزام أهل الذمة بمصر بالشروط العمرية التى تركوها ، فما كان من هؤلاء إلا أنهم لم يرتضوا هذا الأمر ، ولجأوا إلى السلطان الأشرف برسباى يشكون له ، فما كان من السلطان إلا أنه أمر بعقد مجلس يحضره القضاة الأربع للبحث فى إصدار قرار يتناسب مع هذه الحالة فاجتمع الرأى على التخفيف من بعض هذه القيود .⁽⁷⁹⁾ وقد تكررت هذه المجالس⁽⁸⁰⁾ التى تتعلق بمناقشة أمور تخص أهل الذمة مثلما حدث عام (879 هـ / 1474 م) عندما هدم جزء من كنيسة بالقدس ، واختلف العلماء حول إعادة

بنائها ، فوصل خبرها إلى القاهرة ، وعلم السلطان بذلك ، فأمر بعقد مجلس من العلماء والقضاة للوقوف على الإجراء السليم الذى يجب إتباعه فى هذه الحالة ، وكان السلطان يرى إعادة بنائها وعدم هدمها ، وجاء قرار المجتمعين بالمجلس بإعادة بنائها ، ولكن بعد وقوع الخلاف بين القضاة والعلماء ، حتى وصل الأمر بهم أن هجا بعضهم بعضا إزاء هذه الحادثة .⁽⁸¹⁾

الخاتمة:

ومما سبق يتضح لنا أن المجالس العلمية التى كانت تعقد فى عصر البحث - مما سجله الباحث واعتنى به غيره من نواح شتى - كان بعضها خاص بالسلطين الممالك يحضرونها ومعهم القضاة والعلماء للتشاور والتباحث فى قضية فقهية أو أمر يخض الشرع من قريب أو بعيد ، مما يحتاج إلى اجتماع الآراء أو الاتفاق على قضية طال المراء فيها والجدل ، فكانت هذه المجالس أشبه بالتفكير العلمى والتدبير السياسى والاجتماعى .

النتائج :

خلصت الدراسة لعدد من النتائج منها:

- كما عقدت بعض المجالس الخاصة بالمنظرات العلمية ، لبعض أدياء العلم والمعرفة ، مما يستدعى مناقشتهم أمام السلطين لاستظهار مدى قوتهم أو ضعفهم ، مما يسفر عنه معاقبة بعضهم بالعزل من مناصبه العلمية إذا اتضح ضعف مستواه أو كذبه فيما ادعى من الاضطلاع بمعرفته .
- كما نوقشت فى بعض هذه المجالس المؤهلات العلمية لبعض شاغلى وظيفة التدريس بالمدارس ، خاصة إذا ثارت الشبهات حول المستوى العلمى لهؤلاء المدرسين مما يؤدى إلى عزلهم إن ثبت ذلك أو استقراهم فى أماكنهم إذا ظهر تفوقهم العلمى .
- كما تم المناقشة فى المجالس الدينية التى تناولت قضايا مختلفة لعل أهمها تناول أحوال أهل الذمة فى مصر وأوضاعهم ، خاصة حينما تظهر مخالفتهم للشروط التى كانوا يلتزمون بها ويعرفونها ، التى تمثل لهم رباطا اجتماعيا بينهم وبين الدولة لا يتعدونه ، لأن ذلك يعرضهم للعقوبة التى كانت تكون فى بعض الأحيان قيودا صارمة تصدر من السلطان بعد أخذ رأى القهاء والعلماء فيها ، لتحديد من طغيان بعضهم أو انفلات عيار المتهورين منهم ، لتعود بهم إلى جادة الطريق .
- نلمس من استعراضنا لبعض المجالس العلمية والدينية ، التى

كانت تناقش فيها القضايا المختلفة ، جرأة العلماء وصدعهم بالحق، وتصديهم للسلطان إذا مال عن الشرع ، مما يدعو للقول بأنه قد ظهر في هذا العصر من العلماء من تميز بالشجاعة الأدبية والجرأة في الحق والعزوف عن تملق الحكام أو مواكبتهم فيما يذهبون إليه مما يخالف أمر الشرع .

- كما رأينا بعض السلاطين ممن كان يؤثر السلامة والنزول على رأى العلماء حتى لا يحدث صدام بينه وبينهم ، فيشتهر عنه أنه يخالف رأى الشرع ويعارض العلماء لمصلحة في نفسه .

التوصيات:

من التوصيات الدراسة :

- عمل المزيد من البحوث والدراسات التي تتناول الحياة الثقافية والعلمية والدينية والاجتماعية للمالك والسلطانات والدويلات الاسلامية .
- تشجيع البحث العلمي لكشف الجوانب غير المطروقة في حياة الدولة المملوكية.

المصادر والمراجع

القران الكريم

اولا : المخطوطات

- (1) (مؤلف مجهول) : كان معاصر السلطان خشقدموقايتباى (865 901 هـ - هـ)
كتابفاالتاريخ - طدارالكتباالمصرية - رقم 5631 تاريخ .

ثانيا : المصادر

- (1) ابن إياس : أبو البركات محمد بن أحمد (ت 930 هـ / 1524 م)
(بدائع الزهور في وقائع الزهور ط 2 تحقيق د . محمد مصطفى ط
الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة 1982 م .
- (2) ابن تغرى بردى : أبو المحاسن بن يوسف (ت 874 هـ / 1470 م)
(النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة نسخة مصورة عن
دار الكتب طبعة اللجنة المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة
د . ت ج 1 - 12 , ج 13 تحقيق فاهيم محمد شلتوت - ط الهيئة
المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - سنة 1389 هـ / 1970 م
ج 15 تحقيق د . جمال محمد محرز - فاهيم محمد شلتوت
نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - ستة 1391
هـ / 1971 م ج 15 تحقيق د . ابراهيم على طرخان - مراجعة د .
محمد مصطفى زيادة ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
- القاهرة - ستة 1391 هـ / 1971 م ج 16 تحقيق د . جمال الدين
الشيال - فاهيم محمد شلتوت - ط الهيئة المصرية العامة للتأليف
والنشر - القاهرة - سنة 1392 هـ / 1972 م .
- (3) حاجى خليفة : الشيخ مصطفى أفندى الكاتب الجبلى (ت 1067 هـ / 1656 م)
كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - ط دار
الفكر - القاهرة 1982 م .
- (4) ابن حجر : الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (ت 852 هـ / 1448 م)
.إنباء الغمر بأبناء العمر - ط 2 - ط دار الكتب العلمية
- بروت - لبنان - ستة 1406 هـ - / 1956 م .
- (5) السخاوي : شمس الدين محمد عبد الرحمن (ت902هـ / 1497م):التبر
المسبوك في ذيل السلوك - مكتبة الكليات الأزهرية -الصادقية -
القاهرة - د.ت .
- (6) السكاكي : يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت 626 هـ / 1228 م)
:مفتاح العلوم , ط 1 - المطبعة الأدبية - مصر - د. ت .

- (7) السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت 911هـ / 1505م) : حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة - الجزء الأول تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط 2 - ط دار الفكر العربي - القاهرة 1418هـ / 1998 موالجزء الثاني - ط 1 - ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - سنة 1997م
- (8) ابن الصيرفي : علي بن داود (ت 900هـ / 1494م) : نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان - ثلاثة أجزاء - تحقيق د. حسن حبشي ط دار الكتب المصرية - القاهرة - سنة 1390-1393هـ / 1970-1973م .
- (9) العيني : الإمام بد الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت 855هـ / 1451م) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان تحقيق د. محمد محمد أمين ط الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة 1407هـ / 1987م .
- (10) السيف المهند في سيرة الملك المؤيد - ط 2 - تحقيق وتقديم فهد محمد علوي شلتوت - وراجع د. محمد مصطفى زيادة - ط - دار الكتب المصرية - القاهرة - 1992م .
- (11) الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب) : (ت 817هـ / 1414م) القاموس المحيط , نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية سنة 1301هـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978م .
- (12) القلقشندي (أبو العباس أحمد ابن علي) : (ت 821هـ / 1418م) صبح الأعشي في صناعة الإنشاء - ط - دار الكتب المصرية - القاهرة 1912-1938م .
- (13) القنوجي صديق بن حسن (ت 1307هـ / 1889م) : ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - عام 1978م .
- (14) الماوردي : أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري, البغدادي الماوردي (ت 450هـ / 1058م) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان د. ت .
- (15) ابن منجب الصيرفي : أبو القاسم علي بن منجب بن سليمان (ت 542هـ / 1148م) . قانون ديوان الرسائل - تحقيق علي بهجت - ط 1 - مطبعة الواعظ - مصر - سنة 1905م
- (16) (16) المقريزي : تقي الدين أحمد بن علي (ت 548هـ /

1441م): السلوك لمعرفة دول الملوك - تصحيح محمد مصطفى زيادة القاهرة سنة 1934م , 1957, 1958م , 1971م - ج 1 ق 1 - ج 2 ق 1 - ج 2 ق 2 - ج 3 ق 3 وتحقيق د. سعيد عبد الفتاح عاشور - مطبعة دار الكتب - القاهرة - 1970م 1972م - ج 3 ق 2 , ج 4 ق 1 .
(17) ياقوت : شهاب الدين أبو عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ / 1228م) . معجم البلدان - تحقيق فريد عبد العزيز الجندي - ط 1 دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة 1410هـ / 1990م

رابعاً : المراجع

- (1) احمد صبحي منصور : العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الاسلام و التصوف - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة كتاب تاريخ المصريين رقم 186 - القاهرة .
- (2) أحمد عيسى (دكتور) : تاريخ اليمارس تاناتفى الإسلام - المطبعة الهاشمية دمشق سنة 1357 هـ / 1939 م .
- (3) عثمان على عطا ، مجالس الشورى في عصر سلاطين الممالك ، د الدار الثقافية للنشر - ط 1 - القاهرة عام 1429 هـ / 2008 م .
- (4) عبد الفتاح فتحى (دكتور) : المعارضة بين السيوطى و السخاوى : ندورة التاريخ الأسلامى - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - العدد 16 - عام 2002م
- (5) محاسن محمد الوقاد (دكتور) اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - عام 1999م .
- (6) محمد حمزة اسماعيل : العلاقة بين النص التأسيس و الوظيفة و التخطيط المعمارى للمدرسة في العصر المملوكى بحث ضمن كتاب تاريخ المدارس في مصر الاسلامية - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - عام 1992 م .
- (7) محمد لبیب البتانونى : الرحلة الحجازية ط 2 المطبعة الجمالية مصر سنة 1329 هـ .
- (8) محمد محمد امين (دكتور) : الاوقاف و الحياة الاجتماعية في مصر - عصر الممالك - دراسة تاريخية وثائقية - ط دار النهضة العربية - القاهرة - عام 1400هـ / 1981 م .
- (9) مصطفى الشكعة (دكتور) : جلال الدين السيوطي مسيرته العلمية ومباحثه اللغوية ط مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1401هـ / 1981م .

رابعاً: رسائل الماجستير :

- (1) سحر ماهر احمد ابو عطيوى : المقامات في العصرين المملوكى و العثمانى - دراسة تحليلية نقدية - رسالة ماجستير فى الادب - كلية اللغة العربية - قسم الدراسات العليا - قسم اللغة العربية - الجامعة الاسلامية - غزة - عام 1435 هـ - / 2014 م .

خامساً: رسائل الدكتوراة:

- (1) احمد محمد على محمد سليمان - خبرة الجامعات الوقفية بتركيا و امكانية الافادة منها فى مصر - رسالة دكتوراه - كلية البنات - جامعة عين شمس عام 1434 هـ / 2013 م .
- (2) سمير عبد الله سليمان : العلاقات الثقافية بين مصر و الحجاز فى العصر المملوكى (-923 648 هـ / 1250 - 1517 م) رسالة دكتوراه غير منشورة - قسم التاريخ الحضارة - كلية اللغة العربية - القاهرة - جامعة الأزهر - عام 2004 م .
- (3) محمد محمد عامر : المماليك الذين لمعوا فى ميدان الفكر (648 هـ - 923 هـ) رسالة دكتوراه - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة . عام 1979 م .
- (4) مجاهد توفيق الجندي الحركة العلمية فى مصر فى عصر سلاطين المماليك البرجية رسالة دكتوراه غير منشورة قسم التاريخ والحضارة - كلية اللغة العربية جامعة الأزهر - القاهرة - سنة 1401 هـ / 1981 م .

المصادر والمراجع:

- (1) محمد محمد عامر : الممالك الذين لمعوا في ميدان الفكر (648 هـ - 923 هـ رسالة دكتوراة ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، عام 1979م ، ص 168
- (2) أبو المحسن يوسف بن تغري ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، (1375هـ-1956م) 14 / 111
- (3) ابن حجر : الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ / 1448 م) إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 273
- (4) ابن إياس ، بدائع الزهور في وقائع الزهور ط 2 تحقيق د . محمد مصطفى ط الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة 1982 م ، بدائع الزهور 2 / 300.
- (5) محمد محمد عامر : المرجع السابق ، ص 173
- (6) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، مصدر سابق 16 / 308
- (7) ابن إياس : بدائع الزهور ، مصدر سابق ، ص 3 / 326
- (8) انظر : تفاصيل هذه المجالس في : عبد الوهاب عزام : مجالس السلطان الغورى- ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1941م
- (9) عبد الوهاب عزام : مجالس السلطان الغورى .
- (10) د . عبد الرحمن زكى : من تراث مصر العلمى فى العصر المملوكى- مجموعة بحوث ألفت فى ندوة الحضارة الإسلامية فى الفترة من 16 - 20 أكتوبر عام 1976م - نشر مؤسسة شباب الجامعة ، ص 131
- (11) - سمير غبد الله سليمان : العلاقات الثقافية بين مصر والحجاز فى العصر المملوكى (648هـ - 923هـ / 1250م - 1517م) رسالة دكتوراة غير منشورة ، قسم التاريخ والحضارة ، كلية اللغة العربية بالقاهرة - جامعة الأزهر عام 2004 م .
- (12) - سحر ماهر أحمد أبو عطوى : المقامات فى العصرين المملوكيوالعثماني- دراسة تحليلية نقدية رسالة ماجستير فى الأدب-كلية اللغة العربية -قسم الدراسات العليا -قسم اللغة العربية -الجامعة الإسلامية -غزة- عام 1435هـ/2014م ص15
- (13) * البيمارستان : كلمة فارسية مركبة من مقطعين « بيمار » أى مريض و « ستان » مكان فالمعنى مكان أو دار المرضى وانتهى مفادها إلى المكان الذى يوضع فيه المرضى المصابون بالجنون .
- (14) انظر : المقرئى : السلوك لمعرفة دول الملوك ج 1 ق 3 ص 706 .
- (15) .أحمد عيسى : تاريخ البيمارستان فى الإسلام : المطبعة الهاشمية دمشق عام 1357هـ- 1339هـ ، ص 4

- (16) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر، مصدر سابق ، 3 / 99 .
- (17) المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك المقرئزي : تقي الدين أحمد بن علي (ت 548هـ / 1441م) السلوك لمعرفة دول الملوك - تصحيح محمد مصطفى زيادة القاهرة سنة 1934م ، 1957، مطبعة دار الكتب - القاهرة - 1970م 1972-م ، ج3 ق2 ، ج4 ق1 . ج 4 ق 1 ص 499 .
- (18) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر ، مصدر سابق ، ج 3 ص 195 .
- (19) العيني : عقد الجمان ، ص 354 .
- (20) البقاعي : إظهار العصر (حوادث ذى الحجة سنة 870 هـ) أ
- (21) البقاعي : إظهار العصر (حوادث ذى الحجة سنة 870 هـ)
- (22) عثمان علي عطا : عثمان علي عطا ، مجالس الشورى في عصر سلاطين الماليك ، د الدار الثقافية للنشر - ط 1 - القاهرة عام 1429 هـ / 2008 م ، ص 236 - 237 .
- (23) المبلّغ : التبليغ حبل يوصل به الرشاء حتي يبلغ الماء .انظر :المعجم الوسيط 1/ 72 .
- (24) مؤلف مجهول : (كان معاصرا للسلطان خشقدموقايتباى 865 هـ - 901 هـ) ، دار الكتب المصرية ، رقم 5631 ، تاريخ ، ورقة 129 .
- (25) راجع لهذه المجالس في كتاب مجالس السلطان الغورى ، مصدر سابق .
- (26) عبد الوهاب عزام : مجالس السلطان الغورى ،مرجع سابق ، ص 171 .
- (27) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر ، مصدر سابق ، 3 / 258 - 259 .
- (28) - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، مصدر سابق 12 / 144 .
- (29) - علي بن داود ابن الصيرفي : نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان ، مطبعة الكتب ، 1971م ، 1 / 485 ، 2 / 325 .
- (30) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة مصدر سابق ، 15 / 102
- (31) ابن إياس : بدائع الزهور، مصدر سابق ، 4 / 310
- (32) المصدر نفسه ، 4 / 314 - 315
- (33) الهروى : شمس الدين بن عطاء الله بن محمد أحمد بن محمود ولد بهرة عام (767هـ) فاق في العقلليات وولى منصب قاضى قضاة الشافعية ووظيفة كاتب السر ومات فذى القعدة سنة (829هـ) .انظر :العيني :السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد ص268 وحاشية (1)
- (34) -السيوطي :حسن المحاضرة 1/ 236 .
- (35) أحمد بن محمد بن علي بن حجر العسقلاني ، إنباء الغمر بأنباء العمر ، مصدر سابق ، 3 / 57 : 63

- (36) ابن حجر : المجمع المؤسسى للمعجم المفهرس 3 / 125
- (37) - السخاوى : وجيز الكلام فى الذيل على دول الإسلام 2 / 437
- (38) السيوطى:الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطي المصري الشافعي ولد بالقاهرة عام (849هـ)وتوفي عام (911هـ) أحد مشاهير علماء العصر المملوكي.انظر :السيوطي :حسن المحاضرة 1/289-297.
- (39) السيوطى : التحدث بنعمة الله - تحقيق مارى سارتين - ط الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة - سلسلة الذخائر - عام 2003م ، ص 203
- (40) - كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة ، دراسة وتحقيق محمد كمال الدين عز الدين على ، ط عالم الكتب - بيروت - عام 1987م ، ص 47
- (41) - مصطفى الشكعة : جلال الدين السيوطى ، مسيرته العلمية ومباحثه اللغوية ، مطبعة الحلبي- القاهرة - عام 1401 م - 1981م ، ص 118 .
- (42) عثمان على عطا : مجالس الشورى فى عصر سلاطين الممالك ، ص 246
- (43) 28 انظر بالتفصيل عن هذه الخصومات د . مصطفى الشكعة : المرجع السابق ، ص 81 .
- (44) عبد الفتاح فتحى : المعارضة بين السيوطى والسخاوى : ندوة التاريخ الإسلامى ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، العدد 16 عام 2002م - ص 407
- (45) شاع الوقف فى العصر المملوكى حيث كان الواقف يحدد جهات صرف ريع الوقف ثم ينص على أن الزيادة منه تعود على الواقف وذريته من بعده فازدهر الوقف فى عصر سلاطين الممالك الذين يعد عصرهم العصر الذهبى لنظام الأوقاف .
- (46) - عثمان على عطا : مجالس الشورى ص 240
- (47) - محمد محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر-عصر الممالك -دراسة تاريخية وثائقية -ط دار النهضة العربية -القاهرة - سنة 1400 هـ / 1981م ، ص 70
- (48) - أحمد محمد على محمد سليمان : خبرة الجامعات الوقفية بتركيا وإمكانية الاستفادة منها فى مصر ، ص 103 م ، رسالة دكتوراة ، كلية البنات عين شمس 1434 هـ / 2013م .
- (49) المقرئى : الخطط ، مصدر سابق ، 4 / 192
- (50) محمد محمد أمين : المرجع السابق ص 235
- (51) - سمير عبد الله سليمان : العلاقات الثقافية بين مصر والحجاز فى العصر المملوكي ص 41 وحاشية (1)

- (52) القلقشندى ، صبح الأعشى ، مصدر سابق، 3 / 368
- (53) المقرئى ، الخطط ، مصدر سابق 4 / 192
- (54) د . محمد محمد أمين : المرجع السابق : نفس الصفحة - محمد حمزة إسماعيل : العلاقة بين النص التأسيسى والوظيفة والتخطيط المعماري للمدرسة في العصر المملوكى - بحث ضمن كتاب تاريخ المدارس في مصر الإسلامية ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1992م ، ص 271
- (55) المدرسة الشيعونية : نسبة إلى الأمير شيوخون بناها عام (759 هـ / 1355م) لتدريس الفقه علي المذاهب الأربعة وتجويد القرآن بالروايات المشهورة بالإضافة إلي درس الحديث . انظر: المقرئى: الخطط 4/283.
- (56) الكشف : هو كتاب الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام العلامة أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري بالخوارزمي (ت 538هـ) . انظر : حاجي خليفة : كشف الظنون مج 2 ص 1475-1476.
- (57) -القنوجي : صديق بن حسن (ت 1307هـ / 1889م) : أبجد العلوم الوشى المرقوم في بيان أحوال العلوم - ط كم دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - عام 1978م .
- (58) والكتاب مطبوع في أربعة أجزاء وله حواش كثيرة - ط دار الفكر - بيروت - لبنان - عام 1428-1429هـ / 2008م .
- (59) المفتاح : هو كتاب : مفتاح العلوم للإمام سراج الدين بن أبى يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد السكاكى (626هـ) ضمنه أنواع الأدب ومبحث في علم المعانى والبيان فيم يخص طلاب البلاغة وكذلك علوم النحو والصرف والعروض والقافية
- (60) انظر : حاجي خليفة : كشف الظنون مج 2 ص 1762.
- (61) والكتاب مطبوع بمطبعة الحلبي - القاهرة 1411هـ / 1990م - ط 2 في مجلد واحد وله شروح كثيرة .
- (62) 38 الهداية : كتاب الهداية في الفروع للمرغينانى : برهان الدين علي بن أبى بكر المرغينانى الحنفى (593هـ) وهو شرح على متن سماه (بداية المبتدى) صنفه في ثلاث عشرة سنة . انظر : حاجي خليفة : كشف الظنون مج 2 ص 2031-2032.
- (63) والكتاب مطبوع بعنوان : الهداية شرح بداية المبتدى - بمجلدين في أربعة أجزاء - مطبعة الحلبي - القاهرة - د ت .
- (64) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر 4 / 50 محمد محمد أمين : الأوقات والحياة الاجتماعية في مصر في عصر المماليك ، ص 244

- (65) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة
- (66) المدرسة الصلاحية : هى المدرسة التى أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبي بالقدس عام (588 هـ / 1192) لتدريس المذهب الشافعى
- (67) محمد كرد على: خطط الشام - مطبعة الترقى- دمشق عام 1927م ، 6 / 122.
- (68) 42 القدس :بلد بالشام قرب حمص من فتوح شرحبيل بن حسنة .انظر:ياقوت:معجم البلدان -تحقيق فريد عبد العزيز النجدي -ط دار الكتب العلمية -بيروت -لبنان 4/353.
- (69) -ابن عبد الحق :صفي الدين عبدالمؤمن بن عبد الحق البغدادى(ت739هـ) مختصر لمعجم البلدان لياقوت - تحقيق علي محمد البجاوي -ط دار الجيل -بيروت -لبنان مج 3ص1068.
- (70) ابن تغرى بروى : حوادث الدهور ، ص 134
- (71) - السخاوى : التبر المسبوط 2 / 92
- (72) المصدر نفسه 2 / 92
- (73) المدرسة المؤيدية : سبق الحديث عنها
- (74) ترجم له : انظر عنه ابن اياس بدائع الزهور 4/ 95 - ابن الصيرفي -نزهة النفوس 4/326. - السخاوي - التبر المسبوك في ذيل السلوك 1/264
- (75) ترجم له : انظر عنه ابن اياس بدائع الزهور 4/ 95
- (76) الحمصى : حوادث الزمان ، 2 / 151
- (77) سورة النحل : آية (128)
- (78) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 190
- (79) - المقرئى : السلوك لمعرفة دول الملوك ج 4 ق 1 ، ص 179
- (80) - ابن إياس : بدائع الزهور 2 / 42
- (81) المحمل : بفتح الميم الأولي وكسر الثانية ويطلق على الجمل الذى يحمل الهدايا إلى الكعبة وكان يزين بأبهى الزينة التى تخصص لهذا الغرض .انظر :القلقشندي :صبح الأعشى 4/ 477 .-محمد لييب البتانونى :الرحلة الحجازية -ط-2المطبعة الجمالية-مصر 1329-هـ -ص140-143.
- (82) بن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 200
- (83) المكوس : واحدها المكس فى اللغة الجباية مكس - يمكس - مكسا والمكس دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع فى الأسواق فى الجاهلية ويقال للعشارة صاحب مكس والمكس انتقاص الثمن فى البياعة . الفيروزابادي . - القاموس المحيط 2/250
- (84) المعجم الوسيط 2/ 916 .

- (85) المقرئزي : الخطط 2/ 121.
- (86) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 327
- (87) - المقرئزي : اسلوك لمعرفة دول الملوك ج 4 ق 2 ص 663
- (88) - ابن إياس : بدائع الزهور 2 / 592
- (89) 55 د . عثمان على عطا : مجالس الشورى فى عصر سلاطين المماليك ، ص 209
- (90) انظر ابن حجر : انباء الغمر 3/ 535.
- (91) - عقد الجمان ص 454 ابن الصيرفي . نزهة النفوس 3/ 302.
- (92) - ابن إياس : بدائع الزهور 2/ 158.
- (93) 57 د . عثمان على عطا : مجالس الشورى فى عصر سلاطين المماليك ، ص 208 - 209
- (94) 58 ابن حجر : إنباء الغمر [أنباء العمر 3 / 535
- (95) - العيني : عقد الجمان ، ص 454
- (96) - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة 15 / 49
- (97) طائفة النيسمية : نسبة إلى الشاعر عماد الدين بن نسيى ، المولود بمنطقة نسيم بضواحي بغداد ، والمتوفى عام (820 هـ / 1417 م) وهو المؤسس الحقيقى للمذهب الحروفى وهو مذهب صوفى ينادى بوحدة الوجود وتعظيم وتقديس الحروف والأرقام وتركيب الحروف فى الكلمات .
- (98) انظر : ابن حجر إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 136
- (99) - ابن إياس : بدائع الزهور 2 / 36
- (100) - د . أحمد صبحى منصور : العقائد الدينية فى مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة كتاب تاريخ المصريين رقم 186 ، القاهرة ، ص 197
- (101) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 548
- (102) د . عثمان على عطا : مجالس الشورى فى عصر سلاطين المماليك ، ص 211
- (103) الكوسات : جمع مفرد « كوسة » وهى صنوجات تشبهه الترس الصغير ، يتم قرع أحد بعضها ببعض ، بإيقاعات معينة وكان النظام المتبع أن يدق بها كل ليلة مرتين مرة بعد صلاة العشاء والأخرى قبل صلاة الفجر .
- (104) انظر : القلقشندي : صبح الأعشى 4 / 9 ، 13 سيد عبد الفتاح عاشور : العصر المماليكى فى مصر والشام ، ص 445
- (105) 63 السيوطى : التبر المسبوك ، ص 186

(106) د. يسرى أحمد زيدان: رؤى الهلال ومشاكلها في مصر والشام والحجاز في عصر سلاطين الممالك، مجلة المؤرخ العربى، العدد 13 / عام 2005، ص 118

(107) الغورى: سبقت ترجمته.

(108) ابن إياس: بدائع الزهور 4 / 121

(109) انظر ترجمته في: ابن إياس: بدائع الزهور 5 / 161

(110) - البورينى: تراجم الأعيان 2 / 4

(111) 67 ابن إياس: بدائع الزهور 4 / 349.

(112) 68 بدائع الزهور 4 / 341 - 349

(113) الحمصى: حوادث الزمان 2 / 212

(114) اليونينى: تراجم الأعيان 2 / 5

(115) محمود رزق سليم: الأشرف قانصو وهالغورى، ص 188

(116) الطاعون: الطاعون: والجمع الطواعين: داء وبائى سببه ميكروب يصيب الفئران وتنقله البراغيث إلى فئران أخرى وإلى الإنسان. انظر: المعجم الوسيط 2 / 578.

(117) 70 ابن حجر: إنباء الغمر بانباء العمر 3 / 438

(118) ابن إياس: بدائع الزهور 2 / 131

(119) د. عثمان على عطا: مجالس الشورى في عصر سلاطين الممالك، ص 213

(120) ابن إياس: المصدر السابق 2 / 132

(121) 73 المقرئى: السلوك لمعرفة دول الملوك ج 4 ق 2 ص 1032

(122) ابن تغرى بروى: النجوم الزاهرة 15 / 93

(123) ابن الصيرفى: نزظهة النفوس والأبدان 3 / 4-4

(124) د. عثمان على عطا: مجالس الشورى في عصر سلاطين الممالك، ص 213

(125) الخنا: الفحش في الكلام. انظر: المعجم الوسيط 1 / 269.

(126) أهل الذمة: المعاهدون من أهل الكتاب ومن يجري مجراهم ومعنى الذمة: العهد والأمان والكفالة. والذمي: المعاهد الذى أعطى عهداً يأمن به على ماله وعرضه ودينه ويقال للمرأة منهم ذمية.

(127) والمقصود بهم كذلك المواطنون غير المسلمين ممن يعيشون في المجتمع الإسلامى انظر الماوردى: الأحكام السلطانية، ص 142

(128) - المعجم الوسيط: 1 / 327

(129) - د. قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى - القاهرة - 1979 م، ص 155

- (130) - بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية - نقله إلى العربية أمين فارس - منير البعلبكي - ط بيروت - 1969م - ص 108 .
- (131) د . سيد كاشف : مصر الإسلامية وأهل الذمة ، ص 9
- (132) د . ناريمان عبد الكريم : معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1997م ، ص 19
- (133) العهدة العمرية : أو الشروط العمرية : نسبة إلى سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه (ت 23 هـ) وتختص بالشروط الواجبة على أهل الذمة الالتزام بها لضمان حمايتهم داخل حدود الدولة الإسلامية .
- (134) انظر : ابن الأخوة : محمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة (ت 729 هـ) : معالم القربة في أحكام الحسبة - عنى بتصححه روبن ليوى - ط مكتبة المتنبى - القاهرة - بدون تاريخ ، ص 38 - 45
- (135) - القلقشندي : صبح الأعشى 13 / 378 - د . ناريمان عبد الكريم : معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية ، ص 63 - 64
- (136) المحتسب : وظيفته أن يتعرف على دقائق كل حرفة وتجارة يكشف بسهولة عن الغش الذي يرتكب ضد حياة الناس المعيشية وهي خدمة أصلها ديني من باب الأمر بالمعروف عندما يكونوا مهملاً والنهي عن المنكر عندما يكون علناً
- (137) وقد تشدد المحتسب في عهد المماليك في التضييق على أهل الذمة ، كما كان الحال في كل دول الإسلام لإظهار ما في الإسلام من عزة ابن الأخوة معالم الخبرة في أحكام الحسبة ص 7 - د . عبد المنعم ماجد : المرجع السابق 120/1--121
- (138) ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر 3 / 382
- (139) د . محاسن محمد الوقاد : اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزه - ط الهيئة العامة للكتاب - القاهرة عام 1999م ، ص 92
- (140) مثل المجالس التي عقدت في عهد الظاهر جقمق عام (845 هـ / 1441 م) وعام (849 هـ / 1445 م) وعام (854 هـ / 1450 م)

- (141) انظر: العينى: عقد الجمان (تحقيق القرموطى) ص 644 - ابن الصيرفى: نزهة النفوس والأبداس 4 : 326 - ابن تغرى بروى: النجوم الزاهرة 15/407 - السخاوى: التبر المسبوك 1 / 68، 69، 101، 264 - ابن إياس: بدائع الزهور 2 / 278 - د. محاسن محمد الوقاد: اليهود فى مصر المملوكية، ص 92، 140، ومجلس عام (868 هـ / 1463 م فى عهد السلطان الظاهر خشقدم (ت 872 هـ / 1467 م) انظر: ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة 16 / 281 - ابن إياس: بدائع الزهور 2 / 412
- (142) مؤلف مجهول ورقة 145 - 146

قضية السودان في المفاوضات البريطانية-المصرية (1946 - 1951م)

محاضر - قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة النيلين

أ.علي محمد الصافي عبد الله

المستخلص:

هدفت الورقة للتعرف على عملية التفاوض التي جرت بين مصر وبريطانيا حول قضية السودان، وتقاطع مصالح الدولتين حول القضية، وتأثير الأهمية من خلال تأثير تلك العملية على القوى الوطنية السودانية بإحداث إنقسام فيها، وإرتباط ذلك بمستقبل السودان السياسي.

إتبع الباحث المنهج التاريخي (الوصفي-التحليلي). توصلت الدراسة إلى أن حالة التناقض في مصالح الدولتين في السودان رغم إسهامها في إتاحة قدر من الحكم الذاتي الذي توج لاحقاً بالإستقلال التام، إلا أنها شكلت عاملاً سلبياً على وحدة القوى الوطنية السودانية وفقاً لمواقف الدولتين. خلال الفترة 1946-1951م، وهي الفترة التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية برزت أهمية مصر في مشروعات السيطرة على الشرق الأوسط وبمساندة من الولايات المتحدة الأمريكية حرصت بريطانيا على الاحتفاظ بنفوذها في مصر بالتفاهم مع الحكومة المصرية ولكن هذا لن يتحقق الا بحل قضية السودان. اتضح ان هناك تباين وتناقض في اهداف كل طرف فكان ان اضطرت الدولتان لعقد جولات متعددة من المفاوضات أولها مفاوضات صدقي بيفن 1946 ولم تحقق نجاحا فعقدت جولة في أروقة مجلس الامن في 1947 لاجبار بريطانيا على الانسحاب من كل وادي النيل ولم تتبلور هذه عن حل وتم عقد جولة ثالثة عرفت بمفاوضات خشبة - كامبل ولم تكن افضل من سابقتها وعندما جاءت حكومة مصطفى النحاس الثانية عقدت جلسة رابعة 1950-51 كانت حاسمة بالنسبة لمصر اذا أعلن النحاس من داخل البرلمان الغاء اتفاق 1899 ومعاهدة 1936م من جانب واحد في اكتوبر 1951م. وقد تمثل الخلاف الأساسي في تمسك بريطانيا عن طريق ادارتها في الخرطوم لابقاء السودان منطقة نفوذ لها سياسيا واستراتيجيا بينما تري مصر أن لها حقوق تاريخية وربما وجودية في السودان وادي هذا الي دخول طرف ثالث يتمثل في الحركة الوطنية التي إستغلتها الدولتان للاصطفاف بجانبها مع وجود تيار إستقلالي

ظاهرياً لكنه مسنوداً من الإدارة البريطانية في السودان؛ وتيار إتحادي يصطف بجانب مصر؛ وقد وضح هذا الموقف المتشابك في كل الجولات وفي ضوء الإخفاق المتعاقب تمكنت الإدارة البريطانية في السودان للإنفراد بمشروعها لوضع السودان في الطريق نحو الإستقلال .

Abstract:

The aim of this paper is to throw light on one of the complicated problems in the modern history of the Sudan as it deals with last phase of the Condominium regime and each party was trying to secure its interests. The role of the National Movement was detrimental as it tried to make use of the contradicting stands of the parties . The paper revealed steps followed by the political parties despite their differences and positive results were achieved. By the end of the Second World War 1945 the Middle East witnessed a new era as a conflict was in progress between the great powers to dominate the area with Egypt having a central role and this can only be achieved with the agreement with the Egyptian government. And this can only be done by settling the Sudan Question in a way satisfactory to Egypt. At the same time Egypt realized that there is a chance to restore her lost rights by calling Britain to revise the Treaty of 1936 after expiry of ten years as one of its terms specified. Britain agreed reluctantly and the round was a failure in 1946. Another round was held in the premises of the Security Council when Egypt called for British withdrawal from the Nile Valley in 1947 but with British allies in the Council Egypt achieved nothing . A third round was “khashaba – Campel” which was a failure . A fourth round was held on the coming of the second ministry of Mustafa al- Nahas in 1950-1951- which was detrimental to Egypt as al-Nahas declared the abolition of the Covenant of 1899 and the Treaty of 1936 unilaterally within the parliament . During these negotiations a third party was always present that was the Sudan national movement which was divided between two factions an independence front supported by the

administration and the unity front cagghng for the unity of the Nile Valley and naturally supported by Egypt. to an extent the failure of the negotiations was considered a victory to the admistraton in the Sudan as steps went in progress to put the Sudan in the road of independence backed by the government in London .The Sudan ruled by a Condominiun faced various problems which need further investigation by reseachers .

Keywords: Sidgie- Beven, Protocol Legislative assembly , Sudanese graduates conferene, Abolition of 1936 treaty, Sudan question in Security Council

قضية السودان في مفاوضات صدقي-بيفن 1946م:

بعد إلحاح من الجانب المصري وتردد من الجانب البريطاني، تم الإتفاق بين الطرفين على مراجعة معاهدة 1936 وذلك بعد أن مضت عشر سنوات على توقيعها؛ ترأس الوفد المصري رئيس الحكومة إسماعيل صدقي فيما ترأس وفد بريطانيا وزير خارجيتها Beven El. «بيفن» وكانت قضية السودان أحد أهم القضايا التي يأمل طرفا المعاهدة الوصول لتوافق بشأنها، فقد شكلت هذه القضية على الدوام مصدر خلاف بين مصر وبريطانيا، إذ تعذرت التسوية النهائية بشأنها حتى في المعاهدة المراد مراجعتها، فبريطانيا الساعية لتأمين مصالحها في مصر كانت حريصة على تسخير قضية السودان كمصدر ضغط على مصر من أجل الحصول على تسهيلات اكبر بخصوص قواتها في قاعدتها العسكرية بقناة السويس، أما مصر فقد تمسكت بالسودان باعتباره جزءاً أصيلاً منها⁽¹⁾.

أما في جانب السودانين، فقد كانوا يدركون أن آمالهم وتطلعاتهم نحو مستقبل بلادهم مرهونا بموقف دولتي الحكم الثنائي من مستقبل السودان، لذا تقدم مؤتمر الخريجين في نهاية أغسطس 1945 م بمذكرة عبر الحاكم العام في السودان موجهة لدولتي الحكم فيه، كان مطلبها الأساسي إقامة حكومة ديمقراطية حرة في حدود السودان المعروفة آنذاك، تحت ظل التاج المصري، كما طالبت المذكرة بإطلاق الحريات العامة، والإهتمام بالتعليم والصناعة وتدريب السودانين ليحلوا محل الموظفين الأجانب في السودان⁽²⁾.

رفض الحاكم العام الموافقة على إستلام المذكرة بحجة أن المؤتمر لا يمثل كل السودانين، فضلاً عن أن المذكرة لم تجد الإجماع الكامل من عضوية المؤتمر، وترتب على هذا الرفض تطور خطير كان له الأثر السيئ ليست على

وحدة المؤتمر فحسب، بل على وحدة المطلب الأساسي المتمثل في قضية استقلال السودان، وبموجب ذلك بدأ الخلاف بين أعضاء المؤتمر حول الوسيلة المثلى التي ينبغي إتباعها لتحقيق الاستقلال، وانقسم هؤلاء الأعضاء إلى مجموعتين؛ الأولى منهما تبنت إستقلال السودان في إطار الوحدة مع مصر، فيما فضلت المجموعة الثانية أن يتحقق إستقلال السودان التام بدون الإرتباط بمصر أو بريطانيا إلا بالعلاقة الحسنة⁽³⁾.

إن اختلاف المواقف والرؤى بين السودانين يمثل عامل ضعف ومهدد لقدرتهم في الوصول بقضية استقلالهم الى غايتها؛ في ظل الإصرار المصري بالتمسك بالسودان كجزء لا يتجزأ عن مصر، ومحاولات بريطانيا المستمرة لتسخير قضية السودان لخدمة أهدافها التفاوضية مع مصر وبالتالي تخوف السودانين من ضياع قضيتهم في ظل هذا الاختلاف، فكانت الدعوة الى وحدة الجهود بين جميع العناصر الوطنية السودانية، من أجل تحقيق الاستقلال هذه المرة عبر المشاركة في المفاوضات التي يجري الإعداد لها في مصر وبريطانيا بشأن مراجعة معاهدة 1936م، ولا شك أن السودانين كانوا يمنون أنفسهم بالمشاركة في التفاوض على إعتبار أنهم طرف أصيل في شأن مستقبلهم السياسي.

في خطوة نحو توحيد المواقف والرؤى إستبقت القوى الوطنية السودانية عملية التفاوض المزمعه بين بريطانيا ومصر بالتوافق على ميثاق بشأن مستقبل السودان السياسي، يلزم دولتي الحكم الثنائي بإصدار تصريح مشترك يضمن للسودانيين إقامة حكومة سودانية حرة، تكون في إتحاد مع مصر وتحالف مع بريطانيا، ومطالبة الدولتين أيضاً بتسهيل الخطوات العملية نحو سودنة الإدارة في البلاد وإطلاق الحريات الصحفية وحرية الإجتماعات والتنقل والتجارة⁽⁴⁾.

بعد الإتفاق على الميثاق المذكور تقرر تشكيل وفد سوداني موحد يمثل فيه كل حزب بعضو واحد؛ من أجل السفر الى القاهرة وعرض موقف السودانين حول مستقبلهم السياسي لوفدي التفاوض، وقد تكامل وصول أعضاء هذا الوفد الى القاهرة في يوم 3 ابريل 1946م⁽⁵⁾.

فور وصول الوفد السوداني الى القاهرة دخل أعضاؤه في لقاءات مع قادة الأحزاب والهيئات المصرية، ومن خلال الندوات والاحتفالات التي أقيمت على شرف هذا الوفد شرح أعضاؤه مهمتهم التي توافقوا عليها والتي رفعوا بشأنها المذكرة من قبل للدولتين؛ كما تقدم أعضاء الوفد بكتاب لرئيس الحكومة المصرية «صدقي» أعلنوا فيه عدم إعترافيهم بالمجلس الإستشاري لشمال السودان الذي تأسس آنذاك بأمر الحاكم العام، غير أن صدقي لم يلتزم للإعضاء بأي حقوق سياسية للسودانيين⁽⁶⁾.

في ذات الإتجاه تعرض الوفد السوداني في القاهرة لضغوط هائلة من قبل الجهات الرسمية والشعبية في مصر من أجل التأثير على أعضائه لكي يتبنوا حل القضية السودانية في إطار الوحدة مع مصر، الأمر الذي أدى إلى قيام حملة إستنكار واسعة في بعض الصحف السودانية لهذه الضغوط على إعتبار أن القضية في المقام الأول تهم السودانيين وحدهم دون سواهم⁽⁷⁾.

نجحت الضغوط المصرية في التأثير على بعض أعضاء الوفد خاصة (اسماعيل الازهري)، وظهر ذلك من خلال البيان الذي أصدره الأخير في 11 أبريل 1946م، وقد وضح من خلال هذا البيان أن الوفد بدأ يميل إلى إرضاء الجانب المصري، فقد إحتوى البيان على تأكيد وجوب الجلاء البريطاني من وادي النيل (مصر والسودان) جلاءً عسكرياً واقتصادياً وسياسياً، ومن ثم فإن مسألة علاقة السودان بمصر تعتبر شأناً داخلياً يخص السودانيين والمصريين، وبخصوص الرغبة في الإشتراك في عملية التفاوض أكد البيان أن الوفد يتبنى ذات الهدف الذي يتبناه المصريون، وهو الجلاء البريطاني من وادي النيل؛ وكانت تلك إشارة واضحة بعدم تمسك الوفد بعملية المشاركة في المفاوضات، كما يؤكد سيطرة ونفوذ العناصر ذات التوجه الوحدوي مع مصر، وقد إستنكر حزب الأمة ما جاء في هذا البيان؛ واعتبره مخالفه صريحة لأهداف الوفد التي سافر من أجلها إلى مصر، وبالتالي إنسحب بعض أعضاء الوفد وعادوا إلى السودان كتعبير عن رفضهم لهذا البيان؛ وإستنكر (الازهري) عملية الإنسحاب وعدها مؤامرة مدبرة من حكومة السودان بقصد إضعاف الوحدة بين السودان ومصر⁽⁸⁾.

من جانبها عبرت حكومة السودان عن رفضها الإعتراف بالوفد ممثلاً للشعب السوداني، وإعتبرته ممثلاً فقط لجزء محدود من شريحة الطبقة المثقفة، وأشارت الحكومة إلى أن بإمكانها تشكيل وفد من كل الفئات في السودان، وقد بذلت حكومة السودان جهودها في كل من القاهرة ولندن من أجل عدم إعطاء الشرعية للوفد السوداني والإعتراف بهذا الوفد ممثلاً للسودانيين في عملية التفاوض الخاصة بمراجعة معاهدة 1936م، ولتدعيم حجته بعدم تمثيل أعضاء لجميع السودانيين أرسل الحاكم العام (هدلستون) إلى السفارة البريطانية في القاهرة؛ رسالة أوضح فيها أن الوفد يغيب عنه ممثلين للإدارة الأهلية في السودان التي تمثل 90% من عامة الشعب السوداني، كما لا يوجد أيضاً ممثل لجنوب السودان في هذا الوفد⁽⁹⁾.

كانت حكومة السودان حريصة على فصل قضية السودان عن القضية المصرية، وإتخذت في سبيل ذلك تدابير عملية، وذلك بالبداية في إعداد السودانيين

لإدارة شئون بلادهم، وتأهيلهم للحكم الذاتي والتأكيد على أن القرار النهائي بشأن مستقبل بلادهم رهين بإستشارهم⁽¹⁰⁾. أما الحكومة البريطانية ومن خلال سفارتها في القاهرة وبيانات وزارة خارجيتها فقد رفضت هي الأخرى الإعتراف بتمثيل الوفد لعموم السودان، لكنها في ذات الوقت أرادت عدم إثارة العناصر الإستقلالية في هذا الوفد، والعمل على احتوائها والإستفادة من عامل الزمن؛ فقد علق وزير خارجيتها (بيفن) في مجلس العموم على مهمة هذا الوفد بالقول: أن حكومته تنتظر اليوم الذي يصبح فيه السودانيون قادرين نهائياً ليقرروا في مصير بلادهم؛ وأن ليس لبريطانيا نية في التأثير على قرارهم النهائي؛ وفي ذات الإتجاه طلبت السفارة البريطانية من أعضاء الوفد ضرورة التنسيق مع حكومة السودان؛ وأكد المستشار الشرقي للسفارة Smart (سمارات) للأعضاء إستحالة اشراكهم عملياً في عملية التفاوض؛ ولكي تتفادى التأثير المصري على أعضاء الوفد وبالتالي عامة السودانييّن اقترحت السفارة أن يتم الإستعانة ببعضهم في الوظائف الإدارية العليا في السودان، مثل مجالس المديريات وغيرها من الوظائف⁽¹¹⁾.

من خلال ما سبق بيانهم مواقف مصر وبريطانيا يتضح إتفاق الدولتين ضد تمثيل الوفد وعدم الإعتراف به كممثل للشعب السوداني، وكانت لكل طرف مخاوفه الخاصة؛ فبريطانيا كانت تخشى من الظهور اللافت للعناصر الوحودية في هذا الوفد، بما في ذلك رئيسه الأزهرى، بجانب خشيتها من أن إعترافها بهذا الوفد ممثلاً للقضية السودانية يمكن أن يؤثر على سياستها حول تسخير قضية السودان في مفاوضاتها مع مصر، رغم التصريح السابق ل(بيفن) بعدم التأثير على قرار السودانييّن حول مستقبلهم السياسي⁽¹²⁾. أما الجانب المصري ورغم وجود عناصر وحدوية في مقدمتها رئيس الوفد إلا أن وجود العناصر ذات التوجه الإستقلالي في الوفد تسبب في خشية المصريين من أن يكون لهذه العناصر الإستقلالية أثر واضح على القرار النهائي بشأن المستقبل السياسي للسودان، في حال الإعتراف بهذا الوفد ممثلاً للسودانييّن في هذا الشأن، فضلاً عن أن الإعتراف بالوفد يعني الإعتراف بقضية منفصلة للسودان عن القضية المصرية⁽¹³⁾.

بدأ مسار التفاوض حول السودان بين الوفدين المصري البريطاني بوجهات نظر مختلفة ومتعارضة أحياناً، فالرؤية التي تمسك بها الجانب المصري تصر على أن أي أساس للإتفاق حول قضية السودان لابد أن يتم وفق وحدة وادي النيل تحت التاج المصري، بينما أصر الجانب البريطاني على التمسك بمبدأ مشورة السودانييّن بخصوص أي تسوية تتعلق بمستقبلهم

السياسي، واتضح منذ بداية عملية التفاوض أن موضوع السودان سيكون العقبة الرئيسية في هذه العملية⁽¹⁴⁾.

وبخلاف الادعاء المصري بالسيادة على السودان؛ والإصرار البريطاني على عدم الإعتراف بذلك، فإن هناك عقبات أخرى كانت تنتظر وفدي التفاوض حول السودان؛ فالوفد السوداني المتواجد في القاهرة، والرأي العام في السودان، ومندوب الحكومة السودانية هناك المتابع لعملية التفاوض سيشكلون عامل ضغط إضافي على المتفاوضين، مما يجعل من العسير على كل طرف من طرفي التفاوض التنازل عن رؤيته؛ وبالتالي ستكون عملية التفاوض بأكملها مرهونه بموقف هؤلاء.

كانت الحكومة السودانية قد أوفدت السكرتير الإداري Robertson J. «جيمس روبرتسون» الذي أجرى لقاءات مع بعض الوزراء المصريين، وأعضاء من السفارة البريطانية في القاهرة، وكان لتواجده في القاهرة أثر كبير على وحدة وفد السودان هناك؛ حتى أن رئيس الوفد «الزهري» قد حمله مسئولية إنسلاخ مندوب حزب الأمة عن الوفد والعودة الى السودان⁽¹⁵⁾.

بادرت الحكومة البريطانية بإعلان موقفها من التفاوض حول قضية السودان بالتأكيد أن الوضع الإداري فيه سيظل على ما هو عليه، وأن مستقبله مرهون باستشاره أهلها الذين ستتولى بريطانيا إعدادهم وتأهيلهم من أجل تحقيق غايتهم ومطالبهم السياسية بالوسائل الدستورية، ويتضح من هذه الرؤية أنها كانت بحاجة إلى قاعدتين ليتم تنفيذهما على أرض الواقع أولاهما؛ ضرورة توفر إدارة ثابتة للبلاد يمكنها تشكيل أنظمة أساسية للحكم الذاتي في السودان تمهيداً للإستقلال التام، أما القاعدة الثانية فقد كانت تتطلب توظيف عدد مقدر من السودانيين في الإدارة العليا في السودان لتهيئتهم لإدارة بلادهم⁽¹⁶⁾.

لم تجد تجدد الرؤية البريطانية التي صرح بها (بيفن) حول مسألة السودان التأييد من بعض القوى الوطنية في السودان، بحجة أن التقدير النهائي الذي تضمنته هذه الرؤية حول أهلية السودانيين لإدارة شؤونهم لا يتقرر بأيديهم وإنما بأيدي البريطانيين الذين لم تظهر منهم أي مبادرة جدية نحو تمكين السودانيين من إدارة شؤون بلادهم؛ رغم مرور نصف قرن من الزمن على وجودهم في السودان⁽¹⁷⁾. وفي موقف مشابه لموقف الحكومة البريطانية؛ أكد الحاكم العام للسودان آنذاك Huddelston (هدلستون) لأعضاء المجلس الاستشاري لشمال السودان أن لديه الثقة التامة بأن السودانيين سيتولون مسئولية بلادهم خلال العشرين عاماً القادمة، وأن حكومته ستعمل بكل جد وإجتهاد للوصول بهم الى هذه الغاية، وكانت تلك أول مرة تحدد فيها حكومة السودان مدى

زمنياً يخص مستقبل السودان السياسي؛ وقد إحتج وفد السودان في القاهرة على حديث هدلستون السابق، وقدم برقيات إحتجاج لسفراء كل من فرنسا وبريطانيا وروسيا وأمريكا والصين، ندد فيها بهذا التصريح الذي يشير إلى عدم إمكانية نيل السودان لإستقلاله خلال فترة نهاية التفاوض الجارية بين مصر وبريطانيا، حول موضوع الجلاء البريطاني عن مصر والسودان⁽¹⁸⁾. أما الحكومة المصرية فقد تمسك وفدها بمبدأ السيادة على السودان، وأكدت في ذات الوقت أن موضوع هذه السيادة غير قابل للتفاوض، وأنها حريصة على مصالح السودانيين ورفاهيتهم، ورفضت في ذات الوقت أن تعترف بالسودان كوحدة سياسية وفق ما هو عليه الحال آنذاك، ولم يكتف الجانب البريطاني برفض هذه الرؤية المصرية بل لجأ إلى تسريبها إلى خارج طاولة التفاوض من أجل إظهار مصر كدولة ذات مطامع استعمارية في السودان، من خلال تمسكها بمبدأ إثباتا لسيادة عليه⁽¹⁹⁾. ونتيجة للضغوط الهائلة من حكومة السودان ومجلس العموم البريطاني شددت الحكومة البريطانية في التوصية لمفاوضاتها في القاهرة، بعدم تقديم تنازلات لمصر حول قضية السودان، وعدم الإعتراف كذلك بالسيادة المصرية عليه⁽²⁰⁾.

زاد من تعقيد مسألة التفاوض حول مسألة السودان التسريبات التي جاءت بالصحف المصرية حول مؤتمر إدارة السودان، والإقتراح الخاص بتوسيع مشاركة السودانيين في شؤون الإدارة في بلادهم، عبر ما عرف لاحقاً بالمجلس التنفيذي والجمعية التشريعية التي صارت البديلة للمجلس الاستشاري لشمال السودان، إذ أصر الجانب المصري على المشاركة الفعلية في إدارة السودان، كما إحتج وفد السودان في القاهرة على ما جاء في هذه التسريبات، وطالب الوفد بإبعاد حاكم عام السودان بحجة أنه خالف النظم واللوائح التي تحدت له بموجب معاهدتي 1899 و1936⁽²¹⁾.

في بداية مايو ١٩٤٦م كان وفد السودان المتابع لسير التفاوض في مصر قد قرر إبعاد ممثل حزب الأمة في الوفد نتيجة لمواقف الحزب وبيانه الذي أكد فيه إنحراف الوفد عن مهامه نتيجة لما سبق ذكره من قبل حول تعرض الوفد لضغوط مصرية، وفي نهاية يونيو من ذات العام ناشد الوفد السوداني الحكومة المصرية بعدم مواصلة التفاوض مع بريطانيا، وإلغاء المعاهدة التي يجري التفاوض حول تعديلها، ورفع القضية لمجلس الأمن بحجة أن بريطانيا غير جادة في عملية التفاوض، غير أن المناشدة لم تجد الإستجابة من الحكومة المصرية، وبالتالي تواصلت العملية التفاوضية بين مصر وبريطانيا؛ ففي ٢٠ سبتمبر ١٩٤٦م تقدمت بريطانيا بمشروع يخص قضية

السودانياتضمن إعرافها بوحدة وادي النيل تحت تاج مصر مع التأكيد على ضرورة إعداد السودانين والتشاور معهم من أجل إقامة نظام يؤهلهم لأن يتولوا بأنفسهم إدارة شؤونهم، وذلك من خلال إيفاد بعثة مشتركة بين مصر وبريطانيا تكون مهمتها التحقق من إستيفاء السودانين لذلك⁽²²⁾.

رفض الجانب المصري المشروع البريطاني السابق بحجة أنه لا يتضمن إعراف بريطانيا بسيادة مصر على السودان، ولا يجعل الوحدة أساس لهذا النظام المقترح، فضلاً عن أن هذا المشروع بما هو عليه يمهد لإنفصال السودان عن مصر، بحكم أن الحاكم العام في السودان سوف يعمل على إعداد السودانين للحكم طبقاً لتوجيهات حكومته في لندن⁽²³⁾.

جدير بالذكر أن طرفي التفاوض سبق وأن توصلا لصيغة مقبولة من الطرفين، حول النصوص العسكرية في معاهدة ١٩٣٦م، وقد كان هذا شرطاً لازماً، أصرت بريطانيا عليه قبل حسم مسألة الخلاف بشأن قضية السودان⁽²⁴⁾.

أسهم التفاهم الذي تم حول النصوص العسكرية في تشجيع طرفي التفاوض لمواصلة التفاوض في قضية السودان، فقد بدأ الجانب المصري بقيادة (صدقي) يميل إلى عدم التشدد في موقفه بشأن السيادة على السودان، في موقف مخالف للتوجه التقليدي لمصر بشأن هذه القضية، فيما كان الجانب البريطاني بقيادة (بيفن) يأمل في أن تتم تسوية مسألة السودان من أجل إنجاح خطط بلاده ومصالحها في مصر خاصة والشرق الأوسط عموماً، والتي تفوق في الأهمية مسألة سيادة مصر على السودان⁽²⁵⁾. وتبعاً لذلك إقترح (صدقي) على السفارة البريطانية في القاهرة إمكانية السفر إلى لندن والتفاوض المباشر مع وزير خارجيتها (بيفن)، وإيضاح وجهة النظر المصرية حول السودان، وعلى الفور وجد الترحيب من الجانب البريطاني الذي إستبق وصول (صدقي) بإعداد مقترح من الخارجية البريطانية إستشارت فيه حكومة السودان، تضمن هذا المقترح إعرافاً بريطانياً بما سُمي بحقوق مصر في السودان، إلا أن حكومة السودان إعتضت على هذا المقترح بحجة أن السودانين يعارضون مبدأ السيادة المصرية عليهم، فضلاً عن أن ذلك يحصر مهام هذه الحكومة في الإشراف الإداري فقط في السودان ولم تكثرث الحكومة البريطانية للإعتراضات التي أبدتها حكومة السودان حول إقتراحها، ودخل الوفدان المصري والبريطاني بتاريخ 18 أكتوبر 1946م في عملية تفاوض وفق المقترح البريطاني السابق⁽²⁶⁾. أثناء عملية النقاش حول قضية السودان كان الجانب المصري يميل إلى الإستشهاد بالروابط التي تجمع بين شعبي وادي النيل في مصر والسودان، والوحدة بينهما التي يسندها التاريخ، والمصالح التي تجمع شعبي الوادي،

وترى مصر أن تظل الإدارة القائمة في السودان إلى حين التوصل إلى تسوية نهائية لقضية السودان، أما الجانب البريطاني فقد كان يحرص على تضمين الإتفاق المزمع إقراراً مصرياً بحق السودانين الكامل في رفض أو قبول هذه الوحدة، وحاول بيفن التأكيد على ذلك بالإستناد للمواثيق الدولية التي تعطي الشعوب المستعمرة الحق في تقرير مصيرها؛ وفي ذات الإتجاه أصر (بيفن) على أن تعترف مصر بأن النظام الإداري الماثل في السودان لن يتغير بل يتم تدعيمه؛ وعدم ربط جلاء القوات البريطانية عن مصر بجلاء مماثل في السودان سواء كان ذلك في الحاضر أو المستقبل⁽²⁷⁾.

إنتهت عملية التفاوض بين (بيفن) و(صدقي) إلى اتفاق مبدئي حول قضية السودان، أقر فيه إتباع سياسة في السودان يكون هدفها الأساسي رفاهية السودانين وتنمية مصالحهم تحت التاج المصري، وأحقيتهم في الإستشارة بشأن مستقبل بلادهم السياسي في الوقت المناسب، وأن يقوم الحاكم العام للسودان بتقديم تقرير دوري لمصر وبريطانيا بشأن إعداد السودانين للحكم الذاتي، وقد ضم هذا النص لبقية نصوص المعاهدة، بما عرف ببرتكول السودان⁽²⁸⁾. من خلال النظر لهذا البرتكول يتضح أن التمسك المصري بتضمين مبدأ السيادة المصرية على السودان قد تم تجاوزه بعد تثبيت النص الخاص بضرورة إستشارة السودانين حولاً لأحقية في تقرير مصيرهم وفق التقارير التي يعدها الحاكم العام للسودان، وبالتالي من الراجح أن يعمل الأخير للتأثير المباشر أو غير المباشر عليهم، بما يجعل قرارهم النهائي بشأن مستقبلهم السياسي متوافقاً مع الرؤية البريطانية القائمة على مقاومة فكرة وحدة وادي النيل.

موقف السودانين والإدارة من البرتكول:

على الرغم من إقرار البرتكول لم يؤثر على سلطة الحاكم العام للسودان وصلاحيات إدارته إلا أن حكومة السودان أبدت ملاحظات عديدة عليه، إعتبرتها معيقة لعملية تطبيقه على أرض الواقع، فقد أكدت أن هذا البرتكول مرفوض من غالبية الشعب السوداني، كما أكدت أن البرتكول رغم اعترافه بحق السودانين في تقرير مصيرهم إلا أنه لم يشر صراحة لأحقيتهم في تقرير مصيرهم متى شاؤوا؛ ولزيادة الضغوط على الحكومة البريطانية أعلنت حكومة السودان أن محاولة تطبيق البرتكول في البلاد قديرتب عليه إنفلاتاً أمنياً وسفكاً للدماء، الأمر الذي يستوجب على الحكومة البريطانية توفير قوة إضافية على وجه السرعة، بما يمكن حكومة السودان المحافظة على حالة الهدوء والإستقرار في السودان⁽²⁹⁾.

في اليوم التالي للتوقيع المبدئي على المعاهدة بما فيها برتكول السودان؛ عاد صدقي من لندن إلى القاهرة وأعلن لمستقبله في المطار حصوله على السيادة التامة على السودان، مؤكداً في ذات الوقت أن الوحدة بين مصر والسودان قد تم إقرارها بصفة نهائية؛ وقد أحدث هذا الإعلان انقساماً واضحاً في مواقف القوى الوطنية السودانية وفق نظرة كل طرف للعلاقة مع مصر، فقد رحب به رئيس الوفد (الازهري) وأصحابه الداعمين للتوجه الوحدوي مع مصر واعتبروا ذلك خطوه مهمة تخدم قضية الوحدة بين مصر والسودان، لكنهم تحفظوا في ذات الوقت على النص الخاص باستمرار سلطة الحاكم العام في السودان وفق المعاهدتين في 1899م و1936م، التي اعتبروها مهددة لوحدة وادي النيل⁽³⁰⁾.

ومن جهة أخرى؛ وكما توقعت حكومة السودان فقد خرج أنصار التيار الاستقلالي في السودان في مظاهرات عنيفة ضد البرتكول، وقدم المتظاهرون مذكرة للحاكم العام للسودان نددوا فيها بتماطل حكومته في الإسراع بإقامة حكومة سودانية مستقلة، وللتعبير عن احتجاجهم على البرتكول قرروا مقاطعة المجلس الاستشاري لشمال السودان، ورفضوا أن تصبح قضيتهم ثماً لتسوية المصالح البريطانية في مصر؛ وأحدث البرتكول إضطراباً أمنياً في السودان خاصة العاصمة الخرطوم، فقد جرت صدامات دامية بين المؤيدين والمعارضين للبرتكول هناك، مما أضطر حكومة السودان إلى إعلان منع التجمعات والتظاهرات وإقامة الموكب في الخرطوم، من أجل إحتواء الموقف⁽³¹⁾. وفي ذات السياق؛ ولطمأنة أنصار الإستقلال أعلن الحاكم العام للسودان أثناء عودته من لندن أن شيئاً لم يتغير بخصوص الوضع في السودان إلا بموافقة أهله، ودعا المحتجين إلى ضبط النفس، بينما تواصلت حملات التصعيد والانتقادات الموجهة للبرتكول وحكومة السودان في الصحف الإستقلالية في السودان، وقد أحست الحكومة بخطورة هذه الحملاتما إستدعى إصدارها لقرار يوقف صدور صحيفة (الأمة) لمدة (15) يوماً بحجة قيامها بالتحريض مما يؤدي إلى تهديد الأمن وإثارة الشغب ضد الحكومة السودانية⁽³²⁾. وبتشجيع من حكومة السودان ذهب زعيم التيار الاستقلالي السيد عبدالرحمن المهدي إلى لندن، من أجل الحصول على توضيحات من حكومتها بخصوص البرتكول، وفي طريق مروره بالقاهرة وجد المهدي تجاهلاً تاماً من حكومتها، بما يشير إلى إستياء الحكومة المصرية من موقفه، أما في لندن فقد وجد إهتماماً ملحوظاً، وإلتقي فيها برئيس الوزارة Attley (أتلي) ووزير خارجيته (بيفن)، وقد حذرهما من أن مسألة التعاون القائمة بين بريطانيا والشعب السوداني قد تتحول إلى عداء

إذا واصلت بريطانيا نهجها التفاوضي مع مصر دون مراعاة لحقوق السودانيين بخصوص مستقبلهم السياسي؛ وقد حصل المهدي على تأكيدات من الحكومة البريطانية تعترف فيها بحق السودانيين في تقرير مصيرهم، كما أكدت له أن البرتكول لم يغير من الحالة القائمة في السودان، وأن الإعتراف بالمصالح المصرية فيه لا يعني حرمان أهله من تقرير مصيرهم في الوقت المناسب، بالتعاون مع الحاكم العام هناك⁽³³⁾.

كما سافر الحاكم العام للسودان بنفسه إلى لندن أيضاً من أجل الحصول على ضمانات رسمية من حكومتها بعدم تغيير الوضع القائم في السودان دون مشورة أهله، وأكد للحكومة هناك أن موظفي إدارته بصدد تقديم إستقلالهم في حال عدم الحصول على توضيح مقنع من لندن مسألة رمزية السيادة المصرية على السودان المقررة في البرتكول، وأصر الحاكم العام على ضرورة الحصول على تأكيد مكتوب من رئيس الحكومة (أتلي) يضمن للسودانيين أحقيتهم بتحديد مستقبلهم السياسي، بدون الوصاية عليهم من أحد⁽³⁴⁾.

أحدثت التصريحات السابقة لصدقي عن السيادة على السودان ردود فعل واسعة في كل من لندن والخرطوم على نحو ما سبق ذكره، مما أدى إلى قيام الحكومة البريطانية بمطالبة صدقي بتقديم تفسير مكتوب حول البرتكول يوضح حدود فاعلية التاج المصري المشترك لمصر والسودان في البرتكول؛ وأنه في حال تعذر ذلك فإن بريطانيا ترى أن إشتراك التاج لا يمنح السودانيين من الحصول على حق تقرير مصيرهم ونيل إستقلالهم التام في الوقت المناسب إذا أرادوا ذلك⁽³⁵⁾.

كان صدقي قد تعرض لضغوط هائلة من الساسة والرأي العام في مصر بخصوص ما توصل إليه من اتفاق مع بيفن في قضية السودان وموضوع الجلاء البريطاني عن مصر المحدد بثلاث سنوات، لذا تجاهلت حكومته الرد على الطلب البريطاني الخاص بوضع تفسير مكتوب بشأن برتكول السودان في المعاهدة، فأعلن (بيفن) في مجلس العموم البريطاني في ٦ ديسمبر 1946م أن قضية السودان لم يتقرر فيها شيء بصفة نهائية، واعتبر أن كل ما جرى بينه وبين (صدقي) كان مجرد محادثات إستطلاعية، لا يترتب عليها أي إلزام من جانب بريطانيا⁽³⁶⁾.

إزداد تازم الموقف بين بريطانيا ومصر بشأن تفسير البرتكول نتيجة للبيان الذي أعلنه الحاكم العام في السودان (هدلستون) الذي أكد فيه أنه قد حصل على إفادة مكتوبة من رئيس الحكومة البريطانية (أتلي) تدعم رغبات

ومطالب السودانين في تقرير مصيرهم؛ ورغم أن هذا البيان قد طمأن الى حد ما أنصار الاستقلال في السودان إلا أنها مع عوامل أخرى قد تسببت في قيام (صدقي) بتقديم إستقالته، وإنتهت العملية دون إقرار نهائي للبرتكول بين مصر وبريطانيا⁽³⁷⁾.

كان البرتكول في الأساس محاولة من الدولتين الوصول بحل للمسألة المصرية دون أن تقف قضية السودان مانعاً في ذلك، وبما يسمح بإدعاء كل طرف من المتفاوضين بأن البرتكول موافقاً لرؤيته المتعلقة بالسودان، فالإعتراف (بالتاج المشترك) لمصر والسودان يرضي طموح المصريين؛ رغم أن المسألة مؤقتة ومشروطة بموافقة أهله في المستقبل، أما بريطانيا فإن البرتكول يضمن لها المحافظة على نفوذها في السودان عبر الحاكم العام ويفتح المجال أمامها في ذات الوقت للتفاهم مع مصر بشأن الجلاء. وبفشل الجانبين المصري البريطاني في إكمال الإتفاق النهائي وتوقيع المعاهدة فإن قضية السودان شكلت مرةً أخرى عقبة أمام حصول مصر على إستقلالها التام، وظلت هذه القضية وسيلة إضافية إستغللتها بريطانيا للتهرب من الإعتراف لمصر بمطالبها في السودان ليست حرصاً على مصالح السودانين وحريتهم بل من أجل التسويق والماطلة إلى الإستجابة لمطالب مصر في قضية الجلاء عن وادي النيل، بعد أن تأكد لها تصميم مصر بعدم التنازل عن السودان وتحقيق وحدة وادي النيل.

قضية السودان في مجلس الأمن:

بعد الفشل في إقرار برتكول صدقي-بيفن الذي إنتهى باستقالة الاول، تقدمت بريطانيا بمشروع جديديخص السودان، تقوم من خلاله مصر وبريطانيا بالتشاور مع السودانين من وقت لآخر، حولالمستقبل السياسي للسودانيينوتأهيلهم للحكم الذاتي، وبما يضمن لهم ممارسة حق الإختيار تبعاً لمصالحهم السياسية ومبادئ ومواثيق هيئة الأمم المتحدة، وإلى حين تحقيق ذلك؛ تظل إدارة السودان قائمة وفق معاهدتتي 1899و1936م⁽³⁸⁾.

رفضت الحكومة المصرية الجديدة بقيادة(النقراشي)المشروع البريطاني المذكور، وبدلاً عن ذلك تقدمت بمشروع مختلف تجاهلت فيه ذكر حقوق السودانين في حريتهم وتحديد مستقبلهم السياسي مما أدى إلى إعتراض الجانبالبريطاني عليه، وأكدت بريطانيا أن المشروع المصري يحرم السودانين من حقوقهم السياسية المنصوص عليها في المواثيق الدولية⁽³⁹⁾.

من خلال النظر للمشروعين السابقين يتضح أن مجمل الخلاف بينهما كان حول تمسك بريطانيا بإستشارة السودانين مع تمسك مصر بوحدة وادي النيل دون النظر لرغبة أهله، مما جعل الجانب البريطاني يبدو وكأنه المدافع

عن حقوق السودانيين، بينما بدأت مصر كدولة ذات أطماع استعمارية في السودان لرفضها الاعتراف بحرية أهله في تقرير مصيرهم ومستقبلهم السياسي على النحو الذي يختارونه بإرادتهم .

كان رئيس الحكومة المصرية «النقراشي» قد أكد لمجلس النواب المصري في 20 يناير 1946م، أثناء تفاوضه مع بريطانيا حول مسألة السودان، أنه إذ تعذر على الدولتين الوصول الى نتائج مرضية للمطالب المصرية بالتفاوض؛ فإنه سوف يلجأ إلى طرق أخرى بديلة، وفي 27 من ذات الشهر، أكد للجلسة المشتركة لمجلسي النواب والشيوخ المصريين؛ أنه بذل كل جهده؛ دون أن يتمكن من الحصول على أهداف مصر؛ بشأن الجلاء البريطاني ووحدة وادي النيل، ونفى للنواب أن تكون لبلاده أطماع خاصة في السودان، بخلاف ما أسماه رفاهية أهله؛ والمحافظة على أمن وسلامة وادي النيل، الذي لا يتحقق إلا بالوحدة مع السودان⁽⁴⁰⁾.

وكما هو معلوم فقد تم الاتفاق في هذه الجلسة على رفع القضية المصرية بما فيها مسألة السودان إلى مجلس الأمن، وتبعاً لذلك تقدمت مصر رسمياً بشكوى لمجلس الأمن في 8 يوليو 1947م، طالبت فيها المجلس بإلزام بريطانيا الجلاء عن وادي النيل، وإنهاء نظام الإدارة الثنائية القائمة في السودان، إستناداً لميثاق الأمم المتحدة الخاص بوجود القوات الأجنبية المحتلة في أراضي الدول الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة دون رضاها⁽⁴¹⁾.

تم إستهلال جلسات المجلس حول الشكوى المصرية في يوم (5) أغسطس 1947م، وتحدث النقراشي في هذه الجلسة عن القضية المصرية وقد بين من خلال حديثه أطماع بريطانيا في مصر، وفي مسألة السودان ذكر أن ما يجمع الشعب في البلدين تعززه الوحدة الاقتصادية والجغرافية واللغة والدين والثقافة والوحدة السياسية إستناداً للفرمانات التي أقرتها الإتفاقيات الدولية بخصوص حدود مصر منذ العام 1840م؛ وتضمن خطاب (النقراشي) كذلك تقديم خلفية تاريخية للحكم في السودان منذ غزو محمد علي؛ مروراً بفترة الثورة المهدية، والغزو البريطاني المصري، والمعاهدة الثنائية في العام 1899م مع بريطانيا بشأن إدارته، وأنكر النقراشي مشاركة بريطانيا لمصر في السيادة على السودان، كما ندد بسياسة بريطانيا القائمة على إضعاف النفوذ المصري بتضييقها على مناصري الوحدة في السودان، والحد من تحركاتهم واضطهادهم، والتحريض المستمر ضد مصر بوصفها دولة مستعمرة للسودان⁽⁴²⁾. ولتدعيم حجته أكد النقراشي للمجلس أن بريطانيا مصممة على إضعاف نفوذ مصر في السودان وذلك من خلال سياسة الحد من هجرة المصريين إليه، وحرمان الخريجين

السودانيين في الجامعات المصرية من العمل في الوظائف العليا في السودان، وندد بالمحاولات البريطانية هناك الخاصة بفصل جنوب السودان عن شماله عبر إتباع سياسة المناطق المقفولة، وإنشاء المجلس الاستشاري للشمال فقط، لذا طلب النقراشي من المجلس أن يقرر إنهاء الإدارة القائمة في السودان، وأن يكون البديل عنها وفق ما يقرره الشعب بإرادته في وادي النيل⁽⁴³⁾.

جاء رد بريطانيا عبر مندوبها للمجلس (كادوجان) على الإتهامات المصرية لها في قضية السودان بالتشكيك أولاً في ما تدعيه مصر من وجود سند تاريخي يدعم وحدة وادي النيل على إعتبار أن جزءاً مقدراً من هذا الوادي يقع خارج نطاق مصر والسودان، وأنكر كادوجان أيضاً أنفراد دولته بإدارة السودان، وأكد أن رؤية بلاده لمسألة السودان تقوم على ترك الحرية لشعبه لإختيار ما سيكون عليه مستقبل بلاده السياسي، أما بالاشتراك مع مصر تحت تاج واحد أو الإستقلال التام بدون أي رباط قانوني مع مصر أو أي دولة أخرى⁽⁴⁴⁾. وفي ذات الإتجاه أكد «كادوجان» أن دولته كانت حريصة على التوصل إلى إتفاق حول مسألة السودان عبر التفاوض إلا أن التفسير المصري للفقرة الواردة في بروتكول السودان الوارد في معاهدة صدقي-بيفن، والتي تنص على حق السودانين في تحديد مستقبلهم السياسي قد أفشل المعاهدة نتيجة لتمسك مصر بشرط خضوع السودان للتاج المصري حتى في حال عدم إقرار الشعب السوداني لهذا الأمر⁽⁴⁵⁾.

أثناء المداولات في المجلس حول مسألة السودان أكد مناديب كل من روسيا وبولندا وأستراليا صعوبة إتخاذ قرار بشأن المسألة في ظل عدم معرفة رأي أهل السودان بخصوص تطلعاتهم السياسية والتي تسندها الموثائق والمعاهدات تقرها الأمم المتحدة⁽⁴⁶⁾.

أوفدت حكومة السودان سكرتيرها القضائي لمتابعة سير القضية السودانية في مجلس الأمن، وتقديم المساعدة الممكنة للمندوب البريطاني هناك؛ بما يتوفر لديها من معلومات عن السودان وشعبه، وقد رفض الجانب المصري الإعتراف بهذا الوفد أو بما جاء به، وكانت حكومة السودان قد أعدت كتيب عن البلاد سجلت فيه ما اعتبرته تطوراً للسودان خلال الفترة 1899 - 1947 م، وتم توزيع هذا الكتيب في نطاق واسع في كل من السودان ومصر وبريطانيا ونيويورك، وذلك بالتزامن مع عرض القضية في المجلس⁽⁴⁷⁾. أما في جانب القوى السياسية السودانية المنقسمة على نفسها حول قضية إستقلال السودان، فقد حاولت التوصل إلى صيغة تجمع المطالبين بالإستقلال التام عن مصر وبريطانيا، والمؤيدين للوحدة مع مصر لعرضها على مجلس

الأمن، وقد توافق الطرفان على نقاط إلتقاء تجمع بينهما حول قضيتهم تمثلت في ضرورة إنهاء الحكم الثنائي فوراً، وإقامة حكومة سودانية منتخبة عبر جمعية تأسيسية يشرف على إنتخابها مندوبون من الأمم المتحدة ومن خلال هذه الحكومة يتحدد مستقبل السودان السياسي بالطرق الدستورية، وإلى حين إجراء ذلك رأت هذه القوى أن تظل قضية السودان معروضة أمام المجلس وعدم السماح لمصر أو بريطانيا التحكم في مصيرها⁽⁴⁸⁾.

عارض بعض أنصار الوحدة هذه الرؤية الموحدة التي تم التوافق حولها من معظم القوى السياسية في السودان واعتبروها خيانة لقضية وادي النيل الموحدة، ومخالفة أيضاً للتفويض الذي منحوه لوفد السودان في مصر، مما تسبب في إفشال الإجماع على القضية السودانية مرة أخرى، وأصبح كل تيار يتبنى القضية وفق رؤيته، فأنصار الإستقلال أرسلوا برقية إلى المجلس طالبوا فيها بإلغاء الحكم الثنائي وتحقيق الإستقلال التام للسودان عن مصر وبريطانيا، وعدم السماح للدولتين بتبني قضية السودان في مفاوضاتهما، أما أنصار الوحدة فقد تبنا حل القضية وفق الرؤية المصرية المقدمة للمجلس⁽⁴⁹⁾. لم تكتف القوى السياسية السودانية بالبرقيات المرسلة الى المجلس والتي تحمل رؤى كل طرف؛ بل سافرت الى نيويورك عناصر تمثل كل من التيار الوحدوي والتيار الإستقلالي في السودان، وقد حاول كل تيار إثبات أحقيته بتمثيل القضية السودانية والدفاع عنها في مجلس الأمن، كما تدخلت الزعامات الدينية في السودان ممثلة في السيدين الميرغني والمهدي، فقد عبر الأخير عن سعادته بموقف بعض أعضاء مجلس الأمن الذين أيدوا حق السودانين في تقرير مصيرهم، أما الميرغني فقد أعرب في برقيته للمجلس عن حرصه بالسماح للسودانيين بممارسة حقهم السياسي دون التأثير من القادة الدينيين في السودان، ولعله بذلك يعرض بموقف المهدي الذي أوفد ابنه (الصديق) إلى نيويورك، ضمن الوفد الذي يمثل تيار الاستقلاليين⁽⁵⁰⁾.

كما هو معلوم فقد فشلت مصر في الحصول على تأييد المجتمع الدولي، بشأن قضيتها في مجلس الامن بخصوص الجلاء ووحدة وادي النيل، وظلت القضية (معلقة) بقرار من مجلس الأمن، لكن من المهم أن نذكر أن السودانيين قد كسبوا مساندة مهمة بشأن قضيتهم في المجلس؛ وذلك بخروج قضيتهم من نطاق التفاوض الثنائي بين بريطانيا ومصر بالوصول بها إلى ساحات الهيئات الدولية.

الدعم البريطاني للتوجهات الإستقلالية في السودان: مؤتمر إدارة السودان:

كانت التجربة التي خاضتها حكومة السودان ضد الإدعاءات المصرية في السودان خلال مفاوضات (صدقي-بيفن) وخلال إستعراض القضية السودانية في مجلس الأمن قد شجعتها للمضي قدماً في تعزيز النفوذ البريطاني في السودان، والحد من النفوذ المصري هناك بإستخدام كل الوسائل بما ذلك محاولة إعداد وتأهيل السودانين للحكم الذاتي، على أن المهم أن نذكر أن غاية الحكومة السودانية من تبنيها إعداد السودانين لإدارة أنفسهم كانت أيضاً محاولة منها لإسترضاء التيار المطالب بالإستقلال، والتذكير بأن بريطانيا تقف الى جانب مطالبه؛ وعليه فقد أعلنت عن رغبتها في تشكيل لجنة مشتركة من البريطانيين والسودانيين لإعداد دراسة بشأن ما يمكن إتخاذه من خطوات من أجل سودنة الوظائف في البلاد، وتقديم توصيات بذلك إلى الحاكم العام في السودان⁽⁵¹⁾.

في الأسبوع الأخير من شهر أبريل 1946م، صدر قرار من الحاكم العام للسودان بتشكيل لجنة مؤتمر إدارة السودان برئاسة السكرتير الإداري «روبرتسون» وكان أبرز أعضائها من البريطانيين السكرتير المالي ومديري مديرتي دارفور وأهالي النيل، ومن الأعضاء السودانيين ممثلي للمجلس الإستشاري لشمال السودان وبعض الأعيان والموظفين وبعض ممثلي الأحزاب السياسية، وممثل للتجار⁽⁵²⁾. رفض الخريجون ومناصرو الوحدة مع مصر الإشتراك في المؤتمر، فقد أبدوا شكوكهم حيال نوايا حكومة السودان من وراء تشكيل هذا المؤتمر، واعتبروا أن الهدف الأساسي الذي تسعى الحكومة في تحقيقه هو زرع المزيد من حالات الإنشقاق بين القوى السياسية السودانية وإضعاف مطالبها، كما غاب عن المشاركة في المؤتمر أيضاً ممثلين للجنوب، مما دعا البعض لتشبيهه بالمجلس الإستشاري لشمال السودان⁽⁵³⁾.

إنعقد الإجتماع الأول للمؤتمر في 22 أبريل 1946، وتقرر في هذا الإجتماع تشكيل لجنين فرعيين، الأول مهمتها وضع تصور لإشراك السودانين بشكل أوسع في الوظائف المركزية في السودان، مع التركيز على كيفية تطوير المجلس الإستشاري لشمال السودان، وتوسيع صلاحياته والنظر في تطوير مختلف الهيئات والمجالس ذات الصلة بالحكومة المركزية، وكذلك وضع تصور بإمكانية إقامة مجالس جديدة في المديريات⁽⁵⁴⁾.

أما اللجنة الأخرى فقد حُصرت مهامها بالطلب إليها بتقديم توصيات ومقترحات حول الوسائل الكفيلة بتطوير وترقية مسؤوليات المجالس بالمديريات والهيئات الحكومية المحلية، والنظر في قوانين هذه المجالس وتقديم تصورات بتحسينها⁽⁵⁵⁾.

تمخضت توصيات المؤتمر عن تقديم مقترح لحكومة السودان يدعو إلى تأسيس جمعية تشريعية ومجلس تنفيذي، بغرض تأهيل السودانيين لإعدادهم لتحمل مسؤوليات الإدارة العليا في بلادهم، وبخصوص الكيفية في إنشاء هذه الجمعية يرى المؤتمر أن الوسيلة الأفضل لذلك هي عملية الانتخاب لإختيار الأعضاء لهذه الجمعية من جميع أنحاء السودان، كما أوصى المؤتمر أن تكون للجمعية صلاحيات ومهام تشريعية ومالية وإدارية تشترك فيها مع المجلس التنفيذي الذي سيكون بديلاً لمجلس الحاكم العام⁽⁵⁶⁾.

بخصوص عدد الأعضاء بالجمعية إقترح المؤتمر أن يكون عددهم «سبعين» عضواً، مع إمكانية زيادة هذا العدد في المستقبل ليصل إلى «مائة» عضو، يتم إختيارهم عن طريق الإختيار المباشر وغير المباشر، ولم يشترط في العضوية الحصول على أي مستوى من التعليم، لكن أشرت بلوغ سن الثلاثين فما فوق، ولكل مديرية نسبة محددة تتناسب مع عدد سكانها، وقد سُمح لموظفي الحكومة الترشح لعضوية الجمعية عدا أفراد الشرطة⁽⁵⁷⁾. وبموجب الصلاحيات التي أوصى بها المؤتمر فإن للجمعية حق النظر في المشروعات المقدمة إليها من المجلس التنفيذي الذي يمثل (مجلس وزراء) للموافقة على هذه المشروعات، ومن ثم ترفع للحاكم العام للمصادقة عليها، وللجمعية الحق أيضاً في إرجاع هذه المشروعات للمجلس إذا رأت ذلك، وفي حال تعارض موقف الجمعية والمجلس بشأن مشروع ما يتم رفع الأمر إلى الحاكم العام، الذي تعلو سلطته على الجمعية ومجلسها التنفيذي⁽⁵⁸⁾.

تم رفع المشروعات والتوصيات الخاصة بإنشاء الجمعية والمجلس التنفيذي واللوائح المنظمة لعمل هاتين المؤسستين إلى الحاكم العام في 31 مارس 1947م، وتضمنت هذه اللوائح تفاصيل دقيقة بما في ذلك مسألة مكافأة أعضاء الجمعية ومؤهلاتهم، والتفاصيل المتعلقة بكيفية بإدارة الجمعية نفسها، والفترة المحددة للعضوية، أما بخصوص المجلس التنفيذي فقد تم إقتراح أن تكون عضويته من «12» عضواً، وأن يكون نصف هؤلاء الأعضاء من السودانيين، من ذوي الكفاءة⁽⁵⁹⁾. وبحسب النظام المتبع آنذاك تم إجازة مشروعات قوانين الجمعية والمجلس التنفيذي بواسطة المجلس الإستشاري لشمال السودان، ورُفعت بعد ذلك إلى الحاكم العام، للموافقة عليها في صورتها النهائية⁽⁶⁰⁾. أرسل الحاكم العام للسودان نسخة من قوانين هذه المشروعات، وتوصيات مؤتمر الإدارة إلى كل من بريطانيا ومصر من أجل الموافقة عليها، وقد أيدت بريطانيا هذه القوانين والتوصيات دون تحفظ، واعتبرتها عملاً مساعداً يخدم أهداف الحكم الثنائي في ما يخص تطوير الحكم الذاتي في السودان⁽⁶¹⁾.

أما الجانب المصري فقد كان موقفه الإحتجاج منذ بداية التفكير في هذا المؤتمر الذي أوصى بهذه المشروعات، فقد حذر رئيس الوزراء المصري آنذاك (صدقي) (في خطابه إلى الحاكم العام، وخطاب آخر عبر السفير المصري بلندن لحكومتها ندد فيهما بما قام به الحاكم العام من وضع لهذه التشريعات، واعتبره تجاوزاً للصلاحيات والتفويض الممنوح له في إدارة السودان، معتبراً أن مسألة مستقبل هذه البلاد لا يمكن التخطيط لها دون إستشارة الحكومة المصرية والحصول على موافقتها مسبقاً؛ وسجلت الحكومة المصرية في مذكرة ردها على رسالة الحاكم العام بخصوص المشروعات السابقة عدة ملاحظات، إعتبرتها ضرورية لإخذها في الإعتبار قبل إتخاذ مصر قرار بشأن هذه المشروعات، فقد أكدت في المذكرة أن المشروعات المقترحة لا تمكن السودانيين من المشاركة الفعلية في الإدارة العليا في بلادهم، كما أن طريقة الإلتخاب لإختيار الأعضاء في الجمعية التشريعية أقرب إلى التعيين، خاصة في جنوب السودان، لأنها ستخضع لتأثير حكام المديريات هناك⁽⁶²⁾. وفي ذات الإتجاه ذهبت المذكرة المصرية إلى التأكيد بأن إحتفاظ الأعضاء بالجمعية من الموظفين العموميين بوظائفهم يقدر في نزاهة الجمعية وفعالية سلطاتها، فضلاً عن عدم قدرة الجمعية في تقديم مشروعات تخدم قضية السودان في ظل السلطة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم العام في السودان؛ وبدلاً عن ما سبق اقترحت الحكومة المصرية أن يتم تمكين السودانيين من تولي كل الوظائف العليا في بلادهم، حتى يتدربوا على تحمل المسؤولية، وإحتجت مصر كذلك على عدم إشراك ممثل لها في مؤتمر إدارة السودان، وختمت مصر مذكرتها بربط موافقتها على هذه المشروعات بأخذ ملاحظاتها المذكورة في الإعتبار⁽⁶³⁾.

السودان في محادثات خشبة- كامبل مايو 1948م:

حاولت الحكومة البريطانية التدخل لإسترضاء الجانب المصري؛ فاقترحت إجراء مباحثات بشأن الجمعية والمجلس التنفيذي المقترح في السودان، وخلال الفترة من 6 إلى 28 مايو 1948م، جرت مباحثات بين الجانبين مثل فيها مصر وزير خارجيتها (أحمد خشبة)، وممثل بريطانيا سفيرها في القاهرة (كامبل)، واقتصرت عملية التفاوض فقط على مشروع الجمعية ومجلسها التشريعي، دون النظر في مستقبل السودان؛ وقد تباينت مواقف المتفاوضين في هذه المحادثات، حول المدة الزمنية الكافية لإعداد السودانيين للحكم الذاتي، فقد أصر الجانب المصري على أن لا تتجاوز هذه الفترة الثلاث سنوات، بينما تمسكت بريطانيا بأن لا تقل عن العشرين سنة، كما بدأ الخلاف حول السلطة المطلقة للحاكم العام في السودان إذ رفضت مصر القبول بذلك، كما

رفضت مصر أن تكون إتفاقية 1899م أساس للنظام الإداري في السودان، بجانب المطالبة بوجود ممثلين لها في المجلس التنفيذي بعدد يساوي الأعضاء البريطانيين في ذات المجلس، وقد إنتهت المفاوضات دون إتفاق⁽⁶⁴⁾.

إعتبرت حكومة السودان الإعتراضات المصرية بشأن الجمعية والمجلس التنفيذي غير ضرورية، كما دافع الحاكم العام للسودان عن صلاحياته، منوها إلى أنه لا يستخدمها إلا عندالضرورة القصوى، وبالتالي وافق على إجازة مشروع الجمعية ومجلسها بصورة نهائية، ونشرت في الجريدة الرسمية لتكون سارية منذ تاريخ النشر⁽⁶⁵⁾.

في ٢٨ يونيو ١٩٤٨م أرسلت الحكومة المصرية مذكرتي إعتراض أخرى للخارجية البريطانية والحاكم العام في السودان، بخصوص ما أعتبرته تجاوز الأخير للسلطات الممنوحة له، بإصراره على وضع التشريعات المذكورة موضع التنفيذ، وأكدت مصر تمسكها بوحدة وادي النيلوالرفض التام لما جاء بشأن هذه التشريعات، غير أن هاتين المذكرتين لم تؤثرا على قرار تنفيذ مشروع الجمعية ومجلسها التشريعي الذي أصبح واقعا عمليا منذ نشره بالجريدة الرسمية لحكومة السودان⁽⁶⁶⁾.

وهكذا تم إجازة مشروعات الجمعية بإصرار من الحاكم العام وبتشجيع من بريطانيا، دون أن يؤثر الإعتراض المصري عليها، ولعل عامل عدم الاستقرار الداخلي لمصر آنذاك، وإنشغالها بحرب 1948م في فلسطين قد ساهما في عدم فاعلية الإعتراض المصري، مما أتاح المجال لحكومة السودان بعدم الإكتراث للإعتراضات المصرية⁽⁶⁷⁾.

مؤتمر جوبا وتأييد وحدة الجمعية التشريعية في السودان
إن غياب ممثلين للجنوب في مؤتمر إدارة السودانأدى إلى عدم معرفة أراء الجنوبيين حول المؤتمروتوصياته، لذا كان من الضروري الحصول على تلك الأراء حتى تتمكن حكومة السودان من وضع تصور لوضع الإدارة في الجنوب بما يتناسب مع التطورات الجديدة في السودان، والنظر لمستقبل إدارة الجنوب وفق ما أقره مؤتمر إدارة السودان، والموقف الذي يحدده الجنوبيون بشأن المؤتمر.
إجتمع في مدينة جوبا عاصمة الجنوب؛ ممثلين من شمال وجنوب السودان، وموظفين بريطانيين يعملون بالجنوب للتباحث والتفاكر حول رؤية الحكومة السودانية المؤيدة لإقامة مجلس إستشاري خاص بالجنوب، ورؤية الشماليين المؤيدة لتكون الجمعية التشريعية ممثلاً لكل السودانيين، وكانت حجة حكومة السودان أن هناك فوارق كبيرة بين السكان في شمال السودان وجنوبه، تستدعي إنشاء مجلس خاص بالجنوب؛ حتى يتمكن الجنوبيون من

الوصول لدرجة تماثل ما وصل إليه السكان في الشمال⁽⁶⁸⁾. في بداية جلسات المؤتمر تمسك الجنوبيون برؤية حكومة السودان المناهضة بقيام مجلس إستشاري يخص السكان في الجنوب، وإعترض ممثلي الشمال على ذلك؛ وأكدوا أن ذلك يهدد وحدة السودان ويشجع على انفصال الجنوب عن الشمال⁽⁶⁹⁾.

بعد مجهودات كبيرة بذلها ممثلي الشمال إقتنع نظرائهم في الجنوب بالإشتراك في الجمعية التشريعية؛ لتمثل كل شعب السودان في الشمال والجنوب⁽⁷⁰⁾. كان إقرار مشروع الجمعية التشريعية ومجلسها التنفيذي لا يعني بالضرورة وصول السودان إلى مرحلة الحكم النيابي الذي يمكن الناخب من مراقبة أداء حكومته من خلال ممثليه في الجمعية، فبخلاف الدور الإستشاري المحدود لهذه الجمعية كان من المحظور عليها مناقشة الموضوعات المتعلقة بوضع التشريعات للدستور، أو التدخل في علاقة حكومة السودان بالدول الأخرى، أو البت في أمر الجنسية السودانية، كما يحظر عليها التدخل في شأن العلاقة بين حكومة السودان ودولتي الحكم الثنائي في السودان، بحجة أن هذه الموضوعات لا يمكن النظر فيها؛ إلا بعد الإستقلال التام للسودان⁽⁷¹⁾.

وفي جانب القوى السياسية في السودان المنقسمة على نفسها، فقد أيد التيار الإستقلالي تشريعات الجمعية واعتبروها هيئة تشريعية دستورية يمكن تسخيرها لتحقيق الإستقلال للسودان، كما أكد هذا التيار أن قيام الجمعية ومجلسها التنفيذي يعد الحدث الأبرز في السودان خلال فترة نصف القرن الأخير آنذاك، بما تتيحه للسودانيين من فرصة لإدارة بلادهم، يستطيعون من خلالها إقناع الآخرين بأهليتهم لتقرير مصيرهم، وتحديد مستقبل بلادهم بأنفسهم، بعيداً عن تأثير المصريين والبريطانيين⁽⁷²⁾. أما في جانب التيار المناهض بالوحدة مع مصر، فقد تمسك برفضه التام لمشروع الجمعية والمجلس التنفيذي، وفي مقابل ذلك تبني إقتراح قيام حكم دستوري للسودان في نطاق الوحدة مع مصر⁽⁷³⁾.

جرت إنتخابات الجمعية التشريعية في 15 نوفمبر 1948م، وفي ديسمبر من ذات السنة، تم إفتتاح أعمال هذه الجمعية بعد أن تم حل المجلس الاستشاري لشمال السودان، كما تم تشكيل المجلس التنفيذي، ورفضت الأحزاب الداعمة للوحدة مع مصر المشاركة في الإنتخابات، وتسبب هذا الأمر في إحراج حكومة السودان أمام العالم؛ إذ إتضح أن الجمعية بشكلها الحالي لا تعتبر ممثلاً لكل السودانيين، كما خشيت حكومة السودان من أن يستخدم السيد عبدالرحمن المهدي وأنصاره الأغلبية التي حصلوا عليها في الجمعية لتمرير وإجازة بعض

المشروعات التي لا ترضيها الحكومة، أو جزء آخر من السودانيين المعترضين على قيام هذه الجمعية، وهي إشارة لموقف العناصر الداعمة لمصر⁽⁷⁴⁾.

أما بخصوص تشكيل المجلس التنفيذي، فقد حاولت حكومة السودان إقناع بعض أنصار الوحدة مع مصر بإختيارهم لمناصب وزارية في هذا المجلس، لكنهم أصروا على رفض المشاركة فيه، وبذلك أصبحت مشاركة السودانيين في هذا المجلس محصورة فقط على العناصر الإستقلالية، والتي شغل أعضاؤها نصف العدد الذي يتكون منه المجلس التنفيذي⁽⁷⁵⁾.

وبإكتمال قيام الجمعية وتكوين المجلس التنفيذي حاولت حكومة السودان إظهار الهيئتين بمظهر المؤسسات التشريعية كاملة الصلاحيات، وإعطاء الإنطباع عن فاعليتها، وإستخدامها ضد النفوذ المصري في السودان، فعندما تم تقديم (خطاب العرش)⁽⁷⁶⁾ في مصر في نوفمبر 1950، وتضمنه إشارات واضحة لوحدة وادي النيل، تسبب ذلك في إثارة مخاوف حكومة السودان، وأنصار الإستقلال من السودانيين بما فيهم الوزراء في المجلس التنفيذي، وتبعاً لذلك عرض على الجمعية التشريعية في ٥ ديسمبر 1950م مقترح للتصويت عليه يطالب الحاكم العام للسودان بأن يرسل لدولتي الحكم الثنائي مطلب السودانيين بتحقيق الحكم الذاتي الفوري، ورغم أن هذا الطلب يعد من الأمور المحظور على الجمعية مناقشتها؛ إلا أنه تمت الموافقة على طرحه في الجمعية، وحصل على الأغلبية بفارق صوت واحد، غير أن الحاكم العام لم يصادق عليه بحجة أن الصوت الواحد لا يكفي لمنح الحكم الذاتي⁽⁷⁷⁾. ولعل موافقة حكومة السودان على هذا المقترح في الجمعية رغم مخالفته لصلاحياتها؛ يأتي ترجمة لسياستها الخاصة لإرضاء أنصار الإستقلال، أما رفضها لتبني المقترح رغم إجازته في الجمعية فقد كان بدافع رغبتها في التحكم في عملية السير نحو الحكم الذاتي في السودان دون إستعجال من السودانيين⁽⁷⁸⁾.

وفي مسار آخر؛ واصلت حكومة السودان سياستها القائمة على تدعيم موقف السودانيين وأحقيتهم في إدارة بلادهم، فإنتهزت فرصة إنتهاء إنتداب قاضي القضاء الشرعي في السودان (مصري الجنسية) بعدم التجديد له، وإختيار بديل عنه السوداني الشيخ أحمد الطاهر، واحتجت الحكومة المصرية على ذلك لدى الحكومة البريطانية والحاكم العام في السودان، بحجة أن هذا المنصب هو الوحيد من بين الوظائف العليا في السودان التي يشغلها المصريون، وبالتالي فإن إنهاء الإنتداب للقاضي المصري يؤدي إلى إثارة هواجس مصر وزيادة مخاوفها بشأن سياسة بريطانيا الرامية لفصل مصر عن السودان، وتقديراً لما قد يترتب على ذلك من نتائج سيئة على علاقتها مع بريطانيا؛ إقترحت مصر

إنشاء وظيفة نائب قاضي قضاة شرعي ليشغله أحد السودانين؛ وإحتفاظ مصر بهذا المنصب⁽⁷⁹⁾.

رغم دفاع بريطانيا عن قرار حكومة السودان بشأن القاضي المصري، على إعتبار أن ذلك من إختصاصات الحاكم العام المخولة إليه بموجب معاهديتي ١٨٩٩ و١٩٣٦م، إلا أنها كانت ترى إمكانية تمديد فترة الإنتداب لهذا القاضي لمدة عام آخر، وذلك من أجل تهدئة المخاوف المصرية تجاه سياسة حكومة السودان، وفي الوقت نفسه عدم الإضرار بالمجهودات البريطانية الهادفة لتفعيل عملية التفاوض مع مصر آنذاك⁽⁸⁰⁾.

لم تنجح محاولات بريطانيا في إقناع الحاكم العام بالتمديد للقاضي المصري، إذ أصر (هدلستون) الذي كان يشغل هذا المنصب آنذاك، أن السلطات المخولة له بموجب معاهديتي ١٨٩٩ و١٩٣٦م والتأكيدات التي حصل عليها من رئيس الوزراء البريطاني (أتلي) بعدم التدخل في سلطاته الدستورية في السودان، تجعله صاحب القرار النهائي في المسألة، خاصة أن وجود الأجانب في المناصب الإدارية في السودان يحدث فقط عندما يتعذر وجود سودانيين أكفاء لهذا المنصب، كما هو مقرر في معاهدة 1936م⁽⁸¹⁾.

المفاوضات مع حكومة مصطفى النحاس الثانية-1950 1951م:

شكل النحاس حكومته الأخير في مصر في بداية العام ١٩٥٠م، ومن ثم عادت عملية التفاوض بين مصر وبريطانيا، وبالتالي عادت قضية السودان إلى طاولة التفاوض مرة أخرى بإعتبارها جزء أساسي من القضية المصرية، وتخوفت حكومة السودان من أن تستغل بريطانيا القضية السودانية والمساومة بها من أجل الحصول على تسوية مع مصر تضمن لبريطانيا بقاء قواتها في القناة للدفاع عن الشرق الأوسط؛ الذي يمثل محور الاهتمام البريطاني في المنطقة.

زاد من مخاوف حكومة السودان «التدخل الأمريكي» لدى الحكومة البريطانية من أجل إقناعها بإتباع نهج أكثر مرونة تجاه قضية السيادة المصرية على السودان، خشية أن قيام إضطرابات في مصر وحدوث فوضفد تعرض المصالح الأوربية والأمريكية للخطر؛ وبما يسمح بتسوية المسألة المصرية؛ وقطع الطريق على النفوذ السوفيتي في المنطقة⁽⁸²⁾.

كانت الحكومة الامريكية قد نصحت نظيرتها البريطانية بضرورة الإعراف بسلطة ملك مصر الرمزية في السودان؛ وتبعاً لذلك تم تكليف سفيرى البلدين «امريكا وبريطانيا» في مصر بإعداد تصور مشترك بشأن القضية المصرية؛ بما فيها قضية السودان، وجاءت المقترحات التي قدمها السفيران

بشأن السودان منادية بضرورة أن يتم تحديد موعد معلوم لحصول السودانين على الحكم الذاتي؛ مع التوصية كذلك بالإعتراف صراحةً بما أسموه الحقوق التاريخية للتاج المصري في السودان⁽⁸³⁾.

شدت الحكومة السودانية على رفضها للتوصيات السابقة للسفيرين، وأكدت أن ردة فعل السودانين ستكون عنيفة ضد هذه التوصيات ورافضة لها، ووجدت حكومة السودان المساندة لهذا الرفض من الحكومة البريطانية في لندن التي تجاهلت العمل بتوصية السفيرين؛ خاصة في ظل الرفض المصري الموافقة على حق السودانين في تقرير مصيرهم؛ بعد وصولهم إلى مستوى متقدم من الحكم الذاتي؛ من خلال قيام الجمعية التشريعية ومجلسها التنفيذي⁽⁸⁴⁾. وخلال جولات التفاوض بين بريطانيا ومصر في الفترة من مارس 1950 حتى العام 1951م، تمسكت مصر بوحدة وادي النيل، بما يجمع مصر والسودان، واشترطت أن يتم التوصل إلى اتفاق مسبق حول المسألة السودانية، ومن ثم يمكن للدولتين الشروع في تفاصيل البنود العسكرية في المعاهدة⁽⁸⁵⁾. على النقيض من الموقف المصري؛ طلبت بريطانيا من الجانب المصري ضرورة الاتفاق أولاً على التفاصيل العسكرية قبل التسوية النهائية بشأن السودان، وإنتهت العملية بلا إتفاق بين الدولتين، بعد تأكيد بريطانيا لأمرها بأن المحاولات المصرية للهيمنة على السودان تتعارض مع مطالب السودانين للحصول على الحكم الذاتي، الذي تتسارع خطواته تحت رعاية حاكم عام السودان⁽⁸⁶⁾.

كان مجمل ما قدمته حكومة النحاس الأخيرة-في مفاوضاتها مع بريطانيا- حول السودان هو محاولة إثبات الادعاء بحقوق مصر التاريخية في السودان؛ وأنه جزء أصيل من الدولة المصرية التي تنازلت عن إدارته كرهاً لصالح سلطة الحاكم العام وإعتباره وديعة يجب على بريطانيا إعادتها لمصر؛ وترك الحرية لشعبه لإختيار شكل الوحدة التي تناسبه مع مصر من أجل تحقيق وحدة وادي النيل؛ وذلك بعد الجلاء التام للقوات البريطانية عن السودان خلال فترة لا تتجاوز السنتين⁽⁸⁷⁾.

في الجانب الآخر قدمت بريطانيا مقترحات حول قضية السودان أخفت فيها مصالحها من القضية من خلال إظهار تمسكها بمبدأ منح السودانين الحرية التامة في تحديد مستقبلهم السياسي ودعم مناصري الاستقلال منهم، وتكرار الحديث عن الفوارق الثقافية والجنسية والدينية بين الشعبين في مصر والسودان، الأمر الذي يسمح لبريطانيا بكسب المزيد من الوقت بإستمرار عملية التفاوض مع مصر حول هذه القضايا من أجل عرقلة الجهود المصرية

التي تهدف للوصول بتسوية للقضية المصرية-بما فيها السودان- بأعجل ما يمكن⁽⁸⁸⁾.

من خلال النظر للرؤية المصرية يتضح أن مصر ظلت متمسكة بتحديد مساحة الحرية للسودانيين في النطاق الذي لا يتجاوز الحكم الذاتي في المسائل الداخلية؛ والاحتفاظ بالشؤون الخارجية والمالية والدفاعية وفق الإطار الكلي للدولة المصرية؛ مع تكرار الحديث عن أن الغالبية من الشعب السوداني تؤيد وحدة وادي النيل إستناداً لما يتمتع به أنصار هذه الوحدة من تأثير وفاعلية في الشارع السوداني، ولعل إصرار مصر على تحديد فترة الانتقال بسنتين فقط كان خوفاً من أن يفتقد أنصارها الداعمين للوحدة فاعليتهم وتأثيرهم في السودان؛ بسبب الدعم البريطاني للعناصر الاستقلالية هناك، على حساب أنصار الوحدة مع مصر.

لم يجد موقف النحاس المنادي بوحدة وادي النيل المساندة والدعم من عدد كبير من القوى الوطنية السودانية التي تمسك معظم مناصريها بمبدأ تقرير المصير دون الإملاء أو الوصاية من من أي طرف، وقد وجد هذا الموقف التأييد من بريطانيا التي حاولت الاستفادة من هذا الموقف للحديث عن المطامع المصرية في السودان، وقد ظلت قضية السودان مصدر خلاف بين مصر وبريطانيا حتى أعلن النحاس إلغاء معاهدة 1936 م ومعاهدة 1899 م الخاصة بالسودان في أكتوبر 1951 م.

شكل قرار الإلغاء مرحلة جديدة في موضوع المفاوضات من أجل الوصول الي تسوية مقبولة لقضية السودان بل ادخل عليها مزيداً من التعقيدات وومتغيرات سياسية أخرى اذ أعلنت مصر مرسوماً بالحكم الذاتي للسودان بشروط معينة مما تم رفضه من الإدارة في السودان وتباينت مواقف الحركة الوطنية من الإلغاء معاهدة 1899 م و مرسوم إعلان الحكم الذاتي للسودان،

وأخر يختص بتشكيل جمعية تأسيسية مهمتها وضع دستور خاص للسودان؛ مع الإعداد أيضاً لوضع قانون إنتخابات في البلاد، ومن ثم عرضها ليتم التصديق على هذا الدستور وقانون الإنتخابات من قبل الملك في مصر؛ وكان بموجب هذا النظام الجديد الذي أقرته الحكومة المصرية بشأن السودان أن يتم تشكيل مجلس وزراء خاضع للرقابة من الجمعية المنتخبة، فيما تظل قضايا الشؤون المالية والدفاعية والسياسة الخارجية في السودان بعيدة عن سلطة المجلس والجمعية في السودان ليتولى أمرها الملك في مصر⁽⁸⁹⁾.

وجدت عملية إلغاء المعاهدة الترحيب من الأحزاب السياسية السودانية؛ فأصحاب الميول الإتحادية مع مصر يرون أن العملية تتفق مع

رؤيتهم حول وحدة وادي النيل، فقد عبر عن ذلك «الأزهري» واعتبر أن العملية تعد خطوة مهمة سوف تسهم في خدمة قضية الشعبين في مصر والسودان بما يكفل وحدة شطري وأدي النيل، وكان رؤيته تقوم على أن عملية الإلغاء تجعل الوجود البريطاني في السودان يفتقد للشرعية المبرره لبقائه في السودان⁽⁹⁰⁾. أما أنصار الإستقلال فترحبهم بعملية الإلغاء جاء من باب أن العملية تشجع خطواتهم نحو الحصول الكامل على الإستقلال للسودان؛ بعد التخلص من المعاهدة التي تستند إليها إدارة الحكم في البلاد؛ لكنفي ذات الوقت ندد أنصار هذا التيار في الجمعية التشريعية في السودان بما أسموه محاولات مصر فرض إرادتها وسلطانها على السودانين دون رضاهم، ووضع تشريعات قبل مشاورتهم عليها، وقد بدأت بوادر التذمر من أعضاء هذه الجمعية ضد مصر لدرجة تبني بعضهم لقرار يطالب بإعلان السودان دولة مستقلة بحجة أن مصر ألغت معاهدة 1899م التي يخضع بموجبها السودان للإدارة الثنائية البريطانية-المصرية، غير أن تدخل العضو «عبدالله خليل» حال دون ذلك؛ بتذكيره لأعضاء الجمعية أن الأمر يتعارض مع الصلاحيات الممنوحة لها، كما أن ذلك يخالف إلزامهم المسبق لحكومة السودان بعدم تجاوز تلك الصلاحيات⁽⁹¹⁾. حاولت لجنة⁽⁹²⁾ (تعديل دستور الجمعية التشريعية الاتصال بهيئة الأمم المتحدة وتحويل قضية السودان بمطالبة الهيئة تعيين لجنة دولية لإدارة البلاد؛ بإعتبار أن إلغاء المعاهدة يخلف فراغاً دستورياً يجب ملئه باللجنة الدولية، ولم تجد المناشدة الاستجابة من الهيئة الدولية إذ تم تجاهل الطلب، والراجح أن الموقف البريطاني غير المشجع لاجراء عملية الاستفتاء بصورة فورية في السودان كان وراء فشل الحصول على المساندة الدولية⁽⁹³⁾). وقد فشلت محاولات لاحقة من عدة دول للتوفيق بين بريطانيا ومصر لحل كل القضايا العالقة بم فيها قضية السودان الي ان تغير الوضع السياسي في مصر باستيلاء تنظيم الضباط الاحرار علي السلطة في مصر . وفي ذات اليوم الذي قدمت فيه الدول الأربعة مذكرتها للحكومة المصرية بخصوص الدفاع المشترك⁽⁹⁴⁾، قدم السفير البريطاني في القاهرة مذكرة للحكومة المصرية تحتوي على مقترحات بلاده بشأن قضية السودان؛ تضمنت المذكرة إقتراح تشكيل لجنة دولية لمراقبة التطور الدستوري في السودان؛ وتقديم توصيات بهذا الشأن لدولتي الحكم هناك؛ ولضمان حقوق مصر المائية في النيل أوصت المذكرة بإقامة تنمية حول النيل بمساعدة من البنك الدولي ووضع إتفاقيات ملزمة لتقسيم مياه النيل بما لا يضر بالمصالح المصرية فيه، واختتمت المذكرة التوصية بضرورة تحديد موعد لتمكين السودانين من الحكم الذاتي حتى يتمكنوا من الوصول للقرار النهائي حول مستقبلهم السياسي⁽⁹⁵⁾.

في ذات الإتجاه تقدمت أمريكا بمقترح حاولت فيه التوفيق بين اللقب الملكي المصري في السودان وحق السودانين في تحقيق مصيرهم، وبموجبه تعترف بريطانيا بهذا اللقب؛ شريطة أن يتم إستفتاء في السودان تحت إشراف ثلاث دول تتفق عليها دولتا الحكم هناك، ومن ثم يمكن لبريطانيا ومصر أن تتمكنا من معرفة حقيقة أنصار الوحدة في السودان، ولم تجد هذه المقترحات الترحيب من مصر⁽⁹⁶⁾. وفي السودان أعلنت الحكومة عدم إعترافها بإلغاء مصر لمعاهدة 1899م حول السودان من طرف واحد، وأكدت إستمرارها في مباشرة عملها لإدارة السودان بموجب المعاهدة المذكورة، والعمل على المحافظة على الأمن في البلاد، ومواصلة الجهود في تحقيق الحكم الذاتي الكامل في السودان وفق إرادة أهله⁽⁹⁷⁾. وفي ذات الاتجاه خطت حكومة السودان الى الإستفادة من قرار الإلغاء بمحاولة تجريد القوات المصرية في السودان من أسلحتها؛ بحجة أن هذه القوات ترتب لمهاجمة القوات البريطانية هناك، إلا أن الحكومة في لندن رفضت فكرة التجريد؛ وأكدت أن العملية سوف تفاقم من سوء العلاقة بين مصر وبريطانيا؛ الامر الذي يعرقل عملية التوصل الى تفاهم بين الدولتين مستقبلاً حول مسألة الدفاع المشترك عن الشرق الاوسط، وهي القضية التي تشكل محور اهتمام بريطانيا بالقضية المصرية⁽⁹⁸⁾.

في لندن أعلنت الحكومة البريطانية تمسكها بإدارة السودان وفق نصوص معاهدة 1899م، وإعتبارهما الأساس لحكم السودان، ولتهدة مخاوف السودانين حول هذا الموقف أعلنت إلزامها بمنحهم الحكم الذاتي خلال فترة لا تتجاوز العام 1952م، وهذا موقف غير معتاد من الحكومة البريطانية التي كانت ترى والى عهد قريب أن أمر إعداد وتأهيل السودانين لحكم بلادهم قد يتطلب فترة لا تقل عن العشرين عاماً، ولعل تغير الموقف كان نتاجاً لعملية الإلغاء؛ وتمسك القوى الوطنية السودانية بتيارها الاستقلالي ومناصري الوحدة بضرورة إنهاء العمل بمعاهدة الحكم الثنائي للعام 1899م، وتمكين السودانين من تحقيق مصيرهم⁽⁹⁹⁾. وعندما طرح رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد مبادرته بخصوص القضية المصرية بعد إعلان إلغاء المعاهدة؛ كانت مسألة السودان القضية الرئيسية التي كانت مصدر خلاف، حتى أن الملك فاروق قد أكد «للسعيد» أن مصر على إستعداد للوصول الى إتفاق مع بريطانيا في كلاً من المسائل المتعلقة بالجلء البريطاني عن مصر؛ شريطة أن يتم الإعتراف به ملكاً على مصر والسودان مع الاعتراف بحق السودانين في تقرير مصيرهم في المستقبل في حال كانت لهم الرغبة في ذلك⁽¹⁰⁰⁾. وطلب الملك فاروق من بريطانيا أن تتدخل لإقناع السودانين لما لها من تأثير عليهم بقبول فكرة الحكم الذاتي

تحت سلطة الملك في مصر؛ إلا أن الحكومة البريطانية رفضت التدخل بحجة أن السودانيين متمسكون بأحقيتهم بتحديد مستقبلهم السياسي دون التدخل من أي من دولتي الحكم فيه «بريطانيا أو مصر»⁽¹⁰¹⁾.

وفي المساعي الدبلوماسية أيضاً قدم ملك السعودية عبدالعزيز آل سعود مبادرة حول القضية المصرية تضمنت مقترح خاص بالسودان يدعو الى منح الحرية التامة لشعبه لتقرير مصيره؛ لكن يشترط أن يسبق ذلك إعترافاً بريطانياً صريحاً بوحدة وادي النيل، وهو شرط على ما يبدو كانت مصر بحاجة إليه من أجل للحصول على سند يدعم إدعاءتها التاريخية في السودان، ولم يكتب النجاح لمبادرة الملك عبدالعزيز بسبب استقالة حكومة النحاس⁽¹⁰²⁾.

على كل؛ فإن حالة الخلاف المستمر بين مصر وبريطانيا حول قضية السودان ومستقبله السياسي قد أتاح للسودانيين المزيد من الفرص للوصول بقضية إستقلالهم الى مراحل متقدمة، شكلت فيما بعد الأساس الذي إستندوا عليه لتحقيق إستقلالهم التام عن مصر وبريطانيا.

الخاتمة :

إن حالة الخلاف المستمر بين مصر وبريطانيا حول قضية السودان أثناء عملية التفاوض كانت نتيجة لإختلاف المصالح والأهداف للدولتين حول القضية، بينما تمسكت مصر بما تدعيه من حقوق تاريخية والمناداة بالسيادة على السودان، رفضت بريطانيا الإعتراف بذلك ليست دفاعاً عن حقوق السودانيين؛ ولكن من أجل إتساق ذلك مع مصالحها، وقد أتاح ذلك للسودانيين المزيد من الفرص للوصول بقضية إستقلالهم الى مراحل متقدمة، شكلت فيما بعد الأساس الذي إستندوا عليه لتحقيق إستقلالهم التام عن مصر وبريطانيا.

النتائج :

- عملية التناقض في أهداف الدولتين من القضية أدى الى تحقيق قدر مناسب من الحكم الذاتي للسودانيين؛ إكتمل لاحقاً بالاستقلال التام.
- نجحت الدولتان في شق صف وحدة القوى الوطنية السودانية بظهور تياران أحدهما داعم لموقف مصر المناادي بالوحدة، وآخر ينادي بالإستقلال التام بعيداً عن مصر وبريطانيا ووجد هذا التيار المساندة من بريطانيا.

- إهتمت الدولتان بإستخدام السودان في إطار عملية التفاوض من أجل تحقيق مكاسب خاصة دون النظر لمصلحة السودانيين أصحاب القضية.

التوصيات:

- ضرورة إجراء دراسات معمقة حول قضية إستقلال السودان التي تأثرت بموقف دولتي الحكم من القضية، ومدى إرتباط ذلك بمستقبل السودان السياسي حتى اليوم.
- يجب تناول مواقف القوى الوطنية السودانية من قضية السودان قبل الإستقلال في سياقها التاريخي، للإستفادة من هذه المواقف لتقويم تجربة السودانيين في العمل السياسي من أجل مصلحة البلاد.

المصادر والمراجع:

- (1) letter From Stansgate to Beven, 27 Aug 1946, Douglas H. Johnson, **British Document On the End Of Empire (Sudan) (Part 1, 1942-1950- (London, 1998, p162.**
- (2) Letter From Azahari to (Attlee and (Sidgi (23 -Aug 1945, Ibid, p p8082-.
- (3) هيئة الأعمال الفكرية، **ماسي الانجليز في السودان**، وثيقة قدمها وفد السودان في مصر 6491، الخرطوم، د/ت، ص 361
- (4) المعتصم أحمد الحاج، **تغطية الصحف المصرية لأعمال مؤتمر الخريجين**، (الاهرام نموذجاً) (مركز محمد عمر بشير، امدرمان الأهلية، 9002 ص ص 63-73
- (5) ترأس الوفد اسماعيل الأزهرى، وكان وصول الاعضاء على فوجين، الاول: يضم الأزهرى ومبارك زروق ومحمد نورالدين، اما الفوج الثاني فقد ضم نقدالله ويوسف التني ومحمد احمد عمر ويحيى الفضلي وعبدالله ميرغني ومحيى الدين البرير واحمد خير واحمد اسماعيل. **صحيفة الراي العام، 42 مارس 6491م** دار الوثائق القومية، الخرطوم.
- (6) المعتصم احمد الحاج، مصدر سابق، ص ص 32-42
- (7) خطاب وفد لرئيس الحكومة المصرية «صدقي» بتاريخ 7 ابريل 6491، دار الوثائق القومية، الخرطوم، **ملف المستودعات (أ)** ص 11 وما بعدها
- (8) المعتصم احمد الحاج، مصدر سابق، ص 24
- (9) **صحيفة الايام 61 يوليو 7591م مجلد (521)** مذكرات أزهرى، دار الوثائق؛ الخرطوم
- (10) أكد الحاكم العام للسودان، (هدلستون) (للسفارة البريطانية في القاهرة أن الادارة وأتباعها يمثلون نسبة 09% من مجموع الشعب السوداني ولا يوجد في الوفد من يمثلهم، فضلاً عن غياب ممثلين للجنوب، الرأي العام، عدد 42 مارس 6491م، دار الوثائق القومية، الخرطوم.
- (11) جمال علي الشريف، **الصراع السياسي على السودان 1481-8002**، مطبعة العملة السودانية، الخرطوم، 4002، ص 775
- (12) Dglas Johnson, **Op. Cit**, p137
- (13) المعتصم احمد الحاج، مصدر سابق، ص 72
- (14) الهيئة القومية للكتب والوثائق، مصدر سابق، ص 79
- (15) **صحيفة الايام**، عدد 61 يوليو، 7591 مذكرات أزهرى، دار الوثائق القومية، الخرطوم،

- (16) المعتصم احمد الحاج، مصدر سابق، ص72
- (17) نفس المصدر ص13
- (18) Doglas, Op. Cit, p141142-
- (19) الهيئة القومية للكتب والوثائق، مصدر سابق، ص39
- (20) Doglas Op. Cit, pp153157-
- (21) المعتصم احمد الحاج ، مصدر سابق ص ص06-16
- (22) الهيئة العامة للكتب والوثائق ، مصدر سابق ، ص ص47-67
- (23) نفس المصدر ، ص ص49-69
- (24) جيمس روبرتسون؛ السودان من الحكم المباشر الى فجر الاستقلال، ترجمة مصطفى عابدين، دار الجيل، بيروت، ص 651
- (25) هدى جمال عبد الناصر ، الرؤية البريطانية للحركة الوطنية المصرية، 6391-2591م، دار المستقبل، القاهرة، 7891م، ص622،
- (26) Doglas, Op. Cit, p176 وقد خطأ روبرتسون موقف بلاده بشأن هذا المقترح، جيمس روبرتسون، مصدر سابق، ص 451.
- (27) الهيئة العامة للكتب والوثائق، محاضر الإجتماعين الثاني والرابع بتاريخ 91 و42 اكتوبر 6491م، مصدر سابق، ص ص771-381.
- (28) نفس المصدر، محضر الاجتماع الخامس، ص ص411-511.
- (29) جيمس روبرتسون، مصدر سابق، ص ص251-651.
- (30) جريدة الأيام، عدد 81 يوليو 7591
- (31) نفس المصدر، عدد 91 يوليو، وجمال الشريف، مرجع سابق، ص516.
- (32) 32 - المعتصم احمد الحاج، مصدر سابق، ص59.
- (33) Doglas, Op. Cit, pp 227232-.
- (34) جيمس روبرتسون، مصدر سابق، ص 751.
- (35) الهيئة العامة للكتب والوثائق، مصدر سابق، ص ص511-711.
- (36) جميل الياس عفارم، مشاكل السودان السياسية، شركة الطبع اللبنانية، بيروت، 8591م، ص 77.
- (37) جيمس روبرتسون، مصدر سابق، ص 751
- (38) تم تقديم المقترح من خلال مفاوضات النقراشي-كامبل، الهيئة العامة للكتب والوثائق، مصدر سابق، ص321.
- (39) نفس المصدر، ص421.
- (40) خطاب النقراشي للبرلمان المصري في 02 و72 يناير 7491م، وقرار مجلس الوزراء المصري في 52 يناير 7491، نفس المصدر، ص721.

- (41) نص الشكوى التي قدمها النقراشي في مجلس الأمن، **نفس المصدر**، ص 091.
- (42) جمهورية مصر، **مصدر سابق**، ص 155.
- (43) الهيئة العامة للكتب والوثائق، **مصدر سابق**، ص ص 012-191.
- (44) عبد العظيم رمضان، **أكذوبة الإستعمار المصري للسودان**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ص 221.
- (45) فيصل عبدالرحمن علي طه، **الحركة السياسية السودانية والصراع المصري-البريطاني 6391-3591م**، مركز عبدالكريم ميرغني، امدرمان، 4002م. ص 423.
- (46) جمال الشريف، **مرجع سابق**، ص 666.
- (47) جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص ص 771-871.
- (48) موسى عبدالله حامد، **استقلال السودان بين الواقعية والرومانسية**، منشورات الخرطوم عاصمة للثقافة العربية، 5002م، ص 133.
- (49) **نفس المرجع**، 133.
- (50) جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص ص 751-951، وترأس وفد حزب الأمة رئيسه (صديق المهدي) وعضوية المحجوب وعبدالله خليل، جمال عفارة، **مرجع سابق**، ص 46. المعتصم احمد الحاج، **مصدر سابق**، ص ص 321-921.
- (51) الهيئة العامة للكتب والوثائق، **مصدر سابق**، ص 631 وما بعدها.
- (52) Doglas, Op. Cit, pp141142-
- (53) الهيئة العامة للكتب والوثائق، **مصدر سابق**، ص 241
- (54) **نفس المصدر**، ص 621
- (55) **نفس المصدر** ص 731.
- (56) **نفس المصدر**، ص ص 931-241.
- (57) جاءت نسب العضوية للمديرية على النحو التالي، النيل الازرق 41، كردفان 01، الاستوائية 9، الخرطوم 6، الشمالية 6، كسلا 6، دارفور 5، اعالي النيل 4، ويكتمل الدد الكلي 07 بتعين 01 أعضاء من قبل الحاكم العام
- الهيئة العامة للكتب والوثائق، **مصدر سابق**، ص ص 541-741.
- (58) بخصوص صلاحيات الجمعية، **نفس المصدر**، ص 741.
- (59) **نفس المصدر**، ص 741 وما بعده
- (60) في 51 يونيو 8491 أحيطت الحكومة المصرية علماً بنشر هذه القوانين الخاصة بالجمعية ومجلسها التنفيذي، الهيئة العامة للكتب والوثائق، **مصدر سابق**، ص ص 481-981.

- (61) **مدولات المجلس الاستشاري**، رقم (1/41/15) الدورة السابعة، ص 39.
- (62) **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، **مصدر سابق**، ص 131 و ص 561-571.
- (63) **نفس المصدر والصفحات**.
- (64) **نفس المصدر**، ص ص 712-732.
- (65) **المجلس الاستشاري**، (1/51/25) **المداولات الثامنة**، ص 43. يذكر أن صياغة هذه القوانين في صورتها النهائية قد تمت بواسطة السكرتير القضائي لحكومة السودان. جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص 871.
- (66) **رسالة النقرashi الى الحاكم العام في السودان**، والخارجية البريطانية، **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، **مصدر سابق**، ص 681.
- (67) **المجلس الاستشاري لشمال السودان**، رق (1/51/25) **المداولات الثامنة**، ص ص 53-63. **دار الوثائق القومية**، الخرطوم.
- (68) **تراس الاجتماع السكرتير الاداري لحكومة السودان جيمس روبرتسون**، وعضوية (21) من الجنوبيين، و (5) من الشماليين هم: محمد صالح الشنقيطي، وابراهيم بدري، ووحسن احمد عثمان، وحبیب عبد الله، وسرور رملي. **جمال الشريف**، **مرجع سابق**، ص 576.
- (69) **جمال الشريف**، **مرجع سابق**، ص 676.
- (70) **نفس المرجع**، ص 676.
- (71) **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، **مصدر سابق**، ص 141-241.
- (72) **موسى عبدالله حامد**، **مرجع سابق**، ص 253.
- (73) **يمثل هذا التيار (الازهري) (الذي أصدر بياناً أكد فيه رفض الإتحاديين لهذه المشروعات، وانتقد كذلك مواقف مصر بشأن السودان، جمال الشريف، مرجع سابق، ص 286**
- (74) **جيمس روبرتسون**، **مصدر سابق**، ص 281.
- (75) **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، **مصدر سابق**، ص ص 532-732. السودانيون الذين كانوا أعضاء بالمجلس هم: عبدالله خليل للزراعة، علي بدري للصحة، عبدالرحمن علي طه للمعارف، مع (3) وكلاء، للوزارات ومثل الجانب البريطاني السكرتاريون الثلاثة، والقائد العام لقوة دفاع السودان و(2) آخرين عينهم الحاكم العام للسكة حديد ومشروع الجزيرة، وبعد استقالة مدير مشروع الجزيرة خلفه أحد السودانيين، وصارت لهم بذلك الأغلبية. وكان الازهري وميرغني حمزة قد رفضا المشاركة في المجلس رغم ترشيحهما. **جيمس روبرتسون**، **مصدر سابق**، ص 381.
- (76) **خطاب العرش يقدمه رئيس الحكومة المصرية بإسم الملك عند إفتتاح دورة البرلمان كل عام**، **ويعد برنامج عمل ملزم للحكومة**، **عبد الحميد الحفناوي**، **معركة الجلاء ووحدية وادي النيل 5491-4591م**، **الهيئة العامة للكتاب**، القاهرة، 8991، ص 872.

- (77) جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص412
- (78) محسن محمد، **مصر والسودان الانفصال**، مرجع سابق، ص93
- (79) انظر: خطاب النقراشي أمام النواب بتاريخ 6 يناير 1941م، **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، مصدر سابق، صص 521-821.
- (80) Douglas Johnson. **Op.Cit**, pp224226-
- (81) جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص251
- (82) 82 -محمد حسنين هيكل، **ملفات السويس**، مركز الاهرام للترجمة، القاهرة، 1981م، ص ص 386-086. وجيفري ارنسون، **العلاقات المصرية-الامريكية 1941-1951م**، ترجمة ترجمة السيد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م، ص02
- (83) فيصل عبدالرحمن، **مرجع سابق**، ص354
- (84) **نفس المرجع**، ص 654
- (85) جمهورية مصر، **مصدر سابق**، ص785
- (86) فيصل عبدالرحمن، **مرجع سابق**، ص674
- (87) مفاوضات «صلاح الدين» مع «بيفن» وكذا السفير البريطاني في القاهرة «ستيفنسون» محاضر الجلسات بتاريخ 62 أغسطس والايام 7 و9 و51 ديسمبر لسنة 1951، ومحاضر جلسات 8 يونيو وأيام 9 و31 و62 من شهر يوليو لسنة 1951. **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، مصدر سابق، صص 042-872
- (88) مفاوضات «صلاح الدين» مع «بيفن» وكذا السفير البريطاني في القاهرة «ستيفنسون» محاضر الجلسات بتاريخ 62 أغسطس والايام 7 و9 و51 ديسمبر لسنة 1951، ومحاضر جلسات 8 يونيو وأيام 9 و31 و62 من شهر يوليو لسنة 1951. **الهيئة العامة للكتب والوثائق**، مصدر سابق، ص ص 042-872
- (89) **نفس المصدر**، ص ص 682-782
- (90) جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص222.
- (91) قدم إقتراح الإستقلال من داخل الجمعية السيد عبدالرحمن علي طه، جيمس روبرتسون، **مصدر سابق**، ص322-
- (92) تم تعيينها من قبل الحاكم العام في مارس 1951م من 31 عضو برئاسة القاضي البريطاني «استانلي بيكر» لتعديل الدستور واعداد السودانين لقدر أكبر من الحكم الذاتي، بإعادة النظر في الدوائر الانتخابية وطرق الانتخابات المجازة في دستور الجمعية في العام 1941م، ورفع توصياتها للحاكم العام،

وقد رفض أنصار الوحدة المشاركة فيها، واعتبروها مؤامرة بريطانية ضد الوحدة مع مصر، وقد نشأ الخلاف بين أعضائها حول مسألة السيادة خلال فترة الانتقال، فقد رأى بعضهم أن تظل تحت سلطة الحاكم العام، فيما طالب البعض الآخر أن تكون تحت لجنة دولية، وعلى إثر رفض مقترح اللجنة الدولية تقدم ستة من أعضائها باستقالاتهم أبرزهم المحبوب والدريديري محمد عثمان. محسن محمد، **سقوط النظام في 4 أيام، ثورة يوليو بالوثائق السرية** دار الشروق، القاهرة، 2991م، ص 82.

(93) كانت الحكومة البريطانية قد حذرت أنصار الاستقلال في السودان من التمادي في طرح مسألة الاستفتاء وأكدت أنها ستقف بقوة ضد المسألة في الوقت الحاضر، محسن محمد، **مصر والسودان الانفصال بالوثائق البريطانية**، دار الشروق، القاهرة، 4991م، ص 03

(94) اذكرة قدمتها بصفة مشتركة كل من بريطانيا وامريكا وفرنسا وتركيا، جمهورية مصر، **مصدر سابق**، ص 196.

(95) جمال الشريف، **مرجع سابق**، ص 707

(96) **نفس المرجع والصفحة**

(97) **صحيفة السودان الجديد** عدد 01 اكتوبر 1591م، دار الوثائق القومية، الخرطوم.

(98) جمال الشريف، **مرجع سابق**، ص 607

(99) حول تصريح وزير الخارجية البريطاني «انتوني ايدن» في 51 نوفمبر 1591م في مجلس العموم البريطاني حول قضية السودان، وإعلانه الموافقة على منح السودانيين الحكم الذاتي نظر: ريدر بولاد، **بريطانيا في الشرق الأوسط منذ أقدم العصور حتى 2591م**، ترجمة حسن سلمان، بغداد، 6591م، ص 122. وانظر أيضاً التصريحات السابقة للمفاوضين البريطانيين الذين أكدوا أن السودانيين بحاجة لفترة لا تقل عن عشر الى عشرين سنة حتى يتمكنوا من القدرة على إدارة شؤون بلادهم، تصريح السفير «ستيفنسون» في جلسة التفاوض بتاريخ 62 أغسطس 1591م، الهيئة العامة للكتب والوثائق، **مصدر سابق**، ص 932،

- (100) هيكل ، **ملفات السويس**، مصدر سابق، ص ص127-227.
- (101) رسالة السفارة البريطانية في باريس للخارجية البريطانية تم تحويلها الى السفارة البريطانية في القاهرة حول مقترحات نوري السعيد التي عرضها للسفارة في باريس حول مسألة توسطه بين بريطانيا ومصر، وما توصل اليه من قناعات حول مواقف الملك فاروق من القضية، هيكل ، **ملفات السويس**، مصدر سابق، ص ص117-017-
- (102) بشأن مبادرة الملك عبدالعزيز انظر: صلاح الشاهد، **ذكرياتي في عهدي**، دار المعارف، القاهرة، 6791م، ص 311 وتمت استقالة النحاس وحكومة في يناير 2591م.