



مَجَلَّةُ

مَجَلَّةُ عِلْمِ الْحِكْمَةِ بِعَنْ بَلَدِ رَجَاءٍ وَالْطَّهَارَةِ لِلَّهِ كَلِمَةً

المجلد VII © العدد 13-14 © ربيع-خريف 2019

تصدر عن

منظمة التعاون الإسلامي

مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية

إرسیکا

رئيس التحرير

أ.د. خالد أرن

المدير العام لإرسیکا

مدير تحرير القسم الاجنبي

أ.د. صادق أوناي

إرسیکا

مدير تحرير القسم العربي

أ.د. فاضل بيات

إرسیکا

هيئة التحرير

الرئيس:

أ.د. خالد أرن، المدير العام لإرسیکا

أ.د. أيمن فؤاد سيد، جامعة الأزهر

أ.د. عامر باسيح، إرسیکا

أ.د. عزمي أوزجان، إرسیکا

أ.د. فاضل بيات، إرسیکا

فيصل بن عيسى، إرسیکا

أ.د. خرم قادر، المدير السابق لـ NIHCR باكستان

أ.د. محمد عاكف آيدين، جامعة مديبول

أ.د. محمد إيشيرلي، جامعة مديبول

أ.د. مرتضى بدر، جامعة استانبول

أ.د. نجاه صائم خليل، إرسیکا

د. نزيه معروف، إرسیکا

أ.د. رمضان ششن، إرسیکا

أ.د. صادق أوناي، إرسیکا

صمد يالجين، إرسیکا

أ.د. صبحي ساعتجي، جامعة فاتح سلطان محمد

زينب دروقا، إرسیکا

هيئة المستشارين الدولية

- أ. د. عبد الرحيم أبو حسين، الجامعة الأمريكية في بيروت
أ. د. عبد الرحيم بنحاده، جامعة محمد الخامس بالرباط
أ. د. عبد الرحمن المودن، جامعة محمد الخامس بالرباط
أ. د. بهيجة زلاطار، معهد الاستشراق في سرايفو
أ. د. جنكيز طومار، جامعة مرمرة
أ. د. فيصل الكندري، جامعة الكويت
أ. د. فريدون أمه جن، جامعة استانبول 29 مايس
أ. د. حمد بن محمد الضوياني، رئيس هيئة الوثائق والمحفوظات الوطنية بسلطنة عمان
أ. د. هيث وارد لوري، جامعة برينستون
أ. د. كلاوس كريسر، جامعة مونيخ
أ. د. ماجدة مخلوف، جامعة عين شمس
أ. د. ميهاي ماكسيم، جامعة بوخارست
أ. د. محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية
أ. د. محمد باغريه، جامعة طهران
محمد المرّ، هيئة دبي للثقافة والفنون
أ. د. مروريد أبو سعيد توفّا، أكاديمية العلوم في قزخستان
أ. د. مصطفى فايدا، جامعة مرمرة
أ. د. رفائيل خكيوموف، أكاديمية العلوم في تنارستان
أ. د. ريتشارد بوليت، جامعة كولومبيا
د. سعد بن عبد العزيز الراشد، عضو سابق في مجلس إدارة إرسিকা
أ. د. سلجوق ملايم، جامعة مرمرة
أ. د. طوفان بوزينار، جامعة استانبول شهير
د. وجيه كوثراني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت
أ. د. ويليام شيا، جامعة بادوا

هذه المجلة

مجلة إرسىكا مجلة علمية محكمة متعددة التخصصات يُصدرها مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسىكا) الجهاز الثقافي لمنظمة التعاون الإسلامي

تصدر المجلة مرتين في السنة (في الخريف والربيع) باللغات الرسمية للمركز وهي اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية

تُعنى المجلة بجميع جوانب الحضارة الإسلامية من تاريخ الثقافات، والفنون، والعلوم، والفلسفة، والأدب، والحرف التقليدية، وعلم الآثار... الخ. وتهدف إلى المحافظة على تراث الحضارة الإسلامية المادي وغير المادي (التراث المكتوب والمعماري والثقافي والفني).

ترحب المجلة بالبحوث والمقالات الأصلية التي لم يسبق نشرها والتي تتناول جوانب الحضارة الإسلامية في مختلف مناطق العالم الإسلامي وخارجه، من البلقان والقوقاز وآسيا الوسطى والشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأفريقيا السوداء وآسيا الجنوبية وجنوب شرق آسيا.

تأمل المجلة أن تلبى المقالات التي تُنشر فيها احتياجات الباحثين المختصين في مجالات التاريخ والدراسات الثقافية وعلم الاجتماع والعمارة والعلاقات الدولية والأنثروبولوجيا.

المقالات المنشورة في المجلة لا تعكس بالضرورة رأي المجلة والمركز، بل تعبر عن آراء كتابها..

Copyright@2016 by IRCICA

التصميم

محمد نور أنبارلي

التجليد والطباعة

Optimum Basım

شروط النشر

ينبغي أن تكون البحوث المقدمة إلى مجلة إرسিকা أصيلة وأن لا تكون قيد النظر للنشر في مجلة أخرى وقت تقديمها.

ينبغي ان لا تقتصر الحدود الزمانية للبحث على مدة زمنية قصيرة مجتزأة من عهد معين والمكانية له على بقعة ضيقة.

تخضع البحوث والمقالات المقدمة للمجلة للتقويم والتحكيم حسب الاصول العلمية المتبعة

وعموما ينبغي ألا يتجاوز طولها عشرة آلاف كلمة، وألا يقل عن اربعة آلاف كلمة، دون الهوامش.

يلتزم الكاتب بالأسس العلمية والمنهجية وان يكون بحثه مستوفيا لشروط البحث العلمي وتقديم ملخص للمقالة بحدود 150 كلمة وأن يكون مصحوبا بخمس (5) كلمات مفتاحية دالة على مضمونه.

يتنازل الباحثون عن حقوق نشر مقالاتهم، بما في ذلك الملخصات، لمجلة إرسিকা. على الباحث أن يزود المجلة بملف مستقل يتضمن ملخصا لسيرته الذاتية والعلمية. لا يجوز استنساخ المجلة أو أي جزء منها أو توزيعها بأي شكل من الأشكال وبأي وسيلة كانت، ولا يجوز تخزينها في قاعدة بيانات أو نظام لاسترجاع المعلومات، دون سابق إذن من الناشر إرسিকা. ويمكن طلب إذن رسمي من دائرة الأبحاث والنشر في إرسিকা للاستنساخ أو التوزيع.

تُرسل البحوث على شكل ملفات مرفقة (MS Word). والمراسلات إلى عنوان إرسিকা الإلكتروني: (ircica@ircica.org)

العنوان البريدي

IRCICA Journal, Alemdar Cd., No: 15, Bâbüâli Girişi,

34110 Cağaloğlu, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 402 00 00 Fax: +90 212 258 43 65

www.ircica.org

في هذا العدد

مقالات باللغة العربية

١١

تطور التنظيم القضائي في العصر العباسي

(132-656هـ) / (749-1258م)

أ.م. د علي سلطان عباس

كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كركوك، جمهورية العراق

The Evolution of the Judicial Organization in the Abbasid Period
(132 - 656 AH) / (749 - 1258 CE)

Asst. Prof. Ali Soltan

College of Education, University of Kirkuk, Iraq

٣٥

الإسلام في دارفور

جذوره الأولى ووسائل انتشاره

الدكتور أبو البشر عبد الرحمن يوسف

أستاذ التاريخ بكلية الآداب، جامعة الفاشر، جمهورية السودان

Islam in Darfur: First Roots and Means of Spread

Dr. Abuelbāshar Abdelrahman Yousif

Professor of History, Faculty of Arts, Al Fashir University, Sudan

٦٥

النقوش الكتابية المعمارية بجمهورية أوزبكستان

(النشأة والتطور والخصائص)

د. كاملجان رحيموف

معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند

Architectural Epigraphy of Uzbekistan
(Origin, Evolution and Characteristics)

Dr. Kamilcan Rahimov

Al-Biruni Institute for Oriental Studies, Academy of Sciences of Uzbekistan

مقالات باللغة الإنجليزية

11

Muslims of South Asia during the Colonial Period

Shafiq Bhatti* and Naumana Kiran**

*Department of History, Baha-ud-din Zakariya University, Multan

**Department of History, University of the Punjab, Lahore

مسلمو جنوب آسيا خلال الفترة الاستعمارية

أ. د. شفيق بهاتي* ، أ. م. د. ونعمانة كيران**

*قسم التاريخ، جامعة بهاء الدين زكريا ، ملتان

**قسم التاريخ، جامعة البنجاب ، لاهور

73

Nine-Domed Mosques of Bangladesh

Khoundkar Alamgir, Dr.

Department of Islamic History and Culture, National University, Bangladesh

مساجد بنغلاديش ذات القباب التسعة

د. خوندكار الامجير

التاريخ والثقافة الإسلامية ، الجامعة الوطنية ، بنغلاديش

97

The Political and Cultural History of Baburi/Mughal Empire (932-1274/1526-1858)

Faraz Anjum

Department of History, University of the Punjab, Pakistan

التاريخ السياسي والثقافي لإمبراطورية المغول

د. فراز أنجم

قسم التاريخ، جامعة البنجاب ، باكستان

افتتاحية العدد

يضمطلع مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسىكا)، التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، بالعديد من النشاطات في مجالات البحث والنشر والمعلوماتية والمكتبة والتوثيق وتشجيع الدراسات الأكاديمية في المواضيع المتعلقة بالتاريخ والفنون والتراث الثقافي في العالم الإسلامي. وتُعدُّ مجلة إرسىكا نموذجاً من هذه النشاطات، حيث أنها تقدم منصة علمية للدراسات الأكاديمية حول مختلف جوانب التاريخ والحضارة الإسلامية، وتحظى بتقدير في الأوساط العلمية والفنية في كافة أنحاء العالم، نظراً للمواضيع المختلفة التي تسلط الضوء عليها وتشمل المجالات المختلفة للتاريخ الإسلامي والفنون والأدب والثقافة والعلوم والهندسة المعمارية وغيرها من الدراسات الثاقبة التي تغطي مناطق جغرافية مختلفة. وعليه، فإنه يسرني أن أقدم للمجتمع العلمي العالمي، العدد المزدوج: الثالث عشر والرابع عشر من المجلة، وهو يتضمن ست مقالات رائدة في جوانب مختلفة من التاريخ والحضارة الإسلامية، ثلاث منها باللغة العربية وثلاث باللغة الإنكليزية، تم إعدادها من قبل باحثين مختصين وأساتذة جامعيين.

وأعد المقالة الأولى من قسم المقالات باللغة الإنكليزية، والتي تحمل عنوان «مسلمو جنوب آسيا خلال الفترة الاستعمارية» كل من شفيق بهاتي ونعمانا كيران من جامعة (NED) في باكستان. وفي هذه الدراسة، بحث الكاتبان نشأة الاستعمار البريطاني في جنوب آسيا وردود المسلمين وذلك على مرحلتين: «في ظل شركة الهند الشرقية البريطانية بين 1600-1858» و«في ظل التاج البريطاني بين 1858-1947». واستعرض الكاتبان بشكل دقيق أشكال المقاومة الاجتماعية والدينية والثقافية من

خلال التركيز على تطور ردود المسلمين الفردية والمنظمة ضد الإمبريالية البريطانية خلال الفترتين السابق ذكرهما. إن من شأن هذه الدراسة أن تمثل مساهمة حاسمة وبالغة الأهمية في الجهود المبذولة لفهم تأثير التدخلات الاستعمارية على التركيبة الحالية للمجتمعات الإسلامية.

وأعد المقالة الثانية التي تحمل عنوان «مساجد بنغلاديش ذات القباب التسعة» للدكتور خوندكار ألماغير من جامعة بنغلاديش الوطنية. وتركز هذه الدراسة على الأشكال والتقنيات والسمات الجديدة في العمارة التي جلبها المهاجرون المسلمون بعد غزو البنغال من قبل اختيار الدين محمد بن بختيار الخلجي (1206). ووفقاً للدكتور ألماغير، كان للبنغال تراث معماري غني حتى قبل وصول المسلمين، ولكن مع ظهور الإسلام، شهدت العمارة البنغالية ازدهاراً ملفتاً وصارت أكثر إبداعاً وذلك نتيجة للمزج بين الطراز الإسلامي والطراز الأصلي. ومن خلال اعتماد نهج مقارن، تسعى هذه المقالة لإظهار الأساليب والأنماط والميزات المعمارية المختلفة للمساجد ذات القباب التسعة في بنغلاديش.

وأما المقالة الثالثة التي تحمل عنوان «التاريخ السياسي والثقافي لإمبراطورية المغول» فهي من إعداد الدكتور فراز أنجوم، من قسم التاريخ بجامعة البنجاب. وامتدت إمبراطورية المغول، التي كانت واحدة من أكبر الإمبراطوريات في الحقبة الحديثة المبكرة، على مساحة 3,2 مليون كيلومتر مربع وبلغ عدد سكانها، خلال ذروتها، 150 مليون نسمة، مقارنة فقط بإمبراطورية مينغ في الصين. وتعتبر هذه الفترة من تاريخ جنوب آسيا فترة غير مسبقة من حيث الثروة والعظمة، والازدهار السياسي والإداري، والتقدم التكنولوجي، والنمو الاقتصادي، وتحسين الأدب والذوق الفني، الذي شهدته في ظل هذه الإمبراطورية. وفي هذا السياق، تقدم هذه الدراسة لمحة تاريخية، سياسية وثقافية موجزة عن إمبراطورية المغول وذلك من خلال إبراز الحكام الرئيسيين والمؤسسات في إدارة الدولة وجوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافة والتعليم والفنون والعمارة.

أما بالنسبة للمقالات المنشورة بالعربية، فقد كانت المقالة الأولى حول «تطور التنظيم القضائي في العصر العباسي (132-656هـ/749-1258م)» من إعداد الدكتور علي سلطان عباس، وهو أستاذ مساعد بكلية التربية للعلوم الإنسانية التابعة لجامعة كركوك. وتعدّ دراسة التنظيم القضائي في العصر العباسي، من الدراسات التاريخية المهمة، كونها تعكس مظهراً من المظاهر التي وصلت إليها الحضارة الإسلامية ومفخرة من مفاخر الأمة الإسلامية، ورمزا لسيادتها واستقلال القضاء فيها. وتتناول هذه الدراسة مظاهر التطور في التنظيم القضائي للعصر العباسي كما تبرز مدى استقلالية القضاء في هذه الحقبة التي شهدت ظهور المسؤولين القانونيين، وإضفاء الطابع المؤسسي على مهنة المحاماة، وتطوير دور المدعين العامين في المحاكمات.

وأعدّ المقالة الثانية التي تحمل عنوان «الإسلام في دارفور - جذوره الأولى ووسائل انتشاره» الدكتور أبو البشر عبد الرحمن يوسف، أستاذ التاريخ بكلية الآداب، جامعة الفاشر - جمهورية السودان. وتهدف هذه الدراسة، لتحديد البدايات الأولى، ووسائل انتشار الإسلام في دارفور، خاصة أن الإسلام متغلغل في المجتمع الدارفوري ويشكل عاملاً من عوامل الوحدة والاستقرار في المنطقة. ومن أهداف هذه الدراسة أيضاً تسليط الضوء على الأبعاد التاريخية والجغرافية والديمقراطية، التي أسهمت في حركة المد الإسلامي بدارفور، إذ يتناول البحث الوسائل السلمية التي ساعدت على انتشار الإسلام، مثل التجارة، والحملات الاستطلاعية، والهجرة وغيرها.

وأما المقال الثالث والأخير، فقد أعده الدكتور كاملجان رحيموف من معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند التابع لأكاديمية العلوم بجمهورية أوزبكستان وهو بعنوان «النقوش الكتابية المعمارية بجمهورية أوزبكستان، (النشأة والتطور والخصائص)». ووفقاً للدكتور رحيموف فإن تاريخ النقوش المعمارية في أوزبكستان لا يزال حتى الآن بمنأى عن التناول بطريقة علمية منهجية منظمة. وربما يفسر هذا كون الغالبية العظمى من الباحثين ليست لديهم خلفية علمية واضحة عن النقوش الكتابية في أوزبكستان، وكذلك الخصائص المميزة للشكل والمضمون. ومن شأن

هذه الدراسة أن تسد هذه الفجوة إلى حد كبير وتسهم بجدية في إرساء قواعد علم دراسة النقوش المعمارية بجمهورية أوزبكستان، مما يساعد بلا شك في دراسة التاريخ والفنون والآثار، ففيها يحاول الكاتب وضع منهجية علمية لدراسة النقوش الكتابية، مع تسليط الضوء بصفة خاصة على شرحها من خلال الصور التوضيحية الخاصة وعرض كل المعلومات الخاصة بها.

ويحدوني الأمل أن يستقطب هذا العدد من مجلة إرسىكا اهتمام الباحثين من جميع أنحاء العالم وأن يعزز الرصيد المعرفي الذي يتناول التاريخ والحضارة الإسلامية. أود أن أجزى الشكر لجميع الباحثين على مساهماتهم القيمة كما أود أن أجدد الدعوة للأكاديميين والباحثين للمساهمة في إثراء محتوى الأعداد القادمة من المجلة.

الدكتور خالد أرن

المدير العام لإرسىكا

تطور التنظيم القضائي في العصر العباسي

(132-656هـ / 749-1258م)

أ.م. د علي سلطان عباس*

المستخلص

تُعَدُّ دراسة التَّنْظِيمِ القضائي في العصر العباسي، من الدراسات التاريخية المهمة، كونها تعكس مظهراً من المظاهر التي وُصِلَتْ إليها الحضارة الإسلامية ومفخرةً من مفاخر الأمة الإسلامية، ورمزا لسيادتها واستقلال القضاء فيها لتحقيق السعادة برفع الظلم وقطع الخصومات وإداء الحقوق إلى مستحقيها وفق مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتحقيق العدل والمساواة لجميع فئات المجتمع العباسي بدون أي تمييز بين الأعراق والديانات، حتى أنها شملت أصحاب الديانات السماوية الأخرى (أهل الذمة) وأجازت لهم الترافع والاحتكام وفق الشريعة الإسلامية السَّمْحَاء إذا رغبوا بذلك طوعيةً دون أي ضغوطات، وهكذا تم إنشاء جهاز قضائي ناضج ومتكامل من حيث الإدارة والمهام والأبعاد الأخرى . وتتناول هذه الدراسة مظاهر التطور في التنظيم القضائي للعصر العباسي ويتوقف عند تعدد القضاة وفق تعدد المذاهب الإسلامية ومدى استقلالية القضاء في هذا العصر الذي ظهر فيه طبقة الشهود العدول ومهنة المحاماة (الوكلاء) التي أصبحت وظيفة رسمية وتطور دور المشاورين في المحاكمات، كما استحدثت فيه منصب قاضي القضاة (ويقابل وزير العدل حالياً) وتمتعه بصلاحيات قضائية واسعة. وتمتع العاملون في النظام القضائي العباسي بامتيازات كثيرة على صعيد الأرزاق (الرواتب) لضمان النزاهة، وأصبحت للقضاة ملابس خاصة بهم تميزهم عن عامة الناس في العاصمة والمراكز التابعة للدولة، وشهد هذا العصر تخصصاً في القضاء ومن أنواعه قضاء السوق (المحتسب) والمحاكم الخاصة، ومحاكم أهل الذمة، وتكشف الدراسة في نهاية المطاف ما توصلت إليه من نتائج.

* كلية التربية للعلوم الانسانية /جامعة كركوك، جمهورية العراق

شهد العصر العباسي (132-656هـ/ 750-1258 م) تغيرات كثيرة في مختلف جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلا أنه شكل في الوقت نفسه استمراراً في المجال الاداري للتنظيم القضائي الذي ورثه العباسيون من الامويين وعملوا على تطويره ومعالجة مواطن الخلل والقصور فيه بغية الوصول الى مرحلة النضج والتكامل لهذا التنظيم القضائي المهم، الذي ظهرت له مؤسسات خاصة ودواوين وانتسب اليه موظفون وبرزت وظائف خاصة به، وقد عُدَّ الخليفة العباسي الثاني ابو جعفر المنصور (136-158هـ/ 753-775م) المؤسس الحقيقي للخلافة العباسية، «القضاء احد الاركان الاربعة التي يصلح بها الحكم وتستقيم بها الدولة»⁽¹⁾.

مظاهر التطور في التنظيم القضائي للعصر العباسي

إنَّ تحقيق العدالة والمساواة والتركيز على قواعد احقاق الحق واشعار الناس عامة بذلك بالنظر عن اعراقهم ومذاهبهم وديانتهم، كل هذا استوجب من الفقهاء الكبار وضع شروط لا بد ان تتوفر في من يتولى وظائف القضاء اختصرها الماوردي بقوله : «لا يجوز ان يقلد القضاء الا من تكاملت فيه شروط التي يصح معها تقليده وينفذ بها حكمه وهي سبعة»⁽²⁾ ان يكون رجلاً، بالغاً ذا عقل وراي، وحرّاً ليس عبداً، مسلماً، عادلاً، سليم السمع والبصر، عالماً بالأحكام الشرعية⁽³⁾. وفيما يلي عرض للميادين التي برزت فيها مظاهر التطور عن العصور السابقة:

¹ رحمن حسين علي ابراهيم، مجلس القضاء في العهد العباسي، بحث منشور في مجلة الاستاذ، العدد 203، سنة 2012م، ص552.

² الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد حبيب بن البصري (ت: 450هـ)، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، هامش واقتباس الدكتور خالد رشيد الجميلي (بغداد: 1989م)، ص111.

³ الماوردي، الاحكام، ص112-113.

اولا تعدد القضاة وفق تعدد المذاهب الاسلامية

تطورت الحياة الاجتماعية كثيرا خلال العصر العباسي الاول (247-132هـ/ 749-861م) وزادت تعقيدا عما كانت عليه في سابق العصور الاسلامية (عصر الرسالة والراشدي، والعصر الاموي) بعد اتساع حدود الدولة العباسية التي دانت لها دول وممالك ودخلت تحت حكمها العديد من العناصر البشرية والاجناس المختلفة والمتنوعة العادات والاعراف والتقاليد فكثرت المشاكل وتعددت الخصومات، ولاسيما بعد الانفتاح الواسع على الشعوب والامم الاخرى (الفرس، الاتراك، البويهيين، السلاجقة⁽⁴⁾). ولذلك اصبح من الضروري الاعتماد على المذاهب الاسلامية الاربعة في اصدار الاحكام القضائية مما اضعف روح الاجتهاد في هذا العصر، وقد توزعت هذه المذاهب وانتشرت في الولايات العباسية فشاع المذهب الحنفي (نسبة الى الامام ابي حنيفة النعمان ت: 150هـ/ 766م) في الكوفة و العراق وبغداد لاحقا، وشاع المذهب المالكي (نسبة الى الامام ملك بن انس ت: 179هـ/ 795م) في الحجاز و بلاد الشام والمغرب العربي والاندلس. وفي مصر انتشر المذهب الشافعي (نسبة الى الامام ابو عبد الله بن ادريس الشافعي ت: 204هـ/ 820م) ⁽⁵⁾، وعلى سبيل المثال - اذا تنازع شخصان وتخاصما على غير المذهب السائد في تلك البلاد، يَتَدَبُّ القاضي من ينوب عنه ممن يَدِينُ ويعتقد بِمَذْهَبِ الْمُتَخَصِّمِينَ ليحكم بينهما، وهكذا اصبحت هذه المذاهب الاسلامية الاربعة مصدرا للتشريع الاسلامي في العصر العباسي الذي عرف بتسمية «عصر ائمة المذاهب» وهنا لا بد من الاشارة الى ظهور وانتشار مذاهب اسلامية فرعية اخرى مثل المذهب الزيدي في اليمن، ومذهب الامامية الاثني عشرية في اجزاء من بلاد فارس والعراق، ومذهب الامامية السبعية او الاسماعيلية وغيرها، وقد اجمعت هذه المذاهب الفرعية على مبدا اجتهاد ائمتهم في الفقه وتكون الفتاوي من القران الكريم والسنة النبوية الشريفة⁽⁶⁾.

⁴ عبد العزيز سالم، العصر العباسي (الاسكندرية: 1993): 272/3.

⁵ حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (القاهرة: 2001م): 314/3.

⁶ حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام: 315/3.

ثانيا- استقلالية القضاء

إنّ من شروط الديمقراطية مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والسلطات القضائية لتحقيق استقلال القضاء وحماية المتخاصمين وضمان عدم انحياز القضاة او وقوعهم تحت تأثير خارجي مهما كان مصدره، بغية الوصول الى العدل والابتعاد عن الاهواء الشخصية وقد اكد القران الكريم ذلك في عدة سور منها قوله تعالى : «واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به»⁽⁷⁾ وقوله تعالى في سورة اخرى : «وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءكم»⁽⁸⁾ وقد حرص الخلفاء العباسيون على حصر سلطة تعيين القضاة في ايديهم او من يخولونه لينوب عنهم في هذا الامر من ولاة الاقاليم او الوزراء او قاضي القضاة⁽⁹⁾. ففي خلافة ابي العباس السفاح (136-132هـ/753-749م) عين للقضاء «عبد الرحمن بن ابي ليلى ثم يحيى ابن سعيد الانصاري»⁽¹⁰⁾، وجاء الخليفة العباسي الثاني ابو جعفر المنصور (س. ذ.) ليضع الاسس الادارية للتنظيم القضائي العباسي فعين القضاة على الامصار واشرف بنفسه على متابعتهم لتحقيق العدل الذي هو اساس صلاح الناس وقد اكد ذلك بقوله : «الخليفة لا يصلحه لا التقوى ، والسلطان لا يصلحه الا الطاعة والرعية لا يصلحها الا العدل، واولى الناس بالعتو اقدرهم بالعقوبة، وانقص الناس عقلا من ظلم من هو دونه»⁽¹¹⁾ هذه المقولة تختصر لنا سياسة الخليفة ابو جعفر المنصور تجاه التنظيم القضائي العباسي .

7 سورة النساء: الآية 58 .

8 سورة المائدة الآية 49 .

9 صالح احمد العلي، قضاة بغداد في العصر العباسي دراسة في الادارة الاسلامية، مجلة المجمع العلمي العراقي، م12 سنة 1969 ، ص 156 .

10 وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت:306هـ) اخبار القضاة، راجعه سعيد محمد اللحام (بيروت :2011م) ص644، الكازروني، ظهير الدين علي بن محمد البغدادي (ت:697هـ) ، مختصر التاريخ من اول الزمان الى منتهى دولة بني العباس، تحقيق مصطفى جواد (بغداد 1970م)، ص113.

11 بن تغري بردي الانابكي، جمال الدين ابو المحاسن (ت:874هـ/1470م)، مورد اللطافة فيمن ولي السلطنة والخلافة، تحقيق نبيل محمد عبدالعزيز احمد (القاهرة:1970م) 1/121.

فقد حرص على اختيار كبار الفقهاء من المشهود لهم بالعلم الواسع بالقران الكريم والسنة النبوية الشريفة لمنصب القضاء، وعلى راسهم الامام ابو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي لتولي النظر في المظالم والقضاء في بغداد، الا ان الاخير اعتذر عن القبول رغم اصرار المنصور على ذلك⁽¹²⁾، مما ازم الموقف «فقال الربيع حاجب المنصور: ترى امير المؤمنين يحلف وانت تحلف قال :امير المؤمنين على كفارة يمينه اقدر مني، فامر به الى السجن، فمات فيه ببغداد»⁽¹³⁾. وكانت للمنصور محاولات اخرى لا قناع الامام مالك بن انس (س . ذ) بوضع كتاب فقهي خاص بالقضاء الا انه لم ينجح في هذا المسعى⁽¹⁴⁾. وجاء عصر الخليفة العباسي المهتدي بالله (255-256هـ/ 868-869م) ليشهد تحولا آخر في التنظيم الاداري القضائي العباسي والمتمثل باهتمامه الخاص بالنظر في المظالم الى درجة انه بنى قبة خاصة لها اربعة ابواب سماها (قبة المظالم) يجلس فيها لاستقبال العامة من الناس والخاصة⁽¹⁵⁾ واستحدثه ديوان النظر في المظالم (وهو بمثابة محكمة استئناف في الوقت الحالي) وهذا الاجراء اعطى القوة والهيبة للتنظيم القضائي، باشتراك السلطة التنفيذية مع السلطة القضائية بغية التصدي لأي تجاوز قد يحصل من اصحاب النفوذ والجاء في الدولة مثل الولاة وعمال الخراج وكتاب الدواوين وبيت المال وقد عرفه ابن خلدون بقوله: «وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفه القضاء وتحتاج الى علو يدٍ وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي وكأنه يمضي ما عجز القضاة او غيرهم عن امضائه . ويكون نظره في البنات والتقرير واعتماد الامارات والقرائن، وتأخير الحكم الى استجلاء

¹² ابن الاثير، ابي الحسن علي بن ابي الكرم (ت: 630هـ)، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه الدكتور محمد يوسف الدقاق، ط3، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م) 167/5.

¹³ الذهبي، ابي عبدالله شمس الدين محمد بن احمد عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت : 2005 م) 149/4.

¹⁴ عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، موسوعة حضارة العراق (بغداد: 1984م)، ص 176.

¹⁵ المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين (ت : 345هـ)، مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1 (بيروت : 2009م) 2/ 431.

الحق، وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود، وذلك اوسع من نظر القاضي⁽¹⁶⁾، ويمكن القول بان النظر في المظالم شكل مؤسسه قضائية في التنظيم القضائي العباسي يمارس فيها صاحب المظالم (الخليفة او من ينوب عنه) سلطة قضائية ذات صلاحيات تفوق سلطة القاضي وتنفذ الاحكام فيها بشكل مستعجل، كما تعالج الكثير من تجاوزات المؤسسات الادارية للدولة على عامة المجتمع وخاصة في مجال زراعة الاراضي وتوزيع المياه والضرائب على الحرفيين والعمال الصناعيين⁽¹⁷⁾. واستمر العمل بديوان النظر بالمظالم حتى نهاية العصر العباسي (656هـ/1258م) ويُعدّ الركن الاساس للتنظيم القضائي في تطبيق الشرعية الاسلامية واحترام سيادة واستقلالية القضاء⁽¹⁸⁾ على اعتبار ان الظلم من المنكرات المحرمة الواجب تجنبها «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ»⁽¹⁹⁾ وقوله تعالى : «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»⁽²⁰⁾ وغيرها من الآيات والسور التي وردت في تجنب الظلم. وخلاصة القول ان مؤسسة النظر في المظالم تقوم على اساس الخليفة وهو صاحب المظالم، وديوان النظر في المظالم ويعين له موظف لخرن نسخة من الدعاوي المحسومة، ثم تطور الامر واصبح لهذا الديوان عدة موظفين. وشهد عصر الخليفة هارون الرشيد (170-193هـ/786-808م) تطوراً آخر للتنظيم القضائي باستحداث منصب قاضي القضاة (يقابل اليوم منصب وزير العدل) وهو اعلى منصب قضائي في الدولة العباسية وظيفته الاساسية تعيين وعزل جميع القضاة والاشراف على متابعتهم، ويتمتع قاضي القضاة بصلاحيات قضائية واسعة، وصفه

¹⁶ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت:808هـ)، المقدمة ، تحقيق وتقديم إيهاب محمد ابراهيم، ط1(القاهرة: 2009م)، ص232.

¹⁷ عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص197

¹⁸ للمزيد ينظر: حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم نشأته وتطوره واختصاصاته مقارناً بالنظم القضائية الحديثة دار الشروق، ط1(بيروت: 1983 م)، ص80-90.

¹⁹ سورة ابراهيم: الآية 42

²⁰ سورة هود: الآية 18

القلقشندي بقوله : «ارفع الوظائف الدينية واعلاها قدراً واجلها رتبة»⁽²¹⁾، و تقليد مراسم تولي القضاء على الولايات والامصار التابعة للدولة واستمر هذا المنصب طيلة العصر العباسي وهو دليل على مركزية الادارة القضائية فيها وحصرها بيد قاضي القضاة حصراً، الذي كان يقيم في عاصمة الخلافة العباسية وعلى مقربة من الخليفة⁽²²⁾، واول من تولى هذا المنصب القاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الانصاري (ت : 182هـ / 798م) صاحب الامام ابي حنيفة النعمان وصفه ابن خلكان بقوله «فقيهاً عالماً حافظاً»⁽²³⁾ تولى القضاء في عهد ثلاثة خلفاء وهم (المهدي والهادي وهارون الرشيد) وقد بلغ قمة شهرته في زمن هارون الرشيد عندما الف له كتاب الخراج لتنظيم الشؤون المالية للخلافة العباسية⁽²⁴⁾ واصبح لقاضي القضاة ديوان خاص به يعرف بديوان قاضي القضاة يرتبط به موظفون وهم (الكاتب، والحاجب، وعارض الاحكام، وخازن ديوان الحكم واعوانه)⁽²⁵⁾.

ثالثاً- ظهور طبقة الشهود العدول

المقصود بالشهادة الاخبار الصادقة عن قضية ما، لأثبات حق شخص على اخر، سواء اكان هذا حق الله ام حق البشر⁽²⁶⁾ و الشهود لغة تعني الحضور⁽²⁷⁾ كما جاء

²¹ احمد بن علي (ت: 821هـ)، صبح الاعشى في صناعة الإنشا شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، ط1 (بيروت، دار الفكر، 1987م): 35/4.

²² امينة بيطار، تاريخ العصر العباسي، ط4 (دمشق: 1997)، ص343.

²³ ابي العباس شمس الدين احمد بن محمد ابي بكر، فيات الاعيان وابناء ابناء الزمان، حققه احسان عباس، دار صادر (بيروت: 1977م): 380/6.

²⁴ ينظر: القاضي ابي يوسف يعقوب بن ابراهيم، كتاب الخراج، تقديم: الفضل شلق، ط1 (بيروت: 1990م).

²⁵ امينة بيطار، تاريخ العصر العباسي، ص343.

²⁶ مهند ماهر جاسم، القضاء في العصر الاموي (41-132هـ/ 661-750م)، ص0: 2002م، ص239.

²⁷ ابن منظور، جمال الدين ابي الفضل بن جلال المصري، لسان العرب المحيط (مادة شهد)، (بيروت: بلا) م: 347/2.

في قوله تعالى : «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ»⁽²⁸⁾. وفي قوله تعالى «وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل»⁽²⁹⁾، يعدُّ عصر الخليفة ابي جعفر المنصور البداية الرسمية لظهور نظام شهود العدول والذي شكل تطورا فريداً في التنظيم القضائي العباسي، للقضاء على شهادة الزور لأنها من الكبائر التي نهانا عنها الاسلام بقوله تعالى «فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور»⁽³⁰⁾، وهنا لا بد من الاشارة الى ان عددا من شهود العدول اصبحوا قضاة، بعد ان قبلت شهادتهم وحصلوا على التزكية ولاسيما في العصر العباسي المتأخر، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: ابو علي المحسن بن ابي القاسم التنوخي (327-384هـ) الذي عمل شاهد عدل في عصر ابيه كما ذكر ابن خلكان بقوله : «هلال ذلك القمر، وغصن هاتيك الشجر، والشاهد العدل»⁽³¹⁾ وقد مدحه الشاعر ابو عبدالله بن الحجاج :

إذا ذُكِرَ القضاةُ وَهُمْ شيوخٌ تخيرتِ الشَّبَابُ على الشيوخِ
وَمَنْ لم يَرْضَ لم أَصْفَعْهُ إِلَّا بحضرةِ سيدي القاضي التَّنُوخِيِّ⁽³²⁾

واشتهر قاضي مصر عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي (ت: 194هـ) باعتداده في القضاء على الشهود واليمين، اما القاضي غوث بن سليمان (ت: 168هـ) الذي تولى القضاء بعده فقد عرف بالتحري والسؤال عن الشهود بنفسه للتأكد من نزاهتهم وصدقهم⁽³³⁾، وجاء بعدهم القاضي مفضل بن فضالة الذي عزل سنة 169هـ، ليعين عاملاً خاصاً للتحري عن سيرة الشهود العدول عرف باسم صاحب المسائل وكان

²⁸ سورة الطلاق: الآية 2.

²⁹ سورة يوسف: الآية 26.

³⁰ سورة الحج: الآية 30

³¹ وفيات الاعيان: 159/4

³² ابن خلكان، وفيات الاعيان : 159/4

³³ وكيع اخبار القضاة، ص 639؛ حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام: 240/2

المطلوب منه رفع تقرير عن الشهود يعرف باسم التزكية وهي التي تقرر مصير الشاهد إما يثبت اسمه في قائمة الشهود العدول من عدمه⁽³⁴⁾، وثم ولي القضاء سنة (185 هـ/801 م) من قبل الخليفة هارون الرشيد القاضي العمري ليأمر بتدوين اسماء الشهود لديه في كتاب خاص، وبعدها استمر القضاة طيلة العصر العباسي بهذا الاجراء، حتى اضاف اليهم القاضي عيسى بن المنكدر سنة (212 هـ / 827 م) عملية تجديد التحري وتدقيق السؤال عن الشهود كل ستة شهور مرة اخرى، كما اتخذ له من بين الشهود انفسهم بطانة له بلغ عددهم ثلاثين رجلا وهنا لأبد من الإشارة الى ان مصير شهود العدول ظل مرتبطا بمصير القاضي الذي اختارهم، فيتم عزلهم بعزله او بموته⁽³⁵⁾ وبالرغم من عدم وجود احصائية دقيقة بأعداد شهود العدول في العصر العباسي إلا ان بعض المؤرخين يذكر بان عددهم بلغ في مدينة بغداد وحدها سنة 322 هـ/992 م ثلاثمائة وثلاثة شاهدا⁽³⁶⁾، وهذا العدد ليس بالقليل وصار قسم منهم يعرف باسم شيوخ العدلية او كبار اهل العدل، وبتولي اسماعيل بن اسحاق قضاء بغداد (282-246 هـ/895-860 م) استحدث هيئة محدودة من شهود العدول المتميزين، يعتمد على شهادتهم حصراً دون غيرهم⁽³⁷⁾.

رابعاً- ظهور مهنة المحاماة (الوكلاء) :

المقصود بالوكلاء (المحامين في الوقت الحالي) الذين يقومون مقام المدعي والمدعى عليه بتفويض من صاحب الأمر الحقيقي لأغراض قضائية، واسباب التوكل عديدة نذكر منها عدم قدرة الخصم على الإدلاء بحجته او ان يكون صاحب

³⁴ () وكيع، اخبار القضاة، ص 640؛ نبيلة حسن محمد، في تاريخ الحضارة الاسلامية، (السويس، دار المعرفة الجامعية، بلا)، ص 75؛ عبدالرزاق الانباري، النظام القضائي، ص 178.

³⁵ وكيع، اخبار القضاة، ص 642؛ نبيلة حسن، في تاريخ الحضارة، ص 75-76.

³⁶ نبيلة حسن، تاريخ الحضارة، ص 77.

³⁷ وكيع، اخبار القضاة، ص 667، عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص 179.

الدعوى مريضاً او بعيداً عن مكان القضاء مسافة لا تقل عن ثلاثة ايام فصاعداً⁽³⁸⁾ يتولى الوكيل مهمة الدفاع عن الموكل مقابل مبلغ معين من المال يتفق عليه الطرفان، وتعود جذور هذه الوظيفة الى عصر الرسول ﷺ عندما اشار صراحة الى تفاوت قدرات الخصوم في اثبات حقهم كما جاء في قوله ﷺ «انكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض، فاقضي له على نحو ما اسمع، فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما اقطع له قطعة من النار»⁽³⁹⁾ وشهد العصر العباسي تكاملاً ونضوجاً في وظيفة الوكالات (المحاماة) وقرارها في مجالس القضاء لتمثل تطوراً اخر في مجال التنظيم القضائي العباسي بغية تحقيق العدالة بين الناس، وفي عصر الخليفة هارون الرشيد (193-170هـ/808-786م) اصبح لكل قاض مجموعه من الوكلاء (المحامين) يختارهم بنفسه من اهل العدل والستر وألعاف⁽⁴⁰⁾ ومن اشهر الوكلاء الذين برزوا في هذا المجال احمد بن المحسن الوكيل (ت 477هـ/ 1085م) الذي وصفه ابن الجوزي بقوله : «عالم بالوكالة والشروط متبحراً في ذلك حتى ضرب به المثل في الوكالة»⁽⁴¹⁾ والشيخ ابو محمد بركة بن علي البغدادي (ت 605هـ/ 1208م) صاحب كتاب «كامل الألة في صناعة الوكالة»، ومن الاسر التي تميزت و توارثت الوكالة كمهنة اسرة محمد بن الشيخ ابي القاسم هبة الله البغدادي (ت 607هـ/ 1209م) ووالده، واسرة محمد بن علي بن يحيى الذي عمل وكيلاً بباب القضاة هو ووالده وجده وجد ابيه حيث ترفعوا امام القضاة دفاعاً عن موكلهم⁽⁴²⁾.

38 مهند ماهر، القضاء، ص233

39 مسلم، ابن الحسن مسلم الحجاج النيسابوري (ت:261هـ)، صحيح مسلم، المطبعة المصرية (مصر :بلا): 4/12.

40 عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص190

41 ابن الجوزي، ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت:597هـ)، المتظم في تاريخ الامم والملوك (حيدر اباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، 1359هـ): 11-12.

42 عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص191.

خامسا- تطور دور المشاورين في المحاكمات:

هناك صلة وثيقة بين القضاء وعلم الفقه وهذا ما اوجب التشاور بين الاثنين في مجال القضاء، كما ان مبدأ الشورى من المبادئ الاسلامية التي حرص الرسول محمد ﷺ والصحابة الكرام (رض) من بعده والخلفاء الأمويون ومن ثم الخلفاء العباسيون على الالتزام بتطبيقها في مختلف مجالات الحياة ومنها النظام القضائي عملاً بالقران الكريم، والسنة النبوية الشريفة، حيث ورد في القران بهذا الخصوص سورة كاملة هي سورة الشورى «والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»⁽⁴³⁾ ويقول تعالى «وشاورهم في الأمر»⁽⁴⁴⁾، وجاء في الحديث الشريف «المستشار مؤتمن»⁽⁴⁵⁾ «واذا استشار احدكم اخاه فليشر عليه»⁽⁴⁶⁾، وفي العصر العباسي ازدادت اهمية وجود مشاورين في مجالس الحكم والقضاء جلهم من العلماء والفقهاء واصحاب الراي، لاسيما بعد تشعب الاتجاهات الفقهية وظهور المذاهب الاسلامية وكثرة التأليف في هذا الجانب، مما ادى الى تزاخم الآراء واختلاطها على الناس كما سبق ذكره، واقتضت الضرورة جلوس المشاورين الى جنب القضاة، لطلب آرائهم عند الحاجة والضرورة من دون الالتزام بها، مع التزم المشاورين الصمت وعدم التدخل في سير المحاكمات الا في حالة طلب المشورة منهم⁽⁴⁷⁾ فعندما تولى ابو البختری وهب بن وهب قضاء المدينة المنورة من قبل هارون الرشيد سنة (192 هـ / 807 م) بداء القضاء باستدعاء المشاورين «أجمعوا الي المشيرين، فادخلوا عليه سبعة وعشرين رجلاً»⁽⁴⁸⁾، وقد

43 الآية: 38 .

44 سورة ال عمران : الآية 65

45 ابو داؤود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275 هـ)، سنن أبي داؤود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت : بلا) : 333/4 .

46 ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 275 هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق، محمد فواد عبد الباقي (بيروت : بلا) : 1233/2 .

47 رحمن حسين ،مجلس القضاء، ص560.

48 وكيع، اخبار القضاة، ص159 ؛ابن النديم، ابي الفرج محمد بن ابي يعقوب اسحاق (ت: 380 هـ)، الفهرست، ضبطه وشرحه يوسف علي طويل (دار الكتب العلمية (بيروت : 2002 م)، ص161

اشادة المصادر التاريخية بنجاح قاضي البصرة عبدالله بن سوار بن قدامة بن عنزة الغبري المعين من قبل الخليفة هارون الرشيد سنة (192هـ/807م) لاعتماده على مجموعة من المشاورين «فكان يشاور فلم ير من القضاة احدا هو اصح سجلات منه، لأنه لم يكن ينفذ شيئاً الا بمشورة»⁽⁴⁹⁾ وهنا يمكن القول بان المشاورين كان لهم دور بارز في ارساء قواعد النظام القضائي في العصر العباسي ومساعدة القضاة في جلسات الحكم بين المدعي والمدعى عليهم .

- ميزات العاملين في التنظيم القضائي العباسي

حظي العاملين في هذا المجال بامتيازات عديدة ولضيق المجال هنا سنركز في هذه الدراسة على النقطتين التاليتين :

أ-رواتب القضاة (ارزاقهم)

عدّ الخلفاء العباسيون القضاة اصحاب مكانة رفيعة في المجتمع كونهم المسؤولين عن تطبيق العدالة بين الناس، وبغية المحافظة على استقلاليتهم ، اجزل لهم الخلفاء العطاء في ارزاقهم من بيت المال⁽⁵⁰⁾ لتوفير حياة اجتماعية تليق بمكانتهم، وقد سجل المؤرخون ارتفاع ارزاقهم (رواتهم) على مدى العصر العباسي، حيث حصص الخليفة ابو جعفر المنصور راتبا شهريا للقاضي محمد بن عمران قدره عشرين الف درهما⁽⁵¹⁾، وراتب لقاضي مصر قدره ثلاثون دينارا في الشهر الواحد ، وفي عصر الخليفة المهدي اصبح راتب قاضي مصر المفضل بن فضالة ثلاثين دينارا كل شهر يأخذ عسلا بدل عشرة دنانير⁽⁵²⁾، كما انه زاد في راتب قاضي

⁴⁹ وكيع، اخبار القضاة، ص334 .

⁵⁰ نبيلة حسن، تاريخ الحضارة، ص66.

⁵¹ عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص209

⁵² نبيلة حسن، تاريخ الحضارة، ص65 .

مدينة واسط ابي شيبة ابراهيم بن عثمان «وكانت ارزاق ابو شيبة في كل شهر مائة وخمسون درهما، ثلاثين لكتابه واعوانه، ثم ولاه المهدي فصارت ثلاثمائة، ثم صارت اربعمائة وثمانين»⁽⁵³⁾.

وفي عهد الخليفة هارون الرشيد تأخر راتب قاضي الكوفة حفص بن غياث النخعي والبالغ ثلاثمائة درهم «فشكا اليه دينا وتخلف ارزاقه، ثم انصرف فما امسى حتى بعث اليه بخمسين الف درهم»⁽⁵⁴⁾ وفي عهد الخليفة المأمون بلغت ارزاق قاضي مصر الفضل بن غانم الذي تولى القضاء سنة (198 هـ/ 796 م) مائة وثمانية وستين دينارا شهريا وبهذا يكون أول قاض يتقاضى هذا الراتب الكبير⁽⁵⁵⁾. وهنا يجب الإشارة الى ان بعض من تولى القضاء رفضوا ان يأخذوا شيئا من رزقه، وذلك اتقاء للشبه ورغبة في التحرز، وقسم منهم كان له مال كثير من جراء ممارسة مهنة اخرى⁽⁵⁶⁾ وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر منهم : قاضي قضاة بغداد محمد بن صالح بن ام شيبان الهاشمي الذي تولى المنصب سنة (363 هـ/ 973 م) في عهد الخليفة المطيع لله بن قاسم (334-363 هـ/ 945-973) وقد «شرط لنفسه شروطا، منها: ان لا يرتزق على القضاء، ولا يخلع عليه، ولا يشفع اليه فيما يخالف الشرع، وقرر لكتابه في كل شهر ثلاثمائة درهم، ولحاجبه مائة وخمسون درهم، وللفارض على بابه مائة، ولخازن ديوان الحكم والاعوان ستمائة، وكتب له عهد»⁽⁵⁷⁾ وفي سنة 350 هـ/ 961 م ادخل قاضي بغداد ابو العباس عبدالله بن الحسن بن ابي الشوارب نظام الالتزام مقابل تولي منصب القضاء «وشرط على نفسه ان يحمل في كل سنة الى خزانه معز الدولة مائتي درهم، وكتب عليه بذلك سجلا»⁽⁵⁸⁾ الا ان الخليفة

⁵³ وكيع، اخبار القضاة، 688.

⁵⁴ وكيع، اخبار القضاة، ص 607.

⁵⁵ نبيلة حسن، تاريخ الحضارة، ص 65-66.

⁵⁶ عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص 209.

⁵⁷ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: 911 هـ)، تاريخ الخلفاء، ط1 (بغداد: 1952 م)، ص 403.

⁵⁸ السيوطي، تاريخ، ص 400.

المطيع لله رفض ذلك رفضاً قاطعاً وامتنع من تقليده القضاء ومنعه من الدخول إليه، وتم عزله من المنصب بعد عامين من التقليد، ومن الذين امتنعوا عن اخذ الرزق مقابل تولي منصب قاضي قضاة بغداد أبو بكر محمد بن مظفر الشامي (ت 488هـ/1095م) الذي اشتهر بكونه زاهدا ورعا، عاش من كراء بيت له قدره دينار ونصف في الشهر⁽⁵⁹⁾.

ب- ملابس القضاة

من مظاهر التطور والتنظيم في العصر العباسي أصبح لكل فئة أو صنف في المجتمع ولاسيما العاملون في الدولة ملابس خاصة تميزهم عن غيرهم، فللجند زي رسمي خاص، وللكتاب زي رسمي خاص بهم، وللأمراء والقواد زي خاص بهم وهو «الأقبية السود والعمام على هذا الوصف. وفي أرجلهم الجواريب واللالكات السود مشدودة بالزنابير⁽⁶⁰⁾ هذا حكم يراعى امره⁽⁶¹⁾»، ومن الطبيعي ان يكون للعاملين في سلك التنظيم القضائي زي خاص يتميزون به، وأفضل من رسم صورة للأزياء والملابس العباسية عامة، والقضاة خاصة، صاحب ديوان الإنشاء ببغداد هلال بن المحسن الصابي (359-448هـ/970-1056م)، عند حديثه عن جلوس الخلفاء، وما يلبسونه في المواقب بقوله: «فأما العباسيون من ارباب المراتب، فزيهم السواد بالأقبية المولدة والخفاف. ولهم منازل في شد المناطق والسيوف وتقلدها، اللهم الا ان يكون منهم من قد ارتسم بالقضاء، فله ان يلبس الطيلسان. وأما قضاة الحضرة، ومن أهل للسواد من قضاة الأمصار والبلاد، فبالقمص والطيلاسة والدينيات والقرافات⁽⁶²⁾» وهذا يدل على اختلاف ملابس

⁵⁹ السيوطي، تاريخ، ص 400، نبيلة حسن، تاريخ، ص 68؛ نبيلة حسن، ص 68.

⁶⁰ الزنابير: وهو الرباط الذي يربط به اللالك

⁶¹ الصابي، أبي الحسين هلال بن المحسن (ت: 448هـ)، رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، ط 2 (بيروت: 1986)، ص 92.

⁶² رسوم دار الخلافة، ص 91.

قضاة العاصمة عن ملابس قضاة الأمصار، واختيارهم لبس السواد وهو شعار العباسيين⁽⁶³⁾، حيث يرتدي القضاة الطيلسان الاسود (يشبه الجبة) ليغطي الجسم، وهو الزي الرسمي الذي اقره اول قاضي قضاة في بغداد ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم (182هـ/798م) كما اكد ذلك ابن خلكان بقوله: «ويقال انه اول من غير لباس العلماء الى هذه الهيئة التي هم عليها في هذا الزمان»⁽⁶⁴⁾، وفي تبرير القاضي ابي يوسف في لبس السواد يقول «النور في السواد -يعني ان نور العينين في الناظر -فرضي بذلك الجرشي فظن انه في مدح لباس السواد»⁽⁶⁵⁾ ولبسوا العمامات السود على رؤوسهم، والدنية وهي القلنسوة الطويلة (تشبه العقجين اليوم) على الرأس ايضا، ثم وضعوا الطرحة فوق العمامة، وترفع عند عزل القاضي او في حالات الحداد على الخليفة كما حدث عندما توفي الناصر لدين الله سنة (622هـ/1225م).

وحرص الخلفاء العباسيون على خلع هذه الملابس للقضاة مجانا كما فعل الخليفة ابو جعفر المنصور عندما خلع على قاضي البصرة سوار بن عبدالله بن قدامة الذي قدّم اليه «جبة وشي وطيلسان»⁽⁶⁶⁾ اربى⁽⁶⁷⁾، فقدم البصرة فقعده الى مجلس القضاء ثلاثة ايام متوالية في الجبة الوشي ظاهرة⁽⁶⁸⁾، ويذكر وكيع «كان سوار يمر علينا يمشي، وهو امير البصرة وقاضيه، وحده عليه رداء يمانى اسود، ما معه عبد ولا جندي، ولا احدمن الناس»⁽⁶⁹⁾ وقد تابع الخلفاء بنفسهم زي القضاة بدقة وقوموها

⁶³ محمد عبد العظيم أبو النصر، الدولة العباسية التاريخ السياسي والحضاري، شركة نوايغ الفكر (القاهرة: 2009م)، 261.

⁶⁴ وفيات الاعيان: 379/6.

⁶⁵ وكيع، اخبار القضاة، ص 654.

⁶⁶ الطيلسان كساء اخضر، لحمته او سداه من صوف يلبسه الخواص من العلماء والقضاة فوق الجبة. هلال بن محسن، رسوم دار الخلافة، هامش 2، ص 91.

⁶⁷ اربى: تعني الزيادة او المرتفع، هلال، رسوم، ص 91.

⁶⁸ وكيع، اخبار القضاة، ص 272.

⁶⁹ اخبار القضاة، ص 287.

مباشرة فعندما شاهد الخليفة هارون الرشيد قلنسوة القاضي ابي البخري وهب بن وهب طويلةً و عالية امر خادمة بالمناداة على ابي البخري «يقول لك امير المؤمنين هات طويلتك، فأخذها فادخلها، ثم اخرجها، وقد قطع منها اربعة اصابع، قال : يقول لك امير المؤمنين لا تعتد في زيك»⁽⁷⁰⁾ والتزم قضاة مصر بلبس السواد حيث كان المفضل ابن فضالة الذي تولى القضاء سنة 169هـ / 785م من قبل الخليفة المهدي، يتعمم بعمامة سوداء على قلنسوة طويلة، وعندما تولى من بعده الحارث بن مسكين قضاء مصر سنة (237هـ/851م) طلب منه ان يلبس السواد وعندما امتنع في البداية تم تحذيره من اتهمه بانه موالٍ لبني امية فأجابهم الى لبس كساء اسود من الصوف⁽⁷¹⁾ مع حلول القرن الثالث الهجري اصبحت القلنسوة (الدنية) محط استهزاء ومدعاة للضحك والسخرية «فكم جلبت تلك الدنيات من الاذى والألم لكثير من القضاة»⁽⁷²⁾ وهذا ما ادى الى تركها في زمن هلال بن محسن كما ذكر ذلك بقوله : «وقد تركت الدنيات»⁽⁷³⁾ والقراقات⁽⁷⁴⁾ في زمننا، وعدل الى العمام السواد المصقولة . وتطَرَّف قوم فلبسوا القَصْب⁽⁷⁵⁾، والخَزَّ الأسود، ولا ارى القصب الا ان يكون بغير طرز.»⁽⁷⁶⁾

- الحسبة (قضاء السوق) :-

⁷⁰ وكيع، اخبار القضاة، ص 159

⁷¹ وكيع، اخبار القضاة، ص 641، نبيلة حسن، تاريخ الحضارة، ص 74 .

⁷² ميخائيل عواد، حضارة بغداد في العصر العباسي، الدار العربية للموسوعات، ط 1 (بيروت: 2010م)، ص 74

⁷³ الدنيات: وهي قلنسوة على شكل دن وهو الخُنب محددة الاطراف طولها نحو شبرين . ميخائيل عواد، حضارة، ص 71.

⁷⁴ القراقات: وهي جمع قراقف، من القلائس المستديرة الضخمة التي تلبس على الراس، وهي خاصة بالفقهاء والقضاة في عهد العباسيين . هلال الصابى، رسوم دار الخلافة، هامش 3، ص 91.

⁷⁵ القصب: ثياب كتان رقاق ناعمة وغالى بعضهم، فادخل فيه مطروق الذهب والفضة . هلال الصابى، رسوم دار الخلافة، هامش 4، ص 91.

⁷⁶ رسوم دار الخلافة، ص 91.

رافق استقرار الأوضاع السياسية داخل اقاليم الخلافة العباسية عامة وعاصمتها بغداد خاصة، نشاط الحياة الاجتماعية والاقتصادية في عموم أرجاء مدن العراق والاقاليم المجاورة له، ونشطت التجارة الداخلية والخارجية فيها، واصبحت الاسواق مظهرا من مظاهر التطور في ذلك العصر، وكان من الضروري على الدولة تنظيمها، لما لها من علاقة وثيقة بحياة الناس وازراقتهم، ومن هنا بدأ الاهتمام بصاحب السوق (المحتسب) «وهي وظيفة جليلة رفيعة الشأن، وموضوعها التحدث في الامر والنهي، والتحدث على المعايش والصنائع، والاخذ على يد الخارج عن طريق الصلاح في معيشته وصناعته»⁽⁷⁷⁾، ظهرت في العصر الاموي وتنامت وتطورت كثيرا في العصر العباسي، حيث عملت على تنظيم الاسواق تنظيما دقيقا، فلكل حرفة او بضاعة سوق خاص بها، ومن الطبيعي ان تظهر مشاكل بين الحين والآخر بين اصحاب الحرف والصناعات الواحدة تارة وبين الناس عامتهم تارة اخرى، وهو ما يقتضي تدخل المحتسب الذي يلعب دور المنظم والمشرف الرسمي على الاسواق لحسم الكثير من هذه المشاكل او التجاوزات بشكل فوري ومستعجل⁽⁷⁸⁾، ويشرح لنا ابن خلدون عمل المحتسب بقوله : «يبحث عن المنكرات، ويعزز ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين واهل السفن من الاكثار في الحمل، والحكم على اهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها وازالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على ايدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الابلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين،... وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقا فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها، وفي المكاييل والموازين، وله ايضا حمل المماطلين على الانصاف،... فتدفع الى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك ان تكون خادمة لمنصب القضاء»⁽⁷⁹⁾، ويشترط بالمحتسب ان

⁷⁷ الفلقشندي، صبح الاعشى : 38/4.

⁷⁸ ابن خلدون، مقدمة، ص 235؛ عبد الرزاق الانباري، النظام القضائي، ص 199-200.

⁷⁹ المقدمة، ص 235.

يكون عادلاً فقيهاً عالماً بالأحكام الشرعية، صارماً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عملاً بقوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»⁽⁸⁰⁾، والمحتسب بمنزلة مراقب للتجار وأرباب الحرف يمنعهم من الغش في تجارتهم وعملهم ومصنوعاتهم ويأخذهم باستعمال المكايل والموازين الصحيحة⁽⁸¹⁾.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة المشوقة مع التنظيم القضائي في العصر العباسي، توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج نذكر أبرزها:

1. التطور والنضج الذي وصل إليه التنظيم القضائي في العصر العباسي، كان ثمرة ثلاثة عصور تاريخية مر بها وهي عصر ما قبل الإسلام، وعصر الرسالة والخلافة الراشدة، والعصر الأموي.
2. حاول العباسيون تحقيق العدالة والمساواة لعامة الناس بمختلف أعراقهم ومذاهبهم وديانتهم، من خلال اعتمادهم على تنظيم قضائي متكامل وناضج.
3. أقام العباسيون تنظيمًا قضائياً، يعتمد مبدأ تعدد المذاهب الإسلامية.
4. كان هناك حرص شديد من قبل السلطتين التنفيذية والقضائية لتحقيق مبدأ استقلالية القضاء وحماية المتخاصمين وضمان عدم الانحياز لأي طرف من الأطراف.
5. حرص الخلفاء العباسيون على الاهتمام بالنظر في المظالم واستحداث ديوان خاص به.

⁸⁰ سورة آل عمران: الآية 104.

⁸¹ أنيس الأبيض، بحوث في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ط1 (طرابلس - لبنان: 1994م)، ص 65.

6. استحداث منصب قاضي القضاة (يقابل وزير العدل حالياً) ومنحه صلاحيات قضائية واسعة، على اعتباره أعلى منصب قضائي للخلافة العباسية .
7. شهد هذا العصر الاهتمام بالشهود والتحري عنهم وتدقيق السؤال عنهم كل ستة أشهر .
8. بروز مهنة الوكلاء (المحاماة) واصبحت وظيفة رسمية مهمتها الدفاع عن موكلهم .
9. تعاظم دور المشاورين في التنظيم القضائي العباسي .
10. تمتع العاملون في التنظيم القضائي بامتيازات كثيرة على صعيد الأرزاق (الرواتب) لضمان النزاهة .
11. من مظاهر التنظيم في العصر العباسي انه اصبح للقضاة ملابس خاصة تميزهم عن عامة الناس، والمتمثلة بلبس السواد وهو شعار العباسيين، والعمائم الطويلة .
12. ظهر التخصص في القضاء ومن انواعه ، قضاء السوق (المحتسب) والمحاكم الخاصة، ومحاكم اهل الذمة .

قائمة المصادر والمراجع :

القران الكريم

اولا : المصادر الاولى :

-ابن الاثير، عزالدين ابي الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم بن الشيباني (ت:630هـ)

1. الكامل في التاريخ (بيروت، دار الكتاب العربي، 1976م) .

- بن تغري بردي الاتابكي، جمال الدين ابو المحاسن (ت:874هـ).
2. مورد اللطافة فيمن ولي السلطنة والخلافة، تحقيق نبيل محمد عبد العزيز احمد (القاهرة: 1970م).
- ابن الجوزي، ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت:597هـ).
3. المتظم في تاريخ الامم والملوك، ط1(حيدر اباد الدكن، مطبعة المعارف العثمانية، 1359هـ).
- الحنبلي، ابن العماد عبد الحي بن احمد بن محمد العسكري (ت:1089هـ).
4. شذرات الذهب في اخبار من ذهب، تحقيق الاخوين عبد القادر ومحمود الارناؤوط (دمشق: 1986م).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (808هـ).
5. مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتقديم ايهاب محمد ابراهيم، ط1(القاهرة، مكتبة ابن سينا، 2009م).
- ابن خلكان، ابي العباس شمس الدين احمد بن محمد ابي بكر (ت:681هـ).
6. وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق احسان عباس (بيروت، دار صادر، 1977م).
- ابو داؤود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت:275هـ).
7. سنن لبي داؤود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، المكتبة العصرية، بلا).
- الذهبي، ابي عبد الله شمس الدين محمد بن احمد عثمان بن قايماز (ت:748هـ).
8. تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م).

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911هـ).
9. تاريخ الخلفاء، ط1(بغداد، مطبعة منير، 1952م).
- الصابي، ابي الحسن هلال المحسن (ت: 448هـ).
10. رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد، ط2(بيروت، دار الرائد العربي، 1986م).
- القلقشندي، احمد بن علي (ت: 821هـ).
11. صبح الاعشى في صناعة الانشا، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، ط1(بيروت، دار الفكر، 1987م).
- ابن الكازروني، ظهير الدين علي بن محمد البغدادي (ت: 697هـ).
12. مختصر التاريخ من اول الزمان الى منتهى دولة بني العباس، تحقيق مصطفى جواد (بغداد، المؤسسة العامة للطباعة ومطبعة الحكومة، 1970م).
- ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 275هـ).
13. سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فواد عبد الباقي (بيروت، دار احياء التراث العربي، بلا).
- الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد حبيب بن البصري البغدادي (ت: 450هـ).
14. الاحكام السلطانية والولايات الدينية، هامش واقتباس الدكتور خالد رشيد الجميلي (بغداد، 1989م).
- المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت: 345هـ).
15. مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1(بيروت، دار الانوار، 2009م).

- مسلم، ابن الحسن مسلم الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ).
16. صحيح مسلم بشرح النووي (مصر، المطبعة المصرية، بلا).
- ابن منظور، جمال الدين ابي الفضل محمد بن جلال المصري (ت: 711هـ).
17. لسان العرب المحيط (بيروت، دار لسان العرب، بلا).
- ابن النديم، ابي الفرج محمد بن ابي يعقوب اسحاق (ت: 380هـ).
18. الفهرست، ضبطه وشرحه الدكتور يوسف علي طويل ط2 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م).
- وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت: 306هـ).
19. اخبار القضاة، راجعه سعيد محمد اللحام، ط1 (بيروت، عالم الكتب 2011م).
- ابو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (ت: 182هـ).
20. الخراج، تقديم الفضل شلق، ط1 (بيروت، دار الحداثة، 1990م).
- ثانيا : المراجع الثانوية الحديثة :
- امينة بيطار .
1. تاريخ العصر العباسي، ط 4 (دمشق، منشورات جامعة دمشق، -1996 1997م).
- انيس الابيض .
2. بحوث في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، ط1 (لبنان - طرابلس ن 1994م).
- حسن ابراهيم حسن .

3. تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط15 (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 2001م).
- حمدي عبد المنعم .
4. ديوان المظالم نشأته وتطوره واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة، ط1 (بيروت، دار الشروق، 1983م).
- عبد الرزاق الانباري .
5. النظام القضائي، ضمن موسوعة حضارة العراق، الجزء السادس (بغداد، 1984م).
- عبد عزيز سالم .
6. العصر العباسي الاول (الاسكندرية، 1993م).
- محمد عبد العظيم
7. الدولة العباسية التاريخ السياسي والحضاري، ط1 (القاهرة، شركة نوابغ الفكر، 200).
- مهند ماهر جاسم .
8. القضاء في العصر الاموي (حمص، دار الحقائق، بلا).
- ميخائيل عواد .
9. حضارة بغداد في العصر العباسي، ط1 (بيروت، الدار العربية للموسوعات، 2010م).
- نبيلة حسن محمد
10. في تاريخ الحضارة الاسلامية (السويس، دار المعرفة الجامعية، بلا).

ثالثا: الرسائل والأطاريح الجامعية :

- فاطمة قيطون .

- تطور نظام القضاء في الحضارة الاسلامية من عهد النبي ﷺ الى العصر العباسي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة ابو بكر بلقايد - تلمسان، كلية الآداب سنة 2013 .

رابعا: البحوث المنشورة

- رحمن حسين علي ابراهيم، مجلس القضاء في العهد العباسي، بحث منشور، مجلة الاستاذ العدد 203 لسنة 2012 م .

- صالح احمد العلي، قضاة بغداد في العصر العباسي دراسة في الادارة الاسلامية، بحث منشور مجلة المجمع العلمي العراقي، م 12 سنة 1969 م .

الإسلام في دارفور جذوره الأولى ووسائل انتشاره

الدكتور أبو البشر عبد الرحمن يوسف *

المستخلص

انطلق المسلمون منذ القرن الأول الهجري لنشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وكانت إفريقيا من أوائل القارات التي انتشر فيها الإسلام، ففتحت مصر سنة 21 هـ، وامتدت حركة المد الإسلامي إلى شمال القارة الإفريقية وأفريقيا جنوب الصحراء، لما كانت لدارفور علاقة قوية بمصر، من الناحية التجارية والثقافية، وصلها الإسلام عبر الطرق والوسائل السلمية التي ساعدت على انتشار الإسلام فيها.

تهدف هذه الدراسة، لتحديد البدايات الأولى، ووسائل انتشار الإسلام في دارفور، خاصة أن الإسلام متغلغل في المجتمع الدارفوري، وكان الإسلام ما يزال عاملاً من عوامل الوحدة والاستقرار في المنطقة، في الوقت الذي تشهد فيه القارة الإفريقية عامة، والسودان ودارفور خاصة، بعض المتغيرات الدولية، والتي تتطلب أن تؤكد فيها هويتها الإسلامية. ومن أهداف هذه الدراسة أيضاً تسليط الضوء على الأبعاد التاريخية والجغرافية والديمقراطية، التي أسهمت في حركة المد الإسلامي بدارفور، وسوف يتناول البحث حركة المد الإسلامي في دارفور، والوسائل السلمية التي ساعدت على انتشار الإسلام، مثل التجارة، والحملات الاستطلاعية، والهجرة وغيرها، من وسائل نشر الإسلام في دارفور، وكيف أصبحت دارفور دولة إسلامية واضحة المعالم والمظاهر الإسلامية في السلطنة التي جعلتها إحدى أهم الدول الإسلامية في إفريقيا. تستخدم الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي لوصف حركة المد الإسلامي ووسائل انتشار الإسلام في دارفور، تحليلهما وترتيبهما وفق منظور علمي، وتستخدم الدراسة

* أستاذ التاريخ بكلية الآداب، جامعة الفاشر، جمهورية السودان

كذلك وسائل أخرى لجمع المادة العلمية من مظانها مثل المخطوطات وكتب الرحالة العرب والأوربيين والأوراق والرسائل الجامعية وغيرها.

من أهم النتائج التي توصل إليها الدراسة هي:

- 1 - أن حركة المد الإسلامي في دارفور كانت باكراً ارتبط بدخول الإسلام إلى إفريقيا وخاصة مصر سنة 21هـ، عبرها إلى دارفور عن طريق درب الأربعين.
- 2 - إن العلاقات التجارية بين مصر ودارفور كانت عميقة وأزلية وبالتالي كانت باعثاً لانتشار الإسلام في دارفور منذ وقت مبكر.
- 3 - إن الهجرات العربية والمهاجرين الأوائل والذين تميزوا بصفات حميدة عززت الوجود الإسلامي القوي في المنطقة، وأدى إلى ترسيخ الهوية الإسلامية في الإقليم.

المبحث الأول

الإسلام في دارفور جذوره الأولى ووسائل انتشاره

حركة المد الإسلامي في دارفور

تعتبر شبه الجزيرة العربية مبعثاً لهجرات بشرية هائلة، وقد تعاقبت عدة هجرات عربية منها نحو الدول والأقطار المجاورة، فكانت إفريقيا من الأماكن التي وصلت إليها هجرات عربية باكراً عبر عصور مختلفة.^(١)

كانت العلاقات بين جزيرة العرب والقارة الإفريقية قبل الإسلام متوطدة ومتينة خاصة مع اليمن والحجاز، ربما كان البحر الأحمر قناة اتصال أكبر من كونه قناة

^١ رجب محمد عبد الحليم، العروبة والإسلام في دارفور، الهيئة المصرية للكتاب والتأليف والنشر، القاهرة، 1960 م. ص 188.

انفصال بين آسيا وإفريقيا، وهنالك شواهد تاريخية تدل على اتصال إفريقيا الوثيق بالجزيرة العربية، منها الأعداد المتوافرة من الأفارقة، سواء من الحبشة أو بلاد السودان الشرقي الذين كانوا موجودين بمكة المكرمة قبل الدعوة الإسلامية، من أبرزهم الصحابي الجليل مؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم، بلال بن رباح، منها كذلك بعض الروايات التي تشير إلى أن المؤثرات العربية قد وجدت في الحبشة قبل الإسلام بعشرة قرون⁽²⁾، وأن العرب كانت لهم صلات تجارية بشمال السودان التي اشتهرت بإنتاج الذهب والزمرد في الصحراء الشرقية وتصديرها عبر ميناء العيزاب⁽³⁾.

أما بعد الإسلام فقد نالت إفريقيا نصيبها الأوفى من الاهتمام، وكان لها سبق واضح في تلقي دعوة الإسلام منذ بواكيرها، ولعل اللافت هنا أن إلى أن الدعوة الإسلامية دخلت أرض الحبشة منذ السنة الخامسة من البعثة، ذلك قبل أن تصل الدعوة إلى يثرب "مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم" مما يؤكد أن اتصال إفريقيا بالإسلام منذ البدايات الأولى للإسلام، ولم يكن ذلك اتصالاً عابراً، بل كان وثيقاً متيناً تعبر عن متانة إسلام «النجاشي» فلو لم يكن الإسلام قد تأصل لما كان قد تبعه ملك الحبشة نفسه، ذلك رغم أن الجهاد لم يعلن بعد ولم تدخل جيوش المسلمين فاتحة للحبشة، أو أي جزء من القارة الأفريقية حينها⁽⁴⁾.

بعد أن بدأ الفتح الإسلامي وتم رفع راية الجهاد لنشر دين الله، خرجت جيوش المسلمين من قلب الجزيرة العربية، فدكت حصون الفرس والروم واسقطت أعتى إمبراطوريات عرفها العالم وقتها، وهي الامبراطورية الفارسية والرومانية⁽⁵⁾.

² عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان، ط 2، بيروت، 1967 م، ص 10

³ Yusuf fad Hassan «The Arabs and the Sudan from the seventh century Ending university Press 1969 Khartoum pp. 69-73 .

⁴ الناصر عبد الله، إفريقيا بين عبد الله بن أبي السرح، عقبة بن نافع الفهري، مؤتمر الإسلام في إفريقيا، الكتاب الرابع، ص 25

⁵ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون العبر وديوان المبتدأ والخبر من العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج 2، بيروت، دار الطباعة والنشر، ص 347.

وبعدها دخلت الجيوش الإسلامية مصر، وتمكن الصحابي الجليل عمرو بن العاص، بقوة لا تتعدى ثمانية آلاف صحابي مجاهد، أن تحتل مصر من أقصاها إلى أدناها، وكان فتح مصر إيذاناً بانتشار الإسلام في إفريقيا، وبداية لوصول الدعوة الإسلامية إلى أرض النوبة والبجا، ودارفور، وسنار، وبرقة، وبلاد المغرب العربي، ويعتبر فتح مصر فاصلة حضارية حاسمة ومهمة ونوعية في دخول الإسلام إلى القارة الأفريقية⁽⁶⁾.

لما كانت فتح مصر وبلاد المغرب هي المعبر الرئيس الذي سلكته الدعوة الإسلامية في القارة الإفريقية، فقد أصبح من الضروري تتبع حركة المد الإسلامي لما لها في ذلك من أهمية من أجل الوصول إلى نتائج أكثر دقة، ذلك لأن كتابات الكثير من الباحثين وفي مقدمتهم المستشرقين تتفق، على تأخر وصول الإسلام وانتشاره في بلاد السودان، متخذة من الفتح المرابطي لعاصمة غانا عام 496هـ/ 1076م وإسلام ملكها بداية لانتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء⁽⁷⁾.

وهكذا قرن هؤلاء انتشار الإسلام بالفتوحات وحدها، بمعنى أن الإسلام في زعمهم، إنما انتشر بالسيف، وأن إسلام الملك أو الحاكم هو الدليل الوحيد على تحول الرعايا إلى الإسلام، وهي أمور تعتمد المستشرقون التركيز عليها لتأكيد الزعم بأن الإسلام لم ينتشر إلا بالسيف، وهو ادعاء لم يقيم عليه دليل. وهكذا أغفل هؤلاء كثيرا من الوسائل السلمية التي كان لها أكبر الأثر في نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء منذ أمد بعيد⁸ ولذلك فإنه من المهم بداية مناقشة تلك الآراء، خاصة أنها امتدت إلى التشكيك في عالمية الإسلام نفسها، مما يفقد حركة المد الإسلامي مقوماته الأساسية.

⁶ حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، القاهرة، دار الكتاب للنشر والتأليف، 1963 م، ص 233

⁷ حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، القاهرة، 1964 م، ص 94

⁸ حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، القاهرة، 1957 م، ص 70

والمعروف أن الدعوة، هي الوسيلة لإعلام الناس بالإسلام، أما الفتح؛ فهو الأداة لتمكين الدعاة من الدخول إلى المناطق التي وقف حكامها حائلاً في وجه الدعوة ومنعها من الوصول إلى شعوبهم. فعالمية الإسلام فرضت على المسلمين القيام بالدعوة إليه والعمل على إعلام الناس كافة لدعوتهم بالحسنى، من غير إكراه، والآيات القرآنية التي تنص على ذلك كثير منها قوله تعالى: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا⁹ ويقول تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ¹⁰ ويقول تعالى: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ¹¹

وقوله تعالى لا إكراه في الدين، قد تبين الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ، فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا، وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁽¹²⁾ وقوله تعالى: وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

بالتالي فإن هذه الآيات تنص على عالمية الإسلام وحتمية الدعوة إلى كافة الناس بالحسنى والموعظة الحسنة من غير إكراه¹³.

ولما كانت الدعوة هي الوسيلة للإعلان بالإسلام، فإن اتصال الدعاة بالناس يعد أساساً لعرض الرسالة على الناس، ودعوتهم للإيمان بالله وكتبه ورسله، وشرح عقيدة الإسلام وتوضيح قواعدها لهم، وتبصيرهم بكل ما يتعلق بها، على أن يتم ذلك بالطرق السلمية. أما إذا وقف بعض الحكام في طريق الدعوة، ولم

⁹ سورة الأعراف، الآية (158)

¹⁰ سورة سبأ، الآية (28)

¹¹ سورة النحل، الآية (125)

¹² سورة البقرة، الآية (256)

¹³ حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، ص 234

يسمحوا بدخول الدعوة إلى بلادهم، فعندئذ يتحتم العمل من أجل التخلص من تلك الحواجز بإزاحة هؤلاء الحكام، وهو أمر لا سبيل إلى تحقيقه إلا عن طريق الفتح، باعتباره الوسيلة الأخيرة التي لم يلجأ المسلمون إليها إلا بعد أن يعرضوا الإسلام عليهم أولاً، فإن لم يقبلوا فالجزية، وفي الحاليتين يصبح اتصال الدعوة أمراً ميسوراً، فإن لم يقبلوا لم يبق إلا فتح البلاد لتنحية الحكام، حتى يتمكن الدعوة من الوصول إلى شعوب تلك البلاد ودعوتهم إلى الإسلام بالتالي هي أحسن¹⁴ ولذلك فإن الإسلام لم يعتمد في انتشاره، على حركة الفتوحات بصفة مطلقة، إنما وجد طريقه سلمياً، من غير فتح. في كثير من البلاد لم تدخلها جيوشه، مثل الحبشة وشرق إفريقيا وغربها، دارفور، جزر الهند الشرقية، والفلبين وجزر الملايو، فالثابت أن وصول الإسلام وانتشاره في تلك البلاد إنما كان عن طريق التجارة والمهاجرين الذين حملوا الدعوة حيثما حلوا¹⁵. فيما يتعلق بحركة المد الإسلامي في بلاد السودان الغربي، والأوسط والشرقي (دارفور)، فقد ذهب كثير من الباحثين إلى القول أن بدايات انتشار الإسلام في تلك البلاد إنما تم على أيدي المرابطين¹⁶ أو العرب الهلاليين، ودليلهم على ذلك إسلام الملك الذي من شأنه أن يُغري الكثيرين من اتباعه، ويدفعهم إلى الاقتداء به، أو ما يعرف (بنظرية الغريب الحكيم) وقد انتشرت هذه الظاهرة في كثير من الممالك والسلطنات التي اعتنقت الإسلام في بلاد السودان¹⁷، بالتالي فإن التحديد الزمني الذي صاغه كثير من الباحثين عن دراسة انتشار الإسلام في هذه البلاد، ربما جانبه الصواب، والذين استدلوا بمعرفة العرب بلاد السودان الغربي في القرن الثامن الميلادي، عندما ورد اسم غانا للمرة الأولى في المصنفات العربية؛ وذلك عندما ذكرها الفزاري، ووصفها بأنها أرض الذهب، وبالتالي استدلوا على انتشار الإسلام في

¹⁴ ابن خلدون، مصدر سابق، ص 348

¹⁵ سعيد عبد الفتاح عاشور، الإسلام والتعريب، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الثاني، 1979 م، ص 175.

¹⁶ سعيد عبد الفتاح عاشور، مرجع سابق، ص 178

¹⁷ إبراهيم اسحق إبراهيم، هجرات الهلاليين من جزيرة العرب إلى شمال إفريقيا، بلاد السودان الأوسط، ط 1،

الرياض، 1961 م، ص 27

دارفور بالقرن السابع عشر الميلادي عندما تأسست سلطنة الفور الإسلامية على يد سليمان سولونج عام 1640م¹⁸.

وقد استقرت موجات الهجرات العربية البكرة منطقة دارفور حيث ان سلسلة جبال مرة التي تعتبر قلبها النابض، وأهم معلم استراتيجي يتوسط إقليم دارفور، تتكون من مجموعة متصلة من الهضاب والجبال، تتباين فيها المناخات، وتعلو على سطح البحر بحوالي عشرة ألف قدم فوق سطح البحر، بها بحيرتان وتعد القمة، بمثابة خط تقسيم مياه، تنساب منها الأودية لكل الاتجاهات¹⁹، وهي بمثابة شريان تواصل ثقافي واجتماعي واقتصادي بين دارفور، والدول والممالك المجاورة لها، خاصة من الناحية الشمالية والغربية، وفي مقدمتها وادي الملك ووادي هور، التي ربطت دارفور بحضارة وادي النيل ووادي أزوم، ووادي باري، ووادي كجا التي ربطت دارفور بحضارة وادي والبرنو وكانم. هذا بجانب خصوبة أراضيها حيث تكونت فيها عدة حضارات ممالك استطاعت أن تتبوأ مكانة مرموقة في القارة الافريقية²⁰.

المبحث الثاني

الوسائل والسبل التي ساعدت على انتشار الإسلام في دارفور

من أجل التوصل إلى حقيقة بدايات المد الإسلامي وانتشاره في بلاد السودان الشرقي عامة ودارفور على وجهه الخصوص لا بد من التعرض للوسائل والسبل التي ساعدت على انتشار الإسلام هناك ولعل أهمها:

¹⁸ يوسف فضل، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في بلاد السودان الشرقي، الدار السودانية للكتب، ط 2، ص ص . 135، 192

¹⁹ صلاح الدين الكردي، جغرافية العمران عن مديرية دارفور، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، ص 11

²⁰ سينسر تريمنجهام، الإسلام في السودان، ترجمة فؤاد محمد عكود، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة . 2001 م، ص 95.

أولاً: التجارة:

على الرغم من وقوع سلطنة دارفور في جنوب الصحراء الكبرى، في إفريقيا؛ إلا أن تلك الصحراء الشاسعة الجرداء لم تكن لتحول دون اتصال دارفور بشمال وغرب إفريقيا ومصر منذ أمد بعيد، وتعد دارفور من المراكز التجارية المهمة وسوقاً تجارياً نشطاً، ومحطة للقوافل التجارية الواصلة إليها من أسواق مصر وشمال إفريقيا وغربها، واكتسبت دارفور شهرة كبيرة منذ أقدم العصور بسبب توفر سلع في غاية الأهمية، منها سن الفيل وريش النعام والعسل وغيرها²¹.

ارتبطت دارفور بشمال إفريقيا وغربها بمصر عبر درب الأربعين، والذي يعتبر من أقدم الطرق البرية في القارة الإفريقية، ولا يعرف بالتحديد متى سلك هذا الطريق لأول مرة، ولكنه طريق موغل في القدم، إذ استخدمه المصريون القدماء، وتبين النقوش المصرية التي عُثِرَ عليها في المقابر الصخرية لأمرأء الأسرة السادسة، أن القوافل دبت على هذا الطريق منذ عهد فراعنة الأسرة السادسة، حيث استخدمه الرحال الشهير (خرخوف) إبان رحلته إلى السودان، وإن كانت الدراسة تميل إلى القول بأن هذا الطريق سلك قبل عصر الأسرة السادسة بكثير، لأنه من غير المعقول أن يبدأ (خرخوف) رحلته في طريق لم يطرق من قبل، والجدير بالذكر أن (خرخوف) قام بأربع رحلات إلى السودان، ثلاث منها إلى بلاد النوبة ورحلة إلى بلاد (اليام) عام 257 ق. م، ومن المرجح أن بلاد (اليام) هي دارفور حيث أطلق عليها قدماء المصريين هذا الاسم، وأن الطريق الذي سلكه (خرخوف) إلى بلاد (اليام) هو درب الأربعين، وكانت وسيلة المواصلات التي استخدمت خلال تلك الفترة هي الحمير، في المقام الأول والحمالة البشرين، إذا لم يكن استخدام الإبل معروفاً في ذلك الوقت المبكر حتى دخولها إلى السودان في العهد المروي²². يبدأ درب الأربعين من أسبوط على الضفة الغربية لنهر النيل بجمهورية مصر العربية، ذلك

²¹ محمد عمر التونسي، تشييد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965 م، ص 275.

²² Show. W.B. «Drab el Rabin the forty dyes road” Sir. Vol xii(1929).P266

المركز التجاري والثقافي المهم الذي اكتسب هذه الأهمية التجارية من صادرات دارفور، ومركز (كوبى) التجاري الذي يقع شمال غرب مدينة الفاشر، يتصل هذا الطريق بعدة طرق فرعية أخرى تربط مدن مصرية مهمة مثل جرجا والاقصر، أرقد والمنيا، وفي السودان لهذا الطرق أفرع تربط درب الأربعين ببعض المدن السودانية دنقلا، ومروي، ومنطقة جبال الميدوب²³. وطالما أن هذا الطريق قد اكتسب هذه الأهمية التاريخية فمن المرجح أن الإسلام دخل دارفور عبر درب الأربعين خاصة، إذا وُضِعَ في الاعتبار أن المسلمين فتحوا مصر عام 21هـ وهي القاعدة التي انطلقت منها انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، عبر محاور مختلفة منها شمال إفريقيا، وشرق القارة الإفريقية إلى إفريقيا جنوب الصحراء عبر درب الأربعين²⁴ المعلوم أن الأحداث السياسية التي حدثت في الجزيرة العربية في بدايات العصور الوسطى، أدت إلى هجرة المسلمين إلى القارة الإفريقية، وبالتالي أدى ذلك لانتعاش الحركة التجارية، نسبة لحاجة الناس لبعض السلع والمنافع، وكان التاجر المسلم خير داعية للإسلام في المناطق التي يصل إليها، لأن المهاجرين الأوائل كانوا يمتازون بصفات حميدة، مثل العفة والنظافة، وعزة النفس، والصدق والعدالة في البيع والمعاملات، وكان ذلك خير مشجع للذين يعتنقون الإسلام، وقد شهد لهم غير المسلمين بذلك²⁵.

وكان سلاطين الفور الأوائل يشجعون مجيء العلماء والتجار إلى ديارهم، فتدفق سيل من العلماء والتجار من الغرب والشمال والشرق، ومارسوا التجارة بعد استقرارهم في المدن الرئيسية²⁶. وتنقل بعضهم في المراكز التجارية المختلفة والقرى، لأن همهم الأول هو نشر الإسلام، وكانوا ينقلون معهم المبادئ والأفكار

²³ Terence. Wales: Trade between Egypt and Ballad – As – Sudan (1200 – 1812) P8

²⁴ أبوالبشر عبد الرحمن يوسف، مصدر سابق، ص 137.

²⁵ حسن على الشايقى، سيرة عبد الله أبي السرح بين مصر والسودان، مؤتمر الإسلام في إفريقيا، الكتاب الثالث، جامعة إفريقيا العالمية، نوفمبر 2006 م، ص 67.

²⁶ التونسي، مرجع سابق، ص 165.

الإسلامية أينما حلّوا، ومما شجعهم أكثر على ذلك؛ حفاوة الناس بدارفور، وترحابهم بالقادمين من المسلمين، ورغبتهم في الاستماع لهؤلاء والتعامل معهم، اقتناعهم بما يقولون، ذلك لاهتمام الناس بدارفور بأمر الإسلام، لأنهم التمسوا من هؤلاء الوافدين الصدق والأمانة ونظافة المظهر.

ثانياً: الحملات الاستطلاعية:

لم يقتصر الإعلام بالإسلام في بلاد السودان أثناء فتح المسلمين للممالك السودانية في إفريقيا جنوب الصحراء على التجارة فحسب، بل كانت بعض الحملات الاستطلاعية التي وجهها المسلمون، قد تمكنت من الوصول إلى مشارف تلك البلاد من السنوات الأولى بعد فتح مملكة غانة. وهكذا خرجت الحملات الإسلامية من مصر بعد إتمام فتحها إلى شمال القارة الإفريقية وبلاد المغرب، فمنذ بدايات الفتح الإسلامي لبلاد المغرب سنة (22هـ - 643 م) لم يقتصر اهتمام الفاتحين على العمل من أجل القضاء على النفوذ البيزنطي الممتد على طول الشريط الساحلي؛ أو الوثنية التي كانت السمة السائدة في الممالك السودانية في إفريقيا جنوب الصحراء²⁷، إنما كان التركيز على الدعوة إلى الإسلام كهدف رئيس لتلك الفتوحات، والعمل على نشره بين سكان المدن والقبائل في عمق الصحراء فكان لذلك أكبر الأثر في انتشار الأخبار عن الإسلام في إفريقيا جنوبي الصحراء²⁸.

أعد عمرو بن العاص حملتين، الأولى بقيادة عقبة بن نافع، إلى منطقة فزان فتمكن عقبة من ضمها وتقدم حتى وصل زويلة والواحات المؤدية إلى بلاد السودان، فأدى

27 محمد عبد العال أحمد، الإسلام في غرب إفريقيا، جامعة القاهرة، نشرة دورية محكمة رقم (23)، ص 4.

28 حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص 237، هي مدينة تاريخية تقع في الجزء الجنوبي الغربي من ليبيا، تعود تاريخ تأسيسها إلى القرن الخامس (Fezzan) : * فزان ق. م، معظم أراضيها صحراوية، تكثر فيها الجبال الصخرية، والمرجانات والأنهار كانت ولاية ذات نظام إداري في ليبيا شبه مستقل. هي مدينة ليبية قديمة واحة تقع في الجزء الغربي على الحدود الجزائرية، تعتبر غدامس من (khadames) : * (غدامس أقدم المدن الليبية ومحطة للقوافل التجارية منذ أقدم العصور وهي تعني بلد الجلود باللغة الرومانية القديمة، وصفتها اليونسكو كمحمية تاريخية.

مسلميهـم الصدقة، مما يدل على أن الإسلام قد بدأ في الانتشار في تلك المناطق منذ البدايات الأولى للفتح الإسلامي²⁹. أما الحملة الثانية، فكانت بقيادة بسر بن أبي أرطاة إلى ودان وفزان* فافتتحهما سنة 23هـ وحاصر طرابلس. ويذكر خليفة بن خياط أن عقبة قاد حملة إفريقية جنوب الصحراء فتمكن من فتح غدامس* 42هـ وكورا وضم «ودان»* وثبت أقدام الإسلام فيها سنة 43هـ³⁰. وهي جميعاً كانت مراكز تجارية لها علاقة بالتجارة الدارفورية، بالتالي بدأ الإسلام يتسرب تلقائياً وتدرجياً عبر هذه الطرق إلى دارفور.

وعندما دخل المسلمون مصر، اهتم الفاتحون بتأمين حدود مصر الجنوبية، والأهم من ذلك نشر الإسلام في الأجزاء الجنوبية من مصر وفي أرض النوبة وسنار ودارفور، وقد يكون تأمين حدود مصر الجنوبية، هدفاً واضحاً لدى الفاتحين، ولكن كما نعلم فإن تبليغ الدعوة الإسلامية كان هدفاً استراتيجياً جوهرياً لدى المسلمين³¹.

كان المسلمون يطلقون على النوبة لفظ «الأساود»، وقد اصطدم المسلمون بالنوبة في أول سنوات الفتح لمصر، حيث أرسل إليهم عمرو بن العاص جيشاً بقيادة عقبة بن نافع الفهري سنة 21 هـ ولكن الجيش رجع دون تحقيق شيء، إذ أن النوبة قابلوه ببأس شديد، ورجع كثير من المسلمين بأعين مفقودة إذ كان النوبة رماة سهام مهرة، يصيبون بها إصابات دقيقة حتى في العيون لذلك سماهم المسلمون رماة الحدق³².

²⁹ وهي مدينة ليبية ضاربة في القدم تقع في منخفض الجفوة الذي يتوسط ليبيا تبعد الآن حوالي 406 ميل (Waddan) جنوب شرق طرابلس، ويقول بن خلدون عنها (إنها تحتوى على بلدان عامرة) تحيط بها سلسلة جبلية من الشمال الشرقي والشمال الغربي. (1349 هـ، ص 419، 1) عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ج 3.

³⁰ عماد الدين إسماعيل بن عمر (ابن كثير) البداية والنهاية، القاهرة، 1348هـ، ج 7، ص 134.

³¹ حسن إبراهيم حسن، مصدر سابق، ص 214.

³² يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وإفريقيا وبلاد العرب، ج 2، الخرطوم، 1986 م، ص 11.

وقد واجه انتشار الإسلام في بلاد النوبة صعاب جمّة ذلك لاعتناقهم للمسيحية منذ القرون الأولى للميلاد وبجانب طبيعة تضاريس بلادهم وجذب أراضيها ووعورة مسالكها، فضلاً على مهارتهم الفائقة في القتال، إلا أن تلك الصعاب لم تمنع المسلمين من تحقيق هدفهم الاستراتيجي في نشر دين الله. فهي رسالة لا بد من تبليغها مهما كانت الصعاب³³ بالتالي خرج إليها عبد الله بن سعد ابن أبي السرح عندما أصبح والياً لمصر في عهد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، وتوغل في بلادهم حتى وصل عاصمتهم دنقلا العجوز، وواجه المسلمون موقفاً عدائياً سافراً وقتلهم قتالاً شديداً فرمى عاصمتها بالمنجنق وأخاف النوبة واستطاع أن يدخل مملكة المقرّة المسيحية، دون أن يقضي عليها تماماً³⁴ ومن جانب آخر فإن النوبة كانوا رماة مهرة يصيبون في العين، بالتالي فإن الاستمرار في القتال لم يكن حاسماً بين الطرفين، الأمر الذي دفع والي مصر بتوقيع معاهدة مع ملكهم «قليدورث» عرفت باسم معاهدة البقط سنة 31 هـ، وهي أشبه بمعاهدة اقتصادية، وتعتبر أول معاهدة سلام وتعايش سلمي وحسن الجوار بين العرب والنوبة وأطول المعاهدات في التاريخ، حيث استمرت نحو سبعمائة عام من (31 هـ - 651 م) وحتى 723 هـ - 1323 م) وقد شكلت هذه الاتفاقية السياسية الاقتصادية بين مصر وبلاد النوبة³⁵

والشاهد أن بنود هذه الاتفاقية تؤكد على أهميتها في تحقيق هدف المسلمين الجوهري، وهو نشر الإسلام والثقافة العربية في المنطقة والمناطق المجاورة لها، فهي تلزم النوبيين على ألا يتعرضوا بسوء للمسلمين العابرين بأراضيهم، وأن يحافظوا على المسجد الذي بناه المسلمون بدنقلا العجوز، لما له من أهمية قصوى في نشر الإسلام وتأصيله في المجتمع.

33 عبد المجيد عابدين، مرجع سابق، ص 25

34 إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، مطبعة مصطفى البابلي، مصر، 1976 م، ص 33.

35 إبراهيم صالح بن يونس، مرجع سابق، ص 35.

وقد أشارت هذه المعاهدة في بندها الثاني؛ بدخول العرب المسلمين بلاد النوبة مجتازين غير مقيمين، فكانت الفرصة لنشر الدعوة الإسلامية في ممالك النوبة السفلى والممالك الأخرى³⁶ وفي مقدمتها سلطنة دارفور وسلطنة سنار وبالتالي انتشر الإسلام في مناطق سنار كردفان ودارفور قبل انتشارها تدريجياً نحو الشمال وعندما انهارت كنيسة دنقلا 1316م تحولت مملكة المقررة المسيحية رسمياً إلى الإسلام بعد أكثر من سبعة قرون³⁷. وقد ساعدتهم في ذلك، أن المسلمين الذين كانوا يعبرون أرض النوبة في الفترة الأولى كانوا من الصحابة والتابعين، ولا شك أن تأثيرهم كان أبلغ وأشد أثراً، ورغم أن المصادر الإسلامية لا تسعفنا بالمعلومات عن تلك الفترة الأولى من دخول الإسلام أرض النوبة وسلطنة سنار، وسلطنة دارفور، إلا أنه مما لا شك فيه أن جيل من الصحابة التابعين والعلماء دخلوا بلاد النوبة السفلى، وبلاد السودان الشرقي ونشروا الدين الإسلامي والفقه والثقافة العربية فيها³⁸.

ومن جانب آخر استمر الفتح الإسلامي إلى بلاد المغرب العربي فتم فتح المغرب سنة 51 هـ، وواصل الفتح الإسلامي إلى المحيط الأطلسي عبر مضيق جبل طارق وإلى الأندلس، واستمر الفتح الإسلامي، وتوغل في عمق الصحراء فتمكن عقبة بن نافع الفهري في خلافة يزيد بن معاوية 60 هـ من الوصول إلى زويلة والواحات المؤدية إلى السودان الأوسط ودارفور وأنه ترك بعض أصحابه في المناطق التي وصل إليها لتعليم من اعتنق الإسلام من أهلها قواعد الإسلام وشرح شرائعه وقراءة القرآن³⁹.

وبعد أن استكمل الفتح الإسلامي في بلاد السودان الغربي، كان الإسلام قد انتشر انتشاراً واسعاً في المناطق الواقعة في إفريقيا جنوب الصحراء، وبعد استتباب

³⁶ عبد المجيد عابدين، مرجع سابق، ص 26.

³⁷ إبراهيم صالح، مرجع سابق، ص 35.

³⁸ ابن كثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، ج (557، 1419هـ، ص 556)

³⁹ نفس المصدر، ص 558.

الأمن للمسلمين؛ ظهرت العديد من الممالك والمراكز الإسلامية التي انطلق منها الإسلام من ناحية الجنوب والشرق حتى وصل بلاد السودان الأوسط والشرقي. وقامت بالتالي ممالك إسلامية في بلاد السودان منها الكانم، برنو، وداي، ودارفور عبر حقبة تاريخية مختلفة⁴⁰.

ثالثاً: الهجرة ونشر الإسلام في دارفور:

لقد بدأت تحرك القبائل العربية البدوية نحو القارة الإفريقية منذ القرن الأول الهجري، وتدفقت أعداد كبيرة من هذه القبائل بعد فتح مصر وبلاد المغرب العربي، من ثم أخذت بعض الهجرات العربية تأخذ طريقها إلى الجنوب عبر المسالك الصحراوية المنتشرة في الصحراء الكبرى، الممتدة من الشمال إلى الجنوب من الشرق إلى الغرب في المنطقة التي تعرف الآن بإفريقيا جنوب الصحراء، إلى أن وصلت تلك الهجرات إلى منطقة دارفور⁴¹. وتعود الهجرات العربية إلى دارفور، إلى أواخر القرن الأول الهجري، وليس كما أشار إليه بعض الباحثين إلى القرن الخامس عشر أو السادس عشر الميلادي، حينما قامت سلطنة الفور الإسلامية 164م⁴²، وازدادت هذه الهجرة بعد القرن الثاني عشر الميلادي وصارت سيلاً جارفاً عقب سقوط مملكة المقررة المسيحية 723 هـ بعد انهيار اتفاقية البقط.

وقد عزا صاحب كتاب العروبة والإسلام في دارفور عوامل عدة دفعت العرب المسلمين للهجرة إلى إقليم دارفور وفي مقدمتها العوامل السياسية، وأخرى تتعلق بالبيئة والجغرافيا الطبيعية، وثالثة تتعلق بالموقع الاستراتيجي، الذي تتميز به سلطنة دارفور، وأخيراً تتصل بالحركة التجارية النشطة التي كانت باعثاً في ازدهار سلطنة الفور نفسها. لأنها تربط بالتسلسل التاريخي للأحداث في دارفور وطبيعة القبائل

⁴⁰ عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير، مصدر سابق، ص 419

⁴¹ عبد الفتاح مقلد الغنيمي، حركة المد الإسلامي في غرب إفريقيا، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1952

م، ص 15

⁴² التونسي، مرجع سابق، ص 128.

العربية الجبهنية في دارفور منذ قدومها وحتى الآن وبجانب ارتباط الصراع الدائر في الاقليم بطبيعة العلاقة بين القبائل الرعوية والقبائل الزراعية⁴³. وتدهورت العلاقات بين عرب جهينة وحكام مصر خاصة عندما تولى الخليفة العباسي المعتصم بالله ولاية مصر، فأسقط عنهم الرواتب والأرزاق والعطايا وجردهم من المناصب القيادية والسياسية واستمرت سياسة الإقصاء هذه في عهد الطولونيين (254-292هـ، 868-905م) والإخشيديين، (323-358هـ، 935-964م) والفاطميين (358-567هـ، 969-1172م) وأمام هذا الضغط السياسي والاقتصادي بدأت جماعات كبيرة من العرب المسلمين بالهجرة جنوباً نحو بلاد النوبة ودارفور⁴⁴، ونسبة لرتابة العلاقة بين العرب المسلمين وبلاد النوبة منذ معاهدة البقط الشهيرة إنساب الهجرة نحو دارفور وقد ساعدتهم في ذلك الجغرافيا الطبيعية لإقليم دارفور والتي تتناسب مع الطبيعة البدوية لقبائل عرب جهينة من حيث عاداتهم وتقاليدهم وطبيعتهم الرعوية، بجانب قبول أهل دارفور ومعظم حكام بلاد السودان آنذاك للوافدين الجدد خاصة أنهم كانوا يحملون ثقافة أسمى وحضارة أرقى هي الثقافة العربية الإسلامية والتي ساعدت كثير على نشر الإسلام واللغة العربية بين أهل دارفور⁴⁵.

وقد ساءت العلاقة بين الفاطميين والقبائل العربية المسلمة وخاصة قبائل بني هلال وبني سليم والذين استقروا في صعيد مصر، فدفعوا بهم إلى بلاد المغرب للقضاء على بني زيدى الصنهاجيين، الذين تمردوا على الفاطميين، وبجانب إجبارهم لمن تبقى منهم في صعيد مصر إلى الهجرة جنوباً إلى دارفور⁴⁶. والشاهد على ذلك أن معظم القبائل العربية المسلمة التي أتت إلى دارفور جاءت من بلاد المغرب العربي، وهجرات العرب الهلاليين كانت حاضرة من خلال القرنين الرابع والخامس عشر الميلاديين، بل أحمد المعقور جد سليمان سولونج مؤسس سلطنة الفور الإسلامية

⁴³ رجب عبد الحليم، مرجع سابق، ص 178.

⁴⁴ المصدر نفسه، ص 188.

⁴⁵ انظر: محمد عوض محمد، السودان الشمالي سكانه وقبائله، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1956 م، ص 226

⁴⁶ انظر: رجب محمد عبد الحليم، مرجع سابق، ص 189

ينسب، إلى العرب الهلالين، أن قبيلة مثل قبيلة الهوارة العربية، تقطن الآن في صعيد مصر، وبعضها من تونس هاجرت إلى دارفور، والبعض الآخر هاجرت إلى كردفان أتت إليها من مصر⁴⁷. ولعل من أهم الأسباب التي دفعت العرب المسلمين إلى الهجرة إلى دارفور أن طبيعتها كانت ملائمة للعرب المسلمين من بقية أجزاء بلاد السودان الأوسط والشرقي ففي الأجزاء الشمالية منها وجدت المراعي الواسعة التي يحبها العرب البدو، الذين تتركز ثروتهم في الإبل والماشية، وكانوا يتبعون هطول الأمطار الموسمية، أو يرحلون منها عندما تزداد كميتها، وهم كانوا في حركة دائمة، ونسبة لأن الطبيعة الجغرافية في الأجزاء الشمالية من دارفور، تتناسب أكثر مع رعي الإبل والضأن فضل معظم هؤلاء البدو من عرب جهينة أن يعملوا برعي الإبل وعرفوا بالأباله. من أشهرهم الزيادية، الماهرية، المعاليا والعطيفات.

هاجرت مجموعة أخرى إلى الجنوب، حيث إن البيئة الجغرافية تتناسب أكثر مع رعي الماشية وتربيتها فاستبدلوا رعي الإبل برعي الماشية وعرفوا بالبقارة. لعل أهم قبائلهم الرزيقات، الهبانية، بنو هلبة والتعايشة⁴⁸. ومن الواضح أن هجرات القبائل العربية المسلمة إلى دارفور كانت في فترات متباعدة على شكل مجموعات كبيرة، ولكن السمة السائدة فيها، إنها كانت سلمية وهادئة، فلم يرد عن المؤرخين ذكر مقاومة من قبل حكام دارفور، أو أهلها لتلك الهجرات السلمية، وخاصة أن تلك القبائل دخلت في طاعة حكام دارفور ودفعوا لهم الجزية، وإن كانوا يخرجون عليهم أحيانا⁴⁹.

وهاجرت إلى الأجزاء الشمالية من سلطنة دارفور، العديد من القبائل العربية التي حملت معها لواء الإسلام كعقيدة، بالإضافة إلى اللغة العربية، منها بنو جابر والزيادية والعطيفات والعريقات والمحاميد. ومعظم هذه القبائل أتت إلى دارفور

⁴⁷ Mac Michal. *The History of Arabs in the Sudan*, vole 2. P88.

⁴⁸ Browne M. G: *Travels in African Egypt and Syria (1299-1792)*, London1806. P53.

⁴⁹ رجب محمد عبد الحليم، مرجع سابق، ص 72

من بلاد السودان الغربي والأوسط. وحتى الآن توجد امتدادات قبلية لبطون تلك القبائل في تشاد وإفريقيا الوسطى ومالي والنيجر وحتى موريتانيا⁵⁰.

وقد تصاهرت وامتزجت تلك القبائل مع سكان البلاد الأصليين ونتجت عن تلك المصاهرة أجيال تدين بالإسلام وتتحدث اللغة العربية، وإن كانت قد انحرفت عن مستواه الصوابي فعرفت بلهجة دارفور العامية « القروية »⁵¹. وهاجرت أعداد منها إلى الأجزاء الجنوبية من سلطنة دارفور، إلى سلطنة سنار وأرض البطانة. ويبدو أن أعدادهم كانت كثيرة لدرجة أن التونسي قد أشار إليهم بقوله « لا أحد يستطيع إحصاءهم إلا خالفهم »⁵². وقد ساعدت تلك القبائل العربية على صبغ الإقليم بالصبغة الإسلامية واستطاعت من نشر الثقافة واللغة العربية بين أهله.

رابعاً: الدعاة:

ركز المسلمون على الدعوة إلى الاسلام والعمل على نشره، ونشط الدعاة من الفقهاء والتجار، وجند المسلمون السكان المحليين لنشر الدعوة الإسلامية، وشرح مبادئ الإسلام لشعوب تلك المناطق، وتبصيرهم بأصول الإسلام وقواعده، وتعريفهم بمبادئه وتعليمهم قراءة القرآن، وتعليم اللغة العربية التي انتشرت تدريجياً بين السكان المحليين المسلمين الجدد، وقد كان لعدم اعتراض حكام بلاد السودان على دخول المسلمين إلى بلادهم، أثره الكبير في تدفق جموع المسلمين تلك البلاد، مما سهل مهمة الدعاة⁵³. كما كان للخلق الإسلامي القويم وحسن التعامل والمعاشرة وهي الصفات التي تحلى بها الدعاة المسلمون، أثره الكبير في التفاف الناس حولهم، والاستماع إليهم، والتعرف على الإسلام من

⁵⁰ التونسي، مصدر سابق، ص 158.

⁵¹ إبراهيم آدم إسحق، معجم اللهجة العامية الدارفورية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، 2011 م، ص 14.

⁵² التونسي، مرجع سابق، ص 37.

⁵³ أبو بكر عبد الله بن عبد الله المالكي، رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، بيروت، 1983 م، ص 117.

خلال مجالسهم، وتقبل اعتناق الإسلام منهم من غير إكراه، وقد انتشر هؤلاء الدعاة في كافة أنحاء دارفور⁵⁴.

واستمر الاهتمام بوصول الفقهاء والدعاة المسلمين الأكفاء القادرين على القيام بأعباء الدعوة، خاصة بعد الاضطرابات التي شهدتها الجزيرة العربية، بعد انهيار الدولة العباسية والأموية، منهم التابعون العشرة* الذين أرسلهم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ليفقهوا المسلمين في أمور دينهم، وقد قام هؤلاء الفقهاء بالعمل من أجل إرساء قواعد الإسلام في معظم أنحاء بلاد السودان الأوسط والشرقي وسلطنة دارفور، اتخذ هؤلاء الفقهاء من المساجد مقاراً لدروسهم وحلقاتهم الدينية. كما انتشروا هم وأتباعهم في ربوع دارفور، مما أدى إلى إقبال من كان على غير دين الإسلام إلى اعتناق الإسلام ونشره⁵⁵.

تجدر الإشارة هنا أن سلطنة دارفور قد شهدت اختلاط وانصهار القبائل منذ أزمنة قديمة، وقد دلت الحفريات الأثرية الحديثة أن هنالك اتصالاً ثقافياً كبيراً بين وادي النيل ومنطقة النيجر عبر دارفور، وأن السكان الأصليين الذين استقروا في هذه المنطقة كانت تعرف بقبائل «الصو» والمرجح أنهم هم أجداد الفور، نسبة لتشابه الخصائص الحضارية بينهم وبين أسلاف الفور «الكنعانيين» ويسميتهم الفور «بأبي كنعان» أو التورا⁵⁶ أو أنه عند مجيء هجرة (Meek) العمالقة⁵⁷ حيث كانوا من الفلاحين القدماء، ويذكر ميك بني هلال وبني سليم من الشمال الأفريقي بدأت وقتها حركة التعريب والتعرب⁵⁸.

54 رجب محمد عبد الحليم، مرجع سابق، ص 89

55 السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير، الجزء الثاني، ص 290

56 لم تسعفنا المصادر التاريخية بأسمائهم بل ذكرهم جملة واحدة.

57 انظر : عثمان عبد الجبار عثمان، تاريخ الزغاوة في السودان وتشاد، القاهرة، المصرية الدولية للدعاية، 2001

م، ص 20-21. التورا: يتناقل الفور حتى اليوم أن أسلافهم يعرفون « بالتورا » العمالقة، وهنالك بعض الحفريات موجودة حتى اليوم بجبل مرة، تميزوا ببعض الصفات، منها ضخامة أجسامهم، عظم خلقتهم وقوتهم وإرتفاع مكانة المرأة عندهم، بجانب طقوسهم الجنائزية المقعد، وبراعتهم في عملية « التحنيط

58 Meek C.K. The Northern tribes of Niyeria vol 2 London 1967. P. 17.

وقد وفد إلى دارفور قبائل عربية من جهات شتى فبعضهم هاجر إليها من اليمن عبر مصر إلى السودان وشقوا طريقهم إلى كردفان ودارفور، وبعضهم وفد إلى دارفور من وداى عن طريق برنو، لعل أهمهم: السلامات، المسيرية، أولادراشد والمحاميد⁵⁹.

وانتشر المهاجرون في طول السلطنة وعرضها واختلطوا بالفور وتعايشوا معهم وارتبطوا بروابط الإسلام وتوطدت أواصر الإلفة والمحبة بينهم، بعد أن تأكد للفور أن الفاتحين ليسوا طغاة مستبدين⁶⁰. فانتشرت اللغة العربية لغة القرآن الكريم في دارفور وبدأ الإسلام ينتشر بصورة واسعة في أوساط مجتمع دارفور⁶¹. والجدير بالذكر أن التفاعل الحضاري بين القبائل العربية المسلمة وأهل دارفور، قد ساعد على انتشار الإسلام، في دارفور عبر الاتصال السلمي، والقنوات الدعوية الهادفة، والجهود الجماعية والفردية على حد سواء.

وهناك عدة عوامل مؤثرة ساعدت إلى انتقال الدعوة الإسلامية إلى أعماق قلوب أهل دارفور حتى أضحووا يدافعون عنها كما يدافعون عن أنفسهم وأبنائهم نجملها في التالي⁶²:

1 - الأخلاق الحميدة والرفيعة التي احاطت بالمهاجرين الوافدين أيا كانت وظائفهم المعيشية أو مراتبهم أو درجاتهم، فالأمانة جعلت التجار المسلمين منارات وهدى في أي موقع حلوا فيه، مما ترك آثارا حميدة في نفوس السكان الأصليين. وكذلك الصفات الطيبة مثل الصدق، النظافة والاحترام والتقدير للآخرين.

⁵⁹ إبراهيم طرفان، امبراطورية البرنو الاسلامية، ص 21

⁶⁰ إبراهيم موسى محمد، المظاهر المبكرة للإسلام في دارفور، مجلة البحوث والدراسات الافريقية، العدد السابع،

1997 م، ص 60

⁶¹ إبراهيم آدم إسحق، مرجع سابق، ص 17

⁶² رجب عبد الحليم، مرجع سابق، ص 159

2 - المصاهرة والزواج والاختلاط في المناسبات العامة، هي من الأمور التي أسهمت في إذابة الفوارق بين الطرفين، وأدت إلى قبول السكان للإسلام.

3 - طبيعة الدين الاسلامي وعالميته وتسامحه، عامل يساعد على انتشاره في المجتمع الإفريقي، بصفة عامة ودارفور بصفة خاصة كما قال تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)⁶³

4 - عدم وجود أديان منافسة أخرى كالنصرانية واليهودية، وهذا من شأنه أن مهد الطريق لانتشار الإسلام بصورة تدريجية وتلقائية في دارفور⁶⁴ وليس هنالك من دليل، ولا مجرد التفكير في أن عدم محاولة التصدي للمسلمين المهاجرين ولدعوتهم؛ يرجع لضعف حكام دارفور، فقد أشارت المصادر إلى أن دارفور وقتها كانت سلطنة قوية، وعلاقتها التجارية كانت مزدهرة، ورغم ذلك قابل السكان المحليون المهاجرين المسلمين بالترحاب والود وذابت الفوارق، فلا فرق بين جند أو تجار أو مهاجرين، مما يؤكد استجابة شعوب بلاد السودان للدعوة الإسلامية، وهنا يقول ابن خلدون، «لما فتحت إفريقية المغرب دخل التجار بلاد السودان لم يجدوا فيهم أعظم من ملوك غانا وكانوا أعظم أمة، فكان لذلك أكبر الأثر في انتشار المسلمين في بلاد السودان، وتنشيط حركة الدعوة في كافة أرجائها»⁶⁵.

واهتم المسلمون الأوائل بفتح الطرق والمعابر والمسالك، وأدى ذلك إلى زيادة النشاط التجاري ووصول الدعوة الإسلامية سلماً، ثم اقتناع السودانيين واستجابتهم لها، بطريقة تلقائية، واستقرت أعداد كبيرة من القبائل العربية خاصة عرب جهينة في بلاد السودان، حتى صارت مأمناً لبعض الأمويين الفارين من العباسيين بعد سقوط الدولة الأموية فهاجروا واستقروا في بلاد كانم وداي دارفور⁶⁶

63 سورة الأنبياء، الآية (17)

64 حسين أحمد، إنتشار الاسلام في إفريقيا، دور العلماء والتجار في نشر الاسلام في إفريقيا، المجلد 14، ص 91.

65 ابن خلدون عبد الرحمن، بن خلدون المغربي، تاريخ العلامة بن خلدون، دار الكتاب البناني، 1959 م، ص 273

66 حسين أحمد، مرجع سابق، ص 92.

المبحث الثالث:

المظاهر الاسلامية في دارفور

انتشرت المظاهر الإسلامية في دارفور قبل قيام سلطنة الفور، ولكنها برزت بعد قيام سلطنة الفور الإسلامية سنة 164م، لأن غالبية أهل دارفور حينها قد اعتنقوا الإسلام، وتأصل في نفوسهم وتغلغل في حياتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية والقضائية لذا فقد كانت إقامة المساجد من أبرز المظاهر الإسلامية في سلطنة الفور⁶⁷ والمعلوم أن للمسجد أهمية واضحة في نشر الإسلام وتأصيل علومه في كل مكان يشيد فيه، وللأهمية القصوى فإن النبي صلى الله عليه وسلم بنى مسجد قباء في طريقه إلى المدينة المنورة. وكان أول عمل قام به بعد الهجرة إلى المدينة المنورة، هو بناء المسجد النبوي، الذي أصبح منارة للهدى ومحورا لنشاط المسلمين في العالم بأسره⁶⁸، وعندما حمل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة الإسلام للعالم خارج الجزيرة العربية، كان بناء المسجد سنة رشيدة متبعة، وكان أول شيء يبدوون به هو المسجد فكان المسجد أول ما يشيد في المدن الجديدة التي أسسوها وكانت المساجد تشيد بطريقة جميلة وبارزة، ومنها بدأت العمارات الإسلامية⁶⁹ لذلك كان المسجد أول بناء يشيد في الكوفة والبصرة، ومسجد عمرو بن العاص في قسطنطينية، ومسجد عقبة في القيروان، ومسجد المنصورة في بغداد ومسجد دنقلا العجوز في بلاد النوبة⁷⁰.

أما في دارفور فقد ارتبط تأسيس السلطنة الإسلامية نفسها، بتشييد المساجد وانتشار التعليم الديني، ولم يكن إنشاء المساجد وليد أسرة الكيرا والذي يعتبر السلطان سليمان سولونج أول سلاطينهم، بل هنالك شواهد تؤكد أن إنشاء المساجد بدأت

⁶⁷ رجب محمد عبد الحليم، مرجع سابق، ص 255

⁶⁸ الناصر عبد الله أبو كدوق، مرجع سابق، ص 46

⁶⁹ حسن علي، مرجع سابق، ص 68

⁷⁰ إبراهيم صالح بن يونس، مرجع سابق، ص 36

في دارفور منذ عهد التنجور في منطقة جبل مرة⁷¹، ويذكر (آركل) أن السلطان شاو آخر ملوك التنجور، ينسب إليه تشييد المساجد⁷². وللمسجد كما أسلفنا دور مهم في انتشار الإسلام في دارفور بجانب أنه مكان لأداء الصلاة فهو بمثابة مؤسسة تعليمية لتحفيظ القرآن وتدریس اللغة العربية، نجد أن معظم المساجد في دارفور كانت تشيد بالقرب من الأسواق هذا يدل على أن التجارة كانت جزء مكمل لمهام المسجد⁷³ وقد زاد الاهتمام بالمساجد في عهد السلطان سليمان سولونج بغية إقامة الشعائر الدينية، والاهتمام بنشر الإسلام حتى غطى الإسلام كل دارفور في عهده، وعهد الخلفاء من بعده.

انتشرت المدارس القرآنية أو «الخلاوى» (مفردها خلوة) في كل أنحاء الحزام السوداني، الذي يمتد من القرن الإفريقي شرقاً إلى مالي والسنغال غرباً، وكان الآباء يرسلون أبناءهم إلى المدارس القرآنية المنتشرة في كل مدن وقرى دارفور، حيث يمشون في الغالب جانباً كبيراً من طفولتهم، لا يعودون إلى أسرهم إلا بعد حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، والفقه واللغة العربية، وبجانب تعليمهم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب⁷⁴. ما يزال أهل دارفور حتى اليوم مشهورين بثقافتهم في حفظ القرآن الكريم.

اهتم سلاطين دارفور بالعلماء والفقهاء ورجال الدين، وقد عملوا لتشجيع العلماء من خارج السلطنة، لتأسيس الخلاوى في دارفور ورحبوا ترحيباً كاملاً بعلماء من مصر والمغرب وتونس ومراكش ومن غرب إفريقيا ووداي وبرنو والحجاز وسنار وغيرها واقتطعت لهم مساحات من الأراضي لتعينهم على التعليم، عرفت

⁷¹ رجب محمد عبد الحليم، مرجع سابق، ص 258

⁷² Ark ell. A.d The history of Darfur S.N.R Part Iv. P249

⁷³ أبو البشر عبد الرحمن، مصدر سابق، ص 234

⁷⁴ رجب عبد الحليم، مرجع سابق، ص 261

« بالحواكير »⁷⁵ بالإضافة إلى الإعفاءات من الضرائب وغيرها من الامتيازات الاخرى⁷⁶ اتبع أهل دارفور الشريعة الإسلامية، في الشؤون الشخصية كالزواج والطلاق والميراث، حتى أصبحت سمة سائدة في دارفور⁷⁷، كما اتبع أهل دارفور تسمية مواليدهم بأسماء الأنبياء والخلفاء الراشدين، والصحابة. وكانت تسمية الأبناء والبنات تتم وفقاً ليوم ميلاده فالذين يولدون يوم الاثنين: يتم تسميتهم «محمداً» إذا كان ولدًا تيمناً بمحمد صلى الله عليه وسلم، وفاطمة إذا كان المولود بنتاً. ويوم الأحد: بعيسى عليه السلام، ومريم إذا كان بنتاً. ويوم الجمعة: بآدم أبو البشرية، وحواء إذا كانت بنتاً. والأربعاء بإبراهيم عليه السلام وهكذا⁷⁸.

ومن مظاهر صحة عقيدتهم ورسوخها في نفوسهم أنهم ما كانوا يفرقون بين الأنبياء، فيسمون بأنبياء بني إسرائيل وكل الكتب السماوية، فنجد في دارفور بجانب اسم محمد وأسماء الصحابة رضوان الله عليهم، نجد اسم عيسى وهرون وزكريا ويحيى وموسى ويعقوب وإسحاق، فالدين الإسلامي يأمرهم بالإيمان بهم جميعاً انطلاقاً من قوله سبحانه تعالى: «أَمَّنَ الرَّسُولُ يَمَّا أَنزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»⁷⁹. وقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «الأنبياء إخوة لِعِلَاتٍ إِمَهَاتِهِمْ شَتَّىءٌ دِينُهُمْ وَاحِدٌ».

⁷⁵ الحواكير هي مشتقة من (الحَكَر) وهي دالة على الحيازة والتملك تجمع على حواكير « الحاكورة » أرض تحبس لزراع الاشجار قرب الدور واصطلاحاً في دارفور هي رقعة من الأرض محددة المعالم قسمت لأغراض الإدارة العامة لأن الأرض في دارفور ملك للسلطان، السلاطين كانوا يمنحون الحقوق على الأرض للناس والاتباع والمسؤولين وقد أدخله 1700 م) نظام جديد لإقطاع الأرض ومنح الحاكورة وتوثيق العقود وتدوينها وفق - السلطان موسى بن سليمان (1680م) عملاً قانونياً رسمياً، هنالك نوعان من الحواكير في دارفور الحاكورة الإدارية وقد غلبت عليها مسمى «الدار» وحاكورة الجاه وهي امتياز شخصي.

⁷⁶ التونسي، مرجع سابق، ص 280

⁷⁷ Manowr E.A. Short history of Sudan, London 1965 p56.

⁷⁸ التونسي، مرجع سابق، ص 184

⁷⁹ سورة البقرة، الآية (285)

كما طبقوا الشريعة في شؤون جمع الأموال وانفاقها، فكانوا يجمعون الزكاة والعشور والصدقات، أهمها صدقة الفطر التي تجمع في نهاية شهر رمضان⁸⁰ أما بالنسبة للقضاء في دارفور، فقد كان يجلس على قمة النظام القضائي السلطان نفسه، والذي كان الوصول إليه ممكناً، سواء في المقابلات العامة، التي تعقد أمام القصر، أو من خلال التماس يقدمه الشاكي للسلطان عبر كبار موظفي القصر، أو يقدمه الشاكي شخصياً للسلطان، وعلى الرغم من المكانة العظيمة التي حظي بها السلطان، إلا أنه لم يكن ليقتضي في أمر إلا بعد استشارة العلماء والفقهاء في المسائل التي لها علاقة الجانب الشرعي أو الفقهي، وهذا بجانب أن للسلطان مستشارين من العلماء والفقهاء⁸¹ أما بالنسبة لتنفيذ القانون في النظام القضائي بدارفور، فهناك قانون «دالي» وهو عبارة عن التقاليد والأعراف التي تعارف عليها الفور، وجمعوها في كتاب واحد عرف بقانون «دالي» وهو أشبه بقانون العقوبات، لم يتفق كلياً مع الشريعة إنما كانت هنالك بعض الأمور يؤخذ فيها بالعرف في الفترة التي سبقت دخول الإسلام دارفور وهي تعد قليلة جداً؛ وبخلاف ذلك كانت أحكام الشريعة تطبق في دارفور⁸² بجانب هذه الطرق العدلية والقضائية، نشأت في دارفور آلية لفض النزاعات وانتهاء الصراعات بين الأفراد والجماعات، وقد أثبتت تلك الآليات نجاحاً كبيراً في تحقيق العدالة بين الناس، وربط النسيج الاجتماعي بين الأفراد والجماعات، وتأتي في مقدمتها الجودية⁸³ التي ظلت تعمل بكفاءة حتى اليوم⁸⁴ من المظاهر الإسلامية الأخرى، أن السلاطين كانوا يُلقبون بألقاب إسلامية، مثل: أمير المؤمنين، المنصور بالله، والمنتصر بالله، سلطان العرب والعجم وخليفة

⁸⁰ رجب عبد الحليم، مرجع سابق، ص 257

⁸¹ نعوم شقير، مرجع سابق، ص 139

⁸² التونسي، مصدر سابق، ص 402

⁸³ الجودية كلمة مشتقة من الجود والعتاء، ويقصد بالجودية في دارفور هو عمل يقوم به فرد أو جماعة وفق أسس وقواعد لفض نزاع متخاصمين في المجتمع نتجت لأسباب كثيرة، تأثرت سلباً في علاقتهم الاجتماعية والاقتصادية وهي بالتالي آلية تقليدية لفض النزاع في دارفور ورتق النسيج الاجتماعي.

⁸⁴ عبد الجبار عبد الله فضل، الجودية في دارفور، الخرطوم، السودان، ص 11

رب العالمين. كما انفرد سلاطين دارفور بإرسال المحمل، صرة الحرمين الشريفين سنوياً إلى الحجاز، فكانت القافلة تذهب إلى مصر وتباع هنالك وترسل أموالها إلى الحجاز لكسوة الكعبة⁸⁵ من المظاهر الإسلامية أيضاً، أن تولى السلطة أو الحكم، كان يتم من خلال الشورى في نطاق الأسرة الحاكمة، وعادة ما يجتمع مجلس السلطان في هذا الشأن، لاختيار خليفة السلطان، ومن ثم يبايعه أهل الحل والعقد، ثم يبايعه العامة على السمع والطاعة⁸⁶

وفي إطار علاقاتها الخارجية، كانت علاقات دارفور متأصلة مع الدول الإسلامية ولا سيما مصر، والتي كانت لها اتصالات وثيقة بدارفور من الناحيتين الحضارية والثقافية، حيث كان يرتحل إليها أبناء دارفور طلباً للعلم إلى الأزهر الشريف، طلباً للعلم لهم رواق عُرف برواق دارفور⁸⁷ ولدارفور علاقة جيدة بالحجاز والأراضي المقدسة لدرجة أن سلاطين دارفور التزموا بكسوة الكعبة، ووفد بعض الأشراف والعلماء من الحجاز إلى دارفور بتشجيع من سلاطين دارفور. لنشر العلم والفقه واللغة العربية بين الأهالي⁸⁸ كما ارتبطت دارفور بتونس والمغرب ومراكش، طلباً للعلم والتجارة، واتصلوا ببلاد كانم والبرنو والتي كان لها أثرها القوي في أهل دارفور وثقافتهم، وفي تعليم أهل دارفور أصول الفقه والدعوة الإسلامية، وفي مقدمتهم الفقيه محمد عبد الله الكانمي، ومالك الفوتاوي وغيرهم⁸⁹ وكما اتصل أهل دارفور بسنار عاصمة مملكة الفونج الإسلامية ورحل كثيرون من علماء سنار إلى دارفور وأقاموا فيها.

والجدير بالذكر أن أهل دارفور تأثروا بالمذهب المالكي، وهو المذهب الذي كان سائداً في كثير من بلاد السودان الأوسط والشرقي ومصر وشمال إفريقيا⁹⁰،

85 التونسي، مصدر سابق، ص 154

86 رجب محمد عبد الحليم، مرجع سابق، ص 262

87 حسن محمود، مرجع سابق، ص 338

88 التونسي، مصدر سابق، ص 117

89 حسن محمود، مصدر سابق، ص 338

90 رجب عبد الحليم، مرجع سابق، ص 269

كما انتشرت الطرق الصوفية في دارفور، وتعود أصل الطرق الصوفية إلى المبادرات التي اتخذها الأولياء الذين تمكنوا من استخدام الحواكير التي منحها لهم السلاطين لمساندة أتباعهم، ورعاية المؤسسات الدينية، وقد تطورت معظم هذه المؤسسات إلى طرق صوفية.

واشتهرت ثلاثة طرق صوفية في دارفور وهي التجانية والسنوسية والختمية، لكن أشهرها التجانية التي انتشرت وسط طبقة التجار، وغدت من أكثر الطرق الصوفية شعبية وسط التجار ورجال الدين في مجتمع دارفور، بجانب الطريقة السنوسية التي تسربت إلى دارفور مع التجار الطوارق، الذين أسسوا لهم زاوية جنوب مدينة الفاشر، كما انتشرت هذه الطريقة وسط الزغاوة الشناقيط والقرعان⁹¹.

خلاصة القول أن الإسلام في دارفور كان وما يزال عميقاً ومتأصلاً في المجتمع، في كل مناحيه الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية والسياسية، وبجانب علاقاته الخارجية.

الخاتمة

تناولت هذه الورقة الجذور الأولى للإسلام في دارفور وكيفية انتشاره وخلصت الورقة إلى نتائج، لعل من أهمها أن حركة المد الإسلامي في دارفور كان باكراً وارتبط ذلك بدخول الإسلام في إفريقيا عبر مصر سنة 21 هـ وعبرها إلى دارفور عن طريق درب الأربعين وأن انتشاره في دارفور لم يكن عبر الفتوحات الإسلامية بل عن طريق الوسائل السلمية، شأنها في ذلك شأن كثير من البلاد الإسلامية في إفريقيا وآسيا.

كانت علاقات دارفور التجارية مع مصر موعلة في القدم، وقد ساعد ذلك، وأسهم

⁹¹ عثمان عبد الجبار عثمان، السنوسية ودورها الديني في السودان الأوسط، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أمدرمان الإسلامية، 1992 م، ص 182

كثيرا في انتشار الاسلام في دارفور بجانب أن المهاجرين الأوائل تميزوا بصفات حميدة عززت من الوجود الاسلامي في دارفور.

من نتائج الدراسة كذلك: أن هجرات القبائل العربية إلى دارفور أسهمت في نشر الإسلام، ويبدو أن هجرتهم كانت بأعداد كبيرة، وساعدهم في ذلك الجغرافيا الطبيعية، والظروف السياسية، التي كانت تمر ببلاد الجزيرة العربية ومصر. فاستقروا واختلطوا مع القبائل المحلية. وفي مقدمتهم الفور والتنجور والزغاوة وغيرهم وكان لذلك الانصهار أثره في نشر الإسلام بتشكيل الهوية الدارفورية.

وما يؤكد التغلغل الإسلامي في مجتمع دارفور، تلك المظاهر الإسلامية التي شملت معظم حياتهم وتأصيل علاقاتهم الخارجية التي كانت وطيدة بدول العالم الإسلامي وحتى أن 1916 م وقف في الحرب العالمية الأولى - آخر سلاطينهم السلطان علي دينار (1898) إلى جانب الدولة العثمانية بالتالي مع دول المحور في الوقت الذي وقف فيه معظم الدول العربية في إفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط، إلى جانب دول الحلفاء هذا إن دل إنما يدل على مدى التزام السلطان بالمبادئ والقيم الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً المصادر والمراجع العربية:

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - السنة النبوية المطهرة.
- 3 - إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام حياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، مطبعة مصطفى البابي، مصر 1976م.
- 4 - إبراهيم إسحق إبراهيم، هجرات العرب الهلاليين، من جزيرة العرب إلى شمال إفريقيا، بلاد السودان الأوسط، ط 1، الرياض، 1996م.

- 5 - إبراهيم آدم إسحق، معجم اللهجة العامية الدarfورية، ط 1، ج 2، 2011م
- 6 - إبراهيم طرخان، إمبراطورية البرنو الاسلامية، دار التأليف للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
- 7 - إبراهيم موسى محمد، المظاهر المبكرة للإسلام في دارفور، مجلة البحوث والدراسات الافريقية، العدد السابع، 1997م.
- 8 - أبوبكر عبد الله بن عبد الله المالكي، رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، بيروت، 1983م.
- 9 - أبو البشر عبد الرحمن يوسف، العلاقات التجارية بين دارفور والعالم الخارجي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم، 2008م.
- 10 - ابن كثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، ج 3، 1419هـ.
- 11 - ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون، العبر في ديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، 1959م.
- 12 - السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير، ج 2، القاهرة، 1961م.
- 13 - الناصر عبد الله، إفريقيا بين عبد الله بن أبي السرح، عقبة بن نافع القهري، مؤتمر الإسلام في إفريقيا، الكتاب الرابع، 2006م.
- 14 - رجب محمد عبد الحليم، العروبة والإسلام في دارفور، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1965م.
- 15 - صلاح الدين الكردوس، جغرافية العمران عن مديرية دارفور، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة.
- 16 - سعيد عبد الفتاح عاشور، الإسلام والتعريب، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الثاني، 1189م.
- 17 - سمبستر ترمينجهام، الإسلام في السودان، ترجمة فؤاد محمد عكود، المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة، 2001م.
- 18 - حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الافريقية، القاهرة، 1964م.
- 19 - حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، القاهرة، 1957م.

- 20 - حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، القاهرة، 1963م.
- 21 - حسن علي الشايقي، سيرة عبد الله بن أبي السرح بين مصر والسودان، مؤتمر الإسلام في إفريقيا، الكتاب الثالث، جامعة إفريقيا، 2006م.
- 22 - عثمان عبد الجبار عثمان، تاريخ الزغاوة في السودان وتشاد، القاهرة، المصرية الدولية للدعاية، 2001م.
- 23 - عثمان عبد الجبار عثمان، السنوسية ودورها الديني في السودان الأوسط، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، 1996م.
- 24 - عبد الجبار عبد الله فضل، الجودية في دارفور، الخرطوم، السودان، 2006م.
- 25 - عبد الفتاح مقلد الغنيمي، حركة المد الاسلامي في غرب إفريقيا، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1952م.
- 26 - عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان، ط 2، بيروت، 1967م.
- 27 - عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ج 3-27 1349هـ.
- 28 - محمد عوض محمد، السودان الشمالي، سكانه قبائله، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1956م.
- 29 - محمد عمر التونسي، تحيذ الأذهان من سير بلاد العرب والسودان، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965م.
- 30 - محمد عبد العال أحمد، الإسلام في غرب إفريقيا، جامعة القاهرة، نشرة دورية محكمة، رقم 22.
- 31 - نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، دار عزة للنشر، السودان، 2007م. 31
- 32 - يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في بلاد السودان الشرقي 2009م، 1821م) الدار السودانية للكتب ط 2 - 1450.
- 33 - يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وإفريقيا وبلاد العرب، ج 2، الخرطوم، 1986م.

لمراجع الأجنبية:

- ¹ Trmingham J. Superior History of Islam in West Africa, Oxford, University express (1962).
- ² Show. W. B. «Drab el Rabin the forty days Robel SNR. IV, (1929).
- ³ Terence wales: Trade between Egypt and billed As – Sudan, (1700 -1820).
- ⁴ Mac Michael..H.A. History of Arabs in the Sudan vole one, Cambridge University Press London 1922.
- ⁵ Browne: M G: Travels in Africa at Egypt and Syria (1792 – 1799)
- ⁶ Yusuf fade Hassan «The Arabs and the Sudan from the seventh century Ending University Press 1969 Khartoum.

النقوش الكتابية المعمارية بجمهورية أوزبكستان (النشأة والتطور والخصائص)

د. كاملجان رحيموف*

المستخلص

لا يزال تاريخ النقوش المعمارية في جمهورية أوزبكستان حتى الآن بمنأى عن التناول بطريقة علمية منهجية منظمة؛ وربما يفسر هذا كون الغالبية العظمى من الباحثين المتخصصين والمثقفين ليس لديهم خلفية علمية واضحة عن النقوش الكتابية في جمهورية أوزبكستان، وكذلك الخصائص المميزة للشكل والمضمون. وفي رأيي أن سلسلة الكتب التي تم نشرها¹ سوف تسد هذه الفجوة إلى حد كبير وتسهم بجدية في إرساء قواعد علم دراسة النقوش المعمارية بجمهورية أوزبكستان، مما يساعد بلا شك في دراسة التاريخ والفنون والآثار؛ ليس في نطاق جمهورية أوزبكستان فحسب وإنما في نطاق آسيا الوسطى قاطبة، بل وربما خارج نطاقها أيضاً.

وفي هذا البحث سنحاول وضع منهجية علمية لدراسة النقوش الكتابية، مع تسليط الضوء بصفة خاصة على شرحها من خلال الصور التوضيحية الخاصة وعرض كل المعلومات الخاصة بها؛ آمليين أن تساعد ملاحظتنا وتعليقاتنا وأفكارنا بعض المتخصصين (الباحثين في مجال التاريخ والثقافة ومؤرخي الفنون، ودارسي الآثار والعمارة الإسلامية ... إلخ)؛ أو سوف تكون مصدر إلهام لأساس الكتب الخاصة ببعض مؤسسات العلوم الإنسانية؛ حيث يتم إجراء هذا البحث لأول مرة في جمهورية أوزبكستان على نطاق واسع وبمسح شامل لكافة النقوش الكتابية داخل نطاق الجمهورية، كما نعتز أيضاً بأن تساعد طريقة العرض البسيطة العامة على فهم واسع النطاق للنص؛ خاصة أولئك الذين يبدون اهتماماً بثقافة جمهورية أوزبكستان وآثارها المعمارية وفن نقوشها الكتابية الفريدة.

* معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند.

¹ Architectural Epigraphy of Uzbekistan, 13 volume, "Uzbekistan Today", Tashkent, 2012-2017.

بعد الفتح العربي واستقرار أول سلالة مسلمة من سلالة الطاهريين والسامانيين (النصف الثاني من ق 8-10م)، أصبحت الأنماط الزخرفية لنقوش الكتابة اليدوية على الفخار والزخارف والأدوات وغيرها من الأصناف منتشرة على نطاق واسع في آسيا الوسطى، وكذلك في الأقاليم المجاورة لإيران. ونود أن نلفت الانتباه إلى أن هذا الحدث قد حدث قبل ولادة ابن مقلة؛ ويعني ذلك أن الخط في ذلك الوقت قد تطور، وإلى حد كبير اعتمد على المواهب الشخصية للخطاطين، أو اعتمد على تقاليد مدرسة ما أو أخرى؛ والتي للأسف لم يُعثر على أي معلومات عنها حتى الآن.

ومن المؤكد أن أكثر أنواع الكتابة انتشاراً من حيث محتوى النقوش وخصائصها الزخرفية في ذلك الوقت كانت عبارة عن نقوش نقشت على أواني فخارية؛ وقد تفرد متخصصون من الخطاطين بمدارس كاملة (بخارى، سمرقند، خيوه، شاش (طشقند)، فرغانة، خراسان، إيران؛ ... إلخ)⁽²⁾.

وفيما يتعلق بنقوش الآثار المعمارية في ذلك الوقت فقد حافظت أنماطها على كميات أقل بكثير، وذلك بسبب أن الكتابات الأثرية لم يتم تطويرها بقوة، ولعبت دوراً ثانوياً في زخرفة العمائر؛ فقد تم الحفاظ على الآثار النادرة مع بقايا من النقوش من تلك الأوقات في منطقة آسيا الوسطى، وتشمل هذه النقوش، على سبيل المثال، بقايا من النقوش في أضرحة الساماني وعرب آتا (في الجنوب والجنوب الشرقي من واحة بخارى) (لوحة 1). لكن هذه النقوش قد تضررت في نهاية الأمر بشكل خطير؛ فعلى سبيل المثال، كان العتب الخشبي المستقيم أعلى مدخل مقبرة الساماني (لوحة 2) قابلاً للقراءة (قراءة V.I.Belyaev)، "نصر بن أحمد بن إسماعيل"؛ والآن لا يمكن للمرء أن يقرأ سوى الاسم "إسماعيل" (لوحة 3).

كما تم الحفاظ على أخبار قصيرة مشابهة عن الخطاطين في سمرقند؛ الذين كتبوا النقوش الكتابية للآثار المعمارية، وكانوا ذوي قيمة عالية (سواء بالمعنى الحرفي والمجازي) بعيداً خارج حدود بلادهم.

² Б. М. Бабаджанов. Эпиграфика самаркандского медресе Улугбека (XV в.) // Ars Islamica. Москва: "Наука", 2016. С. 819-829.

وتقع بداية النقوش التذكارية للآثار المعمارية في آسيا الوسطى في فترة حكم السامانيين والقراخانيين والخوارزمشاهيين (القرن 11م حتى الغزو المغولي في الفترة 1220-1221م). واكتسبت الكتابة على الآثار في ذلك الوقت أهمية كبيرة في زخرفة الآثار مثل أي أنماط أخرى، على الرغم من أن النقوش قد تغطي في بعض الأحيان وتستهلك مساحة أكبر في الزخرفة مقارنة بأنماط أخرى⁽³⁾.

ويمكن الاطلاع على نقوش على مئذنة كلان (1127م) (اللوحتان 4، 5)، ورباط ملك (اللوحتان 7، 8)، ومئذنة في وابكينت (1189-1199م) (اللوحتان 8، 9) وغيرها من الآثار، كأقدم نماذج من الأنواع الضخمة من الكتابية اليدوية⁽⁴⁾ في ذلك الوقت.

وتوجد نماذج فريدة من النقوش الكتابية لعصر الخوارزمشاهيين (النصف الثاني من القرن 10م - أوائل القرن 11م)، أبرزها اللوحة التي كانت مثبتة على مئذنة أبو العباس بن مأمون والمحفوظة الآن في المتحف الدولي لتاريخ أوزبكستان في طشقند. إن هذا النقش فريد من نوعه ليس فقط لأن اللوحة المنفذ عليها النقوش مصنوعة من الرصاص - وهي الحالة الوحيدة في الشرق - ولكن أيضًا في أصالة النص الكوفي (لوحة 10). هذا النمط المؤطر المزوي يحمل تأثيرًا نابضًا لكتابة النسخ على الرغم من غياب علامات التشكيل هنا.

وقد نشأت سلالة الخوارزمشاهيين في آسيا الوسطى مباشرة قبل الفتح المغولي في 1211-1220، وضمت ممتلكاتهم من بين الأراضي الأخرى إقليم ما وراء النهر (ترانسوكسانيا Transoxania). وقد استخدم الزخرفة المعماري الضخمة (أولاً وقبل كل شيء في الكتابة) في ذلك الوقت الطلاء أحادي اللون؛ الذي أضاف

³ Pugachenkova G.A., Rempel L.I: Outstanding architectural monuments of Uzbekistan. P. 68, 79; Rempel L.I. The Arts of the Central East. Moscow: "Iskusstvo" Publishers, 1978, P.P. 55-56.

⁴ Nilsen V.A. Mir-Seyyed-Bakhrom Mausoleum in Kermin // Materials on the history and theory of architecture of Uzbekistan. № 1. 1950. P. 54; Rempel. The Art of Central East. Pp. 57, 130, 135-136.

إليه منظرًا فنيًا عاليًا إلى حد ما. وأحد الأمثلة الأكثر دلالة على هذه النقوش هو نقش كتابي بخط الثلث بعمارة چشمه أيوب في منطقة وابكينت ببخارى. إن النقش المكتوب يتضمن جزءاً من حديث نبوي شريف بصيغة: "قال النبي عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها. قامت هذه العمارة سنة خمس وستمئة" (650هـ/1208م) (لوحة 11). وهناك مثال آخر فريد من نوعه تقريباً عن الفترة نفسها يتمثل في النقوش المؤطرة لمحراب مسجد (لوحة 12) وقبة الكورخانة خانة (لوحة 13) في مجمع حكيم الترمذي.

كان الغزو المغولي وقت محنة وإبادة خطيرة لأسلافنا، وكانت فترة لم تشهد فيها الجيوش والاستراتيجيات العسكرية لعالمين وحضارتين صراعاً مجرداً فحسب؛ وإنما كانت فترة صراع من أجل البقاء، وخاصة بقاء العلماء والحرفيين والفنانين والخطاطين المبدعين من الإنجازات في مجال تخطيط المدن والحرف اليدوية والفنون.

وكانت الآثار المعمارية أيضاً - إلى حد ما - إحدى ضحايا هذه الصراعات. لكن الغزاة كانوا غير قادرين على إعادة الإحياء. ووفقاً لرأي الخبراء، فإن إعادة تأهيل الحرف والهندسة المعمارية بما في ذلك فن الخط، سارت بسرعة كبيرة منذ أن تحول الغزاة في بضع عشرات السنين إلى الديانة المحلية، ثم قاموا بتقدير كل الإنجازات الثقافية والفنية والإدارية لأهمهم المُحتلة التي تتمتع بمزايا حيوية للحضارة المغايرة لهم سابقاً.

وتحتوي سلسلة المجلدات التي يتم تقديمها لاهتمامكم على أهم الأمثلة - آثار فترة الجغتائيين (ما قبل التيمورية) لمحلة شاه زنده⁵) الجنازية مثل نقوش مقبرة خواجه أحمد (لوحة 14) ونقوش الزيارة خانة بمجمع قثم بن العباس رضي الله

⁵ محلة شاه زنده: من أشهر المناطق الجنازية في آسيا الوسطى بل والعالم الإسلامي أجمع؛ وفي الواقع كان الباحث كريم كمال هلال أول من قدّم هذه التسمية في الدراسات الأثرية على الإطلاق في أطروحته لنيل درجة الماجستير مستنداً على الشواهد الأثرية والنصوص التاريخية؛ فضلاً عن تناول عمارة المحلة بشكل شامل؛ للمزيد انظر: - كريم كمال هلال: العمائر الدينية والجنازية بمدينة سمرقند في العصر التيموري، دراسة أثرية معمارية، كلية الآداب، جامعة حلوان، 2013، ص 69.

عنهما (لوحة 15). كذلك تُنشر أيضاً نماذج عديدة من الآثار الكتابية في فترة ما بعد المغولية في المجلد المخصص لنقوش جمهورية كاراكالباكستان (المجلد الثامن من هذه السلسلة). هذه النقوش الرائعة في مقبرة وخانقاة نارنجان بابا (لوحة 16) وبقايا نقوش مقبرة مير سيد بهرام (لوحة 17) وغيرها من النقوش الرائعة.

وفي عهد الأمير تيمور وخلفائه تبوأ جميع أنواع الخطوط مكانة رفيعة متميزة. لقد كان عصرًا مليئًا وثمرًا بالمزج بين جميع أنواع الفنون، بما في ذلك فن الخط ولا سيما أنواعه الضخمة؛ أي النقوش الكتابية المعمارية. كما أشارت نتائج الأبحاث العلمية المؤكدة من خلال أنشطة فريقنا العلمي، أنه في ذلك الوقت تحولت المدن التيمورية ومدن أوزبكستان (تحديدًا سمرقند) إلى نقطة محورية للأعمال الفريدة للمعماريين والفنانين وصنّاع البلاطات الخزفية، وقبل كل شيء كان الخطاطون الذين كتبوا خط النقوش الكتابية المعمارية، ومن المعروف أن الخطاطين من جميع أنحاء العالم الإسلامي قد اجتمعوا في البلاط التيموري⁶. وقد حوّل أمير تيمور وبعض التيموريين العاصمة سمرقند إلى مركز للخط المعماري بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وقد حدد فريقنا العلمي حوالي 20 نوعاً ونمطاً من النقوش التذكارية على الآثار من هذه الحقبة. وبصرف النظر عن النصوص الكلاسيكية (الكوفي، الثلث، النسخ ... إلخ) لاحظنا هنا عدداً من الأساليب المختلطة والخطوط اليدوية الفردية تحديداً على بعض العمائر بمحلة شاه زنده الجنازية، ولا يُعرف على الأرجح مثل هذا التنوع والوفرة في الكتابة الأثرية في أي بلد من بلدان العالم الإسلامي قاطبة.

ومن الأمثلة الرائعة الأخرى لفن الخط والزخرفة الغنية بالألوان الأثر التذكاري لضريح غور أمير (لوحة 18). ووفقاً لروايات مختلفة، كانت هذه المنطقة أو المجاورة موقع مدرسة حفيد الأمير تيمور المفضل محمد سلطان. وبعد وفاة

⁶ Masterpieces of architectural epigraphy of Uzbekistan. Tashkent, 2011, p.p. 67-88; See also: "Shahi-Zinda", Vol. I, book 2 of this series.

محمد سلطان المفاجئة بمرض في 12 مارس 1403م شرع الأمير تيمور في بناء مقبرة خاصة؛ ومن أجل زخرفته وعمل مصايحه أمر بإذابة قدر كبير من الذهب⁽⁷⁾.

وخلال البناء أشرف الأمير شخصياً على بناء المقبرة. وكان من المرجح بعد ذلك أن تكون المدرسة قد أعيد بناؤها وتعديلها لتشكّل مع الضريح مجعماً جنازياً، وقد تمّ تشييد المقبرة التي ظلت باقية وقائمة حتى الآن، وبعد عام واحد من اكتمال بنائه كان مقدراً للأمير تيمور أن يدفن فيه بجوار حفيده. ويعد الضريح الداخلي بنقوشه من أروع أمثلة الزخرفة والنقوش في زمانه. ومن المهم أن اكتمل هذا العمل وأصبح من المعالم الأثرية التي تمت بناء على تعليمات أمير تيمور. وقد أسهم طموحه الخاص في النشاط الإبداعي بشكل مباشر في تعزيز الازدهار الثقافي والفني، وأضحى في السنوات التي تلتها مثلاً لراعي الفنون الذي يُحتذى به.

كما أثر ازدهار الثقافة والفنون على مدن الإمبراطورية التيمورية الأخرى. وقد لوحظ التطور السريع في جميع أنواع الخطوط (بما في ذلك الخط التذكاري، أي بالآثار المعمارية) على وجه الخصوص في مدينة هراة؛ التي كانت عاصمة ميرزا شاهروخ ابن أمير تيمور (1405-1437م)؛ الذي أسس مكتبة، وعمل عشرات الخطاطين المعروفين ومصورو المنمنمات بشكل إبداعي في هرات خلال فترة حكمه وتحت رعاية مباشرة مثل الشاعر والخطاط البارز علي شيرنوائي (ت. 1501م). وقد ارتبطت هذه الفترة من الازدهار الفني باسم علي شيرنوائي والذي كان واحداً من رجال السلطان حسين ميرزا بايقرا أبرز الحكام السلطان التيموريين. واشتهر نوائي بكونه راعياً للفن والأدب والعلوم، وكان هو نفسه أستاذاً لعدة أساليب من الكتابة الخطية. وبفضل جهودهم وتحت رعاية مباشرة من البلاط؛ تمّ إنشاء مدرسة هرات للخط العربي. وقد اشتهر عدد من أحفاد البيت التيموري بكونهم خطاطين ممتازين (بايسنقر ميرزا، وبديع الزمان، وميرزا غالب وآخرين).

7 Bartold V.V. On the burial of Temur. Selected works, Vol. II, part 2. P.P. 435-439.

ولم يتمكن التيموري البارز ميرزا بابر (1483-1530) من تكييف الخط العربي للغات التركية فحسب؛ بل صمم أيضاً خطاً خاصاً لكتابة النصوص وقراءتها بسهولة وبسرعة. وفي وقت لاحق تم تسمية هذا النوع من الخط باسم مُبتكره (خطي بَابُري "Khatt-i Boburi" أي الخط البَابُري أو الحروف البَابُرية Bobur's letters/ script)⁽⁸⁾.

في كل من هرات وسمرقند (ما وراء النهر بشكل عام) برز الاهتمام المتزايد للخطوط؛ ليس فقط ضمن دائرة كبار المسؤولين أو المفكرين ولكن أيضاً في دائرة الحرفيين وصغار التجار في عهد التيموريين. صحيح إنه في وقت لاحق عندما تم الاستيلاء على مدينة هرات من قبل الشاه إسماعيل الصفوي (1509م) الذي فرض المذهب الشيعي بالقوة؛ هرب معظم الخطاطين والحرفيين وغيرهم من العاملين في المجال الثقافي من البلاد وانتقلوا إلى ما وراء النهر (بشكل رئيسي إلى سمرقند، وبخارى، وطشقند)؛ حيث انضموا إلى صفوف الصنّاع المحليين وأسهموا في إثراء المدارس المحلية. وفي ذلك الوقت هاجر الخطاط البارز بوراني إلى بخارى وأصبح خطاط النقوش الرائعة في مسجدي كلان (اللوحات 19، 20، 21، 22، 23) في بخارى⁽⁹⁾.

وقد أعطى العصر التيموري دفعة قوية لتطوير تقاليد العمارة، بما في ذلك أنواع النقوش التذكارية وأساليبها. يمكن رؤية الأساليب والخطوط الكتابية التي تم تقديمها خلال العهد التيموري في معظم المعالم الأثرية لجميع السلالات اللاحقة تقريباً. ومن ثم يعتقد المتخصصون أن عهد التيموريين أنجب أنواعاً كلاسيكية مميزة من النقوش الكتابية المعمارية؛ فعمائر بخارى، على سبيل المثال، حتى نهاية آخر سلالة المنغيت حافظت في زخارفها على الكتابات نفسها والأساليب التي شاعت خلال فترة حكم التيموريين؛ مثل نقوش جامع بالاي حوض (اللوحتان

⁸ A. Муродов. Ўрта Осиё хаттотлик санъати тарихидан. Тошкент: "Фан", 1971. Б. 13.

⁹ Shishkin V.A. Architectural monuments of Bukhara, Tashkent, 1936. P.P. 11-12.

24، 25)، ونقوش مدرسة عبد الله خان (لوحة 26)، ونقوش مدرسة عبد العزيز خان (لوحة 27)، وخانقاة نادر ديوان بيكي (لوحة 28) وكلها في بخارى، ونقوش مدرسة شيردار (اللوحتان 29، 30) التي بناها يالانكتوش بهادر في سمرقند وغيرها من النقوش.

كما يرتبط ذلك أيضًا بتقنيات تنفيذ النقوش؛ فعلى سبيل المثال، كانت النقوش على جدران المباني مرسومة بأنواع مختلفة من الألوان الطبيعية ممثلة بشكل خاص على نطاق واسع في المعالم الأثرية بمحلة شاه زنده (اللوحتان 31، 32). وتم استخدام التقنية نفسها في تنفيذ نقوش بمسجد بي بي خانوم (لوحة 33) الذي شيده أمير تيمور، وفي ضريح غور أمير (اللوحتان 3، 3)؛ الذي استُخدمت فيه أنماط وتقاليد استمر استخدامها في الزخارف المعمارية حتى أوائل القرن العشرين (أحدث مثال على ذلك هو لوحة لمسجد بالاي حوض في بخارى) (اللوحتان 24، 25).

وفي وقت لاحق من القرن 19م، تطورت هذه الأساليب في جميع أنحاء منطقة آسيا الوسطى، ولا سيما في جمهورية أوزبكستان الحالية. ومن الأمثلة الأكثر دلالة على ذلك هي آثار "القلعة الداخلية" (إتشان قلعة Ichan-qala) في مدينة خيوه؛ حيث يمكننا ملاحظة النتائج الرائعة لتجربة جريئة؛ عندما أثبتت الأنواع المذكورة من "النصوص غير البارزة" أنها ناجحة من حيث اللدائن وتناسيبية الحروف، خاصة عند النظر إليها من أسفل إلى أعلى مثل النقش أعلى مدخل مدرسة محمد أمين خان (لوحة 36). وكانت تجربة الأستاذة (الأسطه وات الخوارزميون) المبدعة والشاقة لها صدى في مناطق أخرى من آسيا الوسطى؛ مثل إمارة بخارى وخانية قوقند وفي البلدان المجاورة، على سبيل المثال في بلخ.

علاوة على ذلك، بدأت هذه الأنواع نفسها من الخطوط على ألواح الرخام (أو الألواح)، التي تضمنت نصوصها معلومات شاملة عن الآثار والأشخاص وأشعار الشعراء البارزين والنقوش، وما إلى ذلك). وكقاعدة عامة لم يكن تشيبتها عاليًا جدًا؛ بل على مستوى نقطة مرئية للخط البصري. وكانت نقوشهم مصحوبة

بعلامات تشكيل منتظمة؛ مما جعلها مقروءة بالكامل حتى من قبل الأشخاص الذين لديهم معرفة أولية.

ويجب الاعتراف بأنه لا توجد حدود سياسية أو جغرافية للخطاطين والرسامين؛ ففي سياق عملنا وقراءة أسماء الأساتذة، صادفنا كثيراً من الأمثلة؛ عندما عمل الخطاطون من مناطق أخرى من العالم الإسلامي مع أساتذة محليين. وبالمثل عمل أساتذة من آسيا الوسطى أبعد من حدود وطنهم الأم؛ فمن المعروف عمومًا أن أساتذة بارزين من بخارى وسمرقند (نظام الدين بخاري وصلاح الدين السمرقندي) والذين عُرفوا "بصفوة الخطاطين في زمانهم"¹⁰ عملوا في مرسوم الخطاطين والرسامين المشهورين في مشهد تحت إشراف مكتبة الخطاط والشاعر والموسيقيار الشهير أبي الفتح بهرام ميرزا (1517-1593م).

وهكذا؛ ففي عملية جمع المواد الكتابية ومعالجتها، نجحنا في الكشف عن أصالة المدارس والأساليب الفنية في كل مجال، وهذا لا يتعلق فقط بالأنواع أو النصوص أو الخصائص الخطية لكل واحد منها. لقد أظهرنا أيضًا الأصالة في مضمون النقوش، وفي طرق تأليف النقوش، والأنواع، وما إلى ذلك؛ مما يبرهن على أن جمهورية أوزبكستان تملك وعاءً واسعاً وكبيراً من النقوش الكتابية شديدة التنوع قلما تملكه دولة أخرى، بعضها - كما هو موضح - مميزة فقط لمناطق فردية أو حتى مدن. وبعضها ببساطة فريدة من نوعها ولا توجد في أي مكان آخر في العالم. لذلك يمكننا بالتالي أن نتحدث عن تنوع تراثنا الروحي وثرائه، متمثلاً في نماذج النقوش المعمارية الرائعة.

وختاماً تؤكد النقوش الكتابية المعمارية بجمهورية أوزبكستان، مرة أخرى، فرضية أننا ورثة القطع الأثرية الفريدة والنماذج البارزة لتألف الثقافة الإسلامية المشتركة والتراث الروحي مع التقاليد المحلية في الفن والعمارة الضخمة. ومن ثم، يحق لنا أن نقول: إن آثارنا تمثل جزءاً أصلياً لا يضاهي من الثقافة المشتركة بين جميع

¹⁰ Кази-Ахмед. Трактат о каллиграфиях и художниках. М.-Л., "Искусство", 1947. С. 15.

البشر؛ وبعبارة أخرى، فإن أهمية النصب التذكارية لأوزبكستان تتجاوز بكثير حدود التراث الثقافي والروحي لبلدنا أو المنطقة. وهذا يعني أن آثارنا هي مصدر معترف به لمعرفة الفنون الزخرفية التذكارية وثقافة شعوب المنطقة، وفي الوقت نفسه تُعد جزءاً كبيراً من العالم الإسلامي وروحانيته السامية.

