مجلة العلوم الإنسانية

علمية محكّمة -نصف سنوية

Journal of Human Sciences

تصدرها كلية الآداب / الخمس

جامعة المرقب. ليبيا

Al - Marqab University- Faculty of Arts- alkhomes

24

العدد

الرابع

والعشرون

مارس2022م

تصنيف الرقم الدولي (2710-3781/ISSI)

رقم الإيداع القانوني بدار الكتب الوطنية (2021/55)

بسم الله الرحمن الرحيم

(وَاللهُ خَلَقَكُمْ ثم يَتَوَفَاكُمْ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرَذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ قَدِير)

صدق الله العظيم

(سورة النحل– آيه70)

هيئة التحريـــر			
عبد السلام مهنى فريوان رئيساً			
د. أنور عمر أبوشينة	مديراً	د.فوزية محمد علي مراد	عضواً
د. عبد المولى محمد الدبار	عضواً	د.شعبان على أبوراس	عضواً
أ. عبدالله محمد ضو عضواً		د.أحمد مريحيل حريبش	عضواً

المجلة علمية ثقافية محكمة نصف سنوية تصدر عن جامعة المرقب/ كلية الآداب الخمس، وتنشر بها البحوث والدراسات الأكاديمية المعنية بالمشكلات والقضايا المجتمعية المعاصرة في مختلف تخصصات العلوم الإنسانية.

كافة الآراء والأفكار والكتابات التي وردت في هذا العدد تعبر عن آراء أصحابها فقط، ولا تعكس بالضرورة رأي هيئة تحرير المجلة، ولا تتحمل المجلة أية مسؤولية تجاهها.

تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

هيئة تحرير مجلة العلوم الإنسانية

مكتب المجلة بكلية الآداب الخمس جامعة المرقب الخمس /ليبيا ص.ب (40770)

هاتف/واتساب (00218925217277 د. أنور)

(00218926861809 د. عبد المولى)- أو (00218924778614 د. فوزية)

قواعد ومعايير النشر

– تهتم المجلة بنشر الدراسات والبحوث الأصيلة، التي تتسم بوضوح المنهج، ودقة التوثيق في حقول الدراسات المتخصصة في اللغة العربية، والإنجليزية، والدراسات الإسلامية، والشعر والأدب، والتاريخ والجغرافيا، والفلسفة وعلم الاجتماع، والتربية وعلم النفس، وما يتصل بها من حقول المعرفة.

– ترحب المجلة بنشر التقارير عن المؤتمرات والندوات العلمية المقامة داخل الجامعة، على أن لايزيد عدد الصفحات عن خمس صفحات مطبوعة.

– نشر البحوث والنصوص المحققة والمترجمة، ومراجعات الكتب المتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ونشر البحوث والدراسات العلمية النقدية الهادفة التي تقدم المعرفة العلمية والإنسانية.

– ترحب المجلة بعروض الكتب على ألا يتجاوز تاريخ إصدارها ثلاثة أعوام ولا يزيد حجم العرض عن صفحتين مطبوعتين، وأن يذكر الباحث في عرضه المعلومات الآتية (اسم المؤلف كاملاً –عنوان الكتاب –مكان وتاريخ النشر–عدد صفحات الكتاب –اسم الناشر–نبذة مختصرة عن مضمونه –تكتب البيانات السالفة الذكر بلغة الكتاب).

ضوابط عامة للمجلة

ـ يجب أن يتسم البحث بالأسلوب العلمي النزيه الهادف ويحتوي على مقومات ومعايير المنهجية العلمية في إعداد البحوث.

– يُشترط في البحوث المقدمة للمجلة أن تكون أصيلة، ولم يسبق أن نُشرت أو قُدمت للنشر في مجلة أخرى، أو أية جهة ناشرة، وأن يتعهد الباحث بذلك خطيًا عند تقديم البحث، وتقديم إقرار بأنه سيلتزم بكافة الشروط والضوابط المقررة في المجلة، كما أنه لا يجوز يكون البحث فصلًا أو جزءًا من رسالة (ماجستير – دكتوراه) منشورة، أو كتاب منشور.

ـ لغة المجلة هي العربية، ويمكن أن تقبل بحوثًا باللغة الإنجليزية أو بأية لغة أخرى، بعد موافقة هيئة التحرير.

– تحتفظ هيئة التحرير بحقها في عدم نشر أي بحث، وتُعدُّ قراراتها نهائية، وتبلغ الباحث باعتذارها فقط إذا لم يتقرر نشر البحث، ويصبح البحث بعد قبوله حقًا محفوظًا للمجلة ولا يجوز النقل منه إلا بالإشارة إلى المجلة.

– لا يحق للباحث إعادة نشر بحثه في أية مجلة علمية أخرى بعد نشره في مجلة الكلية، كما لا يحق له طلب استرجاعه سواء قُبلَ للنشر أم لم يُقبل.

– تخضع جميع الدراسات والبحوث والمقالات الواردة إلى المجلة للفحص العلمي، بعرضها على مُحكِّمين مختصين (محكم واحد لكل بحث) تختارهم هيئة التحرير على نحو سري لتقدير مدى صلاحية البحث للنشر، ويمكن أن يرسل إلى محكم آخر؛ وذلك حسب تقدير هيئة التحرير.

– يبدي المقيم رأيه في مدى صلاحية البحث للنشر في تقرير مستقل مدعماً بالمبررات على أن لاتتأخر نتائج التقييم عن شهر من تاريخ إرسال البحث إليه، ويرسل قرار المحكمين النهائي للباحث، ويكون القرار إما:

*** قبول البحث دون تعديلات.**

***قبول البحث بعد تعديلات وإعادة عرضه على المحكم.**

***رفض البحث.**

– تقوم هيئة تحرير المجلة بإخطار الباحثين بآراء المحكمين ومقترحاتهم إذا كان المقال أو البحث في حال يسمح بالتعديل والتصحيح، وفي حالة وجود تعديلات طلبها المقيم، وبعد موافقة الهيئة على قبول البحث للنشر قبولًا مشروطًا بإجراء التعديلات يطلب من الباحث الأخذ بالتعديلات في فترة لا تتجاوز أسبوعين من تاريخ استلامه للبحث، ويقدم تقريرًا يبين فيه رده على المحكم، وكيفية الأخذ بالملحوظات والتعديلات المطلوبة.

– ترسل البحوث المقبولة للنشر إلى المدقق اللغوي، ومن حق المدقق اللغوي أن يرفض البحث الذي تتجاوز أخطاؤه اللغوية الحد المقبول.

– تنشر البحوث وفق أسبقية وصولها إلى المجلة من المحكم، على أن تكون مستوفية الشروط السالفة الذكر.

– الباحث مسئول بالكامل عن صحة النقل من المراجع المستخدمة، كما أن هيئة تحرير المجلة غير مسئولة عن أية سرقة علمية تتم في هذه البحوث.

– ترفق مع البحث السيرة العلمية (cv) مختصرة قدر الإمكان تتضمن الاسم الثلاثي للباحث، ودرجته العلمية، وتخصصه الدقيق، وجامعته وكليته وقسمه، وأهم مؤلفاته، والبريد الإلكتروني والهاتف ليسهل الاتصال به.

– يخضع ترتيب البحوث في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

– تقدم البحوث إلى مكتب المجلة الكائن بمقر الكلية، أو ترسل إلى بريد المجلة الإلكتروني.

– إذا تم إرسال البحث عن طريق البريد الإلكتروني أو صندوق البريد يتم إبلاغ الباحث بوصول بحثه واستلامه.

– يترتب على الباحث في حالة سحبه لبحثه أو إبداء رغبته في عدم متابعة إجراءات التحكيم والنشر، دفع الرسوم التي خصصت للمقيمين.

شروط تفصيلية للنشر في المجلة

-عنوان البحث: يكتب العنوان باللغتين العربية والإنجليزية، ويجب أن يكون العنوان مختصرًا قدر الإمكان، ويعبر عن هدف البحث بوضوح، ويتبع المنهجية العلمية من حيث الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي.

- يذكر الباحث على الصفحة الأولى من البحث اسمه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة الأكاديمية التي يعمل بها.

- أن يكون البحث مصوغًا بإحدى الطريقتين الآتيتين:

1- البحوث الميدانية: يورد الباحث مقدمة يبين فيها طبيعة البحث ومبرراته ومدى الحاجة إليه، ثم يحدد مشكلة البحث، ويجب أن يتضمن البحث الكلمات المفتاحية (مصطلحات البحث)، ثم يعرض طريقة البحث وأدواته، وكيفية تحليل بياناته، ثم يعرض نتائج البحث ومناقشتها والتوصيات المنبثقة عنها، وأخيرًا قائمة المراجع.

2- البحوث النظرية التحليلية: يورد الباحث مقدمة يمهد فيها لمشكلة البحث مبينًا فيها أهميته وقيمته في الإضافة إلى العلوم والمعارف وإغنائها بالجديد، ثم يقسم العرض بعد ذلك إلى أقسام على درجة من الاستقلال فيما بينها، بحيث يعرض في كل منها فكرة مستقلة ضمن إطار الموضوع الكلي ترتبط بما سبقها وتمهد لما يليها، ثم يختم الموضوع بخلاصة شاملة له، وأخيرًا يثبت قائمة المراجع.

- يقدم الباحث ثلاث نسخ ورقية من البحث، وعلى وجه واحد من الورقة (A4) واحدة منها يكتب عليها اسم الباحث ودرجته العلمية، والنسخ الأخرى تقدم ويكتب عليها عنوان البحث فقط، ونسخة إلكترونية على(CD) باستخدام البرنامج الحاسوبي (MS Word).

- يجب ألا تقل صفحات البحث عن 20 صفحة، ولا تزيد عن 30 صفحة، بما في ذلك صفحات الرسوم، والأشكال، والجداول، وقائمة المراجع.

- يرفق مع البحث ملخصان (باللغة العربية والإنجليزية) في حدود (150) كلمة لكل منهما، وعلى ورقتين منفصلتين بحيث يكتب في أعلى الصفحة عنوان البحث ولا يتجاوز الصفحة الواحدة لكل ملخص.

- يُترك هامش مقداره 3 سم من جهة التجليد بينما تكون الهوامش الأخرى 2.5 سم، المسافة بين الأسطر مسافة ونصف، يكون نوع الخط المستخدم في المتن 12 Times New Roman للغة الإنجليزية ومسافة ونصف بخط 13 Simplified Arabic للأبحاث باللغة العربية.

- في حالة وجود جداول وأشكال وصور في البحث يكتب رقم وعنوان الجدول أو الشكل والصورة في الأعلى بحيث يكون موجزًا للمحتوى وتكتب الحواشي في الأسفل بشكل مختصر، كما يشترط لتنظيم الجداول اتباع نظام الجداول المعترف به في جهاز الحاسوب، ويكون الخط بحجم 12.

– يجب أن ترقم الصفحات ترقيمًا متسلسلًا بما في ذلك الجداول والأشكال والصور واللوحات وقائمة المراجع.

طريقة التوثيق: يُشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين إلى الأعلى هكذا: (1)، (2)، (3)، ويكون ثبوتها في أسفل صفحات البحث، وتكون أرقام التوثيق متسلسلة موضوعة بين قوسين في أسفل كل صفحة، فإذا كانت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى مثلاً قد انتهت عند الرقم (6) فأن الصفحة التالية ستبدأ بالرقم (1).

– ويكون توثيق المصادر والمراجع على النحو الآتي:

أولًا: الكتب المطبوعة: اسم المؤلف ثم لقبه، واسم الكتاب مكتوبًا بالبنط الغامق، واسم المحقق، أو المترجم، والطبعة، والناشر، ومكان النشر، وسنته، ورقم المجلد –أن تعددت المجلدات –والصفحة. مثال: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1965م، ج3، ص40. ويشار إلى المصدر عند وروده مرة ثانية على النحو الآتي: الجاحظ، الحيوان: ج، ص.

ثانيًا: الكتب المخطوطة: اسم المؤلف ولقبه، واسم الكتاب مكتوبًا بالبنط الغامق، واسم المخطوط مكتوبًا بالبنط الغامق، ومكان المخطوط، ورقمه، ورقم اللوحة أو الصفحة. مثال: شافع بن علي الكناني، الفضل المأثور من سيرة السلطان الملك المنصور. مخطوط مكتبة البدليان بأكسفورد، مجموعة مارش رقم (424)، ورقة 50.

ثالثا: الدوريات: اسم كاتب المقالة، عنوان المقالة موضوعًا بين علامتي تنصيص " "، واسم الدورية مكتوبًا بالبنط الغامق، رقم المجلد والعدد والسنة، ورقم الصفحة، مثال: جرار، صلاح: "عناية السيوطي بالتراث الأندلسي–مدخل"، مجلة جامعة القاهرة للبحوث والدراسات، المجلد العاشر، العدد الثاني، سنة 1415هـ/ 1995م، ص179.

رابعًا: الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: تكتب الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين بالخط العثماني﴿ ﴾ مع الإشارة إلى السورة، ورقم الآية. وتثبت الأحاديث النبوية بين قوسين مزدوجين «» بعد تخريجها من مظانها.

ملاحظة: لا توافق هيئة التحرير على تكرار الاسم نفسه (اسم الباحث) في عددين متتالين؛ وذلك لفتح المجال أمام جميع أعضاء هيئة التدريس للنشر.

فهرس المحتويات

عنوان البحث الصفحة

1- البيروقراطية بين النظرية والتطبيق دراسة تحليلية
د. آمنة رمضان علي العريفي.....16
2- الإتباع الحركي التقدمي في القراءات القرآنية في معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري .
أ. نورية صالح إفريج.....68
3- ظاهرة اللجوء السياسي في الدولة الإسلامية في صدر الإسلام .
د. مراد خليفة كورة، أ. فائزة أحمد الصغير 97
4- حكم نقل الأعضاء وفق النظر الطبي والاجتهاد المقصدي .
د. علي عبد الله إجمال، أ. سالم مفتاح إبراهيم بعوه.....124
5- صدام الحضارات بين الواقع والنظرية نظرية صامويل هنتنجتون "أنموذجا" قراءة تحليلية نقدية .
د. مسعودة رمضان العجل.....155
6- الآثار المبتهجة في شرح الشواهد الشعرية للأدوات والصرف في الأنوار المنبلجة لشرح المنفرجة لأبي العباس النقاوسي .
د. محمد سالم العابر 178
7- الصورة الشعرية .

د. عطية صالح الربيقي.....219

8- إلزام الواعد بوعده ومواعدته المرابحة للآمر بالشراء أنموذجاً.

أ. فرحات البشير الكاسح.....245

9-خيول القبائل الليبية الأصيلة وشهرتها العالية من أقدم العصور حتى القرن الأول قبل الميلاد .

د. عياد مصطفى محمد إعبيليكة.....289

10- النمو الحضري وتطور أنماط استعمالات الارض بمدينة الخمس .

د. رجعة سعيد الجنقاوي، د. نجوي عمر الجنين.....306

11- ثقافة الجسد الأنثوي وإعادة إنتاج التمثلات الاجتماعية والثقافية للتراتبية الجنسية (دراسة ميدانية) .

أ. سعاد علي الرفاعي.....333

12- الحياة الاقتصادية لمدينتي المهدية والمنصورية في عهد الفاطميين .

د. خالد محمد مرشان، أ. أحمد على دعباج، أ. نور الهدى نوري مجبر.....381

13-تكامل الحكمة والشريعة عند ابن رشد الحفيد.

د. صلاح حسن شنيب.....431

14-التوزيع الجغرافي للناخبين في ليبيا عام 2012م .

د. إلهام نوري الشريف.....459

15-الاعتزال عند الجاحظ .

أ. كميلة محمد عبد الله.....485

16- العوامل الطبيعية وأثرها على الأنشطة الاقتصادية في منطقة الخمس.

د. الصادق محمود عبدالصادق، د. عمر إبراهيم المنشاز.....510

17- الموارد السياحية في بلدية الكفرة

د. بشير عمران أبوناجي، د. إبرهيم مفتاح الدقداق.....542

18- الخاطرة في أدب شريفة القيّادي دراسة تطبيقية فنية .

أ. فاطمة رجب محمد موسى.....577

19-اعتراضات ابن قيم الجوزية على آراء سيبويه النحوية في كتابه "بدائع الفوائد"

د. محمود محمد أميمن.....616

20-السجون والسجناء في الدولة الأموية (41- 132هـ)

حمزة محمد البكوش ، د.علي أحمد القائد 650

21- علاقة العالم المادي بالحركة الزمانية في فلسفة نصير الدين الطوسي .

د. أحمد مريحيل حريبش.....684

22- الدين وتطور الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر القديمة (3200-2280ق.م)

د. شعبان علي أبوراس، أ. سكينة ظافر الأرناؤوطي.....707

23- الدروس المستفادة من معاناة الأنبياء عليهم السلام مع قومهم (السامري والمساس..انموذج معاصر) .

د. محمد أوحيدة أحمد أوحيدة.....751

24- " المتطلبات المُناخية لمحاصيل الخضراوات في الضفة الغربية- فلسطين"

د. حجازي محمد أحمد الدعاجنة، أ. آية أحمد عبد الشكور النتشة.....785

25- عوامل انتشار الإسلام في شرق وجنوب شرق آسيا)

د. سليمة بوعجيلة المسماري.....829

26- دافعية الإنجاز وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى طلبة جامعة المرقب دراسة امبريقية .

د. نجاة سالم زريق، د. ليلي محمد اكتيبي، أ. هيفاء مصطفى اقنيبر.....853

27- مفهوم الدين في فلسفة توماس هوبز .
د.فوزية محمد مراد.....892
28-ظاهرة السلوك العدواني (مفهومه وأسبابه وأشكاله) والأساليب الإرشادية لمعالجة هذه الظاهرة .
إعداد: أ.فاطمة أحمد قناو/ أ.زهرة أبوراس.....924
29-Second Language Teacher Cognition and Learner Outcomes: A Case Study of English Pronunciation Teaching in a Libyan University

Najah Mohammed Genaw.....956

30-Morphological Awareness And Its Correlation With Vocabulary Knowledge Among Undergraduate Students

AMAL SALEH SASE.....977
31-Università di khoms Facoltà di Lettere Dipartimento di Lingua Italiana L'insegnamento Dell'italiano nella letteratura Italiana Come LS

I Docenti : Taher E Abubaker Lashter/ Touraia Ibrahim El Eluani Wagdi R.M Danna.....998

البيروقراطية بين النظرية والتطبيق دراسة تحليلية

إعداد: د. آمنة رمضان علي العريفي•

المقدمة:

إن البيروقراطية بما تحتويه من تنظيمات رسمية، هي إفراز صناعي، نجم عن انتشار الصناعة والتكنولوجيا في سائر المجتمعات.

وعلى الرغم من تردد كلمة **البيروقراطية Bureaucracy** على ألسنة الناس للتعبير عن نظام يسوده الروتين الممل، ويتصف بضعف الإنجاز الإداري، إلا أن المعنى العلمي بعيد كل البعد عما هو سائد ويدور في حياتنا الاجتماعية.

فالبيروقراطية Bureaucracy هي نظام علمي عقلاني، يعتمد على مبدأ الشمولية والقانونية، وينسجم كل الانسجام مع طبيعة العصر الحديث الذي يتميز بسمات التنمية والتحديث والتخصص الدقيق في العمل. ولعل فهم الدول الغربية لطبيعة البيروقراطية كنظام عقلاني، شجعها على تطبيق وممارسة البيروقراطية داخل مؤسساتها الرسمية بنجاح، ما جعلها تحقق تقدماً ملحوظاً على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية. أما القصور الإداري الذي تعاني منه معظم التنظيمات الرسمية في الدول النامية–خصوصا العربية– مرجعه في الكثير من الأحيان إلى الفهم الخاطئ في تطبيق قواعد البيروقراطية العلمية الرشيدة، ولعل هذه الممارسات الخاطئة التي تتم من قبل رؤساء التنظيم في التطبيق، قد رسخت لدى معظم الناس أن البيروقراطية هي نظام إداري غير فعال، من خلال قلب الأنظمة و القوانين من وسائل لتحقيق الأهداف، إلى غايات في حد ذاتها، كما أن التمسك

• كلية الآداب قسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة الزاوية

بحرفية الأنظمة و القوانين و اللوائح الرسمية، يجعل الجهات المسئولة غير قادرة على مواكبة الأحداث الطارئة الناجمة عن التنظيم، و التطورات التي تحدث في البيئة الخارجية التي يوجد فيها.

يحاول هذا البحث أن يقدم تحليل علمي لمصطلح البيروقراطية بين النظرية والتطبيق كمفهوم علمي وأسلوب إداري عملي لتنظيم الأعمال والمهام الإدارية داخل المؤسسات الرسمية، وفقا للمحاور الرئيسية الآتية:

(1) المحور الأول: ماهية البيروقراطية.

(2) المحور الثاني: أهمية البيروقراطية.

(3) المحور الثالث: الخصائص العامة للبيروقراطية.

(4) المحور الرابع: النظرية الاجتماعية ودراسة البيروقراطية.

أولاً: ماهية البيروقراطية

إن المعنى الصحيح لكلمة بيروقراطية **Bureaucracy** يختلف تماما عن معناها العالق في أذهان الكثير منا. فهي تعني لغويا سلطة المكتب، أو تسلط المكاتب الإدارية، وهي كلمة مشتقة من الأصل الإغريقي **Kratia** ومعناها **Tobesttong** أي القوة، والكلمة في مجموعها تعني قوة المكتب أو سلطة المكتب[1]. ومعنى سلطة أو تحكم المكتب لمفهوم البيروقراطية جاء بناء على صلاحيات خولتها قوانين أو لوائح تنظيم سير العمل الإداري، وتبين اختصاصات الأقسام أو الإدارات والأفراد في مؤسسة إدارية معينة، لغرض الابتعاد عن التداخل

[1] عمار الطيب كشرود، علم النفس الصناعي والتنظيمي الحديث: مفاهيم ونماذج ونظريات، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط 1995، ص 131.

أو التضارب الذي يمكن أن يحدث في حالة عدم وجود هذه القوانين، وتلك اللوائح المنظمة للعلاقات الأفقية والعمودية داخل المؤسسة[1].

إذن فالبيروقراطية أسلوب إداري، ونمط سلوكي، وممارسة محددة، يفرضها القانون، ويدعما بناء القوة الذي يحدد لنا نوع التنظيم وشكله. ففي كل مؤسسة رسمية وظائف ومراكز ومستويات من الاختصاصات المختلفة، كما تتوزع المسئوليات لاتخاذ القرار على أساس هيراركي **Hierarchy** مع ضبط شبكة الاتصال بين سائر أجزاء التنظيم، طبقا لتحديد المسئوليات والتخصصات، وتوحيد القيادات، مع تفويض السلطة من أجل تحقيق اللامركزية، وتسلسل القيادة، وسياق الأوامر، طبقاً لمدى اتساع أو ضيق نطاق الضبط، فالتنظيم هو الرقابة ولذلك يتمتع كل تنظيم بمكانيزمات الضبط البيروقراطية وعناصر التسلط النظامية.

ولعل **أحمد جمال ظاهر** التمس ذلك عندما رأى أن جملة التعاريف التي قدمت للبيروقراطية، لا تعدو أن تكون وصفا لظاهرة سيئة لا أكثر ولا أقل، لذلك فقد رفض أن تعرف البيروقراطية بأنها الحكم السلطوي أو حكم المكتب التسلطي، أو مرض في الجهاز الإداري، بل نجد لزاماً علينا أن نقدم تعريفاً للبيروقراطية نقول فيه: إنه يقف هناك في قمة الهرم جهاز وضع القوانين، وأن من طبيعة هذه القوانين أن تكون قوانين نظرية جامدة، ونحن نرى أن القوانين النظرية تبقى جامدة طالما لم تدخل حيز التطبيق العملي، وإن مهمة الجهاز الإداري هو أولاً وقبل كل شيء

[1] عثمان سعود، البيروقراطية الشعبية، مجلة البحوث العربية للعلوم الاجتماعية التطبيقية، العدد الأول، 1991، ص 213.

القيام بهذه المهمة، وهي تطبيق القوانين النظرية عمليا في المنظمة [1]، وبناءً عليه يمكننا تعريف الجهاز الإداري أو الجهاز البيروقراطي بأنه الجهاز الذي يحوّل القوانين النظرية الجامدة إلى قرارات عملية تخدم جماهير الشعب[2].

ويتفق **حسين عبد الحميد أحمد رشوان** مع التعريف السابق، عندما يعرف البيروقراطية بأنها ذلك التنظيم الذي يأخذ شكلاً هرمياً للتدرج الوظيفي، ويعتمد على العلاقات غير الشخصية والعقلانية في التنظيم، فهي ليست العمل؛ ولكنها تنظيم العمل، وتسجيل أعمال الآخرين مستندة على ظاهرة التخصص وتقسيم العمل في تحقيق الكفاءة الإنتاجية[3] .

أما **قاموس علم الاجتماع**، فيعرف **البيروقراطية** من خلال استعمال الاصطلاح للإشارة إلى الأعمال والواجبات، والأنظمة الإدارية التي يقوم بها ويشرف عليها، ويضعها الموظفون الإداريون. ويستعمل أحيانا ليدل على ممارسة الأعمال التي يقوم بها هؤلاء الموظفون[4]، إذن فالبيروقراطية كمفهوم اجتماعي، هي نمط من أنماط السلوك الحضاري والإداري، له وظيفة في العملية الإدارية كدورة نشاط كاملة، تجمع بين التخطيط والاتصال والتنظيم والرقابة وفقاً لخطة هادفة، يقوم

---

[1] قباري محمد اسماعيل، أسس البناء الاجتماعي: دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون سنة نشر، ص ص 291 – 292.

[2] أحمد جمال ظاهر، البيروقراطية والاغتراب الاجتماعي في بعض دول الخليج العربي، منشورات دار الأمل، الكويت، 1984، ص ص 38 – 39

[3] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المجتمع: دراسة في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ص216.

[4] عبدالهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، 1983، ص 53.

بها تنظيم حازم سهل الاتصال، ينفذ ويراقب، ويتابع عمليات التنمية ويحقق في النهاية أهداف الخطة[1].

بناء عليه فإن البيروقراطية لا تعني وكما هو معروف؛ مضيعة للوقت والجهد، أو زيادة في التكاليف والمصارف المادية، أو روتين مفرط، وتعقيد إداري زائد، أو كما يقول البعض نظام منظم لغرض عدم القيام بالأعمال بكفاية، بل هي في نظر ماكس فيبر وآخرين، نظام يمتاز بالدقة والسرعة والوضوح، والإلمام بالمعلومات التي في الملفات الإدارية، كما أنها تتميز بالاستمرار والحكم الصحيح على الأمور، وهي تتميز أيضا بتخفيض في التكاليف الخاصة بالمواد والأفراد. وعلى هذا فإن الشخص البيروقراطي ليس كما يدعي البعض على أنه شخص متخصص في إضاعة الوقت والجهد والمال، بل هو شخص يفترض أن يكون عكس ذلك تماما[2].

إذاً، نخلص مما سبق إلى معنيين للبيروقراطية: يعكس لنا **الأول** المعنى الشائع للبيروقراطية، وهي تعني صورة سيئة للروتين الإداري والجمود والتعقيد، وما يفضي إليه ذلك من وجود إجراءات طويلة لتحقيق العمل الإداري، وتقديم الخدمة للمواطنين، وذلك نتيجة لانخفاض الكفاءة في أداء العمل، والروتين القاتل في الدوائر الحكومية. فهذا المعنى الشائع للبيروقراطية يكاد يعني مجموعة التعقيدات

---

[1] زينب محمد زهري، وقباري محمد اسماعيل، أساسيات علم الاجتماع الاقتصادي: مداخل نظرية وعملية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس – ليبيا، ط1، 1985، ص 453.

[2] رشيد (عقلانية) Rationality: نمط سلوكي يلائم تحقيق أهداف معينة في إطار محدد، حيث يشير مصطلح العقلانية إلى الوسائل الصحيحة لبلوغ أهداف مرغوبة وفقا لقواعد المنطق والمعرفة الإمبريقية.

الإدارية وما تحتويه من إجراءات الإدارة التي تؤدي إلى عرقلة إنجاز المعاملات، وصعوبة الوصول إلى تحقيق الأهداف. فالبيروقراطية وفقاً لهذا المفهوم يشعر بها الإنسان عندما يذهب إلى مكتب من مكاتب الإدارة العامة فيحيله إلى مكتب آخر، دون أن يحصل على حاجته التي جاء من أجلها، أو عندما تطلب منه الإدارة الكثير من الوثائق والبيانات التي لا ضرورة لها، أو تحتاج بعض المعاملات إلى موافقات كثيرة، وتوقيعات عديدة لا مبرر لها، وفي النهاية تصل إلى طريق مسدود لأسباب شكلية.

أما **الثاني** فهو المعنى العلمي لمفهوم البيروقراطية، والذي يشير إلى ظاهرة المنظمات الرسمية التي تسير وفق قواعد وضوابط رسمية رشيدة، تهدف إلى تحقيق كفاءة إدارية عالية، من أجل تحقيق افضل النتائج[1]. فالمفهوم العلمي للبيروقراطية يختلف كثيرا عما تثيره الكلمة في نفوسنا عادة من تصور التعقيدات الإدارية والجمود الروتيني، وهو ما يعرف بالظاهرة المرضية في الإدارة البيروقراطية عندما تنحرف عن هدفها، لأن البيروقراطية وفقاً للمفهوم العلمي، "**هي عبارة عن تنظيم قائم على أسس معينة من أجل تحقيق أهداف محددة، بما يحتوي من أشخاص وإمكانيات مختلفة، وطرق مرسومة لأداء الأعمال في التنظيم**"[2]. كما تعني "**التخصص المباشر وغير المباشر بناء على تسلسل رئاسي يعبر عن السلطة**

[1] عبدالأمير عبد العظيم العكيلي، منكرات في مبادئ الإدارة: مدخل بيئي سياسي، منشورات الجامعة المفتوحة طرابلس– ليبيا، ط1، 1992، ص 68.

[2] كمال التابعي، إدارة المؤسسات الاجتماعية، دار نهضة الشرق، القاهرة، 1997، ص 29.

حيث يتخذ هذا البناء – في صورته الطبيعية– شكلاً هرمياً يكون كل رئيس فيه مسئول عن مرؤوسيه مسئولية محددة "[1].

ثانياً: أهمية البيروقراطية

إن أهمية التنظيم البيروقراطي تتزايد في العديد من الدول التي استعملت هذا المفهوم من وجهة نظر علمية، سخرتها لخدمة أهدافها التنموية، من خلال سن القوانين والإشراف على تنفيذها في المشروعات الكبرى المختلفة، في الصناعة والزراعة والاقتصاد، وكذلك الخدمات العامة المختلفة الاجتماعية والصحية والتعليمية والثقافية[2].

من هنا كانت الأهمية الحيوية للدور الذي تلعبه البيروقراطية في حياة المجتمعات الإنسانية. أما بالنسبة للأهمية العلمية، فلقد لقيت دراسة التنظيم البيروقراطي أهمية خاصة بالنسبة لعلماء الاقتصاد والإدارة والسياسة وكذلك الاجتماع، حيث ساعدت البيروقراطية علماء الاجتماع على فهم النسق المنتظم في ظل الترابط المعقد بين الظواهر الاجتماعية، فهي – أي البيروقراطية – تهيئ لهم مختبراً طبيعياً للأبحاث الاجتماعية. فالمنظمة الرسمية بما فيها من لوائح صريحة النصوص ومراكز رسمية تكون ظروفاً خاضعة للسيطرة، وليست هذه السيطرة بشيء مصطنع جاء به العلماء، بل هي جزء أصيل من البنيان البيروقراطي. فمن

---

[1] تاري شوجرفان، ومحمد الغريب عبد الكريم، علم الاجتماع: النظرية والمفهوم، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1988، ص 89.

[2] سعيد عيد مرسي، الأيديولوجيا ونظرية التنظيم: مدخل نقدي، تقديم: علي عبد الرزاق جلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1990، ص 131.

المؤكد أن تصرفات الأعضاء في المنظمة البيروقراطية بعضهم تجاه البعض الآخر، ثم أعمالهم اليومية، لا يمكن أن تفسر كليا على التصاميم والمخططات الرسمية، ولو كان ذلك ممكناً لما كانت بنا حاجة إلى القيام بدراسات تجريبية حول المنظمات البيروقراطية باعتبار أن كل شيء يتصل بما يمكن معرفته من الاطلاع على لوائح التنظيم والإجراءات المقررة فيها. ومع ذلك فإن المنظمة الرسمية الواضحة المعالم، والتي يمكن التعرف بسهولة على مميزاتها، تقلل من عدد الظروف المتغيرة في الوضع البيروقراطي، مما ييسر عملية البحث عن النظريات التفسيرية ثم اختبارها[1].

ثالثاً: الخصائص العامة للبيروقراطية

إن البيروقراطية كنظام إداري لها عدة خصائص يمكن إجمالها فيما يلي:

1- درجة عالية من التخصص الوظيفي وتقسيم العمل.
2- هيكل هرمي للتدرج الوظيفي والعلاقات الوظيفية، مع تحديد دقيق لمجالات السلطة والمسئولية.
3- سيادة العلاقات الموضوعية (غير الشخصية) بين أفراد المنظمة.
4- نظام دقيق لاختيار العاملين وتعيينهم وتدريبهم وترقيتهم وإحالتهم إلى التقاعد.

[1] بيتر بلاو، البيروقراطية في المجتمع الحديث، ترجمة: إسماعيل الناظر، ومعد كيالي، دار الثقافة، 1961، ص ص30-33.

5- الفصل بين العمل الرسمي والممتلكات الرسمية للمنظمة، وحياة الموظف الخاصة، وما يرتبط بها[1].

6- الموظفون في ظل التنظيم البيروقراطي يمارسون مهاماً طبقاً لمجموعة من المعايير الآتية:

أ- أنهم احرار من الناحية الشخصية، ويخضعون للسلطة الرسمية فقط.

ب- يتم توزيع هؤلاء الموظفون على المكاتب حسب تسلسل هرمي.

ج-كل مكتب لديه مجال واضح ومحدد من الصلاحيات في إطار القانون.

د- أن العلاقات السائدة في المكتب علاقات تفاهم ومرونة، وهذا يعني أن الموظف يتمتع بحرية الاختيار من حيث المبدأ.

7- يتم اختيار الأعضاء على أساس مؤهلاتهم الفنية والعلمية، وفي أغلب الحالات يتم اختيار الأعضاء بواسطة امتحان يُجري لهم، أو أن تكون لهم شهادات دبلوم تؤكد أنهم متدربين فنياً ويتولون المناصب عن طريق التعيين، أو بموجب عقد بينهم وبين إدارة التنظيم.

8- تتم مكافأة الأعضاء بأجره نقدية ثابتة في أغلب المدة، ولهم حق التعاقد تحت ظروف معينة، كما يكون لدى الجهة المستخدمة الحق في إنهاء العقد، وخاصة في المؤسسات الخاصة، ولكن مع ذلك فإن الموظف دائما لديه الحرية في الاستقالة.

9- إن الزيادة في المرتبات تتم حسب التسلسل الهرمي، كما أن مسئولية الوظيفة ومتطلبات المنصب الاجتماعي يمكن أن تؤخذ في الاعتبار.

[1] حسين بن عثمان محمد عثمان، دروس في الإدارة العامة، الدار الجامعية، 1990، ص 107.

10- عندما يتقلد شخص ما المنصب الوظيفي يعتبر المكتب مطلباً أساسياً بالنسبة له.

11- وجود نظام للترقية طبقا للأقدمية أو الإنجاز في الأعمال أو كلاهما، حيث تعتمد الترقية كلية على تحكيم المسئولين الكبار.

12- على الموظف القيام بعمله على أكمل وجه في شتى الظروف، ومهما كان نوع وظيفته فالنقص في الوسائل والتجهيزات ليست مسئوليته، بل هي مسئولية الإدارة بشكل مباشر.

13- يكون الموظف خاضعاً لنظام دقيق من اللوائح والقوانين، ونسق ثابت للضبط فيما يخص سلوكه وتصرفاته داخل المؤسسة[1].

رابعاً: النظرية الاجتماعية ودراسة البيروقراطية

إن ما بين تصور البيروقراطية بوصفها جهازاً اجتماعيا يزيد من الكفاءات في العمل، وأنها تنظيم رشيد ملائم لتحقيق الاستقرار والقدرة الإدارية، وبين اعتبارها تنظيماً استغلالياً يعبر عن عدم الكفاءة الإدارية، بين هذا المفهوم أو ذاك للبيروقراطية نشأت مفاهيم ونظريات عديدة تحاول أن تقدم تفسيراً سوسيولوجيا للبيروقراطية.

[1] مجموعة من علماء الاجتماع، مختارات من كتاب علم الاجتماع الحديث: التنمية-البيروقراطية- التمايز الطبقي، تحرير:بيترورسلي، ترجمة: عبدالله محمد وآخرون، دار المدينة القديمة للكتاب، طرابلس، ليبيا،1995، ص 122.

حيث نقدم رؤية تحليلية لأهم الجذور الفكرية والأطر النظرية في دراسة البيروقراطية، وإلى أي مدى كانت لهذه الإسهامات الدور الفعال في نشأة وتطور اتجاهات نظرية حديثة تهتم بدراسة البيروقراطية.

(1) الجذور الفكرية في دراسة البيروقراطية:

تعتبر ظاهرة البيروقراطية ظاهرة قديمة قدم المجتمعات والحكم والدولة، أو المؤسسات الحاكمة كالكنيسة في العصور الوسطى، والجيوش والمحاكم القضائية في العهد الروماني [1].

وقد عالج المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون ظاهرة البيروقراطية من خلال تعرض الدولة وتأسيسها وعلاقتها بالسلطة، وذلك في إطار النزاع بين البدو والحضر. حيث تقترن ماده بالرئيس المتبوع، الذي يستمد رئاسته من طاعة قومه له او يستمد قوته عصيتهم التفاف عصيتهم حوله، فلا قهر له عليهم، ولا يستطيع استغلالهم. أما الحضارة فتقترن عنده بالملك، المسيطر، الذي يستمد سلطته من التغلب على الأقوام الأخرى، ويستمد قوته من الحكم بالقهر. ويرى أنه مع تأسيس الدولة يصبح الناس طبقات يعلو بعضها بعضا، ويكون ملوكها أعلى طبقات بما يحقق التعاون بين الناس في إنتاج الحضارة.

وبعد انقطاع طويل دام حوالي أربعة قرون من أطروحات ابن خلدون، تطرق **موسكا Moska** للبيروقراطية عبر مفهوم الدولة والسلطة بصيغة مشابهة، حيث قسم الدول وفق نموذجين للسلطة هما:

[1] فيصل فخري مرار، التنظيم الإداري، المطبعة الأردنية، عمان، 1979، ص ص 135 – 136 .

أ- **النمــوذج الإقطــاعي:** وتكـون الجماعـة الحاكمـة فيـه بسـيطة، ويمـارس أعضـاؤها السلطة بصفة شخصية ومباشرة في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ب- **النموذج البيروقراطي:** وتمارس الجماعة الحاكمة فيه السلطة من خلال وظائف منسقة في ومنظمات، تنفصل عن أشخاص شاغليها، لذا فهو يجد أن من أهم خصائص الدولة البيروقراطية التخصص وتقسيم العمل والمركزية.

هذا ولقد استخدم الفرنسيون في القرن الثامن عشر، مفهوم البيروقراطية للإشارة إلى التنظيم الإداري للحكومة وهيئاتها، أما الكتابات العلمية لهذا المفهوم فظهرت في نهاية القرن التاسع عشر على يد مجموعة من المفكرين في مجال علم الاجتماع والاقتصاد والسياسة[1].

(2) الاتجاهات التقليدية في دراسة البيروقراطية:

تعتبر معالجة كل من كارل ماركس، وروبرت ميشيلز، وماكس فيبر عن الاتجاهات التقليدية في دراسة البيروقراطية.

أ- **كارل ماركس Karl Marx**

عـالج **كـارل مـاركس** البيروقراطيـة ضـمن علاقاتها بالدولـة وعـدها وسـيلة (الطبقـة الحاكمـة) فـي اسـتغلال الطبقـات، فهـي تمـنح الدولـة الرأسـمالية الشـرعية

[1] محمد حربي حسن، علم المنظمة، مراجعة: خليل محمد الشماع، دار الكتب للطباع والنشر، الموصل، العراق،1989، ص ص 65- 66

والعقلانية في ذلك الاستغلال، وتساعد على استمراره، وتفرض النظام بما يجعل الطبقة الحاكمة تبدو ممثلة للصالح العام.

فوظيفة البيروقراطية هي المحافظة على المكانات والامتيازات، وكذلك الطبقات الاجتماعية على نحو يرسخ التسلط الطبقي، ويقود إلى الاغتراب. حيث يفقد الفرد الإحساس بالقوة، لأن ما ينتجه يصبح للآخر، كما تصبح القيم والمعايير الاجتماعية عديمة المعنى، ويميل إلى العزلة الاجتماعية، وبذلك يصبح غريباً عن ثقافته ومجتمعه، وقد ينعزل أخيرا عن ذاته. فالبيروقراطية تقضي على كفاءة الفرد، وتعوق قدرات الإبداع فيه، لذا دعا **كارل ماركس** إلى إلغاء الطبقات الاجتماعية، وإنهاء الصراع والتسلط الطبقي، لتفقد الدولة بيروقراطيتها، ويتولى الأفراد في المجتمع إدارة الدولة لتحقق الإدارة الديمقراطية.

ب – روبرت ميشيلز Robert Mechels

اهتم روبرت ميشيلز بما يجري داخل التنظيم البيروقراطي، حيث استنتج من دراسته للهيكل الداخلي للحزب الألماني الاشتراكي، بأن هناك مجموعة قوى تحول دون تحقق الديمقراطية والاشتراكية هي: طبيعة الكائن الإنساني، وطبيعة الصراع السياسي، وطبيعة التنظيم.

ولقد عمم ميشيلز تصوره هذا عن المنظمات السياسية على جميع المنظمات، واستبعد قيام الديمقراطية فيها، حيث لا يمكن تحقيقها نتيجة الأعداد الكبيرة من الأعضاء، وتركز وسائل المال في قمة الهرم، بما يقوي مراكز النخبة القيادية في المنظمة، ويوفر الفرصة لها للسيطرة على قنوات الاتصال، واستخدام المعلومات ضد أي منافس، فيظهر الاستبداد في أسوأ صوره، خاصة عندما يصبح

القائد جزءًا من النخبة، وتتحول اهتماماته إلى الحفاظ على مركزه بين الصفوة، ويهمل مصالح المجموعة التي جاءت به[1].

ج- ماكس فيبر Max Weber

اهتم **ماكس فيبر** بتحليل التغيرات التي طرأت على التنظيم الاجتماعي مركزاً على التنظيم البيروقراطي الحكومي. وقد أبرزت تحليلاته علاقات القوة والسلطة في المجتمع، فالسلطة هي علاقة القوة بين الحاكم والأفراد، والقوة هي القدرة على فرض الإرادة، حيث حدد لنا وفقا لمستويات هذه العلاقة **ثلاث نماذج للسلطة** في المجتمع هي: السلطة التقليدية **(الموروثة)**، والسلطة الكاريزمية **(الملهمة)**، والسلطة القانونية **(الرسمية)**، متخذا مفهوم السلطة الرسمية الرشيدة أساسا في بناء نموذجه المثالي البيروقراطي، عندما قال : " إن عملية الترشيد برمتها في المصنع، أو غيره من المواقع، وبصفة خاصة في حالة عملها في جهاز الدولة البيروقراطي تماثل تركيز الأدوات أو الوسائل المادية للتنظيم في أيدي الرئيس "[2].

إذن فالعقلانية تؤدي إلى نوع خاص من البيروقراطية، وتساعد على ظهور بناء له طابع معين، حيث يحدد نسق الأدوار، والمعايير والجزاءات الواضحة طبيعة الفعل الاجتماعي. وعندما يصل المجتمع إلى هذه المرحلة من مراحل التطور، تتاح

---

(1) محمد حربي حسن، مرجع سابق، ص 66 - 68.

(2) جورج ريستزر وآخرون، رواد علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1993،1، ص ص 269-270.

له فرصة أكبر للضبط الاجتماعي والسيطرة والتنظيم، وتسوده العلاقات اللاشخصية في مواجهة الحاجة إلى كفاءة اقتصادية تصاحب حركة التصنيع[1].

هذا ويرى **ماكس فيبر** أن الفعالية البيروقراطية الفائقة هي النتيجة المنتظرة من خصائص البيروقراطية المختلفة، وليس على الفرد الذي يريد أن يؤدي عمله بصورة فعالة، إلا أن تتأتى له المهارة اللازمة، وأن يطبق هذه المهارة بنشاط وتعقل. أما المنظمة التي تريد أن تؤدي عملها بصورة فعالة؛ فالمطلوب منها أكثر من ذلك، حيث يجب أن يتوفر لكل عضو فيها مهارة وخبرة لازمتان لقيامه بالمهمة المعهود إليه بها. وهذا هو القصد من الاختصاص، ومن اختيار الموظفين على أساس الكفاءة الفنية التي كثيراً ما يجري التحقق منها عن طريق الاختبارات الموضوعية بها على أن الخبراء أنفسهم قد يمنعهم التحيز الى الشخصي اتخاذ قرارات قائمة على تحكم العقل، فالتشديد على التجرد من العامل الشخصي يقصد به استبعاد هذا المصدر للتصرف " اللاعقلي" غير أن تحكم العقل الفردي لا يفي بالغاية. فلو كان لأعضاء المنظمة أن يتخذوا قراراتهم العقلية كل منهم على حدة؛ لما كان عملهم منسقاً، ولهبطت فعالية المنظمة، لهذا نشأت الحاجة إلى نظام يحدد نطاق الحكم العقلي، فأوجدت مجموعة من اللوائح والنظم، ثم جهازا هرميا للسلطة والإشراف[2].

بذلك نصل إلى مجموعة من المزايا التي يحققها النموذج البيروقراطي النقي Pure على حد تعبير ماكس فيبر، نوجزها فيما يلي:

---

[1] جراهام كينلوتش، تمهيد في النظرية الاجتماعية: تطورها ونماذجها الكبرى، ترجمة: محمد سعيد فرح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص 163.

[2] بيتر بلاو، مرجع سابق، ص ص 40 – 41.

- الدقة في الأداء.
- السرعة في الإنجاز.
- التوثيق للمعلومات والبيانات.
- الاستمرار في الأنشطة.
- الوضوح في القواعد والإجراءات الخاصة بالإنجازات.
- الوحدة في الأوامر والتنفيذ.
- تخفيض تكلفة العمل والجهد المبذول في أدائه من خلال السرعة والكفاءة في أداء العمل.

ولكن على الرغم من أهمية نموذج ماكس فيبر للبيروقراطية لدى العديد من المهتمين بدراسة الظاهرة التنظيمية؛ إلا أنه تبقى هناك بعض المأخذ التي تؤخذ على هذا النموذج، فيما يلي عرضها:

- إهمال الجانب الإنساني في الفرد والتعامل معه كآلة.
- مبدأ الترقية على أساس الأقدمية يقود إلى خفض الكفاءة.
- إن التشدد في الرقابة والإشراف يثير احتمالات الالتفاف على القواعد والتعليمات.
- التناقض، بين خاصية التدرج الهرمي في الرئاسة والإدارة، استناداً إلى السلطة، وبين مبدأ الخبرة والتدريب، أساسا للتعيين.
- إهمال تأثير البيئة المحيطة بالمنظمة، واعتبارها نظاما مغلقا[1].

[1] محمد حربي حسن، مرجع سابق، ص ص 73 – 75.

- إن ماكس فيبر قد استقى نظريته في البيروقراطية من خلال ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عاصرها، ودعمتها خبراته في هذه المجالات، فوضع نموذجه التنظيمي بأسسه وقواعده معتقدا أنها ستلائم أي بيئة إدارية، متناسياً اختلاف البيئة الإدارية، باختلاف الزمان والمكان في المجتمعات الإنسانية[1].

ويبقى أن نقول على لسان **ادوارد كارديلي** في نهاية هذا النقد " إن النقد الاصيل والمتمرس للبيروقراطية لا يمكن أن يقصر نفسه فقط على إدانة لغوية لمظاهر البيروقراطية، وإنما ينبغي أن يكون في المحل الأول نقداً للعلاقات والظروف والوسائل التي تُبقي على العلاقات البيروقراطية، وتعيد توليدها، أو التي لا تتناسب مع هذه الظاهرة [2].

(3) الاتجاهات الحديثة في دراسة البيروقراطية:

إن معظم الاتجاهات الحديثة التي اهتمت بدراسة البيروقراطية، تركزت حول محاولة تعديل النموذج المثالي للبيروقراطية الذي قدمه **ماكس فيبر**، وتقديم نماذج بديلة تتجاوز عيوبه، وتقدم تصوراً أدق، وإدراكاً أوضح للسلوك التنظيمي، واستيعابا أشمل لمتغيراته، فبعضهم درس التنظيمات بهدف التعرف على خصائصها البيروقراطية، ومن ثم طور نماذج مثالية جديدة، عندما لاحظ أن بناء هذه التنظيمات لا يتسق مع صياغات فيبر. ولقد تبنى هذه الفكرة كل من **جولدنر Gouldner**، **وكروزييه Kroziyah**، **وكونستاس Konstass**، **وجريت Jurth**. والبعض الآخر اهتم

[1] إبراهيم درويش، الإدارة العامة: نحو اتجاه مقارن، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1984، ص 225.

[2] ادوارد كارديلي، في النقد الاجتماعي، ترجمة: أحمد فؤاد ربلبع، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص34

بمقارنة وظائف التنظيم بتلك الأوصاف التي قدمها فيبر للبيروقراطية، والإشارة إلى أن صياغاته غير مكتملة وغير ملائمة، وتبني هذا الاتجاه كل من: **ايزنشدت Ezenshdith**، **وبلاو Blow**، و**ميرتون Merton**، و**بندكس Pendix** وأودي **Aoudi**.

وفيما يلي نقدم عرضاً تحليلا لأهم الدراسات السابقة التي حاولت أن تطبق النموذج المثالي للبيروقراطية الفيبرية لتعكس مرحلة التحول من التوجه النظري إلى التوجه الميداني، من خلال ممارسة وتطبيق البيروقراطية كمفهوم علمي وأسلوب إداري عملي لتنظيم الأعمال والمهام الإدارية داخل المؤسسات الرسمية.

أ- دراسة بيتر بلاو Peter Blow عن ديناميات البيروقراطية:

لقد أهتم **بيتر بلاو** مثله مثل **فيبر** بقضية الترشيد والكفاءة في التنظيمات، بما تتضمنه هذه القضية من توجيه أيديولوجي رأسمالي، حيث يرى - أي بلاو - أن دراسة فيبر عن البيروقراطية تتضمن فكرة وهمية مؤداها: أن الترشيد التنظيمي يأتي فقط من أعلى التنظيم البيروقراطي، كما يتضمن نموذج فيبر المثالي فكرة ضمنية تقوم على أن عضو التنظيم البيروقراطي يتصرف بشكل رشيد فقط إذا كانت مهمته أو وظيفته محددة ومرسومة له بوضوح، بحيث تحرمه من حرية التصرف والمبادأة الشخصية. إلا أن بلاو لم يهتم بالإشباع الفردي والتحفيز على العمل، بقدر ما كان مهتما في الأساس بإيجاد وابتكار استراتيجيات داخل التنظيمات تعمل على تحقيق كفاءة أكبر، وتتفوق على البناء ذي النمط الأحادي لفيبر، حيث يرى بلاو أن هناك عوامل داخلية وخارجية معينة، يمكنها تحويل البيروقراطية إلى تنظيم ابتكاري يهتم بالتغير الاجتماعي، وبتغيير ذاته أيضا ويحتمل أن يقوم الموظفون

العاملون بتدعيم هذه التغيرات، إذا كانت تهدف إلى إشباع حاجاتهم التنظيمية، ويمكن لمثل هذه التغيرات أن تخلق بدورها حاجات جديدة تتطلب وسائل تكيف إضافية.

وحتى يؤكد **بيتر بلاو** آراءه النظرية، قام بدراسة لهيئتين حكوميتين في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال بحث مقارن على 156 هيئة عامة أمريكية وكندية. والهيئتان هما: هيئة تدعيم أعمال القانون المركزي الفيدرالي، وهيئة عمالة الدولة. استعان فيه بأربع خصائص تنظيمية هي تقسيم العمل، وتسلسل السلطة، ونسبة المهن الفنية العليا في التنظيم، وتوافر جهاز إداري. حيث اكتشف بلاو من خلال دراسته تكيفات محلية تم القيام بها في هيئة العمالة لتحقيق التواؤم مع القواعد المحددة، والإجراءات المتبعة للحصول على الوظائف. فقد كان تقييم موظفي الهيئة يتم بشكل منهجي على أساس مقارن من خلال السجلات الإحصائية، وكان الهدف من هذا التقييم هو زيادة درجة المنافسة بين الموظفين، ومن ثم ارتفاع كفاءة العمل. كما لاحظ بلاو أنه إذا تجاهل الموظفون أساليب التسجيل الإحصائي، وأظهروا نوعاً من التعاون تكون انتاجيتهم أعلى من إنتاجية أولئك الذين تمسكوا بالنسق المحدد "**القيم** "، وهكذا فإن المنافسة التي كان من المفترض أنها تعمل على رفع الكفاءة، كانت أقل فعالية إذا قورنت بروح التعاون التي كانت تظهر أحياناً.

ومن ناحية أخرى لاحظ بلاو في الهيئة الفيدرالية أن عدم الالتزام بالقواعد البيروقراطية، وعدم الامتثال لها بشكل متعمد في بعض الأحيان يعتبر وظيفية وحيويا بالنسبة للتنظيم ولتحقيق أهدافه ولا يعتبر معوقاً وظيفياً مثلما تصور البعض

ومنهم فيبر، إذ أنه مع مخالفة الموظفين المستمرة للقواعد يلجأ التنظيم إلى تدعيم هذه القواعد بشكل فعال.

إضافة إلى ذلك فقد ظهرت في الهيئتين وسائل تكيف تلقائية، بمعنى ظهور عمليات تكيفية لم يتدخل الرؤساء في صنعها لحل مشكلات العملية الطارئة التي تواجه الموظفين أثناء عملهم. وعند هذه النقطة يتساءل بلاو عن الظروف والأوضاع البيروقراطية التي تؤدي إلى إحداث هذا النمط من التكيف الذاتي، الذي يعد ضروريا للكفاءة، كما يتساءل عن الحالات الاستثنائية التي بقيت الحاجات التنظيمية فيها بدون أن تثير أو تؤدي إلى إحداث ابتكارات لسد هذه الحاجات.

وتقدم هذه الحالات من وجهة نظر بلاو، بعض المؤشرات عن هذه المتطلبات للتطور التكيفي في التنظيمات البيروقراطية، حيث ميز بين **خمسة شروط للتكيف البيروقراطي المستمر**، فيما يلي عرضها:

1) إن القدرة على ابتكار أنماط جديدة للتكيف، والتكيف مع الأنماط التي سبق إدخالها رسميا، تتطلب أمنا وظيفيا وضمانا للعمالة، فعندما يدرك الأفراد أن وظائفهم مضمونة ومؤمنة، يكونون على استعداد للقيام بالمبادرة في مجال أدوارهم العملية، أما العامل العاطل الذي يشعر بعدم وجود شيء لديه يفقده، فقد يصبح ثورياً، ولذلك يجب أن يسمح التنظيم بحرية التصرف للفرد، وحرية إصدار الأحكام من خلال لامركزية إجراءات الضبط.

2) ضرورة نشر التوجيه المهني بين العمال والموظفين، لأنه من وجهة نظره يضمن التوحد العام، والتعرف على القيم والمعايير المهنية، وهو

ما يجعل عملية تحقيق الأهداف المهنية مصدر للإشباع، كما أن التوجيه المهني يمكن الفرد من التنبؤ بخطه المهني داخل التنظيم، ويولد بالتالي شعوراً بالإخلاص والولاء تجاه التنظيم، كما أن التقييم المستند على أساس النتائج لا على أساس الوسائل المستخدمة هو الذي يدعم التوجيه المهني.

3) أن التفاعل التعاوني المتكرر من جانب العمال الملتزمين، قد أضفي شعورا بالأمن على مواقع العمل، ويؤدي ذلك إلى إحداث التجانس في البناء البيروقراطي والأداء الكفء، للمهام الشاملة. كما يؤكد على أن التماسك الاجتماعي يفسح الطريق أمام تطور وسائل تكيف جديدة، إذ يعتبر التماسك مصدرا لقدرة الجماعة على فرض الامتثال والطاعة لمعاييرها، وقدرتها بالتالي على تطور أنماط اجتماعية تكيفية مستقلة على القواعد الرسمية.

4) لاحظ بلاو أن الهيئات الحكومية يتم تشكيلها بطريقة معينة لتجنب الصراع الذي قد يحدث بين الإدارة والموظفين العاملين، كما لاحظ أيضا أن الإدارة في الهيئات الحكومية على خلاف الإدارة في المشروعات الخاصة تتحكم في العمليات، ولا تتحكم في ظروف العمالة والعمال.

5) يؤكد بلاو أن العوامل السابقة المرتبطة بضمان العمال وبالتوجيه المهني، وتكوين جماعات مترابطة، وعدم وجود صراع بين الموظفين والإدارة، تمكن الأفراد من تحمل مسؤوليات عملهم، كما يعتقد أنه

يجب تقنين الأهداف المراد تحقيقها لكي يتحرك كل فرد داخل التنظيم في نفس الاتجاه [1].

هكذا جاءت محاولة بيتر بلاو لتعديل النموذج الفيبري البيروقراطي، مسايرة لروح العصور والتغيرات التي طرأت على المجتمعات الرأسمالية مع الحرب العالمية الثانية، فمنذ تلك الحروب بدأ الباحثون الغربيون يؤكدون في دراستهم للتنظيمات على أهمية جماعات العمل باعتبارها أساس تحقيق إنجاز العمل، وأهمية المشاركة العمالية، وأصبحت كلمات مثل التحقيق والإنجاز والوفاء وتحقيق الفعل، كلمات رئيسية في التراث التنظيمي لتلك الفترة.

وإذا كان بلاو قد حاول التخفيف من تسلط القواعد البيروقراطية، فإنه لم يفعل ذلك لصالح العمال، وإنما كان هدفه الأول والأخير هو زيادة الترشيد والكفاءة للأبنية التنظيمية، مما يترتب على ذلك تحقيق الأهداف التنظيمية بفعالية وكفاءة، ولكن إذا كان بلاو قد نجح في تعديل النموذج الفيبري وسد ثغراته النظرية، إلا أنه لم يستطع التخلص من التوجيه الأيديولوجي الذي تفرضه القيم والأولويات الرأسمالية.

ب- نموذج روبرت ميرتون Robert Merton للبيروقراطية:

تقوم نظرية **ميرتون** على أساس وجود رغبة لدى الإدارة العليا بمراقبة الأدنى، فهي تطالب دوماً بالرقابة على الأفراد في أثناء العمل، ومساءلتهم وصولا إلى تنميط السلوك، أي تحقيق سلوك رشيد يمكن الاعتماد عليه، ومتابعة الالتزام

(1)" Blau, P., et al," te structure of small bureaucracy". Am. social. rev., vol. 13. 1966, pp.191-197.

بالحدود المرسومة له، وبذلك يتحول إلى سلوك " **آلي جامد**"، فتأكيد **ماكس فيبر** على النواحي المعقولة وغير الشخصية في البناء البيروقراطي جعله خالياً من الإشارة إلى العلاقات الشخصية، والاعتبارات غير المعقولة في نظر فيبر كعلاقات الود والعداء وصور القلق وغيرها، والذي من نتائجه المتوقعة ما يلي :

1- تقليص العلاقات الشخصية بين أعضاء المنظمة، وذلك لسيادة العلاقات الوظيفية.

2- تقبل أعضاء المنظمة للقواعد والإجراءات الرسمية والالتزام بها كإطار لتصرفاتهم.

3- تتم عملية اتخاذ القرارات على أساس التقسيم الجزئي، ولا تحتاج بذلك إلى جهود، بل تصبح هي الأخرى روتينية منمطة بما يقلل الحاجة إلى البدائل نتيجة الاعتماد على المواقف السابقة.

إلا أن هذا السلوك المنمط الذي يخلق الاطمئنان لدى الإدارة، هو سلوك يمكن الاعتماد عليه، وتسهيل رقابته، ويؤدي بالضرورة إلى جمود الروتين، فيثير جملة مصاعب في مواجهة المواقف المتجددة، لأن القرارات والإجراءات غير قادرة على التكيف مع الواقع الجديد، كونها مصممة كواقع سابق مختلف بالضرورة، مما يؤدي هذا إلى نتائج غير متوقعة منها:

- الصعوبات في التعامل مع العملاء لانخفاض مستوى الإنجاز.
- الحاجة للدفاع عن السلوك الوظيفي.

- التشبث بالقواعد والإجراءات للاحتماء بها والدفاع عن النفس[1].

مما تقدم يمكن القول بأن ميرتون اهتم بالنتائج غير المتوقعة للبيروقراطية في اتجاهين: **الأول**، يتصل بجمود السلوك. و**الثاني**، يتصل بعلاقة المنظمة مع البيئة. فهو يشير إلى أن الضبط الدقيق الذي تحققه القواعد واللوائح على الرغم من أن لها نتائج وظيفية كالقدرة على التنبؤ، فإنها أيضاً تنطوي على نتائج غير وظيفية كجمود السلوك؛ لأن القواعد التي اتخذها الأعضاء أساليب لتحقيق الأهداف تتحول إلى أهداف، أي أن الجوانب الآلية الرسمية للوظيفة تصبح أكثر أهمية من الجوانب الأخرى، كتقديم خدمة للعميل وبذلك تصبح فعاليات النظام في خطر، ويزداد الموقف خطورة عندما يبدأ الموظف بالدفاع عن نفسه من خلال التنفيذ الحرفي للقواعد الجامدة والتمسك بها. لذا يؤكد ميرتون على أن السلوك المنمط يشجع على استبدال الأهداف، حيث تتحول الوسائل إلى أهداف طقوسية يتمسك بها الأعضاء في صراع بعضهم مع بعض أو مع العملاء.

ج- دراسة فيليب سلزينك Philip Selznick :

تعتبر الدراسة الإمبريقية التي أجراها **فيليب سلزنيك** على منظمة التنس فالي [2] T.V.A تطبيقاً واقعياً للأفكار النظرية التي ضمنها سلزنيك في مقالة الشهير " **أسس نظرية التنظيم**" فعلى الرغم من أن معالجته للنموذج – **الفيبري**– أو كانت بنفس أسلوب **ميرتون** في محاولته إظهار النتائج غير المتوقعة في

(1)" Merton, R., Bureoucvatic structure and personality , in social theory & social structure: toward a codification of theory and research, the free , press of Glencoe , illinion, 1944. pp. 151 - 155

(2) Selznick, P., TVA and the grass roots, berkeley: California university Press, 1949.

المنظمة، والناجمة عن الرقابة وما تؤدي له من مشكلات في العلاقات الإنسانية. إلا أنه تميز عن ميرتون في تركيزه على تفويض السلطة بدلاً من الضبط والقواعد واللوائح. فقد درس المنظمة في وقت كانت فيه بقمة مجدها بوصفها تنظيماً ديمقراطياً يعبر عن مكاسب تحققت خلال هذه الفترة، بإدخال مشروعات إصلاحية عديدة، موضحاً تطور الأوليجاركية البيروقراطية ونموها، كاشفاً تسترها وراء قناع مزيف من الديمقراطية. حيث بدأ سلزنيك دراسته بافتراض التسليم بوجود ضغوط بيروقراطية، ثم بدأ بعد ذلك في البحث عن الطريقة التي من خلالها يمارس الناس ضبطا، ومراقبة ذاتية من خلال نموذجه الذي اتخذ الصيغة الآتية:

1- إن الحاجة إلى الرقابة تفرض تفويضاً للسلطة، والذي يعد تدريباً للأفراد يزيد من خبرتهم في مجالات عمل محددة يزيد من كفاءة المنظمة.

2- ارتفاع كفاءة المنظمة الناجم عن التفويض، يشجع على المزيد من التفويض/ أجزائها وأقسامها، ويزيد من إقليمية اهتمامات هذه الأجزاء، وبحثها عن توسيع سلطاتها.

3- ازدياد تخصص الأفراد وكفاءتهم في مجالات عمل محددة يزيد من اهتمامهم بالمصالح المباشرة للجزء التنظيمي الذي ينتمون إليه، فتلتقي مصالحهم وأهدافهم مع أهداف الجزء، وتغطي على المصلحة العامة للمنظمة وأهدافها، فينشأ الصراع بين أجزاء المنظمة لتناقض الأهداف بين الأجزاء والأهداف العامة للمنظمة.

4- عدم وضوح الأهداف العامة للمنظمة، وعدم إدراك الأفراد للعلاقة بين الأهداف الإقليمية وبين الهدف العام للمنظمة؛ يؤدي إلى تغيير محتوى القرارات على مستوى أجزاءها، ومن ثمّ، أي التباين والبعد بين الإنجازات الفعلية، وبين الأهداف العامة أي عدم تحققها، مما يحفز الإدارة إلى تفويض جديد للسلطة.

هذا ويضع **سلزنيك** تصور للنتائج المترتبة على تفويض السلطة، إنها مرتبطة أساساً بمشكلة تحقيق أهداف المنظمة، وأشار إلى أنها سواء كانت وظيفية **(متوقعة)** أو غير وظيفية **(غير متوقعة)**، تؤدي إلى مزيد من التفويض، فالمعضلة في تصوره تنشأ عن الحاجة إلى تفويض السلطة للنظم الفرعية وبشكل متزايد، لأن تعقد النشاطات التنظيمية يحتم توزيع السلطات وتفوضيها، حيث يظهر التعارض بين الأجزاء معبراً عن نفسه بإحلال الأهداف الفرعية للمنظمة محل الأهداف العامة **(الإقليمية)** للأجزاء، أي تغير محتوى القرارات اليومية على المستوى التنفيذي، فتصبح الأهداف الإقليمية غايات بدلاً من كونها وسائل لتحقيق هدف المنظمة، وهذا يتطلب ممارسة ضبط أكثر، والذي يأخذ هنا صيغة تفويض جديد للسلطة، وتبدأ حلقة مفرغة جديدة مرة أخرى. ولتحليل العلاقات الحركية بين المنظمة وأجزاؤها، وكذلك بين المنظمة وبيئتها، استخدم **سلزنيك** مفهوم **(حاجات التنظيم)**، فالمنظمة لها حاجاتها الأساسية في: الاستقرار، والدوام، وتحقيق الأهداف، والتي تنعكس على صورة الحاجة إلى استمرار السياسية القائمة والقيادة الموجودة، والحاجة إلى نظرة متجانسة، ثم الحاجة إلى تقبل الواقع والرضا بما هو موجود، ثم الحاجة إلى مشاركة الأعضاء وتعاونهم. حيث اكتشف سلزنيك أن هذه الحاجات تتعارض

مع الأهداف الخاصة لأعضائه، فتظهر مشكلة المقاومة في المنظمة، لذلك أعطى سلزنيك تصوراً آلياً للعلاقة بين النتائج المتوقعة وغير المتوقعة يقوم على تفسير السلوك التنظيمي في مستويين الأول: مستوى دافعية الأفراد، والثاني: مستوى حاجات الأفراد[1].

د- لدراسة ألفن جولدنر Alvin Gouldner :

قدم لنا ألفن **جولدنر** دراسته الإمبريقية عن مصنع الجبس كمحاولة قيمة لاختبار أفكار ماكس فيبر امبيريقيا، في كتابه المشهور "**أنماط البيروقراطية الصناعية**"[2] استطاع من خلالها تعديل وتطوير **نموذج فيبر** المثالي من خلال تمييزه بين **ثلاثة أنماط للبيروقراطية** هي :

أولاً: البيروقراطية المزيفة:

فيها تعرض القواعد من جانب هيئة خارجية، فلا العمال ولا الإدارة ولا الرؤساء أو المرؤوسين يحددون بأنفسهم، أو حتى يشاركون في وضع هذه القواعد، وبالتالي لا يستطيع الرؤساء أو المرؤوسين أن يضفوا سمة الشرعية على هذه القواعد في ضوء قيمهم الخاصة، مما يترتب عليه أنه من الممكن أن يؤدي تدعيم القاعدة إلى انتهاك قيم كل من الجماعتين، ولذلك يعتبر الانحراف عن القاعدة تدعيماً لمكانة العمال والإدارة، والقواعد هنا لا تدعمها الإدارة، كما أنها لا تحظى بطاعة وقبول العمال، وبالتالي لا يحدث صراع بين الجماعتين.

---

(1) محمد حربي حسن، مرجع سابق، ص ص 80 – 98.

(2) Gouldner, A., Pattrens of Industrial Bureaucracy Glencoe, III: The Free Press, 1954.

ثانياً: البيروقراطية ذات الطابع التمثيلي:

وهنا تبدأ الإدارة والعمال في وضع القواعد، والنظر إليها على أنها ملك لهم، وبالتالي يمكن للإدارة والعمال إضفاء سمة الشرعية على القواعد في ضوء قيمهم الخاصة، ومن ثمّ نجد أن تدعيم هذه القواعد لا يعني في أغلب الحالات انتهاكاً لقيم أي من الجماعتين، حيث يضر الانحراف عن القاعدة بمكانة الرؤساء والمرؤوسين، بينما يسمح الامتثال لكليهما بتحسين مكانته، وهكذا تحظى القواعد بتدعيم الإدارة، كما تحظى بطاعة العمال، ونادراً ما يحدث التعارض والصراع، لذا يعتبر هذا النمط **ديمقراطياً**.

ثالثاً: البيروقراطية ذات الطابع العقابي:

تنشأ القاعدة في هذا النمط استجابة لضغط العمال أو الإدارة، ولذلك فالجماعة التي لا تساهم في وضعها تنظر إليها على أنها مفروضة عليها. وبالنسبة لشرعية هذه القواعد، نجد أن الرؤساء وحدهم أو المرؤوسين وحدهم يعتبرونها شرعية، ولذلك فإن تدعيم هذه القواعد يؤدي إلى انتهاك قيم جماعة واحدة، ويؤدي الانحراف عن القواعد إلى خسارة المكانة بالنسبة للعمال أو الإدارة، أما الامتثال فيؤدي إلى مكاسب في المكانة بالنسبة لأي طرف منهما وحده، فالقواعد هنا يدعمها أحد الطرفين ويتجاهلها الآخر، مما ينجم عنه توترات وصراعات ،لذا فإن تدعيم هذه القواعد يتم باستخدام العقوبات والجزاءات [1].

[1] سعيد عيد مرسي، مرجع سابق، ص ص245-247.

هذا ولقد اهتم **ألفن جولدنر** في دراسته بنتائج القواعد البيروقراطية في المحافظة على البناء التنظيمي، كما حاول توضيح كيف أن وسائل الضبط التي تستخدم للمحافظة على التوازن في الأنساق الفرعية داخل التنظيم، يمكن أن تؤدي إلى إخلال بتوازن النسق الكبير، ويعتبر أن استخدام القواعد واللاشخصية التي تنظم إجراءات العمل داخل التنظيم؛ يعد جزءًا من استجابة التنظيم لضرورة الضبط التي تفرضها المستويات الرئاسية العليا.

هـ- آرثر شنشكومب Arthur Stinchombe

قدم العالم **آرثر شنشكومب** دراسة إمبيريقية حاول من خلالها اختبار نموذج ماكس فيبر للبيروقراطية، موضحاً ان العناصر التي تضمنها **نموذج فيبر** لا توجد جميعها في كل التنظيمات، وإن كانت هناك عناصر معينة شائعة في أغلب التنظيمات مثل السلطة الشرعية، والمهام الرسمية، مما ترتب عليه أن **التنظيم البيروقراطي** ما هو إلا شكلاً خاصاً من أشكال التنظيم الرشيد، ذلك التنظيم الذي يتطلب توافر عناصر أخرى مثل: استمرار أداء المهام، وتسلسل السلطة، والاستعانة بالملفات. فمن خلال دراسته التي قارن فيها بين **تنظيمين صناعيين**، الأول: لعمل بناء، والثاني: للإنتاج بالجملة. تبين أن المهارات الفنية لعمال البناء عالية ومرتفعة جداً بالقياس إلى مستواها المنخفض عند عمال الإنتاج بالجملة، وإن هذه المهارات الفنية المرتفعة لعمال البناء تعمل على تنشيط الأداء الرشيد، وارتفاع مستواه، وبالتالي تعتبر هذه المهارات الفنية العالية بديلاً للتسلسل الهرمي البيروقراطي الذي

يفتقده تنظيم عمال البناء، والذي يتميز به تنظيم الإنتاج بالجملة، والمفتقد في نفس الوقت للمهارة الفنية بين عماله [1].

ومعنى ذلك أن **شنشكومب** يرى أن التنظيمين كليهما رشيد، ولكن يرجع رشد الأول إلى المهارات الفنية العالية لعماله، أما رشد الثاني فيرجع إلى التسلسل الرئاسي الهرمي البيروقراطي.

وهكذا يخلص **شنشكومب** إلى نتيجة مؤداها: أن الخبرة الفنية والسلطة الهرمية بديلتين وغير متكاملتين على نحو ما ذهب إليه **فيبر**، حيث طالعنا بمفهوم **الإدارة المعقولة** تمييزاً لها عن **البيروقراطية**. فالإدارة المعقولة في نظره تتضمن أساساً قوة عمل ذات كفاءة متخصصة، وجزاء في مقابل العمل، وعقداً يوضح الأهداف والمستويات العريضة للمشتركين، أما الإدارة البيروقراطية فتتضمن إلى جانب ذلك سلطة هرمية فيها يشرف المستوى الأعلى على الأدنى، وموظفين إداريين يقومون بمهمة الاتصال، واستمرار العمليات والتشغيل.

و- دراسة ستانلي أودي Stanley Udy:

يعتبر **ستانلي أودي** أبرز من أسهموا في توضيح مفاهيم **فيبر** توضيحاً امبيريقياً، من خلال دراسة أجراها على (150) تنظيما إنتاجيا، يقع في (150) مجتمعاً غير صناعي، توصل فيها إلى نتائج قريبة إلى حد ما من النتائج التي توصل لها **شنشكومب**، حيث درس أودي مدى توافر ستة خصائص تنظيمية في

(31) Stinchcombe A., "Bureaucratic and craft Administration of production: A comparative study Admin. Sci.a., vol. 4, 1959, pp.168 - 187.

هذه التنظيمات، ثلاثة منها وصفها بأنها " **بيروقراطية** " وهي: السلطة الرئاسية، والجهاز الإداري المتخصص، وتباين المكافآت طبقاً للوظيفية. أما الخصائص الثلاثة الأخرى التي أطلق عليها **أودي** مصطلح الخصائص "الرشيدة " فهي مماثلة أيضاً لما ذهب إليه **شنشكومب** وهي: وجود أهداف محددة واضحة للتنظيم، تحديد المكافآت طبقاً للأداء أو الإنجاز، وجود اتفاقات تعاقدية تحدد مدى المشاركة.

واستناداً إلى التحديد الدقيق الذي قدمه **أودي** لهذين النوعين من الخصائص التنظيمية طوّر فرضاً مؤداه: أن التنظيمات الرسمية تشهد ارتباطات متبادلة موجبة بين العناصر الرشيدة، بيد أن الأخيرة، قد ترتبط بالعناصر البيروقراطية ارتباطا سالباً.

وفيما يلي جدول يوضح قيم معاملات الارتباط التي تمثل العلاقات المتبادلة بين الخصائص التنظيمية الستة في مائة وخمسين تنظيماً رسمياً.

	أ	ب	ج	د	هـ	و
ب	+0.79*					
ج	+0.79*	+0.70*				
د	+0.29*	−0.66*	−0.16			
هـ	0.12	−0.27	+0.40*	+0.66*		
و	−0.12	−0.88*	−0.28	+1.00*	+0.75*	
ز	+0.29*	−0.62*	+0.23	+0.35*	0.72*	+0.61*

* تشير إلى اختبار **كا**^{2} الدال عند مستوى 0.05

جدول يوضح الارتباط المتبادل بين ست خصائص ترشيدية بيروقراطية

ومن الواضح أن معاملات الارتباط في الجدول تؤيد بشكل قاطع الفرض الذي استهل به **أودي** دراسته، فلقد اتخذت الخصائص فئتين: الأولى تعبر عن العناصر التي وصفها أودي بأنها عناصر " **بيروقراطية**" والثانية تعبر عن تلك التي وصفها بأنها " **ترشيدية** " ثم ظهر بعد ذلك ارتباط موجب بين الخصائص البيروقراطية الثلاث، وارتباط موجب مماثل بين الخصائص الترشيدية الثلاث، أما الارتباط بين الخصائص البيروقراطية والخصائص الترشيدية، فكان ارتباطاً سالباً بدون استثناء، مما يشير إلى استقلال هذين الضربين من الخصائص، حيث رتب **أودي** على نتائجه الإمبريقية هذه، ثلاث قضايا هامة تشكل في مجموعها تعديلاً للتصور الكلاسيكي الذي قدمه فيبر للتنظيم البيروقراطي فيما يلي ذكرها:

1- إن الطبيعة التكنولوجية للمهام التي يتعين إنجازها تحدد درجة كل من البيروقراطية والترشيد في التنظيم.

2- إن البيروقراطية والترشيد لا يتسقان، ولا يرتبطان فيما بينهما ارتباطاً موجباً في التنظيم الواحد.

3- إن عدم الاتساق بين البيروقراطية والترشيد، يؤدي إلى ظهور ميكانزمات تنظيمية تعمل على الاحتفاظ بمستوى معين من كفاءة التنظيم.

إن هذه القضايا قد أدت بأودي إلى استنتاج هام، هو أن النموذج المثالي الذي قدمه **ماكس فيبر** للتنظيم، يمكن أن يكون بمثابة أساس لإقامة نموذج آخر يستطيع أن يستوعب أبعاداً وظواهر تنظيمه أكثر من تلك التي يتضمنها، وأن هذا

المطلب سيفرض بطبيعة الحال وجود نموذج معقد طالما أن البحث الأمبيريقي قد كشف عن قصور واضح في نموذج فيبر [1].

ز- دراسة ميشيل كروزيه Mechael Crozler:

أجرى **كروزيه** دراسة ميدانية لمشروعين عاميين في فرنسا عن طبيعة العمل، وتركيب القوى العاملة فيهما، وموقف الإنتاجية، ومعنويات العاملين، محدداً مفهومه للبيروقراطية بأنها ظاهرة الروتين والتعقد وجمود المنظمات، فهي تعبير عن صورة الموظف الحكومي الملتزم بالتطبيق النصي للقواعد واللوائح دون أي تصرف يقتضيه تباين الحالات. حيث حاول **كروزيه** إعطاء تصور متكامل لسمات الظاهرة البيروقراطية في كتابه: " **الظاهرة البيروقراطية** " ضمن حالة حركية أسماها الحلقة المفرغة للبيروقراطية **Circle Vlcleux Bureaucratique** محللاً البيروقراطية بدءًا بالخصائص الرئيسية للمنظمة البيروقراطية، وما ينجم عنها من مظاهر سلبية تقود إلى نتائج غير مرغوب فيها، تستدعي مزيداً من الخصائص البيروقراطية، فأربع خصائص بيروقراطية أشار لها **كروزيه** كعوامل للحلقة المفرغة هي: القواعد، تركز سلطة القرارات، هرمية المستويات الإدارية، ظهور سلطات متوازية تتبادل التأثير فيما بينها، لتقود إلى زيادة تركزها، فالقواعد واللوائح تزيد من مركزية اتخاذ القرارات، وهذه تدعم التصنيف الهرمي للفئات والمستويات الإدارية والتي تساعد على خلق سلطات متوازية تستدعي بالضرورة زيادة في القواعد، ومن بعد فإن هذه الخصائص تقود إلى مظاهر سلبية، حيث وجد كروزيه أن تنميط السلوك يقلص

[1] Udy, S. Jr, "Bureaucracy and: Rationality in weber's organization theory: an empirical study Social rye, vol. 24. 1959, pp. 791 - 795.

نفوذ الرؤساء وسلطاتهم بما يساعد على عدم الاكتراث بالعمل والسلبية فيه، وكذلك الكسل لعدم وجود حوافز للابتكار. كل هذا يقود إلى نتيجة غير مرغوب فيها، هي انخفاض الإنتاجية، ثم مصاعب في الاستجابة لاحتياجات البيئة **(الجمهور)**. وإزاء ذلك نجد أن هذه النتيجة تثير ردّ فعل لدى الإدارة، يتمثل بزيادة القواعد من جهة، وإلى تركيز سلطة اتخاذ القرارات في الإدارة العليا من جهة أخرى، وذلك بهدف حماية المنظمة من مخاطر المحسوبية والتحكم والتكيف الخاطئ للبيئة. وكل ذلك يؤدي إلى جمود وصعوبة التغير لمواجهة المشكلات بما يأخذ مظهر عدم القدرة على تصحيح الأخطاء، مما يؤدي إلى نتيجة جديدة غير مرغوب فيها هي الدفع بعدم الاختصاص، والشكوى في صعوبة العمل، وتعقد إجراءاته بما يزيد من مصاعب التعامل مع الجمهور، ويزيد حالة الصراع مع البيئة.

إن هذه النتيجة تثير حلقة مفرغة جديدة تكون بصيغة رد فعل يتجه إلى زيادة تركيز سلطة اتخاذ القرارات في الإدارة العليا والقواعد، وتصنيف شديد للمستويات الإدارية، وتمييز فئات الوظائف بصيغة طقوسية، مما يؤدي إلى انعزال الأفراد وتنافسهم على الأقدمية، إلا أن هذا التنافس يقود إلى التعاون ضمن الجماعة، ثم الخضوع لضغوطها للحماية ضد الجماعات الأخرى وضمن المنظمة، وتظهر بذلك نتيجة سلبية جديدة، هي انعدام الشعور بالانتماء للمنظمة، وعدم إدراك الهدف العام لها. وهكذا تكون الاستجابة بإحلال أهداف الجماعة بدلاً عن أهداف المنظمة، وهذه النتيجة الغير مرغوبة تثير حلقة مفرغة جديدة تبدأ برد فعل الإدارة الرامي إلى زيادة القواعد، ومركزية القرارات، وطقوسية أكثر في ترتيب الوظائف، حيث تتسع الهوة بين أصحاب سلطة القرار والقاعدة المنفذة التي تملك كل

المعلومات بحكم احتكاكها بالواقع، فيكون صاحب السلطة غير قادر على اتخاذ قرار سليم لكونه منخفض الكفاءة، وكذلك لبعده عن مستوى التنفيذ، فيخضع لصانعي القرار الحقيقيين، أي تكون هناك سلطات متوازية نتيجة تعاون الأفراد في المستوى التنفيذي لتحقيق الاستقرار للجماعة، وذلك بتحكمهم في وضع القرار، إما بإعطاء معلومات غير صحيحة، أو بالمساومة على الامتيازات، فتكون النتيجة التناقض بين الجماعة والمنظمة، وانخفاض الروح المعنوية نتيجة الصراع بين الجماعات، حيث يصل جمود الروتين حداً يصعب معه التغيير، وتصحيح الأخطاء الذي لا يتم إلا بإحداث أزمة يتم من خلالها كسر الحلقات المفرغة المتداخلة ... فالمنظمة البيروقراطية غير قادرة على التصحيح، لأن البناء القيمي يفرض مواقف متناقضة، فحين تحتاج المنظمة تعاون أفراد يتجهون للتنافس، وإذا تعاونوا فإن ذلك يكون لالتقاء مصالحهم **(كأهداف بديلة لهدف المنظمة)** ضد أي توجيه للتطوير، لأنه يعني تهديداً لمصالحهم المستقرة ... لذا فهم ينساقون نحو القواعد واللوائح السائدة وملتزمين بها، سواء كانت تؤدي إلى هدف المنظمة أم لا... فهذه القواعد تمثل أُطراً للدفاع عن النفس، وتبريراً لعدم الابتكار والبقاء في الحد الأدنى من الأداء ... لذا فإن روح الفريق تكون طقوسية تهتم بشكل القواعد واللوائح، وتستطيع باستمرار تجميد القرارات التطورية ... ذلك يعني أن التطوير والإصلاح لا يمكن تحقيقه إلا بأزمة تهدد المصالح القائمة، و تثير ردود فعل سلبية تجاه الحالة تفرض الحاجة إلى التغيير[1].

[1] M. Crozler the Bureaucratic Phenomena, Chicago: univ. Of Chicago Press, 1964. PP..10−50

ح- دراسة بيرنز Burns وزميله ستوكر Stalker:

قام **بيرنز وستوكر** بدراسة ميدانية[1] شاملة **لعشرين مصنعاً بريطانياً** في مجال الإلكترونات، وهو مجال تعرّض لظروف تجارية متغيرة، وظروف تكنولوجية متغيرة أيضاً بمعدل سريع، اختبرا من خلال هذه الدراسة، نموذجين من الشركات أحدهما يعمل في ظل النظام الميكانيكي البيروقراطي الذي يقترب إلى حد كبير من **النموذج المثالي** الذي قدمه **ماكس فيبر**، ويستند هذا النموذج إلى وجود تسلسل رئاسي واضح في الوظائف يعكس درجة محددة من التخصص، كما يستند إلى وجود اتصال رأسي بين المستويات الرئاسية، بحيث يكون كل رئيس مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن ملائمة كل متخصص لأهداف التنظيم. والآخر يعمل في ظل نظام عضوي، فلا يستند إلى وجود هذا التسلسل الرئاسي المحدد، لأنه يتطلب تحديداً دائماً للأدوار، ويتم التحديد من خلال الاجتماعات المستمرة بين المديرين، كما أن الاتصال في هذا النموذج يكون اتصالاً شفهياً، وغالباً ما يحتوي على معلومات واستشارات، والأفراد في النموذج يؤدون عادة مهامهم في ضوء استيعابهم العام لأهداف التنظيم وتمثلهم لها. بيد أن **بيرنز وستوكر** لم يقدما لنا حكماً خاصاً بفاعلية أي من النموذجين، ولكنهما ذهبا إلى أن فعالية أي منهما تعتمد على البيئة التي يمارس فيها المصنع نشاطاته[2].

---

(1) Burns, T.and stalker, G., the management of Innovation. London, Press. 1961.

(2) السيد الحسني، النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1985، ص 117.

ط- دراسة وارن بينيس Warren Bennis.

يشير **وارن بينيس** في دراسة له عن إعادة بعث المنظمة، إلى أن البيروقراطية اختراع اجتماعي وُلد كاستجابة لحاجة المؤسسات إبان الثورة الصناعية في مواجهتها للعفوية والمحسوبية، وصولاً إلى الدقة والنظام.

أما اليوم وبعد أن بلغت سرعة التغير الاجتماعي مرحلة الانفجار المعرفي وانتشرت روح البحث، وبلغت صناعة المعرفة موقع الصدارة في الجهد الإنساني، فإن الجهاز البيروقراطي أصبح غير قادر على تنسيق علاقة الإنسان بالسلطة الرسمية في هذا المجتمع؛ بسبب تغير موقف الإنسان والقوى والقيم التنظيمية فيه، فالبناء الهرمي للبيروقراطية لم يعد قادرا كالسابق على الاستجابة للواقع الجديد للمنظمات، بسبب حركيته المتوافقة مع متطلبات البيئة المتجددة. لذا يدعوا **بينيس** إلى نماذج وأنماط إدارية جديدة بديلة للبيروقراطية محدداً إثر ذلك نموذجاً تنظيمياً أطلق عليه سم الهيكل العضوي المتأقلم **Organic Adaptive Structure** وفقاً للمؤشرات التالية:

1- التغير السريع في وظائف المنظمة طبقاً للتغير التكنولوجي، ولحركية البيئة..

2- ارتفاع المستوى التعليمي للعاملين، وما نجم عنه من زيادة طموحاتهم، وكذلك التزامهم بروح المهنة، ثم تحقيق المرونة في العلاقات.

3- اعتماد أسلوب إدارة الفريق ومجموعات العمل المؤقتة، ثم سيادة العلاقات العضوية بدلاً من الآلية.

4- اقتصار دور الإداري على التنسيق بوصفه حلقة بين مجموعات العمل.

5- اعتماد المهارة والتدريب المهني، وليس المركز والدرجة الوظيفية كمعايير للمفاضلة بين العاملين[1].

إن **بينيس** لم يستطع تقديم نموذج واضح المعالم، بل حاول تحديد بعض مؤشراته، والسبب هو اندفاعه في التأكيد على أن التغير التقني والعلوم الإدارية والإنسانية والطبيعية محرك لكل المتغيرات الاجتماعية المرتبطة بما أسماه " **انفجار المعرفة** " وعدّها العامل الحاسم في إنهاء البيروقراطية، متجاهلاً العوامل الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ... لذا جاء نموذجه وفق تصور خيالي بعيد عن الواقع.

بناءً على ما سبق نصل إلى أن معظم الدراسات الميدانية التي حاولت أن تختبر **النموذج النظري للبيروقراطية عند ماكس فيبر**، اتجهت نحو محاولة تطبيقهُ على أرض الواقع، لاختبار مدى واقعيته، واظهار مميزاته وعيوبه، مستخلصاً نماذج وأنماط إدارية جديدة، تناسب طبيعة التنظيمات الرسمية في المجتمع الحديث. حيث اتفق معظمهم على أن الفارق بين البيروقراطية والأنساق الاجتماعية الأخرى، أن الأولى تنشأ لأهداف محدودة ومطالب اجتماعية معروفة، وبذلك يكون وعي الأفراد وادراكهم هو الذي يرفعهم إلى تنسيق أنشطتهم لتحقيق غايات مقصودة. ويتطلب هذا التنسيق توافر درجة معينة في الضبط تحققها القواعد الرسمية المقررة، ولكن

[1] Warren Bennis (ed.), American Bureaucracy. (New Jersey: New Branswick, Press, 1982, pp.3-7

طالما أن التنظيم يتعلق بالأفراد الذين يمارسون ضروباً للسلوك، وأنماط للتفكير والعمل، فإننا قد نتوقع ألاّ تحقق هذه القواعد النجاح المطلق في ضبط المواقف الواقعية، وتوجيه الأنشطة التنظيمية، خصوصاً وأن للأفراد أهدافاً خاصة لا تتسق دائماً مع الأهداف العامة للتنظيم، بل أنهم قد يعتبرون الأخيرة وسيلة يحققون من خلالها أهدافهم. من هنا قد يشهد التنظيم صراعاً بين أهدافه العامة، وبين الأهداف والقيم والمعايير الخاصة بأفراده. لذا، يتوجب علينا أن ننظر إلى التنظيم من زاويتين قد تبدوان متمايزتين تحليلياً، ولكنهما متكاملتين واقعياً، **الأولى:** أن كل نسق تنظيمي ملموس، يعتبر نسقاً رسمياً، ولكنه في الوقت ذاته بناءً اجتماعياً متوافق تسوده علاقات غير رسمية. أما **الثانية:** أن استمرار البيروقراطية في المجتمع الحديث، أصبحت أحد الأسباب الوجيهة لمزيد من الدراسات التحليلية المقارنة، وصولاً إلى أفضل الصيغ القادرة على تكيف الواقع التنظيمي، مما يجعله قادراً على الاستفادة من إيجابيات البيروقراطية التنظيمية، وفي الوقت ذاته تجنب سلبياتها المحتملة إلى الحد الممكن.

ي- دراسة مورو بيرجر للبيروقراطية في مصر الحديثة:

قام **مورو بيرجر M. Berger** ، أستاذ العلوم الاجتماعية بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأميركية خلال 1953 – 1954، بدراسة للبيروقراطية الحكومية في مصر، وعرض نتائج المعلومات التي جمعها عن مجموعة مكونة

من**249 موظفاً** يمثلون طبقة الإدارة الوسطى في كتابه "**البيروقراطية في مصر الحديثة**"[1].

حيث بدأ مورو بيرجر دراسته بالحديث عن تراث المجتمع المصري القديم والإدارة العامة في زمن الاحتلال البريطاني، مرورا بعهد محمد علي، حتى وقت إجراءه الدراسة، والأسباب التي جذبت عدداً كبيرا من المتعلمين إلى وظائف الحكومة، والوضع الاجتماعي والاقتصادي المتغير لكبار الموظفين وولاءهم، ومدى احترامهم، وكذلك نظرتهم إلى خصائص السلوك الوظيفي (**البيروقراطي**)، كعدم الانحياز والتفاني في العمل والخضوع لرئاسة واحدة، واستخدام القدر المتاح لحرية التصرف...الخ.

فالمجتمع المصري كغيره من البلدان النامية يعتمد أساسا على الزراعة، ويحاول أن يتجه إلى الصناعة أملا في رفع مستواه المعيشي، وزيادة قوته وتأثيره في المجتمع الدولي، بالإضافة إلى أنها ترغب في نفس الوقت تجنب المساوئ الاجتماعية التي هاجمت التصنيع في بلاد الغرب، والتي لم يستطع التغلب عليها إلا بعد مضي وقت طويل على نموه الاقتصادي. وهنا يبرز دور الدولة الأساسي في عملية التصنيع، فعلى هيئة الموظفين (البيروقراطية العامة) أن تصنف إلى مجموعتها الكثير من الفنيين والصناع المهرة في فروع العلوم، كما أن دور الإدارة العامة في تسيير الانتقال من الجماعة الريفية الزراعية إلى الجماعة الحضرية الصناعية دور هام.

(1) Berger, M. Bureaucracy and Society in modern Egypt Princeton: Pinceton university, Press, 1957.

فالإدارة الحكومية لها أهمية بالغة في المجتمعات التي تسعى للتصنيع، وعلى ذلك فالموظفين أنفسهم يكونون هيئة اجتماعية هامة، وهم في بلاد كمصر يشكلون نسبة كبيرة من عدد المتعلمين.

لذا، انطلقت دراسة بيرجر من مجموعة تساؤلات أهمها:

1- من أي عناصر المجتمع تتكون طبقة الموظفين؟ وماهي أهدافهم؟

2- ما مدى التماسك في المجموعة التي يكونونها؟

3- ما مدى طاقاتهم الفنية والإدارية؟

أما الطريقة التي استخدمها **بيرجر** في جمع البيانات، فقد قسم الدراسة إلى قسمين، حتى تتاح له الفرصة للنقاش على أساس من العمق في الزمن والاتصال بالحاضر هما: البحث التاريخي، والاستقصاء من خلال الإجابات التي قدمها 249 من كبار موظفي الحكومة المصرية في سنة 1954، وذلك من خلال استقصاء طويل على ماضيهم واتجاهاتهم وأفكارهم. توصل من خلالها إلى النتائج التالية:

1- إقبال الرجل المتعلم على الوظائف الحكومية:

يبدو من استقراء التاريخ الصلة الوثيقة بين التعليم والوظائف الحكومية منذ عهد **محمد علي**، وقد ازدادت هذه الصلة قوةً نتيجة السياسة التي اتبعها " **لورد كرومر** " وهي ضمان وظيفة حكومية لكل من أتمّ التعليم الثانوي، وزاد من تشبث المتعلمين بالوظائف الحكومية ما كان حادثاً من ندرة فرص العمل للشباب المتعلم في مجتمع زراعي أخذ في التحول، مما زادهم رغبةً في اتخاذ الوظيفة الحكومية وسيلةً لرفع مستواهم الاقتصادي والاجتماعي.

وما يؤيد هذا أن **249** موظفا مصرياً أجابوا على الاستقصاء، ذكروا أنهم دخلوا خدمة الحكومة لأسباب اقتصادية مقابل نسبة أصغر من بين مجموعتين من موظفي حكومة الولايات الأمريكية، وعندما سُئل الموظفون المصريون عما يعجبهم في الوظائف الحكومية، ذكر ثلثهم الأمن الاقتصادي، وهم الذين يعتمدون اعتماداً كلياً على مرتباتهم، بينما ذكر ثلث آخر ممن لهم إيراد مستقل أن الرغبة في الخدمة العامة هي سبب دخولهم خدمة الحكومة.

2- التغيرات في المكانة والهيبة.

دلت النتائج التي توصلت إليها الدراسة على تدهور المكانة التقليدية التي كانت تحتلها الخدمة العامة في مصر، فقد أوصى أربعة فقط من **248** موظفاً بالالتحاق بخدمة الحكومة، وقليل منهم يرى أنها تتمتع بهيبة أكبر من سبل العمل الأخر. حيث أخذت نسبة كبيرة من الموظفين في اعتبارهم البحث عن سبل أخرى للعمل قبل الالتحاق بخدمة الحكومة، وهم يعبرون عن عدم رضاهم عن المكانة الاقتصادية التي يمكن لمرتب الحكومة أن يهيئها. ومعظم أولئك الذين يذكرون احتمال تركهم لخدمة الحكومة يعللون ذلك بحاجتهم إلى وظائف تُدر عليهم دخلاً أكبر، ويبدي أكثر من نصف أولئك الذين يتقاضون مرتبات عالية نسبياً أنهم لا يمكنهم أن يعيشوا عليها، ويعتقد نصفهم أنه يجب على الحكومة ألا تضع العراقيل أمامهم في سبيل قيامهم بأعمال أخرى بعد ساعات العمل الرسمية.

3- الولاء للعاملين، والخاص للموظف.

بينما الأمانة والكفاية في الإدارة العامة تتخذان شكل موضوع بحث أخلاقي في الغرب؛ فهما تعتبران في مصر والشرق الأدنى مسألة اختلاف في أسس الولاء القديمة والحديثة التي يدين بها الفرد، والمشكلة التي تواجه البلاد العربية ومصر هي تغلغل الأفكار الغربية عن الأمانة والكفاية في نطاق الحكومة. هذا وقد أظهر الاستفتاء أن الوعي المهني لم يبلغ مداه من حيث الخدمة العامة أو الاهتمام بالمهارة والجدارة، بل كان يتمثل إلى حد بعيد في صورة اهتمام بالمصالح الشخصية وحماية الذات، ويبدو أن كبار الموظفين في الحكومة المصرية ليسوا على درجة كافية من التجانس، من حيث ماضيهم الاجتماعي والاقتصادي، كما أنهم ليسوا متفقين بدرجة كافية في نظرتهم الاجتماعية، وكذلك ليست لهم القدرة على التحكم في دفة الأمور عن طريق مهامهم الإدارية، كما أن الصفة الرئيسية التي تجمع بينهم هي الاتجاه إلى حماية الذات.

4- المبادأة والإحجام، مجال السلوك البيروقراطي.

لاحظ **بيرجر** في دراسته بأن الموظف المصري شديد الحياء، يهاب رؤساءه، وراغب عن التصرف من تلقاء نفسه حتى في حدود القدر المسموح به. حيث دلت النتائج على أن زيادة استخدام حرية التصرف هي خاصية مميزة لأولئك المتقدمين في السن من المجيبين، وأولئك الذين هم في درجات عالية، والذين ارتفعت مكانتهم الوظيفية، وأولئك الراضين كل الرضا عن وظائفهم، وباختصار أولئك الذين كان تعرضهم أطول لأمثلة السلوك والاتجاهات الغربية، وللبيروقراطية الغربية وشديدي الارتباط بالبيروقراطية في مصر.

هذا وتدل كثير من البيانات على أن كبار الموظفين الذين أجابوا على الاستقصاء، ذكروا ضمناً أن النظام الوظيفي المصري لم يشجع بصفة خاصة الموظفين الذين يتصرفون من تلقاء أنفسهم، كما أبدى المجيبون من أفراد عينة البحث خشيتهم من القيام بذلك التصرف[1].

بناءً على ما سبق، نصل إلى أن **مورو بيرجر** قد اعتني في دراسته للبيروقراطية في مصر الحديثة، بدراسة هيئة موظفي الحكومة المصرية وبمركزها كفئة اجتماعية في المجتمع المصري، أكثر من اهتمامه بدراسة وظيفتها في الإدارة، إلا أنه استطاع من خلال هذه الدراسة أن يعكس إلى حد ما المؤثرات الثقافية والاجتماعية على هذه البيروقراطية عندما توصل في نتائجه إلى أنه ليس ثمة علاقة بين التوجيه البيروقراطي (**الترشيد، العمومية، والتسلسل الرئاسي، وحرية التصرف**)، وبين التوجيه نحو المهن الفنية العليا (**المهارة، وحماية الذات، والخدمة**)، وأن التوجيه البيروقراطي كان أكثر وضوحاً بين قُدامى الموظفين، ذوي المراتب العليا، أما الأشخاص الذين كانوا يعانون من صراع، فإن هذا مصدره ولائهم الأسري القوي، وارتباطاتهم الشخصية الوثيقة، في الوقت الذي يواجهون فيه معايير وقواعد رسمية تفرض عليهم اتباعها بدقة.

[1] مورو بيرجر، البيروقراطية في مصر الحديثة، ترجمة وتقديم: محمد توفيق رمزي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م.

الخاتمة

إن استمرار ظاهرة البيروقراطية في المجتمع الحديث، أصبحت أحد الأسباب الوجيهة للقيام بدراسات تحليلية مقارنة، وصولاً إلى أفضل الصيغ القادرة على تكيف الواقع التنظيمي في المجتمعات النامية، بما يجعله قادراً على الاستفادة من إيجابيات النماذج البيروقراطية، وتجنب سلبياتها المحتملة إلى الحد الممكن، حيث تبدو البيروقراطية عند التنفيذ مختلفة تماما عن الصورة النظرية التي نرسمها لبنيانها الرسمي، فكثير من القواعد الرسمية تخالف أكثر مما تطبق، وكثيرون من أعضاء المؤسسات البيروقراطية يتصرفون تصرف البشر، لا تصرف الآلات المجردة من العوامل الشخصية، فنجدهم في كثير من الأحيان ودودين، وفي بعض الأحيان عكس ذلك . ولكن هذا التناقص بين المتطلبات الرسمية والسلوك الفعلي للبيروقراطيات قد يكون تناقضاً في الظاهر أكثر منه في الحقيقة. فلربما كانت مخالفة بعض القواعد الثانوية أمرا لا أهمية له بالنسبة للمنظمة، وكانت لوائح الأنظمة الأساسية تطبق دوما بعناية، ومن الجائز أيضا أن يكون المسلك المتجرد مطلوباً في تلك الصلات التي تتعلق بأداء العمل الرسمي، كالصلة بين الموظف والزبون، أو بين الرئيس والمرؤوس، فالعامل في المؤسسة أحيانا لا يدرك الهدف البعيد الذي يربط بين أجزاء العمل، ومن هنا وجب وجود المدير البيروقراطي بالنسبة للعامل لما يقوم به من دور في ضبط العمل. وعليه تعاظمت أهمية البيروقراطي في نظر العمال، لأنه يؤدي أعمال لا يستطيع العامل تأديتها مما يخلق نوعاً من الاحترام لسلطاته.

فالكيانات البيروقراطية ليست من الجمود بالقدر الذي يفترضه الناس عموماً، فتنظيمها لا يبقى ثباتاً لا يتغير عما قُرر له في المخططات الرسمية، وإنما يتطور دوما فيتخذ له أشكالاً جديدة. فالأحوال الاقتصادية والاجتماعية تتغير مما يضطر المخططون الرسميون إلى وضع إجراءات جديدة، حيث أنهم كثيراً ما يقبلون تكوين روابطهم الاجتماعية مما يغير بنيان المؤسسة. وأن الأنساق المنتظمة التي نجدها في ألوان النشاط والتفاعل، والتي لم تصبح بعد جزءًا ثابتاً رسمياً في تنظيم سياق المؤسسة تكشف لنا عن البيروقراطية في طور التغيير، فبعض العادات التي تنشأ في سياق القيام بالأعمال تساعد على الوصول إلى غايات المؤسسة، وبعضها يعرقل الوصول إلى هذه الغايات، والمصلحة الرسمية للمؤسسة البيروقراطية تقضي بأن تشجع العادات الأولى وتخذل العادات الثانية، إذاً فالمشكلة الإدارية هنا تنصب على كيفية تحقيق هذه المصلحة.

كل هذه الاعتبارات تحدونا إلى أن نعيد النظر في مفهوم البنيان البيروقراطي فربما كان من الأحرى بدلاً من اعتباره جهازاً إدارياً له مميزاته الخاصة التي ينفرد بها، أن ننساق وراء فكرة أخرى من أفكار ماكس فيبر، وأن ننظر إلى البيروقراطية من حيث غايتها العملية. وينبغي آنذاك أن نعرف أورد البيروقراطية على أنها التنظيم الذي يرتفع بالفعالية في الإدارة إلى حدها الأقصى، بغض النظر عن الخصائص الرسمية لهذه الإدارة، أو على أنها – أي البيروقراطية – أسلوب له، شكله الرسمي المقرر في تنظيم السلوك الاجتماعي في صالح الفعالية الإدارية.

إن تحقيق هذه الغاية عن طريق نظام من الإجراءات الحقيقة موضوع سلفاً، وإيجاد ظروف ملائمة للتطور الإصلاحي المستمر في المؤسسة، والاتجاه

إلى إصلاح الذات والتكيف في مؤسسة بيروقراطية، تتطلب ظروفا تشجع الأعضاء فيها على التصدي للمشكلات المستجدة، وعلى تبين أفضل الأساليب للوصول إلى نتائج معينة من تلقاء أنفسهم، وتبطل الحاجة للجوء إلى التصرفات غير الرسمية التي تلحق الضرر بغايات المؤسسة.

حيث إن أصعب ما تواجهه البلدان النامية اليوم، هو عملية إعادة بناء أجهزتها الإدارية، وهوما يمكنه اعتباره العمود الفقري الذي تقوم عليه عمليات التنمية، ذلك أن الوفاء بوظائف الدولة بمختلف مستويات تطورها، لا يمكن أن يتم إلا من خلال إدارة عامة ذات كفاءة وفاعلية، حيث تلعب أجهزة الدولة الدور الأساسي في تشكيل وتخطيط وتنفيذ السياسة العامة، خصوصا في الدول النامية، لأن الجهاز الإداري في هذه الدول يتحمل العبء الحقيقي لتنفيذ خطط وبرامج التنمية.

وفي خضم البحث عن نموذج أمثل للإدارة العامة، يوفر الرشد والموضوعية، ويحقق أهداف التنمية في هذه البلدان؛ انطلقت الدعوات والآراء لتبني النموذج البيروقراطي بما يتصف به من خصائص تمكنه من تحقيق أهداف التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية في هذه المجتمعات. فمما لا شك فيه، أن النمط البيروقراطي للجهاز الحكومي يحمل جوانب إيجابية، يمكن أن يكون لها تأثير كبير على طبيعة بناء وأداء الأجهزة الإدارية في الدول النامية، بما يتلاءم وأهداف التنمية الشاملة، وذلك من خلال ما يوفره هذا النمط من قيم واعتبارات وعلاقات تكون الدول النامية لأمس الحاجة لها في مسيرة تطورها.

إذن فعملية التغير والتحديث في هذه البلدان لابد أن تبدأ باجتثاث الجذور القديمة للبيروقراطية والأساليب التقليدية القائمة عليها، وتعمل على بناء جهاز إداري عصري، يتلاءم مع الأفكار والأيديولوجيات الجديدة التي جاء بها التغيير السياسي، وهذا لا يمكن أن يتم إلا من خلال بناء مؤسسات سياسية ديمقراطية تعتمد بالدرجة الأولى على القاعدة الشعبية وما تهدف إليه، فالديموقراطية السياسية هي الضمان الكفيل لقيام الجهاز البيروقراطي بتنفيذ برامج وخطط التنمية فمعلوم لدينا أن الديمقراطية في حد ذاتها تعني أن يشترك الناس كل الناس، وليس فقط جزء أو حتى معظم هؤلاء الناس في رسم السياسات التي تهمهم، ثم تنفيذ السياسات وصولا إلى أهداف اشتركوا جميعاً في تحديدها، ولكن هل من الممكن أن يشترك الناس جميعا في عملية اتخاذ القرار الإداري التنفيذي، مما يقتضي تواجد هؤلاء الناس جميعا في المؤسسات الإدارية التي تهمهم ؟

إن المخرج من هذا هو أن يشترك كل الناس في عملية اختيار حرة لمن ينفذون لهم تلك السياسات، ويترجمونها إلى منجزات وخدمات لمصلحة الناس جميعاً، بشرط أن يكون هؤلاء المنفذون تحت رقابة مستمرة من قبل الناس الذين اختاروهم.

قائمة المصادر والمراجـــــع

1. إبراهيم درويش، الإدارة العامة: نحو اتجاه مقارن، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1984.
2. أحمد جمال ظاهر، البيروقراطية والاغتراب الاجتماعي في بعض دول الخليج العربي، منشورات دار الأمل، الكويت، 1984.
3. ادوارد كارديلي، في النقد الاجتماعي، ترجمة: أحمد فؤاد ربلبع، دار المعارف، القاهرة، 1968.
4. بيتر بلاو، البيروقراطية في المجتمع الحديث، ترجمة: إسماعيل الناظر، ومعد كيالي، دار الثقافة، 1961.
5. تاري شوجرفان، ومحمد الغريب عبد الكريم، علم الاجتماع: النظرية والمفهوم، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1988.
6. جراهام كينلوتش، تمهيد في النظرية الاجتماعية: تطورها ونماذجها الكبرى، ترجمة: محمد سعيد فرح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.
7. جورج ريستزر وآخرون، رواد علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1993،1.
8. حسين بن عثمان محمد عثمان، دروس في الإدارة العامة، الدار الجامعية، 1990.
9. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المجتمع: دراسة في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية.

10. رشيد (عقلانية) Rationality: نمط سلوكي يلائم تحقيق أهداف معينة في إطار محدد، حيث يشير مصطلح العقلانية إلى الوسائل الصحيحة لبلوغ أهداف مرغوبة وفقا لقواعد المنطق والمعرفة الإمبريقية.
11. زينب محمد زهري، وقباري محمد اسماعيل، أساسيات علم الاجتماع الاقتصادي: مداخل نظرية وعملية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس – ليبيا، ط1، 1985.
12. سعيد عيد مرسي، الأيديولوجيا ونظرية التنظيم: مدخل نقدي، تقديم: علي عبد الرزاق جلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1990.
13. السيد الحسني، النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1985.
14. عبدالأمير عبد العظيم العكيلي، منكرات في مبادئ الإدارة: مدخل بيئي سياسي، منشورات الجامعة المفتوحة طرابلس– ليبيا، ط1، 1992.
15. عبدالهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، 1983.
16. عثمان سعود، البيروقراطية الشعبية، مجلة البحوث العربية للعلوم الاجتماعية التطبيقية، العدد الأول، 1991.
17. عمار الطيب كشرود، علم النفس الصناعي والتنظيمي الحديث: مفاهيم ونماذج ونظريات، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط 1995.
18. فيصل فخري مرار، التنظيم الإداري، المطبعة الأردنية، عمان، 1979.
19. قباري محمد اسماعيل، أسس البناء الاجتماعي: دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون سنة نشر.

20. كمال التابعي، إدارة المؤسسات الاجتماعية، دار نهضة الشرق، القاهرة، 1997.

21. مجموعة من علماء الاجتماع، مختارات من كتاب علم الاجتماع الحديث: التنمية–البيروقراطية– التمايز الطبقي، تحرير :بيترورسلي، ترجمة: عبدالله محمد وآخرون، دار المدينة القديمة للكتاب، طرابلس، ليبيا،1995.

22. محمد حربي حسن، علم المنظمة، مراجعة: خليل محمد الشماع، دار الكتب للطباع والنشر، الموصل، العراق،1989.

23. مورو بيرجر، البيروقراطية في مصر الحديثة، ترجمة وتقديم: محمد توفيق رمزي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م.

ثانياً– المراجع الأجنبية:

1. "Blau, P., et al," te structure of small bureaucracy". Am. social. rev., vol. 13. 1966, pp.191–197.

2. "Merton, R., Bureoucvatic structure and personality , in social theory & social structure: toward a codification of theory and research, the free , press of Glencoe , illinion, 1944. pp. 151 – 155

3. (31)Stinchcombe A., “Bureaucratic and craft Administration of production: A comparative study Admin. Sci.a., vol. 4, 1959, pp.168 – 187.

4. Berger, M. Bureaucracy and Society in modern Egypt Princeton: Pinceton university, Press, 1957.
5. Burns, T.and stalker, G., the management of Innovation. London, Press. 1961.
6. Gouldner, A., Pattrens of Industrial Bureaucracy Glencoe, III: The Free Press, 1954.
7. M. Crozler the Bureaucratic Phenomena, Chicago: univ. Of Chicago Press, 1964. PP.50-10.
8. Selznick, P., TVA and the grass roots, berkeley: California university Press, 1949.
9. Udy, S. Jr, "Bureaucracy and: Rationality in weber's organization theory: an empirical study Social rye, vol. 24. 1959, pp. 791 - 795.
10. Warren Bennis (ed.), American Bureaucracy. (New Jersey: New Branswick, Press, 1982, pp.3-7

الإتباع الحركي التقدمي في القراءات القرآنية في معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري

إعداد: أ. نورية صالح إفريج*

المقدمة:

الإتباع ظاهرة لغوية عرفتها اللغة العربية في تطورها التاريخي، وما زالت قائمة إلى يومنا هذا في اللهجات المحلية، وهذه الظاهرة ليست حكرًا على العربية، فقد نص علماء العربية على وجودها في لغات أخرى، يقول ابن فارس: "وقد شاركت العجم العرب في هذا"[1] (يقصد الإتباع اللفظي).

والإتباع أنواع: فهناك الإتباع الإعرابي، وهو محصور في التوابع (النعت والبدل والتوكيد والعطف)، وهناك الإتباع اللفظي[2]، نحو: جائع نائع...إلخ، وهناك الإتباع الحركي وهو موضوع بحثي هذا.

وقد تناولته في القراءات القرآنية في معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري [3](ت370هـ).

هذا الموضوع كان قد لفت نظري أثناء إنجاز بحثي لنيل درجة الماجستير، والذي كان عنوانه القراءات الشاذة في معجم تهذيب اللغة للأزهري دراسة نحوية

---

* عضو هيأة التدريس بقسم اللغة العربية بكلية الآداب/ الخمس

[1] الصاحبي في فقه اللغة، ص209

[2] الإتباع اللفظي: أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إشباعًا وتأكيدًا (الصاحبي في فقه اللغة 209/1)، ولعل أول من ألف في الإتباع اللفظي أحمد بن فارس(ت 395هـ) في كتابه (الإتباع والمزاوجة).

[3]. للتعريف بالأزهري ومعجمه ينظر الصفحات 11. 46 من رسالة الماجستير القراءات الشاذة في معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري

وصرفية وصوتية، إلا أن القراءات التي تندرج تحت هذا الموضوع لم تكن كافية لوضعها ضمن مبحث خاص بها.

ونظرًا لأهمية القراءات القرآنية في كونها ميدانًا للبحث اللغوي، ومصدرًا غزيرًا من مصادر اللهجات العربية، وكثرة وجود هذه الظاهرة في القراءات القرآنية، فإن معجم التهذيب احتوى على ثروة لغوية طائلة وفيض غزير من اللهجات والقراءات، وقد أسهمت دراية مؤلفه بالقراءات في زيادة هذا الزخم، فله في ذلك مصنفان هما: معاني القراءات، وعلل القراءات، فضلاً عن ذلك فإن الإتباع الحركي لم يدرس تطبيقًا في هذا المعجم.

لهذه الاعتبارات وغيرها كان هذا البحث، الذي حاولت فيه جاهدة دراسة هذه الظاهرة، ومعرفة دورها في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، وما تحمله من اختلافات لهجية أو قضايا لغوية، ونظراً للحجم الكبير لهذا البحث اقتصرت في هذا العدد على دراسة القراءات التي تندرج تحت الإتباع التقدمي، فقسمته على مبحثين، المبحث الأول الإتباع بين اللغة والاصطلاح ، والمبحث الثاني الإتباع الحركي التقدمي ، وقد قسمته على ثلاثة مطالب، مع مراعاة ترتيب القراءات حسب قوة الحركات، الكسر ثم الضم ثم الفتح، والمطالب هي:

المطلب الأول- إتباع عين الاسم المجموع جمع مؤنث سالمًا (فعلات) لفائه

المطلب الثاني- إتباع عين جمع التكسير أو المصدر على وزن(فُعُل) لفائه

المطلب الثالث- الإتباع في وزن فَعْل

المبحث الأول- الإتباع بين اللغة والاصطلاح:

الإتباع لغة: " تبع فلَان فلانا واتَّبعه لحِقه وَأدركه، وقال الفراء: أتْبع أحسن من اتّبع؛ لأن الاتّباع: أَن يسير الرجل وأنت تسير وراءه، فإذا قلت: أتْبعته فكأنك

قفوته، وقال الليث: تبِعت فلانا واتّبعته سواء، والتَبَع: ما تبِع أثر شيء فهوَ تَبَعه"[1].

الإتباع الحركي اصطلاحًا: "هو ظاهرة صوتية تحدث نتيجة تأثير صوت في صوت آخر يجاوره في مستوى الحركة، فيتماثلان في النطق، ويحدث بين الحركات (الصوائت القصار) المبنية في كلمة واحدة غالبا أو كلمتين، فيتأثر أحدهما بالآخر، فيؤدي ذلك إلى حدوث انسجام صوتي بين الحركات القصيرة[2]، حتى لا ينتقل اللسان من ضم إلى كسر أو فتح، فتتخلص من التنافر الذي يصيب أصواتها.[3]

فالإتباع تطور صوتي يسعى لتحقيق الانسجام الصوتي بين أصوات الكلمة أو التركيب، والغاية منه تيسير النطق وتوفير الجهد العضلي [4]؛ لذلك عرفها المحدثون بأنها ظاهرة صوتية تحدث في مقاطع الكلمة الواحدة والمقاطع المتجاورة؛ نزوعًا إلى التوافق الحركي واقتصادًا في الجهد المبذول [5]؛ وذلك لأن العربي اعتمد على السمع والإنشاد، فلا بد أن يعنى بالانسجام الصوتي[6].

وليست هذه الظاهرة مقصورة على اللغة العربية، فـ"الانسجام بين أصوات اللين يؤدي دورًا مهمًّا في معظم لغات البشر، وهو من التطورات الحديثة التي تميل إليها اللغات بصفة عامة"[7].

---

[1] تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري 2/ 168.167 (تبع).

[2] اللهجات العربية في التراث د. أحمد الجندي 143/1 .

[3] ينظر في اللهجات العربية د. إبراهيم أنيس 87.

[4] ينظر المرجع السابق والصفحة نفسها.

[5] في البحث الصوتي عند العرب د. خليل إبراهيم العطية ص75 .

[6] ينظر اللهجات العربية في التراث0 267/1 .

[7] في اللهجات العربية 60 .

وقد عبر عنه علماء العربية بمصطلحات المضارعة[1]، والتقريب[2]، والمماثلة[3]، والانسجام الصوتي[4]، والإتباع الحركي[5]، وكان مصطلح الإتباع هو السائد عند أئمة اللغويين القدامى، عند سيبويه والفراء والنحاس والأزهري وابن جني[6] والزمخشري[7] والعكبري[8] وغيرهم، يقول سيبويه: "وأعلم أن قومًا من ربيعة يقولون: (مِنِهم) أتبعوها الكسرة، ولم يكن المسكن حاجزًا حصينًا عندهم[9]"، ويقول: " اتبعوا الكسرة الكسرة، كما قالوا: مِنْتِن"[10].

ويقول الفراء في أحد توجيهاته: "جمعوا ظُلمة ظُلُمات، فرفعوا ثانيها إتباعًا لرفعة أولها، وكما قالوا: حَسَراتٌ، فأتبعوا ثانيها أولها"[11] . ويقول أبو جعفر النحاس: "يقال: بَئِس ونَعِم هذا الأصل، ويقال: بِئِس ونِعِم على الإتباع"[12]. ويقول

[1] الكتاب لسيبويه 477/4.

[2] الخصائص لابن جني 145/2.

[3] الأصوات اللغوية 207، و اللهجات العربية في التراث 266/1.

[4] في اللهجات العربية86، والأصوات اللغوية د. إبراهيم أنيس183 (وقد أطلق عليه انسجام أصوات اللين)وفي البحث الصوتي عند العرب75.

[5] في البحث الصوتي عند العرب77 .

[6] ينظر الخصائص 182/3.

[7] ينظر الكشاف1/ 408، 4/ 111.

[8]ينظر التبيان في إعراب القرآن 294/1.

[9] الكتاب 196/4.

[10] المصدر السابق355/2.

[11] معاني القرآن 330/2.

[12] إعراب القرآن247/1.

أبو منصور الأزهري في توجيهه لقراءة الجُمْعة[1] في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الجُمُعَةِ﴾[2] "قلت: الْجُمُعَة تثقَّل، والأصل فيها التخفيف جُمْعة، فمن ثقل أتبع الضمّة، ومن خفّف فعلى الأَصل"[3].

أنواع الإتباع:[4] نظر علماء اللغة إلى الحركة المتأثرة، فوجدوا أنها تتأثر بالحركة التي قبلها أو بعدها، لذا جعلوا الإتباع نوعين:.

الأول: إتباع تقدمي، وهو إتباع الثاني لحركة الأول.

الثاني: إتباع رجعي، وهو إتباع الأول لحركة الثاني، وفيما يلي دراسة تحليلية للقراءات في معجم التهذيب التي تندرج تحت النوع الأول.

المبحث الثاني: الإتباع الحركي التقدمي في القراءات في معجم التهذيب

المطلب الأول- إتباع عين الاسم المجموع جمع مؤنث سالمًا (فعلات) لفائه:

ذكرت المصادر الصرفية في باب جمع المؤنث السالم أن الاسم الثلاثي المفرد الصحيح العين وساكنها مفتوح الفاء يجب فيه الإتباع، مثل: ثمرة ثمرات، وفي هذا يقول الأزهري: "والأصل في باب فعْلة من الأسماء مثل: تَمْرة وجفنة أن يجمع على فَعَلات، مثل: تمَرات وجفَنات"[5]،وقد تحدث مخالفة لهذه القاعدة للضرورة الشعرية، مثل قول الشاعر: [6]

---

[1] في البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي 264/8: ابن الزبير وأبو حيوة وابن أبي عبلة ورواية عن أبي عمرو وزيد بن عليّ والأعمش.

[2] الجُمُعَة: 9.

[3] تهذيب اللغة254/1 (جمع).

[4] الأصوات اللغوية181 وفي البحث الصوتي عند العرب ص71.

[5] تهذيب اللغة 225/2 (ربع).

[6] البيت من الطويل لعروة بن خزام في ديوانه ص47، وبلا نسبة في الدر المصون للسمين الحلبي 3 /57، وهمع الهوامع للسيوطي 91/1. الشاهد: سكن الفاء في زفْرات وقياسه الفتح.

وحملت زَفْرات الضحى فأطقتها وما لي بزفْرات العشى يدان

وأيضًا" شبه الصفة كأهل، فيقال فيه: أهلات بالسكون على قلة، وَالفتح أكثر"[1]ويُجوّز بعض النحاة إسكان العين في معتل اللام، مثل: ظَبْيَة،" فَيجوز فيه ظبْيات بِالسكون اختيارًا فِي لغة حكاها ابن جني، وَالْمشهور الفتح " [2]، وقد روى ابن جني هذه اللغة عن بعض قيس[3].

وما كان صفة يجمع بسكون العين، يقول الأزهري: "وما كان من المؤنث على فعْلة، مثل: شاة لجْبَة وامرأة عَبْلة أن يجمع على فعْلات . بسكون العين . وإنما جمع ربْعة على ربَعات، وهو نعت؛ لأنه أشبه الأسماء لاستواء لفظ المذكر والمؤنث في واحده "[4]، ويندر الإتباع مثل: كهَلات بفتح العين والقياس إسكان العين؛ لأنه صفة.

والعلة في تسكين عين الصفة في جمع المؤنث السالم، وفتحها في الاسم؛ ثقل الصفة وخفة الاسم، يقول ابن يعيش: إنما فتحوا الاسم وسكنوا النعت؛ لخفة الاسم وثقل الصفة؛ لأن الصفة جارية مجرى الفعل، والفعل أثقل من الاسم "[5].

أما معتل العين فالأصل الإسكان، وسمع فتحها في قراءة عوَرات[6] في قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[7].

---

[1] الهمع1/90.91.

[2] المصدر السابق والصفحة نفسها.

[3] ينظر المحتسب 1/56.

[4] تهذيب اللغة 2/225 (ربع).

[5] شرح المفصل5/28.وخفة الاسم هي التي جعلت الأزهري يختار فتح العين في (قَدَره) يقول:" واختار الأخفش التسكين، وإنما اخترنا التثقيل؛ لأنه اسم" ينظر ص11 من هذا البحث.

[6] في مختصر شواذ القرآن لابن خالويه ص104 ابن أبي إسحاق، وزاد في البحر المحيط 8 /36 الأعمش.

[7] النور: 31.

يقول الأزهري: "والأسماء تجمع على فعَلات نحو: شرْبة وشرَبات، وقَرْيَة وقرَيات، وتمْرة وتمَرات، وبنات الواو في الأسماء تجمع على فعْلات نحو: جوْزة وجوْزات؛ لأنه إن ثقل صارت الواو ألفًا، فتركت الواو على حالها؛ كراهة الالتباس"[1].

وكراهة الالتباس التي نص عليها الأزهري هي ما ذكره ابن يعيش، يقول عن الفتح في جوزات وبيضات: " فيقال: جازات وباضات، فيلتبس فعْلة ساكنة العين بفعَلة مفتوحة العين، نحو: دارة ودارات، وقامة وقامات "[2].

ومثل قراءة عوَرات قول شاعر هذلي:[3]

أبو بَيَضات رائح متأوب رفيق بمسح المنكبين سبوح

ففي جمع معتل العين على وزن فَعْلة جمع مؤنث سالم لغتان:" لغة هذيل الإتباع، ولغة غيرهم الإسكان"[4].

أما مكسور الفاء ومضمومها، فإنه مع توفر الشروط السابقة يجوز فيه الإتباع والفتح والتسكين، بشرط ألا يكون اللام ياءً أو واوًا، فَيمْنَع الإتباع بِالضم قبل الْيَاء، وبالكسر قبل الْوَاو، مثل رُبْية رُبْيات، أو رِشْوة رِشوات[5]، يقول المرادي: "ومنع بعض البصريين الإتباع في نحو لحية؛ لأن فيه توالي الحركات مرتين قبل

---

[1] التهذيب 58/7 (ضخم).

[2] شرح المفصل 30/5.

[3] البيت من الطويل لأحد الهذليين وهو من شواهد الخصائص187/3 ، وورد برواية (أخو بدل أبو) في توضيح المقاصد والمسالك للمرادي1376/3، والبحر المحيط 36/8 والهمع89/1. الشاهد: فتحت العين في بيَضات جمع بيْضة على لغة هذيل، والقياس إسكان العين؛ لأنه معتل العين.

[4] توضيح المقاصد والمسالك 1372/3.

[5] ينظر الهمع90/1.

الياء، قال ابن عصفور: كما لم يحفلوا باجتماع ضمتين والواو، كذلك لم يحفلوا باجتماع كسرتين والياء"[1].

جاء في التهذيب جواز الأوجه الثلاث في نِعِمات، إذ يقول الأزهري: "وقرئ[2]: ﴿بِنِعمات الله﴾[3] بفتح العين وكسرها، ويجوز بنِعْمات الله بإسكان العين، فأما الكسر فعلى جمع كِسْرة كِسِرات، ومن قرأ بنعَمات الله فلأن الفتح أخف الحركات، وهو أخف في الكلام من نِعِمات الله " [4]

وفي هذا يقول سيبويه: "وما كان فِعْلة فإنك إذا كسرته على بناء أدنى أدخلت التاء وحركت العين بكسرة، وذلك قولك: قِرِبات وسِدِرات وكِسِرات، ومن العرب من يفتح العين، كما فتحت عين فُعلة، وذلك قولك: قِرَبات وسِدَرات وكِسَرات، فإذا أردت بناء الأكثر قلت: سدر وقرب وكسر "[5]

ويقول الأزهري في توجيهه لقراءة خُطُوات[6] ﴿ ولا تتبعوا خُطُوات الشيطان ﴾[7]: "واختاروا التثقيل؛ لما فيه من الإشباع وخفف بعضهم، قال: وإنما ترك التثقيل من تركه استثقالا للضمة مع الواو، يذهبون إلى أن الواو أجزتهم من الضمة، وقال الفراء: العرب تجمع فُعْلة من الأسماء على فُعُلات، مثل: حُجْرة

[1] توضيح المقاصد والمسالك 1375/3.

[2] في مختصر شواذ القرآن 118، الأعرج والأعمش، وزاد في البحر المحيط 193/7 ابن يعمر، وفي المحتسب 170/2 قرأها جماعة منهم الأعرج.

[3] لقمان: 31.

[4] التهذيب 10/3 (نعم).

[5] الكتاب 3/ 580 . 581 .

[6] في المحرر الوجيز لابن عطية 237/1 ابن عامر والكسائي وعاصم وابن كثير وفي البحر المحيط101/2 قنبل وحفص وعباس.

[7] البقرة، من الآية: 167.

وحُجُرات فرقًا بين الاسم والنعت، والنعت يخفف مثل: حُلْوة وحُلْوات، فلذلك صار التثقيل الاختيار، وربما خفف الاسم، وربما فتح ثانيه، فقيل: حُجَرات ".[1]

يفهم من النص السابق أن الأصل الإتباع، بدليل قوله: "فلذلك صار التثقيل الاختيار، وربما خفف ". ويرى الدمياطي أن الضم لغة الحجاز، والإسكان لغة تميم[2].

ونص ابن جني على ثقل إتباع العين لضمة الفاء، إذ يقول: "ألا ترى إلى مضارعة الفتحة للسكون في أشياء منها أن كل واحد منهما يهرب إليه مما هو أثقل منه، نحو قولك في جمع فُعْلة وفِعْلة: فُعُلات بضم العين نحو غرفات، وفِعِلات بكسرها نحو كسرات، ثم يستثقل توالي الضمتين والكسرتين، فيهرب عنهما تارة إلى الفتح، فتقول: غرَفات وكسَرات"[3].

وهذا الهروب يلجأ إليه النظام اللغوي؛ للتخفيف من الثقل النطقي، وهذا السبب ذكره الأزهري عند توجيه قراءة بِنِعِمات الله ، يقول: " فأما الكسر فعلى جمع كِسرة كِسِرات، ومن أسكن فهو أجود الأوجه على من جمع كسرة كسْرات، ومن قرأ بنعمات الله فلأن الفتح أخف الحركات، وهو أخف في الكلام من نِعِمات الله"[4].

والإتباع بالكسر يسمع فيحفظ ولا يقاس عليه، يقول المرادي: "ومنع الفراء إتباع الكسرة إلا أن يسمع فيحفظ ولا يقاس عليه، وحجته أن فِعِلات تتضمن فِعِلا،

[1] 206/7 (خطأ).والإشباع أن تبين جمِيع الحروف وتوفيها حقها .التهذيب191/14 رتل

[2] إتحاف فضلاء البشر185/1.

[3] الخصائص60/1.

[4] التهذيب9/3 (نعم).

وهو وزن أهمل إلا ما ندر كإبل، ورد بأنه أخف من فَعِل، فإن تصرف أدى إلى استعماله فلا ينبغي أن يجتنب"[1].

المطلب الثاني- إتباع عين جمع التكسير أو المصدر على وزن(فُعُل) لفائه:

من الإتباع الحركي قراءة غُلُفٌ[2] في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾[3]

يقول الأزهري في توجيه هذه القراءة: "وقرئ غُلُف، ومن قرأ غُلُف فهو جمع غلاف، أَي قلوبنا أوعية للعلم، كما أَن الغلاف وعاء لما يوعى فيه، وإذا سكنت اللام(غُلْف) كان جمع أغلف... قَالَ الْكسَائي: "مَا كَانَ جمع فعال وفعيل وفعول فهو فُعُلٌ (مثقل)"[4].

ولا يجوز أن يكون غُلُف بضم اللام جمع أَغْلَف؛ "لأن فُعُلًا بضمتين، لَا يكون جمع أَفعل عند سيبويه إلا للضرورة الشعرية"[5]، ويرى ابن جني أن "ما سمع في شيء فُعْل إلا سمع فيه فُعُل"[6]، كقول الشاعر: [7]

أيها الفتيان في مجلسنا جردوا منها وِرَادًا وشُقُر

ذكر ذلك في أثناء توجيهه لقراءة رُمُزًا[8] في قوله تعالى: ﴿قالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا ﴾ [1]، إذ يرى أنها جمع ومفرده (رُمْزة)، كما جاء

---

[1] توضيح المقاصد والمسالك 1372/3، وينظر الهمع90/1.

[2] في معاني القراءات165/1 أبي عمرو، وفي البحر المحيط 483/1 ابن عباس، والأعرج، وابن هرمز، وابن محيصن،

[3] البقرة: 88.

[4] التهذيب 132/8(غلف).

[5]لسان العرب لابن منظور 9/ 271 (غلف)، وينظر البحر المحيط484/1 .

[6] المحتسب 162/1.

[7] البيت من الرمل لطرفة بن العبد في ديوانه ص44، وفي المحتسب162/1، 152/2، 306/2، والخصائص235/2، واللسان 217/9 (غلف).

[8] المحتسب: 162/1الأعمش، وزاد في البحر المحيط 2/ 453: علقمة بن قيس ويحيى بن وثاب.

ظُلْمة وظُلُمة، وجُمْعة وجُمُعة، وقد يكون جمع رُمْزة: رُمْز، ثم أتبعت ضمة الميم ضمة الراء [2].

وفي قراءة السُحُت[3] في قوله تعالى: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[4] أشار الأزهري إلى هذه القراءة بقوله: وقرئ مثقلًا[5]، ولم يعلل للقراءة، لكنه في معانى القراءات قال: السُحْتُ والسُحُت لغتان: الحرام[6]، وهو ما ذهب إليه أغلب اللغويين[7].

ومثله قراءة ثُمُر[8] في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ﴾[9] يذكر الأزهري رأيين في الاحتجاج لهذه القراءة: الرأي الأول: أنهما بمعنيين مختلفين فما كان في القرآن من (ثُمُرٍ) فهو مَال: وما كان من (ثَمَر) فهو الثمار.

الرأي الثاني: أنهما بمعنى واحد فـ(ثُمُر) جمع الجمع، يقول الأزهري:" وسمعت أبا الهيثم يقول: ثمرة ثم ثَمَر ثم ثُمُر جمع الجمع، قال: وبعضهم يقول: ثَمَرة ثم ثَمَر ثم ثِمَار ثم ثُمُر"[10].

---

[1] آل عمران:41.

[2] ينظر المحتسب 1/161.162.

[3] في البحر المحيط 4/ 264 أبي عمرو والكسائي وابن كثير، وزاد في معاني القراءات1/328 الحضرمي.

[4] المائدة: 42.

[5] التهذيب4/166 (سحت).

[6] 1/328.

[7] صحاح اللغة وتاج العربية للجوهري1/ 252 (سحت)،واللسان2/ 41 (سحت)، وتاج العروس للزبيدي 4/550 (سحت).

[8]في معاني القراءات1/375 ابن كثير ونافع وابن عامر وحمزة والكسائي، وزاد في البحر7/ 175ابن عباس وقراء المدينة.

[9]الْكهف: 33، 34.

[10] التهذيب 15/62 (ثمر).

ولكنه يرجح الرأي الثاني إذ يقول: "قال سلام أبو المنذر القارئ في قوله تعالى: ﴿وكان له ثُمُر﴾ مفتوح: جمع: ثَمرَة، وَمن قرأ (ثُمُر) قال: من كُل المال. فَأخبرت بذلك يونس فلم يقبله، كأنهما كانا عنده سواء" [1].

وعرض أبو حيان والعكبري الرأي الثاني:" ثُمُر وبثُمُره بضم الثاء والميم جمع ثمار" [2]، وذكر القرطبي كلا الرأيين، ثم رجح الرأي الأول فقال: "وهو حسن في العربية، إلا أن القول الأول أشبه والله أَعلم"[3].

وكما قال ابن جني:" ما سمع في شيء فُعْل إلا سمع فيه فُعُل "،[4] فقراءة ثُمُر ما هي إلا إتباع لقراءة ثُمْر بسكون الميم، فقد "قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وحمزة والكسائي (وكان له ثُمُرٌ) و(أحيط بثُمُرِه) بضمتين، وقرأ أبو عمرو في الكهف (وكان له ثُمْر) و(أحيط بثُمْرِه) بضم الثاء وسكون الميم"[5]، وقد تكون جمع ثمار، فجمع فِعَال هو فُعُل.

وفي قراءة عُضُدَكَ[6] في قوله تعالى:﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[7]عزى الأزهري العُضُد. بضم العين والضاد . إلى أهل تهامة[8]، والعَضُد بفتح العين وضم

---

[1] المصدر السابق والصفحة نفسها.

[2] البحر المحيط 7/ 175، والتبيان في إعراب القرآن102/2.

[3] 403/10.

[4] المحتسب 258/1.

[5] معاني القراءات1/ 375 .

[6] في البحر المحيط 8/ 304، والدر المصون 678/8: زيد بن علي، والحسن.

[7] القصص35.

[8] المنطقة الساحلية الضيقة الموازية لامتداد البحر الأحمر (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام د. جواد علي1/ 170) لذلك هم أقرب إلى البيئة الحجازية (في اللهجات العربية 87)

الضاد إلى تميم "وَفِيه لُغَتَانِ أخريان عَضْدٌ وعُضْد... والعضُد: مَا بَين المَرفِق إِلَى الْكَتف... وفلانٌ يَعضُد فلَانا، أَي يُعِينه" [1].

ويرى ابن جني أن فيها خمس لغات: عَضُد، وعَضْد، وعُضُد، وعُضْد، وعَضِد. وأفصحها وأعلاها عَضُد، ويحتج لقراءة عُضُدك بقوله: "وعُضُد بالضمتين جميعًا كأنه تثقيل عُضْد، وقد شاع عنهم نحو ذلك كقولهم في تكسير أحمر: حُمُر"، واستشهد ببيت طرفة بن العبد السابق، فإذا ورد وزن فُعْل سمع فيه فُعُل نحو شُقُر وعُضُد [2].

وبما أن عَضُد أفصح اللغات فلعل ضم العين في عُضُد إتباع لضم الضاد ، وهو من قبيل الإتباع الرجعي، وقد يكون الأصل عُضْد، وفي هذه الحالة (عُضُد) إتباع تقدمي.

أما قراءة عُرُفًا[3] في قَولُه تَعَالَى: ﴿والمُرْسَلاتِ عُرْفًا﴾[4] فعلل لها الأزهري بأنها وقراءة عُرْفًا بمعنى واحد[5]، واحتج الدمياطي لهذه القراءة بأن الضم في هذا الباب لغة الحجاز، والإسكان لغة تميم وأسد وعامة قيس، ويقصد بالباب وزني فُعْل وفُعُل، ويحتمل أن يكون الأصل في عين الكلمة السكون ثم حدث إتباع لضم فاء الكلمة، أو الأصل الضم وأسكن تخفيفا[6]، ومعنى الآية: أي الْمَلَائِكَةَ أُرسلوا لِلْمَعْرُوفِ والإحسان، وقيل: أُرسلت مُتتابعة[7].

---

[1] التهذيب287/1 (عضد).

[2] ينظر المحتسب 152/2.

[3] في المحرر الوجيز417/4، والبحر المحيط373/10 عيسى، وفي الإتحاف ص567" الحسن.

[4] المرسلات: 1.

[5] ينظر التهذيب2/ 208 (عرف).

[6] ينظر الإتحاف186/1.

[7] اللسان 9 /239 (عرف).

وفي قراءة عُذُرًا أو نُذُرًا[1] في قوله تعالى:﴿ فَالْمُلْقِياتِ ذِكْرًا عُذْرًا أَوْ نُذْرًا ﴾[2] يقول الأزهري: "وقرئت: عُذُرًا أو نُذُرًا، فمعناهما المصدر، وهما اسمان أُقيما مُقام الْإِعْذَار والإنذار، ويجوز تخفيفهما معًا وتثقيلهما معًا[3] ".

ويذكر في موضع آخر: أن: العُذُر جمع العاذر، والعُذُر جمع عِذَار، وَهُوَ المستطِيل من الأَرْض، والعُذُر جمع العذير،" وَربما خفِف فقيل: عُذْر"[4]. وفي معاني القراءات من قرأ: عُذُرًا أو نُذُرًا مخففًا أو مثقلًا فالمعنى واحد[5].

يرى الأزهري أن قراءتي الإسكان أو الإتباع كلتيهما مصدر، وهما لغتان بمعنى واحد، والمعنى إعذارًا وإنذارًا، وكلمة العُذُر تأتي جمع مفرده عاذر، وعذار، وعذير، ويجوز التخفيف فيقال: عُذْر، وذهب الفراء إلى أنهما مصدر، ونسب قراءة الإتباع لأهل الحجاز[6]، وأتبعه الدمياطي، كما نسب الأخير قراءة الإسكان إلى تميم.[7]

وأشار الأخفش إلى أنهما لغتان في أثناء توجيهه لقراءة قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾[8] بقوله: "فمن العرب من يثقله، ومنهم من يخففه، وزعم عيسى بن عمر: أن كل اسم على ثلاثة أحرف أوله مضموم، فمن العرب من يثقله، ومنهم من يخففه، نحو: اليُسُر والعُسُر والرُحُم، وقال بعضهم:﴿عُذْرًا﴾

[1] في المحرر الوجيز 417/5 طلحة وعيسى والحسن بخلاف، وزيد بن ثابت وأبو جعفر وأبو حيوة والأعمش عن أبي بكر عن عاصم، وزاد البحر المحيط 374/10 ابن خارجة.

[2] المرسلات: 6 .

[3] التهذيب261/1.

[4] المصدر السابق 2/ 186 (عذر).

[5] 3/ 112.

[6] معاني القرآن 222/3.

[7] الإتحاف 186.

[8] البقرة: 67.

خفيفة، ﴿أو نُذُرًا﴾ مثقلة، وهي كثيرة وبها نقرأ، وهذه اللغة التي ذكرها عيسى بن عمر يتحرك ثانيه أيضًا بالضم"[1].

ويذكر الرازي أن قراءة عذْرًا أو نذْرًا بالتخفيف لا خلاف في كونها مصدرًا، بينما قراءة التثقيل على رأي أبي عبيدة جمع، فعُذُرًا جمع عاذر كشُرُف وشارف، ونُذُرًا جمع نذير، كقوله تعالى: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْأُولَى﴾[2] [3].

ونسب ابن سيده (عذْرًا) مخففة إلى تميم، يقول: " وكل ما يُعْذَر عليه عذير، والجمع عُذُر وأنشد: وقد أعْذَرَتْني في طِلابكم العُذْرُ [4].

احتاج إلى تخفيفه، هذا قول أبي عُبَيْد، وهو خطأ، بل التّخفيف جاء على اللغة التّميمية" [5].

أما السمين الحلبي فيجيز في القراءتين أن تكون مصدرًا أو جمعًا، سكنت عينه تخفيفًا، مثل: رسْل ورُسُل[6]. ويذكر الفيومي بأن ضم الذال إنما هو إتباع لضم النون[7]

ومن الواضح أن الإتباع والتسكين في وزن فُعْل إنما هو لغتان، فالتخفيف في وزن (فُعْل) لغة تميم، كما في عُرْفا، ونُذْرًا وعُذْرًا، والإتباع لغة الحجاز، كما في

---

[1] معاني القرآن 110/1.

[2] النجم: 56.

[3] ينظر مفاتيح الغيب 768/30.

[4] البيت من الطويل لحاتم الطائي في ديوانه ص50 وفي التهذيب 2/ 186عذر، والمخصص لابن سيده3/ 460، والصحاح741/2، واللسان4/ 548 عذر، والتاج12/ 546 عذر، وصدره: أماويَّ قد طالَ التجنُّبُ والهَجْرُ، وللأخطل في اللسان4/ 545 عذر، والتاج 12/ 540 عذر، وصدره: فإن تَكُ حَرْبُ ابْنَيْ نِزَار تَوَاضَعَتْ.

[5] المخصص 53/4.

[6] ينظر الدر المصون630/10.

[7] المصباح المنير للفيومي 398/2.

عُرُفًا وعُذُرًا ونُذُرًا وعُضُد، إذ عزى الأزهري اللفظ الأخير إلى تهامة، وهم أقرب إلى البيئة الحجازية[1].

وقد ذكرت المصادر اللغوية أن كل اسم ثلاثي مضموم الفاء يجوز في عينه الإتباع أو التسكين، فالإتباع لغة الحجاز، والتسكين لغة تميم وما جاورها من القبائل البدوية.[2]

وسبب ميل قبيلة تميم البدوية وما جاورها إلى حذف الحركات؛ لأن فيه تيسيرًا للنطق، واقتصادًا في المجهود العضلي، "وهو ما يهدف إليه البدوي، بعكس الحجاز المتحضرة التي تهدف إلى إعطاء كل صوت حقه من الوضوح"[3]، وقد يحدث العكس، ولكن بنسبة أقل، وهو محمول على تأثر القبائل ببعضها، وقد تكون صيغة فُعُل جمعًا؛ لأن كلّ فعول أَوْ فعيل أَوْ فِعال يجمع على وزن فُعُل، كما في قراءة غُلُف جمع غِلاف على وزن فِعال، وثُمُر جمع ثِمار على وزن فِعال، وعُذُرًا ونُذُرًا جمع عذير ونذير على وزن فَعِيل، يقول الفراء في توجيهه لقراءة عُرْبًا [4] في قوله تعالى:﴿عُرُبًا أترابًا﴾[5] ": وهو مثل قولك: الرسْل والكتْب في لغة تميم وبكر بالتخفيف، والتثقيل وجه القراءة؛ لأن كلّ فعول أَوْ فعيل أَوْ فِعال جمع عَلَى هَذَا المثال، فهو مثقّل مذكرًا كَانَ أَوْ مؤنثًا"[6] .

[1] في اللهجات العربية 87.

[2] ينظر اللهجات العربية في التراث 246/1.

[3] اللهجات العربية في التراث 246/1 .

[4] في الإتحاف ص 408:أبو بكر وحمزة وخلف.

[5] الواقعة: 37.

[6] معاني القرآن 120/3.

المطلب الثالث- الإتباع في وزن فَعْل:

من الإتباع الحركي فتح الدال في قَدَره[1]، يقول الأزهري:" في قول الله عز وجل:﴿عَلَى المُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى المُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾[2]وقرئ قدَرُه وقدْرُه بالرفع، قال: التثقيل أعلى اللغتين وأكثر؛ ولذلك اختير، وقال: واختار الأخفش التسكين وإنما اخترنا التثقيل؛ لأنه اسم"[3] .

يعلل الأزهري لهذه القراءة بأنها لغتان، وقراءة الفتح أعلى من التسكين؛ لأنها اسم فالتسكين أكثر في الأفعال، والفتح أكثر في الأسماء؛ لخفة الاسم وثقل الفعل، فالفعل لثقله يحتاج إلى السكون، فالسكون أخف من الفتح، وهذا ما سبق ذكره في وجوب تسكين الصفة لثقلها، والإتباع بالفتح في الأسماء على وزن فَعَلات[4].

ويرى الأزهري أن كلتا القراءتين صواب: يقول: "قال الكسائي: يقرأ بالتخفيف والتثقيل وكل صواب، قال: قدَر يقدِر مَقدِرة ومَقدَرة ومقدرُة وقَدَرانًا وقِدارًا وقُدرةً، كل ذلك سمعناه من العرب، ويَقْدُر لغة أخرى لقوم يضمون الدال فِيها، فأما قدرتُ الشيءَ فأنا أقدِره خفيف، فَلم أسمعه إلا مكسورًا" [5]، واحتج بآيات قرآنية للتأكيد على أن قراءة الفتح والتسكين لغتان، فيقول: وَقَوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ

[1]في معاني القراءات208/1ابن كثير ونافع وأبي عمرو وأبي بكر والحضرمي بسكون الدال والباقون بفتحه، وفي البحر533/2حمزة والكسائي وابن عامر وحفص ويزيد وروح، وزاد في الإتحاف205/1ابن ذكوان وخلف وأبو جعفر.

[2] البقرة: 236.

[3] التهذيب 38/9 (قدر).

[4] ينظر ص 4 من هذا البحث.

[5] التهذيب 38/9 (قدر).

حَقَّ قَدْرِهِ}﴾[1]خفيف، ولو ثقل كان صوابًا، وَقوله:﴿ إِنَّا كُلَّ شيء خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[2]مثقَل، وَقَوله:﴿ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[3]مثقَّل، وَلَو خفف كان صوابا"[4].

وذهب الأخفش أيضًا إلى أنهما لغتان، ذكر ذلك أثناء توجيهه لقراءة قدَرًا [5] في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾[6] يقول: " قدْرا، وقال بعضهم قدَرًا، وهما لغتان"[7].

ووصف أبو حيان القراءتين بأنهما " لغتان فصيحتان بمعنى واحد... ومعناه ما يطيقه الزوج، وعلى أنهما بمعنى واحد أكثر أئمة العربية"[8].

والملاحظ أن الأزهري يستعمل مصطلح التثقيل للتعبير عن الإتباع في هذه القراءة، وكذلك في قراءات سابقة، مثل: السحت، عذرًا أو نذرًا، غلف، خطوات، وعندما علل لعدم الإتباع في جوزات فقال: لأنه إن ثقل صارت الواو ألفًا "وكذلك قراءة الجُمُعة إذ يقول: "قال الفراء: خففها الأعمش وثقلها عَاصم وأهل الحجاز، وفيها لغة: الجُمْعة، وهي لبنى عقيل، ولو قرئ بها لكان صوابًا...قلت: الجُمعة

[1] الحج: 74.

[2] القمر: 49.

[3] الرعد: 17.

[4] التهذيب 38/9 (قدر).

[5] في مختصر شواذ القرآن 159: جناح بن حبيش.

[6] الطلاق: 3.

[7] معاني القرآن 544/2.

[8] البحر 533/2.

تثقّل، والأصل فيها التخفيف جمْعة فمن ثقل أتبع الضمة، ومن خفف فعلى الأصل، والقراء قرؤوها بالتثقيل"[1].

ومن القراءات التي فيها إتباع حركي بالفتح قراءة البَخَل[2]في قوله تعالى:﴿ويأمرون الناس بالبُخْل﴾[3] قال الأزهري: "قال الليث: البُخْل والبَخَل لغتان، وقرئ بهما، وقد بخل يبخَل بَخَلًا وبُخُلًا"[4]. فالبُخُل والبُخْل والبَخْل والبَخَل لغات[5]، وأيضًا البَخِلُ، والبِخْلُ[6] والبَخُل[7].

وينسب الفراء البَخَل مثقلة لأسد، والبُخْل خَفيفة لتميم، والبُخُل لأهل الحجاز، يخففون أيضًا فتصير لغتهم ولغة تميم واحدة، وبعض بكر بن وائل يقولون البَخْل" [8].

ولعل فتح الخاء يرجع لكونها حرف حلق [9]، إذ يذكر ابن جني سبب فتح الخاء في أثناء احتجاجه لقراءة ﴿قَرْحٌ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرَحٌ﴾[1]

([1]) التهذيب 398/1 (جمع)، وينظر معاني القرآن للفراء 156/3، وينظر في تحليل هذه القراءة ص149 وما بعدها من رسالة الماجستير(القراءات الشاذة في معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري).

[2] في معاني القراءات للأزهري1/ 308، والبحر المحيط3/ 635: حمزة والكسائي، وزاد في الإتحاف ص241: خلف والأعمش.

[3] النساء: 37.

[4] التهذيب7/ 180 (بخل)، ومعانى القراءات1/ 308.

[5] ينظر التبيان في إعراب القرآن 1/ 356، واللسان47/11 (بخل).

[6] التاج 62/28.

[7] معاني القرآن للفراء 333/2.

[8] البحر المحيط 3/ 635.

[9] حروف الحلق هي: (الهمزة والهاء والحاء والخاء والعين والغين) وليست حروف الحلق هي الحروف الوحيدة التي يفتح لها عين الكلمات، فهناك أيضًا حروف الاستعلاء [ص ض ،ط ظ

يقول: "لا أبعد أن تكون الحاء لكونها حرفًا حلقيًّا يفتح ما قبلها، كما تفتح هي نفسها فيما كان ساكنًا من حروف الحلق، نحو قولهم: في الصخْر: الصَخَر"[2].

ويعلل د. إبراهيم أنيس اختيار الفتحة دون غيرها من الحركات بأن "حروف الحلق بعد صدورها من مخرجها الحلقي، تحتاج إلى اتساع في مجراها بالفم، ولهذا ناسبه من أصوات اللين أكثرها اتساعًا، وتلك هي الفتحة "[3].

ومن القراءات التي فيها إتباع حركي بالفتح قراءة الدَرَك[4]، قال الأزهري: "وقال الليث: الدرك أقصى قعر الشي كالبَحَر ونحوه...والدرْك لغة في الدَرَك في قوله الله جل وعز: ﴿إِنَّ المُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾[5] وقال الفراء: الدَرَك والدرْك لغتان، وجمعه أدراك"[6].

ويؤكد علماء اللغة على أنها لغتان، كالشَمْع والشَمَع ونحوه، إلا أن قراءة الفتح أفصح[7]؛ لأنه ينقاس في فَعَل أفعال، فيقال في جمع دَرَك: أدراك، مثل: حَمَل وأحمال[8].

غ خ، ق]؛ وذلك لأن هذه الحروف "لها صفة القوة، إذ فيها يعلو اللسان إلى الحنك أطبقت أو لم تطبق، ولهذا آثرت الفتحة لخفتها" اللهجات العربية في التراث 265/1.

[1] آل عمران: 140.

[2] المحتسب 18/1.

[3] في اللهجات العربية 148.

[4] في المحرر الوجيز 128/2 ابن كثير ونافع وأبو عمرو، وزاد في معاني القراءات 196/2 يعقوب وابن عامر.

[5] النساء: 45.

[6] التهذيب10 / 65 (درك)، وينظر معاني القراءات 196/2.

[7] المحرر الوجيز 128/2، ومفاتيح الغيب 11/ 251، وتفسير القرطبي 5/425.

[8] الكشاف581/1، والبحر المحيط 4/113.

واعترض عاصم، فقال: لو كان الدَّرَكُ بالفتح، لكان ينبغي أن يقال السفلى لا الأسفل، اعتبر الدرك جمع مفرده دركة، كبقر جمع بقرة، ولا يلزم تأنيثه؛ لأنه اسم جنس جمعي، يجوز تأنيثه على لغة الحجاز، ويجوز تذكيره على لغة تميم ونجد، إلا ما استثني وجوب التأنيث أو التذكير فيه، والدَّرَكُ ليس منه، لهذا يجوز التأنيث أو التذكير فيه[1].

ومن الإتباع الحركي قراءة: نَكَدًا[2]،وقرأ الجمهور نَكِدًا، قال الأزهري: "وقال جل وعز:﴿وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا﴾[3]وقرأ أهل المدينة نكَدًا وقرأ العامة نَكِدًا... وقال الزجاج: وفيه وجهان آخران لم يقرأ بها نَكْدًا ونُكْدًا، ومعنى النكد: الشؤم واللؤم "[4].

ويحتج الفراء لقراءة نكَدًا بأنها كَالدَّنِفِ وَالدَّنَفِ، أي أنها وقراءة الكسر لغتان، وقراءة الفتح مصدر بمعنى ذا نكد.[5] ولعل ثقل الكسرة هو السبب في هذا الإتباع، إذ يذكر علماء اللغة هذا السبب في الاحتجاج لقراءة طلحة بن مصرف نَكْدًا فالأصل: نَكِدًا، ثم خفف فحذفت الكسرة؛ لثقلها فصارت نَكْدًا[6]، وربما أتبعت الفتحة الفتحة، فصارت نَكَدًا.

---

[1] ينظر البحر المحيط 4/113.

[2] في المحرر الوجيز 2/ 414، وتفسير القرطبي 7/ 231، والبحر المحيط 5/ 80 أبي جعفر بن القعقاع.

[3] الأعراف: 58.

[4] التهذيب 10/ 72 (نكد).

[5] ينظر معاني القرآن للفراء1/ 382، وتفسير القرطبي231/7.

[6] ينظر إعراب النحاس2/ 134، والكشاف 112/2، وتفسير القرطبي7 / 231.

ومن الإتباع قراءة: زَهَرة[1] في قوله تعالى: ﴿زَهْرَةَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[2] يقول الأزهري: قال أبو حاتم: ﴿ زَهَرَةَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ ـ بفتح الهاء . وهي قراءة العامة بالبصرة، قال: زهْرة هي قراءة أهل الحرمين وأكثر الآثار على ذلك "[3].

وفي معاني القراءات" قال أبو منصور: "الزَّهْرَة والزَّهَرَة واحد" إلا أنه يذكر لكل منهما دلالة مختلفة، فينقل عن ابن السكيت قوله:" الزَّهَرَة: زَهْرَة النبت، والزَّهْرَة – بسكون الهاء – زَهْرَة الحياة الدنيا، وهى: غَضارَتُها وحُسْنُها"[4]، وهذا المعنى يخالف ما ذكره الزمخشري، فالزهَرة . بفتح الهمزة .:الزينة والبهجة[5].

ولعله يقصد بكونهما واحدًا أن إحداهما فرع عن الأخرى، فلأن (الهاء) حرف حلق ساكن بعد حرف مفتوح، تحركت عين الكلمة بالفتح، فاتبعت حركة فاء الكلمة ،وقد أشار الزمخشري إلى هذا الإتباع بقوله في الاحتجاج لقراءة زهَرة:" كما جاء في الجَهْرة الجَهَرة"[6].

ويشترط البصريون السماع فلا يفتحون حروف الحلق الساكنة إلا ما سمع عن العرب، أما الكوفيون فيُجوزن الفتح، ولو لم يُسمع من العرب[7]، فزهَرة وجهَرة عند البصريين لغات، وليست إحداهما فرعًا للصيغة الأخرى، وهو مقصور على السماع ولا يقاس عليه.

---

[1] في معانى القراءات 2/ 161 يعقوب، وزاد في البحر المحيط 7/ 400 الحسن وأبو إبراهيم وأبو حيوة وطلحة وحميد وسلام وسهل وعيسى والزهري.

[2] طه: 131.

[3] التهذيب6/89 (زهر).

[4] 2/ 161.

[5] ينظر الكشاف3/ 98.

[6] ينظر المصدر السابق3/ 98.

[7] ينظر المحتسب1/ 84.

ويرى ابن جني أن الأصل الفتح، والتسكين تخفيف، فكل ما كان ثانيه حرف حلق مثل: (زهَرة) التسكين أصل، والفتح فرع عنه، يقول: "وسمعت بعضهم وهو يقول في كلامه: ساروا نَحَوَه – بفتح الحاء – ولو كانت الحاء مبنية على الفتح أصلًا لما صحت اللام لتحركها وانفتاح ما قبلها، ألا تراك لا تقول: هذه عَصَوٌ ولا فَتَوٌ؟ ولعمري إنه هو الأصل، لكن أصل مرفوض للعلة التي ذكرنا، فعلى هذا يكون جهَرة وزهَرة – إن شئت – مبنيًّا في الأصل على فعَلة، وإن شئت كان إتباعًا على ما شرحنا الآن"[1].

ويذهب الأزهري مذهب الكوفيين في فتح حرف الحلق الساكن، نجد ذلك في قوله: "وكان حقه أن يقال: عارت تعير، فقال: يعار؛ لدخول أحد حروف الحلق فيه"[2]. ويقول في موضع آخر: "وكل شيء يكون الفعل منه على فَعَل يفعَل، فالفعل منه مفتوح العين إلا ما كان من بنات الواو... غير أن الحرف الذى يكون في موضع اللام من يفعل من هذا الحد إذا كان من حروف الحلق الستة، فإن أكثر ذلك عند العرب مفتوح[3] ". ويقول في موضع آخر: "قال أحمد بن يحيى لم يُسمع من العرب (فعَل يفعَل) مما ليس لامه أو عينه من حروف الحلق إلا: أبى يأبى وقلاه يقلاه، وغشى يغشى، وشجى يشجى، وزاد المبرد: جبى يجبى"[4]، ويقول: "واللغة الجيدة عثِي يَعْثَى؛ لأن فعل يفعل لا يكون إلا ما ثانيه أو ثالثه أحد حروف الحلق"[5].

---

[1] المصدر السابق 85/1.

[2] التهذيب3/ 116 (يعر).

[3] المصدر السابق14/36 (وطأ).

([4]) المصدر السابق، 605/15 (أبى).

[5] 96/3 (عثا) ولدراسة هذه الظاهرة ينظر ص154.152 من بحث الماجستير(القراءات الشاذة في معجم تهذيب اللغة للأزهري دراسة نحوية وصرفية وصوتية)

وأجاز الزمخشري أن تكون زَهَرة . بفتح الهاء . جمع زاهر، مثل كافر وكفرة[1].

والملاحظ أن وزن فَعْل يخفف إذا كان حلقي العين بإتباع عينه لفائه، مثل: البَخَل وزَهَرة، ويؤيد الأزهري هذه الظاهرة، نجد ذلك في نصوص التهذيب، وما جاء على وزن فَعَل ولم تكن حروفه حروف حلق فلعل الأصل فَعَل، وفَعْل تخفيف منه، كما قرئ الجَمْل[2]، والأصل الجَمَل في قوله تعالى: ﴿ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾[3] وكان سيبويه لا يجيز تسكين العين من صيغة فَعَل، يقول: "وأما ما توالت فيه الفتحتان، فإنهم لا يسكنون منه... فلا يقولون في جمَل: جمْل" [4]ونجد من اللغويين من يجيز ذلك؛ "لأن السكون أخف من الفتح، ولأن السكون يختصر المقاطع "[5]وقد اعترف الأزهري في قراءة (قَدَره) بثقل توالي الفتحتين عندما وصفه بالتثقيل.

[1] ينظر الكشاف3/ 98.

[2] في المحتسب1/ 249 قراءة أبي السمال.

[3] الأعراف: 40.

[4] الكتاب115/4.

[5] اللهجات العربية في التراث245/1.

الخاتمة:

حاولت هذه الدراسة إلقاء الضوء على ظاهرة الإتباع الحركي التقدمي في القراءات القرآنية في معجم تهذيب اللغة، وقد خلصت إلى ما يأتي:

1-الإتباع ظاهرة لغوية جمالية، تعود لأسباب لهجية وصوتية، تهدف إلى تحقيق التناسب الصوتي بين الحركات في الكلمة الواحدة أو الكلمتين.

2- تناول علماؤنا هذه الظاهرة في كتب اللغة، وأطلقوا عليها تسميات عدة منها الإتباع، والمضارعة والتقريب، والمماثلة، والانسجام الصوتي، والإتباع الحركي، وقد استعمل الأزهري مصطلح الإتباع والتثقيل.

3- أن هذه القراءات رغم تغير الضبط الحركي بين الصوائت فيها إلا أنها لم تمس دلالة الآية القرآنية.

4- حمل الأزهري ظاهرة الإتباع الحركي في الأغلب على تنوع اللهجات، وتميز في شرحه لبعض المسائل، كالإتباع في جمع المؤنث السالم، فأحاط بآراء النحاة واستوفاها، استيفاءً عجزت عنه المعاجم اللغوية الأخرى.

5- أكد البحث على ميل اللهجة الحجازية إلى الإتباع في وزن فُعْل؛ لحرص الحجازي المتحضر على إعطاء كل صوت حقه، بينما تميل اللهجة التميمية إلى التخفيف بإسكان عين الكلمة؛ لميل البدوي إلى الاقتصاد في الجهد العضلي.

6- اختلف النحاة في تخفيف العين في وزن فَعَل؛ لأن الفتحة عندهم خفيفة، والحقيقة أن في القراءات القرآنية أمثلة كثيرة لهذا التخفيف.

7- الربط بين دراسة اللهجات والقراءات، ففي ضوء ذلك يمكن تفسير بعض اللهجات العربية، وتفسير كثير من قضايا اللغة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية . لبنان، الطبعة الثالثة،1427هـ- 2006م.

2- الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1995م.

3- إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، 1409هـ- 1988م.

4- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ .

5- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

6- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

7-تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية ، القاهرة . الطبعة الثانية، 1384هـ -1964

8- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م .

9- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 2008م .

10- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.

11- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

12- ديوان حاتم الطائي، دار صادر ،بيروت،1981

13- ديوان طرفة بن العبد، تحقيق مهدي ناصر الدين، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2002م.

14- ديوان عروة بن خزام، تحقيق أحمد عكيدي ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق2014

15- شرح المفصل، موفق الدين يعيش ابن علي بن يعيش النحوي، مكتبة المتنبي، القاهرة.

16- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ-1997م.

17- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م.

18- في البحث الصوتي عند العرب، د. خليل إبراهيم العطية، دار الجاحظ للنشر، الجمهورية العراقية، 1983م.

19- في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الثالثة، 2003م.

20- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.

21- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ.

22-لسان العرب، محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة،1414 هـ

23- اللهجات العربية في التراث، د. أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، 1983م.

24- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1420هـ-1999م.

25- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.

26- مختصر شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، مكتبة المتنبي، القاهرة.

27- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، تحقيق: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1417هـ 1996م.

28-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،أحمد بن محمد الفيومي(770هـ) المكتبة العلمية ، بيروت

29- معاني القرآن، أبو زكريا الفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة الأولى.

30- معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدّة الأخفش الأوسط، تحقيق: د. هدى محمود قراغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ-1990م.

31- معاني القراءات، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود . المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1412 هـ-1991م .

32- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

33- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقي، الطبعة الرابعة 2001م.

34- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

ظاهرة اللجوء السياسي في الدولة الإسلامية في صدر الإسلام

إعداد : د. مراد خليفة كورة

أ. فائزة أحمد محمد الصغير

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين المبعوث رحمة للعالمين، وبعد.

تعرض الإنسان على مختلف العصور إلى الظلم والاضطهاد من أخيه الإنسان، فكان هذا الأمر دافعاً له للبحث عن مكان يجد فيه الملاذ الآمن والمستقر الهادئ، فظهر ما يمكن أن نطلق عليه اليوم "ظاهرة اللجوء السياسي"، والتي تعد واحدة من بين تلك المشاكل التي لا يزال العالم يعيشها اليوم، ويسعى لوضع الحلول للقضاء عليها أو الحد منها، فمصطلح اللجوء وإن كان حديث عهدٍ إلا أن جذوره تمتد إلى عهود غارقة في القدم، ومن هذا المنطلق جاء اختيار هذا الموضوع لدراسته وتسليط الضوء عليه أثناء فترة الدراسة، من واقع تتبع أهم حالات اللجوء وتحليلها وتبيان أهم أسبابها، هذا وبالإضافة للخطة المنهجية التي وضعها قسم التاريخ بكلية الآداب جامعة الجفرة لتتبع هذه الظاهرة وتسليط الضوء عليها طوال مراحل التاريخ المختلفة[1*].

[1] – * في هذا الصدد يمكن الاطلاع على: محمود عبد المنعم الجزار وإبراهيم مفتاح شيره، "اللجوء السياسي وتأثيره في العلاقات الدبلوماسية في الألف الثاني قبل الميلاد" المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة مصراته، ليبيا، المجلد الأول، العدد الثالث عشر، يونيو 2019م، ص ص 53–91؛ محمود عبد المنعم الجزار وإبراهيم مفتاح شيره، "اللجوء السياسي وتأثيره في العلاقات الدبلوماسية في الألف الأول ق. م في النصف الشرقي لحوض البحر المتوسط"،

2. أهمية الدراسة:

تكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في أن الدولة الإسلامية الناشئة اعتمدت على اللجوء كوسيلة من الوسائل للحفاظ على كيانها، وحماية اتباعها، والتعريف بدينها الجديد داخل جزيرة العرب وخارجها، كما وتكمن أهميته أيضاً إضافة في كونه يوجه أنظار الباحثين والسياسيين والمهتمين بقضايا التاريخ والعلوم السياسة للاهتمام بدراسة هذه الظاهرة بعمق أثناء مراحل التاريخ المختلفة للاستفادة من تجارب الأمم السابقة في التعامل مع هذه الظاهرة.

3. الهدف من الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- معرفة الأسباب الحقيقة التي دعت المسلمين إلى تبني هذا الظاهرة، والفرق بينها وبين مصطلح الاستجارة والمستأمن والهجرة أم هما بمعنى واحد.
- تتبع حالات اللجوء أثناء فترة الدراسة، وكيف كانت تتم بشكل فردي أم جماعي، ثم هل كانت مؤقتة أم دائمة.
- انعكاس هذه الظاهرة على مستقبل العلاقة بين المسلمين والمشركين في مكة بصفة خاصة والجزيرة العربية بصفة عامة.
- معرفة كيفية تعامل الدول والكيانات مع هذه الظاهرة في تلك الفترة، وإلى أي مدى كان تأثيرها على مستقبل العلاقات فيما بينها.

- وأخيراً معرفة مدى النضوج الفكري الذي وصل إليه الإنسان في تلك الفترة.

4. منهجية البحث

اعتمدت دراسة البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على ربط النتائج بالأهداف.

5. حدود البحث الزماني والمكاني:

اقتصرت الحدود الزمنية لموضوع البحث على فترة صدر الإسلام، وكذلك الحدود المكانية على منطقة شبه الجزيرة العربية.

6. إشكالية البحث:

تكمن إشكالية الدراسة في:

- كيف يمكن لظاهرة اللجوء السياسي وضع حد لاضطهاد الأفراد والجماعات بسبب دينهم أو لونهم أو عرقهم ... إلخ.

- هل كان لهذه الظاهرة دوراً بارزاً في قيام الدولة الإسلامية.

محاور البحث

وتأسيساً إلى ما تم الإشارة إليه فإن دراسة هذا الموضوع ستكون في محورين:

الأول: مفهوم اللجوء وعلاقته بمصطلح الاستجارة والأمان والهجرة.

الثاني: حالات اللجوء السياسي في صدر الإسلام.

7. المحور الأول: مفهوم اللجوء وعلاقته بمصطلح الاستجارة والأمان والهجرة.

7. 1. اللجوء:

يطلق اللجوء عند أهل اللغة على عدة معاني فيها: الاعتصام والاضطرار والإكراه[1]، واللجوء لغة مشتق من لجأ، يقال: لجأ إلى الشيء أو مكان، ويقال: لجأت إلى فلان أي استندت إليه واعتضدت به، ولجأت من فلان، إذا عدلت عنه إلى غيره، وكأن اللجوء بهذا المعنى إشارة إلى الخروج والانفراد، يقال: لجأ من القوم، إي انفرد عنهم[2] ويقال: لجأ إلى الحصن اعتصم به، الحصن ملجأ و ألجأته إليه بالهمزة والتضعيف اضطرته وأكرمته[3].

واللجوء في الاصطلاح هو حق انتقال الفرد إلى بلد لا يحمل جنسيته؛ وذلك لأهداف سياسية ينادي بها، ويضطهد من أجلها أو يلاقي العنت والمشقة والمضايقة بسببها[4]، أو وضع سيئ يمكن أن يتعرض له[5].

وقد منح الإسلام اللاجئ أهمية قصوى في أحكامه، لصلته الوثيقة بالظلم والاضطهاد اللذين يمارسان من قبل بعض الحكام اتجاه البعض الأفراد، بدوافع سياسية أو دينية أو عرقية، وجاء هذا الاهتمام طبقاً للواقع الذي ساد أرض الجزيرة

([1]) الفيومي، المصباح المنير، ط 1،مطبعة التقدم العالمية، 1322هـ، ج1، ص 100.

([2]) ابن المنظور (محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي)، (ت711/1311م) ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 115.

([3]) الزبيدي، (محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضي الحسيني الحنفي)، (ت 1205هـ/1994م) تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيرازي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1994 م، ج1، ص41.

([4]) محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار الكلم الطيب، سوريا 1997م، ص333.

([5]) أحمد أبو الوفاء، الحماية الدولية لحقوق الإنسان،ط3 دار النهضة العربية، القاهرة 2008م، ص53.

العربية خاصة، والمناطق المحيطة بها عامة[1]، فمصطلح اللجوء لم يرد صراحة في القرآن الكريم، ولكن يوجد ما يماثله كالاستجارة والمستأمن والهجرة.

7. 2. الاستجارة:

مفرد المستجير، وهو الذي يأمن على نفسه[2]، وقال تعالي: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، والجار والمجير، هو الذي يمنعك ويجيرك، ويقال: استجار من فلان أي أجاره منه[4].

7. 3. المستأمن:

هو طالب الحماية، يقول أهل اللغة استأمن إلى فلان: استجاره وطلب حمايته[5]. والأمان ضد الخيانة، وأيضًا هو عدم توقع المكروه في الزمن الآتي، وأصله طمأنينة النفس وزوال الخوف[6].

أن مفهوم الأمان في الفقه الإسلامي يتضمن أهم ما نصت عليه التشريعات الحديثة المتعلقة (باللجوء) من حيث تأمين الملاذ الآمن للاجئ ومنحه

([1]) عقيل عبد الله ياسين، اللجوء السياسي في الإسلام، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد 28، ص 226.

([2]) ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص 223.

([3]) سورة التوبة، آية "6".

([4]) ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق ،ج1، ص 723.

([5]) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 2004م، ص26.

([6]) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، ط3، ج4 مادة الأمن، ص 28. فارس مصطفي، اللجوء السياسي بين عقد الأمان في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، جامعة ملايا، ماليزيا، 2012م، ص 323.

الحقوق الأساسية للحياة، فالشريعة الإسلامية كانت أرحب صدراً في هذا الشأن من كل التشريعات الأرضية[1].

7. 4. الهجرة:

يرجع أصل التسمية عند العرب إلى خروج أهل البادية إلى المدينة، أو المسير والخروج من أرض لأرض أخرى[2].

وتوجد عدة مصطلحات للهجرة في القانون الدولي المعاصر عرفت باللجوء الإقليمي، بمعنى هو الانتقال من دار يخشى فيها الإنسان على نفسه وأهله وماله إلى دار يستظل بالأمان والحماية فيها[3].

يمكن القول بأن كلمة الاستجارة وكلمة المستأمن لا تختلف عن كلمة اللجوء، وإن كانت الأخيرة أعم وأشمل[4]، أما كلمة الهجرة فهي لازمة من لوازم اللجوء، ومظهر من مظاهره[5].

ولاشك في أن أقرب هذه المصطلحات للمصطلح اللجوء هو مصطلح الجوار، الذي يعني بالدرجة الأولى طلب الحماية، وهو جوهر ولب قضية اللجوء في العصر الحالي[1].

([1]) فارس مصطفى، المرجع السابق ،اللجوء السياسي بين عقد الأمان في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، جامعة ملايا، ماليزيا، 2012م، ص 323.

([2]) الرازي،(زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر)، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1994م، ص 324.

([3]) أحمد أبو الوفاء، اللجوء في الإسلام، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ص 25.

(4) هذا رأي الباحثين.

([5]) العلجة مناع، حقوق اللاجئين في الشريعة الإسلامية، الأبحاث العلمية المحكمة في المؤتمر الدولي الأول، جامعة أدريامان، تركيا، 2016م، ص69.

8. المحور الثاني: حالات اللجوء السياسي في صدر الإسلام.

اشتهر العرب بممارسة الكثير من العادات والتقاليد الحميدة في حياتهم العامة وولعهم وتفاخرهم بها، فأصبحت من الشيم المعروفة المكونة لسمات شخصياتهم، وفيها كانت الإجارة عند العرب تقليداً شائعاً ورثه الصغير ونشأ عليها الكبير.

لقد لعب الجوار دوراً كبيراً في حياة العرب قبل الإسلام، وكانت تجلياته كثيرة في زوايا مختلفة من حياتهم، ونظموا الشعر مدحاً وتمجيداً لمن يمنح الجوار، كما ذموا وقدحوا من تخاذل عن إعطاء الجوار أو قصر في أداء حقوق الجار[2].

8. 1. إجارة أبي طالب للرسول صلى الله عليه وسلم **في مكة:**

عندما بدأ الرسول الجهر بدعوته امتثالاً لقوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [3]، صعد على جبل الصفا ونادى بطون قريش بطناً بطناً، ودعاهم إلى الإسلام وترك عبادة الأصنام والأوثان[4]، رغبت قريش في أن تنال من الرسول صلى الله عليه وسلم فتكفل عمه أبو الطالب بحمايته وضمه لجواره[5]، وكان في غاية الشفقة عليه، فعندما جاءت قريش إليه قائلين له: " إن ابن أخيك قد سب آلهتنا، وعاب ديننا، وسفه أحلامنا، وضلل آباءنا، فإما أن تكفه، وإما أن تخلي بيننا

([1])عرفات ماضي شكري، اللجوء في التراث الإسلامي ومنظومة القانون الدولي والعربي، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، 2018م، ط1، عرفات ماضي، نفسه، ص 82.

([2]) عرفات ماضي شكري، نفسه، ص 82.

([3]) سورة الشعراء، آية 214.

([4]) انظر تفاصيل الذهبي، السيرة النبوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1996م، ط11، ص 81.

([5]) ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص 41 – 42.

وبينه"[1] فرد عليهم رداً جميلاً، وذهب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال له:"يا بن أخي أن قومك قد جاءوني، وقالوا كذا وكذا فأبق علي وعلى نفسك ولا تحملني من الأمر مالا أطيق، فرد صلى الله عليه وسلم قائلاً: يا عم لو وضعت الشمس في يميني والقمر في يساري ما تركتُ هذا الأمر حتى يظهرهُ الله أو أهلك في طلبه[2]". فرد عمه قائلاً " يا بن أخي امضي على أمرك وافعل ما أحببت فو الله لا أسلمك لشيء أبدا[3]"، وفي هذا دلالة واضحة على الحماية التي فرضها أبو طالب في وجه قريش، وهنا نجد أن الرابطة التي جمعت أبا طالب بابن أخيه والتي صمدت أمام أشد المحن لا يمكن أن تكون باعثها هو مجرد القرابة في النسب، بل أثبت أن الانتماء الديني والعناية الإلهية أقوى[4].

8. 2. إجارة أبي طالب لأبي سلمة بن عبد الأسد في مكة

بالغ كفار قريش في أذية المسلمين، ولم يقو أبو سلمة على تحمل أذاهم فلجأ إلى خاله أبي طالب طالباً الحماية، فساء ذلك كفار قريش وبعثوا وفداً من بني مخزوم إلى أبي طالب وقالوا له" يا أبا طالب هذا منعت منا ابن أخيك محمداً، فمالك ولصاحبنا تمنعه منا؟ فقال أبو طالب: إنه استجار بي، وهو ابن أختي وأنا

---

(1) ابن كثير،(عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي)، البداية والنهاية، دار المنار، القاهرة، ط1، 2001م، مج2، ج3، ص93، وكتابه، السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ط3، ص 117.

(2) الذهبي، المصدر نفسه، ص 85.

(3) ابن كثير، السيرة، ج2، ص 118، والبداية، مج2، ج3، ص93.

(4) Chase F. Robinson, "The rise of Islam, 600 – 705", in: The New Cambridge History of Islam, Volume 1: The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries, Edited by: Chase F. Robinson, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 219-220.

وإن لم أمنع ابن أخي لم أمنع ابن أختي[1]". وهذه دلالةٌ واضحةٌ على طلب الأمان والحماية من أبي طالب.

8. 3. إجارة الوليد بن المغيرة لعثمان بن مظعون.

دفعت شدة الأذى – الذي كان ينزله كفار قريش بكل من دخل في دين محمد صلى الله عليه وسلم – عثمان بن مظعون اللجوء إلى الوليد بن المغيرة والدخول في جواره، فلم يستطع المشركون الوصول إليه أو التعرض له بالضرب والشتم، غير أن عثمان لما يستطع النظر لما فيه أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام من البلاء وهو يروح ويغدو في أمان الوليد بن المغيرة، وقال: " والله أن غدوي ورواحي في جوار أحد من أهل الشرك وأصحابي وأهل ديني يلقون من البلاء ما يلقون مالا يصيبني لنقص كثير في نفسي فمشى إلى الوليد بن المغيرة فقال له: وفت ذمتك قد رددت عليك جوارك – حمايتك – فقال له: لما يا أخي لعله آذاك أحد من قومي؟ فقال: لا، ولكنى أرضى بجوار الله عز وجل ولا أريد أن أستجير غيره"[2].

8. 4. لجوء المسلمين إلى ملك الحبشة.

لقد كانت الخطوة الأولى التي اتخذها الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، من أجل حماية الدعوة وأصحابها، فأشار على أصحابه بالهجرة إلى الحبشة، لحماية أصحابهُ من الأذى الذي لحق بهم من أهل قريش، فقال لهم: " لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد وهى أرض صدق حتى يجعل الله مخرجاً مما أنتم فيه[3]، فخرجوا من ذلك إلى الحبشة مخافة الفتنة وفراراً بدينهم[1]، ويمكن تلخيص أهم أسباب اللجوء إلى الحبشة في عدة نقاط:

([1]) المصدر نفسه، ج2، ص 115.

([2]) المصدر نفسه، ج2، ص 135.

([3]) الطبري، الأمم والملوك، ج1، ص 181.

1- البعد عن مواطن الافتتان في الدين للذين لا يستطيعون رد الاعتداء.

2- البعد عن إثارة المعوقات في طريق سير الرسالة وتبليغ دعواتها.

3- تخفيف الأزمات النفسية التي كانت – لو استمرت على المهاجرين- تضيف أعباء جديدة إلى الأعباء التي يتحملها رسول ﷺ في تلقي الوحي.

4- إفساح المجال أمام الرسول ﷺ للسير بالدعوة قدماً في طريق التبليغ[2].

حدثت هذه الهجرة على مرحلتين، خرج في المرحلة الأولى عثمان بن عفان وزوجه رقية بنت الرسول ﷺ، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وامرأته سهلة بنت سهيل، ومن بني أسد بن عبد العزي الزبير بن العوام وغيرهم[3].

وفي المرحلة الثانية خرج جعفر بن أبى طالب ومعه امرأته أسماء بنت عميش، وعمر بن سعد بن العاص وامرأته وعبد الله بن جحش وغيرهم[4].

ولما وصل المسلمون إلى الحبشة والتقوا بأهلها وشرحوا لهم دعوتهم، وحجم الاضطهاد الذي تعرضوا له بسببها من قريش، وجدوا التعاطف والإحسان من الملك النجاشي وشعبه، فلما علمت قريش أن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم، قد أمنوا في الحبشة واستقروا بها، أرسلت وفدا إلى الحبشة بقيادة عمرو بن العاص

([1]) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي،1990 م،ط3،ج1، ص 255.

([2]) أروي بنت علي محمد اليزيدي، الهجرة إلى الحبشة وأثرها في نشر الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة أم القري، 2011م، ص 155- 157.

([3]) ابن هشام، السيرة، ج1، ص 323.

([4]) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق : أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة (د- ت)،ط2،ج2، ص 48 – 70.

وعبد الله بن أبى ربيعة اللذين دفعا كثيرًا من الهدايا إلى النجاشي وخاطباهُ في شأن اللاجئين وتسليمهم[1]، فغضب النجاشي وأبى أن يسلم قوماً استجاروا واحتموا به ولجأوا إليه دون غيره قبل أن يسألهم عن رأيهم، ثم أمر بإحضارهم – أصحاب الرسول الكريم ﷺ – وسألهم عن مبادئ الإسلام الذي فارقوا من أجله قومهم، فتقدم جعفر بن أبى طالب رد فيه على افتراءاتهم، ومن جملة ما قال: " إنَّ هؤلاء على شر دين يعبدون الأصنام والحجارة ويقطعون الأرحام ويستعملون الظلم ويستحلون المحارم، وإن الله بعث فينا نبياً من أعظمنا قدرًا وأشرفنا سرراً وأصدقنا لهجة وأعزنا بيتاً، أمرنا بترك عبادة الأوثان واجتناب المظالم والمحارم والعمل بالحق لطاعة الله سبحانه وتعالى وعبادته[2]، علم قومنا بما قدمنا عليه فحاربونا وعملوا على تعذيبنا ليردونا عن ديننا غصباً، فلجأنا إليك وإلى الحبشة للاحتماء منهم أيها الملك العادل، فلما سمع النجاشي ما سردهُ، أمر بإرجاع الهدايا إليهم ورفض تسليمهم حيث قال: " أدفع إليكم قوماً في جوري على دين الحق"[3].

كانت هجرة المسلمين إلى الحبشة بهدف حمايتهم من استبداد وظلم قريش، ومن هنا يمكنني الإشارة إلى أن كلمة اللجوء قد تكررت وذكرت في العديد من المواقف، وعلى سبيل المثال لا الحصر تمثل في هجرة أصحاب رسولنا الكريم إلى الحبشة لضمان سلامتهم وسلامة دعوتهم وذويهم، ويمكن التنويه إلى النزعة الإنسانية وإلى العقيدة المسيحية السمحاء التي أمن بها، وهما من الروافد الرئيسية لقانون اللاجئين المعاصر[4].

([1]) ابن هشام، السيرة، ج1، 312 – 221.

([2]) ابن كثير، السيرة، ج2،المرجع السابق، 141.

([3]) الطبري، الأمم، ج 2، ص 69.

([4]) عقيل عبد الله ياسين، اللجوء السياسي، ص 348.

وقد ترتب على ممارسة حق الملجأ إلى الحبشة قواعد ثلاثة هي المستقرة ألان في القانون الدولي للجوء:

1- الغرض من اللجوء وهو تحقيق الأمان للاجئين.

2- سبب اللجوء وقوع اضطهاد على اللاجئين يدفعهم للهجرة.

3- عدم جواز تسليم اللاجئ[1].

8. 5. لجوء أبي بكر الصديق واستجارته بابن الدغنة في مكة [2]

وذلك عندما ضاق الأمر بأبي بكر الصديق في مكة وأصابه الأذى، استأذن الرسول ﷺ في الهجرة إلى الحبشة فأذن له، فخرج مهاجراً حتى إذ سار من مكة يوماً أو يومين فلقيه ابن الدغنة سأله عن سبب خروجه فأخبره فقال له " أرجع فأنك في جواري، فرجع معه ودخل في حمايته"[3]. فنفدت قريش جوار" حماية " ابن الدغنة وآمنوا أبا بكر على أن يعبد ربه في داره ولا يستعلن، ثم أن أبا بكر أنشا مسجداً في فناء بيته فخشيت قريش أن يفتن أبنائها ونسائها فطلب من ابن الدغنة أن يمنع أبا بكر من ذلك، فقال له لقد علمت الذي عقدت لك عليه فإما أن تقتصر على ذلك، وإما أن ترد إلي جواري فأنا لا أحب أن تسمع العرب إني خفرتُ في رجل عقدت لهُ، فقال له أبو بكر: " أرد إليك جوارك وأرضى بجوار الله"[4] .

([1]) أحمد أبو الوفاء، حق اللجوء، ص 98.

([2]) ابن الدغنة، هو ربيعة بن رفيع بن اصبهان بن ثعلبة السلمي، والدغنه اسم أمه، ابن هشام، السيرة، ج2، ص 122.

([3]) ابن هشام، السيرة، ج2، ص 342.

([4]) ابن كثير، السيرة، ج2، ص 156.

8. 6. لجوء النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إلى الطائف

أدرك ﷺ أن لا مقام له في مكة خصوصاً بعد موت عمهُ وزوجه خديجة فقادة مكة من المشركين أصروا على موقفهم، والمسلمون موزعون بين الحبشة وبين مكة، والأمر محصور في الدعوة دون تغيير، فكان لابد من البحث عن مكان أمن تنطلق منه الدعوة، وكان أقرب المواقع لمكة الطائف فمضى ﷺ إليها[1].

لقد ذهبﷺ إلى ثقيف وكان يرجو أن يجد عندهم قبولاً، فبدأ بأشراف القوم إلا أنهم استهزأوا بالرسول الكريم، فلما يأس منهم طلب منهم كتمان أمرهُ هذا حتى لا يعلم كفار قريش بفعلهم هذا فيزدادون في إيذائهِ، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك بل أغروا به سفهاءهم وعبيدهم، يسبونه ويصيحون به حتى اجتمع عليه الناس[2].

أن الأسباب الأولي لرفض أهل الطائف لمشروع النبي عليه الصلاة والسلام، هو ارتباطهم بعلاقات سياسية واقتصادية وثيقة بحكام مكة تجعلهم ملزمين على رفض إي نشاط سياسي لا يحظى بموافقتهم[3].

8. 7. إجارة ابن المطعم بن عدى للنبي صلى الله عليه وسلم

بعد رفض أهل الطائف عاد إلى مكة، فلما وصل إلى حراء أرسل رجلاً من خزاعة إلى المطعم بن عدى يسألهُ إن يدخل محمد عليه الصلاة والسلام، في جوارهِ – طلب الأمان– فقبل ابن المطعم بن عدى، ورفض الأخفش بن شريق الإجارة وتعلل بأنه حليف والحليف لا يجير، كذلك رفض سهيل بن عمرو بقوله : "أن بني عامر لا تجير على بني كعب"[4]. فلما قبل ابن المطعم أن يجير الرسول عليه الصلاة والسلام، دعا بنيهِ وقومهِ، فقال لهم: " البسوا السلاح وكونوا عند أركان

(1) أروي بنت محمد، الهجرة، ص 157.

(2) ابن هشام، السيرة، ج2، ص 46.

(3) عقيل عبد الله ياسين، اللجوء، ص 348.

(4) أروى بنت محمد، الهجرة، ص 162 .

البيت فإني قد أجرتُ محمداً، فدخل صلى الله عليه وسلم ومعه زيد بن حارثة حتى انتهى إلى المسجد الحرام فقام مطعم بن عدى على راحلتهِ فنادي يا معشر قريش إني قد أجرتُ محمداً فلا يهجهُ أحداً منكم"[1]. فأنتهى النبي الكريم عليه السلام إلى الركن وأستلمهُ وصلى ركعتين وانصرف إلى بيتهِ والمطعم وأبنائهُ يحيطون به، فلما رآه أبو جهل قال: " أمجيراً أم متابع، فقال المطعم: بل مجيراً فقال له قد أجرنا من أجرتْ "[2].

أن حماية ابن المطعم للرسول صلى الله عليه وسلم، كانت محصورة على الحماية الشخصية لا على حرية الدعوة لذلك كان عليه الصلاة والسلام يبحث عن موطن آخر يتمكن من خلاله أن ينطلق منه للدعوة في سبيل الله[3].

يعتبر النبي صلى الله عليه وسلم، أول من طبق اللجوء الدبلوماسي في الإسلام عندما دخل في حماية ابن المطعم بن عدي[4].

8. 8. بيعتا العقبة الأولى والثانية

بعد رجوع الرسول الكريم من الطائف إلى مكة بدأ يمهد للدعوة في المراسم على قبائل العرب يدعوهم إلى التوجه لله سبحانه، ويخبرهم انه نبي مرسل، ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه حتى يبين لهم ما بعثه الله به[5].

([1]) ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، (د.ت)،ج1،ص120_211.

([2]) ابن هشام، السيرة، ج2،ص225.

([3]) منير محمد الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، مكتبة المنار، الأردن 1990م،ط6،ص102_103.

([4]) حنطاوي أبو جمعة، الحماية الدولية للاجئين دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، رسالة دكتورة، كلية العلوم الإنسانية، قسم العلوم الإسلامية، الجزائر 2019،ص20.

([5]) ابن هشام، السيرة، ج2،ص48.

ويلاحظ من دعوة النبي صلى الله عليه وسلم للقبائل أنه يقصد الحماية لتحقيق هدفين:

الأول: إيواء النبي صلى الله عليه وسلم، وإيجاد المكان الأمن الذي يستطيع منه أن ينشر دعوته .

الثاني: النصرة والحماية له صلى الله عليه وسلم وأتباعه حتى يستطيع أداء رسالته، ولا يشترط قبول دعوته، لذلك كان يقول صلي الله عليه وسلم بأنه لا يكره أحد على قبول دعوته وانما كان يريد النصرة والحماية[1].

فلما أراد الله إظهار دينه، وإعزاز نبيه صلى الله عليه وسلم، خرج الرسول الكريم في الموسم الذي لقي فيه النفر من الأنصار فعرض عليهم نفسه، فلما قدموا المدينة ذكر لهم رسول الله ودعوته إلى الإسلام حتى فشا فيهم، ولم تبقي دارا من دور الأنصار إلا فيها ذكرا من رسول الله[2]،حتى إذا جاء العام المقبل فلقوه بالعقبة فبايعوه، لقد سخر الله لنبيه هؤلاء الأنصار الذين وجد عندهم النصرة والإيواء والحماية والمكان الآمن، ليس هذا فحسب بل آمنوا بدعوته بعد أن رفضها كفار قريش والكثير من القبائل[3] وكان من بين ما تم في هذه البيعة قوله صلى الله عليه وسلم "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نسائكم وأبنائكم"[4] وسميت هذه البيعة أيضا ببيعة الحرب.

وإذا أردنا أن نستخدم مصطلحات عصرنا الحديث نستطيع أن نقول أن الرسول صلي الله عليه وسلم ببحثه عن الحماية من قبائل العرب كان يشمل علي

(1) أروى بنت محمد، الهجرة، ص166.

(2) ابن هشام، نفسه، ج 2،ص53_55.

(3) أروى بنت محمد، نفسه،ص171.

(4) ابن هشام، نفسه،ج2،ص237.

طلب اللجوء بالمعني الحديث، فطلب اللجوء في عصرنا الحالي يشمل أهم عنصر فيه هو توفير الحماية والرعاية لطالب اللجوء.

وقد حددت بيعة العقبة الثانية وضع النبي ﷺ بين أهل يثرب، فقد اعتبرته واحد منهم، دمه كدمهم وقضت أيضا بخروج النبي من مكة إلى يثرب، ولهذا السبب حرص على إخفاء أمر هذه البيعة والتكتم عليها حتى لا تعلم قريش، لأن حماية الأوس والخزرج للرسول صلى الله عليه وسلم لا تبدأ إلا بعد وصوله إلى يثرب[1].

8. 9. الهجرة إلى يثرب

منذ أن تمت البيعة بين الرسول ﷺ، انتهت المرحلة المكية وبدأت المرحلة المدينة _ فهذه الهجرة _ مرحلة انتقالية من عهد الظلم والافتتان إلى عهد الانطلاق والسير بالدعوة الإسلامية إلى بقاع الارض بعد أن أطلع الله نبيه على مكان هجرته وتمت بيعة الانصار علي الإيواء والحماية، أذن لهم بالهجرة إلى يثرب[2]، لم تكن فكرة الهجرة إلى يثرب مفاجأة بالنسبة للمسلمين في مكة، بل فثمة استعدادا ذهنيا وماديا سبق وهيأ لها، فقد كان لهم اخوة غادر وهم منذ زمن إلى ديار بعيدة في الحبشة، فكانت الهجرة إليها درسا بليغا بالنسبة لهم، أما الهجرة إلى يثرب فهي إلى قوم بايعوا الرسول صلى الله عليه وسلم على الإسلام وأبدوا استعدادهم لاستقبالهم وتوفير لهم النصرة والحماية، حيث هاجر المسلمين الي يثرب دفعات على الرغم من تضييق الخناق عليهم من قبل قريش، حيث حرص صلى الله عليه وسلم أن تكون على مرحلتين الأولى عامة للمسلمين والثانية خاصة به وبأهله وبعض الصحابة، ولكن شاء الله أن تكون على ثلاثة دفعات الأولى عامة المسلمين والثانية

(1) أحمد الشريف، الدولة الإسلامية الأولى، دار القلم، القاهرة 1965،ص45.

(2) أروى بنت محمد،نفسه،ص179_180.

يرأسها الإمام علي ابن ابي طالب برفقة نساء الرسول، والثالثه تكون لنفسه برفقة أبو بكر الصديق[1]، وما ترتب على ذلك من إحاطة المؤامرات لقتله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي تقرر فيه للخروج إلى يثرب، وانتهى الأمر بوصوله، واستقباله استقبالًا يناسب مكانته المقدسة[2].

وكان من أهم أسباب الهجرة أو اللجوء إلى يثرب هي:

1- من أجل البحث عن مكان آمن لدعوته صلى الله عليه وسلم يلجأ إليه ويأمن على اتباعه.

2- بعد أن بايع الرسول ﷺ الأنصار اشتد أذى قريش على أصحابه فأمرهم بالهجرة، وفعلا وجد المكان الآمن على أنفسهم ودينهم[3].

أن الهجرة إلى المدينة تعتبر لجوءاً سياسياً، وأن كانت تختلف بنتائجها، حيث لم يعامل المسلمون معاملة اللاجئين، وإنما عوملوا معاملة الأخوة لأهل المدينة .

وأن هذه الأحداث وإن لم تسمَ اللجوء في كتب التاريخ بهذا الاسم إلا أن مضمونها كان متوافقا مع مضامين القانون الدولي المعاصر للجوء السياسي[4]. بعد دخوله صلى الله عليه وسلم للمدينة وتأسيس الدولة الإسلامية، أصبح هناك معنى جديداً فيما يتعلق بالجوار، فقبل ذلك كانت المعادلة باتجاه واحد، بمعنى أن المسلمين كانوا دائما فارين من الاضطهاد والعذاب طالبين للجوار والحماية، أما بعد تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة أصبح بإمكان المسلمين أن يمنحوا الجوار

(1) ابن هشام، السيرة،ج2،ص330.

(2) الطبري، الأمم، ج2ص97_109.

(3) أروى بنت محمد، الهجرة، ص190.

(4) عرفات ماضي، اللجوء، ص86.

والحماية للمضطهدين. وبالفعل شكلت المدينة مأوى للمهاجرين الفارين بدينهم من كل مكان[1].

كان من أهم الآثار الإيجابية من هجرة الرسول الكريم للمدينة، فبعد أن كانت المدينة مفككة مليئة بالصراعات الداخلية بين الأوس والخزرج والنصارى واليهود ومحاولة كل واحد منهم الاستحواذ على السيادة للمدينة، فقد استطاع صلى الله عليه وسلم، تبني نظام دستوري ينظم أمورهم من خلال وثيقة تحفظت كل ذي حق حقه.

8. 10. صلح الحديبية:

من عجيب أمر الإسلام في الوفاء بالعهود ما حدث في صلح الحديبية أنه لا يبيح لنا أن ننصر إخواننا المسلمين الذين حرموا التمتع بسلطاننا على المعاهدين من الكفار، فكان الرجل يفر بدينه مسلما لائذا بالمسلمين في عهد الحديبية، فيرده صلى الله عليه وسلم إلى قومه الكافرين ويقول له: إن بيننا وبين القوم عهدا، وإن الله جاعل لك مخرجا، وكانوا قد عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية أن يرد إليهم من جاءه مسلما، على حين لا يردون من جاء من المسلمين كافرا[2].

ما حدث بعد صلح الحديبية حينما جاء أبو بصير إلى الرسول صلي الله عليه وسلم فبعثت قريشا تطلبه بواسطة رجليين منها، فقال الرسول له: "يا أبا بصير إنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت، ولا يصلح لنا في ديننا الغدر، وإن الله جاعل لك مخرجا، فانطلق إلى قومك "قال: يا رسول الله أتردني إلى المشركين يفتنوني في ديني ؟فرد عليه صلى الله عليه وسلم "يا أبا بصير انطلق فإن الله

(1) عقيل عبد الله ياسين، اللجوء في الإسلام، ص 351.

(2) إبراهيم العلي، صحيح السيرة، دار النفائس، الأردن 1994، ط6، ص33.

تعالى يجعل لك ولمن معك مخرجا"، فجعلوا لا يتركون لقريش عيرا ولا ميرة و لامار إلا قطعوا بهم، فكتبت قريش إلى الرسول، وقالوا نرى أن تضمهم إلى المدينة فقد أدونا[1]. فهذا أحد الشواهد على طلب اللجوء والحماية عند فرار الي المسلمين، ولكن المسلمين كانوا مجبورين على عدم القبول للاتفاق المبرم بينهم

وهو ما يعرف بالوفاء بالعهد والأمان، أي أن الموادعين يؤمنون على أنفسهم وأموالهم ونساءهم لأنها عقد أمان، وهو ما حدث مع أبي سفيان عندما دخل المدينة زمن الهدنة _ صلح الحديبية _ ولم يتعرض له أحد من المسلمين بشيء[2].

8. 11. أمان الرسول عليه السلام لأهل مكة.

نال أهل مكة عفوا عاما رغم أنواع الأذى التي ألحقوها بالرسول صلى الله عليه وسلم، مع قدرة الجيش الإسلامي على إبادتهم، فقد منح النبي ﷺ الأمان لأهل مكة عند افتتاحها فقال: " من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ... ومن أغلق عليه بابه فهو آمن ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن..."[3]، فقد حدد عليه السلام في هذا الخطاب الأماكن التي يجوز اللجوء إليها للتمتع بالأمان والحماية للحفاظ على النفس من القتل والسبي، والأموال والأراضي من المصادرة، ويمكن القول أن المسلمين عرفوا ما يُعرف اليوم باللجوء الدبلوماسي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم[4] غير أنه استثنى بعض الأشخاص من هذا الأمان حتي لو كانوا متعلقين

([1]) ابن هشام، السيرة ج3، ص361.

([2]) السرخسي، شرح السير الكبير، تحقيق :محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، 1997م،ط1،ج3،ص228.

([3]) وليد خالد ربيع، حق اللجوء في الفقه الإسلامي، الكويت (د.ت)،ص 11.

([4]) ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة،1997م،الطبعة 1، ج4،ص290.

بأستار الكعبة، وذلك لطبيعة الجرم الذي ارتكبوه[1]، وهذا ما نصت عليه معاهدة جنيف حيث يتفق مع الإسلام فيما يتعلق بموضوع استثناء مرتكبي بعض الجرائم مع التمتع بحق اللجوء والحماية[2].

كما أجار صلى الله عليه وسلم عند فتح مكة رجلين من بني مخزوم، كانت أم هاني قد اجارتهما إذ قالت أم هانئ: " لما نزل الرسول بأعلى مكة فر إلى رجلان من بني مخزوم، فدخل علي بن أبي طالب، فقال: والله لأقتلنهم، فأغلقت عليهما باب بيتي، ثم جئت رسول الله، فوجدته يغتسل، وفاطمة ابنته تستره بثوب، فلما اغتسل أخذ ثوبه فتوشح به، ثم صلى ثماني ركعات من الضحى، ثم انصرف إليَّ فقال:" مرحبا بأم هانئ، ما جاء بك ؟" فأخبرته خبر الرجلين، فقال: " قد أجرنا من أجرت وأمنا من أمنت فلا يقتلا"[3].

أن حق اللجوء في حقيقته هو عقد الأمان، حيث إنَّ هذا المصطلح من المصطلحات الحديثة في الفقه السياسي، ولم يتعرض له بالذكر بهذا الاسم، إلا أنه يمكن فهم معناه من خلال الوقوف على كلامهم عن المستأمن، فاللجوء يقابل عقد الأمان في الاصطلاح الفقهي[4].

8. 12. أمان الرسول عليه السلام لأهل جرباء وأذرح.

دخل الرسول مع أهل جرباء وأذرح في معاهدة نصت على تمتع الطرفين بالحماية والأمان، وهذا نصها: هذا كتاب من محمد النبي لأهل أذرح، أنهم آمنون بأمان الله وحمدا وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وطيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين، ومن لجأ إليهم من المسلمين من المخافة والتعزيز وإذا

(1) حنطاوي ابو جمعة، الحماية الدولية، ص29.

(2) عرفات ماضي، اللجوء في التراث، ص 108.

(3) ابن هشام، السيرة ج1ص371.

(4) عقيل عبد الله ياسين، اللجوء السياسي، ص 351 .

خشوا على المسلمين وهم آمنون حتى يتحدث إليهم محمد ﷺ قبل خروجه[1]، وهذا يقابل نظام الحماية المؤقتة في القانون الدولي، هو نظام الأمان في الإسلام، والذي يصبح به اللاجئ مستأمنا، ويحصل على الحماية بصفة مؤقتة لا تصل إلى سنة، فإن أراد أن لا يستمر أكثر من ذلك فإنه يصبح من أهل الذمة[2].

8. 13. أمان الرسل:

ولأهمية اللجوء في تحقيق مشروع الدعوة الإسلامية، حرص صلى الله عليه وسلم على اعتماد فكرة اللجوء في سياسته مع الدول المجاورة، فكان بينما ينظم علاقته بدولة ما يشترط عليها إيواء المسلمين اللاجئين، لضمان حماية المسلمين المضطهدين، في المناطق التي لا تخضع لحكم المسلمين، فعندما عزم صلى الله عليه وسلم عرض دعوته وإرسال الرسل للملوك والحكام المجاورين لدعوتهم إلى الإسلام أو الاعتراف بنفوذه ودفع الجزية، وما يترتب على ذلك من حقوق إلى جانب قبول لجوء المسلمين إلى أراضيهم[3]، فقد أقر صلى الله عليه وسلم مبدأ الحصانة (حماية) الرسل، فالرسول لم يهدر دم رسل مسيلمة الكذاب الذين رفضوا شهادة أن محمدا رسول الله، لقوله صلى الله عليه وسلم" لو كنت قاتلا رسل لقتلتكما "[4] فقد كان هذا السند الشرعي الذي اعتمد عليه الفقهاء لمنح الحماية الرسل والسفراء، فقد أكد صلى الله عليه وسلم مبدأ الحماية لهم، لو تأملنا في رده صلى الله عليه وسلم لرسل مسيلمة لرأينا ردا دبلوماسيا بليغا، فقد كان بمقدوره أن

([1]) أحمد أبو الوفا، حق اللجوء في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي للاجئين، جامعة نايف للعلوم الأمنية،الرياض 2009م،ص188.

([2]) السيوطي، الدر المنثور، دار الفكر للطباعة، بيروت(د_ت)،ج3،ص79.

([3]) ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1400هـ،ج1،ص30.

([4]) أحمد التونى عبد اللطيف، العلاقات الدبلوماسية للخلافة العباسية، مركز الإسكندرية، 2004م،ص54.

يقتلهما أو يحبسهما، لكنه أعطي لنا وللبشرية كلها درسا مستفادا في معاملة الرسل، فله في الإسلام حق الحماية والأمن[1]. فقد تأكد مبدأ الحصانة الدبلوماسية في الإسلام، وتعد اللبنة الأساسية والقاعدة الرصينة في إرساء أسس الحصانة الدبلوماسية الحديثة، فمضت السنة بعد ذلك على أن الرسل لا تقتل ولا يضطهدون ولا يسجنون، بل لهم الحق في التعامل والرعاية الكاملة، وظل هذا نهجا متبعا لم تتخل عنه الدولة الإسلامية[2].

8. 14. لجوء حجية بن المضرب إلى الزبير بن العوام في المدينة:

وذلك حينما أسلمت زوجة حجية بن المضرب في ولاية عمر بن الخطاب، فقدم المدينة فطلب أن ترد له زوجته عليه، وكان نصرانيا فنزل عند الزبير بن العوام فأخبره بأمره فقال له الزبير إياك أن يبلغ هذا عمر، فتلقي منه أذى، وانتشر خبره في المدينة، فبلغ عمر، فقال للزبير قد بلغني قصة ضيفك ولقد هممت به ولولا محرمة (أي احتماءه بالنزول عليك) فرجع الزبير فأعلمه قول عمر فانصرف من عنده متوجها الى بلده[3].

8. 15. لجوء روزنة بن برزخ مهر الفارسي إلى سعد بن أبي وقاص في الكوفة:

كذلك الأمان الذي أعطاه عمر بن الخطاب حين لجأ روزنة بن برزح مهر الفارسي الي سعد بن أبي وقاص، وقد روي أهل السيرة انه كان من قوم كسري علي فرج من الفروج الروم، فأدخل عليهم سلاحه فأخاف حتى قدم سعد إلى الكوفة

([1]) جمال أحمد جميل نجم، أحكام الرسل والسفراء في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين 2008م،ص 152.

([2]) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، الهيئة الوطنية للكتاب، القاهرة (د_ ت)،ج 20،ص318_319.

([3]) حنطاوي ابو جمعة، الحماية الدولية، ص30_13.

فقدم عليه، وبنى له قصرا والمسجد الجامع، ثم كتب سعد إلى عمر بن الخطاب فأخبره بحاله فأسلم، وفرض له عمر وأعطاه وصرفه الي سعد[1].

9. الخاتمة:

أن مصطلح اللجوء وأن كان تسمية حديثة إلا أن الإسلام تناوله بمسميات عدة عبرت عن مضمونه بشكل أوسع ومنها الأمان والمستجير والمستأمن والهجرة فكل هذه المسميات تحمل في مجملها ما يطلق اليوم بمصلح اللجوء في عصرنا الحالي، فقد كان وراء ممارسة العرب قبل الإسلام للجوار بقصد حماية الفرد وتقديم الرعاية المناسبة له، فنصرة المظلوم وإغاثة الملهوف كان من قيم الأخلاق عند العرب، وكان هذا الأجراء تقليدا شائعا عندهم تحت عنوان الإجارة، وبعد دخول الإسلام منح هذا البعد الإنساني أهمية في أحكامه لصلته الوثيقة بالبعد الإنساني، فقد كان للجوء دور فعال في نصرة الإسلام والمسلمين في مرحلة الدعوة الإسلامية الأولى، وكان يتم بشكل فردي وجماعي، فلولا لجوء المسلمين لأرض الحبشة وحاكمها لأصبح الكثير منهم في عداد الشهداء، ولولا لجوء النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لأصبح في موقف يهدد ديمومة الدعوة الإسلامية، فقد حظي اللاجئين المسلمين في بعض البلدان التي لجأوا إليها بمكانة مرموقة رغم الضغوطات، كما هو الحال مع حاكم الحبشة النجاشي الذي رفض الرضوخ أمام ضغوطات قريش وتسليم اللاجئين، بل كان للاجئين دور كبير في نشر الإسلام خارج نطاق الجزيرة العربية، فكثير من الأحباش اعتنقوا الإسلام وعلى رأسهم ملكهم النجاشي، وكذلك الحال عند دخوله صلى الله عليه وسلم للمدينة وما ترتب عليه من أثر إيجابي، فقد كانت مدينة يثرب مقسمة بصراعات داخلية بين الأوس والخزرج واليهود والنصارى، فقد توحد تحت إدارة الإسلام، كما تم مبدأ المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، فقد قامت دولة في يثرب عرفت فيما بعد باسم دولة المدينة المنورة، وبسبب هذا اللجوء أيضا وصل الإسلام خارج نطاق الجزيرة العربية.

([1]) علي الصلابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار، دار المعرفة، بيروت 2008م، ج1،ص540.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المصادر العربية:

1. الفيومي: المصباح المنير، مطبعة التقدم العالمية، 1322هـ، ط 1.
2. ابن المنظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت).
3. الزبيدي:(محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضي الحسيني الحنفي)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيرازي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1994م.
4. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، دار الجيل، ط3.
5. الرازي:(محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ت721هـ/1321م)، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1994م.
6. الذهبي:(محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي)،السيرة النبوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1996م، ط1.
7. ابن عبد البر:(يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري)، الدرر في اختصار المغازي والسير، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
8. ابن كثير:(عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق :عبد الله عبد المحسن التركي ، دار هجر للطباعة ، ط1،1997م .
9. ابن كثير،(عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت774هـ/1372م)، السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971م.

10. ابن هشام،(عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المغافري)، السيرة النبوية، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي،1990 م،ط3.
11. الطبري، (محمد بن جرير بن كثير بن غالب الشهير بالطبري ت310هـ/922م)،تاريخ الأمم والملوك، تحقيق : أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة (د–ت)،ط2.
12. ابن سعد(محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري) ، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، (د.ت).
13. السرخسي، شرح السير الكبير، تحقيق :محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، 1997م، ط1.
14. السيوطي: (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت911هـ) الدر المنثور في التفسير المأثور ، دار الفكر للطباعة، بيروت (د_ت).
15. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، الهيئة الوطنية للكتاب، القاهرة (د_ ت).

ثالثا: المراجع العربية:

1. أحمد أبو الوفاء، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة 2008م، ط 3.
2. محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار الكلم الطيب، سوريا 1997م.
3. عقيل عبد الله ياسين، اللجوء السياسي في الإسلام، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد 28.

4. مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 2004م.
5. فارس مصطفي، اللجوء السياسي بين عقد الأمان في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، جامعة ملايا، ماليزيا، 2012م.
6. أحمد أبو الوفاء، اللجوء في الإسلام، كلية الحقوق، جامعة القاهرة.
7. منير محمد الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، مكتبة المنار، الأردن 1990م،ط6.
8. أحمد الشريف، الدولة الإسلامية الأولى، دار القلم، القاهرة 1965.
9. إبراهيم العلي، صحيح السيرة، دار النفائس، الأردن 1994،ط6.
10. وليد خالد ربيع، حق اللجوء في الفقه الإسلامي، الكويت (د.ت)
11. أحمد التونى عبد اللطيف، العلاقات الدبلوماسية للخلافة العباسية، مركز الإسكندرية،2004م.
12. علي الصلابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار، دار المعرفة، بيروت 2008م،ج1.

رابعا: الرسائل العلمية:

1. أروي بنت علي محمد اليزيدي، الهجرة إلى الحبشة وأثرها في نشر الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة أم القري، 2011م.
2. حنطاوي أبو جمعة، الحماية الدولية للاجئين دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، رسالة دكتورة، كلية العلوم الإنسانية، قسم العلوم الإسلامية، الجزائر 2019.

3. جمال أحمد جميل نجم، أحكام الرسل والسفراء في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين 2008م.

خامسا: المجلات العلمية:

1. أحمد أبو الوفا، حق اللجوء في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي للاجئين، جامعة نايف للعلوم الأمنية،الرياض 2009م.
2. عرفات ماضي شكري، اللجوء في التراث الإسلامي ومنظومة القانون الدولي والعربي، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، 2018م.
3. العلجة مناع، حقوق اللاجئين في الشريعة الإسلامية، الأبحاث العلمية المحكمة في المؤتمر الدولي الأول، جامعة أدريامان، تركيا، 2016م.
4. عقيل عبد الله ياسين، اللجوء السياسي في الإسلام، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد 28.

حكم نقل الأعضاء وفق النظر الطبي والاجتهاد المقصدي

إعداد: د. علي عبد الله إجمال•

أ. سالم مفتاح إبراهيم بعوه•

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن موضوع نقل الأعضاء وزراعتها من المواضيع المستجدة في حياة الناس مع تقدم الطب، ولذلك انكب الباحثون والعلماء منذ مطلع القرن الماضي على دراسة هذا الموضوع، وقاموا بتجارب كثيرة على الحيوانات، كانت نتائجها مشجعة، مما دفع الأطباء إلى دخول هذا الميدان الجراحي الجديد.

وموضوع نقل الأعضاء لم يكن معروفا لدى الفقهاء السابقين بالشكل الذي نراه اليوم أو نسمعه، ولكن لا يعني ذلك عدم وجود حكم له في الشرع؛ فالشريعة بقواعدها وأصولها تستطيع بحمد الله أن تُوجد الأحكام الشرعية لكل ما يستجد في حياة الناس؛ فهي الشريعة الصالحة لكل زمان ومكان.

وباعتبار نقل الأعضاء البشرية وزراعتها في جسم الإنسان يُعد خروجا عن مألوف الأعمال الطبية بمفهومها التقليدي؛ وذلك بسبب انتفاء المصلحة في جانب المنقول منه، وتحققها في جانب المنقول إليه، وعدم النقل قد يؤدي بالمريض إلى التلف

• عضو هيأة التدريس في كلية الدراسات الإسلامية – جامعة مصراتة.

• عضو هيأة التدريس في كلية العلوم التقنية.

والهلاك، مع عدم وقوع ضرر للمنقول منه، الأمر الذي يجعل النقل مشوبا بالغموض، ويحتاج إلى كثير من البحث والتنقيب.

وقد حاول البحث أن يُظهر اجتهادات العلماء المقاصدية لهذه النازلة من خلال الضوابط والشروط الطبية، فاستقر عنوان البحث على: (حكم نقل الأعضاء وفق النظر الطبي والاجتهاد المقاصدي).

أسباب اختيار الموضوع:

ما دفعنا للكتابة في هذا الموضوع هو الأهمية البالغة لعملية نقل الأعضاء وزراعتها في إنقاذ حياة الكثير من المرضى، وكذلك استكشاف الأدلة الشرعية والضوابط الطبية التي اعتمد عليها العلماء في اجتهادهم، للوصول إلى حكم شرعي صحيح في مسألة نقل الأعضاء البشرية وزراعتها.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث في توطئة وثلاثة مباحث وخاتمة، فكانت على النحو التالي:

توطئة: تشتمل على بيان حكم التداوي ومشروعيته.

المبحث الأول: نقل أعضاء الإنسان ذاتياً.

يشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

المطلب الأول: ماهية نقل أعضاء الإنسان ذاتيًا.

المطلب الثاني: موقف علماء الإسلام من نقل أعضاء الإنسان ذاتيًا.

المبحث الثاني: نقل أعضاء الإنسان من حي إلى مثله.

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

المطلب الأول: شروط نقل أعضاء الإنسان من حي إلى مثله.

المطلب الثاني: موقف علماء الإسلام من نقل أعضاء الإنسان من حي إلى مثله.

المبحث الثالث: نقل أعضاء الإنسان من ميت إلى حي.

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

المطلب الأول: شروط نقل أعضاء الإنسان من ميت إلى حي.

المطلب الثاني: موقف الإسلام من نقل الأعضاء من ميت إلى حي.

خاتمة: وفيها يوجز الباحثان أهم ما وصل إليه البحث من نتائج.

فهرس للمصادر والمراجع

والله ولي التوفيق

توطئة:

الأصل في التداوي أنه مباح ومشروع عند جمهور العلماء؛ لما ورد في شأنه في القرآن الكريم وسنة النبي –صلى الله عليه وسلم– القولية والفعلية، يقول ابن عبد البر –رحمه الله–: "وعلى إباحة التداوي والاسترقاء جمهور العلماء"[1].

وقال الذهبي: "أجمعوا على جوازه، وذهب قوم أن التداوي أفضل؛ لعموم قوله – صلى الله عليه وسلم–: (تداووا..)[2]؛ لأنه كان يديم التطبب في صحته ومرضه"[1].

---

[1] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (5/ 279).

[2] سنن الترمذي (7/ 349)، كتاب الطب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، حديث رقم (1961)، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

ولما في التداوي من حفظ كلية من كليات الشريعة الإسلامية، وهي: حفظ النفس، ويلحق بحفظ النفوس من الهلاك، حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس[2].

ويحقق ابن عاشور القول في معنى حفظ النفس قائلا: "وليس المراد بحفظ النفس حفظها بالقصاص كما مثل لها الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأنه تدارك بعد الفوات، بل الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه..."[3].

والتداوي والعلاج وسيلة من وسائل حفظ النفس مما يهلكها أو يضعفها، الذي هو مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، قال العز بن عبد السلام –رحمه الله–: "إن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام... والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم"[4].

وعلى الأطباء وذوي المرضى تقوية معنويات المريض، والسعي في رعايته وتخفيف آلامه النفسية والبدنية بصرف النظر عن توقع الشفاء أو عدمه، فعن أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (إذا

---

(1) الطب النبوي، للذهبي، ص: 220.

(2) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص: 303.

(3) نفسه، ص: 303.

(4) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لابن عبد السلام، (1/ 6).

دخلتم على المريض، فنفسوا له في الأجل فإن ذلك لا يرد شيئا، وهو يطيب بنفس المريض)[1].

وفي الحث على التداوي من حديث جابر بن عبد الله –رضي الله عنهما– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء، برأ بإذن الله عز وجل)[2].

وختاما فالتداوي سبيل لتحقيق البرء والشفاء، وسبب لدفع الضرر وجلب النفع وتخفيف للآلام وعلاج للأسقام، ومن بين أنواع التداوي التي اكتشفها الطب المعاصر نقل الأعضاء أو جزء منها في جسم الإنسان من مكان لآخر، أو نقلها من جسم إنسان حي أو ميت لجسم إنسان آخر.

وبعد هذه التوطئة الموجزة ينظر البحث في حكم نقل الأعضاء البشرية وزراعتها وَفق المعطيات الطبية والمقاصد الشرعية، ولبيان ذلك قسمنا بحثنا إلى ثلاثة مباحث، مبحث يبين حكم نقل أعضاء الإنسان ذاتياً، ومبحث يوضح حكم نقل أعضاء إنسان حي إلى مثله، ومبحث آخر يذكر حكم نقل أعضاء إنسان ميت إلى إنسان حي، فجاء تفصيل ذلك فيما يلي:

المبحث الأول

نقل أعضاء الإنسان ذاتياً

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

---

[1] سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عيادة المريض، (4/ 442)، حديث رقم: 1505.

[2] صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، (4/ 1729)، حديث رقم 2204.

المطلب الأول: ماهية نقل أعضاء الإنسان ذاتيًا.

تقدم علم الطب في العصر الحديث تقدمًا ملحوظاً؛ نتيجة لازدهار العلوم وتقدم التكنولوجيا وانتشار مراكز التعليم في جميع أنحاء العالم، وأصبحت كليات الطب مجهزة بأحدث المعامل الطبية والأجهزة المتقدمة، واستطاع الأطباء أن يعالجوا كثيرا من الأمراض التي يتعرض لها جسم الإنسان، ومن الحالات التي توصّل إليها علم الطب الحديث في معالجة الأمراض نقل أعضاء الإنسان وزراعتها في نفس الجسم، وأصبحت في عصرنا من الأمور المعتادة.

معنى نقل الأعضاء ذاتيًا:

يقصد بالنقل الذاتي: هو نقل أعضاء الجسم من مكان إلى آخر في نفس الشخص، ويسمى أيضًا (الترقيع) خاصة لبعض أعضاء الجسم[1].

يقول الدكتور مصطفى محمد الذهبي: "الرّقع طبيًا هو: وضع الأنسجة والمواد المستخدمة لإصلاح فاقد من الأنسجة الهامة في جسم الآدمي، والتي فقدت منه نتيجة لحادث، أو حرق، أو استئصال جراحي، أو تعرض لإشعاع"[2].

وهذه الحالات لم تكن معروفة في الزمن الماضي، وأصبحت الآن من الأمور المعتادة السائدة، ومن الأعضاء التي يتم نقلها ذاتيًا:

1- **الجلد:** وهو الطبقة التي تغطي كل سطح الجسم الخارجي تقريبًا، عدا أجزاء قليلة يختلف غطاؤها، مثل العين والشفاه[3].

---

[1] ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، (2/ 209).

[2] نقل الأعضاء بين الطب والدين، لمصطفى الذهبي، ص: 26.

[3] ينظر: الفقه الاسلامي وأدلته، (209/2).

وترقيع الجلد هو الأكثر استخدامًا وشيوعًا في الوقت الحالي، غير أن العمليات التي تقوم على هـذا النـــوع بـواسطـة (الميكروسكوب الجراحي، ونسبة نجاحها قليلة وفيها نوع من المخاطرة)[1].

والعمليات التي تقوم على الترقيع نوعان:

أ – رقعة جلدية رقيقة:

والرقعة الجلدية الرقيقة كما يقول الدكتور مصطفى الذهبي: "بأنها مكونة من الطبقة العليا لأنسجة الجلد، مع بقاء الطبقة السفلى في مكانها حيث تنمو مرة أخرى"[2].

وتؤخذ هذه الرقعة من أي مكان في الجسم، كالفخذ مثلاً، وتنقل إلى المكان المطلوب زرعها فيه، وحيث إن تلك الرقعة رقيقة، فنسبة النجاح عند أكثر الأطباء عالية، كما أنها "لا تتحمل الضغط والاحتكاكات العالية، وبإضافة إلى لونها من لون الجلد في المكان المنقولة إليه"[3].

ب – رقعة جلدية كاملة:

وهي الرقعة الجلدية التي تؤخذ من مكان، ولا يبقى لها أثر جلدي، ويؤخذ لها رقعة جلدية من مكان آخر في الجسم، ويتم إغلاقها جراحيًا، وهذا النوع يعرف عند الأطباء بـ (الشرائح الجلدية).

وقد عرفها الدكتور مصطفى الذهبي: "بأنها شرائح مركبة من عدة أنسجة متصلة بقـاعدة مغذية من الشرايين والأوردة"[4]، وهذا ما يقوم به أطباء التجميل من

---

(1) نفسه، (7/ 209).

(2) نقل الأعضاء بين الطب والدين، للذهبي، ص: 26.

(3) نفسه، ص: 27.

(4) نفسه، ص:27.

عمليات الترقيع التي تقوم بواسطة (الميكروسكوب)، ويجب أن يتم هذا الترقيع من مكان سليم إلى مكان الحرق أو التكميل في نفس الشخص.

وأمثلة عملية النقل الذاتي للجلد قام بإجرائها عدد من الأطباء، ومن هذه الحالات: ما يجري في جراحات الجلد المحترق، حيث يحتاج الأطباء لعلاج الموضع المحترق إلى أخذ قطعة من الجلد السليم من الجسم نفسه، ثم زرعها في الموضع المصاب من الجسد[1].

2- الأوعية الدموية:

يقول الدكتور محمد المط عن الأوعية الدموية: "هي قنوات تشعب وتصغر كلما ابتعدت عن القلب"[2]، وهذه الأوعية يتم من خلالها توزيع الدم بعد خروجه من البطينين إلى أقسام الجسم كلها باحتوائها على عدد كبير من الشعيرات، يقول الدكتور محمد بن محمد مختار الشنقيطي في إجراء عملية بأخذها من الجسم نفسه، وهذا الجزء باعتباره جزءًا سليمًا: "ما يجري في جراحات القلب والأوعية الدموية حيث يحتاج الطبيب إلى استخدام طعم وريدي أو شرياني لعلاج انسداد أو تمزق الشرايين أو الأوردة، ويكون إنقاذ المريض من الهلاك بسبب هذا الانسداد، أو التمزق متوقفًا على زرع هذا الطعم المأخوذ من جسم المصاب نفسه"[3].

ومن أمثلة هذه العمليات: (استبدال الصمام الأبهر المصاب، وكذلك النقل الذاتي للشريان الصدري الداخلي، أو الشريان الوحشي في الذراع، أو بعض شرايين المعدة،

---

[1] ينظر: نقل الأعضاء البشرية بين العلم والدين، لفتحي منصور، ص: 14-15.

[2] الجسم البشري، لمحمد فائز المط، ص:21.

[3] أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، لمحمد بن محمد مختار الشنقيطي، ص: 334.

أو أوردة الساق والفخذ، لعلاج ضيق الشرايين التاجية في القلب مما يجعل الشرايين والأوردة المزروعة وصلات لتخطي مكان الضيق في الشرايين التاجية)[1].

المطلب الثاني: موقف علماء الإسلام من نقل أعضاء الإنسان ذاتيًا.

لا تخلو الحاجة الداعية إلى نقل الأعضاء ذاتيا من حالتين:

- أن تكون ضرورية.
- أن تكون غير ضرورية.

يقول الدكتور محمد بن محمد مختار الشنقيطي: "الحالة الأولى: ما يجري من عمليات نقل وزراعة الشرايين في الجراحات القلبية، يحتاج فيه الطبيب إلى نقل أوردة أو شرايين؛ لعلاج انسداد أو تمزق في كل منهما، ويكون ذلك إنقاذًا للمريض من الهلاك، الحالة الثانية: ما يجري في العمليات التجميلية أو الحروق، بأخذ قطعة سليمة من الجسم نفسه ثم زرعها في الشخص نفسه"[2].

الحالة الأولى: أن تكون ضرورية:

إن أكثر هذه العمليات التي تجرى هي عمليات تجميلية في مضمونها، ونسبة قليلة منها تجري لسبب طارئ على الجسم، فهي موجودة في الإنسان حين الولادة، وكذلك التشوهات الخطيرة من الحروق والحوادث.

---

[1] أحكام نقل أعضاء الإنسان في الفقه الإسلامي، ليوسف بن عبد الله الأحمد، على الموقع: (HTTP:(SAAID.NET DOAT\ USUT \17.HTM)، وأبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، لمحمد نعيم ياسين، ص: 139.

[2] أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص: 335.

وقد صرح الأستاذ عبد السلام سليمان في كتابه (الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله): بجواز عمليات الترقيع الضرورية الخاصة بالجلد، واتفق الفقهاء على مشروعية إجراء هذا النوع من العمليات[1].

وأيد كثير من الفقهاء والعلماء المعاصرين هذا الرأي، وقالوا بجواز نقل العضو من مكان في الجسم إلى آخر، يقول الدكتور مصطفى الذهبي: "في نقل جزء من العظام أو الجلد أو الشعر أو الأوردة والشرايين إلى مكان آخر في الجسم، في حالة الضرورة، وبالطرق الطبية المتعارف عليها، والتي لا تتنافى مع الشرع، والتي يغلب على الظن نجاحها، وعدم ترتب ضرر لا يحتمل، ومن أجل تدارك سلامة الجسم، ولحصول مصلحة أعظم، ومع عدم وجود ما يقوم مقامُ ذلك الجزء من المباحات، إذا توفر ذلك بتلك الشروط لا نعلم ما يمنع ذلك"[2].

يقول الدكتور إبراهيم الغامدي: "متطرقًا بالقول على أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك باعتبار الجوار بطريق الأولوية"[3]، ومن ذلك يتبين الجواز، كما ذهب إليه أغلب العلماء المعاصرين، مستدلين بما فهموه من مقاصد الشريعة وعموم قواعدها، مثل: الضرورات تبيح المحظورات، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، وتحقيق أعلى المصلحتين، وارتكاب أخف الضررين، وإذا تعارضت مفسدتان تدرأ أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما ضررا، ولأن المصلحة

---

(1) ينظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله، لعبد السلام سليمان، ص: 437.

(2) نقل الأعضاء بين الطب والدين، ص: 38.

(3) فتاوى بعنوان: زراعة الأعضاء، لمحمد إبراهيم الغامدي بتاريخ 1424/11/04 هـ، موقع الإسلام اليوم.

المتوقعة من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب عليها، وذلك بإزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسيًا أو عضويًا.

الحالة الأولى: أن تكون غير ضرورية:

وهي الجراحات التجميلية، التي يقصد منها الغلو في مقاييس الشكل والجمال؛ كترقيق الأنف أو تفليج الأسنان أو نفخ الشفاه أو نحو ذلك.

وهذا النوع من الجراحات يدخل في دائرة المنهي عنه في الحديث الشريف الذي رواه ابن مسعود –رضي الله عنه– قال: "لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ، وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى، مَالِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– وَهْوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ)[1]"[2].

يقول الدكتور محمد شبير: "يجب أن يقيد جواز الاستقطاع بقصد الزرع بالقيود التالية:

1- أن يتعين عليه استعمال ذلك الجزء؛ بحيث لا يوجد غيره يقوم مقامه.
2- أن يكون الضرر المترتب على عدم الزرع بقصد التجميل المباح، أعظم من الضرر المترتب على عدم مراعاة المحظور.
3- أن يغلب على ظنه نجاح العملية الجراحية.
4- ألا يترتب على الاستقطاع ضرر أكبر، ككسر أي عضو أو تلفه"[3].

---

[1] صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، (5/ 2216)، حديث رقم: 5587.

[2] أحكام جراحة التجميل في الفقه الاسلامي، ص/49.

[3] أحكام جراحة التجميل في الفقه الاسلامي، ص/49.

المبحث الثاني

نقل أعضاء الإنسان من حي إلى مثله

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

المطلب الأول: شروط نقل أعضاء الإنسان من حي إلى مثله.

لا تخلو الأعضاء المراد نقلها من الإنسان الحي إلى مثله من أحد أمرين، إما أن تكون فردية في الجسم، ويؤدي أخذها من الشخص المنقولة منه إلى وفاته، وذلك مثل: القلب، والكبد، والدماغ، وإما أن تكون على خلاف ذلك؛ بأن يوجد بديل عنها يقوم بالمهمة بدلها مثل الكُلية، والخصية، أو لا يوجد بديل عنها، ولكن لا يؤدي أخذها إلى وفاة المنقول منه، وذلك مثل: نقل غريسة الجلد من شخص لآخر.

شروط نقل أعضاء الإنسان وزراعتها من حي إلى مثله:

1- ألا يحدث أخذ العضو من المتبرع ضررًا يخل بحياته العادية؛ لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى الهلاك.

2- أن يكون إعطاء العضو طوعًا من المتبرع دون إكراه.

3- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

4- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققًا في العادة أو غالبًا[1].

[1] ينظر: بحوث بعض النوازل الفقهية، (23/ 3).

وهذه الشروط يقول بها كل من الدكتور محمد إبراهيم الغامدي، والدكتور محمد مختار الشنقيطي، والدكتور عبد الحميد إسماعيل الأنصاري.

ولا تخلو الأعضاء المراد نقلها من الإنسان الحي إلى مثله من أمرين: إما أن تكون فردية في الجسم مثل: القلب، والقرنية، وإما أن تكون على خلاف ذلك بوجود بديل عنها، ولا يؤدي أخذها إلى وفاة المنقول منه، كالكلية.

أولاً: نقل الأعضاء الفردية:

وذلك بأن يتبرع الشخص بعضو وحيد في الجسم كالقلب أو القرنية، أو عضو ظاهر كاليد أو الرجل أو العين، وإذا كان العضو من الأعضاء الباطنية المزدوجة، ولكن الآخر لا يعمل أو تتأثر وظيفته بهذا التبرع، ومن هذه الأعضاء وأكثرها انتشارًا في النقل:

أ. القلب: وهو: "عضلة جوفاء مخروطية الشكل غير إرادية، قاعدتها إلى الأعلى وذروتها إلى الأسفل، محفوظ من الخارج بغشاء ليفي متين، يفصله عن أعضاء الجسد، ويمنع احتكاكه"[1].

حالات زراعة القلب:

لقد حددت العديد من المراكز الحالات التي يُضطرّ فيها إلى زراعة القلب، ومن هذه الحالات:

1- أن يكون مصابًا بقصور قلب نهائي.

2- أن يكون عنده ضيق في التنفس عند بذل أي مجهود بسيط، أو ضيق في التنفس من دون بدل مجهود.

[1] أمراض الأوعية الدموية، لأمين ارويحة، ص: 19.

3- أن يكون مصابًا بورم قلبي غير قابل للاستئصال[1].

وقد أقيمت عدة عمليات لزراعة القلب بشروط المراكز الخاصة، من طاقم فني دقيق، والتجهيزات والأقسام الطبية المساندة والأدوية بشكل دائم.

ب . قرنية العين: وهي: "الطبقة الأمامية الشفافة من الغلاف الخارجي، وأما الجزء الخلفي من هذا النوع قد يسمى الصلبة وهي طبقة بيضاء معتمة، يتكون من ألياف لونها حينية كثيفة ملتوية"[2].

وقد تطرق الدكتور محمد فاعور إلى انتشار هذا النوع من العمليات بقوله: "زرع القرنية هو أكثر عمليات الزرع شيوعًا، ولكن يجب أن تؤخذ القرنية البديلة من عين ميت لم تنقض على وفاته أكثر من ساعة"[3].

وتكون أحيانًا عملية زرع القرنية الحل الوحيد لاستعادة النظر بعد حادث ما، أو إثر مضاعفات عملية جراحية، أو تشوه خطير يصيب القرنية.

ثانيًا: نقل الأعضاء الغير الفردية:

وهذا النوع من الأعضاء يشمل أعضاء لها بديل، ولا يؤدي أخذها إلى الضرر، ومن أكثر العمليات انتشارًا في هذا النوع هي: الكُلية.

والكُلية: هي: "عبارة عن غدة مزدوجة بشكل حبة الفاصوليا، تقع وراء الغشاء البريتوني على جانبي العمود الفقري"[4].

---

[1] الدليل السعودي لزراعة الأعضاء، موقع التبرع بالأعضاء هبة الحياة HTTP\WWW.SEOTORGSAL ARE BIC HEATT,HTML.

[2] علم الأنسجة، لإسماعيل افطيس، ص:143.

[3] دراسة طبية مبسطة للأمراض الجراحية وعلاجها، لمحمد فاعور، ص: 304.

[4] أبحاث فقهية معاصرة، لمحمد نعيم ياسين، ص:171.

زراعة الكلية:

إن ما يؤدي إلى اللجوء لزراعة الكلى هو في حالات (الفشل الكلوي التام)، ففي هذه الحالة تفقد الكلى قدرتها على القيام بوظائفها بنسبة قد تصل إلى 100%، ويعتمد المريض خلالها على الغسيل الكلوي بشكل دائم، فيتم استئصالها وزرع كلية سليمة مكانها من شخص سليم يحمل نفس الفصائل الدموية، ومعدل الهرمونات الجسدية، وقد تم إجراء مثل هذه العمليات لعدة أشخاص، وهم الآن بصحة جيدة [1].

المطلب الثاني: موقف علماء الإسلام من نقل أعضاء الإنسان من حي إلى مثله.

تعتبر مسألة نقل وزرع الأعضاء البشرية من حي إلى مثله محل اجتهاد ونظر للعلماء، وللعلماء المعاصرين والمجامع الفقهية في هذه المسألة رأي فمنهم من منع نقل وزرع الأعضاء، ومنهم من أباحها، وبما أن الأعضاء المراد نقلها من الإنسان الحي إلى مثله لا تخلو من أمرين: إما أن تكون فردية، وإما أن تكون غير فردية، سنتناول ذلك بالشرح والتوضيح في فرعين:

أولاً: موقف علماء الإسلام من نقل الأعضاء الفردية:

يتحتم علينا في البداية توضيح المقصود من شرعية نقل الأعضاء من الأحياء يقول الدكتور عبد الحميد إسماعيل الأنصاري في ذكر نقل أعضاء الحي إلى مثله: "لا يجوز للشخص أن يتبرع بما يعود عليه بالضرر كالتبرع بعضو وحيد في الجسم كالقلب أو الكبد، أو ظاهر كاليد أو الرجل أو العين، ومثل ذلك إذا كان العضو من

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص:171، والفقه الإسلامي وأدلته، (2/ 130).

الأعضاء الباطنية المزدوجة، ولكن الآخر لا يعمل أو تتأثر وظيفته بهذا التبرع أو أن يعود الضرر على أحد له حق لازم عليه"[1].

ويؤكد الدكتور أحمد محمود سعيد أن نقل العضو الوحيد يؤدي إلى خطر على المنقول منه بقوله: "إنه لا يجوز أن يتنازل الشخص على عضو من أعضاء جسده يؤدي وظائف هامة تؤثر على حياته"[2].

ويشير الشيخ محمد التميمي "إلى أن الفقهاء القدامى قد اتفقوا على التحريم بأن يُنقل عضو من الأعضاء الهامة في جسم الإنسان"[3]؛ لأن القاعدة الأصولية تقول: (إن الضرر لا يزال بضرر مثله)[4]، فالضرر يزال في الشرع إلا إذا كانت إزالته لا تتيسر إلا بإدخال ضرر مثله أو أعلى منه على الغير، فحينئذ لا يرفع ولا يزال.

إن الله تعالى حرم على الإنسان أن يتعامل مع ما يؤدي إلى هلاكه؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾[5]، والتبرع بالأعضاء التي هي أساس وسبيل حياة الإنسان في هذه الدنيا، وما يترتب على هذا النقل من إهدار للحياة الإنسانية ومخاطر لا يحمد عقباها، في مقابل إنقاذ حياة شخص آخر، هو تعريض الإنسان للتهلكة وتعجيل الموت لنفسه، وقد حرم الله سبحانه وتعالى هذا الفعل بقوله: ﴿**وَلَا**

---

(1) ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، لعبد الحميد الأنصاري، ص: 23.

(2) زراعة الأعضاء بين الحضر والإباحة، لأحمد محمود سعيد، ص: 15.

(3) قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية بمكة المكرمة حول نقل وزراعة الأعضاء، سنة 1985م.

(4) ينظر: أصول الفقه، لوهبه الزحيلي، ص:213.

(5) سورة البقرة، الآية (194).

تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[1]، ويقول الدكتور محمد بن محمد مختار الشنقيطي تعليقًا على هذه الآية: "إن الآية الكريمة دلت على حرمة قتل الإنسان لنفسه، ويدخل في ذلك الإذن والتبرع بنقل الأعضاء التي يؤدي أخذها من الإنسان إلى موته؛ لأنه مفض إلى قتل النفس وهلاكها"[2].

ويقول الدكتور مصطفى محمد الذهبي في هذه النقطة المهمة التي قال بها أكثر أهل العلم بالحرمة: بأن "هذا النوع لا يباح ولا يرخص أصلاً لا بإكراه تام ولا بخلافه"[3].

والطبيب الذي يقوم بعملية نقل هذه الأعضاء يكون معينًا على الإثم؛ لحرمة نقلها وزراعتها، وكذلك يعتبر معينًا على العدوان[4].

ثانياً: موقف علماء الإسلام من نقل الأعضاء الغير الفردية:

وهذا النوع هو ما يشمل الأعضاء التي لها بديل، ولا يؤدي نقلها إلى ضرر في الغالب كالكُلية، يقول الدكتور أحمد محمود سعيد: "الضرورة التي تجعل التنازل عن عضو من أعضاء الجسم المزدوجة، بحيث يكون هذا الزرع هو الوسيلة العلاجية الوحيدة، وهو فيما يتعلق بنطاق إباحة ذلك"[5].

ومن كل ما تقدم يتلخص لنا حكمان: (الجواز _ الحرمة)، وهو ما نتج عنه اختلاف الفقهاء المعاصرين في هذا النقل الغير الفردي.

---

(1) سورة النساء، الآية (29).

(2) أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص: 338 – 339.

(3) نقل الأعضاء بين الطب والدين، ص:95.

(4) فتاوى بعنوان الطب والصحة، لمحمد الغامدي.

(5) زراعة الأعضاء بين الحضر والإباحة، ص: 47.

أولاً- أدلة القائلين بالجواز:

يقول الدكتور محمد إبراهيم الغامدي: "زراعة العضو في جسم إنسان آخر مضطر إليه؛ لإنقاذ حياته أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية، وهو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة بالنسبة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع"[1].

ويجب أن يعلم أن من أجاز هذا النقل بنى حكمه بالجواز على توقع المنفعة منه، بشرط إعادة شكله أو وظيفته المعهودة له أو لإصلاح عيب فيه، وألا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضررا يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية تقول: إن الضرر لا يزال بمثله، ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعا[2].

يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإنسان ضَعِيفًا﴾[4]، ومن ذلك قول الرسول ﷺ: ﴿يَسّرُوا ولا تعسّرُوا﴾[5]، وهذا كله بناء على القاعدة الفقهية المشهورة وهي: أن (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)، وقاعدة: (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها بارتكاب أخفها ضررا).

---

(1) فتاوى بعنوان الطب والصحة، لمحمد الغامدي.

(2) ينظر: فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، الدورة الثامنة في: 1405/5/7.

(3) سورة البقرة، الآية (176).

(4) سورة النساء، الآية (28).

(5) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ما كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، (1/ 25)، حديث رقم: 69.

ثانيًا- أدلة القائلين بالحرمة:

يقول الدكتور مصطفى محمد الذهبي: من أدلة المانعين "أن الأصل عصمة دم المسلم وجميع أجزاء بدنه الثابتة فيه، فلا يجوز للإنسان أن يجني على نفسه أو على عضو من أعضائه أو بشرته أو على غيره إلا بحق ثابت شرعًا"[1].

وأن الله تعالى قد نهى الإنسان عن أن يقتل نفسه أو غيره، ومن ذلك نقلٌ ليس في معلومك سلامته؛ لأن الأمر يتعلق بالغيب، وعلمه لله سبحانه وتعالى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾[2]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[3].

ومن ذلك منع الرسول -صلى الله عليه وسلم- امرأة في أمس الحاجة لعضو من أعضاء غيرها، كما في حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق -رضي الله عنهما- قالت: سألت امرأةٌ النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: يا رسول الله إن ابنتي أصابتها الحصبة فأمرق شعرها، وإني زوجتها، أفأصل فيه؟ فقال: ﴿لَعَنَ اللهُ الْوَاصِلَةَ والموصُولة﴾[4].

---

[1] نقل الأعضاء بين الطب والدين، ص: 54.

[2] سورة النساء، الآية (29- 30).

[3] سورة الإسراء، الآية (70).

[4] صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الموصولة، (166/7)، حديث رقم: 5941.

المبحث الثالث

نقل أعضاء الإنسان من ميت إلى حي

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

المطلب الأول- شروط نقل أعضاء الإنسان من ميت إلى حي:

لقد اعتنت الشريعة الإسلامية أيما عناية بحماية النفس البشرية، فحرمت قتل الأنفس إلا بالحق، وجعل الشارع الحكيم أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة هو الدماء، وتوعد مرتكب القتل بالعذاب إلى جانب العقوبة الدنيوية، وكذلك أولت الشريعة عنايتها بجسد الإنسان بعد موته؛ حماية له من عبث العابثين، وقد ورد عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم- قوله: (كَسْرُ عَظْمِ المَيِّتِ كَكَسْرِهِ حياً)[1]، ولذلك حُرم نبش القبور وتهشيم عظام الموتى، كما خصصت كتب الفقه الإسلامي بابا خاصًا للجنائز وآدابها، ومنه يظهر مدى حرمة المساس بالميت.

ولكن الفقه الإسلامي فقهٌ عمليٌ يحرص على اتباع حاجات الإنسان المشروعة، ولا يجب أن يقف حجر عثرة أمام تحقيق حاجات إنسان تتفق مع المقاصد العامة للشرع، خاصة إذا كان هذا الانتفاع لا يتعارض مع الكرامة الإنسانية.

ومن الصعب وضع تعريف دقيق للموت؛ لأن الطب الحديث أثبت وجود طائفة ثالثة بين الأحياء والأموات، حيث يكون الإنسان قد مات طبيعيًا بموت مُخه مع بقاء أجزاء جسمه حية بمساعدة أجهزة الإنعاش الصناعي، التي تكفل استمرار قيام بعض الأعضاء الأساسية للحياة كالقلب والرئتين بوظائفهما، وهنا يثور السؤال عن

---

[1] سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت، (5/ 182)، حديث رقم: 1617.

معرفة مراحل الموت أو أنواعه ومعرفة معيار الموت الحقيقي للإنسان الذي استقر عليه الطب الحديث[1].

ويتنوع الموت إلى ثلاثة أنواع، يمثل كل نوع منها مرحلة من مراحل الموت، ففي الأحوال العادية يحدث الموت الإكلينيكي في مرحلة أولى، حيث يتوقف القلب والرئتان عن العمل، وفي مرحلة ثانية، تموت خلايا المخ بعد بضع دقائق من توقف دخول الدم المحمل بالأكسجين للمخ، وبعد حدوث هاتين المرحلتين تظل خلايا الجسم حية لمدة تختلف من عضو لآخر، وفي نهايتها تموت هذه الخلايا فيحدث ما يسمى بالموت الخلوي، وهذه هي المرحلة الثالثة للموت[2].

أولا: الشروط الطبية لنقل الأعضاء من الموتى:

اشترط الأطباء المتخصصون شروطا لنقل الأعضاء من جسم الميت إلى الحي، وهي:

1- أن يكون المتوفى قد مات بموت الدماغ؛ وذلك للحصول على الأعضاء الهامة، مثل القلب والرئتين، والكبد، والبنكرياس، والكُلى، وذلك لتبقى التروية الدموية لهذه الأعضاء حتى لحظة الاستقطاع، وحتى تبقى صالحة للاستعمال، وتكون حية تؤدي وظيفتها في الجسم المنقول إليه، وإلا فلا فائدة ترجى من نقل عضو بدأ في التلف والتحلل.

2- يمكن استخدام الموتى الذين توفوا نتيجة موت القلب، وتوقف الدورة الدموية في أغراض نقل القرنية، والجلد، والعظام، والغضاريف، وهي أعضاء يمكن

---

[1] ينظر: عمليات نقل وزراعة الأعضاء البشرية بين الشرع والقانون، لسميرة عايد أنديات، ص: 24.

[2] ينظر: أبحاث فقهية طبية معاصرة، ص: 171.

أن تبقى سليمة لعدة ساعات بعد الموت (تصل إلى 24 ساعة إذا كانت الغرفة التي فيها الميت باردة)[(1)].

3- أن يكون المتوفى خاليًا من الأمراض المعدية، مثل الإيدز والتهاب الكبد الفيروسي، والسل، والزهري وغيرها، وألا يكون هناك إنتان في الجسم أو الدم.

4- ألا يكون هناك ورم خبيث في الجسم، ماعدا أورام الدماغ، أو أورام الجلد الغير المنتشرة[(2)].

5- ألا يكون المتوفى مصابًا بفرط ضغط الدم وضيق الشرايين، وألا يكون مصابًا بمرض السكري الشديد الذي يؤثر على أعضائه.

6- أن يكون العضو المراد استقطاعه خاليًا من الأمراض[(3)].

7- ألا يكون المتوفى قد جاوز خمسين عامًا بالنسبة لزرع القلب، وألا يكون قد جاوز الستين عاما بالنسبة للأعضاء الأخرى مثل: الرئتين، كما ينبغي في نقل الرئتين ألا يكون مدخنًا، أو يكون قد أقلع عن التدخين منذ أمد قريب بوفاته، وأن تكون الرئتان صالحتين للنقل[(4)].

8- أن تكون فصيلة دم المتوفى مطابقة لفصيلة دم الشخص الذي سينقل إليه العضو.

---

(1) نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي، لعبد السلام السكري، ص: 81.

(2) ينظر: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، لمحمود على البار، ص: 169.

(3) ينظر: الخلاصة في فقه الأقليات، لعلي بن نايف الشحود، (3/ 43).

(4) ينظر: نقل الأعضاء البشرية بين العلم والدين، لفتحي منصور، ص: 14-15.

9- ألا يكون هناك تضاد بين أنسجة المعطي وأنسجة المتلقي، وهو ما يسمى فحص مطابقة الأنسجة المتصالب (TISSUE GROSS MATCHING)[(1)].

ثانيًا- ميزات نقل الأعضاء من الميت:

1- لا توجد أي محاذير من الناحية الصحية بالنسبة للمتبرع الميت، وعلى العكس من ذلك، فإن المتبرع الحي قد يواجه بعض الأخطار المحتملة المستقبلية عند التبرع بالكُلية مثلاً.

وقد أمكن التوصل إلى نسبة نجاح تصل من 85 إلى 90 % في زرع الكُلى من الميت؛ وذلك بعد التقدم الطبي المذهل في هذا المجال[(2)].

2- الزرع من الميت يوفر أعضاء يستحيل توفرها من المتبرع الحي، مثل: القلب والرئتين والبنكرياس والكبد.

3- الزرع من الميت يوفر أعضاء عديدة لجملة من المرضى في وقت واحد، حيث يؤخذ القلب والكبد والكلى والرئتان.

المطلب الثاني: موقف الإسلام من نقل الأعضاء من ميت إلى حي.

أفتى بعض العلماء المعاصرين بجواز نقل أي عضو من إنسان ميت إلى حي بشروط معينة، ومن ذلك ما ورد من فتاوى جاءت في كتاب (بيان للناس من الأزهر الشريف)[(3)]: إذا كان المنقول منه ميتًا، وقد أوصى قبل وفاته بهذا النقل، فلا مانع من ذلك، حيث لا دليل يعتمد عليه في التحريم، وكرامة أجزاء الميت لا تمنع من

---

(1) ينظر: الخلاصة في فقه الأقليات، (3/ 432).

(2) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجده، (2/ 345).

(3) ينظر: كتاب بيان للناس من الأزهر الشريف، (2/ 313).

انتفاع الحي بها، تقديما للأهم على المهم، والضرورات تبيح المحظورات، وإن لم يوص أو لم يأذن قبل موته، فإن إذن أولياؤه يكفي، وإن لم يأذنوا قيل بالمنع، وقيل بالجواز، ولا شك أن الضرورة في إنقاذ الحي تبيح المحظور، وهذا النقل لا يصار إليه إلا للضرورة[1].

وجاء في مجلة الأزهر تحت عنوان: (بيان من مجمع البحوث الإسلامية ودار الإفتاء المصرية بالحكم الشرعي في نقل الأعضاء من الميت إلى الحي) جاء فيها: "والموت شرعًا مفارقة الحياة للإنسان مفارقة تامة، بحيث تتوقف كل الأعضاء بعدها توقفا تاماً عن أداء وظائفها، فإذا ما تمت هذه المفارقة التامة للحياة بالنسبة للإنسان، وأقر بذلك الطبيب الثقة المتخصص، فإنه وفي هذه الحالة وفي أقصى حالات الضرورة يجوز نقل عضو من أعضاء جسد الميت إلى جسد إنسان حي إذا كان هذا الإنسان الميت قد أوصى بذلك قبل وفاته كتابة، أو شهد بذلك اثنان من ورثته، وإذا لم تكن هناك وصية ولا شهادة ففي هذه الحالة يكون الإذن من السلطة المتخصصة"[2].

وفي جميع الأحوال يجب أن يكون الإذن بالنقل دون أي مقابل، كما يجب أيضا أن يكون العضو المنقول لا يؤدي إلى اختلاط الأنساب[3].

وهذا كله بناء على القاعدة الفقهية: (الضرورات تبيح المحظورات)، وعلى القاعدة الفقهية المشهورة: (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)، والضرر الأشد هنا يتمثل في بقاء الإنسان الحي عرضة للمرض الشديد والهلاك المتوقع، والضرر الأخف

---

[1] ينظر: الأساليب الطبية الحديثة والقانون الجنائي، ندوة علمية بجامعة القاهرة في نوفمبر، سنة 1993م.

[2] مجلة الأزهر، 1418 هـ، مايو 1997 م، ج:1.

[3] ينظر: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، لمحمد البارص، ص: 169.

يتمثل في أخذ شيء من إنسان ميت لعلاج إنسان حي في حاجة شديدة إلى هذا الأخذ[1].

وقد أفتى فضيلة شيخ الأزهر[2] (بجواز التبرع بالأعضاء من الميت إلى الحي، واشترط لذلك أن يكون بوصية من الميت قبل وفاته، أو بموافقة كتابية من الورثة).

ويؤكد ذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي بمكة التابع لرابطة العالم الإسلامي بجواز انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر ميت[3].

وقد بنى هؤلاء رأيهم على بعض القواعد الفقهية، كقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات)، وقاعدة: (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفها ضررا).

وهناك اتجاه آخر يمنع نقل العضو من الميت إلى الحي على أساس أن جسد الآدمي ملك لله سبحانه وتعالى، يقول ابن حزم: "وكل ما حرمه الله –عز وجل– من المآكل والمشارب ... فهو كله عند الضرورة حلال حاشا لحوم بني آدم، فلا يحل من ذلك شيء أصلا، لا بضرورة ولا بغيرها)[4].

ويقول المرغيناني: "لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها، لأن الآدمي مكرم لا مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانا مبتذلا"[5].

---

(1) أبحاث فقهية معاصرة، ص:171.

(2) فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سيد طنطاوي، جريدة أخبار اليوم / 3 . 5 . 1997 م.

(3) قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، المنبثق عن منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، رقم: 26 (4/1)، ينظر: فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، (2/ 182).

(4) المحلى، لابن حزم، (7/ 426).

(5) الهداية شرح بداية المبتدي، (3/ 46).

ومن المانعين كذلك الشيخ ابن عثيمين في كتابه: لقاءات الباب المفتوح[1]، وفتاوى ابن باز[2]، وبالتالي لا يجوز للإنسان، وهو حي أن يوصي أو يتبرع بشيء من أعضائه بعد موته، ولا يجوز لأحد أقاربه أو أي جهة أخرى الإذن بالمساس بجسد هذا الميت لأخذ عضو منه أو أكثر.

الخلاصة:

وخلاصة القول في بحثنا أن الراجح: هو جواز نقل الأعضاء البشرية وزراعتها، سواء أكانت في جسم الإنسان نفسه، أو نقلها من جسم لآخر، إلا إذا أدى ذلك النقل إلى الضرر بالمنقول منه.

والمجيزون من العلماء استندوا في اجتهادهم إلى مقاصد وقواعد أهمها:

- الحاجة والمصلحة، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها بالمفسدة، فهي المقدمة، وهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد[3].
- العلماء نظروا إلى قاعدة أساسية من قواعد المقاصد الشرعية، وهي: اعتبار المآل، فعدم النقل قد يؤدي بالمريض إلى الهلاك مع عدم وقوع الضرر للمنقول منه، والنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة[4].
- الضرورة للنقل، وذلك بدفع الضرر عند غلبة الظن، فيكون نقل العضو؛ لأجل إنقاذ النفس، أو تصحيح تشوه كعيب خلقي أو عيب

---

(1) ينظر: لقاءات الباب المفتوح، لابن عثيمين، (10/ 19).

(2) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات ابن باز (حكم نقل الأعضاء بعد وفاة الميت)، ص: 181.

(3) ينظر: الموافقات، للشاطبي، (46/2).

(4) نفسه، (177/2).

طارئ واجب.

- استدلوا كذلك ببعض القواعد المقاصدية، مثل: (لا ضرر ولا ضرار)، (الضرورات تبيح المحظورات)، (ارتكاب أخف الضررين)، (المشقة تجلب التيسير)، (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)، (إذا تعارضت مفسدتان تدرأ أعظمها ضررا بارتكاب اخفهما ضررا).

والله أعلم.

الخاتمة

يمكن أن نوجز في الخاتمة ما يلي:

- حرص الشريعة الغراء على حفظ النفس البشرية وعدم الإضرار بها.
- يعتبر نقل الأعضاء البشرية نوع من المساعدة وفعل البر المأمور به شرعا؛ لأن فيه تفريجا لكربة مسلم ودفع الأذى والضرر عنه.
- للفقهاء المعاصرين آراء في نقل الأعضاء سواء بين الأحياء، أو من الميت إلى الحي، ولكل رأي أدلته الخاصة به.
- جواز نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر إذا كان ثمت حاجة ومصلحة داعية إلى هذا النقل.
- لا يجوز نقل الأعضاء المفردة التي يؤدي نقلها إلى وفاة الشخص المنقول منه.

هذا ما تيسر لنا بفضل الله تعالى وعونه والله أعلم، وصلى الله وسلم على النبي الأكرم وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، د. محمد نعيم ياسين، دار النفائس، الأردن، ط: 3، سنة: 1461 هـ.
- الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله، د. عبد السلام سليمان، "المكتبة الشاملة".
- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، د. محمد بن محمد مختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، الإمارات . الشارقة، ط: 3، سنة: 1424 هـ.
- أحكام نقل أعضاء الإنسان في الفقه الإسلامي، د. يوسف بن عبد الله الأحمد على عنوان الموقع (http//www.saaid.net).
- الأساليب الطبية الحديثة والقانون الجنائي، ندوة علمية بجامعة القاهرة، نوفمبر سنة: 1993 م.
- أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي، "المكتبة الشاملة".
- أمراض الأوعية الدموية، د. أمين رويحة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط: 1، سنة: 1974 م.
- بحوث بعض النوازل الفقهية، كتبها أحد طلبة العلم، "المكتبة الشاملة".
- بيان للناس من الأزهر الشريف، "المكتبة الشاملة".
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الشيخ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

- الجسم البشري، د. محمد فائز المط، ط: 1، سنة 1989م، "المكتبة الشاملة".
- دراسة طبية مبسطة للأمراض الجراحية وعلاجها، د. محمد فاعور، دار بيروت، لبنان، سنة: 1986م.
- الدليل السعودي لزراعة الأعضاء، موقع التبرع بالأعضاء هبة الحياة.
- زراعة الأعضاء بين الحظر والإباحة، د. أحمد محمود سعيد، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، ط: 1، سنة: 1406هـ.
- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية.
- سنن الترمذي، الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ – 1975م.
- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق . بيروت، ط: 5، سنة: 1414 هـ . 1993 م.
- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الجيل، بيروت، ط: 3.
- ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، دار الفكر العربي، ط: 1.

- الطب النبوي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبيي، تحقيق وشرح وتعليق: أحمد رفعت البدراوي، ص: 220، الطبعة الثالثة: 1410هـ/1990م، دار إحياء العلوم بيروت.
- علم الأنسجة، د. إسماعيل عياد فطيس، سنة: 1371 . 1372 هـ.
- عمليات نقل وزراعة الأعضاء البشرية بين الشرع والقانون، د. سميرة عائد أنديان، "المكتبة الشاملة".
- فتاوى بعنوان الطب والصحة، د. محمد إبراهيم الغامدي، "المكتبة الشاملة".
- فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، ج: 2، ص: 182.
- الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، ط: 4، دار الفكر، سوريا . دمشق.
- قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة، حول نقل وزراعة الأعضاء، سنة 1985م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي، علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، 1414هـ – 1991م.
- لقاءات الباب المفتوح، لابن عثيمين، "المكتبة الشاملة".
- مجلة الأزهر، عدد المحرم 1418 هـ، ج: 1.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.
- مجموع فتاوى ومقالات ابن باز، "المكتبة الشاملة".

- المحلى لابن حزم، دار الآفاق الحديثة، بيروت.
- مقاصد الشريعة الاسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، 1421هـ-2001م.
- الموافقات، للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.
- الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، د. محمد علي البارص، "المكتبة الشاملة".
- الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، د. محمود علي البار، "المكتبة الشاملة".
- نقل الأعضاء البشرية بين العلم والدين، للمفكر الإسلامي فتحي أبيم منصور "المكتبة الشاملة".
- نقل الأعضاء بين الطب والدين، د. مصطفى محمد الذهبي، ط: 1، سنة: 1414هـ، دار الحديث المصرية.
- نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي، د. عبد السلام السكري، الدار المصرية، سنة: 1409هـ.
- الهداية شرح المبتدي، "المكتبة الشاملة".

صدام الحضارات بين الواقع والنظرية
نظرية صامويل هنتنجتون "أنموذجا"
قراءة تحليلية نقدية

د. مسعودة رمضان العجل•

المقدمة:

قد شهدت السنوات التي تلت الحرب الباردة بداية تغيرات مثيرة في هويات الشعوب، ورموز تلك الهويات، وبدأت السياسة الكونية في إعادة التشكل على خطوط ثقافية جديدة، فالوضع العالمي المعاصر الذى تمثل فيه أمريكا وأوروبا الغربية محركه وآلته، يقدم أمام أبصارنا وقائع تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل أو تفسير.

وفى هذا الإطار انبثقت اطروحة "صدام الحضارات"[1] كأهم نظرية لتفسير ما يحدث في العالم اليوم، فضلا عن الحضارة محوراً للسياسة العالمية بعد أن كانت الدولة هي المحور.

• محاضر بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع كلية الآداب/الخمس

(1) الصدام: إن معنى الصدام يأتي من "صدام الشيء صدما، أي صكه ودفعه، ويقال صدم الرجل قيده، وصدمه بالقول: أي أسكته، ومنها صادمة، مصادمة اصطداما، وصدم كل منها الآخر تصادما، اصطداما، ويقال: تصادمت الآراء: أي تضاربت، والصدمة: الدفعة، ويقال: صرعه بصدقه"، وفي الموسوعة السياسية، ورد لفظ الصدام وهو يعنى "مفهوم اجتماعي معارض للنظرية الوظيفية التكاملية في البناء الاجتماعي ينطلق من الواقع التاريخي الذي يشير إلى أن التضارب في القيم والمصالح بشكل ظاهرة عضوية في الأشكال والعلاقات الاجتماعية، وتحتل ظاهرة الصدام موقعا هاما في نظريات علم السياسة؛ لأنها تفترض التنظيم السياسي بوصفه ضرورة للمجتمع".

ومن أشكال الصدام (صدام الحضارات) فقد اشتهر استعمال عبارة صدام الحضارات في نهاية القرن العشرين بالرغم من ظهورها في بدايته، وأبرز من تحدث عن صدام الحضارات في بداية القرن الماضي هو ارنولد تونبي إذ كان حديثه عن هذه الفكرة أنها أهم قضية سينشغل بها المؤرخون خلال السنوات

وقد لاقت تلك النظرية رواجاً كبيراً في الأوساط الأكاديمية منذ نهاية الحرب الباردة، بل ويؤكد الكثير من الباحثين الغربيين على اعتبارها من بين أكثر النظريات التي يمكن اعتمادها لتفسير العلاقات الدولية بعد إحداث 11 سبتمبر 2001، في ظل التطور الذى يعرَف النظام الدولي ضمن ثنائية نحن والآخر التي تكرست منذ تلك الأحداث، كنتاج لاختلاف ثقافي وديني ضمن مجموعة من الثنائيات التي كانت وليدة تلك الأحداث.

وإذا أردنا أن نقف على أهمية وإشكالية هذا البحث، فهي تدعونا للبحث عن أسباب هذا الصدام، هل الثقافات أم الأيدولوجيات أم الحضارات هي سبب الصدام؟، والبحث في تلك الأسباب يضعنا أمام معضلة أساسية وهي، هل هناك اختلاف بين الحضارات أم أنه تلاقي الحضارات؟

وهذا التساؤل يطرح أمامنا أسئلة فرعية تحدد مشكلة البحث وهى:

- ما مضمون نظرية صدام الحضارات؟
- وهل هي نظرية في صدام الحضارات، أم أنها نظرية داعمة للصدام بين الدول؟

القادمة، وأيضا تحدث عن صدام الحضارات المستشرق البريطاني برنارد لويس، ويذكر أنه أول من أطلق عبارة (صدام الحضارات)، وذلك عام 1957 بعد الأزمة التي أثار بها قضية تأميم قناة السويس من قبل مصر في زمن الرئيس جمال عبد الناصر في 29 سبتمبر 1956، فكانت بمثابة الشرارة التي أشعلت فتيل الحقد الذى كان نتيجته هذا الصدام بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

انظر إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، ط 2، 1418هـ، ص511

وانظر عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ط2 1993، ص 632.

انظر قيس ناصر راهي، صدام الحضارات، دراسة نقدية في جينا لوجيا المفهوم،المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، 2017، ص 25 وما بعدها.

- وكيف يمكن ترسيخ فكرة حوار الحضارات كمنطلق إنساني نحو إنهاء الصراع في العالم، ونشر سبل التعايش والتعارف بين البشر؟

أهداف البحث:

1- التعريف بنظرية صامويل هنتنجتون عن صدام الحضارات.

2- نقد نظرية صدام الحضارات لهنتنجتون.

3- تقديم الأنموذج الجديد لكيفية تلاقي الحضارات متمثلا في أطروحة الحوار بين الحضارات، وكذلك أطروحة التعارف والتعايش السلمى بين البشر.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي والنقدي المقارن، وذلك لتحليل كافة الآراء حول هذا الموضوع، وكذلك المقارنة بين وجهات النظر، من قبيل طرح الأطروحة ونقضيها.

ويتكون البحث من مقدمة مفصلة، ومبحثين على النحو التالي:

المبحث الأول: النظرية بين المضمون والنقد.

أولا- مضمون نظرية صدام الحضارات:

قد برزت نظرية صدام الحضارات على يد الإستراتيجى صامويل هنتنجتون "Samuelp. Huntington"، أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفرد سنة 1993، على أثر مقالة نشرها بمجلة السياسة الخارجية بعنوان "صدام الحضارات" "The Clash of civilizations"، والتي لقيت رواجاً كبيراً بين الأوساط السياسية، صاغها فيما بعد في كتاب تم نشره سنة 1996م، بعنوان "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي" بيَّن من خلاله أن مسألة الصراع وإن كانت في الأصل ترتبط بالبحث عن المصالح، إلا أن طبيعة الصراع في المستقبل سيكون صراع بين الحضارات وليس الدول.

وبالعودة إلى التاريخ نجد أن الصراع بين المجموعات البشرية قد انتقل من صراع بين القبائل والعشائر إلى صراع بين الدويلات، ثم بين الامبراطوريات، وصولا إلى صراع بين الدول بمفهومها الحديث الدولة القومية، ثم بين الأيديولوجيات منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (الحرب الباردة)، أما منذ نهاية الحرب الباردة، فإن الصراع يتجه لأن يكون صراعاً بين الحضارات، ويرجع ذلك بحسب "صامويل هنتنجتون"، إلى أنه "ما يهم الناس ليس الأيديولوجية أو المصالح الاقتصادية بل الإيمان والأسرة والدم والعقيدة، فذلك ما يجمع الناس وما يحاربون من أجله ويموتون في سبيله"[1].

ومن خلال تصور هنتنجتون لتاريخ العالم قد وجه تحذيراً إلى الحضارة الغربية من باقي الحضارات الأخرى إذ حدد الخطوط الفاصلة بين الحضارات كخطوط لأهم المعارك التي عرفها وسيعرفها تاريخ الصدام بين الحضارات، فالشعوب في مختلف الدول تتجه أكثر نحو التمسك بعاداتها ودينها وتقاليدها التي أصبحت تشكل المحرك الأساسي لها، حتى في علاقتها بالعالم الخارجي[2]، وقد قسم في هذا الإطار العالم إلى سبع أو ثماني حضارات وهى: الحضارة الغربية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الهندية، والحضارة الأرثوذكسية، وحضارة أمريكا اللاتينية، ومعها الحضارة الإفريقية.

وعلى ما يرى هنتنجتون فإن الحضارة الغربية في أوج قوتها بالمقارنة مع باقي الحضارات الأخرى، كما أن القيم الغربية قد تغلغلت إلى باقي الحضارات الأخرى، وأن الصراع هو عبارة عن ردت فعل الحضارات غير الغربية على القوة والقيم الغربية، وهو ما يعني أن الحضارة الغربية ستدخل في صراع مع الحضارات

(1) صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ت. طلعت الشايب، تقديم، صلاح قنصوة، ط الثانية، 1999، ص15.

(2) رضا هلال: أمريكا والإسلام صدام أم تعايش، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2002، ص 65.

الأخرى، فالإشكال الأساسي ليس في التمسك بالقيم أو تركها أو تبني قيم الحضارة الغربية، بل في ظهور ممارسات مشوهة لتلك القيم، خاصة مع وجود تناقض بين مضمون تلك القيم وخصوصية كل حضارة من جهة، وحدوث انقلاب قيمي على المستوى العالمي في التعامل مع القضايا الدولية من جهة أخرى.

فمثلا السلام كقيمة ليس هو فقط مجرد غياب للعنف، كما يرى البعض، وإنما هو وجود العدل، كما قال "مارتن لوتر" فما يعرفه العالم اليوم هو خليط من الممارسات التي أعادت العالم إلى حقب خلت من التخلف والانحطاط نتيجة غياب العدل في مضمون السلام "كوحشية طرق القتل والتعذيب، الحرية المطلقة للتعبير، جهاد النكاح...إلخ، من الممارسات المشوهة الناجمة عن التناقضات غير المتجانسة في جميع الميادين"[1] وفى ممارسات الدول الكبرى اتجاه الدول الأقل منها قوة، وحتى داخلياً بين الحكام الخاضعين والمستبدين وشعوبهم.

كما أنه في رأى هنتنجتون أن أكثر الحضارات التي تحد الحضارة الغربية هما:

1- الحضارة الإسلامية التي ستعرف انفجاراً سكانياً متزايداً، وهى النقطة الحساسة التي تتخوف منها الحضارة الغربية، حيث يقدر عدد المسلمين بمليار و600 مليون نسمة، وهو مرشح للارتفاع خلال السنوات القائمة، وأكثر من ذلك الإسلام كدين يعرف انتشاراً واسعاً بالمقارنة مع الديانات السماوية الأخرى؛ لأنه أثبت أنه دين علم.

2- الحضارة الكونفوشيوسية التي ستعرف قوة اقتصادية وعسكرية متزايدة هي الأخرى، والتي ستتقارب مع الحضارة الإسلامية في مواجهة الحضارة الغربية، خاصة في المجال العسكري.

(1) محمد أحمد النابلسي، سيسيولوجيا العلاقات الدولية، ومستقبل النظام الدولي والقوى العظمى، مجلة شؤون الأوسط، العدد 95، 2000، ص 115.

ويعتمد "صامويل هنتنجتون" في تفسير أطروحته على دراسة وصفية للتاريخ، فهو يرى أنه بالعودة إلى التاريخ فإن الحضارة الوحيدة التي جعلت وجود الحضارة الغربية محل شك "لا وجود لها" هي الحضارة الإسلامية، وبذلك يكون "هنتنجتون" قد أعطى صورة مظلمة للعالم الذى سيعرف فوضى العنف والصراع نتيجة عدم وجود قيم مشتركة بين الحضارات، وازدياد تأثير مسألة الانتماء مع تحديده للعدو الجديد للحضارة الغربية بعد زوال الاتحاد السوفياتي في الحضارة الإسلامية، أو كما يطلق عليه تسمية الخطر الأخضر.

وحسب رأى "هنتنجتون" أن هناك خطوط صراع "خطوط دموية" متواجدة في الحدود أينما تعيش الشعوب الإسلامية التي لا تستطيع التعايش مع غيرها من شعوب العالم، ويستند "هنتنجتون" في تفسير طرحه هذا على تاريخ الحروب التي كان المسلمون طرفاً فيها، مؤكداً على أن الإسلام قد تم نشره بقوة السيف لا بالإقناع، ونحن نعرف أن هذه كلها مغالطات فكرية جعلته يتناسى أن كلمة سيف بكل مرادفاتها لم يرد ذكرها إطلاقاً في القرآن الكريم، في حين ذكرت في الإنجيل أكثر من 200 مرة.[1]

ثانيًا- النقد الموجه لأطروحة صدام الحضارات:

إن مقاربة صدام الحضارات لم تستطع تحديد الرابط بين حضارة ما، والسياسة الخارجية للدولة المنتمية إليها، وهو ما لا يمكن أن يقدم لنا تفسيراً واضحاً لهذا الصراع على أرض الواقع، لأن الموجود ضمن البيئة الدولية هو دول قومية ما يهمها هو مصالحها القطرية، وليست مصالحها ضمن مجموع الدول التي يجمعها بها نفس الدين والتاريخ والثقافة، وهكذا نجد هنتنجتون يقلل من دور الدولة ليضع محلها الحضارة بوصفها كياناً سياسياً سيهيمن على مسار السياسة الدولية.

(1) صلاح قنصوة: من مقدمته لكتاب صدام الحضارات. لهنتنجتون،ص21

من هنا يتبين لنا أن تجاهل هنتنجتون للدور الذى تقوم به الدول في الصراعات وسياسات المصلحة والمكر التي تتبعها الدول لتأكيد نفوذها وسيطرتها، فهو يرى أن الدول الكبرى هي التي تتحكم بالعلاقات والروابط الحضارية وليس العكس، أي أنها تؤكد على هذه الروابط فقط إذا رأت أنها تخدم مصالحها السياسية والاقتصادية، وفي هذا يقول أحد الباحثين الجادين" أن هنتنجتون يرى أن الدول ستحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية، في حين أنها تتدافع بالمناكب من أجل حصتها في السوق، وتتعلم كيف تتنافس في اقتصاد عالمي لا يعرف الرحمة".[1]

وهذا ما يؤكد قول الكثير من الباحثين إن هنتنجتون بتجاهله لدور الدولة، إنما يؤكد على أن لا الأديان ولا الثقافات ولا الحضارات هي التي تسيطر على الدول، بل على العكس الدول هي التي تسيطر على الثقافات، وتفسرها كما تشأ، والدول لا تهمها الهويات الثقافية والحضارية، و إنما الذى يهمها هو مصلحتها ولتحقيق هذه المصلحة تسعى إلى جميع الوسائل الاخلاقية واللاأخلاقية.[2] وفي ظل التعقيد والفوضى التي يشهدها العالم اليوم، إلى جانب عودة أهمية التأثيرات المجتمعية من (انتماءات وعقائد ودين)– وبغض النظر عن نهاية أو عدم نهاية الحرب الباردة– وهو ما يوضح لنا دور الأيديولوجيا في العلاقات الدولية، وهذا يؤكد أن المصالح هي المحدد الأول والأخير لأى صراع سواء داخل الدولة الواحدة، أو بين دولتين أو أكثر، مما يجعل مبررات العنف باسم أي ديانة هدفها سياسي ومصلحي وليس لأغراض دينية بحتة.

(1) محمد سعدى: حول صراع الحضارات، أفريقيا الشرق والغرب، ص94.

(2) مجموعة من الباحثين، صراع الحضارات، آراء ومناقشات، مجلة شؤون سياسية، بغداد، العدد 1، سنة 1994، ص 129.

وهذا يقودنا إلى تعدد أشكال الصراع في العالم الحديث الذي تقوده الدول الكبرى ضد الدول الأخرى، متمثلا في الاحتلال على أشكاله المختلفة فهو لا يقتصر على الاحتلال العسكري، بل يتعداه إلى أشكال وأنواع أخرى منها: الاحتلال السياسي، والاقتصادي، والثقافي، وهذا يؤدى إلى إحساس متراكم بالقهر والظلم وانعدام الحرية، فمثلا الاحتلال السياسي لا يتطلب قيام دولة ببسط نفوذها وسيطرتها على مناطق أخرى من العالم، بهدف إخضاعها بصورة مباشرة، بل تكون العلاقة في هذا النوع من الاحتلال مجرد علاقة غير متكافئة بين دولتين، تكون إحداهما دولة قوية قادرة على التأثير على سياسات وقرارات الدولة الأخرى، بحسب ما تقتضيه مصالح الدولة القوية، والأمثلة على هذا النوع من الاستعمار كثيرة في عالمنا المعاصر،[1] ولعل أبرزها ما نشاهده من هيمنة وسيطرة أمريكية على توجهات القرارات السياسية والاقتصادية المهمة في العديد من الدول. [2]

ويمكن القول إن ما يحكم العلاقة بين تلك الحضارات هو "الصدام" على أساس الثقافة أو الهوية التي تحكم كل حضارة، وهذا ما جعل أنصار الصدام يقرون على أن "النزاع الأصلي في العالم الجديد لن يكون أيديولوجياً، أو اقتصادياً، بل سيكون ثقافيًا على مستوى الانقسامات العظيمة للإنسانية، وستحصل النزاعات السياسية الدولية بين الأمم والمجتمعات من حضارات مختلفة، لأن صدام الحضارات سيكون خطوط المعركة في المستقبل"[3] فمصادر النزاع تعود إلى اختلاف التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأكثر أهمية اختلاف الدين وستبقي الدولة

(1) كما حدث في الغزو الأمريكي للعراق، لم يستطع أحد من حكام الدول "الصديقة" أن يعترض رغم الاجتماع الشعبي منقطع النظر في هذه الدول على رفض هذا الاحتلال، انظر: راغب السرجاني، المشترك الإنساني، مرجع سابق ص92.

(2) راغب السرجاني، المشترك الإنساني، مرجع سابق. ص 92

(3) المرجع نفسه، ص 93

القومية هي الاكثر قوة في الشؤون العالمية. وهذا يؤكد إن صدام الحضارات هو صراع قبائلي على نطاق عالمي، لأن الحضارات هي القبائل الإنسانية الكبرى، أما الفروق الثقافية فهي التي تحتل الأساس والمركز في التصنيف والتمييز بين البشر، وهذا يتعارض مع ما قال به هنتنجتون الذي صور لنا الصراع في العالم على إنه لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً، وإنما الصراع له بعد ثقافي، ومن ضمن الانتقادات التي توجه إلى صامويل هنتنجتون أنه لم يعتمد على معيار واحد في تقسيم الحضارات، سواءً على أساس جغرافي أو ديني أو عقدي، وغيرها، كالحضارة الغربية والحضارة الإسلامية والحضارة الكنفوشيوسية وهو ما يمثل خللاً معرفياً، لا يمكن من خلاله توضيح تدهور الحضارة وسبل انهيارها، وكذلك في تفسيره لمسألة التحالف بين الحضارة الكنفوشيوسية والحضارة الإسلامية ضد الحضارة الغربية فهو بعيد جداً عما صوره "هنتنجتون" كتهديد واضح ضد الولايات المتحدة الأمريكية أو حتى الحضارة الغربية عامة، وخاصة أنه لا توجد مؤشرات لهذا التقارب في جانبه العسكري.

ومما تقدم يتضح لنا أنه بالرغم من أن هنتنجتون قد أولى أهمية للحضارات في تشكيل السياسة العالمية بعد الحرب الباردة إلا أنه لم ينفِ دور الدولة، وإنما جعل الدولة هي التي تشكل السياسة التي يوحيها لها انتماؤها الحضاري، لكن الخطاب العام للأطروحة يسير عكس ذلك أي إلى اعتبار أن الحضارات ستكون هي القوى الفاعلة المحركة للصراعات.

وهذا ما يجعلنا نقف عند هذا الرأي الذى يصدر عن مفكر يعد واحداً من ألمع وأكبر الباحثين الدارسين لعلم السياسة وللدولة في العالم الغربي، فكيف يغفل هذا التناسق بين دور الدولة والحضارة؟ ومن ثم فإن السياسات لا تضعها وتتحكم فيها الحضارات، بل الدول في إطار سعيها لتحقيق مصالحها الذاتية هي التي تقوم بذلك الدور، وهذا لا ينفى أهمية البعد الحضاري في الصراعات الدولية

المبحث الثاني: التحول الحضاري، وكيفية إيجاد الحلول

أولاً- أطروحة حوار الحضارات:

أصبح من الضروري ونحن نرفض الخطاب الهانتنجتوني، أن نقدم خطاباً بديلاً منطلقين من استمرارية التلاقي الحضاري بوسائل مختلفة، فبعد الأحداث الهائلة التي تسارعت من عام 1989، الذى يعد نقطة تحول في العقد الأخير من العقد العشرين تغيرت معه ظروف الحوار بين الحضارات وتطبيقاته، في ظل ما بعد الحداثة، بوصفه أسلوباً في التفكير وتعميق الكونية وانتشار العلاقات المتعددة الأطراف وأبرزها التكتلات الإقليمية وإحياء القومية.(1)

وهذا يضعنا أمام تساؤل كبير: هل تساند التغيرات السياسية الهائلة في أوروبا الشرقية وما أحدثته من صدى دولي كبير للحوار بين أوروبا والعالم، والسعي نحو الحريات والديمقراطية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟.(2)

فالحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروعاً كونياً يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك لكى يختار الجميع مستقبل الجميع، وهذا ما تؤكده التجارب المعلن عنها في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، – تجارب "غاندي" وتجربة الثورة الثقافية الصينية، وتجارب الجماعية في أفريقيا، مثل تجارب لاهوتي التحرر في "بيرو" – تتيح لنا أن نرسم منذ الآن الخطوة الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي والعشرين، فيما يسمى "مشروع الأمل".(3)

---

(1) ياسين السيد، حوار الحضارات تقابل الغرب الكوني مع الشرق المتفرد، دار ميرين، القاهرة، ط1، 2002، صـ51.

(2) المرجع نفسه، ص 20.

(3) روجيه غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ت عادل العوا، منشوارت عويدات، بيروت، ط 4، 1999، ص 15.

إن المشروع الحضاري الذى نتكلم عنه هنا ينبثق من "مشروع الأمل" لدى "غارودي"[1] في كتابة حوار الحضارات، لهذا يستلزم مشروع الأمل خلق نسيجاً اجتماعياً جديداً، وكذلك اختراع مفهوماً سياسياً جديداً، وأن يمنحه بعدًا جديدًا، ولا نتكلم على منظور فردي للموضوع، بل نتكلم هنا على موضوع جمعي ومشاركة منظور متشابه، ولا نتكلم هنا على الإبانة في السلطة والانخلاع، كما هو الحال في الديمقراطيات التمثيلية في العقائديات التكنوقراطية حيث يصدر كل شيء من الأعلى، بل على ديمقراطية مشاركة تستند إلى مبادئ القاعدة وإلى ضروب إسهامها الحر. أيضًا لا نتكلم عن نظرية في السياسة باعتبارها أداة السلطة ووسيلتها بمؤسسات وبأجهزة خارجية بالإضافة إلى الإنسان، بل بوصفها تكفيراً يتناول الغايات والالتزام الشخصي والداخلي الذي ينهض به كل واحد تجاه الكل.

إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع، بل الأمر يتعلق بوعي ما تصبوا إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على جميع اختلاف أنماطها المتنوعة، وهي تسعى كل منها لمصلحتها، إلى أن تغير الحياة، فما نراه الآن يولد وينمو ويمنحنا سلفا الثقة والجرأة على تصور وعلى تحقيق عالم آخر، ينمو نموًا إنساني الوجه، إذ لابد في مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب من إعادة صنع كل شيء بحسب قواعد جديدة، وتحقيق هذا المشروع يوجب التساؤل عن ضروب الحكمة والثورة التي تحفل بها القارات الثلاث.

وفى هذا الصدد يقول غارودي: "إن تجربتي بالحياة هي التي قادتني إلى هذا اليقين، وأوجبت علي الأدلاء بشهادتي"، [2] فهي شهادة على تجربة كونية تشمل الكرة الأرضية بأسرها، شهادة فرح بالغنى الإنساني الذي حملته إلى ثقافات لا

(1) روجيه غارودي: مفكر وسياسي فكر فرنسي، قدم اطروحة حوار الحضارات كرد على العداء التاريخي بين الشرق والغرب، هذا العداء الذي كان نتيجته صدام الحضارات، أو ربما كان أحد أسبابه.

(2) غارودي، حوار الحضارات، مرجع سابق، ص 11.

غربية، أناس من أسيا، ومن الأصقاع الإسلامية، ومن أمريكا اللاتينية، إنها "شهادة تتناول ما بحثت عنه، وما اعتقد أنني اكتشفته في كل ثقافة، ومن هذه الثقافات، لدى كل إنسان من هؤلاء الناس شهادة بالطابع الإلهي".[1]

ويؤكد غارودي على أن "مطلب الحضارات يهدف إلى الإسهام- على الصعيد الثقافي- في "بناء نظام عالمي جديد" يمثل ما يدعوا إليه الأب "ليبرت" مؤسس الاقتصاد والمنزع الإنساني"، إن "البيان من أجل إنسانية متحررة" الذي أصدرته مؤسسة "الاقتصاد والمنازع الإنساني" سنه 1976، الذي يسعى إلى تشكيل "السلطة المضادة، وهى سلطة مشخصة ضرورية لإلهام الأنموذج الحالي للمجتمع" وإظهار أن "رؤية المستقبل يمكن إسقاطها على نحو يباين تماما رؤيتنا" بدءً من تجربة الشعوب كافة ولا سيما شعوب العالم الثالث. [2]

أما آفاق المستقبل فاعتقد أنها قد رسمت في مختلف اجتماعات العالم الثالث التي فضحت النظام الراهن الناجم عن البلدان الصناعية وحدها، ولمصلحتها وحدها، والذي يقترح لحل مشكلة استخدام الموارد العالمية والبدء "بالاعتراف بالأولويات الإنسانية" فخطاب الافتتاح الذي ألقاه الرئيس "بومدين" في مؤتمر "كولويوك" في "المكسيك 1974" وهو ما يفرض أن على "المعونة" أن تؤثر الاستهلاك الجمعي والخدمات في مجالات الوقاية والصحة والثقافة والتأهيل وأوقات الفراغ ووسائل المواصلات.. إلخ على سواها. وعلى هذا النحو . عندما تعيد وضع التاريخ في المنظور الألفي وعلى السلم العالمي، ونقيس الحيز الذي احتله "الغرب" منذ أربعة قرون لتحديد مصير بقية العالم باستغلاله لمصلحته وحدها، نستطيع أن نستنتج من سيطرته: وأن "الغرب" حادث عارض، وإنه أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية، والذي قد يؤدي اليوم إلى فنائها.

(1) نفس المرجع، ص 77.

(2) زكي الميلاد، المسألة الحضارية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 79

والمشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أنها تقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية، وأن نستعيض عنه بتصور "سمفونيى" إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة العالم "اللاغربى" وقد أصبحت المشكلات تطرح منذ الآن على المستوى العالمي، وذلك بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية.

إلا أن للحوار شروطًا من أجل أن يثمر منها:

1- لا بد أن يؤسس الحوار على معرفة مسبقة قوامها معرفة معمقة من قبل الحوار بهويته الحضارية.

2- أن يكون مؤسساً على معرفة الآخر، فالوعى بالآخر يحصن الذات من الابتلاع أو الذوبان وهى تحاور، فالحوار المؤسس على المجهول لا يتيح معلوماً، وبذلك يتقدم الحوار ليكون استكمالاً لمساحة المعرفة الناقصة بهدف استتمامها وإنجاز متطلباتها.[1]

إن العالم اليوم لم يحقق من وجهة نظر الكثيرين تقدما في سبيل الحوار لكن المستقبل سيجبرنا على الحوار الحقيقي الذى يتيح التعرف على الآخر، وهنا تبرز أهمية القيمة الفكرية لأطروحة غارودي لأنه حاول أن يعرف بين الحضارات، ولعل هذه المعرفة التي كونها غاردوي عن التواصل الحضاري، هي التي أوصلته الى ضرورة حوار الحضارات [2]

وقد حظي مقترح حوار الحضارات " بترحيب واسع في المحافل الدولية لاسيما في الجمعية العامة للأمم المتحدة حيث رحبت به الحكومات ومختلف شرائح الناس، وينطوي هذا الأمر بحد ذاته على أهمية كبيرة، وذلك لأننا نعلم أن الرأي العام العالمي ليس مستعداً على الدوام لقبول ما يوجه إليه من دعوات".[3]

(1) على حرب، أوهام النخبة، ونقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004، صـ 126.

(2) قيس ناصر راهي، صدام الحضارات دراسة نقدية، مرجع سابق، ص123.

(3) قيس ناصر راهي، صدام الحضارات دراسة نقدية، مرجع سابق، ص124.

إن هذا الحوار يتطلب أن ينصت للآخر، كما نتحدث إليه بالضبط، فالإنصات فضيلة علينا أن نتحلى بها، وليس ذلك بالأمر السهل، بل لابد في سبيل ذلك من أن يبادر الإنسان إلى امتلاك لون خاص من الأخلاق وتهذيب النفس والرياضة العقلية، لكن الانصات يختلف عن الصمت، فهو ليس مجرد ممارسة انفعالية نتأثر من خلالها، وإنما يعبر عن فعل ونشاط نقوم به بالشكل الذي يؤدى إلى انفتاح السامع بكيانه ووجوده على ذلك العالم الذي يتولى المتحدث الكشف عنه أو يقوم بخلقه وإنشائه، وهكذا فإن الفشل سيكون حليف عملية الحوار ما لم تقترن بعملية الاصغاء.[1]

ومن الممكن تفسير حوار الحضارات والثقافات من خلال صور متنوعه ومستويات عدَة ومن شأن التدبر الدقيق في مفهوم الحوار الذى يتيح لنا مدخلاً صحيحاً للموضوع، ولاشك في أن ذلك يتطلب الخوض في جوانب اللاهوت والفلسفة في الحوار، وعملية التأمل المينولوجي فيما يتصل بآراء كبار المفكرين، مما يجعلنا أكثر إدراكاً لنوعية الحوار الحضاري الذي نريد أن ننتجه وجعله يقدم بديلا للأساس التقليدي الذي قامت عليه العلاقات الدولية خلال القرن العشرين، وهو أساس القوة والهيمنة، وهكذا نطمح إلى جعل أنموذج الحوار في القرن الحادي والعشرين ينطلق من العلاقات بين البلدان والشعوب وضرورة أن يفسر عليها المستقبل قبل كل شيء.

إن القرن العشرين قدم لنا حقيقة لا نضير لها في التاريخ، فقد شهد أشرس أنماط الحروب والظلم والاستغلال، فهو قرن يمثل حصيلة مشتركة لما عرضه المفكرون من فكر فلسفي وما اتخذه كبار الساسة من قرارات ولا يمكننا التغلب على الأزمات إلا بإعادة النظر في المبادئ التي قام عليها كل من الفكر والسياسة،

(1) محمد خاتمي، حوار الحضارات، ت سرمد الطائي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص 42.

فضلاً عن الشكل الراهن للعلاقات الدولية واستبدالها بمشروع جديد كحوار الحضارات والثقافات.[1]

وفي ظل هذا التطور كيف يمكننا تصور الحوار ضمن مجموعة من المشتركات الإنسانية باعتبارها الركيزة الأساسية لتصور الحضاري الجديد؟

ثانياً- أطروحة التعارف والتعايش السلمي:

إن القول بأطروحة التعارف والتعايش الحضاري محاولة جادة ورؤية واقعية تعبر عن موقف المسلمين في تفسير الحدث السياسي مستقاة من الدين، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين " السؤال الذي يطرح على مفكري العالم العربي هو ما هي أفكارنا وأطروحتنا الجادة في تقويم التحولات العالمية والاتجاهات السياسية والحضارية لما بعد الحرب الباردة، وعن موقع الإسلام والعالم الإسلامي من النظام العالمي ومشكلاته الكبرى"[2] هذه من جهة، ومن جهة أخرى فإن الملاحظ بصورة عامة إن كل حضارة تشتكي من الحضارات الأخرى على أنها لا تعرف بالشكل الذي ينبغي، أو لا تعرف إلا من خلال بعض الظواهر العابرة مما يؤكد أن هناك جهلا متبادل بين الحضارات، ويكون سبباً في أي تصادم يحصل بين الحضارات، ورفع هذا الجهل هو أحد أبعاد أطروحة تعارف الحضارات الذي ينبغي أن يشترك الجميع في رفعه وتحقيقه.

إن القاسم المشترك بين الحضارات الإنسانية جميعاً هو الاحتكام إلى العقل في قبول ما يقبله الناس، وفي رفض ما يرفضونه، وهذه العقلانية هي التي نراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها، ولا نراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، ولا يعنى هذا أن أي حضارة في وسعها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفيض به من فنون وآداب وأخلاق وغيرها، ولكن إن كان عالم الشعور

(1) المرجع نفسه، ص 47

(2) سمير سليمان، الصراع الحضاري، والعلاقات الدولية، دار الحق، بيروت، ط "1"، 2000، صـ 52.

ضروريا لكل حضارة فهو لا يكفي بمفرده، والعقل دون سواه هو الجانب الضروري والكافي معا لتعريف الحضارة وقياس درجتها.

وإذا نظرنا إلى الناس في عصرنا الحالي ما زالوا تتقاسمهم –حتى داخل البلد الواحد– الأديان والثقافات وربما كذلك تتقاسمهم على المستوى العالمي مختلف الحضارات، فهل من الممكن لسكان هذه القرية الأرضية المنقسمين هذا الانقسام أن يعيشوا مع ذلك مسالمين آمنين متعاونين على تحقيق مصالحهم؟ أم أن الصراع بين ثقافاتهم علي المستوي المحلي، وبين حضاراتهم على المستوي العالمي أمر لا مفر منه؟

يمكن القول إن على مفكري الدول الكبرى، وهم أكثر الناس اهتماما بهذه القضية؛ لأنهم يقدَرون من خطرها ما لا يقدر غيرهم، ويمكن أن نلخص تصورهم لهذا الطرح الجديد في أمرين:

– هناك من يرى أن الصدام بين الحضارات آتٍ لا محالة، فينصح قومه بإعداد العدة للدفاع عن الحضارة الغربية " متمثلا في هنتنجتون وغيره".

– وهناك من يرى أن التعايش السلمى بين الثقافات والحضارات ممكن إذا اتخذ الناس سبيل الحوار والتعارف بين البشر، وهذا ما نجده في أطروحة روجيه غارودي.

ومن خلال هذا يمكن أن نستنتج منهجين أصيلين نقدر أن نفسر من خلالهما القضية المشتركة بين البشر:

1- منهج التعارف لتحقيق المصلحة المشتركة بين البشر.

2- منهج التصادم لتحقيق المصلحة الذاتية على حساب مصالح الآخرين.

ومما لا شك فيه أن المنهج الأول قاد البشرية إلى خير كثير، ونفع أمماً عديدة، وفي المقابل قاد المنهج الثاني العالم إلى حروب هائلة وكوارث مدمرة.

وهذا ما دفع عقلاء العالم للبحث في هذه القضية وفحصها... فكيف السبيل إلى تعارف ينفع الأرض ويعمرها؟ وكيف السبيل إلى نبذ الصدام أو على الأقل تقليل حدته ووثيرته؟

وعلى هذا الأساس فقد اتفقت الكثير من العلوم الإنسانية على أن وصول الإنسان إلى المدينة والتقدم الحالي، هو نتيجة مصلحة بشرية مشتركة، ولم يأتِ هذا إلا من خلال التعارف والتقارب بين البشر، ويرى مؤسس علم الاجتماع ابن خلدون[1] أن تحقيق مصلحة الإنسان في الأرض من خلال تطويع هذه الأرض وتسخيرها لخدمته، جعلته يبحث عن مثيله من بنى جنسه ليساعده في تحقيق ما يريد، ذلك أن الآخر كان يبحث عن حل ناجح لهذه المعضلة الكبرى، وبالفعل التأمت الجمعات البشرية الأولى فيما بينها مكونة مجتمعًا صغيرًا كبر مع الزمن.

وهذا ما يوضحه ابن خلدون بقوله: "الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته..... باستعمال الآلات المعدة لها، فلابد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل قوت ولا غداء".[2]

في ظل ما تقدم من نماذج لحل اشكالية صدام الحضارات ولرسم صورة لسياسة العالم وتقويم التحولات العالمية واستشراف المستقبل تبرز اطروحة تعارف الحضارات مجيبة بذلك عن تساؤل هو: أين نحن من هذا الحوار؟ ومحاولة الاستعانة بالموروث الديني وإحيائه حتى تكون أفكارنا من صميم موروثنا الذى

(1) ابن خلدون: هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ولد 732- 808 هـ- وتوفي 1332- 1406م)، الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع، ولد ونشأ في تونس وتوفي بالقاهرة، له سبع مجلدات عن تاريخ العرب والبربر، بعنوان "كتاب العبر" واشتهر منها المجلد الأول "المقدمة" والذي يعتبر أشهر ما كتب في الحضارة. انظر: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي،القاهرة،ط:2010،3،ص 45،46.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ت: علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط "بدون"، ص43.

سعى لحل أزمتنا ومشاكلنا من أجل أن تكون لدينا القدرة على النهوض بواقعنا فيكون بإمكان الدين أن يعلن عن طريق مفكريه قدرته على توجيه الحياة وقيادتها.

ويمكن القول إن من أهم المرتكزات التي تبني عليها أطروحة التعارف الحضاري هو المرتكز الأخلاقي الذي يتضح من خلال الآية القرآنية " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"،[1] ويؤكد هذا على أن الأمم والشعوب إذ التزمت بمبدأ هذه الآية سوف تتعالى على الأحقاد والعصبيات التي تحصل بين الأمم والشعوب حين تتمحور معايير التفاضل في إطار عالم الإنسان، وتتعالى فيها معايير القوم والفرق واللغة، وهكذا يتحول الدين والثقافة والعلم إلى عصبيات وتطرف، فضلا عن أن العلاقات بين الامم والشعوب والحضارات في المنظور الإسلامي ليست مجرد مصالح ومنافع وليست محكومة بالسياسة والاقتصاد، بل إن العالم لا يستطيع أن يعالج أزماته بها.[2]

فالسياسة تحولت إلى أداة لجلب المصالح، والاقتصاد محكوم بالمنافع وبقاعدة الربح والخسارة، حتي العلم انفصل عن القيم، لهذا فأهم ما يضيفه الإسلام في مجال العلاقات الدولية هو التقوى، فهي تزيل العصبيات بكل أشكالها العرقية والقومية فضلا عن أنها تعطي دفعة قوية للتعارف في توثيقها والحفاظ عليها وتفعيلها، بمعنى آخر ادخال منظومة من القيم والأخلاق والآداب، وقد بات من المؤكد أن العالم بأمس الحاجة إليها لأن من أشد ما يفتقده العالم المعاصر هو انعدام العامل الروحي والوجداني والأخلاقي في العلاقات الدولية.[3]

(1) سورة الحجرات، الأية (13).

(2) زكي الميلاد، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص77.

(3) قيس ناصر راهي، صدام الحضارات دراسة نقدية جينا لوجيا المفهوم،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، ط"1" 2019، ص 108، 109.

فقد اختار الله للشعوب سنناً وقوانين لعمارة الأرض وبناء الحضارة؛ ولأن الله هو العليم الخبير، لم يلغ مبدأ التفاضل بين البشر؛ ذلك لأن التفاضل يعبر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل والمساواة، لكن الذى حاول القرآن إثباته هو (مقياس التفاضل) فمن مقاييس التفاخر بالعرق والنسب إلى مقاييس سامية تربط الأمم والحضارات بالقيم، وأهمها (الإيمان بالله) سبحانه وتعالى[1]، وتأكيداً على هذا يقول هابرماس: (إن تقرير المصير الديمقراطي لا يتحقق إلا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون زمام مصيرهم السياسي، وأن التعبئة السياسية تتطلب دمج حضاري للسكان الملتقيين في مكان واحد جغرافيا متجاوزين الانتماءات الشخصية مثل: القرية، العائلة، السلالة، وتولد الرمزية الحضارية للشعب من خلال الأصل المشترك واللغة المشتركة والتاريخ، وهذا يؤدى إلى المساواة للجميع، والتدعيم المشترك بين المواطنين)[2].

وهذا ما يؤكد الحقيقة الأنثروبولوجية المهمة التي تقول: إن الإنسان الأول كان إنساناً اجتماعياً في سلوكه وأخلاقه، وبهذا الشاهد المهم نستنتج أن ذاك الإنسان استطاع أن يكون مشتركات بينه وبين الآخر منذ حقبة مبكرة من تاريخ الإنسانية، والتي ظهرت أول ما ظهرت مع أسرته الصغيرة وقبيلته.

وعليه فليس هناك شك في أن أطروحة تعارف الحضارات كانت تعبيرًا عن رد فعل إزاء النماذج السابقة عليها، النماذج التي مزج بعضها بين السياسة والثقافة في تكوين بنيتها المفاهيمية، وفي نظرتها للعالم الخارجي، وبعضها الآخر كان الطابع السياسي هو الطابع الأبرز فيها.

الخاتمة:

(1) أحمد محمود صبحي، وصفاء جعفر، فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص134.

(2) هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ت جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، ص128.

لم تكن فكرة صدام الحضارات بالفكرة الجديدة في عصرنا، وإنما لها امتدادات تاريخية تبدأ منذ بدايات القرن العشرين، ولا سيما في منتصفه مع توينبي، وبرنارد لويس، ولكن هذه الفكرة برزت على الساحة السياسية نتيجة لتقديم دراسة معاصرة من هنتنجتون قائمة على أساس تصور أن السياسة العالمية تحكمها فكرة صدام الحضارات، وحصلت على دعم من الخطاب الأمريكي السياسي في حينها والترويج الإعلامي لها.

ووفقا لما تقدم توصلت لعدة نتائج هي على النحو التالي:

1- بالرغم من استعمال هنتنجتون التفسير الحضاري إلا أنه لم يكن يريد أن يفسر التاريخ بقدر ما كان يريد أن يقدم تفسيراً للسياسة العالمية بعد الحرب الباردة.

2- من المعروف أن الدولة هي محور العلاقات الدولية في تحديد طبيعة السياسة العالمية، ولكن الأمر مع هنتنجتون قد اختلف، إذ جعل من الحضارة هي المحور الذي تدور حوله السياسة العالمية، وهذا شيء يجعلنا نأخذ بعين الاعتبار مصير الدولة بعد ذلك التفسير.

3- إن الحوار مع الحضارات الأخرى وبخاصة "الحضارة الغربية" أمر لا جدال فيه؛ لأنه صار من الضروري أن نفتح باب الحوار مع الحضارات الأخرى، وليس مع الحضارة الغربية، في جميع مظاهر الحياه السياسية، والفكرية والاقتصادية ...إلخ.

4- كل ما سبق يجعلنا نقيم علاقة جدلية تمنح السياسة بعداً جديداً بالاستعاضة عن مفهوم أداتي وحيد البعد "كصدام الحضارات" والسياسة بوصفها تقنية تغيير البنيات، بمفهوم ينخرط فيه الإنسان بجملته ويكون العمل الخارجي فيه تعبيرًا عن الإيمان الداخلي بالمحتوى الجديد الذي يضمن تطور المجتمعات.

5- إن أطروحة تعارف الحضارات كانت تعبيراً عن رد فعل إزاء أنموذج "صدام الحضارات" ذلك الأنموذج الذي مزج بين السياسة والثقافة في تكوين بنيته

المفاهيمية، وفي نظرته للعالم الخارجي، وفي بعض الأحيان في جعل الطابع السياسي هو الأبرز في خدمة مصالحه الخاصة، وهذا ما رأيناه في نظرية صدام الحضارات لصاحبها صامويل هنتنجتون.

التوصيات:

1- نوصى من خلال البحث إلى إشاعة ثقافة التعارف والقواسم الإنسانية المشتركة، فهذا كفيل بأن يزيل فتيل التوتر بين الدول، ويقلل من النزاعات والحروب بين الأمم.

2- كذلك ندعوا إلى تنمية حوار الحضارات، وتعدد أشكال عمارة الأرض، ولا يتم هذا إلا بالتواصل والتفاعل الايجابي مع هذه الرسالة، وأيضا بانتفاء عوامل التوتر والإكراه والصراع الحضاري.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن خلدون، المقدمة، ت: علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط "بدون".
- إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، ط، الثانية، 1418 هجري.
- أحمد محمود صبحي، وصفاء جعفر، فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط الأولى، 1999.
- حسن مؤنس، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 1، 1978.
- راغب السرجاني، المشترك الإنساني، نظرية جديدة للتعارف بين الشعوب، مؤسسة اقرأ للنشر، والتوزيع، القاهرة، ط "الأولى"، 2011.
- رضا هلال، أمريكا والإسلام صدام أم تعايش، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2002
- روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، ت: عادل العوا، منشورات عويدات للطباعة والنشر، بيروت، ط "الرابعة"، 1999م.
- زكي الميلاد، المسألة الحضارية "كيف نبتكر مستقلنا في عالم متحضر"، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999
- سمير سليمان، الصراع الحضاري، والعلاقات الدولية، دار الحق، بيروت، ط "الاولى"، 2000.
- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمى، ت، طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، طبعة ثانية، 1999.
- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي،القاهرة، ط:3، 2010.

- عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط "الثانية"، 1993
- علي حرب، أوهام النخبة ونقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط "الثالثة"، 2004
- 15- قيس ناصر راهي، صدام الحضارات . دراسة نقدية في جينالوجيا المفهوم، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط 1، 2017م.
- 16- محمد سعدى، حول صراع الحضارات، أفريقيا الشرق، والغرب، 2006.
- محمد أحمد النابلسي، سسيولوجيا العلاقات الدولية، سياسة القوة، مستقبل النظام الدولي والقوى العظمى، مجلة شؤون الأوسط، العدد 9، 2000
- محمد خاتمي، حوار الحضارات، تقديم سر محمد الطائي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط "الثانية"، 2003
- مجموعة من الباحثين، صراع الحضارات، آراء ومناقشات، مجلة شؤون سياسية، بغداد، العدد"1"، 1994.
- هابرماس، الحداثة خطابها السياسي، ت. جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، ط الاولى، 2002
- ياسين السيد، حوار الحضارات تقابل الغرب الكوني مع الشرق المنفرد، دار ميرين، القاهرة، ط "الاولى"، 2002.

الآثار المبتهجة في شرح الشواهد الشعرية للأدوات والصرف في الأنوار المنبلجة لشرح المنفرجة لأبي العباس النقاوسي

د. محمد سالم ميلاد العابر•

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين الذي خلقنا مؤمنين مسلمين بالعربية متكلمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين الهادي البشر للطريق المستقيم بلسان عربي مبين، أما بعد، فإن شرح القصائد عمل علمي تواتر عليه العلماء منذ أزمانهم الأولى؛ والغرض منه بيان المستغلق من مقصود الشاعر إضافة إلى تنوير القارئ بإشراقات مستوحاة من فهم نظم كلام العرب وتلمس دلالات السياقات من خلال مقارنتها بأساليب العرب الأقحاح سواء كانت منظومة في عصر الاحتجاج او بعده، فإن كانت القصيدة المشروحة من الفئة الأولى، فالاستشهاد يكون للاستئناس وتعضيد الكلام ببعضه، وإن كان المشروح مما لا يستشهد به، فإن الاستشهاد يكون على وجهه بحيث ينتصر الشارح للشاعر بوجود نص موثوق يدل على صحة استعماله، وقد يتعدى الأمر ذلك بحيث يستشهد الشارح على صحة قاعدة ذكرها توضيحا أو استطرادا، وغالبا ما تكون هذه الشروح غنية بالمادة العلمية التي يرسلها الشارح في ثنايا الشرح، بل تجد من الشراح من يعكف على خلافات النحاة محاولا الانتصار أو التوفيق وكل ذلك يتم عن طريق الاستشهاد بالقرآن الكريم وكلام العرب شعره ونثره، وخير مثال على ذلك النقاوسي في شرحه للمنفرجة التي ذاع صيتها بين طلاب العلم في الآفاق بين حافظ وشارح بما يغني عن التعريف بها، فتراه حين يتعرض لكلام الشيخ كثيرا ما يعزز كلامه(شرحه) بالشواهد قرآنية ونبوية وشعرية و نثرية، ولما وجدت ذلك متكررا في

• قسم اللغة العربية وآدابها، كلية آداب الخمس

كثير من المسائل النحوية التي عالجها في شرحه عقدت العزم على النظر في هذه الشواهد التي استعملها في محاور النحو والصرف ومعاني الأدوات من شرحه؛ بغية تمحيصها وبيان استخدام العلماء لها، إضافة إلى أنَّ إفرادها ببحث يسهل على القراء من الطلاب الاستفادة منها، وبخاصة من يهتم بتحقيق المخطوطات وشروح المطولات، ولا يخفى على لبيب الفوائد الجمة التي يلقاها المعالج للشواهد، فمن ثراء دلالي إلى نكات نحوية إلى دراية أصيلة بأصول المباني، ولما كان الأمر كذلك شددت الهمة وتلقفت الشواهد المستهدف دراستها، ثم قسمتها إلى مجموعات حسب موضع استشهاد النقاوسي بالشاهد، وجعلت لكل مجموعة متجانسة أو قريبة في بحث مستقل فكان العمل في بحثين الأول بعنوان: (الآثار المبتهجة في شرح شواهد الجملة في الأنوار المنبلجة لشرح المنفرجة لأبي العباس النقاوسي) وتم نشره في مجلة كلية الآداب العدد23 لشهر سبتمبر لسنة:2021م، والثاني بعنوان: (الآثار المبتهجة في شرح شواهد الأدوات والصرف في الأنوار المنبلجة لشرح المنفرجة لأبي العباس النقاوسي) وسيتم نشره في العدد الذي يليه من نفس المجلة – إن شاء الله– وهو هذا العمل الذي بين أيدينا حيث سيخلص إلى مبحثين مرتِّبا الشواهد في كل مبحث وفق ورودها في الشرح، وصدَّرت البحث بمبحث تمهيدي ترجمت فيه للشارح وبينت فيه كنه الشاهد النحوي مختصرا، فكان تقسيم البحث على النحو التالي: مقدمة وفيها مبحث تمهيدي، المبحث الأول– شواهد الأدوات ، المبحث الثاني– شواهد الصرف، ثم ذيلته بخاتمة وثبت للمصادر والمراجع.

هذا، و الله أسأل التوفيق!

المبحث التمهيدي

المطلب الأول: ترجمة الشارح

اسمهُ ولقبه:

(أبو العباس أحمد بن أبي زيد عبد الرحمن النقاوسي، البجائي[1]؛ أما اسمُه في بعض المصادر الأخرى فهو: أحمد بن الشيخ صالح أبي زيد عبد الرحمن النقاوسي[2]، وفي معجم أعلام الجزائر اسمه: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن أبي زيد النقاوسي[3]، والأرجح الذي ذكره البغدادي، ويعضده ما وُجِد على النسخِ جميعها.) [4]

مذهبه:

الشارح فقيه حافظ محدث، مالكي المذهب قال الدكتور سويسي في ترجمته مبينا مذهبه مدللا على ذلك:

(الشارح فقيهٌ مالكي، من كبارهم، لهُ مشاركةٌ في علمي المنقول والمعقول، قال عنه عبد الرحمن الثعالبي: «هو شيخنا، الإمام المحقق، الجامع بين علمي المنقول والمعقول، ذو الأخلاق المَرْضيَّة، والأحوال الصالحة السَّنِيَّة»[5].)[1]

([1]) ينظر: هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت1: 118.

([2]) ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1347.

([3]) ينظر: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1980م: 332.

([4]) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: ت810هـ، تح: محمد عبد السلام سويسي، جامعة المرقب، الخمس، ط1، 2016م:6.

([5]) ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرَّامَة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989م: 111، وتعريف الخلف برجال السلف، أبو

شيوخه:

(لم تفصح المصادر عن البدايات العلمية للنقاوسي ولا عن الشيوخ الذين تتلمذ عليهم لكن القارئ لشرحه الذي بين يدينا يقر بأنه أمام عالم من العلماء الجماعة فهو يدلو بدلو المتمكن فيجل العلوم من حديث وفقه ونحو وصرف وبلاغة وعلم كلام.) [2]

تلاميذه:

إنَّ الشيخَ تتلمذ على يديه بعض الفقهاء، مثل:

(الشيخ يحيى بن عبد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد بن صَالح بن عَليّ بن عمر ابن عقيل بن زرمان، وقد أخذ عنه الفقه ببجاية[3].

مُحَمَّد بن يحيى بن عبد الله أَبُو عبد الله البيوسقي المغربي نزيل بجاية[4].

عبد الرحمن الثعالبي[5].)[6]

العلوم التي أتقنها بناء على ما ظهر في شرحه للمنفرجة:

(ولا يستبعد أنه تتلمذ على يديه كثير من المشايخ غير ما ذُكر، وهذا جليٌّ من تنوع ثقافته، إذ أتقن كثيراً من الفنون، ظهرت واضحة في شرحه للمنفرجة،

القاسم محمد الحفناوي، مطبعة يبير قفتانة الشرقية، الجزائر، 1906م2: 96، ومعجم أعلام الجزائر: 332.

([1]) الأنوار المنبلجة، النقاوسي:6.

([2]) المصدر نفسه.

([3]) ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، دار الحياة، (د،ت) 10: 231

([4]) ينظر: المصدر السابق10: 73.

([5]) ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج:111، وتعريف الخلف برجال السلف، 2: 96، ومعجم أعلام الجزائر: 332.

([6]) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 6.

حيث بدا فيها حافظاً للقرآن والحديث، مطلعاً على علوم: اللغة والنحو والصرف والبلاغة والعروض والكلام، له معرفة بوقائع التاريخ والسيرة.) [1]

مؤلفاته:

(أما مؤلفاته فإنني لا أعرف حتى الآن للنقاوسي مؤلفاً غير شرحه للمنفرجة، وهو الموسوم بـ(الأنوار المنبلجة في بسط أسرار المنفرجة) الذي بين أيدينا وهو من تحقيق الدكتور محمد عبد السلام سويسي وطبعته الجامعة المرقب سنة 2016.

= شرح الرامزة الخزرجية في العروض، وهي نسخة محفوظة بمكتبة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية، وتحمل الرقم: 678، ويوجد نسخة منها في مكتبة الحرم المكي، تحمل الرقم: 3244 عروض وقوافٍ[2].)[3]

المطلب الثاني : الشاهد الشعري

الشاهد لغة:

قال في الصحاح: (الشَهادة: خبَرٌ قاطع. تقول منه: شَهِد الرجل على كذا، وربما قالوا شَهْدَ الرَجُلُ، بسكون الهاء للتخفيف، عن الاخفش. وقولهم: اشهد بكذا، أي احلف.) [4] وقال صاحب العين: (

وقد شهد عليّ فلانٌ بكذا شَهادةً، وهو: شاهد وشهيد.)[5]، وقال صاحب القاموس المحيط: (الشهادة : خبر قاطع وقد شهد كعلم وكرم وقد تسكن هاؤه. وشهده كسمعه

([1]) المصدر نفسه.

([2]) ينظر: الفهرس المختصر لمخطوطات الحرم المكي، محمد بن سيد أحمد وعادل بن جميل عيد، مطبوعات مكتبة الملك فهد،2007م 4: 1703، وقد أشار إليه أثناء حديثه عن الزحاف الذي لحق بقصيدة المنفرجة.

([3]) ينظر: الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 6.

([4])الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: (2/ 494).

([5])العين: (3/ 398).

شهودا : حضره فهو شاهد ج : شهود وشهد . وشهد لزيد بكذا شهادة : أدى ما عنده من الشهادة فهو شاهد.) [1]، وقال صاحب المغرب في ترتيب المعرب: (الشهادة: الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان، يقال: شهد عند الحاكم لفلان على فلان بكذا شهادة فهو شاهد) [2].

مما سبق يتضح أنَّ بنية الفعل من (ش هـ د) شهِد يشهَد، و شهُد يشهُد، وقد تسكن عينه.

أما من حيث المعنى، فإنه يدور حول الحضور والإخبار الصحيح المبني على المشاهدة والمعاينة الصحيحة، وبذلك يمكننا الانتقال للمعنى الاصطلاحي.

وبذلك فإنَّ(الشاهدَ اسمُ فاعلٍ مُشتقٍ مِنَ الفعلِ: شهد، تقول: شهد. يشهد. شهادة. واسم الفاعل (شاهد)) [3].

الشاهد اصطلاحا:

ورد الشاهد بالمعنى الذي نقصده في هذا المبحث في كتاب سيبويه حيث قال: (...إلاَّ أن يجيء شاهدٌ من لفظه فيه معنىً يدلك على زيادتها.)[4]، ولكنه لم يتعرض لبيانه كعادته مع بقية المصطلحات، وربما يكون للشاهد أضرب متعددة يستعمل بها بنفس المعنى، وقد اعتُبِر ناقلا للمشهد من مكان إلى آخر سواء كان ذلك في مجال الحياة كأن ينقل صورة وقف عليها أي حضر واقع رسم أجزاءها كما يحدث في شهادات المحاكم أو أنه يثبت صحة استعمال لغوي والأخير يكون منتزعا من مقال أُدِّي في مقام أهله لم تتغير سليقتهم اللغوية للاستشهاد به على صحة بنية

([1])القاموس المحيط: (ص: 372).

([2])المغرب في ترتيب المعرب: (1/ 459).

([3])التوظيف البلاغي للشاهد الشعري في التحرير والتنوير، محمد عبد السلام سويسي، جامعة المرقب، 2016م:.

([4]) الكتاب، سيبويه: (3/ 445).

أو تركيب أو معنى في إطار تنظير قاعدة لغوية ما صرفية أو نحوية أو دلالية، وقد عرفه العلماء المحدثون بعدة تعريفات يمكن اختيار بعضها لزيادة التوضيح.

«ما يؤتى به من الكلام العربي الفصيح، ليشهد بصحة نسبة لفظ، أو صيغة، أو عبارة، أو دلالة إلى العربية»[1].

«ما جيء به من كلام العرب شاهداً لعامل نحوي، أو لأثر إعرابي، أو علامة بناء، أو إعراب أصلية كانت أم فرعية.. يستوي في ذلك الشاذ النادر، والقياس المطرد»[2].

والتعريفان السابقان مع توافقهما في مصدر الشاهد غير أن الأول أكثر شمولا والثاني مختص بعلم الإعراب. هذا والشاهد النحوي ينبغي عند تعريفه مراعاة أن ينصرف عند الإطلاق على الشاهد الصرفي أيضا، لأن كلاهما يثبت قاعدة نحوية (تركيبية) أو صرفية(بنيوية)، أما الشاهد الدلالي فإنه يثبت استعمالا عربيا صحيحا لمفرد او مركب، وهناك نوع آخر من الشواهد لسنا بصدد الحديث عنه ف هذا المختصر وهو الشاهد البلاغي الذي يُعنى بإثبات المظهر الجمالي للتركيب.

بقي في مبحث الشاهد أمران مهمان هما نوع الشاهد ومعيار اعتباره.

أما نوع الشاهد، فقد استشهد العلماء لإثبات صحة اقواعد النحوية والصرفية بالقرآن الكريم وكلام العرب نثره وشعره، واختلفوا في صحة الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف وذلك بحجة جواز روايته بالمعنى الأمر الذي لا يحتِّم كون لفظه للرسول –صلى الله عليه وسلم– وبذلك يضع احتمال أن يكون من كلام الرواة المحدثين غير المسموح بالاستشهاد بكلامهم.

([1]) الاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالته، د. محمد حسن جبل، دار الفكر، القاهرة: 51.

([2]) الشواهد اللغوية، يحيى جبر، مجلة أبحاث النجاح، المجلد الثاني، العدد السادس: 1992، ص: 256.

وبالنسبة لمعيار اعتبار الكلام المستشهد به شاهدا فقد جعله المتقدمون زمنيا بالنسبة لشواهد القواعد النحوية والصرفية، إذ اعتبروا إبراهيم بن هرمة آخر شاعر يمكن الاستشهاد بكلامه ومن امثلة الاستشهاد بشعره قوله:

(وأنت من العوائل حيث ترمى * ومن ذم الرجال بمتنزاح

على أن الالف تولدت من إشباع فتحة ما قبلها) [1]، وجعلوا من منتصف القرن الثاني الهجري أي 150هـ حدا زمنيا للاستشهاد بكلام العرب، أما الاستشهاد للمعاني والجمال فقد القوا له العنان إلى أبعد من ذلك.

المبحث الأول : شواهد الأدوات

الشاهد الأول–

ألا يا اسْقِياني قبلَ غارةِ سَنْجال ... وقَبْلَ مَنايا قد حَضَرْنَ وآجالِ[2]

البيت للشماخ في ملحق ديوانه: 456، وتذكرة النحاة: 687، وشرح أبيات سيبويه: 2/ 328، وشرح شواهد المغني: 2/ 796، والكتاب: 4/ 224، شرح المفصل لابن يعيش: 5/ 41.

أورده النقاوسي[3] للاستشهاد على أنَ المنادى هنا محذوف على رأي ابن مالك ومن تبعه.

وللعلماء في مسألة حذف المنادى قولان مشهوران نوجزهما في الآتي:

يرى سيبويه أن النداء في مثل هذا تنبيه ولا حذف للمنادى، يقول في الكتاب: (وأما يا فتنبيه. ألا تراها في النداء وفي الأمر كأنك تنبه المأمور.)[4] ثم أورد بيت

([1])شرح شافية ابن الحاجب: (4/ 25).

([2]) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 86.

([3]) المصدر نفسه.

([4]) الكتاب، سيبويه:224/4.

الشاهد، أما ابن مالك، فيرى صحة حذف المنادى ونراه يقول: (كان حق المنادى أن يمنع حذفه، لأن عامله قد حذف لزوما، فأشبه الأشياء التي حذف عاملها وصارت هي بدلا من اللفظ به، كإياك في التحذير، وكسقيا له، في الدعاء. إلا أن العرب أجازت حذف المنادى والتزمت في حذفه بقاء "يا" دليلا عليه، وكون ما بعده أمرا أو دعاء، لأن الآمر والداعي محتاجان إلى توكيد اسم المأمور والمدعو بتقديمه على الأمر والدعاء، فاستعمل النداء قبلهما كثيرا، حتى صار الموضع منبها على المنادى إذا حذف وبقيت "يا" فحسن حذفه لذلك.) [1] وجمع ابن هشام القولين بقوله: (وَإِذا ولي يَا مَا لَيْسَ بمنادى كالفعل فِي: أَلا يَا اسجدوا، وَقَوله: أَلا يَا اسقياني قبل غَارة سنجال، والحرف فِي نَحْو: " يَا لَيْتَني كنت مَعَهم فأفوز"، " يَا رب كاسية فِي الدُّنْيَا عَارِية يَوْم الْقِيَامَة"، وَالْجُمْلَة الاسمية كَقَوْلِه: " يَا لعنة الله والأقوام كلهم ... وَالصَّالِحِينَ على سمْعَان من جَار"، فَقيل هِيَ للنداء والمنادى مَحْذُوف وَقيل هِيَ لمُجَرّد التَّنْبِيه لِئَلَّا يلْزم الإجحاف) [2]

اللغة:

المنايا: أصله من المنى بمعنى التقدير، ومفرده المنية: وهو الأجل المقدر. [3]

آجال: جمع أجل وهو (غايةُ الوقت في الموت وحُلول الدَّين ونحوِهِ والأَجَلُ مُدَّةُ الشيء.) [4]

الإعراب:

ألا: حرف استفتاح، يا: حرف تنبيه عند سيبويه، وحرف نداء عند ابن مالك والمنادى محذوف، اسْقِياني: فعل أمر مبني على حذف النون والنون للوقاية والياء

(1) شرح التسهيل لابن مالك: 3/ 388.

(2) مغني اللبيب: 1/ 488.

(3) مفردات غريب القرآن للأصفهاني: 475.

(4) لسان العرب: 11/ 11.

مفعول به، قبلَ: ظرف منصوب متعلق بـ"اسقياني"، غارةِ: مضاف إليه، سَنْجال: مضاف إليه، وقَبْلَ: الواو عاطفة، وقبل ظرف معطوف على الظرف قبله، مَنايا: مضاف إليه، قد: حرف تحقيق، حَضَرْنَ: فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بنون النسوة، والنون فاعل، وآجالِ: الواو عاطفة، وآجال معطوفة على منايا.

الشاهد الثاني–

يَا رُبَّ غَابِطِنَا لَوْ كانَ يَطْلُبُكُمْ ... لاَقَى مُباعَدةً مِنْكُمْ وَحِرْمانا[1]

البيت لجرير في ديوانه ص163. الشاهد فيه عند النقاوسي[2] دخول حرف النداء على حرف الجر رب، فالنداء هنا لمجرد التنبيه، أو أن المنادى محذوف، ولم يكن هذا البيت من شواهد النحاة في هذه الظاهرة، ولكن استشهد به مجموعة، مثل: الكتاب: 1/ 427، والمقتضب: 4/ 150، وشرح الكافية الشافية: 911/2، ومغني اللبيب: 664، وهمع الهوامع: 505/2، على أن إضافة اسم الفاعل لمعموله إضافة غير محضة أي أنها لا تفيد تخصيصا ولا تعريفا، فقط هي للتخفيف، ولم يرد الاستشهاد به على دخول حرف النداء على ربَّ كما استشهد به النقاوسي هنا.

اللغة:

الغابط: (غَبَطْتُ الرَّجُلَ أَغْبِطُه غَبْطاً إِذا اشتهيْتَ أَن يَكُونَ لَكَ مثلُ مَا لَه وأَن لَا يَزول عَنْهُ مَا هُوَ فِيهِ.) [3]

الإعراب:

يا: حرف تنبيه، رب: حرف جر شبيه بالزائد، غابطنا: مبتدأ مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الشبيه بالزائد وهو مضاف ونا: ضمير متصل في محل جر بالإضافة، لو: حرف شرط غير جازم، كان: فعل

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 86.

(2) الأنوار المنبلجة: 86.

(3) لسان العرب: 7/ 359.

ماضٍ ناقص اسمه مستتر فيه جوازا تقديره هو، يطلبكم: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة وفاعله ضمير مستتر فيه جوازا تقديره: هو، وكم: في محل نصب مفعول به، لاقى: فعل ماضٍ مبني على الفتح وفاعله ضمير مستتر فيه جوازًا تقديره: هو، مباعدة: مفعول به منصوب، منكم: جار ومجرور متعلقان بمباعدة، وحرمانا: الواو حرف عطف وحرمانا: معطوف على مباعدة منصوب.

الشاهد الثالث–

قد أتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرّاً أنامِلُه ... كأنَّ أثوابَهُ مُجّتْ بفِرْصادِ[1]

البيت من البسيط قيل لعبيد بن الأبرص وقيل للهذلي، أورده النقاوسي عند شرحه لقول الشيخ: قد آذن ليلُكِ بالبلج على أنّ «قد» فيه للتحقيق والتقريب والتحقيق مرادف للتكثير ناقلا ذلك عن سيبويه، وهذا إيضاح لذلك:

وقد استشهد بالبيت سيبويه[2] على أن قد بمعنى ربما، وتبعه المرادي في الجنى الداني، وأضاف: (فتشبيهه بـ ربما يدل على أنها للتكثير، وعكس ذلك بعضهم، فقال: بل تدل على التقليل؛ لأن ربما للتقليل، وسيأتي تحقيق معنى رب في بابها)[3]، والكلام طليل في باب رب على معناها لكنَّ الظاهر أنَّ معناها يتحدد بسياقها، وأكثر ما تكون ربما مع الماضي أيأنَّ "ما" تهيء ربَّ للدخول على الجملة الفعلية ذات الفعل الماضي، وهناك شبه إجماع على أن الفعل الماضي يفيد التقليل لأنه يعبر على ما فات وانتهى، وجعل المبرد في المقتضب من معاني قد ربمَّا مستشهدا بهذا البيت[4]، وجعلها ابن هشام في المغني للتكثير[5]، أما السيوطي، فقد

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 90

(2) كتاب سيبويه: 4/ 224.

(3) الجنى الداني في حروف المعاني: 259/1.

(4) المقتضب: 43/1.

(5) مغني اللبيب، ابن هشام:231.

جعلها مرة للتقليل[1]، وأخرى نقلا عن سيبويه للتكثير[2]، وقد فهم ابن مالك غير ما فهمه المرادي من عبارة سيبويه حيث قال: (إطلاقه القول بأنها بمنزلة ربما تصريح بالتسوية بينهما في التقليل والصرف إلى المضي، فإن خلت من معنى التقليل خلت من الصرف إلى معنى المضي وتكون حينئذ للتحقيق والتوكيد كقوله تعالى: ﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون﴾.)[3]، وعلى ذلك وضح ابن مالك قصد سيبويه ودفع مثالة غيره ممن قال إن "قد" في هذا البيت تفيد التكثير، وعبارة النقاوي في شرحه (الثاني من فوائده– تكثيره، قاله سيبويه في قوله: قد أتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرّاً أنامِلُه، أي: أتركه كثيرا على هذا الحال.) فالشيخ عنا وهو يعدد معاني "قد" نسب لسيبويه قولا لم يقله في كتابه بل نص ما قاله: (وتكون قد بمنزلة ربما وقال الشاعر الهذلي: "قد أتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرّاً أنامِلُه كأنَّ أثوابَهُ مُجّتْ بفِرْصادِ"، كأنه قال: "ربما")[4]، وعند الرجوع لمعنى ربما كما ذكر ابن مالك يبتعد معنى التكثير ويقترب ضده وهو التقليل، فعلى ذلك النقاوسي[5] قد جانبه الصواب في فهمه لكلام سيبويه الذي أدى إلى اضطراب فهمه للبيت من ناحية أخرى.

اللغة:

القِرن: المضاد في القوة[6] والمثيل في الشجاعة[7]، مُصْفَرّاً : الصفرة شحوب ينبئ عن ضعف المتصف به وعلامة على هلاكه، وبهذا المعنى نقل صاحب تاج

(1) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 1/ 41.

(2) المصدر نفسه: 2/ 596.

(3) شرح التسهيل، ابن مالك: 1/ 29.

(4) كتاب سيبويه: 4/ 224.

(5) الأنوار المنبلجة: 90.

(6) أساس البلاغة، الزمخشري: مادة: قرن.

(7) العين، للفراهيدي: مادة قرن.

العروس عن ابن عباد قوله: (إذا أَصْبَحَ الرَّجُلُ مُصْفَرَّ الوَجْهِ قِيلَ : أَصْبَحَ مَنْقُوفاً. ثم قرر أن المَنْقُوفُ : الضَّعِيفُ.) [1]

أنامِلُ: جمع الأنملة وفيها تسع لغات بتثليث الميم والهمزة[2] أفصحهن وأشهرهن فتح الْهمزَة مَعَ ضم الْمِيم، وتصحح أيضا على أنملات، وقد اختلف في قدرها من الأصبع فالجُمْهُور على أنَّ الأنامل أَطْرَاف الْأَصَابِع، وأَبُو عَمْرو الشَّيْبَانِيّ وأبو حَاتِم السجسْتانِي والجرمي و الشَّافِعِي على أنَّ في كل أصْبع غير الْإِبْهَام ثَلَاث أنامل، ويترتب على هذا الخلاف مقدار دية الأنملة والأصبع[3].

مَجَّ بِهِ: رَمَاه[4].

الفِرْصادُ: التوتُ، وهو الأحمر منه. [5].

الإعراب:

قد: حرف تحقيق وتقليل وردت هنا بمعنى رب، أتْرُكُ: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة، والفاعل مستتر وجوبا تقديره أنا، القِرْنَ: مفعول به منصوب بالفتحة، مُصْفَرّاً: نعت لقرن قبله منصوب وعلامة نصبه الفتحة، أنامِلُه: فاعل مصفرا مرفوع وهو مضاف والهاء مضاف إليه، كأنَّ: حرف تشبيه ونصب، أثوابَهُ: اسم كأنَّ منصوب وهو مضاف والهاء مضاف إليه، مُجّتْ: فعل ماض مبني للمجهول ونائب الفاعل مستتر فيه تقديره هي، بفِرْصادِ: جار ومجرور متعلق بمجت والجملة الفعلية في محل رفع خبر كأنَّ.

---

(1) تاج العروس، الفيروز أبادي، مادة: صفر.

(2) القاموس المحيط ، مادة: نمل.

(3) تحرير ألفاظ التنبيه،: 271.

(4) تاج العروس: مادة: مجج.

(5) الصحاح: مادة: فرصد.

الشاهد الرابع-

لَيسَ العطاءُ من الفُضولِ سَماحةً ... حتى تجودَ وما لديك قليلُ[1]

البيت من الكامل، وهو للمقنع الكندي استشهد به مجموعة من النحاة على أن من معاني حتى: إلا أنْ، وهذا المعنى لـ"حتى" ذكره سيبويه في الكتاب حين بيانه لمعنى قولهم: "إلا أن تفعل" حيث قال: (،وأما قولهم: والله لا أفعل إلا أن تفعل، فإن "تفعل" في موضع نصب والمعنى: حتى تفعل) [2]، وقد تبعه في هذا عديد العلماء منهم ابن هشام الخضراوي ذكره ابن هشام في المغني: 169/1، وابن مالك في شرح التسهيل: 24/4، و المرادي في الجنى الداني: 555/1، وابن هشام في المغني: 169/1، والسيوطي في همع الهوامع: 9/2 والأشموني في شرح الألفية: 297/3 والبغدادي في شرح أبيات المغني: 100/3 ، واستشهد به النقاوسي على إثبات معنى الاستثناء لـ"حتى" أثناء سرده لمعانيها وهو يشرح بيت الشيخ: وظلام الليل له سرج حتى يغشاه أبو السرج، وقال: إنه معنى غريب.

اللغة:

العطاء والعطا: نولك السمح وما يعطى، والإعطاء: المناولة[3]

الفضول: جمع فضل بمعنى زيادة.

سماحة: تعني الجود، والعطاء. [4]

الإعراب:

لَيسَ: فعل ماضٍ ناقص، العطاءُ: اسمها مرفوع وعلامة رفعه الضمة، من الفُضولِ: جار ومجرور متعلق بالعطاء، سَماحةً: خبر ليس منصوب وعلامة نصبه

---

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 110.

(2) الكتاب، سيبويه: 2/ 342.

(3) القاموس المحيط ، مادة: عطو.

(4) المصباح المنير: مادة: سمح.

الفتحة، حتى: غائية، تجودَ: فعل مصارع منصوب وعلامة نصبه الفتحة، الواو: حالية، ما: موصولة مبتدأ، لديك: شبه جملة متعلق بمحذوف صلة ما، قليلُ: خبر. والشاهد فيه قوله: (حتى تجودَ) فإن (حتى) فيه تدل على الاستثناء بمعنى إلا أنْ، وهو قليل.

الشاهد الخامس-

واللهِ لَا يَذْهَب شَيْخِي بَاطِلاَ ... حَتَّى أبيرَ مالِكاً وكَاهِلاَ[1]

البيت لامرئ القيس استشهد به مجموعة من النحاة على أن من معاني حتى: إلا أنْ وهذا المعنى لـ"حتى" ذكره سيبويه في الكتاب حين بيانه لمعنى قولهم: "إلا أن تفعل" حيث قال: (،وأما قولهم: والله لا أفعل إلا أن تفعل، فإن "تفعل" في موضع نصب والمعنى: حتى تفعل) [2]، وقد تبعه في هذا عديد العلماء منهم ابن هشام الخضراوي ذكره صاحب المغني في المغني: 169/1، والسيوطي في همع الهوامع: 9/2 والأشموني في شرح الألفية: 297/3 والبغدادي في شرح أبيات المغني: 100/3. مستشهدين بهذا البيت لإثبات هذا المعنى، وتبعهم النقاوسي عند سرده لمعاني حتى أثناء شرحه لبيت الشيخ: **وظلام الليل له سرج حتى يغشاه أبو السرج**

وقال: إنه معنى غريب.

اللغة:

أبير: قال في الصحاح: (وقد بار فلان، أي هلك. وأبارَهُ الله: أهلكه.) [3]

الإعراب:

---

[1] الأنوار المنبلجة، النقاوسي:111.

[2] الكتاب، سيبويه: 2/ 342.

[3] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 2/ 597.

واللهِ: الواو حرف قسم وجر، ولفظ الجلالة مقسم به، لَا يَذْهَب: لا: حرف نفي، يذهب: فعل ماضٍ مبني على الفتح، شَيْخِي: فاعل مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة المناسبة وهو مضاف والياء مضاف إليه، بَاطِلاً: مفعول لأجله حَتَّى: حرف غاية بمعنى إلى أنْ، أبيرَ: فعل مضارع منصوب بحتى او بأن مقدرة بعد حتى وفاعله مستتر فيه وجوبا تقديره أنا، مالِكاً: مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة، وكَاهِلاً: الواو للعطف، وكاهلا: معطوف على مالكا.

الشاهد السادس-

يَا لهف زَيّابَة لِلْحَارِثِ الـ... صَّابح فالغانِم فالآيبِ[1]

البيت من السريع لشاعر جاهلي قيل اسمه: سلمة بن ذهل، وقيل غير ذلك، وكنيته ابن زيابة، وهو اسم أمه، وقيل اسم أبيه، والبيت من شواهد شرح الرضي على الكافية: 4/ 385، الدر المصون 55/9، البحر المحيط:9/ 90، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: 7/ 3358. مغني اللبيب ابن هشام: 1/ 216، همع الهوامع السيوطي:3/ 154-155. و البيت من السَّرِيع شاهد على أَن الصّفات يقصد في هذا البيت: الصَّابح فالغانِم فالآيبِ، يُعْطف بَعْضهَا على بعض بالفاء إِن قصد التعقيب، وأصل هذا القول للزمخشري في الكشاف حيث قال: (تدل على ترتب معانيها في الوجود، كقوله: يا لهف زيّابة للحرث الصّابح ... فالغانم فالآيب) [2]، وقد تبعه النقاوسي.

اللغة:

(لهف) لهفا حزن لشيء فاته و(لهف) لهفا ظلم. [3]

---

[1] الأنوار المنبلجة، النقاوسي:122.

[2] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: 33/4.

[3] الأفعال:3/ 134.

زَيّابَة: اسم أم الشاعر

لِلْحَارِثِ: يبدو أنه المرثي

الصَّابح: الصابح الساقي، وهو اسم الجبل الذي في أصله مسجد الخيف[1]

فالغانِم: غَنِم الشيء غُنماً : فاز به[2].

فالآيبِ: من آب يؤوب أَوْباً: إذا رَجَع. [3]

الإعراب:

يَا لهف: يا: حرف نداء، لهف: منادى منصوب، لهف: مضاف، وزَيّابَة: مضاف إليه، لِلْحَارِثِ: جار ومجرور متعلق بلهف، الصَّابح: نعت للحارث، فالغانِم: الفاء عاطفة والغانم معطوف على الصابح، فالآيبِ: الفاء عاطفة والآيب معطوف على الغانم.

الشاهد السابع-

قالوا: خراسان أقصى ما يراد بنا ... ثم القفول، فقد جئنا خراسانا[4]

البيت من البسيط للعباس بن الأحنف في ديوانه، وفي المثل السائر[5]، وفي الكشاف للزمحشري: 487/3، واستشهد به النقاوسي على أنّ الفاء من فلربتما هي الفصيحة الدالة على شرط محذوف متبعا ما قال الزمخشري في الكشاف: (وحقيقتها: أنها جواب شرط يدل عليه الكلام، كأنه قال: إن صح ما قلتم من أن خراسان أقصى ما يراد بنا فقد جئنا خراسان، وآن لنا أن نخلص.) [6]

---

(1) معجم البلدان، ياقوت: (3/ 387).

(2) المحكم والمحيط الأعظم: مادة: غنم.

(3) الزاهر في معاني كلمات الناس: 115/1.

(4) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 165.

(5) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 2/ 249.

(6) الكشاف: المصدر نفسه: 487/3.

اللغة:

القفول: الرجوع، قال الخليل: (القُفْولُ: رجوع الجند بعد الغزو، قَفَلوا قُفُولاً وقَفْلاً .)[1]

الإعراب:

قالوا: فعل ماضٍ مبني على الضم لاتصاله بواو الجماعة، والواو فاعل، خراسان: مبتدأ مرفوع بالضمة الظاهرة على آخره، أقصى: أفعل تفضيل خبر المبتدأ مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها التعذر، ما: موصولة، يراد: غعل مبني للمجهول ونائب الفاعل مستتر تقديره هو، بنا: جار ومجرور متعلق بـ يُراد، ثم: حرف عطف وتراخٍ، القفول: معطوف على أقصى، فقد جئنا: الفاء: فصيحة، قد: حرف تحقيق، جئنا: فعل ماضٍ وناء: فاعل، خراسانا: مفعول به.

الشاهد الثامن-

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن ... عاراً عليك، ورب قتلٌ عارٌ[2]

هذا البيت استشهد به النقاوسي عند إعرابه لقول الشيخ: فلربتما فاض المحيا... حيث يذكر أنَّ ربَّ اسم تبعا للكوفيين بدليل الإخبار عنه بعار بعده في هذا البيت، وجعل المعنى كثير من القتل عار أو قليل من القتل عار، وهذا الاستشهاد وارد بالبيت عند من نقل هذا الرأي عن الكوفيين والأخفش الذين يرون أنها اسم يُحكَم على موضعه بالإعراب[3]، وقد رده أولئك على هذا الرأي بأن عار: خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو والجملة منهما في موضع جرٍ صفة لمجرور رب، وقد جعل ابن هشام عارُ خبرا للمجرور برب على أنه مجرور لفظا مرفوع محلا على اعتبار انها حرف جر شبيه بالزائد فنراه يقول: (...وبأنها زَائِدَة فِي الْإِعْرَاب دون الْمَعْنى، فَمحل

---

(1) العين، للفراهيدي: مادة: قفل.

(2) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 166.

(3) الجنى الداني: مصدر سابق: 439/1، اللباب: 1/ 463، شرح الرضي على الكافية: 4/ 292،

مجرورها فِي نَحْو: رب رجل صَالح عِنْدِي رفع على الابتدائية، وَفِي نَحْو: رب رجل صَالح لقِيت نصب على المفعولية.) [1]، وللبيت رواية أخرى هي الأكثر دورانا وهي بعض القتل عار؛ وعليها لا شاهد للكوفيين في البيت[2].

الإعراب:

إن: شرطية، يقتلوك: فعل مضارع مجزوم وعلامة جزمه حذف النون، والواو فاعل، والكاف مفعول به، فإنَّ: الفاء الواقعة في جواب الشرط، إنَّ: حرف توكيد ونصب، قتلك: اسم إنَّ منصوب وعلامة نصبه الفتحة، وهو مضاف والكاف مضاف إليه، لم: حرف نفي وجزم وقلب، يكن: فعل مضارع ناقص مجزوم، واسمه مستتر فيه، عاراً: خبر يكن منصوب، عليك: جار ومجرور متعلق بـ يكن، ورب: اسم مبتدأ على قول الكوفيين وهو موضع الاستشهاد، قتلٌ: خبر مرفوع، عارٌ: نعت لمرفوع، فهو مرفوع.

الشاهد التاسع-

فَإِنْ تُمْسِ مَهْجُورَ الْفِنَاءِ فَرُبَّمَا ... أَقَامَ بِهِ بَعْدَ الوُفُودِ وفُودُ[3]

هذا البيتٌ من الطّويل، استشهد به النقاوسي على أن ما في ربما كفت رب عن جر ما بعدها وهيئتها للدخول على الفعل في قول ابن النحوي: (فلربتما فاض المحيا ببحور الموج من اللجج.)، وممن استشهد بهذا البيت فيما استشهد به النقاوسي السيوطي في الأشباه والنظائر حيث قال: (في تذكرة ابن الصائغ قال: نقلت من مجموع بخط ابن الرماح: ربما علي ثلاثة أوجه: أحدها أن ما كافة) [4] واشتُهر بالاستشهاد به على دلالة رب على التكثير المجازي، وهو من أبيات أوردها أبو

(1) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: 182.

(2) الجنى الداني، مصدر سابق: 439/1.

(3) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 170.

(4) الأشباه والنظائر في النحو: 2/ 206.

تمام في باب المراثي من الحماسة لأبي العطاء السندي، في رثاء يزيد بن هبيرة الفزاري. يُنظر هذا البيتُ في: الحماسة 391/1، والشّعر والشّعراء 519، وشرح اللّمع لابن بَرْهان 170/1، والمقتصد 829/2، واللّسان (عهد) 313/3، وجواهر الأدب 366، والأشباه والنّظائر 206/2، والخزانة 539/9، وشرح الرضي على الكافية (4/ 288) و الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص: 255) واللمحة في شرح الملحة (1/ 260)

اللغة:

تُمْسِ: من المساء وهو ضد الصباح، قال في المحكم والمحيط الأعظم: (المَسَاءُ ضِدُّ الصَّباح قال سِيبَوَيْه قالوا الصَّباح والمَساء كما قالوا البَيَاض والسَّوَاد) [1]

مهجور: اسم مفعول من هجر، قال في الصحاح: (الهَجْرُ: ضد الوصل. وقد هَجَرَهُ هَجْراً وهِجْراناً. والاسم الهِجْرَةُ.)[2]

الفِناء: ساحة الدّار، قال صاحب العين: (والفِناءُ: سَعَة أمامِ الدّار، وجَمْعُه: الأَفْنِية)[3].

الوُفود: جمع وفد وهو الرسول، قال في الصحاح: (وفد فلان على الامير، أي ورد رسولا، فهو وافد، والجمع وفد، مثل صاحب وصحب، وجمع الوفد أوفاد ووفود، والاسم الوفادة.)[4]

الإعراب:

فَإِنْ: الفاء حسب ما قبلها، إن شرطية جازمة، تُمْسِ: فعل مضارع مجزوم بـ إن وعلامة جزمه حذف حرف العلة وفاعله مستتر فيه تقديره أنت، مَهْجُورَ: حال

(1) المحكم والمحيط الأعظم: 8/ 590.

(2) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية:2/ 851.

(3) العين: 8/ 376.

(4) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 2/ 553.

منصوبة وهو مضاف، الْفِنَاءِ: مضاف إليه، فَرُبَّمَا: الفاء: الواقعة في جواب الشرط، ربَّ: حرف جر شبيه بالزائد مكفوفة بـ ما، ما كافة لربَّ، أَقَامَ: فعل ماض مبني على الفتح، بِهِ: جار ومجرور متعلق بـ أقام، بَعْدَ: ظرف منصوب وهو مضاف، الوُفُودِ: مضاف إليه، وفُودُ: فاعل لـ أقام مرفوع بالضمة، والجملة الفعلية في محل جزم جواب شرط.

والشّاهد فيه: (فربّما) حيث جاءت (ربّما) للتّكثير، وذكر السيوطي إن ما كافة.

الشاهد العاشر–

رُبَّمَا أَوفيتُ في عَلَمِ ... تَرْفَعَنْ ثَوبي شَمَالاَتُ[1]

البيت من المديد، نسبه سيبويه: 517/3 لجذيمة الأبرش، ونسبه الزمخشري لعمرو بن هند، وهو من شواهد سيبويه: 518/3، والأشموني: 2/ 107، والارتشاف: 4/ 1748 وغيرها من كتب النحو، وذلك في نفس موضع استشهاد النقاوسي وهو دخول رب المكفوفة بما على الجمل الفعلية ماضية الفعل، وعلل ذلك الشيخ خالد بقوله: (والغالب على رب المكفوفة أن تدخل على فعل ماضٍ كهذا البيت؛ لأن التكثير والتقليل إنما يكونان فيما عرف حده، والمستقبل مجهول، وقد تدخل على مضارع منزل منزلة الماضي لتحقق وقوعه) [2].

اللغة:

أوفيت: نزلت؛ قال الخليل: (وتقول أوفى على شرف من الأرض إذا أشرف فوقها)[3]، علَم بفتح اللام: جبل، شمالات جمع شمال: رياح الشمال.

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 170.

(2) التصريح بمضمون التوضيح في النحو، الشيخ خالد: 1/ 667.

(3) العين، الخليل: مادة: وفى.

الإعراب:

ربما: رب حرف جر شبيه بالزائد، ما: كافة، أوفيت: فعل وفاعل، في علم: متعلق بأوفيت، وفي بمعنى على، ترفعن: فعل مضارع مبني على الفتح لاتصاله بنون التوكيد الخفيفة، ثوبي: مفعول ترفعن، شمالات: فاعله.

الشاهد الحادي عشر:

رُبَّما الْجَامِلُ المُؤَبَّلُ فيهِمْ ... وعَناجيجُ بَيْنَهُنَّ المِهارُ [1]

البيت لأبي دؤاد الإيادي في ديوانه ص316، استشهد به النقاوسي على أن رب بعد كفها بما تدخل على الجملة الاسمية على رأي جماعة من النحاة أشهرهم ابن السراج في الأصول في النحو[2]،والزمخشري[3] وَابْن مَالك[4].

اللغة:

الجامل: قطيع الجمال، قال في التاج: (الجامِلُ: القَطِيعُ مِنْهَا أَي مِن الإِبل برُعاتِه وأَربابِهِ) [5]

المؤبل: الإبل المعدة للاقتناء، قال في اللسان: (إِبل أَوابِلُ وأُبَّلٌ وأُبَّالٌ ومؤَبَّلة كثيرة وقيل هي التي جُعِلَتْ قَطِيعاً قَطِيعاً وقيل هي المتخذة للقِنْية وفي حديث ضَوالِّ الإِبل أَنها كانت في زمن عُمَرَ أُبَّلاً مُؤَبَّلة لا يَمَسُّها أحد.) [6]

العناجيج: جمع العنجوج وهو من الخيل الطويلة الأعناق، قال في شمس العلوم: (العُنْجوج: واحد العناجيج، وهي جياد الخيل.) [1]

---

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 171.

(2) 1/ 419.

(3) يُنظر المفصل في صنعة الإعراب: 383.

(4) شرح الكافية الشافية: 2/ 818.

(5) تاج العروس: 28/ 231.

(6) لسان العرب:11/ 3.

المهار: جمع المهر، وهو ولد الفرس، قال ابن دريد: (المُهْر: الفتيّ من الخيل، والأنثى مُهرة، والجمع مِهار وأمهار.) [2]

الإعراب:

رب: حرف شبيه بالزائد يفيد التقليل ويعمل الجر، ما: زائدة كافة، الجامل: مبتدأ مرفوع بالضمة الظاهرة، "المؤبل" صفة مرفوعة بالضمة الظاهرة، فيهم: جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر المبتدأ، وعناجيج: الواو عاطفة، عناجيج: مبتدأ مرفوع بالضمة الظاهرة، وخبره محذوف يدل على ما قبله، والتقدير: وعناجيج فيهم، بينهن: ظرف متعلق بمحذوف خبر مقدم، والضمير مضاف إليه، المهار: مبتدأ مؤخر مرفوع بالضمة الظاهرة، والجملة من المبتدأ والخبر في محل رفع صفة لقوله: عناجيج، وهي التي سوَّغت الابتداء بالنكرة.

الشاهد الثاني عشر-

فَإِن أهلك فَرب فَتى سيبكي ... عَليّ مهذب رخص البنان[3]

البيت منسوب إلى جحدر اللص بن معاوية و أتى به النقاوسي تبعا لبعض العلماء[4] شاهدا على جواز استقبال ما بعد ربّ غير المكفوفة بما، وذلك في قوله: سيبكي، المضارع المستقبل، ولكن الخلاف في جواز استقبال ما بعد «ربّ»، وإنما منعوا ذلك لدوران معناها على التكثير تارة وعلى التقليل تارة أخرى ولا يمكن وصف المستقبل بذلك لعدم معاينته، ولكنَّ السماع أتى به في :أبيات رددها العلماء في كتبهم.

---

(1) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: 7/ 4790.

(2) جمهرة اللغة: 2/ 804.

(3) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 172.

(4) ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري: 183.

اللغة:

بكى: قال في الصحاح: البُكا يُمَدُّ ويُقْصَرُ، فإذا مددت أردت الصوتَ الذي يكون مع البكاء، وإذا قَصَرْتَ أردت الدموعَ وخروجها.) [1]

مهذب: قال في الصحاح: (التهذيب كالتنقية، ورجل مهذَّب، أي مطهَّر الأخلاق)[2]

رخص: (لحم رخص، وبنان رخص: لين ناعم.) [3]

البنان: (واحده البنانة وهي أطراف الاصابع.) [4]

الإعراب:

فَإِن: الفاء حسب ما قبلها، إنْ: شرطية جازمة، أهلك: فعل مضارع مجزوم وعلامة جزمه السكون وهو فعل الشرط، فَرب: الفاء: الداخلة غي جواب الشرط، رُبَّ: جرف جر شبيه بالزائد فَتى: مبتدأ مرفوع بالضمة المقدرة منع من ظهورها التعذر وانشغال المحل بحركة حرف الجر الشبيه بالزائد، سيبكي: فعل مضارع مرفوع ولامة رفعه الضمة المقدرة منع منظهورها الثقل، عَليّ: جار ومجرور متعلق بـ سيبكي، مهذب: فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة، رخص: نعت لمهذب مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة، وهو مضاف و البنان مضاف إليه.

الشاهد الثالث عشر–

وَسِنٍّ كَسُنَّيْقٍ سَنَاءً وَسُنَّماً ... ذَعَرْتُ بمِدْلاجِ الهَجيرِ نَهُوض[5]

البيت لامرئ القيس في ديوانه، ت المصطاوي (ص: 123)، وفي مغني اللبيب لابن هشام: 1/ 182، وهمع الهوامع للسيوطي: 2/ 436، وخزانة الأدب للبغدادي،

---

(1) 6/ 2284.

(2) 1/ 237.

(3) أساس البلاغة: 1/ 345.

(4) 5/ 2081.

(5) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 177.

وارتشاف الضرب، أبو حيان: 1742/4، وفي شرح التسهيل لناظر الجيش، وقد كان استشهاد النقاوسي به وفق استشهاد العلماء على أَنَّ ربَّ زَائِدَة فِي الْإِعْرَاب و أَن مَحل مجرورها على حسب الْعَامِل بعْدهَا، فَهُوَ هُنَا نَصْبٌ فعطف سنما على مَحل سنّ؛ لِأَنَّهُ فِي مَوضِع نَصْبِ بذَعرت أَرَادَ ذعرت بِهَذَا الْفرس النهوض ثورا وبقرة[1].

اللغة:

والسِّنُّ: (الثَّوْر... والسُّنَّمُ: البَقَرة)[2]، سُنَّيْقٍ: (اسم أكمة معروفة)[3]، مدلاج الهجير: الفرس كثير العدو في الهاجرة؛ وهي حر الظهيرة. [4].

الإعراب:

وَسِنٍّ: الواو واورب، سن مجرور بالواو وعلامة جره الكسرة، كَسُنَّيْقٍ: الكاف حرف جر وسنيق مجرور به وعلامة جره الكسرة، سَنَاءً : تمييز منصوب وعلامة نصبه الفتحة، وَسُنَّماً: الواو عاطفة، وسنماً معطوفة على محل سنٍّ وهو مفعول به لذعرت، ذَعَرْ: فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بتاء الفاعل، والتاء: ضمير بارز متصل مبني على الضم في محل رفع فاعل، بمِدْلاجِ: جار ومجرور متعلق بذعرت، الهَجيرِ: مضاف إليه، نَهُوض: نعت لمدلاج.

محل الشاهد: نصب سنما عطفا على موضع سنٍّ المجرور برب المحذوفة.

---

(1) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 2/ 436، 437.

(2) المُنَجَّد في اللغة:37.

(3) معجم البلدان: 3/ 270.

(4) لم أعثر على معنى لمدلاج ولكني نقلت معناه كما أورده المصطاوي في ديوان امرِئ القيس: 123/1.

وعلى ذلك ففي البيت شاهد على أَنَّ ربَّ زَائِدَة فِي الْإِعْرَاب وأَن مَحل مجرورها على حسب الْعَامِل بعْدهَا، فَهُوَ هُنَا نَصْبٌ فعطف سنما على مَحل سنّ؛ لِأَنَّهُ فِي مَوضِع نَصْبِ بذَعرت أَرَادَ ذعرت بِهَذَا الْفرس النهوض ثورا وبقرة[1].

الشاهد الرابع عشر-

لا تجزعي إن منفسا أهلكته ... وإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي[2]

البيت من الكامل للنمر بن تولب، وهو في ديوانه جمع محمد نبيل طريفي ص 84. والبيت من شواهد النحاة في باب الاشتغال على نصب "منفسا" بفعل محذوف يفسره المذكور بعده عند البصريين، أو رفعه بفعل محذوف أيضا تقديره هلك عند الكوفيين، ينظر: الكتاب 134/1، والمقتضب 76/2، 78، إسفار الفصيح (2/ 867)، وقد أورده النقاوسي على رواية الكوفيين ووجه استشاهد النقاوسي به ليس ما اشتهر عند النحاة بل استشهد به على زيادة إحدى الفائين غير أنه لم يبين أيهما الزائدة، غير أن البيضاوي جعل الثانية هي الزائدة ودلالتها التأكيد[3]

اللغة:

الجَزَعُ: نَقِيضُ الصَّبْرِ جَزِعَ بالكسر يَجْزَعُ جَزَعاً[4]...، المنفس: مالٌ مُنْفِسٌ ومُنْفَسٌ : كثيرٌ [5]،

الهلاك: هَلَكَ يَهلِكُ هُلْكاً وهُلُكا وهَلاكا: مات[6]

---

(1) ينظر همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 2/ 436، 437.

(2) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 165.

(3) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾: 3/ 117.

(4) لسان العرب، دار المعارف: 616/1.

(5) القاموس المحيط: 746.

(6) المحكم والمحيط الأعظم: 4/ 139.

الإعراب:

لا: الناهية. تجزعي: فعل مضارع مجزوم بحذف النون، والياء ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل. إن: حرف شرط جازم. منفس: فاعل مرفوع بفعل مضمر يفسره المذكور. والتقدير: "إن هلك منفس أهلكته"، وعند سيبويه والبصريين منفسا: مفعول به لفعل مضمر يفسره المذكور أي: أهلكت منفسا أهلكته، أهلكته: فعل ماض مبني على السكون، والتاء ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل، والهاء: ضمير متصل مبني في محل نصب مفعول به. فإذا: الفاء حرف استئناف، "إذا": ظرف يتضمن معنى الشرط متعلق بجوابه. هلكت: فعل ماض مبني على السكون، والتاء ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل. فعند: الفاء رابطة لجواب الشرط. عند ظرف زمان متعلق بالفعل "اجزعي"، وهو مضاف. ذلك: اسم إشارة في محل جر بالإضافة. اجزعي: فعل أمر مبني، والياء: ضمير ... فاعل. الشاهد فيه قوله: زيادة الفاء الثانية. (الحروف)

الشاهد الخامس عشر-

كَهَزِّ الرُّدَيْنِيِّ تَحْتَ الْعَجَاجِ ... جَرَى فِي الأَنَابِيْبِ ثُمَّ اضْطَرَبْ[1]

البيت من المتقارب لأبي دؤاد الإيادي في ديوانه ص292؛ والدرر 6/ 96؛ وشرح التصريح 2/ 140؛ وشرح شواهد المغني ص358؛ والمعاني الكبير 1/ 58؛ والمقاصد النحوية 4/ 131؛ وبلا نسبة في الجني الداني ص427؛ وشرح عمدة الحافظ ص612؛ ومغني اللبيب ص119؛ وهمع الهوامع 2/ 131. شرح الأشمونى لألفية ابن مالك (2/ 365)، والنقاوسي استشهد به على الاحتمال الثاني من معنى ثم في بيت الشيخ عنده وهو الترتيب مع التعقيب أي أنَّ الحِكَمَ نُسجت، فانتسجت، في قوله:

[1] الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 245.

حكم نسجت بيد حكمت ثم انتسجت بالمنتسج

اللغة:

هَزّ: هززتُ الرُّمحَ ونحوَه فاهتزّ ... وهززت فلانا للخير فاهتزّ للخير، واهتزّتِ الأرضُ نَبَتَتْ، والهَزْهَزَةُ والهَزاهِز تحريك البلايا والحروب للنّاس وهَزيزُ الرّيح تَحْريكُها.[1]

الرُّدَيْنِيّ: يُنْسَب إلى امْرأة يقال لها رُدَيْنَةُ تُبَاع عِنْدَها الرِّمَاح.[2]

الْعَجَاجِ: الغبار، وقيل : هو من الغبار ما ثورته الريح، واحدته عجاجة، وعججته الريح : ثوَّرته.[3]

الأَنَابِيْبِ: وأُنْبُوبُ القَصَبَةِ والرُّمْحِ وأنبوبتهما كعبهما[4]

اضْطَرَبْ:

قَالَ ثَعْلَب: الطَّرَبُ مُشْتَقٌّ مِنَ (الحَرَكَة) فكَأَنَّ الطَّرَبَ عِنْدَه هُوَ الحَرَكَة[5]، واضطرب افتعل من الطرب.

الإعراب:

"كهز": جار ومجرور متعلقان ببيت سابق، وهو مضاف. "الرديني": مضاف إليه مجرور. "تحت": ظرف مكان منصوب، متعلق بـ"هز"، وهو مضاف. "العجاج": مضاف إليه مجرور. "جرى": فعل ماض، وفاعله ضمير مستتر فيه جوازًا تقديره: "هو". "في الأنابيب": جار ومجرور متعلقان بـ"جرى". "ثم": حرف عطف. "اضطرب": فعل ماض، وفاعله ضمير مستتر فيه جوازًا تقديره: "هو".

---

(1) العين، الخليل: 3/ 346.

(2) المخصص، ابن سيده: 2/ 23.

(3) المحكم والمحيط الأعظم: 1/ 61.

(4) المحكم والمحيط الأعظم: 10/ 464.

(5) تاج العروس: 3/ 268.

وجملة "جرى في الأنابيب" في محل نصب حال من "الرديني"، وجملة "اضطرب" معطوفة على السابقة في محل نصب.

الشاهد السادس عشر-

قَالت بنو عامرٍ خَالوا بني أسَد ... يا بُؤْسَ لِلَجْهِل ضَرَّارًا لأقوامِ[1]

هذا البيت للنابغة الذبياني كما قال المؤلف، وكان بنو عامر طلبوا إلى قوم النابغة أن يقاطعوا بني أسد، فجهلهم النابغة في ذلك، والبيت من شواهد سيبويه: 1/ 346، والأصول في النحو: 1/ 371، ورضي الدين في أول باب المنادى من شرح الكافية، وفي الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: 1/ 269، وشرحه البغدادي في الخزانة 1/ 285، استشهد به النقاوسي هنا على إقحام اللام الجارة بين المنادى المقدر [طوبى أو سقيا] والمضاف إليه مبتهج ومنتهج لتأكيد معنى الإضافة في قول الشيخ:

فهناك العيش وبهجتُه فلمبتهج و لمنتهج

اللغة:

خالوا: خلَّى الامر ، وتَخلَّى منه وعنه ، وخالاه : تَركه ، وخالَى فُلاناً : تركه.[2]

بني أسد: قبيلة معروفة.

بؤس: وبَئِسَ الرجل يَبْأَسُ بُؤْساً وبَئيساً: اشتدَّت حاجته فهو بائس. [3]

الجهل: نقيض العلم تقول جهل فلان حقه وجهل علي وجهل بهذا الأمر والجهالة أن تفعل فعلا بغير علم. [4]

---

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 335.

(2) المحكم والمحيط الأعظم: 5/ 298.

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (3/ 907).

(4) العين (3/ 390).

ضرّارًا: الضر ويضم: ضد النفع أو بالفتح: مصدر وبالضم: اسم[1]. وهذه الصيغة في البيت على وزن فعَّال للمبالغة في الفعل.

الإعراب:

قالت: فعل ماضٍ مبني على الفتح، والتاء: تاء التأنيث الساكنة، بنو: فاعل مرفوع وعلامة رفعه الواو؛ لأنه ملحق بجمع المذكرّ السالم وحذفت النون للإضافة، عامر: مضاف إليه مجرور وعلامة جره الكسرة. "خالوا": فعل أمر مبني على حذف النون؛ لاتصاله بواو الجماعة والواو: ضمير متصل في محلّ رفع فاعل، والألف فارقة، بني: مفعول به منصوب وعلامة نصبه الياء لأنه ملحق بجمع المذكّر السالم وهو مضاف وأسد: مضاف إليه مجرور وعلامة جره الكسرة، يا: حرف نداء للتعجب، بؤس: منادى مضاف منصوب وعلامة نصبه الفتحة، للجهل: اللام: زائدة، الجهل: مضاف إليه مجرور، ضرارًا: تمييز منصوبة وعلامة نصبه الفتحة، لأقوام: جار ومجرور متعلّقان بـ ضرارًا.

والشاهد فيه قوله: "يا بؤس للجهل ضرارًا" حيث زاد اللام بين المضاف (بؤس) والمضاف إليه (الجهل)، فكأنك قلت: يا بؤس الجهل.

الشاهد السابع عشر-

قَهرْتُ العِدا لَا مُسْتَعِيناً بعُصبةٍ ... ولِكِنْ بأنواع الخَدائِع والمَكْر[2]

البيت بلا نسبة في الجنى الداني: 299، والدرر: 235/2، 11/4، وهمع الهوامع: 48/1، 245.

اللغة:

قهرت: القَهْرُ: (الغلبة، والأخذ من فوق.)[3]

---

(1) القاموس المحيط (ص: 550).

(2) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 433.

(3) العين: 3/ 366.

العدا: الأعداء.

العصبة: العصبة من الرجال: ما بين العشرة إلى الاربعين) [1]

الخدائع: جمع الخديعة، قال الجوهري: (خَدَعَهُ يَخْدَعُهُ خَدْعاً وخِداعاً أيصا، بالكسر، مثال سحره سحرا، أي ختله وأراد به المكروه من حيث لا يعلم. والاسم الخديعَةُ.) [2]

المكر: (المَكْرُ: الاحتيالُ والخديعةُ. وقد مَكَرَ به يَمْكُرُ فهو ماكِرٌ ومَكَّارٌ.) [3]

المعنى: يقول: إنه استطاع بفضل مكره وخداعه أن ينتصر على الأعداء دون أن يستعين بأحد.

الإعراب: قهرت: فعل ماض، و"التاء": ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل. العدا: مفعول به منصوب. لا: حرف نفي. مستعينا: حال منصوب. بعصبة: جار ومجرور متعلقان بـ"مستعينا". ولكن: "الواو": حرف استئناف، "لكن": حرف استدراك. بأنواع: جار ومجرور متعلقان بفعل محذوف تقديره: "ولكن قهرتهم بأنواع"، وهو مضاف. الخدائع: مضاف إليه مجرور. والمكر: "الواو": حرف عطف، "المكر": معطوف على "الخدائع"، مجرور بالكسرة.

وجملة "قهرت العدا": ابتدائية لا محل لها من الإعراب. وجملة "ولكن قهرتهم بأنواع": استئنافية لا محل لها من الإعراب.

الشاهد فيه: "لا مستعينا" دخلت "لا" النافية على الحال "مستعينا" ولم تتكرر ضرورة.

---

(1) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين: 1/ 182.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

المبحث الثاني: شواهد الصرف

الشاهد الأول-

وكِيدَ ضِباعُ القُفِّ يأكُلْنَ جُثَّتِي ... وكِيدَ خِراشٌ، يومَ ذلِكَ، يَيتَمُ[1]

والشاهد فيه عند النقاوسي قوله: كِيد بدلًا من كاد، وهو نقل كسر عين (كاد) إلى فائها مع الإسناد إلى ظاهر أو ضمير متكلم وهو خاص بالشعر كما قرر السمين الحلبي، واستشهد به النقاوسي على في معرض كلامه على جِئْتَ من قول الشيخ: إذا ما جِئْتَ، وتقريره أن كل فعل على وزن فَعَل إذا بني على السكون لاتصاله بضمير الرفع المتحرك يجب تحويله إلى فِعْل بالكسر إذا كانت ياء أو فُعْل بالضم إذا كانت واوا وإذا لم يبنى آخره على السكون لم يُفْعل به ذلك إلا فعلين شذّوا فيهما وهما كاد وزال.

كِيد: (اعلم أن أصل كِيد، وزِيل: كَيِد، وزَيِل" على فَعِل؛ لأن المضارع على يفعَل، وذلك قولهم: يكاد، ويزال، وقولهم: كاد يكاد، وزال يزال بمنزلة هاب يهاب، وكله فعِل يفعَل، إلا أن الذين قالوا: كِيد، وزِيل نقلوا الكسرة من العين إلى الفاء وألقوا حركة الفاء فصار "كِيدَ...)[2]

ضباع: الضَّبْعِ، أو لا يقالُ ضَبُعَةٌ، جمعها: ضَباعِينُ وضِباعٌ وضِبْعاناتٌ، بكسرهما: وهي سَبُعٌ كالذِّئْبِ إلا إذا جَرَى كأنه أعْرَجُ، فَلِذا سُمِّيَ الضَّبُعُ: العَرْجاءَ[3]

القف: القُفُّ: أرض غليظة فيها حجارة وغلظ. [4]

---

(1) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 323.

(2) المنصف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، ابن جني: 252.

(3) القاموس المحيط: 740.

(4) الجيم: 3/ 74.

جثتي: وجثة الإنسان شخصه متكئا أو مضطجعا وقيل لا يقال له جثة إلا ان يكون قاعدا أو نائما. [1]

ييتَّم: اليتيم جمعه أيتام ويتامى. وقد يتم الصبى بالكسر ييتم يتما ويتما، بالتسكين فيهما. واليتم في الناس من قبل الأب. [2]

الإعراب:

وكِيد: الواو: بحسب ما قبلها، كيد: فعل ماضٍ ناقص من أفعال المقاربة. ضباع: اسم كِيد مرفوع وعلامة رفعه الضمّة وهو مضاف والقف: مضاف إليه، يأكلن: فعل مضارع مبنى على السكون لاتصاله بنون النسوة، والنون: ضمير متصل مبني على الفتح في محل رفع فاعل، جثتي: مفعول به منصوب بفتحة مقدّرة منع من ظهورها انشغال المحل بحركة المناسبة، والياء: ضمير متصل مبني على السكون في محلّ جرّ مضاف إليه، "وكيد": الواو: حرف عطف، كيد: فعل ماضٍ ناقص مبني على الفتح، خراشٌ: اسم كاد مرفوع وعلامة رفعه الضمّة، بعد: مفعول فيه ظرف زمان منصوب وعلامة نصبه الفتحة متعلق بـ ييتم، وهو مضاف وذلك: اسم إشارة مبني في محلّ جرّ مضاف إليه، ييتم: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمّة، وفاعله ضمير مستتر جوازًا تقديره: هو.

الشاهد الثاني-

وقد زَعَمَتْ عِرسي مُلَيْكَةُ أنني ... أنا الليثُ مَعْدُوّاً عليّ وعاديا[3]

البيت من الكامل لعبد يغوث الحارثي، وهو من شواهد سيبويه: 2/ 382، وشرح الألفية للأشموني: 867/3، وشرح المفصل لابن يعيش: 10/ 110، والزاهر في معاني كلمات الناس: 1/ 218.

---

(1) المحكم والمحيط الأعظم: 7/ 193.

(2) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية – دار العلم للملايين: 5/ 2064.

(3) الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 381.

استشهد به النقاوسي على صيغة مرضي التي وردت في قول صاحب المنفرجة:

فكن المرضيَّ لها بتقى ترضاه غدا وتكون نجي

حيث اختار الشاعر الإعلال لأن اسم المفعول هنا مأخوذ من فعِل مكسور العين ولامه واو، قال في الصحاح: (الرِضْوانُ: الرِضا، وكذلك الرُضْوانُ بالضم. والمرضاة مثله. ورضيت الشيء وارْتَضَيْتُهُ فهو مَرْضِيٌّ، وقد قالوا: مَرْضُوٌّ فجاءوا به على الأصلِ والقياسِ)[1]، وبيت عبد يغوث جاء بالروايتين[2].

اللغة:

عرسي: (عِرْسُ الرجل بالكسر: امرأته، والجمع أعراس، مثل: حِمْل وأحمال). [3]

الليثُ: (الجمعُ ليوثٌ. وأصلهُ منَ اللَّوثِ، وهوَ القوَّةُ.) [4]

مَعْدُوّاً: اسم مفعول عُدوى بالضم وهو: ظلمه تعدى واعتدى وأعدى وهو معدوّ ومعديّ عليه.) [5]

عاديا: اسم فاعل عُدوى.

المعنى: قد علمت زوجتي أني بمنزلة الأسد، فمن ظلمني فإنما ظلم الأسد، فلا بد أني أهلكه.

الإعراب: "وقد" الواو للعطف وقد حرف تحقيق "علمت" فعل ماض والتاء للتأنيث "عرسي" فاعل والياء مضاف إليه "مليكة" –بضم الميم– عطف بيان أو بدل من عرسي "أنني" حرف توكيد ونصب والياء اسمها "الليث" خبرها و"أنا" ضمير منفصل

(1) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 6/ 2357.

(2) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش: 5/ 369.

(3) المصباح المنير: 2/ 402.

(4) التلخيص في معرفة أسماء الأشياء: 383.

(5) القاموس المحيط: 1688.

فلا موضع له، وأن مع اسمها وخبرها سدت مسد مفعولي علمت "معديا" حال من الليث "وعاديا" عطف عليه، والعامل في معديا ما في أن من معنى ثبت وتحقق.

الشاهد الثالث–

إنَّ المَنَايا يطَّلِعْنَ ... عَلى الأُناسِ الآمِنِيْنَا[1]

البيت من مجزوء الكامل لذي جدن الحميري في خزانة الأدب 2/ 280، 282، 285، 288، وبلا نسبة في الأشباه والنظائر 1/ 312، والجنى الداني ص 200،والخصائص 3/ 151، وشرح الرضي على الكافية:1/ 382، وشرح المفصل لابن يعيش: 1/ 344.

استشهد به النقاوسي على أنَّ الألف واللام في الناس التي على وزن العال ليست عوضا عن الهمزة المحذوفة فيه بدليل ذكرها هنا معهما حيث إنَّ وزنها الفعال، وهو قول سيبويه[2]والفراء، وذلك في قول الشيخ:

صلوات الله على المهدي الهادي الناس إلى النهج

وهذا نقله أبو حيان في البحر حيث قال: (وَمَادَّتُهُ عِنْدَ سِيبَوَيْهِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَالْفَرَّاءِ: هَمْزَةٌ وَنُونٌ وَسِينٌ، وَحُذِفَتْ هَمْزَتُهُ شُذُوذًا، وَأَصْلُهُ أُنَاسٌ وَنُطِقَ بِهَذَا الْأَصْلِ، قَالَ تَعَالَى: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ، فَمَادَّتُهُ وَمَادَّةُ الْإِنْسِ وَاحِدَةٌ.) [3]

اللغة:

يَطلعن: (واطَّلعتُ على باطن أمره، وهو افْتَعَلْتُ. وطالعه بكتبه. وطالعت الشئ، أي اطلعت عليه.) [4]

الأُناسِ: (والأُناسُ: لغة في الناسِ، وهو الأَصل، فخفِّف.) [1]

---

[1] الأنوار المنبلجة، النقاوسي: 532.

[2] كتاب سيبويه: 2/ 196.

[3] البحر المحيط في التفسير: 1/ 85.

[4] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 3/ 1253.

الآمِنِيْنَا: جمع آمن: (... قد أَمِنْتُ فأنا آمِنٌ. وآمَنْتُ غيري، من الأمن والأمان.) [2]
الإعراب: "إن": حرف مشبه بالفعل. "المنايا": اسم "إن" منصوب بفتحة مقدرة على الألف للتعذر. "يَطلِعْنَ": فعل مضارع مبني على السكون لاتصاله بنون النّسوة، والنون: فاعل محله الرفع. "على الأناس": جار ومجرور متعلقان بالفعل "يطلعن". "الآمنينا": صفة لـ "الأناس" مجرورة مثله، وعلامه جرها الياء لأنه جمع مذكر سالم، والنون: عوض عن التنوين في الاسم المفرد، والألف: للإطلاق.

الخاتمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للمرسلين الملهم لبعض عباده المرهفين بمدحه والتغني بمناقبه ومآثره، ألسنا مأمورين بحبه والصلاة والسلام عليه، اللهم صل وسلم عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فهذه حوصلة لما وصلت إليه في عملي هذا الذي حاولت فيه دراسة استخدام أحد شراح المنفرجة للشواهد الشعرية في الأدوات والصرف في إثبات صحة اللغة الشعرية لمبدع المنفرجة ابن النحوي طيب الله ثراه، فبصفة عامة لم يختلف النقاوسي عن غيره من البحاث اللغويين والنحاة في استخدام الشواهد الشعرية سواء من ناحية الاختيار أو من ناحية إسقاط الشاهد على الظاهرة الموجودة في المدونة اللغوية التي يعتني ببيان جمالياتها ومن جملة النتائج التي يمكن استخلاصها هنا:

1- استخدم الشارح عددًا لابأس به من الشواهد المنوعة قرآنية ونبوية وشعرية ونثرية لتعضيد موقف صاحب المنفرجة اللغوي من ناحية وللاستشهاد على سلامة استخداماته اللغوية للأدوات النحوية والبنى الصرفية من ناحية

(1) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 905/3.

(2) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 2071/5.

أخرى، ولكثرة هذه الشواهد اقتصر درسنا في هذا البحث على الشواهد الشعرية فقط تاركين المجال لبحاث آخرين لبحث بقيتها.

2- الشواهد التي استخدمها النقاوسي في شرحه جلها متكررة في كتب النحو والتفاسير المهتمة بمثل هذه الدراسات لكن ما ميز النقاوسي أنه استخدم بعضها للاستشهاد في مواضع غير التي اشتهرت فيها والناظر في الدراسة سيتمتع بتلك المواضع لأن هذه الظاهرة تنم عن عقلية فذة وتفتح آفاقا للبحاث بحيث تتغير النظرة الموميائية لدراسة الشاهد النحوي إلى نظرة ثاقبة فيها كثير من الحركة والتنويع والبراعة في إسقاط الشاهد الواحد على المواقف اللغوية المتعددة.

3- استشهد الشيخ بعدد سبعة عشر شاهدًا على الأدوات، وثلاثة شواهد على الظواهر الصرفية.

هذا، وأرجو الله العلي القدير أن أكون قد أصبت فيما ذهبت إليه عند بيان هذا العمل، فغن كان ذلك فبتوفيق الله وإن كانت الأخرى فمن نفسي، فإن النفس أمارة بالسوء، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على من جُعل رحمة للمهتدين.

قائمة المصادر والمراجع

- إسفار الفصيح، الهروي 433 هـ، تح: أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ.
- الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تح: عبد الإله وآخرون،: مجمع اللغة العربية بدمشق، د: ط، 1407هـ - 1987م.
- الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج ت: 316هـ، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت.
- الأفعال، أبو القاسم علي بن جعفر السعدي، ت 515هـ، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ 1983م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي ت: 685هـ، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت،ط1 - 1418 هـ.
- الأنوار المنبلجة، النقاوسي، تح: محمد سويسي، جامعة المرقب، ط1، 2016م.
- البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر . بيروت، 1420 هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ت 1205هـ)، دار الهداية.
- تحرير ألفاظ التنبيه، أبو زكريا النووي (ت: 676هـ)، تح: عبد الغني الدقر، دار القلم – دمشق، ط1، 1408هـ.
- الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي (ت: 749هـ)، تح: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1992م.

– الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ)، تح: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

– الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: 328هـ)، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1992،1م

– شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين ت 672هـ

تح: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1410هـ – 1990م

– شرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد»، محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش ت: 778 هـ، أ. د. علي محمد فاخر وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة – جمهورية مصر العربية،ط1، 1428 هـ.

– شرح الكافية الشافية، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني، تح:عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى ط1: 1402هـ – 1982م.

– شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (المتوفى: 573هـ)، تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر (بيروت – لبنان)، دار الفكر (دمشق – سورية)،ط1، 1999م.

– الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت: 393هـ، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 1407 هـ – 1987 م.

– العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري ت: 170هـ، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

– الكتاب، سيبويه[180هـ]، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3 1408 هـ – 1988 م

– كتاب سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، ت 180هـ، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.

– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ)،دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407 هـ.

– اللمحة في شرح الملحة، محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ، ت: 720هـ، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/2004م.

– لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط1.

– لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى ت: 711هـ، دار صادر – بيروت، ط3 – 1414 هـ.

– المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير (ت: 637هـ)، تح: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة . القاهرة.

– المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت: 458هـ، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1421هـ – 2000 م.

– المصباح المنير، أحمد الفيومي (ت 770هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.
– معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ت: 395هـ، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ – 1979م.
– مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام (المتوفى: 761هـ)، تح: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط1985،6.
– المقتضب، المبرد (ت: 285هـ)، تح: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.
– همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر.
– المُنَجَّد في اللغة، علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، أبو الحسن الملقب بكراع النمل: (ت: بعد 309هـ)، تح: أحمد مختار عمر، ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1988 م.
– الممتع الكبير في التصريف، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (المتوفى: 669هـ)، مكتبة لبنان، ط1: 1996.
– المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ «شرح الشواهد الكبرى»، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني، المتوفى 855 هـ، تح: علي محمد فاخر، أ. د. أحمد محمد توفيق السوداني، د. عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1431 هـ – 2010 م.

الصورة الشعرية

إعداد: د. عطية صالح علي الربيقي•.

المقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم، وأفصح من نطق بالضاد سيدنا محمد النبي الأمي، المؤيد بالمعجزة الخالدة، معجزة القرآن الذي بلغ الذروة العليا في البلاغة والنظم والبيان، وكان ناطقاً بصدق رسالته، وشاهداً على عظمة أمته وشرف صحابته، وأصالة لغته. اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم يبعثون.

وبعد،،،

تستمد الصورة الشعرية أهميتها مما تتمثله من قيم إبداعية وذوقية وتعبير متوحد مع التجربة ومجسد لها، وهذا يعني أن الشعر في جوهر بنائه ليس محاولة لتشكيل صورة لفظية مجردة، لا تتغلغل في روحها عاطفة صاحبها، فهي في جانب كبير منها سعي لإحداث حالة من الاستجابة المشروطة بفنية البناء الشعري، وتكمن أهمية الصورة في" أن قيمتها لا تبدو في قدرتها على عقد التماثل الخارجي بين الأشياء، وإيجاد الصلات المنطقية بينها؛ وإنما قدرتها في الكشف عن العالم النفسي للشاعر، والمزج بين عاطفته والطبيعة".[1]

• جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم– قصر الأخيار، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

[1] تطور الصورة في الشعر الجاهلي، تأليف: د. خالد الزواوي، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الإسكندرية– مصر، ط1 سنة 2000م، ص30.

فالصورة في الشعر لها أهميتها الكبرى، وهي على اختلاف أنواعها " ليست زخرفات أو عناصر مضافة إلى الصورة المنطقية العارية؛ وإنما هي صورة تلقائية من صور التعبير "[2]،

استطاع شعراء العصر العباسي بما تزودوا به من ثقافة واسعة، وما وصل إليه مجتمعهم في هذا العصر من تطور حضاري، تقديم العروض الفنية المفعمة بالصور الفنية الأنيقة التي تدل على قدرتهم العجيبة، ومهارتهم الفنية الفائقة، التي أذهلوا بها نقاد عصرهم.

ومن الخصائص الظاهرة في الشعر العباسي كثرة استخدام الصور والأخيلة، فأكثر الشعراء العباسيون من استخدام التشبيهات المركبة، والاستعارات الجميلة، والمحسنات البلاغية، كالجناس، والطباق، وغيرها من الفنون البديعية، والخيال من العناصر المهمة التي يؤلف منها الشعراء الصور، واعتمد الشعراء في صورهم التعبيرية على الفنون البيانية، من تشبيهات، واستعارات، وكنايات، وأكثروا منها في شعر وصف الطبيعة، والخمر، والغزل، وكانت الطبيعة الزاهية بألوانها وجمالها مصدر وحي لخيال الشعراء

المبحث الأول: معنى الصورة.

تعددت مفاهيم الصورة، منها: هي" كلمة تستعمل للدلالة على كل ما له صلة بالتعبير الحسي، وتطلق أحياناً مرادفة للاستعمال الاستعاري للكلمات"[1]، وهي"

---

[2] ينظر: الصورة الفنية في شعر بشار بن برد، تأليف: د. عبد الفتاح صالح نافع، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، د ط، سنة 1998م، ص52.

[1] دراسات في النقد الأدبي (الصورة الأدبية)، تأليف: مصطفى ناصف، دار مصر للطباعة- مصر، ص217.

وسيلة الشاعر والأديب في نقل فكرته وعاطفته معاً إلى قُرّائِهِ، أو سامعيه "[1]، وهي" أداة الخيال، ووسيلته، ومادته الهامة التي يمارس بها، ومن خلالها فاعليته، ونشاطه، والتخيل عنده يدل على عملية التأليف بين الصورة وإعادة تشكيلها".[2]

وهي تشكيل لغوي يكونها خيال الفنان من معطيات متعددة، يقف العالم المحسوس في مقدمتها، فأغلب الصور مستمدة من الحواس، إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصور النفسية والعقلية.[3]

الصورة: "هي الشكل الفني الذي تتخذه الألفاظ والعبارات بعد أن ينظمها الشاعر في سياق بياني خاص؛ ليعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكاملة في القصيدة، مستخدماً طاقات اللغة وإمكاناتها في الدلالة، والتركيب، والإيقاع، والحقيقة، والمجاز، والترادف، والتضاد، والمقابلة، والتجانس وغيرها من وسائل التعبير الفني، والألفاظ والعبارات هما مادة الشاعر الأولى التي يصوغ منها ذلك الشكل الفني، أو يرسم بها الصورة الشعرية ".[4]

والصورة الشعرية ليست شيئاً جديداً، " فإن الشعر قائم على الصورة منذ أن وجد، ولكن استخدام الصورة يختلف بين شاعر وآخر، كما أن الشعر الحديث

---

[1] أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط8، سنة 1973م، ص242.

[2] الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 1992م، ص14، 15.

[3] ينظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري" دراسة في أصولها وتطورها "، د . علي البطل، دار الأندلس، بيروت– لبنان، ط1 سنة 1980م، ص30.

[4] الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، د. عبدالقادر القط، مكتبة الشباب للنشر، سنة 1992م، ص391.

يختلف عن الشعر القديم في طريقة استخدامه للصور"[1]، ونجد الصورة توجد في النثر كما توجد أيضاً في الشعر، ولكنها في الشعر ألصق[2]، والصورة هي مجال الحكم على الشاعر، فالمعاني عامة لدى جميع الشعراء ومنهم الشعراء، ولكن العبرة في مدى قدرة الشاعر على صوغ هذه المعاني في ألفاظ، وقدرته على تصويرها[3]، " فكم من معنىً حسن شين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم من معرض حسن قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه "[4]

ويقاس نجاح الصورة في مدى قدرتها على تأدية هذه المهمة، كما أن حكمنا على جمالها، أو دقتها يرجع إلى مدى ما استطاعت الصورة أن تحققه من تناسب بين حالة الفنان الداخلية، وما يصوره في الخارج تصويراً دقيقاً خالياً من الجفوة والتعقيد ، وفيه روح الأديب وقلبه[5]، فإن الصورة الشعرية ليست في جوهرها إلا هذا الإدراك الأسطوري الذي تنعقد فيه الصلة بين الإنسان والطبيعة، والشاعر في شعره " يجعل من الطبيعة ذاتاً ومن الذات طبيعة خارجية"[6]، ومن هنا كانت الصورة ميدان العمل الذي يبرز مقدرة الشاعر ومدى تمكنه من الصنعة[7]، فللخيال الشعري نشاط خلاق، يُمَكّن الشاعر من خلق قصائد تنسج صورها من معطيات الواقع، تلك

---

[1] فن الشعر، تأليف: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت– لبنان، ط2، أغسطس سنة 1959م، ص230.

[2] ينظر: الصورة الفنية في شعر بشار بن برد، ص62.

[3] ينظر: المصدر السابق، ص53.

[4] عيار الشعر، تأليف: محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق، د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف للتوزيع، الاسكندرية– مصر، د/ ط، د/ ت، ص 30.

[5] أصول للنقد الأدبي، للشايب، ص250.

[6] الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، ص 7.

[7] ينظر الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، مصر، ط1، سنة 1955م، ص236.

الصور التي يستكشف بها الشاعر تجربته الإنسانية، ويتعرف على ما خفي منها[8]، والشعراء على اختلافهم يتناولون مادة أو مواد متشابهة " ولكن اختلاف الصور التي تفرض فيها المادة، هي التي تعطيها قيمة جمالية مختلفة".[9]

أولاً- الصورة في النقد القديم:

فقد وضع العرب لها مقاييس صارمة في حكمهم على الشعراء، وجعلوا أساس التفاضل في" شرف المعنى، وصحّته، وجزالة اللفظ، واستقامته، وتَسلّمَ السّبْقُ فيه لمَنْ وَصَفَ فَأصابَ، وشَبّه فقارب، وبَدّهَ فأغزَر، ولمَن كثرت سوائر أمثاله، وشوارد أبياته؛ ولم تكن تعبأ بالتجنيس، والمطابقة، ولا تحفِل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض".[1]

1- قدامة بن جعفر:

ويرى قدامة أن الصورة هي: " أن المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم منها، فيما أحب وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذا كانت المعاني بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة"[2]

2- الجاحظ:

---

[8] ينظر: التمرد في شعر العصر العباسي الأول، تأليف: د. فيصل حسين غوادره، جهينة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1 سنة 1425هـ- 2005م، ص176.

[9] الأسس الجمالية في النقد العربي، لعز الدين إسماعيل، ص214.

[1] الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ص33، 34.

[2] نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر، ط3 سنة 1398هـ- 1978م، ج2/1.

وذهب الجاحظ[1] إلى استحسانِ المعنى، قائلاً: " والمعاني مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العجميُّ، والعربيُّ، والبدويُّ، والقرَوي، والمدنيّ؛ وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحَّة الطبع، وجَودَة السَّبك؛ فإنما الشعر صناعةٌ، وضَرْب من النَّسج، وجنسٌ من التَّصوير ".[2]

3- أبو هلال العسكري:

وأشار أبو هلال العسكري بقوله: " والبلاغة كلّ ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكّنه في نفسٍ، كتمكّنه في نفسك، مع صورة مقبولة، ومعرض حسن؛ وإنما جعلنا حُسنَ المعرض وقبول الصورة شرطاً في البلاغة؛ لأنَّ الكلام إذا كانت عباراته رثّة، ومعرضه خلقاً، لم يسمَّ بليغاً، وإن كان مفهوم المعنى مكشوف المغزى ويقرر أن المعاني مشتركة بين العقلاء، فربما وقع المعنى الجيد للسوقي، والنبطي، والزنجي؛ وإنما تتفاضل الناس في الألفاظ، ورصفها، ونظمها ".[3]

4- ابن رشيق القيرواني:

يقول القيرواني: أن " الإشارة من غرائب الشعر وملحه، وبلاغة عجيبة، تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز، والحاذق

---

[1] هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، ولد بالبصرة سنة 163هـ، وفلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، مات بالبصرة والكتاب على صدره سنة 255هـ، وله تصانيف كثيرة، منها (الحيوان، البيان والتبيين، وسحر البيان)، وغيرها من الكتب، الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الخامسة عشر سنة 2002م، ج5/ 74.

[2] الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل للنشر بيروت- لبنان، سنة 1416هـ- 1996م، ج3/132،131.

[3] الصناعتين الكتابة والشعر، تأليف: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية للنشر، بيروت- لبنان سنة 1406هـ- 1986م، ج4/1.

الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه"[1]، وهو مطابق لمفهوم الصورة الشعرية، وتأثر علماء البلاغة العرب إلى حد بعيد بهذا النوع من التعبير والتلميح والتمثيل.

5- عبد القاهر الجرجاني:

ويقول الجرجاني: " من الفضيلة الجامعة فيها، أنها تبرز هذا البيان أبداً في صورة مستجدة، تزيد قدره نبلاً، وتوجب له بعد الفضل فضلاً، وإنك لتجد اللفظة الواحدة، قد اكتسبت فيها فوائد، حتى تراها مكررة في مواضع، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مرموقة، وخلابة مرموقة".[2]

وكذلك ربط الصورة بمفهوم النظم بقوله: "ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم، أو سوار، فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته، أن ينظر إلى الفضة الحاملة تلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه العمل، وتلك الصنعة كذلك، محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرد معناه، وكما أنّا لو فضلنا خاتماً على خاتمٍ، بأن تكون فضة هذا أجود، أو فصه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيتٍ من أجل معناه، أن لا يكون ذلك تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام ".[3]

---

[1] العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لأبي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، سنة 1422هـ-2001م، ج99/1.

[2] أسرار البلاغة، أبوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الفارسي الأصل الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة- مصر، ج32/1، 33.

[3] دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، سنة 1415هـ 1995م، ج116/1.

6- حازم القرطاجني:

وربط القرطاجني التصوير بالخيال في قوله: " إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك، أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ، فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعهاً من المتلفظ بها، صارت رسوم الخط تقيم في الإفهام هيأة الألفاظ، فتقوم بها في الأذهان صور المعاني، فيكون لها أيضاً وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها".[1]

ويقترن مفهوم الصورة عنده بالقالب الخارجي الذي يحوي الكلام السائر على الأنماط العربية الصحيحة.

استطاع شعراء القرن الرابع الهجري بما تزودوا به من ثقافة واسعة، وما وصل إليه مجتمعهم في هذا العصر من تطور حضاري، تقديم العروض الفنية المفعمة بالصور الفنية الأنيقة التي تدل على قدرتهم العجيبة، ومهارتهم الفنية الفائقة، التي أذهلوا بها نقاد عصرهم[2]، ومن الخصائص الظاهرة في الشعر كثرة استخدام الصور والأخيلة، " فأكثر الشعراء من استخدام التشبيهات المركبة، والاستعارات الجميلة، والمحسنات البلاغية، كالجناس، والطباق، وغيرها من الفنون البديعية،

---

[1] منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تأليف: أبي الحسن حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الفكر الإسلام، بيروت- لبنان، ط2 سنة 1981م، ودار الكتب الشرقية، سنة 1966م، ص4.

[2] ينظر: اتجاهات الشعر العربي في القرن الرابع الهجري، تأليف: د. نبيل خليل أبو حاتم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة- قطر، سنة 1405هـ- 1985م، ص392.

والخيال من العناصر المهمة التي يؤلف منها الشعراء الصور، واعتمد الشعراء في صورهم التعبيرية على الفنون البيانية، من تشبيهات، واستعارات، وكنايات، وأكثروا منها في شعر وصف الطبيعة، والخمر، والغزل، وكانت الطبيعة الزاهية بألوانها وجمالها مصدر وحي لخيال الشعراء".[1]

ويبدوا أنهم لم يعيروا للصورة اهتماماً كبيراً، وذلك راجعاً إلى المحفظين منهم بنوع خاص، ووقوعهم تحت تأثير الإيمان بنموذجية الشعر القديم؛ لذلك فإن أي تجديد في الصورة يُعَدُّ عندهم خروجاً عن المألوف، وكسر العادة التي أصبحت قانوناً بالنسبة لهم.

ثانياً- الصورة عند المعاصرين:

إن المفهوم الفني للصورة الذي تكاد تجمع عليه الدراسات النقدية المعاصرة هو" الهيئة المعبرة والموحية التي تثيرها الكلمات الشعرية في الذهن، والتي تكون وليدة تجربة فكرية وشعورية، والهيئة عندهم: صور الأشياء وأشكالها الخارجية مفردة ومركبة، فهي تعتمد على الإيحاء بالوصف الحسي المباشر، أو بالمجاز، والاستعارة التي تجسد وتجسم، وإذا كانت الصورة وليدة شعور معين، فينبغي أن تكون قادرة على إثارة الشعور في نفس المتلقي".[2]

---

[1] الشعر في رحاب سيف الدولة الحمداني، د. سعود محمد عبدالجابر، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية سنة 1414هـ- 1994م، ص389، 390.

[2] الصورة بين القدماء والمعاصرين (دراسة بلاغية نقدية)، تأليف: د. محمد إبراهيم عبدالعزيز شادي، مطبعة السعادة ، القاهرة- مصر، ط1 سنة 1411هـ- 1991م، ص47، 48.

والصورة عندهم: "هي الوسيلة الفنية الجوهرية لنقل التجربة، فما التجربة الشعرية كلها إلا صورة كبيرة ذات أجزاء، هي بدورها صور جزئية تقوم من الصورة الكلية مقام الحوادث الجزئية من الحدث الأساسي في المسرحية والقصة".[1]

والفنان يدرك الحقيقة إدراكاً حسياً، ولا يدركها إدراكاً عقلياً، "وإنما يدركها بصورة محسوسة، فالعنصر الحسي يحرك طاقة الخيال لدى الفنان، وبعمل الخيال يدرك الحقيقة، لا كموضوع، ولا كفكرة؛ وإنما يدركها في صورة ".[2]

والصلة الوثيقة بين الصورة، والعاطفة، ذلك " أن الصورة التي يستخدمها الشاعر في تضاعيف قصيدته، عميقة الجذور في عالمه الشعوري، أو اللاشعوري، وأنها تعبير متسامٍ عن عواطفه ورغباته المكبوتة، أو المعلنة".[3]

والخيال أساس الصورة الشعرية، وهو القدرة على تكوين صورة ذهنية لأشياء غابت عن متناول الحس؛ لذلك لا يمكن للصورة أن تنفك عن الخيال، " أي مفهوم للصورة الشعرية، لا يمكن أن يقوم إلا على أساس مكين من مفهوم متماسك للخيال الشعري.[4]

المبحث الثاني- عناصر الصورة:

أ- الألفاظ والعبارات:

---

[1] النقد الأدبي الحديث، تأليف: د. محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت- لبنان، سنة 1987م، ص442.

[2] مظاهر الحضارة في شعر ابن المعتز العباسي، أ.د. أحمد فهمي، مكتبة نانسي، دمياط – مصر، ص311، 312.

[3] العاطفة والإبداع الشعري : دراسة في التراث النقدي عند العرب إلى نهاية القرن الرابع الهجري، د . عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط 1 سنة 1423هـ- 2002 م، ص148.

[4] ينظر الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، لعصفور، ص13، 14.

هي عنصر هام من عناصر الصورة الشعرية؛ لأنها وسيلة التعبير وأداته، وبدونها لا ندرك إحساس الشاعر ولا أفكاره، فينبغي أن تكون الألفاظ موحية ملائمة للموضوع جزالة ورقة، بعيدة عن التكلف، والغرابة، والتنافر، موافقة لقوانين اللغة، والنحو، والصرف، وأصدق مقياس لجمال اللفظة أو العبارة: هو أن غيرها لا يغني عنها في موقعها، بل كل كلمة يمكن للشاعر أن يستخدمها، بحيث تغني في موقعها ما لا تغني فيه كلمة أخرى، وليس المقصود بالكلمة هنا اللفظة المفردة، لأن الألفاظ المفردة لا تتفاضل، ولا تستكمل صورتها التعبيرية إلا في سياق خاص ترتبط فيه بأخواتها، وتتفاعل معها، مؤثرة فيها، ومتأثرة بها، فليست قيمة الكلمة في حد >اتها، وإنما جمال نظمها وتناسبها مع غيرها في التعبير.

ب- الصور والأخيلة:

وهي من أهم عناصر الشعر العربي؛ لاعتماد الأديب عليها في التعبير عن عواطفه وأحاسيسه، وتجاربه الشعرية، وينقسم الخيال إلى نوعين، هما:

1- الخيال التفسيري:

وهو يمثل الصور الجزئية مثل: التشبيه، والاستعارة، والكناية.

من الشعراء الذين أكثروا من التشبيهات في أشعارهم السريّ الرّفّاء الذي يشبه شعره بالعقد، وبالريحان المنبعث عند الأصيل، ونسيمه الفواح الذي يملأ الأفق، وألفاظه بدرّ السخاب، هو " قلادة تُتْخَذُ من سك وغيره، ليس فيها من الجوهر شيء، والجمع

سخب"[1]، ويشبه الشعر عموماً رديئه بالرياض الظامئة، والصوارم الماضية، قائلاً:[2]

- كأنَّما نَفَسُ الرَّيحانِ يَمْزُجُهُ ** صَبَا الأصائلِ من أنفاسِ نَوَّارِ

- لَفْظٌ صَقَلْتُ متونَه فكأنَّه ** في مُشْرِقَاتِ النَّظْمِ دُرُّ سِخابِ

- جاءَتك كالعِقْدِ لا تُزْري بِنَاظِمِها ** حُسناً وتُزْري بما قالوا وما نَظَمُوا

- والشِّعْرُ كالرَّوْضِ ذا ظامٍ وذاَ ضِلٌ ** وكالصَّوارمِ ذا نابٍ وذا خَذِمُ

2- الخيال الابتكاري:

وهو يعتمد على الروابط البعيدة بين الأشياء التي تحتاج إلى رهافة الحس، ونفاذ البصيرة، والإدراك العميق للأشياء، وبه يكسب المعنى جلاءً ووضوحاً، ويخصب الفكر، وهو من أحسن أنواع الخيال.

يصور لنا الوأواء الدمشقي نجوم الليل وحسن توزيعها بانتظام بديع، ويشبهها بسربٍ من الطيور التي ترتع في الأرض، وجعل القمر راعٍ لها، قائلاً:[3]

كأنَّ نُجُومَ اللّيلِ سِربٌ رَواتِعٌ ** لها البَدْرُ راعٍ في رياضِ السحائبِ

ومن شعر الصنوبري الجميل وصفه للنرجس، وتعصبه له، وذم الورد، وإقامته حواراً طريفاً بينهما، مليئاً بالاستعارات الجميلة، قائلاً في تفضيل النرجس على الورد:[1]

---

[1] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، الطبعة الثالثة سنة 1404هـ– 1984م، ط4 سنة، ج146/1.

[2] ديوان السريّ الرّفّاء، عن نسختي الأديبين الكبيرين المرحومين تيمور باشا والبارودي باشا، دار الجيل بيروت– لبنان، ط1 سنة 1411هـ– 1991م، ص42،115،246.

[3] ديوان الوأواء الدمشقي، أبي الفرج محمد بن أحمد الغسّاني المشهور بالوأواء الدمشقي، تحقيق: سامي الدهّان، دار صادر، بيروت– لبنان، سنة1414هـ – 1993م، ص18.

زَعَــمَ الــوردُ أنَّــه هــو أَبْهــى ** مِـنْ جميــعِ الأنَـوَارِ والريحـانِ
فَأَجَابَتْــهُ أَعْـينُ النرجـسِ الغضّ ** بِــذُلٍّ مِـنْ قَوْلِهـا وهــوانِ
أيمــا أحســنُ التــورّدُ أم مقلــةُ ** ريــمٍ مريضــةُ الأجفــانِ
أم فمــاذا يَرْجُــو بِحُمْرتِــه الخدُّ ** إذا لــم يكــنْ لــه عينــانِ
فزهــي الــوردُ ثــم قـال مجيبـاً ** بقيــاسٍ مستحســنٍ وبيــانِ
أنّ وردَ الخـدودِ أحسـنُ من عينٍ ** بهــا صُفْــرَةٌ مـن اليرقــانِ

مقومات الصورة:

تحسن الصورة وتجمل بالمقومات التالية:

1- قوة الربط والصلة الشعورية المعنوية بين أطرافها.

2- ألا يتناقض الشعور الذي يوحي به كلٌّ من طرفي التشبيه.

3- أن تتآلف الصورة مع غيرها من الصور، وتلائم مكانها في التجربة الشعورية، وتساير الجو النفسي المسيطر على القصيدة؛ لأن القصيدة عبارة عن لوحة فنية شعورية.

ج- الموسيقى.

الموسيقى عنصر هام من عناصر التجربة الشعرية الذي له أثر عميق في الانفعال بالتجربة، والتأثير النفسي، وهي من أقوى عناصر التأثير في الشعر؛ لأنها تدرك بالإحساس الذي يساعد على التأثير في العاطفة، وهي تكسب الكلام جرساً محبباً للنفس.

وهي تعني الجرس الموسيقي الذي هو الكلام،" وجرست، وتجرست: أي تكلمت بشيء، وتنغمت به، وأَجْرَسَ الحَيُّ، سَمِعْتُ جَرْسه، والجرس: الصوت، وقيل:

---

(1) ديوان الصنوبري، أحمد محمد بن الحسن الضّبّي، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت- لبنان، ط1 سنة 1998م، ص 448.

الصوت الخفي، وقيل: الحركة، والصوتُ من كل ذي صوت، ويقال: أجرس: علا صوته".[1]

يقول ابن الأثير أن الجرس يعد من الموسيقى الداخلية للألفاظ؛ لأن " الألفاظ داخلة في حيز الأصوات، كالذي يستلذه السمع منها، ويميل إليه هو الحسن، والذي يكرهه، وينفر عنه هو القبح ".[2]

ويقول ابن طباطبا في وزن الشعر:" وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه، ويرد عليه من حُسن تركيبه واعتدال اجزائه، فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ، فَصَفَا مسموعه ومعقوله من الكدر، تم قبوله له واشتماله عليه، وإن نقص جزء من أجزائه التي يعمل بها، وهي: اعتدال الوزن، وصواب المعنى، وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه".[3]

قال عبدالفتاح صالح: إن" علاقة الموسيقى بالشعر علاقة قديمة قدم الفنين، مستمرة لا تنقطع؛ ذلك أن بين الفنين من الوشائج والروابط ما يمنع أحدهما من أن يستغني عن الآخر، فإذا كانت الموسيقى تحيل اللفظ نغماً يغذي الحس والروح، فالشعر خفقة مطربة تعتمد الصوت واللحن في تغذية المشاعر والنفس".[4]

---

[1] لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر– بيروت، ط1، مادة (جرس)، ج597/1، 598 .

[2] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تأليف: أبي الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية للنشر، بيروت– لبنان، سنة 1995م، ج81/1.

[3] عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، ج6/1.

[4] عضوية الموسيقى في النص الشعري، د. عبدالفتاح صالح نافع، مكتبة المنار، الزرقاء– الأردن، ط1 سنة 1405هـ– 1985م، ص5.

ويرى الدكتور شوقي ضيف أن الموسيقى من أقوى عناصر الشعر، " إذ إن غاية الشعر، التعبير عن تجربة انفعالية، والإيقاع: هو الوسيلة المثلى للتعبير عن هذا الانفعال، فالشعر متصل اتصالاً كبيراً بالموسيقى، فهو بها أمس رُحْماً، وأقرب قرابة من التصوير؛ لأنهما يعتمدان على الأداء الصوتي، وإن اختلفت لغتاهما، واختلفت قدرتهما على هذا الأداء، فجوهرهما واحد؛ ولذلك كانا يتحدان، أو يكمل أحدهما الآخر، فالشاعر ينظم قصيدة، والموسيقار يلحنها، .... وأدخل من ذلك في لحمة القرابة، أن الشعر يعتمد على الموسيقى في أدائه، فلا بد أن يوضع في أوزان ...، فلا يوجد شعر بدون موسيقى، وهي فيه تقوم مقام الألوان في الصورة، فكما أنه لا توجد صورة بدون ألوان كذلك، لا يوجد شعر بدون موسيقى، وأوزان، وأنغام".[1]

يقول الدكتور محمد حماسة: إن الضرورة الشعرية في أقرب تعريفاتها: " هي الخروج على القاعدة النحوية والصرفية في الشعر خاصة؛ لإقامة الوزن وتسوية القافية ".[2]

وقد تنبه نقادنا القدامى إلى أهمية الموسيقى الشعرية، وذكر الجاحظ أن بعض الأدباء قد سُئل: لِمَ تُؤْثِرْ السجع على المنثور، وتُلْزِمُ نفسك القوافي، وإقامة الوزن؟ قال: " إن كلامي لو كنتُ لا آمل فيه إلا سماع الشاهد، لقلَّ خِلافي عليك؛ ولكني أريد الغائب، والحاضر، والراهن، والغابر فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحق بالتقييد، وبقلة التفلت، وما تكلمتْ به العرب من جيد المنثور، أكثر مما

[1] الفن ومذاهبه في الشعر العربي، تأليف: د. شوقي ضيف، دار المعارف– القاهرة– مصر، ط11، ص 96، 97.

[2] لغة الشعر، دراسة في الضرورة الشعرية، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة– مصر، ط1 سنة 1416هـ– 1996م، ص10.

تكلمت به من جيد الموزون، فلم يُحفظْ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره ".[1]

وتنقسم الموسيقى الشعرية إلى: خارجية تتمثل في الوزن والقافية، وداخلية تتمثل في المحسنات اللفظية.

يقول الدكتور عزالدين إسماعيل: إن الشعر له طابعه الخاص من حيث هو مقيد بوزن لا ينفك عنه إلا حين خروجه من دائرة الشعر إلى دائرة النثر، وقافية يختلف نظر الشعراء والنقاد تجاه التزامها كشكل خارجي للقصيدة، أو عدم التزامها بحرفيّتها، فتتنوع داخل النص الشعري، وتتلون بتلون العاطفة المصاحبة لها؛ لكنها تبقى عنصراً فاعلاً في القصيدة تشكل مع الوزن ما يطلق عليه الموسيقى الخارجية للشعر؛ لتتحد مع التنغيمات الداخلية في تكوين موسيقى النص، وهو ما يطلق عليه بعض النقاد التشكيل الزماني: وهو كل ما يتصل بالإطار الموسيقي للقصيدة، وهذا التشكيل له أثر كبير في نقل التعبير الوجداني للشاعر، إذا أحسن التعامل معه، فتصبح القصيدة صورة موسيقية متكاملة، تتلاقى فيها الأنغام وتفترق محدثة نوعاً من الإيقاع الكلي، الذي يترك في نفس المتلقي أثره.[2]

أقسام الموسيقى:

تنقسم الموسيقى إلى قسمين:

1- الموسيقى الخارجية:

وترجع ظاهرة اعتماد الشعر العربي على الموسيقى الخارجية إلى عناية العرب بموسيقى الكلام، والتي ترجع إلى أنهم لم يكونوا من أهل الكتابة والقراءة؛ بل كانوا

---

[1] البيان والتبيين، تأليف: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط7سنة 1418هـ، 1988م، ج287/1.

[2] ينظر: التفسير النفسي للأدب، د. عزالدين إسماعيل، مكتبة غريب للنشر، القاهرة – مصر، ط4، ص50، 53.

أهل سماعٍ وإنشادٍ، ويتعاون اللسان في مثل تلك البيئة على إيثار العناصر الموسيقية من اللغة، فاعتمدوا على مسامعهم في الحكم.[1]، وتتمثل في انتظام الوزن الواحد، والقافية الموحدة، وكل ما له جرس صوتي تحسه وتسمعه الأذن، وتتأثر به، **فالوزن** وحدات موسيقية تسمى التفعيلات، **ووظيفته:** ضبط النغم الموسيقي، **والقافية** اشتراك بيتين أو أكثر في الحرف الأخير وحركته، وهي خاصة بالشعر العربي دون غيره، ووظيفتها: ضبط الإيقاع.

تكمن روعة المتنبي الشعرية في المطالع الفخمة التي ترفدها الموسيقى الجزلة، وقد ظهر البحر الطويل بصورة واضحة في قصيدته الميمية التي مدح بها سيف الدولة:[2]

وَفاؤكُما كالرَّبْعِ أشْجاهُ طَاسِمُهُ ** بأنْ تُسعِدا والدّمْعُ أشْفاهُ ساجِمُهْ

وما أنَا إلاّ عاشِقٌ كلُّ عَاشِقٍ ** أعَقُّ خَليلَيْهِ الصّفِيّينِ لائِمُهْ

وقدْ يَتَزَيّا بالهَوَى غَيرُ أهْلِهِ ** ويَستَصحِبُ الإنسان مَن لا يُلائمُهْ

ويظهر في شعر أبي فراس الحمداني الذي صور سيف الدولة، مستخدماً لنوعي القافية المطلقة والمقيدة، والقافية المطلقة أكثر ظهوراً من المقيدة، ويلجأ أحياناً إلى زيادة المد من خلال بعض حروف القافية، مثل: ألف التأسيس، كما في قوله:[3]

وَمَا كُنْتُ أَخْشَى أَنْ أَبِيْتَ وَبَيْنَنَا ** خَلِيْجَانِ وَالبَحْرِ الأَصَمُّ وَبالِسُ

وَلاَ أَنَّنِي أَسْتَصْحَبُ الدَّهْرِ سَاعَةً ** وَلِي عَنْكَ مَنَّاعٌ وَدُوْنَكَ حَابِسُ

---

[1] ينظر: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط6 سنة 1991م، ص195-198.

[2] ديوان المتنبي، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان، ص256.

[3] ديوان أبي فراس الحمداني، رواية أبي عبدالله الحسين بن خالويه، جمعه ونشره: د. سامي الدهّان، وشرحه: أحمد عكيدي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق سنة 2004م، ص140.

وكذلك استخدم حروف الردف، ومنها الألف، كما في قوله:[1]

وَلمّـــا ثَـــارَ' سَيْـفُ الـدّيْنِ ' ثُرْنَـا ** كَمَـا هَيّجْـتَ آسَـــاداً غِضَابَـــا

أَسِنّتُـــهُ، إِذَا لاَقَـــى طِعَانـــــاً ** صَوَارِمُـهُ، إِذَا لاَقَـــى ضرابـــــا

وقوله في الردف بالواو والياء:[2]

وَلَـــــئِنْ حَنَنْـــــتُ إِلَـــى ذُرَاهُ ** لَقَـــدْ حَنِنْـــتُ إِلَـــى وصُـــولِ

يَـا عـدَّتـــي فِـــي النّائِبَـــــاتِ ** وَظُلّتـــي عِنْـــدَ المَقِيـــــــلِ!

2- الموسيقى الداخلية:

تظهر الموسيقى الداخلية من خلال المحسنات اللفظية، فإنها تبرز من خلال ما يتطلبه الشعر من جمال اللفظ، ورصانة الأسلوب، وتلك الموسيقى التي يحسن وقعها في السمع والنفس معاً، والتي تلائم بين الألفاظ والمعاني، وتلائم الحروف وتوافقها الصوتي، فالموسيقى الداخلية التي تقوم على تنغيم الألفاظ والعبارات التي تنقل السامع من لغته العادية التي يتحدث بها في حياته اليومية، إلى لغة موسيقية يرتفع بها من عالمه الحسي، إلى عالمه الشعري[3]، وتنقسم إلى قسمين:

أ- موسيقى داخلية ظاهرة:

وتتمثل في بعض المحسنات البديعية، التي تعطي جرساً صوتياً، مثل: الجناس، والتصريع، وحسن التقسيم.

---

(1) المصدر السابق، ص33.

(2) ديوان أبي فراس الحمداني، رواية ابن خالويه ، ص194.

(3) ينظر: من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، د . محمد خلف الله، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، سنة 1366 هـ- 1947م، ص140.

ونجد كشاجم يكرر بعض حروف الجر في البيت الواحد، والتي تبعث نغماً موسيقياً، قائلاً:[1]

ناصِيَـــــةٌ الأدْهَـمِ في عودِهَـــــا ** لَـمْ تَـكُ مِـن عُـرْقٍ وَلاَ مِنْ ذَنَبْ

ومن أكثر الشعراء المولعين بالجناس، الصنوبري شاعر الطبيعة الذي يأتي بالكلمات المتجانسة، فقد جانس الشاعر بين لفظتي (الحمد– حمد) في قوله:[2]

فَالحَمْـــدُ لله حَمْـــــدَ مُبْتَهِـجٍ ** بِمَـا قَضَـــــاهُ عَلَيْـــهِ أَوْ قَـدَّرْ

ب– موسيقى داخلية خفية:

وهي تتمثل في كل النص، ولا يتحدد موضوعها، وتعرف من خلال تأثيرها في النفس البشرية، وهي من أحسن أنواع الموسيقى؛ لأنها تمثل روح الشاعر، وبراعته، فهي تنبع من اختيار الألفاظ الموحية، وترابط الأفكار، وروعة التصوير.

واستخدم الخالديان الألفاظ المتوافقة التي تعطي جرساً موسيقياً داخل أبيات القصيدة التي صرع فيها بين (بعتابه، لعذابه)، وبين (غزار، قرار)، قائلاً:[3]

– متـــــــبرّمٌ بعـتـابِـــــهِ ** مستعـــــذبٌ لعذابـــــهِ

– دُمُوعِـــــي فِيْـكَ أَنْـــواءٌ غِـــزَارُ ** وقَلْبِـي ما يَقَـــرُّ لـــهِ قَـــرارُ

المبحث الثالث– الوظيفة الشعرية للصورة وعلاقتها بالبلاغة:

1– الصورة خلق جديد للغة:

---

[1] ديوان كشاجم، محمود بن الحسين، شرح: مجيد طراد، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت– لبنان سنة 1997م، ص22.

[2] ديوان الصنوبري، إحسان عباس، ص82.

[3] ديوان الخالديين، أبي بكر محمد وأبي عثمان سعيد ابني هاشم الخالدي، تحقيق: د. سامي الدهّان، دار صادر، بيروت – لبنان، سنة1412هـ– 1992م، ص112، 125.

نجد أن اللفظة تتحرر في الشعر من قيود المعنى المعجمي؛ لتصبح فقط رهينة الأصوات الموسيقية التي تتآلف في تركيبها، وعندما تمسها الصورة، تحررها من علاقاتها النحوية؛ لتدفعها في علاقات جديدة، لا تأخذ بعين الاعتبار إلا المستلزمات الموسيقية الخفية للعبارة.[1]

2- الصورة تميز الشعر عن النثر:

تعتبر الصورة عامل مهم في التفريق بين نوعين من التعبير هما: التعيين والتضمين، فالمعنى التعييني هو: الذي ينتج عن الوظيفة الإدراكية للغة، بينما المعنى التضميني أو الإيمائي الذي ينتج عن الوظيفة الانفعالية، وينتج عنهما، أن وظيفة النثر تعيينية، بينما وظيفة الشعر انفعالية تضمينية.[2]

3- الصورة عماد الشعر الأول:

يكتسب الشعر اهميته ودوره من الصورة الشعرية التي تعطي الألفاظ المؤلفة للغة قدرتها الإيحائية في الدلالة، فتظهر القصيدة التي تتألف من كلمات لا تثير إلا معنىً واحداً، مسطحة، ولا تؤثر كقصيدة، بينما الكلمات التي مستها الصورة، تصبح ينبوعاً لا ينضب للإمكانيات الدلالية والصوتية.[3]

الصورة الشعرية والبلاغة:

هناك علاقة وثيقة بين الصورة الشعرية والبلاغة؛ لأن البلاغة مقترنة بالشعر، فقد نهج الشعراء الجاهليون والتقليديون منهجاً معيناً في تصور الأشياء، وتصوير اللغة، عماده الإعجاب بالنظم، وقوة اللفظ، وتنوع في السبك، وتوجيه العناية للصياغة، والسبك أكثر من العناية بالتصوير والخيال، فالنزعة التقليدية تميل إلى

---

[1] ينظر: الصورة الشعرية في الكتابة الفنية" الأصول والفروع"، د. صبحي البستاني، دار الفكر اللبناني، بيروت- لبنان، ط1 سنة 1986م، ص30.

[2] ينظر: الصورة الشعرية في الكتابة الفنية" الأصول والفروع"، د. صبحي البستاني، ص32.

[3] ينظر: الصورة الشعرية في الكتابة الفنية" الأصول والفروع"، د. صبحي البستاني، ص33.

تقرير المعاني الحقيقية في صياغة خلابة، والشاعر لا يوجه اهتمامه للصورة والخيال بقدر ما هو خطيب مفصح تحدث إلى سامعيه مهتماً بمطالب المتعة الجماعية ومن ثم لجاؤا إلى التعبير المجرد، أو استساغوه، وابتعدوا عن الزينة اللفظية[2]، بما أن البلاغة نشأت في اليونان، التي كانت تعني: فن تأليف الخطاب الذي يلقى في المحكمة، وقد ارتكزت على عدة أركان، هي:

1- **الخَلّقْ:** هو المرحلة التي تتم فيها عملية التأليف، وفيها يتم إيجاد البراهين، أو الأفكار التي يجب الارتكاز عليها.

2- **التنسيق:** يعتمد على ترتيب الأفكار التي تَوَصّل إليها المؤلف، وتنسيقها.

3- **طريقة التعبير:** هي إخراج هذه الأفكار؛ لتكون واضحة، وأكثر تأثيراً في وقوعها.

4- **الأداء:** هو ايصال ما نوصّل إليه باعتماد الطلاقة، وعلو الصوت وانخفاضه، والحركات، والتعابير الخارجية.

5- **الذاكرة:** وهي اعتماد الذاكرة في الإلقاء.

وقد تطورت البلاغة عبر العصور المختلفة، واكتسبت معان جديدة لم تكن موجودة من قبل، فبعد أن كانت تعرف "فن القول" أصبح يطلق عليها: العلم الذي يحدد أصول القول الجيد، وقد اقترنت بالشعر في عصوره الأخيرة، وأصبح يطلق عليها " فن النظم والكتابة "[1]

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً الذي وفقني لإنهاء هذا البحث، الذي يتعلق بدراسة **الصورة الشعرية.**

---

[2] ينظر: الصورة الأدبية، لناصف، ص190.

[1] ينظر: الصورة الشعرية في الكتابة الفنية" الأصول والفروع"، د. صبحي البستاني، ص16، 17.

يعتبر العصر العباسي من أخصب العصور التي مرّت على العرب والمسلمين في تاريخهم القريب والبعيد، فالانقلاب الحضاري، والسياسي، والثقافي، والعلمي الذي حدث فيه، أدى إلى خلق مجتمع عربي جديد تفوق في كل شيء، وأنتج أدباً هو أرقى ما جادت به قريحة الذوق العربي على الإطلاق، ولا شك أن في دارسة الأدب الذي تأثر بالحضارة مجالاً خصباً، ومعيناً لا ينضب للبحث والدرس، والتعرف على اتجاهات الأدب والنقد المختلفة، وإيراد المظاهر الاجتماعية، والسياسية، والفكرية، استطيع في النهاية أن استنتج الآتي:

1- الخيال من العناصر المهمة التي يؤلف منها الشعراء الصور، واعتمد الشعراء في صورهم التعبيرية على الفنون البيانية، من تشبيهات، واستعارات، وكنايات، وأكثروا منها في شعر وصف الطبيعة، والخمر، والغزل، وكانت الطبيعة الزاهية بألوانها وجمالها مصدر وحي لخيال الشعراء.

2- الموسيقى من أقوى عناصر التأثير في الشعر؛ لأنها تدرك بالإحساس الذي يساعد على التأثير في العاطفة، وهي تكسب الكلام جرساً محبباً للنفس.

3- الصور والأخيلة من أهم عناصر الشعر العربي؛ لاعتماد الأديب عليها في التعبير عن عواطفه وأحاسيسه، وتجاربه الشعرية

4- الألفاظ والعبارات عنصر هام من عناصر الصورة الشعرية؛ لأنها وسيلة التعبير وأداته، وبدونها لا ندرك إحساس الشاعر ولا أفكاره.

5- أكثر الشعراء من استخدام التشبيهات المركبة، والاستعارات الجميلة، والمحسنات البلاغية، كالجناس، والطباق، وغيرها من الفنون البديعية.

قائمة المصادر والمراجع

1- الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، د. عبدالقادر القط، مكتبة الشباب للنشر، سنة 1992م.

2- اتجاهات الشعر العربي في القرن الرابع الهجري، تأليف: د. نبيل خليل أبوحاتم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة- قطر، سنة 1405هـ- 1985م.

3- أسرار البلاغة، أبوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الفارسي الأصل الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة- مصر.

4- الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى سنة 1955م.

5- أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، دار الاتحاد العربي للطباعة، الطبعة الثامنة سنة 1973م.

6- الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الخامسة عشر سنة 2002م.

7- البيان والتبيين، تأليف: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة السابعة سنة 1418هـ، 1988م.

8- تطور الصورة في الشعر الجاهلي، تأليف: د. خالد الزواوي، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الإسكندرية- مصر، الطبعة الأولى سنة 2000م.

9- التفسير النفسي للأدب، د. عزالدين إسماعيل، مكتبة غريب للنشر، القاهرة – مصر، الطبعة الرابعة.

10- التمرد في شعر العصر العباسي الأول، تأليف: د. فيصل حسين غوادره، جهينة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، الطبعة الأولى سنة 1425هـ- 2005م.

11- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل للنشر بيروت- لبنان، سنة 1416هـ- 1996م.
12- دراسات في النقد الأدبي (الصورة الأدبية)، تأليف: مصطفى ناصف، دار مصر للطباعة- مصر.
13- دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، سنة 1415هـ 1995م.
14- دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة سنة 1991م.
15- ديوان أبي فراس الحمداني، رواية أبي عبدالله الحسين بن خالويه، جمعه ونشره: د. سامي الدهّان، وشرحه: أحمد عكيدي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق سنة 2004م.
16- ديوان الخالديين، أبي بكر محمد وأبي عثمان سعيد ابني هاشم الخالدي، تحقيق: د. سامي الدهّان، دار صادر، بيروت – لبنان، سنة1412هـ- 1992م.
17- ديوان السريّ الرّفّاء، عن نسختي الأديبين الكبيرين المرحومين تيمور باشا والبارودي باشا، دار الجيل بيروت- لبنان، الطبعة الأولى سنة 1411هـ- 1991م.
18- ديوان الصنوبري، أحمد محمد بن الحسن الضّبّي، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى سنة 1998م، ص .448
19- ديوان كشاجم، محمود بن الحسين، شرح: مجيد طراد، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان سنة 1997م.
20- ديوان المتنبي، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان.
21- ديوان الوأواء الدمشقي، أبي الفرج محمد بن أحمد الغسّاني المشهور بالوأواء الدمشقي، تحقيق: سامي الدهّان، دار صادر، بيروت- لبنان، سنة1414هـ- 1993م.

22- الشعر في رحاب سيف الدولة الحمداني، د. سعود محمد عبدالجابر، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية سنة 1414هـ- 1994م.

23- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة سنة 1404هـ- 1984م، والطبعة الرابعة سنة 1990م.

24- الصناعتين الكتابة والشعر، تأليف: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية للنشر، بيروت- لبنان سنة 1406هـ- 1986م.

25- الصورة بين القدماء والمعاصرين (دراسة بلاغية نقدية)، تأليف: د. محمد إبراهيم عبدالعزيز شادي، مطبعة السعادة ، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى سنة 1411هـ- 1991م.

26- الصورة الشعرية في الكتابة الفنية" الأصول والفروع"، د. صبحي البستاني، دار الفكر اللبناني، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى سنة 1986م.

27- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة سنة 1992م.

28- الصورة الفنية في شعر بشار بن برد ، د.عبدالفتاح صالح نافع، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، د ط، سنة1998م.

29- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري "دراسة في أصولها وتطورها"، د. علي البطل، دار الأندلس، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى سنة 1980م.

30- العاطفة والإبداع الشعري : دراسة في التراث النقدي عند العرب إلى نهاية القرن الرابع الهجري، د. عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق- سوريا، الطبعة الأولى سنة 1423هـ- 2002 م.

31- عضوية الموسيقى في النص الشعري، د. عبدالفتاح صالح نافع، مكتبة المنار، الزرقاء- الأردن، الطبعة الأولى سنة 1405هـ- 1985م.

32- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لأبي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ-2001م.

33- عيار الشعر، تأليف: محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق، د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف للتوزيع، الأسكندرية- مصر، د ط، د ت.

34- فن الشعر، تأليف: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية سنة 1959م.

35- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، تأليف: د. شوقي ضيف، دار المعارف- القاهرة - مصر، الطبعة الحادية عشر.

36- لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر- بيروت الطبعة الأولى.

37- لغة الشعر، دراسة في الضرورة الشعرية، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى سنة 1416هـ- 1996م.

38- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تأليف: أبي الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية للنشر، بيروت- لبنان، سنة 1995م.

39- مظاهر الحضارة في شعر ابن المعتز العباسي، أ.د. أحمد فهمي، مكتبة نانسي، دمياط- مصر.

40 - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تأليف: أبي الحسن حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الفكر الإسلام، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية سنة 1981م.

إلزام الواعد بوعده ومواعدته المرابحة للآمر بالشراء أنموذجاً

إعداد: أ. فرحات البشير الكاسح•

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلِّم تسليمًا كثيرًا، أما بعد ، ،

فإن عقد البيع يتأثر بمؤثرات كثيرة منها دخول عنصر الوعد، أو المواعدة قبل عقده، خصوصاً إذا انضم إليهما عنصر الأجل، ومن المعلوم أنه قد شاع في الناس اليوم أن يعد من يرغب في امتلاك سلعة غيره بشرائها منه بربح بثمن مؤجل، ثم إذا حضرت السلعة أَتَمَّا البيعَ بناء علىٰ المواعدة السابقة، وصار هذا التصرف معروفاً بلقه: «المرابحة للآمر بالشراء».

من هنا برز تساؤل مهم عن حكم هذا الوعد أو المواعدة، ومدى لزومهما، وعن تأثيرهما علىٰ عقد البيع الواقع بعدهما من حيث صحته وفساده وجوازه ومنعه، وسأجيب . إن شاء الله . عن هذا الأسئلة من خلال هذا الموضوع ومباحثه.

خطة البحث:

قسمت بحثي هذا: «**إلزام الواعد بوعده ومواعدته، المرابحة للآمر بالشراء أنموذجاً**» إلىٰ مبحثين: **الأول: حكم إلزام الواعد بمعروف بوعده بالقضاء**. وفيه مطلبان. و**المبحث الثاني: حكم القضاء بالمواعدة في البيع (المرابحة للآمر بالشراء)**. وفيه مطلبان.

• عضو هيئة التدريس بجامعة المرقب قسم الدراسات الإسلامية كلية الآداب الخمس

المبحث الأول: حكم إلزام الواعد بمعروف بوعده بالقضاء.

قبل بسط الكلام في تفاصيل هذا المبحث رأيت أن أقدِّم لذلك بمطلب تمهيدي أذكر فيه حقيقة الوعد والمواعدة.

المطلب الأول: تمهيد في تعريف المواعدة وحقيقة الوعد.

أولاً- المعنى اللغوي للوعد والمواعدة:

قبل أن أشرع في بيان معنى الوعد والمواعدة لغة يحسن أن أنبه إلى أني سأقتصر على ذكر معاني الألفاظ التي استعملها الفقهاء من مادة «وعد» وهي (الوعد . العِدَة بتخفيف الدال . المواعدة) دون إطالة ببيان جميع معاني هذه المادة، حتى لا يطول الكلام دون إفادة.

كلمة الوعد مصدر وَعَد يَعِد . بكسر العين . وَعْدًا وعِدَةً بالتخفيف، والوعد والعِدَةُ يكونان مصدرًا واسمًا[1]، والمعنى الأصلي لمادة «وعد» هو الرجاء، يقال: وَعَدَتِ الأرضُ أي: رُجِيَ خيرُها من النبت، ويوم وعام وَاعِدٌ[2].

وقال ابن فارس: الواو والعين والدال كلمة صحيحة تدل على ترجية بقولٍ[3].

وقال الفرّاء: يقال: وَعَدْتُهُ خيرًا ووَعَدْتُهُ شرًّا بإسقاط الألف، فإذا أسقطوا الخير والشر قالوا في الخير: وَعَدْتُهُ، وفي الشر: أَوْعَدْتُهُ، وفي الخير: الوَعْد والعِدَة، وفي الشر: الإيعاد والوعيد[4].

---

1) تهذيب اللغة 85/3.

2) أساس البلاغة 682/1، والصحاح للجوهري 114/3.

3) معجم مقاييس اللغة 125/6.

4) إصلاح المنطق 226/1، والمحكم والمحيط الأعظم 328/2.

ومن معاني المواعدة المفاعلة من الوعد، قال أبو بكر الأنباري: «ويقال: واعدتُ فلاناً أواعده مواعدة إذا وَعَدْتُهُ ووَعَدَنِي، لأن سبيل فاعلتُ أن يكون من اثنين، كقولك: شاركتُ الرجل وقاتلته وبايعته، وقد يكون لواحد كقولك: عاقبتُ اللصَّ، وطارقتُ النعلَ، وقاتل اللهُ الكافرَ، معناه: قَتَلَه»[1].

ويقال: تَوَاعَدَ القومُ، أي: وَعَدَ بعضُهم بعضًا، هذا في الخير، وأما في الشر فيقال: اتَّعَدُوا[2].

ثانياً- التعريف الاصطلاحي للوعد والمواعدة:

أما الوعد في الاصطلاح الفقهي، فقد عرَّفه ابن عرفة والحطَّاب وغيرهما من علماء المالكية Ξ بأنه: «إخبار عن إنشاء المخبر معروفًا في المستقبل»[3].

وعرفه العَيْنِيّ الحنفي ς بقوله: «الوعد في الاصطلاح: الإخبار بإيصال الخير في المستقبل، والإخلاف: جَعْل الوعدِ خلافًا، وقيل: هو عدم الوفاء به»[4].

وعرَّف العِدَةَ بعضُ المعاصرين بأنها «الإعلان عن رغبة الواعد في إنشاء معروف في المستقبل يعود بالفائدة على الموعود له»[5].

ويظهر من هذا التعريف للوعد أمران:

الأول- أنه ليس في الوعد إلزام الشخص نفسه شيئًا الآن، وإنما هو إخبار

---

1) الزاهر فى معانى كلمات الناس 105/2.

2) الصحاح للجوهري 114/3.

3) تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص153، وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك 254/1. وانظر شرح حدود ابن عرفة 560/2.

4) عمدة القاري 347/1.

5) الوفاء بالوعد في الفقه الإسلامي لهارون خليف جيلي ص886.

عن شيء يفعله في المستقبل[1].

الثاني- أن الوعد اصطلاحًا لا يكون إلا بالمعروف[2].

ولهذين الأمرين أهمية كبيرة عند حديثنا عن الإلزام بالوعد والقضاء به.

أما المواعدة فرَسَمَهَا ابن رشد والحطَّاب وغيرهما في باب النكاح: بـ«أن يَعِدَ كلٌّ منهما صاحبه بالتزويج، فهي مفاعلة لا تكون إلا من اثنين، فإن وَعَدَ أحدهما دون الآخر فهذه العِدَة»[3].

وعرَّفها الدكتور نزيه كمال حماد بأنها «إعلان شخصين عن رغبتهما في إنشاء عقد في المستقبل تعود آثاره عليهما»[4].

وبناء على هذا الرسم الاصطلاحي للوعد والمواعدة نعلم أن ما يُعْرَف في هذا العصر بـ«بيع المرابحة للآمر بالشراء» هو من باب المواعدة، لا من باب الوعد والعِدَة لأمرين:

الأول- أن الوعد بالشراء من المشتري وبالبيع من البائع ليس وعدًا بمعروف محض، وإنما هو وعد بإنجاز معاوضة في المستقبل، وما كان كذلك لم يُصْطَلَح على تسميته وعدًا وعِدَةً، وإنما اصْطُلِحَ على تسميته مواعدة.

الثاني- أن المشتري والبائع كل منهما قد وَعَدَ الآخر بإنجاز عقد البيع في المستقبل، وبصدور الوعد من أكثر من طرف ينطبق على فعلهما مصطلح المواعدة

---

1) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك 254/1.

2) بيع التقسيط وأحكامه ص440.

3) المقدمات لابن رشد 520/1، ومواهب الجليل 413/3، والتاج والإكليل 412/3 .

4) الوفاء بالوعد لنزيه حماد ص830.

الدال على المشاركة والمفاعلة في الوعد، لا مصطلح الوعد والعِدَة[1].**المطلب الثاني- حكم إلزام الواعد بمعروف بوعده بالقضاء:**

كان ينبغي قبل ذِكْر اختلاف العلماء في إلزام الواعد بمعروف بوعده بالقضاء أن نذكر اختلاف العلماء في وفاء الواعد بوعده ديانة ومروءة دون قضاء، ولكنَّ سرد أقوال العلماء في هذه المسألة ونقاش أدلتهم يطيل البحث أكثر من المسموح بنشره في المجلات المحكمة، فرأيت حذفه، والآن لنعد إلى مطلبنا المطلب الثاني، فنقول:

اختلف العلماء في حكم القضاء بالوعد على الواعد وإلزامه به على خمسة أقوال:

القول الأول: أن الوعد لا يُقْضَى به على الواعد مطلقًا؛ لأن الوفاء به مستحب، ولا يُلْزَمُ الإنسان ويُجْبَرُ على شيء لم يجب عليه.

وبهذا قال أغلب من لم ير وجوب الوفاء بالوعد، وهو أحد أربعة أقوال لعلمائنا المالكية، لكن قال الحطَّاب ς عن هذا القول وعن القول بالقضاء بالعِدَة مطلقًا: إنهما قولان ضعيفان جدًّا[2].

وقد قال به أيضًا بعضُ مَن قال بوجوب الوفاء بالوعد ديانة، قال تقي الدِّين السُّبْكِيّ ς: «ولا أقول يبقى دَينًا حتى يُقْضَى مِن تركته، وإنما أقول يجب الوفاء تحقيقًا للصدق وعدم الإخلاف»[3].

---

1) المصدر السابق، وبيع التقسيط وأحكامه ص441.

2) البيان والتحصيل 18/8، 319/15، 322، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام ص157.

3) الفتوحات الربانية لابن علان 258/6، 259.

وقد استشكل ابن حجر ς هذه المقولة بقوله: «ويُنْظَر هل يمكن أن يقال: يَحْرُم الإخلاف، ولا يجب الوفاء؟ أي: يأثم بالإخلاف، وإن كان لا يُلْزَم بوفاء ذلك؟»[1].

وأجاب السَّخَاوِيُّ ς على ذلك في جزئه المسمَّى «التماس السعد في الوفاء بالوعد» فقال: «قلت: ونظير ذلك نفقة القريب، فإنها إذا مضت مدة يأثم بعدم الدفع، ولا يُلْزَم به، ونحوه قولهم في فائدة القول بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة: تضعيف العذاب عليهم في الآخرة مع عدم إلزامهم بالإتيان بها»[2].

ونظير ما ذكره السَّخَاوِيّ ς في مذهب المالكية أن مقتضى مذهبهم أن الواهب يأثم إذا طالبه الموهوب له بتسليم الهبة، فماطله حتى تم إبطالها عليه بفلس الواهب أو موته، لأن عدم القضاء بالهبة للموهوب والحكم ببطلانها في الفلس والموت مبنيٌ على اتهامهما بالعمل على حرمان الغرماء أو الورثة من بعض ما صار إليهم، وبناء الحكم على وجود التهمة في الظاهر، لا ينفي الإثم في الباطن، لأن حكم الحاكم لا يُحِلّ حرامًا ولا يُحَرِّم حلالاً.

وقال الشنقيطي ς: «ولكن الواعد إذا امتنع من إنجاز الوعد لا يحكم عليه به، ولا يُلْزَم به جبرًا. بل يؤمر به ولا يُجْبَر عليه؛ لأن أكثر علماء الأمة على أنه لا يُجْبَر على الوفاء به؛ لأنه وعدٌ بمعروف محض»[3].

---

(1) فتح الباري290/5.

(2) الفتوحات الربانية لابن علان 259/6، والوفاء بالوعد في الفقه الإسلامي لنزيه حمادص827.

(3) أضواء البيان 441/3.

القول الثاني: أن الوعد يُقْضَى به على الواعد مطلقًا.

رُوِيَ ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وابن الأَشْوَعِ، وابن شُبْرُمَةَ[1]، وذكره ابن رشد وغيره قولاً في المذهب، ولم يَعْزُوهُ لأحد بعينه، وقد تقدم أن هذا القولَ والقولَ الأول ضعيفان جدًّا عند المالكية[2].

القول الثالث: أن الوعد المجرد لا يلزم الواعدَ الوفاءُ به، أما المعلَّق على شرط فهو لازم ويُقْضَى به عليه متى تحقق الشرط المعلَّق عليه.

فإذا وعد رجلٌ آخرَ وعدًا مجردًا، أي: غير مقترن بصورة من صور التعليق، فلا يكون لازمًا، مثال ذلك: لو قال رجل لآخر: أنا أسلفك ما تتزوج به، أو أقضي عنك دَينك، أو سأله الآخر ذلك، فقال: نعم أفعل، فإن ذلك غير لازم له.

وإذا عَلَّقَ وعدَهُ على حصول شيء، أو على عدم حصوله، لزمه ذلك، فثبوت الشرط المعلَّقِ عليه، يُثْبِتُ الموعودَ به المعلَّقَ، مثال ذلك: لو قال رجل لآخر: بع هذا الشيء من فلان، وإذا لم يعطك ثمنه فأنا أعطيك إياه، فلم يعطه المشتري الثمن وامتنع أو ماطل، لزم الرجلَ أداءُ الثمن المذكور بناء على وعده، وهو مذهب الحنفية[3].

والأصل في ذلك ما تقرر عندهم من أن «المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة»[4]، وأن «الوعد لا يلزم الواعد إلا إذا كان معلقًا»[1].

---

1) صحيح البخاري 952/2، والبيان والتحصيل 345/15، والمحلى 278/6، وعمدة القاري 223/13.

2) البيان والتحصيل 18/8، 317/15، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام ص157.

3) البحر الرائق 339/3، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام 87/1.

4) الفتاوى البزازية 3/6.

وعللوا ذلك بأنه إذا كان معلَّقًا، ظهر منه معنى الالتزام كما في قوله: إن شُفِيتُ أَحُجّ، فَشُفِيَ يلزمه، ولو قال: أَحُجّ، لم يلزمه بمجرده[2].

وقد انتقد الشيخ مصطفى الزرقا بناء الحنفية الإلزام على الصورة اللفظية للوعد بكونها تعليقية أو غير تعليقية، وذكر أن التعليق وعدمه لا يغير من حقيقة الوعد شيئًا. قال: وما ذهب إليه المالكية من بناء الإلزام على فكرة دفع الضرر الحاصل فعلاً للموعود من تغرير الواعد أَوْجَهُ من الاجتهاد الحنفي[3].

القول الرابع: إن كانت العِدَة مرتبطة بسبب، ودخل الموعود في السبب، فإنه يُقْضَى عليه بها.

كما إذا وعده بأن يسلفه ثمن سلعة يريد شراءها، فاشتراها، أو أن يقرضه مهر امرأة، فتزوج، أو ما يصلح به داره، فهدم الدار . اعتمادًا على وعده، ففي مثل هذه الحالات يُقْضَى بالوعد على الواعد، أما إذا لم يباشر الموعود تلك الأسباب، فلا يلزم الواعد بشيء، وهذا هو القول المشهور في مذهب المالكية[4].

وقد ذكر العلامة محمد العزيز جعيط أن هذا القول المشهور ليس مبنيًّا على أساس وجوب الوفاء بالوعد، بل هو مبني على عدم وجوب الوفاء به، وإنما قُضِيَ به في صورة ما إذا أدخله في شراء عقار، أو تزوج امرأة، أو غير ذلك، لأنه تسبب له في إنفاق مال قد لا يتحمله ولا يقدر عليه، رفعًا للضرر عن الموعود المغرَّر به،

---

1) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص288.

2) غمز عيون البصائر 237/3، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام 87/1.

3) المدخل الفقهي العام 1030/2، 1031.

4) المدونة 224/4، والبيان والتحصيل 18/8، 318/15، 319، 343، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام ص155.

وتقريرًا لمبدأ تحميل التبعة لمن وَرَّطَهُ في ذلك، إذ **لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**[1].

القول الخامس: يُقْضَى بالعِدَة إن كانت على سبب، وإن لم يدخل الموعود بسبب العِدَة في شيء.

كأن يقول: أريد أن أتزوج، أو أن أشتري كذا، أو أن أقضي غرمائي، فأسلفني كذا، أو أريد أن أركب غدًا إلى مكان كذا فأعرني دابتك أو سيارتك، أو أن أحرث أرضي فأعرني جرارك أو بقرتك، فيقول: نعم، ثم يبدو له قبل أن يتزوج، أو أن يشتري، أو أن يسافر، فإن ذلك يلزمه، ويُقْضَى عليه به، ما لم يترك الموعود الأمر الذي وعده عليه، وكذا لو لم يسأله، وقال له هو من نفسه: أنا أسلفك كذا أو أَهَبُ لك كذا لتقضي دَينك أو لتتزوج أو نحو ذلك، فإن ذلك يلزمه، ويُقْضَى به عليه.

1) مجالس العرفان ومواهب الرحمن لجعيط ص232. وحديث لا ضرر ولا ضرار أخرجه مالك في الموطأ 745/2ح1429، ومن طريقه الشافعي في مسنده 224/1، ومن طريقه البيهقي 157/6ح11658، عن يحيى المازني مرسلاً، بإسناد صحيح. وأخرجه أحمد 326/5ح22830، وابن ماجه 784/2ح2340، والبيهقي 156/6 ح11657، 133/10ح20230 عن عبادة بن الصامت مرفوعًا. وأخرجه الدارقطني 77/3ح288، والحاكم في المستدرك 66/2ح2345، ومن طريقه البيهقي 69/6ح11166، عن أبي سعيد الخدري مرفوعًا: قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي. وأخرجه أحمد 313/1ح2867، وابن ماجه 784/2ح2341، والطبراني في الكبير 302/11ح11806، عن ابن عباس مرفوعًا. وأخرجه الطبراني في الكبير 228/11 ح11576، عن ابن عباس موقوفًا. وأخرجه الدارقطني 227/4ح83 عن عائشة مرفوعًا. قال النووي: «له طرق يقوي بعضها بعضا (...) وقال ابن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به، وقول أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف» جامع العلوم والحكم ص304. وصححه الألباني وتوسع في تخريجه. انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة 498/1،ح250.

أما إن كانت على غير سبب كما إذا قال: أسلفني كذا ولم يذكر سببًا، أو أعرني سيارتك أو دابتك أو بقرك ولم يذكر سفرًا ولا حاجة، فقال: نعم، ثم بدا له، أو قال هو من نفسه: أنا أسلفك كذا أو أَهَبُ لك كذا، ولم يذكر سببًا، ثم بدا له، فلا يُقْضَى بها عليه. قاله أَصْبَغُ، ونحوه عن مالك في الْعُتْبِيَّة[1].

قال الحطَّاب ح: «وهو قويٌّ أيضًا»[2].

ويبدو أن قول أَصْبَغَ مبنيٌ أيضًا على رفع الضرر عن الموعود؛ لأنه لما وعده على سبب، منعه من أن يحتال لنفسه في الأمر الذي كان سببًا للعِدَة، والله أعلم.

الترجيح:

الراجح والله أعلم هو القول الرابع، والقول الخامس لأصبغ قوي أيضًا؛ لأنهما مبنيان على رفع الضرر عن الموعود المغرَّر به، فهو لما وعده على سبب وباشره كشراء عقار، أو بنائه أو تزوج امرأة ونحو ذلك، تسبب له في إنفاق مال قد لا يتحمله ولا يقدر عليه، فوجب رفع الضرر عنه. وعلى قول أَصْبَغَ يُقْضَى به عليه؛ لأنه لما وعده على سبب، منعه من أن يحتال لنفسه في الأمر الذي كان سببًا للعِدَة، كل ذلك تقريرًا لمبدأ تحميل التبعة للمورِّط المتسبب بالضرر، إذ **لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**[3]، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي، جاء فيه:

«ثانيًا: الوعد (وهو الذي يصدر من الآمر أو المأمور على وجه الانفراد) يكون ملزمًا للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقًا على سبب ودخل

1) البيان والتحصيل 317/15، 318، 343، وما بعدها.

2) تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص157.

3) حديث حسنٌ، تقدم تخريجه قريباً.

الوعود في كلفة نتيجة الوعد»[1].

تنبيهان:

التنبيه الأول:

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري 222/5: «وقال ابن بَطَّال[2]: لم يُرْوَ عن أحد من السلف وجوب القضاء بالعِدَة . أي: مطلقًا . وإنما نُقِلَ عن مالك أنه يجب منه ما كان بسبب انتهى. وغفل عما ذكره ابن عبد البر عن عمر بن عبد العزيز، وعما نقله هو عن أَصْبَغَ، وعما سيأتي في البخاري الذي تصدى لشرحه في باب (من أمر بإنجاز الوعد) في أواخر الشهادات».

قلت: قد تقدم مذهب أَصْبَغَ مفصَّلاً، وما ذكره ابن بَطَّال عن أَصْبَغَ[3] يمكن فهمه بما يتفق مع مذهبه بخلاف ما فهمه به ابنُ حجر، ولولا ما رُوِيَ عن سعيد ابن الأَشْوَعِ وابن شُبْرُمَةَ[4]، لكان لنفي ابن بَطَّال وجه، وذلك لأنه ما من أحد ممن رُوِيَ عنه القضاء بالعِدَة إلا وتجد فيما رُوِيَ عنه ما يدل على أن ذلك ليس على إطلاقه، أو ما يدل على خلافه، فهذا عمر بن عبد العزيز ؒ الذي رَوَى عنه صاحب الْعُتْبِيَّة[5] من طريق سَحنون، عن ابن وهب، عن يونس بن زيد، عن ابن

---

(1) مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع5ج2ص1599، 1600، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ص91.

(2) شرح صحيح البخارى لابن بطال 115/7.

(3) شرح صحيح البخارى لابن بطال 114/7.

(4) قال البخاري: «وقضى ابن الأشوع بالوعد»، وذكر نحوه ابن حزم والعيني عن ابن شبرمة. صحيح البخاري 952/2: كتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، والمحلى 278/6، وعمدة القاري 223/13.

(5) البيان والتحصيل 346/15.

شِهَابٍ الزهري: «أن قومًا وعدوا رجلاً في أعطياتهم بشيء وجدوه منها إذا خرجت، فنكصوا عنه، فرافعهم إلى عمر بن عبد العزيز، فقضى له عليهم بها» قد رَوَى عنه سَحنون في المدونة[1]. التي لا تجاريها الْعُتْبِيَّةُ صحة وضبطًا . القصةَ نفسها وبالإسناد نفسه عن ابن شهاب الزهري «أنه قال في رجل أتى قومًا، فأعطوه إلى العطاء، وكتبوا له ودفعوا إليه الكتاب، فبلغ ما أُعْطِيَ، فنزع رجال. قال ابن شهاب: قضى عمر بن عبد العزيز أن الصدقة جائزة، وليس لصاحبها أن يرجع فيها».

فقضاء عمر وفتوى ابن شهاب . كما ذكرت المدونة . كانا في الصدقة بعدما وجبت لصاحبها، وكُتِبَ له بها كتاب، وهذا يختلف عن العِدَة التي هي وعد من الواعد بأنه سيفعل شيئًا في المستقبل، لا أنه فعل ذلك الآن، وإنما ينفع قضاءُ عمرَ وقولُ ابنِ شهاب حجة لمذهب مالك في وجوب الهبة والصدقة والقضاء بهما للموهوب له والمتصدق عليه خلافًا للجمهور القائلين بعدم وجوبها له إلا بالقبض[2].

التنبيه الثاني:

ذهب بعض العلماء إلىٰ وجوب الوفاء بالوعد مروءة وديانة، ولكنهم لم يتكلموا عن القضاء بالوعد على الواعد، فلا يُعْلَم مذهبهم فيه، من هؤلاء: أبو حامد الغزالي وأبو بكر بن العربي وابن تيمية وغيرهم[3].

(1 116/6، 117، 119.

(2 مختصر اختلاف العلماء 137/4، والإشراف على نكت مسائل الخلاف 673/2.

3) إحياء علوم الدين 142/3، وأحكام القرآن لابن العربي 1800/4، وحاشية ابن الشاط على فروق القرافي24/4، 25، وطبقات الشافعية الكبرى 232/10، والفتوحات الربانية لابن علان 258/6، 259، والاختيارات العلمية لابن تيمية 555/5.

المبحث الثاني: حكم القضاء بالمواعدة في البيع (المرابحة للآمر بالشراء).

من المعلوم أنه لا أحد يَعِدُ آخر بشراء سلعة بربح إلا ويكون للواعد مصلحة في هذه العِدَة، إما لكون السلعة المطلوبة من السلع التي يصعب على مثله جلبُها مباشرة، وإما لأنه قد جعل في وعده بالشراء شرطًا له فيه مصلحة، وهذا الشرط غالبًا ما يكون هو «الأجل»، فأصبح دافع التوسع بالأجل من جانب الواعد بالشراء، ودافع الرغبة في الربح من جانب الواعدِ بالبيع الموعودِ بالشراء هما المحفِّزين على انتشار صورة من صور البيع عُرِفَت في عصرنا الحاضر بـ«بيع المرابحة للآمر بالشراء» وذلك بأن يَعِدَ إنسان آخر بشراء سلعة بربح محدد بثمن مؤجل دفعة واحدة، أو مقسَّط على دفعات.

وقد ظن الدكتور سامي حمود أن هذا البيع باسمه وصورته (بيع المرابحة للآمر بالشراء) من بنات فكره[1]، وليس الأمر كما ظن، فهذه الصورة موجودة في الفقه الإسلامي تناولها علماؤنا المالكية في بيوع العِينَة والآجال، وتناولها غيرهم في مواضع مختلفة، ولعل سبب عدم شهرتها أن الجمهور على منع التعامل بها، إما لكونها من بيوع العِينَة المحظورة، أو لأن البيع فيها غير منعقد، والإمام الشافعي حين أجازها، أجازها بشرط الخيار للمتعاقدين، بأن لا تكون المواعدة ملزمة لهما، وعدم الإلزام لا يشجع على التعامل بها.

ولنعد الآن إلىٰ قضية هذا المبحث (حكم القضاء بالمواعدة في البيع)، وسيكون الكلام عليها في مطلبين:

---

(1) بيع المرابحة للآمر بالشراء لسامي حمود ص1092، وبحوث في المصارف الإسلامية لرفيق المصري ص249.

المطلب الأول: مذاهب المتقدمين في المواعدة على البيع:

رأيت أن من المفيد قبل ذِكْر آراء علماء العصر في حكم الإلزام والقضاء بالمواعدة في البيع أن أبيِّن . بشيء من التفصيل . مذاهب العلماء المتقدمين في المواعدة على البيع؛ لأن كل فريق من المعاصرين يحتج لمذهبه في جواز الإلزام بالمواعدة في البيع أو تحريمه بما سطَّره الأقدمون في هذا الباب، ولنبدأ بمذهبَيِ المالكية والشافعية ونتوسع فيهما دون سواهما؛ لأنهما عمدة المختلفِين:

أولاً- مذهب المالكية:

يبحث علماء المالكية المواعدة بالبيع من خلال بحثهم لأوجه العِينَة وما يجوز منها وما لا يجوز.

وأوجه العِينَة عندهم ثلاثة: جائزة، ومكروهة، ومحظورة:

قال ابن رشد: «والعِينَة على ثلاثة أوجه: جائزة، ومكروهة، ومحظورة. فالجائزة أن يمر الرجل بالرجل من أهل العِينَة، فيقول له: هل عندك سلعة كذا أبتاعها منك؟ فيقول له: لا، فينقلب عنه على غير مراوضة ومواعدة، فيشتري تلك السلعة التي سأله عنها، ثم يلقاه فيخبره أنه قد اشترى السلعة التي سأله عنها، فيبيعها بما شاء من نقد أو نسيئة.

والمكروهة أن يقول له: اشتر سلعة كذا وكذا فأنا أربحك فيها وأشتريها منك، من غير أن يراوضه على الربح.

والمحظورة أن يراوضه على الربح، فيقول له: اشتر سلعة كذا وكذا وأنا أربحك فيها كذا وأبتاعها منك بكذا»[1].

---

[1] المقدمات 55/2.

قال: «وفي هذا الوجه [العِينَة المحظورة] ست مسائل تفترق أحكامها بافتراق معانيها، ثلاث في قوله: اشتر لي، وثلاث في قوله: اشتر لنفسك، أو يقول: اشتر، ولا يقول: لي، ولا لنفسك، وذلك سواء:

إحداها: أن يقول له: اشتر لي سلعة كذا وكذا نقدًا بعشرة، وأنا أشتريها منك باثني عشر نقدًا.

والثانية: أن يقول له: اشتر لي سلعة كذا وكذا بعشرة نقدًا، وأنا أشتريها منك باثني عشر إلى أجل.

والثالثة: عكسها وهي أن يقول له: اشتر لي سلعة كذا وكذا باثني عشر إلى أجل، وأنا أشتريها منك بعشرة نقدًا.

الرابعة: أن يقول: اشتر سلعة كذا وكذا بعشرة نقدًا، وأنا أشتريها منك باثني عشر نقدًا.

الخامسة: أن يقول: اشتر سلعة كذا وكذا بعشرة نقدًا، وأنا أشتريها منك باثني عشر إلى أجل.

السادسة: عكسها وهي أن يقول: له اشتر سلعة كذا وكذا باثني عشر إلى أجل وأنا أشتريها منك بعشرة نقدًا»[1].

ولما كانت الصورتين الثانية والخامسة هما المستخدمتين في «بيع المرابحة للآمر بالشراء»، فسأقتصر على بيان حكمهما دون غيرها، قال ابن رشد:

«وأما الثانية وهو أن يقول: اشتر لي سلعة كذا بعشرة نقدًا، وأنا أبتاعها منك باثني عشر إلى أجل، فذلك حرام لا يَحِلّ ولا يجوز؛ لأنه رجل ازداد في سلفه، فإن

[1] المقدمات 55/2، 56، والبيان والتحصيل 86/7، وما بعدها، 221/8.

وقع ذلك لزمت السلعة للآمر؛ لأن الشراء كان له، وإنما أسلفه المأمور ثمنها؛ ليأخذ به منه أكثر منه إلى أجل، فيعطيه العشرة معجَّلة ويطرح عنه ما أربى، ويكون له جُعْل مثله بالغًا ما بلغ في قول، والأقل من جُعْل مثله أو الدينارين اللذين أربى له بهما في قول، وفي قول سعيد بن المُسَيِّب: لا أجرة له بحال؛ لأن ذلك تتميم للربا، قال في سماع سَحنون: وإن لم تَفُتِ السلعة فُسِخَ البيع، وهو بعيد، فقيل: معنى ذلك إذا عَلِمَ البائع الأول بعملهما (...).

وأما الخامسة وهي أن يقول: اشتر[1] سلعة كذا بعشرة نقدًا، وأنا أبتاعها منك باثني عشر إلى أجل، فهذا لا يجوز إلا أنه يُخْتَلَفُ فيه إذا وقع، فروى سَحنون عن ابن القاسم، وحكاه عن مالك: أن الآمر يلزمه الشراء باثني عشر إلى أجل؛ لأن المشتري كان ضامنًا لها لو تلفت في يده قبل أن يشتريها منه الآمر، ولو أراد أن لا يأخذها بعد اشتراء المأمور، كان ذلك له، واستحب للمأمور أن يتورع فلا يأخذ من الآمر إلا ما نقد في ثمنها، وقال ابن حبيب: يفسخ البيع الثاني إن كانت السلعة قائمة، وترد إلى المأمور، فإن فاتت رُدّت إلى قيمتها معجَّلة يوم قَبَضَهَا الآمر، كما يصنع بالبيع الحرام؛ لأنه كان على مواطأة بيعها قبل وجوبها للمأمور، فدخله بيع ما ليس عندك»[2].

وعلة منع البيع في الصورتين السابقتين عندهم مركبة من أمرين:

الأمر الأول: تهمة العِينَة؛ لأن البائع المأمور لا غرض له في السلعة ولا هو يريدها، وإنما يريد العين بالازدياد في السلف بإعطاء عشرة عاجلة باثني عشر مؤجلة، وهذا الأمر أظهر في الصورة الثانية؛ لأن الشراء كان للآمر بقوله: اشتر

---

(1) وقع في المقدمات 58/2. «اشتر لي». والصواب حذف «لي» انظر البيان والتحصيل 87/7، 88.

(2) المقدمات 57/2، 58. وانظر البيان والتحصيل 87/7، 88، ومواهب الجليل 406/4.

لي، ولكن بمجرد المراوضة على السعر والربح دخلت الصورتان في العِينَة المحظورة، قال القاضي عياض ς في التنبيهات: «الحرام الذي هو ربا صُرَاح أن يراوض الرجلُ الرجلَ على ثمن السلعة الذي يساومه فيها ليبيعها منه إلى أجل، ثم على ثمنه الذي يشتريها به منه بعد ذلك نقدًا، أو يراوضه على ربح السلعة التي يشتريها له من غيره فيقول: أنا أشتريها على أن تربحني فيها كذا، أو للعشرة كذا. ابن حبيب: هذا حرام»[1].

وقال الخَرَشِيّ ς: «والمعنى أن الشخص إذا قال لآخر: اشتر سلعة كذا بعشرة نقدًا وآخذها منك باثني عشر لأجل كشهر مثلاً، فإنه لا يجوز لما فيه من سلف جر نفعًا، ثم تارة يقول الآمر: لي، وتارة لا يقول: لي، فإن قال لي فإن السلعة...»[2].

الأمر الثاني: بيع المأمور السلعة قبل ملكها، ولذلك قال ابن حبيب: «يفسخ البيع الثاني (...) كما يصنع بالبيع الحرام؛ لأنه كان على مواطأة بيعها قبل وجوبها للمأمور، فدخله بيع ما ليس عندك»[3].

ومن هنا نعلم أن المواعدة المستخدمة في «بيع المرابحة للآمر بالشراء» سواء جُعِلَ لكلا المتبايعين، أو لأحدهما الخيار، أم لم يُجْعَل هي من بيوع العِينَة المحظورة عند المالكية، بَلْهَ أن يُلْزَمَا بالمواعدة ويقضى عليهما بذلك، لأن في بيع المرابحة العصرية: يتراوض البائعان على السعر والربح، ويتفقان على كل شيء، وجَعْل الخيار لهما يبعدهما عن بيع ما ليس عندهما، ولكن لا يدفع عنهما تهمة القصد إلى العِينَة؛ خلافًا لما ذهب إليه شيخنا الشيخ الصادق الغرياني . حفظه الله .

---

1) منح الجليل 103/5.

2) شرح الخرشي على خليل 107/5.

3) المقدمات 58/2، وقضايا فقهية ومالية معاصرة 192.

حين حمل قول المالكية بالمنع على لزوم المواعدة وعدم الخيار، واحتج لما ذهب إليه بما يلي:

1. ما قاله ابن رشد في بيان حكم الصورة الخامسة من العِينَة المحظورة وهي أن يقول: اشتر سلعة كذا بعشرة نقدًا، وأنا أبتاعها منك باثني عشر إلى أجل، قال: «فهذا لا يجوز إلا أنه يختلف فيه إذا وقع، فروى سَحنون عن ابن القاسم، وحكاه عن مالك أن الآمر يلزمه الشراء باثني عشر إلى أجل؛ لأن المشتري كان ضامنًا لها لو تلفت في يده قبل أن يشتريها منه الآمر، ولو أراد أن لا يأخذها بعد اشتراء المأمور، كان ذلك له، واستحب للمأمور أن يتورع فلا يأخذ من الآمر إلا ما نقد في ثمنها، وقال ابن حبيب: يفسخ البيع الثاني إن كانت السلعة قائمة، وترد إلى المأمور، فإن فاتت ردت إلى قيمتها معجَّلة يوم قبضها الآمر، كما يصنع بالبيع الحرام؛ لأنه كان على مواطأة بيعها قبل وجوبها للمأمور، فدخله بيع ما ليس عندك»[1].

قال الشيخ الصادق حفظه الله: «فقوله: ولو أراد أن لا يأخذها بعد اشتراء المأمور، كان ذلك له، يدل على أن قول ابن القاسم بإمضاء البيع إذا وقع مبنيٌ على أن الوعد بالشراء من الآمر غير ملزم، وما دام غير ملزم له، فمعناه أنه على الخيار إن شاء مضى في الصفقة، وإن شاء ترك، والخيار لا يبقى معه المحذور الذي من أجله كان المنع، وهو بيع المأمور السلعة قبل تملكها»[2].

وذكر عن ابن رشد والحطَّاب وغيره من شراح مختصر خليل أن قول ابن القاسم بإمضاء البيع إذا وقع مقيد بقيدين:

---

1) المقدمات 57/2، 58. وانظر البيان والتحصيل 87/7، 88، ومواهب الجليل 406/4.

2) قضايا فقهية ومالية معاصرة 193.

الأول– أن يكون ضمان المبيع قبل أن يشتريه الآمر من المأمور.

الثاني– أن يجعل الخيار للآمر بعد تملك المأمور السلعة[1].

ويجاب عما ذكره الشيخ بأن المحذور الذي من أجله مُنِعَ البيع في الصورة السابقة لا ينحصر في بيع المأمور السلعة قبل تملكها، فهناك وصف آخر أو علة أخرى إضافة إلى ما ذكره أنتجت الحكم، وهي المواطأة على العِينَة، ومعلوم أن الحكم إذا تعلق بوصفين لم يزل بزوال أحدهما[2].

ولذلك نص ابن رشد ς في مواضع على أن هذه الصورة من العِينَة المحظورة مع تقريره للخلاف فيها بعد المضي[3].

وقال الحطَّاب ς: «فقول المصنف: (بخلاف: اشترها بعشرة نقدًا وآخذها باثني عشر إلى أجل) يعني به: أنه يمتنع أن يقول الرجل للرجل: اشتر سلعة كذا بعشرة نقدًا، وآخذها باثني عشر لأجل سواء قال: اشترها لي، أو لنفسك، أو لم يقل: لي، أو لنفسك، فهذا ممنوع، ولكن لكل واحد حكم يخصه»[4].

وعليه فالمضي بعد الوقوع بالقيدين المذكورين لا ينافي الحظر ابتداء، إذ ليس كل ما قيل بإمضائه بعد وقوعه يجوز الإقدام عليه، وهذا بيِّن، وله أمثلة كثيرة في أبواب المعاملات: النكاح والبيوع وغيرهما.

2. الثاني مما تعلّق به شيخنا الغرياني للدلالة على أن الخيار هو المحلل للمواعدة في البيع والمعاوضات قولهم: «ليس من الممنوع في الصرف أن يشتري

---

1) قضايا فقهية ومالية معاصرة 193، 194.

2) المسودة في أصول الفقه ص417.

3) المقدمات 56/2، والبيان والتحصيل 86/7، 221/8.

4) مواهب الجليل 406/4.

شخص الحلي من الذهب بالنقد على أن يريه لأهله، فإن أعجبهم رجع وأتم البيع، وإن لم يعجبهم رده، فهذا وعد بالصرف، لكنه لما كان وعدًا، لا عقدًا، وكان على الخيار ينشأ عنه عند اختيار الإمضاء عقد جديد أجازوه»[1].

ولنقاش هذه الجزئية أقول:

أولاً– إن راويها، وهو ابن المواز في كتابه[2]. اختار مَنْعَهَا، فقال: «خفَّفه مالك وكَرِهَهُ، وكراهيته أحبُّ إلينا، إلا أن يأخذها من غير إيجاب، ولا على الشراء».

ثانيًا– أنه خلاف المشهور عن مالك، قال الباجي: «لأن وجهه إثبات الخيار في الصرف، وهو قول شاذ، وجَوَّزَ التأخير فيه بعد عقده على النقد، وهو أيضًا بعيد، ويحتمل أن يريد به المواعدة في الصرف وتقرير الثمن دون عقد؛ ولذلك قال: إنه إن رضيهما أهله رجع فاستوجبهما منه، فذكر أن الإيجاب لم يوجد بعد، وإنما كان ذلك على سبيل تقرير الثمن ومعرفة ما يتبع الصرف إن رضيها أهله لما كُلِّفَ الطلب ومعرفة الثمن فلم يُجْعَل إليه عقده»[3].

ثم إن ما ذكر في الراوية لا يخشى فيه تواطؤ العاقدين على العِينَة؛ لأن الصرف لا يدخله الأجل، ولا يكون إلا ناجزًا عند إيجابه، غاية ما تدل عليه هذه الرواية أمران:

الأول– إثبات جواز الخيار في الصرف كجوازه في البيع، وهو – كما تقدم– خلاف المشهور المعروف من مذهب مالك.

---

1) قضايا فقهية ومالية معاصرة 199.

2) ذكرها عنه ابن أبي زيد القيرواني في النوادر والزيادات 370/5 .

3) المنتقى شرح الموطأ 272/4.

الثاني- إلحاق الحلي بالعروض في باب الصرف، كما ألحقوه بها في باب القراض في عدم جواز القراض به؛ لأن الصياغة غيّرت حكمه[1].

والغريب أن شيخنا الصادق – حفظه الله – كان قبل ذلك قد قرر تبعًا لأئمة المذهب أن الخلاف في المواعدة على الصرف مبني على وجود المراوضة في السوم وعدمها، فالقول بالكراهة لابن القاسم، والجواز لابن نافع، إنما هو متى لم يكن في المواعدة مراوضة على السوم، وقول أَصْبَغَ بالمنع متى كانت هناك مراوضة واتفاق على السوم[2].

ثانيًا مذهب الشافعية:

قال الشافعي[3]: «وإذا أَرَى الرجلُ الرجلَ السلعةَ، فقال: اشتر هذه وأربحك فيها كذا، فاشتراها الرجل، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها بالخيار، إن شاء أحدث فيها بيعًا، وإن شاء تركه. وهكذا إن قال: اشتر لي متاعًا، ووصفه له، أو متاعًا أيَّ متاع شئتَ، وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء يجوز البيع الأول، ويكون هذا فيما أعطى من نفسه بالخيار، وسواء في هذا ما وصفتُ إن كان قال: أبتاعه[4] وأشتريه منك بنقد أو دَيْن، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار في البيع الآخر، فإن جدداه جاز، وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين:

أحدهما: أنه تبايعاه قبل أن يملكه البائع.

---

1) المنتقى شرح الموطأ 157/5.

2) قضايا فقهية ومالية معاصرة 196، 197.

3) الأم 39/3.

4) كذا، والصواب: ابتعه.

والثاني: أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا، أربحك فيه كذا».

نلاحظ في نص الشافعي السابق أنه لم ير المواعدة بالشراء وذكْرَ الربح ذريعةً وحيلة لأكل الربا كما فعل المالكية حين أعطوا شبهة العقد حكم العقد فحرموها، لكنه . أي: الإمام الشافعي ς . اشترط أن يكون المتبايعان كل منهما بالخيار، لأن إلزامهما بالمواعدة يجعلها تنقلب عقدًا ممنوعًا لسببين يتحققان معًا، كل واحد منهما كاف لمنعه:

السبب الأول: أنهما تعاقدا على مبيع لا يملكه البائع، وبيع ما ليس مملوكًا للبائع منهي عنه.

السبب الثاني: بيَّنه بقوله: «أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا، أربحك فيه كذا» ولم يشرحه أحد من المتقدمين – حسب علمي – وفسَّره المعاصرون بتفسيرين:

التفسير الأول: قال عبد العظيم أبو زيد: «فيها مخاطرة عدم رضا البائع[1] ثمن السلعة التي اتفق مع المأمور على شرائها منه، وذلك إذا لم يكن الآمر عالمًا بثمن السلعة التي يرغب إلى المأمور بشرائها، فهو إذا قال له مثلاً: اشتر هذه وأربحك فيها عشرة، فإنه لم يُرِدْ أيَّ ثمن تضاف إليه العشرة، وإنما أراد ثمنًا في حدود معيَّنة أو بقدر معيَّن. فإذا كان الآمر ملزمًا بالشراء، ولم يحصل تحديد للثمن، فإن الأمر سيؤول إلى عقد لم يرض به المشتري إن انتهى الثمن إلى فوق ما قدَّره وأراده، فكان في المسألة مع الإلزام خَطَر أن الآمر أراد الشراء مرابحة على ثمن معيَّن دون غيره، وهو ما عبَّر عنه الإمام الشافعي بقوله (...) فإذا لم يتحقق الشراء بذلك الثمن تحقق إكراه الآمر على الشراء بثمن لا يرضاه ما دام ملزمًا بالشراء،

[1] كذا، والصواب: «الآمر»؛ لأنه هو المشتري، والبائع هو المأمور.

فكان في المسألة (...) شبهةُ بيع ما لم يملكه البائع، وخطر البيع على ثمن معيَّن قد لا يتحقق فينعدم الرضا»[1].

التفسير الثاني: قال رفيق يونس المصري: «لأن المأمور قد لا يجد السلعة المطلوبة في السوق بالسعر المحدد، فيذهب سعيه باطلاً، ومعنى ذلك أن العقد عقد غَرَر، فقد يتم للمأمور الشراء بالسعر المحدد، وقد لا يتم، وليس هناك ما يدعو إلى اغتفار هذا الغَرَر»[2].

وكلا التفسيرين صالح لمنع المسألة حال الإلزام، إلا أن التفسير الثاني أقرب إلى نص الشافعي ؒ؛ لأنه منعه من المخاطرة والغَرَر في قوله للمأمور بلسان الحال أو المقال: «إن اشتريته على كذا، أربحك فيه كذا»[3]. فالسعر الذي سيشتري به المأمور محدد، وإنما المخاطرة في وجوده.

ثالثًا- مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أن صيغة الاستقبال لا ينعقد بها البيع كأن يقال: سأبيعك، أو سوف أبيعك، لأنها وعد مجرد، وفي معنى المساومة في البيع[4].

وكذلك لا ينعقد عندهم بيع الإنسان ما ليس مملوكًا له إلا في السَّلَم[5]، وذلك إذا كان البائع يبيع بالأصالة عن نفسه، فإن كان وكيلاً عن البائع انعقد بيعه وجاز،

---

1) بيع المرابحة لعبد العظيم أبو زيد ص157، 158.

2) بحوث في المصارف الإسلامية لرفيق المصري ص251.

3) الأم 39/3.

4) درر الحكام شرح مجلة الحكام 140/1

5) ومن شروط السلم عندهم وعند الجمهور تعجيل رأس المال وقبضه فعلا قبل افتراقهما بالأبدان. انظر الفقه الإسلامي وأدلته 602/4.

وإن كان فضوليًّا وُقِفَ على إجازة المالك[1]، وإذا باع ملكه الغائب على الصفة ثبت للمشتري خيار الرؤية ولو وجده على الصفة التي اشتراه عليها[2].

وعليه فبيع المرابحة للآمر بالشراء غير منعقد أصلاً عند الحنفية لدخوله ضمن معنى أو أكثر من المعاني السابقة، ومما يدل على أن المواعدة عندهم لا ينعقد بها البيع أمران:

الأمر الأول: ما جاء عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني ς في كتاب المخارج في الحِيَل[3]: «قلت: أرأيت رجلاً أمر رجلاً أن يشتري دارًا بألف درهم، وأخبره أنه إن فعل، اشتراها الآمر بألف درهم ومائة درهم، فأراد المأمور شراء الدار، ثم خاف إن اشتراها أن يبدو للآمر فلا يأخذها، فتبقى في يد المأمور، كيف الحيلة في ذلك؟

قال: يشتري المأمور الدار على أنه بالخيار فيها ثلاثة أيام، ويقبضها، ويجيء الآمرُ ويبدأ فيقول: قد أخذت منك هذه الدار بألف ومائة درهم. فيقول المأمور: هي لك بذلك، فيكون ذلك للآمر لازمًا، ويكون استيجابًا من المأمور للمشتري: أي: ولا يقل المأمور مبتدئًا: بعتك إياها بألف ومائة؛ لأن خياره يسقط بذلك، فيفقد حقه في إعادة الدار إلى بائعها، وإن لم يرغب الآمر في شرائها تمكن المأمور من ردها بشرط الخيار، فيدفع عنه الضرر بذلك».

فدل إرشاده للآمر بأن يشتري الدار على أنه بالخيار ثلاثة أيام أنه لا يجوز له أن يبيعها للمأمور قبل تملكها، وإلا لما احتاج لإرشاده إلى هذه الحيلة، كما دل

---

1) بدائع الصنائع 146/5، 147، والبحر الرائق 279/5، 280.

2) فتح القدير 335/6.

3) ص37.

عدم إرشاده للآمر والمأمور بأن يتبايعاها بالخيار للمشتري، أو لهما جميعًا، على أنه لا خيار لهما في هذا البيع؛ لعدم انعقاده أصلاً[1].

الأمر الثاني: كلامهم عن اختلاف مشايخهم في تكييف عقد الاستصناع، أهو مواعدة أم معاقدة[2].

والذي يعنينا من هذا الاختلاف أن الذين قالوا: إن عقد الاستصناع مواعدة احتجوا بعدم انعقاده.

والذين قالوا بأنه بيع ومعاقدة احتجوا بأنه جُوِّزَ استحسانًا في مورده على غير قياس، أو قياسًا على السَّلَم. فدل ذلك كله على أن المواعدة لا ينعقد بها البيع عندهم، ولو سُلِّم جدلاً بأنه بيع منعقد، لكان بيعًا منحلاً لتضمنه الخيار للمتعاقدين.

رابعاً- مذهب الحنابلة:

قال منصور البُهُوتِيّ ς: «ولو قال البائع: بعتك كذا بكذا، فقال المشتري: أنا آخذه بذلك. لم يصح، أي: لم ينعقد البيع؛ لأن ذلك وعدٌ بأخذه، فإن قال المشتري لمن قال له بعتك كذا بكذا: أخذته منك، أو أخذته بذلك. صح البيع لوجود الإيجاب والقبول»[3].

خامساً- مذهب الظاهرية:

قال ابن حزم ς: «والتواعد في بيع الذهب بالذهب أو بالفضة، وفي بيع الفضة بالفضة، وفي سائر الأصناف الأربعة بعضها ببعض جائز، تبايعا بعد ذلك أو لم يتبايعا؛ لأن التواعد ليس بيعًا، وكذلك المساومة أيضًا جائزة، تبايعا أو لم

---

1) وانظر بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية لرفيق المصري ص1149.

2) انظر فتح القدير 115/7، وتحفة الفقهاء 363/2، والمبسوط للسرخسي 243/12.

3) كشاف القناع 147/3. وانظر أيضًا مطالب أولي النهى 6/3.

يتبايعا؛ لأنه لم يأت نهي عن شيء من ذلك»[1].

فتبيّن مما سردتُه أن لدينا ثلاثةَ أقوالٍ للمتقدمين في المواعدة:

1. قول من أصوله سد ذرائع الربا أعطاها شبهة العقد، فحكم بتحريمها وأدرجها ضمن بيوع العِينَة المحظورة.

2. وقول اشترط الخيار للمتعاقدين للخروج بهذه المعاملة عن الغَرَر، وعن أن تكون من بيع الإنسان ما لا يملك أو ما ليس عنده.

3. وقول لا يرى لها أثرًا البتة، لأن بيع الإنسان ما ليس مملوكًا له غير منعقد إذا كان البائع يبيع بالأصالة عن نفسه إلا في السَّلَم، ولأنه وعد بالشراء وليس شراء، والوعد . عندهم . لا يجب الوفاء به.

المطلب الثاني: اختلاف المعاصرين في جواز اشتراط لزوم المواعدة للطرفين والقضاء بهذا الشرط.

اختلف علماء العصر في جواز اشتراط لزوم المواعدة للطرفين والقضاء بها على المتواعدين ببيع أو بمعاوضة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: اشتراط لزوم المواعدة السابقة على عقد البيع جائز، ويجب على المتواعدين الوفاء بها مروءة وديانة، ويُقْضَى بها عليهما في البيوع وسائر المعاوضات.

وأبرز من قال بذلك: سامي حمود، والقرضاوي، والقَرَهْدَاغِيّ، وعبد الله بن

[1] المحلى 465/7، 466.

مَنِيع، وغيرهم[1]. وبه صدر قرار مؤتمر المصرف الإسلامي الأول المنعقد بدبي، وقرار مؤتمر المصرف الإسلامي الثاني المنعقد بالكويت[2].

أدلة هذا القول:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة:

الدليل الأول: أن كل ما يجب ديانة يمكن القضاء به إذا اقتضت المصلحة ذلك.

قالوا: وقد عرفنا أن الوعد ملزم للطرفين ديانة وقضاء طبقًا لأحكام المذهب المالكي، وملزم للطرفين ديانة طبقًا لأحكام المذاهب الأخرى. وكل ما يجب ديانة أمكن القضاء به إذا اقتضت المصلحة ذلك وأمكن للقضاء التدخل فيه[3].

نقاشه:

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأول: أن الوعد الذي وقع الاختلاف فيه بين المالكية وغيرهم، فقال المالكية بالإلزام به ديانة وقضاء، وقال غيرهم بالإلزام به ديانة لا قضاء هو الوعد بمعروف من جانب واحد، كأن يَعِدَ شخصٌ آخرَ بأن يدفع له مبلغًا من المال. ومسألتنا هذه ليست من هذا القبيل، لأن الوعد فيها من أحد الطرفين يقابله وعد من الطرف الآخر، فهو أقرب إلى العقد منه إلى الوعد، وينبغي أن تطبق عليه أحكام العقد[4].

---

1) بيع المرابحة للآمر بالشراء لسامي حمود ص1102، والمرابحة للآمر بالشراء للسالوس ص1061، 1062، وبيع المرابحة للآمر بالشراء للقرضاوي ص102.

2) المرابحة للآمر بالشراء للسالوس ص1061، 1062، وبيع التقسيط وأحكامه ص468.

3) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1000.

4) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1001.

الوجه الثاني: أن الوعد الذي قال المالكية . في المشهور عنهم . بوجوب الوفاء به والإلزام به بالقضاء هو الوعد القائم على سبب وباشره الموعود، كأن يعده بدفع المهر عنه إن تزوج، فيخطب الموعود امرأة، أو يعده بدفع قيمة ما يصلح به داره، فيهدمها، وفي قول قوي لهم: إن الوعد الذي يُقْضَى به ما كان على سبب وإن لم يباشره الموعود. وما سوى هذين القولين ضعيف جدًا عندهم لا يعول عليه كما قرر ذلك الحطَّاب ح[1]، وفي اقتراح الإلزام بالوعد في المواعدة العصرية سيكون كلٌّ من البائع والمشتري ملزمًا بما وَعَدَ به صاحبه قبل أن يباشر الآخر سبب ما وُعِدَ به.

الوجه الثالث: أن الوعد الذي اختلفت المذاهب في وجوب الوفاء به ديانة والحكم به قضاء هو الوعد الجائز شرعًا، وإذا ثبت أن في الإلزام بالوعد في المواعدة المقترحة محظورًا شرعيًا، لأنه بالإلزام صار عقدًا، والعقد على ما ليس في ملك بائعه لا يجوز، فقد صار الوعد بالالتزام بما لا يجوز لا يجوز، وكذلك الوفاء بمثل هذا الوعد لا يجوز، لأن الوعد بحرام لا يَحِلّ، ولا يَحِلّ الوفاء به باتفاق كمن وَعَد بزنا أو شرب خمر أو نحو ذلك[2].

الدليل الثاني: الأخذ بالإلزام هو الأحفظ لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات، وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعميل[3].

نقاشه:

ونوقش هذا الاستدلال بأنه غير مقبول بعد ما ثبت أن في الإلزام محظورًا

---

1) تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص157.

2) بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية لرفيق المصري ص1150.

3) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1001.

شرعيًّا؛ لأن المصلحة التي فيه تكون غير معتبرة شرعًا، فهي كالمصلحة التي تعود على الطرفين في بيع الإنسان ما ليس عنده الذي نهى عنه الشارع[1]، وكالمصلحة التي تعود على المتعاملين بالربا والغَرَر وغيرهما مما نهى الشارع الحكيم عنه، فكل ما حصل ويحصل لمن يتعامل بمثل هذه المعاملات من مصالح لا ينهض دليلاً لإباحتها، لأنها من المصالح الملغاة الغير معتبرة شرعًا.

الدليل الثالث: أنه إذا جاز الإلزام بالوعد بمعروف والقضاء به إذا كان على سبب ودخل الموعود في السبب، فالإلزام به في البيع والمعاوضات أَوْلَى وأَحْرَى.

وذلك؛ لأن الوعد بمعروف أصله تبرع محض، فإذا ترتب عليه التزام مالي بأن دخل الموعود في ورطة قُضِيَ بالوعد، فكيف لا يلزم بالوعد ويقضى به إذا كانت المعاملة كلها قائمة على أساس الالتزام والكلفة المالية كما في المعاوضة؟![2].

نقاشه:

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأول: أن الوعد بمعروف صادر من جهة الواعد فقط، بخلاف المواعدة الصادرة من طرفين، فإن هذا يصيرها بمنزلة العقد، فهي أقرب إلى العقد منها إلى الوعد، فينبغي إجراء أحكام العقد عليها، ومن ذلك أن لا يعقد على شيء غير مملوك للعاقد[3].

---

(1) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1002.

(2) بيع المرابحة للآمر بالشراء للقرضاوي ص102، والوفاء بالوعد له ص855، 856، ومناقشة بحوث الوفاء بالوعد/سامي حمود ص942.

(3) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1001.

الوجه الثاني: أن الزعم بأن الإلزام بالوعد في المعاوضات أوْلى من الإلزام به في التبرعات خروج على أحكام الغَرَر، وقلب لقاعدته المعروفة: «الغَرَر يُغْتَفَر منه في التبرعات ما لا يُغْتَفَر منه في المعاوضات»[1].

الوجه الثالث: أن الوعد الذي يلزم ويقضى به رفعًا للضرر عن الموعود حين ورَّطه الواعد هو ما لا يترتب على الإلزام به محظور شرعي، وفي الإلزام بالمواعدة في البيع والمعاوضات محظور من جهتين:

الأولى: أن فيه شبهًا ببيع الإنسان ما لا يملك.

الثانية: أن العقد التالي لتلك المواعدة الملزمة سيتم تحت ضغط الإلزام والمساءلة القضائية، فلا يتحقق شرط الرضا الواجب في العقود[2].

الدليل الرابع: في الإلزام بالمواعدة منع من الإضرار بالطرفين.

وقد جاءت قواعد الشرع الحكيم بمنع الإضرار بالآخرين وبرفع الضرر حين وقوعه كما قال ﷺ: «**لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**»[3]، وفي الإلزام بالمواعدة منع من الإضرار بالطرفين، كما أن في القول بعدم الإلزام إضرارًا بأحد الطرفين غالبًا، والسبيل إلى رفع الضرر عن الجميع هو القول بالإلزام بالمواعدة[4].

نقاشه:

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

---

1) بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية لرفيق المصري ص1152.

2) بيع التقسيط وأحكامه ص471.

3) حديث حسن، تقدم تخريجه.

4) بيع المرابحة للآمر بالشراء لسامي حمود ص1104، 1107، 1108.

الوجه الأول: أن الإلزام بالمواعدة لا يتعين طريقًا وحيدًا لرفع الضرر، بل يمكن رفع الضرر بطرق أخرى مشروعة، كأن يشترط المأمور الخيار عند شرائه للسلعة من مالكها مدة تمكنه من إتمام العقد مع الواعد، وإلا تمكن من إعادتها عند نكول الواعد[1].

الوجه الثاني: أن الضرر الذي جاءت قواعد الشرع برفعه عن الناس هو ما لا يكون للإنسان فيه يد، أما أن يوقع الإنسان نفسه في حرج بسبب دخوله في معاملة مخالفة لأحكام الشرع، ثم يطالب الشريعة برفعه عنه بإباحة ما خالف فيه فمطلب بعيد المنال.

القول الثاني: لا يجوز أن تكون المواعدة ملزمة للطرفين، وتجوز إن جُعِلَ فيها الخيار لهما أو لأحدهما.

قال بهذا القول أكثر الفقهاء المعاصرين، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي[2].

أدلة هذا القول:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة، أهمها دليلان:

---

[1] بيع التقسيط وأحكامه ص469. قلت: وفي شرعية رفع الضرر بهذه الطريقة نظرٌ؛ لأن إتمام المأمور العقد مع الواعد، سيكون قبل اختياره شراءها من مالكها، وحتى الحيلة التي تقدم ذكرها عن محمد بن الحسن الشيباني لتجنب وقوع الضرر للمأمور بطريق شرعي غير موجودة. راجع المطلب الأول من المبحث الثاني: مذاهب المتقدمين في المواعدة على البيع/ ثالثاً مذهب الحنفية.

[2] مجلة المجمع ع5ج2ص1599، 1600.

الدليل الأول: أنه إذا اتفق على لزوم المواعدة للطرفين، صارت عقدًا تجري عليه أحكام العقود، ومنها: منع بيع ما لا يملك.

لأن المقاصد والمعاني في العقود هي المعتبرة شرعًا، لا الألفاظ والمباني، فإذا تم الاتفاق على أن المواعدة ملزمة للطرفين، فإن الوعد لكونه ملزمًا وصادرًا من طرفين صار عقدًا؛ لتضمنه أبرز خصائص العقود، وهي إلزام المتعاقدين، ويصير العقد التالي لتلك المواعدة الملزمة صوريًّا لا أكثر، والعقد الحقيقي ما تمت المواعدة عليه سابقًا، وعليه فينبغي إجراء أحكام العقود على المواعدة السابقة لذلك العقد الصوري، ومنها أنه لا يجوز بيع الإنسان ما لا يملك[1].

نقاشه:

ونوقش هذا الاستدلال بعدم تسليم اعتبار الوعد عقدًا، لأن بينهما فروقًا، والغرض من الوعد السابق للعقد توثيق رغبة الواعد فيه وحرصه على إجرائه، وأما العقد فهو ما سيتم بعد تملك السلعة والقدرة على تسليمها، ومن أهم الفروق بين الوعد والعقد اللاحق له ما يلي:

الفرق الأول: أن الاجتهاد الفقهي والتطبيق العملي المعاصر للوعد الملزم يجري على أن عقد الوعد ليس بعملية بيع، وأنه ينصبّ على الوفاء بالوعد فقط، بدليل أنه يمكن تعديل الثمن أو شروط السداد في عقد البيع بعد ورود البضاعة والوقوف على تكلفتها الفعلية؛ ولذلك لا تحتوي عقود الوعد في البنوك الإسلامية على ثمن البيع مرابحة، بل تذكر بقيمة إجمالية (احتمالية) في طلب الشراء، ولذلك لا يتم عقد البيع إلا بعد ورود البضاعة فعلاً للبنك[2].

---

1) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1000، والوفاء بالوعد لنزيه حماد ص831.

2) التفاصيل العملية لعقد المرابحة في النظام المصرفي الإسلامي ص1312.

الفرق الثاني: أن الضمان بعد الوعد وقبل إجراء العقد على الموعود (المأمور بالشراء)، ولا يدخل في ضمان الواعد (الآمر بالشراء) إلا بعد إتمام العقد[1].

ويجاب عن هذه المناقشة بأن ما ذُكِر من فروق لا يقدح فيما قُرِّرَ من تحول المواعدة بالإلزام إلى عقد، فما دام كل واحد من المتواعدين ملزمًا بإنشاء عقد البيع اللاحق على الصورة التي تضمنها الوعد السابق في حال عدم الاتفاق على تعديلها، فقد تحول الوعد بذلك إلى عقد، لأن الإلزام من خصائص العقود[2].

وأما عن عدم دخول المبيع في ضمان الواعد بعد الوعد وقبل العقد، فتشاركه فيه بعض حالات عقد البيع، فأحيانًا لا يدخل المبيع في ضمان المشتري إلا بالقبض، ولا تخرج المعاملة بذلك عن كونها عقدًا.

الدليل الثاني: أن القول بجواز كون الوعد ملزمًا لطرفي المواعدة، يُفْقِد العقدَ التالي له شرطًا من شروط صحته، وهو تراضي العاقدين.

لأنه سيتم تحت ضغط الحكم القضائي بلزوم المواعدة السابقة، وعليه فسيؤدي إلزامهما بها إلى القول بصحة العقد مع الإكراه، وهذا ما جاءت نصوص الشرع بخلافه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۖ﴾[النساء:29]، وقال ﷺ: «**إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ**»[3].

---

1) بيع التقسيط وأحكامه ص472.

2) المرابحة للآمر بالشراء للضرير ص1000، والوفاء بالوعد لنزيه حماد ص831، وبيع التقسيط وأحكامه ص472.

3) مناقشة بحوث الوفاء بالوعد/الأشقر ص957، و/محمد عبد الله ص940، وبيع التقسيط وأحكامه ص473. وحديث «إنما البيع عن تراض» أخرجه ابن ماجه/تح الأرنؤوط 305/3ح2185، والبيهقي 17/6ح11403، وابن حبان 340/11 ح4967، وغيرهم، عن أبي

ولو قلنا بالقضاء بلزوم المواعدة السابقة على عقد البيع للزم القول بذلك في النكاح وغيره من العقود، ولكانت الخِطبة خصوصًا بعد الركون ملزمة للطرفين بإنشاء العقد، ولوقع العقد التالي للخِطبة تحت نوع من الإكراه، ومن المعلوم أن الشارع الحكيم قد فرّق بين حكم الخِطبة والعقد تفريقًا واضحًا بيّنًا.

القول الثالث: لا يجوز اشتراط لزوم المواعدة مطلقًا، فلابد من أن يكون الطرفان كل منهما بالخيار، أو يُجْعَل الخيار لمن خياره مؤثر.

قاله شيخنا الصادق بن عبد الرحمن الغرياني حفظه الله[1].

ودليله:

أن الخيار للبائع صوري، فتجديد العقد بعد إحضار السلعة لا يعدو أن يكون إجراء شكليًّا ما دام الوعد ملزمًا ابتداء، لا يعطي للمشتري خيارًا، قال: «ولذا كم أتمنى أن يعاد النظر في القرارات الصادرة من المجامع والمجالس الفقهية في الوعد بالمرابحة بحيث تعطي قراراتها فروقًا حقيقية بين الصور المطبقة للمرابحة في المصارف الإسلامية، وبين بيع ما ليس في ملك بائعه، الذي جاء النهي عنه في السنة»[2].

سعيد الخدري مرفوعًا. قال البُوصِيريّ: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات». وقال مخرّج الفتح: «بل إسناده حسن إن كان صالح بن دينار سمع من أبي سعيد». وقال الأنؤوط: صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن. وقال الألباني: صحيح. وله شاهدان من حديث أبى هريرة وعبد الله بن أبى أوفى. انظر مصباح الزجاجة 17/3، وأنيس الساري تخريج أحاديث فتح الباري 1992/3، وإرواء الغليل 125/5ح1283.

1) قضايا فقهية ومالية معاصرة ص203.

2) قضايا فقهية ومالية معاصرة ص203.

الترجيح:

القول الأخير أرجح من القولين الآخرين، لكن يبقى النظر بينه وبين مذهب المالكية المتقدم، فإنه قوي جدًّا؛ لأن بناء الجواز على جَعْل الخيار للمتواطئين على المحظور المتهمين بالقصد إليه تحصيل حاصل، ولا أثر له، فهما راغبان في إنجاز الصفقة، ومهمة الفقيه هنا . إذا سَلَّمَ بتأصيل المالكية . هي سد باب التواطؤ، لا التخيير فيه، والله أعلم.

الخاتمة:

النتيجة الأولى: لابد في عقد البيع أن تكون السلعة مملوكة للبائع، فلا يجوز أن يقدم البائع على بيع سلعة ليست مملوكة له على نية أنه إذا أَتَمَّ العقد مع المشتري اشتراها من مالكها وسلَّمها بعد ذلك للمشتري، سواء أكان البيع نقدًا أو مؤجلاً.

النتيجة الثانية: يجوز الوعد بشراء سلعة ممن ليست عنده ليقوم بتملكها، ثم بيعها على طالبها إلى أجل أو نقدًا بربح أو وضيعة، بشرط أن يشتري المأمور (الموعود) لنفسه، ويتملك السلعة ملكًا حقيقيًا، من غير إلزام للآمر (الواعد) بتنفيذ ما وَعَدَ به من شراء السلعة، بل يجعل له ولنفسه الخيارَ في إتمام صفقة المواعدة وإلغائها.

النتيجة الثالثة: لا يُقْضَى على الواعد بمعروف بالوفاء بوعده إلا إذا كان الوعد على سبب ودخل الموعود فيه، أو ترك السعي في أمره اعتمادًا على وعد الواعد؛ لأن الواعد في الحالين تسبب للموعود بضرر.

النتيجة الرابعة: لا يجوز اشتراط كون المواعدة السابقة لعقد البيع بالنقد أو بالأجل (المرابحة للآمر بالشراء) ملزمة للطرفين أو لأحدهما، لأن الإلزام بالوعد يُصَيِّرُ المواعدة عقدًا، فتكون من بيع ما لا يُمْلَكُ المنهيِّ عنه.

النتيجة الخامسة: تجوز المواعدة إذا كان طرفاها كلاهما بالخيار في التزام البيع ورده، والأوْلى ترك التعامل بالمواعدة مطلقاً أخذًا بالأحوط وخروجاً من الخلاف.

قائمة المصادر والمراجع

1-أحكام القرآن، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي ت543هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت . لبنان، بدون تاريخ.

2-إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت505هـ، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت806هـ الدار المصرية اللبنانية، بدون تاريخ.

3-الاختيارات العلمية لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ت728هـ، رتبها الإمام علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مطبوعة مع الفتاوى الكبرى لابن تيمية، المجلد الخامس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، سنة 1408هـ .1987م.

4-إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، سنة 1405هـ 1985م.

5-أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ت538هـ، دار الفكر، بيروت، سنة النشر 1399هـ 1979م.

5الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم ت970هـ، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، سنة النشر 1400هـ1980م.

6-الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي ت422هـ، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، سنة 1420هـ 1999م.

7-إصلاح المنطق، لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السِّكِّيت ت244هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة . مصر، ط الرابعة، سنة 1949م.

8-أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ت1393هـ، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، سنة النشر 1415هـ 1995م.الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي ت204هـ، دار المعرفة، بيروت . لبنان، ط الثانية، سنة 1393هـ.

9-أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، لأبي حذيفة نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتي، نشر: مؤسسة السماحة، مؤسسة الريان، بيروت لبنان، ط الأولى سنة 1426هـ 2005م.

10-البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم الحنفي الشهير بابن نجيم ت970هـ، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

11-بحوث في المصارف الإسلامية، لرفيق يونس المصري، دار المكتبي، دمشق . سورية، ط الأولى، سنة 1421هـ 2001م.

12-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ت587هـ دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية، سنة 1982م.

13-البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد ابن رشد ت520هـ، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، سنة 1408هـ 1988م.

14-بيع التقسيط وأحكامه، لسليمان بن تركي التركي، دار إشبيليا، الطبعة الأولى، سنة 1424هـ 2003م.

15-بيع المرابحة للآمر بالشراء، لسامي حسن حمود، بحث مقدم لمجمع الفقه

الإسلامي بجدة سنة 1409هـ، منشور في مجلة المجمع العدد الخامس الجزء الثاني.
16-بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية، لرفيق يونس المصري، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة سنة 1409هـ، منشور في مجلة المجمع العدد الخامس الجزء الثاني.
16-بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه تجربة المصارف الإسلامية، للدكتور يوسف القرضاوي، دار القلم الكويت ط الرابعة 1415هـ 1994م.
17-بيع المرابحة وتطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلامية، للدكتور عبد العظيم أبو زيد، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، سنة 1425هـ 2004م.
18-التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف المَوَّاق ت897هـ، دار الفكر، بيروت، ط الثانية، سنة 1398هـ.
19-تحرير الكلام في مسائل الالتزام، لمحمد بن محمد الحطاب المالكي ت954هـ، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، سنة 1404هـ 1984م.
20-تحفة الفقهاء لمحمد بن أحمد السمرقندي الحنفي ت539هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، سنة 1405هـ 1984م.
21-التفاصيل العملية لعقد المرابحة في النظام المصرفي الإسلامي، لمحمد عبد الحليم عمر، بحث مقدم للمؤتمر السنوي السادس لبحوث الحضارة الإسلامية عن خطة الاستثمار في البنوك الإسلامية عمان . الأردن 22، 25 شوال1407، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس، الجزء الثاني.
22-تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري 370هـ إشراف محمد عوض مرعب، علق عليه عمر سلامي، وعبد الكريم حامد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، سنة 1421هـ 2001م.

23-جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد، المعروف بابن رجب الحنبلي ت795هـ دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، سنة 1408هـ.

24-حاشية ابن الشاط علىٰ فروق القرافي المسماة: إدرار الشروق على أنواء الفروق لأبي القاسم قاسم بن عبد الله ابن الشاط ت723هـ، مطبوعة مع الفروق، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي ت684هـ، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ.

25-درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر خواجه أمين أفندي ت1353هـ، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت . لبنان، ط الأولى سنة 1411هـ . 19191م.

26-الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، سنة 1412هـ 1992م.

27سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض . السعودية.

28سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت458هـ تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز . مكة المكرمة، سنة النشر 1414هـ - 1994م.

29سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني ت385هـ، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر 1386هـ 1966م.

30-سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني ت273هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

31-سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني ت273هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط . عادل مرشد . محمد كامل قره بوللي . عبد اللطيف حوز

الله، نشر: دار الرسالة العالمية، ط الأولى، سنة 1430هـ 2009م.
32-شرح حدود ابن عرفة للرصاع، الموسوم بـ «الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية» لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع التونسي المالكي ت894هـ 1489م، تحقيق: محمد أبو الأجفان، والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى سنة النشر 1993م بيروت . لبنان.
33-شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي ت1101هـ، وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي ت1189هـ، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
34-شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف ابن بطال ت449هـ، ضبط وتعليق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض . السعودية، ط الأولى، سنة 1420هـ 2000م.
35-الصحاح للجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري ت393هـ دار العلم للملايين، بيروت، ط الربعة، سنة 1990م.
36-صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري ت256هـ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت . اليمامة، ط الثالثة، سنة 1407هـ 1987م.
37-صحيح ابن حبان، لأبي حاتم محمد بن حِبَّان التميمي البستي ت354هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، سنة 1414هـ . 1993م.
38-طبقات الشافعية الكبرى، لأبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ت771هـ، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، ود. محمود محمد الطَّنَاحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة . مصر، سنة النشر 1413هـ.
38-عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للإمام العلامة بدر الدين أبي محمد

محمود بن أحمد العيني ت855هـ، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، ط الأولى، سنة 1421هـ .2001م.

39-غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لأحمد بن محمد الحنفي الحموي ت1098هـ، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، ط الأولى سنة 1405هـ .1985م.

40-الفتاوى البزازية (المسماة بالجامع الوجيز) للشيخ حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردي ت827هـ، مطبوع بهامش الجزء الرابع والخامس والسادس من الفتاوى الهندية، المطبعة الأميرية ببولاق . مصر، ط الثانية، سنة 1310هـ..

41-فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت852هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر 1379هـ..

42-فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، لأبي عبد الله محمد أحمد عليش ت1299هـ، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

43-فتح القدير، في شرح الهداية، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد الإسكندري السيواسي المعروف بابن الهُمَام ت681هـ، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

44-الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، لمحمد بن علان المكي ت1057هـ، نشر المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ، دون تاريخ.

45-الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق . سورية، الطبعة الثالثة معادة سنة 1417هـ .1996م.

46-قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، دار العلم . جدة، بتنسيق وتعليق: د عبد الستار أبو غدة المقرر العام للمجمع.

47-قضايا فقهية ومالية معاصرة، للدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة

بن حمودة للنشر والتوزيع، زليتن . ليبيا، ط الأولى، سنة 2009م.
48-كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي ت1051هـ، دار الكتب العلمية، ط بلا، السنة بلا.
49-المبسوط، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي ت483هـ، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط الأولى، سنة 1421هـ .2000م.
50-مجالس العرفان ومواهب الرحمان، للشيخ محمد العزيز جعيط، تحقيق: الدكتور محمد أبو زغيبة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، بيروت، ط الأولى، سنة 1431هـ .2010م.
51-مجلة مجمع الفقه الإسلامي، صادرة عن مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي . جدة، «مجموعة من الأعداد».
52-المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسين علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت458هـ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر 2000م.
53-المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي الظاهري ت456هـ دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
54-المخارج في الحيل، للإمام محمد بن الحسن الشيباني ت189هـ، نشره واعتنى به يوسف شخت، ط عام 1930م.
55-مختصر اختلاف العلماء لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي ت321هـ، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الثانية، سنة 1417هـ.
56-المدخل الفقهي العام، لمصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، دون ذكر مكان النشر، ودون تاريخ.

57-المدونة الكبرى، عن الإمام مالك ت179هـ رواية سحنون عن ابن القاسم، مطبعة السعادة . مصر، عام 1323هـ..

58-المرابحة للآمر بالشراء، للدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة سنة 1409هـ، منشور في مجلة المجمع العدد الخامس الجزء الثاني.

59-المرابحة للآمر بالشراء نظرات في التطبيق العملي، للدكتور علي أحمد السالوس، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة سنة 1409هـ، منشور في مجلة المجمع العدد الخامس الجزء الثاني.

60-المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري ت405هـ ، مع تضمينات الحافظ الذهبي في التلخيص والميزان، والعراقي في أماليه، والمُنَاوِيّ في فيض القدير وغيرهم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، سنة 1411هـ .1990م.

61-مسند أحمد، الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ت241هـ، مؤسسة قرطبة، مصر، بدون تاريخ.

62-مسند الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ت204هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

63-المسودة في أصول الفقه، تصنيف ثلاثة من آل تيمية: عبد السلام . ابنه عبد الحليم . ابنه أحمد، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

64-مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البُوصِيريّ الكناني الشافعي ت840هـ ، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، نشر: دار العربية . بيروت، ط الثانية، سنة 1403هـ.

65-مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحيباني ت1243هـ، المكتب الإسلامي، دمشق، سنة 1961م.
66-المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ت360هـ، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط الثانية، سنة 1404هـ 1983م.
67-معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت395هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، سنة النشر 1399هـ 1979م.
68-المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي ت520هـ، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، سنة 1408هـ .1988م.
69-مناقشة بحوث الوفاء بالوعد، مقدمة لمجمع الفقه الإسلامي بجدة سنة 1409هـ منشور في مجلة المجمع العدد الخامس الجزء الثاني. عدد من الباحثين.
70-المنتقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، لأبي الوليد سليمان بن خلف التجيبي القرطبي الباجي ت474هـ ، نشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصورة عن الطبعة الأولى المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر سنة 1332هـ..
71-منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن أحمد عليش ت1299هـ دار الفكر، بيروت . لبنان، سنة النشر 1409هـ .1989م.
72-مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد ابن عبد الرحمن الحطاب ت954هـ، دار الفكر، بيروت، ط الثانية، سنة 1398هـ..
73-الموطأ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي ت179هـ رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، دون

خيول القبائل الليبية الأصيلة وشهرتها العالية من أقدم العصور حتى القرن الأول قبل الميلاد

د. عياد مصطفى محمد إعبيليكة•

المقدمة:

كانت الخيول من أهم الحيوانات التي استخدمتها القبائل الليبية في الركوب ونقل البضائع من مكان إلى آخر، وعندما ظهرت العربات التي تجرها استخدمت في الحروب ونقل السلع التجارية من مكان إلى آخر عبر الطرق الساحلية والصحراوية منذ أقدم العصور حتى القرن الأول قبل الميلاد عندما وقعت المدن الساحلية تحت السيطرة الرومانية.

وكان الدافع لاختيار هذا الموضوع الرغبة والدراسة في التاريخ القديم كما أنه لم يدرس دراسة دقيقة ومتخصصة من قبل الباحثين لإظهار الحقائق التاريخية عن الخيول الأصيلة وجرها عربات القبائل الليبية؛ لأن معظم الباحثين الذين كتبوا عن تاريخ ليبيا القديم لم يركزوا أبحاثهم عن الخيول الليبية، وأهميتها العسكرية والاقتصادية، ودور القبائل الليبية في تربية، وترويض الخيول خلال الفترة التاريخية المخصصة للدراسة، وتهدف هذه الدراسة إلى معرفة متى ظهرت الخيول والعربات عند القبائل الليبية، وإبراز أهميتها العسكرية والاقتصادية وإظهار أهم مميزات الخيول الليبية الأصيلة، ما دور الليبيين في تربية وترويض الخيول الإغريقية، وما النتائج التي حققها الإغريق بالخيول الليبية الأصيلة في دورات الألعاب الأولمبية في بلاد الإغريق، ومدى اهتمام ملوك وشيوخ القبائل الليبية بترية وممارسة سباق الخيول.

• عضو هيئة التدريس بجامعة المرقب قسم التاريخ كلية الآداب الخمس

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي في صياغة المادة العلمية موضوع البحث وتمحورت الدراسة في ثلاث مباحث كما يلي:

المبحث الأول- ظهور الخيول عند القبائل الليبية.

المبحث الثاني- ركوب الخيل.

المبحث الثالث- قيادة العربات التي تجرها الخيول.

المبحث الأول- ظهور الخيول عند القبائل الليبية:

كانت الصحراء الليبية في عصور ما قبل التاريخ تتمتع بمناخ دافئ وممطر، وخاصة في العصر الحجري القديم الأسفل والمتوسط، وتتواجد فيها العديد من الأشجار، والنباتات التي تعيش عليها قطعان كبيرة من الحيوانات البرية منذ حوالي عشرة آلاف سنة تقريباً، ولعل ما يؤكد هذا الاعتقاد وجود العديد من الأودية الجافة ذات الأعماق، والأعراض الكبيرة مما يدل على قوة المياه المتدفقة فيها خلال تلك العصور، بالإضافة إلى ذلك وجود رسوم حيوانات مائية مثل التماسيح[1] وأفراس النهر، فإنها تشير على وفرة المياه الدائمة في المناطق الجنوبية من ليبيا، وقد أخذت هذه المناطق تتعرض للجفاف الشديد وتتحول تدريجياً إلى صحاري منذ بداية العصر الحجري الحديث، وأخذ الإنسان يغادرها ويستقر في المناطق التي تتواجد فيها المياه، فالبعض منهم كون مجتمعات مستقرة على الساحل الشرقي والغربي، والبعض الآخر كون مجتمعات مستقرة في الواحات الجنوبية، وخاصة بمنطقتي العوينات وفزان[2]، ومارس سكانها حرفتي الزراعة وتربية الحيوانات،

(1) عبد اللطيف محمود البرغوثي، التاريخ الليبي القديم من أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي، دار صادر، بيروت، ط1، 1971م، ص ص26-28.

(2) مصطفى كمال عبد العليم، دراسات في تاريخ ليبيا القديم، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ط1، 1966م، ص ص6-8.

ويرجع ذلك لوفرة المياه النسبية، والغطاء النباتي بهذه الواحات[1]، وقد عثر على العديد من الرسوم الصخرية فيها التي تعود إلى العصر الحجر الحديث، وكان من أهمها رسوم الزراف، والفيلة، ووحيد القرن، والأبقار، والخيول، والعربات، ويرى بعض الباحثين: أن وجود رسوم الحصان والعربات في هاتين الواحتين خير دليل على وجود مجتمعات مستقرة فيها، كما أن وجودها يدل أيضاً على وصول جماعات بشرية مصحوبة بالخيول الأليفة والعربات الحربية، وخاصة التي وجدت في صحراء فزان[2].

ويرى البعض الآخر من الباحثين: أن الصحراء الليبية وشمال أفريقيا كانت مسكونة بقوم من الرعاة، قدموا من الشرق مع قطعانهم من الخراف، والماعز، والثيران، والأبقار، والخيول المستأنسة خلال العصر الحجري الحديث أي منذ حوالي 1500ق.م[3]، ومن الطبيعي أن الرسوم الصخرية مرتبطة بالبيئة التي يعيش فيها الرسام، وأن الحيوانات كانت من أهم الأشياء القريبة من حياة إنسان الصحراء[4].

المبحث الثاني: ركوب الخيل:

كان الليبيون القدماء من أشهر الشعوب اذين اهتموا بتربية الخيل[5]، وكانت أول إشارة إلى وجود الخيول عند القبائل الليبية وردت في النصوص المصرية، ترجع إلى العام الخامس من حكم الملك مرنبتاح (Marnbtah)/1223

(1) رجب عبد الحميد الأثرم، تاريخ برقة السياسي والاقتصادي من القرن السابع قبل الميلاد وحتى بداية العصر الروماني، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط3، 1998م، ص26.

(2) مصطفى عبد العليم، مرجع سابق، ص ص6-7.

(3) محمد بيومي مهران، مصر والشرق الأدنى القديم (المغرب القديم)، ج9، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص ص55-56.

(4) رجب الأثرم، تاريخ برقة السياسي والاقتصادي ...، مرجع سابق، ص73.

(5) المرجع نفسه، ص76.

– 1211ق.م) حيث ذكرت أن شعوب البحر التي تحالفت مع قبائل الليبو التي قامت بالهجوم على مصر، وتمكن الجيش المصري من هزيمتهم والاستيلاء على العديد من الغنائم، وكانت في مقدمتها الخيول[1]، كما ذكرت نقوش معبد مدينة هابو (habo) أن الملك المصري رمسيس الثالث (Rameses III /1198–1160 ق.م) استولى على 184 من خيول قبائل المشوش (Meshwesh) بعد هزيمتهم عندما حاولت الاستقرار على ضفاف نهر النيل[2].

بالإضافة إلى ذلك عثر على لوحة في جزيرة كريت (Crete) توضح بعض الخيول على أفواهها لجام، وذات ذيول منتصبة وهذا خير دليل على سلالتها الليبية، وتشير أيضاً إلى العلاقات التجارية المبكرة بين الطرفين[3]، كما تؤكد بعض الدراسات الأثرية على أن الرسوم الصخرية التي عثر عليها في فزان، وتوضح رجالاً يمتطيون الخيول ترجع إلى الجرامنتيين (Garamantes) الذين استقروا فيها منذ حوالي القرن الثامن قبل الميلاد[4]، وقد توفرت لليبيين المساحات الخضراء الشاسعة في السهول، والهضاب التي جعلت لهم مكاناً واسعاً لتدريب خيولهم، حيث

(1) رجب عبد الحميد الأثرم، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط3، 1998، ص59.

(2) سليم حسن، مصر القديمة (عصر مرنبتاح ورمسيس الثالث ولمحة في تاريخ لوبية)، ج7، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مكتبة الأسرة، 2000، ص ص318–321.

(3) محمد مهران، مرجع سابق، ص135.

(4) عبد اللطيف البرغوتي، مرجع سابق، ص32.

يذكر بعض الباحثين: أن الليبيين كانت لديهم براعة فائقة في تربية وترويض الخيول[1]، حتى أنهم صاروا من أمهر وأشهر شعوب العالم القديم في هذا الفن[2].

وكانت الخيول الكيرينية قوية البدن، وسريعة العدو، وسهلة الترويض، ومطيعة لأصحابها حتى إنهم يستطيعون ركوبها بدون سرج أو لجام، ويتم توجيهها بعضاً صغيرة في بعض الأحيان[3]، وفي هذا السياق يقول استرابون: اشتهرت قورينى بخيولها الجيدة[4]، كما أنها تميزت بصغر حجمها، وقصر شعرها، وأنها ذات ذيول منتصبة، ورقاب طويلة مرفوعة[5]، وهذا ما أكده استرابون عند حديثه عن حيوانات قبائل الجرامنتيين فيقول: إن الخيول والتيران لها رقاب أطول مما تكون في المناطق الأخرى[6]، وتعد تربية الخيول محل اهتمام ملوك القبائل الليبية، حيث يذكر استرابون ذلك عند حديثه عن القبائل الجرامنتية فيقول: تكون تربية الخيول محل اهتمام كبير ومميز من قبل الملوك حتى أن عدد الأمهر يبلغ مائة ألف سنوياً[7]، ويذكر معظم الباحثين: أن الليبيين هم الذين علموا إغريق كيرني ترويض

---

(1) علي فهمي خشيم، قراءات ليبية عن الأرض والناس والأبطال والأساطير في ليبيا القديمة، منشورات المؤسسة العامة للثقافة، ط2، 2009، ص204.

(2) رجب الأثرم، تاريخ برقة السياسي الاقتصادي...، مرجع سابق، ص123.

(3) المرجع نفسه، ص76.

(4) Strabo, The Geography of Strabo, VIII, Translated by Horace Leonard Jones, L-C.L, London, 1971, 17.3-21-22.

(5) فرنسوا شامو، الإغريق في برقة الأسطورة والتاريخ، ت: محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط1، 1990، ص ص292-293.

(6) ؛؛؛Strobo. Geo. VIII-17-3-19-20

(7) محمد سليمان أيوب، جرمة من تاريخ الحضارة الليبية، دار المصراتي للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، 1969، ص41.

الخيول[1]، وأنهم كانوا يشرفون على تربيتها في الاسطبلات الإغريقية في إقليم كيرينايكي خلال العصر البطلمي، ويرجع ذلك لدرايتهم بفنون تربيتها وترويضها[2]، كما سبق ذكره، وقد اشتهرت خيول كيريني بسرعتها الفائقة التي مكنتها من إحراز الانتصارات في مسابقات الألعاب الأولمبية[3] في بلاد الإغريق[4]، ولعل ما يؤكد ذلك ما ذكره الشاعر بنداروس (Pindarus) في بعض الأبيات الشعرية التي مدح فيها خيول كيريني وسرعتها الفائقة في جر العربات حيث يقول: (سيمتطون خيولاً سريعة بدلاً من الحيتان ذات الزعانف القصيرة...، وسيشدون على الأعنة بدلاً من المجاذيف...، لينطلقوا بعرباتهم أسرع من الرياح...."[5].

ولهذا السبب جعل الكيرينيون يقدموها ضمن الهدايا الثمينة للإسكندر الأكبر (Alexander)، حيث يذكر أنه استقبل مبعوثين من مدينة كيرينى، كانوا يحملون معهم هدايا ثمينة من الخيول، والعربات عندما كان في طريقه إلى واحة سيوه سنة 331ق.م، تعبيراً عن فرحتهم بطرد الفرس من مصر، واعترافاً بولائهم له، والخشية منه للقيام بغزوهم[6].

---

(1) Strobo. Geo. VIII-17-3-19-20

(2) حميدة عويدات القماطي، الحياة الفكرية والثقافية في إقليم قورينائية خلال العصر الإغريقي 631-96 قبل الميلاد (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة الفاتح، طرابلس، 2009، ص187.

(3) الألعاب الأولمبية: تعتبر من أشهر الأعياد والاحتفالات القديمة، وتقام في نهاية شهر الصيف بعد مرور أربع سنوات في قرية أوليمبيا (Olympia) للمزيد ينظر فوزي مكاوي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته من أقدم عصوره حتى عام 322 ق.م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1980، ص62.

(4) رجب الأثرم، تاريخ برقة السياسي والاقتصادي...، مرجع سابق، ص140.

(5) فرنسوا شامو، مرجع سابق، ص291.

(6) نقلا عن: المرجع نفسه، ص ص292-293.

كما أن الليبيين كانوا مولعين برياضة سباق الخيل حتى أن أحد شيوخ قبيلة الجليجاماي الليبية اشترط على خُطاب ابنته من الليبيين والإغريق إجراء سباق يشترك فيه الخُطاب من الفرسان الليبيين والإغريق، يحظى فيه الفائز الأول بالزواج من ابنته لأنه الأجدر بها[1]، وكان الفوز من نصيب الإغريقي اليكسيداموس (Alexidamos) الذي تزوجها في عرس كبير[2].

المبحث الثالث– قيادة العربات التي تجرها الخيول:

كان الليبيون من أهم الشعوب القديمة الذين استخدموا العربات التي تجرها الخيول، حيث ذكرت المصادر المصرية القديمة استعمال العربات عند الليبيين منذ زمن الملك رمسيس الثالث الذي غنم من الليبيين 92 عربة بعد الهزيمة التي حلت بهم عند محاولتهم الاستقرار في مصر، والجدير بالذكر: أن عجلات عرباتهم كانت لها أربع شوكات وهي بذلك تختلف عن عجلات العربات المصرية التي لها ست شوكات[3]، ولعل هذا يدل على عدم تأثر العربات الليبية بصناعة العربات المصرية، وهذا يناقض الرأي الذي يقول: أن الليبيين أخذوا عن المصريين استعمال العربات، كما أكد أحد الباحثين: أن العربات التي وجدت في صحراء فزان، وخاصة المنقوشة على الصخور ليست قادمة أو متأثرة بالحضارة الشرقية، أما الرسوم الصخرية التي وجدت فيها قد يكونوا الأشخاص الذين رسموها قدموا من الشرق[4]، بينما يرى باحث آخر: أن هذه العربات تحمل سمات حضارة عسكرية كانت بدايتها

(1) رجب الأثرم، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم، مرجع سابق، ص119.

(2) فرنسوا شامو، مرجع سابق، ص291.

(3) محمد مهران، مرجع سابق، ص89.

(4) هنري لوت، لوحات تيسيلي، ت. أنيس زكي حسن، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ط1، 1967، ص127.

في الصحراء منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد عندما تحالفت شعوب البحر مع القبائل الليبية لمهاجمة مصر الفرعونية[1].

وأرجح أن يكون ظهور العربات عند القبائل الليبية له علاقة بالتحالف العسكري مع شعوب البحر (The Sea peoples) الذين قد يكونوا جلبوا هذه العربات إليها، وشاركوا بها في الهجوم معهم على مصر؛ لأن المصادر المصرية القديمة لم تذكر العربات ضمن الغنائم التي حصلت عليها من القبائل الليبية بعد الهزائم المتكررة التي تعرضت لها قبل حكم الملك رمسيس الثالث ثاني ملوك الأسرة العشرين.

بالإضافة إلى ذلك أوضحت الرسوم الصخرية بوادي تشونيت في جبال أكاكوس عربة يجرها حصانان، ويظهر سائس العربة منحي إلى الإمام، ويمسك بيديه اللجام[2] كما يظهر في الشكل رقم (1) وعلاوة على ذلك أوضحت الرسوم الصخرية التي وجدت في بعض مناطق المملكة الجرمنتية رجال يركبون العربات التي تجرها الخيول[3]، ويرى بعض الباحثين: أن بعض العربات التي عثر عليها في منطقة فزان كانت عربات حربية[4]، ولعل ما يؤكد ذلك ما ذكره هيرودوت عندما يقول: يطارد الجرامنتيون سكان الكهوف الأثيوبيين بالعربات التي تجرها أربعة خيول؛ لأن الأثيوبيين أسرع في الجري من جميع البشر الذين سمعنا حولهم

(1) أ – ف. غويتية، ماضي شمال أفريقيا، ت. هاشم الحسيني، منشورات الفرجاني، طرابلس، ط1، 1970م، ص24.

(2) فابويتشيو موري، تادرارت أكاكوس الفن الصخري وثقافات الصحراء قبل التاريخ، ت. عمر الباروني، فؤاد الكعبازي، منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، طرابلس، 1988م، ص163.

(3) عبد اللطيف البرغوثي، مرجع سابق، ص32.

(4) هنري لوت، مرجع سابق، ص127.

روايات[1]، وربما كان الغرض من ذلك التجارة بالرقيق، وكذلك استخدم الجرامنتيون الخيول التي تجرها العربات في نقل البضائع وكان لها الفضل الأكبر في سيادتهم على طرق القوافل التجارية[2].

كما استخدم الليبيون أيضاً العربات التي تجرها أربعة خيول، وتعلم الإغريق منهم ذلك، وهذا ما أكده هيرودوت عندما يقول: "تعلم الإغريق من الليبيين كيف يقرنون أربعة جياد"[3]، وأرجح أن قبيلة الاسبيستاي (Asbystae) هي التي علمت الإغريق ذلك؛ لأنها كانت من أكثر القبائل الليبية التي لها علاقات طيبة مع إغريق مدينة كيريتي نظراً لقربها منهم، وكانوا فرسانها من أفضل الليبيين في قيادة العربات، وأكد هيرودوت هذا الكلام عندما يقول: "أن الاسبيستاي يسكنون وراء كيريني ولا يصلون إلى ساحل البحر؛ لأن الكيرينيين يسكنون قرب البحر، ويكون هؤلاء أفضل من جميع الليبيين في قيادة العربات التي تجرها أربعة جياد[4] ويذكر المؤرخ شامو: أن الإغريق كانوا يفضلون العربات التي يجرها حصانات أو أربعة خيول على الخصوص، وأن الخيول الليبية كانت تناسب هذا الاستعمال[5].

---

(1) هيرودوت، الكتاب الرابع من تاريخ هيرودوت الكتاب السكيتي والكتاب الليبي، ت – محمد المبروك الذويب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 2003م، الفقرة 183، ص125.

(2) أحمد محمد انديشة، التاريخ السياسي والاقتصادي للمدن الثلاث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ط1، 1993م، ص ص180-181.

(3) Herodotus, Herodoti historiae, B-S-G.R. Tvol.I, Litrosi-IV, Continens, BCB, B.G, Teubner verlacsgesell schaft leipaig, priated in the German Democratic Republic, 1987, 189.

(4) Herodotus, IV, 170.

(5) فرنسوا شامو، مرجع سابق، ص ص232-233.

وكان لشهرة العربات والخيول التي تجرها وخاصةً بعد تحقيقها العديد من الانتصارات في الألعاب الأولمبية والبيثية[1] الدافع الرئيس الذي جعل الكيرينيون يسكون بعض العملات الذهبية في كيريني خلال الفترة ما بين 375-325 ق.م التي صورت على أحد واجهتها عربة تجرها أربعة خيول، وقد عثر أيضاً على نقش بارز يعتبر من أجمل النقوش التي عثر عليها في مدينة كيريني يصور عربة تجرها أربعة خيول يمتطيها سائس يرتدي ثوب إغريقي طويل[2]، بالإضافة إلى ذلك فقد عثر في قبور مدينة تاوخيرا على كأس يشبه الجرة مصنوع من الفخار صور على أحد جوانبه عربة تجرها أربعة خيول يقودها رجل يرتدي خيتون[3] طويل يؤرخ هذا الكأس في الفترة ما بين 403-402 ق.م، ويرجح أنه منح كهدية أو مكافأة لأحد

(1) الألعاب البيثية: تعتبر هذه الألعاب في المركز الثاني من حيث الأهمية بعد الألعاب الأولمبية، وكانت تقام في مدينة دلفي (Delphi) مركز عيادة الإله أبوللو، وكان يقام كل أربع سنوات في شهر بوكاتيوس (Bucatius) من السنة الإغريقية الذي يقابل شهر أغسطس من الأشهر الشمسية، للمزيد ينظر: سيد على أحمد الناصري، الإغريقي تاريخهم وحضارتهم من العصر الهيللادي حتى بداية العصر الهللينستي، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1998م، ص138.

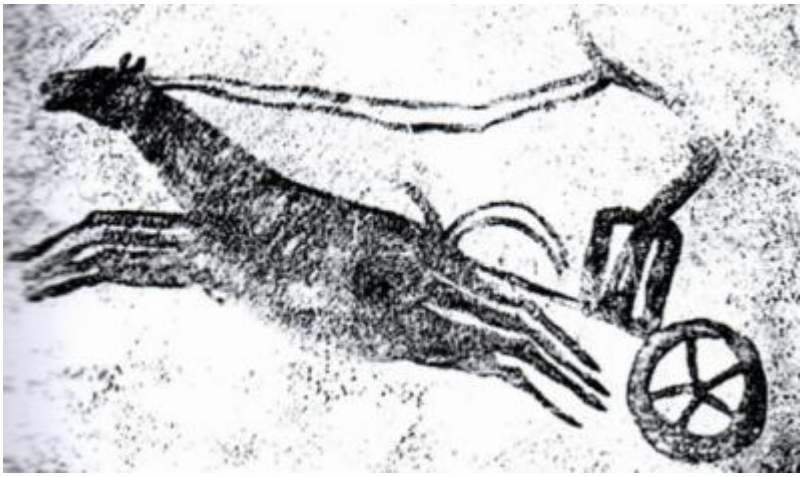
(2) أندريه لاروند، برقة في العصر الهلينستي من العهد الجمهوري حتى ولاية أغسطس، ت. عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 2002م، ص148.

(3) الخيتون: هو عبارة عن ثوب إغريقي طويل تلبسه النساء وكذلك الرجال، آلان دايفزن – جارلان، اكتشاف كمية هائلة من التماثيل اليونانية الصغيرة من الطين المحروق في مدينة سوسة، ت- محمد علي عيسى، مجلة ليبيا القديمة، مج15-16، منشورات مصلحة الآثار، 1978-1979م، ص32.

الفائزين الكيرينيين في الألعاب البيثية في بلاد الإغريق[1]، كما يتضح في الشكل رقم (2).

شكل رقم (1)

يوضح عربة يجرها جوادان عثر عليها مرسومة على صخور وادي تشوينت بجبال أكاكوس



نقلاً عن: فابر موري، مرجع سابق، ص215.

شكل رقم (2)

يوضح أحد الكؤوس البيثية المصور على أحد جوانبها عربة تجرها أربعة خيول التي عثر عليها بقبور مدينة تاوخيرا

(1) خالد الهدار، دراسة القبور الفردية وآثاثها الجنائزي في تاوخيرا ما بين القرن الخامس ق.م والقرن الأول الميلادي، مج2، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 2006، ص ص39-41.

نقلاً عن: خالد الهدار، مرجع سابق، مج 2، ص229.

الخاتمة:

بينت الدراسة البحثية المعنونة بـ(خيول القبائل الليبية الأصيلة وشهرتها العالية من أقدم العصور حتى القرن الأول قبل الميلاد) عدة نتائج كان من أهمها:

- كانت الصحراء الليبية في عصور ما قبل التاريخ تنمو فيها العديد من النباتات والأشجار لغزارة الأمطار الساقطة عليها الكافية لعيش العديد من الحيوانات البرية عليها، وأخذت تتصحر بالتدريج خلال العصر الحجري الحديث بسبب تعرضها للجفاف الشديد.

- سكنت الصحراء الليبية أقوام من الرعاة قدموا من الشرق مع قطعانهم من الخراف والماعز والثيران والأبقار والخيول المستأنسة خلال العصر الحجري الحديث.
- أوضحت النقوش الصخرية للعربات التي وجدت في فزان على أن أصحابها لم يكونوا قادمين من الشرق، أما الرسوم الصخرية التي وجدت فيها فإنها قد تكون لأشخاص قادمين من الشرق قاموا برسمها على هذه الصخور.
- كان لظهور العربات عند القبائل الليبية له علاقة بالتحالف العسكري مع شعوب البحر الذين شاركوا بها في الهجوم على مصر عندما أرادوا الاستقرار على ضفاف النيل، ولعل ما يؤكد ذلك أن المصادر المصرية لم تذكر العربات ضمن الغنائم التي حصلت عليها من القبائل الليبية بعد الهزائم المتكررة التي تعرضت لها قبل هذا التحالف، والهجوم الذي حدث في زمن الملك رمسيس الثالث ثاني حلول الأسرة العشرين المصرية.
- استعمل الليبيون القدماء العربات التي تجرها الخيول في الأغراض العسكرية والتجارية وخاصة قبائل الجرامنتيين التي تمكنت من خلالها السيادة على التجارة الصحراوية.
- اهتم الليبيون القدماء بتربية الخيول الأصيلة، وترويضها حتى أنها صاروا من أمهر وأشهر شعوب العالم في هذا الفن، وكان لهم الفضل في تعليم إغريق كيريني ترويضها، وكيف يقرنون أربعة خيول مع بعضها البعض.

- اشتهرت خيول كيريني بسرعتها الفائقة في جر العربات التي مكنت سائسيها من إحراز العديد من الانتصارات في مسابقات الألعاب الأولمبية والبيثية المقامة ببلاد الإغريق.
- كانت الخيول الليبية تتناسب من حيث حجمها وقوتها لجر العربات المشاركة في الألعاب الأولمبية والبيثية، وكانوا فرسان قبائل الاسبيستاي من أفضل الليبيين في قيادة العربات التي تجرها أربعة خيول.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر

المصادر الكلاسيكية:

- Herodotus, Herodoti historiae, B.S-G-R.Tvol.I, Litrosi-IV, continens BCB, B-G, Teubner verlacsgesell schaft Leipaig, priated in the German Democratic Republic, 1987.
- Strabo, The Geography of Strabo, VIII, Translated by Horace, Leonard Jones, L.C.L, London, 1971.

المصادر العربية:

- هيرودوت، الكتاب الرابع من تاريخ هيرودوت الكتاب السكيتي والكتاب الليبي، ت. محمد المبروك الذويب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 2003.

ثانياً- المراجع العربية:

- أحمد محمد إنديشة، التاريخ السياسي والاقتصادي للمدن الثلاث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ط1، 1993.
- خالد الهدار، دراسة القبور الفردية وآثاثها الجنائزي في تاوخيرا ما بين القرن الخامس ق.م والقرن الأول الميلادي، مج2، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 2006.
- رجب عبد الحميد الأثرم، تاريخ برقة السياسي والاقتصادي من القرن السابع قبل الميلاد وحتى بداية العصر الروماني، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط3، 1998م.

- ـــ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط3، 1998.
- سليم حسن، مصر القديمة، عصر مرنبتاح ورمسيس الثالث ولمحة في تاريخ لوبية، ج7، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مكتبة الأسرة، 2000م.
- سيد أحمد الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من العصر الهيللادي حتى بداية العصر اللينستي، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1998م.
- عبد اللطيف محمد البرغوثي، التاريخ الليبي القديم من أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي، دار صادر، بيروت، ط1، 1971م.
- علي فهمي خشيم، قراءات ليبية عن الأرض والناس والأبطال والأساطير في ليبيا القديمة، منشورات المؤسسة العامة للثقافة، ط2، 2009م.
- فوزي مكاوي، تاريخ العالم الإغريق وحضارته من أقدم عصوره حتى عام 322ق.م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1980م.
- محمد بيومي مهران، مصر والشرق الأدنى القديم (المغرب القديم)، ج9، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
- محمد سليمان أيوب، جرمة من تاريخ الحضارة الليبية، دار المصراتي للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، 1969م.
- مصطفى كمال عبد العليم، دراسات في تاريخ ليبيا القديم، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ط1، 1966م.

المراجع المعربة:

- أ. ف. غويتية، ماضي شمال أفريقيا، ت. هاشم الحسيني، منشورات الفرجاني، طرابلس، ط1، 1970.
- أندريه لاروند، برقة في العصر الهلينستي من العهد الجمهوري حتى ولاية أغسطس، ت. عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 2002.
- الان دايفزن – ايفون جارلان، اكتشاف كمية هائلة من التماثيل اليونانية الصغيرة من الطين المحروق في مدينة سوسة، ت. محمد علي عيسى، مجلة ليبيا القديمة، مج15–16، منشورات مصلحة الآثار، 1978–1979.
- فابر تيشيو مورتي، تادرارت أكاكوس الفن الصخري وثقافات الصحراء قبل التاريخ، ت. عمر الباروني، فؤاد الكعبازي، منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، طرابلس، 1988.
- فرنسوا شامو، الإغريق في برقة الأسطورة والتاريخ، ت. محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1990.
- هنري لوت، لوحات تيسيلي، ت. أنيسن زكي حسن، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ط1، 1967.

ثالثاً– رسائل الماجستير:

- حميدة عويدات القماطي، الحياة الفكرية والثقافية في إقليم قورينائية خلال العصر الإغريقي 631–96 قبل الميلاد (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة الفاتح، طرابلس، 2009م.

النمو الحضري وتطور أنماط استعمالات الارض بمدينة الخمس

إعداد: د. رجعة سعيد محمد الجنقاوي

د. نجوي عمر أحمد الجنين

المقـدمة :

تحظى مدينة الخمس بموقع وموضع استراتيجي حيث إنها تطل على البحر المتوسط بمجاوراتها في إقليمها الواسع، وهو ما أعطى المدينة فرصة التوسع في استعمالات الأرض التي يعد السكن منه، إضافة إلى ذلك وجود ميناء يخدمها رغم أنه ميناء صغير نسبياً علاوة لما يوفره الموقع على شاطئ البحر من ساحل رملي اشتغل كمصايف بإقامة قرى سياحية ذات مردود اقتصادي.

إنّ هذه المدينة التي تشهد نموًا جغرافياً كبيراً وتبرز أهمية موقع وموقع مدينة الخمس على أنها تقع بالقرب من المناطق الزراعية (ظهيرها الزراعي المتمثل منطقة سوق الخميس)، حيث تتوفر الأراضي الصالحة للزراعة، وتتنوع مصادر المياه فيها بالإضافة إلى اعتدال درجات الحرارة، كما أنها تقع على أهم طرق النقل البري في ليبيا.

إن دراسة بولسيرفس أوضحت أن مدينة الخمس ذات موقع استراتيجي هام على ساحل البحر المتوسط بفعل موقع شاطئها وميناءها، وهي ذات تاريخ قديم لارتباطها بمدينة لبدة الأثرية، استقّر بها السكان حيت تعاقب الفترات التاريخية.[1] وتركزت هذه الدراسة في مخطط مدينة الخمس، والمتمثلة في أربع مناطق، وهى البلدية، وبن جحا، ولبدة، والمرقب.

[1] – بوليسرفس ، المخخط الشامل لمدينة الخمس2000ف، التقرير النهائي ط1 رقم 33 ص23.

ويحد مدينة الخمس من الشمال البحر المتوسط وخط السكة الحديدية الجاري تنفيذه من الجنوب، ويمثل وادي لبدة حدودها الشرقية، ووادي الطوالب من الغرب، وتقدر مساحتها حوالي 1714 هكتاراُ، وهي مقسمة إدارياً إلى محلات واقعة جميعها داخل الحيز الحضري، وهي محلات البلدية، وبن جحا، والمرقب، ولبدة، وهي متباينة في مساحتها.

مشكلة الدراسة:

تتمحور مشكلة الدراسة في الآتي:

- ماهي أهم المراحل التي مرت بها المدينة في نموها الحضري وطبيعة أنماط واستعمالات الأرض بها؟
- هل توجد علاقة بين النمو السكاني وأنماط استعمالات الأرض بمدينة الخمس؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في أهمية الموضوع الذي تناوله وتتمثل في:

- التعرف على أهم العوائق والمشكلات التي تواجه المدينة.
- تتبع الأساليب الحديثة في دراسة تطور المدينة.
- وضع المقترحات التي تحد من أثار ومشكلات النمو السكاني وعشوائية استعمالات الارض حتى تستطيع الجهات ذات العلاقة توفير حاجة مجتمع المدينة من الخدمات.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف البحثية الآتية:

1- الكشف عن طبيعة خصائص استعمالات الأرض في مدينة الخمس.

2- التعرف علي مدى العلاقة بين النمو الحضري وتطور أنماط استعمالات الارض بمدينة الخمس.

3- ما توفره الدراسة الميدانية من بيانات ومعلومات تحقق قدره لصانع القرار السياسي في اتخاذ قرارات تخدم أهداف المجتمع.

الفرضيـــات:

تكمن فرضيات هذه الدراسة في الآتي:

- مرت المدينة منذ نشأتها بمراحل عدة في نموها الحضري، وكان من نتائج ذلك تغير كبير في نمط استعمالات الأرض بالمدينة.
- هناك علاقة بين نمو السكان وتوزيعهم وأنماط استعمالات الأرض.

أساليب ومناهج الدراسة ومداخلها:

1- **المنهج الوصفي:** لوصف المظاهر الطبيعية والبشرية وخاصة بما يتعلق بمشكلة البحث والمتمثلة بالنمو السكاني

2- **الأسلوب التحليلي الإحصائي:** وذلك عن طريق تحليل المعلومات والبيانات للتعرف على النمو الحضري، وأنماط استعمالات الأرض بمدينة الخمس.

3- **المدخل التاريخي:** يستعمل في تتبع المراحل الزمنية التي مرت بها المدينة.

4- **أسلوب المسح الميداني:** تحليل معطياته حيث يتطلب الحصول على معلومات من الميدان مباشرة لتحليل معطيات الميدانية[1].

الدراسات السابقة:

رغم تعدد الدراسات السابقة التي تناولت مثل هذا الموضوع فإنها تعتبر غير كافية بالمقارنة بأعداد المدن والتطور المذهل، هذا إلى جانب أن أغلب الدراسات ركزت على المدن الكبيرة وأهملت المدن الصغرى، وتعتبر مدينة الخمس رغم

[1] فوزي عبد الخالق، وآخرون، طرق البحث، والمفاهيم والمنهجيات، دار عصمي للنشر والتوزيع، عمان،
ص 43.

عراقتها من المدن التي لم تختص بالدراسة في مثل هذا الموضوع، وتم الاستعانة بالدراسات السابقة، وذلك بالرجوع إلى أهم الدراسات، ومنها مايأتي:

- جاءت دراسة **بوليسرفس**[1] عن المخطط الحضري الشامل لمدينة الخمس (1988-2000) اختص بدارسة أنماط استعمالات الأرض حتى العام 2000 مثلما حدد كل نمط لاستعمالات الأرضي في مكان تبين للمخططين أنه يصلح لأن يكون مكاناً لهذا النوع من الاستعمالات.
- وجاءت دراسة مجاهد[2]، من الدراسات التي تطرقت إلى التطور العمراني لمدينة الخمس، ومراحل النمو السكاني موضحاً أهم العوامل الأساسية المؤثرة فيها وتضمنت الدراسة أهم القطاعات العمرانية المكونة للمدن وخاصة السكن مبيناً أنواع المساكن فيها مشخصاً عوامل العرض والطلب علي المساكن وتقدير حجم العجز بها، وكذلك تناولت الدراسة استعمالات الأرضي والخدمات الأساسية للمدينة كالتعليم، والصحة، والمرافق العامة، وتحليل نمط التوزيع المكاني لهذه الخدمات والعوامل المؤثرة فيها.
- تطرق بحور[3]، في دراسته إلى أن " مساحة المنطقة الحضرية بمدينة الخمس كان عام 1980 حوالي 318.5 هكتار متجاوزاً في المساحة كل

---

[1] بولسيرفس، استشارات هندسية، الأوضاع القائمة لمخطط الخمس الشامل، وتقييم إمكانيات التطور، مجلد 1 تقرير 5.

[2] حسين مجاهد، التطور العمراني لمدينة الخمس، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفاتح طرابلس،1995،ص[20].

[3] مصطفي رجب بحور، استعمالات الأراضي للأغراض السكنية بمدينة الخمس، غير منشورة، جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم، الخمس 2003،ص[133,141,142].

التوقعات بشأن توسع المخطط والتي افترضها المخطط الشامل فيما بين 66 و 1988 متوقعاً أن عدد سكان المدينة سيكون عام 1988 حوالي 16 ألف نسمة وليصل تقدير المساحة الحضرية عام 2000 إلى قرابة 1262 هكتاراً رغم وصوله بشكل عام مشتملاً علي الأراضي والأماكن المقترحة كالشواطئ والمواقع الأثرية والبقع الأرضية ذات الطبيعة الخاصة ليصل إلى 1714 هكتاراً، وعدد السكان داخل المخطط يقارب 30.000 نسمة لنفس السنة.

- تناولت دراسة الشريف[1]، التجاوزات في القطاع السكني بمدينة الخمس، أوضحت في دراستها أهمية وأثر ظاهرة التجاوزات في استعمالات الأرض والانحرافات في استعمالات الأرض الخاصة بقطاع الإسكان، وكذلك تطرقت إلي دراسة الوضع القائم للإسكان في المدينة وتحديد الإيجابيات التي يستفاد منها في تخطيط الأحياء السكنية ومعرفة السلبيات التي يتم تفاديها وإيجاد الحلول المناسبة لها أثناء العملية التخطيطية.
- تطرقت دراسة أبوشرنته[2]،" الأبعاد المكانية لواقع استعمالات الأراضي التجارية في مدينة الخمس" تناولت تباين العوامل التي تتحكم في مواقع الأنشطة التجارية في مدينة الخمس وتشخيص المتغيرات التي أدت إلى

[1] نورية محمد الشريف، التجاوزات في القطاع السكني بمدينة الخمس من واقع استعمالات الأراضي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، الخمس 2005، ص98.

[2] نورية محمد أبوشرنتة، الأبعاد المكانية لواقع استعمالات الأراضي للأغراض التجارية في مدينة الخمس، (1980-2006)،رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، الخمس 2006،ص189.

حصول خلل في مواقع هذه الأنشطة، وقد بينت الباحثه من خلال المؤشرات المتعلقة بالدراسة الميدانية بأن الأنشطة التجارية في منطقة الدراسة تمتاز بأنماط موقعية متباينة، وكذلك هناك تنامٍ للاتجاهات المتعلقة بتحويل بعض الشوارع السكنية إلى تجارية، وكذلك البيانات المتعلقة بالدراسة الميدانية.

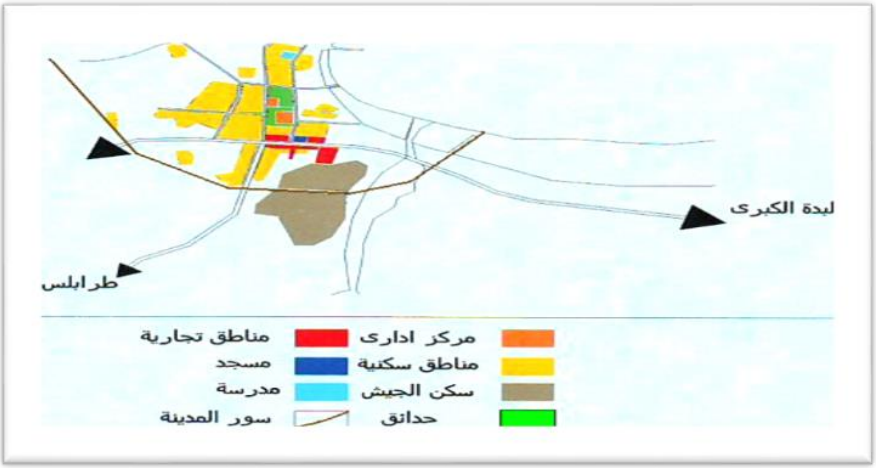
المراحل التي مرت بها المدينة في نموها الحضري وطبيعة أنماط واستعمالات الأرض؟

تعتبر مدينة الخمس من المدن الليبية، الواقعة على ساحل البحر الأبيض المتوسط حيث استمدت قدمها وعراقتها من قدم وعراقة مدينة لبدة الأثرية الواقعة إلى الشرق من مركز المدينة الحالي، بحوالي 2 كيلومتر تقريباً، التي يرجع تاريخ تأسيسها إلى عهد الفينيقيين، إلا أن تطورها توقف عند نهاية الفترة الرومانية، وقد أنشئت مدينة الخمس الحالية سنة1830م[1]، كمركز سكاني وقد سميت على القبيلة التي كانت تسكن عند حدوده، حيث أخذت المدينة تتسع وتنمو من الناحيتين السكانية والعمرانية فتكونت بها أسواق ومصانع للحلفا ابتداءً من سنة 1873، وخلال القرن التاسع عشر تم إنشاء عدة مباني عامة وميناء لتصدير المنتجات الزراعية، وشهدت المدينة انتعاشاً اقتصادياً في الربع الأخير من القرن التاسع عشر خلال العهد العثماني، وتوافد عليها الكثير من رجــال الأعمال ورؤوس الأموال من

[1] – بول سيرفس – فاد يكو ، الخمس، المخطط الشامل – 2000، أمانة اللجنة الشعبية العامة للمرافق، 1978، ص23.

الجاليات الأوربية، وقد نشأت بالمدينة العديد من المراكز الدينية والثقافية الأجنبية مثل الكنائس والمعابد، أما في العهد التركي المدينة كانت صغيرة المساحة قليلة السكان شوارعها ضيقة، غير متناسقة ملتوية والسوق الشعبي يحتل مركزها، وقد أورد (التليسي) أن المساكن ذات نمط بناء يكون موحدا، وتوجد هناك بعض الصناعات اليدوية (الغزل والحياكة) وعصر الزيتون، وطحن الحبوب معتمدة على المجهود العضلي والحيواني لتحريك ما يستعمل في عملية الطحن، ويتوسط المدينة مسجداً كان يعرف بالمحمدية، متميزاً بكبر قبته والتي لاتزال قائمة حتى الآن[1]، وتم في ذلك العهد بناء المرسى البحري للمدينة والعديد من المباني الإدارية والمساكن والمدارس وكذلك وجود سور يحيط بالمدينة، والخارطة رقم (1) تبين استعمالات أراضي المدينة في العهد التركي.

خارطة رقم (1) استعمالات أراضي مدينة الخمس في العهد التركي.



المصدر: وزارة التخطيط والتنمية، مؤسسة دوكسيادس ص45 .

[1] – خليفة محمد الأحول – مجلة الوثائق والمخطوطات – مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي، العدد الرابع الجماهيرية 1990.

أما في العهد الإيطالي ابتداء من 21 / أكتوبر / 1911م، فقد تحكم الإيطاليون في أسواق المدينة وتجارتها ومصادر المياه فيها، وأرغموا السكان على الاستسلام للأوامر العسكرية، وتم تسخير هذه الإمكانيات بخدمة أهداف الإدارة الايطالية في ذلك الوقت، وجعلوا من مدينة الخمس مدينة عسكرية توجد بها حامياتهم العسكرية المنسحبة من الدواخل الليبية سنة 1915، والخارطة رقم (2) توضح استعمالات أراضي المدينة خلال فترة الاحتلال الإيطالي.

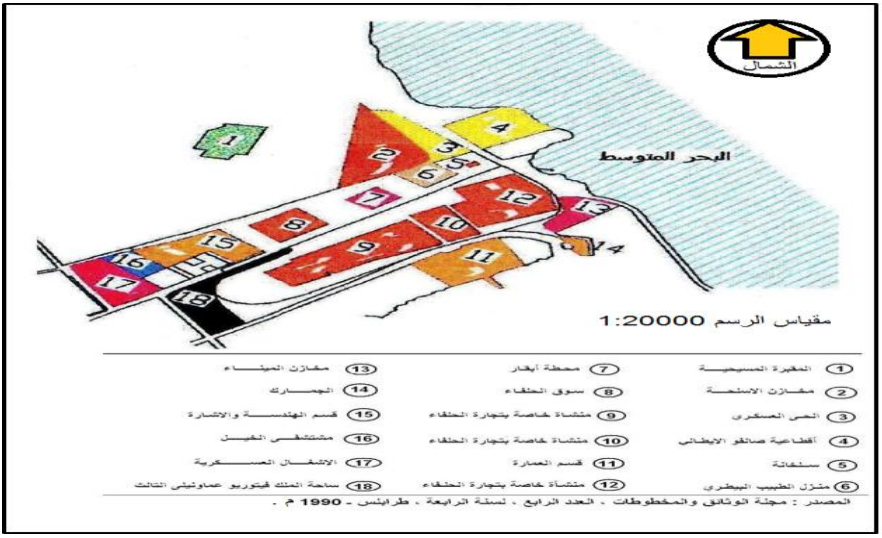
هذا، وقد تم خلال العهد الإيطالي إتباع سياسات بمدينة الخمس من أهمها:

- الاستفادة من موقع مدينة الخمس والتي يتحكم في مفترق الطرق المؤدية إلى مسلاته والقصبات وترهونة وكذلك مرتفعاتها وهضابها في اتخاذها مركز دفاعي للإيطاليين ومركز للحاميات الإيطالية.
- جلب الكثير من رؤوس الأموال ورجال الأعمال الإيطاليين واليونانيين والإنجليز والمالطيين إلى المدينة، وذلك للسيطرة على المقدرات الاقتصادية والصناعية للمدينة.
- تهجير السكان الأصليين، وذلك لاستيعاب فائض الهجرة الإيطالية الوافدة إلى طرابلس.[1]

[1] – د. خليفة محمد الأحول، مدينة الخمس كما صورتها وثائق الأرشيف الإيطالية في العشرينات من هذا القرن، العدد الرابع، 1990.

خارطة رقم (2)

استعمالات الأرض لمدينة الخمس خلال فترة الاحتلال الإيطالي



استعمالات الأرض لمنطقة الدراسة خلال الفترة (1980 –2000م).

في إطار خطط التنمية التي اهتمت بها الدولة للنهوض بالمدن ومواكبة تخطيط المدن الليبية لزيادة عدد السكان وتحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمواطن الليبي تم التعاقد على إعداد دراسة المخطط الشامل لمدينة الخمس والتي تعتبر إحدى مدن الإقليم الفرعي التابع لإقليم طرابلس، وذلك مع شركة بولسيرفس فاديكو للاستشارات الهندسية بتاريخ 28/أغسطس1978م وذلك بإعداد دراسات ومسموحات للوضع القائم وعمل التحليلات اللازمة والوصول إلى إعداد مخطط لمدينة الخمس حتى سنة 2000م.

وقامت الشركة بإعداد الدراسة التخطيطية للمنطقة الحضرية في المدينة وتم اعتماده بتاريخ 1983/4/26م، من قبل (اللجنة الشعبية العامة) سابقاً بموجب قرار رقم (83/281م)، وقد بلغت مساحة منطقة الدراسة حوالي1714هكتاراً، تمتد من وادي لبدة شرقاً إلى وادي الطوالب غرباً بمحاذاة ساحل البحر المتوسط بمسافة (6كم) ومن ساحل البحر شمالاً إلى خط مسار السكة الحديدية جنوباً بحوالي (3كم)[1]، وقد تميزت مدينة الخمس في بداية الثمانينات من القرن العشرين بانتشار النمو الحضري إلى ما بعد حدود المدينة وخاصة من الجهة الشرقية مما ساهم في ارتباطها وظيفياً بالمناطق المحيطة بها.

وقد تم وضع مخطط شامل عام 1980، بعد أن تمت دراسة الأوضاع القائمة عليها استعمالات الأراضي ودراسة العوائق، ومن بينها الأحزمة الخضراء المجاورة للمدينة، وكذلك مناطق الحماية الأثرية إلى الشرق منها، هذا وقد شمل المخطط استعمالات متعددة للأراضي منها ما كان متعارفاً عليه سابقاً، ولكن ليس بنفس المساحة والنسبة المخصصة، ومنها ما هو غير معروف سابقاً وصار ضمن المخطط، وكذلك يتوقع حدوث تجاوزات كبيرة في نمط الاستعمالات المختلفة للأرض مستقبلاً حسب هذا المخطط، وذلك بسبب زيادة الضغط المفروض على الأراضي المتاحة للتطور وزيادة ارتفاع سعر الأراضي ضمن المخطط [2].

1- بولسيرفس للاستشارات الهندسية، مصدر سابق ص25.

2- على الميلودى عمورة، ليبيا والتخطيط الحضري، مصدر سابق ص224.

وقد تبين أن هناك تطوراً ملحوظاً انسجم مع الزيادة السكانية للمدينة، وزحف المخطط على أراضٍ خضراء لتغطية متطلبات السكان في جعلها سكناً، وخدمة وطرقاً وشوارع ومناطق مفتوحة خضراء ومرافق متنوعة، تشمل منطقة النمو الحضري المخطط له يسكنها حوالي 15 ألف نسمة في سنة 1980م، وبالنظر إلى الخارطة (3) التي تبين استعمالات الأراضي لسنة 1980م، وفترة بدء المخطط الشامل لهذه المدينة، نلاحظ خط انتشار النمو السكاني إلى ما وراء حدود المدينة، وقد عززت هذه الظاهرة العلاقات الوظيفية بين المدينة والمناطق المحيطة بها والجدول رقم (2) يوضح الاستعمالات القائمة للأرض لسنة1980.

خارطة رقم (3) استعمالات الأرض لمدينة الخمس 1980

المصدر: من عمل الباحثة استناداً إلى خريطة استخدامات الأرض سنة 1980 ، والمخطط الشامل بولوسيرفس واديكو.

جدول (1)

توزيع استعمال الأرض لمدينة الخمس لسنة 1980م.

ر. م	استعمال الأرض	المساحة بالهكتار	%
1	سكنية	110.6	34.7
2	تعليمية	26.6	8.4
3	صحة وضمان اجتماعي	12.10	3.8
4	دينية وثقافية بما في ذلك المقابر	15.5	4.9
5	تسويق وأعمال	8.9	2.8
6	مناطق رياضية وترفيهية	37.7	11.8
7	إدارة وخدمات عامة	4.8	1.5
8	صناعة وتخزين	29.4	9.2
9	خدمات زراعية	8.8	2.8
10	نقل ومواصلات	59.5	18.7
11	مرافق عامة	4.6	1.4
12	**إجمالي استعمالات الأرض الحضرية**	318.5	100.0
13	الزراعة	403.0	×
14	الواجهة البحرية والأماكن المفتوحة	180.5	×
15	الأماكن الأثرية	125.0	×
16	المناطق الخاصة	19.2	×
	إجمالي مساحة المنطقة	1046.2	×

المصدر: بولسيرفس- فاد يكو، الخمس، المخطط الشامل- 2000، أمانة اللجنة الشعبية العامة للمرافق، 1978، ص26

بالنظر إلى محتويات الجدول المرفق رقم (1) يتبين ما يلي:.

- جاء المحور السكني في الترتيب الأول استعمالاً للأراضي بنسبة 34.7% وأن الطرق والشوارع تحتل المرتبة الثانية بنسبة 18.7% من مجمل الحيز الحضري، فالمساكن بالمخطط متنوعة والطرق بالمدينة أكثرها معبدة وتربط المخطط في كل اتجاهاته.
- الخدمات المرفقية برزت استعمالات الأراضي بواقع 1.4% من مجمل الحيز الحضري، والمتمثلة في شبكة الصرف الصحي، والتي لم تكن معروفة في القدم بل الأمر كان مقتصراً على الآبار السوداء، أو انحدار مياه الغسيل من الوحدات السكنية عبر سواقي ومسيلات تنتهي تقريباً في البحر.
- التعليم والصحة، والصناعة، والثقافة، والإدارة جاءت بنسب معقولة منظورة جميعها عما كانت عليه سابقا، خاصة وأن المدينة تمثل مركزاً رئيساً بالنسبة لكل المدن القريبة التابعة لنفوذها في تلك الفترة.
- الأراضي الزراعية في حساب المخطط، حيث ترك لها 403 هكتارا، ربما حالياً لا يوجد منها إلا القليل إن لم يكن اختفاؤها بسب الأعمار أمراً وارداً وحاصلاً فعلاً.
- المساكن بأنواعها وأنماطها والإنشاءات بمختلف قطاعاتها وجدت أغلبها داخل الحيز الحضري في عام 1980، ولم تتجاوز المنطقة التي شملها النمو الحضري.

وبناءً على ذلك فالتخطيط من سنة 1968م إلى سنة 1988م، بني على مبدئين أساسيين:

المبدأ الأول أن المجاورة السكنية هي وحدة نمو المناطق السكنية في المدينة على اعتبارها أكثر ملاءمة للمدن الليبية.

والمبدأ الثاني هو إنشاء منطقة مركزية في مدينة الخمس تتمركز فيها جميع المرافق الإدارية والتجارية والثقافية الرئيسة التي تخدم سكان المدينة وإقليمها على اعتبار مدينة الخمس المقر الرئيسي لمحافظة الخمس سابقا[1]. أما بخصوص استعمالات الأرض الحضرية فقد اقترح المخطط لها مساحة مقدراها 271.7 هكتاراً موزعة بنسب متباينة على استعمالات الأرضي المختلفة والجدول رقم (2) يبين توزيع استعمالات الأرض الحضرية المقترحة في مخطط المدينة الشامل1988م.

جدول رقم (2) استعمالات الأرض المقترحة في مخطط المدينة 1988.

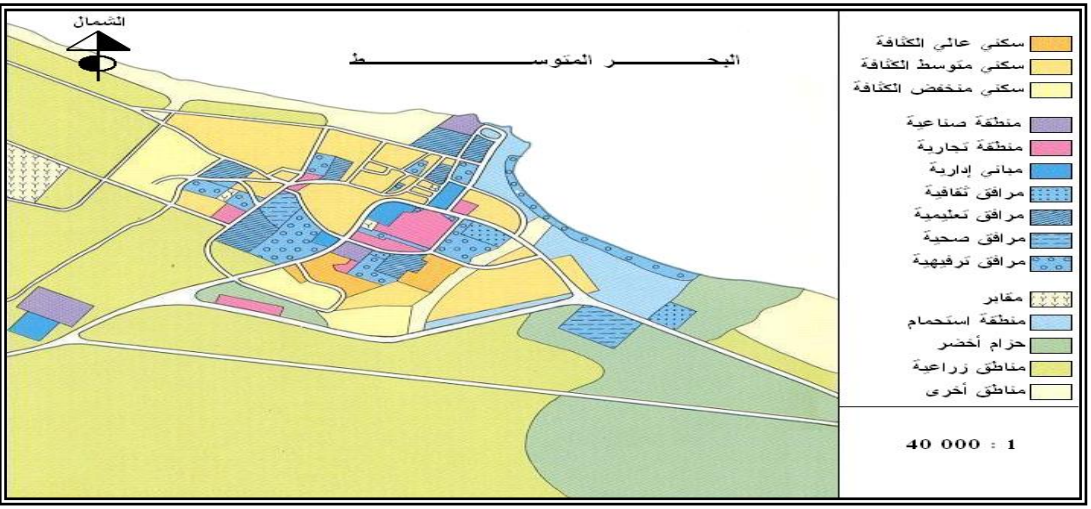
الاستعمال	المساحة بالهكتار	%
التجاري	11	4
الصناعي	9.2	3.4
السكني	106.8	39.3
التعليمي	19.7	7.3
الصحي	10.5	3.9
الإداري والمرافق العامة	8	2.9
الديني والثقافي	11.5	4.2
الرياضي والترفيهي	28.5	10.5

1- ministry of planning and Develoment . master Plan for city of EL khoums 1988 find Report – op – citp.11.

الطرق	66.5	24.5
إجمالي استعمالات الأراضي الحضرية	271.7	100
الأراضي الفضاء والمفتوحة والشواطئ والزراعة	51.6	-
إجمالي مساحة المدينة	323.3	-

المصدر : Ministry of Planning and Development, Master Plan for city of EL khums 1988, final Report , mc gauahy , Marshal ,McMillan and Lucas(Ltalia)

خارطة(4) توزيع استعمالات الأراضي حسب المخطط الشامل 1988



المصدر: أمانة التخطيط – مصلحة المساحة، الأطلس الوطني للجماهيرية العظمى، استكهولم، السويد، 1978، ص94.

وبعد عشرين عاماً من النمو والتطور طُبقّ تصوّر عام 2000م كمخطط للمدينة وجاءت استعمالات الأراضي المقترحة للتطوير حسب تلك السنة متباينة لكل الاستعمالات ، مخالفة مساحة عما كانت عليه عام 1980م، وما آلت إليه عام 2000م.

وبالنظر إلى الخارطة رقم (5) واستقراء لبيانات الجدول رقم (3) اللذين عرضا لاستعمالات الأراضي المقترحة بالمخطط الشامل 2000م، يتضح مدى الفارق عند المقارنة بين استعمالات الأراضي التي كانت عليه سنة 1980م وما آل إليه المخطط سنة 2000م كما يلي:

1 – اتساع المخطط بشكل ملفت للنظر، وازدياد نسبة الاستعمالات المخصصة للسكن محتلة أكبر مساحة فيها، وهو ما يتفق مع حال أكثر مدن العالم وخاصة المتقدمة التي يتمتع فيها هذا النوع من الاستعمالات بالأولوية والأفضلية إذا ما قورن بالاستعمالات الأخرى، حيث سجلت 110 هكتارًا عام 1980، إلى 530 هكتاراً عام 2000، وبزيادة هذه النسبة نالت استعمالات الأراضي 7.3% بين الفترتين المشار إليهما.

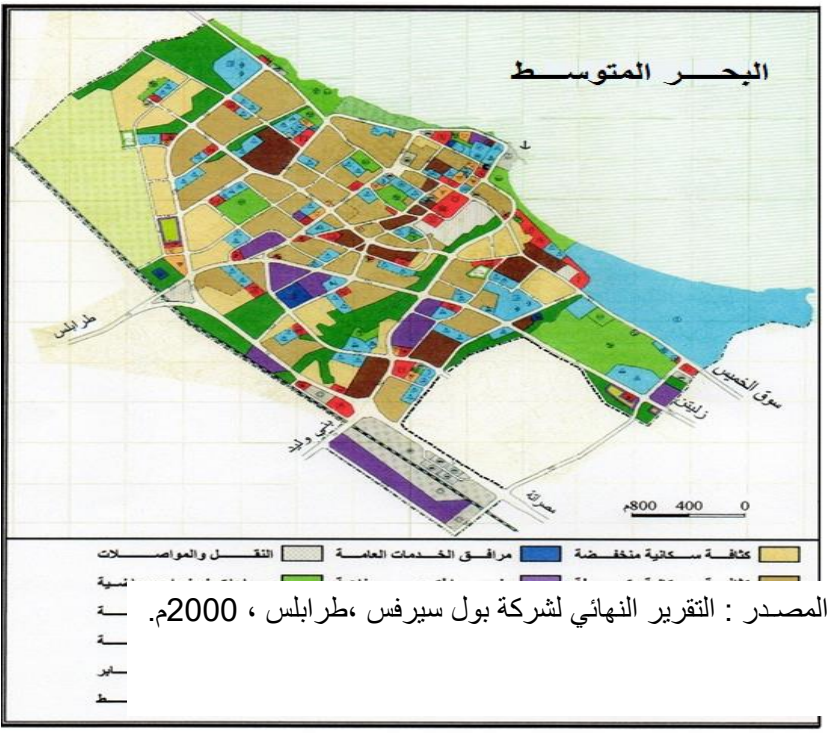
2 – تطورت الشوارع لتحتل المرتبة الثانية من بين الاستعمالات كافة بنسبة 22.1%، وهى نسبة هامة بحكم أنها تشكل محوراً أساسياً من مخطط المدينة وربطت بين أجزائها وأحيائها ومحلاتها، وكانت المساحة التي وصلت إليها في مخطط 2000 قرابة 179 هكتاراً، بينما كانت في مخطط 1980 لا تتجاوز 59.5 هكتاراً بفارق نسبته 3.4% لصالح المخطط لسنة 2000.

3 – حظيت المدينة بخدمات مرفقية ملحوظة، وخدمات اجتماعية، منها المرافق الصحية وملحقاتها وشبكاتها، وخدمات التعليم والصحة والضمان الاجتماعي.

4 – الاهتمام بالمساحات الخضراء والأراضي المفتوحة، فإنها لم تبق على حالها فالتجاوزات أضرت بها، واختفى بعضها نتيجة للزحف العمراني علي الأراضي الزراعية.

مرت استعمالات الأراضي بمخطط المدينة لكافة الاستعمالات بتغيرات جوهرية شملت الكم والكيف، وتطورت منها ما هو سلبي وبعضها إيجابي خاصة بما يتعلق بمداهمة الأراضي الزراعية والمساحات الخضراء، المتمثلة في الجزئيين الشرقي والجنوبي منها، حيث يعتقد المواطنون أن المناطق التي يقيمون مساكنهم بها محسوبة ضمن المساحة العامة للمدينة وحيزها الحضري واصبح البناء العشوائي هو السائد، وذلك نتيجة للنمو السكاني المتزايد، ونقص المساحات المخصصة للأغراض السكنية، وعدم اعتماد المخطط العام للمدينة خلال فترة العهد السابق.

خارطة رقم (5) استعمالات الأراضي لمدينة الخمس سنة 2000م حسب المخطط الشامل للمدينة



المصدر : التقرير النهائي لشركة بول سيرفس ،طرابلس ، 2000م.

جدول (3) توزيع استعمال الأرض لمدينة الخمس سنة **2000** م.

ر.م	استعمال الأرض	المساحة بالهكتار	%
1	سكنية	530.0	42.0
2	تعليمية	101.0	8.0
3	الصحة والضمان اجتماعي	36.0	2.9
4	دينية وثقافية بما في ذلك المقابر	18.9	1.4
5	تسويق وأعمال	59.6	4.8
6	مناطق رياضية وترفيهية	127.0	10.0
7	الإدارة والخدمات العامة	14.0	1.1
8	صناعة وتخزين	79.0	6.3
9	خدمات زراعية	10.5	0.8
10	نقل ومواصلات	179.0	22.1
11	المنافع العامة	7.0	0.6
12	**إجمالي استعمالات الأرض الحضرية**	**1262.0**	**100.0**
13	الزراعة	126.0	×
14	الواجهة البحرية والأماكن المفتوحة	176.0	×
15	الأماكن الأثرية	125.0	×
16	المناطق الخاصة	25.0	×
	إجمالي مساحة المنطقة	**1714.0**	×

المصدر: بولسيرفس- فاد يكو، الخمس، المخطط الشامل- 2000، أمانة اللجنة الشعبية العامة للمرافق سابقاً، 1978، ص80

تطور استعمالات الأرض خلال الفترة ما بين 2000م، و2021م.

من المفترض أن تكون دراسة مخطط الجيل الثالث قد بدأت من النقطة التي انتهت فيها دراسة المخطط الشامل سنة 2000م، إلا أن هذه الدراسة لم تبدأ فعليًا، أو ربما في مراحلها الأولى.

في ضوء الزيادة الميدانية لوحظ وجود فروقات كبيرة في نمط الاستعمالات الفعلي للأرض التي وردت في المخطط ، ونظراً لتوسع المدينة وتنوع استخدامات الأرض فيها وتعدد أنماطها ، وتداخل الاستعمالات فيما بينها ، واستحداث مساحات كبيرة نتج عنه حدوث تداخل كبير فيما بينها وانحرافها إلى حد كبير عن النمط المقترح في المخطط العام، وذلك لعدم الاهتمام بهذه المدينة خلال العهد السابق.

إن أكثر ما لوحظ على استعمالات أراضي المدينة في الفترة الحالية ،انها لم تصل إلى المرحلة التي قامت بها شركة بول سيرفس بالتخطيط لها ونتيجة للتباين الملحوظ بين المخطط الشامل لسنة 2000-1980 والوضع القائم حاليا ، فقد قامت الباحثة بدراسة استعمالات أراضي المدينة لسنة 2021 ومقارنتها بالمخطط الشامل بول سيرفس1980-2000، وللوقوف على الحقيقة التي تعكس وضعية استعمالات أراضي المدينة الفعلية يوضح في الجدول رقم (3) الآتي :

أ-استعمالات أراضي المدينة لم تتطور كثيراً ، واقتصر امتداد هذه الاستعمالات في الاتجاه الشرقي وجزء ضئيل جداً من اتجاه الجنوب ولم تغطّ هده الاستعمالات كل الأراضي المخصصة للمخطط خاصة في الناحية الجنوبية من المدينة ، حيث بلغت مجموع استعمالات الأراضي الحضرية حوالى (821) هكتاراً وهى ما يمثل نسبة 64% من مجموع استعمالات الأراضي الحضرية المفترض أن تكون سنة

2000.وقد بلغت مجموع مساحات المدينة وهي ما يمثل الاستعمالات الحضرية والأحزمة الخضراء والواجهة البحرية والاستعمالات الزراعية داخل المخطط والمواقع الأثرية والمناطق الخاصة بلغت مساحة قدرها 1168 هكتاراً وهي ما يمثل نسبة 68% من مجموع مساحات المدينة وفق المخطط الشامل لسنة 2000.

ب-إن معدل النمو الذي اعتمدت عليه شركة بول سيرفس في دراستها والتنبؤ بعدد سكان المدينة لسنة 2000 هو معدل مرتفع جداً بالنسبة لنمو سكان المدينة حيث إنها توقعت أن يكون سنة 2000 هو (80000) نسمة لكن لم يتعد سكان المدينة (38738) نسمة وفق تعداد 2006.

ومن خلال الدراسة الميدانية تبين الآتي:

عدم تطابق ما هو وارد بالمخطط الذي أعد لسنة **2000** عن الواقع الحالي لسنة 2021، حيث لوحظ عدم تطبيق ما هو قائم فعلياً وما هو مقترح حسب المخطط الشامل، وذلك من حيث نمط الاستعمال ومنها تبين الآتي:

1- تعتبر مدينة الخمس من المدن السياحية المهمة في ليبيا نظراً لوقوعها علي ساحل البحر المتوسط ،وامتلاكها لشاطئ جميل وقربها من مناطق عدة أثرية منها مدينة لبدة الأثرية ومنطقة وادي كعام والنقازة .

2- عدم تنفيذ المخطط العام المعتمد للمدينة لسنة 2000 بشكل تام وتعتبر المنطقة الحضرية للمدينة جزءاً من هذا المخطط.

3- تتميز المدينة بموقع جغرافي جميل نظراً لوقوعها على سفوح جبال (نفوسة) المنحدرة بشكل قوى ناحية البحر مما يعطى المدينة قابلية التطور والنمو المستقبلي بمحاذاة الساحل وناحية المرتفعات الجنوبية.

4- الجزء المنفذ من المخطط العام للمدينة والمتمثل في المنطقة الحضرية الحالية للمدينة توجد به الكثير من المشكلات والعيوب التخطيطية والمتمثلة في:

أ- احتواء الأحياء السكنية القائمة على مساحات وفراغات مهملة تحتوى معظمها على مباني قديمة متهالكة وأماكن تجمع النفايات والقمامة، الأمر الذي أدى إلى الاختلال في الكثافات المقترحة وفق المخطط العام للمدينة وانخفاضها بشكل ملحوظ.

ب- عدم توفير قطع أراضٍ صالحة للبناء محددة بمسارات الطرق وفق المخطط العام ومزودة بالخدمات العامة وخدمات المرافق ومصادر الطاقة بشكل كافٍ لمساعدة المواطنين وتشجيعهم على بناء مساكنهم.

ت- وجود تداخل في استعمالات الأراضي بشكل عشوائي وتوزيع الخدمات التجارية والإدارية بشكل غير منتظم مما تسبب في وجود خلل في النسيج الحضري الوظيفي للمدينة.

ث- عدم توفير بعض الخدمات العامة مثل المساحات الخضراء وملاعب الأطفال والمباني التعليمية والترفيهية بشكل كافٍ.

ج- تعاني المدينة من نقص في محطات وقوف السيارات وخدمات المرافق كالصرف الصحي والتخلص من مياه الأمطار بالرغم من تميز المدينة بالانحدار ناحية البحر.

ح- الإهمال في تنسيق وتخطيط الأحزمة الخضراء الطبيعية والوجهات البحرية والشواطئ بالمدينة وعدم الاستفادة منها بشكل جيد.

خ- عدم الاهتمام بتطوير المناطق الأثرية وحمايتها واستغلالها سياحياً.

د- قيام بعض المواطنين بتغير وظيفة المباني السكنية إلى أنشطة تجارية وخدمية مما سبب في اختلال في استعمالات الأراضي بالأحياء السكنية.

النتائـــج

تم التوصل إلى نتائج عدة تخص موضوع الدراسة من أهمها ما يلي:

1- تبت من واقع الملاحظة الميدانية أن المساكن بمنطقة الدراسة تتباين في أنماطها ونماذجها، وتبين تراجع أعداد المساكن العربية القديمة المشيدة بمواد بناء محلية المنشأ، وكذلك جراء عمليات الهدم الواسعة التي تمت على أرضية مخطط المدينة.

2- لوحظ ارتفاع أسعار الأرض داخل مخطط المدينة، وذلك لتغير أنماط استعمالات الأرض حسب المخطط، ومرور المدينة بعدة مراحل، أدى إلى استحداث أنماط جديدة لاستعمالات الأرض، لهذا فإن المدينة قد مرت منذ نشأتها بمراحل متعددة من حيث تطورها المورفولوجي والحضري نتج عنه تطور استعمالات الأرض ونمو ظاهرة السكن بها.

3- تبين وجود عدة عوائق تعيق نمو وتوسع المدينة أفقياً في بعض الاتجاهات مثل وجود الأراضي الزراعية، ووجود مدينة لبده الأثرية والمناطق الخاصة إضافة إلى أن جزءاً كبيراً من الأرض تعود ملكيتها للمواطن، وبالتالي

يسبب عبئاً كبيراً على المخطط، خاصة إن أصحاب الأراضي لا يرغبون في الحصول على تعويض مادي مقابل أرضيهم للمصلحة العامة.

4- لوحظ من خلال استعمالات الواقع الحالي للأرض خلال العام2021م وجود عدة تغيرات، منها تعدد المراكز التجارية والخدمية بخلاف ما تضمنه المخطط العام لسنة 2000، وكذلك لوحظ تقليص العديد من المرافق الترفيهية والتعليمية والصحية، وأيضاً عدم استكمال المخطط العام للمدينة المفترض استكماله في نهاية سنة 2000، إلا أنه لم يتم استكماله حتى سنة 2021.

5- عمليات التجاوز أسهمت وبشكل كبير في الإضرار بالنظام البيئي بالمدينة والتعديل في المخطط والتي شملت أغلبها المناطق الخضراء والحدائق ومحطات وقوف السيارات وملاعب الأطفال ومناطق الحماية وتغير استعمالها إلى قطع أراضي سكنية، لذلك لوحظ عدم الالتزام باللوائح والنظم التشريعية التي حددها المخطط في بعض الأماكن.

التوصيات

تنتهي التوصيات وبشكل عام إلى دعوة جهات الاختصاص والقائمين على مخطط المدينة، وتنفيذ مشروعاته، للاهتمام بما جاء في هذا البحث، ومن هذا المنطلق يوصى بما يلي:

1- الإسراع في تنفيذ مخططات الجيل الثالث للمدينة حيث إنه يسهل من إعداد الخطط التفصيلية لمواضع استعمالات الأرض حالياً على مستوى

المدينة مما يساعد على التقليل من عملية الفوضى والحد من المشاكل الموجودة والارتباك.

2- توصي الدراسة بضرورة الحفاظ على تصميم بناء السكن الأصلى، والمحافظة على الفضاءات المجاورة للمساكن والاهتمام بالحدائق العامة وخلق منتزهات وأحزمة خضراء داخل المدينة لتساعد في خلق بيئة حضرية مناسبة، والالتزام بحماية منطقة الشاطئ والحزام الأخضر من زحف البناء والتعمير .

3- وضع حد لأسباب التأخر في تنفيذ مخطط المدينة ومشروعاته خاصة ما يتعلق باستعمالات الأرض وخدماتها.

4- توصي الدراسة بتطوير خدمات الشبكة العامة للمياه، وتوفير مياه الشرب، وزيادة خدمات الكهرباء بتجديد الخطوط القديمة، ومعالجة ضعف وانقطاع التيار الكهربائي في المنطقة.

5- إيجاد حل جدري لمشكلة الصرف الصحي بالمدينة، بحيث تغطي المناطق داخل المخطط التي تنتشر بها الآبار السوداء، وتغطية جوانب القصور في خدمات النظافة العامة بالمدينة خاصة أطرافها الشرقية والجنوبية الشرقية المتمثلة في محلة لبدة، ودراسة أسباب تدني خدمات البنية التحتية المتناسبة طرديا بالابتعاد عن مركز المدينة.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً- الكتب:

1- فوزي عبدالخالق، وآخرون، طرق البحث، والمفاهيم والمنهجيات، دار عصمي للنشر والتوزيع، عمان.

2- عبد الفتاح أوهيبة ، جغرافية العمران، دار النهضة، بيروت 1980م.

3- جوده حسين جوده، معالم سطح الأرض، دار النهضة العربية، بيروت.

4- عبد لله عطوس، جغرافية المدن، الجزء الأول، دار النهضة العربية، 2001م.

5- محمد المبروك المهدي، جغرافية ليبيا البشرية، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، جامعة قار يونس.

6- على الميلودى عمورة، ليبيا والتخطيط العمراني، 1998.

ثانياً- الرسائل العلمية:

1-حسين مجاهد، التطور العمراني لمدينة الخمس، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفاتح طرابلس،1995.

2-مصطفي رجب بحور، استعمالات الأراضي للأغراض السكنية بمدينة الخمس، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم، الخمس 2003.

3-نورية محمد الشريف، التجاوزات في القطاع السكني بمدينة الخمس من واقع استعمالات الأراضي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، الخمس 2005.

4-نورية محمد أبوشرنتة، الأبعاد المكانية لواقع استعمالات الأراضي للأغراض التجارية في مدينة الخمس، (1980-2006)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، الخمس 2006.

ثالثاً- الدوريات والبحوث:

1- خليفة محمد الأحول – مجلة الوثائق والمخطوطات – مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، العدد الرابع الجماهيرية 1990م.

2- خليفة محمد الأحول، مدينة الخمس كما صورتها وثائق الأرشيف الإيطالية في العشرينات من هدا القرن، العدد الرابع، 1990م.

3- بولسيرفس، استشارات هندسية، الأوضاع القائمة لمخطط الخمس الشامل، وتقييم إمكانيات التطور، مجلد 1 تقرير 5.

4- بوليسرفس ، المخخط الشامل لمدينة الخمس2000ف، التقرير النهائي ط1 رقم 33.

5- بوليسرفس ، فاد يكو ، الخمس ، المخطط الشامل – 2000، أمانة اللجنة الشعبية العامة للمرافق ، 1978.

رابعاً- المراجع الاجنبية:

6- ministry of planning and Develoment . master Plan for city of EL khoums 1988 find Report – op – citp.

ثقافة الجسد الأنثوي وإعادة إنتاج التمثلات الاجتماعية والثقافية للتراتبية الجنسية (دراسة ميدانية)

إعداد: سعاد علي الرفاعي•

المقدمة:

اذا كانت التنشئة الاجتماعية هي تطبيع الفرد بعادات وتقاليد وثقافة المجتمع، وتكيفه مع البيئة الاجتماعية، فإن هذه التنشئة تقوم في مجتمعنا العربي على أساس عزل المرأة والإعلاء من شأن الذكور والهيمنة الذكورية، لهذا يسود الاعتقاد في الوعي الاجتماعي بأن المكان المناسب للمرأة هو المنزل، ووظيفتها هي تربية الأطفال والاهتمام بالشؤون المنزلية والعائلية الخاصة، ولذلك تم إعداد الفتيات لهذا الدور المستقبلي عبر عملية التنشئة الاجتماعية، ولعل هذا النمط من التنشئة الاجتماعية، الذي يتم فيه ((اختزال المرأة في حدود جسدها، الذي يختزل بدوره في بعده الجنسي))[1]، هو ما يفضي إلى تضخمه كقيمة معنوية لدى المرأة بشكل مفرط، كاستجابة للمناخ التربوي المحيط بها، فما نلاحظه من انصراف الفتيات في سن مبكرة إلى الزينة والأزياء وصرعات الموضة...الخ، إنما يكس درجات ومستويات قلق الفتاة على جسدها، ومدى قدرته على حيازة إعجاب الرجال، لكي لا تبور، كل ذلك من شأنه أن يكرس في الوعي واللاوعي الفردي والجماعي يقينية النظام الطبيعي الذي يهيمن عليه

• عضو هيئة تدريس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، كلية الآداب جامعة المرقب – ليبيا.

[1]– أحمد جابر، **المرأة الفلسطينية في مواجهة العنف والتمييز المرأة العربية في المواجهة النضالية والمشاركة العامة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (53) مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت،2006، ص 54.

الرجال، عبر إعادة إنتاج التمثلات الاجتماعية حول أفضلية الرجل، وحتمية إخضاع النساء في الحياة العامة والخاصة.

مشكلة الدراسة:

تطرح هذه الدراسة السؤال الإشكالي: إلى آي حد يمكن القول بأن ثقافة الجسد وعاداته السلوكية في الحياة اليومية المعاشة، تسهم في تشكيل المجتمع والمحافظة على علاقات التراتبية الجنسية فيه؟

1. أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة للكشف عن: كيف تعكس طرق تعامل الفتيات مع أجسادهن، مدى استيعابهن وتمثلهن لعادات وقيم المجتمع الذكوري، وإلى أي حد يساعد ذلك في إعادة إنتاج البني الثقافية العميقة التي تغذي الإجحاف الاجتماعي القائم على كمية ونوعية الرأسمال الجسدي الذي ينتهجه الأفراد، وبالتالي تعزيز التمثلات الاجتماعية حول أفضلية الرجال وحتمية إخضاع النساء في الحياة الخاصة والعامة.

وعليه يمكن تحديد أهداف الدراسة في النقاط التالية:

1. معرفة طبيعة العلاقة التي تربط بين نمط الاختيارات والتفضيلات في اللباس الذي تنتهجه الفتيات في عرض أجسادهن، والغايات النهائية من ذلك؟ هل هو إثبات الذات وإسعادها، أم استخدام أسلوب ظهور وعرض الجسد كأداة إغراء؟
2. معرفة إذا كانت الفتيات في اختياراتهن وتفضيلاتهن لمظهرهن، هن خاضعات كلياً للمنظومة القيمية السائدة بالمجتمع، أم أن هناك نزوع شطر نقل تمثلات اجتماعية عبر أسلوب الحضور والمظهر تؤكد وعيهن بهوتيهن

الذاتية، والرغبة في تثوير النظرة النمطية، والنظر إليهن باعتبارهن فاعلات داخل المجتمع.

3. معرفة العلاقة التي تشد النساء بأجسادهن وطبيعة التمثلات الاجتماعية والثقافية التي ينقلنها بواسطته، عبر أسلوب الظهور والمظهر في اللباس.
4. الكشف عن الأبعاد التي تحملها ثقافة الجسد الأنثوي اليوم، بالمجتمع الليبي والتي تمس الأسرة وأساليب التنشئة الاجتماعية ونماذج الخطاب حوله.

2. الفرضية العلمية:

1. كلما اتجهت قيم وعادات المجتمع، والوعي الاجتماعي عموماً، شطر اختزال المرأة في حدود جسدها لاسيما بعده الجنسي، كلما تفننت النساء في تطويع أسلوب حضورهن عبر اللباس كأداة للإغراء، كغاية نهائية لعلاقتهن بأجسادهن، وكردة فعل سيكولوجية للإجحاف الاجتماعي.
2. أن العناية بتجميل الجسد الانثوي، وتوظيف عنصر اللباس في تزينه وإظهاره جذابا، هو مظهر من مظاهر الإحتفاء به، والوعي بتأثيره في الآخرين، والمتعة والسعادة التي يمنحها الاهتمام بأسلوب الظهور والحضور، هي علامة من علامات الانتصار على كل ضروب القمع المادي والمعنوي، وكل أنواع التسلط الديني والسياسي والاجتماعي، لأن تحقيق التوازن النفسي والجسدي ضروري للإحساس بالحياة والوجود.

3. المنهج وأساليب جمع البيانات:

لطبيعة الموضوع تم اعتماد منهج المسح الاجتماعي بالعينة، وصحيفة الاستبيان هي الأكثر ملائمة لجمع البيانات من العينة.

4. أهمية الدراسة ومبرراتها:

تكمن أهمية الدراسة في انتمائها لحقل دراسات الجسد، وهو حقل معرفي يحاول استعادة للجسد كياناً فاعلاً في المجتمع، كما أن التغيير الحقيقي الذي تستهدفه كل تنمية اجتماعية، إنما يرتهن بالأخذ بالرؤى الاجتماعية والنفسية في دراسة الجسد، ولأن ثقافتنا العربية المعاصرة لا تكاد تولى اهتمام كافي بالتنظير السيسيولوجي والسيكولوجي بصفة عامة، ولأن رؤيتها في الجسد تظل غالباً أسيرة للكثير من التابلوهات: العيب، الممنوع، والحرام.

5. مجالات الدراسة:

1. المجال البشري: ويتحدد في مجتمع الفتيات العازبات اللاتي تتراوح أعمارهن من 16 سنة إلى فوق 40 سنة، والعازبة هي التي ليس لها زوجٌ، فإما أن تكون بكراً، أو ثيباً (مطلقة أو أرملة)، وقد تم اختيار عينة قصدية تتألف من 50 مفردة.
2. المجال الجغرافي: وسيتم اختبار الدراسة على فئة العازبات، القاطنات المجتمع الليبي وعلى وجه التحديد مدن وأرياف الخمس وزليتن.
3. المجال الزمني: استغرقت الدراسة مجالاً زمنياً امتدد قرابة الثلاثة أشهر من شهر مايو لسنة2021 إلى أول شهر أغسطس لنفس العام.

6. المفاهيم:

1. صورة الجسد: الجسد هو ما به يكون الكيان كائناً موجود حقيقة، فهو الدال الوحيد والواضح على وجود مدلول الكائنات مهما يكون نوعها، والشكل الذي تبتدئ فيه، فهو حقيقة ثابته، وقد يكون ما سواه من باب الوهم أو التخييل، أو من باب الموجود بالقوة، فالكثير من الأشياء عرضة للشك في وجودها بسبب

عدم تجسدها في هيأة ما [1]، يقول في هذا السياق دافيد لوبروتون (**David La Breton**): " لن يكون الإنسان على ما هو عليه، دون الجسد الذي يعطي لصاحبه وجهاً، وستكون حياة الإنسان اختزالاً مستمراً للعالم في جسده عبر الزمن الذي يجسده، إنَّ وجود الإنسان وجود جسدي، وإن المعالجة الاجتماعية والثقافية التي يعدُ موضوعاً لها والصورة التي تتكلم عن عمق المخبأ والقيم التي تميزه تحدثنا أيضا عن الشخص، وعن المتغيرات التي يمر بها تعريفه، وأنماط وجوده من بيئة اجتماعية أُخرى" [2].

ليس الجسد مجرد تجميع للأعضاء، ووظائف مترابطة بحسب قوانين التشريح، والفسيولوجيا، وإنما هو بنية رمزية، قادرة على التداخل مع الأشكال الثقافية حولها، ووسيط لكل الممارسات الاجتماعية، ومحور الحضور الإنساني، ولهذا يتم إدراكه من خلال شبكة الرموز الاجتماعية التي تمنحه التعريف، وتضع الطقوس والممارسات التي يتعين حضورها في مختلف وضعيات الحياة الفردية والجماعية، لهذا تتنوع هذه الرؤى الثقافية للجسد من ثقافة لأخرى [3].

الجسد إذاً هو المحدد لهوية الإنسان، فبدون الجسد الذي يعطيه وجهة، لن يكون على ما هو عليه، أي أن وجود الإنسان هو وجود جسدي بالأساس، ولأن

---

[1] – حمادي المسعودي، في طريق التقدم، **ندوة الدين والجسد**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، مطبعة التفسير الفني صفاقس،2010، ص7.

[2] – دايفد لوبرتون، **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1993، ص5.

[3] – سعاد علي الرفاعي، **التشكيل الاجتماعي للجسدي الانثوي والاجحاف الاجتماعي**: دراسة أنثوسوسيولجية لبعض المأثورات والممارسات السلوكية الشعبية للمجتمع الليبي، مجلة التربوي، جامعة المرقب، ليبيا، العدد(18)، يناير،2021م، ص 490

الجسد يوجد في قلب الرمزية الاجتماعية، فإنه يعد عنصراً هاماً في فهم أفضل للحاضر.

إن مفاهيم الجسد تخضع لمفاهيم الشخص، ولهذا فإن العديد من المجتمعات التقليدية، لا تميز الجسد عن الشخص، والمواد الأولية التي تؤلف عمق الإنسان هي ذاتها التي تعطي للكون وللطبيعة، فبين الإنسان والعالم والآخرين يسود النسيج نفسه، ولكن بدوافع وألوان مختلفة لا تغير شيئاً من اللحمة المشتركة [1].

بيد أن المجتمع الحديث عرف تطوراً كبيراً في رؤيته للجسد، الذي صار متعدد الأبعاد، متنوع المداخل والمقاربات في دراسته، غنياً بالوظائف التي أنيطت إليه، لقد تغيرت النظرة إلى الجسد فصار "ينظر إلى الجسد على أنه يتضمن انقطاعاً بين الشخص والآخرين، وبينه وبين نفسه" [2].

وقد عبر بيتر برجر عن ذلك عند طرحه لمفهومين مهمين في تطور مفهوم الجسد هما [3]:

1. أن يكون الإنسان جسداً (**Man is body**).
2. أن يملك الإنسان جسداً (**Man has body**).

في المجتمعات التقليدية، لا يوجد تفرقة بين الإنسان وجسده، فالإنسان محض جسم، ومن الأمثلة على ذلك تذكر الدلالات الرمزية الفيزيولوجية للمرأة، في علاقتها مع محيطها البيئي، إذ في أثناء العادة الشهرية تمتنع عن العمل في الأراضي الزراعية ذات المنتجات الغذائية، فإن فعلت سيكون المنتوج منخفض

[1] – حمادي المسعودي، في طريق التقدم، مرجع سابق، ص 9.

[2] – كرس شلينج، **الجسد والنظرية الاجتماعية**، ترجمة: منى البحر، نجيب الحصادي، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2009، ص72.

[3] – المرجع نفسه، ص 232.

الجودة أو فاسداً، خصوصاً لدى العائلات المتمسكة بالسلوك الديني، وهو سلوك ممارس عند المجتمع الليبي حيث يمنع المرأة التواجد في (القاعة) التي تتم فيها عمليات دراسة محصول الشعير والقمح، ففي حضورها تنتزع البركة من المحصول وتحضر الأرواح الشريرة، بحسب الاعتقاد الشعبي.

إذاً يمكن القول بأن الجسد ظاهرة غير مكتملة، تُكَّون وتكتمل إبان عيشها بالمجتمع، فهو إلى جانب كونه القاعدة الأساسية الذي يقوم عليها المجتمع فهو أيضاً بنية اجتماعية_ ثقافية، تتحدد من خلالها هوية الإنسان، كما أن الجسد مورداً شخصياً، ورمزاً اجتماعياً، يبعث برسائل عن هوية الشخص الذاتية، فالجسد كينونة طبيعية يمكن تشكيلها وشحنها عما يبدي صاحبه من حرص وما يبذله من جهد [1].

2. التشكيل الاجتماعي للجسد:

يتحول الجسد إلى كيان اجتماعي عبر سلوكيات العمل، التي تؤثر على كيفية تطوير الأفراد لبنيتهم الجسدية المادية، وكيفية الحفاظ عليها، وطريقة عرضهم لأجسادهم، عبر طريقة المشي والكلام والأزياء، والزينة والحُلي والوشم والحناء ...إلخ، بعيداً عن كونه كياناً طبيعياً.

كما يخضع الجسد لعملية تشكيل أو نحث اجتماعي عبر استيعابه وتمثله نظاماً تعليمياً ضمنياً قادر على غرس تصور كامل عن الكون، تصورات فلسفية وأخلاقية وميتافيزيقيا، من خلال أوامر بسيطة مثل قف مستقيماً [2].

---

[1] – سعاد علي الرفاعي، **التشكيل الاجتماعي للجسدي الانثوي والاجحاف الاجتماعي**: مرجع سابق، ص 491.

[2] – بيابورديو، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة: سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية _ بيروت، 2009، ص130.

فما التشكيل الاجتماعي للجسد إلا اقحام المجتمع في الجسد، ليصبح هذا الأخير حاملاً لبصمات وعلامات الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، ولقد حدد بورديو ثلاثة عوامل رئيسية [1]، تسهم في الإنتاج الاجتماعي والتشكيل الثقافي للجسد نوجزها في الاتي:

1. مواضع الفرد الاجتماعية:

ويقصد بها الظروف المادية المؤسسة طبقياً، التي تعمل على وتسهم في تطوير أجساد الأفراد، وتتكون هذه المواضع من المقدار الكلي للرأسمال الذي يمتلكه الفرد مثل: الوزن النسبي لأرصدتهم المختلفة، والتغير الذي يطرأ على هذه الأملاك عبر الزمن، ويمكن أن يقاس الموضع الاجتماعي، أيضا بمدى بعد الفرد عن الضرورة أو الحاجات المادية والاجتماعية والثقافية.

2. **التبيئة:**

هي العامل الثاني الأساسي الذي يسهم في تطوير الجسد، وهي نظام مشكل اجتماعيا من بنى معرفية محركة، تمد الأفراد بالاستقلال الطبقي، وتهيئ لهم سبلاً محددة سلفاً ترتهن طبقياً بالاستجابة للمواقف المألوفة والجديدة.

وتشكل التبيئة في سياق مواضع الأفراد الاجتماعية، وتغرس في نفوسهم نظرة للعالم مؤسسة على هذه المواضع، أو تتصالح معها، ووفق ذلك تعمل على إعادة إنتاج البنى الاجتماعية القائمة.

وتتموضع التبيئة داخل الجسد، وتؤثر في كل جانب من الجسدية البشرية، والحقيقة أن طرق تعامل الأفراد مع أجسادهم إنما تعكس لنا أعمق نُزوعات تبيئتهم، ويتضح هذا في الإيماءات الجسدية الأكثر تلقائية، وفي المهارات

[1] – شلينج، مرجع سابق ص71 ومابعدها.

الجسدية التي تبدو أقل أهمية مثل: المشي والأكل أو الكلام، كما يقحم المبادئ الأكثر أساسية في بناء وتقويم العالم الاجتماعي.

3. تطور الذوق

تتطور الأجساد من خلال تطور الذوق، ويقصد بالذوق، تلك العمليات التي يعتبر الأفراد عبرها أساليب حياتية بعينها، خيارات طوعيه وتفضيلات، في حين أنها تتجذر في واقع الامر في القيود المادية للتبيئة، بمعنى أخر: يخلق الذوق فضيلة من الضرورة حيث يطور الناس أذواقهم وخياراتهم مما يتاح لهم، فتطور الذوق يعتبر تجلياً واعياً للتبيئة، ومؤثر عميق على توجهات الناس إزاء أجسادهم.

هكذا عرف بورديو الذوق على أنه "ثقافة الطبقة التي تحولت إلى طبيعة"[1]، أي أصبحت متجسدة، إنه مبدأ لامادي مدمج التصنيف يحكم كل أشكال دمج واختيار، وتعديل كل شيء ممكن أن يتناوله أو يستوعبه الجسد من الناحية الفسيولوجية أو السيكولوجية.

يقول (بير بورديو) عن الجسد في مقال بعنوان (الاستعمالات الاجتماعية للجسد) هو: " تشيئ لذوق الطبقة من دون أدنى شك، فالعمال يعطون القوة الجسدية أهمية أكثر من أصحاب المهن العقلية، إذ يعطي الأخيرين قيمة للطاقة والجمال أكثر" [2]، من السهل أن تبين أن الطبقات الاجتماعية على اختلافها لا تتوافق حول ممارسة الرياضة، وسواء كانت الاستفادة الخاصة حتما جسدية، فإنه يصعب القول إنها الحقيقة أو خيالية، مادامت الحقيقة متوقعة خارجيا بالنسبة

[1] – بيابورديو، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة: سلمان قعفراني، مرجع سابق، ص130.

[2] – دافيد لوبرتون، **إنتربولوجيا الجسد**، مرجع سابق، ص154.

إلى الجسد مثل الرشاقة والأناقة أو تنمية الجهاز العضلي، وأولها تأثيرات في الجسد الداخلي مثل السلامة الصحية أو التوازن النفسي[1].

باختصار الأجساد وحدات لم تكتمل، وتتشكل عبر تفاعلها في الحياة المعاشة، حيث تطبع وتنحت عليها سمات الطبقة الاجتماعية، كما تتطور الأجساد عبر ومن خلال التفاعل بين مواضع الفرد الاجتماعية، وتبيئته، وذوقه، وتعمل هذه العوامل في تطبيع وتثبيت العلاقات المختلفة التي تربط الجماعات الاجتماعية بأجسادهم، كما أنها تعتبر أساسية للاختيارات التي يتبناها الأفراد في مجالات الحياة الاجتماعية [2].

4. مفهوم ثقافة الجسد:

تعنى دراسات ثقافة الجسد بدراسة الظواهر الجسدية في إطار مقارنتها وربطها مع حالة الثقافة العامة والمجتمع، حيث يمكن من خلال ثقافة الجسد تحليل واستبيان ثقافة المجتمع ككل، فهي تعد شكل من أشكال الظواهر المادية للثقافة، التي تتمثل في عدة صور وأشكال وممارسات مختلفة منها الملابس، وطريقة المشي والرقص واللعب والعمل والمواهب والميول الجنسي وغيرها من الأنشطة والمظاهر التي تعرف الجسد وتبرز هويته[3].

وقد ظهر مصطلح (ثقافة الجسد) لأول مرة حوالي عام 1900م حيث كان يستخدم للدلالة على نشاطات جسدية محددة كالرياضة بأنواعها والموضة

---

[1] – دافيد لوبرتون، **إنتربولوجيا الجسد**، مرجع سابق، ص160.

[2] – سعاد علي الرفاعي، **التشكيل الاجتماعي للجسدي الانثوي والاجحاف الاجتماعي**: مرجع سابق، ص 493

[3]– Brownell،Susan،1995،**training the body for China sports in the moral order of the people's republic**،Chicago:university of Chicago press.

والملابس، ومنذ سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي بدأ الجسم في تلقي مقدار متزايد من الاهتمام مكنه من الدخول للمشهد الاجتماعي، فصار الاهتمام بدراسة الجسد غير مقتصرة على مظاهر الصحة والمرض والنظافة، وما شابه، وإنما صار الخطاب العصري يركز بشكل أساسي على شكل الجسد من حيث الديكور والوشم والملابس وتسليع الجسد[1]، بل إن مفهوم الجسد قد ارتبط بحقول معرفية متعددة فأصبح مدار اهتمامات طبية وفنية وسيميائية وأنثروبولوجية وفلسفية، فكما يقول رولاند بارط: "الجسد أجساد، لكن عن أي جسد نتحدث؟" [2]، هكذا أصبح موضوع الجسد معقدا لاتساع شبكة معانيه الدلالية والرمزية.

أما فيما يخص المظهر واسلوب الحضور، "فهو مرتبط بشكل أساسي برؤية الفاعل نفسه، فيما يخص كيفية الوجود والحضور والتمثيل، ونوع اللباس والشعر وتزيين الوجه والعناية بالجسد.... إلخ" [3].

أي أن الأمر يتمحور حول النمط اليومي للظهور الاجتماعي بحسب المناسبات، وذلك بطريقة المظهر وأسلوب الحضور.

ويعد عنصر اللباس وسيلة اتصال وتفاعل، فهو يترجم مدى تأثير الفرد بالبيئة الاجتماعية والثقافية والجغرافيا، التي ينتمي إليها وطبيعة العلاقات السائدة بين أفراد المجتمع، كما يعكس من جهة أخرى علاقة الفرد بجسده والتمثلات التي يحملها عن نوعه، كما تعكس اختياراته، وتفضيلات ذوقه في أسلوب

1– Eichberg،Henning،2007،**how to study body culture observing human practice** Denmark: University of Denmark، center for sports، health and civill society.

2 – سلوى السعداوي، **الجسد المقدس / المدنس، في نماذج الرواية العربية المعاصرة**، ندوة الدين والجسد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، التسفير الفني صفاقس، ط(1) ، 2011، ص27.

3 – دافيد لوبرتون، **انثربولوجيا الجسد**، مرجع السابق، ص 145.

اللباس، كما تعبر أيضاً عن انتمائه الاجتماعي والطبقي ومستواه المعيشي والثقافي، "فاللباس مثله مثل اللغة يحمل رموز ومعاني يساعد على الاتصال بواسطة التصميم والمادة المستعملة والمكونات الأخرى من ألوان وحلي، فمن خلال المظهر العام يشكل الشخص أسلوب لباسه، ويعطي صورة مميزة عن نفسه، فيغطي أجزاء من جسمه ويكشف عن أخرى" [1].

وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى طرح الدكتور محمد شحرور، في كتابه (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي)، حيث بين في الفصل الأخير أن الملابس والحلي وتسريحة الشعر، وغيرها، جميعها تعتبر زينة مكانية وشيئية، وتضاف لجسد المرأة لغرض تزيينه، والأصل أن جسد المرأة كله زينة، منها ما هو ظاهر مثل الطول ولون البشرة ولون العينين...إلخ، ومنها ما هو مخفي، وهي الجيوب التي يجب علي المرأة أن تغطيها بحسب النص القرآني الآية 31 من سورة النور: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.

وعليه فإن اللباس في سياق اجتماعي وتاريخي وجغرافي وثقافي قد يحمل التأييد، فيصبح الخروج عنه عرضة للاستهجان، واللوم الاجتماعي، وليس الحرام[2].

يرسل الجسد رسائل محملة بالدلالات والرموز، يستقبلها الشخص الآخر، الذي له مفاتيح لتفكيكها، وفهم معانيها وفق ماهو متعارف عليه في المجتمع من قيم ومعايير، يقول جون بودريار (Jean Baudrillard) :"لا نلبس كي نصبح

---

[1] – رشيد، بوتقرايت، **ظاهرة الإهتمام باللباس عند الشباب الجامعي**، دراسة ميدانية لطلبة جامعة الجزائر، رسالة ماجيستير منشورة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية،2007،ص10.

[2]– محمد، شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، سلسلة دراسات إسلامية معاصرة (4) ، ط(1)، 2000، الأهلي للتوزيع، سوريا_دمشق، ص362 وما بعدها.

أكثر جمالاً، بل حتى يحكم علينا المجتمع أننا نتماشي وفق ما يتطلبه، أي وفق الشرعية الاجتماعية (1)، وفي نفس السياق يؤكد فرونسوا داقوقنت (Francois Dagognet)، بقوله: "إن المظهر يعبر عن اختياراتنا وأذواقنا لكن يعبر على ما قرره الآخرين أيضا (2).

فبقدر ما يعبر اللباس على امتثال الفرد للقيم والمعايير الاجتماعية، فهو أيضاً يعبر عن حرية اختياره واستقلالية أذواقه، حيث يوفر للفرد إمكانية إثبات وجوده وتحرير ثقته بنفسه والتعبير في ذات الوقت عن الانتماء الاجتماعي والطبقي والثقافي.

والفتيات أكثر تأكيداً على الاهتمام بالمظهر واللباس، فمن خلاله يستطعن التعبير عن الحضور، وعن تحقيق الذات، والاستقلالية والفردانية، وفي نفس الوقت التعبير عن الاعتزاز بالانتماء الاجتماعي والطبقي الذي يميزهن عن الفئات الاجتماعية الأقل حظاً، كما تلعب عملية التنشئة الاجتماعية، الدور البارز في التكوين والإدماج الاجتماعي، من خلال مؤسساتها التربوية بدءاً بالأسرة إلى المدرسة وجماعة الرفاق، وما لذلك من تأثير على تمثلاتهن حول طبيعة علاقتهن بأجسادهن، والذي ينعكس بجلاء في طريقة وأسلوب حضورهن عبر اللباس، واختياراتهم وتفضيلاتهن، كما تلعب الموضة باعتبارها شكل من أشكال مظاهر اللباس، نوعاً من الضغط الاجتماعي، إذ أن عدم الاستجابة لها، ولنماذجها يؤدي إلى الإقصاء الاجتماعي غالباً، وإلى جانب ذلك يظل تأثير السوق وما يتوفر عليه من سلع، حاضراً ومؤشراً على اختياراتنا، فلباسنا خاضع

[1] – رشيد، بوتقرايت، مرجع سابق، ص9

[2] – المرجع نفسه، ص10.

لما هو في السوق والمتوفر يمثل استجابة لما تتقبله البنية الاجتماعية، فهو مفروض بطريقة ما على أعضاء المجتمع.

وعليه فإن الباحثة في هذه الدراسة ستعمل على توظيف مفهوم ثقافة الجسد للدلالة على المظهر وأسلوب الحضور من خلال اللباس، حيث يتحدد المفهوم الإجرائي المتبع في هذه الدراسة لقياس المؤشرات التالية:

1- للدلالة على الفردانية والحرية والاستقلالية، وتعزيز الثقة في النفس ولإسعاد الذات وإثبات الوجود الاجتماعي الفاعل.

2- كأداة إغراء وشد انتباه واهتمام الجنس الآخر، والانفلات من دائرة الوصم الاجتماعي ولفظة عانس.

3- لإشباع حاجات نفسية وعاطفية أو مادية.

4- للاعتزاز بالانتماء الاجتماعي والطبقي.

5- كاستجابة للذوق العام ولما هو متوفر بالسوق.

6- كامتثال لنموذج الخطاب المحافظ وطبيعة العلاقات التراتبية السائدة بالأسرة والمجتمع.

7- لمواكبة الموضة ومسايرة نماذجها، خشية الإقصاء الاجتماعي، ولأجل البحث عن القبول الاجتماعي عموماً.

5. التمثلات الثقافية والاجتماعية:

إن مجال التمثلات الاجتماعية واسع تمتد جذوره من الفلسفة وصولاً للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو مفهوم يعطي أهمية خاصة للتاريخ الشخصي للفرد والجماعات، وتأثير الأنساق الاجتماعية المختلفة وخاصة التربوية منها كالأسرة والمدرسة والاعلام ...إلخ، في تشكيل التمثلات الاجتماعية وأثرها على صياغة وتوجه سلوكيات وممارسات الأفراد والجماعات.

وبالرغم أن إميل دوركايم (**E.Durkheim**)، أول من استخدم مفهوم "التمثل الاجتماعي" سنة 1898 في كتابة "التمثلات الفردية والتمثلات الجماعية"، محدداً خصائص كلا من التمثلات الفردية والجماعية، إلا أن الفضل يرجع إلى موسكوفسكى (**S.Moscovoci**)، في تحرير هذا المصطلح من مفهوم حبيس علم الاجتماع إلى مجال تطبيقي قائم بحد ذاته في علم النفس الاجتماعي في كتابة "التحليل النفسي صورته وجمهوره" عام 1976 في المجتمع الفرنسي، معرفاً التمثلات على أنها إعادة إظهار الشيء للوعي مره ثانيه رغم غيابه في المجال المادي [1].

إذاً فإن كل تمثل في الدهن هو تمثل لموضوع معين يتفاعل معه الأفراد والجماعات بشكل مستمر، أي أنه لا يوجد تمثل بدون موضوع يدور حوله التمثل.

بمعنى آخر أن التمثلات هي مجموعة المعلومات والمعتقدات والآراء نحو موضوع معين (**Object**)، في شكل بنية معرفية ذهنية تشمل مجموعة من المعلومات المخزنة والمرتبطة بخصائص موضوع التمثل.

تعتبر دينس جودلي (**D. Jodelet**)، التمثلات "عبارة عن شكل من المعرفة المتطورة اجتماعياً والمشتركة بين افراد الجماعة لها غاية عملية في تنسيق واقعاً مشتركاً، لذا غالباً ما نجد جماعة من الأفراد لهم نفس التمثلات الاجتماعية حول موضوع معين، وهذا ما يجعل لها بعداً رمزياً في تفسير أحداث العلم الخارجي" [2].

---

[1] – شهيناز بن ملوكه، **التمثلات الاجتماعية من الابعاد النظرية إلى نظرية النواة المركزية**، مقال على الموقع الإلكتروني: أنصار السوسيولوجيا.

[2] – شهيناز بن ملوكه، المرجع نفسه

وقد ذهبت دينس جودلي في دراستها حول تمثل المرض العقلي بأن التمثلات الاجتماعية هي نماذج التفكير الاجتماعي تتعارض مع التفكير العلمي (الفرضي)، فقد كانت تمثلات أفراد العينة في دراستها، تساهم في تشكيل سلوكيات تجنبيه واعتباره مرض معدي (غسل ملابس المريض العقلي في الاسرة منفصلاً عن ملابس أفراد الاسرة)، وهو الأمر الذي يزيد من عزلة ونفي المريض العقلي.

أما وليام دواز(**W. Doise**) "فيرى أن التمثلات الاجتماعية هي جملة من المبادئ تنشا وتتشكل بهدف اتخاذ مواقف مرتبطة باندماجات خاصة في جملة العلاقات الاجتماعية للأفراد" [1]، أما روني كايس (**R. KASE**) فعرف التمثلات بأنها " نتائج نشاط البناء الفكري للواقع، يقوم به الجهاز النفسي من أول تجاربه الحسية إلى المعلومات المعقدة التي يتلقاها في محيطه، مشكلة بذلك نقاط مرجعية لفهم الواقع، والتعامل معه" [2]، أي أن الفرد هو ناتج تاريخه الشخصي والعائلي.

وهناك تعريفات آخري للتمثل **Assimilation**

بأنه "العملية اللاشعورية التي يأخد فيها الفرد الأحداث الخارجية والخبرة ويوحدها مع أنظمته القائمة بالفعل، أو هو العملية اللاشعورية التي بواسطتها تتوحد عناصر البيئة مع البناء المعرفي للفرد، أو هو عملية إدماج الموضوعات والخبرات الجديدة في مخططات الفرد العقلية القائمة بطريقة لاشعورية" [3]، وهذا يعني أن عملية التمثل هي عملية نشطة تنسم بالتحليل، والإدراك المنطقي على أساس أنها محاولة لتلبيس الخبرة في أنسقه معرفية موجودة.

---

[1] – المرجع نفسه

[2] – المرجع نفسه

[3] عادل عبدالله محمد، **النمو العقلي للطفل**، دار الرشاد، القاهرة ط 3، 2006، ص54.

أما موسكوفسكى فقدد حدد ثلاث أبعاد أساسية يتركب منها مفهوم التمثل وهي:

1. **المعلومات:** وهي مجموعة من المعارف المكتسبة حول موضوع معين والتي يكتسبها الفرد من تجاربه الشخصية ومن محيطه الذي يتواجد فيه، وهو مركب له بعد كمي وكيفي، يختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، بحسب التنوع الثقافي.
2. **الموقف:** وهو الجانب المعياري للتمثل في شكل استجابة انفعاليه وجدانية اتجاه موضوع معين بمعنى أن الفرد لا يتعامل مع المواضيع بطريقة حيادية، وإنما له استجابة وجدانية اتجاه المواضيع.
3. **حقل التمثل:** وهو الواقع النفسي المعقد في شكل موحد ومنظم على حسب المعاير الموجودة [1].

وعليه فإن للتمثلات وظائف أهمها أنها تتيح للأفراد القدرة على التنظيم، وترتيب الادراكات ليتمكنوا من توجيه تصرفاتهم داخل المحيط، كما لها القدرة على وضع الضوابط مع أفراد الجماعة، بهدف التحكم بها، مشكلة بذلك نظاماً للتوقعات والانتظارات مبرمجة مسبقا أشكال العلاقات بين الأفراد والجماعات.

كما أن للتمثلات دوراً أساسي في الحفاظ على المعطيات الموجودة في المحيط، كما لها وظيفة تبريرية تسمح بتبرير المواقف والسلوكيات التي يقوم بها الأفراد والجماعات، مما يجعل منها نقاط للارتكاز خلال المحاجة في المناقشات، هكذا تسمح التمثلات بتبرير المواقف والسلوكيات [2].

---

[1] – شهيناز بن ملوكه، مرجع سابق.

[2] – شهيناز بن ملوكه، مرجع سابق.

لقد ذهبت دينس جودلي كما ذكرنا سابقاً أنه لا يوجد تمثل بدون موضوع سواء كان تجريدياً أو مشخصاً، وهو ما يعطي للتمثل بنية مركبة من جانبين: جانب تمثلي (ذهني) وجانب رمزي (ذي دلالة)، وهذا يعني وجود قطبين في فهم آلية التمثل الاجتماعي بين ماهو داخلي وخارجي، وهذه الفكرة تحيلنا إلى عملية التكيف، وإعادة التوازن الداخلي والخارجي، الذاتي والموضوعي للفرد.

إن عملية التكيف مشتملة على عنصري التمثل والمواءمة (**Accommodation**)، التي يهدف من خلالها الفرد إلى أحداث التوازن بين واقعين: الواقع النفسي (المرتبط بالخيال والمشاعر والأحاسيس والوجدان)، والواقع الموضوعي الخارجي المكون من قواعد الضبط الاجتماعي بالمجتمع، وهكذا نفهم بأن الفرد في عملية التمثل يغير في الواقع الموضوعي الخارجي، حتى يتناسب مع وجوده الذاتي، في الوقت الذي يغير من واقعة النفسي _ الذاتي _ الداخلي، ليناسب مع الواقع الموضوعي وهي عملية الموائمة، فنجده فيها يغير من صوره الاجمالية حتى تتناسب مع القواعد والضوابط الاجتماعية بطريقة أفضل [1]

وهكذا تتم عملية التكيف عبر تفاعل مستمر بين تمثل الحقائق الجديدة في المعرفة والخبرة القديمة، وموائمة المعرفة القديمة مع الحقائق والمعرفة الجديدة.

وعليه فإن الباحثة تذهب في هذه الدراسة إلى اعتبار كل ما تنتجه المرأة في علاقتها بجسدها، هو انعكاس لتصوراتها اللاشعورية التي تكونت عندها عبر استيعابها واستدماجها لصورة الرجل المهيمن والمسيطر، ولصورة ذاتها كأخر مختلف ومناقض وأقل قيمة معنوية، خاصة وأن التمثلات الاجتماعية حول المرأة في مجتمعاتنا التقليدية ترسم في الوعي الاجتماعي موقفين متناقضين تجاهها:

[1] – سعاد علي الرفاعي، **التنميط الجنسي في المعاملة الوالدية، وتكوين صورة المرأة لدى الطفل**، مجلة العلوم الإنسانية جامعة المرقب – ليبيا، العدد 13، سبتمبر 2016، ص 320.

ففي الوقت الذي تحتل فيه الأنثى مكانة ثانوية بالنسبة للذكر، فإن سمعة الجماعة القاربية تتوقف على سلوكها، ومراعاتها للقيم والمبادئ الأخلاقية، أكثر مما يتوقف على سلوك الذكر، ومن أجل ذلك كانت التنشئة الاجتماعية تهتم بإعدادها منذ الصغر للزواج، لأنه الوسيلة الوحيدة والفعالة والمأمونة للمحافظة على الشرف الاجتماعي للعائلة، ووقاية الفتيات من الانحراف والخروج عن إطار التوقعات الاجتماعية [1].

وهو ما يعد من زاوية المقاربات النسوية، اجحافاً وعنفاً ضد المرأة، قائم على مبدأ الإعلاء من شأن قيم الذكورة، مع تهميش الأنثى وتقليل من أهمية أدوارها وفاعليتها في الحياة الاجتماعية، بسبب ما ارتبط بالأنوثة من صفات سلبية نمطية تتعلق بالرذيلة والاغواء والفتنة والشهوة [2].

وعليه يمكن القول بإن المرأة الليبية في التنظيم الاجتماعي القبلي، تمثلت صورة جسدية عن ذاتها، عبر تفاعلها مع بيئتها ومحيطها الثقافي، وما اكتسبته واستنبطته من قيم واعراف وعادات وتقاليد وطقوس المجتمع الذي تعيش فيه، فتحولت تلك الصورة في ذهن وعاطفة ووجدان المرأة إلى أطر مرجعية تحرك وتوجه لا شعورياً سلوكها وتفاعلها الاجتماعي، وهو ما ينعكس في اندماجها وتكيفها مع واقعها بكل ما يحمله من تناقضات حولها، وهذا هو معنى التمثل الاجتماعي والثقافي، حيث تصبح المعايير الاجتماعية نابعة من ذاتها وليس من الخارج، فيعمل جسدها المحمل بكل تلك التمثلات كوسيط يعيد إنتاج الاجحاف والتراتبية الجنسية وبدون وعي منها.

---

[1] – سعاد الرفاعي، **معوقات المشاركة السياسية للمرأة الليبية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب – ليبيا، 2007، ص 88، وما بعدها.

[2] – سعاد علي الرفاعي، **التنميط الجنسي في المعاملة الوالدية وتكوين صورة المرأة لدى الطفل**، مجلة العلوم الإنسانية جامعة المرقب – ليبيا، العدد 13، سبتمبر 2016، ص 326.

بمعنى آخر يصبح الجسد الأنثوي وسيطاً لنقل التمثلات ذات الطبيعية الأبستمولوجية، وبذلك يكون للثقافة السائدة وجوداً ذاتياً وموضوعياً في آن واحد[1].

إذاً يمكن القول بأن للجسد أهمية مركزية في عملية تشكيل المجتمع، وفي المحافظة على العلاقات التراتبية فيه.

6. العنف الرمزي:

يعد مفهوم العنف الرمزي من أكثر اكتشافات بورديو الفكرية تألقا وأهمية، وقد وُظف هذا المفهوم جيدًا في إنارة الدهاليز المظلمة لقضايا اجتماعية كبرى مثل: الهوية، والطبقة، وإعادة الإنتاج، والصراع الطبقي، وسلطة الدولة.

فلقد استطاع مفهوم العنف الرمزي الكشف عن الآثار والوظائف الأيديولوجية التي يؤديها العنف الرمزي الذي يتصف بذكائه ودهائه وقدرته على التخفي، ونصب الكمائن لضحاياه في مختلف المستويات الأيديولوجية، كما بيّن (بيربورديو) قدرة العنف الرمزي على المراوغة والمداهنة إلى درجة يستطيع فيها أن يتخفى على ممارسيه وضحاياه في آن واحد [2].

[1] – سعاد الرفاعي، **التنظيم الاجتماعي القبلي والإنتاج الأدبي للمرأة البدوية**، المجلة العربية للعلوم الاجتماعية، العدد 9، ج3، يناير 2016، المؤسسة العربية للاستثمارات العلمية وتنمية الموارد البشرية – القاهرة، ص 234.

[2] – علي أسعد وظفة، **الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي**، مجلة مدارك، العدد 17، 18، 2013، ص110.

عرف بورديو العنف الرمزي " بأنه عنف ناعم خفي هادئ، وهو خفي مجهول من قبل ممارسيه وضحاياه في آن واحد" [1]، ويقول عنه في سياق آخر: "إنه عنف هادئ لا مرئي لا محسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه"[2].

لأنه يتمثل في اشتراك الضحية وجلادها في التصورات والمسلمات نفسها عن العالم.

ويتجلى هذا العنف في ممارسات قيمية ووجدانية وأخلاقية وثقافية تعتمد الرموز كأدوات في السيطرة والهيمنة، مثل: اللغة، والصورة، والإشارات، والدلالات، والمعاني، وكثيرًا ما يتجلى هذا العنف من خلال ممارسة رمزية أخلاقية ضد ضحاياه.

أن تأثير السلطة الرمزية أعمق وأخطر من أي سلطة أخرى؛ لأنها في جوهرها تستهدف البنية النفسية والذهنية لضحاياها، وتختفي وراء أقنعة المألوف والطبيعي والمقولات والخطابات المنغرسة في الضمائر والوجدان، وعليه فإن الهيمنة الرمزية هي عملية تطبيع الآخر على الشعور بالدونية وضعف الإحساس بالقيمة الذاتية، وازدراء الآناء عبر فعاليات ثقافية [3].

هكذا يعمل العنف الرمزي على تعميق فكرة تطبيع الفوارق بين الجنسين وإظهارها كأنها طبيعية، مما يجعل منه شكل للسلطة تمارس على الجسد خارج

---

[1] – علي أسعد وظفة، **الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي**، مجلة مدارك، العدد 17، 18، 2013، ص110.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – المرجع نفسه.

كل إكراه وبطريقة مباشرة، وكأنه يملك مفعولاً سحرياً [1]، إلا أن هذا السحر لا يكون مؤثراً إلا إذا ارتكز على استعدادات كامنة في عمق الجسد.

إن النساء بصفتهن أكبر ضحايا العنف الرمزي، يقبلن علاقات التراتبية الجنسية الاعتيادية بطريقة تلقائية، نتيجة تشبع المرأة برموزه وسمومه عند مراحل طفولتها ونشأتها وشبابها، حتى تصبح أكثر الفئات الاجتماعية إحساسا بالدونية واقتناعا بها، فهي أكثر من يؤمن بطبيعتها الشريرة المزعومة، وأكثر إيماناً بأنها دون الرجل، لتصبح أكثر اندفاعا في مهاجمة حقوقها ومهاجمة الرجل الذي يدعو إلى تحريرها، وهو قمة الاغتراب، وغاية الاستلاب الإنساني، فالمرأة بذاتها تدرك هذه التصورات، وتتمثلها في كثير من الأوقات حتى أنها لتجد مبرراً لخطاياها وعيوبها تحت عنوان ضعف المرأة وغوايتها وقابليتها للإغواء[2].

7. مفهوم الجسد الإيروتيكي:

انتشر هذا المصطلح انتشاراً واسعاً باللغات الإنجليزية والفرنسية والروسية، ويرجع إلى المصطلح الإغريقي **(Eroticos)** الذي يرجع بدوره إلى كلمة **(Eros)** التي تعني "الحب الجنسي".

ويعرف قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية مصطلح **(Erotic)**" بأنها كل ما يتعلق بمشاعر الحب وأحاسيسه، والحب والتعلق" أما قاموس أكسفورد المختصر فيضيف إلى ذلك جانب الإثارة الجنسية، وبالتالي **(Erotic)** هو "كل ما يثير الرغبة الجنسية" [3].

---

[1] – فاطمة المرنسي، **العابر المكسور ة الجناح**، ترجمة: فاطمة الزهراء ازرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، 2002، ص231–232.

[2]– أسعد وطفة، **الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي**، مرجع سابق ص121.

[3] – دنيس، كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية**، ترجمة: منير السعداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006، ص103.

والجسد الإيروتيكي اصطلاحاً هو الجسد الراغب في المرغوب في آن، والرغبة التي هي ميزة ومحددة لماهية الإنسان، هي طاقة تعبر عن نفسها بطرق متعددة حتى تنمي قدرة الإنسان على التفاعل، "فهي قادرة على تحريك كل ملكات الإنسان في الخيال والابتكار، وكما قال نيتشه : أن الطاقة الجنسية في الإنسان تمتد بطبيعتها إلى أعلى قمة في نفس الإنسان وروحه وكيانه"[1].

ومن التعريفات التي قدمت لمفهوم الجسد الإيروتيكي، تعريف العالم الأنثروبولوجي (ألين) بأنه: "الجسد الذي يحتفي باللذة، ويتهالك على المتع بأنواعها محققاً للحواس كلها أقصي درجات الرغبة والإغراق في المتعة، ويصبح فعل الخيانة، وهو فعل إلذاذ وتلذذ محرم، نوعاً من التبرير والتحرير لما يحتكم عليه الجسد من رغائب"[2].

وتعرف نوال السعداوي الجسد الإيروتيكي"هو الجسد الذي يثير كل الظواهر الجنسية والظهور المتعدد للمعاني الحسية المتعلقة بالعنصر الثقافي للأفراد" (3).

إذاً الجسد الإيروتيكي يحدد طبيعة العلاقة بين شخصين أو أكثر، فهو مرتبط مباشرة بالجنس، لذلك فهو العنصر الأساسي في إثارة الرغبة الجنسية أو النفسية أو العاطفية.

ومن المهم التمييز بين الجسد الإيروتيكي والجسد الجنسي، لأنه مثير لعدة حواس وعناصر مادية، وعاطفية ونفسية ووجدانية، وهو أي الجسد الإيروتيكي

---

[1] – نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط(2)، 1990، ص45

[2] – غيدا ظاهر، **الذكورة والانوثه في لبنان دراسة أوساط طلاب الجامعه**، منتدى المعارف للنشر، بيروت_لبنان، 2011، ص 86.

[3] عبد النور، ادريس، النقد الجندري، **تمثلات الجسد الايروتيكي في الكتابة النسائية**، فضاءات للنشر والتوزيع، المغرب، 2013، ص33.

المثير الأول للعلاقة العاطفية أو الحب حيث يتم الحكم علي الجسد الإيروتيكي في الأساس من خلال المعايير الجمالية المرتبطة بثقافة المجتمع ومتغيراته التراتبية، أي أن الحكم على صورة الجسد الإيروتيكي نسبية مرتبطة بالنظام والنسق الإجتماعي والعناصر الثقافية بالمجتمع، فمثلاً كانت نساء قبائل النسامونيس، الليبيات تتفاخر بكثرة ممارساتها الجنسية، فهي دليل للقيمة الجمالية التي يحملها الجسد الأنثوي بحسب المعايير الجمالية المرتبطة بثقافة المجتمع الليبي آنذاك.

حيث كانت تضع النساء الخلاخل رمزاً ثقافياً لجاذبيتها الجنسية، وأن عدد ما تلبسه الواحدة منهن من تلك الخلاخل، إنما يمثل عدد عشاقها، ولذلك فإن من تلبس أكبر عدد من هذه الخلاخيل تعتبر أشهر بنات القبيلة وأنجحهن في مجال الحب[1]، وقد استمرت هذه الرموز كرواسب ثقافية حيث تردد النساء الليبيات حتى اليوم الأغاني مثل: " حنة وخلاخل، وراجل آخر"، وذلك لمواساة النساء الآرامل.

يلعب أيضاً الجسد الإيروتيكي دوراً مهماً في الفن بجميع ميادينه من حيث أنه عامل إثارة، وكثيراً ما كان مادة محورية في كثير من الأعمال الفنية والأدبية والإنتاجات الثقافية عامة، ويجدر الإشارة إلى أن النظرة السوسيوثقافية للجسد الإيروتيكي متغيرة زمنياً ومكانياً، وفي كل الأحوال لا ينظر إليه نظرة سلبية، كما أن العلاقة التي يحددها الجسد الإيروتيكي ليست تناسلية بالضرورة، وإن كانت

[1]– ينظر كتاب هيردوت، الكتاب الرابع، ترجمة: محمد الدويب، وينظر أيضاً: الفضيات الليبية، تقديس للمرأة، أنسنة القمر للباحثة الليبية، سعاد أحمد بوبرنوسة www.tawalt.com

جنسية لذيذة، حيث بناء هذا الجسد اجتماعياً، وقد يتم استحضاره تخيلياً كما في النصوص الأدبية [1].

لقد ارتبط الجسد الأنثوي كلاً أو مجزئا: (العين، الشعر، العنق، الثدي، والقوام والحضور.... الخ) وإلتبس بمفاهيم العشق والحب والرغبة، فالجسد الأنثوي آلية جمالية تحقق رغبات نفسية وجنسية، حيث يتأكد جمال الجسد من خلال لوازمه، التي تذكي غرائز الشهوة، فتثير الجسد الذكوري، ومن ذلك اللباس والعطر، وكل وسائل الزينة والحلي والوشم، والحناء.

إن العناية بتجميل الجسد الأنثوي مظهر من مظاهر الاحتفاء به والوعي بتأثيره في الآخرين، فالثياب والتزيين والعطور ورائحة العرق والصوت والحركة تلعب من داخل الجسد الإيروتيكي دوراً في الإثارة وبذلك تتحرك في الجسد الذكوري غرائز الشهوة، فهذه المتعة والسعادة واللذة الجسدية التي يمنحها الجسد الإيروتيكي من علامات الانتصار على كل أنواع التسلط الديني والسياسي والاجتماعي، وضروب القمع الجسدي، حيث يتحرر المكبوت ويفسح له مجالاً للظهور على السطح وتحقيق التوازن النفسي والجسدي الضروري للإحساس بالوجود ليصغي الجسد الإيروتيكي لنداءات الرغبة، ويحولها إلى أسلوب حياة[2].

وإن كان الجسد الأنثوي عموماً عُد محرماً ومحظوراً في الضمير الجمعي الديني في مجتمع يحتكم لكل أنواع السلطة: القانون والأخلاق والدين، وكل الالتزامات الاجتماعية لا تخلو من وسائل المراقبة والعقاب المادي والمعنوي، إلا أن في الذاكرة تختزن تصور إسلامي يؤكد الجمال والحسن، إذ تقول عائشة

---

[1]– سليم، سهلي ، **امتهان الجسد الأنثوي في المجتمع التبسي، الجسد الإيروتيكي انموذجاً**، جامعة العربي التبسي، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، 2016، ص24.

[2] – سلوي السعداوي، **الجسد المقدس/المدنس في نماذج الرواية العربية المعاصرة**، ندوة الدين والجسد ، مرجع سابق، ص25.

الزوجة التي أوصي بها الرسول خيراً قائلاً: "خذوا نصف دينيكم من هذه الحميراء" و "إن الله جميل يحب الجمال".

وعن أبي الخذري أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: "ثلاثة تجلو البصر، الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن"، وعن ابن عباس أنه قال أيضاً: "النظر إلى الوجه الحسن يورث الفرح"، وأنه قال عن المرأة: "النظر إلى الجارية الحسناء يزيد في البصر"[1]، وعليه لابد من إعادة الاعتبار للجسد الأنثوي الذي حُجر، وقُمع تحت عدة مسميات وخطابات، وأنساق، لرفع شأن المرأة في كل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإعادة تصورها كشريك فاعل حقيقي، في صنع الحياة، لها ولجسدها كامل الحقوق والأهلية.

ولهذا لابد من انتزاع الجسد الإيروتيكي من استخدامات الإيديولوجيا الثقافية الذكورية، التي فرغت الجسد الأنثوي وأسلبته من قيمته الثقافية الجمالية وجعلته خاضع لخطاب الشبق الذكوري، والنظر إلى المرأة باعتبارها فاعلة ومشاركة في خطاب وفعل اللذة والحياة عامة[2].

لقد صنف (جورج مردوك) المجتمعات إلى صنفين بحسب طريقتهما في ضبط الغريزة الجنسية، ويفرض الصنف الأول منها احترام الضوابط الجنسية عن طريق تعميق داخلي شديد للموانع الجنسية، من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، أما الصنف الثاني فيلجأ إلى حوافز الاحتياطات الخارجية كقواعد السلوك القائمة على التفرقة بين الجنسين، وضرب الحجاب على النساء، نظراً لعجزه عن تعميق الموانع الجنسية لدى أفراده، وتبعاً لهذا التصنيف يمكن اعتبار

[1] – سلوي السعداوي، **الجسد المقدس/المدنس في نماذج الرواية العربية المعاصر**، ندوة الدين والجسد مرجع سابق، ص27.

[2]– أمجد، نجم الدين، **الايروتيكية ونصوصية الجسد**، الحوار المتمدن، 2010/7/27.

المجتمعات الغربية تنتمي إلى الصنف الأول والمجتمعات الدينية إلى الصنف الثاني [1].

8- الرؤي النظرية المعتمدة في التحليل: رؤي الخطاب النسوي والجسد:

في الوقت الذي أحرزت فيه النظرية الماركسية قبولاً واسعاً من قبل علماء الاجتماع، انطلق تيار فكري اجتماعي راديكالي جديد، متحدياً النظريات السوسيولوجية الكلاسيكية القائمة، بما في ذلك النظرية الماركسية ذاتها، يعرف ذلك التيار الفكري اليوم بالنظرية النسوية، وهي تنطلق في رؤيتها للعالم من جهة نظر مفضلة لقطاع مغمور، مغلوب علي أمره هو قطاع النساء، مركزة اهتمامها علي اكتشاف أهم السبل التي يمكن أن تساعد بها نشاطات هذا القطاع في محاولات تأسيس عالم جديد يتساوى فيه الرجال والنساء، وينتهي فيه الظلم والاضطهاد والاستغلال، وتزول التفرقة والتراتبية بين الجنسين[2].

في الواقع لا يوجد تعريف جامع مانع للنسوية، وذلك راجع إلى تعدد تيارات النسوية واتجاهاتها، فهناك نسوية ماركسية، ونسوية ليبرالية، ونسوية اشتراكية، وأخرى راديكالية، إلى غير ذلك من الاتجاهات التي يتبني كل منها خطاباً مختلفاً عن الآخر، ولأن النسوية عرفت تطوراً كبيراً بحيث كان لكل موجة من الموجات الثلاث للحركة النسوية خطابها الخاص، التي يميزها عن الأخرى [3]، ومع ذلك

---

[1] – سليم سهلي، **امتهان الجسد الأنثوي في المجتمع التبسي، الجسد الايروتيكي انموذجاً**، رسالة ماجستير منشورة، جامعة العربي التبسي، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2016، ص26 .

[2]– سعاد علي الرفاعي، **المرأة وتحديات التنمية** ، مجلة العلوم الإنسانية ، كلية الآداب والعلوم– الخمس، جامعة المرقب–ليبيا، العدد (3)، 9–2011، ص128.

[3] – الشريف طوطاو، **الفلسفة النسوية عند روجيه غارودي**، قراءة في كتاب "في سبيل ارتقاء المرأة"، مجلة أوراق فلسفية، العدد 37، 2013، القاهرة، ص64.

يمكن لمصطلح النسوية **feminism** أن يعبر عن كل الأفكار والحركات التي تتخذ المرأة أو تحسين أوضاعها بعمق هدفها الأساسي [1].

وعموماً عرفت الحركة النسوية في معظم الديمقراطيات الليبرالية الغربية موجتين: الأولى كانت مع نهاية القرن الثامن عشر، وقد اتسمت بالنضال من أجل اكتساب حق الاقتراع، حيث كانت تهدف للدفاع عن حقوق المرأة، مطالبة بالمساواة السياسية والقانونية بين الرجال والنساء، إلى جانب مناداتها برفع المظالم عنها في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، غير أن الحركة النسوية في هذه الموجة لم تعتبر أن اختلاف النوع **Gender** يقع بمعزل عن المواطنة، وإنما هو مصدر أساسي لها، ومن أبرز رائدات هذه الموجة (ماري وولستون كرافت) التي رأت في كتابها : (دفاع عن حقوق المرأة 1792) أن من شأن ضم النساء لدائرة المواطنة أن يقود إلي مجتمع وسياسات أفضل، وقد افترضت أن الجمهورية ستقوى إذا سمح للمواطنين أن يخدموها بطرق متنوعة، وهكذا استخدمت (كرافت) كلاً من مفهومي المساواة والاختلاف للدفاع عن مواطنة المرأة، وقد أصبح هذا الجدل أكثر دلالة في الموجة الثانية [2].

امتدت الموجة الثانية خلال الحقبة من (1918_1940) حيث لم تكن وضعيات النساء الرسمية هي موضوع الإشكالية فيها، وإنما كانت في قواعد التعامل مع الأدوار النوعية للنساء: موقعهن في السوق، اعتمادهن الاقتصادي علي الرجال، العنف الجنسي اتجاههن ولعل أبرز الأعمال النسوية في هذه الموجة هي [3]: الجنس الثاني: لسيمون ذي بوفوار.

---

[1] – ريان، فوت، **النسوية والمواطنة**، ترجمة :أيمن بكر–سهر الشيشكلي، المجلس الأعلي للثقافة والترجمة، القاهرة، 2004، ص45.

[2]– ريان، فوت، المرجع نفسه، ص51.

[3] – معن، خليل عمر، **علم اجتماع الاسرة**، الشروق للنشر، عمان_الأردن، 2004، ص173.

صوفية الأنثى: ليبنتي فرايدان.

السياسة الجنسية: لكات جيليت.

فمع الموجة الثانية أصبح الجسد من القضايا الأساسية المطروحة في الأدبيات النسوية والمرتبطة بالنساء، كالطبقة، العمل، العجز، الأسرة، العولمة، حقوق الإنسان، الثقافة الشعبية، السلالة، الإنجاب، الممارسات الجنسية.

ولقد تطورت النظرية النسوية المعاصرة من خلال الحوار الكثيف والمستمر مع الاتجاهات النقدية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية على غرار: آلان تورين، بيربورديو، وروجيه غارودي، حيث بلغ بهم الأمر أن اعتبروا رقي المرأة واستعادة مكانتها في النظام الاجتماعي، وفي بناء الحضارة هو رهينة الخروج من المأزق الحضاري الذي آلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة التي أصابها الاعتوار بسبب الإقصاء التعسفي للآخر المختلف سواء من حيث اللون أو الجنس أو العرق [1] ومن هذا المنطلق ركنت النسوية الجديدة إلى فلسفة لها رؤيتها الخاصة للوجود والمعرفة والقيم، وللإنسان والمجتمع والتاريخ والحضارة.

أما ما يتعلق بالجسد، فقد انصب الاهتمام النسوي بالبناء الاجتماعي الذي يخضع له الجنس الأنثوي، ومحاولة الكشف عن اللامساواة الاجتماعية المؤسسة على الجندر **Gender** والتي يتم تبريرها بالاستناد إلي الخصائص البيولوجية لجسدية المرأة، لتغدو دونية المرأة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، تبدو طبيعية، في حين أنها نتاج بني عقلية واجتماعية تتسم بالتراتبية والهيمنة والسيطرة والاستغلال، ولذا تحاول النسويات معرفة لماذا تضل النظم الاجتماعية في الغرب كأنها منشغلة بالحفاظ علي رؤية في جسد المرأة

[1]– سعاد الرفاعي، **التشكيل الاجتماعي للجسد الأنثوي**، مرجع سابق، ص487.

تختلف وتعد دونية نسبة إلى جسد الرجل[1]، ولقد وظفت التحليلات النسوية للاضطهاد الذي تتعرض له المرأة (الجسد) في طرح مفهمة أكاديمية للنظام الأبوي، قبالة تلك النظريات التي تعتبر الأسرة أساس وضع المرأة في المجتمع، حيث أعطى عدد من أنصار النزعة النسوية أولوية للجسد البيولوجي مصدراً لذلك النظام، أشهر مثال على ذلك كتاب شولامت فايرستون: (**The Dialectic of sex first one** حيث تعرض هذا الكتاب لانتقادات حادة لاشتماله على تحليل مؤسس على الاختزالية البيولوجية، حيث تُقر أطروحته الرئيسية: أن ثمة نظام طبقة جنسية مختلفاً نتج مباشرة عن الوظائف التناسلية المختلفة لأجساد الإناث والذكور، ولذا يمكن القول بأن أعظم مناقب هذا السياق النسوي المبكر أنه واجه مباشرة مترتبات الجسد على نظام الهيمنة والإخضاع[2].

وفي نفس السياق تؤكد سيمون ذي بوفوار **(S.De Beauvoior)** في كتابها الجنس الثاني: **(The second sex:1949)** أن الإنسان لا يولد مرأة بل يصبح كذلك، وليس ثمة قدر بيولوجي أو نفسي أو اقتصادي يحدد الصورة التي يظهر بها الإنسان في المجتمع، إنها الثقافة ككل هي التي تنتج وتخلق ذلك التمييز بين المذكر والمؤنث [3]، تؤكد بوفوار في هذا النص حقيقتين من خلال التعرض لتاريخ اضطهاد النساء: الأولي أن كون الإنسان رجلاً أو امرأة هو عملية **Social process** بالأساس، والثانية أن البيولوجيا ليست هي قدر النساء.

---

[1] – كريس، شلنج، مرجع سابق 54

[2]– كريس، شيلنج، المرجع نفسه ص54

[3] – جوليت بتلر، **الجنس والجندر في الجنس الآخر لسميون دي بوفوار**، ترجمة:لجين اليماني، مراجعة أحمد العوفي، 2016.

وفي نفس السياق كشفت (مرجريت ميد) زيف تلك الثنائية (الطبيعة/الثقافة) التي تقابل ثنائية (المرأة في الطبيعة/الرجل في الثقافة) والتي تقوم عليها فكرة تقسيم العمل علي أساس الجنس، حيث أوضحت من خلال دراسة إثنوجرافية لثلاث مناطق في غينيا الجديدة النسبية الثقافية للمكان التي تمنح للجنسين في المؤسسات الاجتماعية، والخصائص التي تنسب لكليهما، حيث استنتجت أن الظروف والخصائص الفيزيقية والأخلاقية المنسوبة للرجال والنساء، ترجع لاختيار ثقافي اجتماعي، ينسب للطبيعة، وأن وضعية النساء والرجال في المجتمع ليست مرسومة على أجسادهم، وإنما هي مشكلة اجتماعية.1

وفي نفس السياق تؤكد بوفوار بالاستناد إلى رؤي الوجودية وخاصة أعمال سارتر، حيث ترى أن الجسد الأنثوي في العالم المعاصر يعاني من الاغتراب فعلى الرغم من أن النساء والرجال متشابهان في امتلاكهما للجسد، إلا أن المرأة شيء آخر مختلف عن ذاتها ويشكل جسدها مصدراً عميقاً لاغترابها وانعزالها[2].

وعلى كل حال يمكن القول إن الحركة النسوية باتت آلية ماضية وفاعلة في دفع عملية التغيير الاجتماعي العرفية والرسمية، ولكن إذا كانت الحركة النسوية في المجتمعات الغربية قد اشتغلت في مناخ ديموقراطي، بعد أن جرى فصل الدين عن السياسة، وتراجع نفوذ الكنيسة على المجتمع حين خسرت الكنيسة الكاثوليكية آخر معاركها مع الحركة النسوية والديموقراطية عامة حول الطلاق الذي أصبح مباحاً رغم تحريمها له من جهة، وكانت قضيتها لا تتعلق بالحقوق

---

[1] – حسني، ابراهيم عبدالعظيم، **الخطاب النسوي والجسد**: رؤية موجزة، الحوار المتمدن، 2012، انظر أيضاً نوال السعداوي، المرأة والجنس، مرجع سبق ذكره، ص57 و 58.

2 – سلمي بالحاج مبروك، **التأسيس لهوية أنثوية خارج البارادیغم الذكوري عند سميون دي بوفوار أو محاولة الإنفلات من قبضة البراديغم الذكوري**، الفلسفة النسوية: تحرير :علي عبود المحمودي، ضفاف، بيروت، 2013، ص349.

مثلما تتعلق بالمشاركة، فإن قضية الحركة النسوية العربية مازالت تتعلق بالحقوق والمشاركة، مضافاً إليها ضغوط قوي الإسلام السياسي، ونفوذها ومعاداتها للمرأة، وتجذرها في البنية التقليدية الراكدة للمجتمعات العربية المكبلة بالاستبداد ولذا فإن الحركة النسوية العربية مطالبة بحرق مراحل كثيرة لأن الواقع القانوني سيء والوضع الواقعي أسوأ منه [1].

9- عرض وتحليل البيانات:

أولاً- وصف للعينة:

تم اختبار الدراسة على عينة قصدية من الفتيات والسيدات خارج دائرة الزواج (مطلقات وأرامل)، بلغ قومها (50 مفردة)، جرى توزيعها حسب جملة من المتغيرات كالاتي:

1. **متغير العمر:** تقع العينة في الفئة العمرية ما بين (16-40 سنة)، تم توزيعها على خمس فترات عمرية، فوقعت غالبيتها في الفئة العمرية ما بين (22-28)، حيث بلغت نسبة العينة فيها (40%)، تليها الفئة العمرية ما بين (28-34) بنسبة بلغت (24%)، والفئة العمرية (34-40) بنسبة بلغت أيضاً (24%)، وكانت الفئة العمرية (16-22) أقلها نسبة حيث بلغت نسبتها (12%) من المجموع الكلي للعينة.
2. **متغير الحالة الاجتماعية:** تم توزيع مفردات العينة على فئة العازبات التي بلغت (88%)، وفئة المطلقات والأرامل التي بلغت نسبة (12%) من المجموع الكلي للعينة.

[1] - سعاد الرفاعي، **المرأة وتحديات التنمية**، مرجع سابق، صص129.

3. **متغير مكان الإقامة:** إن الفئة الأكبر هي التي تقطن الأرياف حيث بلغ نسبتها أكثر من نصف العينة (56%)، تليها نسبة القاطنات المدن بنسبة (28%)، وأخيراً نسبة القاطنات البدو بنسبة (16%).
4. **متغير دخل الأسرة:** غالبية أفراد العينة من متوسط الدخل حيث بلغت نسبتها (76%)، أما طبقة الدخل الميسور، فكانت نسبتها (16%)، في حين كانت نسبة الطبقة المتدنية معيشياً (8%).
5. **متغير المهنة:** بلغت نسبة المشتغلات في قطاع التعليم من أعضاء هيئة التدريس لمرحلة التعليم الأساسي والثانوي والجامعي (36%) غالبيتهن بقطاع التعليم العام، بينما بلغت نسبة المشتغلات بقطاع الصحة من طبيبات وممرضات وصيدلانيات (36%) غالبيتهن في القطاع الخاص، أما العاملات في الشؤون الإدارية والسكرتاريا فبلغت نسبتها (12%)، وبلغت نسبة الطالبات (8%) ونسبة ربات البيوت اللواتي ينتجن عملاً له مردود مادي للأسرة (8%).
6. **متغير الإعالة:** تقوم (48%) من العينة بإعالة أسرتها، وهي نسبة تقترب من نصف العينة، أما الباقي من العينة البالغ (52%) فهن غير معيلات لأسرهن، ولكنهن يشاركن في الإنفاق بشكل ثانوي.
7. **متغير مستوى تعليم الأم:** بلغت نسبة الأمهات اللاتي لا تقرأ ولا تكتب (56%)، أما نسبة (24%) تحمل الشهادة الإعدادية، ونسبة (12%) معهن الابتدائية، و(4%) منهن دخلن المعهد العالي، و(4%) دخلن الثانوية العامة.

8. **متغير مهنة الأم:** غالبية أمهات أفراد العينة هن ربات بيوت أي لا يقمن بعمل له مردود مادي للأسرة، أي نسبة (84%)، و(12%) منهن فلاحات، و(4%) منهن يعملن في معمل حلويات.
9. **متغير ترتيب أفراد العينة بحسب موقعها بالنسبة للإخوة الذكور:** أكثر من نصف العينة وبنسبة (52%) يقع ترتيبها ما بين أخوة ذكور أكبر وأصغر سناً منها، و(28%) منهن لهن أخوة ذكور أكبر منهن سناً، و(16%) منهن لهن أخوة ذكور أصغر منهن سناً، و(4%) ليس لهن أخوة ذكور على الاطلاق، وعند سؤال أفراد العينة عن صاحب الكلمة العليا في المنزل: أجابت (28%) منهن أن الكلمة العليا في المنزل هي للوالد، وأجابت (32%) منهن، وهي نسبة الأكبر بأن الكلمة العليا للأخوة الذكور، لأن الأب كان متوفياً، وأجابت (24%) أن الكلمة العليا للوالد والوالدة معاً، و(16%) أجابت بأن الكلمة العليا للوالدة؛ لأن الأب كان متوفياً.
10. **متغير نمط الأسرة والعلاقات القرابية:** غالبية أفراد العينة وبنسبة (60%) ينتمين إلى أسر كبيرة ممتدة، و(30%) ينتمين إلى أسر نووية صغيرة، وأكدت (40%) من العينة أن العلاقات القرابية مع العائلة والقبيلة قوية ومتماسكة، بينما أكدت (20%) بأن علاقات القرابة الدموية مع أبناء العمومة ليست قوية وغير مؤثرة في عائلتهن.

ثانيًا– مناقشة نتائج الدراسة الميدانية:

1. تبين نتائج الدراسة فيما يخص رأي العينة حول مدى هامش الحرية في الاختبار لنموذج تفضيلاتها في اللباس، أن الغالبية من أفراد العينة وبنسبة

(84%) لا تستطيع الاختيار بكل حرية، فالأهل والعائلة يفرضون عليها نموذج محتشم يتوجب إتباعه، بينما لم يتعدى نسبة من لهن هامش من الحرية في اختيار تفضيلاتهن في اللباس، بدون تدخل من طرف الاهل والعائلة (16%).

2. كما تبين النتائج فيما يخص رأي العينة حول مدى إجبار العائلة لها على ارتداء العباية السوداء أو الجلباب، أن الغالبية من أفراد العينة وبنسبة (60%) تفرض عليها العائلة وخاصة الذكور: الأب – الأخوة، ارتداء العباية أم الجلباب، بينما تؤكد (40%) منهن أن العائلة لا تفرض عليها نموذج العباية أو الجلباب في اللباس.

3. وتبين النتائج تعرض أفراد العينة للتأديب والتوبيخ والتعنيف من طرف ذكور العائلة والأهل في حال عدم إلتزامها بلباس العباية أو الجلباب وذلك بنسبة (73%)، أما (26%) تؤكد أنه لا بأس إذا خرجت بدون العباية طالما أنها تلتزم بالاحتشام في اللباس عند الخروج من المنزل للدراسة أو العمل أو غيره.

وبناءاً على النتائج السابقة يمكن القول بأن نموذج اللباس الذي تتبعه غالبية أفراد العينة هو النموذج المحتشم، وليس للعينة هامش من الحرية، في اختياره وإنما مفروض عليهن من طرف العائلة، فهن مجبورات على ارتدائه وإلا تعرضن للتعنيف، وهو ما يجعل وظيفته مرتبطة بإلغاء الجسد الانثوي والخوف منه والانزعاج من تأثير حضوره وبتأكيد فكرة حرمته وجعل مهمة مراقبته ضرورة مجتمعية ففعل المراقبة هو فعل رجولي بامتياز يشكل الإخفاق فيه تهديداً جنسانياً ينال من رجولة الرجل، فالرجولة الأبوية تعني في أهم أبعادها الرمزية ضبط الجنسانية النسوية، وعليه فإن فعل المراقبة هو أحد أهم

الآليات والحيل الدفاعية التي يحتمي وراءها المجتمع الذكوري نتيجة الخوف والقلق المستمر من الجنسانية النسوية.

4. تبين نتائج الدراسة فيما يخص رأي العينة حول تفضيلاتها في اللباس بين الألوان والنماذج المختلفة، أن الغالبية وبنسبة (60%) تفضل إرتداء العباية السوداء، و(28%) تفضل إرتداء السراويل الواسعة والقمصان الطويلة ذات الألوان القاتمة والمعتمة، و(8%) فقط تأكد تفضيلاتها للموديلات البسيطة التي تشعرها بالسعادة والتفاؤل لألوانها المبهجة، أما (4%) تفضل الموديلات الجريئة مثل السراويل الممزقة والبناطيل القصيرة التي تظهر الكاحل.
5. تبين نتائج الدراسة فيما يخص رأي العينة حول تدخل الأب والأخوة الذكور في طريقة لباسها، أن الغالبية وبنسبة (44%) ترى أن ذلك ضروري وواجب من واجباتهم، في حين ترى (40%) أن ذلك التدخل يظهر غيرتهم وخوفهم على سمعتها وشرفها وكرامتها، بينما ترى (16%) من المجموع الكلي للعينة بأن ذلك أمر مزعج وغير ضروري.
6. تبين النتائج فيما يخص رأي العينة حول مدى ضرورة مراقبة المرأة لملابسها وسلوكها من طرف العائلة، أن الغالبية وبنسبة (52%) رأت أن الأب والأخ والزوج، هم أكثر دراية من المرأة، لأن المرأة بدون مراقبة الذكور لها يسهل خادعها، بينما رأت (28%) أن من الضروري أن يحرص الذكور على مراقبة المرأة في اللباس والسلوك، لأن المرأة عاطفية ولا تعرف مصلحتها في الغالب، بينما (20%) من العينة رأت أن المرأة لا تحتاج للمراقبة ولا للتأديب، وأن مراعاة القيم الأخلاقية لا يعني بالضرورة الالتزام بنموذج محدد في اللباس.

وعليه يمكن القول بأن غالبية أفراد العينة هن ضحايا العنف الرمزي الذي يتصف بالمخاتلة لضحاياه وممارسيه في آن واحد، حيث من الواضح أن أفراد العينة يقبلن علاقات التراتبية الجنسية الاعتيادية بطريقة تلقائية، فهن متشبعات بتمثلاتها إلى درجة الاقتناع بالمكانة والقيمة المعنوية الدونية لجسديتهن في مقابل الاعلاء للقيم الرمزية المعنوية لجسدية الرجل، كنتيجة لتشرب قواعد تدبير الجسد، فعوضاً عن أن تفرض المعايير السلوكية من الخارج من خلال التهديد بالعقوبات، يتم تبني هذه القواعد جزئياً على مستوى اللاوعي.

7. تبين نتائج الدراسة فيما يخص رأي العينة حول مدى موافقتها ومسايرتها للموضة ونماذجها وضغوطها أن الغالبية من أفراد العينة وبنسبة (88%) تغير في الموديلات المحتشمة بإفراط ليكون أكثر إثاره وجاذبية، أما (32%) ترى مواكبة الموضة في الألوان والموديلات تدل على عصرية أصحابها، وانتمائهم إلى طبقات اقتصادية ميسورة، و(8%) من أفراد العينة يسايرون الموضة ونماذجها لكيلا يشعرون بالإقصاء الاجتماعي والاغتراب عن أبناء جيلها وأقرانها، و(4%) فقط تؤكد مسايرتها لنماذج الموضة مهما كانت جريئة.

8. تبين نتائج الدراسة فيما يخص رأي العينة حول مدى مسايرتها للذوق العام وما هو متوفر في السوق من بضائع، أن الغالبية العينة وبنسبة (68%) تؤكد وتوافق القول المعروف: "كول زي ما يعجبك، وألبس ما يعجب الناس"، تؤكد بأن اللباس المحجب هو الغالب على الذوق العام، وأن الفتاة غير المحجبة تحيطها هالة من تحفظ الرجال والنساء حولها، في حين رأت (32%) أنها

منزعجة من البضائع المتوفرة في السوق، لأن نموذج اللباس الخليجي وخاصة العبايات السوداء المحتشمة بإفراط هو النموذج الذي يطغى على السوق وما لذلك من تأثير على الذوق العام، وهو ما يعكس تحول جسد المرأة المسلمة إلى أداة لمقاومة العولمة اللباسية، وما ترمز إليه من قيم جنسانية ليبرالية فردية، ليكون الجسد النسوي مؤتمناً على الثقافة، وعلى الهوية أكثر من ذي قبل، وتبدأ حملة أسلمة المجتمع الليبي من أسلمة جسد المرأة الليبية أولاً عبر الدعوة إلى الاحتجاب.

9. تبين نتائج الدراسة فيما يخص رأي العينة حول مستوى القلق إزاء الشكل والمظهر وقبول الجنس الآخر لها، أن غالبية العينة وبنسبة (64%) تشعر بالقلق نحو جسدها ومظهرها في اللباس خشية ألا يكون جذاباً ومثيراً للاهتمام، أما (36%) تؤكد بأن مظهرها لم يعد يثير عندها الإحساس بالقلق أو الرغبة في جعله جذاباً كما في السابق، إن التمرد على المجتمع قد يتخذ شكل إهمال المرأة لأناقتها ولباسها أو تتخذ من جسدها وسيلة إغراء أو أن ترتاد المرأة فضاءات اعتاد الرجل على ارتيادها، إلا أن الحفاظ على السمعة القرابية تفترض من المرأة الاحتراس في إظهار السلوكيات المستهجنة اجتماعياً، فالقواعد السلوكية لها تأثيرها القهري على سلوك النساء، فبمقدور أي فعل تسلكه أن يعزز أو يسيء لوضع ومكانة وهيبة العائلة، وهو ما يتطلب كبح الرغبات والعواطف لصالح السلوكيات المحسوبة، فالمحافظة على السمعة الطيبة تتطلب تبصراً وضبطاً للنفس، واحتراساً محفوفاً بالقلق، إن الجسد المنضبط أداة تناسب الاستخدام الذرائعي، وحيلة دفاعية لإظهار العجز عن تقديم أو استقبال آية عواطف.

10. كما تبين النتائج أسباب قلق وحرج (50%) من العينة من مظهرها الجسدي، أنه راجع للنحافة والتجاعيد الظاهرة على الوجه، أما (31%) منهن كانت تشعر بالحرج نتيجة الوزن الزائد عندهن، و(19%) كان السبب وراء ذلك الحرج والقلق هو اسمرار البشرة وحب الشباب، وهو ما يدل بأن لون البشرة ووزن الجسم تؤثر في قيمة جسد المرأة، وفي مراكمة رأسمالها التي تتحقق غالباً من خلال الزواج.

11. تبين النتائج فيما يخص دوافع العينة وراء الاهتمام بالشكل والمظهر في اللباس وطريقة وأسلوب الحضور، أن الغالبية وبنسبة (88%) ترجع دوافعها إلي أهمية نظرة الإعجاب والانتباه من الجنس الآخر التي تشعرها باللذة وتزيد من ثقتها بنفسها، كما أكدت (84%) منهن أن نظرات المعجبين بأسلوبها في الحضور تشبع عندها حاجات نفسية وعاطفية، بينما صرحت (76%) أنها تقضي وقتاً طويلاً في اختيار ملابسها عند الخروج للدراسة أو العمل، وهي تنتظر كلمات الإطراء وبعض المعاكسات اللذيذة، بينما رأت (56%) أن الدافع يكمن في ميل الرجال للزواج من فتاة تمتلئ جاذبية ورغبة، وأكدت (58%) منهن أن الزواج من رجل وسيم وقوي ومفتول العضلات يتطلب الإهتمام برشاقتي ومظهري، بينما رأت (48%) بأن الرجل الناجح ذو الشخصية المرموقة في المجتمع لن يهتم بفتاة مهملة لمظهرها أما (24%) من العينة رأت أن الدافع هو الزواج وهن مستعدات لفعل المستحيل لكيلا يقال عنهن لفظة عانس.

إن الملاحظ من كل ما سبق أن اهتمام الفتيات بمظهرهن وطريقة وأسلوب حضورهن، والعناية بأجسادهن عموماً، لم يكن بغاية الزواج في المقام الأول،

وإنما للإحساس بوجودهن وحضورهن الفاعل، وللإحساس بالسعادة والثقة بالنفس والشعور بالحيوية والاجتماعية والتفاؤل، نتيجة السرور الذي تستطيع الفتاة إدخاله بحضورها على سفوح عاطفة الجنس الآخر، وما يمكن أن يولده الرأس المال الجسدي عما تبدي صاحبته من حرص، وما تبذله من جهد لبلوغ وظائف وأدوار اجتماعية أفضل داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية.

12. تبين النتائج فيما يخص أكثر الآليات نجاعة عند العينة، والتي تعتمدها في حيازة إعجاب واهتمام الجنس الآخر، أن الغالبية وبنسبة (72%) تؤكد أنها تتفنن في تطويع جسدها وإظهاره جذاباً بالتركيز على الزينة وحسن الوجه، فملامح الوجه هي مفاتيح جماليته، وهو رمز للروحانية ومؤشر على الشخصية، إن اللقاء بين الأشخاص يبدأ دائماً بتقييم الوجه، وأي تشويه في التناسق الرقيق للوجه من شأنه أن يحدث النفور، أما (60%) تري الجاذبية في التركيز على العيون وسحرها، فالنظرة بالفعل تكتسح وجه الآخر، وتجبره على عقد اتفاق في آن واحد حول الألفة وحول المتعة التي يتم الحصول عليها من التبادل البصري، فالنظرة نوع من الاتصال والتلامس المتبادل، و (48%) تري الجاذبية في إظهار الرقة في الكلام و (24%) فقط تعتقد أن حيازة الاهتمام والإعجاب تكون بالتفنن في إرتداء ملابس تظهر مفاتن الجسد وتناسقه، فالملابس أداة ذرائعية لإثارة الشهوات التي لا يمكن كبحها حتى بإماطة الحجاب، و(12%) فقط تعتبر أن لجاذبية العطر سحره في شد انتباه الجنس الآخر.

والملاحظ مما سبق أن الآليات التي تعتمدها الفتيات لشد انتباه واهتمام الرجال ليست الملابس في المقام الأول بقدر التركيز على الوجه الحسن وسحر

العيون والرقة في الكلام، أما جاذبية العطر فلم يلقَ الكثير من العناية به عند أفراد العينة، وعليه يمكن القول إن جمال الجسد يتأكد من خلال قدرته في إذكاء الشهوة وإثارة الجسد الذكوري، من خلال لوازم الزينة والرقة في الكلام والصوت واللباس والحلي ونشوة العطر.

إن العناية بتجميل الجسد الأنثوي عبر كل تلك الوسائل وغيرها هو تجلي واضح لمظاهر الاحتفاء به والوعي بتأثيره في الآخرين، بالرغم مما قد تشتمل عليه تلك الآليات من علاقات الإجحاف الاجتماعي، فمثلا الرقة في الصوت والكلام، كثيراً ما يكون أداة ذرائعية تخفي المرأة وراءه مشاعرها الحقيقية، بحيث تتظاهر بالشعور بما لا تعشر به، كالتظاهر بالأسف والتعاطف عوضاً عن الحنق، أو يكون أداة ذرائعية للقيام بدور محرك منتج للمشاعر، بحيث تتغير بالفعل مشاعر الآخر، مثل كتم الغضب وإحلال مشاعر التعاطف بدلاً منه.

13. تبين النتائج فيما يخص رأي العينة حول بعض التمثلات الاجتماعية المتعلقة بالحياة الزوجية، أن غالبية العينة وبنسبة (88%) تعتقد بأن المرأة مهما حققت من طموحات تظل حياتها ناقصة بدون رجل وحياة أسرية، وأكدت (80%) أن الحياة الزوجية تغني النساء عن تحقيق طموحات ومشاريع إنتاجية، ورأت (68%) أن الزواج يعني غالباً التخلص من الرقابة والتأنيب والتعنيف العائلي، ورأت (60%) أن زوجي في المستقبل سيكون هو المسؤول عن المظهر الذي أخرج به والفضاءات التي أرتادها، أما (56%) ترى أن الزواج يعني التخلص من كابوس العنوسة ولفظة عانس.

والملاحظ مما سبق أن التمثلات الاجتماعية للقيمة الرمزية لجسدية المرأة وما تحمله من تناقضات، أصبحت تنبع من النساء أنفسهن، وليس من محيطهن الموضوعي، حيث تعمل أجسادهن المشحونة بكل تلك التمثلات كوسيط لنقل التمثلات ذات الطبيعة الإبستمولوجية، وبذلك يعاد إنتاج ضروب الإجحاف الاجتماعي والتراتبية الجنسية، التي لا تُعَرف النساء إلا من خلال الوظيفة الإنجابية حيث لا تستطيع الهوية الأنثوية الوصول إلى أشكال اعتراف خاصة.

14. تبين النتائج فيما يخص رأي العينة حول تداعيات التربية المحافظة التي تختزل المرأة في حدود جسدها وخاصة في حدود وظائفه الإنجابية، أن غالبية العينة وبنسبة (84%) تؤكد أن الحرمان العاطفي الأسري ونموذج التسلط والإجبار في التربية، من شأنه أن يدفع الفتاة للانجراف والسقوط في الرذيلة بغية تعويض النقص وكردة فعل عكسية للتعنيف والتسلط، بينما أكدت (64%) منهن أن التربية الصارمة والمحافظة بشدة تدفع الفتاة في كثير من الحالات إلى التزين خفية عن الأهل، وتغيير ملابسها بعد الخروج من المنزل، وترى (60%) من العينة أن الفتيات المعنفات جسدياً ومعنوياً قد يستخدمن أجسادهن لإذرار العطف والمال عليهن من طرف الرجال، كما في حالات التسول والبغاء.

إذاً يمكن القول بأن ذهنية التحريم اللاعقلانية، التي تطبع الوعي الاجتماعي العام، تسقط وتفقد قدرتها على الإقناع بمجرد الاصطدام بالواقع، وما تشتمل عليه العلاقات ما بين فردية في الحياة اليومية المعاشة من رغبة في التحرر من الحرمان والقمع، والرغبة في إفساح هامشاً من الحرية للجسد المكبوت بالرغم من مراقبة عيون المجتمع والدين والأخلاق.

15. تبين النتائج فيما يخص حرص الوالدة أو من في مقامها على تزويج بناتهن وجلب الحظ والسعد والنصيب (القوي) لهن، عن طريق الممارسات الشعبية، أن غالبية العينة وبنسبة (72%) تؤكد بأن الوالدة تحرص على جلب حنة العروس للتخصيب بها كفال للزواج والسعد الجيد، أما (66%) من العينة تؤكد استخدامها لماء البحر في رش الأرضيات والمداخل (العتب)، و(60%) من العينة تؤكد استخدامها لماء الرقية والمسك لفك عملية (التصفيح): وهي ممارسة شعبية رمزية للحفاظ على الشرف الاجتماعي.

أما (52%) تؤكد حرص الوالدة على توفير البخور والأحجبة والتمائم لجلب الحظ وإبعاد العيون الشريرة والنجهة والتابعة، بحسب المعتقد الشعبي: وهي طاقات سلبية تعيق وتعسر أمور صاحبتها في الزواج، أما (32%) تؤكد حرص الوالدة على زيارة أضرحة الأولياء أو ما تبقي منها والتبرك بهم والدعاء عندهم، أما (30%) تؤكد بأن الوالدة أو من في مقامها توصيهن بقراءة الأذكار، وبعض الأوراد الميسرة للأمور، وخاصة أمور الزواج.

16. تبين النتائج فيما يخص الرسائل الرمزية التي تعكس الهوية الذاتية للعينة، والتي تنقلها المرأة بواسطة الجسد وطريقة اللباس وأسلوب الحضور، أن غالبية العينة وبنسبة (60%) تؤكد صفات الحشمة والخجل والطاعة للعائلة وتعتقد بأنها وسيلتها في نيل السترة والزواج.

أما (24%) تؤكد بأنها واقعة تحت ضروب التعنيف الجسدي والمعنوي، وترى في الزواج خلاصها المأمول والمنتظر، لأن العلاقة الجسدية مقننة في مؤسسة الزواج أما (16%) تؤكد أن لباسها وطريقتها في الحضور تبعث رسائل الحياة والفاعلية والجمال والفتنة والرغبة وأنهن متفردات بشخصيتهن متمردات ومنفلاتات من السياقات المحددة لهن سلفاً بحسب القيم والعادات الغربية،

وذهنية التحريم اللاعقلانية، وأن ذلك الانفلات ما هو إلا مظهر من مظاهر الاحتفالية بالذات المتحررة من العالم الخارجي.

الخاتمة

استطاع البحث اختراق مجال المحظور والمسكوت عنه في جوانب من قضايا الجسدية الأنثوية، ومسألة قمعه واختزاله وتعنيفه، اجتماعيا وأخلاقياً، وكشف العمل عبر مسيرته البحثية عن مظاهر وتجليات وعي التحرر الجسدي، وتأثيره في التحرر من الكبت، وإثبات الذات، وإدراك العالم، حيث كشفت الدراسة عن نزوع مجتمع البحث شطر نقل تمثلات اجتماعية عبر اللباس، وأسلوب الحضور وطرق العناية بالجسد عموماً، تؤكد الوعي الذاتي بالهوية الأنثوية كطرف فاعل ومشارك للرجل في فعل اللذة والحياة عامة، في سبيل تحقيق التوازن النفسي والجسدي الضروري للإحساس بالحياة والقدرة على خلق الجمال والحب والخير.

قائمة المصادر المراجع

1) أحمد جابر، المرأة الفلسطينية في مواجهة العنف والتمييز: المرأة العربية في المواجهة النضالية والمشاركة العامة، سلسلة كتب المستقبل العربي (53) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

2) أمجد نجم الدين، الايروتيكية ونصوصية الجسد، الحوار المتمدن، 2010/7/27.

3) بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمو: سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009.

4) جوديت بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، ترجمة: لجين اليماني، مراجعة أحمد العوفي، 2016.

5) حسني، إبراهيم عبدالعظيم، الخطاب النسوي_والجسدك رؤية موجزة، الحوار المتمدن، 2012.

6) حمادي المسعودي، في طريق التقديم، ندوة الدين والجسد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، مطبعة التسفير الفني صفاقس 2010.

7) دافيد لوبرتون، انثربولوجيا الجسد، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

8) رشيد، بوتقرايت، ظاهرة الاهتمام باللباس عند الشباب الجامعي، دراسة ميدانية لطلبة جامعة الجزائر، رسالة ماجستير منشورة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، 2007.

9) ريان، فوت، النسوية والموطنة: ترجمة: أيمن بكر– سمر الشيشكلي، المجلس الأعلى للثقافة والترجمة، القاهرة،2004.

10)سعاد علي الرفاعي، التشكيل الاجتماعي للجسد الأنثوي والحجاف الإجتماعي: دراسة أنثروسوسيولوجية لبعض المأثورات والممارسات السلوكية الشعبية للمجتمع الليبي، مجلة التربوي، جامعة المرقب–ليبيا، العدد (18)، يناير 2021.

11) سعاد علي الرفاعي، التنظيم الاجتماعي القبلي والانتاج الأدبي للمرأة البدوية، المجلة العربية للعلوم الاجتماعية العدد (9) ص(3)، يناير 2016، المؤسسة العربية للاستثمارات العلمية وتنمية الموارد البشرية–القاهرة.

12)سعاد علي الرفاعي، التنميط الجنسي في المعاملة الوالدية وتكوين صورة المرأة لدى الطفل، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة المرقب، ليبيا، العدد(13) سبتمبر، 2016.

13)سعاد علي الرفاعي، المرأة وتحديات التنمية، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم–الخمس–جامعة المرقب، العدد (3)، 9–2011.

14)سعاد علي الرفاعي، معوقات المشاركة السياسية للمرأة الليبية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، ليبيا، 2007.

15)سلمى بالحاج مبروك، التأسيس لهوية أنثوية خارج البارادیغم الذكوري عند سيمون دي بوفوار أو محاولة في الإنفلات من قبضة البارادیغم الذكوري، الفلسفة النسوية، تحرير : علي عبود المحمودي، منشورات صنفاف، بيروت–لبنان، 2013.

16)سلوى السعداوي، الجسد المقدس/المدنس في نماذج الرواية العربية المعاصرة، ندوة الدين والجسد، التسفير الفني، صفاقس، 2011.

17)سليم سهلي: امتهان الجسد الأنثوي في المجتمع التبسي، الجسد الإيروتيكي انموذجاً، أطروحة دكتوراه منشورة، جامعة العربي التبسي، 2016.

18)شهيناز بن ملوكة، التمثلات الاجتماعية من الابعاد النظرية إلي نظرية النواة المركزية، مقال علي الموقع الالكتروني أنصار السوسيولوجيا.

19)عادل عبد الله، محمد، النمو العقلي للطفل، دار الرشاد، القاهرة، ط(3)، 2006.

20)علي أسعد وظفة، الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي، مجلة مدارك، العدد 17-18-2013.

21)فاطمة المرنيسي، العابرة مكسورة الجناح، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2002.

22)كرس شلينج، الجسد والنظرية الاجتماعية: ترجمة: مني البحر، نجيب الحصادي، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2009.

23)محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، سلسلة دراسات إسلامية معاصرة (4)، ط(1)، الأهلي للتوزيع، سوريا-دمشق، 2000.

24)معن، خليل عمرعلم اجتماع الأسرة، الشروق للنشر، عمان، 2004.

25)دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006.

26)نوال السعداوي، المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط(2)، 1990.

27) غيدا ظاهر، الذكورة والأنوثة في لبنان دراسة في أوساط طلاب الجامعة، منتدى المعارف للنشر، بيروت – لنان، 2011.

28)عبدالنور إدريس، النقد الجندري، تمثلات الجسد الإيروتيكي في الكتابة النسائية، فضاءات للنشر والتوزيع، المغرب، 2013.

29) كتب هيرودوت، الكتاب الرابع، ترجمة: محمد الدويب.

30) سعاد أحمد بوبرنوسة، الفضيات الليبية: تقديس للمرأة، أنسنة القمر www.tawalt.com.

31) الشريف طاطاو، الفلسفة النسوية عند روجية غارودي، قرءاة في كتاب " في سبيل ارتقاء المرأة" مجلة أوراق فلسفية، العدد (37)، 2013.

32) Brownell،susan،1995،training the body for china:sports in the moral order of the people's republic،Chicago:university of Chicago press.

33) Eichberg،henning،2007،how to study body culture–observing human practice،Denmark،university of Denmark،center for sports،health and civill society.

الحياة الاقتصادية لمدينتي المهدية والمنصورية في عهد الفاطميين

* د. خالد محمد مرشان
* أ. أحمد على دعباج
* أ. نور الهدى نوري مجبر

المقدمة:

قامت الدولة الفاطمية في بداية القرن الرابع الهجري كدولة إسلامية حُكامها أئمة أهل البيت، ورغم كونها دولة شيعية إسماعيلية إلا أنها احتوت كل المذاهب والأديان مُكونة مجتمعاً أنموذجياً قاد لنهضة فكرية مزدهرة مُسجلة أروع الصفحات في عمر الزمن. فقد تمتعت مدينة المهدية منذ تأسيسها على يد الداعي الشيعي عبدالله المهدي سنة 308هـ/910-920م من أشهر المدن الإسلامية في المغرب بعد القيروان بموقع جغرافي مميز ذي أهمية كبرى، فهو عبارة عن برزخ ممتد داخل البحر "شبه جزيرة " لاسيما أنها تطل على البحر من ثلاث جهات جعلتها حصناً منيعاً للتصدي ضد الغزوات الخارجية، ومركزاً تجارياً مهماً بحوض البحر المتوسط، والبحر الأحمر حيث يسهل فيها المواصلات، وعدم وجود موانع طبيعية، وتتمتع بمناخ معتدل لا تؤثر فيها التيارات الهوائية، فقد كانت لغزارة الأمطار وخصوبة التربة الصالحة الزراعة أثر ملحوظ في ازدهار الحياة الاقتصادية فيها، وقد اهتم الفاطميون اهتماماً كبيراً بالزراعة فحسنوا الأصناف القديمة، وجلبوا أصنافاً جديدة، كما اهتموا بالتجارة الداخلية والخارجية، فكانت بلادهم جسرا بين الشرق والغرب عن طريق البحر المتوسط، والبحر الأحمر، فدر ذلك خيراً كثيراً، نَعِمَ الناس به وعاشوا في رخاء.

تكمن أهمية الموضوع في محاولة دراسة الاقتصاد في مدينتي المهدية والمنصورية في عهد الفاطميين ودورهما الفعال في بناء هاتين المدينتين.

ولعل من أهم الأسباب والدوافع في اختيار هذه الدراسة، هو الوقوف على الحياة الاقتصادية في مدينتي المهدية والمنصورية، والدور الذي قامت به جغرافية المدينتين في عهد الفاطميين في تحقيق التطور الاقتصادي، وهل حققت الزراعة والصناعة أهدافاً ملحوظة؟ وما دور النشاط التجاري فيهما؟ وما مدي تأثيره على الدولة الفاطمية؟

وتهدف هذه الدراسة إلى معرفة ركائز ودعائم النشاط الاقتصادي، والكشف عن أنواع المبادلات التجارية ونظم وقواعد التعامل التجاري، والتعرف على أهم الطرق البرية، والنهرية المستخدمة في العهد الفاطمي، وأهم السلع الصادرة والواردة.

إن الإشكالية في هذه الدراسة ترتكز على طرح موضوع الحياة الاقتصادية من خلال التركيز على طبيعة مقومات الاقتصاد للدولة الفاطمية (زراعة – صناعة – تجارة) وموقع المدينة وأثره في دعم التجارة، والمؤسسات التجارية والعلاقات التي تربطها بالدول المجاورة.

تطرح هذه الدراسة بعض التساؤلات المهمة التي سيسعى البحث للإجابة عنها، ولعل من أهمها ماهي مقومات الاقتصاد لمدينتي المهدية والمنصورية في عهد الفاطميين؟ ما أبرز العوامل التي ساعدت المدينتين على نموها وازدهارها؟ وكيف كانت أوضاع المرافق التجارية كالأسواق والمخازن إضافة لوسائل النقل البرية منها والبحرية التي تربط المدينتين بالبلدان المجاورة؟ وهل كانت مشاريع الري التى أسهمت في ازدهار الزراعة في العهد الفاطمي ليست من صنع الفاطميين؟ وما أهم المحاصيل الزراعية التي اعتمدت عليها بلادهم؟ وما أهم المواد الاولية اللازمة

التي استخدموها في صناعتهم؟ وهل استفاد الفاطميون من الامكانيات المادية المتوفرة في بلادهم؟

وتم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث، وهي على النحو الاتي:

المبحث الأول ـ النشاط الزراعي.

المبحث الثاني ـ النشاط الصناعي.

المبحث الثالث ـ النشاط التجاري.

المبحث الأول ـ النشاط الزراعي

أولاً- مشاريع الري:

لقد كان من أسباب الازدهار الزراعي اهتمام الخلفاء الفاطميين بمشاريع الري، فقد وجّهت الدولة الفاطمية عنايتها لحل مشكلة الجفاف بإقامة مشاريع الري المختلفة للتحكم في مياه الأمطار، كما قامت بتصليح وترميم القديم منها لتوسيع الرقعة الزراعية وزيادة الإنتاج.

فقد انتشرت السدود في أنحاء متفرقة من بلاد المغرب، للسيطرة على مياه الفيضانات، وتخزين الفائض منها على شكل برك خلف هذه السدود الصخرية [1].

كما زوّدت كثير من المدن بالصهاريج "المواجل" لحفظ الماء للسقي، والشراب، وجلبوا لها الماء من العيون، وسفوح الجبال، والأودية، وذلك في القنوات،

[1]) عفيفي محمود إبراهيم عبد الله: أحوال بلاد المغرب الاقتصادية فى ظل السيادة الفاطمية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، القاهرة، 1977م، ص34.

أو على ظهر الحنايا، وقد سار الخلفاء الفاطميون على نهج من سبقوهم في الاهتمام بتزويد المدن بهذه الصهاريج، فعند بناء المهدية زُوّدت بثلاثمائة وستين ماجلاً من المواجل العظام [1]، كما أصرّ المُعزّ الفاطمي على عمل الصهاريج في الصحاري بين سرت والفيوم، عندما عزم على المسير إلى مصر [2].

وكان بخارج مدينة القيروان خمسة عشر ماجلاً سقاية لأهلها، تجمع فيها مياه الأمطار والسيول في فصل الشتاء [3].

كما كان بمدينة سوسة ماجلاً عظيماً يستفيد السكان من مائه في زمن الشدة، وكانت تتجمع فيه مياه الأمطار، بواسطة قناة مُدّت إليه، وقد أُقيم في جانب مدخله مدرج ينزل بواسطته إلى أسفل الماجل [4].

كما كان ثلاثمائة وستون من جباب الماء في الطريق من برقة إلى أفريقية في وادي موسى فقط [5]، عدا ما كان في برقة وسرت وأجدابيا وطرابلس [6].

---

[1]) البكري: أبو عبيد الله بن عبد العزيز، المُغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت، ص29.

[2]) أبو الفداء: عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، تقويم البلدان، تصحيح زيتون، دار الطباعة السلطانية، تونس، 1840م، ص140.

[3]) اليعقوبي: أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، أبو العباس، صفة المغرب، "" مأخوذة من كتاب البلدان له "" طبع أوربا، د.ت، ص8.

[4]) عبد الوهاب: حسن حسني، ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية التونسية، ج2، مكتبة المنار، تونس 1972م، ص64.

[5]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص5.

[6]) المقدسي: أبو عبد الله بن احمد بن أبي بكر، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، مطبعة بريل، ط3، 1909م، ص224.

وكانت القنوات وقناطر الماء من أعظم مشاريع الري، التي نالت اهتمام الخلفاء الفاطميين وعنايتهم، فقد حفر الخليفة المعز قناة آية في الروعة والدقة، وكانت ماؤها من عيون في مكان يعرف بـ (عين أيوب)، وتقع خارج مدينة المنصورية، وتبعد عنها بأكثر من ثلاثة وسبعين ألف ذراع، ويتخلل الطريق الذي تنساب فيه هذه القناة مرتفعات ومنخفضات وصخور [1].

كما قام الفاطميون بتصليح وترميم ما أفسد الدهر من قناطر وقنوات قديمة، مثل حنايا قرطاج (قناطر) [2]، وهناك حنية أخرى في قسنطينة، أورد البكري وصفاً لها أثناء ذكره لأنهار المدينة [3].

فإنني أري يجب إيراد حقيقة مهمة ألا وهي: أن مشاريع الري التي أسهمت في ازدهار الزراعة في العصر الفاطمي، ليست من صنع الفاطميين وحدهم، وإنما يعود معظمها إلى العصور السابقة لهم، ولكن كان لهم الفضل في صيانة ما وجدوه منها.

ثانياً: الزراعة:

ومن أوجه النشاط الاقتصادي الزراعة، التي تُعد إحدى أعمدة الاقتصاد الفاطمي، وقد اعتنى الفاطميون عنايةً شديدة بالزراعة، لما تُمثّله من أهمية في

---

[1]) النعمان: القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور المغربي، المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي واخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس ،1978، ج1، ص173.

[2]) الحنايا: ما كان منحنياً كالقوس، وسِّميت تلك القنوات بالحنايا لأنّها كانت مقامة على الأقواس، وكان يبلغ ارتفاعها أحياناً 2 متر، صقر: أحمد: مدينة المغرب العربي في التاريخ، دار بو سلامة، تونس، ج1، ص330.

[3]) ابن حوقل: أبو القاسم بن حوقل النصيبي، صورة الأرض، مكتبة دار الحياة، بيروت، د.ت، ص86.

الوضع الاقتصادي، وقد تنوّعت المحاصيل الزراعية تنوعاً كبيراً، ومن أهم هذه المحاصيل الحبوب:

القمح: ويُعدّ من أهم المحاصيل الزراعية محصول غذائي في إفريقية، ولذا فقد كثرت زراعته في أماكن متفرقة من البلاد، فقرية طافنجة والأربس كان لهما فحص واسع، ولهم من الغلات والحنطة والشعير أمر عظيم، وكذلك مدينة آجر[1]، كما وُجدت مزارع واسعة منه في مدينة تاقديت[2]، وقد كانت مدينة باجة تسمي هُري إفريقية لوفرة إنتاجها ورخص أسعارها[3]، أما مدينة قسطيلية فالقمح بها قليل، ولذا فقد كان "سعر الطعام بها في سائر الوقت غالٍ؛ لأنّه يُجلب إليها"[4]، كما زُرع في بوادي مدن بونة وطبنة، وبجاية، أما مدينتي مرسى الدجاج، وتاهرت فكان بهما القمح الكثير، وكذلك في مدينتي برشك ووهران[5].

أما مدينة ماسينة فكان لها بادية من غلاتها القمح[6]. وكذلك مدينة سجلماسة التي وصف البكري قمحها بقوله: "وقمحهم رقيق صيني يسد مد النبي صلى الله عليه وسلم خمسة وسبعين ألف حبة"[7]، أما مدينة أودغست فيبدو أن

---

[1]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص53.

[2]) المصدر نفسه، ص56.

[3]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص94.

[4]) المصدر نفسه، ص57-76-85.

[5]) المصدر نفسه، ص76-77-86.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص151.

[7]) المصدر نفسه، ص158.

الحنطة بها قليلة، لأنّها طعام الملوك وأهل اليسار عندهم، إذ كان سعره عندهم في أكثر الأوقات المثقال بستة مثاقيل[1].

أما الشعير: فقد كثرت زراعته في مناطق مختلفة، وقد عُدّ محصول رئيسى في المغرب الأدنى، فزُرع بالقرب من مدينة برقة[2]، وكذلك بالقرب من طرابلس في سويقة ابن مثكود[3]، كما زُرع في جبل نفوسة، وكان الناس يُكثرون من زراعته؛ لأنّهم يتّخذون منه الخبز[4]، وقد وصف ابن حوقل زراعة الشعير عندهم بقوله: "وأكثر زرعهم الشعير، وإياه يأكلون، وإذا خُبز كان أطيب طعماً من خبز الحنطة، ولشعيرهم لذة ليس لخبزٍ من أخباز الأرض؛ لأنّه ينفرد بلذة ليست في خبزٍ إلا ما كان من سميدٍ وحواري قد تألق صانعه فيه[5]، كما كثرت زراعته في مدينة الأربس وفي مدينة باغاية وفحص طبنة ووهران[6].

كما زُرعت الذرة: في أماكن قليلة، وكانت محصول غذائياً يأتي في المرتبة الثالثة بعد القمح والشعير[7]، ومن الأماكن التي اهتمت بزراعته مدينة ودان[8]،

---

[1]) ابن سعيد: المغربي، بسط الأرض في الطول والعرض، تحقيق د.خوان قرنبيط خينيس، معهد مولاي الحسن، تطوان، المغرب، 1958، ص80.

[2]) الإدريسي: صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، قطعة مأخوذة من كتاب"" نزهة المشتاق في اختراق الأفاق""، لندن،1863، ص130.

[3]) إحسان عباس: تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1967، ص98.

[4]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص94-95.

[5]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص86.

[6]) المصدر نفسه، ص77-84-85.

[7]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص44.

[8]) الإدريسي: صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، المصدر السابق، ص133.

ومدينة زويلة[1]، ومدينة سجلماسة[2] ، وقد لخّص لنا العُمري أهم الحبوب التي زُرعت في بلاد المغرب بقوله: "والموجود بها من الحبوب: القمح، والشعير، والحمص، والفول، والعدس، والذرة، والدخن، والجلبان، والبسلة وتسمى بإفريقية البسيم"[3].

وعن المحاصيل الأخرى نجد **قصب السكر..** وقد انتشرت زراعته في بعض مدن بلاد المغرب، فزُرع في مدينة جلولا القريبة من القيروان[4]، ولم تصلح زراعته في مدينة توزر، أما مدينة قابس فكان بها قصب كثير[5]، كما أن بلاد السوس أكثر مناطق المغرب إنتاجاً للقصب، فقد وجد في أكثر مدنها وقراها[6]، وأهم مناطق زراعته في بلاد السوس مدينة إيجلس[7].

أما القطن: فقد انتشرت زراعته بسرعة، لما له من أهمية خاصة في صناعة النسيج. ولذا فقد اشتهرت مدينة أجدابيا بزراعة نوع من القطن نُسب إليها، لا

[1]) اليعقوبي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص6.

[2]) ابن رسته: أحمد بن عمر أبو علي، الأعلاق النفسية، مطبعة بريل، ليدن، 1891، ص359.

[3]) العمري: مسالك الأمصار في الممالك والامصار، تحقيق ميخائيل أماري، مكتبة الصقلية،1858م، ص4.

[4]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص32.

[5]) المصدر نفسه، ص58.

[6]) مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار فى وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، تعليق سعد زغلول، مطبعة جامعة الإسكندرية، مصر، 1958 م، ص111-112.

[7]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص161-162.

يُجانسه صنفٌ من أصناف القطن[1]، كما كان القطن من غلات مدن قرطاجنة[2]، وطنبة والمسيلة[3].

وأمّا الزيتون: فهو من أهم محصولات بلاد المغرب، وكان من أهم عوامل ثرائها وتقدّمها، ولذا فقد حرص أهل البلاد وحكامها على غرس هذه الشجرة والعناية بها في جميع أنحاء البلاد، ولذلك كانت أشجار الزيتون تمتد نحو 12 ميلاً في قصور مسراته[4]، كما وجدت صناعة عصر زيت الزيتون في مدينة برقة، مما يدل على وجود أشجار الزيتون في تلك المدينة[5]، وفي جبال نفوسة وجدت أشجار الزيتون[6]، كما كان لمدينة قابس من الزيت والزيتون ما ليس مثله لمن جاورهم[7]، أما مدينة صفاقس فهي أهم مدن بلاد المغرب زراعة للزيتون، ومن زيتها تُموّن مصر، وأهل المغرب، وصقلية، والروم، وربما بيع الزيت منها أربعين ربعاً قرطبية بمثقال واحد[8]، ومما يلي القبلة من القيروان بلد يُقال له الساحل، وهي قرى متصلة انتشرت بها زراعة الزيتون[9]، كما كان يُحيط بمدينة تماجر غابة من أشجار الزيتون[10]، وأيضاً بالقرب من مدينة تونس جبل معروف بجبل التوبة، فيه قرى

---

[1]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص131.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص74.

[3]) المصدر نفسه، ص85-86.

[4]) ابن سعيد: بسط الأرض، المصدر السابق، ص80.

[5]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص70.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص9.

[7]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص70.

[8]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص60.

[9]) اليعقوبي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص11.

[10]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص29.

كثيرة الزيتون[1]، أما في الطريق ما بين تونس والقيروان، فيوجد منزل يُقال له مجقة، له غلة عظيمة من الزيتون تبلغ سبعين ألف درهم[2].

الكتان: وهو من المحاصيل الزراعية التي نالت العناية والاهتمام، إذ كان يُزرع بكثرة في الأحواز القريبة من مدينة سوسة[3]، وفي مدينة سبيبة وبونة وطنبة[4]، أما في مدينة تاهرت فقد زُرع الكتان في وادي شلف[5]، وكانت أكثر المناطق إنتاجاً للكتان مدينة متيجة، التي صدّرت فائض إنتاجها إلى المدن المجاورة[6].

الفاكهة: ازدهرت زراعة الفاكهة في أفريقية، في العصر الفاطمي، بفضل ما لقته من عناية واهتمام، فقد كان الخلفاء الفاطميون يُشيّدون البساتين، ويغرسون فيها أنواع كثيرة من الفاكهة، ولم تكن هذه البساتين تُشيّد فقط في العاصمة وحولها، وإنما امتدت إلى مختلف المدن، فقد أنشأ الخليفة المُعزّ البساتين الغنّاء، في مدينة المنصورية وضواحيها، ومن هذه البساتين ذلك البستان الذي أقامه في جهة تُعرف بـ(وادي القصارين) على مقربة من المنصورية، وقد غرس فيه مختلف أنواع الأشجار، وأجرى إليه الماء، وصار أحسن بستان رآه الناس[7].

---

[1]) المصدر نفسه، ص39.

[2]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص229.

[3]) عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة، ج2، المرجع السابق، ص73،

[4]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص75-76-84-85.

[5]) اليعقوبي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص19.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص65.

[7]) النعمان: المجالس والمسايرات، ج2، المصدر السابق، ص381-382؛ حسن: حسن إبراهيم، المعز لدين الله، القاهرة، 1948م، ص208.

التين: وغُرست أشجاره في بادية صبرة [1]، وجبل نفوسة[2]، كما أحاطت مدينة قفصة كثير من أشجار الفاكهة أكثرها شجر التين[3]، كما وُجد التين أيضاً في القيروان[4]، كما اشتهرت مدينة تونس بإنتاج نوعٍ من التين يُسمّى الخارمي، وهو أسود كبير، رقيق القشر، كثير العسل، ولا يكاد يوجد به بذر[5]، وهناك أيضاً فاكهة أخرى مثل السفرجل[6]، والنارنج[7]، والتفاح[8]، والتوت[9]، والرمان[10].

أما الخضر: فهي من المحصولات المهمة، التي قام الفلاحون بزراعتها، لسد احتياجاتهم الغذائية، ومن أشهرها: الخيار، واللفت، والقثاء، واللوبيا، والباذنجان، والقرابيط، والكرنب، والرجلة، والخص، والملوخيا، والقرع، والقلقاس، وغير ذلك من أنواع الخضروات [11].

---

[1]) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص224.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، ص94.

[3]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص75.

[4]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص224.

[5]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص148.

[6]) زُرع في برقة وتونس وطرناسة "البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص5-41؛ المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص27.

[7]) وعُرف في مدينة تونس وتوزر، "البكري: المغرب، المصدر السابق، ص41-49".

[8]) وُجد في طرابلس وقابس وقفصة "المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص224؛ مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص153.

[9]) وُجد في مدينة قابس "البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص17".

[10]) وُجد في تونس ونكور "البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص41-91".

[11]) العمري: شهاب الدين أحمد بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار دار الكتب العلمية،2010 م، ص5؛ القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة

كما زُرعت الزهور في جميع مناطق إفريقية، حيث أُنشئت البساتين في المنصورية والمهدية وغيرها من المدن، وقد أجمل العمري أهم ما زُرع منها في بلاد المغرب وهي: "الأس، والورد، ومعظمه أبيض، والياسمين، والنرجس، والنيلوفر الأصفر، والترجان، والمنثور، والبنفسج، والزعفران، والحبق، والنمام، وغير ذلك من الورد"[1].

الثروة الحيوانية والسمكية:

كان لوفرة المراعي الخصبة في الدولة الفاطمية سبباً مباشراً في نمو الثروة الحيوانية، وانتشار حرفة الرعي التي عمل بها أهل الحضر والبدو على السواء، كما كانت هذه المراعي تضم حيوانات متنوعة، وكثيرة العدد، من الخيل، والبغال، والحمير، والإبل، والبقر، والغنم، والماعز، أما الجاموس فلم يكن موجوداً عندهم [2].

الأبقار: كثرت تربيتها في المناطق الشمالية، حيث المراعي الدائمة الخضرة، وقد استخدم المزارعون ذكوره من الثيران في أعمال الري والحرث [3]. وقد أشار البكري إلى وفرة الأبقار في مدينة القيروان [4]، وكان لمدينة بونة إقليم واسع

الإنشاء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة،ج2، ص113-176.

[1]) العمري: مسالك الأبصار، المصدر السابق، ص5.

[2]) القلقشندي: صبح الأعشى، ج5، المصدر السابق، ص113-176.

[3]) الدباغ: أبو زيد عبدالرحمن بن محمد الانصاري الأسيدي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، تحقيق محمد الأحمدي أبو النوار ومحمد ماضور ، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ج4،1972م، ص44-45.

[4]) حيث ذكر البكري أن ما ذُبح بالقيروان في بعض أيام عاشورا من البقر خاصة فانتهى تسعمائة وخمسين رأساً، المُغرب، المصدر السابق، ص26.

وبادية أكثر سوائمها البقر [1]، وكذلك طنبة والمسيلة وتاهرت [2]. كما رُبّيت الأبقار في بلد مطاطة مسكور التي تقع على نهر ملوية [3].

الأغنام: هي أكثر ملائمة للبيئة من الأبقار، ولذا نجدها أكثر انتشاراً في إفريقية، وقد اشتهرت مدينة برقة بتربية الأغنام، وكان من المعروف أن أكثر ذبائح أهل مصر والإسكندرية منها "لعظم خلقها وكثرة شحمها ولذة لحمها"[4]. أما مدينة بونة فكان الغنم من تجارتها لكثرته [5]. وقد أشار الإدريسي إلى تربية الأغنام بمرسى الدجاج بقوله: "بها الغنم والبقر موجودة كثيراً، وتُباع جملتها بالأثمان اليسيرة، ويخرج من أرضها إلى كثير من الآفاق"[6]، كما انتشرت تربية الأغنام في الجزائر بني فرغني، وطبنة، وتاهرت [7]. كما اشتهرت أغنام وجدة بكثرة شحومها، وقد ذكر ذلك صاحب كتاب الاستبصار بقوله: "يُذكر أنّه يوجد في الشاة من شياههم مائتي أوقية شحماً"[8].

---

[1]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص75.

[2]) المصدر نفسه، ص76-85-86.

[3]) البكري: المُغرب ، المصدر السابق، ص147.

[4]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص5؛ مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص143.

[5]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص76.

[6]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص90.

[7]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص76-85-86.

[8]) مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص177.

الماعز: كان حظها في الانتشار قليلاً إذا قورن ببقية الماشية في بلاد المغرب، ولذلك لم يحظ إلا بإشارات قليلة من قبل المؤرخين. فقد ذكر ابن حوقل أن الماعز وُجد في مدينة سرت[1].

الجمال: وهي وسيلة مهمة من وسائل المواصلات في الصحراء، وهي كالأغنام المصدر الرئيسى للحصول على اللحوم عند جماعات البدو، والحضر على السواء. وقد عرفت بلاد المغرب الجمل في القرن الخامس الميلادي، عندما جيء به من آسيا، وباستعماله استطاعوا التغلّب على ظروف الحياة القاسية في الصحراء، والسيطرة أيضاً على طرق التجارة فيها [2]، وكان رجال الصحراء في الإقليم الذي يلي الساحل هم أكثر الناس اهتماماً بتربية الجِمال واقتنائه، لأنّه أكثر تحملاً لجفاف الصحراء وُجد بها، ويذكر البكري أن القبائل التي تعيش في جبل أوراس: "يظعنون في زمن الشتاء إلى الرمال، حيث لا مطر ولا ثلج خوفاً على نتاج إبلهم"[3].

الخيل: هي من حيوانات الترف عند العرب، وبرز استعماله في الحروب. وتشتهر بعض مدن المغرب بتربيتها، ولا سيما مدينة برقة الغنية بالمراعي الخصبة، والتي كانت تصدّر الخيول إلى مدينة الإسكندرية [4]. كما وجدت الخيول بكثرة في

---

[1]) بقوله: "ولحوم الماعز أغذى فيها من الضأن وأنفع وتقوم لحوم الضأن فيها مقام لحم الماعز بغيرها، لأنّها غير ملائمة لأهلها وللمسافرين المجتازين من أجل مراعيها"، ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص68.

[2]) بوفيل: إي. و، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا أثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، ترجمة رياض زاهر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م، ص74.

[3]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص144-145.

[4]) أبي الفداء: تقويم البلدان، المصدر السابق، ص132.

سهل حمودة من بلاد إفريقية [1]. أما بادية بونة فقد كثرت فيها الخيل السائمة للنتاج [2].

البغال والحمير: هي من حيوانات الحمل، وقد كثر استخدامها في بلاد المغرب، لقدرتها على السير في المناطق الجبلية الوعرة، وقد وجدت البغال في تاهرت [3]؟

كما أنّ التُجّار يفدون ويروحون إلى مدينة صبرة على حمير مصرية [4].

الطيور الداجنة: أهتم السكان بتربية الطيور، للحصول على لحومها وبيضها، ومنها الدجاج، والأوز، والحمام [5]. كما كانت هناك طيور أخرى منها الكركي، الذي يُعرف عندهم بالفرنوق، وهو صيد الملوك بمصر والشام [6]. وبغربي بونة يوجد طائر يُسمّى الكيكل الذي كان يضع من جلوده حسب البكري يُباع بالأثمان الغالية"[7].

الأسماك: اشتغلت طائفة من سكان بلاد المغرب في حرفة صيد الأسماك، وقد ساعدهم على ذلك طول سواحلهم، والبحيرات الداخلية أو المجاري المائية، وقد زوّدتهم هذه المسطحات الواسعة بكميات كبيرة من الأسماك [8].

---

[1]) مجموعة من المؤلفين: تونس الخضراء، ص35.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص75-76.

[3]) المصدر نفسه، ص86.

[4]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص226.

[5]) القلقشندي: صبح الأعشى، ج5، المصدر السابق، ص113-177.

[6]) العمري: مسالك الأبصار، المصدر السابق، ص6.

[7]) البكري: المصدر السابق، المصدر السابق، ص58.

[8]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص69.

وانتشرت هذه الحرفة خاصةً في مدينة صفاقس، كما كان يُستخرج السمك من وادي مجردة [1] وسواحل مدينة تونس [2]، وأيضاً يوجد بين مدينتي طرقة وباجة بُحيرة عظيمة بها أنواع من الحوت أشهرها البوري الذي يبلغ وزن الكبير منه عشرة أرطال وأزيد [3]، كما يوجد بغربي مدينة بونة بركة بها سمك كثير [4].

المبحث الثاني: النشاط الصناعي.

أولاً: الحرف والصناعات:

ازدهرت الصناعة في بلاد المغرب في العصر الفاطمي، وبلغت فيه أقصى درجات التقدم، فقد تنوّعت الصناعات وتعدّدت الحرف، واستحدثت صناعات جديدة. ولم يكن هذا التقدّم وليد صدفة، ولكنّه ثمار جهود شاقة واهتمام كبير ساعدتهم عليها العوامل الآتية:

أولاً- كان لوفرة المواد الأولية اللازمة للصناعة عاملاً مهماً في دفع عجلة الإنتاج الصناعي، لتساهم جنباً إلى جنب مع النشاط الزراعي، والتجاري في ازدهار الحياة الاقتصادية في أفريقية، وقد اعتمدت الصناعة على المواد الأولية المتوفرة في البلاد من خامات معدنية ونباتية، وحيوانية، إلى جانب استيراد بعض المواد الأولية من الأقطار المجاورة، إما لعدم توفرها أو لقلة إنتاج البلاد منها [5]، ومن أهمّ هذه المواد الأولية المعادن ومنها

---

[1]) التجاني: رحلة التجاني، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس،1981م، ص121.

[2]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص39-42.

[3]) مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص126.

[4]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص58.

[5]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص72.

معدن الحديد.. وقد توفرت خاماته في أسفل جبل طنطنة جنوبي فزان وودان [1]، وفي مدينتي مجانة، والأربس [2]، وكانت بونة أشهر مدن المغرب في استخراج خام الحديد وتصديره [3]، كما وُجد في بلاد كتامة [4]، ومدينة بجاية [5]، وفي مناطق أخرى عديدة [6].

أما معدن الفضة: فقد توفّر في مدينة بجاية [7]، وحصن وركناس [8]، ومدينة تدلا [9]، وأيضاً مدينة تازروات، التي كان بها "معدن فضة قديم غزير المادة"[10]، كما وُجد في مدينة تامدلت [11]، وكذلك مدينة سجلماسة وُجد برستاقها معدن الفضة [12].

---

[1]) أبي الفداء: من كتاب تقويم البلاد، المصدر السابق، ص22.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص84.

[3]) المصدر نفسه، ص75-76.

[4]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص33.

[5]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص91.

[6]) حيث وُجد في مدينة أرزاو وبين مدينتي وهران وسبتة، كما توفّر في مدينة فاس، المراكشي: عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلوي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1948م، ص362.

[7]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص84، ويُسمّى الوريطي.

[8]) المراكشي: المعجب، المصدر السابق، ص362.

[9]) ابن سعيد: بسط الأرض، المصدر السابق، ص75.

[10]) البكري، المُغرب، المصدر السابق، ص161.

[11]) المصدر نفسه، ص163.

[12]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص231.

أما الذهب: فلم يكن بوفرة المعادن الأخرى، واقتصر وجوده على أماكن قليلة من البلاد وخاصة المغرب الأقصى، فكان يُستخرج من مدينة جربة [1]، كما كان يُستخرج من مدينة تاودلت[2]، ومن كثرته شبه بالنبات [3]، وأيضاً بين تازروات وبلاد السودان [4]، كما وُجد في رستاق مدينة سجلماسة [5].

وأما معدن النحاس: فقد وُجد في جبال كتامة، وكان يُحمل منها إلى إفريقية وغيرها [6]، وكذلك وُجد بمدينة فاس النحاس الأصفر، ويُحمل منها إلى جميع الآفاق [7]. كما وُجد في مدينة تادلة [8]، وببلاد السوس [9]، وفي تيجامين بالقرب من سجلماسة [10].

---

[1]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص85 "... البكري يذكر هذا المكان دون غيره في المؤرخين.

[2]) اليعقوبي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص21.

[3]) المصدر نفسه، ص21.

[4]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص226.

[5]) المصدر نفسه، ص231.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص83.

[7]) مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص181.

[8]) يقول الإدريسي عن ذلك بأنّه "لا يعدله غيره من النحاس بمشارق الأرض ومغاربها، وهو نحاس حلو لونه إلى البياض يتحمل التزويج ويدخل في لحام الفضة "صفة المغرب، المصدر السابق، ص74.

[9]) مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص212.

[10]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص155؛ وتقع هذه المدينة في الطريق بين درعة وسجلماسة.

كما وُجد معدن التوتيا الذي يُستخدم في تحويل النحاس الأحمر إلى نحاس أصفر، ووجد ببلاد السوس[1]، كما استخرج حجر اللازورد من جبال كتامة[2]، ومعدن الرصاص من مدينة مجانة[3]، كما وُجد بها أيضاً معدن الكحل[4]، أما معدن الزئبق فقد وُجد في الجبال القريبة من مدينة أرزاو[5]، واستخرج معدن الكبريت من المناطق القريبة من حصن طلميته[6].

وقد أسهمت المحاصيل الزراعية في توفير بعض المواد الأساسية اللازمة للصناعة، فقد قامت صناعة السفن والأثاث على أخشاب الغابات المنتشرة في بلاد المغرب، وبصفةٍ خاصة خشب الأرز، المجلوب من جبال بني يازغة على بعد ثلاثين ميلاً من مدينة فاس [7].

---

[1]) المراكشي: المعجب، المصدر السابق، ص362.

[2]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص33-83.

[3]) اليعقوبي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص10.

[4]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[5]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص70.

[6]) المراكشي: المعجب، المصدر السابق، ص362؛ "طلميته: فيما بين برقة وطرابلس حصن يسمى حصن طلميته".

[7]) ابن أبي زرع: أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبى زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ص17.

وكانت هناك بعض المحاصيل الأخرى القابلة للتصنيع، والتي كانت متوافرة إلى حدٍ كبير، فقد استخدم القطن والكتان في صناعة النسيج، وجُلبت خامات الحرير من مدينة قابس، حيث توافرت أشجار التوت [1].

كما كان يُجلب الصمغ لدباغة الديباج من أرض صنهاجة [2]، ومن درعة كان يُجلب ثمر شجر التاكوت، الذي كان يُدبغ به الجلد الغدامسي [3]، بالإضافة إلى شجر الزيتون والهرجان التي كان يُستخرج منها الزيت، وما كانت توفّره أشجار الفاكهة من ثمار، استخدمت في صناعة تجفيف الفاكهة، وصناعة الخمور [4].

وقد أسهمت الثروة الحيوانية في توفير بعض المواد الأولية اللازمة للتصنيع، وخاصة الجلود التي قامت عليها صناعة دبغ الجلود وتصنيعها [5]، بالإضافة إلى حصولهم على جلود حيوان الفنك، الذي لا يوجد لجلده مثيل[6]، كما استخدموا أوبار الحيوانات في صناعة المنسوجات الصوفية، وألبانها في صناعة السمن [7].

ثانياً- ومن العوامل التي ساعدت على ازدهار الصناعة في بلاد المغرب في ظل الفاطميين، انتشار الأمن واستقرار الأوضاع السياسية في

---

[1]) حيث إن الشجرة الواحدة منها تُنتج خمسة أمثال ما تنتجه شجرة غيرها. البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص157.

[2]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3]) المصدر نفسه، ص152.

[4]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص78.

[5]) فقد كانوا يأخذون جلود حيوان اللمط ويصنعون منها الدرق اللمطية، وهي خفيفة لينة لا ينفذ فيها النشاب، ولا يؤثر فيها السيف "البكري: المُغرب، المصدر نفسه، ص71.

[6]) مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص112.

[7]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص78.

أرجاء البلاد، فالأمن فرضته قوة الحكومة المركزية، التي استطعت أن تُخضع جميع بلاد المغرب تحت لوائها [1].

ثالثاً- دفع خروج المناوئين على الفاطميين بجانب مخططهم الذي يهدف إلى تسارع حملاتهم نحو المشرق لفتح مصر، والانقضاض على أملاك العباسيين [2]، إلى الاهتمام بالصناعة لإمدادهم بالأسلحة والسفن والعتاد.

ولذلك بادر عبيد الله المهدي ببناء دار لصناعة السفن الحربية في مدينة المهدية تسع مائتي مركب [3]، ولقد حرص أحفاده من بعده على المضي في نفس الطريق باهتمامهم بتصنيع آلات الحرب وبناء السفن [4].

رابعاً- ومن ناحية أخرى كان لاتساع الدولة الفاطمية، وارتقائها وكثرة الخيرات بها -بفضل ارتقاء الزراعة والصناعة والتجارة - أن ساد المجتمع حياة قوامها الترف والبذخ، وقد ترتّب على ذلك وجود مجالات جديدة للصناعة لسد متطلبات البلاط الفاطمي ومجتمع الرفاهية السائد آنذاك [5].

---

[1]) المرجع نفسه، ص79.

[2]) المقريزي: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ج2، ص24.

[3]) المقريزي: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الحلفاء، نشر جمال الدين الشيال، دار الفكر، القاهرة، 1967 ج1، ص126.

[4]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص30.

[5]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص81.

وتجلّت حياة الترف هذه في بناء المدن والقصور، والتي كان من أهمها مدينتا المهدية والمنصورية، وما شيد بهما من قصور، اعتنوا بزخرفتها، وتأثيثها بأفخر الرياش، كما استخدموا المعادن النفيسة من ذهب وفضة وجوهر في صنع وتزيين الأواني والتحف، من أكواب وأباريق وفناجين وقوارير ومسارج وأقداح وكئوس، وغير ذلك من الأواني والتحف، فضلاً عن التماثيل الصغيرة التي كانت تُزيّن قصورهم [1].

أما عن أهم الصناعات في المغرب، فكانت صناعة النسيج التي برعت فيها البلاد، واعتبرت من الصناعات الرئيسة التي نالت العناية والاهتمام من الخلفاء والأمراء وجميع طبقات السكان.

لذا فقد ازداد الطلب على صنع الملابس، والسجاد الجيد، والبُسط، والطنافس، وأغطية الأرائك، والوسائد، والخيام، والبنود، والرايات، والستور، والخرائط، وأشرعة السفن، وقلاعها.

وفي الوقت نفسه – فقد اتخذ الفاطميون من المنسوجات وسيلة لتحقيق أغراض سياسية كالعمل على الإشادة بمركزهم الديني الممتاز، وتركيز هذه الفكرة في الأذهان، وكانت لهم عبارات خاصة استخدموها على الملابس وغيرها من الصناعات [2]، مثل (وفتح قريب لعبد الله ووليه معد أبو تميم الإمام المعز لدين الله أمير) [3].

---

[1]) ابن عذارى: أبو عبد الله محمد المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق كولان وليفي بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، د.ت، ص284.

[2]) البراوي: راشد، حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1948م، ج،1، ص126.

[3]) حسن: زكي محمد، فنون الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ،1948م، ص501.

وكان الإكثار من توزيع هذه الكسوات يُساعد على تحقيق هذا الهدف أيضاً، فقد كان الخلفاء والأمراء يستخدمون الأكسية من الحرير والقطن، والموشية بخيوط من الذهب، كهدايا يُقلّدونها لرجال دولتهم في المناسبات المختلفة، وكانت هذه الخلع تقوم مقام الأوسمة والنياشين في عصرنا الحديث [1].

كما كانت صناعة النسيج تُشكّل مورداً مهماً من موارد بيت المال، لما يُفرض عليها من ضرائب، وما كان يصدر من فائض نتاجها إلى الخارج مقابل سلع أخرى كانوا في أمسّ الحاجة إليها [2].

ومن أهم صناعات المنسوجات، صناعة الحرير، وأهم مراكزه مدينة قابس، وكان حريرها "أطيب الحرير وأرقّه وليس في عمل إفريقية حرير إلا في قابس"[3].

ومن أشهر أنواع المنسوجات الحريرية نوع يُعرف بالعتابي[4]، وآخر يُعرف بالتستري [5]، وهو موشّى بالذهب.

وكذلك اشتهرت صناعة الصوف في برقة، وسرت، وإجدابية، وطرابلس، وودان، حيث الأنسجة الصوفية من الأكسية والبسط والخيام، وذلك لكثرة تربية

---

[1]) الجوذري: منصور العزيري، سيرة الأستاذ جوذر، تحقيق محمد كامل وعبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، القاهرة،1954، ص35–36؛ حسن حسني عبد الوهاب: ورقات الحضارة، ج1، المرجع السابق، ص372.

[2]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص85.

[3]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص17.

[4]) جوذر: سيرة جوذر، المصدر السابق، ص75؛ "العتابي: نوع من الثياب الحريرية يُنسب إلى ابن حفيد عميرة المسمى عتاب، كان هذا النوع يُصنع في بغداد" البراوي: حلة مصر الاقتصادية، المرجع السابق، ص133.

[5]) التستري: نسبة إلى تستر أشهر مدن إقليم خوزستان جنوبي فارس العربي، حسن إبراهيم حسن، طه شرف: المعز لدين الله، المرجع السابق، ص35".

الأغنام في هذه المناطق [1]، وقد امتازت طرابلس خاصة بالأنسجة الصوفية الفاخرة الملوّنة، فقد كان بها "الجهاز الكثير من الصوف المرتفع، وطيقان الأكسية الفاخرة الرزق، والكحل النفوسية، والسود والبيض الثمينة"[2].

كما اختصت جزيرة جربة "دون غيرها من البلاد بحسن الأصواف المحمودة الأوصاف التي ليس بإفريقية لما يُنسج عن أثوابها نظير، وذلك معلوم من أمرها شهير"[3]، واشتهرت أيضاً مدينة قابس بكثرة الأصواف [4].

أما الكتان فكانت أهم مراكز صناعته مدينة سوسة، التي زُرع الكتان في أحوازها، يُرفع من هناك إلى مصانعه في سوسة، التي كانت تقوم بتبييضه، ثم تتوالى مراحل تصنيعه من غزل ونسيج، حتى يخرج في النهاية من المصنع على هيئة مقاطع [5].

وللشهرة التي نالتها مدينة سوسة في تبييضها للمنسوجات الكتانية، فقد كانت مدينة القيروان تُرسل أثوابها إلى مصانع سوسة لتبييضها[6].

أما مدينة تونس فكانت تُصنع بها ثياب كتانية تُسمّى القماش الأفريقي، وهو نسيج رفيع من القطن والكتان معاً، أو من الكتان وحده وهو "أمتع من النصافي والبغدادي وأحسن، وهو أجمل كساوي أهل المغرب"[1].

---

[1]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص66-69؛ البكري: المغرب، المصدر السابق ص12.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص69.

[3]) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة، ج2، المرجع السابق، ص73-74.

[4]) التجاني: رحلة التجاني، المصدر السابق، ص122.

[5]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص70.

[6]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص36.

وأما صناعة القطن، فلم تنل حظها من الانتشار كبقية المنسوجات الأخرى، ويرجع ذلك إلى قلة الناتج منه، لضيق المساحات التي تُزرع به، ولذلك نجد أن الأنسجة القطنية لم تكن من القطن الخالص، وإنما خُلطت بمواد أخرى من الحرير أو الكتان، ففي مدينة تونس يُصنع القماش الإفريقي وهو خليط من القطن ولكتان معاً [2]، وآخر يُسمّى السفساري يُصنع من خيوط الحرير والقطن [3].

ومن تونس كان يُحمل القطن إلى مدينة القيروان، حيث يوضع بدور الطراز برقادة [4]، أما مدينة تادلة فقد اشتهرت بصناعة الثياب القطنية [5].

أما عن الصناعات المعدنية، فقد قامت في إفريقية صناعات معدنية متطورة، بفضل الثروة المعدنية التي توافرت في أرجاء البلاد، ولكن هذه الصناعة لم ترق إلى مستوى فني جيد كسائر أنحاء العالم الإسلامي، فقد كانت التحف تزين بزخارف محفورة في معظم الأحيان، وكانت رسوماتها بعيدة عن الدقة والإتقان، ومعظمها رسوم هندسية أو نباتية مُحرّفة عن الطبيعة [6].

ومن أهم الصناعات المعدنية صناعة الحديد، الذي استخدم في صناعة الأسلحة التي انتشرت في معظم مدن المغرب، لتفي بحاجة البلاد من أنواع الأسلحة المختلفة من سيوف ورماح، وغيرهما من أدوات القتال، فكان أول ما فعله أبو القاسم عند تولّيه الخلافة أن "أمر عماله في سائر البلدان بعمل السلاح وجميع الآلات

---

[1]) العمري: مسالك الأبصار، المصدر السابق، ص7.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص73-74.

[3]) القلقشندي: صبح الأعشى، ج5، المصدر السابق، ص102.

[4]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص74.

[5]) ابن إياس: نشق الأزهار، المصدر السابق، ص9.

[6]) زكي محمد حسن: فنون الإسلام، المرجع السابق، ص580.

الحربية"[1]، لمواجهة الاضطرابات الداخلية والأخطار الخارجية التي تعرّضت لها الدولة آنذاك.

ومن المدن التي اشتغلت في هذه الصناعة مدينة المهدية التي كانت تحاول إثبات وجودها آنذاك عاصمة إسلامية كبرى، ومن ثمّ فقد أمر الخليفة المنصور بصناعة سيوف خاصة بها على أن تكون "سيوفاً بحمائل على نصول تطبعها بالمهدية، تكون لها ولا يكون إفرنجي، ولا يماني، ولا غيره، فإن هذه السيوف المستعملة أمضى من كل سيفٍ رأيناه، وقد اختبرنا ذلك وجربناه مراراً وليكن حلية كل سيفٍ منها بخمسين ديناراً"[2].

كما صُنعت الأسلحة بمختلف أنواعها بمدينة بجاية، وأيضاً ببلاد السوس التي كانوا يصنعون بها رماح "طوال الأسنان رقاقها وينتخبونها من أطيب الحديد"[3].

ومن الحديد صُنعت أبواب المدن والحصون لصلابته ومناعته، فكانت أبواب مدينة صفاقس عليها "صفائح حديد منعية"[4]، وكذلك مدينة المهدية التي صُنع بابها "من حديد بعضه على بعض من غير خشب"[5].

كما استعمل الحديد في صناعة أدوات بسيطة كالمقصات، والسكاكين، ومقابض الأبواب، ومطارقها، والفؤوس، والمحاريث، والسلاسل وغيرها من الصناعات [1].

---

[1]) ابن عذارى: البيان، ج1، المصدر السابق، ص216.

[2]) الإدريسي: صفة المُغرب، المصدر السابق، ص91.

[3]) المصدر نفسه، ص62.

[4]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص130.

[5]) المصدر نفسه، ص108.

أما النحاس فكان يُستخدم في كثير من الصناعات المنزلية كالأباريق والصواني والأدوات المنزلية، إضافة إلى استخدام رقائقه في تغطية أبواب المساجد والقصور [2].

ومن المدن التي برعت في الصناعات النحاسية مدينة فاس [3]، ومدينة إيجلي التي اشتهرت بسبك النحاس وتصنيعه وتصديره إلى بلاد السودان [4].

وبالنسبة لمعدني الذهب والفضة فقد استخدما في صناعة الحلي وأدوات الزينة، وفي صنع الأواني وتحلية السروج والسيوف[5]، وفي سك النقود.

كما أدخلت خيوط من الذهب في صناعة الملابس الفاخرة [6]، ومن روائع ذلك النسيج، خارطة التي مر المعز بصنعها لأقاليم الأرض، والتي صنعت من الحرير التستري، ونُسجت بخيوط من ذهب ونُقشت بالفضة[7]. ولم يقتصر الأمر

---

[1]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص30؛ مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص130.

[2]) الجزناني: على، زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، مطبعة الملكية، الرباط، 1991م، ص58؛ إحسان حقي: المغرب العربي، دار اليقظة الفكرية للنشر والتوزيع، بيروت (د.ت)، ص207.

[3]) مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص181.

[4]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص162؛ كما كان بمدينة داي معدن نحاس لا يوجد له مثيل بمشارق الأرض أو مغاربها، ويستخدم في كثير من الصناعات الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص74-75.

[5]) جوذر: سيرة جوذر، المصدر السابق، ص47.

[6]) المصدر نفسه، ص52.

[7]) المقريزي: الخطط، ج1، ص267.

على ذلك، فقد استخدما أيضاً في صنع الحصر الخاصة بقصور الخلفاء والأمراء[1].

واحتوت خزانة حاضرة الخلافة مدينة المنصورية، على إسطرلاب صُنع من فضة، بناءً على أمر من الخليفة المعز لدين الله الفاطمي[2]، إضافة إلى المعادن السابقة، استخدم معدن الرصاص في صنع الموازين[3]، وصنابير المياه[4]، أما القصدير فقد كان يُستخدم في بعض الأحيان في تغطية أسقف المساجد[5].

أما أنواع الجواهر والياقوت والزمرد، فقد استخدمت في تحلية بعض المصنوعات الذهبية، والسروج، والسيوف[6]، والسبح الفاخرة[7]، واستخدم أيضاً في تزيين عمائم الخلفاء والأمراء[1].

---

[1]) جوذر: سيرة جوذر، المصدر السابق، ص100.

[2]) كان الخليفة المعز قد أمر القاضي النعمان وهو بالمنصورية أن يصنع له إسطرلاب من الفضة الخالصة، فاختار النعمان صانعاً ماهراً، وأفرد له مكان في أحد أركان خزانة المكتبة، وأجلس معه ابنه محمد، فلما تمّ صنع الإسطرلاب على أحسن صنعة رفعه إلى المعز، فاستحسنه، وجازى ابنه محمد والصانع على عملهما " ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، د.ت، ج2، ص168؛ عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة، ج1، المرجع السابق ص336-337.

[3]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص24.

[4]) المصدر نفسه، ص24.

[5]) القلقشندي: صبح الأعشى، ج5، المصدر السابق، ص150.

[6]) ابن عذارى: البيان، ج1، المصدر السابق، ص249.

[7]) ابن أبي دينار: أبو عبد الله محمد بن أبى القاسم، المؤنس في أخبار أفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، دار المسيرة، لبنان، 1993، ط3، ص81.

كما ازدهرت في ذلك العصر صناعة الفسيفساء [2]، فقد اتخذها الخلفاء والأمراء في فرش غرف وقاعات قصورهم، التي أُقيمت في حواضرهم، فقد عُثر أخيراً في أنقاض قصر القائم بين عبيد الله المهدي على ردهة كبيرة مُزخرفة بالفسيفساء العربية [3].

وازدهرت صناعة الزجاج والبلور أيضاً، ويُعزى ذلك إلى النشاط في حركة البناء، من إقامة القصور، والمساجد، وما يستلزم ذلك من تزويد هذه المنشآت بالقناديل والزجاج، وقد عُثر في الحفريات التي تمت في المغرب على قارورات من الزجاج [4]، وبعض أوعية البلسم، وزجاجات العطور [5] تُشير إلى رقي صناعة الزجاج في ذلك العصر، وقد كانوا يتخذون من الزجاج بعض أنواع الأوزان، ويُشير إلى ذلك المقدسي بقوله: "سنجهم من زجاج مطبوع"[6]، إضافة إلى أنّه كان سلعة مهمة من السلع التي كان يحملها التجار معهم إلى بلاد السودان [7].

---

[1]) ابن حماد: محمد بن علي بن حماد أبو عبد الله، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق التهامي نقرة وعبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة ،1980م، ص14؛ مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص129.

[2]) الفسيفساء: هي قطع صغيرة مكعبة الشكل تتخذ من المرمر والرخام والحجارة وأحياناً من الزجاج الملون، وتُرسم على مادة رخوة – كالجبس المبلل مثلاً – فتركب منها يد الصانع الماهر صوراً محكمة للآدميين والحيوان الضاري منه والداجن والبنات والأزهار، وبعد جفافها تحول إلى ألواح وتغطى بها أرضيات البيوت والقصور عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة، ج1، المرجع السابق، ص376.

[3]) المرجع نفسه، ج1، ص378-379.

[4]) رابح بونار: المغرب العربي تاريخه وثقافته، الجزائر، 1968، ص218.

[5]) عبد الحليم عبد الفتاح: دولة بني حماد، دار الهدي، الجزائر ،2000م ص296.

[6]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص240.

[7]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص66.

وكانت مدينة طرا من أشهر مراكز صناعة الزجاج في بلاد المغرب، حيث أنتجت أفخر أنواع الزجاج الصافي [1]، ومن الأماكن التي اشتهرت بهذه الصناعة أيضاً مدينة بجاية [2].

وقد استخدم البلور الصخري [3] في عمل الكؤوس والأباريق وغيرها من التحف الثمينة.

أما الفخار فإن أهم المراكز التي نالت شهرة في صناعته مدينة تونس، التي كان يُصنع بها آنية للماء من الخزف، تُعرف بالريحية "شديدة البياض في غاية الرقة، تكاد تشف ليس يعلم لها نظير في جميع الأقطار وعامة الأمصار"[4]، إضافة إلى قطر قناطة، الذي كان يُعمل به فخار كثير ساذج، يُرسل إلى المهدية وغيرها، وقد صُنع هذا الفخار من الطين الأحمر [5].

كما برعت بلاد المغرب في العصر الفاطمي، في إتقان صناعة الخشب، والنقش، والحفر عليه، وزخرفته، وتطعيمه، وساعدهم على ذلك وفرة الأخشاب الصالحة لهذه الصناعة من الأرز والصنوبر، والبلوط والتي كانوا يحصلون عليها

---

[1]) القلقشندي: صبح الأعشى، ج5، المصدر السابق، ص108 "مدينة من مدن بلاد الجريد".

[2]) لويس ارشيبالد: القوى البحرية والتجارية فى حوض البحر المتوسط، تحقيق أحمد محمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت، ص330.

[3]) نقل القزويني عن أرسطوان أن حجر البلور صنف من الزجاج إلا أنه أصلب وقال أنّه يصبغ بألوان الياقوت فيشبه الياقوت "القزويني: زكريا بن محمد بن محمود الكوفي، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، مؤسسة الأعلمي للطباعة، بيروت، لبنان،2000م، ص184".

[4]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص40-41.

[5]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص126؛ (قصر قناطة يقع في الطريق ما بين المهدية وصفاقس).

من الغابات المنتشرة في أماكن متفرقة من بلاد المغرب [1]، ولكنهم اضطروا في بعض الأحيان إلى استيراد بعض الأنواع الفاخرة منه، كالساج، والأبنوس، من بلاد السودان والأندلس، والعراق [2].

ومن التحف التي تعود للعصر الفاطمي، باب جامع سيدي عقبة في مدينة طبنة [3]، وهو من خشب الأرز.

كما راجت في بلاد المغرب صناعة عصر الزيوت، لما لها من أهمية كبرى في هذه البلاد، إذ تُعد مادة غذائية هامة لكثير من طبقات الشعب. ولذلك اعتنى أهل البلاد بزراعة النباتات الزيتية من زيتون، وسمسم، وهرجان [4]، وكان أهم أنواع الزيوت وأكثرها انتشاراً زيت الزيتون، ويعود سبب ذلك إلى وفرة أشجاره في البلاد[5].

ومن أهم مراكز عصر زيت الزيتون مدينتا برقة[6]، وقابس[7]، أما مدن قفصة، وصفاقس، وزويلة بالمهدية، فقد تميزت بالإنتاج الوفير، الذي كان يفي بالحاجة ويفيض فيُرسل منها إلى بقية الأقطار [8].

---

[1]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص5-9-147.

[2]) ابن أبي دينار: المؤنس، المصدر السابق، ص81؛ الحميري: محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، صفة جزيرة الأندلس، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص165.

[3]) زكي محمد حسن: كنوز الفاطميين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1937م، ص197 (ويظن أنه صنع بأمر الخليفة الفاطمي المنصور لضريح سيدي عقبة في جامع طبنة).

[4]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص119.

[5]) المرجع نفسه، ص118.

[6]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص67.

[7]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص706.

[8]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص19-20.

كما قامت صناعة السكر، وبخاصة في بلاد السوس، التي احتكرت صناعته[1]، وانتشرت في بلاد المغرب عادة شرب الخمر، وكانت أكثر أنواع الخمور والنبيذ انتشاراً المصنوعة من العنب والعسل، أما نبيذ الذرة فلم يكن واسع الانتشار[2]، وقد راجت هذه الصناعة في تونس[3]، والقيروان[4].

المبحث الثالث: النشاط التجاري.

أولاً- أسواق المهدية والمنصورية:

تنوعت السلع داخل أسواق بلاد المغرب، واشتهرت كل منها بنوعٍ معين من المعروضات، فقام هناك نوعٌ من التكامل بين هذه الأسواق بواسطة تبادل السلع بين المدن والقرى، فمدن المغرب كانت تعتمد على القرى لسد احتياجاتها من المواد الغذائية والأولية للصناعة، بينما كانت المدن تمد أهل القرى بالصناعات الأولية[5].

وكانت الأسواق مُنسّقة تنسيقاً بديعاً، فقد كانت الدكاكين صفاً متصلاً، يُقابله مثله يفصل بينهم ممر معقود السقف بالآجر، وأمام صف الدكاكين مصطبة قصيرة يجلس عليها المشترون[6].

وهذه الأسواق تنقسم إلى قسمين أحدهما للصناعات اليدوية، والآخر يشمل أسواق البيع المعدة لعرض المنتجات المحلية والأجنبية [1].

---

[1]) الإدريسي: صفة المغرب، المصدر السابق، ص62.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص75.

[3]) ابن أبي دينار: المؤنس، المصدر السابق، ص10.

[4]) القيرواني: أبي عبد الله محمد بن حارث بن أبي أسد الخشنى، قضاة قرطبة وعلماء أفريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م، ص251.

[5]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص132.

[6]) عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة، ج1، المرجع السابق، ص58-59.

كما كانت الدكاكين المخصصة للتصنيع أكثر اتساعاً من دكاكين البيع، لأن عدد العاملين في الصناعة يكون أكثر منه في التجارة [2].

وكان العمل في هذه الأسواق يمتد إلى فترة متأخرة من النهار، وكانوا لا يذهبون إلى بيوتهم إلا في المساء، بعد أن ينتهوا من العمل [3]، وفي المساء تُضاء الأسواق بالمصابيح، ولا يبقى فيها سوى الحراس، فكان المعمول به في ذلك الوقت أن تُضرب الأبواق في المساء بعد إغلاق الأسواق، فيمنع التجول خلال الطرقات [4].

وبما أن الأسواق كانت محوراً للحياة الاقتصادية، حيث يتركز فيها النشاط الصناعي والتجاري، فقد كانت موضع اهتمام الخلفاء والأمراء الفاطميين [5].

وقد كانت المهدية من أعظم المدن التي شُيّدت على يد الفاطميين، والتي أدّت دوراً كبيراً في التاريخ السياسي، والاقتصادي لبلاد المغرب، وهي تبعد من القيروان ستين ميلاً [6].

ومن أجل تدعيم مراكز المدينة الناشئة فقد أمر عبيد الله المهدي سنة 309هـ بأن يكون طريق الحج ماراً على المهدية، لأداء ما يجب عليهم من المغارم على ألا يتعدى أحد هذا الطريق[7].

---

[1]) عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة، ج1، المرجع السابق، ص71-72.

[2]) المرجع نفسه، نفس الجزء، نفس الصفحات.

[3]) الدباغ: ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج3، المصدر السابق، ص33.

[4]) المصدر نفسه، ج3، ص86-87.

[5]) عفيفي: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص135.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص25.

[7]) ابن عذارى: البيان، ج1، المصدر السابق، ص189-191.

كما أقام المهدي بها الدكاكين، ورتّب فيها أرباب المهن كل طائفة في سوق، فنقلوا إليها أموالهم [1]، فازدهر بها النشاط التجاري بفضل تجارها الذين وصفهم ابن حوقل بقوله: "وتجارها طراة"[2]، ووصفهم الإدريسي بقوله: "وأهلها تجار مياسير نبلاء ذوي أذهان ثاقبة وأفهام ذكية.. ولهم معرفة زائدة في التجارات وطريقتهم حميدة في المعاملات"[3].

كما ساعدها على ازدهار النشاط التجاري بها، الطرق البرية التي كانت تربطها بالداخل لنقل التجارة الصادرة والواردة إليها، وخاصة تجارة القيروان، لذا وصفها المقدسي بأنّها: "خزانة القيروان"[4].

أما الطرق الداخلية التي تربط أسواق المهدية بغيرها من مدن المغرب، فقد تعدّدت تلك الطرق، وإن كان المعروف منها قليل مثل طريق صفاقس المهدية، وهو مرحلتين[5]، ومنه إلى رقادة القيروان، وبين المهدية والقيروان مرحلتين، ومن المهدية إلى المنستير إلى المهدية ثلاثون ميلاً[6]، ومن المهدية إلى سلقطة ستة أميال، ومن إلى قصر العالية ستة أميال وإلى قبوذية[7] ستة عشر ميلاً[1]. ثم الطريق الرابط

---

[1]) ياقوت الحموي: عبد الله الحموي أبو عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت، ج5، ص231.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص73.

[3]) الإدريسي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن إدريس، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، مكتبة المعارف، بيروت ،1986، ص184.

[4]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص226.

[5]) الإدريسي: نزهة المشتاق، المصدر السابق، ص182.

[6]) المصدر نفسه، ص183.

[7]) قبوذية: تعريف بتحريف للاسم الروماني Coput Voda "الإدريسي: نزهة المشتاق، هامش 137، المصدر السابق، ص204.

بين المهدية وسوسة والمهدية ورباط قصر بشقانص[2]، ثم هناك الطرق التي تربط أقاليم المغرب بعضها ببعض، وكلها متصلة بشكلٍ أو آخر، مما يخدم التجارة في الدولة الفاطمية الناشئة.

لم تتمتع مدينة المهدية بهذا المركز فترة طويلة، حيث رحل عنها الخليفة المنصور بعد قضائه على ثورة أبي يزيد إلى مدينة المنصورية، فخلت أكثر أراضيها، وتهدّمت، ووصف ابن حوقل ذلك بقوله: "وقد اختلت أحوالها ، وانتقل عنها رجالها بانتقال ملوكها وبعدهم عنها"[3].

أما مدينة المنصورية التي شيدها المنصور الفاطمي سنة 337هـ، ونقل إليها الخليفة المعز أسواق القيروان وجميع الصناعات بها[4]، فقد وصفها المقدسي بقوله: "ولا ترى مثلها ودار السلطان وسطها على عمل مدينة السلام والماء يجري وسطها شديدة العمارة حسنة الأسواق"[5].

وقد ازدادت أهميتها أكثر بانتقال من كان بالقيروان إليها، وإغلاق أسواق مدينة القيروان وفنادقها، فبلغ كراء حانوت بالمنصورية نتيجة لذلك مائتي درهم[6]، ولا أدل على ثرائها وكثرة التجارة بها، من أن المكوس التي كانت تُجبى يومياً عند

---

[1]) الإدريسي: نزهة المشتاق، المصدر السابق، ص204.

[2]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص74-75.

[3]) المصدر نفسه، ص71.

[4]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص25.

[5]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصدر السابق، ص226.

[6]) ابن عذارى: البيان، ج1، المصدر السابق، ص271-272.

باب من أبوابها تبلغ ستة وعشرين ألف درهم[1]، ولنا أن نعرف مدى غناها، إذ كان ذلك المال من بابٍ واحد، فكيف هي الأبواب الأخرى.

وكانت صبرة كالمهدية مُنسّقة الدكاكين واسعة الشوارع[2]، مما يساعد على حرية الحركة والتنقل، وقد ساعد على نهوض المنصورية التجاري نقل جميع أسواق القيروان إليها[3]، مما جعلها تحتل المرتبة الأولى في الخلافة الفاطمية تجارياً.

أما عن طرقها البرية، فكان اهتمام المعز بالطرق التجارية كبيراً، ويظهر ذلك في توفير الأمان على هذه الطرق، بوضع الحاميات العسكرية في الحصون[4]، كما اهتموا بتوفير الفنادق، والحمامات والأربطة لخدمة التجار والمسافرين[5].

فمن المنصورية كانت تخرج شبكة من الطرق غطّت أنحاء البلاد، فإلى المناطق الساحلية خرج طريق إلى بونة، وآخر إلى تونس بطول مائة ميل، وطريق إلى سوسة طوله ستة وثلاثون ميلاً، وطريق إلى المهدية بطول ستون ميلاً، كما خرج طريق آخر إلى مدينة صفاقس يمر على طرفي وقصر رباح[6]، وإلى الجنوب تخرج طرق أخرى، فطريق إلى مدينة قفصة يقطع في ثلاثة أيام، وطريق إلى نفزاوة يُقطع في ستة أيام، وهو يمتد إلى مدينة قسطيلية ومنها على غدامس، كما كان هناك طرق تؤدي إلى المغرب الأدنى، فكان يخرج من المنصورية طريق إلى

[1]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص25.

[2]) الإدريسي: نزهة المشتاق، المصدر السابق، ص185.

[3]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص25؛ ابن عذارى: البيان، ج1، المصدر السابق، ص271-272.

[4]) أرشيبالد: ر. لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، ترجمة أحمد محمد عيسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص330.

[5]) المرجع نفسه، ص330.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص20-29-34-37.

طرابلس يمر بالقيروان وقابس، ومن طرابلس يتجه إلى سرت، وبينهم عشرة أميال، ومنها إلى إجدابيا ست مراحل، ثم إلى برقة ست مراحل أيضاً[1].

كما يخرج من مدينة المنصورية طرق أخرى تجاه مدن المغرب الأوسط والأقصى، وأهم هذه الطرق ما كانت تمتد من مدينة فاس، ويتفق مسارها مع السفوح الشمالية لجبال أطلس إلى تازا وتلمسان، ومنها إلى تيهرت، ثم إلى مدينة المسيلة، الواقعة شرقي جبلي أدنة، ثم يتجه غرباً مع السفوح الشمالية لجبال أوراس، إلى موضع يسمى مسكيانة، ومن هذا الطريق يتفرع الطريق إلى فرعين أحدهما يمر بمدينة تبسا، ويسلك هذا الطريق في فصل الشتاء، والثاني إلى الشمال من هذا الطريق ويسلك في فصل الصيف، ويمر بمدينة مجانة ومنها إلى المنصورية، ومن أراد المنصورية من وهران يستطيع أن يأخذ هذا الطريق ابتداءً من تيهرت، وقد يسلك طريقاً آخر، لا يمر بتيهرت، بل يتجه إلى الجنوب الشرقي بين الجبال، يمر على بسكرة، ويأخذ نفس الاتجاه في المنخفضات، الواقعة جنوب جبال أوراس ومدينة توزر، ثم يتجه إلى الشمال الشرقي من المنصورية، وهذا الطريق أطول من الطريق السابق، إذ يبلغ 43 مرحلة، بينما الطريق من مدينة فاس على الطريق السابق ثلاثاً وأربعين مرحلة فقط[2].

الطرق النهرية: استخدمت الأنهار في المغرب، رغم قلتها في عمليات نقل البضائع، وقد نجحت هذه الوسيلة في ربط الموانئ البحرية في المهدية وغيرها من موانئ الخلافة الفاطمية بالمراكز التجارية الداخلية كالمنصورية، ولم تكن هذه الأنهار صالحة تماماً للملاحة، ولكن كانت هناك أجزاء قصيرة منها هي الصالحة

[1]) المصدر نفسه، ص6-17.

[2]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص141-146.

فقط للملاحة، وخاصة المتسعة والعميقة والقريبة من مصباتها، كما أنها لم تكن صالحة للملاحة طوال العام لفصلية الأمطار التي تغذيها بالمياه [1].

وأهم هذه الطرق النهرية، النهر القريب من مدينة طبرقة، وهو نهر كبير تدخله السفن الكبيرة وتخرج منه[2]، أما نهر تافني الذي يمر بمدينة أرشقول فكان يدخل فيه السفن اللطاف من البحر إلى المدينة وبينهما ميلان[3].

ثانياً: المهدية والمنصورية والتجارة الخارجية:

مع مصر:

كانت العلاقات التجارية بين المهدية والمنصورية حاضرتي الخلافة الفاطمية ومصر علاقات وثيقة، وقد استمرت هذه العلاقات حتى بعد انتقال الفاطميين إلى مصر، وذلك راجع إلى سلطة الفاطميين القوية، وتوثيقهم العلاقات بينهما، وتنميتها بفضل التسهيلات التي مُنحت لتجارها[4]، فقد كانت السفن الفاطمية تنطلق باستمرار إلى مصر، محملة بالحجاج المغاربة، ومختلف أنواع السلع، من الفاكهة، والجوز، واللوز، والفستق[5]، إلى جانب زيت الزيتون[6].

كما كان يُصدّر إلى مصر خامات الحرير[7]،إضافة إلى الأصواف[1]، كما كان يُصدّر إلى مصر النسيج الطرافي[2]،أيضاً البللور[3].

---

[1]) عفيفي: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص140.

[2]) البكري: المُغرب، المصر السابق، ص57.

[3]) المصدر نفسه، ص77.

[4]) البراوي: حالة مصر الاقتصادية، المرجع السابق، ص230.

[5]) البكري: المُغرب، المصر السابق، ص47.

[6]) المصدر نفسه، ص20.

[7]) البراوي: حالة مصر الاقتصادية، المرجع السابق، ص261.

أما الرقيق الأسود والأبيض، فكان يُجلب من الأندلس وصقلية[4]، وبلاد السودان[5]، ويُصدّر أجوده إلى مصر [6].

أما ما كان يُستورد من مصر، فمن مدينة تنيس قماش البوتلمون الذي اشتهرت به هذه المدينة دون غيرها من بلدان العالم، وهو قماش يتغير لونه بتغيّر ساعات النهار[7]، بجانب ما كان يُستورد من مصر من توابل وعطور وبخور كانت تأتي من أسواق الشرق إلى مصر، عن طريق ميناء عذاب، ثم تنقل إلى مدينة الفسطاط[8]، ومنها إلى الإسكندرية، حيث ينقلها التجار المغاربة إلى بلادهم، ثم إلى أوروبا[9]، عن طريق البحر والقوافل البرية، كما كان يضطر في بعض الأحيان إلى استيراد الحبوب من مصر، في حالات القحط والأزمات الاقتصادية[10]، إضافة إلى ذلك كانت القوافل تحمل منتجات بلاد السودان وغانة وحوض السنغال والنيجر إلى واحات مصر [11].

---

[1]) البكري: المُغرب، المصر السابق، ص5.

[2]) المصدر نفسه، ص47.

[3]) ناصر خسرو علوي: سفر نامة، تحقيق يحيي الخشاب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،1993م ص60.

[4]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصر السابق، ص242.

[5]) البكري: المُغرب، المصر السابق، ص11.

[6]) المقدسي: أحسن التقاسيم، المصر السابق، ص242.

[7]) ناصر خسرو: سفر نامة، المرجع السابق، ص38.

[8]) المقريزي: اتعاظ الحنفا، ج1، المصدر السابق، ص379.

[9]) ارشيبالد: القوى البحرية، المرجع السابق، ص252.

[10]) البراوي: حالة مصر الاقتصادية، المرجع السابق، ص362.

[11]) حسن: إبراهيم حسن، الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية واليمن، مكتبة النهضة، القاهرة، ط3، 1964م، ص616.

ونستنتج مما سبق ذكره أن السلع المتبادلة بين بلاد المغرب ومصر لم تكن من إنتاجهما فقط، وإنما كان هناك نوعٌ آخر من السلع، وهي البضائع الهندية الآتية من الشرق الذهب والفضة من السودان، ومن جهة أخرى لم تكن – هذه البضائع من أجل الاستهلاك المحلي في كلا البلدين، بل كان في الغالب يُعاد تصديرهما إلى الأندلس وصقلية، لما عُرف عن أهل المغرب عملهم في الوساطة التجارية.

مع بلاد السودان:

ارتبطت الدولة الفاطمية بعلاقات تجارية واسعة مع بلاد السودان، وقد عادت هذه العلاقات على الطرف الأول بالخير والثراء، فقد كانت القوافل تخرج من أراضي الدولة الفاطمية محملة بالبضائع لتنطلق إلى الجنوب ومعها الأدلاء حتى تصل إلى المراكز التجارية السودانية الرئيسة التي كان من أهمها التكرور، وكومبي، وتمبكتو، وكانم، وتاد مكة، وكوكوا [1]. وبهذه الرحلات المنتظمة بين الشمال والجنوب تدفّق على الدولة الفاطمية فيضٌ منتظم من الذهب والعبيد، ملأ خزائن الأمراء والتجار بالمال الوفير.

وفي مقدمة السلع التي كانت تُستورد من جنوبي الصحراء الذهب الذي اشتهرت به بلاد غانة، ويجود بها في المناطق الجنوبية في منطقة وفقارة، ومع أن غانة لم تسيطر على المنابع الرئيسة للذهب في هذه المنطقة، إلا أنها تحكّمت في

[1]) عفيفي محمود: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص174.

الطرق المؤدية إليها[1]، فضلاً عن أن بلادها ضمت بعض المناجم وأفضلها ما كان في مدينة غياروا[2].

وبغربي غياروا على النيل مدينة يرسني، ويوجد بها بنو تغمارته، وهم تجار التبر في هذه البلاد، وأيضاً على مسيرة خمس عشرة مرحلة من مدينة غانة، توجد مدينة كوغة التي يوجد حولها التبر وافراً وهي "أكثر بلاد السودان ذهباً"[3]، وكان التجار يحصلون على الذهب مقابل الملح[4].

وقد قام ملوك غانة وتجارها تبعاً لذلك – بدور الوسيط بين منتجي الذهب في الجنوب وبين المغرب في الشمال[5]. وكان الذهب المستورد من بلاد غانة وجنوبها يُستخدم جزء منه في صناعة العملة، حيث يذهب به على دور الضرب في المهدية والمنصورية[6]، ويُضرب دنانير يتصرفون بها في إتمام العمليات التجارية، أما الجزء الآخر فكان يُعاد تصديره إلى بلدان البحر المتوسط[7].

---

[1]) إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970م، ص67-68.

[2]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص176 (وبينها وبين مدينة الملك مسيرة ثمانية عشر يوماً في بلاد معمورة).

[3]) المصدر نفسه، ص179.

[4]) المصدر نفسه، ص174.

[5]) إبراهيم طرخان: إمبراطورية غانة، المرجع السابق، ص69-70.

[6]) حسن إبراهيم: الدولة الفاطمية، المرجع السابق، ص617.

[7]) عفيفي: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص174.

ولم يقتصر التبادل التجاري على الذهب فقط، بل كان يُصدّر لبلاد السودان النحاس الأحمر، وثياب الصوف، والعمائم، والسروج، واللبود، والمسابح، وأدوات الزينة، والفواكه المجففة ومن بينها التمر[1].

أما ما كان يستورد من بلاد السودان فالعاج وريش النعام، وخشب الأبنوس، والصمغ وجوز الكولا، وجلود الحيوانات[2].

مع بلاد الأندلس:

نشطت العلاقات التجارية بين الفاطميين والأندلس، رغم الصراع المذهبي بين الخلافة الفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس، حيث إنَ ذلك الصراع لم ينعكس على النشاط التجاري، بل كان السفر بينهما ميسراً للتجار دون عقبات.

وقد أظهر التجار اليهود في الأندلس دوراً مهماً كوسطاء في التعامل التجاري بين حاضرتي الخلافة الفاطمية والأندلس، وقد ساعدهم على ذلك اتصالهم الوثيق بأقرانهم في مختلف الجهات، وخبرتهم في الشؤون المالية والتجارية[3]، وخاصة أن بلاد المغرب كانت بها جالية يهودية كبيرة[4].

ويؤكد هذا النشاط كثرة وفود السفن الأندلسية على موانئ الخلافة الفاطمية، وبخاصة ميناء مدينة المهدية، ويؤكد ذلك قول الإدريسي: "المسافر إليها كثير

---

[1]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص179؛ إبراهيم طرخان: إمبراطورية غانة، ص65.

[2]) الأندلسي: حماد بن الأمين، تحفة الألباب في شرح الأنساب، دار إحياء التراث الإسلامي، 1985م، ص43.

[3]) عبد الحميد الشرقاوي: الملاحة البحرية الأندلسية، المرجع السابق، ص59.

[4]) عفيفي: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص179.

والبضائع إليها مجلوبة من سائر البلاد والأقطار"[1]، ثم يأتي بعده ميناء مدينة تونس[2]، ثم ميناء قرية طبرقة التي اشتهرت بكثرة ورود التجار الأندلسيين إليها[3].

وأهم ما تحمله المراكب الأندلسية إلى بلاد الخلافة الفاطمية الأسلحة والحرير الخام، والمشغول والثياب الصوفية، والزيوت[4]،إضافة إلى الجواري الأندلسيات[5].

بينما كانت المهدية والموانئ الفاطمية تصدّر إلى الأندلس الصمغ الذي يُصمغ به الديباج الأندلسي[6].

مع صقلية وجنوب إيطاليا والدولة البيزنطية:

بخضوع صقلية للسيطرة الفاطمية فقد ارتبطت معها بعلاقات تجارية وثيقة، فقد كان التجار يُقلعون من الموانئ الفاطمية كالمهدية وغيرها، نحو صقلية محملين بالسلع من زيت الزيتون، الذي كان يُجلب من مدينة صفاقس[7]، وعند عودتهم تحمل السفن بمنتجات جزيرة صقلية من الحديد، والأخشاب اللازمة لصناعة السفن[8].

---

[1]) الإدريسي: نزهة المشتاق، المصدر السابق ص182.

[2]) الأصطخري: مسالك الممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم ، القاهرة ، 1961، ص38.

[3]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص74.

[4]) الشرقاوي: الحياة الاقتصادية في الأندلس، المرجع السابق، ص102.

[5]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص114.

[6]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص157.

[7]) البكري: المُغرب، المصدر السابق، ص200.

[8]) جوذر: سيرة جوذر، المصدر السابق، ص116-121.

كما كان العداء السياسي بين الخلافة الفاطمية وجنوب إيطاليا والدولة البيزنطية لم يمنع وجود علاقات تجارية بينهما، فابن حوقل يذكر أن السلع التي كانت تأتي من بلاد الروم تعشر على سواحل البحر[1]. وقد اتخذ التجار الفاطميون جزيرة صقلية جسراً يعبرون منه على جنوب إيطاليا. ولذا فقد ارتبطوا بعلاقات تجارية مع مدينة بيزا، التي كانت أولى المدن الإيطالية في امتلاك قوة بحرية التي كان لها تجارة رائجة مع الدولة الفاطمية، كما أن مدينة البندقية نجحت في إنشاء علاقات تجارية واسعة النطاق مع المسلمين في المغرب والشام ومصر[2].

وكانت المدن الفاطمية تصدّر إلى تلك المناطق التمر[3]، وزيت الزيتون[4]، وتوابل الشرق وحريره[5].

مع بلاد المشرق والهند والصين:

كانت المدن الفاطمية ترتبط بعلاقات تجارية مع كثير بلدان المشرق، فكان يرد على موانيها كثير من تجار بلاد الشام محملين بسلع المشرق[6]، ومن نفس هذه الموانئ كانت تبحر الأساطيل التجارية الفاطمية محملة بالسلع إلى موانئ الشام[7].

ورغم العداء بين الفاطميين والعباسيين، فإننا نجد إشارات إلى وجود علاقات تجارية بين المشرق والمغرب، فيذكر ابن حوقل أنّه كان يجلب من العراق "خز حسن"[1].

---

[1]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص97.

[2]) البراوي: حالة مصر الاقتصادية، المرجع السابق، ص220-223.

[3]) شارل ديل: البندقية جمهورية ارستقراطية، ص53.

[4]) البكري: المغرب، المصدر السابق، ص20.

[5]) ارشيبالد: القوى البحرية، المرجع السابق، ص252.

[6]) عفيفي: أحوال بلاد المغرب، المرجع السابق، ص181.

[7]) المرجع نفسه، ص182.

أما عن تجارة الهند والصين، فقد كانت التوابل والعطور والبخور من أهم واردات الخلافة الفاطمية من هذه المناطق[2]، بينما كان المرجان من أهم السلع التي تصدّر إليها[3].

الخلاصة:

لقد حاولنا في بحثنا هذا أن نلقي الضوء على مدينتي المهدية، وهي عاصمة الفاطميين والمنصورية العاصمة الثانية بعدها، ودورهما الحضاري في بلاد المغرب تحت الحكم الفاطمي، التى واجهت العديد من الانتقادات من قبل العديد من المؤرخين الذين حاولوا إثبات إن الخلافة الفاطمية لم تقدم شيئاً من التقدم إلى بلاد المغرب بل وأخذت منها كل شيء، ولكن ذلك منافٍ للحقيقة، حيث حاولنا في بحثنا هذا الذي يمثل نقطة في بحر التاريخ الإسلامي إظهار ما قدمته الخلافة من رقي وازدهار في المغرب.

ونستطيع أن نخلص إلى النتائج التى توصلنا إليها نعرضها في الآتي:

_ الثراء الفاحش للدولة الفاطمية الذي يثبت تقدم الدولة اقتصادياً، عكس ما صور بعض الباحثين من أنه كان هناك انهيار اقتصادي وحضاري.

_ كما أنصبَّ اهتمامهم في الحياة الاقتصادية في عمارة الأسواق ونظافتها، والاهتمام بتوسيع المصارف المائية، ونقل المياه إلى المناطق البعيدة والنائية، وتوسيع الطرق وتعبيدها، وإقامة الحاميات العسكرية على طرق القوافل التجارية لحمايتها من قطاع الطرق.

---

[1]) ابن حوقل: صورة الأرض، المصدر السابق، ص73.

[2]) البراوي: حالة مصر الاقتصادية، المرجع السابق، ص255-256.

[3]) الجيلاني: عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، منشورات دار مكتبة الحياة، الجزائر،1965م، ط2، ج1، ص354.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر.

1- ابن أبي دينار: أبو عبد الله محمد بن أبى القاسم، المؤنس في أخبار أفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، دار المسيرة، لبنان، 1993، ط3.

2- ابن أبي زرع: أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبى زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط.

3- أبي الفداء: عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، تقويم البلدان، تصحيح زيتون، دار الطباعة السلطانية، تونس، 1840م.

4- ابن حوقل: أبو القاسم بن حوقل النصيبي، صورة الأرض، مكتبة دار الحياة، بيروت، د.ت.

5- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، د.ت، ج2.

6- ابن رسته: أحمد بن عمر أبو علي، الأعلاق النفسية، مطبعة بريل، ليدن،1981م.

7- ابن عذارى: أبو عبد الله محمد المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق كولان وليفي بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، د.ت.

8- ابن سعيد: المغربي، بسط الأرض في الطول والعرض، تحقيق د.خوان قرنبيط خينيس، معهد مولاي الحسن، تطوان، المغرب، 1958.

9- ابن حماد: محمد بن علي بن حماد أبو عبد الله، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق التهامي نقرة وعبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة ،1980م.

10- البكري: أبو عبيد الله بن عبد العزيز، المُغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت.

11-التجاني: رحلة التجاني، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس،1981م.

12-الجزناني: على، زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، مطبعة الملكية، الرباط، 1991م.

13-الجوذري: منصور العزيري، سيرة الأستاذ جوذر، تحقيق: محمد كامل وعبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954م.

14-الدباغ: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الانصاري الأسيدي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق محمد الأحمدي أبو النوار ومحمد ماضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1972،4م.

15-العمري: شهاب الدين أحمد بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار دار الكتب العلمية،2010 م.

- العمري: مسالك الأمصار في الممالك والامصار، تحقيق: ميخائيل أماري، مكتبة الصقلية،1858م.

16-المقدسي: أبو عبد الله بن احمد بن أبي بكر، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، مطبعة بريل، ط3، 1909م.

17-المقريزي: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة الثقافة الدينية، لقاهرة، د.ت، ج2.

- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الحلفاء، نشر جمال الدين الشيال، دار الفكر، القاهرة، 1967 ج1.

18- المراكشي: عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلوي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1948م.

19- القيرواني: أبي عبد الله محمد بن حارث بن أبي أسد الخشنى، قضاة قرطبة وعلماء أفريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م.

20- النعمان: القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور المغربي، المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس،1978، ج1.

21- القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ج2.

22- مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار فى وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، تعليق سعد زغلول، مطبعة جامعة الإسكندرية، مصر، 1958م.

23- الإدريسي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن إدريس، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، مكتبة المعارف، بيروت، 1986م.

- صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، قطعة مأخوذة من كتاب"" نزهة المشتاق في اختراق الأفاق""، لندن، 1863م.

24- الأندلسي: حماد بن الأمين، تحفة الألباب في شرح الأنساب، دار إحياء التراث الإسلامي، 1985م.

25- الأصطخري: مسالك الممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم، القاهرة، 1961م.
26- ياقوت الحموي: عبد الله الحموي أبو عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.
27- اليعقوبي: أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، أبو العباس، صفة المغرب، "" مأخوذة من كتاب البلدان له "" طبع أوربا، د.ت.

ثانياً: المراجع.

1- إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية عانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970م.
2- إحسان عباس: تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1967م.
3- إحسان حقي: المغرب العربي، دار اليقظة الفكرية للنشر والتوزيع، بيروت (د.ت).
4- أرشيبالد: ر. لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، ترجمة أحمد محمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
5- البراوي: راشد، حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1948م، ج،1.
6- الجيلاني: عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، منشورات دار مكتبة الحياة، الجزائر،1965م، ط2، ج1.

7- بوفيل: إي. و، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا أثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، ترجمة رياض زاهر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م.
8- رابح بونار: المغرب العربي تاريخه وثقافته، الجزائر، 1968م.
9- زكي محمد حسن: كنوز الفاطميين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1937م، ص197.
10- حسن: زكي محمد، فنون الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م.
11- حسن: حسن إبراهيم، المعز لدين الله، القاهرة، 1948م.
12- حسن: إبراهيم حسن، الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية واليمن، مكتبة النهضة، القاهرة، ط3، 1964م.
13- عفيفي محمود ابراهيم عبد الله: أحوال بلاد المغرب الاقتصادية في ظل السيادة الفاطمية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، القاهرة، 1977م.
14- صقر: أحمد: مدينة المغرب العربي في التاريخ، دار بو سلامة، تونس، ج1.
15- عبد الوهاب: حسن حسني، ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية التونسية، ج2، مكتبة المنار، تونس 1972م.
16- عبد الحليم عبد الفتاح: دولة بني حماد، دار الهدي، الجزائر ،2000م.
17- ناصر خسرو علوي: سفر نامة، تحقيق يحيي الخشاب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،1993م.

تكامل الحكمة والشريعة عند ابن رشد الحفيد[1]

إعداد: د. صلاح حسن شنيب

تمهيد:-

أتمُ صلاةٍ وأزكى تسليم على المبعوث رحمة للعالمين:

وبعد:

فهذا بحثُ تكامل الحكمة والشريعة عند ابن رشد الحفيد المولود بقرطبة زاهرة الأندلس سنة 520هـ 1126م – المتوفي في 9 صفر 595هـ الموافق 11- ديسمبر 1198م عن اثنين وسبعين عاماً؛ والذي عُرف في أوروبا باسم Averoes "أفيروس" وأطلق عليه دانتي في الكوميديا الإلهية "النشيد الرابع" الشارح الأكبر؛ وبدءاً ذي بدء ألاحظ من خلال دراستي لفلسفة ابن رشد هذه الملاحظات الآتية:

(1) صمت المؤلفات البيبلوغرافية "معاجم أو موسوعات الإعلام" العربية الكلاسيكية عن ابن رشد والرشدية؛ كابن خلكان، والصفدي، وجمال الدين القفطي الذي عاش بعد ابن رشد بجيل واحد فقط؛ يُعدُ استمراراً لموجة تحريم الفلسفة من العامة والسلطة خاصةً، بعد منشور الخلفية يعقوب المنصور – الذي نكب ابن رشد.

(2) هناك ثلاث صور قدمها الاستشراق عن ابن رشد؛ فبعد كتاب تهافت التهافت بستة قرون يستهل رينان الدراسات الرشدية الحديثة: في أوروبا ويلفت نظر الدارسين العرب لإبداع ابن رشد، فيقدم ابن رشد المادي؟! التي يتلقفها فرح انطون من بعده،

1 – صلاح حسن شنيب، عضو هيئة تدريس بالجامعة الأسمرية.

ثم يقدم جوتيه صورة ابن رشد العلماني وتغافل كل من رينان وجوتيه عن ابن رشد القاضي الفقيه المسلم؟!

فيقدم اسين بلاثيوس الصورة الثالثة والأقرب للحقيقية: وهي أن ابن رشد لم يخرج عن إطار الإيمان الصحيح بشريعة الإسلام وابداعه يتجلى في رؤيته في تكامل الشريعة والحكمة؛ إذ يتميز ابن رشد بالدقة في شرح فلسفة أرسطو والأمانة في التوفيق بين الشريعة والحكمة كما يقول ماجد فخري في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

(3) يمكن تقسيم الدراسات العربية حول ابن رشد إلى ثلاث مراحل.

(أ) في مطلع القرن العشرين هناك دراستا فرح انطون: ابن رشد وفلسفته (1903) وآراء الشيخ محمد عبده في مجلة المنار (1902) وسيطر عليهما جو المناظرة، وتمثلان موقفين متقابلين من ابن رشد (المادي) أو (الإلهي) وما زلتا تمثلان بشكل عام أسس الموقف المعاصر من ابن رشد، مع الإشارة المعبرة إلى أن كتاب رنان عن ابن رشد والرشدية عام 1852م، لم يترجم إلى العربية إلاّ في عام 1857م.

(ب) يمكن حصر المرحلة الثانية في الربع الثالث من القرن العشرين (1950-1975م) وهي مرحلة الدراسات الأكاديمية؛ وقد تمت في إطار الدول العربية المستقلة ومناخ القومية والاشتراكية من جهة والليبرالية من جهة أخرى، وقد برزت فيها صورة ابن رشد العقلاني وضحية أفكاره العقلانية.

(ج) المرحلة الثالثة: المستمرة حتى اليوم: في مناخ النزعات الدينية الناشئة والجدل حولها، ظهر ابن رشد مجدداً مجال نزاع عنيف بين إبراز الجانب الفقهي في فكره أو إبراز المنزع العقلاني بعد 823 عاماً من وفاة الفيلسوف الكبير.

من خلال كل ما سبق يمكن أن نخلص للاتي:-

[إذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد عليه] .

هكذا يشخص ابن رشد الحفيد المشكلة البحثية المدروسة في هذا البحث وهي تكامل الشرع الحنيف وانسجامه مع الحكمة البرهانية والذي دفعه إلى هذا الرأي من وجهة نظر بعد العلماء[1] ثلاثة أسباب نوردها باختصار:

1-سبب ديني: فالقرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر في آيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[2] وقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[3] وقوله عز وجل ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ(17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[4] .

1- انظر: حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط:بدون، 1998، ص 130-132. وكذلك: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية: دار المشرق، بيروت، ط:2، 2000، ص421. و جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط:3، 1995، ص443 وما بعدها. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجبل، بيروت، ط:3، 1993، ص381.

2 - سورة الحشر: آية (2).

3 - سورة الأعراف: آية(185)

4 - الغاشية: الآية (17-18).

وهو يستدل بهذه الآيات وغيرها على أن الدين يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التي تنقل فيها الإنسان من قضايا معلومات إلى حقائق مجهولة.

2-سبب تاريخي فابن رشد قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق كل منها تؤول النصوص القرآنية حسبما تريد، وراء أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة سهلة وبسيطة تنأى عن التأويل المفتعل.

3-والسبب الثالث هو باعث فكري فلسفي:

يعود إلى فكرته المحورية وتتمثل في اقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل أيضاً وهذه الناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين والحكماء ولكنه يختلف مع كل من المعتزلة والأشاعرة في المنهج الذي ينبغي اتباعه في التوصل إليها أي في منهج الاستدلال على عقائد الدين، فقد استخدموا طرقاً جدلية وخطابية، بينما استخدم ابن رشد الطرق البرهانية التي نبه عليها القرآن الكريم نفسه ومن ثم فهي ترضي الشرع والعقل معاً.

أهداف البحث:

1-تنبيه طلبة العلم إلى دور ابن رشد الحفيد في تجديد علوم الشريعة وتحرير الفلسفة المشائية وتنقيتها من نظريات خلطت بين الافلاطونية المحدثة وفلسفة أرسطو.

2-الدين الحق يدعو إلى التفكر الحق ولا يخشى العقل بل الدين والعقل والدين في انسجام تام مع الفكر الإسلامي.

3-توعية طلبة العلم أن للعقل مكانة كبيرة في الإسلام وألا حرج من التفكر والتدير (الفلسفة) طالما الإنسان تحصن بالإيمان بالله والنبوة واليوم الأخر.

4-دراسة التراث والفكر الإسلامي وتقريبه لعقول النشر والرد على بعض المستشرقين المتعصبين ممن شوهوا الفكر الإسلامي.

أهمية البحث:

التأكيد على إسلامية أفكار ابن رشد الحفيد وأنه لم يخرج عن الإسلام شريعة وفكراً ومنهجاً واضعين في عين الاعتبار تنشئته الدينة المالكية السنية وهو الفقيه وقاضي قضاة الأندلس وقد استقيت خلاصة المعلومات من أوثق المصادر المعتبرة في هذا الموضوع.

المنهج:

اتبعت المنهج الوصفي الكيفي الملائم للدراسات الفلسفية مقروناً بالمنهج التحليلي: تحليل الأفكار الرشدية من خلال نصوص ابن رشد نفسه للوصول إلى نتائج مرضية.

أولاً: حياة ابن رشد[1]:

وُلد القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد في قرطبة بالأندلس (إسبانيا) حالياً، وذلك عام 1126م/ 520هـ من أسرة لها شأن عظيم في

[1] انظر: محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط:3، 1969، ص36. وماجد فخري، مرجع سبق ذكره، ص421. جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص443 وما بعدها. حنا الفاخوري، خليل الجر، مرجع سبق ذكره، ص381.

الفقه والسياسة والقضاء، حيث كان جده قاضي قرطبة ومن كبار الفقهاء درس ابن رشد علم الكلام والفقه، كما نال قسطاً وافراً من آداب العربية، ودرس الطب عن أبي جعفر هارون، وأبي مروان ابن جربول البلنسي، وأبي مروان ابن زُهر، فقيل عنه: << كان يفزع إلى فتياه في الطب كما يفزع إلى فتياه في الفقه >>، كما قال عنه ابن الزبير: << كان من أهل العلم والتفنن: وأخذ الناس منه واعتمدوه إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها، وصوب عنانه جملة نحوها حتى لخص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية، واعتمد مذهبه فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه وأخذ ينحي علة من خالفه ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة ... >> نسج ابن رشد في مجال الفلسفة على منوال ابن باجة (1138م) وابن طفيل (1185م)، والذي قدمه الأخير للخليفة أبي يعقوب يوسف الذي كان محباً للفلسفة، وحثه على الاشتغال بتفسير أرسطو. وقد نال ابن رشد حظوة في عيني الخليفة، فولاه منصب قاضي إشبيلية، وأوكل إليه مهمة تفسير أرسطو لما لديه من جودة ذهن وبراعة وحب للفلسفة؛ لم تطل إقامة ابن رشد في إشبيلية، فعاد إلى قرطبة بعد عامين أي عام 1171م/567هـ، ثم تولى منصب قاضي القضاة، وأصبح بعد عشر سنوات (1182م) الطبيب الخاص للخليفة عندما تولى المنصور أبو يوسف يعقوب الخلافة على أثر وفاة والده عام 1184م قرّبه إليه كثيراً، فوشي بـــ<<ابن رشد>> عند الخليفة، فأمر الخليفة بإقامته في مدينة اليسانة على مقربة من قرطبة، كما أمر بإحراق كتبه وسائر كتب الفلسفة وحظر العمل بها اختلف الرواة في عرض أسباب نقمة المنصور على ابن رشد[1*]، فمنهم من يُرجعها لأسباب سياسية تتعلق بالخليفة ذاته الذي أراد أن يجمع قلوب الرّعية

[*] يرجح الباحث أنها أسباب سياسية" وقد شرحت هذا بالتفصيل في اطروحة الدكتوراه (انظر مبحث: نكبة ابن رشد) ص 275-278.

حوله، ومنهم من يُرجعها لأسباب شخصية؛ وهي أن ابن رشد عندما شرح كتاب (الحيوان) لأرسطو، ذكر الزّرافة وقال إنه رآها عند ملك البربر ومثل ذلك لم يرق الخليفة الذي كان يُسمى نفسه ويسميه مَنْ حوله (أمير المؤمنين)، وإن كان ابن رشد قد قال إنه أملاها ملك البريّن، فحرفت إلى البربر. إلاّ أن السبب الحقيقي في اضطهاد الخليفة لابن رشد يرجع إلى خصومه الفقهاء وعلماء الكلام الذين نقموا عليه بسبب مكانته لدى الخليفة، فوُشوا به للخليفة وحرفوا بعض آرائه للانتقام منه، والاستيلاء على الجو الفكري في الأندلس. لم تدم محنة ابن رشد التي أصابته عام 1195م طويلاً، إذ لم يلبث أن رضي عنه الخليفة حيث امتحنه بهذه المحنة لا انتقاماً منه أو اضطهاداً بل حدًّا من الفقهاء الذين نادوا بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم. توفي ابن رشد أواخر عام 1198م/595هـ في مراكش، في أوائل دولة الناصر خليفة المنصور، <<ودُفن بجبّانة باب تاغروت ثلاثة أشهر، ثم حُمل إلى قرطبة ليُدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس >>، وذلك عن عمر يناهز اثنين وسبعين عاماً.

ثانيًا: مؤلفات ابن رشد:

ألف وشرح ابن رشد وكتب في مختلف فروع العلم "فهو موسعي العلم والثقافة" في المنطق؛ وعلم النفس؛ وعلم الطبيعة والحكمة بمختلف فروعها؛ والطب؛ والفقه؛ وعلم الكلام؛ وعلم الفلك جعلها ابن أبي أصبعية خمسين كتاباً؛ وذكر رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" نقلاً عن مخطوطة محفوظة في خزانة الأسكوريال أنها ثمانية وسبعون بين كتاب ورسالة[1].

[1] أرنست رينان [ابن رشد والرشدية] تحقيق: عادل زعيتر دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،1957، ص 79

ذكر ابن أبي أصبعيه أغلب كتب ابن رشد وما شرحه أو لخصه من كتب فلاسفة اليونان وأطبائهم وعلماء الفلك لديهم: فمن هذه الكتب[1]:

1-كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم.

2-المقدمات في الفقه.

3-بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه.

4-الكليات في شرح الأرجوزة السينوية.

5-كتاب الحيوان.

6-كتاب الضروري في المنطق وما لحق به تلخيص كتب أرسطو.

7-تلخيص الإلهيات لنيقولاس.

8-جوامع كتاب لأرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات.

9-كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس.

10-كتاب البرهان لأرسطو طاليس.

11-كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس.

12-شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو طاليس.

13-شرح كتاب النفس لأرسطو طاليس.

---

[1] محمود قاسم، مرجع سبق ذكره، ص 36-38 .

14-شرح كتاب الاسطقسات لجالينيوس.

15-شرح كتاب المزاج لجالينوس.

16-شرح كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

17-شرح كتاب العلل والأمراض لجالينوس..

18-شرح كتاب التعريف لجالينوس.

19-شرح كتاب الحميات لجالينوس.

20-شرح أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

21-كتاب تهافت التهافت في الرد على الغزالي.

22-كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة.

23-فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

24-المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطو طاليس.

25-شرح كتاب القياس لأرسطو طاليس.

26-مقال في العقل، ومقال في القياس.

27-كتاب الفحص هل يمكن العقل الذي فينا المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور بأخره أو لا يمكن ذلك؟ وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا به في كتاب النفس.

28-مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب المعنى.

29-مقالة من جهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس، وبجهة نظر ارسطوطاليس فيها ومقدار ما في كتابه من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب ارسطو.

30-مقالة في اتصال العقل بالإنسان.

31-مراجعات ومباحثات بين أبي بكر بن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء.

32- مسألة في الزمان.

33-مقالة في نسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبين أن برهان ارسطوطاليس هو الحق المبين.

34-كتاب في الفحص عن مسائل العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا.

35-مقالة في الرد على أن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته.

36-مسائل في الحكمة.

37-مقالة في حركة الفلك.

38-كتاب فيما خالف أبو نصر الفارابي لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البرهان والجدل.

ثالثًا: تكامل الشريعة والحكمة عند ابن رشد الحفيد.

أَقَّر ابن رشد إقراراً قوياً بتكامل الإيمان والعقل؛ ونجح في البرهنة على لزوم بعضهما بعضاً وتكاملهما؛ حيث يرى ابن رشد عدم تعارض العقل السليم والإيمان كما عبّر القرآن الكريم عن هذا وإذا بدأ الخلل للبعض بين هذيّن القطبين فإن مردَّ هذا كما يرى ابن رشد: إلى الطرق العقلية غيّر المحكمة والتي تذهب في تأويلاتها للقرآن سبلاً خاطئة غير سليمة؛ ولأن العلاقة بين العقل والإيمان لا تنفصل عن العلاقة بين العقل والدين؛ فقد كان لهذه العلاقة اهتمام خاص عند ابن رشد وقام ببناء رؤيته لتكامل العقل والإيمان عليها أو من خلالها.

إنَّ الخوف من شيوع الفوضى في إشكالية التأويل وأثارها السلبية على العقيدة نفسها؛ دفع بالعلماء المسلمين – متكلمين وفلاسفة – كل من جهته – بالاجتهاد لوضع قانون كلي تَحْكُمُ العلمية التأويلية ويجنبها الوقوع في الزلل؛ ولعل أولى المحاولات عند المتكلمين الأشاعرة كانت على يد إمام الحرميّن عبدالملك الجويني في كتابه الإرشاد؛ فقد خصص باباً سَمّاهُ (باب القول في السمعيات) ثم جاء من بعده تلميذه الكبير الشهير أبو حامد الغزالي (ت 505هـ؛ 1111م) فوضعَ رسالة بعنوان (قانون التأويل)[1] ولعلها من أولى الرسائل المنهجية التي وضعت في الموضوع وقد كانت هذه الرسالة محوراً لكل الأعمال التي تناولت (قانون التأويل) فالغزالي كان سابقاً الفخر الرازي وممهداً له في تدشين طريقة المتأخرين في

[1] أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس ومعه قانون التأويل تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا: مكتبة الجندي، القاهرة، ط:بدون، ص 132 ومجموعة رسائل الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط:1،2003، ص 579.

التأويل[1]؛ فمشروع ابن تيمية الضخم الذي أودعه كتابه الكبير (درء تناقض العقل والنقل)[2] كان نقضاً للرازي المطور والمتجاوز للغزالي أساساً. أما الفلاسفة فقد وضع الكندي نظرية في رسالته إلى المتوكل[3] وابن سينا وضعَ قانوناً خاصاً به في (رسالة أضحوية)[4] فلما جاء أبو الوليد بن رشد بعدما حدث للفلسفة على يد الغزالي حاول النهوض بأعباء حلِّ الإشكالية العالقة في الفكر الإسلامي (العقل والنقل) فخصص كتابه (فصل المقال)[5] لهذه القضية العويصة؛ وهو بهذا يُعدُ أوّل فيلسوف مسلم يُفردُ للإشكالية النظرية كتاباً مستقلاً برأسه؛ أما كتاباه (الكشف عن مناهج الأدلة)[6] (وتهافت التهافت)[7] فهما التطبيق العملي للإشكالية النظرية؛ وقبل الخوض في شرح الرؤية الفكرية الرشديّة عن تكامل العقل والإيمان؛ نسّوق هذه

---

[1] محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل؛ دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية فصل (قانون الرازي في التأويل) دار قباء، القاهرة، ط:5، 2000، ص225.

[2] تقي الدين ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) تحقيق: محمد رشاد سالم ، 1979، الرياض.

[3] رسائل الكندي الفلسفية، محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 244 .

[4] ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط:1، 1949.

[5] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:7،1995.

[6] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، تحقيق: محمود قاسم، ط:2، 1964.

[7] ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت، ط:2، 1992.

الملاحظة المهمة عن دراسة المستشرق الفرنسي (ليون جوتيه)* حول ابن رشد وعلاقة الشريعة والفلسفة الصادرة سنة 1909م في باريس؛ جعلت من ابن رشد فيلسوف التوفيق بين الشريعة والعقل بدون منازع؛ وكررت جميع الدراسات نفس هذا المعنى الذي ذهب إليه جوتيه طيلة قرن تقريباً على ما فيها من أخطاء ومغالطات!؛ فقد قرأ جوتيه الفكر الرشدي في ضوء رؤية مدرسية قروسطية همها الوحيد التوفيق بين المسيحية والفلسفة المشائية؛ ذلك ما ادى به إلى ايجاد هذه القصدية اعتباطاً عند ابن رشد فتبعه في ذلك جميع مؤرخي الفلسفة الإسلامية الشرقين والمستشرقين على حد سواء حيث أن (جوتيه) لم يفهم عنوان الكتاب(فصل المقال) فقد حرّف مفهوم الكتاب بعكس عنوانه وترجمه (بالقول الفصل)في حين أنّه(فصل المقال) فالفرق شاسع بين المفهومين!!ولم يفهم كلمة (اتصال)فترجمها بالتوفيق فأخذها عنه جميع المترجمين الأوربيين للكتاب مرتكبين الخطأ نفسه!.

فكلمة (اتصال) ليست تعني البتة التوفيق وإنما تفيد العلاقة والصلة والنسبة؛ فقصد ابن رشد التميز في القول والفصل بين الأشياء اللامتجانسة أي التميّز بين الخطاب الشرعي والخطاب الفلسفي مع اثبات ما بينهما من صلة نسبة ورابطة فإذا كان لابن رشد من خصوصية وإضافة في العلاقة بين الحكمة والشريعة (العقل – النقل) فإنها تتجلى في هذا التميز بين القولين مع الاتصال الوثيق بينهما؛ ذلك أن مصدر الحقيقة الشرعية يختلف عن مصدر الحقيقة الفلسفية لاختلاف أدواتهما ووسائلهما

* (ليون جوتيه) مستشرق فرنسي: أسهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية في الاندلس، حصل على الدكتوراه من كلية الآداب جامعة باريس برسالتين الأولى "نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، والتكميلية الثانية/ عن ابن طفيل: حياته؛ مؤلفاته" باريس 1909م، انظر: عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط:2، ص117.

فيترتب عليه أن تكون الحقيقتان مختلفتين مغايرتين لبعضهما البعض لا متناقضتين؛ إذا التناقض من صميم التجانس؛ في حين أنّ الأمر على عكس هذا تماماً إذ للفلسفة حقلها الخاص؛ لذا لا مجال للقول بالتناقض بل يجب الفصل والمغايرة كما أقرهما ابن رشد.

إذن: ابن رشد في كتابه (فصل المقال) قد وضّح في بيان علاقة الشريعة بالحكمة بالمبادئ الآتية:-

(أ) الشريعة توجب التفلسف؛ "فتوى في شرعية الفلسفة"[1] .

(ب) الشريعة لها معان ظاهرة للعامة وأخرى باطنة للخاصة ومعنى هذا وجوب التأويل أحياناً للراسخين في العلم وهم الفلاسفة في نظره.

(جـ) وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص.

(د) تحديد مدى قدره العقل والصلة بينه وبين الوحي وقد انتهى ابن رشد من هذا أن الحكمة والشريعة أو الدين والفلسفة أختان رضعتا لبانا واحداً.

فالفلسفة عِندَ ابن رشد [...ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع؛ أعني من جهة ما هي مصنوعات؛ فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها؛ وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتّم كانت المعرفة بالصانع أتم، ...][2] فمسألة تكامل الشريعة والحكمة من المسائل المهمة التي شغلت الفقيه الفيلسوف فهو فيلسوف متديّن وهذا ما دفعه إلى أن يحرص على

[1]محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر: دراسة ونصوص، (فصل المقال: فتوى في شرعية الفلسفة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:4، 2013، ص 94-97.

[2] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص27.

إظهار التوافق والتكامل و الانسجام بين الشريعة والحكمة؛ خاصة بعد الحملة والهجوم العنيف من الإمام الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة"[1] وذكر الغزالي أن الفلسفة أدت بكثير من الناس إلى الكفر والإلحاد؛ فكان لزاماً على الفقيه الفيلسوف (ابن رشد) أن يرد على هذا الزعم مبيناً خطأه من صوابه؛ ومن المبادئ التي اعتمدها ابن رشد في رؤيته (تكامل الحكمة مع الشريعة) أن الدين يوجب التفلسف؛ وأن الشرع فيه ظاهر وباطن؛ وأن التأويل ضروري لتكامل الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين (العقل ، النقل) وتوصل أن الدين يوجب النظر العقلي أو الفلسفي كما يوجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته وذكر آيات كثيرة من القرآن الكريم تدعو إلى التفكر والتدبر[2] ومنها قوله تعالى (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)[3]...؛ (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ...)[4]؛ وصرح ابن رشد بأن الاعتبار ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس العقلي أو الشرعي العقلي معاً؛ و دعى ابن رشد إلى القياس، وأنه لا استغناء عنه؛ وعدّه ضرورياً؛ وقال لا مانع من الاستعانة بما قاله الفلاسفة السابقون حتى لو كانوا على غير ملتنا؛ وردّ على من قالوا بأن الفلسفة تؤدي إلى الكفر بأن السبب ليس هو الفلسفة؛ ولكن من يتناول الفلسفة وفي المبدأ الثاني يذهب ابن رشد إلى أنّ نصوص الشرع لها معنى جلي قريب وواضح؛ وأيضاً لها معنى خفي؛ أو بعبارة أخرى لها معنى ظاهر وأخر باطن وأنّ الله تعالى راعى اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فجعل للشرع ظاهر

---

[1] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق، تقديم: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط:6، 1980م .

[2] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص28.

[3] سورة الحشر: آية:2.

[4] سورة الأعراف: آية:184.

وباطن؛ فعلى العامة أن يقبلوا ظاهر النصوص دون جدل أو تأويل لأنهم ليسوا أهلاً لهذا إنما التأويل هو من شأن البرهانين وحدهم لأنهم أهل لهذا؛ ولا ينبغي أن تذاع التأويلات على العامة بل يجب أن تكون محصورة في الخاصة فقط لمناسبتها عقولهم؛ وفي مبدأ التأويل ذهب ابن رشد إلى أن التأويل ضروري لصالح الدين والفلسفة؛ فإذا كان الدين يوجب النظر العقلي فإنه من الواجب أن تلتمس تأويل ما لا يتفق مع النصوص؛ فكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل.

وقسّم ابن رشد المعاني من حيث التأويل وعدمه لأقسام أربعة هي: ما لا يجوز تأويله لموافقة ظاهره باطنه؛ وما لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم وذلك عندما يكون المعنى الظاهر ليس مراداً من النص؛ وما لابد من[1] تأويله وإظهار هذا التأويل للجميع؛ وذلك إذا كان المعنى الظاهر رمزاً لمعنى خفي؛ وما يؤوله العلماء لأنفسهم وذلك إذا كان ظاهر المعنى رمزاً ولا يعرف مدلوله إلا بعلم بعيد مثل الحديث الشريف "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"[2] يؤوله العلماء لأنفسهم ويُقال للعامة إنه من المتشابه؛ ونلاحظ أن ابن رشد قد آخى بين الفلسفة والمنطق (في فصل المقال) فجعلهما مرتبطين ببعضهما؛ ووفق ابن رشد تشير الآيات القرآنية إلى وجوب استعمال القياس العقلي؛ وبهذا يتضح تشديده على كلمات النظر، الاعتبار، التفكير، الرؤية؛ ويعتبرها أدلة دينية على وجوب النظر العقلي في الموجودات يفسر ابن رشد كلمة (الاعتبار) فيقول إننا من مقدمات معلومة نستنتج نتيجة مجهولة؛ أي من مقدمة كبرى فمقدمة صغرى يستنتج نتيجة؛ إذا سلمنا بالمقدمات الكبرى والصغرى ينتج عنها بالضرورة نتيجة؛ وبهذا الشكل

[1] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص28.

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 249.

سوّغ ابن رشد دراسة المنطق؛ ويميّز ابن رشد بين أنواع الأقيسة: القياس البرهاني الذي كلتا مقدمتيه صادقة (وهو القياس السليم عنده) مثل: كل إنسان فإن ... سقراط إنسان .. إذاً سقراط فان؛ والقياس الجدلي القياس الذي احدى مقدمتيه احتمالية أو كلتاهما والقياس المغالطي: وهو القياس الذي فيه احدى المغالطات ويرى ابن رشد أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الوجود وأوجب دراسة المنطق مفسراً آية "واعتبروا يا أولى الأبصار" معنى الأبصار بالقياس؛ وأوجب النظر في الوجود من علل الموجودات؛ والعلاقة بين ما يقرره العقل البرهاني وما تتفق به الشريعة كل منهما يعبر عن الحق؛ والقضايا البرهانية العقلية هي حق؛ وما نطق به الشرع حق؛ والحق لا يضاد الحق بل يؤكده ويشهد له[1]؛ أي ليس هناك تناقض بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة؛ ويرد ابن رشد على من يقول أن النظر في القياس العقلي بدعة لم يكن في الصدر الأول؛ فيقول أن القياس الفقهي وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول؛ فلو كان القياس العقلي بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول لوجب أن يكون القياس الفقهي هو الآخر بدعة لأنه هو الآخر لم يكن في الصدر الأول[2] فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي[3] ورداً من ابن رشد على قائل قد يقول: إنما المنطق أو البرهان أو القياس العقلي هي من ملة غير ملة المسلمين يكتب ابن رشد "...بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي؛ إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص؛ وإذا تقرر أنه بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه؛ كما يجب النظر في القياس الفقهي؛ فبيّن أنه أن كان لم يتقدم أحدٌ ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه؛ أنّه يجب علينا أن

---

[1] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص35.

[2] المصدر نفسه، ص30.

[3] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

نبتدئ بالفحص عنه؛ وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به؛ فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك؛ كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وأن كان غيرنا قد فحص عن ذلك؛ فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة فإن الألة التي تصّح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبلة ملة الإسلام"[1] أن (كونية المعرفة) غير مرتبطة بالملة؛ المقصود من ذلك أن لا ضيّر مما أنجزه اليونان في المنطق (البرهان أو القياس العقلي) وبالتالي لا يمكن الحكم على المعرفة استناداً إلى قسمة الناس على أساس الملة؛ بل استناداً إلى الحق ذاته؛ ثم أن العلة ليست في الحكمة (الفلسفة) بل في طريقة استخدام الفلسفة ذاتها وإذا كان البعض قد أساء استخدام الحكمة فلا ينتج من ذلك رفضها "...بل نقول: أن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها؛ من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها؛ مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوماً شرقوا به فماتوا؛ فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض؛ وعن العطش أمر ذاتي وضروري"[2] وإذا كان الشرع حقاً وداعياً إلى النظر المؤدي إلى الحق؛ فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة الشرع "فإن الحق

---

[1] المصدر نفسه، ص 30-31.

[2] المصدر نفسه، ص 34.

لا يضاد الحق؛ بل يوافقه ويشهد له"[1] هذه النتيجة التي وصل إليها ابن رشد إنما أراد منها أن يوصل الشرع إلى لحظة القبول بالفلسفة فالفيلسوف اعترف بأن الشريعة طريق للحق وأن الفلسفة طريق آخر إليها؛ ولكن اعتراف الفيلسوف لا يملك أهمية بالنسبة إلى الفقيه، بل الأهمية أن يعترف الفقيه بطريقة الفيلسوف؛ طريق الفيلسوف هو البرهان وإنما تظهر المشكلة لا بموافقة البرهان بما نطقت به الشريعة؛ فإن خالف البرهان هذا النطق وجب تأويل ما نطقت الشريعة به ليغدوا موافقاً للبرهان؛ هنا قد وصل الفيلسوف إلى فكرة التأويل ومعنى التأويل عند ابن رشد "اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه إلى سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في أصناف الكلام المجازي"[2].

أما التكفير بدعوى "خرق الإجماع في التأويل"[3] فحكم باطل "في نظر ابن رشد" لأن الإجماع لا يتقرر في النظريات [= العلوم العقلية: شؤون العقيدة] بطريق يقيني؛ كما يتقرر في العمليات = [الفقه] هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ إذا كان التأويل قضية مسلّم بها ولا يرتاب بها مؤمن؛ بل يزداد يقينه "بالجمع بين المعقول والمنقول"[4] فإن ذلك لا يعني أن جميع النصوص الدينية يجب أن يطالها التأويل "ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنّه ليس يجب أنْ تحمل ألفاظ الشرع كلها على

---

[1] المصدر نفسه، ص 35.

[2] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص 35.

[3] محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، ص96.

[4] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص36.

ظاهرها؛ ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل؛ واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول"[1].

وإذا لم يكن هناك اجماع مستفيض؛ فهل على العامة أنْ تَعْرفَ تأويل الراسخين في العلم (الفلاسفة)؟

يميّز ابن رشد ثلاثة أصناف من الناس: الخطابيون: وهم العامة من الناس أو غالب الجمهور؛ وهم ليسوا أهلاً للتأويل؛ وصنف جدلي بالطبع والعادة وهم جمهور من الفقهاء؛ وصنف البرهانيين وهم الفلاسفة بالطبع والصناعة وهم أهل التأويل (في نظر ابن رشد) وأهل البرهان يجب ألاّ يصرحوا بتأويلهم للعامة[2] أي الخطابيون؛ إذ أنهم لا سبيل عندهم لفهمه ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها- وخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة – أفضى ذلك بالمصرّح له والمصرح إلى الكفر؛ والسبب في ذلك أن التأويل إنما يقصد إلى إبطال الظاهر وإثبات المؤول؛ فإذا ابطل الظاهر عند من هو أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أدّاه ذلك إلى الكفر[3] إن كان في أصول الشريعة؛ فتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلية؛ ويقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة؛ لأن الفلسفة هي منهج البرهان في التصديق فيما تُبكت الجدل والخطابة؛ أما الدين فإنه يسع مناهج التصديق الثلاث (خطابة وجدلاً وبرهاناً) ويهدف إلى إفهام العامة والخاصة وخاصة الخاصة؛ فالكل مقام مقال

---

[1] المصدر نفسه والصفحة نفسها؛ التأويل له ضوابط فأصول الشريعة لا تأويل فيها كأصول العلوم بل يجب التسليم بأصول الشريعة كوحدانية الله والإيمان بالنبوة؛ والبعث واليوم الآخر. انظر محمد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص113.

[2] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص38-39.

[3] المصدر نفسه، ص52-53.

ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى إدراكهم[1] ويقسم ابن رشد الشريعة إلى ثلاثة أصناف.

(أ) نصوص محكمة قطعية لا يجوز تأويلها وينبغي البقاء في الظاهر.

(ب) نصوص متشابهة يمكن ويجوز تأويلها دون إخراجها عن سياقها اللغوي.

(ج) نصوص متشابهة وعويصة يجب تأويلها لحل التناقض بينها وبين المنطق والعقل والواقع والتأويلات عند ابن رشد نوعان:

صحيحة وفاسدة؛[2] والتأويلات سواء صحيحة أم فاسدة ليس يجب أن تثبت في الكتب الموجهة للجمهور[3] أما التأويل الصحيح فهي الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها والتأويلات الفاسدة هي تأويلات ظنية والتصريح بها للجميع أنتج فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً[4] ومن هذه الفرق الأشاعرة والمعتزلة؛ وقد صرحت هاتان الفرقتان بتأويلاتها.

وخاصة الفاسدة منها – للجمهور؛ فضلاً عن ذلك فإن الطرق التي سلكها المعتزلة والأشاعرة في إثبات تأويلاتهم ليس فيها مع الجمهور ولا مع الخواص أمّا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر؛ أما مع الخواص فلكونها – إذا تؤملت – وجدت ناقصة عن شرائط البرهان[5].

---

(1) عبده الحلو، المفكرة الواضحة في الفلسفة، بيت الحكمة، بيروت، 1970، ص203.

(2) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص52-55.

(3) المصدر نفسه، ص55.

(4) المصدر نفسه، ص55، و مناهج الأدلة في عقائد الملة، [قانون التأويل]، ص251.

(5) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص55.

لا يفتأ ابن رشد أن يردد القول بأن الفلسفة الحقة لا يمكن أن تتنافى مع الدين الحق؛ لأن الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة؛ ولأن هؤلاء الذين يحاربون إحداهما باسم الأخرى ليسوا في الحقيقة إلاّ أصدقاء جهالاً لهما؛ أمّا هؤلاء الذين يجزمون باستحالة (تكامل) الدين والفلسفة فهم هؤلاء الذين لم يفهموا الدين على حقيقته أو الذين أساؤوا فهم الفلسفة؛ ونسبوا أنفسهم إليها عدواناً و ادعاءاً[1].

ولكي نتبين طبيعة الخطاب الرشدي – النقدي – ومدى محاولته أن يتخذ له جذوراً داخل الأمة نفسها؛ علينا أن نحدد؛ ليس فقط جميع الذين أهتم ابن رشد بتوجيه نقده إليهم؛ بل أن نعرف أيضاً أولئك الذين لم يأبه بتوجيه الخطاب إليهم؛ أولئك الذين أخرجهم من النقاش؛ هؤلاء المستثنون من النقاش لأنهم أخرجوا أنفسهم من الدين أولاً: [وهم جميع الفرق التي خرجت عن الأمة: خاصة غلاة الشيعة، وفرق الخوارج؛ فهؤلاء هم أول من أحدث شرخاً وصدعاً في وحدة الأمة الإسلامية] ومن الفلسفة (العقلانية المعقولة) ثانياً؛ وهم الدهريون الملاحدة الذين ينكرون وجود الله – عز وجل – خاصة؛ كل الذين يناقشهم ابن رشد من فرق كلامية أو فلاسفة – متفلسفة – يعتبرهم مخطئين وعلى الأكثر يبدّعهم؛ بحيث لا يصلُ إلى درجة تكفيرهم – كما فعل الغزالي – أي الدرجة التي تخرجهم أصلاً من حظيرة الأمة[2] كالأشاعرة و

---

[1] محمود قاسم [ابن رشد وفلسفته الدينية] مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط:3،1969، ص150.

[2] الخطأ المعفو عنه وله أجر الاجتهاد في الشرع عند ابن رشد الفقيه المالكي القاضي: هو الخطأ الذي يقع فيه (الراسخون في العلم) إذا نظروا في المسائل العويصة التي كلفهم وأوجبهم الشرع النظر فيها؛ وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس؛ فهو أثمٌ محض. ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص44. ومن جهة أخرى ينهي ابن

الماتردية والمعتزلة – من الكلامية – والفارابي وابن سينا – من فلاسفة المشائين الإسلامين (هؤلاء الذين لم يفهموا مذهب ارسطوطاليس على وجهه الصحيح وخلطوا مذهبه، كلامه، بمذهب أفلاطون؛ والأفلاطونية المحدّثة: فيجب تنقية مذهب ارسطو مما علق به من شوائب ليست من مذهبه أصلاً) وفي مجال الفلسفة: أخرج ابن رشد الدهريين الملاحدة [قدماء الماديين] من كل نقاش[1] فهم النقيض الحقيقي للفلسفة الحقة؛ التناقض الحقيقي ليس بين الفلسفة والدين بإطلاق؛ بل هو بين الفلسفة (المثالية) والدين من جهة؛ والماديين من جهة ثانية لذا فقد أخطأ الغزالي حين كفّر الفلاسفة بإطلاق في المسائل الثلاث التي أحصاها عليهم وهي: علاقة الله بالعالم (أو العالم قديم أَمْ محدّث) وطبيعة علم الله؛ والخلود؛ لأن أقوال الفلاسفة فيها لا تشكل تناقضاً حقيقياً بين الفلسفة والدين فاليكن العالم والله قديمين معاً كما عند الفلاسفة[2] أو العالم محدث والله وحده قديم كما عند المتكلمين؛ فالجميع يسلم بوجود الله تعالى إلاّ الدهريون (الملاحدة) وليختلف الفلاسفة وأهل الدين في طبيعة علم الله؛ فالجميع متفق أنه يعلم إلا الدهريون ما داموا لا يسلمون بوجوده – سبحانه – أصلاً و ابتداءاً؛ وليختلف الفلاسفة والمتكلمون في مسألة الخلود؛ هل هو للنفس والبدن معاً أم للنفس فحسب؛ فكلهم يسلمون – يؤمنون – بوجود عالم آخر وبالبعث إلاّ الدهريون؛ لهذا؛ فإن ابن رشد يخرج الدهريين الملاحدة من حظيرة

رشد كتابه [مناهج الأدلة] الذي خصصه للرد على المتكلمين هكذا "وأنت قد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل"، ص251.

[1] "وذلك أنه اتفقت الفلاسفة وجميع الناس؛ إلاّ من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية ..." ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 215.

[2] الله تعالى قديم بالذات؛ والعالم المخلوق قديم بالزمان.

الفلاسفة كما أخرج غلاة الشيعة والخوارج من الكلاميين[1] ويعلل ابن رشد ويشرح شرحاً برهانياً مُسْتطرفاً مسألة "قدم العالم"* يدل على براعة فائقة وفهم دقيق وسعة علم وأفق فهو يرى [وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية والحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ...][2] ذلك أنهم اتفقوا على أن هَهُنا ثلاثة أصناف (أنواع) من الموجودات[3].

(أ) الأجسام: وهي موجودات اتفقوا على أنها وجدت من شيء [أي من مادة] وعن شيء [أي فاعل] والزمان متقدم عليهما: فهي اذاً محدثة.

(ب) الله تعالى: وهو موجود لم يكن عن شيء ولا تقدمه زمان فهو قديم عندهم.

(جـ) العالم: وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجودٌ عن شيء [أي فاعل] وهذا هو موضع الجدل؟! إذ يصْعبُ تعيين صفته أهو محدث أم قديم؟ لأنه أخذ شبهاً من وجود الكائن الحقيقي ومن وجود القديم؛ فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماهُ قديماً؛ ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فالمحدث الحقيقي فاسد ضرورة

---

[1] على أو مليل، التأويل والتوازن، أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط:1، 1981، 255-265.

* قدم ابن رشد حلولاً ابداعية للمسائل الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة وهذه احداها.

[2] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص41.

[3] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

والقديم الحقيقي ليس له علة؛ ومنهم من سماه محدثاً أزلياً كأفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي[1].

ونختم هذا البحث بملاحظتين غاية في الأهمية في منهج ابن رشد ورؤيته في تكامل وانسجام الشريعة الحق مع الحكمة الحق: أولاهما: الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلاً جذرياً أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن طبيعة الآخر؛ وتأكيد ابن رشد على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بل في معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس؛ لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلاّ التضحية إما بأصول الدين ومبادئه وإما بأصول الفلسفة ومبادئها.

وثانيهما: لقد نظر ابن رشد إلى الدين والفلسفة كبنائين يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما لا خارجه؛ والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال لا صدق المبادئ والمقدمات؛ ذلك أن المبادئ والمقدمات في الدين كما في الفلسفة مبادئ موضوعة يجب التسليم بها من دون برهان وهكذا إذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولاً أن يُسلِمَ بمبادئ الدين؛ وإذا أراد عالم الدين أن يناقش قضايا الفلسفة فعليه أن يسلم أولاً بالمبادئ التي شيدت عليها هذه الفلسفة؛ قال ابن رشد: [...ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض – أي الشريعة – بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أنْ يعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو

[1]ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص42.

موجود أم ليس بموجود وكذلك يرون في سائر مبادئه[1] مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها].

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 581-582.

الخاتمة:

وقد توصلنا من خلال هذا البحث إلى جملة من النتائج نعرضها على النحو التالي:

1-ابن رشد قاضي وفقيه وفيلسوف مسلم لم يخرج عن الإيمان الصحيح.

2-أكد ابن رشد على انسجام وتكامل الشريعة مع الحكمة وأنفرد من بين الفلاسفة المسلمين بتخصيص كتاب لهذا.

3-نقد ابن رشد لفرق الكلام: واقترح الاستدلال من القرآن نفسه كأدلة على وجود الله و وحدانيته وعنايته بخلقه وعلمه والإيمان بالنبوة واليوم الآخر.

4-تميّز ابن رشد بالدقة في شرح فلسفة ارسطو وتنقيتها من شوائب الشراح؛ والأمانة في رؤيته لتكامل الحكمة مع الشريعة.

5-الدين يخاطب الكل؛ أما الفلسفة فهي لخاصة الخاصة لذا يجب عدم التصريح بالتأويل للجمهور.

6-على الفيلسوف أن يُسّلم بمبادي الشريعة ولا يتعرضَ لها بأثباتٍ أو بطلان؛ وعلى عالم الدين أو الفقيه أن يسلم بمبادي الفلسفة.

7-الحق لا يضاد الحق بل يشهد له ويؤيدهُ فالحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت، ط:2، 1992.

ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:7، 1995.

ابن رشد، مناهج الادلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم: محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط:1964،2.

ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط:1، 1949.

أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة: تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط:6، 1980.

أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس ومعه قانون التأويل، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ط:بدون، ت: بدون.

أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الغزالي: دار الفكر، بيروت ط:1، 2003.

أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تحقيق: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،1957.

الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، نشرها الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط:1، 1950.

تقي الدين ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد رشاد سالم، 1979، الرياض.

جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط:3، 1995.

حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط:2، دار الجيل، بيروت ، ط:3، 1993.

حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط:بدون، 1998.

عبده الحلو، المفكرة الواضحة في الفلسفة، بيت الحكمة، بيروت، 1970.

عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط:2.

على أو مليل، التأويل والتوازن، أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط:1، 1981.

ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط:2، 2000.

محمد السيد الجليند، الأمام ابن تيمية وقضية التأويل، دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، دار قباء، القاهرة، ط:5، 2000.

محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.

محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط:3، 1969.

التوزيع الجغرافي للناخبين في ليبيا عام 2012م

د. إلهام نوري الشريف•

المقدمـة:

أجريت انتخابات المؤتمر الوطني العام في 7 يوليو 2012م لاختيار 200 من أعضاء المؤتمر الوطني العام الذي سيتولى السلطة من قبل المجلس الوطني الانتقالي، وكانت هذه الانتخابات ذات أهمية رمزية في جعل البلد تخرج من المرحلة الانتقالية الطويلة بدءاً من كتابة الدستور وتشكيل حكومة جديدة، وقد أعطيت الليبيين فرصة تاريخية لممارسة حقهم في الانتخابات متحدية ظروف البلاد الصعبة، فلم يكن لليبيا بنية انتخابية على الإطلاق من بطاقات انتخابية وسجلات للناخبين، كما أن تاريخها الانتخابي قصير وغير مشجع من خلال هيمنة السلطة التنفيذية، وما يزيد من تحديات هذه المرحلة انتشار السلاح والتشكيلات المسلحة بعد حرب أهلية ونزاع مسلح، وتدخل دولي، بالإضافة إلى وجود النعرات الجهوية والقبلية ونقص الوعي بالعملية الانتخابية، وعدم وجود تقسيم إداري معتمد والشرخ الكبير الذي أحدثه الانقسام بين العديد من المناطق، خاصة في شرق البلاد وجنوبها، جعل من العسير وضع تقسيمة مقبولة للدوائر، وكذلك عدم الشعور بالأمان نتيجة الاعتداءات على محطات الاقتراع ومقرات المفوضية الوطنية العليا للانتخابات في فترة ما قبل الانتخابات.

• عضو هيأة التدريس بقسم الجغرافيا – كلية الآداب – الخمس/ جامعة المرقب

أسباب اختيار الموضوع:

1) تشهد ليبيا مرحلة تحول ديمقراطي يستوجب دراسة العملية الانتخابية التي تشكل أساس هذا التحول.
2) قلة الدراسات التي تناولت العملية الانتخابية في ليبيا من منظور جغرافي.
3) رغبة الباحث في إضافة حلقة جديدة من حلقات البحث الخاصة بالجغرافية السياسية.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في ثقافة المشاركة السياسية لدى الليبيين بعد غيابها لمدة 42 سنة، وهل كانت ليبيا جاهزة لمثل هذا الاستحقاق الانتخابي، وهل ستعطي ثقافتنا الدستورية الانتخابية بعد التحولات الديمقراطية الجارية المشاركة الانتخابية الصحيحة.

أهمية الدراسة:

1) الوقوف على حالة ليبيا فيما يتعلق بعملية التحول السياسي وإلى أي مدى تم تحقيق نجاحات في ذلك الأمر.
2) التعرف على العوامل التي دفعت نسبة من المواطنين للتسجيل في قيد الناخبين ومنعت نسبة أخرى من التسجيل في قيد الناخبين.
3) الكشف عن رأي المواطنين في التجربة الانتخابية ورأيهم في تنظيمها وتنفيذها.
4) بيان العوامل المؤثرة في قرار اختيار الناخبين لمرشحيهم والمواصفات التي يناشدوها.

5) إسهام البحث في تعميق الوعي بتجربة الانتخابات وترشيد هذه التجربة وتطويرها.

منطقة الدراسة:

يمكن تحديد هذه الدراسة مكانياً وموضوعياً على النحو التالي:

1) **الحدود المكانية:** لهذه الدراسة محددة بليبيا كدولة على الخريطة السياسية، حيث تقع ما بين دائرتي عرض 30 َ 19 ْ 33ْ شمالاً وخطي طول 9 ْ 25ْ شرقاً[1]. وجغرافياً تمتد من بئر الرملة شرقاً إلى رأس الجدير غرباً بجبهة ساحلية طويلة على السواحل الجنوبية للبحر المتوسط بمساحة 1900 كم، وتقع ما بين دولتي مصر والسودان في الشرق وبين دولتي تونس والجزائر في الغرب وبين البحر المتوسط شمالاً ودولتي تشاد والنجير جنوباً.

2) **الحدود الموضوعية:** تتمثل في أن موضوع الدراسة مقتصر على انتخابات المؤتمر الوطني العام 2012م وتقسيم ليبيا إدارياً إلى 13 دائرة انتخابية رئيسية لمعرفة التوزيع الجغرافي للناخبين على الدوائر الانتخابية ونسبة المشاركة السياسية والتحديات التي تواجه ليبيا كما هو موضح بالشكل رقم (1).

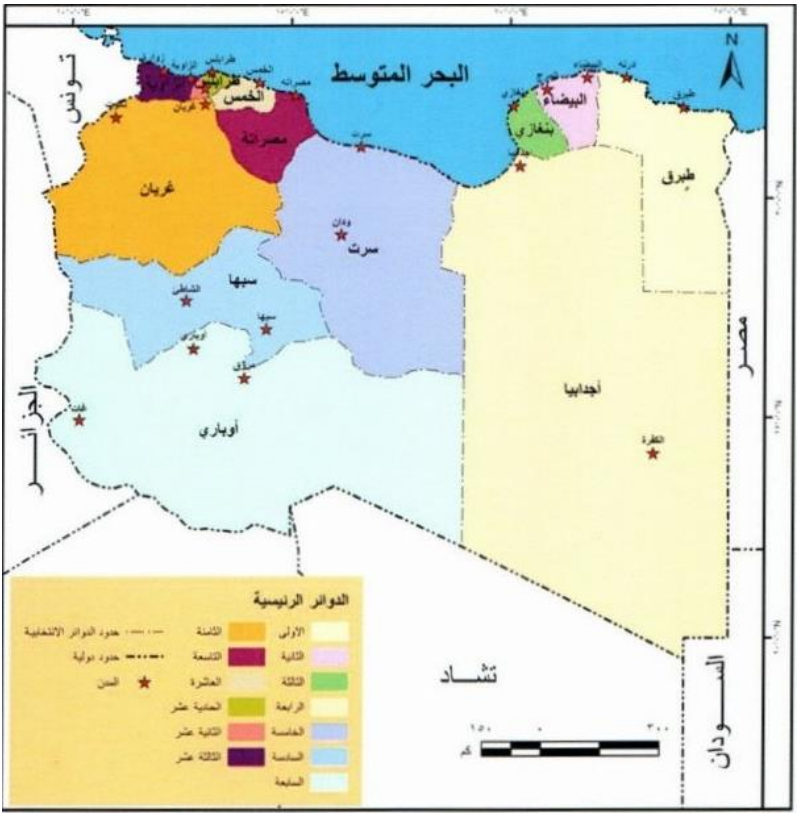
منهجية الدراسة:

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي والكمي لتوظيف النماذج والبيانات المتعلقة بالظاهرة وتحليل الإحصاءات الرسمية وغير الرسمية الواردة بتقارير

([1]) عبد العزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1971م، ص9.

المنظمات للمحلية والدولية حول العملية الانتخابية في ليبيا عام 2012م، واستعان الباحث بتقنيات الحاسوب مثل برنامج spss في تحليل البيانات وبرنامج Excel في إعداد الرسومات البيانية.

شكل (1) توزيع الدوائر الرئيسية في انتخابات المؤتمر الوطني العام لدولة ليبيا عام 2012م



المصدر: المفوضية الوطنية العليا للانتخابات، ليبيا، 2012م.

أولاً- مفهوم الانتخابات وطبيعتها:

تعد الانتخابات أحد المراحل الهامة لتطور أي نظام سياسي ومن المسائل الجوهرية التي تحرص الأنظمة الديمقراطية على النص عليها عبر دساتيرها وتشريعاتها الداخلية باعتبارها الوسيلة الوحيدة والآلية الأساسية التي يتم عن طريقها تداول السلطة بطريقة ديمقراطية[1].

فالانتخابات هو أساس المبدأ الديمقراطي والوسيلة المشاركة في تكوين حكومة نيابية تستمد وجودها في السلطة واستمراريتها من استنادها إلى الشعب[2].

والانتخابات الليبية 2012م هي عملية اختيار أعضاء المؤتمر الوطني العام وفقاً لأحكام القانون.

ويمثل المؤتمر الوطني العام السلطة التشريعية المؤقتة للدولة للمرحلة الانتقالية المنتخبة وفقاً لأحكام القانون، ويتألف من 200 عضو وفق ما نص عليه الإعلان الدستوري.

وقد نظمت ليبيا انتخابات تشريعية (انتخابات المؤتمر الوطني العام) من قبل المفوضية الوطنية العليا وفقاً للمادة (30) من الإعلان الدستوري ليكون أعلى سلطة تشريعية منتخبة، وكانت لاختيار 200 من أعضاء المؤتمر الوطني العام الذي سيتولى السلطات من قبل المجلس الوطني الانتقالي لتسيير البلاد خلال المرحلة الانتقالية على مدى 18 شهراً وفق قانون الانتخابات الليبي، وتعيين حكومة مؤقتة واختيار 60 عضواً من المجلس لصياغة دستور جديد.

---

(1) زحل محمد الأمين، القانون الدستوري والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطبع والنشر، القاهرة، 2001م، ص156-157.

(2) محمد حلمي فهي، الانتخابات وأثره في الحياة السياسية والحزبية، القاهرة، دار الثقافة الجامعية بجامعة عين شمس، 1988م، ص1.

ويجب أن يكون حق الاقتراع عاماً ويكون المشاركة فيه متاحة لكل من يتمتع بهذا الحق وفقاً للقانون والدستور، واقتصرت كل دساتير العالم حق الانتخاب على الاقتراع العام مع توفير بعض الشروط التي تتعلق بالسن والجنسية والأهلية القانونية والأهلية الأدبية، وهي شروط لا تتعارض مع عمومية حق التصويت.

وقد اشترط قانون رقم (4) لسنة 2012م بشأن انتخاب المؤتمر الوطني العام في المادة (9) فيمن يمارس حق الانتخابات أن يكون حاصلاً على الجنسية الليبية، كما نصت على أهلية الناخب وذلك بنصها أن يشترط فيمن يمارس حق الانتخاب أن يكون قد أتم 18 الثامنة عشرة من عمره، وأن يكون ليبي الجنسية متمتعاً بالأهلية القانونية، واشترطت بألا يكون محكوماً عليه بعقوبة جنائية أو جنحة مخلة بالشرف ما لم يكن قد رد إليه اعتباره، بالإضافة لذلك لا يحق لمنتسبي الهيئات العسكرية النظامية ممارسة حق الانتخاب، وأهم من ذلك أن يكون مقيداً في سجل الناخبين.

ثانياً- الهيئة الناخبة في ليبيا:

هيئة الناخبين هي مجموعة المواطنين البالغين سن الرشد 18 عاماً الذين يحق لهم ممارسة الوظيفة السياسية وفقاً لشروط معينة ينص عليها عادة في الدستور وقانون الانتخابات ويكونون مقيدين في الجداول الانتخابية[1].

بلغ عدد سكان ليبيا الذين استوفوا السن القانونية للقيد في جداول انتخابات 2012م (18 سنة فما فوق) حوالي 3,652,319 مليون نسمة بنسبة 68.9% من جملة السكان، أما المقيدين في الجداول الانتخابية فوصل عددهم 2865937 ناخباً بنسبة 54.1% من جملة السكان تقريباً، وهذا يعني أن نسبة 14.8% من السكان

(1) سعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف، نظم الانتخابات في العالم وفي مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994م، ص155.

الذين لهم حق القيد في جداول الانتخابات غير مقيدين بالفعل، وهذا ما يوضحه الجدول (1).

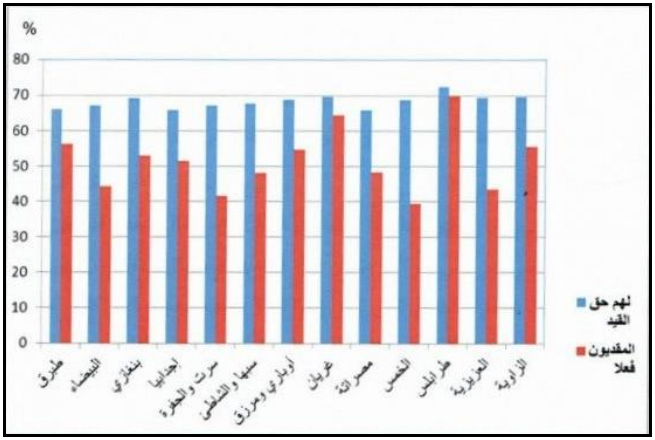
جدول (1) توزيع السكان فوق 18 سنة والمقيدين فعلاً في انتخابات المؤتمر الوطني العام ونسبتهم المئوية لعام 2012م

	الدائرة الانتخابية الرئيسية	جملة السكان	الذين لهم حق القيد		المقيدون فعلاً		الفرق بين النسبتين	نسبة المقيدين فعلاً من الذين لهم حق القيد
			عدد	%	عدد	%		
المنطقة الشرقية	طبرق	305755	202162	66.1	171828	56.2	9.9	85
	البيضاء	368144	246925	67.1	162976	44.3	22.8	66
	بنغازي	622148	430878	69.3	330066	53.1	16.2	76.6
	إجدابيا	207487	136517	65.8	106862	51.5	14.3	78.3
	إجمالي	1503534	1016482	67.6	771732	51.3	16.3	75.9
المنطقة الوسطى والجنوب	سرت والجفرة	178685	119928	67.1	74474	41.7	25.4	72.1
	سبها والشاطئ	192481	130492	67.8	92790	48.2	19.6	71.1
	أوباري ومرزق	164553	113140	68.8	90225	54.8	14	79.8
	إجمالي	535791	363560	67.9	257489	48.1	19.8	70.8
المنطقة الغربية	غريان	376716	262481	69.7	243193	64.6	5.1	92.7
	مصراته	511628	336295	65.7	247877	48.5	17.2	73.7
	الخمس	367993	252811	68.7	161658	39.4	29.3	57.4
	طرابلس	1039259	749581	72.1	699355	70.1	2.2	97.1
	العزيزية	422999	293935	69.5	183918	43.5	26	62.6
	الزاوية	540304	377174	69.7	300715	55.7	14	79.7
	إجمالي	3258899	2272277	69.7	1836716	56.4	13.3	80.8
	الإجمالي	5298152	3652319	68.9	22865937	54.1	14.8	78.5

المصدر: من إعداد وحساب الباحثة اعتماداً على بيانات الهيئة العامة للمعلومات، النتائج النهائية للتعداد العام للسكان لسنة 2006م، المرجع السابق، وبيانات المفوضية العليا للانتخابات، ليبيا 2012م.

شكل (2) التوزيع لكل من لهم حق القيد والمقيدين فعلاً من جملة السكان

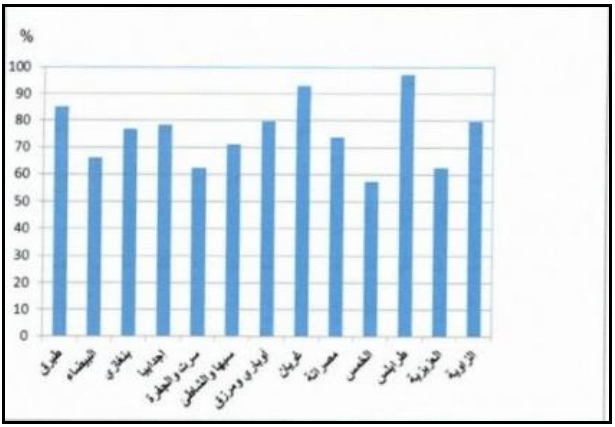
في انتخابات المؤتمر الوطني العام 2012م



المصدر: من عمل الباحث استناداً إلى بيانات الجدول (1).

شكل (3) توزيع المقيدين فعلاً من جملة الذين لهم حق القيد

في انتخابات المؤتمر الوطني العام 2012م



المصدر: من عمل الباحث استناداً إلى بيانات الجدول (1).

وبالتمعن في محتويات الجدول (1) والشكل (2) نجد أن هذه النسبة تزداد في المنطقة الجنوبية حيث بلغ الفرق بين نسبتي الذين لهم حق القيد والمقيدين فعلاً 19.8%، وكان الفرق في أعلى مستوياته في سرت، حيث بلغت النسبة 25.4%، ويرجع ذلك إلى عزوف بعض المواطنين عن المشاركة في العملية الانتخابية بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية التي مرت بها المنطقة، وخاصة مدينة سرت مسقط رأس القذافي التي شهدت آخر معارك بين النظام السابق والثوار المعارضين له، حيث سبب دماراً للمدينة بالكامل، وتهجيرًا لعدد كبير من المواطنين، ويعتبر أغلبهم من مؤيدي القذافي، بينما تقل النسبة في المنطقة الشرقية، حيث بلغت 16.3% تليها المنطقة الغربية حوالي 13.3%.

كما نجد أن توزيع الفئة العمرية (18 سنة فما فوق) التي تكون في سن الانتخاب تختلف حسب مناطق ليبيا، وذلك لتباين عوامل النمو السكاني (الخصوبة – الهجرة) حيث تزداد نسبة الذين لهم حق القيد في المنطقة الغربية فبلغت 69.7% من جملة السكان، بينما نجد في المنطقة الشرقية والمنطقة الجنوبية فإن نسبة من لهم حق القيد متساوية مع بعضها حيث بلغت نسبة المنطقة الجنوبية حوالي 67.9% المنطقة الشرقية 67.6% أما بالنسبة لأعداد المقيدين في الجداول الانتخابية لعام 2012م ونسبتهم إلى إجمالي الليبيين في سن الانتخاب يتضح الآتي:

- تأتي المنطقة الغربية في المرتبة الأولى، حيث بلغ نسبة المقيدين في الجداول الانتخابية 80.8% من إجمالي الفئة العمرية التي لها حق القيد، تليها المنطقة الشرقية بنسبة 75.9% ثم المنطقة الجنوبية بنسبة 70.8% وإن ارتفاع نسبة المشاركة في الانتخابات لا تعني بالضرورة الاهتمام بالمشاركة السياسية، وإنما ترجع إلى عدة اعتبارات أخرى منها العامل القبلي والعائلي الذي تتميز به ليبيا

بالكامل، ودوره المؤثر في العملية الانتخابية التي تعمل على حشد أفرادها من أجل القيد في كشوف الناخبين.

- يلاحظ وجود دوائر تجاوزت نسبة المقيدين في جداول الانتخابات 78.5% من إجمالي الذين لهم حق القيد، ففي المنطقة الغربية تجاوزت نسبة كل من طرابلس، غريان، الزاوية، هذه النسبة، ويرجع ذلك إلى ارتفاع نسبة الذين لهم حق القيد، والعامل القبلي بالإضافة إلى الأحزاب التي لعبت بشكل كبير في هذه المناطق خصوصاً طرابلس ولإيمان بعضهم أن الدول الديمقراطية لا تتم إلا من خلال صناديق الاقتراع والتصويت. شكل (3)، أما المنطقة الشرقية فقد تجاوزت طبرق هذه النسبة رغم ما شهدته هذه المنطقة من أحداث عنف وعدم استقرار في فترة الانتخابات، بالإضافة إلى معارضة نسبة كبيرة من دعاة الفيدرالية للعملية الانتخابية لعدة أسباب منها عدم الرضا عن تقسيم الدوائر الانتخابية بالإضافة إلى اعتراضهم على دخول الأحزاب الانتخابية بسبب عدم وجود دستور ينظمهم وسط ذلك ارتفعت نسبة المقيدين في جداول الانتخابات في هذه الدائرة حيث بلغت 85% من إجمالي الذين لهم حق القيد، ويرجع ذلك إلى الاعتبارات القبلية والعشائرية بالإضافة إلى رغبة الكثير منهم على تخطي المرحلة الانتقالية والوصول إلى بناء الدولة.

أما المنطقة الجنوبية والوسط فتجاوزت أوباري ومرزق هذه النسبة في حين انخفضت عنها في سبها وسرت بسبب الأضرار التي لحقت بهم في فترة الأحداث والصراعات، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً.

ثالثاً- التوزيع الجغرافيا للناخبين في ليبيا:

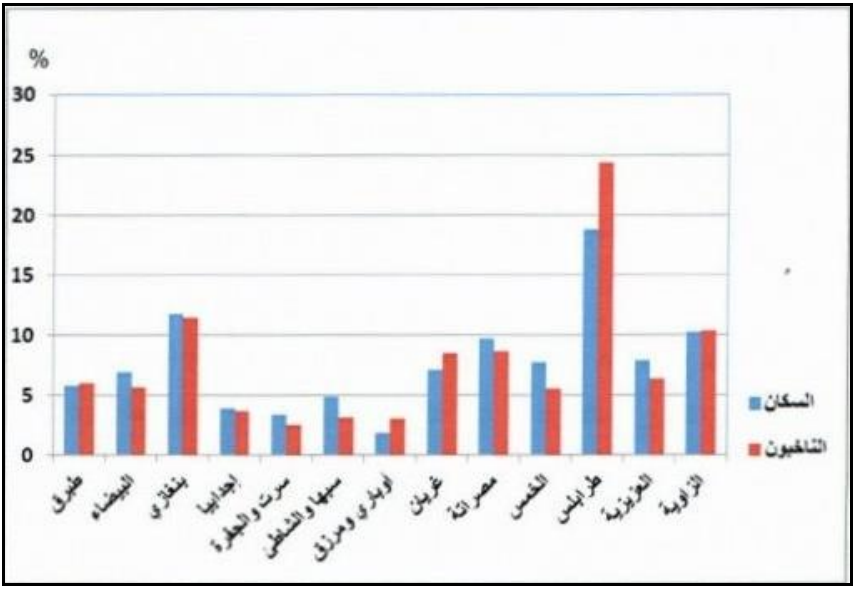
بلغ عدد المقيدين في الجداول الانتخابية في انتخابات المؤتمر الوطني العام لسنة 2012م نحو 2.8 مليون ناخب بنسبة 78.5% تقريباً من إجمالي الليبيين البالغين سن الانتخاب والبالغ عددهم حوالي 3.6 مليون نسمة.

جدول (2) التوزيع الجغرافي للناخبين والسكان عام 2012م

	الدائرة الانتخابية الرئيسية	السكان			الناخبون		
		عدد	%	الرتبة	عدد	%	الرتبة
المنطقة الشرقية	طبرق	305755	5.8	9	171828	6.0	7
	البيضاء	368144	7	8	162976	5.7	8
	بنغازي	622148	11.7	2	330066	111.5	2
	إجدابيا	207487	3.9	10	106862	3.7	10
	إجمالي	1503534	28.3	2	771732	26.9	2
المنطقة الوسطى والجنوب	سرت والجفرة	178685	3.4	12	74474	2.6	13
	سبها والشاطئ	192481	3.6	11	92790	3.2	11
	أوباري ومرزق	164553	3.1	13	90225	3.1	12
	إجمالي	535719	10.1	3	257489	8.9	3
المنطقة الغربية	غريان	376716	7.1	6	243193	8.5	5
	مصراته	511628	9.7	4	247877	8.6	4
	الخمس	373110	7	7	161658	5.6	9
	طرابلس	1039259	19.6	1	699355	24.4	1
	العزيزية	422999	8	5	183918	6.4	6
	الزاوية	540304	10.2	3	300715	10.5	3
	إجمالي	3258899	61.6	1	1836716	64	1
	الإجمالي	5298152	100	-	2865937	99.8	-

شكل (4)

توزيع السكان والناخبين على مستوى الدوائر الانتخابية الرئيسية عام 2012م



المصدر: من عمل الباحثة استناداً إلى بيانات الجدول (2).

وبالنظر للجدول (2) يمكن أن نتبين صورة توزيع الناخبين في انتخابات عام 2012م وعلاقة هذا التوزيع بصورة توزيع السكان في ليبيا.

فمن خلال توزيع الناخبين نجد أن أكبر تجمع للناخبين في ليبيا كان في المنطقة الغربية، حيث تضم 1.8 مليون ناخب بنسبة 64.1% من إجمالي عدد الناخبين في ليبيا عام 2012م، وتأتي طرابلس الواقعة ضمن هذه المنطقة بالمركز الأول من بين دوائر ليبيا بالكامل من حيث حجم الناخبين التي تبلغ 699355 ناخب بنسبة 24.4%، أما المنطقة الشرقية فتضم حوالي 771732 ناخب بنسبة 26.9% من جملة الناخبين في ليبيا، وكانت بنغازي في المركز الأول من حيث

عدد الناخبين حيث بلغ 330066 ناخب بنسبة 11.5% تليها طبرق 171828 ناخب بنسبة 6.0%.

وتأتي المنطقة الجنوبية والوسط في المرتبة الأخيرة، حيث يقل فيها عدد الناخبين لضآلة سكانها وبلغ عدد الناخبين فيها 257489 ناخب بنسبة 8.9%.

فحسب توزيع الناخبين يمكن تقسيم ليبيا إلى أربع مجموعات رئيسية كما هو مبين في الشكل (4) على النحو التالي:

1) دوائر ذات الحجم الكبير ويتجاوز ناخبوها 500,000 ناخب وهي طرابلس.
2) دوائر ذات الحجم المتوسط ويتراوح أعداد ناخبيها بين 200–300 ألف ناخب وهي بنغازي، غريان، مصراته، الزاوية.
3) دوائر ذات الحجم الصغير التي يتجاوز ناخبوها 100 ألف ناخب وهي طبرق، الخمس، البيضاء، العزيزية، إجدابيا.
4) دوائر ذات الحجم الصغير جداً ويقل عدد ناخبيها عن 100 ألف ناخب وهي سرت، والجفرة، سبها والشاطئ، أوباري ومرزق.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين السكان والناخبين نجد اتفاق رتب نسب توزيع السكان مع نسب توزيع الناخبين في مناطق ليبيا الثلاث الغربية، الشرقية، الجنوبية.

أما بالنسبة للدوائر الرئيسية لليبيا فإن 7 دوائر تتفق في الرتب فيما بين السكان وعدد المقيدين في جداولها الانتخابية وتشمل هذه البيضاء، بنغازي، إجدابيا، سبها، مصراته، طرابلس، الزاوية.

بينما تتقارب رتب السكان والناخبين بحيث لا يتجاوز الفرق رتبة واحدة في 4 دوائر، تتمثل هذه في سرت، أوباري، غريان، العزيزية.

إلا أن الفجوة تتسع بين السكان والناخبين بحيث إنها لا تتجاوز رتبتين في كل من طبرق، والخمس.

رابعاً- توزيع الناخبين على الدوائر الانتخابية:

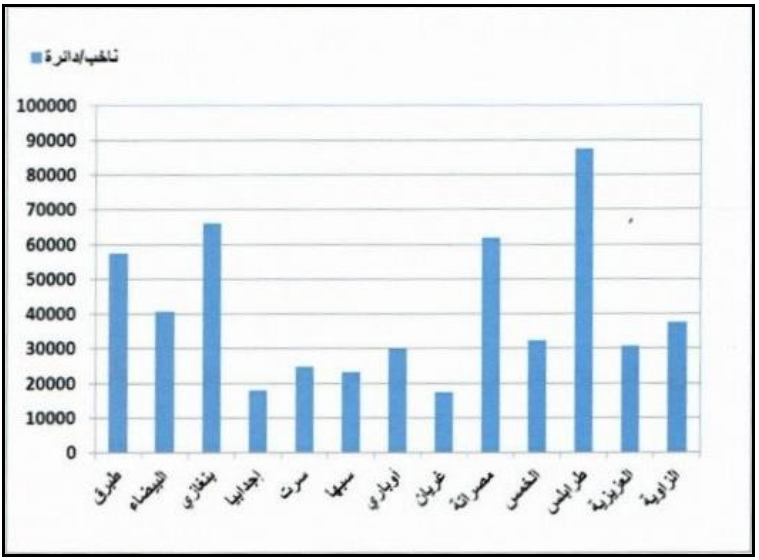
بلغ عدد الدوائر الانتخابية في انتخابات المؤتمر الوطني العام لسنة 2012م 73 دائرة انتخابية.

جدول (3) توزيع الناخبين على الدوائر الانتخابية في انتخابات المؤتمر الوطني العام لعام 2012م

الدوائر الانتخابية الرئيسية	عدد الدوائر	عدد المقاعد	جملة الناخبين	متوسط ناخب/دائرة	الانحراف عن المتوسط العام	درجة التطرف	ناخب/نائب
طبرق	3	11	171828	57276	18017	2.3	15620
البيضاء	4	11	162976	40744	1485	2.2	14816
بنغازي	5	26	330066	66013	26754	4.4	13694
إجدابيا	6	12	106862	17810	-21449	1.4	8905
سرت	3	9	74474	24824	-14435	1	8274
سبها	4	16	92790	23197	-16062	1.2	5799
أوباري	3	15	90225	30075	-9184	1.2	6015
غريان	4	17	243193	17370	-21889	3.3	14305
مصراته	4	16	247877	61969	22710	3.3	15492
الخمس	5	11	161658	32331	-6928	2.2	14696
طرابلس	8	30	699355	87419	48160	9.4	23311
العزيزية	6	9	183918	30653	-8606	2.5	20435
الزاوية	8	17	300715	37589	-1670	4.0	17689
الإجمالي	73	200	2865937	39259	-	-	14329

المصدر: من إعداد الباحثة اعتماداً على بيانات المفوضية الوطنية العليا للانتخابات، ليبيا 2012م، المرجع السابق.

شكل (5) توزيع عدد الناخبين لكل دائرة انتخابية في انتخابات المؤتمر الوطني العام لعام 2012م



المصدر: من عمل الباحث استناداً إلى بيانات الجدول (3).

ومن خلال الجدول (3) والشكل (5) نجد أن هناك تفاوتاً في توزيع الناخبين على الدوائر الانتخابية في ليبيا، إذ بلغ المتوسط العام لليبيا حوالي 39259 ناخباً/ دائرة حيث ارتفع عدد الناخبين في طبرق، البيضاء، مصراته، طرابلس عن المتوسط العام لليبيا، بينما انخفض متوسط عدد الناخبين في باقي الدوائر عن المتوسط العام، وكانت غريان أقل الدوائر حيث بلغ 17370 ناخباً/ دائرة.

فإذا تم تقسيم الدوائر على أساس عدد الناخبين فإننا نجد أن هناك سوء توزيع جغرافي للناخبين بين الدوائر الانتخابية أي زيادة الانحراف عن المتوسط ونتيجة لهذا التفاوت في متوسط عدد الناخبين ظهرت درجة من التطرف، أي البعد عن المساواة بالنسبة لتوزيع الناخبين في الدوائر الانتخابية.

كما أن هذا التفاوت يظهر بين عدد الناخبين وعدد ممثليهم من نواب ويعطي عدم التوافق في عدد الناخبين بعض الدوائر الانتخابية أفضلية على حساب الدوائر الأخرى، ففي دوائر سبها يمثل الناخب الواحد في المتوسط حوالي 5799 ناخب/ نائب، بينما تصل هذه القيمة في المتوسط إلى حوالي 23 ألف ناخب/ نائب في دائرة طرابلس وتليها العزيزية 20 ألف ناخب/ نائب ثم الزاوية 17 ألف ناخب/ نائب.

وتقسيم الدوائر الانتخابية في ليبيا على هذا الأساس يكون غير مناسب ولا يكفل التمثيل الكافي للسكان؛ لأن متوسط عدد الناخبين لكل نائب على مستوى ليبيا بلغ حوالي 14329 ناخب/ نائب.

ويتضح مما سبق أنه لا توجد عدالة أو مساواة في توزيع الناخبين على الدوائر الانتخابية؛ لأنه لكي تكون هناك عدالة في التقسيم يجب أن يكون متوسط عدد الناخبين لكل دائرة يدور حول هذا المتوسط، ولا يكون بهذا التفاوت الكبير.

في ليبيا تم تقسيم الدوائر على أساس جملة السكان والمساحة الجغرافية لعدة اعتبارات منها المساحات الشاسعة الصحراوية بليبيا وقلة السكان وتوزيعهم غير المنتظم على مساحة الأراضي وظروف البلاد التي مرت بها ليبيا في فترة الإعداد للانتخابات والتهجير الكبير لليبيين في داخل البلاد وخارجها.

خامساً- توزيع الناخبين على مراكز الاقتراع:

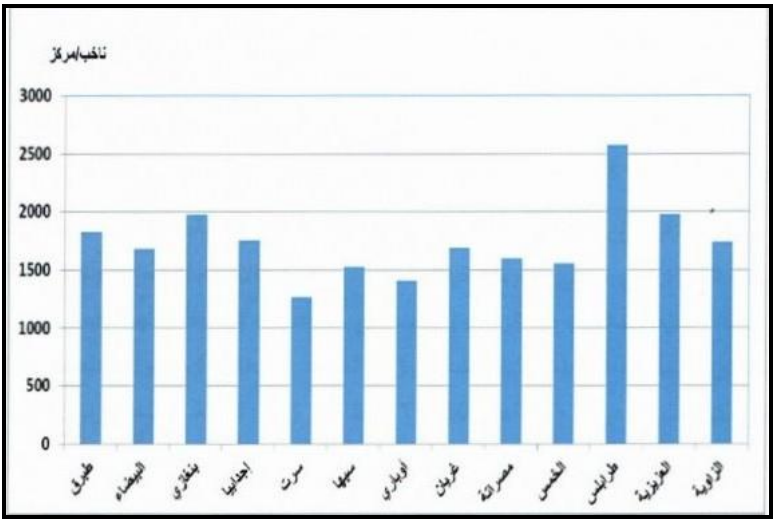
بلغ عدد مراكز الاقتراع 1544 مركز اقتراع في انتخابات المؤتمر الوطني العام 2012م.

جدول (4) توزيع الناخبين على مراكز الاقتراع في انتخابات المؤتمر الوطني العام لعام 2012م

الدوائر الانتخابية الرئيسية	عدد المراكز	جملة الناخبين	متوسط ناخب/مركز	الانحراف عن المتوسط العام
طبرق	94	171828	1827	-29
البيضاء	97	162976	1680	-176
بنغازي	167	330066	1976	120
إجدابيا	61	106862	1751	-105
سرت	59	74474	1262	-594
سبها	61	92790	1521	-335
أوباري	64	90225	1409	-447
غريان	144	243193	1688	-168
مصراته	155	247877	1599	-257
الخمس	104	161658	1554	-302
طرابلس	272	699355	2571	715
العزيزية	93	183918	1977	121
الزاوية	173	300715	1738	-188
الإجمالي	1544	2865937	1856	-

المصدر: من إعداد الباحثة اعتماداً على بيانات المفوضية الوطنية العليا للانتخابات، ليبيا 2012م، المرجع السابق.

شكل (6) توزيع عدد الناخبين لكل مركز اقتراع في انتخابات المؤتمر الوطني العام لعام 2012م



المصدر: من عمل الباحثة استناداً إلى بيانات الجدول (4).

ومن خلال الجدول (4) نجد أن متوسط عدد الناخبين في بعض الدوائر الرئيسية ارتفع عن المتوسط العام لليبيا، وهذه الدوائر هي بنغازي، طرابلس، العزيزية، الزاوية، وكان أعلى متوسط لعدد الناخبين في مراكز المنطقة الغربية، حيث تأتي طرابلس في المرتبة الأولى بمتوسط 2571 ناخب/ مركز، ثم العزيزية في المرتبة الثانية بمتوسط 1977 ناخب/ مركز شكل (6).

وقد قامت المفوضية بإضافة الوقت الكافي للناخبين للإدلاء بأصواتهم حيث فتحت مراكز الاقتراع في برقة من الساعة 7 مساءً، وأغلقت منتصف الليل، كما تم فتح مراكز في الكفرة وأغلقت في اليوم التالي لاستحالة تمكن جميع الناخبين المقيدين من الإدلاء بأصواتهم في الوقت المحدد، حيث إن الوقت المحدد ينحصر من الساعة الثامنة صباحاً وحتى الساعة الثامنة مساءً، أي لا تزيد عن اثنتي عشر ساعة، خاصة

وأن البيئة الأمنية في ليبيا كانت مضطربة في الفترة التي سبقت الانتخابات تسببت في إغلاق بعض المراكز وتأخر فتح بعضها، وقد تم تجميع محطات متعددة في مكان واحد، وفي بعض الحالات مع صندوق اقتراع واحد يخدم محطات متعددة، كما تم السماح للناخبين المسجلين من التصويت في أي مركز من مراكز الاقتراع في المنطقة حتى وإن كان اسمه غير مسجل في ذلك المركز.

كما نلاحظ من الجدول أيضاً انخفاض متوسط عدد الناخبين في مراكز الاقتراع عن المتوسط العام لليبيا في باقي دوائر ليبيا، وكانت سرت أقل الدوائر الانتخابية، حيث بلغ حوالي 1262 ناخب/ مركز، وبالتالي فإننا نجد عدم المساواة في توزيع الناخبين على مراكز الاقتراع.

دعا للمشاركة في الانتخابات أكثر من مليونين وثمانمائة ألف ناخب (2865937) بنسبة 78.5% من عدد الذين لهم حق المشاركة في الانتخابات البالغ عددهم 3.6 مليون بحسب أرقام المفوضية العليا للانتخابات بعد أن مددت فترة التسجيل لغاية منتصف مايو 2012م[1].

ويدل هذا الرقم الذي يزيد على نصف عدد السكان بأن الأغلبية الساحقة من الليبيين تقرر بحكم صناديق الاقتراع مما يضيف ثقلاً معنوياً إلى الانتخابات، ويبلغ عدد المرشحين في هذا الاحتفال الانتخابي 2501 مرشحاً مستقلاً. أما الرقم القياسي فيمثل في عدد (الكيانات السياسية)[2] المسجلة والذي تجاوز 377 قائمة لا

([1]) مصطفى عبد الله خشيم، انتخابات المؤتمر الوطني في ليبيا، مسار التحول الديمقراطي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مجلة المستقبل العربي، عدد 406، ديسمبر 2012م، ص125.

([2]) الكيانات السياسية: مجموعة من الأفراد أو تجمع سياسي أو ائتلاف سياسي يقدمون قائمة ترشيح وهو اتفاق سياسي لغرض المشاركة في انتخابات المؤتمر الوطني العام، ويجب أن يوثق لدى أحد محرري العقود المعتمدين على ألا يقل عدد الأعضاء المنتسبين إليه عن ثلاثة أعضاء.

تخضع لأي قانون منظم لها بلغ عددهم 1206 مرشحاً[1]، إلا أن عدد الذين أدلوا بأصواتهم بلغ 1768605 بنسبة 61.6% من المسجلين، وقد قاموا بالتصويت لإيمانهم بأن الانتخابات وصندوق الاقتراع هو الطريق الوحيد للوصول إلى الدولة الديمقراطية، ورغبتهم في تحقيق الحرية من خلال صنع القرار والمشاركة في الحياة السياسية، وقد كان عددٌ كبيرٌ من الذين صوتوا غير مقتنعين بالانتخابات، وكان هدفهم الإسراع للخلاص من الأزمة وإنهاء المرحلة الانتقالية، إلا أن هناك عدداً كبيراً لم يشارك في الانتخابات.

فمن خلال الجدول (5) والشكل (7) نجد أن عدد الناخبين المسجلين انخفض في كل الدوائر من 2765935 ناخباً بنسبة 78.5% من جملة الذين لهم حق القيد إلى 1768705 ناخباً من الذين أدلوا بأصواتهم بنسبة 48.4% من جملة الذين لهم حق القيد منهم 1081331 ناخباً بنسبة 61.1% و687274 ناخباً بنسبة 37.9% من جملة الذين أدلوا بأصواتهم يوم الانتخاب.

فهناك عوامل أثرت على العملية الانتخابية، وبالتالي فإن المشكلة الحقيقية في قضية الانتخاب والعملية الانتخابية ليست فقط غياب الخبرة ودورها في ممارسة كيفية الحق الانتخابي، حيث لم تقم المفوضية بإعلان الناخبين بأن الدائرة الفرعية التي سجلوا بها هي نفس الدائرة الفرعية التي ينتخبون داخلها، كما لم يكن هناك نظام الكتروني لتسجيل الناخبين، وبالتالي فقد قام عدد من الناخبين بالتسجيل في أكثر من دائرة، كما أن الانتخابات جرت في وسط تحديات سياسية وأمنية وخلافات في الرؤى وصلت إلى حد الدعوة إلى مقاطعتها في بعض المناطق الليبية، إذ أثير لغط كبير بشأن توزيع المقاعد الانتخابية وحصول المنطقة الغربية على أكبر نسبة

(1) التقرير النهائي لفريق الاتحاد الأوروبي لتقييم الانتخابات في ليبيا، انتخابات المؤتمر الوطني العام، ص5.

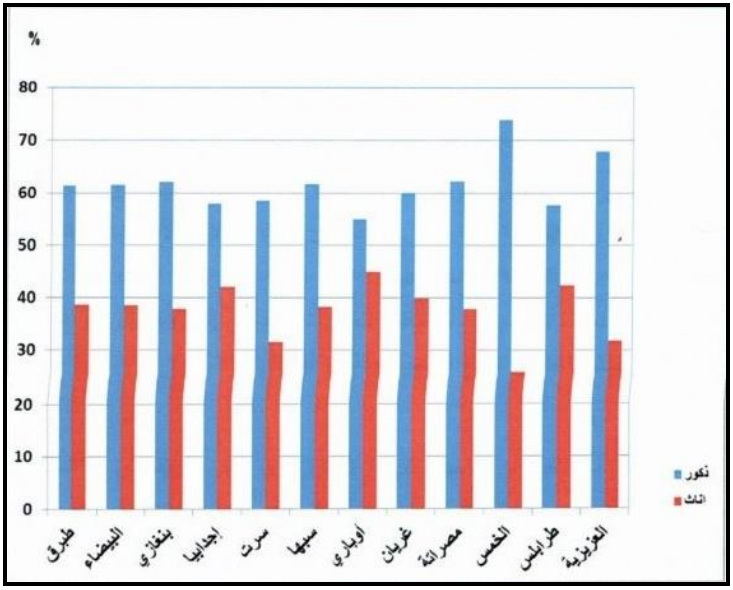
من المقاعد، وهناك مشاكل تتعلق بالمواطنين المهجرين أثناء الثورة كأهالي تاورغاء، وبعض المناطق الأخرى، وتشمل دعاة الفدرالية في شرق ليبيا التحدي الأكبر حيث دعوا إلى مقاطعة الانتخابات خوفاً من التهميش، ويرى البعض أن الوضع الأمني الهش في ظل انتشار ظاهرة السلاح ووجود المليشيات في معظم المناطق الليبية سبب في انخفاض عدد الناخبين.

جدول (5) التوزيع النسبي للناخبين الذين أدلوا بأصواتهم في انتخابات المؤتمر الوطني العام / لعام 2012م

الدائرة الانتخابية الرئيسية	الذين لهم حق القيد	جملة الناخبين		الناخبون الذين أدلوا بأصواتهم	ذكور	%	إناث	%
		عدد	%					
طبرق	202162	171828	84.9	95168	58398	61.4	36770	38.6
البيضاء	246825	162976	66	85696	52722	61.5	32974	38.5
بنغازي	430878	330066	76	216404	134393	62.1	82011	37.9
إجدابيا	136517	106862	78	65231	37775	57.9	27456	42.1
سرت	119928	74474	62	31386	21485	58.5	9901	31.5
سبها	130492	92790	71.1	51637	31847	61.7	19790	38.3
أوباري	113140	90225	79.7	53711	29529	55	24182	45
غريان	262481	243193	92.6	141157	84702	58.6	56455	40
مصراته	336295	247877	73.7	169698	105470	62.2	64228	37.8
الخمس	252811	161658	57.4	87938	64988	74	22950	26.1
طرابلس	749581	699355	97	502654	289751	57.6	212903	42.4
العزيزية	293935	183918	62.5	93176	63376	68	29800	32
الزاوية	377174	300715	79.7	174749	106895	61.2	67854	38.8
الإجمالي	3657637	2865937	78.5	1768605	1081331	61.1	687274	38.9

المصدر: المفوضية الوطنية العليا للانتخابات، ليبيا، 2012م، الهيئة العامة للمعلومات، النتائج النهائية للتعداد العام للسكان لسنة 2006م، المرجع السابق.

شكل (7) توزيع الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم في انتخابات المؤتمر الوطني العام لعام 2012م



المصدر: من عمل الباحثة استناداً إلى بيانات الجدول (5).

الناخبون النازحون:

لغرض انتخابات المؤتمر الوطني العام حددت المفوضية الوطنية العليا للانتخابات مناطق للنازحين داخلياً بسبب نزاع 2011م وبتشجيع من المفوضية للمشاركة السياسية للنازحين تمكن هؤلاء النازحين من مناطق مصراته، تاورغاء، القواليش، الأصابعة، يفرن والمشاشية من الإدلاء بأصواتهم في مراكز التسجيل البالغة 14 مركزاً خاصاً في طرابلس، بنغازي، الخمس، سبها، غريان، سرت. وتم إضافة وقت لاحق للاعتراف بالنازحين من بني وليد، وقد وصل عدد الناخبين النازحين في ليبيا 14104 ناخباً. وكان الناخبون من تاورغاء أكبر مجموعة من النازحين حيث بلغ عددهم 12104 ناخباً مسجلاً، أما المناطق الأخرى فقد كان عدد الناخبين المسجلين المشاشية 1470 ناخباً، وبني وليد 441 ناخباً، ومصراته

89 ناخباً، وقد تعاملت محطات الاقتراع في كل من طرابلس وبنغازي مع أكبر عدد ممكن من الناخبين المسجلين حيث بلغ العدد 6142 في طرابلس و4372 في بنغازي[1].

الناخبون في الخارج:

حددت المفوضية الوطنية العليا ستة بلدان للتصويت من خارج البلاد، كما أشرنا سابقاً وتم التصويت بإشراف كل من المفوضية العليا للانتخابات ومنظمة الهجرة الدولية.

وقد كان عدد الناخبين حوالي 7672 ناخباً من كل الدول الستة، وتمثل منطقة بنغازي 2278 وطرابلس 2066 أعلى الأرقام من حيث الإدلاء بالأصوات، وقد سجلت في الأردن 2039 والمملكة المتحدة على 1852 صوتاً، بينما بقية الدول سجلت كل منها أقل من 700 ناخب، وقد تم إرسال نتائج التصويت بالخارج الكترونياً إلى مراكز التجميع بطرابلس، وإدماجها ضمن نتائج التصويت داخل البلاد[2].

النتائــج:

توصلت الباحثة إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها في الآتي:

- إن الناخبين تقريباً لا يتوزعون بنفس طريقة توزيع السكان في مناطق ليبيا ويرجع ذلك إلى التابين في اهتمام السكان بالعملية الانتخابية والقيد في سجل الناخبين.

(1) التقرير النهائي لفريق الاتحاد الأوروبي لتقييم الانتخابات في ليبيا، المرجع السابق، ص17.

(2) المرجع السابق نفسه، ص17.

- نجد أن هناك قدم مساوة في توزيع الناخبين على الدوائر الانتخابية، فرغم أن عدد المقاعد المخصصة بكل دائرة يضبط وفقاً لعدد السكان إلا أن هناك اختلافًا كبيرًا يبين عدد الناخبين حسب الدوائر الانتخابية.

- نجد أن هناك عدم مساواة في توزيع الناخبين على الدوائر الانتخابية.

- يتباين توزيع الناخبين على مراكز الاقتراع حيث ارتفع عدد الناخبين في بعض مراكز الاقتراع في حين هناك مراكز أخرى تستحمل عدد أكثر من الناخبين.

- لم تقم المفوضية بوضع ضوابط تحدد عملية تسجيل الناخبين، فمن جهة لم تضع نظامنا إلكترونياً لتسجيل الناخبين كما لم يتم إعلان الناخبين أن الدائرة الفرعية للانتخابات التي سجلوا بها هي نفسها الدائرة التي يتكون داخلها.

- كما أن الانتخابات جرت وسط تحديات سياسية وأمنية وخلافات في الرؤى وصلت إلى حد مقاطعتها في بعض المناطق الليبية، ونتج عن ذلك انخفاض عدد الناخبين.

التوصيات:

بناءً على نتائج البحث توصي الباحثة بالآتي:

- تسجيل الناخبين أمر ضروري لشرعية الانتخابات، فلابد من إنشاء نظام إلكتروني لتحسين تسجيل الناخبين.
- ينبغي توسيع برامج توعية، وتثقيف للناخبين قبل الانتخابات؛ لتعميق فهم الناخبين للعملية الانتخابية، وتشجيع مشاركة جميع الناخبين المؤهلين والأميين

وسكان المناطق الريفية البعيدة، ومجموعة النازحين استجابة لضرورة الحماية الكاملة لحقوقهم في المشاركة السياسية والمدنية.

- يجب أن يتم اتخاذ الإجراءات الأمنية خلال عملية الانتخابات المستقبلية، ولكن من الضروري إعلان العامة بطبيعة الإجراءات الأمنية المتخذة، ولا يعتمد الإحساس بالإحسان على وصول إجراءات أمنية، ولكنه يعتمد على معرفة المواطنين، وتوقعهم بهذه الإجراءات الأمنية.

الخاتمة:

رغم عدم جاهزية ليبيا لمثل هذا الاستحقاق الانتخابي إلا أن الإقبال الجيد على الانتخابات أثبت نجاح الانتخابات ورضا الناخبين عليها بالنسبة لحداثة هذه التجربة وسط هذه التحديات باعتبار أن المؤتمر الوطني العام يمثل مرحلة أساسية في عملية الانتقال الديمقراطي المستهلة إثر الثورة، وإن الانتخابات مجرد بداية لعملية انتقالية طويلة بدأ من كتابة الدستور وتشكيل حكومة جديدة خاصة، وأن الانتخابات ذات أهمية رمزية في جعل البلاد تخرج من الفوضى، وتوفر مستوى من الشرعية على المؤسسات السياسية في البلاد التي كانت مفقودة خلال المرحلة الانتقالية، وظهر بشدة تصميم وعزم الشعب الليبي لبناء ليبيا الجديدة، وأعطت انطباعاً وكأن الليبيين لم ينقطعوا عن ممارسة حقهم الانتخابي منذ مشاركته في آخر انتخابات له سنة 1965م.

قائمة المصادر والمراجع

1) التقرير النهائي لفريق الاتحاد الأوروبي لتقييم الانتخابات في ليبيا، انتخابات المؤتمر الوطني العام، 2012م.
2) الهيئة العامة للمعلومات، النتائج النهائية للتعداد العام للسكان لسنة 2006م.
3) المفوضية العليا للانتخابات، ليبيا، 2012م.
4) خشيم، مصطفى عبد الله، انتخابات المؤتمر الوطني العام في ليبيا، مسار التحول الديمقراطي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مجلة المستقبل العربي، عدد 406، ديسمبر 2012م.
5) الشرقاوي، سعاد، وعبد الله ناصف، نظم الانتخابات في العالم وفي مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994م.
6) الأمين، زحل محمد، القانون الدستوري والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطبع والنشر، القاهرة، 2001م.
7) شرف، عبد العزيز طريح، جغرافية ليبيا، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1971م.
8) فهمي، عمر حلمي، الانتخابات وأثره في الحياة السياسية والحزبية، القاهرة، دار الثقافة الجامعية بجامعة عين شمس، 1988م.

الاعتزال عند الجاحظ

إعداد: أ. كميلة محمد محمد عبد الله•

المقدمة:

المعتزلة هي أهم فرقة من فرق علم الكلام، وقد اختلف حول السبب الذي من أجله سموا بهذا الاسم، فقيل: سموا معتزلة؛ لأنّ أستاذهم واصل بن عطاء اعتزل حلقة الحسن البصري، وكان أحد تلاميذه، وأنشأ لنفسه حلقة خاصة به فسمى أصحابه بالمعتزلة، وقيل: سميت المعتزلة بهذا الاسم لغلبة نزعة الزهد والاعتدال عليها، وكان هدف المعتزلة الأساسي هو الدفاع عن الدين والعقيدة الإسلامية، وما يتصل بها من مسائل تتصل بتوحيد الله وتنزيهه عن التشبيه، وحقائق النبوّة ومسائل العقاب والثواب في الآخرة، وغير ذلك من أمور العقيدة والدين، وكانوا يمثلون تياراً صلباً قوياً أمام بعض الاتجاهات الدينية كالمرجئة والجبرية والرافضة والنصارى والدهريين وغير هؤلاء من أصحاب النحل والملل، فقد نشأت المعتزلة في البصرة، وكان سبيلهم الذي سلكوه في حججهم هو الإقناع والقدرة على البيان بدرجة جذبت إليهم أسماع الناس وأنظارهم في كل مكان، واستحوذت على عقول الشباب وألبابهم، فذاع صيتهم في الآفاق، وكثر مناصريهم، وخاصةً أهل العلم والمعرفة مثل الجاحظ الذي يعتبر علم من أعلام المعتزلة، عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والنصف الأول من القرن الثالث الهجري، وكانت ولادته وحياته بمدينة البصرة التي تموّج حينذاك بألوان مختلفة من الدراسات الأدبية والعلمية والفلسفية، وكان تلميذاً للمتكلم الكبير إبراهيم بن سيار النظام الذي كان قوي الحجة، ساطع

• كلية الآداب والعلوم قصر الأخيار جامعة المرقب

البرهان، خبيراً بمسالك الجدل، فكثر أتباعه، وقد تتلمذ عليه الجاحظ، وتأثر به تأثراً شديداً واعتنق فكرة الاعتزال.

فقد كان الجاحظ من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، كما عُرف الجاحظ اطلاعه على كثير من كتب الفلسفة، وروّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة في كتاباته الأدبية، فاستطاع أن يدس أفكاره المعتزلية في كتاباته، فهو يعتبر من مؤسسي إحدى فرق المعتزلة، والتي تسمى الجاحظية، حيث انفرد الجاحظ عن أصحابها في آرائه في الاعتزال بمسائل عديدة تحتاج إلى دراسة وتوضيح، وما تميز به عن فرق المعتزلة الأخرى.

واقتضت خطة البحث أن تتناول ترجمة للجاحظ بأن تشمل اسمه، ولقبه، ومولده، ونشأته، وثقافته، ومؤلفاته، ووفاته، وكذلك التحدث عن مفهوم الاعتزال لغةً واصطلاحاً، ونشأة الاعتزال، وأبرز رواده، وأخيراً نبحث عن النظرة الاعتزالية عند الجاحظ.

ونختم البحث ببعض النتائج التي خلص إليها البحث.

المبحث الأول: ترجمة الجاحظ

أولاً- اسمه ولقبه:

هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي أبو عثمان الشهير بالجاحظ، ومولى أبي القلمس عمرو بن قلع الفقمي، من موالي كنانة[1]، وإنّ جده

[1]- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، (ت: 911هـ)، المكتبة المصرية: صيدا، بيروت – لبنان، تحقيق: محمد أبو الفضل، (د.ط)، ج128/2؛ ومعجم تراجم الشعراء الكبير، تأليف: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة – مصر، ط 1427هـ – 2006م، ج127/2؛ والأعلام، تأليف: خير الدين بن محمود بن محمد بن

بلقب فزارة كان عبداً أسود اللون[1]، وهو أديب العربية الأكبر في العصر العباسي في النثر الفني[2]، واختلف المؤرخون حول أصله، قال بعضهم: أنّه عربي أصيل، وقال آخرون: إنّه يعود إلى عناصر إفريقية، وقد كان أسود اللون، وأبو عثمان هو معلم الأدباء في عصره وجميع العصور الأخرى، وكذلك أخذ عنه كبار العلماء والأدباء والكُتّاب[3]، وهو أديب وناقد ومؤلف وليس شاعراً[4].

وقد تلقى الفصاحة شفاهاً[5]، وقيل: إنّ الجاحظ أشبه بآلة مصورة، فليس هناك شيء يقرؤه إلاّ ويرتسم في ذهنه[6].

أماّ لقبه (الجاحظ) فقيل: إنّه لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، وعُرِف بذلك اللقب في العصر العباسي[7]، وكذلك لُقِّب بالحدق، وقيل: سبب تلقيبه بذلك هو كبر

علي بن فارس الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، ج74/15؛ ومعجم الأدباء، تأليف: ياقوت الحموي، دار المشرق، بيروت – لبنان، ط4، ج74/16.

[1]– تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، تأليف: شوقي ضيف، دار المعارف كرنيش النيل، القاهرة – مصر، ط10، 1996م، ج587/4.

[2]– الأدب العباسي النثر، تأليف: د. سامي يوسف أبو زيد، دار المسيرة، عمان – الأردن، (د.ط)، ص83.

[3]–ينظر: النثر الفني في العصر العباسي الأول: اتجاهاته وتطوره، تأليف: د. محمد عبد الغني الشيخ، الدار العربية للكتاب، المطبعة العربية – تونس، ط3، 1988، ص348.

[4]–ينظر: الآداب العربية في العصر العباسي الأول، تأليف: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ميدان الأزهر شارع الصنادقية بمصر، (د.ط) (د.ت)، ص353.

[5]– ينظر: الأدب العباسي النثر، د. سامي أبوزيد، مرجع سابق، ص84.

[6]– ينظر: تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني، د. شوق ضيف، ج589/4.

[7]– ينظر: الآداب العربية في العصر العباسي الأول، محمد خفاجي، مرجع سابق، ج334/1.

حدقته[1]، ولُقِّب أيضاً بشيخ الكتّاب، وكان يعرف بهذا اللقب في حياته وبعد مماته[2].

ثانياً- مولده ونشأته:

وُلِدَ الجاحظ بالبصرة، في أوج ازدهارها العلمي والأدبي والثقافي، واختلف في تاريخ مولده، ولكنّهم يكادون يتفقون على تاريخ وفاته وهو (255 هـ)، وإنّه عمّر نحو 96 عاماً، فيكون ميلاده سنة (159 هـ)، أي إنّه وُلِدَ في زمن الخليفة العباسي المهدي (158 – 169 هـ)، وتوفى في عهد المعتز سنة (252 – 255هـ)، وهذا يعني أنّ الجاحظ عاصر اثني عشرة خليفة[3]، ونشأ على رغبة في العلم، وكان يخالط المسجدين، فأخذ العلم عن شيوخه والأدب عن أئمته[4].

فقد وُلِدَ في البصرة في كنف أبوين فقيرين، ولم يلبث أن فقد والده، وهو طفل صغير[5]، وظنّ بعض منهم إنّه وُلِدَ في العقد السادس من القرن الثاني الهجري[6]، حيث تروي لنا كتب التراجم أنّ الجاحظ كان ذميم الخِلْقة، قصير القامة،

1- ينظر: تاريخ علوم البلاغة، تأليف: أحمد مصطفى المراغي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط1، 1369هـ - 1950م، ص66.

2- ينظر: الآداب العربية، محمد خفاجي، مرجع سابق، ج353/1.

3- ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت – لبنان، (د.ط) (د.ت)، ج470/3، 471.

4- ينظر: البخلاء، تأليف: أبو عثمان عمرو الجاحظ، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، 2000م، ج587/4.

5- ينظر: الأدب العباسي النثر، د. سامي أبوزيد، مرجع سابق، ص84.

6- ينظر: تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف، مرجع سابق، ج587/4.

وله في قبحه أخبار طريفة، منها قوله: ذكرتُ للمتوكل لتأديب بعض ولده، فلمّا رآني استبشع منظري، فأمر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني[1].

ونشأ في البصرة فقيراً يعيش في ضيق وحيرة[2]، والقصة التي وردت عنه أنّه كان يبيع الخبز والسمك بسيحان أحد نهيرات البصرة، وإنّ نشأته كانت بسيطة وكان في حاجة إلى أن يكسب رزقه، ويروى عنه أنّ أمّه ضاقت في انشغاله في الدرس والقراءة، فطلب منها ذات يومٍ طعاماً، فجاءته بطبق مليء بكراريس، وقالت له: ليس عندي من طعامٍ سوى هذه الكراريس، والعبرة من ذلك تنبيهه إلى التكسب، فذهب إلى الجامع حزيناً، ولقيه مؤيس بن عمران أحد رفاقه الأثرياء في الدرس، فسأله ما شأنك؟ فحدّثه بحديث أمه، فذهب به إلى منزله وأعطاه خمسين ديناراً[3]، فأخذها فرحاً فدخل السوق واشترى الدقيق وحمله الحمّالون إلى بيته، وسألته أمّه من أين لك هذا؟ فقال الجاحظ إلى أمّه: من الكراريس التي أعطيتني إياهم، وكأنّ مؤيس ابن عمران كان رمزاً مبكراً لما سيجيبه من أموال وعطايا من الخلفاء والوزراء، ولم يقف تثقفه عند المسجد، فكان يأخذ على بعض المشايخ، ومنهم الأصمعي، وأبي عبيدة، ويمتاز الجاحظ بذكاء نادر، وعُرِف بقوة الملاحظة، وسعة الثقافة وعمقها، وحرية الرأي والفكر، وبراعته في كثير من العلوم الطبيعية والعقلية، بالإضافة إلى علوم الأدب والكلام، كما عُرِف بحبه وشغفه بالقراءة والتجربة[4].

---

[1]- ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، مرجع سابق، ج471/3.

[2]- ينظر: الآداب العربية في العصر العباسي الأول، محمد عبد المنعم خفاجي، مرجع سابق، ج334/1.

[3]- ينظر: تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني، شوقي ضيف، مرجع سابق، ج588/4.

[4]- ينظر: النثر الفني في العصر العباسي الأول: اتجاهاته وتطوره، محمد عبد الغني، مرجع سابق، ص349.

وقيل عنه: "إنّه زعيم البيان العربي، وهو كذلك أحد زعماء المكتبة العربية"[1]، والجاحظ من كبار رجال المعتزلة، وكذلك من مؤسسي إحدى فرق المعتزلة[2]، "وكان أبو عثمان الجاحظ من أصحاب النظام، واسع العلم بالكلام، كثير التبحر"[3].

أمّا عن وفاته:

أصيب الجاحظ في أواخر عمره بالفالج، فكان يطلي نصفه الأيمن بالصندل والكافور لشدة حرارته، ونصفه الأيسر لو قرض بالمقاريض لما أحسّه من شدة برده، فكان يقول في مرضه: اصطلحت على جسدي الأضداد، إن أكلت بارداً أخذ برجلي، وإن أكلتُ حارّاً أخذ برأسي، فكان يقول: أنا من جانبي الأيسر مفلوج، فلو قرضته بالمقاريض ما علمت به، ومن جانبي الأيمن مُنَقْرس، فلو مرّ به الذباب لألمت، وبي حصاة لا ينسرح لي البول معها، وأشد ما عليَّ ست وتسعون سنة[4].

فلم يلبث الجاحظ أن ثقلت عليه وطأة السنين، فتوفى في سنة خمس وخمسين ومائتين بالبصرة، وعمره تسعون سنة[5].

المبحث الثاني: الاعتزال عند الجاحظ

أولاً- الاعتزال لغةً واصطلاحاً:

---

[1]- الحيوان، تأليف: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط1، (د.ط) (د.ت)، ج3/1.

[2]- ينظر: النقد الأدبي ومدارسه عند العرب، تأليف: أ. قصي الحسين، دار مكتبة الهلال، بيروت – لبنان، (د.ط) (د.ت)، ص91.

[3]- معجم الأدباء، لياقوت الحموي، مرجع سابق، ج75/16، 76.

[4]- وفيات الأعيان، لأبي العباس بن خلكان، مرجع سابق، ج415/3.

[5]- ينظر: الأدب العباسي النثر، سامي أبوزيد، مرجع سابق، ص86.

الاعتزال لغةً: مأخوذ من اعتزال الشيء، أي تعزله، بمعنى تنحّى عنه، ومنه تعازل القوم، بمعنى تنحّى بعضهم عن بعض، وقوله في التنزيل العزيز: ﴿**وَإِنْ لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُون**﴾[1]، أي أراد: إن لم تؤمنوا بي، فلا تكونوا عليّ ولا معي[2]، وقيل كذلك: (ع ز ل) بمعنى (اعْتَزَلَه) و(تَعَزَّلَهُ) والاسم العُزْلَة، يقال: العُزْلَة عِبَادة، وعَزَله أَفْرَزَه، يقال: أنا عن هذا الأمر (بِمَعْزَلٍ)[3]، وقيل كذلك: إنّ العُزَل والأَعْزَلُ: الذي لا سلاح معه، أي الذي يَعْتَزِل الحَرْب، وقيل كذلك: عَزَلَ الشيء، يَعْزِلُه عَزْلاً، وعَزَّلَهُ فاعْتَزَل، والعَزَلُ وتَعَزَّلَ معناه نحّاه جانباً فتنحّى، ورد على ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ**﴾[4]، أي أنّهم لمّا رموا بالنجوم منعوا من السمع، وقيل كذلك: العَزْلُ يعني عَزْلَ الماء عن النساء حذر الحمل، وقال أحد العلماء: العَزْلُ عَزْل الرجل الماء عن جاريته إذا جامعها لئلاّ تحمل[5]، وقيل: المعزل هو المعزل عن كذا: مجانب له، والمكان الذي يُعْزَلُ فيه المرضى عن الأصحاء اتّقاء العدوى، والعزلة أي الانعزال[6].

والاعتزال اصطلاحاً: هو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني للهجرة، وسلكت منهجاً عقلياً متطرفاً في البحث عن العقائد الإسلامية،

---

[1]– سورة الدخان، الآية (21).

[2]– ينظر: المعجم الوسيط، تأليف: شوقي ضيف، دار مكتبة الشروق الدولية، القاهرة – مصر، ط4، 2004م، ص599.

[3]– ينظر: مختار الصحاح، تأليف: الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر، ط3، 1976م، ص430.

[4]– سورة الشعراء، الآية (212).

[5]– ينظر: لسان العرب، تأليف: الإمام العلامة ابن منظور، تحقيق: نخبة من السادة الأساتذة المتخصصين، دار الحديث، القاهرة – مصر، ط5، 2013م، ج233/6، 234.

[6]– ينظر: المعجم الوسيط، شوقي ضيف، مرجع سابق، ص599.

ولها وسائل عقائدية معينة، اعتمدت فيها على العقل والجدل[1]، ولها تعريف آخر وهي امتداد للمرجئة التي ظهرت في العراق على يد واصل بن عطاء[2].

وقيل كذلك: هي فرقة من المتكلمين يخالفون أهل السنة في بعض معتقداتهم[3]، والمعتزلة أيضاً: تطلق على جماعة مترابطة تتعاون على مهاجمة الإسلام ونفي صفات الله تعالى، كالعلم والقدرة على الخلق، وأنّه مريداً بإرادة غير ذاته[4].

ثانياً- نشأة الاعتزال، وأبرز رواده:

المعتزلة فرق كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (80 – 131هـ) (690 – 748 ميلادي) في البصرة في أواخر العصر الأموي، وقد ازدهرت في العصر العباسي[5]، فبداية نشأتها كانت في بلاد العراق التي كانت

---

[1]- ينظر: الفرق والجماعات الإسلامية إسلام بلا مذاهب، تأليف: د. مصطفى الشكعة، الدار المصرية، القاهرة – مصر، ط8، 1991م، ج399/3.

[2]- ينظر: الزندقة والزنادقة في الأدب العربي من الجاهلية وحتى القرن الثالث الهجري، تأليف: د. جرجس داود داود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 2004، ص133.

[3]- ينظر: المعجم الوسيط، شوقي ضيف، مرجع سابق، ص599.

[4]- ينظر: ظهر الإسلام، تأليف: أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2004م، ج19/4.

5- ينظر: مجالس الإسلام، تأليف: حيدر بامات، تحقيق: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة – مصر، (د.ط) (د.ت)، ج13،14/1.

مهداً للحضارتين الفارسية والسامية، وقد ابتدأت المعتزلة منذ نشأتها طائفة دينية لا دخل لها في السياسة على عكس ما كانت الفرق الأخرى كالشيعة مثلاً[1].

وإنّ أهم عصر في تاريخ المعتزلة كان من سنة 100هـ إلى سنة 255هـ[2]، وغلبت على المعتزلة أيام ازدهارها النزعة العقلية، فاعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بالفكر قبل السمع[3]، ويرجع كذلك سبب ظهور المعتزلة هو واصل بن عطاء الذي يقول: "إنّه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر، فالعبد هو الفاعل للخير، والشر، والإيمان، والكفر، والطاعة، والمعصية، والرب تعالى أقدره على ذلك كلّه"[4].

ويرى كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يعودوا بنشأة المعتزلة إلى أيام الحسن البصري، وبالتحديد إلى ظهور واصل بن عطاء، ولكن الحقيقة أنّها لا يمكن أن تكون بهذه السهولة، وإنّ الاعتزال أو ما نشأ من القدرية، وهي فرقة من فرق السلف، كانت تقول بالقدر خيره وشرّه، باختيار في أفعاله ليعاقب عليها أو يثاب عليها[5]، وإنّ نشأة المعتزلة ترجع إلى أصول خمسة وهي: التوحيد: ويعنون به إثبات وحدانية الله ونفي المثل عنه، والعدل: ويعنون به قياس أحكام الله على ما يقتضيه العقل والحكمة، والوعد والوعيد: وهو الأصل الثالث، فهو أنّ الله لا يعفو

1- ينظر: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الأول، تأليف: حسين إبراهيم حسن، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط15، سنة 2001، ج2/11،10.

2- ينظر: ضحى الإسلام، تأليف: أحمد أمين، دار الكتب العالمية، بيروت – لبنان، ط1، 2004م، ج68/3.

3- ينظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، تأليف: علي فهمي خشيم، الشركة العامة للنشر والتوزيع، باب العزيزية، طرابلس – ليبيا، ط2، 1976م، ص105.

4- المرجع السابق، ص105.

5- المرجع السابق، ص23.

لمرتكب الكبائر إلاّ بالتوبة، وإنّه لصادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته[1]، والمنزلة بين المنزلتين: وهو الأصل الرابع، يوضح حكم الفاسق في الدنيا عند المعتزلة[2]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو الأصل الخامس، هذا الأصل يوضح موقف المعتزلة من أصحاب الكبائر سواء كانوا حكاماً أو محكومين، وأجمعت في هذا الأصل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع الإمكان والقدرة باللسان[3]، وأكثر ما يميز المعتزلة هو عنايتهم إلى أبعد حد، بتخليص مبدأ التوحيد من كل فكرة لاحقها تمكن أن تكدره أو تشوهه[4]، واختلفت رؤية العلماء في ظهور الاعتزال، واتجهت هذه الرؤية وجهتين، الأولى: أنّ الاعتزال وصل نتيجة النقاش في مسائل عقائدية ودينية، كالحكم على مرتكب الكبيرة، من رأي أصحاب هذا الاتجاه أنّ اسم المعتزلة أطلق عليهم لعدة أسباب:

1- أنّهم اعتزلوا المسلمين بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين.

2- أنّهم قالوا بوجوب اعتزال مرتكب الكبيرة ومقاطعته.

والوجهة الثانية: أنّ الاعتزال نشأ بسبب سياسي، وكذلك يقول أحد العلماء أنّ المعتزلة ليست مذهباً جديداً، أو فرقة، أو أمراً مستحدثاً، وإنّما هو استمرار لما كان عليه الرسول – صلى الله عليه وسلم – وقد لحقهم هذا الاسم بسبب اعتزالهم

1- ينظر: مجالس الإسلام، حيدر بامات، ج195/1.

2- المرجع السابق، ج48/3، 49.

3- ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ج50/3، 51.

4- ينظر: مجالس الإسلام، حيدر بامات، ص196.

الشر، فالواقع أنّ نشأة الاعتزال كانت ثمرة التطور التاريخي لمبادئ فكرية وعقدية وليدة النظر العقلي المجرد في النصوص الدينية[1].

فأساس نشأة المعتزلة اختلاف واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة، وتبعه أحد العلماء في رأيه، وكان هذا في البصرة، وانتشر مذهبهم في العراق، واعتنقه بعض خلفاء بني أُميّة، كما اعتنقه بعض الخلفاء العباسيين، وكان لهم في العصر العباسي مدرستان: إحداهما بالبصرة، والثانية ببغداد، وقام كذلك بين المدرستين جدال وخلاف في كثيرٍ من المسائل[2].

وتأثرت المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وتمكنوا منها، وصبغوها بصبغة دينية، واستغلوها في الجدل والحجاج، والرد على الذين دخلوا الإسلام ظاهراً وقلوبهم تفيض كفراً، فأثاروا الفتن، وولّدوا الشكوك في المسائل الدينية[3]، وفي الحقيقة أنّ المعتزلة قد افترقت عشرين فرقة منها تكفر سائرها نسرد بعضًا منها: **أحدهما:** الواصليّة: وهم أتباع واصل بن عطاء، و**الثانية:** العمرية: مثلهم إلاّ أنّهم فسَّقوا كلا الفريقين، و**الثالثة:** الهُذلية: وهم أتباع أبي الهذيل العلاّف، و**الرابعة:** النظامية: وهم أتباع

1- ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، تأليف: د. مانع ابن محمد الجهني، دار الندوة العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط4، 1420م، ج64/1.

2- ينظر: تبسيط العقائد الإسلامية، تأليف: حسن أيوب، دار القرآن الكريم للعناية بطبعة ونشر علومه، بيروت – لبنان، ط10، (د.ت)، ج243/1.

3- ينظر: منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين، تأليف: أحمد بن علي عسيري، تحقيق: عبد الرحمن التركي، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1431هـ، ج648/1.

إبراهيم بن سيار النظّام، و**الخامسة:** الجاحظية: وهم أتباع عمرو بن عثمان الجاحظ[1].

وورد لنا كذلك قبل بروز المعتزلة كفرقة فكرية على يد واصل بن عطاء كان هناك جدل ديني وفكري بدأ بمقولات جدلية كانت هي الأسس الأولى للفكر المعتزلي، هذه المقولات نوجزها فيما يلي:

منها مقولة إنّ الإنسان حر مختار بشكل مطلق، وهو الذي يخلق أفعاله بنفسه، وكذلك مقولة خلق القرآن ونفي الصفات، ثم بعد ذلك برزت المعتزلة كفرقة كلامية على يد واصل بن عطاء الذي كان تلميذاً للحسن البصري بعد قوله بأنّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين (أي ليس مؤمناً ولا كافراً) وأنّه مخلد في النار إذا لم يتب قبل الموت، وفرقة المعتزلة التي تنسب إليه تسمى الواصلية[2].

والمعروف على المعتزلة أنّها أول من أدخلت المنهاج النحوي الوثيق إلى تفسير القرآن الكريم[3]، فالحقيقة إنّ فرقة المعتزلة كانت أجرأ الفرق على تحليل أعمال الصحابة، ونقدهم وإصدار الحكم عليهم، فالمعتزلة كانوا يحاولون أن ينفوا فكرة النقد التي تحيط ببعض الأشخاص من الصحابة، وتحكيم العقل لهم أو عليهم[4].

1- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، تأليف: شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق – سوريا، ط2، 1982م، ج77/1.

2- ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، تأليف: مانع بن حماد الجهني، ج2/1.

3- ينظر: مجالس الإسلام، حيدر بامات، مرجع سابق، ج199/1.

4- ينظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص91.

ومدرسة المعتزلة تنقسم إلى فرعين: فرع البصرة، وفرع بغداد، وفرع البصرة أسبق من بغداد، وله الفضل في تأسيس مذهب الاعتزال على يد واصل بن عطاء حتى اندثارها وتحللها في المذاهب الأخرى، كالشيعة والأشعرية، ومن أشهر رواد المعتزلة في فرع البصرة ما يلي:

1- واصل بن عطاء:

وهو أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري، ولد سنة 80 هـ بالمدينة توفى سنة 131هـ، فقد كان بليغاً يهجر الراء في خطبته لا يلتغ فيه، وكان يتعلم في مجلس الحسن البصري[1]، ولكن واصل بن عطاء كان أوسع عقلاً وأغزر علماً من غيره من علماء المعتزلة فرع البصرة، وكان له الفضل الأكبر في تأسيس مذهب الاعتزال على أسس علمية، ووضع الخطط لنشره عن طريق إرسال الدعاة في الآفاق ليبشروا الناس، فكان أقدر الناس على الجدل والمناظرة، وكان أوسع معرفة للمذاهب المختلفة في عصره ماهراً عليها في الرد، فكان كثير التأليف، فقد ألّف كتاباً تحدث فيه عن مسألة الرد على المانوية[2].

2- أبو الهُذيل العلاّف:

وُلِدَ أبو الهذيل سنة 135هـ، أي بعد ثلاث سنوات من قيام الدولة العباسية، فهو من أقوى الشخصيات، واسمه هو حمدان بن الهذيل العلاّف، وكان له الفضل في تطعيم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة، فقد كان رئيس الاعتزال في عصره، ولُقِّبَ بالعلاّف؛ لأنّ داره بالبصرة كانت في العلاّفين[3]، فكان أكثر المعتزلة

---

[1]- ينظر: حقيقة البدعة وأحكامها، تأليف: سعيد بن ناصر الغامدي، دار مكتبة الرشد، الرياض – سوريا، (د.ط) (د.ت)، ج117/1.

[2]- ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ج73/3.

[3]- ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ج74/3.

علماً بأقوالهم واختلافاتهم وكان فقيهاً ومحدّثاً، توفى سنة 235هـ في أول خلافة المتوكل[1].

3- النظّام:

هو إبراهيم بن سيّار بن هاني النظَّام البصري، تتلمذ للعلاّف في الاعتزال ثم انفرد عنه، وكوّن مذهباً خاصاً له في بغداد[2]، فقد كان النظّام يمزج بقوة بين الاعتزال والفلسفة، وكان هو الذي يدفع الجاحظ للتزود من جداولها بكل ما يستطيع[3]، وكذلك نجد النظّام يقول: أنّه لابد من وجود الخاطر الذي يبين له هذه المعرفة[4].

فقد كان النظّام آية في النبوغ، وصفاء قريحته، وسعة إطلاعه، وكان ذكائه أقدر من أستاذه العلاّف، حتى حكموا أنّ العلاّف يذوب أمامه، كما يذوب الثلج في الحرارة، توفى النظّام سنة 231 هـ[5].

وأشهر رواد أو أعلام المعتزلة فرع بغداد ما يلي:

1- بشر بن المعتمر:

أبو السهل الهلالي، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، فقد كان له قدرة فائقة في نوعي المخمس والمزوج من الشعر، فكان له الفضل الكبير في بيان أساس البلاغة[6]، وكان له فلسفة مستقلة به، تسمى فلسفة بشرية نسبة إليه[1]، أمّا مذهبه

1- ينظر: تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، مرجع سابق، ج173/4.

2- ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج80/3.

3- ينظر: تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، ج589/4.

4- ينظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص69.

5- ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج79/3، 80.

6- ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ج104/3.

في الاعتزال يظهر في أهم ما بحث فيه وهي مسألة المسئولية أو التبعة، وتناول بحثه تحديد المسئولية، فالعمل يصدر من الإنسان وتتولد عنه أعمال أخرى كالحجر يرمى فيكسر زجاجة، توفى سنة 226 هـ[2].

2- القاضي عبد الجبّار:

القاضي عبد الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار الهمداني، فهو من متأخري المعتزلة، قاضي قضاة الرأي وأعماله، وأعظم شيوخ المعتزلة في عصره، وقد أرّخ للمعتزلة، وفنن مبادئهم وأصولهم الفكرية والعقائدية، توفى سنة 414هـ[3]، فقد كان عالماً أديباً حتى إنّه ألّف في اللغة معجماً كبيراً في سبعة مجلّدات سمّاه (المحيط)، كما كان محدّثاً، وأيضاً كان شيعياً ومعتزلياً[4].

3- أبو الحسن بن أبي عمر الخيّاط:

فهو من معتزلي بغداد، وبدعته التي تفرد بها قوله: بأنّ المعدوم جسم، والشيء المعدوم قبل وجوده جسم، وهو تصريح بقدم العالم، وهو يخالف جميع المعتزلة وتسمّى الخيّاطية، توفى سنة 300 هـ[5]، فيعرض الخيّاط المعتزلي في كتابه الانتصار طائفة من الآراء، ويشيد بكتابة فضيلة المعتزلة الطويلة[6].

1- ينظر: تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، مرجع سابق، ج171/4.

2- ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ج107/3.

3- ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد ابن عبد الله البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت – لبنان، ط2، 1977م، ج161/1.

4- ينظر: ظهر الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ج44/4، 45.

5- ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص76.

6- ينظر: تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، مرجع سابق، ج589/4.

المبحث الثالث: النظرة الاعتزالية للجاحظ

هو من كبار المعتزلة، ومن المطّلعين على كتب الفلاسفة، ونظراً لبلاغته في الكتابة الأدبية، استطاع أن يدس أفكاره المعتزلية في كتاباته، كما يدس السم في الدسم مثل البيان والتبيين، وتسمى فرقته الجاحظية[1].

وكان الجاحظ من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، كما عرف عن الجاحظ أنّه اطّلع على كثيرٍ من كتب الفلسفة، وكذلك خلط وروّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللّطيفة، وكان ذلك في أيام المتوكل، وكذلك انفرد عن أصحابها في آرائها في الاعتزال بمسائل منها قوله: إنّ المعارف كلها ضرورة وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس لعبدٍ كسب سوى الإرادة وتحصيل الأفعال منها طباعاً، وأنّه أنكر أصل الإرادة، أمّا الإرادة عند الجاحظ فهي متعلقة بفعل الغير، فهي ميل النفس إليه، وزاد على ذلك بإثبات الطبائع والأجسام[2].

وقال الجاحظ كذلك: باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل، والجواهر لا يجوز لها أن تفنى، وكذلك قوله في أهل النار: إنّهم لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون إلى طبيعة النار، وكان يقول: النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها[3].

ويرى بعض العلماء عنه أنّه يوصف الباري تعالى بأنّه مريد بمعنى أنّه لا يصح عليه السهو في أفعاله، ولا الجهل، ولا يجوز أن يغلب ويقهر[4]، وروي كذلك عن

---

[1]- ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، د. مانع بن حماد الجهني، مرجع سابق، ص87.

[2]- ينظر: الملل والنحل، تأليف: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي الشهرستاني، مؤسسة الحلبي – سوريا، ط10، (د.ت)، ج75/1.

[3]- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر البغدادي، ج161/1.

[4]- ينظر: الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، مرجع سابق، ج75/1.

الجاحظ أنّ الله تعالى لا يريد إفناء الأجسام البتّة، إلاّ أنّه يفرقها ويفرق أجزائها فقط، أمّا إعدامها فلا يريد ذلك أصلاً[1]، وزعم الجاحظ أنّ الحواس جنس واحد، وإنّ حاسة البصر من جنس حاسة السمع من جنس سائر الحواس، وإنّ الاختلاف يكون في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس والحواس؛ لأنّ النفس هي المدركة من هذه الفتوح، وإنّما اختُلف فصار واحد منها سمعاً، وآخر بصراً، وآخر شمّاً، فأمّا جواهر الحساس فلا يختلف، فقال الجاحظ: إنّ الحساس والحس ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب مختلفة، كالطعم واللون ومتضاد كالسواد والبياض[2].

وزعم الجاحظ كذلك ما يكون بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختياره له، وإنّما ما يقع منه هو فعل باختيار وليس إرادة[3]، ورأى الجاحظ كذلك إنّ المؤثر على أفعال العباد هو طبع ضروري راجع إلى قدرة الله وخلقه[4]، وإنّ العبد يحدث أفعاله بغير إرادة منه، بل مجرد قدرته وعلمه بما في الفعل من ملائمة[5]، وأنّ لا فعل للإنسان إلاّ الإرادة لزمه أن لا يكون مصلياً، ولا صائماً، ولا

---

[1]– ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، (د.ط) (د.ت)، ج148/4.

[2]– ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف: علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط3، (د.ت)، ج340/1.

[3]– ينظر: المرجع السابق، ج341/1.

[4]– ينظر: العواصم والقواصم في الأدب عن سنة أبي القاسم، تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل القاسمي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط3، 1994م، ج97/7.

[5]– ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تأليف: محمد بدر الدين النعاسي الحلبي، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط10، (د.ت)، ج174/1.

زانياً، ولا سارقاً، ولا قاذفاً؛ لأنّ هذه الأفعال عنده غير الإرادة، وإنّما تحدث طباعاً ولا كسباً لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب[1].

وأنّ الجاحظ يتخذ من المعتزلة التحسين والتقبيح العقليين قانوناً عاماً يطبقه حتى على الله تعالى نفسه، ويرى أنّ الله ليس مجتلب المنافع ويدفع المضار، ولكن يفعله (العدل) لحسنه وشرفه، وقد اشتهر عن الجاحظ قوله: بأنّ الله لا يقدر على فعل الظلم؛ لأنّ في هذا انتقاضاً منه تعالى[2]، ويرى الجاحظ كذلك أنّ الإنسان الذي لا يتوصل إلى معرفة الله ومعرفة الحسن والقبيح، رغم وجود عقله، ليس عليه أمر ولا نهي؛ لأنّه مخلوق للعبرة والسخرة، فالتكليف مرفوع عنه في كل الأحوال[3]، ويرى الجاحظ في الله تعالى إنّه لا يقدر على الظلم ولا الشر، وإنّ الناس يقدرون على الظلم، وصرّح كذلك بأنّ الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من جهنم، وأنّه ليس بقادر على إصلاح ما خلق[4].

قال أحد العلماء في المنية والأمل: إنّ الجاحظ أُغريَ بشيئين: كون المعارف ضرورية، والكلام على الرافضة، والجاحظ كان يقصد بالمعارف على آراء الإنسان، وعقائده ليست مكتسبة، بل هي مفروضة عليه فرضاً، وأنّها نتيجة حتمية لكيفية تكوين، وليس للإنسان من أعمال مكتسبة سوى الإرادة، فقد كان الجاحظ مدافعاً على الرافضة: وهي فرقة من فرق الشيعة فأحسن القول فيهما[5]، فالجاحظ

---

[1]– الفرق بين الفرق والفرقة الناجية، عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ج129/1، 130.

[2]– ينظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص64.

[3]– ينظر: المرجع السابق، ص72.

[4] – ينظر: موسوعة السلف في العقيدة والمنهج والتربية، تأليف: أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي، دار المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط1، (د.ت)، ج223/10.

[5]– ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ص97، 99، 100.

يقول في بعض كتبه ومنها الحيوان: "لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع النحل، وأقول لولا أصحاب إبراهيم النظّام لهلكت العوام من المعتزلة، فإنّي أقول إنّه قد أنهج لهم سُبُلاً وفتق لهم أموراً واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة"[1].

كما يظهر على الجاحظ أنّه توسع في نظرية (الطباع) ونظر إليها نظرة واسعة تشمل العالم، حتى العالم الأخروي، فكان يقول بإثبات الطبائع للأجسام، وقال كذلك باستحالة عدم الجواهر[2]، ويقول الجاحظ في مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور، وإنّما الآثم المعذب هو المعاند فقط؛ لأنّ الله تعالى لا يكلّف نفساً إلاّ وسعها، وقد عجزوا عن درك الحق، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى، إذ أسند عليهم طريق المعرفة، وأبان الجاحظ لصراحة أنّ العقل الصحيح أساس من أسس التشريع[3].

ويرى الجاحظ أنّ الخلق كلهم من العقلاء، عالمون بأنّ الله تعالى من الفهم، وعارفون بأنّهم محتاجون إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – وهم محجوبون بمعرفتهم، ثم هم صنفان عالم التوحيد، وجاهل به، فالجاهل معذور والعالم محجوج، ومن انتحل دين الإسلام فقد اعتقد أنّ الله ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالأبصار، وهو عدل لا يجوز ويريد المعاصي، إنّ للقرآن جسداً ويجوز أن

---

[1]– الحيوان، للجاحظ، ج589/4.

[2]– ينظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، مرجع سابق، ص100.

[3]– ينظر: المرجع السابق، ص 99 – 103.

يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً[1]، وقد ألّف الجاحظ عدة كتب في المعتزلة منها: كتاب في حيل اللصوص، وقد علم بها الفسقة وجوه السرقة، ومنها كتابه في (غش الصناعات)، وقد أفسد الجاحظ بهذا الكتاب على التجار سلعهم، ومنها كذلك كتابه في (النواميس) وهذا الكتاب ذريعة للمحتالين يجتنبون بها ودائع الناس وأموالهم، ومنها كتابه في (الفتيا) وهو مشحون بطعن أستاذه النظّام على أصحابه، ومنها كتابه في طبائع الحيوان، وقد سلخ فيه معاني كتاب (الحيوان) وقد شحن هذا الكتاب بين الكلب والديك[(2)].

بعد البحث والدراسة نخلص إلى النتائج الآتية:

1- يعتبر الجاحظ من كبار رجال المعتزلة، من مؤسسي إحدى فرق المعتزلة التي تسمى (الجاحظية).

2- يعتبر الأسلوب الأدبي هو الغالب في معظم كتب الجاحظ، فهو يختار لكتبه بساطة الأسلوب والألفاظ والتعابير، فلا إطالة ولا اقتضاب يفسدان المعنى.

3- أنّ المعتزلة هي مدرسة كلامية، بل هي أعظم مدرسة من مدارس الفكر والإعلام – عرفها الإسلام – وأقدمها، وظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، في مدينة البصرة.

4- إنّ أهم عصر في تاريخ المعتزلة كان في سنة 100هـ – 255هـ .

[1]– ينظر: الفرق بين الفرق والفرقة الناجية،عبد القاهر البغدادي، ج129/1، 130.

[2]– ينظر: المرجع السابق، ج13/1.

5- إنّ نشأة المعتزلة ترجع إلى أصول خمسة وهي: التوحيد، والعدل، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

6- تأثرت المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وصبغوها بصبغة دينية، واستغلوها في الجدل والحجج.

7- إنّ فرقة المعتزلة كانت أجرأ الفرق على تحليل أعمال الصحابة.

8- يرى الجاحظ أنّ المؤثر على أفعال العباد هو طبع ضروري راجع إلى قدرة الله وخلقه، وأنّ العبد يحدث أفعاله بغير إرادةٍ منه، بل مجرد قدرته وعلمه بما في الفعل من ملائمة.

9- يرى الجاحظ أنّ الإنسان الذي لا يتوصل إلى معرفة الله، ومعرفة الحسن والقبيح رغم وجود عقله، ليس عليه أمر ولا نهي؛ لأنّه مخلوق للعبرة، فالتكليف مرفوع عنه في كل الأحوال.

قائمة المصادر والمراجع

1- **القرآن الكريم** – برواية الإمام حفص عن عاصم.

2- **الآداب العربية في العصر العباسي الأول**، تأليف: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ميدان الأزهر شارع الصنادقية بمصر، (د.ط) (د.ت).

3- **الأدب العباسي النثر**، تأليف: د. سامي يوسف أبو زيد، دار المسيرة، عمّان – الأردن، (د.ط) (د.ت).

4- **الأعلام**، تأليف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.

5- **البخلاء**، تأليف: أبو عثمان عمرو الجاحظ، دار صادر، بيروت – لبنان، ط1، 2000م.

6- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، (ت: 911هـ)، المكتبة المصرية: صيدا، بيروت – لبنان، تحقيق: محمد أبو الفضل، (د.ط) (د.ت).

7- **تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني**، تأليف: شوقي ضيف، دار المعارف كرنيش النيل، القاهرة – مصر، ط10، 1996م.

8- **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الأول**، تأليف حسين إبراهيم حسن، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط15، 2001م.

9- **تاريخ علوم البلاغة**، تأليف: أحمد مصطفى المراغي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط1، 1369هـ - 1950م.

10- **تبسيط العقائد الإسلامية**، تأليف: حسن أيوب، دار القرآن الكريم للعناية بطبعة ونشر علومه، بيروت – لبنان، ط10، (د.ت).

11- **حقيقة البدعة وأحكامها**، تأليف: سعيد بن ناصر الغامدي، دار مكتبة الرشد، الرياض – سوريا، (د.ط) (د.ت).

12- **الحيوان**، تأليف: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط1، (د.ط) (د.ت).

13- **الزندقة والزنادقة في الأدب العربي من الجاهلية وحتى القرن الثالث الهجري**، تأليف: د. جرجس داود داود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 2004م.

14- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تأليف: محمد بدر الدين النعاسي الحلبي، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط10، (د.ت).

15- **ضحى الإسلام**، تأليف: أحمد أمين، دار الكتب العالمية، بيروت – لبنان، ط1، 2004م.

16- **ضحى الإسلام**، تأليف: أحمد أمين، دار الكتب العالمية، بيروت – لبنان، ط10، 1965م.

17- **ظهر الإسلام**، تأليف: أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2004م.

18- **العواصم والقواصم في الأدب عن سنة أبي القاسم**، تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل القاسمي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط3، 1994م.

19- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت – لبنان، ط2، 1977م.

20- **الفرق والجماعات الإسلامية إسلام بلا مذاهب**، تأليف: د. مصطفى الشكعة، الدار المصرية، القاهرة – مصر، ط8، 1991م.

21- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تأليف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، (د.ط) (د.ت).

22- **لسان العرب**، تأليف: الإمام العلامة ابن منظور، تحقيق: نخبة من السادة الأساتذة المتخصصين، دار الحديث، القاهرة – مصر، ط5، 2013م.

23- **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية**، تأليف: شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق – سوريا، ط2، 1982م.

24- **مجالس الإسلام**، تأليف: حيدر بامات، تحقيق: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة – مصر، (د.ط) (د.ت).

25- **مختار الصحاح**، تأليف: الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر، ط3، 1976م.

26- **معجم الأدباء**، تأليف: ياقوت الحموي، دار المشرق، بيروت – لبنان، ط4، (د.ت).

27- **معجم تراجم الشعراء الكبير**، تأليف: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة – مصر، (د.ط)، 2006م.

28- **المعجم الوسيط**، تأليف: شوقي ضيف، دار مكتبة الشروق الدولية، القاهرة – مصر، ط4، 2004م.

29- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تأليف: علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط3، (د.ت).

30- **الملل والنحل**، تأليف: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي الشهرستاني، مؤسسة الحلبي – سوريا، ط10، (د.ت).

31- **منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين**، تأليف: أحمد بن علي عسيري، تحقيق: عبد الرحمن التركي، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1431هـ.

32- **موسوعة السلف في العقيدة والمنهج والتربية**، تأليف: أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي، دار المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط1، (د.ت).

33- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، تأليف: د. مانع بن محمد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط4، 1420م.

34- **النثر الفني في العصر العباسي الأول: اتجاهاته وتطوره**، تأليف: د. محمد عبد الغني الشيخ، الدار العربية للكتاب، المطبعة العربية – تونس،(د.ط)، 1988م.

35- **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة**، تأليف: علي فهمي خشيم، الشركة العامة للنشر والتوزيع، باب العزيزية، طرابلس – ليبيا، ط2، 1976م.

العوامل الطبيعية وأثرها على الأنشطة الاقتصادية في منطقة الخمس

إعداد: د. الصادق محمود عبدالصادق•
د. عمر إبراهيم المنشاز•

المقدمة

إن تظافر العوامل الطبيعية والبشرية بالمنطقة بشكل ايجابي، دعا أن تكون هناك امكانية قيام أنشطة اقتصادية محفزة لتوفير فرص العمل، والتطور بهذه الأنشطة خدمة لأبناء المنطقة والبلاد بصفة عامة، والقضاء على البطالة والتقليل منها قدر الامكان، وتنويع الاقتصاد بمصادر مختلفة، بدلاً من الاعتماد على مصدر واحد للدخل، إلا أن ذلك لم يحدث طيلة الفترات السابقة المختلفة التي مرت على البلاد عموماً، على الرغم من وجود امكانيات التطور.

ومنطقة الدراسة كباقي المناطق في البلاد، قامت بها العديد من الأنشطة الاقتصادية والخدمية، إلا أن الكثير منها تعرض للعديد من العقبات والصعوبات، الأمر الذي أدى إلى تعثر نموه وتطوره، وكذلك مساهمته في التنمية الاقتصادية والنمو الاقتصادي المحلي والقومي.

فمنطقة الخمس تزخر بالعديد من المقومات الطبيعية، التي من شأنها أن تكون أسس جيدة لقيام الأنشطة الاقتصادية المختلفة، والتي سنتطرق إليها في هذه الدراسة، والتي من بينها الموقع، والبنية الجيولوجية والتضاريس، وكذلك التربة وأنواعها، ومصادر المياه وأنواعها، وكذلك المناخ وأثره على الأنشطة الاقتصادية.

ومن الأنشطة الاقتصادية التي سنتطرق إلى أثر العوامل الطبيعية عليها في منطقة الدراسة، النشاط الزراعي، والنشاط الصناعي، والأنشطة البحرية، والنشاط

• عضو هيئة تدريس، قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة المرقب.
• عضو هيئة تدريس، قسم الجغرافيا، كلية التربية، جامعة المرقب.

السياحي، والرعوي، والأنشطة التجارية والخدمية، وكذلك تبيان مدى أثر هذه العوامل الطبيعية، سواء سلباً أو إيجاباً على مختلف هذه الأنشطة، وذلك للتعرف على مدى مساهمتها في قيام وتركز هذه الأنشطة في منطقة الدراسة.

مشكلة البحث:

لقد تظافرت الظروف الطبيعية بمنطقة الخمس، وذلك لخلق بيئة غنية بالأنشطة الاقتصادية من جهة، وتباين هذه الظروف وتذبذبها وتطرفها وتأثيرها على هذه الأنشطة من جهة أخرى، وعلى الرغم من ضعف استغلال هذه الظروف بالشكل الأمثل لخلق تنمية اقتصادية جيدة بالمنطقة، إلا أن ذلك أدى إلى تردي وتداخل في وظائف كل نشاط من هذه الأنشطة، الأمر الذي سبب الكثير من الإشكاليات لهذه الأنشطة وتطورها بالمنطقة، وكذلك التقليل من فرص العمل، وارتفاع نسبة البطالة، والفشل في تنويع الاقتصاد بمصادر مختلفة بدلاً من الاعتماد على مصدر واحد للدخل، لهذا دعت الضرورة للبحث والتقصي لتوضيح هذه الإشكالية، على الرغم من توفر كل الظروف المناسبة لتنمية وتطوير هذه الأنشطة في منطقة الدراسة، علماً بأن المنطقة تتميز عن غيرها من المناطق بوجود الأسس الطبيعية لقيام هذه الأنشطة وتطورها ومساهمتها في الاقتصاد المحلي والقومي للدولة.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذه الدراسة في كونها تسلط الضوء على أهمية الجانب الجغرافي في الدراسات الاقتصادية، ومالها من أهمية كبيرة في تحقيق التنمية الاقتصادية والنمو الاقتصادي لكافة الأنشطة الاقتصادية والخدمية، وما يعود على ذلك من نتائج إيجابية للاقتصاد المحلي والقومي.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يأتي:

1- دراسة أهم الظروف الطبيعية التي من شأنها أن تؤثر إيجاباً أو سلباً على الأنشطة الاقتصادية في المنطقة.

2- الوصول إلى النتائج التي تسهم في التعرف على أسباب المشكلات التي تعاني منها الأنشطة الاقتصادية بالمنطقة ومدى تأثرها بالظروف الطبيعية.

3- تقديم بعض المقترحات التي من شأنها أن توضح كيفية معالجة المشكلات التي تعترض التنمية الاقتصادية والنمو الاقتصادي في المنطقة والبلاد بصفة عامة.

فرضيات البحث:

ينطلق البحث من الفرضيات التالية:

1- موقع منطقة الدراسة على ساحل البحر وتنوع تضاريسها وظروفها الطبيعية أدى لإمكانية قيام الأنشطة الاقتصادية المتعددة فيها.

2- وجود العديد من الشواهد التاريخية والأثرية والشواطئ الرملية كان ولايزال مدعاة لقيام العديد من الأنشطة السياحية والخدمية على هذا الإرث الحضاري عبر الفترات التاريخية المختلفة.

3- المناخ وتذبذب عناصره المختلفة وما صاحب ذلك من تطرف، أدى إلى التأثير على قيام ونمو الأنشطة الاقتصادية وتطورها.

مناهج البحث:

أُعتمِد في هذا البحث على المناهج الآتية:

1- المنهج التاريخي؛ وذلك للتعرف على الفترات السابقة، والخصائص التي ترتبت عليها، وأثرت في النمو الاقتصادي وتطوره في منطقة الدراسة، وجعلتها بواقعها الحالي.

2- المنهج الإقليمي؛ وذلك لتحديد منطقة الدراسة والتي تشمل منطقة الخمس وإلقاء الضوء على الظروف الطبيعية التي تؤثر على الأنشطة الاقتصادية في هذه المنطقة.

3- المنهج الوصفي، والذي من خلاله نستطيع الاطلاع على واقع الأنشطة الاقتصادية والمشكلات التي تقف في طريق نموها وتطورها.

4- منهج تحليل المشكلات، لتحديد أسباب المشكلات وعقباتها واقتراح بعض الحلول لها.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات الجغرافية التي تعرضت لمنطقة الدراسة، والمناطق المشابهة لها في البلاد، لكن في معظمها درست جوانب معينة، وكان معظمها لإبراز أهمية المنطقة والمشكلات التي تعاني منها، ولم تتطرق بالدراسة المفصلة للعوامل الطبيعية وأثرها على القطاع موضوع الدراسة، ولقد كانت في مجملها تركز على تأثير الأنشطة البشرية للإنسان على البيئة، مثل استخدامات الأرض للسكن والزراعة والصناعة وغيرها، ومجمل هذه الدراسات تعرضت لارتفاع نسبة التلوث، الناتج عن الصناعة وأثره على الزراعة والنبات الطبيعي والبيئة بصفة عامة.

فقد أكدت دراسة المنشاز على التأثير السلبي لمخلفات مصنع لبدة للإسمنت على البيئة المحيطة به، كما أكدت بعض الدراسات الأخرى التجاوزات في استخدامات الأرض والتداخلات بين الأنشطة المختلفة السكنية والتجارية والصناعية مثل دراسة عليوان عن منطقة سوق الخميس الخمس، ودراسة محمود زايد عن استخدامات الأرض في مدينة الخمس، ودراسة عبد الصادق عن مواقع الأنشطة الصناعية في منطقة الخمس، ودراسة أبو شينة عن سكان المنطقة وتوزيعهم

ومراحل النمو والعوامل الديموغرافية المؤثرة فيهم، كما تطرق المجرش إلى حركة النقل والمرور في المنطقة وتعرض إلى المقومات والعوائق التي توجد في المنطقة.

العوامل الطبيعية وأثرها على الأنشطة الاقتصادية في منطقة الخمس:

أولاً- الموقع وأثره على الأنشطة الاقتصادية في المنطقة:

تقع منطقة الدراسة في شمال غرب البلاد متوسطةً التركز السكاني، حيث تتوسط المسافة بين مدينتي طرابلس ومصراتة، حيث تبعد عن العاصمة شرقاً بـ 120كم، وعن مدينة مصراتة غرباً بـ 90كم، كما يشرف عليها الجبل الغربي (جبل نفوسة) من ناحية الغرب متدرجاً بهضابه ومنحدراته ناحية البحر، مما أدى إلى ضيق السهول الساحلية بالمنطقة وتقطعها بواسطة الأودية الجافة المنحدرة من هذه المرتفعات.[1]

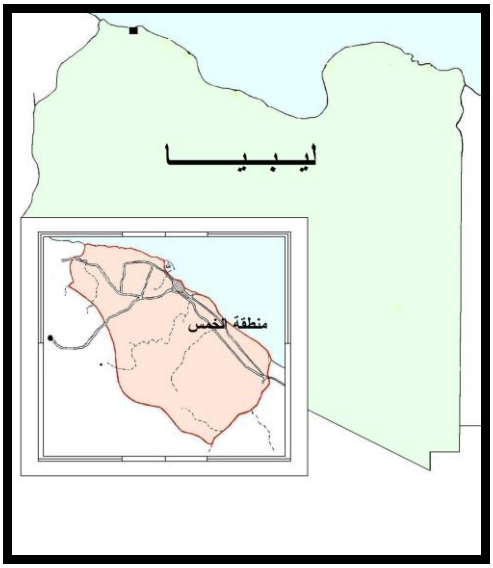
وتفصل هذه المنحدرات في غرب منطقة الدراسة بين سهل الجفارة إلى الغرب وسهل الخمس مصراتة إلى الشرق، أما الحد الشمالي لمنطقة الدراسة فهو البحر المتوسط، بينما يحدها شرقاً وادي كعام الذي يفصل إدارياً بينها وبين منطقة زليطن، أما جنوباً فهي تمتد إلى الحد الإداري مع منطقة مسلاته، وعلى ذلك فان منطقة الدراسة تمتد بين دائرتي عرض 32ْ.25 و32ْ.45 شمالاً، وبين خطي طول 14ْ.05 و14ْ.26.17 شرقاً، وعليه فإن المنطقة تقع ضمن المنطقة المعتدلة الشمالية من العالم، وتتسم بسيادة مناخ شبه البحر المتوسط، وهي توجد على مساحة تقدر بنحو 737.5كم^2[2] ، انظر الخريطة رقم (1)

[1] – فتحي أحمد الهرام، "الجماهيرية دراسة في الجغرافيا"، تحرير الهادي أبو لقمة وسعد خليل القزيري، الدار الجماهيرية للنشر، ط(1)، سرت، 1995م، ص102.

[2] – الصادق محمود عبدالصادق، "الأبعاد الجغرافية لمواقع الأنشطة الصناعية في منطقة الخمس"، رسالة ماجستير غير منشورة، 2002م، ص87.

بناءً على كل ذلك، يمكن أن نعتبر موقع منطقة الدراسة من العوامل الطبيعية التي من شأنها أن تعمل على تشجيع قيام ونمو العديد من الأنشطة الاقتصادية، وبذلك كان الأثر إيجابياً لأغراض التنمية الاقتصادية في هذه المنطقة في العديد من النواحي، فموقع المنطقة البحري، وإمكانية قيام الأنشطة البحرية التي تتمثل في استغلال الثروات البحرية، وما يترتب على ذلك من إمكانية قيام الأنشطة الخدمية المختلفة لكل ذلك، مثل التكامل بين شبكات النقل البحري والبري وإمكانية نموها وتطورها في المنطقة، كل هذه الظروف ساعدت على إبراز أهمية موقع المنطقة وأثره الايجابي على قيام الأنشطة الاقتصادية، وهذا يدلل على مصداقية الفرضية الأولى للدراسة.

خريطة رقم(1) موقع منطقة الدراسة



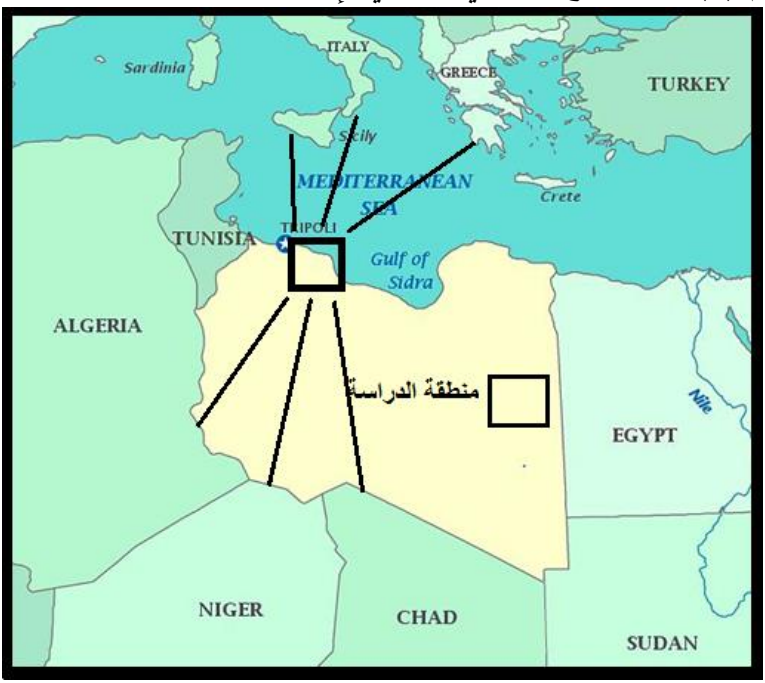
المصدر: الصادق محمود عبدالصادق، "الأبعاد الجغرافية لمواقع الأنشطة الصناعية في منطقة الخمس"، رسالة ماجستير غير منشورة، 2002م، ص87.

يساهم الموقع الجغرافي الجيد لمنطقة الدراسة بدور إيجابي كبير على تطور الأنشطة الاقتصادية فيها، ونظرا لوقوع المنطقة في الأجزاء الشمالية الغربية من البلاد فقد منحها موقعها الجغرافي المميز أهمية اقتصادية منذ القدم، حيث شكلت مدينة لبدة مركزاً تجارياً وزراعياً هاماً خلال عصر الرومان[1]. ويمكن أن يساهم الموقع البحري للمنطقة، وبساحل يمتد قرابة المائة وخمسون كيلو متر وقبالة السواحل الجنوبية لأوروبا عاملا مشجعاً للجذب السياحي الخارجي في حالة ما تم استغلال واستثمار ساحلها بشكل مخطط ومدروس، وهذا ما ثبت من خلال استبيان ساكني منطقة الدراسة بطريقة العينة العشوائية وجد أن 23% منهم يرون أن الموقع الجغرافي للمنطقة الأكثر جذباً للسياحة الخارجية، وأن 20% منهم يرون أنه الأكثر جذباً للسياحة الداخلية، أي أن هذا المقوم الطبيعي له أهمية في جذب السياح لمنطقة الدراسة[2]، إضافة إلى أن موقعها –كما يتضح من خلال الخريطة التالية– يمنحها فرصة نجاح خلق العديد من الأنشطة الاقتصادية المتنوعة، خاصة في مجال تجارة العبور بين دول جنوب البحر المتوسط وجنوب الصحراء الكبرى.

[1] – شركة ماك جي– مارشال– ماكميلان، لوكاس (هيئة إستشارية). (1966). مخططات الجرد لمحافظة الخمس. طرابلس، ص 46.

[2] –المنشاز: عمر إبراهيم، عون: معتوق علي، المقومات الطبيعية للسياحة ودورها في التنمية المحلية المستدامة في منطقة الخمس، مجلة التربوي، العدد 13، يوليو 2018م.

خريطة رقم (2)أهمية الموقع الجغرافي الإقليمي وإمكانية استغلالها كمنطقة عبور



المصدر : www.google.com.ly ، بتصرف من الباحثين.

إضافة إلى ذلك فإن وجود العديد من الشواهد الأثرية التاريخية، والسواحل الرملية في منطقة الدراسة، يمكن أن يكون له الأثر الكبير في نمو وتطور العديد من الأنشطة السياحية والخدمية بالمنطقة، حيث توجد أكبر المدن الأثرية التاريخية "مدينة لبدة الكبرى"، وهي تقع على مصب وادي لبدة إلى الشرق من مدينة الخمس، وهذا الموقع هو الذي حافظ على معالم هذه المدينة عبر الفترات التاريخية المتعددة منذ الفينيقيين الذين بنوها، ومن بعدهم جددها الرومان، حيث إن الفيضانات المتعددة لهذا الوادي بعد ذلك طمرت المدينة بالكامل، إلى فترة الاحتلال الايطالي للبلاد، كما توجد العديد من القصور والفيلات والمراقب "المراصد" في مختلف

نواحي المنطقة من الممكن أن تكون أسس لقيام ونمو العديد من الأنشطة، وذلك دليل أيضاً على صدق فرضية الدراسة الثانية.

ثانياً- البنية الجيولوجية والتضاريس:

أهم التكوينات الجيولوجية وأهميتها الاقتصادية في المنطقة.

من خلال الخريطة التالية رقم(3) للوضع الجيولوجي بالمنطقة، يمكن التعرف على التكوينات الجيولوجية، والأزمنة والعصور التي تكونت فيها، وعليه نستطيع أن نكون فكرة عامة عن ما تحمله في طياتها من ثروات يمكن الاستفادة منها، وقيام العديد من الأنشطة الاقتصادية عليها،[1] وتتمثل هذه التكوينات فيما يأتي:

1- تكوينات الزمن الرابع (زمن الحياة الحديثة)، وتتمثل هذه التكوينات في رواسب الوديان الحديثة، والرواسب الهوائية، والرواسب المائية الرياحية، وتكوين قرقارش.

2- تكوينات الزمن الثالث (زمن الحياة الوسطى)، وتتمثل هذه التكوينات في تكوين الخمس، وتكوين سطح عدم التوافق (وهو طبقة جيولوجية تختلف عن الطبقات الأخرى الأعلى والأسفل منها نتيجة لمرور المنطقة بتقلبات مناخية أثرت على تكوين السطح في تلك الفترة)

3- تكوينات الطباشيري المتأخر، وتشمل تكوين نالوت، وتكوين سيدي الصيد بعضويه يفرن وعين طبي، وتكوين سطح عدم توافق.

4- تكوينات الزمن الثلاثي، وأهم تكويناته تكوين أبوشيبة الذي لا يظهر على السطح في المنطقة، وإنما ترتكز عليه التكوينات الأخرى.[2]

---

[1]- فتحي أحمد الهرام، "الساحل الليبي"، تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري، منشورات مركز البحوث والاستشارات، جامعة قاريونس، 1997م، ص ص85-87.

[2]- مركز البحوث الصناعية، "خريطة ليبيا الجيولوجية250.000/1"، الكتيب التفسيري، لوحة الخمس، المطبعة القومية،1975م، براغ، ط(1).

الأهمية الاقتصادية للبنية الجيولوجية في منطقة الدراسة:-

بعد هذا العرض الموجز لتكوينات منطقة الدراسة، والأزمنة التي تكونت فيها، نجد أنها عبارة عن صخور تكونت في فترة العصر الطباشيري العلوي، متمثلة في تكوين سيدي الصيد، مرتكزة على صخور تكوين أبو شيبة الأقدم منها، والتي تكونت في نفس العصر أيضاً، وبالتالي فهي لا تظهر على السطح في المنطقة، كما أن صخور تكوين الخمس التي تكونت في عصر الميوسين في الزمن الثالث تنتشر على سطح المنطقة، وخاصة ناحية الشرق، إضافة إلى تكوين قرقارش، الذي تكون في عصر البليستوسين، فوق تكوين الخمس بمحاذاة الشاطئ في المنطقة، وبناءً على ذلك، يمكن أن نتعرف على بعض التكوينات ذات الأهمية الاقتصادية، والتي من الممكن أن تقوم عليها العديد من الأنشطة في المنطقة كما يلي:

1- صخور لها أهمية كمواد لعمليات البناء وإنشاء الطرق والمهابط والمصايف.

معظم هذه الرواسب الصخرية تكونت في الزمن الرابع، وتمثلها الصخور الدولوميتية، الناتجة من تكوين سيدي الصيد، وتكوين نالوت، ويمكن أن تستغل في إنتاج الشرشور، وكذلك الطوب الحجري، إضافة إلى الطين الذي يدخل في صناعة الإسمنت والصناعات التقليدية كالأواني الخزفية، وكذلك صخور الكالكارينيت والصلصال التي تدخل في صناعة الطوب الاسمنتي، كما أن التكوينات الرملية، سواء كانت الناتجة عن التعرية الهوائية، أو عن التعرية البحرية على الشواطئ، من الممكن قيام الأنشطة السياحية والخدمية عليها، وذلك ما يؤدي إلى تنوع الأنشطة الاقتصادية في المنطقة.

2- رواسب الزمن الرابع وأهميتها للنمو النباتي والانتاج الزراعي:

تنتشر رواسب هذا الزمن على مساحات متباينة في منطقة الدراسة، حيث تتوزع بين التكوينات التالية:

أ- تكوين قرقارش: ترسبت طبقاته في عصر البليستوسين بمحاذاة خط الساحل فوق تكوين الخمس، وتتكون ترسيباته من الكالكارينيت، الذي يتألف من حبيبات من الحجر الجيري، وفتات من القواقع، وحبيبات الكوارتز، مع وجود عدسات من الغرين تحتوي على أعداد كبيرة من القواقع البرية، كما أنه يتميز بالتقاطع في طبقاته.

ب- رواسب السبخة: لقد تكونت هذه الرواسب في عصر الهولوسين، وتتركز على السهل الساحلي شمال شرق المنطقة، وأكبرها تقع إلى الغرب من عين كعام، حيث تصل مساحتها إلى 2كم^2، إضافة إلى وجود سبختين إلى الغرب منها، يقعان ما بين وادي لبدة وسوق الخميس، وتتكون هذه الرواسب من الصلصال والجير الرملي والملحي مع وجود كمية من بلورات الجبس، وأهم ما يميز هذه الرواسب هو ارتفاع نسبة الأملاح فيها.

ج- الرواسب المائية الرياحية: تكونت نتيجة للتعرية والإرساب بواسطة الماء والرياح معاً، حيث تكونت هذه الرواسب في عصر الهولوسين، وتوجد في المناطق الشمالية والوسطى، وخاصةً في المناطق الهضبية والمسطحة المنخفضة، وطبقاتها تمتد لمسافات واسعة، كما أنها تمتاز بسمكها في بعض المناطق، وتتمثل مكوناتها في الغرين والرمال الناعمة مع بعض الحصى الصغير الحجم، كما تضم حبيبات السيلكا وبعض القشور الجيرية، وتعتبر هذه التكوينات مناسبة للإنتاج الزراعي ونمو النباتات الطبيعية فيها.

د- الرواسب الهوائية: وهي التي تنتج عن التعرية و الإرساب بواسطة الرياح، وتنتشر في معظم مساحات المنطقة، وخاصة في المناطق الواقعة بين الجبل وساحل البحر، وكذلك المناطق المنخفضة، وهي عبارة عن رمال جيرية ترتفع فيها نسبة السيلكا تعرف برواسب اللويس، وهي رواسب منقولة بواسطة الرياح من مسافات بعيدة، ويصل سمكها في بعض المناطق إلى 10أمتار، وتعتبر مناسبة لنمو النبات الطبيعي وللإنتاج الزراعي مع إضافة المواد العضوية.

هـ – رواسب الأودية: تكونت هذه الرواسب أتناء العصر المطير في نهاية الزمن الرابع، مما أدى إلى تكوين الأودية المنحدرة ناحية الشمال، الأمر الذي أدى إلى نشاط التعرية والإرساب المائي، مما أدى إلى تكوين طبقات رسوبية حول هذه الأودية ومصباتها، مكونة من الغرين والفتات الصخري وكل ما نقلته المياه ورسبته من مواد عضوية خلال تعاقب الأزمنة الماضية، وتوجد العديد من الأودية في المنطقة تختلف في أطوالها، وأهم هذه الأودية وادي كعام إلى الشرق ووادي لبدة في الوسط ووادي غنيمة في الغرب، إضافة إلى العديد من الأودية الأقصر طولاً، والتي تنتشر في المنطقة مثل وادي الطوالب، وادي جبرون، وادي عمارة، وادي الزناد، وادي سوق الخميس، وادي بندار، وادي غوغاو، وغيرها من الأودية الأقصر وخاصةً في غرب المنطقة والتي تتميز بشدة انحدارها، نتيجة لقرب هضاب ومرتفعات جبل نفوسة من البحر.

وكل هذه الظروف الطبيعية في منطقة الدراسة من شأنها توفير الظروف الملائمة للنشاط الزراعي، ونمو النبات الطبيعي، وتربية الحيوانات، خاصةً وأن بعض هذه الأودية تم إنشاء سدود عليها، لحجز المياه والاستفادة منها لهذه الأنشطة وتنميتها، مثل سد وادي كعام، وسد وادي لبدة، وهناك العديد من الدراسات والمقترحات التي تؤيد ذلك على بقية الأودية الأخرى، كما توجد سدود رومانية على كثير من هذه الأودية يمكن أن تستعمل في السياحة البيئية.

3– مواد تدخل في الصناعة:

هناك العديد من التكوينات الصخرية في منطقة الدراسة، والتي من الممكن أن تكون كمواد خام أولية للعديد من الصناعات، حيث يوجد الكوارتزيت والحجر الرملي بتكوين سيدي الصيد، وخاصةً ناحية الغرب في المنطقة، كما يوجد الصلصال الكاوليني في تكوين أبو شيبة، كذلك الصلصال الميوسيني الكاوليني والذي ينتمي إلى تكوين الخمس والذي يتركز في وادي بندار، كل هذه الصخور

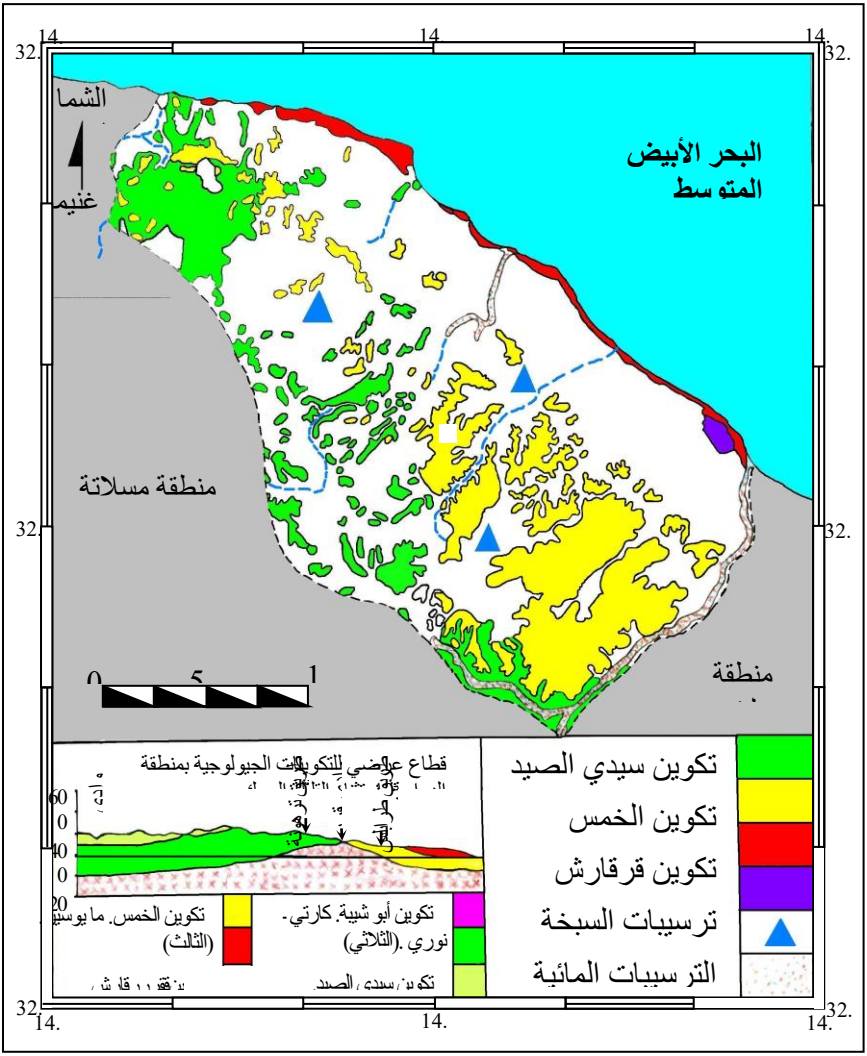
تعتبر كمواد خام لصناعة الزجاج، وكذلك تدخل في صناعة الفخار، ومن الممكن أن تكون ذات أهمية اقتصادية لقيام هذه الصناعات.

كما توجد في غرب المنطقة وجنوبها وجنوب شرقها رواسب الطباشيري، التي تتكون من الصخور الجيرية، ورواسب الميوسين التي تنتمي إلى تكوين الخمس والمتمثلة في الصلصال، وكذلك رواسب عضو يفرن في تكوين سيدي الصيد، وكل هذه الرواسب توجد في وضع مناسب للاستغلال الاقتصادي، وكل هذه الرواسب تعتبر كمواد خام لصناعة الاسمنت والجير والجير الدولوميتي، وهذه الصناعات من الممكن أن تقوم عليها صناعات أخرى في المنطقة، وكل ذلك يشير إلى صدق فرضية الدراسة الأولى.

4- تكوينات حاملة للمياه الجوفية:

تعد صخور عصر الميوسين في الزمن الرابع من التكوينات الحاملة للمياه، وهي ذات مستوى قريب من السطح، على الرغم من قلة إنتاجها من المياه الجوفية بالمنطقة، كما تنعدم المياه في رواسب الميوسين الصلصالية، أما الإنتاج الكبير من هذه المياه فيوجد في تكوين أبو شيبة، الذي يحمل في طبقاته المكونة من الأحجار الرملية كميات كبيرة من المياه الجوفية، كذلك هناك بعض الخزانات المحلية بين تكوين سيدي الصيد وتكوين نالوت، ومعظم هذه الخزانات تقع إلى الجنوب من منطقة الدراسة، كما توجد العديد من الينابيع والعيون شمال شرق منطقة الدراسة، من أهمها عين كعام ذات الأهمية الاقتصادية مند الفترات الزمنية السابقة، حيث نقلت مياه هذه العين إلى مدينة لبدة في الفترة الرومانية، وسنتحدث عن المياه ومصادرها وأثرها على الأنشطة الاقتصادية في المنطقة لاحقاً.

(خريطة رقم -3-) الوضع الجيولوجى لمنطقة الدراسة



المصدر : الصادق، محمود، الأبعاد الجغرافية لمواقع الأنشطة الصناعية بمنطقة الخمس،

أما عن تضاريس منطقة الدراسة وأهميته للأنشطة الاقتصادية المختلفة، فهو نتاج للتركيب الصخري ونظام طبقاته من ناحية، وأثر عوامل التعرية المختلفة على السطح من ناحية أخرى، وبناءً على ذلك تكونت الأشكال التضاريسية المختلفة، والتي أهم ما يميزها ضيق السهل الساحلي، وخاصةً بالاتجاه ناحية الغرب إلى أن ينعدم في غرب المنطقة، نتيجة إشراف المرتفعات على شكل جروف بحرية على خط الساحل الغربي للمنطقة، أما بقية مساحة المنطقة في الوسط والجنوب فهي عبارة عن هضاب متوسطة الارتفاع، تنحدر من الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي، تغطيها الإرسابات الهوائية والمائية.

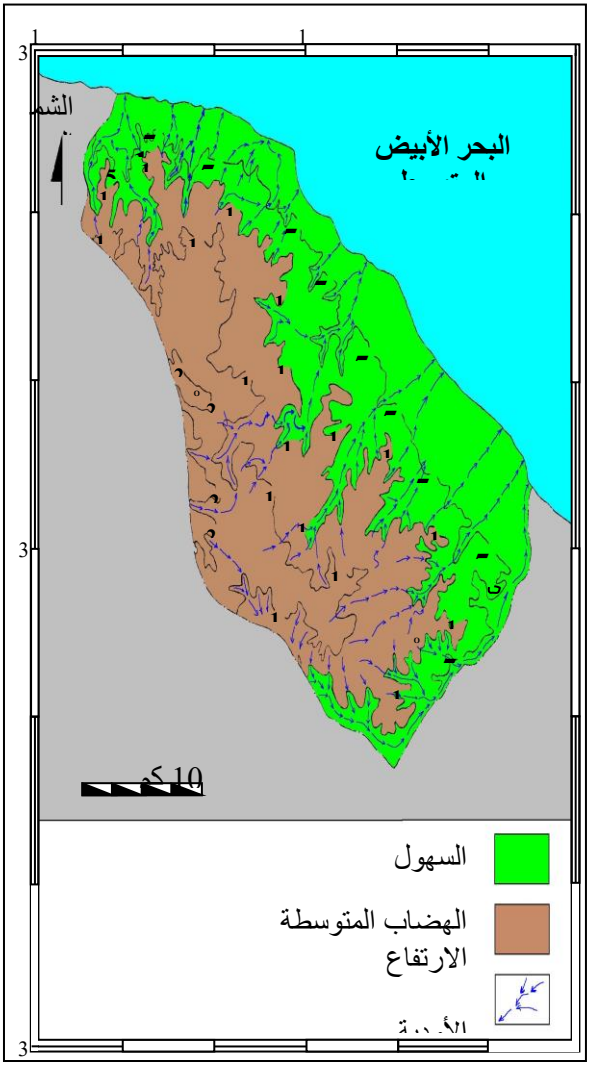
كما تكثر الأودية الجافة في المنطقة، الأمر الذي أدى إلى تكوين الرواسب الفيضية المائية حول هذه الأودية وفي مصباتها (السهول الفيضية).

إضافة إلى ذلك يمثل شكل الساحل في منطقة الدراسة عامل جذب للسياحة البحرية، حيث يوجد الكثير من الشواطئ التي يتدرج فيها عمق مياه البحر، وهذا من شأنه أن يساعد في قيام نشاط سياحة السباحة والاصطياف وتطوره، كما توجد بعض الشواطئ المناسبة لرياضة الغوص، وكثير من الرياضات الشاطئية التي تمثل أحد النشاطات الاقتصادية التي تعتمد على الموارد الطبيعية في المنطقة التي يمكن الاستفادة منها وتطويرها.

كل هذه الأشكال التضاريسية لها أهمية بالغة ومؤثرة على قيام ونمو الأنشطة الاقتصادية، وما تتطلبه من بنى تحتية لكي تتطور ويكون لها تأثير على الاقتصاد المحلي والقومي للبلاد ككل[1]، والخريطة التالية توضح كل ذلك.

[1]- الصادق محمود عبد الصادق، مرجع سابق، ص ص96-103.

خريطة رقم (4) تضاريس منطقة الدراسة



المصدر: عبد الصادق، نفس المرجع السابق، ص104.

ثالثا- التربة وأثرها على الأنشطة الاقتصادية:

تعتبر التربة نتاج لتفاعل عوامل رئيسية أدت إلى تكوينها، وهي الصخور الموجودة علي السطح، والكائنات الحية التي تعيش عليه، والمناخ، والتضاريس، وعامل الزمن، وكل هذه العوامل متظافرةً في عملها، متباينة في تأثيرها على بعضها، واختلاف هذه العوامل من مكان إلى آخر يؤدي بدوره إلى تنوع في الترب، وتتكون التربة من مكونات رئيسية متمثلة في العناصر المعدنية، والمواد العضوية، والهواء، والماء، وكل هذه المكونات تشكلها وتؤثر عليها عوامل التعرية المختلفة والتي تعمل بفعل العوامل الرئيسية المذكورة.

وتنتمي تربة منطقة الدراسة إلى الترب حديثة التكوين، ومنها التربة البنية الحمراء الجافة، والتي تعتبر الأهم والأكثر انتشارا في المنطقة، وهي صالحة لزراعة جميع المحاصيل الزراعية، وبإنتاجية مرتفعة، كما أنها تتميز بارتفاع نسبة كربونات الكلسيوم، إضافة إلى المحتوى المنخفض من المادة العضوية.[1]

ولقد حظيت المنطقة بعدة دراسات للتربة من شركات متخصصة في هذا المجال، وذلك لتحديد المناطق الصالحة للزراعة، ونوعية المياه المتاحة لها والتي توجد فيها، ومن بين هذه الشركات شركة سيلخوزبروم إكسبورت الروسية، ولقد أنتجت عدد من الخرائط التفصيلية للتربة وأنواعها للمناطق الواقعة شمال خط مطر

[1]- أمانة الاستصلاح الزراعي وتعمير الأراضي، "الخطة الزراعية الرئيسية لبلدية الخمس"، تقرير شركة سيت اجري الفرنسية،1981م، ص16.

200مم/السنة[1]، وبناًء على هذه الدراسات المتعددة قدرت المساحات الصالحة للإنتاج الزراعي بمنطقة الدراسة بنحو 23507هكتار.[2]

كما توجد أنواع أخرى من الترب في المنطقة منها التربة الضحلة غير العميقة، وهي من الترب الجافة لونها بني محمر تختلط بالنوع السابق، كما تختلط أيضاً بالمناطق الصخرية المكشوفة وهي رقيقة لا تتعدى 50سم، يتخللها الحصى والحجارة والتي تصل نسبته إلى أكثر من35%[3]، وهي في الغالب تربة منقولة بواسطة الرياح أو الرياح والمياه معاً، وتتميز بقلة الغطاء النباتي وتعرضها للانجراف والتعرية بشكل مستمر مما يعيق من استغلالها إلا بعد إتباع طرق الحماية لهذه الأنواع من الترب.

كما توجد أنواع أخرى من الترب في المنطقة، منها التربة العميقة ذات الميزة الكاربونية القشرية التي توجد غرب المنطقة في أماكن متفرقة، وتختلط بالتربة البنية الحمراء في شمال شرق منطقة الدراسة، وهي تتميز بتكوين عميق ذو نسيج رملي متجانس ذات نفاذية عالية للمياه، أي أنها لا تحتفظ بالرطوبة إلا عند اختلاطها بالترب ذات الحبيبات الدقيقة مثل التربة الطينية، كما أن نسبة كربونات الكالسيوم ترتفع بها، مما أذى إلى تسميتها بهذا الاسم، وعليه فهي من الترب الفقيرة بالغطاء النباتي والإنتاج الزراعي.

---

[1]– Selkhozprom Export–Soil studies in the pasture zones– Tripoli–1980.

[2]– عدنان رشيد الجنديل، "الزراعة ومقوماتها في ليبيا"، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1978م، ص213.

[3]– خالد رمضان بن محمود، "الترب الليبية"، تكوينها، تصنيفها، خواصها، إمكانياتها الزراعية"، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، 1995م، ص ص193–214.

كذلك نجد التربة الرملية الناتجة عن التعرية البحرية، وهي تربة فقيرة قليلة المواد العضوية ذات نفاذية عالية للمياه أيضاً، وعليه فهي لا تحتفظ بالرطوبة اللازمة لنمو النباتات، ومن الترب الفقيرة أيضاً الترب الملحية (السبخة)، وهي تتركز في شمال شرق المنطقة كما أشرنا إليها سابقاً، وأهم ما يميز هذه الترب هو ارتفاع نسبة الأملاح المعدنية بها، وعليه فهي غير صالحة للزراعة، أما الترب الرسوبية الحديثة التكوين، فهي المنتشرة حول الأودية ومصباتها الموجودة بالمنطقة، وهي من أنسب الترب للإنتاج الزراعي.

رابعاً- مصادر المياه وأنواعها وأثرها على الأنشطة الاقتصادية:

مما لاشك فيه أهمية وجود المياه للحياة عموماً، فما بالك لقيام ونمو وتطور الأنشطة الاقتصادية المختلفة التي يقوم بها الإنسان، إلا أن كل نشاط يختلف عن الاخر في احتياجه لهذا العنصر المهم للحياة، وإذا ما ألقينا نظرة على مصادر المياه في البلاد ككل نلاحظ أنها قليلة، حيث تعتمد على مياه الأمطار والتي تتميز بأنها قليلة ومتذبذبة وغير ثابتة من سنة إلى أخرى، ومعظم كمية هذه الأمطار تسقط في فصل الشتاء، والتي تقدر بنحو61% من كمية المطر السنوية، وهذه الكميات مرتبطة بشمال البلاد، بينما تقل كلما اتجهنا جنوباً، ومنطقة الدراسة ضمن هذا النطاق الذي ينتمي إلى إقليم شبه البحر المتوسط وتتراوح كميات أمطاره ما بين150-300مم.[1]

وتمثل مياه الأمطار في منطقة الدراسة ما نسبته نحو 10% من مصادر المياه[2]، ويصل متوسط الايام الممطرة بها إلى 44 يوم تقريباً[3]، ونتيجة لفقر

---

[1]- خالد رمضان بن محمود، نفس المرجع السابق، ص 439.

[2]- الهيئة العامة للمياه والتربة بالمنطقة الوسطى، " تقرير عن الوضع المائي لشعبية المرقب "، 2002م، ص1.

[3]- محمد عياد مقيلي، " الجماهيرية دراسة في الجغرافيا "، مرجع سابق، ص 175.

المنطقة والبلاد عموماً بمصادر المياه وقلة المتاح منها، فقد قامت الدولة بتمويل العديد من الدراسات للمصادر المائية السطحية والجوفية، في مختلف مناطق البلاد ومنها منطقة الدراسة، وعلى هذا الأساس تعاقدت الجهات المختصة مع بعض الشركات المتخصصة في هذا المجال، منها شركات فرنسية، وأخرى يوغسلافية خلال فترة السبعينيات(1971م-1978م)، وكانت منطقة الدراسة بين هذه المناطق.[1]

كما أوكلت هذه الجهات دراسة بعض الأودية الجافة في المنطقة إلى الهيئة المصرية الاستشارية لتنمية الموارد المائية، وذلك لاستغلال أكبر قدر ممكن من المياه السطحية في موسم سقوط الأمطار، الأمر الذي نتج عنه اتخاذ القرارات والمقترحات بإنشاء السدود على هذه الأودية، وذلك للاستفادة منها في تغذية الخزان الجوفي، والأنشطة الزراعية، وحماية التركزات السكانية في المنطقة من الفيضانات.[2]

وبناءً على كل ذلك النقص في المياه السطحية، فإن اعتماد المنطقة في الغالب لمعظم الأنشطة الاقتصادية على المياه الجوفية، المتجمعة في أربع خزانات، الخزان السطحي بمحاذاة الساحل الذي يتراوح عمقه بالاتجاه ناحية الجنوب من 10-35 متر، وتعتمد عليه معظم عمليات الري في المنطقة، إلا أنه يتعرض إلى ارتفاع نسبة الملوحة التي فاقت 10 جرام/لتر في بعض المناطق، وتداخل مياه البحر، نتيجة للاستغلال الكبير لهذا الخزان في الأنشطة الاقتصادية المختلفة،

---

[1]- الهيئة العامة للمياه والتربة بالمنطقة الوسطى، تقرير موجز عن الوضع المائي لمناطق الخمس، زليتن، مصراتة، تاورغاء، 2002م، ص6.

[2]- وزارة الزراعة والإصلاح الزراعي، " التقرير الهيدرولوجي لواديي لبدة وسوق الخميس "، الهيئة المصرية الاستشارية لتنمية الموارد المائية، 1976م.

بالإضافة إلى انخفاض منسوبه، والذي يتراوح ما بين 2–30 متر/السنة[1]، كما أن نسبة التلوث البكترولوجي ترتفع فيه نتيجة لتسرب المياه السوداء إليه، كما جاء في تقرير الهيئة العامة للمياه عن الوضع المائي بمنطقة الدراسة.

أما الخزان الثاني في المناطق الساحلية فيتراوح عمقه بين 30–300 متر، ويعتمد هذا الخزان أيضاً في تغذيته على الأمطار مثل السابق، وتتراوح نسبة الأملاح فيه ما بين 2–3 جرام/لتر، كما أن هناك خزان ثالث في المنطقة وهو خزان غريان، الذي يتراوح عمقه في منطقة كعام من 50–100 متر، وتتراوح نسبة الأملاح فيه من 1.8–2.5 جرام/لتر، أما الخزان الرابع فهو خزان عين طبي، ويوجد جنوب وجنوب غرب منطقة الدراسة على أعماق ما بين 250–500 متر، وتصل ملوحته ما بين 2.5–3.5 جرام/لتر.

من كل ذلك نجد أن معظم الاستهلاك المائي لجميع الأنشطة الاقتصادية في منطقة الدراسة، يعتمد كلياً بنسبة حوالي 95% على المياه الجوفية[2]، والتي تعتمد في تغذيتها على مياه الأمطار الموسمية المتميزة بتذبذبها وتأخرها في كثير من الفصول، حيث قدر الاستهلاك المستغل في النشاط الزراعي بمنطقة الدراسة بنحو 50 مليون م^3/السنة، كما قدر الاستهلاك في الصناعة والمرافق الأخرى ما بين 7–10مليون م^3/السنة، وعليه فقد قدر انخفاض مستوى الماء الجوفي بالمنطقة

[1]– قسم الجيولوجيا، كلية الآداب والعلوم/الخمس، " تقييم تداخل مياه البحر مع المياه الجوفية للخزان الرباعي في المنطقة الممتدة من قصر الأخيار حتى مصراتة "، تقرير بحثي غير منشور، 2002م، ص 17.

[2]– الهادي أبو لقمة، "لنشرب من البحر"، مجلة قاريونس العلمية، العدد الأول، 1989م، ص 62ك.

من 3-5 متر خلال الفترة من سنة 1973م وحتى سنة 2002م[1]، الأمر الذي دعا إلى إنشاء محطة لتحلية مياه البحر للشرب وإنتاج الطاقة الكهربائية، للتقليل من الاستنزاف المفرط للمصادر القليلة المتاحة، إضافة إلى منظومة النهر الصناعي الذي يمر بالمنطقة واستغلاله أيضاً للعديد من الأنشطة الخدمية والصناعية في المنطقة ومعظم مناطق شمال البلاد.

كما يمكن استغلال عين كعام، وسد وادي كعام من الناحية السياحية، فهما يجتذبان السكان للتنزه والترفيه عن النفس، وبذلك يمكن تطوير هذا النشاط واستغلاله اقتصادياً بشكل أفضل.

وعلى ما ذكر سابقاً فإن قلة مصادر المياه وتذبذبها، يعد من العوامل الطبيعية المهمة التي تؤثر سلباً على معظم الأنشطة الاقتصادية في المنطقة، والبحث في ذلك يؤدي إلى إيجاد الحلول المناسبة والمقترحات المفيدة للاستغلال الأمثل للكميات المتوفرة منها بطرق اقتصادية، ضماناً لتنمية مستدامة في معظم الأنشطة الاقتصادية في منطقة الدراسة وفي البلاد بصفة عامة.

خامساً: المناخ وأثره على الأنشطة الاقتصادية المختلفة:

من الواضح أن للمناخ أثراً كبيراً على الأنشطة الاقتصادية، وخاصةً عندما يزداد تطرفاً، حيث أصبح للظواهر الجوية المتطرفة تكاليف اقتصادية باهظة تؤثر في عملية النمو والتنمية الاقتصادية ، لا بل تتعدى هذه التكاليف حتى خسارة في الأرواح والممتلكات، وخاصة في البلدان الفقيرة والنامية ذات الدخل البسيط

[1]- GENRAL WATER AUTHORITY "WELLTECHNICAL REPORT for well NO 2007\2026 and ow2\2048 IN HUOMS" TRIPOLI'2002.

والمنخفض، وما يؤكد ذلك أن ما بين عامي 1990–2014م كان عدد الكوارث المرتبطة بالمناخ أكثر من 8000كارثة، كان للتطرف في درجات الحرارة وكميات الأمطار الدور الكبير فيها، فموجات الجفاف والحرائق والأعاصير ، وكذلك الفيضانات والانهيارات الأرضية والأعاصير المدارية وغيرها من العواصف كان لها بالغ الأثر على مختلف الأنشطة الاقتصادية في العالم[1].

وفي هذه الدراسة سنتطرق إلى أثار المناخ بعناصره المختلفة على الأنشطة الاقتصادية في منطقة الدراسة، وما له من دور كبير في ذلك، وسيتم التركيز على النشاط الزراعي والرعوي، والنشاط الصناعي، والنشاط السياحي في المنطقة، نظراً لما لها من أهمية كبيرة في عملية التنمية والنمو الاقتصادي، وهذا لا يعني أن المناخ لا يؤثر على الأنشطة الأخرى، مثل النشاط البحري، والأنشطة الخدمية.

أولاً: المناخ وأثره على النشاط الزراعي والرعوي:

مما لا شك فيه أن المناخ ذو أهمية كبيرة للنشاط الزراعي والرعوي، وخاصةً الزراعة البعلية المعتمدة على مياه الأمطار، حيث أن تدبدب الأمطار وقلتها تؤثر تأثيراً مباشراً على عملية الإنتاج الزراعي والمساحات الرعوية، والتي تعتمد عليها معظم الزراعة والمساحات المخصصة للرعي في منطقة الدراسة وفي الأقاليم المجاورة لها.

كما أن لذلك أثراً غير مباشر على المياه الجوفية كما أسلفنا سابقاً، والتي ينخفض منسوبها في هذه الظروف، والتي تعتمد عليها الزراعة المروية، بالإضافة إلى ذلك فإن معظم الأشجار الموجودة في المنطقة، والمتمثلة في شجرة النخيل والزيتون تتأثر بشكل كبير عند استمرار فترات الجفاف وقلة الأمطار، مما يؤثر

[1]– تأثير المناخ في نمو الاقتصاد، جريدة العرب الاقتصادية الدولية، 2018م \\ :https www.aleqt.com

على إنتاجها من التمور وزيت الزيتون، والتي تشتهر به منطقة الدراسة والمناطق المجاورة لها.

ومن عناصر المناخ المؤثرة أيضاً على النشاط الزراعي والرعوي، درجات الحرارة والرطوبة التي تحتاجها المحاصيل الزراعية ونباتات المراعي في مراحل نموها المختلفة، في فصول الإنبات والنمو وكذلك النضج، فإذا زادت أو قلت عن مستوياتها بشكل متطرف، فإن ذلك يؤدي إلى مشاكل في الإنتاج الزراعي والرعوي، خاصةً في أوقات الجفاف وقلة الأمطار، وكل هذه الظروف دعت الجهات المسئولة عن هذه الأنشطة، إلى اتخاذ العديد من الإجراءات والحلول لتفادي مثل هذه الظروف، مثل الاتجاه إلى إنشاء السدود على الأودية الجافة، والتي تكتر في المنطقة، وكذلك الترشيد في عمليات الري وانجراف التربة، ومقاومة هذه المشكلات لتهيئة الظروف المناسبة للإنتاج الزراعي والرعوي في المنطقة، والمحافظة على الأشجار المثمرة والنبات الطبيعي في منطقة الدراسة.

ومن الآثار السلبية للمناخ في المنطقة، والمتمثلة في قلة الأمطار وتذبذبها والجفاف السائد خلال الفترات الحالية والسابقة، تعرض الكثير من أشجار النخيل والزيتون والنباتات الطبيعية إلى الجفاف وانتشار الأمراض، الأمر الذي أثر على كمية الإنتاج لهذه المحاصيل، وبالتالي ارتفاع أسعارها في السوق بشكل كبير، حيث بلغت قيمة اللتر من زيت الزيتون إلى أكتر من (25) دينار لموسم 2021م[1].

ونتيجة لهذه الظروف، أصبحت المنطقة غير مكتفية بالمنتجات الزراعية المحلية، حيث إن معظمها تأتي من مناطق أخرى، وأيضاً من خارج البلاد، بينما

[1]– زيارات ميدانية لبعض معاصر الزيتون ولقاء مع بعض الفلاحين في المنطقة بتاريخ الخميس.10.28 .2021م.

كانت في فترات سابقة مكتفية ذاتياً، لا بل هناك فائض من الخضروات والمنتجات الزراعية الأخرى يسوق في الأقاليم الأخرى المجاورة.

ثانيًا- أثر المناخ على النشاط الصناعي:

لا يقتصر أثر المناخ على النشاط الزراعي والرعوي فقط، بل يتعداه إلى النشاط الصناعي، حيث يؤثر المناخ بعناصره المختلفة على الصناعة واختيار مواقعها ونموها وتطورها في أي منطقة، فالمناطق التي ترتفع بها درجات الحرارة مع ارتفاع الرطوبة النسبية، هي مناطق غير مناسبة للصناعات التي تنبعث منها المخلفات الغازية والغبار والدخان والضجيج، ويزيد من حدة المشكلة المناطق المنخفضة والرطبة.

كما أن الرياح من العناصر المناخية المهمة التي تؤثر عند اختيار المواقع الصناعية قبل عملية الإنشاء، فدراسة هذا العنصر المهم بشكل دقيق في المنطقة المقترحة للصناعة من العوامل التي تتحكم في اختيار موقع الصناعة، وعليه فإن طبوغرافية المنطقة ووضع الموقع الصناعي بالنسبة للتركز البشري والزراعي والنباتي والسياحي يجب أن يخضع لحسابات دقيقة، تتمثل في معرفة تكرار اتجاهات الرياح في المنطقة، فالموقع المثالي للمنطقة الصناعية هو الموقع الذي تبعد فيه الرياح السائدة مخلفات الصناعة المتعددة، المتمثلة في الروائح والأبخرة والدخان والغازات والضجيج عن مناطق تركز السكان، والأنشطة الاقتصادية الأخرى في المنطقة والإقليم بشكل عام.

فالدراسة الدقيقة للرياح والتيارات الهوائية المختلفة، وكذلك مناطق الاستقرار الجوي (سكون الهواء) من الأمور المهمة كعوامل لها أثار كبيرة على هذا النشاط، ومن الأمثلة الواقعية في منطقة الدراسة، والتي كان لعناصر المناخ المختلفة أثر كبير على هذه الصناعات وفشلها، نتيجة لعدم اختيار المواقع المناسبة لها مصنع سردين الخمس ومصنع الصابون بمحلة البلدية، وكذلك مصنع رب التمر بمحلة

لبدة ، وكذلك مصنع الأخشاب بمحلة المرقب، وغيرها من الصناعات التي لاتزال قائمة مثل مصانع الاسمنت وأثرها على البيئة المحيطة، فهي تتوسط التركز البشري وتؤثر على الأنشطة الأخرى، نتيجة الاختيار غير الأمثل لمواقعها بالنسبة لتركز الأنشطة الاقتصادية في منطقة الدراسة، وكل ذلك يثبت صدق فرضية الدراسة الثالثة، ومعظم هذه الصناعات لم يكن لها دراسات جغرافية دقيقة عند اختيارها لمواقعها، وبذلك فشلت، وحتى التي لاتزال قائمة منها فإنها لم تستطيع النمو والتطور في المنطقة نتيجة لذلك.

ثالثًا– أثر المناخ على النشاط السياحي في المنطقة:

كذلك لا يقتصر أثر المناخ على النشاط الزراعي والرعوي والصناعي فقط، بل يتعداه إلى أثره على النشاط السياحي في المنطقة، حيث إن الشواهد الأثرية تتأثر بشكل كبير بالظروف المناخية، ففي المنطقة أهم وأكبر المدن التاريخية على سواحل المتوسط، وهي مدينة لبدة الكبرى الأثرية، والتي كان للظروف المناخية خاصية حمايتها بداية، بواسطة غمرها بالطمي في فيضان وادي لبدة، فبقت الكثير من معالمها بحالة مقبولة، إلا أن هذه المعالم في المدينة الآن تتأثر بعناصر المناخ المختلفة، وتحتاج إلى العناية والاهتمام والترميم والصيانة الدورية لتبقى على حالها.

كما توجد في المنطقة فيلا سيلين، والكثير من الشواهد والقصور والسدود الاثرية القديمة لمختلف الفترات التاريخية، والتي إذا لم يتم الاهتمام بها وحمايتها من التخريب وأثر المناخ فإنها سوف تتأثر سلباً، ولن تؤدي دورها في المنطقة كمقوم من مقومات السياحة والجدب السياحي في المنطقة، ولا يقتصر أثر المناخ على ذلك فقط بل يتعداه إلى أن السياحة مرتبطة ارتباطا وثيقاً بالمناخ وعناصره المختلفة، حيث يميز المناخ الوجهة السياحية، فيعتبر الطقس الجيد رهناً بالوجهة للسائح، ونوع النشاط السياحي، كما أن له دور كبير في تحديد موسم السياحة ونوعيته، ويلعب دوراً هاماً في اختيار وجهة السياح وإنفاقهم.

ومن المعروف أن التغيرات التي تحدث لعناصر المناخ، قد تؤدي إلى اضطرابات جذرية في النظم الايكولوجية الطبيعية، وقد يكون تأثير هذه التغيرات ليس مباشراً، بل يتعدى ذلك إلى التأثير على المخزون المائي، وما ينجم عن ذلك من تصحر واختلال في التربة والمياه والتبخر الكثيف، مما يؤذي إلى تهديد سلامة أشكال التنوع البيولوجي كافة، وبالتالي وقوع الكوارث الطبيعية التي تؤثر على النشاط السياحي الذي يعتمد على البيئة الطبيعية.

وخلاصة القول أن معظم الأنشطة السياحية في المنطقة العربية ترتبط بالمناظر الطبيعية والشواطئ والسواحل والمناطق الجبلية والهضبية والمناطق الصحراوية والمناطق التاريخية والخصائص الثقافية للمناطق، وكل هذه الأنواع شديدة الحساسية للتطرف في عناصر المناخ المختلفة، وذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، الأمر الذي يؤدي إلى التدهور في النظم الايكولوجية، مما يؤدي إلى خسائر اقتصادية، خصوصاً بالنسبة إلى البلدان ذات الاقتصادات القائمة على هذا النشاط[1].

وكما للمناخ وتغيراته من تأثير سلبي على السياحة فله تأثير إيجابي في منطقة الدراسة، حيث تقع المنطقة ضمن مناخ شبه البحر المتوسط الذي يتميز بعدم سيادة التطرفات المناخية طول العام، مما أضفى عليها فرصة الجذب السياحي الداخلي والخارجي، وهذه الظروف المناخية نفسها التي أدت إلى انتشار المناطق السياحية في دول البحر المتوسط كتونس والجزائر والمغرب ومصر وإسبانيا وإيطاليا ويوغسلافيا واليونان.

[1]– عبد اللطيف الخطابي، السياحة العربية كيف تتأثر بتغير المناخ، مجلة البيئة والتنمية، 2010م، عدد144. عن الموقع:–

http: //www.afedmag.com

نتائج البحث:

في النهاية يمكن استنتاج الحقائق الآتية:

1- التأكيد على أهمية موقع منطقة الدراسة لقيام ونمو الأنشطة الاقتصادية المختلفة، وما يزيد من هذه الأهمية هو توسط المنطقة لأكبر تركز سكاني شمال غرب البلاد، الأمر الذي يدعو إلى أهمية الدراسة والتقصي للآثار المترتبة على كل نوع من هذه الأنشطة.

2- أيضاً من خصائص موقع المنطقة وجود الشواهد التاريخية، والإطلالة البحرية على الساحل المتنوع بالرواسب الرملية والجروف البحرية، إضافة إلى الموارد البحرية وكذلك سهولة الوصول منها وإليها، كل ذلك يؤهلها لقيام ونمو وتطور العديد من الأنشطة.

3- وجود العديد من المواد الخام المعدنية في تكوينات المنطقة أهلها لقيام العديد من الصناعات.

4- قلة مصادر المياه وتذبذبها يعد من الخصائص المهمة في المنطقة، والتي تؤثر سلباً على معظم الأنشطة الاقتصادية، وعليه فإن المنطقة تعتمد على المياه الجوفية بنسبة 95%، والتي تعتمد في تغذيتها على مياه الأمطار.

5- تذبذب المناخ خلال الفترات السابقة والحالية، وما له من علاقة مباشرة وغير مباشرة إيجابية وسلبية على قيام وتطور الأنشطة الاقتصادية في منطقة الدراسة والبلاد بصفة عامة.

مقترحات البحث:

من خلال النتائج السابقة نستطيع أن نجمل بعض المقترحات كما يلي:

1- الاستغلال الأمثل لموقع منطقة الدراسة، وذلك بالاهتمام بالدراسات الدقيقة والتفصيلية قبل قيام أي نشاط اقتصادي، واختيار المواقع المناسبة لهذه الأنشطة، ودراسات الجدوى الاقتصادية ينبغي أن تتضمن الرأي الجغرافي مراعاةً للبيئة الطبيعية والبشرية.

2- الاتجاه إلى الأنشطة البحرية، واستغلال الموارد البحرية بشكل منظم وعلمي، بما لا يؤدي إلى تدهور النظام الايكولوجي البيئي البحري.

3- الاهتمام بالشواهد الأثرية والتاريخية، والتركيز على التخطيط السليم للبنى التحتية لقيام الأنشطة السياحية بأنواعها المتاحة في المنطقة.

4- الاهتمام بعنصر الحياة الأول (المياه) ومصادرها، والتركيز على التنمية المستدامة دون هدر لهذه الموارد القليلة في المنطقة والبلاد عموماً.

5- التركيز والاعتماد في إعداد الخطط التنموية على الدراسات المناخية والتذبذب والتطرف في عناصر المناخ وإمكانية الاستفادة منه على نطاق واسع يشمل أقاليم الدولة بالكامل.

قائمة المصادر والمراجع

1- فتحي أحمد الهرام، "الجماهيرية دراسة في الجغرافيا"، تحرير الهادي أبو لقمة وسعد خليل القزيري، الدار الجماهيرية للنشر، ط(1)، سرت، 1995م.

2- الصادق محمود عبدالصادق، "الأبعاد الجغرافية لمواقع الأنشطة الصناعية في منطقة الخمس"، رسالة ماجستير غير منشورة، 2002م.

3- فتحي أحمد الهرام، "الساحل الليبي"، تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري، منشورات مركز البحوث والاستشارات، جامعة قاريونس، 1997م.

4- مركز البحوث الصناعية، "خريطة ليبيا الجيولوجية250.000/1"، الكتيب التفسيري، لوحة الخمس، المطبعة القومية،1975م، براغ، ط(1).

5-دراسة شركة ماك جي، مارشال، ماكميلانولوكاس (إيطاليا) المخطط الشامل، الشكل (11،3) خطوط الارتفاعات (بفواصل 50 متر)، 1966 م.

6. الخريطة الجيولوجية مقياس 1 : 250,000 ، لوحة الخمس، خطوط الارتفاعات (بفواصل 100 متر)، 1975 م

7- أمانة الاستصلاح الزراعي وتعمير الاراضي، "الخطة الزراعية الرئيسية لبلدية الخمس"، تقرير شركة سيت اجري الفرنسية،1981م.

8- Selkhozprom Export-Soil studies in the pasture zones- Tripoli-1980.

9- عدنان رشيد الجنديل، "الزراعة ومقوماتها في ليبيا"، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1978م.

10- خالد رمضان بن محمود، "الترب الليبية"، تكوينها، تصنيفها، خواصها، إمكانياتها الزراعية"، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، 1995م.

11- الهيئة العامة للمياه والتربة بالمنطقة الوسطى، " تقرير عن الوضع المائي لشعبية المرقب "، 2002م.

12- الهيئة العامة للمياه والتربة بالمنطقة الوسطى، تقرير موجز عن الوضع المائي لمناطق الخمس، زليتن، مصراتة، تاورغاء، 2002م.

13- وزارة الزراعة والاصلاح الزراعي، " التقرير الهيدرولوجي لواديي لبدة وسوق الخميس "، الهيئة المصرية الاستشارية لتنمية الموارد المائية، 1976م.

14- قسم الجيولوجيا، كلية الآداب والعلوم/الخمس، " تقييم تداخل مياه البحر مع المياه الجوفية للخزان الرباعي في المنطقة الممتدة من قصر الاخيار حتى مصراتة "، تقرير بحثي غير منشور، 2002م.

15- الهادي أبو لقمة، "لنشرب من البحر"، مجلة قاريونس العلمية، العدد الاول، 1989م.

16- GENRAL WATER AUTHORITY "WELLTECHNICAL REPORT for well NO 2007\2026 and ow2\2048 IN HUOMS" TRIPOLI'2002.

17- تأثير المناخ في نمو الاقتصاد، جريدة العرب الاقتصادية الدولية، 2018م، عن الموقع:-

https : \\ www.aleqt.com

18- زيارات ميدانية لبعض معاصر الزيتون ولقاء مع بعض الفلاحين في المنطقة بتاريخ الخميس.10.28 .2021م.

19- عبد اللطيف الخطابي، السياحة العربية كيف تتأثر بتغير المناخ، مجلة البيئة والتنمية، 2010م، عدد144. عن الموقع:- http: //www.afedmag.com.

20- عمر إبراهيم المنشاز، معتوق علي عون، المقومات الطبيعية للسياحة ودورها في التنمية المحلية المستدامة في منطقة الخمس، مجلة التربوي، العدد 13، يوليو 2018م.

الموارد السياحية في بلدية الكفرة

إعداد: د. بشير عمران أبوناجي*
د. إبراهيم مفتاح الدقداق*

المقدمة:

تزخر ليبيا بتنوع المظاهر السياحية وهذا يعكس مدى تنوع الموارد السياحية بالمناطق والمدن، فتارة تتواجد بها السياحة الشاطئية وتارة السياحة الصحراوية، ففي منطقة الكفرة تزدهر بالعديد من الموارد الطبيعية والبشرية، فمنها الموارد المستغلة وغير المستغلة الاستغلال الأمثل مثل: الموارد السياحية التي تنتشر في المنطقة، إضافة إلى رمالها وشمسها الدافئة شتاءً، وجبالها وتلالها التي تأثرت بمناخها القاري الجاف، ذلك لموقعها الجغرافي في جنوب شرق ليبيا إلى الجنوب من مدينة بنغازي ببعد يصل إلى 1000 كيلومتر، ويربطها بها طريق معبدة الذي تمر بمدينة اجدابيا، ثم واحتي جالو وأوجله.

تقع الكفرة تفصلها حدوداً ادارية عن واحتي جالو وأوجله شمالاً، وتمتد جنوبا حتى الحدود الفاصلة بين ليبيا وتشاد والسودان في الجنوب الشرقي، وتمتد شرقاً حتى الحدود الفاصلة بين ليبيا ومصر وغرباً تفصلها الحدود الإدارية مع بلديتي الجفرة ومرزق أما فلكياً تمتد من الجنوب إلى الشمال بين دائرتي عرض 56ً 29َ 19ْ ـ 1ً 59َ 26ْ شمالاً، ومن الغرب إلى الشرق بين خطي طول57ً 58َ 18ْ ـ 06ً 02َ 25ْ شرقاً، بمساحة تصل إلى 250,000 كيلومتراً مربع تقريباً. [1] كما هو موضح بالخريطة رقم (1). تميزت الكفرة بموقعها الجغرافي الذي جعل منها منطقة

([1]) فتحي الهرام، التضاريس والجيومورفولوجيا، الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، (تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري)، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، 1995م، ص 126.

التقاء منذ القدم لطرق البرية الرابطة بين شمال افريقيا بوسطها وشرقها، ولازالت تحتفظ بهذه الميزة حتى بعد تطور النقل وظهور النقل الجوي، وصل عدد سكان الكفرة أما إجمالي السكان الليبيين وغير الليبيين فيصل إلى48328 نسمة.[1] تستثر واحة الجوف 33033 نسمة بنسبة تصل إلى71% من اجمالي سكان منطقة الكفرة، أما واحتي الهواري والطلاب المجاورتين للجوف فيسكنهما 2122 نسمة بنسبة 4.4% من اجمالي سكان المنطقة، ويسكن واحة تازربو 6600 نسمة

خريطة (1)

الموقع الجغرافي والفلكي لمنطقة الكفرة بدولة ليبيا

المصدر : الأطلس الوطني ، أمانة التخطيط ، مصلحة المساحة ، ١٩٧٨ م ، خريطة التقسيم الإداري لدولة ليبيا .

([1]) الهيأة الوطنية للمعلومات، النتائج الأولية للتعداد العام للسكان، طرابلس، شعبية الكفرة، 2006م، ص77.

فيقطنها 3766 نسمة بنسبة 7.8% من اجمالي سكان الكفرة، واخيراً واحة ربيانة التي بلغ عدد سكانها 1491 نسمة بنسبة3.1%.[1]

أولاً: مشكلة الدراسة:

تنتشر الموارد بمختلف أنواعها في منطقة الكفرة إلا أن المستغل منها قليلاً جداً مما يثير العديد من التساؤلات من أهمها:

1- ما هي الأسباب التي حالت دون استغلال الموارد بالكفرة وخاصة الموارد السياحية؟

2- ما دور العوامل الجغرافية التي شكلت عائق يحول دون استغلال الموارد الطبيعية؟

3- هل الاعتماد في التوظيف بالقطاعات الخدمية العامة وعدم تشجيع القطاع الخاص، ساعد ذلك على اهمال الموارد السياحية بالمنطقة.

ثانياً: أهميتـــها:

تعد أهمية دراسة البحث في أن المنطقة لم تدرس مواردها الاقتصادية دراسة كافية على الرغم من توافر الظروف البيئية والاقتصادية التي من شأنها أن تصبح المنطقة ذات جذب سياحي، إلا أن الدولة لم تسخر كافة الامكانات المادية التي تساعد في تخطيطها

ثالثاً: أهدافهـــا:

تهدف الدراسة إلى التالي:-

1- التعرف على العوامل الطبيعية المؤثرة في استغلال الموارد الطبيعية في السياحة.

([1]) إبراهيم مفتاح الدقداق، أثر العوامل الجغرافية في استغلال الموارد الاقتصادية في منطقة الكفرة، رسالة دكتوراه (غير منشورة) قسم الجغرافيا كلية الآداب، جامعة طرابلس، 2020، ص 64.

2- معرفة أوجه القصور في عدم استثمار الدولة لهذه الموارد الاقتصادية الخام.

3- الوصول إلى مجموعة من الحلول التي حالت دون استغلال الموارد الاقتصادية في مجال السياحة.

رابعاً: الفرضيات:-

تتمثل فرضية الدراسة في الإجابة على السؤال التالي:-

1- هناك علاقة بين تنوع الموارد الطبيعية وأنواع السياحة بالمنطقة.

خامساً: المنهجية المتبعة:

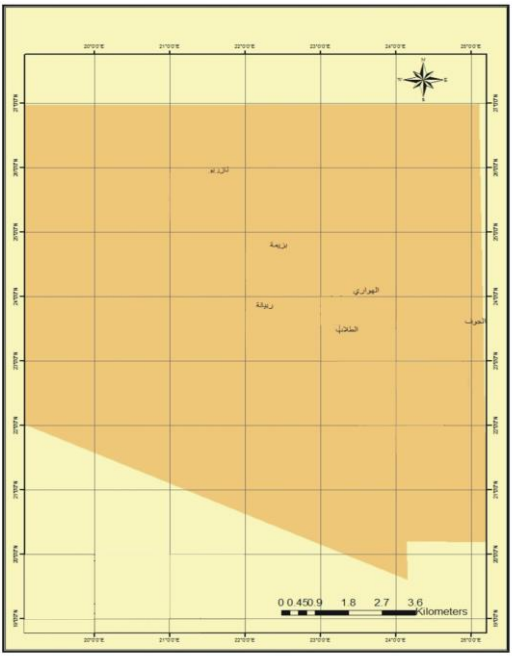
قامت الدراسة على المنهج الموضوعي: تم اتباع هذا المنهج كموضوع يتمثل في دراسة السياحة باعتبارها الحيز المكاني الذي تشغله الدراسة، كما تم استخدام المنهج الوصفي وذلك لوصف ظاهرة الدراسة وتحليلها. كما ثم استخدام المنهج الأصولي للدراسة، وذلك لفهم وتحليل العوامل المؤثرة في تنوع الموارد السياحية بالكفرة، هذا مع استخدام الأساليب الكارتوغرافية لتوزيع الظاهرة.

سادساً: حدود منطقة الدراسة:-

تقع منطقة الكفرة في الركن الجنوبي الشرقي من ليبيا، وتشمل عدة واحات منها سبع متقاربة وهي: الجوف، والهوارى، والهويويرى، وبومة، وبويمة، والطلاب، والطليليب، وربيانة وبزيمة وتازربو.

أما فلكياً فتقع واحات منطقة الكفرة بين دائرتي عرض ″05 ′59 °18- ″1 ′59 °26 شمالاً وخطي طول ″57 ′58 °18- ″06 ′02 °25 شرقاً. كما هو موضح بالخريطة رقم (2)

خريطة (2) موقع منطقة الكفرة (*)



(*) المصدر: من عمل الباحثان باستخدام نظم المعلومات الجغرافية اعتماداً على خريطة مصلحة التخطيط العمراني، برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية (هبيتات)، خريطة السياسة المكانية الوطنية 2006ـ2030 أقاليم التخطيط الطبيعي الأربعة وحدود المناطق التعددية 24، طرابلس 2006.

أولاً: المناخ:

يسود الكفرة المناخ القاري الجاف الذي يصل فيه معدل الحرارة السنوي أكثر من 18°مئوية.[1] نتيجة لموقعها الفلكي بين دائرتي عرض 56ً 29َ 19ْ ـ1ً 59َ 26ْ شمالاً، أدى ذلك إلى ارتفاع درجة الحرارة بصفة عامة مع انخفاض معدلها الشتوي

(1) سالم علي الحجاجي، ليبيا الجديدة، الطبعة الثانية، منشورات مجمع الفاتح للجامعات، 1989، ص93.

قليلاً فحسب تقسيم كوبن تقع داخل الصحاري المدارية (B W h) المدى الحراري اليومي والسنوي مرتفعاً[1] ويلاحظ من خلال الجدول أن درجات الحرارة تبدأ في الارتفاع من بداية شهر مارس حيث سجلت متوسط درجة الحرارة بهذا الشهر 24ْم، والجدول رقم (1) يوضح متوسطات درجة الحرارة لمنطقة الدراسة منذ سنة 2007 إلى سنة 2017م

الجدول (1) متوسطات درجة الحرارة لمنطقة الدراسة للفترة من (2007 – 2017م)

الفصل / الشهور	الشتاء						الصيف					
	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	اغسطس	سبتمبر	أكتوبر
متوسط الشهري	22	17	16	19	24	29	31	37	37	36	34	28
متوسط الفصلي	21.2						33.8					
متوسط السنوي	27.5											

المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى وكالة الفضاء العالمية (NASA)

من خلال الجدول يتضح أن متوسطات درجة الحرارة تبدأ في الارتفاع مع بداية شهر إبريل البالغ متوسطها 29 درجة مئوية، وتبلغ أشدها شهري يونيو ويوليو البالغ متوسط درجة حرارتها 37 درجة مئوية، وتنخفض درجة الحرارة في شهر أكتوبر حيث بلغ متوسط درجة الحرارة 28 درجة مئوية، ويرجع ارتفاع المتوسطات الحرارية اثناء النهار إلى عمودية الاشعاع الشمسي، وصفاء الجو، وقلة الرطوبة وندرة السحب.[2] ، بينما يلاحظ أن درجات الحرارة تبدأ في الانخفاض مع

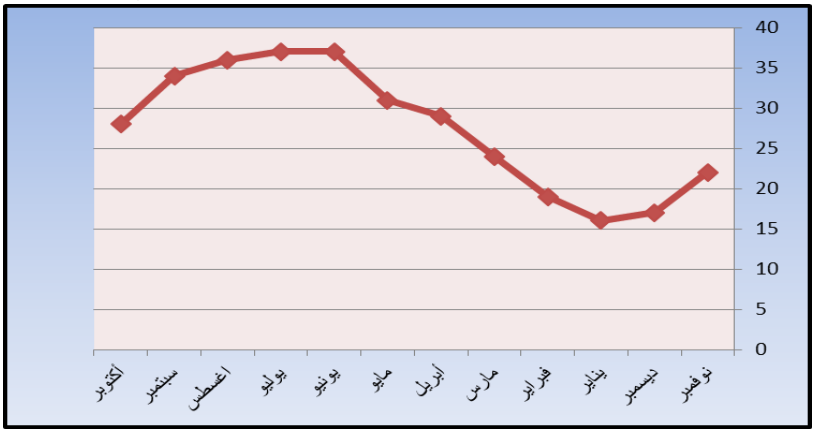
(1) عبد العزيز طريح شرف ، الجغرافيا المناخية والنباتية، دار الجامعة المصرية، الطبعة الثامنة، الاسكندرية، مصر،1978، 287.

(2) إمحمد عياد مقيلي، المناخ، في كتاب الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، 1995، ص190.

شهر نوفمبر حيث يبلغ معدل درجات الحرارة بهذا الشهر وهو فصل الشتاء 22 درجة مئوية، وتصل أدنها إلى 19 درجة مئوية في شهر فبراير، كما يتضح من الجدول أيضاً أن المعدل الفصلي في فصل الشتاء 21.2 درجة مئوية، بينما يصل المتوسط في فصل الصيف 33.8 درجة مئوية، والشكل رقم (1) يوضح معدلات درجات الحرارة بمنطقة الكفرة للفترة من 2007-2017م.

الشكل (1)

معدلات درجات الحرارة بمنطقة الكفرة للفترة من 2007-2017م



ب- الضغط الجوي والرياح:

1- الضغط الجوي:

يتأثر الضغط الجوي بالحرارة إذ يتناسب معها تناسباً عكسيا، فانخفاضها شتاءً يرفع الضغط الجوي المتمركز على الصحراء الكبرى بصفة عامة حيث يمتد نطاق من الضغط الجوي المتمركز على جزر أزور بالمحيط الاطلسي عبر

الصحراء حتى يلتحم مع نطاق الضغط الجوي المرتفع المتمركز على اليابس الاسيوي.[1]، والجدول رقم (2) يوضح متوسطات الضغط الجوي لمنطقة الدراسة منذ سنة 2007 إلى سنة 2017م

جدول (2)

المتوسطات الشهرية الضغط الجوي (بالملليبار) بمنطقة الكفرة للفترة من سنة

الشهور	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	أغسطس	سبتمبر	أكتوبر
المعدل الشهري	1020	1023	1138	1135	1132	1129	1127	1126	1125	1125	1128	1132
المعدل الفصلي	1096						1127					
المعدل السنوي	1111.5											

2007-2017م

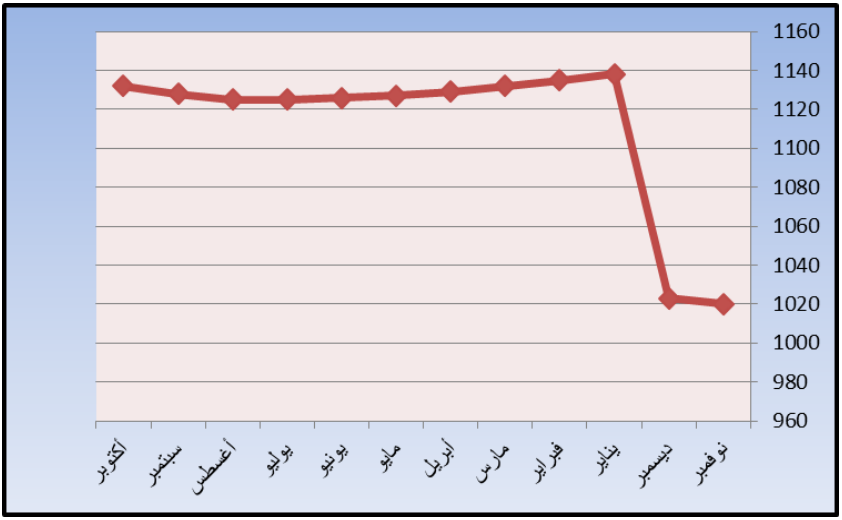
المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى وكالة الفضاء العالمية (NASA)

وباعتبار أن منطقة الدراسة جزء من الصحراء الكبرى التي يبدأ الضغط الجوي فيها بالارتفاع منذ شهر سبتمبر، فحسب الجدول رقم (2) سجل متوسط قدره 1128 مليبار ويصل إلى 1138 مليبار خلال شهر يناير ثم يبدأ الضغط الجوي في الانخفاض مع شهر مارس متماشيًا مع بداية انخفاض درجة الحرارة كما هو موضح بالشكل رقم (2)

1 -عبد العزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الثالثة،1996، ص105.

الشكل (1)

معدلات الضغط الجوي ة بمنطقة الكفرة للفترة من 2007-2017م.



المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى بيانات الجدول (2)

2- الريـــــاح:

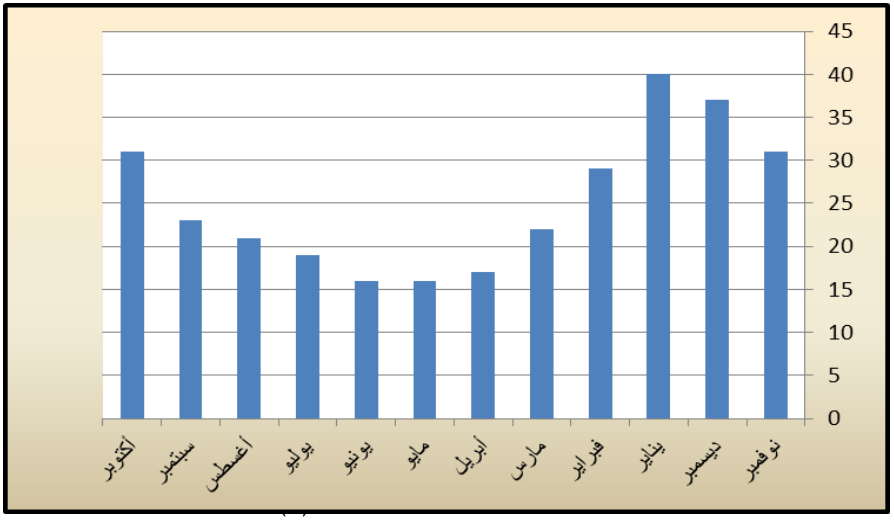
تقع منطقة الدراسة في الجنوب الشرقي من ليبيا، وبالتالي فهي تتأثر بسيطرة الرياح الشمالية والشمالية الشرقية والشرقية في أغلب أشهر السنة، كما أن سرعتها تختلف من شهر لآخر ومن فصل خر ويستفاد من سرعة الرياح في كونها المورد الطبيعي لإنتاج الطاقة الكهربائية فهي تعد هامة في جلب السواح لهذه المنطقة علماً بأننا نستطيع توليد الطاقة الكهربائية المتجددة بسرعة رياح تصل أكثر من 6 عقدة لكل ساعة ، والجدول رقم (3) والشكل رقم (3) يوضحان سرعة الرياح بمنطقة الدراسة.

جدول (3) المتوسطات الشهرية لسرعة الرياح بالعقدة(*) بمنطقة الدراسة للفترة من سنة 2007-2017م

الشهور	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	أغسطس	سبتمبر	أكتوبر
المعدل الشهري	10	10	10	12	14	14	15	14	14	14	13	13
المعدل الفصلي	11.6						13.8					
المعدل السنوي	12.7											

المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى وكالة الفضاء العالمية (NASA)

الشكل (3) المتوسطات الشهرية لسرعة الرياح بالعقدة(*) بمنطقة الدراسة للفترة



(*) العقدة = 1 ميل بحري أو 1.15ميل أو 1.84 كيلومتر.

(*) العقدة = 1 ميل بحري أو 1.15ميل أو 1.84 كيلومتر.

وتزداد سيطرت الرياح الشمالية الشرقية شتاءً، ويقتصر هبوب الرياح الشمالية الغربية على شهري يناير وفبراير، أما الرياح الجنوبية فتهب خلال شهري ديسمبر ويناير، ويقتصر هبوب الرياح الجنوبية الغربية على شهري مارس وابريل، وتهب الرياح على المنطقة بسرعات تختلف من فصل إلى آخر فحسب مقياس بوفرت (POFART) فإن المنطقة تقع بين نسيم الهواء الهادي والنسيم المعتدل حيث السرعة (8-12،12-18) عقدة / الساعة.[1] فتسجل أعلى متوسط للسرعة خلال بداية فصل الصيف في شهر مايو 15 عقدة/ الساعة ومع نهاية فصل الشتاء فإن سرعة الرياح تصل أعلاها في شهر إبريل 14 عقدة / ساعة، وأقل متوسط لسرعة الرياح مع بداية فصل الشتاء في شهر نوفمبر بنحو 10 عقدة / ساعة، وفي نهاية فصل الصيف شهر اكتوبر 8.9 عقدة / ساعة. كما يصل أعلى متوسط فصلي خلال فصل الصيف حي تصل سرعة الرياح إلى 13.8عقدة/ساعة

3- **الأمطـــار.**

يندر سقوط الأمطار على المناطق الصحراوية الممتدة من دائرة عرض 18ْ-30ْ شمالاً في غرب ووسط القارات ويرجع ذلك لسيطرة الرياح الجافة أغلب أيام السنة، مثل الرياح الشمالية الشرقية والشرقية، وقد تسقط الأمطار بشكل مفاجئ على الأطراف المتاخمة لإقليم البحر المتوسط شتاءً بفعل الأعاصير التي تعبره.[2] ولكن هذه الامطار الإعصارية الرعدية الفجائية تسقط في فترات زمنية متباعدة بغزارة شديدة قد يترتب عليها فيضانات خطيرة في مناطق الواحات الصحراوية.(3) وعموماً فإن معدلات الأمطار نادرة بل معدومة بالمنطقة والجدول رقم (4) والشكل رقم (4)يوضحان معدلات كمية الأمطار بمنطقة الكفرة للفترة من 2007-2017م

([1]) عبد العزيز طريح شرف ، الجغرافيا المناخية والنباتية، مرجع سابق، ص 108.

([2]) يوسف عبد المجيد فايد، جغرافية المناخ والنبات، دار النهضة العربية، بيروت ،لبنان، 1971 ص91.

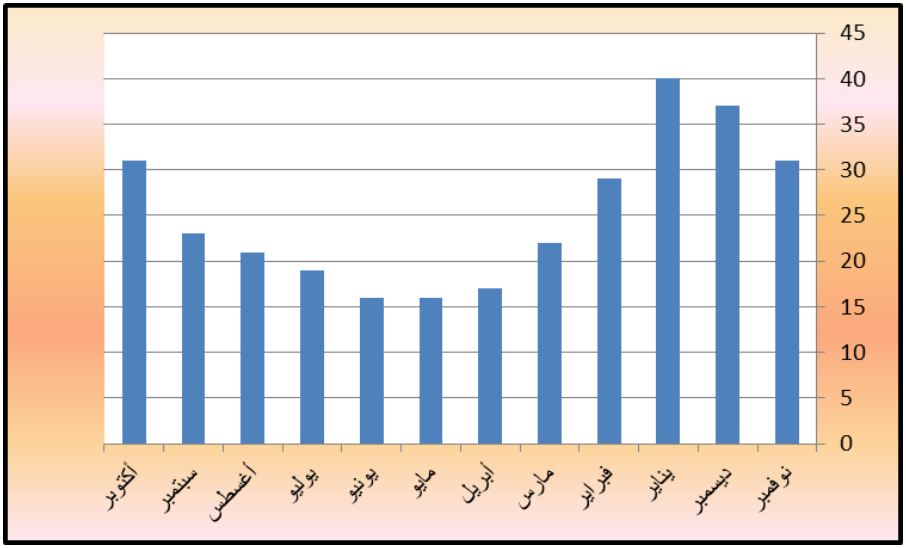
([3]) عبد العزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، مرجع سابق، ص127.

جدول (4) معدلات الأمطار بمنطقة الكفرة للفترة من سنة 2007-2017م

الشهور	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	أغسطس	سبتمبر	أكتوبر
المعدل الشهري	0	1	2	2	0	0	0	6	2	0	0	0
المعدل الفصلي	0.8						1.3					
المعدل السنوي	1.05											

المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى وكالة الفضاء العالمية (NASA)

الشكل (4) معدلات الأمطار بمنطقة الكفرة للفترة من سنة 2007-2017م



4_ الرطوبة النسبية:

يقصد بالرطوبة النسبية "نسبة بخار الماء الموجود في الهواء فعلاً في وحدة حجم معينة من الهواء، وبين مقدار ما يمكن ان يتحمله هذا الحجم ليصل

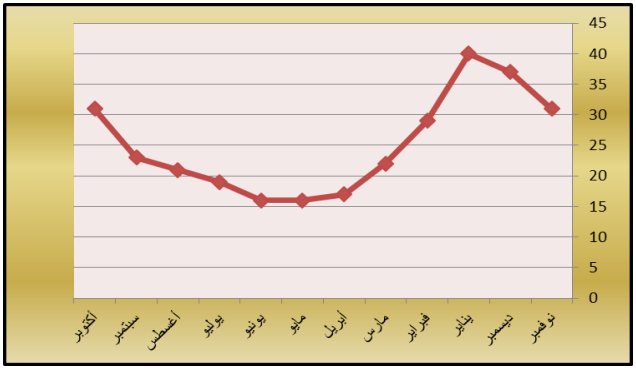
درجة التشبع في نفس درجة حرارته وعند نفس مقدار ضغطه".[1] والجدول رقم (5) والشكل رقم (5) يوضحان المتوسطات الشهرية والفصلية والسنوية للرطوبة النسبية بالمنطقة للفترة من سنة 2007-2017م

جدول (5) المتوسطات الشهرية والفصلية والسنوية للرطوبة النسبية بالمنطقة للفترة من سنة 2007-20117م

الشهور	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	أغسطس	سبتمبر	أكتوبر
المعدل الشهري	31	37	40	29	22	17	16	16	19	21	23	31
المعدل الفصلي	29						21					
المعدل السنوي	25											

المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى وكالة الفضاء العالمية (NASA)

شكل (5) المتوسطات الشهرية للرطوبة النسبية بالمنطقة للفترة من سنة 2007-2017



المصدر: من إعداد الباحثان استناداً إلى بيانات الجدول (5)

[1] حسن سيد احمد أبو العينين ، أصول الجغرافية المناخية، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، بيروت لبنان، 1981، ص306.

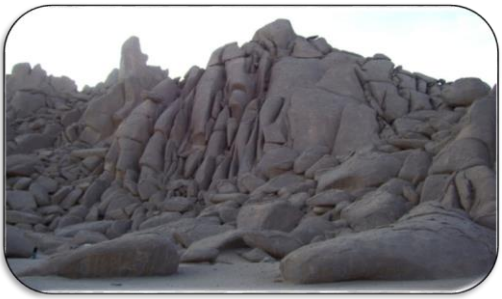
يلاحظ من خلال الجدول والشكل السابقين أن معدلات الرطوبة تختلف حسب شهور السنة وحسب الفصول، ترتفع معدلات الرطوبة في شهر يناير حيث وصلت في هذا الشهر 40%، ويليها شهر ديسمبر فقد بلغت نسبتها 37% ثم الرطوبة في الانخفاض مع شهر فبراير إلى شهر يونيو ثم تبدأ في الارتفاع مع شهر يوليو وبشكل عام أن نسبة الرطوبة في المنطقة منخفضة إذا ما قورنت بالمناطق الساحلية ويرجع السبب في ذلك إلى بعدها عن المسطحات المائية، وقلة الغطاء النباتي، وارتفاع درجات الحرارة خاصة في فصل الصيف، وهبوب الرياح التجارية (الشمالية الشرقية) الجافة ويمكن إرجاع ذلك لهبوب رياح القبلي والتي كثيراً ما تؤدي إلى هبوط مفاجئ في الرطوبة.[1] كذلك الرياح الشمالية والشمالية الشرقية والشرقية الجافة والتي تسيطر على المنطقة أغلب أشهر السنة.

ثانياً: - الأشكال الجيومورفولوجية:

شكلت الاحداث الجيولوجية التي مرت بها الكرة الارضية عبر التاريخ الجيولوجي اشكال تضاريسية وجيومورفولوجية مختلفة، من اهمها سلاسل جبال تيبستي الواقعة جنوب وتشكل الحدود بين ليبيا وتشاد، وأما جبال العوينات فتقع في جنوب شرق الكفرة وتمثل نقطة الحدود الفاصلة بين ليبيا والسودان ومصر ويقع حوالى ثلاثة ارباعها داخل الاراضي الليبية، أما جبل أركنو يمتد إلى الشمال الغربي من جبال العوينات وهذه السلاسل الجبلية نتجت عن حركات التوائية قديمة تأثرت بعوامل التعرية فيطلق عليها الجبال التحاتية (أو جبال التعرية) مما جعلها تشبه لوحات فنية رائعة الجمال يصعب على الفنان نحتها وتشكيلها كما موضح بالشكل رقم(6) والخريطة رقم (3).

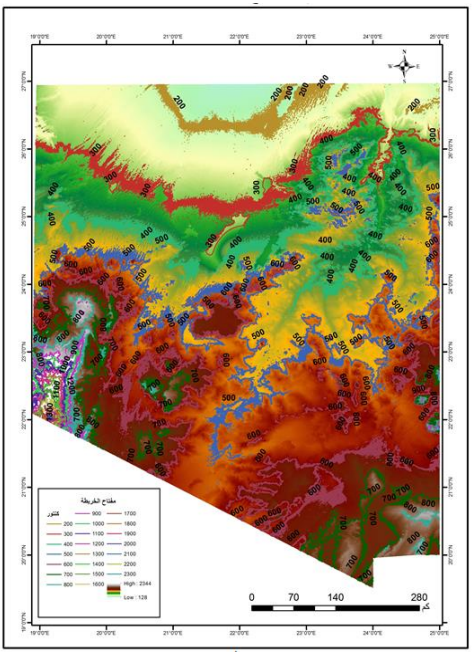
(1) محمد المبروك المهدوي، جغرافية ليبيا البشرية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1998. ص70.

شكل (6) اثر عوامل النحت في الجبال الصحراوية (*)



(*) المصدر: أرشيف مكتب مكافحة الجراد الصحراوي بالكفرة.

خريطة (3) تضاريس المنطقة (*)



(*) المصدر: من اعداد الباحثان بالاعتماد على GIS والتحميل من موقع SRTM.

واستخدم العديد منها في الرسومات الفنية التي تحكي عن الحضارات الإنسانية كما هو الحال المبين بالشكل رقم (7).

شكل (7) رسومات للأبقار تمثل الحضارة القديمة (*)

(*) المصدر: إرشيف مكتب آثار الكفرة.

كما تتشكل الرمال الصحراوية وتكوينات السرير المكونة من الحصى المختلف الأحجام التي تتراوح أحجامها ما بين حجم حبات الأرز والبيضة أي متوسط قطرها من 1-3سم تقريباً، وهو من حجر السليكا في شكل كوارتز وحصى الفلنت، وقد تختلط ببعض الفلسبار والبازلت مغطاة برمال دقيقة، وتشكل ألوانها المختلطة من اللون الأبيض والأسود والأحمر المائل إلى الخضرة وإلى الصفرة لوحة فنية طبيعية كالفسيفساء. [1] تجذب إليها السائح والدارسين والبحاث.

([1]) سالم علي الحجاجي، ليبيا الجديدة، مرجع سابق، ص32-33.

كما تتنوع المظاهر الجيومورفولوجية الصحراوية التي تشكل مظاهر تجذب إليها السياح والدراسين والبحاث، فمن بيها التلال الصحراوية والكتل الصخرية المصقولة بعوامل التعرية المختلفة كما هو موضح في الشكل رقم (8).

شكل (8) قارة الطرون بواحة بزيمة (*)

(*) المصدر: أرشيف مكتب مكافحة الجراد الصحراوي بالكفرة.

وكذلك الكهوف والموائد والابراج الصحراوية والاودية الصحراوية التي قد تسيل بالمياه في بعض السنوات نتيجة الامطار الناتجة عن انحراف الكتل الهوائية المدارية عن مسارها صيفاً او المنخفضات الجوية الشتوية والتي تعبر المناطق الشمالية شتاءً مما يؤدي إلى نمو بعض النباتات الحولية والشجيرات الصحراوية بهذه الاودية والشكلين رقم (9–10) يوضحان ذلك.

شكل (9) الأعشاب بوادي أبو حليقة بجبال العوينات

(*)

(*) المصدر: أرشيف مكتب مكافحة الجراد الصحراوي بالكفرة.

شكل (10) شجيرات بوادي ابو حليقة بجبال العوينات (*)

(*) المصدر: أرشيف مكتب مكافحة الجراد الصحراوي بالكفرة.

كما تتواجد بع البحيرات في بعض الواحات مثل بحيرة بزيمة وهي تعد إحدى الموارد الطبيعية المؤثرة في السياحة كما هي مبينة بالشكل رقم (11)

شكل (11) واحة بزيمة (*)

(*) المصدر: أرشيف مكتب مكافحة الجراد الصحراوي بالكفرة.

- ثانياً: المقومات البشرية:

1ـ العامل التاريخي والثقافي:

تتمثل في الارث التاريخي للحضارة الانسانية والتي تم المحافظة عليها فيوجد بالكفرة العديد من الرسومات والنقوش جدران الكهوف بالجبال القريبة منها مثل جبال العوينات وجبل أركنو، إضاقة إلى وجود العديد من المباني التاريخية القديمة تتمثل

المباني الاسلامية كمسجد ابو مطاري الهويويري، بيوت حي بويمة القديمة التي ترجع إلى أكثر من 150 عاماً وبعض المساكن القديمة. ووجود مزارع النخيل والمشاريع الزراعية واقامة المعارض للإنتاج الزراعي والصناعي.

شكل (6) رسومات للأبقار تمثل الحضارة القديمة (*)

(*) المصدر: إرشيف مكتب آثار الكفرة.

2ـ النقل والمواصلات:

سبق الإشارة لأهمية الموقع الجغرافي للمنطقة كنقطة عبور تمر بها عدة طرق تربط بين أقاليم متباينة مناخياً، مما أدى إلى تنوع إنتاجها الزراعي والحيواني، بداية الطرق بالكفرة دروب ومسالك صحراوية تمر بها قوافل الإبل ثم بظهور السيارات تحولت إلى طرق ممهدة تسلكها من الكفرة وإليها كما هو موضح في الخريطة رقم (4)، تقوم طرق النقل بدور فعال في زيادة الإنتاج الزراعي والصناعي، وفي نجاح مخططات التنمية الاقتصادية والاجتماعية. تعمل طرق النقل في نشر الخدمات التعليمية والصحية والثقافية لكافة السكان وتحسين ظروف

معيشتهم، وتعد المواصلات قطاعاً ضخماً يضم عدداً من الوسائل منها شبكات الطرق، والمهابط والمطارات، والاتصالات السلكية واللاسلكية ومحطة الأرصاد الجوية[1]. تعتبر سنة 1983 بداية التعاقد على إنشاء طريق معبد يربط بين جالو والكفرة يتفرع منه طريق إلى تازربو، يمكن مستقبلاً مده جنوباً.[2] تم رصف الطريق وأصبح يستخدم، إلا أنه أصبح الآن يعاني من التشققات وفواصل عرضية على مسافات متقاربة ومن ثم تحتاج إلى كشطها وإعادة رصفها من جديد، ويعاني الطريق من قلة الإشارات المرورية وكثرة المطبات والترسبات الرملية.[3] توجد شبكة طرق تربط بين واحات المنطقة خاصة الواحات السبع القريبة من بعضها البعض (الجوف، الهواري، الهويويري، الطلاب، الطليليب، بومة، بويمة) ومن أهمها:

1ـ الطريق الذي يربط شمال واحة الجوف بجنوبها، والطريق الذي يربط بين شرقها بغربها ويمر بوسطها.

2ـ الطريق الذي يربط بين جنوب واحة الجوف بواحتي الطلاب والطليليب بطول 20 كيلومتراً، والطريق الذي يربط واحة الجوف بمساكن الكفرة الجديدة بطول 5 كيلومترات تقريباً، الطريق الرابط بين شمال واحة الجوف بواحتي الهواري والهويويري.

([1]) أبو القاسم محمد العزابي، النقل والمواصلات ، في كتاب الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، مرجع سابق، ص485- 486.

([2]) أمانة اللجنة الشعبية العامة للمرافق، منطقة الخليج، بلدية الكفرة، التقرير النهائي للمخطط العام، تقرير رقم خ . ن 14، شركة فنماب، فلندا، 1980، ص 15-3.

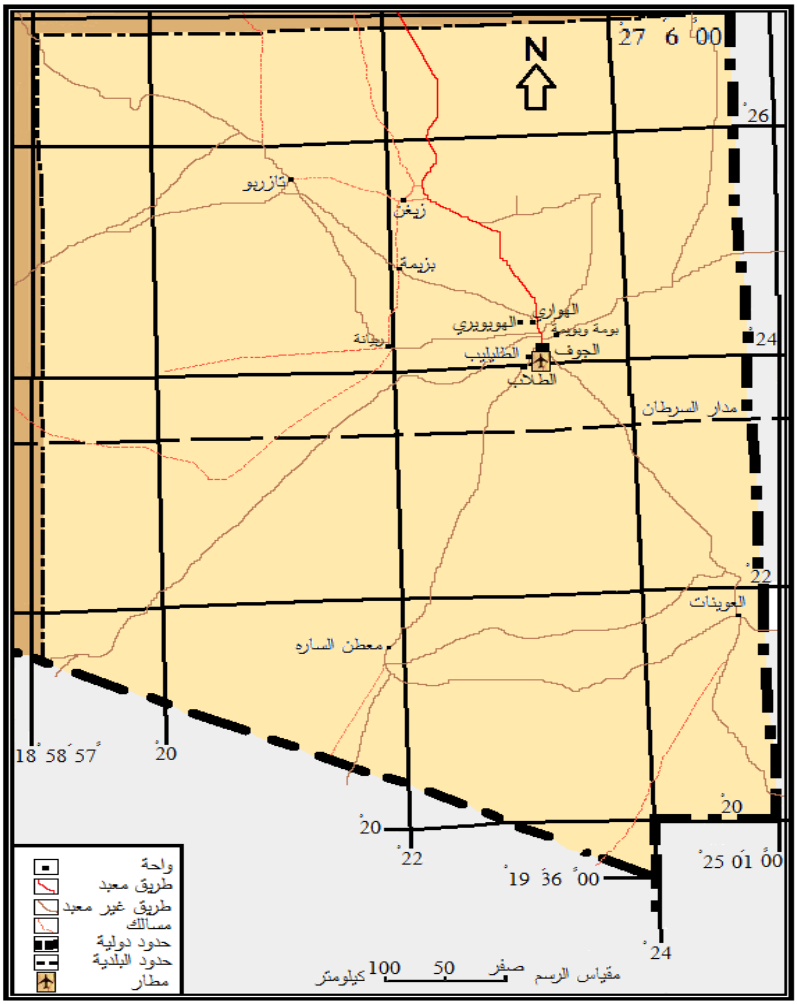
([3]) محمد فرج صالح رحيل، عوامل التنمية الحضرية في المجتمعات الصحراوية (دراسة ميدانية على مدينة الكفرة)، جامعة قاريونس، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، ص182.

3ـ الطريق المزدوج الذي يفصل واحة الجوف عن واحة بومة، الطريق الذي يربط واحة الجوف بالمطار المدني مروراً بواحة بومة بطول حوالي 12 كيلومتراً.[1]

ترتبط واحات الكفرة بالمناطق الشمالية بمطار الكفرة الواقع بواحة الجوف، حيث يستقبل 5 رحلات داخلية أسبوعياً 2 من طرابلس و3 من بنغازي، يصل طول مهبطه إلى 3660 متراً، كان يشتغل على تزويد الطائرات التي تقوم برحلات دولية إلى أفريقيا بالوقود، وتقديم خدمات العبور بتوفير المساعدات الملاحية دون النزول، حيث يتم دفع حوالي 40% من عائدات الهبوط، توقف المهبط الرئيسي من سنة 1992 ويحتاج إلى صيانة بسبب تأثر طبقة الإسفلت بالعوامل الجوية وتشققها وتكسرها، يقتصر في الوقت الحالي على استخدام الممر الجانبي للهبوط والإقلاع، كان يوجد عقد لتطوير وإعادة إنشاء

([1]) بشير عمران أبو ناجي، الشقيقات السبع: واحات منخفض الكفرة دراسة في جغرافية الخدمات 1980-2005م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم الخمس، قسم الجغرافيا، 2007م ، ص166.

الخريطة (4) شبكة الطرق المعبدة والغير معبدة والمسالك التي تربط منطقة الكفرة بالمناطق والدول المجاورة(*)



(*) المصدر: من اعداد الباحثان استناداً إلى الأطلس الوطني، أمانة التخطيط، مصلحة المساحة، طرابلس، 1979، ص29.

مهبط وممر جانبي وساحة طائرات ينتهي العمل منه سنة 2013 إلا أنه توقف العقد ومازال متوقفاً حتى الآن، كذلك تم التعاقد على بناء صالة ركاب حديثة وتم البدء فيها إلا أن الشركة المنفذة توقفت عن العمل منذ سنة 2011 ولم ترجع للعمل حتى الآن. من الصعوبات التي يعاني منها مطار الكفرة المدى الحراري لدرجات الحرارة وتأثيره على أرضية المهبط بتشقق وتكسر للطبقة الإسفلتية والخراسانية، هبوب العواصف الهوائية والرملية في بعض السنوات حيث وصلت سرعة الرياح إلى 55 عقدة / الساعة سنة 2017.[1]

ترتبط المنطقة ببقية المناطق والعالم بشبكة الاتصالات السلكية واللاسلكية، تضم خدمات الهاتف والراديو والتلفزيون وشبكة المعلومات، تقوم بتوفيرها الشركة العامة للبريد التي تأسست سنة 1979 بواحة الجوف يعمل بها 80 موظفاً وفنياً، عملت على مد شبكة من الهواتف بلغ عدد خطوطها 200 خط هاتفي، زاد عدد الخطوط الهاتفية ليصل سنة 1999إلى 2000 خط هاتفي، تم تزويد المنطقة بشبكة ليبيانا للهاتف المحمول وصل عدد قنواتها 7000 قناة.[2]

3ـ العامل الديني:

تعد المباني الدينية عامل جذب سياحي وذلك للتعرف على المعتقدات الدينية السائدة في الفترات السابقة وتبقى هذه المباني شاهداً على ذلك وفي الكفرة يوجد العديد من المباني والمساجد والزوايا ومراكز التحفيظ وغيرها، والتي ترجع إلى فترات قديمة لتصبح مناطق جذب للزوار والسياح بالمنطقة.

4- الخدمات العامة والخاصة:

([1]) مقابلة شخصية مع مدير مطار الكفرة الاخ صالحين بحيري العلواني بتاريخ 2019/2/25.

([2]) بشير أبو ناجي، الشقيقات السبع: واحات منخفض الكفرة، مرجع سابق، ص156-157.

1ـ الخدمات الصحية:

عملت الدولة على توفير الرعاية الصحية بأفضل مستوى لكافة المواطنين بكافة المدن والقرى والأرياف، ورصدت لذلك الأموال الكثيرة خلال خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وصل عدد المرافق الصحية بالكفرة إلى 35 مرفقاً عامًّا وخاصًّا منها المستشفى العام، والمستشفى القروي، 9 مراكز صحية، 7 وحدات رعاية صحية، 3عيادات خاصة، 2 عيادة أسنان، 11 صيدلية خاصة، ومختبر.[1] تتوزع هذه المرافق في واحات المنطقة إلا أن واحة الجوف تستحوذ على العدد الأكبر باعتبارها المركز الرئيسي للمنطقة ذات الكثافة السكانية العالية وتقدم خدماتها لكافة سكان المنطقة لوجود المستشفى العام بها، يعمل بقطاع الصحة بالمنطقة 132 عنصراً منهم 33 طبيباً، 65 ممرضاً وممرضة، 9 صيادلة، 12 فنياً، 13إدرياً موزعين بين المرافق الصحية المختلفة.[2]

2ـ الخدمات التجارية:

رغم الأنشط الإنتاجية هي المحرك الرئيسي لاقتصاد أي إقليم فإن التجارة ووسائل النقل هما العاملان الداعمان لزيادة الإنتاج وتطويره، وللمنطقة دور تاريخي في عبور البضائع والسلع التجارية من الشمال للجنوب والعكس، ولازالت منطقة الدراسة تقوم بهذا الدور، حيث وصل عدد الشاحنات التي تعمل على نقل البضائع إلى 750 شاحنة تبلغ حمولة الواحدة ما بين 20ـ30 طناً سنة 1998.[3] سبب ذلك رصف شبكات الطرق الرابطة بين الواحات مع بعضها ومع المناطق الشمالية والجنوبية. كما يوجد بمنطقة الدراسة عدد491 محلاً للأنشطة التجارية المختلفة التي من أهمها محالّ المواد الغذائية التي يصل عددها إلى 55 محلاً، محالّ بيع

([1]) الكتاب الإحصائي، الهيئة العامة للمعلومات والتوثيق، 2010، ص63،62،61.

([2]) بشير أبو ناجي، مرجع سابق، ص106.

([3]) محمد فرج صالح رحيل، مرجع سابق، ص188.

الملابس عددها 39 محل، إضافة لمحالّ بيع قطع غيار السيارات وعدد من المحالّ لبيع الخضر والفاكهة، وصل عدد التراخيص التجارية الصادرة عن مكتب مراقبة الاقتصاد والتجارة بالكفرة 500 رخصة تجارية لمختلف الأنشطة الاقتصادية، كما تم منح عدد 3 رخص للصيدليات، 27 رخصة استيراد وتصدير2 منها خاصة بالمستلزمات الزراعية، تم منح تراخيص 30 شركة مقاولات خاصة بأعمال البناء وغيرها، 15رخصة لشركات تعليمية خاصة، إضافة 57 جمعية استهلاكية تتبع لاقتصاد الكفرة.[1] يتم تسويق الإنتاج الزراعي والحيواني في السوق الأسبوعي (يوم الجمعة) بالفترة الصباحية.

3- خدمات الكهرباء:

كان توليد الكهرباء في الكفرة سنة 1966 مقتصراً على مولدات صغيرة الأول، يزود المستشفى والمتصرفية ومساكن المتصرف والقاضي ومحطة ضخ المياه ومسكن الطبيب بقوة 7كيلو/واط، والثاني بنفس القوة يزود مركز الشرطة، كما يوجد مولدان بقوة 25 كيلو/واط للقصر الملكي والزوايا، ونفذ مشروع لإنشاء محطة كهرباء لتوليد 100 كيلو/واط سنة 1966.[2] عملت الدولة على تطوير كافة المناطق وخاصة الأرياف للحد من الهجرة الداخلية نحو المدن، فعملت على إيصال الكهرباء لكافة المناطق، حيث تم بناء العديد من محطات توليد الطاقة الكهربائية، خاصة بعد تنظيم قطاع الكهرباء في الشركة العامة للكهرباء سنة 1976، فزاد الاهتمام بالشبكة وربطها مع بعضها وتقويتها ببناء العديد من المحطات الغازية، وتعد محطة الكفرة الغازية بقوة 75ميجا/واط تم ربطها بشبكات نقل الطاقة

(1) مقابلة شخصية مع رئيس المكتب الشؤن الادارية للمكتب التسييري للاقتصاد والتجارة بالكفرة الاخ/ المهدي محمد عبد السلام 2019/2/14.

(2) محمد فرج صالح رحيل، مرجع سابق، ص182.

الكهربائية لتزويد كافة واحات المنطقة، وتم إنارة شوارعها العامة وخاصة بواحة الجوف.[1]

4- خدمات المياه والصرف الصحي وتصريف القمامة:

عملت الخطط التنموية المتتالية على توفير كافة الخدمات في جميع المناطق وتكوين أجهزة وهيئات للإشراف عليها من بينها الهيأة العامة للمياه التي تأسست سنة 1972 التي تهدف لتوفير المياه للسكان.[2] ثم تولت شركة المياه بمنطقة الدراسة سنة 1986 لتقوم بالإشراف وتوصيل المياه للمساكن وصيانة شبكات المياه بالمنطقة التي يصل طولها إلى حوالي 160 كيلومتراً، ويصل عدد العاملين بها إلى146إدرياً وعاملاً فنياً، عملت الشركة على توفير المياه للسكان من خلال حفر 21 بئراً وبناء 6 خزانات علوية و3 خزانات أرضية في كافة الواحات.[3]

توجد بالمنطقة الحضرية بواحة الجوف شبكة تغطي بعض الاحياء السكنية لتصريف مياه الصرف الصحي (تتمثل في المخلفات السائلة المتمثلة في المياه المستخدمة في مختلف الأغراض بما تحويه من فضلات عالقة أو ذائبة)[4] وتنقلها إلى خزانات محطة التنقية بالكفرة الجديدة التي لا تعمل بسبب نقص قطع الغيار الضرورية لصيانتها ومن ثم يتم التخلص من مياه الصرف بضخها في العراء.[5] يتم تصريف مياه الصرف الصحي لبقية واحات الكفرة عن طريق الخزانات الأرضية الخاصة بكل منزل التي حذر منها تقرير الوضع البيئي بالشعبية، بأنها تؤدي إلى

([1]) بشير أبو ناجي، مرجع سابق، ص217.

([2]) صبحي قنوص، وآخرون، ليبيا الثورة في عشرين عاماً، التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بنغازي، 1989، ص253.

([3]) بشير أبو ناجي، مرجع سابق، ص139-140.

([4]) اللجنة الشعبية لشعبية الكفرة، مكتب شئون البيئة، تقرير عن الوضع البيئي لمدينة الكفرة لعام 2005، ص4.

([5]) المرجع السابق، ص6.

تلوث الخزان المائي الجوفي، لأنها تبني دون مواصفات هندسية وصحية معتمدة، يتم تفريغ الخزان عند امتلائه بشفط مياهه بمضخة أو عن طريق السيارات المعدة لذلك (سيارات المجاري)، والتخلص منها بسكبها في المناطق المفتوحة الخالية من السكان. حسب تقرير مكتب شؤون البيئة لسنة 2005 فإن جميع الواحات تعاني من تدني خدمات الصرف الصحي، الامر الذي سيؤدي لمشاكل بيئة تؤثر على النواحي الصحية للسكان. تعاني منطقة الكفرة كبقية المناطق من مشكلة تراكم القمامة في الأحياء السكنية، بسبب قلة الامكانيات لدى جهاز حماية البيئة. تم بالكفرة إنشاء المؤسسة الخاصة بنقل القمامة والتخلص منها بموجب قرار رقم 192 لسنة 1986 الذي يتبع جهاز حماية البيئة، يعمل به 81 إدارياً وعاملاً زود بخمس سيارات تنقل القمامة من أحياء المنطقة السكنية بالجوف.[1] يتم التخلص من القمامة إما بردمها أو حرقها في المكب أو بالشوارع والأحياء التي لا تصلها سيارات الجهاز في باقي الواحات، ويعاني الجهاز من نقص الإمكانيات المادية، ونقص الأيدي العاملة، والمعدات والآليات.

- المعالم السياحية بالكفرة تتمثل في المعالم الآتية:

1- جبال العوينات التي تبعد عن الكفرة 350 كيلومتراً التي تعتبر نقط التقاء الحدود الليبية السودانية المصرية، والمنفذ الحدودي بين ليبيا والسودان، عند تقاطع خط طول َ40 ْ20 مع دائرة عرض َ15 ْ22 شمالاً يصل محيطها إلى حوالي 160 كيلومتراً ومساحة قدرها 800 كيلومتراً مربع.[2] تكثر بها رسومات للحضارات الإنسانية ما قبل التاريخ، إضافة إلى العيون المائية الموجودة بها، مثل عين النخلة وعين الزوية، وشكلت الأودية مداخل لهذه السلسلة، من اهمها وادي أبوحليقة

(1) بشير أبو ناجي، مرجع سابق، ص151- 152.

(2) سعد عبد الله بو حجر، المقومات السياحية في منطقة جبال العوينات، رسالة غير منشور، جامعة قار يونس، ، كلية الآداب، قسم الآثار، ، بدون تاريخ، ص1.

(كركور بوحليقة) ووادي إبراهيم (كركور إبراهيم).[1] وهي منطقة جبلية جذابة بمناظرها الصخرية التي نحتتها عوامل التعرية فشكلت منها مظاهر جيومورفولوجية جعلت منها لوحات فنية طبيعية جميلة جذابة كما هو في الشكلين (7) و (8). تم رسم لوحات فنية رائعة من قبل سكان هذه الجبال في الازمنة القديمة وهي تمثل المجموعات البشرية، والحيوانات التي تعيش بهذه المناطق الجبلية.

يعيش بها بعض الحيوانات البرية، أهمها الغزلان والودان والقطط والأرانب البرية، والأفاعي والعقارب، وأنواع من الطيور الصغيرة، وهي خالية من البشر، تعتمد على المياه المنحدرة من الجبال تتجمع في أحواض مائية في الجوانب، محمية من أشعة الشمس إما بالحواف الصخرية أو تجمعات نباتية، تبقى هذه المياه لفترة زمنية قد تصل إلى سنة.[2]

2- جبل أركنو:

يقع إلى الجنوب الشرقي من الجوف على مسافة 300 كيلومتراً تقريبا.[3] توجد به معادن من بينها الذهب (كما أشارت له الدراسات التي تم سردها في التركيب الجيولوجي) للأسف يتم استغلاله بطريقة غير شرعية من قبل شركات غير ليبية بمساعدة ليبية غير رسمية.[4] كما هو الحال في المثلث الحدودي بين ليبيا وتشاد والسودان.

([1]) اللجنة الشعبية العامة، مصلحة الآثار، تقرير عن المواقع الأثرية المتواجدة في اقليم الكفرة، مقدم من: عمران عبد السيد المرابط الزوي امين مكتب الآثار بالكفرة، 2010/1/28، ص7.

([2]) سعد عبد الله بو حجر، المقومات السياحية في منطقة جبال العوينات، مرجع سابق، ص4.

([3]) المرجع السابق، ص6.

([4]) مقابلة شخصية مع مدير مكتب آثار الكفرة، زهير لابيرش، 2019/2/19.

شكل (7) رسومات مجموعة بشرية لحضارة ما قبل التاريخ(*)

(*) المصدر: إرشيف مكتب آثار الكفرة.

3ـ بئر العوادل الواقع على مسافة 37 كيلومتراً شمال شرق الكفرة، إضافة إلى البئر توجد مجموعة من التلال إلى الشمال الشرقي من واحة الهويويري تظهر بها النقوش الصخرية القديمة المنحوتة على صخور المرتفعات (القور) المكونة من الصخر النوبي التي للأسف تتعرض للتآكل بفعل العوامل الطبيعية.

4ـ آثار إسلامية ومبانٍ قديمة:

تتمثل في مسجد ابو مطاري في الهويويري، وبيوت حي بويمة القديمة التي ترجع إلى أكثر من 150 عاماً وبعض المساكن القديمة.

5ـ جبل ربيانة الواقعة إلى الغرب من الجوف بحوالي 160 كيلومتراً، جبل كالننجة الواقع غرب ربيانة 270 كيلومتراً.

6ـ جبل عزبة أبو بعيدة جنوب الجوف بحوالي 200 كيلومتراً. كما توجد العديد من المظاهر السياحية الأخرى التي تجعل من الكفرة منطقة جذب سياحي شتوي بصفة خاصة إذا ما تم الاهتمام بها من قبل القطاعين العام والخاص.

7ـ كذلك توجد الرسومات والمنحوتات القديمة بجبل واحة بزيمة الواقعة إلى الشمال الغربي من الجوف على بعد حوالي 170 كيلومتراً.[1]

شكل (8) كتل صخرية نحتتها عوامل التعرية بجبال العوينات(*).

(*) المصدر: إرشيف مكتب آثار الكفرة.

النتائج والتوصيات:

1- يعد المناخ عاملاً مهماً في تنوع الموارد السياحية، حيث تلعب الحرارة دوراً في الاستجمام السياحي خاصة أثناء فصل الصيف.

(1) مقابلة شخصية مع مدير مكتب آثار الكفرة، زهير لابيرش، 2019/2/19.

2- سرعة الرياح في المنطقة تلعب دوراً رئيساً في توليد الطاقة المتجددة والتي تعتبر مورداً طبيعياً في ازدهار المنطقة سياحياً.

3- تنوع الأشكال والمظاهر الجيومورفولوجية بالمنطقة مما يجعلها مورداً للسياحة كوجود مرتفعات تيبستي والعوينات وأركنو.

4- وجود البحيرات كبحيرة بزيمة وهي تعتبر مورداً طبيعياً للسياحة.

5- تنوع المعالم السياحية وذلك بتنوع الآثار الإسلامية والمبان القديمة بالكفرة.

6- توجد الرسومات والمنحوتات القديمة بجبل واحة بزيمة.

7- وجود العديد من المباني الدينية كالمساجد والزوايا ومراكز التحفيظ وغيرها، والتي ترجع إلى فترات قديمة لتصبح مناطق جذب للزوار والسياح بالمنطقة.

8- تتوزع المرافق وخاصة الصحية منها في واحات المنطقة فهي تعد أحد أهم مقومات الموارد السياحية للمنطقة، هذا إلى جانب توافر الخدمات التجارية والفنادق مع وجود الطرق وشبكات الكهرباء والهاتف ووجود خدمات المياه.

التوصيات:

1- العمل على تنمية الموارد الطبيعية كاستغلال الطاقة الشمسية والرياح في إنتاج الطاقة الكهربائية.

2- الاهتمام بالبحيرات والسبخات الموجودة وتنميتها واستغلالها الاستغلال الأمثل.

3- الاهتمام بالمبان الآثارية القديمة وصيانتها وذلك لجذب السواح إليها.

4- زيادة الاهتمام بالخدمات وخاصة البنى التحتية كخدمات الصرف الصحي وخدمات الهاتف والكهرباء.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:-

1- أبو القاسم محمد العزابي، النقل والمواصلات ، في كتاب الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، (تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري)، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، 1995م.

2- إمحمد عياد مقيلي، المناخ، في كتاب الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، 1995.

3- حسن سيد احمد أبو العينين ، أصول الجغرافية المناخية، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، بيروت لبنان، 1981

4- سالم علي الحجاجي، ليبيا الجديدة، الطبعة الثانية، منشورات مجمع الفاتح للجامعات، 1989

5- صبحي قنوص، وآخرون، ليبيا الثورة في عشرين عاماً، التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بنغازي، 1989

6- عبد العزيز طريح شرف ، الجغرافيا المناخية والنباتية، دار الجامعة المصرية، الطبعة الثامنة، الاسكندرية، مصر،1978.

7- عبد العزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الثالثة،1996.

8- فتحي الهرام، التضاريس والجيومورفولوجيا، الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، (تحرير الهادي أبو لقمة وسعد القزيري)، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، 1995م.

9- محمد المبروك المهدوي، جغرافية ليبيا البشرية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، .1998

10- يوسف عبد المجيد فايد، جغرافية المناخ والنبات، دار النهضة العربية، بيروت ، لبنان، 1971.

ثانياً الرسائل العلمية:-

1- إبراهيم مفتاح الدقداق، أثر العوامل الجغرافية في استغلال الموارد الاقتصادية في منطقة الكفرة، رسالة دكتوراه (غير منشورة) قسم الجغرافيا كلية الآداب، جامعة طرابلس، 2020

2- بشير عمران أبو ناجي، الشقيقات السبع: واحات منخفض الكفرة دراسة في جغرافية الخدمات 1980-2005م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المرقب، كلية الآاب والعلوم الخمس، قسم الجغرافيا، 2007م.

3- سعد عبد الله بو حجر، المقومات السياحية في منطقة جبال العوينات، غير منشور، جامعة قار يونس، كلية الآداب، قسم الآثار، بدون تاريخ.

4- محمد فرج صالح رحيل، عوامل التنمية الحضرية في المجتمعات الصحراوية (دراسة ميدانية على مدينة الكفرة)، جامعة قاريونس، 1996م.

ثالثاً: المقابلات الشخصية:-

1- مقابلة شخصية مع مدير مطار الكفرة الاخ صالحين بحيري العلواني بتاريخ 2019/2/25.

2- مقابلة شخصية مع رئيس المكتب الشؤن الادارية للمكتب التسييري للاقتصاد والتجارة بالكفرة الاخ/ المهدي محمد عبد السلام 2019/2/14.

3- مقابلة شخصية مع مدير مكتب آثار الكفرة، زهير لابيرش، 2019/2/19.

الخاطرة في أدب شريفة القيّادي دراسة تطبيقية فنية

إعداد: أ. فاطمة رجب محمد موسى •

. **المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي سيدنا محمد سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد ...

فإن الخاطرة هي: النواة الأولى التي يرتكز عليها الأدب بنوعيه الشعري والنثري، ذلك لأن منشأ الأدب يبدأ بخاطرة تراود تفكير المبدع، وقد تأخذ وقتاً وهي في حيز تفكيره حتى تتبلور في داخله، وتتشكل في كلمات وجُمل ذات تناسق معين في عقل المبدع ووجدانه، ثم تتحول هذه الخواطر بفعل استعمال اللغة إلى نص أدبي، قد يكون قصيدة أو قصة أو رواية أو مسرحية أو أي جنس أدبي آخر.

والخاطرة لا تقتصر على التعبير عن مكنونات النفس البشرية فقط، كوصف حالات المشاعر المختلفة التي تنتاب المبدع من المحبة، والحزن، والعذاب، والفقدان، بل تتعدى ذلك للتعبير عن مضامين اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وفكرية، وثقافية، وأدبية، يتم تصويرها في أجناس أدبية متعددة، كالقصة أو الرواية أو المسرحية أو المقالة أو التقرير أو القصائد الشعرية سواء أكتب على طريقة عمود الشعر أم الشعر الحر، وسواء أكتبت باللغة العربية الفصحى أم باللهجة العامية.

أما الغرض من إنشائها فهو لا يخرج عن الغرض من إنشاء المقالة الحديثة، فهي التي يعبر من خلالها الكاتب عن ذاته، وما يعتمل في نفسه، ويخالج وجدانه، ويشغل فكره، إلى جانب ذلك عرض أهم القضايا التي تسود

• عضو هيأة تدريس بقسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب / الخمس.

المجتمعات البشرية محليّاً، أو إقليميّاً، أو عالميّاً، فالتعبير عن الفكرة ليس مقيداً بموضوع معين، ولا بشعب دون آخر، وليس الغرض منه التعريف بالمضمون فقط، ولكن لإدخال التسلية والمتعة على القارئ، وليس بالضرورة أن تكون كل الخواطر والانفعالات للفرد ذات قيمة عظيمة، أو فائدة كبيرة، فبعض الخواطر ما يكون عميقاً ومعبراً عن مضامين ذات أهمية كبرى للفرد والمجتمع، وقد يشمل الإنسانية جمعاء، وبعضها قد لا تتعدى أهميتها الكاتب الذي كتبها، حيث إنه بفعل الكتابة أزاح عبئاً كبيراً راجعاً إلى الخواطر التي تتزاحم في داخله، ولا يشعر بالراحة النفسية إلا إذا نثر تلك الانفعالات المختلفة فوق صفاء الأوراق البيضاء التي تغري بالتفكير والكتابة.

وتجدر الإشارة إلى أن التأمل على علاقة وثيقة بالإبداع، فالتأمل هو المرحلة الأولى التي تثار بعدها المشاعر والأحاسيس نحو الحياة وتفاعلها المستمر في خضم الوجود، ومن ثم يتحول التأمل إلى أفكار، وإيحاءات متعددة يحاول المبدع اقتناص لحظتها، وتنسيقها في صور عديدة من الإبداع، ثم ينتجها نصّاً إبداعيّاً وفقاً لقدراته على التعبير، ومن تلك القدرات الاستعداد الفطري للكتابة، والمخزون اللُّغوي الكبير من المفردات والمعاني والأساليب، إلى جانب الثقافة العامة وحسن توظيفها في النص، والإضفاء على تلك الأعمال من ذاتية المبدع، فهي حلقة الوصل الوثيقة بينه وبين المتلقي.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

س1 ما مفهوم الخاطرة لغة واصطلاحاُ؟

س2 ما العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي؟

س3 ما القواسم المشتركة بين الخاطرة وغيرها من الأجناس النثرية الأخرى كالمقالة والرسالة؟

س4 ـ مَنْ شريفة القيّادي؟ وما أهم مؤلفاتها؟ وما خصائص أسلوبها؟

أهداف البحث:

1ـ التعريف بالأديبة شريفة القيّادي، حيث إنها لها باع طويل في صياغة النص الأدبي موضوع البحث لمعرفة مدى إسهامها فيه.

2 ـ استخراج خصائص أسلوب الكاتبة من خلال الاطلاع على العديد من أعمالها الأدبية مع التعمق في النص الأدبي موضوع البحث.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في النقاط الآتية:

1. التعريف بالخاطرة وتوضيح علاقتها بباقي الأجناس الأدبية النثرية.

2. التعريف بالأديبة شريفة القيّادي والتركيز على أحد جوانب إبداعها الأدبي المتمثل في الخاطرة ذات المضامين المختلفة التي عبرت عنها.

3. اختيار الخاطرة ذات المضمون الذي له قيمة أدبية وفائدة عامة لتتم الفائدة من البحث.

4. دراسة إحدى الخواطر دراسة تحليلية تشمل كل جوانب النص للوقوف على طريقة عرضه وجمالياته والمآخذ عليه ومن ثم إظهار خصائص أسلوب الكاتبة.

المنهج المتبع في البحث:

وقد نهجت في كتابة هذا البحث المنهج النقلي، والمنهج العقلي، وهذا ما أكده كثير من النقاد، نذكر منهم ابن رشيق القيرواني في كتابه العمدة الذي يقول عنه: (جمع أحسن ما قاله كل واحد ممن صنف في معاني الشعر ومحاسنه وآدابه، وعوّل مؤلفه فيه على قريحة نفسه، ونتيجة خاطره؛ خوف التكرار، ورجاء الاختصار، إلا ما تعلق بالخبر، وضبطته الرواية؛ فإنه لم يغير شيئاً من لفظه ولا

معناه؛ ليؤتى بالأمر على وجهه) [1]، وقد سعيت لجمع المعلومات عن الكاتبة من خلال ما كتب عنها، واقتنيت بعض كتبها في مجالات إبداعها المختلفة وبخاصة النثرية منها، وذلك لغرض التعريف ببعض مؤلفاتها عبر رحلة إبداعها الطويلة ، وقد قمت بتحليل إحدى خواطرها الموسومة (أهمية الكتاب في حياتنا) نظراً لأهمية مضمون النص، في محاولة مني ليشمل البحث الجانبين النظري والتطبيقي معاً، لتكون الفائدة أشمل وأعمق، وقد تضمن البحث المقدمة، والمباحث التي شملت بعض المطالب، ثم الخاتمة التي احتوت على نتائجه، ثم التوصيات، وأخيراً ثبت بالمصادر والمراجع التي عكفت على قراءتها، وانتقاء ما من شأنه إثراء هذا البحث وإنجازه.

المبحث الأول- مفهوم الخاطرة:

المطلب الأول- مفهوم الخاطرة اللغوي:

ورد في قواميس اللغة (الخاطِرُ: الهاجِسُ ج الخَواطِرُ، والخاطِرُ: المُتَبَخْتِرُ، خَطَرَ ببالِه وعلى بَالِهِ ـ يَخْطِرُ خُطوراً: ذَكَرَهُ بعد نِسْيانٍ)[2]، ومنه أيضاً ((خطر ذاك ببالي، وله خطرَات وخواطر وهو ما يتحرّك في القلب من رأي أو معنى))[3]، ويقال كذلك: ((خَطَرَ، يَخْطُرُ، ويخْطِرُ خُطوراً: لاحَ، حَدَثَ، ذَكَر، عَرَضَ، مثلاً : خَطَرَ لخالد أن يزور صديقه، أي: عَرَضَ له ذلك (.....) الخَاطِر: البال

1. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، العمدة، دار الجيل، ط5 1981م: 3/1.
2. الطاهر أحمد الزاوي ـ مختار القاموس ـ الدار العربية للكتاب ـ د/ط 1980م ـ ص 185.
3. جار الله أبو القاسم محمود عمر الزمخشري ـ أساس البلاغة ـ دار الفكر د/ط ـ 2000م ـ ص 168.

والفكر مثلاً: لا يُفارق الوطنُ خاطِرَ المغترب، زيد سريع الخاطر، أي سريع الفِكر وعاجل البداهة)) [1].

المطلب الثاني- مفهوم الخاطرة الاصطلاحي:

وردت العديد من التعاريف للخاطرة ومنها أنها: ((التعبير الأدبي عن إحساس داخلي عابر، أثاره موقف، أو مشهد في الحياة لافت للنظر، أو باعث على التأمل، بشكل من الأشكال، والخاطرة كالمقالة في تعدد اتجاهاتها، واختلاف صورها، فهناك الخاطرة الاجتماعية، والعلمية، والرياضية وسواها)) [2].

المطلب الثالث- العلاقة بين المعنيين(اللغوي والاصطلاحي):

من خلال التدقيق في المعنيين نلحظ التوافق التام بينهما، حيث إن الخاطرة في معناها اللُّغوي هي ما يخطر في بال الإنسان من أفكار ومشاعر. تتكون، وتتصور، وتتبلور، وتتجلى له في صور إبداعية ، فيصوغها في نص أدبي. وهذه الصياغة هي نقلها من مجرد أفكار تخص صاحبها فقط، إلى عمل ملموس يمكن مشاهدته بالعين المجردة مكتوباً على الأوراق، ويمكن قراءته، ومحاكاته، ودراسته، ونقده، وبذلك لا يقتصر إدراكه على المبدع فقط، كونه جزءاً من تفكيره ومشاعره، بل يتعداه إلى القارئ من خلال تجسيده عملاً إبداعياً، يمكن أن يُقرأ ويُفهم، ويمد جسراً وثيقاً من التواصل الفكري والروحي بين المبدع والمتلقي.

المبحث الثاني- السمات المشتركة بين الخاطرة والمقالة والرسالة:

1. د / يوسف شكري فرحات ــ مراجعة ــ د/ إميل بديع يعقوب ـ معجم الطلاب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ــ ط9 ـ 2011م ـ ص163.

2. د/ الطيب علي سالم الشريف ـ الصحافة الأدبية في ليبيا ــ المجلد الثاني ــ مركز جهاد الليبيين ـ ط1 ـ 2000م ص 658.

يرى الكاتب عبدالله القويري ((أن انشحان لحظة الكتابة بالخواطر الكثيرة حول موضوع واحد يدل على قيمة هذا الموضوع)) [1]، وترى الباحثة أن هذا القول يدل على أن الكتابة في عمل أدبي هي وليدة خاطرة عبرت الفكر الإنساني وتجاوزته إلى الواقع ، وتشكلت من كلمات وجمل تآلفت فيما بينها بقدرة المبدع على التعبير ، وصارت نصّاً أدبيّاً ربما يكون مقالة أو رسالة أو خاطرة، أو أي جنس أدبي آخر.

إذاً الخواطر هي الانطلاقة الأولى نحو الإبداع، وهي تمثل الأفكار التي تدور في عقل المبدع، وهذا يقودنا إلى أن المنشأ واحد في كل النصوص النثرية، التي نتحدث عنها، ونحاول التعرف على القواسم المشتركة بينها، والتي يمكن أن نُجملها فيما يأتي:.

1ـ تعبير الكُتاب في هذه الأنواع عن المشاعر والعواطف، وطرح المواضيع المتعلقة بالأدب والفن، إلى جانب تأملاتهم في الحياة والوجود.

2 ـ اشتمال هذه النصوص النثرية على العديد من الشواهد من القرآن الكريم والأحاديث القدسية والنبوية الشريفة، والشعر، والحكم، والأمثال، والقول المأثور.

3 ـ وحدة البناء، حيث يحتوي كل نص على المقدمة، والعرض، والخاتمة.

4 ـ الاعتدال في الطول ، دون قصر بيّن أو طول في العرض مع تجزئة الأفكار والتركيز على استيفاء الموضوع لكل جوانبه ، لغرض الفهم والاستيعاب.

5 ـ إتقان اللغة ومراعاة سلامتها وفصاحتها، من خلال الحرص على عدم تنافر الحروف، وغرابة اللفظ والحوشية، وموافقة القياس الذي تم التعارف عليه من قِبل علماء اللغة.

1. تيسير بن موسى، أعلام مسرحيون، مجلس الثقافة العام، د/ط، سنة 2006 م، ص 48.

6 ـ استخدام الأسلوب المشوق والاسترسال فيه دون غموض أو تعقيد، لشد انتباه القارئ للنص إلى جانب تضمينه النوادر والمُلح المتوافقة مع نسق ومضمون الموضوع.

7 ـ العرض لكل المواضيع التي قد تواجه المؤلفين، والقضايا التي تشهدها عصورهم، دون إغفال لأي موضوع، والدليل على ذلك تنوع أنواع المقالة، فمنها السياسية، والاجتماعية، والدينية، والتأملية، والثقافية، والنقدية، وغيرها. كذلك في الرسالة، فمنها الديوانية، والإخوانية، والأدبية، وهذا ما ينطبق على الخاطرة، فمنها التي تعبر عن القضايا المتعلقة بالإنسان وذاته، ومناشطه المختلفة كالرياضة، والفن وإبداعاته، والأدب ولغته وأسلوبه، والمجتمع وقضاياه الاجتماعية المتنوعة.

8ـ الاهتمام بالجانب الإنساني، فقد تعرض كل من المقالة والرسالة والخاطرة موضوعات لها أبعاد إنسانية تتخطى المحلية والإقليمية.

9ـ الحرص على حسن اختيار المضامين المختلفة ذات الأهمية للمجتمع، والتعبير عنها بلغة سليمة من الأخطاء، وبأسلوب مسترسل، مع البعد عن الغموض والتعقيد في اللغة والأسلوب، وإضفاء روعة المشاعر والعواطف في النص، لتلتقي مع مشاعر المتلقي ويحدث التأثير والتأثر، وهو أحد أهداف إنشاء الأدب.

10ـ الاشتراك في طبيعة النشأة والتكوين والتطور، فالرسائل في بداياتها كانت الرسائل الإخوانية، ثم تطورت إلى الرسائل الأدبية، والمقالة اعتمدت في نشأتها على التأمل، والملاحظات الشخصية العابرة في الآداب الغربية، وعلى الإدلاء بالآراء، ووجهات النظر، والوصول إلى النتائج في الأدب العربي.

والخاطرة بدأت مسيرتها في هيأة خواطر تتزاحم في ذهن مبدعها، ثم تتحول بفعل الكتابة إلى نص أدبي، واستطاعت بالاستمرار أن تفرض وجودها بين الأشكال الأدبية النثرية الأخرى، ساعية بخطى بطيئة نحو التقدم والرقي، الذي تحقق بعد طول ممارسة كان هدفها الإتقان والتقدم.

11- قيام الصحافة بدور كبير ومميز في التعريف بهذه الأنواع (المقالة والرسالة والخاطرة)، وذلك بإفساح المجال لنشرها باستمرار، وتعقبها بالملاحظات والآراء النقدية، حتى اقتربت من درجة الكمال الذي نلحظه عليها اليوم، فالصحف والمجلات قديماً وحديثاً في الآداب الغربية أو الأدب العربي، مكنت هذه الأنواع من التعبير من الانطلاق في أنحاء العالم، حتى تصل إلى القارئ المتعطش للعلم والمعرفة، والثقافة، والمتعة، والتسلية في آن.

12- الاستفادة من الترجمة عن الآداب الغربية، سواء أكانت في مجال ترجمة الكتب كالمنطق والفلسفة، أم ترجمة المقالات نفسها بما تحتوي عليه من خواطر وأفكار ومشاعر وتأملات، ثم نشرها في الصحف، والمجلات، والكتب، حيث يمكن الاطلاع عليها، والتأثر بها والاستفادة منها.

13- النص الأدبي النثري يؤرخ للأحداث، فهو يلاحقها ويدونها، ويحيلها مرجعاً تاريخياً مهمّاً للدراسات المختلفة، والخاطرة كما هي المقالة والرسالة كلها توثق الأحداث في أثناء حدوثها، فترصد الحدث وتقف على أسبابه، وما نتج عنه من تداعيات، وهي أيضاً ترصد مسيرة الأدب، تخبر عنه في ماضيه، وتحاكيه في حاضره، وتستشرف معه المستقبل، إذاً هذه الأجناس الأدبية القديمة الحديثة تقوم بدور جوهري في الدراسات الأدبية والنقدية، فهي توفر لها كماً هائلاً من المعلومات، لتصبح بموجبها مصدراً للإفادة مستقبلاً.

المبحث الثالث– التعريف بالأديبة شريفة القيّادي:

قبل أن نشرع في التعريف بالكاتبة من خلال عرض سيرتها الذاتية، أود أن أذكر سبب اختياري لها دون غيرها من الأديبات الليبيا ، اللاتي ينتشرن على الرقعة الجغرافية للوطن.

ويمكن تلخيص هذه الأسباب فيما يأتي:

1ـ تُعد الكاتبة الأغزر كتابة بين جميع الكاتبات الليبيات.

2 ـ الكاتبة من أوائل الكاتبا ، حيث بدأت نشاطها منذ العام 1963م ولم يسبقها إلى ذلك إلا عدد محدود من الكاتبات لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

3 ـ استمرارية هذه الكاتبة منذ سنة 1963م إلى 2007م، وهي فترة زمنية طويلة لا تقارن بأي من الكاتبات الأخريات، بل حتى عدد كبير من الكُتاب.

4 ـ التنوع الذي ظهرت فيه أعمال هذه الكاتبة بين المقالة والخاطرة والقصة والرواية، ما أعطى لكتاباتها تكاملاً وتداخلاً وتمازجاً ليس غريباً عن الفنون الأدبية والقصصية وكتابها في كل أنحاء العالم، وكشف عن قدرات الكتابة الإبداعية.

5 ـ المضامين الاجتماعية التي ركزت عليها الكاتبة، وبروز قدرتها في تحليل تفاصيل هذه القضايا ودقائقها، ورصد التطور في معالجتها عبر رحلتها الطويلة في الكتابة لأكثر من أربعة عقود.

المطلب الأول– السيرة الذاتية:

1ـ حياتها: شهد يوم 1947/1/31م مولد الكاتبة شريفة القيّادي في مدينة طرابلس.

2 ـ تعليمها: أنهت مرحلة الدراسة الابتدائية في المدرسة القديمة، أما المرحلة الإعدادية فقد كانت بين مدرستي الحرية وهايتي، وتحصلت على الشهادة الثانوية في مدرسة طرابلس الثانوية، ثم درست بكلية المعلمين، وتحصلت بعدها على الشهادة الجامعية، ومنها إلى الماجستير في الأدب الحديث من جامعة الفاتح عام 1981م، وهي الدراسة التي نشرتها بعنوان ((رحلة القلم النسائي الليبي))، زاولت مهنة التدريس في قسم اللغة العربية بجامعة الفاتح منذ حصولها على الماجستير[1].

1. عبد الله سالم مليطان، معجم الكاتبات والأديبات الليبيات، دار مداد للطباعة والنشر والتوزيع والإنتاج الفني، ط1 2005م ـ ص43.

3 ـ نشاطها العلمي والعملي: استطاعت إلى جانب أداء رسالتها التعليمية نحو الأجيال الذين تتلمذوا على يديها، أن تزيد من تفعيل نشاطها الفكري والعلمي، حيث ((ساهمت في عدة ندوات حول المرأة، خلال فترة رئاستها لجمعية (أحمد الشارف) المنبثقة عن قسم اللغة العربية عام 1973م))[1].

4 ـ ثقافتها:

تنوعت مناهل اكتساب الكاتبة للعلم والمعرفة حتى تكونت ذائقتها الثقافية، حيث استفادت من المقررات الدراسية في كل مراحل تعليمها، ثم عمدت إلى المطالعة الحرة، وذلك بقراءة العديد من الأعمال الأدبية للكُتاب العرب والأجانب، وبذلك اطلعت على جواهر الأدب العربي والعالمي المترجم إلى العربية معاً، ولا ننسى تجربة الزواج والأمومة وما صاحبهما من مشاعر وأحاسيس تجسدت في سطور نصوصها الأدبية المختلفة، وكان للسفر إلى أمريكا وبريطانيا كبير الأثر في حياتها، حيث المناخ المختلف في المناحي الطبيعية، والفكرية، والثقافية الذي ساعدها كثيراً على الإبداع، إلى جانب الاطلاع على المجلات النسائية الإنجليزية والأمريكية التي من خلالها تقرأ الروايات المسلسلة فيها، وسنوات الغربة عن الوطن وما أحدثته فيها من مشاعر مضطربة من الشوق، والحنين، والإحساس بالفقدان العاطفي للوطن والأهل، ولا شك أن هذه الثقافة المكتسبة يبدو أثرها واضحاً فيما كتبته من أعمال أدبية مختلفة يلاحظها المطلع على تلك الأعمال[2].

1. المصدر نفسه ـ ص 43.
2. عبد الله سالم مليطان ـ حوارات معهم ـ دار الأحمدي للنشر ـ مصر ط1 . 2004م ص105.

5 ـ أهم الصحف والمجلات التي نشرت من خلالها نتاجها الأدبي المتنوع:

للصحافة أهمية كبيرة في الحركة الأدبية، فعن طريقها ينشر الأدب بأنواعه المختلفة، ويتم التعريف بالمبدعين ومناشطهم العملية في مجال الإبداع، إلى جانب الإلمام بإصداراتهم، والدراسات التي تقوم عليها، ((وقد نشرت الكاتبة ابداعاتها في الشعر، والقصة القصيرة، والخاطرة، والرواية في العديد من الصحف والمجلات منها: الرائد، والفجر الجديد، والرأي، والبلاغ، والأسبوع الثقافي، والإذاعة، والمرأة الجديدة، والبيت، والفصول الأربعة، والناشر العربي، والناقد))[1].

6 ـ مؤلفاتها:

أسهمت الكاتبة في إثراء المكتبة العربية الليبية بالعديد من الإصدارات في جل الأجناس الأدبية، منها:

1ـ 9 قصص قصيرة (مجموعة كتاب) . طرابلس، المنشأة العامة، 1983م

2 ـ هدير الشاه الرقيقة ، قصص قصيرة ، طرابلس، المنشأة العامة، 1983م

3 ـ كأي امرأة أخرى، قصص قصيرة، طرابلس، المنشأة العامة، 1984م

4ـ من أوراقي الخاصة، خواطر، طرابلس، المنشأة العامة، 1984م

5 ـ دراسات في الأدب، دراسات(مجموعة كتاب)، طرابلس، المنشأة العامة، 1985م

6 ـ نفوس قلقة، نصوص، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، 1993م

7 ـ هذه أنا، رواية، مالطا، دار إلجا، 1994م

8 ـ مائة قصة قصيرة، مالطا، دار إلجا 1997م

9 ـ بعض الهمس،(مقالات)، مالطا دار إلجا، 1999م

10 ـ البصمات، رواية، مالطا، دار إلجا، 1999م

1. عبد الله سالم مليطان ـ معجم الكاتبات والأديبات الليبيات ـ مصدر سابق ـ ص43.

11ـ رحلة القلم النسائي الليبي، دراسة، طرابلس، دار الحكمة، 1997م

12ـ إسهام الكاتبة العربية في عصر النهضة، دراسة، مالطا. دار إلجا، 1999م

13ـ حولهن، تراجم، مالطا، دار إلجا، 2001م[1].

7 . آراء بعض النقاد في نتاجها الأدبي:

قبل أن أبدأ في عرض آراء بعض النقاد لكتابات الكاتبة شريفة القيّادي، أود أن أسجل نبذة بسيطة عن رأي محيطها الأُسري الذي احتفى بكتاباتها وشجعها على الإفصاح عن مكنونات نفسها من خلال نشر بعض أفكارها، التي وُجِدت في الخاطرة والمقالة والقصة القصيرة والرواية والشعر، وهي تثمن لأفراد أسرتها موقفهم المشجع على الإبداع وتشير إلى ذلك قائلة: ((أرى أنني على المستوى الشخصي لم ألق رفضاً من المقربين بل العكس هو الصحيح، إذ كانوا يقرؤون[2] ما أنشره ولا أجد تكشيرة من أحد، بل إنني إن سألت أحداً عن رأيه يجيب، وفي أكثر الأحيان تكون المسايرة هي المتجلية، وقد ساعدني هذا كثيراً جدّاً على الاستمرار، ولذلك تنوعت الجوانب التي خضت فيها، وتكونت نظرتي الخاصة للأمور وتبلورت في حرية كاملة، وبدون تحديد مسارات من أي جانب، وأعتقد أن هذا كان كافياً لأن أشعر بالثقة في نفسي، وبأن أؤمن بما أكتب عنه وأتناوله)) [3] .

وعلى عكس الموقف المتخذ من المقربين لها، كان موقف زوجها الذي عبر عن عدم الرضا عمَّا تكتبه، وقد صرحت بذلك رداً على سؤال أحد النقاد عن موقف زوجها من كتاباتها ((حاولت مرة عرض ما أكتبه عليه، فعلق على كلمة رأى أنني

1. عبد الله سالم مليطان ـ معجم الكاتبات والأديبات الليبيات ـ مصدر سابق ــ ص43 ـ 44.

2. يقرءون : كذا وردت والصواب ما أثبتناه..

3. عبد الله سالم مليطان ـ حوارات معهم ـ مصدر سابق ـ ص 99 ـ 100.

كمتزوجة لا يجوز أن أكتبها، فتوقفت عن ذلك السلوك (.....) وهكذا فزوجي لا يعد ناقدي، وليس أحد قرائي)) [1].

يرى خليفة حسين مصطفى في معرض حديثه عن الكاتبة شريفة القيّادي أنها ((منكبة على نفس القضايا القديمة التي طالما انشغلت بها كاتبات أخريات في أعمالهن الأدبية، فالموضوع واحد ومتشابه بكل تفاصيله، بالرغم من التفاوت في النضج الفني بين كاتبة وأخرى)) [2]، ثم يُعرج على أهم تلك القضايا القديمة قائلا: ((يمكن القول إن كل ما فعلته شريفة القيادي خلال أربعة عقود من الكتابة الأدبية هو التأكيد على أن المهانة والقهر والاحتقار هو قدر المرأة الذي لا فكاك منه في كل الأحوال وكل الظروف)) [3]، ويؤكد رأيه بأن الكاتبة((تخوض في أوحال الواقع الاجتماعي وإحباطات المرأة ومعاناتها في ظل مجتمع محكوم ومتورم بموروثه من القمع والتسلط)) [4].

وكي لا يُتصور أن الكاتبة تناولت في كتاباتها القضايا الاجتماعية فقط، لا بد من الإشارة إلى أنها تناولت العديد من القضايا الوطنية والقومية والعالمية أيضاً، وخير شاهد على ذلك إصداراتها المختلفة عبر مسيرتها الإبداعية.

وانطلاقاُ من المتعارف عليه بأن الكاتب ابن بيئته، يتأثر بها ويحاكي مشاهدها، ويجسدها في أعماله، فإني لا أرى غضاضة في تصوير قضايا المجتمع المختلفة مادامت موجودة ومعيشة من قبل بعض أفراده، لأن ((الواقعية تعني انعكاس الواقع بكل تجلياته الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية على

1. المصدر نفسه ـ ص 102.
2. خليفة حسين مصطفى ـ الضفة الأخرى ـ مجلس الثقافة العام ـ د/ط 2008م ـ **ص 85**.
3. المصدر نفسه ـ ص 92.
4. المصدر نقسه ـ ص 89 .

نفس الأديب، وما يحدثه هذا الانعكاس من تأثير على إبداعه وتصويره لما اختمر في داخله)) [1]، وهذه الواقعية هي التي جسدتها الكاتبة في إبداعاتها المختلفة، فهي تحاول أن تتواصل من خلال طرح أفكارها مع أبناء مجتمعها، ولا يتأتى ذلك إلا بالاقتراب من واقعهم وقضاياهم والتعبير عنها بكل واقعية، وشفافية، وصدق، وهذا ما يجعل لنصوصها وقعاً على أنفس القراء الباحثين عن حلول لأهم قضاياهم في المجتمع، فالكاتب الواقعي لا يعمد إلى الخيال، بل يرصد بعين فكره الحركة الدؤوبة للحياة ويصورها، ويسلط الضوء عليها، ومن ثم يسعى لمعالجتها في إطارها الاجتماعي الواقعي، فعلى الرغم من تطور المجتمعات في مناحي الحياة المختلفة ، إلا أن بعض رواسب الموروث ، مازالت تشكل عائقاً أمام التقدم الذي يرقى به المجتمع ويتطور.

وبعد أن يدلي الناقد خليفة حسين مصطفى بدلوه ويبدي رأيه الصريح المباشر في أدب شريفة القيّادي بما فيه من هفوات في شكله ومضمونه، يحاول أن ينصفها نظراً لتميزها بين العديد من الكاتبات الأخريات في مجال الإبداع، فيطلق عبارات الامتنان لها على جهدها الأدبي عبر رحلتها الإبداعية ((ولكن كل ذلك لا يمنعنا من أن نضيف أن شريفة القيّادي هي إحدى رائدات فن القصة القصيرة في ليبيا، كما أنها رائدة أيضاً في العمل الثقافي، ويعد كتابها ((رحلة القلم النسائي)) دراسة غير مسبوقة في مجاله، وهكذا فهي تستحق منا كل التقدير والإجلال لجهودها ودأبها على الحلم والكتابة من أجل غد أفضل لكل الناس)) [2].

1. سليمان زيدان ــ قراءات نقدية في الأدب الليبي ـ المؤسسة العامة للثقافة ـ ط1 ــ 2010م ص 130 .

2. خليفة حسين مصطفى ـ الضفة الأخرى ـ مصدر سابق ــ ص93.

ويحاول ناقد آخر أن ينصفها فيود أن تدرس أعمالها الأدبية حتى يمكن ((إعطاؤها من العناية والاهتمام، وإبراز النواحي الجمالية فيها. وما تطرحه من قضايا المرأة عموماً ومعاناتها في الحياة العامة، لاسيما وأن المرأة الليبية قد طرقت أبواباً ومجالات عدة كانت إلى وقت قريب حكراً على الرجل)) [1].

أما إحدى الناقدات، فقد توجهت بخطابها إلى الكاتبة شريفة القيّادي مباشرة، ((ها أنت سيدة .. تقودين الكلمات تنسجين باللغة الحكاية، الحكاية التي بها ترصدين هذا المجتمع ((تعرجاته .. تداخلاته .. تخلخلاته .. كل ما يموج فيه .. عينك يا شريفة ترصد كل شيء .. لا تغفل شيئاً[2] .. مكتظة أنت بالحكاية .. مكتظة أنت بالحياة)) [3]، وهي بذلك تشيد بقدرة الكاتبة على تتبع سير الحياة بكل متناقضاتها في كل اللحظات لتقتنص لحظة الإبداع الخالدة في مسيرة الزمن الذي يطوي أحداثه النسيان إذا لم تدون، وتعبر في ثناياه عن ما رصدته عين خيالها ورهافة إحساسها نحو الأشياء والوجود.

وفي معرض حديث لأحد النقاد عن قصور بعض الرجال عن التعبير عن بعض القضايا التي خاضت غمار الكتابة فيها الكاتبة فنراه يشيد بذلك ويثني عليه حيث إنه يميزها عن غيرها بقوله: ((أما الكاتبة شريفة القيّادي، فإنها ظلت تشق طريقها محاولة تعميق الإحساس بمعنى الكيان الأنثوي بصفته معنىً وجودياً حاسماً لحياة الإنسان)) [4].

---

1. محمد بالقاسم الهوني ــ قضية المرأة واستشراف المستقبل في أدب شريفة القيّادي ــ مخطوط غير منشور ــ ص2.
2. شيء : كذا وردت والصواب ما أثبتناه..
3. حواء القمودي ـ انغلاق الأمكنة في زمن فسيح ـ مخطوط غير منشور ـ ص7.
4. صلاح عجينة ــ مطالعات وهوامش ـ دار أتامل ـ د/ط 2004م ـ ص30.

وهكذا تنوعت الآراء حول أدب شريفة القيّادي، بين ناقد يثني على كتاباتها، وآخر معارضٍ لها فيما تكتب، ولكن قلمها المعطاء تحدى كل عثراته، وسار على طريق الإبداع بكل ثقة، فتألق في غير مجال أدبي، وجعل من صاحبته علماً من أعلام الحركة الأدبية في ليبيا، لقد حملت الكاتبة على عاتقها هموم الإنسان أينما كان، وعبرت عن كل ما يمس حياته تقريباً بشفافية، وصدق، والتزام، ومهدت الطريق بصبرها وإصرارها على الكتابة اليومية أمام ذوي المواهب في أنواع الأدب.

وتتفق الباحثة مع الناقد فوزي الحداد في رأيه القائل: ((إن عملية الكتابة والممارسة الإبداعية عملية تحرر من حيث إنها وعي ونضج وكشف لأستار طالما ظلت مسدلة أمام المرأة)) [1]، تلك المرأة التي تحاول الكاتبة الأخذ بيدها في دروب الحياة، فهي الصوت المعبر عنها والحاث لها على كسر حاجز الصمت، والمتحدث باسمها والمحرض لها على الكلام، والمشجع لها كي تخوض غمار الدفاع عن نفسها بنفسها لرفع ما وقع عليها من ظلم أيّاً كان مصدره ومسببه.

كيف لا ؟!

وهي القائلة: ((قضية المرأة تعني الاهتمام بالمرأة ككيان كامل، لا ينظر إليها على أساس أنها أنثى فقط، أو مجرد آلة لإنجاب الأطفال، وأن حقها في الحياة ينحصر في هذه الجدارات التي تحيطها، قضية المرأة تعني لي هذا التحالف المتكامل من الجوانب المتشعبة التي تشكلها في المجتمع الذي نعيش فيه، وقد صار جليّاً وقوف نماذج هي رموز في صف المطالبين بأحقية المرأة في أن تعامل كإنسان وهذه نقطة في غاية الأهمية)) [2]، وتشاطر الباحثة الناقد نفسه في رأيه

1. فوزي عمر الحداد ـ دراسات نقدية في القصة الليبية ـ المؤسسة العامة للثقافة ـ ط1 ـ 2010م ـ ص24.

2. عبد الله سالم مليطان ـ حوارات معهم ـ مصدر سابق ـ ص103.

الذي صرح به قائلاً : ((أرادت المرأة التعبير عن ذاتها بنفسها، بعد أن عبّر الرجل طويلاً عنها ونقل أحاسيسها، وتولى الحديث عن مشكلاتها اليومية(.....) فكان إقبالها على الكتابة بمثابة انطلاق لنفسها المكبوتة، في ظل جمود التقاليد المستوحاة من مفاهيم جائرة، تضع المرأة على هامش الحياة، فكان نتاجها، في العموم، ذاتيّاً خالصاً، ومظهراً من مظاهر الانعتاق النفسي، كما كان أدبها مفعماً بهمومها أكثر منه ناقلاً لخواطرها، فكان أدب قضايا قبل أي شيء)) [1].

ولا أجد إحراجاً من الاعتراف، بأن العديد من الكُتاب، حاولوا الولوج إلى عالم المرأة، وكتبوا تحت أسماء مستعارة العديد من الأعمال الأدبية، محاولين فيها رصد هموم المرأة، وتصوير معاناتها ((لكن المرأة المبدعة تظل الأقدر على تحويل العاطفة المتدفقة، والمشاعر الحانية ـ وهي من أهم عناصر الأدب ـ إلى نماذج إبداعية أكثر رقة، وحناناً وتفرداً، وبخاصة إذا ما امتلكت صدق الموهبة، وقوة الثقافة، إضافة إلى سرعة الاستجابة لمؤثرات البيئة المحيطة، بكل همومها وإسقاطاتها)) [2]، وهكذا تم حث المرأة على التخلص من قيودها، والانطلاق في ساحات الحياة المختلفة، وعلى رأسها العلم، والمعرفة، والعمل، وحتى الإبداع.

وقد أطلق الناقد نفسه، تساؤلاً يوضح من خلاله حق المرأة في التعبير عن نفسها، لأنها الأقدر من غيرها على ذلك، وتتفق الباحثة معه فيما يراه، وما يتساءل عنه قائلاً: ((أليست المرأة هي الأعلم بحالها وكوامن نفسها وخباياها، وهي أيضاً ، لها كامل الحق في الدفاع عن نفسها بنفسها، ومادامت قد امتلكت الأداة الإبداعية التي افتقرت إليها ردحاً طويلاً من الزمن)) [3].

1. فوزي عمر الحداد ـ دراسات نقدية في القصة الليبية ـ مصدر سابق ـ ص17.
2. المصدر نفسه ـ ص10.
3. المصدر نفسه ص10.

8 ـ الدراسات السابقة عن الأديبة

أعدت الباحثة فاطمة رجب محمد موسى بحثاً عن الأديبة بعنوان ((الفن القصصي والروائي النسائي في ليبيا خلال نصف قرن((شريفة القيادي أنموذجاً)) ، وهي دراسة فنية تطبيقية لنيل الإجازة العالية ((الماجستير)) في الأدب الحديث، تحت إشراف د/ ساسي سعيد رمضان ميلود.

وفاتها:

بعد رحلة من العطاء والإبداع والتألق، رحلت الأديبة شريفة القيادي عن الدنيا ولف قلمها الصمت الرهيب، ولكن أفكارها القيمة التي عبرت بها عن القضايا الإنسانية المختلفة، وفي أجناس أدبية متعددة، مازالت حيّة ومتوهجة في صفحات مؤلفاتها، التي جعلتها حلقة الوصل بينها وبين القراء في كل زمان ومكان.

تلك الكاتبة المعطاء التي عشقت الكلمة ، ووظفتها للرقي بالمجتمع من خلال تناول معظم قضاياه القديمة والحديثة صادف أن كان يوم رحيلها في 2014/12/20م رحمها الله وجزاها عنا كل خير.

المبحث الرابع– تحليل النص (الخاطرة) [1]

قبل أن تبدأ الباحثة في تحليل النص، تجدر الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين الكاتبة وهذا الجنس الأدبي (الخاطرة)، حيث إنها تعترف بذلك الارتباط بقولها: ((اللون الإبداعي الذي يعبر عني دائماً هو((الخاطرة)) فأنا عندما تغلي أعماقي أمسك قلماً*وأخط على أي ورقة أحس بأن الدنيا ملك يدي، أشكل ما أشاء من أفكار وآراء في حماس منقطع النظير، وهذه الخواطر لا أتوقف عند تسجيلها على أي كلمة، بمعنى أنني في النادر جدّاً أغير لفظة أراها تكررت في سطرين متتاليين،

1. شريفة القيّادي ـ بعض الهمس ـ منشورات إلجا ـ د/ط 1999م ـ ص73.

أو أكتشف أنها ليست معبرة بالقدر الكافي، وهذا يحدث نادراً جدّاً جدّاً كما أسلفت، وبصراحة عندما صدر كتابي((من أوراقي الخاصة)) عام 1986م وصرت أقرأ المطبوع انتابني الذهول وكدت لا أصدق أنني أنا(شريفة القيّادي) قد كتبت هذا، لكنها قطعاً الحقيقة)[1]، وحين سُئلت عن تجربتها في فن الخاطرة، وما إذا كان لها ملامح خاصة وجديدة أجابت: ((أعتقد أن الخاطرة التي أكتبها مؤثرة بشكل كبير مهم جدّاً، هو هذا الإحساس المتدفق فيها لحظة صياغتها، إن كانت جديدة كما جاء في السؤال، فأظن أن سببه الصدق الذي تسجل به، ولأنني لا أفكر كيف أقول، بل أترك العنان لشيئين، القلم الذي يسطر والذهن الذي يُملي، حتى نقطة النهاية))[2].

أما عن سبب اختياري لخاطرة (أهمية الكتاب في حياتنا [3]) لتحليلها فيكمن فيما يأتي:

1. لأنها تحمل مضموناً ذا قيمة أدبية وفائدة للقارئ، فالقراءة هي التي تكسب الإنسان الثقافة العامة من خلال الاطلاع الحر على الكتب بشتى أنواعها.

2 ـ لأنها تبين أن عزوف الناس عن القراءة إلا فيما ندر، هو ظاهرة سلبية يجب التصدي لها وإظهار سلبياتها على الفرد والمجتمع.

3 ـ لأنها تلقي الضوء على جانب مهم في حياتنا، ولكن الكثير منا لا يعيره اهتماماً إلا لماماً، فبعض الناس لا يُقْبل على القراءة إلا في مراحل الدراسة أو البحث لتحقيق هدفه في مرحلة زمنية معينة.

1. عبد الله سالم مليطان . حوارات معهم . مرجع سابق . ص 100.
2. المصدر نفسه ــ ص107 .
3. قلم: كذا وردت والصواب ما أثبتناه.

4. لأنها تحث على انتقاء الكتب ذات الفائدة الآنية والمستقبلية، فيمكن عن طريق المعلومات المختلفة في الكتب إثراء العقل بالأفكار ومحاكاتها، وخاصة لذوي المواهب الأدبية كالشعر، والخاطرة، والمقالة، والقصة القصيرة، والرواية وغيرها.

ولنبدأ الآن في تحليل النص (الخاطرة) من جانبيه (الشكل والمضمون)

أولاً- الشكل: عناصر تكوين النص

قد شغلت الخاطرة موضوع البحث صفحة واحدة من القطع المتوسط، واحتوت على عشرين سطراً.

وستمعن الباحثة النظر في عناصر النص وتحللها وذلك على النحو الآتي:

1- المطلب الأول- من حيث الفكرة وطريقة عرضها:

تشكل الفكرة نواة العمل الأدبي، ويتوقف عليها نجاحه من عدمه، فكلما كانت للفكرة قيمة، انعكس ذلك على النص برمته، وقد أحسنت الكاتبة الاختيار في فكرتها، لما لمضمونها من أهمية على الفرد والمجتمع. وقد تم عرض الفكرة بأسلوب يتميز بالخلو من التعقيدات اللغوية والأسلوبية، مما يجعل القارئ مقبلاً على الاطلاع على العمل الأدبي وفاهماً له، وهذا مقصد أي كاتب من وراء إبداعه الأدبي، حيث إنه يحاول نقل أفكاره ومشاعره، بطريقة يتوخى فيها المصداقية والوضوح، وهذا ما حرصت عليه الكاتبة في إظهار فكرتها عبر الطريقة التي رأتها محققة لذلك.

2 - المطلب الثاني- من حيث العنوان:

قد وفقت الكاتبة في اختيار عنوان الخاطرة في إيجاز، وهذا ما يتطلبه اختيار العنوان، حيث ذكرت الأهمية التي يتضمنها الكتاب، وهي لا تقتصر على فترة زمنية معينة، بل جعلتها أهمية مطلقة عبر رحلة الحياة التي يستغرقها عمر الإنسان.

2- المطلب الثالث- من حيث استخدام اللغة

عمدت الكاتبة إلى استخدام اللغة بحيث اتسمت عندها بالبساطة والعفوية، فاختارت الألفاظ واضحة المعاني ليصل المضمون الذي تريد أن يعرفه القراء ويستوعبوه، ويصبح سلوكاً يمارسونه عن قناعة تامة بأهميته في حياتهم.

وستدرج الباحثة كيفية استخدام الكاتبة للغة فيما يأتي:

1- تحليل مفردات النص:

استخدمت الكاتبة كلمة (الركود) ومعناه اللغوي: ريح راكدة: ساكنة، ورياح رواكد، وماء راكد: لا يجري، وركدت السفينة، وللشمس ركود، وهو أن تدوم حيال رأسك كأنها لا تريد أن تبرح، وركد الميزان استوى[1].

كما استخدمت كلمة (الخمول) ومعناها اللغوي: خمل خمول: خمل ذكره وصوته خمولاً: خفي، وأخمله الله تعالى فهو خامل: ساقط لا نباهة له[2].

واستخدمت الكاتبة كلمة (الغلو) في وصفها للكتاب، والغلو: ((التضخيم أو الإسراف في التعبير عن وصف حالة أو شخص بقصد التأثير أو الإبراز)) [3]

كما استخدمت كلمة (الأشواك) و((الشَّوْكُ معروف، الواحدة شوكة، وأرض شاكة: كثيرة الشوك. وشجرة شاكَة، وشائكة. وشاكته الشوكة: دخلت في جسمه. وشاكَ يَشاكُ شاكَةُ، وقع في الشوك. وشاكَتني الشوكة: أصابتني.)) [4].

---

1. جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ـ أساس البلاغة ـ 2000 م ص248.
2. الطاهر أحمد الزاوي ـ مختار القاموس ـ الدار العربية للكتاب ـ د/ط 1984م ص194.
3. مجدي وهبه ـ معجم مصطلحات الأدب ـ ساحة رياض الصلح ـ لبنان د/ط ـ 1974م ص 230.
4. الطاهر أحمد الزاوي ـ مصدر سابق ـ ص344 .

2 ـ أنواع الجُمل وتراكيبها في النص

استعملت الكاتبة الجُمل الاسمية والفعلية، وقد تباينت في القصر والطول ومن الجمل الإسمية قولها: ((للكتاب أهمية كبيرة في حياة الأمم ونهضتها))[1]، و((هو الكتاب الذي يجب أن يقرأ)) [2]، و((المرأة لو أدركت قيمة الكتاب وغلوه من حيث الفائدة والعطاء)) [3] كما استخدمت العديد من الجُمل الفعلية منها قولها: ((عرف المعاني النادرة التي يحتويها الكتاب)) [4] و((يبصره بطرق الحق)) [5] و((يدفعه بعيداً عن الشك والأشواك)) [6]، وأوردت بعضاً من الجُمل الطويلة ومنها قولها : ((فبالكلمات البسيطة التي تحتوي مغزىً عميقاً يهدف في أكثر الأحيان للخير ودافعاً للأفضل دائماً)) [7] و((فالكاتب عندما يسجل كل ذلك إنما يأمر الناس أن يقرؤوا[8] خير ما أخرجت يداه)) [9]، و ((كما أن الكتاب هذا(الشيء) الصغير الحجم الذي يحوي فائدة عظمى يسلينا وينظف عقولنا من ركودها وخمولها ويعطينا المنفعة في صورة نكتة))[10]، وقد استخدمت العديد من الجُمل القصيرة

1. شريفة القيّادي ـ بعض الهمس ـ مرجع سابق ـ ص 73.
2. شريفة القيّادي ـ بعض الهمس ـ مرجع سابق ـ ص 73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.
4. المرجع نفسه ـ ص73.
5. المرجع نفسه ـ ص73.
6. المرجع نفسه ـ ص73.
7. المرجع نفسه ـ ص73.
8. يقرأوا: كذا وردت والصواب ما أثبتناه.
9. المرجع نفسه ـ ص73.
10. المرجع نفسه ـ ص73.

منها قولها: ((أهميـة الكتاب فـي حياتنـا)) [1] و((ولنخـرج عن حديثنا قليلاً)) [2] و((هو الكتاب الذي يجب أن يقر)) [3].

كما استعملت الكاتبة أيضاً ثلاثة جُمل لا محل لها من الإعراب ((جملة صلة الموصول)) وهي:

((وعرف المعاني النادرة التي يحتويها الكتاب)) [4]، و((أي الكتاب الذي يحوي فكرة معينة واضحة))[5]، ((وهي الأسطر التي يجب أن يتمعن فيها لاستخلاص سر قوتها)) [6]، وقد احتوى النص على جُملة اعتراضية واحدة وهي: ((ولنخرج عن حديثنا قليلاً)) [7]

3 ـ عرض الأساليب المستعملة في النص وتحليلها.

1ـ الأساليب النحوية: اعتمدت الكاتبة على أسلوبين من أساليب النحو وهما:

1ـ أسلوب التفضيل: وقد ورد ذلك في ثلاثة جُمل وهي: ((يهدف في أكثر الأحيان للخير ودافعاً للأفضل دائماً)) [8]، ((أفضل ما سطر قلمه)) [9]، ((أقوى ما حواه عقله من أفكار متضاربة)) [10].

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.
4. المرجع نفسه ـ ص73.
5. المرجع نفسه ـ ص73.
6. المرجع نفسه ـ ص73.
7. المرجع نفسه ـ ص73.
8. المرجع نفسه ـ ص73.
9. المرجع نفسه ـ ص73.
10. المرجع نفسه ـ ص73.

2 ـ أسلوب الشرط غير الجازم: وقد ورد ذلك في ثلاثة جُمل وهي: ((لو أن كل شخص اهتم بالقراءة وعرف فائدتها لكان كل الناس يعدون مثقفين)) [1]، و((المرأة لو أدركت قيمة الكتاب وغلوه من حيث الفائدة والعطاء لما فضلت عليه أمراً آخر يشغلها))[2] و((الرجل أيضاً بمختلف وظائفه وطبقاته لو أدرك تلك القيمة الجليلة، وعرف المعاني النادرة التي يحتويها الكتاب، لما بخل بمصروفه لشراء أحدها يمده بالخير ، ويبصره بطرق الحق)) [3].

4 ـ أنواع الأفعال المستعملة في النص

اقتصر استعمال الكاتبة على الفعلين الماضي والمضارع في صياغتها للنص وقد ورد الفعل الماضي في جُملة عديدة منها: ((لو أن كل شخص اهتم بالقراءة وعرف فائدتها لكان كل الناس يعدون مثقفين)) [4] أما الفعل المضارع فورد في جُمل متنوعة منها: ((فالكاتب يلخصُ في كتابه فكرته عن الدنيا)) [5]، ((هو الكتاب الذي يجبُ أن يقرأ)) [6]، ((وهي الأسطر التي يجبُ أن يتمعن فيها)) [7] كما ورد فعل من الأفعال الخمسة في جملة ((لو أن كل شخص اهتم بالقراءة وعرف فائدتها لكان كل الناس يعدون مثقفين)) [8]، وقد حاولت أن تتفنن في استخدامها للغة، فعمدت إلى التأخير والتقديم في كتابة نصها لإظهار أهمية ما تود

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.
4. المرجع نفسه ـ ص73.
5. المرجع نفسه ـ ص73.
6. المرجع نفسه ـ ص73.
7. المرجع نفسه ـ ص73.
8. المرجع نفسه ـ ص73.

التعبير عنه كقولها؛ ((للكتاب أهمية في حياتنا)) [1] حيث قدمت الخبر (للكتاب) وهو شبه جملة جار ومجرور، لتبين أهمية الكتاب فجعلته في صدارة الجملة.

5 ـ من حيث الاهتمام بالوصف

لم تحفل الكاتبة بالوصف كثيراً، على الرغم من أهميته في نقل الأفكار والمشاعر، وتدعيمهما بالقوة والوضوح، وقد استعملته نادراً ولم توفق في ذلك حين وصفت الكتاب بالشيء الصغير الحجم، فليس بالضرورة أن يكون الكتاب صغير الحجم كما وصفته بقولها: ((كما أن الكتاب هذا (الشيء) الصغير الحجم الذي يحتوي فائدة عظمى)) [2].

9 ـ أنواع الحروف المستعملة في النص

استعملت الكاتبة العديد من حروف الجر مثل: في، عن، من، وغيرها، أما حروف العطف فقد كان النصيب الأكبر والأكثر لحرف الفاء كقولها: ((فبالكلمات البسيطة التي تحتوي مغزىً عميقاً يهدف في أكثر الأحيان للخير ودافعاً للأفضل دائماً)) [3] ، ومثله: ((فالكاتب عندما يسجل كل ذلك إنما يأمر الناس أن يقرؤوا خير ما أخرجت يداه)) [4] واستعملت واو العطف في ((فالكاتب عندما يسجل كل ذلك إنما يأمر الناس أن يقرؤوا خير ما أخرجت يداه.. وأفضل ما سطر قلمه .. وأقوى ما حواه عقله من أفكار متضاربة وخواطر متباينة)) [5].

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.
4. المرجع نفسه ـ ص73.
5. المرجع نفسه ـ ص73.

10 ـ أنواع الضمائر المستعملة في النص

استعملت الكاتبة الضمائر المتصلة أكثر من مرة مثل: ((لهو خير جليس في هذا الزمان بكلامه)) [1]، وكذلك ((الرجل أيضاً بمختلف وظائفه وطبقاته لو أدرك تلك القيمة الجليلة وعرف المعاني النادرة التي يحتويها الكتاب))[2] أما الضمائر المنفصلة فوردت في: ((هو الكتاب الذي يجبُ أن يقرأ))[3]، و((وهي الأسطر التي يجبُ أن يتمعن فيها)) [4] كما استعملت لو في غير موضع وهو حرف امتناع لامتناع (أي امتناع الجواب لامتناع الشرط) وهي تدخل غالباً على الفعل الماضي.

11 ـ الخاتمة:

خلصت الكاتبة بعد عرض فكرتها القيمة إلى التذكير بأهمية الكتاب، وما يجب أن يتسم به من الوضوح، والاحتواء على الفكرة الواضحة والخيرة، فذلك الكتاب هو الجدير بالقراءة لأنه يحقق الفائدة والمتعة، وسطوره هي التي يجب التمعن فيها، واكتشاف سر قوتها والوقوف على كوامن عظمتها.

ثانياً– من حيث الموضوع (المضمون)

تمكنت الكاتبة من الكتابة عن موضوع كبير وعميق، في لمحة قصيرة احتوت مغزىً كبيراً، حيث بدأت خاطرتها في جوهر الموضوع المتحدث عنه حيث إن ((للكتاب أهمية كبيرة في حياة الأمم ونهوضها)) [5]، ثم أوضحت أين تكمن تلك الأهمية للكتاب من خلال محتواه ((فبالكلمات البسيطة التي تحتوي مغزىً

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.
4. المرجع نفسه ـ ص73.
5. المرجع نفسه ـ ص73.

عميقاً يهدف في أكثر الأحيان للخير ودافعاً للأفضل دائماً)) [1]، ثم عرّجت على الكاتب مبينة جهده الكبير كونه ((يلخص في كتابه فكرته عن الدنيا أو الحياة ومضمونها، وعن العمل وفائدته، وعن الخير وقوته)) [2]، ثم بيّنت الغرض الرئيسي من الكتابة في حد ذاتها ((فالكاتب عندما يسجل كل ذلك إنما يأمر الناس أن يقرؤوا خير ما أخرجت يداه، وأفضل ما سطر قلمه، وأقوى ما حواه عقله من أفكار متضاربة، وخواطر متباينة))[3]، ثم تعود لأهمية الكتاب التي يمكن تلخيصها من الخاطرة فيما يأتي:

1 ـ إن الكتاب يسلي القارئ بما يحتوي عليه من معلومات وأخبار مختلفة عن حوادث الحياة.

2 ـ إنه ينظف العقول من الركود والخمول، فالمعلومات تجعل العقول مكاناً خصباً للتفكير من خلال النشاط الفكري المتأمل والمحلل معاً.

3ـ ترى الكاتبة أن الكتاب خير جليس، وتتحقق تلك القيمة له عندما يكون كلامه جيد الموضوع والصياغة، وذلك لا يتأتى إلا بالبعد عن مألوف الكلام اليومي.

4ـ وصول الكاتبة إلى نتيجة حتمية تنتج عن القراءة الدائمة والاطلاع المستمر، حيث يعرف القراء أهمية القراءة، ومن خلالها يكتسبون ثقافة عامة، تجعل منهم الحكماء، والعقلاء، والمدركين فيوظفون تلك القيم في مناحي حياتهم كافة.

وبعد حديث الكاتبة عن الكتاب وأهميته للإنسان بشكل عام، تُعرج على المرأة وتخصها ببعض الحديث، نظراً لأهمية تعلم المرأة واكتسابها للثقافة العامة، فهي المدرسة الأولى للأجيال، فمتى ما كانت امرأة متعلمة ومثقفة ظهر ذلك جلياً

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.

على أسرتها من خلال التربية التي لا بد أن تلازم التعليم، فكلاهما يكمل الآخر ويكون لهما فضل العيش الكريم للإنسان.

وترى الكاتبة ((أن المرأة لو أدركت قيمة الكتاب وغلوه من حيث الفائدة والعطاء لما فضلت عليه أمراً آخر يشغلها .. أو فكرة أخرى تبعدها عن جو الواقع .. أو عملاً يشل حركتها عن كل ما عدا ذلك العمل)) [1]، فالكاتبة تؤكد من خلال أسلوبها الشرطي أن المرأة لن تكون حبيسة نمط روتين حياة محددة، لو أدركت المساحات الشاسعة للخيال والإبداع من خلال كم الأفكار التي تكمن في الكتب المختلفة لعمالقة الأدب والفن في المجالات كافة.

ولا تنسى الكاتبة أحد أعمدة الحياة، المناط به مسؤوليات كثيرة في حياته فنجدها تقول:

((والرجل أيضاً بمختلف وظائفه وطبقاته لو أدرك تلك القيمة الجليلة وعرف المعاني النادرة التي يحتويها الكتاب .. لما بخل بمصروفه لشراء أحدها يمده بالخير، ويبصره بطرق الحق .. ويرفعه عن الشر والأشواك)) [2]، ونستشف من هذا الحديث أهمية إدراك الإنسان لأهمية العلم والثقافة واكتسابهما في الحياة ، الذي يحقق في جل الأحيان عن طريق الكتب ، ومتى ما أدرك الإنسان تلك الحقيقة وظف لها من دخله ما يؤمنها، فأصبحت من أساسيات الحياة ككل الأشياء الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها.

ثم تَخْلَص إلى الثمرة المرجوة من كتابة الخاطرة ((إذاً فالكتاب الواضح .. أي الكتاب الذي يحوي فكرة معينة واضحة التي كثيراً ما تكون خيره .. هو الكتاب الذي يجب أن يقرأ .. وهي الأسطر التي يجب أن يتمعن فيها

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.

لاستخلاص سر قوتها .. وسر بروزها .. وبالتالي[1] سر عظمتها)) [2] فالكتاب الذي يعمد القارئ إلى قراءته لا بد أن يتسم بمواصفات خاصة، كالوضوح في الفكرة التي يجب أن تدل على الخير، فعدم الغموض يدل المطلع على أسرار قوة العبارات التي تزين بمعانيها المشرقة الأسطر التي دونت عليها، كما أنه يدله أيضاً على كوامن التألق، والظهور، إلى جانب مكنونات العظمة في النص الإبداعي، فالأفكار القيمة هي التي يُكتب لها الخلود عبر سنوات الزمن، وهي التي تكسب العلم، والمعرفة، والثقافة، إلى جانب كونها ذخراً قيماً للبحوث والدراسات العلمية والأدبية عبر الأجيال.

المبحث الخامس- الخصائص الأسلوبية عند الكاتبة:

المطلب الأول- المميزات:

إن المطلع على الأعمال الأدبية للكاتبة شريفة القيّادي يلحظ أن أسلوبها يتميز عن غيرها من الكاتبات بما يأتي:

1ـ التعبير عن العديد من الأفكار القديمة والحديثة ، ويمكن أن نلحظ ذلك في العديد من خواطر الكاتبة ونورد منها للمثال لا الحصر خاطرة بعنوان ((أفكار خاطئة يجب محوه ، من تقاليدنا)) [3] و((صور من مجتمعنا)) [4]

2 ـ عرض الأفكار بطريقة مباشرة لا لبس فيها ولا غموض، ونلحظ ذلك في كل الخواطر الواردة في كتابها الموسوم ((بعض الهمس)).

1. كذا وردت والصواب: ومن ثم.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص30.
4. المرجع نفسه ـ ص33.

3 ـ استخدام اللغة السهلة الميسرة بعيداً عن التعقيد اللُغوي والأسلوبي ، مما أتاح لقرائها فهم مضامين أعمالها المختلفة، ولا سيما خواطرها المتنوعة في كتابها ((بعض الهمس))

4 ـ اعتمادها في الكتابة على نقل الواقع بصدق مما أكسبها المصداقية عند القراء، ونمثل لذلك ببعض من خواطرها مثل: ((الطفل والبيت)) [1]، و((مشكلة فتياتنا والصيف والفراغ)) [2]، ((قسوة أب)) [3]

5 ـ اتسم قلمها بالجرأة في التعبير عن بعض الأحداث، التي لا يتطرق إليها بعض الكُتاب، ونلحظ ذلك في بعض خواطرها مثل: ((حياتنا تحت المجهر)) [4]، و ((عندما تمتلئ عينا الفتاة بالأسرار)) [5]

6 ـ كثيراً ما تجنح للغة الشعرية ذات الكلمات الجميلة ، و المعاني العذبة ، حتى يهيّأ للقارئ أنه يقرأ نصّاً شعريّاً بلغة العصر حتى لو كان النص نثريّاً: كالمقالة أو القصة، أو الرواية، أو الخاطرة ومن الخواطر التي اتسمت بذلك خاطرة بعنوان ((مع نفسي)) [6]، وأخرى ((سطور في أعماق ليلة باردة))[7]، وكذلك ((الأشياء القديمة)) [8]

1. المرجع نفسه ـ ص55.
2. المرجع نفسه ـ ص57.
3. المرجع نفسه ـ ص78.
4. المرجع نفسه ـ ص61.
5. المرجع نفسه ـ ص224.
6. المرجع نفسه ـ ص69.
7. المرجع نفسه ـ ص367.
8. المرجع نفسه ـ ص211.

7ـ انصب اهتمامها في الكتابة على قضايا المرأة المختلفة، وقد عبرت عنها بواقعية وصدق، مما جعل كتاباتها تلامس شغاف قلوب النساء، حيث إنها كانت صوتهن المعبر عن آلامهن وأحلامهن معاً، ومن خواطرها في هذا الشأن ((نداء إلى المرأة الليبية)) [1]، و((دور المرأة العربية في معركة المصير المشترك)) [2]

8 ـ بذلت الكاتبة جهداً كبيراً في التعبير عن قضايا الأمة العربية، ومن خواطرها في ذلك ((فلسطين .. لنا)) [3]، و((طريقنا لتحقيق النصر)) [4]

9 ـ أولت الكاتبة التركيز على فكرتها التي تريد عرضها جل العناية والاهتمام، وبذلك تمكنت من تكثيف المعاني لعرض أفكارها بعمق وإيجاز لا يُشعر القارئ بالملل، وهذا ما نلمسه في كل كتاباتها ولا سيما خواطرها التي تضمنها كتابها ((بعض الهمس)).

10 ـ ثقافتها العامة تظهر في تداعيات الأفكار التي تنثال عليها أثناء الكتابة، في أسلوب واضح وصريح، وهذا يتجسد في كل أعمالها الأدبية ولاسيما الخواطر التي نورد منها: ((هذه الأشياء الصغيرة)) [5]، و((الطيبون الطيبون))[6]، الأمر الذي يدعو القارئ لمواصلة القراءة لأعمالها، والبحث عن نتاجها الجديد المواكب للأحداث.

وقد رصدت الباحثة للكاتبة بعض الحسنات أثناء دراسة خاطرتها ((أهمية الكتاب في حياتنا)) نُجْملها فيما يأتي:

---

1. المرجع نفسه ـ ص118.
2. المرجع نفسه ـ ص108.
3. المرجع نفسه ـ ص111.
4. المرجع نفسه ـ ص113– 115.
5. المرجع نفسه ـ ص220– 223.
6. المرجع نفسه ـ ص276– 278.

1ـ وفقت الكاتبة في اختيار موضوع خاطرتها، لما له من أهمية للفرد والأسرة والمجتمع كافة.

2 ـ تمكنت من التعبير بلغة بسيطة بعيدة عن التكلف والغموض، لتحقيق غرضها من عرض فكرتها وهي الوصول إلى المتلقي وإقناعه بضرورة القراءة والاطلاع؛ لما لهما من فائدة تعود عليه في الحياة الخاصة والعامة.

3 ـ أحسنت الكاتبة في اختيارها للعنوان، حيث إن مضمونه يتفق مع مضمون الخاطرة، وقد اتسم بالإيجاز، وهذا ما يتطلبه اختيار عنوان النص الإبداعي، فاختزلت الأهمية للكتاب في عبارة واحدة، توحي بأهميته للإنسان بصفة عامة خلال رحلة حياته، ولا تقتصر على فترة زمنية معينة.

4 ـ تعمدت الكاتبة للدخول في جوهر الموضوع في مقدمتها، مما جعلها موفقة في ذلك، فالاستهلال الحسن في الكتابة يضفي عليها رونقاً وجمالاً ويشد إليها القارئ ويجعله متشوقاً لقراءة النص الإبداعي حتى نهايته، وهذا ما يأمله الكاتب من القراء.

5 ـ إظهار أهمية الكتاب في حياة الرجل والمرأة على حد سواء، فالعلم والثقافة واتخاذهما نبراساً في الحياة ليس مقتصراً على واحد دون الآخر.

6 ـ إرشاد القارئ إلى نوع الكتاب الذي يجب أن يطلع عليه، للاستفادة منه وتطبيق أفكار مبدعه، متى ما كانت توافق نواميس الحياة وقابلة للتطبيق.

7 ـ الحث على الاطلاع ومحاولة تثقيف النفس والرقي بها، اهتمام بالوقت واستقطاع جزء منه فيما يعود بالنفع والفائدة على المدى القريب والبعيد للقارئ.

8 ـ من خلال الاطلاع واكتساب الثقافة العامة تتكون لدى الإنسان ملكات التفكير الجيد والمنطقي والتعبير الحسن ومن ثم مساعدة الآخرين على تجاوز عقبات الحياة من خلال النصح والإرشاد وحل المشكلات بالطرق العلمية والمدروسة بعناية وتمعن.

9ـ الإشادة بالكتاب والكُتاب تعطي دفعة معنوية لذوي المواهب الذين يشقون طريقهم في دروب الإبداع ، ويحتاجون للمساعدة والأخذ بأيديهم ، والإطراء، والنقد البناء، ليتجاوزوا مراحل الإبداع المختلفة ، في مجالاته المتعددة التي تعكس تطور ورقي المجتمعات في العالم.

10 ـ اعتنت الكاتبة بخلاصة الخاطرة ، حيث نوهت في خاتمتها إلى حسن اختيار الكتاب الذي يجب الاطلاع عليه ، فرأت أنه يجب أن يتسم بالوضوح، ويحتوي على الأفكار الخيرة لتكون الفائدة منه أعم وأشمل.

المطلب الثاني– المآخذ على النص

1ـ من حيث اختيار الفكرة:

الفكرة هي القاعدة التي يُبنى عليها العمل الأدبي، وتتفاوت أفكار الأدباء من واحد إلى آخر، من حيث القوة والضعف، والعمق والسطحية، وتتأثر بكيفية التعبير عنها، وطريقة عرضها، والتمكن من مقومات الإبداع عند كل أديب من خلال أسلوبه الخاص.

ونجد أن الكاتبة شريفة القيّادي وفقت في اختيار فكرتها ، ولو أنها يؤخذ عليها أنها غير مبتكرة ، وقد عبرت عنها بكل شفافية وصدق وجداني وفني، متخذة لذلك لغة بسيطة ومعبرة لإيصال فكرتها للقارئ وإقناعه بها.

2 ـ من حيث اختيار مفردات اللغة:

استخدمت الكاتبة كلمة(الركود) ونلحظ من خلال هذا المعنى أن الركود بمعنى السكون، والتوقف عن الحركة وثباتها، والاستواء في موضع معين، وهذا يتعارض مع عقل الأنسان، فالعقول مهما كانت درجة تفكيرها لا توصف بأنها راكدة وساكنة وعديمة التفكير، لأن العقل موجود ولو كان بسيطاً ومحدوداً عند صاحبه في محاولة للسير في ركب الحياة.

كما أنها استخدمت كلمة(الخمول) وهنا نجد الكاتبة قد أخفقت في اختيار اللفظ المناسب للتعبير، لأن الخفاء المطلق، والسقوط ، وعدم النباهة لا تنطبق على الإنسان السوي مهما كان مستواه العلمي أو ثقافته، فهو وإن كان محدود التفكير في إطار اهتماماته الحياتية، فهذا لا يتفق مع الاختفاء الكلي للتفكير، أو السقوط المطلق في هوة ألا نباهة التي تتعارض مع وجود العقل في الإنسان وقدرته على التفكير مهما كان بسيطاً وسطحيّاً.

واستخدمت كلمة(الغلو) في وصفها للكتاب، ونستشف مما سبق أن المعنى اللغوي للغلو لا يتفق مع وصف الكتاب بهذه الصفة، فهو مهما كان محتوياً على معلومات ذات قيمة فلن تتجاوز الحد المعقول، كونها من إبداع الإنسان، وهو مهما بلغ من العلم والمعرفة فلن يكتشف كل أسرار الكون، لأن أفكاره محدودة لا تتجاوز محيط مداركه المحدودة أيضاً.

واستخدمت كلمة (الأشواك) [1] وهذه الكلمة وردت في معرض حديث الكاتبة عن فائدة الكتاب؛ ونلحظ أنها لم تكن موفقة في استخدامها ؛ إذ لا علاقة لأهمية الكتاب بالأشواك بمعناها اللُّغوي الذي تم عرضه، ولو استخدمت كلمة الأشرار لكان أفضل، إذ إن الإنسان المتعلم والمثقف يُعْمل عقله فيما يفيده، وبذلك يتجنب كل ما من شأنه أن يلحق به الأذى سواء أكان من أفعال الشر أم الأشرار الذين يفعلونها.

3 ـ من حيث استخدام الأساليب النحوية والبلاغية:

لم تستخدم الكاتبة العديد من الأساليب النحوية والبلاغية، لتقوية المعنى المراد التعبير عنه، فاقتصر استعمالها للأساليب النحوية على أسلوبي التفضيل والشرط غير الجازم، وأهملت استخدام أساليب أخرى كثيرة كأسلوب المدح والذم، والاستفهام،

1. لعله خطأ مطبعي.

والإغراء ، والتحذير، والقسم، والاستثناء إلى جانب عدم استخدام المؤكدات للخبر، ولم تستخدم التوكيد بنوعيه اللفظي والمعنوي مما يقوي ويعزز المعنى عند المتلقي.

أما من حيث استخدامها للأساليب البلاغية فقد شابه القصور البيّن أيضاً ، فلم تعمد إلى استخدامها إلا لماماً في بعض المواضع، كاستخدام الخبر الابتدائي في قولها : ((للكتاب أهمية كبيرة في حياة الأمم ونهوضها)) [1] ومنه أيضاً ((فبالكلمات البسيطة التي تحتوي مغزىً عميقاً يهدف في أكثر الأحيان للخير ودافعاً للأفضل دائماً)) [2]، وكذلك((فالكاتب يلخص في كتابه فكرته عن الدنيا أو الحياة ومضمونها، وعن العمل وفائدته ، وعن الخير وقوته)) [3]، وقد أغفلت استخدام المحسنات البديعية، ولم يرد ذلك إلا في استعمالها للتضمين في جُملتها: ((لهو خير جليس في هذا الزمان)) [4] من بيت شعر للمتنبي يقول فيه:

أعزُ مكانٍ في الدُّنى سَرْجُ سابحٍ وَخَيرُ جَلِيسٍ في الزمانِ كِتَابُ [5]

وهي بذلك تجاهلت استخدام العديد من المحسنات البديعية في التعبير عن فكرتها، ومنها على سبيل المثال: الطباق، والكناية، والتشبيه، والاستعارة وغيرها دون إسراف في استخدامها.

1. المرجع نفسه ـ ص73.
2. المرجع نفسه ـ ص73.
3. المرجع نفسه ـ ص73.
4. المرجع نفسه ـ ص73.
5. د/ اسماعيل العقباوي ـ ـ ديوان المتنبي ـ دار الحرم للتراث ـ د/ط 2007م ص375

الخاتمة ونتائجها

بتوفيق من الله سبحانه وتعالى، وصلت رحلتي في ربوع هذا البحث إلى نهايتها، وقد خلصت إلى النتائج الآتية:

1 ـ إن الخاطرة هي نواة الأدب، وهي التعبير الأول الذي ينجزه المبدع في أولى مراحل إنشائه للأدب.

2 ـ يعد هذا الجنس الأدبي (الخاطرة) عملاً إبداعيّاً منفتحاً على جل القضايا التي قد يعمد الكاتب للتعبير عنها.

3 ـ يمكن لهذا الجنس الأدبي أن يستوعب غيره من أجناس الأدب ، فيدخل فيه الشعر والنثر إثراءً له.

4 ـ يمكن التعبير من خلال الخاطرة عن الخواطر والأفكار المختلفة، بلغة سهلة بعيدة عن التعقيد اللفظي والمعنوي.

5 ـ هذا الجنس الأدبي قابل للتطور في التعبير عن الأفكار، فقد يصبح مقالة ذاتية تختزل في داخلها تجارب إنسانية كثيرة.

6 ـ إن الخاطرة نص إبداعي، يمكن أن يدرس، وينقد ، ويقف النقاد على جوانبه الإيجابية والسلبية، ومن خلال ذلك يوجه المبدعين ولاسيما المبتدئين منهم، إلى أساسيات فن الكتابة لصقل مواهبهم.

7 ـ الخاطرة كأي جنس أدبي آخر، لها كيانها المُشَكل من العنوان، والمقدمة، ثم العرض وما يحتويه من تأملات وأفكار واستشراف للمستقبل، ثم تأتي نهاية الخاطرة في خاتمتها ، وقد تضمنت خلاصة ما رمى إليه المبدع، وما أراد إيصاله إلى المتلقي وإقناعه به.

8 ـ تشترك الخاطرة في العديد من القواسم المشتركة، مع غيرها من الأجناس النثرية الأخرى كالمقالة والرسالة، ومنها وحدة البناء، وظهور شخصية الأديب، وتنوع

المضامين، إلى جانب التضمين من نصوص القرآن الكريم ، والحديث الشريف، والشعر، والحكم، والأمثال، والقول المأثور.

9 ـ تتسم الخاطرة بالذاتية ، وتنوع المضامين ، ففيها تكمن مشاعر ، وأحاسيس ووجدانيات ، وأفكار ، ومشاهدات مبدعيها ، مما يكسبها حضوراً لدى القراء ويجعها حقلا خصباً للدارسين.

10 ـ تألق قلم شريفة القيّادي في هذا النوع من الأدب المقرب إلى نفسها ، وقد أولته كل الاهتمام ، فكان النوع المسيطر على نمط الكتابة عندها، على الرغم من تمكنها من كتابة العديد من الأجناس الأدبية الأخرى، كالمقالة، والقصة القصيرة، والرواية.

11 ـ أجادت الكاتبة في اختيار مضمون خاطرتها ، فهو موضوع حيوي لديه من الأهمية ما يجعله مطلباً دائماً عبر كل الأجيال، فالقراءة تكسب العلم، والمعرفة والثقافة العامة، التي تفتح آفاق الإبداع ،وتساعد في حل المشكلات، وتعلم الإنسان كيف يتعامل مع الآخر.

12 ـ إن الكتابة معاناة ممتعة، وأفضل ما يجسدها فن الخاطرة فهو نفحة من الذات البشرية التي تشمل التأملات، والأفكار، والمشاعر، والانفعالات حيال الأشياء في الوجود، وعن طريق التعبير بصدق وشفافية ، يمكن نقل التجربة الإبداعية الذاتية للمبدع إلى الآخرين ، فتعم الفائدة من النص ويحقق الكاتب من خلال ذلك مبتغاه، ألا وهو إيصال الأفكار ومحاكاتها والتأثر بها والاقتناع بمضامينها المختلفة.

قائمة المصادر والمراجع

1ـ أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني ـ العمدة ـ ج1 ـ دار الجيل ـ ط5 1981م

2 ـ د/ إسماعيل العقباوي ـ ـ ديوان المتنبي ـ دار الحرم للتراث ـ د/ط 2007م

3 ـ تيسير بن موسى ـ أعلام مسرحيون ـ مجلس الثقافة العام ـ د/ط سنة 2006 م

4 ـ جار الله أبو القاسم محمود عمر الزمخشري ـ أساس البلاغة ـ دار الفكر د/ط ـ 2000م

5 ـ حواء القمودي ـ انغلاق الأمكنة في زمن فسيح ـ مخطوط غير منشور

6 ـ خليفة حسين مصطفى ـ الضفة الأخرى ـ مجلس الثقافة العام ـ د/ط 2008م

7 ـ سليمان زيدان ـ قراءات نقدية في الأدب الليبي ـ المؤسسة العامة للثقافة ـ ط1 ـ 2010م

8 ـ شريفة القيّادي ـ بعض الهمس ـ منشورات إلجا ـ د/ط 1999م .

9 ـ صلاح عجينة ـ مطالعات وهوامش ـ دار أتامل ـ 2004م

10 ـ الطاهر أحمد الزاوي ـ مختار القاموس ـ الدار العربية للكتاب ـ د/ط 1984م

11 ـ د/ الطيب علي سالم الشريف ـ الصحافة الأدبية في ليبيا ـ المجلد الثاني ـ مركز جهاد الليبيين ـ ط1 ـ 2000م

12 ـ عبد الله سالم مليطان . معجم الكاتبات والأديبات الليبيات . دار مداد للطباعة والنشر والتوزيع والإنتاج الفني . ط1 2005م

13 ـ عبد الله سالم مليطان ـ حوارات معهم ـ دار الأحمدي للنشر ـ مصر ـ ط1 ـ 2004م

14 ـ فوزي عمر الحداد ـ دراسات نقدية في القصة الليبية ـ المؤسسة العامة للثقافة ط1 ـ 2010م

15 ـ مجدي وهبه ـ معجم مصطلحات الأدب ـ ساحة رياض الصلح ـ لبنان لا ط ـ 1974م

16 ـ محمد بالقاسم الهوني ـ قضية المرأة واستشراف المستقبل في أدب شريفة القيّادي مخطوط غير منشور.

17 ـ يوسف شكري فرحات ـ مراجعة ـ د/ إميل بديع يعقوب ـ معجم الطلاب ـ دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان ـ ط9 ـ 2011م.

اعتراضات ابن قيم الجوزية على آراء سيبويه النحوية في كتابه "بدائع الفوائد"

إعداد: د. محمود محمد أميمن

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة على من لا نبي بعده، أما بعد: فقد أنزل الله . عز وجل . القرآن الكريم بلسان عربي مبين قال تعالى: **"ٱ صخ صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم"**[1]، وقد اقتضت حكمته . عز وجل . أن يكون اللسان العربي مظهرا لوحيه، جارٍ في ألفاظه ومعانيه وأساليبه وإعرابه واشتقاقه على لسانهم، لذلك من أراد فهم القرآن الكريم، وإدراك معانيه، واستنباط الأحكام منه، فعليه أن يكون على معرفة ودراية بلغة العرب: قواعدها وأصولها وأساليبها ودلالاتها .

لذلك نرى علماء أصول الفقه عندما يعالجون النصوص الشرعية، فإنهم يرتكزون على جملة من الضوابط اللغوية لبيان معانيها ودلالاتها، ومن تلك الضوابط امتلاك الأدوات الإجرائية التي تمكن الباحث من استجلاء تلك النصوص وفهم مراميها ودلالاتها واستنباط الأحكام منها، لذا نرى كتبهم تزخر بالمباحث اللغوية والنقاشات النحوية والصرفية، إيمانا منهم أن العالم قبل أن يكون فقيها أو أصوليا أو مفسرا عليه أن يكون متبحرا في علوم العربية من نحو وصرف وبلاغة وغيرها .

ومن العلماء الذين كانت لهم شهرة في الفقه وأصوله، وناقشت بعضُ مؤلفاته مسائلَ وقضايا لغوية ابن قيم الجوزية، وهو إمام حنبلي مفسر أصولي مجتهد، وهذه صفاته التي يوصف بها في كتب التراجم، غير أن هناك جانبا من شخصيته

[1] سورة الزمر، الآية 28 .

العلمية لم يكن له شهرة توازي شهرته في مجال الفقه وأصوله، فقد كان الإمام نحويا ولغويا صاحب موهبة متميزة في دراسة اللغة، وإن كانت بعض كتب التراجم تشير إلى الجانب اللغوي في شخصيته العلمية، في حين تجتمع كتب التراجم على تفوقه في علوم الشريعة[1] .

لقد كان الإمام بارعا في علم العربية ذا ألمعية نظرية، وشخصية متميزة ناقدة، وأسلوب فريد فاحص، وفكر حر، يدرس ويبحث ويناقش، ويستدرك ويتعقب ويعترض، ويشرح ويفصل ويعلل، قال عنه تلميذه ابن كثير:" وكان بارعا فاضلا في النحو والفقه وفنون أخر"[2]، وكان على اطلاع واسع بشواهد اللغة وغرائبها ذا قريحة نابهة في استنباط أصولها وقواعدها، واستحضار عللها واستقراء مقاييسها، ومن ثم فقد بدا للباحث أن يسلط الضوء على شخصية ابن القيم اللغوية من خلال دراسة اعتراضاته على إمام العربية سيبويه، البحر الذي لا يُجَارى، والحَبرٌ الذي لا يُبارى، صاحب الكتاب، فكانت الدراسة بعنوان " اعتراضات ابن قيم الجوزية على آراء سيبويه النحوية" في كتابه بدائع الفوائد، وقد اختار الباحث بعض تلك الاعتراضات، فالمقام لا يتسع لحصرها ودراستها جميعا، ويمكن تعريف مصطلح الاعتراض المقصود في هذه الدراسة بأنه: رد الحكم النحوي أو وصفه بالضعف وعدم الاستقامة لحجة نحوية.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية الموضوع في أنه يكشف لنا عن شخصية لغوية فذة،لم تتصف بعلمها الفقهي الأصولي فحسب، وإنما اتصفت أيضا بعلمها وتبحرها في علوم اللغة، وهو جانب لم ينل من الشهرة القدر الذي ناله في الجانب الفقهي

[1] انظر: ابن قيم الجوزية جهوده في الدرس اللغوي 11.

[2] انظر: البداية والنهاية 14\314.

الأصولي، فحري أن تستوقفنا هذه الشخصية بحثا ودراسة، كما تكمن أهميته في كونه يناقش اعتراضات على علم في العربية لا يبارى، له مكانة علمية مرموقة ألا وهو سيبويه.

أسباب اختيار الموضوع: تسليط الضوء على الجانب اللغوي في شخصية ابن القيم العلمية، وإبراز مكانته وبراعته وشدة تبصره في قضايا اللغة، وشخصيته الناقدة التي لم تكن أسيرة فكر سيبويه وغيره من نحاة البصرة بل كان صاحب فكر حر مستقل، وكذلك من أسباب اختيار الموضوع التشوف إلى التراث والإلمام بدقائقه وأسراره، والتفتيش فيما خلفه العلماء الأوائل من مواد علمية .

إشكالية البحث: كان الإمام ابن القيم مهتما بمناقشة مسائل متعلقة بعلوم العربية، شغلت تلك المناقشات حيزا كبيرا من كتابه البدائع، فإلى أي مدى يمكن اعتباره نحويا اجتمعت لديه مقومات النحوي، من حيث تملكه لناصية هذا الفن أصولا وفروعا.

الدراسات السابقة : اطلع الباحث على جملة من البحوث العلمية التي كان لها شيء من الاتصال بموضوع البحث، أشير إليها وإلى أوجه الاختلاف عن موضوع بحثي وهي:

1 . ابن قيم الجوزية جهوده في الدرس اللغوي، المؤلف: د.طاهر سليمان حموده، الناشر: دار الجامعات المصرية[1].

[1] لم يتطرق الباحث في هذه الدراسة إلى اعتراضات ابن القيم على سيبويه.

2 . آراء ابن القيم اللغوية في كتابه بدائع الفوائد، إعداد الطالب: عبد الله عبد ربه الذنيبات، إشراف: د محمد أمين الروايدة، 2008 م، رسالة ماجستير،اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤته، عمادة الدراسات العليا[1].

3 . البحث اللغوي عند ابن قيم الجوزية، إعداد الطالب: إدريس بن خويا، إشراف: أ.د صفية مطهري، 2012م، رسالة دكتوراه، الجزائر، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة وهران كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها[2].

4 . ابن قيم الجوزية جهوده وآراؤه النحوية، إعداد الطالب: بوعبد الله السعيد، إشراف: أ.د صالح بلعيد، 2019 م،رسالة دكتوراه، الجزائر ،وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة مولود معمري، تيزي . وزو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها[3] .

وبعد هذا العرض الموجز لبعض الدراسات التي تناولت ابن قيم الجوزية من حيث جهوده اللغوية وآرائه النحوية، فأحب أن أشير إلى أنه من الواجب في البحث

---

[1] في الفصل الخامس من الدراسة تحدث الباحث عن مصادر ابن القيم التي اعتمد عليها في كتابه البدائع، فذكر كتاب سيبويه، ثم عدد مواضع وافق فيها سيبويه، ومواضع أخرى اعترض عليه، وذكر منها ستة مواضع، أشار إليها في عجالة، ولم يقف عندها بالشرح والمناقشة والتحليل. انظر: 126، 127 ، 128.

[2] لم يتطرق الباحث في هذه الدراسة إلى اعتراضات ابن القيم على سيبويه.

[3] كان الفصل الرابع بعنوان (المنهج النحوي عند الإمام ابن القيم) اشتمل الفصل على مباحث، كان المبحث الثالث بعنوان: تأثر الإمام ابن القيم بأعلام النحو وموقفه منهم، ثم ذكر موقفه من سيبويه، فعدد مواضع وافق فيها ابن القيم سيبويه، ومواضع اعترض عليه، وعدد منها ثلاثة مواضع. انظر: 330، 331.

العلمي أن يتصف بالتكامل والتواصل مع الأبحاث الأخرى، لذلك يأتي موضوع بحثي متكاملا مع الدراسات السابقة، بدءا من الدراسات التي تناولت شخصية ابن قيم الجوزية بشكل عام، مرورا بالدراسات التي تناولت البحث اللغوي والنحوي عنده، وسيكون موضوع بحثي بعون الله تعالى مكملا لهذه الدراسات،حيث سيقوم الباحث بتتبع بعض المواضع التي اعترض فيها الإمام ابن القيم على سيبويه، واختيار عدد منها بما يتناسب مع البحث وضيق المقام، ثم عرضها ومحاولة دراستها وتحليلها.

منهج البحث: اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على تتبع بعض الاعتراضات التي شملها الكتاب محل الدراسة، واختيار بعضها لتقوم عليها الدراسة، ومن ثم عرضها ومناقشتها، وبيان التعليلات والحجج العلمية المختلفة، مستأنساً بكتب أعلام النحو المتقدمين والمتأخرين منهم.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن تكون خطته متكونة من مبحثين، تسبقهما مقدمة، وتقفوهما خلاصة، تناولت المقدمة أسباب اختيار الموضوع وأهميته وإشكالية البحث، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع، وتناول المبحث الأول التعريف بابن القيم وكتابه بدائع الفوائد، وتناول المبحث الثاني: اعتراضات ابن قيم الجوزية على آراء سيبويه النحوية، وذيل البحث بخلاصة رصدت فيها أهم النتائج.

وبعد فهذا جهد المقل، فإن أكن أصبت فهذه نعمت من الله عز وجل، وإن تكن الأخرى فمن نفسي، وأسأل الله عز وجل أن يجعل العمل خالصا لوجهه الكريم، ويغفر ما بدر فيه من خطأ أو زلل، والله الموفق.

المبحث الأول

التعريف بابن القيم وكتابه بدائع الفوائد

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حَرِيز الزُّرْعي الدمشقيّ، يكنى بأبي عبد الله، ويلقب بشمس الدين، الشهير بابن القيم، أو ابن قيم الجوزية، والجوزية اسم مدرسة بدمشق كان أبوه قيما عليها[1]، ولد سنة 691 هـ، وتوفي سنة 751 هـ، عاش معظم حياته بالشام، وحج مرات عدة، أقام فترة من الزمن في مكة، وارتحل إلى القاهرة، مات بالشام ودفن في مقبرة الباب الصغير[2] .

نشأ ابن القيم بدمشق وتعلم في مدارسها، منها المدرسة الصدرية والمدرسة الجوزية التي كان أبوه قيما عليها، وقد أخذ عن أبيه علم الفرائض بعد حفظه القرآن الكريم وأخذه بطرف من العلوم الأولية، ودرس على أيدي علماء منهم: التقي سليمان، وأبي بكر بن عبد الدائم، والمطعّم، وابن الشيرازي، وإسماعيل بن مكثوم، وقرأ العربية على ابن أبي الفتح، والمجد التونسي، وقرأ الفقه على المجد الحراني، وابن تيمية وغيرهم من العلماء الذين تلقى عنهم وكان لهم أثر على شخصيته العلمية[3]، بيد أن أكثر شيوخه تأثيرا فيه هو تقي الدين ابن عباس بن تيمية، فقد لازمه مدة طويلة بلغت نحو ستة عشر عاما[4]

أنهى ابن القيم دراسته في وقت مبكر، وتفقه في المذهب الحنبلي، وأفتى في حياة شيخه ابن تيمية، وصفه تلميذه ابن رجب فقال: "وكان عارفا بالتفسير، لا يجارى فيه، وبأصول الدّين، وإليه فيه المنتهى، وبالحديث ومعانيه وفقهه ودقائق

---

[1] انظر : الأعلام 6\56 ، ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده 23 .

[2] انظر : شذرات الذهب 8\287 ...291 ، الدرر الكامنة 5\137 ... 140 .

[3] المصدر السابق 5\137 .

[4] انظر : المصدر السابق 5\138 .

الاستنباط منه، لا يلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله، والعربية، وله فيها اليد الطّولى، وبعلم الكلام، وغير ذلك، وعالما بعلم السّلوك وكلام أهل التّصوف وإشاراتهم ودقائقهم له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولي... ولا رأيت أوسع منه علما، ولا أعرف بمعاني القرآن والحديث والسّنّة وحقائق الإيمان منه، وليس هو بالمعصوم، ولكن لم أر في معناه مثله"[1] .

كان ابن القيم إماما في عصره لذلك كثر الآخذون عنه وازدحمت مجالسه، فمن أشهر من أخذ عنه: إبراهيم بن محمد بن قيم الجوزية[2]، ومحمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي[3]، ومحمد بن محمد بن محمد بن الخضر الغزي[4]، وعلي بن عبد الكافي بن علي السبكي[5]، ومحمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي المقري التلمساني[6]، وإسماعيل بن عمر بن كثير[7]، وعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن رجب الحنبلي[8]، ومحمد بن يعقوب بن محمد محي الدين الفيروزابادي[9] .

---

[1] شذرات الذهب 8\287 .

[2] انظر : شذرات الذهب 8\357 .

[3] انظر : ذيل طبقات الحنابلة 5\174 .

[4] انظر : البدر الطالع 2\254 .

[5] انظر : الدرر الكامنة 4\75 .

[6] انظر : نفح الطيب 5\254 .

[7] انظر : البداية والنهاية 14\234 ، 235 .

[8] انظر : ذيل طبقات الحنابلة 5\173 .

[9] انظر : البدر الطالع 2\280 .

له مؤلفات عدة منها: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، أعلام الموقعين، الداء والدواء، أمثال القرآن، تفسير أسماء القرآن، معاني الأدوات والحروف، بدائع الفوائد ، الفوائد، التفسير القيم، التبيان في أقسام القرآن[1] .

كانت حياة ابن القيم حافلة بالمؤلفات المتنوعة التي شملت مختلف العلوم والمعارف، وكانت من الكثرة بحيث اختلف في عددها العلماء، اقتصرنا في هذا الموضع على بعضها لضيق المقام.

كتابه بدائع الفوائد

ألف ابن القيم هذا الكتاب وسماه " بدائع الفوائد "، ذُكِر ذلك في كتب التراجم التي ترجمت له[2]، وأما اسم الكتاب فقد وُجِد على بعض النسخ الخطية للكتاب[3] .

وأما تاريخ تأليفه فيصعب تحديده، فالمؤلف لم يصرح بذلك، ولكن يمكن أن نستنتج من إحالته في البدائع على كتاب (تهذيب سنن أبي داوود) أن تأليف البدائع كان بعد سنة 732 هـ ، فقد ثبت أن تأليف تهذيب السنن سنة 732 هـ[4] .

يعرض المؤلف كتابه على هيئة فوائد وفصول وقواعد ومسائل وحوادث وتنبيهات، فيقول على سبيل المثال: فائدة أو فائدة جليلة، أو فوائد شتى أو فائدة

[1] انظر : الأعلام 6\56 .

[2] انظر : ذيل طبقات الحنابلة 5\175 ، بغية الوعاة 1\63 ، شذرات الذهب 8\289، طبقات المفسرين للداوودي 2\96 .

[3] انظر : بدائع الفوائد (مقدمة المحقق) 1\9 .

[4] انظر : المصدر السابق 12 ، 13 .

بديعة أو فائدة عظيمة المنفعة، أو فصل أو فصول أو فصول عظيمة النفع جدا، أو قاعدة أو قاعدة نافعة، أو مسألة أو مسائل أو حادثة أو تنبيه[1]

وهو يتبع أسلوب السؤال والجواب عند عرضه لمسائل الكتاب فيقول: فإن قلتَ ... قلتُ، أو فإذا قيل أو فإن قلنا[2] .

ويذكر بعض المسائل ولا ينسبها إلى أصحابها فيقول: كثير من النحاة، أو بعض النحاة، ويستعمل عبارات نحو: وهو الصحيح، وهذا هو الصواب، أو جواب ضعيف، أو وهذا القول ضعيف جدا، أو حسن جدا حين يصف رأيا في مسألة ما، وقد يذكر رأيا في مسألة دون تأييد أو معارضة، وأحيانا يذكر أجوبة متعددة ثم يفضل أحدها، ويبدأ بالآية القرآنية التي يعدها شاهدا على المسائل النحوية، ويستشهد بالأبيات الشعرية، ينسب بعضها إلى قائلها، ويترك بعضا من غير نسبة، وأحيانا يستشهد بأنصاف الأبيات، واستشهد بالحديث النبوي الشريف[3] .

وأما المصادر التي نقل عنها فيصرح بها أحيانا، وبأسماء مؤلفيها، وكثيرا ما يغفل ذكرها أو ذكر مؤلفيها كنقله من كتاب المدهش لابن الجوزي[4] ، وابن القيم لم يكن ناقلا وحسب، بل له نقاشات ومعارضات وتعليقات وإضافات وتصحيحات وتنبيهات ونكت وفوائد، ومن العلماء الذين ناقش آراءهم السهيلي والقرافي وأبو يعلى

---

[1] انظر : بدائع الفوائد 2\158 ، 280 ، 955 ، 1\160 ، 1\106 ، 1\178 ، 4\1303 ، 4\1533 ، 3\1253 ، 2\809، 4\1495 ، 4\1445 ، 3\1054 ، 3\344 .

[2] انظر : المصدر السابق 1\55 ، 4\1347 ، 3\958 .

[3] انظر : المصدر السابق 1\151 ، 1\69 ، 1\7 ، 1\123 ، 2\804 ، 1\94 ، 1\320 ، 1\221 ، 1\272 ، 1\36 ، 1\36 ، 2\552 .

[4] انظر : المصدر السابق 2\677 ، 3\1031 ، 3\1176 . 1232 .

وابن تيمية، ومنهم سيبويه إمام النحاة وصاحب الكتاب، وقد جعل الباحث اعتراضات المؤلف على سيبويه موضوعا لهذه الدراسة[1].

والمتأمل في الكتاب يرى بوضوح أهميته البالغة، فالكتاب من أكبر مؤلفات ابن القيم فيما يتعلق بالعربية وعلومها، فمباحث العربية زاخرة بالمسائل الدقيقة، والدقائق اللطيفة، فيها من أسرار الكلام وبديع الخطاب ما لا يدركه إلا فحول العربية وفرسانها، كما اشتمل الكتاب على تفسير كثير من الآيات القرآنية،كما احتوى الكتاب على كثير من التأصيلات والتحريرات والقواعد في مسائل الأسماء والصفات، والضوابط الفقهية والأصولية .

ولا شك أن مسائل الفقه هي أكثر المسائل التي ناقشها الكتاب من حيث العدد، ثم يليه مسائل العربية ثم التفسير ثم العقيدة فبقية الفنون، لكن لو قارنا مباحث العربية ببقية الفنون لكانت نحو ثلث الكتاب[2]، ونظرة فاحصة إلى فهرس مسائل النحو والصرف والبلاغة[3] تكشف بجلاء عن كثرة وتعدد مسائل العربية وغنى الكتاب بعلوم العربية المختلفة.

المبحث الثاني

اعتراضات ابن قيم الجوزية على آراء سيبويه النحوية

1 . المسألة الأولى: الاستثناء

يعرف علماء العربية الاستثناءُ بقولهم: " هو إخراجُ ما بعدَ (إلاّ) أو إحدَى أخواتها من أدوات الاستثناءِ، من حكم ما قبلَهُ"[4]، وحكم المستثنى بـ"إلا" النصب إن

---

[1] انظر : المصدر السابق 1\37 ، 1\93 ، 4\1601 ، 1\34 ، 1\29 .

[2] انظر : بدائع الفوائد 1\16 .17 ، 18 ، 19 ، 20 .

[3] المصدر السابق 5\257.

[4] جامع الدروس العربية 3\127.

وقع بعد تمام الكلام الموجب، سواء كان متصلا أو منقطعا نحو: قام القوم إلا زيدا، وقام القوم إلا حمارا، فإن وقع بعد تمام الكلام الذي ليس بموجب فإما أن يكون الاستثناء منقطعا أو متصلا، فإن كان منقطعا تعين النصب عند الجمهور[1]، نحو: ما قام القوم إلا حمارا، وإن كان متصلا جاز نصبه على الاستثناء، وجاز إتباعه لما قبله في الإعراب على البدلية، نحو: ما قام أحد إلا زيدا وإلا زيد[2] .

يقول ابن مالك:

ما استثنت "إلا" مع تمام ينتصب وبعد نفي أو كنفي انتخب

اتباع ما اتصل وانصب ما انقطع وعن تميم فيه إبدال وقع[3]

وهذا الذي ذكره ابن مالك من أن المستثنى بعد الكلام التام المنفي بدل من المستثنى منه هو مذهب البصريين، يقول سيبويه: " باب ما يكون المستثنى فيه بدلا مما نفي عنه ما أدخل فيه، وذلك قولك: ما أتاني أحدٌ إلا زيدٌ، وما مررتُ بأحدٍ إلا زيدٍ، وما رأيتُ أحدا إلا زيدا، جعلت المستثنى بدلا من الأول ... فهذا وجه الكلام أن تجعل المستثنى بدلا من الذي قبله، لأنك تُدخله فيما أخرجتَ منه الأول "[4]، ويقولون: أنه بدل بعض من كل، فهو على نية تكرار العامل، ومنه قوله تعالى: **ﭐ نح نخ نم نى ني**[5] بالرفع على البدل من واو الجماعة، في قراءة السبعة غير قراءة ابن عامر[6] .

---

[1] أجازه بنو تميم، انظر : شرح ابن عقيل 2\215.

[2] انظر: المصدر السابق 2\212 ، 213.

[3] انظر: المصدر السابق 2\209.

[4] الكتاب 2\311.

[5] سورة النساء، الآية 66.

[6] انظر: حجة القراءات لابن خالويه 124.

والكوفيون يقولون أنه من باب عطف النسق، لأن (إلا) عندهم من حروف العطف في باب الاستثناء خاصة[1] .

ورَدَّ ثعلب على قول البصريين فقال: كيف يكون بدلا وهو موجب ومتبوعه منفي، والبدل لابد أن يكون على وفق المبدل منه في المعنى؟[2]، وأجاب أحدهم فقال: بأن بدل البعض يكون الثاني فيه مخالفا للأول في المعنى[3]، فإذا قلت: رأيت القومَ بعضهم، فإن قولك أولا: رأيت القوم، مجازا، ثم بينتَ بعد ذلك من رأيتَ منهم، وكما جاز في النعت المخالفة نحو: مررت برجل لا كريم ولا شجاع جاز في البدل[4].

ورَدَّ على الكوفيين فقال: بأن (إلا) لو كانت عاطفة لم تباشر العامل في نحو: ما قام إلا زيد، وليس شيء من أحرف العطف يباشر العوامل[5] .

وقد يجاب بأنه ليس تاليها في التقدير، إذ الأصل: ما قام أحد إلا زيد[6].

وابن القيم يرى أنه إذا جعل المستثنى تابعا لما قبله يكون من باب العطف، ويرى أن ما ذهب إليه سيبويه والبصريون فيه تكلف، لأن بدل البعض لا بد فيه من ضمير يعود على المبدل منه، نحو قولهم: قبضت المال نصفه، ويصف قول الكوفيين بأنه مذهب خالٍ من التكلف[7] .

---

[1] انظر: النكت الحسان 106 ، 107.

[2] انظر: شرح التسهيل 2\282.

[3] انظر: شرح ابن الناظم 216.

[4] انظر: شرح التصريح 1\542.

[5] انظر: مغني اللبيب 98، 99.

[6] انظر: شرح التصريح 1\542.

[7] انظر: بدائع الفوائد 3\928.

ثم يورد إشكالا آخر على القول بالبدلية وهو: أن حكم البدل حكم المبدل منه، لأنه تابع يشارك متبوعه في حكمه، وحكم المستثنى هنا يخالف حكم المستثنى منه، فكيف يكون بدلا؟[1].

ورُدَّ على الإشكال الأول: بأن الكلام فيه لا يحتاج إلى رابط (الضمير) لأن (إلا) وما بعدها من تمام الكلام الأول، و(إلا) علامة وقرينة يفهم منها أن الثاني قد تناوله الأول، فهو ظاهر معلوم أنه بعض الأول.

ويمكن أن يجاب أيضا بأن البدل في باب الاستثناء قسم مخصوص ليس من تلك الأبدال التي علمت في بابها.

وأجيب عنه أيضا بأن البدل في الاستثناء إنما المراعى فيه وقوعه مكان المبدل منه، فإذا قلت: ما قام أحد إلا زيد فـ (إلا زيد) هو البدل، وهو الذي يقع موقع (أحد) ... وعلى هذا فالبدل في الاستثناء أشبه ببدل الشيء من الشيء من بدل البعض من الكل[2].

وأجاب السيرافي عن الإشكال الثاني فقال: " هو بدل منه في عمل العامل فيه وتخالفهما بالنفي والإيجاب لا يمنع البدلية، لأن مذهب البدل فيه أن يجعل الأول كأنه لم يذكر، والثاني في موضعه، وتتخالف الصفة والموصوف نفيا وإثباتا، نحو: مررت برجل لا كريم ولا لبيب"[3].

ثم يستحسنُ ابن القيم قول الكوفيين، ويقول إنه خالٍ من التكلف، ويدافع عنه، فيورد إشكالا ثم يجيب عنه، فيقول: " وهذا ممكن خالٍ من التكلف ولا يقال: إنه

[1] انظر: بدائع الفوائد 3\928.

[2] انظر: المصدر السابق 3\928 ، 929.

[3] المصدر السابق 3\929.

يستلزم الاشتراك في الحروف، وهو مذهب ضعيف "[1] ،ثم يؤكد أن هذا ليس من الاشتراك في الحروف، فيقول: " لأنا نقول ليس هذا من الاشتراك في الحروف، فإن (إلا) للإخراج على بابها، وإنما سموا هذا النوع من الإخراج عطفا على نحو تسميتهم الإخراج بـ (بل ولكن) عطفا"[2]، ثم قوى القول بالعطف، فقال: أنك تقول: لا أحد في الدار إلا عبد الله ، فـ(عبد الله) لا يصح أن يكون بدلا من (أحد) لأنه لا يحل محله[3].

ولعل الرأي الأنسب في هذه المسألة أن يحمل المستثنى التابع حكم الاستثناء التام الموجب، أي: أن ينصب المستثنى بعده، وهذا يؤيده ابن هشام ويصفه بأنه عربي جيد فيقول: " إما أن يكون الاستثناء متصلا أو منقطعا فإن كان متصلا، جاز في المستثنى وجهان: أحدهما أن يجعل تابعا للمستثنى منه، على أنه بدل منه بدل بعض من كل عند البصريين، وعطف نسق عند الكوفيين، الثاني أن ينصب على أصل الباب وهو عربي جيد "[4] .

2 . المسألة الثانية توجيه قوله تعالى: **أَّآ تز تم تن تى تي ثر**"[5]

يذكر النحاة أن "أيا" لها أربعة أحوال:

الأول: أن تضاف ويذكر صدر صلتها نحو: يعجبني أيهم هو قائم.

الثاني: أن لا تضاف ولا يذكر صدر صلتها، نحو: يعجبني أي قائم.

الثالث: أن لا تضاف ويذكر صدر صلتها، نحو: يعجبني أي هو قائم.

الرابع: أن تضاف ويحذف صدر صلتها، نحو: يعجبني أيهم قائم.

---

[1] المصدر السابق 3\930.

[2] المصدر السابق.

[3] المصدر السابق 3\930، 931.

[4] شرح قطر الندى وبل الصدى 245.

[5] سورة مريم، الآية 69.

الحالات الثلاث الأولى تكون "أي" معربة، وتكون مبنية في الحالة الرابعة.

يقول ابن مالك:

وأي كما ، وأعربت ما لم تضف وصدر وصلها ضمير انحذف

وبعضهم أعرب مطلقا ....[1]

وفي تخريج قوله تعالى: **أَّآ تز تم تن تى تي ثر** ّ أقوال منها:

الأول: قول الخليل: أنَّ «أيُّهُمْ» مبتدأ، و «أشدُّ» خبره، وهي استفهامية، والجملة محكية بالقول مقدراً، والتقدير: لنَنْزِعَنَّ من كُل شيعةٍ المقول فيهم أيُّهُم[2].

الثاني: قول يونس: وذهب إلى أنَّ (أي) مبتدأ، وما بعدها خبرها والجملة في موضع نصب بـ"ننزعن"[3] .

الثالث: قول المبرد: أن (أيهم) فاعل لـ(شيعة) لأن المعنى: تشيع، والتقدير: لننزعن من كل فريق يشيع أيهم، وعليه فأيهم بمعنى الذي[4].

الرابع: قول الفراء والكسائي: أن (أيهم أشد) لا محل لها من الإعراب، وهي جملة مستأنفة، والتقدير: لننزعن كل شيعة أيهم أشد، و"من" زائدة ، ...[5] .

الخامس: قول بعض الكوفيين أن معنى الكلام معنى الشرط، و(ننزعن) علقت عن العمل، وتقدير الكلام: لننزعن تشيعوا أو لم يتشيعوا، أو إن تشيعوا، ومثله: لأضربنهم أيهم غضب، أي: إن غضبوا أو لم يغضبوا[6].

---

[1] انظر: شرح ابن عقيل 1\161، 163.

[2] انظر: الكتاب 2\399، يقول سيبويه: " وزعم الخليل أن أيهم إنما وقع في اضراب أيهم أفضل على أنه حكاية، كأنه قال: اضرب الذي يقال له: أيهم أفضل ".

[3] انظر: الكتاب 2\400.

[4] انظر: المحرر الوجيز 4\26.

[5] انظر: شرح ابن يعيش 2\382.

[6] إملاء ما من به الرحمن 2\116.

السادس: قول سيبويه: أنَّ (أيُّهُمْ) موصولة بمعنى (الذي)، وأنَّ حركتها حركة بناء لأنه مضافة وحذف صدر صلتها، و (أشَدُّ) خبر مبتدأ مضمر، والجملة صلة لـ (أيُّهُمْ) ، و «أيّهُمْ» وصلتها في محل نصب مفعولاً بها بقوله: (لنَنْزِعَنَّ)[1].

السابع: قول الزمخشري: ويجوز أن يكون النزع واقعاً على **ﭐ بى بي تر**[2] كقوله: **ﭐ مم نج نح نخ**[3]، أي: لننزعنَّ بعض كل شيعة، فكأنَّ قائلاً قال: مَنْ هُمْ؟ فقيل: أيهم أشدّ عِتِيًّا، فجعل (أيُّهُمْ) موصولة أيضاً، ولكن هي في قوله خبر مبتدأ محذوف أي: هم الذين هم أشد[4]، قال أبو حيان: وهذا تكلف ما لا حاجة إليه، وادعاء إضمار غير محتاج إليه،وجعل ما ظاهره أنه جملة واحدة جملتين[5].

وابن القيم عرض آراء الخليل ويونس وسيبويه، ثم ذكر أن كل واحد من الأقوال عليه إشكالات، ناقشها ورد عليها[6]، فرد على الخليل فقال: إن قول الخليل يلزم منه حذف الموصول، وحذف الصلة، وحذف العائد، لأن تقديره: الذي يقال لهم: أيهم أشد، وهذا الحذف كما يصفه ابن القيم لا عهد للعربية به[7]، كما أنه يعلل فساد قول الخليل بأن تقديره للمحذوف لا يستقيم معه الكلام، فالمعنى على ذلك التقدير:

---

[1] انظر : الكتاب 2\399 ، 400 .

[2] سورة مريم ، الآية 69 .

[3] سورة مريم الآية 50 .

[4] انظر : الكشاف 3\34 .

[5] انظر : البحر المحيط 7\287 .

[6] انظر : بدائع الفوائد 1\ 274 .

[7] انظر : المصدر السابق .

(لننزعن من كل شيعة) الذي يقال فيهم: (أيهم أشد)، وهو فاسد، فالمنزوع لا يقال فيه أيهم أشد، بل هو نفسه أشد، فلا يقع الاستفهام عليه بعد نزعه[1] .

كما أن الاستفهام لا يقع إلا بعد أفعال العلم، والقول على الحكاية، ولا يقع بعد غيره من الأفعال، وقوله: (ننزعن) ليس من أفعال العلم، كما يرد ابن القيم قولَ الخليل بأنه قدر محذوفا لا يدل عليه السياق، فهو من باب علم الغيب[2] .

ثم رد قول سيبويه فقال :" وأما قول سيبويه فإشكاله أنه بناء خارج عن النظائر ولم يوجد في اللغة شاهد له"[3]، ولم يذكر ابن القيم صراحة اختياره في المسألة، لكنه نقل اختيار السهيلي ودفاعه عن قول الخليل فقال: "قال السهيلي : ... والمختار قول الخليل لكنه يحتاج إلى شرح وذلك أنه لم يرد بالحكاية ما سبق إلى الوهم من تقدير معنى القول، ولكنه أراد حكاية لفظ الاستفهام الذي هو أصل في (أي) ... "[4].

3 . المسألة الثالثة تخريج قوله تعالى : **أَآ سج سح سخ سم صح صخ صم**"[5]

إن دراسة ظاهرة التذكير والتأنيث من الظواهر اللغوية الهامة التي أثارت اهتمام علماء العربية قديما وحديثا، لما يترتب عليهما من أثر على تركيب الجملة ، ولذلك يقول ابن الأنباري في كتابه المذكر والمؤنث "اعلم أن تمام دراسة النحو والإعراب

[1] انظر : بدائع الفوائد 1\ 274 .

[2] المصدر السابق 1\ 275 .

[3] المصدر السابق 1\ 276 .

[4] المصدر السابق .

[5] سورة الأعراف ، الآية 56 .

معرفة المذكر والمؤنث لأن من ذكّر مؤنثا، أو أنّث مذكرا كان العيب لازما له، كلزومه من نصب مرفوعا، أو خفض منصوبا "[1] .

وقد أثارت آية قرآنية وهي قوله تعالى: **ﭐ سج سح سخ سم صح صخ صم** "[2] اختلافات بين المفسرين والنحاة وأهل اللغة في بيان الحكمة في تذكير (قريب) مع أنه صفة مخبر بها عن المؤنث وهو الرحمة، والخبر الذي هذا شأنه يجب فيه التأنيث، تقول: هند كريمة، ولا يقال: هند كريم .

وقد اختلفت توجيهات العلماء في هذه الآية الكريمة فأوصلها الشهاب في حاشيته إلى خمسة عشر وجها[3]، ومن النحويين من أفرد لها مصنفا خاصا، من هؤلاء ابن مالك وابن هشام[4]، وسوف نقتصر في هذا الموضع على عرض أقوى التوجيهات وهي :

الوجه الأول: أن الرحمة في تقدير الزيادة، والعرب قد تزيد المضاف، والتقدير: إن الله قريب من المحسنين.

الوجه الثاني: أن ذلك على حذف مضاف، والتقدير: إن مكان رحمة الله قريب.

الوجه الثالث: أنه على حذف الموصوف، والتقدير: إن رحمة الله شيء قريب.

الوجه الرابع: أن العرب تعطي المضاف حكم المضاف إليه في التذكير والتانيث إذا صح الاستغناء عنه، كقولهم : قطعت بعض أصابعه .

الوجه الخامس: أن (فعيلا) بمعنى (مفعول) فيستوي فيه المذكر والمؤنث، نحو قولهم: رجل جريح وامرأة جريح .

---

[1] المذكر والمؤنث 1\ 51 .

[2] سورة الأعراف ، الآية 56 .

[3] انظر : حاشية الشهاب على شرح البيضاوي 4\174 .

[4] انظر : مسألة الحكمة في تذكير قريب في قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين . 19

الوجه السادس: أن (فعيلا) بمعنى (فاعل) قد يشبه بـ(فعيلا) بمعنى (مفعول)، فيمنع من التاء في التانيث، كقوله تعالى: ﴿ **ٱ نر نز نم نن نى ني ىٰ** ﴾[1]، و ﴿ **ٱ سج سح سخ سم** ﴾[2] .

الوجه السابع : أن العرب قد تخبر عن المضاف إليه ويتركون المضاف، كقوله تعالى: ﴿ **ٱ يح يخ يم يى يي** ﴾[3] فـ(خاضعين) خبر عن الضمير المضاف إليه (الأعناق) .

الوجه الثامن: الرحمة والرحم متقاربان لفظا، ومعنى فأعطي أحدهم حكم الآخر .

الوجه التاسع: أن (فعيلا) بمعنى النسب، فـ(قريب) معناه: ذات قرب .

الوجه العاشر: أن (فعيلا) مطلقا يشترك فيه المذكر والمؤنث .

الوجه الحادي عشر: العرب يقولون: فلانة قريب من كذا ، يفرقون بين (قريب) من معنى النسب، و(قريب) من قرب المسافة، فإذا قال: هي قريبة فلان، فمعناها قرب المسافة، وإذا قالوا: قريب فمعناها من القرابة .

الوجه الثاني عشر: أن هذا من تأويل المؤنث بمذكر موافق في المعنى، والتقدير: إن إحسان الله قريب، أو لطف الله قريب .

الوجه الثالث عشر: أن المراد بالرحمة المطر، وهو مذكر[4] .

لقد تتبع ابن القيم كل هذه التخريجات وناقشها ورد عليها، وهذا يظهر سعة علمه واطلاعه وقدرته على البحث والاستقصاء، في أسلوب بيّن واضح، وكان يناقش تلك الآراء ويردها متكئاً على الدليل والحجة القوية، مع قدرته وامتلاكه لآليات البحث

[1] سورة يس، الآية 78 .

[2] سورة الأعراف، الآية 56.

[3] سورة الشعراء، الآية 4.

[4] انظر: مسألة الحكمة في تذكير قريب في قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين 34 . 62 .

والنظر، ومن تلك الآراء التي ناقشها قولهم : " أنه من باب حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامة كأنه قال: (إن رحمة الله شيء قريب من المحسنين) ... ونحو ذلك وحذف الموصوف كثير... وعلى هذا المسلك حمل سيبويه قولهم للمرأة : حائض وطامث وطالق فقال كأنهم قالوا شيء حائض وشيء طامث "[1]، وقد ردَّ هذا المسلك بثلاثة أوجه، فأما الوجه الأول: فقال إن حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه يشترط فيه أن تكون الصفة خاصة يعلم ثبوتها للموصوف بعينه، ويشترط أن تكون الصفة غلب استعمالها مفردة على الموصوف، نحو: الرسول والنبي والعالم والجاهل ونحو ذلك، واستشهد بآيات من الذكر الحكيم، كقوله تعالى: **ﭐ ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى** [2] فلا يحسن أن تقول: جاءني طويل، وسكنت في قريب، وأنت تريد رجل طويل ومكان قريب[3] .

وأما الوجه الثاني: فإن الشيء أعم المعلومات، فأي فصاحة في قولهم: شيء حائض وشيء طامت وشيء طالق وشيء قريب ولو صرح بهذا لأنكره السامع، وقد اعترض ابن القيم على مثل هذه التقديرات وعاب على بعض المعربين الذين يفسرون القرآن بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي، وأكد أن للقرآن عرف خاص وعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها[4] .

والوجه الثالث: أن حذف التاء من طالق وطامث حائض لعدم الحاجة إليها، لأن الصفة خاصة بالمؤنث، فلا لبس في حذفها، وقد اعْتُرِض على ابن القيم بقوله تعالى: **ﭐ نح نخ نم نى ني هج هم** [5] فهذا وصف يختص بالمؤنث وقد جاء

[1] بدائع الفوائد 3\874.

[2] سورة الانفطار ، الآية 13 ، 14 .

[3] انظر : بدائع الفوائد 3\ 875 .

[4] انظر : المصدر السابق 3\876 ، 877 .

[5] سورة الحج ، الآية 2 .

بحذف التاء، ورد ابن القيم الاعتراض بأن مجيء التاء لفائدة لا تحصل بدونها وهي أن المراد بالمرضعة فاعلة الرضاع، فالمراد الفعل لا مجرد الوصف ولو أريد الوصف لقال (مرضع)، واستأنس بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار)[1] فالمراد الموصوفة بكونها من أهل الحيض لا من يجري دمها[2] .

ثم علق بقوله: "فإن قلت هذا خلاف مذهب سيبويه، قلت فهل يرتضي محصل برد موجب الدليل الصحيح لكونه خلاف قول عالم معين، هذه طريقة الخفافيش فأما أهل البصائر فإنهم لا يردون الدليل وموجبه بقول معين أبدا "[3]، وهو مع هذا يقدر سيبويه ويكن له كل التقدير والتعظيم فيقول " ولا ريب أن أبا بشر . رحمة الله . ضرب في هذا العلم بالقدح المعلى، وأحرز من قصبات سبقه، واستولى من أمده على ما لم يستول عليه غيره، فهو المصلى في هذا المضمار"[4] .

ثم بعد عرضه ومناقشاته جميع الآراء يختار قولا يراه أصح الوجوه، وهو مسلك مزج فيه بين قولين: السادس والسابع ، وهو ما يبرز شخصيته القوية المدركة لاختياراتها وأدلتها[5].

4 . المسألة الرابعة (لن) بين البساطة والتركيب

(لن) حرف يفيد النفي، وينصب الفعل المضارع، ويخلصه للاستقبال، ولا يلزم أن يكون نفيها مؤبداً، خلافاً للزمخشري[1] ، واختلف النحويون في (لن) ، أتكون

[1] الحديث أخرجه أحمد في مسنده ، رقم الحديث (25834) 43\29 .

[2] انظر : بدائع الفوائد 3\ 878 ، 879 .

[3] المصدر السابق 3\877 ، 878 .

[4] المصدر السابق 3\878 .

[5] انظر : المصدر السابق 3\881 ، 882 ، 883 .

بسيطة أم مركبة ؟ فذهب سيبويه، والجمهور، إلى أنها بسيطة[2]، وذهب الخليل، والكسائي، إلى أنها مركبة، وأصلها (لا أن)، حذفت همزة أن تخفيفاً، ثم حذفت الألف لالتقاء الساكنين[3] .

وذهب الفراء إلى أن أصلها (لا) فجعلت ألف (لا) نونا ، ونفي بها المستقبل[4] .

ورُدَّ على الخليل ومن وافقه بأن التركيب خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا بدليل، وليس في تركيب (لن) دليل[5] .

ورُدَّ على الفراء بقولهم : ليس هناك دليل على أن أصل (لن) هو (لا)، وما ذهب إليه الفراء هو خلاف الأصل ، ونوع من علم الغيب[6] .

واختار ابن القيم القول بتركيب (لن) ، واحتج للخليل بقوله: " وأما (لن) فهي عند الخليل مركبة من (لا) و(أن) ،ولا يلزم ما اعترض عليه سيبويه من تقديم المفعول عليها، لأنه يجوز في المركبات ما لا يجوز في البسائط"[7]، فهو يبين أن حجة سيبويه غير قوية، فقول سيبويه: لو كان أصلها (لا أن) ما جاز أن يتقدم عليها المفعول غير مستقيم، وأن ما لا يجوز في البسائط قد يجوز في المركبات، ويرى ابن القيم أن التركيب هو الذي منع (لن) من الجزم، لأن الأصل في الحروف المختصة بالفعل الجزم، فـ(لن) نصبت بـ(أن) وأفادت النفي بـ(لا)[8] .

---

[1] انظر : همع الهوامع 2\365 .

[2] انظر : الكتاب 3\5 ، همع الهوامع 2\365 .

[3] انظر : الكتاب 3\5 .

[4] انظر : همع الهوامع 2\365 .

[5] انظر : الجنى الداني 271 .

[6] انظر : شرح المفصل لابن يعيش 5\38 .

[7] بدائع الفوائد 1\165 .

[8] انظر : المصدر السابق .

ثم يختم قوله في المسألة: " وهذا كله مقوٍ لتركيبها من (لا) و(أن) وتبين لك وجه اختصاصها في القرآن الكريم بالمواضع التي وقعت فيها دون (لا) "[1]، وبذلك يكون ابن القيم قد أيد رأي الخليل وخالف سيبويه .

5 . المسألة الخامسة الواو وإفادتها الترتيب

من حروف العطف "الواو" وهي لمطلق الجمع، لا تفيد ترتيبا ولا تعقيبا، وهو ما ذكره ابن مالك في ألفيته حين يقول: "فالعطف مطلقا بواو ثم فا..."[2]، وهو مذهب جمهور البصريين وبعض الكوفيين، وذهب جمهور الكوفيين وبعض البصريين إلى أنها تفيد الترتيب .

وممن قال بإفادتها الترتيب: قطرب والربعي والفراء وثعلب وأبو عمر الزاهد وهشام والشافعي والكسائي وابن درستويه وبه قال بعض الفقهاء[3] .

وعند تتبع أقوال علماء العربية حول هذه المسألة نلاحظ اختلافا بيينا في نسبة الآراء إلى أصحابها، فنرى السيرافي وأبا علي الفارسي والسهيلي يحكون الإجماع على أن الواو لا تفيد الترتيب[4]، ثم يصف ابن هشام هذا القول بأنه مردود[5]، ونرى المالقي يقول إنها لا تفيد الترتيب عند البصريين، وعند الكوفيين تفيد الترتيب

[1] بدائع الفوائد 1\169 .

[2] شرح ابن عقيل 3\224 .

[3] انظر : مغني اللبيب 464 .

[4] انظر : الجنى الداني 159 .

[5] انظر : مغني اللبيب 464 .

كالفاء[1]، ويقول الرضي معلقا على قول ابن الحاجب: فالواو للجمع مطلقا، يقول: هذا مذهب جمهور البصريين والكوفيين[2] .

وخلاصة الأمر فإن المسألة خلافية وسيبويه إمام النحاة يرى أنها لا تفيد الترتيب فيقول: "ولم تلزم الواو الشيئين أَنْ يكون أحدُهما بعد الآخَر، ألا ترى أنك إذا قلت: مررت بزيد وعمرو، لم يكن في هذا دليل أنك مررت بعمرو بعد زيد"[3]، وينقل ابن القيم قول سيبويه في المسألة فيقول: "قال سيبويه: الواو لا تدل على الترتيب ولا التعقيب تقول: صمت رمضان وشعبان، وإن شئت شعبان ورمضان، بخلاف الفاء وثم، إلا أنهم يقدمون في كلامهم ما هم به أهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم هذا لفظه"[4] .

وخالف ابن القيم . رحمه الله . سيبويه في هذه المسألة وقال بإفادة الواو للترتيب، جاء حديثه في هذه المسألة في سياق الرد على قول السهيلي في علة تقديم غسل الوجه ثم الأيدي إلى المرافق ثم مسح الرأس ثم الأرجل في قوله تعالى: **أأ مم مى**"[5] ذكر السهيلى أن علة التقديم والترتيب هي الفضل والشرف[6] ، ورد ابن القيم بأن هذا التقديم والترتيب اقتضته قرائن منها: أن أفعال الوضوء هي أجزاء

[1] انظر : رصف المباني 411 .

[2] انظر : شرح الرضي على الكافية 4\382 .

[3] الكتاب 1\291 .

[4] بدائع الفوائد 1\106 .

[5] سورة المائدة ، الآية 6 .

[6] انظر : بدائع الفوائد 1\110 .

فعل واحد فدخلت الواو لتعطف تلك الأجزاء بعضها على بعض، فدخلت الواو بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب[1].

ويعزز هذا القول أنه أدخل ممسوحا (الرأس) بين مغسولين (الأيدي والأرجل) وقطعَ النظير عن نظيره، ولو كان المراد مطلق الجمع لذكر المغسولات ثم الممسوح بعدها، فدل ذلك على وجوب التقديم والترتيب[2] .

6 . المسألة السادسة القول في (كلا) و (كلتا)ذهب البصريون إلى أن (كلا)و(كلتا) اسمان مفردان يدلان على التثنية ، وألف "كلا" أصلية كألف عصا ورحا، وأصلها واو، أما (كلتا) فالألف فيها للتأنيث وأصلها (كِلْوى)، والتاء بدل من لامها ووزنها فعلى، كذكرى وحفرى، والدليل على أن لفظهما

مفردا ومعناهما مثنى عود الضمير عليهما تارة مفردا مراعاة للفظ وتارة مثنى حملا على المعنى، وكذلك استدلوا على أن لفظهما مفردا ومعناهما مثنى جواز إضافتهما إلى المثنى، ولو كانت التثنية فيهما لفظية لم يجز إضافتهما إلى المثنى، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه .

والذي يدل على أن الألف فيهما ليست للتثنية أنها تجوز إمالتها، ولو كانت الألف فيهما للتثنية لما جازت إمالتها؛ لأن ألف التثنية لا تجوز إمالتها.

والذي يدل أيضا على أن الألف فيهما ليست للتثنية أنها لو كانت للتثنية لانقلبت في حالة النصب والجر إذا أُضِيفَتَا إلى المظهر؛ لأن الأصل هو المظهر، وإنما المضمر فرعه[3] .

---

[1] انظر : المصدر السابق 1\122 .

[2] انظر : المصدر السابق 1\121 .

[3] انظر : الإنصاف في مسائل الخلاف 2\361 ... 366 .

أما الكوفيون فيرون أنهما مثنيان لفظا ومعنى، ولا يفرد واحدهما إلا في الضرورة، ويقولون أن (كلا) و(كلتا) من (كل) خففت اللام بحذف أحدهما وزيدت الألف في (كلا) و(كلتا) للتثنية حتى يعرف أن المقصود الإحاطة في المثنى لا في الجمع، وزيدت التاء في (كلتا) للتأنيث، والألف فيهما كالألف في الزيدان ولزم حذف نون التثنية منهما للزومهما الإضافة، واستدلوا على أنهما مثنَّيان لفظًا ومعنًى وأن الألف فيهما للتثنية بالنقل والقياس، فأما النقل باحتجوا بقول الشاعر:

في كِلْتَ رجليها سُلَامَى وَاحِدَهْ ... كِلْتَاهُمَا مَقْرُونَةٌ بِزَائِدَه[1]

فأفرد قوله (كِلْتَ) فدلَّ على أن (كِلْتَا) تثنية، وأما القياس فقالوا: الدليل على أنها ألف التثنية أنها تنقلب إلى الياء في النصب والجر إذا أضيفتا إلى المضمر[2] .

وسيبويه إمام النحاة يرى أن (كلا) ليست من (كل) فيقول: "والألف في (كلا) هي لام الفعل كالألف في معا "[3]، ويرى أنهما لفظان مستقلان فيقول:"وأما (كلا) و(كلٌّ) فمن لفظين؛ لأنه ليس ههنا قلب ولا حرفٌ من حروف الزوائد يعرف هذا له موضعاً"[4]، وفي موضع آخر يقول: "وأما (كل) و(كلا) فكل واحدةٍ من لفظ، ألا تراه يقول: رأيت كلا أخويك، فيكون مثل (معى) ولا يكون فيه تضعيف"[5] ، ويقول: "ولا تفرد كلا، إنَّما تكون للمثنى أبداً "[6] .

---

[1] البيت من الرجز ، وهو بلا نسبة في شرح كتاب سيبويه 5\290 .

[2] انظر : الإنصاف في مسائل الخلاف2\ 359 ... 368 .

[3] شرح كتاب سيبويه 5\290 .

[4] الكتاب 4\381 .

[5] المصدر السابق 4\424 .

[6] المصدر السابق 3\413 .

ويرى أن التاء في (كلتا) مبدلة من الواو وهي لام الفعل وهي بمنزلة الذكرى، والأصل (كلوا) فأبدلت الواو تاء كما أبدلت في أخت وبنت، ومثّلها سيبويه بما اعتلت لامه فقال: هي بمنزلت شروى[1]، والألف للتأنيث .

وابن القيم يعرض قول البصريين في أن (كلا) و(كلتا) اسمان مفردان يدلان على التثنية، ويعرض حجة سيبويه فيقول: " ولهم حجج منها: أنها في الأحوال الثلاثة مع الظاهر على صورة واحدة والمثنى ليس كذلك، وأما انقلابها ياء مع الضمير فلا يدل على أنها ألف تثنية كألف (على) و(إلى) و(لدى) هذا قول الخليل وسيبويه "[2].

ويناقش ابن القيم حجة سيبويه فيرى أن عدم انقلاب الألف ياء مع المظهر استغناء بانقلابها في المضاف إليه، لتنزله منزلة الجزئية لدلالة اللفظين على مدلول واحد، لأن "كلا" هو نفس ما يضاف إليه بخلاف قولك: ثوبا الرجلين، وفرسا الزيدين، ولو قلنا: مررت بكلي الرجلين، جمعت بين علامتي تثنية فيما هو كالكلمة الواحدة ... فهذا الذي حملهم على أن ألزموها الألف في جميع الأحوال[3].

ثم يرد على قول سيبويه أن (كلا) و(كل) اسمان مستقلان، ويصف صاحب هذا القول بأنه ليس له دليل يعضده ولا اشتقاق يشهد له، فيقول: " ومما يدل على صحة هذا القول أن (كلا) يفهم من لفظه ما يفهم من لفظ "كل" وهو موافق له في فاء الفعل وعينه وأما اللام فمحذوفة كما حذفت في كثير من الأسماء "[4].

---

[1] انظر : سر صناعة الإعراب 1\162 .

[2] بدائع الفوائد 1\376 .

[3] انظر : المصدر السابق 1\377 .

[4] المصدر السابق 1\378 .

ثم يصف من يقول أن أصل (كلتاهما) هو(كلواهما) بأنه ادعى ما تستبعده العقول ولا يقوم عليه برهان[1].

الخلاصة

من خلال تناول البحث لموضوع : "اعتراضات ابن قيم الجوزية على آراء سيبويه النحوية " في كتابه بدائع الفوائد، يمكن استخلاص الآتي :

1 . كان ابن القيم نحويا بارعا، ذا ألمعية نظرية، وشخصية متميزة ناقدة، وأسلوبا فريدا فاحصا، وفكرا حرا، يدرس ويبحث ويناقش ويجادل ويستدرك ويتعقب ويعترض ويرد ويجاوب ويشرح ويفصل ويعلل ويبسط، وكان على اطلاع واسع بشواهد اللغة وغرائبها ذا قريحة نابهة في استنباط أصولها وقواعدها، واستحضار عللها واستقراء مقاييسها، اجتمعت لديه مقومات النحوي، من حيث تملكه لناصية هذا الفن أصولا وفروعا، وقد ظهر هذا جليا من خلال تتبع اعتراضاته على سيبويه، ومن خلال مناقشاته وتعليلاته وتحليلاته المبسوطة في الكتاب.

2 . لم ير ابن القيم بأسا في مخالفة علماء العربية من أمثال سيبويه، مع عظيم تقديره له وتعظيمه لعلمه وفضله .

3 . لم يكن ابن القيم متعصبا لمذهب من المذاهب النحوية، ولا لعلم من أعلام العربية، وإنما كان يتتبع الحجة والدليل، لذلك نراه يخالف سيبويه والبصريين في مسائل .

4 . أهمية كتاب بدائع الفوائد، لما اشتمل عليه من مسائل نحوية متنوعة، وما حوى من مناقشات واعتراضات وآراء متميزة .

وأخيرا أسأل الله العلي القدير أن يكون هذا البحث على إيجازه متكاملا، عرض صورة واضحة لعلم من أعلام العربية، امتاز بشخصية ناقدة ، وفكر مستنير ثاقب .

[1] المصدر السابق 1\379 .

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. آراء ابن القيم اللغوية في كتابه بدائع الفوائد، إعداد الطالب: عبد الله عبد ربه الذنيبات، إشراف: محمد أمين الروايدة، 2008 م، رسالة ماجستير، اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤته، عمادة الدراسات العليا .

2. ابن قيم الجوزية جهوده في الدرس اللغوي، المؤلف: طاهر سليمان حموده، دار بور سعيد للطباعة، الناشر دار الجامعات المصرية .

3. ابن قيم الجوزية جهوده وآراؤه النحوية، إعداد الطالب: بوعبد الله السعيد، إشراف: صالح بلعيد2019م، رسالة دكتوراه، الجزائر ،وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة مولود معمري، تيزي . وزو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها .

4. ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده،المؤلف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع 2003 م.

5. الأعلام، المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002 م .

6. إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، المؤلف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق إبراهيم عطوه عوض، الناشر المكتبة العلمية– لاهور، مكان النشر باكستان .

7. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري الأنباري، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى 2003م .

8. البحر المحيط تفسير البحر المحيط، المؤلف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر . بيروت ، الطبعة : 1420 هـ

9. بدائع الفوائد ، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع .

10. البداية والنهاية،المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1986 م .

11. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، الناشر: دار المعرفة – بيروت .

12. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية – لبنان / صيدا .

13. جامع الدروس العربية، المؤلف: مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة: الثامنة والعشرون 1993 م

14. الجنى الداني في حروف المعاني المؤلف: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1992 م

15. حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، دار النشر: دار صادر – بيروت .

16. الحجة في القراءات السبع، المؤلف: الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الناشر: دار الشروق – بيروت، الطبعة الرابعة 1981 م .

17. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند، الطبعة الثانية 1972م .

18. ذيل طبقات الحنابلة المؤلف: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة الأولى 2005م

19. رصف المباني في حروف المباني، المؤلف: أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .

20. سر صناعة الإعراب، المؤلف: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت–لبنان ، الطبعة الأولي 2000م .

21. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المؤلف: عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه:

عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة الأولى 1986 م .

22. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المؤلف: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة: العشرون 1980 م .

23. شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، المؤلف: بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2000 م .

24. شرح تسهيل الفوائد، المؤلف: محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين، تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1990م

25. شرح التصريح المؤلف: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، الناشر: دار الكتب العلمية –بيروت–لبنان ، الطبعة الأولى 2000م .

26. شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، المؤلف: رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، تحقيق وتصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، الناشر: جامعة قار يونس – ليبيا، الطبعة 1975 م .

27. شرح قطر الندى وبل الصدى، المؤلف: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، ابن هشام، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، الناشر: القاهرة، الطبعة الحادية عشرة 1383 .

28. شرح كتاب سيبويه، المؤلف: الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى 2008 م .

29. شرح المفصل للزمخشري، المؤلف: يعيش بن علي بن يعيش، أبو البقاء، قدم له: إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى 2001 م .

30. طبقات المفسرين، المؤلف: محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر .

31. الكتاب، المؤلف: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الملقب سيبويه، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الثالثة 1988 م .

32. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت ، الطبعة الثالثة – 1407 هـ .

33. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المؤلف: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى 1422 هـ

34. المذكر والمؤنث، المؤلف: أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة الأنباري ، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، مراجعة: رمضان عبد التواب، الناشر: جمهورية مصر العربية – وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – لجنة إحياء التراث، سنة النشر:1981 م .

35. مسألة الحكمة في تذكير قريب في قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين ، المؤلف: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: عبد الفتاح الحموز، دار عمار. الأردن ، الطبعة الأولى ، 1985 م .

36. مسند الأمام أحمد بن حنبل ، المؤلف: أحمد بن حنبل ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1999 م .

37. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة السادسة ، 1985 .

38. نفح الطيب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، المحقق: إحسان عباس ، الناشر: دار صادر– بيروت – لبنان، الجزء: 5 ، الطبعة الأولى 1997 م .

السجون والسجناء في الدولة الأموية (41- 132هـ)

إعداد: د. حمزة محمد البكوش .

د.علي أحمد القائد .

المقـــــدمة:

يحاول الباحثان تسليط الضوء على مؤسسة من مؤسسات المجتمع وهي السجون بكل ما فيها من أهوال و محن، ودراسة فئة من الفئات المهمشة، التي أغفلتها أغلب المصادر التاريخية، وحين ذكرتها كانت خجولة في ذكرها، فكان الحديث عن السجناء بإشارات قصيرة ومقتضبة، متناثرة بين سطورها، اختص جلها بذكر مشاهير السجناء لا السجون وإدارتها، ومن هذا المنطلق جاءت أهمية هذا البحث؛ للكشف عن أسباب السجن، والمستتر في عالم السجون، وحال السجناء، وأماكن انتشارها وإدارتها.

وتهدف الدراسة إلى تتبع تطور تاريخ السجون، وأوضاع السجناء وحقوقهم فيها، وما طرأ عليها من تغيرات ميزتها عن الفترة السابقة لها، بسبب تطور وتغير الأوضاع السياسية وما شهده هذا العصر من ثورات، واضطرابات، وبدع سياسية، لم تعرفها الدولة الإسلامية من قبل.

ونظرا لقلة المادة التاريخية مقارنة مع طول الفترة وأهمية الموضوع، فقد كان من الأنسب العمل وفق المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، حيث تم بحث هذه الظاهرة، ووصفها، وتحليلها ضمن إطارها الزماني والمكاني لرسم صورة واضحة عن الموضوع.

تمهيـــــــد:

لا شك أن الغاية من الحبس هي حماية الأمة من الشرور والجريمة، وخاصة في الجرائم التي لا حد[1] فيها. علما بأن الحبس الشرعي برأي العلماء: "ليس هو السجن في مكان ضيق، وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، سواء كان في بيت أو مسجد...[2]"، لأنه تقييد لحريته.

والسجن زمن الرسول ﷺ وخلافة الصديق ﷺ (11- 13هـ) كان ناذرا بالنظر إلى أنواع التعزير[3] الأخرى، كالجلد والتوبيخ وغيرها[4]. وفي خلافتي عمر بن الخطاب (13- 23هـ) وعثمان بن عفان (23- 35هـ) - رضي الله عنهما- انتشرت الرعية وازدادت مساحة الدولة، وكترث المعاصي والمخالفات بين الناس، فخرجت عقوبة السجن من مكانها الضيق، وبدأت تنتشر إلى حد ما جانب العقوبات

[1]- الحد: في اللغة المنع، وقد سميت بعض العقوبات حدودا لأن من شأنها أن تمنع من ارتكاب الجرائم. قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، دار الرشيد للنشر، 1981م، ص65.

[2]- ابن تيمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن قاسم العاصمي وولده محمد، الرياض، 1392هـ، جـ35، ص398؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت، ص102.

[3]- التعزير هو العقوبة المفروضة على ارتكاب جرائم لم يأت الشارع بعقوبة محددة عليها ويشترط فيه تناسبه مع الجريمة. أبوسريع محمد عبدالهادي، فقه السجون والمعتقلات، القاهرة، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، د. ت، ص52- 53.

[4]- ابن القيم، الطرق الحُكمية، ص103.

الشرعية الأخرى. فكانت السجون دورا و آبارا وغيرهما بما يفي بالغرض[1]. وهكذا انتشرت السجون للحاجة إليها.

وتشير الروايات إلى أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ (35-40هـ) أول من بنى بناء خاصا ليكون سجنا[2] في العراق، سُمِّي نافع، وآخر سُمِّي مخيسا[3].

والسجن من المنظور الشرعي لا ينبغي أن يكون سئ البناء، لان المقصود منه التعويق والمعاقبة وليس التعذيب والتشفي والانتقام[4]. "ولا يجوز أن يساوى فيه بين ذوي الجرائم صغارها وكبارها في التخليد والإفراج والتقييد والإطلاق[5]". والحبس بقصد العقوبة يكون في الجرائم التي ليس فيها حد، سواء أكان فيها حق الخالق أو حق العباد[6].

---

[1]- تقي الدين محمد الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م، جـ1، ص50.

[2]- جلال الدين السيوطي، الوسائل إلى معرفة الأوائل، تقديم وتعليق: محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2003م، ص128.

[3]- ابن طلاع المالكي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، القاهرة، 1978م، ص10؛ عبدالحي الكتاني، التراتب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت، وطبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، د. ت، جـ1، ص297.

[4]- ينظر: أبوسريع محمد عبدالهادي، فقه السجون، ص13 ومابعدها.

[5]- أبوالحسن الموارى، نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة: فؤاد عبدالمنعم، الإسكندرية، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة، 1988م، ص261.

[6]- أبوسريع محمد عبدالهادي، فقه السجون، ص52- 53.

المحور الأول: أسباب السجن في العصر الأموي:

تنوعت أسباب السجن في العصر الأموي بسبب اتساع مساحة الدولة، وانتشار الرعية، وكثرة الخصومات والفتن، وخاصة أن الدولة الأموية (41-132هـ) قامت بعد الفتنة الكبرى التي أدت إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفانﷺ (35هـ)، والصراع المسلح زمن خلافة على بن أبي طالب ﷺ، وكانت الأوضاع مضطربة جداً، لذا كانت الحاجة ماسة للسجون، فوجودها صار ضرورة أحدثتها الظروف، فقد كان لاتساع الدولة في العصر الأموي، وما رافقها من بروز حركات المعارضة، وثورات، وفتن، ومذاهب وآراء سياسية، وازدياد الطموح الشخصي، دور كبير في تخصيص مكان لدفع خطر هؤلاء، فبرزت فكرة انتشار السجون، لحبس أولئك المخالفين، والمعارضين للسلطة الحاكمة، وتطورت هذه السجون بسبب كثرة الخصومات السياسية والتي برزت بوضوح عندما أقر الأمويين نظام الحكم الوراثي، كنظام حكم للدولة الإسلامية، فحارب الأمويون خصومهم وكل معارض لسياستهم، فتبع ذلك حبس وتعذيب وربما قتل في نهاية المطاف.

ساهم تعدد الصراعات السياسية والمذهبية وتنوعها في ازدياد عدد السجناء، فأصبح القتل والسجن والاعتقال أمرًا مألوفًا عند أهل الحكم والسياسة في الدولة، لذلك كثرت السجون في معظم مدن ومناطق الدولة الأموية، واستمرت ظاهرة الحبس عبر السنين والعقود، ووصلت ذروتها أواخر هذا العصر، هذا فضلا عن ازدياد عدد اللصوص والقتلة وقطاع الطرق وغيرهم من هذه الفئات التي كانت تعبث بأمن الرعية والدولة.

أما أسباب دخول السجن فهي كثيرة ومتشعبة ومتداخلة، أولها الجرائم والشرور والصعلكة وغيرها من المخالفات الشرعية، ثم الأسباب السياسية،

فالصراعات القبلية، إضافة إلى بعض الأسباب الأخرى، مع أن الاتهام يكون أحيانًا غير واضح، ولا يتناسب مع طبيعة التهم المنسوبة للمتهم.

الجريمة والصعلكة والمخالفات الشرعية:

كانت الأسباب المؤدية للسجن في العصر الاموي متعددة ومتباينة، تأتي في مقدمتها الصعلكة والجريمة ومخالفة الدين الإسلامي[1]، والسجن في الأصل وجد لمعاقبة هؤلاء، وهناك أسباب عدة لظهور الصعلكة والجريمة؛ منها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وبما أن السلطة الأموية كانت مسئولة عن الناس وحياتهم، فكان عليها أن تتعقب اللصوص والصعاليك والزعار، واعتبرتهم مخالفين وخارجين عن الشرع، فراحت تطاردهم وتضعهم في السجون لتطبيق الحدود عليهم، ومن أشهر الصعاليك واللصوص الذين أودعوا السجن عباس الضبي، ومالك بن الريب، وجحدر بن معاوية، وجحدر المحرزي، وجحدر بن مالك، والخطيم المحرزي، وعبيد الله بن الحر الجعفي، والمرار الفقعسي وأخوه بدر، وكانا لصين كبيرين، وعطارد اللص، وحُجدر العُكلي وهو من كبار اللصوص وغيرهم[2]....

لم تكن اللصوصية والصعلكة الطريق الوحيد للسجن بل تعددت الأسباب إليه، التي ألقت بأصحابها في غياهب السجون ومنها: حبس المبتدع العامل بالبدعة، تارك الصلاة، والمتعامل بالربا، حبس المرأة المترجلة، الغش والاحتكار

[1]– عبدالرحمن بن نصر الشيرازي، النهج المسلوك في سياسة الملوك، دراسة وتحقيق: محمد أحمد دمج، بيروت، 1994م، ص295– 296.

[2]– عبدالكريم يعقوب، علي عبدالله، شعر الشكوى من السجن في العصر الأموي، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج 24، العدد 17، 2002م، ص95 و ما بعدها.

والتزوير وتطفيف الميزان، وشاهد الزور، وبيع الوقف، والامتناع عن دفع الجزية، أو الخراج، أو العشور وغيرها من المحرمات والمخالفات الشرعية التي كان أصحابها ينالون السجن جزاء بما كسبت أيديهم[1]. ومن ذلك مثلا أن سعدا بن إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف قاضي المدينة زمن يزيد بن عبد الملك (101-105هـ) قضى بضرب ناظر وقف، أربعة وثلاثين سوطاً وسجنه؛ لتقصيره في رعايته للوقف ومنع منافعه عن مستحقيها[2].

ومن الأسباب أيضا حبس أصحاب الفرق كالجبرية والقدرية، فقد حبس الخليفة هشام بن عبدالملك (105- 125هـ) الجعد بن درهم بعد قوله بخلق القران، ثم بعث به لواليه على العراق خالد القسري فقتل الأخير الجعد بن درهم يوم عيد الأضحى عقب صلاة العيد[3]. وهكذا لم تتوان السلطة الأموية في حبس كل من تراه يشكل خطرا على أمن الدولة والرعية من اللصوص والزعار وقطاع الطرق وغيرهم.

الأسباب السياسية:

كانت التهم السياسية من أهم الأسباب المؤدية للسجن في هذه الفترة. ففي سنة (41هـ) اضطر الحسن بن علي للتخلي عن السلطة للأمويين بعد أن خذله أنصاره[4]، وهذا التنازل أدى بالأمويين لاستبدال نظام الحكم المبني على مبدأ الشورى، إلى نظام الحكم الوراثي، وهو أحد أسباب ظهور المعارضة السياسية في

---

[1]- أبوسريع محمد عبدالهادي، فقه السجون والمعتقلات، ص 62 و ما بعدها.

2- وكيع، أخبار القُضاة، مراجعة: سعيد محمد اللحام، بيروت، عالم الكتب، 2001م، ص102.

[3]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، نشر وتوزيع: بيت الافكار الدولية، د. ت، ص734.

[4]- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ت، جـ1، ص167-168.

العصر الأموي، وأصل الأسباب السياسية التي ساهمت في خلق جبهات معارضة عديدة، الأمر الذي دفع السلطة الحاكمة أن تلقي بكل من يعارضها في السجن، وكانت المعارضة السياسية من أشد موجبات السجن في العصر الأموي، بل ولربما لم يكتف الحاكم أن يسجن ويقيد حركة الشخص؛ وإنما قد يصل به إلى التنكيل أو القتل .

كما أن بعض التهم السياسية كانت تُغطّى بتهم ضد الدين لتأليب الرأي العام ضد المتهم، وهو ما يبرر لسجانه المبالغة في تعذيبه أو قتله.

بيد أن السجن كان أحد وسائل تثبيت وترسيخ سلطان الأمويين ضد خصومهم السياسيين. لذا تم اتخاذ السجون ومن ثم إنتشارها، منذ زمن معاوية بن أبي سفيان (41 – 60هـ)، فقد ذكرت بعض المصادر أن معاوية حبس جماعة من البغاة[1] في سجونه، ثم خلى سبيلهم[2]، وقيل أنه أول من حبس النساء بجرائر الرجال[3]، وسجن يزيد بن معاوية (60– 64هـ) أتباع الحسين بن علي في سجون البصرة عند عبيد الله بن زياد، وأثقلوا بالحديد[4]. وحبس عمر بن عبدالعزيز (99–101هـ) جماعة من البغاة – الخوارج– ثم أخلى سبيلهم[5].

---

[1]– المقصود بالبغاة من يخرجون عن السلطة السياسية بتأويل سائغ ولهم منعة وشوكة كالخوارج. أبو سريع، فقه السجون، ص75.

[2]– ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص471.

[3]– أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م، جـ2، ص161.

[4]– اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، جـ2، ص261.

[5]– ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، د. ت، جـ5، ص358.

وفي خلافة هشام بن عبد الملك قام الخليفة بعزل والي العراق عمر بن هبيرة، وولي بدلاً منه خالد بن عبدالله القسري، فقام الأخير بسجن بن هبيرة في سجن واسط[1]، وحبس أسد بن عبدالله القسري أخ خالد القسري ونائبه على نيسابور مجموعة من دعاة العباسيين منهم سليمان بن كثير، وموسى بن كعب وخالد بن إبراهيم وغيرهم[2].

وذكر الطبري في أحداث عام(120هـ) أن الخليفة هشام جعل على ولاية العراق يوسف بن عمر وعزل عنها خالد القسري[3]، فقبض الوالي الجديد على خالد ومن معه وأودعهم السجن[4]، كما تم حبس أسرته نساء وأطفالا في السجن مع أهل الجرائم[5].

وسجن يوسف بن عمر جماعة من بني هاشم ومن يواليهم، منهم إدريس بن معقل وأخاه عيسى في سجن الكوفة لدعوتهم لبني العباس[6]، كما سجن الوليد بن يزيد بن عبدالملك (125هـ) أولاد عمه هشام، فضرب سليمان بن هشام وحبسه، وظل في سجن عمان إلى أن توفي الوليد[7]. وسجن أيضا غيلان بن مسلم وأخوته وأهل بيته رجال ونساء، وظل بعضهم في السجن حتى ماتوا فيه[8].

1 – مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، بغداد، دار المثنى، د. ت، جـ3، ص83–84.

2– أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، بغداد، مكتبة المثنى، د. ت، ق3، ص117.

3– الطبري، الامم والملوك، ص1363.

4– الطبري، الأمم والملوك، ص1405– 1406.

5– ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص737.

6– الطبري، الأمم والملوك، ص1407.

7– الطبري، الأمم والملوك، 1397.

8– مجهول، العيون والحدائق، جـ3، ص130.

وحبس مروان بن محمد (127- 132هـ) آخر خلفاء بني أمية الإمام إبراهيم بن محمد بن علي ومعه أهل بيته في سجن حران، وبقى في سجنه إلى أن مات، وقيل كان معه عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز[1]، وغيرهم من بني أمية[2].

كما كان للشعراء نصيب في هذه السجون، فسجن الفرزدق في سجن عسفان لهجائه هشام بن عبد الملك وتعييره بالحول[3]، وقيل لمدحه علي بن الحسين بعد حادثة الطواف المشهورة، والتي جاء في مطلعها[4]:

هذا الذي تعرفُ البطحاءُ وطأتهُ والبيتُ يعرفـهُ والحـلُ والحـرمُ

هذا ابن خـــير عباد الله كلهمِ هذا التقي النقي الطاهرُ العلمُ

وأمر هشام خالدا القسري بسجن الكميت بن زيد؛ لرثائه زيد بن علي وابنه الحسين بن زيد؛ فهرب من سجن واسط عندما حضرت امرأته لزيارته في السجن، فلبس ثيابها وخرج متشبهًا بها متنكرا بلباسها[5].

لذا كانت التهم السياسية من أهم الأسباب المؤدية للسجن حتى وإن كان المعارض من بيت الخلافة، وكانت حياة المعارضين السياسيين مخاطرة، فيها من الخوف والقلق والمعاناة الكثير، إذ كانت نهايتها زج معظم معارضي السلطة في

[1]- الدينوري، الأخبار الطوال، ص 519- 520.

[2]- ينظر: الطبري، الأمم والملوك، ص1477.

3- ابن عبد ربه، العقد، ج6، ص151- 152.

[4]- ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص105.

5- أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، الأمالي، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، 1995م ص136؛ الأصفهاني، الأغاني، ج15، ص11.

السجون المظلمة، سواء كانوا من السياسيين أو القادة أو الشعراء وغيرهم من أصحاب الميول السياسية.

ومن التهم السياسية ذم السلطة الحاكمة ورجالها والإساءة إليهم أو نقدهم؛ كهجاء العرجي لمحمد بن هشام المخزومي والي المدينة ومكة، وتغزله بزوجته؛ فسجن تسع سنين حتى مات بسجنه[1]، وهجاء المفرغ الحميري للأمويين، وبخاصة زياد بن أبيه، وأولاده، حيث طعن في عرضهم ونسبهم، لأنه لم ير فيهم رجال أكفاء للدولة وسياستها؛ وهذا سبب سياسي وديني. فعاقبته السلطة على ذلك[2]، حيث أذاقه عبيد الله كل أنواع التعذيب والتنكيل، وقيل أمره بمحو ماكتبه على الجدران بأظافره ، فإن ذهبت أظافره محاها بعظام أصابعه ودمه[3].

وهكذا كانت السلطة تحاسب الشعراء على اتجاهاتهم وميولهم السياسية، فكان ذم أصحاب السلطان، والتطاول والتهكم على رجال الدولة من التهم المؤدية بصاحبها إلى غياهب السجن والنكل والإعتقال وسوء المصير حتى ولو كانت بضع أبيات من الشعر.

[1]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص737؛ ديوان العرجي، تحقيق: حضر الطائي، رشيد العبيدي، بغداد، 1956، ص42.

[2]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص496.

[3]- ديوان يزيد بن المفرغ الحميري، تحقيق: عبدالقدس أبو صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1975، ص84، 109.

وكان من الأسباب السياسية المؤدية للسجن حبس المعاهد لنقضه العهد[1]. وحبس أسرى العدو والخوارج[2]، والتجسس لصالح العدو[3]، أيضا الوشايات والسعايات من الحساد والخصوم وغيرها.

وأخيرا يمكن القول إن بعض أصحاب الأمر في السلطة الأموية لم يتوانوا في سجن كل من يرونه خارجا عن الدولة أو يشكل خطرا على نظامها السياسي.

الصراع القبلي:

كان للقبيلة دور كبير في إثارة الفتنة، ونعرات الجاهلية، ولم يكن ظهورها في الدولة الأموية بالجديد، فكان قرار الخليفة بالعزل، والولاية، هو نصر لقبيلة على أخرى، كالصراع بين القيسية واليمنية، وقد عمل على ذلك معظم الخلفاء الأمويين ، كذلك اتسم عصر بني أمية بالعصبية العربية، فقد تعصبوا للعرب عامة ضد العجم والموالي، وعصبية بني أمية ضد بني هاشم وهكذا...[4].

هذه العصبية كان قد نهى الإسلام عنها، وكانت من بين أسباب سقوط الدولة الأموية، كما كان من نتائجها الانتقام الأعمى الذي لا يتورع صاحبه عن السجن، والتنكيل، والقتل، ومن فواجع هذه العصبية مثلا ماذكره البلادري[5]: أنه بعد موت الخليفة الوليد بن عبدالملك (96هـ)، وولي سليمان الخلافة(96- 99هـ)،

[1]- أبو سريع، فقه السجون، ص276.

2- أبو يوسف، الخراج، ص151.

[3]- أبويوسف، الخراج، ص190.

[4]- ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م، ص263 ومابعدها؛ محمد زيهم محمد عرب، الإدارة المركزية للدولة الأموية، طرابلس، دار الفرجاني، ص186 ومابعدها.

[5]- البلاذري، انساب الأشراف، ص618.

كان للأخير في نفسه الكثير على الحجاج، فصب انتقامه على أقاربه وأعوانه، ومنهم القائد محمد بن القاسم فاتح السند، كما ولي الهند بعض اليمنية من خصوم الحجاج.

كذلك فعل والي اليمن معن بن زائدة مع اليمنية تعصبا لقومه من ربيعة[1]، وسجن يزيد بن عبد الملك أهل يزيد من المهلب بعد هربه من السجن[2]، وقيل حُمل له من نساء آل المهلب خمسين امرأة حبسهن في دمشق[3].

وهكذا كان الخلفاء والعمال يلجؤون عادة إلى السجن والاعتقال في سبيل تحقيق مراد السلطة الحاكمة، والقضاء على خصومها. فانتشرت السجون في سائر مدن الدولة، وصارت نزلا لأصحاب الجرائم الجنائية والسياسية سواء من منظور الشرع أو من منظور السلطة الحاكمة، وازداد عداد ساكنيها، وصار السجن سلاحا في يد السلطة الأموية تتخلص بواسطته من خصومها.

ناهيك عن حالات السجن من غير سبب مقنع أو غير واضح، كسجن الجحاج بن يوسف لأعرابي كان يتبول في وسط المدينة[4]، وحبس الخليفة الوليد بن يزيد (125- 126هـ) للمغني ابن عائشة لدخوله عليه بالنهار، وكان قد أمر

[1]- على بن الحسين المسعودي، مروج الدهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين، مصر، دار الرجاء، جـ2، ص197.

2- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص216-217.

3- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص217.

[4]- ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق: محمد عبدالقادر شاهين، بيروت، دار القلم، جـ4، ص66.

المغنيين بالدخول عليه ليلاً، وليس نهاراً[1]، كما أمر والي المدينة أن يسجن أصحاب الملاهي لا لحرمتها شرعا، بل لأسباب غير واضحة [2].

وأخيرا يمكن القول إن السجن قد جمع مالم يكن يجتمع في غيره، من كل طوائف وفئات وطبقات المجتمع، ففيه الفقهاء والعلماء ورجال السياسة وأصحاب الفكر والقادة العسكريين، والصالحين، واللصوص والقتلة، وحتى أصحاب السلطان وغيرهم، الفقراء منهم والأغنياء، من الخاصة والعامة. فهو واقع أليم ملئ بالمتناقضات.

المحور الثاني: إدارة السجون:

يعدُّ مؤسس الدولة الأموية الخليفة معاوية بن أبي سفيانﷺ أول من اتخذ الحرس والشرط والبوابين في الإسلام، ومُشي بين يديه بالحراب[3]، وأمر بمراقبة المشبوهين في منازلهم، وإعداد سجل لقيد أسمائهم[4]، وربما سبب ذلك هو التغيير السياسي الذي ميز العصر الأموي، كظهور الأحزاب والفرق السياسية المعارضة للحكم الاموي، وما رافقها من صراعات، وما انعكس عنها من نزاع سياسي وفكري.

فانتشرت السجون في سائر الدولة؛ ومع ذلك لم تصلنا نصوص واضحة وصريحة عن إدارة السجون وتنظيمها أو عن سجلاتها في هذه الفترة إلا بعض

1- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج5، ص183.

2- أبو فرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، د. ت، ج3، ص95.

3- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص162.

4- إبراهيم محمد الفحام، معاملة المساجين في الإسلام، مجلة الوعي الإسلامي، العدد: 94، 1972م، ص 57.

الشذرات التي لا تفي بالغرض، وسنحاول من من خلالها وضع تصور مختصر لإدارة السجون في تلك الفترة.

1/ مسؤول السجن:

وسمي صاحب السجن[1]، أو السَّجَان، وهو المسؤول عن كل من هم داخل السجن من السجانين والسجناء، لأنه ممثل السلطة في السجن، وعلاقته مباشرة بالسجين[2]، وأمره مسموع، وربما كان يتبع صاحب الشرطة في بعض الأحيان[3]. ويمكن أن يكون الخليفة أو الوالي هو المسؤول المباشر للسجن.

2/ الحرَّاس:

العنصر الأساسي في السجن، فهم الذين يقومون بحراسة السجن، وفتح الأبواب للسجناء والزوار وتفتيش مايدخل للسجون[4]، ومراقبة السجناء حتى سمي بالرقيب[5].

---

[1]– محمد الشريف الرحموني، نظام الشرطة، ص184.

[2]– محمد الشريف الرحموني، نظام الشرطة، ص184؛ واضح عبدالصمد، السجون وأثرها في الآداب العربية في العصر الجاهلي حتى العصر الأموي، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1995م، ص222.

[3]– عارف عبدالغني، نظم الاستخبارات عند العرب والمسلمين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1991م، ص298؛ محمد الشريف الرحموني، نظام الشرطة، ص184.

[4]– شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع، سُلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: عارف عبدالغني، دمشق، دار كنعان، ص115؛ محمد إبراهيم الاصيبعي، الشرطة في النظم الإسلامية والقوانين الوضعية "دراسة مقارنة بين لبشريهة والقانون"، الاسكندرية، الناشر: المكتب العربي الحديث، د. ت، ص155 ومابعدها.

[5]– ديوان هدبة بن الخشرم، تحقيق: يحيى الجبوري، ط2، الكويت، دار القلم، 1986م، ص123.

ويبدو أن معاوية أهتم بحرس السجون فهو أول من خصص حراساً لحراستها[1]، فقيل إنه نقل جماعة من السبابجة إلى سواحل الشام؛ عرفوا بالمهارة والكفأة في حراسة السجون وخدمة السجناء[2]. ويبدو أن أغلب من يقوم بهذه الوظيفة من العجم، لأن العرب كانوا يأنفون من مثل هذه الأعمال[3]. أو خوفا من أن تكون هناك صلة قرابة بين السجين وسجانه، أو حتى لا يستطيع السجين محاورة سجانية.

ولم تُشر المصادر بوضوح هل هؤلاء الحراس كانوا أفرادا في جهاز الشرطة، أم أنهم مستقلون عنهم؟.

3/ الكتبة والموظفون:

كان يعمل في السجون موظفون مختصون بكتابة أسماء السجناء وتاريخ حبسهم وأسباب سجنهم ومايصرف لهم من من ملابس ورزق، وكانوا يسجلون تاريخ الإفراج عنهم[4]، وربما أسماء من مات منهم[5]، وغيرها من المعلومات، وهذا دليل على وجود دفاتر يكتب فيها المعلومات الخاصة بالمساجين.

وعلى مايبدو كان هناك موظفون آخرون يعملون في السجون. فقد ذكر ابن الأثير في أحداث سنة (90هـ) أن يزيدا بن المهلب احتال على حرس السجن الذي حبس فيه زمن الحجاج، وخرج منه متنكرا بلباس طباخ[6]. وهذا دليل على أن هناك عاملين وأفرادا كانوا يعملون على توفير حاجيات السجن والسجناء، وإن لم

[1]- الكتاني، التراتيب الإدارية، جـ1، ص300.

[2]- الرحموني، نظام الشرطة، ص 184.

[3]- هادي العلوي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، ط4، دمشق، دار المدى، 2004م، ص55.

[4]- أبو يوسف، الخراج، ص151- 152.

[5]- الجاحظ، جـ2، ص 166.

[6]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص650.

تأتِ المصادر على ذكرهم بشكل مباشر، ويتضح أيضا أن للسجون طباخين يعدون الطعام، وأن هؤلاء الطباخين يرتدون زيا خاص بهم، وربما كان لكل العاملين في السجن زيا يميزهم عن غيرهم.

إنّ الناظر فيما سبق يلاحظ أن الإشارات التي تناولتها المصادر جاءت فقيرة جدا في إشاراتها لنصوص التنظيم الإداري للسجون في العصر الأموي. إلا إذا استثنينا توصيات عمر بن عبدالعزيز لعماله بخصوص السجناء، ومعاملتهم، والذي ذكرنا بعضها في ثنايا البحث[1].

المحور الثالث: أماكن بعض السجون وأشهر سجنائها:

انتشرت السجون مع انتشار الاضطرابات والفتن في البلاد الإسلامية، وازدياد الصراع السياسي بين السلطة الأموية والمعارضة، وأينما امتد نفوذ الأمويين، ومن أشهر هذه السجون ما يلي:

*** سجون الشام:**

ورث الأمويون عددا من السجون في بلاد الشام عن الغساسنة والروم، كما قاموا ببناء البعض الآخر، ومن أشهر سجون الشام:

– **سجن دار الإمارة:** المعروف بسجن خضراء دمشق[2]، وهو السجن الذي كان بجانب القصر الأموي، وقيل هو أول سجن أموي، وقد سجن فيه قتلة عثمان

[1]– لمزيد من التفاصيل، ينظر: أبو يوسف، الخراج، ص150 ومابعدها.

[2]– سميت خضراء لأنها قباب دار الإمارة، وكانت تطلى باللون الأخضر. أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م، ص164.

بن عفان[1]، وفيه حُبس الحكم بن الوليد الأموي، الملقب بالجمل، لمنازعته أقرباءه في الحكم[2]، كما حبست فيه زوجة عمرو بن الحمق الخزاعي[3]، وهذ ما دفع باليعقوبي للقول " أن معاوية أول من حبس النساء بجرائر الرجال[4]".

– **سجن البلقاء:** الذي سجن فيه تليد الضبي، أحد مشاهير اللصوص الشعراء زمن عمر بن عبدالعزيز[5].

– **سجن حلب:** وفيه حُبس يزيد بن المهلب في خلافة عمر بن عبد العزيز[6].

– **سجن حران:** ومن أشهر سجنائه إبراهيم الإمام صاحب الدعوة العباسية وأهل بيته، في خلافة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية[7]. وقيل إن إبراهيم بن محمد بن علي الإمام مات (132هـ) في سجن حران بوباء الطاعون، وقيل مات مسمومًا[8]، ومن سجنائه أيضا عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن مروان، وشرحبيل بن مسلمة بن عبدالملك، وغيرهم من بني أمية[9].

*** سجون العراق والمشرق:**

---

[1]– أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص228– 229.

[2]– عبد العزيز الحلفي، أدباء السجون، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت، ص 135.

[3]– اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص161.

[4]– اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص161.

[5]– عبد العزيز الحلفي، أدباء السجون، ص123.

[6]– ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص676، 678.

[7]– ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ص775.

8– الطبري، الأمم والملوك، ص1477.

9– الطبري، الأمم والملوك، ص1477.

كان ببلاد العراق والمشرق العديد من السجون منها ماورثها الأمويون عن الأكاسرة ومنها ماقام العرب المسلمين بإنشائها، من أشهرها سجنا البصرة والكوفة، لأنهما كانا مركز المعارضة الأموية؛ ومن أشهر هذه السجون:

– **سجن البصرة:** وقد كان على درجة عالية من القوة والحصانة، فقد كان يتكون من عدة حجرات، وله ساحة خارجية يتواجد فيها السجناء أثناء النهار، ومن أشهر سجنائه الفرزدق الشاعر[1]. فضلا عن سجناء الخوارج ومنهم أبو الخير الخارجي[2]، وغيرهم.

وبعد وفاة يزيد ثار أهل البصرة على واليها ابن زياد الذي هرب من المدينة، ففتحت السجون وخرج منها الخوارج، وكان أغلبهم من بني تميم[3]. وكما هو معروف أن ابن زياد قد أخذ الناس بالظنة وعاقب على الشبهة[4]، فقد قال في خطبته لأهل البصرة " ماتركتُ لكم ذا ظنّه أخافه عليكم إلاّ وهو في سجنكم هذا"[5].

– **سجن بيضاء البصرة:** المعروف بالمُخَيّس ومن أشهر سجنائه جحدر المحرزي أحد كبار اللصوص في زمنه[6]. كما سجن زياد بن ابيه عمرو بن الزبير لتزويره

[1]– عبد العزيز الحلفي، أدباء السجون، ص124.

[2]– المبرد، الكامل، ج3، ص261–262.

[3]– الطبري، الأمم والملوك، ص1031، 1038– 1040.

[4]– ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ص478.

[5]– الطبري، الأمم والملوك، ص1031.

[6] – عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص114.

كتاب معاوية بن أبي سفيان له، إذ كتب مائتي ألف درهم بدل المئة؛ فسجنه زياد إلى أن قضاها عنه أخوه[1].

– **سجن الكوفة:** وفيه حَبس زياد بن أبيه حجر بن عدي وأصحابه من الخوارج في سجن الكوفة قبل أن يرسل بهم للخليفة معاوية[2]. وحُبس المختار بن أبي عبيد لمناهضته والي العراق ابن زياد[3]. وسجن مصعب بن الزبير عبيد الله بن الحر[4].

– **سجن واسط:** وهو سجن كبير جدا ويسمى الدِيماس من الدمس وهو الظلام والعتمة، وكان هذا السجن يحوي غرفا ضيقة جدا بحيث لا يجد السجين إلا موضع مجلسه[5]، قيل إن الحجاج بن يوسف الثقفي سجن فيه خمسين ألف سجين، وعشرين ألف امرأة محبوسين بغير جرم[6]. ومن أشهر سجنائه جُحدر اللص[7].

---

[1]– أبي عبدالله محمد الجهشياري، الوزراء والكتاب، قدم له: حسن الزين، بيروت، دار الفكر الحديث للطباعة، د. ت، ص22.

[2]– الدينوري، الأخبار الطوال، ص330.

[3]– عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص72.

[4]– عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص76

[5]– علي بن المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، بيروت، دار صادر، 1978م، جـ1، ص260.

[6]– مجهول، العيون والحدائق، ج3، ص10.

[7]– ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ2، ص615.

– **سجن قصر المسيّرين:** في البصرة وهو قصر في البصرة كان لعبد الرحمن بن زياد بن أبيه، وقد حوله الحجاج بن يوسف إلى سجن للثائرين مع ابن الأشعث[1].

– **سجن سجستان:** وهو مرتفع البناء، وفيه حُبس ابن المفرغ الشاعر؛ لاستهزائه بعباد بن زياد والي خرسان من قبل الأمويين[2]، كذلك سُجن فيه القعقاع بن سويد[3].

– **سجن قرقيسيا:** شمالي العراق، ومن أشهر سجنائه الشاعر عبدالله بن الزبير الأسدي حَبسه والي قرقيسيا من قبل عبدالله بن الزبير أثناء خلافته لولائه لبني أمية[4].

وهكذا كان للولاة في الأمصار سجون يسجنون فيها من يلزم سجنه، من المعارضين للسلطان الأموي، والمزورين، واللصوص، والشعراء، والوزراء، والقادة، وكبار رجال الدولة وحتى أبناء البيت الاموي وغيرهم. فضمت السجون بين جدرانها الكثير من الفئات والطبقات، نتيجة تعدد الأسباب المؤدية للسجن في هذا العصر.

ومثلما كان للصوص والمجرمين والمعارضين نصيب في سجون الدولة فقد كان للخوارج أيضاً نصيب في هذه السجون.

[1]– البلاذري، البلدان وفتوحها، ص 350.

[2]– عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص64.

[3]– الأصفهاني، الأغاني، ج10، ص106.

[4]– عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص86.

*** سجون الجزيرة العربية:**

لم يقتصر وجود السجون في العصر الأموي على العاصمة دمشق وبلاد الشام والعراق بل شملت كل مناطق الخلافة بما فيها مدن بلاد الحجاز والجزيرة، وأغلبها سجون ورثها الأمويون عن الفترة السابقة لحكمهم، ومنها:

- **سجن بن سباع بالمدينة:** سمي بذلك نسبة إلى صاحبه الأول، ثم اتخده الأمويون سجنا، وهو الذي حُبس به هدبة بن خشرم من قبل واليها سعيد بن العاص[1]، وسُجن فيها والى شرطتها عبد الرحمن بن سليمان لشربه الخمر[2].

- **سجن عارم:** في أصله كان داراً اشتراها نافع بن عبد الحارث الخزامي عامل عمر بن الخطاب ﷺ على مكة بأربعة آلاف درهم من صفوان بن أمية وجعلها سجنا، وهي تقع خلف دار الندوة[3]، ثم أحدثت فيها بناء جديد وضُيق في بعض مواضعه، حتى صار من أقبح السجون وأسوأها[4]، وفيه سُجن محمد بن الحنفية لخروجه على خلافة عبد الله بن الزبير، واستخدمه الحجاج بن يوسف الثقفي فيما بعد لسجن معارضيه[5].

---

[1]- الأصفهاني، الأغاني، جـ21، ص173-174؛ عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص59، 81، 84.

[2]- الأصفهاني، الأغاني، جـ2، ص 78-79.

[3]- تقي الدين محمد الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عمر تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م، جـ1، ص50.

[4]- المبرد، الكامل، جـ3، ص204، 265- 266.

[5]- ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ4، ص74.

- **سجن عُسْفان**[1]: على طريق مكة المدينة[2]، ومن سجناء سجنها الشاعر الفرزدق في خلافة هشام بن عبدالملك[3].

- **سجن نجران**[4]: في اليمن ومن أشهر سجنائه اللص عُطارد بن قرّان.
- **سجن تبالة**: بتهامة وهو كان معدا لحبس أهل الجرائم.
- **سجن دَوّار**: باليمامة من سجنائه اللص جحدر العكلي قبل أن يتم إرساله للعراق[5].

هذه أشهر السجون في العصر الأموي، ولاشك أنه يوجد غيرها من السجون في ربوع الدولة وإن لم نتناولها بالدراسة، إضافة إلى وجود الدور والمطامير والسراديب كأماكن للاعتقال.

ويبدو للناظر فيما سبق أن أغلب من ذكرتهم المصادر من المساجين هم من المشاهير، وأصحاب الاتجاهات والميول السياسية، والمعارضة والشعراء، ومرد ذلك أن الرواة لا يتناولون تاريخ عوام الناس، فما بالك بعوام السجناء من الزعار واللصوص وأصحاب الجرائم والشرور، وإن وجدوا فهم من المشاهير ككبار اللصوص وكبار قطاع الطرق.

---

[1]- بلدة بين مكة والمدينة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ4، ص137.

[2]- ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ4، ص137.

[3]- ابن كثير، البداية والنهاية، جـ9، ص106.

[4]- ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ5، ص313.

[5]- ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ2، ص544؛ عبدالعزيز الحلفي، أدباء السجون، ص99-100.

المحور الرابع: الإنفاق على السجناء ومعاملتهم

يعتبر الاهتمام بالسجناء والإنفاق عليهم وحسن معاملتهم من الأسباب المؤدية إلى تحقيق أهداف الحبس، في إصلاح النزلاء وتقويمهم، فضلا عن تعاليم الدين الاسلامي التي توجب المحافظة عليهم، لذلك اهتمت الدولة الإسلامية بالسجناء لتقويم سلوكهم، رغم وجود الكثير من المخالفات لما نصت عليه الشريعة الاسلامية. فقد قيل: "لا تُطل سجن ذوي الجرائم، سوى من تكررت جنايته، وأُيست توبته، واتصل شرّه، ولم توجب الشريعة قتله فيخلد في السجن... إلى أن تقتضي المصلحة بأن يقال[1]".

ينفق على المحبوسين من بيت مال المسلمين، وذلك لدفع الضرر عنهم، فهم قد منعوا من التصرف لأنفسهم والسعي لها[2]. وجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف مخاطبا الخليفة الرشيـد: " ولم تزل الخلفاء يا أمير المؤمنين تجري على أهل السجون ما يقوتهم في طعامهم وأدمهم وكسوتهم في الشتاء والصيف، وأول من فعل ذلك علي بن أبي طالب بالعراق، ثم فعله معاوية بالشام، ثم فعل ذلك الخلفاء من بعده[3]". واستمر معاوية في الانفاق المنظم على السجناء ومن شدة حرصه على أمور السجناء أنه جعل جماعة من السبابجة – كانوا يسكنون العراق، عرفو بالكفاءة والمهارة في حراسة السجون ومعالجة السجناء– على السجون[4].

---

[1]– أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، تُحفة الوزراء، تحقيق: حبيب علي الراوي، إبتسام مرهون الصفار، ط2، القاهرة، شركة العاتك لطباعة الكتب، 2006م، ص124، 126.

[2]– الماوردي، نصيحة الملوك، ص260.

[3]– أبو يوسف، الخراج، ص151.

[4]– الرحموني، نظام الشرطة، ص184.

ومن صور اهتمام الخلفاء بأمر السجناء ما كتبه عمر بن عبدالعزيز إلى عماله: "أن أجروا على السجناء مايصلحهم في طعامهم وأدمهم". كما أمر بكساء السجناء في الصيف ثوبين ومثلهن في الشتاء[1]. وسار على هذا المنهاج خلفاء آخرون، رغم وجود الكثير من التصرفات المخالفة للشرع لبعض ولاة الأمر في بعض الأوقات.

يتبين مما سبق أن الخلفاء كانوا يقومون على رعاية أمور السجن والمسجونين، وينفقون على المحبوسين مايجتاجونه من طعام، وكسوة وفراش بالشتاء والصيف، وكل ذلك من بيت مال المسلمين. وهذا هو الأصل في تعاليم الدين الاسلامي، وما كان غيره فهو مخالف للشريعة الإسلامية.

أما عن معاملة المساجين فقد قيل أنه على ولي الأمر إن يتفقد السجون وينظر في أمر المساجين وسبب سجنهم وزمن سجنهم وذنبهم ومن وجب إطلاقه أخلي سبيله[2]، ومع هذا تباينت معاملتهم من مسؤول لآخر ومن سجن لغيره؛ فقد ذكر البلاذري في كتابه أن معاملة السجناء في عهد معاوية قد تفاوتت بين إلباسهم جباب الصوف وإلزامهم العمل[3]، وبين استخدامهم كمقاتلين وجنود في جيوش الخلافة، فقد أرسل معاوية سعيد بن عثمان إلى زياد بن أبيه ليختار من السجناء

[1]- أبو يوسف، الخراج، ص151.

[2]- أبوالحسن الماوردي، التحفة الملوكية في الآداب السياسية، تحقيق ودراسة: فؤاد عبدالمنعم، ط2، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1994م، ص114- 115.

[3]- البلاذري، البلدان، ص456.

والذعار من يصلح للحرب لفتح خراسان[1]، وهذا دليل على الاستعانة والاستفادة من بعض السجناء في بعض الأمور.

وقد سمى الناس سليمان بن عبدالملك مفتاح الخير؛ لأنه أخلى السجون[2]. واختلف الأمر على ما كان عليه في خلافة عمر بن عبد العزيز، إذ كتب إلى أمرائه أن يتفقدوا من في السجون، فلا يحبس أحد حتى يقام عليه الحد، ومن أُشكل أمره فليكتبوا إليه فيه، وأن يحبسوا أهل الذعارات وأن يُعاد مرضى السجناء ومن مات منهم وليس له أهل يكفن ويغسل من بيت المال، وأن لايجمعوا بين أهل الدعارات وأصحاب الديون، كما أمرهم أن يتشددوا على الدعار وأهل الدم، ويسجنوهم موثقين في حبسهم، وأن يُجعلوا سجن خاصا للنساء ولاتحبس مع الرجال[3]. وذلك يتضمن الاهتمام بهم وتفقد جميع امورهم واحوالهم، لأنها من الأسباب المساعدة على الوصول إلى الغاية من السجن وتهذيب سلوك السجين وغرس الفضيلة في نفسه.

وهكذا وضع عمر بن عبدالعزير في خلافته نظاما دقيقا لإدارة السجون ومعاملة السجناء من خلال تعليماته وأوامره التي أصدرها لولاته، فحفظت هذه الأوامر كرامة السجناء وإنسانيتهم، ووفرت لهم سبل الرعاية بما يتماشى مع تعاليم الإسلام. وربما أراد عمر بن عبدالعزيز بهذه الاجراءات إصلاح ما أفسده بعض الحكام وإزالة الآثار والمنكرات وإبطال ما ابتدعه من سبقه، ورد الأمور إلى نصابها،

[1]- أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م، مج2، ص311.

[2]- الطبري، المم والملوك، ص1279.

3- أبو يوسف، الخراج، ص151- 152.

كما كانت في العصر السابق، بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية. كما صارت هذه الأوامر تشريعا لإدارة السجون ومعاملة السجناء لمن أراد أن يعمل بمقتضى الشرع.

ومع ذلك لم تكن أمور السجون وحال السجناء خلال العصر الأموي كما ينبغي طول الوقت بل طرأت عليها حالات من الشذوذ في التصرقات ومعاملة السجناء، فقد ابتدع بعض الحكام طرقا غريبة في سجونهم وتصرفاتهم مع المساجين، وخاصة سجناء المعارضة السياسية. ومن هذه التصرفات ما حل بيزيد بن مفرغ الشاعر المشهور، الذي ذاق في سجنه شتى أنواع العذاب والتنكيل، إذ أُمِر بمحو ماكتبه من هجاء على الجدران بأظافره، فإذا ذهبت أظافره محاه بعظام أصابعه ودمه[1]؛ أيضا ما عرف بالحجر المطينة، حيث كان السجين يوضع في حجرة ويسد عليه بابها ونوافدها بالطين والحجارة حتى يموت، وقد فعل ذلك الخليفة الوليد بن عبدالملك (86- 96هـ) مع ابن عمه عمر بن عبدالعزيز حين رفض خلع سليمان بن عبدالملك من ولاية العهد، وقد شفع الناس لعمر بعد ثلاث أيام فأدركوه وقد مالت عنقه[2].

ومن صور العذاب الفظيعة ماذكره الجاحظ[3]: وهي أن عمر بن هبيرة والي نيسابور زمن يزيد بن عبدالملك سجن نائبه سعيد بن عمر الحرشي (103هـ) وعذبه بكل أنواع العذاب، حتى أنه أمر بنفخ النمل في دبره. وهذا دليل على مدى بشاعة أفعال بعض الحكام وتجردهم من إنسانيتهم ومخالفتهم الصريحة للإسلام.

---

[1]- ديوان يزيد بن مفرغ الحميري، ص55- 56.

[2]- جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار التراث، 1969م، ص229.

[3]- الجاحظ، كتاب الحيوان، جـ4، ص33.

ولجأ يوسف بن عمر في خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك إلى طريقة غريبة في عقاب خالد القسري إذ وضع عليه المضرّسة – حجر غليظ جدا خشن الوطء – وجعل يعذبه بها حتى مات[1].

ويعد عصر والي العراق الحجاج بن يوسف (75_ 95هـ) أشد العهود على المساجين، إذ كانت له طرق غريبة في القتل والتعذيب، لم يعرف لها مثيلاً، وأحصى بعضهم من قتلهم صبراً – أي الحبس حتى الموت – فوجدوهم مائة وعشرن ألفاً، وأُحصي في محبس الحجاج ثلاثة وثلاثون ألف سجين[2]، وكان سجنه مختلطاً رجالاً ونساءً، وكان المسجونون يقرنون بالسلاسل كل اثنين في قيد، ويسقون الزعاف، وهو الماء الوسخ القاتل، ويطعمون الشعير المخلوط بالرماد، وليس للمسجون إلا مكان واحد يقعد فيه وينام، ويصلي ويتغوط[3].

ومن صور السجون الفظيعة في عهده السجن المكشوف الذي اتخذه الحجاج بمدينة واسط، فكان السجناء يذوقون فيه أنواع العذاب، وقيل أن النساء يحبسن فيه مع الرجال[4]. وهكذا كان السجن مكانا للحكم على السجين بعقوبات بدنية ونفسية على ما أرتكبه، أو ما أتهم به ظلما.

وقيل إن الحجاج بن يوسف من أكثر الحكام الأمويين سجنا، ومرجع ذلك طبيعته المستبدة، كما أن عصره كان عصر الفتنة الصغرى، وما صاحبها من

---

[1]– أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، بيروت، دار الكتب العلمية،2001م، ص505–506.

[2]– ياقوت الحموي، معجم البلدان، جـ5، ص402.

[3]– التنوخي، الفرج بعدالشدة، جـ1، ص260، 401.

[4]– المسعودي، مروج الذهب، جـ3، ص166.

اضطربات وخاصة في إقليم العراق، ولذلك نال السجن الكثير من الأفراد والجماعات المعارضة.

وكانت بعض السجون في بعض الأحيان تتمايز بطبقات السجناء فيها، فقد كان يسمح لبعض السجناء الخواص، بتناول الطعام حسب رغبتهم، فيجلب لهم من خارج السجن، كما حدث مع يزيد بن المهلب وإخوته[1]، وربما اتيح لمثل هؤلاء بعض الامتيازات الأخرى.

أما اطلاق سراح السجناء ومدة حبسهم فلم تخبرنا المصادر إلا بإشارات موجزة ومقتضبة، فقد كانت مرتبطة بأحكام القضاة بالنسبة للجرائم والمخالفات الشرعية[2]، أما بالنسبة للسجناء السياسيين والشعراء وأصحاب الميول السياسية فغير محددة، فقد كانت تتراوح مابين الأيام والشهور والسنين، وقد يموت المحبوس في سجنه[3]، وفي بعض الأحيان كان خروج السجين متعلقا بمستجدات الأمور كالعفو من قبل السلطة الحاكمة حيث يستشفع السجين أو أقاربه وخاصة الشعراء الذين يستشفعون بشعرهم الخلفاء والأمراء كما فعل عيينه بن أسماء بن خارجة، وكان في سجن الحجاج فاستشفعى الخليفة عبدالملك بن مروان فعفى عنه[4]، وقد يكون موت الخليفة أو الوالي لصالح السجناء فيعفوا من يأتي بعده؛ كما حصل بعد موت

[1]- الجاحظ، البيان والتبيين، جـ1، ص376- 377.

[2]- أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة: فؤاد عبدالمنعم، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1988م، ص261.

[3]- ابن قتيبة، المعارف، ص339.

[4]- ابن عمران العبدي، العفو والاعتذار، تحقيق: عبدالقدوس أبو صالح، مطابع جامعة محمد بن سعود، 1981م، جـ2، ص382.

الحجاج[1]، وكما فعل سليمان بن عبدالملك فسمي مفتاح الخير[2]، فقد أطلق سراح عشرات الالاف[3]، أو قد يهرب السجين من حبسه كما فعل أبناء المهلب (90هـ) عندما هربوا من سجن الحجاج واستجاروا بسليمان بن عبد الملك[4].

وأخيرا يمكن القول إنه رغم تحسن أوضاع الدولة الإقتصادية وقوتها العسكرية وإهتمامها برعياها إلا أنه قد زادت أعداد المسجونين من جميع الطبقات، و ساءت أحوال السجناء في الكثير من الأحيان، فتضارب المفهوم الشرعي للسجن مع المفهوم السياسي للعصر الأموي، وشهدت السجون من الترهيب والتعذيب مايجرد الإنسان من إنسانيته. وهذا يتنافى مع تعاليم الشريعة، ومرجعيته تصرفات فردية انتقامية، أو لأسباب سياسية، بعيده كل البعد عن الإسلام.

الخاتمة

بينت الدراسة أن السجون لم تكن نُزُلاً لأصحاب الجرائم والزعار وغيرهم ممن يستحقون عقوبة الحبس شرعا فقط، وإنما ضمت بين جدرانها الكثير من طبقات المجتمع كالعلماء والشعراء والولاة والقادة والتجار وغيرهم من رجال الدولة بسبب ميولهم السياسية أو أهوائهم الدينية.

أتبثت الدراسة أن أغلب المصادر ركز مؤلفوها على مشاهير السجناء، والحال الذي ينبغي أن تكون عليه السجون، دون خوضهم في الكتابة عن السجون ومافيها، وكيف تدار من قبل أربابها إلا بإشارات قليلة ومختصرة لاتفي بالغرض، وربما سبب ذلك خصوصية المكان وسريته بالنسبة للسلطة الحاكمة.

---

[1]- التنوخي، الفرج بعد الشدة، جـ1، ص187- 289.

[2]- الطبري، الأمم والملوك، ص1279.

[3]- التنوخي، الفرج بعد الشدة، جـ1، ص287، 289.

[4]- الطبري، الأمم والملوك، ص1241.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً/ المصادر:

* ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني (ت: 630هـ/ 1232م).
– الكامل في التاريخ، نشر وتوزيع: بيت الافكار الدولية، د. ت.
* أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين(ت: 356هـ/986م).
– الأغاني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، د. ت.
– الأغاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1997م.
– مقاتل الطالبيين، تحقيق: أحمد صقر، بيروت، دار المعرفة، د. ت.
* ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعتم (314هـ/ 926م).
– الفتوح، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م.
* البلاذري، أحمد بن يحيى (ت: 279هـ/ 892م).
– أنساب الأشراف، بغداد، مكتبة المثنى، د. ت.
* التنوخي، أبو علي الحسين بن علي(ت: 384هـ/ 994م).
– الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، بيروت، دار صادر، 1978م.
* ابن تيمية، تقي الدين أحمد(ت: 728هـ/ 1327م).
– مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن قاسم العاصمي، الرياض، 1392هـ.
* الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل (ت: 429هـ/ 1037م).
– تُحفة الوُزراء، تحقيق: حبيب علي الراوي، إبتسام مرهون الصفار، ط2، القاهرة، شركة العاتك لطباعة الكتاب، 2006م.
الجاحظ، عمر بن بحر(ت: 255هـ/ 868م).

– البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر– دار الجيل، د. ت.

* الجهشياري، أبي عبدالله محمد (ت: 331هـ/ 942م).

– الوزراء والكتاب، قدم له: حسن الزين، بيروت، دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، د. ت.

* أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داود (ت: 282هـ/ 895م).

– الأخبار الطوال، بيروت، دار الكتب العلمية،2001م.

* ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري (ت: 230هـ/ 844م).

– الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ت.

* السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ/ 1505م).

– الوسائل إلى معرفة الأوائل، تقديم وتعليق: محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2003م.

* شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع (ألفه للخليفة المعتصم).

– سُلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: عارف عبد الغني، دمشق، دار كنعان، د. ت.

* الشيرازي، عبدالرحمن بن نصر (ت: 589هـ/ 1193م).

– النهج المسلوك في سياسة الملوك، دراسة وتحقيق: محمد أحمد دمج، بيروت، 1994م.

* الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ/ 922م).

– الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط2، القاهرة، دار المعارف، 1967م.

* ابن طلاع المالكي، محمد بن فرج (ت: 479هـ/ 1103م).

– أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، القاهرة، 1978م.

* ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت: 328هـ/ 939م).

– العقد الفريد، تحقيق: محمد عبدالقادر شاهين، بيروت، دار القلم، د. ت.

* ابن عمران العبدي (ت: 321هـ/ م).

– العفو والاعتذار تحقيق: عبدالقدوس أبو صالح، مطابع جامعة محمد بن سعود، الرياض، 1981م.

* الفاسي، تقي الدين محمد (ت: 832هـ/ 1428م).

– شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م.

* ابن قتيبة الدينوري، أبومحمد عبدالله بن مسلم (ت: 276هـ/ 889م).

– الإمامة والسياسة، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د. ت.

* قدامة بن جعفر (ت: 329هـ/ 940م).

– الخراج وصناعة الكتابة، دار الرشيد للنشر، 1981م.

* ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر(ت: 751هـ/ 1350م).

– الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

* الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت: 587هـ/ 1191م).

– بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المطبعة الجمالية، د. ت.

* مجهول (ت: القرن الرابع الهجري).

– العيون والحدائق في أخبار الحقائق، بغداد، دار المثنى، د. ت.

* المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن (421هـ/1030م).

– الأمالي، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995م.
* المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت: 346هـ/ 957م).
– مروج الدهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، دار الرجاء، د. ت.
*الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت: 450هـ/ 1058م).
– التحفة الملوكية في الآداب السياسية، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم، ط2، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1994م.
– نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1988م.
* وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت: 306هـ/ 918م).
– أخبار القضاة، القاهرة، مطبعة الإستقامة، 1366هـ.
* اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت: 284هـ/ 897م).
– البلدان، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م.
– تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م.
* أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، (ت: 182هـ/ 798م).
– كتاب الخراج، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، د. ت.

ثانياً/ دواوين الشعر العربي:

– ديوان هدبة بن الخشرم، تحقيق: يحي الجبوري، ط2، الكويت، دار القلم، 1986م.
– ديوان يزيد بن مفرغ الحميري، تحقيق: عبدالقدوس أبو صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص1975.

ثالثا/ المراجع والمجلات العلمية:

* إبراهيم محمد الفحام.
– معاملة المساجين في الإسلام، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 94، 1972م.
* أبوسريع محمد عبدالهادي.
– فقه السجون والمعتقلات، القاهرة، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، د. ت.
*عارف عبدالغني.
– نظم الاستخبارات عند العرب والمسلمين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1991م.
* عبد الحي الكتاني.
– التراتب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت. وطبعة دار الكتاب اللبناني، د. ت.
*عبد العزيز الحلفي.
– أدباء السجون، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
*عبدالكريم يعقوب، علي عبدالله.
– شعر الشكوى من السجن في العصر الأموي، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج 24، العدد 17، 2002م، ص95 ومابعدها.
* محمد إبراهيم الاصيبعي.
– الشرطة في النظم الإسلامية والقوانين الوضعية "دراسة مقارنة بين لبشريهة والقانون"، الاسكندرية، الناشر: المكتب العربي الحديث، د. ت.
*محمد زينهم محمد عرب.
– الإدارة المركزية للدولة الأموية، طرابلس، دار الفرجاني، د. ت.
*محمد عابد الجابري.
– العقل السياسي العربي، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.
* هادي العلوي.
– من تاريخ التعذيب في الإسلام، ط4، دمشق، دار المدى، 2004م.

علاقة العالم المادي بالحركة الزمانية
في فلسفة نصير الدين الطوسي

إعداد : د. أحمد مريحيل حريبش•

المقدمة:

تعتبر مسألة حدوث أو قدم العالم المادي عند الطوسي[1]من أهم مسائل فلسفته بل هي من المسائل المهمة في الفكر الفلسفي بشكل عام، والفكر الإسلامي بشكل خاص، فدار الجدل حولها إلى أن شكلت منعطفًا كبيرًا عند الكثير من الفلاسفة والمتكلمين[2] ونتج عنها وعن الاختلاف حولها تباعداً كبيراً في فلسفات وأبحاث

•عضو هيئة تدريس بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع جامعة المرقب

1- **الطوسي:** هو نصير الدين ابو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الفيلسوف ولد بطوس سنة 597هـ ، كان جليل القدر، فيلسوفا صاحب علم الرياضة والرصد، ومن أهم مصنفاته كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة وشرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا الذي رد فيه على فخرالدين الرازي وكتاب التجريد في المنطق، وقواعد العقائد، والتلخيص في علم الكلام، إثبات العقل الفعال، تلخيص المحصل. الطوسي(نصير الدين) (دون تاريخ نشر)ترجمته من كتاب تلخيص المحصل تقديم طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ،ص12 .

2- **المتكلمين:** هم طائفة من المفكرين كرسوا أنفسهم للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المخالفين لها، ودحض شبهاتهم، فهم يقومون بمناقشة المبادئ الدينية لإقامة الحجة والدليل على صحتها، والمتكلمين مجموعة من الفرق أشهرهم المعتزلة والاشاعرة ومن ابرز شخصياتهم الأشعري الغزالي الشهرستاني الآمدي الباقلاني. أبو ريان(محمد على) النشر 1986م، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ص244 .

المفكرين والفلاسفة، ونظراً لأهميتها فقد أخذت حيزاً كبيراً في كتاباتهم ومؤلفاتهم، والدليل ما وجُد من اختلافات حولها منذ بداية ظهور الفكر الفلسفي عند قدماء اليونان، حيث اتجه حكماء اليونان إلى القول بقدم العالم والمادة إلى جانب المحرك الأول الأزلي، وهو ما كان عند أرسطو طاليس، وقد سلك بعض من حكماء الإسلام هذا النهج، واقصد بذلك الفارابي وابن سينا، في حين كانت آراء أفلاطون من قبله تتجه إلى القول بحدوث العالم، وقد اجمع كثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين الدارسين لفكر أفلاطون بأنه صرح بقدم العالم لا بحدوثه، ومع ذلك لا تزال الشكوك تحوم حول آرائه، إذ أن البعض اعتبره من القائلين بالقدم للعالم لا حدوثه، أما المتكلمون فإنهم خالفوا كل تلك الآراء واتفقوا على وجود قديم واحد وهو الله وما عداه حادث، ومن بين تلك الحوادث العالم، وقد رفضوا كل آراء الفلاسفة التي تقرر قدم العالم، والسبب في ذلك الرفض هو معارضة تلك الآراء للشريعة الاسلامية، ومن أشهر هؤلاء المتكلمين الأشعري والغزالي و الشهرستاني، حيث كفروا كثير من حكماء الإسلام ووصفوهم بأشنع الأوصاف، ولهذا انقسم حكماء الإسلام إلى فريقين فريق اتبع النهج الأرسطي وقرر قدم العالم، وفريق خالفه وقرروا حدوث العالم.

مشكلة البحث: تتمحور مشكلة الدراسة في الاجابة عن السؤال المحوري الذى يكون امتدادا لشبكة تساؤليه اخرى أهمها هل العالم المادي يُعد قديما أم حادثا في الفلسفة الاسلامية؟ ومن بين التساؤلات التي يحاول البحث الإجابة عنها هي: هل العالم المادي يُعد قديما أم حادثا ؟ وإذا اتضح بأن الطوسي اعتبر أن العالم قديم فإن هذا يتطلب تفسير ارتباط هذا العالم القديم بالله القديم، وإذا تبين أنه اعتبر بأن العالم حادث فما علاقته بالزمان والحركة؟

أهداف البحث: يهدف البحث إلى التركيز على هذه المسألة الفلسفية ومحاولة دراستها عند نصير الدين الطوسي بشكل تفصيلي ، وركزت الدراسة على معرفة

أقوال الفلاسفة قبل الطوسي والوقوف عليها، وكذلك معرفة مدى اختلافها عن موقف الطوسي وصولاً إلى الانتقادات التي أطلقها كبار فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الغزالي والطوسي، فلا يخفي على احد الحملة الفلسفية التي أطلقها الغزالي حول هذه المسالة، حيث كفر الفارابي وابن سينا على ما ورد في كتاباتهم تجاه القدم والحدوث لأنهم ساروا على نهج أرسطو طاليس وخالفوا الشريعة، إضافة إلى إبراز الرأي الآخر المختلف عن الرأي السابق وهو رأي المتكلمين الذين اعتبروا بأن لا قديم إلا الله وانتهوا إلى اعتبار العالم حادث شأنه شأن الحوادث الأخرى.

أهمية البحث: تتبلور أهمية الموضوع من خلال التعمق في الطرح الذي قدمه الطوسي حول هذه المسألة والوصول إلى تقديم الأفكار الجديدة التي تضمنتها كتاباته والتي اختلف فيها كثيراً عن ابن سينا الذي ناصره في الكثير من المسائل الأخرى .

ويعد رأى الطوسي قريب إلى حد بعيد من رأى المتكلمين الذين اختلف عنهم بشكل كلي في مسائلة الأخرى، لأنه قد تأثر كثيراً بابن سينا كما ذكرت منذ قليل، فاعتبر الطوسي بأن العالم حادث وليس قديم، ولا يوجد قديم إلا الله وحده واعتبر أن الحادث هو ما يحدث عن عدم قبله او هو بعبارة أخرى ما يكون معدوما ثم يوجد وكل هذه الأوصاف تنطبق على العالم وبالتالي فهو حادث وليس قديم.

منهج البحث: يتناول البحث مشكلة فلسفية شائكة ألا وهى مشكلة العالم وعلاقته بالزمان والحركة، والقدم والحدوث، ولهذا تطلبت الدراسة استخدام المنهج التحليلي النقدي اضافة الى المنهج التاريخي في تتبع جذور هذه المسالة الشائكة.

ولهذا قد اعتبرها البعض من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأصعبها على الإطلاق، حيث انقسم من خلالها الفلاسفة في مذاهبهم، كما اختلفت حولها آرائهم وتباعدت،

فمنهم من جعل العالم قديما وساوى في ذلك العالم مع الله، ومنهم من قال بحدوثه، وهم غالبية المتكلمين، ومنهم من تداخلت آراءه بين هذا وذاك وعلّل كل منهم أفكاره بحسب ما يعتقد أنه الصواب.

أولاً: مفهوم العالم عند الطوسي:

تتصل مسألة العالم في الفكر الفلسفي بكثير من المسائل الأخرى، مثل مسألة العلة والمعلول، والتقدم والتأخر، والزمان، والخلق، ولهذا انقسم الفلاسفة بصدد مشكلة العالم إلى قسمين: قسم ذهب إلى أن العالم قديم وليس حادثاً، والقسم الآخر ذهب إلى أن العالم حادث وليس قديماً، وكل قسم يستند أصحابه إلى أدلة، وعن القسم الأول فقد تناوله الحكماء المسلمين بدقة كبيرة، حيث إن الغزالي قد حدد بعضاً من تلك الخلافات في كتابه تهافت الفلاسفة فأورد أدلة كل فريق ليتسنى له الرد عليه، وإبطال تلك الآراء، ولهذا فقد حدد أربعة أدلة استند إليها القائلين بأن العالم قديم وهى الآتي:

1: استحالة حدوث حادث عن قديم مطلقا، وقد اعترض الغزالي على هذه الحجة قائلاً:((استبعدتم حدوث حادث عن قديم ولابد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها اسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلي غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات)) [1]

[1]– شرف(محمد جلال) تاريخ النشر1970م، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ص50

2: قد زعم هؤلاء الحكماء بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان، مثل تقدم الواحد على الاثنين.

3: زعموا بأن وجود العالم ممكن من قبل وجوده، وهذا الإمكان لا أول له، أو لم يزل ثابت، ولم يزل العالم ممكن وجوده .

4: كل حادث بحسب رأى الفلاسفة تسبقه مادة، فلا يستغنى الحادث عن المادة، وبالتالي لا تكون المادة حادثه، بل الحادث هي الصورة والأعراض والكيفيات.[1]

مفهوم العالم عند المتكلمين.

وهو ما استقر عليه رأى المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة حيث اعتبروا القول بأن العالم قديم هو أمر يتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي، وبالتالي جعلوا كل من يقول بذلك في مرتبة الخروج عن ملة الإسلام، لأنه لا قديم عندهم إلا الله وحده، وإذا حاول مذهب فلسفي إثبات قديم آخر مع الله، فهو سيكون مساوياً لله القديم، وهو باطل عند المتكلمين، فهم جعلوا الله متقدم على العالم ليكون بذلك الله هو القديم، والعالم حادث حيث كان الله ولا شيء معه، ثم كان ومع العالم.[2]

ومما سبق يتبين لنا بأن مسألة قدم العالم أو حدوثه، قد كان لها دور كبير في بلورة الجدل الفلسفي القائم عبر تاريخ الفلسفة الطويل حيث لا نجد مدرسة أو مذهب أو فرقة فلسفية إلا وكان لها رأى حول هذه المسالة الشائكة، ومن هؤلاء الذين خاضوا في هذه المسألة نصير الدين الطوسي حيث تناولها في العديد من

[1] – المرجع السابق ص51.

[2] – الطوسي (نصير الدين)تاريخ النشر1990م، مصارع المصارع، تحقيق فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ص193.

كتبه المشهورة مثل مصارع المصارع وتجريد الاعتقاد وتلخيص المحصل وشرح الإشارات والتنبيهات، وقد ابتدأ كتاباته هذه بعرض تاريخي ذكر فيه معظم آراء الحكماء التي قيلت حول هذه المسألة، فذكر ما قرره فلاسفة اليونان، أمثال طاليس وانكسيمانس وهيرقليطس والرواقيين وأرسطو وذكر أيضا موقف ابن سينا ليخلص بعد هذا كله إلى رأيه الخاص .

ثانيًا: تفسير العالم في مصنفات الطوسي الاصلية.

قد بين بشكل تفصيلي تلك الأقوال المختلفة حول مسألة قدم العالم في كتابه مصارع المصارع وحصرها في ثلاثة آراء وهي :

1: رأى قدماء الفلاسفة اليونان وهم أساطين الحكمة المالطية امثال طاليس وانكسمانس وانكسماندريس الذين اعتبروا أن العالم حادث، فقرروا حدوث جميع موجودات العالم ومركباتها، وهو ما ذهب إليه بعض فلاسفة الإسلام.

2: المدرسة الرواقية التي صرح أصحابها بقدم مبادئ من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات، فإن المبادئ فوق الدهر والزمان، فلا يتحقق فيها حدوث بخلاف المركبات التى هي تحت الدهر والزمان، ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقترب من منهجهم مذهب جماعة من المسلمين قالوا بقدم الكلمات والحروف وهم الباطنية.

3:مذهب أرسطو طاليس ومن سار على نهجه من فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا من أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية.[1]

1- المصدر السابق ص192.

ونستخلص من هذا أن نصير الدين الطوسي قد حدد ثلاثة مذهب رئيسية قيلت حول العالم أحداها هو الرأي الإسلامي الذي يمثله المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام وهو أن العالم حادث والرأي الثاني هو الذي ميز فيه أصحابه بين القديم والحادث في العالم حيث اعتقد هذا الفريق بأن هناك أشياء قديمة في العالم، وأشياء حادثة فيه، والرأي الأخير هو الرأي الذي ذكرناه عند أرسطو والفارابي وابن سينا الذي يقرر فيه أصحابه بأن العالم قديم.

ثالثًا: موقف الطوسي من ابن سينا في حدوث العالم وقدمه:

بالرغم من أن الطوسي قد ناصر ابن سينا في شروحاته لكتبه رداً فيه علي انتقادات الرازي إلا أنه لم يسلك نهج ابن سينا في هذه المسألة حيث كان له رأيه الخاص الذي وصل إليه بعد طول إمعان وتمحص مستنداً بدلائل وقرائن عقلية، كما أنه رد على كثير من تلك الآراء وفندها وأبطلها، وأعتبر أن الرأي الثاني الذي اقر أصحابه بقدم الكلمات والحروف، او القول بقدم الكلام هم طائفة أنكروا البحث والكلام في العقليات ويقتصرون على النقليات فهم يعدون أن الأصوات والحروف هي صفات قديمة لله تعالى وهم الحنابلة.[1]

رابعًا: موقف الطوسي من المتكلمين القائلين بالتناهي.

لقد رد الطوسي على القائلين بالتناهي لأنه اعتبر أن التناهي قد يكون حسياً وقد يكون عقليا، والتناهي الحسي بدورة ينقسم إلى قسمين وفقاً للحد الحسي قسم مكاني وقسم زماني فالمكاني ينتهي حد جسم بحد جسم، بحيث لا يوجد بعد لا يتناهى، والزماني ينتهي حد وقت لجسم ما، بوقت آخر، كما أن بعض المتأخرين اعتبروا أن

[1] –المصدر نفسه ص 193.

الوقت لا يتناهى، فزعموا أن اوقاتاً لا تتناهي متعاقبة في الوجود، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهي متعاقبة غير مستحيل، وقد رفض الطوسي قول هؤلاء الفلاسفة معتبراً أن التناهي الزماني لا يدرك الأجناس والتناهي الحسي لا يقتصر على الأجسام بل ربما يكون للخلاء أو إلى الخلاء.[8]

ويمكننا القول بأن تصور الطوسي لمسألة العالم تتميز كثيراً عن تصورات أستاذه ابن سينا الذي ذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو من القول بقدم العالم بالرغم من بعض التأثير بين الطوسي وابن سينا، فهو قد كرس نفسه للدفاع عن أفكار ابن سينا وشرح العديد من كتبه كما فعل في الإشارات والتنبيهات حيث ذكر الدكتور سليمان دنيا بأن ((الطوسي متفلسف يناصر أراء ابن سينا، فاهم لها، معجب بها في الجملة، حتى أنه ليطوف هنا وهناك في كتب ابن سينا الأخرى ليظفر بشيء يرى أن وجوده إلى جانب نصوص الإشارات والتنبيهات يساعد على إيضاح غامض أو بيان مشكل أو رد اعتراض، فشرح الطوسي لهذه الاعتبارات يعد امتداداً للفكر الفلسفي وشعلة منها))[1]

خامسًا: العالم بين الطوسي والرازي.

ويمكن القول ايضا بأن هناك فلاسفة آخرين شرحوا كتب ابن سينا ومن بينهم فخرالدين الرازي إلا أن شرح الطوسي يختلف كثيراً عن ذلك الشرح لعدة اعتبارات منها: أن الرازي خصم الفلاسفة لأنه متكلم متعصب لعلم الكلام، أما الطوسي

[1] – دنيا (سليمان) تاريخ النشر 1995م، مقدمة المحقق على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، دار المعارف القاهرة، ج2، ص19.

متفلسف متعصب للفلسفة فالفرق بين الشرحين أن الرازي ناقد والطوسي مدافع عن آراء ابن سينا أكثر منه نقداً.[1]

كما أن الطوسي قد عبر عن مناصرته لابن سينا في كتابه مصارع المصارع والذي وقف فيه وقفات كثيرة راداً فيه على انتقادات الشهرستاني ضد أقوال ابن سينا قائلاً:((فعثرت في اثنا طلبتي على كتاب يعرف بالمصارعات للشيخ تاج الدين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ادعى فيه مصارعته مع الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا في عدد من المسائل والرد عليه فيما ذكره في كتبه، فدعتني دعواه إلى النظر فيه، واشتد حرصي من استماع اسمه على التأمل في معانيه فلما طالعته وجدته مشتملا على قول سخيف، ونظر ضعيف، ومقدمات واهية، ومباحث غير شافية، وتخليط في الجدال، وتمويه في المثال، قد مازج به سفها يحترز عنه العلماء، ودفتا في القول لا يستعمله الأدباء))[2]

ومما تقدم يتبين لنا ما يلي: أن موقف الطوسي يختلف عن موقف أستاذه ابن سينا بالرغم مما قلنا من مناصرته له ضد خصومه، والسبب على ما اعتقد أن موقف ابن سينا جاء مصبوغا بصبغة أرسطية فذهب إلى القول بقدم العالم تمشيا مع التصور الارسطي، مما جعل الكثير من المتكلمين والفلاسفة المسلمين ينتقدوه ويبطلون مذهبه، حيث ذكر الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة بأن الفلاسفة المشائيين وهم الفارابي وابن سينا قد سلكوا نهجاً عقلياً صرفاً عبروا من خلاله عن أراءهم فاثبتوا أن العالم قديم، وقد حاول الغزالي استخدام المنهج العقلي ذاته للرد على هؤلاء وإبطال مذهبهم مثبتاً حدوث العالم لا قدمه قائلا:((بم تنكرون على من يقول إن العالم

---

1 – المصدر السابق،ص20.

2– الطوسي، مصارع المصارع، مصدر سبق ذكره، ص48.

حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك))[1]

وقد اعتبر الطوسي أن لا قديم إلا الله، وأن كل حادث لابد أن يكون مسبوقاً بزمان فيقول((الموجود إن أُخذ غير مسبوق بالغير، أو بالعدم فقديم وإلا فحادث))[2]

فيمكن القول بعد هذا أن الطوسي اثبت القدم لله وحده، بحيث جعل لا قديم سواه، واعتبر أن القديم لا يكون قبله شيء ولا يكون صادراً عن عدم، في حين اعتبر أن الحادث هو ما يحدث عن عدم قبله، أو هو وجود شيء كان معدوماً من قبل، فيكون الوجود هنا للمحدث على هذا النحو وجوداً لا يكون لذاته، وذلك لأنه لابد من أمر سابق عليه أخرجه من العدم إلى الوجود، واعتقد بأن الطوسي بهذا التفسير يجعل العدم مشابهة للقوة في مفهوم أرسطو، والتي بها لا يتم الخروج إلى الفعل إلا بعد وجود عامل آخر يكون له التأثير بالفعل، وبهذا يكون القديم غير مسبوق

2- الغزالي (ابى حامد)تاريخ النشر1971م، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ص14 .

2- سليمان(عباس)تاريخ النشر1994م، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومناهجها عند الطوسي دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد الاعتقاد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص94.

بشيء، أما المحدث هو المسبوق بشيء وهذا الشيء هو الذي يخرجه من القوة إلى الفعل، أو من العدم إلى الوجود.[1]

علاقة العالم بالزمان.

بما أن الطوسي قد ميز بين القديم والحادث، فإنه ربط ذلك كله بمسألة الزمان، فاعتبر أن للحوادث بداية زمانية، وأنه لابد من وجود حركة سرمدية لا بداية لها، ولا نهاية، وتلك الحركة تكون سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة، ومن تلك الأقوال يتبين أن الطوسي ينبه إلي وجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث، ومن بينها العالم الحادث عند تلك الاستعدادات، ووجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام.[2]

ويمكننا القول بأن الطوسي اعتبر أن العالم يختلف عن الله الواحد في علاقته بالزمان، لأن الله ووجوده لا يكون زمانياً، ولا يكون متصل بزمان، بل منزه ومتعالي عن الزمان، في حين أن العالم خاضع للزمان، كما أنه لا يسبق وجود الله زمان، أما العالم فيسبقه الزمان، فلا يكون معه تعالى زمان ولا مكان ولا عالم.[3]

واعتبر الطوسي بهذا أن العالم لا يكون مع الله في الشرف ولا الرتبة، لأن الواجب لا يتساوى مع الممكن بالمطلق، فقد يتقدم الشيء على آخر بالذات، ولكن يكون معه بالزمان، ولكن هذا التصور لا ينطبق على القديم، فالله متعالي عن الزمان ولا

---

[1] – الطوسي(نصير الدين)تاريخ النشر1995م، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ج2، ص214

2– الطوسي مصارع المصارع، مصدر سبق ذكره، ص223.

3– المصدر نفسه، ص223.

يجوز بالمطلق أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان، ولهذا اعتبر الطوسي أن الحوادث محصورة بالوجود معاً.[1]

أيهما أسبق الزمان أم العالم عند الطوسي: التقدم عند الطوسي قد يكون تقدماً بالزمان مثل تقدم الوالد على الولد، وقد يكون مكانياً مثل تقدم الإمام على المأموم، وقد يكون تقدماً بالشرف مثل تقدم العالم على الجاهل، وقد يكون تقدماً بالذات مثل تقدم العلة على المعلول، وقد يكون بالطبع مثل تقدم الواحد على الاثنين[2]

وقد ذكر الجرجاني في كتابه ((التعريفات)) مفاهيم التقدم، فذكر أن التقدم بالزمان هو ما له تقدم زماني كتقدم نوح على إبراهيم، أما المتقدم بالطبع هو الشيء الذي لا يمكن أن يوجد ولا يكون الشيء الآخر موجوداً كتقدم الواحد على الاثنين، أما المتقدم بالشرف هو الراجح بالشرف على غيره، أما المتقدم بالرتبة هو ما كان اقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما، وتقدمه بالرتبة هو تلك الاقربية، وهما إما طبيعي إن لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع، وأما وضعي إن كان المبدأ بحسب الوضع، أما المتقدم بالعلية وهي العلة الفاعلية الموجبة بالنسبة إلى معلولها وتقدمها بالعلية كونه على فاعلية كحركة اليد والقلم.[3]

فرأي عامة المسلمين من فقهاء ومتكلمين هو أن العالم حادث والله قديم، يقول الشهرستاني: ((إن مذهب آهل الحق من آهل الملل كلها أن العالم محدث مخلوق، أحدثه الباري تعالى وأبدعه، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء، ووافقهم على ذلك

---

1 – المصدر نفسه، ص 195.

2– الجرجاني، تاريخ النشر 1985م، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت ، ص212–213.

3– الشهرستاني، تاريخ النشر1987م، نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه وحرره الفرد جيوم، دار المعارف القاهرة(دط) ص5.

جماعة من أساطين الحكمة، وقدماء الفلاسفة، مثل طاليس وانكساغوراس وانكسيمانس ومن تابعهم من أهل ملطيه، ومثل فيثاغورس وانبادوقليس وسقراط وافلاطون من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع))[1].

سادسًا: موقف المتكلمين من أفلاطون و أرسطو في مسألة العالم.

ومن المسلم به أن كثيراً من متكلمي الإسلام قد رفضوا القول الأرسطي الذي يفضى إلى قدم العالم، واخذوا بالقول الأفلاطوني الذي يقر بحدوث العالم، لأن أفكار أفلاطون بحسب ما يتصور البعض اقرب إلى البيئة الإسلامية من أرسطو، لأن أفلاطون على ما فهمه حكماء الإسلام يعتبر أن العالم حادث ويقر ببقاء النفس وكونها جوهراً روحياً في حين يقر أرسطو بقدم العالم، وكان مذهبه في بقاء النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون، ومن خلال هذا القول الأرسطي اعتبر الكثير من المسلمين أن أفكار أرسطو قد شكلت منعطفا خطيراً في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ أن بعضاً ممن وصفوهم بالخروج عن الإسلام كان من خلال ما تأثروا به في كتاباتهم بأرسطو، ولهذا قد حاول البعض إبطال فلسفته، وفلسفه من تبعه من حكماء الإسلام.[2]

ولكن بالرغم من أن أفلاطون يعتبر أن العالم محدث ومكون بحسب ما ورد عند أرسطو طاليس في كتابه ((السماع الطبيعي)) في ((المقالة الثامنة الفصل الثاني))

1- ابوريان (محمد على)، مرجع سبق ذكره،،ص43

2 - أرسطوطاليس، تاريخ النشر1984م، كتاب الطبيعة او السماع الطبيعي ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، شرح ابن السمح وآخرون ج2، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط2، ص810.

بأن كل الفلاسفة القدماء اعتبروا أن الزمان قديم، ما عدا أفلاطون الذي جعله كائنا وحادثا، لأنه وجد مع السماء، وأن السماء حادثة فيقول: ((لكنا نجد الجميع ما خلا واحدا، متفقي الرأي في أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون انه غير مكون ...فأما أفلاطون فانه وحده يكونه –اي يقول إنه كائن وحادث– وذلك لانه يقول إنه تكون مع السماء، والسماء مكونة))[1] .

فيفهم من هذا النص أن أفلاطون من أنصار حدوث العالم والزمان، ودليله قائم على الحس والمشاهدة، واعتبار الزمان كائناً وحادثاً، لأنه يرتبط بالحوادث، ومنها العالم والسماء، إلا أن بعض المفكرين والدارسين لأفكار أفلاطون اعتبروا أنه يقر بخلاف ذلك أي بقدم العالم إلا أنى لا اتفق معهم واتفق مع الرأي الذي يرجح قوله بحدوث العالم، لأن ما يؤكد قول أفلاطون بالحدوث فضلا عما ذكره أرسطو سابقا، هو قول الفارابي الذي ذكر بأن أفلاطون يعتبر العالم محدث قطعاً، ولهذا اختلفت فلسفته عن فلسفة أرسطو الذي بني فلسفته على أساس أن العالم والحركة قديمان، لأنه ينكر نظرية الخلق من العدم، ويجعل المحرك الأول قد احدث الدفعة الأولى للوجود فقط.[2]

الله وعنايته بالعالم: الطوسي لم يكن متأثراً بما ذكره أرسطو، بل كان له موقف مختلف كليا عن موقف أرسطو وابن سينا وقد اعترف الطوسي بصعوبة البحث في مسالة القدم، إلا أن ذلك لم يمنعه من خوض تلك التجربة، فكانت له نظريات ودراسات حول العالم وحدوثه وعلاقته بالله، وحاول إثبات ذلك بالبراهين العقلية،

1– شرف، (محمد جلال)مرجع سبق ذكره، ص17

2 – فرحات،(هانى نعمان)تاريخ النشر1995م، مسائل الخلاف بين الرازي والطوسي، مكتبة الغدير، بيروت لبنان، ص216

وانطلق من تفسير قول الحكماء بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، واعتبر أنه تفسير يفضى إلى القول بقدم الله وحده، وحدوث ما عداه، فاعتبر أنهم أرادوا من قولهم ذلك اعتبار الله واحد، ولا يصدر عنه إلا واحد، وإنهم لا يقولون بجواز أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة، لأن الكثرة تدل على الحدوث والله قديم.[1]

سابعًا: حدوث العالم عند الطوسي.

هو من أنصار نظرية الحدوث للعالم، لأنه تصور العالم مسبوق بالزمان، وكل ما يكون مسبوق بالزمان فهو حادث بالضرورة، ولهذا اعتبر العالم حادث فكل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو يقصد بذلك الزمان.

كما أن الطوسي قد قسم المعلولات إلى قسمين هما مبدع ومحدث، واعتبر أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً على المسبب بالزمان، إذ لو جاز ذلك لامتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول.[2]

وقد حاول الطوسي في العديد من مؤلفاته تفسير مفهومي الصنع والإبداع التي استند إليها الكثير من الفلاسفة لإثبات القدم والحدوث، فاعتبر أن الصنع يقصد به إيجاد شيء مسبوقاً بالعدم، في حين اعتبر أن الإبداع هو ما يكون مقابلا له، وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، كما أنه اعتبر بأن المفعول يكون اخص من المحدث، لأن معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول.[3]

1- الطوسي (نصير الدين) شرح الإشارات لابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، ج3،مصدر سابق، ص26

2- نفسه ص60

3 -الطوسي، مصارع المصارع، مصدر سابق، ص201.

مقارنة بين اراء الطوسي والمتكلمين: يختلف قول الطوسي عن المتكلمين، لأنه متفلسف مناصر للفلسفة، حيث ذكر المتكلمون بأن إثبات الحدوث يكون من خلال الاختيار، وأنه يجوز أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعلة أزلية، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول، وليس بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا، في حين رأي الفلاسفة بأن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار.

وبالرغم من أن ابن سينا قد اعتبر أن الله متقدم على العالم القديم بالذات لا بالزمان تقدم العلة على المعلول واعتبر أن العالم دائم الوجود بدوامه فإن الطوسي قد اعتبر بأنه ليس دوام وجود العالم باستمرار الزمان عليه، وإنما استمر على شيء غيره وهو من جملة العالم، فيقول الطوسي مؤكداً على وجود زمان سابق للعالم ليثبت من خلاله حدوثه:((اثبت قبلا وآنا للعالم اذ قدرت زماناً، أو زمانيين احدهما متقدم والآخر متأخر مقارن))[1]

فيحاول الطوسي تفسير أقوال الفلاسفة القائلين بالحدوث معتبرا أنهم يقولون بقبلية منصرمة مرة وبعدية مرة أخرى تتجدد مع الزمان واعتبر بأنهم يقولون بأن الله متقدم على العالم بتقدير أزمنة لا نهاية لها.[2]

وإذا كانا قد عرفنا أن ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة في جانب الماضي لا نهاية لها ويقول بصور وأعراض متعاقبة في تلك الأزمنة لانهاية لها وهي التي يسميها الموجودات التي لا أول لها فإن الشهرستاني قد رفض تلك الأقوال معتبرا بأن الخالق أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ولم يشعر ذلك

1 –المصدر نفسه، ص201.

2 –المصدر نفسه، ص204.

بالماضي وتعاقب الزمان بعده، والطوسي عرفناه مدافعا عن ابن سينا ولهذا رفض أقوال الشهرستانى قائلا له:((هو يقول بتقدم وتأخر غير زمانيين ولذلك يقول فإن قلت أنت بتقدم العالم على الوجود والترك على الفعل يمثل هذا فهو عين مذهب خصمك وإن استشهادك بقولة عليك لا لك))[1]

وبهذا نستطيع القول بأن الطوسي أراد أن يثبت امتناع استناد الكثرة إلى الأول بل اثبت وجوب استنادها إلى غيره، وهو ما يوضح عملية خلق العالم، حيث اثبت الطوسي بأن المبدأ الأول إذا صدر عنه شيء فأن ذلك الشيء يكسبه صفة مغايرة للأول ضرورة، وكونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية ما.[2]

أما موقف الطوسي من نظرية الفيض: فإنه قد رفض نظرية الفيض لأنه يصر على إثبات الاختيار في أفعال الله وتلك النظرية التي تقول بصدور الموجودات عن الله بطريق الضرورة واللزوم، إضافة إلى تقريرها للقدم الزماني للعالم وهي وجدت عند الفارابي وابن سينا.[3]

مقارنة بين القديم والحادث عنده : الطوسي قد وضع مقارنة بين القديم والحادث ليتسنى له الحكم بأن الله هو القديم، والعالم حادث، وذلك وفقا للخضوع للزمان، حيث اعتبر أن الوجود إذا اخذ من حيث هو غير مسبوق بالغير وإن كان الزمان

1 – فرحات، (هانى نعمان)، مسائل الخلاف بين الرازي والطوسي، مرجع سبق ذكره، ص218

2 – سليمان (عباس)، مرجع سبق ذكره، ص95.

3 – الطوسي، تاريخ النشر1995م، تجريد الاعتقاد، تحقيق عباس محمود سليمان، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص68

فهو قديم وإلا فهو حادث بالضرورة، وهذا الحادث مقابلا للقديم، إما بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو الشرف أو الذات.[1]

وأضاف الطوسي بأن مفهومي القدم والحدوث الحقيقيان لا يغير فيهما الزمان، وإلا تسلسل الحدوث الذاتي ولهذا فقد اعتبر الطوسي أن القدم والحدوث ليسا إلا اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.[2]

فالطوسي بهذا الموقف يقترب من موقف المتكلمين حيث اعتبر أن الله تعالى قادرًا مختاراً، تأكيدا للقول بالحدوث للعالم، ولهذا فهو يرى بأن العالم حادثاً وأن المؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه أو قدم العالم، وهو محال وذلك لأن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أمره عنه، وهذا يستلزم احد أمرين إما قدم العالم وهو محال أو حدوث المؤثر وهو يستلزم بدوره التسلسل وهو باطل، ومن تم فإن المؤثر في العالم قادر مختار، وقد نفي الطوسي وجود واسطة بين الله وخلقه، ويؤكد أنها غير معقوله، وذلك لأنه قد ثبت حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمقصود بالعالم كل موجود سوى الله تعالى فتكون الواسطة من جملة ما سوى الله تعالى، حيث لا قديم في الوجود إلا الله بحسب تصور الطوسي.[3]

وبهذا يمكننا أن نستخلص بأن الطوسي قد جعل الله وحده له القدم الذاتي، فلا قديم سواه وكل ما هو في الوجود صادر عنه ومتأخر عن وجوده، وليس قبل وجوده وجود، فالقبيلة هناك تنطبق على الوجود الإلهي، وبهذا يؤكد الطوسي على حدوث العالم.

1- نفسه 69

2- سليمان(عباس) ، مرجع سبق ذكره، ص95

3 - المرجع نفسه، ص98.

كما أن الطوسي قد اعتبر أن الحدوث لا يستلزم بالضرورة وجود مدة ومادة بالضرورة، مثل ما زعم الكثير من الفلاسفة واستنادهم في ذلك كان من خلال وصف كل حادث بأنه ممكن وإمكانه سابق عليه.[1]

فقد رد الطوسي على هؤلاء الفلاسفة معتبراً أن المادة ممكنة، ومحل تمكنها مغايرا لها فيكون لها مادة أخرى، كما يرى أن الإمكان أمر عدمي حيث قد يكون موجوداً تارة ومعدوماً تارة اخرى فهو ليس بمطلق او واجب.

والطوسي ينفي قدم المادة والعالم لأن المادة إذا كانت قديمة، فإنه يستحيل انفكاكها عن الصورة ولزم قدم الصورة، ولزم قدم الجسم أيضا وهو محال عند الطوسي.

وبهذا يكون الطوسى قد اختلف عن رأى أستاذه ابن سينا، بالرغم من المحاولات الجاهدة في الدفاع عنه، فابن سينا يقر صراحة أن العالم قديم، في حين أن الطوسي قد صرح بأن العالم حادث، وقد حاول الطوسي تبرير موقف ابن سينا فيما ذهب إليه، ويحاول الرد على الانتقادات التي وجهت له من قبل الغزالي والشهرستاني والرازي حتى يستطيع القاري أن يدرك أنه لا يقرا شرحاً لابن سينا، بل يجد تبريراً ودفاعاً ومع ذلك فهو يجيء بآراء تخالف كليا ما ذهب إليه ابن سينا.[2]

خاتمة

لقد كان موقف الكثير من مفكري الإسلام مثل الفارابي وابن سينا متشابه إلى حد كبير مع موقف أرسطو طاليس، وذلك عندما قرر كل منهم بأن العالم قديم وليس

1 . المصدر نفسه ص 223.

2 .المصدر نفسه، ص 224.

حادث، حيث استند هؤلاء إلى ان القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات، ولا يجوز للقديم ان يسبقه الغير.

أما الطوسي فقد اختلف كثيراً عن تلك الآراء، بل ورفضها رفضا شديداً، وجعل الزمان هو السبب الذي به يرجح حدوث العالم على قدمه، إذ أن الزمان لا يلحق القديم والعالم يلحقه الزمان، فلا وجود للزمان قبل خلق العالم، كما أن الطوسي يؤكد أن تصور الزمان قبل العالم هو من عمل الوهم، وهو ما خالف فيه ابن سينا الذي اعتبر أن تصور الزمان جائز قبل العالم، بل وله وجود أيضا، فالطوسي إذن يعتبر أن لا قديم في الوجود إلا الله تعالى، وكل ما سواه حادث، ومن المسائل الرئيسية التي اعتمد عليها الطوسي لإثبات حدوث العالم هي:

1:استند إلى إثبات الفاعل والعلة التامة.

2: استند إلى الزمان والمكان والحركة التي تكون مع الحوادث في حين لا تنتسب كل هذه إلى القديم.

3: استند إلى حجة عدم التسلل إلى مالا نهاية في الحوادث، لأن كل حادث لابد أن ينتهي عند قديم وله أول وآخر في حين أن القديم لا ينتهي إلي شيء، وليست له بداية ولا نهاية.

فيتضح أن الطوسي اعتبر أن القدم الذاتي لا يكون إلا لله وحده، وكل ما هو في الوجود صادر عنه، ومتأخر عن وجوده، ومن ضمنه العالم، فليس قبل وجود الله تعالى وجود بالمطلق، ولهذا انتهي الطوسي إلي أن الوجود الإلهي متقدم بالمرتبة علي سائر الموجودات وليس تقدماً زمانياً، وهنا يمكن القول أن الطوسي استطاع أن يؤسس أفكاره على أساس هذه المسألة، لأنه أدرك أن القول بقدم العالم يترتب عليه

نتائج كثيرة في الفلسفة، بل أن الكثير من المسائل الفلسفية الأخرى يرتبط مصيرها بنتيجة هذه المسألة، وذلك كما حصل عند الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، فهي تُعد محوراً أساسيا في الفكر الفلسفي الإسلامي.

وأخيراً لابد من القول بأن مسألة قدم أو حدوث العالم قد طرحت بصورة تامة في تراث الفكر الإسلامي، وأضحت محوراً هاماً لأفكار الفلاسفة تدور حول الحوارات والمناظرات، كما إن هذه المسالة لم تأخذ حقها في الدراسة عند الطوسي فهي لم تطرح بشكل واسع بين دارسي الفلسفة عنده وإنما كانت في صوره عابرة ضمن كتابات أخرى، ولهذا لا تزال تحمل الكثير من الغموض وكل ما وصلنا إليه من نتائج حولها، إنما هي اجتهادات متواضعة نأمل أن تكون صائبة.

قائمة المصادر والمراجع

1: الطوسي(نصير الدين) المحصل، ترجمته من كتاب تلخيص المحصل تقديم طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة .

2: أبوريان(محمد على)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، تاريخ النشر 1986م

3: شرف(محمد جلال) الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، تاريخ النشر 1970م

4: الطوسي (نصير الدين) مصارع المصارع، تحقيق فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، تاريخ النشر 1990م

5: دنيا (سليمان) مقدمة المحقق على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، دار المعارف القاهرة، ج2، تاريخ النشر 1995م

6: الغزالي (ابى حامد) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، تاريخ النشر 1971م

7: سليمان(عباس) تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومناهجها عند الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، تاريخ النشر 1994م

8: الطوسي(نصير الدين) شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا،دار المعارف القاهرة، ج2، تاريخ النشر 1995م

9: الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، تاريخ النشر 1985م

10: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه وحرره الفرد جيوم، دار المعارف القاهرة(دط) تاريخ النشر 1987م

11: أرسطوطاليس، كتاب الطبيعة او السماع الطبيعي ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، شرح ابن السمح وآخرون ج2، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط2، تاريخ النشر 1984م

12: فرحات،(هانى نعمان) مسائل الخلاف بين الرازي والطوسي، مكتبة الغدير، بيروت لبنان تاريخ النشر 1995م

13: سليمان (عباس)، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومناهجها عند نصير الدين الطوسي، دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد الاعتقاد، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية تاريخ النشر 1994م

14: الطوسي، تجريد الاعتقاد، تحقيق عباس محمود سليمان، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية تاريخ النشر 1995م

الدين وتطور الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر القديمة (3200-2280ق.م)

إعداد / د. شعبان علي أبوراس*

أ. سكينة ظافر الأرناؤوطي**

المقدمة

وضعت الطبيعة الجغرافية العقل الإنساني في أول طريقه في النشاط والوعي الفكري حول ما يسري من حوله من اختلاف المناخ والطقس في طبيعة مصر القديمة، وكان أساس النشاط هو البحث في اليد الخفية المسيطرة في الطبيعة التي تكمن في تنوعها وتباين اختلافها، واستجابة لتأمل فيما وراء الطبيعة ومتغيراتها، ونتيجة لشعور الوجدان الإنساني من خوف ورهبة ظهرت طقوس وعقائد ومعتقدات لاسترضاء وتجنب غضب القوة الخفية الكامنة وراء الطبيعة، فتعددت العقائد، واختلفت الطقوس الخاصة، وتشكلت الرموز، وتصورات في تجسيد الأشكال العبادية، فتعددت الأساطير واختلفت حسب تنوعها، لتصف أعماله وتمجدها وتعطيها طقوس تقديسية، حيث كان لكل أسطورة فلسفتها واتجاهاتها الخاصة، وتعد وسيلة ومدخلا لتفسير الحياة المصرية القديمة، من مظاهر طبيعية وحيوانية، حيث بدأ تفكير الإنسان المصري القديم يأخذ شكلاً تصورياً تجسد في الأساطير، وشكلاً عقائدياً في مفهوم الدين، وذلك لاسترضاء الآلهة والتقرب إليها لكي يحتمي بها، وقد استخدمت الأساطير لوصف الطرق المختلفة لتقديس الآلهة في العالم الواقعي القديم، خاصة تلك التي تمثل قوة طبيعة، وترتبط بأحداث عقائدية.

* أستاذ مساعد بقسم التاريخ، كلية الآداب – الخمس، جامعة المرقب.

** محاضر مساعد بقسم التاريخ، كلية الآداب – الخمس، جامعة المرقب.

لذا كان الدين جانبٌ مهمٌ في تكوين عقيدة وفكر الإنسان المصري القديم، الذي تأثر بما مر به من مراحل تطور فكري وحضاري ، فمزج الدين في سير حياة وأحداث المصري القديم بين الآلهة بعضها ببعض وبين الآلهة والبشر.

يعبر الدين والأساطير الدينية التي تحاكي حياة الآلهة، وما رسم وصور على جدران المعابد والقبور عنها، هي انعكاس عن المصريين القدامى وحياتهم الأسرية العائلية التي هي نواة المجتمع، وعن النظام السائد في المجتمع ذات طبيعة واعره متباينة، والمرأة العنصر والكائن المهم في الحياة الاجتماعية، وهذه التصورات الأسطورية بمثابة مصدر من المصادر التي ينتهج بها الإنسان المصري القديم، حيت يتأهب بخطواتها في حياته الاجتماعية ليعيش حياة مستقرة خيرة ولينال رضاها، لأن المصري القديم شديد الإيمان بدينه وملتزما في تعليمها، لعل هذا الالتزام منح التطور الحضاري في تاريخ الحضارة المصرية القديمة.

لذا فإن الدراسة ترمي إلى تناول دور الدين في الحياة الاجتماعية في الحضارة المصرية القديمة في الفترة ما بين (3200 – 2280 ق. م) وذلك من بداية عصر الأسرة الأولى حتى الأسرة السادسة، وما سجل في تلك الفترة في متون الأهرامات، وذلك من خلال استعراض الدين والأسطورة وبنيتها، ومالها من دلالات ورموز ذات بعد فكري؛ وذلك في محاولة لبلورتها، موضحة بذلك أثر روح الدين في حياة الإنسان المصري القديم، وتكوين المجتمع المصري القديم، وتعزيز مكانة الأسرة، وإبراز دور الدين في المظهر الثقافي للمجتمع ومدى التطور الحضاري، أي بيان دور الدين في الحياة الاجتماعية وتطوير الحضارة المصرية القديمة تبرز أهمية الدراسة في **دور الدين في الحياة الاجتماعية وتطوير الحضارة المصرية القديمة**، وذلك في محاولة للبحث في ثناياها من خلال المعتقدات والأساطير وتصوراتها وما لها من دلالات والرموز التي استخدم فيها المصريون لتعبير عن الحياة الإلهية، وارتباطه بالحياة الاجتماعية للمصريين القدماء، حيث حدثت تغيراتٌ

بالغة في الدين والأسطورة، والتصورات الأسطورية وتداخلها في حياة المصريين من عادات وتقاليد، كان لها من الأهمية كونُها تمثل سجلاً تراثيًا مُدَوَّناً في متون الأهرامات.

لذا كان لها من الأهمية في دراسة الحياة الاجتماعية من خلال الفكر الديني ودورها المساهم في إثراء الحضارة المصرية القديمة، ومحاولة الكشف عن فكر الإنسان المصري القديم، وتباين شعوره الذي ربط بين الظواهر الطبيعية الموجودة في بيئته، والعقائد والطقوس الدينية، ما دعاه للتفكير وإلى رسم أشكال ورموز غير واقعية، كدلالاتٍ للتقريب بين المضمون الفكري وحياته الدنيوية؛ مثل: تجسيد أشكال الآلهة المختلفة والتصورات الأسطورية التي استسقى المصري القديم وارتواء من التعاليم الدينية عاداته، ونظم اجتماعية التي تخدم ظروفهم، وأصبحت تبذل دوراً مهماً في مجرى الأحداث الاجتماعية والمهنية التي ترقي الجانب الحضاري، وتساهم في نمو وتطور الحضارة المصرية القديمة المرتكزة على التدين والطاعة في العمل.

تهدف الدراسة إلى تحقيق عدة أهداف، من بينها:

- الكشف عن تأثير البيئة على الفكر الإنساني لخلق أساطير تخدم الحياة الدينية والحياة الاجتماعية وأثر ذلك في تطور الحضارة المصرية.
- البحث في بنية المجتمع المصري القديم من خلال دور الفكر الديني، وأثر ذلك في تطوير واستقرار الحياة الاجتماعية في الحضارة المصرية القديمة.
- تحليل مسار تنظيم المجتمع من خلال طبقات المجتمع وتصنيفها على حسب وظائفهم.

تتمحور **الإشكالية** حول دور الدين في الحياة الاجتماعية في الحضارة المصرية القديمة، وما مدى الدور المساهم من خلال التركيز على طبيعة الفكر

الديني المصري، وفهم تركيبة مكونات المجتمع المصري القديم، وما التداعيات التي نتجت عن الظروف البيئية التي عاشها المصري القديم، في اختلاف الطبقات التي ارتقت بالمجتمع المصري، هو اجتهاد فكري فلسفي متأثر بعقائد والأساطير دينية أو نظام من تنظيم المجتمع، وما هو المدى الذي ساهم به الدين في الحياة الاجتماعية المصرية القديمة.

إن إشكالية الدراسة وفرضياتها تطرح عدة تساؤلات:

- ما هي طبيعة الدين المصري القديم؟
- ما هي مكونات المجتمع المصري القديم؟
- أين يكمن دور الدين في الجانب الاجتماعي؟
- إلى أي مدى أثر الدين في تكوين المجتمع، وما التداعيات التي تجعل النظام الاجتماعي دور في إثراء الحضارة المصرية القديمة؟

تطرح الدراسة **الفرضيات** للإجابة عن تساؤلات الدراسة التي تخدم غاياتها القابلة للتأكيد أو النفي، وتتلخَّص في ما يأتي:

يفترض الباحثان أن الدين هو الملهم القوي المؤثر في الفكر المصري القديم، وتنظيم حياته الاجتماعية، وأن الإنسان بطبيعته شديد التدين مما يجعله ملتزما بالطاعة في العمل حول الآلهة، كما يفترض أيضا إن تنظيم المجتمع المصري دور في ارتقاء الحضارة المصرية واستقراره سياسيا، وبناءً عليه يُفترض أَنَّ للدين دوراً في الحياة الاجتماعية في الحضارة المصرية القديمة.

إن حدود الدراسة تتلخص في:

الإطار الزمني: يغطي الفترة المسماة بالعصر الطيني إلى العصر المنفي(الدولة القديمة) أي من خلال ما خلفته أسر الدولة المصرية القديمة في هذا الجانب، (من الأسرة الأولى إلى الأسرة السادسة 3200 – 2280 ق . م).

الإطار المكاني: يمتد المكان حيثما أرست الحضارة المصرية القديمة تراثها العقائدي الذي يمتد من بلاد النوبة جنوباً، فمصر العليا ومصر الوسطى ومصر السفلى حتى شمال الدلتا، وشرقاً من سيناء حتى الصحراء غرباً، وذلك ما تتوفر فيه من نصوص دينية وتصورات أسطورية في متون الأهرامات.

المنهج المتبع في الدراسة: هو المنهج التاريخي بما فيه من سرد متى ما تطلب ذلك، ثم استخدام الأداة التحليلية بغية الإجابة على التساؤلات واختبار الفرضية، وحل الإشكالية المطروحة، حيث يساعد هذا المنهج على تتبع الدين، وما له من نصوص أسطورية وتوظيفها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية المصرية القديمة.

الديانة المصرية:

الدين عبادة عقائدية يطلقها جميع البشرية في جميع أنحاء العالم، والقدماء كانوا يقومون بعبادة الإله بطقوس تعبدية وممارسات معينة للآلهة، تختلف من بلاد إلى أخرى، ويكون الإله في شكل فردي أو جماعي مع آلهة أخرى في المعبد، ولكن يرأسهم كاهن في المعبد يرشدهم وهم مختلفو الاختصاصات عن بعضهم[1]، حيث في القدم اعتبر القلب هو أساس ومصدر التفكير، والمسؤول الأول عن تفسير بعض الأحداث التي تدور حوله، وليس العقل، وتظهر العاطفة والروحانيات في محاولة الإجابة بمساعدة الوجود المجسم المادي من المتغيرات والأحداث التي تعاصرها، المرتبط بالجانب المادي واقتصاد البلد وحاجاتهم، وكل هذا مرتبط باستقرارهم، وبالتطور الديني[2].

(1) محمد الخطيب، ديانة مصر الفرعونية، ط2، دار علاء الدين، دمشق، 2007م، ص5.

(2) رشيد الناضوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا، ج3 (التطور التاريخي للفكر الديني)، دار النهضة العربية، بيروت ،1977م، ص67.

كما عُرف الدين بأنه يشمل في طياته محاولات الإنسان القديم التعبير وتفسير العالم الظاهر من حوله، والتعبير عن متغيراته وإعطائه صفة إلهية، وإن كانت هذه التعبيرات قد حملت شيئاً من الخيال والوهم، فذلك من جراء عدم إدراك الواقع المعاش وصعوبة فهمه، فهو كثيراً ما يشعره بالخوف تارة، والاطمئنان تارة أخرى[1]).وعُرف الدين أيضاً بأنه تعبير صادر من النفس الروحانية البشرية الراغبة بالإيمان الخالص، والمليئة بالروحانية نحو القوة الخفية، التي تسيطر على تقلبات الظواهر الطبيعية، والتي تشغل حيزاً كبيراً من الفكر المصري، وتقوم بطقوس عبادية خوفاً وحبًّا في التقرب الإلهي[2].

ويعرف الدين أنه فكرة صادرة من علاقة طردية ممزوجة بين طرفين متغيرين: القوة، والخوف، أي بين قوة الظواهر الطبيعية، والخوف المسيطر على الفكر الإنساني القديم البدائي المتخوف من القوة المسيطرة، وهذه المتغيرات تقف حاجزاً في الحصول على سبل حياته اليومية والأخروية[3] والدين هو مبدأ الإنسان القديم بالإيمان القوي بأن الآلهة الخفية المجردة هي التي تسير الظواهر الطبيعية بقوتها، والتي طالما كانت تتحكم في الطبيعة وتسير حياته، فعليه إرضاؤها لتجلب له الخير وتبعد عنه الشر[4].كما أن لفظة الديانة هي علاقة التواصل والترابط بإيمان وروحانية بالعبادة والطقوس الخالصة، وهي علاقة تخص الآلهة

(1) ج .هـ. برستيد، تاريخ مصر من أقدم العصور إلي الفتح الفارسي، ت: حسن كمال،ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص30.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998م، ص33.

(3) ج. هـ. برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ت: زكيسوسن، منشورات دار الكرنك، القاهرة،1961م، ص30.

(4) محمد الخطيب، مرجع سابق، ص5.

والبشر[1]،وتعتبر الديانة عند المصريين القدماء بأنها الإيمان والعقيدة بشكل متصل ومرتبط بتلبية الإله للحاجات الخاصة والضرورية للإنسان[2]، كما يعتبر الدين المعلم الأول لحياتهم اليومية والمفسر للأسرار الطبيعية والكون، وعلى هديه يديرون شؤونهم في شتى المجالات، الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية[3].

إن الدين المصري القديم يمثل علاقة المصري مع آلهته في جميع الطقوس العبادية من شعائر، ومناسك وتراتيل سحرية وطقوس جنائزية وعادات وتقاليد اجتماعية، كذلك يعتبر العامل الرئيس والأول، والعنصر الأول في سن القوانين، ووضع النظم السياسية الخاصة بالإقليم أو بالدولة، وكل ما يخص المصري القديم[4].

الديانة المصرية هي إنتاج فكري تأملي جماعي متفق عليه، ومتخصص من قبل الكهنة المتخصصين، ولم يكن يقتصر على العبادة وتقديس الآلهة، وإنما هو فكر شامل لجميع متطلبات الحياة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية[5].

إن الدين المصري القديم هو ناتج من تعبير الخوف من المجهول، والقوة الخفية التي تقطن في الطبيعة، ومنها خرجت فكرة تعبد الآلهة التي ترمز لهذه القوة

(1) محسن عطية، الفن والحياة الاجتماعية، دار المعارف،الإسكندرية،1997م،ص354.

(2) سليم حسن، موسوعة تاريخ مصر القديمة،ج1 (في عصر ما قبل التاريخ إلى نهاية العهد الإهناسي)، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001م، ص224.

(3) ج.هـ. برستيد، تطور الفكر والدين،ص35.

(4) مانفردلوكر، معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة، ت: صلاح الدين رمضان، م: ة محمود ولماهر، مكتبة مدبولي القاهرة، 2000م، ص10- 11.

(5) يارو سلاف تشرني، الديانة المصرية القديمة، ت: أحمد قدري، دار الشروق، القاهرة، 1996م، ص45-55.

التـي احتلـت مكانـة كبيـرة فـي حيـاتهم، وانفـردوا بهـا دون غيـرهم مـن الشـعوب الأخرى[1].

إن الديانـة هـي أصـل الحضـارة المصـرية القديمـة، فلولا تطـور الفكـر القديم تجاه تصورات الآلهة ومجسماتها في حياته ومماته لينعم بالخلود الدائم، ما ترك لنا هذه المقتنيات والتصورات الفكرية من أهرامات، ومعابد، وتماثيل، وغيرها عن حياته ومماته والمعالم الحضارية الباقية ليومنا هذا[2].

دور البيئة في الفكر الديني:

إن الإنسان القديم بصفة عامة أينما وجد وأينما كان، دائما كان يحاول التعايش مع الطبيعة وتقلباتها، ودائما في حالة تأمل وترقب لتفسير الظواهر الطبيعية والتفكير عن كيفية استرضائها والتأقلم معها، فإن كانت خيراً لدوامها، وإن كانت ضارة لتجنبها[3]، لأن حياته وظروفها تفوق قوته وقدرته، وهي تثير دهشته وتخوفه، وتتحكم في استقراره، وقوة من المظاهر الكونية، وهذه تعتبر أولى خطوات ومسببات نشأة الدين[4]، كما اعتبر المصري القديم الإله الحاجة التي تقويه وتعاونه وتقف معه على تغيرات الحياة القاسية، وليس مجرد عاطفة روحانية، ولذلك فإن

(1) إريكهورنونج، ديانة مصر الفرعونية الوحدانية والتعددية، ت: محمود ماهر طه، ومصطفى أبو الخير، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995م، ص145-146.

(2) عبد الحليم نور الدين، الديانة المصرية القديمة ،ج1(المعبودات)، ط2، دار الأقصى، القاهرة، 2010م، ص ـ ل.

(3) سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية للنشر ،القاهرة، 2000م، ص7.

(4) أحمد سعيد،(نشأة الديانة ما بين الترحال والاستقرار خلال العصور الحجرية في بعض بلاد الشرق الأدنى)، المؤتمر الخامس للآثار والثرات الحضاري في الوطن العربي والوحدة الحضارية للوطن العربي من خلال المكتشفات الأثرية، دمشق،2000م، ص120.

لدراسة الأفكار الدينية يجب دراسة البيئة المحيطة، والمعاش فيها، والأحداث الاجتماعية[1].

يرجع (ديورانتDiorant) نشأة الدين إلى أصول ترجع إلى طبيعة الإنسان مثل (الخوف، والأحلام، والدهشة، والنفس، والروحانية)، فمثلا الخوف الذي يحيط بالإنسان القديم جراء ما يتعرض له في بيئته القديمة وتقلباتها، والتي ينسبها إلى مجهول، كذلك الخوف من افتقاد شخص قريب جراء الموت، والأحلام التي تظهر في منامه كابوساً ما، ويستيقظ فَزِعاً، ويكون في حالة خوف، أما الدهشة: وهي تكون عند مصادفة موقف لا يمكن تفسيره، النفس: وهي التي تصاحب كل كائن حي وتفارقه عند الموت. والروحانية أو الروح: هي تنسب لكل الأشياء الحية في حياته فهي تصاحبه حتى في العالم الآخر[2]

لكن (برستيدJ.H.Brasthed) يذهب إلى أن أصل الدين في مصر القديمة جاء من عنصرين كُلٌّ منهما يكمل الآخر، ويشكلان علاقة متوازية وهما: البيئة المصرية القديمة، والفكر المصري القديم، فالأول: بتغيراته وتقلباته وإيحاءاته يقوم بفتح أبواب للمعرفة أما العنصر الثاني: الذي يبحث عن المعرفة والإدراك يحاول التعايش مع الطبيعة، كذلك توجه الفكر مع كل متغير مناخي إلى الأفق لتوحي له بمعتقدات خاصة[3].

مما يدل على عبادة الإله الواحد غير مرئي، ومبهم ولكنه هو خالق السماء والأرض وكل شيء موجود على الأرض، وخالق الإنسان، وهو المسيطر، والمنفذ

(1) رشيد الناضوري، المرجع السابق، ص12.

(2) ول. ديورانت، قصة الحضارة، مج1،ج1(نشأة الحضارة في الشرق)، ت: زكي نجيب محمود، مكتبة لجنة التأليف، بيروت، 1965م، ص99ـ 100.

(3)ج.هـ.برستيد، تطور الفكر والدين في مصر الفرعونية، ص31.

عما يدور، ولما يريد في الكون[1]. ولكن ظهر التفكير الأول البدائي للدين بشكل مجرد وغير واضح، وبشكل معنوي، وكان ذلك من خلال تباين وتغيرات في البيئة، فأخذ الفكر المصري ينسب المعتقدات الروحانية بالأشياء المادية والنباتية والحيوانية التي تسعده أو تخيفه، وترميزها لقوة الطبيعة المجهولة[2]،واستطاع المصري القديم من التعايش مع واقع بيئته، وذلك بأن يخلق آلهة من مظاهر ومعالم بيئته، كما إن الاعتقاد بوجود أرواح تسكن مظاهر الطبيعة أتاح له الربط بين الأرواح والقوة الخفية، وذلك ليكون قريباً منها، وفي ذات الوقت يربط بين الأشكال الملموسة، والمحسوسة، ويستوعبها الفكر والعقل والقلب[3].

ظهرت الديانة المصرية القديمة في نشأتها على مكونين أساسيين: وهما المكون الأول: العقائدي الخاص بالآلهة وقوتها الخفية المسيطرة على حياة المصري القديم البدائي، والمكون الثاني: هو الأساطير المصورة، أو التي يسردها الكهنة الخاصين بخدمة الآلهة في محاولة تغيير ظاهرة طبيعية غامضة، أو لتمجيد الآلهة ونشر عبادتها[4]، فنجد أولى معالم العبادة والتقديس في فترة مبكرة وقديمة على جدران الكهوف في شكل تصورات ورسومات ترمز لعبادات إلهية، و كذلك رسوم في شكل تصورات على الأدوات والأواني الحجرية، وعلى أعمدة صلايات مادية[5]، ولعل هذه المرحلة تسبق مرحلة العصر التاريخي، أي قبل نزول المصري للعيش

(1) واليس بدج، الديانة الفرعونية، ت:نهاد الخياطة، دار علاء الدين، دمشق،2000م،ص13.

(2) ياروسلاف تشرني، المرجع السابق ،،ص7.

(3)ج.هـ.برستيد، تطور الفكر والدين في مصر الفرعونية ، ص35.

(4) محمد الخطيب، المرجع السابق، ص8.

(5) أحمد سعيد، المرجع السابق، ص111.

قرب الوادي، وعرفت هذه المرحلة الأولى البدائية بالطوطمية[1]، تعتبر هذه المرحلة هي المبكرة في ديانة المصريين، لأن فيها كان الإنسان يعتقد أنه والحيوانات والنباتات يجمعهم مصير واحد من الخوف، والفزع من المجهول، لذلك كانوا يرمزون لمعبوداتهم بأشياء مادية من الخشب والأحجار، مثل حجر نن الخاص بعبادة الشمس، وعمود جد الخاص بعبادة الإله أوزريس، وغيرها من الصلايات والمسلات التي تحمل رسومات وتصورات خاصة بالآلهة[2]، حيث كانت أبرز المعالم الكونية ذات تأثير قوى على فكرهم، لأنهم وجدوا فيها القوة الخفية المجهولة، والمسيطرة على حياتهم، مثل الأرض والسماء والشمس، ثم جعلوا من الحيوانات والنباتات والطيور والزواحف رموزاَ وتصورات أسطورية لتكون ذات معنى لعبادتهم[3].

والحياة اليومية وتطورها كان لها دور كبير في نشأة الفكر الديني ،حيث نجد تحول المصري القديم من مرحلة الصيد والترحال، إلى مرحلة الاستقرار[4]، وممارسة الرعي والزراعة، الذي حدث في العصر الحجري الحديث، أدى ذلك إلى ازدياد في تطور فكرهم واتساع مفهومهم نحو البيئة، التي أوحت إليهم وأكسبتهم عقيدة الحياة بعد الموت[5].

ظهرت مراحل التطور الديني في مقابر عصور ما قبل التاريخ، لأن إيحاء البيئة بعقائد دينية، مثل الحياة بعد الموت، جعلت المصري القديم يضع أدوات

(1) محمد الخطيب، المرجع السابق ، ص6.

(2) ياروسلاف تشرني، المرجع السابق، ص25.

(3) سليم حسن، ج 1 المرجع السابق، ص228.

(4) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت:إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت،1993م، ص43.

(5) أحمد أمين سليم، سوزان عباس عبد اللطيف، دراسة في الفكر الديني في مصر الفرعونية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2009م، ص79.

وأوانٍ، وبعض مقتنياته، وصلايات، وأعمدة تحمل رسومات وتصورات إلهية في أشكال حيوانية ونباتية في مقابرهم، وذلك من أواخر العصر الحجري الحديث، أي في حضارة نقادة الثانية (3600–3400 ق.م) حتى نهاية الدولة المصرية القديمة، حوالي (2150 ق.م) مما يجعل التطور الفكري الديني ملحوظاً وبارزاً[1]،وصورت هذه العقيدة وغيرها

ونسجت تصوراتها الأسطورية على حسب العقائد الدينية، وخاصة فيما يتعلق بالآلهة الكونية، على جدران المقابر حسب أساطيرها، وبذلك كانت لها تصورات ورموز مختلفة، على حسب عقائدهم الخاصة التي سعت الأساطير في ترسيخها عبر الأجيال[2].ظهور عقيدة الحياة بعد الموت عند المصريين القدماء هي بمثابة الحياة على العالم العلوي في الواقع؛ لأن الأولى مرتبطة بالثانية، وبما أن السلطة المطلقة عند الآلهة والملك، فإنها تلاحقهم أينما وُجدوا في الحياة أو بعد الموت، لذلك نجد مقابرهم مليئة بالأدوات، والتماثيل، والأواني، التي يستعملونها في الحياة وسوف يحتاجونها بعد الموت[3]،ولقد أثرت البيئة على تفكيرهم الديني، فكما أوحت لهم البيئة الصحراوية ذات المناخ الحار والجاف المحافظ على جثث الموت، وكذلك حركة فيضان نهر النيل وانحساره وجفافه فترة، رسخت فكرة الحياة بعد الموت عقيدة دينية أساسية في حياتهم[4]،ورسخت هذه العقيدة بأسطورة أوزريس الذي مات، ثم حَيِيَ من جديد، ثم قرر الرجوع إلي العالم السفلي، ونصب فيه ملكاً للموتى[5].

(1) ياروسلاف تشرني، المرجع السابق ، ص10، 11.

(2) عبد الحليم نور الدين، ج 1 المعبودات، ص186،12.

(3) جون ولسون، الحضارة المصرية القديمة، ت:أحمد فخري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د – ت)، ص126.

(4) محمد الخطيب، المرجع السابق، ص6.

(5) ج.هـ. برستيد، تطور الفكر الديني، ص52 ، 53.

كما تميزت الديانة المصرية بتعدد وتنوع الآلهة، مع اختلاف أشكالها ورموزها، وهذا راجع لتأثير البيئة، فكل ما يثير فكرهم ويفوق قدرتهم يطلق عليه صفة الألوهية، بذلك تعددت الآلهة واختلفت تصوراتهم و أساطيرهم[1]، وهذا وقد صنفت هذه الآلهة إلي نوعين هما:

-**آلهة الإقليم أو المدن الرئيسة:** وهي غالباً يطلق عليها الآلهة الرسمية الكونية، وهي غالباً ما تصور على هيئة آدمية، وتحمل رموزاً الحيوانات والنباتات[2].

- **آلهة محلية:** وهي آلهة المقاطعات، أو القرى الصغيرة، وتكون تابعة إقليمها الرئيس، وتتبع الإله الرئيس للإقليم، وتكون إما ابن أو زوجة الإله الرئيس، وتحتفظ بعبادتها ورموزها العبادية الخاصة بها[3]، وهى تصور غالباً على هيئة حيوانات، أو نباتات، أو جسم آدمي برأس حيوان، أو العكس[4].

لا يمكن تحديد أصل الفكر الديني عند المصريين القدماء بشكل محدد، ولكن يمكن الاستنتاج بأن أصول فكرة الديانة عندهم مبنية على ثلاثة محاور مرتكزة عليها، وهي: البيئة، والعقيدة، والأساطير، وهذا يكمن في دور رجال الدين وهم الكهنة.

مفهوم الأسطورة:

(1) جورجبوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ت : أمين سلامة، م : سيد توفيق، مكتبة الأسرة 1992، ص32 ،33.

(2)مانفرد لوكر، المرجع السابق، ص224.

(3) سليم حسن، المرجع السابق،ص214.

(4) مانفرد لوكر، المرجع السابق ،ص226.

لقد اهتم بعض الباحثين بدراسة المعنى والمفهوم للأسطورة في الدين، حيث ارتبطت كلمة الأساطير في القرآن الكريم بالأولين، وذلك دليل على أنها مرتبطة بالقدماء الأوائل، ونجد أن تسع آيات قرآنية نذكر منها قوله – تعالى–: ﴿...إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ...﴾،[1] لقد وردت على لسان الكافرين لشركهم بوحدانية الله ورسوله الكريم، فمثلا في سورة الأنعام جاءت تنادي بالتوحيد عبر دلائل مشهودة في الواقع يرونها ويسمعونها، إلا أن الكافرين أغلقوا جميع حواسهم ضد معرفة الإلهية الواقعة أمامهم بطغيانهم؛ فقالوا بأن الذي جاء به رسولنا الكريم صَلى الله عليه وسلمَ ما هو إلا أساطير الأولين[2]. كما أن أداة الاستثناء (إلا) هو استثناء مفرغ يفيد القصر، بمعنى نفي كل الصفات عدا الصفة التي بعد أداة الاستثناء، وإنْ – هنا– أداة نفي بمعنى: (ما)، أي ما هذا إلا أساطير الأولين، وبهذا تنفي صحة وحقيقة القول أو الحديث، وتدل على أنه باطل وعلى عدم صدقه، وقوله – تعالى –: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾[3]، وهي تعني أنَّ الأساطير أحاديث باطلة خارقة من وحي الخيال، متداولة من جيل إلى جيل، متوارثة؛ إلا أنها تحمل تفسيراً لبعض الحقائق بطريقة خاصة[4]. عرفت الموسوعة العربية الميسرة هذا المصطلح بأنه "حكاية تنتقل بواسطة الرواية حول الأحداث الخارقة والآلهة، وتختلف عن الملاحم،

(1) سورة الأنعام الآية (26)، سورة الأنفال الآية (31)، سورة المؤمنون الآية (84)، سورة النمل الآية (70)، القرآن الكريم، مصحف الجماهيرية برواية الإمام قالون، ط8، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس،2005م.

(2) (د . م)،المؤرخين المسلمين، منشورات شبكة الانترنت، 2015 م، د. ص.

(3) سورة الفرقان، الآية (5).

(4) عبد الحليم نور الدين، الديانة المصرية القديمة، ج3 (الفكر الديني)، ط1، دار الأقصى، القاهرة، 2009م، ص6.

وتشـرح الأسـطورة بمنطـق العقـل البـدائي ظـواهر الكـون والطبيعـة والعـادات الاجتماعية"[1].

وإن الأصل اليوناني " (Mythos) وهي تعني الكلام الروائي الشعري"[2]، بينما يرجح أحمد كمال زكي أن هناك عاملاً مشتركاً يربط الكلمتين بالمعنى الخرافي والكلام المنطوق الوهمي وهو كلمة (Mouth) التي تعني الفم، هذا الارتباط زاد اتساع مفهوم الخطأ لمعنى الأسطورة[3]. كما عرفت الأسطورة عند المصريين خاصة والشعوب الأخرى عامة بأنها عبارة عن روايات دينية شعرية خيالية تأملية عن الآلهة والطبيعة الكونية، وهي في أغلبها موروثة من الأجداد[4].

إن الأسطورة هي (الميثولوجيا Mythology) تعني دراسة أساطير القدماء، وهو يهتم ببحث ودراسة الأسطورة في شكلها الديني، وفي مضمونها الإنساني والتاريخي في كيان متجانس لحضارة ما[5]. وذلك على حد قول (إرنستكاسيرو ERNEST GASSIER)، بأنها "علم أشكال التصور الديني"[6]. وبذلك فالأسطورة تعتبر من أروع وأبدع منجزات الفكر الإنساني القديم التي لم يتخللها الفحص أو التحليل العلمي أو يغيرها، وهي تفكير فلسفي أساسه قائم على

(1) محمد شفيق غربال، موسوعة العربية الميسرة، دار القلم، القاهرة، ومؤسسة فرانكين، 1965م، ص148.

(2) مراد وهبة، المرجع السابق، ص62.

(3) أحمد كمال زكي، الأساطير، دار العودة، بيروت، 1979م، ص56، 57.

(4) أحمد كمال زكي، المرجع السابق، ص78.

(5) عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى القديم، مصر والعراق، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 2004م، ص 20.

(6) إرنستكاسيرو، الدولة والأسطورة السياسية، ت: أحمد فخري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1957م، ص19.

تأملات الأحداث الطبيعية الحقيقية من مظاهر كونية ظاهرة وغيبية عميقة[1]، فاعتبرت الأسطورة من أوائل التعبيرات عن تطور الفكر البدائي المبدع التي نشأت منها وتطورت العلوم الحديثة[2].

فنشأت الأساطير في مصر القديمة من انعكاس إيحاءات البيئة الطبيعية لأرض وادي النيل، والتي كان لها دور كبير في توجيه وتكوين الفكر الأسطوري للإنسان البدائي، الذي يستند ويرتكز على قاعدة تعدد الآلهة وتنوع المعتقدات الأخلاقية والدينية، التي ارتبطت ارتباطاً موثقاً بثلاث أسس: هي الروحانية، والتحريم والتدين في الحياة، وبذلك انعكست على أعمالهم الدنيوية[3].

قام المصريون القدماء بنسج الأساطير حول الآلهة وأعمالهم وبطولاتهم ونشأتهم، وعن الطبيعة وظواهرها وتغيراتها في تصورات ورموز أسطورية، خاصة لعقيدة الشمس[4]، وعقيدة أوزريسحيث يعتبران من العقائد التي أجرت تحوُّلاً في حياة المصريين القدامى، فالأول قوة و الثاني فهو الذي حثهم على حب الخير والزراعة والصناعة، وسن لهم القوانين لتنظيم حياتهم الاجتماعية دون رفع السلاح، وذلك لكسب رضا الآلهة و بالإقناع، فحولهم من شعب بدائي معتمد على الصيد، إلى شعب مدني يقوم على الزراعة[5]، فظهرت أساطير مختلفة ومتنوعة بتنوع الآلهة

(1) صموئيل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، ت: عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ص7.

(2) فراسسواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، بيروت، 1980م، ص9.

(3) توماس تايلور، دراسات في تاريخ البشرية القديمة، ت: أحمد خاكي، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1979م، ص35.

(4) المرجع نفسه، ص36.

(5) بلوتاخورس، أوزريس وإيزيس، ت: محمد صبحي بكري، منشورات دار القلم، القاهرة، 1958م، ص31.

بشكل عام، والشعب المصري بشكل خاص، حيت كل أسطورة تحاك وتسطر وتصور على جدرانها المعابد والمقابر لتكون خالدة عند المصريين من جيل إلى جيل، ومن أهم هذه الأساطير هي:

أساطير نشأة الكون

أسطورة صراع الخير والشر

أسطورة هلاك البشرية

أسطورة الولادة الإلهية

أسطورة الرحلة اليومية للشمس

أسطورة الرحلة الأبدية

أساطير السحر(الاسم الخفي)

دور الكهنة:

ظهر دور الكهنة في تمجيد الآلهة، وذلك باتخاذ الأساطير التي تعتبر وسيلة فهم شعبية لتمجيد عمل الآلهة، ولأهميتها عملوا على تسجيلها منقوشة ومصورة على جدران المعابد كنصوص مقدسة كمذهبين: مذهب أوزيري، ومذهب شمسي[1]، ومن أهم أعمال الكهنة في العصر العتيق التي وجدت مدونة في بطاقات عاجية صغيرة فيها أسطورة نسب عملية خلق الكون إلى الإله الخاص بمدينتهم[2]،و أراد الكهنة من هذه الأساطير تعزيز وتمجيد إلههم ودفعه إلى الصدارة من بين الآلهة[3]، ومكانة مدينتهم سياسياً ودينياً[1]، كما عزز الكهنة مكانة أوزريس

(1) ادلوف ارمان، ديانة مصر القديمة، المرجع السابق، ص102.

(2) سيريل ألدريد، الحضارة المصرية القديمة من عصر ما قبل التاريخ حتى نهاية الدولة القديمة، ت : مختار السويفي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1992م، ص115، 116.

(3) ادلوف ارمان، المرجع السابق، ص103.

و رع بالأساطير والتصورات والرموز؛ حيث بدأت تظهر بوادر اتجاه المذهب الشمسي للمعبود الإله رع الذي أخذ ينتشر في الكثير من العقائد والمعتقدات الدينية حتى دخل في أسماء ملوكهم[2]،حيث ظهر اسم الإله رع في أحد أسماء ملوك الأسرة الثانية وهو الملك نب رع، على الرغم أنها لم تنتشر عبادته رسمياً آنذاك[3]. ولكن في زمن الأسرة الرابعة ظهر نفوذ الكهنة في نشر الأساطير لتمجيد الإله رع، وظهرت أسطورة تنادي بالميلاد الإلهي من صلب رع، وكان لها صدى عند الملوك لي اتخاذ صفة الألوهية أصبحت أسماء الملوك مقترنة بالإله رع[4]، بذلك كبر شأن الكهنة وكانوا من الطبقات الاجتماعية الأولى، ولهم امتيازات خاصة[5].

كما نجد تأثير الفكر الأسطوري في تغير مظهر المقابر، فاعتبر الشكل الهرمي للمقابر الذي ظهر مع بداية الأسرة الثالثة في زمن عبادة الإله أوزريس من معالم بروز عبادة الإله رع في الدولة القديمة، كان صاحب هذه الفكرة هو كبير الكهنة إيمحوتب الذي اعتبر صانع عمارة الحجر[6]، هذا البناء الهرمي نتج من تعاليم المذهب الشمسي التي تعلمها إيمحوتب، والتي بها تتم الرحلة الأبدية للموتى

(1) مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2004م، ص23.

(2) محمد جمال الدين مختار، سيد أحمد علي الناصري ، تاريخ مصر والشرق الأدنى القديم، (د.ن)، القاهرة،1996م، ص89.

(3) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم(مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1970م،ص175.

(4) عبد العزيز صالح، المرجع نفسه،ص175، 176.

(5) هيرودوت، الكتاب الثاني من وتاريخ وصف مصر، ت:محمد المبروك الدويب، منشورات جامعة قاريونس،بنغازي،2006م،ف168،164؛ص90، 91.

(6) أحمد بدوي، المرجع السابق،ص37.

بسلام وصولاً لعالم الخلود مع الأموات، ولعل هذا ما عمل عليه الملوك، حتى يصلوا مع الآلهة في رحلة الخلد الأبدي، واعتبر هذا الشكل الهرمي رمزاً لعبادة الشمس[1]، على الرغم من عدم ذكر عبادة الإله رع بشكل رسمي[2]،فخرجت الأساطير جنباً إلى جنب مع الفكر الديني، مكونة المعرفة الأولى للفكر في التعبير عن العقيدة الإلهية وطقوسها، وهذا يحافظ على استمرارها عبر الأجيال[3].

انتشرت الأساطير في جميع ربوع مصر حاملة معاني دينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية، وكانت بمثابة دليل مرشد لحياة المصريين القدماء[4].

أصل السكان:

اختلفت الآراء حول الأصل الحقيقي للمصريين الأوائل، وكما جاء في القرآن الكريم قوله –تعالى– :﴿**اهْبِطُواْ مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُم**﴾[5]،أي أن أرض مصر تتوفر فيها الخيرات المتنوعة، ويطيب فيها العيش، مع الإشارة إلى أن العهد القديم يرجع المصريين إلى نسل حام بن نوح، وذلك أن أبناء حام هم: "كوش، و مصرائيم وقوط، وكنعان... ومصرائيم ولد: لوديم وعناميم ولهابيم ونفتوحيم وفتروسيم وكسلوحيم. الذين خرج منهم فلشتيم وكفتوريم،... هؤلاء بنو حام، حسب قبائلهم كألسنتهم بأراضيهم وأممهم "[6] . و يذكر المسعودي أنهم من أصل حامي " إن أول

(1) سليم حسن، موسوعة مصر القديمة ،ج 1،ص76.

(2) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم ،ص314.

(3) وليام هاولز، ما وراء التاريخ، ت:أحمد أبوزيد، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، بيروت،2011م، ص330.

(4) ج.هـ. برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، المرجع السابق،ص37.

(5) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية(50).

(6) العهد القديم، سفر التكوين، منشورات دار الكتاب المقدس، ط6، القاهرة،2009م،ف20،14،13،6، ص 11،10 .

من نزل على هذه الأرض مصر بن بصير بن حام بن نوح، ومر في أنساب ولد نوح الثلاثة وأولادهم، وتفرقهم في الأرض"[1]، اختلف سكان مصر العليا في الدلتا، عن سكان مصر السفلى وهم أهل الصعيد في تنوع الأفكار وتباين الشعور، واختلاف اللهجات وسمات البدانة، حتى إن سكان مصر العليا لا يفهمون كلام سكان مصر السفلى[2].

كما تدل نتائج الدراسات الحديثة على أن ما حدث من تغير مناخي في عصر البلوستوسين، وانحسار الجليد وتحول المناطق الخضراء اليانعة إلى صحراء قاحلة ، أدى إلى نزوح السكان من مناطقهم باحثين عن الماء والكلأ في شكل جماعات تبحث عن الاستقرار بقرب موارد العيش، ومراكز المياه والتي من بينها ضفاف نهر النيل[3].

ظهر التميز في السكان على حسب مناطق سكانها، فسميت الأراضي النهرية الخصبة بالأراضي المنخفضة، والأراضي الصحراوية والجبلية باسم الأراضي العالية، وذلك نسبة لاعتقادهم بأن الأخيرة هي موطن ومسكن الأجانب والأعداء من غير جنسهم ومنطقة الحيوانات المفترسة[4]. ويذكر (سترابونStrabon) في هذا السياق أن المناطق المسكونة هي " محيط الجزيرة بكاملها... يدعونها هي والمنطقة المقابلة للنهر في الدلتا الأرض أو جلبهم

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،ج1،ط5،دار الأندلس،بيروت،1983م، ص388.

(2) ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، المرجع السابق، ص3.

(3) هـ. فور، الإطار الزمني للمراحل المطيرة والجمودية بأفريقيا، (تاريخ أفريقيا العام) ،مج2، جين افريك، اليونسكو /باريس، 1983م، ص388.

(4) ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر منذ اقدم العصور، ص6.

المنخفضة السفلى... أما الأرض التي وراء الجبال، فهي تكون غير مسكونة"[1].وعليه فقد دخلت إلى الأراضي المصرية أجناس مختلفة من المهاجرين؛ من جميع الجهات المجاورة، و تجانس هؤلاء مع بعضهم على طول ضفاف نهر النيل الذي سهل الاتصال فيما بينهم، فكان منهم الخليط السكاني في مصر منذ فترة العصر الحجري الحديث[2].

وقد أكدت نتائج الاكتشافات الآثارية التي أجريت في تلال الصحراء والمرتفعات المطلة ومعطياتها المكونة من أدوات العصر الحجري القديم، أن السكان لا يختلفون كثيراً في آثارهم عن سكان أفريقيا[3]،كما أن انقسام مصر إلى قسمين: شمالي وجنوبي، أي الدلتا والصعيد، وتدفق الهجرات، لم يشكلوا أي اختلاف مع السكان الموجودين، أو على الملامح الأصلية للمصري القديم، التي صوروها على جدران أو على الآلهة، لتوضح منظر التكوين البدني وبشرة قدماء المصريين[4].

على الرغم من كثرة الدراسات والأبحاث الأنثربولوجية التي تعطي نتائج مختلفة متباينة، فتسبب لعدم معرفة الملامح الأصلية للمصري القديم[5]، لأن تجانس ثقافات الشعوب وتمازجها على ضفاف وادي النيل، لكونها منطقة استراتيجية[6].

---

(1) سترابون، وصف ليبيا ومصر، الكتاب السابع عشر، ت: اليونانية محمد المبروك الدويب، منشورات جامعة قاريونس في بنغازي2002م، ف 4، ص24، 25

(2) جانفيركوتير، مصر القديمة، ت:ماهر جويحاني، دار الفكر للدراسات، القاهرة، 1983م، ص43.

(3) ت.ج.هـ.جيمز، كنوز الفراعنة، ت: أحمد زهير أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة،1995م، ص30.

(4) جورجبوزنر وآخرون، المرجع السابق،ص6.

(5) جانفيركوتير، المرجع السابق، ص32.

(6) هـ.فور، المرجع السابق، ص 388 ؛ جان فيركوتير، المرجع السابق، ص 34 .

إن اختلاط سكان مصر الأصليين مع المهاجرين، لم يقف عائقاً أمام بناء الحضارة، بل زاد الاندماج الثقافي في بناء فكر تكوين المجتمع مستقر و ومتطور وحضاري.

تكوين المجتمع:

التكوين الاجتماعي والتجمع السكاني سمة كل الشعوب، وأينما وجدت المجتمعات الأكثر تنظيماً وجدت الحياة[1]، كانت الحياة الاجتماعية في مصر القديمة بدائية تقليدية قبلية، حيت أجبرتها الظروف الطبيعية للبيئة على التعاون، لتحصيل قوت يومهم، فكانت أعمالهم ترغمهم على التكوين الأسري، والتشكيل في جماعات، لتلبية حاجاتها ومتطلباتها[2].

وتعتبر **الأسرة** من أهم عناصر النظام والربط، والتواصل الاجتماعي، التي حافظ المصريون القدماء عليها، وذلك بالسَّمَاحِ لتعدد الزوجات، ولكن الحق الشرعي والرسمي لا يكون إلا لزوجة واحدة، وأطفالها يعتبرون هم الورثة الشرعيون، كما حرص المصريون على حسن التعامل مع الزوجة، وكان هذا يتربى عليه أولادهم وأطفالهم منذ النشأة الأولى، وكان يسمح بزواج الأخ من الأخت بشكل رسمي[3].

نجد هذا في النصوص الأسطورية حيث أساطير نشأة الخلق قائم على الأسرة، وتصوروا إلهة السماء نوت على أنها امرأة، وإله الأرض جب، وقد أنجبا أول جيل بشري هم أوزريس، و إيزيس، ونفتيس، وست، وحورس، تزوج أوزريس من أخته ايزيس وإنجابحورس[4].

(1) وليامهاولز، المرجع السابق، ص 322.

(2) سليم حسن، المرجع السابق ج 1 ، ص114.

(3) ثروتعكاشة، الفن المصري القديم،ج1، (د.ن)، 1970م ، ص 112.

(4) بلوتاخورس، المرجع السابق، ص 13.

وكانت **الأم** هي ربة البيت، وهي التي تحتل المرتبة الأولى في الأسرة، لأنها المسئولة عن كل كبيرة وصغيرة فيه، وتقاسم زوجها في كل شيء، وتشاركه العمل في الحرف والمهن البدائية، وتشارك زوجها في القبر، وفي النصوص الجنائزية، ويسجل اسمها مع اسم ابنها عند موته فيقال: " فلان ابن فلانة ولدته ربة الدار فلانة"[1]، وهذه المكانة نجدها في الكثير من النصوص والتعليم الدينية التي تعطي للزوجة والأم هذه المكانة، كما يستدل من الرسومات الظاهرة في القبور على ملامح الحياة الأسرية لكل ميت، خاصة حسن التعامل بين الزوجين والأبناء، كما كانت الأسرة تهتم بالحشمة والوقار، وتسعى إلى إلزام الفضيلة والقيم الأخلاقية بين أولادهما[2].

اهتمام المصريين القدماء بالأسرة وجعل الأم هي الآمرة والناهية، في الأسرة، وهذا له جذور أسطورية، ولعل هذا الاهتمام الشديد بدور الأم والأسرة هو ما سطر في الأسرة الأوزيرية في دور إيزيس المخلصة لزوجها أوزريس وحزنها وبكائها عليه، كذلك حرصها على ابنها حورس في صراعه مع عمه سعت في تربيته ودعمه، حتى يتحصل على حقه[3].

وكان يستوجب على الأبناء الالتزام بحسن معاملة والديهم، لذا فقد جاء في إحدى المقابر النص التالي: "كنت محبوباً لدى والدي ووالدتي وإخوتي وأخواتي"، وكان الابن الأكبر يدفن والديه عند موتهما ويبني لهما قبراً[4]، ويقوم بالطقوس الجنائزية مع أقربائه وأصدقائه وتوزيع الأطعمة المختلفة على قبرهما[5]، فقد جاء

(1) أحمد بدوي، المرجع السابق، ص194، 195.

(2) جورج بوزنر وآخرون، المرجع السابق، ص17.

عبد الحليم نور الدين، المعبودات ،ج1،، ص128.

(4) ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر ،ص56.

(5) جورج بوزنر وآخرون، المرجع السابق، ص17.

في إحدى نصوص القبور وصية تنص على إطعام الناس أثناء الطقوس الجنائزية، وجاء فيها توزيع "عشرة أنواع من اللحم، وخمسة أشكال من الطيور، وستة عشر صنفاً من الخبز، والكعك، وستة أنواع من النبيذ، وأربعة أشكال من العجة، وأحد عشر صنفاً من الفواكه، علاوة على أنواع الحلوى العديدة وغير ذلك"[1].لعل هذه تعتبر من عادات وتقاليد المجتمع المصري القديم.

إن الأسرة لها دور بارز في حياة المصريين منذ القدم، وانطبع ذلك في فكرهم ومسار حياتهم، فنجد الكون نشأ من العدم إلى الوجود، وتكونت آسرةٌ مثل أسطورة خلق التاسوع الإلهي، فوجد المصريون في الأسرة الحياة الاجتماعية المنظمة، والمستقرة سياسياً، و اقتصادياً، ودينياً، والتي كانت بدايةً لرسم صياغة فكرية باتجاه الحضارة[2].

ظهرت طبقات المجتمع المصري القديم مع تطور الحضارة المصرية إبان عصر الأسرات وقيام الدولة بطبقات اجتماعية متفاوتة كالتالي:

- الطبقة العليا:

يعتبر الملك السلطة العليا في الدولة، وترجع إليه جميع الأمور الإدارية فيها، كما أنه ابن الإله الخالق ونائبه، ووريثه على الأرض[3]. لكنه كان كثير التواصل مع رعيته، فكان يتزوج من بنات أمراء المقاطعات والأقاليم مثل: مينا ملك الأسرة الأولى الذي تزوج من إحدى فتيات البيت الحاكم في الدلتا والملك الرابع في الأسرة الأولى (دن) الذي تزوج من الدلتا[4]. وكان بعض الملوك يحسن معاملة

(1) ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر، ص58.

(2) سليم حسن، المرجع السابق، ص36.

(3)شحاتة محمد إسماعيل، تاريخ مصر الفرعونية،(د – ت)، القاهرة،1983م، ص115.

(4) عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى (مصر والعراق)، ص116.

رعيته والموظفين والأمراء وأصدقاء المقربين الذين يقضي معهم وقتاً طويلاً، ويكون معهم متبسطاً ويفع الألقاب بينهم، ويهتم بإظهار الشخصية الحازمة في علاقته الرسمية[1].

والكهنة كانوا يعملون في البلاط الملكي، ومن بينهم وزراء وكبار الموظفين، وكبار الكهان يعتبرون من حاشية الملك، فهم متعلمون، ويرتقون في الوظائف حتى يصلوا إلى مستشارين، ووزراء، وتصرف لهم الأموال من الخزانة العامة، وتشيد لهم المقابر الضخمة، وتقطع لهم الأراضي[2]،كما اتخذوا ألقاب الشرف و سجلت أسماؤهم ضمن القوائم المرافقة بأسماء الموتى في الكتابات الجنائزية، ودونت كل مهامهم الوظيفية فمثلاً: لقب (كاتم أسرار الملك لشؤون مصر السلفي)، و لقب (إيمحوتب العظيم) الذي تحول إلى لقب الشرف في الأسرة الخامسة، وهناك ألقاب تتعلق بشؤون بيت الملك مثل رئيس الحلاقين، ورئيس الخدم على الغسيل والطبخ، ولقب الأمين الخاص، القائم على الخدمة الخصوصية للملك، ولقب كبير الأطباء، ولقب مدير ممتلكات المعابد الجنائزية، وغيرهم من الرؤساء، والمديرين لشؤون الإدارة المركزية[3].

هذه الطبقة تمتعت بالغنى والأموال الكثيرة، وذلك واضح من مساكنهم الفاخرة والكبيرة، والممتلئة بالأثاث الفاخر، وصار لهم خدم يخدمونهم في منازلهم، وملابسهم كانت فاخرة وهي تتكون من ثوب أبيض قصير إلى الركبتين، والتي

(1) ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر من أقدم العصور حتى الفتح الفارسي، ص50.

(2) والتر. ب. أمري، مصر في العصر العتيق (الأسرتين الأولى والثانية) ت : راشد محمود نوير ، محمد علي كمال الدين ، دار نهضة مصر ، القاهرة 1967، ص102، 103.

(3) شحاتة محمد اسماعيل، المرجع السابق، ص118.

تميزهم كثيراً عن الفقراء، والبعض كان يرتدي حلياً من أساور وقلائد[1].أخدت هذه الطبقة المكانة الدينية المتميزة حسب العقائد المتداولة، وذلك لارتباط هذه الطبقة بالملوك المؤلهين، والكهان باعتبارهم رجال الآلهة.

- الطبقة الوسطى:

تتكون الطبقة الوسطى من صغار الموظفين في الدولة وكهنة الجنائز وأصحاب الصناعات المختلفة، ويتقاضون مرتباتهم من الخزانة العامة للدولة، وهم الركيزة التي تعتمد عليها الطبقة العليا من حاشية الملك وكبار الأشراف والموظفين في جميع أعمالهم الإدارية[2]، أما كهنة الجنائز فهم يتمتعون بمنحهم قطعة أرض صغيرة، وكان هناك نظام يسمى (مجموعة ذات عشرة أعضاء)، وكان لكل مجموعة رئيس يسمى (رئيس العشيرة في الجنوب)، ومهمتهم إعطاء ضمان قانوني لأصحاب المهن البسيطة من زراع المعابد والحانوتيين والعبيد والصيادين[3].

- الطبقة الدنيا:

تتشكل الطبقة الدنيا من الفقراء من الفلاحين والصناع الذين يكدحون من أجل الحصول على قوت يومهم، ويعملون أجراء تحت رؤسائهم، فكان منهم من يعمل فلاحاً في أوقات الزرع، وفي الأيام الأخرى يبعثون إلى محاجر في غرب الدلتا لجلب المعادن والأحجار المختلفة لغرض بناء القصور والمعابد والقبور والأهرامات وغيرها من الأبنية المعمارية[4]، وكانوا يعيشون في حالة تقشف

(1) ج.هـ. برستيد، تاريخ مصر، ص58، 59.

(2) والتر. ب. إمري، المرجع السابق،ص103.

(3) شحاتة محمد إسماعيل، المرجع السابق،ص119.

(4) والتر.ب. امري، المرجع السابق،ص104.

ويعملون طول النهار ويتركون أمور البيت لسيدة البيت الأم[1] وكانت منازلهم صغيرة جداً متلاصقة وتبنى من القش وسعف النخيل، وملابسهم بسيطة جداً[2].

إن امتزاج المصريين مع بعضهم على طول شريط نهر النيل وفي الصحراء، وظهور طبقات المجتمع المتباينة، فتظهر ثقافة المصريين وتأثيراتها الفكرية بين هذه الطبقات، ودور كل فرد في المجتمع.

المظهر الثقافي للمجتمع المصري القديم:

إن الثقافة المصرية القديمة هي خليط ومزيج من التأثيرات البيئية، والدينية والسياسية، والاجتماعية، التي ظهرت مترابطة ببعضها البعض[3]، فالثقافة عند الشعوب القديمة عامة هي تعبير عن أفكار مجرده في شكل مواضيع وأحداث، ولكن بعد أن تمكن الإنسان من الإيمان، واستعمال هذه الأفكار، وأصبحت قريبةً منه، فتمسك بها واتخذها وسيلةً للتعبير عن فهم الكون، والتي اتخذ الطابع الرمزي الأسطوري للتعبير عن القوة الخفية المهيمنة على الطبيعة، ولحل مشاكله[4]. فبدأ المصريون برسم الرموز الحيوانية، والنباتية، وغيرها من الخطوط على جدران المعابد، والمقابر، وغيرها، بشكل منظم في صياغة تشكيلية وتصورات رمزية، لإبراز أحداث الموضوع[5]، حتى التعبير أخد بالتطور ورسم رموز من أجسام آدمية، ورؤوس حيوانية، وطيور، وزواحف، ليكون المعنى المعنويُّ، قريبَ المفهوم

(1) جورجبوزنر وآخرون، المرجع السابق، ص228.

(2) ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر من أقدم العصور ،ص56.

(3) محمد سعيد طالب، الدولة والدين(بحث في التاريخ و المفاهيم)، دار الأهالي، دمشق،1997م، ص62.

(4) وليام هاولز، المرجع السابق، ص328، 329.

(5) عبد العزيز صالح، الوحدانية في مصر الفرعونية، عالم الكتب، القاهرة، 1990م، ص48.

والمحسوس[1].كما ساعدت هذه الرموز والتصورات في ظهور الكتابة الهيروغليفية وهي التي كانت أقرب للتعبير، فمثلا: التعبير عن أحد الحيوانات يتم برسمه بطريقة توضح حركته أو شيء مميز فيه ليكون أقرب للفهم مثلا الثعبان من الزواحف الذي نجده كثيرا في التصورات الكونية،والبقرة التي نجدها إلهة السماء، هي رمز التكاثر والأخصاب[2].

التعليم:

انتشار التعليم في أرجاء الدولة المصرية القديمة، مع انتشار الكتابة الهيروغلفية، حيث أن الرموز والتصورات الأسطورية هي فلسفة فكرية توضح ما يعجز التعبير عنه، وهي بمثابة سجل[3]، مما جعل فيها تقدماً حضارياً، وظهرت طبقة من المثقفين في جميع المجالات في العلوم والطب والهندسة والأدب والفن والفلك، فقاموا بتسجيل أسماء ملوكهم وأسلافهم، فمثلاً ظهر ملوك متعلمون مثقفون[4]، مثل الملك دن الذي عُبد أكثر من ألف سنة كإله للطب[5]، حيث اهتم المصريون القدماء بالتعليم، فجعل الإله تحوت إله الثقافة الذهنية ، مثل اختراع الكتابة و فصل اللغات، و كذلك المسئول عن تسجيل الأحداث التاريخية و

(1) توفيق أحمد عبد الجواد، العمارة وحضارة مصر الفرعونية، مكتبة الأنجلو،القاهرة،1989م،ص227.

(2) علي الشوك، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة ،ط 2 ، دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق 1999 م،ص13.

(3) عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ مصر الاجتماعي، دار الفكر العربي،القاهرة،1988م،ص25.

(4) سيريل ألدريد، المرجع السابق،ص100، 101.

(5) وائل فكري، موسوعة مصر القديمة، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة،2009م،ص44.

القوانين، و كان الإله المكلف بالحسابات، حيث إنه أُذن لحساب الزمن و التقويم السنوي[1]،وكان الإله(سشات) هو إله الكتابة، و العلم، و حامي دار الكتب[2].

ظهر التقدم الحضاري في انتشار المثقفين ومن أشهرهم إيمحوتب العظيم، حوردف وبتاححتب الذين كانوا ينشرون فضائل الأخلاق والسلوك الحسن وأصول كتاب ايمحوتب (حكم النصائح) من أشهر الكتب التي جعلها المصريون أساساً لأصول التربية والأخلاق الاجتماعية في حياتهم[3]، كما جاء في متن هذا الكتاب حِكَمٌ ومواعظُ تُحذِّر المتعلمين من الغرور؛ وتحثهم على تجنب أعمال السوء، والتزام السير على طريق الخير والصواب، وتجنب التعالي على الناس، وأن يفكر الإنسان في أي عمل يقدم عليه ويكون حسن الصبر عند سماع الآخرين، و حسن الأخلاق، وحفظ أمانتهم، والأهم هو الإحسان للوالدين، لأنه بحبهم يصل إلى حب الإله ويطول عمره، أما في الأمور الزوجية فقد حث على الإحسان للزوجة ومعاملتها بالطيب، واحترامها، وعدم البخل عليها[4].

كان **الأدب** المصري القديم متنوعاً، فمنه ديني تجسد في الأناشيد والتعاويذ، اهتم فيه المصري القديم بالحياة ورفاهية الموتى، كذلك في سرد الأساطير والقصص الإلهية؛ وعن أحداثهم اليومية والسياسية في شكل فن تصويري، وقصص مسجلة في المعابد والمقابر، وأروعها في متون الأهرام[5].

---

(1) جورجبوزنر وآخرون، المرجع السابق،ص65.

(2) ماري وتوسي، كارلوريودردا، معجم آلهة مصر القديمة، ت: ابتسام محمد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م، ص 82.

(3) أحمد بدري، المرجع السابق،ص109.

(4) جون ولسون، المرجع السابق، ص169، 170.

(5) محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ج2،مصر منذ قيام الملكية حتى قيام الدولة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1989م، ص7-8.

كانت أسطورة أوزريس خير مثال على الثقافة الأدبية لمصر القديمة و ذلك لانتشارها وشعبيتها أكثر من غيرها؛ لأنها تحمل أخلاقيات و تزرع مكارم الأخلاق، كذلك تبني الأدب القصصي، مثل قصة الأخويين التي كانت كثيرة الشبه بالأسطورة لأن بها تموت إحدى الشخصيات، وتحيى بعد الموت، وقصة الحقيقة والكذب هي قصة مزاجية لأسطورة الصراع الملكية بين حورس وست[1].

كما أحرز المصريون القدماء تقدماً حضارياً لا مثيل له في معرفة الفلك، حيث أنهم اخترعوا أداة لرصد النجوم والقمر، حتى تمكنوا من تحديد مواعيد ومواسم الفيضان والزرع والحصاد وجني الثمار ومواعيد الاحتفالات التي تقام على مدار السنة[2]، وزاد اهتمامهم بالفلك ورصد النجوم في مدينة عين شمس، التي كان فيها الكاهن إيمحوتب الذي يؤمن بألوهية الشمس، والذي لقب (بكبير المطلعين للسماء) والمتطلع لرب الشمس، فقد وصل إيمحوتب مع العديد من كهنة الشمس، والعلماء الفلكيين إلى التقويم النجمي والشمسي، والذي قسموا أيامه إلى ثلاثمائة وخمس وستين يوماً، وإلى اثني عشر شهراً، والشهر يتكون من ثلاثين يوماً، واعتبروا الأيام الخمسة الباقية هي أيام احتفالات وأعياد بمولد الأرباب الخمسة (أوزريس، ست، إيزيس ، نفتيس ، حورس)، وهذه الأيام سميت أيام النسيء، والتي قد عمل بها حوالي عام 2773ق.م[3]، وهناك إشارة إليها في أسطورة أوزريس[4].

عرف المصريون النظام العشري منذ عصر ما قبل الأسرات والأعداد في علم الحساب حتى يحسبوا فترة فيضان نهر النيل، و انحساره الشديد، أو أثناء

(1) موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، تأثير الأسطورة، مقالة موسوعة وكيديا، (د.ن)، (د.ت) شبكة انترنت.

(2) سيريل ألدريد، المرجع السابق، ص104.

(3) عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى (مصر والعراق)2004 م، ص150.

(4) أحمد بدوي، المرجع السابق، ص190.

فيضانه الزائد، فعرفوا الجمع والطرح والضرب، ومارسوا القواعد الحسابية في جميع مجالات حياتهم الاقتصادية، والسياسية[1].

الفن: يعتبر من الخصال المميزة عند المصريين القدماء، وهو يواكب التطور الحضاري لمصر القديمة، وقد ولد الفن من أمه البيئة والأب العقائد الدينية المرتكزة على الأسطورة حيث بدأ الفنان المصري بالاهتمام بالظواهر الطبيعية وسحرها التي رسم لها الأساطير، فتحول شيئاً فشيئاً حتى اتخذ لها طابع الطقوس الدينية، التي يجسدها في رموز وزخارف متنوعة[2]، إن الفنان المصري القديم الذي رسم وصور الحيوانات والطيور على جدران الكهوف والصخور في العصور الحجرية القديمة كفريسة صائد، وكيفية تحديد الهدف من المكان المحيط به، وكان رسمه لتوضيح مخطط لإصابته فريسته[3]، هو نفسه الفنان المصري الذي عمل على تطوير رسمه على جدران المعابد وفي المقابر في عصر تشكل الأسرات و الدولة، الذي تقدم بخطوات منظمة إلى جانب التقليد القديم دون تغير في صيغته التشكيلية والتصورات الرمزية، لإبراز أحداث الموضوع[4]، كما استخدم الفنان المصري القديم التصور الأسطوري والرمزي للتعبير عن مفاهيم خاصة بالعالم الواقعي؛ فرسم الفنان المهتم بأجسام حيوانية وبشرية ورؤوس طيور وحيوانات

(1) سيريل ألدريد، المرجع السابق، ص104، 105.

(2) عبد الحميد أحمد زايد، الرمز والأسطورة الفرعونية، الهيئة العامة للكتاب،القاهرة،1973م، ص55.

(3) محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة،ج1(الأدب و العلوم)،دار المعرفة، الإسكندرية،1989م، ص44.

(4) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، مصر والعراق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1990م، ص48.

وزواحف، ليكون لها تعبيراً معنويٌ محسوس[1]، وكذلك اعتمد على مخيلته وما يدركه، ليحقق صوراً قريبة للمفهوم الحسي ويكون لها دلالات فنية تتمحور فيها صور الواقع من تفاصيل محددة بإيجاز، وتتحول الأفكار إلى أحاسيس معنوية ومادية أقرب للواقع[2]،و تحمل التصورات والدلالات الأسطورية التي اتبعها الفنان في رسمه معاني وتعابير أدبية وثقافية، وما تحويه الأسطورة من مواعظ يتجلى في عملية الإدراك الفكري، فللإله الرمزية التي تحتويها الصيغة التشكيلية للمفردات الأسطورية[3] وكثيراً ما نجد في الأساطير أشكالاً إلهية مختلفة يكون لها دلالة خاصة ممزوجة بين صفات آدمية عقلية، ومنها حيوانية تكون لها صفات الشراسة والقنص والقوة، فكان الكهنة في بداية عصر الأسرات يرتدون أقنعة حيوانية مختلفة ليؤدوا بها طقوساً دينية أثناء احتفالاتهم[4]،كما استخدم المصري أشكال ذات دلالات أسطورية آدمية مثل بتاح وأوزريس وإيزيس وغيرهم، وقد اختلف التعبير من خلال حركة الجسم والأيدي والأرجل واقفين أو جالسين، ولعل اختلاف الحركات هو تعبير عن معنى معين مصاحب للفكرة داخل الأسطورة[5].

أما الأشكال ذات الدلالات الأسطورية الحيوانية من أمثال الآلهة حتحور، خنوم، جب، نوت، ... وغيرها، فقد أظهر الفنان حركة الحيوانات مع إضافة جسم

(1) توفيق أحمد عبدا لجواد، المرجع السابق، ص297.

(2) عبدالحميد أحمد زايد، المرجع السابق، ص106.

(3) عبد الحميد أحمد زايد، المرجع نفسه، ص56.

(4) وليم هبيك، فن الرسم عند قدماء المصريين، ت: مختار السويفي، وزارة الثقافة وهيئة الآثار المصرية، القاهرة، 1987م، ص45.

(5) شكري صادق، تاريخ الفنون الجميلة عند قدماء المصريين، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1990م، ص44.

أدمي ليكون واضح المعنى والمضمون الذي يجسده الفكر الأسطوري[1]،إن الإنسان المصري القديم هو نفسه قادر على فك رموزه الأسطورية التي قد توحي بشيء غامض أو شيء من البهجة والتفاؤل، أو ربما تتضمن معاني غير مباشرة، فالمصري يستخدم التعاويذ والطلاسم ويراعي شعائرَ وطقوساً دينيةً واجتماعيةً كأنماط من العادات، والتقاليد الاجتماعية، التي يستخدمها في حياته اليومية من خلال الأساطير[2].

ونجد **الفن** في عصر بداية الأسرات يأخذ اتجاه التطور، مع تطور الكتابة الهيروغليفية، فأصبح الحيوان والنبات يؤخذان كرمز، وكان التطور في اتجاه منتظم وأكثر هندسية[3]، ويدخل في شتى المجالات في المعابد والمقابر، وفي حلى النسوة، فمثلاً: وجد نقش الصقر على سوار زوجة الملك الأولى (دجر) وهو من ذهب[4]، كذلك نقش الملك العقرب الذي صور على رأسه دبوس قتاله، وهو يرتدي تاج الصعيد الأبيض، وممسكاً بفأس يضرب الأرض يرمز لزراعة الأرض وشق الترع[5].

إن الفن وصل في عصر الدولة القديمة درجة كبيرة من التطور في مجال العمارة بشكل هندسي، و خاصةً الأهرامات، والتي كانت مليئة بالنقوش والرسوم والصور المنحوتة على الجدران، بمهارة وإتقان، فمثلاً في معبد الإله بتاح وصل

(1) عبد المنعم ابو بكر، تاريخ الحضارة المصرية، ج1 (النظم الاجتماعية)، (د–ن)، القاهرة، 1992م، ص149.

(2) عبد الحميد أحمد زايد، المرجع السابق ،ص1001.

(3) محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة ج 1،ص44.

(4) أحمد بدوي، المرجع السابق،ص128.

(5) أحمد أمين سليم، دراسة تاريخية للحضارة المصرية، جامعة المعرفة، الأسكندرية،1977م،ص100.

الفنانون بمهارة وإتقان إلى النحت والتصورات، و الرموز الأسطورية، وفي قبر الملك سنفرو من الأسرة الرابعة، وفي ميدوم وجد مصور وهو جالس على مائدة طعام وصور عن حياته اليومية وأهم أعماله الزراعية والسياسية والمعمارية والصناعية من بناء السفن[1]،كانت المقابر المصرية القديمة وخاصةً مقابر الملوك، تكاد جدرانها تكون مسارح يعرض عليها جميع التعاملات الاجتماعية والأسرية والاقتصادية التي تشمل أعمال الزراعة، والترع، والرعي، والدينية، وذلك لأنهم يفكرون في حياة البعث، والخلود في العالم السفلي، فكانوا يجهزون لمماتهم مثل حياتهم[2]، كما استمر الفن في التطور، وخاصة في مجال نحت التماثيل الذي ظهرت روائعه في تمثال خفرع ملك الأسرة الرابعة، وهو يمثل أبو الهول حيث يجسد بجسم أسد ورأس آدمي، الذي يرجح أنه رأس الملك خفرع الذي يتوج رأسه عصابة رأس مخططة عريضة، وحية حارسة تنهض على الجبين[3].

لعل هذا يؤكد أن الفن التصوري الأسطوري هو ناتج من تأثيرات البيئة والعبادات الطوطمية البدائية في فكر وعقل المصري القديم، فجعل منهم فنانين متطورين.

وقد اعتبر الإله بتاح حامياً للفنون والصناعات في عصر الأسرات، وكان أهم لقب هو كبير الكهنة ويعتبر هذا الإله (أعظم الفنانين)، واعتبر كذلك إله القوة العظيمة على الأرض التي بها الخشب والحجر والطين وغيرها، تستخدم في صناعة التماثيل، والنحت، وغيرها[4].

---

(1) أحمد بدوي، المرجع السابق،ص146، 147.

(2) المرجع نفسه ، ص171.

(3) وليم هبيك، المرجع السابق، ص49، 50.

(4) أحمد أمين سليم، سوزان عبد اللطيف، دراسات في تاريخ مصر الفرعونية حتى مجيء لاسكندر، دار المعرفة، الإسكندرية، 1999م، ص99.

كما يظهر تطورٌ في فن النقوش إذ اكتشف النقش البارز في مصطبة أحد ملوك الأسرة الخامسة، وهي لوحة لحفل موسيقي، يظهر فيه أربعة أشخاص، وكل شخصين متواجهين، فمن اليسار إلى اليمين نجد عازف القيثار ومغنياً ثم يليه عازف الناي ومنظم الإيقاع، وكأنهما غير مرتبين[1]، لكن إذا تمعنا قليلاً نجد هناك ميولاً والفرقة جالسة، فنجد المجموعة الثانية أمام الأولى، ويصبح عازف الناي بجوار عازف القيثار، والمغني، ومنظم الإيقاع هم المجموعة الأولى، ولهذا يتضح تنسيق العمل الفني، وهو ليس مجرد الرؤية فقط، وإنما هو للتأمل والتفكير من أجل التعبير عن الفكرة المطروحة[2]، هذه الإيحاءات الفنية التي اجتهد فيها الفنان للتعبير، أو في مجال البناء، فالتطور الفكري بدأ يخضع للمقاييس الهندسية الدقيقة، مما يزيد في إبداع العمل وجمالية الفن المعماري[3].

كما ظهر على جدران الأهرام التي تخص ملوك الأسرة الخامسة، مثل: الملك أوناس نصوص من تعاويذ سحرية، كأنها مخططة أفقية وعمودية، وهي تؤكد صعود الملك إلى السماء بأجنحة صقر، وظهوره على هيئة عجل، هذا الظهور يوحي بألوهية الملك في رحلته السماوية، وذلك بأن أرضعته البقرة السماوية الإلهة نوت هذا التصور الأسطوري هو إيحاء لأسطورة رحلة إلى العالم الآخر الخاصة بالملك[4].

إن الفن يعبر عن حدث موضوعي وترسخه عند الجميع، ويكون موروثاً من خلال التصور الديني الأسطوري، لأنه يرسخ مفهوم المعتقدات الدينية، ولذلك

(1) محسن عطية، المرجع السابق،ص73.

(2) محسن عطية ،المرجع نفسه،ص81.

(3) محمد بيومي مهران، (الأدب والعلوم) ج 1،ص67.

(4) عبد الحميد أحمد زايد، المرجع السابق،ص55.

فـإنهم مهتمـون بالتسـجيل بـالنقوش فـي الجـدران أكثـر مـن الـورق البـردي، وهـذه التصـورات و النقوش تعتبر من أهم السجلات التاريخية و المصـادر الأثريـة، التـي لهـا الـدور الكبيـر والمسـاهم فـي التطـور الحضـاري، وإن كـان يغلـب عليهـا المظهـر الـديني إلا أنهـا ترسـم المظهـر الاجتمـاعي والثقـافي الـذي أعطـى تطـوراً وتحضـراً للمصريين في عاداتهم وتقاليدهم وشكلا عاملاً من التطور الحضاري.

الخاتمة

لخصت الدراسة في نتائج لما توصلت إليه من إجابات على ما طرح من إشكالية، واختبار فرضياتها، ومحاولة الإجابة على تساؤلاتها، لتحقيق هدفها، فكانت نتائج ذلك كالتالي:

- أثرت البيئة على الفكر المصري القديم في تكوين الفكر الديني القديم، وذلك من خلال المظاهر الطبيعية التي أوحت له بوجود قوه خفية سيطرت على مقدرات الحياة، ومن أجل ذلك جعل من مظاهر الطبيعة آلهة، وكان هذا أول درجة على سُلَّم الديانة المصرية القديمة.
- صاغ المصري القديم العقائد والمعتقدات الدينية برسومات ورموز فكانت حجر الأساس لتأسيس الديانة المصرية القديمة، وذلك بشكل عبادة طوطمية، تم تطورت وأصبحت أشكال تتخذ أشكال لأجساد أدمية.
- إن صور الآلهة وأساطيرها هي الصورة الفكرية التي عزز بها الحياة الاجتماعية للتعبير عن نظام الأسري وكل أفراد المجتمع والتعليم والفن، التي تبحث عن مهيآت المعرفة والتعلم حول الكون، ونسجوا عنه قصصاً خيالية لكنها تحمل مفهوم الواقع المعاش.

- التصورات الدينية من رموز وتصورات التي ظهرت من عصور ما قبل التاريخ وما حملت فن جميل ومبدع في صناعة الأواني والحلي، وما زخرفت به المعابد والمقابر والقصور من تصوير ورموز وتعويذات وتماثيل للآلهة المتمثلة في الأسرات التي بلغت رقيها في عصر الدولة المصرية القديمة حتى نهايتها.
- إن الدين أقدم مصدر مدون يسجل ويسطر تاريخ المصري القديم، وإن كان بطريقة رمزية خيالية بدائية، لها تأثير في تطوير الحضارة المصرية القديمة.
- انعكس تأثير الدين على مسيرة الحضارة المصرية وساهم على تطويرها في مجالات الفكر الديني والتطور الاجتماعي، كما أثرت في الفن والمظهر العمراني للدولة المصرية وحضارته، ومدى تطور فكرهم.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية :-

- القرآن الكريم، مصحف الجماهيرية، برواية الأمام قالون، منشورات الجمعية الإسلامية، ط8، طرابلس، 2005م.
- العهد القديم، منشورات دار الكتاب المقدس، ط6 ، القاهرة، 2009م.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ط5، دار الأندلس، بيروت،1983م.

المصادر الأجنبية المترجمة:-

- بلوتارخوس، أوزريسوإيزيس، ت: حسن صبحي بكري، منشورات دار القلم، القاهرة،1958م.
- سترابون، الكتاب السابع عشر عن جغرافية سترافون (سترابون)، (وصف ليبيا ومصر)، ت: محمد المبروك الدويب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي،2003م.
- هيرودوت، الكتاب الثاني من تاريخ هيرودوتوس "هيرودوت" وصف مصر، ت: محمد المبروك الدويب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 2006م.

المراجع العربية:

- أحمد بدوي ، في موكب الشمس،ج1 (في تاريخ مصر الفرعونية من فجره الصادق إلى آخر الضحى)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1955م.
- أحمد كمال زكي، الأساطير، دار العودة، بيروت، 1979م.

- أحمد أمين سليم، دراسة تاريخية للحضارة المصرية القديمة، أثناء عصر الأسرتين الأولى والثانية، إشراف رشيد سالم الناضوري، محمد جمال الدين مختار، قسم التاريخ، جامعة الإسكندرية، 1977م.
- أحمد أمين سليم، تاريخ الحضارة المصرية، ج1، (النظم الاجتماعية)، (د.ن)، القاهرة، 1992م.
- سوزان عباس عبد اللطيف، دراسات في تاريخ مصر الفرعونية منذ القدم حتى مجيئ الإسكندر، دار المعرفة، الإسكندرية، 1999م
- ـــ؛ـــ، دراسة في الفكر الديني في مصر الفرعونية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2009م.
- توفيق أحمد عبد الجواد، العمارة وحضارة مصر الفرعونية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1989م.
- ثروت عكاشة، الفن المصري القديم، ج1، (د. ن)، القاهرة، 1970م.
- رشيد الناضوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غرب أسيا وشمال إفريقيا، ج3، (التطور التاريخي للفكر الديني)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،1977م.
- سعيد مراد، المدخل في التاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية للنشر، القاهرة، 2000م.
- سليم حسن، موسوعة تاريخ مصر القديمة، ج1 (في عصر ما قبل التاريخ إلى نهاية العهد الأهناسي) مكتبة الأسرة، القاهرة 2001م.
- شحاتة محمد إسماعيل، تاريخ مصر الفرعونية، (د.ن)، القاهرة، 1993م.

- شكري صادق تاريخ الفنون الجميلة عند قدماء المصريين، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1990م.
- عبد الحميد أحمد زايد، الرمز والأسطورة الفرعونية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- عبد الحليم نور الدين، الديانة المصرية القديمة، ج1 (المعبودات)، ط2، دار الأقصى، القاهرة، 2010م.
- ــ، الديانة المصرية القديمة، ج 3(الفكر الديني)، ط1، دار الأقصى ، القاهرة، 2009م.
- عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم مصر والعراق، مكتبة أنجلو، القاهرة، 1970م.
- ـ، الوحدانية في مصر الفرعونية، عالم الكتب، القاهرة، 1990م.
- ـ تاريخ الشرق الأدنى القديم، ج1 (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 2004م.
- ـ،الشرق الأدنى القديم، مصر والعراق، (د.ن)،القاهرة، 1970م.
- عبد المنعم أبو بكر، تاريخ الحضارة المصرية ،ج1 (النظم الاجتماعية) ،(د. ن)، القاهرة ،1963م.
- عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ مصر الاجتماعي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1988م.
- علي الشوك، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ط2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1999م.

- فراس سواح، مغامرة العقل الأول، دار الكلمة، بيروت، 1980م.
- محمد الخطيب، ديانة مصر الفرعونية، ط2، دار علاء الدين ، دمشق،2007م.
- محمد جمال الدين مختار؛ سيد أحمد علي الناصري، تاريخ مصر والشرق الأدنى القديم، (د.ن)، القاهرة، 1996م.
- محمد سعيد طالب، الدولة و الدين(بحث في التاريخ و المفاهيم)، دار الأهالي، دمشق 1997م.
- محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ج 1(الآدب والعلوم)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.
- ،الحضارة المصرية القديمة، ج2، (مصر منذ قيام الملكية حتى قيام الدولة الحديثة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.
- مصطفى النشار الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2004م.
- محسن عطية، الفن والحياة الاجتماعية، دار المعارف، الإسكندرية، 1997م.
- وائل فكري موسوعة مصر القديمة، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، 2009م.

المراجع الأجنبية المترجمة:-

- ادلوف إرمان، ديانة مصر القديمة (نشأتها و تطويرها و نهايتها في أربعة الآلف سنة) ت: عبد المنعم أبوبكر، محمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997م.
- ــ، مصر والحياة المصرية في العصور القديمة، ت: عبد المنعم أبو بكر، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، (د-ت).
- إريك هورنونج، ديانة مصر الفرعونية الوحدانية والتعددية، ت: محمود ماهر طه ومصطفى أبو الخير، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995م.
- ارنست كاسيرو، الدولة والأسطورة السياسية، ت: أحمد فخري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1975م.
- توماس تايلور، دراسات في تاريخ البشرية القديمة، ت: أحمد خاكي، منشورات المطبعة الكاثولوكية، بيروت، 1979م.
- ت.ج.هـ. جميز، 1995م، كنوز الفراعنة، ت: أحمد زهير أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1995م.
- ج.هـ.برستيد، تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، ت: حسن كمال، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.
- ــ، 1961م، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ت: زكي سوسن، منشورات دار الكرنك، القاهرة، 1961م.
- جون ولسون ،الحضارة المصرية القديمة، ت: أحمد فخري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ن).

- جفري يارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب، الكويت،1993م.
- جان فيوكوتير، مصر القديمة، ت: ماهر جويحاني، دار الفكر للدراسات القاهرة، 1995م.
- سيريل ألدريد، الحضارة المصرية القديمة من عصر ما قبل التاريخ حتى نهاية الدولة القديمة، ت: مختار السويفي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1992م.
- صموئيل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، ت: عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م
- والتر.ب. أمري ، 1967م، مصر في العصر العتيق (الأسرتين الأولى و الثانية)، ت: راشد محمود نوير ومحمد علي كمال الدين، دار نهضة مصر، القاهرة، 1967م.
- واليسبدج، الديانة الفرعونية، ت: نهاد خياطة ، دار علاء الدين ، دمشق،2000م.
- وليم هبيك، فن الرسم عند قدماء المصريين، ت: مختار السويفي، وزارة الثقافة وهيئة الآثار المصرية، القاهرة، 1987م.
- وليام هاولز، ما وراء التاريخ، ت: أحمد أبو زيد، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، بيروت، 2011م.
- ول.ديوارنت ،1965م، قصة الحضارة، ج1(نشأة الحضارة في الشرق)، مج1، ت: زكي نجيب محمود، مكتبة لجنة التأليف ، بيروت، 1965م.
- هـ.فور، 1983م، الإطار الزمني للمراحل المطيرة والجمودية بأفريقيا، (تاريخ إفريقيا العام)، مج2، جين افريك ، اليونسكو / باريس .

- هيجل، محاضرات فلسفة التاريخ، ج2، العالم الشرقي، ت:إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة النشر والتوزيع، القاهرة، 1986م.
- ياروسلافتشرني، الديانة المصرية القديمة، ت: أحمد قدري، دار الشروق، القاهرة،1996م.

المعاجم العربية والأجنبية:

بوزنر، جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ت: أمين سلامة، م: سيد توفيق، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1992م.

ماريو توسي؛ كارل وريودردا، معجم آلهة مصر القديمة، ت: ابتسام محمد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2008م.

- محمد شفيق غربال، 1965م، الموسوعة العربية الميسرة، دار القلم، القاهرة، مؤسسة فرانكين، 1965م.
- مانفردلوركر، معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة، ت: صلاح الدين رمضان، مراجعة: محمود ماهر، مكتبة مدبولي، القاهرة،2000م.
- مراد وهبة، 1998م، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998م.

المؤتمرات والندوات العلمية:

- سعيد، أحمد،2000م، " نشأة الديانة ما بين الترحال والاستقرار خلال العصور الحجرية في بعض بلاد الشرق الأدنى "، المؤتمر الخامس، للآثار الثرات الحضاري في الوطن العربي والوحدة الحضارية للوطن العربي من خلال المكتشفات الأثرية، دمشق...

المواقع الالكترونية:

- المؤرخين المسلمين، 2015م، الحياة – الأساطير المتعلقة بمصر، ويكبيديا.

الدروس المستفادة من معاناة الأنبياء عليهم السلام مع قومهم

(السامري والمساس..انموذج معاصر)

د. محمد أوحيدة أحمد أوحيدة

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله وسلَّم على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد بن عبدالله، وعلى أنبياء ورسل الله أجمعين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلَّم تسليماً كثيراً.

وبعد،،،،،،

معاناة ومحن أنبياء الله ورسله عليهم السلام شديدة وأليمة، ولكنهم واجهوا الصعب والعسير بالصبر ليقينهم المطلق وإيمانهم الراسخ برسالتهم في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، ولنا في أولي العزم من الرسل خير مثال؛ فسيدنا نوح عليه السلام قضى ألف سنة إلا خمسين عامًا وهو يدعو قومه إلى عبادة الله وحده، وسيدنا إبراهيم عليه السلام استمر يدعو قومه رغم كل ما نزل به من عذاب وابتلاءات ومحن، وسيدنا موسى عليه السلام جهر بدعوته رغم أذى فرعون وطغيانه وجبروته من جهة، وعصيان بني إسرائيل المتكرر من جهة أخرى، وسيدنا عيسى عليه السلام عامل بني إسرائيل بالمحبة والمودة والشفقة على تكذيبهم المستمر له وعدائهم الدائم له، ورفضهم المطلق لدعوته، ولاقى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم صنوفا من الأذى والألم والكرب في سبيل نشر دعوة الله سبحانه وتعالى، فصبر صلى الله عليه وسلم على الشدائد والمحن والصعاب حتى أتاه اليقين، وظفر بالنصر المبين.

أهمية البحث:

لما كانت قصص الأنبياء عليهم السلام مذكورة في القرآن الكريم للعظة والعبرة والاستفادة؛ فينبغي التأمل والتدبر والتفكر فيها؛ لاستنباط الفوائد والدروس منها، فقد لاقى الأنبياء والرسل المحن من عامة الناس، ومن أقرب الأقارب لهم، وألحقوا الأذى بهم، إلا أنهم صبروا وفوضوا أمرهم إلى الله تعالى، ومن هنا تبرز أهمية البحث في أنه يبين ضرورة الأخذ بالأسباب في مواجهة المشاق، من حيث التحلي بالصبر وتحمل الأذى، والأهم من ذلك العمل الجاد وعدم الركون لليأس، وكذلك التذكير بأن جميع الرسل والأنبياء لاقوا العنت؛ ولكنهم صبروا واحتسبوا، ولم يتخلوا عن واجبهم، ولذلك ينبغي الاقتداء بهم.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى النظر بعمق إلى ما تعرض له أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام من محن وابتلاءات بأساليب شتى، وطرق متعددة؛ وذلك من خلال عرض سيرة ثلاثة من أولي العزم من الرسل، والتركيز على ثلاثة مواقف من المواقف التي عايشها كل واحد منهم عليهم أفضل الصلاة والتسليم، مع إبراز حكاية (السامري) مع سيدنا موسى عليه السلام؛ لكونها نموذجا تطبيقيا، ومحاولة تحليل هذه الشخصية وما قامت به من أفعال، والمقارنة مع واقعنا الراهن والاجتياح الذي أصاب الكون في هذه الأيام، المتمثل في جائحة (كورونا) –عافانا الله منها– التي عمت الكون وتفشت كوباء عالمي منذ بداية عام 2020م –ونسأل الله أن يعجل برفع هذا الوباء–، وذلك قصد إسقاط هذه المواقف على الواقع المعاصر، وأخذ الدروس من هذه الشدائد، وذلك لما في الابتلاءات من عظات وعبر تتمثل في أن الإنسان العاقل يستفيد من مثل هذه المواقف، وذلك بالعودة إلى الله عز وجل،

والتطهر من الذنوب والخطايا على مستوى الفرد، أما على مستوى الجماعة فتتمثل في إعادة بناء الإنسان المصلح الذي يخدم الدين والناس والوطن.

إشكال البحث:

يُحاول البحث الإجابة عن السؤال الرئيس:

ما مدى الاستفادة من معاناة أنبياء الله عليهم السلام مع قومهم في ظل ما يشهده الواقع المعاصر من كوارث ومآسي ومحن متعددة؟

منهج البحث:

سأنتهج إن شاء الله بشكل أساسي المنهج الوصفي؛ وهو المنهج الذي يهتم بفهم النصوص واستنباط النتائج وفقا للضوابط العلمية المتعارف عليها، وكذلك المنهج التاريخي الذي يمد الباحث بالمعلومات والحقائق التاريخية، وسأستخدم كذلك المنهج التحليلي كلما تطلب الأمر ذلك.

ونسأل الله سبحانه وتعالى الرشد والتوفيق والسداد.

أولاً- سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم:

في وقفة موجزة نشير إلى منزلة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في كونه خاتم الأنبياء والمرسلين من خلال قراءة متأنية للسيرة النبوية، وإعمال النظر في الآيات الكريمة التي أبرزت صفاته وخصاله صلى الله عليه وسلم، واهتمت بجوانب الاصطفاء الإلهي الذي حظي به؛ ذلك إن منزلته صلى الله عليه وسلم مذكورة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، فالله سبحانه وتعالى أثنى على أخلاق الرسول

صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]، وحسن الخلق أعظم ما يتحلى به الإنسان، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المثل الأعلى وقدوة الخلق في محاسن الأخلاق، والخلق العظيم المشار إليه في هذه الآية الكريمة هو الخلق الأكرم، المجبول في طبع الإنسان؛ فهو يعني حسن المعاملة مع الناس على اختلاف الأحوال والظروف، فالخلق العظيم الذي خصه به سبحانه وتعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم أرفع من مطلق الخلق الحسن[2].

ولقد امتن الله سبحانه تعالى على البشرية بإرسال النبي صلى الله عليه وسلم؛ لما في بعثته من إعلاء كلمة التوحيد، وفيها الخلاص الأبدي للإنسان، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[3]، وتعد بعثته من أعظم النعم على الخلق، ذلك لأنه القدوة لهداية البشر إلى الصراط المستقيم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[4]، ومن الخصال التي وهبها سبحانه وتعالى لرسوله الكريم الشفقة والرحمة ولين المعاملة، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾[5]، فهو كداعية إلى الله يقوم بتلك المهمة انطلاقاً من تطبيقه لما أوحي إليه، وحباً لهداية الناس إلى الخير، فتدفعه شفقته ورحمته إلى بذل الجهد مع ما تعترضه من العوائق والصعوبات؛ وهو في حرصه على هداية الإنسان شفقة وعطفا عليه منه صلى الله عليه وسلم، لا لمجد شخصي أو لمكسب دنيوي.

---

[1] سورة القلم، الآية: 4.

[2] ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد التاسع والعشرين، ص: 64.

[3] سورة آل عمران، الآية: 164.

[4] سورة سبأ، من الآية: 28.

[5] سورة آل عمران، من الآية: 159.

وقد تعرض صلى الله عليه وسلم للمحن والشدائد منذ صغره، فقد ولد يتيماً، حيث مات أبوه وهو في بطن أمه، وبعد ذلك فقد أمه وهو صغير؛ مما جعله محل عطف وشفقة جده عبد المطلب، وبعد وفاة جده كفله عمه أبو طالب، ومع كل هذه المحن فما تمتع به صلى الله عليه وسلم من حسن السلوك ومكارم الأخلاق أكسبته التقدير والاحترام في مجتمعه، حيث لم يعرف عنه أي ميل أو نزوع نحو الطيش والتهور، ولم تجتذبه ممارسات وعادات وتقاليد المجتمع المذمومة، وعرف وسط مجتمعه بالصادق الأمين.

وكما هي فطرة الله التي فطر الناس عليها من أن بعد كل عسر يسرا، وبعد كل شدة فرجا، فقد يسَّر الله سبحانه وتعالى على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أمور حياته ومعاشه بزواجه من السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها الذي وفر له هذا الزواج عيشة مستقرة؛ حيث وضعت تحت تصرفه كل ثروتها، وهكذا شمله الله بعنايته، فأصبحت حياته صلى الله عليه وسلم قبيل البعثة، استقراراً أسرياً، وعيشة هنيئة.

وما أن أعلن صلى الله عليه وسلم رسالة الإسلام، حتى انقلبت الأوضاع من حوله، حيث لم يكن من السهل على من ألفوا عبادة الأصنام، واعتادوا السيطرة والحكم أن يتخلوا عن نفوذهم ومصالحهم، كما أن الزعامات ترى في الرسالة الجديدة نسفاً لمواقعها، وتهديداً لمصالحها؛ لذلك أبدى الملأ من قريش قلقهم على مصالحهم، ورفضوا دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشنّوا عليه في بداية الأمر حروبا كلامية؛ فقد اتهموه بالكذب والجنون والسحر بعد أن كانوا يسمّونه الصادق الأمين، ثم أصبحوا يواجهونه بالسخرية والإهانة والتحقير بعد أن كان معززاً محترماً في أوساطهم، وتجرأ عليه سفهاؤهم بالأذى المادي واللفظي والمعنوي.

ثم ازداد عدوانهم إلى حالة فرض الحصار الاقتصادي، والمقاطعة الاجتماعية، وصنوف الأذى التي نعرض نماذج منها في المحور التالي.

نماذج من معاناة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم:

من أصعب ألوان المعاناة على الإنسان، وعلى الأخص إذا كان عزيزاً في قومه وذا سمعة حسنة بين الناس، ومحل تقدير في مجتمعه، أن تتعرض صورته للقدح، وتمس سمعته، وتشوه مكانته، وبالأخص عند أهله وعشيرته ومجتمعه، وهذا ما واجهه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عدد من أهله وعشيرته، فقد صبوا عليه صنوف الأذى والإهانة، فتحملها في سبيل الله صابراً محتسباً، ونورد صورا من هذه المعاناة:

1- أذى الأقارب:

لعل من أشد صنوف الأذى مرارة على الإنسان ظلم ذوي القربى، فهو شديد الوقع على النفس، ومؤثر نفسيا واجتماعيا، فتعرض الإنسان للظلم بلاء عظيم يقع عليه، ويكون أشد إيلاما إذا كان من قريب، ولكن النفوس المؤمنة الراضية بقضاء الله وقدره، المحتسبة للأجر تجعل من الظلم مكسبا وطريقا إلى مرضاة الله.

ووردت روايات كثيرة في بيان ما تعرض له رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأذى من أقاربه في مكة وقبل هجرته منها إلى المدينة المنورة، فمن ذلك أن نفرا من قريش اجتمعوا ..، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم، وما بلغكم عنه [يقصدون رسول الله صلى الله عليه وسلم]، حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه، فبينما هو في ذلك، طلع عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، وأحاطوا به يقولون: أنت الذي تقول كذا وكذا، لما كان يقول من عيب

آلهتهم ودينهم، فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم أنا الذي أقول ذلك..، [فقام] رجل منهم وأخذ بجمع ردائه [محاولا قتله]، فقام أبو بكر الصديق رضي الله عنه دونه، وهو يبكي ويقول: أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله، ثم انصرفوا عنه..[1].

2- موقف الطائف:

ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الطائف بعد أن تصاعدت عليه الضغوط في مكة، وزاد الملأ من قريش حدة العداء بعد وفاة عمه أبي طالب، وازداد الأمر سوءا بعد وفاة زوجته السيدة خديجة رضي الله عنها، فأصبح أعداؤه يتربصون به الدوائر، ويحيطون به الأذى من كل جانب؛ لذلك ذهب صلى الله عليه وسلم إلى الطائف، وكانت الطائف ذات أهمية كبرى بالنسبة لزعماء قريش، وكان صلى الله عليه وسلم يؤمّل في الطائف وأهلها خيراً، وقد ظن أن أهلها سيُرحّبون به ويستقبلونه، فيكونون نصيراً ومُعيناً له في دعوته، وقصد زعماء ثقيف؛ فعرض عليهم الإسلام، فرفضوا دعوته بجفاء وغلظة، فلما يئس من قبولهم الإسلام، طلب إليهم أن يجيروه ويحموه؛ لكي يدعو الناس وهو آمن، فرفضوا طلبه أيضا: **بل أغروا به سفهاءهم، يسبونه، ويصيحون به، حتى اجتمع عليه الناس، وجعلوا يرمونه بالحجارة حتى اختضب نعلاه بالدماء، وكان زيد بن حارثة يحميه بنفسه، حتى أصابه جروح في رأسه**[2]، ومن شدة السخرية منهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد وقفوا له صفين على طريقه، فلما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين

[1] ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية (سيرة بن هشام)، الجزء:1، ص: 319-320.

[2] ينظر: صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، بيروت، ص: 113

الصفين وهو مغادر للطائف جعل لا يرفع رجليه ولا يضعهما إلا رضخوهما بالحجارة حتى أدموا رجليه، وقد خلص منهم ورجلاه تسيلان دماً[1].

وتعد رحلة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى الطائف فاتحة خير في مسيرة الدعوة الإسلامية، فرغم ما لقيه صلى الله عليه وسلم من الصدود والمهانة، إلا أنه لم يتوقف عن الدعوة إلى دين الله تعالى، وفي هذا تأكيد على قيمة الصبر أمام الابتلاءات والشدائد والمحن، وحرصه صلى الله عليه وسلم على الاستمرار في الدعوة إلى الله، وإصراره على هداية الناس، فهو لم يصب بالإحباط، بل كان مستمر السعي في الدعوة مهما واجه من معوقات وصعاب.

3- الجوع والحرمان:

قرر زعماء قريش وفي معاداتهم الشديدة لرسول الله صلى الله عليه وسلم استعمال كل الأساليب والوسائل التي من شأنها منعه صلى الله عليه وسلم من الاستمرار في دعوته؛ ففرضوا عليه حصارا اقتصاديا ومقاطعة اجتماعية، وأذاقوه ألوانا من الظلم والقهر والاضطهاد والأذى الجسدي والمعنوي بما لم يتعرض له نبي ولا رسول من قبله؛ حيث استمر الملأ من قريش في مواجهتهم للدعوة الإسلامية بكل قوة، وازدادوا تنكيلا بالرسول وأصحابه، يقول ابن القيم: "لما رأت قريش أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلو والأمور تتزايد، أجمعوا أن يتعاقدوا على بني هاشم وبني المطلب وبني عبد مناف ألا يبايعوهم ولا يناكحوهم ولا يكلموهم ولا يجالسوهم ولا يتعاملوا معهم مطلقا حتى يسلموا إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتبوا بذلك صحيفة وعلقوها في سقف الكعبة، فانحازت بنو هاشم وبنو المطلب مؤمنهم وكافرهم، إلا أبا لهب فإنه ظاهر قريشاً على رسول الله صلى الله

[1] ينظر: ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية (سيرة ابن هشام)، الجزء: 2، ص: 67.

عليه وسلم وبني هاشم وبني المطلب، وحبس رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن معه، وبقوا محصورين مضيقاً عليهم، مقطوعاً عنهم الميرة والمادة نحو ثلاث سنين حتى بلغ بهم الجَهْد، وسُمِعَ أصوات صِبيانِهم بالبكاء من وراء الشِّعب"[1].

لقد صورت مثل هذه المواقف التي عايشها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ظلم ذوي القربى والحصار والمقاطعة قمة الأذى والمعاناة، ومع ذلك كان فيها من الدروس والعبر، فقد كانت هذه المواقف سببا في خدمة الإسلام والدعوة الإسلامية؛ فقد انتشرت الأخبار بين قبائل العرب بما تفعله قريش برسول الله صلى الله عليه وسلم، وتحمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ذلك، وثباتهم على مبادئهم، مما أثار سخط العرب على أهل مكة المناوئين لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبدوا تعاطفهم معه، فما أن انتهى الحصار حتى أقبل الناس على الإسلام، وذاع أمره، وهكذا أصبح هذا الظلم وهذه المعاناة عاملا من عوامل انتشار الإسلام.

ثانيا- سيدنا إبراهيم عليه السلام:

نشأ سيدنا إبراهيم عليه السلام في قوم يعبدون الكواكب والأصنام المصنوعة من الحجارة والخشب، وكان يرى عليه السلام أن ذلك الكون له إله أعظم من أن يتم تمثيله في الحجارة أو الخشب، وقد هداه الله عز وجل إلى طريق الحق والإيمان الصحيح بالله عز وجل، وأرسله بالنبوة كي يهدي قومه ويأمرهم بعبادة الله عز وجل، ولقد اعتمد سيدنا إبراهيم عليه السلام في بداية دعوته طريقة المناجاة الذاتية، التي لا يترتب عليها حالة عدائيّة تجاههم، بل كانت تهدف إلى مواجهة الأفكار المنحرفة؛ ليدفعهم إلى التفكير فيما يعبدونه من الكواكب والشمس والقمر ونحوها[2]،

[1] ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، الجزء:3، ص: 234.

[2] ينظر: السعدي، مصابيح الضياء من قصص الأنبياء، ص:20-25.

، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، ولم يلتفت قومه إليه في البداية، لأنه كان عليه السلام –كما ذكرنا– يعبر بطريقة لا تهدّد مصالحهم، ولا تؤثر في معتقداتهم، ولكنهم شرعوا في جداله حول عقيدة التوحيد التي يناجي بها الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ﴾[2]، فرد علهم إبراهيم عليه السلام بأن الله سبحانه وتعالى هَدَاني إلى الحقّ عن طريق العقل الّذي يحدّد الصّواب والخطأ، والهدى والإيمان، ومن خلال الرسالة التي أرسلني الله بها، فاهتديت إلى أنَّ القوّة لله جميعاً ولا قوّة لغيره، لأنّ كلّ مخلوق يستمدّ القوّة منه، كما استمدّ الوجود منه، ولاَ أَخَافُ مَا تشرِكونَ بِهِ ولا من أيّ شيء، إلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيئاً، الّذي يملك مني ما لا أملكه من نفسي، وهو النافع والضار، والمحيط بكلّ شيء الذي وسِعَ كُلَ شَيْءٍ علماً، وكَيفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكتمْ، وهي أحجار لا تضر ولا تنفع، ولاَ تَخافونَ أَنكم أَشرَكتم باللّهِ، ولا تملكون عليه أيّ حجّة، وهو المهيمن على الأمر كلّه[3]، وكان عليه السلام يتحدّث إليهم بمنطق يتأرجح بين اللّين والعنف، كما بين القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ إِنَّمَا

[1] سورة الأنعام، الآيات: 76–80.

[2] سورة الأنعام، الآية: 81.

[3] ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، الجزء: 21، ص: 222.

تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُون﴾[1]، حيث أبلغ عليه السلام قومه رسالة الله سبحانه وتعالى كما أمره بذلك بكلّ صدق وأمانة ووضوح، وأقام الحجة عليهم باللين والمنطق والعقل.

نماذج من معاناة سيدنا إبراهيم عليه السلام:

1- معاناته عليه السلام مع والده:

كانت أكبر معضلة واجهت سيدنا إبراهيم عليه السلام في موقف أبيه منه، فقد كان يعبد الأوثان كقومه، وكان عليه السلام يريد هدايته، وهو أمر لا يخلو من الصعوبات، وقد نقل لنا القرآن الكريم حكايته عليه السلام مع والده، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا إِذْ قَالَ لأبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾[2]، ولكنَّ الأب رفض هذا المنطق الهادئ الذي تمتزج فيه الموعظة بالعلم والاحترام[3]، وكان ردّ فعل إبراهيم عليه السلام قائما على المنطق والهدوء، وبعيدا عن الجدل العقيم، مع الأمل بهداية الله له، من خلال استغفاره له، والاستجابة لمطلبه في هجرانه له، حذراً من الاصطدام بأبيه، وهو ما لا يريده إبراهيم عليه السلام في

[1] سورة العنكبوت، الآيات:15-17.

[2] سورة مريم، الآيات 41-44.

[3] ينظر: سميح عاطف الزين، قصص الأنبياء في القرآن الكريم، ص:28.

علاقته بأبيه، فهو لا يطلب إلا السلام الذي يبقى أساسا اجتماعيا في العلاقة مع الآخرين من قومه الّذي يسعى لهدايتهم[1].

2- معاناته عليه السلام مع قومه:

شرع سيدنا إبراهيم عليه السلام في دعوة قومه، وذلك بتذكيرهم بأن الله سبحانه وتعالى خالقهم وخالق الكون كله، وتنبيههم بنعمه التي أسبغها عليهم، وبيان حقيقة الأصنام التي يعبدونها، وأنها أضلّت الكثير من الناس عن الصراط المستقيم، قال تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾[2]، فلقد واجه قومه من خلال وعي منفتح على الحق الذي يلتقي بالإيمان بالله، ومعرفة بالباطل الذي تمثله هذه الأصنام في النتائج المدمرة التي تؤدي بالإنسان إلى الضلال، وأراد أن يبين لهم بالحجة والعقل وبالترتيب المنطقي لطبيعة الأشياء أنّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق والهادي والمُطعم والساقي والشافي والمميت والمحيي، وأن الله هو الذي يملك ذلك كله ولا يملكه غيره[3].

وتبدأ معاناته عليه السلام عندما قرر القوم إحضاره عَلى أَعْيُنِ النَّاسِ ومحاكمته ليشْهَدُوا ويسمعوا اعترافه على تحطيمه الأصنام في محاكمة علنيّة، وقد ورد في القرآن الكريم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد دعا قومه إلى عبادة الله عز وجل ولكنهم رفضوا وظلوا على عبادة الأصنام، وخلال انشغال قومه في أحد الأيام

[1] ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، الجزء: 21، ص: 225.

[2] سورة الشعراء، الآيات: 75-82.

[3] ينظر: إدريس حمادي، الحجة في الاستعمال القرآني: إبراهيم وقومه نموذجا، ص: 4.

دخل عليه السلام المكان الذي توجد فيه الأصنام وقام بتكسيرها، وترك الصنم الأكبر، وبدأت المحاكمة كما ورد في القرآن الكريم: ﴿قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ، قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُون، فرجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ﴾[1]، ولم يستجيبوا لمنطقه عليه السلام، لأنهم لا يملكون الحجة في مقابله، ولا يريدون التراجع، وإنه عليه السلام لم يقدم على تحطيم كبير الأصنام، حتى يبين أمام قومه مدى عجز تلك الحجارة على حماية أنفسهم، ولما سألوه، قال لهم: ارجعوا إلى كبيرهم واسألوه من أقدم على تحطيمهم، ثم نُكِسُوا عَلَى رؤُوسهِم في حالة إحباط أمام إبراهيم عليه السلام[2]، وقالوا له: لقد علِمتَ ما هؤُلَاء ينطقُونَ فكيف تطلب منا أن نسألهم ونستنطقهم، وهنا جاءت الفرصة له؛ ليبطل وثنيتهم في عبادتهم لهذه الأوثان، فقَالَ كما ورد في القرآن الكريم: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلاَ تَعقِلُون﴾[3]، فنقم عليه قومه وأقدموا على حرقه في محرقة كبيرة أعدت له أمام الناس، وجمعوا له الحطب وألقوه في النار، وقَالُوا حرّقوه، فهذا جزاء من يعتدي على الآلهة، وَانصُرُوا آلِهَتكمْ ليكون عبرة للآخرين، وألقوه في النار، ولكن الله أنجاه بمعجزة خارقة، قال تعالى: ﴿قلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾[4]، فأمر الله عز وجل النار أن تكون بردا وسلاما على سيدنا إبراهيم؛

[1] سورة الأنبياء، الآيات: 62-64

[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، الجزء: 2، ص: 576.

[3] سورة الأنبياء، الآية: 66.

[4] سورة الأنبياء، الآيتان: 68-69.

ليخرج منها سالما، وهكذا انتهت مرحلة من مراحل الصدام مع قومه، واستمر في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى[1].

3- معاناته النفسية عليه السلام في مراحل من حياة ابنه إسماعيل عليه السلام:

مواقف عديدة من حياة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام حملت محنا ومعاناة من جهة، واختبارا لكل من إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام من جهة أخرى، ومن هذه المواقف أمر الله سبحانه وتعالى لإبراهيم عليه السلام بترك إسماعيل وأمه هاجر عليهما السلام في واد غير ذي زرع، ولا ماء فيه ولا طعام، فما كان من إبراهيم عليه السلام إلا الاستجابة لهذا الأمر الرباني، فتركهما ومعهما قليل من الماء والطعام، ورحل إبراهيم عليه السلام عنهما، ودعا الله سبحانه وتعالى، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ الصَّلاَةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾[2]، وبعد أن ترك إبراهيم زوجته وابنه الرضيع في الصحراء بأيام نفد الماء وانتهى الطعام، وانطلقت السيدة هاجر تبحث عن ماء وهي مجهدة متعبة، ثم أدركتها رحمة الله، وضرب إسماعيل بقدمه الأرض، فانفجرت تحت قدمه بئر زمزم التي مازالت إلى يوم الناس هذا تفيض بالماء.

وموقف آخر من المحن والابتلاء وهي قصة الذبح، فبعد أن كبر إسماعيل عليه السلام، ابتلى الله سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام بهذا الموقف؛ فقد رأى إبراهيم عليه السلام في المنام أنه يذبح ابنه إسماعيل، وذهب إلى ابنه على الفور كما ورد في القرآن الكريم: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء: 16، ص: 105.

[2] سورة إبراهيم، الآية: 39.

تَرَى﴾[1] أجاب إسماعيل عليه السلام كما ورد في القرآن الكريم: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[2]، ثم يأتي المشهد الأكثر إيلاما وصعوبة، وهو إن إسماعيل عليه السلام وجهه في الأرض، وإبراهيم عليه السلام يرفع يده بالسكين، ثم ظهرت نتيجة الاختبار في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[3]، وفدى الله سبحانه وتعالى إسماعيل عليه السلام بذبح عظيم، وتحول هذا الموقف من حزن وألم إلى يوم عيد، وصارت هذه اللحظات المأساوية أيام بهجة وفرح، وعيدا يذكر بمعنى الإسلام الحقيقي الذي كان عليه إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام[4].

ثالثا- سيدنا موسى عليه السلام:

قصة سيدنا موسى عليه السلام من أكثر قصص الأنبياء ذكرا في القرآن الكريم، وهي أطول قصة قرآنية، وإن آياتها نزلت مبكرة في المرحلة المكيّة واستمر نزولها حتى أواخر المرحلة المدنيّة، وأن ما حملته من حكايات وما فيها من الدروس والعبر تجعل لها أهمية كبيرة في تحقيق مقاصد القرآن الكريم.

ويرجع نسبه عليه السلام إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه السّلام، وولد في مصر التي كانت تحت حكم فرعون الذي كان حاكمًا ظالمًا؛ فقد طغى وبغى، وجعل أهل مصر شِيَعًا وأحزابًا متفرقين؛ وكان يخشى على ملكه من بني إسرائيل، فأصدر أمرا

[1] سورة الصافات، من الآية: 102.

[2] سورة الصافات، من الآية: 102.

[3] سورة الصافات، الآيات: 103-107.

[4] ينظر: موسوعة الدرر السنية، https://dorar.net/adyan/33

يقضي بقتل كلّ مولودٍ ذكرٍ يُولَدُ مِنهُم، ولمّا قَلَّ عددهم وقد كبر رجالهم، وصاروا غير قادرين على الخدمة، قرر فرعون أنْ يقلل من قتل أطفالهم الذكور، فصار يعفو عامًا، ويقتل عامًا، وقد وُلِد هارون عليه السّلام في عام العفو، أمّا موسى عليه السلام فقد ولد في عام القتل[1]، واهتدت أم موسى بإلهام من الله بأن تلقيه في اليم وبأن الله سيرجعه لها، وتحقق وعد الله، فعاد إليها طفلها، وبقي عندها طوال فترة الرّضاعة، وبعد أن أتم فترة الرّضاعة عاد موسى عليه السلام إلى قصر فرعون؛ ليقضي فيه فترة صباه وشبابه إلى أن غادر عليه السلام مصر متجهًا إلى مدين خوفا من فرعون الذي أمر بقتله في الحكاية المذكورة تفاصيلها في القرآن الكريم، ثم عاد إلى مصر مجددا، وفي طريق عودته إلى مصر ولمّا وصل إلى طور سيناء رأى نارًا فطلب من أهله الانتظار، حتى يذهب إلى مكان النّار، ويأتي منها بشعلة؛ فلمّا وصل إليها ناداه الله عز وجلّ، قال تعالى: ﴿فَلَمّا أَتاها نودِيَ يا موسى، إِنّي أَنا رَبُّكَ فَاخلَع نَعلَيكَ إِنَّكَ بِالوادِ المُقَدَّسِ طُوًى، وَأَنَا اختَرتُكَ فَاستَمِع لِما يوحى، إِنَّني أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلّا أَنا فَاعبُدني وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكري﴾[2]، ومنها بدأت رسالته عليه السلام.

نماذج من معاناة سيدنا موسى عليه السلام:

1- ما جرى له من الحوادث في بلاط فرعون:

قرر فرعون –كما ذكرنا– ذبح الأطفال من بني إسرائيل، واهتدت أم موسى بإلهام من الله سبحانه وتعالى بأن تلقيه في اليم، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ

[1] ينظر: ابن كثير،، تفسير القرآن العظيم، الجزء: 6، ص: 296.

[2] سورة طه، الآيات: 10-13.

وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[1]، ولما وقعت عين امرأة فرعون على موسى عليه السلام تعلق قلبها به، يقول القرآن الكريم: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾[2]، وفي ذات الوقت فإن أم موسى التي ألقت ولدها في النهر ألمَّ قلبها الهم والحزن على فراق ولدها، وأوشكت أن تذيع خبر ولدها، لكن لطف الله تداركها[3]، وكما يعبر القرآن الكريم عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4]، والله سبحانه وتعالى الذي حمَّل أم موسى هذا العبء الثقيل ربط على قلبها لتؤمن بوعد الله، ولتعلم بأنه بعين الله، وإنه سيعود إليها وسيكون نبيا؛ ولذلك أمرت أخته أن تتبع أثره وتعرف خبره، فاستجابت أخت موسى لذلك، وأخذت تبحث عنه بشكل لا يثير الشبهة، حتى بصرت به من مكان بعيد، وأخيرا اقتضت مشيئة الله أن يعود هذا الطفل إلى أمه ليطمئن قلبها، وجاءت أم موسى إلى قصر فرعون والتم شملها بطفلها[5].

هذه صورة من معاناته عليه السلام وهو رضيع، ثم تأتي معاناة أخرى وهو شاب يافع، حين دخل عليه السلام المدينة في وقت من الأوقات وشاهد نزاعا، فاقترب من النزاع فوجد رجلين يقتتلان أحدهما من شيعته والآخر من خصومه، فلما رأى المعتدى عليه موسى عليه السلام استغاث به، فجاءه موسى عليه السلام لاستنصاره وتخليصه من عدوه الظالم، فضرب موسى عليه السلام هذا الخصم

[1] سورة القصص، الآية: 6.

[2] سورة القصص، الآية: 8.

[3] ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء: 1، ص: 504.

[4] سورة القصص، الآية:9.

[5] ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء: 1، ص: 511.

بقبضة يده القوية على صدره، فهوى إلى الأرض ميتا، وموسى عليه السلام لم يتعمد قتل الرجل، ويتضح ذلك من خلال هذه الآية الكريمة الذي أسف فيها على هذا الأمر، قال تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾[1]، فوجئ عليه السلام في يوم آخر بالرجل الذي آزره بالأمس يتنازع مع آخر، وطلب من موسى عليه السلام أن ينصره، وبذلك انتشر خبر مقتل الرجل في مصر على يد موسى عليه السلام[2]، ومن جهة أخرى فإن الأخبار وصلت إلى قصر فرعون، فأحس فرعون ومن معه في القصر أن تكرار مثل هذه الحوادث ينذر بالخطر، فقرر فرعون قتل موسى عليه السلام، وكان في القصر رجل يعرف صدق موسى عليه السلام وطهارته، فمضى إليه وأخبره بالأمر، وكما يقول القرآن الكريم: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾[3]، وقبل عليه السلام نصيحة الرجل في مغادرة المدينة، فخرج منها خائفا يترقب، وتضرع إلى الله أن يدفع عنه شر القوم، ثم هداه الله تعالى بالتوجه إلى مدينة (مدين).

2- حياته في أرض (مدين):

ذهب سيدنا موسى عليه إلى مدينة (مدين)، وهي مدينة كان يقطنها نبي الله (شعيب) عليه السلام، وهذه المدينة كانت تقع شمال الحجاز وجنوب الشام.

وتبدأ المعاناة من أن موسى عليه السلام تربى في نعمة ورفاه، ويتجه إلى السفر إلى مكان لم يسبق له معرفته، ولا زاد ولا متاع ولا رفيق، وكان قلقا خائفا، فلعل

[1] سورة القصص، الآية: 14.

[2] ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء: 1، ص :613.

[3] سورة القصص، الآية: 19.

أصحاب فرعون يدركونه، إلا أنه كان لديه الزاد القوي من الإيمان بالله والتوكل عليه، قال تعالى: ﴿ولَمّا تَوَجَّهَ تِلْقاءَ مَدْيَنَ قالَ عَسى رَبِّي أنْ يَهْدِيَنِي سَواءَ السَّبِيلِ﴾[1].

ولما اقترب من المدينة وجد قوما يجتمعون حول بئر ليسقوا منهم، يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾[2]، جاء موسى عليه السلام إلى الفتاتين، وقال: ما خطبكما، فقالت الفتاتان: إنهما تنتظران تفرق الناس، وموسى عليه السلام بالرغم من تعب السير والجوع سقى لهما، ثم تولى إلى الظل وقال رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير[3]، وهذا العمل الصالح كان له أثره المحمود؛ فلقد فتح لموسى أبواب الخير، وهيأ له البركات، فقد جاءته إحدى البنتين تخطو بخطوات ملؤها الحياء والعفة، وتمشي على استحياء، ولم تزد على أن قالت: إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا.

وصل موسى منزل شعيب عليهما السلام، ولما قص عليه القصص، قال له شعيب: لا تخف نجوت من القوم الظالمين، ثم بادرت إحدى ابنتي شعيب بالقول إنني أقترح أن تستأجره، قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[4]، فرضي شعيب عليه السلام باقتراح ابنته، وتوجه إلى موسى عليه السلام وقال له: إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تعمل عندي ثماني سنين، فإن أتممت عشرا فمن عندك، فوافق عليه

[1] سورة القصص، الآية: 21.

[2] سورة القصص، الآية: 22.

[3] ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء: 1 ، ص: 614.

[4] سورة القصص، الآية: 26.

السلام، وبذلك أصبح موسى صهرا لشعيب عليهما السلام[1]، وفي المقابل تبدأ صورة من المعاناة لنبي الله موسى فهو الذي عاش طفولته وشبابه مترفا منعما في قصر فرعون يعيش سنينا من عمره في الصحراء راعياً للأغنام؛ ولكنه كان حامدا شاكرا لنعمة الأمن والأمان والهداية التي حباه الله سبحانه وتعالى بها[2].

وأخيراً بعد انتهاء الأجل سافر موسى مع أهله، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾[3]، وبذلك تبدأ مرحلة جديدة من حياة موسى عليه السلام عندما نودي موسى بالوادي المقدس وكلمه جلت قدرته.

3- معاناته عليه السلام مع قومه:

عاد موسى عليه السلام وأخوه هارون إلى مصر، فذهبا إلى فرعون ليبلغاه رسالة الله كما أمره سبحانه وتعالى، وبعد ما حصل من أحداث وانتصار موسى عليه السلام بما أمده الله سبحانه وتعالى من معجزات، قرر فرعون قتل موسى عليه السلام بعد إن اشتد الصراع بين موسى عليه السلام وأصحابه من جانب، وبين فرعون وأنصاره من جانب آخر، يقول تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾[4]، من هنا تبدأ مرحلة جديدة من الصراع بين موسى عليه السلام وفرعون؛ ذلك انه لمّا أتمّ موسى عليه السلام على أهل مصر الحجة البالغة، نزل

[1] ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء: 6، ص: 227.

[2] ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء: 1، ص: 706.

[3] سورة القصص، الآية: 29.

[4] سورة غافر، من الآية: 26.

الوحيُ على موسى أن يخرج بقومه من مصر[1]، والقرآن الكريم يجسد هذا المشهد فيقول: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾[2]، وامتثل موسى عليه السلام لهذا الأمر، وهيأ بني إسرائيل للسفر، ثم صدر أمر الله كما يقول القرآن الكريم: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[3]، وهكذا غرق فرعون وقومه الذين استرقّوهم بطغيانهم، وأنجى الله موسى ومن معه.

ومع انتهاء قصة فرعون بدأت معاناة سيدنا موسى مع قومه، وكان هذا الأمر أشدّ على موسى عليه السلام وأثقل من مواجهة فرعون، وقد برزت أولى صور المعاناة بمجرد أن جاوز سيدنا موسى وقومه البحر، ففي مسيرهم مرّوا على قوم يعكفون على أصنامٍ لهم، فتأثَّر بعض منهم بهذا المشهد، وقالوا لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلِهة، فانزعج عليه السلام من هذا الطلب بشدّة، وقال لهم: إنّكم قوم تجهلون؛ ذلك لأنه لم يمض على هلاك فرعون ونجاتهم منه فترة من الزمن حتى نسوا كل ما حدث، وطلبوا من موسى أن يصنع لهم أصناماً ليعبدوها[4].

وصورة أخرى من صور المعاناة تتمثل في واقعة دخول بني إسرائيل إلى الأرض المقدسة، وذلك عندما خاطبهم عليه السلام بالدخول إلى الأرض المقدسة، وقد واجه بنو إسرائيل دعوته عليه السلام للدخول إلى الأرض المقدسة مواجهة الضعفاء، الذين يتمنون أن تتحقق لهم الانتصارات في ظل الصدف والمعجزات

[1] ينظر: ابن كثير، ، تفسير القرآن العظيم، الجزء: 3، ص: 459.

[2] سورة الشعراء، الآية: 52.

[3] سورة الشعراء، الآية: 63.

[4] ينظر: موسوعة الدرر السنية، على الرابط التالي: https://dorar.net/adyan/33

دون أن يبادروا إلى بذل أدنى جهد[1]، وردّ هؤلاء على طلبه عليه السلام بقولهم: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنا داخلون﴾[2]، وكانت نتيجة صلف وعناد إسرائيل أنّهم لاقوا عقابهم، إذ استجاب الله دعاء نبيه موسى عليه السلام، فحرّم عليهم دخول الأرض المقدسة، المليئة بالخيرات مدّة أربعين عاماً يتيهون في الأرض[3]، يقول القرآن الكريم: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾[4].

وصورة أخرى من معاناة سيدنا موسى عليه السلام مع قومه تبرز في أن الله سبحانه وتعالى قد أنعم على بني إسرائيل نعما كثيرة، ولكنهم دائما في حالة عناد وعدم شكر الله، يذكر القرآن الكريم صورة من عنادهم وكفرانهم بهذه النعم الكبرى؛ فيتحدّث على سبيل المثال عن مطالبة بني إسرائيل نبيّهم بأطعمة متنوعة بدل المَنّ وَالسَّلْوى الذي كانوا يرزقون به بلا جهد أو مشقة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعَامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾[5]، فخاطبهم موسى كما ورد في القرآن الكريم: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنى بالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُم﴾[6].

---

[1] ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء: 1، ص: 228.

[2] سورة المائدة، الآية: 26.

[3] ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء: 3، ص: 79.

[4] سورة المائدة، الآية: 28.

[5] سورة البقرة، من الآية: 60.

[6] سورة البقرة، من الآية: 60.

رابعًا: (السامري) والمساس، وإسقاط الحكاية على واقعنا المعاصر:

القرآن الكريم يشير إلى مشهد من مشاهد حياة بني إسرائيل المتقلبة، ومعاناة موسى عليه السلام الشديدة معهم، وذلك في قصّة ذهابه عليه السلام إلى ميقات ربّه، وتلقي الوحي، واختيار مجموعة من بني إسرائيل للذهاب معه إلى الميقات، كما ورد ذلك في مواضع عديدة من القرآن الكريم، منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾[1]، ثمّ ذكر القرآن الكريم أنّ موسى عليه السلام استخلف أخاه هارون وأمره بالإصلاح في قومه، ويقصّ القرآن الكريم إحدى حوادث بني إسرائيل المؤسفة، والتي وقعت بعد ذهابه عليه السلام إلى ميقات ربّه، وهي قصّة عبادتهم للعجل الذي صنعه (السامري) وقال لهم: هذا إلهكم وإله موسى، وكانت النهاية المأسوية لـ (السامري) كما صورها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾[2].

وفي حكاية (السامري) عظة ودرس وعبرة؛ فقد كانت عقوبة (السامري) التي ذكرها القرآن الكريم أن لا يمس أحدا ولا يمسه أحد، جراء قيامه بتضليل بني إسرائيل بما سولت له نفسه، ودعوتهم لعبادة عجل صاغه لهم من حليهم، رغم ما امتن الله به عليهم من نعم شاهدوها عيانا، وفي زمن غير بعيد؛ من انفلاق البحر ونجاتهم من عدوهم وغرق فرعون وجنوده.

[1] سورة الأعراف، من الآية: 142.

[2] سورة طه، الآية: 95.

إن أمثال (السامري) ظهروا هذه الأيام وبقوة على الأصعدة كافة؛ بسبب ما ظهر من فساد في البر والبحر بما كسبت أيدي كثير من الناس، والذين انغمسوا في عبادة المادّة من الثروات والأموال والموارد المختلفة، وتركوا نهج الله في كل أمور الحياة، رغم ما بينه الله سبحانه وتعالى من آيات بينات، فصار الناس جراء هذا الوباء (كورونا) الذي فشى في الكون في عزلة جبرية يخاف أحدهم أن يمس الآخر، بل ربما أسوأ حتى من (السامري)، بأن أصبح الإنسان يبتعد عن الآخر، ويرتعد من مجرد الاقتراب منه، فيما يعرف بـ(التباعد الجسدي).

ومهما يذكر علميا وطبيا عن سبب انتشار هذا الوباء، فإن الأمر الذي لا يقوى على إنكاره أحد هو أن هذا الداء يصيب الجميع، وربما الغني قبل الفقير، والصحيح قبل السقيم، ويؤثر في الاقتصاد دولا وأفرادا، والذي اقتضى أن تعلن الدول التعبئة العامة –والذي لا تحدث عادة إلا في أوقات الحرب– جراء انتشار هذا الوباء، وحظر التنقل، ومنع ممارسة الأعمال العادية.

يتوقف المرء كثيرا عند جائحة (كورونا)، وأشد ما يتوقف العاقل أمامه للتأمل هو عدم اللمس، ونورد في هذا المقام ما ذكره علماء التفسير في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾[1]، محاولين الربط بين تفسير هذه الآية الكريمة وبين ما أصاب الناس من أحداث جسام في هذه الأيام:

[1] سورة طه، الآية: 95.

فيقول ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة: "فعقوبتك في الدنيا أن تقول: (لا مساس)، أي أنك لا تماسَّ الناس ولا يمسونك"[1].

ويقول القرطبي: "أيْ لَا أُمَسُّ وَلَا أَمَسُّ طولَ الحَيَاة، فَنَفَاهُ مُوسى عن قَوْمِهِ وَأَمَرَ بَنِي إِسرَائِيل أَلَّا يُخالِطوه وَلَا يَقرَبوه وَلَاُ يكَلِّموه عُقوبَة لَه"[2].

ويقول الزمخشري: "عوقب في الدنيا بعقوبة لا شيء أعظم منها وأوحش، وذلك أنه منع من مخالطة الناس منعا كليا، وحرم عليهم ملاقاته ومواجهته، وكل ما يعايش به الناس بعضهم بعضا، وإذا اتفق أن يماس أحدا –رجلا أو امرأة– حمى الماس والممسوس، أي: أصيبا بمرض الحمى، فتحامى الناس وحاموه، وكان يصيح: لا مساس"[3].

ويقول البغوي: "قال: فاذهب، فإن لك في الحياة (أي: مادمت حيا) أن تقول: لا مساس، أي: لا تخالط أحدا، ولا يخالطك أحد، وأمر موسى أن لا يخالطوه ولا يقربوه، قال ابن عباس –رضي الله عنه–: لا مساس لك ولولدك، و(المساس) من المماسة، معناه: لا يمس بعضنا بعضا، فصار السامري يهيم في البرية مع الوحوش والسباع، لا يمس أحدا ولا يمسه أحد، عاقبه الله بذلك، وكان إذا لقي أحدا يقول: (لا مساس)، أي: لا تقربني ولا تمسني، وقيل: كان إذا مس أحدا أو مسه أحد حُمَّا جميعا حتى أن بقاياهم اليوم يقولون ذلك، وإذا مس أحد من غيرهم أحدا منهم حُمَّا جميعا"[4].

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء: 5، ص: 314.

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ، الجزء: 11، ص: 240.

[3] الزمخشري، الكشاف، الجزء: 3، ص: 85.

[4] البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ص: 318.

ويقول ابن عاشور: "فجعل حظه في حياته أن يقول لا مساس، أي سلبه الله الأنس الذي في طبع الإنسان فعوضه به هوسا ووسواسا وتوحشا، فأصبح متباعدا عن مخالطة الناس، عائشا وحده لا يترك أحدا يقترب منه، فاذا لقيه إنسان قال له: لا مساس، يخشى أن يمسه، أي لا تمسني ولا امسك، أو أراد لا اقتراب مني"[1].

ويقول السلامي: "أما في الدنيا فانه سيفقد خاصية الإنسانية التي هي فطرة التعلق بالمجتمع وحب الاندماج فيه والتواصل مع أفراده، عاقبه الله بأن أفسد فطرته فأصبح لا يطيق الاقتراب من أي كان، كلما لقي أحدا يقول له: ابتعد عني لا تمسني ولا امسك، ولا تقترب مني ولا اقترب منك، انقلبت حياته إلى حياة متوحشة، شأن الوحوش يفرون من الناس"[2].

وللربط بين ما أوردناه من أقوال بعض المفسرين لهذه الآية الكريمة، وبين ما يصيب الناس جراء هذه الجائحة، فنذكر أن أهل الاختصاص يقولون بضعف (فيروس كورونا) من حيث عجزه عن اقتحام خلايا الإنسان إلاّ إذا أسهم الإنسان في إضعاف مناعته، ويشمل ذلك السلوك الفردي والسلوك الجماعي، وهو الأمر الذي نراه سببا في ما يحدث للناس من أضرار جراء الفساد والإسراف، فلقد تعالت أصوات العلماء والمختصين تنادي بالحفاظ على البيئة، والاعتدال في الاستهلاك، وتنتقد الأساليب المتبعة في عمليات الإنتاج المضرة بالبيئة ضررا بليغا، وأنماط الاستهلاك المفرط لأنماط غذائية تضعف مناعة الإنسان، والاختلال البيئي الذي يهدم العلاقة الطبيعية بين الإنسان والبيئة، علاوة على القلق والتوتر الذي أصبح يعيش فيه الإنسان على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، وكذلك ما تشهده العلاقات

[1] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد الثامن، ص: 298.

[2] السلامي، نهج البيان في تفسير القرآن، المجلد الرابع، ص: 113.

غير العادلة والجائرة سواء داخل المجتمع الواحد والدولة الواحدة أو بين الدول[1]، والحالة هذه، وحينما يصبح الأمر جللا والخطر واقعا تظهر أهمية الدين، حيث إن وظيفة الدين هداية الناس، وإحياء روح الإيمان، وتصحيح مسار العلاقة بين البشر، وإصلاح المجتمع، وتنظيم الجماعة على قيم الحق والخير والعدل.

وتتجلى حكاية (السامري) بوضوح في القرآن الكريم فهو مثال وشكل ونموذج عملي لحال كثير من الناس، فبمجرد غيبة موسى أربعين يوما صنع للقوم إلها بديلا عبارة عن عجل له خوار والناس أطاعوه بلا تردد، وللقصة أبعاد وفوائد، فإن المعنى المباشر والبسيط للمساس، أنه من مسّ (السّامري) أو مسّه (السامري) أصيب بالحمى –كما شرحنا ذلك تفصيلا من خلال أقوال بعض المفسرين–، وسيكون من المثير في هذا المقام لو وقفنا عند بعض الشواهد من واقعنا المعاصر.

لقد ظهرت جائحة (كورونا) في عالم لطالما تظاهر بالتواصل والتآلف؛ لكنه في الحقيقة يعمل على الإفساد في الأرض وقطع الأوصال بين الأمم والمجتمعات، ويعزز الطبقية بين الأفراد بالتوغل في المادية المطلقة، وانتشار الظلم، والمجاهرة بالسوء.

فجائحة (كورونا) التي فرضت على الناس أن: لا مساس، فمن مسّ الآخر أصيب بالعدوى، ويترتب على العدوى ما يلحق من أصيب بهذا الداء من معاناة وآلام وأسقام، ومع ذلك نجد الكثير لا يستوعب الأمر أو لا يدرك تبعاته؛ لأن الإنسان بطبعه ضيق الأفق قليل المدارك، وفي حاجة ماسة إلى هداية الله سبحانه

[1] ينظر: إدريس هاني، مِساس كورونا من منظور لاهوت التحرير، منشور على الرابط التالي:
https://www.kitabat.info/subject.php?id=143059

وتعالى التي مصدرها الأساس كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والناس على اختلاف أعراقهم ومللهم، وعلى تباين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية لا يتعظون، فهم ينتظرون نهاية (الحجر الصحي) ؛ ليستأنفوا خطاياهم، ويستمروا في غيهم، ولا ينتبهون إلى ما تثيره جائحة (كورونا) ليأخذوا منها العظة والعبرة.

إن ما سولت به نفس (السامري) قد تلبس بكثير من الناس هذه الأيام، فعبدوا المادة عبادة مطلقة؛ بل ظن البعض أن الالتزام بالضوابط الشرعية إنما هو محض طقوس، ناسين أو متناسين أن ما صنعه (سامري العصر) ما كان ليصنع لولا الابتعاد عن فطرة الله التي فطر الناس عليها[1].

والحل في العودة إلى الحق (كتاب الله وسنة رسوله)، وتكون العودة كما عاد موسى عليه السلام بنسف (العجل) الذي أوصل عموم الناس – ولأول مرة في تاريخ البشرية، وفي لحظة حاسمة – أن يرفعوا جميعا شعار (لا مساس)، وأن يفر الإنسان في هذه الحياة الدنيا من أخيه، وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه، ومن في الأرض جميعا لينجوا من (وباء كورونا)، وأن يغطي كل إنسان وجهه بـ(كمامة) ليخفي معالم وجهه الذي به كرمه الله سبحانه وتعالى، والذي هو مجمع الجمال في الإنسان.

والطريق إلى الحل يكمن في استرجاع وظيفة الإنسان التي حددها سبحانه وتعالى للإنسان، وهي عبادته وحده لا شريك له، ثم الاستخلاف الذي ينتج عنه عمران الكون، وعدم الفساد والإفساد في الأرض.

[1] ينظر: فؤاد هراجة، كورونا: هل عادت روح (السامري)، منشور على الرابط التالي: https://www.aljamaa.net/ar/158180/

والخشية اليوم أنه كما أصبحت الناس تحت (الحجر الصحي) والإجراءات الاحترازية وتقييد الحريات، أن تزداد الأمور صعوبة، ومع ذلك فالناس في غفلة إزاء الدمار المتزايد اقتصاديا واجتماعيا ونفسيا، وغافلون عن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾[1].

فلذلك وكما أوضحنا في هذا البحث المتواضع أنه ليس عبثا أن آيات القرآن الكريم تبين كل ذلك وأكثر، وأن الحكمة والغاية من تبيان هذه الأمور تتمثل في ضرورة الالتزام المطلق بآيات الله، وتفسيرها التفسير الصحيح، والإيمان بها، والعمل بها قولا وعملا، والحفاظ على مكونات الكون التي جعلها الله سبحانه وتعالى في خدمة الإنسان وسخرها له؛ ليستخدمها الاستخدام الصحيح، وبالأخذ بالأسباب، وعدم التواكل، والتوكل على الله حق توكله كما أمرنا بذلك البارئ عز وجل[2]، فهذا الوباء الذي أصاب العالم كفيل أن يستعيد فيه الإنسان قيمه وإنسانيته وآدميته وغايته في هذه الدنيا التي هي التعارف الذي يقود إلى التعاون استجابة لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتقَاكُم إِنَّ اللَّهَ عَلِيم خَبِير﴾[3].

إنّ جائحة (كورونا) ليست شأنا خاصّا بمجتمع محدد، أو دولة بعينها؛ بل هي قضية عامة لكل إنسان وفي كل مكان؛ فلقد عمّت مظاهر النفاق والغش والاستغلال في هذا العالم، سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى العلاقات

---

[1] سورة الأنفال، من الآية: 25.

[2] ينظر: فؤاد هراجة، كورونا: هل عادت روح (السامري)، منشور على الرابط التالي: https://www.aljamaa.net/ar/158180/

[3] سورة الحجرات، الآية: 13.

العامة، وصولا إلى العلاقات الدولية التي بعدت عن الحق والعدل والفضيلة، ولعل هذا الابتلاء فيه عظة وعبرة، ولعل الناس تستفيق وتهتدي إلى الرشد.

الخاتمة

الحمد لله حمدا طيبا مباركا فيه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى رسل وأنبياء الله أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدين.

هذه نتائج البحث، أوجزها فيما يلي:

أولا: أن في قصص الأنبياء والرسل عليهم السلام دروسا وفوائد، وما أحوجَ الناس إلى النظر والتأمل في تلك القصص التي هي مليئة بالعِظات العِبَر.

ثانيا: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنبياء ورسل الله جميعهم بذلوا الجهد وتحمّلوا ضروب الأذى والمشاق في سبيل الدعوة إلى الله، وفي ذلك قدوة حسنة لمن أراد ثواب الله.

ثالثا: أن أنبياء الله ورسله عليهم السلام واجهوا أعداء الله، بأساليب متنوّعة يتوجب مراعاتها والسير على نهجها في طريق الدعوة إلى الله.

رابعا: أن الإسلام هو الدين الحق الذي ارتضاه الله لعباده، وعلى العاقل أن يتحسَّسه من خلال مشاعره وأفكاره ليلامس بها غيره، فالإسلام دين مصدره النقل والعقل.

خامسا: لاقى الأنبياء والرسل الكثير من الأذى من عامة الناس، ومن أقرب الأقارب لهم، وألحقوا الأذى بهم، إلا أنهم صبروا وفوضوا أمرهم إلى الله، واحتسبوا جهدهم لله، ولم يتخلوا عن واجبهم في الدعوة لله.

سادسا: أن رسل الله وأنبياءه عليهم السلام شديدو التواضع، وعلى خلق عظيم، وكان لاعتمادهم على الله أكبر الأثر في نجاح دعوتهم، فقد كانت حياتهم كلها للدعوة إلى الله بالتي هي أحسن.

سابعا: من الدروس المستفادة من سير الرسل والأنبياء عليهم السلام عدم اليأس والقنوط، فبعد كل صور المعاناة تظهر عظمة ما حققه مثلا رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم في مدة قياسية، فما كاد يمر على بدء الدعوة بضع سنين، حتى تمكن رسول الله من بناء مجتمع قوي ومتماسك.

ثامنا: الالتجاء إلى الله سبحانه وتعالى في الشدة كما في الرخاء، وقد ظهر ذلك جلياً في دعاء الأنبياء والرسل عليهم السلام أن يكشف الله عنهم ما يجدون من كرب، بعدما تعرضوا له من الصدِّ والتكذيب والإساءة.

تاسعا: خصوصية رسالة الإسلام، وميزة الأخلاق الفاضلة التي اصطفى بها الله رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، فمعَ ما لقيه من قومه، لم يطلب من الله تعالى معاقبتهم؛ بل دعا الله أن يهديهم؛ رجاء أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله عز وجل.

عاشرا: إن ما سولت به نفس (السامري) قد تلبس بكثير من الناس هذه الأيام، فعبدوا المادة عبادة مطلقة، بل ظن البعض أن الالتزام بالضوابط الشرعية إنما هو

محض طقوس، ناسين أو متناسين أن ما صنعه (سامري العصر) ما كان ليصنع لولا الابتعاد عن فطرة الله التي فطر الناس عليها.

حادي عشر: إن وباء (كورونا) الذي أصاب العالم كفيل أن يستعيد فيه الإنسان قيمه وإنسانيته ووظيفته في هذه الحياة الدنيا التي هي التعارف الذي يقود إلى التعاون على البر والتقوى أفرادا ومجتمعات ودولا.

ثاني عشر: إنّ جائحة (كورونا) ليست شأنا خاصّا بمجتمع محدد، أو دولة بعينها؛ بل هي قضية الإنسان في كل مكان؛ فلقد عمّت مظاهر النفاق والغش والاستغلال في هذا العالم، سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى العلاقات العامة، وصولا إلى العلاقات الدولية التي بعدت عن الحق والعدل والفضيلة، ولعل هذا الابتلاء فيه عظة وعبرة، ولعل الناس تستفيق وتهتدي إلى الرشد.

ثالث عشر: النجاة في الدنيا والفوز بالآخرة لا يتأتى إلا بأن يمارس الإنسان وظيفته التي حددها له سبحانه وتعالى، وهي عبادته وحده لا شريك له، ثم الاستخلاف الذي ينتج عنه عمران الكون، وعدم الفساد والإفساد في الأرض.

وسبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية قالون عن نافع.

– ابن عاشور؛ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 2008م.

– ابن القيم؛ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

– ابن كثير؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، الرياض، 1999م.

– ابن هشام؛ عبدالملك بن هشام، السيرة النبوية (سيرة بن هشام)، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1990م.

– البغوي؛ أبو محمد الحسين أبو محمد الحسين، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: محمد عبدالله النمر وآخران، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1997م.

– إدريس هاني، مِساس كورونا من منظور لاهوت التحرير، منشور على الرابط التالي:

https://www.kitabat.info/subject.php?id=143059

– إدريس حمادي، الحجة في الاستعمال القرآني: إبراهيم وقومه نموذجا، منشور على الرابط التالي:

https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n28_14hammadi.%282%29.htm

- الزمخشري؛ أبوالقاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3.
- القرطبي؛ أبو عبدالله محمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1964م.
- السعدي؛ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- السعدي؛ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مصابيح الضياء من قصص الأنبياء، ط2، الرياض، 1429هـ.
- السلامي؛ محمد المختار السلامي، نهج البيان في تفسير القرآن، دار تونس للنشر، تونس، 2015م.
- سميح عاطف الزين، قصص الأنبياء في القرآن الكريم، دار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت، 1986م.
- صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم ، دار الهلال، بيروت.
- الفخر الرازي؛ محمد بن عمر بن الحسن البكري، التفسير الكبير(تفسير الرازي)، دار الفكر، 1981م.
- فؤاد هراجة، كورونا: هل عادت روح (السامري)، منشور على الرابط التالي: https://www.aljamaa.net/ar/158180
- موسوعة الدرر السنية، مرجع علمي موثق تراجع على الرابط التالي: https://dorar.net/adyan/33

" المتطلبات المُناخية لمحاصيل الخضراوات في الضفة الغربية– فلسطين"

• د. حجازي محمد أحمد الدعاجنة
• أ. آية أحمد عبد الشكور النتشة

الملخص:

يهدف البحث إلى إظهار علاقة عناصر المناخ المختلفة، ومدى ملائمتها زراعة محاصيل الخضراوات في الضفة الغربية، والتغيرات المُناخية التي طرأت عليها، ومعرفة المساحات المزروعة بمحاصيل الخضروات وكمية إنتاجها، وتمثيلها كارتوغرافيا، لتسليط الضوء على أهم المتطلبات المناخية التي تحتاجها محاصيل الخضراوات في الضفة الغربية ومقارنتها بالإمكانات المناخية المتوفرة، وفهم العلاقات ما بين محاصيل الخضراوات والنظام البيئي المحيط بها، لاستغلال الأرض الزراعية في إنتاج هذه المحاصيل، ولمعرفة مدى تأثير الظروف المُناخية السائدة في المنطقة على زراعة وإنتاج محاصيل الخضروات، ومتطلباتها المُناخية، والآثار المترتبة عليها بالإضافة إلى سوء استغلال الاراضي الزراعية نتيجة لهذه الظروف.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي والاقليمي والموضوعي والأسلوب الكارتوجرافي الذي يتمثل في إنتاج الخرائط باستخدام نظم المعلومات الجغرافية (GIS)، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات التي نأمل أن تكون محط اهتمام المخططين وصناع القرار.

الكلمات المفتاحية: المُناخ، محاصيل الخضروات، الضفة الغربية، فلسطين، الزراعة.

• جامعة الخليل/فلسطين Email: 1259@hebron.edu
• جامعة الخليل/فلسطين Email: aya.natsheh98@gmail.com

أهداف الدراسة:

1. إظهار أثر وعلاقة عناصر المناخ المختلفة، ومدى ملائمتها زراعة محاصيل الخضراوات في الضفة الغربية.
2. التعرف على التغيرات المناخية التي طرأت على العناصر المناخية في الضفة الغربية وفق الدورات المناخية الصغرى.
3. تسليط الضوء على المساحات المزروعة بمحاصيل الخضراوات وكمية الإنتاج.
4. تفعيل دور نظم المعلومات الجغرافية (GIS) في تمثيل العناصر المناخية التي تأثر على محاصيل الخضراوات.
5. بيان الجدوى الاقتصادية من زراعة محاصيل الخضراوات وامكانية التوسع في زراعتها.
6. إعطاء صورة علمية دقيقة حول محاصيل الخضراوات واهميتها.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في تسليط الضوء على أهم المتطلبات المناخية التي تحتاجها محاصيل الخضراوات في الضفة الغربية ومقارنتها بالإمكانات المناخية المتوفرة، وفهم العلاقات ما بين محاصيل الخضراوات والنظام البيئي المحيط بها، واستغلال الأرض الزراعية في إنتاج هذه المحاصيل.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة البحث في مدى تأثير الظروف المُناخية السائدة في الضفة الغربية من عناصر المُناخ على زراعة وإنتاج محاصيل الخضروات، ومتطلباتها المُناخية، والآثار المترتبة عليها بالإضافة إلى سوء استغلال الاراضي الزراعية نتيجة لهذه الظروف.

أسئلة الدراسة:

1. هل تؤثر عناصر المُناخ فعليا في منطقة الدراسة على زراعة وإنتاجية محاصيل الخضروات فيها؟
2. ما هي المتطلبات المُناخية المتوفرة واللازمة لمحاصيل الخضروات في الضفة الغربية؟
3. هل متطلبات محاصيل الخضراوات تتلاءم مع الخصائص المناخية في الضفة الغربية؟
4. هل للمناخ دور في انخفاض إنتاج المحاصيل نتيجة للعجز المائي وتغير خصائص الترب؟
5. هل تتباين المساحات المزروعة بمحاصيل الخضراوات من مكان لآخر بفعل تأثير المُناخ السائد في كل منطقة؟
6. ما مدى تحكم العوامل المناخية بوجود وتنوع المحاصيل؟
7. ما هي المتطلبات أو الامكانيات المناخية المتوافرة لمحاصيل الخضراوات في الضفة؟

منهجية الدراسة:

استندت الدراسة في منهجها على ما يأتي:

1. المنهج الوصفي: استخدم هذا المنهج لوصف الموقع الجغرافي.
2. المنهج الاقليمي: استخدم هذا المنهج لدراسة جزء من اقليم جغرافي متكامل.
3. المنهج الموضوعي: والذي يتمثل في موضوع المناخ والمتطلبات المناخية لمحاصيل الخضراوات.
4. الأسلوب الكارتوجرافي: يتمثل في رسم الخرائط وإنتاجها باستخدام نظم المعلومات الجغرافية(GIS).
5. المنهج التحليلي: استخدم هذا المنهج في تحليل الصور الجوية، والتي تم إنتاجها باستخدام نظم المعلومات الجغرافية (GIS).

حدود الدراسة:

1. **الحدود المكانية:** متمثلة في الضفة الغربية– فلسطين.
2. **الحدود الزمانية:** 2010 – 2020م.

الدراسات السابقة:

1. جنان صكر عبد عزوز القره غولي،(2018)، تأثير المناخ في زراعة المحاصيل البقولية في محافظة أربيل دراسة في المناخ التطبيقي، مجلة الأستاذ، العدد226، المجلد الثاني لسنة 2018. العراق، هدفت إلى دراسة المتطلبات المناخية للمحاصيل البقولية المشمولة بالدراسة وموازنتها مع الامكانات المناخية المتوفرة في محافظة أربيل بغية معرفة دور العامل المناخي في زراعة تلك المحاصيل وتوزيعها الجغرافي.

2. وفاء موحان عجيل البديري، 2018، المتطلبات المناخية لزراعة محصول الذرة الصفراء في محافظة القادسية، مجلة البحوث الجغرافية، العدد 27، المجلد الثاني لسنة 2018: يتناول البحث دراسة أثر المناخ في زراعة محصول الذرة الصفراء في محافظة القادسية، وقد تطرق البحث إلى دراسة المتطلبات المناخية لمحصول الذرة الصفراء، كذلك تضمن البحث دراسة الخصائص المناخية المتوفرة في منطقة الدراسة، ومعرفة قوة الارتباط بين الخصائص المناخية المتاحة وبين متطلبات المحصول، وقد أظهرت نتائج الدراسة بأن هناك توافق كبير ما بين بعض العناصر المناخية ومتطلبات محصول الذرة الصفراء.

3. عبد الحسن مدفون أبو رحيل، عبد الكاظم علي الحلو، 2016، المتطلبات والمحددات الحرارية لزراعة اشجار الفاكهة، مجلة أدب الكوفة، العدد27، المجلد الأول لسنة 2016 : عمدت إلى دراسة هذه المتطلبات بصورة منفردة أو مجتمعة وبشكل تفصيلي من الضروريات، وذلك لمعرفة مدى

توافرها في مناطق زراعة هذه الاشجار، وبالتالي تحديد مدى صلاحيتها لزراعة أنواع معينة من اشجار الفاكهة وامكانية التوسع فيها.

خصائص مُناخ الضفة الغربية:

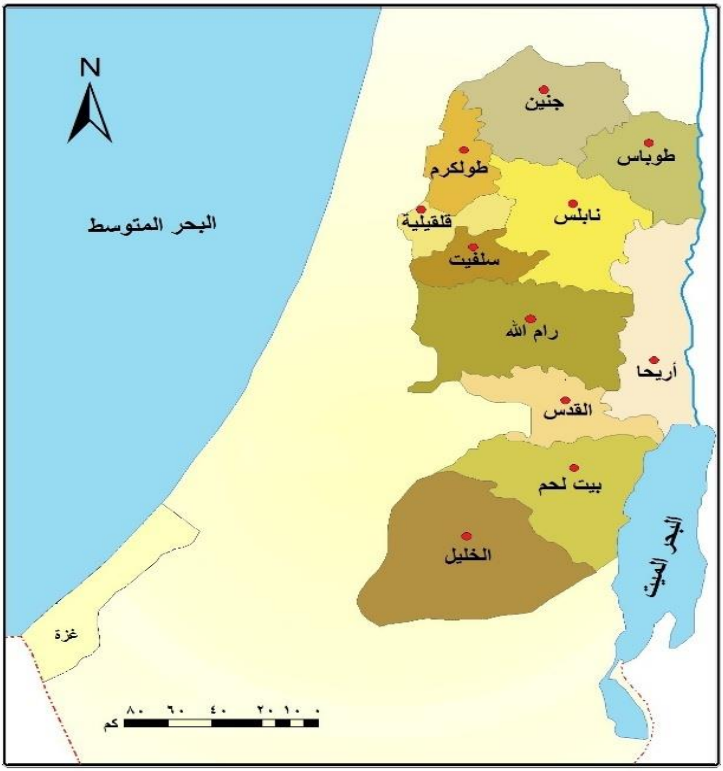
تلعب الظروف المُناخية في الضفة الغربية دوراً مباشراً وغير مباشر في التأثير على الأنماط الزراعية فيها، لذا فقد أدى الاختلاف النسبي في درجات الحرارة والرطوبة ونوع التربة السائدة وطبيعة السطح إلى تنوع وتوزيع المحاصيل المثمرة من منطقة إلى أخرى، وترتبط الأعمال الزراعية ارتباطا وثيقاً بالعناصر المناخية فكمية الأمطار وتوزيعها الشهري والرطوبة الجوية ودرجة الحرارة والرياح والاشعاع الشمسي والصقيع والندى لها تأثير على نمو النباتات والأشجار المثمرة.

ويؤثر المناخ بعناصره المختلفة على نمو وإنتاجية المحاصيل الزراعية، ولكن من أكبر المشكلات في دراسة العلاقة بين المناخ والزراعة في الوقت الحاضر هو التأثير المندمج للعناصر المناخية على نمو النباتات، فتأثير المناخ على المحاصيل الزراعية يتضمن تداخلاً كبيراً في التأثيرات الناتجة عن الظروف المناخية السائدة في الضفة الغربية، وتأثيرها على نمو وإنتاجية محاصيل الخضروات، وتتميز الضفة الغربية بعناصر المناخ التالية التي جعلت منها أفضل الأقاليم المُناخية على مستوى العالم:

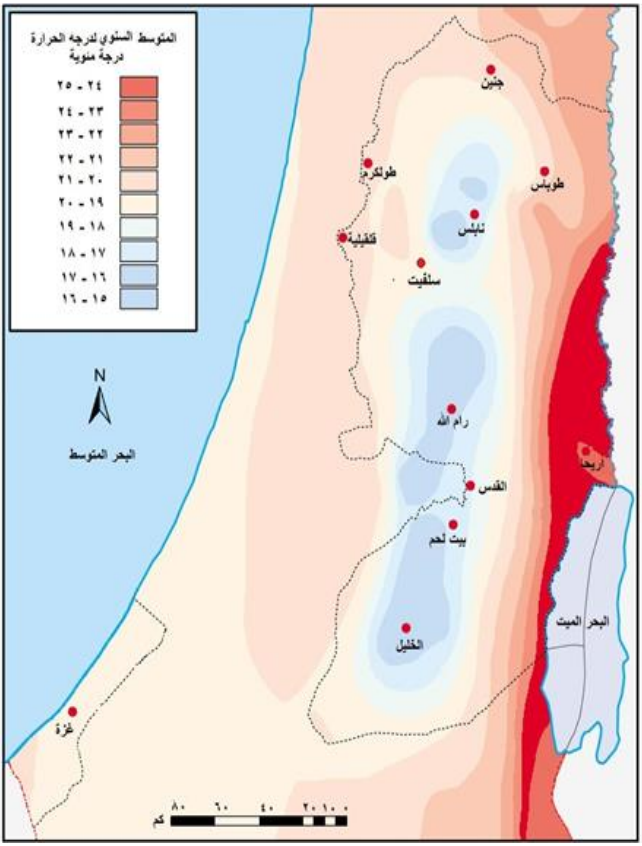
أ. درجة الحرارة:

وتعد درجة الحرارة في الضفة الغربية كثيرة التقلب والتغير خلال فصول السنة، فيصل متوسط درجة الحرارة في السهل الساحلي 20 درجة مئوية، بينما يسجل متوسطها السنوي في المناطق المرتفعة حوالي 16 ْم، وفي وادي الأردن 23 درجة مئوية (الأرصاد الجوية، 2019، ص7).

خريطة (1) موقع منطقة الدراسة "الضفة الغربية"



خريطة (2)المتوسط السنوي لدرجات الحرارة في الضفة الغربية خلال الفترة 2020/2010م.



الباحث المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات دائرة الأرصاد الجوية الفلسطينية، رام الله، 2020م.

جـدول (1) يبـين بعـض متوسـطات عناصـر مُنـاخ الضـفة الغربيـة خـلال 2020/2010م

الشهر	الاشعاع الشمسي ساعة/يوم	الحرارة مْ	الامطار "ملم"	الرطوبة النسبية %	سرعة الرياح كم/الساعة
يناير	4.7	7.5	150,6	74	12.4
فبراير	4.8	8.3	151,6	72	12.8
مارس	6.4	10.5	95.7	66	12.6
إبريل	8.1	15	27.4	55	11.5
مايو	9	18.6	4.7	48	9.3
يونيو	8.3	20.9	0.5	51	9.3
يوليو	9.6	22	صفر	57	9.2
أغسطس	10.9	22.5	صفر	60	8.7
سبتمبر	10.3	20.8	2.6	62	8.1
أكتوبر	9.8	18.8	12.6	59	8
نوفمبر	7	13.9	66.5	64	8.8
ديسمبر	4.7	8.9	126.5	73	10.1
المعدل السنوي	93.6	15.6	648,7	61,8	10.0

المصدر: دائرة الأرصاد الجوية الفلسطينية، رام الله، 2020م.

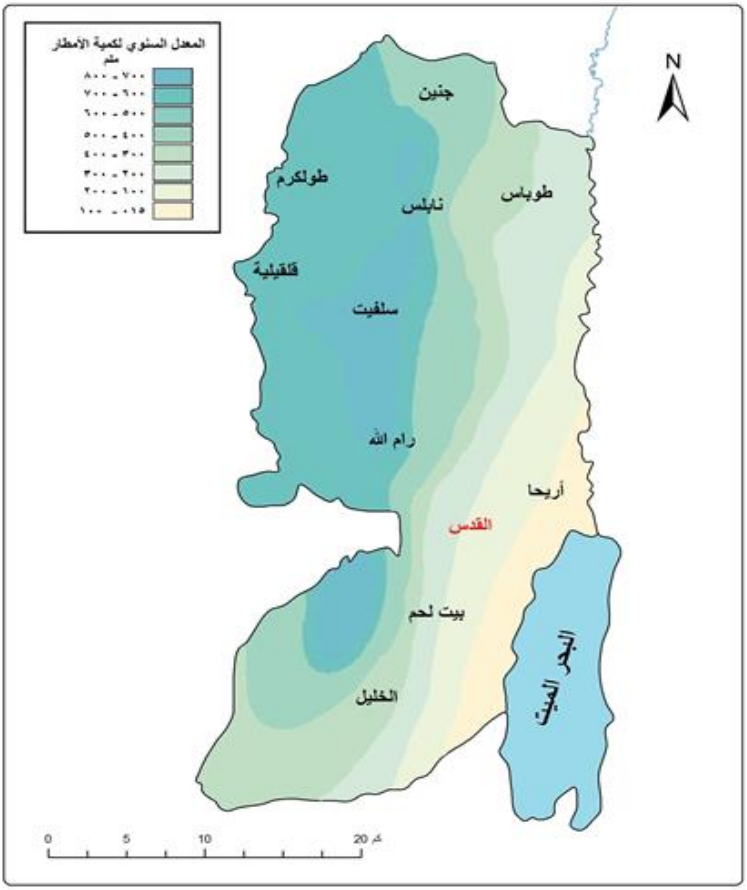
ب- الأمطار:

تعتبر الأمطار من أهم عناصر المنُاخ المؤثرة في الإنتاج الزراعي في الضفة الغربية ولا سيما الزراعة البعلية، حيث إن أكثر من 64% من الأراضي الزراعية تعتمد على مياه الأمطار الخاصة في فصل الشتاء (عيد، ناصر،2000، ص47)، بالإضافة إلى كون الأمطار تعتبر المصدر الرئيسي للمياه الجوفية التي تترك أثراً كبيراً على الزراعة المروية، نجم الأمطار التي تهطل على فلسطين شتاءً عن

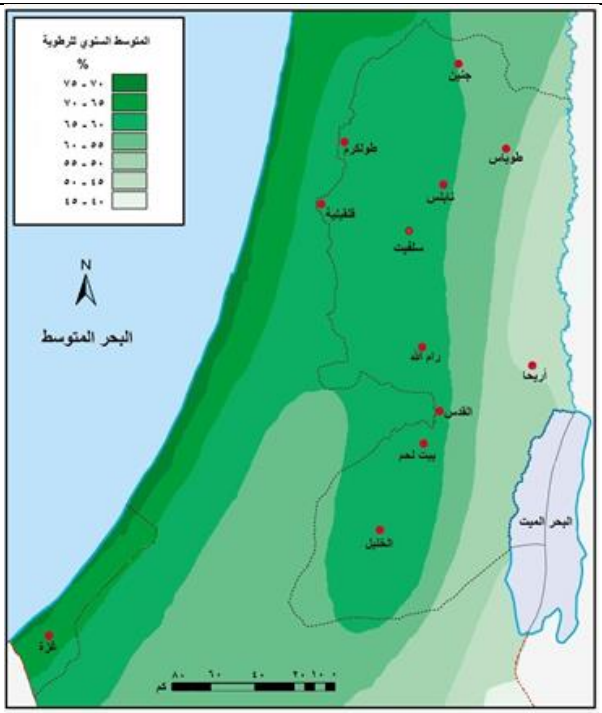
المنخفضات الجوية، وتتميز الأمطار بعدم انتظامها، حيث تتفاوت معدلاتها السنوية من مكان لآخر، ومن سنة لأخرى، كما تتميز بالتركز، حيث تهطل بكميات كبيرة خلال فترة قصيرة.

ويقسم موسم الأمطار إلى ثلاث فترات هي: الأمطار المبكرة (الخريفية)، والأمطار الفصلية (الشتوية)، والأمطار المتأخرة (الربيعية) (الدعاجنة، حجازي،2010، ص78). وتتراوح كمية الأمطار الساقطة على الضفة الغربية بين 250 – 800 ملم في المعدل السنوي (الأرصاد الجوية، 2019، ص9)، وتزداد الأمطار بالاتجاه شمالاً وغرباً، وتتراوح ما بين 650 – 800 ملم في السنة، بينما تقل في الاتجاه جنوباً بسبب وجود صحراء النقب، وشرقاً بسبب وجود الحواجز الجبلية، وتتراوح ما بين 250 – 500 ملم في السنة.

خريطة (3)و(4) المعدل السنوي لكمية الأمطار في الضفة الغربية والمتوسط



السنوي للرطوبة النسبية خلال الفترة 2020/2010م.



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات دائرة الأرصاد الجوية الفلسطينية 2020م.

جـ- الرطوبة النسبية:

تكمن أهمية الرطوبة النسبية في أنها مسؤولة عن معظم عناصر الطقس الرئيسية، ويعد كانون الثاني وشباط أكثر شهور السنة رطوبة في فلسطين. وأقلها رطوبةً في الخريف خاصةً في شهري أيلول وتشرين أول، وفي الربيع خاصةً في شهري نيسان وأيار، ويختلف معدل الرطوبة من مكان لآخر؛ ففي السهل الساحلي تبلغ النسبة ما بين 69% - 73%، وفي الجبال والهضاب 60%، أما في الأغوار فتتراوح بين 40% - 45% (الأرصاد الجوية، 2019، ص9).

د- الرياح:

تتأثر الضفة الغربية صيفاً بالرياح المرافقة للمنخفضات الجوية، ويترتب عليها اضطراب الهواء وهبوب رياح جنوبية غربية عاصفة ممطرة في الغالب، والرياح التي تعقب المنخفضات الجوية، وهي رياح شمالية غربية باردة نسبياً تعمل على تصفية الجو من الغيوم، والرياح الشرقية و تهب قبل مرور المنخفضات الجوية التي تتركز في شرق حوض البحر البيض المتوسط، وهي باردة جافة لقدومها من المناطق الشرقية الباردة، أما في فصل الصيف فنهب الرياح الغربية والشمالية الغربية، وتهب في الغالب على شكل أنسمه بحرية قادمة نهاراً من البحر المتوسط، وهي تلطف حرارة شهور الصيف لاسيّما في المناطق الجبلة من الضفة الغربية، والرياح الشرقية والشمالية الشرقية وتعد جزءاً من الرياح الموسمية، وهي جافة وحارة نسبياً وتهب خلال أواخر الصيف، والرياح الخماسينية، وتهب من المناطق الجنوبية وتكون حارة جافة محملة بالغبار في الصيف.

هـ. الندى:

يبلغ متوسط قياس الندى في الجزء الأوسط من السهل الساحلي ما بين 200- 250 ليلة في السنة، وفي الجزء الجنوبي 200 ليلة، فيما بلغ في شريط الهضاب والجبال في الضفة الغربية 150- 170 ليلة، أما في الأغوار فبلغ أقل من 50 ليلة (الدعاجنة، حجازي، 2020، ص205)، و ينشط الندى عموماً في فصل الصيف ويقل في الربيع، وفي الأغوار يرتفع في فصل الشتاء خاصةً جنوب أريحا.

المتطلبات المُناخية لمحاصيل الخضروات في الضفة الغربية – فلسطين

ساعدت الظروف المناخية في الضفة الغربية على ملائمة وانتشار زراعة الخضروات بجميع أصنافها، وأدى التقدم الزراعي الذي طرأ على هذا القطاع من الزراعة إلى زيادة إنتاجها، فتزرع إما بعلياً أو رياً، ولكن التركيز على الزراعة المروية أكثر مما هو في الزراعة البعلية، فقد بلغت المساحة المزروعة على الري

عام 2018 حوالي 60,231 دونم مقابل 16,699 دونم بعلي، باستثناء محاصيل الخضروات التي تزرع في البيوت البلاستيكية والانفاق الفرنسية والانفاق الأرضية والتي يصل مجموع مساحتها 18,911 دونم الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2020).

وتؤدي موجات الحر التي تتعرض لها محاصيل الخضروات في الضفة الغربية إلى العديد من المخاطر، فعلى سبيل المثال لا تتحمل ثمار الطماطم الحرارة المرتفعة التي يجعلها تبدو كثمار "مسلوقة" (على حد تعبير المزارعين)، كما تتأثر محاصيل الخضروات برياح الخماسين المصاحبة لهذه الموجات الحارة، فقد دلت الدراسات على أن الرياح التي تزيد سرعتها عن 6كم/الساعة ، تؤثر سلبياً في الخضروات(الدعاجنة، حجازي، 2018، ص147)، ولذلك عندما تتعرض محاصيل الخضروات لموجات الحر الخماسينية المصحوبة بالرياح النشطة الجافة المحملة بالرمال أحياناً يؤدي ذلك إلى مضاعفة عملية التبخر والنتح ويترتب على ذلك ذبول المحصول وسقوط الثمار.

كما تؤدي الجبهة الباردة إلى ارتفاع الرطوبة النسبية فيؤدي ذلك بدوره إلى إصابة محاصيل الخضروات بالأمراض الفطرية مما يساعد على انتشار الحشرات، أما في الهواء الجاف فيقل نشاط تلك الآفات بل قد يساعد على موت بعض اليرقات أو الجراثيم.

ويختلف زراعة المحاصيل تبعاً للظروف الجوية، فوجدت الزراعة الشتوية والصيفية، ولكن تم التغلب على هذه الظاهرة في محاصيل الخضروات في الضفة الغربية، حيث أمكن زراعة المحاصيل الصيفية في العروة الشتوية وذلك باستخدام ما يسمى بالصوبات (الزراعة المحمية والبيوت البلاستيكية الأنفاق الفرنسية والأرضية) مما عمل على زيادة المساحة المزروعة بالدونم وزيادة الإنتاجية الذي

ترتب عليه توفير المحاصيل في غير موسمها وارتفاع كفاءتها الإنتاجية والتطور في شبكات الري.

وعلى الرغم من قوة مساهمة إنتاج الخضروات في قيمة الدخل الزراعي في الضفة الغربية، إلا أنها لا تحتل مساحة تُذكر إذا ما قورنت بالمحاصيل الحقلية والأشجار المثمرة، ويبين الجدول (24) والشكل (72) والشكل (73) المساحة المزروعة بالخضروات مقارنة بالمحاصيل الحقلية والأشجار المثمرة.

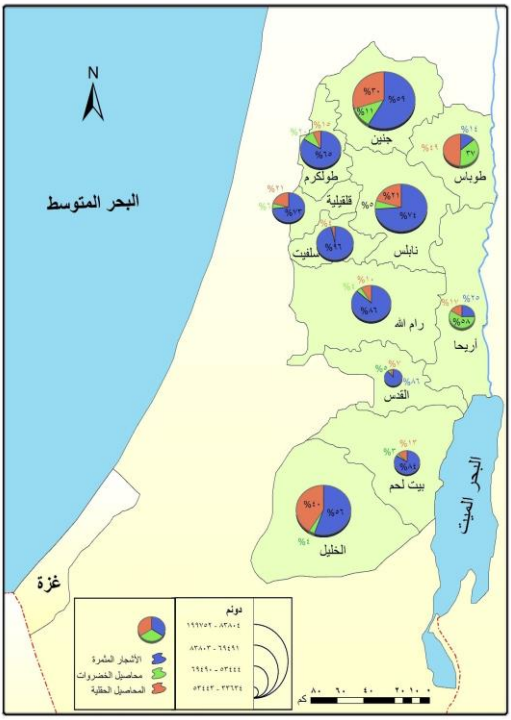
جدول (2) مساحة الخضروات مقارنة بالمحاصيل الحقلية والأشجار المثمرة في الضفة الغربية/دونم.

السنة	مساحة الخضروات	مساحة الأشجار المثمرة	مساحة المحاصيل الحقلية
2002	161,660	1,156,707	458,434
2003	167,752	1,143,598	543,152
2004	160,984	1,118,075	500,110
2005	155,812	1,137,326	490,568
2006	151,984	1,148,405	510,276
2007	138,401	1,124,015	308,882
2008	143,862	1,192,658	449,682
2009	143,417	1,174,458	447,122
2010	144,016	1,181,239	475,297
2011	143,595	1,158,050	462,848
2012	149,468	1,152,692	471,178
2013	149,139	1,147,525	484,686
2014	162,961	1,136,693	496,006
2015	157,344	1,164,562	421,052
2016	155,770	1,172,387	475,388
2017	144,256	1,173,568	469,587
2018	129,658	1,178,256	470,862
2019	100,579,18	1,184,253	420,414

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2019م.

وتتوزع المساحات المزروعة بالخضروات في الضفة الغربية سنة 2019 توزيعاً غير عادل، إذ تحتل شمال الضفة الغربية المركز الأول بمساحة تقدر 64,671 دونم من مجموع 95,841 دونم من المساحة المزروعة بالخضروات في الضفة الغربية بنسبة 68%، بمعدل إنتاج 173,905 طن متري، يليها وسط الضفة الغربية بنسبة 25% بمعدل إنتاج 42,725 طن متري، يليها جنوب الضفة الغربية بنسبة 7% بمعدل إنتاج يصل إلى 6,262 طن متري (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2019).

شكل (5) المساحة المزروعة بمحاصيل الخضراوات والأشجار المثمرة والمحاصيل الحقلية في الضفة الغربية حسب المحافظة،2019م.



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

شكل(6) المساحة المزروعة بمحاصيل الخضراوات "دونم" في محافظات الضفة الغربية عام 2019م.

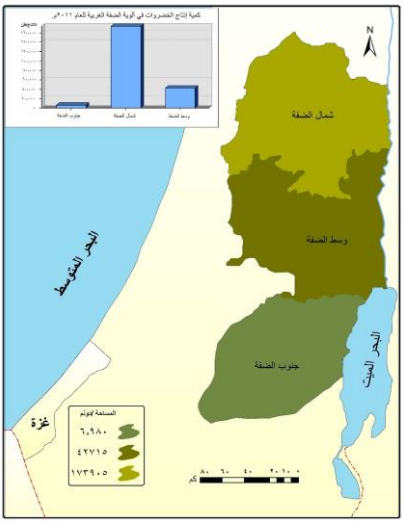
المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

جدول (3) المساحة المزروعة وكمية الإنتاج للخضروات في ألوية الضفة الغربية للعام 2019م.

المنطقة	بعلي		مروي		نوع الحماية					
					أنفاق أرضية		أنفاق فرنسية		بيوت بلاستيكية	
	المساحة	الإنتاج	المساحة	الإنتاج	المساحة	الإنتاج	المساحة	الإنتاج	المساحة	الإنتاج
شمال الضفة	8,930	4,719	40,449	79,472	9,586	75,925	443	1,292	5,263	12,497
وسط الضفة	4,134	918	17,316	31,022	1,304	8,906	77	201	1,359	1,678
جنوب الضفة	3,635	1,031	2,466	2,572	864	2,591	2	31	13	37

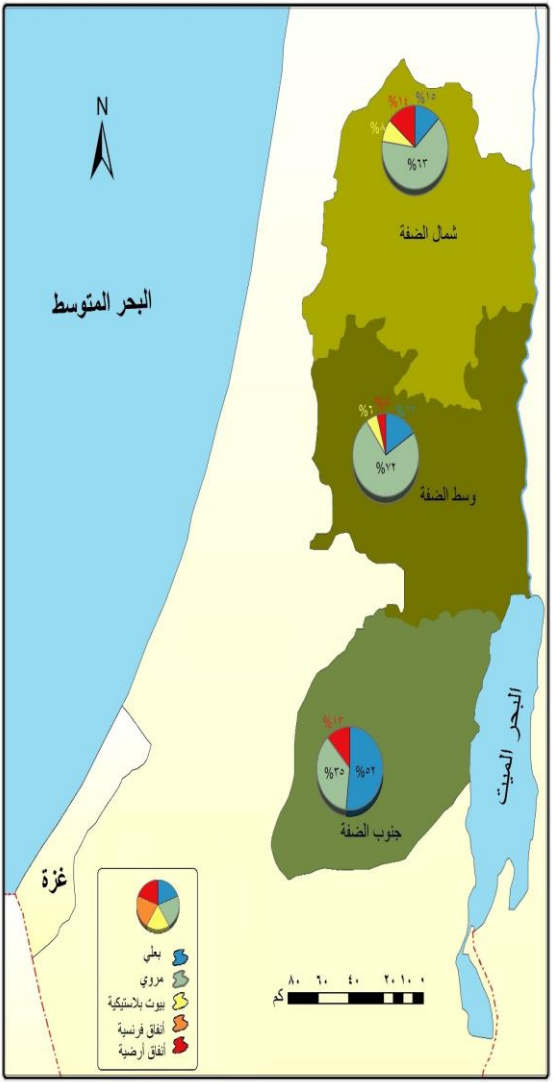
المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2019م.

خريطة (7) المساحة المزروعة وكمية إنتاج الخضروات في ألوية الضفة الغربية للعام 2019م.



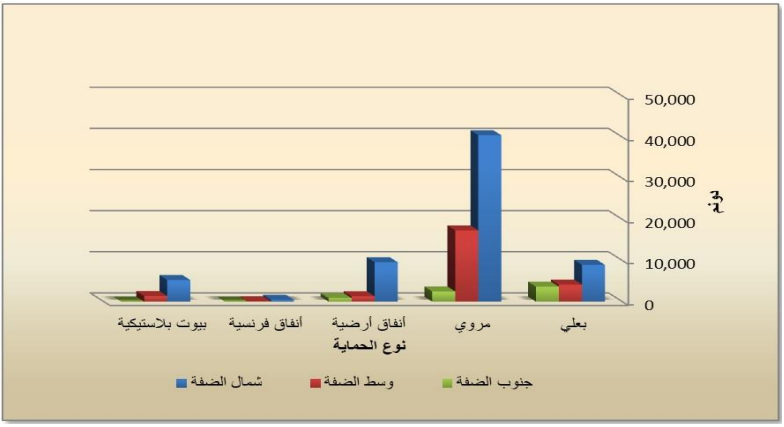
المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

الشكل (8) المساحة المزروعة بالخضروات حسب نمط الري في ألوية الضفة الغربية للعام 2019م.



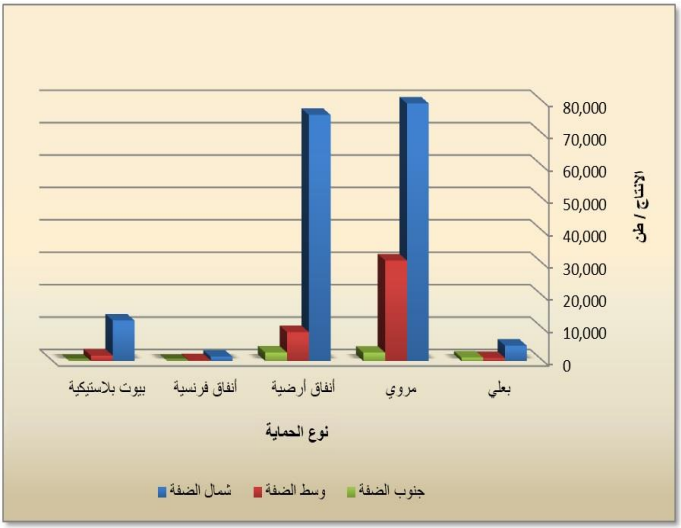
المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

شكل (1) المساحة المزروعة بالخضروات في ألوية الضفة الغربية للعام 2019م.



المصدر: الجدول رقم (3).

شكل (2) كمية إنتاج الخضروات في ألوية الضفة الغربية للعام 2019م.



المصدر: الجدول رقم (3).

وتم دراسة نموذج من الخضروات كدراسة تفصيلية على سبيل منها "محصول الطماطم والفلفل والبطاطا" والقثائيات " البطيخ والشمام.

محصول الطماطم: تحتاج الطماطم لجو دافئ معتدل خالٍ من الصقيع، ويتراوح المجال الحراري الملائم لها بصورة عامة من 15ْ م – 30ْ م ، فتتجمد النباتات في درجة حرارة أقل من الصفر المئوي بحيث تساعد وجود بكتيريا من الأنواع النشطة في تكوين نويات البلورات الثلجية في أنسجتها، ولها موسم نمو طويل حتى تعطي محصول جيد (90 – 180 يوماً تقريباً) وتعتبر شديدة الحساسية للبرودة والصقيع، حيث بإمكانها القضاء على النبتة، ومنه تكون الثمار، وذلك إذا ارتفعت درجة الحرارة عن (36ْم) أو هبت رياح جافة فإنها تضر بالثمار وتمنع عقدها لموت حبوب اللقاح، كما يساعد ارتفاع درجة الحرارة مع الرطوبة على انتشار الأمراض القطرية، وتعطيل عملية النمو(اسحق، جاد، هريمات، نادر، 2001، ص14). جدول (4).

جدول(4) المساحة المزروعة بالطماطم حسب نمط الري في محافظات الضفة الغربية عام2019م.

المدينة	نمط الري					المساحة الكلية/دونم
	بعلي	مروي	بيوت بلاستيكية	أنفاق فرنسية	أنفاق أرضية	
جنين	613	850	1002	–	–	2456
طوباس	–	1760	365	–	155	2280
طولكرم	–	246	562	–	–	808
نابلس	9	82	101	–	25	217
قلقيلية	7	147	833	–	–	987
سلفيت	100	120	47	–	–	267
رام الله	921	120	27	–	–	1068
أريحا	–	3468	151	–	–	3619
القدس	44	28	18	–	–	90
بيت لحم	183	257	42	–	–	482
الخليل	1864	335	145	–	–	2344

المصدر: التعداد الزراعي مارس/2019م، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

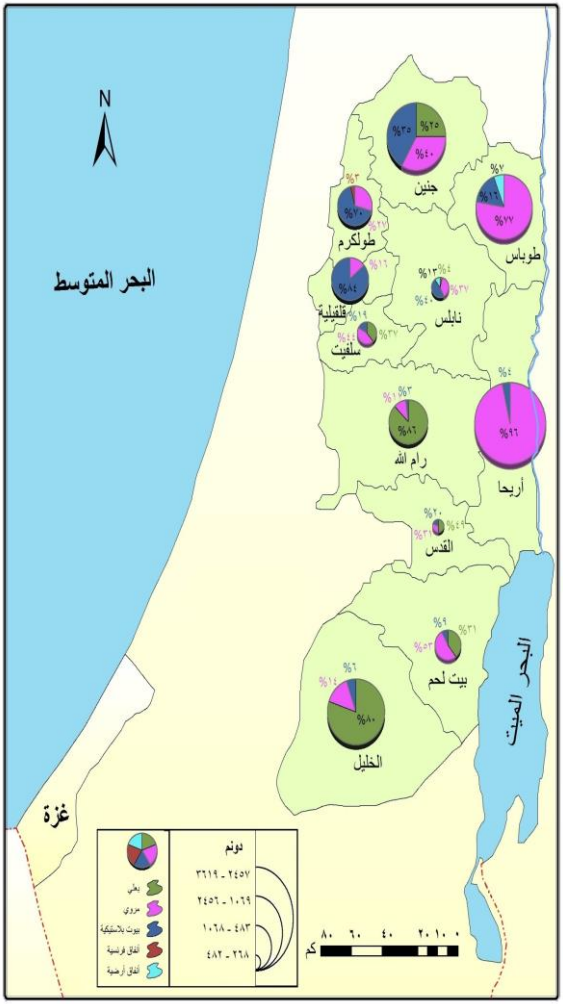
ومع ارتفاع درجة الحرارة عن 10ْ م يزداد معدل النمو تدريجياً حتى تصل إلى 30ْ م، حيث يؤدي تعرض النباتات لهذه الدرجة لفترة طويلة إلى جعل الأوراق صغيرة وباهية اللون، وجعل السيقان ضعيفة، وعلى العكس من ذلك نجد الأوراق عريضة ولونها أصفر داكن والسيقان سميكة في درجات الحرارة المنخفضة نسبياً. ويؤدي التفاوت في درجات الحرارة إلى حدوث اضرار بالغة في نمو بعض الأصناف، وهذا التفاوت يؤثر على عقد الثمار، إذ يؤدي انخفاض درجات الحرارة عن 13ْ م خاصة أثناء الليل إلى موت معظم حبوب اللقاح وتوقف عقد الثمار، كما تنخفض نسبة العقد كذلك بارتفاع درجة الحرارة عن 32ْم.

وتؤدي الرياح الحارة الجافة إلى بروز ميسم الزهرة * من الأنبوبة السداسية وسقوط الأزهار بدون عقد، ويمكن تقليل أخطار موجات الحر بريها مرات استثنائية ويفضل الري بالرش لتعويض الفاقد من المياه عن طريق سرعة النتح وكذلك تعويض التربة بالفاقد من المياه بالتبخر، أو تكثيف الزراعة في البيوت البلاستيكية أو إنشاء مصدات للرياح بزراعة الأشجار المختلفة حول مناطق زراعتها.

وللرطوبة الجوية أثارها المفيدة والضارة في حياة نبات الطماطم، حيث تقلل من درجة الحرارة خلال موسم الزراعة الربيعية في حين لها اثارها الضارة في الزراعة في الموسم الشتوي وخاصة في الانفاق الارضية والبيوت البلاستيكية، حيث تزيد من احتمالات الاصابة بأمراض التعفن ومنها مرض الندوة المبكر الذي يصيب الطماطم نتيجة ارتفاع الرطوبة النسبية، ويعد هذا المرض من الأمراض الهامة التي تصيب الخضروات، كما أنه يسبب

* ميسم الزهرة : هو عضو التأنيث في الزهرة.

الشكل (9) المساحة المزروعة بالطماطم وأنماط الري في محافظات الضفة الغربية للعام 2019م.



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

تلفاً كبيرا في ثمار الطماطم ويتسبب في خسائر كبيرة في المحاصيل كما حصل في موسم 2009م حيث الحقت اضرار جسيمة بالمزارع وخاصة الطماطم في جميع مناطق الضفة الغربية، نتيجة لزيادة الرطوبة والصقيع والبرد ففي نفس العام بلغ إنتاج الطماطم في الأغوار التي تعتبر من اهم مناطق الضفة الغربية في إنتاج هذا المحصول حوالي 20540 طن تضرر منها 12720 طن بخسارة قدرها 7820 طن (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2019).

وتزرع العروة الشتوية لمحصول الطماطم بذورها في سبتمبر وأكتوبر وتشتل نباتها في أكتوبر ونوفمبر، ومن أهم مشاكلها تعرض النباتات للإصابة بالصقيع (في المناطق الجبلية من الضفة الغربية) وسوء العقد وانتشار الاصابة بالندوة المتأخرة، وذلك نظراً لأن درجات الحرارة الصغرى تصل إلى الصفر وما دونه في شهور الشتاء، لذلك يفضل زراعة هذه العروة في محافظة اريحا والأغوار ويجب اختيار الموعد الملائم للزراعة حتى لا تتعرض مرحلة النمو الحساسة التي تتأثر كثيراً بالصقيع الذي يتكرر حدوثه أثناء هذه الفترة وتعتبر شهور ديسمبر ويناير وفبراير من أكثر الشهور حدوثاً له، وعلى اساس ذلك يمكن تبكير موعد الزراعة تلافياً لموجات الصقيع، كما يفيد اشعال الحرائق حول المزارع أو تغطية بالبلاستيك خاصة في مراحل النمو الأولى كما هو واضح في الصورة الفتوغرافية رقم (2) أو استخدام الصوبات البلاستيكية في زراعة مشاتل الطماطم تفاديا للظروف الجوية السيئة.

وتزرع بذور العروة الربيعية الصيفية في يناير وفبراير وتشتل نباتها في مارس وإبريل وتتأثر هذه العروة أيضا بموجات البرد القارصة فتؤدي إلى حدوث ظاهرة الصقيع في المناطق الداخلية من الضفة الغربية وبطون الأودية، وتتأثر أيضا هذه العروة بموجات الحر وخاصة في مرحلة نضج الثمار.

وتتأثر العروة الشتوية المبكرة التي تزرع بذورها في أكتوبر ونوفمبر وتشتل نباتاتها في ديسمبر ويناير وأوائل فبراير بالصقيع والانخفاض الحاد في درجات الحرارة لذلك لا تجود زراعتها إلا في الاراضي الرملية والمناطق الدافئة في أريحا والأغوار.

أما العروة الخريفية المبكرة التي تزرع في مايو ويونيو تشتل نباتاتها في أغسطس واوائل سبتمبر وتتأثر بالأجواء الخماسينية في فترة الإنبات فقط وتعطي هذه العروة إنتاجا جيدا من محصول الطماطم وتزرع في كافة محافظات الضفة الغربية. وتعد المعرفة الدقيقة بظروف الطقس السائد يمكن أن تساعد على حل الكثير من المشاكل التي تواجه الزراعة وهي:

- اختيار أفضل النباتات والسلالات والبذور المحسنة التي تلائم الأحوال الجوية السائدة.
- اختيار أنسب الأوقات لزراعة البذور وحصاد المحاصيل.
- اتخاذ الاحتياطات اللازمة للوقاية من الظواهر الجوية الضارة بالمزروعات مثل الرياح والعواصف والصقيع وغيرها.
- إقامة مشاريع الري المختلفة وأخذ الإجراءات اللازمة لتفادي العجز المائي الناتج عن قلة الأمطار في بعض السنوات، خاصة في المناطق السهلية التي تعتمد في زراعتها على الأمطار.
- استخدام المبيدات الحشرية لإبادة الآفات الزراعية التي تحل ببعض المحاصيل وتسبب خسائر جسيمة في المحاصيل الزراعية.

- استخدام وسائل الحماية مثل مصدات الرياح والأغطية البلاستيكية والصوبات.

صوره (1) البيوت البلاستيكية التي تغطى بها الطماطم أثناء مراحل النمو الأولى تلافيا للصقيع.

المصدر: http://www.daboul-sayed.com/Products/Agre.php

محصول الفلفل: تلعب الظروف البيئية والجوية دوراً هاماً في إنتاج الفلفل ويؤدي انخفاض درجة حرارة النهار عن 10 درجة مئوية إلى توقف النمو الخضري، وتحتاج نباتات الفلفل في مرحلة الإزهار والعقد إلى درجات حرارة منخفضة نسبياً عن تلك التي تحتاجها خلال مرحلة النمو الخضري؛ وذلك لاستعادة التوازن بين النمو الخضري والزهري وعقد الثمار. جدول (2) .

جدول (2)المساحة المزروعة بالفلفل حسب نمط الري في محافظات الضفة الغربية عام2019م.

المدينة	نمط الري					المساحة الكلية/دونم
	بعلي	مروي	بيوت بلاستيكية	أنفاق فرنسية	أنفاق أرضية	
جنين	–	970	–	–	–	970
طوباس	–	590	11	77	115	793
طولكرم	–	287	316	40	–	643
نابلس	–	122	10	–	30	162
قلقيلية	–	82	24	–	10	116
سلفيت	–	35	–	–	–	35
رام الله	–	49	–	–	–	49
أريحا	–	1068	96	–	–	1164
القدس	–	–	–	–	–	–
بيت لحم	–	8	–	–	–	8
الخليل	–	61	1	–	–	62

المصدر: التعداد الزراعي مارس/2019م، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

ويزرع الفلفل على مساحات واسعة من الضفة الغربية قدرت بنحو 4043 دونم عام 2011(الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2019)، ويحتاج الفلفل كما في الطماطم إلى جو معتدل دافئ، فلا يتحمل البرد ولكنه يقاوم الحرارة المرتفعة والجفاف التي لا يتحملها محصول الطماطم، وتتراوح أنسب درجات الحرارة لعقد الثمار من 25 ْ–35 ْم، واذا ارتفعت درجة الحرارة غن ذلك يجب ري النباتات على فترات متقاربة حتى لا تسقط الأزهار، إذ أن الظروف الجوية وقت الإزهار وعقد الثمار تعتبر من العوامل الهامة التي تؤثر على محصول الفلفل.

وتعتبر درجة الحرارة غير الملائمة في التربة من أهم الأسباب التي تؤدي إلى سقوط البراعم الزهرية والأزهار والثمار الصغيرة، إذ ينتج عن ارتفاع درجة الحرارة مع انخفاض درجة الرطوبة كثرة النتح والذي يسبب قلة الماء في الأنسجة النباتية وينتج عن ذلك سقوط البراعم الزهرية والثمار الصغيرة، وتعتبر قلة الماء في التربة من العوامل الهامة المسببة لسقوط الأزهار، وقد تبين من خلال التجارب والدراسات التي أجريت على نبات الفلفل أن النباتات التي زرعت في صوبة زجاجية درجة حرارتها 10- 15ْ م كان نموها غير محسوس ولم تتكون إلا زهرة واحدة على أربعين نبته، وهذه الزهرة سقطت بدون عقد، أما النباتات النامية والمزهرة على درجة حرارة مرتفعة ملائمة نقلت إلى صوبة درجة حرارتها 50- 60ْ م فإن أزهارها كلها عقدت ولكن الثمار المتكونة كانت عديمة البذرة، ويمكن زراعة الفلفل على مدار السنة بشرط أن لا تنخفض درجة الحرارة عن 20ْ م ولا تزيد عن 35ْ م، ويراعى أن لا يقل موسم النمو عن 4 أشهر حتى يمكن جنى المحصول تماماً.

وتحتاج نباتات الفلفل إلى موسم نمو طويل ودافئ حيث لا تتحمل النباتات الصقيع الخفيف والذي يؤدي إلى توقف النمو واصفرار الأوراق، وتتأثر نسبة الأزهار في الفلفل بمدى الاختلافات بين درجة حرارة الليل والنهار، والتي يجيب أن لا تقل عموما عن 6 ْ – 8ْ م.

وتؤثر درجات حرارة النهار على شكل وجودة الثمار، فالثمار الناتجة من تعرض الأزهار العاقدة لدرجات حرارة 27 ْ – 28ْ م عادة ما تكون ثمار صغيرة سيئة التكوين، وتتأثر ظهور الصبغة المسؤولة عن اللون الأحمر بثمار الفلفل الناضجة بدرجات الحرارة السائدة.

وتتكون الصبغة المسؤولة عن اللون الأحمر بصورة جيدة في مدى حراري من 18ْ- 24ْ م، وتقل سرعة ظهور الصبغة المسؤولة عن اللون الأحمر بثمار الفلفل الناضجة عن انخفاض درجة حرارة النهار عن 16 ْ – 18 ْم، ويصبح لون الثمار

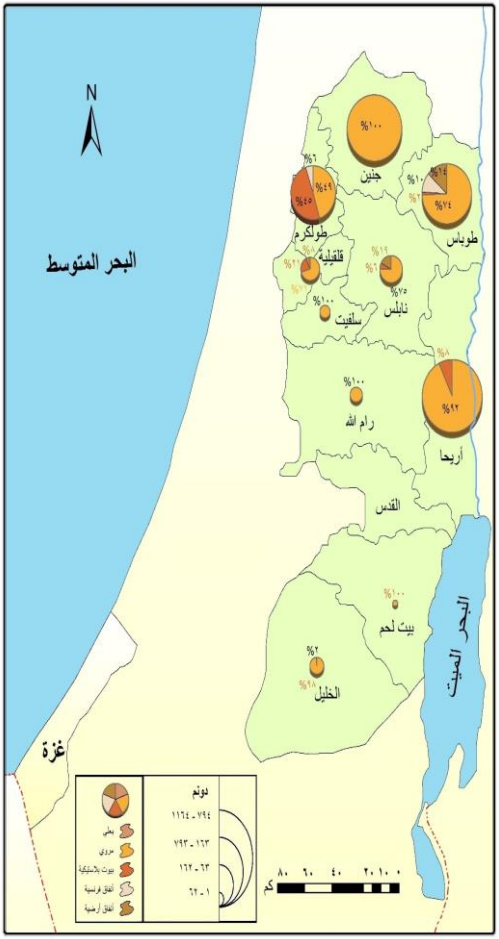
الحمراء مشوباً بصفرة عند ارتفاع درجة الحرارة إلى أكثر من 27ْ م خلال فترة التلوين، ويؤدى انخفاض درجة حرارة الليل إلى أقل من 15ْ م والمصاحب أيضاً لانخفاض درجة حرارة النهار إلى التأثير على جودة الثمار الناتجة، فإذا انخفضت درجة حرارة الليل إلى أقل من 15ْ م بعد تفتح الزهرة وأثناء العقد تتكون ثمار صغيرة مشوهة خالية من البذور وتحتوى على عدد قليل من البذور والمعروفة باسم الأزرار وذلك نتيجة لتكوين مبيض كبير مسطح قبل تفتح الزهرة ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة خلال الأشهر التي تنخفض بها درجات الحرارة (ديسمبر و يناير وفبراير).

ويناسب الفلفل التربة الرملية الخفيفة إلى الطينية بشرط أن تكون التربة جيدة الصرف حتى لا تختنق الجذور وأن تكون خالية من النيماتودا* وأمراض التربة المختلفة، ويعتبر الفلفل من المحاصيل الحساسة لقلوية التربة ودرجة حموضة (PH) التربة المناسبة للفلفل من 5,5 – 7,5.

ويعتبر الفلفل من النباتات الحساسية للملوحة حيث يجب عدم زراعته في الأراضي التي تزيد درجة ملوحتها عن 1.5 ملليموز حيث يؤدى ذلك إلى العديد من المشاكل والتي تؤدى إلى نقص المحصول كما هو موضح بالجدول (5).

* النيماتودا: هي كائنات حية دقيقة الحجم تعرف بأسماء مختلفة أهمها الديدان الثعبانية، ويطلق عليها هذا الاسم لأن شكلها يشبه شكل ديدان الأرض المعروفة ولحركتها التي تشبه حركة الثعابين بالرغم من كونها ليست ديدان حقيقية، كما تعرف باسم الديدان الخيطية لأن أجسامها رفيعة جداً. أما سبب شيوع تسميتها بالنيماتودا Nematoda فلأن هذا هو الاسم العلمي لها.

الشكل(10)المساحة المزروعة بالفلفل وأنماط الري في محافظات الضفة الغربية للعام 2019م.



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

الجدول (5) درجة ملوحة التربة المناسبة لنبات الفلفل.

درجة ملوحة التربة	نسبة نقص المحصول المتوقع
2,2	%10
3,3	%25
5,1	%50

المصدر: شبكة الزراعة المصرية http://www.agricultureegypt.com.

ويناسب مناخ الضفة الغربية زراعة نبات الفلفل في الأنفاق البلاستيكية والمكشوفة وهو ذو ثمار صلبة ومنظمة يتراوح طولها من 14 – 18 سم وتعقد الثمار في درجات حرارة منخفضة ومرتفعة ولكنه بحاجة إلى تضليل.

محصول البطاطا:

تعتبر البطاطا من اهم محاصيل الخضر في الوطن العربي وفي عدد كبير من دول العالم، وهي تتبع العائلة الباذنجانية التي تضم نحو 90 جنساً، وحوالي 2000 نوع وتسمى نسبة إلى الجنس الذي تنتمي إليه البطاطا والذي يعد أهم وأكبر أجناس العائلة، حيث يحتوي على أكثر من 1000 نوع.

وتعد أحسن درجة حرارة للحصول على محصول جيد للبطاطا في الضفة الغربية إذا كانت مزروعة تحت درجات حرارة متراوحة بين 15 ْ – 18 ْم، فهي أحسن الدرجات المناسبة لتكون الدرنات، وتتأثر نبتة البطاطا بارتفاع وانخفاض درجة الحرارة، مما ينعكس على تكوين الدرنات، وتعتبر أفضل درجة حرارة لتشكل درنات البطاطا هي 17 ْ – 19 ْم للتربة، و 21 ْ – 25 ْم للهواء، وفي درجة حرارة دون 6 ْم أو أعلى من 29 ْم فإن تشكل الدرنات يتوقف تقريباً، أو تصبح الدرنات المتكونة صغيرة الحجم(زكي، ميلاد، 2011، ص72) جدول(6).

جدول(6)المساحة المزروعة بالبطاطا حسب نمط الري في محافظات الضفة الغربية عام2019م.

المدينة	نمط الري		المساحة الكلية/دونم	الإنتاج/طن
	بعلي	مروي		
جنين	272	40	312	508
طوباس	–	3450	3450	10350
طولكرم	–	228	228	912
نابلس	–	905	905	3620
قلقيلية	–	205	205	574
سلفيت	–	–	–	–
رام الله	433	–	433	195
أريحا	–	105	105	420
القدس	–	–	–	–
بيت لحم	–	–	–	–
الخليل	–	–	–	–

المصدر: التعداد الزراعي مارس/2019م، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

ويعتبر مناخ الضفة الغربية مناسباً لنمو النبتة، فتتراوح درجة الحرارة ما بين 11 ْ – 22ْ م تقريباً، ويبدوا أثر التذبذب في درجة الحرارة واضحاً على نمو النبتة، فإذا ما وصلت درجة الحرارة 26 ْ – 29ْ م فإن نمو النبات سيكون خضرياً قوياً، ولا يكون درنات؛ وذلك لأن تنفس النبات يزداد ولا يكون أي تراكم للكربوهيدرات، أما على درجة الحرارة المنخفضة فإن سرعة التنفس تقل ويحصل تراكم للنشا وبالتالي تكون الدرنات.

ويزرع محصول البطاطا في الضفة الغربية على موسمين (الشتوي والصيفي)، ففي العروة الشتوية في المناطق شبة الساحلية القريبة من البحر

والمتمثلة في طولكرم وقلقيلية وأريحا من منتصف اكتوبر حتى منتصف نوفمبر حيث المناخ المناسب.

وفي العروة الشتوية تزرع البطاطا في منتصف يناير إلى منتصف فبراير ويستحسن التبكير في الزراعة نظراً لكون البطاطا من النباتات ذات التكوين الثمري تحت سطح الأرض، فهي تحتاج إلى تربة مفككة أو رملية يتخللها الهواء تستطيع جذور البطاطا من تكوين ثمارها، وتسمح بنو الدرنات بداخلها.

ويكون النمو أسرع وتكون الدرنات أكبر إذا ما كانت الرطوبة متوفرة في الطبقة السطحية من الأرض، كما أن النمو يكون أقل إذا ما كانت الرطوبة أقل وعلى عمق أكبر لأن النبات يرسل الجذور اليها وبالتالي يبذل مجهوداً في نمو الجذور لجذب الرطوبة من الطبقات السفلى.

ولا تحتاج البطاطا إلى كميات كبيرة من الماء، كما انها لا تستنفذ الرطوبة من التربة، فقد وجد في محطة نبراسكا أن البطاطا تحتاج من 27,5 – 300 سم من الماء طوال فترة نموها؛ وذلك تبعاً لطبيعة الجو والمناخ السائد والتربة المتوفرة، فالحرارة المرتفعة تزيد من كمية استهلاك المياه إلى جانب التربة المسربة للماء. وتتم زراعة البطاطا في الضفة الغربية زراعة بعلية ومروية، حيث بلغت المساحة المستغلة في زراعة البطاطا للعام 2010م 7877 دونم، منها 577 دونم بعلي و7177 دونم مروي، و9 أنفاق أرضية، و4 دونم أنفاق فرنسية، و9 دونم مزروعة في بيوت بلاستيكية، و101 دونم غير مبين.

ولقد ساهم استخدام الأسمدة بالزيادة الرأسية لإنتاج محاصيل الخضروات وخصوصاً البطاطا، ويعتبر السماد النيتروجيني من أكثر الأسمدة استخداماً لحاجة النبات له، وللاستخدام الزائد للنيتروجين أثر سلبي على تلوث المياه، فقد أظهرت دراسة التسميد النيتروجيني الأمثل لمحصول البطاطا في الضفة الغربية أن NO_3^- (مزيد، نعمان وآخرون، 2002، ص142)، وبالمقابل فإن نقص

الرطوبة أدى إلى زيادة تلوث الدرنات من النترات والكلور، إن خطورة فقدان النيتروجين في حقول البطاطا تعتبر مرتفعة؛ وذلك نظراً لطبيعة نمو المحصول حيث أن فترة النمو الأولى طويلة، ولا تستهلك كميات من النيتروجين وكذلك تقل الكمية أثناء النضج.

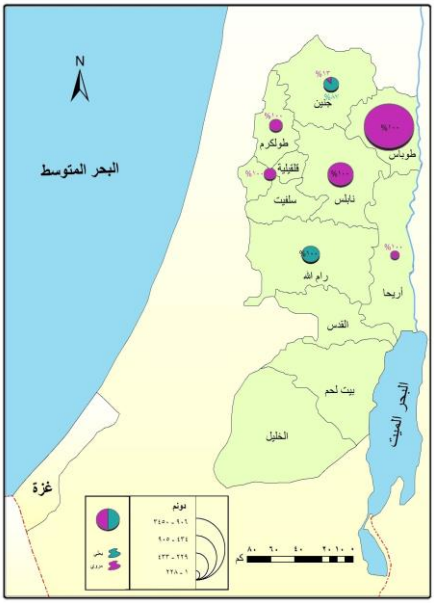
ويؤدي الإفراط في إضافة الاسمدة النيتروجينية إلى تدني إنتاج البطاطا وبخاصة عند إضافة هذه الاسمدة بعد انتهاء مرحلة النمو الخضري، فوجد أن أفضل إنتاج من حيث الكم والنوع من محصول البطاطا في ايرلندا كان عند مستوى 222 – 278 كغم نيتروجين/هكتار (Rykbost Bair, J.H)كما وجد من خلال دراسة أجريت في فالنسيا بعدة سنوات أن تقليل كمية النيتروجين المضاف بنسبة 50% في محاصيل الخضروات ومنها البطاطا عن الكمية التقليدية قللت 5% من الإنتاج فقط وقللت 50% من كمية النترات المغسولة (Ramos, 1989, p99)، ويهاجم نباتات البطاطا العديد من الأمراض، وتشمل الأمراض الفطرية والبكتيرية مثل مرض اللفحة المتأخرة وفطر الأرومة والعفن الحلقي والجرب (التبقع) وبعض الأمراض الفيروسية، ومرض التفاف الأوراق وفسيفساء البطاطا (مرض الموازييك) والتدرن المغزلي.

ويتم مقاومة مرض اللفحة المتأخرة برش أو تعفير النباتات بمبيدات خاصة، على حين يمكن مقاومة فطر الأرومة والجرب جزئيا بزراعة تقاو* سليمة، أما مرض العفن الحلقي، فالطريقة الوحيدة لمقاومته هي زراعة تقاو خالية من الأمراض، وبالنسبة للأمراض الفيروسية فإن أفضل وسيلة للقضاء عليها هي استبعاد أي نباتات أو درنات مصابة من الحقل وكذلك زراعة تقاو غير مصابة.

* التقاو: هي بذور النباتات النّاضجة الجافّة التي تُبذَر في الأرض للزِّراعة كبذور القطن والقمح والفول.

وتشمل الحشرات الرئيسية التي تهاجم نباتات البطاطا قمل النبات والخنافس البرغوثية وخنفساء كولورادو وفراشة البطاطا (الحشرة النطاطة)، وتصاب درنات البطاطا بحشرات مختلفة مثل الدودة القارضة ودويدة البطاطا والديدان السلكية، والحشرات التي تتغذي بنباتات البطاطا يمكن القضاء عليها عن طريق رش المبيدات الحشرية على الخطوط وقت الزراعة حيث تمتص الجذور هذه المبيدات وتنقلها إلى السيقان والأوراق، وهذه المبيدات الحشرية تقتل الحشرات التي تتغذى بأوراق النبات.

الشكل(11) المساحة المزروعة بالبطاطا وأنماط الري في محافظات الضفة الغربية عام 2019م.



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

ويمكن أن يتم رش بعض المبيدات الحشرية الأخرى مباشرة على الأوراق، كما يمكن مكافحة الحشرات التي تصيب الدرنات عن طريق رش المبيدات الحشرية على التربة قبل الزراعة.

القثائيات "الشمام والبطيخ":

ينتمي الشمام والبطيخ إلى عائلة القرعيات التي تتضمن نباتات البطيخ الأحمر، و الخيار، و اليقطين، و الكوسا، وثمرة الشمام أصغر من ثمرة البطيخ الأحمر، قشرتها صفراء، و لُبّها أصفر، يحتاج الشمام والبطيخ إلى أشعة شمس متواصلة، و إلى الماء والجو الدافئ و مساحة كبيرة، ويمكن زراعة الشمام والبطيخ إما على شكل بذور أو على شكل شتلات، وإذا كان الطقس غير دافئ فلن تنمو البذور والشتلات، لذلك تجود زراعة الشمام والبطيخ في الفصول المعتدلة أو الحارة التي لا يتخللها فترات صقيع، ويزرع الشمام والبطيخ في الفصول الباردة من السنة في أوعية بلاستيكية قبل شهر من قدوم الفصل المعتدل أو الحار، و توضع هذه الأوعية في مكان داخلي، مع مراعاة تأمين الهواء و أشعة الشمس. جدول (7).

جدول (7) المساحة المزروعة بالقثائيات"شمام و بطيخ" حسب نمط الري في محافظات الضفة الغربية عام2019م.

المدينة	نمط الري					المساحة الكلية/دونم
	بعلي	مروي	بيوت بلاستيكية	أنفاق فرنسية	أنفاق أرضية	
القدس	–	–	–	–	–	0
بيت لحم	–	–	–	–	–	0
جنين	461	80	–	–	–	541
رام الله	–	–	–	–	–	0
الخليل	20	–	–	–	–	20
نابلس	–	20	–	–	–	20
طوباس	–	–	–	–	60	60
أريحا	–	–	–	–	–	0
طولكرم	–	–	–	–	–	0
سلفيت	–	–	–	–	–	0
قلقيلية	–	–	–	–	–	0

المصدر: التعداد الزراعي مارس/2019م، الجهاز المركزي للإحصاء، ووزارة الزراعة، فلسطين.

ويحتاج الشمام والبطيخ إلى تربة خصبة لكي ينمو بشكل جيد، لذلك يجب إضافة الأسمدة العضوية قبل زراعة البذور أو الشتلات بشهر، وتُخلط الأسمدة بالتربة جيدا، ولا يجب توفير الرطوبة الزائدة للشمام (أمطار غزيرة، أو ري زائد) ويُستحسن ري الشمام والبطيخ عند جفاف الأرض، و خاصة في فترة ظهور الثمار على النبتة، ويستغرق الشمام والبطيخ من 3 – 4 أشهر حتى ينضج و يصبح صالحا للأكل، و قد يعيق الجو الحار جدا أو البارد عملية نضوج الثمار، ومن علامات نضوج ثمار الشمام تحوّل لون قشرتها من الأخضر إلى الأصفر، ومن دلالات نضوج ثمرة البطيخ هو عندما يُصبح لون قشرة الثمرة باهتا، وعندما يصبح لون

أسفل الثمرة (أي الجزء الذي يلامس التراب) مائل إلى الأصفر بدلا من لونه الأساسي (الأخضر الفاتح أو الأبيض)، وعند مجيئ موعد الحصاد، يمكن معرفة الثمار الصالحة للقطف و الغير صالحة و ذلك عن طريق تحسّس مدى سهولة انفصال الثمرة عن النبتة، فإذا كانت الثمرة غير جاهزة "لمغادرة الحديقة" لن تستطيع أن تنزعها بسهولة، وتُقطف الثمار عادة في الصباح الباكر.

الشكل(12)المساحة المزروعة بالقثائيات وأنماط الري في محافظات الضفة الغربية عام2019م.

المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التعداد الزراعي، الجهاز المركزي للإحصاء ووزارة الزراعة، فلسطين.

وتلائم الظروف المناخية للضفة الغربية زراعة القثائيات (الشمام والبطيخ) وتزرع زراعة بعلية على مياه الأمطار بشكل رئيسي، ويتم ريها في بعض المناطق التي يتذبذب فيها سقوط المطر، ويفضل زراعة الشمام والبطيخ عند درجة حرارة 18ْ م؛ وذلك على عمق الزرع خلال اسبوعين على الأقل، أما عمق الرطوبة فهو 100سم، وفي هذه الحالة يوصى بأن يكون عدد النباتات في الدونم الواحد من 350 – 450 نبته، وإذا كان عمق الرطوبة أقل من 100سم نقلل عدد النباتات في الدونم الواحد، وتعطى الريّات المساعدة لإتمام السعة الحقلية، وذلك لغاية 70 – 80 م3/ دونم، ويزرع البطيخ منذ منتصف مارس ولغاية منتصف أبريل (سليع، ميخائيل، 1992، ص12).

وتنتشر زراعة القثائيات (الشمام والبطيخ) في مساحات واسعة من الضفة الغربية، فقد بلغت المساحة المزروعة 1205 دونم، منها 914 دونم مزروعة بالشمام، يزرع منها 79 دونم بعلي، و573 دونم مروي، و 208 دونم أنفاق أرضية، و8 دونم أنفاق فرنسية، و 46 دونم بيوت بلاستيكية، في حين تبلغ المساحة المزروعة بالبطيخ 291 دونم للعام 2010م، منها 108 دونم بعلي، و 157 دونم مروي، 26 دونم أنفاق أرضية.

النتائج:

1. تعتبر درجة الحرارة في الضفة الغربية كثيرة التقلب والتغير خلال فصول السنة، فيصل متوسط درجة الحرارة في المناطق المرتفعة حوالي 16ْ م، وفي الغور الفلسطيني 23 درجة مئوية.

2. أظهرت نتائج الدراسة أن أكثر من 64% من الأراضي الزراعية في الضفة الغربية تعتمد على مياه الأمطار الهاطلة في فصل الشتاء.

3. تعتبر الأمطار المصدر الرئيسي للمياه الجوفية في الضفة الغربية والتي تعتمد عليها الزراعة المروية.

4. تهطل أمطار المنخفضات الجوية على الضفة الغربية شتاءً، وتتميز بعدم انتظامها، وتتفاوت معدلاتها السنوية من مكان لآخر، ومن سنة لأخرى، كما تتميز بالتركز، فتهطل بكميات كبيرة خلال فترة قصيرة.

5. تؤدي موجات الحر التي تتعرض لها محاصيل الخضروات في الضفة الغربية إلى العديد من المخاطر، فعلى سبيل المثال لا تتحمل ثمار الطماطم الحرارة المرتفعة التي يجعلها تبدو كثمار "مسلوقة"، كما تتأثر محاصيل الخضروات برياح الخماسين المصاحبة لهذه الموجات الحارة.

6. تؤدي الجبهة الباردة للمنخفضات الجوية المؤثرة على مُناخ الضفة الغربية إلى ارتفاع الرطوبة النسبية، فيؤدي ذلك بدوره إلى إصابة محاصيل

الخضروات بالأمراض الفطرية مما يساعد على انتشار الحشرات، أما في الهواء الجاف فيقل نشاط تلك الآفات بل قد يساعد على موت بعض اليرقات أو الجراثيم.

7. تتوزع المساحات المزروعة بالخضروات في الضفة الغربية للعام 2019 توزيعاً غير عادل، إذ تحتل شمال الضفة الغربية المركز الأول بمساحة تقدر 64,671 دونم من مجموع 95,841 دونم من المساحة المزروعة بالخضروات فيها بنسبة 68%، بمعدل إنتاج 173,905 طن متري، يليها وسط الضفة الغربية بنسبة 25% بمعدل إنتاج 42,725 طن متري، يليها جنوب الضفة الغربية بنسبة 7% بمعدل إنتاج يصل إلى 6,262 طن.

8. تلائم الظروف المناخية للضفة الغربية زراعة القثائيات (الشمام والبطيخ) وتزرع زراعة بعلية على مياه الأمطار بشكل رئيسي، ويتم ريها في بعض المناطق التي يتذبذب فيها سقوط المطر.

9. ويؤدي التفاوت في درجات الحرارة إلى حدوث اضرار بالغة في نمو بعض أصناف الخضروات، وهذا التفاوت يؤثر على عقد الثمار، إذ يؤدي انخفاض درجات الحرارة عن 13 ْم خاصة أثناء الليل إلى موت معظم حبوب اللقاح وتوقف عقد الثمار، كما تنخفض نسبة العقد كذلك بارتفاع درجة الحرارة عن 32ْم.

التوصيات:

1. زيادة عدد المحطات المناخية في منطقة الدراسة واصدار نشرات مُناخية دورية لتساهم في معرفة الصورة المستقبلية لحالة الطقس السائدة في المنطقة.

2. حماية المحاصيل من أخطار موجات الحر بإعطاء ريات استثنائية لتعويض الفاقد من المياه عن طريق سرعة النتح وكذلك تعويض التربة للفاقد من المياه بالتبخر أو تكثيف الزراعة في البيوت المحمية أو بناء أسوار تحيط بالأراضي المزروعة.

3. حماية المحاصيل من نوبات الصقيع وخاصة في المناطق المنخفضة وذلك باختيار الموعد الملائم للزراعة حتى لا تتعرض مرحلة النمو الحساسة التي تتأثر كثيرا بالصقيع الذي يتكرر حدوثه أثناء هذه الفترة من النمو وأكثر الشهور احتمالية لحدوث الصقيع هي ديسمبر ويناير وفبراير.

4. التركيز علي زراعة الأصناف المقاومة للجفاف والحرارة .

قائمة المصادر والمراجع

(1) وزارة النقل والمواصلات، هيئة الارصاد الجوية(2019) دائرة الأرصاد الجوية الفلسطينية، رام الله، فلسطين، ص7.

(2) ناصر محمود عيد، (2000) إنتاج الخضراوات في قطاع غزة، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية–القاهرة، ص47.

(3) حجازي محمد أحمد الدعاجنة، (2010) أثر المنخفضات الجوية الشتوية والربيعة على النشاط البشري في فلسطين، دراسة في المناخ التطبيقي باستخدام نظم المعلومات الجغرافية GIS، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ص78.

(4) وزارة النقل والمواصلات، هيئة الارصاد الجوية(2019) دائرة الأرصاد الجوية الفلسطينية، رام الله، فلسطين، ص9.

(5) وزارة النقل والمواصلات، هيئة الارصاد الجوية(2019) دائرة الأرصاد الجوية الفلسطينية، رام الله، فلسطين، ص8.

(6) حجازي محمد أحمد الدعاجنة، (2020)، مُناخ فلسطين، الطبعة الأولى، مؤسسة نور للنشر، ألمانيا، ص 205.

(7) الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2020) رام الله.

(8) حجازي محمد أحمد الدعاجنة، (2018)، لأخطار المناخية على المحاصيل الزراعية في الضفة الغربية، مجلة العلوم والدراسات الإنسانية، جامعة بنغازي – كلية الآداب والعلوم بالمرج، ص147.

(9) الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، (2019)، رام الله.

(10) جاد اسحق ونادر هريمات، (2001) القطاع الزراعي الفلسطيني وآفاق تطويره من خلال البحث العلمي، معهد الأبحاث التطبيقية أريج، القدس، ص14.

(11) الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، (2019)، رام الله..

(12) الجهاز المركزي للإحصاء، (2019)، التعداد الزراعي، ص175

(13) كمال رمزي استينو، (2000) إنتاج الخضر، الجزء الثاني، مكتبة الأنجلو المصرية، ص92.

(13) ميلاد حلمى زكى،(2011) زراعة الفلفل في الأرض المكشوفة، شبكة الزراعة المصرية، مركز البحوث الزراعية، ص72.

(14) ياسر أحمد السيد السيد، (1998) المناخ وأثرة على الزراعة بوادي النيل في مصر، دراسة في المناخ التطبيقي، رسالة ماجستير غير منشورة، الاسكندرية، ص115.

(15) نعمان مزيد وآخرون، (2002)، التسميد النيتروجيني الأمثل لمحصول البطاطا في الضفة الغربية– فلسطين، مجلة جلمعة النجاح للأبحاث" العلوم التطبيقية" المجلد 16، ص142.

(16) Bair, J.H : Rykbost, K.A, (1976) “The Contribution Of Fertilizer To The Ground Water Of Long Island” Ground Water, 14 (6), p p 439 – 447.

(17) Ramos C, Domingo. R, Oliver. J,(1989) “Nitrate Leaching Under Tow Nitrogen Managemenrs In: Germon, J.C(Ed)” , “Management Systems To Reduce Impact Of Nitrate” . Elsevier Applid Science, London, pp 99 – 109.

(18) ميخائيل سيلع، (1992) استعمال الأصناف المحسنة وبذور الجودة ضمان لنجاح المحصول، مجلة جذور، عدد2، ص12.

عوامل انتشار الإسلام في شرق وجنوب شرق آسيا

إعداد: د. سليمة بوعجيلة المسماري

المقدمة:

تميز الدين الإسلامي الحنيف بمبادئ سامية نبيلة تحفظ كرامة الإنسان ومن خصائصه المساوة والحرية والعدالة ورفع الظلم ، فالإسلام دعوة لتحرير الإنسان من العبودية لذلك لم يمض إلا وقت قصير حتى أقبل الناس يدخلون في دين الله افواجاً .

وتكمن أهمية موضوع الدراسة : في التعرف على جغرافية شرق وجنوب شرق آسيا وعوامل انتشار الإسلام التي توغل بواسطتها إلى هذه المناطق النائية عن شبه الجزيرة العربية.

اما اسباب اختيار الموضوع : القاء الضوء على ابرز واهم العوامل التي ساهمت بشكل فاعل في نشر الاسلام .

و تهدف هذه الدراسة: إلى تقديم قراءة جديدة لدخول الإسلام وانتشاره في شرق وجنوب شرق اسيا حيث يغطي البحث اواسط آسيا (التركستان) وحتى الصين ثم نتجه جنوب شرق القارة لنغطي اجزاء من شبه القارة الهندية و ارخبيل الملايو، كما نعرض العوامل التي ساهمت بشكل فاعل في نشر الإسلام في تلك البقاع.

وعن المنهج المتبع في الدراسة: قد حاولنا طرح هذه الدراسة عبر منهج البحث التاريخي بما يحتويه من سرد و وصف واستنباط الحقائق و توظيفها بما يفيد البحث .

اما عن الصعوبات التي واجهت الباحث

مع اهتمام الدراسات التاريخية بتاريخ آسيا الإسلامي ، فأن موضوع انتشار الاسلام في منطقة شرق آسيا وجنوب شرقها لم يحظ بدراسة تشمل كل العوامل لذا يتطلب تحديداً جغرافياً وتمهيداً تاريخياً كي نحيط بكل جوانب الموضوع ، بالإضافة إلى أن العوامل مختلفة ومتباينة في المناطق التي تقع ضمن الدراسة

وفيما يخص خطة البحث فقد قسمناه إلي تمهيد و ثلاث مباحث : أفرد التمهيد للتحديد الجغرافي و التمهيد التاريخي لنطاق الدراسة وأختص المبحث الأول للعوامل الذاتية للإسلام ،أما المبحث الثاني فيتناول الفتوحات الإسلامية ، وأختص المبحث الثالث والاخير بالدعوة السلمية حيث تناولنا فيه، التجارة، و الدعاة، و الطرق الصوفية . وفي الخاتمة عرضنا أبرز النتائج التي استخلصناها من ثنايا الدراسة .

عوامل انتشار الاسلام في شرق اسيا و جنوب شرقها

تمهيد

يُعتقد إن اسم Asiaآسيا مشتق من اسو Asu التي أطلقها الإغريق على الأرض الواقعة شرق منطقة إيجة موطنهم الأصلي والإسم يعني أرض الشرق(1) و تقع قارة آسيا في الجزء الشمالي الشرقي من الكتلة اليابسة الأوروبية – الآسيوية و تمتد من الشمال إلى الجنوب ما بين دائرتي عرض 85ه شمالاً و 10ه جنوباً

،أما أبعادها من الغرب والشرق فتمتد مابين خطي طول 25هـ شرقاً و 170هـ غرباً ، ما يعادل نصف محيط الكرة الأرضية ، ويقع المحيط المتجمد الشمالي إلى شمالها ، وجنوبها المحيط الهندي الذي تمتد فيه شبه الجزيرة العربية وشبه جزيرة الهند ، وعلى جنوب شرق القارة نجد أرخبيل ماليزيا الجزري والمجموعات الجزرية مثل استراليا وجزر جنوب غرب المحيط الهادي.(2)

تعتبر قارة اسيا أكبر قارت العالم مساحة (44’3 مليون كم مربع).(3) فهي تعادل ثلث مساحة اليابس للعالم ويعيش على أرضها حوالي 60 % من سكان الكرة الأرضية ،إلا أن هؤلاء السكان لا يتوزعون بصورة منتظمة على جميع أجزاء القارة بل يحتشدون في تجمعات رئيسية في أجزائها الموسمية(4)الجنوبية والشرقية، وتُعد مركز ثقل العالم الإسلامي وموطنه الحقيقي ، فترتكز فيها نسبة عالية من المسلمين وفيها شبه الجزيرة العربية قاعدة انطلاق الدعوة الإسلامية إلى الدنيا بأسرها . وقد امتدت منطقة شرق آسيا وجنوب شرقها(5) والتي تبدأ من أواسط آسيا وتمتد شرقاً حتى حدود الصين يحدها من الشمال سيبيريا ومن الجنوب إيران وافغانتسان، وعُرفت في المصادر الإسلامية بـ التركستان ، و قد عرفها ياقوت الحموي فقال: "تركستان هو اسم جامع لجميع بلاد الترك ... وأوسع بلاد الترك بلاد التغزغز، وحدهم الصين والتبت و الخرلخ و الكيماك والعز والجفر والبنجاك و البذكش واذكس وخفشاق وخرخيز ، وأول حدهم من جهة المسلمين فارب".(6)هى منطقة شاسعة مترامية الأطراف وتنقسم إلى قسمين :- التركستان الغربية التي كانت ضمن دول الاتحاد السوفييتي وتشمل خمس جمهوريات هي :- كازاخستان – اوزباكستان – قرغيزستان – طاجيكستان – تركمانستان وأكثر سكانها من المسلمين ، أما التركستان الشرقية والتي تخضع حالياً لحكم الصين وقد أطلقت عليها اسم سينكيانج (المستعمرة الجديدة).

اتسمت الأمم التي تقطن تلك المناطق بالتعدد جنساً و حضارة واتفقت في دياناتها الوثنية فمن تلك الديانات البوذية.(1)،والزرادشتي.(2)والكنفوشيوسية.(3)والهندوسية.(4) والنصرانية وغيرها ، وتعاني من التفرقة العرقية والظلم والحروب بين القبائل والقرى فيما بين امبراطوريتي الصين من الشرق وفارس من الغرب ، وما أن أستقر الإسلام في الجزيرة العربية حتى نهض الصحابة – رضوان الله عليهم– لتبليغ الرسالة وحملوا دعوة الإسلام إلى شعوب العالم من حولهم ، فلم يكن انتشار الإسلام انتشاراً للعقيدة فحسب، إنما انتشار ثقافي قبل كل شيء ، انتشرت معه اللغة العربية وثقافتها ذات الطابع الديني المتميز، كما يعتبر الإسلام تنظيماً سياسياً لأن الدخول فيه كان يعطي حق المواطنة في الدولة لإسلامية ، ويمثل نشاطاً إقتصادياً لأن العرب جلبوا معهم نظريتهم في الضرائب والملكية وسبل الانتاج ، وهو كذلك تطوراً اجتماعياً لما أحدثه من تغيير جذري في نظام الأسرة وفي النظام الطبقي.(5) وتميز انتشار الإسلام بسمتين مختلفتين، إحداهما نتيجة لتحركات نشطة منظمة تحملت أعبائها جيوش محاربة في إطار خطط عسكرية منتظمة ،وكانت هجوماً من أجل الدفاع بالإضافة إلى تحمل مسؤولية الدعوة ،أما السمة الثانية فكانت تتمثل في التوسع الذاتي الذي وقع على عاتق الدعاة والتجار و المهاجرون وحققوا نتائج باهرة ووصلوا إلى أصقاع جديدة.(6) وبذلك سلك الإسلام في انتشاره في الأرض مسالك شتى ودخل القلوب من مداخل كثيرة ، ومما يجدر العناية به أن نقف على العديد من العوامل التي ساهمت بدور كبير في نشر الإسلام في تلك النواحي للحديث عنها ، وقد كانت هذه العوامل متبانية ومتغيرة بحسب الزمان والمكان، وهى على النحو التالي:–

1- العوامل الذاتية للإسلام :-

الإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، تدفعهم لمعرفة الله بعد أن أودعهم حواس تُعينهم على ذلك ولذلك الإسلام ينتقل من إنسان إلى إنسان ومن أمة إلى أمة في سهولة ويسر ، فقد أيقظ القلوب ونبهها إلى النظر في آيات الله ، لم يهمل العقل ولم يعطل وظيفته ، بل جعل له دوراً ووضح له نهجاً و طالبه بالتفكير والتدبر ليصل إلى الهداية والإيمان ،فخاطب جميع الناس، وهناك مبادىء جعلتهم يُقبلون عليه ، تكفل الحقوق كاملة ،و تمنح الكرامة للبشرية جمعاء فلا توجد شريعة كشريعة الإسلام العظيمة في هذا الأمر ،حتى أنها ارتقت فجعلت هذه الحقوق من الواجبات الدينية ،وحفظت الحياة الإنسانية، فلم تفرق بين عناصر المجتمع رجالاً ونساءً ،منها حق الحياة المقدس فلا يجوز لأحدٍ أن يحرمه عن أحد وقد جعل الله – تعالى – لمن استباح القتل والشر عذاباً أليماً ، وكذلك حق الحرية فقد دعا الإسلام إلى تحرير العبيد ومحو كل وسيلة فيها امتهان أو اضطهاد للإنسان ورَغَب في العتق وجعل الإعتاق كفارة لكبائر الذنوب ، فضلاً عن حرية اختيار الدين ، فقد قال الله تعالى:- " لا اكراه في الدين ".(1) وحق المساواة والعدالة فالعدل يحفظ النظام وفيه صلاح الأمة فأعطى كل ذي حق حقه وفيه حفظ للكرامة الإنسانية دون تميز لعرق، أو نسب، أو لون ، أو لغة ، فالناس سواسية .

واهتم الإسلام بالعلم وجعله فرض على كل مسلم واحترم العمل ودعا إلى السعي في طلب الرزق وكسب الحلال دون كسل او تقاعس ، بالإضافة إلى حق ابداء الرأى وتحقيق مبدأ الشورى ، و الالتزام بالتسامح مع اتباع الديانات الأخرى الذين يؤدون الجزية مقابل حمايتهم ، وعدم إكراههم على الدخول فيه ،ونبذ العنصرية واختلاطهم بين الجميع، لم يسبق للمسلمين فيما مضى أن وضعوا جهد

منظم أو سياسة مرسومة لنشر الإسلام يقوم عليها رجال مخصصون كما هو الحال في النصرانية وتنفق عليهم المال الوفير ثم ترسلهم إلى البلاد بأساليب علمية مدروسة (حملات التبشير) ولا نجد شيئاً من هذا في الإسلام فقد دعا لنفسه واجتذب قلوب الناس فأسلموا حباً وطواعية ،اعجاباً به والتماساً لرحمة الله ،ومدخل هذا الحب سماحته وبساطته ويسره و إنسانيته و وضوحه ،فيقدم للمؤمن راحة البال ويفتح له بابً واسعاً للمغفرة والأمل وثواب الآخرة دون مقابل ، فالإسلام هو أكبر داعية لنفسه.(2)

2- الفتوحات الإسلامية :-

الجهاد في سبيل الله اعظم الاعمال في الإسلام ، غايته الدفاع عن ديار الإسلام ، وإزالة العوائق التي تقف في سبيل وصول الدعوة الإسلامية ،التي كانت تسير جنباً إلى جنب مع الإنتصارات العسكرية الباهرة التي حققتها الجيوش الإسلامية الفاتحة ، و ساهمت الفتوحات الإسلامية بنصيب كبير في دخول العديد من البلدان للإسلام ، حتى اخترق الجبال والشعاب وأوجد لنفسه طرقاً مختلفة. وقد انطلقت حركة الفتوح الإسلامية منذ زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – وتابعت مسيرتها في عهد الخلافة الراشدة ، ففي عهد عثمان بن عفان كان المسلمون قد اتموا فتح البلاد التي تقع بين العراق ونهر جيحون "آموداريا " الذي يقع الآن بين (تركمانستان و اوزباكستان) وتضم كل منطقة الجبال مثل :- الري ، وجرجان ، وطبرستان ، و قوهستان ، وخُرسان ، و فارس ، و كرمان و مكران و سجستان . ثم توقفت قليلاً بسبب الفتنة الكبرى لتستأنف عملها في العصر الأموي فقد اهتم معاوية بن أبي سفيان فور توليته بدعم قوة المسلمين وتوطيد أقدامهم فتم في عهده فتح معظم خُراسان

وازدهرت الفتوحات في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان وأولاده ،حيث توطد فيها ملك الإسلام فيما تلا ذلك من العصور الإسلامية ، كانت الفتوحات تسير في اتجاهين الأول شمالي إلى ما وراء النهر ،والثاني جنوبي إلى بلاد السند وهى كالآتي :-

اولاً:- الفتوحات في بلاد ما وراء النهر :

كانت هناك محاولات عديدة من القادة المسلمين الأوائل لفتح ما وراء النهر ،ولم تسفر حملاتهم عن أي فتح ، فلما تولى الحكم الحجاج بن يوسف الثقفي بدأت في عهده الفتوحات تأخذ مظهرها الجدي فقد وجه قادته الثلاثة بفتوح عظيمة في المنطقة الشرقية وهم المُهَلب بن أبي صُفرة الأزدِي(1) وقُتيبة بن مسلم الباهلي(2)ومحمد بن القاسم الثقَفِي(3) قام المُهلب بن أبي صُفرة بفتوح واسعة في بلاد ما وراء النهر لكنه لم يوفق في إقامة قواعد ثابتة هناك ، ويرجع الفضل الكبير في هذه الفتوحات إلى القائد قُتيبة بن مسلم الباهلي الذى كان والياً على إقليم خُرسان حيث قضى على الخلافات العصبية التي كانت تعصف بالقبائل العربية في خُرسان وجمع كلمتهم تحت لواء الجهاد و كسب ودهم .

قام قُتيبة بفتوحات عظيمة اشتملت عدة مراحل ففي (86-87 هـ) أخضع قُتيبة إقليم طخارستان ، وفي (87-90هـ) فتح إقليم بخارى بعد حروب طاحنة ، وفي (91-93هـ) و أكمل فيها حوض جيحون و أتم فتح سجستان و إقليم خوارزم ثم استولى على سمرقند(4) ،وفي (94 - 96هـ) عبر قُتيبة نهر سيحون وفتح الشاش(5)، وفرغانة(6)،

ثم دخل كاشغر.(1) أدنى مدائن الصين ، وطرقت جيوشه أبواب الصين من الجهة الغربية و أجبر ملكها على دفع الجزية.(2)

ثانياً :- الفتوحات في بلاد السند :-

تتكون شبه القارة الهندية من قسمين هما بلاد السند والبنجاب(3) وبلاد الهند، وقد بدأت الفتوحات في بلاد السند بعد أن وطد المسلمين أقدامهم في بلاد فارس، واستمرت عمليات الفتح وقرر الحجاج بن يوسف الثقفي أن يفتح السند كلها .

أرسل ابن أخيه محمد بن القاسم الثقفي المعروف بفاتح السند لما تميز به من أخلاق وشجاعة وفروسية نادرة وإقدام رغم عمره الذي لم يتجاوز السبعة عشر ربيعاً وكانت مراحل فتحه على النحو التالي :في عام 92 هـ سار من شيراز(4) بعد أن استكمل الاستعدادات انطلق إلى مُكران(5) واتخذها قاعدة له ، ثم واصل مسيره حتى وصل مدينة الديبل(6) أحصن مدن السند ،وحطم أصنامها وحولها إلى مدينة إسلامية وبنى المساجد وأزال عنها الوثنية ، وعبر النهر وقضى على ملك السند داهر عام 93هـ ، وبمقتله اصبحت السند جزء من الدولة الإسلامية وواصل فتوحاته حتى وصل إلى الملتان(5)واستولى عليها بعد قتال عنيف وحطم صنم لهم يسمى (بُد) وقضى على المعابد البوذية ورفع راية الإسلام.(7) وتطلع إلى فتح إمارة قنوج(8) أعظم إمارات الهند والتي تمتد من السند إلى البنغال لكن وفاة الخليفة وتولي سليمان بن عبد الملك غيّر مجرى الأحداث السياسية حيث كان ناقماً على الحجاج فعزل محمد بن القاسم عن ولاية السند ، وأرسله مقيداً إلى دمشق وعُذب حتى الموت دون ان يشفع له جهاده في سبيل الله .

لقد كانت بلاد السند أول بلاد يتعامل فيها المسلمون مع أمة تعبد الأوثان بأكملها ، لكن محمد بن القاسم كان سمحاً معهم ومنحهم الحقوق التي يقدمها الإسلام لليهود والنصارى من حيث حرية العقيدة والعبادة ونظر إليهم باعتبارهم بشراً

ففتح بذلك قلوب العباد . وقامت الدولة الأموية بتوطين بعض القبائل في المناطق المفتوحة في معظم مدن آسيا.

3- الدعوة السلمية :-

أ- التجارة :-

اشتهر العرب بأنهم من كبار رجال القوافل وسادتها وأربابها ،فلم يؤثر عن الفرس أو المغول أو الأوربيين أنهم من أصحاب القوافل الكبرى ،فأرضهم الصحراوية تتطلب تنظيم القوافل وأصبحت أرضهم من أكبر الأسواق التجارية في الدنيا فاقترنت القوافل في تاريخ الحضارة الإنسانية بالعرب ، كما كانوا من أمهر الناس في قيادة القوافل و ركوب البحر وكل فنون الملاحة البحرية خصوصاً أهل اليمن وحضرموت وعمان خاصة فأنشأوا مراكب التجارة التي تعبر البحار والمحيطات ودرسوا مهاب الرياح ومساقط الأمطار ومواقيت الأنواء.(1)واعتمد التجار في تسويق بضائعهم على طريقين هامين هما :الطريق البري والبحري.

وقد كان للعرب نشاط تجاري مع العديد من المناطق الآسيوية قبل ظهور الإسلام حيث كانت القبائل العربية تعبر القارة الآسيوية من المناطق العربية في الغرب حتى بلاد الصين عبر التركستان فقد كانت تتبع طريق خراسان المعروفة بطريق الحرير الذي يبدأ من ساحل البحر المتوسط ويتجه شرقاً نحو سمرقند ماراً ببغداد ونيسابور ومرو وبُخارى ، ليتفرع عند سمرقند إلى فرعين أحدهما يتجه شرقاً صوب الصين، والفرع الآخر إلى خوارزم.(2) و بواسطة هذا الطريق كانت تجرى تبادلات واسعة النطاق بين مختلف القوميات ، وكان ممراً للتبادل الثقافي حيث كان التجار يتعلمون لغات وتقاليد البلدان التي سافروا عبرها كي ينجحوا في عقد

مفاوضاتهم ،بالإضافة إلى كونه ممراً لنشر الديانات المختلفة ، فكان التجار يعتبرون أنفسهم سُفراء الإسلام في المناطق التي يصلون إليها.

ارتاد التجار العرب في شبه الجزير العربية شواطىء الهند الغربية، فيبحرون من ميناء سيراف (اكبر موانيء الخليج الفارسي) والابلة (اكبر موانىء الخليج العربي) القريب من البصرة ويمرون بالشواطيء الغربية وجزيرة سرنديب إلى أن يصلوا إلى شواطىء الهند الشرقية ، ومنها إلى الصين .(3) فكان وصول الإسلام إلى الهند مبكراً وتمثل أول قدوم له عبر البحر حيث انتقل عن طريق التجار الذين جابوا موانىء الهند ، فبعد أن كانوا تجاراً صاروا تجاراً ودعاة حملوا معهم دينهم الجديد وقد سهلت الرياح الموسمية مهمة الرحلات التجارية وأثمرت انتشار الإسلام على طول سواحل الهند وأقبلت العديد من الطبقات المستضعفة على الدخول في دين الإسلام . ونال المسلمون الذين يترددون بتجارتهم على بلاد الهند اعجاب بهم الناس وبأخلاقهم الفاضلة و معاملاتهم الحسنة ، فأحتضنوا دينهم وتجارتهم و جذبوا فضول و انتباه الناس لدين الإسلام بما يرتدون من ملابس فضفاضة وغطاء رأس مميز و يحافظون على نظافتهم الشخصية بالإضافة إلى الأمانة التي تميزوا بها في التعامل والنزاهة والقدوة الحسنة والكلمة الطيبة والإقناع والحكمة وما تحلوا به من مكارم الأخلاق مثل الكرم ، والشهامة والإيثار، والصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد وغيرها صفات كان لها ابلغ الأثر في تقبل الناس للدين الإسلامي والإقبال عليه ، وهنا برز دور التاجر المسلم واحتلت تجارتهم الصدارة في التجارة العالمية.(1)

و قد ارتبط العرب بعلاقة وطيدة بالمدن التي تقع على السواحل فعلى سبيل المثال لا الحصر فقد كان لساحل مُليبار أهمية كبرى للمسلمين لأنها كان يزود سفنهم بما تحتاج إليه من مؤن خلال رحلتها التجارية إلى سيلان والصين.(2)

وتحصل سكان مُلَيبار على ارباح كبيرة جراء التجارة الإسلامية فنقل المسلمون تجارتهم ،وأفكارهم ،ودينهم إلى المُليبار.(3) وقد زار ابن بطوطة مدينة كَولَم وهي أول ما يوالي الصين من بلاد المُليبار وتحدث عن سكن المسلمين فيها وحسن لقائهم ولهم فيها مساجد لإقامة الصلاة والشعائر الدينية وهم فيها أعزة محترمون .(4) تمتع الإسلام في الصين بقبول حسن طيلة أسرة تانج و سونج (القرن الاول هـ – السابع هـ) حيث ازدادت التجارة ازدهاراً وتزايد توافد المسلمين إلى الصين واعقبتهما اسرة يوان التي امتدت للقرن الثامن الهجري وبلغ المسلمون درجة كبيرة من القوة في عهد هذه الأسرة وشغلوا الكثير من المناصب الكبرى مما اتاح الفرصة للإسلام للامتداد والانتشار.(5)استقر التجار المسلمين بكثرة في المراكز المطلة على البحر ، نذكر منها مدينة خانقو أو كانتون ،التي ذكرها السيرافي "مجتمع تجارات العرب وأهل الصين".(6). ووصفها الإدريسي بالمرفأ الأعظم.(7) و هى من أكبر المراكز التي سكنها المسلمين ، وعلى الرغم من وجود اجناس أخرى إلا أن المسلمين

نالوا الرعاية والإهتمام من قبل السلطات الصينية حتى إنها عينت من يرعى شوؤن التجار العرب المسلمين.(1) واخبرنا ابن بطوطة الذي زارها بعد ذلك بأن التجار قد تمتعوا بمزايا إجتماعية واقتصادية ودينية حيث مارسوا شعائرهم الدينية بحرية تامة ، وسُمح لهم بإنشاء المساجد إلى جانب تعيين قاضي من قبل الأمبراطور الصيني يقوم بالخطبة في الجامع و الصلاة بهم في العيد و يحكم بينهم، فضلاً عن تمتعهم بالحرية التامة في التعامل التجاري مع المدن المجاورة.(2)

و سيطر المسلمون في عهد أسرتي تانج وسونج على التجارة البحرية بين الموانيء الصينية والخليج العربي و اكتسبوا الكثير من الأموال نذكر منهم على سبيل المثال ابو علي إبراهيم الصيني الذي لُقب بـ أبو السوقيين لانه يشغل منصب

رئاسة السوق ثم أصبح مراقباً على التجارة والملاحة. كما تمتع المسلمون في عهد أسرة يوان بكل حقوق المواطنة وشغلوا أعلى مراتب الدولة فكان منهم كبار الموظفين والقادة.(3)

وصارت معظم مدن الصين التي زارها بن بطوطة ، أكثر تنظيماً فالحي الخاص بالمسلمين، اصبح أوسع مما مما عليه بدليل وجود المسجد الجامع إلى جانب مدرسة الزاوية ، ويترأس البلدة شيخ قائم بشؤون المسلمين المدنية والمعاملات، والقاضي الذي يقضي بأحكام بالشريعة.(4) .

و هناك اشارت في ثنايا المصادر تُفيدنا أن عدداً من التجار المسلمين كانوا دعاة للدين الإسلامي من خلال اهتمامهم بأمور دينهم وحرصهم على نشر الدين الإسلامي عبر تعاملاتهم اليومية ومن التجار الذين عرفوا بتجارتهم إلى جانب نشر الدعوة الإسلامية منهم على سبيل المثال لا الحصر :أبو الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاري الأندلسي (ت541هـ) الذي سافر في تجارة إلى الصين ،وكان عالماً فقيهاَ متقناً.(5) من خلال ماسبق نلتمس حرص التجار على الاهتمام بامور دينهم ونشر الإسلام عبر تعاملاتهم .

ب- الدعاة :-

كان للدعاة دوراً كبيراً الاسلام في ارخبيل الملايو الذي يتكون من مجموعة من الجزر التي تقع في منطقة جنوب شرقي آسيا يشمل ثلاث مجموعات رئيسية ، اتحاد ماليزيا و جمهورية إندونيسيا وجمهورية الفلبين ،بالإضافة إلى المملكة البرونية وسنغافورا ومنطقة الفطاني جنوب تايلاند .

نقصد بالدعاة هنا كل من دعا للإسلام خالصاً لوجهه الله سواء كان السكان الأصليين أو من المهاجرين الذين سكنوا هذه الأراضي فهناك من هاجر إليها من الهند و من بلاد فارس والشام والعراق تعلموا لغتهم لمخاطبة الناس قبل أن يبدأ معظمهم بالدعوة.

أنشأ التجار المسلمين لأنفسهم مراكز تجارية على السواحل من وقت مبكر ربما في أواخر القرن الثاني و أوائل الثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين ، وأصبحوا سادة التجارة في المحيط الهندي وبحار جنوب آسيا حتى أوائل القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ،سيادة مكنتهم ومن معهم من الدعاة أن يكسبوا للإسلام اقطار جديدة وهى جزائر المهراج أي إندونيسيا ، و اول من استقر في الجزر العرب ثم الهنود وكانت مراكزهم الاولى الشاطيء الغربي لسومطرة و كانوا يُسمونها سَمدرة ، ومن الثابت أن العرب جاءوا بالمذهب الشافعي أن الهنود أتوها بالمذهب الحنفي ،لقد بعث الإسلام فيهم روحاً جديدة وأعطاهم طابعاً حضارياً راقياً.(1)

بذل الدعاة كل جهدهم في جزر المهراج ، لنشر الاسلام دون أي مساعدة من الحكام بل واجهتهم العديد من الصعوبات لأن ارضها وعرة صعبة المداخل كثيرة الجبال والأحراش والمستنقعات ، ورغم ذلك انجزوا نجاحاً عظيماً خلال المحطات التجارية البحرية.(2) وقد عرف المسلمون الملايو أو ملقا منذ زمن بعيد وقامت بها ممالك وإمارات كثيرة سميت بالإمارات الملاوية المتحدة ،وأكبر الوحدات السياسية في الجزيرة ملقا، التي هاجر إليها عدد من الدعاة الذين نشروا الإسلام.(3) كما انتشر الإسلام في جزر الفلبين التي تعتبر امتداداً لجزر إندونيسيا، حتى وصل إلى لوزون وهي الجزيرة الكبيرة الشمالية في اواخر القرن التاسع الهجري الرابع عشر الميلادي .

ج- الطرق الصوفية :-

التصوف هو العكوف والخلوة ونزعات شديدة من الزهد والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا و متاع الحياة.(4) والتصوف هو التعبد على طريقة خاصة لم تأت بها الشريعة فغلب عليهم البدع ، اشتهروا بإحداث طرق في العبادة والتنسك في صلواتهم وأذكارهم وخلوتهم .

و كان التصوف في بداية الامر مقتصراً على حياة الزهد التي تقوم على الاعتزال والتأمل وهي أشبه ما تكون عند النصارى ، ثم تطورت لتصبح حركة أخدت مجموعة من المعتقدات من مصادر نصرانية وبوذية وغيرها، ويُبين فيليب حتي في كتابه تاريخ العرب المطول عن اوجه شبه بين المتصوفة وحياة النساك النصارى من خلال ارتداء الصوف و التأملات الفردية ونظام الشيخ أو المريد الذي أشبه ما يكون بنظام الكاهن.(1)

ويعتقد أن بدايات التصوف في الإسلام ظهرت في القرن الثاني للهجرة / الثامن الميلادي ، في شكل صراع أو نزاع بين الزهد ومتاع الحياة الدنيا.(2) حيث رأى الناس فيهم محاولة التقرب إلى الله عن طريق الأذكار والمناجاة والتضرع إليه سبحانه وقراءة القرآن ، وعمل السلاطين والحكّام إلى التقرب إليهم حتى يظفروا بمحبة الناس وتأييدهم و توجه معظمهم للتتلمذ على ايديهم مما جعلهم يتبؤون مكانة عالية بين الناس من جهة وفي الدولة من جهة أخرى.(3) و كان التصوف قوياً في المنطقة لعدة عوامل منها اخلاقيات الصوفية ومعاملتهم اللينة مع السكان واحترام وتوقير الحكام لهم وروح الجهاد التي تبنتها الصوفية لتظهر بمظهر المدافع عن البلاد من أي أعتداء خارجي،وظل لخمسة قرون مجرد حلقات و التفاف حول شخصية صوفية ، ثم أخذت تظهر بشكل هيئات منظمة مع نهاية القرن السادس

الهجري / الثاني عشر الميلادي وكان من أبرزها :- الطريقة القادرية وتنسب إلى عبد القادر الجيلاني الفارسي (470-562 هـ/177-1166م) لها طابع شعبي كان مركزها بغداد ، ثم ظهرت في فرغانة واجزاء واسعة من الهند و آسيا الوسطى.(4)و الطريقة اليسوية وتنسب إلى الشيخ أحمد اليسوي (ت 564هـ/1166م) الذي كان شاعراً وله كتاب يسمى ديوان الحكمة ولشعره تأثير كبير في دخول قبائل الترك والمغول للإسلام ، وانتشرت في معظم آسيا الوسطى.(5) و الطريقة النقشبندية وتنسب إلى الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند (718-792هـ /1318- 1389م) وعدد المنتسبين إليها كبير جداً، ولها دور كبير في الرد على الوثنية المغولية.(6) لها اتباع كثر في الهند والتركستان الشرقية.(7) كان لـ موقع خراسان وماوراء النهر في وسط آسيا تُعد نقطة تلاقي مختلف الثقافات والديانات المختلفة الشرقية والغربية وقد أثر الاسلام بين شعوبها مما ساهم في خلق ثقافة وفكر من خلال التصوف ومنها انتقل التصوف عبر الاتراك إلى بلاد الهند وغيرها .

تعتبر شبه القارة الهندية واسعة الأرجاء وبها عدد كبير من الناس منقسمين عرقياً ولغوياً ودينياً ، مما كان سبباً في نجاح المسلمين في نشر الدعوة ، وظهر التصوف في الهند وتقبله الهنود لأنه قريب من فلسفتهم المسماة الفيدانتا أي وحدة الوجود واستطاعت الصوفية أن تزيل بعض الحواجز ، وتقرب المجتمع الهندي إلى بعضه البعض، و عرف التصوف في الهند منذ بداية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي و وقدمت الوفية يد العون للمحتاجين و مساعدتهم .

تنوعت الطرق الصوفية في الهند لكن ابرزها :- الطريقة السهروردية نسبة إلى الشيخ نجيب الدين عبد القادر السهروردي (ت 564هـ/1169م) وانتشرت في الملتان والكجرات.(1) و الطريقة الشطارية وتنسب إلي الشيخ عبدالله بن شطار

الخُراساني (832هـ/1428م) وتأثر بها عدد كبير من الناس وسادت في الهند كلها وله رسالة في أذكار الطريقة الشطارية صنفها للسلطان غياث الدين الخلجي وكان السلطان يعتقد في فضله ويعظمه تعظيماً بالغاً.(2)والطريقة الجشتية وتنسب إلى الشيخ خواجة أبو اسحق ودخلت إلى الهند عن طريق الشيخ معين الدين السجزي(ت 614هـ/1217م) ويذكر أن السلطان محمد تغلق مر بزاوية الشيخ قطب الدين منور، وكان شيخاً كبيراً، فلم يحضر لتحيته فطلب منه الحضور إلى البلاط في دلهي و عاتبه على عدم الخروج لتحيته ،واهده قطعاً من الذهب(3) بالإضافة إلى القادرية والنقشبندية السابق ذكرها كانت من أشهر طرق الصوفية التي ترعرعت وازدهرت في الهند . وقد ذكر لنا ابن بطوطة رجالات التصوف وأولياءه في دلهي في الهند .(4)

وفيما يتعلق بالطرق الصوفية في الصين فقد لعبت دوراً مهماً في نشر اللإسلام في الصين ، ولم يقتصر نشاطها على الصين وحدها بل أمتدت الطرق البرية والبحرية من العالم الإسلامي إلى الصين شرقاً، تكاد أن تكون رحلة ابن بطوطة كشفاً مفصلاً حول مدى انتشار التصوف والزوايا والطرق الصوفية ، فطوال رحلته كان ينزل في الزوايا المقامة على الطريق ، وعتدما وصل إلى صينية الصين ، ذكر لنا أنه وجد بلدة للمسلمين بأحد جهات هذه المدينة "لهم فيها مسجد الجامع والزوايا والسوق" (5)

بدأ الإسلام ينتشر في ارخبيل الملايو في القرن السادس والسابع الهجري / الثاني عشر والثالث عشر الميلادي نتيجة الجهود التي بذلها الصوفيون الذين هاجروا إلى المنطق ،وشهد القرن السابع الهجري /الثالث عشر ميلادي بداية الدعاة الصوفية في الساحل الشرقي لشبه جزيرة الملايو نتيجة لسقوط بغداد ،وكانت أكثر الطرق الصوفية اتباعاً هي القادرية والشطارية و النقشبندية..(6)

د- الدويلات المستقلة .

قامت عدد من الدويلات الإسلامية في المشرق في آواخر العصر العباسي الثاني ولعب امرائها وسلاطينها دوراً مهماً في نشر الإسلام في الأقاليم والمدن التي بسطوا نفوذهم عليها ، نذكر منها:-

- الدولة الغزنوية (351-582هـ/962-1186م)

قامت الدولة الغزنوية على يد جماعة من الاتراك ، أتخدت من غزنة عاصمة لها .(1) وبرز السلطان محمود الغزنوي الذي كان قوي العقيدة والعزيمة ،فقام بفتوحات عظيمة في بلاد الهند على مدار عشرون سنة ، وتو¬ج اعماله الخالدة بتحطيم معبد سُومنات الذي كان اعظم الاصنام و له قدسية خاصة لدى الهنود ، فكان كلما هدم صنماً أو حطم معبداً قال الهنود : لو ان سومنات راضٍ عن هذه الآله لأهلك من قصدها بسوء ، كما يعتقدون أن الارواح إذا فارقت الأجساد اجتمعت إليه، ويحجون إليه كل ليلة خسوف لهذ اصر السلطان محمود على تحطيمه .(2) وبالفعل دخل الكثير من الهنود للإسلام بعد تحطيم الصنم .

- الدولة الغورية (543-602هـ/1148-1205م) تنسب هذه الدولة إلى المنطقة التي نشأت فيها وهي منطقة الغور الجبلية كان من اهم قادتها المجاهد شهاب الدين ابو المظفر الغوري.(3) الذي واصل فتوحات السلطان محمود الغزنوي في بلاد الهند كما انه حارب فرقة الإسماعيلية وحقق انتصارات عظيمة ، وشيد المساجد في البلاد التي افتتحها .

وصفوة القول أن عوامل انتشار الدين الإسلامي في شرق وجنوب شرق آسيا ، كانت متباينة ومتغيرة بحسب المكان والزمان. وحاولنا في هذه الدراسة الإلمام بهذه العوامل بشكل شبه متكامل لتكوين صورة واضحة لموضوع البحث.

الخاتمة

- في ظل انتشار الإسلام في المنطقة نشأت حركة حضارية إسلامية تتفق مع العقيدة امتزج فيها العرب بالعجم فأقاموا صرح حضارة زاهرة متينة امتدت لقرون من الزمان مع احتفاظها بهويتها ، مما يدلل على قبول الإسلام منطق التنوع الحضاري .

- اعتمد انتشار المسيحية على منظمات تبشيرية ، وخضع لتنظيم مركزي محكم، أما الاسلام كان العامل الأساسي في انتشاره العامل الذاتي وخصائصه المتعددة و الاتصال بين المسلمين .

- امتازت الشريعة الإسلامية عن غيرها بالشمول في مبادئها وصلاحها لكل البشر على مر العصور وتعاقب الاجيال فلم يكن الإسلام لفئة معينة من الناس ،إنما كان للناس كافة مهما اختلفت أجناسهم ولغاتهم ومعتقداتهم فقد وحد بينهم جميعاً.

- انتشر الإسلام بالتسرب السلمي البطيئ عن طريق التجارة وساهم في توسيع العلاقات التجارية بين المدن وهنا يتضح لنا الدور الفاعل في ربط الشعوب وتداول السلع فيما بينها .

- لايقتصر مفهوم الفتح على الإنتصار العسكري فحسب ، بل يتعداه إلى الإنتصار في مختلف الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية والتي سببت بشكل متكامل في دخول الأقوام في البلاد المفتوحة عسكرياً في الإسلام بقناعة ورضا تام ، الأمر الذي جعل عقيدة التوحيد ترتقي في تلك البلدان ،كما ادى انتشار الإسلام إلى هجرة عربية كثيفة ، بالإضافة إلى توطين عدد من القبائل العربية في معظم مدن آسيا .

- كان للتجار والدعاة المسلمين الدور الاكبر في تطبيق تعاليم الإسلام و القيم النبيلة التي يدعو إليها فكانت جهود الأفراد ذاتية فلا نجد في تاريخنا حاكم او خليفة اجبر الناس على الإسلام لكن بساطته وقوة نفوذه هي ما جعلته ينساب ويدخل القلوب.

- ان المسلمين في مراحل من الحكم المغولي كانوا يتمتعون بذات المزايا التي ألفوها إبان أسرتي تانغ وسونغ من حيث الاستقلالية في أمور دينهم ومعاشهم وقد دعم هذا الاتجاه النفوذ السياسي والاقتصادي .

- بحكم موقع خراسان و ما وراء النهر في وسط آسيا تُعد نقطة تلاقي مختلف الثقافات والديانات المختلفة الشرقية والغربية وقد أثر الاسلام بين شعوبها مما ساهم في خلق ثقافة وفكر من خلال التصوف ومنها انتقل التصوف عبر الاتراك إلى بلاد الهند وغيرها .

قائمة المصادر والمراجع

اولاً المصادر :

- القرآن الكريم .

- ابن الاثير ، عز الدين ابن الأثير الجزري ، اللباب في تهذيب الأنساب ،دار صادر ،بيروت ، 1980 م .

- بن الاثير ، ---------- ، الكامل في التاريخ ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي بيروت ،ج684/7.

- الادريسي ، ابي عبد الله محمد بن محمد ،نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ،مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ،2002

- ابن بطوطة ،أبي عبد الله اللواتي ،تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الاسفار ،تحقيق عبد الهادي التازي ،مطبوعات اكادمية المملكة المغربية ، الرباط ،1997م.

- البلاذري، أحمد بن جرير البلاذري، تحقيق عبدالله الطباع ، فتوح البلدان ،مؤسسة المعارف، بيروت، 1987م .

- بن خلكان ، أبي العباس شمس الدين أحمد ،وفيات الأعيان و أنباء ابناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دارصادر ، بيروت ، د.ت.

- السيرافي ابو زيد الحسن ، رحلة السيرافي ، تحقيق عبدالله حبشي ،المجمع الثقافي ، أبو ظبي ،1999م.

- بن العماد ، شهاب الدين ابي الفلاح ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ، دار بن كثير ، بيروت ، 1986م.

- –مؤلف مجهول، تحقيق يوسف الهادي ،حدود العالم من المشرق إلى المغرب ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ،1999 م .

- ياقوت الحموي ،شهاب الدين ابي عبدالله، معجم البلدان ، دارصادر ، بيروت، د.ت.

- اليعقوبي ، أحمد بن أبي يعقوب اسحق ، البلدان ،دار الكتب العلمية بيروت ، د.ت.

ثانياً المراجع :-

- أبو زهرة ، محمد ،مقارنات الأديان ، الديانات القديمة ،دار الفكر العربي ،القاهرة ، 1965.

- جاد الرب ،حسام الدين ، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية والإقتصادية ،دار العلوم ،2010.

- جمال الدين ،عبد الله محمد، التاريخ والحضارة الإسلامية في الباكستان و السند و البنجاب إلى آخر فترة الحكم العربي ، القاهرة، دار الصحوة ،د.ت.

- جودة ،حسين جودة ،جغرافية الدول الإسلامية ،دار المعارف بالاسكندرية ،1999م .

- حي ، بدر الدين .و . ل ، تاريخ الملمين في الصين في الماضي والحاضر ، دار الإنشاء للطباعة والنشر ، لبنان ، 1974م.

- خطاب ،محمود شيت ، قادة فتح السند وأفغانستان ،دار بن حزم ، بيروت ،1998 م .

- ----------، قادة الفتح الإسلامي في بلاد ما وراء النهر ، دار ابن حزم ، بيروت،1998م.

- الزوكة ، محمد خميس،آسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية ،دار المعرفة الجامعية ،2000م .

- سالم ، السيد عبد العزيز ،تاريخ الدولة العربية ، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية ،د.ت.

- السعدي ، طارق خليل ،دراسة في عقائد ومصادر الاديان السماوية اليهودية والمسيحية والاسلام ،والأديان الوضعية الهندوسية والجينية والبوذية، دراسة مقارنة ،دار العلوم العربية ،بيروت ،2005م.

- شلبي ،أحمد ،أديان الهند الكبرى ،مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ،1964م.

- الصوفي ،محمد عبد العظيم أبو النصر ، تاريخ المسلمين وحضارتهم في بلاد الهند والسند والبنجاب ، شركة نوابغ الفكر ، القاهرة ، 2009م .

- عزيز، مكي محمد ،آسيا الموسمية ،دراسة جغرافية ،ذات السلاسل ،الكويت ،1986.

- عجيبة ، أحمد علي ، دراسات في الأديان الوثنية القديمة،دار الافاق العربية ،القاهرة ، 2004م.

- متز ، آدم ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ،الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام ،دار الكتاب العربي ، بيروت.

- محمود ،حسن أحمد ، الإسلام في آسيا الوسطى (بين الفتحين العربي والتركي)،الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ، 1973م.

- المشهداني ، ياسر عبد الجواد ، تاريخ الدول الإسلامية في آسيا ، دار الفكر ،عمان ،2010 م .

- مؤلف مجهول، تحقيق يوسف الهادي، حدود العالم من المشرق إلى المغرب ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ،1999 م.

- الندوي ، مسعود، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند والباكستان ،المطبعة السلفية ،القاهرة،1372هـ .

ثالثاً الرسائل العلمية :-

- الضفيان ، عيسى بن عبدالله الضفيان ، جهود المماليك في نشر الإسلام في الهند (602هـ-689هـ) ، رسالة ماجستير كلية العلوم الإجتماعية قسم التاريخ والحضارة ، الرياض ، 1995م .

- المغربي ،أميرة عمر ، انتشار الإسلام وأثره الحضاري في الهند (366-689/ 796 - 1290م جامعة قاريونس ، رسالة ماجستير، بنغازي ، 2014م .

رابعاً الدوريات :-

- انواري ،محمد عبد الرحمن ،وصول الإسلام إلى شرق آسيا ،المجلة الإسلامية العالمية الماليزية ، مج12،العدد 2 ،2015 .

- الجنابي ، قيس حاتم، الصلات التجارية بين شمال شبه جزيرة العرب والصين قبل الإسلام ، المؤتمر الدولي الرابع العلاقات العربية الصينية "التاريخ والحضارة" جامعة قناة السويس كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، 2012.

- سلطان ، طارق بن فتحي ،المجاهد شاب الدين الغوري أبو المظفر محمد بن سام الغوري ودوره في فتوح شبه القارة الهندية 534-602هـ/1148-1205م،مجلة جامعة ام القرى لعلوم الشريعة واللغة وآدابها ،ام القرى،مج 17 ، العدد 2005،33م.

- عبد العزيز ، عبد الله أشرف ، دور التجار العرب في وصول الإسلام إلى جزر جنوب شرق آسيا (2هـ 8 م) مركز بحوث الشرق الأوسط، العدد السابع والخمسون ،2020م.

- مؤنس ، حسين ، الإسلام الفاتح ، مجلة دعوة الحق ، السنة الأولى ، العدد 4 ،رابطة العالم الإسلامي ، 1980م .

دافعية الإنجاز وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى طلبة جامعة المرقب دراسة امبريقية

إعداد د. نجاة سالم زريق
د. ليلي محمد اكتيبي
أ. هيفاء مصطفى اقنيبر

المقـــدمة

تمثل دافعية الإنجاز أحد الجوانب المهمة في نظام الدوافع الإنسانية، وقد برزت في السنوات الأخيرة كأحد المعالم المميزة للدراسة والبحث في ديناميات الشخصية والسلوك، بل يمكن النظر إليها بوصفها أحد منجزات الفكر السيكولوجي المعاصر، ففي بداية النصف الثاني من القرن الحالي اتجه العلماء إلى دافعية الإنجاز من حيث هي بعد مهم من أبعاد الدافعية العامة لدى الانسان ونجاحه في الدوافع الاجتماعية المكتسبة.

وتعتبر دافعية الإنجاز من العوامل التي تؤثر في تحديد النجاح والفشل في المستقبل، حيث إن الدافع للإنجاز والدافع لتجنب الفشل مرتبطان، فإذا كان مدفوعاً بالنجاح فإنه سيحاول أداء المهام التي تكون احتمالية نجاحها مساوية لاحتمالية فشلها، وتكون قيمة باعث النجاح مرتفعة عند هذا المستوى من الاحتمالية كما أن دافعية الإنجاز تتأثر بردود الانفعال الصادرة عن محيط الفرد الاجتماعي، بحيث ترتبط بالحاجة إلى تحقيق الرضا الاجتماعي، ويكون عند بعض الافراد متواجد باعتباره هدفا في حد ذاته (العويضات، 2:2006). وتعد دافعية الإنجاز إحدى مكونات الشخصية التي يكتسبها الفرد من البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها

ويتفاعل معها، كما أنها تعد متغيراً ديناميا في الشخصية شأنها شأن غيرها من الدوافع تتأثر بالمتغيرات الأخرى في الشخصية وتؤثر فيها (الغامدي،8:2009).

والشخصية هي الإطار العام والشامل الدينامي والمتكامل وكل صفة تميز الانسان عن غيره من الناس، فذكاؤه وقدرته الخاصة وتفافته وعادته ونوع تفكيره وآراؤه ومعتقداته وفكرته عن نفسه ونظرته المستقبلة تعتبر من مقومات شخصية وهي تختلف به عن الاخرين (الساعاتي–4:2012). كما أن موضوع الشخصية من المواضيع المهمة التي تتمحور حولها كثير من المفاهيم النفسية فالشخصية هي الموضوع الذي تبدأ منه البحوث في علم النفس أو تنتهي إليه، ولهذه الأهمية فأن كثيرا من الدراسات التنظيرية تناولت الشخصية كمنطلق لفهم المتغيرات الأخرى(العفاري،3:2011).

ورغم تعدد النظريات التي تحاول تفسير وفهم الشخصية، ألا أن نظرية العوامل الخمسة هي النظرية التي تناولتها عدد كبير من الدراسات لاختبار وجودها عبر الثقافات، وهي نظرية حديثة نسبياً تم تطبيقها في أكثر من مجتمع غربي وعربي، وأثبتت تلك الدراسات وجود العوامل الخمسة كعوامل أساسية في الشخصية وإن اختلفت مسمياتها.

وقد توصل علماء النفس إلى العوامل الخمسة بعد القيام بعدة دراسات وفي أكثر من اتجاه، منها دراسات في معاجم اللغة حيث قاموا بدراسة لغوية نفسية عزل أسماء السمات واختزالها ووضعها في قوائم، ومن خلال هذا الاختزال توصلوا للعوامل الخمسة، كما توصلوا باستخدام مقاييس التقدير والاستخبارات والملاحظة والوصف الذاتي الحر إلى نفس العوامل الخمسة رغم اختلاف العلماء في تسمية بعض العوامل، وكانت هذه العوامل هي العصابية و الانبساطية و الصفاوة أو

الانفتاح على الخبرة والطيبة أو المقبولية أو المسايرة أو الوداعة ويقظة الضمير أو التفاني أو الإتقان.

وتعد قائمة كوسنا وماكري للعوامل الخمسة أول أداة موضعية تهدف إلى قياس العوامل الخمسة الكبرى والتي جرى عليها عدة تعديلات إلى أن وصلت في صورتها النهائية الأخيرة عام 1992م، (الأنصاري، 351:2000).

أما عربياً فقد كانت أبرز الدراسات التي أجريت على العوامل الخمسة في المجتمع العربي دراسة (الأنصاري،1997) ودراسات (الرويتع، 2007، 2008) ودراسة (ملحم، 2010) وفي المجتمع الفلسطيني دراسة (شقفة، 2011) و التي كانت على عينة من الشباب الجامعي حيث تناولت تلك الدراسة الاتجاهات السياسية وعلاقتها بالعوامل الخمسة والانتماء السياسي ودراسة (الحداد، 2011) والتي كانت بعنوان المشاركة السياسية وعلاقتها بعوامل الشخصية الخمس الكبرى لدى عينة من المعلمين الفلسطينيين. (الساعدتي،4:2012).

مشكلة البحث:

يحتاج الطالب إلى مستوى من دافعية الإنجاز حتى يتفوق دراسياً، ولكن المشكلة قد تكمن في أن العوامل والسمات الشخصية قد تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في رفع مستوى دافعية الإنجاز لديه، ونظراً لندرة الدراسات المحلية التي تناولت موضوع دافعية الإنجاز وعلاقته بالعوامل الشخصية الخمس الكبرى حسب علم الباحثة، عليه فقد تحددت مشكلة البحث في التسؤلات التالية:

1- ما مدى اسهام العوامل الخمسة الكبرى في الدافعية للإنجاز لدى طلبة الجامعة؟

2- هل توجد فروق ذات دلالة احصائية بين رتب درجات المبحوثين على مقياسي البحث وفقاً لمتغيري أسم الكلية، والمستوى الدراسي ؟

4)- أهداف البحث:

1- معرفة مدى اسهام العوامل الخمسة الكبرى في الدافعية للإنجاز لدى طلبة الجامعة.

2-معرفة ما ادا كانت هناك فروق ذات دلالة احصائية بين رتب درجات المبحوثين على مقياسي البحث وفقاً لمتغيري أسم الكلية، والمستوى الدراسي.

أهمية البحث:

1- مساعدة الطلاب في رفع دافعية الانجاز من خلال التعرف على بعض السمات التي تكمن وراء ضعف مستوى دافعية انجازهم.

2- تمثل هذا البحث اضافة نظرية لمجموعة البحوث التي تناولت موضوع الدافعية مما يضيف الى الثراء العلمي بعض الحقائق العلمية في هذا المجال.

3- الخروج ببعض المقترحات والتوصيات الضرورية التي ممكن ان تساهم في رسم سبل علاج مشكلات دافعية الانجاز.

الوقوف على اثر التفاعل بين متغيرات دافعية الانجاز والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية.

حدود البحث: أجري البحث على عينة مختارة عشوائياً من طلاب وطالبات جامعة المرقب والذين يدرسون بالسنة النهائية بالكليات التابعة لجامعة المرقب خلال العام (2020-2021).

مفاهيم البحث:

وردت في هذ البحث بعض المصطلحات التي تحتاج إلى تعريف محددة ومن هذه المفاهيم.

1- دافعية الإنجاز (Achievement) نظام شبكي من التفكير والمشاعر والسلوك المرتبط بالسعي نحو الامتياز والتفوق (معوال، 5:2011).

2- الشخصية:

تلك التي تمكننا من التنبؤ بما سيفعله الشخص عندما يوضع في موقف معين (أميمن28:2000).

3- العوامل الخمسة الكبرى للشخصية:

تعمل على تنشيط سلوك الفرد وازدياد نشاط البدني والنفسي.

مفهوم الدافعية للإنجاز:

يدل معنى الإنجاز في لسان العرب على معنى الإتمام فيقول نجزت الحاجة، إذا قضيت ، وانجازك إياها أي قضائها وإتمامها (ابن منظور – لسان العرب ب.ت:413) وفي قاموس ويبستر بمعنى بذل الفرد لمجهود، محاولا الوصول الى مستوى التفوق فيعمل مايقوم به ويتصف أداؤه بالإجادة والاتقان.

وفي موسوعة علم النفس، يعرف الدافع الى الانجاز بانه "الحافز للسعي إلى النجاح، وتحقيق نهاية مرغوبة، والتغلب على العوائق والانتهاء بسرعة من أداء الاعمال الصعبة على خير وجه.(معوال، 7:2011).

مكونات الدافعية:

تعد عملية الدافعية بمثابة نظام مفتوح، تتألف من تفاعل خليط من المكونات التمايزية و التكاملية في آن واحد وهذه المكونات واحدة من حيث النوع عند كافة أبناء الجنس البشري، لكنها مختلفة في درجتها أو مستواها، وهذه المكونات هي:

المكون الذاتي أو الداخلي، ويشتمل على المكونات المعرفية و الانفعالية و الفسيولوجية معاً.

المكون الموضوعي أو الخارجي، ويتضمن المكونات المادية (الفيزيائية، والكيميائية، والبيولوجية) والمكون الاجتماعي.

وعليه فالدافعية هي نتاج تفاعل خليط من هذه المكونات معاً، وهي تختلف من شخص إلى آخر باختلاف نواتج التفاعل في درجات هذه المكونات المذكورة آنفاً (الحامدي، 2009،117).

وظائف الدافعية :

إن من أهم وظائف الدافعية أنها:

- تعمل على تنشيط سلوك الفرد و ازدياد نشاطه البدني و النفسي .
- تعمل على توجيه نشاط الفرد نحو الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه و التخلص من التوتر الذي يعيشه .
- تحرير الطاقة الانفعالية الكامنة في الكائن الحي و التي تثير نشاطاً معينا وهذا ينطبق على الدوافع الفطرية و المكتسبة ، وتعد الأسس الأولى لعملية اكتساب المهارات و التعديل من أنماط السلوك الأولية و التي تكمن فيها أسس عملية التعلم .

- تساعد الدافعية على تفسير السلوك الصادرة عن الكائن الحي بمختلف أنواعها.
- تستخدم الدافعية في تشخيص العديد من الاضطرابات السلوكية والنفسية والقيام بمعالجتها ، كما تعمل كذلك على مساعدة القائمين على تربية الناشئة من خلال معرفتهم للدوافع الأولية والثانوية في تفسير سلوكيات المتعلمين و فهمهما .
- فالدافعية هي منشطة ومفسرة و موجهة للسلوك الانساني، كما أنها تحرر الطاقات الكامنة لدى الفرد وتشخص مختلف الاضطرابات النفسية و السلوكية.

وبالتالي يمكن القول أن للدافعية وظائف متنوعة ومتعددة ومفيدة ..(ذهبية، 2009 :81-82)

أهمية دافعية الإنجاز: تلعب دافعية الإنجاز دورا هاما في رفع مستوى أداء الفرد وإنتاجيته في مختلف المجالات والأنشطة التي يواجهها، وهذا ما أكده "ماكليلاند" حيث يرى أن مستوى دافعية الإنجاز في أي مجتمع هو حصيلة الطريقة التي ينشأ بها التلاميذ في هذا المجتمع وهكذا تتجلى أهمية دافعية الإنجاز ليس فقط بالنسبة للفرد وتحصيله الدراسي، وإنما أيضا بالنسبة للمجتمع الذي يعيش فيه الفرد. (الساكر، 26:2015).

العوامل المؤثرة في الشخصية:

هناك عدة عوامل تؤثر في الشخصية، وهذا ما أكدة بعض العلماء ومنهم بندورا الذي يرى في نظرية التعلم بالملاحظة ، أنّ الشخصية الإنسانية تنمو نتيجة لتفاعل ثلاثة عوامل: هي البيئة، السلوك، والعمليات النفسية؛ إذ على الرغم من أن البيئة

تؤثر في السلوك، إلا أنّ السلوك يؤثر في البيئة أيضاً، من خلال العمليات النفسية للفرد المتمثلة بقدرته على استضافة الصور الذهنية في عقله وامتلاكه للغته.

وتتفق معظم نظريات الشخصية بأنّ الشخصية هي نمط سلوكي متسق وثابت نسبياً، إلا أنها تختلف فيما بينها عند ما تقدم على شرح أو تفسير محددات هذا الثبات النسبي و الاتساق في السلوك، وأهم هذه التفسيرات هي :

المحددات الوراثية:

يرى البعض أن الوراثة لها الدور الأساسي في تكوين الشخصية، فهي الإجابة الوحيدة عن السؤال: لماذا هذا الشخص طويل؟ وهي نفسها الإجابة على السؤال لماذا هذا الشخص خجول؟ وكثيراً ما نسمع أن شخصاً حاد الطبع كوالده أو له نفس ميول عمّه الإجرامية، وكذلك يعكس التفسير الوراثي للخصائص الجسمية والانفعالية على حد سواء. وتنتقل الوراثة إلى الفرد من والديه عن أجداده، وسلالته عن طريق المورثات (الجينات) التي تحتويها البويضة الأنثوية المخصبة من الحيوان الذكري بعد عملية الجماع، وتعتبر الوراثية عاملاً هاماُ يؤثر في النمو من حيث صفاته ومظاهره ونوعه ومداه وزيادته وتقصانه ونضجه وقصوره.

وهكذا تؤذي الوراثة دوراً مهماً في تحديد السلوك. إذ يرث الإنسان الاستعدادات والخصائص الأولية للسلوك بشكل معين، وبذلك فأن الوراثة تحدد الأساس الحيوي للشخصية .

المحددات الثقافية والاجتماعية:

لاشك أنّ رجل الاسكيمو يختلف عن رجل البادية، ولا يشبه رجل الغابات الاستوائية في شخصيته رجل أوروبا أو الصين أو اليابان، ومهما حاول رجل الاسكيمو أن يتقمص رجل البادية فلن يتمكن من أن يكون رجل البادية ذاته، لان البيئية

الاجتماعية التي يعيش فيها هؤلاء الرجال تترك أثراً قوياً جداً في تكوين الشخصية، وصقل طباعها وتشذيبها، وهذا ما دفع بعض علماء الاجتماع إلى القول "يصعب تكوين الشخصية الإنسانية بمعزل عن محيطها، لابل يستحيل ذلك" وبما أن الفرد يعكس في أقواله وأفعاله وتفكيره بعض ما يسود في المجتمع فلا بدّ والحالة هذه من التسليم بأن للمجتمع أثراً بالغاً في شخصية الفرد. وهذا ما ينطبق على جميع المجتمعات بدائية كانت أم متمدنة ، حيث تنزع إلى جعل الفرد صوره مطابقة للمواصفات التي تفرضها القيم، وتحددها الأعراف والتقاليد، وهذا يقودنا إلى التأثير الشديد البالغ الأهمية للمجتمع على الشخصية الإنسانية بدءاً من طفولته وحتي اكتمال النضج ، وللثقافة دور بالغ الأهمية في تشكيل الشخصية لا يقل عن دور المجتمع في ذلك؛ فالثقافة تحدد بوضوح سلوك فئتين مختلفتين من الناس، الأولى تنحدر من بيئة ذات مستوى غنى بالخيرات ، وأخرى من بيئة ذات مستوى فقير هذه الظروف المصادفة في أي شخص تولد بالتأكيد تأثير عظيماً في شخصيته .

التعليم:

إن أثر الوراثية في الشخصية يمثل الجانب الفطري، ولكن أثر التعليم يمثل تفاعل الشخص مع البيئة، أي يمثل الجانب التجريبي في الشخصية، فالفرق بين الشخص الناضج والشخص غير الناضج طبقاً لنظريات التعليم يرجع إلي وجود عنصر المكافأة، أو نمط المكافأة، وأي فرد يعزز على أنماط سلوكية معينة ويعاقب على أنماط أخرى؛ فإن الأنماط السلوكية المعززة أو المثابة تميل إلي الثبات والاستمرار، أمّا تلك المستهجنة من السلوك فإنها لا تثبت (الشواويرة 2006 : 14-15).

أنواع الدافعية للإنجاز : ميز " فيوف veruv" نوعين من الدافعية للإنجاز هما:

- الدافعية للإنجاز الذاتية: ويقصد بها تطبيق المعايير الداخلية أو الشخصية في مواقف الإنجاز.
- الدافعية للإنجاز الاجتماعية: وتتضمن معايير التفوق التي تعتمد على المقارنة الاجتماعية، أي مقارنة أداء الفرد بالآخرين.

ويمكن أن يعمل هذين النوعين في نفس الموقف، ولكن قوتيهما تختلف وفقا لأيهما أكثر سيادة في الموقف ، فإذا كانت دافعية الإنجاز الذاتية لها وزن أكبر وسيطرة في الموقف فإنه غالبا ما تتبعها دافعية للإنجاز الاجتماعية و العكس صحيح.

النظريات المفسرة للدافعية للإنجاز :-

أولاً: نظرية موراي .Murray:

يعتبر "موراي" . MURRAY أحد المنظرين لنظريات السمات الشخصية، وقد تمكن هو وفريقه عام "1938" من تصميم اختبار إسقاطي هو اختبار تفقم الموضوع، ووصف "موراي" الحاجة إلى الإنجاز على أنها قوة فسيولوجية كيميائية تتأثر بواسطة عمليات داخلية في الانسان أو مؤثرات خارجية، وعندما تتأثر الحاجة فإنها تخلق طاقة تحرك السلوك في البيئة بطريقة معينة لإشباعها، ويرى " موراي" أن هناك انفعال معين يصحب كل حاجة هذا الآخر يكسب السلوك طاقة وقوة.

وقد اقترح "موراي" تصنيف متكامل للحاجات يمكن تلخيصها فيما يلي:-

1- الحاجة للخضوع لقوى خارجية والتوافق مع الآخرين.

2- الحاجة إلى الإنجاز وتجاوز العقبات.

3- الحاجة إلى الانتماء وتكوين صداقات وتبادل الحب مع الاخرين.

4- الحاجة للعدوان عن طريق المعارضة ومهاجمة الآخرين والتقليل من شأنهم.

5- الحاجة للاستقلال.

6- الحاجة إلى التغلب على الفشل ورفض الهزيمة.

7- الحاجة إلى الدفاع عن الذات وتبرير الافعال.

8- الحاجة إلى إبداء الاعجاب بالآخرين والتعاون معهم.

9- الحاجة للسيطرة.

10- الحاجة إلى لفت الانتماء.

11- الحاجة إلى الهروب من الخاطر.

12- الحاجة إلى تجنب الفشل.

13- الحاجة إلى مساعدة الضعفاء والتعاطف معهم.

14- الحاجة للنظام.

15- الحاجة للعب.

16- الحاجة إلى السلطة والتأثير بالآخرين .

وقد اهتم "موراي" بتوضيح العلاقة بين مستوى الطموح والدافع للإنجاز والتميز بينهما، حيث اعتبر مستوى الطموح أحد المؤشرات لشدة الحاجة للإنجاز والتي تزداد شدتها في رأيه، عندما يختار الفرد أن يوجه جهوده ومساعيه نحو تحقيق هدف صعب وموضوع غير متاح، واعتبر "موراي" أن الحاجة للإنجاز تعد من الحاجات

الاساسية في حياة الفرد والتي لابد من اشباعها بمجالات الحياة المختلفة والمتباينة بتباين اهتمامات الفرد، وبتعدد جوانب حياتهم، وبتوقف مدى إشباع الحاجة للإنجاز على مدى نجاح الفرد في تحقيق ما يضعه لنفسه من رغبات وأهداف . (صارة، 2012 :51،52).

وقد تأثر موراي في نظريته هذه بكتابات رواد مدرسة التحليل النفسي وخاصة فرويد "Frued" في كثير من المواقف، كما ركز على مفهوم الحاجة، فهي تمثل حسبه قوة في المخ، وهذه القوة التي تدفع الفرد لإشباع هذه الحاجة بعد إدراكها، فالحاجة إلى الإنجاز في ذاتها قوة دافعة ومواجهة لسلوك الانسان (السلوك = الحاجة الداخلية × الضغوط الخارجية) ، ولقد صنف موراي الحاجات إلى حاجات كامنة واخرى ظاهرة، فالحاجات الكامنة الدافع فيها ليس صريحاً وغير محسوس كالأشياء الخيالية أو الأوهام والأحلام وغيرها من تلك التي لا تؤدي إلى سلوك ظاهر، أما الحاجات الظاهرة فهي الحاجات المحسوسة وهي مرتبطة بموضوعات حقيقية ومن أمثلتها الحاجة إلى الإنجاز والتحصيل والتي تظهر من خلال سعي الفرد للقيام بمهام صعبة، كما يرى موراي أنه تتدخل الحاجة إلى الإنجاز مع بعض الحاجات التي تعد من أهم الحاجات النفسية وهي الحاجة إلى التفوق (خولة، 2014:140).

ثانياً: نظرية وينر WIENER:

تعد نظرية "وينر" والمسماة أيضاً بنظرية العزو من النظريات المعروفة التي تحدثت بشيء من التفصيل عن الدافعية للإنجاز، حيث افترض "وينر" من خلال دراسته أن النجاح يترتب عليه تقوية وتدعيم الميل نحو الإنجاز لتحقيق الهدف، أما الفشل في أداء مهمة ما فينتج عنه نوعان من التوافق الناتج، الاول هو انخفاض احتمالية النجاح، حيث يتحقق الفرد من أن المهمة تفوق امكانياته بكثير، أما الثاني فيتضمن إضافة المحاولة السابقة غير الناجحة إلى الميل الناتج في المحاولة

الحالية، وينشأ عن هذا الشكل من التوافق نوع من المثابرة للتغلب على التوتر الناجم عن عدم تحقيق الاهداف، وأطلق "وينر" على الدافعية المنبثقة في المحاولة الاولى ،والدافعية المثارة في المحاولة الثانية اسم ميل القصور الذاتي.

ومن التنبؤات التي أقيمت على ضوء التصور الذي قدمه "وينر" هو أن الافراد الذين يتزايد لديهم الدافع للنجاح عن الدافع لتحاشي الفشل سوف يظهرون زيادة في الدافعية بعد الفشل، وأن الافراد الذين يزيد عندهم الدافع لتحاشي الفشل عن الدافع للنجاح سيكونون أكثر فقراً مع كل محاولة فشل، أي يقل لديهم مستوى الدافعية مع زيادة عدد مرات الفشل (صارة،55:2012).

ثالثاً: نظرية أتكنسون "ATKINSON"

اتسمت نظرية أتكنسون في الدافعية للإنجاز بعدد من الملامح التي تميزها عن نظرية ماكليلاندة ومن أهم هذه الملامح أن أتكنسون أكثر توجها عملياً وتركيزاً على المعالجة التجريبية للمتغيرات التي تختلف عن المتغيرات الاجتماعية المركبة لمواقف الحياة التي تناولها ماكليلاندة، كما افترض دور الصراع بين الحاجة للإنجاز والخوف من الفشل، وأشار إلى أن مخاطرة الإنجاز في عمل ما تحددها أربعة عوامل يتعلق اثنان منها بخصال الفرد، والاخران بخصائص المهمة.(خولة ، 141:2014).

رابعاً: نظرية راوينور Rawinur العلاقة بين دافعية الإنجاز والنظرة المستقبلية عند الطلاب:-

سعى "راوينور" إلى تطوير نظرية دافعية الإنجاز، بحيث تتضمن فكرة مؤداها أن الدافعية المستثارة تتأثر بتوقع الاهداف المستقبلية، وعليه فإن الدافعية للإنجاز في عمل ما يكمن أن تكون دالة لنجاح أو فشل الفرد في أداء هذا العمل مستقبلاً.

في هذا الاطار قام " راينور" بدراسة طرح فيها على بعض الطلاب سؤالا مؤداه : إلى أي حد يكون من المهم بالنسبة لك أن تحصل على درجة حسنة في مدخل علم النفس بالنسبة لتحقيق أهدافك في العمل؟ وقام بعد ذلك بتصنيف هؤلاء الطلاب وفقاً لمستوى دافعيتهم للإنجاز، فوجد أنه حينما تكون الفائدة المدركة من جانب الطالب لأهمية التقدير الذي يحصل عليه في المقرر منخفضة، فإن الدرجات النهائية التي يحصل عليها طلاب النجاز المرتفع لا تختلف عما هي عليه لدى الطلاب ذوي النجاز المنخفض.

ولأمر يختلف تماماً إذا أدرك الطلاب أهمية الاداء في هذا المقرر في تحقيق أهدافهم المهنية، فإن الطلاب الذين يتصفون بدافع إلى النجاح أكبر من دافع الخوف من الفشل يتحصلون على تقديرات أعلى من قرنائهم الذين يتصفون بدافع الخوف من الفشل أكبر من الدافع إلى النجاح.

هذه الدراسة توضح كيف أن الدافعية للإنجاز والفائدة المدركة من المقرر يمكن أن تكون لها الأثر الكبير في الاداء الاكاديمي.

العوامل المؤثرة في الدافعية للإنجاز: يتوقع أن يكون الاشخاص الذين لديهم دافعية الإنجاز عالية للأشياء التي يؤدونها أو التي يطمحون للوصول إليها واضحة، وذلك مقارنة بالأشخاص الذين لديهم دافع للإنجاز منخفض، وذلك راجع إلى تدخل عدة عوامل وهي :-

1- التحدي البيئي:

يذهب "ماكليلاند" إلى القول بأن عملية قياس الدافعية للإنجاز تقوم على أساس طريقة تحدي الافراد واستشارتهم لحثهم على الإنجاز، ويذهب أيضا إلى أن الناس يظهرون خاصية الدافعية العالية والنشطة إلى الإنجاز عندما يعاملون بطريقة غير

عادية أو عندما يكون ضحايا للتعصب الاجتماعي حيث أنهم في تلك الحالة يلجؤون للإنجاز حتى يعوضوا الوضع الدوني الذي فرض عليهم، وتعتمد الاستجابة لمثل هذا التحدي كما يرى "ماكليلاند" على المستوى الاول لدافعية الإنجاز عند الجماعة فإذا كانت الدافعية عالية تكون الاستجابة قوية، أما إذا كانت الدافعية منخفضة فتميل استجابة الجماعة إلى أن تكون نوعياً من الانسحاب والتراجع، وتبعا لهذا الفرض فإن درجة التحدي تحدد قوة الاستجابة وذلك إذا ظلت دافعية الإنجاز في مستوى عالٍ، فإذا كان التحدي من البيئة معتدلة تكون الاستجابة قوية جداً بينما إذا كان التحدي البيئي كبيراً جداً أو صغيراً جداً فإن الاستجابة تكون أقل بعض الشيء وذلك على نحو ما ذهب إليه المؤرخ الانجليزي " أرنولد توينبي". وبهذا تعد درجة التحدي البيئي عاملاً أساسياً للتأثير في درجة دافعية الإنجاز التي يستثيرها التحدي، غير أن فاعليتها تتأثر كثيراً من المستويات الاولية لدافعية الإنجاز، إذ تستجيب بعض الجماعات في بلد ما أكثر قوة والبعض الآخر أقل قوة لنفس التحدي ، فالفرق في الاستجابة هنا بسبب المستوى الاولي لدافعية الإنجاز عند كل جماعة.

2- القيم الدينية للوالدين:

من المعروف أن أساليب تنشئة الطفل داخل الاسرة تتأثر إلى حد كبير بقيم الوالدين التي تمثلها آرائهم الدينية، و بالتالي فإنها "أي قيم الوالدين" تمارس تأثير غير مباشر على مستوى دافعية الإنجاز عند الابناء.

3- الأسرة:

تتخذ الأسرة أشكالاً متباينة في الثقافات المختلفة، فقد تكون الأشكال الاسرية التي يكون فيها أحد الوالدين غائبا عن الاسرة ويعيش الابن مع أحدهما أكثر الأشكال الاسرية تأثيراً في الإنجاز. وقد تأكد هذا التفسير في الدراسات العديدة التي أجراها "

ماكليلاند" في الولايات المتحدة الأمريكية وفي العديد من بلدان العالم، حيث أن الابناء يكونون دائماً ذوي دافعية منخفضة للإنجاز إذا ما تعرض أسرهم إلى التفكك بسبب الطلاق أو وفاة أحد الوالدين أو غاب أحدهما، غير أنه باختلاف جاءت نتائج دراسات " ماكليلاند" عكسية، حيث أوضحت دراساته عن المجتمع التركي أن أباء الأسرة التركية يتسمون بالتسلط والجمود في تنشئة أبنائهم، حيث لا تنمو لدى الطفل دافعية عالية للإنجاز، لأن والده المتسلط يتسبب في جعله معتمد على نفسه للغاية ، و ينمي ابعاد الطفل في تركيا عن تأثير والده دافعيته للإنجاز ما دام الفصل بينهما لا يتم مبكرا جدا لدرجة تجعله متمسكا كثيرا بأمه .

و قد يلعب ترتيب الطفل في الاسرة دورا هاما ايضا في تحديد مستوى دافعيته للإنجاز ، بحيث يمكن القول ان الطفل الاكبر في الاسرة دافعيته اكبر للإنجاز لأنه يمكن للوالدين ان يهيئاه و يوجهاه لمستويات عالية ، كما يمكنهما ان يولياه اهتماما ورعاية اكثر و ان يكونا اكثر حنانا و عطفا مع طفلا واحد عنه مع اطفال عديدين .

4- أساليب تنشئة الطفل :

يتفق معظم الباحثين في مجال الدافعية للإنجاز على ان الاساليب يتبعها الوالدان في تنشئة الطفل هيا العامل الهام في ظهور سما الدافعية للإنجاز و تحديد مستواه لديه ، وذلك تعد دافعية الإنجاز احد السمات المكتسبة في الشخصية وعن اثر اساليب التنشئة الاسرية عن دافعية الإنجاز لدى الابناء يوضح " ماكليلاند-1953" المضمون الذي توصل اليه بقوله : ان البيانات التي حصلنا عليها تؤدي بقوة الغرض الذي مؤداه ان الدافعية للإنجاز تنمو في الثقافات و الاسرة حيث يكون هناك تركيز على ارتقاء الاستقلال عند الاطفال و على النقيض من ذلك ترتبط الدافعية المنجزة المنخفضة بالأساليب التي تعود الطفل الاعتماد على والديه .

وقد بينت الكثير من الدراسات ان التدريب المبكر للطفل على الاستقلال و الاعتماد على النفس و ايجاده مهارات معينة لديهم ، كل ذلك يولد الدافعية العالية للإنجاز لديهم و ذلك اذا كان هذا التدريب لا يوحي بنبذ الوالدين للطفل بحيث ان الوالدين قد يجبران الطفل على الاستقلال حيث لا يكون عبئ عليهم ، كما قد يجبرانه على الاستقلال البكر جدا في الحياة كما هوا الحال في كثير من اسر الطبقات الاجتماعية المتوسطة التي تتوقع الإنجاز و الاستقلال متأخرا تماماً ، ولا يعتبر الطرفان نموذجا مثاليا لإنتاج دافعية انجاز عالية .(الساكر،2015 29-30-31).

مفهوم الشخصية:

أهتم الناس بدارسة الشخصية منذ القدم، و ما التنجيم و قراءة الكف ألا محاولة بعض الناس إلي تصنيف البشر إلي شخصيات و أنواع ، فقيل قديماً "أنظر الي العينين لتعرف الأمانة و الصدق ، واسترشد عن المجاز والوضع العصبي من اليدين، وكذلك كانوا ولايزالون يفسرون العرّافين وقارئ الكف من تصنيف شخصيات الناس حسب المطهر الخارجي ، وكذلك اعتمدت دراسة الشخصية في زمن ليس بالبعيد على نوعية الخط وصورة الحرف الذي يكتبه الأنسان.

تعريف الشخصية:

الشخصية هي مجموع الخصائص النفسية والعقلية والجسمية التي تكوّن الفرد ، وخاصةً كما يراه الآخرون .

أبعاد الشخصية ومكوناتها:

يشير بلوم (Bloom) إلي أن للشخصية ثلاثة أبعاد

1- بعد وجداني .

2- بعد عقلي.

3- بعد نفسي.

أما على مستوي مكونات الشخصية فقد أختلف علماء النفس فيها ، تبعا لاختلاف منطلقاتهم فهي:

1- فرويد: تتمثل في ثلاث منظومات هي الهو و الأنا و الأنا العليا.

2- يونك: تتمثل في الأنا و هي منظومة شعورية في التوافق بين الغرائز الفطرية ومطالب المجتمع.

3- اوتورانك: تتمثل في مكونين هما الإرادة ضد الإرادة .

4- اولبت وكاتل وأيزيك: تتمثل في السمات.

نظريات الشخصية:

1- النظرية السلوكية:Behaviorism

يعتبر (جون واطسون) مؤسس هذه النظرية و لقد أكد على الاتجاه الذي نادى به (سكنر) وهو ضرورة قيام علم النفس على نفس الأسس التي قامة عليها العلوم الطبيعية والتي تخضع في دراستها للمبادئ العلمية وطرق البحث والقياس التجريبي .و الابتعاد عن الافتراضات التي لا يمكن أتبات صدقها إلي من خلال البحث العلمي.

ويرى سكنر أن سلوك الكائن الحي لا يسير بطريقة عشوائية ، و أنما يخضع لقوانين تضبطه و تنظمه مما يساعد على التنبؤ بطريقة مسبقة عن سلوك الفرد و

اتجاهاته وإمكانية إخضاعها لي وسائل القياس والتوجيه . ويرى أصحاب هذه النظرية أن السلوك ظاهري ويرفضون الاعتراف بالاستبطان وان ما يقوم به الفرد من نشاط إنما يرجع إلي استجابته لمثيرات البيئية سواء كانت هذه الخبرات حالية أو في شكل خبرات ماضية . (قاجوم،42:2008)

2- نظرية التحليل النفسي:.

تعتبر نظرية التحليل النفسي من أشهر النظريات التي تهتم بتفسير السلوك وتنبؤ به. لقد نشأة وتطورت علي يد (سيجمود فرويد) و ذلك من خلال ممارسة العلاج النفسي مع المرضى.

ويمتاز الاتجاه التحليلي بأنه يتجاوز مجرد وصف الشخصية ،و يهتم بطبيعتها الديناميكية وذلك لمعرفة الدوافع التي تكمن وراء السلوك والتنبؤ به.

ويرى فرويد أن الشخصية بناء ثلاثي التكوين، وان كل جانب من هذه التكوين يتمتع بصفات ومميزات خاصة ، وهي الهو أو الهي Id و الأنا Ego و الأنا الأعلى Super Ego هذه الجوانب الثلاثة وحدة متفاعلة ومتماسكة ومتناسقة.

وقد أتجه نظرية التحليل النفسي إلي تأكيد أثر العوامل الفطرية و الدوافع و الرغبات والحاجات في تكوين الشحنات الانفعالية وان على الفرد المحافظة على اتزانه الداخلي عن طريق تصريف تلك الشحنات الانفعالية وذلك منعاً من اختلال التوازن . (قاجوم،2008: 45-46).

العوامل الخمسة للشخصية:

العوامل الخمسة للشخصية five factors of personality: هي خمس تجمعات لأبرز سمات الشخصية يمثل كل عامل تجريداً لمجموعة من السمات المتناغمة (Cloninger2000,270).

محددات العوامل الخمسة للشخصية:

1- الأبعاد الخمسة للشخصية هي طيف متصل من الأبعاد وليست أنماطاً، لذا فإن الأفراد يتباينون على مساق ذلك الطيف، ويقع غالبية الأشخاص فيما بين نهاياتها المتطرفة.

2- تبقى ثابتة على مدى (45) عاماً بعد بداية سن الشباب المبكر.

3- يمكن أن تورث.

4- شاملة في كل الحضارات، ولا تتأثر بالتبيان الثقافي.

5- معرفة الشخص لموقعه على طيف الأبعاد العاملية ذات فائدة في اكتساب البصيرة، وتساعد علي التحسن خلال العلاج.

العوامل المؤثرة في الشخصية:.

هناك نوعان رئيسان من العوامل المؤثرة في الشخصية وهما:.

العوامل الوراثية و العوامل البيئية.

1- **العوامل الوراثية:** للعوامل الوراثية دور في التأثير على الشخصية وتكوينها وقد يكون تأثير هذه العوامل ظاهرياً في لون البشرة والعينين وبنية الجسم ولون الشعر وما الي ذلك أما التأثير الأقوي لهذه العوامل فيكمن في

إفرزات الغدد الصماء حيث لها تأثير واضح على الشخصية ويتضح تأثير على السلوك وعلى العمليات التكيف. ويؤدي كثرة إفراز هذه الغدد أو نقصها إلى الشعور بالتعب والإرهاق.

2- **العوامل البيئية:** و هي العوامل الخارجية التي تأثر عن طريق التنشئة في تكوين الشخصية، ويشترك في هذه العامل مكونات اجتماعية واقتصادية ثقافية وللتكوين الأسري دور كبير على تشكيل شخصية الفرد. حيث تتأثر هذه الشخصية بنماذج أفراد أسرة التي ينشأ فيها الفرد. فقد ذلت نتائج البحوث التي أجريت في مجال التنشئة الاجتماعية على أن فقدان أحد الوالدين أو كليهما وأساليب المعاملة، و الحرمان الذي يتعرض له الفرد سواء كان مادياً أو اجتماعيا أو نفسياً تؤثر جميعها في تشكيل شخصيته وفي تحديد أنماط سلوكه. وللمدرسة دور كبير في إثراء شخصية الفرد وإشباع حاجاته وميوله واهتماماته. فالمدرسة المتفهمة لدورها التربوي، تتمكن من تدعيم العادات ولاتجاهات الصحيحة التي اكتسبها الفرد من أسرته.

أثر الوراثة والبيئة في تكوين الشخصية:.

تتشكل شخصية الفرد نتيجة التفاعل المستمر بين العوامل الوراثية والعوامل البيئية فأحد هذه العوامل لا يعمل مستقلاً عن الآخر، بل تتفاعلان معاً ولا يمكن الفصل بينهما من حيث أثر هما في تكوين الشخصية.

وقد تتساوي العوامل الوراثية في التوائم المتماثلة و لكن البيئة أكثر تأثيراً في تكوين الشخصية رغم تماثل الظروف الوراثية . (قاجوم،74:2008)

الدراسات السابقة.

أولا: دراسات اهتمت بدافعية الانجاز:

1- **دراسة (محروس،2010)** (استخدام تكنيك لعب الدور وتنمية دافعية الانجاز –مصر) هدفت الدراسة إلى إثراء الجانب النظري والمعرفي لطريقة العمل مع الجماعات، وتكنيكاتها الحديثة في مدارس الفصل الواحد للفتيات و اختبار مدى صحة أو خطأ الفرض الرئيس للدراسة، وما انبثق عنه من فروض فرعية، وتكونت عينة الدراسة من (20) طالبة بمدرسة الحمراوي بمصر، وتطلب إجراء هذه الدراسة استخدام الأدوات التالية: مقياس دافعية الإنجاز، التقارير الدورية، التحليل الفردي لأعضاء الجماعة التجريبية، وتوصلت الدراسة إلى وجود علاقة ايجابية بين استخدام تكنيك لعب الدور في حدمة الجماعة وتنمية رغبة الدراسات بمدارس الفصل الواحد في الاستمرار بالتعلم، ووجود علاقة ايجابية بين استخدام تكنيك لعب الدور في خدمة الجماعة وزيادة الاحساس بالمسؤولية لدى الدراسات بمدارس الفصل الواحد.

2- **دراسة رفقة خليفة سالم،2009** : هدفت إلى التعرف على علاقة فاعلية الذات والفرع الأكاديمي بدافع الإنجاز الدراسي لدى طالبات كلية عجلون الجامعية بالأردن، تكونت الدراسة من (200) طالبة ممن درسن في أحد الفرعين العلمي و لأدبي، وتم اختيارها بالطريقة العشوائية بنسبة (10%) من مجتمع الدراسة، وقد تم تطبيق مقياسي فاعلية الذات ودافعية الإنجاز على العينة وتم تحليل التباين الثنائي. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى أن معظم أفراد العينة لديهن مستوى مرتفع من فاعلية الذات، كما أشارت النتائج إلى أن هناك تقارب في المتوسطات الحسابية لمستوى دافعية

الإنجاز الدراسي لدى أفراد العينة، وتوصلت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى دافعية الإنجاز الدراسي لدى العينة لمتغيري فاعلية الذات والفرع الأكاديمي، كما أشارت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى(0.05) لأثر التفاعل بين فاعلية الذات والفرع الأكاديمي على دافعية الإنجاز الدراسي لدى طالبات.

3- **دراسة علي محمد مرعي مجممي (2006)** : بعنوان دافعية الإنجاز الدراسي وقلق الاختبار في ضوء وبعض المتغيرات الأكاديمية، هدفت الدراسة إلى معرفة طبيعة دافعية الإنجاز الدراسي وقلق الاختبار في ضوء بعض المتغيرات الأكاديمية، فقام الباحث بتطبيق مقياس دافعية الإنجاز "الحامد"(1996) على عينة مكونة من (345) طالبا من كلية المعلمين في جازان، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج من بينها، عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى دافعية الإنجاز الدراسي بين الطلاب في التخصص العلمي، والطلاب في التخصص الأدبي.

ثانياً: دراسات اهتمت بالعوامل الخمسة الكبرى:

1- **دراسة السكري(2010)**، بعنوان: أساليب التفكير وعلاقتها بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى عينة من طلاب الجامعة، هدفت الدراسة إلى الكشف عن العلاقة بين عوامل الشخصية الخمسة وأساليب التفكير المختلفة و الفروق بين المرتفعين والمنخفضين في عوامل الشخصية الخمس الكبرى في أساليب تفكيرهم وإمكانية التنبؤ بأساليب التفكير المختلفة من خلال تلك العوامل الخمس الكبرى، وللتوصل إلى النتائج استخدم الباحث مجموعة من الأدوات وطبقها على عينة من طلبة الجامعة حيث استخدم بطارية العوامل الخمس الكبرى التي وضعها تاتوم واختبار

أساليب التفكير لهاريسون وبراميسون وبارليت وقائمة أساليب التفكير لاستيرنبرج وواجز. وتوصلت الدراسة إلى أنه توجد علاقة موجبة بين أساليب التفكير والعوامل الخمس الكبرى للشخصية وأنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح الطلبة المرتفعين في عوامل الشخصية الخمس، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك عشرة أساليب تفكير من أصل 13 أسلوب أمكن التنبؤ بها من خلال عوامل الشخصية الخمس الكبرى.

2- **دراسة جبر (2012م)** بعنوان : العوامل الخمسة الكبرى للشخصية وعلاقتها بقلق المستقبل لدى طلبة الجامعات الفلسطينية بمحافظات غزة، توصلت الدراسة إلى النتائج التالية: عامل يقظة الضمير الأعلى انتشارا بين العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بمتوسط (48.11) ووزن نسبي، (6.15) وكانت العصابية الأقل انتشاراً. بالنسبة لقلق المستقبل قد بينت النتائج وجود مستوى متوسط من القلق تجاه المستقبل ، كما بينت النتائج وجود علاقة ارتباطية موجبة بين عامل العصابية وبين قلق المستقبل وأبعاده الفرعية، في حين كانت العلاقة سلبية مع عوامل الانبساط، الانفتاح على الخبرات ويقظة الضمير، بينما عامل المقبولية توجد علاقة ارتباطية سالبة لم ترق لمستوى الدلالة، بالنسبة للفروق في عوامل الشخصية بالنسبة لبعض المتغيرات ، فقد بينت النتائج وجود فروق دالة إحصائياً بين الطلاب والطالبات في جميع عوامل الشخصية لصالح الطالبات ماعدا الانبساط.

منهجية البحث وأساليبه:

مجتمع وعينة البحث:-

تقرر اجراء هذه الدراسة على طلاب الجامعة بجامعة المرقب في مدينة الخمس، وقد تألف مجتمع الدراسة من عدة كليات وهي (كلية الآداب، كلية العلوم، كلية الهندسة، كلية الاقتصاد، كلية طب الاسنان). وبلغ عدد طلاب الجامعة (200)طالب. وشكلت عينة الدراسة بالنسبة لمجتمع الدراسة 25% والجدول التالي يوضح أسماء الكليات وعينة وعدد الاعضاء لها.

الجدول رقم (1) يوضح عدد أفراد العينة لمجتمع الدراسة.

ر.م	اسم الكلية	عدد أفراد العينة	العدد الكلي
1	الآداب	40	80
2	العلوم	40	100
3	الهندسة	40	50
4	الاقتصاد	40	40
5	طب الاسنان	40	90
المجموع		200	385

وبالتأمل في بيانات الجدول يتضح أن عدد أفراد العينة (200) طالباً، وقد تقرر إجراء هذه الدراسة على عينة مختارة بأسلوب العينة العشوائية البسيطة.

خصائص العينة:

تضمنت وسيلة جمع البيانات متغيرات تتعلق بخصائص المبحوثين، وفيما يلي عرض لها وذلك على النحو الآتي:

1) متغير اسم الكلية:

تضمنت العينة عدة كليات، والجدول التالي يوضح أسماء هذه الكليات.

الجدول رقم (2) توزيع المبحوثين وفق متغير اسم الكلية

اسم الكلية	ذكور		إناث		المجموع%
	ن	%	ن	%	
الآداب	17	19.3	21	18.9	19.1
العلوم	12	13.6	29	26.1	20.6
الهندسة	24	27.3	17	15.3	20.6
الاقتصاد	16	18.2	23	20.7	19.6
طب الاسنان	19	21.6	21	18.9	20.1
المجموع	88	100	111	100	100

توضح بيانات الجدول رقم (1) أن 19.1% من المبحوثين يدرسون بكلية الآداب، وأن 20.6% منهم يدرسون بكلية العلوم، و20.6% منهم يدرسون بكلية الهندسة، وأن 19.6% منهم يدرسون بكلية الاقتصاد، وأن 20.1% منهم يدرسون بكلية طب الأسنان، ويلحظ أن أكثر المبحوثات يدرسن بكلية العلوم، في حين أن أكثر الذكور يدرسون بكلية الهندسة.

2) متغير المستوى الدراسي:

تضمنت العينة طلبة يختلفون في مستوياتهم الدراسية، والجدول التالي يوضح مستوياتهم الدراسية.

الجدول رقم (3) توزيع المبحوثين وفق متغير المستوى الدراسية

المستوى الدراسي	ذكور		إناث		المجموع%
	ن	%	ن	%	
مقبول	2	2.3	3	2.7	2.5
جيد	23	26.1	20	18	21.6
جيد جدا	42	47.7	56	50.5	49.2
ممتاز	21	23.9	32	28.8	26.6
المجموع	88	100	111	100	100

توضح بيانات الجدول رقم (2) أن 24.1% تقديرهم الدراسي جيد فما دون، وأن 49.2% تقديرهم الدراسية جيد جدا، وأن 26.6% تقديرهم الدراسي ممتاز، ويلحظ أن نسبة الإناث اللاتي تقديرهن الدراسي ممتاز أعلى من نسبة الذكور.

وسيلة جمع البيانات:-

أولاً: قائمة العوامل الخمسة الكبرى للشخصية

أستعانت الباحثة بقائمة العوامل الخمس الكبرى للشخصية التي قننها على البيئة الكويتية الأنصاري (2002)، وتعد قائمة كوستا وماكري للعوامل الخمسة الكبرى للشخصية (neo –ffi –s)، أول أداة موضوعية تهدف إلى قياس العوامل الأساسية الكبرى للشخصية بواسطة مجموعة من البنود (60) تم استخراجها عن طريق التحليل ألعاملي مشتقة من عديد من استخبارات الشخصية وتختلف هذه القائمة عن القوائم الأخرى التي تهدف إلى قياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية في كونها اعتمدت منهج الاستخبارات التي تعتمد على عبارات في قياسيها للشخصية (الأنصاري ، 2002 :710) .

وقد استخدم(الأنصاري ،1997)هذا المقياس وطبقه على المجتمع الكويتي واستخرج له صدق الترجمة والتحليل العاملي والارتباطات مع المقاييس الأخرى ، وتبنت الباحثة القائمة نفسها الذي استخدمه (الأنصاري ، 1997) في البحث الحالي والمتكون من (60) فقرة ذو تقدير خماسي (غير موافق على الإطلاق ، غير موافق ، محايد ، موافق ، موافق جدا) . ويعطى عند التصحيح الدرجات (1-5) للفقرات المصاغة باتجاه ايجابي والدرجات من (5-1) إلى الفقرات المعكوسة في كل مقياس من المقاييس الفرعية والمقياس ككل وتكون المقياس من أربعة أبعاد هي: العصابية، والانبساطية، والصفاوة، والطيبة، ويقظة الضمير.

ثانياً: مقياس دافعية الأنجاز:

أستخدمت الباحثة مقياس دافعية الإنجاز الذي أعده كمال مصطفى عثمان (2014)، وتكون المقياس من أربعة أبعاد هي: تحديد الهدف، المثابرة، مستوى الطموح، الكفاءة المدركة. وتكون من 20 عبارة.

ولأجل أن يكون المقياس مناسبا لتطبيقه على عينة البحث وتعرف ما إذا كان بحاجة إلى إجراء بعض التعديلات عليه استخرجت الباحثة خصائصه القياسية (السايكومترية) .

وعند بناء عبارات استبيان هذه الدراسة رعيت عدة شروط منها:- سهولة صياغة البنود وتمتعها بالوضوح بالشكل مناسبة للفئة العمرية التي سيطبق عليها المقياس وقد صيغت الاستبيان بضمير المتكلم.

تطبيق الدراسة.

بعد أن أعد الاستبيان في شكله النهائي، وبعد التأكد من تمتعه بالشروط اللازمة لإظهاره بالصورة الصحيحة، وبعد تحديد كليات عينة الدراسة وحصر المبحوثين لكل كلية وزع الاستبيان خلال العام الجامعي "2020-2021" وقد قامت الباحثة شخصياً بتطبيق الشروط المقررة لاختبار عينة الدراسة، وبتوزيع الاستبيان بنفسها على المبحوثين، حيث قامت الباحثة بشرح الهدف من الدراسة وأهميتها لهم وحثهم على المشاركة الايجابية عن طريق التكرم بالإجابة عن أسئلة الاستبيان بكل صدق وموضوعية.

تصميم الدراسة:

اشتملت الدراسة على المتغيرات التالية:

المتغير التابع: دافعية الإنجاز.

المتغيرات المستقلة:

- العوامل الخمس الكبرى للشخصية.

الكلية التي يدرسبها الطالب وهي كليات: (الآداب، العلوم، الهندسة، الاقتصاد، طب الاسنان).

- المستوى الدراسي وله أربع مستويات (مقبول، جيد، جيد جدا، ممتاز).

صدق وسيلة جمع البيانات.

يشير الصدق إلى مدى صلاحية المقياس وصحته في قياس ما وضح لقياسه، ولذلك فإن صدق المقياس يدلنا على ما بقيمته الاختبار (الانصاري – 2002 : 21).

يعرف الصدق: بأنه الدقة التي تقيس فيها الاختبار الفرضي الذي وضع من أجله، ويعتبر الاختبار صادق متى نجح في قياس الجانب المراد قياسه (أميمن والسمرائي،2001 : 73-147).

وقد تمتع استبيان هذه الدراسة بأنواع الصدق التالية :-

1- صدق المحتوى:-

يقصد به فحص لمضمون الاختبار فحصاً دقيقاً منتظماً لتحديد ما إذا كان يشمل على عينة لميدان السلوك الذي يقيسه (ابوحطب . وعثمان ، 1987 : 134).

2- **الصدق الظاهري:-**

ويعتبر الصدق الظاهري متمماً لصدق المحتوى ويتمتع الصدق الظاهري عندما تكون جميع فقراته على علاقة بالموضوع المراد قياسه (أميمن والسامرائي ،2001 : 82-83).

وقد تمتع اختبار هذه الدراسة بالصدق الظاهري ،حيث لاحظت مجموعة البحث تحمس المبحوثين للإجابة على فقراته وإقبالهم لهم بكل حماس ورغبة صادقة وبكل ما تسمح به قدراته وإمكانياتهم للإجابة على استبيان هذه الدراسة.

3- الصدق التقاربي :-

تمتع الاستبيان بالصدق التقاربي والذي يعني أن المقياس يرتبط بدرجة مرتفعة من المتغيرات الذي يجب أن يرتبط بها نظريا.(الانصاري، 2002: 265).

وقد تمتع الاستبيان بالصدق التقاربي حيث ارتبط مقياسه ارتباطا ودالا معنوياً، والجدور التالي يوضح مصفوفة ارتباط معاملات الصدق التقاربي.

الجدول رقم (4) يوضح مصفوفة ارتباط معاملات الصدق التقاربي.

المقاييس		
الدافعية للإنجاز	1	0.54
العوامل الخمسة الكبرى	0.54	1

يلاحظ من بيانات الجدول رقم(2) ان المقياسين يرتبطان مع بعضهما البعض ارتباطاً دالاً إحصائياً حيث كان معامل الارتباط دالاً عند مستوى 0.01.

حساب ثبات وسيلة جمع البيانات..

لما تمتعت وسيلة جمع البيانات بالصدق، فأنها لابد أنها تتمتع بالثبات أيضا على اعتبار أن المقياس الصادق لابد أن يكون ثابتا، ويشير الثبات الى اتساق الدرجات المستخدمة في استجابات الأفراد أنفسهم عندما يعاد اختبارهم بالاختبار ذاته في اوقات مختلفة او عندما يختبرون بمجموعات مختلفة من بنود متكافئة او حين في ظل متغيرات اخري ،كما يعني الثبات ببساطة مدى اتساق الدرجات عند تكرار التجربة (اميمن،السامرائي:2001: 76-77).

ولحساب وسيلة جمع بيانات الدراسة استخدمت الباحثة الطريقة (الفاكرونباخ- التجزئة النصفية) حيث قسم كل مقايس الى قسمين :القسم الأول وتتضمن الفقرات الفردية ،ويتضمن القسم الثاني الفقرات الزوجية تم طبقت معادلة بيرسون لإيجاد معامل الثبات لكل مقايس ،والجدول التالي يوضح درجات معاملات الارتباط والثبات لمقاييس الدراسة.

جدول رقم (5)

يوضح درجات معاملات الارتباط والثبات للمقاييس قبل وبعد التصحيح

معاملات / الثبات / المقاييس	بطريقة الفا كرونباخ	بطريقة التجزئة النصفية	
		قبل التصحيح	بعد التصحيح
الدافعية للإنجاز	0.914	0.723	0.839
العوامل الخمسة الكبرى	0846	0.578	0.733

وبالنظر الى بيانات الجدول رقم (3) السابق يتضح ان المقياسين يتمتعان بمعاملات ثبات مرتفعة، ما يدل على ثبات واتساق اجابات المبحوثين عند اجاباتهم على بيانات هذه الدراسة وهذا قد استخدمت معاملة (سيبرمان براون) لأجراء التصحيح الإحصائي لمعامل الثبات المحسوب بالطريقة النصفية (الوترية –الشفعية) لسد النقص في طول الاختبار.

تفريغ البيانات والمعالجة الاحصائية :

بعد ان وزعت الباحتة استمارات الدراسة قامت بفرز جميع الاستمارات الدراسة واحدة واحدة، وثبت لها صلاحية جميعها للتفريغ حيث أنها كانت كاملة في عددها وخلت من التناقض ولم تترك عبارة واحدة بدون اجابة وأخيرا اعدت مجموعة البحت دليلا للترميز وبذلك اصبحت البيانات جاهزة للتفريغ عن طريق الحساب الآلي .

المعالجة الإحصائية :

استخدمت مجموعة البحث الاساليب الاحصائية الآتية :-

1- التكرارات والنسب المئوية

2- معادلة كروسكال واليس

3- الأنحدار الخطي البسيط.

4- معادلة ألفا كرونباخ.

5- معادلة سبيرمان براون للأرتباط.

6- معامل تصحيح سبيرمان براون.

عرض وتحليل وتفسير نتائج البحث

يتضمن الفصل الحالي عرضاً وتفسيراً لنتائج البحث، وفيما يلي عرض لهذه النتائج وذلك على النحو الآتي:

أولاً) إجابة السؤال الاول للبحث الذي مؤداه:

ما مدى أسهام العوامل الخمس الكبرى في دافعية الأنجاز لدى طلبة جامعة المرقب؟.

وللإجابة عن هذا السؤال استخدم معادلة الأنحدار الخطي البسيط وذلك على النحو التالي:

جدول (6) نتائج معاملات تحليل الانحدار الخطي البسيط

للتنبؤ بأسهام العوامل الخمس الكبرى في دافعية الأنجاز لدى طلبة جامعة المرقب

	معامل الانحدار	الخطأ المعياري	المعاملات المعيارية	قيمة T	مستوى الدلالة
ثابت دافعية الإنجاز	−7,97	9,38		−0,85	0,40
العوامل الخمس	1,07	0,09	0,63	11,51	0,00
معامل فيشر (F) =132,4	مستوى الدلالة= 0,00			خطأ القياس للنموذج =12,7	
القوةالتفسيرية للنموذج (Square R) =0,40			القوةالتنبؤية للنموذج (Square Adjusted R) =0,40		

قد تبين من نتائج الجدول رقم (6) أن القوةالتفسيرية للنمودج (Square R) والقوةالتنبؤية للنمودج (Square Adjusted R) قد بلغتا 0.40، وهي تدل على أن نمودج الانحدار الخطي البسيط المستخدم يفسر ويتنبأ ب40% من التغير الحاصل في المتغير التابع (دافعية الأنجاز) كما يتضح من نتائج تحليل الانحدار مدى معنويته باستخدام اختبار تحليل التباين Anova حيث بلغت قيمة فيشر (F) 132.4 وهي ذات دلالة إحصائية عند مستوى من 0.00، مما يدل على معنوية الانحدار والتأكيد على وجود علاقة بين المتغيرات المستقل (العوامل الخمس الكبرى للشخصية) و المتغير التابع (دافعية الإنجاز).

وبالنظر إلى معامل الانحدار نجد أن المعال المعياري للعوامل الخمس الكبرى للشخصية قد بلغ 0,63، ويعني ذلك بأنها أي العوامل الخمس الكبرى للشخصية

تسهم في رفع دافعية الإنجاز لدى طلبة الجامعة بمقدار 63%، وهي نسبة مرتفعة تشير إلى أهمية العوامل الشخصية في دافعية الإنجاز لدى طلبة جامعة المرقب.

ثانياً) الإجابة عن التساؤل الثاني الذي مفاده: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين رتب درجات المبحوثين على مقياسي البحث وفق متغيرات الكلية التي ينتمي أليها الطالب، والمستوى الدراسي له؟

وللإجابة عن هذا السؤال استخدم اختبار كروسكال واليس وذلك على النحو التالي:

1) حساب دلالة الفروق وفق متغير اسم الكلية:

استخدم اختبار كروسكال واليس لحساب دلالة الفروق بين رتب درجات المبحوثين على مقياسي البحث وفق متغير اسم الكلية، والمستوى الدراسي وبيانات الجداول (7 ،8) توضح ذلك.

الجدول رقم (7) حساب دلالة الفروق بين رتب درجات المبحوثين على مقاييس البحث وفق متغير اسم الكلية

المقاييس / اسم الكلية	الحجم	الدافعية للإنجاز	العوامل الخمسة الكبرى
		م.ر	م.ر
الآداب	38	86.95	87.07
العلوم	41	89.95	110.15
الهندسة	41	92.85	93.77
الاقتصاد	38	95.72	96.06
طب الاسنان	40	131.61	112.11
الكاي المربع	—	16.248	5.624
د.ح	—	4	4
مستوى الدلالة	—	0.003	0.229

توضح بيانات الجدول رقم (7) أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين رتب درجات المبحوثين على مقياس الدافعية للإنجاز وفق متغير اسم الكلية، وأن هذه

الفروق جاءت لصالح الذين يدرسون بكلية طب الأسنان في حين لا توجد فروق دالة إحصائياً على مقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية وفق نفس المتغير.

2) حساب دلالة الفروق وفق متغير المستوى الدراسي:

استخدم اختبار كروسكال لحساب دلالة الفروق بين رتب درجات المبحوثين على مقياسي البحث وفق متغير المستوى الدراسي، وبيانات الجدول التالي توضح ذلك.

الجدول رقم (8)

حساب دلالة الفروق بين رتب درجات المبحوثين على مقاييس البحث وفق متغير المستوى الدراسي

المقاييس / المستوى الدراسي	الحجم	الدافعية للإنجاز	العوامل الخمسة الكبرى
		م.ر	م.ر
مقبول	5	107.6	93.1
جيد	42	104.31	104.02
جيد جدا	98	96.23	93.72
ممتاز	53	100.97	108.99
الكاي المربع	—	750	2.738
د.ح	—	3	3
مستوى الدلالة	—	0.861	0.434

توضح بيانات الجدول رقم (8) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين رتب درجات المبحوثين على مقياسي البحث وفق متغير المستوى الدراسي.

الخلاصة :

من خلال هذا البحث تبين أن دافعية للإنجاز تشكل أهمية عامة في حياة الفرد، وقيمة خاصة في مهنة فهي تمنح فرصة أكبر لبذل أقصى طاقاته ويحقق أعلى المستويات سواء بالنسبة له أو بالنسبة لطلابه. وتتسم دافعية الانجاز بالسعي نحو أداء الاعمال الصعبة وبأقصى سرعة ممكنة، و يمكننا تقييم العوامل الشخصية في ضوء النجاح و الفشل.

التوصيات :-

في ضوء نتائج البحث توصي الباحثة بالآتي:-

1- توفير الأخصائي النفسي المؤهل لمساعدة الطلاب على حل مشاكلهم النفسية، وتوفير الخدمات النفسية بهدف تحقيق الصحة النفسية لهم.

2- توفير الأخصائي المؤهل و، والاهتمام بالمحاضرات والندوات وعقد اللقاءات الدينية على أن تشمل المواضيع التي تبصرهم وتنور لهم طريق المستقبل، بهدف تحقيق الصحة النفسية للطلاب مما يقلل الشعور بالاغتراب عندهم.

3- تكاثف الجهود بين مؤسسات الدولة والجامعات لتوفير الرعاية الصحية والنفسية وعلاج الحالات التي تحتاج الى العلاج فوراً ودون تأخير في توجيههم وعلاجهم.

4- ضرورة متابعة الطلاب بإجراء برامج واختبارات عملية حديثة سنوياً لمعرفة مستوى شعور طلاب الجامعات بالاغتراب وتوجيههم بالحلول المناسبة للتخفيف من آثاره.

5- تهيئة الاجواء المدرسية المناسبة التي تشبع احتياجات الطلاب ويبعدهم عن الشعور بالاغتراب النفسي والتمتع بصحة نفسية جيدة.

قائمة المصادر والمراجع

1- الساعتي، اسلام أحمد محمد، دراسة لبعض العوامل المميزة الشخصية القائد السياسي وفق نظرية العوامل الخمسة الكبرى- رسالة ماجستير كلية التربية بالجامعة الاسلامية بغزة،2012

2- البيالي، عبدالله بن أحمد نزال، العوامل الخمسة الكبرى في الشخصية وعلاقتها بالأداء الوظيفي لدى ضباط الشرطة- رسالة ماجيستير في العلوم الاجتماعية – جامعة نايف العربية للعلوم الامنية الرياض ،2009.

3- المليان، ربيعة سعيد خليفة، للاستجابة للشائعات وعلاقتها بسيمات الشخصيات مروجيها من وجهة نظر الفئات الاجتماعية بمنطقة الخمس دراسة امبريقية ،2012.

4- العويضات، منتهى أحمد سالم، أساليب التنشئة الاسرية ومستوى مفهوم الذات وعلاقة كل منهما بالدافع للإنجاز لدى تلاميذ المرحلة الاساسية العليا في مدارس محافظة الطفيلة جامعة مؤتة،2006.

5- الشواويرة، ياسين سالم، علاقة الذكاء بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية عند طلبة جامعة مؤتة،2006 رسالة ماجستير.

6- الغامدي، غرم الله بن عبدالرزاق بن صالح، التفكير غير العقلاني ومفهوم الذات ودافعية الانجاز لدى عينة من المراهقين المتفوقين دراسيا والعاديين بمدينة مكة جدة،2009.

7- الساكر، رشيدة، دافعية الانجاز وعلاقتها بفاعلية الذات لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي، دراسة ميدانية وصفية ارتباطية بثانوية الشهيد شهرة محمد بالمغير ولاية الوادي،2015.

8- أميمن، عثمان علي، السامرائي، بدرية، الاختبار النفسي أسسه ومعالجته الإحصائية، بنغازي :دار الكتب الوطنية ،2001ف.

9- أميمن ، عثمان علي، نظريات الشخصية ، بنغازي :دار الكتب الوطنية،2000 ف.

10-معتوق ، خولة، الذكاء الوجداني وعلاقته بكل من التكيف المدرسي ودافعية الإنجاز لدى المعاقين سمعياً دراسة ميدانية لمدرسة صغار الصم بالمسيلة، جامعة بوضياف،2013.

11-ذهيبة، العرفاوي، أثر التوجيه المدرسي على الدافعية للإنجاز للشعب العلمية والادبية لدى تلاميذ السنة الثانية ثانوي،2009.

12- صارة، حمرى، علاقة تقدير الذات بالدافعية للإنجاز لدى تلاميذه الثانوية، جامعة وهران 2012.

13-شلبي، خالد، دافعية الانجاز وعلاقتها بمستوى اتقان المهرات العملية ،دراسة ميدانية على عينة من طلاب الثانويات الصناعية في محافظتي دمشق وريف دمشق،2011.

14- جبر أحمد محمود (2012م): العوامل الخمسة الكبرى للشخصية وعلاقتها بقلق المستقبل لدى طلبة الجامعات الفلسطينية بمحافظات غزة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة الأزهر ،غزة.22.

15-معوال، أحمد محمد، فاعلية برنامج تدريبي دافعية الإنجاز والتحصيل الدراسي، دراسة تجريبية علي عينة من طلبة كلية إعداد المعلمين في جامعة السابع من أكتوبر/ليبيا، رسالة دكتوراه،2011

مفهوم الدين في فلسفة توماس هوبز[1]

إعداد: د.فوزية محمد مراد

المقدمة:

ارتكز عصر النهضة على مسلمة أساسية تمثلت في القطيعة المعرفية للتراث الفلسفي القديم. فإنسان في العصر القديم لم يكن قادراً على تفسير الظواهر التي تحدث في الطبيعة تفسيرًا علميًا لهذا لجأ للتفسير الأسطوري، واعتبر أن ثمة قوىً روحية مهيمنة تكمن خلف هذه الظواهر. فجعل لكل ظاهرة إلهًا، وهذا معناه إنكار وجود قوانين علمية ثابتة تحكم الظواهر.

وبما إن الجانب الديني قبل عصر النهضة نص على أن « كل حكم أو قول مقدس لا يحق دحضه، أو رده أو الاعتراض عليه»[2]. لذلك تبلور الأساس الأول لحركة الإصلاح الديني في عصر النهضة بالفصل بين الدين والمجتمع، وهذا قاد بدوره إلى الحرية الفردية والذاتية لدى الأفراد، ودفع بالإنسان إلى التفكير في ذاته لأجل تأملها، والسعي إلى إسعادها. وأصبحت العبادة صلة مباشرة بين العبد وربه، ولم يعد "لصكوك الغفران" التي قالت بها الكنيسة أي وجود، وأصبح الأساس الحقيقي للدين هو الإيمان لا الطقوس.

1- **توماس هوبز Hobbes, Thomas**": فيلسوف إنجليزي [1588 – 1679]. يعتبر أول فيلسوف وضع بالإنجليزية نظرية كاملة حول الحكم، أظهر عناية خاصة بالدولة الحديثة، معتبرًا أنه لا يمكن لأي فرد التغلب عليها أو منازلتها، وأنها تتمثل بالسطلة المطلقة التي يضعها الافراد في يد شخص واحد فقط. له مجموعة من الكتب منها: التنين، وعناصر القانون الطبيعي والسياسي. لمعرفة المزيد ينظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مج:3، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط:1، 1997.ص654 .

2- نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط:1، 2000، ص 20.

وتمثل الأساس الأول لهذه الحركة في إبراز دور العقل في فهم الوجود، وقراءة النص الديني وفهمه فهمًا عقليًا. وأهم من مثل هذه الحركة و أثر في توماس هوبز تأثيرًا قويًا هما: مارتن لوثر[1] وجان كالفن[2].

مشكلة البحث:

وتتمثل مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما مكانه الدين وتحديد المسيحية في فكر هوبز؟ وهل أنكر وجود الله؟ وإذا كان كذلك فهل هو ملحد كما اتهمه معاصريه أم إنه يؤمن بالمسيحية؟ وما مدى انعكاس الأحداث الثقافية والدينية في عصره على صياغة أفكاره عن مفهوم الإله؟

هدف البحث:

ونهدف من خلال دراستنا لهذه المشكلة البحثية التي أبرزنا ملامحها في المقدمة إلى توضح مفهوم الدين في فلسفة توماس هوبز موضحين كيف تأثر بالأحداث الدينية والثقافية في عصره.

منهج البحث:

ولكي يتحقق هدف البحث لا بدّ من استخدام المنهج التحليلي، المتمثل في تحليل مفهوم الدين عند توماس هوبز، حتى نتمكن من الإلمام بهذا المفهوم من

1- **مارتن لوثر Luther, martin**: مصلح ديني ألماني [1483 – 1546]. يعتبر مؤسس البروتستانتية، انتقد بيع صكوك الغفران التي كانت رائجة في ألمانيا. له مجموعة من الكتب والرسائل منها: "في حرية المسيحي". معن زيادة، مرجع سبق ذكره، ص561 .

2- **جان كالفن Jean, Calvin**:". لاهوتي ومنطقي فرنسي[1509 –1564] يمكن تلخيص عقيدة كالفن بضرورة العودة إلى المعرفة المباشرة للأناجيل، عوض الاكتفاء بتراث الكنيسة. جعل الخلاص يرتكز ليس على الأعمال وإنما على الاختيار المسبق للاختيار الذين يعطيهم الله الإيمان وخلاص الفضل الإلهي. له مجموعة مؤلفات منها: مؤسسة الدين المسيحي. المرجع نفسه، ص517.

مختلف جوانبه. ولتسهيل الدراسة قسم البحث إلى ثلاثة مباحث وخاتمة كانت على النحو الآتي:

المبحث الأول- السياق الثقافي والديني في عصر هوبز:

1-السياق الثقافي:

تعد فلسفة توماس هوبز السياسية من أكثر الجوانب التي تناولها بالبحث والاهتمام العلماء والمفكرين اليوم. وهذا لا يعني إهمال الجانب الديني؛ فقد تمّ تناوله و دراسته بشكل مكثف لأكثر من عقد من الزمن، ويرجع ذلك لأهمية تحليلات هوبز للمفاهيم الدينية تحليلاً فلسفيًا عميقًا ودقيقًا.

ومما ينبغي الإشارة إليه إن هوبز كان مثل بيير جاسندي[1] وتوماس وايت وروبرت بويل[2] وإلى حد ما مثل ديكارت في محاولته « التوفيق بين المسيحية

---

[1]- **بيير جاسندي: Pierre Gassendi [1592-1655]** فيلسوف فرنسي انتقد المدرسة السكولائية التي حرفت تعاليم أرسطو، أسس نظريته الخاصة على مادية ابيقور. قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: المنطق وحلل فيه مشكلة أصالة المعرفة، والطبيعة، وفيها عرض النظرية الذرية، وقال باستحالة خلق الزمان والمكان واستحالة تدميرهما، والأخلاق، وقد هاجم فيها الزهد لدى الكنيسة، وأكد على آراء ابيقور بأن كل نوع من الفضيلة هو خير في ذاته. دافع عن الملكية غير المقيدة. اعترف بأن الله هو خالق الذرات. معن زيادة، مرجع سبق ذكره، ص454.

2- **روبرت بويل: Robert Boyle [1627-1691]** فيلسوف ايرلندي كان واحدًا من فلاسفة الطبيعة .وتأثر بقوة بأفكار فرنسيس بيكون وبكتابه "الأرغانون الجديد" كذلك تأثر بديكارت. اعتبر بويل نظرية جاسندي حول الجزئيات على أنها أصلية، ولكنه أقل أبيقورية من جاسندي، وشديد المعارضة للأفكار الجامدة "للصفات" الأرسطية. أما أعماله المنوعة فقد جعلت منه باني الفلسفة الميكانيكية في انكلترا . وإحدى ميزات بويل هي تفضيل البرهان التجريبي والنقاش الايجابي. المرجع نفسه، ص224.

والعلم الحديث بإعادة تصور الأسس المفاهيمية التقليدية للعقيدة المسيحية»[1] وكان ذلك له أثرًا مزدوجًا في فكر هوبز، الأول سلبيًا تمثل في التخلي عن أفكار المدرسة الأرسطية، والثاني ايجابيًا تمثل في تقييد العقيدة المسيحية (الكتاب المقدس).

ومما يمكن قوله هنا إضافة إلى ما سبق أنه توجد ظاهرة ثقافية أخرى قوية أثرت في فكر هوبز وهي علاقة الدين بالسياسة؛ فعندما كان الإصلاح على قدم الوساق شهدت بلدان أوروبا الغربية والجزر البريطانية عدّة مشاكل سياسية (عندما كان دين دولة ما يختلف عن دين الدولة المجاورة).

وباختصار شديد يرى هوبز في كتابه "التنين" أن للدين جانبان هما: «1- بيان أن المسيحية (الكتاب المقدس) كانت متوافقة مع العلم الحديث. 2 - أن المسيحية الحقيقية ليست مزعزعة للاستقرار السياسي»[2]. وفشله الواضح في تحقيق الجانب الأول جعل العلماء يعتقدون أنه لم يكن يحاول بجدية النجاح في مسعاه. أما الجانب الثاني فقيمته الفلسفية غير ذات أهمية.

ويعتقد البعض أن هوبز كان مسيحيًا، من خلال سلوكه الخاص والعام وذلك حين «أعلن عن اعتقاده بالعقيدة النيقية واشترك في المواد التسع وثلاثون. ودعا إلى وجهات النظر الكالفينية اللاهوتية، وتفضيل الحكومة الأسقفية والعبادة الغير البروتستانتية»[3].

Curley.E "Calvin and Hobbes" or Hobbes as an orthodox Christian,

1 –Journal of the History of Philosophy,p257.

2 –Ibid,p258.

Martinich ,The Two Gods of Leviathan,Cambridge,University Press, P177

3 –1992,

كما أنه حضر خدمات الكنيسة الأسقفية، حتى خلال الفترة الفاصلة (عندما كانت غير قانونية)، وعندما كان في الثمانينات من عمره أصابه العجز وتلقى القربان المقدس من كهنة كنيسة انجلترا، كما أن رجال الدين زاروه أثناء مرضه الخطير عام(1647) وفي مرضه الأخير عام (1679)، ودفن داخل كنيسة تتبع كنيسة إنجلترا.

إذن كان على هوبز أن يتوقع بأن الناس سيستنبطون أنه كان عازمًا على معاداة المسيحية بشكل ما، وكان ينبغي أن يشير بطريقة مباشرة سواء في رسائله الشخصية إلى الأصدقاء الموثوق بهم أو من خلال سلوكه في السنوات الأخيرة من حياته عندما كان لا يوجد شيء تقريبًا ليخسره.

وبالنتيجة كان سلوك هوبز يؤكد على أنه « أرثوذكسي العقيدة وفقًا للمعايير المعروفة بإنجلترا خلال أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر »[1].

2- السياق الديني:

يعرف هوبز الدين الحق قائلاً بأنه « الإيمان بإله واحد خالق الكون، هذا الدين بدأ بسيدنا إبراهيم الذي تجلى الله له»[2] .

ويرى كذلك أن البشر هم المخلوقات الوحيدة التي لديها دين. فلا يمكن العثور على الدين في الكائنات الحية الأخرى، وقد بين هوبز "البذرة الطبيعية

1-Curley.E, p260.

2- Thomas Hobbes, Leviathan, Edited by: Patricia Springborg, Cambridge University Press,2007,p291.

للدين"، بأنها «"الخوف من اللامرئي" وعبارة "بذرة الدين" قد تكون مستوحاه من كالفين»[1].

وقد قارن بين أصل الآلهة الوثنية، وأصل الدين الذي يحتوي على "السرمدية والأبدية وكلية السلطة". لأن تمييز هوبز مقبول من قبل المؤمنين، فإذا كان الاعتقاد في وجود إله سرمدي وأبدي ولديه سلطة كلية زائف مثله مثل الاعتقاد في آلهة وثنية، إذن فهذا يعني أن البحث عن الأسباب الحقيقية ليست أفضل من أي بحث آخر.

ويوضح هوبز أن الديانات الوثنية تنتج مفاهيم خاطئة عن الله عندما تؤكد أن السلطة الغير مرئية تتمثل في الجوهر الروحي، فالدين الحق هو« الذي يعترف بأن الله القاهر والأبدي هو "غير مدرك"»[2].

ودليل هوبز أن الله الأزلي والسرمدي، والقاهر هو من قبيل الخلط المألوف من الحجج التقليدية المكونة من السبب والنتيجة، ولهذا سيكون الدليل ضرب لمثقفي القرن السابع عشر. فالتفسير بإيجاز هو أننا لسنا سوى في زمن الشك حول وجود الله، حيث البراهين سوف تتوسع، ففي العصور الوسطى مثلاً يوجد الكثير من الفلاسفة ولا سيما في زمن القديس أنسلم[3] وتوما الاكويني[1] . البراهين الفردية التي ترد أحيانًا في فقرة واحدة، وغالبًا في أربع أو خمس صفحات.

Patricia Springborg , Hobbes on religion ,Cambridge University Press,

1 – 2006,p347.

2– Ibid,p350.

3– **القديس أنسلم** " **Anselme**": [1033– 1109م]، فيلسوف ولاهوتي إيطالي، تأثر بالقديس أوغسطين، واستند إليه في المنهج الذي يوضح فيه العقل والإيمان. من مؤلفاته المونولوجيون "مناجاة النفس"، وكتاب البروسلوجيون "المقالة الوعظية" الذي تتناول فيه البرهان

ومن المآخذ على توماس هوبز قوله بحجة الحركة، إلا إنها في نظره « لا تغير حقيقة أن كل دين يبدأ من الخوف من قوة غير مرئية... وعندما اسُتفسر عن هذه الحقيقة أكد هوبز أنها من الكتاب المقدس. في حين أن "الخوف من الله"... كان بداية للدين، وكان الخوف من الإله الحق بداية الحكمة لليهود والنصارى" ويلمح هوبز إلى جملة من المزمور هي "بداية الحكمة مخافة الله"»[2].

نتوصل من هذا النص لنتيجة واحدة هي أن الله غير مدرك، فقد تم اكتشاف هذا المفهوم عن طريق الحركة ليكون سبب غير مرئي. وهناك سبب آخر على صلة بحدود الفهم البشري. لأن البشر مخلوقات غير أبدية، ولا يمكن أن يكون لديهم فكرة عن الأبدية.

والحقيقة أن قول هوبز بأن الله غير مرئي ليست مشكلة « فالمحاولات (conatus) مثلاً وهي أصغر جزيئات المادة غير مرئية لكنها حقيقية. ويمكن لرجل أعمى استنتاج وجود النار على الرغم من أنها غير مرئية له، والفيزيائيين يدرسون الحركات الغير مرئية»[3].

الأنطولوجي ليثبت إن الله موجود ولا يمكن إدراك كائن أعظم منه. معن زيادة، مرجع سبق ذكره، ص148.

1- **توماس الاكويني** "**Thomas Aquinas**":[1224 -1274] فيلسوف ولاهوتي إيطالي ميز بين القضايا الفلسفية والدينية التي يمكن تأييدها بالحجج العقلية مثل وجود الله ووحدته وخلق العالم. وكان يرى في المثل الأفلاطونية إنها لا تقوم في العقل الإلهي بل هي عبارة عن العقل الإلهي بحد ذاته. من أشهر كتبه: الخلاصة ضد الأمم والخلاصة اللاهوتية، وله مقالات مختصرة في الوجود والماهية وفي وحدة العقل. المرجع نفسه، ص250.

A.P.Martinich, Hobbes ,Routledge philosophers, New york and

2 -London,2008,pp194-195.

3 - Martinich,The Two Gods of Leviathan,p178.

صفوة القول: بما إن الله غير مدرك فإن أحكام الناس عن القوى الخفية الغير مرئية وما ينوون القيام به يكون دائمًا لا أساس له « وما يمكن أن يفعله الناس بحق هو عبادة الله، (القوة غير المرئية) بإظهار "تقديسهم" له»[1].

ويقدم هوبز مقارنة بين الدين الخيّر والدين الشرير قائلاً: « الديانات الوثنية السيئة "الشريرة" غُذيت ورُتبت [بواسطة بشر]... وفقًا لتلفيقهم و اختراعهم" أما الدين الصحيح دين إبراهيم وموسى ويسوع وُضع "بأمر الله وتوجيهه"»[2] .وكان غرض هوبز في كلا النوعين جعل البشر يطيعون أكثر ويحترمون القوانين والسلام والمجتمع المدني.

وإذا كان هوبز يرى أن "الله" غير مرئي، ولا يمكننا إدراكه لأنه ليس بجسم، وما لا يناله الحس لا وجود له، فهل هو ينكر وجود الله؟ وإذا كان كذلك فهل هو ملحد، كما اتهمه معاصريه أم إنه يؤمن بالمسيحية؟

المبحث الثاني: اتهام هوبز بالإلحاد ومفهوم الإيمان عنده

1-اتهام هوبز بالإلحاد(Atheism)[3].

1- Patricia Springborg , p353.

2-Curley.E,p260.

3 - **الإلحاد: Atheism**: هو الكفر بالله، و"**الملحد Atheist**" هو الذي يحكم على عبارة "الله موجود" ، بأنها قضية كاذبة؛ والفرق بين الملحد و"**اللاأدري Agnostic**" أن الملحد منكر لله، قاطع في إنكاره، ومتعصب لهذا الإنكار، بينما اللاأدري يعلق الحكم على وجوده أو عدمه، فهو لا يعرف، وغير واثق ويفضل ألا يقضى في الأمر برأي. والإلحاد قد يطلق على إنكار وجود الله، أو صفة من صفاته» لمعرفة المزيد ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:3، 2000، ص89.

سيطرت المناقشات الدينية على الجو الفكري في القرن السابع عشر، فكانت سببًا في وصف هوبز بالإلحاد، إذ كانوا يطلقون لفظ الملحد على كل من يخالفهم في الرأي والفكر، إلا أن هوبز لم يكن ملحداً لاعترافه بوجود الله واعتبره مادة لطيفة على غرار المادة التي صنعت منها جميع الموجودات، وهذا ما سوف نتعرف عليه من خلال عرضنا لمفهومي الإلحاد والإيمان عنده.

استخدمت كلمة ملحد في القرن السابع عشر لوصف أناس يؤمنون بوجود الإله إلا أنهم لديهم بعض المعتقدات تتعارض مع الإيمان به دون قصد منهم. ويقصد بـ"الملحد" بمعنه المعرفي « الشخص الذي لا يؤمن بوجود الله أو بأنه ليس هناك خالق»[1]. أما هوبز فيعرف الإلحاد قائلاً هو« انعدام الخوف الذي يعتقد المرء أنه ناتج عن المنطق الحق. فتقريبًا كل إنسان يقع في الخرافات والإلحاد بدون "مساعدة من الله"»[2].

إن مصطلح "الملحد" في نظر هوبز كان يستخدم عادة للإساءة للشخص الموصوف به؛ فيقول: « الإلحاد والمعصية وما شابه ذلك من الألفاظ تمثل كلمات افتراء وتشهير»[3]. ويبين أنه عندما تتعارض الجماعات الدينية مع بعضها البعض في أمرٍ ما تفكر الجماعة الأخرى أن الجماعة المضادة لها إلحادية؛ وخير

Douglasm Jesseph, Hobbes's Atheism, Midwest Studies in Philosophy ,
1- 2002,p31.

2-Nicholas D .Jackson, Hobbes, Bramhall and The Politics of Liberty , And Necessity, A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum , Cambridge University Press, New York,2007,p235.

3 -A.P.Martinich ,A Hobbes Dictionary, -Oxford University -Press- 1996,p32.

مثـال علـى هـذا «الـروم الكاثوليـك والبروتسـتانت التـي تصـف كـل مـنهم الآخـر بالملحدين، كما أن الكالفينين يدعون الأرمن بالملحدين»[1].

أن الكاثوليـك ظنّـت أن إنكـار البروتسـتانت لسـلطة البابـا وفعاليـة الأسـرار المقدسة من شأنه أن يؤدي إلى نفي المزيد والمزيد من العقيدة حتى وجود الله يمكن إنكاره. و يعتقد البروتستانت أن معتقدات الروم الكاثوليك كانت خرافية وأنـه عند اكتشاف الناس لها لن يرفضوها فقط ولكن سيرفضون جميع المعتقدات الدينية.

إن مفهوم الإلحـاد فـي نظـر هوبز يتطلـب بعض التحليلات الحدسية لهذا يفرق بينـه وبين "الدين الحق" والخرافة "قائلاً: « الدين الحق هو الخوف من القوى الخفية عندما تكون المعتقدات التي يُخشى منها صحيحة»[2] . أما الخرافة فهي« الخوف من دون سبب صحيح، فأن تكون خرافي يعني أن تكون مخطئاً حول ما ينبغي أن يُخشى»[3].

ما يعنيه هوبز هنا هو اعتقاده بأن الملحد لا يخاف من أي قوة غير مرئية لأنـه يعتقد أن هذه القوة غير موجودة أصلاً؛ في حين أن مثل هذه القوة موجودة بالفعل.

ويرى أيضًا أن النوع الاكثر شيوعًا من الإلحاد هو الذي يستنتج منطقيًا من بعض الأطروحات الفلسفية. على سبيل المثال الإلحاد يستنتج منطقيًا أن هناك تماثل بين الله والعالم أو روح العالم؛ والرأي المنطقي هو أن يكون الله علة العالم.

وبناء على ما سبق يمكننا الجزم بأن هوبز لا ينكر وجود الله. واستناداً إلى هذا الرأي نتسأل ما المقصود بالإيمان في فلسفة توماس هوبز؟

1 – Nicholas D .Jackson,p235

2–A.P.Martinich, Hobbes Dictionary,p32 .

3–Ibid,p32.

2- مفهوم الإيمان عند هوبز:

يرى هوبز إنه لمن المستحيل تصديق أي شخص قبل الاستماع لما يقوله؛ إذ من الضروري أن يكون هو نفس الشخص الذي سمعناه يتكلم. ويناشد هوبز هنا دعم بولس الطرسوسي بقوله: «الإيمان يأتي بالاستماع»[1] ، ولكن يبدو أنه كان مخطئًا بخصوص ذلك وربما كان هوبز يرغب في تقويض أي ادعاء من معاصريه، أو من رئيس الكنيسة لوضع ثقته في أي شخص آخر غير الله. وهذا ما جعله يقول إنه مادام الإيمان « لا يتعلق بالشيء كدرجة اختصاصه بالفرد الذي يؤمن به المرء؛ حيث إننا ليس لدينا وحي مباشر من الله؛ فاعتقادنا وإيماننا وثقتنا تكون بالكنيسة»[2].

وقد أدرك معاصري هوبز أن هذا الموقف أزعج العديد من المسيحيين وأطاح بأسس الاعتقاد بالمسيحية. وعلى الأرجح أنه اعتقد بثبوت الإيمان بشكل كافي بقوله« الإيمان منحة من الله وهو يصنعه لكل إنسان بحيث يكون بمعزل عنه»[3].

ومما تجدر الإشارة إليه أنه كان بإمكان هوبز عدم التصريح بذلك بشكل مباشرة فهو في كتابه يقول« ثق بالله إن إيمانك يأتي من الله بالهدى الصحيح»[4] . ومن المعلوم أن الإيمان لا يعني أن« تنبذ " شعور وتجربة شخص ما فكلمات الله فوق المنطق»[5]. أي أنه ليس في إمكان البشر إثبات أو دحض الإيمان لأنه

1- مقتبساً من سفر رومية اصحاح (10) (آية: 7).

2-Thomas Hobbes, Leviathan,(Chapter7)-p7.

3-Patricia Springborg ,p353.

4-Curley.E ,p262.

5- Thomas Hobbes, Leviathan,(Chapter2),p32.

لا يناقض المنطق. فإذا بدأت مسألة الإيمان مناقضة للمنطق« فالخطأ إما بتفسيرنا الأعوج أو الاستنتاج الخاطئ»[1]

وبالإضافة لما سبق تشير كلمة "**الإيمان**" إلى« تلك التعبيرات التي تُعرّف الدين. ففي الديانة اليهودية يعني الإيمان وجود إله واحد "يهوه"؛ وفي الإسلام الإيمان أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. و في المسيحية اختزله هوبز بجملة واحدة "يسوع هو المسيح"»[2].

ويجمل هوبز معنى "الإيمان في ثلاثة معاني هي:

«1- هو كم من التصديق يقع نتيجة للثقة بشخص بلغ محلها أو استحق مبلغه لها عند الواثق به، وهذا الافتراض يعد إنموذجًا كتعريف ديني، فعلى سبيل المثال: "أؤمن بأن يسوع هو المسيح".

2- هو موقف نفسي يصاحب نوعية الافتراضات المحددة في التعريف الأول.

3- الوفاء بالوعد أو العهد»[3].

يرتبط أول معنيين كل منهما بالآخر، وبصفة استثنائية بالقضايا التي تخص الدين. والمعنى الأول سبق توضيحه؛ فهو يعبر عن افتراض أو مجموعة افتراضات، والمعنى الثاني يدل على موقف مصاحب لذلك الافتراض أو تلك الافتراضات، والذي بموجبه تسمى تلك الافتراضات "الإيمان" في المعنى الأول.

والاختلاف بين المعنيين ينعكس نحويًا في جملة كهذه: "أنا أؤمن" في المعنى الثاني بأن الله هو العلي القدير في المعنى الأول. ويستخدم المعنى الثالث فيما يختص فقط بقانون الطبيعة الذي يفرض على الفرد أن يحفظ عهده.

1- Ibid,(Chapter2),p32.

2-A.P. Martinich , Hobbes,p186.

3- A.P. Martinich ,A Hobbes Dicionary,p1 12.

فاستخدام كلمة "الإيمان" بهذا المعنى هو افتراض مقبول؛ ليس بصفته موضوعًا يتعلق بالمعرفة أو الاعتقاد، بل على أساس مستند لشخص يدافع عن حقه، و هوبز لا يقبل أي ترجمة لنظرية الحقيقة المزدوجة، والتي بموجبها يمكن أن يصيب أحد الافتراضات فيما يتعلق بالدين أو اللاهوت، أو يخطئ في مجال آخر؛ وليكن مجال العلم. فبالنسبة له افتراضات الإيمان لا يمكن أن تناقض الافتراضات التي تثبت صحتها التجربة أو العقل.

وطبقًا لذلك فإذا كان هناك افتراض خاطئ يتعلق بالإيمان، سيؤول بالضرورة إلى إحدى الحالات الثلاث« إما أن يقترن معناه بسوء فهم، أو ببنية معيبة، أو حجة غير سليمة تؤخذ ضد الافتراض»[1].

ولما كانت افتراضات الإيمان محددة بالدين، فلا يمكن إرجاعها إلى الفلسفة وعلى الناس ألا يجتهدوا في استخدام المنطق للتمحيص في إحدى الحقائق الفلسفية المتعلقة ببعض الحجج التي تعذر فهمها.

ومما يستحق الحديث عنه هنا المعالجة النحوية التي قدمها هوبز والتي تتألف من جمل متنوعة ترتبط بالتعبير عن الإيمان. فيشير أن جملة مثل "الاعتقاد في"« تعني الثقة في الشخص الذي يقبل منه الافتراض نوعًا»[2]. كما أن نفس الفكرة يعبر عنها بالجملة "الاعتقاد المرتبط بـ(إنسان ما)".

وثمة فكرة مختلفة يتم التعبير عنها بجملة "أعتقد أن"؛ وتعني صحة الافتراض الواقع. وعلى ذلك، فالإيمان له وجهان« أحدهما أن يحمل معنى "الإيمان

- Balz Albert G. A , Idea and essence in the philosophies of Hobbes and Spinoza, New York, Columbia university press, 1918,P66.

[2]–A.P.Martinich ,A Hobbes Dictionary, p114.

بـ" شخص (بمعنى الوثوق به) أو "الإيمان بأن" أحد الافتراضات صحيحة، وكل منهما يعد مناسبًا وغير مضلل»[1].

لكن الإشكالية هنا تتعلق بجملة "أعتقد في" التي يزعم هوبز حدوثها فقط في المعتقدات القبطية؛ حيث إنه يعدها تضليلاً لأنها تدمج كلمة "أعتقد" التي تحمل معنى الجملة "أعتقد أن" مع الكلمة "في" عندما تجتمع مع الجملة "أؤمن في". والارتباك الناشئ يتمثل في أن معتنقي الديانة القبطية انتهوا إلى الإيمان أو الوثوق بالافتراضات، في الوقت الذي يملي فيه هذا الإيمان عليهم حقيقة الوثوق بشخص علمهم الافتراضات التي يؤمنون بها.

يتضح لنا فيما عرضناه سابقًا أن هوبز ليس واضحًا في هذه الفقرة عما إذا كان للقبطيين اعتقادًا في الافتراضات أو هو مجرد تفكير فيه. ولكن الفقرة التالية يتضح منها أن الافتراضات القبطية ترتكز منطقيًا على الاعتقاد في شخص بعينه: « عندما نؤمن بأن الكتب المقدسة هي كلام الله، دون نزول الوحي مباشرة من الله نفسه، فإن إيماننا وثقتنا تكون في رجال الكنيسة»[2].

و يناقش هوبز ما هو ضروري لتحقيق الخلاص أو النجاة فيرى أن المرء يمكنه تصديق الشخص الذي سمعه فقط؛ فإبراهيم وإسحاق ويعقوب آمنوا بالله لأنهم سمعوه و« الحواريين كانوا يؤمنون بيسوع لأنهم سمعوه، وبعد مجيء المسيحيين آمنوا الحواريين في بادئ الأمر بالقساوسة " قبيل ظهور الديانة المسيحية كديانة رسمية"، ثم آمنوا "بساداتهم الأقباط، وهم الأشخاص الوحيدون الذين استمعوا الآن إلى كلام الله»[3].

1-Ibid,p114.

2- Curley .E,p258.

3-Ibid, p258.

أما فيما يخص جملة "الإيمان بالمسيح" فقد عالجها هوبز معالجة تقليدية قائلاً«"عندما نقول: أنا أؤمن بالمسيح؛ أي نؤمن بذاته، ولا نؤمن بماهيته"، وبعدها يحاول البرهنة على أن الافتراضات التي تحدد الإيمان بالديانة المسيحية مبنية على أن يسوع هو المسيح» [1] وينتهي إلى«"أن الإيمان بالمسيح لا يعد سوى إيمان بيسوع ذاته، بالقول إنه هو المسيح» [2] .

وطبقًا لهذا التحليل، فإن العبارة "أؤمن بالمسيح" تقول إن المتكلم يضع ثقته في المسيح، ويعتمد عليه كضامن للثقته في الافتراض أو الافتراضات التي تحدد إيمانه في المعنى الأول الذي سبق وأن أوضحناه آنفًا.

خلاصة الكلام: يرى هوبز أن الإيمان شيئًا داخليًا، أما الجهر به فيعد شيئًا خارجيًا؛ ، فيقول:« إن الجهر بالإيمان عن طريق اللسان هو مجرد مظهر خارجي، ولا يعد شيئًا أكثر من كونه إيماء أو امتثالاً»[3]. فمحتوى ما يؤمن به الفرد يتحكم فيه مدى فهمه دون إرادته؛ وطبقًا لذلك لا يستطيع المرء التدخل فيما يؤمن به ولكن جهره بالإيمان هو مسألة تتعلق بإرادته.

المبحث الثالث- إثبات وجود الله عند هوبز:

1- طبيعة الإله عند هوبز:

يسلط هذا المبحث الضوء على آراء هوبز المتعلقة بإثبات وجود الله، وقبل الشروع في الحديث عن هذا العنصر نتسأل عن بعض الأمور العريضة المتعلقة

,Hobbes and Bramhall on -Cambridge University Press, 1999, P42.

1-Vere Chabbell Liberty and Necessity

2-Ibid, p42.

A.P.Martinich,Interpretation and Hobbes's political philosophy, pacific

3-philosophical, Quarterly, 2001,p309.

بوجهة نظره عنه: فهل **آمن هوبز بوجود الإله؟ (وأن آمن به) فما الدور الذى يلعبه في فلسفته؟ ثم ما مكانه الدين (وتحديد المسيحية) عنده؟**

لم ينكر هوبز وجود الإله، بل آمن بوجود كائن أسمى، وهذا أن دل على شيء أنما يدل على أنه كان بهذه الاعترافات «ماكراً وساخراً كملحد أخفى كفره خلف ستارة من الألفاظ اللاهوتية وفى الوقت نفسه بنى نظامًا فلسفيًا يجعل مفهوم الإله غير جائز»[1].و يثبت وجوده مستنداً إلى المبدأ القائل« كل سبب لابد من وجود سبب أسبق منه، ومن ثم هناك سببًا أوليًا، والذي يذكر أنه الإله»[2].

يرى هوبز أن « كل ما لا يخضع في دراسته للاستنتاج العقلي ينبغي حذفه تمامًا من مجال الفلسفة»[3]. لهذا نراه يستبعد اللاهوت والإيمان من مجال الدراسات الفلسفية لكنه لم ينكرها وإنما قال« عندما تستمع إلى كلمات مثل: اللامتناهي، والأزلي، والخالد، فاعلم إنك مقبل على سماع لغو فارغ، وضروب من الخلف واللامعقول»[4] .

أن هوبز يصل من مبادئه الأنطولوجية إلى استنتاج مهم هو: إذا كان الإله موجود، فلابد أن يكون جسمًا يفتقر إلى الموقع المكاني، والذى يعادل كون الإله جسم ليس في مكان. وكل ذلك تناقص واضح للغاية. والموضوع الأساسي هنا هو أننا لا يمكننا اعتبار هوبز مبدع لاهوتي لأنه حاول أن يوفق بين الفكرة المسيحية التقليدية عن الإله مع الأنطولوجية المادية والفلسفة الطبيعية الآلية، ونتج

1- Douglasm. Jesseph, p 140.

Richard Tuck- Hobbes A very short introduction- Oxford University

2- press-2002,p26.

3 - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، ط: بدون، 1985، ص 161.

4 - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سبق ذكره، ص161.

عن مبادئ هوبز أن الإله لا يمكن أن يتوحد مع المكان ذاته، ويصفه بأنه نوعًا من « الجسم اللامادي الغامض، أو أنه جوهر روحي ممتد»[1].

و مفهوم الجسم كما عرفه هوبز يتعلق تحديدًا بالأجسام الفيزيقية المتناهية، في حين أن فكرة الإله هي مفهوم محدد، ولا يمكن تطبيقه داخل الفلسفة الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك فإن الله المادي اللامتناهي غير الممكن تصوره لن يكون جسمًا بل بالأحرى جسمًا في ذاته. وهنا نتسأل كيف يمكننا تصور إله هوبز داخل العالم؟

اعتقد هوبز أنه من المستحيل ميتافيزيقيا للجسم أن يبدأ حركته بنفسه، ويؤثر على جسم آخر بالحركة والاتصال. لهذا إذا قلنا إن الإله يحدث شيء سيكون عليه التصرف بواسطه الحركة، والاتصال بأجسام أخرى لأنه جسم مادى، فالإله كما نعلم لا يستطيع أن يكون مصدر حركته الخاصة؛ وبالتالي إما أن يوجد شيء خارج الإله يجعله يتحرك، أو أنه في حركه طوال الأزل، وهذه الفكرة غير علّيه أو سببيه والبديل الأول « لا يتفق مع أي توحيد جدير بالدراسة في حين أن الثاني ينتج عنه نتيجة غريبه وهي أنه بدلاً من كونه محرك لا يتحرك an moved Mover فالإله هو محرك في حركة دائمة، والاسوأ أن هوبز يعرّف الحركة على أنها "التخلي المستمر عن مكان واكتساب آخر" لكن لأن الإله ليس له مكان فمن المستحيل ميتافيزيقيا له التحرك، وبذلك يستحيل عليه الفعل»[2].

وعلى حد تعبير هوبز من غير الملائم القول إن الإله يتم تحريكه، لأن كلا الصفتين تعزى للمكانية. نتيجة لذلك فإن إله هوبز سيكون عليه المزج بين

1- Douglasm. Jesseph, p 146.

2- Ibid,p 147.

الصفات غير المتسقة لكونه جسم بلا مكان، وبلا حركه، وبلا سكون مما يسفر عنه تأثيرات في العالم بواسطة الاتصال بالأجسام، ونقل الحركة لهم.

وأخيراً، فإن فكرة الإله المادي لا بّد أن يكون خالق العالم المادي تتضمن مشكله، إذا كان الإله خالداً، والجسم مادى غير مخلوق، إذن المادة ذاتها لا بّد أن تكون أزليه وغير مخلوقه، والإله جزء من العالم المادي، وبذلك أصبحنا في حيرة، كيف يمكن اعتبار الإله خالق العالم المادي؟ وبإمكانه تفسير أي شيء حول الحالة الراهنة للكون؟

يمكننا القول بأن مناقشات هوبز عما يحدث ميتافيزيقيا من تفاعلات سببيه بعيدة عن الوضوح. إذ كيف يخلق الإله العالم المادي من شيء غامض؟ وحتى وإن كان الإله ليس جزء من تفسير التغيير، فإنه يتفاعل مع العالم المادي، فكيف يتفاعل الإله وهو كائن لا مادي مع العالم المادي بدون تغيير؟ ترك هذا الأمر بلا تفسير، ولعل الاهم من ذلك أن هوبز لم يحاول قط تفسير كيف تسبب الحركة حركه إنه يحصر نفسه في وصف سلوك الأجسام في حاله الحركة و السكون. و يتسأل هوبز قائلاً: ما الذى يجب أن نعتقده عندما نستخدم كلمه خالق ؟ هل يقصد أن العالم خلق من لا شيء ؟

يرى هوبز أن العالم خلق من لا شيء، وليس كما أعتقد أرسطو من مادة كانت موجوده من قبل. ويدلل هوبز على كلامه بالكتاب المقدس التي ينص على أن كل الاشياء كانت مصنوعة من لا شيء. وكلامه هذا ينتج عنها صعوبة مزدوجة تتمثل في: « أولاً: إذا خلق الإله الكون من لا شيء، إذن فإن هذا النوع من السببية غير قابل للتفسير في ضوء قوانين الحركة التي من المفروض أن تفسر جميع التغيرات. ثانيًا يرى هوبز من روايات الكتاب المقدس أنه بعد أن خلق الإله

العالم استخدم صوتاً لحديث البشر وإذا تحدث الإله، إذن لابد أن يكون ماديًا»[1]. والسؤال هنا: هل يمكن القول إن الإله له صوت ولغة، حيث إنه من غير الملائم القول إنه له لسان وأعضاء أخرى كالإنسان؟ وكيف يمكن للإله وهو غير قابل للتجزئة أن يتفاعل مع شيء مادى قابل للتجزئة؟

من المعلوم أن أي تفاعل فيزيقي بين الإله والإنسان يتطلب تغيرات في الإله المادي، وبالنتيجة فإن الصعوبة الثانية المتمثلة في تصور هوبز للإله غير قابل للتجزئة ولا تتلاءم مع مذهبه.

لقد عبر هوبز عن نفس وجهة النظر التي عبر عنها الفلاسفة وهي: إن العالم أو نفس العالم كانت هي الإله أو (الجوهر اللامتناهي)[2]، وانكروا وجوده: لأنه بواسطه الإله، تفهم قضيه العالم، والقول إن العالم هو الإله، هو بمثابه، القول إنه لا سبب له، أي لا إله . وقد أعلن هوبز أن العالم « أعنى الكون، مجموع كل هذه الاشياء التي لها في ذاتها كينونة، وكذلك كل البشر أيضًا. ولأن الإله له كينونة ينتج عن ذلك أنه إما كامل الكون، أو جزء منه والكون يقتضى أن يتوحد الإله مع جزء مناسب من الكون لأن التوحد الكوني مع الإله استبعد لذلك، فأن إله هوبز لا

1- Kenneth Clatterbaugh, Classical Mechanism: Hobbes and Gassendi ,p69.

2 – يقصد هوبز بالجوهر اللامتناهي: " جوهر ليس له حدود يمكن تصورها، ولا يمكن استيعابه، بمعنى أنه لا يمكن احتواؤه في جزءٍ من المكان، وبمعنى آخر لا يمكن أن يكون موضوعاً لفهمنا من ناحيه أخرى.

بّد أن يكون لامتناه، جزء لا حدود له للكون، رغم حقيقه أن هوبز يشترط أن كل جزء من الكون لابد أن يكون محدداً و متناهي»[1].

وقضية عدم إمكانية فهم الإله هي من المشاكل التي يصعب التغلب عليها. ويجب أن أوكد أن الحقيقة البسيطة التي يؤيدها هوبز عن عدم إمكانيه فهم الطبيعة الإلهية هي مذهب أرثوذكسي تماماً، فهو يرى أن« فكرة العصور الوسطى والديكارتية، عن الجوهر اللامادي متناقصة ذاتياً "أي أنه يعتقد أن الجوهر يكون مادياً بالضرورة" وعندما يصف الإله في ضوء آرائه، كان رده دائماً أن الحديث عن الإله وصفاته يتجاوز قدره الكائن البشرى (...) كان ذلك طريقة ذكية لضمان حرية التعبير حيث لا يمكن لأحد المجازفة لأفكار عجز الإنسان عن الحديث حولها »[2]

.

نصل مما سبق إلى نتيجة مهمة هي: أن هوبز لم يسند أي دور للإله في كل فلسفته الميتافيزيقية، وفي نظريته السياسية. أما فيما يتعلق بمكانة الدين فهو ينظر للدين على أنه جزء لا يمكن الهروب منه في ظل الظروف البشرية التي يجب السيطرة عليها بشده بواسطه السلطة.

-Thomas Hobbes: The English Works The Collected English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Ed.Sir William. Molesworth ,

1- London,1997 , P.672

A cura di .p. De Lucca, Thomas Hobbes-Quaderno Filosofi & Classici,

2-Swif-Sito Web Italiano La Filosofia ,p3.

2- أدلة إثبات وجود الله عند هوبز:

يرى هوبز أن الشيء الوحيد الذي يعرفه البشر عن الله هو "أنه موجود" [1]. ويبرر قوله بتقديم عدّة أدلة نوجزها على النحو الآتي:

أ- الدليل الأول:

يقول هوبز: إن « الله هو السبب الأول للكون ... إن الله هو الخالق»[2]، يعتمد هوبز في هذا الدليل للمبدأ القائل إنه مادامت العلاقة السببية غير متعدية، وأن الله هو السبب الأول وهو سبب كل شيء، وبالتالي لديه كل السلطة إذن فهو خالق هذا الكون.

إلا أنه لم يتمسك بالاعتقاد المسيحي التقليدي القائل إن الله هو سبب كل شيء فالسبب الوحيد الذي يعترف به هوبز من النوع المنتج هو « السببية الفاعلة؛ أي تلك الأسباب التي تحرك الأجسام»[3]. وهذا يوحي بأن الله لا يخلق العالم من العدم، كما قال الفلاسفة المسيحيون الآخرون، ولكنه يُحرك شيء ما لصنع الكون. يقول هوبز في بداية كتابه "التنين" مؤكدًا على إن « الله "صنع" العالم، وليس "خلقه"، وإن كان في أماكن أخرى يقول: إن الله خلق العالم»[4] .

فإذا كان هوبز يرى الله إنه صانع وليس خالق، فإن وجهة نظره هذه ستكون متفقة مع أول سطر من سفر التكوين « "فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ

1-Patricia Springborg , p360.

2- A.P.Martinich ,A Hobbes,p200.

3-Nicholas D .Jackson.,p340.

4-Patricia Springborg , p361.

وَالأَرْضَ وَكَانَتِ الأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً، وَعَلَى وَجْهِ الْغَمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ." »[1].

وهناك تعليق ورد في كتاب (An noted Bible New Oxford) على هذا المقطع، ينص على إن « هذا النص لا يصف "الخلق من العدم"»[2] . وربما كان هوبز سعيداً تمامًا مع المادة الأولى والإله المحرك الذي لا يتحرك، الذي أمر المادة بتشكيل الكون.

2- الدليل الثاني.

كان موقف هوبز واضحًا فيما يتعلق بـ "المطلق" أو اللامتناهي يقول: « أيًّا كان تصورنا عن المطلق فهو محدود. لهذا لا توجد فكرة أو مفهوم لأي شيء نسميه لامتناهي. ولا يمكن لأي إنسان أن يكوّن صورة لحجم اللامتناهي، ولا تخيل سرعة اللامتناهي، ولا زمن اللامتناهي، ولا قوة اللامتناهي، ولا سلطة اللامتناهي»[3].

عندما نقول إن شيئًا ما لامتناهي فنحن فقط ندلل على أننا غير قادرين على تصور نهايات وحدود شيء بهذا المسمى، أو عدم وجود تصور لنا عن هذا الشيء، ولكن من جانب عدم قدرتنا الخاصة على ذلك. وبالتالي يتم استخدام اسم الله.... ليس لكي نتخيله بل« لأنه غير معقول لنا، وعظمته وقوته معقولين لنا»[4].

1- نبيل أنسى الغندور، التوراة السامرية (الترجمة الكاملة لنص النسخة العبرية للتوراة السامرية)، مكتبة النافذة، القاهرة، ط:1، 2008 ،ص69 (سفر التكوين – الإصحاح الأول- الآية 21-22).

2- A.P.Martinich ,A Hobbes,p200.

3- Nicholas D .Jackson,p340.

4-Patricia Springborg ,p362.

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا المقطع مضلل؛ لأن البشر لديهم دائمًا تخيل عن الله إما كضوء ساطع جدًا يتحدث، أو أي تصور آخر في أذهانهم، لكن هوبز يقصد أن البشر لا يحصلون على تصورهم عن الله من الإحساس به، والناس يعرفون أو يجب أن يعرفوا أن أيًا كانت الصورة التي ترافق حديثهم عن الله فهي لا تمثله. وفي اعتراضه على تأملات ديكارت يقول: « عندما أفكر في ملاك ما فما يتبادر إلى الذهن هو صورة، فالآن صورة من لهب، وآن آخر طفل جميل بأجنحة، وأنا على ثقة بأن هذه الصورة لا تشبه الملاك، وبالتالي فهي ليست فكرة عن الملاك. ولكنني أؤمن بأن هناك مخلوقات غير مرئية وغير مادية تخدم الله، ونسمي هذا الشيء الذي نؤمن به أو نفترض وجوده بـ "الملاك"، .... وبنفس الطريقة ليس لدينا أي فكرة أو صورة مقابلة لاسم الله المقدس... إذن فعلى ما يبدو أنه لا يوجد أي فكرة عن الله فينا»[1].

يتضح من هذا النص أن البشر ليس لديهم تصور عن الله. ومع ذلك يتحدثون عنه بشكل غير دقيق، ويمكن القول بأنه ليس من الضروري أن يكون لدينا فكرة عن شيء من أجل التفكر فيه: « إن الفكرة التي من خلالها أتصور شيئًا يكون ملاكًا تعد من الأفكار عن الأشياء المرئية»[2].

وقد يبدو من المتناقض قول هوبز بأن الله لا متناهي وقاهر، وأن البشر لا يمكنهم معرفة طبيعة الله، فهذا الموقف لا يعطي الثقل الكافي للتفريق بين

1-A.P.Martinich ,A Hobbes,p202.

-Mary Whitoni Calkins , The metaphysical system of Hobbes in twelve chapters from Elements of philosophy concerning body, together with briefer extracts from Human nature and Leviathan, United States, Cornell
2- University Library ,second edition, Chicago , 1913,p19.

معرفة شيئًا عن الله ومعرفة طبيعته. فأحيانًا يبدو أن هوبز يؤكد على هذا الاختلاف « مثلما يقول الناس بأن ليس لديهم "فكرة عنه [الله] في أذهانهم توضح طبيعته»[1].

فطبيعة الله؛ أي **ما هو؟** فكرة مميزة، وهذا ما يجعله الله. فلا يمكن للبشر أن يعرفوا طبيعته لأنهم ليس لديهم الإدراك الفوري له، إن لم يكن ذلك لأي سبب آخر. وهوبز مثله مثل المسيحيين اعتقد أن الله لا يمكن أن يُحَس؛ لأنه جسم، ولكن هذا ليس مبرر كافيًا على تأكيده بأن الله لا يمكن أن يُحَس. ويوضح هوبز هذا الأمر لكي يخرج من هذا المأزق قائلاً: إن الله يختلف عن الأجسام الأخرى فهو جسم بالغ الدقة؛ لذلك لا يمكن أن يُحَس من قبل البشر.

ومما يستحق ذكره هنا أن هوبز يحاول إثبات وجود الله مستندًا على العقل، فعن طريق العقل يمكننا إدراك الله، فعلم الفيزياء مثلاً توجد به حركات (ذرات) صغيرة جداً لا يمكن إدراكها: فكل حركة كبيرة تتكون من جزئيين على الأقل، وهذين الجزئيين يجب أن يقبلا القسمة لجزئيين وهما حركات وهلم جرا، حتى نصل إلى جزء من الحركة صغير جدًا لا يقبل القسمة. والرجل الذي ولد أعمى يستمع لرجال يتحدثون عن تدفئة أنفسهم بالنار فيُقدم على تدفئة نفسه بنفس الطريقة، فقد يفهم بسهولة، ويؤكد لنفسه وجود ما يدعوه الناس بالنار، وهي سبب الحرارة التي يشعر بها، ولكن لا يستطيع تخيل ما هي، ولا يستطيع تكوين فكرة عنها في ذهنه مثل الذي يبصرها، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأشياء المرئية في هذا العالم وترتيبها المثير للإعجاب، فمنها ما يمكن للإنسان تصور سبب لها، وهو الله، ومع ذلك ليس لديه فكرة أو تصور عنها في ذهنه.

1-Ibid,p19.

3-الدليل الثالث.

هناك دليل آخر يثبت به هوبز وجود الله، وقد يكون هذا الدليل أقوى نقطة أنتجها هوبز في فلسفته، يقول فيها: « إن مبادئ العلوم الطبيعية.... بعيدة جداً عن أن تُعلمنا شيئًا عن طبيعة الله، كما أنها لا يمكن أن تُعلمنا شيء عن طبيعتنا، ولا طبيعة أصغر المخلوقات الحية »[1].

يبدو أن موقف هوبز القائل إن الله هو السبب الأول يتناقض مع قبوله للمبدأ القائل "إن كل شيء يتحرك تم تحريكه بشيء آخر، وأن كل سبب هو في حالة حركة. فبما أن الله هو سبب العالم أو السبب الأول فيجب أن يكون في حالة حركة، ويجب أن يكون هناك شيئاً ما يحركه، ولكن إذا كان شيء ما يُحرك الله، إذن فالله ليس الله، والخلل في هذه الحجة هو الاستدلال الآتي « إذا كان الله في حالة حركة، فيجب إذن أن يكون هناك شيء يُحركه »[2].

وحقيقة الأمر إنه لا يوجد شيء يحتاج لأن يكون سبب لحركة الله. إذ يمكنه ببساطة أن يكون دائمًا في حالة حركة. وفي الواقع، يبدو أن الطريقة الوحيدة لحركته هي أن يكون في حالة حركة دائمًا، وخلاف ذلك سيكون علينا التسليم بوجود شيء ما يحركه.

ولكن السؤال هنا هل وجوده في حالة حركة هو جزء من طبيعته؟

الجواب هو "لا " فالافتراضات الحقيقية فقط « تخبرنا عن التسميات المطبقة" على الأشياء، وليس ما هي طبيعتها»[3].

1-Patricia Springborg ,p362.

2-A.P.Martinich,hobbes,pp203-204.

3- Mary Whitoni Calkins,p134.

ثالثًا- صفات الله عند هوبز:

بحث هوبز عن نوع اللغة التي ينبغي استخدامها للحديث عن الله. فمعظم الفلاسفة المعاصرين واللاحقين لهوبز تعاملوا مع اللغة المستخدمة للحديث عنه " كلغة وصفية"، وهو ليس إحساسًا فقط اتجاه الاستخدامات المختلفة للغة، لكنه يدرك أيضاً أن نفس الكلمة أو الجملة قد تستخدم بطرق مختلفة. فالجملة الواحدة قد تستخدم كصيغة أمر أو كنصيحة.

وفيما يتعلق باللغة المستخدمة في الحديث عن الله فيمكن أن استخدام نفس الكلمة وصفيًا أو شرفيًا، وهدفه الرئيس هنا بيان أن الغرض من استخدام اللغة شرفي وليس وصفي. يقول هوبز: « نحن لا نتدارس مغزى الحقيقة الفلسفية، ولكن مغزى نية الورع لتقديم أعظم التكريم والتقدير له على قدر استطاعتنا»[1].

فالكلمات التي ينبغي أن تنطبق على الله معناها وصفي عادي، ولكنها تستخدم في المقام الأول لتكريمه وليس لوصفه. وما يقال عنه من أجل تكريمه يكون دائمًا شرفيًا وحقيقيًا لعدة أسباب منها:

أولاً- يقول هوبز يجب علينا أن « ننسب الوجود له [الله]، فلا يوجد إنسان يمكن أن يكون له الإرادة لتكريم شيئًا ما يعتقد بأنه ليس موجود»[2]. وبما أن هوبز أثبت وجود الله، فوجود شيء ما هو صحيح حرفيا لـ(الله) وينبغي أن ينطبق عليه من أجل تكريمه.

ثانيًا- لا يجب أن يوصف الله لا بشكل أو رمز؛ لأن « كل من لديه شكل فهو متناهي، ونحن بالفعل نسبنا إلى الله بأنه لا متناهي»[3].

1-Mary Whitoni Calkins,p134.

2-Thomas Hobbes, Leviathan, Chapter(31),p14.

3- Vere Chabbell,p43.

يرى هوبز بما أن الله جسم فلا بد من أن يكون كامل، وأن يكون له أجزاء، وأن يوجد في مكان ما، وأن يكون في حالة حركة أو سكون، ومع ذلك لا ينبغي أن يقال أيًا من هذه الصفات عنه.

ثالثًا– والصفة التالية لتكريم الله هي إنه لا يمكن تصوره، وينبغي على البشر ألا يقولوا: بأنهم « تصوروا وتخيلوا، أو أن لديهم فكرة عنه" لأنهم يمكنهم أن يتصوروا ما هو محدود ومتناهي فقط»[1].

صفوة القول: لا يمكننا القول إن الله في هذا المكان أو ذاك، فوجوده في مكان ما يجعله محدد ومتناهي ... ولا القول بأنه متحرك أو ساكن؛ لأنها صفات تنسب للمكانية، وعندما نعزو إلى الله الإرادة فلا ينبغي أن تفهم كما ننسبها للإنسان؛ أي « ذات نزعة عقلانية، ولكن باعتبارها القوة التي كان يؤثر بها على كل شيء»[2].

1-Mary Whitoni Calkins ,p52.

2-Ibid ,p55.

الخاتمة

يمكن أن نجمل أهم النتائج التي توصلت إليها على النحو الآتي:

1- يمكننا القول بإنصاف أن هوبز فيلسوف أصيل سعى جاهداً للوصول إلى المعرفة الحقة، وقد ألتمسنا هذه القدرة في جميع مؤلفاته، وبالأخص كتابه (التنين) الذي كان محظ اهتمامنا، وظهرت هذه المقدرة في اتبعه نهجًا انفتاحيًا على جميع المعارف السابقة عليه والمعاصرة له، وهذا النهج أو الطريق مطلوب وضروري من أجل الإبداع والتقدم في العلم والفلسفة.

2-حاول هوبز أن ينفذ مشروعه في التوفيق بين المسيحية مع العلم الحديث، فالناس يعرفون أقل مما كانوا يعتقدون أنهم يعرفون. وما فعله هوبز هو نقل ما كان يعتقد المسيحيون أنه موضوع للمعرفة إلى عالم الإيمان « العقل يقول بإتباع أوامر الله، والله يقول بإتباع الكتاب المقدس، و الكتاب المقدس يقول بطاعة الله»[1].

3- رد هوبز الفكر الديني عنده إلى وجود بعضًا من الخوف والرهبة والجهل، فجاليليو مثلاً ارتضى بتسمية علم اللاهوت بـ"ملك العلوم" على أن يكون مبرر ذلك هو تفوق علم اللاهوت على العلوم الأخرى في المكانة، وسيطرته على الأشياء الخارقة التي تعد موضوعًا للإيمان، وقد انكر حق علم اللاهوت في التدخل في المسائل الفيزيائية البحثة، وفي الوقت نفسه الفكر الديني لم يقف مكتوف الأيدي وحدث فيه تطوران غاية في الأهمية: الأول في نظرية المعرفة، والثاني في الجانب الميتافيزيقي.

4- يرى هوبز أن الإيمان بمفهوم الإله في صورته العقلية غير ممكن، لأننا لا يمكننا تكوين صورة ذهنية عنه، فهو ليس كالأجسام المادية التي نستطيع تكوين صور ذهنية عنها، لهذا السبب محظور علينا عبادة الإله في صورته العقلية قائلاً«

[1]-Mary Whitoni Calkins ,p68.

لا توجد فكرة عن الإله لدينا، ونحن نستخدم الصور الذهنية عندما نفكر في الملائكة، صور مثل التي نراها في اللوحات الفنية عن الملائكة، إلا أن هذه الصورة الذهنية لا تشبه الملائكة، ويمكننا تكوين صور ذهنية عن الأجسام البشرية، لكن لا يمكننا تكوين صور ذهنية عن الملائكة»[1].

5- يجب دراسة الخط الفكري لهوبز بجدية وستحل المعضلة، ولا يضطر هوبز للاختيار بين الإلحاد "Atheism" أو بين القول إن الإله جسم. إن الإله في نظر هوبز لا يمكن فهمه، والصعوبة لا تكمن في كون الإله لا متناهي، وذي قوة تتجاوز فهمنا، بل الصعوبة تأتي من الطبيعة التخيلية للأفكار، فقد لا يكون لدينا فكرة عن الإله، وبذلك لا يمكننا فهمه.

2-Stewart Duncan - Hobbes's Materialism in the Early 1640s,(Forthcoming in the British Journal for the History of Philosophy

1-,P5.

قائمة المصادر والمراجع

1-إمـام عبـد الفتـاح إمـام، تومـاس هـوبز فيلسـوف العقلانيـة، دار الثقافـة لنشـر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: بدون،1985.

2- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة: الثالثة ، .2000

3-معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد: الثالث، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، .1997

4- نبيل أنسى الغندور، التوراة السامرية (الترجمة الكاملة لنص النسخة العبرية للتوراة السامرية)، مكتبة النافدة، القاهرة، الطبعة: الأولى، 2008 .

5- نعـيم اليـافي، حركـة الإصـلاح الـديني فـي عصـر النهضـة، مركـز الإنمـاء الحضاري، حلب، الطبعة: الأولى، 2000.

1-A cura di .p. De Lucca- Thomas Hobbes-Quaderno Filosofi & Classici – Swif-Sito Web Italiano La Filosofia .

2-A.P.Martinich- Interpretation and Hobbes's political philosophy- pacific philosophical-Quarterly- 2001.

3-A.P.Martinich- Hobbes -Routledge philosophers-New york and London-2008.

4- A.P.Martinich- A Hobbes Dictionary-Oxford University - Press-1996.

5- Balz Albert G. A - Idea and essence in the philosophies of Hobbes and Spinoza-New York- Columbia university press- 1918.

6- Douglasm Jesseph -Hobbes's Atheism- Midwest Studies in Philosophy -xxvi- 2002.

7-Kenneth Clatterbaugh- Classical Mechanism: Hobbes and Gassendi.

8-Martinich-The Two Gods of Leviathan-Cambridge-University Press- 1992.

9-Mary Whitoni Calkins - The metaphysical system of Hobbes in twelve chapters from Elements of philosophy concerning body, together with briefer extracts from Human nature and Leviathan- United States-Cornell University Library -second edition-Chicago - 1913.

10- Nicholas D .Jackson- Hobbes, Bramhall and The Politics of Liberty And Necessity- A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum - Cambridge University Press, New York-2007.

11-Patricia Springborg - Hobbes on religion -Cambridge University Press, 2006.

12-Richard Tuck- Hobbes A very short introduction- Oxford University press-2002.

13- Stewart Duncan - Hobbes's Materialism in the Early 1640s-

(Forthcoming in the British Journal for the History of Philosophy).

14-Thomas Hobbes: The English Works The Collected English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Ed.Sir William. Molesworth - London-1997.

15-Thomas Hobbes- Leviathan- Edited by: Patricia Springborg- Cambridge University Press- 2007.

16-Vere Chabbell- Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity - Cambridge University Press- 1999.

ظاهرة السلوك العدواني (مفهومه وأسبابه وأشكاله) والأساليب الإرشادية لمعالجة هذه الظاهرة

إعداد: أ.فاطمة أحمد قناو
أ.زهرة أبوراس

المقدمـة:

يعد العدوان مشكلة من أخطر المشاكل الاجتماعية المستفحلة في العصر الحديث، فهي مشكلة ذات أبعاد متعددة، لأنها تجمع ما بين التأثير والتفسير النفسي والاجتماعي والاقتصادي على كل فرد من أفراد المجتمع.

والعدوان مفهوم عرف منذ عرف الإنسان سواء في علاقته بالطبيعة أو في علاقة الإنسان بالإنسان، وهو معروف في سلوك الطفل الصغير وفي سلوك الراشد وفي سلوك الإنسان السوي والمريض، وإن اختلفت الدوافع والوسائل والأهداف والنتائج وسواءً كان التعبير عن هذا السلوك العدواني بالعنف، أو الإرهاب أو التطرف أو الغضب، فإنها جميعاً تشير إلى مضمون واحد وهو العدوان[1].

فالسلوك العدواني شأنه من شأن أي سلوك إنساني متعدد الأبعاد، متشابك المتغيرات، متباين الأسباب بحيث لا يمكننا ردّه إلى تعبير واحد، ومع تعدد أشكال العدوان ودوافعه متعددة النظريات التي فسرت السلوك العدواني والسلوك ليس شيء ثابتاً ولكن يتغير وهو لا يحدث في الفراغ وإنما في بيئة ما.

تعتبر المدرسة المؤسسة الاجتماعية الثانية بعد البيت من حيث التأثير على تربية الأطفال، حيث أن وظيفتها الطبيعية أن تستقبل الأطفال في سن مبكرة

([1]) يحيى القبالي، الاضطرابات السلوكية والانفعالية، الطرق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008م.

فتكون بذلك المحطة للتعامل معهم بعد الأسرة مباشرة، ولعل من أكثر جوانب الحياة المدرسية سلبية وتعقيداً وأشكالاً هو الجانب المتمثل في السلوك العدواني الذي يمارسه بعض الأطفال نحو أقرانهم في المدرسة[1].

ويظهر السلوك العدواني بأشكال وظواهر مختلفة، وقد ترتبط سلوك توكيد الذات أو الدافع الجنسي أو الغضب أو بالسلوك الهادف أو التملك وإلى ضبط الآخرين، وقد لا يكون مرتبطاً بالنشاط البناء، فالسلوك العدواني نفسره أغراضه والعوامل المحركة له، والتي يمكن من خلال تحليل الموقف العدواني، والسلوك العدواني نوع من أنواع السلوك الهجومي دفاعاً عن ذات الفرد ويصاحب نشأة مظاهره الأولية نوعاً من مقاومة البيئة.

إن اهتمام علماء النفس والتربية بدراسة السلوك العدواني إلى تعدد أسباب العدوان بصوره وأشكاله المختلفة من ناحية بدءً من العدوان اللفظي والعدوان السلبي وصولاً للعدوان التدميري سواء الذات أو الآخرين وأيضاً تعددت النظريات التي تناولت السلوك العدواني والتي قامت بتفسيره، واختلف في تفسيرها تبعاً لاتجاه المدرسة التي ينتمي إليها الباحث في السلوك العدواني[2].

مشكلة البحث:

([1]) عصام عبد اللطيف العقاد، العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأكاديمية المؤثرة في الميل نحو السلوك العدوان لدى طلبة الجامعة، مجلة الدراسات للعلوم التربوية، الأردن، 2001م، ص83.

([2]) سلامة مدوح، المعاناة الاقتصادية وتقدير الذات والشعور بالوحدة النفسية لدى طلاب الجامعة، مجلة الدراسات النفسية، رابطة الأخصائيين النفسيين المصرية، القاهرة، العدد الأول، 1991م، ص496.

تتلخص مشكلة البحث في إلقاء الضوء على المشكلات السلوكية التي يعاني منها الطلاب في الواقع التعليمي، فقد قل احترام المعلم وانعدام اتباع تعليماته والقيام بسلوكيات عدوانية اتجاه الآخرين، وسلوكيات الأطفال السلبية في الفصل أصبحت من الظواهر المألوفة التي يواجهها المعلم.

وإن قلة انتباه الطلبة والانشغال بسلوكيات تخريبية مزعجة داخل غرفة الصف تسبب ضياع الكثير من وقت التعلم خلال الحصة، وتسبب انهماك المعلم بكبح هذا العمل مستخدماً طرق تقرير العملية التعليمية.

فالسلوك العدواني مشكلة من أخطر المشكلات الاجتماعية لأنها تجمع ما بين التأثير النفسي والاجتماعي والاقتصادي على كل من الفرد والمجتمع، كما أن العدوان أصبح منتشراً على كل المستويات سواءً بين الذكور والإناث، ومع إدراكنا لخطورة هذه الظاهرة لما نتركه من آثار سلبية على كل من المجتمع والفرد، ومن هنا فإن الدراسة الحالية تستهدف إلى معرفة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1) ما هي الأسباب المؤدية إلى السلوك العدواني؟
2) ما هي نظريات السلوك العدواني؟
3) ما هي أشكال السلوك العدواني؟
4) ما هي طرق علاج السلوك العدواني؟

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث عن تقديم بعض المعلومات عن السلوك العدواني وأسبابه، وتمثلت أهم أسبابه إلى العوامل البيولوجية الغير مكتسبة وكذلك مظاهره، فالسلوك العدواني يعتبر مشكلة خطيرة ومعقدة ذات أشكال وأساليب متعددة.

وتعد عاملاً حاسماً في تهديد سير العملية التعليمية بشكل أمثل، وبذلك يتم هذا البحث في تحقيق فهم معمق لهذه الظاهرة التربوية، وبناءً على معرفة الأسباب

والعوامل المؤدية لها، وهذا البحث له أهميته العلمية التي تمثل في تناول هذه الظاهرة وانعكاساتها الاجتماعية والثقافية على الطلاب، والتي يكون لها الآثار الوخيمة وتدهور المجتمع وعدم تقدمه.

أهداف البحث:

هدف هذا البحث إلى:

1) التعرف على الأسباب المؤدية إلى السلوك العدواني.
2) التعرف على نظريات السلوك العدواني.
3) التعرف على أشكال السلوك العدواني.
4) التعرف على طرق علاج السلوك العدواني.

الدراسات السابقة:

سيتم عرض الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع البحث، ومن هذه الدراسات ما يلي:

1 – دراسة الغرباوي بعنوان: السلوك العدواني دراسة مقارنة بين الذكور والإناث في المرحلة العمرية من 8-16 سنة.

هدفت هذه الدراسة للتعرف إلى أشكال السلوك العدواني لدى الأبناء في مراحل عمرية مختلفة، وإلقاء الضوء على أشكال السلوك العدواني لدى الأبناء تبعاً لاختلاف المستوى الثقافي الاجتماعي ومدى اختلاف أشكال السلوك العدواني باختلاف الجنس والكشف عن الفروق العدوانية تبعاً للترتيب الميلادي في الأسرة والكشف عن الفروق العدوانية تبعاً لنوع الأخرة في الأسرة، وكانت عينة الدراسة مكونة من (1234) تلميذاً وتلميذة من مراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية تتراوح أعمارهم بين سن (8 إلى16)، واستخدمت الباحثة استمارة المستوى الاجتماعي والثقافي ومقياس السلوك العدواني لدى الأبناء من الجنسين، وكانت أهم النتائج عدم

وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في العدوان السلبي ووجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في السلوك العدواني والعدوان البدني اللفظي على الذات على الممتلك لصالح الذكور، ولا توجد فروق ذات إحصائية بين المستوى الاجتماعي الثقافي (المنخفض المرتفع) في العدوانية والعدوان لصالح المستوى الاجتماعي الثقافي المنخفض.

2 – دراسة الزبيدي وهي بعنوان العدوان عند الأطفال.

هدفت هذه الدراسة للتعرف على العدوان عند الأطفال في مراحل الطفولة ما بين سن (2–12 وشملت عينة الدراسة 52 طفلاً وطفلة ثم إجراء هذه الدراسة في مدارس المرحلة الابتدائية وأظهرت الدراسة أن الأطفال في جميع مراحل الطفولة عدوانيون، وأن الذكور أكثر عدوانية من الإناث، وكذلك أظهرت الدراسة أنه يوجد فروق دالة إحصائية بين الجنسين في العدوان الجسدي لصالح الذكور في حين بينت الدراسة أنه لا يوجد فروق معنوية في العدوان اللفظي والعدوان الموجه نحو الذات والموجه نحو الأشياء.

3 – دراسة الكتاني بعنوان القلق الاجتماعي والعدوانية لدى الأطفال العلاقة بينهما ودور كل منهما في الرفض الاجتماعي.

هدفت هذه الدراسة إلى البحث في العلاقة بين القلق الاجتماعي والعدوانية والبحث في الفروق بين الأطفال حسب جنسهم ومستواهم الدراسي في كل من القلق الاجتماعي والعدوانية، الفروق بين أطفال المسيومنرية المرفوضة والمهملة والمحبوبة والمثيرة للجدل والمتوسطة في كل من القلق الاجتماعي والعدواني وكانت عينة الدراسة مكونة من 364 طفلاً منهم 179 من الإناث وعدد 185 من الذكور، وتتراوح أعمارهم بين سن (9–12 سنة) واستخدم الباحث مقياس القلق الاجتماعي مقياس البنية العدوانية وكانت أهم النتائج لا توجد فروق ذات إحصائية بين الإناث

والذكور في القلق الاجتماعي، وكانت الإناث أكثر ميلاً للعدوانية، ولا توجد فروق ذات دلالة بين الذكور والإناث، عدوانية الطفل في البيت ترتبط إيجابياً بميله للبنية العدوانية.

4 – دراسة حسن بعنوان نمو القدرة على فهم السلوك العدواني التحويلي عند التلاميذ المرحلة الابتدائية.

هدفت هذه الدراسة للتعرف إلى فهم إدراك الأطفال للمواقف العدوانية من خلال نمو القدرة على فهم السلوك العدواني التحويلي عند طلبة المرحلة الابتدائية، حيث تكونت عينة الدراسة من 72 طفلاً من الذكور والإناث من طلبة الصف الأول الأساسي وعددهم 24 طالباً وطالبة، منهم 12 طالب و12 طالبة بمتوسط أعمار الست سنوات ونصف، ومجموعة من الطلبة الصف الثالث ابتدائي، تضم 24 طفلاً منهم 12 طالب و12 طالبة بمتوسط عمري قدره ثماني سنوات وشهرين، وتضم أيضاً مجموعة من تلاميذ الصف الخامس وعددهم 24 طالب وطالبة منهم 12 طالب و12 طالبة بمتوسط عمري قدره عشر سنوات وشهرين، وقدر وعي في اختيار الطلبة أن يكونوا جميعاً ممن ينتمون إلى مستوى اجتماعي متقارب وكأن المستوى المتوسط هو الساند، وقد أظهرت النتائج التي أجريت على العينة أن العمر والجنس لهما دور كبير في فهم السلوك العدواني التحويلي لصالح عمر الطلبة الأكبر سناً، كذلك أظهرت عدم وجود فروق دالة بين الذكور والإناث في فهم السلوك العدواني التحويلي والمقصود به (العدوان الموجه نحو شيء أو نحو شخص مخالف للشخص أو الشيء الذي يسبب الغضب وهو عبارة عن استجابة تلقائية مباشرة للإحباط)، ولا يوجد تأثير التفاعل بين السن والجنس وفهم السلوك العدواني التحويلي وأن التفاعل بين العمر والجنس يعكس لنا حقيقة هامة وهي أن العمر هو المسؤول الأول عن فهم السلوك العدواني، أما الجنس فليس له أي تأثير.

5 – دراسة الغرباوي للمعاملة الوالدية وعلاقتها بالعدوان لدى الأبناء من الجنسين خلال المرحلة العمرية (11–15) سنة.

هدفت هذه الدراسة إلى دراسة المعاملة الوالدية وعلاقتها بالعدوانية لدى الأبناء من الجنسين في المرحلة العمرية (11–15) سنة، بحيث بلغت عينة الدراسة عدد 413 تلميذاً وتلميذة من تلاميذ المرحلة الإعدادية، أسفرت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية سالبة بين أساليب معاملة الأب التي تتسم بالتقبل والتسامح والمبالغة في الرعاية وأساليب معامل الأم التي تتقبل والاستقلالية وبين المستوى العدوانية لدى الأبناء من الجنسين، وعدم وجود فروق دالة بين الجنسين في مستوى العدوانية وفي أبعادها فيما عدا (العدوان السلبي والعدوان على الذات والعدوان على الممتلكات)، حيث وجدت الفروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في هذه الأبعاد لصالح الإناث.

6 – دراسة محمد بعنوان مدى فاعلية التدريب على المهارة الاجتماعية في تعديل السلوك العدواني لدى الأطفال في مرحلة الطفولة المتوسطة.

هدفت الدراسة إلى مدى فاعلية التدريب على المهارات الاجتماعية في تعديل السلوك العدواني لدى عينة من الأطفال مرحلة الطفولة المتوسطة، وكانت الدراسة مكونة من 15 طفلاً من مرحلة الطفولة المتوسطة واستخدم الباحث مقياس السلوك العدواني، وكانت أهم النتائج الافتراض الذي مؤداه أن التدريب على المهارات الاجتماعية يعتبر فعال في تعديل السلوك العدواني لدى الأطفال واستمرار هذه الفاعلية طوال فترة المتابعة.

7 – دراسة السيد العلاقة بين مفهوم الذات ومظاهر السلوك العدواني لدى الأطفال في المدرسة الابتدائية.

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على العلاقة بين مفهوم الذات ومظاهر السلوك العدواني لدى الأطفال في المدارس الابتدائية وهدف الباحث من هذه الدراسة معرفة العلاقة بين مفهوم الذات بأبعاده المختلفة (الذات المعرفة، والذات الجسمية، والذات الشخصية، والذات الأسرية، والذات الاجتماعية)، مظاهر السلوك العدواني الشائعة لدى الأطفال المرحلة الابتدائية، وقد بلغت حجم العينة (704) عينة، أسفرت نتائج الدراسة عن وجود علاقة ارتباطية سالبة بين مفهوم الذات مظاهر السلوك العدواني لدى الأطفال المرحلة الابتدائية، حيث توجد فروق دالة إحصائياً بين متوسط درجات بنين وبنات المرحلة الابتدائية في مظاهر السلوك العدواني لصالح البنين توجد فروق دالة إحصائية بين متوسط درجات أطفال البيئة السيناوية وأطفال البيئة الحضرية في مفهوم الذات الكلي لصالح أطفال البيئة السناوي، وتوجد فروق دالة إحصائية بين متوسط درجات أطفال البيئة السيناوية وأطفال البيئة الحضرية في مظاهر السلوك العدواني الكلي لصالح البيئة الحضرية.

8 – دراسة دحلان بعنوان العلاقة بين مشاهدة بعض برامج التلفاز والسلوك العدواني لدى الأطفال بمقاطعة غزة.

هدفت هذه الدراسة إلى إظهار العلاقة بين مشاهدة برامج التلفاز والسلوك العدواني لدى الأطفال في ضوء بعض المتغيرات، وتمثلت عينة الدراسة بعشر مدارس أساسية منها 5 مدارس ذكور و5 مدارس إناث، ومثلت محافظات غزة الخمسة بواقع مدرستين لكل محافظة، وبلغ عدد أفراد العينة 880 طالب وطالبة، وبينت نتائج الدراسة وجود علاقة ارتباط دالة إحصائية بين معدل المشاهدة التلفزيونية والسلوك العدواني للأطفال بأبعاده المختلفة وهي علاقة طردية واختلاف نسبة شيوع السلوك العدواني لدى الأطفال حيث احتل العدوان المادي المرتبة الأولى ثم العدوان اللفظي فالعدوان السلبي وأخيراً السلوك السوي وجود فروق ذات دلالة

إحصائية في السلوك العدواني لدى الأطفال المشاهدين لبرامج التلفاز تعزى إلى معدل مشاهدة التلفاز (مرتفع/منخفض) لصالح الأطفال المشاهدين بمعدل مرتفع في كل من العدوان المادي واللفظي والسلبي والكلي ولصالح الأطفال المشاهدين بمعدل منخفض في السلوك السوي وجود فروق دلالة إحصائية في السلوك العدواني لدى الأطفال المشاهدين لبرامج التلفاز تعزي إلى متغير الجنس (ذكور وإناث) لصالح الأطفال الذكور في كل من العدوان المادي واللفظي والكلي ولصالح الإناث في السلوك السوي ولم توجد فروق بين الجنسين في العدوان السلبي وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك العدواني لدى الأطفال المشاهدين لبرامج التلفاز تعزى إلى منطقة السكن شمال غزة – جنوب غزة في جميع أبعاد السلوك العدواني والعدوان الكلي.

9 – دراسة الغصون بعنوان السلوك العدواني لدى الأطفال ما قبل المدرسة وعلاقتها بأساليب التنشئة الوالدية والذكاء بمدينة الرياض.

وقد هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على الفروق بين الجنسين في السلوك العدواني الذكاء والتنشئة الوالدية المتبعة، كما هدفت إلى الكشف عن العلاقة بين السلوك العدواني لدى الأطفال وأساليب التنشئة التي تعرض لها الأطفال، وقد استخدم الباحث مقياس السلوك العدواني من إعداد الباحث ومقياس أساليب التنشئة الوالدية من إعداد محمد عمار الدين ومقياس اختيار رسم الرجل للذكاء فؤاد أبوحطب وآخرون، وقد بينت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) في السلوك العدواني وإثارة الألم النفسي ووجود علاقة موجبة ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) بين السلوك العدواني لدى الأطفال والقسوة.

10 – دراسة الحميدي بعنوان السلوك العدواني وعلاقته بأساليب المعاملة الوالدية.

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف إذا كانت هناك علاقة بين السلوك العدواني وأساليب المعاملة لدى عينة من طلاب المرحلة الإعدادية، وقد استخدمت الباحثة الأدوات التالية: مقياس السلوك وإعداد الباحثة ومقياس أساليب المعاملة الوالدية وإعداد الباحث، وقد توصلت من خلال هذه الدراسات إلى مجموعة من النتائج وهي كالتالي: ازدياد السلوك العدواني ممن يخبرون أساليب معاملة الوالدية سالبة عن نظرتهم أساليب معاملة الوالدية موجبة وذلك بعض أبعاد مقياس السلوك العدواني.

أدبيات البحث:

يمثل العدوان ظاهرة سلوكية مهمة في حياة الأفراد، فهو ملاحظ ومعروف سلوك الإنسان السوي وغير السوي وفي سلوك الطفل الصغير والراشد والكبير والعدوان مفهوم غامض تتعدد معانيه وتتداخل العوامل التي تمهد له، ومن هنا اختلفت الرؤى والتغيرات التي حاولت تحديد مصادره ووسائله وغاياته ونتائجه[1].

(1) مفهوم السلوك العدواني:

1- السلوك العدواني:

هو أي سلوك يعبر عنه بأي رد فعل بهدف إيقاع الأذى أو الألم بالذات، أو بالآخرين، إلى تخريب ممتلكات الذات، أو ممتلكات الآخرين، فالعدوان سلوكاً وليس انفعالاً أو حاجة أو دافعاً[2].

2- يعرفه هيلجارد بأنه:

([1]) محمد المختار، مشكلات الأطفال السلوكية، القاهرة، دار العلم والثقافة، 1999م، ط1، ص24.

([2]) يحيى القبالي، الاضطرابات السلوكية والانفعالية، الطرق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008م.

نشاط هدام أو تخريبي، أو أنه نشاط يقوم به الفرد لإلحاق الأذى بشخص آخر، إما عن طريق الحرج الحقيقي، أو عن طريق سلوك الاستهزاء والسخرية والضحك[1]. (أحمد محمد الزعبي، 2005، ص150)

3- ويعرفه الخطيب بأنه:

سلوك يهدف إلى إحداث نتائج تخريبية، أو مكروهة، أو إلى السيطرة من خلال القوة الجسدية، أو اللفظية على الآخرين[2]. (محمد حسن العمايرة، 2003، ص116)

4- ويعرف بوس Buss أنه:

تلك الاستجابة التي توصل لمثير ضار أو مؤذ إلى كائن ضوئي آخر. (فرج عبد القادر، بدون تاريخ)

5- تعريف سيرز:

العدوان هو استجابة انفعالية متعلقة تتحول من خلال نمو الطفل وبخاصة في سنته الثانية إلى عدوان وظيفي، لارتباطها ارتباطاً شرطياً بإشباع الحاجات. (بطرس حافظ بطرس، 2008م)[3].

---

(1) أحمد محمد الزغبي، مشكلات الأطفال النفسية والسلوكية والدراسية – أسبابها وسبل علاجها، توزيع دار الفكر، دمشق، ط1، 2005م.

(2) محمد حسن العمايرة، المشكلات الصفية، السلوكية، التعليمية، الأكاديمية، مظاهرها، أسبابها، علاجها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 2002م.

(3) بطرس حافظ، المشكلات النفسية وعلاجها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2008م.

6- ويعرف رشاد غنيم العدوان أنه:

فعل أو سلوك يقوم به شخص أو جماعة بقصد إيقاع الأذى بالآخرين، أو بالذات، أو بالممتلكات، ويأخذ صورة العنف الجسمي متمثلاً في الضرب، التشاجر، كما يتخذ صورة التدمير وإتلاف الممتلكات، إضافة إلى العدوان اللفظي متمثلاً في اللمز، التهديد، الكيد، التشهير[1]. (عصام عبد اللطيف العقاد، 2001)

(2) أسباب السلوك العدواني:

1- الرغبة في التخلص من السلطة:

يظهر السلوك العدواني عند الطفل عندما تلح عليه الرغبة في التخلص من ضغوط الكبار عليه والتي تحول في كثير من الأحيان دون تحقيق رغباته. (سناء محمد سليمان، 2008)[2].

2- الشعور بالفشل والحرمان:

قد يكون السلوك العدواني نتيجة حتمية للحرمان أو استجابة التوتر الناشر عن حاجة عضوية غير مشبعة، وقد يظهر السلوك العدواني نتيجة هجوم مصدر خارجي يسبب له الشعور بالألم. (سناء محمد سليمان، 2008)

3- الحب الشديد والحماية الزائدة:

---

(1) عصام عبد اللطيف العقاد، سيكولوجية العدوانية وترويضها، دار غريب للنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة، د.ط، 2001م.

(2) سناء محمد سليمان، مشكلة العنف والعدوان، عالم الكتب نشر وتوزيع، طباعة، القاهرة، ط1، 2008م.

قد تظهر على الطفل المدلل مشاعر العدوان أكثر من غيره فهو لا يرى سوى لغة الطاعة وتلبية رغباته، وبالتالي فإن مظاهر السلوك العدواني تظهر عليه. (سناء محمد سليمان، 2008)

4- الأسرة:

اللجوء الأسري والثقافة الأسرية دور في إبراز مظاهر العدوان عند الأطفال، وكذلك العلاقة بين الوالدين.

ويشير سيرز في هذا المجال إلى أن الطفل غالباً لا يكون عدوانياً إذا ما كان الوالدين يعتبران أن العدوان أمراً مرغوب فيه أولاً يجب ممارسته، أما باندورا فيرى أن الأطفال الذين يعاقبون على عدوانيتهم في المنزل يكونون عدوانيين في أماكن أخرى. (زكريا الشربيني، 2005م)[1]

5- شعور الطفل بالغضب:

يمثل الغضب حالة انفعالية يشعر بها الأطفال، فيعبر البعض منهم عن هذا الغضب بالاتجاه نحو الهدف والعدوان عليه، وتأخذ هذه الصورة مظاهر عديدة مثل: إتلاف بعض ما يحيط به، أو معاقبة نفسه بشد الشعر أو بضرب رأسه، وغير ذلك. (سناء محمد سليمان، 2008م)

6- تجاهل عدوان الأطفال:

تشير الدراسات التي أجريت في مجال تجاهل عدوان الأطفال إلى أن الامهات اللواتي يتجاهلن السلوك العدواني لأطفالهن أنهم أكثر عدوانية من أطفال الأمهات اللواتي لا يتجاهلن السلوك العدواني لأطفالهن، وأن هناك ارتباط بين

([1]) زكريا الشربيني، المشكلات النفسية عند الأطفال، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 2005م.

التساهل وظاهرة العدوان، وبينت الدراسات أنه كلما زادت عدوانية الطفل كان أكثر استعداداً لعدم التساهل مع غيره من الأطفال، كما أن تساهل المعلمين أو تجاهلهم لعدوانية الأطفال يرفع مستوى العدوانية لدى هؤلاء الأطفال. (سناء محمد سليمان، 2008م)[1].

7- تعلم العدوان عن طريق التقليد:

غالباً ما نجد أن الأبوين إذا أرادا التخلص من طلبات ورغبات الأبناء يوجهونهم إلى مشاهدة التلفاز، ولا يخلو هذا الأخير من مشاهدة، وأعمال العنف تظهر بشكل منتظم، والطفل يشاهدها لعدة سنوات من عمره، وهذا ما ييسر اكتسابه للسلوك العدواني.

وقد بين "إيرون" 1988م على أن الأطفال الذين يشاهدون أكثر من سواهم أفلام العنف يصبحون أكثر عدوانية، وهذه العدوانية تستمر من المراهقة وسن الرشد. (ضيفي زوليخة، 2011م)[2].

8- الغيرة:

نتيجة لعدم راحة الطفل من نجاح غيره من الأطفال فإن متغيرات القلق والخوف وانخفاض الثقة بالنفس تبدو واضحة عليه، وتسبب له الغيرة الشديدة، فيتوجه الطفل نحو الارتواء، والتشاجر مع الأطفال الآخرين، أو التشهير بهم. (سناء محمد سليمان، 2008م)

9- الشعور بالنقص:

---

(1) سناء محمد سليمان، المرجع السابق، ص8.

(2) ضيفي زوليخة، الخلافات الوالدية وتأثيرها على التوافق النفسي، مذكرة ماستر، قسم علم النفس العيادي، المركز الجامعي بالبويرة، 2011م، ص7.

إن شعور الطفل بالنقص الجسمي، أو العقلي من عاهة أو عيوب في النطق، أو التحصيل الدراسي المنخفض أو خلل في الحواس عن بقية الأطفال من حوله يمثل منطلق بالنسبة له بظهور مشاعر الغيرة والعدوانية عنده. (سناء محمد سليمان، 2008م)[1].

10- استمرار الإحباط:

الإحباط معناه إعاقة دوافع الفرد، أو رغباته، وآماله عن الوصول إلى هدفها. (أحمد محمد عبد الخالق، 2005م، ص106)[2].

كما أن الإحباط تعبير عن الحالة التي يمر بها الفرد حيث لا يتحقق له إشباع حاجة من الحاجات[3]. (إبراهيم الغمري، ص244)

وترى نسرين عبد الحميد "أن الإخفاق في تحقيق الأمل يحذو بالمرء نحو العدوان، حيث ثبت علمياً أن بعض جرائم القتل قد تحدث نتيجة إهانة الفرد، أو الحط من كرامته، فالتقليل من قيمته على ملئ من الناس، الأمر الذي يهدد مستقبله، فيشرع الشخص في هذه الحالة للثأر من كرامته. (نسرين عبد الحميد نبيه، 2008م، ص157)[4].

وبينت دراسة سناء محمد سليمان أن أحد نتائج الإحباط المهمة التي تصيب الأطفال هي ممارسة العدوان، وأن استمرار الفشل والإحباط فترة زمنية أطول

---

(1) سناء محمد سليمان، المرجع السابق، ص10-11.

(2) أحمد محمد الخالق، علم النفس العام، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2005م.

(3) إبراهيم الغمري، السلوك الإنساني، الإدارة الحديثة، دار الجامعات الجزائرية، الإسكندرية، د.ط، دون تاريخ.

(4) نسرين عبد الحميد نبيه، السلوك الإجرامي، دراسة تحليلية للسلوكيات الإجرامية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، د.ط، 2008م.

يعني أن العدوان يصبح مع العمر عادة سلوكية غير سوية عنده. (سناء محمد سليمان، 2008م)

تعرض الطفل منذ طفولته للكثير من القسوة والعقاب يؤثر على شخصيته وبالتالي يؤثر على سلوكه، وعليه فهناك علاقة وطيدة بين الأطفال العدوانيين وبين عقاب الآباء، فالطفل الذي ينال الكثير من العقاب يكون أكثر عرضة لمواقف الإحباط وهذا يقود إلى مزيد من السلوك العدواني. (عبد الرحمن العيسوي، 1992م)[1].

وقد تبين منبحث (Cummings) في إنجلترا 1994م أن الأطفال المهملين يظهرون صفات مضادة للمجتمع مثل: صفات عدوانية، القسوة، أو الكذب[2]. (فرج عبد القادر طه، 1986م، ص64)

11- الشعور بالإهمال والنبذ والقسوة:

تعرف الطفل منذ طفولته للكثير من القسوة والعقاب يؤثر على شخصيته وبالتالي يؤثر على سلوكه، وعليه فهناك علاقة وطيدة بين الأفعال العدوانيين، وبين عقاب الآباء، فالطفل الذي ينال الكثير من العقاب يكون أكثر عرضة لمواقف الإحباط وهذا يقود إلى مزيد من السلوك العدواني.(عبد الرحمن العيسوي، 1992).

وقد تبين من بحث (Cummings) في إنجلترا 1994 أن الأطفال المهملين يظهرون صفات مضادة للمجتمع مثل: صفات عدوانية، القسوة، أو الكذب[1]. (فرج عبد القادر طه، 1986، ص64)

([1]) عبد الرحمن العيسوي، الصحة النفسية والعقلية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1992م.

([2]) فرج عبد القادر طه، سيكولوجية الشخصية المعوقة للإنتاج في التوافق المهني والصحة النفسية، مكتبة الغرابي، القاهرة، د.ط، 1980م.

12- الشعور بالحرمان العاطفي:

يعتبر الجو العاطفي للأسرة من أهم العوامل في تكوين شخصية الأبناء، لأن الحب الدافئ ينمي ثقة الفرد بنفسه، ويزيد من طمأنينته، وبالتالي يجعله أكثر قدرة على مواجهة الظروف القاسية، فهناك ارتباط وثيق بين التروع إلى العدوان، ونقص الدفء العاطفي، والحنان في الأسرة التي عاش فيها الطفل، ويؤكد جون في دراسة حول الحرمان العاطفي على وجود علاقة بين هذا الأخير والانحراف، ذلك أن الحرمان الجزئي، ويقصد به افتقار البيئة العائلة للحنان والعطف، رغم وجود الأبوين يترك آثار سيئة وخطيرة على الأطفال حيث يتصفون بالاضطرابات السلوكية كالعدوانية، السرقة، الكذب[2]. (نعيمة الشماع، 1970م، ص231)

13- الرغبة في جذب الانتباه:

قد يقوم بعض الأطفال يجذب انتباه الآخرين، وذلك بإبراز قوتهم أمام الكبار، وممارسته العدوانية ضد الآخرين[3]. (سناء محمد سليمان، 2008م)

إضافة إلى هذه الأسباب التي تؤدي بالطفل إلى السلوك العدواني هناك العوامل البيولوجية، حيث أن الذكور أكثر عدوانية من الإناث ويرجع ذلك إلى عوامل وراثية وبيئية، نظراً إلى الفروق الفردية البيولوجية، والهرمونية والاجتماعية بين الجنسين، ويذهب عبد الرحمن العيسوي إلى أنه توجد عوامل بيولوجية تكمن

([1]) فرج عبد القادر طه، سيكولوجية الشخصية المعوقة للإنتاج في التوافق المهني والصحة النفسية، مكتبة الفرابي، القاهرة، د.ط، 1980م.

([2]) نعيمة الشماع، الشخصية، معاهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ط، 1970م.

([3]) سناء محمد سليمان، المرجع السابق، ص12.

وراء السلوك العدواني كالعوامل الوراثية المتمثلة في ناقلات الوراثة، أو الجينات[1]. (عبد الرحمن محمد العيسوي، 1985م)

والسبب في ذلك يكمن في القوة العضلية، والهرمون الذكري الذي يعتبر من العوامل التي تدفع إلى السيطرة والتفرق فهرمون testosterone ذو فعالية قوية على العدوانية عند الذكر أكثر من الأنثى، كما يؤثر هرمون progesterone على الميولات العدوانية للأجنة[2]. (زكريا الشربيني، 1994م، ص85)

(3) أشكال السلوك العدواني:

يأخذ العدوان الأشكال الرئيسية التالية:

1- العدوان الجسدي:

ويقصد به السلوك الجسدي المؤذي الموجه نحو الذات أو الآخرين، ويهدف إلى الإيذاء أو إلى خلف الشعور بالخوف ومن الأمثلة على ذلك: الضرب، الدفع، الركل، شد الشعر، والعض ... الخ، وهذه السلوكيات ترافق غالباً نوبات الغضب الشديدة.

2- العدوان اللفظي:

ويقف عند حدود الكلام الذي يرافق الغضب، والشتم، والسخرية، والتهديد...إلخ وذلك من أجل الإيذاء أو خلق جو من الخوف، وهو كذلك يمكن أن يكون موجهاً للذات أو الآخرين.

---

(1) عبد الرحمن العيساوي، سيكولوجية المجرم، دار الراتب الجامعية، بيروت، د.ط، 1985م.

(2) زكريا الشربيني، المرجع السابق، ص2.

3- العدوان الرمزي:

ويشمل التعبير بطرق غير لفظية عن احتقار الأفراد الآخرين، أو توجيه الإهانة لهم، كالامتناع عن النظر إلى الشخص الذي يكن العداء له، أو الامتناع عن تناول ما يقدمه له، النظر بطريقة ازدراء وتحقير وقد يكون العدوان مباشر أو غير مباشر.

4- العدوان المباشر:

الفعل العدواني الموجه نحو الشخص الذي أغضب المعتدي فتسبب في سلوك العدوان.

5- العدوان غير المباشر:

يتضمن الاعتداء على شخص بديل وعدم توجيهه إلى الشخص الذي تسبب في غضب المعتدي.

وقد يكون العدوان متعمد أو غير متعمد:

6- العدوان المتعمد:

يشير إلى الفعل الذي يقصد من ورائه إلحاق الأذى بالآخرين.

7- العدوان غير المتعمد:

يشير إلى الفعل الذي لم يكن الهدف من إيقاع الأذى بالآخرين، على الرغم من أنه قد انتهى عملياً بإيقاع الأذى أو إتلاف الممتلكات، ويميز علماء النفس بين نوعين من العدوان:

8- العدوان المعادي:

موجه نحو الآخرين بهدف إلحاق الأذى والضرر فقط.

9- العدوان الوسيلي:

يقوم به الطفل بدافع الحصول على شيء ما، أو استرداد شيء ما، وعادة ما يقوم الطفل بهذا النوع عندما يشعر أن هناك ما يعترض سبيل تحقيقه لهدفه[1]. (خولة أحمد يحيى، 2008م، ص186، 187)

(4) المظاهر المصاحبة للسلوك العدواني:

1- يبدأ السلوك العدواني كنوبة مصحوبة بالغضب والإحباط وقد يصاحب ذلك مشاعر من الخجل والخوف.
2- تتزايد نوبات السلوك العدواني نتيجة للضغوط النفسية المتواصلة أو المتكررة في بيئة الطفل.
3- الاعتداء على الممتلكات انتقاماً، أو بغرض الإزعاج باستخدام اليدين أو الأظافر، أو الأسنان، أو الرأس أو الرجلين، أو الجسم.
4- الاعتداء على ممتلكات الغير والاحتفاظ بها، أو إخفائها لمدة من الزمن بعوض الإزعاج.
5- إن الطفل العدواني يتسم في حياته اليومية بكثرة الحركة، وعدم أخذ الحيطة لاحتمالات الأذى أو الإيذاء.
6- عدم القدرة على قبول التصحح.
7- مشاكسة غيره وعدم الامتثال للأوامر والتعليمات، وعدم التعاون، والترقب والحذر والتهديد اللفظي وغير اللفظي.
8- سرعة الغضب والانفعال وكثرة الضجيج والامتعاض.
9- توجيه النقد اللاذع لزملائه، وتبتذل السب والشتم، والتلفظ بألفاظ بذيئة.

([1]) خولة أحمد يحيى، الاضطرابات السلوكية والانفعالية، دار الفكر والنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2003م.

10- تخريب ممتلكات الغير كتمزيق الدفاتر، الكتب، وكسر الأقلام، وإتلاف المقاعد والكتابة على الجدران[1]. (محمد حسن العمايرة، 2003م، ص118)

(5) النظريات المفسرة للسلوك العدواني:

1- النظرية التحليلية:

يرى فرويد أصحاب هذه النظرية أن العدوان يرجع إلى أن لكل فرد غريزة لا شعورية هي غريزة الموت، وتتضمن الرغبة في تدمير الذات، ولأن الشخصية التي تتمتع بصحة نفسية جيدة لا تقوم بتدمير ذاتها فإن هذا الاندفاع يمكن أن يتحول بطريقة لا شعورية إلى الخارج، ولقد صنف فرويد الدوافع الغريزية إلى نوعين من الدوافع: دافع الحياة، ودافع الموت أو التدمير، ويرى أن هدف الدافع العدواني هو دفع الكائن الحي نحو الموت والعودة به إلى حالة السكون الأولية، ويؤكد أن العدوان عبارة عن طاقة تبنى داخل الفرد وتعبر عن نفسها خارجياً على شكل عدوان ضد الآخرين أو داخلها على شكل تدمير الذات[2]. (سهيلة محمود نبات، 2005م)

وقد قسم فرويد العدوان إلى:

أ) العدوان البديل: وهو السلوك الموجه نحو مصدر بديل لمصدر العدوان الرئيسي.

ب) العدوان المباشر: وهو السلوك الموجه نحو مصدر التهديد.

---

(1) محمد حسن العمايرة، المشكلات الصفية، السلوكية، التعليمية، الأكاديمية، مظاهرها، أسبابها، علاجها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 2002م، ص17.

(2) سهيلة محمود نبات، المرجع السابق، ص18.

ج) العدوان الخيالي: وهو العدوان الذي يتم به تواجد الفرد مع أشخاص أو مع ممثلي السينما من خلال المشاهدات للأفلام السينمائية العنيفة. (سناء محمد سليمان، 2008م، ص43)[1].

2- نظرية الإحباط:

ترى هذه النظرية أن السلوك العدواني ينتج عن الإحباط، أي أن الإحباط هو السبب الذي يسبق أي سلوك عدواني، فالإنسان عندما يريد تحقيق هدف معين ويواجه هدف عائقاً يحول دون تحقيق الهدف يتشكل لديه الإحباط الذي ينفعه إلى السلوك العدواني لكي يحاول الوصول إلى هدفه أو الهدف الذي سيخفف عنه من مقدار الإحباط، وقد يكون هذا الإحباط ناتجاً عن المعاقبة الشديدة غير الصحيحة للعدوان في المنزل مما يسبب ظهور خارج المنزل. (خولة أحمد يحيى، 2003، ص189)[2]

3- نظرية التعلم الاجتماعي:

ترى هذه النظرية أن المبدأ الأساسي الذي يحكم نشأة واستصدار العديد من سلوكياتنا أن كل سلوك يتم تدعيمه في الماضي أو الحاضر سيستمر في المستقبل وخاصة في المواقف المشابهة، والتدعيم قد يكون ذاتياً أو اجتماعياً.

ووفقاً للمبدأ السابق، يثير أنصار نظرية التعلم الاجتماعي على رأسهم ألبرت باندورا (الذي نظم نظرية للعدوان) إلى أن العدوان سلوك اجتماعي متعلم مثله مثل غيره من أنواع السلوكيات الأخرى.

([1]) سناء محمد سليمان، المرجع السابق، ص43.

([2]) خولة أحمد يحيى، المرجع السابقة، ص189.

ويصف باندورا العدوان باعتباره مدى واسع من السلوك يتم بنائه لدى الإنسان نتيجة الخبرة السابقة الذي يكتسب فيها الشخص الاستجابات العدوانية وتوقعه أشكالاً متنوعة من التدعيم وتلقي المكافآت غير المادية كالمركز الاجتماعي، والاستحسان، والتخلص من الأسى، أو العدالة العدائية وإحدى طرق تعلم (اكتساب) العنف هي الملاحظة الخاصة في المواقف التي يكون فيها النموذج (القدوة) ذا مغزى للشخص أو حيث يؤدي العنف إلى النجاح والعملية أعقد من الإشراط الإجرامي البسيط بالمكافأة أو العقاب حيث تشمل هذه العملية كلاً من التعلم بالتقليد والتسهيل الاجتماعي.

وقد أوضح باندورا أهمية العوامل المعرفية (أفكار الناس ومعتقداتهم) في تنظيم السلوك العدواني، فقد يميل بعض الأفراد أو القائمين بالعدوان إلى تبديد استخداماتهم للعنف، ومن ثم قد لا يشعر القائم بالعدوان بأي مشاعر ذنب نتيجة سلوكه، كما يجعله لا يجد من عدوانيته[1]. (حسين فايد، 2004م، ص36، 37)

4- النظرية البيولوجية:

حسب البيولوجيين السبب المباشر لوقوع العنف هو الإفراز المفرط لهرمون الذكور مما يزيد من حدة الغضب لدى الشباب وينمي مشاعر الانفعال.

ويرى لورانز (1996) أن طاقة معينة على شكل غريزة عدوانية داخلية تفرغ بطريقة أو بأخرى.

(1) حسين فايد، العدوان والاكتئاب، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2004م.

نفس الفكرة نجدها عن كل من ديموند موريس (1986) وروبرت أردي (1966) حيث يريان أن العنف سلوك غريزي، وأن العنف عدواني بالغريزة[1]. (قرازم دليلة، 2010م)

5- نظرية الوراثة:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانحرافات السلوكية ترجع لعوامل وراثية، أو اضطرابات عصبية تكوينية وهناك صفات متأصلة في الفرد تأتيه بالولادة، فالميولات الإجرامية يرثها من أبويه وأسلافه. (عبد الرحمن العيسوي، 1992م، ص33)[2].

أي يكون الانتقال الوراثي لسمات نوعية بدلاً من الغرائز العامة ومنه فإن الأفراد الأكثر ارتباطاً بيولوجياً يتشابهون في سلوكهم العنيف وذلك بوجود مكون وراثي رئيسي في العنف البشري، ويستند هذا التوجيه الوراثي للعنف إلى كروموزومات الجنس فقد أكدت الدراسات أن الأفراد الذين يتميزون بالعدوانية خاصة واعتقلوا بسبب ارتكابهم شتى أنواع العنف تظهر لديهم في أغلب الأحيان حالات من الشذوذ في كروموزوم الجنس كما هو الحال في خلايا الأشخاص العاديين، حيث زيادة الصبغي (4) يكون لديه تأثير على الغرائز الإجرامية ووجوده الإضافي يدفع حتماً إلى العنف والعدوان[3]. (قرازم دليلة، 2010م)

6- نظرية السمات:

يفترض علماء النفس أن العدوانية سمة شخصية وهي متفاوتة الدرجة من شخص لآخر فهناك من يظهر سلوك العنف في مواقف معينة على غيره من

---

(1) قرازم دليلة، العنف الأسري وعلاقته بالتحصيل الدراسي عند المراهق، مذكرة ليسانس، قسم علم النفس المدرسي، المركز الجامعي بالبويرة، 2010م.

(2) عبد الرحمن العيسوي، المرجع السابق، ص33.

(3) قرازم دليلة، المرجع السابق، ص22.

الأشخاص، ويركز أصحاب هذه النظرية أن العداوة سمة شخصية متفاوتة الدرجة من شخص لآخر، فهناك من يظهر سلوك العنف في مواقف معينة على غيره من الأشخاص على أن العنف مرتبطاً بالسمات النفسية للأفراد بالتركيز على حالات العدوانية في الطفولة والمراهقة نتيجة التفاعلات بين عوامل فطرية وأخرى بيئة، كما يركزون على أن الأشخاص ذوي السمات العدوانية بدرجة عالية لديهم مشكلات نفسية في الصغر متمثلة في الإحباط وعدم التقبل الأسري لهم والحرمان والقسوة والنبذ سواء من الأسرة أو جماعة الرفاق، ومعظم الأشخاص إلى حد كبير[1]. (قرازم دليلة، 2010م)

(6) طرق ضبط السلوك العدواني:

1- التعزيز التفاضلي:

ويشمل هذا الإجراء على تعزيز السلوكات الاجتماعية المرغوب فيها، وتجاهل السلوكات الاجتماعية غير المرغوب فيها.

وقد أوضحت الدراسات إمكانية تعديل السلوك العدواني من خلال هذا الإجراء، ففي دراسة قام بها براون والبورت استطاعا الباحثان تقليل السلوكات العدوانية اللفظية والجسدية لدى مجموعة من الأطفال في الحضانة خلال اتباع المتعلمين لهذا الإجراء، حيث طلب منهم الثناء على الأطفال الذين يتفاعلون بشكل إيجابي مع أقرانهم، وتجاهل سلوكاتهم عندما يعتدون على الآخرين[2]. (خولة أحمد يحيى، 2003م)

([1]) قرازم دليلة، المرجع السابق، ص22.

([2]) خولة أحمد يحيى، المرجع السابق، ص190.

2- التصحيح الزائد:

يشمل هذا الأسلوب على إرغام الطفل العدواني على إصلاح الأضرار التي نجمت عن سلوكه، أو الاعتذار عنه أو القيام بممارسة سلوك بديل وذلك مباشرة بعد قيامه بالسلوك العدواني، ويطلق على الشكل الأول من التصحيح الزائد (إصلاح الأضرار) اسم تصحيح الوضع في حين يطلق على الشكل الثاني اسم الممارسة الإيجابية[1]. (يحيى القبالي، 2008م، ص83)

3- تكلفة الاستجابة:

يشتمل هذا الإجراء على أخذ جزء من المعززات من الفرد به تأديته للسلوك العدواني مباشرة وذلك بهدف تقليل احتمالات حدوثه في المستقبل[2]. (يحيى القبالي، 2008م، ص83)

4- النمذجة:

تعتبر طريقة النمذجة من أكثر فعالية في تعديل السلوك العدواني، ويتم ذلك من خلال تقديم نماذج الاستجابات غير عدوانية للطفل، وذلك في ظرف استفزازية ومثيرة للعدوان، ويمكن القيام بمساعدة الطفل عن طريق لعب الأدوار من أجل استجرار سلوكات غير عدوانية، ويمكن تقديم التعزيز عند حدوث ذلك من أجل منع الطفل من إظهار السلوك العدواني في الموقف[3]. (خولة أحمد يحيى، 2003م)

([1]) يحيى القبالي، المرجع السابق، ص83.

([2]) يحيى القبالي، المرجع السابق، ص83.

([3]) خولة أحمد يحيى، المرجع السابق، ص191.

5- الحرمان المؤقت من اللعب:

يستخدم هذا الأسلوب عادة في حالة وجود طفل عدواني مع زملائه بحيث يلحق بهم الأذى في الحصص والألعاب الجماعية، وقد استخدم بريسكلار وجاردنر هذا الإجراء مع طفلة عمرها ثلاث سنوات تحت الصراخ ورمي وإيذاء الآخرين من زملائها، وكانت النتيجة تقليل لسلوك العدوان عند الطفلة من 45% إلى 41% بعد هذا الإجراء[1]. (خولة أحمد يحيى، 2003م)

6- توفير طرق تفريغ العدوان:

وهذا يتم تقديم وسائل متنوعة من أجل التخلص من الغضب أو تفريغ الترعات العدوانية مثل اللعب والتعريفات الرياضية...إلخ[2]. (خولة أحمد يحيى، 2003م)

7- العقاب:

يشمل هذا الإجراء على تعريض الفرد لمثيرات مؤذية في حالة مأذية للسلوك العدواني، أو حرمانه من إمكانية حصول على التعزيز، وذلك بعد قيامه بالسلوك العدواني مباشرة، وبالرغم من أن بعض الدراسات أوضحت فاعلية هذا الأسلوب إلى أنه يترتب على استخدامه نتائج سلبية كبيرة على السلوك العدواني، ومن هذه السلبيات أن العقاب قد يولد العنف المضاد أو السلوك الهروبي، التجنبي والعقاب الجسدي قد يؤدي إلى إيذاء جسدي أو جرح، أو كسر[3]. (يحيى القبالي، 2008م، ص83)

---

(1) خولة أحمد يحيى، المرجع السابق، ص191.

(2) خولة أحمد يحيى، المرجع السابق، ص191.

(3) يحيى القبالي، المرجع السابق، ص83.

8- التعزيز الرمزي:

يعتبر التعزيز الرمزي نوعاً من المعززات الإيجابية التي أثبتت فعاليتها في عملية تعديل السلوك، وتسمى المعززات الرمزية بالمعززات القابلة للاستبدال، وهي عبارة عن أشياء مادية يحصل عليها الفرد عند تأديته للسلوك المقبول المواد تقويته ويستبدلها فيما بعد بمعززات عديدة، ومتنوعة[1]. (يحيى القبالي، 2008م، ص87)

الأساليب الإرشادية لمعالجة هذه الظاهرة:

الغضب والسلوك العدواني له أضرار خطيرة على الفرد، وكذلك أسلوب تعديل السلوك العدواني عند الأطفال، فهي تعتمد على الأسس والمبادئ النظرية التي يتم تفسير سلوك العدوان في ضوئها، فإذا قمنا باعتبار أن الإنسان في بعض جوانب شخصيته يوجد عدوانية بالغريزة، فإن علينا أن نحاول أن نرتقي بهذا الجانب ونوجهه ونهديه ونقوم بتوجيهه إلى مجالات مقبولة اجتماعياً مع ضرورة تنظيم وتثقيف البيئة التي يعيش بها هذا الطفل العدواني، أما بالنسبة للأساليب الإرشادية الوقائية، فهي ما يلي:

1- توفير علاقات أساسها المحبة والمساواة والإخاء والألفة والتسامح بالحنان والدفء، والطمأنينة والأمن والثقة.
2- محاولة إشباع حاجات الطفل النفسية والجسمية وإثبات وجود الطفل بصفة خاصة.
3- التعرف على أسباب حدوث السلوك العدواني عند الأطفال بهدوء دون توبيخ أو نبذ أو عقاب نفسي أو بدني، كي لا يحزن الطفل الطاعة بسبب خوفه من العقاب، في حين أن هذا الطفل يسلك السلوك العدواني غير المرغوب فيه.

(1) يحيى القبالي، المرجع السابق، ص84.

4- عدم القيام بتوفير كل مطالب الطفل في حال طلبها ولكن تأجيل بعض هذه المطالب إلى وقت لاحق.
5- يجب على العائلة أو الآباء أولاً تدريب أنفسهم على ضبط النفس وكذلك التحكم في ثورات الغضب والتحكم في كل عاداتهم واتجاهاتهم وتقاليدهم، فالطفل يقوم بتقليد والديه.
6- عدم التدخل كثيراً في حرية الطفل أو الأنشطة التي يمارسها أو الحد من حركته أو القيام بإجباره على الطاعة العمياء.
7- ضرورة توفير معاملة متساوية عادلة على قدر المستطاع بين الأطفال وعدم تمييزهم على بعض.
8- تجنيب الأطفال بشكل عام مشاهدة أي نماذج عدوان من أجل عدم القيام بمحاكاتها أو تقليدها.
9- القيام بتدريب الطفل على التعبير عن نفسه من خلال الحديث والكلام أو إقامة الحوار مع الآخرين واللجوء الدائم إلى الأكبر منه سناً لطلب المساعدة منه بدلاً من القيام بالاعتداء بالضرب، وأن تعديل سلوك الطفل العدواني يحتاج إلى كثير من الحكمة والصبر واستشارة المختصين، وأن ينطلق إرشاد الطفل وتوجيه من منطلق علمي تربوي.

قائمة المصادر والمراجـع

1) يحيـى القبـالي، الاضـطرابات السـلوكية والانفعاليـة، الطـرق للنشـر والتوزيـع، عمان، ط1، 2008م.

2) عصام عبد اللطيف العقاد، العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأكاديمية المؤثرة فـي الميـل نحـو السلوك العـدوان لـدى طلبـة الجامعـة، مجلـة الدراسـات للعلـوم التربوية، الأردن، 2001م.

3) سلامة مدوح، المعاناة الاقتصادية وتقدير الذات والشعور بالوحدة النفسية لدى طـلاب الجامعـة، مجلـة الدراسـات النفسـية، رابطـة الأخصـائيين النفسـيين المصرية، القاهرة، العدد الأول، 1991م.

4) محمـد المختـار، مشـكلات الأطفـال السـلوكية، القـاهرة، دار العلـم والثقافـة، 1999م، ط1.

5) أحمد محمد الزغبـي، مشكلات الأطفال النفسية والسلوكية والدراسية – أسبابها وسبل علاجها، توزيع دار الفكر، دمشق، ط1، 2005م.

6) محمـد حسـن العمـايرة، المشـكلات الصـفية، السـلوكية، التعليميـة، الأكاديميـة، مظاهرهـا، أسـبابها، علاجهـا، دار المسـيرة للنشـر والتوزيـع والطباعـة، ط1، 2002م.

7) بطـرس حـافظ، المشـكلات النفسـية وعلاجهـا، دار المسـيرة للنشـر والتوزيـع والطباعة، عمان، ط1، 2008م.

8) عصام عبد اللطيف العقاد، سيكولوجية العدوانية وترويضها، دار غريب للنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة، د.ط، 2001م.

9) سناء محمد سليمان، مشكلة العنف والعدوان، عالم الكتب نشر وتوزيع، طباعة، القاهرة، ط1، 2008م.

10) زكريا الشربيني، المشكلات النفسية عند الأطفال، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 2005م.

11) ضيفي زوليخة، الخلافات الوالدية وتأثيرها على التوافق النفسي، مذكرة ماستر، قسم علم النفس العيادي، المركز الجامعي بالبويرة، 2011م.

12) أحمد محمد الخالق، علم النفس العام، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2005م.

13) إبراهيم الغمري، السلوك الإنساني، الإدارة الحديثة، دار الجامعات الجزائرية، الإسكندرية، د.ط، دون تاريخ.

14) نسرين عبد الحميد نبيه، السلوك الإجرامي، دراسة تحليلية للسلوكيات الإجرامية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، د.ط، 2008م.

15) عبد الرحمن العيسوي، الصحة النفسية والعقلية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1992م.

16) فرج عبد القادر طه، سيكولوجية الشخصية المعوقة للإنتاج في التوافق المهني والصحة النفسية، مكتبة الغرابي، القاهرة، د.ط، 1980م.

17) فرج عبد القادر طه، سيكولوجية الشخصية المعوقة للإنتاج في التوافق المهني والصحة النفسية، مكتبة الفرابي، القاهرة، د.ط، 1980م.

18) نعيمة الشماع، الشخصية، معاهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ط، 1970م.

19) عبد الرحمن العيساوي، سيكولوجية المجرم، دار الراتب الجامعية، بيروت، د.ط، 1985م.

20) خولة أحمد يحيى، الاضطرابات السلوكية والانفعالية، دار الفكر والنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2003م.

21) محمد حسن العمايرة، المشكلات الصفية، السلوكية، التعليمية، الأكاديمية، مظاهرها، أسبابها، علاجها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 2002م.

22) حسين فايد، العدوان والاكتئاب، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2004م.

23) قرازم دليلة، العنف الأسري وعلاقته بالتحصيل الدراسي عند المراهق، مذكرة ليسانس، قسم علم النفس المدرسي، المركز الجامعي بالبويرة، 2010م.

Second Language Teacher Cognition and Learner Outcomes: A Case Study of English Pronunciation Teaching in a Libyan University

Najah Mohammed Genaw

Abstract

Teaching pronunciation remains an essential issue for English second language learners in classrooms. English language courses which are offered at Libyan university mostly focus on teaching phonetic sounds, with few concerns on teaching pronunciation. Therefore, this study investigates the relationship between Libyan second language teachers' cognition, pedagogy, and learners' pronunciation outcomes in the English Department in a Libyan university. A case study for a group of ESL teachers in order to demonstrate learners' needs and improve their pronunciation instructions. Teachers' data from questionnaires and learners from interviews, have led to clear results which conclude most of the participants have never practiced pronunciation before and that students found a huge difficulty in pronouncing most new vocabulary. Thus, in this study, it is suggested that the importance of using effective methods and materials for teaching pronunciation inside ESL classrooms. An implication for helping teachers to work together collaboratively in order to teach pronunciation instructions effectively should be considered.

1- Introduction:

1.1 Background:

Nowadays, second language learners are in need of developing better pronunciation in order to develop good speaking skills. It seems to be that achieving comprehensible pronunciation has become a challenging task for both ESL teachers and learners (Baker & Burri 2016). It is stated that teaching pronunciation in second language classrooms for ESL learners has been debated. It is indicated that very little training in pronunciation teaching is given in the TESOL program. Thus, observation and experiments were conducted to find out an answer to many questions of whether pronunciation should or can be taught? And if so, what should be taught and how? Which pedagogical pronunciation will be more effective and suitable in teaching pronunciation for ESL learners? How much time and attention should be given to ESL in order to practice effective pronunciation. Pronunciation can be defined as "the production of a sound system which doesn't interfere with communication either from the speakers' or the listeners' viewpoint" (Paulston & Burder 1976 cited in Gilakjani 2012) . It can be stated that the connection between teachers' cognition, practice, pedagogy and learners' pronunciation outcomes in the ESL classroom plays an effective role in developing pronunciation instructions. Teachers' cognition can be defined as "Teachers' beliefs, knowledge and perceptions in connections to what they actually do in the classroom" (Brog 2003 cited in Baker & Burri 2016). Consequently**,** this paper aims to investigate the relationship between Libyan second language teachers' cognition pedagogy and learners' pronunciation outcomes in the English department in Libyan university**.** A case study for a group of ESL teachers in order to demonstrate learners' needs and improve their pronunciation instructions. An implication for helping teachers to develop teaching pronunciation instructions effectively should be considered.

1.2 The Significance of the Research

Although, there are significant advantages in teaching second language classrooms in the university context in Libyan universities, yet very little has been done to identify an effective approach for teaching pronunciation. Importantly, there is a lack of empirical study that critically evaluates the implementation of effective teaching approaches and teachers' knowledge of teaching pronunciation in the second language classrooms in Libyan universities. Therefore, this research attempts to find out fun and effective approaches for teaching native-like pronunciation for L2 learners in the university context in Libya. This paper is conducted as try to:

1. Investigate the relationship between teachers' cognition and learners' pronunciation outcomes and practice pedagogy in ESL classrooms.
2. Increase the awareness among teachers that teaching pronunciation is an essential part inside ESL classrooms.
3. Emphasize the high quality of teaching techniques inside ESL classrooms.
4. Enhance students' learning through teaching pronunciation instructions and practicing effective material inside ESL classrooms.

1.3 The Statement of the Problem:

It is widely recognized that pronunciation is an important part of the learning cycle, but both students and teachers frequently express

disappointment and frustration in relation to pronunciation processes. Students may complain that pronunciation has not been taught sufficiently in second language classrooms. Additionally, students sometimes report that they are not given guidance as to how to use pronunciation effectively in order to improve speaking and have accurate articulation in subsequent performance. However, teachers frequently comment that students are not interested in practicing new words and are only concerned with marks. Furthermore, teachers express frustration that students do not incorporate pronunciation advice into subsequent tasks. Thus, this paper will primarily focus on identifying the real relationship between Libyan second language teachers' cognition, practices and pedagogy that have been used in teaching pronunciation to ESL learners in the English department in a Libyan university**.** A case study for a group of ESL teachers in order to demonstrate learners' needs and improve their pronunciation instructions. However, where relevant and necessary, an analysis of different language learners' pronunciation from different language backgrounds that assist this research will be made.

1.4 The Research Questions:

The research of this study is to deeply investigate the teachers' knowledge, practice, and approaches in teaching pronunciation to second language learners in Libyan universities. This project aims to achieve the following objectives:

1- Identifying the practiced elements that have been used in teaching pronunciation in second language classrooms in the English department in Libyan universities.

2- What effective systematic instruction of teaching pronunciation could be used in teaching second language learners in Libyan universities?
3- What are the important factors behind native-like pronunciation in L2 classrooms in Libyan universities?
4- Exploring the real dynamic relationship between the teachers' practices, knowledge and approaches which have been applied in second language classrooms in Libyan universities.
5- Investigate the quality of teaching resources that are utilized in teaching pronunciation in second language classrooms in Libyan universities.

1.5 The Research Hypotheses:

In terms of the research issue of teaching pronunciation in the second language classrooms, the following questions are developed as follows:

1- Do the teachers' feedback assist second language learners who are willing to achieve native-like pronunciation?
2- Are teachers of ESL in need to be trained in order to use more effective approaches in teaching pronunciation?
3- Is there any significant impact in students' learning processes if they receive good practice in pronunciation?
4- Is it significant for the teachers to consider using clear, intelligible speech patterns when teaching pronunciation?
5- Is it important for teachers to give extra attention regarding pronunciation when teaching speaking in second language classrooms?
6- Will using fun and effective approaches play an important factor in improving intelligibility of pronunciation?
7-

1.6 The Theoretical Framework:

This study is based on several theories of second language learning and pedagogy regarding pronunciation and its important role in learning processes in general. In both behaviorist and cognitive theories of second language learning, teaching pronunciation is seen as contributing to language learning. Further point, that using communicative approaches to motivate and ensure linguistic accuracy. This paper was conducted in the field of second language pedagogy in order to examine a number of issues that related to the impact of pronunciation on ESL learners and their performance.

2- Literature Review:

In the past, the importance of pronunciation has been determined by ideology and intuition rather than research (Levis 2005). This study includes that teachers decide which features and classroom priorities have the greatest impact on speakers' intelligibility. Also, intelligible pronunciation is considered as an essential element for communicative competence (Morley 1991). In addition, many studies show a great concern for pronunciation teaching principles in the field of TESOL. An example in Morley (1991) shows a developing enthusiasm about learning and teaching pronunciation for second language learners. This study looks at the essential needs of adult and near-adult learners and the motivation in the challenging work of expanding the scope of pronunciation learning and teaching.

Also, this study concludes that the challenge to researchers and teachers is to develop an inspired proficiency that is directed to facilitate learner's improvement of operational communicative pronunciation patterns. Thus, teachers should provide learners with effective materials that would help improve their pronunciation instructions. In fact, courses and materials should be provided by

teachers in order to teach pronunciation instructions as well as teachers should urge their learners to monitor their own pronunciation and practice their speaking skills as much as possible in and outside the classroom.

However, in recent years, the focus of teaching pronunciation to second language learners has been neglected and considered as a minor component for communicative methods in teaching second language speaking. Pronunciation is not given its due worth in the classroom. It is confirmed that pronunciation should be thought of as an important part in order to master good speaking ability and learners who want to develop good speaking skills in language need to develop good pronunciation abilities (Levis & McCrocklin 2014). This study clarifies that teachers are worried in regard to pronunciation which should be considered as a specialist area which is separate from the other skills that are necessary for a successful communication. This study adds that a clear intelligible speech pattern results in good pronunciation and speaking. According to Park (2018), it is confirmed that although there has been increased interest in second language pronunciation recently, the topic has been diminished in the field of applied linguistics.

Furthermore, a study by Baker & Burri (2016), investigates the case of five experienced (EAP) instructors who tried to provide feedback on specific elements of pronunciation that impact students' abilities to absorb the studied material. This study concludes that effective feedback and suggestions for teachers' education programs could provide several results for classroom needs regarding pronunciation. This study adds that, many ESL teachers are careless to give students feedback on their pronunciation for several reasons. Therefore, clear feedback that suits learners' needs along with systematic instructions for pronunciation can be powerful to help

learners to reach a clear English understanding. According to a study by Derwing & Munro (2015), it is identified that there are several problems and wrong ideas about pronunciation guidance such as: untrained, lack of confidence and knowledge of the teachers. This study has recommended that researchers need to understand classroom movement and most importantly the student so that they can work with teachers collaboratively to ensure appropriate research methodology for teaching pronunciation.

Another study by Baker (2011), investigates the vital relationships that exist between L2 teachers' mental ability and their real learning practices. This study explains that ESL teachers have been examined and the result shows that it is important to consider the amount of training which teachers have received in pronunciation pedagogy. Thus, ESL teachers need to be trained well before teaching pronunciation because that will impact not only the teachers' knowledge of pronunciation pedagogy, but also their confidence in that area. Thus, this study results in elaborating that collaborative work with colleagues can affect teachers' practice and cognition.

A study by Yeni-komshian & Flege & Serenaliu (2000) is applied to immigrants who live in a place where English is the dominant language and where their need for using other languages, other than English, is not part of the routine of everyday life. This study shows that the frequent use of the second language over the years plays an important role in improving pronunciation. Also, a study by Burri & Baker (2016), gives more attention when teaching pronunciation is required. This study explains that the teacher should find fun and interactive approaches for teaching pronunciation to second language learners. This study concludes that giving learners and teachers extra dialogues to practice at home, as well as The

Butterfly Technique, are considered as effective approaches for teaching pronunciation. Also, another study by Hayes-Harb & Barrios & Showalter & Barriuso (2017) has confirmed that pronunciation of American students learning Italian was examined by using simple and fun activities that were used in the class for improving the intelligibility of students' pronunciation by considering the vowel and consonant sounds, syllable length, intonation and stress.

Furthermore, A study by Baker & Murphy (2011) has noticed that the degree of attention given in Teaching Communicative TC literatures is less than the degree of attention given to such domains as in teaching listening, speaking, writing, and reading. This study provides a broad review of teacher's cognition literatures secured to ESL /EFL pronunciation directions, as well as future implications for class-based teacher cognition research in teaching pronunciation. Also, this research investigates both teachers' and learners' viewpoints that will enhance the knowledge of teaching English to speakers of other languages. This study concludes that the quality of pronunciation teaching resources and ensuring knowledge and classroom practice by experienced pronunciation teachers are essential in order to employ native-like pronunciation.

Moreover, research by Yunus, Salehi, Amin (2016) conducted a study that EFL teachers have been interviewed to obtain information about their cognitions regarding the pronunciation teaching techniques, as well as their students were asked to fill in a questionnaire to express their opinions about the techniques. The result showed there was a complex relation between language teachers' experience and cognition and language learners. Therefore, the relation between teachers' practices and learners' techniques play an important role in teaching effective pronunciation. Previous

studies show that in order to teach pronunciation accurately, teachers should be trained. Consequently, the role of teachers in teaching pronunciation, learners' awareness regarding effective pronunciation outcomes, and providing effective material to teach pronunciation, are important elements.

3- Research Methodology:

This study would use qualitative and quantitative research methods to obtain accurate outcomes and sufficient answers for the research problems. It includes the subjects, instruments and data collections procedures used for that purpose.

3.1 The Subjects:

The participants of this study speak Arabic language as their mother tongue and the sample comprised 25 participants who were 10 teachers and 15 students in the English department at Al-Mergeb University. The teachers were 5 males and 5 females with various levels of experiences and different ages. The students' ages were between18 to 20 from first and second years. There were 5 males and 10 females.

3.2 Instruments:

1. Questionnaire: The teachers were asked to answer the questionnaire. The questions of the questionnaire will be in regard to their teaching pedagogy, real practice and knowledge which they have applied in second language classrooms in order to teach pronunciation instructions effectively, how this can help their students to be more active in their learning and how they can learn from their mistakes to achieve better understanding of how to pronounce new words.

2. Interviews: There were interviews that involved different types of questions which were conducted with 15 students. The interviews helped to gain deeper insight since it reflected the personal side of participants. Therefore, they asked about teachers' feedback related to teaching pronunciation, its impact on them, and how they react to it and many other questions. Also, testing second language learners abilities in pronunciation would be considered for effective outcomes.

3.3 Data collection procedures:

The questionnaire included both open-ended questions that include essay questions where the teachers can answer and express their opinions as well as closed-ended questions were there to investigate the degree of agreement of teachers' about certain conceptions regarding pronunciation in general.

The interviews were audio recorded, each interview involved a list of open-ended questions addressing issues that were related to pronunciation, and how it affects their learning and performance. the interviewer may ask some additional questions from her side when further information emerges during the interview.

3.4 Data Analysis & Discussions:

Through two methodologies: a questionnaire for the teachers, as well as a number of interviews with many students, a suitable answer for research questions were found.

3.5 Research questions answers:

1. What most effective teaching pedagogy and approaches would you use in teaching pronunciation in an ESL classroom?

About 40% of the teachers have stated that the CLT approach is the most effective teaching one where learners communicate with each other and their teachers in order to practice English language pronunciation. However, 60% of them have discussed that using Audio-lingual, listening and imitation are great ways to improve learners' pronunciation. They add that using technology to make learners listen and giving them much time for repetition and practice would help them develop their pronunciation quickly.

2. What advice would you give in order to teach accurate and fluent pronunciation in ESL classrooms?

90% of the teachers have answered that teaching whole English sounds and training learners to listen to native speakers whether by using T.V or CDs are good ways to gain accurate and fluent pronunciation. They add that practicing educational aids is essential methods to help learners improve their pronunciation in ESL classrooms. They suggest that the more you listen the better you speak. On the other hand, 10% of them have stated that to teach accurate and fluent pronunciation, teachers should focus on the most suitable method that goes with the nature of their students during teaching pronunciation instructions in the ESL classroom.

3. In your opinion, what is the importance of teaching pronunciation separately in an ESL classroom?

80% of the teachers have argued that teaching pronunciation separately in ESL classroom, give students more focus and opportunities to bear well and would make them near- native like. Also, they add that pronunciation must be taught separately, so teachers and students could spend more time and attention on it in ESL classrooms. A further point, they confirmed that students should be aware of pronunciation skills to focus deeply on it so they could

fix their errors and the way of articulating the sounds. However, 20 % of the teachers argued that teaching pronunciation separately is important in ESL classrooms and this will improve accuracy in speaking skills.

4. What do you think about the following?

To investigate the degree of agreement and disagreement of teachers about certain conceptions regarding pronunciation in general. For example, most teachers have agreed that using traditional methods is not an effective way for teaching pronunciation and learners' needs should be considered when teaching pronunciation in ESL classrooms. Some teachers disagreed that using the English laboratory in teaching pronunciation at Libyan university is not very important. Others have agreed in most points such as ESL teachers in Libyan university need to be trained in order to use more effective pedagogical approaches in teaching pronunciation, using intelligible speech pattern and giving feedback is significant when teaching pronunciation as well as using fun and effective approaches play an important factor in improving intelligibility of pronunciation.

4- The Finding of the study:

After collecting data, this study has indicated the following findings:

1. Teaching pronunciation separately inside ESL classrooms plays an essential role in developing the English language.
2. Clear teachers' feedback which suit learners on specific elements of pronunciation is important for improvement.

3. This study confirms that students' needs should be known for better pronunciation in the ESL classrooms.

4. Practicing educational aids and listening to native speakers are essential methods to help learners gain accurate and fluent pronunciation.

5. Using Audio-lingual and imitation are great ways to improve learners' pronunciation.

6. ESL teachers in Libyan university need to be trained in order to use more effective pedagogical approaches in teaching pronunciation as well as using intelligible speech patterns is significant.

7. Using fun and effective approaches play an important factor in improving intelligibility of pronunciation among teachers and their learners in ESL classrooms.

8. Using the English laboratory in teaching pronunciation at Libyan university is very important for learners.

Therefore, based on the above, teaching pronunciation effectively in ESL classrooms is a very essential part in developing the English language.

5- Recommendations:

Based on the Results, it can be suggested that teaching pronunciation in ESL classrooms is important in order to become fluent and accurate speakers. Educational system in Libyan university should raise the awareness of the importance of pronunciation among teachers by doing training courses that have shown a great concern for pronunciation teaching principles in the

field of TESOL. Also, teachers should work collaboratively with each other and choose the best teaching resources in order to teach pronunciation in ESL classrooms. Listening to native speakers and imitation are good ways to improve accuracy and fluency regarding pronunciation in and outside the classroom. Also, clear feedback and suggestions that suit learners' needs along with systematic instructions for pronunciation can be powerful to help learners to reach a clear English understanding. Furthermore, the relation between teachers' practices and learners' techniques play an important role in teaching effective pronunciation.

6- Conclusion:

In conclusion, A case study for a group of ESL teachers in order to demonstrate learners' needs and improve their pronunciation instructions has been presented. The relationship between Libyan second language teachers' cognition' pedagogy and learners' pronunciation outcomes in the English department in the Libyan university has been investigated. Also, implications have been discussed to suggest how teachers could deal with such above case study and why. It can be suggested that frequency of the English language and using effective methods such as listening to native speakers and imitations are the most effective factors that develop pronunciation ability in learning a second language. Therefore, a good second language learner should find a similar way to improve her/his English pronunciation.

Works Cited:

Baker , A .A. (2011). ESL Teachers and Pronunciation Pedagogy Exploring the Development of Teacher's Cognitions and Classroom Practices. In Levis & K . LeVille (Eds), *Proceeding of Second Language and Teaching Conference (pp.82-94).* Ames, IA : Iowa State University.

Baker, A.& Burri,M.(2016). Feedback on Second language pronunciation: A case study of EAP teachers and practices. *Australian Journal of Teachers Education*, 41(61), 1-19.

Baker,A & Murphy, J. (2011). Knowledge base of pronunciation teaching: Staking Out the territory. *TESOL Canada Journal*, 28 (2).

Burri, M& Baker ,A .(2016). Teaching rhythm grouping :The butterfly technique, English Australia Journal :*The Australian Journal of English Teaching*, 31(2),72-77.

Cakir, I & Baytar,B.(2014). Foreign Language Learners 'Views on the importance of learning the target Language Pronunciation. *Journal of Language and Linguistic Studies*.10(1),99-110.

Gilakjani,A.(2012). International Journal of Research Education. *The significance of pronunciation in the English language* . Vol.1,No.1.

Derwing,T.&Munro, M.(2015). Second language Accent and Pronunciation teaching A Research-Based Approach. *TESOL Quarterly*. 39(3), 379-397.

Hayes-Harb, R & Barrios, S & Showalter ,C & Barriuso , T. (2017). Pronunciation in second Language Learning and teaching (PSLLT). *Research methods in Second Language Pronunciation Workshop*. Bridging L2 pronunciation Research and Teaching. 1-78.

Levis,J.(2005).*TESOL Quarterly. Changing Contexts and shifting paradigms in pronunciation Teaching.Vol.39,No.3.*

Levis, J.& McCrocklin ,S.(2014). Turning a corner. In J. Levis & S. McCrocklin (Eds). Proceedings of the 5 Pronunciation in second language learning and teaching. *Conference* (pp.1-10).Ames, IA: Iowa State University.

Morly, J.(1991). The Pronunciation Component in Teaching English to Speakers of other languages. *TESOL Quarterly*, 25(3). The University of Michigan.

Park , M.(2018).Second Language Pronunciation Teaching : Insights from Research. Teachers College, *Columbia University Working Papers in TESOL & Applied Linguistics*, 15(2),45-47.

Yeni-komshian, G & Flege, J &Liu, S.(2000). Pronunciation Proficiency in the First and Second Languages of Korean-English bilinguals. *Bilingualism language and Cogntion*.3(2), 131- 49. Cambridge University Press.

Yunus, M.& Salehi , H .& Amin ,M.(2016). EFL Teachers' Cognition of Teaching English Pronunciation Techniques: A mixed-Method Approach. *English language Teaching.* 9(2).

Appendix A

Teachers' Questionnaire regarding teaching effective pronunciation at Al-Mergeb University, Department of English language:

Q1-What teaching pedagogy and approaches would you use in order to teach pronunciation effectively in an ESL classroom?

……
……

Q2-What advice would you give in order to teach accurate and fluent pronunciation in an ESL classroom?

……
……

Q3-In your opinion, what is the importance of teaching pronunciation separately in the ESL Classroom?

……
…….

Q4- What do you think about the following:

1- Teaching pronunciation is an important skill that should be considered inside ESL classrooms.

- Agree
- Disagree

2-Pronunciation should be taught as a separate language skill with strong focus on articulation.

- Agree
- Disagree

3-Choosing traditional methods for teaching pronunciation in ESL classrooms is not an effective way to teach pronunciation.

- Agree
- Disagree

4-When choosing pronunciation teaching materials for ESL classrooms, learners' needs should be considered.

- Agree
- Disagree

5-Repetition and imitation are important aspects of pronunciation practice and suitable teaching techniques for all ages.

- Agree
- Disagree

6-Learners’ spontaneous practice is a helpful way in mastering accurate pronunciation

- Agree
- Disagree

7-Using the English laboratory in teaching pronunciation at Libyan university is not very important for better improvement.

- Agree
- Disagree

8-Most ESL learners Libyan university do not practice pronunciation after classrooms times

- Agree
- Disagree

9- Teaching pronunciation has not been taught effectively in ESL classrooms in Libyan university.

- Agree
- Disagree

10-Teachers' feedback during classroom time assist second language learners who are willing to achieve native-like pronunciation?

- Agree
- Disagree

11- In Libyan university, Teachers of ESL need to be trained in order to use more effective pedagogical approaches in teaching pronunciation?

- Agree
- Disagree

12-There is a significant impact in students' learning processes if they receive good practice in pronunciation?

- Agree
- Disagree

13-It may be significant for the teachers to consider using clear, intelligible speech patterns when teaching pronunciation?

- Agree
- Disagree

15-Using fun and effective approaches play an important factor in improving intelligibility of pronunciation?

- Agree
- Disagree

Appendix B

Learners' interviews:

Interview questions:

1-What do you know about English second language pronunciation?

2-Do you sometimes mispronounce English language words? **[Yes-No]**

3-Do you think repetition of English words help you in learning a language? **[Yes-No]**

4-Do you sometimes misunderstand your teachers' pronunciations? **[Yes-No]**

5-Do you think pronouncing the words correctly would help ESL learners? **[Yes-No]**

6- How do you react when you listen to fluent and accurate speakers?

7-What are your teachers' feedback regarding your pronunciation?

Morphological Awareness And Its Correlation With Vocabulary Knowledge Among Undergraduate Students

AMAL SALEH SASE

Abstract

Vocabulary size is an important variable that leads to fluency in language. Thus, investigating the factors that boost vocabulary is paramount. In relation to this, some researchers suggest that morphological awareness enhances vocabulary knowledge, whereas others suggest that there is no correlation between morphological awareness and vocabulary size. This study investigated the correlation between these two variables, and investigated the difference between the analytic and synthetic ability in morphological awareness. Fifty undergraduate students were recruited for this study. Theresearch findings revealed that participants are significantly better in the analytic ability than synthetic ability in morphological awareness. It was also found that there is no correlation between morphological awareness and vocabulary size.

Keywords: *morphological awareness; vocabulary size; analytic ability; synthetic ability; undergraduate students*

Introduction

Mastery of a second language requires mastery of great deal of its vocabulary. Vocabulary is a principal component of any language, and it is crucial for fluent languageuse (Nation, 1993; Miller, 1991). Further, vocabulary size tells a lot about how well the second language(L2) learners are likely to perform academic language skills such as, reading, listening, andwriting (Treiman&Casar, 1996; Bear, et al., 2008).However, the size of vocabulary required to understand a second language is arguable among many linguists and researchers. Nation (1993), for example, argues thatlearning of around 3,000 word families is thethreshold needed for tapping other language skills; and which without, learners are likely to encounter problems

understanding the language they are exposed to (Alderson &Banerjee, 2002). In addition, vocabulary size is a good predictor of reading comprehension (Anderson &Freebody, 1981; Koda, 1989; Coady *et al*,1993). Vocabulary size, also, correlates with writing quality (Linnarud, 1986; Astika, 1993).Ellis (1997) argues that vocabulary size is a predicator oflearners' discourse comprehension.

Having stated the importance of learning vocabulary, the methods or techniques that should foster learning them should be investigated. Learning strategies are assumed to answer such a kind of aprobe. These strategies are conscious or unconscious techniques for processing information in order to heightenretention of learning, and comprehension(O'Malley &Chamot, 1990). One of the effective learning strategies is morphological awareness, which refers to the potentiality of using the rules of the word formation knowledge, and how to relate sounds to meanings (Kuo & Anderson,2006). Morphological awareness enables learners to learn morphemes andmorphemic boundaries, and how to disassemble complex words into meaningful parts; this implies learning the meanings of roots, affixes, and reassembling themeaningful parts into new meanings. Such practice of dissembling- reassembling method is called morphological analysis.

Statement of the Problem

Much research was conducted to investigate the correlation between morphological awareness and vocabulary acquisition. For example, Angling (1993) reported that the relationship between vocabulary knowledge and morphological awareness around the fourth grade could be attributed to the learners' knowledge of derived words and their use of morphological problem solving between first and fifth grade.Similarly, Nagy et al. (2006) argued that eighth and ninth grade students showed a significant amount of vocabulary, which contributed to developing their reading comprehension scores. They also noticed that students became more aware of how to decode morphologically complex words. Accordingly, it can be understood that morphological awareness enhances comprehension, and by turn

reading comprehension boosts vocabulary size. Likewise, Sandra (1994) argued that polymorphemic vocabulary can be enhanced through raising morphological awareness. Put differently, vocabulary growth of learners is credited to their ability to apply word formation rules (Wysocki & Jenkins, 1987).

In spite of all the previous studies in the context of the first language that confirm the correlation between morphological awareness and vocabulary acquisition, it should not be taken for granted as the only method to develop vocabulary acquisition. It is also important to stress the fact that literature shows the importance of the reading skills in line with the phonological processing skills. Hence, morphological awareness merely without having good reading skills and phonological processing skills will not contribute to vocabulary acquisition.

Drawing the previous findings on L2 vocabulary acquisition is still questionable; it seems that literature shows different and contradicting findings. For example, Alsalamah (2011) did not find correlation between morphological awareness and L2 vocabulary size among Saudi adults. Similarly, Al Farsi (2008), found no correlation between morphological awareness and L2 vocabulary size among Omani learners.By contrast, Abatabaei and Yakhabi (2011), and Koosha andSalimian (2011) found significant correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge among Iranian high school students. Therefore, this study investigates the correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge among undergraduate students, to understand whether morphological awareness contributes to vocabulary knowledge or not.

Objectives of the Study

This study aims to investigate how morphological awareness can boost vocabulary acquisition among second or foreign language learners. This study specifically has the following objectives:

1. To identify the students' awareness of analytic and synthetic word formation rules among undergraduate students
2. To identify the relationship between morphological awareness and vocabulary size among undergraduate students

Research Questions

Based on the objectives above, the following research questions were formulated:

1. To what extent are undergraduate students aware of analytic and synthetic word formation rules?
2. How does morphological awareness relate to vocabulary size among undergraduate students?

Literature Review

Importance of Vocabulary

Vocabulary is the central component of any language. Vocabulary refers to the set of words that is the basis for making andunderstanding sentences (Miller, 1991). Thus, vocabulary is necessary for both of language production and language comprehension(Anglin, 1993). Vocabulary is the key to master the other areas of languageproficiency (Laufer & Nation, 1999). Walker, et al. (1994) argued that earlyvocabulary knowledge is a strong predictor of school progress in the first language (L1), especially reading comprehension.As for the second language (L2), Tschirner (2004) argues that vocabulary size is one of the strongest indicators of L2academic language skills in general, and reading proficiency in

particular. It was also found that vocabulary size correlates with L2 writing ability (Laufer & Nation, 1995; Laufer,1998; Beglar & Hunt, 1999; Zimmerman, 2005). Also, Read (2004) has found that L2 learners are typically aware of theextent to which limitations in their vocabulary knowledge hinder their ability tocommunicate effectively in the target language.Thus, vocabulary canlead the learners to be more confident in using the language. Vermeer(2001) and Zimmerman(2005) have found correlation between vocabulary size and language proficiency.

Morphology

Morphology is the linguistic branch, which is concerned with the study of words and their internal structure, and how words are formed (Arnoff & Fudeman, 2005). It is also concerned with how word formation rules can be used to produce other lexical items (Leong & Parkinson, 1995). Words or lexical items can be subdivided into minimal linguistic units, which are labeled as morphemes. Carlisle (2004) states that morpheme refers to the meaningful word parts that readers can identify and put together to determine themeaning of an unfamiliar word. Coates (1999) argues that there are four criteria that should be considered to call a linguistic unit as a morpheme. Those criteria, as identified by Coates, are that it should have a meaning or function, recurs in other words with related meaning, and can be interchanged. Broadly speaking, there are two main types of morphemes, free and bound morphemes. Free morphemes are those which can stand by themselves such as child in children. By contrast, bound morphemes cannot stand by themselves; for example, hood in childhood (Coates, 1999). Further,classification of morphemes divides them into inflectional and derivational morphemes. Inflectional morphemes do not change the meaning of the basic words; for example, -er in bigger. However, derivational morphemes change the part of speech meaning of a word, and they are used to create new words from old ones. For example, the verb “establish” can be changed into a noun by adding the “-ment” morpheme to be “establishment”.

Strategies to Enhance Vocabulary Size

Graves (2004) argues that learners should develop strategies to understand the meanings of words, and that is to develop vocabulary knowledge. There are many strategies of learning vocabulary, among which is morphological awareness. Morphological awareness is the ability to access the meaning and structure of morpheme in relation to words (Chang *et al.*, 2005). A simpler and more comprehensive definition is defined by Kuo and Anderson (2006), as they mentioned that morphological awareness refers to a learner's ability to comprehend and manipulate the smaller meaningful parts that build words such as prefixes, roots, and suffixes.

Morphological Awareness

Morphological awareness refers to the learner's awareness of morphemes, and their structures, and how to manipulate such morphological structures of words (Carlisle, 1995; Carlisle & Stone, 2003). Some other researchers extend the concept of morphological awareness to encompass the orthographic and semantic aspects (Kuo & Anderson, 2006).It is noteworthy in this context to differentiate between two concepts, that is, morphological awareness and morphological acquisition. Morphological awareness refers to employing metacognitive strategies to manipulate and form new words, out of communicative context (Kuo & Anderson, 2006). Whereas, morphological acquisition refers to the cognitive ability to comprehend and grasp morphological structure in natural speech (Kuo & Anderson, 2006). Based on these differences between the two concepts, it can be claimed that morphological awareness is entailed in the morphological acquisition. Morphological awareness also differs from phonological awareness, as the latter refers to the ability of segmenting of syllables, rhymes, and phonemes (Carroll *et al*., 2003).Jornlin (2015) mentions that those who have high morphological awareness are likely to acquire vocabulary better than those who do not.

Morphological Awareness and its Relationship with Language Skills

Much research has addressed the relationship between morphological awareness and other language skills. Some studies, for example, investigated how morphological awareness is a predictor of understanding the spelling system (e.g. Fowler & Liberman, 1995; Bear et al., 2004; Treiman & Casar, 1996). Other studies investigated the correlation between morphological awareness and vocabulary growth and reading comprehension (e.g. Carlisle, 1995; Fowler & Liberman, 1995; Qian, 2002; Tyler &Nagy, 1990).

Vocabulary Size

Vocabulary size refers to the amount of vocabulary acquired and understood by a learner. The number of words required for a successful communication is arguable. Some researchers consider a word as a lemma or main entry, and thus its derivatives are not considered as new words. For example, D' Anna & Zechmeister's (1991) argues that college students know only around 1, 700 lemmas.

Relationship between Morphological Awareness and Vocabulary Growth

As mentioned earlier, much research investigated the correlation between morphological awareness and vocabulary growth. Most of these studies showed correlation between morphological awareness and vocabulary growth (e.g. Nagy & Anderson, 1984; Singson et al., 2000; Sternberg, 1987; White et al., 1989; Wysocki & Jenkins, 1987). Some researchers (e.g. Sandra, 1994) argue that morphological awareness contributes to developing polymorphemic vocabulary and in retaining their meanings. Other researchers argue that morphological awareness can enhance vocabulary knowledge and reading abilities. For example, Carlisle (1995) states that morpheme identification may be employed as a problem- solving strategy, to understand a large number of derived words.

Morphological Development among Second Language Learners

Literature shows that advanced second language learners use their knowledge of derivational morphology to coin new words. For example, Whitley (2004) analyzed written samples of English-speaking, advanced learners of Spanish. He found that learners make use of their knowledge of L2 word formation rules, to coin new words. However, the participants in Whitley (2004) study showed high frequency of morphological syntactic errors (i.e. 41 %) contributed to the participants' errors.Schmitt and Zimmermann (2002) mentioned that L2 learners usually know mostly two members of a word family, which are a noun and verb.

Previous research

Deacon and Kirby's (2004), in their four- year longitudinal study, found a positive relationship between morphological awareness and readingcomprehension for the second, fourth and sixth graders. Similarly, Carlisle (2000); Kuo & Anderson (2006) found that morphological awareness is correlated with vocabulary knowledge.

In the context of second language, Tabatabaei & Yakhabi (2011) investigated the correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge among Iranian high school students. They found significant correlation between student's performance in vocabulary test and their morphological awareness.

Several studies have recently studied the relationship betweenmorphological awareness and vocabulary knowledge among second language learners (L2). Most of these studies found positive correlation between the two variables. For example, Koosha & Salimian (2011) have found a significant relationship between overall morphological awareness andvocabulary knowledge among Iranian pre - university students. Latifi et al. (2012) also found significant correlation between morphological awareness and vocabulary size among 60 Iranian senior university students.Schmitt and Meara (1997), in their study on the Japanese learners, found thatin case of lack of explicit instruction of derivational morphology,

L2 learners expanded their vocabulary size, simultaneously with their increased awareness of derivational morphology.

Similarly, among the Japanese learners of English, Mochizuki and Aizawa (2000) found that higher levels of affixal awareness correlated with vocabulary size.Hayashi and Murphy (2011), also, found that vocabulary size had high positive correlations with morphological awareness among the Japanese learners. Similarly, Khodadoustet al. (2013) found positive correlation between morphological awareness and vocabulary size among 86 Iranian university students.

Methodology

Research design

Based on the research objectives, this study adopts a quantitative research design. Quantitative research design is deemed the proper one for this study which will be based on numbers and quantities. Patton (1991) defines quantitative studies as the ones which are based on numbers on quantities.

Research Instruments

Two questionnaires were employed as instruments for the purpose of this research. These questionnaires are:

1. Nation (1990) vocabulary size test (version A)

This test was used to test the vocabulary size among the participants

2. Test adapted from McBride- Change et al. (2005) to test Morphological Awareness. This test is used to test students' ability to reflect and manipulate morphemic units in English. The test consists of two sections:

   a. Morpheme Identification test

It tests the students' ability to break down complex words into smaller meanings. This section consists of fourteen (14) items. These items were presented to the participants out of context to control for the effect of context. In addition, the

b. Morphological Structure test

This section of the test assesses the participants' ability to synthesize morphemes to create new meanings. This section consists of 14 items.

Participants

Fifty (50) undergraduate students English department Sirt university were recruited as sampling for this study.

Data Analysis

SPSS software was used to analyze the collected data.

Findings and Discussion

Descriptive

Before answering the research question, normality was tested. The following table summarized the descriptive section of the study.

Table 1: Descriptive statistics

	N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation	Skewness		Kurtosis	
	Statistic	Statistic	Statistic	Statistic	Statistic	Statistic	Std. Error	Statistic	Std. Error
vocab size	50	70	88	77.18	4.606	.129	.337	-.469	.662
Morphological awareness	50	16	23	19.56	1.842	.135	.337	-.904	.662
Valid N (listwise)	50								

Based on the table above, the data are normally distributed, as the skeweness value for both of vocabulary size scores and morphological awareness scores are between +2 and -2, which according to George and Mallery(2003) is acceptable.

Results

1. This study had two main objectives. It firstly aimed at comparing the participants' analytic awareness and synthetic awareness, and secondly investigating the correlation between morphological awareness and vocabulary size. To answer the first question, a paired samples t-test was run. The following tables summarize the results.

Table 2: Means and standard deviations of analytic and synthetic morphological awareness

		Mean	N	Std. Deviation	Std. Error Mean
Pair 1	analytic morpho	11.24	50	1.255	.177
	synthetic morpho	8.32	50	1.019	.144

Table 3: Paired samples test

		Paired Differences					t	df	Sig. (2-tailed)
		Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean	95% Confidence Interval of the Difference				
					Lower	Upper			
Pair 1	analytic morpho - synthetic morpho	2.920	1.353	.191	2.536	3.304	15.262	49	.000

As seen from tables 2 and 3, the students performed better in the analytic section of the morphological awareness test (M = 11.24, SD = 1.25) as compared with the synthetic section (M = 8.32, SD = 1.02). Based on the results of paired samples t-test, t(49) = 15.262, p = .000, 95% CI [2.54, 3.30], since the significant value was smaller than alpha, it can be concluded that there is a significant difference between analytic ability of morphological awareness and the synthetic ability.

These findings are consistent with Al Farsi (2008), Khodadoust et al. (2013), Carlisle's (1995) and Chang et al. (2005) who found that students performed better in the analytical (i.e. morpheme identification task) section than the synthetic section (morpheme structure task). This can be explained by the fact that production is always more difficult than perception. In other words, to analyze words is much easier than coining or synthesizing new words. These findings underscores the importance of paying more attention to morphological awareness instruction in general, and synthetic ability in particular.

2.To address the second research objective, Pearson Correlation was run. The following tables summarize the results.

Table 4: Correlation between Vocabulary Size and Reading Comprehension

		vocab size	total morpho
vocab size	Pearson Correlation	1	.074
	Sig. (2-tailed)		.607
	N	50	50
total morpho	Pearson Correlation	.074	1
	Sig. (2-tailed)	.607	
	N	50	50

As seen from the table above, A negligible relationship (r = .074) was found between the ESL learners' morphological awareness and vocabulary size.. Based on the results, r(48) = .074, p > .05, the two variables were not correlated. In other words, there was no significant relationship between the ESL learners' morphological awareness and their vocabulary size.These findings are consistent with Al Farsi (2008), who found no correlation between morphological awareness and L2 vocabulary size among Omani learners. These findings are also consistent with Alsalamah (2011), who did not find correlation between morphological awareness and L2 vocabulary size among Saudi adults. However, these findings are in contradiction with other findings such as Abatabaei and Yakhabi (2011)' findings which revealed significant correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge among Iranian high school students. Many other researchers found positive correlation between morphological awareness and vocabulary size (e.g. Latifi et al., 2012; Schmitt & Meara, 1997; Mochizuki &Aizawa, 2000). It is also in contradiction with literature on the first language which supports the correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge. For example, Carlisle (2000); Deacon and Kirby's (2004); Kuoand Anderson (2006) found significant correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge. In short, more studies should be conducted on speakers of English as a second language, especially Arab

students to understand the correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge in more depth. Other factors could contribute to the findings such as the effect of L1, proficiency level, among others.

Conclusion

The current study examined undergraduate learners' morphological awarenessand vocabulary size. The study was mainly concerned with investigatingthe correlation between morphological awareness with vocabulary size, and the participants' morphological awareness in the two basic abilities, i.e. morphosynthetic ability, and morphoanalytic ability.

To answer the research questions of the study, McBride- Chang's *et al*. (2005) MorphologicalAwareness Test and Nation's Vocabulary Level Test (version A)wereadopted. The study revealed that students outperformed in the analytical section of the morphological awareness task than the synthetic section. Participants had poor performance in the ability to synthesize words. In relation to the correlation between vocabulary size and morphological awareness, it was found that there is no significant correlation between the two variables. However, it is recommended that the study be replicated on larger population to gain better understanding of the phenomenon under study.

Limitations of the Study

Although this study revealed that there is no correlation between morphological awareness and vocabulary knowledge, it cannot be taken for granted that the results of the current research are generalizable so far. It is beyond doubt that morphological awareness plays a great role in inferring meanings of new words, and to better memorize new forms. Thus, other variables should be considered when studying this area of discussion, such as age, language background among others.

References

Alderson, J. C., & Banerjee, J. (2002). Language testing and assessment (Part 2). *Language Teaching*, 35, 79-113.

Alsalamah, N. (2011). *The Relationship Between Morphological Awareness and English Vocabulary Acquisition of Saudi Female Students at King Saud University*. *Zhurnal Eksperimental'noi i Teoreticheskoi Fiziki*. Retrieved from http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:No+Title#0

Anderson, R.C. & Freebody, P.(1981). Vocabulary Knowledge, In J. T.Guthrie (Ed.), *Comprehension and teaching: Research reviews* (pp. 77-81). Newark, IRA

Anglin, J. M. (1993). Vocabulary development: A morphological analysis. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 58(10),1–166.

Arnoff, M., & Fudeman, K. (2005). *What is morphology?* (3- 21). Malden: Blackwell.

Astika, G.(1993). 'Analytical assessment of foreign students' writing *RELC Journal* 24 61-72

Bear, D.R., Invernizzi, M., Tempelton, S., and Johnston, F. (2008). Words Their Way:Word Study for phonics, vocabulary, and spelling instruction (4th edition). Upper Saddler River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Beck, I. L., McKeown, M. G., and Kucan, L. (2002). *Bringing words to life: robust vocabulary instruction*. New York: Guilford Press.

Beglar, D. & Hunt, A. (1999). Revising and validating the 2,000 word level and university word level vocabulary tests. *Language Testing, 16*, 131-162.

Bindman, M. (2004). Grammatical awareness across languages and the role of social context: Evidence from English and Hebrew. In T. Nunes & P. Bryant (Eds.), *Handbook of children's literacy* (691–709). Dordrecht, the Netherlands: Kluwer.

Brown, J. D. (1988). *Understanding research in second language learning* (pp. 126-153). New York: Cambridge University

Caramazza, A., Laudanna, A., & Romani, C. (1988). Lexical access and inflectional morphology. *Cognition*, 28, 297- 332.

Carlisle, J. F & Stone, C. A. (2003). The effect of morphological structure onchildren's reading derived words in English. In E. M. Assink, & D. Sandra. (Eds). (2003). *Reading complex words: cross- language studies* (27- 52). New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers.

Carlisle, J.F. (1995). Morphological awareness and early reading achievement. In L.B. Feldman (Ed.), *Morphological aspects of language processing* (189–209). Hillsdale,New Jersey: Erlbaum.

Carlisle, J.F. (2000). Awareness of the structure and meaning of morphologically complex words: impact on reading. *Reading and Writing: An Interdisciplinary Journal, 12*, 169–190.

Carroll, J. M., Snowling, M. J., Hulme, C., & Stevenson, J. (2003). The development of phonological awareness in preschool children. *Developmental Psychology*, 39 (5), 913- 923.

Coady, J , J Magott, P Hubbard, J Graney, and K Mokhtari(1993). High frequency vocabulary and reading proficiency in ESL readers in T Huckin M Haynes and

Coates, R. (1999). *Word structure*. London: Routledge.

Cunningham, A., E., &Stanovich, K., E. (1997). Early reading acquisition and its relation to reading experience and ability 10 years later. *Developmental Psychology*, 33 (6), 934- 945.

D' Anna, C. A., and Zechmeister, E. B. (1991). Towards meaningful definition if vocabulary size. *Journal of Reading Behavior*, 23 (1), 109- 122.

Ellis, N. (1997). Vocabulary acquisition: word structure, collocation, word-class and meaning. In N. Schmitt & M. McCarthy (Eds.), *Vocabulary: Description, acquisition and pedagogy* (122-139). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Fowler, A. E., and Liberman, I. Y. (1995). The role of phonology and orthography in morphological awareness. In L.B. Feldman (Ed.), *Morphological aspects of language processing* (157- 188). Hillsdale,New Jersey: Erlbaum.

George, D., &Mallery, P. (2003). SPSS for Windows step by step: A simple guide and reference. 11.0 update (4th ed.). Boston: Allyn & Bacon.

Gordon, P. (1989). Levels of affixation in the acquisition of English morphology. *Journal of Memory and Language*, 28, 519-530.

Graves, M.F. (2004). Teaching prefixes: as good as it gets. In J.F. Baumann & E.J. Kame'enui (Eds.), *Vocabulary instruction: Research to practice* (81-99).

Coady (eds) 1993 *Second Language Reading and Vocabulary Acquisition* Norwood, NJ Abtex

Jornlin, M. (2015). The role of morphological awareness in children's vocabulary acquisition in English. *Applied Psycholinguistics*, *26*, 57–63. doi:10.1017/S014271640505023X

Koda, K. (1989). The effects of transferred vocabulary knowledge on the development of L2 reading proficiency. *Foreign Language Annals*, 22, 529-540.

Koosha, M. and Salimian, M. (2011), The Potential Relationship between English Vocabulary

Kuo, L. - J. & Anderson, R. C. (2006). Morphological awareness and learning to read: A cross-language perspective. *Educational Psychologist*, 41, 161-180.

Latifi, Z., Kasmani, M. B., Talebi, S. H., Shirvani, K. E., Branch, T., Branch, C., & Branch, Q. (2012). Morphological Awareness and Its Relationship To Vocabulary Size and Morphological Complexity Among Iranian Efl, *1*(4), 165–1.

Laufer, B. (1998). The development of passive and active vocabulary in a second language: same or different? *Applied Linguistics, 19*(2), 255-271.

Laufer, B., & Nation, P. (1999). A vocabulary-size test of controlled productive ability. *Language Testing, 16*, 33 - 51.

Laufer, B., and Nation, P. (1995). Vocabulary size and use: lexical richness in L2 written production. *Applied Linguistics*, 16 (3), 307- 322.

Leong, C. K. & Parkinson, M. E. (1995). Processing of English morphological

Linnarud, M 1986 *Lexis in Composition* Lund Lund Studies in English

Mc-Bride- Chang, C., Wagner, R. K., Muse, A., Chow, B. W, & Shu, H. (2005). The role of morphological awareness in children's vocabulary acquisition in English. *Applied Psycholinguistics*, 26, 415- 435.

Miller, G. A. (1991). *The Science of Words.* New York: Scientific American Library

Nagy, W., Berninger, V. W., & Abbott, R. D. (2006). Contribution of morphology beyond phonology to literacy outcomes of upper elementary and middle school students. *Journal of Educational Psychology*, 98 (1), 134- 147.

Nation, I.S.P. (1993.) Vocabulary size, growth and use. In. R. Schreuder, & B. Weltens (Eds). *The bilingual lexicon* (115-134). Amsterdam: John Benjamins.

Nation,I. S. P. (2001). *Learning vocabulary in another language*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Malley, J. M., & Chamot, A. U. (1990). *Learning strategies in second language acquisition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, M. (1990). Qualitative Evaluation and Research Methods. *Qualitative Evaluation and Research Methods*, 169–186. doi:10.1002/nur.4770140111

Qian, D. D. (2002). Investigating the relationship between vocabulary knowledge and academic reading performance:

an assessment perspective. *Language learning*, 52 (3), 513-536.

Read, J. (2004). Research in Teaching Vocabulary. *Annual Review of Applied Linguistics, 24*, 146-161.

Sandra, D. (1994). The morphology of the mental lexicon: Internal word structure viewed from a psycholinguistic perspective. *Language and Cognitive Processes*, 9, 227–269.

Schmitt, N. & Meara, P.(1997). Researching vocabulary through word knowledge framework: Word associations and verbal suffixes. *Studies in Second Language Acquisition, 19*, 17-36.

Singson, M., Mahony, D., & Mann, V. (2000). The relation between reading ability and morphological skills: evidence from derivational suffixes. *Reading and Writing: An Interdisciplinary Journal*, 21, 219- 252.

Tabatabaei, O., & Yakhabi, M. (2011). The Relationship between Morphological Awareness and Vocabulary Size of EFL Learners. *English Language Teaching*, *4*(4), 262–273. doi:10.5539/elt.v4n4p262

Treiman, R., and Casar, M. (1996). Effects of morphology on children's spelling of final consonant clusters. *Journal of Experimental Child Psychology*, 63, 141- 170

Tschirner, E. (2004). Breadth of vocabulary and advanced English study: An empirical investigation. *Electronic Journal of Foreign Language Teaching, 1* (1), 27-39.

Tyler, A. & Nagy, W.E. (1990). Use of derivational morphology during reading. *Cognition*, 36, 17–34.

Vermeer, A.(2001). Breadth and depth of vocabulary in relation to L1/L2 acquisition and frequency of input. *Applied Psycholinguistics, 22*, 217-254.

Walker, D., Greenwood, C., Hart, B., & Carta, J. (1994). Prediction of school outcomes based on early language production and socioeconomic factors. *Child Development, Children and Poverty 65*(2), 606-621.

Wysocki, K. & Jenkins, J.R. (1987). Deriving word meanings through morphological generalization. *Reading Research Quarterly*, 22, 66–81.

Zhang, L.J. & Annual, S.B. (2008). The role of vocabulary in reading comprehension. *RELC*, 39, 51-76.

Zimmerman, K. (2005). Newly placed versus continuing students: comparing vocabulary size. *TESL Reporter, 38*(1), 52 - 60.

Università di khoms

Facoltà di Lettere

Dipartimento di Lingua Italiana

L'insegnamento Dell'italiano nella letteratura Italiana Come LS

I Docenti : Taher E Abubaker Lashter

Touraia Ibrahim El Eluani

Wagdi R.M Danna

ملخص البحث باللغة العربية:

من خلال النبدة المختصرة للأدب الايطالي وطريقة تدريس اللغة عن طريق هذه المادة للطلبة في جامعتي طرابلس و الخمس، قسم اللغة الايطاليةٌ، من خلال هذه الدراسة نستنتج ان الطالب يكتسب مهارات الاستيعاب وفهم الازمنة النحوية الخاصة باللغة الايطالية والقدرة المعرفية وهي توسيع وتعميق المعرفة اللغوية والثقافية من القراءة والتفسير إلى القدرة علي الخيال ناتجة عن الاتصال بالادب، والقدرة النقدية كتعلم طابع الحوار المتبادل والقدرة عاى ترجمة النصوص الادبية. وأستاذ الماذة يكتسب مهارات كفحص ردود افعال الطلبة وطريقة تحضير النص الادبي لفهم الازمنة النحوية، وشكل التفاعل كالمناقشة الجماعية والأسئلة الفردية، والعمل الجماعي .

Introduzione :

Il ruolo e l'importanza della letteratura nella classe di lingua straniera hanno seguito le sorti dei vari approcci e delle diverse scelte metodologiche che si sono susseguite negli anni in ambito glottodidattico.

per quanto riguarda l'italia si può affermare che le fortune della letteratura, legate soperattutto al metodo formalistico o (grammaticale-traduttivo) .

Occorre però sottolineare la particolare situazione che si venuta a delineare proprio in Italia in cui i due approcci hanno convissuto per anni fino ad oggi dando vita a scelte, sia programmatiche sia operative, contraddittorie. Ciò e` dovuto soprattutto due fattori. Il primo riguarda la forte presenza, ancora oggi, di un approccio di tipo formalistico alla base della formazione universitaria della maggioranza degli insegnamenti di lingua e lettere, il secondo fattore, non slegato dal primo riguarda lo statuto stesso della letteratura quale si continua ad assegnare un ruolo formativo importante, pur se ridimensionato, all'interno del curricolo linguistico.

A questa situazione in ambito educativo e didattico si aggiunge il problema del ruolo sempre più incerto della letteratura nella società odierna, infatti il consumo di letteratura, almeno nella sua accezione di produzione scritta colta, ciò che comunemente si definisce letteratura canonica. è drasticamente diminuito fino a diventare patrimonio quasi esclusivo della scuola.

Una delle maggiori difficoltà degli studenti di lingua straniera è proprio l'apprendimento dei testi letterari perché nei confronti dei testi scritti si attua uno scarto, tra una tipologia testuale più legata al parlato e non più letteraria. poiché chi scrive delle scelte non sempre visibile, occorre rendere consapevoli di studenti che la specificità e la singolarità possono essere apprezzate attraverso un'interazione tra loro e il testo, quindi a

trasformare le abilità orali sviluppate in precedenza per esprimere significati generali in abilità per esprimere significati particolari.

I testi letterari nella classe di lingua costituiscono una risorsa importante grazie alla speciale capacità che ha la letteratura di rappresentare la voce particolare dello scrittore tra le tante della propria comunità e in questo modo di fare appello all'individualità del lettore.

Questa tesi ha delle ipotesi come la difficolta degli studenti di lingua straniera è l'apprendimento dei testi letterari, aiutare gli studenti a trasformare le abilità orali per esprimere significati particolari, rendere consapevoli che la specificità e la singolarità possono essere apprezzate attraverso un'interazione tra gli studenti e il testo.

Primo capitolo.

1. Didattica della Letteratura: la situazione attuale

E' stato più volte sottolineato un crescente disagio nei confronti della fruizione di letteratura, quantomeno di quella definita canonica. Le colpe di questo stato di cose vengono attribuite talora allo strapotere dei nuovi media quali migliori catalizzatori di interesse rispetto alla letteratura; talora invece la scuola stessa che viene additata come deterrente alla lettura; in altri casi ancora si sottolinea come la lettura con i suoi ritmi lenti ed individuali sia diventata una pratica che difficilmente si sposa con le modalità della società complessa in cui prevale l'immediatezza del qui e ora; mentre non si può fare a meno di rilevare lo scollamento tra le competenze richieste dal mercato del lavoro e delle competenze

apparentemente specialistiche che richiederebbe la lettura, osservando come i tempi sempre più ridotti a disposizione delle varie istituzioni formative richiedano modalità flessibili e la formazione di competenze più urgenti e direttamente spendibili nella pratica professionale.[1]

La letteratura intesa come piacere e rispetto al bisogno di immaginario trova oggi la sua nuova forma di fruizione nei grandi mezzi di comunicazione, soprattutto la televisione e il cinema. Infatti i grandi temi che in passato sono stati di esclusivo appannaggio della letteratura sono gli stessi che oggi ritroviamo nelle trame cinematografiche e soprattutto in tutte le forme di intrattenimento televisivo, per non parlare poi delle nuove forme multimediali e telematiche che la letteratura intesa come luogo dell'immaginario starebbe assumendo. Da questo punto di vista la letteratura si troverebbe solo ad avere cambiato forme e strumenti di fruizione e quindi sarebbe quantomeno poco realistico non fare i conti con questi profondi cambiamenti.

1.1. La Lingua Letteratura e La Società Complessa

Nell'ambito di una Società complessa come quella attuale il compito della glottodidattica non è più quello di offrire modelli statici ed universali di apprendimento linguistico, bensì quello di fornire a tutti strumenti e modalità cognitivi e linguistiche per comunicare ed intendersi all'interno di comunità che non sono più solo quelle dei singoli Stati nazionali, ma sono sempre più spesso comunità elettive e culturali nel senso più ampio del termine. Nondimeno si pone il problema di mettere a disposizione di tutti, indipendentemente dalla comunità di appartenga, delle <<grammatiche>> di base trasferibili sulle quali ogni individuo, sia all'interno che all'esterno di un contesto educativo-culturale, possa

costruire nuove competenze ed abilità, scoprire e sfruttare capacità che gli sono proprie, in un percorso che vada verso una sempre maggiore autonomia nell'apprendimento e nel giudizio senza quali è impensabile qualsiasi crescita sia umana che intellettuale. [2]

Se oggi il processo di apprendimento / insegnamento è focalizzato non più sulla Lingua come prodotto, bensì sulla Lingua come processo comunicativo, espressivo e cognitivo occorre anche essere consapevoli di come questo processo debba essere tradotto e reinterpretato in curricoli che non possono essere ne onnicomprensivi, ne totalizzanti, il riconocimento delle particolarità di un testo letterario come caratteristiche strutturali e stilistiche può essere condotto su testi che non appartengono necessariamente al canone tradizionale. nello stesso modo se l'obiettivo è quello di formare il senso critico, un approccio semiotico ai diversi media, dalla TV al cinema, ai videoclip musicali, ai fumetti, ai videogiochi, permette di arrivare agli stessi obiettivi con il vantaggio di usare materiali e mezzi di fruizione che sono molto più vicini alle esperienze e ai gusti degli studenti. In questo modo è possibile ottenere più facilmente l'abbassamento di tutti i filtri affettivi ed aumentare notevolmente la motivazione.

1.2. La Letteratura e La Linguistica

Anche se recentemente la glottodidattica e la didattica della letteratura cominciano a vedere nella semiotica e negli studi culturali degli interlocutori importanti per ridisegnare il ruolo della letteratura in campo educativo, esiste tuttora una grande linguistica tradizionale che vede la letteratura in termini di devianza dalla norma e di predominio della funzione poetica.

La letteratura viene considerata cosi un supplementi necessario a una conoscenza complete delle modalità della Lingua Straniera. Ma se, come avviene sempre più spesso, si riconosce che funzione poetica non è monopolio esclusivo della letteratura e che il testo letterario non può essere considerato come devianza da una norma i cui confini sono sempre più difficile da riconoscere, l'insegnamento della letteratura deve trovare una diversa giustificazione che ne mette in rilievo l'importanza educativa e formativa in termini di sviluppo del senso critico, di capacità di formulare giudizi e quindi di sapere scegliere qualitativamente come soddisfare piaceri e bisogni che sono propri di ogni essere umano. [3]

La letteratura viene cosi recuperata come educazione del lettore comune attraverso il piacere della lettura, evasione nelle vicende di un buon romanzo, immedesimazione con le avventure umane narrate, unite all'apprezzamento formale di una trama ben costruita o di dialoghi particolarmente brillanti. La letteratura è inoltre uno strumento utile a fare emergere bisogni non immediatamente percepibili connessi a problematiche comuni a tutti gli esseri umani coma la comprensione della vita, delle sue dinamiche affettive, di potere e di giustizia che sono anche i grandi temi della letteratura.

1.3. Individuare il rapporto tra il testo e le conoscenze del mondo

Per capire i testi i lettori si rifanno a esperienze e conoscenze precedenti. In questo campo sia in ambito glottodidattico che in quello delle scienze cognitive ha sottolineato il ruolo fondamentale sia dell'*enciclopedia mentale.* Questi fattori, attraverso l'attivazione di schemi,

script (copioni) mentali, rendono possibile anticipare le informazioni e metterle in relazione alle conoscenze pregresse, riconoscendo quindi il senso globale del testo che si legge.

Trascurare il contesto socio-culturale della produzione del testo e dei contesti culturali e personali dei lettori può portare a fraintendere l'argomento, il tono, il genere o l'intento del testo, i suoi diversi livelli di significato. Nella pratica didattica può essere quindi più favorevole non tanto domandarsi quali e quante informazioni devono essere date agli studenti, bensi concentrarsi sulla loro qualità`.

Di solito quando si affronta la letteratura si rende a fornire agli studenti informazioni riguardo la conoscenza retorica e formale necessaria ad apprezzare l'abilità dello scrittore, informazioni sul periodo storico, sull'autore, sul genere e sulla logica interna della narrazione. Oppure si tende a fornire informazioni contestuali referenziali rispetto al contenuto, al tema e al valore sociale e culturale del testo. Ciò su cui si dovrebbe focalizzare l'attenzione dovrebbe essere il rapporto tra il contesto culturale e il contesto interattivo che si viene a creare tra testo e lettore. In questo modo gli studenti possono confrontarsi con le interpretazioni del testo da parte dei lettori di madrelingua e cogliere come la loro esperienza personale di lettori stranieri possa contribuire alla comprensione dell'esperienza trasmessa dal narratore.

1. **Letteratura italiana per stranieri . (85.86)**
2. **Linguistica italiana . (20.21.22.23.24)**
3. **Storia e Testi di Letteratura Italiana. (165.166.167.168)**

1.4. Individuare le esperienze testuali precedenti

Un contributo importante alla comprensione e al dialogo con il testo letterario puo` essere fornito anche dall'esperienza precedente degli studenti come lettori, dalle storie lette o raccontate dai genitori durante l'infanzia ai testi ltterari e non, letti nel corso della propria esistenza.

Queste esperienze influenzano il modo in cui la parola scritta viene compresa e integrata nelle conoscenze resenti del lettore. Ognuno ha in se` modalita` di lettura derivate dall'educazione generale, dalle diverse sensibilita` culturali e dalle informazioni precedenti.

Queste modalita` hanno contribuito a creare gli stili cognitivi di ognuno con cui interagiscono durante l'atto della lettura. Occorre quindi tenere conto e utilizzare tutti i diversi stili e modalita` cognitive facendoli interagire reciprocamente, in modo da facilitare l'approccio degli studenti a stili diversi dai propri.

1.5. Individuare i silenzi del testo

La lettura estetica permette di focalizzarsi maggiormente su cio` che e` lasciato in ombra nel testo, il suo non detto. Nel testo letterario ogni parola e` stata scelta a spese di altre che sono state escluse.

Capire silenzi e` la cosa più difficile per uno studente straniero, perche` la decisione dell'autore di lasciare deteminate cose nel non detto si base sulla sua fiducia nella capacita` dei lettori di leggere tra le righe.

E` necessario che l'insegnante sottolinie e valorizzi i momenti di discrepanza tra le intepretazioni del lettore nativo e quelle del lettore

straniero per consentire un confronto tra la prospettiva di un lettore particolare e le risposte di altri tempi e in altri circostanze.

SECONDO CAPITOLO

2. Le origini della letteratura italiana

2.1 Gli inizi della letteratura italiana[4]

Dall'VIII secolo si hanno testimonianze scritte in lingua *volgare*, ma gli studiosi sono ormai d'accordo nell'indicare secoli Duecento e Trecento l'inizia della letteratura italiana o delle origini, perché, solo in questi secoli si produssero dei vari e propri testi letterari.

La nascita della letteratura italiana fu posteriore a quella degli altri paesi di Lingua romanza: Francia, Spagna, che si stavano politicamente costituendo. Nonostante questo ritardo, un carattere costitutivo della traduzione letteraria italiana è il fatto che essa si sia formata attraverso il contributo di una pluralità di forze culturali e di centri cittadini, differenziati dialetticamente e culturalmente. Ciò che caratterizza la cultura degli scrittori in *volgare* del periodo delle origini è una solida base culturale latina e mediolatina. Gli autori infatti riproducono nelle loro opere in *volgare* i modelli, i generi letterari delle opere latine, adattando i loro scritti alla Lingua nuova, al pubblico e alla diversa realtà politica.

La letteratura italiana nacque, per tutti questi fattori, già adulta, con regole e modelli fissi, e questo è uno dei motivi per cui la Lingua italiana ha avuto ed ha tuttora un carattere cosi diverso tra lo scritto e il parlato, è proprio nella complessità delle sue origini.

2.2. La Letteratura Popolare[5]

Parallela alle grande letteratura delle origini esiste una letteratura popolare, scritta da autori non privi di cultura, diretta al popolo. Il popolo, analfabeta, aveva grosse difficoltà a leggere i testi scritti dai poeti. La tradizione di questi componimenti è perciò soprattutto orale, orecchiabile e facile da imparare a memoria ed ora affidata ai giullari, ai cantastorie, i quali giravano di piazza in piazza e recitavano i loro componimenti o quelli dei poeti.

Alcuni fra i giullari erano anche accolti nelle case signorili o nelle corti. Tra i componimenti dei giullari sono noti dei "ritmi", degli "strambotti", delle "pastorelle" e dei "contrasti". Queste forme metriche nacquero come proprie della letteratura popolare, ma nel corso dei secoli furono impiegate anche nella poesia d'arte. Il "contrasto" era un genere noto sia in Francia sia in Spagna: riproduceva litigi, conflitti e schermaglie del corteggiamento, partenze e abbandoni. Il "*contrasto*" più famoso della letteratura italiana, "*Rosa fresca aulentissima*", è di Cielo D'Alcamo, componimento nel quale un uomo chiede a una donna l'amore, che viene inizialmente rifiutato e che è concesso in un secondo tempo.

1.1. La prosa d'arte, la narrativa e la cronachistica:

I testi francesi e provenzali circolavano ampiamente nella penisola italiana sia per la vicinanza geografica sia per fitti rapporti commerciali e culturali tra i due paesi.

Essi narravano imprese storiche precedenti di qualche secolo rispetto a quando furono scrite e raccontate: questa distanza cronologica ha favorito il racconto fantastico e l'esaltazione del valore degli eroi.

La veridicita` degli avvenimenti si fonde con la leggenda e con la spiritualita` religiosa di questi secoli: i Cristiani contro i Saraceni, l'eroe contro il traditore.

Carattere invece più specificatamente narrativo ebbero due testi: "Il libro dei sette savi di Roma" e "Il Novellino". Il primo e` un'opera influenzata dalla novellistica araba e orientale; si tratta di un volgarizzamento toscano della dine del Duecento di un'opera in latino e in francese. Il volgarizzamento toscano deriva dal testo tradotto in francese. Questo testo influenzera` il "Decameron" di Giovanni Boccaccio.

Il "Novellino" o "Cento novelle antiche" o "Libro di Novelle", comprende cento brevi novelle di carattere storico o ricavate dalla tradizione orale popolare, scritte, forse da più autori e composte alla fine del Duecento. L'opera e` importante perche` getta le basi di un genere letterario nuovo: la novella. Il testo si apre specificando i distinatari, coloto che hanno "cuore gentile e nopile".

Per quanto riguarda la cronachistica, la "Cronica" da Giovanni Villani e` sicuramente il testo più significativo, in quanto delinea degli spaccati da vita fiorentina che sarebbero altrimenti sconosciuti.

L'attenta analisi e la descrizione degli avvenimenti della citta` fiorentina, narrati secondo li schema ,edioevale dalle origini, attraverso miti biblici e

classici, fino alla nascita del Comuno e della borghesia mercantile, tratteggiano e descrivono la societa` del tempo.

2.3. La Scuola Araba-Siciliana[6]

Per capire quanto l'organizzazione politica di un popolo incida sulla letteratura, appare esemplare la costituzione dell'Impero Svevo con Federico II, nato a Jesi, nelle Marche, il 26 dicembre 1194 e morì a Fermentino nel 1250. Nella prima metà del Duecento in Italia meridionale e in Sicilia si sviluppò quello che fu considerato il primo Stato moderno dell'Europa per gli statuti e per l'organizzazione della burocrazia. Federico II era figlio di padre tedesco e di madre normanna. Fu *chiama Stupor Mundi* per le qualità del suo carattere e l'eclettismo che lo distingueva: conosceva infatti il tedesco, il francese, il latino, l'arabo e il greco. Oltre ai suoi interessi letterari, Federico II si dilettò anche di filosofia, astronomia e scienza. E gli amava essere circondato da intellettuali e da poeti, cosi la sua corte divenne rifugio sicuro per gli stessi.

All'imperatore si deve il merito di avere trasferito i modelli dei trovatori provenzali in Sicilia. La corte era aperta agli scambi commerciali con gli arabi e con l'oriente. E` infatti in questo periodo che avviene la rinascita meridionale e si trascrivono e si traducono codici arabi, greci e latini. In questo sfondo si deve collocare la produzione poetica della magna curia, che fine i contenuti culturali con l'attività dell'amministrazione politica.

I poeti siciliani sono infatti tutti funzionari di corte che scrivono per loro diletto di argomenti amorosi e si tengono lontano dai contenuti politici. La poesia siciliana, celebrata anche da Dante Alighieri nel "*De vulgar eloquenti"* come il migliore esempio di poesia, perché rimase il più esente possibile da elementi locali o municipali, assorbì e ripropose, modificandoli nel contenuto e nella forma, i modelli trovadorici. Alla lirica provenzale i siciliani dovettero soprattutto il tema del loro canto: l'amore visto secondo la prospettiva feudale. Tuttavia, nella poesia dei siciliani l'amore diventò più astratto. Alla base, infatti, dell'amore cortese vi era la realtà feudale, cioè una donna, in moglie del signore, era amata dal poeta innamorato che chiedeva pietà per il suo servigio e, spesso inutilmente, sperava nella ricompensa amorosa. Questo amore era cantato nella corte tra i cortigiani.

4.L'undicesimo secolo d.c 5. Dodicesimo secolo d.c 6. Tredicesimo secolo d.c

Questo sofisticato amore nelle liriche dei siciliani diviene meno ricco di *pathos,* cioè lo scambio comunicativo avviene attraverso gli occhi e le immagini che si formano nella mente del poeta esprimono le gioie e le sofferenze d'amore. I poeti siciliani furono funzionari dello Stato Svevo che trovarono nella poesia e nell'arte noetica il piacere e la distinzione che da essa si ricava. Pur recuperando i temi amorosi dalla poesia provenzale e le sue forme stilistiche, essi celebrarono l'amore come esperienza irripetibile dell'anima. I poeti siciliani ebbero successo in Toscana dove le loro poesie furono adattate al volgare del luogo, molto

diverso dal volgare meridionale nel quale erano state scritte originariamente.

2.4. La Nascita del "*Dolce Stil Novo*"[7]

Con questa espressione si disfinisce una corrente letteraria formata da un gruppo di poeti che erano tra il XIII e il XIV secolo. Il fondatore fu Guido Guinizelli ed è proprio da una felice espressione dantesca che la corrente prende il nome di "*Dolce Stil Novo*" o, semplicemente "*Stil Novo*". Il nome della corrente è inserito all'interno del canto XXIV, del *Purgatorio* nelle parole del poeta Bonagiunta Orbicciani, che con modestia ed intelligenza riconosce, nel mondo dell'aldilà`, che il suo poetare non fu cosi incisivo e nuovo come quello degli stilnovisti.

7. letteratura italiana per stranieri dodicesimo secolo d.c.

TERZO CAPITOLO .

La Conclusione

Dal tempo si parla della crisi della didattica della letteratura e delle sue cause: il tramonto dell'umanesimo, la prevalenza di ideologie tecnicistiche e utilitaristiche la scomparsa della dimensione del passato, la diffusione delle nuove tecnologie: audiovisiva e multimediale ed altre cure potrebbero essere indicate. Ma qui vorremmo soprattutto sottolineare un nesso: quello fra crisi della didattica della letteratura e crisi della critica letteraria. A mano a mano che la letteratura vede ridotto il proprio spazio

e il proprio prestigio, a mano a mano che il testo letterario perde la propria centralità formativa, viene meno anche la funzione educativa.

Non si tratta di rimpiangere il passato, ma si tratta di affrontare una nuova situazione storica in cui lo studio della letteratura (come è stato tradizionalmente concepito) non può essere più il fondamento della formazione dell'uomo. D'altronde il fatto che l'educazione letteraria abbia perduto la letteratura non comporta di se` che lo studio di questa disciplina sia ormai privo di valore formativo. Anzi, abbiamo cercato di mostrare che l'educazione letteraria puo` conservare un'importanza decisiva nella formazione della persona, a patto che sappia rinnovarsi e soprattutto che sappia individuare la propria funzione formativa in aspetti diversi rispetto a quelli praticati in passato. Oggi occorre cominciare a prendere atto di quanto di nuovo si è andato affermando nelle diverse culture e di applicare non tanto un metodo critico, una filosofia particolare, o un orientamento specifico, quanto di adottare un insieme di valori e di indirizzi che pongono l'accento sull'importanza della lettura (lettura del testo e lettura del mondo) come momento ermeneutico del confronto e del conflitto delle interpretazioni che ne deriva, della ricerca del senso e della attribuzione di significato. La tendenza all'ermeneutica in Europa si va sempre più indirizzando sul motivo etico della responsabilità individuale e collettiva dell'atto del interpretante, su quello della relatività`, complessità e problematicità delle conoscenze e infine sul nesso fra democrazia e conflitto delle interpretazioni. Si tratta di metodologie e di valori che hanno un carattere sopranazionale e una portata formativa generale, e da cui dunque si può rimuovere come da un nuovo centro morale e culturale per

coniugare interesse per testualità` e formazione democratica dell'individuo.

Le pratiche

La letteratura è per se una disciplina aperta. Sfionda su una testualità data e dunque la sua comprensione presuppone il possesso di una serie di competente specifiche; ma poi si presenta, all'atto dell'interpretazione, come punto d'incontro e di interferenza di una serie di elementi culturali diversi, che implicano il mondo dell'esperienza esistenziale e quello dell'immaginario, la storia materiale e delle ideologie. Il passato e il presente, una visione nazionale e una internazionale. Essa comporta dunque per gli studenti la necessità di dotarsi di una capacità non strettamente specialistica e invece complessivamente critica e culturale con cui potere confrontare passato e presente, misurarsi con la complessità delle interpretazioni. Articolare la storicizzazione delle opere e il problema delle questioni. La letteratura è un momento di ingresso in altri mondi, non di chiusura. e infatti il professore di letteratura non può essere solo uno specialista in senso filologico; deve essere un intellettuale, un mediatore di cultura, esperto di educazione letteraria. Ma proprio per questo lo studio della letteratura esprime e continuerà ad esprimere un valore formativo generale, non ristretto cioè al proprio ambito disciplinare.

Attraverso l'educazione letteraria il giovane può acquistare tre grandi capacita`:

1) La capacità cognitiva, come allargamento e approfondimento delle conoscenze specifiche della disciplina e delle conoscenze linguistiche e culturali che si ottengono dalla fitta rete di interferenze che presiede all'atto della lettura e dell'interpretazione;
2) La capacità immaginativa, come arricchimento esistenziale. Emotivo e culturale prodotto dal contatto con quel grande serbatoio dell'immaginario che e` la letteratura;
3) La capacità critica, come educazione alla complessità e alla problematicità del momento ermeneutico, alla parzialità e al carattere inter dialogo di ogni verità e alla dialettica democratica del conflitto delle interpretazioni.

Queste tre capacità delineano altrettanti obiettivi formativi. Essi sono strettamente inerenti all'atto interpretativo del testo letterario, che e` polisenso per propria stessa e dotato comunque di un'altra potenzialità simbolica. Nello stesso tempo pero`, essi travalicano l'ambito disciplinare delle informazioni specifiche e delle competenze tecniche investendo il campo della formazione compressiva dei giovani e ponendo in modo nuovo la questione del rilievo generale che l'educazione letteraria deve continuare ad assumere nell'istruzione di oggi e molto probabilmente anche in quella del futuro.

Indicazioni per Ricerche Future

Piuttosto che scegliere un testo in base a un interesse tematico e alla semplicita` linguistica l'insegnante puo` considerare altri criteri, cioe` se il

testo so presta maggiormente a una lettura "efferente" o a una lettura "estetica", se la struttura narrativa sia o no prevedibile, se le allusioni culturali siano conosciute ai lettori stranieri. Una struttura narrativa lineare su risposta più immediata da parte di un lettore straniero, ma puo` anche risultare ingannevole e produrre negli studenti una lettura "efferemte". Un livello linguistico semplice puo` presentare una narrazione sofistica con cui gli studenti non hanno famigliarita` ma puo` nascere un interesse di carattere "estetico".

Prima di usare un testo per la classe l'insegnante dovrebbe esaminare le proprie reazioni al testo, che cosa gli è più piaciuto, che cosa lo ha colpito in positivo e in negativo. E` importante sviluppare una risposta personale nella comprensione dell'esperienza comunicata dal testo. Occorre domandarsi quale esperienza umana o tema il testo esprime al da là del contenuto direttamente parafrasabile.

L'insegnante cercherà quegli aspetti testuali che veicolano l'argomento del testo. Questo aspetto è essenziale per evitare che la discussione in classe si perda in considerazioni generiche che hanno poco a che fare con il testo. L'insegnante sceglierà non più di due punti nodali del testo da svolgere in classe durante una sessione di lavoro. Questi punti devono essere pertinenti sia a livello della storia che a livello del discorso. Occorre liberarsi dall'illusione di dovere affrontare un testo in tutte le caratteristiche sia formali che contenutistiche, potranno esserci altre occasioni e soprattutto altri testi.

L'insegnante deve anche decidere quale forma dare al lavoro in classe per affrontare i punti su cui ha deciso di focalizzare l'attenzione. Il confronto tra questi punti e le varie attività che fanno parte del repertorio didattico la aiuterà nella scelta del tipo migliore di interazione: discussione in *plenum,* domande individuali, *rollè–play,* lavoro di gruppo, lavoro a coppie, ecc.

BIBLIOGRAFIA

- *Abuafia D., Federico II, un imperatore medievale, Edizioni Einaudi, Torino 1993.*
- *Alighieri D., La Divina Commedia, materiale autentico.*
- *Anawati G., Storia della Filosofia Araba, Edizioni Vallardi, milano 2005.*
- *Armellini G., Come e Perché` Insegnare Letteratura, Edizioni Zanichelli, Bologna 1987*
- *Averroè`, Destructio Destructionis (L'incoerenza dell'incoerenza), UTET, Milano 1997.*
- *Averroè`, De Anima Beatitudine, materiale autentico.*
- *Averroè`, Il Trattato Decisivo sulla Natura della Connessione tra Religione e Filosofia, (a cura di Jacopo Agnesina), Edizioni Il Prato, Padova 2005.*
- *Balboni E., Storia e Testi di Letteratura Italiana per Stranieri, Edizioni Guerra, Perugia 2002.*

- *Bloom H., Come si Legge un Libro (e perche`), Rizzoli Editore, Milano 2000.*
- *Bréhier, La Filosofia del medioevo, UTET, Milano 1998.*
- *Campanini M., Trattato decisivo di Averroè, Rizzoli Editore, Milano 1994.*
- *Campanini M., L'intelligenza della fede, Filosofia e Religione nell'averroismi, Lubica Editore, Bergamo 1989.*
- *Coccia E., La Trasparenza delle Immagini – Averroè e l'averroismo, Edizioni Mondadori, Milano 2005.*
- *Corbin, Storia della Filosofia Islamica, Edizioni Adelphi, Milano 1998.*
- *De Stefano A., La Cultura alla Corte di Federico II, Edizioni Zanichelli, Bologna 1950.*
- *Giorni R., Meriggio Andaluso – Averroe` e la societa` islammica d'occidente, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.*
- *Horst E., Federico II di Svevia e le "Questinoni siciliane", Rizzoli Editore, Milano 1994.*
- *Quadri G., La Filosofia degli Arabi, Il Pensiero Filosofico di Averroe`, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1999.*
- *Palacios Asin Miguel, "Dante e l'Islam, l'esatologia islamica nella Divina Commedia", Edizioni Il Saggiatore, Milano 2005.*
- *Todisco O., Averroè dibattito medievale, Verita` o Bonta`?", Edizioni Franco Angeli, Milano 1999.*

- *M. Asin-Palacios, La Escatologia Musulmana en la Divina Commedia, Madrid 1919 (trad. It, Dante e l'islam, Parma 1994).*
- *E. Gilson, Dante et la philosophi, Paris 1939 (trad. It. Dante e la filosofia, Milano 1987).*
- *e. Cerulli, Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnolo della Divina Commedia, Città del Vaticano 1949.*
- *J. Munoz-Sendino, Le Escale de Mahoma, Madrid 1949.*
- *J. Gaberieli, Nuova Luce su Dante e l'Islam, in Dal dell'Islam, Milano-Napoli 1954.*
- *E. Cerulli, Nuove Ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente, città del Vaticano 1972.*
- *S. Bemrose, Dante's Angelis Intelligences London 1984.*
- *C. Saccone (a cura di), Il Libro ella Scala Maometto. Milano 1991.*
- *G. Berti, "Dante Alighieri", in I mondi ultratetteni, Milano 1998.*
- *Paolo E.Balboni, Anna Biguzzi, LETTERATURA ITALIANA PER STRANIERI,GUERRA Edizione,2012,Perugia.*