



مجلة كلية الآداب



مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب بجامعة الزاوية

الجزء الثاني

- ❁ اللهجات العربية في شرح ابن عقيل.
- ❁ البعد القومي في شعر أحمد الشارف.
- ❁ مفهومي الحداثة في الفلسفة الغربية.
- ❁ نظرية الأعداد عند فيثاغورس.
- ❁ الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م).
- ❁ السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا ودوافع التحاقهم بالتخصص.
- ❁ اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة الهرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية.
- ❁ مشروع عين الحمار الزراعي بسوكنة (دراسة وثائقية).
- ❁ فنون الطباعة بالاستنسل ودورها في إثراء الفنون التطبيقية.

العدد الواحد والعشرون - يونيو 2016م

مجلة كلية الآداب
نصف سنوية علمية محكمة - جامعة الزاوية

الجزء الثاني

العدد الواحد والعشرون - يونيو 2016م

مجلة كلية الآداب
مجلة علمية محكمة نصف سنوية
تصدر عن كلية الآداب
بجامعة الزاوية

العدد الواحد والعشرون

الجزء الثاني
يونيو 2016 م

تمت عمليات الجمع المرئي والطباعة بدار رؤية للطباعة والدعاية والإعلان
ليبيا - الزاوية - شارع عبد المنعم رياض - هـ 0925031603

الرئيس الشرفي للمجلة
د. حسن مولود الجبو

هيئة التحرير

رئيس التحرير : د. المختار عثمان العفيف
مراجعة لغوية : أ. عز الدين علي الذيب

الهيئة الإستشارية

د. عائشة أحمد حسن د. حسن مولود الجبو
د. سالم مصطفى القريض د. عمارة امحمد أبوزيد
د. محمد عبد المجيد حسناات د. أنور الرماح الشريف

المراسلات :

ترسل المراسلات باسم رئيس التحرير - جامعة الزاوية

هـ وفاكس : 023-626881

www.aladab.zu.edu.ly

السعر : ديناران أو ما يعادلها خارج ليبيا

كلمة العدد

السادة الأعزاء

نضع بين أيديكم هذا العدد الذي جاء حافلاً بمواضيع شتى في مجالات المعرفة الإنسانية، التي سارت على منوالها سياسة رؤية المجلة، والتي كان لها أكبر الأثر في تشجيع الباحثين من داخل جامعة الزاوية وخارجها لنشر أبحاثهم بها، ونظراً لكثرة عدد البحوث التي ترد إلى مكتب المجلة، والتي فاقت العدد المقرر الذي سيتم نشره في كل عدد بعد عرضها على التقييم، لهذا قررنا أن يحتوي كل عدد على جزءين منفصلين لإتاحة الفرصة للراغبين في نشر أبحاثهم بالمجلة، ولقد بدأت تلك العملية منذ أن كلفت برئاسة تحريرها اعتباراً من العدد السابع عشر سنة 2014م وحتى صدور هذا العدد.

وتقال الحقيقة هنا في استمرارية صدور المجلة سنوياً (يونيو - ديسمبر) دون توقف إنما يرجع ذلك إلى تعاون السادة أعضاء هيئة التدريس من كليتي الآداب والتربية بجامعة الزاوية وطرابلس وأكاديمية الدراسات العليا بطرابلس الذين تفضلوا مشكورين بتقييم البحوث، وذلك بدون مقابل مادي لأنهم كانوا يرون ذلك من صميم عملهم الأكاديمي، وواجبهم الوطني الذي يحتم عليهم المساهمة في تحقيق التنمية البشرية في مجتمعنا.

كما يرجع الفضل أيضاً إلى الرئيس الشرفي للمجلة السيد عميد كلية الآداب بالزاوية والسادة أعضاء اللجنة الاستشارية بالمجلة، ودار رؤية للطباعة في الإخراج الفني للمجلة بالصورة المطلوبة.

واود أن أنوه مجدداً إلى أصحاب البحوث الراغبين في نشر أبحاثهم أن يلتزموا بشروط قواعد النشر بالمجلة حتى يوفرنا لنا الوقت والجهد وتقليل الأخطاء المنهجية والمطبعية، وفي حالة عدم صلاحية بعض البحوث للنشر أن تتسع صدور أصحابها بكل روح رياضية علماً بأن كل الأبحاث التي ترد إلى المجلة والتي قبلت للنشر أم لم تقبل للنشر لا يتم ترجيعها إلى أصحابها.

رئيس تحيري المجلة
د. المختار عثمان العفيف

قواعد النشر

- 1- تنشر مجلة " كلية الآداب " الأبحاث الأصلية والمبتكرة التي تتسم بالجدة والدقة والمنهجية، ولم يسبق نشرها في أي مطبوعة أخرى، وليست جزء من رسالة الماجستير أو الدكتوراه للباحث.
- 2- تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر إلى الفحص العلمي بشكل سري من قبل متخصصين، وتحدد صلاحيتها للنشر بناء على رأي لجنة التحكيم.
- 3- يجب أن يتقيد الباحث بالمنهجية، وأصول البحث العلمي، وأن يُشير إلى الهوامش والمراجع في المتن بأرقام، وترد قائمتها في نهاية البحث لا في أسفل الصفحة.
- 4- يجب أن يُقدم البحث مطبوعاً بالحاسوب من نسختين، مرفقاً معهما قرص "CD" يتضمن البحث المطلوب نشره.
- 5- يجب أن يكتب الباحث اسمه، وعنوان البحث، ومكان عمله، ودرجته العلمية في ورقة مستقلة، ويعاد كتابة عنوان البحث فقط على الصفحة الأولى من البحث.
- 6- اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمجلة، ونرحب بالبحوث المكتوبة باللغة الأجنبية، على أن ترفق بملخص واف باللغة العربية.
- 7- ترحب المجلة بنشر ملخصات الرسائل الجامعية "الماجستير" و"الدكتوراه" التي تمت مناقشتها وإجازتها، كما ترحب بإسهام الباحثين بعرض الكتب والدراسات والتقارير عن المؤتمرات والندوات العلمية.
- 8- تقبل المجلة نشر الإعلانات، خاصة تلك المتعلقة بالأنشطة العلمية.
- 9- تنشر البحوث وفق أسبقية وصولها إلى المجلة، على أن تكون مستوفية الشروط السالفة الذكر.
- 10- الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط.

المحتويات

الصفحة	اسم الباحث	عنوان البحث
1	أ. أسماء حسن المقطوف	اللهجات العربية في شرح ابن عقيل
25	د. ناجية مولود الكلامي	البعد القومي في شعر أحمد الشاراف
50	د. سامي الكامل بركة	مفهوم الحدائث في الفلسفة الغربية
76	د. محمد مصباح الأمين	ابن القيم ت 751 هـ والقياس الشرعي
110	د. مريم الصادق محمد المحجوب	نظرية الأعداد عند فيثاغورس
130	د. مصطفى عبدالسلام الشيباني خلف الله	الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973-2005م)
166	د. محمد رجب سويسي	قاعدة المشقة تجلب التيسير - دراسة فقهية أصولية
188	د. محمد أحمد المصراطي	السمات الكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا ودوافع التحاقهم بالتخصص
206	د. خيرية محمد الجربي	بنة للأبناء وضوابطها الشرعية
223	د. محمد عاشور علي	البداية والنهاية للإنسان في القرآن الكريم

المحتويات

الصفحة	اسم الباحث	عنوان البحث
241	د. أنور الرماح الشريف	اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية
275	د. ناصر مفتاح عياد	مشروع عين الحمام الزراعي بسوكنة (دراسة وثائقية)
295	د. المختار عثمان العفيف	دلالة أسلوب الاختصاص وعلاقته بالنداء
313	د. عتيق صالح علي القماطي	التممية السياسية في الوطن العربي
335	د. حسن مولود الجبو	فنون الطباعة بالإستنسل ودورها في إثراء الفنون التطبيقية
361	أ. فتحية أحمد عبدالله الطوير	مشكلة الكتابة التي تواجه طلبة السنة الثانية لقسم اللغة الإنجليزية بجامعة الزاوية

تنويه

إن تقديم البحوث المنشورة أو تأخيرها
في ترتيب الصفحات لا يعني المفاضلة،
لكن متطلبات التنسيق الفني هي التي
تتحكم في هذا الترتيب

اللهجات العربية في شرح ابن عقيل

أ. أسماء حسن المقطوف

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

توطئة:

عبر القدامى من اللغويين والنحاة بمصطلح (اللغة) ويعنون به (اللهجة) بحسب تعبيرنا في الوقت الحاضر.

وقد بين د. إبراهيم أنيس ذلك بقوله: "وقد كان القدماء في علماء العربية يعبرون عما نسميه الآن بـ (اللهجة) بكلمة (اللغة)، حيناً وبـ (اللحن) حيناً آخر"⁽¹⁾. كما حاول أن يقدم أدلة على وجود المصطلحين واتفاقهما في المعنى، بقوله: "ونرى هذا واضحاً جلياً في المعاجم العربية القديمة، وفي بعض الروايات الأدبية، فيقولون مثلاً: الصقر بالصاد من الطيور الجارحة وبالزاي لغة، وقد روي لنا أن أعرابياً يقول في معرض الحديث في مسألة نحوية: (ليس هذا لحنى ولا لحن قومي) وكثيراً ما يشير أصحاب المعاجم إلى لغة تميم ولغة طيء، ولغة هذيل، ولا يريدون بمثل هذا التعبير ما نعيه نحن الآن بكلمة (اللهجة)"⁽²⁾.

وذكر الدكتور أحمد علم الدين الجندي "كما نجد أن اللهجات التميمية مالت إلى الضم في مقابل الحجازية التي تميل إلى الفتح، من ذلك: (الفرح) بالفتح لغة الحجاز، وبالضم لغة تميم"⁽³⁾.

ومن خلال هذا النص نستنتج أن اللغة هي (اللهجة) غير أن العرب القدماء في العصر القديم وعصر صدر الإسلام لا يعبرون عما نسميه بـ (اللغة) إلا بكلمة (اللسان)⁽⁴⁾، وقوله أيضاً: "واللهجة طرف اللسان"⁽⁵⁾، والدليل على ما ذهب إليه القدماء في عدم تفريقهم بين المصطلحين.

أمّا المحدثون فيرون أن هناك فرقاً بين اللغة واللهجة، فذهب الدكتور إبراهيم أنيس إلى أن "اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي مجموعة من الصفات

اللغوية التي تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك جميع أفراد هذه الصفات... وتلك البيئة الشاملة التي تتألف من عدة لهجات هي التي اصْطَلَحَ على تسميتها بـ (اللغة)⁽⁶⁾.

وقد عرّف أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت392هـ) اللغة بقوله: "هي أصوات يُعبّر بها كل قومٍ عن أغراضهم"⁽⁷⁾.

وقد قسّمنا الحديث على اللهجات في شرح ابن عقيل على النحو الآتي:
أولاً- المعرب والمبني:

1- المثني:

ذهب أغلب النحاة إلى أنّ المثني، والملحق به يرفعان بالألف، ويُصبان، ويُجرّان بالياء، ونقل ابن عقيل آراء النحاة في إعراب المثني بقوله: "وحاصل ما ذكره أنّ المثني، وما ألحق به يُرفع بالألف، ويُصب ويُجرّ بالياء وهذا المشهور، والصحيح أنّ الإعراب في المثني والملحق به بحركة مقدّرة على الألف رفعاً، والياء نصباً، وجرّاً"⁽⁸⁾.

ومن خلال النصّ المذكور نرى ابن عقيل يذكر الرأي المشهور والشائع عند دارسي النحو، ثمّ يستوفي كلامه فيقول: "ومن العرب من يجعل المثني والملحق به بالألف مطلقاً رفعاً ونصباً وجرّاً، فيقول: "جاءَ الزيدانُ كلاهما، ورأيتُ الزيدانُ كلاهما، ومررتُ بالزيدين كلاهما"⁽⁹⁾.

وقد بيّن المحقق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد أنّها لغة كنانة وبني الحارث بن كعب، وبني العنير، وبني هُجيم، وبطون من ربيعة، وبكر بن وائل، وزبيد، وختعم، وهمدان، وعذرة، وعليه قوله تعالى في رواية قالون عن نافع ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا نَسَاحِرَانِ﴾⁽¹⁰⁾، وجاء عليها قول الشاعر:
تزوّد منّا بينَ أذناه طعنةً دعتهُ إلى هابي التراب عقيم⁽¹¹⁾.

وأورد ابن هشام الأنصاري (ت761هـ) أنه جاء على لغة بلحارث بن كعب في إجراء المثنى بالألف دائماً قوله:

إن أباهاً وأباً أباهاً
قد بلغا في المجد غايتها⁽¹²⁾.

وذكر ابن منظور أنشد الفراء قول الشاعر المتلمس:

فأطرق إطراق الشجاع ولو يرى
مساغاً لناباه الشجاع لصمماً
على اللغة القديمة لبعض العرب⁽¹³⁾.

ولم أجد اختلافاً في كتب النحو في نسبة هذه اللهجة سوى إكثارهم في نسبتها إلى بني الحارث بن كعب.

2- اسم الإشارة:

تحدّث النحاة عن اسم الإشارة وعقدوا له باباً عند كلامهم على أنواع المعارف، ومن أسماء الإشارة التي ذكرها ابن عقيل أولى، وأنها يشار بها إلى العقلاء وغيرهم، والكثير استعمالها في العقلاء وفي ورودها في غير العاقل قول الشاعر جرير بن عطية الخطفي:

ذمّ المنازل بعد منزلة اللوى
والعيش بعد أولئك الأيام⁽¹⁴⁾.

وأنّ فيها لغتين: المدّ، وهي لغة أهل الحجاز والواردة في القرآن الكريم بقوله تعالى: "إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً"⁽¹⁵⁾، والقصر، وهي لغة بني تميم⁽¹⁶⁾.

أمّا ابن يعيش النحوي فقد أورد بيت جرير المذكور آنفاً لكنّه لم يصرّح بأنّها لغة، ولم ينسبها إلى القبائل التي تكلمت بها من خلال قوله: فأما قول جرير: ذمّ المنازل إلخ.. فالشاهد فيه استعمال أولئك فيما لا يعقل وهي الأيام على حدّ ما يُستعمل العقلاء ألا ترى أنّه قال أولئك الأيام كما يقولون أولئك الأقوام⁽¹⁷⁾.

في حين أنّ ابن هشام نسب اللهجة إلى قبيلتها بقوله: "ولمجيئها (أولاء) ممدوداً عند الحجازيين مقصوراً عند تميم، ويقال مجيئها لغير العقلاء، كقوله: والعيش بعد أولئك الأيام"⁽¹⁸⁾.

وصرّح الأشموني بأنها لغة حين شرحه قول ابن مالك: (وبأولي أشير لجمع مطلقاً، أي: مذكراً كان أم مؤنثاً، و(المدّ) أولى فيه من القصر، لأنه لغة الحجاز، وبه جاء التنزيل، قال تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ﴾⁽¹⁹⁾، والقصر لغة تميم⁽²⁰⁾. وقد وردت في القرآن الكريم على لهجة الحجاز في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾⁽²¹⁾.

والقرآن الكريم حافل بهذا الاستعمال. ومن خلال هذه النصوص نجد أنّ هذه اللهجة خاصّة بالحجاز، وتميم، وقد نقل هذا الكلام بعض المحدثين حين كلامه على لهجة تميم وخصائصها بقوله: "لغة الحجاز (أولاء) بالمدّ، ولغة تميم (أولى) بالقصر"⁽²²⁾.

3- الاسم الموصول:

وردت في الاسم الموصول مسألتان، هما:

أ. (ذو) الطائفة:

تعرّض النحاة لموضوع (ذو) الطائفة في أثناء كلامهم على مبحث (الأسماء الستة)، وشرطهم في (ذو) أن تكون بمعنى (صاحب) لكي تُعرب بالحروف، وحاولوا أن يفرّقوا بين (ذو) المعربة بالحروف و (ذو) الطائفة المبنية على الواو دائماً، وهي اسم موصول بمعنى (الذي) قال ابن عقيل: "لغة طيء استعمال (ذو) موصولة وتكون للعاقل ولغيره، وأشهر لغاتهم فيها أن تكون بلفظ واحد للمذكر، والمؤنث، مفرداً ومتّى وجمعاً، فتقول: "جاءني ذو قام، وذو قامت، وذو قامه وذو قامتا، وذو قاموا وذو قُمن"⁽²³⁾. ولم يختلف النحاة في نسبة (ذو) إلى طيء في حديث ابن يعيش عنها "وأما (ذو) فإنّ طيباً تقول: هذا قال ذاك، وهي (ذو) التي بمعنى (صاحب) نقلوها إلى معنى الذي... كما لو كانت الذي مبنية، فقالوا: هذا زيدٌ ذو قام، ورأيتُ زيداً ذو قام، ومررتُ بزيدٍ ذو قام أبوه، فيكون في حالة الرفع والنصب والجرّ بالواو، وهذه الواو عين الكلمة وليست علامة الرفع، تقول: مررتُ

بالمرأة ذو قامت، وبالرجلين ذو قاما، وبالرجالِ ذو قاموا، فيستوي فيه التثنية والجمع والمؤنث، قال الشاعر:

فإنَّ الماءَ ماءُ أبي وجدِّي وبئري ذو حفرتُ وذو طويتُ⁽²⁴⁾.

وهنا يكون الشاهد (وبئري ذو حفرتُ وذو طويتُ) حيث وصف الشاعر البئر بـ (ذو) وهي مؤنثة، وكان عليه أن يقول (ذات حفرتُ) قياساً لكنّه نطق بلغة قومه (طيء)، وقد صرح الأشموني وعدّها هو الآخر لغة خاصة بقبيلة (طيء) بقوله: "وامّا (ذو)، فإنّها للعاقل وغيره:"
قال الشاعر:

ذاك خليلي وذو يواصلني يرمي ورائي بأمسهم، وامسلمه

والشاهد فيه قوله: (وذو يواصلني) إذا استعمل (ذو) بمعنى (الذي) كما تنطق قبيلة (طيء)، وقال الآخر:

فأمّا كرامُ موسرون لقيتهم فحسبي من ذو عندهم ما كفانيا⁽²⁵⁾.

ب. جمع (الذي):

ورد في كتب النحو أنّ الاسم الموصول (الذي) يدلّ على المفرد، وجمعه (الذين) كما ورد في القرآن الكريم والاستعمال العربي، وأنّ قبيلة (هُذَيْل) تعامله معاملة جمع المذكر السالم، إذ تقول في حالة الرفع (الذون)، وفي حالتها النصب والجر (الذين)، قال ابن عقيل: "ويقال للمذكر العاقل في الجمع (الذين) مطلقاً، أي: رفعاً، ونصباً، وجرّاً، فنقول: جاءني الذين أكرموا زيدا، ورأيتُ الذين أكرموا زيدا، ومررتُ بالذين أكرموا زيدا، وبعض العرب قال: (الذون) في الرفع، و(الذين) في النصب والجرّ، وهم بنو هُذَيْل، ومنه قوله:

نحن اللذون صبحوا الصباحا يومَ النخيلِ غارةٌ ملّحاحا⁽²⁶⁾.

ولم تختلف كتب النحو في نسبة هذه اللهجة إلى هُذَيْل، ذكر الأشموني أنّ بعض العرب من ينطق جمع (الذي) بالياء مطلقاً، وبعضهم من ينطق فيه بالواو رفعاً

بقوله: "وأما جمع (الذي) فشيئان: الأول... والثاني (الذين)، بالياء مطلقاً، أي: رفعاً، ونصباً، وجرأً، وبعضهم وهم (هُذَيْلٌ) أو (عَقِيلٌ) بالواو رفعاً، قال:
نَحْنُ اللَّذَوْنَ صَبَّحُوا الصَّبَا
يَوْمَ النُّخَيْلِ غَارَةً مَلْحَاحاً⁽²⁷⁾.

وذهب بعض النحاة إلى أن مجيء جمع التصحيح بالواو والنون مسألة تستدعي النظر، فالنحاة يقيّدون هذه الصورة بالرفع، وهم على حقّ في هذا الزعم ذلك أنّهم نظروا إلى اللغة وقد سلخت من تأريخها قروناً طويلاً فاستقرت في صورتها العامّة على هذه الحال، ولكنّ البحث والمقارنة يشيران إلى أنّ مجيئه بالياء والنون يطابق العبرية كما بيّنا. ونخلص من هذا إلى أنّ الواو والنون أو الياء والنون وهما زيادتان لاحقتان للجمع موضوع من موضوعات اللهجة، ومعنى هذا أنّ جمعه من جهات العبرية كانت تسير على التزام الصورة الأخرى، وفي شواهد العبرية ما يؤيد هذه الدعوى، فقد جاء في كتب اللغة هذا الشاهد من الرجز:

نَحْنُ اللَّذَوْنَ صَبَّحُوا الصَّبَا
يَوْمَ النُّخَيْلِ غَارَةً مَلْحَاحاً
فالاسم الموصول (الذون) جاء على لغة هُذَيْلٍ في حالة الرفع أمّا غيرهم فيقول (الذين) في كلّ الأحوال⁽²⁸⁾.

ثانياً: النواسخ:

1- (ما) المشبّهة بـ (ليس):

أفرد النحاة مبحثاً خاصاً للمشبّهات بـ (ليس)، وهي: (إن) وما، ولا، ولات، وتكلّموا على شروط إعمال هذه الأدوات، وسبب تسميتها بهذه التسمية، وكان، (ما) نصيب وافر من الحديث إذ قسموها قسمين: تميمية غير عاملة وحجازية عاملة، ذكر ابن عقيل أمّا (ما) فلغة بني تميم أنّها لا تعمل شيئاً فنقول: ما زيدٌ قائمٌ، وعلى الفعل، نحو (ما يقومُ زيدٌ)، وما لا يختصّ فحقّه ألاّ يعمل. ولغة أهل الحجاز إعمالها كعمل (ليس) يشبهها بها في أنّها لنفي الحال عن الإطلاق، فيرفعون بها الاسم وينصبون الخبر، نحو: (ما زيدٌ قائماً)، قال تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾⁽²⁹⁾ وقال

تعال: ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾⁽³⁰⁾، وقد ذكر هذا الكلام إمام النحاة سيبويه بقوله: "وذلك الحرف (ما) تقول: ما عبدالله أخاك، وما زيدٌ منطلقاً، وأمّا بنو تميم فيُجْرُونَهَا مُجْرَى أُمَّ وَهْل، أي: لا يعملونها في شيء وهو القياس؛ لأنه ليس بفعل، وليس (ما) كليس، ولا يكون فيها إضمار.

أمّا أهل الحجاز فيشبهونها بـ (ليس) إذا كان معناها كمعناها"⁽³¹⁾، وقد غلبت لغة أهل الحجاز في شهرتها على اللغة التميمية فكانت هي الأقيس، وبها ورد الكتاب العزيز، وأورد النحاة في موضع اقتران الخبر بعد ليس بـ (إلا) قوله: "والثاني: أن يقترن الخبر بعدها بـ (إلا): ليس الطيب إلا المسك بالرفع، فإن بني تميم يرفعون حملاً لها على (ما) في الإهمال عند انتقاض النفي، كما حمل أهل الحجاز (ما) على (ليس) في الإعمال عند استيفاء شروطها"⁽³²⁾.

وذهب الدكتور عبده الراجحي من المحدثين إلى القول بأنّ اللغة التميمية أسبق في الحجازية إذ إنّ هذه اللهجة تفرق بين ما إذا كان ما بعدها (إلا) داخلاً فيما قبلها أو خارجاً عنها ونحسب أنّ مثل هذا التفريق يكون متأخراً عن عدمه في لهجة تميم. وعلى العموم فإنّ الإعراب عند النحاة إنّما كان للتفريق بين المعاني، من هنا نرجح أنّ لهجة الحجاز في هذه الظاهرة تُعدُّ طوراً متأخراً عن لهجة بني تميم"⁽³³⁾.

2- عسى:

تحدّث النحاة عن (عسى) في مبحث (أفعال المقاربة والرجاء والشروع)، وذكروا أنّ خبرها يكون جملة فعلية مضارعة مسبوقه بـ (أنّ) المصدرية مستتدين في ذلك إلى الاستعمال القرآني، وصرّح ابن عقيل أنّ (عسى) اختصّت من بين سائر أفعال هذا الباب أنّها إنا تقدّم عليها اسم جاز أنّ يُضمّر فيها ضمير يعود على الاسم السابق وهذه لغة تميم. وجاز تجريدها عن الضمير، وهذه لغة الحجاز، وذلك نحو: (زيدٌ عسى أن يقوم) في موضع نصيب بعسى، وعلى لغة الحجاز لا ضمير في عسى و(أنّ تقوم) في موضع الرفع بـ (عسى)، وتظهر فائدة ذلك في التثنية والجمع، والتأنيث، فنقول على لغة تميم: (هندٌ عست أنّ تقوم، والزيدان عسيا أنّ

يقوما، والزيدون عسى أن يقوموا، والهندات عستا أن تقوما، والهندات عسین أن یقمن، وتقول لغة الحجاز: (هند عسى أن تقوم)، والزيدان عسى يقوما، والهندات عسى أن یقمن⁽³⁴⁾.

وعلى الرغم من تصريح ابن عقيل بأنها لهجة اختصت بها قبيلة تميم، وأهل الحجاز، فإننا نجد ابن هشام الأنصاري يذكر مسألة جواز الإخبار وجواز تجريدها عن الضمير لكنه لم يقل إن هذه لغة الحجاز وتلك لغة تميم⁽³⁵⁾.
أما الأشموني فإنه ذكر المسألة وشرحها أكثر من ابن عقيل حيث صرح بنسبة الاستعمال فيهما إلى لغة الحجاز ولغة تميم⁽³⁶⁾.

وأفاد أبو علي الشلوبين النحوي الأندلسي وصوب كون الاسم الظاهر مرفوعاً بـ(يقوم) و(أن يقوم) فاعل عسى وهي تامّة لا خير لها.

وذهب المبرد والسيرافي والفرسي إلى تجويز ذلك وتجويز وجه آخر، وهو: أن يكون الاسم الظاهر مرفوعاً بـ (عسى) اسماً لها، وأن المضارع في موضع نصب خبر متقدّم على الاسم، وفاعل المضارع ضمير يعود على الاسم الظاهر وجاز عوده عليه متأخراً لتقدمه في النية، وتظهر فائدة الخلاف في التثنية والجمع فنقول على رأيه (عسى أن يقوم الزيدان)، و(عسى أن يقوم الزيدون)، و (عسى أن يقوم الزيدون) و(عسى أن تقوم الهندات) و(عسى أن تطلع الشمس) بتأنيث نطلع وتذكيره، وعلى رأيهم يجوز ذلك، ويجوز (عسى أن یقمن الهندات)، و(عسى أن تطلع الشمس) بتأنيث تطلع فقط⁽³⁷⁾.

ثالثاً: المرفوعات:

- **نائب الفاعل:**

تحدّث النحاة والصرفيون في كتبهم عن مسألة تحويل الفعل المبني للمعلوم إلى صيغة المبني للمجهول، وكيفية تأثير هذا التحويل في تركيب الجملة إذ يُرفع الاسم بعد الفعل المبني للمجهول على أنه نائب فاعل.

أما إذا كان الفعل معتلاً فيختلف تحويله وبخاصة الفعل الثلاثي الأجوف، ذكر ابن عقيل أنّ عين الماضي من الثلاثي إذا كانت معتلة فعند بنائها للمجهول يكون فيها ثلاث لغات، منها إخلاص الضمّ، وأورد أنها لغة خاصة ببني دبير وققعس وهم من فصحاء بني أسد فيقولون: (بُوعَ وَقُولَ) ومنه قول الشاعر:

لَيْتَ وَهَلْ يَنْفَعُ شَيْئاً لَيْتُ لَيْتَ شَبَاباً بُوعَ فَاشْتَرَيْتُ⁽³⁸⁾.

وقد نوه الأشموني بهذه اللغة حين حديثه عن البناء للمجهول بقوله:
"والإشمام هو الإتيان على الفاء بحركة من الضمّ والكسر وقد يُسمّى (رَوْماً) وضمّ جاء في بعض اللغات كـ (بُوعَ وَحُوكَ) فاحتملَ كقوله:

لَيْتَ وَهَلْ يَنْفَعُ شَيْئاً لَيْتُ لَيْتَ شَبَاباً بُوعَ فَاشْتَرَيْتُ

وقوله:

حُوكِتْ عَلَى نِيرِينَ، إِذْ تَحَاكُ تَخْتَبِطُ الشُّوكَ إِلَّا وَلَا تُشَاكُ

وقوله: "فاحتملَ إلى ضعف هذه اللغة بالنسبة إلى اللغتين الأولين، وتُعزى لبني ققعس وبني دبير"⁽³⁹⁾.

وأورد ابن هشام الكلام نفسه والأبيات نفسها⁽⁴⁰⁾، لكنّ أبا حيان الأندلسي أسندها إلى هذيل وبني دبير إذ يقولون: قُولَ بِإِخْلَاصِ ضَمِّ فَاءِ الْكَلِمَةِ وَسُكُونِ الْعَيْنِ، ثُمَّ تَطَوَّرَتْ تَطَوُّراً آخِرَ هُوَ الْإِشْمَامُ إِلَى الضَّمِّ إِشَارَةً أَنَّ الضَّمَّ أَوَّلُ مَا يَسْتَحَقُّهُ الْفِعْلُ، وَتَكُونُ حَرَكَةُ الْفَاءِ فِي الْإِشْمَامِ بَيْنَ حَرَكَتَيْ الضَّمِّ وَالْكَسْرِ فَهِيَ مَرَكِبَةٌ مِنْ حَرَكَتَيْنِ كَسْرٍ وَضَمٍّ، وَاسْتَدَلَّ بِقِرَاءَةِ بَعْضِ الْقُرَّاءِ "وَسُوقَ! الَّذِينَ اتَّقُوا"⁽⁴¹⁾ بَدَلاً مِنْ سَبْقِ⁽⁴²⁾.
أما الشيخ خالد الأزهري فأعاد الكلام نفسه وكذلك الشاهد الشعري (لَيْتَ شَبَاباً بُوعَ فَاشْتَرَيْتُ) لكنّه عزاها إلى قيس، وعقيل، ومنّ جاورهم، وعامة بني أسد⁽⁴³⁾.

ومن خلال هذه النصوص المذكورة يبدو اختلاف النحاة في نسبة هذه اللهجة، فهي عند أكثر النحاة منسوبة إلى بني دبير، وبني ققعس، وهم من فصحاء بني أسد، وبعض ينسبها إلى هذيل وبني دبير، والشيخ خالد الأزهري يعزوها إلى قيس وعقيل وبني أسد.

رابعاً: المجرورات:

1- حروف الجرّ (لعلّ-متى-حتى):

أ- لعلّ:

أجمع النحاة على أنّ (لعلّ) من أخوات (إنّ) في نصبها الاسم، ورفعها الخبر، وهي حرف ترجّ ونصب، لكنّ ابن عقيل قال: أنّها حرف جرّ في لغة بني عَقِيل مستشهداً بقول الشاعر:

لعلّ الله فضلكم علينا بشيءٍ أنّ أمكُم شريمُ

وكذلك قول الشاعر:

لعلّ أبي المغوار منك قريبٌ⁽⁴⁴⁾.

وذكر ابن هشام "وقد مرّ أنّ عقيلاً يخفضون بها المبتدأ كقوله: فقلتُ:

فقلتُ: ادغُ أخرى وارفع الصوت جهرةً لعلّ أبي المغوار منك قريبٌ⁽⁴⁵⁾

وفي خصوص لامها الأخيرة، أورد "وعقيل تخفض بها وتجز في لامها الفتح تخفيفاً والكسر على أصل النقاء الساكنين"⁽⁴⁶⁾.

وأفاد الأشموني "أمّا (لعلّ) فالجرّ بها لغة عقيل ثابتة الأول ومحذوفته، مفتوحة الآخر ومكسورة"⁽⁴⁷⁾.

ويقصد الأشموني (بتابطة الأول ومحذوفته): لعلّ وعلّ ومفتوحة الآخر ومكسورته (لعلّ، لعلّ).

وذهب من المحدثين الدكتور علي حسن مزبان إلى مناقشة المسألة وإنكار ما ذكره النحاة في أنّها حرف جرّ من خلال وجهتين: الأولى: إنّ البيت لم يُعرف له قائل، وهذا مبلغ التشكيك به وأنّه مصنوع والثانية: إنّ البيت رُوِيَ روايةً أخرى، هي النصب لعلّ أبا المغوار.

لعلّ الله فضلكم

وهو الصحيح الذي عليه لغة العرب، وهذا يبطل قصة الجرّ ونسبتها إلى بني عقيل فضلاً عن عدم استقرار شعر بني عقيل كلّه لنقف على هذا الرأي (48).

ب- متى:

أورد النحاة في كتبهم أنّ (متى) استفهامية، وشرطية، وقد تأتي حرف جرّ بمعنى (من) الابتدائية في لغة (هُذَيْل).

أفاد ابن عقيل "وأما (متى) فالجرّ بها على لغة (هُذَيْل)، ومن كلامهم (أخرجها متى كُمّه، يريدون (من كُمّه) ومنه قوله:

شَرِيْنِ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَعْتُ متى لُجَجِ خُضْرٍ، لِهِنَّ نَثِيْجٌ⁽⁴⁹⁾.

وأضاف ابن هشام معنى جديداً زائداً على (من) وهو (في)، بقوله: "متى: على خمسة أوجه، وحرف جرّ بمعنى (من) أو (في) وذلك في لغة هُذَيْل، يقولون: أُخِيْلُ بَرَقًا مَتَى حَابٌ لَهُ زَجَلٌ إذا يَفْتُرُ من توماضه حلجا أي: من سحاب حاب، أي: ثقيل المشي له تصويت⁽⁵⁰⁾.

ووافق الأشموني ابن عقيل بقوله: "أما (متى) فالجرّ بها لغة هُذَيْل، وهي بمعنى (من) الابتدائية"⁽⁵¹⁾.

- حتّى:

تكلم النحاة على (حتّى) في مباحثهم، وأنّ فاءها قد تُقلب عيناً في لغة هُذَيْل، قال ابن عقيل، قال تعالى: ﴿فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ﴾⁽⁵²⁾ على لغة هُذَيْل إبدال الحاء عيناً⁽⁵³⁾.

ولم يختلف النحاة في نسبتها إلى (هُذَيْل) وسماها اللغويون (الفحفة) وهي قلب الحاء عيناً، وذكر الدكتور رمضان عبد التّواب الفحفة يُنسب هذا اللقب إلى قبيلة هُذَيْل باتفاق جميع اللغويين، وهم يقولون: إنّه عبارة عن قلب الحاء عيناً، وقد قرئ به في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿حَتَّى حِينٍ﴾ يقول ابن جنّي "رَوِيَ عن عُمر أنّه سمع رجلاً يقرأ "حتّى حين" فقال: مَنْ أقرأك؟ قال: ابن مسعود، فكتب إليه: إنّ

الله عزَّ وجلَّ أنزل هذا القرآن فجعله عربياً، وأنزله بلغة قريش فأقرب الناس بلغة قريش، ولا تُقرئهم بلغة هُذَيْل والسلام»⁽⁵⁴⁾.

2- باب الإضافة (مَع):

تناول النحاة (مَع) في باب (الإضافة) على الرغم من كونها ظرفاً صالحاً للمكان والزمان، وإذا نُوتت أُعربت (حالياً)، أورد ابن عقيل: وأما (مَع) فاسم لمكان الاصطحاب أو وقته، نحو (جلسَ زيدٌ مع عمرو، وجاءَ زيدٌ مع بكرٍ) والمشهور فيها فتح العين، وهي معربة وفتحها فتحة إعراب، ومن العرب مَنْ يسكنها، ومنه قوله:

فريشي مِنْكُمْ وهو اي مَعَكُمْ

وإن كانت زيادتكم لماماً⁽⁵⁵⁾.

ويرى سيبويه أن تسكينها ضرورة، وليس كذلك، بل هي لغة ربيعة وعندهم مبنية على السكون⁽⁵⁶⁾.

وذهب ابن هشام أيضاً إلى رفض هذا الزعم الموجود في (الكتاب)، وأشار إلى أنها لغة وليس ضرورة بقوله: (مَع) اسم بدليل التتوين في قولك (معاً)، ودخول الجار في حكاية سيبويه (ذهبتُ مِنْ مَعَهُ) وقراءة بعضهم (هذا ذكْرٌ مِنْ مَعِي)⁽⁵⁷⁾، "وتسكين عينه لغة غنم وربيعة لا ضرورة خلافاً لسيبويه"⁽⁵⁸⁾، ويقول الرضي الأسترابادي: "وأما (مَع) فهو ظرف بلا خلاف عادم التصرف، معرب، لازم النصب... وتسكين عينها لغة ربيعية"⁽⁵⁹⁾، ويُقصد بـ (ربيعة) لغة منسوبة إلى ربيعة.

وذكر ابن هشام "...ومنها (مَع) وهو اسم لمكان الاجتماع، معرب إلا في لغة ربيعة وغم فَيُنَى على السكون كقوله:

فريشي مِنْكُمْ وهو اي مَعَكُمْ

وإذا لقي الساكنة ساكنٌ جاز كسرهما وفتحها نحو (مَع القوم)، وقد تُفرد بمعنى جميعاً فتنصب على الحال، نحو: (جاؤوا معاً)⁽⁶⁰⁾.

خامساً: مسائل متفرقة:

1- لفظ (عشرة):

أجمع النحاة على أن لفظ (عشرة) تأتي شينه ساكنة عند تميم، ومكسورة عن الحجازيين، ذكر ابن عقيل "ويجوز في شين (عشرة) مع المؤنث التسكين، ويجوز أيضاً كسرهما، وهي لغة تميم"⁽⁶¹⁾، وسبق سيوييه النحاة القول بهذا، بقوله: "وإن جاوز المؤنث العشرة فزاد واحداً، قلت: إحدى عشرة بلغة بني تميم، كأنما قلت: إحدى ثمرة"⁽⁶²⁾.

وهذا ما ذهب إليه أبو بكر بن السراج بقوله: "قلت: إحدى عشرة في لغة بني تميم، وبلغة أهل الحجاز: إحدى عشرة"⁽⁶³⁾.

وأشار ابن هشام أيضاً إلى هذه اللهجة في الكثير من كتبه وأثبتها لهاتين اللغتين: تميم والحجاز، بقوله: "والكلمة الثانية (عشرة)، وترجع بها إلى القياس في التنكير مع المذكر، والتأنيث مع المؤنث، وتبنيها على الفتح مطلقاً وإذا كانت بالتاء سكنت شينها في لغة الحجازين وكسرتها في لغة تميم وبعضهم يفتحها"⁽⁶⁴⁾.

ومن خلال هذه الشواهد ثبت لنا أن شين (عشرة) فيها لغتان: (التسكين) عند أهل الحجاز وهو المشهور و(الكسر) عند تميم، وبعضهم يجيز الفتح، وهو أشهر من الكسر.

2- المضاف إلى ياء المتكلم:

بحث النحاة شروط الإضافة إلى الأسماء، فذكروا أن الاسم يُعرب بحركات مقدّرة على ما قبل ياء المتكلم رفعا ونصباً وجرّاً، أما هُذَيْل فكانت لهم طريقهم الخاصة في الكلام تختلف عن بقية القبائل العربية، أورد ابن عقيل "وأما المقصور، فالمشهور في لغة العرب جعله كالمثني المرفوع فنقول: "عصاي، فتاي" وهُذَيْل تقلب ألفه ياءً وتدغمهما في ياء المتكلم، وتفتح ياء المتكلم، فنقول (عَصَي) ومنه: سبقوا هَوَيَّ وأعنفوا لهواهُمُ فتخرموا، ولكل جنب مصرع"⁽⁶⁵⁾.

وعرض سيبويه في أثناء شرحه إلى أن هناك ناساً يقولون هُدَيَّ وَبُشْرِيَّ وَلَكِنَّه لم يصرِّح أنها لغة خاصة بقبيلة هُدَيْل؛ لأنَّ الألف خفيفة والياء خفيفة فإنهم تكلموا بوحدة فأرادوا التبيان⁽⁶⁶⁾.

أما الزمخشري فقد نسب هذه اللهجة إلى هُدَيْل من خلال (كلامه)، وما أضيف إلى ياء المتكلم، فحكمه الكسر، نحو قولك في الصحيح الجاري مجراه غلامي، ودلوي إلا إذا كان آخره ألفاً، أو ياءً متحرِّكاً ما قبلها، أو واواً، أما الألف فلا يتغيَّر إلا في لغة هُدَيْل في نحو قوله: سبقوا هَوَيَّْ وأعنقوا لهواهُمُ وفي حديث طلحة (رضي الله عنه) "فوضعوا اللُّجَّ على قَفِّي"⁽⁶⁷⁾ يجعلونها إذا لم يكن للتثنية ياء ويدغمونها⁽⁶⁸⁾.

أما ابن هشام الأنصاري فذهب إلى أن هُدَيْل تقلب ألف المقصور ياءً، بقوله: "وأجازت هُدَيْل في ألف المقصور قلبها ياءً، كقوله: سبقوا هَوَيَّْ وأعنقوا لهواهُم"⁽⁶⁹⁾.

ويخالف ابن منظور النحاة في نسبة هذه اللهجة إلى هُدَيْل، وينسبها إلى طيء من خلال قوله: "فوضعوا اللُّجَّ على قَفِّي، أي: وضعوا السيف على قفائي وهي لغة طائية، يشدّون ياء المتكلم"⁽⁷⁰⁾.

ويرى الدكتور أحمد علم الدين الجندي أن لهجة هُدَيْل هي أقدم اللهجات العربية في مسألة الإضافة إلى ياء المتكلم، وأنَّ اللهجات العربية الأخرى متطورة عنها، أي: أن هَوَيَّْ وَقَفِّيَّ أقدم من هَوَايَّ وَقَفَايَّ⁽⁷¹⁾.

3- تثنية المقصور والممدود وجمعها:

تحدّث ابن عقيل عن جمع الاسم المؤنث إذا كان مكسور الفاء، أو مضمومها، أو مفتوحها، وبين كلام العرب، وذكر ما جاء خلاف القياس، وعدّه نادراً أو ضرورةً، أو لغة قوم، ثم أشار إلى لغة هُدَيْل بقوله: "والثالث كقول هُدَيْل في جَوْزَة وبيضة ونحوهما: (جَوَازَات وبيضات) بفتح الفاء والعين، والمشهور في لسان العرب تسكين العين إذا كانت غير صحيحة"⁽⁷²⁾.

وتكلم المكوذي في أثناء شرحه ألفية ابن مالك على هذه اللهجة كلاماً، وأمّا لغة قوم من العرب في فتح جمع نحو: بَيْضَة وجَوْزَة، فيقولون: جَوَزَات وبَيْضَات بالفتح، وهي لغة هُذَيْل، قال الشاعر:

أخو بَيْضَاتٍ رَائِحٌ مَتَأَوَّبٌ رفيقٌ بِمِسْحِ المنكبين سَبُوخٌ⁽⁷³⁾.

والشاهد فيه قوله: (ببيضات) حيث فتح العين فيهما لغة هُذَيْل التي تفتح العين في جمع (فَعْلَة) صحيحاً كان أو معتلاً، والقياس التسيكين في المعتل⁽⁷⁴⁾.

وأضاف ابن هشام إلى ما ذكرناه قوله: "والرابع: نحو جَوَزَات وبَيْضَات، لاعتلال العين، قال الله تعالى: " في روضات الجنّات"⁽⁷⁵⁾ وهُذَيْل تُحرّك نحو ذلك وعليه قراءة بعضهم "ثلاثُ عورات لكم"⁽⁷⁶⁾، وقول الشاعر: أخو ببيضاتٍ رَائِحٌ مَتَأَوَّبٌ.

واتفق جميع العرب على الفتح في عَيْرَات جمع (عير) وهي الإبلُ تحمل الميرة، وهو شاذٌ في القياس، لأنّه كبيعة وبيعات فحقّه الإسكان⁽⁷⁷⁾.

سادساً: مسائل صرفية:

أ- اسم المفعول:

ورد عن الصرفيين أنّ اسم المفعول يؤخذ من الفعل الثلاثي الصحيح المبني للمجهول على وزن (مفعول)، مثل: كُتِبَ: مكتوب، أمّا الفعل المعتلّ الوسط (الأجوف) فإنّه تُحذف إحدى واوَيه إن كان واوياً أو يائياً قال ابن عقيل: "قالوا: ثوب مصوون والقياس مصون، ولغة تميم تصحيح ما عينه ياء، فيقولون: مبيوع، ومخيوط، ولهذا قال المصنّف -رحمه الله- ونرى تصحيح ذي الواو في ذي الياء اشتهر"⁽⁷⁸⁾.

وتحدّث سيبويه عن هذه المسألة من دون أنّ ينسبها إلى أي قبيلة، بل اكتفى بقوله: "بعض العرب من خلال قوله:....وبعض العرب يُخرجه على الأصل، فيقول: مخيوط، ومبيوع فشبهوها بصيود وغيور"⁽⁷⁹⁾.

أمّا ابن هشام فصرّح بنسبتها إلى تميم، بقوله: "والمسألة الرابعة: صيغة مفعول، ويجب بعد النقل في ذوات الواو حذف إحدى الواوين، والصحيح أنّها الثانية لما ذكرنا ويجب في ذوات الياء الحذف وقلب الضمة كسرة، لئلاً تتقلب الياء واواً فتلتبس ذوات الياء بذوات الواو مثال الواوي: مقول ومصون، واليائي مبيع ومدين، وبنو تميم تصحيح اليائي، فيقولون: مبيع ومخيوط، قال:

وكأنّها تَفَاحَةٌ مطبُوبَةٌ.

وقال: وإخالُ أنّك سيّدٌ معيرونُ وربُّما صحَّح بعض العرب شيئاً من ذوات الواو سُمع ثوب مصوون، وفرس مقوود⁽⁸⁰⁾.

واللهجات العامية في الوطن العربي تستعمل لهجة تميم إذ تثبت الياء، فنقول في اسم المفعول: مبيع، ومخيوط، ومكيول⁽⁸¹⁾.

ب- الإدغام:

الإدغام لغة إدخال الشيء في الشيء⁽⁸²⁾، أمّا اصطلاحاً فهو تقريب صوت من صوت، قال ابن جنّي: "الإدغام المألوف المعتاد إنّما هو تقريب صوت من صوت"⁽⁸³⁾.

وقد قسم القراء الإدغام إلى نوعين: الإدغام الكبير وهو ما كان أول الحرفين فيه محرّكاً ثمّ يسكن للإدغام، والإدغام الصغير هو ما كان أول الحرفين فيه ساكناً أصلاً، وسُمّي صغيراً لأنك تُدعم مباشرة⁽⁸⁴⁾ أورد ابن عقيل "إذا اتصل بالفعل المدغم عينه في لامه ضمير رفع سکن آخره فيجب حينئذٍ الفكّ، نحو: حللتُ، وحللتنا، والهنداتُ حللن، فإذا دخل عليه حازم جاز الفكّ، نحو: لم يحلّ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ غُضْبِي﴾⁽⁸⁵⁾، وقوله: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾⁽⁸⁶⁾ والفكّ لغة أهل الحجاز، وجاز الإدغام، نحو: "لم يحلّ" وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِّ اللَّهَ﴾⁽⁸⁷⁾، وهي لغة تميم⁽⁸⁸⁾، وجاء في الكتاب "وأهل الحجاز وغيرهم

مجتمعون على أنهم يقولون للنساء ارددن، وذلك؛ لأنّ الدال لم تَسْكُنْ ههنا لأمر ولا نهى⁽⁸⁹⁾.

وورد في موضع آخر "ودعاهم سكون الآخر في المثلين أن بيّن أهل الحجاز في الجزم، فقالوا: اردد ولا تردد وهي اللغة العربية القديمة الجيدة، ولكن بني تميم ادغموا ولم يشبهوها برددت؛ لأنه يدركها التنثية، والنون الخفيفة والثقيلة، والألف واللام (وألف الوصل) فتحرك لهن"⁽⁹⁰⁾.

وأضاف سيبويه: "لأنّ هذه الحروف التي هي عينات أكثر ما تكون سواكن، ولا تُحرّك إلاّ في مواضع الجزم من لغة أهل الحجاز، وفي موضع تكون لام فعلتُ تسكّن فيه بغير الجزم، نحو: رددت ويرددن، وهذا-أيضاً- تدغمه بكر بن وائل"⁽⁹¹⁾.

وهذا ما ذهب إليه ابن هشام الأنصاري حيث ذكر "الثانية والثالثة أن تكون الكلمة فعلاً مضارعاً مجزوماً أو فعل أمر قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾⁽⁹²⁾، فيقرأ بالفك وهو لغة أهل الحجاز، والإدغام هي لغة تميم، قال تعالى: ﴿وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾⁽⁹³⁾، وقال الشاعر: فغضّ الطرف إنك من نمير⁽⁹⁴⁾.

الخاتمة:

ومن خلال شرح ابن عقيل توصلت الدراسة إلى بعض النقاط التالية:

1- محاولة التعرف على قيمة هذه اللهجات من العربية الفصحى، وهل هناك شواهد في اللغات واللهجات موجودة فيها، فوجدت أن اللهجات التميمية مالت إلى الضمّ في مقابل الحجازية مالت إلى الفتح.

2- إنّ أغلب المعاجم العربية القديمة تشير إلى لغة تميم، ولغة طيء، ولغة هذيل.

- 3- وقد عبّر القدامى على اللغة بكلمة (اللسان)، كما ذهب ابن منظور في كتابه لسان العرب، وقوله أيضاً اللهجة طرف اللسان.
- 4- أمّا المحدثون فيرون أن هناك فرقاً بين اللغة واللهجة كما عرفها الدكتور إبراهيم أنيس.

هوامش البحث:

- (1) في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، ط9، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1991: ج16، ص:1.
- (2) المصدر السابق، ص:16-17.
- (3) اللهجات العربية في التراث، د. احمد علم الجندي، الدار العربية للكتاب، طرابلس-ليبيا، 1983م، ج1، ص:260-261.
- (4) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1956م، مادة (لغا)، ج 15، ص:251-252.
- (5) المصدر السابق: مادة (لهج)، ج 2، ص:329.
- (6) في اللهجات العربية: ص:16.
- (7) الخصائص، ابن جنّي، تحقيق الشيخ محمد النجار، ط1، دار الكتب، القاهرة، 1371هـ، ج1، ص:33.
- (8) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبدالحميد، ط20 مكتبة التراث، القاهرة، 1980، ج1، ص:58.
- (9) شرح ابن عقيل، ج1، ص:59.
- (10) سورة طه: في الآية: 63.
- (11) شرح ابن عقيل، ج1، ص:58 (الهامش).
- (12) مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق د.مازن المبارك، ط6، بيروت، 1985م، ص: 58.
- (13) لسان العرب: مادة (طرق)، 222/10، وينظر معاني القرآن، الفراء، تحقيق محمد علي النجار، ط1، بيروت، 1955م، ج2، ص:184.

- (14) ديوان جرير، ط1، دار صادر-بيروت، 2005م، ص:405، ورواية الديوان (الأقوام بدلاً من الأيام).
- (15) سورة الإسراء، في الآية: 36.
- (16) ينظر شرح ابن عقيل، ج 1، ص:132-133.
- (17) شرح المفصل، ابن يعيش، بلا رقم طبعة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ، ج3، ص:133.
- (18) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، تحقيق د.هادي حسن حمودي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994م، د1، ص:63.
- (19) سورة آل عمران: في الآية: 119.
- (20) شرح الأشموني، تحقيق عبد الحميد السيد، القاهرة، بلا تاريخ، ج1، ص:68.
- (21) سورة الإسراء: من الآية: 36.
- (22) مباحث في فقه اللغة، د.علي حسن مزبان و د.إبراهيم الشريف، ط1، دار شموع الثقافة، ليبيا، 2002م، ص:65.
- (23) شرح ابن عقيل، ج1، ص:149-150.
- (24) شرح المفصل، ج 3، ص: 147، والشاعر سنان بن الفعل الطائي.
- (25) شرح الأشموني، ج1، ص: 197-201 والبيت للشاعر المنظور منظور بن سحيم ينظر شرح المفصل، ج3، ص:148، ووردت الرواية عندما (فأما كرامٌ موسرون أتيتهم).
- (26) شرح ابن عقيل، ج1، ص: 149-150.
- (27) شرح الأشموني، ج1، ص: 170-182.
- (28) ينظر فقه اللغة المقارن، د.إبراهيم السامرائي، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1987ك، ص:113-114.
- (29) سورة يوسف؛ من الآية: 31.

- (30) سورة المجادلة: في الآية: 2، وشرح ابن عقيل، ج1، ص:302.
- (31) ينظر الكتاب، ج1، ص:57.
- (32) ينظر الكتاب، ج1، ص:363-365، ومغني اللبيب، ص:294.
- (33) ينظر اللهجات العربية في القراءات، د.عبد الرأجي، ص:190.
- (34) ينظر شرح ابن عقيل، ج1، ص:343.
- (35) ينظر أوضح المسالك، ج1، ص:165.
- (36) ينظر شرح الأشموني، ج1، ص:395.
- (37) ينظر شرح الأشموني، ج1، ص:395-396.
- (38) ينظر شرح ابن عقيل، ج2، ص:114-115.
- (39) شرح الأشموني، ج3، ص:128-130.
- (40) ينظر أوضح المسالك، ج1، ص:222-223.
- (41) ينظر البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، بلا رقم، دار الفكر، بيروت، 1992م، ج1، ص:60.
- (42) ينظر المصدر السابق، ج1، ص:61.
- (43) ينظر التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، مطبعة البابى الحلبي، مصر: ج1، ص:194.
- (44) ينظر شرح ابن عقيل، ج3، ص:4-6.
- (45) مغني اللبيب، ص:286.
- (46) المصدر السابق، ج1، ص:155.
- (47) شرح الأشموني، ج2، ص:359.
- (48) ينظر وقفات مع النحاة، د.علي حسن مزبان، ط1، دار شموع الثقافة، ليبيا، 2008م، ص:172.

- (49) شرح ابن عقيل، ج3، ص:4.
- (50) مغني اللبيب، ص:440.
- (51) شرح الأشموني، ج2، ص:360-361.
- (52) سورة المؤمنون: من الآية: 25.
- (53) شرح ابن عقيل، ج3، ص:12.
- (54) فصول في فقه العربية، د.رمضان عبد التّواب، ط2، مكتبة الخانجي، مصر، 1985م، ص: 138.
- (55) عزاه سيوييه للراعي النميري، ينظر الكتاب، ج3، ص:287 وعزاه ابن عقل، وابن هشام إلى جرير، ينظر شرح ابن عقيل، ج3، ص:70 واضح المسالك، ج3، ص:130.
- (56) شرح ابن عقيل، ج3، ص:70-71، (وزعم) هنا بمعنى (ترجّع).
- (57) سورة الأنبياء: من الآية: 24 وهي قراءة طلحة بن مصرف، ينظر الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص:280.
- (58) مغني اللبيب، ص:439.
- (59) شرح الرضي على الكافية، ج3، ص:323.
- (60) أوضح المسالك، ج2، ص:130-131.
- (61) شرح ابن عقيل، ج4، ص:71.
- (62) الكتاب، ج3، ص:557.
- (63) الأصول في النحو، ج2، ص:424-425.
- (64) أوضح المسالك، ج3، ص:149.
- (65) شرح ابن عقيل، ج3، ص:90.
- (66) الكتاب، ج3، ص:44.
- (67) لسان العرب: مادة (قفا)، ج15، ص:192.

- (68) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ط1، مكتبة الهلال، بيروت-لبنان، بلا تاريخ، ص:139-140.
- (69) أوضح المسالك، ج2، ص:147.
- (70) لسان العرب: مادة (قفا)، ج15، ص:193.
- (71) ينظر اللهجات العربية في التراث، ج2، ص:541.
- (72) شرح ابن عقيل، ص:112-113.
- (73) شرح ابن عقيل، ج3، ص:90.
- (74) شرح المكوّدي على الألفية، ابن صالح المكوّدي، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، ط1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2001م، ص:148.
- (75) سورة الشورى: من الآية: 22.
- (76) قرأ بها الأعمش سليمان بن مهران الكوفي، ينظر البحر المحيط، ج8، ص:59.
- (77) أوضح المسالك، ج3، ص:173-176.
- (78) شرح ابن عقيل، ج4، ص:237-238.
- (79) الكتاب، ج4، ص:348.
- (80) أوضح المسالك، ج3، ص:244-245. وأفاد المحقق أنّ الشطر الأوّل لم ينسب إلى قائل والشطر الثاني نُسب إلى العباس بن مرداس نقلاً عن الخصائص، ج1، ص:261.
- (81) ينظر القضايا الصرفية في ضوء القرآن الكريم، د.عليّ حسن مزبان، ط1، دار شموع الثقافة، ليبيا، 2003م، ج2، ص:104-105.
- (82) ينظر لسان العرب: مادة (دغم)، ج12، ص:165.
- (83) الخصائص، ج2، ص:141.

- (84) ينظر النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق عليّ محمد الضباع، بلا رقم طبعة، دار الفكر-بيروت، بلا تأريخ.
- (85) سورة طه: من الآية: 81.
- (86) سورة البقرة: من الآية: 217.
- (87) سورة الحشر: من الآية: 4.
- (88) شرح ابن عقيل، ج4، ص: 253.
- (89) الكتاب، ج3، ص: 534.
- (90) المصدر السابق، ج4، ص: 473.
- (91) المصدر نفسه، ج4، ص: 107.
- (92) سورة الحشر: من الآية: 4.
- (93) سورة لقمان: من الآية: 19.
- (94) أوضح المسالك، ج3، ص: 250، والبيت للشاعر جرير بن عطية الخطّفي، وعجزه، فلا كعباً بلغت ولا كلاباً، ينظر ديوان جرير، ص: 63.

البعد القومي في شعر أحمد الشاريف*

د. ناجية مولود الكلامي
كلية اللغات - جامعة طرابلس

المقدمة:

يقف المنتبِع للمشهد الشعري في ليبيا منذ مطلع القرن العشرين على ظواهر موضوعية كثيرة كالوطنية والقومية والاجتماعية وغيرها من الموضوعات، ويمثل البعد القومي وفرة شعرية متنوعة تراوحت بين الدعوة إلى الوحدة العربية، والوقوف في وجه المد الغربي الذي بدأ يزحف على أقطار الأمة ويلتهم الواحد منها تلو الآخر، بخاصة بعد تخلي الدولة العثمانية عن هذه البلدان . والمدقق في هذا اللون الشعري في ليبيا يلمح تطورا انعكس على وعي الشاعر بخصوصية هذا المكان الواقع بين المحيط والخليج .

هذه الوقفة في هذه الدراسة نتناول فيها بشكل ملخص أحد أهم الشعراء الذين واكبوا هذا الفكر مذ كان ملتبسا مع بعض الدعاوى والشعارات التي رفعها حكام الدولة العثمانية في تلك الحقبة الزمنية، بحكم أنه أبصر النور قبل أن يلملم القرن التاسع عشر أعوامه بعقدين ونيف. شاعرنا يمثل اتجاهاً شعرياً رقيقة بعض زملائه من الشعراء في ليبيا، فهم يعدون امتداداً لتيار الإحياء أو ما يحبذ البعض تسميته بالكلاسيكي؛ فهل كان أحمد الشاريف مدركاً للبعد القومي كفكر واتجاه؟ أو أنه ظل أسير البعد القومي المتعارف عليه بين الشعراء الذين نشأوا وتربوا في عهد الحكم العثماني الذي ساد فيه مفهوم أن الإسلام والعروبة وجهان لعملة واحدة فأيهم تم ذكره توجه الفكر إلى الآخر.

إن قصائد الشاريف ذات المضمون القومي لم تكن ذات بقطر بعينه أي أن عناوينها جميعاً لم تخصص لبلد دون غيره، وهو ما يجعلنا نقف مع شعره

القومي على تنوع موضوعاته التي يتقاطع فيها التغني بالعروبة، أو الإسلام، أو لهما معاً أو القصر على العروبة والإشارة إلى بعض البلدان في ثنايا قصائده العروبية في زمن ذابت فيه كل المصطلحات الأخرى وظل التغني بالعروبة كفكر وانتماء معاً.

مفهوم القومية:

ارتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة من حيث الانتماء والهوية السياسية التي تجمع بين أفرادها روابط كثيرة منها الاجتماعي والروحي والشعوري، مع أن علماء الاجتماع والتاريخ قد ركزوا اهتمامهم على الفترة الممتدة عبر القرن التاسع عشر كونها مرحلة النضج القومي، إلا أن القومية "بأصولها ومنابعها تمتد إلى أعماق التاريخ الإنساني...، ويشير بعض المفكرين وكتاب الفكر القومي إلى أن النزعة القومية ترافقت مع تطور المجتمعات الإنسانية... وأن الشخصية القومية لأي مجتمع تتكون من تفاعلات اجتماعية وروحية ومادية طويلة"⁽¹⁾ وقد ارتبط المفهوم القومي بالولاء للجماعة بمعنى أنه تجاوز صلة النسب إلى حالة شعورية أخرى تتكون من خلال التفاعل الاجتماعي المتواصل، وأن مفهوم القومية لم يتوقف عند حدود الإحساس بروح التعاطف الفطري والميل إلى المشاركة الوجدانية فحسب، بل تعداه على مر العصور إلى مدلولات أبعد ذات أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية وروحية نتيجة للأحداث التاريخية المتوالية، ولو حاولنا صوغ تعريف للقومية فإننا نجد زحمة في التعريفات والمفاهيم، ولعلنا نجد أقرب التعريفات يقول "إن القومية هي الشخصية الجماعية لأية أمة...، أو هي الواقع التاريخي واللغوي والثقافي الذي يحوي نتاج ومعطيات جميع التجارب الإنسانية التي خاضتها الجماعة

البشرية منذ نشأتها إلى أن تبلورت شخصيتها تبلوراً واضحاً ومميزاً قام على تفاعل عدة روابط مشتركة خاصة بهذه الأمة⁽²⁾.

ولو أمعنا النظر في تاريخ القوميات في العالم لوجدنا أن العالم خاض حروباً ومعارك طاحنة في سبيل القومية، ومن يتأمل التاريخ الأوروبي يجد حروباً شرسة قامت في سبيل توحيد قومية ما، ولو عطفنا على التاريخ العربي لوجدنا تاريخاً ينسج من أجل القومية ولكننا لن نتبع التاريخ القومي العربي منذ بداياته وإنما نحاول الإلمام ببدايات ولوج القومية للفكر العربي الحديث.

فسياسة الانغلاق التي مورست من قبل العثمانيين إبان احتلالهم البلدان العربية جعل من مفكري الأمة يبحثون عن روابط هذه الأمة أين تجتمع؟ وأين تفترق؟.

فقد شهدت نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهور العديد من الاتجاهات القومية التي كانت تنادي بالحرية والاستقلال، وقد حاول ثلة من المفكرين التركيز على خطورة التجزئة في ظل هيمنة الغرب وضياع الهوية الثقافية والحضارية للأمة، وقد كانت هذه الأصوات تنادي منذ زمن بالتححرر من كافة أشكال الاحتلال وربما كان صوتها خافتاً إبان الحكم التركي ولكن بظهور موجة الاستعمار الغربي وهيمنته على بعض أجزاء الأمة وقمع حركات التححرر وما صاحبها من أحداث وغيرها؛ نشأت المواجهة التاريخية، وعمقت الفكر القومي.

وعندما نتتبع هذا الشعور في أدبنا العربي في منابته الأولى تشمخ أمام ناظرينا محاولات بعض رموز الفكر السياسي العربي لإنشاء جمعيات سياسية تطالب بحقوق العرب السياسية الكاملة في ظل الهيمنة العثمانية على

المجتمع العربي، كذلك عملت على إيقاظ الشعور القومي والإشعار بخطورة المرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة، مثل جمعية حفظ حقوق الملة العربية التي نشرت نداءً إلى المسلمين والمسيحيين تطالبهم بالوحدة، ثم توالى الجمعيات التي كان دورها يتركز على الاهتمام بالحقوق السياسية والاجتماعية للأمة كذلك مطالبتها بالحقوق الدستورية مثل جمعية الإخاء العربي 1908، والجمعية القحطانية، وجمعية المنتدى العربي 1909، والجمعية الإصلاحية 1912 وغيرها من الجمعيات والتجمعات⁽³⁾، وقد رافق نشوء هذه الجمعيات حركة أدبية واسعة شملت العديد من الكتاب والمفكرين الذين حاولوا بعث الشعور القومي في الذات العربية، ومحاولة إحياء الأمة وتاريخها الزاخر من أمثال بطرس وسليم البستاني*، والكواكبي*، وأديب اسحاق..... وغيرهم؛ ولم يكد يطل القرن العشرين إلا والذات العربية قد استيقظت من سباتها وأخذت العاطفة القومية تغازل القلوب والعقول، وتحرك المشاعر⁽⁴⁾.

وقد أخذ هذا الشعور يتبلور ويتطور تطوراً ملحوظاً بعد إدخال الأمة في مرحلة استعمارية أخرى وخصوصاً بعد اتفاقية سايكس بيكو* التي قُسمت على إثرها الرقعة العربية بين الدول الاستعمارية، ووعد بلفور المشؤوم* الذي منح فلسطين كوطن قومي لليهود؛ وغيرها من القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فكل تلك الأحداث السابقة واللاحقة منحت الخطاب القومي قوة وانفتاحاً على مطالب أخرى، وهكذا أصبحت المعركة القومية شاملة بدأت بالمناداة بالاستقلال ثم بالوجود القومي⁽⁵⁾.

القومية في الشعر الليبي:

إن شأن الشعر الليبي من شأن الشعر العربي عامة في هذا الجانب؛ فمن المعروف أن ليبيا ظلت تحت الحكم التركي ما يقارب من ثلاثة قرون، وهي فترة عاشتها البلاد في ظلم وظلام وفقر، شأنها شأن البلدان العربية الأخرى كالشام، ومصر" فلقد ظل الليبيون أوفياء للدولة العلية طيلة القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، ولعل أبرز أسباب هذا الولاء المفرط هو انعدام التعدد في الطوائف"⁽⁶⁾، فسكانها جميعهم مسلمون، إضافة إلى "ضعف الوعي السياسي وبعد المسافات وتعذر الاتصال السريع وعدم انتشار التعليم"⁽⁷⁾، و"تحكم النزعة الإسلامية في النفوس تحكماً بلغ حد التعصب"⁽⁸⁾ فكثيراً ما نجد الشعراء يزاوجون بين العروبة والإسلام في جل قصائدهم بل وفي أحيان كثيرة لا نستطيع التفريق بين المصطلحين "ولقد سادت هذه النزعة كرد فعل على التحدي الأوربي الذي كاد يسعى إلى تقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف، وتحطيم كيانها، وتلون هذا التحدي بلون ديني لدى الطرفين، فلا عجب إذاً أن يلجأ الشرق، ويلجأ حكامه إلى تلك الرابطة الدينية القومية ليتخذها وسيلة للتجميع والدفاع عن الكيان الإسلامي"⁽⁹⁾، وهو ما حدا بالشعراء إلى تأييد فكرة التابعة الإسلامية على الرغم من امتعاضهم الشديد من السياسة العثمانية إلا أنهم كانوا يؤمنون بفكرة توحيد المسلمين ضد الأوربيين؛ الأمر الذي أحدث تداخلاً بين الدعوة إلى القومية واعتناق مبادئها وحكمها، والحديث عن الإسلام والدفاع عن الأتراك؛ ولعلنا نرجح ذلك إلى أن هؤلاء الشعراء مؤمنون بدورهم فيدعون إلى العروبة والإسلام معاً، ولا يرون في الدعوة إلى إحداها خروجاً عن الآخر.

إنَّ الحاجة إلى تغيير وضع الأمة وتحريض أبنائها على الاهتمام بقضاياها ؛ تلزم الشعراء بنهج فكري وعقدي يضمن عدم الخلط بين الثقافة العربية والثقافة الغربية التي تسعى سعياً حثيثاً من أجل زعزعة الوجود الفكري العربي وإزاحته من أمام طموحها في سيادة مملكة الأدب، إذ يبادر الشعراء إلى تناول القضايا الأممية التي هي أساس مقومات القومية العربية مما يضمن بقاء اللحمة العربية، ليثبتوا أن دور الأديب لا يقل شأنًا عن دور الطبيب والجندي والمعلم بل والسياسي، وأن قضايا الأمة تعنيهم كما تعني بقية أفراد المجتمع وربما بشكل أكبر لما يملك الشاعر من حس أوسع وتأثر أبلغ، وتصور أرحب.

إن أهم ما يتناوله الشاعر الملتزم وأغلبه ما يمس حياة الإنسان ووجوده، وما يكتنفها من متضادات هي لب معيش هذا الإنسان. وشعرنا المعاصر أقرب لهذا التطور لتعدد الأنماط، ومن ثم تعدد القضايا التي تفاعل الشعراء الملتزمون معها بكل ما أوتوا من مقدرة إبداعية صادقة: السياسية منها والاجتماعية وما يترتب عليهما، وما يلحق بهما؛ تفاعلاً قوياً كان له أبلغ الأثر في الحياة العامة لأفراد المجتمع البشري، وكانت أشعارهم هي السلاح الأمضى والقوة الأعتى في مواجهة هذه القضايا وصرعها في أغلب الأحيان، وهذا ما نلمسه عند الشعراء الليبيين الذين التزموا بهذا النهج الأدبي نتيجة لعوامل عدة. ولقد كان لهذه العوامل (القضايا) أثرها في الشعر الليبي، فالجوانب السياسية والاجتماعية كانت من ضمن أولويات الشعراء الليبيين، وكذلك ما يرتبط بهاتين القضيتين، ولذا فإنهم قد أولوا القضايا الوطنية والقومية التزاماً خاصاً، وكذلك الإنسانية، بدأ مع بداية ظهور الحركة الشعرية في ليبيا على يد رائدها الشاعر "مصطفى بن زكري*"، ومن بعده

أمثال الشاعر المجاهد (سليمان الباروني 1873- 1940م*)، والشاعر (أحمد رفيق المهدي 1897- 1961م*)، والشاعر (أحمد الفقيه حسن 1873- 1975م*)، و(أحمد قنابة 1889- 1968م*)، وغيرهم من الشعراء الذين تعددت وقفاتهم مع قضايا الأمة فتألموا لألمها، وفرحوا لفرحها، حيث نجد نصوصا كثيرة تنبض بالنعمة الثورية الحارة، وأصواتها القوية، حاملة احتجاج الشعوب وغضبها ورفضها للواقع المفروض عليها، ونلمس ذلك في قول أحمد رفيق المهدي:

يا مصر هذا أوان الجد فاتحدي وجاهدي في سبيل الحق واجتهدي
يا مصر ما ظهر الإسلام منتصرا إلا بما كان في (بدر) وفي (أحد)
الحق بنصره صبر وتضحية لا خوف من قلة الأعداد والعدد
والله لو صدقت في الذود عزمكم لما افتقرتم إلى عون ولا عدد (10)

فهو يحث المصريين على الاتحاد والصمود في وجه الأعداء، فمتى كان الإنسان على حق فالنصر حليفه دائما، ويحثهم على تقليب صفحات التاريخ وأخذ العضة، فالكثرة ليس دليل نصر ولا القلة دليل ضعف، وما حدث في غزوتي بدر وأحد خير دليل. أما الشاعر أحمد قنابة فإنه يشيد بالجامعة العربية التي تعد أولى خطى العرب نحو الوحدة حين يقف في محراب شعره محيا هذه الخطوة التي اتخذها العرب، وهي أولى خطاهم نحو الوحدة، وقطع الطريق عن الغرب الذي ما فتئ يتربص بهم، ويضع العراقيل في طريق وحدتهم، فينشد قائلا:

الغرب أظن بنا الظنون وإنما عند الخطوب تبددت تلك الريب
هل كان آخى الشرق حين تقابلا في مركز حبل السلام به اضطرب
والشرق يجمعنا على علّاته والغرب يقسمنا وثوراتنا السبب (11)

فكرة القومية في وعي أحمد الشارف :

ينتمي الشارف رفقة شعراء جيله أمثال أحمد رفيق المهدي، وأحمد قنابة، وأحمد الفقيه حسن وغيرهم من الشعراء إلى التيار التقليدي (الكلاسيكي)، وإننا نجد تطورا ملحوظا في تناول قضايا الوطن والأمة معا وخصوصا في الفترة الممتدة بين الحربين وبعدهما، فمن الناحية الشكلية تخليهم عن السجع والمحسنات اللفظية وتمردهم على الركافة والابتذال بالعودة إلى الأساليب الشعرية التقليدية ذات الأصالة؛ أما من حيث الموضوعية فلم يعد الشعر رصفا للكلام في قوالب جاهزة بل أصبح فيه نوع من التمازج مع الأحداث والمواكبة لها، وهو ما انعكس على مفهوم الشعر القومي على اعتبار القومية العربية هويةً وانتماءً للعربي الذي لم يكن هذا واضحا عنده، أو لم يبدو كذلك إلا بعد محاولات التخلص من الدولة العثمانية والاستعمار الأوربي. ولا يعني هذا أن الانتماء العروبي كان غائبا لكنه كان ممزوجا ببعض الشعارات التي استخدمت لكسب ود العرب ولتأييد فكرة الجامعة الإسلامية التي رفعها العثمانيون، مع أن الروح القومية قد أيقظتها الحرب العالمية الثانية، لم تكن حديثة العهد، بأي وجه من الوجوه، إذ إنها جزء من موجة وعي سياسي اجتاحت شمال أفريقيا بكامله في أعقاب الحرب.

وإذا ما أردنا الحديث عن أحمد الشارف فإننا نجد ملايسات عدة حوله، فكثيرون يرون أن الشعر الليبي ظل بعيداً عن العروبة والقومية، وأنه ظل يمزج المفاهيم الإسلامية وشعارات الجامعة الإسلامية التي رفعها سلاطين الدولة العثمانية لكسب ود المسلمين ولكن خطاب أحمد الشارف تكاد تختفي فيه تلك الدعوات إذا استثنينا ثلاث قصائد من قصائده القومية التي تتجاوز الخمس عشرة قصيدة على الرغم من أن هناك وما يبرر للشاعر الدوران

حول تلك المفاهيم، فقد كان يمتن القضاء أولاً، وتعليمه الديني ثانياً ربما يبعدانه عن الخلوص للقومية، ولكن خفوت ذلك وإظهاره في قصائده جعلنا نرى أن حلقة مفقودة في تاريخنا الأدبي ناتجة عن المتابعة لما يحدث في البلدان العربية وهو ما جعل الصوت القومي باهتا كما يراه البعض؛ ولو أمعنا النظر في قصائد الشاعر ذات المنحى القومي لوجدنا ما يسرنا من عدة جوانب:

- إن جل القصائد من خلال أسمائها تتحو منحى عربياً (القومي) محضاً.
 - نحن بنو أرض العروبة - أنا العربي وطني وأهلي - عرب الحي وحي العرب - عروبة واعتزاز - عروبة - أمة ومجد - لنا من بني قحطان أشرف أمة.
 - خلو تلك القصائد من المزج بين العروبة والإسلام أو الشرق، وإن ذكر الشرق فإنه يقصد به العرب بحسب وجهة نظري كما سيأتي الحديث عنها لاحقاً.
 - إن ذكر الدين أو الإسلام يشير إليه كمقوم من مقومات القومية وسبب نهوض الأمة متى تمسكت بدينها .
- فكل هذه الأسباب مجتمعة تجعلنا نميل إلى أن تلك القصائد قيلت بعد زوال الكابوس الإيطالي ونضج الفكر القومي في الوطن العربي خاصة وأنها جميعها جاءت تخلو من التواريخ عدا قصيدتي الدستور أو حياة على الضيم بنس الحياة، وهو أمر يجعلنا نرى أن الخطاب القومي عند الشاريف كان طاغياً على إنتاجه الشعري من الآخر الذي يمزج فيه بين العروبة والإسلام.

وينحصر الشعر القومي في طرح أو تصوير مشكلات السياسة والمجتمع من المنظور العام، حيث يمنح هذا الوصف مواكبة الشاعر للأحداث وإثارة الحماس التي تعلي من شأنه.

وبهذا فإن الشعر الوطني قد تغنى بالوطن وسلط الأضواء على مشاكله وهمومه المختلفة كما أنه تغنى بأحداث وأمجاد وتاريخ ليبيا، أما القومي فهو ما يتعدى حدود تلك البلاد ليخلق في آفاق العروبة أو المنطقة المحصورة بين الخليج العربي والمحيط الأطلسي.

وهنا نقف مع شيخ الشعراء الليبيين، ونقرأ ديوانه لنستخرج من قصائده نزعة الانتماء إلى الكيان الموحد لجماعة من الناس سواء أكان بوازع ديني أم قومي، وهو حرص على تقديمها حتى في قصائده الأولى التي تغنت بالدستور العثماني وغيرها.

أولاً- قصائد ذات نزعة إسلامية محضة:

على الرغم من أن الحكم العثماني لم يكن محبوباً كثيراً في ليبيا لكنهم رحبوا بالدستور إبان ظهوره عام 1908م لأنهم كانوا يحسون بالحاجة إلى الإصلاح لهذا وجد الدستور العثماني ترحيباً كبيراً في كل الأوساط العامة والخاصة واستبشروا به وبخاصة الشعراء، الذين أنشدوا فيه عديد القصائد، ويأتي الشارف في طليعتهم إذ شدّه بعودة الاهتمام العثماني بالولايات الخاضعة له كونه حكماً إسلامياً .

أعيد لنا الدستور والعود أحمد فمن حقه يثنى عليه ويحمد
شفى علة منا وكنا على شفا ونار الأسى كانت بنا

تتوقد(12)

ثانياً - قصائد ذات حس عروبي: وإن خالطها شيء من رواسب فكرة الجامعة الإسلامية إلا أن خلوصها للحس القومي وتحديد أقاليمه جعلها أقرب إلى القومية، منها إلى تأكيد فكرة الجامعة الإسلامية، وهو ما يجعلنا نقف قليلاً مع الكاتب نجم الدين الكيب الذي يرى "أن فكرة الخلافة والجامعة الإسلامية لم تمت على الرغم من كل ما حدث"⁽¹³⁾، وهنا يمكننا القول: إن الشاعر في إشارات بالدين والاعتزاز بالإسلام لا يمكن رده إلى فكرة تأييد الجامعة الإسلامية، حيث نجده مشدوداً إلى العروبة، وتأكيد حقيقة انتمائه، فكان حديثه عن الأمة الواحدة وعوامل تكوينها، وعن جذورها الضاربة في عمق التاريخ، ولعل من أهم مرتكزات البناء القومي التي أجمع عليها منظرو الفكر القومي والشعراء على حدٍ هي اللغة والتاريخ، وزاد عليها بعض الشعراء مقوماً ثالثاً وهو الدين.

أولاً - اللغة:

تعد اللغة عنصراً مهماً في تكوين القومية، وعدها منظرو الفكر القومي من أولى أسس هذا البناء، سيما إنها ليست وسيلة تفاهم وتواصل فحسب بل هي مستودع ذكريات الأمة، وديوان آمالها وآلامها، وهي لغة القرآن المنزل على النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ومن ثم فهي لغة أبنائه الذين انطلقوا من الجزيرة فاتحين، فوصلوا إلى أقاصي العالم، وقد أشاد الشاعر بهذا العنصر القومي في جل قصائده القومية حيث يرى أنها لغة تستمد خلودها من القرآن الكريم.

لديه من لغة القرآن معجزة تلوح كالدر والياقوت والذهب⁽¹⁴⁾

كما أن أفضل هذه اللغة لا يمكن أن ينكرها عاقل وليس القرآن وحده سبب خلودها بل الآثار الشعرية والنثرية قد ساهمت هي الأخرى في صمود هذه اللغة في وجه العواصف الهوجاء التي كادت تعصف بالأمة.

لنا لغة لا ينكر الناس فضلها تنافس في تدوينها النظم والنثر (15)

ثانياً- التاريخ:

يأتي التاريخ تالياً للغة عند منظري الفكر القومي من حيث الأهمية في كونه عامل أساس من عوامل التكوين القومي، ولما كانت اللغة تحدد وجود الأمة وارتباطها، فإن التاريخ الواحد كذلك يضم في ثناياه هذا الوجود ويزيد من قوة الارتباط ولاشك إن ما مر على الأمة العربية من حوادث جسام وكوارث وأهوال سطرها أبنائها بدمائهم أصبحت هذه الحوادث وتلك الأهوال منارا للأجيال القادمة.

والشاعر يستذكر ذاك من التاريخ وقلبه يتفطر على الحاضر المرير الذي عليه حال قومه الذي ينتمي إليه بالعرق، ويجعله دالا على المفارقة بين حالين لكيان واحد؛ إذ يقول:

إن يكن لي في حياتي أرب
لم يكن إلا رضاكم أربي
ليتها آثاركم إذ كتبت
كتبت يوماً بماء الذهب
ملكات لم تقع إلا على
شرف النفس وفضل الأدب (16)

ويقول:

إليك صحائف الأخبار جاءت
موشحة بآثار حسان
سيحفظها لك التاريخ حفظاً
ويكتبها عليك المشرقان (17)

ويمضي الشاعر باكياً حال أمة نسجت تاريخاً من خيوط دينها والتزامها بهديه، فكانت وحدتها وتوسع رقعتها الأمر الذي انعكس على ذلك التاريخ،

مما جعله يتحسر على ضياع ذلك الماضي بتوالي الاستفهام الإنكاري الذي يفيض ألماً وحسرة على ما وصل إليه الواقع، وحالة الضياع التي تعيشها الأمة بعد الأمجاد التي شادها الأوائل:

كيف لا نبكي على عهد مضى في ازدياد العلم في نشر الحكم
أين ذاك العز أين المنتدى أين ذاك الفجر أين المزدحم
يعرف الغربي أنا معشر لم نكن نستبدل المدح بدم⁽¹⁸⁾

ثالثاً: الدين:

وإن أجمع المنظرون القوميون على العاملين السابقين اللغة والتاريخ، فإنهم استثنوا الدين وحجتهم في أن جعله مكوناً من مكونات القومية يمكن أن ينعكس سلباً لا إيجاباً على القومية" مستنديين في ذلك على اعتبار الدين علاقة روحية بين الخالق والمخلوق وأنه (الدين) أسمى من أن يلوث بالتعصب والتفرقة، خاصة وأنه لا مجال لوجود أي تناقض بين الدين والقومية لأنهما ينبعان من القلب والروح"⁽¹⁷⁾، يمكن أن يكون هذا في المجتمعات متعددة الطوائف: مسلمون ومسيحيون - كمصر وبلاد الشام والعراق مثلاً؛ فكيف يتم تعامل الشاعر مع هذا المكون القومي في المجتمعات التي تدين بالدين الإسلامي فقط ؟ .

لقد ظل طيف الجامعة الإسلامية يلاحق شاعرنا لسنوات طويلة حتى بعد زوال الحكم العثماني" مما يؤكد أن فكرة الخلافة والجامعة الإسلامية لم تمت على الرغم من كل ما حدث"⁽¹⁸⁾ فعنده العروبة والإسلام سواء، إضافة إلى أنه يعد الدين ركناً مهماً في البناء القومي خصوصاً إذا ما عرفنا أن الشاعر يعيش في مجتمع لا تعددية فيه : يقول الشاعر

ونحن بنو تلك العروبة لم يزل (لنا الصدر دون العالمين أو القبر)

فلا زال دين الله يربط بيننا روابط لا يقوى على فصمها الدهر⁽¹⁹⁾ فالشاعر هنا يتولى الإجابة عن السؤال الذي طرحناه سابقاً، ويرى في أن الدين هو الذي يصنع الطريق متى روعيت أو امره ونواهيته، وهو الأساس في تكوين الأمة فيقول:

وسعادة الإسلام في الدين الذي للخلق بلغه النبي المرسل
آياته في الخلق واسعة المدى وبنوره نور الهدى يتهلل
حدثت عناصر أمة تبقى به بدلا ودين الله لا يتبدل⁽²⁰⁾

ويقول:

والدين دين الحق ليس لأهله إلا التدبر في شؤون حياته
أجهلتمو وأظنكم لم تجهلوا ماذا جنى الإسلام من ثمراته
ومن الذي بالرغم أصبح باسطا يده الأئيمة فوق ممتلكاته⁽²¹⁾

وتظل مصطلحات مثل الشرق والعروبة والإسلام بمعنى العروبة ولا تناقض فيها خصوصا بعد نضوج هذا الفكر في نفوس الشعراء، فقد كانت العروبة والإسلام والشرق مترادفات لمفهوم واحد عند الأجيال التي سبقتنا لأنهم يتكلمون العربية ودين الغالبية العظمى هو الإسلام⁽²²⁾، والشارف لم يستهوه كثيرا مصطلح الشرق فورد في حوالي ست مرات ولم يأت بمعنى واحد بل تعدد إذ يقول :

لو كفى الشرقي مادون العنا لرأينا الحق في ذات السلم⁽²³⁾

ويقول :

ابك يا شرقي شرقا شمسه قد توارت وامزج الدمع بدم⁽²⁴⁾

ويقول :

نحن لا نجعل قوما ظلموا حرمة الشرق ولم يرعوا الذمم⁽²⁵⁾

وقال :

والشرق يهتف بالذكرى لجامعة في مصر، في أمة الإسلام، في العرب⁽²⁶⁾
فكما رأينا أن الشرق يأتي مرادفا للغرب حيناً أو يأتي كأحد مقومات
القومية أو بمعنى الإسلام.

وعلى الرغم من الظلم وسياسة الاقتطاع والخطورة التي مارسها
الإيطاليون على الليبيين إلا أن كل ذلك لم يمنع الشعراء في ليبيا من مؤازرة
أشقائهم في البلدان العربية المختلفة سواء أكانت في الشرق أم في المغرب،
فالاستعمار لم يشغل الشعراء عن التطلع إلى الأفق العربي أو يصرفهم عن
استنكار ما كان يعانیه الشعب العربي من ظلم واستعباد، إن الشاريف دائم
التفكير في وضع الأمة في زمنها الحرج والأعداء يتربصون بها، فسجل
موقفه من عدة قضايا وآزر عدة بلدان في محنتها من هذه القضايا:

ولاعتبارات كثيرة تحظى مصر بمكانة سامية في نفس الشاعر، فهي هبة
النيل وكنانة العرب، فهو يحرص على الإشادة بدورها في حفظ توازن
العرب ويشيد بدور جامعها الأزهر في حفظ مكانة العرب والمسلمين :

ولولا تأسيسنا بمصر ونيلها	وجامعها الأعلى لضاق بنا الصدر
إذا ما أفضنا من حديث ممتع	فأول ما يغشى مسامعنا مصر
أبى الله إلا أن يبين أنها	كنانته في أرضه ولها الفخر
يحس بآلام العروبة شعبها	ويوجعها أن لا يكون لها أمر ⁽²⁷⁾

نلاحظ أن مسألة الوحدة العربية كانت إحدى الهواجس المسيطرة على وعيه
المحركة لفكرة القومية عنده؛ إذ لم تقف قومية الشاريف عند منعطف
الإحصاء والتعداد لمكونات القومية وحسب، بل نجد أنه تعدها إلى ولوج
عوالم أخرى تصب في القناة نفسها ليلاصق الشعور القومي في أدق تفاصيله

ومعانيه وهو الحلم الذي يتمناه كل من ينتمي إلى العرق العربي، فالوحدة حلم ظل يغازل خيال الشعراء وأنفس البسطاء حيث الأحلام تتجسد وتختفي فيها الحدود وتصبح مسميات من الماضي:

وما شوقنا إلا لوحدة أمة
يشاد على مر الزمان لها ذكراً
ولم نر ما يدعو إلى البؤس والشقا
سوى وطن فيه القطيعة والهجراً⁽²⁸⁾
ففي الوحدة يكمن شفاء الأمة من كل الأدواء، ويكون النصر على أعدائكم
أما إذا ظللتكم على هذه الحال فإنه سيسهل الانقضاض على بلدانكم والتهاهما
الواحدة تلو الأخرى.

ولئن تفرق جمعكم أيدي سباً
وبقيتمو هملاً بغير إمام
فلقد شقيتم واستراح عدوكم
من كل مقدم وكل همام
وإذا سرى داء الشقاق أضركم
وشفا عدوكمو من الأسقام
عدم اتفاق اثنين انفع للعدا
من ألف قنبلة وألف حسام⁽²⁹⁾
ويرى إن الوحدة هي السلاح الوحيد الذي يمكن أن يشهره العرب في وجه
الأعداء فيقول:

وإذا أراد القوم حمل سلاحهم
فالإتحاد هو السلاح الأول
والإتحاد أساس كل مهمة
وعليه في كل الأمور يعول⁽³⁰⁾
فإذا كانت الدعوة إلى الوحدة قد برزت من خلال شعر الشارف كحاجة
تاريخية للأمة، فقد أكدت الأحداث التي مرت بها ليبيا وأخواتها من البلدان
العربية الأخرى بعد الحرب العالمية الثانية أهمية تحقيق هدف الوحدة، ولهذا
قلما نجد شاعراً يتحدث عن النضال في الوطن العربي من دون أن يطرح
ضرورة الوحدة العربية.

ويظل هاجس الوحدة مسيطرا عليه لأنه يرى فيه صلاح الأمة وبرأها من كل الأسقام

كيف لا نبكي على عهد مضى في ازدياد العلم في نشر الحكم
أين ذاك العز أين المنتدى؟ أين ذاك الفجر أين المزدحم؟⁽³¹⁾

فالشاعر يحاول التقاط انفاسه وهو يستعرض خيبات الحاضر متحسرا على أمجاد الماضي التي ضاعت، وجاء تكرار (أين) الاستفهامية منتظما موزعا وهو ما يعكس كم الوجد الذي سكن صدره حين يستعرض صفحات الماضي المضيئة، حيث كانت تلك الأسئلة المتلاحقة بمثابة الصرخة المكبوتة داخل نفسه والمعبرة عن ألمه وحزنه واستيائه لما وصل إليه حال أمته المقسم في أقطار عدة.

ولقد شكلت قضية فلسطين بعدا شعوريا وعاطفيا حادا، فإذا أحدثت هذه القضية صدمة للعرب فإنها فتحت الأعين على ما يحاك ويدبر في الخفاء والعلن لهذه الأمة، وفي المطلق فإن الشعراء لم يتعاملوا مع هذه القضية ككيان خارجي يتعاملون معه بروح التعاطف الخارجي، بل كقضية قومية أساسية هي مركز نضالهم على الرغم من أن أوطان الشعراء في تلك الفترة كانت تزرح تحت وطأة المستعمرين، وتمر بحالة مخاض عسير لنيل استقلالها، والشاعر هنا يستنكر ما آل إليه الوضع في فلسطين عندما اقتطعها المستعمرون ووطنوا بها أناسا ليسوا من أهلها:

إن صح أن فلسطين قد انقسمت فكل قطر لنا أضحي فلسطينا⁽³²⁾

وفي موضع آخر من شعره يرى أن ما وقع في فلسطين كان بتقصير من أبناء العروبة أنفسهم، وأنهم إذا استمروا على هذا النهج فكل الأقطار سيطالها نفس المصير :

في كل مملكة من نفسها شغب (وكل قطر لنا أضحى فلسطينا)
نشكو ونصرخ من ظلم ألمّ بنا والظلم لم يأت إلا من مساوينا
فمالنا من عدو غير أنفسنا صارت بأيدي سوانا لا بأيدينا (33)

حين ينظر للهم الفلسطيني فيجد أنه الهم العربي، هو العذاب نفسه .. المعاناة نفسها لأن العدو واحد، والقضية واحدة، ويرى أن ما وصلت إليه الأمة هو نتيجة طبيعية لحالة التشرذم التي تعيشها أقطارها، حين يشخص سبب النكبة، فيأخذ بعدا شاملا وإحساسا عميقا بالمأساة حيث لا ينفع الصراخ ولا البكاء .
وبسبب العمر المديد للشاعر فقد عاصر قضايا العرب المهمة، وشهد وقائعها ومناسباتها، إضافة الى أنه امتداد للشعراء الشيوخ الذين كانوا مشدودين إلى كل ما يتصل بالتراث وذكرى الأجداد، وهو ما انعكس على لغة تناولهم لمثل هذه القضايا .

ولا شك في أن لغتهم تتراوح بين التقريرية والنبذة الخطابية، أما التقريرية فقد كست الكثير من شعره، وبرزت في الكثير منه مقللة من جمالية الشعر ورونقه، كما في تحيته لشوقي التي بايعه فيها بإمارة الشعر العربي:

روحوني بما يريح فؤادي واذكروا المنحنى وذاك الوادي
يا أخلاء، لا عدمت سهادا إن يكن في سبيل شوقي وسهادي

عيل صبري، وطال سقمي حتى سئمت من عيادتي عوادي
قد أطعت الهوى وما خلت أني في سبيل الهوى أضعت رشادي
إن شوقي إليك يا وادي النيل أبي أن يهيم في كل واد (34)

وهي أبيات كلها تقرير ونقل للمعنى بطريقة تخلو من روح الشعر ونبضه، كما أننا لم نحس فيها بصدق الانفعال وحرارة التجربة، ومثل هذا نقرأه في مرثيته للملك فيصل *

سهاد على أجفاننا قد تحكّما وحرز بأعماق القلوب تجسما
وأعظم خطب في الورى فقد سيد أقام له الشعب العراقي مأتما
يشق على سمعي مقالة نعيه وأكره أن ألقى بها متكلمما
فلو مدت الأقدار من نحوه يداً على أمة الإسلام كان المقدمما⁽³⁵⁾

وهي أبيات ليس فيها ما يجذب السامع ويشده الى القصيدة، فالشاعر يبدو فيها يركض وراء الكلمات حتى إذا أمسك بها أخضعها لقانون الوزن والقافية، فهذه التقريرية تسلب الشعر رونقه وتمنع تفاعل الشاعر مع الموضوع.

أما الخصيصة الثانية التي يمكن ملاحظتها على شعره في هذا الموضوع فهي النبذة الخطابية التي اعتمدها الشاعر وغيره من معاصريه تلك النبذة الخطابية التي تصدوا فيها للاستعمار، وبكاء الشهداء الذين سقطوا في معارك الأمة كما في قصيدته أمة ومجد:

حيوا بني وطني من أمة العرب تمثلت فيهمو روح من الأدب
دعاهمو الوطن الغالي فما بخلوا وأبخل الناس من يدعى ولم يجب
واستخرجوا أدوات البحث بينهمو واستتهضوا الهمم العليا عن كذب
يحمون بالسيف ما قالوا وما كتبوا وآية السيف تمحي آية الكتب
بوادر اليأس قد زالت ببيعتهم كما يزول ظلام الليل بالشهب⁽³⁶⁾

فالأبيات كما نلاحظ تتميز بجزالة الألفاظ، ونبرتها الخطابية الحادة، وهي صفات تعكس اضطرام العواطف وشدة الانفعال، وانحيازه التام لقضايا أمتة.

الخاتمة:

هكذا ومن خلال ما سبق يتبين:

- أن التيار القومي في شعر الشارف أخذ يتبلور ويتطور كاتجاه شعري مهم في موضوعاته: ألفاظاً وعناوين ومضامين، فقد بدأ منحازاً إلى

الشعارات الإسلامية التي أطلقها حكام الدولة العثمانية وخصوصا في إشادته بالدستور سنة 1908، ولكنه سرعان ما فطن للتركيب القومي للوطن الذي يسكنه - ليبيا - ومشاركته البلدان العربية في همومها وآمالها، وقد نجح إلى حد بعيد في تسليط الضوء على عوامل التكوين القومي التي حصرها في ثلاثة مكونات هي: اللغة - التاريخ - الدين، مخالفا بذلك من نظروالفكر القومي على مبدأ استثناء الدين من تلك العوامل .

- تعلق الشاعر ببعض القضايا القومية وحرّض على التمسك بها مثل الوحدة العربية، ذلك الحلم الذي ظل يداعب مشاعر العرب عامة .
- لم يتجاوب الشاعر كثيرا مع واحدة من أشد القضايا صلة بالقومية ألا وهي قضية فلسطين؛ فمرت في أشعاره بشكل عابر .
- توقف عند مصر وقفات عدة مشيدا بدورها النضالي في ذلك الوقت .
- غلبة اللغة التقريرية، والنبرة الخطابية على جل قصائده القومية .

هوامش البحث ومراجعته:

- ولد سنة 1864 وقيل سنة 1872، درس علوم اللغة والقرآن الكريم بالزاوية الأسمرية، تولى القضاء بمنطقة تاورغاء سنة 1906، وتولى إفتاء غريان أيام الاحتلال الإيطالي، وعين قاضيا بسرت سنة 1919، وعضوا بالمحكمة العليا سنة 1922، ورئيسا لها سنة 1943، توفي سنة 1959. ينظر محمد الصادق عفيفي، الشعر والشعراء في ليبيا، مكتبة الأنجلو المصرية، 1957، ص 190.
- 1- ماجد السامرائي، التيار القومي في الشعر العراقي الحديث، منشورات وزارة الثقافة والإعلام سلسلة 344، 1983، العراق، ص 12.
- 2- المرجع السابق، ص 13.
- 3- ينظر أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط4، دار العلم للملايين، بيروت ص 103.
- * - بطرس البستاني، ولد سنة 1819 وتوفي سنة 1883، أشهر مؤلفاته دائرة المعارف كما صنف كتاب محيط المحيط الذي اختصره وسماه قطر المحيط كما له مؤلفات ومقالات كثيرة ينظر أعلام الزركلي 58/2.
- * - وسليم البستاني، ولد في لبنان سنة 1848، شارك في إعداد دائرة المعارف مع والده، كما ألف عديد المؤلفات، توفي سنة 1884، ينظر أعلام الزركلي 116/3.
- * - عبد الرحمن الكواكبي، ولد سنة 1855، أحد أبرز رواد النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وأحد رواد الفكر القومي اشتهر بكتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، توفي سنة 1902. ينظر أعلام الزركلي 398/3.

- * أديب إسحاق، ولد سنة 1856 في دمشق ثم انتقل إلى لبنان والإسكندرية والقاهرة وفرنسا، في القاهرة أصدر مصر ثم التجارة، توفي سنة 1885. ينظر أعلام الزركلي 285/1.
- 4- ينظر أنيس المقدسي، المرجع السابق، ص113.
- 5- ناجي علوش، من قضايا التجديد والالتزام في الأدب العربي، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1978، ص9.
- 6- البعد القومي في الشعر الليبي، طاهر عمران، رسالة قدمت في كلية الآداب جامعة عين شمس لنيل درجة الماجستير وهي ما تزال مخطوطة، 1974، ص 17.
- 7- المرجع السابق، ص 16
- 8- نفسه، ص18.
- 9- محمد الصادق عفيفي، الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي، ط1، 1969، دار الكشّاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت القاهرة بغداد، ص 149.
- * مصطفى بن زكري، ولد في طرابلس سنة 1853 ودرس في مدرسة عثمان باشا وجامع شائب عينه، تلقى علومه الدينية والعربية على يد شيخه محمد كامل بن مصطفى، وأحد أبرز شعراء عصره (في العهد العثماني)، يتسم شعره بالرفقة والعذوبة، وهو صاحب أول ديوان شعر طُبع لشاعر ليبي، توفي سنة 1918. ينظر الشيخ الطاهر الزاوي، أعلام ليبيا، ص396.
- * سليمان الباروني، ولد سنة 1873 في جادو، وهو من زعماء حركة الجهاد ضد الغزاة الطليان، وكان على رأس المجاهدين الذين أسسوا

الجمهورية الطرابلسية عام 1918، هاجر إلى الشرق العربي وظل بين العراق وسلطنة عُمان، سافر إلى الهند للتعالج وهناك كانت منيته سنة 1940. ينظر الطاهر الزاوي، أعلام ليبيا، ص 173.

* - أحمد رفيق المهدي، ولد في فساطو في الجبل الغربي سنة 1998، حيث كان والده يشتغل قائمقام هناك، جاب المدن الليبية ثم ارتحل إلى الإسكندرية بعد دخول الإيطاليين إلى ليبيا، ثم رجع إلى البلاد ليعود إلى الترحال ثانية ولكنه هذه المرة إلى تركيا، ثم عاد إلى ليبيا، ليعود إلى تركيا ثانية، ولم يرجع للبلاد إلا بعد هزيمة إيطاليا في الحرب العالمية الثانية وخروجها من ليبيا، يعد من أبر شعراء الوطنية الليبية توفي سنة 1961. ينظر الشعر والشعراء في ليبيا ص 156.

* أحمد قنابة، ولد في زندو، بأفريقيا سنة 1898، حالت الظروف بينه وبين إتمام دراسته بتركيا إذ نُكبت البلاد بالاحتلال الإيطالي، عمل مديعا بإذاعة طرابلس، ولما تحررت البلاد من الإيطاليين سنة 1943 اشتغل في الصحافة وهو أحد مؤسسي جريدة طرابلس الغرب، توفي سنة 1968. ينظر الشعر والشعراء في ليبيا، ص 186.

* أحمد الفقيه حسن، ينحدر من أسرة عريقة في الشرف، حالت ظروف الاحتلال بينه وبين تكملة دراسته، رحل مع والده إلى الإسكندرية سنة 1914، واتخذها مقرا له، توفي سنة 1975. ينظر الشعر والشعراء في ليبيا، ص 195.

10- ديوان الشاعر، ط 1، 1970، المطبعة الأهلية بنغازي، ص 62.

11- ديوان الشاعر، جمع وتحقيق د. الصيد أبو ديب، ط 1، 1968، ص 119.

- 12- أحمد الشارف : دراسة وتحقيق، علي مصطفى المصراطي ط3،
2000 الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا، ص128
- 13- جذور القومية العربية في الشعر الليبي المعاصر، ط1، الدار
العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1987، ص24.
- 14- الديوان، ص112.
- 15- الديوان، ص115.
- 16- الديوان، ص81.
- 17- الديوان، ص74.
- 18- الديوان، ص108.
- 19- الاتجاه القومي في الشعر السوري الحديث، هيثم علي حجازي، ط1،
2004، دار القدس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص36.
- 20- نجم الدين غالب الكيب، مرجع سبق ذكره، ص25.
- 21- ديوان الشاعر، ص91.
- 22- نفسه، ص93.
- 23- نجم الدين غالب الكيب، المرجع السابق، ص24.
- 24- ديوان الشاعر، ص108.
- 25- نفس المصدر، ص108.
- 26- نفسه، ص108.
- 27- نفسه، ص112.
- 28- نفسه، ص115.
- 29- نفسه، ص114.
- 30- ديوان الشاعر، ص102.

- 31- نفسه، ص90.
32- نفسه، 108.
33- نفسه، 110.
34- نفسه، 127.
35- نفسه، 311.
36- نفسه، 377.
37- نفسه، 112.

مفهوم الحداثة في الفلسفة الغربية

د. سامي الكامل بركة

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

مقدمة:

يحتل مصطلح الحداثة مكانة بارزة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، ويُعد هذا المصطلح وليد التطور التاريخي والاجتماعي والثقافي، فكل مرحلة جديدة من المراحل التي يمر بها المجتمع المعاصر تطرح فيها طبيعة الحداثة وحدودها المعرفية والفلسفية، فقد كثر الحديث عن الحداثة وخاصة في الأوساط الثقافية والسياسية، وأصبح هذا المصطلح يتداول في العديد من المجالات على اختلاف تياراتها واتجاهاتها، وأصبح بعض المفكرين يتحدث عنها وكأنها اكتشاف جديد، في حين هي تعبير عن مفهوم حضاري شمل جميع مجالات الوجود الإنساني، فهناك الحداثة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والفلسفية، لذلك فإن مفهوم الحداثة يجمع كل هذه الجوانب، ويحدد القاسم المشترك بينها، وبمجرد الكلام عن الحداثة، فإن المرء يشعر بالتعارض بين الحداثة والتحديث، فالحداثة تتمثل في بنية فكرية تجمع جميع المجالات، وعلى ذلك فعندما نتناول أي موضوع من زاوية الحداثة، فإن هذا يجعلنا نطرح عدة تساؤلات مرتبطة به وبالواقع الاجتماعي والحضاري المتعلق بمعرفة ذاتنا وذات الآخر، لذلك فإن التكوين الأبنستولوجي المختلف بين ذاتنا والآخر يؤدي إلى نظرات كثيرة ومتباينة تتعلق بهذا المصطلح وإشكالاته التاريخية الراهنة، فقد تداخلت المفاهيم بين الحداثة وبعض المصطلحات الأخرى كالنقد، والعصرية والجديد وغيرها، وشمل هذا التداخل القيم، والمعايير، وأنماط السلوك الإنساني، والملابس، وطرز السكن، ومناحي الحياة الأخرى. لذلك فإنه لا بد لنا من الاهتمام بالأصول والقواسم المشتركة، ولهذا سنحاول التركيز على التحولات الفكرية والفلسفية للحداثة والربط بينها وبين المنظور البنوي والتاريخي، وتتبع بعض التحولات الفكرية والتميز بين المستويين الفلسفي والمعرفي لهذه

التحويلات، وذلك باتباع منهج يساهم في تحليل الأفكار والرؤى الفلسفية المتعلقة بهذا الموضوع.

ونهدف من هذا البحث إلى الإجابة عن العديد من التساؤلات منها: ما هي الحداثة؟ ومتى ظهرت في الفلسفة؟ هل هي مجرد كلمة لها معنى لغوي بسيط؟ أم أنها تحمل معنى فلسفياً يتجاوز المعنى البسيط؟ وهل هذه الكلمة تتسجم مع متغيرات الزمكان؟ وهل كل ظاهرة جديدة في الحياة الإنسانية نعدّها حادثة؟ أم أن الحداثة هي ميزة يتسم بها عصر معين أو مرحلة تاريخية ما؟

أولاً- الحداثة في اللغة:

يرجع مصطلح الحداثة في اللغة إلى مصدر الفعل حدث يحدث، ووصف لما هو حديث، ويمكن أن تفيد ما استحدث أو ما جد من تطور. ويقابل مصطلح الحداثة في اللغة العربية مصطلح Modernity في الإنجليزية، وهو مستمد من الجذر اللاتيني Mode ومنه لفظة Moderns التي تعني الحالي أو المعاصر، ولذلك فإن الحداثة في اللغة هي كل ما هو من زمن المتكلم.

ولتوضيح هذا المصطلح أكثر، فإنه يعني في لسان العرب: "الشئ الذي ليس له قديم"¹، أما في مختار القاموس فإنه يعني: "نقيض قدم"، وعلى ذلك فإن الحداثة تعني الجديد²، "وتعبر عن السعي إلى التجديد ورفض التقليد"³.

أما في الاصطلاح فإنها تمثل نظرة فلسفية وإيديولوجية تعتمد على أحداث ووقائع تميزت بها حقبة زمنية معينة في مكان معين، حيث ارتبط الأمر ببعض التحويلات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، والعلمية التي شهدتها أوروبا في فترة زمنية لا يتفق المفكرون على تحديدها.

وتوجد العديد من التعريفات للحداثة منها:

1- عرفها بعض المفكرين بأنها "سلسلة من التحويلات في المجتمع المعاصر تقوم على التمدن والتصنيع والعلم والتكنولوجيا"؛ وعرفها بعضهم الآخر بأنها "منهج في

تكوين الرؤية الفلسفية للوجود، يبنى على أساس الوجود المحوري للإنسان، واعتماد العقل وقانون الحركة والتغير".⁴

2 – يعرفها حسن حنفي بأنها "اتباع أساليب العصر ومناهجه في تحليل التراث، وهي تمثل إحدى المراحل التي تضع المجتمع في مسار التاريخ وتدفعه إلى الانتقال من مرحلة التقليد إلى مرحلة الحداثة دون العودة للماضي، فهي مرتبطة بمفهوم التقدم وفلسفته".⁵

3 – هي "حركة اجتماعية تدعو إلى استخدام العقل في جميع أمور الحياة، وهذا ما أدى إلى وجود علاقة طردية في المجتمع الغربي بين الحداثة وحقوق الإنسان، والفلسفة العقلية، وفكرة التقدم الاجتماعي، ولذلك فإن هناك علاقة جدلية بين تطور التفكير العقلي والتطور التكنولوجي الذي هيمن على العالم بأسره".⁶

على الرغم من الاختلاف بين التعريفات السابقة لمفهوم الحداثة، إلا أن هذه التعريفات قد يكون بها بعض التباين الذي يعبر عن النظرة المستقبلية للحياة الإنسانية من حيث التغير والتطور Evolution، ولكن ينبغي أن نقول بأنه ليس هناك تعريف محدد ودقيق للحداثة يتفق عليه جميع الباحثين، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن مفهوم الحداثة لا زال غامضاً، وهذا الغموض نتيجة للفهم المتباين للباحثين، وسنحاول من خلال هذا البحث فتح نافذة صغيرة أمام الباحثين حول هذا الموضوع لنوضح نشأة الحداثة وأثرها.

ثانياً – نشأة الحداثة:

ترجع بدايات الحداثة إلى حركة الإصلاح الديني في أوروبا التي قادها المفكر الألماني مارتن لوثر M.Loether (1483-1546)، حيث أخذت الحداثة أبعادها الفلسفية والسياسية بعد ذلك في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فكان ذلك مقدمة لظهور التفكير العقلي، وقد ركز الفكر الغربي على التقدم العلمي والتكنولوجي باعتباره عاملاً مهماً من عوامل التغير المستمر، مما أدى إلى انهيار القيم الأخلاقية

والثقافية التي لا تؤمن بالتغيير، وفي ظل الحركة المعرفية باختلاف اتجاهاتها حدد المفكرون السياق العام للحداثة باعتبارها منهجاً فكرياً ونسقاً من أنساق المعرفة يقوم على التغيير والابتكار.

كما ترجع نشأة الحداثة إلى ذلك الدور الذي لعبه الفكر الرأسمالي، وعقلنته للعملية الاقتصادية ووضعه لنظام تسيير المجتمع⁷، لذلك فإن ظهور الحداثة جاء ثمرة مخاض تبلور منذ عصر النهضة Renaissance Period، حيث بدأ الصراع بين الكنيسة والعقل، وانتهى بانتصار العقل، لكن هذا المخاض العسير بين العقل والدين Religion صاحبه تغيرات عدة ساهمت في نقل المجتمع الأوربي من مرحلة الزراعة إلى مرحلة الإقطاع، ومن ثم إلى الصناعة والتجارة، فنشأت المدن الصناعية الكبرى، وبدأ النمو التدريجي للبرجوازية، فأدى ذلك إلى تأسيس فلسفي للحداثة في القرن السابع عشر نتج عنه استقلال العديد من المؤسسات عن الكنيسة، مما أوجد التعددية السياسية في أوروبا.⁸

ثالثاً – مراحل الحداثة:

يمكن تقسيم الفترة الزمنية التي شملت الحداثة على ثلاثة مراحل وهي:

– **المرحلة الأولى:** تبدأ من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث بدأ الناس يبتعدون عن النظرة الدينية التي كانت مفروضة من الكنيسة ويتجهون إلى حياة جديدة، وأفكار سياسية وثقافية واجتماعية جديدة، خاصة بعد ثورة Revolution الإصلاح الديني التي وقفت في وجه سيطرة الكنيسة وأيقظت أوروبا من سباتها العميق.

– **المرحلة الثانية:** تبدأ من نهاية القرن الثامن عشر إلى فترة الثورة الفرنسية، أي القرن التاسع عشر، حيث انتشرت الأفكار الثورية في أوروبا، وهو التغيير الذي حدث في أوروبا من الإمبراطورية الألمانية إلى الدولة الفرنسية، والتوسع الذي قامت به في عهد نابليون بونابرت .

– المرحلة الثالثة: تبدأ من القرن العشرين حيث بدأت تتسع لتشمل العالم كله بتقافاته المتعددة، وقومياته، ودياناته، ولغاته المختلفة⁹، وتشمل هذه المرحلة العولمة Globalization التي تعد أحد مراحل بروز وتطور الحداثة، حيث أدت إلى ثورة جديدة في مجال الوعي الإنساني Consciousness Human cal ولدت نوعاً جديداً من الوعي يمكن أن يتجاوز كل أنواع الوعي السابقة، وتكشفت فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمي، وأدت إلى تقارب الثقافات المتنوعة، وشجعت ثورة الاتصالات على ظهور الثقافة البينية.

وعلى الرغم من هذه التقسيمات إلا أن بعض الباحثين له رأي آخر، حيث يرى هشام شرابي مثلاً "أن الحداثة تشير إلى الفترة المعروفة بعصر الحداثة أو التنوير في أوروبا الذي يبدأ من نهاية القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين"¹⁰، أما محمد سبيلا فقد رأى "أنها ترجع إلى بداية القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر".¹¹

رابعاً – المفهوم الفلسفي للحداثة:

ظهرت الحداثة في خضم العديد من الإرهاصات الفكرية التي تمثلت في ثورة علمية هيأت العقول لاستقبال الثورة الفكرية، التي أسهمت في تحرير العقل وفرض سيطرته على الأفكار القديمة التي كانت سائدة في المجتمع، ومن الإرهاصات الفكرية التي سبقت ظهور الفكر الفلسفي الحديث على يد ديكارت (1650-1596)Descartes: فلسفة أرسطو (384-322 ق.م)، وإسهامات كبلر (1630-1571) في الفلك، وجاليليو (1642-1564)Galileo كأعظم مؤسس للعلم الحديث، وجلبيرت Gilbert (1603-1544) في المغناطيسية، وهوجنز Hognes (1695-1629) في النظرية التمجوية في الضوء، وهارفي Harvey (1657-1578) في الدورة الدموية، وبويل Boil

(1627_1691) في الكيمياء، وفرنسيس بيكون (1561_1626)

ومنهجه حول الأورجانون الجديد ¹².Novum Organum

بدأ التأسيس الفلسفي للحداثة عند ديكارت في القرن السابع عشر، وذلك من خلال كتابيه الموسومين: "المقال في المنهج" و"تأملات مينافيزيقية" اللذين يعبران عن المرجعية المعرفية لعصر الحداثة، والتي تمثلت في الاهتمام بالعقل من خلال الكوجيتو Cogito الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) I think, Therefore lam الذي كان الحقيقة التي أكد ديكارت على وجودها، وأرسى من خلالها قاعدة جديدة تقوم على تأليه العقل، والذي ارتبط بانطلاق حركة الفكر الحديث، ووضع الأساس المتين لفكر الحداثة، وهذا أدى إلى ازدهار الثقافة، والتقدم في مجال العلوم وانتشار الفلسفة العقلية.

ديكارت إذن هو مؤسس فكرة المنهج Method التي ارتكز عليها المشروع العلمي للأزمة الحديثة، بل الحداثة ذاتها، فالمعرفة الحديثة هي معرفة تحاول أن تتباعد عن القديم الذي لم يتم التأكد من أسسه، وتناول كل شيء جديد وبشكل جديد، وذلك انطلاقاً من أن الإنسان طالما يمارس عملية التفكير، فلا يمكن أن يشك في أنه يفكر، فهو شيء يفكر، وهذا هو منهج اليقين الذي يجب اعتماده لاستنباط المعرفة Knowledge، ولذلك فإن المعرفة المنهجية التي تقوم على قاعدة البدهاء هي معرفة يرافقها اليقين في كل مرحلة من مراحل التفكير.¹³

أما كانط (1724_1804) فيُعد رائد الحداثة الفلسفية، حيث عمل على التوفيق بين الفكر الطبيعي المدرسي Scholastic، والفكر الطبيعي الحديث من خلال إثبات القوانين الميكانيكية الكامنة في الطبيعة، وإقرار وجود عقلي كلي ينظم القوانين الميكانيكية التي تحكم المادة، وتحقق لها الانسجام، والوحدة، والاطراد، وتحميها من العبث¹⁴، لذلك فإن الفلسفة الكانطية أحدثت ثورة فكرية لا تقل في أهميتها عن الثورة الفرنسية، لكن حداثة العلم سبقت حداثة الفلسفة، فالحداثة العلمية أسسها نيوتن (1642_1727) من خلال كتابه الموسوم: "المبادئ

الرياضية للفلسفة الطبيعية" الذي صدر سنة 1687، في حين كتاب كانط الموسوم: "نقد العقل الخالص" صدر بعد ذلك بمئة عام تقريباً، ومن ثم فلولا نيوتن لما كان كانط الذي أحدث ثورة في المجال الفلسفي، حين رأى أن ملكة المعرفة لدينا هي التي تشكل المعرفة وليست الظواهر المحسوسة هي التي تشكلها.

وعلى ذلك فإن فلسفة كانط دارت حول الإنسان من حيث الوعي والعقل والحرية، وأكدت على ضرورة أن يفهم الإنسان دوره الاجتماعي بواسطة العقل حتى يمكنه التخلص من قيود التبعية، وأن يقنع المجتمع بكل مؤسساته بأنه أصبح على قدر كبير من النضج، وهذا لا يتأتى إلا بوجود الحرية والتسلح بالعقل الحر والعلم، لذلك فإن الفرد والجماعة – كما يرى كانط – لا يمكنه دخول عصر الحداثة إلا وفق بعض الشروط التي غابت في العصور المظلمة مثل:

1- محبة العلم والتمسك بالحقيقة وحق الاختيار.
2- شعور المواطن بالحرية والمسئولية، وقدرته على إعلان موقفه والاعتراف بحق الاختلاف.

3- الشعور بالانتماء إلى مجتمع تتيح مؤسساته الحرية لمواطنيها حتى يبعدوا السلبيّة والخوف والتردد من داخلهم.¹⁵

أما هيجل (1770-1831) Hegl فيعد أول من تناول الحداثة باعتبارها إشكالية فلسفية، فجعلها الإشكالية الرئيسية في فلسفته، فالحداثة لم تع ذاتها إلا مع هيجل، حيث استخدم مصطلح العصور الحديثة بشكل يتميز عن المفهوم الزمني المتداول عند المؤرخين، فالعصور الحديثة كما يرى هيجل هي عصور جديدة ومختلفة عما سبقها، فهي تصف الحاضر على أنه فترة انتقال في الوعي من جهة، وانتظار وتوقع مستقبل مختلف عن الماضي والحاضر من جهة أخرى، ويصف هيجل في كتابه الموسوم: "فينومينولوجيا الروح" الزمن الذي يعيش فيه بأنه زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة، وأن هذا الزمن هو في طور إغراق كل ذلك في الماضي¹⁶، لذلك فإن هيجل هو أول من طرح قضية قطيعة الحداثة مع الإحياءات

المعيارية للماضي في صيغة إشكالية فلسفية رئيسة تناولها في فلسفته، ورأى أنه من المستحيل التوصل إلى مفهوم تدرك به الفلسفة ذاتها خارج مفهوم الحداثة، فسؤال الحداثة ليس سؤالاً عادياً ينبغي للفلسفة أن تطرحه على نفسها، وإنما هو السؤال الرئيس الذي يجب على العصر أن يطرحه على نفسه من خلال الفلسفة ليعرف ذاته وماهيته.¹⁷

واعتقد هيجل أن عصرنا هو عصر ميلاد عهد جديد، فالروح Soul انفصلت عن العالم التي كانت تسكنه، واتجهت إلى تشكيل ذاتها من جديد متجهة في حركتها إلى الأمام، فهي تشكل نفسها لتتخذ شكلها الجديد وتترك عالمها القديم، وتعطي انطباعاً على بشائر التغيير القادم وبزوغ عالم جديد¹⁸، ويستعمل هيجل مفهوم الحداثة في السياق التاريخي ليحدد حقبة الأزمنة الحديثة التي كانت تعني القرون الثلاث السابقة، وذلك لأن اكتشاف العالم الجديد، وحركة النهضة والإصلاح الديني حدثت من 1500 – 1800 تقريباً.

ويُعد هيجل أول فيلسوف يضع حداً فاصلاً بين الحداثة والأفكار التي تدل على الماضي، حيث كانت فلسفة الأزمنة الحديثة لديه تعبر عن الفكرة التي كانت الحداثة تكونها عن نفسها، ومن ثم بدأ هيجل يهتم بمبدأ الأزمنة الحديثة والذاتية والعلاقة التي تربطهما ببعضهما البعض.¹⁹

خامساً – المبادئ الفلسفية للحداثة:

المبدأ الأول – الذاتية Subjectivity:

يعبر مفهوم الذات Self على لفظ مشترك بين الإنسان وغيره من الكائنات الأخرى من حيوان وجماد، وفي الغالب تعبر كلمة الذات عن الصفة التي تختص بها الأشياء، فذات الشيء تعني نفسه وعينه، والذات أعم من الشخص، لأن الذات تطلق على الجسم Body وغيره، في حين الشخص لا تطلق إلا على الجسم، والذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض.²⁰

ولكن أصبح من المتعارف عليه في الفكر الفلسفي أن مفهوم الذات يدل على الأنا Ego، ولذلك فإن الذات هي ما ينتسب إلى الفكر الإنساني وحده، والذاتية هي كل نزعة تهدف إلى إعطاء الذات أولوية على الموضوع، وإرجاع كل شيء إليها، فهي تقابل النزعة الموضوعية Objective التي تميز العلم، ولذلك فإن الذاتية تتطابق مع الاتجاهات المثالية الغربية التي ترجع كل مظاهر النشاط الإنساني إلى الذات، فالذات هي أساس الفكر الغربي، وهي ترتبط بالإنسان، والموضوع يرتبط بما تتيج له المعرفة.²¹

وترتبط الذاتية بالنزعة الإنسانية التي تعني مركزية الذات الإنسانية وفعاليتها وحريتها وعقلانياتها، فالحدثة إذن لم تكن وليدة لحظة معينة، وإنما ترجع إلى مراحل تاريخية عدة ساعد على بلورتها في شكلها الحالي، ولكن أصبح من الواضح أنها ترجع بجذورها إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي أشار في كتابه الموسوم: "المقال في المنهج" إلى المبدأ الأول من مبادئ الحدثة الفلسفية ألا وهو مبدأ الذاتية، فرأى أنه لا بد من استبعاد كل المعارف التي دخلت عقولنا، والشك في كل العلوم حتى نستطيع الوصول إلى عقل مجرد، ولكن هذه القضية من الشك المطلق رأى أن هناك شيئاً يقاومها، وهو أنه يشك، ومن ثم لما كان الشك تفكير، فإنه يفكر، ولما كان التفكير موجود، فإنه موجود، ولذلك توصل إلى القضية (أنا أفكر إذن أنا موجود)، التي تمثل حجر الزاوية في بنائه الفلسفي كله، وبهذا فقد كان ديكارت أول من دعا إلى الاعتماد على الذات، واعتبرها المصدر الأول للمعرفة. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن ديكارت هو المؤسس لفكرة المنهج التي يقوم عليها المشروع العلمي للحدثة.

وفي هذا الإطار يرى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس J. Habermas (1929—) لازال على قيد الحياة) أن مفهوم الذاتية ينطوي على أربع دلالات مهمة

هي:—

أ – الفردانية Individualism: وهي التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها، وهي تعبر عن المذهب الذي يرى أن الفرد هو أساس كل حقيقة وجودية، وأن غاية المجتمع هي رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه، ويختلف معنى الفردية باختلاف العلوم، فعلى سبيل المثال: تطلق الفردية في علم الوجود على الوجود الحقيقي Authentic Being للأفراد الجزئية وليس للكليات العامة، كما تطلق الفردانية في مناهج البحث على الطريقة التي تفسر الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية بتأثير العوامل النفسية الفردية، أما في الأخلاق Ethic فتطلق على القول إن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به، لأن الفرد هو الغاية التي وجدت من أجلها الدولة.

وهذا يعني أن المذهب الفردي يسمح للفرد بنقد المؤسسات الاجتماعية، لأن هذه المؤسسات لا تمثل غاية بذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق السعادة للأفراد، ولذلك فإن ازدياد وظائف الدولة في المجتمع الحديث أدى إلى المبالغة في نقدها، لأن زيادة سلطة الدولة تعني التضيق على الحرية الفردية، وتعيق تنمية قواه، وشعور الفرد بعدم أهميته.²²

وعلى ذلك فإن الفردية أحد مبادئ الإيديولوجية Ideology السياسية والاجتماعية التي تقوم على الاعتراف بالحقوق المطلقة للفرد وحرية واستقلاله عن المجتمع، وتضع النزعة الفردية في مقابل الجماعة، وقد وجدت هذه النزعة أشد تعبيراً لها في فلسفة نيتشه Nietzsche (1844-1900).²³

ب – استقلالية الفعل: وهي تهيئة الذات لتقبل ما يقوم به الآخرون من أفعال والاستجابة لها، وهي من الميزات المهمة التي تتميز بها العصور الحديثة.

ج – الحق في النقد: وهي تعني أن لكل فرد أن يتقبل ما هو مقنعاً بالنسبة إليه.

د – الفلسفة التأملية: وهي أيضاً من مميزات العصور الحديثة، فالتأمل الفلسفي يتمثل في إدراك الفكرة التي تكون وعياً بذاتها.²⁴

وبناءً على ما سبق فإن الذاتية هي الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الوجود، وتؤمن بإمكانية قدراته وتأمين حياته.

وقد حاول الدكتور عبد الرزاق الدواي توضيح مفهوم الذاتية في كتابه الموسوم: "موت الإنسان" فاعتقد أن الذاتية تمثل كل فلسفة تهتم بالإنسان وتضعه في مكانة ممتازة في العالم وفي سيرورة المعرفة وتعدّه قادراً على الإبداع، وتؤكد على أهمية الوعي والإرادة في كل مشروع إنساني، وتتطلق من الذات للبحث عن شروط الموضوعية، وتؤمن بأن المبادرة الإنسانية تساهم في صناعة التاريخ وتقدمه.²⁵

وعلى ذلك فإن مبدأ الذاتية يمثل محور كل أشكال المعرفة التي من خلالها تكشف أسرار الطبيعة، وتحرر الذات العارفة، ولذلك فإن الحياة الإنسانية بما فيها من علم وفن وأخلاق تجسد مبدأ الذاتية، لأنها تمر عبر الذات الإنسانية وحريتها ووعيتها، وبالتالي لا سلطة ولا سعادة ولا قيم أخلاقية، ولا حقيقة إلا من خلال معرفة الذات.²⁶

المبدأ الثاني – العقلانية Rationalism:

يعد هذا المبدأ الركيزة الأساسية للفكر الغربي الحديث، حيث تم إخضاع كل شيء لقدرة العقل، وعدّه المصدر الوحيد للمعرفة، وقد أرسى مبادئ هذا الأساس ديكارت، فركز على دور العقل في المعرفة، ووضع تجربته الشككية المنهجية من أجل تأسيس المعرفة العقلية، وإعطاء المبرر اليقيني لاستعمال فعالية العقل في المعرفة، وحين توصل إلى الحقيقة المتميزة التي يسندها الحدس Intuition، رد الإدراك العقلي إلى هذه الحقيقة المتميزة وانطلق منها لإدراك وجود الله، فالعقل Reason عند ديكارت هو الذي يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفي، لذلك يرجع ديكارت جميع أنماط التفكير إلى الإدراك والإرادة، كما يرجع الحكم العقلي إلى الاستدلال.²⁷

أراد ديكارت للفلسفة أن تكون رياضة فكرية تؤمن بأن الفكر ينطلق من مسلمات وبديهيات رياضية، لذلك حدد في كتابه الموسوم: "المقال في المنهج" قواعد أساسية ينبغي على الإنسان أن يتبعها للبحث عن الحقيقة وهي:²⁸

أ — قاعدة البدهية: ويرى فيها أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم يعرف بالبدهية أنه كذلك، بمعنى أن نتجنب التعجل في الحكم والأخذ بالأحكام السابقة، ولا ندخل في أحكامنا إلا ما يتمثله العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك.

ب — قاعدة التحليل: وهي أن نحلل المشكلات بحسب ما تقتضيه طبيعة البحث في نوع المشكلة، بحيث نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما نستطيع، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أكمل وجه.

ج — قاعدة التركيب: وفحواها أن نرتب أفكارنا فنبدأ بأبسطها، ثم ننتج حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيداً.

د — قاعدة الإحصاء: وترمي إلى التأكد من أننا لم نغفل أي جزء من المشكلة المطروحة للحل، بحيث تكون إحصاءات كاملة، ومراجعات تجعلنا على ثقة من عدم إغفال شيء له علاقة بموضوع المشكلة المعروضة للبحث.

أما اسبينوزا (1632-1677) Spinoza فهو المرآة التي عكست أفكار ديكارت، حيث مجدّ العقل وعدّه وسيلة للمعرفة، وجعل المعرفة العقلية من أرقى أنواع المعارف، فالعقل يمكنه أن يكون أفكاراً واضحة بذاتها، ولذلك يتعين على العقل وضع المعاني التي تمثل الطبيعة Nature، ثم استنباط المعاني منها حتى يستطيع إدراك الأشياء، ولا يميز اسبينوزا بين الإرادة والعقل لأن الإرادة من فعل العقل.²⁹

أما مالبرانش (1638-1715) Malebranche فقد رأى أن وظيفة العقل هي الاتصال بالله، لأن العقل هو صوت الله في الإنسان، لذلك فمن لم يتبع صوت العقل، فإنه يرتكب خطأ كبيراً، فالعقل يهدينا إلى الطريق الحق وإلى القيم الأخلاقية.³⁰

أما ليبنيز (Leibniz 1646-1716) فقد رأى أن العقل يجعلنا قادرين على فهم العلم، وهو منحة إلهية تمكننا من الحصول على بعض الحكمة Wisdom، لذلك فإن النفس العاقلة مصاحبة للذاكرة والعقل معاً، وعلى ذلك فإن المناداة Monade الشاعرة بذاتها قادرة على الاستدلال والفكر ومعرفة الحقائق الضرورية التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات الأخرى، كما تعطينا العقل والعلم للذين يدفعنا إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله.³¹

أما هيغل فإن العقل عنده كلي يرادف المطلق، وهو عقل أدرك حركة الكل واستوعبها وبين حركة النفس وتحليلاتها، ولهذا فإن فلسفة هيغل مثالية عقلية تؤمن بأن للعقل إمكانات من الصعب حصرها، فالعقل عند هيغل هو عقل مشخص يمثل يقين الذات الحقيقية Authentic Self، وتجرد العقل من ذاتيته هو الذي يعطيه قيمة كلية³²، ومن ثم فإن العقل هو النشاط الوحيد الذي ينسق نشاط الأفراد وينمي قدراتهم، ومن أهم ملامحه الحرية، حيث يؤمن بالكل، ويعتقد أن العقل المطلق هو عقل الوعي بالذات.

أما كانط فيعتقد بأن الناس جميعاً يتفقوا أمام حكم العقل وقانونه الكلي، لأن العقل هو الملكة المشتركة بينهم، لذلك فإن العقل هو المنبع الحقيقي للإرادة الإنسانية، فطبيعة الإنسان هي العقل، لذلك يجب أن يسير على مبادئ العقل وحده، لأنه يمثل مصدر تميز الإنسان، لذلك فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك الإرادة نتيجة لتمييزه عن سائر الكائنات الأخرى، وبما أن الإنسانية تتفق في كونها عاقلة، فهذا يعني أن ما يقرره العقل يصلح للإنسانية³³، ومن ثم فإن الخير Good هو ما يراه العقل خيراً، والحق هو ما يراه العقل حقاً، ولهذا وضع كانط للعقل ثلاث ملكات هي:

الأولى: ملكة الحساسية Sensibility: التي رأى من خلالها أن العقل يقدم مبادئ أولية لا تستطيع أي تجربة تقديمها، فالتجربة الحسية تقدم للعقل حدوساً حسية تسمح

بإضافة أحكام تركيبية، وهذا ما يجعل التجربة الحسية ترتبط بملكة الحساسية عند كانط، وهي تعني قدرة العقل التي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكاً مكانياً.³⁴ الثانية: ملكة الفهم Understanding: ويرى كانط من خلالها أن الفهم تتولد منه مفاهيم وتصورات، لذلك فإن كل فكر يجب أن نرده إلى الحدس، لأننا لا نستطيع إدراك الموضوعات إلا بواسطة الحدس³⁵، وعلى ذلك فإن الفهم ملكة عقلية تمدنا بصورة المعرفة، وتجعلنا ننقل من الحدوس الحسية إلى تجارب ترتبط بالموجودات الحسية.³⁶

الثالثة: ملكة العقل Pure Reason: وهي أعلى ملكة فكرية عند الإنسان، فالعقل هو الذي يرد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ، ولذلك فإن المقولات الكانطية تنصب على العقل من حيث هو فهم، ويعرّف كانط العقل الخالص بأنه الذي يسمح لنا بالتفكير في الموضوعات تفكيراً قبلياً، ويحدد أصل المعرفة العقلية ومداهها وقيمتها الموضوعية.³⁷

أما ماركس Marx (1818-1883) فقد ربط بين الحداثة والرأسمالية Capitalism كنشاط اقتصادي، والبرجوازية كقوة إنسانية تحديثية، لذلك فقد أعجب بالبرجوازية باعتبارها استولت على السلطة وقضت على الإقطاعية، وأدخلت بعض التغييرات الثورية على أدوات الإنتاج، فالبرجوازية ساهمت في فتح أسواق جديدة، وأقامت مدناً كبيرة بها مؤسسات صناعية ضخمة.

أما ماكس فيبر Max Weber (1866-1945) فقد اعتقد أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين العقلانية والحداثة، فالعقلانية اتخذت طابعاً منظماً في الاقتصاد والإدارة، ومن ثم أصبحت عملية شاملة عمت المجتمع الغربي كله، وهذا أدى إلى تطور العلوم التجريبية واستقلالها، ودفعت إلى تطور المجتمعات الحديثة، فأصبح هناك تمايز بين البنيات الاجتماعية المختلفة والمجالات الثقافية التي خضعت لمعايير داخلية خاصة بها، لذلك اكتسحت الأنشطة العقلانية مجال الاقتصاد والإدارة وأشكال الحياة اليومية.

أما هايدجر (Heidegger 1889-1976) فقد ربط الحداثة بالحدث الفلسفي الذي جعل الذات مركزاً، ويرجع مضمون الذات إلى العقل والإرادة، فهي كونها عقل ينظر إلى العلم بمنظور حسابي وكمي للأشياء، وينظر إلى الطبيعة كتحرير للطبيعة وإرغامها على كشف أسرارها.³⁸

المبدأ الثالث – الطبيعية Naturalism:

ويقر هذا المبدأ بوجود الاكتشافات العلمية التي ساهمت في التطور، وأصبح هناك حراك فكري وعلمي واجتماعي ساهم بقدر كبير في انتشار الأفكار العلمية، ومن العلماء الذين كان لهم دور كبير في ذلك: كوبرنيكوس Copernicus (1473-1543)، الذي أراد أن يتصور السماء على نحو أبسط من تصور أرسطو وبطليموس (100-170م)، ورأى أن الطبيعة تدرك غاياتها بأبسط الوسائل، حيث ألف كتابه الموسوم: "في الحركات السماوية" تناول فيه مبدئي البساطة والنسبية، وبذلك فقد قضى كوبرنيكوس على الاعتقاد الذي كان سائداً على مدى قرون القائل بأن الأرض ثابتة، وأن الشمس والقمر والنجوم تتحرك حولها بانتظام، فأدى ذلك إلى ثورة فكرية أفقدت الأرض وضعها المتعارف عليه سابقاً.³⁹

أما كبلر Kepler (1571-1630) الذي اطلع على نظرية كوبرنيكوس، وأراد أن يكون نشاطه مقتصرًا على الفلك، إعجاباً منه بالتساوق الذي ينظم الكون، لذلك ألف العديد من الكتب منها: "السر الكسموغرافي"، و"الفلكيات الجديدة"، و"تساوق العالم"⁴⁰، ثم درس بعد ذلك انكسار الضوء، وألف كتاب "الانكساريات"، ثم وضع نظرية جديدة توفق بين نظرية كوبرنيكوس ونظرية العقول المحركة للكواكب، وأيد نظرية كوبرنيكوس بأن اكتشف مدارات السيارات وقانون حركتها.⁴¹

أما جاليليو Galileo (1564-1642) الذي كان يعتقد بنظرية كوبرنيكوس، ثم صنع التلسكوب، فرأى القمر ووضح قانون حركته، ثم عرض كشوفه في كتابه الموسوم: "رسول من النجوم"، وأعلن تأييده لأفكار كوبرنيكوس، ثم اكتشف كلف

الشمس واستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس نفسها، فدعا أتباع أرسطو إلى النظر بالتلسكوب.⁴² أما نيوتن الذي أكملت عبقريته بنجاح وجهة النظر عن العالم التي أعدها كل من كوبرنيكوس وجاليليو و كبلر، وطغى اسمه على العلم حتى العصر الحاضر، فأصبحنا نتحدث عن الفيزياء الحديثة بوصفها الفيزياء النيوتونية، فلقد اهتم نيوتن بمشكلة الجاذبية، واكتشف أيضاً حساب التكامل ونظرية المعادلة الجبرية، ونشر كتابه الموسوم: "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" الذي تضمن عرضاً كاملاً استناداً إلى فرضية كوبرنيكوس، وقد عُرف هذا الكتاب بمبادئ نيوتن، حيث أعلن فيه قانوناً عاماً للجاذبية، استطاع أن يدرج ظواهر أساسية تحت قانون رياضي واحد مثل حركة الكواكب والنيازك والقمر والبحر، واستطاع أن يوضح أن حركات الأجسام الأرضية تتبع نفس قانون الحركة مثل الأجسام السماوية، مما أدى إلى هدم النظرية الأرسطية التي ترى أن الأجسام السماوية والأرضية تطيع قوانين مختلفة اختلافاً جوهرياً، ولذلك فقد عبّر نيوتن عن الأمل في البرهنة على أنه يمكن تفسير كل الظواهر الطبيعية بواسطة الميكانيكا الرياضية، وهذا أعطى دافعاً قوياً للتفسير الآلي للعالم.⁴³

المبدأ الرابع: - التقدمية Progressivism:

وهي تعبر عن الأفكار التي انتشرت في العصر الحديث، والتي تتضمن ترك الماضي والنظر إلى المستقبل، وتقوم هذه الأفكار على تفسير التاريخ ومراحل التطور، ومن الفلاسفة المعبرين عن هذه النظرة الفيلسوف الفرنسي كوندرسيه Condorcet (1743-1794)، وذلك من خلال كتابه الموسوم: "مشروع تاريخي لتقدم العقل البشري" الذي تحدث فيه عن التقدم المحتوم، حيث شبه الإنسانية بفرد انتقل من حالة الطفولة إلى حالة المراهقة، ثم الرجولة، إلى أن أدرك مرحلة النضج⁴⁴، فالإنسانية - كما يرى - تعيش حياة الفطرة، ثم تقدمت وتطورت وتعاقبت مراحلها، وهو لا يتحدث عن الماضي والحاضر فقط، وإنما

يتنبأ بالمستقبل اللا محدود للإنسانية، لذلك اعتقد أن الإنسانية تقدمت من حالة الطبيعة وتطورت على تسع مراحل، أما العاشرة فهي تتعلق بالتنبؤ بالمستقبل، والمراحل هي:

1- المرحلة البدائية: تقوم هذه المرحلة على طبيعة الإنسان الجسمية والعقلية والأخلاقية، حيث يعيش الإنسان في جماعة تعتمد على الصيد، وتظهر بعض الفنون كالرقص والموسيقى والغناء، وتتميز هذه المرحلة بالقوة البدنية والسيطرة من خلال الخرافة والسحر، وذلك لاستغلال أفراد المجتمع وإخضاعهم.

2 - المرحلة الرعوية: وهي مرحلة يقوم فيها الإنسان باستئناس الحيوانات وترويضها، والاعتماد على الرعي والزراعة وبعض الصناعات والتجارة، فتتقدم فيها المعارف وترتقي الفنون والأغاني والشعر، وتظهر بعض الطقوس الدينية لترسيخ بعض المعتقدات.

3 - المرحلة الزراعية: تتميز هذه المرحلة بالاكفاء الذاتي من الزراعة، والابتعاد عن الخرافة والسحر والشعوذة، والانصراف إلى أعمال الفكر وحياة الترف والرفاهية.

4 - المرحلة الإغريقية: وهي مرحلة تتميز بازدهار العلوم والفنون، وتهذيب الأخلاق والاهتمام بالتفكير المجرد الذي يحرر الفكر اليوناني من سيطرة الدين.⁴⁵

5 - المرحلة الرومانية: تميزت هذه المرحلة بالحروب وسن القوانين وضعف الوازع الديني، ولكن ظهرت المسيحية ففضت على هذه الميزات، فقامت على الطاعة المطلقة والزهد، وقيدت انتشار الفلسفة والعلم، لذلك اتهم كوندرسيه رجال الدين بالخداع والاحتيال.

6 - مرحلة العصور الوسطى المظلمة: وتبدأ هذه المرحلة بسقوط روما وحتى الحروب الصليبية في العصر الوسيط، حيث انتشر الجهل والفساد بين رجال الدين، كما انتشر العنف والقسوة، مما أدى إلى انحطاط الأخلاق والرشوة والمحسوبية.

7 – مرحلة ما قبل الثورة العقلية: وتبدأ هذه المرحلة منذ الحروب الصليبية حتى اختراع الطباعة، وتتميز هذه المرحلة بظهور التفكير الفلسفي، واكتشاف البارود واستبداد الحكام.

8 – مرحلة عصر النهضة: وتبدأ هذه المرحلة من اختراع الطباعة وتستمر حتى ظهور الفيلسوف ديكارت، وتتميز هذه المرحلة بالثورة ضد الكنيسة وبحركة الإصلاح الديني، واختراع الطباعة لنشر الأفكار، وبالحرية الفكرية والاعتماد على العقل في تفسير الأمور.

9 – مرحلة الثورة الديكارتية: وتبدأ هذه المرحلة من ديكارت وحتى الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وقد تميزت هذه المرحلة بالحرية وإعلان حقوق الإنسان، وسيطرة العقل والعلم، وظهور عدد من المفكرين والعلماء يدعون إلى التحرر والتقدم والعلم بجميع مجالاته.

10 – مرحلة المستقبل: وهي تمثل العصر الذهبي للإنسانية، حيث يصبح الإنسان قادراً على التنبؤ في العلوم التطبيقية والإنسانية، ولذلك تتحقق ثلاثة أمور في هذه المرحلة وهي:

أ – المساواة بين الأمم: حيث ستصل الدول الأوروبية ذروتها، إما بالتطور التدريجي أو بالثورة، وستتحقق المساواة بين الشعوب، ويلغى الاحتكار بكل أنواعه وتزول الفوارق الاجتماعية.

ب – المساواة داخل الأمة: ويتم ذلك من خلال المساواة في العمل والتعليم والثروة.

ج – ارتفاع الذات الإنسانية وازدهار العقل وقدرته على اكتشاف أسرار الطبيعة، وتقدم العلوم والمعارف والاختراعات والآداب والفنون، وظهور لغة عالمية.⁴⁶
أما أوجست كونت (A.Comt) (1798 – 1857) فقد قسم الإنسانية على ثلاثة مراحل لتطور الفكر والمعرفة وهي:

المرحلة الأولى: اللاهوتية Theologies: وهي تتميز بالمعرفة المحدودة وسيطرة الخيال، وسيطرة الكنيسة والنصوص المقدسة.

المرحلة الثانية: الميتافيزيقية Metaphysics: وتُعدّ الطبيعة في هذه المرحلة هي العلة الأولى والأساسية، ومنه تنفرع القوة الكيميائية والحيوية وغيرها من القوى الأخرى.

المرحلة الثالثة: الوضعية Positivism:— وهي أسمى المراحل وأعلاها، حيث يسعى العقل إلى تأسيس الحياة الإنسانية على قاعدة متينة من المعرفة التي تتمثل في العلوم بنوعها، من رياضيات، وهندسة، وفلك، وعلم اجتماع وفلسفة، وغيرها، وتكمن مهمة العلم والفلسفة في اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع.⁴⁷

وعليه فإن الجماعات الإنسانية تعيش في داخل فضاءات تواصلية تحتضن أشكالاً متعددة، وأساليب متنوعة للتعبير عن التفاهم والتوافق من أجل التقدم والبناء والعيش المشترك، مما يؤدي إلى تنويع لاتفاق ذي طبيعة جماعية، ومن ثم فالحداثة تعبر عن ثورة التواصل، والتفكير في التواصل هو تفكير في عمق الحداثة، لذلك فالحداثة تعد تنويجاً لعقلانية يتداخل فيها التحديث والعقلنة.

وعلى ذلك ينبغي علينا التمييز بين الحداثة والتحديث، فالتحديث يمثل عملية إحلال العقل محل الأسطورة من خلال عملية التغير في الفهم للطبيعة وقوانينها بالاعتماد على العقل والتجربة، وهو يقوم على الفاعلية السياسية والاجتماعية التي تهدف إلى تطوير المجتمع والنهوض به في جميع المجالات.

أما الحداثة فتتعلق بالخروج عن القديم وعن أي تفسيرات دينية للطبيعة، وهذا ما حدث في الثورات الإنسانية العلمية عند كل من: داروين Darwin (1809–1882) في البيولوجيا، وفرويد Freud (1856–1939) في علم النفس، وهلبرت في الرياضة وغيرهم، وهذا يعني أن الحداثة بدون الثورات تصبح ناقصة.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن الإسلام عندما ظهر كان يمثل حداثة، لأنه ممثّل تغيراً جذرياً بالقياس إلى ما كان قبله، فعَدَّ حركة تاريخية مندفعة بقوة شملت كافة المجالات، ولذلك – في اعتقادي – أن الإسلام ليس ضد الحداثة بإطلاق، وإنما هو مع التحديث، والنهضة، والتقدم، والانفتاح على الحضارات والفلسفات الأخرى. لكن الإشكالية في الحداثة الغربية أنها جعلت نفسها النموذج الوحيد الذي يجب أن يحتذى ويسود العالم، وهذا يخالف ما تدعو إليه من حرية وديمقراطية وتعددية، فهي بهذا لا تعترف بالتنوع الثقافي والفكري، وهذه إحدى المعضلات مع الحداثة الغربية، أي أن للحداثة وجهين: أحدهما إيجابي يتمثل في الدعوة إلى الحرية والعقلانية والعلم والتقدم، أما الآخر فهو سلبي يدعو إلى الهيمنة والسيطرة والتسلط والاستعمار والنظرة الدونية للثقافات الأخرى.

وعلى ذلك فإن الحداثة رؤية غربية برزت من خلال الصراع مع الكنيسة، وجاءت كرد فعل، فجعلت الإنسان محور الوجود وقدس العقل، وأعلنت من شأن المادة على الرغم من التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل والسريع، وهذا ما جعل الحداثة تلاقى النقد، لأنها تأسست على أنقاض صراع عنيف مع الفكر الكنسي، وهذا ما جعل فلاسفة ما بعد الحداثة ينتقدون توجهاتها ويطالبون بهدمها وتقويضها. لكن الإسلام يقبل الحداثة بما يتلاءم مع أفكاره، ويرفض فلسفتها التي تتناقض مع رؤيته، وهذا من حق أي فكر من دون أن يكون هناك إقصاء، أو حجب للرؤية، أو تهميش للآخر.

الخاتمة:

من خلال ما سبق نصل إلى النتائج الآتية:

1- إن الحداثة تمثل شكلاً حضارياً يتعارض مع كل الثقافات التقليدية، وهي تشير إلى تطور تاريخي يعتمد على تغير في العقلية، فهي واقع متميز نشأ عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، نستطيع من خلاله قراءة

الماضي وفهم الحاضر والشروع في بناء المستقبل، ولذلك فقد أصبحت تعبر عن سعي الإنسانية إلى الأفضل بواسطة فلسفات الذات الواعية بنفسها وماضيها ومصيرها.

2- تعبر الحداثة عن حركة دائمة تستبدل القديم بالجديد، بالاعتماد على التقدم العلمي والثقافي، فالحداثة تمثل مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير كل أنماط حياته معتمدة في ذلك على جدلية العودة إلى التراث وتجاوز التقاليد المقيدة للذات.

3- إن الحداثة تسعى إلى الدخول في مرحلة جديدة يتوصل إليها المجتمع من خلال الأفكار والتصورات المتعلقة بكافة المجالات، وذلك لتحديث العقل وربطه بالتاريخ، ولذلك فإن التطورات التي تحدث في المجتمع في مختلف الميادين تجعل المجتمع يصل إلى مرحلة الدخول في عالم الحداثة ومتطلباته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم فإن الحداثة تعني المشاركة في صنع الحاضر، وإفساح المجال للتغيرات الاجتماعية لتقوم بدورها وفقاً لمرجعيتها الثقافية التي تقتضي الانفتاح على الحضارات الأخرى، والتفاعل معها، ورفض الجمود والانغلاق، والقبول بنتاج الفكر الإنساني.

4- إن الحرية هي الفضاء الأساسي والطبيعي للنشاط الإنساني، فكلما اتسع مجال الحرية للإنسان كلما ازداد النشاط العقلي، واتسعت مجالاته وازداد عطائه، وذلك من خلال الإقبال على مختلف المعارف والعلو بالمستوى العقلي للإنسان، فالحرية تجعل الإنسان يعمل العقل في القضايا الفكرية والأنظمة السياسية والظواهر الاجتماعية، ويواجه كل ما يحيط بالمجتمع الإنساني بنظرة فاحصة ورؤية نقدية يهدف من خلالها إلى تصحيح الأخطاء، ولذلك فإذا أردنا أن نتغلب على العوائق التي تعيق تقدم مجتمعنا وندخل في عالم الحداثة فلا بد من توفر العديد من الشروط التي منها:

أ - وجود إدارة منظمة وإرادة قوية لدى سلطة القرار ومكونات المجتمع المدني.

ب – الانفتاح الواعي على كل ما هو إيجابي في الثقافات والحضارات الإنسانية الحديثة.

ج – الارتكاز على مرجعية ثقافية مقترنة بالوعي الكامل بكل ما تتطلبه مرحلة التحديث.

د – تحرير العقل الإنساني وطاقاته الإبداعية من كل القيود التي تكبله.

هـ – تأهيل الموارد البشرية للانخراط الجماعي في بناء المجتمع الحديث، وهذا يتطلب وجود نظام ديمقراطي لا مكان فيه للاستبداد والنفاق والإقصاء والعنصرية.

5- إن الحداثة ليست تقليد الغرب أو نقل النموذج الغربي إلينا، وإنما القيام بأعمال تضاهي ما عمله الغرب في الإنتاج والإبداع والوصول إلى مرحلة التميز، وذلك من خلال الاستفادة من الأفكار والإبداعات التي تهدف لإسعاد المجتمع، فلا يمكن استيراد الحداثة من الغرب، فلكل أمة قواعدها وأصولها، ويخطئ من يعتقد أن تأسيس الحضارة لا بد أن يكون من خلال الحداثة الغربية.

الهوامش:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب، دار صادر، بيروت، ج3، 1994 ص75.
- 2- الطاهر الزاوي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ط2، ليبيا، 1978، ص131.
- 3- محمد شومان وآخرون، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط1، 1991، ص231.
- 4- السيد صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، دار إحياء التراث، لبنان، 1999، ص12-15.
- 5- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن والتراث والعصر والحداثة، ج1، دار قباء، القاهرة، 1998، ص395-403.
- 6- فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، 2003، ص313.
- 7- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص14.
- 8- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص14.
- 9- مارشال بيرمان، الحداثة أمس واليوم وغداً، ترجمة جابر عصفور، مجلة إبداع، أبريل، 1991، ص29.
- 10- هشام شرابي، مجلة المستقبل العربي، العدد 175، سبتمبر 1993، ص29.
- 11- محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، المغرب، 2003، ص22.

- 12- إبراهيم مصطفى، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993، ص82.
- 13- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، مرجع سبق ذكره، ص 23.
- 14- محمد الخشت، فلسفة الدين، دار غريب، القاهرة، 1994، ص21.
- 15- علي الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، دار مجدلاوي للنشر، الأردن، ط1، 2007، ص71.
- 16- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص30.
- 17- المرجع السابق، ص31.
- 18- هيجل، ظاهريات الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء، القاهرة، 2003، ص162، 163.
- 19- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، مرجع سبق ذكره، ص46.
- 20- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، ط1، 1990، ص127.
- 21- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المعهد العربي للإنماء، بيروت، ج1، ط1، 1986، ص452، 453.
- 22- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص141، 142.
- 23- روزنتال، بيودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط7، 1997، ص525.
- 24- محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص19.
- 25- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص8.
- 26- السيد صدر الدين القبانجي، مرجع سبق ذكره، ص45.
- 27- راجح الكردي، نظرية المعرفة، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط2، 2003، ص136، 137.

- 28- علي عبد المعطي، راوية عبد المنعم، رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 245، 246
- 29- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص 114.
- 30- إبراهيم مصطفى، مرجع سبق ذكره، ص 101.
- 31- علي عبد المعطي، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980، ص 42-50
- 32- زكريا إبراهيم، ثلاثي المثالية (فيخته - شلنج - هيجل)، مكتبة غريب، القاهرة، 1977، ص 224.
- 33- محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الوفاء، الإسكندرية، ط 1، 2005، ص 5-7.
- 34- سامي بركة، فلسفة العلو عند كارل ياسبرز، جامعة السابع من أبريل، الزاوية، ط 1، 2009، ص 95.
- 35- إمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص 59.
- 36- محمد الشنيطي، المعرفة، مكتبة القاهرة للطباعة، القاهرة، 1981، ص 133.
- 37- إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1980، ص 4.
- 38- محمد سيلا، الحداثة ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 14-17.
- 39- ديفيز، المفهوم الحديث للمكان والزمان، ترجمة السيد عطا الله، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1998، ص 24.
- 40- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 3، ص 519.
- 41- يوسف كرم، مرجع سبق ذكره، ص 19.
- 42- المرجع السابق، ص 20، 21.

- 43- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج5، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص195-197.
- 44- جورج طرابيشي، مرجع سبق ذكره، ص546.
- 45- فيصل عباس، موسوعة الفلسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص130، 131.
- 46- المرجع السابق، ص132، 133.
- 47- مستور حماد، الإشكالية الميثودولوجية في العلوم الإنسانية، مجلة منارة العلوم الاجتماعية، العدد الثاني، 2009، ص10.

د. سامي الكامل بركة

ابن القيمّ ت751هـ والقياس الشرعي

د. محمد مصباح الأمين

كلية الآداب والعلوم/ الأصابعة- جامعة الجبل الغربي

تقديم:

إنّ كبار المفكرين المسلمين يقع كثير منهم في تنازع داخلي بسبب تمسكه بمرجعياته من جهة، وتعلقه بقوة نزعته العقلية إلى التأمل والاستنباط من جهة أخرى، حدث ذلك لابن حزم ت456 هـ الذي كان ظاهريا في الفقه، وما وراثيا في الفكر والأدب، وكذلك الغزالي ت505 هـ الذي جابه الفلسفة بالفلسفة، فهو ذو عقل متأمل، وقلب مستيقن، وكذلك ابن رشد ت595 هـ الذي كان ينزع إلى الفلسفة فكرا، ويستمسك بأصول الدين، وقواعد الفقه نقلا، كذلك ابن القيمّ ت751 هـ تشده قوته في التفكير إلى التعقل فيما يقرأ من نصوص وقواعد، وتمنعه مزادته النقلية من التوسع في أفق التأمل والتعمق فيما وراء النص، فاتجاهه العقدي القائم على حرفة المنقول، ومذهبه الفقهي المقدم للأثر ولو كان ضعيفا، والمؤخر للاستنباط ولو كان راجحا، جعله يحاول الخروج من هذه الإشكالية بغطاء مصطلحي تارة، وآليات راجعة إلى نظم النص من سياقات ومقاصد، وتنوع دلالات، ودفن تعارضات تارة أخرى؛ لذلك يقبل بالقياس مستندا عقليا في تخريج الأحكام مع تحفظ على التسمية، فيختار له تسمية مقتبسة من القرآن الكريم هي: (الميزان) مع أنه لا ضير أن يبقى تحت اسم القياس.

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في أنه محاولة تكشف عن بعض من جهود ابن القيمّ، وإسهاماته في إعمال القياس، الذي يحتاج من صاحبه إلى دراية بالنقل، وحسن توظيف للعقل، وهو ما كان متوفرا لدى ابن القيمّ الذي استطاع

أن يجمع بين المتواتر المنقول، والمستنبط المعقول، في غير مجافاة بين المرجعيتين، ومن دون تغليب لإحدهما على الأخرى، وذلك من خلال مصنفاته التي منها كتابه: إعلام الموقعين الذي جاء حافلاً بمباحث الفقه وأصوله بخاصة موضوع القياس.

ومما دفعني إلى هذه الدراسة: ثراء هذا المصنف بمباحث القياس، ومدخلات ابن القيم وإسهاماته في عدد من المسائل الفقهية ذات العلاقة بموضوع القياس، التي تنوعت الآراء في أغلبها، وظهر الخلاف في أكثرها، وكانت له من ذلك مواقف التي برهنت على رجاحة عقله، وسلامة استنباطه، ثم بيان بعض جهوده في إثبات صحة القول بالقياس، وتوظيفه له في استنباط أحكام بعض المسائل غير المنصوص على أحكامها، وسأحاول في هذه الورقة البحثية الإجابة عن بعض الأسئلة منها:

ما منطلقات ابن القيم في تحديد مفهوم القياس؟ وما موقفه من حجتيه وأقسامه؟ وهل استطاع أن يبرهن على صحة القول بالقياس في الشرع أمام حجج مخالفيه؟ وكيف فعل هذه الآلية العقلية في استنباط الأحكام؟ وما موقفه إذا تعارض القياس والأثر؟ وما رأيه في القول بتناهي النصوص أمام تجدد النوازل، وكذلك القول بتعليل الأحكام؟ وهل كان موقفاً في إعمال القياس بشكل يوافق الشرع؟

التعريف بابن القيم:

هو: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكّي الزرعي الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزية، المفسّر الأصولي، والفقيه المجتهد، المولود بدمشق سنة 691هـ، نشأ في بيت علم وفضل حيث كان أبوه وأخوه وابن أخيه من المشتهرين بالعلم والفضل، وكان والده ت723هـ

ناظراً، ومشرفاً على مدرسة الجوزية التي أنشأها وأوقفها، ويسمى المشرف آنذاك: قيماً، فاشتهر ابنه: بابن القيم، وتلقى علومه بدمشق مدينة العلم والعلماء آنذاك¹.

وقد شهد عصره قيام دولة المماليك عام 648هـ التي عانت البلاد في ظلها من عدم الاستقرار السياسي، بسبب الصراعات الداخلية من جهة، والتهديدات الخارجية من جهة أخرى، وتعاضم الخلاف الديني، وقوي التعصب المذهبي حتى صار تعدد الأئمة في الصلاة الواحدة أمراً شائعاً، ومألوفاً بالجامع الأموي، أي: كل فرقة بإمامها، ولكل إمام محراب، وظهرت بعض الفرق المخالفة كالرافضة، والنصيرية، وشاعت البدع والخرافات، وظهر الانحراف الأخلاقي، وهو ما دفع ابن القيم إلى التصدي له، فكان من أسباب إيدائه، والتشهير به، وانتهى به إلى السجن صحبة شيخه ابن تيمية، حيث: "حبس مدة لإنكاره شد الرحال إلى قبر الخليل"² وامتنح وأوذى بسبب شيخ الإسلام ابن تيمية، ودخل معه السجن، وجعل في زنزانه منفردة، ولم يفرج عنه إلا بعد موت شيخه³.

ومع ذلك ظلت الحركة الفكرية محافظة على بقائها وثباتها، وأصبحت دمشق حاضنة للعلم وأهله، ومقصداً لطلابه، وأنشئت المدارس كالجوزية، والصدريّة، وشيدت دور العبادة، وانتشرت المكتبات العلمية التي جمعت نفائس الكتب، وجميعها تضافرت مع جهود علمائها في تأسيس نهضة الشام العلمية آنذاك.

أما ابن القيم فلم تثته تلك الظروف عن الانكباب على العلم: طلباً وتحصيلاً، فتمكن من علوم الشريعة: تفسيراً وحديثاً، وفقهاً وأصولاً، واللغة: نحواً وأدباً، وتفقه في المذهب، وبرع، وأفتى، واشتغل بالعلم، ونال تقدير

شيوخه، وثناء تلاميذه، فقال عنه الذهبي: " عني بالحديث ومتونه ورجاله، وكان يشتغل بالفقه، ويجيد تقريره وتدريسه"⁴ وقال فيه ابن حجر: " كان ... واسع العلم، عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف"⁵ شغل وظائف عدة منها: الإمامة في المدرسة الجوزية، والتدريس في المدرسة الصدرية، والفتوى⁶. تلقى علومه عن جملة من شيوخ عصره منهم: والده، وابن تيمية، وهو أبرز شيوخه، وأكثرهم تأثيراً فيه، فقد نهج نهجه، ولازمه إلى أن مات، فأخذ عنه علما جما مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريداً في بابيه في فنون كثيرة، ومن شيوخه: أبو بكر بن عبد الدائم 718هـ، وأبو نصر الشيرازي 723هـ، وعلاء الدين الكندي ت716هـ، ومجد الدين التونسي ت718هـ، وإسماعيل الحراني ت729هـ⁷، وأخذ عنه عدد من التلاميذ منهم: ابن رجب ت795هـ، وابن كثير ت774هـ، والذهبي ت748هـ، وابن عبد الهادي ت744هـ.

لم يكن يشغله عن طلب العلم والتأليف والنظر شيء، فألف في فنون العلم مصنفات عديدة منها: أعلام الموقعين، التفسير القيم، مفتاح دار السعادة، وروضة المحبين، وزاد المعاد، و بدائع الفوائد، وتهذيب سنن أبي داود، وغيرها من المؤلفات ذات القيمة العلمية في مجالها، توفي رحمه الله سنة 751هـ في دمشق، وبها دفن⁸.

مفهوم القياس عند ابن القيم ت751هـ:

خصّص ابن القيم للقياس فصلاً من كتابه: أعلام الموقعين بعنوان: القياس: معناه وأقسامه، لكنه لم يعطه تعريفاً محدداً، إلا أنه يمكن استخلاص معنى القياس عنده من خلال بعض العبارات التي ساقها في كتابه منها: أن حكم الشيء حكم مثله، تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم، التسوية

بين المتماثلين، ونفي التسوية بين المختلفين⁹، وكذلك عند بيانه لأنواع القياس، وهو ما يتفق ومضمون تعريفات أغلب الأصوليين للقياس التي منها تعريف الشريف التلمساني القائل: "إحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم؛ لأجل جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم"¹⁰ وزيادة في البيان يسوق ابن رشد الحفيد ت595هـ مثالا لإيضاح معنى القياس الفقهي فيقول: "فمثال القياس إحاق شارب الخمر بالقاذف في الحدّ، والصدّاق بالانصاب في القطع"¹¹].

وقد افتتح ابن القيم حديثه بالاستدلال على صحة القول بالقياس باتفاق الصحابة، وأنه من أدلة الأحكام الشرعية فقال: "ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا منفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغنى عنه فقيه"¹²، ثم انتقل إلى الاستدلال على ذلك بالقرآن الكريم، وإن كان الأولى به تقديم الاستدلال به على اتفاق الصحابة، لكنه في بعض المواضع لا يورد الآيات المستدل بها، بل يكتفي بسوق معانيها كما هو الحال حين قال: "وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا، والثانية فرعا عليها"¹³ وهو يعني قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نَبْدَلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الواقعة الآيات: [58،59،60،61،62] وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض، وجعله من قياس الأولى، كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى فقال: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا

عَلَيْهَا الْمَاءُ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيحٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿ الحج الآيات [5، 6، 7] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فصلت: الآية [39] وجعل الله سبحانه إحياء الأرض بعد موتها نظير إحياء الأموات، وإخراج النبات منها نظير إخراجهم من القبور، ودل بالنظير على نظيره، وجعل ذلك آية ودليلاً¹⁴ ثم عقب على ذلك بأن الشارع قد ساق هذه الأمثال المتنوعة؛ ولفت انتباه الناس إلى توظيف العقل في الوصول إلى حقيقة تساوي الحكم بين المثيلين، واختلافه بين الضدين بقوله: " وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به"¹⁵.

وفي مواضع آخر يورد نص الآية المستدل بها كما في استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت الآية [43] يقرّ من خلالها بالعلاقة الوثيقة بين المعقول الصريح، والمنقول الصحيح، فقال: " فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس، وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بينهما"¹⁶ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ محمد الآية [10] فأخبر أن حكم الشيء حكم مثله¹⁷

ويرى ابن القيم أن لفظ القياس مجمل في دلالاته، يتضمن: الصحيح والفاقد، وفصل القول فيهما، ونبه إلى أن الصحيح هو ما جاء به الشرع، والفاقد ما كان على خلافه، وذلك من خلال قوله: "إن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاقد، والصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، فالأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ فالقياس الصحيح مثل: أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس أيضا لا تأتي الشريعة بخلافه"¹⁸.

ويتفق مع علماء الأصول في القول ببطلان التسوية في الحكم بين المختلفين، مؤكدا أن العقول السوية تأباه، مستدلا بالقرآن الكريم في إثبات صحة ما ذهب إليه بقوله: "وقد نفى الله سبحانه عن حكمه وحكمته التسوية بين المختلفين في الحكم فقال تعالى: ﴿ أَفَجَعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ القلم الآية [36] فأخبر أن هذا حكم باطل في الفطر والعقول، لا تليق نسبته إليه سبحانه، وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءَ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ الجاثية الآية [21] وقال تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ سورة ص الآية [28] ¹⁹.

وبعد أن ساق عددا من الآيات في هذا الموضوع، وتوسع في شرحها، والاستدلال بها، خرج في تفسيره للمقصود بلفظ: (الميزان) الوارد في

العديد من الآيات القرآنية بتأويل، خلاصته: أن المقصود به: القياس، ورأى أن الأولى تسميته به، حيث قال: " أفلا تراه كيف ذكر العقول، ونبّه الفطر بما أودع فيها من إعطاء النظر حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره فقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ الشورى الآية [17]... والميزان يراد به العدل، والآلة التي يعرف بها العدل، وما يضاده، والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به "20 لكن هذا التأويل كان قد نقله عن شيخه ابن تيمية، الذي ذهب إلى القول به في أكثر من موضع من تفسيره منها:

قوله: "... وكذلك القياس الصحيح حق فإن الله بعث رسله بالعدل، وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمن العدل، وما يعرف به العدل، وقد فسروا إنزال ذلك بأن أهم العباد معرفة ذلك، والله ورسوله يسوي بين المتماتلين، ويفرق بين المختلفين، وهذا هو القياس الصحيح، وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل، وبين القياس الصحيح، وهي الأمثال المضروبة ما بينه من الحق، لكن القياس الصحيح يطابق النص فإن الميزان يطابق "21

وفي موضع آخر قال: " وأنه بعث محمداً بالكتاب والميزان؛ ليقوم الناس بالقسط، والكتاب: القرآن، والميزان العدل، والقياس الصحيح هو من العدل؛ لأنه لا يفرق بين المتماتلين بل سوى بينهما "22، ومنها يتبين تأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية، ويبدو أن كليهما قد مال إلى حمل معنى لفظ: الميزان على المجاز أكثر من حمله على الحقيقة، مع أنهما لا يقولان بالمجاز، فهذا ابن تيمية ينفي المجاز فيقول: " فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة "23، إلا أنه لا ينكر التوسع في استعمال الألفاظ، ولا ينفي استعمال اللفظ الواحد

للدلالة على معنيين أو أكثر، لكنه لا يجعل ذلك التوسع مجازاً، وإنما يجعله من باب الألفاظ المتواطئة، أي: المترادفة²⁴.

وأرى أنه لا يصح تضيق دلالات القرآن في مدلولات مصطلحية محصورة في التوافق العليّ بين: النص والحكم الذي لا نص فيه؛ لأن مفهوم الميزان في القرآن أوسع من هذا القياس، فهو يتضمن العدل والمساواة، فالتمسك بالحرفية قد يؤدي إلى تأويل بالظاهر أخطر من تأويل بالخفي، وإذا سرنا وراء هذا التضيق فإننا مضطرون إلى القول: بأن الرسول ﷺ بعث بالحق والقياس، وهذا غير مسوغ.

وقد حاول ابن القيم إيجاد تبريرات لهذا التأويل فقال: " فإنه يدل على العدل، وهو اسم مدح، واجب على كل واحد في كل حال بحسب الإمكان، بخلاف اسم القياس فإنه ينقسم على: حق وباطل، وممدوح ومذموم؛ ولهذا لم يجئ في القرآن مدحه، ولا الأمر به، ولا النهي عنه؛ فإنه مورد تقسيم على: صحيح وفساد... فالصحيح هو الميزان الذي أنزله مع كتابه، والفساد ما يضاده كقياس الذين قاسوا البيع على الربا بجامع ما يشتركان فيه من التراضي بالمعاوضة المالية²⁵، ورأى أن هذا ما جعل السابقين ينكرون القياس في نظره، فقال: " ولهذا تجد في كلام السلف ذم القياس، وأنه ليس من الدين، وتجد في كلامهم استعماله، والاستدلال به²⁶.

نعم إن القياس قد يدل على الباطل؛ لأن الفقيه وهو يجري القياس ليس بالضرورة أن يكون مصيباً فقط، وهو يفعل آلية القياس وفق اجتهاده.

وفيما يخص أركان القياس لم يفصل ابن القيم القول فيها، واكتفى بإيراد قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مَنْ بَعْدَكُمْ مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴾ الأنعام الآية [133] مبيناً من خلاله

أركان القياس الأربعة في إيجاز فقال: " فهذا قياس جلي، يقول سبحانه: إن شئت أذهبتم، واستخلفت غيركم، كما أذهبتم من قبلكم، واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي: عموم مشيئته، وكمالها، والحكم، وهو: إذهابه بهم، وإتيانه بغير، والأصل، وهو: من كان من قبل، والفرع، وهم: المخاطبون²⁷.

أنواع القياس عند ابن القيم:

ذهب إلى تقسيم القياس من حيث إثبات الحكم أو نفيه على قسمين: قياس عكس، وقياس طرد معرفاً بكل قسم منهما بقوله: " فإن القياس نوعان: قياس طرد يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه، وقياس عكس يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه، وأورد عدة أمثلة من الكتاب عليهما، فقال في قياس العكس: " قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ النحل الآية [75] وقوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْمًا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ النحل الآية [76] وقال: " هذان مثلان متضمنان قياسين من قياس العكس²⁸.

ثم ذهب إلى تقسيم قياس الطرد على ثلاثة أقسام، مقرراً بورودها جميعاً في القرآن فقال: " والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، وقد وردت كلها في القرآن²⁹، وتولى بيان كل قسم، فتوسع في شرحه، وأفاض في إيراد الأدلة عليه، وسأكتفي بنقل اثنين من استدلالاته على كل قسم:

أولاً: قياس العلة:

لم يعطه تعريفاً محدداً³⁰، بل اكتفى ببيان المقصود به من خلال حديثه الموسع في شرح وإيضاح الأدلة التي ساقها عليه، فقال: " فأما قياس العلة فقد جاء في كتاب الله عزّ وجلّ في مواضع منها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ آل عمران الآية [59] فأخبر تعالى أن عيسى نظير آدم في التكوين بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً لمشيتها وتكوينه، فكيف يستتكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب، ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟! فآدم وعيسى نظيران يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به³¹، ومنها قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴾ الأنعام الآية [6] فذكر سبحانه إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أن ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم الأصل ونحن الفرع، والذنوب العلة الجامعة، والحكم الهلاك؛ فهذا محض قياس العلة، وقد أكده سبحانه بضرب من الأولى، وهو أن من قبلنا كانوا أقوى منا فلم تدفع عنهم قوتهم وشدتهم ما حل بهم³².

ثانياً: قياس الدلالة:

ويعرفه ابن القيم بقوله: " هو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها"³³ وساق له من القرآن أمثلة عدة منها: قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ فصلت الآية [39]، فدل

سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره؛ والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته؛ وإحياء الأرض دليل العلة³⁴، ومنه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ الروم الآية [19]، فدل بالنظير على النظير، وقرب أحدهما من الآخر جدا بلفظ الإخراج، أي يخرجون من الأرض أحياء كما يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي.

ثالثاً: قياس الشبه:

ويعنى به أصولياً: " ما كان الفرع فيه متردداً بين أصليين، وهو أكثر شبيهاً بأحدهما فيلحق به " ³⁵ ومثاله: " كعبد قتل عمداً فضمانه متردد بين أصليين: وهو ضمان الإنسان، وضمان البهائم؛ لأنه يشبه الإنسان في الذات، والبهائم في الملك³⁶، وهو محل خلاف بين علماء الفقه والأصول، حيث ذهب الفريق الأول إلى: " أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون، الثاني: أنه ليس بحجة... وبه قال أكثر الحنفية³⁷."

وأما ابن القيم وإن لم يأت على تعريفه فقد كفاه إيضاحاً، وشواهد، وانتهى إلى أنه محكوم عليه بالفساد شرعاً، بقوله: " ... والثالث: قياس الشبه: وهذا لم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين، فمنه قوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع في رحل أخيه: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف الآية [77]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة، ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف، فقالوا: هذا مقيس على أخيه، ، بينهما شبه من وجوه عديدة: وذلك قد سرق، فكذلك هذا، وهذا هو الجمع بالشبه الفارغ،

والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة لو كانت حقاً، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شبهه خال عن العلة ودليلها³⁸، وعقب على ذلك بقوله: " وبالجملة فلم يجئ هذا القياس في القرآن إلا مردوداً مذموماً³⁹.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ ﴾ الأعراف الآية [194] فبين سبحانه أن هذه الأصنام أشباح، وصور خالية عن صفات الألوهية، وأن المعنى المعتبر معدوم فيها، وأنها لو دعيت لم تجب، فهي صورة خالية عن أوصاف ومعان تقتضي عبادتها، وزاد هذا تقريراً بقوله: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ ﴾ الأعراف الآية [195] أي أن جميع ما لهذه الأصنام من الأعضاء التي نحتتها أيديكم إنما هي صورة عاطلة عن حقائقها وصفاتها؛ لأن المعنى المراد المختص بالرجل هو مشيها، وهو معدوم في هذه الرجل، والمعنى المختص باليد، هو بطشها، وهو معدوم في هذه اليد، والمراد بالعين إبصارها، وهو معدوم في هذه العين، ومن الأذن سمعها، وهو معدوم فيها، والصور في ذلك كلها ثابتة موجودة، وكلها فارغة خالية عن الأوصاف والمعاني، فاستوى وجودها وعدمها⁴⁰، ثم عقب على ذلك بما يفيد دحضه لهذا النوع من القياس، مؤكداً تعريه عن العلة والمناسبة بقوله: " وهذا كله مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلة المؤثرة، والوصف المقتضي للحكم⁴¹.

موقفه من حجية القياس:

اتّفت آراء أغلب الأصوليين على القول بالقياس أصلاً من أصول الشريعة، تستقى منه بعض الأحكام الشرعية: " فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشريعة يستدلّ به على الأحكام التي لم يرد بها السمع "42، ولهم من أدلة النقل والعقل ما يؤيد ما ذهبوا إليه⁴³.

لكنّ هذا الرأي يقابله آخر على خلافه يمثله: أهل الظاهر وغيرهم، وهو ما أكدّه ابن خلدون بقوله: " ثمّ أنكر القياس طائفة من العلماء أبطلوا العمل به، وهم الظاهرية، وجعلوا المدارك كلّها منحصرة في النصوص وردّوا القياس... وكان إمام المذهب داود بن علي وابنه، وأصحابهما "44.

والذي يجدر التنبيه إليه في هذا الموضوع أنّ أهل الظاهرية لم يكونوا وحدهم قد أنكروا القياس، بل هناك من سبقهم إلى هذا، وهو ما أكدّه الشوكاني بقوله: " وأما المنكرون للقياس فأول من باح بإنكاره النظام، وتابعه قوم من المعتزلة... وتابعهم على نفيه داود الظاهري "45، وهو ما يفيد سبق المعتزلة لأهل الظاهر في إنكار القياس، ويضيف بعض العلماء إلى قائمة المنكرين فريقاً آخر هو: "... بعض الشيعة "46.

ولم يخف ابن حزم الظاهري تمسكه برفض القياس دليلاً شرعياً، وأكّد أن هذا رأي مذهبه، وأنه ليس بخارج عنه بقوله: " ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وهذا هو قولنا الذي ندين الله به "47.

وقد حاول إقناع خصومه بما كان يراه من أدلة إلى جانبه، فخصص لهذا الباب فصلين من كتابه: الإحكام تحت عنوان: في إبطال القياس⁴⁸ ساق فيهما من أدلة النقل والعقل ما رآه في نظره مؤيداً لما ذهب إليه في القول ببطلان القياس.

وتوافق ابن رشد الحفيد ت595هـ مع الجمهور في القول بالقياس في مسائل الشرع، ورأى أنّ ما سكت عنه الشارع من الأحكام طريق الوقوف عليه هو القياس، واستدلّ على ذلك بقوله: "ودليل العقل يشهد بثبوته" ⁴⁹، وكان الأولى به الاستدلال بالنقل قبل العقل، ثم دَعَم رأيه هذا بتوجيه يراه منطقياً ومقبولاً في نظره مفاده أن النصوص غير كافية في مواجهة ما يستجد من النوازل من خلال قوله: "إن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي" ⁵⁰، وهو يقصد الحوادث والنوازل التي تقع بعد عصر النبوة، وانقطاع الوحي، وما يستجد من أمور تقرضها أحوال العصر ومقتضيات الحياة.

لكنّ ابن القيم اعترض على القول بتناهي النصوص أمام تجدد الحوادث، ولعله عنى بذلك: ابن رشد ومن حذا حذوه في القول بهذا، وحكم على احتجاجهم بالفساد بقوله: "وهذا احتجاج فاسد جدّاً" ⁵¹، وبعد أن وجّه رأيه هذا، وساق شواهد تؤيد ما ذهب إليه، نعت أصحاب هذا الرأي بأنهم يضيّقون مذاهبهم بما ينبئ على قصور فهمهم وعلمهم، وأكد أن أكثر أحكام الشريعة جاءت في صورة قواعد كلية تدرج تحتها الأحكام الجزئية، وهذا من خلال قوله: "إذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم، ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحل ويحرم عندهم مع قصور بيانهم، فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أفدر على ذلك، فإنه ﷺ يأتي بالكلمة الجامعة وهي قاعدة عامة، وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً" ⁵².

وانتقل إلى تقسيم العلماء في موقفهم من القياس على ثلاث فرق فقال: "فرقة أنكرته بالكلية، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات،

والفرقتان أخلت النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين، وأنها أحالت على القياس، ثم قالت غلاتهم: أحالت عليه أكثر الأحكام، وقال متوسطوهم: بل أحالت عليه كثيرا من الأحكام لا سبيل إلى إثباتها إلا به⁵³ وتوسع في عرض آرائهم، ومناقشة أقوالهم، وتولى الرد عليها، فأطنب وأطال، وانتهى إلى تلخيص ما رآه صوابا - في رأيه - فقال: " والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث: وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ورسوله على رأي، ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص وافية كافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص، أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقا للنص، فيكون قياسا صحيحا، وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا، وفي الأمر نفسه لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته⁵⁴، ووجه انتقاداته للفرق الثلاث بأنهم حاولوا أن يوسعوا في طرق استدلالهم على الأحكام، فوقعوا في الضيق من حيث لا يدرون، وهذا يؤخذ من خلال قوله: " وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق، فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر ما تحتمله⁵⁵."

والمستفاد من هذه النقولات أن ابن القيم لم يكن نافيا للقياس، بل هو ضد منكريه، مؤكدا أنه لا تعارض بين المعقول الصريح، والمنقول الصحيح، وأن العلاقة بينهما جد وثيقة، وأن الأحكام الشرعية قد تضمنتها نصوص مجملة في صورة قواعد كلية متضمنة الجزئية، وترك للعقل توظيف القياس في استنباطها، وهذا ما يؤخذ من قوله: " وكيف تنكر أن تكون شريعة المبعوث بصلاح الدنيا والآخرة مشتملة على صلاح الأبدان كاشتمالها على صلاح

القلوب، وأنها مرشدة إلى حفظ صحتها، ودفع آفاتهما بطرق كلية قد وكل تفصيلها إلى العقل الصحيح، والفطرة السليمة بطريق القياس والتدبير والإيماء، كما هو في كثير من مسائل فروع الفقه، ولا تكن ممن إذا جهل شيئاً عاداه⁵⁶ فهو يحصر دور العقل في إظهار الحكم، لا إيجاده، وأنه غير مستقل بالتشريع، ولا بخارج عن الوحي فقال: "القياس شاهد وتابع، لا أنه مستقل في إثبات حكم من الأحكام لم تدل عليه النصوص"⁵⁷.

وعلى الرغم من اعتماد ابن القيم للقياس، فإنه يضيق دائرة العمل به، ولا يذهب إليه إلا إذا كان النص مجملاً، فلا قياس عنده مع النص، وهو ما صرح به بقوله: "القياس إنما يجوز استعماله فيما لا نص فيه من الأحكام، فأما ما فيه نص من كتاب الله، أو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا حظ فيه للقياس"⁵⁸، فهو يُغلب النص على القياس؛ لذا يمكن القول: إنه كان من المعتدلين في الأخذ به، وهو ما يمكن استخلاصه من توجيه نقده إلى الفريقين: القائلين بالقياس، ونفاته حين قال: "وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ، والظواهر قصرها بمعانيها عن مراده"⁵⁹، حيث نعت القائلين بحجية القياس بالمبالغة والتجاوز في تحميل النصوص ما لا تحتل؛ لذا اعترض على قولهم بتساهي النصوص، في حين نعت نفاته بالقصور عن فهم معاني الألفاظ ودلالاتها.

رأيه في تعليل الأحكام:

يتوافق ابن القيم مع جمهور العلماء في القول بتعليل الشارع للأحكام، فيقول: "من المعلوم أن شرع الله: ثواباً وعقاباً كله قائم على أصل إلحاق النظر بالنظير، واعتبار المثل بالمثل؛ ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة، والمعاني المعتبرة في الأحكام؛ ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين

وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها، ويوجب تخلف أثرها عنها⁶⁰، وبين بعضا من مسالك العلة وهو ما يعرف بمسلك النص فقال: "وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، ... وترتيب الحكم على الوصف المقنضي له تارة ... وساق على ذلك شواهد عدة⁶¹.

وبخصوص تعليل السنة للأحكام قال: "وكذلك فعل النبي ﷺ فعمل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها؛ ليدل على ارتباطها بها، وتعيدها بتعدي أوصافها وعللها، كما هو الحال في قوله ﷺ: ((إنما جعل الاستئذان من أجل البصر⁶²)) ... وقوله في الهرة: ((ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات⁶³ ...))⁶⁴.

ويرى أنه من البلاغة: حسن الاختصار، وهو ما استعمله النبي ﷺ في تقريب الأحكام الشرعية من أذهان الناس بذكر النظائر والأسباب، وسوق الأمثلة فقال: "وقد قرب النبي ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال ((فقال له عمر: صنعت اليوم يا رسول الله أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم، فقال له رسول الله ﷺ: أرأيت لو تمضضت بماء وأنت صائم؟ فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: فصم⁶⁵)) ولولا أن حكم المثل حكم مثله، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، وقد قال ﷺ للرجل الذي سأله بقوله: ((إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل والحج مكتوب عليه، أفأحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم، قال: أرأيت لو كان على أبيك دين ففضيته عنه أكان يجزئ عنه؟ قال: نعم، قال: فحج عنه⁶⁶)) ، فقرب الحكم من الحكم، وجعل دين الله سبحانه في وجوب القضاء أو في قبوله بمنزلة دين

الآدمي، وألحق النظير بالنظير⁶⁷، ثمَّ عقَّب على ذلك بأنه من البلاغة، الاستغناء عن ذكر علة الأصل؛ ليدرك السامع بنفسه تلك العلة، وهو أبلغ أثراً في النفس من لو ذكرت فقال: " ومن حسن الاختصار، والاستغناء بالوصف الذي يستلزم ذكر الأصل المقيس عليه؛ فإن المتكلم قد يعلل بعلّة يغني ذكرها عن ذكر الأصل، ويكون تركه لذكر الأصل أبلغ من ذكره، فيعرف السامع الأصل حين يسمع ذكر العلة؛ فلا يشكل عليه⁶⁸، وساق عدة شواهد عدة منها:

" قوله ﷺ للمرأة التي سألته: هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال: نعم، فقالت أم سليم: أو تحتلم المرأة يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: ((إنما النساء شقائق الرجال))⁶⁹...⁷⁰ فبين أن النساء والرجال شقيقان ونظيران لا يتفاوتان، ولا يتباينان في ذلك، وهذا يدل على أن من المعلوم الثابت في فطرهم أن حكم الشقيقتين والنظيرين حكم واحد⁷¹.

توظيفه للقياس:

على الرغم من أن ابن القيم كان قد وضع القياس في رتبة الواجب بقوله: " وهذا هو الواجب على كل مسلم⁷²، فإن ذلك ليس على إطلاقه بل قيد المصير إليه بحالة الضرورة فقال " وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة⁷³، ويقرّر التزامه بالوحي: قرآنا وسنة، وذلك: " بتقديم الوحي على الآراء، وأن كل رأي يخالف السنة فهو باطل قطعاً، وبيان بطلانه لمخالفة السنة الصحيحة الصريحة له⁷⁴، فلا قياس عنده مع النص؛ لأن " القياس إنما يجوز استعماله فيما لا نص فيه من الأحكام، فأما ما فيه نص من كتاب الله أو خبر عن رسول الله ﷺ فلا حظ فيه للقياس⁷⁵ وتلك هي أبرز الضوابط التي وضعها ابن القيم لتحديد معالم منهجه في استنباط الأحكام

الشرعية، والتزم بها عند التطبيق في الغالب من غير توسع في ذلك، توافقاً مع رؤيته لشمولية النصوص لأحكام الحوادث، وإن كانت في صورة قواعد كلية مجملة، فإنها متضمنة لأحكام الجزئيات أيضاً، وهو ما أشار إليه بقوله: " فإله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقر على ذلك فإنه ﷺ يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامة، وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً" ⁷⁶.

ومن خلال بحثي في بعض مؤلفات ابن القيم التي منها: إعلام الموقعين، التفسير القيم، زاد المعاد، وجدت بعض الشواهد تبين مدى التزامه بما حدده من معالم لمنهجه في التعامل مع القياس، وتوظيفه في الاستنباط، ومن هذه الشواهد:

قوله في مسألة جواز بيع الأراضي الخراجية أو عدمه قال: " على أنه لا يمنع البيع، وإن كانت منافع أرضها ورباعها مشتركة بين المسلمين، فإنها تكون عند المشتري كذلك مشتركة المنفعة إن احتاج سكن وإن استغنى أسكن، كما كانت عند البائع، فليس في بيعها إبطال اشتراك المسلمين في هذه المنفعة، كما أنه ليس في بيع المكاتب إبطال ملكه لمنافعه التي ملكها بعقد المكاتب، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التي وقفها عمر رضي الله عنه على الصحيح الذي استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً وحديثاً، فإنها تنتقل إلى المشتري خراجية كما كانت عند البائع، وحق المقابلة إنما هو في خراجها، وهو لا يبطل بالبيع، وقد انفقت الأمة على أنها تورث، فإن كان بطلان بيعها لكونها وقفاً فكذلك ينبغي أن تكون وقفيتها مبطله لميراثها، وقد نص أحمد على جواز جعلها صداقاً في النكاح، فإذا جاز نقل الملك فيها بالصداق والميراث والهبة جاز البيع فيها قياساً وعملاً وفقها. والله أعلم. ⁷⁷

فهو يرى جواز بيعها ونقل ملكيتها قياساً على جواز نقل ملكيتها صداقاً وإرثاً وهبة.

ويستتبط حكم تحريم اغتياح المؤمن لأخيه المؤمن قياساً على تحريم أكل لحمه ميتاً، وذلك في قول تعالى: ﴿... وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ الحجرات الآية [12]، فيقول: " وهذا من أحسن القياس التمثيلي فإنه شبه تمزيق عرض الأخ بتمزيق لحمه، ولما كان المغتاب يمزق عرض أخيه في غيبته كان بمنزلة من يقطع لحمه في حال غيبة روحه عنه بالموت" ⁷⁸.

واستناداً إلى القياس يقول ابن القيم بصحة زواج المطلقة ثلاثاً من مطلقها الأول إذا فارقتها الثاني بموت، أو خلع، أو فسخ قياساً على طلاقها من الثاني، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ البقرة الآية [230] حيث قال: " أي إن طلقها الثاني فلا جناح عليها، وعلى الزوج الأول أن يتراجعاً، والمراد به: تجديد العقد وليس ذلك مختصاً بالصورة التي يطلق فيها الثاني فقط، بل متى تفارقاً بموت، أو خلع، أو فسخ، أو طلاق حلت للأول قياساً على الطلاق" ⁷⁹.

واتخذ من قوله ﷺ: ((لا تأكلوا في أنية الذهب والفضة، ولا تشربوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا، ولكم في الآخرة)) ⁸⁰ وقوله ﷺ: ((الذي يشرب في أنية الذهب والفضة إنما يجر جر في بطنه نار جهنم)) ⁸¹ مستنداً في قياس حكم تحريم الانتفاع بأنية الذهب أو الفضة: غسلًا ووضوءاً ودهناً واكتحالاً قياساً على تحريم الأكل أو الشرب فيها؛ لثبوته بنص الحديث، فقال: " وهذا التحريم لا يختص بالأكل والشرب، بل يعم سائر وجوه الانتفاع، فلا يحل له

أن يغتسل بها ولا يتوضأ بها، ولا يدهن فيها، ولا يكتحل منها، وهذا أمر لا يشك فيه عالم⁸².

ويقّر ابن القيم بأثر المصلحة في تقرير بعض الأحكام، ويرأها مستندا إلى القياس، فيجوز بيع المقائي: (الخيار) والبادنجان عند بدو صلاحها قياسا على بيع الثمار على رؤوس الأشجار المرخص به ضرورة، وذلك من خلال قوله: " يجوز بيع المقائي والبادنجان ونحوها بعد أن يبدو صلاحها كما تباع الثمار في رؤوس الأشجار ولا يمنع من صحة البيع تلاحق المبيع شيئا بعد شيء، كما لم يمنع ذلك صحة بيع التوت والتين وسائر ما يخرج شيئا بعد شيء هذا محض القياس وعليه تقوم مصالح بني آدم ولا بد لهم منه"⁸³.

وفي مسألة قول الزوج لزوجته: إذا كَلّمت أحدا، أو خرجت من البيت فأنت طالق، فكلمة أو خرجت عمدا بُغْيَةً وقوع الطلاق عليها، يقول ابن القيم إن الطلاق لا يقع على هذا الحال معاملة لها بنقيض مقصودها، قياسا على حرمان القاتل من إرث المقتول، وكذلك الموصى له من مال وصية من قتله، وتوريث الزوجة من إرث زوجها إذا طلقها في مرض الموت؛ فرارا من الميراث، وكذلك التفريق بين الزوج وزوجته إذا تم زواجه منها وهي في العدة مع علمه، وذلك من خلال قوله: " إذا قال الرجل لامرأته إن كلمت زيدا أو خرجت من بيتي بغير إذني ونحو ذلك مما يكون من فعلها فأنت طالق، وكلمت زيدا أو خرجت من بيته تقصد أن يقع عليها الطلاق لم تطلق حكاة أبو الوليد بن رشد في كتاب الطلاق من كتاب المقدمات له⁸⁴، وهذا القول هو الفقه بعينه، ولا سيما على أصول مالك وأحمد في مقابلة العبد بنقيض قصده كحرمان القاتل ميراثه من المقتول، وحرمان الموصى له وصية من قتله بعد الوصية، وتوريث امرأة من طلقها في مرض موته فرارا من ميراثها، وكما

يقوله مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنهما وقبلهما عمر بن الخطاب رضى الله عنه فيمن تزوج في العدة وهو يعلم يفرق بينهما، ولا تحل له أبدا ونظائر ذلك كثيرة، فمعاقبة المرأة ههنا بنقيض قصدتها هو محض القياس والفقهاء⁸⁵. ويذهب إلى القول بصحة عقد الإجارة بأجرة المثل قياسا على صحة عقد النكاح بمهر المثل، مستندا إلى الإجماع، والمصلحة، وذلك من خلال قوله: " وقد أجمعت الأمة على صحة النكاح بمهر المثل، وأكثرهم يجوزون عقد الإجارة بأجرة المثل كالنكاح، والغسل، والخباز، والملح، وقيم الحمام والمكاري، والبيع بثمن المثل كبيع ماء الحمام فغاية البيع بالسعر أن يكون يبيعه بثمن المثل فيجوز كما تجوز المعاوضة بثمن المثل في هذه الصورة وغيرها، فهذا هو القياس الصحيح ولا تقوم مصالح الناس إلا به⁸⁶، ويؤخذ من هذا أنه من القائلين بالقياس المرسل وهو القائم على المصلحة، وإن كان محل خلاف بين الأصوليين والفقهاء وفيه تنبيه إلى أهمية المصالح في بناء الأحكام.

ولم يتردد في رد القياس، وإبطاله، والحكم عليه بالفساد إذا تبين له مخالفته للشرع، ومن شواهد ذلك موقفه من القول بمنع بيع صوف الحيوان على ظهره قياسا على منع بيع أعضائه، حيث قال: " وأما بيع الصوف على الظهر... أن الذين منعه قاسوه على أعضاء الحيوان، وقالوا: متصل بالحيوان فلم يجز إفراده بالبيع كأعضائه، وهذا من أفسد القياس؛ لأن الأعضاء لا يمكن تسليمها مع سلامة الحيوان⁸⁷، فذهب إلى جواز بيع صوف الحيوان على ظهره، وعدّ قياسه على الأعضاء فاسدا؛ لأن قطع الصوف يختلف عن قطع الأعضاء من حيث الآثار المترتبة عليه.

وردّ القول بعدم نقض الوضوء بأكل لحم الإبل قياساً على أكل لحم الأغنام بقوله: " وأما قولهم إن الوضوء من لحوم الإبل على خلاف القياس؛ لأنها لحم واللحم لا يتوضأ منه، فجوابه أن الشارع فرق بين اللحمين كما فرق بين المكانين، وكما فرق بين الراعيين: رعاة الإبل ورعاة الغنم، فأمر بالصلاة في مرابض الغنم من دون أعطان الإبل، وأمر بالتوضؤ من لحوم الإبل دون الغنم، كما فرق بين الربا والبيع، والمذكى والميتة، فالقياس الذي يتضمن التسوية بين ما فرق الله بينه من أبطال القياس وأفسده⁸⁸، حيث رآه قياساً باطلاً محكوماً عليه بالفساد؛ لأنه تسوية في الحكم بين المختلفين وبخصوص مسألة القول بصحة صلاة الرجل فذا خلف الصف قياساً على صحة صلاة المرأة فذا خلف الصف، فإن ابن القيم أبطّل هذا القياس، وحكم عليه بالفساد بقوله: " ومن ذلك ظن بعضهم أن أمره ﷺ لمن صلى فذا خلف الصف بالإعادة على خلاف القياس؛ فإن الإمام والمرأة فذان، وصلاتهما صحيحة، وهذا من أفسد القياس وأبطله⁸⁹، وبعد أن توسع في إيضاح المسألة وتوجيه الرأيين فيها انتهى إلى القول: بأن المشروع للمرأة: سنة الوقوف فذا خلف الصف حال عدم وجود امرأة أخرى تقف معها، ومنهية عن الاصطفاف، وحكم الرجل خلاف ذلك، ورأى استعمال القياس هنا هو من باب قياس المشروع على غير المشروع، وهو لا يجوز فقال: "... وأما المرأة فإن السنة وقوفها فذا إذا لم يكن هناك امرأة تقف معها؛ لأنها منهيّة عن مصافاة الرجال، فموقفها المشروع أن تكون خلف الصف فذا، وموقف الرجل المشروع أن يكون في الصف، فقياس أحدهما على الآخر من أبطّل القياس وأفسده، وهو قياس المشروع على غير المشروع⁹⁰.

ويردّ قياس شيخه ابن تيمية في وجوب المهر للمطووءة بشبهة، والمكرهه على الزنا، قياسا على وجوب المهر في النكاح، ويحكم على هذا القياس بالفساد، ويرجح رأي ابن قدامة القاضي بعدم الوجوب، موجهها ما ذهب إليه بأن الشارع لم يجعل لهذا النوع قيمة، ولم يحدد له مهرا، وهذا من خلال قوله: " إن قيل: فما حكم المكرهه على الوطء في دبرها، أو الأمة المطووءة على ذلك؟ قيل: هو أولى بعدم الوجوب، فهذا كاللواط لا يجب فيه المهر اتفاقا، وقد اختلف في هذه المسألة الشيخان، أبو البركات ابن تيمية، وأبو محمد بن قدامة، فقال أبو البركات في (محرره): ويجب مهر المثل للمطووءة بشبهة، والمكرهه على الزنى في قبل أو دبر، وقال أبو محمد في (المغني): لا يجب المهر بالوطء في الدبر، ولا اللواط؛ لأن الشارع لم يرد ببذله، ولا هو إتلاف لشيء، فأشبهه القبلة والوطء دون الفرج، وهذا القول هو الصواب قطعا، فإن هذا الفعل لم يجعل له الشارع قيمة أصلا، ولا قدر له مهرا بوجه من الوجوه، وقياسه على وطء الفرج من أفسد القياس"⁹¹.

وفي مسألة إثبات سنة صلاة ركعتين قبل الجمعة قياسا على صلاة الظهر، توسّع ابن القيم في عرضه للآراء الواردة فيها وأدلتها، وتولى مناقشتها، وخلص إلى القول: بأن إثبات سنة غير مشروعة أصلا قياسا على سنة مشروعة غير جائز، ورأى أن الأولى قياسها على صلاة العيد، وقوفا عند فعله ﷺ، وإلحاق أحكامها بأحكام صلاة العيد، وذلك من خلال قوله: " وكان إذا فرغ بلال من الأذان، أخذ النبي ﷺ، في الخطبة، ولم يقم أحد يركع ركعتين البتة، ولم يكن الأذان إلا واحدا، وهذا يدل على أن الجمعة كالعيد لا سنة لها قبلها، وهذا أصح قولي العلماء، وعليه تدل السنة، فإن النبي ﷺ كان يخرج من بيته فإذا رقي المنبر أخذ بلال في أذان الجمعة، فإذا أكمله أخذ

النبوي ﷺ في الخطبة من غير فصل، وهذا كان رأي عين فمتى كانوا يصلون السنة؟! ومن ظن أنهم كانوا إذا فرغ بلال رضي الله عنه من الأذان قاموا كلهم فركعوا ركعتين فهو أجهل الناس بالسنة، وهذا الذي ذكرناه من أنه لا سنة قبلها هو مذهب مالك وأحمد في المشهور عنه، وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي⁹²، والذين قالوا: إن لها سنة منهم من احتج أنها ظهر مقصورة، فيثبت لها أحكام الظهر، وهذه حجة ضعيفة جدا، فإن الجمعة صلاة مستقلة بنفسها تخالف الظهر في الجهر والعدد، والخطبة، والشروط المعتمدة لها، وتوافقها في الوقت، وليس إلحاق مسألة النزاع بموارد الاتفاق أولى من إلحاقها بموارد الافتراق، بل إلحاقها بموارد الافتراق أولى؛ لأنها أكثر مما اتفقا فيه، ومنهم من أثبت السنة لها هنا بالقياس على الظهر، وهو أيضا قياس فاسد، فإن السنة ما كان ثابتا عن النبي ﷺ من قول أو فعل، أو سنة خلفائه الراشدين، وليس في مسألتنا شيء من ذلك، ولا يجوز إثبات السنن في مثل هذا بالقياس " ⁹³

الخاتمة

- 1 - من خلال القراءة في موقف ابن القيم من القياس ألاحظ أنه وإن كان قريبا من الظاهرية في تمسكه بظواهر النصوص، وتغليب المنقول وإن ضعف توثيقه على التأمل العقلي بالاستنباط والمقايضة، فإنه يقرّ بالقياس العليّ في استنباط الأحكام، عارضا مقترح إعادة تسميته: (بالميزان) أخذا بظاهر الآيات القرآنية التي عبرت عن العدل، ومحصلاته بكلمة: الميزان.
- 2 - نظر ابن القيم إلى القياس الفقهي نظرة الفقيه المدقق، الذي يتحسس العلة، يحفزه عقله إلى حسن التصور العقلي في محافظة على المنقول من دون إيغال في التأويل.

3 – لا يقبل الأخذ بقياس الشبه؛ لأنه لا يقوم على العلة التي هي مناط القياس الفقهي.

4 – لم يتعرض لبعض التفريعات ذات العلاقة بموضوع القياس مثل: تخصيص العموم بالقياس، والقياس في العبادات، والكفارات، والحدود، والقياس وقول الصحابي وغيرها.

5 – اعترض على القول بنتاهي النصوص أمام تجدد الحوادث، مدعياً بأن أكثر أحكام الشريعة جاء في صورة قواعد كلية تتدرج تحتها الأحكام الجزئية، إذ إن هناك بعض الأحكام لم ترد في صور كلية، يمكن أن يزعم المخالف بأنها متناهية.

6 – إن ابن القيم يرفع دعوى لا قياس مع النص، هذا فيما يتعلق بتأصيل الحكم صحيح الرواية، ولكن ماذا يكون الموقف إذا كان ذلك النص ضعيف السند؟ هل يجابه القياس بالمنع؟ أو يحلّ القياس محل ذلك النص؛ ليتم استنباط الحكم بمقايضة علة بحكم فيه نص آخر صحيح، أو تتم المعالجة بالمقاصد قياساً علياً، أو بالاستحسان قياساً استثنائياً؟

7 – لا يتوسع ابن القيم في دلالات الألفاظ حتى يخرج بها عن مقصودها، ولا يتوقف بالمعاني عند ظواهر نصوصها.

8 – وظّف القياس توظيفاً أمثل، فكان معتدلاً في القول به على خلاف نفاته، والمتجاوزين في إعماله.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

- أولاً: القرآن الكريم: رواية حفص، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.
- 1- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ/1988م. 270/14. وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1425هـ/2005م. 170/5.
- 2 - ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة. 172/5
- 3 - المصدر نفسه. 173/5.
- 4 - المصدر نفسه. 172/5 .
- 5 - ابن حجر: الدرر الكامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد، دائرة المعارف، الهند، ط2، 1392هـ/1972م. 138/5.
- 6 - ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة. 174/5 .
- 7 - ابن حجر: الدرر الكامنة. 137/5.
- 8- ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة. 176/5. ابن كثير: البداية والنهاية. 270/14
- 9 - ابن القيم: إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل، بيروت، 1973. 132/1، 133.
- 10- التلمساني: مفتاح الوصول في علم الأصول، دار الكتاب العربي، مصر، ط1، 1382هـ/1962م. ص158.

- 11- ابن رشد: بداية المجتهد، تحقيق: فريد عبد العزيز، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/ 2004م. 11/1.
- 12- ابن القيم: إعلام الموقعين. 130/1.
- 13- المصدر نفسه. 130/1.
- 14 - المصدر نفسه. 144/1 .
- 15 - المصدر نفسه. 130/1.
- 16 - المصدر نفسه. 121/1.
- 17 - المصدر نفسه. 132/1.
- 18 - المصدر نفسه. 3/2.
- 19 - المصدر نفسه. 133/1.
- 20 - المصدر نفسه. 133/1.
- 21 - ابن تيمية: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية. 176/19.
- 22 - المصدر نفسه. 210/34.
- 23 - ابن تيمية: الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: عمان، الأردن، ط5، 1416هـ/ 1996م/ 90/1.
- 24 - المصدر نفسه. 90/1 .
- 25 - ابن القيم: إعلام الموقعين. 133/1.
- 26 - المصدر نفسه. 1333/1.
- 27 - المصدر نفسه. 107/1.
- 28 - المصدر نفسه. 160/1.

- 29 – المصدر نفسه. 133/1.
- 30 – قياس العلة: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى: قياس المعنى . الزركشي: البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، 1414هـ/1994م. 48/7.
- 31 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 134/1.
- 32 – المصدر نفسه. 134/1.
- 33 – المصدر نفسه. 138/1.
- 34 – المصدر نفسه. 139/1.
- 35 – القرافي: الفروق، عالم الكتب، د، ت. 130/2.
- 36 – المارديني: الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط 3، 1999م. 232/1.
- 37 – الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: أحمد عزو، دار الكتاب، دمشق، ط1، 1419هـ/1999م. 137/2.
- 38 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 148/1.
- 39 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 149/1.
- 40 – المصدر نفسه. 149/1، 150.
- 41 – المصدر نفسه. 150 /1.
- 42 – الشوكاني: إرشاد الفحول. 91 /2.
- 43 – المصدر نفسه. 95 /2 وما بعدها.
- 44 – ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب العربي، ط5. ص 446 .

- 45 – الشوكاني: إرشاد الفحول. 2 / 94.
- 46 – الباجي: إحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م. 537/2.
- 47 – ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط، 1404هـ. 370/7.
- 48 – المصدر نفسه. 384/7، 515/8.
- 49 – ابن رشد: بداية المجتهد. 9/1.
- 50 – المصدر نفسه. 9 / 1.
- 51 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 333/1 .
- 52 – المصدر نفسه. 333/1.
- 53 – المصدر نفسه. 337/1.
- 54 – المصدر نفسه. 337/1.
- 55 – المصدر نفسه. 337/1.
- 56 – ابن القيم: زاد المعاد. مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار، الكويت، ط27، 1415هـ/1994م. 380/4.
- 57 – ابن القيم إعلام الموقعين. 382/1.
- 58 – ابن القيم: زاد المعاد. 435/5.
- 59 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 222/1.
- 60 – المصدر نفسه. 196/1.
- 61 – المصدر نفسه. 197/1.

- 62 – البخاري: الصحيح، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ. 54/8. كتاب: الاستئذان، باب: الاستئذان من أجل البصر، رقم الحديث (6241). من حديث: سهل بن سعد.
- 63 – الترمذي: السنن، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م. 151/1. أبواب الطهارة، باب: سؤر الهرة، رقم الحديث (92). من حديث: كبشة بن كعب.
- 64 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 198/1.
- 65 – أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، بيروت. 311/2. كتاب الصيام، باب: القبلة للصائم، رقم الحديث (2358).
- 66 – ابن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ / 1999م. 321/3. رقم الحديث (1812). من حديث ابن عباس.
- 67 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 199/1.
- 68 – المصدر نفسه. 201/1.
- 69 – الترمذي: السنن. 173/1. أبواب: الطهارة، باب: فيمن يستيقظ فيرى بللا، ولا يذكر احتلاما. رقم الحديث (113). من حديث: عائشة.
- 70 – ابن القيم: إعلام الموقعين. 201/1.
- 71 – المصدر نفسه. 154/1.
- 72 – المصدر نفسه. 284/2.
- 73 – المصدر نفسه. 284/2.

- 74 – ابن القَيِّم: زاد المعاد، 203/2.
- 75 – المصدر نفسه، 435/5.
- 76 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، 333/1.
- 77 – ابن القَيِّم: زاد المعاد، 385/3.
- 78 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، 131/1.
- 79 – المصدر نفسه، 158/1.
- 80 – البخاري: صحيح البخاري، 77/7. كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض. رقم الحديث (5426). من حديث: مجاهد.
- 81 – المصدر نفسه، 113/7. كتاب: الأطعمة، باب: آنية الفضة. رقم الحديث (5634). من حديث: أم سلمة.
- 82 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، 158/1. وما بعدها.
- 83 – المصدر نفسه، 402/3.
- 84 – يقول ابن رشد الجد: ((لا اختلاف بين أحد من العلماء أن الرجل إذا حلف بطلاق امرأته على نفسه، أو على غيره أن يفعل فعلا، أو أن لا يفعله، أن اليمين لازمة له، وأن الطلاق واقع عليه في زوجته إذا حنث في يمينه؛ لأن الحالف بالطلاق أن لا يفعل فعلا، وأن يفعله إنما هو مطلق على صفة ما، فإذا وجدت الصفة التي علق بها طلاق امرأته لزمه ذلك، إلا ما روي عن أشهب في الحالف على امرأته بطلاقها أن لا تفعل فعلا فتفعله قاصدة لتحنيته أنه لا شيء عليها، وهو شذوذ)) . ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهديات، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/1988م. 576/1.

- 85 – ابن القَيِّم: إعلام الموقعين. 97/4.
- 86 – المصدر نفسه. 6/4.
- 87 – المصدر نفسه. 5/ 739، 740.
- 88 – المصدر نفسه. 15/2.
- 89 – المصدر نفسه. 41،40/2.
- 90 – المصدر نفسه 41،40/2.
- 91 – ابن القَيِّم: زاد المعاد. 689/5.
- 92 – ينظر تفاصيل المسألة في: الشوكاني: نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/1993م. 302/3.
- 93 – ابن القَيِّم: زاد المعاد. 714/1.

نظرية الأعداد عند فيثاغورس

د. مريم الصادق محمد المحجوب
كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

المقدمة:

إن الأسلوب الجديد الذي ابتدعته الفيثاغورية(*) في معالجة فهم العالم الخارجي يمثل طريقة جديدة في البحث، لأنها لم تنظر إلى المسألة من زاوية العلة والمعلول بل حاولت التعبير عن حقيقة العالم الخارجي بالعدد والأشكال، وهي محاولة أولى في طريق علم الهندسة والفيزياء النظرية، مما جعلها تبين أن هناك علاقة وإن كانت بسيطة بين الهندسة والأعداد وبين العالم الخارجي. وأدركت حقيقة كونية كبرى هي انتظام الطبيعة وانسجامها التام الذي يتيح للباحث فرصة معرفة جوهرها والتعبير عنها بثوابت رياضية.

فالفكر العلمي الحديث مدين للفكر الفيثاغورسي في تمييزه بين الثابت والمتغير وبين الموجود وما يرجع إليه من التغيرات، حيث نجد الأشكال الهندسية مقابل الأشياء المتغيرة في الطبيعة⁽¹⁾.

إن فهم العالم وتفسيره على أساس الأعداد والأشكال والموسيقى يعني مجاهدة من أجل تحقيق ذلك الفهم من زاوية عقلية مستمدة طريقتها في ربط الأعداد بالأشكال الهندسية والتعبير عن العالم رياضياً لاقتناع الفيثاغورثيين أن العالم يسوده الانسجام والتوافق التام، وأن العدد والنغم هما الأساس في التعبير عن حقيقة الانسجام الكوني.

لقد نحج فيثاغورس (570- 497 ق.م) في رد الأشياء المادية المتكونة في أشكال هندسية إلى كميات تتألف من وحدات ونقط، بالإضافة إلى ذلك حلل العالم على أساس العدد (عشرة) المقدس، ورد الموجودات إلى عشرة أزواج من الأضداد

تنتهي جميعها إلى المحدود المقابل له باللامحدود، يمثل الأول الأعداد الفردية، أما الثاني فيشير إلى الأعداد الزوجية (2).

ولقد لفت نظر الباحثين اهتمام الفيثاغوريين بالعدد حتى انتهى البعض إلى القول (إن الشيء الذي يسترعى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية). إن تلك الأمم عدت العدد قيمة دينية كبرى، وتنسب إليه أسراراً وجودية لا يصل العقل إلى معرفة حقيقتها. كما تم العثور على الأساس النظري الذي اعتمده الفيثاغورية في الألواح الطينية التي خلفتها الحضارة البابلية، كما استخدموا التمارين الهندسية، النظرية التي ارتبطت باسم فيثاغورس، حيث اكتشف لوح طيني يدل بوضوح على معرفة بنظرية المثلث القائم الزاوية.

ولعل ذلك ما يفسر سبب اختيارنا لهذا الموضوع لما للفكر الفيثاغوري من أهمية كانت منطلقاً للفكر البشري فيما بعد.

لذا سوف نناقش في هذا البحث خمسة محاور هي مجمل البحث ككل: المحور الأول يتحدث عن المدرسة الفيثاغورية والتعريف بها، والمحور الثاني يتحدث عن تفسير الوجود وعلاقته بنظرية الأعداد، وذلك من خلال طبيعة العدد وأقسامه ودلالاته. أما المحور الثالث فقد خصصته للحديث عن بيان طبيعة النفس الإنسانية، وتناسخها، وخلودها، والسبيل إلى خلاص النفس، وكيفية تطهيرها. والمحور الرابع جاء للحديث في نظرية الأعداد وصلتها بالتناسب والتناغم الموسيقي، والمحور الخامس يتحدث عن الفلك وعلاقته بنظرية الأعداد.

أما التساؤلات التي أثارها البحث فتتمثل في الآتي:

ما المبدأ الذي نشأ منه العالم المحسوس؟، وكيف فسر الفيثاغوريون هذه النشأة؟، وما السبب الذي دعاهم إلى القول بالأعداد كمبادئ للموجودات؟، وما معنى النفس؟، وما طبيعتها؟، وهل هي منفصلة عن البدن؟، وكيف يتم خلاص النفس من البدن؟ وكيف ترتقي إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أبدان أخرى؟. وهل تربطها

علاقة بالتناغم الموسيقي؟ وكيف طبق فيثاغورس فكرة التناصب الرياضي الموسيقي على الأفلاك؟.

أما عن المنهج الذي سوف اعتمد عليه في الكتابة، فهو المنهج التحليلي والمقارن.

أولاً- التعريف بالمدرسة الفيثاغورية:

أسس فيثاغورس في مدينة كروتون جنوب إيطاليا مدرسته المعروفة فكانت نيراساً أنار السبيل أمام الكثيرين من فلاسفة تلك الحقبة، بما امتازت به من نظام تربوي دقيق ومنهج عقلي رفيع، وقد حاولت المدرسة متمثلة بشخصية (معلمها) فيثاغورس أن تدفع بتعاليمها إلى الناس لتهدف بذلك إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي معاً، ولكن الأمر انتهى بحرق المدرسة وتلاميذها أحياء! ولم ينج أحد منهم إلا اثنان هما أرخبوس وليسيس، أما فيثاغورس، فكان قد رحل إلى ميتايوننتيوم قبل وقوع النكبة، ومات عام 497 قبل الميلاد⁽³⁾.

وكانت مدرسته مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء، يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملابس والمأكل، والصلاة، والترتيل، والدرس، والرياضة البدنية، فكانوا منظمين تنظيمياً دقيقاً يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى " أن المعلم قال ". وكان المعلم متشبعاً بعاطفة دينية قوية، ومقتنعاً بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهديب الأخلاق وتقديس النفس، فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر، ووجه تلاميذه هذه الوجهة، فاشتغلوا بالرياضيات، والفلك، والموسيقى والطب⁽⁴⁾.

ونحن لا نعلم كثيراً من الأشياء اليقينية عن فلسفة فيثاغورس، التي ربما امتدت أسطوره في حياته نفسها حتى لقد وضع في جنس متوسط بين البشر والآلهة، وقيل أنه كان يحضر في عدة أماكن في نفس الوقت، وأن له فخذ من ذهب، وأنه نزل إلى الجحيم ثم صعد منه.. وعلى رغم هذا فمن المؤكد أنه عاش بين (570-497 ق.م)، وأنه هاجر إلى " كرتونا " في " اليونان الكبرى" حوالي عام(538)

فراراً من الطاغية بوليكراتيس (532 ق.م) في ملطيا، وأنه أسس هناك جماعة ذات طابع ديني، هدفها تطهير النفس للوصول إلى الحياة السعيدة بعد الموت⁽⁵⁾، ولهذه الجماعة شروطها الخاصة وقواعدها ومحرماتها مثل (عدم أكل الفول، وعدم التحدث في الظلام، وعدم التضحية بالديك، ألا تلتقط ما سقط، ألا تخطو من فوق حاجز، ألا تحرك النار بالحديد، ألا تأكل قلباً، ألا تمشي في الطرق العامة، ألا تسمح للعصافير أن تبني أعشاشها في دارك..)، وهي في هذا تشبه كثيراً من التجمعات السرية الدينية المسماة بـ "الأورفية" (القرن السادس قبل الميلاد)، ولكن الجماعة الفيثاغورية كانت تتميز عن الجماعات الأورفية بأنها كانت أيضاً ذات نشاط علمي وعلى الأخص الرياضي، وأنها مدت نشاطها من الرياضة إلى الفلسفة، فمن المحتمل أن فيثاغورس علم جماعته المذاهب الطبيعية الأيونية وخاصة على طريقة إنكسمانس (524-588 ق.م) الذي (يقال أنه كان أستاذه)، ولكن الذي تميزت به المدرسة هو اهتمامها أولاً وقبل كل شيء بالرياضيات، وهناك نظرية معروفة في الهندسة تنسب إلى فيثاغورس، حتى أنه يمكن القول إن الرياضيات كانت أساس الفلسفة الفيثاغوريون⁽⁶⁾. فماذا كان يقول الفيثاغوريين؟. هناك فيما يبدو فكرتان سياستان هما: فكرة التناسب وفكرة العدد.

وجملة القول كانت الجماعة الفيثاغورية سرية باطنية، لها جانب ديني، وجانب عقلي رياضي، ونبدأ الكلام عن مذهبها الرياضي.

ثانياً - نظرية الأعداد عند فيثاغورس:

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون رأوا أن التفسير المادي الذي قال به السابقون عليهم يثير صعوبات من أهمها: أنه لو اتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فإنه لن يكون مبدأ سابقاً عليها في الوجود، ثانياً: لو قدرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذي يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به.

وقد وجد فيثاغورس وأتباعه حل هذه الصعوبات في ملاحظاتهم على الصوت أو السمعيات، فمن تلك الملاحظات: إن المطرقة حين تدق السندان فإنها تحدث أصواتاً مختلفة بحسب ثقلها، ومنها أيضاً أن اختلاف الأنغام الموسيقية الصادرة عن أوتار القيثارة لا ترجع إلى اختلاف المادة المصنوعة منها تلك الأوتار، ولكن يرجع اختلاف الأنغام إلى اختلاف طول الأوتار، ومن ثم تختلف الذبذبات التي تحدثها هذه الأوتار⁽⁷⁾.

أي بمعنى: إن فيثاغورس برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية، فوضح أن الأنغام تقوم بخصائصها بنسب عددية مما جعله يترجمها بالأرقام، فوضع الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها. ولكن ما العلاقة التي تربط الكون بالأعداد؟، وكيف فسر فيثاغورس الوجود؟.

ثالثاً - الأعداد وعلاقتها بالوجود:

مما لا شك فيه أن دراسة الفيثاغوريين للأعداد والأشكال والحركات والأصوات، وما بينها من تقابل عجيب، وما لها من قوانين ثابتة، صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب " فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار والتراب، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، أو إن الموجودات أعداد، وإن العالم عدد ونغم، "وقالوا أيضاً "إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون النماذج مفارقة لصورها". إلا في الذهن، والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد"⁽⁸⁾.

ويتضح مما سبق. إن الفيثاغوريين عندما قالوا بأن الأعداد مبادئ الأشياء لا يعنى أن هذه الأعداد هي الماء الذي قال به طاليس(624-548 ق.م)، أو اللامتناهي الذي قال به انكسمندر(610-545 ق.م)، أو الهواء الذي قال به انكسمانس، أو النار الذي قال بها هرقليطس (540-475 ق.م)، وإنما العدد كان في نظرهم غير هذه المبادي أو العناصر الأربعة التي قال بها فلاسفة ملطيا.

ويمكن القول: إن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التي قال بها السابقون عليهم لا على أنها مبادئ للموجودات، بل على أنها مبادئ أسبق منها للوجود وهي الأعداد، وقد بحث الفيثاغوريون في طبيعة هذا المبدأ " العدد"، فتوصلوا إلى التمييز بين المستقيم وغير المستقيم، وبين الوحدة والثنائية⁽⁹⁾.

إذن لم تتردد المدرسة الفيثاغورية بعد ذلك في اعتبار العدد أساساً للكون وأصلاً لمادته، فكل ما يقع تحت عينيك مركب من أعداد، أي أن العدد هنا كالماء عند طاليس، والهواء عند انكسمانس، وكذلك القمر، والأرض كلها مصنوعة من أعداد، ولكن ما السبب الذي دفع بالفيثاغوريين إلى هذا الرأي العجيب؟.

لعل ما دفع بالفيثاغوريين إلى هذا الرأي هو خلطهم بين وحدة الحساب ووحدة الهندسة وعدّهما شيئاً واحداً، فنحن اليوم نفرق بين الواحد الحسابي الذي هو وحدة العدد، والنقطة التي هي وحدة الهندسة، فالمئة من الكتب مثلاً مكونة من آحاد لكل واحد وجود حقيقي، أما الخط المستقيم فمكون من نقط وليس للنقط وجود حقيقي بل هي مفروضة فقط. ولكن الفيثاغوريين ظنوا أولاً: أن الواحد والنقطة شيء واحد، ثم رتبوا على ذلك الظن كل هذه النتائج الغريبة⁽¹⁰⁾، ولكن ما هو الأصل في حقيقة هذه الأعداد؟ أهي الوحدة؟ أم الثنائية؟.

رداً على هذه التساؤلات: يجيبنا جعفر آل ياسين بقوله: "إن موقف الفيثاغورية في عصرها الأول يبدو أكثر ميلاً إلى الأحادية منه إلى الثنائية. أما أصحاب الثنائية فهم طبقة الفرقة المتأخرة عن الجيل الأول"⁽¹¹⁾، وهل الأشياء بصورها وموادها هي العدد المكوّن لجورها؟ أم هي الصورة فحسب؟. يميل الأستاذ (زيلر) إلى الرأي القائل: "بأن الأعداد الفيثاغورية هي صورة وهيولي معاً للأشياء"، والأمر الذي يمكن التأكيد عليه هو أن موقف فيثاغورس يشمل بشكل عام كل الوجود المادي والمعنوي على السواء، ولولا هذا الشمول لعادت النظرية صعبة التبرير والتدليل، فليس من الإنصاف إذن أن تشمل تفسيرنا للنظرية عالم الطبيعة فحسب، على الرغم من أن المدرسة في تطبيقاتها لفكرة العدد اعتمدت على

عناصر حسية ومادية، بسبب ما أدركت من الائتلاف بين الأشياء والأعداد، وعند النظر إلى المذهب بشكل أدق تبدو فكرة الائتلاف بين الأشياء والأعداد كأنها المصدر الأصيل لهذا التطبيق في أصول النظرية بالذات⁽¹²⁾، وقد ساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعاً حسابياً، بل مقداراً وشكلاً، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد، ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي: فالواحد النقطة، والاثنتان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع وهكذا⁽¹³⁾.

ولم يكن غرض الفيثاغورية رياضياً فحسب، بل أضافت إلى الأعداد صفات أخلاقية واجتماعية، فالعدد سبعة يمثل وحدة الوقت الكاملة، والعدد أربعة يمثل العدالة، والعدد ثلاثة يمثل الزواج، ثم نعتوا العقل بالواحد وأعطوا للأحادية صفة الإلهوية، وكان للعدد (Deca 10) قدسية واضحة لديهم، فهو مثلث العدد أربعة المسمى (النتراتيس) الفيثاغوري، وهو مجموع الأعداد الأولية $(10=4+3+2+1)$ ⁽¹⁴⁾، ولما كان فيثاغورس يظن أن العدد 10 أكمل الأعداد لأنه يحتوي على طبيعة الأعداد كلها، فقد ذهبوا إلى أن الأجسام التي تتحرك في السماء هي عشرة أجسام، لكن لما كانت الأجسام المرئية ليست سوى تسعة أجسام فقط، فلكي يعالجوا هذا الوضع فقد ابتكروا جسماً عاشراً هو الأرض⁽¹⁵⁾.

وتنسب لفيثاغورس ومدرسته نظريات هندسية عدة بعضها يعود له وبعضها الآخر يرجع إلى عصر متأخر عنه، ومن أهم هذه النظريات النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزاوية التي منطوقها "إن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوي المربع القائم على الضلع الثالث وهو وتر المثلث"⁽¹⁶⁾.

وهناك أعداد ثلاثية أي تتجمع في مثلث مثل الأعداد 3،6،10،15،21. وهناك أعداد رباعية مثل 4،9،16،25.

أي بمعنى إن الأعداد المربعة تعد حاصل ضرب عددين مماثلين، فالعدد 4 حاصل ضرب 2 في 2، والتسعة حاصل ضرب 3 في 3، والعدد 16 حاصل ضرب 4 في 4 إلخ. والأعداد كما رأينا لها شكل علاوة على وجود حجم لها، وهذا يعني أن الفيثاغوريين قد خلطوا الحساب بالهندسة، ومدوا في المكان ما لا امتداد له، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة⁽¹⁷⁾.

والأعداد الشكلية أو الهندسية منها المربعة ومنها المستطيلة، وكلما أضيفت الأعداد الفردية على هيئة زوايا إلى الشكل أنتج الأعداد الرباعية، وكلما أضيفت الأعداد الزوجية أنتجت الأعداد المستطيلة، والأعداد منها فردية ومنها زوجية، أما الزوجية فيمكن أن تنقسم، مثل 8 إلى 2، ثم إلى 1، والواحد هو أصل الأعداد، وبجمعه تتكون الأشكال الأخرى⁽¹⁸⁾.

ويتبين مما سبق: أن فيثاغورس قسم الأشكال الهندسية إلى المثلث والمربع والمستطيل، وطبق عليها نظريته في الأعداد من حيث الأعداد الفردية والزوجية، فالواحد يجمع في حد ذاته بين كل من الفردية والزوجية، فمثلاً إذا أضفنا إلى الواحد عدداً فردياً نتج لنا عدد زوجي، وإذا أضفنا إلى الواحد عدداً زوجياً نتج لنا عدد فردي، فالعد 6 عدد زوجي إذا أضفنا له 1 نتج لنا عدد فردي هو 7.

فالأعداد عند فيثاغورس لها شكل أو هيئة، وهذه اللفظة (إيدوس) التي أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال، وعند أرسطو (348-322 ق.م) على الصورة قديمة قدم فيثاغورس، ويذهب "تيلور" إلى أن استعمالها الفيثاغوري بمعنى الشكل الهندسي كان الأصل في المثال عند أفلاطون⁽¹⁹⁾.

هكذا تخضع الأشياء لقانون العدد، لأنها منظمة تنظيمياً متناسقاً، ففيثاغورس درس علم العدد دراسة عميقة، ونحن مدينون له بالنظرية الأساسية التي هي بمثابة القاعدة التي تقوم عليها الهندسة، لقد اعتقد أن العدد تعبير عن التناسق في كل شيء، وهو يكون جوهر الأشياء ذاته، وقد سلمت المدرسة الفيثاغورية بأن الأشياء كلها قد صنعت من العنصرين اللذين يتركب منهما العدد، وهما المحدود وغير

المحدود، فغير المحدود هو القاعدة المادية للوجود، والمحدود هو مبدأ النظام والتحديد. والعدد يجعل الأشياء مفهومة ويولد كل معرفة واضحة، أنه يعبر عن جوهر الأشياء ذاته، فهو النموذج المثالي الذي تصدر عنه الأشياء، إذ أن الأشياء إنما توجد بقدر ما تحاكي طبيعة العدد، وبقدر ما تشارك في حقيقته المطلقة، فالأعداد هي المبادئ الخالدة التي تعيش في قلب التناسق⁽²⁰⁾، ولكن كيف يكون العدد حقيقة الأشياء؟.

يمكن أن نرجع في هذا إلى رواية أرسطو وهي أهم مرجع استند عليه الباحثون حتى الآن، يقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا: "كان الفيثاغوريون أول من اهتم بالرياضيات، وهم لم يطوروا هذه الدراسة فحسب. بل ذهبوا أيضاً إلى أن الأعداد مبادئ الأشياء جميعاً، ومادامت الأعداد هي بطبيعتها أول هذه المبادئ فقد رأوا فيما يبدو تشابهات كثيرة بين الأشياء الموجودة والأشياء التي تظهر إلى الوجود، وبين الأعداد أكثر من تشابهها مع النار والتراب والهواء والماء"⁽²¹⁾.

كما رأى الفيثاغوريون كذلك أن الأعداد تعبر عن التوافقات والنسب في السلم الموسيقي، وهكذا ذهبوا إلى أن الطبيعة الكلية لجميع الأشياء مصنوعة وفقاً للأعداد، فالأعداد هي العناصر الأولى لكل شيء بل إن السماء كلها عدد ونغم⁽²²⁾.

هكذا نرى أن الأعداد هي الحقيقة الأساسية عند الفيثاغوريين، وهي جوهر الأشياء الحية والجامدة، فالنفس اتفاق أو انسجام المتضادات الجسمية كالحر والبارد والرطب والجاف، وهذا الانسجام يتولد عبر نسب صحيحة من هذه المتضادات كما يحدث لأوتار القيثارة، ولكن إذا اعتبرنا النفس انسجاماً، لا يمكننا التسليم ببقائها بعد انحلال الجسد، إذ كل انسجام يزول بزوال عناصره المكونة، كانسجام القيثارة الذي يزول بزوالها. هل يعتقد الفيثاغوريون حقاً بانحلال النفس؟ طبعاً لا، لأن هذا الاستنتاج لا يتفق تماماً مع نظرياتهم حول التقمص⁽²³⁾. فالنفس هي نوع من الانسجام السبب وليس الانسجام النتيجة في نظرهم. إنها هي التي تخلق الانسجام بين المتضادات الجسمية ويبقى هذا الانسجام ببقائها، ويختل

بمغادرتها للجسد، إنها تمثل عنصر الخير في الإنسان، بينما الجسد يمثل عنصر الشر، والنفس والجسد ضدان⁽²⁴⁾ أي بمعنى: إن النفس والجسم والعالم بأكمله نتاج الأعداد، وكل ما في العالم من نظام وانسجام وقوانين نتاج الأعداد ونسبها. وإذا كنا قد بينا وجهة نظر الفيثاغوريين عن أصل الأشياء وحقيقتها ووضعنا طبيعة الأعداد وأقسامها ودلالاتها، وكيفية نشأة العالم وعلاقتها بالأعداد، فكيف كانت نظرتهم إلى محور هذا الكون، أي للإنسان ونعني بوجه خاص النفس الإنسانية وعلاقتها بالأعداد؟.

رابعاً - النفس وتناسخ الأرواح:

1 - تناسخ الأرواح:

لقد سبق الأورفيون الفيثاغوريين في القول بالتناسخ بحيث أننا نشك كثيراً فيما أورده هيرودت (480 - 425 ق.م) من أن فيثاغورس نقل عقيدة التناسخ عن المصريين القدماء، إذ أنها كانت منتشرة في البيئة اليونانية قبل أن يعتنقها الفيثاغوريون، ولو أن الأورفيين قد جلبوها من الشرق كما تذكر المصادر التي تؤرخ نشأة الأورفية وانتشارها في العالم اليوناني إلى المقام الأعلى، حيث السعادة التامة؛ وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية إلا أننا نلاحظ مع هذا إن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث إنها تتخذ طابعاً عقلياً أخلاقياً عند الفيثاغوريين⁽²⁵⁾.

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظري فحسب، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص في الحياة، وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين في الغاية التي يستهدفونها من التناسخ وهي تحرير النفس من عجلة الميلاد، أي من دائرة الولادات المتعددة وخلصها.

والتناسخ لغوياً عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد⁽²⁶⁾.

والتناسخ هو انتقال النفس بعد الموت من جسد إلى جسد آخر، وهو على أربعة أقسام: النسخ هو الانتقال من بدن إنسان إلى آخر، والمسوخ يكون من بدن إنسان إلى بدن حيوان، والرسوخ هو الانتقال إلى جسم نباتي، والفسخ هو الانتقال إلى جسم معدني⁽²⁷⁾.

كان فيثاغورس يعتقد في تناسخ الأرواح، ويحدثنا أرسطو (570-480 ق.م) الذي كان معاصراً له في بعض أشعاره أن فيثاغورس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي، لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه، ويذهب هرقليدس بونتيكوس (القرن الرابع قبل الميلاد) من أتباع أفلاطون وأرسطو أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة، تبدأ من هرمس إله الحكمة، ثم إيثاليدس بن هرمس، ثم إيفورويس، ثم هيرموتبوس، ثم فيروس الصياد، ثم فيثاغورس، وتشمل هذه الدائرة المكونة من ستة أشخاص 216 سنة، أي مكعب العدد ستة⁽²⁸⁾. مهما يكن من شيء فلم تكن نسبة الرجال البارزين إلى الآلهة غريبة عن اليونانيين، لأنهم نسبوا أرسطو إلى اسقليداس إله الطب، وتمضي القصة فتحدثنا أن هرمس طلب من إيثاليدس أن يهبه ما يريد ما عدا الخلود، فاختر التذكر، ونحن نعلم أن مذهب أفلاطون في المعرفة يقوم على أن "العلم تذكر"، أي أن النفس تتذكر ما كانت تعرفه في وجودها السابق مع عالم الآلهة، مما يبين تأثير أفلاطون بفيثاغورس ومذهبه⁽²⁹⁾.

وقد أشار هيرقليطس (540-475 ق.م) إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة: الحياة النظرية، والحياة العملية، وحياة التأمل والعكوف على الذات، ومهما كانت صورة الحياة التي نحيها إلا أننا يجب أن نسلم بأننا غرباء في هذه الدنيا وأن الجسم الذي يربطنا إن هو إلا مقبرة للنفس⁽³⁰⁾. أي بمعنى النفس تختلف عن البدن، والبدن سجن للنفس.

2: - تطهير النفس:

يرى الفيثاغوريون أن النفس منفصلة عن البدن كما أن وجودها مختلف عن جوهر البدن، وتقال النفس أو الروح في هذا المذهب بمعنى واحد، وهي خالدة وأزلية، فلها وجود سابق على البدن، ولا تفنى بفنائها، والبدن سجن للنفس، وليس بمقدور الإنسان أن يفر من هذا السجن إلا بالانتحار، لأننا كالقطيع الذي يملكه الراعى وهو الله، وليس لنا إن نهرب بغير أمره⁽³¹⁾.

يتضح من كلام فيثاغورس إن النفس تختلف اختلافاً كلياً عن الجسم من حيث إنها خالدة بعد الموت، وتعد أسبق من البدن في وجودها، أما البدن فمصيره الزوال والفناء. وليس باستطاعة الإنسان الفرار من هذا السجن إلا بالانتحار لأننا كقطيع الغنم الذي يملكه الراعى وهو الإله، وليس لنا أن نهرب بدون مشيئته، ولكن ما السبيل لخلص النفس بعد الموت، وكيف يمكن أن ترتقى إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أبدان أخرى؟.

أما السبيل لخلص النفس بعد الموت وأرتقائها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أبدان أخرى، وفي ذلك عذابها فهو التطهير، ولم تكن فكرة التطهر من ابتكار فيثاغورس، فقد سبقته الأورفية إلى ذلك عندما طلبت الخلاص من عجلة الميلاد عن طريق التطهر، وذلك باتباع قواعد معينة في الطعام والملبس، وعبادات منظمة أخرى على يد الكهنة، وقد رأينا كيف اتبع فيثاغورس هذه الآداب والعبادات إذ يروي أنه كان يعيش على الخبز والعسل والخضر، ولكنه أضاف إلى الزهد الذي يهدف إلى تطهير البدن أمرين: الاشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى لتصفية النفس، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم. ومع ذلك كان العلاج بالموسيقى مألوفاً في الشعائر الدينية، حيث كانت الموسيقى عنصراً أساسياً في أعياد بعض الآلهة. لكن الجديد عند فيثاغورس أنه رفع هذا التطهر من المنزلة العملية إلى المنزلة النظرية، فجعل من الحساب والهندسة والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العمل بها عن طريق التجربة⁽³²⁾. أي خلاص النفس

وارتقاؤها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أجسام أخرى يتم بالتطهر والرياضة الروحية، والعكوف على الذات، والتأمل، والاستماع إلى الموسيقى لصفاء الروح.

خامساً: التناسب والتناغم الموسيقي وصلتهما بالأعداد.

أما التناسب فهو تناسب بين أعداد واتفق بين أشياء مختلفة، وخاصة بين المحدود واللامحدود والزوجي والفردى، الواحد والمتعدد، واليمين واليسار، والذكر والأنثى، والثابت والمتحرك، والمسقيم والمنحني، والنور والظلمة، والخير والشر، والمربع والمستطيل. وهذا هو جدول المتضادات العشرة الفيثاغورية. لأن العدد 10 هو أكمل الأعداد، وقد طبقوا نظرية التناسب والتوافق هذه على النفس والصحة، فذهبوا إلى أن النفس ما هي إلا توافق في الجسم. وشبهوا الجسم بالقيثارة، ومحل التعارض بين الحاد والغليظ في حالة الأصوات، وأحلوا التعارض بين الدافئ والبارد، فالصحة هي حسن التوافق بين عناصر الجسم، في حين أن الموت هو انتهاء العلاقة بينهما أي التوتر⁽³³⁾. لذلك ربطوا الموسيقى بالأعداد الفردية والزوجية وطبقوها على النفس والجسم.

هكذا وجه الفيثاغوريون الانتباه إلى التناسب والتناغم باعتبارها النغمات السائدة في الكون، وعندما نتأمل أفكار التناسب والنظام والتناغم سوف ننتبين أنها مرتبطة تماماً بالعدد، فالتناسب مثلاً يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الأرقام برقم آخر، وبالمثل يقاس النظام بالأرقام فعندما نقول إن اصطفاً فرقة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد أنهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم عن بعض، وهذه المسافات تقاس بعدد الأقدام أو البوصات⁽³⁴⁾.

فلنتأمل أيضاً في فكرة التناغم فإذا كنا في الأزمنة الحديثة نقول إن الكون هو كل متناغم، فيجب أن نفهم إننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا في عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير، وقد خلطوا التناغم الكوني

بالتناغم الموسيقي، لقد اعتقدوا أن الشئيين سواء فالتناغم الموسيقي قائم على الأعداد، وكان الفيثاغوريون أول من اكتشف هذا.

إن اختلاف عدد الأوتار في الآلة الموسيقية، والمسافات الموسيقية قائمة هي الأخرى على نسب عددية، ولما كان الكون عبارة عن تناغم موسيقي فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع الجوهرى للكون هو علم العدد، ودراسته الرياضية تؤيد الفيثاغوريين في هذه الفكرة، وعلم الحساب هو علم العدد وكل العلوم الرياضية الأخرى ترتد إلى الأعداد، وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا في الهندسة بعدد الدرجات⁽³⁵⁾.

لقد وجد فيثاغورس أنه إذا قسم الوتر عند نقطة تمثل نسبة 3:4 فإنه يحصل على مسافة الصوت الموسيقي الرابع، وإذا كانت النسبة 2:3 حصل على الصوت الخامس، وكان ينظر إلى الصوت الثاني والرابع والخامس على أنها أصوات متوافقة، في حين أن الثالث والسادس أصوات متنافرة أي غير متوافقة⁽³⁶⁾.

وعلى أي حال فإن اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التي تحدد أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية كان حافزاً لهم لافتراض وجود مبدأ غير مادي (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار). أي أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود، والمحدود هنا هو العدد أو الصورة، أما اللامحدود فهو المادة⁽³⁷⁾، وهنا نلتبس أثر أنكسندر في فكرة فيثاغورس عن اللامحدود المنتفس، فقد أشار أيضاً إلى أن المحدود هو "النار" أما اللامحدود فهو "الظلام"، فليدهم إذن مبدأ أن كما يقول بارمنيدس (14ق.م): النار والظلام أي المحدود واللامحدود.

ولعل التناسب في الموسيقى يرجع أساسه إلى وجود "وسط" بين نغمتين مختلفتين أو بين ضدين، واهتدى إلى هذا الوسط بطريقة رياضية كما رأينا بالنغمة الغليظة والرفيعة، وهذه النغمة وجوابها إذا ضربنا على التعاقب أحدثا ائتلافاً هو المسمى باليونانية هارمونيا Harmonia، واللفظة تطبق في أصلها على المؤلف،

لاكما تدل الآن على النغم المختلف الذي يضرب في آن واحد، ويحدث نغماً مؤتلفاً⁽³⁸⁾.

سادساً: الأعداد وصلتها بالفلك.

وقد ساد الاعتقاد عند الفيثاغوريين بأن الأرض كروية، وأنها كوكب يدور حول الشمس، والمرجح أن فيثاغورس اعتقد بنفسه بأن الأرض مركز العالم، أما القول بدوران الأرض حول الشمس فمن الأفكار المتأخرة عند المدرسة، والتي لم يقدر لها السيادة في الزمن القديم⁽³⁹⁾. وقد رأينا أن المدرسة الأيونية وبخاصة انكسمانس ذهب إلى أن الأرض أشبه بقرص يطفو على الهواء، ولعل فيثاغورس اهتدى -كما يقول سارتون- إلى كروية الأرض من النظر إلى السفينة وهي في عرض البحر، فوجد الصاري يبرز أولاً مما يدل على أن سطح البحر ليس مسطحاً بل منحنياً، والأجرام السماوية كروية، والأفلاك التي تدور فيها الأجرام السماوية دائرية، وهي لا تجري على هواها بل في مدار ثابت وحركة رياضية منظمة⁽⁴⁰⁾. ولقد أخذ فيثاغورس عن أنكسمندر فكرة الأفلاك الثلاثة الشبيهة بالحلقات، فلك الشمس والقمر والنجوم، ولكنه أضاف عليها أو طبق عليها فكرة التناسب الرياضي الموسيقي 2: 3: 4، فالبعد بين الأفلاك يقوم على فواصل موسيقية متناسبة، وتخرج من الكواكب أنغام مختلفة بينها انتلاف (هارمونيا)⁽⁴¹⁾.

أضف إلى ذلك أن الفيثاغوريين طبقوا النسب الرياضية على إحاطتهم للكون ولعالم السماء، فلم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال فلاسفة ملطيا، بل قال أحدهم وهو بترون [petron] بوجود 183 عالماً مرتبة على هيئة مثلث؛ وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية، وبينها مسافات ثلاث تشبه النسب التي اكتشفوها في الألحان الموسيقية، وهي: الرباعي والخماسي والثماني، وبذلك أثبتوا أن ثمة انسجاماً بين الأفلاك السماوية الكروية الشكل⁽⁴²⁾.

يتضح مما سبق بأن الفيثاغوريين ربطوا بين الأعداد، والنفس، والموسيقى، والفلك بطريقة رياضية منظمة، وذلك من حيث التوافق والانسجام والتناغم

الموسيقى مما جعل معظم الباحثين يقرون بأن للمدرسة الفيثاغورية فضلاً عظيماً في تقدم الطريقة التجريبية في علم الصوت، وعلم الطبيعة، وهذا التقدم ظل أحد الأسباب التي شهدت على مجد هذه المدرسة.

الخاتمة:

نخلص مما سبق إلى النتائج الآتية:

1 استطاع فيثاغورس أن يربط بين فلسفته بوصفها فلسفة رياضية كونية، وطريقة صوفية تؤمن بتطهير النفس من البدن، وتعد اتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية، والعكوف على الذات، والزهد، وصفاء الروح بالسماع إلى الموسيقى. اهتم فيثاغورس اهتماماً كبيراً بالرياضيات وخصوصاً بالأرقام مما جعله يقدر الرقم عشرة؛ لأنه يمثل أكمل الأعداد، كان فيثاغورس يعتقد أن الرياضيات مرتبطة بجميع الأشياء من حولنا، ولا يتوقف ذلك على العلوم فقط، بل على الحياة ككل، ويقال بأن فيثاغورس هو أول من اكتشف جدول الضرب، ولهذا وحده فيثاغورس بين الأعداد والأشكال الهندسية، إذ لم يفصل الحساب عن الهندسة إلا في عصر أفلاطون، فلا غرابة أن يذهب فيثاغورس إلى أن أصل الأشياء هو الأعداد. لم يتردد فيثاغورس في اعتبار العدد أساساً للكون وأصلاً لمادته، فكل ما تقع عليه عينك مركب من أعداد، أي أن العدد عندهم هنا كالماء عند طاليس والهواء عند انكسمانس، وكل شيء في نظرهم مركب من الأعداد، لذلك حاول فيثاغورس أن يتخطى التفسير المادي الصارم الذي التزم به الطبيعيون الأوائل وأن يقول بتفسير مغاير هو التفسير الرياضي الهندسي. جاءت الفيثاغورية في موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفي عند اليونان، ذلك أن العقل اليوناني بعد أن اتجه إلى المحسوس يلتمس الحقيقة في ثناياه، اكتشف أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين يجعل الرياضة هي التي تترجم عن هذا النظام.

د. مريم الصادق محمد المحجوب

استطاع فيثاغورس إثبات نظرية مبرهنة في الرياضيات وقد سميت باسمه (نظرية فيثاغورس)، والتي تقول: (في مثلث قائم الزاوية، مربع طول الوتر يساوي مجموع مربعي طول الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة) عن طريق حسابه لمساحة المربعات التي تقابل كل ضلع من أضلاع المثلث قائم الزاوية، وقد استفاد الكثير من المهندسين في عصرنا الحاضر من هذه النظرية في عملية بناء الأراضي.

إن الجديد عند فيثاغورس أنه رفع التطهر من المنزلة العملية إلى المنزلة النظرية، فجعل من الحساب والهندسة والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العمل بها عن طريق التجربة.

الهوامش:

- (*) الفيثاغورية نسبة إلى فيثاغورس، نشأ في ساموس (570-497 ق.م) وكانت جزيرة أيونية زاهرة في بحيرتها وتجاريتها، وتقدم الفنون فيها، طاف في أنحاء الشرق، ولما بلغ الأربعين قصد إيطاليا الجنوبية. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (بدون تاريخ)، ص 20.
- (1) علي حسين الجابري، فلسفة العلوم، دار الفرقد، دمشق ط1، 2010م، ص64.
- (2) المرجع السابق، ص65.
- (3) المرجع السابق، ص65، 66.
- (4) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954 م، ص 70، 71.
- (5) عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993 م، ص30، 31.
- (6) محمد فتحي عبدالله، الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، الجزء الأول، دار الوفاء، الإسكندرية، (بدون تاريخ)، ص33.
- (7) المرجع السابق، ص 42
- (8) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 20.
- (9) المرجع السابق، ص 42.
- (10) محمد علي أبوريان، الفلسفة اليونانية من (طاليس إلى أفلاطون)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص62.
- (11) جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من (طاليس إلى سقراط)، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1975م، ص 46.
- (12) المرجع السابق، ص47.
- (13) المرجع السابق، ص22.

- (14) المرجع السابق، ص 47
- (15) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار النهضة العربية، الإسكندرية، 1971م، ص 72، 73.
- (16) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص 48
- (17) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1935، 9م، ص 27.
- (18) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 82.
- (19) Ross, Plat, s, Theory of Ideas, 1951, p13. نقلا عن أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص 83.
- (20) المرجع السابق، ص 83.
- (21) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005 م، الشذرة (A 986)، (م4، ف5)، ص 95.
- (22) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ط1، 1968م، ص 37.
- (23) أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مصدر سابق، ص 272.
- (24) عزت قرتي، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 33.
- (25) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص 59.
- (26) حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 2003، ص 72.
- (27) الجرجاني، التعريفات، باب التاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ص 72.
- (28) وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط2، 2005، ص 34.
- (29) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص 78.

- (30) المرجع السابق، ص78.
- (31) المرجع السابق، ص79.
- (32) محمد علي أبوريان، مرجع سابق، ص57.
- (33) محمد فتحي عبدالله، الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، مرجع سابق، ص142.
- (34) حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990م، ص 51،52.
- (35) المرجع السابق، ص42.
- (36) المرجع السابق، ص 72.
- (37) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص34
- (38) محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 142، 143.
- (39) المرجع السابق، ص 143.
- (40) المرجع السابق، ص 143.
- (41) المرجع السابق، ص 143.
- (42) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة اليونانية، من (طاليس إلى أفلاطون)، مرجع سابق، ص61.

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973-2006م)

د. مصطفى عبد السلام الشيباني خلف الله
كلية الآداب بالجوش - جامعة الجبل الغربي

ملخص:

تناول هذا البحث دراسة الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بالزاوية، بهدف إيضاح التغيرات السكانية التي مرت بها المحلة خلال الفترة (1973-2006م)، وتجميع بيانات سكانها، وقياسها، وتحليلها، ومحاولة معرفة الأسباب الكامنة وراء التغير في اتجاهاتها، وصولاً إلى تقدير أعدادهم لسنوات قادمة، وقد أظهرت الدراسة تطور حجم السكان وتزايد كثافتهم بالمحلة، في حين أخذت معدلات نموهم تتجه نحو التراجع، وأن نسبة الفئتين العمريتين (متوسطي السن وكبار السن) أخذت في التزايد في حين نسبة الفئة العمرية (صغار السن) شهدت انخفاضاً تدريجياً، وأيضاً سجلت نسبة النوع تراجعاً بسيطاً خفض قليلاً من تفوق نسبة الذكور على نسبة الإناث، وكذلك الحال سُجل انخفاض ملحوظ في نسبة الإعالة الكلية، وتراجع تدريجي في متوسط حجم الأسرة إذ انتقل من تصنيف الأسر الكبيرة إلى تصنيف الأسر المتوسطة، وبيّنت الإسقاطات السكانية ازدياد أعداد السكان ومن ثم زيادة الكثافة السكانية والضغط على المجال الجغرافي للمحلة.

مقدمة:

تُعد دراسة الخصائص الديموغرافية للسكان أحد أهم عناصر إنجاز عمليات التخطيط والتنمية في أي إقليم، ومؤشراً أساسياً لمعرفة متطلبات السكان الخدمية، كالصحة، والتعليم، وغيرها من المرافق والخدمات التي لا يمكن الاستغناء عنها بالنظر لدورها الفاعل في حياة الإنسان اليومية، فالدراسات السكانية تُعد الركيزة الأساسية التي تُبنى عليها الخطط التنموية للقطاعات كافة، وأصبحت الحاجة إلى

المعلومات الدقيقة والحديثة عن السكان أكثر إلحاحاً لفهم الكثير من المتغيرات، ومعرفة اتجاه الحراك السكاني الذي يمثل الجانب الديناميكي في التحصيل السكاني^(*)، والذي يتحدد في عدة نقاط أهمها: تطور عدد السكان، ونموهم، وتركيبهم العمري والنوعي، وكثافتهم وتوزيعهم، فدراسة خصائص السكان وعمليات تغيرهم واتجاهات هذا التغير تمثل نقطة الأساس لأي تخطيط تنموي يحاول حل المشكلات السكانية، وتُعدّ بيانات السكان الركيزة الأساسية التي تنطلق منها جميع الأبحاث والدراسات المتعلقة بالتخطيط الاقتصادي والاجتماعي، حيث تشتمل على وصف كمي دقيق لجميع الخصائص السكانية التي يتصف بها أفراد المجتمع، وذات أهمية كبيرة باعتبارها دليلاً مرشداً لأجهزة الدولة المعنية بعمليات التنمية والتخطيط التي تساعد على تقدم الإنسان وتعمل على زيادة رفاهيته.

ويستمد هذا البحث أهميته من أهمية الجوانب التي يعالجها، فمن الأهمية بمكان دراسة السكان وإبراز التغير في الخصائص الديموغرافية التي يؤمل أن ينتج عن معالجتها إضافة لبنة جديدة للدراسات السكانية التي اهتمت بمنطقة الزاوية بوجه عام، والتعرف على واقع السكان بمحلة بن شعيب بالزاوية بوجه خاص من خلال التعدادات والإحصاءات الرسمية التي تمت في الفترة (1973-2006م)، وكشف اللثام عن مختلف جوانبها، وفهم ديناميكية سكانها، ورسم صورة مستقبلية لما ستكون عليه أعدادهم في المستقبل، والتي من دونها لن يتمكن المخططون من إرساء قواعد سليمة لخططهم، وانطلاقاً من فكره يحدها الأمل بأن يُحقق هذا البحث قدراً من الفائدة للذين يتطلعون لإدراك بعض الحقائق فيما يتعلق بموضوع السكان بمحلة بن شعيب، واعتباره الخطوة التي يمكن الاعتماد عليها في الدراسات اللاحقة للمحلة أملاً في تنميتها وتطويرها على الأصعدة كافة.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى دراسة الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب خلال الفترة (1973-2006م)، وذلك لتحديد الملامح الخاصة بمجتمع الدراسة، وإيضاح التغير في البيانات السكانية، والتعرف على حجم السكان ونموهم، وكثافتهم، وتركيبهم العمري والنوعي، وغير ذلك من خصائصهم الديموغرافية، وتحليل المعلومات والبيانات المتوفرة عن السكان ومحاولة عمل تقديرات لأعدادهم المستقبلية، والتي بدورها تساعد على وضع الخطط لمختلف الاحتياجات الضرورية وصولاً إلى اقتراح مجموعة من التدابير والتوصيات التي قد تسهم في الدفع بعجلة التنمية بالمحلة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الحقيقة من إدراك الباحث بأن توفير المعلومات الأساسية عن السكان يُعد أساساً وركيزة للتخطيط السليم، ومن شأنه أن يسهم في دعم الخطط والسياسات الحالية والمستقبلية، فدراسة السكان ومعرفة خصائصهم الديموغرافية لها دور كبير في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، وتساعد على فهم الواقع الحالي للإعمار البشري في المحلة والذي لا يمكن فهم عوامله إلا بالصعود في السلم الزمني وصولاً إلى المراحل السابقة، ودراسة البعد التاريخي للظاهرة قيد الدراسة والذي سوف يقودنا فيما بعد إلى إمكانية التنبؤ بما ستكون عليه خصائص السكان بالمحلة مستقبلاً.

مشكلة البحث:

حاول الباحث الإجابة عن العديد من التساؤلات من خلال دراسة سكان محلة بن شعيب، ومن أهم التساؤلات التي شكلت المحور الأساسي لمشكلة البحث هي:

- ما التغيرات التي طرأت على حجم السكان وأثرت فيه بالزيادة أو بالنقصان؟
- ما الأسباب التي أسهمت في تغير الاتجاهات العامة لمعدلات النمو السكاني؟

■ ما هي التطورات التي حدثت في الخصائص الديموغرافية للسكان، وما هي أهم التباير التي يمكن من خلالها الإسهام في دعم الخطط والسياسات الحالية والمستقبلية بالمحلة؟

حدود البحث:

الحدود المكانية: يختص البحث بمحلة بن شعيب الواقعة في منطقة الزاوية بالشمال الغربي لليبيبا، عند إحداثيات الموقع الفلكي بين دائرتي عرض (3228° - 3231°) شمالاً، وبين خطي طول (1233° - 1247°) شرقاً، وتشغل مساحة تُقدر بحوالي 7200 هكتاراً (72 كيلومتراً مربعاً)⁽¹⁾.

الحدود الزمنية: تم الاعتماد بشكل أساسي على السنوات التي تمت فيها عملية التعداد العام للسكان في ليبيا على أساس المحلات، والسنوات هي: 1973، 1984، 1995، 2006م.

منهج البحث:

انتهج الباحث في بحثه للخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب المنهج التاريخي أولاً بهدف الإحاطة بالأحداث الماضية، ولأجل التعرف على التطورات التي سبق حدوثها وتحليلها وتفسيرها، لإظهار مدى الاختلاف والتباين في حجم الظاهرة قيد الدراسة ما يساعد على التنبؤ بالوقائع المستقبلية، ثم المنهج الوصفي ثانياً كأساس يُعتمد عليه في وصف الظاهرة محل الدراسة وصفاً دقيقاً وتحديدًا كميًا ونوعياً، ومحاولة التنبؤ بما ستكون عليه في المستقبل، كما استعان الباحث بالأسلوب الكمي الإحصائي في تحليل البيانات والمعلومات، ومعالجتها وتمثيلها بيانياً في شكل جداول وأعمدة ومنحنيات باستخدام أساليب إحصائية مناسبة، وسيعمد الباحث إلى دراسة الجوانب المذكورة على النحو الآتي:

أولاً:نبذة عن منطقة الدراسة:

كانت محلة بن شعيب جزءاً مما كان يُعرف بجفارة الزاوية، وكانت قديماً تمثل تجمعاً صغيراً وملتقى للطرق الترابية التي كان يسلكها المسافرون من الزاوية شمالاً إلى جبل نفوسة جنوباً والعكس، وكذلك المسافرون من منطقة العزيزية شرقاً إلى صرمان وصبراته غرباً والمناطق الواقعة إلى الغرب منهما وبالعكس أيضاً، فبحكم موقعها تمثل حلقة اتصال بين الساحل والجبل، يعود تاريخ نشأتها من الأرجح إلى سنة 1800م، إذ عمل امحمد بن شعيب بعد بنائه زاوية بن شعيب للتعليم الديني في الزاوية، على حفر بئر لاستخراج المياه الجوفية عُرف باسمه، واستمدت المنطقة اسمها منه (منطقة بئر بن شعيب)⁽²⁾، وتستخرج المياه من البئر بالطريقة التقليدية حيث كان الناس في الماضي يستخرجون الماء من البئر يدوياً بإنزال وعاء لاستخراج المياه يُعرف بالدلو، وكان يرد إلى البئر السكان شبه الرحل الذين يقيمون بالمنطقة، فترتي الزرع والحصاد ورعاة المواشي لسقاية مواشيهم، وأيضاً يستقي منه المسافرون إلى نواحي مختلفة وعابرو السبيل حين يسلكون تلك الطرق والذين غالباً ما يستريحون عند الشجرتين اللتين حل مكانهما مسجد ابن شعيب، وفي السنوات اللاحقة ونتيجة لزيادة عدد السكان وانتشارهم بالمنطقة حُفرت في مواقع متفرقة آبار عدة لاستخراج المياه بالطريقة التقليدية نفسها وسميت بأسماء الذين قاموا بحفرها، وسيأتي الحديث عنها أكثر تفصيلاً إن شاء الله في بحث الموارد المائية بالمحلة.

فحال محلة بن شعيب كحال أية منطقة انتقلت من حياة بدائية بسيطة اعتمد سكانها منذ القدم على الزراعة البعلية بالدرجة الأولى، حيث تُزرع الحبوب، وتُربى الحيوانات من أجل الاستفادة المباشرة من إنتاجهما، وكانت الزراعة السائدة تعتمد على المجهود العضلي للإنسان، فأساليب الزراعة بالمحلة كانت بدائية حتى النصف الأخير من القرن العشرين، وكانت منتجات الأراضي لأجل الاكتفاء الذاتي، وبالكاد

تكفي لسد احتياجات السكان الغذائية، وأهم المحاصيل التي كانت تُزرع هي: القمح، والشعير، وكانوا يربون أيضاً الأغنام، والماعز، والإبل، من أجل الحصول على منتجاتها من اللحوم، والحليب، والجلود، والصوف، والشعر، والوبر، واستخدموا الخيل والحمير في أغراض التنقل والترحال وحرثة الأرض شاركتها الإبل هذا الدور في أوقات كثيرة، وكانت تشكل تجمعاً لمسكن متناثرة مبنية من أغصان الأشجار وأوراقها وقطع من الخشب، وبعض الخيام، وتفتقر إلى الخدمات الأساسية المتمثلة في المؤسسات التعليمية والصحية والإسكان، وشبكات الطرق والكهرباء، وغيرها. استمرت هذه الحال إلى الاحتلال الإيطالي للبلاد (1911م)، فبعد أن تمكنوا من كشف كثير من الحقائق المتعلقة بالطبقات المائية، استولوا على أخصب الأراضي وسلخوا نفس مسلك أسلافهم (الرومان) باهتمامهم بالزراعة، فأنشأوا في منطقة الزاوية والأطراف المحيطة بها في سنة 1935م عدداً من القرى الزراعية لتوطين أسر المهاجرين الإيطاليين⁽³⁾، وأنشأوا خلال الفترة (1922م-1943م) معظم المواصلات الرئيسة على طول الساحل الليبي، فمَد الطريق البري المُعبد المتجه شمالاً وجنوباً، الرابط بين منطقة الزاوية ومناطق جبل نفوسة مروراً بمحلة بن شعيب، ومما زاد من أهميتها أنشأ الإيطاليون بالقرب من ذلك البئر وفي الفترة نفسها مبنى إدارياً مازال قائماً إلى وقتنا الحالي (2016م)، وكان مزوداً بوسيلة اتصال هاتفي للحامية الإيطالية المتقلبة بين الشمال والجنوب عبر هذه الطريق، وبعد استقلال البلاد في ديسمبر 1951م، واكتشاف النفط سنة 1959م والبدء في تصديره بداية الستينات (1961م) بكميات تجارية، ازداد دخل البلاد وتحسن وضعها المالي، وانتعش الاقتصاد الوطني، ففي فترة الحكم الملكي للبلاد ولأجل توفير الخدمات أنشئت بالمحلة سنة 1964م مدرسة للتعليم الابتدائي (مدرسة بئر بن شعيب)، عند مفترق الطرق الذي كان يلتقي عنده المسافرون كل حسب وجهته، فكانت هذه المدرسة هي النواة الأولى لنشر المعرفة وتعليم أبناء المحلة وأبناء المناطق المجاورة لها، فمنذ ذلك التاريخ لم يكن للمحلة نصيب يمكن ذكره من

برامج التنمية على الرغم من الغدق المالي الذي كانت تعيشه البلاد، فيما عدا مخزن لحبوب القمح والشعير أنشئ سنة 1972م، وشغلته في سنوات لاحقة شركة خاصة تُعنى بالصناعات الورقية، ومحطة استخراج وتوزيع المياه أنشئت في سنة 1976م، ويبدو أن المخططين بعد تلك السنة أخفقوا في توجيه التنمية للمناطق البعيدة عن مخططات المدن وضواحيها، أو التي لا تحظى بنفوذ كبير لدى القائمين على الإدارة، وما للموقع والخصائص الطبيعية من أثر مباشر وفعال على السكان ونشاطاتهم، نعرض بإيجاز إلى ذلك على النحو الآتي:

1. الموقع الجغرافي:

إن أي مساحة من الأرض يلتبس الإنسان استخدامها تقع في موقع جغرافي معين، فدراسة الموقع الجغرافي لمنطقة ما تعكس أهمية المكان بالنسبة إلى الإقليم، فمحلة بن شعيب تقع في الجزء الشمالي الغربي من ليبيا، تتوسط منطقة الزاوية وسهل الجفارة، فهي تمتد على شكل مستطيل تقريباً من الشرق إلى الغرب، يحدها من الشرق امتداد منطقة العزيزية، ومن الغرب محلة الحاج عبيد، ومن الشمال ست محلات جاءت من الشرق إلى الغرب على النحو الآتي: سيدي عيسى، والولاني، والمقطع، وجامع الحاجة، وجامع القمودي، والفاصي، ويحدها من الجنوب ثلاث محلات جاء ترتيبها من الشرق إلى الغرب: الزاوية الشرقية، وبئر الغنم الشرقية، والزاوية الجنوبية، والخريطة المرفقة (ملحق رقم 1) توضح الموقع الجغرافي لمحلة بن شعيب، وقد نتج عن شق الطريق الرابط بين الزاوية والجبل المتجه من الشمال إلى الجنوب وبالعكس، والطريق المتجه من صرمان غرباً إلى العزيزية شرقاً، واللذان يمران من خلال محلة بن شعيب ويتقاطعان عند وسطها، مما كان لهما أكبر الأثر في تطوير العلاقات المكانية بين المحلة وما جاورها، ناهيك عن دورهما في حركة التجارة وانتقال السكان بينها والمناطق الأخرى، فالمسافة بين محلة بن شعيب وساحل البحر شمالاً، وقدم الجبل جنوباً

تتراوح عند 35 كم لكلا الاتجاهين تقريباً، وتبرز الأهمية الاقتصادية لمحلة بن شعيب ممثلة في الرقعة الزراعية، وتعد من بين أهم المناطق الزراعية بالزاوية، حيث طبيعة الأرض السهلية، إلى جانب توفر المياه الجوفية، والتربة الجيدة، والمناخ الملائم، جميعها تشكل عاملاً حاسماً في إمكانية تنوع المنتجات الزراعية بأراضي محلة بن شعيب.

2. الخصائص الطبيعية:

تؤثر الخصائص الطبيعية للمكان على نشاطات الإنسان المختلفة، لعلاقتها المباشرة بمختلف أشكال النشاط البشري، فإقامة أي مشروع تعتمد على طبيعة الأرض وشدتها واستقرارها⁽⁴⁾، ومن ثم تحدد طبيعة التحولات وتوجهها، وقد أسهمت الخصائص الطبيعية لمحلة بن شعيب في زيادة أهميتها، فطبيعة السطح وخصائصه والجيولوجيا التي عليها المحلة والتي تنتمي في تكوينها إلى الزمن الجيولوجي الرابع تسمح بالنمو والتوسع الحضري والريفي، ولا تشكل أي عائق أمام تنوع استخدامات الأرض بالمنطقة⁽⁵⁾، كما لعبت هذه التكوينات دوراً في تحديد نوعية التربة التي تمثلها التربة البنية المحمرة الجافة (تربة الدرجة الثالثة)، وهي تربة متوسطة الجودة، ومتوسطة إلى قليلة العمق، فقيرة في العناصر الكيماوية والمواد العضوية، ولذلك فهي تحتاج إلى مخصبات زراعية (أسمدة كيماوية وعضوية)، وإذا عولجت بطرق علمية فأنها تُعطي إنتاجاً جيداً، وتعد ملائمة للتوسع الزراعي خاصة في زراعة الخضراوات وأشجار الفواكه والنخيل والزيتون، وبصفة عامة فإن أراضي محلة بن شعيب تتميز بسهولة إعدادها للزراعة، جيدة الصرف، صالحة للبناء، وطبوغرافيتها مستوية إلى بسيطة التموج، يتراوح ارتفاع سطحها بين (100-110 متر) فوق مستوى سطح البحر تقريباً⁽⁶⁾، وفيما يتعلق بالظروف المناخية فالمحلة تتبع في مناخها لنظام البحر المتوسط الذي يتميز بأنه حار جاف صيفاً، ودافئ ممطر شتاءً، إلا أن مناخها يميل إلى خصائص

المناخ شبه الجاف، وأن سقوط المطر يكون متقطعاً على فترات غالباً ما تبدأ مقدماته في شهر سبتمبر، وتنتهي أواخره في شهر مايو، فمتوسط كمية المطر الساقطة على المحلة يتراوح بين (200-250 ملم/سنوياً)، وهي ليست بالكمية الكافية بحيث تجعل الحياة النباتية والحيوانية مضمونة في جميع السنوات، ولذلك فالمحلة تعتمد اعتماداً كبيراً على أحواض المياه الجوفية التي توجد في طبقات متعددة، وعلى أعماق مختلفة، إذ تمثل المصدر الأساس لإمداد كافة الاستخدامات في المحلة بالمياه.

ثانياً: السكان:

تعد الدراسات السكانية من الأسس المهمة في تخطيط وتطوير التنمية، وهي ذات أهمية كبيرة تبرز في أن نمو السكان وتركيبهم من المقومات التي لا يمكن تجاهلها عند البناء الاقتصادي والاجتماعي لأي بلد، والذي لا يكون سليماً إلا إذا استند إلى إحصاءات دقيقة للسكان الذين يمثلون الأداة الرئيسة في المحيط الذي يعيشون فيه، حيث يؤثرون سلباً أو إيجاباً في البيئة، فالسكان أينما كانوا يمثلون وحدة دائمة التغير⁽⁷⁾، وعند وضع خطة تنمية ناجحة على المدى الطويل ينبغي دراسة تطور السكان، فمعرفة الخصائص الديموغرافية للسكان في الماضي والحاضر تسهم في تحديد الاتجاهات العامة للنمو السكاني، وأيضاً معرفة التغيرات التي تحدث في التركيب العمري للسكان تسهم في تحديد إمكانات القوى الإنتاجية للسكان وحجمها ونسبة الإعالة، كما أن تزايد أعداد الأسر وتغير نسبتها يؤديان إلى زيادة نسب استخدام مساحات من الأرض لأغراض العمران والصناعة والخدمات... الخ.

وبما أن السكان هم العنصر المهم الذي تستند عليه جميع الدراسات التخطيطية لتنمية المجتمعات البشرية، سيتم دراسة سكان محلة بن شعيب من جوانب مختلفة مع

التركيز على تطور أعدادهم، ونموهم، وكثافتهم، وتركيبهم النوعي والعمري، وتقدير ما ستكون عليه أعدادهم مستقبلاً، وذلك على النحو الآتي:

1- نمو السكان:

يُعد النمو السكاني من أهم الظواهر الديموغرافية، والنتائج المترتبة عليه من أكثر مظاهر التغير في المجتمعات البشرية⁽⁸⁾، حيث إن أي مجتمع سكاني يشهد تغيرات سكانية بين الزيادة والنقص عبر الزمن، ويُعدّ معدل النمو السنوي للسكان من أهم المقاييس التي يُعتمد عليها في دراسة النمو السكاني في إقليم ما، وهو معدل أساسي في دراسة التغير في حجم السكان خلال فترة زمنية محددة، وهو من المؤشرات المهمة لأعداد السكان التي توضحها التعدادات السكانية من فترة إلى أخرى، إضافة إلى محاولة بيان أعدادهم مستقبلاً⁽⁹⁾، ومن الضروري الإشارة إلى أن الإحصاءات السابقة للتعداد العام لسكان ليبيا الذي أُجري سنة 1973م، كان العمل فيها لا يتم على أساس المحلات، وكان تعداد سكان محلة بن شعيب من ضمن تعداد السكان بالفرع البلدي للزاوية، فقبل ذلك التاريخ يصعب الوصول إلى تقديرات دقيقة لعدد السكان الذين عمروا هذه الرقعة، لندرة الأدلة المتعلقة بهذا الموضوع، ووفقاً للنتائج المتحصل عليها من التعدادات العامة للسكان، وتتبع مراحل نمو سكان المحلة ابتداءً من تعداد سنة 1973م، الذي يُعدّ على قدر كبير من الأهمية لأن نتائجه والتعدادات اللاحقة له بوبت بياناتها على أساس المحلات، مما ساعد في إمكانية معرفة حجم سكان محلة بن شعيب بدايةً من تلك السنة، وقد بلغ فيه جملة عدد سكان المحلة حوالي 458 نسمة⁽¹⁰⁾، شكل غير الليبيين نسبة 0.21% من إجمالي سكان المحلة.

وبعد إحدى عشرة سنة أُجريَ تعداد للسكان في سنة 1984م، بلغ فيه جملة عدد السكان بمحلة بن شعيب حوالي 757 نسمة⁽¹¹⁾، وبلغت نسبة الزيادة السكانية الكلية حوالي 65.3%، شكل غير الليبيين ما نسبته 8.85%، من إجمالي سكان

المحلة، وبلغ معدل النمو السكاني حوالي 4.5%، هذا المعدل جاء مماثلاً لمعدل نمو السكان بالزاوية، وفاق بقليل معدل النمو السكاني العام للبلاد والذي لم يتعد 4.3%، ومرد هذه الزيادة يعود إلى تبني الدولة توفير العديد من المنشآت الصحية، وتطوير خدماتها بالمدن والقرى مما أدى إلى تحسن مستوى الخدمات الطبية ومن ثم انخفاض نسبة الوفيات بين الأطفال والمواليد وارتفاع نسبة المواليد. وفي تعداد سنة 1995م بلغ عدد سكان المحلة حوالي 1445 نسمة⁽¹²⁾، بزيادة قاربت من ضعف عدد سكان المحلة في التعداد السابق (1984م) بنسبة زيادة كلية بلغت 90.9%، شكل غير الليبيين أكثر من ثلاثة أمثال عددهم في التعداد السابق، إذ بلغت نسبتهم 15.50% من إجمالي عدد السكان بالمحلة، وسجل معدل النمو السكاني بالمحلة أعلى مستوى له، فبلغ حوالي 5.8%، هذه النسبة فاقت كثيراً نسبة النمو السكاني بالزاوية التي سجلت فيها حوالي 3.1% وفاق أيضاً نسبة النمو السكاني العام لسكان ليبيا البالغة حوالي 2.5%، إذ يصح أن نطلق على هذه الفترة بفترة النمو السكاني السريع بالمحلة، فهذا النمو يعود في الغالب إلى أثر التقدم العلمي في المجالات كافة، والتي من بينها تحسن البنية الأساسية من طرق ومرافق وخدمات صحية وتعليمية، وغيرها.

وأوضحت النتائج النهائية للتعداد العام للسكان سنة 2006 م بأن عدد السكان بالمحلة بلغ 1912 نسمة⁽¹³⁾، سجلت الزيادة الكلية انخفاضاً ملحوظاً عن التعدادات السابق، فكانت نسبتها حوالي 32.3%، وبلغت نسبة أعداد غير الليبيين حوالي 16.37% من إجمالي السكان بالمحلة، وسجل معدل النمو السكاني خلال هذه الفترة انخفاضاً إلى أقل من نصف معدل نموهم خلال الفترة السابقة (1984-1995م)، إذ بلغت نسبة معدل النمو حوالي 2.5%، وعلى الرغم من هذا الانخفاض إلا أن محلة بن شعيب مازالت تتفوق في معدل نمو سكانها مقارنة بما سجل في الزاوية التي تتوافق في معدل نمو سكانها مع المعدل العام لنمو السكان في ليبيا والبالغ حوالي 1.5%، خلال تعداد (2006م)، والجدول رقم (1)، والشكل

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م)

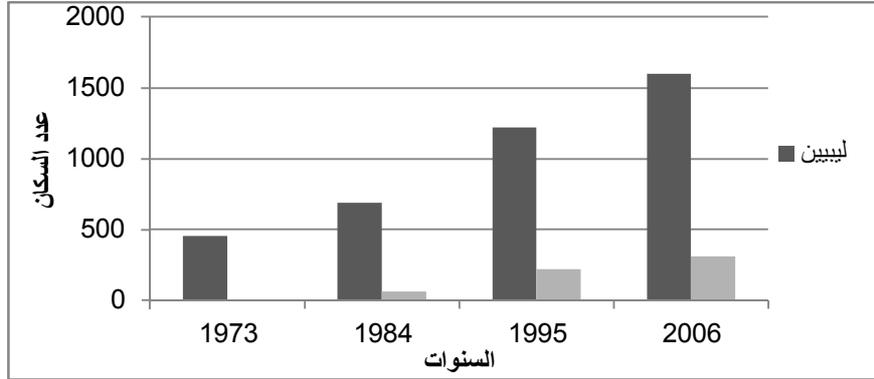
البياني رقم(1) يوضحان تطور أعداد السكان بمحلة بن شعيب خلال الفترة(1973-2006م).

جدول(1) تطور عدد السكان في محلة بن شعيب خلال الفترة(1973-2006م).

نسبة الزيادة السكانية السنوية	نسبة الزيادة السكانية الكلية	معدل النمو السنوي للسكان	متوسط حجم الأسرة	المجموع				السكان غير الليبيين	معدل النمو السنوي السكاني	السكان الليبيين	السنة
				عدد الأسر	المجموع	إناث	ذكور				
-	-	-	4.5	100	458	225	233	1	-	457	1973
6.5	65.3	4.5	6.1	113	757	329	428	67	3.7	690	1984
9.1	90.9	5.8	5.3	212	1445	631	814	224	5.1	1221	1995
3.2	32.3	2.5	3.7	426	1912	836	1076	313	2.4	1599	2006

المصدر: التعدادات السكانية للسنوات: 1973، 1984، 1995، 2006، "صفحات مختلفة".

شكل(1) تطور عدد السكان بمحلة بن شعيب خلال الفترة بين عامي(1973-2006م).



المصدر: بيانات الجدول رقم(1).

تعكس بيانات الجدول رقم(1)، والشكل البياني رقم(1) طبيعة التطور السكاني بمحلة بن شعيب، ونستنتج منهما الآتي:

أ) بالرجوع إلى التعداد السكاني لسنة1973م، ومقارنة بياناته بتعداد سنة2006م، والشكل البياني السابق نلاحظ أن الزيادة السكانية قد بلغت حوالي1454نسمة، أي بزيادة بلغت أكثر من ثلاثة أمثال ما كان عليه عددهم في فترة تقترب من ثلاثة

عقودٍ ونيف، هذا النمو المتزايد في عدد السكان خلال الفترة السابقة والذي بلغ معدله 4.3% يُعد من بين أعلى معدلات النمو السكاني.

ب) ارتفاع معدل النمو السكاني بالمنطقة خلال الفترة (1973-1995م) حيث بلغ 5.2%، وهو معدل فاق معدل النمو السكاني العام للبلاد الذي بلغ 3.6% خلال الفترة نفسها، وتعود هذه الزيادة في الغالب إلى التحسن الملحوظ في المستوى المعيشي والصحي العام للسكان، مما ساعد على خفض معدلات الوفيات خاصةً وفيات الرضع إلى جانب معدل الخصوبة المرتفع، وأيضاً إلى ما حققه تسويق النفط من عائدات انعكست على خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ففتحت البلاد أبوابها لهجرة وافدة من الأقطار المختلفة للإسهام في عملية التنمية.

ج) يلاحظ تراجع وتيرة معدل نمو السكان بمحلة بن شعيب إلى أدنى مستوى له إذ سجل نسبة 2.5% خلال الفترة (1995-2006م)، ومرد هذا الانخفاض جملة عوامل تضافرت مجتمعة في خفض وتراجع وتيرة معدل النمو السكاني كحال البلاد عامة التي انخفض فيها معدل النمو إلى حوالي 1.8%، من بينها التغيير المستمر في نمط معيشة السكان باتجاه نمط الحياة المتحضر، وما يرافق ذلك من تراجع في ثقافة بعض الأسر وتغيير النظرة إلى حجم الأسرة (تنظيم النسل)، وتأخير سن الزواج بسبب تعقد ظروف الحياة والصعوبات المرتبطة بتوفير المسكن وفرص العمل مع بروز آثار وأعباء الضغوط الاقتصادية على كلفة الحياة اليومية للأسرة (14)، إلى جانب ذلك عزز هذا الانخفاض الدور الذي لعبته التقسيمات الإدارية لما عُرف حينها بالمؤتمرات الشعبية الأساسية، وانحسار دور المحلات، إذ ترتب على ذلك ضم مساحات من أراضي محلة بن شعيب إلى بعض المؤتمرات المجاورة لها وترسيم حدودها الإدارية خلال المحلة، وكذلك إحصاء سكان هذه الأراضي ضمن إحصاءات المحلات الواقعة داخل نطاق تلك المؤتمرات، ومن ثم شغل مساحات أكبر وعدد سكان أكثر، واحتواء مرافق حيوية تمثل معلماً رئيساً وجزءاً مهماً من أراضي محلة بن شعيب، وسنعرض لهذا الموضوع بأذن الله تعالى

في بحث لاحق يختص بدراسة تطور استخدامات الأرض العمرانية بمحلة بن شعيب.

2- الكثافة السكانية:

تُعد كثافة السكان نتيجة حسابية للعلاقة بين السكان ومساحة الأرض، فهي تُعبر بالأرقام عن درجة تزامم عدد معين من السكان في بقعة محددة من الأرض، وهي في الوقت نفسه مقياس حسابي لمقدار التفاعل بين السكان والبيئة التي يعيشون عليها، فكلما ارتفعت الكثافة السكانية في منطقة ما كان ذلك دليلاً على قدرة سكانها على استثمار مواردها، وفي الوقت نفسه دليلاً على استجابة البيئة ووفرة إمكانياتها⁽¹⁵⁾.

وبتطبيق معادلة الكثافة العامة للسكان تبين أن الكثافة السكانية تزداد من سنة تعدادية إلى أخرى، فقد ارتفعت الكثافة من 6 نسمة/كم² سنة 1973م، إلى 10 نسمة/كم² سنة 1984م، وإلى 20 نسمة/كم² سنة 1995م، واستمرت كثافة السكان بالمحلة تتزايد حتى بلغت 26 نسمة/كم² في سنة 2006م، أي ما يفوق أربعة أمثال معدل الكثافة السكانية قبل 33 سنة (1973م)، وأن توزيع السكان بمحلة بن شعيب لا يتسم بتناقضات كبيرة، فهم يتوزعون في أغلب نواحيها، والمفاضلة بين مكان وآخر لا تلعب دوراً يُذكر في توزيعهم، إذ لعب الحجم المساحي للحيازات الزراعية وتوفر المياه الجوفية والتربة الجيدة، دوراً كبيراً في توزيع السكان بالمحلة.

3- التركيب العمري للسكان:

يُعد التركيب العمري للسكان أحد أهم المؤشرات الديموغرافية تأثيراً في تحديد مستويات عديد من المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسكانية، فهو العامل الحاسم في تحديد حجم القوى البشرية⁽¹⁶⁾، ودراسته تساعد على فهم الاتجاهات العامة للسكان، فعن طريق فئات الأعمار يمكن معرفة عدد الذين سيدخلون القوى

د. مصطفى عبد السلام الشيباني خلف الله

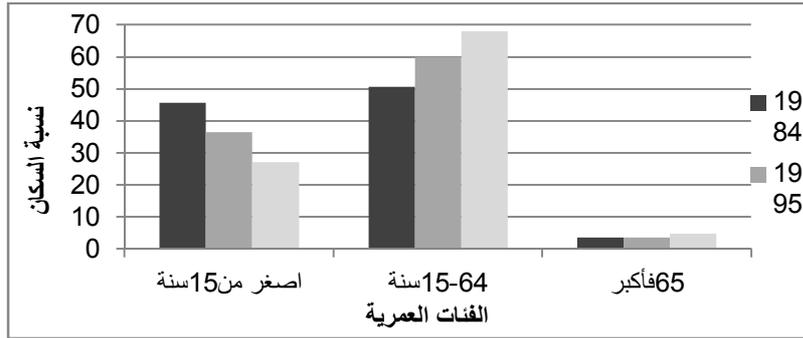
العامة، وأعداد الذين سيخرجون منها، ومعرفة عدد الأطفال الذين بلغوا السن القانونية لدخول المدرسة وتحديد حجم تبعية تعليمهم، وهو أيضاً من أبرز العوامل المؤثرة في تحديد أنماط الاستهلاك من السلع والخدمات، فاحتياجات التخطيط تعتمد على المعرفة الصحيحة لتركيبة السكان بحسب فئات السن، وتسهيلاً لعملية دراسة وتحليل بيانات التركيبة العمرية للسكان، فقد قسم (بيترسون) Peterson فئات السن إلى ثلاث فئات هي: فئة صغار السن (0-14 سنة)، فئة متوسطي السن (15-64 سنة)، فئة كبار السن (65 سنة فأكثر)، ومن ثم يمكن تقسيم السكان على فئات عريضة لسهولة التحليل والمقارنة، كما هو مبين بالجدول رقم (2)، والشكل البياني رقم (2)، اللذان يُخصان بيانات المحلة المتعلقة بتركيبة السكان العمرية.

جدول (2) التوزيع العددي والنسبي لفئات السن العريضة لسكان المحلة خلال الفترة (1984-2006م).

مجموع السكان	الفئات العمرية للسكان									السنة
	كبار السن (65 سنة فأكثر)			متوسطو السن (15-64 سنة)			صغار السن (أصغر من 15 سنة)			
	النسبة %	إناث	ذكور	النسبة %	إناث	ذكور	النسبة %	إناث	ذكور	
757	3.56	11	16	50.73	159	225	45.71	159	187	1984
1445	3.88	28	28	59.93	361	505	36.19	242	281	1995
1912	4.81	35	57	68.10	547	755	27.09	254	264	2006

المصدر: التعدادات السكانية للسنوات: 1984، 1995، 2006م، "صفحات مختلفة".

شكل (2) التوزيع النسبي لفئات السن العريضة لسكان محلة بن شعيب خلال الفترة (1984-2006م).



المصدر: بيانات الجدول رقم (2).

ويمكن تحليل ما ورد في بيانات الجدول رقم (2)، والشكل البياني رقم (2) على النحو الآتي:

أ) فئة صغار السن (أصغر من 15 سنة):

تمثل هذه الفئة قاعدة الهرم السكاني لأية كتلة سكانية، وتتصف بأنها فئة مستهلكة غير منتجة في الغالب، وأن أفرادها لم يدخلوا سوق العمل بعد، كما أنها تشكل عبئاً اقتصادياً على الفئة المنتجة في المجتمع، وتضم كل السكان الذين تقل أعمارهم عن 15 سنة، وبتتبع فئة صغار السن بالتحليل يتضح أن نسبة صغار السن تميل إلى التناقص في محلة بن شعيب، حيث بلغت نسبتهم 45.71% من إجمالي السكان في تعداد سنة 1984م، وانخفضت هذه النسبة إلى 36.47% من إجمالي السكان في تعداد سنة 1995م، وشهدت انخفاضاً مماثلاً في سنة 2006م، حيث سجلت نسبة 27.09% من إجمالي السكان، ويمكن إرجاع سبب هذا الانخفاض إلى عملية تنظيم النسل، وتأخير سن الزواج، إلى جانب تزايد النفقات والمشاكل المترتبة على كبر حجم الأسرة.

وبصفة عامة تُعد نسبة صغار السن مرتفعة، مما يستوجب توفير الإمكانيات لهذه الفئة من خدمات تعليمية وصحية واجتماعية وغيرها، كما أنها تُعدّ مؤشراً كبيراً لنسبة الإعاقة الكلية، وإعالة صغار السن خاصة، مما يشكل ضغطاً على الفئات المنتجة، إلا أنها تُعدّ رصيماً بشرياً للمستقبل عندما تدخل هذه الفئة سوق العمل والإنتاج.

ب) فئة متوسطي السن (15-64 سنة):

وهي تضم الفئة العمرية المنتجة والعاملة في المجتمع، ولأنها الأكثر قدرة وفاعلية في مجال العمل والإنتاج فعلى عاتقها يقع عبء إعالة باقي الفئات العمرية، وبتتبع بيانات هذه الفئة يتضح بأنها شهدت ارتفاعاً تدريجياً خلال الفترة (1984-2006م)، فقد سجلت نسبة 50.73% من إجمالي السكان في تعداد سنة 1984م،

وارتفعت إلى 59.93% من إجمالي السكان في تعداد سنة 1995م، ثم ارتفعت لتصل إلى 68.10% في التعداد السكاني لسنة 2006م، وسبب اتجاه هذه الفئة إلى الارتفاع يرجع في الغالب إلى العناية الصحية، وانخفاض معدلات الوفيات، والانتقال المستمر لنسبة صغار السن إلى فئة متوسطي الأعمار، مما أدى إلى تزايد السكان في فئات السن الوسطى، ويبدو أن العلاقة عكسية بين نسبة كل من صغار السن ومتوسطي السن، إذ نتيجة لتناقص نسبة صغار السن ارتفعت نسبة متوسطي السن.

ت) فئة كبار السن (65 سنة فأكثر):

تمثل هذه الفئة قمة الهرم السكاني، وتشير البيانات بأن هذه الفئة تشكل نسبة قليلة من سكان المحلة، حيث بلغت نسبتها 3.56% من إجمالي السكان في تعداد سنة 1984م، و 3.60% في تعداد 1995م، وزادت قليلاً لتصل إلى 4.81% في تعداد سنة 2006م، ويمكن إرجاع السبب في انخفاض نسبة كبار السن إلى انخفاض أمد الحياة - متوسط طول العمر - مع ارتفاع نسبة الفئتين الأخرتين، فترتفع نسبة الوفيات بشكل واضح بين فئات السن مع تقدم العمر، وحيث يصعب الوصول إلى عدد المواليد لعدم وجود سجل مدني يختص بسكان منطقة الدراسة، فشأنها شأن أي منطقة بلديا من حيث أمد الحياة والذي قُدر سنة 2006م بحوالي 72.8 سنة (17)، وإن كان هناك من فارق فإنه فارق بسيط، وبناءً على نسبة كبار السن فإن سكان المنطقة يتميزون بصغر السن وفقاً لمؤشر التعمير (***) الذي سجل مستوى بلغ 17.76%.

4. التركيب النوعي للسكان:

يُقصد بالتركيب النوعي للسكان نسبة الذكور إلى الإناث، فنسبة النوع مقياس يستخدم لبيان التوازن بين النوعين في مجتمع ما، وتُحسب النسبة بينهما على أساس معرفة عدد الذكور مقابل كل مئة أنثى، ويُعد التركيب النوعي للسكان عنصراً مهماً

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م)

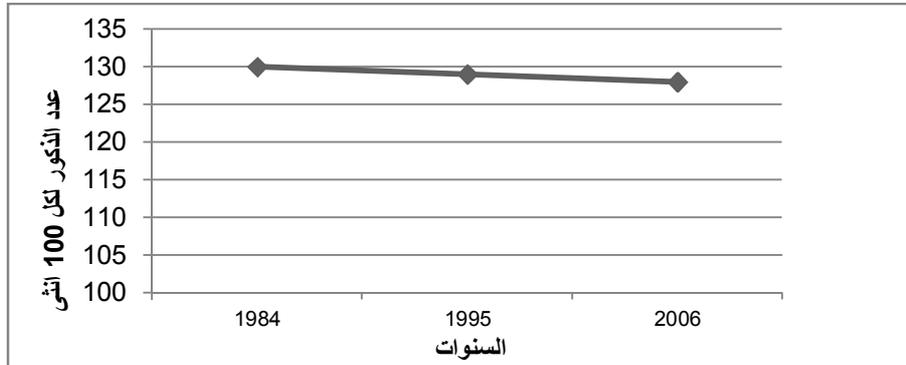
في تفسير العديد من الظواهر الاجتماعية مثل معدلات الزواج والإنجاب، ومؤشراً من المؤشرات الأساسية التي تؤثر في أمور الإنتاج، وذلك لما يتوقف عليه من نتائج تتعكس على جميع نواحي التخطيط، والجدول رقم(3)، والشكل البياني رقم(3) يوضحان تطور نسبة النوع بمحلة بن شعيب خلال الفترة(1984-2006م).

جدول (3) تطور نسبة النوع حسب الفئات العمرية العريضة بمحلة بن شعيب خلال الفترة(1984-2006م).

الفئة العمرية	صغار السن (اصغر من 14 سنة)			متوسط السن (15-64 سنة)			كبار السن (65 سنة فأكثر)			الاجمالي
	نسبة النوع	الذكور	النسبة %	نسبة النوع	الذكور	النسبة %	نسبة النوع	الذكور	النسبة %	
1984	117	159	187	141	159	225	145	11	16	329
1995	116	242	281	139	361	505	100	28	28	631
2006	103	254	264	138	547	755	162	35	57	836

المصدر: التعدادات السكانية العامة لمحلة بن شعيب للسنوات: 1984، 1995، 2006م، صفحات مختلفة".

شكل (3) تطور نسبة النوع لسكان محلة بن شعيب خلال الفترة(1984-2006م).



المصدر: بيانات الجدول رقم(3).

ومن خلال بيانات الجدول رقم(3)، والشكل البياني رقم(3) يتضح تفوق نسبة الذكور على نسبة الإناث، ففي سنة 1984م بلغت نسبتهم 56.54% ذكراً

مقابل 43.46% أنثى، وبنسبة نوع بلغت 130 ذكراً لكل مئة أنثى، انخفضت قليلاً في سنة 1995م فبلغت نسبتهم 56.33% ذكراً مقابل 43.67% أنثى، وبنسبة نوع 129 ذكراً لكل مئة أنثى، وبأقل قليلاً في سنة 2006م حيث بلغت نسبتهم 56.28% ذكراً مقابل 43.72% أنثى، وبنسبة نوع 128 ذكراً لكل مئة أنثى.

أما فيما يختص بالنسبة النوعية العمرية للسكان، فمن خلال بيانات الملحق رقم (2) الذي يوضح نسبة النوع بحسب الفئات العمرية للسكان بمحلة بن شعيب لسنة 2006م، يتبين الآتي:

(أ) تفوق عدد الذكور على عدد الإناث في أغلب الفئات العمرية ما عدا فئتين اثنتين هما: الفئة العمرية (0-4 سنة) انخفضت فيها نسبة النوع إلى 85 ذكراً لكل مئة أنثى، والفئة العمرية (55-59 سنة) انخفضت فيها نسبة النوع إلى أدنى مستوى لها حيث بلغت 80 ذكراً لكل مئة أنثى، ولعل هذا الانخفاض يتفق مع أن العديد من دول العالم ترتفع فيها وفيات الذكور صغار السن نتيجة عوامل بيولوجية تسبب ضعف مقاومتهم للأمراض، وعوامل حضارية نتيجة التعرض للحوادث التي تؤدي إلى الوفاة لدى المجموعات العمرية المتقدمة (18).

(ب) بلغت نسبة النوع أقصاها 300 ذكر لكل مئة أنثى في الفئة العمرية (70-74 سنة) أي بمعدل ثلاثة ذكور مقابل أنثى واحدة، وبلغت أيضاً نسبة النوع معدل 206 ذكراً لكل مئة أنثى في الفئة العمرية (35-39 سنة)، وقد ساهم في ارتفاع نسبة النوع بهذه الفئة أن السكان الذكور غير الليبيين في تعداد سنة 2006م، بلغت نسبتهم حوالي 22.69% من إجمالي السكان بالمحلة، وتراوحت نسبة النوع في انخفاضها وارتفاعها بالفئات العمرية الأخرى بين 111 و154 ذكراً لكل مئة أنثى.

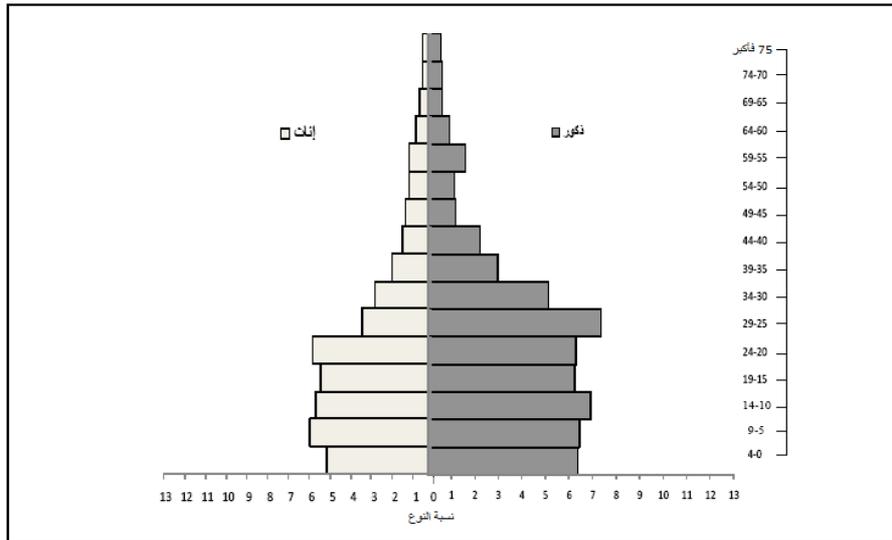
(ت) وأيضاً يتضح تفوق عدد الذكور على عدد الإناث في فئات السن العريضة، فنسبة النوع لسنوات: 1984، 1995، 2006م، في الفئة العمرية لصغار السن (0-14 سنة) بلغت على التوالي 117، 116، 103 ذكراً لكل مئة أنثى، وفي الفئة العمرية لمتوسطي السن (15-64 سنة) بلغت 141، 139، 138 ذكراً لكل مئة

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م)

أنثى، وفي الفئة العمرية لكبار السن (65 سنة فأكثر) بلغت 145، 100، 162 ذكراً لكل مئة أنثى.

ث) إن دراسة التركيب العمري والنوعي للسكان وتحديد ملامح الهرم السكاني والتغيرات التي تحدث عليه، تسهم في تحديد الاتجاهات العامة للنمو السكاني وفهمها، إضافة إلى تحديد إمكانية القوى الإنتاجية للكتلة السكانية وحجمها ونسبة الإعالة، وحيث تُعدّ الهرم السكاني من الرسوم التحليلية المهمة جداً في تمثيل وتوضيح خصائص السكان من حيث العمر والجنس، فمقارنة الهرم السكاني لمنطقة معينة خلال فترتين زمنيتين يعطي انطباعاً على مدى واتجاه النمو في التركيب السكاني⁽¹⁹⁾، فالشكلان البيانيان رقمي (4)، (5) يصوران سكان محلة بن شعيب بحسب نتائج التعدادات السكانية لسنتي: 1995، 2006م.

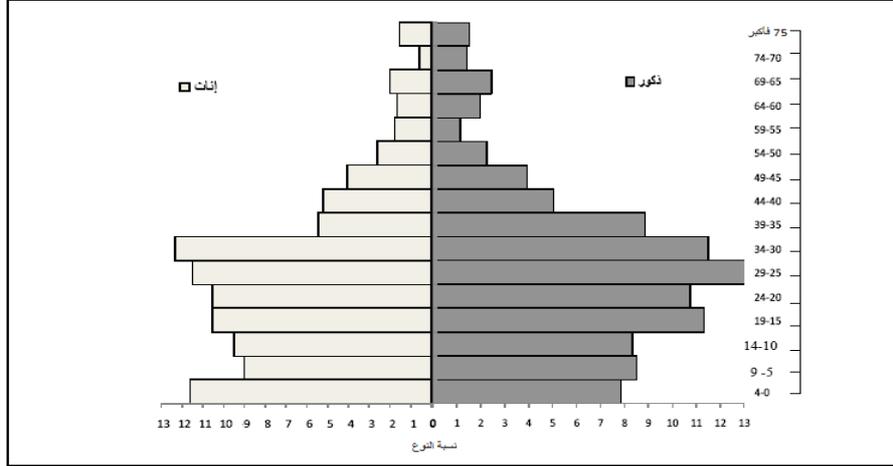
شكل (4) الهرم العمري للسكان بمحلة بن شعيب سنة 1995م.



المصدر: نتائج التعداد العام للسكان بمحلة بن شعيب لسنة 1995م، "صفحات مختلفة".

شكل (5) الهرم العمري للسكان بمحلة بن شعيب سنة 2006م.

د. مصطفى عبد السلام الشيباني خلف الله



المصدر: نتائج التعداد العام للسكان بمحلة بن شعيب لسنة 2006م، "صفحات مختلفة".

ويلاحظ من الأشكال البيانية للأهرام السكانية الآتي:

- إن الأهرام السكانية في كل منها تستند إلى قاعدة عريضة، وهذا واضح من تتبع مساحة هذه القاعدة في تعداد سنة 1995م، وتعداد 2006م، وهو ما يدل على ارتفاع نسبة الفئات الفتية، وخاصة فئة السكان الذين تقل أعمارهم عن 15 سنة، والناجمة عن ارتفاع معدلات الخصوبة.
- ارتفاع نسبة السكان الذين تقل أعمارهم عن 45 سنة، ففي تعداد 1995م بلغت 81.83%، وفي تعداد 2006م بلغت 85.56%، فهذه النسب تجاوزت ثلاثة أرباع إجمالي السكان لكل تعداد، مما يعكس فتوة وشباب المجتمع، ويدل على ارتفاع معدلات المواليد، وانخفاض معدلات الوفيات.
- تُظهر الأهرام السكانية تفوقاً بسيطاً في نسبة الذكور مقابل الإناث، فنسبة الذكور كانت أعلى من نسبة الإناث، فسجلت في تعداد سنة 1995م نسبة 56.47%، وفي سنة 2006م بلغت حوالي 55.91% من إجمالي السكان بالمحلة.
- أظهر الهرم العمري للسكان بالمحلة سنة 2006م ارتفاعاً في نسبة النوع لدى الذكور الذين تتراوح أعمارهم بين (15-44 سنة)، وهذا يعود في الغالب لانتقال نسبة فئة صغار السن إلى الفئات العمرية الوسطى، إلى جانب ذلك ساهمت إلى

حد كبير أعداد غير الليبيين من الذكور بارتفاع نسبة النوع بنسبة 25.58% من إجمالي السكان بالفئات العمرية نفسها.

5. عبء الإعاقة:

ترتبط الإعاقة بالتركيب العمري للسكان، وهي تعكس العلاقة بين الفئات العمرية المختلفة، وتقاس بنسبة الإعاقة، وهي: نسبة عدد الأشخاص الذين لا تضمهم القوى العاملة لكل مئة من أفراد القوى العاملة، فصغار السن أقل من 15 سنة، وكبار السن 65 سنة فأكثر معالون، وأن الفئات الوسطى من (15-64 سنة) معيلون، وتعكس هذه النسبة حجم العبء الذي يجب أن يتحمله الجزء المنتج من السكان، وتتأثر بزيادة نسبة صغار السن وكبار السن، فكلما كانت نسبة صغار السن الذين تقل أعمارهم عن 15 سنة كبيرة، وكذلك الحال نسبة كبار السن الذين تفوق أعمارهم 65 سنة، كان عبء الإعاقة كبيراً، وعندما يكون متوسط السن الذين تتراوح أعمارهم بين (15-64 سنة) هم النسبة الغالبة في التركيب العمري للسكان تكون نسبة الإعاقة صغيرة، بعدد القوى العاملة والمنتجة، علماً بأن الإعاقة الحقيقية لا يتحملها إلا جزءاً محدوداً من فئة الأعمار الوسطى، وذلك لأن هذه الفئة تحتوي على كثير ممن هم عاطلين على العمل، كما أن نظام التقاعد المبكر للراغبين فيه، وانخفاض نسبة إسهام المرأة أدى إلى خفض قوة العمل، فكلما زادت نسبة المنتجين في المجتمع كلما تحسنت ظروف سكانه الحياتية، ومن خلال بيانات الجدول رقم (4) وبحساب نسبة الإعاقة لسكان محلة بن شعيب يتضح الآتي:

أ) سُجل انخفاض ملحوظ لنسبة الإعاقة الكلية، فكل مئة من السكان الذين تتراوح أعمارهم بين (15-65 سنة) كانوا يعولون 97 فرداً سنة 1984م، انخفضت النسبة إلى 66 فرداً سنة 1995م، وإلى 46 فرداً سنة 2006م، يرجع السبب في انخفاض معدلات الإعاقة الصغرى والكبرى إلى ارتفاع أعداد السكان بالفئة العمرية الوسطى (15-64 سنة)، إذ ارتفعت نسبتهم من 50.73% من إجمالي السكان في

د. مصطفى عبد السلام الشيباني خلف الله

سنة 1984م، إلى أكثر من ثلثي السكان حوالي 68.10% سنة 2006م، هذه النسب تشير إلى تغير في التوزيع العمري لسكان المنطقة.
 ب) انخفضت نسبة الإعالة الصغرى من 90 فرداً سنة 1984م، إلى 60 فرداً في سنة 1995م، وإلى حوالي أقل من النصف في سنة 2006م، فكل مئة من السكان الذين تتراوح أعمارهم بين (15-64 سنة) كانوا يعولون 39 فرداً من صغار السن، ويُعزى هذا التناقص في نسبة الإعالة الصغرى إلى انخفاض نسبة صغار السن بالمحلة من 45.71% من إجمالي السكان في سنة 1984م، إلى 36.19% سنة 1995م، وإلى حوالي 27.09% سنة 2006م، وإلى زيادة إعداد السكان في فئة متوسطي السن.

ج) سجلت نسبة الإعالة الكبرى في المنطقة حوالي 7 أفراد في سنة 1984م، انخفضت قليلاً إلى 6 أفراد في سنة 1995م، ثم عاودت الارتفاع إلى 7 أفراد سنة 2006م، وهذا يعود في الغالب إلى الثبات النسبي في فئة كبار السن عند حدود منخفضة، ومن ثم فمن الواضح أن نسبة إعالة صغار السن تفوق إعالة الكبار.
 جدول (4) نسبة الإعالة النظرية لسكان محلة بن شعيب خلال الفترة (1984-2006).

نسبة الإعالة لكتلية	نسبة إعالة كبار السن	نسبة إعالة صغار السن	كبار السن (65 سنة فأكثر)		متوسطي السن (15-64 سنة)		صغار السن (0-14 سنة)		السكان السنة
			النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	
97	7	90	3.56	27	50.73	384	45.71	346	1984
66	6	60	3.88	52	59.93	866	36.19	527	1995
46	7	39	4.81	92	68.10	1302	27.09	523	2006

المصدر: التعدادات السكانية العامة لمنطقة الدراسة للسنوات: 1984-1995-2006، "صفحات مختلفة".

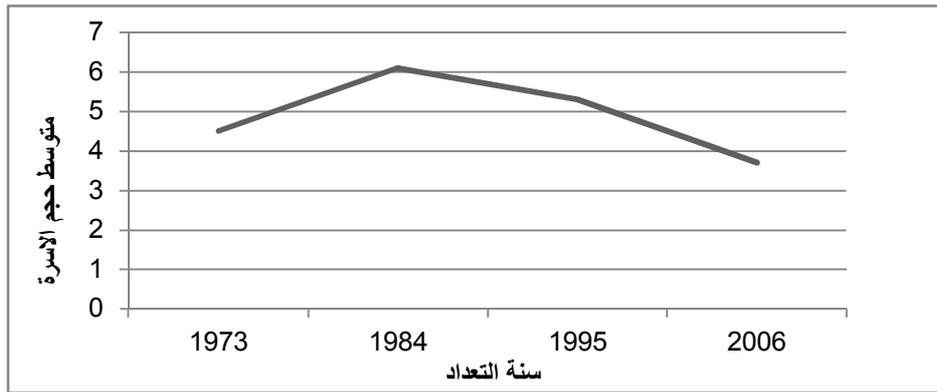
6. حجم الأسرة:

حجم الأسرة وما يحدث فيها من تغيرات له دلالاته المهمة في فهم الأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية، والديموغرافية للكتلة السكانية، فكلما كبر حجم الأسرة ارتفع معدل الإعالة، وكان دلالة واضحة على ارتفاع معدلات الإنجاب، ومن ثم زيادة نسبة صغار السن، وبالعودة وتفحص بيانات الجدول رقم (1) يتضح جلياً أن

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م)

أعداد الأسر بمحلة بن شعيب خلال الفترة (1973-2006م) ازدادت بما يفوق قليلاً عن ثلاثة أمثال أعدادهم سنة 1973م، بفارق 326 أسرة. وأن متوسط حجم الأسر بلغ 4.5 خلال تعداد سنة 1973، ارتفع إلى 6.1 فرداً في تعداد 1984م، ثم أخذ في التدرج بالانخفاض (شكل رقم 7) فتراجع قليلاً إلى 5.3 سنة 1995م، وإلى 3.7 في سنة 2006م، ويُعزى سبب تراجع متوسط عدد الأسر إلى تبني بعضها برنامج الأسر الصغيرة، وتنظيم عملية النسل، وذلك لمواجهة أعباء الحياة وظروف المعيشة التي أخذت تزداد صعوبة، وبحسب معيار تصنيف الأسر، فإن متوسط حجم الأسر في المنطقة يُعد من التصنيف المتوسط.

شكل (7) متوسط حجم الأسرة بالمحلة خلال الفترة (1973-2006م).



المصدر: بيانات الجدول رقم (1).

7. القوى العاملة:

تُعد القوى العاملة العنصر الرئيس لتحديد هيكل النشاط الاقتصادي في أية وحدة مكانية مهما كان حجم مواردها، وتشكل الخصائص الديموغرافية البنية الأساسية في تحديد حجم العمالة بالمجتمع، وتكوينها، وأوجه نشاطها، ومستوى إنتاجها، وتضم القوى العاملة جميع الأفراد الذين يسهمون فعلاً بمجهودهم الجسماني أو العقلي في أي عمل يتصل بإنتاج السلع أو الخدمات سواء أكانوا يعملون بأجر أو من دون أجر، أو لحسابهم الخاص، أو أصحاب أعمال، كما تشمل

قوة العمل العاطلين الذين يقدرّون على العمل والراغبين فيه، ولكنهم لا يجدونه، وتمثل دراسة السكان كقوة عمل رئيسية، ومدى ما تتحمّله من أعباء إعالة فئات السكان المختلفة جانباً مهماً من موارد المجتمع، وما يهّم بالنسبة إلى النمو الاقتصادي هو معدل الإعالة وما يطرأ عليه من تغيرات، فتعدد القوى البشرية العاملة والمنتجة في المجتمع يدل على مقدار حيويته وعلى مقدرته على الإنتاج والبناء، ومن خلال دراسة التركيب المهني يمكن التعرف على المهن التي تستأثر بأكبر قدر من قوة العمل، ومن ثم يمكن التعرف على طبيعة التجمع السكاني ومستواه الاقتصادي والاجتماعي، علاوة على أن الحالة المهنية للسكان تُعدّ مرآة للحالة التعليمية للسكان، فتركيب قوة العمل بحسب النشاط الاقتصادي تساعد في تحديد أقسام النشاط السائدة للسكان بالمحلة، وتشكل عنصراً مهماً في عملية التخطيط والتنمية، ومن خلال بيانات الملحق رقم (3) يمكن التعرف على مجالات العمل المتنوعة لسكان المحلة سنة 2006م، وتحديد نسبة العمالة وتوزيعها بحسب النوع والحجم وفق الآتي:

أ) يبلغ حجم القوى البشرية القادرة على العمل حوالي 695 نسمة، بنسبة 36.35% من إجمالي السكان بالمحلة، شكلت نسبة الذكور أكثر من ثلاثة أرباع 86.47%، ونسبة الإناث أقل من الربع 13.53% من إجمالي السكان القادرين على العمل بالمحلة، ويلاحظ أن عدد السكان الذين لم يسبق لهم العمل وليس لهم نشاط بلغت نسبتهم 6.22% من إجمالي السكان بالمحلة، ومعنى هذا أن 30.13% من السكان فقط يدخلون قوة العمل والإنتاج ويتحملون أعباء 69.87% من السكان الباقين وإعالتهم.

ب) أظهرت دراسة توزيع قوة العمل في المحلة تبايناً في نسبة العاملين الموزعين على القطاعات المختلفة، حيث جاء قطاع الزراعة وتربية الحيوانات في المرتبة الأولى إذ استأثر بأكبر نسبة من قوة العمل في المحلة بلغت 44.79%، ثم جاء قطاع التعليم وقطاع الإدارة العامة والدفاع والضمان الاجتماعي في المرتبتين

الثانية والثالثة بنسبتين متقاربتين سجلت على التوالي 15.97%، و 15.63% من إجمالي قوة العمل في المحلة، ومجموع نسب القطاعات الثلاث السابقة بلغ (76.39%)، هذا يعني أن أكثر من ثلاثة أرباع السكان العاملين يعتمدون على هذه الأنشطة كمصدر رئيس لدخلهم، ثم جاء قطاع الصحة والعمل الاجتماعي، وقطاع التجارة وإصلاح الآليات والسلع الشخصية والأدوات المنزلية في المرتبتين الرابعة والخامسة، بنسب 5.38%، و 4.34% على التوالي من إجمالي ذوي النشاط، في حين جاءت نسب العاملين بالقطاعات الأخرى منخفضة تراوحت بين 2.92% لقطاعي الكهرباء والغاز والمياه، والنقل، والتخزين، والمواصلات، وسجل العاملين بقطاعي الوساطة المالية وأنشطة العقارات نسبة 0.35% من إجمالي القوى العاملة بالمحلة.

ت) بينت دراسة إسهام قوة العمل النوعية تفوق التوزيع النسبي للذكور على الإناث في جميع القطاعات باستثناء قطاع التعليم الذي انخفضت فيه نسبة الذكور واستأثرت الإناث بنسبة أعلى من نسبة مشاركة الذكور بلغت حوالي 58.70% من إجمالي العاملين بهذا القطاع، مما يجعل المرأة عضواً عاملاً ومنتجاً في مجتمع المحلة، وتساوت نسبة الذكور مع الإناث في خدمات المجتمع عند حوالي 50%، وانخفضت نسبة الإناث في قطاع الصحة والعمل الاجتماعي عن نسبة الذكور بفارق نسبي قليل إذ بلغت نسبتهم 41.94%، وانخفضت إلى 7.69%، و 1.11% على التوالي للصناعات التحويلية، والإدارة العامة والدفاع والضمان الاجتماعي، في حين بلغ الفارق النسبي بينهما 100% لصالح الذكور في القطاعات الأخرى.

8. التقديرات السكانية:

إن التعرف على خصائص السكان في الماضي والحاضر، والتوقعات المستقبلية الخاصة بذلك من الأمور الضرورية التي تعتمد عليها البرامج التخطيطية الحالية والمستقبلية، للإيفاء بمتطلبات السكان المتنوعة في أماكن سكنهم ريفاً أو

حضرًا متجمعين، أو مبعثرين، وعلى الرغم من أن المستقبل محاط بعدم التيقن وخاضع للتغير، فاتجاهات معدل النمو السكاني نسبيًا تساعد في تقدير حجم وتركيب السكان مستقبلاً، وعلى أساس هذا الحجم التقديري يمكن تقدير احتياجات السكان وحجم العمالة المستقبلية، وتحدد حجم الضغط الذي سيقع على الأرض والبيئة والموارد سواء أكان ذلك في المناطق الحضرية أم الريفية، فزيادة السكان تُحتم زيادة في المساحات العمرانية، وزيادة في كميات الإنتاج، وتحسين إدارة الهياكل الأساسية، وتطوير الخدمات وجعلها في متناول جميع فئات المجتمع، ومن خلال معايشة الواقع وملاحظة التطورات التي حدثت بالمحلة عقب سنة 2011م لوحظ قدوم سكان جدد وشرائهم أراضي زراعية والاستقرار بها، ولأجل تقدير التوقعات المستقبلية لسكان محلة بن شعيب اعتمد معدل النمو السكاني لآخر تعداد للسكان الليبيين بالمحلة (تعداد سنة 2006م) البالغ (2.45)، وتقدير العدد المتوقع والمحتمل مستقبلاً في حال استمرار اتجاهاتها كما هي عليه لمدة 30 عاماً، وذلك باستخدام طريقة النمو الأسبب اعتبارها أكثر الطرق الرياضية دقة (20)، والجدول رقم (5) يوضح التقديرات المتوقعة لأعداد السكان بالمحلة خلال الفترة (2016-2036م)، وقد تبين من خلال دراسة بياناته أنه من المتوقع أن يصل عدد سكان محلة بن شعيب بحسب التقديرات في سنة 2016م حوالي 2037 نسمة، بنسبة زيادة سكانية كلية تبلغ حوالي 41.0%، مقارنة بما كان عليه عددهم في سنة 2006م، وطبيعي بأن تؤدي الزيادة في حجم السكان إلى زيادة في الكثافة السكانية، ووفقاً لهذا التقدير فإن الكثافة السكانية في سنة 2016م ستبلغ حوالي 28 نسمة/كم²، كما ومن المتوقع أن يبلغ عدد سكان المنطقة بحسب تقدير سنة 2026م حوالي 2595 نسمة، بنسبة زيادة سكانية 27.3%، وستبلغ الكثافة السكانية حوالي 36 نسمة/كم²، ومن المتوقع أيضاً أن يبلغ عدد سكان منطقة الدراسة في سنة 2036م حوالي 3305 نسمة، وأن تبلغ الكثافة السكانية بحسب هذا التقدير حوالي 45 نسمة/كم².

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م)

جدول (5) التقديرات المتوقعة لعدد السكان الليبيين بمحلة بن شعيب خلال الفترة (2016-2036م).

السنوات	معدل النمو السنوي %	حجم السكان المتوقع (نسمة)	نسبة الزيادة السكانية الكلية	الكثافة السكانية
2016م	2.45	2037	41.0	28/كم ²
2026م		2595	27.3	36/كم ²
2036م		3305	27.3	45/كم ²

المصدر: عمل الباحث اعتماداً على معدل النمو السكاني لسنة 2006م.

الخاتمة:

إن مقاييس التنمية البشرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بخصائص السكان، وذلك يُحتم ضرورة الاستمرار في المزيد من الدراسات المتصلة بخصائص السكان الديموغرافية، وهذا البحث تناول دراسة الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بالزاوية، واعتمد بصورة أساسية على بيانات التعدادات والإحصاءات السكانية للفترة (1973-2006م)، وأسهم في إيضاح التغيرات السكانية التي مرت بها المحلة خلال نحو ثلاثة عقود ونيف، وكذلك التي من المتوقع بلوغها في السنوات القادمة، كما أسهم هذا البحث في التوصل إلى العديد من النتائج والتوصيات أهمها:

النتائج:

1. سجلت الدراسة زيادة في عدد السكان بمحلة بن شعيب فاقت أربعة أمثال ما كانوا عليه قبل 33 سنة، فانتقل عددهم من 458 نسمة، ومن عدد 100 أسرة، وكثافة سكانية 6 نسمة / كم²، في سنة 1973م، إلى 1912 نسمة، وإلى عدد أسر 426 أسرة، وكثافة سكانية 26 نسمة/كم²، في سنة 2006م.
2. أبرزت معدلات النمو السكاني ميلاً تدريجياً إلى التراجع النسبي مثل أحد أبرز الاتجاهات السكانية خلال الفترة (1995-2006م)، فتراجعت من 5.88% إلى 2.55% بفارق نسبي بلغ 3.33%، وهذا التراجع ليس لسياسة سكانية واضحة

الإطار والأهداف، بل تضافت آثار عدة عوامل مجتمعة سبق ذكرها ساهمت في تراجع وتيرة معدل النمو السكاني.

3. انعكست التحولات الديموغرافية التي ظهرت في نهاية تسعينات القرن العشرين إلى تغير في التوزيع العمري لسكان المحلة، وذلك بالتراجع الواضح في نسبة الأطفال (أصغر من 15 سنة) من 36.19% إلى 27.09% من مجموع السكان، وبالنمو النسبي لفئة المسنين (65 سنة فأكثر) من 3.88% إلى 4.81% من مجموع السكان، ليشكل ذلك تحدياً إضافياً أمام نسبة إعالة المجتمع.

4. اتضح تفوق عدد الذكور على عدد الإناث في فئات السن العريضة خلال فترة الدراسة، وبأن هناك اتجاهاً متزايداً لنسبة النوع لدى الإناث إذ انتقلت نسبة النوع من 130 ذكراً لكل مئة أنثى في سنة 1984م، إلى 126 ذكراً لكل مئة أنثى في سنة 2006م.

5. تجاوزت نسبة السكان الذين تقل أعمارهم عن 45 سنة ثلاثة أرباع أعداد السكان بالمحلة في التعدادات السكانية سالفة الذكر، وهو ما يعكس فتوة وشباب مجتمع الدراسة.

6. سجلت الدراسة انخفاض نسبة الإعالة الكلية بسبب ارتفاع أعداد السكان في فئة متوسطي السن الذين شكلوا أكثر من ثلثي السكان في تعداد سنة 2006م، وأن نسبة إعالة صغار السن تفوق نسبة إعالة كبار السن.

7. يوجد تراجع في متوسط عدد الأسر إذ انتقل من 6.1 فرداً سنة 1973م، إلى 3.7 فرداً سنة 2006م، وهذا التراجع يعود في الغالب إلى تغير ثقافة الأسرة لأسباب سبقت الإشارة إليها.

8. بلغت نسبة حجم القوى البشرية القادرة على العمل في سنة 2006م حوالي 36.35% من إجمالي السكان بالمحلة، استأثر النشاط الزراعي وتربية الحيوانات على أكبر نسبة من قوة العمل بلغت حوالي 44.79% من إجمالي قوة العمل في المحلة، هذا وبينت دراسة إسهام قوة العمل النوعية تفوق التوزيع النسبي للذكور

على الإناث في جميع القطاعات باستثناء قطاع التعليم الذي انخفضت فيه نسبة الذكور واستأثرت الإناث بنسبة أعلى من نسبة مشاركة الذكور بلغت حوالي 58.70% من إجمالي العاملين بهذا القطاع.

9. تتمتع المشاهد السكانية المستقبلية المحتملة المستندة إلى تطور الاتجاهات السكانية بأن ترتفع أعداد السكان بمحلة بن شعيب سنة 2036م بحسب نتائج الإسقاطات السكانية إلى 3305 نسمة، ومن ثم زيادة الضغوط السكانية على المجال المتاح في المستقبل وأن ترتفع الكثافة السكانية الحسابية إلى حوالي 253 نسمة/كم².
10. توجد صعوبة في دراسة المواليد والوفيات بالمحلة، وذلك لعدم وجود سجل مدني يخص سكانها، فقيد العائلات بالمحلة يتوزع على أكثر من سبعة مكاتب للسجلات المدنية.

■ التوصيات:

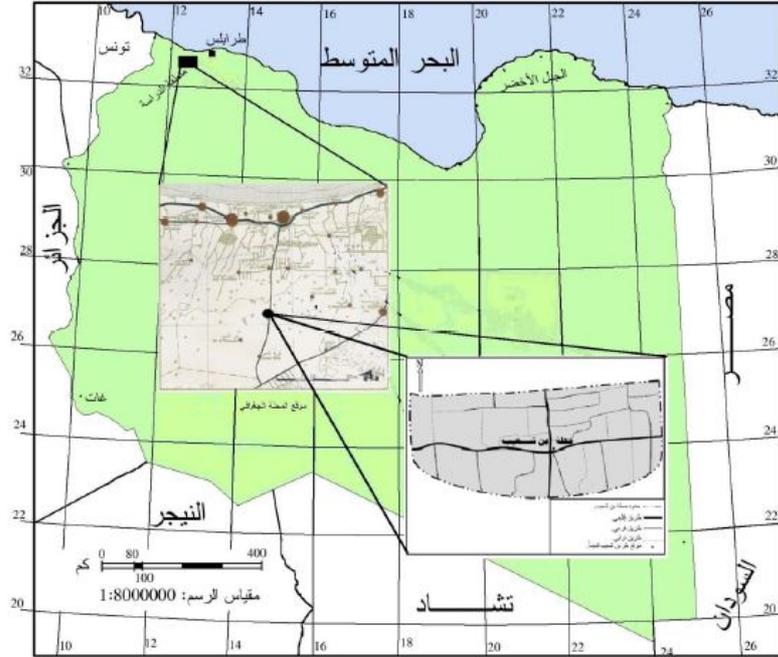
1. الاهتمام بدراسة الخصائص الديموغرافية للسكان وعمليات تغييرها، لأنها تمثل الركيزة الأساسية لأي تخطيط تنموي يحاول حل المشكلات السكانية، ونقطة أساس تنطلق منها جميع الأبحاث والدراسات المتعلقة بالتخطيط الاقتصادي والاجتماعي، كما أن المهتمين بالبيئة يحتاجون إلى بيانات بعض هذه الخصائص وذلك لقياس تأثيرها على الظروف البيئية المختلفة.

2. الاهتمام بالتقديرات السكانية المستقبلية لأنها ذات أهمية كبيرة في التخطيط والتنمية بكافة فروعها من بناء المدارس، أو المستشفيات، أو تنظيم الانتخابات أو حساب الحاجة من المواد الغذائية وغيرها، فعدم توفر تقديرات مبنية على تحليل منظم للاتجاهات السكانية يدفع بصانعي القرار إلى العمل على أساس افتراضات أو تخمينات قد تسهم في استنتاجات خاطئة وغير دقيقة فيما يتعلق بحجم الاحتياجات والموارد.

3. يتوجب على القائمين بتعداد سكان محلة بن شعيب الاضطلاع بمسئولياتهم وعد سكانها وفق ما عليه حدود المحلة في التعدادات السابقة لتعداد سنة 2006م، مما يُسهّم في تسهيل مهمة المخططين لإجراء المقارنات والتحليلات، وتمكنهم من وصف الخصائص السكانية التي يتصف بها أفراد مجتمع المحلة وصفاً كمياً دقيقاً.
4. ضرورة وجود سجل مدني بمحلة بن شعيب يتضمن تسجيل سكانها من مواليد ووفيات وهجرة، وتقديم كافة الخدمات المنوط به، وذلك يتيح فرصاً أوسع لتخطيط الخدمات وتعزيز التوازن المكاني في توزيعها بوجه عام.
5. المساهمة في تطوير محلة بن شعيب بتنفيذ مخطط مدروس وشامل لاحتواء الزيادة السكانية بالمحلة ومن ثم تجنب الحيازات الزراعية من عمليات البناء العشوائي على أراضيها.
6. ترشيد ودعم الحائزين الزراعيين للحفاظ على الأراضي الزراعية، واستثمارها الاستثمار الأمثل بشكل يحقق الاستخدام المستدام.
7. ضرورة توجيه التنمية العمرانية والاجتماعية والاقتصادية للمحلات على حد سواء، والأخذ بمبدأ التوازن المكاني في توزيع الخدمات المقدمة للسكان على الصعيد الجغرافي، وبما يحقق الاستفادة منها بحسب الاحتياجات وبما يخدم النمو الطبيعي للسكان.
8. على المسؤولين ومتخذي القرار القيام بمهامهم واتباع سياسة صحيحة والعمل على تحقيق التنمية المتوازنة بين المحلات بمنطقة الزاوية، إذ يبدو أن المخططين أخفقوا في توجيه خططهم التنموية للمحلات البعيدة عن مخطط المدينة وضواحيها.

الخصائص الديموغرافية لسكان محلة بن شعيب بمنطقة الزاوية (1973 - 2006م)

ملحق (1) خريطة الموقع الجغرافي لمحلة بن شعيب بمنطقة الزاوية.



المصدر: عمل الباحث استناداً إلى: مصلحة المساحة، الاطلس الوطني.

ملحق (2) نسبة النوع حسب الفئات العمرية بمحلة بن شعيب لسنة 2006م.

نسبة النوع	النسبة%	المجموع	النسبة%	عدد الإناث	النسبة%	عدد الذكور	المسكن الفئات العمرية
85	9.518	182	11.625	98	7.857	84	4-0
119	8734	167	9.015	76	8.512	91	9-5
111	8.838	169	9.489	80	8.325	89	14-10
135	10.983	210	10.557	89	11.318	121	19-15
129	10.669	204	10.557	89	10.757	115	24-20
145	12.447	238	11.506	97	13.189	141	29-25
118	11.872	227	12.336	104	11.506	123	34-30
206	7.374	141	5.456	46	8.886	95	39-35
122	5.125	98	5.219	44	5.051	54	44-40
123	3.974	76	4.033	34	3.928	42	49-45
154	2.405	46	2.609	22	2.245	24	54-50
80	1.142	27	1.779	15	1.122	12	59-55
150	1.830	35	1.660	14	1.964	21	64-60
152	2.248	43	2.016	17	2.432	26	69-65
300	1.046	20	0.593	5	1.403	15	74-70
123	1.516	29	1.542	13	1.496	16	75 فأكثر
126	100	1912	100	843	100	1069	المجموع

المصدر: التعداد العام لسكان منطقة الدراسة لسنة 2006م، "صفحات مختلفة".

د. مصطفى عبد السلام الشيباني خلف الله

ملحق (3) التوزيع العددي والنسبي والنوعي للسكان العاملين في مختلف النشاطات بالمحلة سنة 2006م.

النسبة إلى مجموع السكان %	النسبة إلى مجموع المنطقين %	المجموع	النسبة %	إناث	النسبة %	تكوين	عدد السكان	نوع النشاط
13.49	44.79	258	0.00	0	100.00	258		الزراعة وتربية الحيوانات
0.00	0.00	0	0.00	0	0.00	0		صيد الأسماك
0.47	1.56	9	0.00	0	100.00	9		التعدين واستغلال المحاجر واستخراج النفط والغاز
0.68	2.26	13	7.69	1	92.30	12		الصناعات التحويلية
0.89	2.95	17	0.00	0	100.00	17		الكهرباء والغاز والمياه
0.63	2.08	12	0.00	0	100.00	12		التشييد والبناء
1.31	4.34	25	0.00	0	100.00	25		التجارة وإصلاح الآليات والسلع الشخصية والمنزلية
0.00	0.00	0	0.00	0	100.00	0		الفنق والمطاعم والمقاهي
0.89	2.95	17	0.00	0	100.00	17		النقل والتخزين والمواصلات
0.10	0.35	2	0.00	0	100.00	2		الوساطة المالية
4.81	15.97	92	58.70	54	41.30	38		التعليم
1.62	5.38	31	41.94	13	58.06	18		الصحة والعمل الاجتماعي
4.71	15.63	90	1.11	1	98.89	89		الإدارة العامة والدفاع والضمان الاجتماعي
0.10	0.35	2	0.00	0	100.00	2		أنشطة العقارات
0.47	0.69	9	50.00	4	50.00	4		خدمات المجتمع والخدمات الاجتماعية والشخصية الأخرى
30.13	100.00	576	12.67	73	87.33	503		إجمالي المشتغلين (نوي النشاط)
6.22	-	119	17.65	21	82.35	98		من لم يسبق لهم العمل (ليس لهم نشاط)
36.35	-	695	13.53	94	86.47	601		المجموع

المصدر: التعداد العام لسكان منطقة الدراسة لسنة 2006، صفحات مختلفة.

المراجع:

- (1) شبكة المعلومات الدولية، قوقل ايرث،
[www.google.com/earth/rpc/search?ll=\(32.28,32.31\)\(12.33,12.47\)](http://www.google.com/earth/rpc/search?ll=(32.28,32.31)(12.33,12.47))
- (*) ديناميكية السكان: بحث العمليات التي تتم في خصائص السكان، ويمكن تحديدها في عدة نقاط أهمها: تطور السكان، ومعدلات نموهم، وتركيبهم، وكثافتهم، وتوزيعهم، الخ.
- (2) محمد أحمد الطوير، الزاوية تاريخ وثقافة، مطابع الوحدة العربية بالزاوية، 2005م، ص96.
- (3) كلوديو سيجري، الشاطئ الرابع، الاستيطان الإيطالي في ليبيا، ترجمة: عبد القادر مصطفى المحيشي، منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين، 1987م، ص ص132-169.
- (4) خلف حسين علي الدليمي، علم شكل الأرض التطبيقي (الجيومورفولوجيا التطبيقية)، دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012م، ص221.
- (5) مصطفى عبدالسلام الشيباني خلف الله، استخدامات الأرض في شعبية الزاوية-ليبيا (دراسة جغرافية)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق، مصر، 2014م، ص54.
- (6) مركز البحوث الصناعية، خريطة ليبيا الجيولوجية، لوحة طرابلس، الإصدار الثاني، 1995م، لوحة ش.33-13.
- (7) الهادي مصطفى أبولقمة، الانفجار السكاني دراسة في جغرافية السكان، مطابع الوحدة العربية بالزاوية، 1993م، ص3.

- (8) فتحي محمد أبو عيانة، دراسات في الجغرافية البشرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص 123.
- (9) فتحي محمد أبو عيانة، مدخل إلى التحليل الإحصائي في الجغرافية البشرية، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م، ص 232، 233.
- (10) الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، النتائج النهائية للتعداد العام لسكان ليبيا لسنة 1973م، "صفحات مختلفة".
- (11) الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، النتائج النهائية للتعداد العام لسكان ليبيا لسنة 1984م، "صفحات مختلفة".
- (12) الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، النتائج النهائية للتعداد العام لسكان ليبيا لسنة 1995م، "صفحات مختلفة".
- (13) الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، النتائج النهائية للتعداد العام لسكان ليبيا لسنة 2006م، "صفحات مختلفة".
- (14) سالم أبو عائشة خليفة، المستوى المعيشي في ليبيا وأثره في النمو السكاني في الفترة 1970-2006م، مجلة الجامعة المغربية، طرابلس، السنة الثالثة، العدد الخامس، 2008م، ص 85، 93.
- (15) منصور محمد الكيخيا، جغرافية السكان أسسها ووسائلها، منشورات جامعة قاروينس، بنغازي، 2003م، ص 273-274.
- (16) مصطفى محمد متولي، السكان واحتياجات التنمية في دول الخليج العربية، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1993م، ص 86.

- (17) أحمد علي محمود، دراسات ديموغرافية مقارنة تطبيقية، الناشر: منشرات اللجنة الشعبية العامة للتخطيط، 2006م، ص30.
- (**) مؤشر التعمير = $100 \times \frac{\text{عدد الذين تزيد أعمارهم على 65 سنة}}{\text{عدد السكان الذين تقل أعمارهم عن 15 سنة}}$
- (18) محمد شوقي بن إبراهيم مكي، اتجاهات التغير في النمو والتركيب السكاني في منطقة المدينة المنورة 1394-1425هـ، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، العدد 27، 2008م، ص87.
- (19) عادل شاهين الدوسري، سهيل سليمان الصبحي، مدخل إلى نظم المعلومات الجغرافية واستخدامها في الدراسات السكانية، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد 75، السنة 19، ص134.
- (20) محمد البشير العموري، تقديرات السكان بليبيا، باستخدام طريقة النمو الأسي، مجلة فكر وإبداع، الجزء 85، مايو 2014م، ص332.

قاعدة المشقة تجلب التيسير - دراسة فقهية أصولية

د. محمد رجب سويسي

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.... وبعد،،،،

فإن الشريعة الإسلامية جاءت شاملة لكل مناحي الحياة الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهي صالحة لكل زمان ومكان وأشخاص، فألزمت الناس بتكاليف متنوعة في العبادات والمعاملات وغيرها، وبجانب هذه الأوامر اتسمت الشريعة باليسر ورفع الحرج ويتبين هذا في كثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾. (سورة الشرح الآية: 6) وقوله أيضاً: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (سورة الحج الآية: 78)، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (سورة الطلاق الآية: 8) وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة الآية: 286) وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (سورة التغابن الآية: 16).

ومن الأحاديث النبوية قول النبي ﷺ: (إن الدين يسر وما يشاد أحد الدين إلا وغلبه فسددوا وقاربوا...) (1). وغيرها من الأدلة التي استنبط العلماء منها قاعدة (المشقة تجلب التيسير).

من هنا تكمن أهمية هذه القاعدة الفقهية في كونها أم القواعد والتي تندرج تحتها الكثير من القواعد منها (إذا ضاق الأمر اتسع)، و(الضرورات تبيح المحظورات) وغيرها، وهي كثيرة الاستخدام في الجانب الفقهي والأصولي والمقاصدي والكوني أيضاً، وباستخدامها يحصل التخفيف والتيسير على الناس مصداقاً لقوله الرسول ﷺ (بعثت بالحنيفية السمحة...) (2). بضوابط شرعية حددها علماء الشريعة وضبطوا قواعدها واتخذها كثير من الناس للتخفيف على أنفسهم بغير علم، وبهوى وتشه

حتى أصبح هذا الأمر إشكالاً وجب علينا بيانه، وإيضاحه لكثير من الباحثين فضلاً عن عوام الناس لمعرفة الفهم الصحيح لقضية التخفيف والتيسير .

1. فهي تخدم جميع مجالات الحياة بجميع مراحل الأعمار، حيث استتبعت هذه القاعدة العظيمة من استقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لمصلحة الناس والتيسير عليهم، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ (سورة النساء، الآية: 28) وقوله أيضاً: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، الآية: 285) وقوله ﷺ (إن الدين يسر وما يشاد أحد الدين إلا وغلبه..)(3).

2. وحتى يكون استخدام هذه القاعدة في مواضعها، حيث إن الناس أصبحوا في زمننا الحاضر يتساهلون في الدين ويقولون: (الدين يسر وليس دين عسر) متخذين من ذلك ذريعة لمخالفة شرع الله بالتشهي والهوى، ومن ثم يتبين لنا المواضع التي يجوز التيسير فيها من دون مخالفة للإحكام الشرعية .

وقد جاء هذا البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة، وتشتمل على أهمية اختيار الموضوع وأسباب اختياره وخطة للبحث.

المبحث الأول: ماهية القاعدة الفقهية.

المطلب الأول: تعريف القاعدة الفقهية.

المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية.

المطلب الثالث: مشروعية القاعدة الفقهية.

المبحث الثاني: مفهوم قاعدة المشقة تجلب التيسير .

المطلب الأول: تعريف قاعدة المشقة تجلب التيسير .

المطلب الثاني: مكانة القاعدة بين القواعد الفقهية والأصولية.

المطلب الثالث: مجالات قاعدة المشقة تجلب التيسير .

المطلب الرابع: أسباب التخفيف.

المبحث الثالث: المشتقات وضوابطها:

المطلب الأول: أقسام المشتقات وضوابطها.

المطلب الثاني: نماذج من التطبيقات الفقهية.

المطلب الثالث: في قواعد نتجت عن هذه القاعدة.

خاتمة.

المبحث الأول

ماهية القاعدة الفقهية.

المطلب الأول: تعريف القاعدة الفقهية لغة واصطلاحاً

تعريف: القاعدة لغة

(جمع قواعد، الأساس، المركز، الأصل والقانون)⁽⁴⁾.

وقعد تقعد قعوداً. والقُعدُ : المرة الواحدة والقعدة: الحال يقعد عليها . ورجل قعدة ضجعة كثير القعود والاضطجاع، والقعيدة: امرأة الرجل، وامرأة قاعدة، إذا جلست، وقاعد: عن الحيض والأزواج (والجمع القواعد) وهو قوله تعالى عز وجل ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (سورة النور الآية: 60).

والمقعدات الضفادع والقعود، اللئيم والقعود الأقرب {إلى الأب الأكبر، وفلان نسباً، إذا كان أقرب} إلى الأب الأكبر والقعيد من الوحش: ما يأتي من الوراثة وقواعد البيت أساسه، وقواعد اليهودج، خشبات أربع معترضات في أسفله⁽⁵⁾.

تعريف الفقه لغة:

- فقه { فقاهاة } كان فقيهاً . فقه { فقهاً } كان فقيهاً.
 - فقه { تفقهاً } علمه الفقه، صيرره فقيهاً، الرجل غلبه في العلم .
 - الفقه علم الدين، العلم بالشيء وفهمه، الفطنة والفهم⁽⁶⁾.
- والفقه : العلم بالشيء، نقول فقهاء الحديث، أفقهمه . وكل علم بشيء فقه، ثم اختص به علم الشريعة فقبل لكل عالم بها : فقيه . وأفقهنك الشيء، إذا بينته لك⁽⁷⁾.

تعريف القاعدة الفقهية في اصطلاح الفقهاء .

عرفها تاج الدين الشبلي⁽⁸⁾ :هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها"⁽⁹⁾.

وعرفها بعض الباحثين بأنها (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية)⁽¹⁰⁾ وأنها أمر كلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها"⁽¹¹⁾.

المطلب الثاني- الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

يتبين لنا أن كلاً من القاعدتين تشتهان في كونهما قضية كلية، ينطبق حكمها العام على جميع أفرادها، وتتخرج عليها الفروع والجزئيات الفقهية، أو تندرج تحتها قضايا جزئية .

غير أن هذه المشابهة بين القاعدتين لايزال الفروق بينهما، حيث يجد الدارس اختلافاً بينهما، في أمور عدة من حيث الحقيقة .

إن القاعدة الفقهية حقيقتها بيان لحكم شرعي كلي تنفرع منه كثير من الأحكام الجزئية التي ترتبط بالكلي ويتحقق مناطه فيها أما القاعدة الأصولية فهي ليست بياناً لحكم شرعي كلي، وإنما هي قواعد استدلالية لتبين الحكم الشرعي سواء أكان كلياً أم جزئياً⁽¹²⁾.

الاختلاف من حيث المصدر

مصدر القاعدة الفقهية متنوع، إذ يكون مصدرها نصاً شرعياً، سواء أكان من الكتاب أم السنة، فقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) مستفادة من قوله تعالى ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (سورة الأنعام، الآية:145)، وقد يكون مصدرها من السنة كما في قاعدة (الأمر بمقاصدها) فإن الأصل فيها قوله

﴿﴾ إنما الأعمال بالنيات " أما مصدر القاعدة الأصولية يستمد من علوم ثلاثة: علم الكلام، وعلم الفقه، وعلم العربية⁽¹³⁾.

وفي مجال التفريق بينهما يمكن أن تقدم عدة فوارق قد يكون بعضها قابلاً للمناقشة، إلا أننا نترك ذلك إلى مستوى أعلى.

1. أن القاعدة الفقهية قاعدة تشتمل على حكم شرعي عام يستفاد من تطبيقها الحصول على أحكام شرعية جزئية هي مصاديق لذلك الحكم العام، في حين القاعدة الأصولية قاعدة تستنبط حكماً عاماً يستفاد من خلال تطبيقها استنباط أحكام شرعية كلية مغايرة لذلك الحكم العام .

2. القاعدة الفقهية تقدم لنا من خلال تطبيقها أحكاماً جزئية بخلاف القاعدة الأصولية فإنها تقدم لنا أحكاماً كلية .

3. القاعدة الفقهية يتعهد بتطبيقها المكلف العامي دون المجتهد⁽¹⁴⁾.

المطلب الثالث: مشروعية القاعدة الفقهية.

أولاً: أدلة هذه القاعدة:

هذه قاعدة القواعد في الفقه الإسلامي، تدور عليها جميع الأحكام الشرعية عند حصول المشقة الشديدة وقيام الضرورة الملحة، فهي قاعدة أصولية فقهية مقطوع بصحتها لا ينازع في ثبوتها مسلم، لتوفر أدلتها من الكتاب والسنة⁽¹⁵⁾.

أ - فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (سورة البقرة، الآية: 185).

وقوله جل شأنه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، الآية: 286).

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ (سورة النساء، الآية: 4).

وقوله عز وجل: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ (سورة الأعراف، الآية: 157).

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ (سورة الفتح، الآية: 17) إلى غير ذلك من الآيات.

ب - الأدلة من السنة النبوية.

- قوله عليه الصلاة والسلام: "بعثت الحنيفية السمحة.." (16).
 - وقوله ﷺ فيما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - وقد سئل أي الأديان أحب إلى الله تعالى قال: " الحنيفية السمحة" (17)، وما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة وغيره : "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" (18).
 - وما رواه الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً : "إن الله شرع الدين فجعله سهلاً سمحاً واسعاً ولم يجعله ضيقاً" (19).
 - وقول عائشة - رضي الله عنها -: " ما خير رسول الله ﷺ بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً" (20).
 - قوله ﷺ: "إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (21).
 - وقوله أيضاً : "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا" (22).
 - وما رواه البخاري عن عائشة : - رضي الله عنها - قالت : كان الرسول ﷺ إذا أمرهم، " أمرهم من الأعمال بما يطيقون" (23).
- ج - الإجماع : أجمع فقهاء الأمة الإسلامية على أن قاعدة (المشقة) أصل فقهي يستند عليه الفقيه لتبيين حكم شرعي.

المبحث الثاني:

مفهوم قاعدة المشقة تجلب التيسير:

فإنه لا يناع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف سائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان ويذمونه بذلك. فكذلك المعتاد في التكليف، وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه

الدار في أكله وشربه وكل تصرفاته، فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة على العباد من مشقة معتادة ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف⁽²⁴⁾.

ومن أوجه عدم القصد إلى المشقة في التكليف:

1. أن نفس تسميته تكليفاً يشعر بذلك إذ حقيقته طلب ما فيه كلفة وهي المشقة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة: الآية: 286) معناه لا يطلب بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها إنما بما تتسع له قدرته .

2. الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة، فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك.

3. إن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف مع قطع النظر عن ثواب التكليف، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (سورة التوبة: الآية: 120).

ولهذا نستخلص أن قاعدة المشقة تجلب التيسير هي من أهم القواعد الفقهية التي لها الأثر والأهمية الكبيران في الأحكام الشرعية، واعتبرها علماء الفقه من القواعد الكلية الخمسة التي بني عليها الفقه⁽²⁵⁾.

المطلب الأول - تعريف القاعدة:

تعريف قاعدة المشقة تجلب التيسير لغة واصطلاحاً:

أولاً- تعريفها لغة:

المشقة (جمع . مشاق ومشقات) المحنة، الصعوبة، الجهد⁽²⁶⁾. التيسير . تيسر تسهل، استعد للأمر وتهايا له⁽²⁷⁾. قال تعالى ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (سورة الشرح، الآية:6)، وقول الرسول ﷺ: "يسروا ولا تعسروا...."⁽²⁸⁾. والمعنى اللغوي الإجمالي للقاعدة: "أن الصعوبة والعناء تصبح سبباً للتسهيل".

ثانياً - تعريفها في الاصطلاح:

" إن الأحكام التي ينشأ عن تطبيقها حرج على المكلف ومشقة في نفسه أو ماله، فالشريعة تخففها بما يقع تحت قدرة المكلف دون عسر أو إخراج"⁽²⁹⁾، وفي اصطلاح الفقهاء: "هي الأحكام التي ثبتت مشروعيتها بناء على الأعدار مع قيام الدليل المُحرّم توسعاً في الضيق"

المطلب الثاني - مكانة قاعدة المشقة تجلب التيسير بين القواعد الفقهية والأصولية:

أولاً - مكانة القاعدة بين القواعد الفقهية:

ذكر العلماء أن قاعدة المشقة تجلب التيسير من أمهات القواعد الخمس التي تدور عليها معظم أحكام الفقه، وهذه القواعد الكلية الخمس هي:

الضرر يزال

• الأمور بمقاصدها.

• العادة محكمة.

• المشقة تجلب التيسير.

• اليقين لا يزول بالشك.

وإذا تأملنا قليلاً القواعد الأربعة السابقة ماعدا قاعدة المشقة تجلب التيسير، سنرى أن هذه القواعد من حيث صلة بعضها ببعض راجعة إلى قاعدة المشقة تجلب التيسير⁽³⁰⁾.

وهذه القاعدة قاعدة القواعد في الفقه الإسلامي، تدور عليها جميع الأحكام الشرعية عند حصول المشقة الشديدة وقيام الضرورة الملحة، فهي قاعدة أصولية فقهية مقطوع بصحتها لا ينازع في ثبوتها مسلم، لتوفر أدلتها من الكتاب والسنة⁽³¹⁾.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (سورة البقرة الآية: 185).

وقوله أيضاً عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ (سورة النساء الآية: 28).

وأما السنة فقول الرسول ﷺ (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تتفروا)⁽³²⁾ وإذا قيل كيف ذلك؟ أي كيف تكون القواعد الأربعة الكلية راجعة إلى قاعدة المشقة تجلب التيسير سيجد فيما يلي بغيته بإذن الله تعالى⁽³³⁾.

قاعدة الضرر يزال:

هذه قاعدة يكثر استعمالها القضاة، حيث يحكم القاضي بإزالة الضرر إذا ثبت له أنه بالفعل ضرر اتباعاً للأدلة الشرعية وفق ضوابط معينة، وهنا نرى أن الضرر مشقة وإزالته تيسير.

قاعدة العادة محكمة: تضافرت الأدلة لتؤكد أن العادة والعرف لهما النصيب الوافر في تغيير الأحكام، لذلك فإن اعتبار الشارع لعرف الناس وعاداتهم تيسير من الله على عباده⁽³⁴⁾.

قاعدة اليقين لا يزول بالشك:

هذه القاعدة تهدف لرفع الحرج عن المكلف، حيث فيها تقرير لليقين وإزالة الشك والذي يحدث كثيراً في وساوس الصلاة والطهارة والوسواس داء عضال، فيقع صاحبه في مشقة قاعدة الأمور بمقاصدها.

وضع العلماء هذه القاعدة وفيها رفع الحرج عن المكلف، فالزام المكلف بما لا يقصد فيه حرج، وعدم اعتبار ما قصد فيه حرج⁽³⁵⁾.

إذن فقاعدة المشقة تجلب التيسير يمكن أن نصفها بأنها تنربح على قمة هرم القواعد الفقهية الكلية.

ثانياً - مكانة القاعدة بين القواعد الأصولية:

أ - المصلحة المرسلّة: لاحظ العلماء أن الأحكام الشرعية جاءت لتحقيق مصالح الناس سواء أكانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، ولذلك إذا سكت الشارع عن شيء ما فلم يحكم فيه بأمر أو نهى، ولم يرد دليل على أن تلك المصلحة ملغاة شرعاً، فإن المجتهد ينظر ما فيه المصلحة فيأمر به، وما فيه المفسدة فينهى عنه،

ولو لم يستند إلى دليل معين، وفي ذلك تيسير ورفع للمشقة، وهذا يتحقق في القوانين الوضعية مثل قوانين المرور فهي ليست أحكاماً شرعية، لكنها صادرة من قبل ولي الأمر الذي تمت ولايته على الوجه الشرعي، لذلك يثاب الالتزام بها، لأنها طاعة لولي الأمر، ولأن الإخلال بها يؤدي إلى ضرر الناس (36).

ب - الاستحسان: وهو أن يترك المجتهد - في واقعة ما - العمل بنص أو قياس أو قاعدة عامة، يشمل الواقعة بعمومه، وينتقل من ذلك الحكم إلى حكم آخر يحقق المصلحة فيها، لسبب أو ضرورة، أو عرف عام أو قياس خفي، أو دليل آخر يقتضي هذا الترك، فيعدل المجتهد عن الأخذ بذلك العموم في شأن تلك الواقعة إلى حكم آخر تتحقق به المصلحة، أو تتدرى به المفسدة، ولا يكون ذلك العدول استحساناً بمجرد الرأي والهوى، بل بدليل يقتضي هذا العدول، كدليل رفع الحرج ودفع المشقة (37).

المطلب الثالث - مجالات قاعدة المشقة تجلب التيسير:

مجالات قاعدة المشقة تجلب التيسير عديدة نقتصر فيها على ما يلي:

1 - ما أستباح من الفعل مع قيام السبب المحرم:

ومثاله : حال الشخص المكروه على التلفظ بكلمة الكفر وإجرائها على لسانه وقلبه مطمئن بالإيمان. لقوله تعالى ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (سورة النحل، الآية: 106) فإنه يرخص للمكروه إجرائها على لسانه مع اطمئنان قلبه بالإيمان، ومثاله أيضا : حل أكل الميتة وشرب الخمر للمضطر (38).

وحكم هذا الفعل وجوب العمل بالرخصة خوف الهلاك، فإذا لم يعمل المكلف بها حتى مات كان أنما قاتلاً للنفس وهذا الراجح عند جمهور الأصوليين (39).

2 - ما يستباح فيه ترك الواجب إذا كان في فعله مشقة زائدة تلحق المكلف ومثاله في العبادات المسافرين والمريض وغيرهما من ذوي الأعذار المبيحة للفطر في

رمضان، فقد رخص لهم الفطر لقوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (سورة البقرة الآية: 148) ورخصة قصر الصلاة الرباعية في السفر. ومثاله في المعاملات كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات (الناجز) نقداً⁽⁴⁰⁾.

المطلب الرابع - أسباب التخفيف:

1- أسباب التخفيف في العبادات وهي:

- أ. السفر المشروع، وذلك كقصر الصلاة، والفطر للصائم وفسخ الإجازة بعذر.
- ب. المرض: التيمم عند المشقة في استعمال الماء.
- ج. الإكراه: حيث لا يقع القصاص على المكره عند الجمهور.
- د. النسيان: فمن التيسير أنه إذا وقع فيما يوجب عقوبة بدونه كان شبهة في إسقاطها مع وجوده
- هـ. الجهل: حيث يكون سبباً في عدم الضمان، كما لو أقر شخص لآخر أن يأكل من ثمرة بستانه، ثم رجع عن الإباحة وكان المباح له لم يعلم برجوعه فأكل من ثمرة البستان فلا ضمان عليه⁽⁴¹⁾.
- و. العسر وعموم البلوى: حيث يكون سبباً في كثير من الرخص منها الصلاة مع النجاسة المعفو عنها كدم القروح، والدمامل، والبراغيث، والقريح، والصيد وطين الشارع .

2 - أنواع التخفيف في الشرع وهي ستة:

- أ. تخفيف إسقاط: كإسقاط العبادات بالأعذار مثل: الجمعة، والحج، والجهاد.
- ب. تخفيف تنقيص: كالقصر في الصلاة على القول بأن الإتمام أصل.
- ج. تخفيف إبدال: كإبدال الوضوء والغسل بالتيمم، والقيام في الصلاة بالتعود، والصيام بالإطعام.

د. تخفيف تقديم: كتقديم الزكاة على الحول، وكالجمع بين الصلاتين جمع تقديم، وتقديم الكفارة على الحنث (42).

ه. تخفيف تأخير: كالجمع بمزدلفة، وتأخير رمضان للمسافر والمريض.

و. تخفيف ترخيص: كالسماح بالأكل من الميتة للمضطر، وشرب الخمر للمغتص.

ز. تخفيف تغيير: كتغيير نظام الصلاة في حالة الخوف (43).

المبحث الثالث - المشقات وضوابطها:

المطلب الأول - أقسام المشقة وضوابطها:

أقسام المشقة وهي:

أ. مشقة عادية محتملة، فهذه لا تخفيف فيها، كالوضوء في البرد.

ب. مشقة متوسطة، وهذه الرخصة من شاء أخذ بها، ومن شاء تحمل المشقة،

كالذهاب إلى عرفة مشياً للوصول لنمرة مبكراً .

ج. مشقة غير محتملة، وهي التي يقع فيها التخفيف حتماً رحمة من الله تعالى

بعباده، والرخصة فيها تتحول إلى عزيمة يجب على المكلف الأخذ بها، كمن عضه

الجوع ولم يجد إلا الميتة فإنه يجب الأكل لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا

عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة الأنعام، الآية: 145) وبهذا تتنوع

الرخص من حيث الفعل وعدمه إلى خمسة أقسام:

1- رخص يجب فعلها، كأكل الميتة للمضطر، وفطر رمضان لمن خاف على نفسه الهلاك.

2- رخص يندب فعلها، كالقصر في السفر.

3- رخص يباح فعلها وتركها، كالسلم في مجال المفاوضات المالية.

4- رخص من باب أولى تركها، كالفطر لمن لا يتضرر بالصوم.

5- رخص يكره فعلها : كالقصر في أقل من ثلاثة مراحل (44).

ضوابط المشقات:

وضع الفقهاء للمشقات ثلاثة ضوابط وهي كما يأتي:

أ. المشقة المعتادة هي التي تلزم الشعائر ملازمة الصفة لموصوفها وهي لارخصة فيها، لأنها جزء من العبادة إذ لو استجاب الشرع لإزالة هذا النوع من المشقة لا نهدم التكليف من أساسه، ويلحق بهذا النوع من المشقة ما لا يلزم العبادة ملازمة الصفة للموصوف ولكنه ينشأ عنها، ويكون في الواقع محتملاً ومتوقفاً، كالشعور بالصداع عند الصوم، والهزال الخفيف، فهذا النوع لا يوجب تخفيفاً .

ب. المشقة الفادحة هي التي يخشى منها على النفس من التلف أو على عضو من الأعضاء، فهذه هي التي توجب التخفيف قطعاً، كأكل الميتة قال تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (سورة الأنعام، الآية: 145).

ج. النوع الثالث: هو الذي يكون بين بين فلا يعرف على وجه التحقيق إن كان هو إلى الخفيفة أقرب أو هو إلى الشديدة أقرب، ولهذا وقع فيه خلاف بين الفقهاء فمنهم من قال: هذه المشقة لا ضابط لها في نفسها، ولكن تضبط بحسب الأعدار ومنهم من قال: إن المشقة المتوسطة لا ضابط لها إلا العرف⁽⁴⁵⁾.

المطلب الثاني - نماذج من التطبيقات الفقهية:

يتضح من الأدلة القرآنية والسيرة النبوية التي سبقت دراستها في طيات البحث أن الله عز و جل قصد التيسير للعبد وكان هذا التيسير بثلاثة أوجه، بعضٌ منها سماحة الدين الإسلامي، والثاني في أوامر النبي - صلى الله عليه وسلم - بالنهاي عن الغلو في الدين والأخذ بالتيسير، وآخرها تركه لبعض الأشياء والسكوت عنها خوفاً من المشقة على العباد، وبهذا سمي هذا الدين بالدين السمح، أي السهل اليسير، وفي حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - (بعثت بالحنيفية السمحة)⁽⁴⁶⁾. وكان هذا اليسر والتساهل في الدين يشمل كل المجالات من عبادات، ومعاملات، وحتى العقيدة في بعض الأحيان، لقول الرجل لفظة الكفر بلسانه

واطمئنان قلبه خوفاً من قتله، ومن أمثلة التسهيل في العبادات كالجمع والقصر بين الصلوات في السفر لصعوبة الأمر على المسافر، والإفطار في شهر رمضان للمريض مرض شديد، والتيمم عند مشقة استعمال الماء، والقعود في الصلاة للشخص المريض، وأعدار الجمعة والجماعة، وتعجيل الزكاة، والعمل بالظنون لمشقة الاطلاع على اليقين، والعفو عن الدم على ثياب الجزار لصعوبة ذلك، وعن طين الشارع لما فيه من قذارات، وإباحة المحرمات من ميتة وشرب الخمر للمغصوب وشديد الجوع خوف الموت وغيرها من مسائل هذه القاعدة التي لا يحدّها الحصر، وهي تتعدد وتتغير بتعدد الزمان والنوازل.

المطلب الثالث - في قواعد نتجت عن هذه القاعدة:

1. القواعد المتفرعة من هذه القاعدة:

نذكر منها على سبيل المثال: قاعدة (إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق) ففي هذه القاعدة أنه إذا حصلت ضرورة عارضة للإنسان جعلت الحكم الأصلي المشروع للحالات العادية محرراً للمكفين ومرهقاً لهم، يوقعهم في ضيق من التطبيق، وإذا اتسع ضاق أي إذا انفرجت الضرورة وزالت عاد الحكم الأصلي واجب التطبيق⁽⁴⁷⁾.

2. قاعدة الضرورات تبيح المحظورات:

هذه القاعدة مستفادة من استثناءات القرآن الكريم لحالة الضرورة من الحكم في الأحوال العادية حيث قال تعالى : ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (سورة الأنعام، الآية: 119).

والفقهاء بنوا على هذه القاعدة كثيراً من الأحكام في مختلف أبواب الفقه منها:

أ. جواز كشف الطبيب لعورات الناس، رجالاً ونساءً

ب. من خشي على نفسه الهلاك من الجوع جاز له تناول المحرمات من الأطعمة والأشربة.

ج. وإذا صال الصيد على محرم فقتله دفعاً لا ضمان عليه⁽⁴⁸⁾.

طوائف لا تباح في الشريعة بأي حال من الأحوال:

1. الكفر، إن التهديد بالقتل لإكراه شخص على الكفر لا يبيح به الكفر، بل التظاهر به، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (سوره الفرقان، الآية/68).
2. القتل، إن التهديد بالقتل لإكراه شخص على قتل غيره لا يبيح له القتل، إنما يقتصر على منع إيقاع عقوبة القصاص على المكره إذا وقع منه القتل.
3. الزنى، إذا أكره الرجل على الزنى لا يبيح له الأقدام عليه شرعاً⁽⁴⁹⁾ (الحريري، القواعد الكلية، ص: (104)) قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (سوره الإسراء، الآية:32).
4. قاعدة (الضرورة تقدر بقدرها)، هذه القاعدة قيد على القاعدتين السابقتين، فقد بينت القاعدة على أن ما تدعوا إليه الضرورة من المحظورات إنما يرخص منها القدر الذي تندفع به الضرورة، وتبقى الزيادة على أصل الخطر والحرمة، كالمغصوص يشرب الخمر بقدر ماتزال الغصة⁽⁵⁰⁾.

الخاتمة:

يمكن أن نستخلص من هذا البحث المتواضع أهم النتائج وهي كما يأتي:

- 1- قاعدة المشقة تجلب التيسر هي الأحكام التي ثبتت مشروعيتها بناءً على الأعدار مع قيام الدليل المحرم توسعاً في الضيق.
- 2- قاعدة المشقة تجلب التيسير من أهم قواعد الفقه الإسلامي، وهي تعدّ أساساً وأمّهات القواعد، حيث يندرج تحتها كثير من القواعد من بينها الضرر يزال، والأمور بمقاصدها، والعادة محكمة، واليقين لا يزول بالشك وغيرها من القواعد.

- 3- هذه القاعدة تدور عليها جميع أحكام الشريعة عند حصول المشقة الشديدة وقيام الضرورة الملحة، فهي قاعدة أصولية فقهية مقطوع بصحتها وهي من القواعد الكلية الخمسة التي بُني عليها الفقه. لا ينازع فيها مسلم لتوفر أدلتها من الكتاب والسنة.
- 4- أجمع فقهاء الأمة الإسلامية على أن قاعدة (المشقة) أصل فقهي يستند عليه الفقيه لتبيين حكم شرعي.
- 5- هذه القاعدة لها مجالات عديدة منها: جواز النطق بالكفر للمكره، وحل أكل الميتة وشرب الخمر للمضطر.
- والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، فإن وفقنا فمن الله وحده وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الهوامش:

- (1) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الإيمان، باب : الدين يسر حديث رقم (39)/126.
- (2) مسند الإمام أحمد 5 / 266 من حديث جابر بن عبد الله، والديلمي في الفردوس من حديث عائشة رضي الله عنها .
- (3) سبق تخريجه ص (أ).
- (4) الأسيل (القاموس العربي الوسيط)، ص/ 553.
- (5) أحمد بن فارس، مجمل اللغة: 3 / 760.
- (6) الأسيل ص/ 542 – 543.
- (7) أحمد بن فارس، مجمل اللغة: 3 / 703.
- (8) هو أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الأنصاري الشافعي الملقب بتاج الدين كان من أبرز علماء الشافعية في القرن الثامن تولى القضاء والتدريس والخطابة في أماكن عدة في الشام ومصر توفي سنة (771 هـ) ومن مؤلفاته طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى (جمع الجوامع) راجع شذرات الذهب، 6، 221 / 223.
- (9) السبكي، الأشباه والنظائر، 1 / 11.
- (10) القواعد الفقهية للباحثين، ص: 38.
- (11) الحريري، المدخل إلى القواعد الكلية الفقهية، ص: 9.
- (12) عبد العزيز عزام، القواعد الفقهية، ص: 16 – 17.
- (13) عزام، القواعد الفقهية، ص: 17.
- (14) باقر الأيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، 1/15.
- (15) محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية، ص: 80

- (16) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث جابر بن عبدالله 36 / 624 برقم (22291) .
- (17) أخرجه الطبراني والبخاري والبيهقي في مسنده.
- (18) سنن الترمذي، باب البول يصيب الأرض 1 / 275 برقم (147) .
- (19) رواه الطبراني.
- (20) متفق عليه.
- (21) أخرجه الحاكم في مستدرکه من حديث ابن عباس وصححه 2 / 198
- (22) رواه البخاري في (كتاب العلم) باب (ما كان النبي يتخولهم بالموعظة) 1 / 38 رقم (5774) .
- (23) أخرجه البخاري (كتاب الإيمان) باب (قول النبي أنا أعلمكم بالله) 5 / 2269
- (24) الشاطبي، الموافقات 2 / 86 بتصريف.
- (25) الشاطبي، الموافقات، 2 / 87 .
- (26) الأسيل، ص: 665 .
- (27) الأسيل، ص: 197 .
- (28) صحيح البخاري، باب قول النبي - ص - 5 / 2269.
- (29) الدكتور محمد صدقي، الوجيز، ص: 218 .
- (30) نقلاً من ملتقى أهل الحديث، منتدى أصول الفقه .
- (31) محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية، ص (80) .
- (32) رواه البخاري، 1 / 38 رقم (5774) .
- (33) ملتقى أهل الحديث - منتدى أصول الفقه.
- (34) المصدر السابق بتصريف.

- (35) منتدى أهل الحديث ببعض التصرف.
- (36) يعقوب البا حسين ص: 277.
- (37) يعقوب البا حسين، القواعد الفقهية، ص: 318.
- (38) الذبياني، المنهاج الواضح في علم أصول الفقه، ص: 93 - 94.
- (39) الذبياني، المنهاج الواضح، ص: 94.
- (40) المصدر السابق ص: 96 - 98.
- (41) الحريري، القواعد الفقهية الكلية، ص: 100 - 101.
- (42) محمد إسماعيل، القواعد الفقهية، ص: 83 ببعض التصرف.
- (43) محمد إسماعيل، القواعد الفقهية، ص: 84 بتصريف كبير، محمد صدقي، كتاب الوجيز، ص: 229.
- (44) إبراهيم الحريري، القواعد الفقهية الكلية، ص: 101 - 102.
- (45) محمد إسماعيل، القواعد الفقهية ببعض التصرف، ص: 85 - 86.
- (46) سبق تخريجه.
- (47) الدكتور إبراهيم الحريري، القواعد الفقهية الكلية، ص: 102، عبد العزيز عزام، القواعد الفقهية، ص: 121.
- (48) إبراهيم الحريري، القواعد الفقهية الكلية، ص: 103 - 104، عبد العزيز عزام، القواعد الفقهية، ص: 152 / 154.
- (49) الحريري، القواعد الكلية، ص: (104).
- (50) الحريري، القواعد الكلية، ص: 104 / 105.

فهرس المصادر والمراجع

- الأسيل، القاموس العربي الوسيط، عربي-عربي، دار الراتب الجامعية، إعداد هيئة الأبحاث والترجمة بالدار حقوق الطبع محفوظة للناشر.
- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تأليف الشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ-1985م.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، تأليف الشيخ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، متوفي 911، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1983م.
- الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، متوفي/771هـ، تحقيق الشيخ عادل الموجود، الشيخ علي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م.
- بحث بعنوان (قاعدة المشقة تجلب التيسير) للطالب عبدالله، كانت الصفحة شخصية مغلقة من ملتقى أهل الحديث، منتدى أصول الفقه.
- دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، بقلم باقر الأيرواني، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر كافة حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر، رقم ص-ب-37185-3173.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام الفقيه أبي محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام السلمي، متوفي سنة 660هـ، راجعه وعلق عليه (طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، الطبعة الثانية، 1400هـ-1980م).

- القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه للدكتور محمد بكر إسماعيل، دار المنار، 4 شارع الباب الأخضر، ميدان الحسين، الوافي، معجم وسيط للغة العربية، تأليف الشيخ عبدالله البشتاني، مكتبة لبنان، مساحة رياض الصلح، بيروت، حقوق الطبع محفوظة للناسر، 1980م والطبعة الجديدة 1940م.
- القواعد الفقهية للدكتور يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، 1420هـ-1999م، المملكة السعودية، الرياض، طريق الحجاز.
- القواعد الفقهية، تأليف عبدالعزيز محمد عزام، دار الحديث، القاهرة، حقوق الطبع محفوظة، 1426هـ-2005م.
- القواعد الفقهية، لآية الله العظمى السيد محمد حسين البخوردي، تحقيق المهريزي، محمد حسين الدراشي، الطبعة الأولى، 1114هـ-ق، إيران، شارع الشهداء.
- مجمل اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي المتوفي سنة 395هـ-دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1984م-1404هـ، بيروت، شارع سوريا.
- المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، للدكتور إبراهيم محمد محمود الحريري، دار عمار، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م.
- المنهاج الواضح في علم أصول الفقه وطرق استنباط الأحكام، تأليف عبد المجيد الديباني، منشورات جامعة قارونس، بنغاي، الطبعة الأولى، 1995م.

- الموافقات في أصول الشريعة، للإمام الحافظ أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير (بالشاطبي متوفي/790هـ)، حققه/خالد عبدالفتاح شبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1420هـ-1999م.
- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، تأليف محمد صدقي بن أحمد محمد البورنو أبي الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، شارع الحبيب أبي شهلا، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1419هـ-1998م.

السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا ودوافع التحاقهم بالتخصص.

د. محمد أحمد المصراطي
كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

المستخلص:

هدفت هذه الدراسة المسحية إلى التعرف على السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا، ودوافع التحاقهم بالتخصص، وقد تم توزيع استبانة على جميع طلبة التخصص، وعددهم (150) طالباً وطالبة، رجع للباحث منها عدد (79) استبانة بنسبة (52.7%)، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن (40.5%) من الطلبة حصلوا على معدلات جيدة في امتحان الثانوية العامة، في حين تحصل ما نسبته (37.9%) على معدلات جيد جداً، وجاء عدد (17) طالباً بتقدير ممتاز بنسبة (21.5%)، وأن (46.8%) من طلبة القسم الأدبي. أما الذين جاءوا من الأقسام العلمية فكان بنسبة (34.1%)، ويعمل (37.9%) من آباء الطلبة في الوظائف الحكومية، و(26.5%) من فئة المتقاعدين و(18.9%) فقط في مجال التدريس، ويقل مستوى تحصيل (22.7%) من آباء الطلبة عن الثانوية العامة، فيما تحصل (30.3%) منهم على الثانوية العامة، و(24%) على الدبلوم المتوسط، ويقل مستوى دخل الأسرة حوالي (43%) من الطلبة عن 600 دينار ليبي، ويقول (10%) منهم إنهم من أسر فقيرة، و(32.9%) أنهم من أسر متوسطة الحال، ويعيش (64.5%) من الطلبة في المدن التي بها مقر الكلية، و(16.4%) في القرى المجاورة، وقد اختار (67%) من الطلبة بأنفسهم التخصص في حين اعتمد (34.1%) منهم على الآخرين في ذلك، أما أقوى الدوافع في اختيار التخصص فكان الحصول على شهادة جامعية.

المقدمة:

تحتاج كل من العمليات الفنية والخدمات المكتبية التي تقدمها المكتبات ومراكز المعلومات والتوثيق إلى عناصر بشرية متخصصة، ومؤهلة للقيام بدورها المنوط بها، ويأتي هذا الإطار البشري من البرامج التعليمية ما قبل الجامعة كالمعاهد المتوسطة، وكذلك برامج التعليم العالي أو الجامعي، علاوة على برامج التدريب المستمر أثناء الخدمة، ويلاحظ الكثير من الباحثين عجز المكتبات ومراكز المعلومات في ليبيا عن القيام بدورها الفاعل، ويرجع ذلك للنقص الكبير في جهازها الوظيفي من العناصر البشرية المؤهلة تأهيلاً عالياً وعلى أسس علمية سليمة.

يرجع اهتمام ليبيا بتدريس علم المكتبات إلى سبتمبر عام 1976م. والتي وضعت فيه الأسس العلمية للنهوض بعلم المكتبات والمعلومات في ليبيا، حيث كان تأهيل المكتبيين بالمكتبات في الستينات محدوداً، وعماده الدورات المحلية القصيرة، أو الدورات الخارجية بالبلاد العربية.

مشكلة الدراسة:

وعلى الرغم من التاريخ الطويل بعض الشيء لبرامج تدريس علم المكتبات والمعلومات في ليبيا إلا أن الدراسات الميدانية التحليلية لهذه البرامج كانت قليلة جداً، من هذا المنطلق ومن مشكلة غياب البحوث والدراسات العلمية في هذا المجال بصورة عامة وفي مجال موضوع البحث في السمات الأكاديمية، والاجتماعية، والاقتصادية لطلبة الدراسة لتسهم في حل هذه المشكلة وتكون دافعاً للباحثين لإجراء البحوث والدراسات في هذا المجال الواسع الذي ما يزال بحاجة إلى المزيد من الدراسات العلمية.

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- السمات الأكاديمية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا من حيث:

معدلاتهم في الثانوية العامة.

فرع التخصص في الثانوية العامة.

2- السمات الاجتماعية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية - بليبيا من حيث:

طبيعة عمل الوالد ومستوى تحصيله العلمي.

طبيعة عمل الوالدة ومستوى تحصيلها العلمي.

3- السمات الاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية - بليبيا من حيث:

متوسط الدخل الشهري للأسرة ومستواها الاقتصادي.

البيئة التي يعيش فيها الطالب (مدينة - قرية).

4- معرفة الجهات التي اختارت تخصص علم المكتبات والمعلومات للطلاب.

5- دوافع التحاق الطالب بتخصص علم المكتبات والمعلومات.

تساؤلات الدراسة:

تهدف هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما هي السمات الأكاديمية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية - بليبيا من حيث؟:

معدلاتهم في الثانوية العامة.

فرع التخصص في الثانوية العامة.

2- ما هي السمات الاجتماعية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية - بليبيا من حيث؟:

السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...

- طبيعة عمل الوالد ومستوى تحصيله العلمي.
طبيعة عمل الوالدة ومستوى تحصيلها العلمي.
3- ما هي السمات الاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية - بليبيبا من حيث؟:
متوسط الدخل الشهري للأسرة ومستواها الاقتصادي.
البيئة التي يعيش فيها الطالب (مدينة - قرية).
4- ما هي الجهات التي اختارت تخصص علم المكتبات والمعلومات للطلاب؟
5- ما هي دوافع التحاق الطالب بتخصص علم المكتبات والمعلومات؟

حدود الدراسة:

- الحدود الموضوعية: دراسة السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات.
الحدود الزمنية: العام الجامعي 2015/2014.
الحدود المكانية: طلبة قسم المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية.

منهج الدراسة:

استخدمت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي بصورة عامة، وأسلوب الدراسات المسحية بصفة خاصة، وذلك للتعرف على السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمع الدراسة، وهم طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية، وما هي الدوافع التي أدت إلى التحاقهم بهذا التخصص؟.

أدوات جمع البيانات

تم جمع البيانات اللازمة لأغراض الدراسة من خلال استبانة تم تطويرها على دراسات سابقة لها علاقة بموضوع الدراسة، وقد تكونت الاستبانة من (12) سؤالاً

تدور حول السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمع الدراسة، ودوافع التحاقهم بالتخصص، وما هي الجهات التي اختارت لهم هذا التخصص؟.

مجتمع الدراسة:

يتكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة أقسام المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية، فكان على النحو الآتية:

تبين للباحث أن عدد (71) من الاستبانة الراجعة فارغة أو غير مكتملة البيانات فتم استبعادها، وبذلك يكون عدد الاستبانة التي تم تحليلها (79) استبانة بنسبة (52.66%) من مجتمع الدراسة. وقد اقتصر هذه الدراسة على طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية بليبيا.

الدراسات السابقة:

مع كثرة الدراسات الوثائقية والميدانية التي تناولت موضوع تدريس علم المكتبات والمعلومات في ليبيا والوطن العربي، إلا أن موضوع السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية للطلبة الذين يتجهون على هذا التخصص على المستوى الجامعي تكاد تكون قليلة إلى درجة أن الباحث عند بحثه باستخدام أدوات البحث التقليدية والمحوسبة لم يجد دراسات منشورة في هذا المجال في ليبيا.

أما من الناحية الموضوعية فقد أظهرت دافعية التحاق الطلبة بتخصص علم المكتبات والمعلومات عدداً من الدراسات العربية والأجنبية ففي عام 1971م. قام ساندهيو بدراسة هدفت إلى التعرف على أسباب اختيار طلبة علم المكتبات والمعلومات في كندا للتخصص، فكانت نتائجها حب التعامل مع الآخرين، وقراءة الكتب من الأسباب الرئيسة لاختيار التخصص.

وفي عام 1975 قام هنري بدراسة جاءت نتائجها بوجود علاقة بين متغيرات العمر والجنس، وبين دوافع الطلبة لاختيار تخصص علم المكتبات والمعلومات،

السماة الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...

إضافة إلى حب القراءة والكتب من الدوافع الأساسية لدى الطلبة لاختيار التخصص.

أما في عام 1984 قام الشربجي بدراسة على طلبة تخصص علم المكتبات والتوثيق في كليات المجتمع في الأردن للوقوف على أسباب اختيار الطلبة للتخصص، فجاءت بنتائج منها أن المهنة مناسبة للإناث، وأهمية الكتب والمعلومات في التطور الاجتماعي، والرغبة في خدمة الناس ومساعدتهم، علاوة على زيادة الثقافة العامة من الدوافع لاختيار الطلبة لهذا التخصص.

وأجرى كل من عليان وعلاونة عام 1994م. دراسة تتعلق بالدوافع الرئيسة لالتحاق الطلبة ببرنامج الدبلوم العالي في مجال مصادر التعليم والمعلومات في كلية التربية في جامعة البحرين، فجاءت نتائج الدراسة أن أقوى الدوافع لدى الطلبة للالتحاق بالتخصص هي الرغبة في الحصول على شهادة أكاديمية، وكذلك الرغبة في دراسة تخصص جديد، وتنمية المعرفة في مجال المكتبات، والتعرف على الأجهزة وتكنولوجيا التعليم، والرغبة في العمل في المكتبات ومراكز مصادر التعلم، وحب التعامل مع الآخرين، وقد كشفت الدراسة عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات الطلبة على بعض الدوافع.

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة في أنها تقدم معلومات إحصائية تفيد أقسام المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا في عملية قبول الطلبة لهذا التخصص، ووضع سياسة خاصة للقبول، ويمكن الاستفادة من نتائج هذه الدراسة بالمقارنة بين الطلبة جامعة الزاوية والجامعات الليبية الأخرى وغير ذلك من التغيرات، كما يمكن لأستاذ علم المكتبات والمعلومات في ليبيا الاستفادة من نتائج هذه الدراسة في التعرف على الخلفية الأكاديمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لطلبتهم، مما يترتب عليه فهم أفضل لهم، كما يمكن الاستفادة من نتائج هذه الدراسة مقارنة بين

واقع الحال في جامعة الزاوية، والجامعات الليبية الأخرى التي تقوم بتدريس علوم المكتبات والمعلومات.

توزيع الاستبانة:

قام الباحث بحصر أعداد طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية، وقد تبين للباحث أن هناك عدد (150) طالباً وطالبة متخصصاً في علم المكتبات والمعلومات في هذه الجامعة.

قام الباحث بتوزيع الاستبانة باليد داخل الصفوف التي يقوم بتدريسها في كلية الآداب بجامعة الزاوية، وقام بإعطاء رئيس قسم المكتبات والمعلومات بكلية التربية بالعجيلات لتوزيعها على مجتمع الدراسة أثناء فترة المحاضرات.

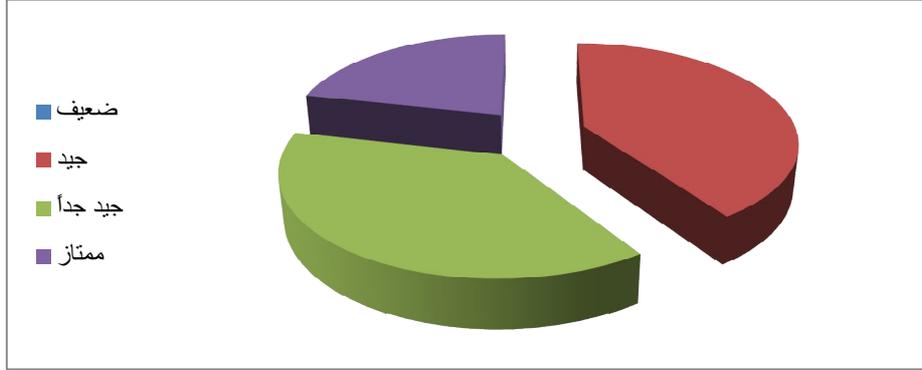
تحليل النتائج:

هدفت الدراسة إلى التعرف على السمات الأكاديمية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية، وقد أظهرت النتائج أن معدلات الطلبة في الثانوية العامة كانت على النحو الذي يوضحه الجدول الآتي:

جدول رقم (1) يوضح معدلات الطلبة في الثانوية العامة

ر.م	المعدل	العدد	النسبة
1	ضعيف	0	0
2	جيد	32	41
3	جيد جداً	30	38
4	ممتاز	17	21
	المجموع	79	100

السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...

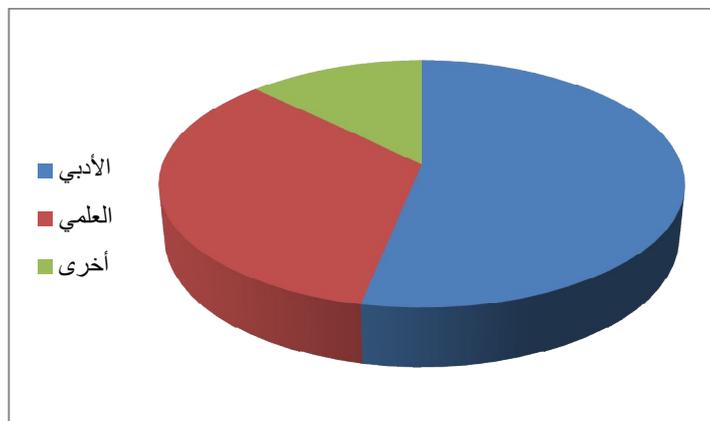


شكل رقم (1) يوضح معدلات الطلبة في الثانوية العامة يتضح من خلال الجدول والشكل السابقين أنه يوجد تقارب كبير بين الطلبة الذين تحصلوا على معدل جيد ومعدل جيد جداً، حيث تحصل عدد (32) طالباً على معدل جيد بنسبة (41%)، في حين تحصل عدد (30) طالباً على معدل جيد جداً أي بنسبة (38%)، في حين تحصل عدد (17) طالباً على تقدير ممتاز بنسبة (21%)، وهذه المعدلات قد تكون متواضعة إلى حد كبير، وقد يرجع هذا التواضع إلى مستوى التعليم في ليبيا.

كما أظهرت نتائج الدراسة من خلال النظر إلى الجدول والشكل رقم (2) أن الغالبية العظمى (53%) من طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات من طلبة القسم الأدبي في مرحلة الثانوية العامة، وأن (34%) منهم حاصلون على الثانوية العامة القسم العلمي، وعدد (10) طلبة بنسبة (13%) من خريجي الثانويات التخصصية كالتجارية والزراعية... الخ.

جدول رقم (2) يوضح تخصصات الطلبة في الثانوية العامة

ر.م	القسم	العدد	النسبة
1	الأدبي	42	53
2	العلمي	27	34
3	أخرى	10	13
المجموع		79	100



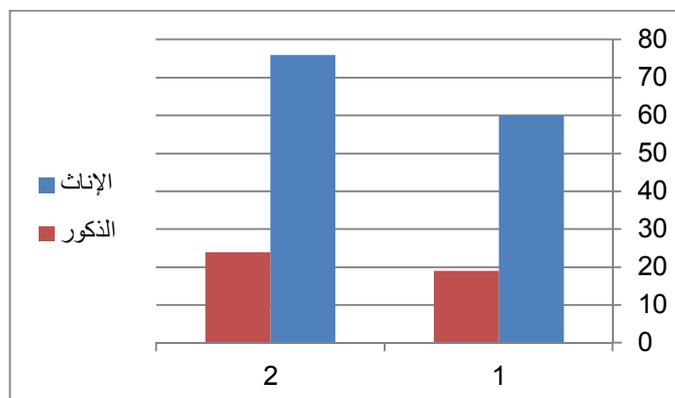
شكل رقم (2) يوضح تخصصات الطلبة في الثانوية العامة

أما السمات الاجتماعية لطلبة تخصص المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية انظر الجدول والشكل رقم (3) فقد أظهرت نتائج الدراسة أن الغالبية العظمى من الطلبة هم من الإناث بنسبة (76%)، في حين جاءت نسبة الذكور (24%)، ونذكر بأن هذه النسبة قد تتطابق مع جميع الجامعات التي تدرس علم المكتبات والمعلومات بليبيا، وتعود هذه النتيجة إلى أن مهنة المكتبات تتناسب مع الإناث أكثر من الذكور، وكذلك لرغبتهم في هذا التخصص لارتياحهم للمهنة والعمل في المكتبات بعد التخرج، علاوة على ذلك أن أولياء الأمر يوافقون على ذلك، أضف إلى ذلك أن العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع الليبي المحافظ إلى درجة كبيرة وخاصة في القرى والأرياف يعطي للفتاة العمل في مجال مهنة المكتبات وبالأخص المكتبات المدرسية منها.

جدول رقم (3) يوضح عدد الإناث والذكور

ر.م	الفئة	العدد	النسبة
1	الإناث	60	76
2	الذكور	19	24
	المجموع	79	100

السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...

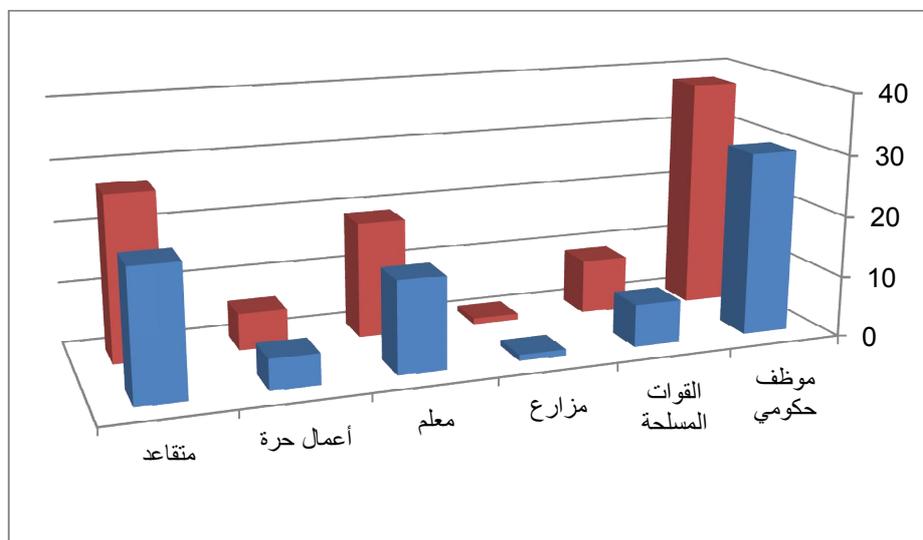


شكل رقم (3) يوضح عدد الإناث والذكور

كما هدفت الدراسة إلى الوقوف على طبيعة عمل أولياء أمور الطلبة ومستوى تحصيلهم الدراسي، فقد توصلت الدراسة إلى النتائج انظر الجدول والشكل رقم (4)

شكل رقم (4) يوضح مهنة آباء طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات

ر.م	الوظيفة	العدد	النسبة
1	موظف حكومي	30	38
2	القوات المسلحة	7	9
3	مزارع	1	1
4	معلم	15	19
5	أعمال حرة	5	6
6	متقاعد	21	27
	المجموع	79	100



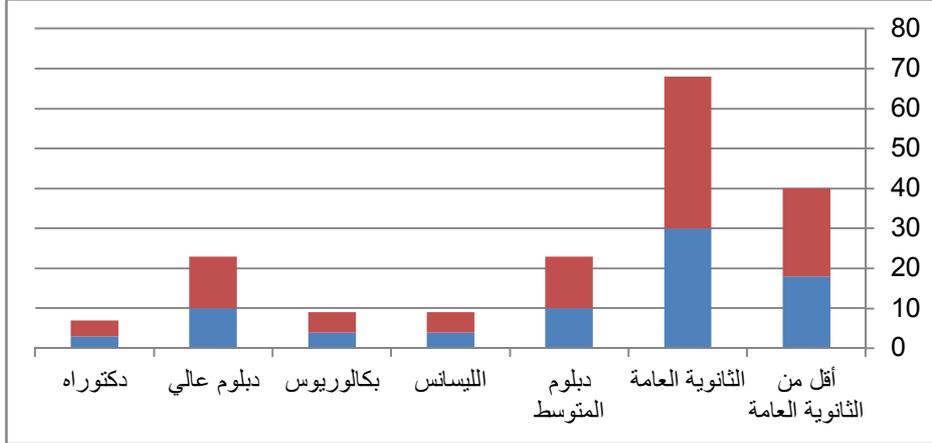
شكل رقم (4) يوضح مهنة آباء طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات أن نسبة (38%) من آباء الطلبة يعملون كموظفين في الحكومة، وأن (27%) منهم من المتقاعدين أي المحالين على المعاش، في حين يعمل (19%) في مجال التدريس، و(9%) يعملون ضمن القوات المسلحة الليبية، و(6%) يعملون في الأعمال الحرة أي لحسابهم الخاص، فيما يعمل (1%) في مجال الزراعة.

جدول رقم (5) يوضح مستوى التحصيل الدراسي لآباء طلبة تخصص علم

المكتبات والمعلومات

ر.م	مستوى التحصيل	العدد	النسبة
1	أقل من الثانوية العامة	18	22
2	الثانوية العامة	30	38
3	دبلوم المتوسط	10	13
4	الليسانس	4	5
5	بكالوريوس	4	5
6	دبلوم عالي	10	13
	دكتوراه	3	4
	المجموع	79	100

السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...



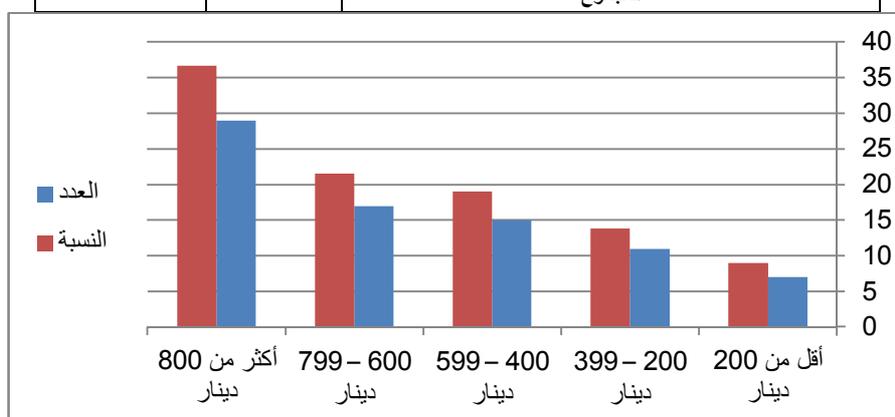
شكل رقم (5) يوضح مستوى التحصيل الدراسي لأباء طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات

من خلال الجدول والشكل رقم (5) اللذين يوضحا مستوى التحصيل العلمي لأباء طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية فقد أظهرت النتائج إلى أن نسبة (38%) من آباء طلبة قسم المكتبات تحصيلهم العلمي الثانوية العامة، وأن (23%) منهم حاصلون على أقل من شهادة الثانوية العامة، وقد جاءت نسبة الحاصلين على الدبلوم المتوسط والدبلوم العالي بنسبة متساوية (13%)، وتتنخفض هذه النسبة بصورة واضحة لدى الحاصلين على الشهادات العليا والجامعية لتصل إلى (5%) للحاصلين على درجة الليسانس والبكالوريوس، و(4%) للحاصلين على درجة الدكتوراه، ومن المؤكد إن هذه النسبة تتأثر بالواقع الثقافي والاقتصادي للأشخاص في محيط مجتمع الدراسة.

أما فيما يخص عمل الوالدة فقد أجاب (28%) من الطلبة بأن التحصيل العلمي للوالدة أقل من الثانوية العامة، في حين ذكر (24%) فقط من الطلبة أن والدتهم تحصيلها العلمي الدبلوم المتوسط، فيما جاءت نسبة (23%) لتحصيل أمهات الطلبة هي شهادة الثانوية العامة، في حين قلت نسبة التحصيل العلمي للأمهات الطلبة في الشهادات الجامعية والعليا.

جدول رقم (6) يوضح متوسط دخل أسر طلبة التخصص

النسبة	العدد	متوسط دخل الأسرة	ر.م
9	7	أقل من 200 دينار	1
13.8	11	200 - 399 ديناراً	2
19	15	400 - 599 ديناراً	3
21.5	17	600 - 799 ديناراً	4
36.7	29	أكثر من 800 ديناراً	5
100	79	المجموع	



شكل رقم (6) يوضح متوسط دخل أسر طلبة التخصص

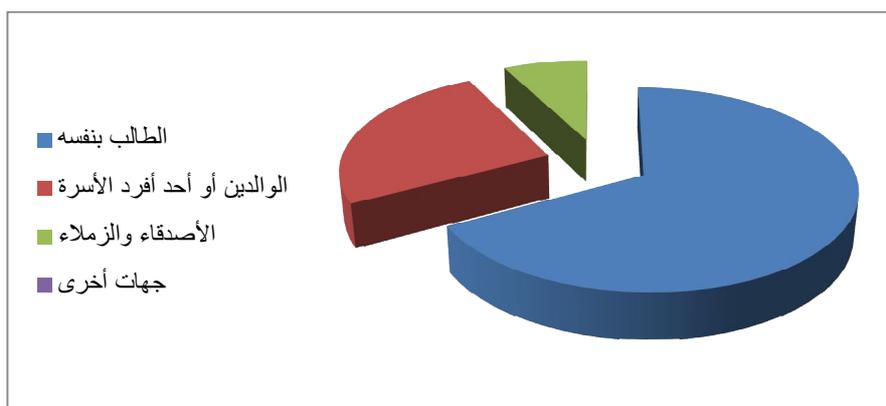
أما بالنسبة إلى السمات الاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية بليبيا فقد أظهرت النتائج كما يوضحها الجدول والشكل رقم (6) أن متوسط دخل أسر الطلبة (37%) أكثر من 800 ديناراً ليبياً، وأن نسبة (22%) تتراوح بين 600 - 799 ديناراً ليبياً، وتصل نسبة الطلبة الذين يتراوح دخل أسرهم ما بين 400 - 499 ديناراً (19%) فقط، ولا يزيد عدد الطلبة الذين يتراوح دخل أسرهم ما بين 200 - 299 ديناراً (14%)، أما الطلبة الذين يقل دخل أسرهم عن 200 دينار فقد جاءت بنسبة (9%) فقط، انظر والجدول رقم (5)، وقد جاءت نسبة (82%) من الطلبة أنهم من أسر متوسطة الحال، و(14%) أنهم من أسر غنية، وعدد (4%) فقط من جميع الطلبة من أسر غنية جداً، وتوضح هذه

السمات الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...

النتائج أن طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في جامعة الزاوية بليبيا يأتون من أسر متوسطة الحال غالباً.
الجهة التي اختارت للطلاب التخصص:-

جدول رقم (7) يوضح الجهة التي اختارت التخصص للطلاب

ر.م	الجهة التي اختارت التخصص	العدد	النسبة
1	الطالب بنفسه	53	67
2	الوالدان أو أحد أفراد الأسرة	20	25
3	الأصدقاء والزملاء	6	8
4	جهات أخرى	0	0
	المجموع	79	100



شكل رقم (7) يوضح الجهة التي اختارت التخصص للطلاب

أظهرت الدراسة النتائج انظر الجدول والشكل رقم (7) أن (67%) من الطلبة قاموا باختيار التخصص بأنفسهم، في حين اختار الوالدان أو أحد أفراد الأسرة هذا التخصص للطلبة بنسبة (25%)، كما أشارت النتائج إلى أن (8%) من الطلبة اختار لهم الزملاء والأصدقاء هذا التخصص، وتظهر هذه النتائج إلى أن غالبية الطلبة اختاروا هذا التخصص بأنفسهم.

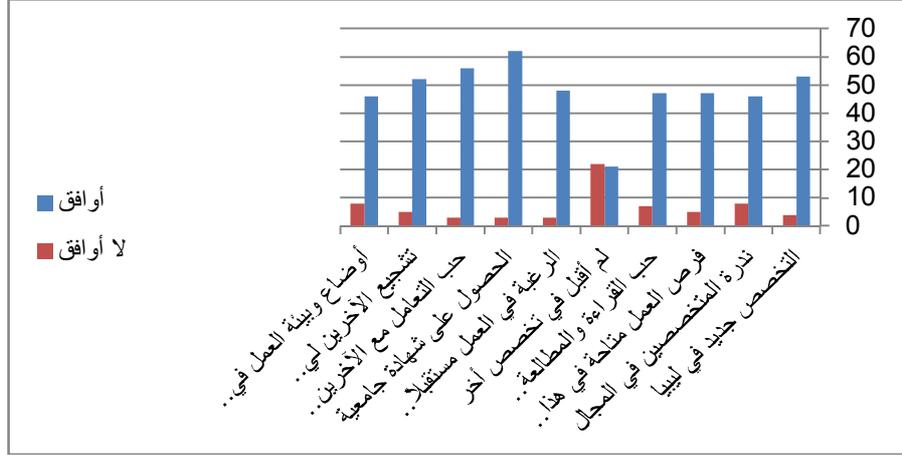
وقد تناولت الدراسة سؤالاً يتعلق بالدوافع التي أدت إلى التحاق الطلبة بتخصص المكتبات والمعلومات، علماً أن السؤال تضمن عشرة دوافع رئيسية، وكانت الإجابة مقيدة في أوافق، لا أوافق، فقد أظهرت الدراسة النتائج أنظر الجدول والشكل رقم (8).

جدول رقم (8) يوضح دوافع الالتحاق بالتخصص

ر.م	الدافع	أوافق	النسبة	لا أوافق	النسبة
1	التخصص جديد في ليبيا	53	67%	4	5%
2	ندرة المتخصصين في المجال	46	58%	8	10%
3	فرص العمل متاحة في هذا التخصص	47	59.4%	5	6%
4	حب القراءة والمطالعة والكتب والمكتبات	47	59.4%	7	8.8%
5	لم أقبل في تخصص آخر	21	26%	22	27.8%
6	الرغبة في العمل مستقبلاً في مجال المكتبات	48	60.7%	3	4%
7	الحصول على شهادة جامعية	62	78.4%	3	4%
8	حب التعامل مع الآخرين وخدمتهم	56	70.8%	3	4%
9	تشجيع الآخرين لي لاختيار التخصص	52	65.8%	5	6%
10	أوضاع وبيئة العمل في المكتبات مريحة	46	58%	8	10%

أن أقوى الدوافع للالتحاق بالتخصص لدى الطلبة كان الحصول على شهادة جامعية، حيث وافق على ذلك (78.4%)، وكان الدافع الثاني حب التعامل مع الآخرين وخدمتهم حيث وافق عليه (70.8%) من الطلبة، وجاء دافع أن التخصص جديد في ليبيا في المرتبة الثالثة، حيث وافق عليه (67%) من الطلبة، وبالنسبة نفسها تقريباً (65.8%) جاء دافع تشجيع الآخرين لي لاختيار التخصص، فيما جاء دافع الرغبة في العمل مستقبلاً في مجال المكتبات ومراكز المعلومات في المرتبة الخامسة، حيث وافق عليه (60.7%) من الطلبة، أما دافعا فرص العمل متاحة للمتخصصين في مجال المكتبات والمعلومات وحب القراءة والمطالعة

السماة الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية لطلبة تخصص علم المكتبات ...



شكل رقم (8) يوضح دوافع الالتحاق بالتخصص

والكتب والمكتبات فقد جاء بنفس النسبة في المرتبة السادسة، حيث وافق عليهما (59.4%) من الطلبة، كما جاء دافعا ندرة التخصص في المجال وأوضاع وبيئة العمل في المكتبات ومراكز المعلومات مريحة ومشجعة في المرتبة السابعة بنسبة (58%) من حيث القوة، أما الدافع الذي لم يوافق عليه غالبية الطلبة فكان دافع (لم أقبل في تخصص آخر) بنسبة (27.8%)، وقد أظهرت النتائج أن هناك دوافع مختلفة لاختيار الطلبة في جامعة الزاوية لتخصص علم المكتبات والمعلومات، يبرز من بينها الحصول على شهادة جامعية، ومن الدوافع الإيجابية التي شجعت الطلبة على اختيار التخصص هو حب التعامل مع الآخرين وخدمتهم، كذلك حداثة التخصص في ليبيا حيث لم يبدأ تدريسه على مستوى البكالوريوس إلا في سبتمبر من عام (1976م)، وندرة المتخصصين في هذا المجال، ومن الدوافع الإيجابية أيضا حب القراءة والمطالعة والكتب والمكتبات.

الخلاصة:

من خلال تحليل الدراسة اتضح أن النسبة الكبرى لطلبة قسم المكتبات والمعلومات بجامعة الزاوية جاءوا من القسم الأدبي، كما شكلت نسبة الإناث أكثر من نسبة

الذكور، وأن نسبة الذين اختاروا التخصص بأنفسهم شكلت النسبة الأكبر، أما دافع التحاق الطلبة لدراسة التخصص فكان الحصول على شهادة جامعية.

التوصيات:- من خلال النتائج فقد توصي الدراسة بالآتي:

- 1- التأكيد على مبدأ النوعية وليس الكمية في قبول طلبة تخصص علم المكتبات والمعلومات في الجامعات الليبية.
- 2- التركيز في اختيار الطلبة المتفوقين في اللغة العربية والإنجليزية ومهارات الحاسب الآلي والشخصية المميزة.
- 3- توفير فرص عمل للخريجين في المكتبات ومراكز المعلومات.
- 4- وضع سياسة مناسبة لقبول الطلبة في تخصص المكتبات والمعلومات في ليبيا تأخذ بعين الاعتبار بالسماوات الأكاديمية، وعدم قبول ذوي المعدلات الضعيفة.
- 5- إجراء البحوث والدراسات المتعلقة ببرامج تدريس علم المكتبات والمعلومات وتطويرها وتحديثها.
- 6- الاهتمام بالعاملين في المكتبات ومراكز المعلومات، وتشجيعهم، وتحفيزهم حتى يكون حافزاً قوياً للطلبة لاختيار المهنة.

المراجع

- 1- أبوبكر محمود الهوش. "مستقبل مهنة المكتبات والمعلومات بين النظرية والتطبيق". - المجلة العربية للمعلومات. - مج13، ع1، 1992. - ص ص 92 - 93.
- 2- ربحي مصطفى عليان. السمات الأكاديمية والاجتماعية لطلبة المكتبات في الأردن. العربية3000. ع3-4، 2002. - ص ص 110 - 121.
- 3- ربحي مصطفى عليان وشفيق علاونة. دوافع التحاق الطلبة ببرنامج مصادر التعليم والمعلومات في جامعة البحرين. - مجلة البحث في التربية وعلم النفس (جامعة المنيا)، أبريل 1994. - ص ص 46 - 51.
- 4- نجيب الشرجي. اختيار طلبة كليات المجتمع لتخصص المكتبات والتوثيق والمعلومات : دراسة مسحية. - مجلة رسالة المكتبة. مج19، ع4، 1984. - ص ص 71 - 100.
- 5- Henry, N. & Roache. D. Why do people enroll in librarian ship courses. Australian Library Journal. Vol.24. No.8, 1975. - pp.438 - 445.
- 6- Sandhu,R.K. Jop perception of university Librarians & Library students Canadian. - Library Journal. Vol.28,No.6, 1971. - pp333 - 341.

الهبة للأبناء وضوابطها الشرعية

د. خيرية محمد الجربي

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

كثيراً ما يتبادل الناس الهدايا بينهم، ويخرجون الصدقات سراً وعلانية، وقد يهبون لأبنائهم الأموال والعقارات، وينفقون على تزويجهم الأموال الطائلة، وربما يكون العكس؛ إذ يكون في اعتقاد بعض الآباء أن الزواج هو مسؤولية الابن الذكر بنفسه، أي يجب أن يتزوج من كدّ يده، وليس لوالده أي نوع إلزام من الناحية الشرعية، وإنما هي أعراف توارثتها المجتمعات المسلمة، وهذا ما دعا إلى هذه الدراسة، فهي محاولة لإبراز حقيقة العطية للأبناء بأنواعها، والضوابط التي حددها الشرع بشأنها.

مشكلة البحث:

موضوع هذا البحث في غاية الأهمية، فقد يفضل الأولياء بعض أبنائهم علي البقية ويميزونه بالهبات والعطايا، ويملكونه العقارات والسيارات، ومنهم من يرى أن هذا من باب العدل، ومن الأبناء - خاصة الابن الأكبر - من يرى أن تميزه عن إخوته من الحقوق المشروعة له، وبعض الإخوة الذكور يرفضون الهبات المادية لأخواتهم الإناث، كما أن بعض الإناث من تطالب بالتسوية بينها وبين أخيها الذكر، فإذا اشترى له والده سيارة مثلاً، ليذهب بها إلي الجامعة، طالبت هي بقيمة السيارة، متناسية أن والدها يقوم بنقلها إلي كليتها، أو مدرستها، وربما خصص لها سائق يقوم بتوصيلها، وقد تنشأ بسبب ذلك كثير من المشكلات، بين أفراد الأسرة الواحدة، وقد تمتد هذه المشكلات بعد وفاة الوالدين وتتداخل مع مشاكل الميراث إلى ما لا نهاية.

فموضوع هذا البحث أرى أنه من الأهمية بحاجة إلى دراسة بموضوعية تامة، فنحن لا نتحاكم إلا إلى شرع الله، كتاب الله وسنته.

اعتمدت هذه الدراسة على ما ورد في كتب السنة الصحيحة، كصحيح البخاري ومسلم، وما جاء في كتب الفقه المعتمدة، كبداية المجتهد والمغني لابن قدامة، والفقه الواضح، والفقه على المذاهب الأربعة، وغيرها.

وكان الرأي أن يجعل هذا البحث في ثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الهبة عموماً، والفرق بينها وبين الهدية والصدقة.

المبحث الثاني: حكم الرجوع في الهبة عموماً، والرجوع في الهبة للأبناء على وجه الخصوص.

المبحث الثالث: حكم التسوية بين الأبناء في الهبة، وصفة هذه التسوية.

الخاتمة: ويتم فيها كتابة ما توصل إليه الباحث من أحكام وما لديه من توصيات.

ونبدأ على بركة الله تعالى بتعريف الهبة والفرق بينها وبين الهدية والصدقة.

المبحث الأول - تعريف الهبة عموماً والفرق بينها وبين الهدية والصدقة:

في اللغة الهبة تعني: "العطية الخالية عن الأعراض والأغراض"⁽¹⁾.

والهدية ما اتحفنت به. يقال: أهديت له وإليه⁽²⁾.

وفي بداية المجتهد أن "الهبة منها: ما هي هبة عين ومنها: ما هي هبة منفعة".

وهبة العين منها: ما يُقصد بها الثواب، ومنها ما لا يقصد بها الثواب والتي

يقصد بها الثواب: منها ما يُقصد بها وجه الله ومنها: ما يقصد بها وجه

المخلوقين"⁽³⁾.

فالهبة لغير الثواب هي تمليك للغير دون انتظار المقابل.

وفي بداية المجتهد أيضاً أن الفقهاء اختلفوا في هبة الثواب حيث أجازها مالك

وأبو حنيفة، ومنعها الشافعي، وبه قال داوود، وأبو ثور.

وسبب الخلاف: هل هي بيع مجهول الثمن أو ليس ببيعاً مجهول الثمن؟ فمن رآه

بيعاً مجهول الثمن قال: هو من يبيع الغرر التي لا تجوز، ومن لم ير أنها بيع

مجهول، قال: لا يجوز، وكأن مالكا جعل العرف فيها بمنزلة الشرط وهو ثواب مثلها⁽⁴⁾.

وقد يكون العرف عند بعض المجتمعات أن يكون ثواب الهبة أكثر منها، وعند البعض يقبل أحيانا أقل منها كما هو في بلادنا، ففي مدينة الزاوية وضواحيها مثلاً العرف المعمول به بين النساء خاصة عند تبادل الهدايا أن ثواب الهدية يقاربها أو يكون أكثر على وجه الكرم وعلو الهمة.

وعلمت أنه في بعض مدن الجنوب الليبي أنه لا بأس بأن يكون الثواب أقل بكثير من الهدية، أي بحسب الحالة المادية للشخص، فهو عرف معمول به ومقبول بينهم.

فهبة الثواب هنا هي بمعنى الهدية، وهي التي كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقبلها ويثيب عليها، فعن عائشة رضي الله عنها - قالت: "كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثيب عليها"⁽⁵⁾.

وعن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - قال: "إذا أتني بطعام [يقصد النبي ﷺ] سألت عنه أهديه أم صدقة، فإن قيل صدقة قال لأصحابه كلوا ولم يأكل، وإن قيل: هدية ضرب بيده - صلى الله عليه وسلم - وأكل معهم"⁽⁶⁾.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه - قال: "أتى النبي ﷺ فقيل: تُصدِّق على بريرة، قال: هو لها صدقة، ولنا هدية"⁽⁷⁾.

لأن هذا اللحم هو في الأصل صدقة على بريرة وهي جارية فقيرة، ويبدو أنها أهدت منه لرسول الله ﷺ، فصار في حقه هدية.

مما سبق يتضح أن هبة الثواب وهي الهدية يجوز قبولها والثواب بمثلها، وهي عرف سائد في أغلب المجتمعات، فالإنسان يقبل الهدية بمناسبة ومن دونها، ويفرح بها، لأنها تعبير عن الودّ والحب والذوق الرفيع.

أما الهبة لغير الثواب (وهي محل الدراسة هنا) فهي العطية بلا عوض، وبلا انتظار ثوابها أيًا كان على وجه التأبيد.

وهي شاركت الهدية في أنها نوع تعبير عن الودّ والمحبة والعطف بين الناس، والتكافل والتعاون.

أما الصدقة فهي تخالف السابقتين، إذ أن الصدقة لا تكون إلا للفقير المحتاج، ولا يُبتغى بها إلا وجه الله تعالى.

وكما هو معلوم فإن قبض الهبة شرط في صحتها ونفاذها عند أكثر أهل العلم، وإن كان الموهوب له صغيراً، قبض عنه وليّه.

الهبة للأبناء:

كما جازت الهبة لغير الأبناء فإنها تجوز للأبناء ولا خلاف في ذلك، إنما الخلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع في الهبة للأبناء وحكم التسوية بينهم فيها، والسبب في هذا الخلاف الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ بهذا الشأن خاصة حديث النعمان بين بشير الذي ساقه البخاري في صحيحه، والنعمان هذا كان قد نحلّه أباه نحلة وجاء به إلى رسول الله ﷺ يشهده على هذه النحلة، فعن النعمان بن بشير أن أباه أتى به إلى رسول الله ﷺ فقال: إني نحلّت ابني هذا غلاماً، فقال: "أكلّ ولدك نحلّت مثله؟ قال: لا، قال: فارجه (8).

وفي صحيح مسلم نفس الحديث السابق مع فارق بسيط وهو قوله: "أكلّ ولدك نحلّته مثل هذا" (9).

وهناك رواية أخرى أن عمرة بنت رواحة أم النعمان بن بشير طلبت من زوجها أن يشهد رسول الله ﷺ فعن عامر، قال: سمعت النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - وهو على المنبر يقول: أعطاني أبي عطية، فقالت عمرة بنت رواحة (وهي أم النعمان): لا أَرْضِي حتى تشهد رسول الله ﷺ، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية، فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله، قال: "أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟ قال: لا، قال: "فاتقوا الله، واعدلوا بين أولادكم"، قال: فرجع، فردّ العطية" (10).

وفي رواية "أيسرُك أن يكونوا إليك في البرِّ سواء؟ قال: بلى، قال: فلا إذاً. وفي أخرى: "أليس تريد منهم مثل ما تريد من ذا؟ قال: بلى. قال: فإني لا أشهد، وفي غيرها أنه قال: "قاربوا بين أولادكم" (11).

وفي صحيح البخاري قوله ﷺ: "اعدلوا بين أولادكم في العطية، وهل للوالد أن يرجع في عطيته، وما يأكل من مال ولده بالمعروف ولا يتعدى" (12).

يبدو مما سبق أن العطية للأبناء جائزة سواء أكانت صدقة لوجه الله أو من باب الهدية، أو الهبة الخالصة، فالصدقة جائزة في حالة كون الابن فقيراً، فيجوز لوالده أن يتصدق عليه إن لم تلزمه نفقته كما يتصدق على غيره من المسلمين، أو يكون الابن عاجزاً فهو أولى بالصدقة، فالأقربون أولى بالمعروف.

والهدية أيضاً جائزة من الوالدين للأبناء بمناسبة وبدون مناسبة، فهي من علامات الود والإحسان، وقد قبل ﷺ الهدية وأثاب عليها.

المبحث الثاني- الرجوع في الهبة عموماً:

إذا كانت الهبة على وجه الصدقة فليس للواهب أن يرجع فيها، أما إن كان يرجو منها الثواب فهي هدية جاز له الرجوع فيها.

جاء في الموطأ: "قال يحيى: سمعت مالكا يقول: الأمر عندنا فيمن أعطى أحداً عطية لا يريد ثوابها فأشهد عليها، فإنها ثابتة للذي أعطىها إلا أن يموت المعطي قبل أن يقبضها الذي أعطىها. قال: وإن أراد المعطي إمساكها بعد أن أشهد عليها، فليس ذلك له إذا قام عليه بها صاحبها أخذها" (13).

وفي سنن النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يرجع أحد في هبته إلا والد من ولده، والعائد في هبته كالعائد في قبئه" (14).

وفي رواية أخرى: "لا يحل لأحد أن يعطي العطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده، ومثل الذي يعطي العطية فيرجع فيها كالكلب يأكل حتى إذا شبع قاء، ثم عاد فرجع في قبئه" (15).

فالصورة تبدو منفرة لمن يعطي العطية ثم يرجع فيها، فهو كالكلب لأنه ليس من شيم الكرام ومحاسن الأخلاق أن يجود أحدهم بالعطايا ثم يتراجع ويستردّ ما أعطى.

وأوضح ابن رشد هذه المسألة بقوله: "من أجاز الاعتصار (أي الرجوع عن الهبة قسراً) إلا لذوي الرحم المحرمة، فاحتج بما رواه مالك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - أنه قال: "من وهب هبة لصلة رحم، أو على وجه صدقة، فإنه لا يرجع فيها، ومن وهب هبة يرى أنه إنما أراد الثواب بها فهو على هبته يرجع فيها إذا لم يرضَ منها. قالوا: وأيضاً فإن الأصل أن من وهب شيئاً من غير عوض أنه لا يُقضى عليه به كما لو وعد، إلا ما اتفقوا عليه من الهبة على وجه الصدقة"⁽¹⁶⁾.

وقد خصص الإمام مالك الهبة في العرس، والتي يقتضي العرف فيها العوض عنها، أي أنها هبة ثواب وهي ما نسميه بالهدية، وكما هو معمول به في أعرافنا في ليبيا، أن الهدايا بالتبادل يعني بالثواب، وعلى ما يراه الإمام مالك أنه "إذا كانت الهبة لعرس، وكان العرف يقتضي العوض عليها، فللواهب أن يأخذ قيمة هبته معجلاً، ولا ينتظر إلى عرس عنده كما هو المعتاد في بعض الجهات، فإن هدايا العرس يُردّ مثلها إلى مهديها، وإذا أخذ المُهدي عاجلاً فإن لصاحب العرس أن يحاسبه على ما أكله عنده هو وأتباعه من نساء ورجال، أما إذا كان العرف لا يقتضي الردّ فلا حق للواهب في طلبها"⁽¹⁷⁾.

ومثل هذا ما يحدث بين النساء في مجتمعنا، حيث تصل الأمور أحياناً بينهن إلى الخصام والقطيعة بسبب عدم التساوي في قيمة الهدية، خاصة إذا كانت من الذهب أو الأواني النادرة، والثياب الغالية أو النقود المباشرة، بل إنها تسمّى بينهن باسم الدّين، فالأفضل أن تكون الهدايا متوسطة القيمة في إمكان الشخص المهداة إليه ردّ مثلها أو قريب من قيمتها، وإن لم يقدر على ردها نجعلها لوجه الله وفي ذلك لا ضرر ولا ضرار.

ونقل ابن رشد أيضاً ما قاله أهل الظاهر بشأن الرجوع في الهبة أنه: "لا يجوز الاعتصار لأحد، لعموم قوله - عليه الصلاة والسلام - لعمر: "لا تشتتره. (في الفرس الذي تصدق به) فإن العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه".

والحديث متفق على صحته، قال القاضي: "والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق، والشارع - عليه الصلاة والسلام - إنما بعث ليتم محاسن الأخلاق" (18).

رجوع الوالدين عن الهبة:

وعن حق الوالدين في الرجوع عن الهبة للأبناء، جاء في المدونة بشأن حق الأم في الرجوع عن الهبة لأبنائها ما يأتي: "يجوز للأب الاعتصار فيما وهبته لابنها الصغير إذا أكان ذا أب، فإن كان يتيماً فليس لها الاعتصار منه، وسواء كان الابن والأب معسرين أو موسرين، أو أحدهما، بل وإن كان الأب مجنوناً فلا يمنعها ذلك من الاعتصار ولو يُتم الولد بعد هبتها له في حياة أبيه، فلها الاعتصار بعد موت أبيه على المختار لأنها لم تكن بمعنى الصدقة حين الهبة لوجود أبيه" (19).

وجاء أيضاً في المدونة: "وأما لو وهبت لولدها الكبير كان لها الاعتصار مطلقاً، ويستثنى من ذلك ما لو كانت الهبة، أو العطية، أو المنحة، أو العمرى، أو الإخدام قد أريد به ثواب الآخرة لا مجرد ذات الولد، فلا اعتصار، وكذا إن أريد به الصلة، أو الحنان لكونه محتاجاً، أو بائناً عن أبيه، أو خاملاً بين الناس" (20).

أما عن حق الأب في الرجوع فقد جاء في بداية المجتهد ما يأتي: "ذهب مالك وجمهور علماء المدينة أن للأب أن يعتصر ما وهبه لابنه ما لم يتزوج الابن، أو لم يستحدث ديناً، وبالجملة ما لم يترتب عليه حق الغير، وأن للأب أيضاً أن تعتصر ما وهبت إن كان الأب حياً، وقد روى عن مالك أنها لا تعتصر" (21).

إلا أن المالكية تمنع رجوع الوالدين في الهبة للأبناء في الحالات الآتية:

- أن يتصرف الموهوب له في الهبة ببيع، أو رهن، أو هبة، أو يعمل ما يغير صفة الهبة، كأن يصوغ النقود حلياً ونحو ذلك.

- أن يطرأ على ذات الهبة زيادة القيمة، كتعلم صنعة، أو كبر صغير، وسمن هزيل، ومثل الزيادة النقص، كهزال سمين، فذلك التغير يمنع الرجوع.
- أن تكون الهبة سبباً في الثقة بالولد، فيعطيه بعض الناس ديناً، أو يزوجه بنته، أو يزوج الموهوب لها لابنه إن كانت أنثى، فإنه في هذه الحالة لا يجوز للأب أن يرجع في هبته.
- أما إذا وهب له وهو متزوج، أو عليه دين، فإن له حق الرجوع؛ لأن الهبة لم تكن سبباً في تحرير أحد.
- أن يمرض الولد فإنه لا يصح للأب الرجوع عليه في حال المرض لأنه إذا مات كانت الهبة حقاً لورثته، فإذا برئ كان لوالده حق الرجوع⁽²²⁾.
- وقال الشافعية: "لا يصح الرجوع فيها إلا للأب، وإن علا، فيصح للأب أن يرجع في هبته، ومثله الجد وإن علا، وكذلك الأم، والجدة، وهكذا، فلوالد أن يرجع في هبته على ولده سواء أكان الولد ذكراً، أو أنثى، صغيراً، أو كبيراً، واشتراطوا أموراً وهي:
- أن يكون الوالد حراً، فإذا كان رقيقاً فلا يصح الرجوع؛ لأن الهبة للرقيق هبة لسبيده، وهو أجنبي لا رجوع عليه.
- أن يكون الموهوب عيناً لا ديناً، فإن كان ديناً للوالد على الولد فوهبه الوالد له فإنه لا يصح له الرجوع فيه.
- أن يكون الموهوب في سلطة الوالد، بحيث يتصرف فيه، فلا رجوع إذا انقطعت سلطة الولد على الموهوب، كما إذا وهب العين الموهوبة له لغيره، وقبضها الغير، فإنه في هذه الحالة تنقطع سلطته وملكه فليس لوالده الرجوع.
- ومثل ذلك ما إذا رهن العين الموهوبة، وقبضها المرتهن فإنه في هذه الحالة لا حق للوالد في الرجوع، وذلك لأن الولد لا سلطة له على العين حينئذ وإن كان ملكه باقياً، أما إذا اغتصبت العين الموهوبة من الولد فإن سلطته تبقى عليها فيصح للوالد الرجوع.

- أن لا يُحجر على الولد لسفه، فإن حُجر عليه امتنع الرجوع.
- أن لا تكون العين الموهوبة مستهلكة، كبيض الدجاج، والبذر إذا نبت في الأرض ، ولا يمنع الرجوع زراعة الأرض وإجارتها لأن العين باقية، وإذا رجع لا تُفسخ الإجارة بل تبقى على حالها، ولا ينتفع بها والده مدة الإجارة.
- ألا يبيع الوالد العين الموهوبة، فإن باعها امتنع الرجوع⁽²³⁾.
- ويرى الأحناف أن الواهب إذا "وهب لذي رحم منه ولو كان ذمياً ، أو مستأمناً، فإنه لا يصح له الرجوع، فإذا وهب لأبيه، أو ابنه ، أو أخيه، أو عمه، أو غير ذلك من محارمه بالنسب؛ فإن حقه في الرجوع يسقط، أما إذا وهب لمحارمه من الرضاع، أو المصاهرة فإن له حق الرجوع"⁽²⁴⁾.
- وقال أحمد وأهل الظاهر: لا يجوز لأحد أن يعتصر ما وهبه، وأجمع جمهور فقهاء المسلمين أنه لا يجوز لأحد أن يرجع في الهبة التي يراد بها وجه الله، أي ما كانت صدقة⁽²⁵⁾.
- ومن خلال عرض آراء الأئمة في حق رجوع الوالدين في الهبة للأبناء، يبدو - والله أعلم- أن ما يراه المالكية والشافعية بهذا الشأن هو أقرب للصواب من خلال الضوابط التي جعلوها لمنع الرجوع، وهي تبدو منطقية وواقعية إلى حدّ كبير.
- فتصرف الواهب في الموهوب ببيع ونحوه، أو تغير صفة الموهوب فتتغير قيمته، أو كون الهبة تزيد في الثقة بالولد، أو مرض الولد - وهذه ضوابط المالكية - أرى بأنها مقبولة جداً وأقرب للصواب.
- واشترك الشافعية مع المالكية في شرط تصرف الولد بالهبة، كأن وهبها لغيره وقبضها، فهنا لا يجوز للوالد الرجوع، كذلك الرهن والبيع.
- وما تبقى من ضوابط الشافعية مقبولة أيضاً، عدا الشرط الأول وهو اشتراط حرية الوالد، فإن هذا مما لم يعد له وجود في هذا الزمان.

المبحث الثالث - حكم التسوية في الهبة بين الأبناء:

الحديث الذي رواه النعمان بن بشير والمذكور فيما سبق حجة عند الفقهاء بشأن التسوية بين الأبناء في العطية، فمنهم من يرى بوجوب هذه التسوية، ومنهم من لا يرى ذلك واليكم تفصيل المسألة:

ففي فتح الباري: "أن قوله ﷺ بإطلاق لفظ الولد يشمل ما لو كانوا ذكوراً أو إناثاً وذكوراً، أما لفظ البنين فإن كانوا ذكوراً فظاهر، وإن كانوا إناثاً وذكوراً فعلى سبيل التغليب.

"واختلاف الألفاظ في هذه القصة الواحدة يرجع إلى معنى واحد، وقد تمسك به من أوجب التسوية في عطية الأولاد، وبه صرح البخاري، وهو قول طاووس والثوري وأحمد وإسحاق، وقال به بعض المالكية، ثم المشهور عن هؤلاء أنها باطلة" (26).

ومن كتاب مسلم بشرح النووي أن "مذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة أنه في حالة عدم التسوية الهبة صحيحة لكن فعل ذلك مكروه وليس بحرام. وقال طاووس، وعروة، ومجاهد، والثوري، وإسحاق، وأحمد، وداوود: هو حرام. واحتجوا برواية: "لا أشهد على جور" وبغيرها من ألفاظ الحديث.

واحتج الشافعي وموافقه بقوله ﷺ: - فأشهد على هذا غيري" قالوا: ولو كان حراماً أو باطلاً لما قال هذا الكلام، فإن قيل: قاله تهديداً، قلنا (والقول للنووي): الأصل في كلام الشارع غير هذا، ويحتمل عند إطلاقه صيغة أفعال على الوجوب أو الندب؛ فإن تعذر ذلك فعلى الإباحة، وأما قوله: "لا أشهد على جور" فليس فيه أنه حرام، لأن الجور هو: الميل عن الاستواء والاعتدال، وكل ما خرج عن الاعتدال فهو جور، سواء كان حراماً أم مكروهاً، وقد وضح بما قدمناه أن قوله ﷺ "أشهد على هذا غيري" يدل على أنه ليس بحرام، فيجب تأويل الجور على أنه مكروه كراهة تنزيه" (27).

وعن الإمام أحمد أنها تصح (أي الهبة) في حالة عدم التسوية ويجب أن يرجع،
وعنه أيضاً يجوز التفاضل إن كان له سبب⁽²⁸⁾.

فهو يرى بأن الهبة صحيحة، ولكن يجب على الأب أن يرجعها، ولا يجوز له
أن يفاضل بين أبنائه إلا إن كان هناك سبب يدعو إلى ذلك، كأن يكون أحدهم أكثر
براً من الآخرين، أو قائماً بشؤون والديه وخدمتهما، أو غيرها من الأسباب
المنطقية.

في حين يرى أبو يوسف أنه تجب التسوية إن قصد الأب الإضرار بأبنائه.
وأرى أن هذا بعيد؛ لأن الوالد عادة لا يتعمد إلحاق الضرر بأبنائه، فقد يكون
تفضيله على سبيل التأديب، كأن يكون أحد الأبناء متمرداً عاقاً يستحق أن يحرم من
العطايا والمنح.

وذهب الجمهور إلى أن التسوية بين الأبناء في الهبة مستحبة وليست واجبة،
وهذا ما تأنس إليه النفس، فقد يكون من الحكمة أحياناً عدم التسوية، كأن تؤجل
بعض الهبات لمن كان صغيراً أو به طيش ونزق، أو كنوع تأديب، أو على سبيل
التحفيز للتنافس في الخيرات والإسراع إليها، بأن يُعطى الأبناء على قدر برهم
وإحسانهم وطاعتهم لله، واجتهادهم في طلب العلم الشرعي والتطبيقي، وحفظ
القرآن الكريم، والعمل به، وما إلى ذلك.

ويؤكد هذا الرأي ما جاء في فتح الباري قوله:

"وفي عمل الخليفين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - بعد النبي ﷺ، على
عدم التسوية قرينة ظاهرة في أن الأمر للندب؛ فأما أبو بكر فرواه الموطأ بإسناد
صحيح عن عائشة، أن أبا بكر قال لها في مرض موته: إني كنت نحلتك نحلاً، فلو
كنت اخترتني لكان لك، وإنما هو اليوم للوارث".

وأما عمر فذكره الطحاوي وغيره أنه نحل ابنه عاصماً دون سائر ولده، وقد
أجاب عروة عن قصة عائشة بأن إختها كانوا راضين بذلك، ويُجاب بمثل ذلك
عن قصة عمر⁽²⁹⁾.

فمما لا شك فيه أن الخليفتين أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - لديهما من الأسباب السليمة بتخصيص الهبتين المذكورتين بالسيدة عائشة رضي الله عنها وعاصم، وأن فعلهما هذا ليس وليد اندفاع أو تهور، أو حمل معنى التفضيل المسبب للشحناء والعداوة بين الإخوة، فبفضل ما وهبها الله تعالى من إيمان راسخ وفهم لكتاب الله وسنة رسوله، وبفضل معايشتهما لنزول الوحي وصحبتهما للنبي ﷺ لا شك أن فعلهما هذا أقرب للصواب.

صفة هذه التسوية:

اختلف الفقهاء في صفة هذه التسوية وكيفيةها، فمحمد بن الحسن وأحمد وإسحاق، وبعض الشافعية والمالكية يرون بأن العدل أن يُعطى الذكر حظ الأنثيين كالميراث، واحتجوا أنه حظها من المال لو أبقاه الواهب في يده حتى مات". وقال غيرهم لا فرق بين الذكر والأنثى. وظاهر الأمر بالتسوية يشهد لهم، واستأنسوا بحديث ابن عباس رفعه: "سوا بين أولادكم في العطيّة، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء" أخرجه سعيد بن منصور والبيهقي من طريقه وإسناده حسن⁽³⁰⁾.

لكن الذي تأنس إليه النفس هو الرأي الأول، وهو أن يُجعل للذكر حظ الأنثيين، وبخاصة في هذا الزمان الذي يقتضي من الرجل أن يؤمّن مستقبله، ويجهز بيت الزوجية، وتكاليف الأثاث والعرس، وتوفير وسيلة نقل مناسبة، كل هذا تلزمه أموال طائلة، فلو سوينا بين الإخوة ذكوراً وإناثاً لكان في ذلك نوع من الظلم للذكر، ولو تركنا الشاب يعتمد على مجهوده الذاتي بحجة أنه لا بد أن يسعى، ويعمل، ويتزوج من كسب يده؛ لما استطاع الزواج قبل بلوغه سن الأربعين، وعندها يكون الشباب قد وليّ، وضاعت أجمل سنوات العمر، وقد يزهد الشاب في الزواج إلى الأبد.

والذي أراه أنه من واجب الأب أن يساعد ابنه من أجل الزواج، فإن دور الأب لا ينتهي بتربية الابن وتعليمه، وعلى الرغم من اختلاف فقهاء المسلمين في هذا

الأمر، إلا أن خطورة ترك الشاب من غير تزويج لا تخفى، وحتى إن لم يكن من واجب الأب تحصين ابنه بالزواج فإن ذلك في العرف مندوباً إليه، وليجعل ذلك قرينة لله تعالى، وظاهر مذهب الشافعي أنه من واجب الأب إعفاف ابنه، فقد جاء في المغني: "يلزم الرجل إعفاف ابنه إذا احتاج إلى النكاح"⁽³¹⁾.

كما جاء فيه: "على الأب إعفاف ابنه إذا كانت عليه نفقته وكان محتاجاً إلى إعفافه، وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وقال بعضهم: لا يجب ذلك عليه". يقول ابن قدامة: ولنا أنه من عمود نسبه وتلزمه نفقته، فيلزمه إعفافه عند حاجته إليه كأبيه⁽³²⁾.

فكما يجب على الابن إعفاف والده بزوجة، يجب على الأب أن يعف ابنه كذلك، بل لعل حاجة الابن للنكاح أقوى لما لا يخفى من أمر الفتوة والشباب.

وأوجب الأحناف النفقة على الأب في حالة أن ابنه طالب علم مجتهد مستقيم، وأنه ليس له حق منعه من طلب العلم ولو كان الابن كبيراً⁽³³⁾.

وإن كان الأمر هكذا فإن أهمية الزواج للشباب لا تقل أهمية عن طلب العلم. وبالغ المالكية في مسألة إعفاف الابن لوالده، إذ أوجبوا على الابن إعفاف أبيه بزوجة أو أكثر إن لم تعفّه الواحدة، والقول في ذلك للأب، وأوجبوا على الابن الإنفاق على من يعف الأب من الزوجات ولو تعددن⁽³⁴⁾.

ولسائل أن يسأل ما علاقة ذلك بموضوع هذا البحث؟ والإجابة عن هذا السؤال: أن العلاقة وطيدة، فما ينفقه الأب على ابنه لتزويجه، كأن يبني له بيتاً، أو يساهم معه في إعداد الوليمة، أو تجهيز البيت وكسوة العروس من ذهب وحرير وغيره، كل هذا يدخل ضمن الهبة، التي يجب أن يراعي فيها الوالد محاولة التسوية بين أبنائه، فقد تأخذ الفرحة بابنه البكر فيبني له البيت وينفق الأموال الطائلة في عرسه، ولا يبقى للأولاد الصغار إلا الفقر والإفلاس، فعلى الأولياء مراعاة حدود الله في التعامل مع الأبناء لئلا تتحول العلاقة بين الأبناء، وخاصة بعد وفاة الوالدين إلى قطيعة وعداوة دائمتين، وتزخر المحاكم بقضايا من هذا القبيل، فعلى الوالدين

التحلي بالحكمة، وضبط الأمور، وإن كانت هناك دواعٍ حقيقية لتفضيل أحد الأبناء فلا بأس، ويجب توضيح الرؤية لبقية الإخوة، وتطبيب خواطرهم، لجمعهم على المحبة والوئام.

الخاتمة:

يتضح لنا مما سبق؛ أن الهبة للأبناء جائزة، ولا خلاف في ذلك بين الفقهاء، إنما اختلفوا في جواز الرجوع فيها من عدمه، والسبب عائد إلى اختلاف الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ خاصة حديث النعمان بن بشير، الذي أخرجه البخاري في صحيحه.

ويبدو - والله أعلم - أن ما اشترطه المالكية، والشافعية، فيما يتعلق بحق رجوع الوالدين عن الهبة، يزيل الإشكال في هذه المسألة.

وكما اختلف الفقهاء في حق الرجوع عن الهبة، اختلفوا أيضا في حكم التسوية بين الأبناء فيها، وصفة هذه التسوية أيضا، فمنهم من فرق بين الذكر والأنثى، ومنهم من لم يفرق.

لكن الذي تأنس إليه النفس، ويرتاح إليه القلب، أن التسوية بين الأبناء في الهبة أمر مستحب، وليس بواجب، فقد يكون من دواعي الحكمة عدم التسوية، سواء فيما يتعلق بالذكور فيما بينهم أو الإناث فيما بينهن، أو فيما يتعلق بين الذكور والإناث، ولكن على الوالدين أن يتقوا الله في أبنائهم، وأن يتحلوا بالتعقل والحكمة، وأن يقربوا بين أبنائهم، وإن وُجد داعٍ إلى تمييز أو تفضيل أحدهم لفقر أو مرض، أو عجز، أو زيادة برٍّ وإحسان، عليهم إيضاح هذه الحقائق لبقية الإخوة، ومناقشة هذه الأمور معهم، ومحاولة إقناعهم وترضييتهم، حتى لا يكون هذا سببا للخصام والفرقة، وقطيعة الرحم في المستقبل.

والله ولي التوفيق

هوامش البحث

1. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ،لسان العرب، ، باب الواو، دار صادر، بيروت- لبنان، ط 4 ، 2005م، ص288 .
2. محمد بكر إسماعيل ،الفقه الواضح، ، ج3، دار المنار، القاهرة، ط2، 1997م، ص108. انظر كذلك نهاية المحتاج، شرح المنهاج، شمس الدين محمد أحمد بن شهاب، الشهير بالشافعي الصغير، ج5، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2005م، ص295.
3. محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ج2 ، كتاب الهيات، تحقيق/ أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد، ، المكتبة التوفيقية، الحسين، القاهرة، ص499. انظر أيضا محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ج6 ،تحقيق/ الشيخ عز الدين خطاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2001م، من ص10 إلي ص15.
4. بداية المجتهد، ج2، كتاب الهيات، ص500.
5. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ،صحيح البخاري، ، ج1 كتاب الهية تحقيق/ محمد عبد القادر أحمد عطا، ، دار التقوى، شبرا الخيمة، القاهرة ، ط1، 2000م، ص623.
6. نفسه، ص621.
7. نفسه، ص622، للقارئ أن يراجع محمد جمعة عبد الله ، الكواكب الذرية في فقه المالكية، ج2، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ط7، ص333.
8. صحيح البخاري، ج1، كتاب الهية، ص624.
9. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ،صحيح مسلم، كتاب الهيات ، طبعة موافقة لترقيم المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، الدار الذهبية، عابدين، القاهرة، د. ن ، ص806.

10. صحيح البخاري، ج1، باب الهبة، ص624.
11. صحيح مسلم، باب الهبات، ص 808.
12. كتاب الهبة، ص 624 .
13. مالك بن انس، ج2، كتاب الأفضية، باب مالا يجوز من العطية، المكتبة التوفيقية، الحسين، القاهرة، نسخة موافقة لترقيم المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ص 188.
14. أحمد بن شعيب بن علي النسائي، كتاب الهبة، دار الفجر للتراث، خلف الجامع الأزهر - القاهرة، 2009 م ، ص 617.
15. نفسه ، ص619 . و الحديث صححه الألباني .
16. بداية المجتهد، ج 2 ، ص 504 .
17. عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ج 3، دار الريان للتراث، دن ، ص 273 .
18. بداية المجتهد، ج 2، ص 505 .
19. رواية الإمام التتوخي الملقب بـ (سحنون)، ج 10، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دن - ص 337 .
20. نفسه، ص نفسها .
21. الفقه على المذاهب الأربعة، ج 3، ص 269 .
22. ابن رشد، ج 2، ص 502 .
23. الفقه على المذاهب الأربعة، ج 3، ص 269 .
24. نفسه، ص 266 .
25. بداية المجتهد، ج 2، ص 502 .
26. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مكتبة الصفا، ميدان الأزهر، القاهرة، ط 1 ، 2003 م ، ص 253 .
27. كتاب الهبات، ج 6، ص 69 .

28. فتح الباري، ج 5، ص 253 .
29. نفسه، ص 354 .
30. نفسه، ص 257. و ما بعدها .
31. ابن قدامة المقدسي، ج 7، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان،
ص 588 .
32. نفسه، ص 88 .
33. انظر. الفقه على المذاهب الأربعة، ج 4، ص 526 .
34. نفسه، ص 532 .
-

د. خيرية محمد الجربي

البداية والنهاية للإنسان في القرآن الكريم

د. محمد عاشور علي

كلية الآداب زوارة - جامعة الزاوية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وعلى من سار على هديه واتبع سنته إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين.

أما بعد

فقد احتوى بحثي على بعض الأساسيات وبدائيات العنصر البشري كما جمعت بعض الأدلة والآيات القرآنية على ذلك مع إعطاء فكرة عامة بين بداية الإنسان ونهايته من عمل وحسن أو سوء اختياره، ثم أخيراً، أي موطأ تطأه قدما الإنسان بعد خروجه من حياة التعصب والتعب والمشقة.

وهل هو من السعداء أم الأشقياء؟ وبذلك كانت مسيرة الإنسان طويلة وتحفها المشقات، وهي أصعب ما يكون بعد الموت في حياة البرزخ، ثم البعث، ثم الحساب، وكذلك الميزان، والصراط، وغيرها.

فمن منطلق دسامة هذا الموضوع وعجز الإلمام الكافي بحدوده حاولت إعطاء ولو بصيص صغير من الأمل لمحاولة الجزم بأصل الإنسان وتصور طبيعة ومشقة الطريق على الرغم من أن البحث عليه يزال جارياً، كما حاولت ألا أتعرض بالتفسير بالرأي ولو في أبسط الأمور راجياً وداعياً لله تعالى أن أكون قد وفقت ولو قليلاً في بحثي هذا، الذي هو أقرب للتبويب وجمع أدلة العلماء والمفسرين منه إلى التفسير الشخصي والذاتي.

خطة البحث تنقسم على ثلاثة مباحث:

أولاً: أصل الإنسان، والأدلة العلمية على ذلك.

ثانياً: الإنسان، والى ما يفيد به اختياره.

ثالثاً: نهاية الإنسان.

أولاً- أصل الإنسان والأدلة العلمية على ذلك:

يقول تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ (1) في هذه الآيات يقول الله تعالى: مخبراً عن الإنسان أنه أوجده بعد أن لم يكن شيئاً يذكر لحقارته وضعفه(2).

كما تتضمن الآية إشارة إلى مرحلة بائدة من الدهر لم يكن الإنسان يساوي فيها شيئاً يذكر، " فالمعنى قد أتى على التقريب والتقريب جميعاً، أي أتى على الإنسان قبل زمان قريب حين من الدهر لم يكن منه شيئاً مذكور " أي كان شيئاً منسياً غير مذكور ولم يخلق ولم يكلف(3)، وبذلك فقد مرت الدهور والعصور منذ أن خلق الله الكون إلى لحظة خلق كل واحد منا، فأين كنا، قبل هذه اللحظة، وكيف خلقنا؟ ومما خلقنا؟.

فالأصل هو منشأ كل شيء وأساسه، فأصل الإنسان هو منشأه وأساسه الذي خلق منه، أي مادة خلقه وإيجاده في هذا الكون، وقد ورد ذلك واضحاً وجلياً في كثير من الآيات القرآنية التي نجدها الواحدة تلو الأخرى تتحدث عن بداية الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام.

فتارة تجد الآية والأخرى تخبر أن الإنسان خلق من طين لازب، وتارة أخرى أنه خلق من سلالة من طين، وأخرى من صلصال من حمأ مسنون، وأخرى من ماء دافق، وأيضاً من ماء مهين، وآيات أخرى توضح مراحل الخلق الواحدة تلو الأخرى.

وقال ابن عباس - رضي الله عنه -: (الإنسان هو آدم عليه السلام مرت به أربعون سنة قبل أن ينفخ فيه الروح، وهو ملقى بين مكة والطائف)، وعن ابن عباس أيضاً في رواية الضحاك أنه خلق من طين، فأقام أربعين سنة، ثم من حمأ مسنون أربعين سنة، ثم من صلصال أربعين سنة، ثم خلقه بعد مائة وعشرين سنة،

وزاد ابن مسعود فقال: (أقام وهو من تراب أربعين سنة، فتم خلقه بعد مائة وستين سنة، ثم نفخ فيه الروح وقبل كان جسداً مصوراً تراباً وطيناً لا يذكر ولا يعرف، ولا يدري ما اسمه ولا يراد به ، ثم نفخ فيه الروح فصار مذكوراً).

وقال قتادة: إنما خلق الإنسان حديثاً ما نعلم من خليفة الله جل ثناؤه خليفة كانت بعد الإنسان، وفي قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً ﴾⁽⁴⁾، لأنه خلقه بعد خلق الحيوان كله، ولم يخلق بعد حيواناً.

وقد قيل: "الإنسان" في قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ... ﴾⁽⁵⁾ عنى به الجنس من ذرية آدم، فإن الحين تسعة أشهر، مدة حمل الإنسان في بطن أمه" لم يكن شيئاً مذكوراً" إذا كان علقه ومضغة، لأنه في هذه الحالة جماد لا خطر له.

وقال أبو بكر - رضي الله عنه - لما قرأ هذه الآية: ليبتها تمت فلا نبئلى أي ليت المدة التي أتت على آدم لم تكن شيئاً مذكوراً تمت على ذلك، فلا يلد ولا يبئلى أولاده⁽⁶⁾، وروي أن الصديق - رضي الله عنه- لما سمع هذه الآية قال: يا ليبتها كانت تمت.

يقول جلّ وعلا: ﴿7﴾ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي فَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** ﴿8﴾.

قال ابن عباس - رضي الله عنه-: (خلق من ألوان، خلق من تراب، ثم من ماء الفرج والرحم، وهي نطفة، ثم علقه، ثم مضغة ثم عظم ثم لحم ونحوه).

وقال قتادة - رضي الله عنه-: هي أطوار الخلق: طور وطور وعلقه وطور مضغة عظام، ثم يكسو العظام لحماً كما قال في سورة "المؤمنون" ﴿9﴾ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ** ﴿8﴾.

وقال تعالى: ﴿10﴾ **وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا** ﴿9﴾ وقال ابن عباس: "أطواراً" يعني نطفة، ثم علقه، ثم مضغة، أي طوراً بعد طور إلى تمام الخلق⁽¹⁰⁾.

وقيل: "أطواراً" صبياناً ثم شباباً ثم شيوخاً وضعفاء، ثم أقوياء وقيل: أطواراً أي أنواعاً: صحيحاً، وسقيماً، وبصيراً، وضريراً، وغنياً، وفقيراً، واختلافهم في الأخلاق والأفعال (11).

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ﴾ (12) أي خلقنا أباكم الذي هو أصل البشر، يعني آدم عليه السلام خلق: "من تراب" ثم خلقنا ذريته "من نطفة وهو المنى، سمي نطفة لقلته وهو القليل من الماء، وكل ماء قليل في وعاء فهو نطفة، كقول عبد الله بن رواحه - رضي الله عنه - يعاقب نفسه: مالي أراك تكرهين الجنة ... هل أنت إلا نطفة في شنة. (13)

يقول جل وعلا: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (14).

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (15) وغيرها من الآيات.

فالإنسان مخلوق أصلاً من حيث الجنس من عنصر التراب لأن القرآن قرر أن آدم عليه السلام خلق من تراب، ومن طين، ومن حمأ مسنون، ومن صلصال كالفخار وهي عناصر ترجع كلها إلى جوهر واحد وهو التراب، ومنه تفرعت هذه الأحوال (16).

وقال الله تعالى فيما معناه وعزتي وجلالي لأخلقن مما جئت به خلقاً ولأسلطنك على قبض أرواحهم لقله رحمتك، ثم ترك قبضة من الأرض فقالت الأرض أتخلق مني خلقاً يكون للنار؟ قال: نعم فبكت الأرض فانفجرت منها العيون إلى يوم القيامة، ثم ترك هذه القبضة ما شاء الله، ثم أخرجها فعجنها طيناً لازباً أي لازقاً مدة، ثم حمأ مسنون أي طيناً أسود مصوراً صورة إنسان أجوف مدة، ثم صلصالاً أي طيناً يابساً كالفخار مدة، ثم جعلها جسداً وألقاه على باب الجنة.

وبذلك كانت الملائكة يعجبون من صفة صورته لأنه لم يكونوا رأوا مثله، فلقد ذكر الله سبحانه وتعالى آدم في القرآن الكريم خمساً وعشرين مرة في خمس وعشرين سورة، وبذلك سوّيت خلقه وصورته والنفخ إجراء الريح في الشيء والروح جسم لطيف، أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة في البدن مع ذلك الجسم وحقيقته إضافة خلق إلى خالق فالروح خلق من خلقه إضافة إلى نفسه تشريفاً وتكريماً، ففي قول الله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (17) فقدّم بذلك السمع على البصر (18).

هي إشارة إلى مادة خلق الإنسان وهي أنه خلق من أخلاط وأمشاج، فالمشيح يعني الشيء المختلط من ماء الرجل ونطفة المرأة بعضه في بعض (19).

ويقول الفراء: أمشاج: أخلاط ماء الرجل، وماء المرأة، والدم والعلقة.

ويقال للشيء من هذا إذا خُط: مشيخ لقولك خليط، وممشوج لقولك مخلوط.

وعن ابن عباس قال: يختلط ماء الرجل (20) وقال تعالى في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (21).

فالصلب هنا هو ظهر الرجل والترائب هي عظام الصدر في المرأة حيث تكون القلادة (20)، وقال ابن عباس: الترائب: موضع القلادة وعنه: ما بين ثدييها، والترائب: أربع أضلاع من هذا الجانب (22).

يقول الشماخ:

طوت أحشاء مرتجة لوقت على مشيخ سالته مهين

فرتجت الباب وأرتجته إذا أغلقته، والرتاج الباب ومشيخ الشيء مزجه والمشيخ كسبب، أي الممزوج، ومثله أمشاج فهو مفرد، والسلالة في الأصل ما تسيل من بين الأصابع من الطين المائع والمهين: أي الحقير (ومرتجة) صفة للأحشاء أي معلقة إلى وقت تمام الحمل (23).

وروي عن ابن مسعود: الأمشاج هي عروق المضغة وعنه: ماء الرجل وماء المرأة وهما لوانان، أما عند قتادة: فهي ألوان وأطوار يريد أنها تكون نطفة، ثم علقة، ثم مضغة⁽²⁴⁾.

ولكن هل ورد في القرآن الكريم ما ينص على أن الإنسان يتحول من نوع إلى نوع آخر، وبذلك لم يرد في القرآن الكريم ولكن الوارد هو تطور خلقه من مرحلة إلى أخرى، وانتقاله من طور إلى طور.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّ لَكُمْ...﴾⁽²⁶⁾.

عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو الصادق المصدوق: " أن أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يُرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات، رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أم سعيد"⁽²⁷⁾.

ولعل الجدير بالذكر حقاً هو أن هذه الآية ومثلها قد كانت السبب في اعتناق ودخول بعض من علماء الأجنحة الأجانب في هذا الدين الحنيف، وذلك عندما تم حديثاً عن طريق الأجهزة اكتشاف أن الجنين أول ما يخلق في بطن أمه يكون عبارة عن بقعة أو مجتمع أبيض يوجد في وسط الرحم، وهذا ما يسمى بـ ((النطفة)) ومدة هذا الطور (40) أربعين يوماً، وبعدها ينتقل إلى طور العلقة وهو تجمع دموي أحمر معلق في جدار الرحم، والملفت للنظر هنا أن الاسم وهو (العلق) جاء مطابقاً لحالة هذا الطور متعلقة بالرحم، ثم ينتقل إلى (طور المضغة) وفيه يصبح الجنين كأنه قطعة ممضوغة وطور يأخذ (40) أربعين يوماً في التكوين، وهكذا إلى أن يتم خلق الإنسان⁽²⁸⁾.

فكل هذه الحقائق عندما رفع علماء الأجنحة للقرآن بعد اكتشافهم لها وجدوها مطابقة لما فيه من الآيات البينة، فمن أين لمحمد - صلى الله عليه وسلم - بالأجهزة الحديثة الموجودة في هذا العصر ليتمكن عن طريقها من معرفة هذه

الاكتشافات، وهو الذي يقول في معنى حديث له: (أن كل إنسان يخلق في بطن أمه (40) يوماً نطفة، ثم (40) علقة، ثم (40) يوماً مضغاً، ثم يأتي ملك فينفخ فيه الروح ويكتب (3) أشياء: رزقه وأجله، وشقي أم سعيد⁽²⁹⁾).

ولا ننسى أن الآية أنزلت على نبي أمي في قوم لا يعرفون كثيراً ولا قليلاً من علم التشريح أو علم التكوين.

ثانياً: اختبار الإسنان:

قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾⁽³⁰⁾ أي مكناه، وأقدرناه أو دعواناه إلى الإسلام بأدلة العقل والسمع⁽³¹⁾، فالسمع مثلاً كما في قوله تعالى: ﴿نَبِّئْهُمْ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁽³²⁾ أي بمعنى نختبره وروى عن ابن عباس (نبتليه) نصرفه خلقاً بعد خلق، لنبتليه بالخير والشر⁽³³⁾، وقال جل جلاله: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾⁽³⁴⁾، أي جعلنا له سمعاً وبصراً يتمكن بهما من الطاعة والمعصية⁽³⁵⁾.

يعني جعلناه سمياً بصيراً لنبتليه فقد جعل الله سمعاً وبصراً ليتمكن من طريقهما من اختيار طريقه، ولكن الذي يدعو للتساؤل وما سبب تقديم السمع على البصر؟.

فأول ما يشق سمع الإنسان وهو جنين في بطن أمه قبل أي حاسة أخرى، والذي يؤكد ذلك (هو قول) أحد العلماء بأن السمع هو أسبق حواس الطفل إلى وصله بالكون الذي يعيش فيه، فهو يستجيب للأصوات أول ميلاده كما أن حاسة السمع تؤدي مهمتها أولاً، ومنذ اللحظة الأولى من ولادته، وحاسة البصر تؤدي مهمتها خلال (عشرة أيام) .

كما أنه من شروط النبوة فما بُعث نبي أصم ولكن الأنبياء منهم من ابتلى بالعمى، كما أن الفاقد للسمع يكون فاقداً للنطق بخلاف الذي يفقد بصره⁽³⁶⁾.

ومما سبق يتضح أن الله وضع وسائل وقوانين تساعد الإنسان على الوقاية مما يضره في الدنيا أو في الآخرة وبعدها يصبح الإنسان ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (37). فهو في ذلك إما شقي وإما سعيد، كما جاء في الحديث الصحيح: عن أبي مالك قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " كل الناس يغدو فبائع نفسه فموبقها أو مُعْتَقَهَا" (38).

وفي رواية جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " كل مولود على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً" (39)، فكلمتا (شاكراً أو كفوراً) فلا بد من الهاء في هديناه، ويجوز أن يكونا حالين من السبيل أي عرفناه السبيل إما سبيلاً شاكراً وإما سبيلاً كفوراً. وقرأ أبو السمال بفتح الهمزة في (أما) وهي قراءة حسنة، والمعنى إما شاكراً فبتوفيقنا، وأما كفوراً فبسوء اختياره إما شقي وإما سعيد (40).

فمن الناس من يقول إذا كتب الله علي المعصية فلم يعذبني؟، وإذا كتب لي السعادة فلماذا أعمل؟

نرد على من يقول ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (41)، وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (42)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ (43).

إن الله لم يكتب عليك المعصية، ولم يكن ليظلمك بتعذيبه لك بل هذا كان جراء سوء اختيارك للطريق، ولو لم يمنحك الإرادة، ووسائل الإدراك من عقل وسمع وبصر لما قضى بتعذيبك، ثم من هو الضامن لك بالسعادة ورسول الله المغفور له ما تقدم من ذنبه وما تأخر كان يصلي ويقوم الليالي الطوال، ويصوم الأيام الكثار حتى أن البعض كان يقول له: أتفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فيرد عليهم قائلاً: أفلا أكون عبداً شكوراً.

كما أسردنا سابقاً أن الإنسان لا بد أن يسلك إحدى الطريقتين، إما طريق الحق، وإما طريق الباطل، فلن يسلك طريق الباطل إلا الكفار الذين كفروا بالله وبطروا⁽⁴⁴⁾ نعمه عليهم، فارتكبوا كل ما يسخط الله من ذنوب وكبائر ومحرمات، ولم يتسلل الإيمان بتاتاً إلى قلوبهم، فهم بذلك لن يستحقوا من الله إلا الغضب والعذاب في الدنيا والآخرة.

قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁵⁾ أما طريق الحق فلن يسلكه إلا المؤمنين المتقين الأبرار ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾⁽⁴⁶⁾ بدأ الوفاء بالنذر لأن النذر واجب في حق الله جل ثناؤه، والوفاء مبالغة في وصفهم بالتوفر على أداء الواجبات، لأن من وفى بما أوجبه هو على نفسه لوجه الله كان بما أوجبه الله عليه أوفى، وفي الحديث: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصيه"⁽⁴⁷⁾.

وبعد أن ذكر الوفاء قال: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾⁽⁴⁸⁾.

* فكأنه ذكر النية، فالمفروض أن كل عمل تقترن به النية فقولته: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾⁽⁴⁹⁾ هذا العمل: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا﴾⁽⁵⁰⁾ هذا النية، أما ﴿شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾⁽⁵¹⁾ أي يكون فاشياً منتشراً بالغاً أقصى المبالغ أي انتشر شره حتى بلغ السموات والأرض فلا يبقى ملك مقرب، ولا نبي مرسل إلا جثا على ركبتيه.

ومن صفات الأبرار أيضاً ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾⁽⁵²⁾، فالضمير في حبه (علام يعود)؟.

ذكر فيه أكثر من رأي، وإن كان الغالب: "على حبه" أي على حب الطعام وحاجتهم إليه، وهذا من باب الإيثار وهو أعلى المراتب، ويحتمل أن يعود الضمير على حب الإطعام، وهذا من باب "الإحسان" كما يحتمل أن يكون الضمير عائداً

على حب الله أي ابتغاء وجهه وهو من باب "الإخلاص" والأفضل أن يجمع المرء بين هذه الثلاثة.

ثم لماذا قال : (وتطعمون الطعام) ولم يكتف بقوله: (ويطعمون).

* ولو قذف الطعام لما عاد الضمير عليه، وهو الواجب الأول في باب الإيثار وبذلك يكون قد قضى أعلى صفة يجب أن يتصف بها المرء.

ومن الملاحظ أنه قال: "يطعمون" ولم يقل: "يتصدقون" لأنه أراد عموم فعل الخير سواء إن كان الفاعل غنياً أم فقيراً، تجب عليه صفة أم لا ؟ فالفعل صفات يشمل الصفة، وغير الصفة، فكل الصفات التي سبقت يتصف بها أصحاب الطريق الحق (53).

ثالثاً: نهاية الإنسان:

صحيح أن نهاية كل إنسان سواء كان مؤمناً أم كافراً هي الموت قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (54).

فالموت هي نهاية الحياة الدنيا وبداية حياة البرزخ، أي الحياة الآخرة، أي أن الموت ليس نهاية الإنسان إنما هو محطة عبور من الحياة الدنيا إلى الآخرة.

فنهاية الإنسان الحقيقية إما سعادة دائمة وأما شقاء دائم، أي إما جنة وإما نار وهذا يتوقف على اختياره وما عمله في دنياه، فهو الذي يحدد مصيره ونهايته يقول جلا جلاله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَكَابِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾ (55) يخبر الله عما أُرصد للكافرين من خلقه بعد سوء اختيارهم، وقد أبصرهم إلى ذلك بأدلة العقل من السلاسل والأغلال والسعير وهو اللهب والحريق في نار جهنم (56).

فهذه الآيات تدل على الوعيد الذي أتبعه الله الفريق الكافر المكذب وبعد أن ذكر ما أعده لهؤلاء الأشقياء من السعير قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (57).

وهو جزاء السعداء من خلق الله، ونهايتهم التي أبصروها بحسن عملهم.

فقد علم ما في الكافور من التبريد والرائحة الطيبة مع ما يضاف إلى ذلك من اللذات في الجنة⁽⁵⁸⁾.

(فالكأس) هي الزجاجاة إذا كان فيها شراب، فإن كانت فارغة فلا تسمى كأساً بل تسمى زجاجاة، ففي هذه الآية والتي تليها: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾⁽⁵⁹⁾.

ذكر صنفين من أصحاب الجنة وهما:

1- الأبرار: وهم يشربون من كأس ممتزجة بالكافور.

2- عباد الله: فقال تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾⁽⁶⁰⁾.

عن أبي سهل عن الحسن قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم -: أربع عيون في الجنة عينان تجريان من تحت العرش أحدهما التي ذكر الله: ﴿يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾⁽⁶¹⁾، (والأخرى الزنجبيل)، والأخرى نضاختان من فوق العرش إحداهما التي ذكر الله: "عينا فيها تسمى" (سلسبيل)، والأخرى (التسنيم)⁽⁶²⁾.

والذي يذهب إليه جمع من المفسرين أن المقصود بعباد الله ههنا المقربون لأن كلمة عبد هي أرفع وسام يصف الله به عبده كما وصف نبيه ليلة الإسراء، فقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾⁽⁶³⁾.

فعدى الفعل شرب في الآية الأولى (بمن)، وعدى الفعل في الآية الثانية (بالباء) ليدل على أن جزاء المقربين أعلى من جزاء الأبرار، وقد قيل: "حسانات الأبرار سيئات المقربين"، فالأبرار يؤتى لهم بالكأس فيشربون منها، أما المقربون فيشربون بالعين وهذه الباء تفيد معنيين:

أ- معنى النزول، أي نزل بالعين أقام بها فهو في العين جالس وبالعين يشرب إذا صار التلذذ هنا بالنظر والشرب، ثم إن الأبرار يشربون من كأس ممزوجة تمزج على قدر أعمالهم.

معنى تصميم معنى روى كما يقول عنه النحاة: فشرّب به يعني ارتوى به، ويشربون بها تعني يرتوون بها، ثم قال ﴿يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾⁽⁶⁴⁾ أي يجرونها حيث شاعوا، ثم قال: "تفجيراً" ليدل أنه ليس في تفجيرها عناء والتفجير هو الإسباع⁽⁶⁵⁾.
ذكرنا معنى عباد الله ولكننا لم نذكر معنى الأبرار، فيقول في ذلك أحد العلماء:
أنها جمع (بر) أو (بار)، وعن الحسن: هم الذين لا يؤذون (الذر) والذر هو النمل كما ورد في الصحاح⁽⁶⁶⁾.

فما سبق نلاحظ الفرق الكبير بين نهاية الفريقين، فالأول هي جهنم وبئس المصير، والله يقول تعالى عنها في آياته: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأَنظَىٰ * نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ * تَدْعُوا مِّنْ أَدْبُرٍ وَتَوَلَّىٰ وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ﴾⁽⁶⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ * وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾⁽⁶⁸⁾.

والثانية هي الجنة ونعيمها الدائم فقال تعالى عنها في محكم آياته: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾⁽⁶⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ * وَفَوَاكِهٍ مَّمَّا يَشْتَهُونَ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁷⁰⁾.

وقال جل وعلا: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ * هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّالٍ عَلَى الْأُرَائِكِ مُتَكِنُونَ * لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَّا يَدَّعُونَ * سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ * وَأَمَّا زُورَ الْيَوْمِ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾⁽⁷¹⁾.

وقيل: أصحاب الجنة في شغل بما هم فيه من اللذات والنعيم عن الاهتمام بأهل المعاصي، ومصيرهم إلى النار، وما هم فيه من أليم العذاب وإن كان فيهم أقرباؤهم وأهلهم، وقيل في ضيافة الله تعالى: روي أنه إذا كان يوم القيامة نادي مناد: أين عبادي الذين أطاعوني، وحفظوا عهدي بالغيب، فيقومون كأنما وجوههم البدر والكوكب الدرّي، ركبانا على نجب من نور زمتها من الياقوت، تطير بهم على رؤوس الخلائق، وحتى يقفوا بين يدي العرش، فيقول الله جل وعز لهم: السلام

على عبادي الذين أطاعوني وحفظوا عهدي بالغيب، أنا اصطفتيكم وأنا اجتبتكم اخترتكم، اذهبوا وادخلوا الجنة بغير حساب.
 ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾⁽⁷²⁾، فيمرون على الصراط كالبرق الخاطف تنفتح لهم أبوابها.

وروي عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "إذا كان يوم القيامة جمع الله الإنس والجن، والأولين والآخرين في صعيد واحد، ثم أشرف عنق من النار على الخلائق فأحاط بهم، ثم ينادي مناد: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ اصَلُّوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾⁽⁷³⁾ فحينئذ تجثوا الأمم على ركبها.

وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾⁽⁷⁴⁾.
 وقال الضحاك: يمتاز المجرمون بعضهم من بعض فيمتاز اليهود فرقة، والنصارى فرقة، والمجوس فرقة، والصابئون فرقة، وعبدة الأوثان فرقة، وإن لكل فرقة في النار بيتاً تدخل فيه ويرد بابه، فتكون فيه أبداً لا ترى ولا تُرى⁽⁷⁵⁾.

وفي الختام أسأل الله تعالى

أن يوفقنا جميعاً إلى كل خير وأن يجنبنا كل شر، اللهم إنا نسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحب المساكين وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين، وصل الله وسلم وبارك على أشرف خلقه نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين وجعلنا وآياكم من أصحاب الجنة.

المراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- تفسير ابن كثير القرشي الدمشقي، دار الكتاب العربي.
- 3- تفسير الكشاف للزمخشري، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 4- تفسير الكبير أو مفاتيح الغيب للامام فخر الدين الرازي، المكتبة التوفيقية.
- 5- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار احياء التراث العربي.
- 6- التفسير العلمي للقرآن في الميزان، لأحمد عمر أبو حجر، دار قتيبة.
- 7- التعبير القرآني، فاضل صالح السامرئي، دار عمار.
- 8- السمع والبصر في القرآن الكريم لعلى محمد سلامة، 1395هـ - 1986م.
- 9- الصحاح للجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- 10- الجامع لأحكام القرآن لابي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب ، بيروت، لبنان.
- 11- لسان العرب للامام العلامة ابن منظور.
- 12- كفاية المسلم في الجمع بين صحيحي البخاري ومسلم لمحمد أحمد بدوي، دار الريان للتراث.

الهوامش:

- (1) سورة الإنسان، الآية: 1.
- (2) تفسير ابن كثير: ج 7، دار الأندلسي، بيروت، ص 177.
- (3) تفسير الكشاف للزمخشري، ج4، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص : 194.
- (4) سورة الإنسان، الآية: 1.
- (5) سورة الإنسان، الآية: 1.
- (6) الجامع لأحكام القرآن أبو عبد الله القرطبي، ج 19، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص: 78.
- (7) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي، ج 29، المكتبة التوفيقية، ص: 220.
- (8) سورة المؤمنون، الآية: 14.
- (9) سورة نوح، الآية : 14
- (10) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج18، ص: 1690.
- (11) الجامع لأحكام القرآن للإمام أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، ج 19، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص: 196.
- (12) سورة الحج، الآية: 6.
- (13) الجامع لأحكام القرآن للإمام أبو عبد الله الأنصاري، ص: 19- 78- 79.
- (14) سورة المؤمنون، الآية: 2
- (15) سورة الحجر، الآية 28، الآية : 2.
- (16) التفسير العلمي للقرآن في الميزان لأحمد عمر أبو حجر، دار قتيبية، بيروت، ص: 246.
- (17) سورة الإنسان ، الآية: 2.

- (18) ينظر: التعبير القرآني ، فاضل صالح السامرائي، 1998م، ص:55.
- (19) تفسير ابن كثير، ج7، مصدر سابق، ص: 177.
- (20) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، ج19، مصدر سابق، ص79.
- (21) سورة الطارق، الآية: 5 - 6 - 7.
- (22) الكشف للمزخشري، ج4، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص: 24.
- (23) الكشف للزمخشري، ج6، مكتبة العبيد، الرياض، 1418 هـ - 1998م، ص:274.
- (24) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، ج19، ص79.
- (25) انظر التفسير العلمي للقرآن في الميزان لأحمد عمر أبو حجر، دار قتيبية، 1411هـ-1991م، ص:246.
- (26) سورة الحج، الآية: 5.
- (27) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، ج12، ص:7.
- (28) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، ج 12، ص 7 - 8.
- (29) وكفاية المسلم في الجمع بين صحيح البخاري ومسلم، 59، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ج2، ص:423.
- (30) سورة الإنسان، الآية: 2 - 3.
- (31) ينظر: الكشف للزمخشري، ج4، ص: 195، دار المعرفة، بيروت.
- (32) سورة الإنسان ، الآية:2 .
- (33) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، ج19، ص: 79.
- (34) سورة الملك، الآية:2.
- (35) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، ج18، ص: 134 - 135.
- (36) ينظر: السمع والبصر في القرآن الكريم لعلي محمد سلامة، ص: 84، 1395 هـ - 1986م.

- (37) سورة الإنسان، الآية:3.
- (38) تفسير ابن كثير، ج 17، ص: 173، دار الأندلس.
- (39) تفسير ابن كثير: ج 7، مكتبة الأندلس، بيروت، ص:178.
- (40) الكشف للزمخشري، ج6، مكتبة العبيان، ص:275.
- (41) سورة فصلت، الآية: 45.
- (42) سورة الإسراء، الآية:15.
- (43) سورة هود، الآية:117.
- (44) وقيل الطغيان في النعمة، وقيل البطر عند النعمة وطول الغنى ينظر: لسان العرب لابن منظور، ج1، ص:300.
- (45) سورة آل عمران، الآية:97.
- (46) ينظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي،ج19، ص:83.
- (47) ينظر: الكشف للزمخشري، ج4، دار المعرفة، بيروت، ص:196.
- (48) سورة الإنسان، الآية:7.
- (49) سورة الإنسان، الآية:7.
- (50) سورة الإنسان، الآية:7.
- (51) سورة الإنسان، الآية:7.
- (52) سورة الإنسان، الآية:8.
- (53) ينظر: التعبير القرآني ، فاضل صالح السامرائي، دار عمار، ص: 55-265.
- (54) سورة الأنبياء، الآية: 35، وسورة آل عمران ، الآية : 185.
- (55) سورة الإنسان، الآية:4.
- (56) تفسير ابن كثير القرشى الدمشقي، 360 - 361 ، ج 7، دار الكتاب العربي، ص: 360 - 361.

- (57) سورة الإنسان ، الآية: 5
- (58) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج3، أحياء التراث العربي، ص:609.
- (59) سورة الإنسان، الآية:6.
- (60) سورة الإنسان، الآية:6
- (61) الإنسان ، الآية : 6.
- (62) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله القرطبي، ج19، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص: 33.
- (63) سورة الإسراء، الآية: 1.
- (64) سورة الإنسان، الآية:6.
- (65) الكشف للزمخشري، ج4، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص:668.
- (66) انظر: الصحاح للجوهري، ج2، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ص: 663.
- (67) سورة المعارج، الآية: 15 - 16 - 17 - 18.
- (68) سورة المرسلات، الآية:32 - 33 - 34.
- (69) سورة القمر، الآية 54 - 55.
- (70) سورة المرسلات، الآية: 41 - 42 - 43 - 44.
- (71) سورة يس، الآية:55 - 56 - 57 - 58.
- (72) سورة الزخرف، الآية:88.
- (73) سورة الحج، الآية:2.
- (74) سورة الحج، الآية:2.
- (75) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج15، ص: 32.

اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية

د. أنور الرماح الشريف
كلية الآداب الزاوية - جامعة الزاوية

د.ناصر مفتاح عياد
كلية الآداب مسلاته - جامعة المرقب

مقدمة

شهد العالم في السنوات القليلة الماضية تطورا هائلا في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات على مستويات عدة، وكان لذلك أثر كبير على الإنسان وعلى أسلوبه ومنهجه في الإدارة، ومن ثم أصبح من الضروري التعرض لدراسة العناصر الإدارية والنفسية المؤثرة والمتأثرة بتلك التكنولوجيا. فقد بدأت الكثير من المنظمات في تبني مفهوم الإدارة الإلكترونية في جميع أنحاء العالم سواء في البلدان المتقدمة أو النامية، وذلك من خلال عرض معلوماتها في على شبكات الإنترنت كما أصبحت كثير من المعاملات الداخلية تتم عبر شبكة الإنترنت، ومن ثم أتاحت هذه الشبكات للمنظمة وعمالها فرصاً للتواصل بعيداً عن الإجراءات البيروقراطية المعقدة. (الفريح، 2003م: 85)، ويرتبط نجاح الإدارة الجامعية بالكفاءة الإنتاجية، الأمر الذي يتطلب إدارة فاعلة تنظم نشاطها وتتسق جهود أفرادها من أجل تحقيق الأهداف المرجوة؛ لذا فقد عمدت الجامعات إلى الاستفادة من وسائل التقدم التكنولوجي في تطوير العمل الإداري؛ بحيث يتم تحويل جميع العمليات الإدارية ذات الطبيعة الورقية إلى عمليات ذات طبيعة إلكترونية باستخدام مختلف التقنيات الإلكترونية في الإدارة، ومن ثم يتم تحويل الدورة المستندية الورقية في المؤسسات الجامعية إلى دورة الكترونية (العريشي، 2008م)، ويرى البشري (2009م) أن توظيف الإدارة الإلكترونية يعد فرصة متميزة للارتقاء بالأداء في الجامعة، حيث تُعد وسيلة لرفع كفاءة الإدارات الجامعية، وتحسين وتطوير أدائها وتخفيف الأعباء الإدارية عنها، وليس من الممكن دراسة الإدارة في العصر الحالي والتغافل عن

التأثيرات الكبيرة للإدارة الإلكترونية التي أدت إلى المزيد من المرونة والتمكين الإداري K وتغيير أساليب وإجراءات العمل والتنظيم. (البشري، 2009م: 4). وتنشأ الإدارة الإلكترونية من خلال عدة مراحل، تبدأ بتوفير المعلومات على موقع إلكتروني، ثم تيسير الاتصالات المتبادلة بين الجهات، ثم الاتصال المباشر بالعملاء، ثم تطبيق النظم المتكاملة للخدمة والتبادل. إن دراسة مراحل وأبعاد مختلفة للإدارة الإلكترونية وتحليل مفهومها يساعد على إدراك أفضل للظاهرة ووسائل استثمار فرص تكنولوجيا المعلومات من أجل تطوير دور المنظمة. وقبل التوسع في تطبيق الإدارة الإلكترونية يجب بحث العديد من القضايا والتحديات التي تفرضها طبيعة تحليل بيئة العمل والنشاط، ومن أهمها: كيفية تطبيق الإدارة الإلكترونية في بيئة معينة والأساس القانوني لتطورها، والعلاقة بين الإدارة الإلكترونية والعلاقات الإنسانية، وأثر الإدارة الإلكترونية على البطالة، وكذلك يجب دراسة التحديات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية (الصالح، 2001م: 128)، فالإدارة الإلكترونية (Electronic Management) كما عرفها (أبو مغايش) تعني تحويل كافة العمليات الإدارية ذات الطبيعة الورقية إلى عمليات ذات طبيعة إلكترونية باستخدام مختلف التقنيات الإلكترونية في الإدارة. وهذا يعني تحويل الدورة المستندية الورقية في المنظمة إلى دورة إلكترونية، وهذا ما يطلق عليه العمل الإلكتروني أو الإدارة بلا أوراق (Paperless Management)، وتتعدى فكرة الإدارة الإلكترونية مفهوم الميكنة الخاصة بإدارات العمل داخل المؤسسة، إلى مفهوم تكامل البيانات والمعلومات بين الإدارات المختلفة والمتعددة، واستخدام تلك البيانات والمعلومات في توجيه سياسة وإجراءات عمل (أبو مغايش، 2005م: 111-112).

وقد أكدت الدراسات المتخصصة في هذا المجال أن التحول إلى الإدارة الإلكترونية يسهم بفاعلية في مكافحة الفساد الإداري، ومنها دراسة إيمان صالح التي أوضحت أن قدرة الحكومة الإلكترونية على مكافحة الفساد تكمن في المزايا

والآثار الإيجابية التي يمكن تحقيقها، لا سيما من الناحية المالية، كما أن انتشار تكنولوجيا المعلومات يمكن أن يحسم الكثير من مشكلات الحكومات العربية، كما دعت الدراسة الدول العربية إلى إيجاد التزام حقيقي باستخدام المنظومة الإلكترونية في الإدارة (ياركندي، والصائغ، 2009م:1).

مشكلة الدراسة:

تعد الإدارة الإلكترونية من ثمار المنجزات التقنية في العصر الحديث، حيث أدت التطورات في مجال الاتصالات وابتكار تقنيات اتصال متطورة إلى التفكير الجدي من قبل الدول والحكومات في الاستفادة من منجزات الثورة التقنية، باستخدام الحاسوب وشبكات الإنترنت في إنجاز الأعمال، وتقديم الخدمات للمواطنين بطريقة إلكترونية، تسهم بفاعلية في حل العديد من المشكلات التي من أهمها التزامم والوقوف لطوابير طويلة أمام الموظفين في المصالح والدوائر الحكومية، مما يترتب عليه سهولة الاتصال بين أجهزة الحاسب الآلي المختلفة باستخدام الإنترنت، وعلى صعيد الإدارة الجامعية أصبحت الإدارة الإلكترونية من أهم مميزات الإدارة الجامعية الحديثة، حتى تلائم التطور الذي حدث مع جوانب المجتمع الأخرى، حيث تؤكد نتائج الدراسات وتوصيات بعض المؤتمرات والورش العلمية الخاصة بضرورة تطبيق الإدارة الجامعية الإلكترونية (الحسن، 2010: 24)، وقد أكدت العديد من الدراسات مثل دراسة (التمام، 2007م، والعريشي، 2008م، وكناني، 2010م) أن تطبيق الإدارة الإلكترونية يسهم في تطوير العمل الإداري، ورفع كفاءته وجودته، وأشارت دراسة أبو عاشور، النمري (2012م) وإلى أهمية توظيف الإدارة الإلكترونية واستخدامها تطبيقات في كافة الأعمال الإدارية والفنية في الجامعة، وكننتيجة لهذه المعطيات كان هذا حافزاً لدى الباحثين لإجراء هذه الدراسة حول معرفة اتجاهات الطبقة الرئيسة بجامعة المرقب نحو

تطبيق الإدارة الإلكترونية بجامعة المرقب، فإن الدراسة الحالية تلقي الضوء على إمكانية تطبيق الإدارة الإلكترونية بجامعة المرقب بهدف تطوير الأداء في الإدارة . وعلى ضوء ذلك فإن مشكلة الدراسة تكمن في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما هي اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين فيما يتعلق بأبعاد (التخطيط الإلكتروني، والتنظيم الإلكتروني، والتنفيذ الإلكتروني، والرقابة الإلكترونية)؟

2- ما أهم المعوقات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية من وجهة نظر عينة الدراسة؟.

3- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب تبعاً لاختلاف متغيرات الخبرة، المؤهل العلمي والجنس؟.

أهداف الدراسة:

1- التعرف على اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين فيما يتعلق بأبعاد (التخطيط الإلكتروني، والتنظيم الإلكتروني والتنفيذ الإلكتروني والرقابة الإلكترونية).

2- التعرف على أهم المعوقات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية من وجهة نظر عينة الدراسة.

3- معرفة ما إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) في وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب تبعاً لاختلاف متغيرات الخبرة، والمؤهل العلمي والجنس.

أهمية الدراسة:

تتضح الأهمية العلمية لهذا الدراسة من خلال النقاط الآتية:

- 1- تعد هذه الدراسة من الدراسات القليلة بحسب علم الباحث التي تربط بين اتجاهات أعضاء هيئة التدريس والإداريين والإدارة الإلكترونية التي تمثل أحد الأساليب والمناهج الإدارية المعاصرة.
- 2- افتقار المكتبة العربية إلى الدراسات التي تناولت موضوع الاتجاهات نحو الإدارة الإلكترونية نظراً إلى حداثة الموضوع على الساحة الميدانية.
- 3- التوافق مع الاتجاهات الحديثة التي تسود مجال إدارة الأعمال بصفة عامة وإدارة الموارد البشرية والعلاقات الإنسانية بصفة خاصة.
- 4- كما أن أهمية الدراسة تأتي من الأهمية التي يمثلها التعليم الجامعي في العصر الحاضر، حيث إن الجامعة هي المكان الذي يؤهل لسوق العمل لجميع القطاعات التي تتكون منها الدولة.

حدود الدراسة:

تحدد هذه الدراسة بالحدود الآتية:

- الحدود الموضوعية: ستقتصر الدراسة على اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية.
- الحدود المكانية: تم تطبيق الدراسة على أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب.
- الحدود الزمنية: تم تطبيق هذه الدراسة خلال العام الدراسي بين (2015-2016م).
- الحدود الديموغرافية وتقتصر على ثلاثة متغيرات، هي: (الجنس- المؤهل العلمي- سنوات الخبرة).

مصطلحات الدراسة:

الإدارة الإلكترونية: وعرفها السالمي بأنها "عملية ميكنة جميع مهام ونشاطات المؤسسة الإدارية، بالاعتماد على كافة تقنيات المعلومات الضرورية، وصولاً إلى تحقيق أهداف الإدارة الجديدة في تقليل استخدام الورق، وتبسيط الإجراءات، والقضاء على الروتين، والإنجاز السريع والدقيق للمهام والمعاملات، لتكون كل إدارة جاهزة للربط مع الحكومة الإلكترونية لاحقاً" (السالمي، 2006م: 34)،
الاتجاه: ويعرفه راجح بأنه "استعداد وجداني مكتسب ثابت نسبياً يحدد شعور الفرد وسلوكه حول موضوعات معينة، فتجعله يقبل عليها ويحبذها، أو يعرض عنها أو يرفضها" (راجح، 1968م: 95).

ويعرفه الباحثان بأنه: الاتجاه نحو واقع الإدارة الإلكترونية لدى أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب بالقبول أو الرفض.
أعضاء هيئة التدريس: هم الأفراد الذين تم تعيينهم للقيام بوظيفة التدريس في الجامعة ممن يحملون درجة الماجستير أو الدكتوراه في تخصصاتهم.
الإداريون: هم الأفراد الذين يؤدون المهام الإدارية المرتبطة بمختلف الأقسام المتعلقة بإدارة شؤون الجامعة على اختلافها أقسامه ومهامه.

جامعة المرقب: تعدّ من الجامعات الأساسية في ليبيا، وتقع في المنطقة الممتدة بين القربوللي، مسلاتة، قصر خيار، الخمس، ويقع مركز إدارتها في مدينة الخمس. أُطلق على جامعة المرقب عدّة تسميات، أولها الانتفاضة 1991م، ثم ناصر 1992، وأخيراً المرقب، صدر القرار رقم (77) لسنة 2001م الذي عدلت بموجبه تسمية الجامعة، لتصبح جامعة المرقب، وهي عضو في اتحاد الجامعات العربية، واتحاد جامعات العالم الإسلامي.

(<http://elmergib.edu.ly/modules/faculties/item.php?itemid=11>)

الدراسات السابقة:

سيقوم الباحثان بعرض مجموعة من البحوث والدراسات السابقة، وما توصلت إليه من نتائج بشكل مختصر، ووفق ترتيب زمني من الأقدم إلى الأحدث، وذلك كما يأتي:

أجرى التمام (2007م) دراسة هدفت إلى التعرف على واقع تطبيق الإدارة الإلكترونية في الكليات التقنية بالمملكة العربية السعودية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التعليمية والتدريبية، ومدى إسهام تطبيقها في تحسين مستوى إدارة الكليات التقنية، استخدم الباحثان المنهج الوصفي المسحي التحليلي، وتم اختيار العينة بطريقة عشوائية طبقية، وطبقت الدراسة على عينة مكونة من (387) من أعضاء الهيئة التعليمية التدريبية بالكليات التقنية، وكان من أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن الكليات التقنية تطبق الإدارة الإلكترونية بدرجة متوسطة، وتبين أن تطبيق الإدارة الإلكترونية يسهم في تحسين مستوى إدارة الكليات التقنية بدرجة عالية، وتبين أيضاً وجود فروق بين واقع التطبيق الإدارة الإلكترونية وبين إسهامها في تحسين مستوى إدارة الكليات.

أجرى العريشي (2008م) دراسة هدفت الدراسة إلى التعرف على درجة أهمية تطبيق الإدارة الإلكترونية في الإدارة العامة للتربية والتعليم بمكة المكرمة، والعوامل المساعدة على التطبيق، وأبرز معوقات تطبيق الإدارة الإلكترونية، واستخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة لعدد من النتائج من أهمها: أن هناك أهمية لتطبيق الإدارة الإلكترونية، كما تبين أن هناك عوامل مساعدة على إمكانية تطبيق الإدارة الإلكترونية، وأن هناك معوقات تحول دون تطبيق الإدارة الإلكترونية، وتبين أيضاً وجود فروق ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى معوقات تطبيق الإدارة الإلكترونية تعزى إلى المؤهل العلمي لصالح الحاصلين على

الماجستير، وفروق تعزى لدورات الحاسب الآلي لصالح الحاصلين على أكثر من ثلاث دورات.

أجرى الآغا، وآخرون (2010م) دراسة هدفت إلى التعرف على العلاقة بين بعض المتغيرات التنظيمية وتطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعات الفلسطينية بقطاع غزة، واستخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي، وطبقت الدراسة على عينة بلغت (153) من عمداء الكليات ورؤساء الأقسام الأكاديمية والإدارية ومدراء الدوائر، وقد توصلت الدراسة لنتائج من أهمها وجود علاقة ارتباط موجبة بين تطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعات وبين كل من الثقافة التنظيمية، وأنماط القيادة الإدارية السائدة في الجامعات، يوجد اختلاف واضح في اهتمام الجامعات بتوفير متطلبات تطبيق الإدارة الإلكترونية، حيث كان هناك قصور في اهتمامها بكل من إصدار التشريعات الضرورية، وتطوير التنظيم الإداري، وتدريب العاملين على تطبيقات الإدارة الإلكترونية.

قام كنانى (2010م) بدراسة هدفت إلى التعرف على واقع تطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعات السعودية، وعلاقتها بمستوى الفعالية التنظيمية من وجهة نظر القاعدة الأكاديميين، كما هدفت إلى المقارنة بين الجامعات الحكومية، والجامعات الخاصة في واقع تطبيق الإدارة الإلكترونية، واستخدم الباحثان في دراسته المنهج الوصفي، وطبقت الدراسة على عينة بلغت (373) قائداً أكاديمياً، وقد توصلت الدراسة لنتائج من أهمها أن واقع تطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعات السعودية الحكومية والخاصة، جاء بدرجة تقدير متوسطة، وأن مستوى الفعالية التنظيمية جاء بمستوى متوسط، كما تبين عدم وجود علاقة ارتباطية بين واقع تطبيق الإدارة الإلكترونية، ومستوى الفعالية التنظيمية، يعزى إلى أثر نوع الجامعة.

أجرى أبو عاشور، والنمري (2011م) دراسة هدفت إلى الكشف عن مستوى تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس

والإداريين، استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي، تكونت عينة الدراسة (647) عضو هيئة تدريس وإدارياً، وقد توصلت الدراسة لنتائج من أهمها أن مستوى تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة اليرموك كان بدرجة مرتفعة وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، وبدرجة متوسطة وجهة نظر الإداريين، وتبين عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية حول مستوى تطبيق الإدارة الإلكترونية تعزى لاختلاف متغيرات الدراسة؛ الرتبة الأكاديمية أو الجنس أو الكلية على الأداة ككل، وفي جميع المجالات، كما تبين عدم وجود فروق في وجهة نظر الإداريين حول مستوى تطبيق الإدارة الإلكترونية تعزى إلى اختلاف متغير الجنس على الأداة ككل.

أجرى بحر والعاجز (2011م) دراسة هدفت إلى التعرف على دور الثقافة التنظيمية في تفعيل تطبيق الإدارة الإلكترونية في وزارة التربية والتعليم العالي بغزة، وقد استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي، وبلغت عينة الدراسة من الموظفين الإداريين المتعاملين بأسلوب الإدارة الإلكترونية في الوزارة (241) موظفاً، وتوصلت الدراسة إلى نتائج من أهمها وجود علاقة طردية بين عناصر الثقافة التنظيمية (القيم التنظيمية، المعتقدات التنظيمية، الأعراف التنظيمية، التوقعات التنظيمية)، وبين تفعيل تطبيق الإدارة الإلكترونية، في الوزارة.

أجرى أبو تيلخ (2014م) دراسة هدفت إلى التعرف على واقع الإدارة الإلكترونية في مراكز التعليم المستمر بالجامعات الفلسطينية بمحافظات غزة وعلاقته ببرامج التدريب، وقد استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي، وبلغت عينة الدراسة من المتدربين في مراكز التعليم المستمر (101) مدرباً ومدربة، وتوصلت الدراسة إلى نتائج من أهمها أن تقدير أفراد العينة لواقع الإدارة الإلكترونية كان بدرجة كبيرة، وكانت ترتيب مجالات الإدارة الإلكترونية على النحو الآتي (التنظيم الإلكتروني، الرقابة الإلكترونية، التخطيط الإلكتروني،

الأشراف والمتابعة الإلكترونية)، وتبين وجود فروق ذات دلالة إحصائية حول تقدير أفراد العينة لواقع الإدارة الإلكترونية تعزى إلى جميع متغيرات الدراسة.

التعقيب على الدراسات السابقة:

تتفق الدراسة الحالية من حيث الأهداف مع بعض الدراسات السابقة، ومنها دراسة التمام (2007م)، ودراسة العريشي (2008م)، ودراسة الآغا، وآخرون (2010م)، دراسة كنانى (2010م)، ودراسة أبو عاشور، والنمري، ودراسة بحر والعاجز (2011م)، ودراسة أبو تيلخ (2014م) في التعرف إلى مدى تطبيق الإدارة الإلكترونية في المؤسسات التربوية.

تتفق الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في استخدامها المنهج الوصفي منها دراسة التمام (2007م)، ودراسة العريشي (2008م)، ودراسة الآغا، وآخرون (2010م)، دراسة كنانى (2010م)، ودراسة أبو عاشور، والنمري، ودراسة بحر والعاجز (2011م)، ودراسة أبو تيلخ (2014م)

تتفق الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في أداة الدراسة المستخدمة، وهي الاستبانة، تتفق الدراسة الحالية مع بعض الدراسات السابقة في نوع العينة (الفئة المستهدفة)، ومنها دراسة التمام (2007م)، بأنها طبقت على أعضاء هيئة التدريس، ودراسة العريشي (2008م)، طبقت على الإداريين، ودراسة أبو عاشور، والنمري (2011م) طبقت على وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين.

تختلف الدراسة الحالية مع بعض الدراسات السابقة في نوع العينة (الفئة المستهدفة)، ومنها دراسة الآغا، وآخرون (2010م) طبقت على عمداء الكليات ورؤساء الأقسام الأكاديمية والإدارية ومدراء الدوائر في الجامعة، ودراسة كنانى (2010م) طبقت على القادة الأكاديميين في الجامعة، ودراسة أجرت أبو تيلخ (2014م) طبقت على المدربين والمدربات.

الجانب النظري للدارسة

أولاً: الإدارة الإلكترونية

1- مفهوم الإدارة الإلكترونية:

يرى الباحثون أن مفهوم الإدارة الإلكترونية من المفاهيم الحديثة التي لم تستقر على تعريف محدد بسبب حداثة، ونستعرض بعض ما قدمه بعض المهتمين والباحثين حول تعريف هذا المفهوم، ويعرف نجم الإدارة الإلكترونية بأنها "العملية الإدارية القائمة على الإمكانيات المتميزة للإنترنت وشبكات الأعمال في التخطيط والتوجيه والرقابة على الموارد والقدرات الجوهرية للشركة والآخرين من دون حدود من أجل تحقيق أهداف الشركة". (نجم، 2004م: 127)، وعرف عليان الإدارة الإلكترونية بأنها: "الانتقال من إنجاز المعاملات وتقديم الخدمات العامة من الطريقة التقليدية اليدوية إلى الشكل الإلكتروني من أجل استخدام أمثل للوقت والمال والجهد. (عليان، 2012م: 30).

ويلاحظ من التعريفات السابقة لمفهوم الإدارة الإلكترونية أنها عملية تنفيذ الأعمال الإدارية باستخدام التكنولوجيا بدلاً عن العمل الورقي؛ مما تعطي مرونة في العمل في ضوء التطور السريع والمتنامي للمؤسسات، كما تعمل على توفير الوقت والمال والجهد.

2- أهداف الإدارة الإلكترونية:

إن الهدف الأساس لتطبيق الإدارة الإلكترونية يتمثل في استخدام التكنولوجيا المتطورة لزيادة فعالية أداء المؤسسات، وتقديم خدمات ذات جودة عالية، وبأقل وقت وجهد وتكلفة ممكنة، وذلك من خلال مجموعة من النقاط كما حددها رضوان، وكانت على النحو الآتي:

- إدارة ومتابعة الإدارات المختلفة للمؤسسة وكأنها وحدة مركزية.

- تركيز نقطة اتخاذ القرار في نقاط العمل الخاصة بها مع إعطاء دعم أكبر في مراقبتها.
 - تجميع البيانات من مصادرها الأصلية بصورة موحدة.
 - تقليص معوقات اتخاذ القرار عن طريق توفير البيانات وربطها.
 - تقليل أوجه الصرف في متابعة عمليات الإدارة المختلفة.
 - توظيف تكنولوجيا المعلومات من أجل دعم وبناء ثقافة مؤسسية إيجابية لدى العاملين كافة.
 - توفير البيانات والمعلومات للمستخدمين بصورة فورية.
 - التعلم المستمر وبناء المعرفة.
 - زيادة الترابط بين العاملين والإدارة العليا، ومتابعة وإدارة الموارد كافة.
- (رضوان، 2004م: 4)

3- الفرق بين الإدارة التقليدية والإدارة الإلكترونية والحكومة الإلكترونية:

وقد لخص الحسن أبرز الفوارق بين الإدارة التقليدية والإلكترونية من خلال النقاط الآتية:

الحفظ: ففي حين كان كثير من المعاملات الورقية في النظام التقليدي يتعرض للتلف مع مرور الوقت، أصبح الملف الإلكتروني الذي يضم المعاملة ضمن محتوياته محفوظاً في مأمن من التلف والتفاد في الموضوع المخصص له على الشبكة الإلكترونية للمؤسسة.

الضياح: يتعرض المتعاملون أو المراجعون للمؤسسات التقليدية لمشكلة كبرى، تتركز في احتمال ضياح معاملاتهم بين أكداص المعاملات الأخرى، أو ضياحها بين كومة أوراق ألقيت في سلة النفايات بالخطأ.

الاسترجاع: إن الحصول على معلومة ما أو معاملة من أحد الملفات الورقية للنظام التقليدي أمر بالغ الصعوبة؛ نظراً إلى تكديس الملفات والمعاملات، مما قد يحتاج إلى

ساعات أو أيام، في حين أن مثل هذا الأمر لا يكلف الباحث في أرشيف الشبكة الإلكترونية عن هذه المعاملة أو الملف الكثير من الوقت والجهد.

التكاليف: يكبد الأسلوب الورقي الإدارة التقليدية تأسيساً على ضرورة احتفاظ الإدارة بالملفات والمعاملات في أرشيف خاص، وصيانتها من فترة إلى أخرى، في حين لا يكلف الأمر فيه في ظل الإدارة الإلكترونية أكثر من ثمن وسائط التخزين، أو الشبكة التي حُمِلت البيانات أو المعلومات أو المعاملات عليها سلفاً، من دون حمل عناء صيانة مبان أو حفظ أو تجديد.

المكان: يعد حفظ المعاملات الورقية وتخزين ملفاتها من أكبر المشكلات التي تواجه الإدارات التقليدية؛ لأنها تعمل على توفير مخازن ضخمة لتلك المعاملات، فضلاً عن توفير طاقم موظفين لإدارة هذه المخازن، أما الإدارات الإلكترونية فإن هذا الأمر ربما لا يدخل في حساباتها على الإطلاق؛ حيث تتسع شبكاتها لملايين بل مليارات الملفات، في حين قد لا يحتاج مجموع الأجهزة التي تحمل عليها تلك الشبكة حجم غرفة صغيرة.

الحماية: من ميزات الإدارات الإلكترونية التي لا تتوافر للإدارات التقليدية تأمين الشبكات الإلكترونية ببرامج حماية تضمن عدم تمكن أحد من الدخول إليها والتلاعب في ملفاتها ومعاملاتها بالحذف أو الإضافة.

التوثيق والضبط: تستطيع الإدارات الإلكترونية بكل يسر وبفعل برامج التقنية التي لا تتوقف عند جديد تسجيل أي إجراء يتم على الشبكة الإلكترونية للإدارة بالساعة والدقيقة والثانية التي تم فيها، مما يضمن لتلك الإدارات أعلى مستوى من الدقة والتوثيق لمداخلتها ومخرجاتها ومعاملاتها التي تحكمها النظم والبرامج فائقة الدقة والحماية والأمان للإدارات الإلكترونية.

الإجراءات: تكشف النظرة العميقة إلى طبيعة كل من أسلوب الإدارة التقليدية والإدارة الإلكترونية، وإلى طبيعة الممارسات في كلتا الإدارتين؛ عن أوجه اختلاف

جوهريّة؛ منها أن إجراءات الإدارة الإلكترونيّة ليست بتلك المباشرة التي يعتمد عليها أسلوب الإدارة التقليديّة.

التفاعل: تتميز الإدارات الإلكترونيّة بالتفاعل السريع؛ إذ يمكنها استقبال آلاف الطلبات أو الرسائل في وقت واحد، والرد عليها جميعاً بسرعة فائقة وفي وقت واحد بإعطاء أمر واحد لرسالة محددة للوصول إلى عدد هائل من الأفراد. (الحسن، 2009م: 12).

4- خصائص الإدارة الإلكترونيّة:

ويمكن استعراض بعض خصائص الإدارة الإلكترونيّة كما لخصها الحسن، وذلك في النقاط الآتية:-

- **السرعة والوضوح:** وذلك عبر تجاوز حواجز الإدارة البيروقراطية وتلاقي كثير من عقباتها ومعوقاتها الإداريّة، والاحتراز منها كلياً في ظل السيطرة التامة للإدارة الإلكترونيّة على معلوماتها، ومعاملاتها مع ضمان سرعة إنجاز المعاملات بسرعة فائقة وإرسالها واستقبالها.

- **إدارة المعلومات للاحتفاظ بها:** وذلك عبر توفير برامج للمراجع تمكنه من إنجاز معاملاته عبر شاشاتها وأزرارها، وتبسيطها له بدرجة شبه تعليمية.

- **المرونة:** وذلك بسبب الاستجابة السريعة للأحداث والتجاور معها، متعدية بذلك حدود الزمان والمكان وصعوبة الاتصال، مما يعين الإدارة على تقديم كثير من الخدمات لم تكن متاحة في السابق بسبب عوائق الإدارة التقليديّة.

- **الرقابة المباشرة والصادقة:** وذلك عبر متابعة مواقع عملها المختلفة في كل المواقع الإداريّة، وكل منافذها وأجهزتها التي يتعامل معها الجمهور.

- **السرية والخصوصية:** وذلك عبر ما تمتلكه الإدارة من برامج تمكنها من حجب المعلومات والبيانات المهمّة، وعدم إتاحتها إلا لذوي الصلاحية الذين يملكون كلمة المرور (الحسن، 2009م 17-18).

ويضيف عليان بعض خصائص الإدارة الإلكترونية وهي:

- إدارة بدون ورق: حيث تتكون من الأرشيف الإلكتروني، والبريد الإلكتروني أو الأدلة والمفكرات الإلكترونية، والرسائل الصوتية، ونظم تطبيقات المتابعة الآلية.
- إدارة بلا تنظيمات جامدة: فهي تعمل من خلال المؤسسات الشبكية والمؤسسات التي تعتمد على صناعة المعرفة.
- إدارة بلا مكان: تعتمد أساساً على الهاتف المحمول والمؤتمرات الإلكترونية، والعمل عن بعد.

- إدارة بلا زمان: فالعالم اليوم يعمل 24 ساعة في اليوم، ولذلك لا بد من خلق آليات للاتصال بالآخرين، بشكل متواصل (365/30/7). (عليان، 2012م: 18).

5- عناصر الإدارة الإلكترونية:

يرى ياسين أن الإدارة الإلكترونية تتكون من أربعة عناصر، وهي:

- عتاد الحاسوب (Hardware): يتمثل العتاد في المكونات المادية للحاسوب ونظمه وشبكاته وملحقاته، وجميع ما يساعد على اكتمال الأعمال التي يتطلب تنفيذها عبر الإدارة الإلكترونية، وتعد هذه الأدوات مكتملة للدخول إلى منظومة تفعيل الخدمات، وبالدرجة الأولى فإن توافر الأجهزة الخاصة بالمساعدة على تعديلها وإدخالها مهم بالدرجة الأولى، وكما أن بعض الأدوات الأخرى غير مهمة.
- البرمجيات (Software): وهي تعني الشق الذهني من نظم وشبكات الحاسوب، مثل برامج البريد الإلكتروني، وقواعد البيانات، البرامج المحاسبية، ونظم إدارة الشبكة، و مترجمات لغات البرمجة، وأدوات تدقيق البرمجة. فإن تطبيق الإدارة الإلكترونية من جهة إلى أخرى تختلف من حيث العناصر المطلوب تعبئتها، فإن هذه البرمجيات تكون على الواجهة الأساسية في تفعيل الخدمات، وتلقي إجابة من قبل الإدارة الإلكترونية.

- شبكة الاتصالات (Network Communication): هي الوصلات الإلكترونية الممتدة عبر نسيج اتصالي لشبكات الإنترنت، الإكسترا نت، وهي تمثل القيمة للمنظمة ولإدارتها الإلكترونية.

- صناع المعرفة (Workers Knowledge): ويقع في قلب المكونات، ويتكون من القيادات الرقمية، والمديرين، والمحللين للموارد المعرفية، ورأس المال الفكري في المؤسسة. (ياسين، 2005م: 23-25)

إجراءات الدراسة الميدانية:

ويستخدم الباحثان في الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لما لهذه المنهج من خصائص تتناسب مع طبيعة البحث الذي يعتمد على دراسة وتحليل الواقع بشكل دقيق، كما يعتمد على وصف الظاهرة موضوع البحث، لتحقيق أهداف هذه الدراسة. وقام الباحثان بدراسة ميدانية وفق الخطوات الآتية:

1- الوصف الإحصائي لعينة الدراسة وفق الخصائص والسمات الشخصية:

تكونت عينة الدراسة من أعضاء هيئة التدريس في ثلاث كليات رئيسة هي كلية الآداب والعلوم بمسلاته، وكلية الآداب والعلوم بقصر خيار، وكلية التقنية الطبية بجامعة المراقب، واختار الباحثان عينة عشوائية، وزع الباحثان بنفسيهما الاستبانة على عينة الدراسة لتوضيح أهدافها وأهميتها، فضلاً عن الفائدة المرجوة من الدراسة، وسريّة الإجابات التي تخصهم، والرد على أي تساؤل يتعلق بالاستبانة، وبلغت عينة الدراسة (104) عضو هيئة تدريس وإدارياً. ومن خلال الجدول رقم (1) نلاحظ أن نسبة (65.4%) من أفراد عينة الدراسة من الذكور، و(34.6%) من الإناث، وأن (46.2%) كانت مؤهلاتهم جامعية، و(33.7%) يحملون مؤهل الماجستير، وأن (20.2%) يحملون مؤهل الدكتوراه، كما بينت النتائج أن (55.8%) كانت خبرتهم 5 سنوات فأقل، وأن (13.5%) كانت خبرتهم 6 إلى 10 سنوات، وأن (30.8%) كانت خبرتهم أكثر من 10 سنوات، وبذلك فإن

اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية

جميعها مؤشرات إيجابية تسهم في وصول الدراسة الحالية إلى حقائق علمية يمكن تعميمها على مجتمع الدراسة.

جدول (1)

توزيع العينة بحسب المتغيرات الشخصية

المتغير	ذكور		إناث		المجموع	
	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
الجنس	68	65.4	36	34.6	104	100
المؤهل	جامعي		ماجستير		دكتوراه	
	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
المؤهل	48	46.2	35	33.7	21	20.2
الخبرة	5 سنوات فأقل		6 إلى 10 سنوات		أكثر من 10 سنوات	
	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
الخبرة	58	55.8	14	13.5	32	30.8

2- أداة الدراسة:

قام الباحثان بإعداد استبيان موزع على 5 محاور رئيسية، وهي (محور التخطيط الإلكتروني- محور التنظيم الإلكتروني- محور التنفيذ الإلكتروني- محور الرقابة الإلكترونية- محور المعوقات)، بعد عملية التحكيم من قبل أساتذة في مجموعة من التخصصات بلغ عددهم 12 بدرجة أستاذ مساعد ومحاضر، حيث اعتد الباحثان بأرائهم وعمل التعديلات اللازمة حتى تم إخراج الاستبانة على الشكل الحالي بما يتفق مع أهداف الدراسة.

3- صدق عبارات الاستبانة - وتم ذلك من خلال:

- صدق المحكمين: يعد الصدق من الشروط الضرورية واللازمة لبناء الاختبارات والمقاييس، والصدق يدل على مدى قياس العبارات للظاهرة المراد قياسها، وإن أفضل طريقة لقياس الصدق هي الصدق الظاهري والذي هو عرض عبارات المقياس على مجموعة من الخبراء للحكم على صلاحيتها. وقد تحقق صدق المقياس ظاهرياً من خلال

عرض العبارات على مجموعة من ذوي الاختصاص من جهات أكاديمية مختلفة، وقد تم الأخذ في عدة الاعتبار جميع الملاحظات التي قدمت من قبل المحكمين.

- صدق الاتساق البنائي لمحاور الدراسة: بينت النتائج في الجدول (2) أن معاملات الارتباط بين كل مجال من مجالات الدراسة والدرجة الكلية للمقياس مرتفعة، وجميعها دالة إحصائياً عند (0.01)، وهذا يدل على صدق الاتساق البنائي للمحاور، وبذلك تعدّ المحاور صادقة لما وضعت لقياسه.

جدول (2)

معامل الارتباط بين محاور الدراسة و إجمالي الاستبانة

ت	المحاور	عدد العبارات	معامل الارتباط	قيمة الدلالة الإحصائية
1	التخطيط الإلكترونية	6	0.645	**0.000
2	التنظيم الإلكترونية	6	0.645	**0.000
3	التنفيذ الإلكترونية	4	0.716	**0.000
4	الرقابة الإلكترونية	4	0.722	**0.000
5	معوقات الإدارة الإلكترونية	9	0.603	**0.000

** القيم ذات دلالة إحصائية

الثبات: وهو الاتساق في نتائج المقياس، إذ يعطي النتائج نفسها بعد تطبيقه مرتين في زمنين مختلفين على الأفراد أنفسهم، وتم حساب الثبات بطريقتين التجزئة النصفية وبواسطة معامل ألفا كرونباخ:

- الثبات بطريقة التجزئة النصفية:

تقوم فكرة التجزئة النصفية على أساس قسمة عبارات المقياس على نصفين متجانسين، ولغرض حساب الثبات وفق هذه الطريقة تم استخدام استمارات أفراد العينة والبالغ عددها (104) استمارة، وتم تقسيم عبارات كل مجال على نصفين يضم الأول العبارات الزوجية ويضم الثاني العبارات الفردية وكذلك تم تقسيم عبارات الاستبانة البالغ عددها (29) عبارة على نصفين أيضاً، وبنفس الأسلوب. وتم استخراج معامل ارتباط بيرسون بين درجات النصفين لجميع المحاور ولإجمالي الاستبانة، فكانت قيم معامل الارتباط جميعها دالة إحصائياً، حيث كانت

اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية

قيم الدلالة الإحصائية جميعها أقل من (0.05)، وتم استخدام معادلة سبيرمان براون التصحيحية (النعمي، 2009 : 175) في حساب الثبات. وكانت هذه المعاملات عالية، وتراوح ما بين 0.605 و0.719، وبلغ معامل الثبات لإجمالي الاستبانة بهذه الطريقة (0.613)، وهو معامل ثبات عالٍ.

جدول رقم (3)

الارتباط بين العبارات الزوجية و العبارات الفردية لكل مجال وإجمالي الاستبانة

ت	المجالات	معامل الارتباط بين العبارات الفردية والزوجية	معامل الثبات (سبيرمان براون التصحيحية)
1	التخطيط الإلكترونية	0.489	0.657
2	التنظيم الإلكترونية	0.561	0.719
3	التنفيذ الإلكترونية	0.434	0.605
4	الرقابة الإلكترونية	0.498	0.665
5	معوقات الإدارة الإلكترونية	0.524	0.687
	إجمالي الاستبانة	0.442	0.613

- معامل (ألفا كرونباخ): إن معامل ألفا يزودنا بتقدير جيد في أغلب المواقف وتعتمد هذه الطريقة على اتساق أداء الفرد من فقرة إلى أخرى، ولاستخراج الثبات وفق هذه الطريقة تم استخدام استمارات الدراسة البالغ عددها (104) استمارة، ثم استخدمت معادلة (ألفا)، وقد تراوحت قيم معامل ثبات بين (0.659) إلى (0.714)، وإجمالي الاستبانة (0.748)، ومن ثم يمكن القول إنها معاملات ذات دلالة جيدة لأغراض الدراسة، ويمكن الاعتماد عليها في تعميم النتائج.

جدول رقم (4)

معامل ثبات مجالات الاستبانة

ت	المجال	معامل ألفا
1	التخطيط الإلكترونية	0.699
2	التنظيم الإلكترونية	0.739
3	التنفيذ الإلكترونية	0.659
4	الرقابة الإلكترونية	0.717
5	معوقات الإدارة الإلكترونية	0.748
	إجمالي الاستبانة	0.816

4- الوسائل الإحصائية: تم استخدام البرنامج الإحصائي " الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية" (Statistical Package for Social Sciences)، ومختصره "SPSS" للحصول على المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والنسب المئوية لاستجابة أفراد العينة.

5- تحليل نتائج الدراسة: لتحديد اتجاه الإجابات تم تحديد طول الفترة بـ 0.8 وحدة، وهذا الطول ناتج عن قسمة 4 على 5 وفقاً للآتي: (1 - 1.79)، يكون اتجاه الإجابة غير موافق بشدة، (1.8 - 2.59)، يكون اتجاه الإجابة غير موافق، (2.6 - 3.39) يكون اتجاه الإجابة موافق إلى حد ما، (3.4 - 4.19) يكون اتجاه الإجابة موافق، (4.2 - 5) يكون اتجاه الإجابة موافق بشدة.

ولتحديد مدى الاتفاق على الاتجاهات لإجمالي المحاور تم استخدام اختبار (One Sample T-Test)، فتكون درجة الاتفاق على المجال عالية إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية أقل من (0.05)، وقيمة متوسط الاستجابة لإجمالي المجال أكبر من قيمة المتوسط المعياري (3)، وتكون درجة الاتفاق على المجال منخفضة إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية للاختبار أقل من (0.05)، وقيمة متوسط الاستجابة لإجمالي المجال أقل من قيمة المتوسط المعياري (3)، وتكون درجة الاتفاق على المجال متوسطة إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية للاختبار أكبر من (0.05).

اتجاه أعضاء هيئة التدريس والإداريين بجامعة المرقب نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية

التساؤل الأول: ما هي اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين فيما يتعلق بأبعاد (التخطيط الإلكتروني، والتنظيم الإلكتروني والتنفيذ الإلكتروني والرقابة الإلكترونية)؟
أولاً: التخطيط الإلكتروني

جدول (5)

نتائج التحليل الوصفي لمتغير التخطيط الإلكتروني

ت	العبارة	المتوسط الحسابي	اتجاه الإجابة	الانحراف المعياري
1	يؤدي استخدام الإدارة الإلكترونية إلى التخفيف من الأعباء الإدارية المختلفة.	4.64	موافق بشدة	0.52
2	تعمل الإدارة الإلكترونية على تقليل كلفة إجراءات التخطيط الإداري.	4.22	موافق بشدة	0.75
3	يسهل استخدام الإدارة الإلكترونية مواكبة المتغيرات والمستجدات الإدارية العلمية.	4.45	موافق بشدة	0.652
4	تساهم الإدارة الإلكترونية في تطوير نظم التخطيط الإدارية.	4.42	موافق بشدة	0.664
5	يساعد استخدام الإدارة الإلكترونية في تطبيق مفهوم التخطيط المتكامل.	4.03	موافق	0.73
6	تساعد الإدارة الإلكترونية في الحد من مشكلات التخطيط	4.02	موافق	0.788

جدول رقم (6)

نتائج اختبار (One Sample T- test) لمتغير التخطيط الإلكتروني

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة الإحصائية T-Test	قيمة الدلالة الإحصائية	معنوية الفروق
التخطيط الإلكتروني	4.3	0.436	30.398	0.000	معنوية

يتضح من الجدول رقم (5) أن هذا المجال يتكون من (6) فقرات، وكانت درجة الاتفاق عالية جداً على (4) فقرات، وعالية على فقرتين من فقرات التخطيط الإلكتروني. كما بينت النتائج في الجدول رقم (6) أن متوسط الاستجابة لإجمالي

د. ناصر مفتاح عياد ... د. أنور الرماح الشريف

المجال (4.3)، وهي أكبر من قيمة المتوسط المعياري (3)، وأن قيمة الدلالة الإحصائية تساوي صفراً، وهي أقل من (0.05)، وهذا يشير إلى أن درجة الاتفاق على اتجاهات تطبيق التخطيط الإلكتروني كانت عالية، وتنسجم نتيجة الدراسة الحالية مع دراسة العريشي (2008م) التي أشارت إلى دور التخطيط في العملية الإدارية بصفة عامة والإدارة الإلكترونية على وجه الخصوص؛ لأن التخطيط هو العنصر المهم والأساسي في العملية الإدارية.

ثانياً- التنظيم الإلكتروني:

جدول (7)

نتائج التحليل الوصفي لمتغير التنظيم الإلكتروني

ت	العبارة	المتوسط الحسابي	اتجاه الإجابة	الانحراف المعياري
1	توفر الإدارة الإلكترونية نظام أرشفة إلكترونية لمختلف الأطراف	4.39	موافق بشدة	0.703
2	تساهم الإدارة الإلكترونية في تنظيم عملية تسجيل الطلبة وتنزيل المواد الدراسية	4.67	موافق بشدة	0.548
3	تساعد الإدارة الإلكترونية في تأمين التواصل بين مختلف العناصر الإدارية	4.49	موافق بشدة	0.668
4	تساهم الإدارة الإلكترونية في رفع مستوى تطبيق إدارة شؤون الطلبة	4.23	موافق بشدة	0.727
5	تساهم الإدارة الإلكترونية في توفير فرص الاطلاع على جداول المواد الدراسية	4.48	موافق بشدة	0.591
6	تساهم الإدارة الإلكترونية في توفير الوقت والمال والجهد	4.6	موافق بشدة	0.646

جدول رقم (8)

نتائج اختبار (One Sample T- test) لمتغير التنظيم الإلكتروني

معنوية الفروق	قيمة الدلالة الإحصائية	القيمة الإحصائية T-Test	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	المجال
معنوية	0.000	35.184	0.428	4.48	التنظيم الإلكتروني

يتضح من الجدول رقم (7) أن هذا المجال يتكون من (6) فقرات، وكانت درجة الاتفاق عالية جداً على جميع فقرات التنظيم الإلكتروني. كما بينت النتائج في

الجدول رقم (8) أن متوسط الاستجابة لإجمالي مجال التنظيم الإلكتروني (4.48) وهي أكبر من قيمة المتوسط المعياري (3)، وأن قيمة الدلالة الإحصائية تساوي صفرًا وهي أقل من (0.05)، وهذا يشير إلى أن درجة الاتفاق على اتجاهات تطبيق التنظيم الإلكتروني كانت عالية، ويمكن تفسير هذه النتيجة استناداً إلى ما جاء في استجابات أفراد عينة الدراسة من أن التنظيم الإلكتروني أسهم في الحصول على المعلومات في أي وقت ومكان، وتوفير الوقت والجهد والمال، وتنظيم عملية تسجيل المواد الدراسية المرتبطة بالطلبة، واستيعاب أكبر عدد ممكن من المستفيدين في وقت واحد، بالإضافة إلى كسر حاجز الروتين في تنفيذ بعض الإجراءات والمعاملات، وإدارة شؤون الطلبة، والاطلاع على الجداول الدراسية، وبالنظر إلى تحقيق التواصل مع المجتمع المحلي، وتبين من النتائج أن محور التنظيم الإلكتروني حصل على درجة عالية، ويعزو الباحثان ذلك إلى اهتمام الجامعة في تحول الهياكل المركزية إلى هياكل مرنة، وتتسم نتيجة الدراسة الحالية مع دراسة أبو تليخ (2014م) التي توصلت إلى أن إدارة الجامعة تهتم بالتنظيم الإلكتروني لما له من أهمية في توفير الوقت والجهد الإمكانات.

ثالثاً- التنفيذ الإلكتروني:

جدول (9)

نتائج التحليل الوصفي لمتغير التنفيذ الإلكتروني

ت	العبارة	المتوسط الحسابي	اتجاه الإجابة	الانحراف المعياري
1	تتيح الإدارة الإلكترونية للإداريين والكادر الأكاديمي الاطلاع على مصادر(المعلومات العالمية، الدورات، الندوات، المؤتمرات)	4.4	موافق بشدة	0.704
2	تساعد الإدارة الإلكترونية في تسهيل توزيع القرارات الإدارية بين مختلف الكليات والأقسام	4.3	موافق بشدة	0.709
3	يؤدي استخدام الإدارة الإلكترونية في دعم الجامعة لتحقيق مراكز متقدمة في الأداء الإلكتروني بين الجامعات	4.55	موافق بشدة	0.589
4	تساعد الإدارة الإلكترونية في التخلص من النظام البيروقراطي في إنجاز المعاملات	4.21	موافق بشدة	0.784

جدول رقم (10)

نتائج اختبار (One Sample T- test) لمتغير التنفيذ الإلكتروني

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة الإحصائية T-Test	قيمة الدلالة الإحصائية	مغنوية الفروق
التنفيذ الإلكتروني	4.37	0.459	30.308	0.000	مغنوية

يتضح من الجدول رقم (9) أن هذا المجال يتكون من (4) فقرات، وكانت درجة الاتفاق عالية جداً على جميع فقرات التنظيم الإلكتروني، وأظهرت النتائج في الجدول رقم (10) أن متوسط الاستجابة لإجمالي مجال التنفيذ الإلكتروني (4.37) وهي أكبر من قيمة المتوسط المعياري (3)، وأن قيمة الدلالة الإحصائية تساوي صفرًا، وهي أقل من (0.05)، وهذا يشير إلى أن درجة الاتفاق على اتجاهات التنفيذ الإلكتروني كانت عالية، فإن تحقيق الجودة في هذه الخدمات يعكس أن عملية التنفيذ للإجراءات الإلكترونية تحد من تأثير العلاقات الشخصية، وهذا يترتب عليه المرونة والسرعة في تقديم الخدمات.

رابعاً- الرقابة الإلكترونية:

جدول (11)

نتائج التحليل الوصفي لمتغير الرقابة الإلكترونية

ت	العبارة	المتوسط الحسابي	اتجاه الإيجابية	الانحراف المعياري
1	تزود الإدارة الإلكترونية إدارة الجامعة بالتقارير والبيانات الإحصائية	4.36	موافق بشدة	0.622
2	تساهم الإدارة الإلكترونية في تطبيق نظام تدقيق مالي متطور	4.25	موافق بشدة	0.76
3	تساهم الإدارة الإلكترونية في تزويد أعضاء الهيئة التدريسية والإداريين بالتغذية الراجعة والتقييم لمستمر عن أدائهم	4.1	موافق	0.83
4	تساهم الإدارة الإلكترونية في تقييم إنجاز الأعمال وجودتها	4.18	موافق	0.734

جدول رقم (12)

نتائج اختبار (One Sample T- test) لمتغير الرقابة الإلكترونية

معنوية الفروق	قيمة الدلالة الإحصائية	القيمة الإحصائية T-Test	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	المجال
معنوية	0.000	22.871	0.545	4.22	الرقابة الإلكترونية

يتضح من الجدول رقم (11) أن هذا المجال يتكون من (4) فقرات، وكانت درجة الاتفاق عالية جداً على فقرتين من فقرات الرقابة الإلكترونية، وعالية على الفقرتين الأخريين. وأظهرت النتائج في الجدول رقم (12) أن متوسط الاستجابة لإجمالي مجال الرقابة الإلكترونية (4.22)، وهي أكبر من قيمة المتوسط المعياري (3)، وأن قيمة الدلالة الإحصائية تساوي صفرًا، وهي أقل من (0.05)، وهذا يشير إلى أن درجة الاتفاق على أهمية تطبيق الرقابة الإلكترونية كانت عالية، حيث إن الرقابة الإلكترونية توفير آلية لتحديد الصلاحيات، وتقديم معلومات، واكتشاف الانحرافات. (العرايشي 2015م)

ولتحديد إجمالي الاتجاهات نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية، فإن النتائج في الجدول رقم (13) أظهرت أن متوسط الاستجابة لإجمالي المجالات الأربعة تساوي (4.24)، وأن قيمة الدلالة الإحصائية تساوي صفرًا وهي أقل من (0.05)، وهذا يشير إلى أن درجة الاتفاق على تطبيق الإدارة الإلكترونية كانت عالية، يعزي ذلك إلى أن أعضاء هيئة التدريس الإداريين في جامعة المرقب لديهم أدراك لأهمية الإدارة الإلكترونية بالجامعة، وتنسجم نتيجة الدراسة الحالية مع عدة دراسات ميدانية منها دراسة العريشي (2008م)، ودراسة الآغا، وآخرون (2010م)، ودراسة كناني (2010م)، ودراسة أبو عاشور، والنمري (2011م)، ودراسة أجرت أبو تليخ (2014م)، ودراسة التمام (2007م)، التي أشارت إلى أن تطبيق الإدارة الإلكترونية يسهم في تحسين مستوى إدارة الكليات التقنية بدرجة عالية.

جدول رقم (13)

نتائج اختبار (One Sample T- test) لمتغير الإدارة الإلكترونية

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة الإحصائية T-Test	قيمة الدلالة الإحصائية	معنوية الفروق
الإدارة الإلكترونية	4.24	0.324	38.978	0.000	معنوية

التساؤل الثاني: ما أهم المعوقات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية من وجهة نظر عينة الدراسة؟

جدول (14)

نتائج التحليل الوصفي لمتغير المعوقات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية

ت	العبارة	المتوسط الحسابي	الترتيب	اتجاه الإجابة	الانحراف المعياري
1	ضعف تقبل بعض الموظفين فكرة الإدارة الإلكترونية من فقدان مزاياهم الوظيفية	3.54	8	موافق	1.088
2	عدم توفر الإنترنت في الكليات يعرقل من تطبيق الإدارة الإلكترونية	4.73	1	موافق بشدة	0.467
3	ضعف اقتناع بعض المدراء بجدوى تطبيق الإدارة الإلكترونية	3.66	7	موافق	0.991
4	كثرة الأعباء الملقاة على أعضاء هيئة التدريس والإداريين	3.5	9	موافق	1.23
5	ضعف الميزانيات المخصصة لتطوير برامج الحاسب الآلي	4.1	5	موافق	1
6	ضعف الميزانية المخصصة من قبل إدارة الجامعة على البرمجيات وصيانتها	4.13	4	موافق	0.976
7	ارتفاع أسعار بعض المعدات الإلكترونية	3.9	6	موافق	1.17
8	الافتقار إلى نظام أمني لحماية قاعدة البيانات الخاصة بتعاملات الجامعة	4.15	3	موافق	0.993
9	قلة المعرفة الكافية بتقنيات الإدارة الإلكترونية واستخدام الإنترنت	4.18	2	موافق	1.003

يتضح من الجدول رقم (14) أن هذا المجال يتكون من (9) فقرات، وكانت درجة الاتفاق عالية جداً على فقرة واحدة وعالية لباقي الفقرات، وبينت النتائج أن أهم المعوقات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية هو عدم توفر الإنترنت في الكليات، يلي ذلك قلة المعرفة الكافية بتقنيات الإدارة الإلكترونية واستخدام الإنترنت وهذا يعدّ من أكبر العوائق الذي يحد من تطبيق الإدارة الإلكترونية من وجهة نظر الباحثين؛ لأن تقنية الإنترنت هي مفتاح الإدارة الإلكترونية، وهي الدعامة الرئيسية لها، وفي الترتيب الثالث الافتقار إلى نظام أمني لحماية قاعدة البيانات الخاصة بتعاملات الجامعة يلي ذلك ضعف الميزانية المخصصة من قبل إدارة الجامعة على

البرمجيات وصيانتها، ثم ضعف الميزانيات المخصصة لتطوير برامج الحاسب الآلي، وفي الرتيب السادس ارتفاع أسعار بعض المعدات الإلكترونية، يلي ذلك ضعف اقتناع بعض المدراء بجدوى تطبيق الإدارة الإلكترونية، ثم ضعف تقبل بعض الموظفين فكرة الإدارة الإلكترونية من فقدان مزاياهم الوظيفية، وفي الترتيب الأخير كثرة الأعباء الملغاة على أعضاء هيئة التدريس والإداريين، وهو ما ذهب إليه دراسة عبد الله سنة 2003 .

التساؤل الثالث: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب تبعاً لاختلاف متغيرات الخبرة، المؤهل العلمي، والجنس؟

لتحديد معنوية الفروق حول درجة الاتجاه لتطبيق الإدارة الإلكترونية تبعاً لاختلاف الخبرة والمؤهل العلمي، سيتم استخدام تحليل التباين الحادي (On-Way ANOVA)، فتكون الفروق معنوية إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية أقل من (0.05)، وتكون الفروق غير معنوية إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية أكبر من (0.05)، ولتحديد معنوية الفروق تبعاً لمتغير الجنس، سيتم استخدام اختبار (Independent- Sample T-Test)، فتكون الفروق معنوية إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية أقل من (0.05) لصالح متوسط الاستجابة الأكبر، وتكون الفروق غير معنوية إذا كانت قيمة الدلالة الإحصائية أكبر من (0.05).
أولاً: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب تبعاً لاختلاف متغير الخبرة؟

أظهرت النتائج في الجدول رقم (15) أن متوسط الاستجابة لاتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية لفئة الخبرة 5 سنوات فأقل كان (4.21)، وفئة الخبرة 6 إلى 10 سنوات كانت (4.3)، وفئة الخبرة أكثر من 10 سنوات كانت (4.27).

د. ناصر مفتاح عياد ... د. أنور الرماح الشريف

جدول (15)

الوصف الإحصائي للاستجابة حول اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية بحسب الخبرة

الخبرة	عدد الحالات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
5 سنوات فأقل	58	4.21	0.323
6 إلى 10 سنوات	14	4.3	0.345
أكثر من 10 سنوات	32	4.27	0.32

كما أظهرت النتائج في الجدول رقم (16) أن قيم الدلالة الإحصائية للاختبار تساوي (0.506)، وهي أكبر من (0.05)، وهذا يشير إلى عدم وجود فروق معنوية ذات دلالة إحصائية حول اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية تعزى إلى متغير الخبرة.

جدول (16)

نتائج اختبار (التباين الأحادي) لبيان الاختلاف في اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية

بحسب الخبرة

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة f	الدلالة الإحصائية	معنوية الفروق
اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية	بين المجموعات	0.145	2	0.072	0.685	0.506	غير معنوية
	داخل المجموعات	10.663	101	0.106			
	المجموع الكلي	10.807	103				

ثانياً: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب تبعاً لاختلاف متغير المؤهل العلمي؟

بينت النتائج في الجدول رقم (17) أن متوسط الاستجابة لاتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية لفئة الخبرة 5 سنوات فأقل كان (4.21)، وفئة الخبرة 6 إلى 10 سنوات كانت (4.3)، وفئة الخبرة أكثر من 10 سنوات كانت (4.27).

جدول (17)

الوصف الإحصائي لاستجابة أفراد العينة حول اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية بحسب المؤهل العلمي

المؤهل	عدد الحالات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
جامعي	48	4.23	0.3
ماجستير	35	4.23	0.359
دكتوراه	21	4.27	0.329

كما أظهرت النتائج في الجدول رقم (18) أن قيم الدلالة الإحصائية للاختبار تساوي (0.851) وهي أكبر من (0.05)، وهذا يشير إلى عدم وجود فروق معنوية ذات دلالة إحصائية حول اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية تعزى إلى متغير المؤهل العلمي.

جدول (18)

نتائج اختبار (التباين الأحادي) لبيان الاختلاف في اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية بحسب المؤهل

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة f	الدلالة الإحصائية	معنوية الفروق
اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية	بين المجموعات	0.035	2	0.017	0.162	0.851	غير معنوية
	داخل المجموعات	10.773	101	0.107			
	المجموع الكلي	10.807	103				

ثالثاً: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب تبعاً لاختلاف متغير الجنس؟

بينت النتائج في الجدول رقم (19) أن متوسط الاستجابة لاتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية للذكور كان (4.22)، وللإناث كان (4.27)، وكانت الفروق (0.05)، وليبيان معنوية الفروق فإن قيمة الدلالة الإحصائية للاختبار تساوي

(0.414)، وهي أكبر من (0.05)، وهذا يشير إلى عدم وجود فروق معنوية ذات دلالة إحصائية حول اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية تعزى إلى متغير الجنس.

جدول (19)

اختبار معنوية الفروق حول اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية بحسب الجنس

الجنس	عدد الحالات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	فرق المتوسطات	قيمة الدلالة الإحصائية	معنوية الفروق
ذكر	68	4.22	0.332	- 0.05	0.414	غير معنوية
أنثى	36	4.27	0.31			

الخاتمة:

هدفت هذه الدراسة للتعرف على اتجاهات تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة المرقب من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين فيما يتعلق بأبعاد (التخطيط الإلكتروني، والتنظيم الإلكتروني، والتنفيذ الإلكتروني، والرقابة الإلكترونية)، وكذلك هدفت الدراسة إلى التعرف أهم المعوقات التي تواجه تطبيق الإدارة الإلكترونية من وجهة نظر عينة الدراسة، إلى تحديد مدى تأثير المتغيرات الديموغرافية (الجنس - المؤهل العلمي - الخبرة) على درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعة، وبعد تحليل بيانات الدراسة باستخدام الأساليب الإحصائية المناسبة، وتفسيرها لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن تساؤلاتها، توصل الباحثان إلى أن أظهرت الدراسة وجود اتفاق عام في نظرة أعضاء هيئة التدريس والإداريين حول اتجاهات تطبيق التخطيط الإلكتروني، التنظيم الإلكتروني، التنفيذ الإلكتروني، والرقابة الإلكترونية. كما تبين من النتائج أن هناك عقبات تحول دون تطبيق الإدارة الإلكترونية تتمثل في عدم توفر الإنترنت في الكليات وضعف المستوى المعرفي بتقنيات الإدارة الإلكترونية وباستخدام الإنترنت، والافتقار إلى الأنظمة الأمنية التي تعمل على حماية البيانات وضعف الميزانية المخصصة لصيانة البرمجيات وتطوير الحاسب الآلي، كما تبين من النتائج أن

لدى أعضاء هيئة التدريس والإداريين رؤيةً مشتركةً حول تقديراتهم لدرجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعة، بغض النظر عن الجنس أو المؤهل العلمي أو سنوات الخبرة، وهذا مؤشر إلى أن الجنس أو المؤهل العلمي أو الخبرة لا يؤثران في رؤية أفراد عينة الدراسة حول درجة الاتجاه نحو تطبيق الإدارة الإلكترونية.

التوصيات:

من خلال العرض السابق وما تم التوصل إليه من نتائج، يمكن تقديم مجموعة من التوصيات، والتي قد تساهم في زيادة مستوى تطبيق الإدارة الإلكترونية، ومن أهمها:

- ضرورة أن تقوم الجامعات بوضع خطط فعالة لتدريب أعضاء هيئة التدريس والإداريين بالجامعة، وتأهيلهم على تطبيق الإدارة الإلكترونية بمختلف مجالاتها.
- نشر الوعي داخل الجامعة بأهمية تطبيق الإدارة الإلكترونية، ومحاولة غرس هذه الاتجاهات لكل من أعضاء هيئة التدريس والإداريين، من خلال إقامة المحاضرات والندوات وورش العمل.
- تشجيع أعضاء هيئة التدريس والإداريين على زيادة ممارسة الإدارة الإلكترونية في الواقع، ومنح المتميزين في استخدامها الحوافز المادية والمعنوية.
- العمل على تطوير البنية التحتية الملائمة لتطبيقات الإدارة الإلكترونية في الجامعة من خلال توفير الدعم الفني والمالي، والتي تساهم في تلبية احتياجات الإدارة الإلكترونية.
- الاستفادة من تجارب الجامعات الأخرى التي لها تجارب في مجال تطبيق الإدارة الإلكترونية.
- التحديث الدائم لمصادر المعلوماتية داخل الجامعة، حتى يتم الارتقاء بجامعاتنا إلى مستوى الجامعات المتقدمة.

المقترحات:

- إجراء دراسة مقارنة بين تطبيقات الإدارة الإلكترونية في الجامعات الليبية.
- إجراء دراسة لمعرفة واقع تطبيقات الإدارة الإلكترونية في وزارة التعليم العالي في ليبيا.
- إجراء دراسة لمعرفة الصعوبات التي تواجه الجامعات الليبية في استخدام الإدارة الإلكترونية.
- سبل تطوير برامج الإدارة الإلكترونية بالجامعات الليبية.

المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم الفريح، 2003م. أثر انتشار الإنترنت على مشاريع الحكومة الإلكترونية، مؤتمر التأثيرات الاجتماعية على تطبيقات نظم الحكومة الإلكترونية. الكويت.
- 2- أبو عاشور، خليفه مصطفى، والنمري، ديانا جميل. 2003م. مستوى تطبيق الإدارة الإلكترونية في جامعة اليرموك من وجهة نظر الهيئة التدريسية والإداريين. عمان: المجلة الأردنية في العلوم التربوية، المجلد التاسع، العدد الثاني. ص 199-220.
- 3- أبو مغايش، يحي محمد. 2004م. الحكومة الإلكترونية: ثورة على العمل الإداري التقليدي. ط1. الرياض. مكتبة العبيكان
- 4- آسيا حامد ياركندي. 2009م. التحول من الوظيفة التقليدية إلى الوظيفة الإلكترونية. ورقة عمل مقدمة إلى المنظمة العربية للتنمية الإدارية. تونس
- 5- أشرف صالح. 1999م. الطريق السريعة للمعلومات ووسائل الاتصال والإعلام في الوطن العربي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس.
- 6- الحسن. حسين بن محمد، الإدارة الإلكترونية بين النظرية والتطبيق، ورقة في المؤتمر الدولي للتنمية الادارية، 2009م.
- 7- الحسن، العوض أحمد محمد. 2010م. الإدارة الإلكترونية: المفاهيم- السمات- العناصر(دراسة وثائقية). المؤتمر العالمي الأول للإدارة الإلكترونية. طرابلس: مايو: 2010م.
- 80- راجح، محمد عزت. 1968م. أصول علم النفس. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

- 9- رضوان، رأفت. 2004م. الإدارة والمتغيرات العالمية الجديدة، الملتقى الإداري الثاني للجمعية السعودية للإدارة.
- 10- السالمي، علاء عبد الرزاق. 2008م. الإدارة الإلكترونية. عمان: دار وائل للنشر.
- 11- صالح محمد عبد الله العطوي. 2005م. تقنية المعلومات قائد لموجات التغيير في منظمات الأعمال في هذا العصر. ص76.
- 12- العريشي، محمد بن سعيد. 2008م. إمكانية تطبيق الإدارة الإلكترونية في الإدارة العامة للتربية والتعليم بالعاصمة المقدسة (بنين). (رسالة ماجستير). جامعة أم القرى.
- 13- عليان، ربحي. 2012م. البيئة الإلكترونية. عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع.
- 14- كنان، محمد. 2010م. واقع تطبيق الإدارة الإلكترونية في الجامعات السعودية وعلاقتها بالفاعلية التنظيمية من وجهة نظر القادة الأكاديميين. (أطروحة دكتوراه). جامعة اليرموك.
- 15- نجم، نجم. 2004م. الإدارة الإلكترونية: الإستراتيجية والوظائف والمشكلات. الرياض: دار المريخ للنشر.
- 16- النعيمي، محمد عبد العال، وآخرون 2009م. طرق ومناهج البحث العلمي. عمان: دار الوراق للنشر والتوزيع.
- 17- ياسين، سعد. 2005م. الإدارة الإلكترونية وآفاق تطبيقاتها العربية. الرياض: إدارة العامة للطباعة والنشر. معهد الإدارة العامة.

مشروع عين الحمام الزراعي بسوكنة "دراسة وثائقية"

د. المختار عثمان العفيف

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

المقدمة

لقد تنوعت مصادر المياه في إقليم فزان على الرغم من جفاف مناخها الصحراوي، وندرة الأمطار هناك إلا على الأطراف الشمالية في بعض الأحيان، لهذا كانت العيون الطبيعية التي تزخر بها فزان إضافة إلى الآبار العادية التي تعتمد عليهما الزراعة في الواحات، ومن ناحية أخرى كانت تمر ببعضها القوافل العابرة للصحراء الممتدة من طرابلس والمراكز الساحلية الأخرى إلى السودان، فكانت محطات استراحة للقوافل وأسواق تجارية لها.

ونظراً لأهمية مياه العيون والآبار في المناطق الصحراوية جرى الاهتمام بهما خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر أثناء الحكم العثماني للبلاد، وذلك لاستثمارها في مجال الزراعة، وهذا يمكن من زيادة العائدات المالية لخزينة الدولة، ومن ناحية أخرى تأمين الحصول على الماء اللازم من تلك المصادر المائية لتسهيل حركة القوافل عبر الصحراء.

لقد كان من بين تلك الاهتمامات التي أولتها الحكومة العثمانية هي (عين الحمام) بسوكنة الواقعة على طريق القوافل من طرابلس إلى فزان، وللإحاطة بموضوع الدراسة نطرح بعض التساؤلات الآتية:

- هل كانت عين الحمام جديرة بالاهتمام في أن تخصص الدولة العثمانية مبلغاً من المال لاستثمارها.

- هل كان بمقدور أهالي قضاء سوكنة استغلال العين دون مساعدة الحكومة العثمانية حتى يكون عبء الضرائب عليهم قليلاً.
- هل توجد إمكانية إقامة مشروع زراعي يعتمد على مياه العين.
- هل أعطت المادة المصدرية التي اعتمدت عليها الدراسة أهمية تاريخية لموضوع الدراسة.

ولإجابة على هذه التساؤلات وغيرها سوف يتم تناول موضوع الدراسة من حيث الاسم والموقع الجغرافي للعين والنظام الهيدرولوجي لها مع وصف العين من خلال كتابات بعض الرحالة والمهتمين بها، ثم الجهود التي بذلتها الدولة العثمانية لاستثمار العين وأخيراً الخاتمة وقائمة المصادر.

- الاسم:

يعرّف ابن منظور عين الماء في معجمه (لسان العرب) بأنها هي التي يخرج منها الماء، والعين ينبوع الماء الذي يخرج من الأرض ويجرى، أنثى، والجمع أعين وعيون، وعين الماء التي تجرى ولا تنقطع ليلاً ونهاراً، ويقول عين الماء الحياة للناس، وماء معين ظاهر تراه العين جارية على وجه الأرض، ويقول أيضاً عانت البئر عيناً كثر ماؤها⁽¹⁾.

وفي معجم من فصيح العامة ودخيله، فيقول السراج: إن لفظ عين يستعملها العامة بمعان كثيرة منها عين الماء، فيقال فلان يملأ الماء من العين أى ينبع الماء⁽²⁾.

وفي هذا الشأن أيضاً يذكر البوجديدي في المصطلحات الجغرافية الليبية ... بأن العين: هي في الفصيح عين الماء، إلا أنه في الفصيح العين مفتوحة والياء ساكنة سكوناً ظاهراً⁽³⁾.

وجاء لفظ العين في اللغة الليبية القديمة في مسميات أغلب سكان شمال تشاد(الدازا)⁽⁴⁾ يطلق على العين الجارية اسم (تاي، قالي).

أما (ليون) فيقول عند زيارته مدينة سوكنة في 10 أبريل 1819م بأنه يوجد نبعين⁽⁵⁾ ماؤهما طيب (عذب) ويسمى إحداها سكان المنطقة أي (العرب) باسم (الحمام) ويشير بأن القوافل المارة بسوكنة تأخذ قسطاً من الراحة في ذلك المكان استعداداً لدخول المدينة⁽⁶⁾.

وعند (ريتشاردسن) فيذكر بأنه ترجع تسمية المنطقة (الحطية)⁽⁷⁾ بالحمام (الحمامات) نسبة إلى وجود نبع ماء ساخن في وقت مضى وتحوله إلى مجرد اسم بعد أن توارى تحت أقواس الكثبان الرملية التي تنمو بها العديد من أشجار النخيل⁽⁸⁾

ومن الرحالة أيضاً الذين زاروا سوكنة (ناختيجال) يقول عن عين الحمام " يوجد عند قاعدة الكثبان الرملية [حيث توجد العين] بئران [عينان: الحمام والفرجان] ماؤهما عذب يبلغ عمقهما حوالي متر ونصف، وبسبب تكاثر وجود [طيور] الحمام فقد سمى بالحمام، ولا يمكن أن يكون الاسم الحمام بأى حال من الأحوال، والتي كان من الممكن أن يسمى كذلك إلى ما كان هناك بئر أو عين ساخنة⁽⁹⁾.

- الموقع الجغرافي:

إن الموقع الجغرافي للعين بحيطه الحمام الواقعة شمال سوكنة⁽¹⁰⁾ هناك من يقدره خلال فترة الدراسة مسافة ساعتين بسير حركة القوافل⁽¹¹⁾، وذلك عند مغادرة المدينة باتجاه الشمال عبر طريق القوافل لأن عين الحمام تمثل محطة إستراحة، وهناك من يرى إضافة 45 دقيقة إلى مسيرة الساعتين لأن المنطقة الممتدة إلى عين

الحمّام هي جبلية وبعدها تصبح الأرض مستوية ومتوسطة الارتفاع ورمليّة⁽¹²⁾، أما (ليون) فكان تقديره بمسيرة أربعة أميال⁽¹³⁾.

وعلى أية حال فإن اختلاف تقدير المسافة يكون ذلك بسبب اختيار الطريق التي ربما تتحرف فتطول المسافة أو تقصر، ولكنها لا تتعدى مسافة 10 كم في حين تكون المسافة من العين إلى بئر الطار الواقع على طريق القوافل شمال سوكنة مسافة 18 كم⁽¹⁴⁾.

- وصف العين:

إن نشأة العين أو نبع الماء، فهي تتكون من شقوق أرضية تسمح بتدفق المياه من مركز تجمع الماء في باطن الأرض إلى سطحها، وهو نوعان: متقطعة، ووتغذى بالمياه السطحية المتجمعة فوق أول طبقة صماء بالأرض وتختفي مياهها صيفاً لقلّة الأمطار، ودائمة تستمد مياهها من المياه العميقة ولا تنقطع منها المياه⁽¹⁵⁾.

وفي إقليم فزان من المرجح أن العيون تستمد مياهها من نفس المصدر التي تستمد منه الآبار العادية مياهها، وهو الأمطار المحلية التي تسقط على حوض فزان نفسه على الرغم من ندرتها، ويقول (شرف) تتبثق العيون عادة في المواضع التي تتميز بتركيب جيولوجي خاص الذي يساعد على حجز المياه وتخزينها، وهذه الظاهرة الجيولوجية منتشرة في أماكن متعددة في فزان⁽¹⁶⁾، وفي سنة 1900م بلغ عددها 2.131 عين ماء⁽¹⁷⁾ والجدير بالذكر أن عين الحمّام قد نالت شهرة خلال القرن التاسع عشر وذلك لأهمية موقعها على طريق القوافل فكانت بمثابة محطة إستراحة، ومن ناحية أخرى صلاحية ماء العين للشرب والزراعة، وذلك مقارنة بالمناطق الأخرى فهي أقل بكثير منها في جودة مياهها، ولعل وجود آثار قديمة

وسواقى ماء كانت خارجة من عين الحمام⁽¹⁸⁾ التي ربما كانت تمتد إلى مسافات بعيدة إلى كثير من الحطايا سبباً في تعميرها وعاملاً في تمركز العمران بها. وفي أثناء رحلة جامي من طرابلس إلى الصحراء يقول: "عندما تدخل سهل الجفرة المحاط جانبا بجبال تشاهد في الإتجاه الجنوبي منبع عين الحمام وأكوام الرمال التي بجواره ومجموعات من أشجار النخيل المتباعد"⁽¹⁹⁾، وكان عدده قبل ذلك بكثير حيث دمره عبد الجليل سيف النصر أثناء ثورته ضد الحكم العثماني⁽²⁰⁾. وقد تعرضت عين الحمام هي الأخرى للأضرار، ولكن كان بفعل الطبيعة، وكان ابرز مثال على ذلك تسلط الرمال على مناهل المياه الجارية في الصحراء، إن هذه العين التي ينبع ماؤها عندما شاهدها جامي في رحلته، قد بلغت في دائرة قطرها متر وينفذ من كثيب رمل يعلو على سطح الأرض السهل، إن نبعانها قبل أن تهاجمها الرمال كان أقوى وأشد، وكان جريانها لمسافات أبعد تتراكم الرمال فوق العين بفعل الرياح، ويزداد ثقلها عندما تبتل بالماء وتتماسك ذراتها، فتصبح ثابتة لا تحركها الرياح بل تضيف إليها طبقات أخرى من الرمال فتحاصر نبع الماء وتتغلب على نفوذه.

ويتابع جامي وصفه الدقيق للأضرار الجمة التي تتعرض له العين وذلك اسوة بالعيون الأخرى في فزان فيقول: " ورغم إن منابع المياه التي صادفتها في أقصى الجنوب [غات وما حولها من الواحات الأخرى] قد تغلبت عليها الرمال الثابتة كلياً بما نبت فوقها من أعشاب، فإن عين الحمام استطاعت قهر طبقات الرمال التي تراكمت عليها ونفذ ماؤها وسال إلى مسافة 30 متراً"⁽²¹⁾.

ويبدو أنه وبدون شك قد اثارت عين الحمام أهتمام جامي، وذلك بوجود نبع ماء غزير وعذب في وسط الصحراء دون الاستفادة منه في الزراعة، ولعله بذلك يبحث أهتمام الولاية بها، وقد عبر عن ذلك بقوله: " لا يمكن إلا أن أبدى أسفي لعدم

الاستفادة من هذه العين الغزيرة الماء ومحافظاتها بالوسائل الفنية لإحداث جنان وبساتين حولها تكون واحة خضراء تغيير منظر المنطقة الحالي القاحل⁽²²⁾.

أما (بترنياني) فيصف العين بقوله: إن عين الحمّام تقع في وسط واحة أو (حطية) صغيرة تحتوى على مجموعة من النخيل وأن الماء فى هذه العين غزير وصالح للشرب إذا لم يكن مختلط بالرمال، ويقول أيضاً أن ماء العين كان يتدفق بقوة ويخترق الكثبان الرملية التى فوقها وتكشف لنفسها أي العين سبيلاً يجري فوق الكثيب الرملي، لكن مع مرور الأيام تغلبت قوة الرمال على إندفاع الماء، مما سببت فى اختناق العين، وذهبت ادراج الرياح، ولكن على إثر تدابير اتخذت، وبعد إزالة الرمال عادت العين إلى مثل سيرتها الأولى، ولا تزال إلى حد زيارته لها تفيض بالماء الجيد الغزير، وهذا ما يدعم الأمل الكبير في إمكانية إتخاذ التدابير اللازمة للاستفادة منها⁽²³⁾.

وفى هذا الشأن أيضاً يشير البعض الآخر إلى عين الحمّام بأنها تكتنفها بعض الرمال القليلة وتكثر حولها غياض النخيل وأن ماء العين غزيرة وصالحة للشرب، وهى تحصل على قدر كبير من المياه من قيعان الوديان من خلال موسم سقوط المطر، التى تعد هناك غير نادرة لموقع المنطقة (حوض منخفض، الجفرة) الشمالي نسبياً⁽²⁴⁾.

أما الزاوي فيقول: أن سوكنة نشتهر بوجود عين ماء تعرف بعين الحمّام الواقعة بضاحية المدينة من جهة الشمال، وتبعد عنها نحو 3 كم تقريباً، والحمّام عين ماء غزيرة تقع فى حفرة مستديرة قطرها نحو أربعة أمتار، وعلى عمق نصف متر تقريباً من وجه الأرض، وماؤها قوي الإندفاع إلا أنه يخرج من ناحية هذه الحفرة ويغوص من الناحية المقابلة، فهى شبه دوران دائم ولا تسيل على وجه الأرض⁽²⁵⁾.

- اهتمامات الدول العثمانية بعين الحمّام:

نظراً لأهمية عين الحمّام لأنها تزخر بمياه وفيرة وصالحة للزراعة والشرب، وموقعها على طريق القوافل الصحراوية، وفي إطار مجهودات الدولة العثمانية بشأن حث الأهالي الأهتمام بحفر وصيانة الآبار والأهتمام ببعض عيون الماء، وذلك لتوفير الري اللازم لزيادة الإنتاج الزراعي⁽²⁶⁾، ومن ناحية أخرى تزويد محطات استراحة القوافل بالماء أثناء عبورها الصحراء، وفي هذا الشأن يشير البعض إلى أسباب أهتمام الإدارة العثمانية بمصادر الماء في المناطق الصحراوية إنما يرجع ذلك عن طريق حفر الآبار الارتوازية أو صيانة العيون المائية، لأن كل بئر فوارة تعطي ارباحاً في العام من 21 إلى 28 فرنكاً، ومن ناحية أخرى سوف تحول هذه الصحراء القاحلة يوماً ما إلى أراضي خضراء⁽²⁷⁾، ومن جانب آخر زيادة الإيرادات المالية لخزينة الدولة من خلال جباية الضرائب على تلك المحاصيل الزراعية.

إن استثمار مياه عين الحمّام في مجال الزراعة هناك صعوبات حالت دون الاستفادة منها وهي وقوعها بين كتبان رملية في أعلاها وأسفلها⁽²⁸⁾، التي سببت في اختناق العين الأمر الذي أدى إلى أهتمام قائمقام سوكنة ومتصرفية لواء فزان بمخاطبة الولاية بشأن صيانة العين من زحف الرمال عليها، وفي هذا الشأن تشير إحدى الوثائق المؤرخة في 25 محرم 1301 هـ / 1883-1884م، وهي عبارة عن خطاب يتضمن كيفية "الاستفادة من الماء الجاري في زراعة الأراضي التي حول العين، وذلك بموجب الاستدعاء المعطى من طرف التاجر محمد أفندي باشالة⁽²⁹⁾، بعد إحالته إلى مجلس إدارة الولاية القرار المكتوب عليه لمنفعة الخزينة والأهالي والعين المذكورة تكون بوضعين بالبناء أو بالإنشآت ولدى

المذاكرة اقتضى النظر بإنشاء العين إن كانت قوية المياه وما المقدار الكافي إلى انشاؤها وعمارتها من المصاريف...كم مياهها تسقى وتروى سانية...".
"لما تشرفنا بأمركم العالي احضرنا وجوه وأعيان أهالي طرفنا... وحبيناها إلى إنشاء العين المذكورة وتعميرها والرغبة إليها فلم وجدنا لها طالب ولا راغب واعرضوا عنها الاعراض الكلى، ووصف العين المذكورة خارجة بين اغراد رملية⁽³⁰⁾، وفي الماضي لم بان (ظهر) منها جريان ماء ولا سقى والغالب على تعميرها (الاستفادة) أن يكون بالبناء لتطبيع (لاستخراج) ماؤها، وأما المصاريف اللازمة إلى انشاؤها هذا شئ مجهول لا يستطيع لنا بيانه (معرفته)، واما ماؤها الغالب عليه... أنه قوى وإذا اقتضى نظر السيادة بتعميرها وتخريج مياهها كالعيون المعتادة يكون منها الإيراد إلى الخزينة ومنفعة الأهالي"⁽³¹⁾.
هكذا كان حرص الولاية من خلال حث الأهالي للاستفادة من عين الحمّام، ولكن الأمر يبدو غاية في الصعوبة لقلّة الإمكانات المادية والخبرة الفنية بالخصوص.

ونظراً لأهمية العين فقد وضعت الحكومة على عاتقها " تخريج ماء عين الحمّام وتعميرها من العاجزين ليحصل لنا [لهم] المنفعة... وتصرف عليها [الحكومة] وتتعهد بعمارت ماؤها وجميع ما يتحصل من زراعتها وأشجارها نصفه لجانب الميري معلوم السيادة اننا ما لنا طاقة على تخريج ماؤها ولا لنا فراسة ف n ذلك وإذا مرام دولتنا العلية ادام الله عزها بتخريج ماء العين المذكورة فنحن متعهدون بتلقات الماء المذكور تعمير الأراض الذي يصله الماء فى مدت سنتين أو ثلاثة وجميع ما نحصلوه من الأرض نعطوا نصفه للميري"⁽³²⁾.
وفي عهد المشير رجب باشا الذي عين والياً على طرابلس سنة 1904م بعث بخطاب رفع بموجبه عريضة إلى رئاسة كتية الديوان السلطاني بتاريخ 11 ابريل 1905م بشأن عين الحمّام الواقعة على طريق سوكنة - فزان يذكر فيه افتقاد أهالي

قضاء سوكنة بالتدرّيج مصادر الثروة والسكينة التي كانوا يتمتعون بها، وذلك بسبب "ارتدام العين الجارية التي هي في غابة النخيل المسماة [الحمّام] والكائنة مسافة ساعة من القضاء المذكور، ونتيجة للجهد المبذول والحفريات التي أجريت أخيراً لمدة ثلاثة أيام فار الماء المذكور بشدة، وفي لحظة قصيرة ملاً الحوض البالغ محيطه ستين ذراعاً وعمقه مترين عقب هذا التوفيق ... طغى [عم] السرور على العمال والحاضرين".

" إن هذا الماء الذي يُعد منبع الحياة الرئيسي لطريق سوكنة وفزان، وبوجود الطريق العام [القوافل] على العين لا شك أنها بمرور الزمان ستتغطى بالرمال، وهي بحاجة إلى صيانتها من ذلك"

" إن مبلغ السبعة والعشرين ألف قرش اللازمة لإنشاء حوض تربية مائة متر وارتفاعه أربعة أمتار بسقف مرفوع على أقواس وبناء مجرى عرضه متراً واحداً وطوله مائة متراً"

"إن المبلغ المذكور أعلاه اللازم لصيانة العين كان الوالي يأمل التكرم به من حضرة السلطان العثماني كصدقة جارية على راس تاجه الملكي"⁽³³⁾.

والجدير بالذكر أن تلك المساعي الحثيثة بين الولاية وكتبة الديوان السلطاني الجلييلة بإرسال المبلغ المالي لصيانة عين الحمام بمركز قضاء سوكنة، وبالفعل تكللت تلك الجهود بالنجاح، وفي هذا الشأن تشير إحدى الوثائق المؤرخة في 28 يوليو 1910م بأن قائمقام سوكنة تحصل على المبلغ المالي لتنفيذ الصيانة الفنية للعين.⁽³⁴⁾

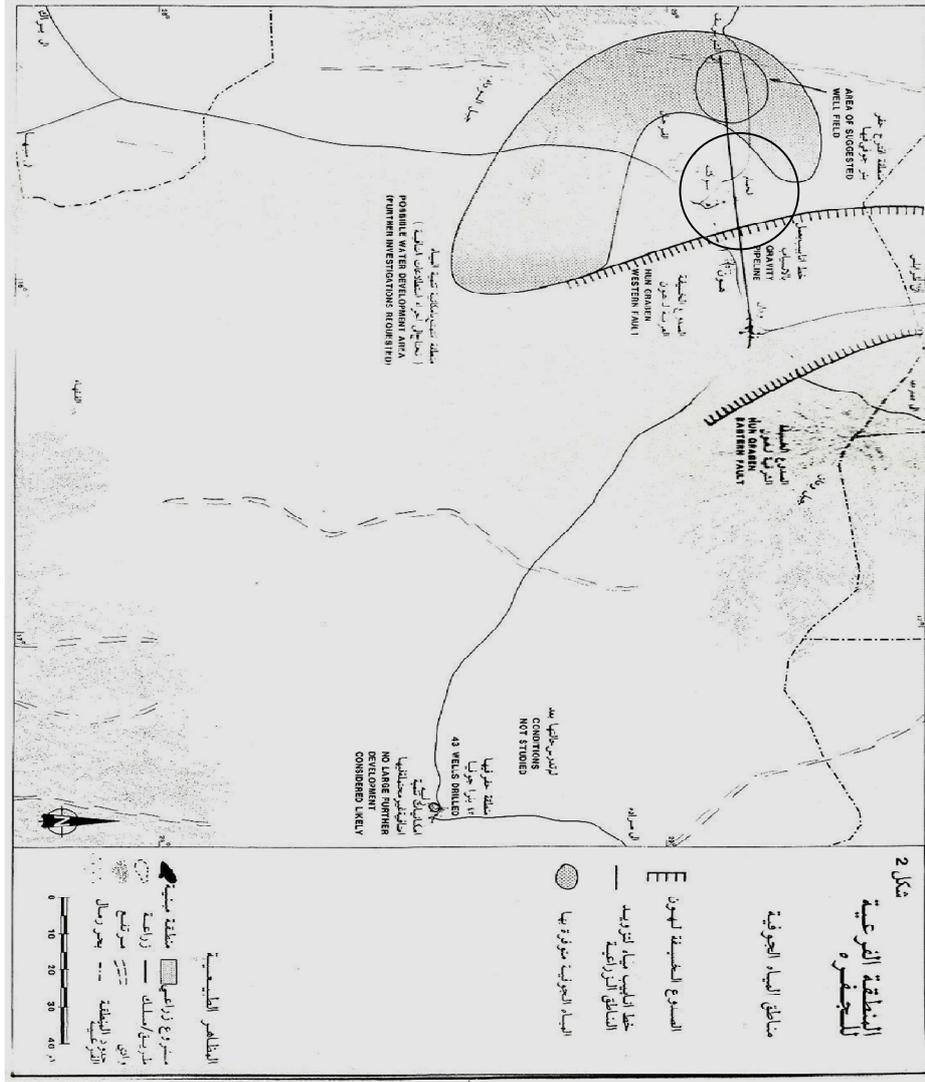
الخاتمة:

إن هذه الدراسة التي استفادت من بعض الوثائق قد سلطت الضوء على أهمية عين الحمّام الواقعة شمال مدينة سوكنة، وأكدت بأن مياه العين غزيرة عذبة دائمة

الجريان، وقد تمت صيانتها وحمايتها من زحف الرمال عليها، للإستفادة منها في زراعة الأراضي المحيطة بها لتسهم في زيادة الواردات المالية لخزينة الدولة العثمانية وفي الوقت الحاضر⁽³⁶⁾ ونظراً لغزارة ماء عين الحمّام تم الاستفادّة من مياه العين في إقامة مشروع زراعي في منطقة الحمّام وذلك من خلال خطة التنمية الثلاثية 1973 - 1976م بشأن استصلاح واستزراع أراضي جديدة بإقليم فزان، وفي التسعينيات القرن العشرين استغلت العين في مشروع زراعي جديد لغرس الآلاف من أشجار النخيل، وهكذا كان لعين الحمام بسوكنة دور لدعم اقتصاد البلاد في الماضي والحاضر، لهذا ندعو الجهات المسؤولة في الدولة الأهتمام بالعين المذكورة حتى تحافظ على دورها التاريخي في العطاء والنماء.

شكل (1)

مناطق المياه الجوفية بمنطقة الجفرة



المصدر: أمانة اللجنة الشعبية العامة للمرافق، إقليم سبها، التقرير النهائي رقم س.ن 17 للمنطقة الفرعية للجفرة، 1985م، شكل 2.

شكل (1)

جانب من مياه عين الحمام بسوكنة التقطت الصورة سنة 1976م



الهوامش

- (1) ابن منظور، لسان العرب، ج6، دار الحديث، القاهرة، 2002م ص 554.
- (2) رامي خيرى السراج، معجم من فصيح العامة ودخيله، وزارة الإعلام، سوريا، 2003م، ص 188.
- (3) محمد سعيد البوجديدي، المصطلحات الجغرافية الليبية بين الفصحى والعامية، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 2006م، ص 68.
- (4) غيرهارد رولفس، رحلة عبر افريقيا 1965-1867م، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 1996م، ص:326.
- (5) النبعين: ربما يكونا عين الحمام والآخر الفرجان.
- (6) جون فرانسيس ليون، من طرابلس إلى فزان، ترجمة مصطفى جودة، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1976م، ص56.
- (7) الحطية: هي الأرض المنخفضة داخل الأرض المنبسطة الواسعة مثل حطية (تأقرفت) وهي مشتقة من حَطَّ: هبط ونزل، السراج، مرجع سابق، ص 36.
- (8) جيمس ريتشاردس، ترحال في الصحراء، ترجمة الهادي مصطفى أبولقمة، جامعة قاريونس، بنغازي، 1993م، ص559.
- (9) جوستاف ناختيجال، الصحراء وبلاد السودان، مج1، ترجمة عبدالقادر مصطفى المحيشي، المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية، طرابلس، 2007م، ص 147.
- (10) انظر الخريطة (1).
- (11) ريتشاردس، مصدر سابق، ص559.

- (12) علي رضا معين، طرق المواصلات في طرابلس الغرب 1981م، ترجمة عبد الكريم ابوشويرب، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 2002م، ص 450.
- (13) ليون، مصدر سابق، ص56.
- (14) Petragani, Enrico, Il Sahara Tripolitano, Roma. 1928. P 52
- (15) الموسوعة العربية الميسرة، (إشراف محمد شفيق غربال)، دار الجيل، بيروت، 1995م، مج2، ص1428.
- (16) عبدالعزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، ط2، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1971م، ص 193.
- (17) علي عبد اللطيف حميدة، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا 1830 - 1932م، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 103.
- (18) محمد البشير نجومة السوكني (مخطوط) بعنوان: بيان أصل إنشاء البلدان سوكنة وهون وودان وزلة والفقهاء، مكتبة الغزالي بسوكنة، بتاريخ 1 جماد الأول 1332 هـ / 28 مارس 1914، ورقة 2.
- (19) عبد القادر جامي، من طرابلس الغرب إلى الصحراء الكبرى، ترجمة محمد الأسطى، دار المصراطي، طرابلس، 1973م، ص 78.
- (20) المختار عثمان العفيف، مدينة سوكنة 1835-1911م، ط2، المركز الليبي للمحفوظات والدراسات التاريخية، طرابلس، 2012م، ص 84-87-289.
- (21) جامي، مصدر سابق، ص78-80.
- (22) المصدر السابق، ص80.
- (23) Petragani, op,cit,p 52,81

- (24) جمال الدين الدناصوري، جغرافية فزان، دار ليبيا، بنغازي، 1967م، ص 428.
- (25) الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، مكتبة النور، طرابلس، 1968م، ص 233.
- (26) محمد امحمد الطوير، تاريخ الزراعة في ليبيا أثناء الحكم العثماني، دار الجماهيرية، مصراته، 1991م، ص 58.
- (27) محمد ناجي، محمد نوري، طرابلس الغرب، ترجمة أكمل الدين محمد احسان، مكتبة دار الفكر، طرابلس، 1973، ص 40.
- (28) غيرهارد رولفس، رحلة إلى الكفرة، ترجمة عماد الدين غانم، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 2000م، ص 299.
- (29) المختار العفيف، مرجع سابق، ص 104، 110-111.
- (30) اغراد او غرود، مفردها غرد، وهو المرتفع الرملي، البوجديدي، مرجع سابق، ص 69، أما الدناصوري، مرجع سابق، ص: 421 يقول: هي خطوط كثبان السيوف الرملية التي تتابع الواحد منها بعد الآخر، وقد تتعامد هذه الكثبان على اتجاه محور خطوط الكثبان، وقد تمتد موازية له، ويختلف ارتفاعها من مكان إلى آخر حسب موقعها الجغرافي، ويشتد انحدار الغرود اتجاه الشمال الغربي.
- (31) دار المحفوظات التاريخية، وثيقة غير مصنفة، وهي عبارة عن مضبطة من قائم مقام سوكنة إلى متصرفية لواء فزان، بشأن بيان كيفية الاستفاد من مياه عين الحمّام سوكنة، بتاريخ 25 محرم 1301هـ — 1883/1884م انظر الوثيقة (1).

- (32) المصدر السابق، مضبطة من مجلس قائم مقامية قضاء سوكنة إلى متصرف لواء فزان بشأن حث الحكومة تخريج ماء عين الحمام والتعهد بتعمير الأرض ودفع الميري للدولة العثمانية بتاريخ 12 ربيع الأول 1301هـ / 1883-1884م انظر الوثيقة (2)
- (33) المصدر السابق، عريضة من والي طرابلس المشير رجب باشا إلى رئاسة كتيبة الديوان السلطاني العثماني يلتمس فيه التصديق بمبلغ من المال بشأن صيانة عين الحمام بسوكنة بتاريخ 19مارث 1321 / 11 ابريل 1905م (تركية مترجمة) انظر الوثيقة (3).
- (34) المصدر السابق، ملفات الزراعة، وثيقة 14، وهي عبارة عن خطاب إلى قائم مقام قضاء سوكنة، بشأن اعطائه مبلغا من المال لصيانة عين الحمام بسوكنة بتاريخ 28 يونيو 1910م انظر العفيف، مرجع سابق، ص 146.
- (35) المختار العفيف، الاوضاع الاقتصادية في إقليم فزان خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، جامعة الزاوية ، 2010، ص 403.
- (36) أنظر الصورة(1).

دلالة أسلوب الاختصاص وعلاقته بالنداء

د. عتيق صالح علي القماطي
كلية الآداب صبراتة - جامعة الزاوية

مقدمة:

حرص النحاة أثناء انشغالهم في عملية التّقييد اللّغوي على أن تضم حدودهم النّحوية أساليب اللّغة وأنماطها التركيبية، ولكن الاستعمال اللّغوي واجههم بأساليب لم تتمكن دلالاتها المقيدة أن تشملها؛ لأنّه وفق ذلك الاستعمال تكون الأساليب غير ملزمة بالقواعد والحدود في جميع أحوالها؛ لكي تُبقي مساحة متاحة تسمح لأبنائها بممارسة أدائهم لها، بعيداً عن حدود تلك القواعد وضوابطها.

ومن هذه الأساليب التركيبية أسلوب الاختصاص الذي يُعدّ من الأساليب العربية المشهورة في كتب اللّغة، فقد حمله النّحويون على باب المفعول به؛ لظهور حركة الفتحة على الاسم المختص بعد تقدير الفعل الباعث على النّصب وهو (أخص أو أعني)، ما دفع بعض الباحثين إلى أن يربط بين هذا النمط الكلامي وبين أسلوب النّداء في بعض مسائله الشكلية، وهو أمر يراه الباحث يوقع تداخلاً ولبساً بين دلالة هذين الأسلوبين، وهذا البحث يسعى إلى تجلية هذا الأمر، وذلك بتحديد أسلوب الاختصاص وبيان قيمته الدلالية، وما يمتاز به من جهة تركيبه، وترتيب عناصره، وحركته الإعرابية، وأثر النبر والتنغيم في توجيه دلالاته، ومفارقته دلاليّاً لأسلوب النّداء. فجاء هذا البحث على النحو الآتي:

أولاً- مفهوم أسلوب الاختصاص، وعناصر تركيبه:

أ- مفهومه:

الاختصاص لغة: مصدر للفعل (اختص). يُقال: اختصّته بالأمر أي: أفردته وقصرته عليه دون غيره. يقول ابن منظور: "واختصّه أفردّه به دون غيره، ويُقال:

اِخْتَصَّ فُلَانٌ بِالْأَمْرِ وَتَخَصَّصَ لَهُ؛ إِذَا انْفَرَدَ وَخَصَّ غَيْرَهُ وَاخْتَصَّهُ بِبِرِّهِ، وَيُقَالُ: فُلَانٌ مُخِصٌّ بِفُلَانٍ، أَي: خَاصٌّ بِهِ وَلَهُ بِهِ خِصِّيَّةٌ⁽¹⁾.

أما في الاصطلاح فهو: "قصر حكم أسند إلى ضمير على اسم ظاهر معرفة يذكر بعده معمول لأخص محذوفاً وجوباً"⁽²⁾، والباعث عليه فخر، أو تواضع، أو زيادة بيان، فالأول نحو: عليّ -أيها الكريم- يعتمد الفقير. والثاني نحو: إني -أيها العبد- فقيرٌ إلى عفو الله. والثالث نحو: نحن -العرب- أقرى الناس للضيف⁽³⁾.

ب- عناصر تركيبه:

يتألف أسلوب الاختصاص من العناصر الآتية:

1- ضمير متكلم يخصه أو يشاركه. فالأول نحو: أنا أفعل ...، والثاني نحو: نحن العرب...، وقد يكون ضمير خطاب نحو: بك الله نرجو الفضل، ولا يكون ضمير غائب⁽⁴⁾.

2- الاسم المختص، حصره النحاة في الأنواع الآتية:

- أن يكون (أيها) في التذكير، و(أيئها) في التأنيث إفراداً وتثنية وجمعاً، مع اختلاف النحاة في إعرابهما أو بنائهما، حيث ذهب الجمهور إلى أن (أيها، وأيئها) مبنيان على الضم في موضع نصب بفعل الاختصاص المحذوف وجوباً، في حين ذهب السيرافي إلى أن (أيأ) في الاختصاص معربة، وزعم أنها تحتل وجهين: أحدهما أن تكون خيراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: أنا أفعل كذا هو أيها الرجل، والثاني: أن يكون مبتدأ والخبر محذوف، والتقدير: أيها الرجل المخصوص أنا المذكور⁽⁵⁾. كما "لا يجوز في باب الاختصاص إظهار حرف النداء مع (أي)؛ لأنه لم يبق فيه معنى النداء"⁽⁶⁾.
- أن يكون المختص محلياً بـ(أل)، ولا خلاف في نصبه بين النحاة⁽⁷⁾، نحو: نحن -الأدباء- رسلُ الفكر.

- أن يكون مُعَرَّفًا بالإضافة، نحو: قول الرسول-صلى الله عليه وسلم-: (نحن- معاشر الأنبياء- لا نُورَث، وما تركناه صدقة)⁽⁸⁾. قال سيبويه: "وأكثر الأسماء دخولا في هذا الباب بنو فلان، ومَعَشَر مضافة، وأهل البيت، وآل فلان"⁽⁹⁾.
- أن يكون علما وهو قليل، نحو: بك-الله- نرجو الفضل، ومنه قول رؤبة:
- بِنَا تَمِيمًا يُكشَفُ الضَّبَابُ⁽¹⁰⁾.

فالاسم المختص- وفق ما ذكر- لا يأتي نكرة، ولا اسم إشارة، ولا غيره⁽¹¹⁾.

3- جملة الاختصاص وهي موضع الفخر، أو التواضع، أو غير ذلك؛ فجملة (نرجو الفضل)، و(يُكشَفُ الضَّبَابُ) في المثالين السابقين هما جملتا الاختصاص. وعلى ذلك يكون للترتيب في هذا الأسلوب أهمية كبيرة في تنويع المعاني وتغيير الدلالات، إذ يُعَدُّ التزام ترتيب الكلمات عاملا دلاليا في جملة الاختصاص؛ يساعد على إيضاح معنى الاختصاص من فخر، أو تواضع، أو غيرهما من المعاني التي أراد المتكلم أن يفصح عنها. فالنترام الضمير في موقع الصدارة، وعدم جواز تقديم المخصوص، أو جملة الاختصاص عليه ليعُدَّ عنصرا دلاليا يحدد معنى الجملة، ويقوم تركيب الأسلوب كله بأداء التعبير الانفعالي الذي يريد المتكلم التعبير عنه. يقول (ماريو باي) عن أهمية الترتيب في الجمل عامة: "قطريقة تنظيم هذه الكلمات تصبح مهمة، وربما متحكمة في المعنى كله"⁽¹²⁾.

ثانيا- العلاقة بين أسلوب الاختصاص والنداء:

يفهم من عبارات بعض النحاة أن أسلوب الاختصاص شبيه بأسلوب النداء، من ذلك ما ورد عند سيبويه في باب الاختصاص، إذ يقول: "هذا باب ما جرى على حرف النداء وصفاً له، ... ولكنه اختص، كما أن المُنَادَى مُخْتَصٌّ من بين أُمَّتِهِ، لأمرِك ونهْيِك أو خبرِك، فالاختصاص أجرى هذا على حرف النداء"⁽¹³⁾.

ويؤيد ذلك أيضا عبارة المبرد: "فإذا قلت: (اللهم اغفر لنا أيتها العصابة)، فأنت لم تدع العصابة، ولكنك اختصتها من غيرها؛ كما تختص المدعو"⁽¹⁴⁾.

فهما بذلك يتفقان على أن أصل النداء في بعض صورته اختصاص، وهو ما ذكره أبو علي الفارسي أن "كُلُّ مُنَادَى مختص، وليس كل مختصٍ منادى، ألا ترى أن قولك: (أَيَّتْهَا العصابة) مختصٌ وليس بنداء" (15).

ولعل من أوجه التشابه التي جعلت بعض النحاة يربطون بين الأسلوبين:

أ- المشابهة بين الاختصاص والنداء في استخدام (أيها، وأيئها) في كلا الأسلوبين. قال الرضي: "ومما أصله النداء باب الاختصاص، وذلك أن تأتي بـ(أي) وتجريه مجراه في ضمه، والمجيء بهاء التنبيه في مقام المضاف إليه، ووصف (أي) بذي اللام" (16).

ب- جعل معنى التوكيد من المعاني المشتركة بينهما أيضاً، قال الرضي: "وإنما نُقل من باب النداء إلى باب الاختصاص لمشاركة معنوية بين البابين، إذ المنادى أيضاً مختص بالخطاب من بين أمثاله" (17). يقول الأزهري في معرض حديثه عن الوجوه التي يشترك فيها المنصوب على الاختصاص مع المنادى: "والثالث: أن الاختصاص واقع في معرض التوكيد، والنداء قد يكون كذلك" (18).

ج- التماثل بينهما في الحركة الإعرابية، فكلاهما فيه بناء على الضم كما في (أيها، وأيئها)، وفيه علامة النصب، نحو: (يا خالدُ افعلْ كذا...) في النداء، و(نحن-العرب- نكرمُ الضيفَ) في الاختصاص. يقول الصبّان: "إنَّ كلاً من الاختصاص والنداء يوجد معه الاسم تارةً مبنياً على الضم، وتارةً منصوباً" (19). غير أن هذا التشابه لا يُعدُّ مبرراً للربط بين هذين الأسلوبين؛ لأنَّ لكل أسلوب الدلالة الخاصة به، وتتضح هذه المفارقة جلياً من خلال الوقوف على مفهومهما، وغرض كل منهما. إذ إنَّ مفهوم النداء هو: "إحضار الغائب، وتنبيه الحاضر، وتوجيه المعرض، وتفريغ المشغول، وتهيج الفارغ. وهو في الصناعة: تصويتك ممن تريد إقباله عليك لتخاطبه، والمأمور بالنداء ينادى ليخاطبه الأمرُ فصار كأنه هو المنادى" (20).

والغرض من حروف النداء "امتداد الصَّوت وتنبية المدعو، فإذا كان المنادى متراخياً عن المنادي، أو معرضاً عنه لا يُقبل إلا بعد اجتهاد، أو نائماً قد استنقل في نومه، استعملوا فيه جميع حروف النداء ما خلا الهمزة"⁽²¹⁾.

حيث يظهر معنى طلب الانتباه في جملة النداء في حرف النداء مذكوراً أو محذوفاً، وفي الأمر الطلبي الذي يأتي بعد حرف النداء، نحو قولك: (يا شاهد قُل الصدق)، وهذه العناصر اللغوية في النداء لا تكون في جملة الاختصاص ولا تحمل معناه.

أما مفهوم الاختصاص-كما سبق ذكره- فهو: تخصيص حكم عُلّق بضمير ما تأخر عنه من اسم ظاهر مُعرّف، والباعث عليه فخر، أو تواضع، أو زيادة بيان⁽²²⁾.

فالأوّل نحو: عليّ- أيها الجواد- يعتمدُ الفقير، ومنه قول الشاعر:

لَنَا مَعَشَرَ الْأَنْصَارِ مَجْدٌ مُؤْتَلٌ بِإِرْضَانِنَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ أَحْمَدًا⁽²³⁾.

والثاني نحو: إني- أيها العبد- فقيرٌ إلى عفوِ الله. ومنه قول الشاعر:

جُدْ بِعَفْوٍ فَإِنِّي أَيُّهَا الْعَبْدُ _____ دُ إِلَى الْعَفْوِ يَا إِلَهِي فَقِيرٌ⁽²⁴⁾.

والثالث نحو: نحن- العرب- أقرى الناس للضيف، ومنه قول الشاعر:

إِنَّا بَنِي نَهْشَلٍ لَا نَدْعِي لِأَبٍ عَنْهُ وَلَا هُوَ بِالْأَبْنَاءِ يَشْرِينَا⁽²⁵⁾.

وعلى هذا المفهوم لا وجود لمعنى النداء لشخص ما، أو لفت انتباهه لأمر يريده المتكلم، وهذا الأمر قد تنبّه إليه بعض النحويين، منهم: أبو علي الفارسي عند شرحه لقول سيبويه: "هذا يجري على حرف النداء؛ يعني-أي سيبويه- أن ما اختُصّ قد يجري على حرف النداء، نحو: اللهم اغفر لنا أيّتها العصابة، وأنا أفعل كذا أيّها الرجل، ليس ينادي نفسه وإنما يخصها"⁽²⁶⁾.

وكذا قول الزمخشري: "وفي كلامهم ما هو على طريقة النداء ويقصد به الاختصاص لا النداء، وذلك قولهم: أمّا أنا فأفعل كذا أيّها الرجل، ونحن نفعل كذا أيّها القوم، واللهم اغفر لنا أيّتها العصابة"⁽²⁷⁾.

وقول ابن يعيش أيضاً: "اعلم أن هذا النحو من الاختصاص يجري على مذهب النداء من النصب بفعل مضمر غير مستعمل إظهاره، وليس بنداء على الحقيقة"⁽²⁸⁾.

ولمّا كان الغرض من النداء شدّ انتباه المخاطب بالتصويت له لأمر يريد المتكلم، والاختصاص هو تخصيص حكم علق بضمير يتقدم على اسم؛ فإنّ القول بأنّ النداء اختصاص لا يتوافق مع المعطيات التركيبية والدالية التي يتميز بها كل واحد منهما.

ويبدو للباحث أنّ ذلك راجع إلى النشأة الأولى لعلم النحو، حيث إنّ نظرة النحاة اتجهت في وضع القواعد النحوية إلى المبنى دون المعنى، فاعتمدوا على المشابهة اللفظية في تصنيف بعض الأبواب النحوية؛ فنتج عن ذلك خلاف بينهم في كثير من المفردات المتشابهة؛ ما أدى إلى خروج بعض الجمل في بعض الأحيان من بابها إلى باب آخر، وهذا ظاهر في اشتراك لفظة (أَيْهَا، وَأَيْتُهَا) في بايين مختلفين، هما: النداء والاختصاص، وذلك على أساس معياري عماده المبنى الصرفي، والعلامة الإعرابية، فعُدّ الاختصاص نداء عند بعضهم، والنداء اختصاصاً عند بعضهم الآخر.

ويظهر أيضاً في ربط بعض النحاة بين النداء والاختصاص في المعنى؛ حين حكموا بأنّ في كل منهما معنى التوكيد. قال الرّضي: "إنّما نُقِلَ من باب النداء إلى باب الاختصاص لمشاركة معنوية بين البابين"⁽²⁹⁾، وقال الأزهرري: "إنّ الاختصاص واقع في معرض التوكيد، والنداء قد يكون كذلك، كقولك لمن هو مُصنِعُ إِيكَ: كان الأمر كذا يا فلان"⁽³⁰⁾.

وما قال به بعض النحاة بوجود مشاركة شكلية ومعنوية بين النداء والاختصاص يحتاج إلى بحث، حيث إنّ النداء هو: شدّ انتباه المخاطب لأمر يريد المتكلم، وهذا المفهوم لا يوجد فيه معنى التوكيد، لا من جهة المبنى ولا من جهة المعنى، فالتوكيد باب نحوي معلوم، له تراكيبه وأقسامه، ليس للنداء فيها نصيب.

أمّا الاختصاص وإنّ لمُح فيه معنى التوكيد، فهو معنى ضمّني بعيد يحتاج الوصول إليه إلى تأويل قد يخرج تركيب الاختصاص من بابه ويصرفه عنه. فالمختص يتصدره ضمير يجانسه ويدل عليه لغرض بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين أمثاله بما نُسب إليه، كالفخر، أو التواضع أو لبيان عدد، أو نوع، أو جنس...، ولعلّ الأفضل لهذا المعنى أن يسمّى اختصاصاً بدلاً من أن يكون توكيداً.

وقد أدرك بعض النحاة عمق الخلاف البيّن بين أسلوب الاختصاص والنداء في دلالة كل منهما، فنصّوا في مؤلفاتهم على أوجه المفارقة بين الأسلوبين، يمكن أن نوجز ذلك فيما يأتي:

- من حيث اللفظ:

1- أنّ الاختصاص ليس معه حرف نداء لا لفظاً ولا تقديرًا، بخلاف النداء الذي لا يخلو من ذلك.

2- أنّ الاختصاص لا يقع في أول الكلام؛ بل في أثنائه، كما في: (إنّا -معشر- الأنبياء- لا نورث). أو بعد تمام الكلام، نحو: (أنا أفعل كذا أيّها الرجل)، و(اللهم اغفر لنا أيّتها العصابة)، أو بعد تمام الكلام كما في: أنا أفعل كذا أيّها الرجل.

3- يشترط في أسلوب الاختصاص أن يكون المقدم على المختص اسماً بمعناه في التكلم أو الخطاب، والغالب أن يكون المقدم على المخصوص ضمير تكلم يخصه أو يشارك فيه، وقد يكون المقدم ضمير خطاب كقول بعضهم: بك الله نرجو الفضل، ولا يكون ضمير غيبية.

4- العامل المحذوف في الاختصاص لم يعوض عنه شيء، وعوض عنه في النداء بحرف النداء؛ لأنّه نائب مناب الفعل (أدعو).

5- أنّ العامل المحذوف في الاختصاص هو فعل الاختصاص، وفي النداء فعل الدعاء.

6- ألا يكون المخصوص نكرة، ولا اسم إشارة، ولا موصولاً، ولا صلةً، ولا ضميراً، والمنادى يكون كذلك.

7- لا توصف (أي) في الاختصاص باسم الإشارة، وتوصف به في النداء.

- من حيث المعنى:

أجلها النحاة في ثلاثة فروق، هي:

1- أن الغرض من أسلوب الاختصاص تخصيص مدلوله من بين أمثاله بما نسب إليه بخلاف النداء. وهذا الفرق يمكن أن يستفاد منه على الاستدلال بأنَّ النداء لا معنى للاختصاص فيه؛ إنما هو لفت انتباه السامع وشد انتباهه إلى أمر يريده المتكلم منه.

2- أنه مفيد لفخر أو تواضع أو زيادة بيان، بخلاف النداء.

3- أن الكلام مع الاختصاص خبر، ومع النداء إنشاء⁽³¹⁾.

والقول بأنَّ النداء إنشاء قول لا خلاف فيه، أمَّا القول بأنَّ الاختصاص خبر ففيه وجهة نظر، حيث إنَّ النحاة حكموا بخبرية جملة الاختصاص بناء على نظرهم إلى المبنى دون المعنى، إذ لو تم النظر إلى المعنى؛ لتبين أنَّ مُنشئ جملة الاختصاص أراد أن يُعبّر على معنى نفسي يُفصح به عما يريد إظهاره مفتخراً، أو متواضعاً... وهذه المعاني لا يحق للسامع أن يقول للمتكلم فيها صدقت أو كذبت، كما في الأساليب الإنشائية الأخرى، كالتعجب، أو المدح، أو الذم. فأسلوب الاختصاص- كما يرى أحمد كشك- هو أسلوب يجمع بين الإنشائية والخبرية فطرفاً جملته الكبرى يحملان قيمة الإخبار، في حين المعرب على الاختصاص هو وعامله يحملان قيمة الإنشاء؛ لأنه- كما يرى النحاة- شبيه بالنداء، ولهذا فإنَّ السكتة التي تظهر في النطق بعد الضمير تقوم بدور واضح في تحديد أركانه، وبالاعتماد عليها نتمكن من فهم الوظائف النحوية لهذا الأسلوب، ففي حديث الرسول- صلى الله عليه وسلم-: (نحن معشر الأنبياء لا نورث)، فإنَّ السكتة بعد الضمير (نحن) وبعد كلمة

(الأنبياء) تُبَيِّن بوضوح أنَّ كلمة (معشر) منصوبة على الاختصاص، ولو لم تكن موجودة لتوهمنا في هذه الكلمة الإخبار⁽³²⁾.

ثالثاً- العامل في المخصوص وعلامته الإعرابية:

يرى النحاة أن المخصوص منصوب على المفعولية، والعامل فيه فعل محذوف تقديره: (أخص، أو أعني)، تقول: (نحن- العرب- نكرمُ الضيف)، أي: (أخص العرب)، وعلى هذا التقدير تكوّنت جملة فعلية، من فعل مع فاعل مستتر، ومفعول ظاهر، فوقعت ضمن جملة أخرى، وهي: (نحن نكرمُ الضيف).

ويبدو أن تفسير النحاة لعامل نصب المخصوص يقوم حول قولتهم المشهورة: (كل معمول لابد له من عامل). وهذا الأمر لا يستقيم مع القيمة الدلالية لأسلوب الاختصاص من وجهين:

الأول: أن حركة الفتحة على المخصوص ليست أثراً لعامل محذوف، كما يقدره النحاة؛ بل هو أثر تقتضيه دلالة المعنى، الذي يريد أن يفصح عنه المتكلم، ولما كان كثير من الأبواب النحوية تتشابه في تركيب ألفاظها وبناء جملتها، فقد جعلت الحركة الإعرابية أحد العناصر التي تساعد في التفريق بين معانيها، ولذلك من الضروري دراسة الكلمة في سياقها التركيبي دون تفسير الحركة الإعرابية على وفق نظرية العامل⁽³³⁾.

ومن المعلوم أن لهذه الحركات معاني في نفس العربي المتحدث بالعربية بالسليقة؛ لأنَّ "العرب قد نطقت على سجيبتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقامت في عقلها علله"⁽³⁴⁾.

وقد بين خليل عمارة القيمة الدلالية للحركة الإعرابية على المختص بقوله: "ولا علاقة للفتحة على الاسم الذي يلي الضمير بعامل محذوف تقديره: أعني أو أخص... وأنك إن أظهرت هذا العامل، فإنك- أي المتكلم- لا تحس بالفخر والاعتزاز الذي تجده عند عدم إظهار هذا الفعل المقدر، أنا أعني الجندي أحمي الديار، نحن

نخص المسلمين أقوياء بالإيمان، ولا يجد السامع من معنى الفخر والتعالي ما يجده في الجملة حال عدم ذكر هذا العامل⁽³⁵⁾، ثم يقرر عمارة أن هذه الحركة الإعرابية (الفتحة) هي تعبير عن القصد والمعنى، وليست أثراً لتسليط عامل لفظي عليه⁽³⁶⁾.

وتظهر قيمة الحركة الإعرابية جلياً في تركيب آخر يماثل التركيب الجملي لأسلوب الاختصاص ويخالفه في الحركة الإعرابية التي تتأخر حركة الاسم المختص، وما يترتب عن ذلك من اختلاف دلالي لمعنى التركيبيين.

فعند مقارنة جملة: (نحن-العرب- نكرم الضيف) بجملة: (نحن العرب نكرم الضيف) فلا تجد فرقاً بينهما في البناء الشكلي، إلا في الحركة الإعرابية التي على كلمة (العرب)؛ فأدى ذلك إلى تغير كبير في المعنى الدلالي فيهما، ما جعل النحاة يدرجونهما في بابين مختلفين، حيث إن المتكلم عندما نطق بكلمة (العرب) بالضم- كما في الجملة الثانية- أراد بذلك نقل خبر فقط، أما إذا نطقها (العرب) بالفتح- كما في المثال الأول- فإن المعنى يتغير إلى معنى الاختصاص الذي قصد به المتكلم الإفصاح عن معنى الفخر والاعتزاز الذي يخالج مشاعره، فيكون تغير الحركة الإعرابية محققاً لهذا المعنى الذي يريد المتكلم التعبير عنه.

الثاني: يلزم على قول النحاة إن الاسم المختص منصوب بعامل محذوف كما في قولك: (نحن-العرب- نكرم الضيف)، فلو قدر المتكلم هذا العامل وأظهره بأن قال: أخص العرب؛ لفقد هذا الأسلوب قيمته الدلالية، واستحال أمر الإفصاح عن مشاعر الفخر أو غيره إلى إخبار يحتمل الصدق أو الكذب، ويكُونُ كذلك مع المختص جملة تؤدي إلى اضطراب في الدلالة بين المعنى الذي يريده المتكلم والمعنى الذي آلت إليه الجملة بعد تقدير المحذوف⁽³⁷⁾، وهو ما أدى إلى اختلاف النحاة في الموقع الإعرابي للجملة المقدر: أهي جملة حالية؟، أو جملة معترضة؟، ولكل أثره في توجيه دلالة الجملة⁽³⁸⁾.

فتقدير العامل في البنية التركيبية لأسلوب الاختصاص يفقد التركيب مراده، ويتسبب بضياع القيمة الدلالة لهذا الأسلوب التي حرص عليها المتكلم خلال نطقه به.

ثم إنَّ أمثال تلك الأساليب لا يضرها مخالفة قواعد النحاة من العمل والعامل والحذف والتقدير؛ لأنَّ لها طريقاً عبّرت عنه بلغة العاطفة والانفعال. فالمتكلم إذا أراد أن يعتدّ بنفسه فرداً أو جماعة، فإنّه يعمدُ إلى تغيير حركة الاسم الذي يلي الضمير، من الضمة - التي كانت تحقق الإسناد بين الكلمة التي هي على آخرها، والضمير السابق - إلى فتحة⁽³⁹⁾؛ لتصبح الجملة (نحن العرب نكرم الضيف) الأمر الذي دعا النحاة إلى التقدير لتسوية النصب، ليكون التركيب بعد ذلك صالحاً للحمل على أقرب الأبواب النحوية إعراباً له.

رابعاً - دور النبر والتنغيم في دلالة أسلوب الاختصاص:

لا يخفى دور النبر والتنغيم في التفريق بين المعاني، إذ بهما نستطيع التفريق بين الجمل الخبرية والإنشائية، كما يساعدان المتكلم على الكشف عمّا يدور في خلجات النفس من انفعالات ومشاعر وأحاسيس.

فالنبر هو: "وضوح نسبي لصوتٍ أو مقطعٍ إذا قورن بقيّة الأصوات والمقاطع في الكلام"⁽⁴⁰⁾، وبأنّه: "ازدياد وضوح جزءٍ من أجزاء الكلمة في السّمع عن بقيّة ما حولها من أجزاءها"⁽⁴¹⁾.

ويرجع سبب هذا الوضوح إلى عنصرين اثنين:

الأول: يرتبط بظاهرة علوِّ الصّوت وانخفاضه، وذلك نتيجة زيادة كمّيّة الهواء المندفعة من الرئتين، والذي يؤدي بدوره إلى اتّساع مدى ذبذبة الأوتار الصّوتية؛ فيعلو الصّوت لذلك.

الثاني: يرجع إلى التوتّر نتيجة التماس الذي يحدث بين أعضاء النطق في مخرج الصّوت⁽⁴²⁾.

أما **التنغيم** فهو: "رفع الصَّوْتِ وخفضه في أثناء الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة، أو الحركة الصوتية للكلام صعوداً وهبوطاً، يستعمل كـمميز دلالي"⁽⁴³⁾، ويرى **تمام حسان** بأنَّ النَّبْرَ يُعَدُّ من الظَّواهر السِّيَاقِيَّةِ، ومن قرائن التَّعليق اللَّفْظِيَّةِ في السِّيَاقِ، وهو الإطار الصَّوْتِي الَّذِي تنطق به الجملة في سياقاتها المختلفة، فهو يقوم بوظيفة التَّرْقيم في الكتابة، غير أنَّ التَّنْغِيمَ أوضح من التَّرْقيم في الدَّلالة على المعنى الوظيفي للجملة⁽⁴⁴⁾، ومن ثَمَّ فهو الوسيلة التي يمكننا بها التمييز بين معانٍ تشترك في مبنى واحد.

وقد أوضح (فندريس) أهمية التنغيم في التفريق بين القيم الدلالية للجمل المتماثلة في مبانيها قائلاً: "بعض الصيغ المتماثلة كل التماثل لا يتميز بعضها عن بعض في الغالب إلا بالنغمة"⁽⁴⁵⁾.

فقد تحذف أداة النداء قبل المنادى فتأخذ الكلمة حظها من التطويل والمَطِّ؛ فتكون النغمة وحدها قرينة وعلامة على النداء، كما يكون مستوى النغمة وأداء الصوت قرينة تميز النداء عن الاختصاص على هذا المثال، إذ إن المنادى يتمثل الأداء الصوتي عنده بنغمة مرتفعة عند مثل التصويت بالنداء، في حين أن المفتخر يلتزم مستوى صوتياً يختلف عنه في النداء ليلائم دلالة الشعور الذي يفصح عنه⁽⁴⁶⁾، وفي ذلك يقول **تمام حسان**: "قلولا النَّغْمَةُ لظل تعدد احتمالي المعنى قائماً. وهذا التعدد في احتمال المعنى دون مرجح لأحد الاحتمالات هو الذي يسمى اللبس"⁽⁴⁷⁾.

فالتنغيم يُعَدُّ عنصراً تحويلياً عند **خليل عمايرة**، حيث يدخل على الجملة التَّولِيدِيَّةِ فيحوِّلها من باب إلى باب، ومن معنى إلى معنى. فالجملة: كَتَبَ التَّلْمِيذُ الدَّرْسَ، بالنَّغْمَةِ المستوية جملة فعلية تفيد الإخبار، وبالنَّغْمَةِ الصَّاعِدَةِ تتحول إلى الاستفهام، وبنغمة صاعدة جداً مع نبر إحدى كلمات الجملة تتحوَّل إلى جملة إفساحية لتفيد الدَّهْشَةَ والاستغراب⁽⁴⁸⁾.

وعلى ذلك فالاختصاص أسلوب فخر وتعظيم، أصله التوليدي جملة تحويلية اسمية: (نحنُ العربُ)، ومعناها هنا الإخبار، نغمتها هي النغمة الصوتية المستوية؛ ولما كان المتكلم لا يُريد الإخبار في هذه الجملة؛ بل يريد الفخر والاعتزاز وجب عليه أن يغير الحركة الإعرابية للاسم الذي يلي الضمير من الضم إلى الفتح، وذلك لإظهار المعنى الجديد، وقد ترتب على ذلك انتهاء الإسناد بين الضمير والاسم الذي يليه- المخصوص- الذي أصبح مركزاً للفخر وبؤرة لمعناه في الجملة، وبذلك أصبحت الجملة بحاجة إلى مسندٍ لتصبح جملة تامة تحمل معنى يحسن السكوت عليه، فنتحول الجملة إلى تحويلية، فيكون تركيب جملة الاختصاص في نحو قولك: (نحنُ-العربُ- نكرمُ الضيف) على النحو الآتي:

فاعل في المعنى مقدم + موضع الفخر + فعل + مفعول به.

ويتبع هذا التغيير في النغمة الصوتية التي تصبح نغمة مرتفعة في أولها لتُعبّر عن الأهمية والعناية التي جاءت بالتقديم، ثم تعود لتسير في خطها الأصل⁽⁴⁹⁾. فالنتمة التي تلحق جملة الاختصاص لها دور مهم في التفريق بين معاني التركيبات المتشابهة ودلالاتها، فقولك: (أيُّها الرجل) تركيب مشترك بين النداء والاختصاص، وتعد التتمة هي الفيصل في التفريق بينهما في هذا التركيب، وعلى هذا فإنك عندما تقول: أيُّها الرجل أفعُلْ كذا، فإنَّ المعنى يدل على النداء والطلب. أما قول القائل: إنا أيُّها الرجل أفعُلْ كذا؛ فإنَّ المتكلم أراد أن يخص نفسه بالفخر أو التواضع، أو غيرهما، فهي على هذا جملة اختصاص.

الخاتمة:

يمكننا من خلال عرض موضوع دلالة أسلوب الاختصاص وعلاقته بالنداء تدوين بعض النتائج التي أسفر عنها هذا البحث، فقد تبين أنَّ دلالة أسلوب الاختصاص تقوم على التعبير عن المعاني النفسية التي تجول في خاطر المتكلم والإفصاح عنها من فخر وتواضع وغيرها، وهذا الأمر يجعل أسلوب الاختصاص

د. عتيق صالح علي القماطي

أقرب إلى الإنشاء منه إلى الإخبار على عكس ما قرره أغلب النحاة بخبرية هذا الأسلوب، كما يُعدُّ التزام الترتيب بين عناصر أسلوب الاختصاص عاملاً دلاليّاً يساعد في الإفصاح عما يشعر به المتكلم من مشاعر، وتبيّن من خلال البحث أنّ العلامة الإعرابية على المخصوص ليست أثراً لعامل محذوف كما يقدره النحاة؛ بل هو أثر تقتضيه دلالة المعنى الذي يريد أن يفصح عنه المتكلم. كما أنّ أسلوب الاختصاص يختلف في دلالاته عن أسلوب النداء، فكل أسلوب له قيمته الدلالية الخاصة به، وإنّ تشابهاً شكليّاً في بعض الصور، كما يُعدُّ النبر والتّغيم من الوسائل التي يمكننا بها التمييز بين القيم الدلالية للأساليب المتماثلة التي تشترك في مبنى واحد.

المرجع والهوامش

- (1) لسان العرب، لابن منظور، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1992م: مادة (خصص).
- (2) حاشية الخصري على ابن عقيل، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت، ط:1، 2003م. 676/2.
- (3) ينظر: شرح التصريح على التوضيح، للشيخ خالد الأزهرى، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العالمية ببيروت، ط:1، 2000م: 268/2.
- (4) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 431/1، للرضي الاسترلابادي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي- ليبيا، ط:2، 1996م، شرح التصريح: 270/2، 271.
- (5) شرح التصريح: 269/2.
- (6) شرح الرضي: 431/1.
- (7) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت: 18/2، شرح التصريح: 191/2.
- (8) ينظر: السنن الكبرى، للنسائي، حقه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوطقدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:1، 2001 م: 96/6.
- (9) الكتاب، لسبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط:3، 1988م: 236/2.
- (10) ينظر: ملحق ديوان رؤبة بن العجاج، اعتنى بتصحيحه وترتيبه: وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر- الكويت: ص169. الكتاب: 234، 75/2.

- (11) ينظر: شرح الرضي: 432/1، همع الهوامع، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1998م: 30/3.
- (12) أسس علم اللغة، لماريو باي، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب- القاهرة، ط: 2، 1983م: ص 52.
- (13) الكتاب: 231/2، 232.
- (14) المقتضب، للمبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، علم الكتب بيروت: 299/3.
- (15) التعليقة على كتاب سيوييه، لأبي علي الفارسي، تحقيق: عوض بن حمد القوزي، مطبعة الأمانة- القاهرة، ط: 1، 1991م، 261/1.
- (16) شرح الرضي: 431/1.
- (17) المصدر السابق وصفحته.
- (18) شرح التصريح: 270/2.
- (19) حاشية الصبان: 185/3.
- (20) الكليات لأبي البقاء الكفوي (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) قابله على نسخة خطية، ووضع فهرسه: عدنان درويش، ومحمد المضري، ط: 2، مؤسسة الرسالة بيروت، 1998م: ص 906.
- (21) شرح المفصل: 15/2.
- (22) شرح التصريح: 268/2.
- (23) لم أقف على قائله. ينظر: شرح شذور الذهب: ص 172، همع الهوامع: 31/3.
- (24) لم أقف على قائله. ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط: 1، 1990م: 434/3.

- (25) البيت لأبي مخزوم النهشلي، ينظر: الكامل في اللغة والأدب، للمبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط:3، 1997م: ص95.
- (26) التعليقة: 261/1.
- (27) المفصل في صنعة الإعراب، للزمخشري، تحقيق: علي بو ملح، مكتبة الهلال - بيروت، ط:1، 1993م: ص69، 70.
- (28) شرح المفصل: 271/1.
- (29) شرح الرضي على الكافية: 431/1.
- (30) شرح التصريح: 270/2.
- (31) ينظر: حاشية الخضري: 677/2، شرح التصريح: 270/2 - 272 .
- (32) من وظائف الصّوت اللغوي (محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي)، لأحمد كشك، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م: ص102.
- (33) أصول النحو العربي في نظر النحاة، ورأي ابن مضاء في ضوء علم اللغة الحديث، لمحمد عيد، عالم الكتب القاهرة، ط: 4، 1989م: ص230.
- (34) الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس - بيروت، ط3، 1979م: ص66.
- (35) في نحو اللغة وتراكيبها، خليل عمارة، عالم المعرفة، جدّة ط:1، 1982م: ص165.
- (36) ينظر: المصدر السابق: ص165.
- (37) المصدر نفسه: ص164.
- (38) شرح المفصل لابن يعيش: 55/2.
- (39) في الإعراب ومشكلاته، لأحمد علم الدين الجندي، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد 46، 1980م: ص137.

- (40) مناهج البحث في اللُّغة، تَمَّام حَسَّان، دار الثقافة، الدار البيضاء- المغرب، 1979م: ص194.
- (41) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، تَمَّام حَسَّان، دار الثقافة-الدار البيضاء: ص170.
- (42) ينظر: من وظائف الصوت اللغوي: ص53.
- (43) المدخل إلى علم اللُّغة، رمضان عبد التَّوَّاب، القاهرة، 1412هـ، ص106.
- (44) ينظر: اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها: ص226.
- (45) اللُّغة، لفندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950م: ص109.
- (46) ينظر: في نحو اللغة وتراكيبها: ص164.
- (47) الخلاصة النحوية، تَمَّام حَسَّان، عالم الكتب، ط:1، 2000م، ص24.
- (48) ينظر: في نحو اللُّغة وتراكيبها: ص174.
- (49) ينظر: دراسات في علم اللُّغة، كمال بشر، دار المعارف- مصر، ط:9، 1986م: ص24، 25. في نحو اللغة وتراكيبها: ص164.

التنمية السياسية في الوطن العربي

أ.جمال عيسى بلبكاي

المدرسة العليا لأساتذة التعليم التكنولوجي

سكيدة، الجزائر

ملخص:

تفيدنا مجالات التنمية وعناصرها وسماتها وحتى وجهتها أنها شكلت ولا تزال ميداناً وموضوعاً واسعاً للعلم السياسي بكل تفصيلاته، وبخاصة الأنثروبولوجيا السياسية، وعلم الاجتماع السياسي، وأنثروبولوجيا التنمية.

وما دامت التنمية على هذا المنوال، فإنها تتناول بالدرس والتحليل والتفسير والتنظير الحياة السياسية في الأبنية الاجتماعية، بحثاً عن مكوناتها ومحدداتها البنائية نسبة إلى البناء الاجتماعي كما تغوص استقصاءً ومقارنةً بين المتشابهات والاختلافات داخل المجتمع الواحد خلال انتقاله من حقبة أو مرحلة تاريخية إلى أخرى أكثر تطوراً.

وتستفسر التنمية السياسية من خلال علومها وفروضها عن التشابه والاختلاف بين النظم السياسية، وتعدد السلط السياسية، وخلفياتها الفكرية والتاريخية والثقافية، بحثاً عن التغيير أو التطوير داخل بنية هذه السلط، ومن ثم مساعدتها لتتجاوز مواقعها وأطرها وسياقها التاريخي والاجتماعي.

وبهذه الحالة يشكل البحث عن الأنموذج السياسي الذي يجب أن تمضي نحوه أو باتجاهه التنمية موضوعاً للتنمية السياسية، وهنا تفترق الاجتهادات وكل يمضي في طريقه نحو التنمية السياسية.

وفي الغرب أقصد جامعاتهم ومراكز أبحاثهم، يعدّون أنموذجهم السياسي في السلطة والأداء السياسي هو الأفضل والأمثل.

وفي أنحاء عدة من العالم يمضي أعضاء هيئة التدريس، ومراكز الأبحاث، وكليات العلوم السياسية بحثاً عن نموذج يخص شخصيتهم الحضارية، والسياسية، والثقافية، وتجربتهم التاريخية.

أقول: الأتمودج السياسي الذي لا يغمض العين إطلاقاً عما جرى ويجري في الغرب من تحديث وتطوير في الحياة السياسية.

Abstract :

It tells us the areas of development and its elements and features and even addressed it formed an arena and is still the subject of a broad political science in all its specificity, especially political anthropology, and political sociology, anthropology and .development

As long as development on like this, they deal with the lesson, analysis, interpretation and theorizing political life in the social buildings in search of components and determinants Constructivism - relative to the construction socio also dive survey and comparison of the similarities and differences within the same community during his . move from the era or historical stage to another more sophisticated

And inquiring political development through science, hypotheses about the similarities and differences between the political systems, and the multiplicity of political authorities, intellectual, historical and cultural backgrounds, in search of change or development within the structure of these authorities, and then help them to go beyond their .positions and their frames and context of the historical and social

In this case, it constitutes a search for a political model that should go toward him or subject him development political development. Here are all the interpretations diverge goes on its way to political .development

In the West, I mean their research centers and universities, considered the political Onmozjhm in political power and .performance is the best and optimized

In several parts of the world, teaching and research centers and faculties of political science faculty members it goes on, in search of a model for their personality cultural, political, cultural and historical .experience

I say the political model that does not turn a blind eye at all for what happened and is happening in the west of the modernization and .development in political life

مقدمة:

يشهد الوطن العربي أزمات في التنمية السياسية بشكل عام، ولا تكاد دولة من الدول العربية تخلو من أزمة تنمية سياسية في الآونة الأخيرة، مما أدى إلى الثورات الشعبية في الوطن العربي كله، ويعزو البعض أسباب هذه الأزمات إلى أمور عدة منها: البطالة، والفقر، وسوء توزيع المكاسب الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، واختصار السلطة السياسية بيد الحاكم الفرد، أو أسرته التي تتوارثها. وفي هذه الحالة تغيب الدولة المدنية، وتتعدم مقوماتها الصحيحة، كالمساواة بين المواطنين، والمشاركة السياسية، ووجود مجتمع مدني فاعل من خارج أجهزة السلطة.

اختلفت المؤشرات والنتيجة واحدة عدم الوصول إلى تنمية سياسية فعالة وحقيقية بمختلف مقوماتها، من مأسسة للمؤسسات، وتداول سلمي على السلطة ومشاركة في صنع القرار لمختلف الفواعل، وتعددية سياسية، ومن هنا نطرح الإشكالية الآتية:

- ما هو واقع التنمية السياسية في الوطن العربي؟
وللإجابة عن الإشكالية حري بنا اتباع العناصر الآتية:

مقدمة

- 1- مفهوم التنمية السياسية
- 2- مؤشرات التنمية السياسية في الوطن العربي
- 3- إشكاليات التنمية السياسية في الوطن العربي

خاتمة

1. الإطار النظري للتنمية السياسية:

لعل غياب تحديد المفاهيم وضبطها بصورة دقيقة أكاديميا يتيح الفرصة إلى النظر إلى المصطلحات بمدخل وزاوية نظر عديدة، وقد يرجع ذلك إلى كثرة الدارسين في هذا المجال (العلوم السياسية)، ومن بين هذه المصطلحات نجد مفهوم التنمية السياسية الذي يتشابه مع العديد من المفاهيم، حيث إن كل مصطلح يواكب ويتلاءم مع طبيعته الحضارية.

أ. تعريف التنمية السياسية:

مصطلح التنمية السياسية من أهم المفاهيم الحركية الدينامكية ومتعددة المتغيرات، حيث يسعى العديد من الباحثين إلى تحديد تعريف دقيق للتنمية السياسية، وقد يرجع هذا الغموض إلى جملة من الأسباب يمكن حصرها في:

○ حداثة نشأة المصطلح:

مصطلح التنمية السياسية مصطلح جديد من حيث اللفظ قديم من حيث الوظيفة، لذلك مازال يعاني من التداخل مع الكثير من المفاهيم كمفهوم التحديث، التغيير، التطور... إلخ.

○ إسناد التنمية السياسية لرؤى متباينة:

نتيجة لكثرة الدارسين لمفهوم التنمية السياسية ظهرت العديد من الاتجاهات، فهناك من ينظر إليها من زاوية الوظيفية، ومنهم من يربطها بالبيئة الخارجية، ثم يعدها بعداً بيئياً حضارياً.

○ مفهوم ينطبق على السلوك الغربي:

وما يبرر ذلك أن معظم تعريفات التنمية السياسية هي لباحثين غربيين. أي تحمل قيمهم، ومبادئهم، وإيديولوجيات غربية تختلف عن مبادئ وقيم العالم الثالث والعالم العربي بالخصوص⁽¹⁾.

○ مطاطية المفهوم:

من التعاريف المتعددة لمفهوم التنمية السياسية والأشياء الكثيرة التي اشتمل عليها يتبين أنه مفهوم مطاطي، واسع للغاية، مما قد يسقط عليه صفة المفهوم العلمي. ونتيجة لغموض هذا المصطلح يمكن تناول الاجتهادات والدراسات لهذا المصطلح على شكل مقاربات أحادية التعريف، ومقاربة ثنائية التعريف لهذا المصطلح.

مصطلح التنمية السياسية مصطلح مركب من مصطلحين مهمين في حقل العلوم السياسية هما: التنمية والسياسية، حيث عرفت التنمية السياسية من وجهات مختلفة نذكر منها:

عرفها غابريال أموند (Gabrial Almond): "التنمية السياسية هي استجابة النظام السياسي للتغيرات في البيئة المجتمعية والدولية، وبالذات استجابة النظام لتحديات الدولة، وبناء الأمة، والمشاركة، والتوزيع"⁽²⁾.

عرفها عبد الحليم الزيات: "بأنها عملية سوسيو تاريخية متعددة الأبعاد والزوايا بغية تطوير أو استحداث نظام سياسي عصري، يستمد أصوله الفكرية ومرجعياته العقديّة من نسق إيديولوجي تقديمي ملائم، تتسق مقولاته مع مقتضيات البنية الاجتماعية والمحددات الثقافية للمجتمع، وتشكل في الوقت نفسه منطلقاً رئيساً لفعاليات التعبئة الاجتماعية"⁽³⁾.

عرفها صامويل هانتغتون يتضمن وضع أنماط تحليلية للنظم السياسية، مرتكزا في ذلك على مسألة التأسيس وهي العملية التي تكتسب بها المنظمات قيمتها واستقرارها، ويمكن تعريف مستوى التأسيس في أي نظام سياسي بالقدرة على:

- التأقلم: أي كلما زادت التحديات في البيئة الخارجية زادت درجة التأقلم هنا يحقق النجاح، أيضا يجب أن تتأقلم جيلا وتتأقلم وظيفيا.
 - التعقيد: وهو عكس البساطة، ونقصد به تعدد المستويات الرأسية والأفقية داخل المؤسسات، بالإضافة إلى تعدد هيئاتها التنظيمية، ووجود مستويات تراتبية داخلها.
 - الاستقلال: بمعنى خلق وتطوير منظمات وإجراءات سياسية للتعبير عن مصالح الجماعات الاجتماعية.
 - التماسك: ويقصد به عدم وجود صراعات وانقسامات داخل المنظمة⁽⁴⁾.
- لكن هذا التحليل تعرض للانتقادات، وذلك لأنه اختصر التنمية السياسية في مجرد الحفاظ على النظام السياسي، وأيضا هذا التحليل ينطبق على التنظيمات الفرعية في المجتمع فقط لا على النظام السياسي.
- كما عاد صامويل هانتغتون ليفترض في كتابات أخرى في مجال التنمية والتحديث السياسي، متبعا أفكار غابريال الموند، ودافيد اببتر، ليبين أن الجوانب الأكثر أهمية في التنمية السياسية تقوم على ثلاثة أسس رئيسية:
- ترشيد السطة: وذلك بالتخلي عن السلطات الاثنية، والقبلية، والطائفية والالتفاف حول سلطة تقوم على الشرعية الوطنية، والعلمانية، والقومية.
 - تميز الوظائف السياسية: أي إدماج التمايز البنوي وتطويرها لأداء وظائف محددة.
 - زيادة المشاركة السياسية⁽⁵⁾.
- لقد تعددت تعريفات التنمية السياسية حيث اتسع مجالها ليشمل أربعة طرق هي:

- 1- **الجانب الجغرافي:** في إشارة إلى العملية السياسية في الدول النامية، وهذا التحديد الجغرافي خال من أي محتوى أو خصائص محددة سوى الإشارة إلى مواقع حدوثه.
 - 2- **الناحية اللغوية:** تعني ربط التنمية السياسية بعملية التحديث الواسعة، ومن ثم تعريف التنمية السياسية بأنها التحديث السياسي.
 - 3- **أما من حيث المقصد:** فهي تعني الانتقال إلى الأهداف التي يراها النظام السياسي، وهو إما هدف واحد، أو أهداف متعددة، ومن بين أهدافها: الديمقراطية، الاستقرار، الشرعية، التغلغل، العقلانية، العدالة، الأمن، الرفاهية... الخ.
 - 4- **من الناحية الوظيفية:** يعني ذلك حركة النظام السياسي نحو ما تمتاز به العملية السياسية في المجتمع الصناعي المعاصر، والتي تشمل تخصص الأدوار، والاستقلالية للأجهزة الفرعية، والعلمانية⁽⁶⁾.
- عرفت التنمية السياسية بأنها: "عملية يكتسب بمقتضاها النظام السياسي مرونة تسمح له باستيعاب التغيرات الاجتماعية التي تطرأ على المجتمع، وتكسبه القدرة على مواجهة المشكلات التي تواجه المجتمع في المدى البعيد عبر أسلوب تدريجي بما يزيد من فعاليته واستقراره⁽⁷⁾.
- من خلال هذا التعريف نستنتج أن التنمية السياسية عملية تؤكد على:
- أنها ليس حالة ولا نمط ولا ظاهرة، بل هي عملية ديناميكية وحركية.
 - هي عملية يكتسب من خلالها النظام نوعاً من المرونة، تساعد في إشباع الحاجات والمطالب المتعلقة ببيئته الداخلية والخارجية.
 - أنها عملية تتضمن المشاركة السياسية الفعالة وليست التعبئة السياسية.

من خلال ما تم تناوله من تعريفات يمكن أن نعرف التنمية السياسية على أنها:

رفع كفاءة النظام السياسي بتكريس المساواة، والتمايز البنوي (التخصص والفصل بين الأدوار)، وفتح المجال للمشاركة والشعبية، وتفعيل دور المجتمع المدني والقطاع الخاص في إطار إيديولوجي مقنن قصد الوصول إلى نظام عصري يعتمد على جملة من القدرات المختلفة (القدرات الإستراتيجية، التوزيعية، التنظيمية، الضبطية، الرمزية) لتلبية الاحتياجات الشعبية المتزايدة.

ب. التنمية السياسية في التراث العربي الإسلامي والأدبيات الحديثة:

إن الناظر في نشأة العلوم الاجتماعية المعاصرة في الغرب يجد أنها تختلف كثيرا عن نشأة العلوم التي تتعامل مع الإنسان والحضارة الإسلامية، ففي الأخيرة كانت جميع العلوم والأفكار تتمحور حول "النص" "القرآن أو السنة" وسواء أكانت تلك العلوم منبثقةً عنه-أي النص-أو دائرة حوله، أو خادمة له، فإنها في جميع الأحوال مركزها عالم الأفكار المنزلة.

ومنذ القرن الرابع هجري (10م) بدأت التنظيرات السياسية للتنمية في التاريخ الإسلامي تبرز، ونذكر منها باختصار وعلى سبيل المثال:

1- ما دونه " أبو الحسن الماوردي 364 - 1450هـ / 970 - 1058 هـ من خلال تحديده لإصلاح المجتمع من خلال ست ركائز في قوله: " اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح".

ويقابل السلطان القاهر الحكومة القوية، أو ما يعرف بـ " هيبة الدولة"، وقد حدد لها وظائفها بالتفصيل، ومن ناحية أخرى يحدد وظائف للعدل الشامل من خلال دعوته للألفة، وبعثه على الطاعة، وإعمار البلاد وتنمية الأموال، ويحدثنا أن إنكار العدالة وانتشار الظلم مؤذن بخراب الديار، أما الأمن العام فهو ما يعرف في زماننا بوظيفة الدولة في حفظ النظام والأمن وفرض القانون.

2- ولقد قدم أبو حامد الغزالي (450-1550هـ/1058-1111م إسهامًا في وضع النموذج الإسلامي في الممارسة والتنمية السياسييتين، وذلك من خلال حديثه عن العلاقة بين العلماء وبين التقدم والاستقرار، ويقصد بالعلماء أهل التخصص والدراسة في كل مجال. أي أنهم الصفوة والنخبة الفكرية، أو بتعبير اليوم "التكنوقراط"، وهؤلاء بحسب الغزالي هم الصفوة التي تحمل على عاتقها وقف الفساد وضرورة الاستمرار في تقدم وتنمية المجتمع، وعليهم تقديم المشورة للنظام السياسي، وهم المسؤولون عن تنظيم المعارضة السياسية، يقول الغزالي: "فساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأرزاق فكيف على الملوك والأكابر؟"

3- أما "ابن خلدون" فأفرد في مقدمته فصلاً بعنوان "فصل في كيفية طروق الخلل في الدولة" متحدثاً فيه عن كيفية نشوء الخلل فيها، ثم ناقش في مواضع أخرى في هذا الخصوص عوامل عديدة لا يمكن حصرها هنا أهمها: تخلي الدولة عن الفضائل والأخلاق، وتأكيده أن الظلم مؤذن بخراب العمران، و تحذيره من اعتقاد المغلوب (المتخلف) بضرورة تقليد الغالب (المتقدم) للخروج من رتبة التخلف السياسي.

لقد كانت كتابات " ابن خلدون "نقطة نوعية في مجال التنظيم السياسي الإسلامي، لكن الحقيقة أنه منذ القرن 10 م، لم تظهر بعد " ابن خلدون " إسهامات ذات قيمة في التنظير التنموي الإسلامي، وفي الفقه الإسلامي بصفة عامة، ودخل الفكر السياسي الإسلامي مرحلة الجمود إلى أن جاء القرن 20م، أين أصبحت قضية التنمية السياسية كمبحث علمي تدرس ضمن فروع علم الاجتماع السياسي، والحقيقة الأخرى في نشأة هذا العلم في الوطن العربي أنها لم تظهر إلا بعد إنشاء الجامعات المصرية والعربية التي بدأت مع مطلع القرن 20، وقامت بتأسيس أقسام علم الاجتماع التي عملت على إدخال التخصصات العلمية والأكاديمية لفروع علم الاجتماع المتعددة، ثم إن كثيرا من الدراسات المرتبطة بعلم الاجتماع السياسي في الوطن العربي عامة كانت ممتزجة بالدراسات السياسية الخالصة، وهذا ما جاء في عدد من الدراسات والبحوث التي ظهرت بصورة خاصة خلال الثلاثينات والأربعينات، ثم إن البحوث السياسية تلك جاءت معظمها في عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه التي منحت لعدد من المبعوثين العرب خاصة لكل من فرنسا والمملكة المتحدة، واهتمت بدراسة النظريات والمذاهب السياسية المقارنة فقط وذات الطابع النظري المجرد.

إلا أن طبيعة اهتمامات المتخصص في مجال علم الاجتماع والسياسية، بدأت تأخذ طابعا أكاديميا متخصصا في مجال الاجتماع السياسي خلال النصف الثاني من القرن 20، ولاسيما بعد أن سنحت الظروف السياسية المحلية، وقيام الثورات العربية التي أعطت حرية سياسية للبحث العلمي الأكاديمي، ولدراسة مشكلات العالم العربي مع الاستعمار وحركات التحرر والاستقلال، وغير ذلك

من دراسات اجتماعية وسياسية تعكس مشكلات الواقع العربي المتغير خلال عقود الخمسينات والستينات من القرن 20 .

وهكذا لم يأخذ موضوع التنمية السياسية عربياً حظه من الاهتمام على الأقل حتى الثمانينات، إلا من خلال ما عرفته مجالات علم الاجتماع السياسي من نمو وتوسع ملحوظ، فبعد أن كانت مجالاته كما حددها كل من " : بندكس " و " ليسبت " منحصرةً في : السلوك الانتخابي، دراسة القوة الاقتصادية، دراسة إيديولوجيات الحركات السياسية، دراسة الأحزاب السياسية، دراسة الحكومة وأخيراً الدراسات المقارنة فقد أضيف لهذه الميادين مجالات حديثة أهمها دراسة النظريات السياسية، ودراسة الوعي والاتفاق السياسي، ودراسة الصفوة وأخيراً دراسة التنمية السياسية.

ويرى " حسين أحمد فروان أن السبب في ذلك يرجع إلى عوامل أهمها:

- 1- حداثة هذا المفهوم، وظهور فكرته في المجتمعات الغربية.
 - 2- صعوبة مفهوم التنمية السياسية وتداخل عناصره في بيئة تتسم بالجهل والتخلف، ومحدودية مراكز البحث العلمي.
 - 3- ما يمثله موضوع التنمية السياسية من تأثير على الأنظمة السياسية العربية باعتباره يدعو إلى الديمقراطية، والمشاركة السياسية، وحرية الرأي...إلخ.
- الحاصل أنه وحتى منتصف الثمانينات لم تتوفر الأدبيات العربية من تراث يذكر في مجال التنمية السياسية، إذا استثنينا بعض المذكرات الجامعية والأطروحات العلمية، والمقالات المنشورة في بعض الدوريات المتخصصة، والإشارات الطفيفة المتناثرة في صفحات بعض المجلات والصحف السيارة، ثم أخذ الاهتمام العلمي بهذه القضية عربياً ينمو شيئاً فشيئاً، حتى غدت التنمية السياسية مقياساً يدرس ضمن علوم الاجتماع وعلوم السياسة في أغلب

الجامعات العربية، بل إن من الدول من خصص وزارة كاملة ضمن الطاقم الحكومي سماها وزارة التنمية السياسية، وهو ما يكفي للتدليل على مدى العناية التي أولتها معظم الدول العربية لهذا الموضوع.

مقومات التنمية السياسية تتمثل في :

أولاً- المشاركة السياسية: تعرف المشاركة السياسية بحق المواطن في المشاركة في عملية صنع القرارات السياسية، وفي معناها الضيق مراقبة تلك القرارات بالضبط والتقويم عقب صدورها عن الحاكم⁽⁸⁾.

شروط تحقيق المشاركة السياسية:

- تقنين المشاركة السياسية.
- ضمان حرية الرأي والتعبير.
- تفعيل دور الأحزاب السياسية.
- تفعيل دور المجتمع المدني.
- بناء المؤسسات الاقتصادية.
- تعميم الممارسة الديمقراطية.
- احترام وتكريس مبدأ المساواة.
- تفعيل وسائل الإعلام⁽⁹⁾.

وإذا توافرت هذه الشروط فإنها تؤدي إلى تحقيق العديد من الفوائد منها:

- تحقيق مساهمة أوسع للشعب في رسم السياسة العامة.
- إعادة هيكلة وتنظيم بنية النظام السياسي ومؤسساته وعلاقاته.
- إضفاء الشرعية على السلطة السياسية في المجتمع.
- مساعدة السلطة في التعرف على رغبات واتجاهات الشعب.
- توفير الأمن والاستقرار داخل المجتمع.

- تحقيق التنمية في المجتمع.

وفي الأخير يمكن استنتاج الدور الفعال للمشاركة السياسية في تحقيق الأمن والاستقرار السياسي بعدها إحدى الشروط الأساسية لتحقيق التنمية السياسية.

ثانيا- التعددية السياسية:

يعرفها الدكتور محمد عابد الجابري بأنها: "مظهر من مظاهر الحداثة السياسية التي هي أولا وقبل كل شيء وجود مجال اجتماعي وفكري يمارس الناس فيه الحرب عن طريق السياسة، أو بواسطة الحوار، والنقد، والاعتراض والأخذ والعطاء، ومن ثم التعايش في إطار السلم القائم على الحلول الوسيطة"⁽¹⁰⁾.

ومن أجل ضمان تعددية سياسية في أي نظام يجب توفر الإطار القانوني والمؤسسي من خلال التركيز على ما يأتي:

- الشعب هو مصدر السلطة .
- قيام المجتمع على أساس التضامن الاجتماعي القائم على العدل والحرية والمساواة.
- جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات العامة.
- كل فرد له حق الانتخاب والترشح وإبداء الرأي.
- ضمان حرية المبادرة وحق الملكية.
- العمل على مبدأ تكافؤ الفرص لجميع المواطنين سياسيا واقتصاديا.⁽¹¹⁾

ثالثا- التداول السلمي على السلطة:

يقصد بالتداول السلمي على السلطة عدم جعل الحكم في قبضة شخص واحد، أي التعاقب الدوري للحكام في ظل انتخابات حرة.

ويشترط لضمان التداول على السلطة توفر الشروط أهمها:

- التعددية الحزبية في إطار التعددية السياسية.
 - إجراء انتخابات حرة ونزيهة.
 - اتفاق الأحزاب حول المؤسسات السياسية للدولة.
 - حكم الأغلبية في ظل احترام الأقلية.
- لذلك فالتداول السلمي على السلطة يعني الاعتراف بشرعية النظام السياسي من قبل الشعب، ومزاولة ذلك النظام لأعماله الدستورية وفقا للقانون⁽¹²⁾.

إن التداول السلمي على السلطة ومشاركة الجميع فيها من خلال القنوات المشروعة سوف يحقق نوعا من الإجماع السياسي الذي يُعدّ أساس التنمية السياسية.

رابعاً- حماية واحترام حقوق الإنسان:

عرفت منظمة العفو الدولية حقوق الإنسان بأنه: "المعايير الأساسية التي لا يمكن للناس من دونها أن يعيشوا بكرامة، إن حقوق الإنسان هي أساس الحرية والعدالة والسلام، وأن من شأن احترام حقوق الإنسان أن يتيح إمكان تنمية الفرد والمجتمع تنمية كاملة"⁽¹³⁾.

ومن أجل تحقيق تنمية حقيقية وفعالة في أي نظام يجب أن تخضع سلطة حكمه للقانون، عن طريق الضمانات التي تكفل الحقوق والحريات العامة، والتي هي في جوهرها عبارة عن مبادئ قانونية تتضمن انصياع السلطة لمطالب الحرية، ومن أهم هذه المبادئ نجد:

- مبدأ سيادة القانون.
- مبدأ الفصل بين السلطات.

• مبدأ استقلال السلطة القضائية.

لتحقق التنمية السياسية وخاصة في الوطن العربي يجب أن تتكامل كل هذه المقومات بكل تفاصيلها وحيثياتها، وفي الآتي نتعرض لمؤشرات التنمية السياسية في الوطن العربي.

2. مؤشرات التنمية السياسية في الوطن العربي:

أ. مؤشرات متعلقة بالنظام السياسي العربي:

وتتمثل في الإصلاحات القانونية والدستورية في النظم السياسية العربية التي تتضمن إدخال مجموعة من التعديلات الدستورية، لكن هذه التعديلات لم تكن نابعة من قيم المجتمع، بل أتت بصورة فجائية، ومنها ما سبب ثورات في بعض الدول، من بين هذه الدول نجد: البحرين، الكويت، قطر، السعودية، مصر، الجزائر... الخ.

أيضا نجد التطوير المؤسساتي للبرلمانات العربية، بحيث كان التطوير البرلماني مطلباً نادى به كل الشعوب العربية، وذلك لتحقيق الديمقراطية التمثيلية، بحيث يُعدّ البرلمان الهيئة الرسمية التي يعبر من خلالها الناخبون عن مطالبهم واحتجاجاتهم، وعالج موضوع التطوير البرلماني جانب التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية دستورياً، وضع القوانين المنظمة لانتخابات حرة ونزيهة، وخلق آلية لمراقبة عمل أداء المؤسسات التشريعية⁽¹⁴⁾.

ومن بين المؤشرات التي تدل على سير النظم السياسية العربية نحو التنمية السياسية السعي إلى تحقيق انتخابات تنافسية بأطر قانونية متينة، على الرغم من أن الدول العربية تقوم بالانتخابات فيها على آليات قديمة، كاختيار قيادة كاريزمية أو نظام الحزب الواحد، أو الشرعية الثورية، لكن على الرغم

من ازدحام الأجندة العربية بمواعيد انتخابية متنوعة، إلا أن هذه الأخيرة لم تصل بعد إلى تجديد كبير للنخبة السياسية في البلاد، بل ربما أسهمت القوانين المعمول بها في إعادة بعث القيم، والروابط، والمؤسسات القبلية، والعشائرية، والدينية⁽¹⁵⁾.

ب. مؤشرات متعلقة بالجمهور والمجتمع المدني:

عملية التنمية السياسية عملية تكامل بين كل الأطراف الرسمية وغير الرسمية، وما نلاحظه بخصوص هذا المؤشر في النظم السياسية العربية هو تنامي لدور الهيئات الواسطة، سواء من أحزاب سياسية ومنظمات المجتمع المدني ووسائل الإعلام، حيث نلاحظ في هذه الدول زيادة لهذه المؤسسات الواسطة على الرغم من بعض العوائق والاختراق من قبل النظام السياسي. ظهور ملامح ثقافة سياسية جديدة في المجتمع الحالي، وذلك له أسباب عديدة كالانفتاح الإعلامي الذي أثر بشكل إيجابي في انتشار نوع من الوعي السياسي لدى شرائح واسعة في المجتمعات العربية، كما لعبت وسائل التواصل الاجتماعي دوراً كبيراً في إيصال الأحداث بصورة متواصلة الأمر الذي منحها لعبت دوراً كبيراً في تغيير الذهنيات العربية، وأكبر دليل مالمعه "الفيس بوك" و"التويتر" من دور في "ثورات الربيع العربي في مصر وتونس"⁽¹⁶⁾.

إذ مؤشرات التنمية السياسية في الوطن العربي تغطي عليها الصبغة القانونية المملوءة بالثغرات القانونية التي تسمح للمسؤولين والمسيرين بانتهاك القانون بالقانون، إذ التنمية السياسية في النظم السياسية العربية تعاني من إشكاليات عديدة نتعرض لها في النقطة اللاحقة.

3. إشكاليات التنمية السياسية في النظم السياسية العربية:

أ. **الدولة الواحدة (القطرية):** أي دولة داخل الوطن العربي لن تستطيع أن تحقق التنمية السياسية بعيدا عن التجارب الناجحة في المحيط الخاص بها و لوحدتها منفصلة عن الدول العربية الأخرى، لأن الثروات والموارد الطبيعية موزعة على كل الدول العربية.

ب. **التخلف:** نتيجة حالة التجزئة والاستعمار الذي تعرضت له الدول العربية في الماضي، والممارسات التي مورست عليها، كل ذلك أدى إلى إحداث تخلف داخل الدول العربية، وتجلّى ذلك في نهب الثروات والخيرات والثقافة، وتهديم المؤسسات والبنى التحتية، وغرس الخوف من التغيير،...إلخ.

ج. **اختلاف الأنظمة السياسية داخل الوطن العربي:** فكل نظام سياسي له توجهات وسياسات تختلف عن توجهات وسياسات الأنظمة للدول الأخرى، وهذا السبب أدى إلى عدم الاتفاق بين هذه الأنظمة، وساهم في إبقاء عملية التنمية السياسية أو الشاملة تسير ببطء شديد.

د. **الصراع العربي الإسرائيلي:** كما نعلم أن حالة الصراع العربي الإسرائيلي ابتدأ منذ عام 1945 وما زالت مستمرة لغاية أيامنا هذه، وذلك لأن معظم الدول العربية اتجهت نحو التسلح لحماية أنظمتها، ومن ثم أهملت المجالات الأخرى التي امتلكتها إسرائيل، أو نجد أن نظاماً سياسية أخرى دأبت على دعم المؤسسة العسكرية كغطاء شرعي للحكم.

ر. **هناك ضعف في العمل العربي المشترك:** سواء أكان على الصعيد الأمني أو الاقتصادي أو السياسي.

هـ. غياب مفهوم الديمقراطية: وذلك بسبب عملية التكبيل لعقلية المواطن العربي من النواحي السياسية والاقتصادية، وذلك من خلال منع الديمقراطية كل ذلك يساهم في عدم إحداث التنمية السياسية.

و. أغلب الأنظمة السياسية العربية الحاكمة هي أنظمة ديكتاتورية: ولا تؤمن بالديمقراطية، وكما نعلم أنه في ظل غياب الديمقراطية لن يحدث لدينا أي تطور في موضوع التنمية.

ي. التهديد للهوية العربية: أدى ذلك إلى إبقاء الوطن العربي مجزأ، ويجعل النظم السياسية العربية تعاني من أزمة هوية وتفكك مما يصعب الوصول إلى تنمية سياسية حقيقية⁽¹⁷⁾.

إن إشكالية التنمية السياسية في بلداننا تتبع أيضاً من حالة التخلف الاجتماعي والتراث الثقافي، هناك كم من الولاءات العائلية والفئوية والقبلية، وأحياناً الطائفية، التي تعرقل تحويل الولاء إلى المصالح الوطنية، أو المبنية على برامج الأحزاب والمؤسسات السياسية، هذا الواقع المتخلف يدفع لاستثمار تلك الولاءات البدائية في تحقيق مصالح الأفراد والجماعات على حساب المصالح المجتمعية والوطنية. وتبرز هذه التوظيفات للولاء البدائي والمتخلف في أكثر من بلد عربي يعتمد النظام البرلماني، أو الديمقراطي تجاوزاً، مثل الكويت ومصر وغيرها، حيث يتم الاختيار في الانتخابات في الكثير من المناطق والدوائر الانتخابية على مقدره المرشح لتوفير مصالح الناخبين المباشرة مثل التوظيف، والسكن، وتوفير العلاج، والتعليم للأبناء، وغيرها من مصالح طبيعية. ودون ريب أن مثل هذه الارتباطات المصلحية ما كان لها أن تدوم لو أن أنظمة الحكم وفرت مصالح البشر على أسس

عادلة ومن دون تمييز، وهذا يمكن الربط بين هذه السياسات من قبل الأنظمة والعناصر المتخلفة في الأنظمة السياسية التي تستفيد من هذا الواقع المؤلم. لكننا يجب ألا نغفل إشكالية مهمة في تطور العمل السياسي في البلدان العربية ألا وهي جمود الحياة الحزبية، إن الكثير من الأحزاب العربية التي نشأ بعضها في ثلاثينيات أو أربعينيات القرن العشرين ما تزال تتطرق من مفاهيم عقائدية تعود لأزمة نشوئها، ولم تستطع أن تستوعب المتغيرات في الحياة الإنسانية المعاصرة، ولذلك فإن الخطاب السياسي مازال بعيداً عن متطلبات الشعوب العربية، وخصوصاً الأجيال الشابة، ونزيد على ذلك بالقول إن القيادات السياسية الحزبية ظلت متشبثة بمواقفها القيادية وترفض التنازل عن تلك المواقع، بل هي ترفض الحوار والمداولات في شأن القضايا الوطنية من خلال مؤتمرات واجتماعات مفتوحة. من الصحيح القول إن تلك القيادات تعرضت لاضطهاد سياسي ليس له نظير من قبل أنظمة الحكم العسكرية في أكثر من بلد عربي، لكن تحول الظروف ووجود هامش من الانفتاح السياسي لم يدفع تلك القيادات إلى استثماره من أجل تطوير بنيات المؤسسات السياسية التي تقودها، ويبدو أن الأزمة في تطوير الحياة السياسية العربية هيكلية وتتطلب معالجات على مستويات كثيرة وعلى أكثر من صعيد، ومن أهم الأمور هو إنجاز الإصلاحات الاقتصادية، وتعزيز الثقافة الحرة والقضاء على الولاءات المتخلفة⁽¹⁸⁾.

خاتمة:

من خلال ما سبق نتوصل إلى النتائج الآتية:

- لبناء تنمية سياسية فعالة يجب أن لا نكتفي فقط بأحد مقومات التنمية السياسية لكن يجب إن نكرس التنشئة السياسية البناءة التي تخلق لنا ثقافة

سياسية إيجابية تحمل في طياتها مشاركة سياسية فعالة سواء في الانتخابات أو التصويت، أو التداول السلمي على السلطة، أو الانخراط في الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني، مما يحقق لنا شرعية النظام وسيادة القانون كل ذلك تحت ظل الديمقراطية.

■ يعاني النظام السياسي العربي من عجز لتحقيق كل متطلبات المجتمع سواء الضرورية أو الكمالية لكي يتطلع أفردة إلى العمل السياسي.

■ هناك ضعف في التنمية السياسية في الوطن العربي بداية من مؤسسات للتنشئة السياسية التي يجب أن توفر دائما و تكون الدراسة فيها إجبارية في كل من مرحلتى الابتدائي والمتوسط، وأيضا إخضاع الأولياء لدورات تدريبية لكيفية تنشئة أولادهم سياسيا من أجل خلق ثقافة سياسية إيجابية تساهم في بناء الدولة مستقبلا.

■ عدم استقلالية منظمات المجتمع المدني على الدولة و الرقابة المشددة والاختراق من طرف الدولة لها تؤدي إلى فشل التنمية السياسية.

■ وضع حاجز بين الإدارة و المواطن يخلق لدينا ولاءات العشائرية أي فرض المصلحة الخاصة عن المصلحة العامة.

الهوامش:

- 1 - بومدين طاشمة، دراسات في التنمية السياسية في بلدان الجنوب. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2011، ص28.
- 2- محمد زاهي بشير المغيري، التنمية السياسية والسياسة المقارنة. ليبيا: جامعة قار يونس، 1998، ص11.
- 3- السيد عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية الأبعاد المعرفية والمنهجية، الجزء 2. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2002 ، ص30.
- 4- بومدين طاشمة، مرجع سابق، ص42.
- 5 - المرجع نفسه، ص44.
- 6 - المرجع نفسه، ص50.
- 7 - المرجع نفسه، ص47.
- 8 - طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2000، ص12.
- 9 - المرجع نفسه، ص14.
- 10الجليل إسماعيل مصطفى، "التعددية السياسية في الأردن وجنورها الفكرية"، رسالة دكتوراه (جامعة بغداد، كلية العلوم التجارية والعلوم السياسية، 1997-1998)، ص19.
- 11 - المرجع نفسه، ص23.
- 12- علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص20.

- 13- عمر صدوق، دراسة في مصادر حقوق الإنسان. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003، ص34.
- 14 - بن كادي حسن، "التنمية السياسية في الوطن العربي". مذكرة ماجستير (جامعة الحاج لخضر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 2007)، ص142.
- 15 - المرجع نفسه، ص148. 15
- 16 - المرجع نفسه، ص176. 16
- 17 - حمزة نادر حميدات، "معوقات التنمية في الوطن العربي". متحصل عليه من: ،
<https://www.assawsana.com/portal/pages.php?newsid=104456>
تاريخ الاطلاع: 2015/09/12.
- 18 - عامر ذياب التميمي، "إشكالية التنمية السياسية في الوطن العربي". متحصل عليه من:
http://bohothe.blogspot.com/2009/03/blog-post_07.html
تاريخ الاطلاع: 2015/09/13.

فنون الطباعة بالإستنسل ودورها في إثراء الفنون التطبيقية

د. حسن مولود الجبو

كلية الآداب الزاوية - جامعة الزاوية

مقدمة

عرف الإنسان منذ قديم الزمان الطباعة في شكلها البسيط وبإمكانيات بدائية في نشأتها الأولى منذ ما قبل التاريخ، حيث استطاع أن يسجل رؤيته البصرية من عناصر وكائنات على جدران الكهوف التي كان يعيش فيها مثل كهوف "تبيران" و"ملندافيو" في مقاطعة استمادورا" في أسبانيا، وكهوف "أجار جاز" في فرنسا، الأمر الذي يجعل المشاهد في حالة استنتاج، تعبر عنه هذه المطبوعات من تسجيل لعناصر مختلفة للتأثيرات العلمية وما تحمله من معاني تعبيرية تتضمن أساليب التكرار، والإحساس بالإيقاع، وتنوع الفراغ، وأيضاً التخطيط الأفقي الذي يعد فيما بعد بداية لاستخدام الزخارف في المطبوعات الجدارية وأساساً لأصول الطباعة اليدوية في الفنون بأشكال دائمة التطور، بداية من استخدامه لشكل يده وذلك بغمسها في الطين ثم وضعها على حوائط الكهوف. وان الطباعة بطرق الإستنسل يمكن أن تكون قد أعقبت تلك المحاولات خاصة وأنه قد استخدمت طريقة التفريغ على أوراق الشجر والجلود للطباعة بها على جدران الكهوف، وذلك عن طريق تداخل اللون من خلال الفراغات التي يتم نزعها.

شكل رقم (1)

يد مطبوعة من العصر الحجري في مغارة كوسكر



والطباعة بالإستنسل في المجال التعليمي خاصة التعلم التخصصي الجامعي تمثل أهمية كبرى⁽¹⁾ ليس فقط للتعبير الذاتي وإنما كأساس يهيئ للطلاب المتعلم التدريب على التفكير المتنوع، من خلال الأساليب الطباعية وما يتبع ذلك من طرق التفكير المتميز بالطلاقة، والمرونة، والتجديد، وممارسة أسلوب البحث والتجريب لاستحداث متعدد التأثيرات الفنية على السطح الطباعي "القماش"، إضافة إلى أن أسلوب الإستنسل يعد وسط الأساليب الطباعية أسلوبا متميزا ومتفردا في إمكاناته التشكيلية، حيث إنه يعتمد على وسائط أدائية تطبع اللون على شكل متجاور يمكن التحكم في درجات كثافته ليعطي الإحساس بالظل والضوء في أماكن محددة مما يوفر بدوره إمكانات تشكيلية متعددة خاصة، فالإنتاج الفني في مجال الطباعة اليدوية في الفنون مجرد إنتاج مطبوعات تقليدية لها توظيف في المجالات المعيشية اليومية للطلاب المتعلم فحسب، وإنما أصبحت مجالا يهدف إلى تزويد الطالب الجامعي المتخصص في الفنون بقدر كبير من المهارات والخبرات الفنية التي يمكن تعلمها من خلال التفكير بالممارسة الفنية بأساليب الطباعة اليدوية المختلفة،

ولتحقيق هذه النتائج فإننا نحصل على دراسة بحثية تبين لنا العلاقة العضوية التي تتكون بين النشاط الفني التجريبي للطباعة اليدوية بالإستنسل وبين الإبداع الفني كأساس لتثقيف⁽²⁾ وإعداد الطالب في الفنون، وذلك باستثمار كل التأثيرات الفنية الناتجة عن هذه الممارسة.

مشكلة البحث:

يتضح للباحث من خلال الممارسة العلمية للطباعة بالإستنسل في المجال التعليمي على إيضاح التأثيرات العلمية، وما تحدثه من متغيرات في اللون بشكل عام واللون في الخلفية، والعناصر المكونة للموضوع، وكذلك من تكرارات وأنواعها وغيره من أمور فنية أخرى، وكيفية استخدام الأدوات في عملية التنفيذ، مثل قطع الإسفنج الناقلة للألوان في فراغات الإستنسل على سطح القماش، وفرش المدقات والوسائل المختلفة التي قد تستخدم لوضع الألوان.

من هذا السرد يمكن للباحث أن يضع دراسته هذه في شكل التساؤل الآتي :

1- هل يمكن الإفادة من التأثيرات اللونية والتصميمية المبتكرة في الطباعة بالإستنسل في إثراء الفنون التطبيقية بقسم الفنون بكلية الآداب بجامعة الزاوية؟.

أهمية البحث:

1- تسهم هذه الدراسة في إثراء منهج الطباعة اليدوية في المجال التعليمي بمتعدد القيم الجمالية الناتجة من التأثيرات المختلفة في مجال الفنون.

2- تعدّ هذه الدراسة إضافة جديدة للمكتبة الليبية في مجال الطباعة اليدوية خاصة بمجال الفنون

أهداف البحث:

1- يهدف البحث إلى الاستفادة من أعمال الطلبة المستخدمة في مادة طباعة المنسوجات في تطوير وترسيخ الفنون وأهميتها بالنسبة إلى الطالب المتخصص في مجال الفنون.

2- إبراز التباين المختلف بين أعمال الطلبة في مجال الطباعة اليدوية بالإستنسل.

حدود البحث:

تتجسد أبعاد هذه الدراسة في تناول فنون الطباعة بالإستنسل بالتجربة العملية مع طلبة الفنون للسنة الأولى بكلية الآداب الزاوية في العام الجامعي 2015 - 2016م.

منهج البحث:

اتبع الباحث في دراسته هذه المنهج التجريبي التطبيقي للوقوف على الأبعاد الفنية والأدائية والخامات والأدوات المستعملة في عملية الطباعة بالإستنسل.

مفاهيم البحث:

الخامات الصناعية المستخدمة:

الإستنسل هو عبارة عن ورقة بلاستيكية في مساحات بحسب الطلب، وأحيانا تكون ملونة تستخدم في إعداد التصميم المراد طباعته على سطح القماش بعد عملية الرسم عليه، ثم تفريغ موضوع التصميم ليملأ فيما بعد بالألوان بواسطة مدقات في رأسها قطع من الإسفنج.

تطبيقات الطباعة بالإستنسل ودورها في إثراء الفنون:

التطبيقات في فن الطباعة بالإستنسل ليس مجرد تشكيل فني بقدر ما هو سلوك يساعد على نمو التفكير، والأداء الإبداعي، والانطلاق في التدوق الفني، والابتكار والتجديد من خلال تحقيق متعدد الحلول والبدائل، حيث يخضع لعمليات فكرية متداخلة تسمح بالحذف والإضافة، وقد تكون غير محددة الخطوات وتسمح بتقديم خطوة على أخرى وعنها تنشأ المتعلقات التشكيلية الجديدة. فالنشاط التطبيقي حوار بين الطالب الفنان والعمل الفني، فيحاول الفنان أي الطالب المتخصص في مجال الفنون من خلاله إيجاد حلول جديدة لما يسمى مشكلات الشكل المبتكر واللون والقيم، ووضع العناصر المكونة في الموضوع من تكرارات مختلفة بهدف الإبداع.

فالفنان بطبيعته مبتكر تحت التجريب، بمعنى أنه يريد أن يقدم الجديد دائما وهذا ما يؤكد "جون ديوي" من السمات الجوهرية للفنان أنه يولد مجرب ومن دون هذه السمة أو الخاصية يصبح الفنان مجرد أكاديمي، وإذا كان الفنان ملزما أن يكون مجربا فذلك لان عليه أن يعبر عن خبرة ذات طابع فردي عميق، لذلك فالنشاط التجريبي في الفن يعني التدريب على كيفية تكوين أعمال تطبيقية جديدة ومركبة تركيبيا فنيا تتضمن معنى ودلائل معينة، تصبح بواسطتها اختلافا إلى حد كبير عن الأعمال السابقة، نجد أنها تمثل بذاتها أحد المحاور المهمة في النشاط التجريبي، فهي بذلك تعدّ الوسيط المادي الذي به ومن خلاله يتم التعبير والتشكيل بكافة أنواع طرق التنفيذ المتاحة لكل منها اسم يتم من خلالها استثمار القيم والمعايير الفنية والجمالية، فمعرفة الإمكانيات التشكيلية والقيم الملمسية للخامة يسهم إلى حد بعيد في سهولة التشكيل بها وإبراز إمكانياتها الفنية والتقنية، فالخامة بالنسبة إلى الفنان وسيلة يحقق من خلالها أهدافه وقيمه الفنية.

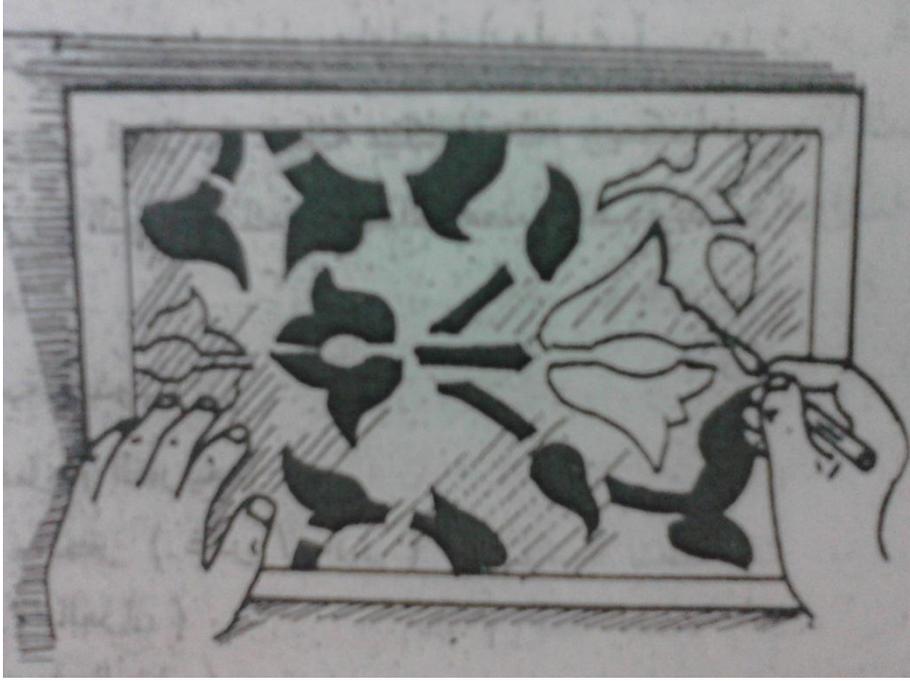
شكل رقم (2)

يوضح كيفية استخدام الأدوات في الطباعة بالإستنسل



شكل رقم (3)

يوضح كيفية التفريغ في الإستنسل



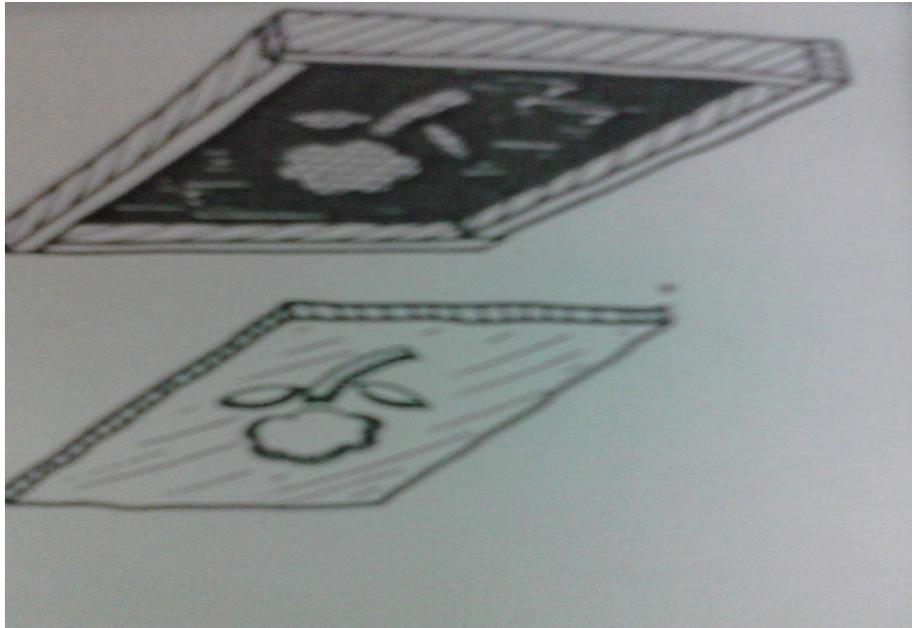
يعدّ التقدم العلمي والتقني وما واكبهما من تقدم في كافة المجالات الصناعية المختلفة واحداً من أهم العوامل التي وجهت نظر الفنان إلى المواد والخامات الصناعية المستحدثة، التي ظهرت نتيجة لهذا التقدم الواسع، مما دفع الفنان نحو التجريب والتعامل معها لإبراز اتجاهات⁽³⁾ متعددة وجديدة في مجالات الفنون. إضافة إلى ما توفره التقنيات الجديدة لاستخدام الخامات الصناعية المستحدثة في بناء العمل الفني من قيم فنية غير معروفة من قبل .

فبذلك نستطيع أن نعدّ مجال الطباعة اليدوية بشكل عام والطباعة بالإستنسل على وجه الخصوص أحد المجالات الفنية التي يسهم النشاط التجريبي فيها بقدر واسع، وذلك لاعتمادها بشكل أساسي على الخامات (الورق العازل) سواء كانت طباعية أم وسائط، وللخامات الصناعية المستحدثة دور مهم في إثراء السطح

الطباعي بمتعدد التأثيرات العلمية والظلية الناتجة من استخدام الخامات الصناعية المستحدثة، سواء كاللصقات للإفادة منها كتأثيرات سطحية خاصة حينما يكون لها القابلية للتعبير، أو من خلال استخدام الخامات المستحدثة كوسائط طباعية بين العناصر المفرغة للطباعة بالإستنسِل وبين الأسطح الطباعية للإفادة منها في تأثيراتها الملمسية و الزخرفية في إثراء التصميمات المطبوعة بالقيم الغامقة في التدرج اللوني، الأمر الذي يوفر بدوره فرصة أوسع للتجريب في مجال الطباعة بالإستنسِل كموقف تعليمي يفيد الممارس (الطالب) في إيجاد فرص أكثر للخروج بأفكار وابتكارات جديدة، وهذا لا يتأتى إلا من خلال التدريب والتطبيق الذي يتميز بالتنوع فيما يقدمه من حلول للجوانب الجمالية لمواضيع مختلفة في مجال الفنون التشكيلية والتطبيقية.

شكل (4)

يوضح عملية الطباعة بالإستنسِل



الخلفيات كمصدر لإثراء السطح الطباعي:

تعدّ الخلفيات وتباينها المختلف في الألوان، وأصنافها من المكونات الأساسية والمؤثرة في قيمة العمل الفني، وهي تساعد الفنان في التعبير عن أفكاره ومفاهيمه حيث يستخدمها بشتى الطرق الفنية والتقنية⁽⁴⁾ كوسائل وسيطة لتحقيق أهدافه الفنية من خلال علاقات تشكيلية متفاعلة مع مختلف عناصر التشكيل الأخرى بالعمل الفني. إضافة إلى أن الخلفيات المختلفة في اللون تعبر عن أكثر من مغزى فني من خلال الإدراك الحسي والمرئي لها، وفق التآلف بين أوضاعها وقوة الإضاءة بها وعمق المساحة بها، وتباين ألوانها، فهي تلعب دورا في عمليات جذب وشد الانتباه للمشاهد فتحقق التأثيرات الكونية في العمل الفني نوعا من الإحساس بالتجسيم والإيهام بالبعد والقرب، وتأكيد العمق الفراغي، فهي تعدّ خدعا في التصوير، لأنها تضيف قيمة جمالية تسهم إلى حد كبير في تجسيد التعبير الفني المراد تحقيقه، ففي المجال الطباعة اليدوية يمكن الاستفادة من الاختلاف في الخلفيات الملونة، وذلك من المعالجات التقنية المتنوعة، ومحاولات النشاط التجريبي بغرض استحداث تأثيرات وتوليفات من ضربات لونية بالمدكات في شكل عشوائي بقصد تحقيق الإثارة الإيحائية، والأبعاد الفراغية بغرض إثراء الأسطح الطباعية⁽⁵⁾ بمختلف التأثيرات اللونية من خلال مدخلين:

1- استغلال القيم اللونية في الخلفيات كبديل لأدوات نقل اللون في الطباعة بالإستتسل.

2- عند استخدام تلك الخامات كوسائط صناعية بين الوحدات المفرغة والأسطح الطباعية للاستفادة منها في التأثيرات الملمسية في إثراء التصميمات بمختلف القيم الفنية.

ولأن الطباعة بالإستتسل تعد من أفضل أساليب الطباعة اليدوية إسهاما في تحقيق قدر كبير وفعال في إثراء الأسطح الطباعية بالقيم الملمسية من خلال ما

توفره تقنيات نقل اللون (فرش المدق - قطع الإسفنج)، وما يتبع ذلك من تأثيرات مختلفة تحقق مختلف الأبعاد التقنية والفنية من خلال التوزيع والترتيب والتداخل الذي نقصده في هذا البحث بالدراسة.

الطباعة بالإستنسل ودورها في إعداد الدارس بالفنون:

يعتمد تعليم الفنون على تزويد الطالب بقدر كبير من المهارات⁽⁶⁾ والمعلومات والخبرات، كلا بحسب الاتجاهات في المجالات الفنية المختلفة بهدف التكوين التربوي، وزيادة الثقافة الفنية التي من خلالها يمكن أن تساعد على مسيرة التطور التدريجي المصاحب للعصر، الأمر الذي ينشط فيه التكوين المهاري مع زيادة التطبيق العلمي. فالثقافة الفنية ضرورية لطالب الفنون لإعداده المهني، وهي تمثل تكامل المعارف المختلفة التي يستطيع أن يحصل عليها من شتى أنواع الخبرات العلمية والفنية والاجتماعية، وكذلك المهارات الفنية المصاحبة للمهارات في مجالات الفن المختلفة، فالإنتاج الفني على اختلاف أنواعه إذا خلا من ثقافة فنية أصيلة⁽⁷⁾ فإنه سيهبط بقلتها إلى مستوى التقليد وسينعدم التفكير، كما أن الممارسات الفنية أن أريد لها النضج لأبد أن تعتمد أساساً على الثقافة الفنية كركيزة أساسية، فالثقافة الفنية هي العامل المعير للعملية الابتكارية في الفنون بالإضافة إلى مجموعة الاتجاهات والعادات التي يكسبها الممارس، والتي تكون لديه النظرة الناقدة التي تسهم في بناء الجانب الإبداعي والجمالي وتطور سلوكه بهما، ومن ثم تتكون شخصيته، وينمو تفكيره وخبرته، فالفن هو نتاج خبرة الإنسان الثقافية في الحياة لذا يعدّ أعلى مظاهر التعبير الثقافي، لكونه خبرات وجدانية وعقلية ومادية وجمالية، ومن ثم مرآة لثقافة الشعوب لأنه أحد دعوماتها ووسيلة من وسائل الرقي ليدها، فالعمل الفني بمحتواه الشكلي ومضمونه، والخبرات المكتسبة في التعامل مع الرسالة الثقافية المحملة بمضامين فكرية وسلوكيات إنسانية، تؤثر في سلوك الممارس تأثيراً جمالياً مما ينمي لديه الثقافة الفنية التي تعد من الجوانب المهمة في

إعداد المتعلم والمتخصص في الفنون، حيث تمثل مجموعة المعارف الفنية والخبرات الاجتماعية الركيزة الأساسية في ابتكاراته الفنية، فبذلك نستطيع أن نعدّ الطباعة اليدوية بأنها من أهم المجالات الفنية التي تعد وتسهم في تثقيف المتعلم المتخصص في الفنون ذلك ينتج من خلال ممارساته اليدوية والتطبيقية البسيطة والتي تحتوي على تكوين الخبرات المتنوعة بهدف إنتاج أعمال فنية جمالية في تطبيق علمي⁽⁸⁾، ذات جانب نفعي من خلال أساليب تنفيذية معينة تتعامل مع الوسائط اللونية في أشكال مختلفة بهدف نقل الألوان بتأثيرات فنية على أسطح الأقمشة المراد طباعتها، وتختلف هذه التأثيرات تبعاً لطريقة وأسلوب التنفيذ والمهارات الأدائية لممارسي والصياغة الإبداعية لتصميمات الوحدات التكرارية، التي تتناول القيمة التشكيلية مع المناطق والمساحات غير المطبوعة، وكلها مداخل يسهم النشاط التطبيقي فيها بقدر كبير مما يوفر قدراً كبيراً من الخبرة والثقافة الفنية لممارسي الطباعة اليدوية (الطباعة بالاستنسل)، فأسلوب الطباعة بالاستنسل يعد من بين أساليب الطباعة اليدوية المتميز ببساطة الإمكانيات، وقلة التكاليف، وسهولة الإعداد والتنفيذ، مما يجعله أسلوباً يتفق وإمكانيات المجال التعليمي بكل مستوياته، الأمر الذي يوفر لهذا الأسلوب انتشاراً واسعاً في جميع المراحل التعليمية، إضافة إلى ما يحققه من عائد ذي قيمة فنية وجمالية عالية تقي بالعديد من الأغراض الوظيفية المرتبطة بالمنتج الفني. فعلى الرغم من البساطة في الإمكانيات الفنية والتقنية لأسلوب الطباعة بالاستنسل إلا أنها تمثل مصدراً مهماً في إثراء الثقافة والخبرة الفنية لمتعلم الفن، حيث نلاحظ أنها توفر الجوانب المرتبطة⁽⁹⁾ بتصميم الوحدات والعناصر التكرارية والوسائط اللونية بشكل بسيط على الأسطح الطباعية (الأقمشة وغيرها)، فتقنية الأداء تكون بأشكال مختلفة تأتي من خبرة معرفية ناتجة عن مصدر تراثي ثقافي للمتعلم في الفنون، وكذلك من تأثيرات فنية جديدة ومحاولات إبداعية غير تقليدية تساهم بدور فعال في توفير الكثير من المعارف والخبرات والثقافة الفنية أثناء الممارسة التطبيقية من خلال التغير والتبديل في

أماكن العناصر وألوانها وتداخلها مع بعضها في المساحة المراد توظيفها فيتألف التأثير التكويني .

كل ذلك وغيره من تقنيات وظيفية يكون له دور إيجابي في تنمية الجوانب الثقافية والإبداعية للمتعلم المتخصص في الفنون . إضافة إلى ما للطباعة بالإستتسل من جوانب تربوية تذوقية، حيث يتعلم الممارس بالعمل التطبيقي منفذا لعدد من التصميمات⁽¹⁰⁾ الطباعية المختلفة، محاولا ومجربا للتوصل إلى تحقيق أعلى النتائج الطباعية في أشكال مختلفة هذه العملية هي من أحسن الأساليب في التعلم حيث يؤكد "هربرت ريد" أن التعلم الذي يعتمد على العقل والعين واليد معا في نفس الوقت هو أفضل أنواع التعلم الذي يسفر عن زيادة الثقافة لدى الفرد، حيث يمر المتعلم بعدة أنشطة أجملها "جون ديوي" في أنشطة ثلاثة هي: نشاط التغيير الذاتي والنشاط الملاحظ، والتسجيل، ونشاط التدوق الجمالي لدى المتعلم، الأمر الذي يعود بشكل أساسي على سلوكه .

بالإضافة إلى أن أسلوب الطباعة بالإستتسل حينما يقدم في المجال التطبيقي سلسلة من الابتكارات التي تتطلب التفكير العلمي المستمرة في التطوير⁽¹¹⁾. كما نجده يشكل مصدراً كبيراً في الإثارة بالنسبة إلى المتعلم فتجعله في رغبة مستمرة بالسعي بحثا عن ابتكارات مستنتجة من خلال التفكير الآتي من عمليات تطبيقية ذات قدرة إبداعية مهمة في تنمية القدرة الإبداعية للمتعلم.

الإطار العملي:

- أجريت هذه التجربة العملية المرتبطة بالدراسة مع طلبة الفنون بجامعة الزاوية السنة الأولى في العام الجامعي 2015-2016م. وقد استهدف النشاط التجريبي .
- 1- التعرف على التأثيرات اللونية والجمالية لمختلف الأعمال الفنية المنفذة بطباعة الإستتسل .
 - 2- تحقيق القيم الوظيفية للمواضيع للاستفادة منها في الحياة اليومية.

- 3- إدراك الدور الإيجابي للنشاط التطبيقي في مجال الطباعة بالإستنسل.
- 4- تعريف الطالب بأنواع التكرار وكيفية تطبيقه في الطباعة بالإستنسل.

حدود النشاط التطبيقي:

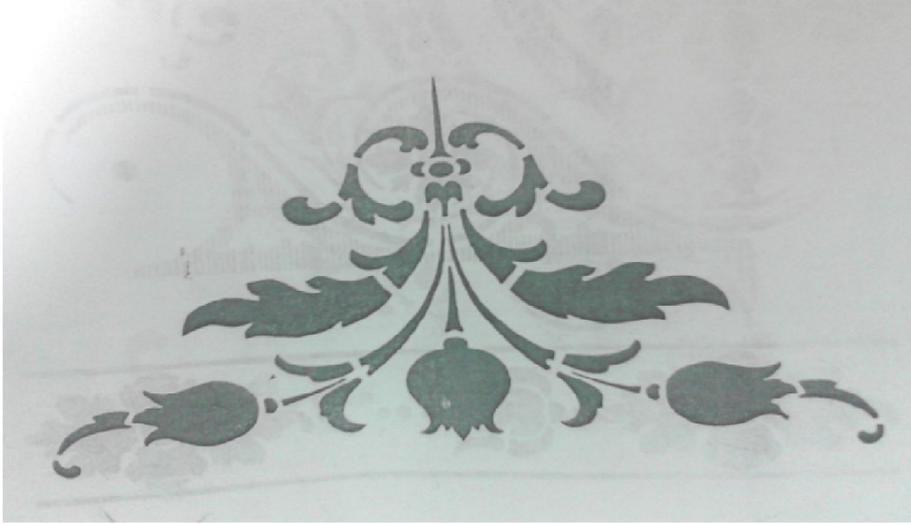
- 1- اقتصر النشاط التطبيقي في هذه الدراسة على أسلوب الإستنسل.
- 2- يقتصر النشاط التطبيقي في هذه الدراسة على الخامات الصناعية مثل ورق الأشعة بعد تنظيفه، أو ورق البلاستيك الشفاف (ورق البروجكتر)
- 3- تمت الإجراءات التطبيقية في هذه الدراسة في مساحة من القماش تبلغ 100سم² X 100سم² .
- 4- تم التطبيق بألوان البجمنت.
- 5- استخدمت قطع من الإسفنج كأدوات لنقل اللون.
- 6- تم تفرغ الوحدات الطباعية السالبة والموجبة من الورق الشفاف (الإستنسل).

خطوات النشاط التطبيقي:

- 1- تعريف الطلاب بالإطار العام للنشاط التطبيقي، وقد اشتمل ذلك على جوانب معرفية مرتبطة بأبعاد أسلوب الإستنسل كأحد أساليب الطباعة اليدوية من حيث المتطلبات للأدوات، والخامات المستخدمة، والتقنيات، والسمات المميزة لهذا الأسلوب الطباعي.
 - 2- محاولات تدريبية أولية حرة على كيفية تحقيق تأثيرات مختلفة باستخدام تشكيلات مبتكرة، بهدف تعريف الطلاب بالإمكانيات العلمية المختلفة لتلك الخامات.
 - 3- تدريب الطلاب على كيفية استحداث تأثيرات جديدة من خلال الازدواج في التنفيذ على خلفيات بألوان مختلفة .
 - 4- إتاحة الفرصة لكل طالب لاستثمار مكتسباته المعرفية والمهارية المتكونة لديه في تحقيق مجموعة من التأثيرات المختلفة.
- وفيما يأتي نعرض عليكم عدداً من أعمال الطلبة لتجارب الطباعة بالإستنسل:

شكل رقم (5)

تأثير تصميم لوني في تكرار جانبي



شكل رقم (6)

تأثير تصميم لوني في تكرار أفقي



شكل رقم (7)

تأثير تصميم لوني في تكرار جانبي بأشكال مختلفة



شكل رقم (8)

يوضح تأثيراً لتصميم لوني في تكرار عكسي



شكل رقم (9)

يوضح تأثير لوني في الخلفية



شكل رقم (10)

يوضح تأثيراً لونياً في الخلفية والعناصر



شكل رقم (11)

يوضح تأثيراً لونياً في تكرار جانبي



شكل رقم (12)

يوضح تأثيراً لونياً مختلفاً في العناصر



شكل رقم (13)

يوضح تأثيراً لونياً مختلفاً في العناصر



شكل رقم (14)

يوضح تأثيراً لونياً مختلفاً في العناصر والخلفية



شكل رقم (15)

يوضح تأثيراً لتصميم لوني في تكرار طولي



شكل رقم (16)

يوضح تأثيراً جمالياً في الطباعة بالإستنسل



شكل رقم (17)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



شكل رقم (18)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



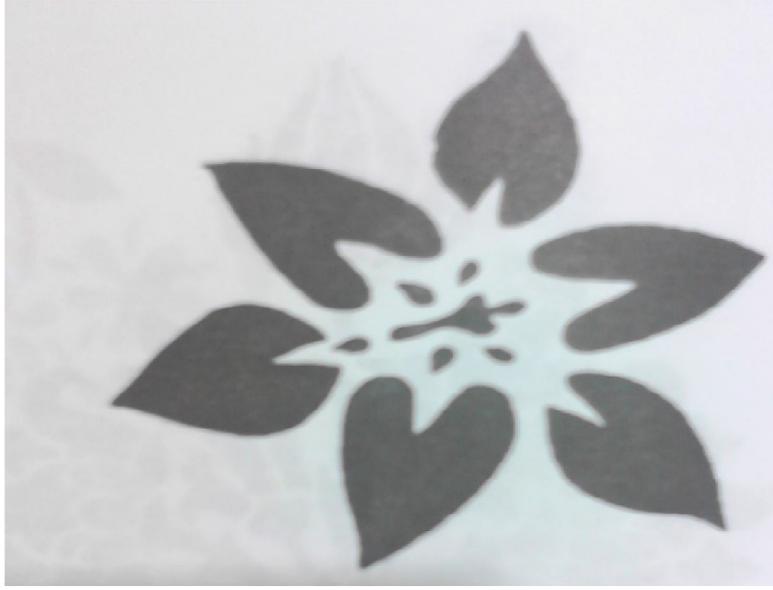
شكل رقم (19)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



شكل رقم (20)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



شكل رقم (21)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



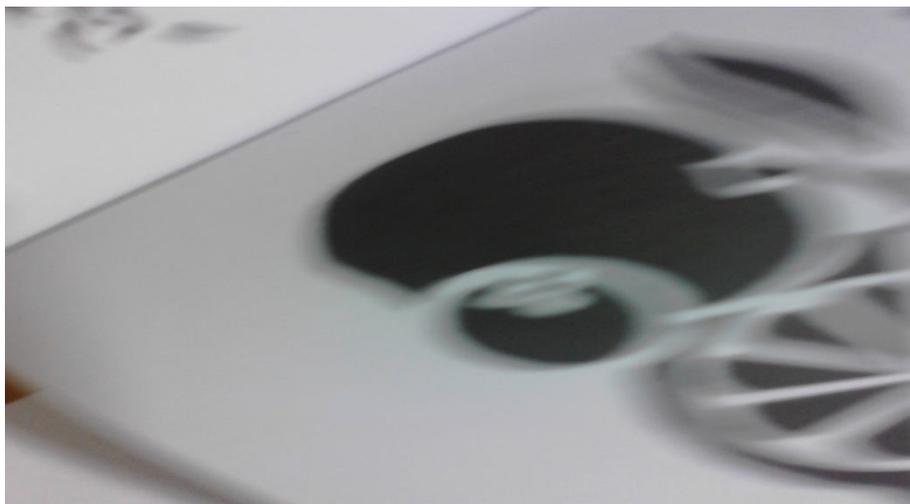
شكل رقم (22)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



شكل رقم (23)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



شكل رقم (24)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



شكل رقم (25)
يوضح تأثيراً جمالياً في التصميم



نتائج البحث:

ففي هذه الدراسة نستنتج المعارف العلمية الآتية:

إن الأسلوب الطباعي بالإستتسل يوفر نوعاً من الإحساس العلمي والذوق الجمالي، الأمر الذي يمثل أهمية خاصة في تنمية الثقافة الفنية⁽¹²⁾ للمتعلم، نتيجة التعامل المباشر مع الأدوات والعناصر الخاصة بهذا الأسلوب الطباعي وما يمثله من معارف في العلاقة المباشرة بين المتعلم بالممارسة الفعلية والأداء العملي، التي تعد جزءاً أساسياً من الخبرة الجمالية، فهي نوع من الخبرة التراكمية التي يتم من خلالها تثقيف المتعلم فنياً، وتنمية الجوانب التذوقية ليتأكد بذلك الدور المهم للطباعة بالإستتسل في إعداد الطالب المتخصص في الفنون .

- 1- التوصل إلى مصادر غير تقليدية لإثراء قطع الأقمشة بتصميمات طباعية بمختلف القيم اللونية والوظيفية، وذلك من خلال استثمار المعطيات الابتكارية للخامات الصناعية المستحدثة في الطباعة اليدوية بالإستسل.
- 2- للنشاط التطبيقي دور مهم في تقديم حلول عديدة من الابتكارات عند وجود مشاكل فنية في مجال هذا النوع من الطباعة .
- 3- لهذا النوع من الطباعة دور كبير في تنمية الثقافة الفنية خاصة بالمتعلم في الفنون.

المراجع:

- (1) جون ديوي، الفن خيرة (ترجمة زكريا إبراهيم)، القاهرة، دار النهضة العربية، من دون تاريخ، ص:36.
- (2) ليلى حسني إبراهيم، الثقافة الفنية بين الأصالة والمعاصرة ودورها في إعداد معلم الفن، مؤتمر الثقافة الفنية، التشكيلية، رابطة خريجي المعهد العالي للتربية الفنية، ابريل، 1987م، ص:47.
- (3) محمود البسيوني، الثقافة الفنية والتربية، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص:77.
- (4) مصطفى محمد حسين، عبدالغني الشال، فن طباعة الأقمشة، دار المعارف، مصر، 1961م، ص:39.
- (5) مصطفى محمد حسين، دراسات في تطور فنون النسيج والطباعة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1969، ص:61.
- (6) نهاد موسى القلماوي، تحليل تتابع المهارات للتصميمات المطبوعة بالإستتسل بإستخدام أسلوب النظم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية الفنية، 1984م، ص:84.
- (7) سيد محمود خليفة، تاريخ المنسوجات، مطبعة نهضة مصر، القاهرة 1963م، ص:85.
- (8) هدى زكي، المنهج التجريبي في التصوير الحديث وما يتضمنه من أساليب ابتكاريه وتربوية، رسالة دكتوراة، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، 1979م، ص:113.

- (9) حسن مولود الجبو: تصميمات طباعة المنسوجات الليبية بين الشكل والوظيفة، رسالة ماجستير غير منشورة، أكاديمية الدراسات العليا، جنزور، 2004 م، ص: 170.
- (10) جوها نترائتين، التصميم والشكل (ترجمة صبري محمد عبدالغني)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م، ص: 8.
- (11) لؤي عبدالحميد الفيتوري، تطور الزخرفة على السجاد الليبي أشكالها ومدلولاتها، رسالة ماجستير غير منشورة، أكاديمية الدراسات العليا، جنزور، 2005 م، ص: 170.
- (12) فتح الباب عبدالحليم، التصميم في الفن التشكيلي، القاهرة، عالم الكتب، 1984م، ص: 74.

The Problem of Writing Faced by Second Year University Students in Zawia

أ. فتحية أحمد عبد الله الطوير

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

Introduction:

The writing skill is as important as the other three skills. That is because we need to write during all our life. As students, we need to write at the different stages of learning. Writing is also important when applying for employment in any career. Skillfulness in writing is a basic necessity in academic environment, and even the nonacademic students who do not need to write reports and term papers will occasionally need to write letters, messages, memos, invitations, and the like. So we have to pay attention to the writing skill.

This research investigates writing skill in the English language teaching in some Libyan schools, particularly at the University of Zawia. It aims to clarify difficulties facing students and to help the learners discover their errors when writing. Furthermore, it is intended to help the teachers to fulfill their duty efficiently.

According to the researcher experience of teaching English as a foreign language in a secondary school, then at the university, specially when she has taught five groups of second year university students (40 – 35 students per group); she discovered that the writing skill is neglected by the majority of the students. These students have a problem in writing .i.e. when giving a writing task, they cannot write more than a few words or a sentence. Producing longer pieces of writing without the help of a tutor is impossible.

Aims of the study:

This study intends to find out the reasons of the difficulties faced by the second year university students when writing a paragraph or an essay.

The research is carried out with two main aims:

- 1- To point out the problems which are the source of the poorness of writing faced by the learners.
- 2- To clarify some points that the students neglect.

The following are some of the problems that face the Libyan learners, particularly the Libyan university students when given a writing task.

1- Lack of awareness of the importance of an outline and a draft

During the researcher's experience, she noticed that the learners do not take their time to write an outline or a first draft, they write directly by thinking in their first language. They think that writing a draft or an outline is unnecessary, time consuming and exhausting. They do not see the importance of an outline or a draft. "Having an outline before you write is like having a roadmap in the glove box of your car before a road trip. If you start to feel lost, refer back to your outline and get back." Shewan (2014)

Not only the outline and the draft, the Libyan learners have other more serious problems.

2- Spelling problems

Poor spelling creates bad impression because if a student does not spell words correctly he / she looks lazy. "Spelling is important for exactly the same reason that grammar and punctuation are important: poor spelling makes poor communication. Academic writing requires a high degree of accuracy, and this is reflected in the quality of the writing.

Sloppy spelling gives the impression that you do not care about the assignment...”Johnson (2014)

Teaching how to write is important. Only by writing well a student can give a good account of himself. Teachers need to teach their students to express themselves clearly and concisely, and communicate their ideas effectively. The teacher has the role to motivate the learners and to explain that the success of a student is when he/she can write well.

2

Another problem related to spelling is the interference of the students' mother tongue when using English idioms. Arab students in general are eager to study the English language despite the difficulties they encounter. According to Al-shabbi (1994) the problem faced by the Arab learners of English is caused by interference of their native language orthography and the process of thinking in Arabic when writing an essay, a composition or any other written task. This means that they think about the topic in their first language then translate these thoughts into the target language. This view is supported by Halimah and Ahmad (2001) who have carried out a study in a Saudi Arabian university. In this study, they analyse 100 native Arab speakers 'writing samples' who are studying English as a foreign language. They discovered that the students are fairly good at capitalization, punctuation, spelling, hand writing, lexis and grammar but their problem is due to the language transfer i.e. they translate the Arabic sentences directly into English sentences. Moreover, they do not care about the differences that exist among the prepositions between the two languages; as with the following Arabic idioms which have the same meaning but different forms such as:

- The eye by the eye = (an eye for an eye)
- The silent is for gold = (silent is golden)

- From the cover to the cover = (from cover to cover)
- A drop in an ocean = (a drop in the ocean)
- In his face = (to his face)
- In my service = (at my service)
- Hand by hand = (hand in hand)
- By any price = (at any price)
- Crocodiles' tears = (crocodile tears)

Mahmoud (2000); Kharma, and Hajjaj (1997) confirmed the problem and give some other examples of Arab idioms translated by Arab learners:

- 'He pays in spite of his nose' meaning he is obligated to pay.
- 'Clear and no dust on it' meaning something that is clear enough. It does not need to be clarified.
- 'Tries to put dust in the eyes' meaning to hide the reality to someone.
- 'As if birds on their heads' meaning too calm.

3

- 'It was Othman's shirt' meaning to have a pretext to do something.
- 'We left the camel with the load' meaning we left all.

3- Grammatical problems

The problem caused by some nonexistent and nonequivalent

English sounds or words into Arabic language.

Therefore Arab speakers' main problem is not the entire world but a particular letter or recombination of letters. This problem can be caused by the nonexistence of some sounds like /p/ , /v/ in Arabic language. Arab learners read the word people

as beoble , prepare as brebere, victory as fictory , village as fillage etc. Consequently the problem is pedagogic rather than systematic. This indicates that when the students are asked to write they associate pronunciation to spelling as in their native language. Al-shabi (1994) strengthens this argument by saying that teachers are somehow responsible for the problem of spelling because they do not prevent students from the difference between the sounds in Arabic and English.

To overcome these differences the instructors should teach their students the spelling rules and the English auxiliary verbs that do not have equivalent in Arabic. They must focus on the differences between the letters and show the additional letters, words and tenses that English language contains. For this, Vuong (2010) explained some other problems that Arab speakers may encounter such as the auxiliary verbs: to be, to do etc. 'to be' for example when translating the sentence "he is the teacher" as "he the teacher", 'to do' 'does' or 'did' example: when "did you see her" as "when you see her", "do you like English" as "you like English". He also argued that there are serious interference errors when using the present tense in Arabic which can function as the present, present continuous, present perfect, and future tenses in English. This can carry over into English for instance Abdul eats dinner now. We learn English for six months already. When you come back, tomorrow?

4

He also explains the problems of adjectives and adverbs. In Arabic, adjectives follow their nouns. When we say they are rich people in English, in Arab it will be they are people rich. Adverbs are translated as adjectives: he works carefully = he works careful. Moreover phrasal verbs such as "look up to," "look down on," and "put up with" are unknown in Arabic. They are certainly a major learning difficulty for learners. Arab speakers also mention the object of a verb in a relative clause.

These kinds of errors are also frequent with advanced learners: this is the man whom you met him last week.

When a learner has a problem with a word during his writing, he must try to use his memory as a visual unit. This can help. i.e. to try to remember the way the word looks like. If the person still does not remember the spelling of a word, he / she can write it quickly, the correct spelling may come automatically, or writing it a few different ways to see which one looks right, e.g. bouk , buk , booc , book

Sometimes a student will be faced with the problem of spelling unfamiliar words. So it is advised to try to think of another word that has the same spelling pattern or to write the known part and leave a blank for the difficult part. After the student can try different ways to fill in the blank,

For example: light ?night , right , might
ess-----tial essential

“There is no single magical spelling method. Most people use a variety of strategies” Brown & Hood (1989). To write correctly without mistakes, there is no appropriate strategy. A student has to read too much and pay attention to the new words that interest him /her. And he must try as much as possible to play word games which are usually in the newspapers and magazines. Cards to memorize the spelling of words are also available; write one word on each card, memorize the word, and try to write it without looking back at the card.

Another method for memorizing words is: if the learner is not sure how to spell a word, he can find it out then practice it. To practice one or two words

5

at a time can be beneficial. Another way is to revise the known words and the new ones together from time to time, “use the words you’ve practiced. That’s the point to learning them. Using them is practicing them and practice makes permanent.”
Idonline.

4-Organization problems

As we know that an essay consists of three main parts (an introduction, a body, and a conclusion), Zawia second year university students have a problem separating these parts. Despite teaching them how to write a short introduction, the different types of paragraphs including descriptive, persuasive, narrative, and process paragraphs, and a conclusion or concluding sentence; it is hard for most of these learners to put their ideas into the appropriate part of the essay. They just write one paragraph of long sentences with no punctuation to separate them as they also suffer from the problem of punctuation and capitalization. So, the reader cannot find where is the controlling idea or the thesis statement, the supporting sentences, or even the concluding sentence or paragraph.

Finally the website Wikibooks gives the following parts of essay:

- The introductory paragraph

It accomplishes three purposes: it captures the reader's interest, it suggests the importance of the essay's topic, and it ends with a thesis sentence.

- The body paragraphs

Each body paragraph begins with a topic sentence. The topic sentence for the first paragraph will refer to the first point in the thesis sentence and the topic sentence for the second body paragraph will refer to the second point in the second thesis sentence etc.

- The concluding paragraph

The concluding sentence usually restates the thesis and leaves the reader something about the topic to think about

6

Importance of revision:

Students think that revising the written task is not important. They do not give time to this task which is extremely important. But what is revising? “ what you have writing is not the finished

essay, but a first draft – and , as you go over it each time to improve it ,a second draft , third daft , as many as necessary to do the job right . Your final draft, edited and proofread, is your essay, ready for your reader’s eyes .” Building the Essay Draft. If the student has left 4-5 minutes for the revision of his work, reading through the essay is necessary to:

- Check the spelling: are all the words spelled correctly?
- Check the grammar: are all the sentences well-constructed? Do the subjects and the verbs agree with each other? Are the verb tenses correct?
- Check the punctuation: Are all the sentences punctuated correctly?

Try to answer to the following questions.

- Do the sentences make sense?
- Have I chosen the good words?
- Do all the paragraphs start with a topic sentence?
- Do all the first sentences of the paragraphs indent?
- Do all the paragraphs have the same format?
- Do all the paragraphs well organized?
- Does each paragraph explain a single idea and has supports?
- Have I used transitional words to move smoothly from sentence to sentence and from paragraph to paragraph?
- Have I used conjunctions to join sentences?
- Have I organized my ideas logically?
- Have I given a good topic to my work?
- Have I clearly state my thesis statement?
- Is my handwriting clear and easy to read?

The learner is advised to read his /her essay again and check if his /her work is clear, coherent, hold the reader’s attention and interesting.

The student must also ask himself if he introduced the main idea; if the body of his essay develops subtopics of the thesis statement; and if the last paragraph summarizes the main points of the body.

7

Conclusion and recommendations:

Writing an essay is a daunting task for the Libyan learners. During this study, the researcher discovered that the learners face a problem with: the spelling of the words, they think in their first language which means frominterfere their mother tongue when writing; they are confused because of the nonequivalent sounds, words or phrase in the two languages; in additional they avoid to write an outline or a draft. Moreover they are not taught to revise what they have written.

English teachers and students are frustrated with lack of progress in writing. Students are facing a problem which need to be treated from the begining .i.e. the basicEnglish curriculum should contain much writing tasks. Moreover English teachers at the early stages of learning must be encouraged and advised to give much time to the students to practice the writing tasks in the classroom in addition to the teaching of the writing sub-skills such as punctuation, linking words (conjunctions , transitional words) , spelling rules, sentence structure, principle of paragraphing etc.

Students can do better when they are taught these sub-skills. With a little encouragement, time and patience, writing an essay can be a simple and enjoyable task. “Despite the difficulty of writing, I firmly believe that anyone can and should achieve a working proficiency, since it’s the basis of most communication in our world.” Kays (2012)

Students need to be boosted to communicate their thoughts, and to be confident when putting words on paper.

The young students who have the chance to learn English earlier can be good at writing in the future. The elder students who did not have this chancemust be given much time. More writing tasks, for example: two to three writing tasks a week with the correction of the mistakes and revision. The effect of the problem of writing multiplies if we do not deal with, and give

more importance. Classroom teachers reported feeling their students were capable of higher performance if the writing techniques were taught earlier. Teaching writing strategies using locative concepts may need to be adopted.

8

Students are recommended to do the following in order to improve their writing:

- 1- Be sure that you understand the question
- 2- Divide your time
- 3- Narrow the topic if it is a broad topic.
- 4- Brainstorm your ideas.
- 5- Use examples, facts, evident, illustrations to develop the topic.
- 6- Use simple words to write your essay.
- 7- Plan your work to make a coherent, logic, clear work and to finish your essay on time.
- 8- Write a first draft. Read it and rectify what is not correct and add what is missing.
- 9- Write the final version of your essay with a good handwriting.
- 10- Capitalize the first letter of the first sentence of each paragraph.
- 11- Indent the first sentence of each paragraph.
- 12- Give the same shape to all the five paragraphs
- 13- Revise the grammar, vocabulary etc.
- 14- Leave a margin for the correction.

References:

- Al- Shabbi, A. “ A communicative Approach to Spelling for Arab Students of English ” vol 6 1994. J. King Saud University.
< <http://digital.library.ksu.edu>>
- Brown .k .& Hood .S. “Writing Matters”. Cambridge University press.
1989
- Building the Essay Draft
<<http://f.writing\Building%20the%20Essay%20Draft.htm>>
- Halimah ,M. Ahmad. “Rhetorical duality and Arabic speaking EST learners”. 13 February 2001. Science direct.
- Jalexa.“How to write an essay/parts”.2014.Wikibooks
<<http://en.m.wikibooks.or/...Essay/parts>>
- Karl, J.‘An essay is like a journey’.University writing center.
2005
<<http://www.idonline.org/article/>>
- Karl, M. “5 tips to improve writing in college”. March 26, 2012
<<http://college.usatoday.com/.../five-tips-to...>>
- Johnson. “Grammar, spelling & punctuation”. 2014
<<https://www.kent.ac.uk/.../...>>
- Mahmoud , A." The interlingual errors of Arab students".A coursebook for Education English majors. Vol. VIII. 12, December 2002 . Sultan QaboosUniversity.,
<<http://iteslj.org/>>
- Shewan, D.“16 ways to improve your writing skills”. August 7,2014
<<http://www.wordstream.com/.../improve-writin...>>
- Vuong,Q Anh.“Linguistic Considerations for English Language Learners”. Feb 17,2010. Texas institute of Vietnam. Feb 19, 2010
<<http://www.viethoc.com>>