

مجلة كلية الآداب

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن
كلية الآداب بمصراتة

تنشر البحوث والدراسات العلمية في
العلوم الإسلامية والإنسانية

العدد الأول: ذو القعدة / 1435هـ - سبتمبر / 2014م

الإيداع

جامعة مصراتة/كلية الآداب

مجلة كلية الآداب

رقم الإيداع المحلي: 2014/421م

دار الكتب الوطنية بنغازي -ليبيا

رقم الهاتف: 0614791002

البريد المصور: 0619097074

جميع الحقوق محفوظة لمجلة كلية الآداب

قال تعالى:

﴿ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَنَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ ﴿ أَقْرَأْ وَرَبِّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ ﴿ الَّذِي عَلِمَ بِالْقَلْمَرِ ﴾ ﴿ عَلِمَ الْإِنْسَنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾

سورة العلق: ١-٥.

هيئة التحرير

المشرف العام

أ. أحمد محمد الشوكي

رئيس التحرير

د. خالد محمد الصغير

مدير التحرير

أ. معز علي السريتي

التصحيح اللغوي

اللغة العربية: د. صالح أحمد صافار

اللغة الإنجليزية: أ.د. بشير محمد الشاوش

أعضاء التحرير

د. محمد عمر الغزال

د. سليمان مختار إسماعيل

د. خالد محمد المحجوب

د. مصطفى فوزي الشاوش

الم الهيئة الاستشارية

ليبيا	أ.د. محمد المحمد بن ظاهر
ليبيا	أ.د. بشير محمد الشاوش
ليبيا	أ.د. سالم محمد مرشان
ليبيا	أ.د. أحمد بن محمد رابعة
ليبيا	د. أحمد محمد انديشة
العراق	د. محمد ذنون يونس فتحي
الجزائر	د. عمر رابح لحسن
سوريا	د. عبد الله إبراهيم الملاج

المواسلات: كلية الآداب بجامعة مصراتة - شارع الكرامة

المتفرع من شارع بنغازي

هاتف: 051-2615778 / 051-2626185

صندوق البريد: 2161

الموقع الإلكتروني للكلية: www.art.misuratau.edu.ly

البريد الإلكتروني للمجلة: jofarts@misuratau.edu.ly

نشر الأبحاث في مجلة كلية الآداب

مجلة الآداب مجلة علمية محكمة تهتم بنشر البحوث والدراسات العلمية في العلوم الإسلامية والإنسانية وفقاً للآتي:

1. يكون البحث مبتكرًا غير منشور، فلا تنشر الأبحاث المستللة من رسائل سابقة أو بحوث، والمجلة غير مسؤولة عن مخالفة ذلك، فلا تتحمل أية مسؤولية أديبية أو قانونية.
2. يكون خط البحث المكتوب باللغة العربية "Traditional Arabic" في حجم "15"، وخط البحث المكتوب باللغة الإنجليزية أو الفرنسية أو الإيطالية "Times New Roman" في حجم "12".
3. يُسلم الباحثُ ثلاث نسخ ورقية مع نسخة مطبوعة على قرص.
4. تكون هوامش كل صفحة منفصلة عن غيرها.
5. ترتيب المصادر والمراجع بإحدى الطرق المتعارف عليها في كتابة البحث العلمي، ولا تتعارض طريقة الترتيب مع طريقة كتابة البيانات في هوامش الصفحات.
6. يكتب الباحث البيانات التي تتطلب منه في النموذج المعد لذلك.
7. يحكم البحث من قبل مُحَكِّمٍ عَلَيْيْنِ، ويستعان بثالث عند تعارض نتيجة التحكيم.
8. يلتزم الباحث بتعديل بحثه إذا طلب منه تعديل كحذف أو زيادة أو إعادة صياغة.
9. لا يجوز النقل أو الاقتباس من البحث المنشور إلا مع الإشارة إلى المجلة.
10. الأبحاث التي تصيل المجلة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
9	الافتتاحية
10	كلية الآداب
11	البحث الأول: العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن لدى المترددين على جلسات العلاج النفسي..... د. مصطفى مفتاح الشقماي
34	البحث الثاني: تقيين مصروفات ريفن الملونة على أطفال ليبيين في مدينة مصراته. د. خالد محمد المديني
61	البحث الثالث: تعدد الترجيح النحوي في سورة "النجم" من كتاب "الجدول في إعراب القرآن". د. خالد محمد محمد الصغير
97	البحث الرابع: الاصطلاحات التحوية غير العاملة ولا المعمولة في الدرس النحوي "المقاليد" في شرح "مصابح" المطرزي أنهوذجا. د. مصطفى سالم المازق
127	البحث الخامس: التدلال صيغة للإنتاج مقاربة أمبيريقية في رواية الخوف أبقاني حيا لعبد الله الغزال. د. طاهر محمد عثمان بن طاهر، ثريا محمد زائد الشفطي
152	البحث السادس: موقف السلطات الحاكمة في ليبيا من نشاط الرحالة العرب والأوروبيين في ليبيا في الفترة ما بين "1798 - 1923م". د. ميلاد احمد الزليتنى
178	البحث السابع: التجارة والأسواق في إقليمي برقة وطرابلس من كتابات الجغرافيين والرحالة المسلمين مع المقارنة بما جاء في المصادر التاريخية. د. علي محمد سعيو
214	البحث الثامن: صناعة الحديد والصلب في ليبيا مصنع الحديد والصلب مصراته أنهوذجا. أ. مصطفى منصور جهان
251	البحث التاسع: نشأة الدولة. د. الصديق عبد الله أبو رويلة
285	البحث العاشر: نظرية المعرفة عند ابن عربي. د. آمال محمد عامر

الصفحة	الموضوع
304	البحث الحادي عشر: أخلاق الدولة عند أفلاطون بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين..... د. مفتاح سليمان محمد أبو شحمة
334	البحث الثاني عشر: المعتقدات الدينية الليبية القديمة..... د. محمد علي أبو شحمة
380	البحث الثالث عشر: طبيعة الإكسسولوجيا أصنافها ومعاييرها..... د. فيصل بشير محمد الخراز

**البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها،
والمجلة لا تتحمل أية مسؤولية أدبية أو قانونية**

الافتتاحية

الحمد لله وحده، والصلوة والسلام على من لا نبيء بعده، وبعد فيسراً أعضاء هيئة تحرير "مجلة كلية الآداب" أن يقدموا للأستاذة وطلبة العلم والمهتمين بالعلوم المختلفة العدد الأول من المجلة، ليكون لبنة من لبنات البناء العلمي في ليبيا الحبيبة بعد ثورة 17 فبراير التي أطاحت بطاغوت البلاد، الذي سخر كل الإمكانيات من أجل بقائه على العرش الذي اهتز بفضل الله أولاً، ثم بسواعد أبناء الوطن الحبيب وبنته؛ لتنطلق الكوادر العلمية في مختلف الحالات من أجل بناء ما دمر طوال أربعة عقود، ومن ذلك الأبحاث العلمية التي تُعدُّ إنتاجاً يخدم المجتمع ويسمهم في تقدمه ورقمه.

لم يكن اختيار اسم "مجلة كلية الآداب" مصادفة؛ بل جاء اعترافاً بفضل السالقين، وتخلidia لذكرى السالقين، فقد صدرت مجلة علمية تحمل الاسم نفسه من كلية الآداب في أوائل التسعينيات، وهذا هي مجلة تحمل الاسم نفسه كتب الله لها الظهور.

إن "مجلة كلية الآداب" وسيلة للدعم العلمي، تُقدم خدمةً لطلاب العلم من أجل الإبداع والتأليف والمتابعة والقراءة والتعريف، وهي إذ تسهم في ذلك تدعو أقلاً من الأستاذة والباحث والمبدعين إلى التعاون والمشاركة بالكتابة والتوجيه والنقد البناء والإسهام في استمرار الإصدار وتحسين الأداء، وتبشر الجميع بقرب إخراج العدد الثاني بعد إذن الله وتوفيقه.

إن هيئة التحرير وهي تكتب الافتتاحية الأولى تشكر كل من ساعدتها في إخراج العدد الأول بهذا المستوى، تشكر الأستاذة الذين قدموا أبحاثهم، والأستاذة الذين قيموا تلك الأبحاث، وإدارة كلية الآداب، ومكتب الجودة بالكلية والجامعة، وإدارة الشؤون العلمية، وقسم المطبوعات والمشتريات، تشكر كل من أهدى نصيحة وقدّم معونة، وهي على استعداد لتقبيل المقترنات والملحوظات.

هيئة التحرير

كلية الآداب

كلية الآداب بمصراتة صرح علمي يتبع جامعة مصراتة، يقدم خدمة لطلاب العلم في مجالات مختلفة، تأسست بتاريخ: 10. 12. 1990م، باثناء قسم اللغة العربية واللغة الإنجليزية، فقد افتتحا في العام الجامعي: 1984-1985م.

تضم الكلية أقساماً متنوعة، وبعض المعامل، ومكتبة علمية، وبعض الأقسام الإدارية والخدمية، ويوجد بها كذلك مكتب للدراسات العليا تقدم خدمة علمية في تخصصات مختلفة، حيث اهتمت الكلية منذ زمن ليس بالقصير بالدراسات العليا، فدرس فيها الباحث، ودرّس فيها أساتذة لهم مكانتهم في الوسط العلمي، ونوقشت في قاعاتها خطط الأطروحتات العلمية، وفيها رسائلها في تخصصات عده.

وقد طورت الكلية من قدراتها في مختلف المجالات، فجُهزت فيها القاعات، ووفرت الإمكانيات، بالرغم من الصعوبات والعقبات التي واجهتها في مسيرها العلمية، وافتتحت الأقسام حتى بلغت أربعة عشر قسماً تشتمل بعضها؛ بل أصبح قسم الإعلام كلية مستقلة، وفيما يلي بيان بالأقسام العلمية التي حوتها كلية الآداب:

- 01 - قسم الدراسات الإسلامية.
- 02 - قسم اللغة العربية وآدابها.
- 03 - قسم اللغة الإنجليزية.
- 04 - قسم اللغة الفرنسية.
- 05 - قسم اللغة الإيطالية.
- 06 - قسم التاريخ.
- 07 - قسم الجغرافيا ونظم المعلومات.
- 08 - قسم علم الاجتماع.
- 09 - قسم التربية.
- 10 - قسم علم النفس.
- 11 - قسم الفلسفة.
- 12 - قسم الإعلام.
- 13 - قسم المكتبات.
- 14 - قسم السياحة والآثار.

العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن لدى المترددين

على جلسات العلاج النفسي

د. مصطفى مفتاح الشقماوي

جامعة مصراتة

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة موضوع العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن لدى المترددين على جلسات العلاج النفسي، الذي يأتي في إطار علم النفس الإكلينيكي الذي يهتم بالتشخيص والعلاج، والذي يهتم أيضاً بتمكن المتخرج في هذا المجال من تطوير مهارات التشخيص والعلاج، وبالتالي حاجتنا للعلاج النفسي هي حاجة ماسة لعلاج الأضطرابات النفسية التي انتشرت في المجتمعات كما تشير الدراسات.

كشفت ((دراسة مفصلة في أوروبا عام 2004 أنَّ حوالي شخص من كل أربعة أشخاص تنطبق عليه أحد معايير الأضطرابات الموجودة في الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للأضطرابات النفسية في مرحلة ما من حياته، وقد تضمنت هذه الدراسة اضطرابات المزاج (13.9%) أو اضطرابات القلق (13.6%) أو اضطراب الكحول (5.2%) وقد انطبق معيار تشخيصي واحد على شخص من كل عشرة أشخاص تقريباً في غضون 12 شهراً، وقد ظهرت المزيد من حالات الأضطراب في النساء والشباب من الجنسين، كما كشفت مراجعة أجريت عام 2005 لمجموعة من المسوح العلمية في 16 دولة أوروبية أنَّ 27% من البالغين في هذه الدول يعانون من أحد أنواع الأضطراب النفسي على الأقل خلال فترة لا تتجاوز 12 شهراً)). ((اضطراب نفسي، موسوعة السايكلوبيديا الحرة، <http://ar.wikipedia.org/wiki/.com>).

الرجوع إلى الإحصائية السابقة المتمثلة في إصابة شخص من كل أربعة بأضطراب نفسي، هذا يعني الحاجة الماسة للعلاج النفسي لمساعدة أفراد المجتمع في التخلص من هذه

الاضطرابات، وهذا يعكسنا الحديث عن معاناة أفراد المجتمع العربي من الاضطرابات النفسية، وال الحاجة إلى خدمات العلاج النفسي.

هدف الباحث الرئيسي في هذه الدراسة هو استقصاء آراء بعض المترددين على جلسات العلاج النفسي حول مدى شعورهم بالتحسن والتخفيف من حدة الأعراض التي يعانون منها.

يودُّ الباحث في هذه الدراسة نقل خبرته العملية مع طرح بعض الأفكار والأسئلة المتعلقة بالعوامل النفسية الكامنة خلف الشعور بالتحسن، حيث إنَّ هذا الموضوع ما يزال موضوع اهتمام كثير من الباحثين، ولم يصلوا فيه بعد إلى إجابات شافية والمعرفة العلميَّة الحقيقية للعوامل النفسيَّة الرئيسية خلف الشعور بالتحسن، وهذه الدراسة تهتم بالدور الأساسي والمهم المتمثل في ممارسة العلاج النفسي من قبل الاختصاصي النفسي في مجال الاضطرابات النفسية.

لقد ظهر من استقصاء بعض آراء المترددين تحسن كبير عليهم، وهذا الذي دفع الباحث لدراسة هذا الموضوع للوقوف على العوامل الرئيسية وراء هذا التحسن سواء من حيث دوافع المريض ومشاركته الفعالة ومستوى تعليمه وعمره، أو من حيث شخصية المعالج وخبرته وأسلوبه العلاجي وشخصيته وتعاطفه مع المُتعالج.

مشكلة الدراسة:

تتبادر مشكلة الدراسة في جانبين: الجانب الأول، وهو من اطلاع الباحث على الدراسات والأبحاث في مجال مدى فاعلية العلاج النفسي، حيث لوحظ بعض التضارب في الآراء، وفي نتائج بعض الدراسات، تنوَّعت من حيث اعتمادها على آراء المترددين، أي: الدراسات المسحية، أو من حيث اعتمادها على اختبارات مقتنة في قياس مدى فاعلية العلاج النفسي، كما اختلفت نتائج الدراسات في العوامل الأساسية خلف العلاج النفسي والمتمثلة في تقبل المُتعالج ومعارفه عن العلاج النفسي، وكذلك شخصية المعالج وخبرته وعدد الجلسات، كما اختلفت أيضًا في مدى فاعلية أنواع معينة عن أنواع أخرى.

أما الجانب الثاني فهو يتبلور من الممارسة العملية الفعلية للعلاج النفسي التي لاحظ الباحث فيها الفروق الفردية في مستوى التحسن بين المتعالجين، وكذلك عدم القدرة على تحديد العوامل الكامنة خلف شعور المتعالجين بالتحسن، وذلك من متابعتهم جلسات العلاج النفسي، كما أن العلاج النفسي يحتاج إلى قدر من المعلومات ومستوى تعليمي مرتفع، وبمعرفة هذه العوامل نستطيع معرفة احتياجات المترددين لخدمات العلاج النفسي كمًّا ونوعًّا، وانطلاقًا من هذه الدراسة يرغب الباحث التعمق في عوامل نجاح العلاج النفسي، وبالتالي تأكيد هذا يحتاج إلى دراسات تكون عينتها كبيرة مستخدماً اختبارات قبليّة وبعدية وأنواع محددة من العلاج النفسي، واستخدام بعض الاتجاهات الحديثة في العلاج النفسي مثل العلاج السلوكي الجدي (DPT) والعلاج المعرفي السلوكي (CBT) وعلاجات EMDR. والمقصود بها إبطال التحسس وإعادة العلاج بحركات العين.

حدّدت مشكلة الدراسة في التساؤلات الآتية:

السؤال الأول: ما هي العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالُّمُتعالِج لدى عينة الدراسة؟

السؤال الثاني: ما هي العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالُّمُعَالِج لدى عينة الدراسة؟

أهمية الدراسة:

1. الوقوف على العوامل الأساسية خلف الشعور بالتحسن جلسات العلاج النفسي.

2. التعرف على مستوى خدمات العلاج النفسي في ليبيا.

3. إدراك المريض ووعيه لأعراضه ومستوى تحسنه هو المهدف الأساسي للعلاج النفسي.

4. تكمن أهمية هذه الدراسة في مدى أهمية جلسات العلاج النفسي وأثره الإيجابي على حياة المتعالج.

5. تكمن أهمية الدراسة أيضاً في ندرة الدراسات الميدانية حول مدى فاعلية العلاج النفسي في المجتمع الليبي.

أهداف الدراسة:

1. التعرف على العوامل الكامنة التي حدثت قبل العلاج النفسي وكانت سبباً في الشعور بالتحسن لدى المتردد़ين على جلسات العلاج النفسي.

2. التعرف على العوامل الأساسية أثناء سير الجلسات التي تقف وراء الشعور بالتحسن لدى المترددِين على جلسات العلاج النفسي.

3. التعرف على الآثار الإيجابية للعلاج النفسي.

مفاهيم الدراسة:

التدخل العلاجي النفسي: ويعرف بأنه ((وسيلة لإحداث تغيير في سلوك الفرد أو في أفكاره أو مشاعره، وبالرغم من انطباق هذا القول أيضاً على العديد من الاستراتيجيات الإعلامية والتربوية والاجتماعية، إلا أنَّ العلاج النفسي يتم في إطار علاقة مهنية يسعى إليها العميل أو من يقوم على رعايته، وقد يخضع الفرد للعلاج من أجل حل مشكلات معينة، أو لتطوير قدرات في التعامل مع عجز أو ضعف في ناحية من نواحي السلوك أو المشاعر أو الأفكار، أو حتى لمنع حدوث مشكلة متوقعة بدلاً من علاج مشكلة راهنة، وفي بعض الحالات لا يكون التركيز متوجهاً نحو العلاج أو الواقعية بقدر توجهه نحو زيادة قدرة الشخص على الاستمتاع بحياته أو تحقيق إمكانياته الكامنة)). (Timothy J. Trull، 2007، ص 487).

العلاج النفسي هو: ((نوع من العلاج تستخدم فيه أية طريقة نفسية لعلاج مشكلات أو اضطرابات أو أمراض ذات صبغة انفعالية يعاني منها المريض، وتؤثر في سلوكه، وفيه يقوم المعالج - وهو شخص مؤهَّل علمياً وعملياً وفنرياً - بالعمل على إزالة الأعراض المرضية الموجودة أو تعديلها أو تعطيل أثرها، مع مساعدة المريض على حل مشكلاته الخاصة والتوافق مع بيئته واستغلال إمكاناته على خير وجه، ومساعدته على تنمية شخصيته ودفعها

في طريق النمو النفسي الصحي، حيث يصبح المريض أكثر نضجاً، وأكثر قدرةً على التوافق النفسي في المستقبل)). (حامد عبد السلام زهران، 1997، ص182).

الاضطرابات النفسية: يُقصد بها الباحث في هذه الدراسة اضطرابات العصبية

وهي الاكتئاب، الوسواس القهري، القلق، المخاوف، واضطراب ضغط ما بعد الصدمة. الأعراض: وهي ((العلامات والدلائل التي تعبّر عن الاضطراب، إنما المظهر الذي يعبر عن المرض النفسي والذي يعاني منه المريض ويتحدث عنه، أو يكشفه المعالج من فهمه وخبرته وعلاقته بالمريض)). (محمد قاسم عبد الله، 2004، ص210).

الاختصاصي النفسي (المعالج النفسي): ((وهو شخص متخرج من أحد أقسام علم النفس، ومتخصص في علم النفس العلاجي، وفي الأغلب يكون حاصلاً على درجة عليا للعلاج النفسي مع سنوات من التدريب، أثناء الدراسة قبل التخرج، ويكون عمله في التشخيص وفي استعمال طرق العلاج النفسية غير الطبية، ويتم التنسيق في الغالب بين الطبيب النفسي وبين اختصاصي العلاج النفسي، حيث تقتضي الضرورة أن يسير العلاج الطبي النفسي بالجلسات في آنٍ واحد، ثم يقرر كل من الطبيب النفسي وختصاري العلاج النفسي مدة العلاج النفسي)). (يوسف، عبد الوهاب أبو حيدان، 2001، ص282).

الإطار النظري

العلاج النفسي:

لا نستطيع في هذا الجانب الإمام بكل جوانب العلاج النفسي وإنما نكتفي ببعض الفقرات ذات الصلة بموضوع الدراسة.

العلاج النفسي نوع من معالجة اضطرابات المشكلات ذات طبيعة انفعالية، وتقديم هذه الخدمة من قبل شخص مؤهّل ومدرّب ببناء علاقة مهنية مع مريض، وذلك بهدف التخلص أو التقليل من الأعراض التي يشكو منها المريض، والوصول به إلى الفاعلية الذاتية والرضا النفسي.

((في حالة العلاج النفسي فإننا لا نكتفي بالقول بأن المريض قد تخلص من الاضطراب والمشكلة التي دفعت به لطلب العلاج لنحكم بأنه أصبح الآن معاف وسلاماً، العلاج النفسي لا يتوقف عند التخلص من الأعراض المرضية، ولا على مجرد الخلو من المرض والاضطراب، الحكم بالصحة النفسية التي ينشدها المعالج أو المرشد النفسي، تتطلب فضلاً عن هذا أن يتسم المريض بخصائص صحية جديدة يمكن من خلالها أن نحكم عليه بأنه مثلاً أصبح يتصف بالإيجابية والفاعلية والرضا النفسي، وغيرها من الصفات الدالة على الصحة النفسية والاتزان الاجتماعي والوجوداني)). (عبد الستار إبراهيم، 2007، ص 8).

((فالقاعدة في العلاج النفسي هي تفاعل بين الطبيب المعالج وبين المريض من خلال جلسات يتم فيها الاستماع والإنصات لشكوى المريض معظم الوقت (حوالي 70% من زمن الجلسة) والحوار معه فيما ييدي من أفكار وهموم في 20% من الوقت، ثم أخيراً وفي 10% من وقت الجلسة يتم توجيه النصح والإرشاد للمريض)). (لطفي عبد العزيز الشربي، ص 131-132)

((إنَّ العلاج النفسي قد أفاد العديد من المرضى على الأرجح، وأنه - على الأقل - لم يكن مؤذياً لأولئك الذين لم يفيدوا منه، فلم القلق؟ لكن هذا لم يمنع بعضهم من القلق بالفعل مع مرور السنين، فقد لفت كل من كارترايت (Cartwright, 1956)، ويرحن (Bergin, 1971)، وهادلي وستروب (Hadley & Strupp, 1977) الانتباه إلى احتمال ظهور آثار تدهور لدى بعض المرضى الذين خضعوا للعلاج النفسي، وإلى أهمية دراسة نتائج العلاج النفسي تبعاً لذلك، ورغم عدم شيوع الاعتقاد بأن المرضى الذين يخضعون للعلاج هم عرضة للتدهور النفسي أكثر من الأفراد الذين لا يخضعون للعلاج، إلا أنَّ العلاج يشكل خطراً بالنسبة لبعض الأفراد. ولقد قدر لانبريت واوليis (Lambert & Ogless, 2004) حديثاً بأن 5 إلى 10% من الحاضرين للعلاج قد تدهور حالاتهم بالفعل، وربما يعزى ذلك إلى عوامل سوء تطبيق العلاج أو الاتجاه السلبي من قبل المعالج أو

العميل أو عدم توافق العلاج المقدم مع مشكلة العميل)). (Timothy J. Trull، 2007، ص 518-517).

لقد ((أصبحت الدلائل المتعلقة بفاعلية العلاج النفسي الآن أكثر تشجيعاً واجبائيةً، ولكن يبقى هناك تيار خفي من الشك والارتياح، ولكي نفهم طبيعة التغيير العلاجي بشكل أفضل، علينا أن نأخذ بالاعتبار سائر المسائل المتعلقة بتصميم البحث وأساليبه، والنتائج التي توصلت إليها دراسات نتائج العلاج ودراسات المقارنة، والأبحاث التي تناولت عملية التغيير نفسها)). (Timothy J. Trull، 2007، ص 518). بالإضافة إلى تصميم واستخدام طرق البحث العلمي في معرفة نتائج العلاج النفسي هناك دراسات تناولت موضوع تميز نوع معين من العلاج على أنواع أخرى، وفي هذا المجال ظهرت الكثير من أساليب العلاج النفسي.

قدر بوتر، "1979" ((عدد أساليب العلاج النفسي بأكثر من 130 طريقة مختلفة لكل واحدة منها، روادها والمحتملون والممارسوون لها)). (صفوت فرج، 2008، ص 263).

هناك العديد من أنواع العلاج النفسي حيث قدر بعضهم أنَّ عدد التدخلات العلاجية المتاحة يزيد عن 400 نوع من العلاج.

وعلى الاختصاصيين الانتباه عند اختيار نوع العلاج النفسي؛ لأن المنطلقات النظرية بين أنواع العلاج النفسي تختلف اختلافاً جذرياً في بعض الأحيان وإن اتفقت في الأهداف، مثل العلاج بالتحليل النفسي والعلاج السلوكي.

وفي يومنا هذا، بحد الاختصاصي النفسي أمام تحديات كبيرة لهذا الكم الهائل لأنواع العلاج النفسي؛ وشغل الباحثين اليوم هو كيفية الارتفاع بمهنة الاختصاصي النفسي باحثاً وممارساً ومعالجاً نفسياً، والاهتمام بالدرجة الأولى بالأساس العلمي للممارسة الإكلينيكية التي تنبع من الأسس العلمية سواء في التشخيص أو في العلاج.

ولكن سؤالنا الرئيسي هنا يكمن في معرفة السر في هذا التحسن؟ ما هي خلفيات هذا التحسن؟ هل عمر المريض وثقافته ومستواه التعليمي أم شخصية المعالج وخبرته وتفانيه في العمل؟ ولأننا مارسون لهذه المهنة لازلنا نعجز في بعض الأحيان تفسير التحسن الناتج عن جلسات العلاج النفسي للمتعالجين كما ذكر سابقاً، وهذا يتطلب منا دراسات وأبحاث أكثر عمقاً.

عوامل نجاح العلاج النفسي:

يتوقف نجاح العلاج النفسي على عدة عوامل، ومن أهمها اعتقاداتنا واتجاهاتنا عن التحسن، وكذلك الوقت المحدد للعلاج وخبرة المعالج وشخصية المريض ونسبة ذكائه، حيث إنَّ بعض الأفراد لديهم اعتقادات غير صحيحة عن العلاج النفسي تمثل في عدم حدوث أي اضطرابات نفسية بعد العلاج، وهذا لا يمكن تصوره مع صراع الحياة المزير الذي يعيشه الفرد.

((فالتحسن في مشكلة ما نتيجة العلاج لا يعني أنَّ المريض لن يواجه مشكلات أو اضطرابات أخرى في حياته بعد ذلك، والأمر هنا أشبه بالعلاج الطبي الجسمي)).
 (عبد الستار إبراهيم، 1988، ص 208).

ولا يخفى على أحد أنَّ هناك عوامل لا تجعل العلاج النفسي يستمر، وهنا يكون الفشل حليف المعالج، ومن هذه العوامل عدم قبول المتعالج للعلاج وفق الطريقة المتنقاة من قبل المعالج، كما أنَّ لصفات المعالج وعدم تمعنه بالصفات العلاجية أيضاً دور في الفشل، فعلى المعالج هنا أن يبدي تفهمه الكامل لمعاناة المتعالج وكسب ثقته، وأن يكون متفرغاً له، وأن يغفر للمتعالج انفعالاته وتصرفاته وأن يكون معه مرحًا ومنفتحًا، كما عليه أنَّ يتقن فن الإصغاء والقدرة على المراقبة الدقيقة.

الأخطاء التشخيصية قد تكون أيضاً وراء فشل العلاج، فإنَّ التشخيص الدقيق المبني على التكامل بين الملاحظة والاختبارات والمقابلات الإكلينيكية مع التعاون مع الفريق الطبي الآخر، فإنَّ خطأ التشخيص يضر بالعملية العلاجية برمتها، إنَّ العملية التشخيصية ليست

بالعملية السهلة التي تتطلب مهارة وخبرة وفطنة المعالج وإلمامه بالتصنيفات التشخيصية والتشخيص الفارقي للاضطرابات.

((على الصعيد العملي يتعين على المعالج أن يقود مريضه إلى بر الأمان، ففي الممارسة العملية إنما تقاد الأمور بنتائجها، ولكن هذه النتائج تكون بدورها نسبية، فإذا فشل معالج "ما" في علاج مرضاه عن طريق التحليل النفسي، فإن هذا الفشل لا يعني فشل النظرية؛ بل إنَّ هناك العديد من العوامل التي من شأنها تكون سبباً مباشراً أو غير مباشر في هذا الفشل)). (محمد أحمد النابسي، 1991، ص 248).

((قد تكون الخبرات الأخرى المتزامنة مع العلاج مهمة بقدر أهمية العلاج في تحديد مدى حدوث التحسن أو عدم حدوثه، كما أنه لا يتم أثناء العلاج تفاعل مع تلك الخبرات بطرق معقدة؛ إذ قد يبدأ بعض المرضى بالتصريف بطريقة قد تعزز التغيير الناجم عن العلاج، أو تقاوم مثل هذا التغيير كما أنَّ التغيرات التي تحدث للعامل قد تحدد أفراد أسرته، ما يجعلهم يسعون بصمت لإعاقة العلاج بشكل متعمد. وما لاشك فيه أنَّ عملية العلاج يختلف جوانبها عملية شديدة التعقيد والتدخل، ما يجعل من الصعب على الأبحاث تحديد أي من العوامل العلاجية يرتبط أكثر بتغيير المريض أو عدم تغييره)). (تيموثي ج. ترول، Timothy J. Trull (2007، ص 532). كما ذكر سابقاً فيما يتعلق بالصعوبة بتحديد العوامل الكامنة خلف التحسن من دراسات العلاج النفسي، ننوه هنا بأنَّ هذه العملية العلاجية تكتنفها الكثير من الصعاب وتحتاج إلى فنيات علاجية من قبل المعالج الماهر، إنَّ هذه العملية بين شخصين أحدهما مؤهل ومدرب؛ والآخر يرغب في المساعدة في حل مشاكله، هذا الأمر يتوقف - كما ذكرت بعض الدراسات - على مهارة وخبرة المعالج ودافعية المعالج ورغبة في العلاج وعوامل أخرى.

واقع العلاج النفسي في الوطن العربي والمجتمع الليبي:

باتلاع الباحث على أدبيات العلاج النفسي في الوطن العربي، لاحظ وجود بعض الدول العربية التي قد أصدرت القوانين لتنظيم هذه المهنة، كما يُبحث موضوع فاعلية العلاج النفسي في الوطن العربي من قبل بعض الباحثين.

((بالرغم من التطور الواضح الذي حققته حركة العلاج النفسي السلوكي المعرفي الحديث في السنوات الأخيرة في علاج الكثير من الاضطرابات النفسية والعقلية الشائعة، فإنَّ أساليب التشخيص وفنون العلاج السلوكي المعرفي النابعة من الواقع العربي لازالت شبه منعدمة، وأندر منها ما تقدمه هذه المناهج العلاجية في فهم هذه الحالات في المجتمع العربي، حيث لازلنا نفتقر إلى وجود إطار منهجي ملائم للتطبيق والممارسة الإكلينيكية لتقدم يد العون والرعاية النفسية والاجتماعية للمرضى ذاهم أو من يحتكرون بهم من أفراد الأسرة والمجتمع الخارجي)). (عبدالستار إبراهيم، 2007، ص 9).

نشيد من هذا المنطلق لما تقدم به عبدالستار إبراهيم في ضرورة وجود منهج لممارسة العلاج النفسي في الوطن العربي وتحفيز الباحثين في هذا المجال على ابتكار طرق علاج نفسي تتناسب مع بيئتنا العربية، وما يحتاجه المواطن العربي من خدمات العلاج النفسي.

((أنْ ينطلق ممارس الصحة العقلية في العالم العربي، من هذه الحقيقة البسيطة وهي إنَّ بإمكانه أنْ يكتشف أساليب علاجية تلائم المجتمعات العربية أكثر من غيرها، ما يفتح أمامه باباً واسعاً من الإبداع والإبتكار)). (عبدالستار إبراهيم، 2007، ص 7).

هذا يدعونا إلى الحديث عن واقع العلاج النفسي في المجتمع الليبي، وبالإمكان أنْ نقول هنا: إنَّ الممارسة الفعلية للعلاج النفسي في ليبيا هي تطبيق بعض أساليب العلاج النفسي السلوكي والعلاج المعرفي السلوكي وتدريبات الاسترخاء والاستబصار، وهي تقدم من قبل الاختصاصيين النفسيين، ولا تمارس جلسات التحليل النفسي. معنى الكلمة، وبرغم الظروف التي نعيشها كممارسين للعلاج النفسي من حيث عدم تقبل المجتمع بصورة مرضية لهذا النوع من العلاج - وكما ذكرنا في مشكلة الدراسة حول عدم ثقة الكوادر الطبية لهذا النوع من العلاج -، إلا أنَّه يوجد لدينا بعض ممارسي العلاج النفسي، والذين فعللاً أثبتوا جدارتهم في هذا المجال وذاع صيتهم في المؤسسات الصحية التي يعملون بها، وهذا ما يدفعنا إلى تطوير أساليب العلاج النفسي في ليبيا بما يتناسب مع عاداتنا وتقاليدنا وثقافتنا.

ما يهمنا اليوم في بحثنا هذا هو النتائج الملحوظة من العلاج النفسي، ونريد هنا أنْ نضع النقاط على الحروف في تأسيس هذا العلاج لما له من أهمية كبيرة، ليس فقط في مجال

الاضطرابات النفسية، وإنما أيضاً في مجال الاضطرابات الجسمية والأمراض المزمنة، إنَّ ما نريد أن نوضحه هنا هو ما تكتنفه العملية العلاجية النفسية من صعوبات، خاصة في مجتمعنا المحلي، حيث يتوقع المعالج أو ذويه بأن الاختصاصي النفسي أو الطبيب النفسي سيقومان بعمل خارق عندما يكون الاختصاصي ماهراً حسب اعتقادهم، حقاً إنَّ ذلك سيساعد على تجاوز المشكلة سريعاً، ولكن إن جاءت الأمور عكس ذلك، فإنهم يصفون المعالجين بأنهم غير مهرة في عملهم، فضلاً عن تقاعسهم أو عدم استعدادهم لتنفيذ إرشادات المعالج، وأحياناً قد لا يستمرون في العلاج بعد الجلسة الأولى.

الدراسات السابقة:

من دراسة ((عن مدى الاستفادة من العلاج من حيث ورد في عدد شهر تشرين الثاني عام 1995)) من مجلة تقرير المستهلك الصحة النفسية ملخص عن نتائج استقصاء لأربعة آلاف قارئ من تعرضوا للعلاج من قبل مختص بالصحة النفسي أو طبيب العائلة أو من قبل إحدى مجموعات المساعدة الذاتية خلال الأعوام 1991-1994، وكان معظم الأفراد الذين أجابوا على الاستبيان ذوى قدر جيد من التعليم، كما كان متوسط أعمارهم "46" عاماً وحوالي نصفهم من النساء، وقد وصف 43% من هذه العينة حالتهم الانفعالية عند طلبهم للعلاج على أنها رديئة جداً، وكان بالكاد التعامل مع الأمور أو ردئية بشكل معقول، إلا أنَّ الحياة كانت جميلة رغم ذلك وأورد الأربعة آلاف مستجيب مدى واسعاً من المشكلات النفسية تضمنت الكتاب والقلق والهلع والمخاوف المرضية والمشاكل الزوجية أو الجنسية والمشكلات التي تتعلق بالكحول أو المخدرات ومشكلات التعامل مع الأطفال، فإن النتائج الرئيسية كالتالي:

1. أدى العلاج النفسي إلى بعض التحسن لدى أغلبية المستجيبين، وكان الإقرار بأعلى نتائج للتحسن من قبل أولئك الذين كان شعورهم في أسوأ حالاته قبل بدء العلاج.
2. أما بالنسبة لأكثر اختصاصي الصحة النفسية تأثيراً من حيث الفائدة التي يقدمونها، فقد حصل الأطباء النفسيون واحتياطيو الخدمة الاجتماعية على درجات عالية،

كما وجد أنهم جمِيعاً على نفس القدر من الفاعلية حتى بعد ضبط نوع الاضطراب النفسي وشدةه.

3. تحسن المستجيبون الذين تلقوا العلاج النفسي بمفردهم بالقدر نفسه الذي تحسن به الذين تلقوا العلاج النفسي إضافة إلى الأدوية كجزء من علاجهم.

4. ارتبط في هذا الاستقصاء، طول مدة العلاج "زيادة عدد الجلسات" بتحسين أكبر)). (Timothy J. Trull، 2007، ص 489-490).

وقام سلون وزملاؤه بإجراء دراسة ((مقارنة أساسية تم فيها إخضاع أكثر من 90 مريضاً عصابياً غير مقيد إلى "أ" علاج سلوكي، أو "ب" علاج بالتحليل النفسي قصير الأمد أو "ج" حد أدنى من العلاج "أي: البقاء في قائمة انتظار" وقد ثبتت مطابقة المجموعات من حيث الجنس وشدة الأعراض وفيما عدا ذلك كان الاختيار عشوائياً، وقد قام بالعلاج ثلاثة من المعالجين السلوكيين وثلاثة من المحللين النفسيين، وكلهم على مستوى عالٍ من الخبرة والتدريب، وتضمنت المقاييس القبلية والبعديّة تطبيق الاختبارات النفسية والمقاييس التي تقيس أعراضًا محددة "مقاييس موجه للمحك العلاجي الفردي" والمقابلة المقننة والتقارير المعلومانية من أشخاص عرفوا المرضى بمعدل 12 عاماً.

وقد تحسنت جميع المجموعات بعد أربعة أسابيع من تطبيق الاختبارات، إلا أنَّ مجموعة العلاج بالتحليل النفسي والعلاج السلوكي تحسناً بشكل أفضل من مجموعة قائمة الانتظار، ولم يجد المقيم المستقل أي فارق في الأعراض "بعد التحسن" بين مجموعة العلاج السلوكي والتحليل النفسي، كما أنَّ التقديرات العامة كالتحسن في العمل أو في الوضع الاجتماعي لم تقم بالتمييز بين هاتين المجموعتين، وقد بينت تقديرات المقيم للنتائج العامة أنَّ نسبة التحسن في مجموعة العلاج السلوكي والتحليلي بلغت 680%， بينما لم يتحسن العلاج السلوكي و77% من مجموعة العلاج بالتحليل وقائمة الانتظار تحسناً في التكيف، ورغم التباين في المقارنة ما بين مجموعة العلاج السلوكي والتحليلي تبعاً للمحكّات المحددة كان هناك ميل طفيف لتفضيل العلاج السلوكي بشكل عام، وقد أبقى المشاركون على مستوى

تحسينهم بعد عام من الدراسة ولم تكن هنالك أية آثار تدل على التدهور ولكن من المهم ملاحظة وجود ميل لاستمرار التحسن لدى المرضى بشكل عام، وان المرضى في قائمة الانتظار لديهم الميل في أن يقتربوا من أو يصبحوا مثل أولئك المرضى في مجتمعي العلاج، وهذا قد يوحي بأن ما يفعله العلاج هو تسريع عملية التغيير بدلاً من أحداث المزيد منه مقارنة بالحالات التي لا تخضع للعلاج، وقد استطاع المخلدون النفسيون تحقيق نتائج أفضل لدى المرضى الأقل اضطراباً، بينما لم تشكل درجة الاضطراب عند المريض فارقاً بالنسبة للمعالجين السلوكيين ما يوحي بأن العلاج السلوكي قد يتميز بتنوع الاستخدام بشكل أكبر من التحليل النفسي، ولعل ذلك يعود إلى أن التقنيات الموظفة في العلاج السلوكي تتسم بقدر أكبر من المرونة والانتقائية (Timothy J. Trull, 2007). (تيموثي ج. ترول، 2007، ص 521-522).

دراسة ملتزوف وكورنرايك (Meltzoff and Kornreich, 1970) التي اعتمد فيها على دراسات مستفيضة أكثر استفاضة من دراسات "أيزنك" وبيّنت أن العلاج النفسي يؤدي إلى نتائج إيجابية ناجحة وأكيدة، فمن "101" دراسة تم عرضها في بحثهم تبيّن أن "80%" منها بيّنت أن العلاج النفسي يؤدي إلى نتائج إيجابية، وامتددت هذه النسبة عن ذلك في الدراسات التي اعتمدت على مناهج علمية أكثر انضباطاً؛ نقلاً عن (عبد الستار إبراهيم، ص 207).

تعليق على الدراسات السابقة:

يستنتج الباحث من الدراسات السابقة مدى أهمية العلاج النفسي كما أقر أفراد عينات الدراسات سالفه الذكر شعورهم بالتحسن بعد خضوعهم للعلاج النفسي النتائج، وتبيّن من النتائج كذلك أثر العلاج النفسي من مقدميه في مجال الصحة النفسية سواء أكانوا أطباء نفسيين أم اختصاصيين خدمة اجتماعية، وكان بنفس القدر من الفاعلية، وهذا يبيّن أهمية شخصية المعالج والدور الذي تلعبه وراء الشعور بالتحسن، كما أن عدد الجلسات له أثر على مستوى التحسن لدى المتعامل.

ويتضح أيضًا من الدراسات سالفه الذكر أنَّ العلاج السلوكي قد تميز بتعدد الاستخدام بقدر أكبر من التحليل النفسي.

إجراءات الدراسة:

منهج الدراسة:

المنهج المستخدم في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي.

مجتمع الدراسة:

يتمثل مجتمع الدراسة جميع المترددين على مركز "نور الغد للاستشارات النفسية" في سنة 2012/2013م الذين يعانون من اضطرابات نفسية.

عينة الدراسة:

تكونت عينة الدراسة من "34" حالة تعاني من اضطرابات نفسية، وتم اختيار هذه العينة بطريقة عشوائية من مجتمع الدراسة العام، وكان متوسط أعمارهم 34.4 %، وبلغ عدد الذكور 20 بنسبة 59% وبلغ عدد الإناث 14 بنسبة 41%.

أدوات الدراسة:

1. استبيانه من إعداد الباحث تمتل في جانبي، الجانب الأول معلومات أولية تتعلق بالعمر والجنس ونوع الاضطراب وشدة الاضطراب قبل العلاج وغيرها، وأما الجانب الثاني فقد تمثل في بعدين، بعد المتعامل وبعد المعالج، "الشخصية - الخبرة".

2. ملفات المتابعة العلاجية ودراسة الحالة.

وصف البرنامج:

لم يقم الباحث بالاعتماد على مدى فعالية نوع محدد من أنواع العلاج النفسي، وإنما اعتمد على شعور المترددين بمستوى تحسنهم من وجهة نظرهم، والأساليب العلاجية مع المترددين تمثلت في أساليب الاسترخاء وبعض فنيات العلاج السلوكي، وكذلك بعض فنيات العلاج المعرفي، و اختيار نوع العلاج تحدده نوع الحالة وظروف المترد.

خطوات الدراسة:

1. تطبيق الاستبيان على المتردّدين لمعرفة مستوى التحسن لديهم.
2. دراسة الحال، جمعت بعض البيانات المتعلقة بالعلاج وسير العملية العلاجية لكل حالة من ملف دراسة الحالة الخاصة بكل متردّد.
3. تصحيح الاستجابات وجدولة الدراسة وإجراء العمليات الإحصائية المناسبة عليها واستخلاص النتائج وتفسيرها.

عرض النتائج وتفسيرها:

استخدم الباحث الوسط المرجح والوزن المثوي لتحديد مستوى التحسن، وتم تحديد ملوك الحكم على الفقرة التي تيم قبولها مؤشراً للتحسن، وهو الحصول على وسط مرجح 2.5 والوزن المثوي 50.

نتائج الجانب الأول من الاستبيان التي احتوت على بعض خصائص أفراد العينة المتمثلة في العمر والجنس نوع الاضطراب فترة التفكير في العلاج وشدة الاضطراب قبل العلاج ومستوى الشعور بالتحسن، وكانت النتائج كالتالي:

1. نوع الاضطراب: الاكتئاب النفسي 25.8%， الوسوس القهري 24.8%， المخاوف 18.6%， القلق 21.7%， الاضطراب النفسي 6.2%， اضطراب ضغط ما بعد الصدمة 6.2%.
2. فترة التفكير في العلاج: أقل من سنة 76.2%， عامين فأكثر 24.8%.
3. نوع العلاج: دوائي + نفسي 55.8%， نفسي فقط 44.2%.
4. حدة الأعراض قبل العلاج: شديد، 73.5%， متوسط 26.5%.
5. مستوى الشعور بالتحسن: تحسن نسيي 38.2%， تحسن كبير 29.4%， تحسن بسيط 14.7%. شفاء تام 17.6%.

جدول رقم (1)، يوضح الوسط المرجح والوزن المئوي لاستجابات العينة على استبيان

العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالمعالج

الوزن المئوي	الوسط المرجح	أبداً		نادراً		أحياناً		دائماً		أولاً، بند المعالج
		%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	
%28	3.47	2.9	1	5.9	2	29.4	10	61.8	21	1. شعرت بالتحسن بعد أن تلقيت العلاج النفسي
%25	3.02	17.6	6	8.8	3	29.4	10	44.1	15	2. ذكاني وثقافي ساعدني على الشعور بالتحسن.
%21	2.61	29.4	10	20.6	7	5.9	2	44.1	15	3. درجة الاضطراب الخفيفة الذي أعياني منه هو خلف الشعور بالتحسن.
%31	3.76	2.9	1	0	0	14.7	5	82.4	28	4. رغبي الصادقة والملمحة هي خلف شعوري بالتحسن.
%26	3.14	20.6	7	2.9	1	23.5	8	52.9	18	5. أفضل العلاج النفسي عن العلاج الدوائي.
%19	2.35	41.2	14	11.8	4	11.8	4	35.3	12	6. عندي معلومات ومهارات عن العلاج النفسي (العلاج بالكلمة) مسبقاً.
%21	2.52	44.1	15	2.9	1	8.8	3	44.1	15	7. حصلت على النصح من أحد أصدقائي والخيطين في للذهاب إلى الاختصاصي النفسي.
%27	3.29	17.6	6	2.9	1	11.8	4	67.6	23	8. حاولت علاج نفسي بنفسي ولم أستطع.
%24	2.91	26.5	9	8.8	3	11.8	4	52.9	18	9. كانت لدى مخاوف من العلاج النفسي.
%29	3.05	23.5	38	2.9	1	11.8	4	61.8	21	10. كنت دائماً أفكّر في طريقة العلاج وماذا سوف يقول لي المعالج.
%29	3.55	8.8	3	5.9	2	5.9	2	79.4	27	11. قبل العلاج كنت أعياني وأتألم نفسياً كثيراً.
%23	2.79	5.9	2	5.9	2	14.7	5	23.5	25	12. ساعدني العلاج النفسي في زيادة الثقة بنفسي.

%28	3.41	11.8	4	0	0	23.5	8	64.7	22	13. قبل العلاج لم أتصور أو أتخيل فاندة العلاج بالكلمة.
%28	3.47	5.9	2	2.9	1	26.5	9	64.7	22	14. حصلت على النص من المختصين بي في الذهاب إلى الاختصاصي النفسي.
%26	3.20	14.7	5	5.9	2	23.5	8	55.9	19	15. عن طريق العلاج النفسي تغيرت أفكاري عن نفسي.
%26	3.14	23.5	8	5.9	2	5.9	2	64.7	22	16. ساعدني العلاج النفسي في التغلب على أعراض المرض.

من الجدول السابق يتبيّن لنا أنَّ العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالمعالج التي تمثل في الرغبة الصادقة للمتعالج في العلاج "الوسط المرجح 3.76 = والنسبة المئوية = 31%"، المعاناة قبل العلاج "الوسط المرجح 3.55 = والنسبة المئوية = 29%"، الشعور بالتحسن بعد تلقي العلاج، "الوسط المرجح 3.41 = والنسبة المئوية = 28%"، تغيير الأفكار عن طريق العلاج النفسي، "الوسط المرجح 3.20 = والنسبة المئوية = 26%".

جدول رقم (2)، يوضح الوسط المرجح والوزن المئوي لاستجابات العينة على استبيان العوامل الكامنة

خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالمعالج

الوزن المئوي	الوسط المرجح	أبداً		نادراً		أحياناً		دائماً		ثانياً. بند المعالج: الشخصية - الخبرة
		%	ن	%	ن	%	ن	%	ن	
%28	3.42	8.8	3	2.9	1	5.9	2	82.4	28	17. شخصية المعالج لها دور كبير في شعوري بالتحسن.
%29	3.52	0	0	0	0	17.6	6	82.4	28	18. رغبة المعالج في مساعدتي وفهم مشكلتي هي خلف شعوري بالتحسن.
%31	3.79	0	0	0	0	20.6	7	79.4	27	19. تشجيع المعالج لي على المواجهة كان له دور فعال في تحسن حالتي.

%32	3.85	0	0	2.9	1	8.8	3	88.2	30	20.	مساعدة المعالج في فهم نفسى كانت خلف شعوري بالتحسن.
%32	3.91	0	0	0	0	8.8	3	91.2	31	21.	ثقة المعالج في أنني سوف أتحسن هي خلف شعوري بالتحسن.
%30	3.61	5.9	2	0	0	20.6	7	73.5	25	22.	مستوى الشعور بالتحسن الذي يرجع إلى المخوار المأذف داخل الجلسة مع المعالج.
%30	3.61	8.8	3	0	0	11.8	4	79.4	27	23.	تفريح انفعالي لشخص مختص ساعدي أكثر على الشعور بالتحسن
%29	3.52	11.8	4	2.9	1	2.9	1	82.4	28	24.	تعاطف المعالج واهتمامه له دور كبير في شعوري بالتحسن.
%32	3.94	0	0	0	0	5.9	2	94.7	32	25.	خبرة المعالج ومهارته المشتملة في العلاج لها دور في شعوري بالتحسن.
%29	3.52	5.9	2	5.9	2	17.6	6	70.6	24	26.	مشاركة الفعالة في الجلسات لها دور في شعوري بالتحسن.
%30	3.55	5.9	2	5.9	2	2.9	5	73.5	25	27.	دفع مشاعر المعالج وتقبيله غير المشروط لي كان وراء شعوري بالتحسن.
%25	3.00	23.5	8	8.8	3	11.8	1	64.7	22	28.	مساندة الخيطين بي ودعهم لي في مواصلة العلاج كان له دور في شعوري بالتحسن.
%31	3.82	0	0	2.9	1	11.8	4	85.3	29	29.	سرية العلاج للمعلومات هو خلف شعوري بالتحسن.
%30	3.67	5.9	2	2.9	1	8.8	3	82.4	28	30.	جلسات العلاج النفسي غرست في الأمل وأن مشكلتي قابلة للحل بمساعدة المعالج.

من الجدول السابق يتبيّن لنا أنَّ العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالمعالج التي تمثل في خبرة المعالج ومهارته "الوسط المرجح 3.94 = والسبة المئوية = %32، ثقة المعالج في تحسن المعالج" الوسط المرجح 3.90 = والسبة المئوية = %32، مساعدة المعالج "الوسط المرجح 3.85 = والسبة المئوية = %32، سرية المعلومات" الوسط المرجح 3.67 = والسبة المئوية = %31، غرس الأمل" الوسط المرجح 3.82 = والسبة المئوية = %30.

مناقشة نتائج الدراسة:

إجابة السؤال الأول: ما هي العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالمعالج لدى عينة الدراسة؟

من نتائج هذه الدراسة يمكن القول: إنَّ العوامل التي تقوم بدور كبير في التحسن وإدراك المريض له هي الرغبة الملحة، أو ما يسمى بالدافعية للتغير ودرجة المعاناة قبل العلاج، والشعور بالتحسن بعد تلقي العلاج، وتغيير أفكار المعالج عن نفسه بعد العلاج، ويتفق ذلك مع نتائج الدراسات التي تناولت فاعالية التدخلات النفسية التي أشارت إلى أنَّ هذه العوامل تعتبر عوامل حاسمة في تحقيق مكاسب علاجية جيدة.

إنَّ عدداً من أفراد العينة في هذه الدراسة هم من الذين تعرضوا لاضطراب ضغط ما بعد الصدمة الناتج عن الحرب، إنَّ بعض أفراد الحالات كانوا معتقلين بالسجون، وهنا تكمن الحاجة إلى العلاج النفسي لعلاج الآثار النفسية للحرب في ليبيا، وكذلك الوصول بأفراد المجتمع إلى مستوى جيد من الصحة النفسية، وبالتالي فإنَّ هذا المستوى له دور في تنمية السلوك والتفكير الابيادي، وهو المطلوب لبناء ليبيا الجديدة.

يتضح من المقابلات الشخصية وجمع المعلومات لإجراء هذه الدراسة أنَّ عدداً من أفراد عينة الدراسة استفاد كثيراً من جلسات العلاج النفسي، وأنّ عدد منهم أيضاً بأن فنية تعديل السلوك المتمثلة في منع الاستجابة "التجاهل" ساعدتهم كثيراً على التخلص من أعراض الاضطراب، كما ذكر بعضهم بأنّهم تعلموا عن طريق الجلسات كيفية مواجهة ضغوط الحياة،

فانخفاض لديهم مستوى العصبية وسرعة الإثارة لأبسط موقف مثير، وهذه نتائج مشجعة تدفع الباحث الاستمرار في البحث العلمي في هذا المجال وانتقاء أفضل طرق العلاج حسب نوعية الاضطراب ونوعية المتعالجين.

إجابة السؤال الثاني: ما هي العوامل الكامنة خلف الشعور بالتحسن المتعلقة بالمعالج لدى عينة الدراسة؟

ومن البيانات السابقة أيضًا يمكننا الاستنتاج بأن الصفات المتعلقة بالمعالج والتي تحصلت على اتفاق ما بين المبحوثين تمثلت في خبرة وثقة المعالج في تحسن المتعالج ومساعدته وتشجيعه له وسرية المعلومات من قبل المعالج، كما غرست جلسات العلاج النفسي الأمل لدى المترددين وان مشاكلهم النفسية قابلة للحل.

لقد أصبح لدى الباحث من الخبرة الطويلة إيمان كامل بفعالية العلاج النفسي عندما توفر الظروف له ويتسم المختص بمهارات عالية في هذا المجال، وهذا ما أكدته نتائج هذه الدراسة وما لاحظه الباحث من تحسن على المرضى. ((أن يكون متفهمًا لهم على المستوى النفسي وأن يكون مدركاً على أنَّ العلاج النفسي ليس بأكمله تطبيقاً أعمى لبعض المهارات والفنون، وإنما هو مشاركة ومساهمة صادقة ونشطة مع المريض لحل مشكلاته)). (عبد الستار إبراهيم، 1988، ص 201). وهذا ما عايشه الباحث بالفعل مع المتعالجين، فدائماً ما نكون في الموعد برغم الصعاب والظروف، على سبيل المثال عند اتصال المعالج لطلب المساعدة وكذلك بالنسبة لمواعيد الجلسات، والصدق معه في كل ما يتعلق بالعلاقة المهنية المتمثلة في التقبيل والتقدير، ويقصد هنا بالحضور الدائم هو التزام المعالج بكل أخلاقيات المهنة والرغبة الصادقة في مساعدة المتعالج، ومن وجهة نظرنا المتواضعة.

الوصيات:

1. إعداد قاعدة بيانات على مستوى ليبيا بالمستفيدين من خدمات العلاج النفسي ومدى تحسنهم.
2. تطبيق خدمات العلاج النفسي في مراكز الرعاية الصحية الأولية و المؤسسات الصحية كافة؛ لما لها من دور كبير في تحسن المرضي سواء على الجانب البدني أو الجانب النفسي.
3. تدريب الاختصاصيين النفسيين على أنواع العلاج النفسي وخاصة الحديثة منها.
4. وضع مواد في دستور ليبيا الجديد تتعلق بمهنة الاختصاصي النفسي لكونه معالجاً للاحتياج إليه، خاصة بعد الحرب.
5. ابتكار أساليب انتقائية من العلاج النفسي تتناسب مع طبيعة وثقافة المجتمع الليبي.
6. اتباع قوائم المعالجات النفسية المدعمة بحريبياً.
7. إعداد دليل للعلاج النفسي يستفيد منه الممارسون ويكون لهم بمثابة مرشد عملى.
8. إنشاء نقابة الاختصاصيين النفسيين الليبيين، والتأكد على دورها المستقبلي في دعم الاختصاصيين النفسيين، وكذلك الشروع في اللوائح والقوانين التي تنظم مهنة الاختصاصي النفسي المتعلقة بالتشخيص والعلاج.
9. القيام بحملات توعوية بوسائل الإعلام تضم شرائح المجتمع من أطباء و معلمين وغيرهم، توضح أهمية العلاج النفسي في تحفيف الاضطرابات النفسية.
10. إنشاء مراكز للعلاج النفسي لتدريب الاختصاصيين على مهارات العلاج النفسي وأنواعه، وكذلك خصوصياتهم هم أنفسهم للعلاج، وذلك لتهيئتهم في إجراء أنواع العلاج النفسي بالمؤسسات الصحية وغيرها.

المقترنات:

1. إجراء دراسة حول شخصية المعالج وعلاقتها بمستوى التحسن
2. إجراء دراسة حول اتجاهات المرضى نحو العلاج النفسي
3. إجراء دراسة حول اتجاهات الأطباء نحو مدى فاعلية العلاج النفسي
4. إجراء دراسة مقارنة بين تأثير وفاعلية كل من العلاج الدوائي والعلاج النفسي.

المصادر والمراجع

- 1- تيموثي ج. ترول، "علم النفس الإكلينيكي"، ترجمة د. فوزي شاكر طعيمة داود، مطبعة الشروق، القاهرة، مصر، 2007م.
- 2- حامد عبد السلام زهران، "الصحة النفسية و العلاج النفسي" ، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1997م.
- 3- صفوت فرج، علم النفس الإكلينيكي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، مصر، 2008م.
- 4- اضطرب نفسي، موسوعة السایکلوبیدیا الاحرى، <http://ar.wikipedia.org/wiki/.com>.
- 5- عبد الستار إبراهيم، "علم النفس الاكلينيكي" ، مناهج التشخيص والعلاج النفسي ، دار المريخ، مصر، "د.ت".
- 6- عبد الستار إبراهيم، "علم النفسي الإكلينيكي" ، دار المريخ للنشر، 1988م.
- 7- عبد الستار إبراهيم، مؤتمر الإرشاد العربي، دي، كلية البنات للتقنية، 2007/04/19م.
- 8- لطفي عبد العزيز الشربي، "كل ما يهمك عن الأمراض النفسية" 100 سؤال وجواب "دار النهضة العربية، "د.ت".
- 9- محمد أحمد النابليسي، "مبادئ العلاج النفسي ومدارسه" ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991م.
- 10- محمد قاسم عبد الله، "مدخل إلى الصحة النفسية" ، دار الفكر، عمان، الأردن، 2004م.
- 11- يوسف عبد الوهاب أبو حيدان، "العلاج السلوكي لمشاكل الأسرة والمجتمع" ، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، 2001م.

تقنيين مصروفات ريفن الملونة على أطفال ليبين في مدينة مصراتة

PROGRESSIVE MATRICES FOR LIBYAN CHILDREN IN MISURATA

د. خالد محمد المديني

جامعة مصراتة

1. مقدمة:

تؤدي مقاييس الذكاء والقدرات العقلية دوراً أساسياً في دراسة الفروق بين الأفراد في ذكائهم وقدرائهم العقلية، كما تستخدم كأحد الأدوات الرئيسية في اكتشاف الموهوبين وأطفال التأخر العقلي، وتمييز المرضى الذهانيين من العصابيين؛ ولأهمية هذا النوع من القياس، ظهرت أنواع مختلفة من اختبارات الذكاء والقدرات العقلية -الفردية منها والجماعية- مثل مقاييس بنييه للذكاء، واختباري الجيش ألفا وبيتا Army Alpha & Beta Tests، واختبارات وكسنر المتعددة، ومصروفات ريفن المتابعة.

يفتقد الباحثون في علم النفس والعلماء في مجال التوجيه والإرشاد النفسي في مجتمعنا العربي، والليبي خاصة إلى الاختبارات والمقاييس النفسية المقننة على البيئة المحلية التي يمكن استخدامها في مختلف الحالات، ومحظوظ الأعمار، والتي تحوي معايير مستمدة من عينات ممثلة للمجتمع الأصلي الذي اشتقت منه، برغم أهمية هذه الاختبارات وشيوع استخدامها في مختلف دول العالم، مما دفع كثير من الباحثين والعلماء في مختلف مجالات علم النفس إلى الاعتماد على الخصائص السيكومترية التي توفر للاختبارات والمقاييس الأجنبية في بيئتها الأصلية، فأغلب الاختبارات والمقاييس المتوفرة حالياً في مجتمعنا العربي، ما هي إلا ترجمة لبعض الاختبارات والمقاييس الأجنبية، ولم يراع كثير من القائمين على إعداد وترجمة هذه الاختبارات أساسيات القياس النفسي من ضرورة إعادة تحليل الفقرات وحساب ثبات وصدق الاختبار، واستخراج معايير مستمدة من عينات ممثلة للمجتمع المحلي، كما يلحاً عدد

آخر من الاختصاصيين النفسيين إلى استخدام اختبارات مقتنة في بيعات عربية قرية من المجتمع المحلي المراد تطبيق المقياس عليه، معتمدين في ذلك على الشابة والتقارب الكبيرين بين المجتمعات العربية والخالية، معتبرين أن ذلك مبرراً لاستخدام هذه المقاييس، دون التأكد من عدم تأثير الاختلافات الثقافية بين المجتمعات العربية - حتى لو كانت بسيطة - على أداء الأفراد على الاختبارات النفسية والعقلية؛ لذلك فإن استخدام مثل هذه الاختبارات قبل اختبار صلاحيتها للاستخدام في البيعات المحلية - يعد تجاوزاً علمياً وأخلاقياً، وأي قرار يبنى على أساس نتائج هذه الاختبارات هو قرار محل شك (Anastasi & Urbina, 1997)، ومن هنا تدعوا الحاجة إلى ضرورة اختيار صلاحية الاختبارات في المجتمعات المحلية قبل استخدامها، واشتقاق معايير مستمدة من المجتمع المحلي، وهذا ما يهدف إليه البحث الحالي.

وفي مجال قياس الذكاء والقدرات العقلية، لا تقتصر أهمية المعايير المستمدبة من المجتمع المحلي على وجودها فقط، بل تتجاوز ذلك إلى أهمية تجديد المعايير بمرور الزمن؛ حيث إن متوسط درجات الذكاء في أي مجتمع يزداد - عند استخدام الاختبار القائم - بمعدل (0.3) سنوياً، وهو ما يعرف بتأثير فلاين "Flynn effect" (Maltby, & Macaskill, 2007)؛ لذلك إذا كان متوسط الذكاء في ليبيا عام (1998) باستخدام اختبار وكسلر Day، يساوي (100)، فإن متوسط الذكاء في ليبيا باستخدام الاختبار نفسه عام (2014) يساوي تقريباً (105)، بما يعني أنه لا يمكن مقارنة متوسط الذكاء عام (1998) بمتوسط الذكاء في الوقت الحاضر؛ هذا التغيير يعكس التطور في النظام التعليمي، الرعاية الاجتماعية، الاهتمام الصحي، وتتوفر المعلومات (Raven, 2000)، وعدم مراعاة هذه التغيرات يمكن أن يعطي صورة خاطئة عن متوسط قدرات الفرد.

وفي المجتمع الليبي، أجريت بعض الدراسات الرائدة في مجال تقنيين اختبارات الذكاء والقدرات العقلية، منها دراسة إمراجع وعبد الله (2006)، والتي هدفت إلى تقنيين مصطفوفات ريفن الملونة على أطفال مدينة البيضاء الليبية، وقد اختار الباحثان هذا الاختبار لما يتميز به من كونه اختباراً جماعياً غير لفظي، ولسرعة تطبيقه وتصحيحه ولسهولته، مع

مستويات عالية من الصدق والثبات مما جعله من أكثر اختبارات الذكاء الجماعية شيوعاً (Kazem, et al. 2009)، وبرغم الجهود التي بذلت في دراسة إمراجع وعبد الله (2006)، إلا أنه لا يمكن علمياً - تعميم نتائجها على باقي المناطق الليبية، ففي دراسة أجراها المديني (2013) يهدف اختبار الفروق بين أداء عينة مدينة البيضاء وأداء عينة من مدينة مصراتة الليبية ($n = 430$) على مصروفات ريفن الملونة وللفئات العمرية من (6 إلى 11) سنة، أظهرت النتائج وجود فروق دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (0.01) بين العيتيتين في كل من مجموعة الست سنوات ($t = 5.01$, $df = 170$), ومجموعة السبع سنوات ($t = 4.82$, $df = 170$), وحجم الفرق بينهما كبير استناداً إلى معامل كohen لقياس حجم التأثير ($Cohen's d = 0.80$ و 0.78 ، على التوالي)؛ كذلك وُجد فروق دالة إحصائياً عند مستوى (0.01) بين متوسط الدرجة الكلية للعيتيتين ($t = 5.01$, $df = 170$ ، إلا أن حجم الفرق بينهما بسيط بحسب معامل كوهن ($Cohen's d = 0.21$)، واستناداً على هذه الفروق خلصت دراسة المديني (2013) إلى أنه لا يجوز استخدام معايير مصروفات ريفن الملونة المستمدة من عينة مدينة البيضاء الليبية مع أطفال مدينة مصراتة برغم أنها من مجتمع ثقافي واحد، وبشكل محدد مع الأطفال من عمر ست إلى سبع سنوات.

إضافة إلى الفروق الدالة إحصائياً بين أداء عيني مدينة مصراتة ومدينة البيضاء على مصروفات ريفن الملونة، فإن معايير دراسة إمراجع وعبد الله (2006) تعد قديمة وتحتاج إلى تجديد، وكما أشرنا في فقرة سابقة يؤكّد كلاً من فلن (Flynn, 1987) وكوفمان وليشتينبرغر (Kaufman & Lichtenberger, 2002) على فرضية ازدياد متوسط درجات الذكاء عبر الزمن، وعلى أن هذا التطور في متوسط درجات الذكاء لا يحدث بشكل متساو في جميع أنواع اختبارات الذكاء، وأن معدل التغيير في متوسط درجات الذكاء في الاختبارات التي تقيس الذكاء السائل Intelligence Fluid (مثل مصروفات ريفن Crystallised Intelligence Raven) يزيد عن الاختبارات التي تقيس الذكاء المتبلور

(مثل: اختبار المعلومات واللغات في مقاييس وكسيلر للذكاء) مما يعكس ازدياد قدرة الأفراد على حل المشكلات.

وتوصل فلن (Flynn, 1987) إلى أن معظم الدول التي تم دراستها أظهرت معدل زيادة في درجات الذكاء يساوي (5.9) نقاط في العقد الواحد على اختبار ريفن وغيره من الاختبارات غير اللغوية، مقارنة بـ (3.7) نقاط في الاختبارات اللغوية، وقد حققت ألمانيا أعلى معدل بزيادة تساوي 12.5 نقطة، تليها اليابان (7.3) نقطة، وقد أرجع فلن (Flynn) هذه التغيرات إلى الثورة الصناعية والتقدم العلمي الذي شهدته هذه الدول (Flynn, 1987, p. 106)، وبناء على مقتراحات فلن، فإن متوسط الزيادة على مصروفات ريفن المتتابعة تساوي (0.59) درجة سنوياً، وبالتالي إذا كان متوسط ذكاء الطفل العادي في عمر (10) سنوات - مثلاً - حسب معاير دراسة إمراجع عبد الله (2006) يساوي (100)، فإنه يتوقع أن يكون متوسط ذكاء الطفل العادي في نفس العمر سنة (2014) تقريرياً (105)، لهذا فإن استخدام ذات المعاير في تقييم درجات ذكاء الأطفال في الوقت الحاضر يعد خطأً علمياً وتقييمياً ظالماً للطفل، من هنا تدعو الحاجة - العلمية والعملية - إلى بناء وتطوير اختبارات ومقاييس واشتراق معاير حديثة تسد العجز وتلبي المطلب الملحة، وتعطي ثقة أكبر في النتائج، و هذا البحث خطوة على هذا الطريق، والذي يهدف إلى الإجابة على الأسئلة الآتية:

السؤال الأول: ما هي الخصائص السيكومترية لمصروفات ريفن الملونة عند تطبيقها على تلاميذ مرحلة التعليم الأساسي للفئات العمرية (6-11) سنة في مدينة مصراتة؟

السؤال الثاني: هل يختلف أداء عينة البحث على مصروفات ريفن الملونة تبعاً للتغير الجنس والอายعن والمنطقة الجغرافية؟

السؤال الثالث: ما هي معاير الأداء على مصروفات ريفن الملونة عند تطبيقها على تلاميذ مرحلة التعليم الأساسي للفئات العمرية (6-11) سنة في مدينة مصراتة؟

منهجية البحث:**1.2. عينة البحث:**

احتوت عينة مدينة مصراتة على (504) تلميذاً موزعين بالتساوي على ست مجموعات عمرية (6:11)، تم اختيارهم جميعاً بالطريقة الطبقية (الجنس، العمر) العشوائية استناداً إلى سجلات الحضور والغياب المدرسية من سبع مناطق من مدينة مصراتة (زاوية المحجوب، طمينة، قصر أحمد، الزروق، ذات الرمال، شهداء الرميلة، رأس الطوبية)، وبواسطة مدرستين من كل منطقة، والمجدول رقم (1) يبين أعداد عينة مدينة مصراتة وفقاً لمتغير العمر والجنس.

جدول (1)، عينة مدينة مصراتة وفقاً لمتغير العمر و الجنس

العمر	6	7	8	9	10	11	المجموع
ذكور	42	42	42	42	42	42	252
إناث	42	42	42	42	42	42	252
المجموع	84	84	84	84	84	84	504

2.2. أداة البحث:**Raven's Coloured Progressive Raven's Test****:Matrices**

تستخدم مصروفات ريفن الملونة (Reven, 1956) استخداماً واسعاً لقياس للقدرة العقلية العامة للأطفال، وتتوفر معلومات بصورة خاصة حول قدرة الفرد على تحليل المشكلات وحلها، وعلى التفكير التجريدي، وعلى القدرة على التعلم، وتناسب المصروفات الملونة الأعمار من 5 سنوات و 6 أشهر إلى 11 سنة و 11 شهر، والتأخررين عقلياً، وكبار السن، ويكون هذا الاختبار من (36) فقرة معظمها ملونة، موزعة على ثلاثة أجزاء هي (أ، ب، ج)، ويتضمن كل جزء (12) فقرة متدرجة الصعوبة يتضمن كل منها شكل به جزء

مفقود يطلب من المفحوص تحديد الشكل المفقودة الذي يكمل النمط الكلي للفقرة (من ستة خيارات معطاة)، ويصحح المقياس بإعطاء درجة واحدة للإجابة الصحيحة، وصفر للإجابة غير الصحيحة، وبهذا فإن درجات الفرد على هذا المقياس تتراوح بين (01 – 36 درجة)، ويتميز المقياس بسهولة تطبيقه وتصحيحه، وأنه اختبار غير لفظي متحرر من أثر اللغة، وقد أجريت العديد من الدراسات لإختبار الخصائص السيكومترية للمقياس واشتقاق معايير محلية في بيئات عربية منها على سبيل المثال مدينة البيضاء الليبية (إمراجع و عبد الله، 2006)؛ وفي دولة الإمارات العربية المتحدة (عبد، 1999)؛ وسلطنة عمان (Kazem, et al. 2009)، وقد أظهرت النتائج صلاحية مصروفات ريفن الملونة لقياس الذكاء العام في البيئات التي استخدم فيها.

3.2. إجراءات البحث:

اختبرت عينة مدينة مصراتة عشوائياً من (14) مدرسة من (7) مناطق تمثل المساحة الجغرافية لمدينة مصراتة، الواقع مدرستين من كل منطقة، وبشكل متساوٍ وفقاً لمتغير الجنس (ذكور وإناث) ومتغير العمر (ست مجموعات عمرية من عمر 6 سنوات إلى 11 سنة)، وقد حرص الباحث على ألا تشمل عينة البحث الحالات التي تعاني من مشكلات في السمع، البصر، الذاكرة، أو لديهم إعاقات بدنية تؤثر على أدائهم، أو إصابة في الرأس أدت إلى دخول المستشفى لأكثر من (24) ساعة، وقد طبق الباحث أداة البحث فردياً داخل مكاتب الخدمة النفسية والاجتماعية بالمدارس.

إحصائياً، ثم استخراج المتوسط والوسيط، والمتوسط المعدل، لدرجات عينة البحث على مصروفات ريفن الملونة للتأكد من حسن تمثيل العينة لجتمع الدراسة، وتم استخدام معامل إرتباط بيرسون في حساب صدق وثبات المصروفات، وكذلك استخدم الباحث الاختبار الثاني لحساب الصدق البنائي للمصروفات، وكذلك لحساب دلالة الفروق بين متوسط درجات عينة البحث وفقاً لمتغير الجنس؛ وكذلك استخدم اختبار تحليل التباين ذو الإتجاه الواحد لحساب دلالة الفروق بين متوسط درجات عينة البحث وفقاً لمتغيري العمر

والم منطقة الجغرافية، كذلك تم اختبار حجم التأثير Effect Size لمعرفة قوة الفروق وحدتها باستخدام: أ) اختبار Cohen's d حيث تشير القيمة ($d = 0.20$) عن تأثير بسيط، أو يعني آخر فروق ليست حادة، و($d = 0.50$) عن تأثير متوسط، و($d = 0.80$) عن تأثير كبير أو فروق حادة وقوية(Cohen, 1992) ، ب) مربع معامل بيرسون (r^2) وتشير القيمة (0.01)، إلى تأثير بسيط، و(0.09) تأثير متوسط، و(0.25) تأثير كبير؛ ج) مربع ايتا وبشكل محدد مربع ايتا الجزئي (η^2 partia)، وتشير القيمة (0.01)، إلى تأثير بسيط، و(0.06) تأثير متوسط، و(0.14) إلى تأثير كبير (Nandy, 2012)؛ كما تم استخدام المعادلات الخاصة بتحويل الدرجات الخام إلى درجات معيارية، ومعيارية معدلة (نسبة ذكاء إنجráفية)، وقد استخدم البرنامج الإحصائي SPSS في حساب معظم العمليات الإحصائية السابقة.

النتائج:

1.3. الخصائص السيكومترية لمصروفات ريفن الملونة على عينة البحث:

لإجابة على السؤال الأول للبحث: ما هي الخصائص السيكومترية لمصروفات ريفن الملونة عند تطبيقها على تلاميذ مرحلة التعليم الأساسي للفتات العمرية (11-6) سنة في مدينة مصراتة؟، قام الباحث أولاً باختبار خصائص عينة البحث للتأكد من حسن تمثيل العينة لجتمع الدراسة، ثم قام بحساب صدق وثبات مصروفات ريفن الملونة و الخطأ المعياري للمقياس، وأخيراً حساب صعوبة الفقرات.

1.1.3. خصائص عينة التقنيين:

من المؤشرات التي يتم بها اختبار حسن تمثيل العينة لمجتمع الدراسة هو المقارنة بين قيم كل من المتوسط الحسابي والوسيط والمتوسط المعدل⁽¹⁾، وكلما كانت قيم هذه المؤشرات قريبة من بعضها دل هذا على حسن المطابقة بين توزيع درجات عينة البحث والتوزيع الإعتدالي، كذلك كلما كانت درجة تفرطح عينة البحث والتواوء توزيعها أقرب إلى الصفر دل ذلك أيضاً على حسن تمثيل العينة (Brace, Kemp & Snelgar, 2006) وكما يظهر الجدول رقم (2)، فإن درجات المتوسط الحسابي والمتوسط الحسابي المعدل والوسيط متقاربة جدًا سواء لدى عينة الكلية أو لدى عينة الذكور وعينة الإناث، كذلك درجة كل من التفرطح والإلتواوء أقرب إلى الصفر، الأمر الذي يعطي ثقة أكبر في حسن تمثيل عينة الدراسة للمجتمع الأصلي التي اشتقت منه، ومن ثم إمكانية تعليم نتائج الدراسة.

جدول (2)، بعض الخصائص الإحصائية لعينة التقنيين

المتوسط الحسابي	المتوسط المعدل	الوسيط	الدرجة	الإلتواوء	التفرطح
21.76	21.60	21	0.297	0.331	العينة الكلية
21.88	21.71	21	0.367	0.234	الذكور
21.63	21.46	21	0.086	0.382	الإناث

1- المتوسط المعدل هو المتوسط الحسابي بعد حذف 5% من الدرجات المتطرفة Trimmed mean.

2.1.3. صدق المقياس:

حسب صدق مصروفات ريفن الملونة على عينة أطفال مدينة مصراتة بطريقتين: الصدق الحكى والصدق البنائي؛ ويهدف الصدق الحكى إلى اختبار صلاحية المقياس في اتخاذ القرارات، بينما يهدف الصدق البنائي إلى اختبار قدرة المقياس على التوافق مع الأساس -البناء- النظري للمفهوم أو المفاهيم التي يقيسها (Anastasi & Urbina, 1997).

1.2.1.3. صدق المك

هناك عدة محكمات يمكن استخدامها لاختبار صدق المقياس منها: التحصيل الدراسي Academic Achievement والمجموعات المتناقضة Contrasted Group، وهي التي استخدمها الباحث في الدراسة الحالية، ويشير كل من كوفمان ويشتنيبرغ Kaufman, & Lichtenberger (2002) إلى أن عواملات الارتباط بين درجات الذكاء والتحصيل الدراسي تعد من أفضل الأدلة على صدق اختبارات ذكاء الأطفال، وفي هذا الحال قام الباحث بحساب معامل ارتباط درجات عينة البحث على مصروفات ريفن الملونة بمجموع درجاتهم في الفصل الدراسي الأول، وكذلك بتقديرات معلميهما، وكما هو ظاهر في الجدول رقم (3) فإن كلا من معاملات الارتباط كان موجباً ودالاً على مستوى الدلالة (0.01)، إلا أن شدة العلاقة بين درجات الذكاء ودرجات التحصيل أقوى من العلاقة بين درجات الذكاء وتقديرات المعلمين، حيث أظهر معامل التحديد r^2 effect size أن العلاقة بين درجات الذكاء والتحصيل فسرت ما نسبته (0.31) من التباين المشترك بين المتغيرين، إلا أن النسبة لم تتجاوز (0.18) في العلاقة بين الذكاء وتقديرات المعلمين، وهي نسبة على العموم متوسطة، وبالتالي في العموم تعطي الثقة في صلاحية مصروفات ريفن الملونة لقياس ذكاء أطفال مدينة مصراتة.

جدول (3)، معاملات الارتباط بين درجات ذكاء عينة البحث وتحصيلهم الدراسي وتقديرات المعلمين

المتغير	العينة الكلية
مجموع درجات التحصيل	0.56**
تقديرات المعلمين	0.42**

** p < .01 (2-tailed)

المحك الآخر الذي استخدم في هذا البحث لحساب صدق المقياس هو محك المجموعات المتناقضة Contrasted Group، حيث قام الباحث بتطبيق مصطفوفات ريفن الملونة على (50) طفلاً من مراكز تنمية القدرات الذهنية بمصراته من فئة التخلف العقلي البسيط والمتوسط، ثم قارن أداءهم بأداء 50 طفلاً أختبروا عشوائياً من عينة البحث باستخدام الاختبار الثنائي لمجموعتين مستقلتين ورصدت النتيجة في الجدول رقم (4).

جدول (4)، حساب دلالة الفروق بين أداء عينة البحث وأطفال القدرات الذهنية

قيمة t المحسوبة	درجة الحرية	الإنحراف المعياري	المتوسط	العدد	أطفال عينة البحث
10.94**	98	5.31	20.64	50	أطفال عينة البحث
3.01		11.20	50	أطفال القدرات الذهنية	

** p < .01 (2-tailed)

وكما هو ظاهر في الجدول رقم (4)، فإن الفرق بين العيتيتين هو فرق دال إحصائياً عند مستوى الدلالة 0.01، كما أن الفرق بين المجموعتين فرق كبير جدًا، حيث بلغ معامل كohen's d = 2.2 (Cohen, 1988)، مما يشير إلى أن ما نسبته (0.55) من التباين بين درجات

المجموعتين يمكن أن يعزى إلى الفروق بينهما في القدرات العقلية، وهي نسبة عالية إحصائياً تدعم صلاحية مصروفات ريفن الملونة لقياس الذكاء.

2.2.1.3. صدق التكوين (البناء) :Construct Validity

يستخدم هذا النوع من مؤشرات الصدق لتحديد ما إذا كانت نتائج المقياس تتفق مع الأدبيات ذات العلاقة بموضوع المقياس، ويمكن أن نستدل على الصدق البنياني بعدة طرق منها، الفروق بين المجموعات والإتساق الداخلي (Anastasi & Urbina, 1997)، في هذا المجال يقصد بالفروق بين المجموعات Group Differences أنه إذا استطاع المقياس إبراز الفروق بين من يكون أداؤهم عالياً وبين من يكون أدائهم منخفضاً فسيكون تقدير المقياس بأنه صادق (فرج، 1980)، وقد تحقق الباحث من الصدق البنياني لمصروفات ريفن الملونة بإستخدام هذه الطريقة بتطبيق الاختبار الثاني على عينة البحث، لمعرفة دلالة الفروق بين متوسط درجات المجموعة العليا (أعلى 27% من الدرجات) ومتوسط درجات المجموعة الدنيا (أدنى 27% من الدرجات)، وقد أظهرت النتائج (انظر الجدول رقم 5) أن هناك فروقاً دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (0.01) بين المجموعتين، وأن ما نسبته (0.88) من التباين بين درجات المجموعتين يمكن أن يعزى إلى الفروق بينهما في القدرات العقلية ($r = .94$)، مما يدلل على قدرة المقياس على التمييز بين ذوي القدرات العقلية المختلفة.

جدول (5)، حساب دلالة الفروق بين أعلى 27% وأدنى 27% من درجات عينة البحث على مصروفات ريفن الملونة

Effect size r	متوسط المجموعة العليا	متوسط المجموعة الدنيا	قيمة t	درجة الحرية للمجموعة العليا	الانحراف المعياري للمجموعة الدنيا	الانحراف المعياري	Effect
.94	45.96**	70	1.6	2.7	15.93	28.28	

$$** p < .01 \text{ (2-tailed)}$$

ومن مؤشرات الصدق البنيائي أيضاً الإتساق الداخلي Internal Consistency الذي يدل على أن فقرات المقياس تقيس نفس المفهوم الذي تقيسه الدرجة الكلية

(Domino & Domino, 2006)، وقد قام الباحث بالتحقق من ذلك بحساب معامل ارتباط درجات كل جزء من مصروفات ريفن الملونة بالدرجة الكلية للمقياس، ورصدت النتائج في الجدول رقم (6) الذي يظهر معاملات ارتباط دالة إحصائيًا بين الدرجة الكلية للمقياس ودرجات الأجزاء الثلاثة للمقياس، الأمر الذي يدعم الصدق البنائي للمقياس.

جدول (6)، معامل ارتباط الدرجات الفرعية مع الدرجة الكلية للمقياس

الاختبارات	أ	ب	ج
	.62**		ب
		.53**	ج
الدرجة الكلية	.79**	.90**	.87**

** p < .01 (2-tailed)

3.1.3. ثبات المقياس:

هناك العديد من الطرق لحساب ثبات المقياس، منها طريقة التطبيق وإعادة التطبيق وطريقة التجانس الداخلي التي تعد من أكثر الطرق شيوعاً لإمكانية إجرائها بتطبيق المقياس لمرة واحدة (Henson, 2001)، وقد استخدم الباحث كلتا الطريقتين لحساب ثبات مصروفات ريفن الملونة في هذا البحث بطريقة التطبيق وإعادة التطبيق و معامل الفا كرونباخ.

1.3.1.3. طريقة التطبيق وإعادة التطبيق:

قام الباحث بإعادة تطبيق المقياس بهدف حساب ثبات المقياس بهذه الطريقة بعد مرور ثلاثة أسابيع على التطبيق الأول على (50) تلميذًا من عينة البحث الكلية (25 ذكور، 25 إناث) اختبروا جميعاً بغير قصد من ثلاث مدارس، ونظرًا لما تتطلبه إعادة البحث من جهد ووقت كبيرين، ضمت عينة البحث جميع الأعمار دون مراعاة لتمثيل متساو للمجموعات العمرية، وحسب معامل ارتباط بيرسون بين التطبيقين للعينة الكلية الذي بلغ

(0.82) وهو معامل دال إحصائياً عند مستوى الدلاله (0.01)، مما يشير إلى أن المقياس له استقرار جيد عبر الزمن يمكن الاعتماد عليه في ثبات المقياس.

2.3.1.3. معامل الفا كرونباخ :Cronbach's alpha

تهدف طريقة التجانس الداخلي في حساب ثبات المقياس إلى الإجابة على التسائل التالي: إلى أي مدى تقيس كل فقرة نفس العامل الذي تقيسه الفقرات الأخرى؟، ويمكن قياس التجانس الداخلي بعدة طرق، منها: التجزئة النصفية، الصور المتكافئة، ومعامل ألفا كرونباخ (Anastasi & Urbina, 1997)، والأسلوب الأخير هو الذي استخدمه الباحث لحساب ثبات مصروفات ريفن الملونة بطريقة التجانس الداخلي؛ وذلك لسهولة حسابه، وشيوع استخدامه في البحوث والدراسات النفسية، ويشير معامل ألفا إلى المتوسط العام لثبات المقياس الممكن الحصول عليه بجميع طرق التجزئة النصفية المحتملة؛ وكما هو واضح في الجدول رقم (7) فإنَّ معاملات الفا كرونباخ تزداد مع العمر، وهو أمر يتفق مع الأدبيات ذات العلاقة (انظر: Kaufman, & Lichtenberger, 2002)، كذلك فإن معامل ألفا للعينة الكلية (0.80) جيد ويوفر دليلاً قوياً على ثبات مصروفات ريفن الملونة.

جدول (7)، معامل الفا كرونباخ وفقاً لمتغير العمر

الدرجة الكلية	11	10	9	8	7	6	العمر
معامل ألفا	.80	.76	.74	.71	.76	.60	.61

4.1.3. الخطأ المعياري للمقياس:

يوفر معامل ثبات المقياس مؤشرات حول دقة درجات المقياس؛ لكنه لا يحدد مدى دقة هذه الدرجات، وهو ما يوفر الخطأ المعياري للمقياس الذي يحدد مدى اقتراب درجات الفرد على الاختبار من درجته الحقيقية، وهي الدرجة التي يحصل عليها الفرد بعد زوال جميع أخطاء القياس، ويوفر الخطأ المعياري لأي مقياس تقديرًا للانحراف المعياري للفروق بين الدرجات الحقيقية للأفراد ودرجاتهم على المقياس.

. (Murphy & Davidshofer, 2005)

وقد بلغ الخطأ المعياري⁽¹⁾ لمصروفات ريفن الملونة على عينة مدينة مصراتة (2.30)⁽²⁾ استناداً إلى معامل الثبات بطريقة التطبيق وإعادة التطبيق، و (2,24)⁽³⁾ استناداً إلى معامل الثبات بطريقة التجانس الداخلي (ألفا كرونباخ)، وبهذا يكون متوسط الخطأ المعياري للمقياس يساوي (2.27)، وهي درجة مقبولة تشير إلى دقة المقياس في تقدير الدرجة الحقيقية للفرد؛ وبناء على هذه الدرجة، نفترض أن الدرجة الحقيقية للطفل الذي تحصل على الدرجة (15) على مصروفات ريفن الملونة تقع بين (12.73) و (17.27) بنسبة ثقة (%) 95؛ وبين (10.46) و (19.54) بنسبة ثقة (%) 95؛ وبين (8.19) و (21.81) بنسبة ثقة (%) 99.

5.1.3 صعوبة الفقرات :Item Difficulty

كما أشرنا في الفقرة (2.2)، تتكون مصروفات ريفن الملونة من ثلاثة أجزاء (أ، ب، ج) تدرج في مستوى الصعوبة، حيث الجزء (أ) أسهل من الجزء (ب) والجزء (ب) أسهل من الجزء (ج)، ويحتوي كل جزء على (12) فقرة متدرجة الصعوبة من الأسهل إلى الأصعب، وقدف هذه الخطوة إلى تحديد مدى صعوبة الفقرات وترتيبها حسب صعوبتها من الأسهل إلى الأصعب على عينة مدينة مصراتة عن طريق حساب نسبة المفحوصين الذين أجابوا عن الفقرة بصورة صحيحة، وتشير النسبة العالية إلى سهولة الفقرة، وكلما قلت النسبة دل ذلك على صعوبة الفقرة، وقد رصدت هذه النسب في الجدول رقم (8).

1- الخطأ المعياري = الانحراف المعياري $\sqrt{1 - \text{ثبات المقياس}}$.

2- الانحراف المعياري = 5.45، والثبات = 0.82

3- الانحراف المعياري = 5.00، والثبات = 0.80

جدول (8)، النسب المئوية للاحاجة الصحيحة على فقرات المقاييس لعينة مدينة مصراتة

أجزاء المقاييس			فقرات المقاييس
ج	ب	أ	
100	100	100	1
94.2	97.8	99.8	2
83.3	88.5	99.6	3
78.2	75.8	99.6	4
60.1	64.9	98.6	5
56.3	47.6	94.8	6
21.4	62.9	56.5	7
25.8	39.3	69.4	8
25.8	36.5	60.5	9
31.5	51.0	48.6	10
19.4	34.5	15.7	11
11.1	16.7	13.3	12
50.6	59.6	63.2	المعدل العام

ومن الجدول رقم (8) نلاحظ أن الأجزاء الثلاثة متدرجة الصعوبة، وأن الجزء (أ) هو الجزء الأسهل بمعدل صعوبة (63.2%) والجزء (ج) هو الأصعب بمعدل صعوبة بلغ (50.6%)، وهذه النتيجة تتفق مع النتائج التي توصل إليها ريفن عند إعداده للنسخة الأصلية للمقياس (Reven, 1956)، كما يظهر نفس الجدول أن مستوى صعوبة فقرات الأجزاء الثلاثة ليست متدرجة من الأسهل إلى الأصعب، وبصورة أكبر الفقرات الوسطى من كل جزء، وبشكل خاص فقرات الجزء الثاني (ب) الذي يحتاج إلى إعادة ترتيب خمسة فقرات (الفقرات: 6، 7، 8، 9، 10)، بينما تحتاج ثلاثة فقرات في الجزء (أ) وهي (7، 8، 9)، وفقرتان من الجزء (ج) وهي (7، 10) لإعادة ترتيب؛ وتتفق هذه النتيجة مع ما توصل إليه

إمراجع وعبد الله (2006) من حيث الفقرات التي تحتاج إلى إعادة ترتيب، وبشكل أكبر فقرات الجزء (ب)، وبناءً على هذه النتائج قام الباحث بإعادة ترتيب فقرات المقياس استناداً إلى مستوى صعوبتها، والجدول رقم (9) يوضح الترتيب الأصلي لمصفوفات ريفن الملونة، كما يظهر ترتيبها الجديد بناءً على مستوى صعوبتها.

جدول (9)، ترتيب فقرات المقياس بناءً على أداء عينة مصراة

النمسا												في	المقياس	فقرات
												الجزء	نسبة	النسخة الأصلية
12	11	10	8	7	9	6	5	4	3	2	1	أ	نسبة	على مستوى صعوبتها
12	11	10	8	7	9	6	5	4	3	2	1	الجزء	نسبة	أ
12	11	7	10	9	6	8	5	4	3	2	1	الجزء	نسبة	ب
12	11	7	9	8	10	6	5	4	3	2	1	الجزء	نسبة	ج

2.3. المعاجلات الإحصائية للمتغيرات المرتبطة بالمعايير:

هدف هذه الخطوة إلى الإجابة على السؤال الثاني: هل يختلف أداء عينة البحث على مصفوفات ريفن الملونة تبعًا لمتغير الجنس والعمر والمنطقة الجغرافية؟، وتعد هذه الخطوة أساسية في القياس النفسي للكشف عن مدى تجانس فئات عينة البحث، ومدى اتساعها إلى أصل واحد عن طريق اختبار دلالة الفروق بين عينة البحث تبعًا لمتغير الجنس، ومتغير العمر، ومتغير المنطقة الجغرافية، وما يتربّى على ذلك من استtraction جدول موحد للمعايير للعينة الكلية أو جداول متعددة حسب الفروق التي يكشف عنها التحليل الإحصائي، ولمعرفة ذلك حسب المتوسط الحسابي لدرجات عينة البحث على مصفوفات ريفن الملونة، وكذلك الانحراف المعياري وفقاً لمتغير العمر، المنطقة، والجنس، ورصدت النتائج في الجدول رقم (10).

جدول (10)، المتوسط والانحراف المعياري لعينة البحث وفقاً لمتغير العمر، المنطقة،

الجنس	المطقة	العمر	المتغير
إناث	ذكور		
21.63	21.88	22.83	المنجوب
4.30	5.12	22.54	ذات الوراء
4.90	5.24	21.31	رأس الطورة
4.97	4.97	21.07	الرمبلة
5.29	5.29	22.65	فقر أحد
4.90	4.90	20.92	الزروق
			طمبينة
4.92	5.10	25.61	المتوسط
4.43	4.23	24.70	الانحراف
4.14	4.14	23.15	المعياري
4.54	4.54	21.07	
3.23	3.23	18.33	
3.34	3.34	17.67	

ويظهر الجدول رقم (10) وجود فروق قليلة بين المتوسطات، وكذلك الانحرافات المعيارية بين الذكور والإإناث وبين المناطق الجغرافية لمدينة مصراتة، حيث لا يتجاوز الفرق بين الجنسين ثلاثة أجزاء الدرجة (0.3)، وأكبر الفروق بين المناطق بلغ (1.91) درجة، وهو الفرق بين منطقة طمبينة ومنطقة المنجوب، إلا أن الفروق التي تبدو كبيرة هي بين المجموعات العمرية، حيث وصلت بين أصغر المجموعات العمرية وأكبرها (7.94) درجة، ولاختبار دلالة الفروق بين متغيرات البحث، استخدم الباحث الاختبار التائي لمتوسطين مستقلين لاختبار دلالة الفروق بين الذكور والإإناث، كما استخدم تحليل التباين ذا الاتجاه الواحد (Analysis of Variance) one-way ANOVA لاختبار دلالة الفروق بين المجموعات العمرية، وكذلك بين المناطق الجغرافية لمدينة مصراتة، وقد أظهرت النتائج عدم

وجود فروق دالة إحصائياً بين الذكور والإإناث ($t(502) = .560, p = .576$) كذلك لا توجد فروق ذات دالة إحصائية بين المناطق الجغرافية ($F(6, 497) = 2.196, p = .06$) بينما أظهر تحليل التباين ذو الاتجاه الواحد وجود فروق دالة إحصائياً بين المجموعات العمرية ($F(5, 498) = 56.628, p = .0001$, partia $\eta^2 = .364$)، ولتحديد أي الفروق بين المجموعات العمرية تكون دالة إحصائياً، استخدم الباحث اختبارات بوست هوك Post Hoc tests، وتحديداً (اختبار تيوكي Tukey HSD test) ولخّصت النتائج في الجدول رقم (11) الذي يظهر أن الفروق بين جميع المجموعات العمرية دالة إحصائياً عدا الفروق بين المجموعات العمرية (6) و(7) سنوات، وبين (9) و(10) و(11) سنة وجدت غير دالة إحصائياً.

جدول (11)، متوسط الفروق بين المجموعات العمرية على مصطفوفات ريفن الملونة

المجموعات العمرية					
10	9	8	7	6	7
			-0.66	7	
		-2.74**	-3.40**	8	
	-2.08*	-4.82**	-5.49 **	9	
-1.55	-3.63**	-6.37**	-7.04 **	10	
-0.91	-2.45**	-4.54**	-7.27**	-7.94**	11

** $p < .01$, * $p < .05$

تقوينا هذه الفروق الدالة بين المجموعات العمرية إلى ضرورة إشتقاء معايير خاصة بكل مجموعة عمرية، مع إغفال لتغيير الجنس والمنطقة لعدم وجود فروق دالة وفقاً لهذين المتغيرين، من جانب آخر تتفق هذه النتائج مع ما ذهب إليه الباحثون في مجال قياس الذكاء والقدرات العقلية من أن معدل ذكاء الأطفال يزداد مع العمر، وأن الفروق بين الأعمار من (6) إلى (11) فروق دالة إحصائياً (إمراجع وعبد الله، 2006)، كما تتفق نتائج البحث

مع الأديبيات ذات العلاقة التي تقر أن درجات الذكور والإإناث على الاختبارات غير المفظية - مثل مصروفات ريفن - تكون متقاربة في مرحلة المدرسة، وأن الفروق بين الريف والحضر تكون غير دالة إحصائياً بسبب انتشار التعليم ووسائل التقنية، والتلفزيون ووسائل الاتصال (Kaufman & Lichtenberger, 2002).

3.3. معايير مصروفات ريفن الملونة على عينة مدينة مصراتة:

تهدف هذه الخطوة إلى الإجابة على السؤال الثالث الذي ينص على التالي: ما هي معايير الأداء على مصروفات ريفن الملونة عند تطبيقها على تلاميذ مرحلة التعليم الأساسي للعمرات (11-6) سنة في مدينة مصراتة؟، ولتحقيق ذلك، وبناءً على الفروق الدالة إحصائياً بين المجموعات العمرية (انظر الفقرة 2.3)، ولأن المعايير المبنية هي الأسلوب الذي استخدمه مصمم المقياس جون ريفن في النسخة الأصلية للمقياس (Raven, 1956)، واستخدمها العديد من الباحثين الذين قاموا باستخدام المصروفات في بيئاتهم المحلية (على سبيل المثال: إمراجع عبد الله، 2006؛ Kazem, et al. 2009)، قام الباحث بتحويل الدرجات الخام إلى درجات مبنية وفقاً لتغير العمر، تم حولت الدرجات المبنية إلى درجات معيارية، وبعد ذلك حولت الدرجات المعيارية إلى نسبة ذكاء انحرافية متوسطها يساوي (100) وانحرافها المعياري يساوي (15).

ويلخص الجدول رقم (12) الدرجات الخام المقابلة للمبنيةات (5، 10، 25، 50، 75، 90، 95) المستمدة من عينة مدينة مصراتة بالمقارنة بالدرجات الخام المقابلة لنفس المبنيةات والمستمدة من دراسة إمراجع عبد الله، (2006) على عينة من مدينة البيضاء الليبية، والجدير بالذكر أن هذه المبنيةات السبعة هي التي استخدمها جون ريفن مصمم المقياس، وكذلك استخدمها العديد من الباحثين في تقنيتهم للمصروفات على بيئاتهم المحلية؛ ونلاحظ من الجدول رقم (12) أن درجات عينة مدينة البيضاء أعلى من عينة مدينة مصراتة وبصورة خاصة في الأعمار (6، 7) سنوات، ثم تقل بعد ذلك الفروق، وهذا ما أشارت إليه دراسة المدي (2013) التي وجدت فروق دالة إحصائياً بين عينة مدينة مصراتة ومدينة

البيضاء في الأعمار (6، 7 سنوات) لصالح عينة مدينة البيضاء، بينما لم يجد المدين فروقاً دالة إحصائياً بين العينتين في باقي المجموعات العمرية، الأمر الذي يؤكّد ظرورة استيقاف معايير خاصة بمدينة مصراتة، وهو الأمر الذي عمل عليه الباحث في هذا البحث.

جدول (12) ، المعايير المئينية لمصروفات ريفن الملونة المقنن على عينة مدينة مصراتة مقارنة مع عينة مدينة البيضاء الليبية

العمر	العينة	المئينيات								
		n	95	90	75	50	25	10	5	
6 سنوات	مصراتة	84	24	23	19	17	15	14	13	
	البيضاء	100	29	27	25	20	17	14	11	
7 سنوات	مصراتة	84	24	22	20	18	16	14	13	
	البيضاء	100	32	30	27	22	17	14	12	
8 سنوات	مصراتة	84	31	27	23	21	17	16	15	
	البيضاء	100	32	31	27	22	17	14	12	
9 سنوات	مصراتة	84	13	28	26	23	20	18	16	
	البيضاء	100	34	31	28	22	18	14	13	
10 سنوات	مصراتة	84	33	31	28	24	21	19	81	
	البيضاء	100	34	33	30	23	19	14	13	
11 سنة	مصراتة	84	33	32	29	26	23	20	17	
	البيضاء	100	35	34	31	25	21	15	13	

ولتفسير درجة المفحوص على مصروفات ريفن الملونة بمقارنتها بعينة تقنيين المصروفات على أطفال مدينة مصراتة، قام الباحث بتحويل الدرجات الخام إلى مئينيات وفقاً لتغيير العمر، ثم قام بتحويل الدرجات المئينية إلى درجات معيارية ومن تم إلى نسبة ذكاء

انحرافية متوسطتها (100) وانحرافها المعياري (15) ورصدت البيانات في الجدول رقم (13) و(14) على التوالي.

جدول (13)، الدرجات الخام و ما يقابلها من مئنييات في اختبار مصطفوفات ريفن الملونة
على عينة مدينة مصراتة وفقاً لمتغير العمر

الدرجات الخام	العمر						الدرجات الخام
	11	10	9	8	7	6	
12	-	-	-	-	1	1	12
13	-	-	-	1	5	5	13
14	-	-	-	3	10	10	14
15	-	-	1	5	20	25	15
16	1	-	5	10	25	33	16
17	5	1	6	25	33	50	17
18	6	5	10	33	50	60	18
19	9	10	15	38	60	75	19
20	10	15	25	43	75	80	20
21	20	25	33	50	80	85	21
22	23	33	43	60	85	88	22
23	25	43	50	75	93	90	23
24	33	50	60	80	95	95	24
25	43	60	70	83	98	99	25
26	50	70	75	85	99	-	26
27	60	73	83	90	-	-	27
28	70	75	85	91	-	-	28
29	75	80	91	92	-	-	29
30	85	88	93	93	-	-	30
31	88	90	95	95	-	-	31
32	90	93	97	99	-	-	32
33	95	95	99	-	-	-	33

34	97	99	-	-	-	-	34
35	98	-	-	-	-	-	35
36	99	-	-	-	-	-	36

جدول (14)، تحويل المئويات الى نسبة ذكاء إنحرافية (IQ)

نسبة الذكاء	الدرجة المئوية	نسبة الذكاء	الدرجة المئوية
108	70	65	1
109	73	72	3
110	75	75	5
113	80	77	6
114	83	80	9
116	85	81	10
118	88	84	15
119	90	87	20
120	91	89	23
121	92	90	25
122	93	93	33
123	95	95	38
128	97	97	43
131	98	100	50
135	99	104	60

ملاحظة: متوسط نسبة الذكاء = 100، والانحراف المعياري = 15.

ولاستخدام الجدول، فإنه يتم تحويل الدرجة الخام إلى درجة مئوية من الجدول رقم (13)، مما يمكن من مقارنة المفحوص بعينة التقنيين، تم تحول الدرجة المئوية إلى نسبة ذكاء (IQ) لتحديد مستوى ذكاء الفرد؛ فعلى سبيل المثال: إذا تحصل طفل عمره (9) سنوات

على درجة حام تساوي (23) فإننا بالإستعانة بالجدول رقم (13) نجد أن درجته في عمود (9) سنوات، تقابل المئين (50)، مما يعني أن (50%) من أطفال عينة التقنين تحصلوا على درجات أقل من درجته (23)، ولتحديد مستوى ذكائه فإننا نستعين بالجدول رقم (14)، بالبحث عن نسبة الذكاء المقابلة للمئين (50) وهي كما يظهر الجدول (14) تساوي (100)، واستناداً إلى تصنيف وكسلر لمستويات الذكاء (الجدول رقم 15)، تضمن هذه الدرجة ضمن فئة الذكاء المتوسط.

جدول (15)، مستويات الذكاء وفقاً لتصنيف وكسيل

نسبة الذكاء IQ	التصنيف	متوسط	متوفّق	متوفّق مرتفع	متوسط مرتفع	متوسط	نسبة الذكاء IQ
69 وأقل	جداً منخفض	منخفض جداً	منطقة حدية	متوفّق	متوفّق مرتفع	متوسط مرتفع	نسبة الذكاء IQ
70-79	جداً منخفض	منخفض جداً	منطقة حدية	متوفّق	متوفّق مرتفع	متوسط مرتفع	نسبة الذكاء IQ
80-89	جداً منخفض	منخفض جداً	منطقة حدية	متوفّق	متوفّق مرتفع	متوسط مرتفع	نسبة الذكاء IQ

الخلاصة والتوصيات:

يحتاج الباحثون في مجال العلوم النفسية والعاملون في العيادات النفسية ومرافق الإرشاد النفسي إلى اختبارات لتقدير الذكاء والقدرات العقلية، وكثيراً ما يُبني على نتائج هذه الاختبارات قرارات مهمة تخص المفحوص مثل قبوله في المدارس العامة، أو تحويله إلى مراكز تنمية القدرات الذهنية، أو حصوله على منافع تخص المعاقين، إلا أن مستخدمي هذه الاختبارات -ولندرة وجود مقاييس مقننة في البيئة المحلية- يلجؤون إلى استخدام مقاييس لها معايير مستمدة من عينات عربية وحتى أجنبية، الأمر الذي يعد تجاوزاً علمياً وأخلاقياً، وأي قرار يبني على مثل هذه الاختبارات يعتبر قراراً محل شك؛ لهذا، فإن هناك حاجة ملحة - علمية وعملية - لتقنين الاختبارات النفسية والعقلية في البيئات المحلية، وهو ما عمل عليه الباحث في البحث الحالي بسلسلة من الخطوات لتقنين مصروفات ريفن الملونة التي تعد من أهم مقاييس ذكاء الأطفال على عينة ليبية من أطفال مدينة مصراتة ($n = 504$) تتراوح أعمارهم بين (6) إلى (11) سنة.

وقد أظهرت نتائج التحليل الإحصائي لبيانات البحث مؤشرات جيدة تشير إلى حسن تمثيل عينة الدراسة للمجتمع الأصلي، كذلك إلى صدق المقاييس وثباتها، حيث استخدم الباحث عدداً من المحركات لاختبار صدق المقاييس، ووجد معاملات ارتباط دالة إحصائية بين أداء عينة البحث وتحصيلهم الدراسي ($r = .56$) وتقديرات المعلمين لقدرائهم ($r = .42$) كذلك استخدم الباحث محك المجموعات المتناقضة. مقارنة أداء عينة البحث على مصروفات ريفن الملونة مع أداء أطفال من مراكز تنمية القدرات العقلية، وقد أظهرت النتائج فروقاً دالة إحصائية بين العيتين لصالح الأطفال العاديين؛ كذلك قدم البحث مؤشرات جيدة عن الصدق البنائي لمصروفات ريفن الملونة حيث استطاع المقاييس أن يميز بين الأطفال ذوي القدرات العالية وبين الأطفال ذوي القدرات المنخفضة، كذلك أظهرت النتائج مؤشرات جيدة عن الإتساق الداخلي للمقياس. معاملات الارتباط الدالة إحصائياً بين الدرجة الكلية ودرجات الأجزاء الثلاثة للمقياس، الأمر الذي يدعم الصدق البنائي للمقياس؛ كذلك قدم البحث

مؤشرات ثبات عالية، حيث بلغ معامل الثبات باستخدام طريقة التطبيق وإعادة التطبيق (0.82)، ومعامل الفا كرونباخ (0.80) مما يوفر دليلاً قوياً على ثبات مصطفوفات ريفن الملونة.

وأظهرت نتائج التحليل الإحصائي عدم وجود فروق دالة إحصائياً بين متوسط درجات عينة البحث على مصطفوفات ريفن الملونة وفقاً لمتغير الجنس والمنطقة الجغرافية، بينما كانت الفروق بين المجموعات العمرية دالة إحصائياً، الأمر الذي دفع الباحث إلى اشتقاء معايير خاصة بكل مجموعة عمرية، من خلال تحويل الدرجات الخام إلى درجات مئوية، بتحويل الدرجات المئوية إلى نسب ذكاء اخلاقية متوسطها يساوي (100)، وإنحرافها المعياري يساوي (15).

ويوصي الباحث مستخدمي المقياس بعدم استخدام المعايير التي توصل إليها البحث الحالي للحكم على طفل من مدينة أخرى، حيث إن هذه المعايير هي خاصة بمدينة مصراته، وأن استخدامها خارج المدينة يحتاج أولاً إلى اختبار صلاحتها. مقارنة أداء عينة البحث الحالي (المتوسط الحسابي والإنحراف المعياري لدرجات عينة البحث) بأداء عينة من المنطقة المراد استخدام المقياس فيها، ونظراً إلى أن عينة البحث الحالي اقتصرت على الأطفال العاديين من عمر (6) إلى (11) سنة، فإن المعايير التي وفرها البحث الحالي لا تفي في اختبارأطفال الخامس سنوات، كذلك لا تساعد هذه المعايير في تصنيف الأطفال من فئة التخلف العقلي وفقاً لدرجات ذكائهم، لهذا يوصي الباحث بإجراء دراسة تكميلية لاشتقاق معايير لعمر الخامس سنوات، كذلك يوصي الباحث بإجراء دراسة على عينة من الأطفال المعاقين ذهنية لاشتقاق معايير تخص هذه الفئة، وتمكن مستخدم المقياس من تصنيف الأطفال ذوي القدرات الذهنية المنخفضة وفقاً لنسب ذكائهم.

المصادر والمراجع

أولاً: العربية:

- 1- إمراجع، أحمد؛ عبد الله، صالح (2006)، تقني اختبار المصروفات المتدرجة الملون للذكاء (لجون ريفن) على تلاميذ المدارس الابتدائية بالجبل الأخضر، رسالة ماجستير غير منشورة، أكاديمية الدراسات العليا فرع بنغازي.
- 2- عيد، أحمد (1999)، اختبار المصروفات المتتابعة الملونة: دليل الاستخدام، أبوظبي: وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة.
- 3- فرج، صفوت (1980)، القياس النفسي، القاهرة، دار الفكر العربي.
- 4- المديني، خالد (2013)، دور اختلاف الثقافة على أداء الأطفال على مصروفات ريفن الملونة، دراسة تحليلية تجريبية، المؤثر الثالث للأخصائيين النفسيين، الأخصائي النفسي ودوره في تشخيص وعلاج المشكلات السلوكية و الاضطرابات النفسية، طرابلس، الجمعية الليبية للعلوم النفسية، الفترة من 6-7 نوفمبر.
- 5- مليكة، لويس (1996)، مقياس وكسلر، بليفيو لذكاء المراهقين والراشدين، دليل المقياس، القاهرة، دار النهضة المصرية.

ثانياً: الإنجليزية:

- 1- Anastasi, A., & Urbina, S. (1997). Psychological testing (7th ed). New Jersy: Prentice-Hall, Inc.
- 2- Brace, N., Kemp, R., & Snelgar, R. (2006). SPSS for psychology. Hampshire: Palgrave Macmillan.

-
- 3- Cohen, J. (1992). A power primer. *Psychological Bulletin*, 122(1), 155-159.
- 4- Domino, G., & Domino, M. L. (2006). *Psychological testing: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 5- Flynn, J. R. (1987). Massive gains in 14 nations: What IQ tests really measure. *Psychology Bulletin*, 101(1), 171-191.
- 6- Henson, R. K. (2001). Understanding internal consistency reliability estimates: A conceptual primer on coefficient alpha. *Measurement & Evaluation in Counselling & Development*, 34(3), 177.
- 7- Kaufman, A., & Lichtenberger, E. (2002). *Assessing Adolescent and adult intelligence* (2nd ed). Boston: Allyn and Bacon.
- 8- Kazem, A., et al. (2009). A Normative Study of the Raven Coloured Progressive Matrices Test for Omani Children Aged 5-11 Years. *Journal of Pendikan Malaysia*, 34 (1): 37-51.
- 9- Maltby, J., Day, L., & Macaskill, A. (2007). *Personality, individual differences and intelligence*. London: Pearson Education Limited.
- 10- Murphy, K., & Davidshofer, C. (2005). *Psychological testing: Principles and applications* (6th ed.). New Jersey: Pearson Prentice Hall.
- 11- Nandy, K. (2012). Understanding and quantifying effect sizes, available at:
<http://nursing.ucla.edu/workfiles/research/Effect%20Size%204-9-2012.pdf>
- 12- Raven, J. (1956). *Coloured Progressive Matrices: Sets A, AB, B*. London: H. K. Lewis & Co. Ltd.
- 13- Raven, J. (2000). The Raven's Progressive Matrices: Change and Stability over Culture and Time. *Cognitive Psychology*, 41(1), 01-48.

تعدد التوجيه النحوي في سورة "النجم" من كتاب "الجدول في إعراب القرآن"

د. خالد محمد محمد الصغير

جامعة مصراتة

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلوة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد فإنَّ موضوع هذا البحث يتعلق بكتاب أعرب فيه مؤلِّفه القرآن كاملاً، وسار فيه على نهج معينٍ، فاختارت سورة النجم لدراستها من حيث تعدد التوجيه النحوي، كي تتضح لنا مصادر المؤلِّف، ومكانة الوجوه التي اختارها عند بعض م Uriy القرآن، ومنهجه الذي اتبَعَ في كتابه، فاستقرأت الإعراب، ثم جمعت ما تعدد فيه التوجيه، وقسمته إلى مجموعات، جعلت ما اتفق منها تحت اسم واحد، ثم قارنت بين ما وجَّه به محمود صافي وبين ما ذكره كلٌّ من الزمخشري وأبي حيان والسمين الحلبي، وأكملت المادة العلمية من مصادر أخرى لتتم الفائدة، وقد اختارت سورة النجم لمناسبة التوجيهات خطبة البحث من حيث التعدد وعدد المواقع التي شملتها الدراسة.

أولاً: عودة الضمير:

1. أثر عودة الضمير في المعنى:

أ. قال تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَآسَتَوْيٍ﴾⁽¹⁾.

ذكر محمود صافي أنَّ فاعل "استوى"، يعود على جبريل عليه السلام بحسب الظاهر⁽²⁾، وهو ما اكتفى به الزمخشري، فلم يذكر غيره، فقد استقام جبريل عليه السلام على

1- سورة النجم: 6.

2- ينظر الجدول 38/14.

صورة نفسه الحقيقة⁽¹⁾، ونسب أبو حيان القول إلى الجمهور، فقد استوى جبريل - عليه السلام - في الجو⁽²⁾، وصدر السمين الحلبي التوجيه بـ "قيل"⁽³⁾.

ثم أضاف محمود صافي التالي بعد تصديره بـ "قيل":

أ. الضمير يعود على القرآن الكريم، وقد استوى في صدر جبريل أو في صدر الرسول عليه السلام⁽⁴⁾.

وقد ذكر الماوردي وجه استواء القرآن في الصدر، وعليه معنيان، الأول: الاعتدال في القوة، والآخر: الاعتدال في الرسالة⁽⁵⁾،

ولم يتحدث أبو حيان⁽⁶⁾ ولا السمين الحلبي⁽⁷⁾ عن هذا التوجيه.

ب. الضمير يعود على الرسول - صلى الله عليه وسلم -، أي: اعتمد في قوته أو في رسالته⁽⁸⁾، وذكر أبو حيان أنه قد يقال ذلك⁽⁹⁾، ونقل السمين الحلبي الوجه وصدره بـ "قيل"، وذكر أنه منقول عن الفراء⁽¹⁰⁾ والطبرى⁽¹¹⁾.

1- ينظر الكشاف 636/5

2- ينظر تفسير البحر الحبيط 155/8

3- ينظر الدر المصنون 85/10

4- ينظر الجدول 38/14

5- ينظر النكت والعيون 392/5

6- ينظر تفسير البحر الحبيط 155/8

7- ينظر الدر المصنون 85/10

8- ينظر الجدول 38/14

9- ينظر تفسير البحر الحبيط 155/8

10- ينظر معاني القرآن 95/3

11- ينظر تفسير الطبرى 11/22، وينظر الدر المصنون 85/10

ج. الضمير يعود على الله - تعالى - أي: استوى على العرش⁽¹⁾.

وقد نسب أبو حيان القول إلى الحسن⁽²⁾، وأجاز الوجه السمين الحلبي ونسبة إلى الحسن⁽³⁾.

وقد فسر القرطبي الضمير بما ذكر، فقد روي معناه عن الحسن⁽⁴⁾.

وما سبق يتضح استقصاء محمود صافي وجوه التفسير في عودة الضمير، فلم يكتف بما ذكره الجمهور، وهذا الاستقصاء يدل على دقة التتبع والرغبة في بيان أقوال العلماء، مع أنه لا ينسب الأقوال إلى قائلها.

وما بدأ به محمود صافي أقرب من غيره، فقد ظهر جبريل على صورته الحقيقية، فالاستواء هنا يعني الاعتدال⁽⁵⁾.

ب. قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾⁽⁶⁾.

ذكر محمود صافي أن العائد المذوف المنصوب ضمير يرجع إلى جبريل عليه السلام⁽⁷⁾، ولم يذكر الرمخشري غيره، فلم يكذب فؤاده عليه الصلاة والسلام ما رأه بصره من الصورة الحقيقية لجبريل عليه السلام⁽⁸⁾.

1- ينظر الجدول 38/14.

2- ينظر تفسير البحر الخيط 155/8.

3- ينظر الدر المصنون 85/10.

4- ينظر الجامع لأحكام القرآن 11/20.

5- ينظر روح المعاني 47/27.

6- سورة النجم: 11.

7- ينظر الجدول 41/14.

8- ينظر الكشاف 639/5.

ثم نقل محمود صافي ما قيل من أنه يعود على الله -عز وجل-⁽¹⁾، وقد نسب أبو حيان القول إلى ابن عباس وأبي صالح⁽²⁾.

وبين القرطبي أنَّ الله -عز وجل- جعل بصر النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في فؤاده حتى رأى ربه، وهو ما عليه ابن عباس وأبو ذر وجماعة من الصحابة، ومنهم من ذهب إلى أنَّ الرؤية كانت بالبصر، وهو قول أنس وجماعة وقد روی عن ابن عباس⁽³⁾. ولم يوضح السمين الحلبي المقصود من الضمير⁽⁴⁾.

وقد اختار محمود صافي ما اختار في عودة الضمير حتى يخرج من الاختلاف في رؤية محمد -عليه الصلاة والسلام- لربه، ثم الاختلاف في كيفية رؤية الله -عز وجل-، فهل رأه بقلبه أم رأه ببصره؟

2. أثر عودة الضمير في إعراب الجمل:

قال تعالى: ﴿وَهُوَ بِالْأَفْقَ الْأَعْلَى﴾⁽⁵⁾.

بيان محمود صافي أنَّ جملة ﴿هُوَ بِالْأَفْقَ﴾ في محل نصب حال، وصاحب الحال فاعل استوى إذا كان الضمير يعود على جبريل عليه السلام⁽⁶⁾، ولم يتحدث الزمخشري عن إعراب الجمل، ولكنه بين أنَّ الضمير لجبريل عليه السلام⁽⁷⁾، ونسب أبو حيان القول بأنَّ الضمير لجبريل -عليه السلام- إلى الجمهور⁽⁸⁾.

1- ينظر الجدول 41/14.

2- ينظر تفسير البحر الحيط 156/8.

3- ينظر الجامع لأحكام القرآن 20/21-22.

4- ينظر الدر المصنون 10/88.

5- سورة النجم: 3.

6- ينظر الجدول 38/14.

7- ينظر الكشاف 5/636-637.

8- ينظر تفسير البحر الحيط 8/155.

وأجاز السمين الحلي أن يكون الضمير لجبريل عليه السلام⁽¹⁾، وعليه فإنَّ الجملة تكون حالاً من فاعل "استوى" كما قال مكي⁽²⁾، أو مستأنفة، فقد أخبر الله بذلك، وقد ذكر السمين الحلي أنَّ هذا الوجه في عودة الضمير أحد وجهين أظهررين⁽³⁾.

ثم أضاف محمود صافي الآتي:

- أ. تكون الجملة استثنافية على تقدير أنَّ الضمير للقرآن الكريم⁽⁴⁾، ولم يتحدث أبو حيان⁽⁵⁾ ولا السمين الحلي⁽⁶⁾ عن هذا التوجيه.
- ب. تكون الجملة استثنافية على تقدير أنَّ الضمير للرسول -عليه الصلاة والسلام-⁽⁷⁾، ولم يتحدث أبو حيان عن إعراب الجملة؛ ولكن ذكر أنَّ الطيري والفراء على أنَّ الضمير للرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- وفي قوله تعالى: "استوى" لجبريل⁽⁸⁾، ثم قال: ((وفي هذا التأويل العطف على الضمير المرفوع من غير فصل، وهو مذهب الكوفيين)).⁽⁹⁾.
والذي ذكره الفراء أنَّ الضمير في "استوى" للرسول -عليه الصلاة والسلام-
والمفصل لجبريل -عليه السلام-⁽¹⁰⁾، وهو ما ذكره الطيري، وبين أنَّ أكثر العرب على
الفصل، ويقل عندهم عدم الفصل⁽¹¹⁾.

-
- 1- ينظر الدر المصنون 84/10
 - 2- ينظر مشكل إعراب القرآن 2/330.
 - 3- ينظر الدر المصنون 84/10.
 - 4- ينظر الجدول 38/14.
 - 5- ينظر تفسير البحر الحيط 8/155.
 - 6- ينظر الدر المصنون 10/84-85.
 - 7- ينظر الجدول 38/14.
 - 8- ينظر تفسير البحر الحيط 8/155.
 - 9- نفسه، وينظر الإنصاف في مسائل الخلاف 2/474.
 - 10- ينظر معانى القرآن 3/95.
 - 11- ينظر تفسير الطيري 22/11-12.

وأجاز السمين الحلبي أن يكون الضمير للرسول صلى الله عليه وآله وسلم⁽¹⁾، وعليه فإن الجملة تكون حالاً من فاعل "استوى" كما قال مكى⁽²⁾، أو مستأنفة، فقد أخبر الله بذلك، وقد ذكر السمين الحلبي أنَّ هذا الوجه في عودة الضمير ثانٍ وجهين أظهررين⁽³⁾.
ج. تكون الجملة استثنافية على تقدير أنَّ الضمير لله عز وجل⁽⁴⁾، وقد نسب أبو حيان التقدير إلى الحسن، ويُبَيَّن أنه على معنى العظمة والقدرة والسلطان من غير الحديث عن إعراب الجملة⁽⁵⁾.

وقد ربط أبو حيَّان في تفسيره بين الضميرين في "استوى" و جملة «وَهُوَ»⁽⁶⁾، وهو ما فعله السمين الحلبي⁽⁷⁾، وقد بَيَّن السمين الحلبي أنَّ وجه العطف غير ظهر، ويكون مع جعل الضمير لجبريل عليه السلام أو للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهو إنما يتمشَّى على قول أهل الكوفة؛ لأنَّ فيه العطفَ على الضمير المرفوع المتصل منْ غيرِ تأكيدٍ ولا فاصلٍ، وذكر السمين الحلبي أنَّ الوجه منقولٌ عن الفراء⁽⁸⁾ وعن الطبرى⁽⁹⁾.

ومع أنَّ المفسرين ربطوا بيان الضمير في هذه الآية بالضمير السابق وبينوا ما عليه من الدلالات لم يبين محمود صافي ذلك، واحتار الاستئناف عند تغيير الضمير مع أنَّ المعربين بينوا أنه على العطف، ويبدو أنَّ محمود صافي لم يرد مخالفة البصريين، رغم أنَّ الاستئناف بعيد، وفي

1- ينظر الدر المصنون 84/10.

2- ينظر مشكل إعراب القرآن 330/2.

3- ينظر الدر المصنون 84/10.

4- ينظر الجدول 38/14.

5- ينظر تفسير البحر المحيط 155/8.

6- نفسه.

7- ينظر الدر المصنون 85-84/10.

8- ينظر معان القرآن 95/3.

9- ينظر تفسير الطبرى 12-11/22، وينظر الدر المصنون 85-84/10.

تغير الضمير يقول الألوسي: ((وقال الفراء والطبرى: إن ﴿هُ﴾ عطف على الضمير المستتر في "استوى" وهو عائد إلى النبي - صلى الله - تعالى - عليه وسلم -، كما أن ذلك عائد لجبريل - عليه السلام -، وجُوز العكس، والجار متعلق بـ"استوى" ، وفيه العطف على الضمير المرفوع من غير فصل، وهو مذهب الكوفيين، مع أن المعنى ليس عليه عند الأكثرين))⁽¹⁾.

ومذهب البصريين كما ذكر الأنباري أنه لا يجوز العطف على الضمير المرفوع المتصل إلا على القبح في ضرورة شعر، وما احتاج به الكوفيون في هذه الآية من أنَّ المعنى فاستوى جبريل - عليه السلام - و محمد - عليه الصلاة والسلام - في الأفق مردود بأنَّ "الواو" للحال، فهي ليست للعطف، والكلام خاص بجبريل - عليه السلام - وحده، وما أنشده الكوفيون في المسألة على الرأي البصري شاذ لا يقاس عليه ولا يؤخذ به⁽²⁾.

3. تغير عودة الضمير بحسب تفسير اللفظ:

قال تعالى: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾⁽³⁾.

قال محمود صافي على تفسير "العبد" بـ"جبريل" عليه السلام: ((وفاعل "أوحى" الأول ضمير يعود على الله عز وجل وهو مفهوم من سياق الآية في قوله ﴿عَبْدِهِ﴾))⁽⁴⁾.

ثم قال محمود صافي: ((وفاعل ﴿أَوْحَى﴾ الثاني ضمير يعود على عبده أي: ما أوحى به جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم))⁽⁵⁾.

وهذا التوجيه ذكره ابن عادل مع وجوه أخرى⁽⁶⁾، ويبدو أنَّ في جعل فاعل الفعل الأول الله عز وجل - انقطاعاً عن الكلام السابق؛ لذلك يوضح البيضاوي أنَّ فاعل الفعل

1- روح المعانٰ 27/48.

2- ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف 2/474-477.

3- سورة النجم: 10.

4- الجدول 14/38.

5- السابق 14/39.

6- ينظر للباب في علوم الكتاب 18/165-166.

الأول جبريل عليه السلام -، ولذلك بعد ذلك أن تسلك مسلك التفخيم فتجعل فاعل الفعل الآخر جبريل أو يجعل الفاعل الله عز وجل، ولا ضرر في الإضمار قبل ذكر الله -عز وجل- لأنَّه معلوم أنَّ الرسول -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عبد الله عز وجل⁽¹⁾.

وقد نقل أبو حيان أنه "قيل" إنَّ الله أوحى إلى عبده جبريل ما أوحى⁽²⁾.

ثم أضاف محمود صافي توجيهها آخر صدره بـ"قيل"، وهو أنَّ "العبد" هو الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وعليه فإنَّ الضمير في الفعلين "أوحى" الأول و﴿أَوْحَى﴾ الثاني الله عز وجل⁽³⁾.

وقد ذكر أبو حيان أنَّ ابن عباس على أنَّ الله أوحى إلى عبده الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ما أوحى⁽⁴⁾.

ونقل أبو حيان عن ابن زيد أنَّ فاعل "أوحى" الأول جبريل، وفاعل ﴿أَوْحَى﴾ الثاني الله⁽⁵⁾، كما نقل عن الحسن أنَّ فاعل "أوحى" الأول و﴿أَوْحَى﴾ الثاني جبريل عليه السلام⁽⁶⁾.

ولم يبين الزمخشري معنى "العبد" ، فاكتفى بأنه عبد الله، ولعله يصرفه إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ولم يتحدث عن فاعل "أوحى" الأول، وأشار إلى فاعل ﴿أَوْحَى﴾ الثاني، فهو الله -عز وجل- حيث أوحى إليه دخوله الجنة قبل غيره من الأنبياء، ودخول أمته الجنة قبل غيرها من الأمم⁽⁷⁾.

1- ينظر تفسير البيضاوي 7/9.

2- ينظر تفسير البحر المحيط 156/8.

3- ينظر الجدول 39/14.

4- ينظر تفسير البحر المحيط 156/8.

5- نفسه.

6- نفسه.

7- ينظر الكشاف 639/5.

ولم يبين السمين الحلبي معنى "العبد"، وكأنه يجرم بأنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبين أنَّ الذي أوحى هو الله وإن لم يذكر سابقاً لأنَّه لا ليس في ذلك⁽¹⁾.
 وما اختاره محمود صافي يبدو بعيداً، فالأولى جعل فاعل الفعل "أوحى" الأول و﴿أَوْحَى﴾ الثاني لله عز وجلـ، وتفسير "العبد" بالرسول صلى الله عليه وآله وسلمـ فيتضح التفخيم في الإهام.

ثانياً: الأدوات:

1. قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾⁽²⁾.

ذكر محمود صافي أنَّ ﴿مِنْ﴾ تبعيضة، وهي وما دخلت عليه متعلقان بقوله: ﴿رَأَى﴾⁽³⁾، وقد اختار أبو حيان ذلك عندما ذكر أنَّ هذه الآيات بعض آيات ربه⁽⁴⁾، وعلامة التبعيضة في "من" سد الكلمة "بعض" مسدها⁽⁵⁾.

ونقل الألوسي تجويز الوصف بـ﴿الْكُبْرَى﴾، والمعنى: رأى بعضَ من آيات ربه الكبرى، كما نقل تجويز الوصف بـ﴿الْكُبْرَى﴾، مع كون ﴿مِنْ﴾ صلة، وعلق عليه بأنَّ زيادة "من" في الإثبات مختلف فيها، فلم يجمع عليها العلماء⁽⁶⁾.

ولم يتحدث محمود صافي عن زيادة "من".

وفي بعض ما تأتي له "من" قال ابن مالك:

((بعضٌ ويبينُ وابتدعُ في الأمْكَنَةِ .. بـ"من"، وقد تأتي لبدء الأزْمَنَةِ))

1- ينظر الدر المصنون 10/87-88.

2- سورة النجم: 18.

3- ينظر الجدول 14/42.

4- ينظر تفسير البحر الحبيب 8/158.

5- ينظر مغني اللبيب 1/319.

6- ينظر روح المعاني 27/51.

وزِيَّدَ فِي نَفْيٍ وَشَبَهِهِ فَجَرْ : . تَكْرِةً كَـ "مَا لَبَاغَ مِنْ مَفْرِ" (1).

ولا تزداد "من" عند جمهور البصرة إلا بشرطين: الأول: أن يكون مجرورها نكرة، والآخر: أن يسبقها نفي أو ما يشبه النفي، وشبه النفي النهي والاستفهام، وخالف في ذلك الأخفش، وأجاز أهل الكوفة زيادة "من" في الإيجاب إذا كان مجرورها نكرة⁽²⁾، وفيَّد ابن هشام الاستفهام بـ"هل"، كما ذكر أنَّ الفارسي زاد كونها في الشرط، وأضاف ابن هشام شرطاً ثالثاً ذكر أنَّ أكثرهم أهمله، وهو أن يكون مجرورها فاعلاً أو مبتدأً أو مفعولاً به⁽³⁾.

2. قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمْ أَلَّتَ وَالْعَرَى ﴾ وَمَنْتَوَةَ الْثَالِثَةِ الْأُخْرَى ﴿﴾⁽⁴⁾.

لم يتحدث محمود صافي عن احتمال كون الفعل متعدياً لمفعول واحد فقط، وقد نقل أبو حيان عن ابن عطية أنَّه جعل الرؤية من رؤية العين، فهو قد أحال إلى أحراام مرئية⁽⁵⁾، وأضاف أن ابن عطية ذكر لو أنها كانت استفتاء لم تتعد⁽⁶⁾، وبين أبو حيان أنَّ قصده بذلك "أرأيت التي بمعنى "أخبرني"، وذكر أنَّ التي هي بمعنى الاستفتاء تقع على الأجرام، نحو: "أرأيت زيداً ما صنع؟ وأنها تتعدي إلى اثنين، الأول منصوب والآخر في الغالب جملة استفهامية، وبين أنَّ في كلام ابن عطية مخالفة لما ذكره الناس في "أرأيت" إذا كانت استفتاء كما اصطلاح على تسميتها، وهي التي بمعنى "أخبرني"⁽⁷⁾.

وقد أحال أبو حيان إلى سورة الأنعام، وفيها تحدث عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنَّ أَخَدَ اللَّهُ سَمَعْكُمْ وَأَبْصَرْكُمْ وَحَمَّ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيْكُمْ بِهِ أَنْظُرْ كَيْفَ

1- ألفية ابن مالك ص 29.

2- ينظر شرح ابن عقيل 16/2-17.

3- ينظر مغني اللبيب 1/323-324.

4- سورة النجم: 19-20.

5- ينظر المحرر الوجيز 5/200.

6- نفسه.

7- ينظر تفسير البحر الحيط 8/159-160.

نُصَرِّفُ الْأَيَّاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿١﴾، عن الفعل "رأيت" الذي هو معنى "أخبرني"، وذكر أنه نص على ذلك سيبويه والأخفش والفراء والفارسي وابن كيسان وغيرهم، وهو تفسير معنى لا تفسير إعراب، فالعرب يقولون: "رأيت زيداً ما صنع"، فالمفعول الأول ملتزم فيه النصب، ولا يجوز فيه الرفع على اعتبار تعليق "رأيت"، والتعليق جائز في "علمت" و"رأيت" الباقية على معنى "علمت" المجردة من معنى "أخبرني"؛ لأن "أخبرني" لا تعلق، فكذلك ما كان يعنها، والجملة الاستفهامية بعد المفعول الأول في موضع المفعول الثاني، وقد نقل أبو حيان ما ذكره سيبويه في المسألة، وذكر أنَّ كثيراً من النحاة اعترضوا عليه، فكثيراً ما تعلق "رأيت" ، وفي القرآن كثير من ذلك، ونقل في المسألة عن ابن كيسان وأبي الحسن، وذكر أنه أمعن الكلام على المسألة في كتابه المسمى بـ"التذليل في شرح التسهيل" ، فقد جمع فيه ما لا يوجد جموماً في كتاب⁽²⁾ ، وتحدث كذلك عن الفعل السمين الحلبي، وبين مفعوله الثاني، وهو موافق في ذلك لأبي حيان، وقد وصف كلام ابن عطية في المسألة بأنه مُبَيَّجٌ غير بَيِّنٍ⁽³⁾ . وقد قال سيبويه فيما نقله أبو حيان عنه: ((وتقول "رأيتك زيداً أبو من هو" و "رأيتك عمراً عندك هو أم عند فلان" ، لا يحسن فيه إلا النصب في "زيد" ، ألا ترى أنك لو قلت: "رأيتَ أبو من أنتَ" أو "رأيتَ أزيدُ ثمَّ أم فلان" ، لم يحسن؛ لأنَّ فيه معنى "أخبرني" عن زيد" ، وهو الفعل الذي لا يستغني السكت على مفعوله الأول، فدخول هذا المعنى فيه لم يجعله بمثابة "أخبرني" في الاستغناء، فعلى هذا أَجْرِيَ وصار الاستفهام في موضع المفعول الثاني))⁽⁴⁾.

1- سورة الأنعام: 46.

2- ينظر تفسير البحر المحيط 129/4-130.

3- قال الجوهري: ((بَيْحَ الْكَلَامِ وَالْكِتَابِ تَشِيعَا إِذَا لَمْ يَبْيَنِهِ))، الصحاح "بَيْحٌ" 1/302.

- ينظر الدر المصنون 10/94.

4- الكتاب 1/239-240.

وقد ذكر الشهاب اختلاف النحاة في الرؤية، فإذا كانت بصرية كانت الجملة الاستفهامية مستأنفة لبيان المستخبر عنه، وهو اختيار الرضي⁽¹⁾، وإذا كانت الرؤية علمية كانت الجملة الاستفهامية في محل المفعول الثاني⁽²⁾.

وقد تحدث عن المسألة ابن ناظر الجيش، وذكر أقوالاً فيها، وأطال في تتبع حكمها⁽³⁾.
ولم يتحدث الزمخشري عن الفعل⁽⁴⁾.

3. قال تعالى: ﴿ وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسْتُوْا بِمَا عَمِلُوا وَلِجَزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ﴾⁽⁵⁾.

بَيْنَ مُحَمَّدِ صَافِي أَنَّ "اللام" فِي ﴿ لِيَجْزِي ﴾ لِلتَّعْلِيلِ⁽⁶⁾.

ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ الزَّمَخْشَرِيَّ يَعْدُهَا "لام" العاقبة فهـي عندـه لـيـسـتـ "لام" التـعـلـيلـ⁽⁷⁾.
والـذـي ذـكـرـهـ الزـمـخـشـريـ فـيـ "تـفـسـيرـهـ" يـخـالـفـ ماـ ذـكـرـهـ مـحـمـودـ صـافـيـ،ـ فـقـدـ قـالـ
الـزمـخـشـريـ: ((وـمـعـنـاهـ: أـنـ اللهـ -عـزـ وـجـلـ- إـنـماـ خـلـقـ الـعـالـمـ وـسـوـىـ هـذـاـ الـمـلـكـوتـ هـذـاـ الغـرـضـ،ـ
وـهـوـ أـنـ يـجـازـيـ الـمـحـسـنـ مـنـ الـمـكـلـفـينـ وـالـمـسـيءـ مـنـهـمـ،ـ وـيـجـوزـ أـنـ يـتـعـلـقـ بـقـوـلـهـ: ﴿ ... هـوـ أـعـلـمـ بـمـنـ
ضـلـلـ عـنـ سـبـيلـهـ وـهـوـ أـعـلـمـ بـمـنـ آهـتـدـىـ ﴾⁽⁸⁾؛ـ لـأـنـ نـتـيـجـةـ الـعـلـمـ بـالـضـالـ وـالـمـهـتـدـيـ

1- ينظر شرح الرضي على الكافية 162/4.

2- تنظر حاشية الشهاب 11/9.

3- ينظر تمهيد القواعد 1531-1521/3, 811-809/2.

4- ينظر الكشاف 643-641/5.

5- سورة النجم: 31.

6- ينظر الجدول 51/14.

7- نفسه.

8- سورة النجم: 30.

جزاؤهما⁽¹⁾، فبدأ الزمخشري بـ "لام" التعليل، ثم حوز أن تكون "اللام" للعاقبة، ولم أقف على غير ذلك فيما اطلعت عليه من كتب الزمخشري⁽²⁾.

وقد بين أبو حيان أنَّ "اللام" للصيغة إذا علقت بـ "من ضل" و"من اهتدى"، وصدر التوجيه بـ "قبل"⁽³⁾، وذكر السمين الحلبي أنَّ الزمخشري تحدث عن معنى الصيغة⁽⁴⁾.

وذكر ابن هشام أنَّ البصريين ومن تابعهم أنكروا "لام" العاقبة أو الصيغة⁽⁵⁾، فقد أثبتت "لام" العاقبة أو الصيغة أو المآل الكوفيون والأخفش وجماعة من المتأخرین من بينهم ابن مالك⁽⁶⁾، وهي عند أكثر البصرية من أنواع "لام" كي⁽⁷⁾.

وفي بيان هذه "لام" قال الزمخشري في قوله تعالى ﴿فَالْتَّقَطُّمُ إِلَّا فِرَعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَذْوًا وَحَزْنًا ...﴾⁽⁸⁾: (("لام" في ﴿لِيَكُونَ﴾ هي "لام" "كي" ، التي معناها التعليل، كقولك: "جنتك لتكرمي" سواء بسواء؛ ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ لأنَّه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عذواً وحزناً، ولكن المحبة والتبني، غير أنَّ ذلك لما كانت نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، والتأدب الذي هو ثمرة الضرب في قوله:

1- الكشاف 645/5.

2- ينظر الأمواذج ص30، المفصل ص245.

3- ينظر تفسير البحر المحيط 8/162.

4- ينظر الدر المصنون 100-99/10.

5- ينظر معنى الليب 214/1.

6- ينظر شرح التسهيل 144/3، 146.

7- ينظر الجني الداني ص121.

8- سورة القصص: 8.

"ضربته ليتأدب" ، وتحريره: أن هذه "اللام" حكمها حكم الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل، كما يستعار الأسد لمن يشبهه الأسد)⁽¹⁾.

وفي مجيء "اللام" للتعليق قال ابن مالك:

((و"اللام" للملك وشبيهه، وفي .. تَعْدِيَةً -أيضاً- وتعليقٌ قفي))⁽²⁾.

4. قال تعالى: ﴿ وَلَهُ مَا فِي الْسَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسْتَعْوَا بِمَا عَمِلُوا وَلِمَنْ يَحْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ﴾⁽³⁾.

جعل محمود صافي "ما" من قوله ﴿ بِمَا ﴾ حرفاً مصدرياً⁽⁴⁾.

ثم قال: ((أو اسم موصول في محلّ حرّ، والعائد محنوف، والجملة صلة))⁽⁵⁾.

ولم يوجه الزمخشريُّ اللفظ⁽⁶⁾، وكذلك ترك توجيهه أبو حيان⁽⁷⁾ والسمين الحلبـي⁽⁸⁾.

5. قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ تَجْتَنِبُونَ كَبَيْرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا الْأَلَمَ ... ﴾⁽⁹⁾.

جعل محمود صافي ﴿ الَّلَمَّ ﴾ منصوباً على الاستثناء المنفصل⁽¹⁰⁾، ثم ذكر أن بعضهم يجعل ﴿ الَّلَمَّ ﴾ داخلاً في الكبائر، وعليه فإن الاستثناء متصل⁽¹¹⁾.

1- الكشاف 4/484.

2- ألفية ابن مالك ص 29.

3- سورة النجم: 31.

4- ينظر الجدول 51/14.

5- نفسه.

6- ينظر الكشاف 5/645.

7- ينظر تفسير البحر المحيط 8/162.

8- ينظر الدر المصنون 10/98-99.

9- سورة النجم: 32.

10- ينظر الجدول 14/52.

11- نفسه.

ولم يتحدث محمود صافي عن جعل "إلا" بمعنى "غير"، وقد بين الزمخشري حواز الصفة⁽¹⁾، وهو ما حوى أبو حيان⁽²⁾، وهو الوجه الثاني الذي ذكره السمين الحلبي، فـ"إلا" بمعنٰلة "غير"، والمعنى: يجتنبون كبائر الإثم والفواحش غير اللهم⁽³⁾.

وكون «إلا» صفة يحتمل أمرين، الأول: جعل «كَبِيرُ الْإِثْمِ» في حكم النكرة، فـ"اللام" جنسية، والآخر: تَعْرُف "غير" وـ"إلا" التي تؤدي معناها بالإضافة⁽⁴⁾، وـ"غير" لا تُعرف بالإضافة لشدة إيمانها⁽⁵⁾، وقد ذكر الألوسي أن وجه الصفة خلاف الظاهر، ولا داعي لأن يرتكب⁽⁶⁾.

وقد اختلف النحاة في معنٰ الوصف بـ"إلا" وفي شروط الوصف بها⁽⁷⁾.

ثالثاً: إعراب المفردات:

1. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَى ﴾⁽⁸⁾.

أعرب محمود صافي ﴿نَزَّلَة﴾ مفعولاً مطلقاً نائباً عن المصدر، فهو مبين للعدد⁽⁹⁾.

ونسب أبو حيان التوجيه بال المصدرية إلى أي البقاء، والمعنى: مرة أخرى أو رؤية أخرى⁽¹⁰⁾.

1- ينظر الكشاف 645/5.

2- ينظر تفسير البحر المحيط 162/8.

3- ينظر الدر المصنون 100/10.

4- ينظر روح المعانٰ 62/27.

5- ينظر مغني اللبيب 1/158.

6- ينظر روح المعانٰ 62/27.

7- ينظر هم مع المواضع 270-273/3.

8- سورة النجم: 13.

9- ينظر الجدول 42/14.

10- ينظر التبيان في علوم القرآن 728/2، وينظر تفسير البحر المحيط 157/8.

وبيّن السمين الحلبي أنه منصوب على المصدر المؤكّد، وجعله ثالث الأقوال في التوجيه، ونظر فيه⁽¹⁾.

ثم قال محمود صافي: ((أو هو مصدر في موضع الحال أي: رآه نازلاً مرّة أخرى))⁽²⁾.

وقد نسب أبو حيان التوجيه إلى الحوفي وابن عطية⁽³⁾ من غير أن يبين المعنى، ونسبه كذلك إلىهما السمين الحلبي ونسبه قبل ذلك إلى مكي⁽⁵⁾، وذكر المعنى نفسه الذي نقله محمود صافي، وجعله ثاني الأقوال⁽⁶⁾.

وقد وجه الرمخشري اللفظ بأنه منصوب نصب الظرف "مرة"، وعلل ذلك بأنَّ الفعلة اسم للمرة من الفعل؛ فلهما الحكم نفسه⁽⁷⁾، وقد بدأ السمين الحلبي بالتوجيه، وبين أنه ليس مذهب البصريين، فهو مذهب الفراء⁽⁸⁾ نقله مكي عنه⁽⁹⁾.

ولم يتكلم محمود صافي عن الوجه الأخير؛ لأنَّه يخالف ما يراه البصريون كما ذكر السمين الحلبي.

- 1- ينظر الدر المصنون 90/10
- 2- ينظر الجدول 42/14
- 3- ينظر المحرر الوجيز 199/5
- 4- ينظر تفسير البحر المحيط 157/8
- 5- ينظر مشكل إعراب القرآن 2/331
- 6- ينظر الدر المصنون 90-89/10
- 7- ينظر الكشاف 640/5
- 8- ينظر معان القرآن 97-96/3
- 9- ينظر مشكل إعراب القرآن 2/331، وينظر الدر المصنون 89/10

2. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمُلْكَةَ تَسْمِيَةً لِأَلْأَشْنَى﴾⁽¹⁾.

جعل محمود صافي ﴿تسْمِيَة﴾ مفعولاً مطلقاً منصوباً⁽²⁾.

ثم قال محمود صافي: ((أو منصوب بتزع الخافض أي: يسمون الملائكة بتسمية الألأشنى)).⁽³⁾

ولم يوجه الزمخشرىُّ اللفظ⁽⁴⁾، وكذلك ترك توجيهه أبو حيان⁽⁵⁾ والسميين الحلي⁽⁶⁾.

3. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ تَجْتَبِيْنَ كَبِيرُ الْإِثْمِ وَالْفَوْحَشَ إِلَّا اللَّهُمَّ ...﴾⁽⁷⁾.

جعل محمود صافي ﴿الَّذِينَ﴾ في محل رفع خبراً لمبتدأ محنوف⁽⁸⁾، وقد جوز ذلك السمين الحلي، فالتقدير "هم الذين"⁽⁹⁾.

ثم قال: ((أو هو في محل نصب بدل من ﴿... الَّذِينَ أَحْسَنُوا ...﴾⁽¹⁰⁾ - في الآية السابقة - أو عطف بيان عليه ... أو مفعول لفعل "أعني" مقدراً)).⁽¹¹⁾.

- 1- سورة النجم: 27
- 2- ينظر الجدول 49/14
- 3- نفسه.
- 4- ينظر الكشاف 644/5
- 5- ينظر تفسير البحر الحيط 161/8
- 6- ينظر الدر المصنون 98/10
- 7- سورة النجم: 32
- 8- ينظر الجدول 52/14
- 9- ينظر الدر المصنون 100/10
- 10- سورة النجم: 31
- 11- الجدول 52/14

وَجَوَّزَ الْوِجْهُ كُلَّهَا السَّمِينُ الْحَلِيُّ وَأَضَافَ وَجْهَ النَّعْتِ⁽¹⁾.
وَلَمْ يَتَحدَّثْ الرَّمْخَشْرِيُّ عَنْ تَوْجِيهِ الْقَوْلِ الْكَرِيمِ⁽²⁾، وَكَذَلِكَ تَرَكَ تَوْجِيهَهُ⁽³⁾ أَبُو حَيَّانَ⁽⁴⁾.

4. قال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ هُوَ أَصْحَاحُكَ وَأَبْكَى ﴾⁽⁴⁾.

جعل محمود صافي ﴿ هُوَ ﴾ ضميرًا منفصلًا في محل رفع مبتدأ⁽⁵⁾.
ثم قال: ((أو ضمير استعير محل النصب توكيده لضمير اسم "أن" ... أو هو ضمير
فصل للتوكييد))⁽⁶⁾، وقد يَبَيِّنُ أَبُو حَيَّانَ أَنَّ سبب الفصل بـ ﴿ هُوَ ﴾ يَبَيِّنُ "أن" وَخَبْرَهَا
التوكييد؛ لادعاء بعض الناس ذلك⁽⁷⁾.

وَلَمْ يَتَحدَّثْ الرَّمْخَشْرِيُّ عَنْ تَوْجِيهِ الْقَوْلِ الْكَرِيمِ⁽⁸⁾، وَلَمْ يَوْجِهْ كَذَلِكَ السَّمِينَ
الْحَلِيَّ⁽⁹⁾.

- 1- ينظر الدر المصنون 100/10.
- 2- ينظر الكشاف 5/645.
- 3- ينظر تفسير البحر الحبيط 8/162.
- 4- سورة النجم: 43.
- 5- ينظر الجدول 14/57.
- 6- نفسه.
- 7- ينظر تفسير البحر الحبيط 8/165-166.
- 8- ينظر الكشاف 5/648.
- 9- ينظر الدر المصنون 10/105-106.

وذكر محمود صافي أنَّ هذا الإعراب يجري في قوله تعالى ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا ﴾⁽¹⁾، قوله تعالى ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنِيٌ وَأَقْنَى ﴾⁽²⁾، قوله تعالى ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الْشِّعْرَى ﴾⁽³⁾.

وقد بيَّن أبو حيَّان أنَّ سبب الفصل بـ﴿ هُوَ ﴾ بين "أَنَّ" وخبرها التوكيد؛ لادعاء بعض الناس ذلك في الآية الأولى والثانية؛ وفي الآية الثالثة لأنَّ ﴿ الْشِّعْرَى ﴾ عُبِّدت من دون الله⁽⁴⁾.

ولم يتحدث الزمخشري عن توجيه شيء منها⁽⁵⁾، وكذلك لم يوجهها السمين الحلبي⁽⁶⁾.

رابعاً: إعراب الجمل:

1. قال تعالى: ﴿ عِنْدَ سَدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمُلْكَوَىٰ ﴾⁽⁷⁾.

جعل محمود صافي جملة ﴿ عِنْدَهَا جَنَّةٌ ﴾ لا محلَّ لها من الإعراب، فهي استئناف بيان⁽⁸⁾.

-
- 1- سورة النجم: 44، وينظر الجدول 57/14.
 - 2- سورة النجم: 48، وينظر الجدول 57/14.
 - 3- سورة النجم: 49، وينظر الجدول 57/14.
 - 4- ينظر تفسير البحر المحيط 166/8.
 - 5- ينظر الكشاف 649-648/5.
 - 6- ينظر الدر المصون 106-107/10.
 - 7- سورة النجم: 14-15.
 - 8- ينظر الجدول 42/14.

ثم قال: ((أو في محل نصب حال من سدّرة))⁽¹⁾، وهو ما جعله السمين الحلي حسناً، فهي جملة ابتدائية في موضع الحال، وذكر السمين الحلي أنَّ الأحسن أن يكون الظرف حالاً، وما بعده فاعل به⁽²⁾.

ولم يبين الزمخشري محل الجملة⁽³⁾، وكذلك لم يبينه أبو حيـان⁽⁴⁾.

2. قال تعالى: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى»⁽⁵⁾.

جعل محمود صافي جملة «ما زاغَ الْبَصَرُ» لا محل لها استئنافية⁽⁶⁾.

ثم قال: ((أو في محل نصب حال من فاعل رءاه))⁽⁷⁾.

ولم يبين الزمخشري محل الجملة⁽⁹⁾، وكذلك لم يبينه أبو حيـان⁽¹⁰⁾ ولا السمين الحلي⁽¹¹⁾.

1- ينظر الجدول 42/14.

2- ينظر الدر المصنون 90/10.

3- ينظر الكشاف 640/5.

4- ينظر تفسير البحر الحيط 157/8.

5- سورة النجم: 17.

6- ينظر الجدول 43/14.

7- قال تعالى «وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَّلَةً أُخْرَى»⁽⁸⁾ سورة النجم: 13.

8- الجدول 43/14.

9- ينظر الكشاف 640/5-641.

10- ينظر تفسير البحر الحيط 158/8.

11- ينظر الدر المصنون 90/10-91.

3. قال تعالى: ﴿إِنْ هَيْ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَإِبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَنٍ ...﴾⁽¹⁾.

جعل محمود صافي جملة ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَنٍ﴾ في محل رفع نعت ثان لـ ﴿أَسْمَاءٌ﴾⁽²⁾، وقد أحال أبو حيّان في بيان التفسير إلى موضعين متقدمين⁽³⁾، وفي سورة الأعراف عند قوله تعالى ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَخْتَدِلُونِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَإِبَاؤُكُمْ ...﴾⁽⁴⁾، ذكر أن الجملة في موضع الصفة، فليس لهم بذلك حجة ولا برهان⁽⁵⁾.

ثم قال محمود صافي: ((أو في محل نصب حال من "الهاء" في ﴿سَمَيْتُمُوهَا﴾))⁽⁶⁾.

ولم يبين الزمخشري⁽⁷⁾ ولا السمين الحليبي⁽⁸⁾ محل الجملة.

- 1- سورة النجم: 23
- 2- ينظر الجدول 46/14
- 3- ينظر تفسير البحر المحيط 157/8
- 4- سورة الأعراف: 71
- 5- السابق 329/4
- 6- الجدول 46/14
- 7- ينظر الكشاف 643/5
- 8- الدر المصنون 98-97/10

4. قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّئَا بِمَا فِي صُحْفِ مُوسَىٰ ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَقَفَ أَلَّا تَرُزُّ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁽¹⁾.

قال محمود صافي بعد أن أعرب ﴿أَلَّا تَرُزُّ وَازِرَةٌ﴾ بدلاً من الموصول "ما": ((يجوز أن يكون في محل رفع خبر لمبتدأ محدود تقديره "ذلك" أو "هو"؛ والجملة إما تفسير لـ "ما" وإما حال))⁽²⁾.

وقد بين الرمخشري⁽³⁾ وأبو حيان⁽⁴⁾ والسمين الحلبي⁽⁵⁾ أنَّ موضع الرفع يكون بعد قول قائل: "وما في صحف إبراهيم وموسى؟" فيكون الجواب: "لا تزر وازرة"، فالجملة على هذا استئناف بياني، وقد أثبت ذلك الشهاب⁽⁶⁾ والألوسي⁽⁷⁾.

وحوَّز السمين الحلبي أن يكون المصدر المؤول منصوباً بإضمار "أعني" جواباً عن سؤال السائل⁽⁸⁾.

5. قال تعالى: ﴿أَرَفَتِ الْأَرْزَفَةُ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾⁽⁹⁾.

جعل محمود صافي جملة: ﴿لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ في محل نصب حالاً من ﴿الْأَرْزَفَة﴾، فهي في محل نصب⁽¹⁰⁾.

1- سورة النجم: 36-38.

2- الجدول .56/14.

3- ينظر الكشاف 5/648.

4- ينظر تفسير البحر الحيط 8/164.

5- ينظر الدر المصنون 10/102-103.

6- تنظر حاشية الشهاب 9/17.

7- ينظر روح المعانٰ 27/66.

8- ينظر الدر المصنون 10/103.

9- سورة النجم: 57-58.

10- ينظر الجدول .14/61.

ثم قال: ((أو لا محل لها استئنافٌ يباني))⁽¹⁾.

ولم يبين الزمخشري محل الجملة⁽²⁾، وكذلك لم يبينه أبو حيّان⁽³⁾ ولا السمين الحلي⁽⁴⁾.

6. قال تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ سَمِدُونَ﴾.⁽⁵⁾

جعل محمود صافي جملة ﴿أَنْتُمْ سَمِدُونَ﴾ حالاً، فهي في محل نصب⁽⁶⁾، وجوز السمين الحلي التوجيهي، المعنى: انتفى التباكي عنكم حال كونكم سامدون⁽⁷⁾.

ثم قال محمود صافي: ((أو استئنافية لا محل لها))⁽⁸⁾، وقد جوز التوجيه السمين الحلي، وبدأ به، فقد أخبر الله عز وجل عنهم بذلك⁽⁹⁾.

ولم يبين الزمخشري محل الجملة⁽¹⁰⁾، وكذلك لم يبينه أبو حيّان⁽¹¹⁾.

1- ينظر الجدول .61/14

2- ينظر الكشاف .650/5

3- ينظر تفسير البحر المحيط .167/8

4- ينظر الدر المصنون .115/10

5- سورة النجم: .61

6- ينظر الجدول .62/14

7- ينظر الدر المصنون .116/10

8- الجدول .62/14

9- ينظر الدر المصنون .116/10

10- ينظر الكشاف .650/5

11- ينظر تفسير البحر المحيط .167/8

خامساً: بُيْنَ الْتَّعْلُقِ بِالظَّاهِرِ وَالْتَّعْلُقِ بِغَيْرِهِ:

1. قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾⁽¹⁾.

ذكر محمود صافي أنَّ ﴿مِن﴾ تبعيضية، وهي وما دخلت عليه متعلّقان بقوله: ﴿رَأَى﴾⁽²⁾، وهو ما اختاره أبو حيان⁽³⁾.

ثمَّ قال محمود صافي: ((أو متعلّق بحال من ﴿الْكُبْرَىٰ﴾ وهو مفعول ﴿رَأَى﴾))⁽⁴⁾، وهذا التوجيه جعله السمين الحلبي الظاهر، فـ ﴿الْكُبْرَىٰ﴾ مفعول ﴿رَأَى﴾، وقوله تعالى ﴿مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ﴾ حال مقدمة، والتقدير عليه: لقد رأى محمد عليه السلام الآيات الكبرى من آيات ربِّه⁽⁵⁾؛ ونقل أبو حيان قول من رأى أنَّ الجار والمحرور في موضع المفعول به، وصدره بـ "قبل"⁽⁶⁾، وجعل السمين الحلبي التوجيه غيرَ الظاهر، وعليه فـ ﴿الْكُبْرَىٰ﴾ صفة لقوله تعالى ﴿ءَايَاتِ رَبِّهِ﴾⁽⁷⁾. ولم يتحدث الزمخشريُّ عن التعلق⁽⁸⁾.

1- سورة النجم: 18.

2- ينظر الجدول 42/14.

3- ينظر تفسير البحر المحيط 158/8.

4- الجدول 42/14.

5- ينظر الدر المصون 91/10.

6- ينظر تفسير البحر المحيط 158/8.

7- ينظر الدر المصون 91/10.

8- ينظر الكشاف 641/5.

2. قال تعالى: ﴿... وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّنْ رَّبِّهِمْ أَهْدَى﴾⁽¹⁾.

علق محمود صافي قوله ﴿مِّنْ رَّبِّهِمْ﴾ بقوله ﴿جَاءَهُم﴾⁽²⁾.

ثم قال: ((أو متعلق بمحنوف حال من ﴿أَهْدَى﴾)).⁽³⁾

ولم يتحدث الزمخشري عن التعلق⁽⁴⁾، وكذلك لم يتحدث عنه أبو حيان⁽⁵⁾ ولا السمين الحلبي⁽⁶⁾.

3. قال تعالى: ﴿... وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا﴾⁽⁷⁾.

علق محمود صافي ﴿مِنَ الْحَقِّ﴾ بقوله ﴿يُغْنِي﴾ على تضمينه معنى "يفيد"⁽⁸⁾، ثم قال محمود صافي: ((أو متعلق بحال من ﴿شَيئًا﴾)).⁽⁹⁾

ولم يتحدث الزمخشري عن التعلق⁽¹⁰⁾، وكذلك لم يتحدث عنه أبو حيان⁽¹¹⁾ والسمين الحلبي⁽¹²⁾.

1- سورة النجم: 23.

2- ينظر الجدول 46/14.

3- نفسه.

4- ينظر الكشاف 643/5.

5- ينظر تفسير البحر الحيط 160/8-161.

6- ينظر الدر المصنون 98/10.

7- سورة النجم: 28.

8- ينظر الجدول 49/14.

9- نفسه.

10- ينظر الكشاف 644/5.

11- ينظر تفسير البحر الحيط 161/8.

12- ينظر الدر المصنون 98/10.

4. قال تعالى: ﴿ ... إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ آهَنَدَى ﴾ ﴿ وَإِلَهٌ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَعْزِزِي الَّذِينَ أَسْتَعْوَ بِمَا عَمِلُوا وَلِيَعْزِزِي الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ﴾⁽¹⁾.

ذكر محمود صافي أن المصدر المؤول "أن يجاري. ..." في محل جر بـ"اللام" متعلق بفعل محنوف تقديره: "ملك"⁽²⁾، وقد علقه أبو حيان بما دل عليه معنى "الملك"، فالله يضل وبهدي ليجاري⁽³⁾، وهو توجيه ذكره السمين الحلبي، فالتعلق يكون بما دل عليه قوله تعالى ﴿ وَإِلَهٌ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ﴾⁽⁴⁾.

والزمخشري علقه بفعل تقديره "خلق" كما يظهر من كلامه حيث قال: ((...، ومعناه: أن الله -عز وجل- إنما خلق العالم وسوى هذا الملكوت لهذا الغرض: وهو أن يجازي المحسن من المكلفين والمسيء منهم))⁽⁵⁾.

ثم قال محمود صافي بع ذلك: ((أو متعلق بـ﴿ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ ﴾ ... و﴿ بِمَنْ آهَنَدَى ﴾⁽⁶⁾، وهو ما أجازه الزمخشري، والسبب في ذلك أن نتيجة العلم بالذين ظلموا والذين اهتدوا جزاهم⁽⁷⁾، وقد صدره أبو حيان بـ"قيل"⁽⁸⁾، ولكنه من غير كلمة ﴿ أَعْلَمُ ﴾، وهو ما نسبة السمين الحلبي إلى الزمخشري، فهو متعلق بمعنى قوله تعالى ﴿ بِمَنْ

1- سورة النجم: 30-31.

2- ينظر الجدول 14/51.

3- ينظر تفسير البحر الحيط 8/161.

4- ينظر الدر المصون 10/99.

5- الكشاف 5/645.

6- الجدول 14/51.

7- ينظر الكشاف 5/645.

8- ينظر تفسير البحر الحيط 8/162.

ضَلَّ》 و《بِمَنِ اهْتَدَى ﴿١﴾》， والزمخشري ذكر معناه، وعليه فإنَّ عاقبة أمرهم للجزاء بما عملوا، فـ"اللام" للصيغة (١).

وأضاف السمين الحلبي وجهين آخرين، الأول: أنه متعلق بقوله تعالى ﴿لَا تُغْنِ شَفَاعَتِهِم﴾ (٢)، وقد نسبه إلى مكي، وحكم عليه بالبعد من حيث اللفظ ومن حيث المعنى (٣)، والحق أنَّ مكيًا نقله عن غيره وصدره بـ"قيل" (٤)، والآخر: أنه متعلق بما دل عليه قوله تعالى ﴿أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ﴾، المعنى: "حفظ ذلك ليجزي"، وقد نسبه إلى أبي البقاء (٥).

5. قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّئُ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى ﴿٦﴾ وَإِنَّ رَهِيمَ الَّذِي وَفَى ﴿٧﴾ أَلَّا تَرُ وَازِرَةٌ وَزَرُ أُخْرَى ﴿٨﴾.

ذكر محمود صافي أنَّ المصدر المؤول ﴿أَلَّا تَرُ وَازِرَةٌ﴾ مجرور الحال، فهو بدل من الموصول "ما" (٩)، وهو ما أجازه الرمخشري (٨) وأبو حيان (٩)، وعدَه السمين الحلبي الأظهر (١٠). ثم قال محمود صافي: ((يجوز أن يكون في محل رفع خبر لمبتدأ محنوف تقديره "ذلك" أو "هو"؛ والجملة إما تفسير لـ"ما" وإما حال)) (١١).

1- ينظر الدر المصنون 100-99/10.

2- سورة النجم: 26.

3- ينظر الدر المصنون 99/10.

4- ينظر مشكل إعراب القرآن 2/332.

5- ينظر التبيان في إعراب القرآن 2/729، وينظر الدر المصنون 10/100.

6- سورة النجم: 36-38.

7- ينظر الجدول 14/56.

8- ينظر الكشاف 5/648.

9- ينظر تفسير البحر الحبيط 8/164.

10- ينظر الدر المصنون 10/102.

11- الجدول 14/56.

وقد أجاز الزمخشري التعلق بالمحذف، وقدره بـ "هو"⁽¹⁾، وأجاز أبو حيان أن يكون في موضع رفع، فكأنه إجابة عن سؤال أحدهم: ما في صحف موسى؟ والحواب: لا تزر وازرة وزر أخرى⁽²⁾، وهو ما ذكره السمين الحلبي، فالتقدير: ذلك ألا تزر، أو هو ألا تزر⁽³⁾، وأضاف معه جواز النصب بفعل محذف تقديره "أعني" جواباً عن سؤال سائل⁽⁴⁾.

سادساً: الاختلاف في التقدير:

قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمْ اللَّهَ وَالْعَزَّىٰ وَمَنْوَةَ الْثَالِثَةِ الْأُخْرَىٰ﴾ ﴿أَكُمُ الْذَّكْرُ وَلَهُ الْأُثْنَىٰ﴾⁽⁵⁾.

قدّر محمود صافي المفعول الثاني لـ "رأيتم" "كيف هي عاجزة"⁽⁶⁾، وقد نقل أبو حيان عن الزجاج تقدير المفعول الثاني، فهو "هل لها شيء من القدرة والعظمة التي وصف بها رب العزة فيما سبق؟"⁽⁷⁾ وحذفت هذه الجملة لدلالة الكلام السابق عليها⁽⁸⁾، وعليه فإنّ قوله تعالى ﴿أَكُمُ الْذَّكْرُ﴾ متعلق بما سبقه من حيث المعنى، وليس له تعلق من حيث الإعراب⁽⁹⁾.

وأضاف محمود صافي بع ذلك أن بعضهم قدّر بقوله تعالى: ﴿أَكُمُ الْذَّكْرُ وَلَهُ الْأُثْنَىٰ﴾⁽¹⁰⁾.

1- ينظر الكشاف 648/5.

2- ينظر تفسير البحر الحبيط 164/8.

3- ينظر الدر المصنون 102-103/10.

4- السابق 10/103.

5- سورة النجم: 19-21.

6- ينظر الجدول 44/14.

7- ينظر معاني القرآن وإعرابه 72/5.

8- ينظر تفسير البحر الحبيط 8/159.

9- ينظر الدر المصنون 10/94.

10- ينظر الجدول 14/44.

والحقيقة أن المفعول الثاني ليس مقدّرا وإنما مذكور، فقد ذكر أبو حيان أنَّ الفعل «أَفَرَأَيْتُمْ» ⁽¹⁾ يعني "أخبرني"، وأنَّ المفعول الثاني هو قوله تعالى «الْكُمُ الَّذِكْرُ وَلَهُ الْأَثْنَى» ⁽²⁾، والسبب في عدم عودة ضمير من الجملة أنَّ قوله تعالى «وَلَهُ الْأَثْنَى» ⁽³⁾ في معنى "وله هذه الإناث"، وفي ذلك غنى عن الضمير ⁽⁴⁾، وهو ما ذكره السعين الحلبي، فالمفعول الثاني هو الجملة الاستفهامية ⁽⁵⁾.

وقد ذكر الألوسي أنَّ المفعول الثاني محفوظ للدلالة الحال عليه، على ما اختاره بعضهم، والمعنى: أعقيب ما سمعتم من آثار كمال عظمة الله -عز و جل- في ملكه وملكته وحاله وحيروته ونفذ أمره وإحكام قدرته، رأيتم هذه الأصنام بناة الله -سبحانه وتعالى- مع غاية حقارتها، ثم أضاف تقادير أخرى وبين أنَّ الأول أولى ⁽³⁾؛ ثم ذكر أنه قيل: إن قوله سبحانه: «الْكُم» ⁽⁶⁾ إلخ في موضع المفعول الثاني، وسبب الخلو من العائد أنَّ الأصل: "أخبروني أن اللات والعزى ومنة الْكُم الذكر وله هن" ، أي: تلك الأصنام، فوضع كلمة «الْأَثْنَى» ⁽⁷⁾ مراعاة للفوائل، وتحقيقاً لمناط التوبيخ، وقد عقب على هذا التوجيه ⁽⁴⁾.
ولم يتحدث الزمخشري عن ذلك ⁽⁵⁾.

1- ينظر تفسير البحر الحبيط 159/8.

2- ينظر الدر المصون 10/94.

3- ينظر روح المعان 27/56.

4- نفسه.

5- ينظر الكشاف 5/643.

سابعاً: حمل الإعراب على المعنى:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَثِيرًا إِلَّا ثُمَّ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا أَلَّاهُمَّ ...﴾⁽¹⁾.

جعل محمود صافي ﴿أَلَّاهُمَّ﴾ منصوباً على الاستثناء المنفصل⁽²⁾، وقد أجاز الزمخشري الاستثناء المنقطع⁽³⁾، وكذلك أجازه أبو حيان فهو لم يدخل تحت ما قبله⁽⁴⁾، وهو أحد وجوه ثلاثة ذكرها السمين الحلبي، وقد نسبه إلى جماعة، وذكر أنه المشهور⁽⁵⁾.

وبين الزمخشري حواري الصفة⁽⁶⁾، وهو ما جوزه أبو حيان⁽⁷⁾، وهو الوجه الثاني الذي ذكره السمين الحلبي، فـ"إلا" بمعنٰة "غير"، والمعنى: يجتنبون كبائر الإثم والفواحش غير اللهم⁽⁸⁾.

ثم ذكر محمود صافي أن بعضهم يجعل ﴿أَلَّاهُمَّ﴾ داخلة في الكبائر، وعليه فإن الاستثناء متصل⁽⁹⁾، وهو ما صدره أبو حيان بـ"قيل"، وهذا يتضح عند تفسير ﴿أَلَّاهُمَّ﴾، وقد وقع فيه الاختلاف الكبير، فالخدرمي يذهب إلى أنه النقطة والغمزة والقبلة؛ وذهب السدي إلى أنه الخطرة من الذنب؛ وأبو هريرة وابن عباس والشعبي والكلبي على أنه كل ذنب لم يذكر الله تعالى عليه عذاباً ولا حدّاً؛ وابن عباس أيضاً وابن زيد على أنه ما ألموا به من الشرك والمعاصي قبل أن يسلموه؛ وورد عن ابن عباس وزيد بن ثابت وزيد بن أسلم وابنه أن

1- سورة النجم: 32.

2- ينظر الجدول 52/14.

3- ينظر الكشاف 645/5.

4- ينظر تفسير البحر المحيط 162/8.

5- ينظر الدر المصنون 100/10.

6- ينظر الكشاف 645/5.

7- ينظر تفسير البحر المحيط 162/8.

8- ينظر الدر المصنون 100/10.

9- ينظر الجدول 52/14.

سبب نزول الآية قول الكفار لل المسلمين: قد كنتم بالأمس تعلمون أعمالنا، فالآية مثل قوله تعالى: ﴿... وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْيَرِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾⁽¹⁾; وقد قيل: إنها نزلت في نبهان التمار؛ وورد عن ابن عباس وغيره أنَّ ﴿اللَّهُمَّ﴾ العلقة والستقطة دون دوام، ثم تقع التوبة، وأضاف الحسن: الزنا والسرقة والخمر ثم لا يعود إلى ذلك؛ وعن ابن المسمى أنَّه ما خطر على القلب؛ وعن نفطويه أنَّه ما ليس بمعتاد؛ وذهب الرماني إلى أنه الهم بالذنب، وحديث النفس دون أن ي الواقع؛ وقد قيل: إنَّه نظرة الفجأة⁽²⁾.

وذكر السمين الحلبي أنَّ هذا الوجه عند من يفسر ﴿اللَّهُمَّ﴾ بما خلف الصغار⁽³⁾.

1- سورة النساء: 23.

2- ينظر تفسير البحر المحيط 8/162.

3- ينظر الدر المصنون 10/100.

خاتمة:

بعد هذه الوقفة مع إعراب سورة النجم يتضح الآتي:

1. يعرب محمود صافي الكلمات القرآنية كاملاً، فلا يغفل شيئاً منها، وهذا الأمر لم أجده في كتب المערبيين التي اعتمدت عليها.
2. يستقصي محمود صافي وجوه التفسير في بعض الموضع، ومن ذلك ما وجَّه به قوله تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَأَسْتَوَى﴾⁽¹⁾، فقد عدَّ الأقوال في عودة الضمير، ولم يكتف بما ذكره الجمهور.
3. يتبع محمود صافي أقوال المذهب البصري، ويوضح ذلك في مسألة العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير فصل، وفي مسألة زيادة "من"، وفي غيرهما من المسائل.
4. لا ينسب محمود صافي الأقوال إلى أصحابها، فرغم كثرة التوجيهات لم ينسب إلا توجيهًا واحدًا إلى الرمخشري، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَسْجُرَ الَّذِينَ أَسْعَوا بِمَا عَمِلُوا وَلَهُمْ أَنْهَى الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾⁽²⁾، فقد ذكر أن "اللام" عنده للعقبة، ومع ذلك فقد كانت الدقة تنقص هذه النسبة.
5. يغفل محمود صافي ربط توجيهه بعض الكلمات ببعض، وهذا يؤثر في توجيه اللفظ ومعرفة المراد منه.

1- سورة النجم: 6.

2- سورة النجم: 31.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

1- أَفِيَّة ابْن مَالِكٍ فِي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ، مَكْتَبَةُ الْآدَابِ، الْقَاهْرَةُ، ط: 1، 1429هـ-2008م.

2- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحوين البصريين والковيين، تأليف كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن الأنباري، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1407هـ-1987م، "د. ط".

3- الأنموذج في النحو، لـمحمد بن عمر الزمخشري، اعنى به سامي بن حمد المنصور، ط: 1، 1420هـ-1990م.

4- التبيان في إعراب القرآن، تأليف أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكاري، تحقيق سعيد كريم الفقي، دار اليقين، ط: 1، 1422هـ-2001م.

5- تفسير البحر المحيط لـمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسى، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1413هـ-1993م.

6- تفسير البيضاوى، تأليف أبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر، ضبط وتخريج الشيخ عبد الرزاق المهدى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1417هـ-1997م.

7- تفسير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، لأبي جعفر محمد بن حرير الطبرى، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركى، هجر للطباعة والنشر، ط: 1، القاهرة، 1422هـ-2001م.

- 8- تمهيد القواعد، شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد شرح التسهيل المسمى لحب الدين محمد بن يوسف بن أحمد المعروف بناظر الجيش، دراسة وتحقيق: أ.د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط: 1، 1428 هـ-2007 م.
- 9- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة والقرآن، تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك في التحقيق كامل محمد الخراط، محمد معتر كريم الدين، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1427 هـ-2006 م.
- 10- الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، تصنيف: محمود صافي، دار الرشيد دمشق- بيروت، مؤسسة الإيمان بيروت-لبنان، ط: 3، 1416 م. هـ-1995 م.
- 11- الجنى الداين في حروف المعاني، صنعة: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: د. فخر الدين قباوي، أ. محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1413 هـ-1992 م.
- 12- حاشية الشهاب، المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي، على تفسير البيضاوي، لشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1417 هـ-1997 م.
- 13- الدر المصنون في علوم الكتاب المكتون، تأليف أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، "د. ط،ت".
- 14- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، "د. ط،ت".

- 15- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لقاضي القضاة هاء الدين بن عقيل العقيلي الهمداني المصري، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2009م، "د. ط".
- 16- شرح التسهيل لابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الجياني الأندلسبي، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المحتون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ-1990م.
- 17- شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة فاريونس-بنغازي، ط: 2، 1996م.
- 18- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهرى، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط: 4، 1990م.
- 19- الكتاب، كتاب سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار القلم، 1385هـ-1966م، "د.ط".
- 20- الكشاف عن حقائق غواص الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأویل، جلار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق وتعليق: ودراسة الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: أ.د فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، ط: 1، 1414هـ-1998م.
- 21- اللباب في علوم الكتاب، تأليف أبي حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1419هـ-1998م.

- 22- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسبي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1422 هـ-2001 م.
- 23- مشكل إعراب القرآن، تأليف مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: ياسين محمد السواس، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1394 هـ-1974 م.
- 24- معاني القرآن، تأليف أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق: د. عبد الفتاح شلي، مراجعة: أ. علي ناصف، دار السرور، بيروت-لبنان، "د. ط،ت".
- 25- معاني القرآن وإعرابه للزجاج أبي إسحاق إبراهيم بن السري، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبد شلي، عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1408 هـ-1988 م.
- 26- مغني اللبيب عن كتب الأعاريض، لأبي محمد عبد الله بن هشام الأنباري، تحقيق: محمد حبي الدين عبد الحميد، دار الشام للتراث، بيروت-لبنان، "د. ط،ت".
- 27- المفصل في علم العربية، لأبي القاسم الزمخشري، وبذيله المفضل في شرح أبيات المفصل لحمد النعساني، المكتبة العصرية، صيدا-لبنان، ط: 1، 1427 هـ-2006 م.
- 28- النك و العيون، تفسير الماوردي، تصنيف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي البصري، مراجعة وتعليق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، "د. ط،ت".
- 29- همع الهوامع في شرح جمع الجومع، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق وشرح: د. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 1397 هـ-1977 م، "د. ط".

الاصطلاحات التحويّة غير العاملة ولا المعمولة في الدرس النحوي "المقاليد" في

شرح "المصباح" المطرزي أنمودجا

د. مصطفى سالم المازق

جامعة مصراتة

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فإن المدف من هذا البحث هو إبراز الاصطلاحات التحويّة غير العاملة ولا المعمولة في الدرس النحوي.

ولعلّ من أبرز ملامح هذا البحث الجديد فيه أنه يوضح فكرة النحاة في تحديد الحدود الواردة في هذا الشأن، ويكشف عن آراء النحاة حول الحدود، وإزالة اللبس بين الاصطلاحات التي احتلّت اختلاطًا شديداً، وشرح بعض الغموض الذي أحاط بهذا الباب، وقد احتلّت الأمور في شرح الاصطلاحات، ولكن هذا الاختلاط ضروري لتباعد الثقافات زمانياً ومكانياً بين العلماء، ولإحراز هدف أفضل لابد من وجود خبرة متقدمة وثقافة عالية تكشف عن ثقافة أصحاب الآراء وتوازيها بين اختيارهم، ثم الجديد فيه أخرى: إبراز عالم نحوي مغمور وجهده في الاصطلاحات التحويّة.

إنّ آلية محاولة في هذا المجال لا بدّ لها من استيعاب المداخل الأساسية في مصادر علم النحو، والدليل على ذلك أنها تتجلى في أغلب مصنفات النحو وكتبه التعليمية، منها: الكتاب الذي اخترته أنمودجا، وهو كتاب "المصباح في علم النحو" ، للمطرزي⁽¹⁾ ، شرحه الجندي،

1- ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الخوارزمي، أبو الفتح بن أبي المكارم، من أهل خوارزم، كان عالماً باللغة والنحو والآداب، من تصانيفه: المغرب، شرح المقامات الحريرية، المصباح في علم النحو، وهو مقدمة جمع فيها مبادئ النحو، "ت 610 هـ" ، انظر البلغة في تراثم أئمة النحو واللغة 79، بغية الوعا

ووسمه بـ "المقاليد"⁽¹⁾، وفي "الكتاب" لسيويه، وفي "المفصل" وشروحه، كـ "شرح ابن يعيش وابن الحاجب، وفي "الكافية" لابن الحاجب و"شروحها"، و"كتب ابن مالك، وابن هشام، وغيرهم، وبها يتّم استيعاب مفهوم الحدّ وعلاماته، يدعم تلك المعرفة أقوالهم وأراؤهم وفهمها فهما عميقاً واسعاً من مصنفاتهم وما نقل عنهم.

وهذا البحث معتمد على المنهج التحليلي في دراسة المصطلحات التحوية في "المصباح" و"المقاليد"، وسيترکز على استخراج مظاهر عناية المطري والجندی، وبعض النحاة المصنفين في متونهم المنظومة والمنثورة، وبعض الشراح النحاة، وجهود جميعهم؛ إذ أفرد أغلبهم الباب الأول في متونهم للاصطلاحات التحوية، وأيدهم الشراح في شروحهم⁽²⁾، وهذا المنهج اعنى ببيان التعريفات والأقسام ، وقد احتوى هذا البحث على مقدمة، تضمنت

1- أحمد بن محمود الجندی، نحوی وصوفي، من بلاد ما وراء النهر، منسوب إلى جندة من إقليم بخاری، من مؤلفاته: الإقليد "شرح المفصل" ، المقاليد "شرح المصباح" ، توفي بعد 751 هـ، انظر الجوادر المضيئة 329/1، كشف الظنون 2/1775.

2- أفرد أغلب النحاة بداية كتبهم التحوية بالاصطلاحات التحوية، ومن ذلك الزمخشري في مصنفه "المفصل" ، فقد بدأ بالاصطلاحات التحوية، تحت عنوان: اسم الجنس واسم العلم، وفيه: "الكلمة - الاسم..." ص 23 ، ولم يذكر عليه الشراح؛ وكذلك "الخلاصة" لابن مالك فكان أولها في: حد الكلام، وهو مصطلح نحوی غير عامل ولا معمول، ولم يذكر عليه الشراح، وابن عقيل في شرحه للخلاصة عرف الكلام والكلم واللفظواسم والفعل والحرف، شرح ابن عقيل... 14/1-16؛ وكذلك فعل ابن هشام في شرحه للخلاصة و"شرح القطر" و"شرح الشذور"؛ وكذلك "المصباح في علم التحو" ص 41، وقد صنف كتابه على أساس العوامل، الباب الأول: في الاصطلاحات التحوية "غير العاملة ولا المعمولة" ، والثاني: العوامل اللفظية القياسية...؛ أمّا "المقاليد شرح المصباح" فقد أكد ذلك بقوله: ((لابد للخائض فيها من أن يقف على هاتيك الاصطلاحات ابتداءً؛ فلو خاض فيها قبل أن يقف على ما لها من الاصطلاحات لم يبعد أن يرجع عنها بمحض حنين)). اللوحة 10، وهذا دليل على ضرورة استيعاب المداخل الأساسية لعلم التحو في الاصطلاحات التحوية.

الأهداف والجديد⁽¹⁾، واحتوى البحث على مفهوم الاصطلاح وأهميته، وحد العامل وغير العامل عند النحوة، وكذلك عرّجت فيه على مفهوم الحدّ، ثم انتقلت إلى مفهوم الحدّ، ثم الحديث عن تعريف الكلمة عند النحوة، وشرحها، ثم تكلمت عن أقسامها وشرح كل قسم مع ذكر علامة كل قسم، وأرفقت في آخر البحث المصادر والمراجع، وأسائل الله التوفيق.

مفهوم الاصطلاح وأهميته:

عند النظر إلى عنوان البحث: "الاصطلاحات التحوية غير العاملة ولا المعمولة في الدرس النحوي" نجد أن هناك بعض المصطلحات التي تحتاج إلى بيان؛ وهي على وجه الإجمال:

1. الاصطلاح: قبل الدخول في الاصطلاحات التحوية لابد للباحث أن يعرف كلمة "اصطلاحات"؛ ففي المعجم الوسيط ((الاصطلاح: مصدر اصطلاح، واتفاق طائفة على شيء مخصوص، ولكل علم اصطلاحاته))⁽²⁾ وفي "كتاب التوقيف على مهامات التعريف": ((الاصطلاح: اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضوعه الأول))⁽³⁾ وقد أفضى الجرجاني في كتابه: "التعريفات"؛ فأورد أربعة تعريفات، حيث قال: ((الاصطلاح: عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضوعه الأول وإنحراف اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين))⁽⁴⁾، وعليه فإن الاصطلاح في الأصل هو: التصالح، فسميت الألفاظ المتداولة بين أهل صنعة يتذارفوها فيما بينهم "اصطلاحات"؛ لأنّهم قد

- 1- الجديد فيه أنه - كما سبق - يظهر فكرة النحوة وعلاجهم للحدود الواردة في هذا الموضوع، وكذلك إبراز جهد عالم نحوي مغمور في الاصطلاحات التحوية.
- 2- المعجم الوسيط، مادة: ص ل ح .520/1
- 3- التوقيف على مهامات التعريف ص68.
- 4- التعريفات ص44.

تصالحوا عليها وتوافقوا، والحقيقة أنّ لكلّ صناعة اصطلاحات، لابدّ للخائن فيها منْ أنْ يقف على هاتيك الاصطلاحات ابتداءً، فلو خاض فيها قبل أنْ يقف على ما لها منَ الاصطلاحات لم يعُدْ أنْ يرجع عنها بُخْفَيْ حُنْين⁽¹⁾، وقد تحدث السبوطي عن أهمية المصطلحات؛ فقال: ((إن معرفة المواقع، والمصطلحات من أوائل الصناعات وأهم المهام، والطالب الذهن الأديب، الراغب الفطن الليب، متى فرغ من حفظ اللغة واستحضرها، وضبط أنواع مفرداته واستظهرها، لا بد وأن يكون بمصطلحات أهل كل فن خبيرا ... فلكل طائفة من العلماء كلمات فيما بينهم متعارفة))⁽²⁾، وعليه فمصطلحات العلوم إنما هي مفاتيح حصونها وناظمة أنساقها وكواشف مكنوناتها، وإذا نظرنا إلى كتاب "المصباح" وشرحه "المقاليد" (الأئمدة) لوحدهما مهتمين بالاصطلاحات؛ فأفردا الباب الأول فيهما، والمصنف والشّارح استخرجا حدود الاصطلاحات النحوية "الكلمة - الاسم - الفعل ..." بجلاء ووضوح⁽³⁾.

وبعد البحث والدراسة تبين أن الاصطلاحات المعنية في "المصباح" و"المقاليد" مبنية بناءً منهجيّاً، فيه ارتباط منهجيّ بين الشيء المحدود وحده، وهي بذلك على قدر كبير من الوضوح والدقة، وقد استعملت أمثلة موضحة لذلك⁽⁴⁾.

2. تعريف العامل وغير العامل:

عرف بعض النحاة العامل بقوله: ((ما يوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب))⁽⁵⁾، وعليه؛ فإنه: ما عمل عملاً ما فرفع أو نصب ...، قلت: وغير العامل: ما

1- انظر مخطوط المقاليد، اللوحة: 10.

2- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم 29/1.

3- انظر المصباح ص 41، المقاليد اللوحة: 13.

4- انظر المصباح في علم النحو، ص 41-44، المقاليد، اللوحة: 10-23.

5- انظر التعريفات ص 189، التوقيف على مهمات التعاريف ص 498.

لم يوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب؛ أي: ما لم يعمل رفعاً أو نصباً ... كمصطلاح الكلمة، والاسم ...

ونقل شوقي ضيف عن الخليل نظرية العامل والمعمولات، فمثلاً العوامل: الفاعل، والمبتدأ، والخبر، وكان، و"لم" الجازمة ... والمعمول: المفعول، والتمييز، والحال ... وذكر: ((أن الخليل هو الذي ثبت أصول نظرية العوامل ومد فروعها وأحكمها إحكاماً بحيث أخذت صورتها التي ثبتت على مر العصور))⁽¹⁾؛ أما الاصطلاحات غير العاملة ولا المعمولة - وهي المقصود دراستها -؛ فلم يتطرق لها شوقي ضيف، ولم يتعرض لأهميتها، وقد تعرض فقط لأهمية ومعرفة العامل والمعمول - كما سبق - ويتبين هذا بما جاء به في وصف كتاب سيبويه: ((تناول نظرية العوامل في كل أبواب الكتاب وفصوله التحوية، بل لا نغلو إذا قلنا إنما دائماً الأساس الذي يبني عليه حديثه في مباحث النحو))⁽²⁾، وقد ذكرتُ في الصفحة السابقة أهمية معرفة الاصطلاحات غير العاملة ولا المعمولة.

3. مفهوم الحد:

من المفيد قبل عرض مسألة "الاصطلاحات التحوية" عند المصنفين والشراح، وقبل الحديث عن هذه الاصطلاحات، لابد أن أشير إلى تعريف الحد، فالنظر إلى شرح كتاب الحدود للفاكهاني نرى كيفية تعريفه للحدود التحوية، فعرف الحد بقوله: ما يميز الشيء عمّا عداه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان جامعاً مانعاً⁽³⁾.

وقد ذكر الفاكهاني أقسام الحدود عند المناطقة من حدٌ تامٌ وناقصٌ، ورسم تامٌ وناقص، وقد أشار إلى قرب الحدود التحوية من الطريقة المنطقية⁽⁴⁾.

1- المدارس التحوية ص38

2- السابق ص64

3- انظر شرح كتاب الحدود في النحو ص49.

4- السابق ص49-50

وقد تعرّض الرّجاحيّ أيضاً إلى تعريف الحَدّ بقوله: ((قول وجيز يدلّ على طبيعة الشيء الموضوع له))⁽¹⁾.

وقال ابن الحشّاب في هذا الصّدد: ((يجب أن يوضع في أول الحَدّ جنس المحدود الأقرب، ثمّ يؤتى من بعده بالفصول التي تميّز المحدود من الأنواع المشاركة له في جنسه))⁽²⁾.

أما ابن يعيش في "شرح المفصل" فيقول: ((طريقة المحدود أن يؤتى بالجنس القريب، ثمّ يقرن به جميع الفصول))⁽³⁾.

وقال ابن الحاجب في الإيضاح في "شرح المفصل": ((المقصود من الحَدّ تميّزه))⁽⁴⁾.

وقال الرّضيّفي "شرح الكافية": ((المركّب من الجنس والفصل هو الحَدّ))⁽⁵⁾.

ما سبق نجد أن هذه التعريفات في تعريف الحَدّ عند النحاة قريبة من التعريفات الفلسفية ((فلذلك تسمع المتكلّمين يقولون: "الحد" يعرّف جوهر الشيء، ويدلّ "قُوام" على جوهر الشيء))⁽⁶⁾.

وقالوا: ((الحَدّ هو القول الجامع المانع))⁽⁷⁾ و قال اللّغويون: ((الحَدّ قول دال على ماهية الشيء))⁽⁸⁾، وعليه فإن النحاة كغيرهم اهتموا واعتنوا بالحدود النحوية التي تخصلهم.

1- الإيضاح في علل النحو ص 46.

2- المرجح ص 7.

3- شرح المفصل لابن يعيش 18/1.

4- الإيضاح في شرح المفصل 63/1.

5- شرح الكافية للرضي 31/1.

6- كتاب الحروف ص 101.

7- معيار العلم في فن المنطق 67/1.

8- التعريفات 112/1.

مصطلح الكلمة:

الكلمة الجردة مصطلح نحوي، يجب على النحوى أن يعرِفها، ويعرف أقسامها، وتعريف كل قسم منها، وعلاماته؛ إذ هي الأساس في الدراسات التحوية؛ فعرفها ابن عقيل بقوله: ((الكلمة هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد))⁽¹⁾.

وجاء في "شرح قطر الندى": ((الكلمة قول مفرد))⁽²⁾، وهذا التحديدان الأخيران متساويان تماماً؛ لأن "اللفظ الموضوع لمعنى" تساوي تماماً "القول".

وعرفها السيوطي في "همع الموامع": ((حد الكلمة اصطلاحاً، وأحسن حدودها: قول مفرد مستقل أو منوي معه))⁽³⁾.

وعرّفها صاحب "التعريفات" بقوله: ((الكلمة هي: اللفظ الموضوع لمعنى مفرد))⁽⁴⁾. وحقيقةها عند صاحب كتاب "الكليات": ((اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع، وبمازها الكلام، بقي أن بعضًا من الأصوات المركبة والحروف المؤلفة التي تدل على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع، مثل: "أَخ" عند الوجع، و"أَحَّ" عند السعال، فهل أمثال هذه الأصوات تسمى كلمة؟ فيه اختلاف، وكل كلمة تسمى لفظة، وكل لفظة لا تسمى كلمة))⁽⁵⁾.

ونظرًا للقرب الشديد بين علمي التفسير والنحو؛ إذ النحو هو مفتاحه، وكل مفسرٌ نحوى، والزمخشري صاحب "الكشاف" و"المفصل"، والجiani صاحب "البحر" و"الارشاف" خير شاهد على ذلك، وعليه فقد رأيت أن أذكر شيئاً في هذا الشأن، فقد عرّف القرطبي

- 1- شرح ابن عقيل 1/16.
- 2- شرح قطر الندى ص 11.
- 3- همع الموامع 1/23.
- 4- التعريفات 1/238.
- 5- كتاب الكليات ص 1205.

المفسّر الكلمة - وكان تعريفه للكلمة غريباً - بقوله: ((الصورة القائمة بجميع ما يرتبط بها من الشبهات، أي: الحروف))⁽¹⁾، وقال محقق التفسير: ((لم نر هذا التعبير لغير المؤلف))⁽²⁾.

ويمكّنا أن نستعرض الأنموذج، وهو كتاب "المصباح" وشرحه "المقاليد"، فقبل أن يشرع الجندي في حد الكلمة وذكر أقسامها، نبه على الفرق بين الحد والعلامة، ومن أمثلة استعمال الحد، أي ما يرادف العلامة قوله معلقاً على قول المطرزي "المصنف" في بعض علامات الاسم: ((ما جاز أن يحدّث عنه))⁽³⁾، ((وصف للاسم وليس بحد؛ لأنّه لا بدّ أن يقول: كلّ ما لا يجوز أن يحدّث عنه وليس باسم))⁽⁴⁾، ثم قال: ((وقال بعضهم هو عالمة؛ لأنّ الحد لا بدّ أن يكون مطروحاً أو منعكساً))⁽⁵⁾.

قلت: وعند التّحديد يجب في الحد أن تكون كلماته غير متنافرة، ويجب أن يتوصّل إلى الصياغة الفضلى في تحديده، وأهم التّحديدات التي تميّزت بها هذه الفكرة "الكلمات غير المتنافرة" ما جاء به المطرزي في تعريف الكلمة؛ فقال: ((كل لفظة دلت على معنى مفرد بالوضع فهي كلمة))⁽⁶⁾، ولقد رأى الجندي "الشارح" أنّ عبارة "لفظ" قد اختيرت اختياراً موفقاً؛ فأخرج ما يحترز منه كإشارة والكتابة وغيرها، فإنّها ربّما دلت بالوضع على معنى

1- الجامع لأحكام القرآن 1/67، وفيه: ((وعن علي بن الجعد: قال سمعت شعبة يقول: مثل صاحب الحديث الذي لا يعرف العربية مثل الحمار عليه مخلة لا علف فيها))، 1/24.

2- نفسه.

3- المصباح ص 41.

4- مخطوط المقاليد، اللوحة: 15.

5- نفسه.

6- المصباح ص 41.

مفرد وليس بكلمات⁽¹⁾، وذكر ابن يعيش أنها سميت "لفظة" لأنها جماعة حروف ملفوظ بها⁽²⁾.

عبارة "دللت على معنى" اختبرت لإخراج ما دلّ على المهمل؛ لأنّ اللّفظ يشترك فيه المهمل وغيره، واللّفظ منه ما هو مستعمل، ومنه ما هو مهمل، المستعمل ما يؤكّده قوله: ((دللت على معنى))⁽³⁾.

وابن هشام في "شرح الشذور" يعرّف المستعمل؛ فيقول: ((ما يحسن السّكوت عليه))⁽⁴⁾، أمّا ابن عقيل شارح "الخلاصة" فكانت عبارته: ((اللّفظ: جنس يشمل الكلام، والكلمة، والكلم، ويشمل المهمل كـ"ديز" والمستعمل كـ"عمرو"، ومفيه أخرج المهمل))⁽⁵⁾، وجاء في "الحدود الأنثقة والتعريفات الدقيقة": ((اللّفظ هو: صوت مشتمل على بعض الحروف وهو صريح وكناية وتعريض))⁽⁶⁾.

عبارة "مفرد" قد اختبرت لتميزها عن "المركب"، إذ يقول الجندي شارحاً هذه الكلمة ((للاحتراز عن المعنى المأخذ من جهتين فصاعداً، كما في نحو: الرجل))⁽⁷⁾.

قلت: ومثل هذا ورد في ابن يعيش: فالرّجل يدلّ على معنيين، وهما: التعريف والذّكورة مع الآدمية؛ فهو كلمتان لا كلمة واحدة⁽⁸⁾.

1- انظر المقاليد، اللوحة: 10.

2- انظر شرح المفصل لابن يعيش 19/1.

3- المقاليد، اللوحة: 10، شرح ابن عقيل 15/1.

4- شرح شذور الذهب ص 15.

5- شرح ابن عقيل 15/1.

6- الحدود الأنثقة والتعريفات الدقيقة ص 78.

7- مخطوط المقاليد، اللوحة: 10.

8- انظر ابن يعيش 19/1.

وقوله: "بالوضع" احتُرَز عنه بما يقع فيه العامة من تحريف كالّعلة في اللّعنة، وقال: يدلّ بالطبع أو بالوضع، فالأوّل مثل: أصوات البكاء والضّحك، وغيرها ... لأنّ ذلك الصوت ليس بكلمة⁽¹⁾؛ وابن يعيش عبر عن ذلك بقوله: ((ما يدلّ على الطّبع كقول النّائم أخ أخ)) وقول من يسعل "أح أح" ... ومنها محرّفات العوام ومصّحّفاتها⁽²⁾.

وقد اختلف النّحاة في لفظ المحدود "كلمة" أو "كلم" أو "كلام"؛ فالمصنّف ذكر الكلمة وجمعها: كلمات وكلم⁽³⁾، وذكر الشّارح ذلك، وقال "يقصد المصّنف" أعرض عن ذكر الكلام للإيذان بأنّ جمعها ذائق لا ذا، إذ لم يصنع هكذا لظاظ أن يظنّ أنّ "الكلام" من مجموعها، بالتنّظر إلى أنّ بعضهم قال: الكلام ثلاثة أقسام ... كما قيل: الكلمات ثلاثة، وقيل الكلم ثلاث⁽⁴⁾.

في القول السّابق أظهر أقوال التّحاة في المحدود، هل الكلمة، أم الكلام، أم الكلم⁽⁵⁾؟ أمّا عند سيبويه فلم يكن "الكلمة" أو "الكلام" بل "الكلم"⁽⁶⁾.

أمّا ابن السّراج في كتابه الأصول في التّحـوـ؛ فقال: ((الكلام يتّـالـفـ من ثـلـاثـةـ أشيـاءـ: اسمـ، وـفـعـلـ، وـحـرـفـ))⁽⁷⁾.
والمردّ أيضاً عنده الكلام كله اسم، فعل، حرف⁽⁸⁾.

1- انظر المقاليد، اللوحة: 11.

2- شرح المفصل لابن يعيش 19/1.

3- انظر المصباح ص 41.

4- انظر المقاليد، اللوحة: 12، شرح ابن عقيل 16/1، وأسرار العربية ص 28، وأوضاع المسالك 12/1.

5- انظر في تعريف الكلام والفرق بينه وبين الجملة، والقول، والكلم، واللّفظ: شروح ألفية ابن مالك عند قوله: "كلامنا لفظ مفيد كاستقم"، شرح الكافية للرضي 31/1، المقرب لابن عصافور ص 45، شرح المفصل لابن يعيش 18/1.

6- الكتاب 12/1.

7- الأصول في التّحـوـ 1.27/1.

8- المقتضب 3/1.

وقد ذهب الأنباري في "أسرار العربية"⁽¹⁾، وابن يعيش⁽²⁾، وابن عقيل⁽³⁾ إلى أن الكلم: اسم جنس للكلمة، ومثُل لها ابن يعيش⁽⁴⁾ بنحو: لِبْن وَلِبْنَة، وَنِبْق وَنِبْقَة، وذهب هذا المذهب محمد محيي الدين عبد الحميد في "منحة الجليل"، فذكر أنه اسم جنس جمعي واحد كلمة⁽⁵⁾، وورد هذا المعنى في "شرح شذور الذهب"⁽⁶⁾.

أمّا مذهب الخليل بن أحمد: فإنّه جمع لـ"كلمة"⁽⁷⁾.

وجاء في "لسان العرب" قول الجوهرى: إنّ الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، والكلمُ لا يكون أقلّ من ثلاَث كلمات؛ لأنّه جمع كلمة، مثل: نَبْقَة وَنِبْقٌ⁽⁸⁾.

وقيل إنّ الكلم اسم جمع، كما ورد في شرح الأشموني⁽⁹⁾ والتصریح⁽¹⁰⁾.

أمّا القرطبي المفسر فقال: ((الكلمات جمع كلمة؛ والكلمة تقع على القليل والكثير))⁽¹¹⁾.

وهكذا فإنّ الشارح أشار إلى هذه المحدودات إشارة عابرة دون أن ينسب قوله إلى صاحبه.

- 1- أسرار العربية ص23
- 2- شرح المفصل 19/1، 20.
- 3- شرح ألفية ابن مالك 1/15.
- 4- شرح المفصل لابن يعيش 19/1.
- 5- منحة الجليل، مطبوع مع شرح ابن عقيل، 15/1-16.
- 6- شرح شذور الذهب ص17.
- 7- انظر كتاب العين، مادة: ك ل م، 12/378.
- 8- انظر لسان العرب، مادة: ك ل م 12 / 522، الصحاح 6/301.
- 9- انظر شرح الأشموني 1/24.
- 10- انظر شرح التصریح على التوضیح 1/17.
- 11- الجامع لأحكام القرآن 1/324.

وهذه الحدودات متشرّبة في مواضع كثيرة في كتب التراث التحوي، وأسوق نماذج في تعريف الكلمة، منها: للمطرزي في "المصباح" - كما سبق -: ((كل لفظة دلت على معنى مفرد بالوضع))⁽¹⁾، وللجندي في "المقاليد": هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع⁽²⁾. ومثل التعريف السابق عند الزمخشري⁽³⁾.

وابن الحاجب: ((الكلمة وضع لمعنى مفرد))⁽⁴⁾.

وابن هشام الأنباري: ((الكلمة قول مفرد))⁽⁵⁾.

والفاكهاني في شرح كتاب "الحدود في النحو": ((الكلمة قول مستقل))⁽⁶⁾.

هذه الحدود للكلمة تكونت من: لفظة، أو: قول مفرد، أو: مستقل، والدالة على معنى مفرد بالوضع، ووضع لمعنى مفرد.

وخير تعليق على الثلاثة التعريفات الأولى ما ذكره ابن يعيش معلقاً على تعريف الزمخشري: ((وهذه طريقة الحدود أن يؤتى بالجنس القريب ثم يقرن به جميع الفصول))⁽⁷⁾.

وقال الرضي في "شرح الكافية" معلقاً على تعريف ابن الحاجب ((واحترز بقوله لفظ عن نحو الخطّ والعقد والتيبة والإشارة، فإنّها ربّما دلت بالوضع على معنى مفرد، وليس بكلمات))⁽⁸⁾.

- 1- المصباح ص41.
- 2- المقاليد، اللوحة: 10.
- 3- المفصل في صنعة الإعراب ص23.
- 4- متن الكافية في شرح الرضي 19/1.
- 5- شرح القطر ص16، شرح الشذور ص15.
- 6- شرح كتاب الحدود في النحو ص80، 81.
- 7- شرح المفصل لابن يعيش 18/1.
- 8- شرح الرضي على الكافية 22/1، 23.

وقال ابن يعيش: لو قال عوض "اللّفظة": "عرض"، أو "صوت"، لصح ذلك⁽¹⁾.

أما التّعريفات الأخيرة فعدلت عن "اللّفظ" إلى "القول"، والقول هو ((القول الدال على معنى كـ"رجل" وـ"فرس"))⁽²⁾.

والمراد باللّفظ: ((الصوت المشتمل على بعض الحروف سواء أدلّ على معنى كـ"زيد" أو لم يدل كـ"ديز"))⁽³⁾، ويسأل ابن هشام عن سبب عدله عن "اللّفظ" إلى "القول"؛ فيجيب: ((لأنّ اللّفظ جنس بعيد لإطلاقه على المهمل والمستعمل، والقول جنس لاختصاصه بالمستعمل))⁽⁴⁾.

وما قاله ابن هشام قاله الفاكهاني، غير أنه استعمل لفظ "مستقلّ" أي دال بالوضع⁽⁵⁾.

مصطلح الاسم:

في مصطلح الاسم إشكال في المصادر النحوية، حتى الأنباري في أسرار العربية، قال: ((ومنهم من قال لا حدّ له، ولهذا لم يحدّه سيبويه، وإنما اكتفى فيه بالمثال؛ فقال: الاسم رجل وفرس))⁽⁶⁾.

لقد اكتفى سيبويه بإيراد مثالين منه ولم يحدّه تسامحاً منه، وقد تعجب صاحب "الخلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل"؛ فقال: ((وإنّ التعجب ليطول من قوم يعتقدون هذه الأشياء حدوداً، وهم أئمة مشهورون، ولو سمعنا ذلك ولم نره عندهم لما صدقناه))⁽⁷⁾.

1- انظر شرح المفصل لابن يعيش 18/1.

2- شرح الشذور ص 15، وشرح القطر ص 13.

3- شرح القطر ص 13.

4- شرح القطر ص 14.

5- انظر شرح الحدود النحوية ص 81.

6- أسرار العربية ص 27.

7- كتاب الخلل في إصلاح الجمل ص 77.

وقد وضع الجندي حداً للاسم، وشرع في الاحترازات؛ فقال: ((الاسم هو: ما دلّ على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران بزمان))⁽¹⁾.

فقوله "ما دلّ على معنى" يشمل الاسم والفعل، وقوله "في نفسه" خرج الحرف، لأنّه يدلّ على معنى مفرد لا في نفسه⁽²⁾، والجندي لم يكتف بضبط تعريف دقيق؛ بل إنّه نقد التعريف الذي أتى به المطرزي، وهو: ((الاسم ما حاز أن يجده عنده))⁽³⁾، وقد حكم عليه بالقرب تارة والبعد تارة أخرى أو التسامح، كلّ هذا وقد ذكر بعض ما في المصادر التحوية دون أن ينسب الأقوال، بل اكتفى بقوله: قال بعضهم⁽⁴⁾، أضف إلى ذلك أنّ المطرزي مثل لاسم العين، ولاسم المعنى ، وأشار إليهما إشارة عابرة، وقد توّلى الجندي شرحهما، فالأول لما له جثة، والثاني ما ليس لسمّاه جثة، وهو إما وجودي كالعلم، أو عدمي كالجهل ...⁽⁵⁾، وكأنّ الجندي لم يرض تمام الرضا عن حد المطرزي للاسم، فتارة يعترف أنه حد، وتارة يقول إنه عالمة، وتارة أخرى يذكر أنه ناقص، ويزيد فيه زيادة؛ فيقول: ((الاسم ما حاز أن يجده عنده، أو كان في معنى ما يجده عنده))⁽⁶⁾.

وبالاطلاع على ما ذكره في حدّ الاسم يتبيّن أنه راجع تعريفات أخرى ونقدها؛ فمعلوم أنّ الحدّ الذي أتى به المطرزي هو قريب من الحدّ وليس بحدّ، فمن الأسماء ما لا يجوز الإخبار عنها، مثل: "كيف" ، و"أين" ... قلت: وهذا ليس مطلقاً؛ إذ يجوز الإخبار عنها إذا قصد لفظها، نحو: "كيف يستفهم بها عن الحال" ، و"أين يستفهم بها عن الحال" ، وقد أشرت في السابق إلى اختلاف النحو في تحديد الاسم، وسأعرض الآن نماذج مختلفة من تعريفات

1- المقاليد، اللوحة: 14.

2- نفسه.

3- المصباح ص 41.

4- انظر المقاليد اللوحة: 15.

5- المصباح ص 41، المقاليد، اللوحة: 14.

6- المصباح ص 41.

العلماء للاسم، منهم: البطليوسى، إذ يقول: ((الاسم كلمة تدل على معنى في نفسها مفرد غير مقتن بزمان محصل، يمكن أن يفهم بنفسه)).⁽¹⁾

والسيّرافي يقول: ((كل شيء دل لفظه على معنى غير مقتن بزمان محصل من مضى أو غيره فهو اسم)).⁽²⁾

وتعريف الرّمخشري في المفصل: ((ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران)).⁽³⁾

أما ابن يعيش؛ فقال في تعريفه: ((الاسم كلمة دلت على معنى في نفسها من غير اقتران بزمان)).⁽⁴⁾

والفاكهاني في الحدود النحوية، يقول: ((كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقتنة بزمن معين)).⁽⁵⁾

ويلاحظ قرب التعريفين بعضهما من بعض، تعريف ابن يعيش وتعريف الفاكهاني، ولا تخرج تعريفات باقي العلماء عن فحوى هذه التعريفات، فبحو هذه التعريفات حواها كتاب "أسرار العربية"⁽⁶⁾ و"الإيضاح في علل التحو" و"المقتضب" و"الأصول".⁽⁷⁾

ويمكن أن أعد هذه الاختلافات خلافات لفظية، فهي تعريفات كثيرة وقليلة الفائدة من حيث اختلاف ألفاظها، وربما يجوز القول باستحالة الوقوف على تعريف محدد للاسم

1- كتاب الحال ص 64.

2- شرح السيّرافي على الكتاب 53/1.

3- المفصل في صنعة الإعراب ص 23.

4- شرح المفصل لابن يعيش 22/1.

5- الحدود النحوية ص 92.

6- انظر أسرار العربية ص 27.

7- انظر الأصول 37/1.

"أي: بدون اختلافات لغوية" ويستنتج أنّ آراء النّحاة في حدّ الاسم مثار للتعجب، ويرجع سبب الاختلافات أنّ إمام النّحاة سيبويه لم يجدّه، لأنّه اكتفي بإيراد المثال فقط.

مصطلح الفعل:

لم يجدّه المطّرزي، وإنّما حدّه الجنّدي، فذكر أنّ الفعل هو: ((ما دلّ على اقتران حدث بزمن))⁽¹⁾.

وحدّ الفعل عند سيبويه هو: ((أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى وما يكون وما هو كائن لم ينقطع))⁽²⁾، وعلق شوقي ضيف على حد سيبويه للفعل؛ فقال: ((تعريف دقيق إذ جمع فيه بين دلالة الفعل على الحدث ودلالته على الزمان الماضي والمستقبل والحاضر))⁽³⁾.

ويلاحظ أنّ الجنّدي اقتبس حدّه من حدّ الزّمخشري⁽⁴⁾، ويشير ابن الحاجب في "الإيضاح" نقداً لحدّ الزّمخشري للفعل؛ إذ يرى أنّ قول الزّمخشري "ما يدلّ على اقتران حدث بزمان" ليس بجيد؛ لأنّ الفعل يدلّ على الحدث والزّمان جميعاً، وقول الزّمخشري يوماً بأنّ الاقتران نفسه هو المدلول، فأخرج الحدث والزّمان من الدلالة⁽⁵⁾، ويعلل ذلك بقوله: المقصود من حدود هذه الألفاظ أن يذكر ما هو مدلول له باعتبار وضعه، أو هو ما ينطبق عليه الحدث والزّمان لا الاقتران⁽⁶⁾.

وقد نقد الجنّدي تعريف المطّرزي للفعل بكلمات ابن الحاجب السابقة⁽⁷⁾.

1- المقاليد، اللوحة: 15

2- الكتاب 12/1

3- المدارس التحوية ص 64

4- انظر المفصل ص 319

5- انظر الإيضاح في شرح المفصل 3/2

6- نفسه.

7- انظر مخطوط المقاليد، اللوحة 10، وقد اقتبسها من الإيضاح في شرح المفصل.

ولمزيد من الفائدة يمكن التطرق لصياغة بعض النحوة لحدّ الفعل، منها تعريف ابن عييش: ((كلّ كلمة تدلّ على معنى في نفسها مقترنة بزمان))⁽¹⁾.

ومنها تعريف الرّضي: ((أي: الكلمة الدالة على معنى في نفسها مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة))⁽²⁾، منها تعريف الأنباري، وذكر حدين، وذكر أن النحوة اختلفوا في حد الفعل: ((كلّ لفظة دلت على معنى تحتها مقترنة بزمان محصل، وقيل: ما أُسند إلى شيء ولم يُسند إليه شيء، وقد حدّ النحوّيون حدوداً كثيرة))⁽³⁾.

مصطلح الحرف:

نقل المطرزيّ حدّ الحرف من سبويه ولم ينسبة له، والجندى نبه إلى هذا، وذكر أنه من عبارة صاحب الكتاب، وقد عرّف سبويه الحرف؛ فقال: ((ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل))⁽⁴⁾، ومعنى الحرف فيما يراه الجنديّ ((ما دلّ على معنى في غيره))⁽⁵⁾، فمعنى "في غيره"، أي: موجود في الأسماء والأفعال والجمل التي يتعلّق بها، وليس له معنى إفرادي كالاسم والفعل، ومثل لذلك بطاقة من الأمثلة، فرأى أن "من" تدخل في الكلام لابتداء الغاية، كقولهم: سرت من البصرة⁽⁶⁾.

أقول: تعددت تحديدات النحوة للحرف، ولكنها متفقة، وسأقدم نماذج لذلك:

الرّجّاجي: ((ما دلّ على معنى في غيره))⁽⁷⁾.

1- شرح المفصل لابن عييش 2/6.

2- شرح الرضي على الكافية 30/1.

3- أسرار العربية ص 27، 28.

4- الكتاب 1/40، المصاص ص 43.

5- المقاليد، اللوحة: 21.

6- نفسه.

7- الإيضاح في علل النحو ص 54.

والرّمحشري: ((ما دلّ على معنى في غيره، ومن ثمّ لم ينفك من اسم أو فعل يصحبه))⁽¹⁾.

وأبو البركات في "أسرار العربية": ((ما جاء في معنى لغيره))، وقال: ((وقد حدّه التّحوّيون بحدود كثيرة))⁽²⁾.

وابن يعيش ((كلمة دلت على معنى في غيرها))⁽³⁾.

والرّضي في شرح الكافية ((الكلمة الدالة على معنى لا في نفسها))⁽⁴⁾.

كلّ هذه الاختلافات طبيعية إذ لكلّ عالم وضعه الخاصّ، وقد علق الجنديّ على حدّه بقوله: معنى قولنا: في غيره، أي: متوقف على ذكر متعلق له من حيث الوضع⁽⁵⁾.

علامات الاسم:

اتفق المطرزي والجنديّ في عدد علامات الاسم؛ فقد قسمها المطرزي وتبعه الجنديّ تقسيماً ثنائياً؛ فقال: ما جاز أن يجده عنده ... أو كان في معنى ما يجده عنه ... ومن علاماته اللغظية: دخول الألف واللام وحرف الجرّ، والتّنوين⁽⁶⁾، وقد اكتفى الجنديّ بشرح علامات الاسم التي ذكرها المصنّف، ولم يأت بأيّة علامة أخرى، وقد ذكر السّيوطيّ في الأشباه والنّظائر أكثر من ثلاثين علامة⁽⁷⁾.

1- المفصل ص 379.

2- أسرار العربية ص 28.

3- شرح المفصل لابن يعيش 2/8، 3.

4- شرح الرضي على الكافية 30/1.

5- انظر المقاليد، اللوحة: 22.

6- انظر المصباح ص 41، المقاليد، اللوحة: 15.

7- الأشباه والنّظائر 9/2.

وقد انقسمت العلامات إلى لفظية ومعنىّة، أمّا المعنوية فلا يقوم بها إلّا الاسم، ولا تكون إلّا عند انعقاده مع غيره من الأسماء وتركّبه معه، وهذا ما يفهم من الإخبار عنه والإخبار به "الإسناد والإسناد إليه" ، أمّا العلامات اللّفظيّة، فإنّ الاسم يفيد معنى من المعانى المذكورة، بواسطة حرف ملفوظ، كالتعريف بـ"آل" والجّر والتّنوين، وقد حاول الجنديّ من العلامات المعنوية واللّفظيّة، تحديد مختلف السّمات الشّكليّة التي تجعل الاسم يتميّز عن غيره من الفعل والحرف، وبناء على أنّ الاسم له علامات كثيرة، فقد أتى المطرزيّ منها بما رأه أساسياً في تميّزه عن غيره.

والجنديّ يعدُّ الجّرّ موضوعاً ليجرّ إلى الأسماء الأفعال، وذلك باستدعاء بعض الأفعال معنى ذلك الجارّ، فدخول حرف الجّرّ ممتنع إلّا على الاسم⁽¹⁾.

ولم يحدد المطرزيّ أو الجنديّ أيّ العلامات أفعى للاسم، بينما رأى ابن هشام في شذور الذهب "الإسناد إليه" أفعى علامات الاسم⁽²⁾، ويقصد ابن هشام بأنفع العلامات، أي: اطراداً وأنفعها وأقربها إلى جعل الاسم يتميّز عن غيره بها.

أما المبرّد في "المقتضب" فيعتبر الجّرّ أفعىها، فيقول بعد تعريف الاسم ((كلّ ما دخل عليه حرف من حروف الجّرّ فهو اسم، وإن امتنع من ذلك فليس باسم))⁽³⁾، والذي يفسّر ذكر المطرزيّ ومعه الجنديّ هذه العلامات فقط، قصدّهما تحديد الاسم، وقد ركّزا على خصائص: الإخبار عنه والجّر والتّنوين والإضافة والتعريف بـ"اللام" ، وعداً ما دخلته خصيصة من هذه الخصائص اسمًا.

1- المقاليد، اللوحة: 15

2- انظر شرح شذور الذهب ص 23

3- المقتضب 3/1

ويذكر ابن يعيش أنَّ التنوين والجزْ هما علامتان لا على الأسماء جميعها؛ بل على المتتمكنُ الأمكن منها، أي: التي تكون أرسخ قدمًا في الاسميَّة من غيرها⁽¹⁾.

علامات الفعل:

يمكن تقسيم علامات الفعل التي تناولها المصنف والشارح إلى علامات سوابق، وهي التي تسبق الفعل، وهي: "قد" و"السَّيْن" و"سوف" وحروف الجواز.

والى علامات لواحق، وهي: التي تلحق آخر الفعل، وهي: "تاءُ" الفاعل، و"تاءُ" الثنائيَّة الساكنة، و"ياءُ" المخاطبة، والضمير المرفوع المتصل بالفعل⁽²⁾.

وقد جمع ابن مالك علامات اللواحق؛ فقال:

بِتَا فَعَلْتَ وَأَتَتْ وَيَأْفَعَلَى .. وَتُونَ أَقْبِلَنَ فِعْلٌ يَنْجَلِى⁽³⁾.

أمّا علامة إسناد الفعل إلى غيره فلم يذكرها المصنف والشارح، وقد جعلها أبو علي الفارسيُّ في "الإيضاح" أهم علامة الفعل التي يعرف بها؛ فيقول: ((وَمَا الفعل فما كان مسندًا إلى شيء ولم يسند إليه شيء، مثل ذلك: خرج عبد الله، وينطلق بكر))⁽⁴⁾.

وهناك بعض الألفاظ اختلفوا في نسبتها إلى باب الفعل والاسم، وهي: "نعم" و"بئس"⁽⁵⁾، أمّا "هاتِ" و"فعالٍ" فقد عدَّهما ابن هشام ضمن الأفعال؛ فقال: ((إِنَّهُما يدلان على الطلب ويقبلان الياءً؛ أمّا الزمخشريُّ فقد عدَّهما اسميَّ فعل))⁽⁶⁾، قلت: وهذا هو المشهور.

1- انظر شرح المفصل لابن يعيش 1/57.

2- انظر المصباح ص 42، المقاليد، اللوحة: 15.

3- الألفية، مطبوعة مع شرح ابن عقيل 1/21.

4- الإيضاح 1/77.

5- انظر المسألة "14" في الإنصاف 1/97.

6- شدور الذهب ص 27، 28، وفيه قول الزمخشريُّ، المفصل ص 197.

والمصنف والشارح لم يذكرا العلامات المختصة بكل نوع من أنواع الفعل، أمّا غيرهما فقد ذكر علامات الماضي والمضارع والأمر، يقول ابن جماعة في "شرح الكافية": ((فـ"تاء" الضمير والتأنيث مختصان بالماضي، وحروف التنفيض والجوازم مختصّ بالمضارع، وـ"نون" التوكيد بلا قيد مختصّ بالأمر، وأمّا المشتركة فقد يشترك فيها الماضي والمضارع، وـ"نون" التوكيد يشترك فيها الأمر والمضارع بقيده، ولو حوق ضمائر الثنّية والجمع يشترك فيها ثلاثة)).⁽¹⁾

الحرف لا علامة له "حال من العلامة":

البحث هنا في حروف المعاني كحروف الحرّ، أمّا حروف المباني فهي الحروف التي تتّألف منها الكلمة فليس مجال بحثها هنا، وانعدام العلامة في الحرف هو على حد قول صاحب "المصباح": ((والحرف أداة بينهما))⁽²⁾ أي: بين الاسم والفعل، ولم يذكر الشارح علامة للحرف، وإنّما اكتفى بشرح العبارة السابقة، فقال: ((أي: الحروف وصل وروابط تتلّاقى بها المعاني الفعلية والاسمية)).⁽³⁾

وذكر ابن هشام في "شرح الشدور" ذلك المعنى "لا علامة له"، فقال: ((لا يقبل شيئاً من العلامات المذكورة للاسم والفعل)).⁽⁴⁾.

وهذا يعني أنه لا علامة للحرف يعرف بها، فهو يرتبط بغيره ويكتسب معناه منه. وتتكلّم عن ذلك ابن الخشّاب في "المرتحل" بقوله: ((وربّما عرف بعلامة سلبية؛ فقيل: الحرف لم تحسن فيه علامات الأسماء ولا علامات الأفعال)).⁽⁵⁾.

1- شرح الكافية لابن جماعة ص271.

2- المصباح في علم النحو ص43.

3- المقاليد، اللوحة: 23.

4- شرح شدور الذهب ص31.

5- المرتحل ص25.

وقد عد ابن السراج في "الأصول" ثانية من خواص الحرف، منها: أن يربط اسم باسم، نحو: المال لزيد، وأن يأتي لربط فعل بفعل، نحو: قام وقعد زيد، وأن يربط جملة بجملة، نحو: إن يقم زيد يجلس عمرو، وأن يأتي ليؤكّد الجمل: إن زيداً قائم، وأن يأتي لينقل الخبر إلى الاستخار، نحو: هل خرج أخوك؟ وأن ينقل الواجب إلى التّفّي، نحو: ما قام زيد، وأن يأتي صلة مؤكّدة، نحو: فعلت فعلاً ما⁽¹⁾.

الرّّمن في الأفعال:

يدلّ الفعل على الزّمن، فانقسمت بأقسامه: ((ولما كان الزّمان ثلاثة: ماض وحاضر ومستقبل ... الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية))⁽²⁾، ويقول الجندي: ((أقسام الزّمان ثلاثة ماض وحاضر ومستقبل؛ فكذا أمثلته ذلك))⁽³⁾، والاصطلاحات "ماض - مضارع - أمر" أشهر الاصطلاحات الدالة على الزّمان في اللّغة العربيّة.

فال IDR المطّريّ ومعه الجندي اتفقا على مصطلح الفعل الماضي، بينما استعمل سيبويه مصطلح "واحِب" لأنّه وجب، أي: سقط وفرغ منه، وقد استعمل سيبويه "الواجب" في معنى الماضي؛ إذ قال متحدّثاً عن "إذ" ((ولا يليها إلا الفعل الواجب، وذلك قوله: بينما أنا كذلك إذ جاء زيد))⁽⁴⁾.

وال IDR المطّريّ والجندي اختارا مصطلح "الماضي" لأنّه أشهر في العبارة الاصطلاحية وأكثر رسوحاً⁽⁵⁾.

1- انظر أصول النحو 1/42، 43.

2- شرح المفصل لابن عباس 4/7.

3- المقاليد، اللوحة: 18.

4- الكتاب 354/4.

5- انظر المصباح ص 42، المقاليد، اللوحة: 18.

أما الفعل المضارع فكان من استعمال المطرزي كما ورد في "المصاح" ⁽¹⁾، وبالإضافة إلى مصطلح "المضارع" يستعمل الجندي مصطلح "المستقبل" و"الغابر"، إذ يقول في سياق حديثه عن خصائص الفعل: ((أَمَا "سُوفَ" وَ"السَّيْنَ" فَهُمَا لِلْاسْتِقْبَالِ، فَيَمْتَنِعُ دُخُولُهُمَا إِلَّا عَلَى الْغَابِرِ)) ⁽²⁾.

والغابر هنا يعني المضارع، وهو ما يفيده السياق، غير أنه في "اللسان": الغابر يحمل الوجهين، يعني الماضي والباقي؛ فإنه من الأصداد، وفسر الغابر أيضاً بالماضي واستدل بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((أَنَّهُ اعْتَكَفَ الْعَشْرَ الْعَوَابِرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، أَيِ الْبَوَاقِي، جَمْعُ غَابِرٍ)) ⁽³⁾، وقيل: ((الغابر: الباقي من الأشهر)) ⁽⁴⁾، ويبدو أن هذا المصطلح قليل الاستعمال؛ إذ لم يتوفّر في أثر نحوه على علمي.

ونحدر الإشارة هنا إلى بعض المصطلحات التي ذكرها المؤدب ⁽⁵⁾ في هذا الشأن: قسموا الماضي "نصًا"، وهو: ما دل على الماضي لفظاً ومعنى، وقد مثل له بـ"ضرب" في قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا ... ﴾ ⁽⁶⁾ وـ"ممثل"، وهو: ما دل على الماضي لفظاً

1- انظر المصباح في علم النحو ص 43.

2- المقاليد، اللوحة: 17.

3- اللسان، مادة: غ ب ر 13/5، وانظر الحديث في سنن النسائي الكبير 257/2.

4- اللسان، مادة: غ ب ر 13/5.

5- قال محقق " دقائق التصريف" عن مؤلف الكتاب "القاسم بن محمد المؤدب" في الجانب الدراسي، ص 6، 7: المصادر أغفلت ذكر هذا المؤلف فلا نعرف عنه شيئاً، وقد عجزت عن الوقوف على أي شيء يخص المؤلف بعد طول البحث، واستفاد المحقق من حاملا الكتاب؛ فذكر أن المؤلف عاش في مدينة الشاش، وأن المؤلف كان حياً في سنة 338هـ، وهي السنة التي فرغ فيها من تأليف الكتاب، قلت: والظاهر أنه كوفي المذهب؛ فقد نقل كثيراً من آراء القراء، وأيده، وانتصر له.

6- سورة النحل: 75.

و معناه المستقبل، ومثل له بـ "أَتَى" في قوله تعالى: ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ... ﴾⁽¹⁾، أي: يأتي، يعني القيامة، ومثل قوله "غفر الله لك" معناه: يغفر الله لك، فصلاح الماضي في موضع المستقبل حين أمن اللبس، و"راهن"، وهو: ما دلّ على الماضي لفظاً وعلى الحال والاستقبال معنى، بدلالة: وبعد اليوم قدير، ومثل له بـ "كان" في قول الله تعالى: ﴿ ... وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴾⁽²⁾، إلا ترى أنه كان قديراً واليوم أيضاً هو قدير وبعد اليوم قدير⁽³⁾.

وأضاف: إلى أن المستقبل ينقسم إلى "نص"، وهو: ما دلّ على المستقبل لفظاً ومعنى، ومثل له بـ "يضرب" نحو قولك: يضرب زيداً غداً عمراً، و"مثلك"، وهو: ما كان لفظه المستقبل ومعناه الماضي، ومثل له بـ "أدخل" نحو قولك: سرتُ أمس حتى أدخلها، أي: حتى دخلتها، لأنّ في قولك: سرتُ، دليلاً على ذلك⁽⁴⁾.

قلت: وهذه التقسيمات لصاحب " دقائق التصريف" القاسم بن محمد المؤدب الكوفي لم تكن مهمة، لذلك فإنّها مفقودة عند من افترحها فضلاً عن غيره من الكوفيين أو البصريين.

أما فعل الأمر فعبر عنه المطرزي بال الوقوف الآخر، ويسمى الأمر⁽⁵⁾، وقد عبر عنهما الجندي بتعبير آخر، وهو أمر المحاطب⁽⁶⁾.

- 1- سورة النحل: 1
- 2- سورة الأحزاب: 27
- 3- دقائق التصريف ص 37، بتصرف.
- 4- دقائق التصريف ص 46.
- 5- انظر المصباح في علم النحو ص 43.
- 6- انظر المقاليد، اللوحة: 20.

خاتمة:

أختتم البحث بالنتائج الآتية:

1. لم تحظِ الاصطلاحات غير العاملة ولا المعمولة لدى النحاة ببحث مستفيض، أو تطبيق محدود، وهذا يعني - على حد علمي - أنَّ تراثنا الواسع خلا من ضم الموضوع في بحث واحد.
2. الكتاب الذي اختربه أنموذجًا للدراسة "المقاليد"، وقد استطاع مؤلفه استخراج الاصطلاحات المعنية بجلاء ووضوح.
3. لم يتفق النحاة على حد الاسم، حتى قال بعضهم: لاحد له.
4. الاختلاف في حد بعض الاصطلاحات المعنية عبارة عن خلافات لفظية.
5. الاختلافات طبيعية جداً؛ إذ لكل عالم له وجهة نظر خاصة به، وما توفر لديه من أدلة.
6. يمكن تقسيم الكلمة إلى عاملة كحرف المجر والجزم والنصب ... وإلى معمولة كالكلمة المحروقة والمنصوبة والمرفوعة ... وإلى غير عاملة ولا معمولة، كلفظ: الكلمة وكلام والاسم
7. هناك علاقة وطيدة بين علم النحو وعلم التفسير.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

- 1- أسرار العربية لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، منشورات: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 م.
- 2- الأشباه والنظائر، للسيوطى، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1975 م.
- 3- الأصول في التحو ل أبي بكر محمد بن سهل بن السراج التحوي البغدادي، تحقيق: عبد الحسين الفتنى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988 م.
- 4- الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: محمد حبى الدين عبد الحميد، دار الطّلائع للنشر والتوزيع والتصدير، مدينة نصر، 2005 م.
- 5- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لأبي محمد عبد الله بن هشام الأنصاري، تحقيق: هادي حسن حمودي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 م.
- 6- الإيضاح لأبي علي الفارسي، تحقيق: كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1996 م.
- 7- الإيضاح في شرح المفصل لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، تحقيق: موسى بناني العليل، مطبعة العاني، بغداد، 1980 م.
- 8- الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، دار التفاسير للطبع والتشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1996 م.
- 9- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ لخلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل، الناشر: المكتبة العصرية، لبنان "د.ط".
- 10- البلقة في ترجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: محمد المصري، دار النشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى 1407 هـ.

- 11-** التعريفات: لعليّ بن محمد على الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار التشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـ.
- 12-** التوقيف على مهام التعاريف: لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية ، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ.
- 13-** الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، تحقيق وتصحيح: أحمد عبد العليم البردوني وآخرين، الطبعة الثانية، 1952 م.
- 14-** الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لمحيي الدين أبي محمد عبد القادر ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1978 م.
- 15-** الحدود الأنثوية والتعريفات الدقيقة لزكريا بن محمد بن زكريا الأننصاري أبي يحيى، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ.
- 16-** دقائق التصريف لأبي القاسم بن محمد بن سعيد المؤذن تحقيق: حاتم صالح الصامن، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2004 م.
- 17-** سنن النسائي الكبير لأحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداوي، وسيد كسرامي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، 1411 هـ.
- 18-** شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك لعبد الله بن عقيل الهمданى المصرى، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث - القاهرة، 2005 م.
- 19-** شرح الأثنوي على ألفية ابن مالك: لأبي الحسن عليّ بن محمد الأثنوي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة "د.ت".
- 20-** شرح التصريح على التوضيح: لخالد ابن عبد الله الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، "د.ت".

- 21- شرح الرضي على الكافية لرضي الدين الإستراباذي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس-بنغازي، الطبعة الثانية، 1996 م.
- 22- شرح شدور الذهب في معرفة كلام العرب لأبي محمد عبد الله ابن هشام الأنصاري، تحقيق: عبد الغني الدقر، توزيع: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984 م.
- 23- شرح قطر الندى وبل الصدى لأبي محمد عبد الله بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الثقافة-الزمالك، الطبعة الحادية عشرة، 1963 م.
- 24- شرح الكافية لمحمد بن إبراهيم بن جماعة، تحقيق: محمد عبد النبي عبد المجيد، دار البيان، القاهرة، 1982 م.
- 25- شرح كتاب الحدود في النحو لعبد الله بن أحمد الفاكهاني، تحقيق: المسؤول رمضان الدميري، مكتبة وهة-القاهرة، الطبعة الثانية، 1983 م.
- 26- شرح كتاب سيبويه للسيرافي، تحقيق: رمضان عبد التواب، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1960 م.
- 27- شرح المفصل: لوفيق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي، مكتبة المتنبي، القاهرة، "د.ت".
- 28- كتاب الحروف لأبي نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار الشرق، بيروت، 1990 م.
- 29- كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السمرائي، دار ومكتبة الهلال "د.ت".
- 30- الكتاب لأبي بشر عمر بن عثمان، المعروف بسيبوه، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1999 م.
- 31- كتاب الكليات لأبي البقاء أیوب بن موسى الحسيني الكفوی، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1998 م.

- 33- كتاب الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، لأبي محمد عبد الله البطليوسى، تحقيق: سعيد عبد الكريم سعودي، منشورات وزارة الإعلام والثقافة-بغداد، سلسلة كتب التراث، 1980 م.

33- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لمصطفى بن عبد الله، الشهير بمحاجي الخليفة، أعادت طبعه: المكتبة الإسلامية-طهران، الطبعة الثالثة، 1378 هـ.

34- لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، دار صادر-بيروت، 1955 م.

35- المدارس النحوية لشوقى ضيف، التاشر: دار المعارف-القاهرة، الطبعة السابعة، "د.ت."

36- المرتجل لأبي محمد عبد الله بن الحشّاب، تحقيق: علي حيدر، دمشق، الطبعة الثانية، 1972 م.

37- المصباح في علم النحو لناصر الدين أبي المكارم المطرزى، تحقيق وتعليق: ياسين محمود الخطيب، راجعه وقدم له: مازن المبارك، دار النفائس-لبنان، الطبعة الأولى، 1997 م.

38- معجم مقاييس العلوم في الحدود والرسوم لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، دار النشر: مكتبة الآداب-القاهرة، الطبعة: الأولى-1424هـ-2004 م.

39- المعجم الوسيط لأحمد حسن الزيات وآخرين، إشراف: عبد السلام هارون، المكتبة العلمية-طهران، "د.ت".

40- معيار العلم في فن المنطق لأبي حامد الغزالى، تحقيق د. علي بو ملحم، طبعة دار ومكتبة الملال، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1993 م.

41- المفصل في صنعة الإعراب لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، قدم له وبوّبه: علي بو ملحم، دار ومكتبة الملال-بيروت، الطبعة الأولى، 1993 م.

42- المقاليد، "مخطوط"، لأحمد بن محمود الجندي، رقم المخطوط العام في تشريحه: 4038، ورقمها العام في المكتبة الأزهرية: "5814".

-
- 43- المقتصب لأبي العباس محمد بن يزيد المرّد، تحقيق: محمد عظيمة، طبع: لجنة إحياء التراث - القاهرة، 1386هـ.
- 44- المقرب لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: أحمد عبد السّtar الجواري وعبد الله الجبور، الطبعة الأولى، 1972م.
- 45- منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، 2005م.
- 46- همع الموامع للسيوطى، تحقيق: د. عبد العال مكرم، دار البحوث العلمية - الكويت، 1980م.

التدليل صيغة للانتاج

مقاربة أميرقية في رواية الخوف أبقاني حيا لعبد الله الغزال

د. طاهر محمد عثمان بن طاهر

د. ثريا محمد زائد الشفطي

جامعة مصراتة

مدخل:

ترتكز سيميائية بيرس في منتها إلى منطلق فلسفى خالص معتمدة في ذلك على فلسفة كانط العقلية المتمثلة في المقولات الأربع "العلاقة، والكمية، والجهة والكيفية" وهذه الأسس الأربع شكلت نمطاً معرفياً أساساً لنظرية بيرس السيميائية، ومنطلاقاً لتأملاته الفلسفية، وبناءً لصرح سيميائيته حيث خلص إلى الاحتفاظ بثلاث مراتب للوجود، مضيفاً مرجعيات "كانط" إلى تنظيرات ديكارت، حيث التعويل على متصورات منطق العلاقات بينها ونموذج البروتوكول الرياضي، وأساسيات العلم الطبيعي التجريبي.

فكل تفكير هو علامة عند بيرس، وهو بحث سيميائي، وبذا فالدرس السيميائي يضطلع النظر إلى كل الظواهر "الاحساس، الإدراك، الاستدلال...".

وسيتحقق عن هذه الثلاثية عند بيرس بروز ما اصطلاح على تسميته بالأولانية والثانانية والثالثانية⁽¹⁾، واضعاً بذلك تصوره للعلامة ((فكل علامة لا تكون إلا ثلاثة، وهي

1- لمزيد المعلومات حول هذه الأسس التي بنيت عليها نظرية بيرس راجع:

- Pierce Charles Sanders:
- The collected Papers of C.S. Pierce, Cambridge, Massachusetts University Press
- Semiotic and signs, the correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Webby, Indiana University Press

جبار دولودوال، السيميائيات أو نظرية العلامة، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2004م.

لا تشكل علامة إلا إذا توفرت على العناصر الثلاثة التالية: الممثل الأول، والموضوع الثاني، والمؤلف الثالث)⁽¹⁾.

فالعلامة هي قاعدة فعل في جوهرها عند بيرس، بينما عند "دي سوسير" ((تستند في أصولها إلى علم النفس التجميسي، ... وهو يعرف العلامة في دروسه بأنها كل أو مجموع نفسي وأنها علاقة بين مفهوم من جهة وصورة أكoustيكية من جهة ثانية))⁽²⁾.

وبهذا يمكن وصف نظرية بيرس بأنها ذرائعة، فهي فلسفة واقعية، لأنها ترفض القول بالمب丹 الغائي الواحد، كالعقل أو المادة، والحقيقة، وترفض الترعة الثنائية مثل الروح والجسد والشر، وتعارض مع الاسمانية، وتنظر إلى المفاهيم الكلية "الحدرات" على أنها ليس لها وجود حقيقي بل هي مجرد أسماء لا غير⁽³⁾.

إن الرتب الثلاث للوجود هي التي يبني بيرس تصوره للعلامة وفق المنطق الثلاثي، فكان تصنيفه للعلامات مبنياً على طبيعة العلاقة بين العلامات وموضعها، المتمثلة في الأيقونات والقرائن والرموز.

وباعتبار العلامة مثلاً داخل التقسيم الثلاثي فهي تقتضي وجود موضوع له صفة الفكرة سواء مثل الواقع أم لم يمثله، لأن العلامة تشير إلى علامة أخرى، وتقتضي من جهة أخرى مؤولاً، ومن هذه الأنماط خص بيرس كلاً منها بعلم دلائي فرعي من مبدإ الدلائل أو المنطق بمعناه العام⁽⁴⁾.

1- حيار دولدوال، السيميائيات أو نظرية العلامات، ترجمة: عبد الرحمن أبو علي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2004م، ص95.

2- مراد بن عياد، من الوسائل الإجرائية في الأدب العربي القديم، بحث في سيميائية التواصل، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، 2010، ص210.

3- ينظر: حيار دولدوال، السيميائيات، مرجع سابق، ص20-23.

4- تمثل هذه الفروع في: النحو النظري، المنطق، البلاغة الصورية.

راجع: دلائليات الشعر لمايكل ريفاتير صIxxx.

تتغير هذه الدراسة في هدفها أن تكون محاولة إجرائية للتطبيق على نص سردي، من خلال الأسس والمفاهيم التي تقوم عليه نظرية بيرس السيميائية واحتغالها على العالمة في تواؤها مع الفلسفة والمنطق والرياضيات والمنجز اللساني والنقدi الحديث؛ لتكون نسقاً تداولياً يتبع الكيفية التي يتحول فيها الدليل من ممثل إلى مؤول، ومراحل تكونه في شكل فكرة، إلى التحول النهائي إلى نص يسمح للمتلقي تداوله.

الإبادة الدلائلية للعنوان:

علاقة العنوان بالنص تبئيرية، حيث يغدو النص المشكّل البديهي والتخلقي، فيه يمكن شيء من تشكيله محملاً بدلالة كامنة يومئ إليها العنوان ويعُشر مرزاً حيناً محملًا بالدلالة أخرى، يحمل في طياته السؤال أو الأسئلة صائعاً لذاته إكراماً على القارئ في محكمية الإجابة ونوعها، تاركاً للنص فرض سلطة المفارقة، وكسر المتوقع حيناً، أو آلية انفجارية للتشكّل المعنوي عبر المتلقي الذي يوسع دائرة القراءة والتأنّيل والتفاعل القرائي المتعدد متكوناً من طاقات المعنى.

إن التشاكل التعلقي بين النص والمعنى تشكّل لهم قروءية في المستوى الخطابي، فيكون المعنى مثليتاً في آيات النمو ليغدو العنوان دالاً تركيبياً، أو المسند إليه، أو الموضوع العام، فالعنوان يحدد هوية العمل، وهو كما يقول محمد مفتاح عن العنوان أنه ((بمثابة الرأس للجسد))⁽¹⁾، فالعنوان يشكل متكاً للنص في تولده وتشكله أيضاً.

إن عملية التكشيف ممثلة في الإيجاز والغموض تفتح الباب واسعاً للنص في افتتاحه وتوسيعه وبيانه، وهو الإنارة لما عتم في العنوان وغمض.

1- محمد مفتاح، دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 2، 1992م، ص 72.

يمثل العنوان مادة كشفية، لعميات النص ولما يظن المؤلف أنه رحique دلالي أو هاجس تدور حوله فكرته أي أن العنوان يكون ((بمثابة الهوية))⁽¹⁾، وهو ((يحمل لنا صورة من صور التفسير))⁽²⁾، فالعنوان يظهر مرسلة تأويلية لمؤلفات مبادرة للموضوعات الدينامية تجسد جزءاً من سياقاتها عبر الدليل الإظهاري الكلي⁽³⁾.

الخطاب البصري وثلاثية العالمة:

لتأسيس صيغورة للعنوان والوقوف على الخطاب البصري للفروع الثلاثية لعلم السيميائية وفق التقسيم الثلاثي للعلامة عند بيرس، فإن الباحثين يرومان النظر للممثل باعتبار مظهره التركيبي، ثم النظر للموضوع في مظهره الدلالي، وأخيراً الوقوف عند المؤول باعتبار مظهره التداوily⁽⁴⁾.

- 1- عبد الله الغذامي، ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، النادي الأدبي، جدة، ط: 1، 1992م، ص47.
- 2- نفسه.

وهو في الكتاب نفسه يؤشر إلى ولادة العنوان ويعدها مصدراً للثقافة العصرية، وتكتسب أهمية في الدراسات الجمالية، كما أن المؤلف يحيل القارئ إلى كتابه "الخطيبة والتکفیر" ليقول: إن العنوان في الغالب عمل عقلي أو يكون اقتباساً، غير أن خالد حسين يرى إمكانية أن يولد العنوان قبل النص أو يصبح هو الحفر لتكون النص، وهو بذلك يفتح مجالاً لا متناهياً من الاحتمالات.

ينظر:

- عبد الله الغذامي، الخطيبة والتکفیر، من البنية إلى التشريحية، النادي الأدبي، جدة، 1985م، ص261.
- خالد حسين خالد، في نظرية العنوان مغامرة تأويلية لشuron العتبة النصية، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2007م، ص51.
- 3- ينظر: عبد اللطيف محفوظ، سيميائيات التظاهر، ط: 1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2009م، ص143.
- 4- ينظر: محمد الماكري، الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، ط: 1، المركز الثقافي العربي بيروت، 1991م، ص61.

الخطاب البصري للممثل والمستوى التركيبي:

يعد الممثل نمطاً من أنماط العالمة الدليلية، فقد خصه بيرس بعلم دلائل فرعى من مذهب الدلائل، فالمثل في مظهره التركيبي، أو ما يعرف بالنحو التأملى أو الصورى، يروم مدارسة المنحى التركيبي للعلامة ويسعى إلى تحليلها وتصنيفها، فهو يدرس ركائز العالمة في ذاهنا، وبمعزل عن علاقتها بموضوعها، ومؤلفها⁽¹⁾، ومراجعة صفحة الغلاف بوصفها حزمة مثلاً متبدية دليلاً إفرادياً يتمتع بوجوده الحقيقى ويشتغل كعلامة معيارية، أو كنسخة داخل نموذج مجرد تستدعي علامات نوعية من نوع خاص، تتجسد دليلاً واقعياً. وبالانشاء على الغلاف وتحديداً للشخصوص كعلامات نوعية تتمتع بقيمة مستلة من العالمة المفردة المبنية على عرف معياري.

- إذا ما تلبينا عند التعريف الوصفي للعلامة النوعية يمكننا الوصول إلى تعريفها، استناداً إلى عنصري الكم والكيف⁽²⁾.
- تفردن بعض الشخصوص في اخناء القدم، مع وجود عالمة تأشيرية بلون أسود كخط صغير في الرقبة والقدم، متناغمة مع لون أخضر.
- اختلاط الألوان بين الأسود والأبيض والأحمر والأصفر والرمادي
- تراتبية الشخصيات وانتظامها.
- اتساع الحدقين وبروزهما.
- انعدام الرؤية لشخصية الأنثى.
- قياسية الرسوخ لبعض ألوان الشخصيات، ومزجها بألوان وأشكال.
- اتجاه الرؤية للشخصيات وحركة عيونها.

1- ينظر: مايكيل ريفاتير دلائل الشعر، ترجمة محمد معتصم، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1997م، ص XXXI.

2- ينظر: طائع الحداوى، سيميائيات التأويل، الإنتاج ومنطق الدلائل، مرجع سابق، ص 436-437.

- كبر الأنف، شعر الدقن، والشارب، والقامة، والأفواه المفتوحة في معظمها، والمغلقة لشخصية واحدة، الفئات العمرية المختلفة.

- يقع في وسط صورة الغلاف لوح رمادي يكون خلفية للشخص، لتكون مداراً تبئيرياً حيث العين غالباً ما تتجه نحو الوسط، وهذه العالمة تعد منطلقاً منه ينتقل الملقى إلى إدراك كل العلامات التي يحويها النص "الرواية"⁽¹⁾.

كما يسند التعريف الوصفي مؤشرات أخرى، منها اسم الكاتب وعنوان الرواية، الأول بالأسود والثاني بالأحمر، وإطار صفحة الغلاف الأبيض، مختلفاً من لوح رمادي كخلفية بعض الشخصيات، كما تبدي العالمة الأجناسية "رواية".

وبذا فالتعقيد التركيبي الذي يطبع رسالة الغلاف يظهر كدلائل جوهرية للتعبير عن كل مختلف ومتتنوع "إضاءة، كلمات، حركات، عرج ...". هي دلائل ليست منعزلة عن بعضها بل تمثل مشهدية متکاملة متعاونة، تجسد نسقاً تنضيدياً مختلفاً لإدراك الخطى.

الممثل باعتبار موضوعه:

إذا كان الممثل في المقوله البرسية الأولية متحقق في راهنية وجوده، وفي عدم إحالته على موجود ثان، فالممثل في المقوله الثانوية وحسب تصنيف بيرس متحقق كوجود فعلي في حالته الخام غير المفكر فيها، دون تنميط مادته، فالثانيانة جزء أساسى من المقوله الثالثانية فهي نمط تحويه يمثل مقوله الوجود الحضوري والكيفي لتجربة يبذل فيها جهداً يظهر كخبر فعلى "الرواية" أو في طور فعله **مُشَكِّلات** ذلك الفعل "قدرة الرواية على تقديم ذاتها لها الطبيعة العامة للتجربة والخبرة".

فيتأمل صورة الغلاف وتحديداً الوقوف عند الشخصية الذكرية الأكثر بروزاً، فالخط الأسود الصغير في الرقبة أيقونة بحكم طبائع تملكتها بعض شخصيات الرواية، يمثل نوعاً خاصاً باعتبار المؤشر، فوضع خط أسود على الرقبة والساقي دليل على الوجع والألم فيدون وجود هذا الخط

1- ينظر: عبد المجيد العابد، مباحث في السيميائيات، دار القرويين، دون مكان نشر، 2008م، ص 51.

مؤشراً يصعب تصور الألم والجراح داخل الرواية، كذلك وجود هذا الخط مزوجاً بلون أحضر مؤدّاه وجود شخص ما يمتلك فكرة إسناد الألم له، ولو رجعنا للكتابة "التبيوغرافيا" وتبين اللون الأسود للمؤلف يعد مؤشراً ذا طبيعة خاصة يمزج بين الذات والموضوعية، كما اسم الرواية المكتوب باللون الأحمر الذي يحيل إلى مجموعة من التأويلات الممكنة.
يمكّنا الاستعانة بالخطاطة التالية لتوضيح العالمة الإفرادية وتجسيدها النوعية:

عالمة مفردة خاصة "العمل الفني لصفحة الغلاف"

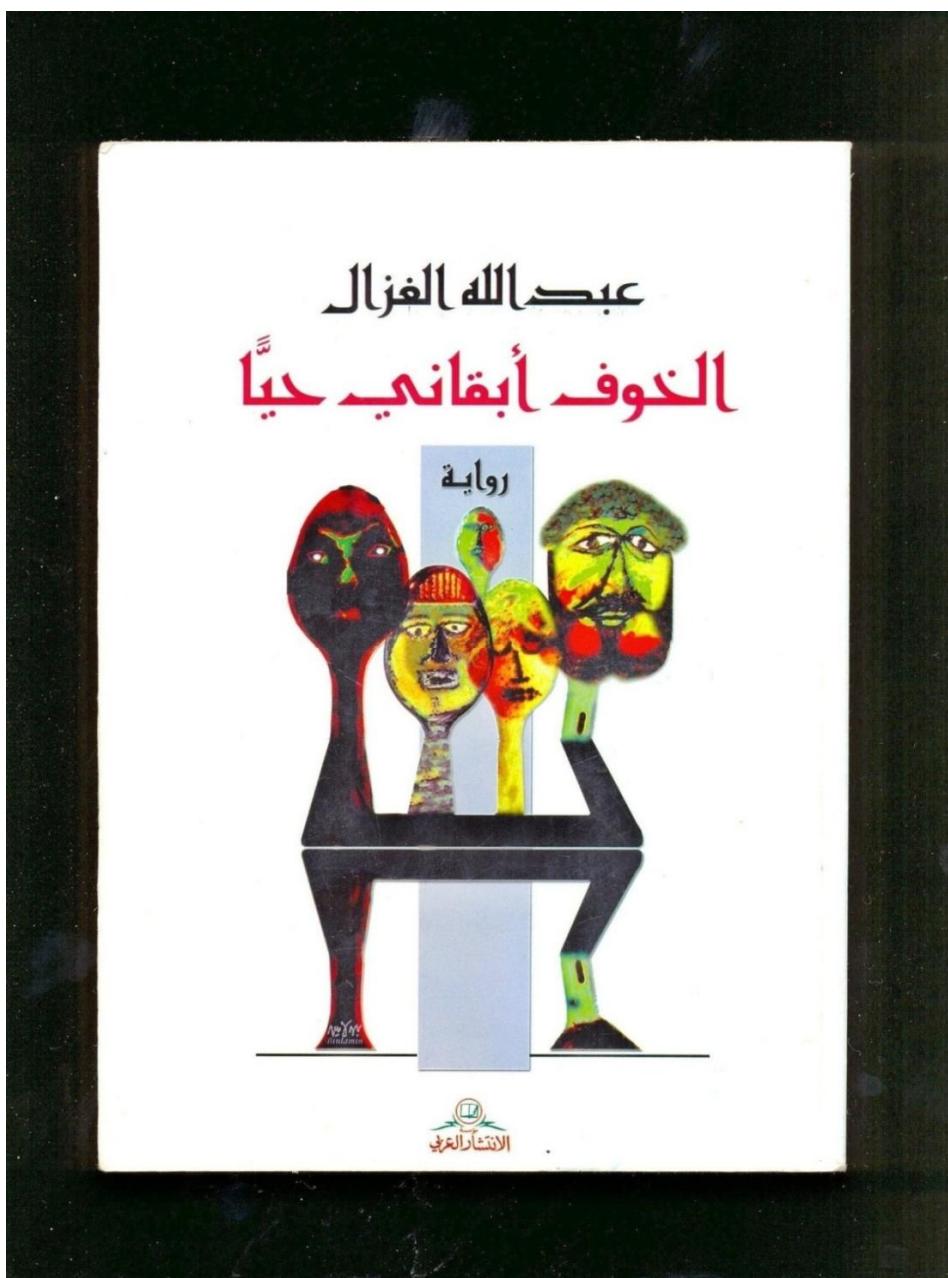


عالمة نوعية مجسدة



الوجه الذكوري / الوجه الثالثة / عنوان الرواية / اسم المؤلف / الساق المبتورة
للشخصية الرئيس / المرأة والوجه المعتم.

لوحة الغلاف ومؤلفها:



إذا كان دوسوسير قد تنبأ في كتابه دروس في الألسنية العامة⁽¹⁾، بولادة علم جديد أسماه السيميولوجي، بالتناظر مع مقام به تشارلز بيرس من وضع نظرية للعلماء، أو السيميائيات⁽²⁾، إلا إن الصورة لم تلق اهتماماً وحظاً، حتى جاء رولان بارت الذي بحث في بلاغة الصورة⁽³⁾.

وإذا كانت حاسة البصر سابقة لحاسة النطق، فإن المعرفة البصرية يمكن أن توسس مرتقى معرفياً، لتعالق الصورة "الرسم" مع الكلمة في تكامل دلالي ينفتح حول إمكانات التأويل اللامتناهي عبر آليات التلقي.

ثم إن ((هناك تكاملية بين التفكير بالصورة والتفكير بالكلمة، وأن الصورة جاءت كي تثري الكلمات، لا لكي تحل محلها، وأن ما نراه من طغيان للصورة هو طغيان مؤقت))⁽⁴⁾.

إننا نروم في مقاربة صفحة الغلاف لرواية الخوف أبقاني حياً⁽⁵⁾، لقراءة بصرية تأويلية، لكننا لا نجاذف بفصل الرسالة البصرية "الصورة" عن الرسالة اللسانية، غير أن ميزات تحمل الأولى متأدية وغير خاضعة لقواعد التركيب الناظمة والصارمة، وكون عناصرها تدرك متراقة ومتزامنة، بينما الرسالة اللسانية تبقى رهينة التركيب والتداول، مضافاً إلى ذلك كونها مركباً يقبل التفكيك معتمدة على المتلقي في عملية التفكيك والتركيب، في حين أن الرسالة

1- فيرناندو دوسوسير، دروس في الألسنية العامة- ترجمة: صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية لل الكتاب، القاهرة، 1985م.

2- ينظر:

Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds, Collected papers of Charles Sanders Peirce, Vol:II, Elements of logic, Cambridge, Harvard University press, 1960.

3- ينظر: رولان بارت، بلاغة الصورة، ضمن كتاب قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أو كان، أفريقينا الشرق، الدار البيضاء، ص 94-95.

4- شاكر عبد الحميد، عصر الصورة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ينابير، ع: 311، 2005، ص 12.

5- عبد الله الغزال، الخوف أبقاني حيا، الانتشار العربي، ط: 1، بيروت، 2008.

البصرية تركيب لا يستجيب إلى عمليات القطع والتفيت إلى عناصره المستقلة، فهي مترابطة تكون أجزاءها بناءات دلالية مترابطة لا تقبل التجزئ، بينما الرسالة اللسانية اعتباطية في تكوينها حيث ترتكز الرسالة البصرية على المشابهة والمماثلة والتطابق.

إننا في اشتعالنا الماثل لن تكون مع اللغة أو ضدها، والحال ذاته ينعكس على الصورة؛ بل إن كلا العلامتين السيميانتين – الصورة والموضع اللساني – يسيران جنبًا إلى جنب ويتقاطعان مع بعضهما البعض.

إن الصورة في التعريف المصطلحي عند السيميانيين الذين يعدون ((السيميائيات البصرية وحدة متمظيرة قابلة للتجلّي، وهي عبارة عن رسالة متكونة من علامات أيقونية، لهذا فسيميولوجية الصورة تجعل من نظرية التواصل مرجعها))⁽¹⁾.

الدليل باعتبار مفهولاته:

تمثل مرسلة الغلاف دليلاً حملياً لموضع ممکن، فهي دلالة قضوية عند بيرس لأن لها وجوداً واقعياً يتضمن حملاً خاصاً للدليل الخوف، وتشكلاته داخل مدونة الغزال، ومن ثم فكل نسخة أو حمل على غلاف اللوحة يمثل نسخة متأثرة فعلياً بموضعها بوصفها دليلاً مفرداً مؤشرياً حملياً له خصوصية، فيشتغل الدليل الحولي باتصاله بموضوعه بترتبط عام للأفكار، فهو يوصل معلومة خاصة عن موضوعه بموجب علاقة تأشيرية، فهو مؤشر حمل يعين الموضوع الذي تؤدي إليه المعلومة.

فلوحة الغلاف بالاعتماد على الثالثانية تمثل نسخاً حملية مؤشرية تثير في الذهن صوراً يجسدتها تصورات وحدوداً عامة تتالف كقضايا فردية عبر الرواية، قضية الإحساس الصناعي، قلق الذات، قصة الفتاة المغربية، عقد الكرهان، إزالة أشجار التحيل، قضية إتلاف

1 - عبد الحق بلعابد، سيميائيات الصورة بين آليات القراءة وفتورات التأويل، ضمن كتاب ثقافة الصورة في الأدب والنقد، مؤتمر فيلادلفيا الدولي الثاني عشر، جامعة فيلادلفيا، كلية الآداب، عمان، 2008م، ص 149 نقاً عن:

J Algrids Julien Greimes, Joseph Courtes, Semiotique Dictionarioraisone de la theorielangage, ed Hachette, Paris, 1979, P181.

الأنسجة الحية، فضيحة سارة، مقبرة الأطفال، الحروف الرموز، الرسائل الإلكترونية ... فهي دلائل يمثلها المؤول كقضايا فردية، ويمثل موضوعه مؤوله بوصفه دليلاً موجوداً بوجوب قانون، لأن كل دليل تتمثله حال تطبيقه في قضية جزئية تكون بمثابة نسخة لهذا الدليل القانون، فالبرهان يكون رمزاً لأنه دليل قانون ونسخته دليل مفرد قضوي، وهذا المؤول لكي يدرك الدليل المرتبط بموضوعه، عليه أن يجري عملية منطقية استدلالية يتنتقل من المقدمة إلى تطبيق البرهان.

الشخصوص، الماضي، المتمثل في الساق المبتورة

دليل حجة تكون قانوناً عاماً

فاللوحة في جملتها تكون برهاناً ودليلًا لنتيجة فردية تظهر كقضايا

فالشخصوص البادية في لوحة الغلاف تكون برهاناً يتبدى نتائج فردية في قضايا مثل

قضية المرأة الغربية، معاناة الطبيب كونت نتيجة للألم والفقد.

إن الصورة في تشكلها تحول من عالم التحقيق إلى عالم التخييل المفتوح على إمكانات التأويل المتعددة في أسئلة تأشيرية توسيس لفهم تكاملية بين الصورة والنص، بمعنى: كيف قدمت الصورة ذاكراً؟ وما الذي توحى به؟ وما الافت البديهي الحالب للانتباه في الصورة؟ وما الأثر الذي تركته في ذات المتلقى؟ ثم استجلاء العلاقة الممكنة بين الصورة والنص، وقراءة الألوان.

يتتألف الغلاف من علامات سيميائية تمتزج فيها العلامة اللسانية بالصورة، حيث ترتقي العلامة وتتنقل أعلى الصفحة وتتسنم القضاء المكون لجسم الغلاف، إذ يتبدى اسم المؤلف مؤشراً بادئاً للقراءة البصرية يتوسط الصفحة واللوحة معاً، مما يجعل المتلقى إلى علاقتين متتكاملتين متداخلتين، وإذا اعتربنا اللوحة الظاهرة على جسم المنتج علامة كلية تخييل في مؤولاتها إلى داخل النص، فتكون علامة لربط المنتج "العمل" بصاحبه، غير أن هذا المنتج الباث لا يريد فصل ظهوره العلامي عن اللوحة، فهو يمثل علامة تتوسط الصداره من اللوحة والرواية معاً.

إن التشكيل العلامي لصفحة الغلاف يجعل اللوحة مؤطرة ضمن تشكيل لوبي، يظهر اللوحة بلون أزرق باهت - وهو ما يعرف باللون البارد - يكاد ينعدم، لكننا نستطيع تمييز حدود اللوحة من صفحة الغلاف، فالرسام يمارس تقنية اللون، حيث الجانب الأيمن أكثر إضاءة على مستوى الخلفية، والمشكلات الوجهية، وهو ما يمكن تأويله أن المنتج سيكون متعالقاً مع الماضي بما يشتمله ويحتويه منعادات وتقاليد، وهو مؤشر على وجود معرفة حقة موضوع اشتغاله.

تخير اللون وانتقاءه يعد مرجعية ثقافية يحمل في ثنياه المعانى والدلالة إذ ((لا يمكن مقارنة لون إلا من وجهة نظر المجتمع والحضارة التي نشأ فيها، إن على صعيد التأويل الجمعى الذى يؤطره، وإن على صعيد المتخيل الاجتماعى والرمزي الذى يمتح منه))⁽¹⁾.

إن اللون المهيمن على الخلفية يندرج ضمن الألوان الباردة، حيث تتآلف الخلفية بمستويات عامة تعمل الإضاءة دورها مع الترافق بمعطى جديد يؤلف بروزاً تأطيراً داخلياً لمستطيل لوبي متماثل باللون الأزرق البارد المتساوي في درجات الكثافة والإضاءة، لتتشكل إطاراً محدوداً يحوي قلب اللوحة، وثلاثة وجوه من خمسة، تكون الثلاثة في تشكيلها العميق أكثر بعدها من العلامتين المحيطتين بهما، كما أن تشكيلها اللوبي يغلب عليه اللون الأحمر والأصفر والبرتقالي، وهو ما يعد من الألوان الحارة، كذلك يأخذ اللون الأسود في رسم إطار الوجه الرئيس ضمن الثلاثة، وتحديد الرسومات المشكلة لعلامات التعرف والتدليل.

ولو رجعنا إلى مشكلات اللوحة بعيداً عن خلفياتها الثقافية والمرجعية، واكتفينا بمرجعيات الخط العربي، ومارستنا لفعل إجرائي القراءة وفق تشكل الكتابة العربية "من اليمين لليسار" لوجدناها متدرجة في إضاءتها وألوانها بين الانفتاح والوضوح في الجانب الأيمن، إلى القتامة والعتمة على الجانب الأيسر، وهو موئل للمؤولة الأولى، فالقراءة الأولى توشي بانفتاح الآني المظلم والمكفر، على الماضي الجلي بأحداثه، إلا إنه يمثل العائق في تشكل

1 - المرجع نفسه، ص 155 نقلاً عن:

Dominique, Serre – Fleersheim, quand les mages vousprennet au mot, pp 27-28.

الآن والافتتاح على المستقبل الذي يبدو قاتماً مظلماً موحشاً لا تكاد ملامحه تبين، أو تتضح معالمه إلا في إطار عام.

تشير اللوحة إلى ارتکاز الواقع بشخوصه وأفعاله إلى طاولة الزمن البدائية كآلية البيان الموسيقية المقلدة على ذاها ولحتها وعزفها، إن هذه الأيقونة في ارتباطها بعنصر الثبات والكونية المكونة للذوات الفواعل داخل النص تتأسس على دواعم ودعائم غير متناسقة أو متماثلة، في حين يرکن الماضي في تباھه على الساق المكسورة المشوه، التي يمتد طغيان فعلها على جسم الشخصية ويرتد في صورة انعکاسية ترى صورة مقلوبة، حيث السواد الخط الفاصل بين جزئي الآلة الموسيقية "الماضي والحاضر"، نرى الجزء المظلل بالسواد يقابلہ امتداد آخر في عمق الحاضر بالحناءاته وإعاقاته، وتكون القدم مقابلًا للرأس بتشكيلاته، حيث شكل بتر القدم عنصراً فاعلاً في تشكيل شخصية الطبيب وغرابة تصرفاته، إنه على العموم ((برص مقطوع الذيل))^(١).

وبالانتقال إلى الجانب الأيسر المتلحف بالتعتيم اللوبي الممثل في السواد الراسم للماضي والحاضر، حيث شخصية الأنثى غير الجلية في علاقتها بالشخصية الرئيس في الرواية، تتمثل في عديد الوجوه الأنثوية، تظهر بداية الألوان الحارة أو الفاقعة وتنتهي إلى اللون الأسود باعتدال السواد والبياض قيمتين أكثر منهما لونين.

تتجلى صورة المرأة بتموقعها المختلفة والمتباعدة حيث الأنثى فعلاً إغرائياً جاذباً للذكرة، كائننا منحطًا يمارس فعل الغواية والشهوة وهذا النوع من العلاقة يكون فعلاً بائنا للرجل والمرأة في آلياته وغاياته أيضاً، وهو المشكك بمحطات متفرقة لشخصيات الرواية. بينما تظهر الإناث الفواعل على المستوى الاجتماعي أكثر تعقيداً وجداً ومبعداً للطمأنينة والارتياح حيناً ومصدراً للانشغال والشك والريبة أخرى، حيث الفواعل الممثلة في الوجه

1- عبد الله الغزال، الخوف أبقىاني حيا، مصدر سابق، حيث يشير الكاتب في عديد المرات إلى حادثة البتر، كذلك جعل أحد عنوانات فصول الرواية "برص مقطوع الذيل"، ص33، وتتردد العبارة في مواطن مختلفة سواء بالتصريح أو التلميح، ص175، ص247.

اللوسم على الجانب الأيمن والأشد وضوحاً في علاقته مع مجموع الإناث الهاوامش، بينما تبدو العلاقة معتمة وقائمة مع الأنثى الدائمة الحضور داخل النص، حيث الضبابية والقلق والشك والريبة هي محاور العلاقة بينهما.

إننا في دربنا التأويلي للصورة سلكنا طريق يرس لاستجلاء الدليل والعلامة الذي بدوره يقود إلى عالمة أخرى حيث المفسرة "المؤولة" ((مصورة من نظام سيميويطقي آخر غير الذي تنتهي إليه العالمة الأصلية))⁽¹⁾.

العنوان دالة سيميائية:

يمثل العنوان الرئيس كبنية العمل وركيذته، وهو سرادق النص وحاوبيه، يتشكل كل منهما في نسقية متوازية، يترافقان حد التوأمة، وهو مدار اهتمام الدرس السيميائي وعناياته باعتداده دالاً متحققاً في شكل النص أو ضمن عناصره الإشارية الدالة⁽²⁾، وبالانتلاء على صفحة الغلاف واستئثار جملة "الخوف أبقىاني حيا" بالصفحة الأولى من النص مانحة المتلقى أول تماส واتصال معه، كما أن شكل الحرف المميز بكثافته ولونه وسمك حرفه يمثل مفتتح النص ونقطة البدء، وبؤرة الانطلاق، وهو الحامل الأول لإرهاصات المعنى، ولذا من المستحسن التوقف عند مستويات التدلال السيميائي⁽³⁾.

1- فريال جبوري غزول، علم العلامات "السيميويطيقا"، مدخل استهلاكي ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة مدخل إلى "السيميويطيقا"، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، ص 27. كما ينبغي أن ننوه على مصطلح الدال عند دوسوسير، والرمز عند أوجادين ريتشاردز، والمصورة عند يرس، وتكون المفسرة مقابلاً للمدلول عند دوسوسير والفكرة عند أوجادين ريتشاردز، بينما يرس أن المفسرة هي عالمة، وهي مجموع الاحتمالات التي ينطوي عليها موضوع العالمة الأولى.

2- Hoek (Ieo,H), La Marque du titre, Publisher, LaHaya, Paris, 1981, pp17-23.

3- التدلال وهو: "الدليل في وحدته الداخلية" أو العلاقة الثلاثية للدليل أو الممثل والموضوع والمؤولة، ينظر: مايكيل رفاتير، دلائليات الشعر، ترجمة ودراسة محمد معتصم، جامعة محمد الخامس منشورات كلية الآداب الإنسانية بالرباط، 1997م، صxxix.

إن جملة الخوف أبقاين حيا تبدي علامه أولى للنص الروائي، وبتشكيلها العام تظهر دليلاً حاماً لفكرة محدودة عن موضوعها وعلامتيتها، فالدليل يمكن النظر إليه وتحليله في ذاته، وستتناول البعد التركيبي للدليل أو النحو النطري⁽¹⁾ بلغة بيرس⁽²⁾، أو التركيبات عند شارل موريس ورودف كارناب، أو المستوى التركيبي عند دولدوال⁽³⁾.

الدليل المتجسد في عبارة العنوان باعتداته دليل كيفية ترتبط بتجسدتها داخل النص، وهو في خضم استعماله لا يعلو أن يكون دليلاً مفرداً لاستعمال خاص، ولا يكتسب أهميته إلا من تجسدها واقعياً، ومتظهرها في النص، معنى أن العلامه الأولى ستكون في ذاتها إمكانية لعلامة ثانية واصفة، لتحول إلى مشكل عالمي يكتسب العرفية، وبذا يكون الدليل أيقونة ومؤشرًا ورمزًا.

العنوان علامه أولى:

من أوضح العلامات المفاتيح المانحة للنص مقرؤيته واستيعابه، وبالعودة إلى جملة العنوان "الخوف أبقاين حيا" وتقليل وجوه التأويل المباشر الذي لا ينشد جهداً فهو يتبدى جلياً من المستوى المعجمي للكلمة البوررة الجسدية لجسم الجملة، فالخوف في مادته اللغوية "خ + و + ف"⁽⁴⁾ يحيلنا إلى المعنى المركزي أو الدرجة صفر عند جان كوهين، ولكن هذا المؤول المباشر يعد أمراً أساساً في كل عملية تأويل لاحقة⁽⁵⁾، فالخوف عنواناً للرواية، يقع في مستوى المؤول المباشر خوف بمعنى الفزع، وهذا المؤول لا يحتاج إلى جهد للكشف عنه

- 1- مهمته اكتشاف ما يجب أن يكون صحيحاً من الممثل.
- 2- اعتمدنا في تحليل العنوان على كتاب رفاتير، دلائليات الشعر.
- 3- مايكيل رفاتير دلائليات الشعر، مرجع سابق، ص XXXI.
- 4- الخوف: الفزع، خافه يخافه خوفاً ومخافة، وتخوفت عليه الشيء، أي خفت وتخوفه كخافه، كما يفيد الفزع والرعب والرعبنة، ينظر ابن منظور "جمال الدين محمد بن مكرم" لسان العرب، دار صادر، 1990م، مادة "خوف".
- 5- سعيد بن كراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، الرباط، 2003م، ص 149.

فمادة الكلمة تحيل إلى معنى، وهذا الدليل بما يحمله من كيفيات وطبعات مانحة إياه التميز عن باقي الأصوات، فالخاء والواو والفاء مشكلاً مختلفاً عن أصوات كلمات أخرى مماثلة لها في المعنى، وظهورها مكتوبة بلون معين على ظهر الغلاف، وبعد من صور الاستيقاف تشكل ((هذه الكيفيات الطبائع الحادية للدليل))⁽¹⁾، إن الدليل الممثل بكلمة الخوف مرتبط فزيقياً وواقعياً مع موضوعه ومنه يتم الدخول إليه، وفي صيغورة التكون يكون موجهاً إلى ذهن المتلقى الحامل للفكرة، وتحول هذه الفكرة إلى دليل آخر يستلزم عملية منطقية استدلالية، ويكون الدليل فاعلاً مستقبلاً لتأويله ويكون دليلاً آخر لنفس الموضوع، إن كلمة الخوف لا تنفك تعلن عن نفسها بتصدرها جملة العنوان، وإذا سلمنا بأنها المؤولة مفهوماً فإنما ((ترتبط بصيغرات تفسيرية أكثر اتساعاً وتعقيداً من الصيغات الأولية المتمثلة في المرادفات أو التعريف المعجمي))⁽²⁾.

يمثل العنوان نصاً مستقلاً من الناحية التركيبية الذي يضم مكونات الجملة. فالوحدة المعجمية "الخوف" باعتدادها دليلاً منحها خاصية العنصر المركزي المتتصدر للجملة، ويعُشر إلى مقصدية المؤلف في جعل الكلمة الخوف مقصدًا لجملة العنوان وهو بهذا يؤبرها تركيبياً جاعلاً من الكلمة دالة أساساً بالنسبة للخطاب الروائي، وهي النواة الاستهلالية التي سيتولى منها خطاب الرواية.

فالآيقونة باعتدادها ((عالمة تحيل على موضوعها استناداً إلى الخصائص التي يملكها الشيء، سواء كان هذا الموضوع موجوداً فعلياً أم لا))⁽³⁾.

1- طائع الحداوي، سيميائيات التأويل الإنتاج ومنطق الدلائل، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط: 1، 2006م، ص295.

2- رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، الحريري بين العبارة والإشارة، دار المدارس، الدار البيضاء، ط: 2، 2002م، ص20، نقل عن:

Voir Eco, Lector in Fabula

3- أميرتو إيكو، العالمة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بن كراحد، مراجعة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2007م، ص24.

التركيب العلامي للرواية والثلاثية الأولى:

تشكل رواية "الخوف أبقىاني حيّا" عالمة مفردة⁽¹⁾ باعتدادها دليلاً تأثيثياً للعالم الواقعي، ويفسّس بناء فكريّاً لشيء يعد عالمة، فمن تركيبه تتمظهر مجموعة من العلاقات النوعية المنفردة، والتي تشكل وحدتها موضوع سيرورة كيفية ترتبط بالبنية الكبيرة للنص بوصفها السيرورة الأكبر⁽²⁾، لتبني عوالم من الرغبات، والشوق، والشك والريبة، والأمل والفرح، والحياة والبحث، والضيق والبرم، والرفض والقبول والاستسلام، والبناء والتدمير، تبنيه وجوداً تمثيلياً موسوعياً، - كما عبر عنه البرتو إيكو - يحتضن العناصر التي تفرزها الحياة، ويعمل كمكافي فكري لتجربة الكاتب الفنية، التي تتمظهر من القوانين الفنية.

بذا فإن أهمية قيمة قبل أن تتحقق في كينونة خاصة تمتلك وجوداً مجرداً، لأنها تمثل نقطة نهائية داخل سيرورة فعلية، فقيمة الخوف تتاج عدد من الأفعال المتكررة في أزمنة وأمكنة مختلفة، والتي تعبر عن قيمة الخوف، فالخوف لا يعين فعلاً بنفسه باعتداده عالمة اشتقاء تخييل إلى المصدر المعري "الخوف"، وإنما يتعين سنتاً تكيفياً لكل حالات الخوف، فالخوف كمتشكل حسي يعد خزانًا للإمكانات الأولانية، فهو في ذاته لا يدل على أي شيء، غير أنه في الوقت نفسه يحتضن في داخله أشكالاً متنوعة للتجسد عبر عالم الحياة، من المتعة والشك؛ فهذه الإمكانيات هي التي تكون بمثابة التنظيم الأولى، غير أنه تنظيم غير معطى من ظاهرة الخوف، فالخوف عن طريق تجسساته يقيم علاقات تعاقدية تعتبر عالمة قانون داخل السرد.

1- عبد اللطيف محفوظ، المعنى وفرضيات الإنتاج، مقاربة سيميائية في روايات نجيب محفوظ، ط: 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008م، ص20.

2- ينظر: محمد الماكري، الشكل والخطاب مدخل لتحليل ظاهريات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991م، ص256.

غابة الليل وتشكلات الرعب والخوف:

يشكل العنوان الفرعى "أعمى في ظلمة غابي" دليلاً تفكيرياً⁽¹⁾ يختزل العالم المشوهة، عالم النفس المتوجعة والمتألمة، والتي نعتها عبد اللطيف محفوظ بالمتبدى، ليشكل عبر تيمة الخوف الراقدة في كينونة الذات سيرة تدلالية ذهنية تجسّد المتبدى وفق سنن عائقي باعتداده نسقاً معرفياً وقيميّاً.

فالخوف يشكل بعداً محورياً وانفعالياً، يرسم مشهدية مبأرة لتساؤلات الذات العارقة في عذابها الشملة برحى اليوم والأمس، المستغلقة والمنكفة والمنكمشة على نفسها تحاكم ذاتها المفسخة بين عواصف الشك وسكنها القاتل الصامت، وهي تودع عقلها عبر سيرة تدلالية ذهنية فردية "دليل التفردن المؤشرى" المؤسس لهذه الرواية، غير مرتبط بزمن محدد، فقد حده الغزال عبر أوجاع جسدت فلسفة الحياة والموت والكينونة في تجلياتها الإنسانية والقدرة فالضمير التجسد في العتبة الفرعية دليل للتفردن التأثيري، يؤشر لموضوعات إنسانية تقنن المؤشر باعتداده قيمة تجسيدية لظلمة سرمدية تعقّ ذات مأزومة تقصح عن متبدٍ راهن فعلى، فعواء الذات كفيل بأن يقلع ندوب موت الحياة، عندما يفرض وجوده على هيئة بقاء، جنس، خوف، بوح ((أسئلة إذا كان أبي قد غادر الحياة وفي أعماقه أشياء لم يفض بها لأحد، أعتقد أن الأمر ينطبق على حالي، لدى ما يكفي من اليقين أن لحظة ما، أي ت حين ساعي حتى أكون عبرت القنطرة وفي جعبتي وزر ما))⁽²⁾، فالخوف كمؤشر قضوي كان عائقاً يهدد الذات، وجسراً

1- الدليل التفكيري: لل فعل الذهني المحسد لاحتزال وتمثل المتبدى، لأنه يشكل الحصيلة النهائية لسيرة تدلالية ذهنية كاملة بمحسبة لإدراك المتبدى. عبد اللطيف محفوظ، آيات إنتاج النص، مرجع سابق ص 22. يعثُّ مثل فعل التفكير في الفكرة الأولى التي ترسو في الذهن، حيث يكون بمثابة متنقل للعلم، وتشكل هذه المرحلة أساس الافتتاحية المتحلية في الشكل الإظهاري. وقد ثُمِّت تسمية ناتجها بالدار السياقي، ويكون السياق هنا يمثل الوضعية الخارجية الشارطة لحالات إنتاج السؤال المؤسس للنص. ينظر عبد اللطيف محفوظ، المعنى وفرضيات الإنتاج مقاربة سيميائية في روايات نجيب محفوظ، مرجع سابق ص 15.

2- عبد الله الغزال، الخوف أبقىني حياً ص 23.

لعدم البحوث لا يراه الأحياء الحبيطون، إنه قنطرة سرمندية في عالم الفرد تعانق الذات وتسكنها، لتسدل عبر علامات جوانية حملية للواقع البشري، الممثلة في وجع الوطن المتخلقة في زمن الكاتب.

اللغم بين فرادة الدليل والتأشير القضوي:

يؤشر النص المتبدى في فصل أعمى في ظلمة غابي، وهو يصف حادث انفجار اللغم ((في وقت مبكر من ذلك الصيف جف النبع الساخن تماماً. كنت مع "يوسف" في طريقنا إلى أحراش النخيل، وما إن سرت خطوات فوق حضيض الأرض العارية غير بعيد من سياج الوساح حتى انفجر التراب في زوبعة خاطفة مع صوت قوي مخنوق. انكفت إلى الوراء بعنف. في صدمتي ظللت مستلقيا على الغريب، استسلام صاحبه خوف هستيري مكتوم شرع يسد علي منافذ تفكيري لفهم ما حدث. هرج وصياح وأزيز حاد يطن في أذني ويتسرب إلى خلايا مخي. رغم الغشاوة التي تجرح عيوني نتيجة مواجهتي للشمس عرفت أنني مدد على الأرض. وأنا في حالة مضطربة من الطفو الذهني بدأ شيء رخو يتسرّب إلى أعماقي، وغنممة دافئة تدغدغ قدمي اليمنى، ثم بدأت أرتجف بقصيرة باردة، ثم اكتنفتني غيبة مظلمة. لم أُعَ بعدها شيئاً))⁽¹⁾، يربط الدليل المفرد القضوي "اللغم" بعلاقة تأشيرية مع موضوعه "أعمى في ظلمي غابي" فهو دليل أبقوني يؤسس حدثاً واقعياً، ودليلًا مفردًا تأشيرياً حملياً من جهة أخرى يجسد حمولات نوعية للحرب الإيطالية؛ وما تركته من مفاجآت، تنسى عن نار تحت الرماد الساكن في عذابات موحشة تتلقفها قوى الشر والإثم القابعة في أهواء النفس لتحلق بها في عالم الفاحشة والرذيلة، ليغدو قلقاً يرافق الذات ويسكنها ((قطعت عملي في مشفى المدينة "كنت قد حصلت على إجازة في طب الأطفال قبل عامين من حادث بتر أصابع قدمي" ... أنا فشلت في تصريف شؤون المشغل،

1- عبد الله الغزال، الخوف أبقىاني حياً، مصدر سابق ص 25-26.

والأدهى من هذا كله ضبطني ذات ظهيرة خلا فيها بيتنا من سكانه أقوم بعمل فاضح في هذه الغرفة المنعزلة مع "سارة" الأخت الشقيقة لـ "يوسف" رفيق طفولي وصديقي)١(.

على الفكرة الأساسية والموحد لسياق الرواية كون الراوي "الشخصية الرئيس" تعمد إلى حدث جسدي مثلاً في بتر القدم وحالة فقد الجسد بعد حادثة انفجار اللغم، تؤسس لترافق خوفي خفي، رابطاً بين حالة فقد المثلثة، والخوف الساكن في ذاته الراهبة من أن يزول عقبه وينتهي نسله، وامتداده الفيزيائي، الذي تبدى من فقده بعضاً من أعضاء جسده، ليأخذنا في رحلة النسل وخوف العقم، والشك المطلق الذي ينتابه في نفسه وصحته، ليظل الخوف ساكناً ذاته ومهيمناً على عقله وتفكيره.

الخوف أبقى حيا باعتدادها موضوعاً:

برص مقطوع الذيل



←
البتر



→→↓
القطع



↓
استحالة التعويض



↓
التعويض

يتبدى المعجم اللغوي متخيّراً في النص السردي وفي العنونة، وذلك بالتخير المتقن والمدروس للألفاظ، وفق معانيها المعجمية الخالصة، فالقطع ممكن التعويض أما البتر فإن استحالة التعويض هي الغالبة ضمن سنن اللغة، فالبتر يمثل حالة خوف حقيقي، ملازم للشخصية ومؤثر فيها، سلوكاً فيزيائياً وعقلياً، ولو قارنا بين حالة الشخصية ومثيله البرص، لو جدنا أن البرص حالة فقد يمكن تعويضها، أما في حالة الشخصية فإن البتر حالة ملزمة لها، وهي التي قادت الشخصية إلى الربط بين الحالتين، لتنتج قلقاً مستمراً داخل نفسية الشخصية،

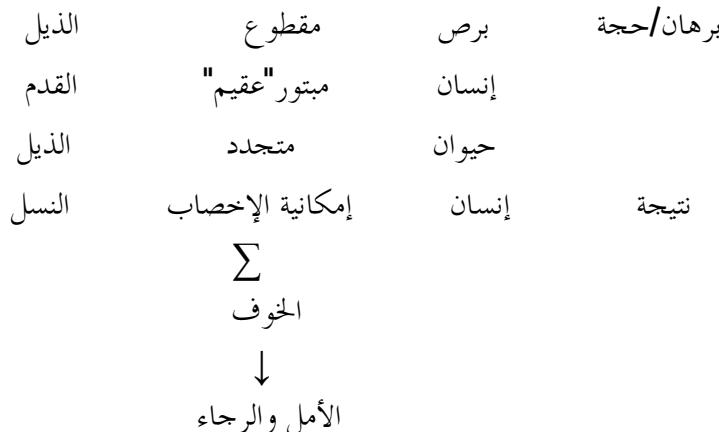
1- يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِقَكُ هُوَ الْأَبْتُر﴾، الآية: 3، من سورة الكوثر.

ليكون نتاجها فكرة مهيمنة ومسطورة على الأفكار والمشاعر، بأن يكون مبتور النسل تماماً كما شبيهه البرص، فيبتر كياناً فيزيائياً متعددًا من الولد والعقب، ليكون البرص المقطوع الذيل مناظراً لحالة البتر عند الرواية، ومثل ذلك الخوف من البتر حالة أمل ورجاء كما ترسم الطبيعة استنبات الذيل، سيكون أمل الإخضاب.

إن الخوف من البتر هو عامل إيجابي، إذا ما قورن بحالة الأمل في الإخضاب، بين البرص في الأولى، والراوي في الثانية.

وهذا يفسر إلى حد بعيد كيف يكون الخوف في السنن العام قيمة سالبة، وعامل تدمير، ليستطيع الكاتب خلق سنن لروايته ليكون الخوف عامل إيجاب من حالاته يكير الأمل ويتجدد، إنما المفارقة التي يستطيع الأدب بها أن يصنع عالمه ويقنع به المتلقي، ويبز قدرة النص في خلق رؤاه وستنا خاصاً، حتى وإن كان ستنا مغايراً للمتعارف عليه.

الدليل القانون البرهان / مقدمة عامة



الخاتمة:

1. مثلت الدراسة محاولة لتحليل النص الروائي انطلاقاً من أسس بيرس التنظيرية المتمثلة في المقولات الفرنسيكوبية.
2. الخوف يظهر كخزان معلوماتي ويتبدى من كونه سنناً عاماً ومفهوماً قاراً، وهو حدث موجود فعلياً.
3. الكيفية التي قدمت بها الرواية الخوف أصبح دليلاً اقتضى عدة دلائل كيفية من نوع خاص، ألفت دليلاً عندما تجسست واقعياً داخل النص.
4. المرحلة التي نعتها عبد اللطيف محفوظ وسماها الدليل التفكيري ووضعها سابقة للأولانية هي من ضمن الأولانية، فهي مثلما نظر لها بيرس كما اتضح من الإجراء.
5. جسدت صورة الغلاف عالمة فردية، خرجت منها علامات نوعية تجسديّة، داخل النص.
6. التعريف الوصفي للوحة يمكننا من رصد معلومات على مستوى الكم والكيف.
7. مثل الدليل التفكيري "الخوف" كل مظاهر الخوف من قلق وريبة وشك وإجابات لتساؤلات الذات والنفس.
8. الأولانية مجال عملها يكون محايثاً "البنية".
9. تمثل الثانية والثالثانية الحبكة أو المدار السردي، أو التجلّي الذي يظهر كيفية الخوف داخل النص السردي، راكناً إلى قواعد الجنس الروائي.
10. كانت نظرية بيرس الفلسفية متكأً لدراسة ظاهرة اجتماعية، متبدلة في قضية الخوف.
11. منبت السيميائية وترتتها التي ولدت فيها غربية بامتياز، فلا تحتاج إلى تصور آخر لهذه النظرية، والدليل أن هذه الدراسة الإجرائية اعتمدت كلياً على تنبّيرات بيرس، وبينت عدم الحاجة إلى ما أضافه عبد اللطيف محفوظ في دراسته القيمة، فالنظرية تحوي في بنيتها أسس السيميائية وافتتاحها على الواقع.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة

أولاً: اللغة العربية:

- 1- أميرتو إيكو، العالمة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بن كراد، مراجعة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2007.
- 2- جرار دولودوال، السيميائيات أو نظرية العالمة، ترجمة: عبدالرحمن بو علي، دار الحوار للنشر والتوزيع، الادافية، 2004.
- 3- خالد حسين خالد، في نظرية العنوان مغامرة تأويلية لشئون العتبة النصية، التكوان للتتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2007.
- 4- رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، الحريري بين العبارة والإشارة، دار المدارس، الدار البيضاء، ط: 2، 2002.
- 5- رولان بارت، بلاغة الصورة، ضمن كتاب قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أو كان، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
- 6- سعيد بن كراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، الرباط، 2003.
- 7- شاكر عبدالحميد، عصر الصورة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير، ع: 311، 2005.
- 8- طائع الحداوي، سيميائيات التأويل الإنتاج ومنطق الدلائل، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط: 1، 2006.
- 9- عبد الله الغذامي، ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، النادي الأدبي، جدة، ط: 1، 1992.
- 10- عبد الله الغذامي، الخطابة والتكفير، من البنوية إلى التشريحية، النادي الأدبي، جدة، 1985.

- 11- عبد الحق بعلبكي، سيميائيات الصورة بين آليات القراءة وفتوحات التأويل، ضمن كتاب ثقافة الصورة في الأدب والنقد، مؤتمر فيلادلفيا الدولي الثاني عشر، جامعة فيلادلفيا، كلية الآداب، عمان، 2008م.
- 12- عبد الله الغزال، الخوف أبقىاني حيا، الانتشار العربي، ط: 1، بيروت، 2008م.
- 13- فريال جبوري غزول، علم العلامات "السيميويطيقا" مدخل استهلاكي ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة مدخل إلى "السيميويطيقا"، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد.
- 14- فيرناندو دوسوسيير، دروس في الألسنية العامة ترجمة: صالح القرمادي و محمد الشاوش و محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1985.
- 15- عبداللطيف محفوظ، سيميائيات التظاهر، ط: 1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2009م.
- 16- عبداللطيف محفوظ، المعن وفرضيات الإنتاج، مقاربة سيميائية في روایات نجيب محفوظ، ط: 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2000م.
- 17- عبدالجيد العابد، مباحث في السيميائيات، دار الفروين، 2008م.
- 18- مايكل ريفاتير، دلائليات الشعر، ترجمة محمد معتصم، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1997م.
- 19- محمد مفتاح، دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 2، 1992م.
- 20- محمد الماكري، الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، ط: 1، المركز الثقافي العربي بيروت، 1991م.
- 21- مراد بن عياد، من الوسائل الإجرائية في الأدب العربي القديم، بحث في سيميائية التواصل، مطبعة التسفيير الفني، صفاقس.
- 22- ابن منظور "جمال الدين محمد بن مكرم"، لسان العرب، دار صادر، 1990م.

ثانياً: اللغات الأجنبية:

- 1- Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds, Collected papers of Charles Sanders Peirce, Vol:II, Elements of logic Cambridge, Harvard University press,1960.
- 2- Dictionarioraisone de la theorie langage, ed Hachette, Paris, 1979.
- 3- Dominique, Serre – Fleersheim, quand les mages vousprennet au mot.
- 4- Hoek (leo•H), La Marque du titre, Publisher,LaHaya, Paris, 1981.
- 5- J Algrids Julien Greimes, Joseph Courtes, Semiotique Dictionarioraisone de la theorie langage, ed Hachette, Paris, 1979.
- 6- Pierce ChrleS Sanders:
- 7- The collected Papers of C.S. pierce, Cambridge, Masschussetts University Press.
- 8- Semiotic and signifcics, the correspondence between Charles S. Pierce and Victoria Lady Webly, Indiana University Press.

موقف السلطات الحاكمة في ليبيا من نشاط الرحلة العربية والأوروبية في الفترة ما بين "1798-1923" م

د. ميلاد محمد الزليتنى

جامعة مصراتة

تمهيد:

كان موقف السلطات الحاكمة سواء الباشوات القرمانليين⁽¹⁾ "1798-1835" م أو الولاة العثمانيين "1835-1911" م أو الحكام الإيطاليين "1911-1923" م أحد العوامل الرئيسية في نجاح أو فشل هؤلاء الرحالات في مهماتهم وتحقيق أهدافهم السرية والعلنية، فقد اختلف مستوى التعاون من فترة إلى أخرى حسب الظروف الدولية السائدة في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وقوية الدولة وفرض هيمنتها على الأراضي الليبية في الأقاليم الثلاثة، وهذا ما سنتناوله في هذا البحث المتواضع بالتفصيل أو متصلًا من كتابات هؤلاء الرحالات سواء العرب أو الأوروبيين على النحو الآتي:

أولاً : موقف الحكام القرمانليين من نشاط الرحلة العربية والأوروبية في الفترة ما بين "1798-1835" م:

في أواخر العهد القرمانلي كان التعاون واضحًا مع العديد من الرحالات العربية والأوروبية في فترة ساد فيها الضعف السياسي والاقتصادي⁽²⁾ في ليبيا تحت حكم يوسف

1- الأسرة القرمانلية: يرجع أصل هذه الأسرة إلى مدينة قرمان بالأناضول، قدم جدهم مصطفى القرمانلي إلى طرابلس زمن ولاية الوالي العثماني درغوت باشا "1553-1565" م. شارل فيرو، الحلويات الليبية، ترجمة وتحقيق: محمد عبد الكريم الواي، طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1983، الطبعة الثانية، ص 349.

2- ساد الضعف السياسي في ليبيا في أواخر عهد الأسرة القرمانلية "1711-1835" م نتيجة الصراع على السلطة بين أبناء البasha علي بن محمد بن أحمد باشا القرمانلي "1793-1754" م، واستيلاء المغامر علي برغل على السلطة في طرابلس نتيجة هذه الضعف، والثورات الشعبية في الجبل الغربي وفزان وسرت،

باشا القرمانلي⁽¹⁾ "1795-1832م" ولكن هذا التعاون لم يكن مطلقاً أو مستمراً أو تعاوناً مع الرحالة خاصةً الأوروبيين على قدم المساواة.

فبالاطلاع على عدة رحلات أوروبية وعربية يتضح أن موقف حكام الأسرة القرمانلية⁽²⁾ في أواخر عهدها كانوا متعاونين مع أغلب الرحالة بعدة وسائل، منها: الحماية المباشرة أو بوسائل التوصية لشيوخ وأمراء القبائل الليبية في الداخل الليبي، التي كانت تحت سيطرتهم أو لهم صداقات وعلاقات مع هؤلاء الحكام، وأول الرحالة الذين كان موقف القرمانليين منهم إيجابياً الرحالة دومنيجمو باديا⁽³⁾.

كذلك سوء الأحوال الاقتصادية نتيجة المجاعات والطاعون في طرابلس "1767-1784م"، ومحاربة الدول الأوروبية لنشاط القرصنة الليبيين في البحر الأبيض المتوسط.

1- يوسف باشا القرمانلي "1795-1832م": هو الباشا يوسف باشا بن علي بن محمد بن أحمد بن يوسف القرمانلي، الذي حكم ولاية طرابلس الغرب بعد صراع بينه وبين إخوته، وقد تحدث عنه الأسپاني دومينجو باديابا ليبيلك على العباسى الذى كان في طرابلس في سنة "1805-1806م". رودلفو ميكاكى، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرمانلي، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، 1961م، ص 132.

2- فقد أشارت المصادر الأوروبية إلى تعاون باشوات الأسرة القرمانلية والعثمانيين وتقديم الحماية والأمن وقدموا الحرسات المسلحة وخطابات التوصية إلى حكام بلاد الجنوب. رولاندو أوليفيرا، أنتونى أنسور، أفربيقيا منذ عام 1800م، ترجمة فريد جورج بوري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص 57.

3- الرحالة دومينجو باديابا ليبيلك "1768-1818م": هو رحالة أسباني يعرف بالرحالة الأمير "علي بك العباسى" ولد في سنة 1768م في مدينة لشبونة، أمه من أصول بلجيكية وتوفي في 28 أغسطس سنة 1818م، ودفن في قلعة البليقاء في الجنوب الشرقي من الأردن عندما كان في رحلة نحو مكة المكرمة، تعلم اللغة العربية والعديد من اللغات الأجنبية، قام بعدة رحلات عبر شمال أفريقيا وببلاد الشام وشبه الجزيرة العربية، منها: مدينة طرابلس. قاسم الجملبي، صفحات من تاريخ ليبيا، الحديث والمعاصر، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2003م، ص 176، كذلك خالد محمد المدار، زيارة الرحالة الأسباني علي بك العباسى لطرابلس في أوائل القرن التاسع عشر، مجلة تراث الشعب، السنة الثالثة والعشرين، العددان الأول والثاني، مسلسل 49-50، طرابلس، منشورات مجلس تنمية الإبداع الثقافي، 2003م، ص 78.

فقد أشار إلى الحفاوة التي استقبل بها من قبل يوسف باشا⁽¹⁾ أثناء وجوده في طرابلس، كما ذكر الرحالة الإيطالي باولوديلا شيلا⁽²⁾ في سنة 1817م أنه لو لا موقف يوسف باشا القرمانلي منه بأن سمح له مرافقة الحملة العسكرية على إقليم برقة بصفته طبيبه الخاص والسماح له بزيارة عدد من قرى ومناطق في الجبل الأخضر لما استطاع تحقيق هدفه من رحلته إلى ليبيا، وقد أشار إلى ذلك هذا الرحالة في رحلته بقوله: ((ولهذا فانا في غاية السرور والفرح لأن أملی سیتحقق قریباً بمحاجبة الحملة العسكرية إلى برقة، مما سيوفر لي عامل الحماية وهو مالا يمكن تحقيقه بدون مصاحبة هذه الحملة العسكرية الكبرى))⁽³⁾.

وقد أشار الرحالة الفرنسي باشو⁽⁴⁾ إلى موقف القرمانليين من الرحالة ديلا شيلا، وأنه ظفر بالحماية والسلامة من حظر القبائل التي كانت في حالة عصيان وتمرد على السلطات

1 - رحلة دومينجو باديا أو "علي بك العباسى" وهو الذي زار ليبيا في سنة 1805م في أيام حكم يوسف باشا القرمانلي، والذي كان موقفه ودياً من هذه الرحالة، وقد أشار إلى ذلك الرحالة بنفسه في رحلته بقوله: ((لقد اتّسم المثول بين يديه بالمهيبة، وجرى في صالة رحبة)) وأظهر لي أدباً جمّاً وشّتاً أنواع الحفاوة. قاسم الحميلى، السابق ص 153.

2 - باولو ديلاشيلا 1792-1854م: هو الرحالة الإيطالي الدكتور باولو ديلا شيلا، يتبع إلى أسرة نبيلة ولد في بلدة كابابي في 13 يونيو عام 1792م، وتوفي في جنوه في 22 مايو عام 1854م، درس الطب والتاريخ الطبيعي، قام برحالة إلى إقليم فزان "1817-1818" م برفقة يوسف باشا القرمانلي. أتيليو موري، الرحالة والكشف الجغرافي في ليبيا، تعریف خلیفة محمد التلیسی، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزیع والإعلان، 1984، ط: 2، ص 15. كذلك جولات في شمال أفريقيا، جیمس هاملتون، ترجمة: البروك محمد الصویعی، طرابلس، دار الفرجانی للنشر والتوزیع، ص 21.

3 - باولو ديلا شيلا، أخبار الحملة العسكرية التي خرجت من طرابلس إلى برقة، 1817م، بنغازي، جامعة قار يونس، "د.ت"، ص 8.

4 - جان باشو 1794-1829م: هو الرحالة الفرنسي جانريون باشو، ولد في مدينة نيس في 3 يناير 1794م وتوفي في باريس يوم 26 يناير 1829م، عاش في إيطاليا وفرنسا ومصر، قام برحالة وحيدة عبر الأراضي الليبية إلى إقليم برقة "1822-1823" م كتب رحلته وأطلق عليها "رواية إلى مرمرة وكورينا وواحاتي أو جلة ومرادة". أتيليو موري، السابق ص 33.

في طرابلس، وكذلك الصراع بين أبناء الأسرة نفسها بقوله: ((قام الدكتور ديلا شيلا باتفاقه البasha في حملة البasha الثانية سنة 1817 م ليظفر بالحماية))⁽¹⁾.

وقد أشار إلى الحماية المباشرة للرحلة من قبل هؤلاء الحكماء نقيب ع. ف. ليون⁽²⁾ في سنة 1818 م في كتابة "مدخل إلى الصحراء" بقوله: ((إن يوسف باشا القرمانلي، قد أقر بأنه سوف يتولى حماية قافلتنا المتوجهة إلى أفريقيا، كذلك سلطان فران محمد المكني الذي وعد بتقديم الحماية الالزمة في الأراضي التابعة له))⁽³⁾، وعلى الأرجح فإن هذه التسهيلات وال موقف المتساهل من هؤلاء الحكماء كان نتيجة للضغط الأوروبي خاصة من إنجلترا، فقد تورط البasha يوسف معها في ديون كثيرة، ولم يستطع تسديدها نتيجة تدهور الاقتصاد والخفاض تجارة القوافل ومحاربة الدول الأوروبية للقرصنة.

ومن هذه الرحلات يتضح أن التعاون مع الرحلة خاصة الإنجليزي كان واسعاً، فقد أشار الأخوان بيتشي إلى موقف يوسف باشا من الرحلة الإنجليزي سميت حول اقتراحاته دراسة الشواطئ الليبية والآثار بقوله: ((اقتراح الريان سميت لما لمسه في باشا طرابلس من رغبة صادقة في التعاون مع الدارسين الإنجليز للتحرك في مملكته الممتدة ما بين طرابلس وانتهاءحدود درنة الشرقية كشمرة للمودة، والتي جمعت بينه وبين سيد البلاد وصديقه القنصل العام

1- روایة إلى مرمرة وقورينا وواحي أولجلا ومرادة، جان ريمون باشو، تعریف مفتاح المسوری، بيروت، دار الجيل، 1999 م، ص 24.

2- ع.ف.ليون "1799-1832" م: هو الرحالة الإنجليزي فرانسيس ليون ولد في إنجلترا سنة 1795 م وتوفي في عام 1832 م، كان يعمل عسكرياً في البحرية الإنجليزية، ثم عمل في المكسيك ومناحم جنوب أمريكا، كتب عن رحلته تقرير بعنوان تقرير الرحلات في الشمال الأفريقي في السنوات "1818-1819".

John Wright , Anarrative of Travels in Nortern Africa in the years "1818 – 1820", Siphium press , 2005 , p.82.

3- ع.ف. ليون، مدخل إلى الصحراء، ترجمة المادي أبو لقمة، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1993 م، ص 17.

الإنجليزي وارنجتون في طرابلس⁽¹⁾، ولكن هذا الموقف والتعاون مع هذا الرحالة أدى إلى نتائج سلبية على تاريخ ليبيا، حيث قام سميت بسرقة العديد من الآثار، الرومانية والإغريقية. كذلك لقي الرحالة الإنجليز كلابرتون⁽²⁾ ودهام⁽³⁾ وأدنى⁽⁴⁾ تعاوناً من قبل يوسف باشا في رحلتهم من طرابلس إلى أواسط أفريقيا في سنة "1822-1825م"، وقد أشار

1- القنصل هاغر وارنجتون "1778-1848م": هو العقيد وارنجتون ولد في سنة 1778م، اشتهر بالعقيد وارنجتون، أصبح قنصلاً عاماً في طرابلس 1814م، توفي يوم 17 أغسطس 1848م. رحلتان عبر ليبيا، طرابلس، مكتبة الفرجاني، 1974م، ص 208-209، وقد قام هذا القنصل بزيارة لإقليم برقة لغرض الاطلاع على المعالم الأثرية في سنة 1826م. ماريو غرسو، التسلسل الزمني لأحداث المستعمرات الإيطالية، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، 1989م، ص 167. ينظر الأخون ييشي والساحل الليبي "1821-1822م"، ترجمة الحادي مصطفى أبو لقمة، بنغازي، منشورات جامعة بنغازي، قار يونس، 1996م، ص 7.

2- كلابرتون "1788-1827م": هو الكابتن الأسكتلندي ولد بمدينة أنان. مقاطعة زمفرز شاير 1788م، وتوفي أثناء رحلته في غرب أفريقيا، عمل في البحري التجارية الإنجلizية قام برحلة من طرابلس إلى مرزق، ثم إلى سوكوكو "1825-1822م".

John Wright ,Travilers in Libya ,siphium press, 2005 p.100. Op. Cit. P. 100

رحلة لاستكشاف أفريقيا، دهام وكلابرتون وأودين، ترجمة عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، الجزء الأول، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م، ص 7.

3- دهام "1786-1828م": هو الميجير ديكسون دهام، ولد في إنجلترا في الأول من يناير 1786م، توفي في مدينة فريتاون بالحmi الأفريقية في سنة 1828م، عمل محامياً في لندن، ثم عسكرياً في الجيش الإيطالي، قام برحلة من طرابلس إلى مرزق، ثم إلى سوكوكو "1822-1825م"، جيمس ويللارد، الصحراء الكبرى، طرابلس، مكتبة الفرجاني، 1967م، ص 231.

4- أودين "1790-1824م": هو الرحالة الأسكتلندي والتر أودين، ولد في مدينة أدنبوره عام 1790م وتوفي في 12 يونيو 1824م وهو في طريقه إلى السودان، اشتغل جراحًا في الجيش الإنجلزي، قام برحلة مع دهام وكلابرتون من طرابلس إلى سوكوكو "1822-1825م". جيمس ويللارد، السابق ص 321.

الميجور دكمام إلى موقف هذا الباشا بقوله: ((أخذنا إلى قاعة المقابلات، حيث استقبلنا البasha وأمر بتقديم الشربات والقهوة لنا وعبر عن تأييده الكامل للموضوع الخاص بعهمنا))⁽¹⁾، بل أن يوسف باشا وعد هؤلاء الرحالة بقوة مسلحة⁽²⁾ في الطريق الصحراوي، كذلك فإن هذه الرحلة حظيت بموقف مملكة وادي في طرابلس وفي بورنو⁽³⁾.

موقف الحكم القرمانليين الودي من الرحالة الأوروبيين في بداية القرن التاسع عشر، ولم يكن محصوراً في الرحالة الإنجليز والإيطاليين، بل الرحالة الفرنسيين كذلك. فنتيجة لوصيات يوسف باشا القرمانلي بالمعاملة الحسنة للرحالة الفرنسي جان ريمون باشو ومساعدته في القيام برحلة في أنحاء إقليم برقة في سنة 1824م، كان موقف قائم مقام درنة ودياً ومتعاوناً⁽⁴⁾.

كذلك رحلة إلى الكفرة، جيرالد رولفس، ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2000م، ص 537.

- 1- رحلة لاستكشاف أفريقيا، الجزء الأول، السابق ص 18.
- 2- فقد وعد يوسف باشا القرمانلي الرحالة دكمام وزملائه بتقديم قوة مسلحة بعد ما تعرضوا للهمجات قطاع الطرق بعد خروجهم من مدينة طرابلس متوجهين إلى مرزق. أينيليو موري، السابق ص 36.
- 3- وفي هذا الصدد أشار جيمس ويلارد إلى أن بعثة أودين، دكمام وكلايرتون من الرحلات الأولى إلى أفريقيا وإلى عاصمة بورنو، وأن موقف ملكها كان ودياً، حيث استقبلهم بكل حفاوة، كذلك حظوا باستقبال التجار العرب في تلك البلاد، السابق ص 222، أيضاً في هذا الصدد قام شيخ بورنو "محمد الأمين الكانيمي" بإرسال رسالة إلى ملك بريطانيا "جورج الرابع" بتاريخ 15 شهر ذي الحجة 1239هـ - 1824م، أنه على استعداد لتقديم المساعدة للرحالة الميجور دكمام وكلايرتون وأودين، وإقامة علاقات تجارية مع إنجلترا، دكمام وكلايرتون وأودين، رحلة لاستكشاف أفريقيا، ترجمة عبدالله عبد العزاق إبراهيم، الجزء الثاني، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، 2002م، ص 236-237.
- 4- درنة: مدينة جميلة تقع على شاطئ البحر الأبيض المتوسط بإقليم برقة، ظهرت لأول مرة في كتب التاريخ باسم إبراسا، وكذلك عند المؤرخ الإغريقي هيرودوتس، ثم ظهرت في الكتب وبعض الخرائط درانس، وهو اسم إغريقي ثم بعد ذلك تم تحرير هذا الاسم إلى درنة. عبد السلام محمد شلوف، معجم الواقع والواقع الليبية، بنغازى، دار الفضيل للنشر والتوزيع، 2009م، ص 301-303.

وقد صرخ بذلك الرحالة نفسه بقوله: ((حتى استقبلنا العديد من الخيالة وهم حنود تابعون للحكام في هذه البلدة حيث جاء على رأس المستقبلين))⁽¹⁾.

ومن صور وأوجه التعاون والموافقة الودية من نشاط هؤلاء الرحالة خاصة الإنجليز تزويد هؤلاء بكتاب يحمل توصية يحملونه أينما أقاموا أو سافروا، فقد أصدر يوسف باشا القرمانلي للرحالة الإنجليزي لainjح⁽²⁾ كتاباً ذكر فيه أن حامل الكتاب والتوصية هو الرحالة الإنجليزي لا ينج، يجب مساعدته من كافة الأمراء وأصدقاء البasha في دواخل أفريقيا كافة، وكان ذلك بتاريخ 22 يونيو 1825م، كذلك توصية أخرى من مثل البasha محمد الدغيس بتاريخ 14 يونيو 1825م، وقد أشار إلى ذلك الرحالة نفسه برسالة إلى القنصل في طرابلس عن موقف البasha وكرمه بقوله: وأرى لزماً عليًّا أن أنقدم بشكري الجزيل مؤكداً أنني سأستغل كل جهد شخصي - إن شاء الله - بما في ذلك الكتابة لتنوير حكومتي كي تأخذ فكرة صحيحة عن كرمه وسلوكه الأخلاقي أملاً أن يقابل بحسن الجزاء⁽³⁾، وعلى الأرجح هذا ما كان ينتظره يوسف باشا القرمانلي من أجل توطيد العلاقة مع الحكومة الإنجليزية نتيجة لأوضاع البلاد السيئة السياسية والاقتصادية، ولكن مساعي يوسف باشا وأهدافه من مساعدة هذا الرحالة فشلت حيث قتل لainj على يد الطوارق⁽⁴⁾، وقامت مذكراته مما أدى

1- جان ريمون باشو، السابق ص 135.

2- جوردون لainj 1794-1826م: هو الرحالة الأسكتلندي إلکسندر جوردون وليام لainj ولد في 27 ديسمبر 1794م في مدينة أدبرة قتل على يد الطوارق في سنة 1826، فقد مذكراته ولم تبق إلا رسائله إلى فنصل بريطانيا واربجتون، رحلات عبر ليبيا، السابق ص 179-181.

3- السابق ص 315-363.

4- الطوارق: هي قبيلة نزحت من الشمال إلى الجنوب في القرن الرابع الميلادي، وانتشرت في المنطقة الممتدة بين غدامس وثيكتو، الطوارق من سلالة قبيلة صنهاجة مادغيس ما عدا المقار، وهو إخوة لهم ولكنهم ينحدرون من قبيلة هوارة القديمة، أي: من لمونة صنهاجة، وينقسم الطوارق عموماً إلى فئتين جنوبية وشمالية، ويسمون طوارق الجنوب كيو واوليدين، وينتشرون في المناطق التي بين آزبن وإقليم البيحر في أفريقيا الوسطى، ويسمى طوارق الشمال هقار الذين ينتشرون في جبال المقار جنوب غرب غات، أما

إلى حدوث أزمة في العلاقات بين فرنسا وإنجلترا بسبب اهتمام إنجلترا للفرنسيين الذين كانوا في تشناد والنيجر ومالي والجزائر بإفشال الرحلة، كذلك مطالبة إنجلترا ليوسف باشا بالتحقيق في ظروف مقتل لاينج والحصول على مذكرةاته⁽¹⁾.

برغم أن موقف يوسف باشا كان حازماً في أول اعتداء تعرض له هذا الرحالة في مدينة غدامس⁽²⁾، فقد أشار جيمس ريتشارد سون⁽³⁾ أنه ((عند سرقة بندقية لا ينج قام البasha يوسف باشا القرمانلي بفرض غرامة باهضة على سكان غدامس نتيجة تصراهم السيئة ضد الرقيب لا ينج))⁽⁴⁾.

ولم يقتصر هذا الموقف الودي على الرحالة الأوروبيين؛ بل شمل الرحالة العرب المغاربة على الرغم من قلة عددهم، فقد قام يوسف باشا بواجب الكرم والضيافة والحفاوة

الأزرق فهم يقطنون في غات وضواحيها والبركت وجانت. محمد عبد الرزاق مناع، الأنساب العربية في ليبيا، مكتبة التمور، بنغازي، 2007م، ص 55-558.

1- شارل فيرو، السابق ص 578 وما بعدها، وللمزيد حول ذلك انظر محمد الهادي أبو عجيلة، التنافس الإنجليزي الفرنسي حول ليبيا في عهد يوسف باشا القرمانلي، مجلة البحوث التاريخية، السنة الخامسة عشر، العدد الأول يناير 1993م، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ص 172-171.

2- غدامس: مدينة ليبية تقع على الحدود الليبية التونسية وصفها الوزان في وصف أفريقيا أن غدامس منطقة كبيرة مسكونة، حيث القصور القديمة والقرى المأهولة ... على بعد حوالي ثلاثة ميل من البحر المتوسط، سكانها أغنياء لهم نخيل وأموال. عبد السلام محمد شلوف، السابق ص 459.

3- جيمس ريتشارد سون "1806-1851م": هو رحالة إنجليزي ولد في مدينة لنكولن شاير في سنة 1806م، توفي في مدينة نجورتو في السودان في 4 مارس سنة 1851م، كان رجل دين مسيحي، كان له جهود في محاربة تجارة الرقيق، ملم باللغة العربية، حاول القيام برحلة إلى السودان في السنة "1845-1846م" لمحاربة الرقيق، ولكنه توقف في غدامس في ليبيا لخطورة الطريق الصحراوي المتوجه نحو السودان، اتوري روسي، ليبيا منذ الفتح الإسلامي حتى سنة 1911م، ترجمة خليفة التلبيسي، طرابلس، دار العربية للكتاب، 1999م، ط: 2، ص 469.

4- جيمس ريتشارد سون، ترحال في الصحراء، ترجمة الهادي مصطفى أبو لقمة، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1993م، ص 191.

طيلة إقامة الرحالة أحمد بن طوير الجنة⁽¹⁾ أثناء مروره بطرابلس في رحلته إلى بلاد الحجاز سنة 1830م، وسهل له الإقامة ثم السفر إلى تونس، حيث كلف الحاج أحمد المقلوب بنقله معه على أحد مراكب البشا معززاً مكرماً⁽²⁾، كذلك قام بإرسال توصية إلى حاكم تونس بشأنه.

كما أشارت إلى تلك الحفاوة وثيقة محفوظة بدار المحفوظات التاريخية بطرابلس على صورة رسالة من يوسف باشا القرمانلي إلى حسين باي تونس بتاريخ 6 شوال 1247هـ-1830م يوصيه فيها بصاحب رحلة المني والمنة "1831-1830م" الرحالة الموريتاني أحمد المصطفى بن طوير الجنة الشنقيطي⁽³⁾، وهذا ليس بالغريب على الحكم القرمانليين فقد حظي الرحالة المغاربة طوال القرن الثامن عشر الميلادي بكل احترام وتقدير سواء من المغرب أو موريتانيا، وهذا في إطار احترام الأخوة العربية الإسلامية والعلماء والطلبة والحجاج، كذلك العلاقات الودية التي تربط الأسرة القرمانلية بالأسرة الحاكمة في المغرب. وهنا يجب أن لا نغفل أن موقف الوالي محمد على باشا⁽⁴⁾ حاكم مصر كان لا يختلف عن موقف يوسف باشا القرمانلي مع الرحالة الأوروبيين، فقد ذكر القنصل الفرنسي

1- أحمد بن طوير الجنة "1787-1839م": هو الرحالة الموريتاني أحمد المصطفى بن طوير الجنة ينحدر من سلالة أحمد أو عبد الرحمن الطائemi، ينحدر من قبيلة "صيام" في موريتانيا، وقد ولد في عام 1787م في مدينة أدرار من وادان شمالي موريتانيا الحالية وتوفي فيها 1839م، درس العلوم الشرعية واللغة العربية ألف العديد من الكتب قام برحلة سنة 1834م. فرج دغيم، أحمد طوير الجنة ورحلته عبر ليبيا، مجلة كلية الآداب والتربية، العددان 17-18 "1988-1989م"، جامعة قاريونس، ص 18-19.

2- السابق ص 19، 24.

3- عمار حجیدر، مصادر دراسة الحياة الفكرية في ليبيا في العهد القرمانلي "1711-1835م"، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2003م، ص 109.

4- محمد علي باشا "1805-1849م": جندي ألباني حضر مع الحملة العثمانية لطرد الحملة الفرنسية على مصر 1798م، وبعد طرد الحملة وبالتعاون مع المصريين تم طرد الحملة الإنجليزية كذلك 1807م

شارل فيرو⁽¹⁾ أن يوسف باشا القرمانلي تعاون مع محمد علي باشا في مساعدة واستقبال الرحالة باشو برسالة التوصية من محمد علي باشا إلى يوسف باشا لتسهيل رحلته في إقليم برقة، وهذا ما فعله الأخير⁽²⁾، بل أشار الرحالة الإنجليزي ليون إلى أنه بعد الاستقبال الودي من المسؤولين في مصر حيث قدموا له عرضاً بالتعاون في القيام برحلات لصالح محمد علي باشا بقوله: ((كما استقبلت من وزير محمد علي باشا الذي استفسر عن عدة أمور بعد تأكده من أجادتي اللغة العربية))، كما أضاف بأن محمد علي كان ينوي التعاون مع الرحالة الأوروبيين مقابل مبالغ مالية للقيام برحالة إلى غرب وجنوب مصر⁽³⁾، وهذا يدل أيضاً على الاهتمام المصري بحركة الكشوف⁽⁴⁾ في جنوب وغرب مصر والبلاد الأفريقية.

حيث تم توليه للسلطة في مصر قبل ذلك عام 1805م. زاهية مصطفى قدورة، تاريخ العرب الحديث، بيروت، دار النهضة العربية، 1985م، ص346.

1- شارل فيرو، 1829-1888م: هو الدبلوماسي والسفير الفرنسي شارل فيرو، ولد في مدينة نيس بفرنسا في 5 فبراير سنة 1829م في أسرة عريفة، اشتغل في الجزائر في سنة 1845م، حيث كان يتقن اللغة العربية، عين سفيراً في طرابلس في الفترة ما بين 1844-1878م، ثم نقل إلى المغرب فمثل الفرنسا حيث ظل هناك مرة أربع سنوات إلى أن توفي في طنجة بالمغرب في 19 ديسمبر سنة 1888م. شارل فيرو السابق، ص 16-17.

2- السابق ص 556.

3- ع. ف ليون، السابق ص 197.

4- مصر كانت الرائدة في المنطقة العربية في الكشوف الجغرافية والدليل على ذلك هو تأسيس الجمعية الجغرافية الخديوية في سنة 1875م في عهد الخديوي إسماعيل "1863 - 1879م"، التي كان أول رئيس لها الألماني الدكتور جورج شونفرت. عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، 1987م، ص 163.

ثانياً: موقف الحكام العثمانيين من نشاط الرحالة العرب والأوروبيين في ليبيا في الفترة ما بين "1835-1911م":

موقف الولاة العثمانيين من نشاط الرحالة الأوروبيين في ليبيا كان يختلف عن موقف الحكام القرمانليين في كثير من الأحيان، فقد كان موقف هؤلاء الولاة مختلفاً من دولة أوروبية إلى أخرى، وذلك حسب مصالح الدولة العثمانية والدولة الأوروبية السياسية والاقتصادية، وكذلك حسب مركز قوتها كل دولة، وذلك في فترة شهدت تغيرات كثيرة في الوضع الدولي في القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين بما في ذلك علاقات الدولة العثمانية بالدول الأوروبية.

وفي هذا الصدد أشار أتوري روسي بأن العثمانيين عند عودتهم إلى حكم ليبيا والقضاء على حكم القرمانليين سنة 1835م لم يقوموا بعرقلة نشاط الرحالة الأوروبيين لمدة عشر سنوات⁽¹⁾.

ولكي نصل إلى العديد من الحقائق المذكورة في المراجع الحديثة حول موقف الولاة العثمانية من نشاط هؤلاء الرحالة كان من الأفضل الرجوع إلى العديد من الرحلات الأوروبية والعربية، وما أشار إليه هؤلاء الرحالة من موقف ولاة الدولة العثمانية في ليبيا، ونشاطهم طوال القرن التاسع عشر كشهود عيان موقف الولاة العثمانية من نشاطهم.

فبعد عشر سنوات من عودة العثمانيين إلى ليبيا وصل الرحالة الإنجليزي جيمس ريتشاردسون في رحلة كشفية سنة 1845م، الذي أشار إلى حرص الوالي محمد أمين باشا "1842-1847م" على سلامته عندما أراد جيمس الرحيل من طرابلس إلى غدامس، فقد وردت أخبار عن اعتداءات بعض القبائل على القوافل والتجار، وعلل الباشا منع جيمس من الرحيل إلى غدامس إلى الحرارة الشديدة نتيجة لحلول فصل الصيف⁽²⁾.

1- أتوري روسي، السابق ص 469-470.

2- جيمس ريتشاردسون، السابق ص 41.

وقد تكرر هذا الموقف الودي مع الرحالة الإنجليزي جيمس هاملتون، وذلك بتأمين سلامة هذا الرحالة من قبل مدير واحة غدامس العثماني حافظ أفندي أثناء زيارته للواحة في سنة 1853م، وذلك باستضافه في خيمة خاصة في مكان آمن وجميل⁽¹⁾، خوفاً عليه من خطير القبائل المتصارعة في تلك الفترة في الواحتين غالو وأوجلة.

وفي سنة 1865م تحدث جيرالد رولفس⁽²⁾ عن موقف المسؤولين العثمانيين الودي في مدينة مرزق⁽³⁾.

وعلى رأس هؤلاء الذين تحدث عنهم قائمقام⁽⁴⁾ المدينة وخازنadar القائمقامية وامر الشرطة بالمدينة⁽⁵⁾.

1- جيمس هاملتون، السابق ص212

2- جيرالد رولفس "1831-1897م": هو رحالة ألماني، ولد في 14 إبريل 1831م، وتوفي في مايو 1897م كان ملماً بالجغرافيا والتاريخ واللغات ودرس الطب، قام بعدة رحلات، منها إلى مراكش، وسجلها في كتابه "صعود الأطلس الكبير وآيات تأفيلاً"، ثم رحل من طرابلس إلى خليج غينيا، وسجلها في كتابه عن الرحلة "رحلة عبر أفريقيا". جيرالد رولفس، رحلة عبر أفريقيا، ترجمة: عماد الدين غانم، سيهما، مركز الدراسات الأفريقية، 1988م، ص27؛ كذلك جيرالد رولفس، رحلة من طرابلس إلى الإسكندرية، ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2002م، ص10.

3- مرزق: تقع في الجنوب الغربي لليبيا، وهي عاصمة إقليم فزان إلى سنة 1969م، وتعتبر ملتقى القوافل الصحراوية إلى أن أصبحت بتجارة القوافل الصحراوية.

4- قائمقام: هو رئيس القضاء أكبر الوحدات الإدارية في اللواء، تعينه الحكومة العثمانية في أسطنبول مباشرة، وتبعه عدد من الوحدات الإدارية تسمى التواحي، وهو المسؤول عن جميع الأمور الإدارية والحقوقية والقضائية والأمنية والمالية في قضايا، وهو آخر القوة العسكرية فيه، كامل على مسعود الويبة، الإدارة العثمانية في طرابلس الغرب، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2005م، ص63-64.

5- جيرالد رولفس، رحلة عبر إفريقيا، السابق ص255.

ومع مرور الوقت تغير الموقف، ففي سنة 1869م، كان موقف الوالي العثماني علي رضا باشا⁽¹⁾ "1867-1870م" هو رفض زيارة الرحالة جوستاف ناختيجال⁽²⁾ إلى الأراضي الليبية، وقد أشار إلى ذلك الرحالة فون مالتسان⁽³⁾ في كتابه "في رحاب طرابلس وتونس" ويرى فون ذلك أن سبب هذا الرفض هو أن هذا الوالي كان يزاول تجارة الرقيق مع

1- الوالي علي رضا باشا كان جزائرياً، انتقل مع أسرته طفلاً بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830م إلى مدينة الإسكندرية، ثم سافر للدراسة في فرنسا، حيث درس في المدرسة العسكرية الفرنسية خمس سنوات، ثم قضى ثلاث سنوات في المدرسة التطبيقية بمدينة "ميتر Metz"، وقد تولى السلطة في ليبيا على فترتين الأولى 1870-1872م والثانية ما بين 1872-1873م. شارل فيرو، السابق ص 706.

2- جوستاف ناختيجال "1834-1885م": هو الرحالة الألماني يعمل في الطب، ولد في قرية أيخستد بإقليم سكسونيا في 23 فبراير 1834م لأسرة متواضعة، وتوفي في 19 إبريل 1885م، درس الطب العسكري كان ملماً في اللغة العربية، تولى منصب القنصل في تونس ثم في أفريقيا الغربية، قام بعدة رحلات في بلاد السودان وأواسط أفريقيا، وأهم رحلاته هي من طرابلس إلى دارفور ثم إلى القاهرة 1869-1874م.

John Wright , OP. Cit. P 180

كذلك جوستاف ناختيجال، الصحراء وببلاد السودان، ترجمة عبد القادر المخشي، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2007م، ص 62، وكذلك شوقي الجمل، تاريخ كشف أفريقيا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م، ص 410.

3- هيريش مالتسان "1826-1874م": هو الرحالة الألماني البارون هيريش فون مالتسان ولد في مدينة درسدن في 6.6.1826م، ومات في يوم 22.2.1874م، درس القانون واللغة العربية والآثار في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، قام بدأبة من سنة 1851م برحلات لجميع الدول الأوروبية ثم زار فلسطين والمغرب والجزائر واليمن ومكة المكرمة وتونس، ورحلته إلى ليبيا كانت في سنة 1869م، قام بدراسة النقوش الفينيقية، أهم مؤلفاته هو كتاب "رحلة في أقاليم تونس وطرابلس الغرب". شارل فيرو، السابق ص 712، نقولا زيدان، الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1962، ص 154، كذلك هيريش مالتسان، في رحاب طرابلس وتونس، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2008م، ص 14.

بورنو لحسابه الخاص، وخوفه من أن تصل أخبار هذه التجارة الممنوعة إلى أوروبا والدولة العثمانية⁽¹⁾.

وقد أشار الرحالة جوستاف إلى أن موقف الوالي على رضا باشا تغير نحوه وقدم له المساعدة الالزمة للقيام برحلته إلى فزان وتبيسيي بقوله: ((قام علي رضا باشا مده بخطاب غير مغلق يحمل فرمان إلى المسؤولين المحليين))⁽²⁾، كما أضاف جوستاف أنه قام بزيارات إلى المسؤولين العثمانيين في طرابلس الذين استقبلوه بكل حفاوة وترحيب، وذلك بقوله: ((أن الزيارات التي قمنا بها إلى أصحاب المقامات الرفيعة من الدرجة الثانية والثالثة، مثل: المعين أو مساعد البشا، أي: نائب الوالي والدافتري دار المسؤول عن الأمور المالية...))⁽³⁾، وهذا يعني أن المسؤولين العثمانيين كانوا غير راضين لنشاط هؤلاء الرحالة في منتصف القرن التاسع عشر، خاصة الألمان منهم نتيجة للعلاقات الطيبة بين ألمانيا والدولة العثمانية.

وقد تغير موقف السلطات العثمانية في ليبيا والحكومة المركزية في ما بعد، عندما صدر فرمان من السلطان للرحالة جوستاف ناختيجال لمساعدته في رحلته إلى المناطق الإسلامية السودانية، وقد ذكر ذلك الرحالة الألماني البارون هيتيش فون مالستان⁽⁴⁾، ويمكن أن يكون هذا الرفض سببه أن السلطات لم يكن لها رغبة في مساعدة هذه الرحلة نظراً للشك والريبة من قبل السلطات في أهداف هؤلاء الرحالة الأوروبيين.

وفي سنة 1877 م أصبحت الدولة العثمانية أكثر حذراً وشكراً ، ولم تعد تسمح إلا في حالات نادرة للرحالين الأوروبيين بالتوغل في دداخل البلاد، واستمرت هذه السياسة إلى

1- هيتيش فون مالستان، السابق ص 42-41.

2- جوستاف ناختيجال، فزان وتبيسيي، ترجمة العربية الطيب الزبير المنصور، طرابلس، دار الفرجاني، 1996 م، السابق ص 28.

3- جوستاف ناختيجال، الصحراء وبلاد السودان، السابق ص 114.

4- فقد أشار فون مالستان أن الرحالة جوستاف ذكر في رسالته في 27 مارس سنة 1870 م عند وصوله إلى مرزق في طريقه إلى بورنو والسودان أنه يشكوا بمرارة لافتقاره إلى فرمان السلطان العثماني إلى سلاطين المناطق الإسلامية السودانية لاحترامه لهذا الفرمان. هيتيش فون مالستان، السابق، ص 46-47.

أن غيرت سياستها في الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر، ولكن كانت مقتصرة على المدن الساحلية⁽¹⁾ مثل ما حصل رحلة الرحالة الإنجليزي إدوارد ريا⁽²⁾ سنة 1877 م والتي اقتصرت على بعض المدن الساحلية لموقف السلطات العثمانية منها.

وعندما بدأ نشاط الرحالة الأوروبيين في بداية سنة 1897 م كان الرحالة الألمان في المقدمة، ويمكن أن يكون ذلك نتيجة للتعاون⁽³⁾ القائم بين ألمانيا والدولة العثمانية، ومن أوجه المعاملة الطيبة للرحالة الألمان أنه أتم استقبال الرحالة الألماني رولفس في سنة 1897 م من قبل قائم مقام بلدة سوكنة بكل ترحيب وقد أشار إلى ذلك الرحالة نفسه بقوله: ((استلمنا في واحد من أفضل شوارع سوكنة وأكثر الأحياء أرستقراطية بيّا على درجة من اتساع وجد فيه جميع أفراد البعثة سكناً مريحاً))⁽⁴⁾، وعلى الأرجح فإن العديد من رجال الحكم العثماني⁽⁵⁾ في أسطنبول كانوا وراء الموقف الودي للرحالة الألمان.

1- أتيло موري، السابق ص 67، أيضًا فرانشيسكو كورو، ليبيا أثناء العهد العثماني الثاني، تعریف خليفه التلبيسي، "د. ت"، ص 171.

2- ففي الصدد ذكر الرحالة إدوارد ريا عند زيارته لمدينة الخمس عن ترحيب وتعاون حاكمها العثماني بقوله: ((وظهر القائد سريعاً، يبدو عليه المكر والذكاء ولقينا بترحاب ومودة...)). مصطفى حودة، المغرب العربي، طرابلس ولبلدة والقيروان في القرن التاسع عشر 1877 م، أدوار دريا، ترجمة: طرابلس، دار الفرجاني، 1968 م، ص 53.

3- قام بين الدولتين تعاون واسع في تاجلات الاقتصادية والفنية في السنوات الثلاثين التي سبقت قيام الحرب العالمية الأولى خاصة بعد الزيارة التي قام بها قيسar ألمانيا للدولة العثمانية سنتي 1898 - 1899 م. الجهاد الليبي خلال الحرب العالمية الأولى الدعوة والاستجابة، خالد حمود السعدون، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1999 م، ص 11.

4- حيرالد رولفس، رحلة إلى الكفرة، السابق ص 30.

5- كان هؤلاء المسؤولون أغلبهم هم زعماء جمعية الاتحاد والترقي الحاكمة بقيادة أنور باشا وزير الحرب كما ضمت عدداً من كبار ضباط الجيش، تدرّبوا على الأساليب القتالية الألمانية وتأثروا بمدرسيهم وزملائهم من الضباط الألمان، حيث كانوا يجدون الانضمام إلى ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. خالد حمدون السعدون، السابق ص 10.

أما فيما يخص ما ذكره الرحالة العرب، فقد أشار الرحالة التونسي الحشائشي⁽¹⁾ في سنة 1896م إلى موقف السلطات العثمانية من الرحالة الأوروبيين بما نقله عن موقف قائم مقام غدامس للأوروبيين بأنه أعطى أوامره بشأن معاملة التجار والرحالة بقوله: ((إن عليهم كلما أتى إلى بلادهم تاجر أو مستكشف أوروبي مهما كانت جنسية له احترامه وعدم إعاقته عن أعماله وإنما تعرضوا لعقاب شديد)).⁽²⁾

أما في القرن العشرين وخاصة قبل الغزو الإيطالي في سنة 1911م فقد ذكر ياخيموفيتش أن موقف الولاية العثمانية في هذه الفترة خاصة من الرحالة والبعثات الإيطالية هو الاعتراض على أساس أن هذه البعثات الكشفية إلى الولاية خاصة من عهد كل من الوالي رجب باشا "1904-1908م" ، والوالي إبراهيم أدهم باشا "1910-1911م" كانت تقوم بأعمال التجسس المشبوهة⁽³⁾ ، وسبب هذا الموقف المعارض على وجود الرحالة الإيطاليين أن السلطات العثمانية أصبحت في نهاية القرن التاسع عشر على يقين بخطورة الأطماع الإيطالية في ليبيا وأن نشاط الرحالة هو أحد أدواتها.

1- محمد الحشائشي "1855-1912م": هو الرحالة التونسي محمد بن عثمان الحشائشي التونسي، ويضاف إلى لقبه "كلمة الشريف"، ولد في تونس 12 يونيو 1855م، توفي في يوم الثلاثاء 2 ذي الحجة 1330هـ-1912م، درس في جامع الزيتونة التفسير واللغة العربية ألف ما يقارب من أربعة عشر كتاباً، ومنها مجلة السعادة العظمى، أما كتبه فهو "حلاء الكرب عن طرابلس الغرب"، والثاني "الرحلة الصحراوية عبر طرابلس وبلاط الطوارق"، وهو رحلتان عبر الأرضي الليبية. عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، القاهرة، دار الفكر، 1989م، كذلك زكي مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشر المحرية، الجزء الثاني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م، ط: 2، ص 144-145.

2- محمد عثمان الحشائشي، الرحلة الصحراوية عبر طرابلس وبلاط الطوارق، علق عليها محمد المرزوقي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1988م، ص 11، 139، 167.

3- ياخيموفيتش، الحرب التركية الإيطالية "1911-1912م"، ترجمة هاشم التكريتي، بنغازي، 1970، ص 44.

ويتضح ذلك من الوقوف ضد الرحالة الفرنسيين، ولكنه أقل من موقف من الرحالة الإيطاليين وقد صرخ بذلك الرحالة الفرنسي هـ. م دوما ثوبيزو⁽¹⁾ في بداية القرن العشرين قوله: ((على تركيا أن تفتح دون قيود مستعمراتها للرحالة الأجانب كما تفعل كل الدول المتحضره))⁽²⁾، هذا هو المنطق المغلوب لذا دعا فتح البلاد العربية للاستعمار الأوروبي بحججة الحضارة وغيرها من المبررات الاستعمارية.

وعلى العكس من ذلك فقد قدم رجب باشا⁽³⁾ للبعثة اليهودية⁽⁴⁾ الحماية والمساعدة بواسطة أمين سره الخاص اليهودي يعقوب كريجر أفندي، وفي هذا يقول رئيس البعثة: ((فقد تفضل أيضاً بالسماح لأمين سره الخاص يعقوب كريجر أفندي بمحاجتنا إلى درنة وتقديمنا شخصياً إلى السلطات المحلية هناك، وهنا يجدر بنا أن نسجل شكرنا للسيد كريجر على

1- الرحالة دوماثيريزو: هو الرحالة الفرنسي هنري مهيز دي ماثيزو، قام بثلاث رحلات عبر الأراضي الليبية الشمالية بداية من سنة 1901 حتى 1906 م زار العديد من المدن والقرى في غرب وشرق ليبيا التجارية والأثرية. مصطفى عبد الله عبيو، المختار في مراجع تاريخ ليبيا، الجزء الثاني، بنغازي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، 1967 م، ص 60. كذلك هـ. م. دي. ماثيزو، عبر طرابلس طرابلس، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحي، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2006 م، ص 12.

2- السابق ص 197.
3- الوالي رحب باشا: تولى السلطة في طرابلس الغرب في الفترة ما بين 1904-1908 م، وقد كان أحد زعماء تركيا الفتاه حيث تولى وزيراً للحربيّة في الحكومة التي كونتها هذه الجمعية، ولكنه لم يلبث في منصبه إلا مدة قصيرة، حيث توفى فجأة في 16 أغسطس 1908 م في مقر عمله. شارل فيرو، السابق ص 489.

4- البعثة اليهودية: هي البعثة اليهودية إلى إقليم برقة التي وصلت إليها في سنة 1908 م، لدراسة من الناحية الجغرافية والمقومات الاقتصادية وكل ما يتطلب لأقامة وطن قومي لليهود، وكان برئاسة جي دبليو جرجوري الأستاذ في علم الهندسة، وعضوية عدد من الخبراء في المياه والزراعة والمعادن. فرانشيسكو روبيري، عرض للواقع التاريخية البرقاوية الكرونولوجى لبرقة 1551-1911 م، ترجمة: إبراهيم أحمد المهدوى، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية والمعهد الإيطالي لأفريقيا والشرق، 2003 م، ص 170، كذلك أتيليو موري، السابق ص 79.

مساعداته الجمة وصدقه الجزرية⁽¹⁾، وإلى جانب موقف العثمانيين في شخص الوالي رجب باشا في أيام حكم السلطان عبد الحميد الثاني⁽²⁾ "1876-1909م" والتناقض الواضح بين موقف الأتراك من مشروع الصهيونية العالمية في فلسطين ومن مشروعها في إقليم برقة، وهنا لا نغفل التفؤذ اليهودي في طرابلس، وهو اليهودي يعقوب كريجر أفندي، وهنا نرى الموقف المتناقض من الأطماع اليهودية في برقة هو موقف الدولة العثمانية المعارض من الأطماع اليهود في فلسطين أمام العالم الإسلامي "كدولة خلافة" وحامية للأراضي المقدسة، كذلك أنها كانت تحشد التأييد لها من مخاطر نشوب حرب عالمية أولى.

أما موقف السلطات العثمانية في ليبيا من الرحالة الألمان فقد استمر ودياً وطيباً من هؤلاء، ومن ذلك أنه عندما قام الرحالة الألماني غوتلوب كراوزه⁽³⁾ برحالته إلى ليبيا، استطاع

1- المشروع الاستيطاني اليهودي في برقة، ترجمة الحادي أبو لقمة، خالد الشناوي، بنغازى، منشورات مكتبة قورينا للنشر والتوزيع، 1975م، ص50.

2- موقف السلطان عبد الحميد الثاني "1876-1909م"، وتصريحاته للمنظمة الصهيونية يعطي اليهود في أنهم أحرار في اختيار موقع مناسب لهم في ممتلكات الدولة العثمانية العربية فقد كان موقفه كالتالي: ((أعلم المنطقة الصهيونية في شخص المبعوث اليهودي "أوليفانت" بأن اليهود يستطيعون العيش بسلام في أية جهة من المملكة غير فلسطين)). منصور عبد الحكيم، السلطان عبد الحميد الثاني المفترى عليه آخر السلاطين المحترمين، القاهرة: دار الكتاب العربي، 2010م، ص434.

3- غوتلوب كراوزه "1850-1938م": هو الرحالة الألماني غوتلوب أدolf كراوزه ولد في ألمانيا 1850م، وتوفي في مدينة زيلورخ سنة 1938م، قام بدراسة العلوم الطبيعية، ثم درس وأتقن بعض اللغات الأفريقية على رأسها اللغة العربية والموسا، ألف عدة مؤلفات حول هذه اللغات واللهجات الأفريقية والحروب الاستعمارية الإيطالية في ليبيا، قام بثلاث رحلات إلى ليبيا في الفترة ما بين 1878-1912م. غوتلوب أدolf كراوزه، الدواخل الليبية في مجموعة دراسات الرحالة الألماني ترجمة عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1998م، ص20.

تكوين علاقة طيبة مع المسؤولين في الإدارة العثمانية وعلى رأسهم رئيس البلدية حسونة القرمانلي، مما ساعد على تكوين هذه العلاقة هو إتقانه لغة العربية⁽¹⁾.

وقبل الغزو الإيطالي للبيضاء، أي في سنة 1910 م استمر الموقف العثماني في الموافقة والمساندة للرحالة الأوروبيين غير الإيطاليين في زيارة ليبيا، فقد أشار الرحالة هانس فيشر⁽²⁾ إلى المعاملة الودية من وإلى إقليم فزان عند وصوله إليها في سنة 1910 م بقوله: ((ومعنى ذلك أن استقرت بداري الجديدة بعث إلى الحاكم أو المتصرف على فزان عارف حكمت، وسامي بيه الرجل الذي يطالع بوديلر في السوق للقيام بدور مترجمي ولقدمن لي أي مساعدة أحتجها)), كذلك أشار إلى كرم ضيافة المسؤولين العثمانيين فأضاف ((وانهالت علينا أطباق اللحم والخضروات وختلف أنواع الحلوى والشمور الطازجة من كل حذب وصوب، ولم أذكر أن وجدت استقبلاً كهذا في أي مكان))⁽³⁾.

وقد أشار الرحالة الإيطاليون بهذا الموقف العثماني منهم، فهذا الرحالة الإيطالي السناتور جيكو موري "Sanator Giacomo De Martino" الذي أشار عند زيارته إلى إقليم برقة في سنة 1910 م إلى موقف الدولة العثمانية المعارض لقيام الرحالة الإيطاليين بالتجول في الأراضي الليبية خاصة الجنوبية، فقد ورد في كتابه "شحات وقرطاجة" بقوله: ((إن قورينا التي تقع على خطوة من أوروبا على بحر كان مهد الحضارة والفنون والعلوم

1- تقارير غوتلوب كراوزه الصحفية حول الغزو الإيطالي للبيضاء، عماد الدين غام، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1993، ص 63.

2- هانس فيشر: هو الرحالة السويسري الذي كان يحمل الجنسية الإنجليزية، عاش وتعلم في إنجلترا، قام برحلته في الأراضي الليبية سنة 1906 م، عمل موظفاً في الإدارة الإنجليزية في شمال نيجيريا، أعطى معلومات قيمة عن الحياة السياسية والاقتصادية في ليبيا في سنة 1906 م. أتيليو موري، السابق، ص 78-79، كذلك المختار في مراجع ليبيا، الجزء الثاني، مصطفى عبد الله بعشو، السابق، ص 204-205.

3- عبر الصحراء الكبرى 1910 م، هانس فيشر، ترجمة: الطيب الزبير، دار الفرجان، "د. ت"، ص 115-116.

مغلقة في وجه الأوروبيين، وتعيش في هجية كاملة⁽¹⁾، فهذا الرحالة كان يدعو الإيطاليين لاحتلال الأراضي الليبية، وأعطي مقارنة بين الفهود الرومانية والأفريقية والعهد العثماني الذي يصف أحوال البلاد تحت الحكم العثماني أنها كانت مختلفة، وهي دعوة لإحياء الإمبراطورية الرومانية في ليبيا.

ثالثاً: موقف السلطات الاستعمارية الإيطالية من الرحالة الأوروبيين "1911-1923"

أما فيما يخص موقف السلطات الاستعمارية الإيطالية في فترة بداية الغزو على ليبيا سنة 1911م، وبعد ما كانت الدوائر الاستعمارية الإيطالية تدين موقف السلطات العثمانية في منعها للرحالة الإيطاليين الذين كانت تغلب على دوافع رحالتهم الاستعمارية والدعائية الواضحة لاستعمار ليبيا كما اتضح مما سبق، أصبحت ضد نشاط هؤلاء بكل قوة.

فقد قامت إيطاليا بالتضييق على الرحالة الأوروبيين بكل الوسائل، والسبب في ذلك أنها وجدت أمامها من يحاول كشف الحقائق وإرسالها إلى الصحف والرأي العام الأوروبي، وهم الرحالة الألمان بوصفهم كانوا رحالة وصحفيين من دوله معادية لها، ومن ذلك تعرض الرحالة الألماني غوتلوب كراوزه إلى خطر الموت عدة مرات في مدينة طرابلس سنة 1911م نتيجة التهديد بالقتل من قبل الجنود الإيطاليين، الذين قاموا بنهب بيته وسرقة مذكراته أثناء العمليات العسكرية للاستيلاء على مدينة طرابلس⁽²⁾.

كان ذلك بخلاف ما كان يطالب به الإيطاليون قبل الحرب بالسماح للرحالة الإيطاليين وغيرهم من الأوروبيين بمزاولة نشاطهم في الأراضي الليبية وعبورهم إلى المناطق الأفريقية ما وراء الصحراء، وبهذا انكشفت أهداف الحكومة الإيطالية من إرسال الرحالة، وأن أهدافها كانت استعمارية، وليس علمية أو إنسانية كما كانت حجتها.

خلاصة القول: إن موقف السلطات التي حكمت ليبيا في الفترة ما بين 1798-1923م وهي الفترة التي شهدت تطورات سياسية كبيرة ومتغيرة في شمال

1- المشروع الاستيطاني اليهودي في برقة، السابق ص 10.

2- تقارير غوتلوب كراوزه الصحفية حول الغزو الإيطالي لليبيا، عماد الدين غانم، السابق ص 104.

أفريقيا، مثل وصول الحملة الفرنسية إلى مصر، وكذلك وصول أعداد لابس بها من الرحالة خاصة الأوروبيين، كانت متغيرة، وفيما يخص الفترة المتأخرة من حكم الأسرة القرمانلية كانت العلاقة ودية مع هؤلاء الرحالة من قبل السلطات نتيجة للأوضاع السياسية والاقتصادية الاجتماعية والثورات الداخلية المتواصلة التي شهدتها البلاد والتدخل الخارجي الأوروبي الذي كان من أهدافه الوصول إلى وسط القارة الأفريقية في مجال السياسة الاستعمارية الأوروبية تجاه القارة في القرن التاسع عشر الميلادي.

وكذلك يتضح مما سبق التغيير في سياسة الدولة العثمانية بواسطة ولاها في ليبيا تجاه الرحالة الأوروبيين والعرب في بداية العهد العثماني الثاني "1835-1911م" واحتلالها عن سياستها في آخر هذا العهد عن أوله، وذلك بعد انكشاف أهداف هؤلاء الرحالة، ولكن كان موقفها يختلف من رحالة إلى أخرى حسب علاقة دولته بالدولة العثمانية، فكان الرفض الشديد لنشاط الرحالة الإيطاليين، والتساهل مع الرحالة الألمان، ولكن من جهة أخرى كان واضحاً موقف العثماني المتداخل، بل المتآمر على الأطماع الصهيونية في إقليم برقة.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- 1- الرحلة الصحراوية عبر طرابلس وبلاط الطوارق، محمد بن عثمان الحشائشي، علق عليها: محمد المرزوقي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1988م.
- ثانياً: المصادر الأجنبية المترجمة:
 - 1- الأحوال بيتشي والساحل الليبي "1821 - 1822م"، ترجمة: الهادي أبو لقمة، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1996م.
 - 2- إدوارد ريا، المغرب العربي، طرابلس ولبدة والقيروان، في القرن التاسع عشر، 1877م، بنغازي ، جامعة قار يونس، "د، ت".
 - 3- باولو ديلا شيلا، أخبار الحملة العسكرية التي خرجت من طرابلس إلى برقة 1817م، بنغازي، جامعة قار يونس، "د، ت".
 - 4- تقارير غوتلوب أدولف كراوزه الصحفية حول الغزو الإيطالي، ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1993م.
 - 5- جان ريمون باشو، رواية إلى مرمرة وقوربينا وواحبي أوحلة ومرادة، تعریب: مفتاح عبدالله الميسوري، بيروت، دار الجبل، 1999م.
 - 6- جوستاف ناختيجال، الصحراء وبلاط السودان، ترجمة: عبد القادر المخيши، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2007م.
 - 7- جيرالد رولفس، رحلة عبر أفريقيا، ترجمة: عماد الدين غانم، سبها، مركز الدراسات الأفريقية، 1988م.
 - 8- جيمس ريتشارد سون، ترحال في الصحراء، ترجمة: الهادي مصطفى أبو لقمة، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1993م.
 - 9- جيمس هاملتون، جولات في شمال أفريقيا، تعریب: الم BROOK محمد الصويعي، طرابلس، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، "د، ت".

- 10- دهتم و كلايرتون وأودين، رحلة لاستكشاف أفريقيا، الجزء الأول، ترجمة: عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- 11- دي ماثبيزو، عبر طرابلس الغرب، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحي، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية ، 2006.
- 12- رحلتان عبر ليبيا، طرابلس، دار مكتبة الفرجاني، 1974.
- 13- رحلة إلى الكفرة، دراسة وترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2000.
- 14- رحلة من طرابلس إلى الإسكندرية، ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2002.
- 15- رحلة لاستكشاف أفريقيا، الجزء الثاني، ترجمة: عبد الله عبدالرزاق إبراهيم، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2002.
- 16- شارل فيرو، الحوليات الليبية، ترجمة: محمد عبد الكريم الواي، طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، 1993.
- 17- ع. ف. ليون، مدخل إلى الصحراء، ترجمة: المادي أبو لقمة، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1992.
- 18- غوتلوب أدولف كراوزه، الدواخل الليبية في مجموعة دراسات الرحالة الألماني ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1998.
- 19- فرانشيسكو رو فيري، عرض للواقع البرقاوية الكرونولوجي لبرقة "1551-1911م" ، ترجمة: إبراهيم أحمد المهدوي، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية والمعهد الإيطالي لأفريقيا والشرق، 2003.
- 20- فزان وتبسيت، ترجمة للعربية: الطيب الزبير المنصور، طرابلس، دار الفرجاني، 1996.
- 21- مشروع الاستيطان اليهودي في برقة، ترجمة المادي أبو لقمة، خالد الشناوي، بنغازي، منشورات مكتبة قورينا للنشر والتوزيع، 1975.

22- هانس فيشر، عبر الصحراء الكبرى 1910 م، ترجمة: الطيب الزبير، طرابلس، دار الفرجاني، "د، ت".

23- هينرش فون مالتسان، في رحاب طرابلس وتونس، ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2008 م.

ثالثاً: المراجع العربية:

1- خالد حمود السعدون، الجهد الليبي خلال الحرب العالمية الأولى، الدعوة والاستجابة، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1999 م.

2- زاهية مصطفى قدورة، تاريخ العرب الحديث، بيروت دار النهضة العربية، 1985 م.

3- عمار جحيدر، مصادر دراسة الحياة الفكرية في ليبيا في العهد القرماني، 1711-1835 م، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2003 م.

4- عبد السلام محمد شلوف، معجم الواقع والواقعية، بنغازي، دار الفضيل للنشر والتوزيع، 2009 م.

5- عبدالرحمن الرفاعي عصر اسماعيل، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، 1987 م.

6- قاسم الجييلي، صفحات من تاريخ ليبيا الحديث والمعاصر، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2003 م.

7- كامل مسعود الوربة، الإدارة العثمانية في طرابلس الغرب، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2005 م.

8- مصطفى عبدالله بعيو، المختار في مراجع تاريخ ليبيا، الجزء الثاني، بنغازي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، 1967 م.

9- منصور عبد الحكيم، السلطان عبد الحميد الثاني المفترى عليه آخر السلاطين المحتermen، القاهرة، دار الكتاب العربي، 2010 م.

10- نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1962 م.

11- شوقي الجمل، تاريخ كشف أفريقيا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971 م.

رابعاً: المراجع الأجنبية المترجمة:

- 1- أتوري روسي، ليبيا منذ الفتح الإسلامي حتى سنة 1911م، ترجمة: خليفة التلبيسي، طرابلس، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، 1999م.
- 2- أتيليو موري، الرحالة والكشف الجغرافي في ليبيا، تربيب: خليفة محمد التلبيسي، طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1984م.
- 3- باخيموفيتش، الحرب التركية الإيطالية، 1911-1912م، ترجمة: هاشم التكريتي، بنغازي، 1970م.
- 4- جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، طرابلس، مكتبة الفرجاني، 1967م.
- 5- رودلفو ميكاكى، طرابلس الغرب تحت حكم القرمانلى، القاهرة، معهد الدراسات العربية العليا، 1961م.
- 6- رولاندو أوليفر، أنتونى انمور، أفريقيا منذ عام 1800م، ترجمة: فريد جورج يوري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2005م.
- 7- فرانشيسكو كورو، ليبيا أثناء العهد العثماني الثاني، تربيب: خليفة محمد التلبيسي، دار الفرجاني، 1971م.
- 8- ماريو غرسو، التسلسل الزمني لأحداث المستعمرات الإيطالية، طرابلس، منشورات مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، 1989م.

خامساً: المراجع الأجنبية:

1- John Wright , Travllers in Libya , Siphium Press , 2005.

سادساً: المجالات العلمية:

- 1- خالد محمد اهدار، زيارة الرحالة الإسباني علي بك العباسي لطرابلس في أوائل القرن التاسع عشر، مجلة تراث الشعب، السنة الثالثة والعشرون، العددان الأول والثاني، مسلسل (49-50) طرابلس، منشورات مجلس تنمية الإبداع الثقافي، 2003م.
- 2- فرج دغيم، أحمد طوير الجنة ورحلته عبر ليبيا، مجلة كلية الآداب وال التربية، العددان 17-18 (1988-1989م) جامعة قاريونس.

3- محمد الهادي أبو عجيلة، التنافس الإنجليزي الفرنسي حول ليبيا في عهد يوسف باشا القرمانلي، مجلة البحوث التاريخية، السنة الخامسة عشر، العدد الأول، يناير، 1993م، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية.

سابعاً: المعاجم والقواميس والأعلام:

- 1- زكي مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشر المحرري، الجزء الثاني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994 م، الطبعة الثانية.
- 2- عبد الرحمن حميده، أعلام الجغرافيون العرب، القاهرة، دار الفكر، 1984 م.
- 3- محمد عبد الرزاق مناع، الأنساب العربية في ليبيا، مكتبة التمور، بنغازي، 2007 م.

التجارة والأسوق في إقليمي برقة وطرابلس من كتابات الجغرافيين والرحلة المسلمين مع المقارنة بما جاء في المصادر التاريخية "من 5 إلى 7 هـ"

د. علي محمد سعيو

جامعة مصراته

توطئة:

تنوع أسواق إقليمي برقة وطرابلس في العصور الإسلامية بتنوع المناطق وبحسب البيئة الزراعية والرعوية المختلفة، وبحسب حاصلاتها وصناعتها ودرجة وجودها في المناطق الجبلية والسائلية والصحراوية⁽¹⁾، وهي بحكم موقعها حركة اقتصادية دائمة على مدار العام، إذ قلما تخلو من مرور ركب من أركاب الحجاج مروراً ووروداً⁽²⁾.

أولاً: الأسواق:

نستطيع أن نتبع مراحل تطور الحياة التجارية وأسواق الإقليمين في فترة الدراسة من ما نستشفه من كتابات الجغرافيين والرحلة، فهذا البكري يصف وادي مخيلي بأن له سوقاً عامرة، وهو راخ السعر⁽³⁾، ومن برقة يحمل إلى مصر الصوف والعسل والقطران⁽⁴⁾، وهو ما

1- صالح السباني، الأسواق العربية الليبية من خلال ما كتبه الرحلة العرب، مجلة كلية الآداب، منشورات جامعة 7 إبريل "الزاوية"، مارس 2005م- العدد الأول "ص 150".

2- سعيد الأحرش، صورة ليبيا من خلال رحلتين مغريتين ص 566.

3- البكري، المسالك والممالك 2/649.

4- السابق 2/650.

يدل على رواج بضائعها وازدهار أسواقها⁽¹⁾، كما يدل هذا النص على كثرة ثروتها، مما جعلها مصدراً مهماً لتزويد مصر والإسكندرية ب مختلف السلع.

ويحدثنا العديد من المغارفيين والرجال عن أسواق سرت، فقد كان يعرض فيها أصناف متعددة من التمور والأعناب، ولكن أهلها كانوا يتعاملون مع التجار الواردin إليها بالحيلة وسوء المعاملة، فقد ذكر البكري وصاحب كتاب "الاستبصار" أن ((... أهل سرت من أحسن خلق الله خلقاً وأسوأهم معاملة، لا يبيعون ولا يتباعون إلا بسعر قد اتفق جميعهم عليه، وربما نزل المركب بساحلهم موسوماً بالزيت، وهم أحوج الناس إليه، فيعمدون إلى الرفاق الفارغة، فينفحونها ويوكونها ثم يصفونها في حواناتهم وأفنيتهم ليرى أهل المركب أن الزيت عندهم كثير باهر، فلو أقام أهل المركب عندهم ما شاء الله أن يقيموا ما باعوا منهم إلا على حكمهم))⁽²⁾، كما أشار البكري إلى أسواق طرابلس بقوله: ((... وبها أسواق حافلة وجامعة...))⁽³⁾، وهو وصف مختصر، ولكن يتبيّن منه أن أسواق طرابلس تشهد رواجاً كبيراً، وأنها حافلة بكل أصناف البضائع، ويختلف وصف الإدريسي عن البكري، حيث تراه معجبًا بأسواق طرابلس، ويدرك أنها متنقلة وبها بضائع وصناع مهرة، وأنها مستودع يتجهز منه الناس من مختلف الجهات⁽⁴⁾، أما صاحب كتاب "الاستبصار" فوصف أسواق مدينة طرابلس بأنها أسواق حافلة، وأن أكثر أهلها تجار يسافرون براً وبحراً، وبهم سمع في تجارتهم وهم أحسن الناس معاملة⁽⁵⁾، وهو ما يعطينا مقارنة مع ما شاهده من تجار سرت.

1- سعيد على حامد، التجارة والأسوق في طرابلس عبر التاريخ، مجلة تراث الشعب، "طرابلس، 1991-1992م" العدد الرابع - المجلد الثاني، ص116.

2- البكري، المسالك والممالك 2/651، مجهول، الاستبصار ص109.

3- المصدر نفسه 2/653.

4- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/297.

5- مجهول، الاستبصار، ص110.

وما ذكره الجغرافيون والرحالة عن مدن برقة وطرابلس بحد أنه لا تكاد تخلو مدينة أو قرية من سوق عامرة بالمبيعات ومزدحمة بالمشترين⁽¹⁾.

ويؤكد المؤرخون ما ذكره الجغرافيون والرحالة من كثرة الأسواق ومراعز التجارة في هذه المنطقة، فالبغدادي يذكر أن هناك سوقاً قديماً في مدينة سرت "صبراته حالياً"⁽²⁾، ويحدثنا ابن الفرات في حوادث "672 هـ" عن أن برقة تدخلها المراكب بالبضائع المتنوعة والمختلفة⁽³⁾، وهو ما يدل على ازدهار أسواقها، ويضيف المقريزي أن مدن لبدة وأوجلة ذات أسواق عامرة⁽⁴⁾، كما يصف برقة بأنها بلد بالغرب عامرة قليلة أسواقها كاسدة⁽⁵⁾، وهو على ما ييدو ينقل ما ذكره الإدريسي حين مر بها عقب اجتياح قبائل بين هلال لها⁽⁶⁾، ويدرك ابن خلدون عقب توزع قبائل بين سليم في إقليم برقة واستقرارها أنه كان في خدمتهم برابر وبهود يخترون الفلاحة والتجارة⁽⁷⁾، وفي موضع آخر يحدثنا عن قبيلة من قبائل هوارة البربرية، وهي قبيلة مسراطه إذ قال: ((.. وكثيراً ما ينتقلون في سبيل التجارة ببلاد مصر والإسكندرية وفي بلاد الجريد من أفريقية وبأرض السودان إلى هذا العهد...))⁽⁸⁾، وهو ما

- 1- البكري، المصدر السابق، 649/2 - 658 ، مجھول، الاستیصار، 110، 144-145، الإدريسي، السابق 1، 308-313، یاقوت الحموي، معجم البلدان 100/1، 276، 289، 92/2، 160/3، 73/5، 25/4، 302، ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص 146، التحانی، الرحله، ص 211-214، أبو الفدا، تقویم البلدان ص 128، 147.
- 2- البغدادي، مراصد الاطلاق 689/2.
- 3- ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 42/7، المنصورى، مختار الأخبار ص 50.
- 4- المقريزي، جنی الأزهار ص 74-75.
- 5- السابق ص 74.
- 6- الإدريسي، نزهة المشتاق 310/1.
- 7- ابن خلدون، العبر 6/72.
- 8- السابق 6/142.

يدل على احتراف هذه القبائل لمهنة التجارة، كما يدل على وجود أسواق عاملة في مناطقهم.

ومماكتبه الجغرافيون والرحالة عن الأسواق في برقة وطرابلس، نلاحظ أيضاً أن هناك بعض المدن متخصصة في إقامة أسواق تعقد بشكل يومياً أو أسبوعياً أو موسمياً، فالأسواق اليومية هي أسواق المدن، وهي ثابتة دائماً وذلك لغرض البيع والتعامل مع الناس يومياً لتلبية حاجيات الناس الاستهلاكية من مأكولات ومشرب وملبس، إلى جانب ذلك كانت هناك أسواق أسبوعية سواء في المدن أو في القرى، ولا توجد إشارات كثيرة حول هذه الأسواق، ولكن التجانى نوه إلى ذلك في حديثه عن مدينة زنزور "جتور حائلاً" بقوله إنها: ((... سوق نافعة ضخمة يجتمع البربر بها من الأقطار المتنائية في كل جمعة، فيبيعون هنالك جميع ما يجلبونه ...))⁽¹⁾.

أما الأسواق الموسمية فتكاد تكون غير منتشرة في كثير من المناطق الليبية، إلا ما ذكره أيضاً التجانى من أن زاوية أولاد سنان كان بجوارها مجمع للعرب وسوقهم، وبها يباع محالاتهم وسوقهم⁽²⁾، ويظهر أن هذا السوق ربما كان نقطة أو محطة للقوافل التجارية والصحراوية التي اعتادت ارتياض هذه المواقع لغرض البيع والشراء في مواسم معينة، إلى جانب هذا فإن الطرق التي كان يرتادها الحجيج في طريقهم إلى الأرضي المقدسة كانت تشهد مثل هذه الأسواق التي كان يقيمها السكان المحليون لأجل البيع والشراء للركب.

كما يحدثنا ابن سعيد عن سوق قرية "تروجه"⁽³⁾ وهي على بعد أربعين ميلاً من الإسكندرية، وهي في الجنوب بميله إلى الغرب، يتسوق فيها عرب البحيرة وعرب برقة، ولها

1- التجانى، الرحلة ص 215-216.

2- السابق ص 214.

3- تروجه: وقيل اسمها ترنحة، وتروجة: بالفتح ثم الضم، وسكون الواو وجيم، قرية بمصر من كورة البحيرة من أعمال الإسكندرية، أكثر ما يزرع بها العنب المعروف "بالعنب التروجي" المعروف بالطيب وحسن المنظر، كما يزرع بها الكمون. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة "تروجة".

شهرة بذلك، وهو ما يدل على وجود علاقة تجارية بين أهالي مصر وأهالي برقة، كما أن هذا السوق يعد مجمعًا للسلع المصرية والبرقية، حيث يتم التبادل فيما بينهما من البضائع والسلع المختلفة.

ومن جهة أخرى كانت هناك بعض الأسواق التي تعقد لها صلة بالزيارات المحلية، التي تقام عند أضرحة الأولياء والصالحين، حيث تقام أسواق كبيرة يرتادها الزائرون من كل مكان، وتساعد على إجراء العمليات التجارية الواسعة النطاق⁽¹⁾، كذلك من الجدير ذكره أن مواسم الأعياد الدينية كانت هي الأخرى تستثمر لعرض السلع والبضائع المختلفة، التي من شأنها أن تلبي حاجة الناس في هذه المناسبة أو تلك⁽²⁾.

وكان أغلب الأسواق تقام عادة في الأحياء العاشرة أو بالقرب من المساجد في المدن والأرياف، كما كان لها نظم معينة، وهو ما لاحظه التجاني عند زيارته لمدينة طرابلس، حيث ذكر أن لها أسوقاً ذات نظام تخصصي، مثل: سوق الخبازين، وسوق الشمارين، وسوق الحذائين، والصياغين، بالإضافة إلى ذلك أسواق الخضر والفواكه واللحوم، وسوق الأغنام⁽³⁾ الذي ذكره في مجمل حديثه عن باب هوارة -أحد أبواب المدينة- إذ قال: ((... وبين يديه من داخل المدينة بطحاء متسعة يعرفونها بموقف الغنم، يبيعون بها أغنامهم ومواشيهم))⁽⁴⁾.

أما نظم الأسواق في الإقليمين فأغلب المغارفيين والرحالة تحدثوا عنها وذكروا بأن هذه الأسواق كانت منظمة تنظيمًا دقيقًا؛ إذ كان على كل سوق شخص مسؤول عن استيفاء الضرائب من أصحاب التجارات والحوانيت، فابن حوقل يصف هذه الحالة عندما يتحدث عن مدينة سرت بقوله: ((.. والمتولي صداقتهم وجباراتهم وخراجاتهم وما يجب على

1- برنشفيكروبار، تاريخ أفريقية في العهد الحفصي 246/2.

2- إدريس حمودة، إمارةبني ثابت ص 301.

3- هذا النظام التخصصي في الأسواق موجود إلى الآن في أغلب البلاد العربية.

4- التجاني، الرحلة ص 245.

القوافل المجتازة هم صاحب صلاةهم، وإليه جميع م商اري البلد، والنظر فيه، وفيما ورد إليه وصدر في استيفاء ضرائبه ولوازمه، واعتبار المناشير بموجب ما على الأمتعة وتصفحها خوف الحيلة الواقعة دون الأداء عنه بأفريقية⁽¹⁾، أما عامل طرابلس فقد كان يعين مسؤولين لتحصيل الضرائب على البضائع الواردة إلى الأسواق⁽²⁾.

وما سبق تبدو أن أسواق برقة وطرابلس كانت تنعم بشيء من الازدهار، وكانت أسواقها عامرة، الأمر الذي ترتب عليه انتعاش في الحركة التجارية بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، مما أدى إلى ظهور عديد من المراكز التجارية داخل المدن الكبيرة، فكان له الأثر في الازدهار التجاري في المنطقة.

ثانياً: المراسي "الموانئ":

تتمتع ليبيا بساحل يطل على البحر الأبيض المتوسط يمتد لمسافة 1900 كم، مما جعلها ترعرع منذ أقدم العصور بكم هائلٍ من المراسي، ومرجعية ذلك عديد المدن التي تم بناؤها على الساحل زمن الفنيقيين⁽³⁾، كلبدة وأويا وصبراته⁽⁴⁾، التي أصبحت مع مرور الوقت مرسى لسفنهما، وقد استغلها من بعدهم الرومان⁽⁵⁾، إلى أن جاء الفتح الإسلامي واستقر

1- ابن حوقل، صورة الأرض ص 70-71.

2- السابق ص 71.

3- الفنيقيون: أمة عربية قديمة من الأصل الشامي، اشتهرت منذ القدم بالتجارة والأسفار البحرية، وكانت مواطنهم فلسطين وسواحل الشام، وكانوا يتربدون على الشمال الأفريقيي منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وأنشأوا على ساحله محطات تجارية كثيرة. محمود شيت الخطاب، قادة فتح المغرب العربي 22/1، الطاهر الزاوي، تاريخ الفتح العربي في ليبيا ص 23.

4- خليفة التلبيسي، حكاية مدينة ص 1-15.

5- الرومان: أصبحوا أعظم دولة في العالم بعد قيامهم على قرطاجنة عاصمة الفينيقيين، حيث وقعت بين الطرفين حروبًا طويلة في المدة ما بين سنة 146-264 ق.م. محمود شيت الخطاب، المرجع السابق ص 30، الزاوي، المرجع السابق ص 25.

المسلمين في هذه المناطق، فأصبحت هذه المراسي البحرية ذات أهمية في حركة التجارة الداخلية والخارجية⁽¹⁾.

ومع مرور الوقت بدأت المراسي تنتشر على السواحل في إقليمي برقة وطرابلس، وأصبحت هناك بعض الخطوط المنتظمة بين الموانئ المصرية وموانئ شمال أفريقيا، التي من أهمها الخط المتند من الإسكندرية مروراً ببرقة ثم طرابلس إلى أفريقية نحو مدينة سبطة⁽²⁾، فكانت السفن بعد إلقاءها من ميناء الإسكندرية ترسو في أول الأمر في طبرقة "طبرق حالياً"⁽³⁾، أحد موانئ إقليم برقة، الذي ذكر ابن سعيد أنه مرسى قل أن يكون له نظير على هذا البحر، فما للرياح عليه سبيل، كأنه حوض منقول في حجر⁽⁴⁾، كما أن هذا المرسى نزل عليه الرحالة ابن رشيد السبتي، وسبب نزوله - كما قال - تغير الهواء عليهم في بعض الطريق، فلجا إليه⁽⁵⁾، وقال عنه ياقوت الحموي بأنه مرسى مأمون في أكثر الرياح⁽⁶⁾، وهو ما يدل على أنه مرسى يلجم إله المسافر لما فيه من راحة وطمأنينة.

ويصف الإدريسي أثناء حديثه عن لبدة مرسى "باكرروا" بقوله: ((... ومن لبدة إلى قصر بني حسن سبعة عشر ميلاً، ومنه إلى مرسى باكرروا ميل واحد، وهو مرسى حسن يكن من كل الرياح))⁽⁷⁾، كما يحدثنا عن برقة وكيف يتجهز فيها المسافرون بالأمتنة والبضائع

1- لمعرفة المزيد من المعلومات عن الموانئ الليبية ينظر حسين أبو مدينة، الموانئ الليبية، دراسة في الجغرافية الاقتصادية، منشورات الشركة الاشتراكية للموانئ، ط: 1 "مصراته، 2000 م".

2- سبطة: بلدة مشهورة من قواعد بلاد المغرب، ومرساها أجود مرسى على البحر، وهي على بر البر في تقابل مع جزيرة الأندلس. الحموي، معجم البلدان 3/182.

3- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/318.

4- ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص 147، ابن سعيد، بسط الأرض ص 81.

5- ابن رشيد السبتي، الرحلة، ص 116.

6- ياقوت الحموي، معجم البلدان 4/25.

7- الإدريسي، المصدر السابق 1/308.

إلى مصر والإسكندرية، ويصف قصر طلميطة وهو عامر بالناس والراكب تقصد إليه بالمتاع الحسن⁽¹⁾، وهو ما أكدته ابن سعيد في حديثه عن مرسى طلميطة "طلميطة حالياً" بأن الراكب تحمل منه البضائع المختلفة⁽²⁾، كما ذكر العبدري هذا المرسى في حديثه عن أرض برقة⁽³⁾، ومن المراسي التي ذكرها الجغرافيون مرسى أحديا، إذ قال عنه البكري: إنه مرسى على البحر يعرف بالماحور⁽⁴⁾، كما أشار إلى مرسى مدينة طرابلس ووصفه بأنه مأمون جيد⁽⁵⁾، ووصفه التجاني وصفاً جيلاً بقوله: ((... وبخارج باب البحر منها منظر من أنزه المناظر مشرف على الساحل، حيث مرسى المدينة، وهو مرسى حسن متسع تقرب الراكب منه من البر، وتتصف هنالك اصطفاف الجياد في أواريها ...))⁽⁶⁾، كما ذكر ابن سعيد مرسى في قصور مسراته اسمه "قصر أحمد"، نزل فيه أثناء رجوعه إلى بلده، وقال إن المركب الذي استقله توقف مدة في قصر أحمد، ونزل منه عدد من الركاب ليستأنفوا سفرهم برأ، بينما فضل هومواصلة السفر بحراً⁽⁷⁾، وذكره البكري عند تعداده المراسي بين المهدية والإسكندرية باسم "رأس قanan"⁽⁸⁾، ولم يذكر اسم "قصر أحمد" وذكره أيضا الإدريسي باسم "طرف قanan" المشهور ولم يذكر اسم "قصر أحمد"⁽⁹⁾؛ ويعود ابن رشيد السبتي أول من صرخ باستعماله كمرسى، وقال: إن المركب الذي ركبه من الإسكندرية عائداً إلى المغرب، أرسى

1- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/310.

2- ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص146، ابن سعيد، بسط الأرض ص80، ونقل عنه: أبو الفدا، تقويم البلدان ص147.

3- العبدري، الرحلة ص235.

4- البكري، المسالك والممالك 2/650، ونقل عنه الحموي، معجم البلدان 1/100.

5- البكري، المصدر السابق 2/653، ونقل عنه: أبو الفدا، تقويم البلدان ص147.

6- التجاني، الرحلة ص246.

7- ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص146، ابن سعيد، بسط الأرض ص80.

8- البكري، المسالك والممالك 2/760.

9- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/311.

لفترة بقصر أَحمد، وقال: إنه يُعرف أيضًا باسم "مرسى هوارة"⁽¹⁾، ويقدم ابن فضل الله العمري وصفاً دقيقاً للطريق التي بين سرت والإسكندرية مبرزاً فيها عدداً من المراسي التي لم أجد ذكرًا لها عند الجغرافيين السابقين، حيث قال: ((... ومن اليهودية إلى السدة وعين الكثيرت عليها تقابلها جنوباً نصباً، وبينهما تقدير نصف نهار، ثم "صبيح" وهو مرسي لا احتفال به، ... ثم ملال وهو يعرف بمرسي ابن غازي، ... ثم كرسته وهي مرسي فيها قصر جليل، ثم درنه، ثم شقة الفلفل، ثم الفوارة، وهي مرسي في وسطه ماء معين نابع، ثم مرسي التين⁽²⁾، وهو رأس جون، ثم القرشي، وهو مرسي مليح مأمون ليس في بر المسلمين مرسي مثله للمشي؛ لأنه لا يكشف بريح من الرياح، ثم طريق فيها قصر جليل، ثم خربة الشيخ، ثم رأس الملاحة، وهو مرسي حيد، ثم مرسي عمارة، ثم السلم، ثم رمادة، وهو دراع الزيتون وهو على جون خطير قليل، يرسى فيه مركب فيسلم، ثم الطرفاوي، ثم السائلة ومنها إلى جزائر الحمام...))⁽³⁾؛ ويؤكد العديد من المؤرخين كثرة المراسي بإقليم برقة، حيث ذكر ابن الفرات بأن ((برقة بلاد بها عدة مدن، ولكل مدينة ميناء تدخلها المراكب، ... وهناك مدينة طبرق لها ميناء، وهناك مرسي ابن غازي....))⁽⁴⁾، ويدرك المنصوري بأن مدينة برقة لها موانئ عدة تدخلها المراكب، وذكر منها مرسي ابن غازي⁽⁵⁾، كما حدثنا الدمشقي بأن أجدايا لها مرسي على البحر⁽⁶⁾، رغم أن المقريزي يصفها بضيق العيش، ومع ذلك المراكب تردها بمتأخر⁽⁷⁾.

-
- 1- ابن رشيد السبيبي، الرحلة ص.1.
 - 2- ذكره الإدريسي، المصدر السابق 315/1، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص128، ابن سعيد، بسط الأرض في الطول والعرض ص.80.
 - 3- ابن فضل الله العمري، مسالك الأنصار، 2001، 137/2.
 - 4- ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 42/7.
 - 5- المنصوري، مختار الأخبار ص.50.
 - 6- الدمشقي، نخبة الدهر ص.239.
 - 7- المقريزي، جن الأزهار ص.74.

وما سبق نستنتج من كتابات الجغرافيين والرحالة والمؤرخين أن إقليمي برقة وطرابلس تميزاً بتنوع المراسي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الحركة التجارية في هذه المنطقة مزدهرة إلى حد ما.

ونختم حديثنا عن المراسي البحرية بحصرها وتعدادها بحسب ترتيبها من الشرق إلى الغرب، وهي على النحو التالي:

مرسى رماده، مرسي عمارة، مرسي الملاحة، مرسي القرشي⁽¹⁾، مرسي طبرق⁽²⁾ أو طبرقة⁽³⁾، مرسي رأس التين أو رأس جون⁽⁴⁾، مرسي نوارة، مرسي الفوارنة، مرسي كرسته⁽⁵⁾، مرسي طلميطة⁽⁶⁾، مرسي ابن غازي⁽⁷⁾، وسماه ابن فضل الله العمري باسم مرسي ملال⁽⁸⁾، مرسي قصر أحمد⁽⁹⁾، وسماه ابن رشيد بمرسي "هوارة"⁽¹⁰⁾، وذكره كلٌّ من البكري

- 1- ابن فضل العمري، مسالك الأنصار 137/2.
- 2- ابن رشيد السبتي، الرحلة، ص 1؛ وطريق أو طبرقة: بالتحرير والراء ساكنة، مدينة بال المغرب على ساحل البحر الأبيض المتوسط تمتاز بآثارها الكثيرة على ساحل البحر ونهرها الكبير. ياقوت الحموي، معجم البلدان 16/4، البلوي، تاج المفرق في تحليمة المشرق 125/1، ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 43/7.
- 3- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/318، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص 147، ابن سعيد، بسط الأرض ص 81.
- 4- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/318، ابن فضل الله العمري، مسالك الأنصار 137/2.
- 5- ابن فضل الله العمري، مسالك الأنصار، 2001، 137/2.
- 6- الإدريسي، نزهة المشتاق، 316/1، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص 147، ابن سعيد، بسط الأرض ص 80، أبو الفدا، تقويم البلدان ص 147، العبدري، الرحلة ص 235.
- 7- ابن فضل الله العمري، المصدر السابق 137/2، ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 42/7، المنصوري، مختار الأخبار ص 50.
- 8- ابن فضل الله العمري، المصدر السابق 137/2.
- 9- ابن رشيد السبتي، الرحلة ص 116، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص 146.
- 10- ابن رشيد السبتي، الرحلة ص 116.

و والإدريسي باسم "رأس قانان"⁽¹⁾، مرسى أحداية⁽²⁾ و سماه البكري باسم "الماحور"⁽³⁾، و سماه ياقوت الحموي باسم "المادر"⁽⁴⁾، مرسى "باكروا"⁽⁵⁾، مرسى طرابلس⁽⁶⁾، وغيرها من المراسي الصغيرة، و برغم تعدد المراسي تعد مراسي طبرق و طلmineة وأحدابية و طرابلس أهمها، حيث إنها ترد إليها المراكب صباحاً و مساء محملة بالبضائع صادرة و واردة، مما يدل على أنها كانت موانئ مزدهرة في هذه الفترة التاريخية.

ثالثا: الطرق التجارية ومسالكها:

قامت الطرق التجارية لترتبط بين العديد من المدن والقرى والمناطق الداخلية وفق عاملين: أولهما جاء نتيجة أهمية بعض المراكز التجارية و مشاركتها بنصيب وافر في هذه الحركة، و ثانيهما يمثل حلقة الوصل بين طريق و آخر، و بهذا اكتسبت أهميتها.

و قد أشار الجغرافيون والرحالة المسلمين إلى كثرة الطرق التجارية فعددوها و ذكرروا مسالكها، و عددو مراحلها، و مسالكها و اتجاهاتها، ومن أهم هذه الطرق:

1. الطريق الساحلية الواصل بين برقة و طرابلس الذي يربط مصر مع أفريقيا، وهو أكثر الطرق راحة، و اطمئناناً أيضاً بالنسبة للتجار والمسافرين؛ و ذلك لكثره الحصون من ناحية⁽⁷⁾، و وجود العديد من الموانئ والأسوق على طول الساحل من ناحية أخرى، وهو ما

1- البكري، المصدر السابق 2/760، الإدريسي، نزهة المشتاق 1/311.

2- البكري، المسالك والممالك 2/650، ياقوت الحموي، معجم البلدان 1/100، الدمشقي، خبة الدهر ص 234، المقريزي، جن الأزهار ص 74.

3- البكري، المصدر السابق 2/651.

4- ياقوت الحموي، المصدر السابق 1/100.

5- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/308.

6- البكري، المسالك والممالك 2/653، ياقوت الحموي، المصدر السابق، 4/25، التجاني، الرحلة 246.

7- البكري، المسالك والممالك 2/649-653.

سهل على التجار عمليات البيع والشراء وتبادل السلع المختلفة⁽¹⁾، ونذكر هنا نصاً يحدد مراحل هذه الطريق بدقة عن قدامه بن جعفر برغم أنه سابق زمنياً للفترة التي ندرسها، ولأنما طلت ثابتة فيما تلاها من عصور، فقال: ((.... يخرج من الفسطاط إلى ترنيط⁽²⁾، وهناك يفترق إلى طريقين: أحدهما يتجه إلى الإسكندرية والآخر إلى ذات الحمام، حيث يلتقي الطريقان في ذات الحمام مرة أخرى، فيسير في طريق واحد إلى برقة مارّاً بعده منازل، ومن برقة يتجه الطريق إلى قصر العسل، ثم أوربان إلى سلوق، ومن سلوق يفترق إلى فرقتين فرقة السكة⁽³⁾ وفرقه على طول الساحل، ويتجه الأخير من سلوق إلى أن يصل إلى مدينة أجدادية، حيث يلتقي مرة أخرى مع طريق السكة، ومن مدينة أجدادية يفترق الطريق مرة أخرى إلى طريقين، أحدهما: يسير إلى طرابلس عن طريق الساحل، حيث كان يمر على أجدادية إلى حي نجوة عشرون ميلاً، ومن حي نجوة إلى سبخة منهوشة ثلاثون ميلاً، ومن سبخة منهوشة إلى قصر العطش أربعة وثلاثون ميلاً، ومن قصر العطش إلى اليهوديتين -هما قريتان على شط البحر- أربعة وعشرون ميلاً، ومن اليهوديتين إلى قبر العبادي أربعة وثلاثون ميلاً، ومن قبر العبادي إلى سرت أربعة وثلاثون ميلاً، ومن سرت إلى القرنين ثماني عشر ميلاً، ومن القرنين إلى مغداش عشرون ميلاً، ومن مغداش إلى قصر حسان ثلاثون ميلاً، وإلى المنصف أربعون ميلاً، ومن المنصف إلى تاورغا أربعة وعشرون ميلاً، ومن تاورغا إلى دغوغغا عشرون ميلاً،

1- الدمشقي، نخبة الدهر ص 259.

2- ترنيط، بالفتح ثم السكون، وضم النون، واو ساكنة، وطاء مهملة: قرية بين مصر والإسكندرية كان ها وقعة بين عمرو بن العاص والروم أيام الفتوح، وهي قرية كبيرة جامحة على النيل، فيها أسواق ومسجد جامع وكنيسة خراب كبيرة، وبها معاصر للسكر وبساتين، وأكثر فواكه الإسكندرية منها. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة: ترنيط.

3- السكة: هو الطريق المسكوكه التي تمر فيها القوافل من بلد إلى آخر. محمود إدريس بك، ليبيا منذ عصر الولاية ص 258.

ومن دغوغا إلى ورداسا ثمانية عشر ميلاً، ومن ورداسا إلى الجھنن اثنان وعشرون ميلاً، ومن الجھنن إلى وادي الرمل عشرون ميلاً، ومن وادي الرمل إلى طرابلس عشرون ميلاً، ...)⁽¹⁾.

2. الطريق الجنوبي الحاذية للساحل من طرابلس إلى القيروان - المسمى بطريق السكة -، (... هذا الطريق يبدأ من طرابلس إلى مدينة يقال لها صبرة "صبراته" أربعة وعشرون ميلاً، ومن صبرة إلى بئر الجمالين عشرون ميلاً، ومن بئر الجمالين إلى قصر الدرق ثلاثون ميلاً، ومن قصر الدرق إلى بادرخت أربعة وعشرون ميلاً، ومن بادرخت إلى الفوارة ثلاثون ميلاً، ومن الفوارة إلى قابس - وهي مدينة - ثلاثون ميلاً، ومن مدينة قابس إلى بئر الزيتونة ثمانية عشر ميلاً، ومن بئر الزيتونة إلى كتامة أربعة وعشرون ميلاً، ومن كتامة إلى إلياس ثلاثون ميلاً، ومن إلياس إلى باب مدينة القيروان وهي مدينة أفريقيا أربعة وعشرون ميلاً⁽²⁾، ...)، ومنها إلى بلاد المغرب الأقصى⁽³⁾.

3. الطريق من نفوسه إلى زويلة ومنها إلى فزان: وهو من الطرق المهمة، حيث يمر ببلدان ذوات إنتاج زراعي متنوع ووفير، ويبدأ هذا الطريق من جادو⁽⁴⁾ الواقعة في جبل نفوسة، وفي ذلك قال البكري: (... ومن أراد أن يسلك هذا الطريق يخرج من مدينة جادوا ثم يسير ثلاثة أيام في الصحراء والرمال إلى موضع يسمى "تيري" وهو في سفح جبل فيه آبار كثيرة ونخيل، ثم يصعد في ذلك الجبل فيمشي في صحراء مستوية نحو أربعة أيام لا يجد ماء، ثم يتزل على بئر تسمى أودرب، ومن هناك يلقى جبالاً شامخة تسمى "تارغين" يسير فيها الذاهب ثلاثة أيام حتى يصل إلى بلد يسمى تامرما، ومن هذا البلد تسير إلى بلد

1- قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصفه الكتابة ص 222-224.

2- نفسه.

3- ابن خرداذبة، المسالك والممالك ص 84-85.

4- جادو: مدينة تقع في وسط جبل نفوسة من ناحية أفريقيا، ابن حوقل، صورة الأرض ص 93، البكري، المسالك، والممالك 665/2، ياقوت الحموي، معجم البلدان 92/2.

يسمى سباب يومين، ومن سباب تسير في صحراء مستوية، ومن هذه الصحراء إلى زويلة، يوم ...)⁽¹⁾.

4. طريق يبدأ من طرابلس وينتهي في ودان⁽²⁾، قال البكري:))... من أراد أن يسلك هذا الطريق فإنه يسير في بلد هوارة نحو الجنوب في قياطين وبيوت شعر، إلى قصر ابن ميمون، وذلك كله من عمل طرابلس، ثم من قصر ابن ميمون ثلاثة أيام إلى صنم من حجارة يُنِيَ على ربوة أطلق عليها اسم: "كرزة"⁽³⁾، ومن هذا الصنم إلى ودان مسيرة ثلاثة أيام ...)⁽⁴⁾.

5. طريقان مختلفان يربطان زويلة بناجرفت⁽⁵⁾: وهما يمران بأغلب المدن المتوجه للتّمُور، وصفه البكري بقوله:))... ومن أراد أن يسلك هذا الطريق فإنه يخرج من مدينة زويلة إلى مدينة سبهي "سبها حالياً" مسيرة خمسة أيام، ثم إلى مدينة هل "هون حالياً" مثل ذلك، وهي مدينة عامرة كثيرة النخل وعيون الماء، ومن مدينة ودان إلى مدينة تاجرفت، وبالإضافة إلى هذا الطريق، يوجد طريق آخر من زويلة إلى تاجرفت "تاقرفت حالياً"، وذلك أن الشخص يخرج من زويلة إلى مدينة تمسى يومان، ومنها إلى مدينة زلهي "زلة حالياً"، ثم تمشي ستة أيام إلى الفاروج، وهو قصر قد خرب، يجاوره جب وحوله سبخة وبينه وبين

1- البكري، المصدر السابق 656/2.

2- عطية مخزوم الفيتوري، دراسات في شرق أفريقيا وجنوب الصحراء ص 137.

3- كرزة: هذا الموقع الذي ذكره البكري في القرن الخامس المجري ما زال موجوداً إلى الوقت الحالي، وهو كوم من أحجار سوداء تقع حالياً بالقرب من مدينة مزدة جنوب مدينة غريان، ويعود من الواقع الأثريّة المهمة في ليبيا. علي حامد خليفه، المراكز التجارية الليبية وعلاقتها مع ممالك السودان الأوسط، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط: 1 "طرابلس، 2003م" ، ص 68.

4- البكري، المسالك والممالك 660/2.

5- تاجرفت: اسم مدينة أهلها في طرف أفريقيا بين ودان وزويلة، وبينها وبين كل واحدة منها أحد عشر يوماً متoscطة بينهما زويلة غربيها وودان شرقها وبين تاجرفت وفسطاط مصر نحو شهر، ياقوت الحموي، معجم البلدان 52/2.

سرت خمس مراحل، ثم إلى مدينة أحداية، ثم منها ثلاثة أيام إلى قصر زيدان الغتي، ثم تمشي أربعة أيام إلى مدينة أوحلة، ومثل ذلك إلى مدينة تاجرفت، ...)⁽¹⁾.

6. طريق يربط جبل نفوسه بطرابلس⁽²⁾: هذا إلى جانب الطريق الصحراوي الذي كان يمر بالواحات الخارجية من صحراء مصر الغربية، ومنها إلى الواحات الداخلية، ثم إلى الفرفرون إلى أربش لواح، ومنها إلى بمنسي لواح ثم واحة سترية، وأخيراً إلى أوحلة⁽³⁾، وتكون أهمية هذا الطريق فيما تحمله القوافل الآتية من السنغال والنiger والسودان من ذهب ورقيق إلى مصر وبلاد المغرب⁽⁴⁾.

وبإضافة إلى هذه الطرق الداخلية التي ربطت مدن إقليمي برقة وطرابلس بعضها البعض، هناك طرق أخرى ربطت المدن الداخلية بمدن المناطق المجاورة لها، فهناك طريق يربط طرابلس بقباس وقد ذكره الإدريسي بقوله: ((... ومن مدينة قابس إلى الفواررة ثلاثون ميلاً، وكانت فيما سلف قرية وهي الآن خراب، ومنها إلى آبار جنت ثلاثون ميلاً، ومن آبار جنت إلى قصر الدرق ثمانية وعشرون ميلاً، ومن قصر الدرق إلى بئر الجمالين ثلاثون ميلاً، ومنها إلى صبرة أربعة وعشرون ميلاً، ومن صبرة إلى طرابلس مرحلة، وكل هذه المنازل التي ذكرناها في هذا الطريق خلاء بلقع، قد أتت العرب على عمارتها وطمسمت آثارها وأخرت عشارها وأفتت خيراها، فليس الآن أنيس قاطن ولا حليف ساكن، وهي مستباحة لقبيلة من العرب تسمى مردادس ورياح، ...))⁽⁵⁾.

1- السابق 658/2-660.

2- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/299.

3- البكري، المصدر السابق 2/662.

4- صالح مصطفى مفتاح، ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر ص 227.

5- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/297.

وهناك طريق يربط جبل نفوسه بصفاقس، وطريق آخر يربط الجبل بقسنطينة⁽¹⁾، وطريق ثالث يربط بجبل دمر⁽²⁾.

وبإضافة إلى ما تقدم فإن هناك طرقاً أخرى سهلت الاتصال التجاري، وذلك بربط المغرب ببلاد السودان، ألا وهي طريق برقة الكامن عبر زويلة والتي تعد طريقاً مكملاً لطريق طرابلس - بلاد الكامن - عندما تلتقي الطريقان في مدينة زويلة، كما أنه يعد من الطرق الرئيسية للوصول لبلاد السودان؛ لأنه يربط المراكز التجارية الليبية الشرقية مع بلاد السودان، واستمد هذا الطريق نشاطه من الحركة التجارية القائمة مع مصر، إضافة إلى المراسي الشرقية للمراكز التجارية، وما يزيد هذا الطريق شهرة قوافل الحج الموسمية القادمة من السودان بجزئيه الأوسط والغربي⁽³⁾.

وتبدأ القوافل التجارية رحلتها من مدينة برقة بعد وصولها من البلاد المصرية، وتتجه إلى مدينة أجداديا، ثم يصل هذا الطريق إلى مدينة أوحلة، ومنها إلى مدينة زلة، ويوضح الإدريسي المراحل التي يقطعها التجار أثناء سيرهم في هذا الطريق، فيقول: ((... ومن برقة إلى مدينة أوحلة في البرية عشر مراحل بسير القوافل، وكذلك من برقة إلى أجداديا ست مراحل، وهي من الأميال مائة وأثنان وخمسون ميلاً، ومن برقة إلى الإسكندرية إحدى وعشرون مرحلة)).⁽⁴⁾

1- قسنطينة: بضم أوله، وفتح ثانية ثم نون، وكسر الطاء، وباء مثناه من تحت، ونون آخر بعدها ياء خفيفة، وهاء، مدينة وقلعة يقال لها قسنطينة الهواء، وهي قلعة كبيرة جداً حصينة عالية لا يصلها الطير إلا بجهد، وهي من حدود أفريقيا مما يلي المغرب لها طريق واتصال بأكام متناسقة جنوبها تمتد منخفضة حتى تساوي الأرض وحولها مزارع كثيرة، وإليها ينتهي رحيل عرب أفريقيا مغربين في طلب الكلا. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة قسنطينة، 349/4.

2- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/299.

3- علي حامد خليفة، المركز التجاري الليبي ص 69-70.

4- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/311.

ويذكر في موضع آخر المسافة بين أوحلة إلى زلة بعشر مراحل، ثم يصل هذا الطريق إلى زلة، ثم إلى زويلة. مسافة عشر مراحل ليلتقي مع الطريق القادم من طرابلس⁽¹⁾.

ونستفيد مما أورده الإدريسي أن طبيعة هذا الطريق صحراوية، كما يبين لنا المناطق التي يمر عليها، ومنها منطقة برنيق "بنغازي حالياً" وزلة وزويلة ومستيج.

ولم تقتصر العلاقات التجارية بين مدن إقليمي برقة وطرابلس، ومع من جاورها من مناطق على الطرق البرية وحدها؛ بل كان هناك اتصال بحري، كان قد أعطى تلك المدن أهمية اقتصادية كبيرة، فبالإضافة إلى تسويق منتجاتها المحلية على هذه الطرق فالملاسي أيضاً كانت مركزاً مهماً لنقل البضائع والسلع إلى مختلف الأقطار والأسواق، وتشير العديد من المصادر الجغرافية وكتابات الرحالة -كما ذكرنا سابقاً- إلى الكم الهائل من الملاسي التي تقع على الساحل الممتد من برقة إلى طرابلس، مما كان له الأثر والمساهمة بشكل كبير في ازدهار ونمو الحياة الاقتصادية في المنطقة.

رابعاً: مراكز التجارة:

ومن هذه الشبكة الكبيرة من الطرق البرية والبحرية -والتي ربطت مدن الساحل مدن الصحراء-، ظهرت كثيرة منها كمراكز تجارية مهمة، بحكم وجود العديد من الأسواق والملاسي فيها، مما جعلها تحمل التقل الأساسي لقيام رحلات التجار عبرها، وبالتالي فقد اشتهرت هذه المراكز دون غيرها كمنفذ رئيسة لهذا التواصل التجاري، ومن هذه المراكز:

1. برقة "مرج حاليا": وهي أول مدينة تصلها القوافل التجارية القادمة من مصر⁽²⁾، وتتحمل بذلك عبء النشاط التجاري، سواء كانت القوافل القادمة منبلاد السودان عن طريق أوحلة أو التجار القادمين من طرابلس عبر الطريق الساحلي، و مما يزيد في

1- الإدريسي، نرفة المشتاق 312/1، الحميري، الروض المعطار ص 282.

2- ابن حوقل، صورة الأرض ص 69.

أهمية هذه المدينة⁽¹⁾، وجود مرسى للمراتب على بضعة أميال من الناحية الشمالية يتجهز منه المراكب إلى مختلف الأقطار⁽²⁾.

2. أجداية: قال ابن حوقل عن أجداية: إنما مركز للقوافل الصادرة والواردة من بلاد السودان، وعليها ترد المراكب بالمنابع والتجارة الرائحة⁽³⁾، ووصف الإدريسي أهلها باحتراف التجارة، وقال إنما مدينة تقع في الطريق بين أوحلة وبرقة⁽⁴⁾، وذكر الحميري إنما حافلة بالأسواق يقصدها العديد من التجار⁽⁵⁾، وقد ازدهرت هذه المدينة بحكم موقعها عند التقائه الطريق الساحلي بالطريق الصحراوي المار بواحة أوحلة، وبالطريق الرئيس بين مصر والمغرب والمدار بجنوب برقة، وهو الطريق الذي تسلكه القوافل المارة بطبرق والمخيلي ومسوس⁽⁶⁾.

1- أبو بكر محمد الهمذاني، مختصر كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، ط: 1، "بيروت، 1988م" ص 77.

2- الإدريسي، نزهة المشتاق 310/1.

3- ابن حوقل، صورة الأرض ص 69.

4- الإدريسي، نزهة المشتاق 311/1.

5- الحميري، الروض المعطار ص 11-12.

6- سالم عبد السلام الحسيني، آثار مدينة قورينا، دليل موجز يتناول تاريخ المدينة ووصف أهم إطلاعها من سنة 1391-1971م، منشورات إدارة البحوث الأثرية بشحات، ص 24.

3. أوحلة: تميزت ب موقعها على الطريق المؤدي إلى السودان، قال الإدريسي: ومنها يدخل كثير من أرض السودان نحو بلاد كوار⁽¹⁾، وبلاط كوكو⁽²⁾، وهي في رصيف طريقه، والوارد والمصدر كثير⁽³⁾.

4. ودان: تعد هذه المدينة مركزاً مهماً للدخول إلى بلاد السودان، كما أنها تتوسط جميع المحطات التجارية المنتشرة في إقليمي برقة وطرابلس، هذا الموقع جعلها على مقربة من فزان، ومنها يمكن السير إلى طرابلس وزله وأوحلة، وتؤكد المصادر الجغرافية وكتب الرحلات دور هذه المدينة وأهميتها في الحركة التجارية المتجهة إلى بلاد السودان الأوسط وبالعكس⁽⁴⁾.

5. طرابلس: تتمثل مدينة طرابلس عاصمة الإقليم، لما تحمله من سمات المدينة المتحضرة والمزدهرة على مر العصور التاريخية، وذلك لما تتمتع به من أسواق حافلة جامعة⁽⁵⁾، ومرسى بحري قلما تجده في مدينة⁽⁶⁾، وتعتبر هذه المدينة مركزاً تجاريّاً لما تملكه من موقع جعلها حلقة وصل تربط بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب أيضاً⁽⁷⁾، كما تعد طرابلس

1 - كوار: إقليم من بلاد السودان جنوب فزان افتتحه عقبة بن عامر عن آخره. ياقوت الحموي، معجم البلدان مادة "كوار".

2 - كوكو: هو اسم أمة وبلاط من السودان، وهي في الإقليم الأول، وملكيهم يظاهر رعيته بالإسلام وأكثرهم يظاهر به، وله مدينة على النيل من شرقية اسمها "سرناه"، بها أسواق ومتاجر، والسفر إليها من كل بلد متصل، وله مدينة على غربى النيل سكنها هو ورجاله وثقاته، وبها مسجد يصلى بها. ياقوت الحموي، المصدر السابق، مادة: كوكو.

3 - الإدريسي، المصدر السابق، 312/1، أبو الفدا، تقويم البلدان ص 139، الحميري، المصدر السابق ص 139.

4 - الإدريسي، نزهة المشتاق 1/312، أبو الفدا، تقويم البلدان ص 128.

5 - البكري، المسالك والممالك 2/653، مجھول، الاستبصار ص 110، الإدريسي، المصدر السابق 297/1، ياقوت الحموي، معجم البلدان 4/25.

6 - التجاني، الرحلة ص 246.

7 - يمكن مراجعة البحث الذي يتعلق بالطرق التجارية ومسالكها.

محطة واستراحة للحجاج المغاربة العائدين إلى بلادهم، استعداداً للدخول في مفازة برقة⁽¹⁾، مما جعلها محطة مهمة لجميع التجار والعلماء والفقهاء.

6. زويلة: تعد زويلة من أقدم المدن التجارية والسياسية في منطقة فزان، فمن الناحية السياسية تعد قصبة إقليم فزان إلى نهاية القرن السابع الهجري⁽²⁾، أما من الناحية التجارية فقد ظلت هذه المدينة مركزاً تجاريّاً مهمّاً وطريقاً لمرور التجارة إلى طرابلس وبرقة، ومحطة للتجارة السودانية، ومنها تتفرع طرق القوافل التجارية إلى جميع اتجاهات الشمال الأفريقي⁽³⁾.

7. غدامس: يشتهر هذا المركز التجاري بكونه ملتقى للعديد من الطرق التجارية، حيث تصله القوافل التجارية قادمة من أربعة اتجاهات عبر مفازات الصحراء الكبيرة، فطريق توات تصل غدامس مع السودان الغربي في الاتجاه الغربي، وطريق غات⁽⁴⁾ في الاتجاه الجنوبي

1- مفازة برقة: ذكرها العبدري في رحلته بأنها برية أم البراري والقفار والموماة الموعنة بالإحلال من وصال الأسفار، يستعدّ عذابها المنفعة من الحجاج كما استعدّ الظمآن المورد الأجاج، امتدت وطالت واشتدت وهالت واربدت وحالت، رحلة العبدري ص 86.

2- الزاوي، معجم البلدان الليبية ص 177.

3- مجھول، الاستبصرار ص 146، الإدريسي، المصدر السابق 313/1، ياقوت الحموي، معجم البلدان 160/3.

4- غات: تسمى "رات"، ويسمى الطوارق "أرض السلام"، وفي اللغة الليبية القديمة كانت تسمى "أرض الشمس" بسبب موقعها الذي يمثل قلب الصحراء الكبرى في أفريقيا. ابن بطوطة، الرحلة 706، الطاهر الزاوي، معجم البلدان الليبية ص 240، وللمزيد من المعلومات عن قبائل الطوارق سكان مدينة غات ينظر المادي المبروك الدالي، قبائل الطوارق، دراسة وثائقية، إصدارات القيادة الاجتماعية في ليبيا طرابلس، 2006م.

تصل غدامس كوار مع بلاد السودان الأوسط، وطريق غدامس طرابلس وحتى برقة الطريق الساحلي، وتصل غدامس في الاتجاه الرابع مع بلاد أفريقيا عن طريق القิروان⁽¹⁾.

يقول القزويني عن غدامس: إنها مدينة بالغرب جنوبية ضاربة في بلاد السودان، تحلب منها الجلود الغدامسية⁽²⁾، كما تجمع المصادر التاريخية على أن هذه المدينة هي المفتاح لبلاد السودان في بلاد جنوب الصحراء⁽³⁾.

خامساً: الصادرات والواردات "السلع المتداولة":

بالنظر إلى وقوع مدن إقليمي برقة وطرابلس عند ملتقى طرق التجارة البرية والبحرية، فقد كانت لها أسواق عامرة بالبضائع، سواء التي تأتيها من الشرق والغرب، أو ما تنتجه تلك المدن من منتجات تصدر إلى مختلف البلدان الأخرى⁽⁴⁾، فحدثت عملية تبادل السلع التجارية بين مدن برقة وطرابلس وبين مدن المغرب والشرق، وكذلك دول جنوب الصحراء.

وبتبعي لكتابات ونصوص الجغرافيين والرحالة العرب في فترة البحث نستطيع أن نستشف أن المنطقة ترعرع بالسلع المتداولة في أسواقها، منها الصادر ومنها الوارد، ويذكر البكري في حديثه عن برقة أن أهالي مصر غالب ذبائحهم من إقليم برقة، كما كان المصريون يستوردون من برقة الصوف والعسل والقطران⁽⁵⁾، قال صاحب كتاب "الاستبصار": ((... وأكثر ذبائح أهل مصر والإسكندرية من غنم برقة لعظم خلقها وكثرة

1- على حامد خليفة، المراكز التجارية الليبية ص 45.

2- القزويني، آثار البلاد ص 57.

3- مجھول، الاستبصار ص 145، أبو الفدا، تقويم البلدان ص 147، الحميري، الروض المعطار، ص 424، 427.

4- محمود إدريس بك، ليبيا منذ عصر الولاة حتى بداية المиграة الملاجية ص 262.

5- البكري، المسالك والممالك 2/650.

شحتمها ولذة لحمها ...)⁽¹⁾، وهو دليل على أن لحوم الأغنام والماشية في برقة من أرقى أنواع اللحوم في تلك المنطقة.

أما تجارة الرقيق⁽²⁾ فقد كانت موجودة في مدينة زويلة، حيث اشتهرت بذلك؛ إذ ذكر البكري ((أن مدينة زويلة يجلب منها الرقيق إلى ناحية أفريقية))⁽³⁾، ويفيده في ذلك صاحب كتاب "الاستبصار"، فقد قال: ((... ومدينة زويلة مجمع الرفاق وإليها يجلب الرقيق، ومنها يخرج إلى بلاد أفريقية وغيرها من البلاد...))⁽⁴⁾، وهو ما يؤكد أن مدينة زويلة كانت مركزاً للتبادل السليع التجاريه بين الشمال والجنوب.

ويفرد الإدريسي بنصوص عده تدل على وجود حركة تجارية دائمة في إقليم برقة وطرابلس، فيقول عن مدينة برقة: يتجهز منها المراكب والمسافرون الوافدون إليها من الإسكندرية وأرض مصر بالصوف والعسل والزيت، كما يحدثنا أن تربة برقة من صادراتها لما فيها من منفعة في علاج العديد من الأمراض، وفي ذلك يقول: ((... وتخرج منها التربة المنسوبة إليها، فينتفع بها الناس ويتعالجون بها مع الزيت للجرب والحكمة وداء الحياة، وهي تربة غبراء وإذا أقيمت في النار فاحت لها رائحة الكبريت، وهي فطيعة الدخان كريهة الرائحة والطعم ...))⁽⁵⁾، كما أشار إلى مدينة أو جلة وذكر بأن أهلها كثروا التجارية، ومنها يدخل إلى كثير من أرض السودان نحو بلاد كوار وبلاط كوكو وهي في رصيف طريق،

1- مجھول، الاستبصار ص143، الحميري، الروض المعطار ص91.

2- لمعرفة المزيد عن تجارة الرقيق هناك بحث لصحيح محمد نافع عنوانه: "تجارة الرقيق في غرب أفريقيا وأثارها العالمية"، معهد الدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، 1970م.

3- البكري، المصدر السابق 658/2.

4- مجھول، الاستبصار ص145، ونقل عنه كل من: ياقوت الحموي، معجم البلدان 3/160، الحميري، الروض المعطار ص282.

5- الإدريسي، نزهة المشتاق 1/311.

والوارد عليها والصادر كثير⁽¹⁾، وهو ما يعني أن أوحلة كانت مركزاً أساسياً للتجارة في جنوب إقليم برقة، كما أنها تعد ملتقى لطرق القوافل التجارية في تلك الفترة، ويحدثنا الإدريسي عن مرسي طلميشة وما يقصده من مراكب محملة بمختلف البضائع، إذ قال: ((... وهو عامر بالناس والراكب، تقصد إليه بالمتاع الحسن من القطن والكتان، ويتجهز منه بالعسل والقطران والسمن في المراكب الواسعة إلى الإسكندرية ...))⁽²⁾، كما تحول ميناء طلميشة إلى سوق، وكان التجار العرب واليهود يقومون بعمليات المقايضة مع السفن التي ترسو حول الميناء⁽³⁾، هذا إلى جانب ما تحمله هذه السفن معها من الكبريت والقمح والشعير⁽⁴⁾، وهو ما يثبت أن هذا المرسي كان مزدحماً بكثرة المراكب التي تجلب إلى إقليم برقة وتحمّل منه، ويدرك ياقوت الحموي أن مدينة طرابلس تتصل بسبخة كبيرة يرفع منها الملح الكثير⁽⁵⁾، وهو ما يؤكّد أن الملح من صادرات البلاد الأساسية خاصة إلى بلاد السودان⁽⁶⁾، وقد أشار ابن خلدون إلى أن مادة الملح كانت محتكرة لدى الليبيين منذ القدم وذلك لوفرته، وكانتوا يستبدلونه مع بعض البلدان السودانية بأعلى ما عندهم⁽⁷⁾.

ويحدثنا ابن سعيد عن غرام أهالي قرية قصر أحمد من قبيلة هوارة بتصدير الخيل إلى الإسكندرية، وهو ما يدل على جودتها وقوتها⁽⁸⁾، أما مدينة غدامس فإنها تتميز عن غيرها من مدن برقة وطرابلس بصناعة الجلود، وتصديره إلى خارج البلاد حيث ذكر صاحب كتاب

1- السابق 312/1.

2- السابق 316/1.

3- أبو الفدا، تقويم البلدان ص 149.

4- ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص 146، ابن سعيد، بسط الأرض ص 80.

5- ياقوت الحموي، معجم البلدان 25/4.

6- صالح السيباني، ليبيا أثناء العهد الموحدي والدولة الحفصية ص 430.

7- ابن خلدون، العبر 87/6.

8- ابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص 180، ابن سعيد، بسط الأرض ص 79-80.

الاستبصار أنها بلد كبير وإليها ينسب الجلد الغدامسي⁽¹⁾، كما تحدث صاحب كتاب "الاستبصار" عن صحراء غدامس وذكر أنها كانت مصدراً للأحجار الكريمة، وقال في ذلك: ((... إن هذه الأحجار منها العرّاق من الحمرة والصفرة والبياض، وأن أهل السودان عندهم بمثابة الياقوت وأجمل، وإذا وصل عندهم فإنهم يتغالون في ثمنه ...))⁽²⁾.

ويتفق المؤرخون مع الجغرافيين والرحالة في كون مدن إقليم برقة محطات تجارية بحرية مهمة تحط بها المراكب ليلاً ونهاراً ب الصادرات وواردات، فهذا ابن الفرات يقول عن الأقليم بأن: ((... لكل مدينة ميناء، تدخلها المراكب بالبضائع وخيوطها البرقية المعروفة، وبجلب منها الجمال الجيدة والأغنام الكثيرة والعسل والشمع والقطaran والقرب، وغير ذلك، وبها الأخشاب العظيمة، ...))⁽³⁾، ويذكر المنصوري أن مدينة برقة تدخلها المراكب وتخرج منها محملة بالخيول والجمال والأغنام والعسل والشمع والقطaran والأخشاب⁽⁴⁾، كما يؤكّد القلقشندي ما ذكره ابن سعيد وأبو الفدا في أن أهالي برقة كانت لهم دراية وغراهم بتجارة الخيل وتصديرها إلى الإسكندرية⁽⁵⁾، كما يؤكّد أن مدينة غدامس تتمتع بمحودة جلودها ونظافتها⁽⁶⁾.

ويعطي ابن خلدون صورة حقيقة عن أهالي مسراطه وهم قبيلة هوارة وما يتمتعون به من خبرة في مجال التجارة، حيث كانوا كثيри التنقل في سبيل التجارة في مختلف البلدان

1 - مجهول، الاستبصار ص 145.

2- مجهول، الاستبصار ص 224-225

3- ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 42/7

4- المنصوري، مختار الأخبار ص50.

5- القلقشندی، صبح الأعشى 100/5.

.103/5-السابق 6

والأقاليم، في مصر والإسكندرية وفي بلاد الجريد من أفريقية وبأرض السودان⁽¹⁾، وهو ما يدل على أن هناك تبادلاً تجاريًّا في السلع بين مختلف هذه المناطق في هذه الفترة.

ومما سبق نستطيع أن نتعرف على أهم الصادرات والواردات في إقليمي برقة وطرابلس، فالصادرات - وكانت تعتمد بالدرجة الأولى على ما تنتجه محليًّا من منتجات زراعية وحيوانية وصناعية - هي: اللحوم، الصوف، العسل، القطران، الثياب، الأكسية، الجلود البقرية وجلود الغنم والنمور، وزيت الزيتون، والترفة البرقية الطبية، والسمن، والتمور، والزبيب، والخيول البرقية، والكريت، والقمح والشعير، والأغنام، والجمال، والشمع، والقرب، والأخشاب، بالإضافة إلى الأحجار الكريمة والشب السرقي⁽²⁾.

أما الواردات فكانت غالباً كل ما يحتاجه الأهالي، وهو عادة ما يكون سلعة غير متوفرة عندهم، ومنها: تجارة الرقيق، حيث كانت تجلب من جنوب السودان، والفواكه - خاصة العنبر التروجي الذي يجلب من الإسكندرية -، والقطن، والكتان، وبعض المعادن الثمينة مثل الذهب والفضة من صحراء أفريقيا، وغيرها من المستلزمات والمستهلكات اليومية والمعدات المختلفة.

سادساً: الأسعار والعملة:

قامت الحركة التجارية المتبادلة بين التجار في إقليمي برقة وطرابلس على العديد من النظم والطرق التي مكنته من مزاولة نشاطهم التجاري دون عناء، وساعدت هذه النظم على اكمال عملية التبادل التجاري بين مختلف المراكز التجارية في الإقليمين والمناطق المجاورة لها⁽³⁾.

أما المعاملات المالية في أسواق برقة وطرابلس فقد كانت تتم بطرقتين:

1- ابن خلدون، العبر 142/6.

2- ذكر أبو الفدا أن هناك نوع من الشب يجلب من أرض كوار. تقويم البلدان ص 128.

3- على حامد خليفة، المراكز التجارية الليبية ص 111.

1. الطريقة الأولى: نظام المقايسة:

وهو أقدم النظم النقدية التي عرفها التجار، وهي عملية استبدال بضاعة أو سلعة معينة بما يقابلها من سلعة أخرى⁽¹⁾، وقد كان في هذه الفترة غالب البضائع المحمولة إلى برقة وطرابلس أو المعروضة في أسواقها من طرف أهاليها وسكانها تقوم مقام الدينار أو الدرهم، فالناس هناك في بعض الجهات لا يتعاملون بالنقود، ولا يعرفون العملة المتداولة، ولا يعبّرون حتى بالذهب ولا بالفضة، ولا يعرفون لها قدرًا ولا وزنًا، ولذلك كانت تتم عندهم صفقات البيع والشراء بطريقة "المقايسة"⁽²⁾، وقد أشار العبدري أثناء مروره ببرقة في طريقه إلى الأراضي المقدسة إلى أن تعامل الناس في الأسواق كان يتم بالمعارضة فقال: ((... والشأن عندهم في التبادل المعاوضة في المبيعات والتبادل في المشتريات، لا يجري بينهم دينار ولا درهم، وباب التعامل بما عندهم مبهم، وقد ساوم أحد الحاج بعضهم بجمل يعطيه به بكراً - أي جملًا صغيرًا - وزيادة دينارين فقال له: لا أدخل خيمتي ما لم يدخل قط خيمة أبي ولا جدي، وهذا حالم في العينين⁽³⁾ يجهلون بما أثمان الأشياء ويستعملون نساءهم في البيع والشراء، فلا يتوصل الحاج إلى شراء القوت إلا بعرض مبتذر وعرض مقوت ...))⁽⁴⁾.

كما يشير إلى ذلك أبو الفدا في معرض حديثه عن مرسى طلميطة، حيث ذكر أن المراكب ترسى قبالة قصر اليهود، وبالقرب منه سوق تحضره العرب وتباع لهم فيه بالبضائع مقايضة⁽⁵⁾، وما يؤكد تعامل الأهالي بالمقايضة ما أفادنا به ابن فضل الله العمري بحديثه عن

1- صالح السباني، الأسواق العربية الليبية، ص 159، مصطفى بسيوني، بنو في عهد الأسرة الكنافية، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، سنة 1990م، ص 162-163.

2- سعيد الأحرش، صورة لليبيا من خلال رحلتين مغريتين ص 565.

3- يقصد الذهب والفضة.

4- العبدري، الرحلة ص 86.

5- أبو الفدا، تقويم البلدان ص 149.

سكان برقة بأنهم أهل بادية لا يتعاونون إلا بالأمتעה حتى إنَّ منهم من يكون معه دراهم فيعرضها للبيع فيقول: ((من يشتري مني هذه الدرهم؛ لأنَّها ليست عندهم نقداً ولا معاملة ...)).⁽¹⁾

ويبدو مِمَّا سبق أنَّ الأسلوب الأكثر شيوعاً بين الأهالي في هذه المنطقة هو نظام المقايسة دون الحاجة إلى وجود نقود، ولكن هذا لا ينفي وجود النقود المتداولة في تلك الفترة، بدليل شيوعها بين السكان.

2. الطريقة الثانية: نظام العملة:

تعددت العملة في إقليم طرابلس وبرقة⁽²⁾، إلا أنَّ أكثرها شيوعاً الدرهم والدينار، وقد أشار إلى ذلك العديد من الجغرافيين والرحالة والمؤرخين، ويبدو أنَّ هذا كان أسلوباً متبعاً متواتراً في برقة منذ أقدم العصور، بدليل ما ذكره اليعقوبي عن برقة في عصر الرشيد العباسي في حديثه عن خراج برقة بقوله: ((... وخراج برقة قانون دائم، كان الرشيد وجه عمولى له، يقال له بشار، فوزع خراج الأرض بأربعة وعشرين ألف دينار على كل ضيعة شيء معلوم، ... ومبليغ للأعشار⁽⁴⁾ والصدقات خمسة عشر ألف دينار، ربما زاد وربما نقص ...)).⁽⁵⁾ وهو ما يؤكده ابن رستة في حديثه عن برقة وخراجها أيضاً⁽⁶⁾، كما يشير ابن الأثير في حديثه عن حوادث سنة "365هـ-975م" أنَّ الدينار والدرهم كان عملة أساسية

1- ابن فضل الله العمري، مسالك الأ بصار، 1985م، ص102.

2- منها العملة الطرابلسية والزاوية والجربية المعروفة بالمندسيّة، وهي دراهم فضة وإن كان التجار يسمونها قراريط ذهب.

3- على حامد خليفة، المراكز التجارية الليبية ص113.

4- الأعشار: للمواضع التي لا زيتون بها ولا شجر ولا قرى مقراها.

5- اليعقوبي، فتوح البلدان ص182.

6- ابن رستة، الإعلاق النفيسيّة ص344-345.

في البلاد⁽¹⁾، ويبدو أن التعامل بها استمر طيلة القرون التالية، حيث أشار المقريزي إلى وجود وتداول العملة بالدينار في مدينة أوحلة، وذلك عندما تحدث عن قراقوش الأرمني وغزوه لبلاد المغرب سنة "571 هـ- 1175 م"⁽²⁾.

وعندما دخلت البلاد تحت السيادة الموحدية، تم تداول عملتها هناك، ولكن لم يستمر تداولها طويلاً، فبعد الربع الأول من القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي، خضعت منطقتنا طرابلس وفزان للسيادة الحفصية التي اعتمدت عملة خاصة بها⁽³⁾، وتم التعامل بها في ولايتها التابعة لها⁽⁴⁾، وقد ذكر القلقشندي فيما يتعلق بالتعامل بالدينار والدرهم الحفصي فقال: ((... إن الدرهم نوعان: أحدهما يعرف بالقديم والآخر بالجديد، وزنهما واحد إلا أن الجديد منها خالص الفضة، والقديم مغشوش بالتحاس لمعاملة وتفاوت ما بينهما؛ إذ كل عشرة دراهم عتيقة بثمانية دراهم جديدة، وإذا أطلق الدرهم عندهم فالمراد به القديم دون الجديد، ثم مصطلحهم: أن كل عشرة دراهم عتيقة بدينار، وهذا الدينار مسمى لا حقيقة له كالدينار الحبشي في مصر...))⁽⁵⁾، وهو ما نفهم منه أن المعاملة داخل الدولة الحفصية كانت تتم بالدينار الاسمي، وأن هذا الدينار قيمته دراهم قديمة؛ لأنها رديئة، أما قيمته بالدراما الجديدة فلا تزيد على ثمانية دراهم.

وبالرغم من وجود هذه العملة النقدية وتداولها في إقليمي برقة وطرابلس، إلا أن التعامل بها ظل محدوداً، بحكم تعامل الناس في الغالب بنظام المعايضة خاصة في إقليم برقة.

1- ابن الأثير، الكامل 46/7، ابن أبي دينار، المؤنس ص 75.

2- المقريزي، كتاب السلوك المجلد: 1، الجزء: 1، ص 60.

3- ابن خلدون، العبر 219/1، عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس المجري، دار الشروق "القاهرة، 1983 م"، ص 300.

4- تم العثور على عدد من الدر衙م الحفصية في قرية جناون بجبل نفوسة، حيث كانت تمثل نوعاً من العملة السائدة آنذاك، وهي الآن موجودة بالمتحف الجمهوري بطرابلس.

5- القلقشندي، صبح الأعشى 109/5.

ما سبق يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

1. مما ذكره الجغرافيون والرحلة المؤرخون عن مدن إقليمي برقة وطرابلس نجد أنهم لا تكاد تخلو مدينة أو قرية من سوق عامرة بالمبيعات ومزدحمة بالمشترين، وهذا دليل على اهتمام أهالي هذه المنطقة بالتجارة وذلك بكثرة الأسواق والمراكز التجارية.
2. يبدو أن أسواق برقة وطرابلس كانت تنعم بشيء من الازدهار حيث كانت أسواقها عامرة وهو ما ترتب عليه من انتعاش في الحركة التجارية بين الشمال والجنوب والشرق والغرب.
3. ظهور العديد من المراكز التجارية داخل المدن الكبيرة و كان له الأثر في الازدهار التجاري في الإقليمين.
4. تعدد المراسي والموانئ على طول ساحل الإقليمين أسهما بشكل كبير في ازدهار ونمو الحياة الاقتصادية في المنطقة.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- 1- ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، "ت: 630 هـ-1232 م"، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ط: 3 ، بيروت، 1980 م.
- 2- الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد عبد الله الشريفي، "ت: 560 هـ-1166 م"، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، ط: 1 ، بيروت، 1989 م.
- 3- البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، "ت: 739 هـ-1338 م"، مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاء، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط: 1 ، 1954 م.
- 4- البكري، أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز "ت: 487 هـ-1094 م"، المسالك والممالك، تحقيق: أدريان فان ليوفن، أندربي فيري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1992 م، جزعيين.
- 5- البلوي، خالد بن عيسى بن أحمد بن إبراهيم، "ت: قبل 680 هـ-1281 م"، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق: الحسن السائح، صندوق إحياء التراث الإسلامي، المغرب.
- 6- ابن رشيد السبتي، أبو عبد الله بن عمر الفهري ، "ت: 721 هـ-1321 م، رحلة ابن رشيد السبتي المسماة: "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى مكة وطيبة"، مخطوط إسكتوريال، تحت رقم: "1736".

- 7- التّجاني، أبو محمد عبد الله محمد بن أحمد، "ت: حوالي 717هـ-1317م"، رحلة التّجاني، تقدیم: حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981م.
- 8- الحميري، محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، "ت: خلال القرن التاسع الهجري - الخامس عشر الميلادي"، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، دار العلم للطباعة، بيروت، 1975م.
- 9- ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي الموصلي النصبي "ت: 358هـ-968م"، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992م.
- 10- ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله، "ت: حوالي 300هـ-912م"، المسالك والممالك، مكتبة المثنى، بغداد.
- 11- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المغربي، "ت: 808هـ-1405م"، تاريخ ابن خلدون المسمى "العبر وديوان المبتدأ والخبر" منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، 1971م.
- 12- الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن إبراهيم أبي طالب الأنباري، "ت: 727هـ-1326م، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مكتبة المثنى، بغداد.
- 13- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، "كان حيًا مطلع القرن الرابع الهجري-العاشر الميلادي"، الأعلاف النفيسة، مطبعة بربيل، ليدن، 1891م، م. 7.
- 14- ابن سعيد المغربي، أبو الحسن على بن موسى، "ت: 673هـ-1274م".
- كتاب الجغرافيا، تحقيق: إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، بيروت، 1970م.

- بسط الأرض في الطول والعرض، تحقيق خوان قرنبيطخينيس، قطوان، 1958م.
- 15- العبدري، أبو عبد الله محمد بن محمد الحاجي، "ت: خلال 700-720 هـ، 1300-1320 م، الرحلة الغربية أو رحلة العبدري، تحقيق: محمد الفاسي، منشورات جامعة محمد الخامس، الرباط، 1968م.
- 16- أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل بن محمد، "ت: 732 هـ-1330 م".
- تقويم البلدان، تحقيق: رينو، ودي سلان، وألبان ماك كوكين ديسلان، باريس، 1840م.
- المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- 17- ابن الفرات، ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم الحنفي، "ت: 807 هـ-1405 م"، تاريخ ابن الفرات "682-672 هـ" تحقيق: قسطنطين زريق، منشورات جامعة بيروت الأمريكية، المطبعة الأمريكية، بيروت، 1942م.
- 18- أبو الفرج، قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، "ت: 320 هـ-932 م"، كتاب الخراج وصفة الكتابة، مكتبة المثنى، بغداد.
- 19- ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى، "ت: 749 هـ-1349 م"، مسالك الأنصار في ممالك الأنصار، تحقيق: محمد عبد القادر خريفات، وعصام مصطفى هزيمة ويونس يوسف أحمد بن ياسين، منشورات زائد للتراث والتاريخ، الإمارات، 2001م، ج 4.
- 20- الفزويني، زكريا محمد بن محمود، "ت: 682 هـ-1283 م"، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، 1969م.

- 21- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، "ت: 821هـ-1418م"، *صبح الأعشى*،
شرح وتعليق: نبيل خالد الخطيب، دار الكتب العلمية، ط: 1، بيروت، 1987م.
- 22- مجهول، "ت: خلال القرن السادس الهجري-الحادي عشر الميلادي"، *الاستبصار في عجائب الأمصار*، تعليق: سعد زغلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، 1986م.
- 23- المقرizi، الإمام تقى الدين أحمد بن علي بن عبد القادر، "ت: 845هـ-1446م".
- جنى الأزهار من الروض المعطار، تحقيق: محمد زينهم، السدار الثقافية للنشر، ط: 1، القاهرة، 2006م.
- كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، نشره: محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: 2، القاهرة، 1970م.
- 24- المنصوري، بيبرس، "ت: 725هـ-1324م، مختار الأخبار، " تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحريية حتى سنة 702هـ" ، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، الدار المصرية اللبنانية للنشر، ط: 1، القاهرة، 1993م.
- 25- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله الرومي، "ت: 626هـ-1228م"، معجم البلدان، دار بيروت، دار صادر، بيروت، 1979م.
- 26- اليعقوبي، أحمد بن يعقوب إسحاق بن جعفر، "ت: 284هـ-897م"، فتوح البلدان، تحقيق: محمد أمين قناوي، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعية، دار الكتب الوطنية، بيروت، 2002م.

ثانياً: المراجع العربية:

- 1 إدريس حمودة، إمارة بني ثابت في طرابلس الغرب "724-755هـ-1323هـ" ، دار ومكتبة بن حمودة للنشر والتوزيع، 1354هـ-1400هـ-1370هـ-803هـ-772هـ، زليتن، 2004م.
- 2 أبو بكر محمد الهمداني، مختصر كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، ط: 1، بيروت، 1988م.
- 3 حسين مسعود أبو مدينة، الموانئ الليبية، دراسة في الجغرافيا الاقتصادية، ط: 1، منشورات الشركة الاشتراكية للموانئ، مصراته، 2000م.
- 4 خليفة محمد التليسي، حكاية مدينة "طرابلس لدى الراحلة العرب والأجانب"، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس.
- 5 سالم عبد السلام الحسيني، آثار مدينة قورينا، دليل موجز يتناول تاريخ المدينة ووصف أهم أطلاعها من سنة 1391-1971هـ، منشورات إدارة البحوث الأثرية، شحات.
- 6 صالح مصطفى مفتاح، ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط: 1، طرابلس، 1978م.
- 7 الطاهر الزاوي.
- تاريخ الفتح العربي في ليبيا، دار المعارف، ط: 2، مصر، 1962م.
- معجم البلدان الليبية، مكتبة النور، ط: 1، طرابلس، 1968م.
- عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس المجري، دار الشروق، ط: 1، بيروت، 1983م.

- 9- عصبة مخزوم الغيتوري، دراسات في تاريخ شرق أفريقيا وجنوب الصحراء، "مرحلة انتشار الإسلام"، منشورات جامعة فاريونس، ط: 1، بنغازي، 1998م.
- 10- محمود شيت الخطاب، قادة فتح المغرب العربي، الناشر دار الفكر للطباعة والنشر، ط: 2، بيروت، 1966م.
- 11- الهادي المبروك الدالي، قبائل الطوارق، "دراسة وثائقية"، إصدارات القيادة الاجتماعية في ليبيا، طرابلس، 2006م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية المترجمة:

- 1- روجار برنشفيلك، تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي من القرن "13" إلى نهاية القرن "15" م، ترجمة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- رابعاً: الرسائل الجامعية غير المنشورة:
- 1- محمد إدريس علي بك، ليبيا منذ عصر الولاة حتى بداية الهجرة الملالية، رسالة دكتوراه نوقشت بتاريخ 2006م، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.
- خامساً: الدوريات والمحالات والبحوث العلمية والندوات:

- 1- سعيد الأحرش، صورة ليبيا من خلال رحلتين مغربتين، رحلة العبدري ورحلة العياشي، أعمال ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي خلال الفترة من 23-20 ديسمبر 1995م، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، تقديم: عبد الحميد هرامة، ط: 1، طرابلس، 1988م.

- 2- سعيد على حامد، التجارة والأسواق في طرابلس عبر التاريخ، مجلة تراث الشعب، طرابلس، السنة: 1991-1992م، العدد الرابع، مسلسل رقم: 29، المجلد الثاني.

3- صالح الصادق السباعي، الأسواق العربية الليبية من خلال ما كتبه الرحالة العرب، مجلة كلية الآداب، منشورات جامعة السابع من أبريل، الزاوية الغربية، مارس 2005م، العدد الأول.

4- صبحي محمد نافع، تجارة الرقيق في غرب أفريقيا وآثارها العالمية، بحث مقدم لمعهد الدراسات الأفريقية سنة 1970م، جامعة القاهرة.

صناعة الحديد والصلب في ليبيا

مصنع الحديد والصلب مصراتة نوذجا

أ. مصطفى منصور جهان

جامعة مصراتة

المحور الأول: الإطار النظري للدراسة

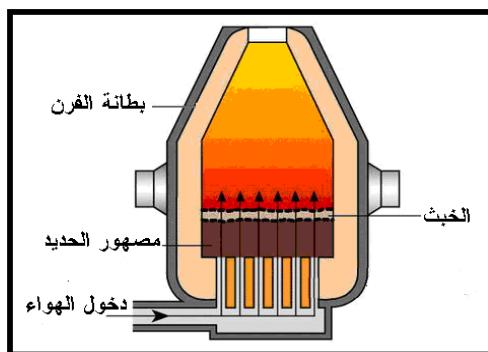
مفهوم:

الحديد من المعادن الفلزية التي تميز بقوتها وتنوع استخداماتها، فهو المادة الأساسية التي تدخل في كثير من الصناعات بشكل مباشر كمكون من مكوناتها أو غير مباشر على هيئة آلات استخدمت صناعتها، وتأتي الصناعة الهندسية في مقدمة الصناعات الذي يشكل الحديد المادة الأساسية لها، كما يدخل الحديد في صناعة السفن والقاطرات وبناء الجسور والأنفاق وغيرها من الصناعات والأعمال الإنسانية التي يصعب حصرها لكثراها وتنوعها قال تعالى: ﴿... وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ ...﴾⁽¹⁾، وقد عَدَ الكثيرون ظهور فرن بسمر لإنتاج الصلب شكل (1) بداية لثورة صناعية جديدة عارمة⁽²⁾ لمساهمته في زيادة إنتاج الصلب الذي أصبح إلى جانب الحديد يمثل حاجة ضرورية لسد متطلبات الإنسان المتزايدة من هاتين المادتين مما جعلهما تبلغان متزلة فاقت كل ما كان يحلم به رواد الصناعة الأقدمون وأصبحت صناعتهما عنصراً أساسياً لأي تطور صناعي في أي بلد.

1- سورة الحديد: 24.

2- ماجد الصوري، صناعة الحديد والصلب العربية مستقبلها واحتياجاتها المالية، يروت، 1978 م ص 13.

شكل (1) محول بسمر



موسوعة ويكيبيديا، زيارة الموقع بتاريخ: 8.7.2013 <http://ar.wikipedia.org>

ونظراً لعدم وجود معدن يساويه من حيث الأهمية وحجم الإنتاج والاستهلاك السنوي العالمي فقد اخترع بعض الباحثين متزوجين نصيب الفرد من الصلب كمقاييس لتحديد مدى التقدم الصناعي للدول؛ ففي الدول المتقدمة صناعياً يزداد نصيب الفرد عن 750 كجم سنوياً بينما ينخفض في الدول النامية، بحيث لا يزيد عن 10 كجم سنوياً⁽¹⁾.

ويعتقد بعض علماء التاريخ أنَّ الإنسان بدأ يدخل عصر الحديد عندما نقل الحيثيون أقدم المعرف الإنسانية عن صنع الحديد معهم عندما هاجروا من منطقة أفغانستان الحالية غرباً حوالي 1500 ق.م، وقد وجد علماء الآثار عدداً وأسلحة حديدية في مقابر القدماء مما يدل على أنهم عرفوا الحديد في عصر ما قبل التاريخ.

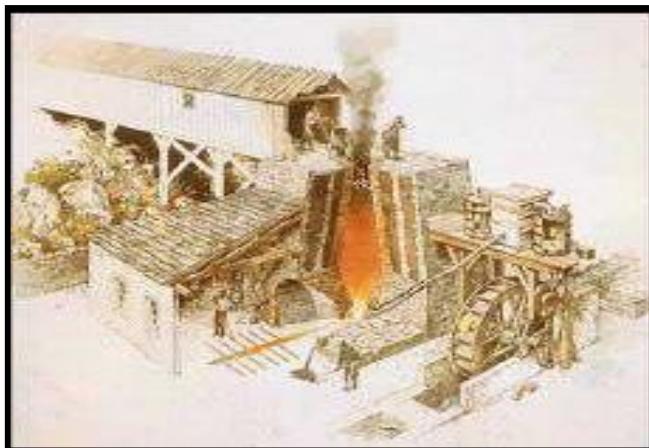
وعثر علماء الآثار في بعض المعابد في الهند على أعمدة من الحديد المطاوع يرجع تاريخها إلى حوالي 2300 سنة ق.م⁽²⁾، حيث كان المعدن يصنع في بوائق كبيرة ثم ينقل إلى دمشق لتشكيله هناك، واستخدم في بعض الصناعات كصناعة السيف التي اشتهرت دمشق

1- مصطفى عجمي، قصة اكتشاف الحديد، ص 3، موقع: ejabatgoogle. Com، زيارة الموقع بتاريخ: 9.7.2012.

2- إبراهيم شريف، جغرافية الصناعة، الكويت، مكتبة الفلاح، 1983م، ص 169.

القديمة بصناعتها وقد تميزت تلك السيف بإمكانية ثنيها على هيئة قوس دون أن تنبعج أو تقل جودتها⁽¹⁾، الشكل (2) يبين نموذج لأفران الصهر المستخدمة في صناعة الصلب قديماً.

شكل (2) نموذج لفرن صهر الحديد قديماً



المصدر: مصطفى محمد الجمال، السبائك القرآنية www.55a.net، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 2007، ص 5.

وهناك بعض المؤرّخين من يعتقد أن الصينيين استعملوا الحديد إبان حكم الإمبراطور فوهي منذ حوالي 2000 سنة ق.م، وتوصلا إلى استعماله في صناعة الآلات الزراعية حوالي 690 ق.م.

أما في أوروبا فقد عرف اليونان الحديد منذ 1500 سنة ق.م، وفي السويد عُرف الحديد منذ 800 سنة ق.م، وكان استعماله وتصنيعه منذ حوالي 500 سنة ق.م، حيث عُثر على أسلحة وآلات حديدية في بعض المعابد هناك.

وتوجد شواهد كثيرة تدل على استعمال الحديد وتصنيعه في أفريقيا؛ بل أكثر من ذلك، فقد وجدت بقايا حديد في بعض الحفريات في شمال روبيسيا، وهناك ما يثبت تصنيع

1- حسن سيد أبو العينين، الموارد الاقتصادية، بيروت، الدار الجامعية، 1979م، ص 569.

الحديد في تلك الأماكن منذ ثلاثة أو أربعة آلاف سنة ماضية، وهنا نجد من علماء الآثار من يقول: إنَّ اكتشاف الحديد وتصنيعه وجد في وسط أفريقيا بين سكانه السود بدليل⁽¹⁾:

1. انتشار الآثار الحديدية خاصة في قبائل البايندو ثم درجة المهارة الفائقة التي كان يديها القائمون بصناعة الحداة التي ظهرت جليًّا في تلك الآثار.

2. خامات الحديد الموجودة في أفريقيا التي يمكن جمعها من على السطح بسهولة ويسر.

3. إن بعض تلك الخامات سهلة الاختزال تماماً حتى عند درجة حرارة منخفضة نوعاً ما؛ بل يمكن في الواقع اختزالتها حتى باللهب العادي.

4. إنه في كردفان وأوغندا كان يمكن مشاهدة الأفران التي يتم بواسطتها اختزال الحديد، وتمثل تلك الأفران التطور من أبسط الأنواع في أفران اختزال الحديد حتى أعقدها. وفي الوطن العربي عشر على مخلفات الحديد في آثار القدماء العراقيين، ويعتقد أن المصريين القدماء اكتشفوا الحديد سنة 650 ق.م، وعرف عندهم باسم "فلز السماء"⁽²⁾، وقد استخدموه في صناعة الآلات التي حفروا بها معابدهم وقطعوا بها تماثيلهم الجرانيتية.

أولاًً: المقدمة:

تعُدُّ صناعة الحديد والصلب الليبية صناعة ناشئة، ولعل البدايات الأولى لهذه الصناعة تعود إلى منتصف سبعينيات القرن العشرين، حين أنشأت ليبيا مصنعاً لصهر الخردة بطريق المطار بطرابلس تحت إشراف إحدى الشركات اليوغسلافية.

1- مصطفى عجمي، قصة اكتشاف الحديد، موقع: ejabatgoogle. Com، زيارة الموقع بتاريخ: 3.7.2012 م، ص 9.

2- علي أحمد هارون، جغرافية الصناعة، القاهرة، دار الفكر العربي، 2002م، ص 104.

تعتمد صناعة الحديد والصلب بشكل أساسي على ما يتم استخراجه من باطن الأرض من خام الحديد، الذي يشير في العادة إلى صخر أو معدن يحتوي على كمية كافية من فلز الحديد يجعله مناسباً لإجراء عمليات التعدين، وفي بعض الأحيان ربما يَحُول موقع ترببات الحديد وبعض مواصفاتها دون استغلالها مصدرًا لخام الحديد، كما هو الحال في ترببات وادي الشاطئ في ليبيا، وبالرغم من سوء الموقع وتدني درجة الحديد إلا أن تحسن كلٌّ من وسائل النقل وتطور تقنية التعدين وتحسين عمليات تهيئة الخام، قد تؤدي في المستقبل إلى تحسن في خواص الترببات الرديئة، وتحولها إلى ترببات تجارية يمكن الاستفادة منها، مما سيسهل استغلال تلك الخامات كمادة خام يمكن استخدامها في مصانع الحديد والصلب.

ثانياً: مشكلة الدراسة:

تتحمّل مشكلة الدراسة في الإجابة على التساؤلات الآتية:

1. إلى أي مدى توفر مقومات صناعة الحديد والصلب في ليبيا؟
2. إلى أي مدى أسمى المجمع الصناعي لصناعة الحديد والصلب في مصراته في تطور صناعة الحديد والصلب في ليبيا.

ثالثاً: هدف الدراسة: تهدف هذه الورقة إلى دراسة صناعة الحديد والصلب في ليبيا وبيان مدى أهميتها الاقتصادية، مع الإشارة إلى دور مجمع الحديد والصلب في نمو هذه الصناعة وتطورها.

رابعاً: فرضيات الدراسة:

تتحمّل الفرضية الأساسية لهذه الدراسة حول نقطة أساسية مفادها: أن صناعة الحديد والصلب في ليبيا برغم حداثتها إلا أنها تمثل ركيزة أساسية للتطور الصناعي في ليبيا مما يتم إنتاجه في مجمع الحديد والصلب بمصراته من مختلف أنواع الحديد، سواء الحديد الصناعي أو الأسياخ الداخلية في صناعة البناء.

خامسًا: منهجة الدراسة:

اعتمد الباحث في دراسته على مجموعة من المناهج وهي: المنهج الوصفي والمنهج الوظيفي والمنهج الإقليمي، مع الاستعانة بالخرائط الموضعية لغرض حل المشكلة وإثبات فرضيات البحث، مما يعطي صورة دقيقة عن أهمية صناعة الحديد والصلب وارتباطها المكاني في ضوء ترابطها مع الصناعات الأخرى في ظل تنمية المكان اقتصادياً.

سادساً: أدوات الدراسة:

اعتمد الباحث في جمع بيانات هذه الدراسة على أساليب جمع البيانات الآتية:

- 1. الأسلوب النظري:** غُطيت البيانات الالزامية لموضوع الدراسة بالاعتماد على بعض الدراسات الجغرافية والتخطيطية المتوفرة في المكتبات العامة والخاصة.
- 2. الأسلوب الميداني:** حيث قام الباحث بتغطية النقص في البيانات عن طريق الزيارات الميدانية لجمع الحديد والصلب باعتباره المؤسسة الرئيسة لصناعة الحديد والصلب في ليبيا.

سابعاً: وسائل عرض البيانات: استخدم الباحث لعرض بياناته مجموعة الوسائل الآتية:

1. العرض الجدولي.
2. التمثيل الكاريتوغرافي المتمثل في:
 - ❖ التمثيل البياني.
 - ❖ التمثيل الخرائي باستخدام برنامج Arc map.

الخور الثاني: صناعة الحديد والصلب في ليبيا

نظرًا لما تتمتع به ليبيا من موقع جغرافي مميز وإمكانات مادية وبشرية، ونظراً لما تمثله صناعة الحديد والصلب من أهمية، فقد سعت ليبيا جاهدة لإيجاد موقع لها بين الدول المنتجة للحديد والصلب في العالم، خاصة بعد اكتشاف احتواء أراضيها على كميات هائلة من خامات الحديد التي تتركز في الجنوب الليبي.

وخام الحديد الداخل في صناعة الحديد والصلب يمكن الحصول عليه من مصادر،

هــما:

أولاً: الخامات الطبيعية ore:

هــناك أنواع مختلفة من الحديد الخام في الطبيعة يميز العلماء بين أربعة أنواع مختلفة منها، وهي:

1. خام الــhimatite:

يــوجــدــ في الصخور الرسوبية والمحولــةــ، ويــتــمــيزــ بــلــونــهــ الأــحــمــرــ الــلــاتــيــيــ "ــهــيــماــ"ــ،ــ الــتــيــ تــعــنــيــ:ــ "ــالــدــمــ"ــ،ــ وــيــحــتــوــيــ عــلــىــ نــســبــةــ مــرــفــعــةــ مــنــ الــحــدــيدــ تــصــلــ إــلــىــ 70%ــ،ــ وــهــوــ الــمــصــدــرــ الرــئــيــســ لــلــحــدــيدــ فــيــ الــعــالــمــ،ــ وــتــنــتــشــرــ حــقــوــلــهــ فــيــ مــنــاطــقــ مــخــتــلــفــةــ مــنــ الــعــالــمــ،ــ مــنــ بــيــنــهــاــ بــحــيرــةــ ســوــبــيــرــيــوــرــ فــيــ الــلــوــلــاــيــاتــ الــمــتــحــدــةــ الــأــمــرــيــكــيــةــ وــفــيــ رــوــســيــاــ،ــ وــالــوــطــنــ الــعــرــبــيــ.

2. خام الحديد المغــنــطــيــ Magnetite:

يــعــدــ أــقــلــ أــنــوـ~ـاعـ~ـ خـ~ـامـ~ـاتـ~ـ الـ~ـحـ~ـدـ~ـيدـ~ـ اــنـ~ـتـ~ـشـ~ـارـ~ـاــ،ــ وــيـ~ـتـ~ـمـ~ـيزـ~ـ بـ~ـلـ~ـونـ~ـهـ~ـ الـ~ـأـ~ـسـ~ـوـ~ـدـ~ـ،ــ وـ~ـيـ~ـحـ~ـتـ~ـوـ~ـيـ~ـ عـ~ـلـ~ـىـ~ـ نـ~ـسـ~ـبـ~ـةـ~ـ 72%ـ~ـ مـ~ـنـ~ـ مـ~ـعـ~ـدـ~ـنـ~ـ الـ~ـحـ~ـدـ~ـيدـ~ـ؛ـ~ـ لـ~ـذـ~ـلـ~ـكـ~ـ يـ~ـعـ~ـتـ~ـبـ~ـ أـ~ـكـ~ـثـ~ـرـ~ـ أـ~ـنـ~ـوـ~ـاعـ~ـ الـ~ـحـ~ـدـ~ـيدـ~ـ غـ~ـنـ~ـيـ~ـ بـ~ـالـ~ـرـ~ـكـ~ـازـ~ـ الـ~ـمـ~ـعـ~ـدـ~ـيـ~ـ،ـ~ـ وـ~ـيـ~ـحـ~ـتـ~ـوـ~ـيـ~ـ عـ~ـلـ~ـىـ~ـ بـ~ـعـ~ـضـ~ـ الشـ~ـوـ~ـائـ~ـبـ~ـ كـ~ـالـ~ـكـ~ـيـ~ـرـ~ـيـ~ـتـ~ـ وـ~ـالـ~ـفـ~ـسـ~ـفـ~ـوـ~ـرـ~ـ،ـ~ـ وـ~ـيـ~ـوـ~ـجـ~ـدـ~ـ فـ~ـيـ~ـ شـ~ـمـ~ـالـ~ـ السـ~ـوـ~ـيـ~ـدـ~ـ وـ~ـفـ~ـيـ~ـ بـ~ـعـ~ـضـ~ـ مـ~ـنـ~ـاطـ~ـقـ~ـ الـ~ـلـ~ـوـ~ـلـ~ـاـ~ـيـ~ـاتـ~ـ الـ~ـمـ~ـتـ~ـحـ~ـدـ~ـ الـ~ـأـ~ـمـ~ـرـ~ـيـ~ـكـ~ـيـ~ـةـ~ـ.

3. خام الــlimonite:

يــتــرــكــرــ في الصخور الرسوبية، يتــشــكــلــ لــونــهــ تــبــعــاــ لــنــوـ~ـعـ~ـ الشـ~ـوـ~ـائـ~ـبـ~ـ الـ~ـمـ~ـوـ~ـجـ~ـوـ~ـدـ~ـ بـ~ـهـ~ـ،ـ~ـ فـ~ـأـ~ـحـ~ـيـ~ـاــ يـ~ـكـ~ـونـ~ـ لـ~ـونـ~ـهـ~ـ أـ~ـصـ~ـفـ~ـرـ~ـ وـ~ـأـ~ـحـ~ـيـ~ـاــ يـ~ـكـ~ـونـ~ـ بـ~ـنـ~ـيـ~ـاـ~ـ،ـ~ـ تـ~ـنـ~ـرـ~ـاـ~ـحـ~ـ نـ~ـسـ~ـبـ~ـةـ~ـ الـ~ـمـ~ـعـ~ـدـ~ـنـ~ـ فـ~ـيـ~ـهـ~ـ 59%ـ~ـ إــلــىـ~ـ 63%ـ~ـ،ـ~ـ وـ~ـبـ~ـرـ~ـغـ~ـمـ~ـ اــنـ~ـتـ~ـشـ~ـارـ~ـهـ~ـ الـ~ـوـ~ـاسـ~ـعـ~ـ إــلــاـ~ـ أـ~ـنـ~ـ اــسـ~ـتـ~ـخـ~ـدـ~ـاـ~ـمـ~ـ مـ~ـحـ~ـدـ~ـدـ~ـ،ـ~ـ نـ~ـظـ~ـرـ~ـاـ~ـ لـ~ـقـ~ـلـ~ـةـ~ـ جـ~ـودـ~ـهـ~ـ الـ~ـيـ~ـ يـ~ـعـ~ـودـ~ـ السـ~ـبـ~ـبـ~ـ فـ~ـيـ~ـهـ~ـ إــلــىـ~ـ كـ~ـوـ~ـنـ~ـهـ~ـ عـ~ـبـ~ـارـ~ـةـ~ـ عـ~ـنـ~ـ أـ~ـكـ~ـسـ~ـيـ~ـدـ~ـ حـ~ـدـ~ـيـ~ـدـ~ـ مـ~ـتـ~ـحـ~ـدـ~ـ مـ~ـعـ~ـ الـ~ـمـ~ـاءـ~ـ⁽¹⁾ــ،ـ~ـ وـ~ـالـ~ـصـ~ـورـ~ـ التـ~ـالـيـ~ـةـ~ـ تـ~ـوـ~ـضـ~ـحـ~ـ بـ~ـعـ~ـضـ~ـ خـ~ـامـ~ـاتـ~ـ الـ~ـحـ~ـدـ~ـيدـ~ـ.

1 - جمعة رجب طنطيش، محمد أزهــرــ الســمــاــكـ~ـ، دراســاتـ~ـ فيـ~ـ جـ~ـغرـ~ـافـ~ـيـ~ـ الصـ~ـنـ~ـاعـ~ـةـ~ـ وـ~ـالـ~ـمـ~ـعـ~ـادـ~ـنـ~ـ، فالــيــتاــ، ELGEــ،ــ 2000ــ،ــ صــ506ــ.

خام الليمونيت



خام المغناطيسني



خام الهيماتيتا



مصدر الصور: موسوعة ويكيبيديا، <http://ar.wikipedia.org>

زيارة الموقع بتاريخ: 8 . 7 . 2013 م.

4. خام السيدريت :Siderite

يتميز خام السيدريت بتنوع ألوانه، وبكونه أقل أهمية من الخامات السابقة الذكر؛ لاحتوائه على الكثير من الشوائب والانخفاض نسبة المعدن في خماماته، حيث لا تتعدي 48٪، وبرغم هذه العيوب فإن هناك مزايا شجعت بريطانيا على استثمار هذا الخام المنتشر في أراضيها، ومن بين هذه المزايا:

أ. سمك الطبقات.

ب. قريء من مناجم الفحم.

ج. عملية تنقيته من الشوائب أثناء صهره أسهل من عملية تنقية الشوائب من خامات الحديد الأخرى⁽¹⁾.

برغم أن أعمال البحث عن خامات الحديد في الوطن العربي لازالت في بدايتها الأولى إلا أن الدراسات دلت على أنَّ الوطن العربي يحتوي على 1.9% من الاحتياطي الحديد في العالم، يقدر هذا الاحتياطي بـ(16.8) مليار طن⁽²⁾، والجدول (1) يوضح إنتاج الدول العربية من خامات الحديد في الفترة من 2004 إلى 2007م.

الجدول (1) إنتاج الدول العربية من خامات الحديد في الفترة الممتدة من 2004 م إلى 2007 م.

الدولة	2004	2005	2006	2007
المغرب	8.386.000	4.601.000	16.282.000	11.835.000
موريطانيا	6.698.000	6.687.000	6.872.000	12.000.000
مصر	2.285.000	2.287.000	2.405.000	2.332.000
الجزائر	1.414.000	1.536.000	2.340.000	1.982.000
السعودية	642.000	584.000	443.000	642.000
تونس	256.000	206.000	214.000	-----
الإجمالي	17.398.029	15.901.000	28.556.000	28.791.000

المصدر: ورقة عمل الاتحاد العربي للحديد والصلب المقدمة إلى منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية: OECD، في الجلسة السبعين للجنة صناعة الصلب، باريس في الفترة من 12 إلى 13 مارس 2011م. من بيانات الجدول (1) الممثلة بيانيًّا في الشكل (3) يتبيَّن أنَّ هناك نموًّا مضطربًا في إنتاج خام الحديد في الوطن العربي، فقد ارتفع الإنتاج من (17.398.029) طنًّا سنة 2004 ليصل إلى (28.791.000) طنًّا سنة 2007، أسمِّت موريطانيا 41.6% من هذا الإنتاج

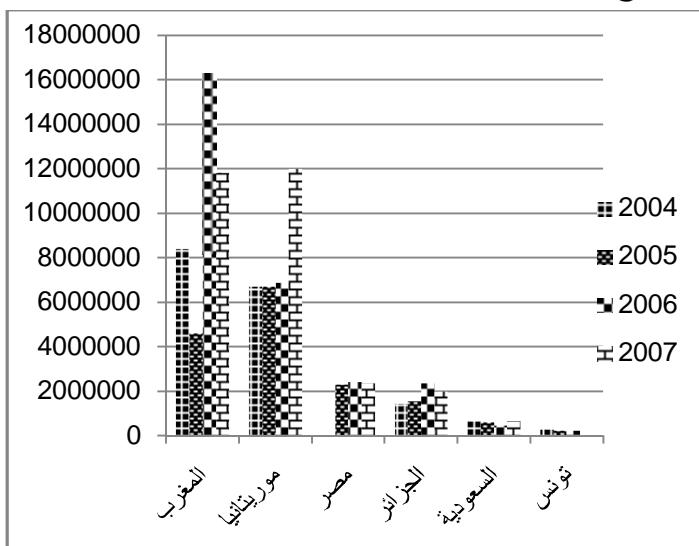
1- سارة منيمنة جغرافية الموارد والإنتاج، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص 224.

2- محمد أزهر سعيد السماسك، دراسات في جغرافيا الوطن العربي التطبيقية، منشورات ELGA، 2002، ص 181، 182.

سنة 2007، في حين أسهمت المغرب 41%， وتقاسمت بقية النسبة كل من مصر والجزائر وال السعودية وتونس.

وتحتل الدول العربية المنتجة لخام الحديد ترتيباً مختلفاً بين دول العالم المنتجة لخام الحديد، الجدول (2) يبين الترتيب العربي والعالمي الذي احتلته الدول العربية المنتجة لخام الحديد سنة 2006، حيث أتت موريتانيا في الترتيب الخامس عشر عالمياً والأول عربياً، تلتها المغرب، ثم مصر والجزائر وتونس.

شكل (3) إنتاج الوطن العربي من خامات الحديد في الفترة من 2004 إلى 2007



المصدر: الباحث استناداً على بيانات الجدول (1)

جدول (2) الدول العربية المنتجة لخام الحديد 2005م.

الكمية (طن)	الدولة المنتجة	الترتيب العربي	الترتيب العالمي
6678000	موريتانيا	1	15
4601000	المغرب	2	18
2287000	مصر	3	21
1536000	الجزائر	4	24
206000	تونس	5	36

المصدر: موقع The United States Geological Survey (USGS)، زيارة الموقع: <http://www.usgs.gov> بتاريخ 14.8.2013م.

خامات الحديد في ليبيا:

تتركز خامات الحديد الطبيعية في منطقة وادي الشاطئ الواقعة في الجزء الأوسط من غرب ليبيا، وبخزان يمتد نحو (200) كم طولي، وعرض (20) كم، يمده من الشمال جبل فزان ومن الجنوب رمال الزلاف.

يقدر احتياطي المنطقة من الخام Ore Reserve بـ (3850) مليون طن⁽¹⁾ ما بين حديد مؤكسد وحديد مختزل ومتناهبيسي، تتراوح نسبة المعدن في الخام بين (30) إلى (75)⁽²⁾، وقدرت هذه الكميات بناء على دراسة جيولوجية المنطقة دراسة مفصلة من قبل مجموعة من الشركات الفرنسية في الفترة من 1972م إلى 1976م، وتقدر احتياجات مجمع الحديد والصلب من خام الحديد بحوالي 2.0 مليون طن سنة⁽³⁾.

- 1- المنظمة العربية للتنمية الصناعية، المؤتمر العربي العاشر للثروة المعدنية، المنعقد في عمان في الفترة من 23 إلى 25 نوفمبر 2008م.
- 2- الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، شركة التعدين، دليل فرص الاستثمار الصناعي والتعدين في الدول العربية، ط: 2، ص 268.
- 3- نفسه.

وخامات الحديد المحلية متنوعة من حيث التركيب التعديني والجيولوجي، وتتراوح نسبة المعدن في الخام بين 45 و 52% وهو ما أكدته الدراسات التفصيلية التي أجريت في سبعينيات القرن الماضي، والتي أشارت إلى وجود احتياطي مهم من خامات الحديد بموقع جنوب تاروت واشكدة بالقرب من مدينة برانك منطقة وادي الشاطئ جنوب ليبيا، وبينت تلك الدراسات إمكانية استغلال هذه الخامات في إنتاج الحديد الغفل بتقنية الأفران اللافحة، وت تكون تلك الخامات من⁽¹⁾:

1. الخام المغناطيسي:

يتكون هذا الخام من الماغنتايت والسدرايت بمعدل نسبة حديد تبلغ حوالي 55%， ونسبة فسفور تبلغ 0.9%， ونسبة أكسيد سليكون تبلغ 4 إلى 5%， ويعتبر هذا الخام الأفضل بين الخامات التي وجدت في منطقة تاروت بالجنوب الليبي، ويقدر احتياطيه بـ(420) مليون طن.

2. خام غير مغناطيسي مختزل:

تبلغ نسبة الحديد فيه 48%， ونسبة فسفور قدرها 0.9%， ونسبة أكسيد سليكون تبلغ 4 إلى 5%， يقدر احتياطي الخام بـ(375) مليون طن.

3. الخام المؤكسد:

يعتبر من أهم مكوناته نسبة حديد قدرها 50.4%， ونسبة فسفور تبلغ 0.97%， ونسبة أكسيد سليكون تبلغ 8.6%， ويقدر الاحتياطي (100) مليون طن. وهناك مجموعة من المعوقات تحول دون استغلال هذه الخامات بشكل اقتصادي، ومن بين تلك المعوقات:

1. ارتفاع نسب الليمونيات الثانوي الشوائب "أكسيد السليكون والألومنيوم والفسفور".

1 - المنظمة العربية للتنمية الصناعية، المؤتمر العربي العاشر للثروة المعدنية، المرجع السابق.

2. ارتفاع تكاليف نقل الخام من مصادره بجنوب البلاد إلى موقع استغلاله على الساحل الشمالي.

3. وجود مصادر الخام في مناطق تفتقر إلى بنية تحتية.

4. ارتفاع أسعار التقنيات المطلوبة لتركيز الخام وتنقيته من الشوائب .

5. ارتفاع أسعار التقنيات الالزمة لاستغلال الخام منخفض الجودة .

6. ملائمة الخام لتقنية الأفران اللافحة التي تتلاءم والطاقات الإنتاجية العالية، والتي تتطلب فحم الكوك عالي التكلفة .

ثانياً: الخردة Scrap:

يقصد بها بقايا الحديد أو الصلب التي تساقط أثناء التصنيع أو نفايات الحديد والصلب التي خرجت عن الاستعمال.

تأتي الخردة في الترتيب الثاني من حيث أهميتها لصناعة الحديد والصلب بعد الخامات الطبيعية⁽¹⁾، ويتم الحصول على الخردة من مصادر متعددة، كالمراكيز الصناعية المتخصصة، ومخلفات مصانع الحديد والصلب، ومخلفات الحروب من أسلحة ومعدات عسكرية، وبقايا السيارات وقطارات السكك الحديدية ... إلخ.

وتعتمد الكثير من الدول وبخاصة الدول التي تفتقر إلى حامات الحديد في أراضيها كالإيطاليا وإيطاليا في إنتاج الحديد على الخردة المستوردة أو المحلية أو كليهما، لذلك فقد صُممَت بعض مصانع الصلب الحديثة على أساس استخدام ما تترواح نسبته بين 40 إلى 60% من طاقتها الإنتاجية من الخردة.

ولا شك أن استخدام الخردة في صناعة الحديد والصلب قد وفر الكثير من التكاليف، وجعل من الخردة عاملاً هاماً في اختيار موقع المصنع⁽¹⁾، حيث إنها تعمل على تقليل تكاليف الإنتاج وزنته.

1- الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، شركة التعدين، دليل فرص الاستثمار الصناعي والتعدين في الدول العربية مرجع سابق، ص 268.

وتصنف الخردة إلى صنفين هما:

1. خردة السوق :Market Scrap

يتمثل هذا النوع من الخردة في حطام المركبات الآلية بمختلف أنواعها، وقضبان السكك الحديدية والآلات الزراعية، وحطام السفن ... إلخ.

2. الخردة الخالية :Home Scrap

وهي الخردة الناتجة من مصانع الصلب نفسها، حيث تنتج آلات الدرفلة كميات كبيرة من الخردة في عمليات قص وقطع ألواح وكتل الصلب التي لا تتفق مع المواصفات المطلوبة، والجدول (3) يوضح استهلاك الخردة في بعض دول العالم سنة 2005م. ومنه يتبيّن أن الصين والولايات المتحدة واليابان - وهي من الدول الصناعية المتقدمة - أتت على رأس الدول المستهلكة للخردة في صناعة الحديد والصلب، وتلي كوريا الجنوبيّة هذه الدول في الترتيب.

هذه الكميات الضخمة "297.1" مليون طن متري من الخردة المستهلكة في بعض الدول الصناعية المتقدمة تدل دلالة واضحة على أهمية هذه المادة في صناعة الحديد والصلب، وبخاصة مع زيادة الطلب على منتجات هذه الصناعة وتناقص خامات الحديد الطبيعية في الكثير من مناطق إنتاجها.

وتسعى ليبيا لإيجاد مكان لها بين الدول العربية المصنعة للحديد، والتي بلغ عددها (167) دولة، تدير (167) مصنعاً لصناعة الحديد والصلب، بلغت الطاقة الإنتاجية لمصانع الصلب المنتجة للصلب الخام في الوطن العربي عام 2010 حوالي 26 مليون طن. وتعتبر ليبيا عضواً فاعلاً في الاتحاد العربي للحديد والصلب الذي تأسس في الجزائر سنة 1971م، ويضم الدول العربية المنتجة للحديد والصلب، وهي: الجزائر، الكويت، موريتانيا، المغرب، تونس، ليبيا، مصر، سوريا، العراق، السودان، الأردن، السعودية، قطر، البحرين، اليمن، سلطنة عمان، دولة الإمارات.

جدول (3) استهلاك الخردة في بعض دول العالم سنة 2005 "مليون طن متري"

الرقم	الدولة	الاستهلاك	النسبة %
1	الصين	60	20.1
2	الولايات المتحدة	57	19.1
3	اليابان	46.9	15.7
4	كوريا الجنوبية	25.4	8.5
5	إيطاليا	21.7	7.3
6	ألمانيا	19.9	6.6
7	تركيا	17.6	5.9
8	أسبانيا	15.4	5.1
9	المكسيك	12.5	4.2
10	فرنسا	9.9	3.3
11	البرازيل	8.1	2.7
12	استراليا	2.7	0.9
	المجموع	297.1	100

المصدر: www.steel.orgWorld . م. زيارة بتاريخ 20.7.2012.

مجمع صناعة الحديد والصلب مصراته:

أولاً: الموقع:

يقع مجمع الحديد والصلب على الساحل الشرقي لمصراته شكل (4)، الواقعة بين خطى طول ($^{\circ}32/23$) و($^{\circ}36/14$) شرقاً، ودائرة عرض ($^{\circ}47/47$) و($^{\circ}47/31$) شماليّاً، على بعد بضعة كيلومترات من ساحل البحر المتوسط، الذي يحد إقليم مصراته من ناحيتي الشمال والشرق، مما دعا بعضهم لتسميتها ذات الشاطئين، الشاطئ الشمالي يمتد من زاوية المحجوب غرباً مارّاً بزريق والسوادة، والجزيرة، وسيدي مرباط، وبوجبيل، وبحر جنات، حتى يصل إلى يدر أو قبلها بقليل، ثم يأخذ الشاطئ في الانكسار منحدراً نحو الجنوب مكوناً

الشاطئ الشرقي لمصراتة الذي يمثل الساحل الغربي لخليج سرت، المار بقرية الملايطة، فقصر أحمد، ثم يمضي إلى تاورغاء، فالهيسنة⁽¹⁾، ويبلغ طول ساحل مصراتة 150 كم⁽²⁾.

شكل (4) الشكل العام لمجمع الحديد والصلب



المصدر: موقع Google earth، زيارة بتاريخ 27.7.2014.

تشغل منطقة مصراتة مساحة تقدر بـ(3049) كم²، ممتدة على هيئة مثلث ضلعه الشمالي ساحل البحر المتوسط، وضلعه الشرقي بداية للشاطئ الغربي لخليج سرت، ومتعد الضلع الثالث وهو الأطول عبر مساحات واسعة للرعي والزراعة القائمة على الأمطار، محاذياً لأراضي زيتن وبني وليد وتاورغاء⁽³⁾، يحدها من الغرب المرقب، ومن جهة الجنوب سرت، وبني وليد .

1 - فاطمة عبد اللطيف المنتصر، العوامل الطبيعية وأثرها على نشأة مراكز العمران ونموها في مصراتة، رسالة ماجستير، "غير منشورة"، قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة 7 أكتوبر، مصراتة، 2008م، ص22.

2 - اللجنة الشعبية العامة، مصلحة التخطيط العمراني، مسودة المخطط النطاقى الفرعى، الجيل الثالث للمخططات، نطاق مصراتة الفرعى، 2007م، ص107.

3 - أحمد محمد نصر، أحمد جهان الفورتية، معهد عبد الله القويبي الدييني إضاءة الخمسينيات في مصراتة، 1999م، ص9.

وما زاد من أهمية موقع مصراتة وقوعها على الطريق الساحلي الذي يمثل الشريان الحيوى الرابط بين شرق ليبيا وغربها، فهى تقع إلى الغرب من بنغازي بمسافة (820) كم تقريباً، وإلى الشرق من طرابلس بمسافة (210) كم تقريباً، وبالقرب من الطريق المتجهة جنوباً إلى تشاد، مما جعل تأثيرها يمتد إلى كل من طرابلس وبنغازي وبىها، وقد زاد من أهميتها وجود ميناء قصر أحمد البحري، أحد الموانئ الصناعية الهامة في ليبيا، الذي يقع على الساحل الشرقي لمصراتة، بين خطى طول ($12^{\circ}36'15''$) و($13^{\circ}42'15''$) شرقاً، ودائرة عرض ($18^{\circ}21'32''$) و($27^{\circ}22'32''$) شمالاً⁽¹⁾، شكل (5) ويعتبر الميناء الأكثر حركة ونشاطاً بين الموانئ في ليبيا، حيث يغطي 30% من إجمالي الشحن البحري في البلاد⁽²⁾، افتتحت مرحلته الأولى سنة 1978م، ومرحلته الثانية سنة 1984م، ويتم عن طريقه استيراد مختلف أنواع السلع والبضائع وتصديرها.

شكل (5) الشكل العام لميناء مصراتة البحري



المصدر: موقع أبو مدينة، الموانئ الليبية دراسة في الجغرافية الاقتصادية، 2008م، ص 149.

1- حسين مسعود أبو مدينة، الموانئ الليبية دراسة في الجغرافية الاقتصادية، 2008م، ص 149.

2- حسين مسعود أبو مدينة، ميناء مصراتة بين الماضي والحاضر، 2002م، ص 44.

تعتبر الشركة الليبية للحديد والصلب من أكبر الشركات الصناعية في ليبيا، وتقع منشآتها على مساحة قدرها (1.200) هكتار بمدينة مصراتة، على بعد (210) كيلو متر إلى الشرق من مدينة طرابلس، وتبلغ الطاقة التصميمية للمجمع (1.700.000) طن من الصلب السائل سنويًا، بطريقة الاختزال المباشر لمكورات الحديد باستخدام الغاز الطبيعي المحلي، وقد وضع حجر الأساس للشركة في 18.9.1979م في منطقة قصر أحمد، وبتاريخ 9.9.1989 تم افتتاح الوحدات الإنتاجية، وبذلك دخلت الشركة مرحلة الإنتاج بطاقة تصميمية مقدارها (1,324,000) طنًا من الصلب السائل سنويًا بطريقة الاختزال المباشر لمكورات الحديد باستخدام الغاز الطبيعي المحلي.

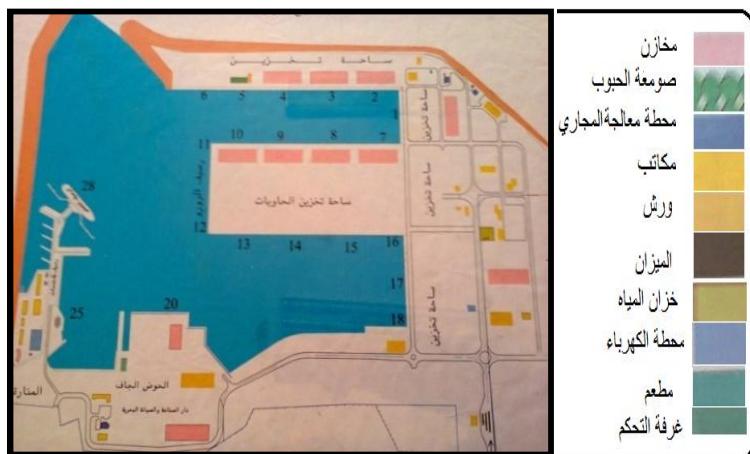
ثانياً: مكونات المجمع:

يتكون المجمع كما في الشكل (6) من المصانع الآتية:

1. مصنع الاختزال المباشر:

يتكون من ثلاثة وحدات للاختزال المباشر، اثنان منها لإنتاج الحديد الإسفنجي بطاقة إنتاجية (1,100,000) طن سنويًا، والآخر لإنتاج الحديد المقولب على الساخن بطاقة إنتاجية (650,000) طن سنويًا.

شكل (6) مكونات ميناء مصراتة البحري



المصدر: شركة المنطقة الخرقة، الإدارة الفنية لميناء مصراتة البحري، مكتب المشروعات، زيارة بتاريخ: 27.1.2013م.

2. مصنع الصلب رقم (1):

يتكون من ثلاثة أفران كهربائية سعة كل منها (90) طنًا، وآلتين لصب العروق، وآلية ثلاثة لصب الكتل والعروق مصممة لإنتاج (630,000) طن من الكتل والعروق سنويًّا.

3. مصنع الصلب رقم (2):

يتكون من ثلاثة أفران كهربائية سعة كل منها (90) طنًا، وآلتي لصب البلاطات بطاقة تصميمية (611,000) طن من البلاطات سنويًّا.

4. مصنع درفلة القصبان والأسياخ:

يتكون من خطين لدرفلة القصبان وخط مزدوج لدرفلة الأسياخ والأسلاك، وتبلغ طاقة المصنع التصميمية (800,000) طن من القصبان والأسياخ سنويًّا.

5. مصنع درفلة القطاعات الخفيفة والمتوسطة:

تبلغ طاقة المصنع التصميمية (120,000) طن من القطاعات الخفيفة والمتوسطة سنوياً.

6. مصنع الدرفلة على الساخن:

يعتمد هذا المصنع على درفلة البلاطات المنتجة من مصنع الصلب رقم (2)، وطاقةه التصميمية (580,000) طن من اللفات والصفائح المدرفلة على الساخن سنوياً.

شكل (7) موقع أهم مكونات مجمع صناعة الحديد والصلب بمصراتة



المصدر: الشركة الليبية للحديد والصلب، الموصفات الفنية للممتلكات، مطبعة الشركة الليبية للحديد والصلب، مصراته، "د.ت" ص.3.

7. مصنع الدرفلة على البارد:

طاقة المصنع التصميمية (140,000) طن من اللفات والصفائح المدرفلة على البارد سنوياً، وقد تم إضافة خط لإنتاج اللفات والصفائح المجلفة بطاقة تصميمية تبلغ

(80,000) طن سنويًا، وكذلك خط لطلاء الملون لإنتاج (40,000) طن من المغات الملونة سنويًا.

8. مصنع الجير:

يستخدم الحجر الجيري في استخلاص الشوائب من الحديد كالمونيا والسليكا، وذلك بإضافته إلى خام الحديد وفحمه الكوك في أفران الصهر، وقد وجد أنَّ (410) كجم من الحجر الجيري مطلوبة لإنتاج طن واحد من الحديد، وتستخدم الشوائب المستخلصة بعد جمعها على هيئة خبث (Slag) في أغراض عديدة من بينها صناعة الإسمنت، ورصف الشوارع بعد خلطه بالقار.

وتوجد خامات الحجر الجيري في عدد من المحاجر، من بينها محجر السداداة جنوب مصراته، الذي يعتمد الجمجم الصناعي للحديد والصلب عليه في توفير الحجر الجيري والدولومايت، وتبلغ كمية الإنتاج (163.000) طن سنويًّا، ويحتوي مصنع الجير على فرنين عموديين لإنتاج الجير المحروق بمعدل (22,000) طن سنويًّا بالإضافة إلى فرن دوار لإنتاج الدولومايت بمعدل (66,000) طن سنويًّا⁽¹⁾.

9. محطة الكهرباء وتحلية المياه:

تحتوي المحطة على (6) مولدات توربينية بخارية، طاقة كلٌ منها (85) ميجاوات؛ لتغطية احتياجات مصانع الشركة من الطاقة الكهربائية، وعدد (3) وحدات لتحلية المياه، سعة كلٌ منها (10,500) م³؛ لتغذية مصانع ووحدات الشركة بالمياه الالزمة لعمليات الإنتاج وتبريد المعدات.

1- وفيه يتم اختزال أكسيد الحديد إلى حديد، ولكنه ينتج في صورة صلبة، ويطلق على الناتج اسم الحديد المختزل بالأسلوب المباشر، وتوجد عدة أساليب مختلفة للاختزال المباشر، وإن كانت جميع الأساليب والطرق الأساسية تقوم على استخدام الغاز الطبيعي في إنتاج غازات الاختزال، وفي جميع عمليات الاختزال المباشر يتم التفاعل بين خام الحديد والغازات المختزلة في أفران كبيرة.

كان للطاقة المستخدمة في صناعة الحديد دوراً هاماً في تنقل هذه الصناعة بين الأقاليم المختلفة، ففي بداية الثورة الصناعية في العصور الوسطى استخدم الفحم النباتي كوقود لصاهر الحديد؛ لذلك فقد كانت مناطق الغابات حيث توفر هذه الطاقة هي نفسها مناطق تركز صناعة الحديد.

في أوائل القرن السابع عشر شهدت صناعة الحديد والصلب تطويراً كبيراً تمثل في استخدام الفحم الحجري كوقود بدليل عن الفحم النباتي، مما جعل مصانع الحديد والصلب تنتقل للتركيز في حقول الفحم أو بالقرب منها، في 1730 م تمكّن الإنجليزي أبراهم دربي من اكتشاف طريقة مكنت من استخدام الكوك⁽¹⁾ في صهر الحديد الخام بدلاً من الفحم الحجري والفحام النباتي⁽²⁾، وقد أدى استخدام هذه الطريقة إلى ظهور مناطق جديدة لإنتاج الحديد والصلب تبعد كثيراً عن حقول الفحم، كما أدى استخدام فحم الكوك في صناعة الحديد والصلب إلى إنفاص كميات الفحم اللازمة لعملية الصهر، وتبعد ذلك تحسّن في نوعية أفران الصهر وزيادة طاقتها الإنتاجية.

وتقوم مصانع الفولاذ بحرق الكوك مع خام الحديد وحجر الجير، وذلك لتحويل خام الحديد إلى حديد نقي لازم لإنتاج الفولاذ، ويلزم حوالي نصف طن متري من الكوك لإنتاج (0,9) طن متري من الحديد النقي.

- 1- يؤخذ الكوك من فحم يعرف بـ فحم الكوك، يتميز هذا النوع من الفحم باحتوائه على نسب ضئيلة من شوائب الكبريت وشوائب الفسفور كما يتميز بقابلية الكبرة للتتحول إلى كوك.
- 2- لازال الفحم النباتي يستخدم على نطاق ضيق في صناعة أنواع من الحديد المطاوع والصلب، وبخاصة في البرازيل والاتحاد السوفيتي والسويد؛ ويعود السبب في استخدام الفحم النباتي إضافة إلى توفره في هذه المناطق إلى خلوه من الشوائب الضارة بالحديد أو الصلب.

إلا أن محدودية احتياطي الفحم ونطاق توزيعه في العالم وصعوبة استخراجه أدى إلى ارتفاع أسعاره، كل هذه العوامل دفعت الدول المنتجة للحديد والصلب إلى البحث عن بدائل للفحم تمثلت تلك البدائل في استخدام مواد احتزالية أخرى كالغاز الطبيعي والبترول⁽¹⁾. وصاحب استخدام الغاز الطبيعي والبترول كمواد احتزالية استخدام مصدر جديد من مصادر الطاقة النظيفة التي لا تترك مخلفات تلك هي الطاقة الكهربائية، والتي تعتبر من مصادر الطاقة الثانوية؛ لأنها لا تؤخذ من الطبيعة بشكل مباشر كـ"الفحم"؛ بل يتم توليدها عن طريق مولدات يصنعها الإنسان.

ويعتمد مجمع الحديد والصلب في إنتاجه وفي تشغيل محطة الكهرباء الملحقة به على الغاز المنتج في البريقة، حيث تم مد خط من أنابيب الغاز بقطر (42) بوصة وبسمك (11.13) ملم من ميناء البريقة النفطي إلى محطة تجميع الغاز بالكراريم الواقع جنوب مصراته، على بعد حوالي (30) كم، والتي تضخ الغاز عبر أنابيب بقطر (34) بوصة إلى محطة تحفيض الضغط الواقع على بعد (5) كم من مجمع الحديد والصلب، التي تقوم بتحفيض ضغط الغاز إلى (250) رطل، وتبلغ القدرة الاستيعابية للمحطة والخط (4000.000) متراً مكعباً في اليوم، ويتم استخدام هذه الطاقة في الدول الغنية بها والفقيرة في الفحم، خاصة تلك التي تمتلك مساقط مائية يمكن استخدامها.

ولا سلسلة الشوائب من الحديد كالامونيا والسليكا يتم إضافة الحجر الجيري إلى خام الحديد، ويضاف فحم الكوك في أفران الصهر، وقد وجد أنَّ (410 كجم) من الحجر الجيري مطلوبة لإنتاج طن واحد من الحديد، وتستخدم الشوائب المستخلصة بعد جمعها على

- 1- ينتج من تسخين الفحم القاري إلى درجة حرارة $1,100^{\circ}\text{C}$ تقريرياً في فرن محكم الإغلاق، ويحول عدم توفر الأكسجين داخل الفرن دون احتراق الفحم الحجري، وتنقى الحرارة بتحويل بعض الأجسام الصلبة في الفحم الحجري إلى غازات، أما المواد الصلبة المتبقية فهي فحم الكوك، وهو كتلة صلبة على هيئة زيد مطفأً من الكربون الخالص تقريرياً، ويلزم (1,5) طن متري منا لفحم القاري لإنتاج طن متري واحد من فحم الكوك.

هيئة خبث (Slag) في أغراض عديدة من بينها صناعة الإسمنت، ورصف الشوارع بعد خلطه بالقار.

ويعتمد بجمع الحديد والصلب في سد حاجاته من الحجر الجيري والدولومايت على محجر السدادة في منطقة بني وليد، الذي تبلغ كمية إنتاجه السنوية من الحجر الجيري والدولومايت (163.000) طن.

ثالثاً: الأيدي العاملة:

نظراً لحاجة صناعة الحديد والصلب لأعداد كبيرة من الأيدي العاملة المؤهلة فقد حرصت الشركة الليبية للحديد والصلب على فتح المجال أمام الراغبين في العمل من مختلف التخصصات الفنية والإدارية، الجدول (4) والشكل (3) يبيان التطور العددي للعاملين بالجامعة في الفترة الممتدة من سنة 2000م إلى سنة 2007م.

ومنهما يتبيّن أن هناك زيادة مضطربة في أعداد العاملين خاصة الفنيين منهم، حيث ارتفع عدد العاملين في مصانع الشركة الليبية للحديد والصلب بالمنطقة من (6298) عام 2000م ليصل إلى (6801) عام 2007م، أي: بزيادة قدرها (508)، عامل سنة 2000م، وارتفع عدد الفنيين من (5160) فنياً سنة 2000م إلى (5619) فنياً سنة 2007م، أما المهندسون فقد ارتفع عدهم من (234) مهندساً سنة 2000م ليصل إلى (266) مهندساً سنة 2007م.

جدول (4) العاملين الليبيين حسب الوظيفة في الفترة من 2000م إلى 2007م

الإجمالي	التخصص				السنة
	عامل عامي	إداري	فني	مهندس	
6298	216	688	5160	234	2000
6473	225	695	5303	250	2001
6674	245	714	5460	255	2002
6650	240	710	5440	260	2003
6616	235	698	5427	256	2004

6666	232	692	5488	254	2005
6745	160	755	5594	236	2006
6801	160	756	5619	266	2007

المصدر: الشركة الليبية للحديد والصلب، سجلات إدارة شئون الأفراد، بيانات غير منشورة،

زيارة بتاريخ: 25.7.2012.

وارتفع عدد الإداريين من (688) إدارياً سنة 2000 م، ليصل إلى (756) إدارياً سنة 2007 م، أما العمالة العادمة فبالرغم من ارتفاع أعدادها إلى (245) عاملاً سنة 2002 م إلا إن هذا العدد انخفض إلى (160) عاملاً سنة 2007 م.

والجدول (5) يبين التوزيع العددي للعاملين حسب المؤهل العلمي في الفترة من 2009 إلى 2012 م.

جدول (5) التوزيع العددي للعاملين حسب المؤهل العلمي في الفترة من 2009 إلى 2012

السنة	مؤهلات عليا	مؤهلات متوسطة	مؤهلات تحت المتوسط	الاجمالي
2009	922	4426	1378	6726
2010	949	4201	1755	6905
2011	966	4118	1737	6821
2012	927	3849	1513	6289

المصدر: مكتب شئون الأفراد بالشركة الليبية للحديد والصلب، بيانات غير منشورة، 15.5.2014 م.

من الجدول يتبيّن الازدياد المضطرب في أعداد العاملين من حملة المؤهلات العليا في الثلاث سنوات الأولى، ثم انخفاض أعدادهم سنة 2012 م، والملاحظ استحواد حملة المؤهلات المتوسطة من العاملين على النسبة الأكبر من حملة المؤهلات الأخرى، ويعود السبب في ذلك إلى وجود معهد تدريب متوسط يتبع الشركة، وقد خرج أعداداً كبيرة من العاملين.

والجدول (6) يبين التوزيع الجغرافي لأعداد العاملين في المجتمع من سكان مصراته سنة 2007 م، حيث وصل عددهم إلى (3698) عاملاً من إجمالي عدد العاملين بالمجتمع.

جدول (6) توزيع العاملين من مصراة حسب التقسيم الإداري سنة 2007م

رقم	المملة	العدد	النسبة %
1	مصراة المدينة	1738	47
2	الزروق	625	17
3	قصر أحمد	565	15.2
4	الغiran	260	7
5	المحجوب	185	5
6	طمينة	168	4.6
7	تاورغاء	82	2.2
8	الدافنة	75	2
	المجموع	3698	100

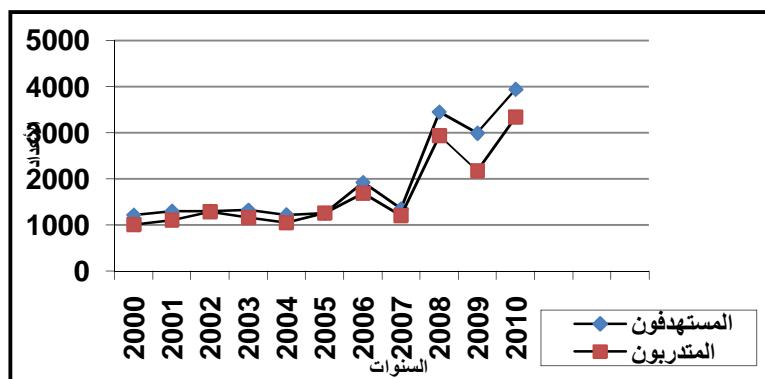
المصدر: الشركة الليبية للحديد والصلب، سجلات إدارة شؤون الأفراد، بيانات غير منشورة زيارة بتاريخ 2012/7/25 م

وتدل الأعداد الواردة بالجدولين (4) و(6) دلالة واضحة على أهمية هذه الصناعة في استقطاب الأيدي العاملة سواء من مصراة أو من خارجها، وبخاصة الفنية منها، والتي ارتفع عددها من (5160) عاملاً سنة 2000م، ليصل إلى (5619) عاملاً سنة 2007م، بزيادة قدرها (459) عاملاً في (8) سنوات.

وفي بيانات منفصلة للسنوات التي تلت سنة 2007م بلغ عدد العاملين بالمجموع سنة 2008م (6858) عاملاً، من بينهم (48) أنثى و(55) أمريكي، وانخفض العدد سنة 2009م إلى (6849) عاملاً، من بينهم (48) أنثى و(55) أمريكي؛ ويعود السبب في ارتفاع عدد العاملين من الذكور مقارنة بالإإناث إلى صعوبة الأعمال في هذه الصناعات وكثرة مخاطرها.

وسعياً من الشركة الليبية للحديد والصلب للرفع من مستوى كفاءة العاملين بها فقد أعدت خططاً تدريبية لتدريب العاملين بالشركة، سواء داخل مركزها التدريبي الكائن بمقرها منطقه قصر أحمد، أو عن طريق إرسال المتدربين في دورات داخلية وخارجية في مختلف

ال الشخصيات، والشكل (8) يبين الخطة التدريبية للعاملين بالشركة الليبية للحديد والصلب في الفترة الممتدة من سنة 2000 م إلى 2010 م، ومنه يتضح مدى اهتمام الشركة بالتدريب وبرامجها، فقد بلغ عدد المستهدفين للتدريب بالشركة الليبية للحديد والصلب سنة 2000 م (1221) متدرّباً، بلغت نسبة من التحق منهم بالدورة التدريبية 82 %، أي: (1005) متدرّباً، وارتفع هذا العدد إلى (3348) متدرّباً سنة 2010 م، بنسبة 85 %. شكل (8) مقارنة بين المستهدف وما تم تدريسه في الفترة من سنة 2000 م إلى 2010 م



المصدر: الباحث استناداً إلى بيانات سجلات مركز التدريب بالشركة الليبية للحديد والصلب، زيارة ميدانية، 2012. 7. 24.

رابعاً: التسويق:

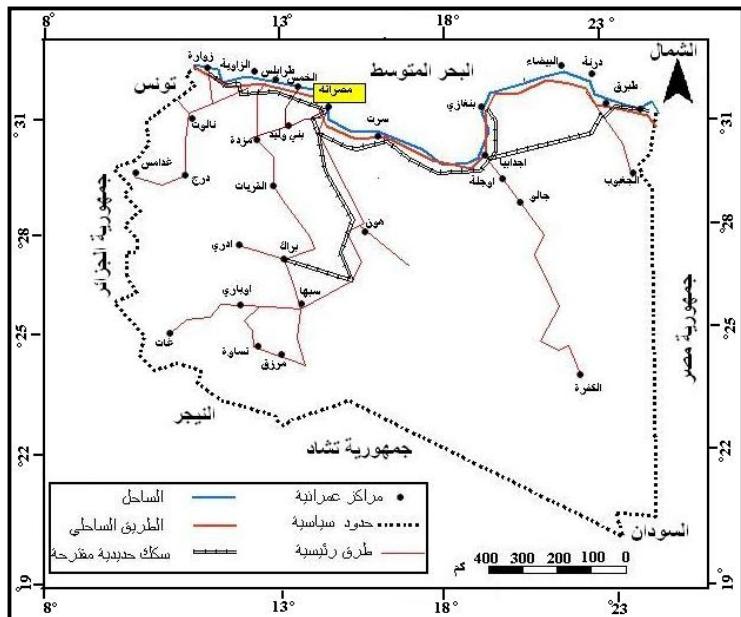
تعتبر الصناعات التي تعتمد على منتجات الحديد والصلب هي السوق الرئيس لتصريف منتجات هذه الصناعة؛ لذلك نجد أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين هذه الصناعات، كصناعة السفن والسيارات والآلات الزراعية والصناعية وصناعة عربات السكك الحديدية وغيرها وصناعة الحديد والصلب في جميع البلدان المتقدمة في هذه الصناعة.

إضافة إلى هذه الصناعات التي تستخدم الحديد والصلب كمادة رئيسة فإن المدن الكبرى التي تشهد نمواً حضرياً كبيراً تعتبر أيضاً سوقاً هاماً لبعض منتجات الحديد والصلب المستخدمة في عمليات البناء والتشييد.

تعتبر تكاليف الوقت اللازم لنقل المنتجات إلى الأسواق من العوامل المهمة في اختيار الموقع المناسب للمصانع، حيث يوفر قرب موقع المصنع من السوق مساعدة تعطى للمستهلكين كخدمة أفضل، حيث توفر جزءاً كبيراً من تكاليف النقل، ويمكن القول أن الموقع الجغرافي لمصراتة يعتبر أحد أهم عوامل توطن صناعة الحديد والصلب في مصراتة، التي تتمتع بموقع متوسط بين مدن ليبيا، خريطة (1) تبين موقع مصراتة من شبكة الطرق الليبية، وقد سهل هذا الموقع عمليات نقل المنتجات الحديد والصلب إلى مختلف المناطق داخل الأراضي الليبية، جدول (7) يبين كمية المبيعات الشركة في الفترة من 1990م إلى 2013م ومنه يتبيّن:

- تتبوأ القضبان والأسياخ المركز الأول من بين مبيعات المجمع، فقد بلغ إجمالي ما تم بيعه في الفترة المبينة بالجدول (11,337,041) طناً.
- ألت اللفات والصفائح على الساخن في المرتبة الثانية من حيث إجمالي مبيعاته، حيث حققت (6,551,895) طناً في الفترة نفسها، ولعل السبب في ارتفاع كمية مبيعات هذين المنتجين مقارنة ببقية المنتجات يعود إلى حاجة السوق المحلي، وبخاصة بالنسبة للقضبان والأسياخ التي زادت الحاجة إليها، نتيجة الطفرة العمرانية والإنشائية التي تشهدها البلاد.

خريطة (1) شبكة الطرق في ليبيا وموقع مصراتة منها



المصدر: من عمل الباحث باستخدام برنامج arc map، واستنادا إلى الأطلس الوطني، مصلحة المساحة، طرابلس، وحسين مسعود أبو مدينة، النقل، في كتاب جغرافية مصراته، تحرير ونيس عبد القادر الشركسي، حسين مسعود أبو مدينة، 2010م، ص224.

- أتى الحديد المقولب على الساخن في المرتبة الثالثة، حيث بلغ إجمالي الكمية المباعة منه في الفترة الممتدة بين 1990م و2013م (5,119,896 طنًا)، والجدول (7) يبين منافذ تسويق منتجات الشركة الليبية للحديد والصلب المنتشرة في مختلف المناطق الليبية، التي بلغ عددها (193) مركزًا استحوذت المدنegan الغربية والشرقية على 71.8 %، من إجمالي عدد المراكز التسويقية لمجمع الحديد والصلب بمصراته.

(7) كمية مبيعات الشركة الليبية للحديد والصلب في الفترة من 1990م إلى 2013م
طن"

السنوات	حديد مقولب على الساخن	حديد اسفنجي	عروق وكتل	بلاطات	قضبان وأسياخ	أسلاك	قطاعات
1990	0	0	0	0	338,336	0	25,697
1991	0	0	18,084	0	389,429	0	31,243
1992	0	0	45,453	0	419,720	0	35,401
1993	0	0	82,031	0	395,653	0	52,805
1994	0	0	53,443	0	402,181	0	46,669
1995	0	0	52,062	0	371,456	0	48,048
1996	0	0	16,772	0	410,137	0	29,276
1997	29,645	0	35,613	21,499	429,885	0	44,183
1998	212,639	0	74,196	3,596	426,941	0	20,839
1999	306,015	0	30,329	995	455,506	0	27,529
2000	375,798	0	47,969	0	501,364	0	34,085
2001	325,934	0	28,641	29,265	442,028	0	20,316
2002	369,711	0	8,210	11,461	407,586	0	18,209
2003	339,434	0	18,530	82,262	432,124	0	20,213
2004	476,675	0	31,865	48,687	446,572	0	27,503
2005	427,785	0	12,918	197	634,953	0	23,009
2006	384,434	68,117	4,453	710	642,394	0	33,610
2007	426,210	139,510	2,151	27,315	710,795	383	44,043
2008	279,655	47,748	0	18,454	821,925	481	21,967
2009	146,337	96,913	2,116	18,444	806,881	113	30,132
2010	479,816	92,384	12,170	34,270	569,832	1731	3,217
2011	40,706	7,651	4,003	0	103,142	174	1,027

المصدر: الشركة الليبية للحديد والصلب، زيارة لموقع الشركة بتاريخ 2014 /4/26

كما أن موقع مصراته جعل الجميع منذ بداية التشغيل التجاري له يتوجه سياسة تصدير ما فاض من إنتاجه إلى السوق العالمي، بإبرام عدة صفقات مع زبائن من مختلف أنحاء العالم كالتالي:

- إفريقيا والدول العربية التي تأتي على رأسها مصر، تونس، المغرب، الأردن، قطر، سوريا، لبنان
- أوروبا: مثل إيطاليا، إسبانيا، فرنسا، اليونان، تركيا، البرتغال، بريطانيا، بلجيكا، بولندا،
- دول آسيا مثل: الهند.

وقد زاد الطلب على المنتجات الطويلة في الأسواق المستهلكة للصلب الليبي، ومن ذلك: مصر والأردن وسوريا ولبنان، وقد أدى ذلك إلى زيادة أسعاره بنسبة كبيرة، الجدول (8) يبين أنواع وكميات صادرات مجمع الحديد والصلب في الفترة من سنة 2000م إلى سنة 2008م.

جدول (8) أنواع وكميات بعض صادرات مجمع الحديد من سنة 2000م إلى سنة 2008م.

السنوات	أنواع المنتجات			
	الصلب المقولب على الساخن	حديد إسفنجي	قضبان واسياخ	قطاعات
2000	375,798	-	161,520	12,006
2001	325,933	-	150,815	11,306
2002	369,711	-	119,854	9,985
2003	339,434	-	71,804	10,428
2004	476,675	-	19,935	20,437
2005	427,785	-	-	10,542
2006	384,435	86,117	-	25,301
2007	426,210	139,510	-	35,619
2008	279,654	47,748	-	8,009

المصدر: الشركة الليبية للحديد والصلب، إدارة التسويق، بيانات غير منشورة، زيارة بتاريخ: 24/7/2012م.

من خلال الجدول يلاحظ أن هناك تذبذباً في الإنتاج ما بين ارتفاع وانخفاض حسب ظروف العرض والطلب وظروف الإنتاج، فعلى سبيل المثال بين الجدول انخفاض صادرات الحديد المقولب الساخن من (426,210) طناً سنة 2007م إلى (279,654) طناً سنة 2008م.

الارتباط المكاني لمجمع الحديد والصلب والصناعات الأخرى:

بعد النشاط الصناعي أكثر الفعاليات الاقتصادية وضوحاً في إعطاء البنية المكانية سمات البعد الجغرافي، لأنَّ الصناعة أكثر قدرة على الحركة، ولها تأثير مباشر على مختلف الفعاليات الاقتصادية الأخرى؛ إذ تساعد في خلق الترابط مع الأنشطة الأخرى، وبذا يجعله الأساس الاقتصادي للحيز الجغرافي من خلال تأثيرها الأمامية والخلفية.

لقد كان الهدف الأساسي من توقيع المشاريع الصناعية الرئيسة ومن بينها مجمع الحديد والصلب في مصراتة الاستفادة من عدة معطيات، هي سهولة حلب المادة الخام، والسوق، وتوفُّر الأرض، واقتصاديات الترابط الصناعي، والموقع الجغرافي الذي يطل على جبهة بحرية بشاطئين يبلغ طولهما (150) كم، وعقدة نقل برية جيدة، وبذلك تسهل عملية الاستيراد والتصدير، كما يؤدي ذلك إلى تقليل كلف النقل، فلا ريب أن يتجه المخطط نحو مصراتة بسبب توفر أكثر من عامل سالف الذكر.

يضاف إلى كل ذلك آثار الدفع الأمامي للمجمع، فقد ولدت علاقة تبادلية مع مختلف الصناعات الأساسية في منطقة مصراتة والمناطق المجاورة لها التي تعتمد في إنتاجها على المادة الخام من مجمع الحديد والصلب، كصناعة الأبواب والخزن الحديدية وصناعة الأسلاميك الشبكية والمسامير وخزانات المياه وغيرها من الصناعات المعدنية والهندسية التي تعتمد على منتجات مجمع الحديد والصلب في توفير مادتها الخام.

هذا وتجدر الإشارة أن هناك تبادلاً للخبرة الفنية بين الصناعات الأساسية التي يتعامل معها المجتمع عن طريق إقامة الدورات التدريبية والمشاركة في مجالات إصلاح المتضرر من الآلات والمعدات، كما أن المجتمع قد استفاد كثيراً من طرق النقل المتعددة خلفه وأمامه

وخصوصاً طريق النقل الثقيل - طريق قصر احمد المزدوج - وسيستفيد من مشروع السكك الحديدية المرمع إنشاؤه مستقبلاً.

الاستنتاجات:

توصلت الدراسة إلى عدد من الاستنتاجات وهي:

1. لازالت صناعة الحديد والصلب في ليبيا في طور النمو وتواجهها العديد من الصعاب، من بينها صعوبة استغلال المادة الخام المتوفرة في جنوب ليبيا.
2. تمتلك ليبيا المقومات الالزمة لتطوير صناعة الحديد والصلب الليبية من رأس مال ومادة حام وأيدي عاملة وسوق وطاقة، وبخاصة طاقة الغاز.
3. تسعى ليبيا لإيجاد موقع لها بين الدول المنتجة للحديد والصلب في الوطن العربي.
4. أظهرت الدراسة في جانبها التطبيقي لمجمع الحديد والصلب أنه الجذب إلى موقعه بسبب عوامل عده، ومنها: الموقع الجغرافي وتتوفر شبكة من النقل البري والبحري وتتوفر مساحات شاسعة من الأرض.
5. قام العامل الجغرافي بدور مهم في نجاح المشروع، حيث توفرت وسائل النقل المختلفة، التي أسهمت في عملية التجهيز بالمادة الأولية عن طريق النقل البحري المتمثل في ميناء قصر أحمد، وتسويقه منتجاته المختلفة عبر الطرق البرية تسويقاً داخلياً وبحرياً تسويقاً خارجياً.
6. توفر الأيدي العاملة الفنية وغير الفنية في مصراتة، والتي وصل عدد العاملين من أبنائها في هذا الجمع إلى (3698) عاملاً، شكلوا نسبة 54.3% من مجموع العاملين في الجمع سنة 2007م.
7. أقيم المجمع على مساحة كبيرة من الأرض بلغت (1200) هكتار؛ نظراً لتنوع أقسامه الإنتاجية وتباعدها، فضلاً عن وجود مساحة كافية للتوسيع، ومساحة كبيرة للتخزين وسكن للعمال.

8. أظهرت الدراسة أن الجمع قد اجذب للسوق المحلية والإقليمية والدولية، حيث سوقت داخل السوق المحلي الليبي كمية من المنتجات المجمع بلغت (785.920) طن من إجمالي الإنتاج البالغ (1.070.177) طن سنة 2006م، بنسبة 73.4% من إجمالي منتجات المجمع، وهذا ناتج عن أهمية المواد التي يتم إنتاجها، والتي تعد مادة خام أساسية للكثير من الصناعات، وهي في الوقت نفسه مادة أساسية من مواد البناء .

9. يوفر المجمع المادة الخام اللازمة لإنتاج مصانع الأسلاك الشبكية والشوكية ومصانع العربات الزراعية اليدوية بالمنطقة الصناعية الرويسات وورش الحداده المنتشرة داخل المدينة وخارجها.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

- 1- إبراهيم شريف، جغرافية الصناعة، الكويت، مكتبة الفلاح، 1983م.
- 2- أحمد محمد نصر، أحمد جهان الفورتية، معهد عبد الله القوييري الديني إضافة الخمسينيات في مصراتة، 1999م.
- 3- الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، شركة التعدين، دليل فرص الاستثمار الصناعي والتعدين في الدول العربية 2002م.
- 4- جمعة رجب طنطيش، محمد أزهـر السمـاك، دراسـات في جـغرافـية الصـناعـة وـالمـعادـن، فالـبيـتاـ، ELGEـ، 2000ـم.
- 5- حسن سيد أبو العينين، الموارد الاقتصادية، بيروت، الدار الجامعية، 1979ـم.
- 6- حسين أبو مدينة، ميناء مصراتة بين الماضي والحاضر القاهرة، مكتبة الأنجلو، 2002ـم.
- 7- حسين مسعود أبو مدينة، الموانئ الليبية دراسة في الجغرافيا الاقتصادية، مصراتة، جامعة أكتوبر، 2008ـم.
- 8- حسين مسعود أبو مدينة، النقل في كتاب جغرافية مصراتة، تحرير ونيس عبد القادر الشركسي، حسين مسعود أبو مدينة، 2010ـم.
- 9- سارة منيمنة جغرافية الموارد والإنتاج، بيروت، دار النهضة العربية، 1984ـم.
- 10- علي أحمد هارون، جغرافية الصناعة، القاهرة، دار الفكر العربي، 2002ـم.
- 11- اللجنة الشعبية العامة، مصلحة التخطيط العمراني، مسودة المخطط النطاقى الفرعى، الجيل الثالث للمخططات، نطاق مصراتة الفرعى، 2007ـم.
- 12- ماجد الصوري، صناعة الحديد والصلب العربية مستقبلها واحتياجاتها المالية، طـ: 1، بيـرـوتـ، 1978ـم.

13 - محمد أزهر سعيد السماك، دراسات في جغرافيا الوطن العربي التطبيقية، منشورات ELGA، 2002 م.

14 - المنظمة العربية للتنمية الصناعية، المؤتمر العربي العاشر للثروة المعدنية، المنعقد في عمان في الفترة من 23 إلى 25 نوفمبر 2008 م.

ثانياً: الرسائل العلمية:

1 - فاطمة عبد اللطيف المتصر، العوامل الطبيعية وأثرها على نشأة مراكز العمران ونموها في مصراتة، رسالة ماجستير "غير منشورة"، قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة 7 أكتوبر، مصراتة، 2008 م.

ثالثاً: ورقات العمل:

1 - المهدى جبريل كريم، ناصر أحمد أبو تركية، المشاريع التطويرية بالشركة الليبية للحديد والصلب، ورقة عمل مقدمة لقمة صناعة الصلب العربية المنعقدة خلال الفترة من 12-14.3.2007 م، مسقط، عمان.

2 - ورقة عمل الاتحاد العربي للحديد والصلب المقدمة إلى منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD في الجلسة السبعين للجنة صناعة الصلب، باريس في الفترة من 12 إلى 13 مارس 2011 م.

رابعاً: المقابلات:

1 - علي أبو بكر إسماعيل، المؤسسة العامة للنفط، شركة البريق، محطة تخفيض ضغط الغاز مصراتة، سجلات المحطة "بيانات غير منشورة"، زيارة بتاريخ 9.7.2012 م.

2 - المهدى جبريل كريم، إدارة البحث والتطوير بالشركة الليبية للحديد والصلب، مقابلة شخصية بتاريخ: 24.7.2012 م.

خامساً: الزيارات الميدانية:

1 - الشركة الليبية للحديد والصلب، إدارة التدريب، بيانات غير منشورة، زيارة بتاريخ: 24.7.2012 م.

-
- 2- الشركة الليبية للحديد والصلب، إدارة التسويق، بيانات غير منشورة. زيارة بتاريخ: 2012.7.24.
- 3- الشركة الليبية للحديد والصلب، إدارة شؤون الأفراد، بيانات غير منشورة زيارة بتاريخ 2012.7.25.
- 4- اللجنة الشعبية للمواصلات والنقل. عصراته، "بيانات غير منشورة" ، 2010م.
سادساً: الواقع الالكتروني:
- 1- مصطفى عجمي، قصة اكتشاف الحديد، موقع ejabatgoogle. Com زيارة الموقع بتاريخ: 2012.9.7.م.
- 2- موسوعة ويكيبيديا، http://ar.wikipedia.org زيارة الموقع بتاريخ: 8.7.2012م.
- 3- موقع إجابات ejabatgoogle. com زيارة الموقع بتاريخ: 9.7.2012م.
- 4- موقع الشركة الليبية للحديد والصلب http://libyansteel.com زيارة الموقع بتاريخ: 2012.7.7.م.
- 5- موقع: The United States Geological Survey (USGS)، http://www.usgs.gov/ زيارة الموقع بتاريخ: 2012.8.14.م.
- 6- موقع World steel. org ، زيارة بتاريخ: 2012.7.20.م.

نشأة الدولة

د. الصديق عبد الله أبو رويلة

جامعة مصراتة

تعهيد:

نقط الدولة العصرية التي نراها الآن لم تأت طفرة أو من فراغ؛ ولكنها ثمرة ل بتاريخ طويل في تطور المجتمعات، فالإنسان كما هو معروف مخلوق اجتماعي بطبيعته لم يعرف حياة العزلة، ولكنه كان يعيش منذ البداية داخل جماعة تدفعه غريزته إلى ذلك، أيضاً كانت حاجته للإشباع من مختلف جوانبها تدعوه إلى التعامل مع غيره ليسد أوجه النقص التي يحتاج إليها سواء في حياته اليومية أو علاقاته الأسرية أو حمايته.

أيضاً لم تكن المجتمعات في بدايتها تأخذ نوعاً واحداً، بل تباينت أنواعها تبعاً لأمور متعددة، مثل اتساع الإقليم أو عدد أفراد المجتمع، أو أسلوب تنظيم هذا المجتمع، أو ما يسعى لتحقيقه من أهداف⁽¹⁾.

وسوف نتناول في بحثنا هذا تطور نشأة الدول بدايةً من الدولة في العصور القديمة، ومثالاً على ذلك الدولة في مصر القديمة مروراً بما يُعرف بدولة المدينة عند اليونان وما صاحبها من تقسيمات طبقية لأبناء المجتمع، مما أثر سلباً على نظام الدولة واستقرارها، وأدى في النهاية إلى انفيارها، وما صاحب ذلك من أفكار ظهرت على يد مجموعة من المفكرين، مثل: سocrates وأفلاطون وأرسطو، وتأثير تلك الأفكار في نشأة الدول في مرحلة العصور الوسطى، ودور الجانب الديني سواء كان إسلامياً أو مسيحياً في تلك المرحلة وصولاً لنمط الدولة الحديثة ووظائفها، وأهمية النواحي العلمية فيها واستخدامها في المذاهب المتحكمة في نشأة الدولة التي استقرت عليها الدولة بنمطها المعاصر.

1 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981م، ص10.

- الدولة في العصور القديمة:

أ. الدولة في مصر القديمة:

يبدأ التاريخ المصري القديم كما يرى أكثر الباحثين منذ بدء عصر الأسرات بمصر حينما وحد الملك مينا الأرضين "الوجه القبلي والوجه البحري" وجعل منهم بلداً واحداً.

حيث قامت الدولة القديمة في مصر الفرعونية على مذهب الملك الإله، حينما أعلن الملك أنه الإله "حورس" إله المساحات الشاسعة، إله السماء مثل "الصقر" كما أعلن أنه السيدتان (The Two Lady)؛ إذ اتحدت فيه الشخصيتان اللتان كانتا تمثلان الوجهين القبلي والبحري -وهذا ما وأشارت إليه الآثار والنقوش الفرعونية القديمة- وكان هذا كافياً لأن يساعد بين ذاته وبين أن يكون ممثلاً أو متسبباً لأي جزء من أرض مصر⁽¹⁾.

ولقد ساد المجتمع المصري في ذلك الوقت نظام الطبقات، فالفرعون فوق النبلاء وهم سادة خدام الأرض، وبرغم ذلك كانت هناك فرصة للعامل الكفاء أن يكافأ بالامتلكات والوظائف والامتيازات التي تنقله من طبقته إلى طبقة أعلى منها، والشيء الوحيد المستحيل الانتقال إليه في النظام الطبيعي هو تبوء الملك، فالمملوك إله في عقيدتهم، إلا أن وجود أبناء وأقارب للملك جعل التفرقة بينه وبين الطبقات الأخرى ليس له حدود واضحة، وفي ظل ذلك استطاع النبلاء تدريجياً الحصول على مكاسب وامتيازات كانت في الأصل من حق الملك وحده.

ولكن مع نهاية الأسرة السادسة اهارت الدولة القديمة ونظمها السياسية لتدهر الحالة الاقتصادية كنتيجة مباشرة للمبالغة في بناء الأهرامات لملوك الأسر المختلفة، وأهيكلار

1- نور جلال، ملامح من فيض الحضارة في العصور المصرية القديمة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1996، ص 23.

القيمة الحقيقة للألقاب، وبات يقتلد المناصب العديد من النبلاء وغيرهم، فأصبحت ألقاب شرف بعد أن كانت ألقاباً حقيقة يمارس أصحابها أعمالهم، وكذا التوسع في عدد الوظائف الحكومية مما كَوَّنَ عبئاً على الحكومة، وازدياد الجهد الذي يبذل لإخضاع حكام الأقاليم المصرية البعيدة عن العاصمة⁽¹⁾.

ويمكن القول إن المجتمع المصري الفرعوني بدأ مجتمعًا زراعيًّا منغلقاً على نفسه، منعزلًّا في وادي النيل بعيداً عن أية مؤثرات خارجية، محافظًا على تقاليده القديمة، متحانساً في طبقاته، يسيطر فيه الدين على أمور الدنيا، ولكنه ما لبث أن تطور حتى أصبح في ظل الإمبراطورية مجتمعاً حربيًّا يسعى للتوسيع، مجتمعاً غير متحانس ولكنه متشعب، متأثراً بالثقافات الأجنبية، يجعل لأمور الدنيا الغلبة على الأمور الدينية⁽²⁾.

ب. دولة المدينة في اليونان:

يشير بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى أن الإنسان مخلوق سياسي بطبيعة، فلا يستطيع الحياة إلا داخل مجتمع، ولا بد أن يكون لهذا المجتمع قوة ضابطة تضبط سلوكه وتحكمه، ويررون أيضاً أن فكرة الديمقراطية قد وجدت في المجتمعات القبلية وذلك لوجود مصلحة مشتركة بين أفراد القبيلة، وأن القبيلة لم تعرف نظام الأحزاب أو النظم الديكتاتورية المطلقة؛ بل حكمت القبيلة بواسطة مجلس من شيوخها ارتضاه أفرادها، وكان هذا المجلس هو الذي يصدر القرارات، ويؤيده في ذلك الرأي العام القبلي، كما كانت القبيلة ومجلسها يمارسان جميع الأنشطة من اقتصادية واجتماعية وسياسية⁽³⁾.

1- فوزي مكاوي، الدولة في مصر القديمة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995م، ص 19.

2- جيمس هنري بريستيد، فحر الضمير، ترجمة: سليم حسن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب سلسلة المسرحيات، 2000، ص 7.

3- السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي ... المفاهيم والقضايا، مرجع سابق، ص 9.

ولقد عرف العالم اليوناني أو "الإغريقي" القديم ما سمي بدولة المدينة، ودون الخوض في التفصيل، فإننا نشير إليها بإيجاز، حيث بدأ الأمر بأن كان رئيس الأسرة هو الذي يحكم العائلة، ثم اتسعت العائلة وأصبحت جماعة، وأخذت الأخيرة - الجماعة - بعد اتساعها في الانقسام إلى عشائر، وتكون من مجموع العشائر القبيلة، ولما استقرت القبيلة في بقعة جغرافية معينة تكونت منها المدينة.

ومثليما تدرجت الجماعة البشرية على النحو المقدم، تدرحت أيضاً سلطات الرئيس وبعد أن كان رئيساً للعائلة، ثم الجماعة، ثم للعشيرة، استقر الأمر وأصبح رئيساً للقبيلة، يقوم بتصريف شؤونها، وبعد أن اتسع نطاقها الإقليمي بات عليه أن يأخذ رأي ومشورة شيوخها الذين يحملون السلاح في المسائل المهمة، كحالة إعلان الحرب أو الانتقال من مكان إلى آخر، وتكونُ منهم ما يمكن أن نشبهه بالجمعية، وبدأت تظهر نتيجة لذلك طبقة أرستقراطية تعاون الرئيس في إدارة شؤون القبيلة.

وعندما تجمعت القبائل واستقرت في بقعة جغرافية معينة أطلق عليها اسم "دولة المدينة"، وانتشرت هذه المدن في جبال اليونان ووديانها وسواحلها والجزر القرية منها، وكان لجميع دولة المدينة - أي: مدناً - نظمها الاجتماعية والدينية الواحدة التي ترجع في نشأتها إلى أصل واحد.

وفي ضوء هذه الظروف ظهرت الوطنية الإقليمية، ذلك أن المواطنين الأحرار كانوا ينسبون إلى المدينة التي ولدوا ونشأوا فيها، وليس إلى الإغريق، فلم يعتبروا أنفسهم من اليونانيين ولكن من الأثينيين أو الأسبارتين نسبة إلى أثينا أو أسطوطنه⁽¹⁾.

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، أسطوطنه والمدارس المتأخرة، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م، ص 3-32.

وحيث ارتبط معنى الديمقراطية في الأذهان دائمًا بمدينة أثينا، فقد كان الإغريق قديمًا يعيشون في مائة مدينة صغيرة مستقلة، وكانت أثينا أقوى هذه المدة وأعظمها، وبلغت من الديمقراطية أقصاها في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، فلقد كان الحكم يختارون بالانتخاب، وكان في استطاعة كل مواطن من المتمتعين بحقوقهم السياسية أن يشترك بالحكم المشاركته في أعمال الجمعية الشعبية بشرط بلوغ سن العشرين، وأدى هذا النظام إلى غرس روح الديمقراطية في نفس كل مواطن، وكانت الديمقراطية عندهم تعني المساواة أمام القانون والمساواة في حق الكلام⁽¹⁾.

ويكفي تعريف المدينة اليونانية بأنها إقليم معين، يعيش فيه مجموعة من المواطنين، لهم عقيدة واحدة، ويرتبطون أو يساهمون في نوع معين من الحكومات فإذا نظرنا إلى الإقليم، نجد أن المدينة كانت مساحة من الأرض تسمح لأهلها بالحياة عليها، ولكنها ليست بالاتساع الذي يحول دون أن يعرف السكان بعضهم بعضاً، فكان الإقليم يشمل مدينة بضواحيها، كما هو الحال في مدينة أثينا، أو يتكون من عدة قرى متحاورة، كما كان عليه شأن في مدينة أسرطه، وهذا ما يعني انتسابهم إلى الدولة المدنية.

ومن حيث السكان، فكان عددهم قليلاً نسبياً يمكن أن يتعرف بعضهم إلى بعض، وكان سكان المدينة ينقسمون إلى ثلاث طبقات، هي:

1. طبقة الأرقاء: كان نظام الرق من خصائص العالم القديم، وكانت أقل الطبقات مرتبة، وكان الأرقاء يمثلون نحو ثلث عدد السكان في مدينة أثينا، أما في أسرطه فقد بلغوا نحو نصف السكان، ولم يكن لهذه الطبقة أية حقوق مدينة أو سياسية.

1- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس أسكندر، مراجعة د. محمد سليم سالم، مرجع سابق، ص 11.

2. طبقة الأجانب: كانت المدن الإغريقية بصفة عامة، والساحلية بصفة خاصة تضم الكثير من الأحرار المقيمين بها؛ لمواولة النشاط التجاري وبعض الحرف اليدوية الفنية، وكانت القوانين المحلية لا تسمح لهم اكتساب الجنسية الإغريقية، وهم في الوقت نفسه لا يريدون مغادرة تلك المدن، ونتج عن ذلك معيشتهم في المدينة بصفة دائمة، ولكن ليس لهم التمتع بالجنسية، فمركزهم يشبه طبقة العبيد من حيث عدم مشاركتهم في الحياة السياسية، إلا أنهم كانوا يتميزون عنهم بيقاهم أحراراً.

3. طبقة المواطنين: وصفة المواطن *تُعدُّ امتيازاً* يكتسب بالموالد، ويتيح لصاحبها حق المشاركة في الحياة السياسية، فله أن يشتراك في الاجتماعات العامة، وفي تولي المناصب الإدارية والسياسية، ولذا فإن "أرسطو" يُعد صلاحية الفرد لمنصب "محلف" دليلاً على أنه مواطن في المدينة.

والمواطنة في دولة المدينة كانت تعني القدرة على المشاركة في حياتها السياسية، وهي من هذه الناحية تختلف عن المعنى الحديث للمواطنة، فالمواطن في العصور الحديثة هو من يتمتع بحقوق، ويلتزم بواجبات قبل الدولة، وتلك ناحية قانونية، أما الإغريق فقد نظروا إلى صفة المواطن على أنها شيء يشتراك فيه المواطن مع الآخرين، لاعلى أنها حق قانوني للفرد، وظهر أثر هذه الحقيقة في فلسفتهم، فلم تكن المشكلة السياسية في عهدهم مجرد إعطاء الأفراد حقوقهم؛ بل ضمان مراكيزهم الاجتماعية التي تعد من حقوقهم الطبيعية، ففلاسفة الإغريق كان سعيهم الدائم نحو وضع الفرد في المركز الاجتماعي الملائم له؛ لتم جميع أعمال الدولة بصورة مثالية⁽¹⁾.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، الطبعة الخامسة، 1970م، ص 59-60.

الأهياز دولة المدينة:

رأى المفكرون أنَّ دولة المدينة قامت على أساس نظرية الاكتفاء الذاتي، ووصفوا دولة المدينة بأنها أكمل صورة للدولة، وأنها المؤسسة الوحيدة التي تسمى ملوكات الأفراد، وأنَّ إصلاح عيوبها مشكلة داخلية، والحكام هم القادرون على إصلاح تلك العيوب، واللاحظ أنَّ أفلاطون وأرسطو عندما قررا ذلك إنما أهتماً بالعلاقة الدولية الخارجية من آثار في حياة الدول، فقد فات أرسطو أنَّ تطور المدينة، وتزايد الحاجات لابد أن يؤدي إلى اندماج دولة المدينة مع غيرها لتكون دولة أكبر لتلبية حاجاتها، كما سبق أن اندمجت مجموعة من القرى لتكون دولة المدينة.

وقد كان الاتجاه للاندماج واضحاً في أواخر أيام أرسطو نفسه لتكون دولة كبيرة، والمثال الواضح على ذلك معاصرته للإسكندر المقدوني، الذي اتجه إلى تكوين دولة كبيرة من مجموعة الدول المجاورة، إلا أنه بخالق هذه الحقائق معتقداً بأن دولة المدينة تستطيع حل مشاكلها بعض النظر عن علاقتها الخارجية⁽¹⁾.

وإذا أمعنا النظر في دولة المدينة وجدنا ما كانت تعانيه من مشاكل سياسية لا تستطيع مواهتها أو حلها، فهي عاجزة عن تحقيق الاكتفاء الذاتي في اقتصادياتها، ومن ثم فهي في حاجة ضرورية للعالم الخارجي، فإذا ما أحاطت نفسها بقضبان العزلة عن ذلك العالم الخارجي فإنها ستصاب بالركود والجمود في الثقافة والحضارة، وتقتضي على نفسها بنفسها، أما إذا تخلت عن سياسة العزلة وافتتحت على الدول الأخرى بمحالفات، فإن هذه الحالات ستحد من استقلالها، وهي ترفض أي مساس باستقلالها، تلك كانت مشكلة دولة المدينة.

1- فرانسيس وولف، ترجمة أسامة الحا، أرسطو والسياسة، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994، ص56.

و كانت هذه المشكلة التي واجهت دولة المدينة السبب المباشر في ضعفها، مما سهل للروماني القضاء عليها، وأن يضموها إلى الإمبراطورية الرومانية، أيضاً كان هناك سبب آخر أدى إلى ضعف دولة المدينة، ويتمثل في تضارب المصالح المختلفة، والتزاع الناشئ عن هذا التضارب، فقد اتحدت المصالح الأوليغاركية في مختلف المدن لتفوق ضد الديمقراطية والتيار الديمقراطي، وكان "حلف كورنيثيا" الذي أنشأ الملك فيليب سنة 338 ق. م هو الوسيلة المستخدمة للقضاء على أية حركة ثورية تسعى لإعادة تقسيم الأرض أو مصادر الأموال أو تحرير العبيد، ونتيجة للتنازع بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة ظهر عدم الاستقرار، وكانت نتيجته اختيار دولة المدينة.

وبعد اختيار دولة المدينة وما نتج عن ذلك من ضعف الشعور بالوطنيـة - وهو ما كان يميز دولة المدينة - وانفصال الفرد عن الدولة، اتجهت الفلسفة إلى البحث عن وسائل أخرى يسعد بها الفرد بعيداً عن الدولة، أي أن الاتجاه الفلسفـي الجديد انتقل من الدولة إلى الفرد، وهذا على عكس تعاليم أرسطـو، فالفلسفة الحديثة رأت أن الدولة ليست لازمة لتحقيق سعادة الفرد، أو إظهار فضائله، وهي بهذا تميـز بفرديتها وعموميتها، بينما اقتصرت فلسفة الدولة عند أفلاطـون وأرسطـو على الفرد يـُعـدـهـ مواطنـاً⁽¹⁾.

- الدولة بين أفلاطـون وأرسطـو:

- إن العلاقات المتداخلة التي تنشأ بين الأفراد في الدولة إنما تخضع للضبط والتوجيه، وتنظيمها يتم بمعرفة الحاكم، وفي هذا المعنى رأى أفلاطـون أن الحاكم الفيلسوف المتحرر هو الشخص الأقدر على تنظيم تلك العلاقات، وباستطاعته توجيهها نحو الخير، في حين قال أرسطـو: إن القانون هو أفضل حاكم يمكن أن تأمينه الدولة في توجيه حياة الأفراد وتنظيمها.

1- إيميل برهيبة، ترجمة: محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجا، الآراء الدينية والفلسفـية، القاهرة، وزارة المعارف العمومـية، إدارة الترجمـة، 1954، ص 69-70.

● المشاركة في الدولة هي أساس الحياة الفاضلة، وتلك الفكرة هي التي جعلت أفلاطون يقول بأن الدولة تنبثق من الحاجات المتبادلة فيما بين الأفراد، ومن ثم فإن الدولة تتميز بتنظيم العمل بين جميع الأفراد حتى يمكن سد حاجاتهم عن طريق التبادل، وأخذ أرسطو هذه النظرية واستكملها بأن جعل الدولة هي الأداة التي تبرز أكمل الصفات الكامنة في النفس البشرية، ونخلص من هذا أن كليهما -أفلاطون وأرسطو- يؤكdan على ضرورة إسهام المواطنين في الحياة العامة للدولة؛ بل إنما أشارا إلى أن الإسهام في تولي الوظائف العامة خير دليل على اكتساب الفرد لصفة المواطنة⁽¹⁾.

● المساواة النامة بين الأفراد هو الأساس الذي تقوم عليه الدولة، وكانت هذه الفكرة أكثر وضوحاً في كتابات أرسطو منها في كتابات أفلاطون، فأرسطو يرى أن تلك المساواة لا يمكن تحقيقها إلا بخضوعهم لسيد واحد بمغضض إرادتهم، ومن ثم يجب أن يكون هذا السيد غير متحيز، وتلك الصفة لا يمكن أن تتحقق إلا بالقانون؛ لأن القانون وليد حكمة الجماعة؛ وأنه مجرد عن الأهواء والتزعّعات الفردية، أما الفرد فإنه قد يتأثر بأهوائه ونزاعاته الشخصية.

● اهتم أفلاطون وأرسطو بالمواطنة ورعاية الدولة، والسبب في ذلك تأثيرهما بنظم الحياة في دولة المدينة، ورأى كلُّ منها أن دولة المدينة هي المنظمة الوحيدة القادرة على تحقيق أهداف الجماعة، وقد دفعها ذلك الاعتقاد إلى قصر الرعاية على طبقة محدودة داخل المجتمع، وتلك الطبقة لها من الصفات الاجتماعية والمادية والعلمية ما يؤهلها لتحمل أعباء وظائف الإدارة العامة، ولهذا السبب فقد أحرجا طبقة العمال والصناع وال فلاحين من طبقة المواطنين، ولكننا نرى أن تلك النظرة بما نقص كبير من ناحية النظرية السياسية في الوقت الحاضر، وقد يكون مبررها في ذلك أن البيئة وظروف الحياة في عصرهما كانت تبرر الأخذ

1- إيميل برهيبة، ترجمة: جورج طرابيشي، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، بيروت، دار الطبيعة، 1982، ص 59-60.

بهذا الاتجاه، ويرغم ذلك بتجدها يضعان بعض الحصانات لضمان مصالح الأفراد، فأفلاطون يرى أن تكون مقاليد الحكم في يد حاكم فيلسوف ليست لديه أهواء شخصية، وأن تؤخذ منه الملكية الخاصة، وأن يحرم عليه تكوين عائلة ليكون ذلك ضمانته لتفرغه لمهام الحكم وحدها، أما أرسطو فيضع القانون المجرد من جميع الأهواء في مركز الحكم، ويرى أن هذا السبيل ضمانته لصالح جميع الأفراد الذين يكونون الدولة⁽¹⁾.

- الدولة في العصور الوسطى:

أ- الدولة المسيحية في الغرب:

انتشرت المسيحية في قلب أوربا، ولاحظت مشكلة البابوية، التي كانت تهدف أساساً إلى جمع شمل الكنيسة وإدارتها تحت رئاسة زعيم واحد وكنيسة واحدة تكون لها الصدارة على كل الكنائس؛ ولذلك ظهر النظام البابوي ليتولى الزعامة الدينية لكل الشعوب المسيحية.

وأخذت الكنيسة البابوية في تنظيم نفسها، وأنه ليس لديها تنظيم سابق فقد جعلت من التنظيم الإمبراطوري نموذجاً لتنظيمها، ومن هنا بدأ التنافس بين السلطتين الدينية والزمنية، ممثلين في البابا والإمبراطور، وانتهى هذا الصراع لصالح الكنيسة في عصر البابا "جريجور السابع"، حيث تَمَ الاعتراف بسمو السلطة الدينية على السلطة الزمنية.

وقد تحقق هذا باستخدام البابوية لسلاحين خطيرين، الأول هو "عقوبة الحرمان"، وهو سلاح ديني يجازي الذين يخرجون عن الرسالة المسيحية، وقد استخدمته البابوية في أغراض سياسية لإذلال الأباطرة الملوك؛ بل وإقصائهم عن عروشهم في بعض الأحيان، وثُرِّيَ

1- رolf هانيش، ترجمة: محمد زين الدين، الدولة والتطور، دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع، الجزء الأول، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1989، ص 47-48.

هذه العقوبة إلى طرد الفرد الذي وقعت عليه من المجتمع المسيحي، فلا يسمح له بالاختلاط أو التعامل مع زوجته وأولاده، وقد استُخدم هذا السلاح ضد هنري الرابع وفرديريك الأول.

أما السلاح الثاني فهو "عقوبة الحرمان الجماعي" وهو مثل الأول، ولكن يتم تطبيقه على مجتمع بأكمله، سواء كان قرية أو مدينة أو إقليم أو حتى مملكة، ويترتب على توقيعه أن تغلق الكنائس أبوابها، فتقطع الروابط التي تربط ذلك المجتمع بالمجتمع المسيحي⁽¹⁾.

والسبب الذي استندت عليه البابوية في إقرارها لمبدأ سمو السلطة الدينية على السلطة الزمنية شيئاً، الأول أخلاقي، والثاني قانوني.

فيما يتعلق بالأول فقد أرجعواه إلى أن السلطة الدينية هي الأسمى مقصدًا وغاية؛ لأنها تفرض سيطرتها على الروح، أما الأخرى -السلطة الزمنية- فإنها تفرض سيطرتها على الجسد، ولكون مقصد الإنسان الأسمى هو التحرر من الخطيئة، فإن الروح أسمى؛ لذلك كان من الطبيعي أن تسمو سلطة البابا الدينية على سلطة الإمبراطور الدنيوية.

وأما السبب الثاني -أي: القانوني- فيتضح فيما قررته الكنيسة من عدّها البابا هو النائب الأول عن صاحب الشريعة، فله الولاية العامة على عباد الله، فهو الذي ورث السلطات جميعها في الدولة، بدءاً بالقديس "بطرس"، مؤسس الكنيسة، الذي تلقاها بدوره عن السيد المسيح، وانتهت الكنيسة إلى تقرير ارتفاع السلطة البابوية وسموها على السلطة المدنية، فأصبحت السلطة المدنية تستمد وجودها وكيانها القانوني من السلطة الدينية.

وكتيجة لذلك وضع البابا "جيلاسيوس الأول" في أواخر القرن الخامس الميلادي ما يتعلق ببداً الفصل بين السلطتين فيما أطلق عليه "مذهب السيفين" (The Doctrin Of

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، 1957م، ص 22 - 23.

(The Two Swords)، أو نظرية السيفين.

وتفيه هذه النظرية أن الله خلق العالم "سيفين"، الروحي سلمه للإمبراطور بواسطة البابا، وقد كان هدف البابوية من وضع تلك النظرية هدم النظرية التي كانت في المراحل الأولى للمسيحية، فقررت بأن تولي الإمبراطور سلطاته يتم بتفويض من البابا، وبذلك يكون للأخير أن يسلب الإمبراطور سلطته، كما له أن يحل الأفراد من يمين الطاعة له، كما أن له أن يجرمه من صفتة الدينية⁽¹⁾.

وكان من رأي رجال الدين أن الكنيسة والدولة منظمتان إلهيتان، المدف من وجودهما حكم الناس، وطاعة الدولة من أهم فضائل الديانة المسيحية، إلا أن الكنيسة بما لها من سلطة روحية فإنها تستطيع أن تكون سنداً قوياً للدولة، وقد أراد أصحاب تلك النظرية أن يوضحوا أن المسيحية تنطوي على نوعين متساوين من الواجبات -واجبات دينية وواجبات مدنية - وهذا يحتم وجود سلطنتين متساويتين ومستقلتين، على أن يكون بينهما تعاونٌ تامٌ، إلا أن هذه الفكرة يشوبها الكثير من الخلط، فالاحتمال وقوع التضارب بين السلطتين غالب، وقد وقع الخلاف بالفعل بين الحكام وبين الكنيسة طوال أزمنة العصور الوسطى⁽²⁾.

تميزت تلك الفترة بالحكم الاستبدادي بوجه عام، وبعدم الاهتمام بالشعوب؛ بل إن التاريخ يؤرخ لتلك الفترة للكهنوت والإقطاع، فكان الحكم للقوة والأشراف والطبقات الأرستقراطية، التي تعتمد على الأصل والحسب والنسب، وكانت الأرضي الزراعية تملك بمن عليها من عبيد الأرض، ولم يكن للمواطن كرامة أو حرية إلا إذا انتسب لأحد الأصول الرفيعة، أو كان ذا مال وغيره، إلا أنه في أواخر العصر الوسيط لاحت في الأفق طبقة مكافحة

1- أتين جلسون، عرض وتعليق: د. أمام عبد الفتاح أمام، روح الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة سعيد رافت، 1972م، ص 64-65.

2- إيميل برهيبة، ترجمة: محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، الآراء الدينية والفلسفية، مرجع سابق، ص 28.

جديدة هي طبقة التجار، الذين استطاعوا بعملهم في التجارة بين القارات وفي البحر أن يجمعوا أموالاً طائلة، ونشأت طبقة أسماءها المؤرخون بأرستقراطية المال.

حيث نشأ صراع في بادئ الأمر بين أرستقراطية الأصل وأرستقراطية رأس المال كنتيجة حتمية لاعتراض الأولى بجذورها، ورفضت مصاهرة الثانية أو التزول إلى مستوىها في النشاط الاجتماعي، ولكن سرعان ما اتحدت مصالح الطبقة الأرستقراطية بمناحيها "أرستقراطية الأصل وأرستقراطية رأس المال"، واستطاعت أرستقراطية المال "التجار" أن يحصلوا على بعض الحقوق السياسية وأن يمارسوها فعلاً، إلا أن غالبية الشعب ظلت محرومة من ممارسة حقوقها السياسية، وهي طبقة الفلاحين والعمال والنساء والأجانب⁽¹⁾.

وما ساعد على انتشار هذا التيار الاستبدادي في ذلك الوقت تدخل رجال الدين في السياسة، وبعدهم عن الدين، وسعوا إلى السيطرة على عقول الجماهير بالخرافات والشعوذة، وأعدوا الشعب لقبول الحرمان والظلم بإيهام المواطنين بضرورة الابتعاد عن مباح الحياة، والرضي بالقضاء، وضرورة الزهد، وقبول الفقر على أنه السبيل إلى الجنة.

بل وصل الأمر برجال الكهنوت إلى استخفافهم بعقول شعوبهم، فقد أقنعواهم أن دخول الجنة حقٌ يمنحه رجال الكهنوت إلى المواطنين نظير ما عرف في ذلك الوقت باسم صك الغفران، الذي يمنع نظير مبالغ كبيرة تدفع لهم⁽²⁾.

ونعرض أو نقدم فيما يلي بعض الآراء التي تناولها بعض الكتاب المسيحي حتى تستجلify مفهوم الدولة في الفكر المسيحي.

1- حسن حنفي حسانين، *نماذج من الفلسفة المسيحية في الوسيط*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م، ص 43-44.

2- محمد علي أبو ريان، *الفلسفة ومباحثها*، القاهرة، دار المعارف، 1969، ص 123.

القديس أوغسطين: 354-430م:

ولد أوغسطين في الجزائر، ودرس اللاتينية حتى أصبح ضليعاً فيها، وأنشأ مدرسة للبيان في قرطاجة، ثم في روما، وعمل أستاذًا للبيان في ميلانو، ثم انتظم في سلك الرهبنة وأصبح كاهنًا.

ومن أهم ما تضمنته أفكار هذا القديس وأراؤه فكرة إيجاد الكومنولث المسيحي (Christian Commonwealth)، وهذا الكومنولث يمثل عنده تجمع روحاني، ويمثل في رأيه القمة؛ بل نهاية تطور البشرية، وتلك الفكرة ظلت مسيطرة على التفكير السياسي في الغرب العصور الوسطى، وامتدت إلى فترة طويلة من العصور الحديثة.

والشيء الجدير بالتوقف عنده في فكر القديس أوغسطين، هو ذلك الذي أعلنه عبصورة جلية في آرائه، اشتراط أن تكون الدولة المسيحية ممحونة بالدين المسيحي بقيمه وظهوره وعدالته، ولعل هذا ما يفسر لنا سر مهاجمته لمن سبقوه من المفكّرين الذين قالوا: إنّ وظيفة الدولة تتحقق بالعدالة، وإن لم يكن لها دين، فخالفتهم في هذا الاتجاه، مؤكداً أنّ الدولة وكذا الحكومة لا يمكن أن يقوما إلا على أساس المسيحية؛ لأنّها المعيار لصلاحهما.

أراد القديس أوغسطين إخضاع الدولة للكنيسة وإجبارها على تنفيذ أوامرها، فعلى الدولة الاعتراف بال المسيحية دينًا رسميًا حتى يمكن في ظلها نشر سبل الخير والعدالة والطهر، فهو يرى أنَّ الدين المسيحي يهدف إلى إقرار ذلك بين المجتمعين تحت لوائه⁽¹⁾.

1 - عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، القاهرة، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945م، ص 78-79.

القديس توماس الأكويني "1225-1274 م":

كان سليل عائلة أرستقراطية، فكان والده دوق أكويينو في جنوب إيطاليا، والتحق بسلك الرهبنة برغم معارضة أسرته، وبعد أن استكمل دراسته الجامعية في نابولي وكولونيا قام بتدريس اللاهوت في جامعة باريس.

ويرى توماس أن الغرض من وجود المجتمع هو تحقيق الخدمات المتبادلة التي تؤدي إلى تحقيق حياة فاضلة، ومن ثم فكل طبقة من طبقات المجتمع لها نفعها وفائدة، فالعامل والفلاح يقدمان إنتاجهما وسلعيهما التي تلزم المجتمع، كما أن رجل الدين يعمل على الخلاص الروحي بيت التعاليم ونشر الصلاة، والجندى يذود عن المجتمع ضد أي غزو خارجي، ويبين هذا التحليل مدى تأثير القديس توماس بأفكار أرسطو وفلسفته.

أما عن وظيفة الحاكم فقد ذكر القديس توماس أن مصلحة المجتمع تستوجب وجود حاكم يتولى مهمة تنظيم تبادل الخدمات، وجاء تشبيهه لحاجة المجتمع إلى حاكم بحاجة الجسد إلى روح، كما يعتقد بأن الحاكم يستمد سلطنته من الله، وغاية هذه السلطة القيام بتنظيم حياة المجتمع، وتحقيق السعادة لأفراده؛ ولذلك فسلطنة الحاكم واجب مقدس يدين به الحاكم لرغبته، وحتى يستطيع القيام بهذا الواجب عليه أن يتلزم حدود سلطنته وإلا الحق الضرر بالمجتمع⁽¹⁾.

مارسيليو دي بادو "1280-1343 م":

ولد مارسيليو دي بادو في إيطاليا، وعمل طبيباً ودرس الفلسفة والقانون، وقام بالتدرис في جامعة باريس، وشغل منصب رئيس الجامعة عام 1312 م.

1- بيتر كونزمان، فرانز فيدمان، د. جورج كطورة، أطلس الفلسفة، بيروت، المكتبة الشرقية، 2001 م ، ص 43-42.

وقد بُرِزَ كأحد أهم المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى في وقت كان التراعي بين الكنيسة والدولة على أشدّه من الاختلافات والنفور.

وقد أخذ من أرسطو وكتاباته أساساً لتحليل أفكاره الفلسفية، وسلك سبيله في التحليل، إلا أن تحليله جاء بعد ذلك، وبذا ذلك واضحًا في تعريفه للدولة، فقد عرفها بأنّها كائن حيٌ له أعضاؤه، وكل عضو يؤدي وظيفة مهمة وحيوية تضمن حياة هذا الكائن.

وفي نهاية الأمر تتوقف سلامة هذا الكائن بمدى قيام كل عضو بالوظيفة الموكلة إليه، فإذا شابها خلل أو تقصير من أي عضو فإن ذلك سيكون مذعوة لاحتياز هذا الكائن وشقائه، الذي يترتب عليه شقاء بقية الأعضاء؛ ولذا يحتم أن تكون الدولة مجتمعاً يستطيع أن يوفر لنفسه ذاتياً كل ما يحتاج إليه؛ ليضمن حياة طبيعية، سواء في هذه الدنيا أو في الحياة الأخرى، ولكل من هاتين الدارين "الحياتين" سبل الوصول إليها، فالعقل هو هادي الإنسان إلى الحياة الطيبة في الدنيا، والإيمان هو الطريق المؤدي للسعادة في الآخرة؛ لذلك فلا بد - في رأيه - من الحاجة لسلطة مدنية تمثل في الدولة، فهي ملاذ الأمان والاستقرار، كما أنه لا غنى عن الدين؛ لأنّه هو النجاة في الآخرة.

وعند حديثه عن المجتمع فإنه يؤكد على أهمية الطبقات وقيام كل طبقة بوظيفتها الخاصة وصولاً إلى المجتمع الذي ينشده، فالزراعة والصناعة مهمتهم إنتاجية، والجنود مهمتهم الدفاع عن الوطن، وبالنسبة لطبقة الموظفين فمهمتهم تولي أمور الدولة، أما رجال الدين فمهمتهم الأمور الروحية وما يتعلق بالحياة الآخرة والحياة الفاضلة.

وأعطى الدولة الحق في تنظيم الكنيسة بإنشاء مجلس يضم الأساقفة جمِيعاً بما فيهم البابا، ويكون خصوصهم جمِيعاً للكنيسة؛ لأنَّهُم أو فَهُمْ طبقة من طبقات المجتمع، وهو يتفق مع ما كان يتطلع إليه من تقييد سلطة الكنيسة^(١).

ب - الدولة الإسلامية في الشرق:

في بداية القرن السابع الميلادي "عام 609م" بعث الله محمداً -صلى الله عليه وسلم- بالحق؛ ليهدي الناس من الضلال، ويجمعهم من الفرق، ويعلم شمل العرب بعد تشتتهم، وآخي بينهم بما لم يعهدوه من مؤاخاة، وهذب نفوسهم، وأعطاهم من الثقافة ما أفادوا بها، واستخدموها كل ذلك في نصرة دينهم، وقد هدأهم ذلك إلى صلحهم في الدنيا والآخرة، قال -تعالى -: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُوا أَتَقْوَا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِلِهِ وَلَا تُؤْتُنَ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّوا وَإِذْكُرُوا بِنِعْمَتِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَيْهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَانْقَذَكُمْ مِّنْهَا كَذِلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ ﴾ (2) ﴿لَعَلَّكُمْ تَهتَدُونَ ﴾

وَفَتْحُ اللَّهِ عَلَى الْعَرَبِ بِالْإِسْلَامِ، وَخَرْجُوا يَبْشِّرُونَ بِالْجَدِيدِ فِي أَفْرِيْقِيَا وَآسِيَا وَأُورِيْباً، وَلَمْ يَكُنْ فَتْحُ الْبَلَادِ فَتْحًا اسْتِعْمَارِيًّا؛ وَلَكِنَّهُ كَانَ فَتْحًا حَضَارِيًّا إِنْسَانِيًّا؛ وَلَذِلِكَ فَقَدْ قِيلَ بِحَقِّ "مَا عَرَفَ التَّارِيْخُ فَاتَّحًا أَرْحَمَ مِنَ الْعَرَبِ" ⁽³⁾.

١- سocrates, plato و غيرهم من أعلام الفكر اليوناني واليهودي والإسلامي، في موسوعة العلوم

¹ السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع، إسماعيل صيري مقلد، جامعة الكويت، 1993م، ص 54-56.

٢- سورة آل عمران: 102-103.

3- خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، القاهرة، دار ثابت للنشر والتوزيع، 1981م، ص75.

وكان الفتح الإسلامي يسعى لتحقيق هدفين، أو همما: نشر الإسلام رسالة عالمية، لا قومية، وثانيهما: إنماء المجتمع العربي بتعريب المجتمعات، وإذا كان الإسلام قد نجح في جمع كلمة المسلمين عقيدة، فإن الفتوحات الإسلامية قد تربّى عليها العديد من الآثار، من أهمها:

حمل العرب إلى شعوب البلاد التي نزلوا بها المثل الإنسانية الخالدة، التي جاء بها الإسلام وفصلها القرآن الكريم، فتحقق السلام والاستقرار والعدل والمساواة لتلك الشعوب، التي كانت مغلوبة على أمرها، وعرف هذا العصر باسم "عصر السلام الإسلامي".

أيضاً كان لتحول القرآن باللسان العربي أكبر الأثر في تعريب البلاد عن طريق ذيوع اللغة العربية وانتشارها بين سكانها، الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، وبخاصة أنه بات لزاماً بعد اعتناقهم الإسلام أن يتعلموا اللغة العربية؛ لفهم دينهم الجديد، ومعرفة أحكامه وشعائره، فانتشرت اللغة العربية، وكانت من أهم العوامل في تدعيم الوحدة العربية في مختلف النواحي الثقافية والفكرية والاجتماعية، وقد أطلق على هذه الظاهرة اصطلاحاً تعبير "التعريب اللغوي"، كذلك كانت لوحدة التشريع الإسلامي المطبق في تلك البلاد أثره في تحقيق المساواة بين أبناء الأمة العربية الإسلامية في صورها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما أن نظام الحكم الذي أقيم حول فكرة الخلافة الذي شهدته الدولة العربية بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، إنما نبع من التقاليد العربية مستهدفاً تنظيم أمور الجماعة الإسلامية الدينية والدنوية على السواء⁽¹⁾.

استتبع ذلك ظهور فكرة الدولة القانونية في أذهى معانيها، فبمقتضى الحكم في الإسلام فإن جميع المواطنين حكامًا ومحكومين خاضعين على السواء لحكم القانون، أو بمعنى أدق، لأحكام الشريعة الإسلامية، فالحاكم مقيد في ممارسته لسلطاته بأحكام الشريعة

1- محمد عمارة، فلسفة الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م، ص 62-61.

الإسلامية، وكذلك الحال بالنسبة للأفراد، فهم مقيدون في مزاولة حقوقهم وحرياً لهم بالحدود التي رسمتها لهم أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي ذلك يقول الله - عز وجل - : « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا تَحْدُوْنَ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَسُلْطُنُوا تَسْلِيْمًا »⁽¹⁾ ، « ... وَمَا ءاتَنَّكُمُ الرَّسُولُ فَخُدُوهُ وَمَا نَهَنَّكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ... »⁽²⁾ ، فمن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

إن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة كما هو الحال في المسيحية، وبرغم جمع الإسلام بين الدين والدولة، إلا أنه تميز على المذاهب التيوقراطية التي سادت في أول عهد المسيحية في أنه لم يجعل مباشرة السلطة ترتكز على أساس ديني.

وتؤكدًا لهذا المعنى، فإن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - حينما دعي بخليفة الله - سبحانه وتعالى - نهى عن ذلك، وقال لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، يقوم على كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فقد جاء الإسلام بمبادئ كليلة، ولم يعرض لنظام تفصيلي في نوع الحكومات، وطريقة تنظيم سلطاتها، أو كيفية اختيار الحاكم، ولكنه اكتفى بوضع الأسس

1- سورة النساء: 65.

2- سورة الحشر: 7.

الثابتة، تاركًا التفصيات والجزئيات تتتطور وظروف الأمة في كل عصر بما يحقق صالح المجتمع الإسلامي⁽¹⁾.

فعندما قامت الدولة الإسلامية في أوائل القرن السابع الميلادي قامت على مبادئ المساواة والحرية، فلا خضوع لغير الله إلا بالحق، والخلفاء يتلقون سلطتهم من مبايعة المؤمنين لهم، ولم يكن يُكره أحد على المبايعة، ومن ثم كان الخليفة يَدِين بمركزه للمؤمنين.

ومن هنا جاءت خطبة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- بعد مبايعته مؤكدة على هذه المعانى السامية حيث قال: ((أما بعد، أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخير لكم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أساءت فقوموني ... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم))⁽²⁾.

كما دعا الإسلام إلى المساواة بين الناس، قال -تعالى- في كتابه الكريم: ﴿ يَأَيُّهَا الْنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾⁽³⁾.

وابداع الشورى في الإسلام أمر بما الله - سبحانه وتعالى - لفي تسيير شؤون الأمة قال -تعالى-: ﴿ ... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ... ﴾⁽⁴⁾.

1- سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، 1979م، ص 23-24.

2- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الأنصار، 1977م، ص 43.

3- سورة الحجرات: 3.

4- سورة الشورى: 38.

أما المساواة في الإسلام، فقد نزلت الآية الكريمة بعد أن تقابل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع وفد من أعيان مكة، وقالوا له: ((يا محمد، لقد رضينا أن نستمع إليك، ولكننا لا نجالس هذه الأخلاط من عبيتنا وصعاليك مكة الفقراء، فاجعل لنا يوماً ولهم يوماً))، فنزلت الآية الكريمة، فقد قال -تعالى-: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَهْمَ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلَنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَانَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾⁽¹⁾، وقال -تعالى-: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابٍ هُمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابٍ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدُهُمْ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾⁽²⁾.

وعندما عاد الأعيان مرة أخرى وجدوا الرسول الكريم قد فرش للفقراء والعبيد رداءه وأجلسهم عليه، وهو يحييهم قائلاً: ((أهلاً من أوصاني بهم رب))⁽³⁾، وبعد وفاة المصطفى -عليه الصلاة والسلام- نهج الخلفاء نهجه، وحرصوا على تحقيق المساواة بين الناس أمام القانون.

وقد سنَّ النبي الكريم -صلى الله عليه وسلم- سنة حسنة، ألا وهي صلاة الجمعة، التي تُعد برأينا أسبوعياً يلتقي فيه المسلمون بحكامهم، ويناقشون أهم الأحداث في هذه الصلاة الجامعة.

1- سورة الكهف: 28

2- سورة الأنعام: 52.

3- محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، المكتبة التاريخية، الطبعـة الخامـسة، 1969م، ص 26-27.

لقد كانت الديمقراطية في فجر الإسلام سلوكاً، وليس أسلوباً من أساليب الحكم، فوجدنا أن الحكم قد مارسوها كما مارسها معهم الشعب، فكانت بحق ديمقراطية شعبية ولم تكن قاصرة على طبقة دون أخرى⁽¹⁾.

- الدولة في العصر الحديث:

أ. نَمَطُ الدولة في العصر الحديث:

الدولة في المرحلة الرأسمالية المتقدمة تجتمع معظم ماليتها من الشركات العملاقة العابرة لحدود البلاد (Transnational Corporations) والتي تعرف بـ "ضرية الشركات" (Corporation Tax)، بالإضافة إلى استخدام العمال والموظفين في معاملها ومؤسساتها فتقذفهم من البطالة، وفي كثير من الحالات يشترك كبار مدريسي الشركات وحملة أسهمها في الوزارة؛ ليشرفوا بصورة مباشرة على القرارات الضرورية للدفاع عن مصالح هذه الشركات على نطاق العالم.

فالدولة تقوم باستقطاب المتعلمين والخبراء للعمل في أجهزتها المختلفة كتخب متخصصة، لكن هذه النخب تحول في أحيان كثيرة إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة التي تسيطر على مراكز اتخاذ القرار، ليس بسبب ملكيتها لوسائل الإنتاج؛ ولكن بسبب تحكمها في أجهزة الإدارة الاقتصادية، إن تحول النخب الإدارية والفنية إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة يتزايد في الدول التي يتضخم فيها حجم الإقطاع العام، وتصعب التفرقة بين "الدولة" من ناحية و"الاقتصاد" من ناحية أخرى، ويتقارب بل وقد يتداخل هرم السلطة مع هرم الثروة⁽²⁾.

1- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدول، مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، القاهرة، دار النهضة العربية، 1987م، ص 118.

2- برتران بادي، بيير بيرنيوم، ترجمة: جوزيف عبد الله، سوسيولوجيا الدولة في عصر العولمة، بيروت، مركز الإنماء القومي 2003م، ص 129.

إن الدولة في بعض المجتمعات الشرقية قد كان لها استقلالية أكبر عن البنية الاجتماعية في مجتمعاتها، وإن من أهم مظاهر ذلك "النمط الآسيوي في الإنتاج"، إن الطبقة قد نولدت في أحيان كثيرة عن الدولة ومن أجهزها.

وفي المجتمعات الإسلامية ارتبطت الشروة بالدولة وارتبط الجاه بها، وارتبطت المكانة الاجتماعية بالحصول على وظيفة داخل الحكومة.

أما مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة من أسواق وتجارة وأسعار ونقابات حرفية وأحياء حضارية فقد استمرت تحت السيطرة المباشرة للدولة، وهكذا تطورت الدولة بطرق مختلفة في أماكن مختلفة⁽¹⁾.

وأثناء هذا التطور الذي حدث لنمط الدولة في العصور المختلفة حدث تطور آخر في وظائف الدولة.

ب - وظائف الدولة في العصر الحديث:

من القواعد الثابتة المتفق عليها، أن الدولة الحديثة وظيفة تؤديها السلطة الحاكمة فيها هدف رعاية وتوجيه مصالح مواطنيها، سعياً إلى تحقيق سعادتهم ورفاهيتهم؛ ولتحقيق هذه الغاية النبيلة تتدخل الدولة في ميادين الأنشطة العامة التي تعينها على أداء وظائفها.

وإذا كان لا غضاضة من تدخل الدولة، فإن المشكلة تدور حول الحد الأدنى من الوظائف التي يجب أن تقوم بها، والمدى الذي يجب أن يتحرك داخله هذه التدخل ودرجاته، وتبعاً لهذا المدى فقد أمكن التمييز بين ثلاثة مذهب تحكم فلسفة وظيفة الدولة، فهناك المذهب الفردي الذي يطلق للنشاط الفردي الحرية التامة دون تدخل من الدولة إطلاقاً،

1 - عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1999م، ص 78.

وهناك المذهب الاشتراكي الذي يفسح مجالاً واسعاً لتدخل الدولة في مختلف المجالات، فيأتي تدخلها تدخلاً شمولياً، ويأتي المذهب الاجتماعي ليقف بين المذهبين السابقين موقفاً وسطاً، فيدعوا للتدخل تدخلاً عقلانياً مقبولاً بعيداً عن التطرف الذي يدعو إليه كل من المذهبين الفردي والاشتراكي، بحيث لا يبالغ في التدخل في النشاط الفردي إلى الحد الذي يجعل التدخل يبلغ منتهاه⁽¹⁾.

وتأسيساً على ما تقدم، فإنه يمكن القول بوجود ثلاثة مذاهب تحكم في نشاط الدولة وفي وظيفتها، هي:

أولاً: المذهب الفردي.

ثانياً: المذهب الاشتراكي.

ثالثاً: المذهب الاجتماعي.

- المذهب الفردي:

جاء هذا المذهب ليرفع من قدر الفرد ويسمو بمكانته ويقدس حريته، وهناك إجماع من الكتاب والباحثين في مجال السياسة والاقتصاد والمجتمع، على أن هذا المذهب ظهر إلى ساحة الوجود بفعل تطورات وتحولات استغرقت ردها من الزمن، بدءاً من عهد الإقطاع الذي تعسف بحقوق الأفراد وأهدر حرياتهم على أيدي الطبقة الحاكمة وأمراء الإقطاع، وحتى عصر النهضة عندما انفردت السلطة المالكة بالسلطة عقب تخلصها من السلطات الدينية وسلطات الحكماء الإقطاعيين، فأمّنت في المزيد من البطش والظلم ولم يجن الأفراد شيئاً على الإطلاق، ووسط تلك الأجواء المظلمة الظللة التي عاشت فيها الطبقة المحكومة وهي مهدورة

1- Finer , Herman MTheory and practice pf modern Government , Revised Edition , New York , 1969 , P. 17.

الحقوق والحرفيات، كان لابد من ظهور فجر جديد ي Sidd هـذا الظلم والطّلـام، وينشر لواء الحق والحرية، فـكانت الثورة الفرنسية الشعلة التي أضاءت الطريق بما صاغته من مبادئ ومثل، جسـدت فلسفتها السياسية الجديدة في وثيقة إعلان حقوق الإنسان، التي أكدـت مادتها الأولى على أن الأفراد يولدون أحـراراً متساوين أمام القانون، ونصـت مادتها الثانية على أن هـدـف كل جـمـاعة سيـاسـية هو المحـافظـة على حقوق الإنسان الطـبـيعـية التي لا يمكن أن تسقط عنه، وهذه الحقوق هي الحرية والملكـيـة والأمن وـمقـاـومة الاضـطـهـاد.

وـتعلـقـت الطـبـقة المـحـكـومـة بالـثـورـة الفـرنـسـيـة التي صـانـت لها حقوقـها وـحرـيـاهـا، والـتي كانتـ المـعـولـ الذي هـدمـ جـدرـانـ الـاستـبـادـ، وـوضـعـ حـدـاً لـطـغـيـانـ وـجـوـرـ السـلـطـةـ المستـبـدةـ⁽¹⁾.

ويـنـظـرـ المـذـهـبـ الفـرـديـ إلىـ الفـرـدـ عـلـىـ أـنـهـ دـعـامـةـ المـجـتمـعـ الأـسـاسـيـ وـالـسـابـقـ عـلـىـ وجودـ الدـوـلـةـ، وـمـنـ ثـمـ فـهـوـ الغـاـيـةـ الـيـ منـ أـجـلـهـاـ وـجـدـ المـجـتمـعـ، وـبـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ التـصـورـ فإـنهـ يـحـرـمـ عـلـىـ الدـوـلـةـ التـدـخـلـ فـيـمـاـ يـعـدـ مـنـ صـمـيمـ نـشـاطـ الفـرـدـ وـأـعـمـالـهـ، فـوـظـيـفـةـ الدـوـلـةـ الأـسـاسـيـةـ الـيـ تـقـفـ عـنـدـهـاـ وـلـاـ تـعـدـاـهـاـ تـنـحـصـرـ فـيـ الحـافـظـةـ عـلـىـ الـأـمـنـ وـالـنـظـامـ، وـكـفـالـهـمـاـ وـنـشـرـهـمـاـ فـيـ سـائـرـ أـنـحـاءـ الـبـلـادـ عـنـ طـرـيقـ نـصـبـ الـحـاـكـمـ الـمـخـصـصـ لـلـفـصـلـ فـيـ التـرـاعـاتـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ، وـأـنـ تـعـدـ القـوـىـ الـلـازـمـةـ مـنـ رـجـالـ الـأـمـنـ وـالـجـيـشـ لـتـحـقـيقـ ذـلـكـ الـمـدـفـ، وـكـذـلـكـ تـعـهـدـ بـالـدـفـاعـ الـخـارـجيـ وـرـدـ الـعـدـوـانـ عـنـ الـشـعـبـ وـالـوـطـنـ إـذـاـ ماـ تـعـرـضـاـ لـذـلـكـ.

أـمـاـ مـاعـداـ ذـلـكـ مـنـ أـنـشـطـةـ اـجـتمـاعـيـةـ وـاقـتصـاديـةـ وـقـافـقـيـةـ فـإـنـهـ يـتـرـكـ شـائـهاـ لـلـأـفـرـادـ، يـكـارـسوـهـاـ وـفقـاـ لـمـواـهـبـهـمـ الـفـرـديـةـ دـونـ تـدـخـلـ مـنـ الدـوـلـةـ، إـلاـ إـذـاـ تـعـارـضـتـ هـذـهـ الـأـنـشـطـةـ مـعـ الـوظـائـفـ الرـئـيـسـةـ الـيـ أـخـذـتـ الدـوـلـةـ عـلـىـ عـاـتـقـهـاـ الـقـيـامـ بـهـاـ، فـدـورـ الدـوـلـةـ هـنـاـ هـوـ دـورـ الـرـئـيـبـ عـلـيـهـاـ لـثـلـاـ تـنـحـرـفـ عـنـ مـقـاصـدـهـاـ، وـالـوـاقـعـ أـنـ هـذـهـ الـوـظـيـفـةـ لـلـدـوـلـةـ وـالـيـ تـعـدـ مـحـورـ اـرـتكـازـ الـمـذـهـبـ الـفـرـديـ، إـنـاـ تـعـكـسـ الـمـفـهـومـ الـذـيـ كـانـ سـائـيـداـ مـنـ قـبـلـ، وـالـذـيـ يـنـظـرـ إـلـىـ الدـوـلـةـ عـلـىـ

1- Sabine , George H- History of political theory , New York , Henry Holt and company , 1972. P. 131.

أنما دولة حارسة (Police State) تقوم بدور الشرطي في المحافظة على الحياة والمال فحسب، كوظائف أساسية محددة لها لا تتجاوزها.

من هنا فعلى الدولة ألا تتدخل في الحقوق والحراءات التي تُعدُّ من صميم الفرد المتعلق بأدبيه منذ ولادته ولصيغة شخصيته، بحيث يصعبُ فعلها عنه وانتزاعها منه.

وقد تكون هذه الحريات معنوية، كحرية الرأي والعقيدة والمجتمع، أو شخصية، كحرية الانتقال والإقامة، أو اقتصادية، كحرية التملك وحرية التجارة والصناعة⁽¹⁾.

- المذهب الاشتراكي:

يرى هذا المذهب أن الجماعة أو الدولة هي الركيزة الأساسية، فمنها يستمد الفرد وجوده، ومن مجتمعه ينطلق في تنشيط قواه؛ لأن قيمة الفرد الحقيقة إنما تتبع من كونه عضواً في المجتمع الذي يعيش في ظله وتذوب فيه شخصيته، وهذه الحقيقة تختتم إعلاه كلمة المجتمع، واتخاذه الأداة الرئيسية في توجيهه النشاط.

ومن هنا فإن الأمر يقتضي إطلاق العنان للدولة، فلا تكون اختصاصاتها أو أنشطتها حبيسة دائرة ضيقة، وإنما تمتد إلى آفاق رحبة، وتحمل أعباء جسمية، فتدخل بصورة شمولية مجالات الأنشطة الاقتصادية كافة بمتلكها لوسائل الإنتاج جميعها، من أراض زراعية ومصانع وآلات ... إلخ، ملكية خاصة لها وجودها، علاوة على القيام بجميع المسائل المتصلة بالأنشطة الاجتماعية الخاصة بالأفراد، مثل شؤون الصحة والتعليم.

يستتبع ما تقدم، أن ينفي كل وجود للملكية الفردية الخاصة، التي توجد في ظل وجود المذهب الفردي؛ لأن كل ذلك منوط بالدولة بما لها من سيطرة على توجيه النشاط.

1- Sabine , George H-and Tharson Thomas , History of political theory , Fourth Edition , Indiana. U.S.A , 1973. Pp. 139 - 140.

وعدّها صاحبة الكلمة النافذة والعليا في كل الميادين من أجل تحقيق مبدأ المساواة الفعلية بين الأفراد؛ ذلك لأن الدولة حين تملك أدوات الإنتاج وتنسّك بزمام أمره وتقود دفته، فإنما هي التي تنفرد في نهاية الأمر بتوزيع ريع هذا الإنتاج على الأفراد حسبما تراه هي.

وبناءً لتجهات المذهب الاشتراكي فقد تقرّر الدولة توزيع عائد هذا الريع تبعًا لمبدأ إعطاء الفرد حسب حاجته، بغض النظر عن مقدرة كل فرد على العمل؛ لأن العبرة بالكافية، والمقدرة ترجع إلى الطبيعة لا إلى الفرد الذي لا دخل له في ذلك، كما قد يستقر رأي الدولة من جانب آخر على توزيع العائد طبقاً لمبدأ إعطاء كل فرد بقدر عمله، تبعًا للعمل الذي يقدمه الفرد، فيأخذ كل فرد بقدر ما قدمه من عمل⁽¹⁾.

وفيما يتعلق بحقوق الأفراد وحرياتهم في ظل المذهب الاشتراكي لا يجوز استغلال الفرد اقتصاديًّا؛ لأنَّ الفرد المستغل اقتصاديًّا يصبح عديم الحرية، سواء كانت هذه الحرية طبيعية أو غير طبيعية؛ ولذلك فإن الحرية الاقتصادية هي أساس كل الحريات في المذهب الاشتراكي؛ ولا يجوز ذلك في المجتمع الرأسمالي الذي تنفرد فيه الطبقة الرأسمالية وحدها بالحرية، وينتفي في ظل المذهب الاشتراكي كل أنواع استغلال الفرد للفرد، فالفرد يستمتع بحريته الحقيقة في ظل نظام اقتصادي توجهه الدولة.

أما حقوق الأفراد في ظل المذهب الاشتراكي الذي يقضي أصلًا بتدخل الدولة في الميدان الاجتماعي، فإنما ستكون حقوقًا اجتماعية تكتفلها الدولة نتيجة ما التزمت به إيجابيًّا لتوفير تلك الحقوق، فلم يعد موقفها سلبيًّا تجاه تلك الحقوق، ولكنها عمدت إلى ترسيخ هذه الحقوق الاجتماعية وكفالة تطبيقها، فهي تقدم هذه الحقوق في صور تأميمات صحية، وضمانات اجتماعية ضد المرض والشيخوخة والبطالة لتهيئة للفرد قدرًا من العيش الكريم، كل

1 - فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972م، ص 122 .123

ذلك مع فارق في التطبيق بين البلدان التي أخذت المذهب الاشتراكي بمبادئه التي يقوم عليها، وفقاً لاختلاف ظروف كل دولة على حدة⁽¹⁾.

- المذهب الاجتماعي:

انتشر هذا المذهب بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وأصبح مبدأ دستورياً في العديد من الدول، وجوهر هذا المذهب أو هذا النظام أنه يجيز للدولة التدخل؛ ولكن بقدر معقول لصالح الجماعة ورعاية أهدافها، على أن يترك للأفراد حق التمتع بحقوقهم التي تعد منحًا يحددها القانون ويبين مضمونها وشروط ممارستها ويقوم بتعديلها دون أن يُلغيها، حيث لا تعد هذه الحقوق حقوقاً طبيعية مقدسة لا يجوز المساس بها.

وتأسيساً على ذلك فقد أباح المذهب الاجتماعي للدولة أن تبسط يدها على الأنشطة الاقتصادية أو التعليمية أو الصحية، وذلك بإنشاء المشروعات وإدارتها والدخول كشريكٍ رئيسيٍّ في بعض المشروعات الاقتصادية من أجل الصالح العام.

والواقع أن المذهب الاجتماعي بما يقوم عليه من مبادئ إنما يعكس التطور الذي أصاب مفهوم الدولة في العصر الحديث، وتحولها من دولة بوليسية إلى دولة رفاهية ورعاية اجتماعية، تم بمظلة خدمتها المواطنين كافة في سبيل رخائهم وتقديمهم، وتشرف على كل القطاعات لتحقيق ذلك الغرض.

فنرى الدولة اليوم تقدم لمواطنيها العلاج المجاني، والتعليم والمساعدات الاجتماعية، والتأمين ضد الشيخوخة والعجز والبطالة، وتنسُّ التشريعات الخاصة بتنظيم العلاقة بين أرباب العمل والعمال على النحو الذي يرفع الغبن والاستغلال، ويحرر العمال من تعسف أصحاب

1- عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1966م، ص 129-130.

العمل، وتحفيض حدة التفاوت الطبقي عن طريق تنظيم فرض الضرائب التصاعدية، وتحديد الملكية الزراعية.

وقد رأينا هذا التطور في وظيفة الدولة عند قادة الفكر السياسي الغربي في القرن التاسع عشر، فنجد جون ستيوارت ميل قد تخلى عن المبدأ الاقتصادي المتمثل في الحرية غير المقيدة (Laises Fair)، فهو قد طرح جانبًا مبدأ التحريرية المبكرة، التي تذهب إلى أن توفر أعظم قدر من الحرية يتوافق مع غياب التشريع، وقبل الحاجة إلى التشريع الاجتماعي⁽¹⁾.

إن تدخل الدولة في ظل المذهب الاجتماعي لا يصل إلى حد إلغاء الملكية الخاصة الفردية المطبق في نموذج النظام الاشتراكي؛ بل يعمل على تمهيد هذه الملكية بالاعتراف بكيانها، كما يعمل على تنظيمها لتهدي وظيفتها على الوجه الذي يكفله القانون؛ وذلك لأن هذه الملكية مصانة ومحل احترام؛ لأنها الحقوق الاجتماعية التي يوظفها أصحابها في خدمة الجماعة ويعارسها وفق ما يرسمه القانون⁽²⁾.

وهكذا نخلص إلى أن المذهب الاجتماعي وإن كان قد ساير المذهب الاشتراكي إلى حد ما، إلا أنه لم يوافقه فيما ذهب إليه من إلغاء الملكية، وإزاء تلك الوسطية التي طبعت المذهب الاجتماعي بطابع خاص، وأثمرت نتائج طيبة، تمثلت في صياغة الدساتير المعاصرة في نصوصها لهذا المذهب؛ للاستفادة منها في إقامة التوازن بين السلطة والحرية تحقيقًا لصالح المجتمع والفرد، وتأمينًا للرخاء والطمأنينة للمواطنين، وهذا يعطي دلالة قاطعة على تغير النظرة في العلاقة بين الفرد والدولة في ضوء هذا المفهوم الإيجابي، فكرة الدولة وتدخلها عن طريق التشريع؛ لخلق الفرص المناسبة لنمو الفرد وتكامل حياته الطبيعية⁽³⁾.

1- Finer , Samuel – Grast Britain (Modern political Systems): Europe , London prentice – Hall – international Inc , 1968 , Pp. 21 – 22.

2- Finer , Samuel Comparative Government , London, Allen Lane , the penguin Books , Press, 1970, P. 37.

3- Finer , S.E: Comparative Government , London , Allen Lane , the penguin , Books , 1971 pp , 97 – 98.

ولقد بدأت حركة تحريرية واسعة للشعوب ضد الاحتلال والاستغلال، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، حيث نجح عدد منها في التخلص من حكم الطغاة، وهكذا وعلى مر العصور تطورت نماذج المجتمعات تدريجياً حتى وصلت إلى نموذج "الدولة الوطنية أو الدولة القومية"، إلا أن العالم تطور طبقاً لمنفعة الدول القوية؛ بل أدت المنافسة بين هذه الدول إلى طغيان الولايات المتحدة الأمريكية على العالم كله، بما في ذلك معظم البلدان الاستعمارية الأخرى⁽¹⁾.

وهو ما اتفق المفكرون والباحثون على تسميته بظاهرة "العولمة".

خاتمة:

يتضح فيما سبق أنَّ نموذج أو نمط الدولة العصرية التي نراها اليوم لم تأت هكذا مرة واحدة؛ ولكنها كانت نتيجة لتطور المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، كما نلاحظ أن الدولة وُجدت قديماً كما هو الحال عند المصريين وعند الفرس ثم اليونانيين فيما بعد، ويمكن القول إن المجتمعاتأخذت في تكوين أو تأليف دولها نتيجة لاتساع أقاليمها وزيادة عدد أفراد المجتمع، وكان ذلك هو الأسلوب الأمثل لتنظيم المجتمع وتحقيق ما يسعى إليه من أهداف، وبين التاريخ أن الدول ظهرت في العالم القديم منذ آلاف السنين وأقامت الحضارات، التي ما لبثت أن اندثرت بمحبي حضارات أخرى، وهكذا هو الحال حتى ظهور الدولة الوطنية المعاصرة التي أصبحت السمة السائدة في كل أنحاء العالم اليوم.

1 - جان جاك، ترجمة: د. محمد عرب، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000م، ص 29.

المصادر والمراجع

أولاً: العربية:

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

- 1- إبراهيم عبد العزيز سليمان، دراسة وبحوث في التاريخ والحضارة، القاهرة، إصدار خاص لقسم التاريخ لكلية الآداب، جامعة القاهرة، فبراير 2009م.
- 2- أتینجلسون، عرض وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، روح الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة سعيد رافت، 1972م.
- 3- أرنست باركر، ترجمة لويس أسكندر النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، مراجعة، محمد سليم سالم.
- 4- أميل برهيبة، ترجمة: جورج طرابيشي، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، بيروت، دار الطبيعة، 1982م.
- 5- أميل برهيبة، ترجمة: محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم التجار، الآراء الدينية والفلسفية، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، إدارة الترجمة، 1954م.
- 6- برترانبادي، بيار بيرنيوم، ترجمة: جوزيف عبد الله، سوسيولوجيا الدولة في عصر العولمة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 2003م.
- 7- بيتر كونzman، فرانز فيدمان، د. جورج كطورة، أطلس الفلسفة ، بيروت، المكتبة الشرقية، 2001م.
- 8- جان جاك، ترجمة: محمد عرب، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000م.
- 9- جيمس هنري بريستيد ، ترجمة: د. سليم حسن، فجرالضمير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة المصريات، 2000م.
- 10- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدول، مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، القاهرة، دار النهضة العربية، 1987م.

- 11- حسن حنفي حسانين، *غمادج من الفلسفة المسيحية في الوسيط*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م.
- 12- خالد محمد خالد، *الدولة في الإسلام*، القاهرة، دار ثابت للنشر والتوزيع، 1981م.
- 13- رولفهانيش، ترجمة: محمد زين الدين، *الدولة والتطور*، دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع ، الجزء الأول، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1989م.
- 14- سقراط أفلاطون أرسطو وغيرهم من أعلام الفكر اليوناني والمسيحي والإسلامي، في موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، جامعة الكويت، 1993م.
- 15- سليمان محمد الطماوي، *السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي*، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، 1979م.
- 16- السيد الحسيني، *علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا*، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1981م.
- 17- عبد الحميد متولي، *القانون الدستوري والأنظمة السياسية*، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1966م.
- 18- عبد الكريم أحمد، *بحوث في تاريخ النظرية السياسية*، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1999م.
- 19- عبد الله العروي، *مفهوم الدولة*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981م.
- 20- عثمان أمين، *شخصيات ومذاهب فلسفية*، القاهرة، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945م.
- 21- عمر محمد صبحي، *الفكر السياسي في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة*، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998م.
- 22- فرانسيس وولف، ترجمة: أسامة الحاج، *أرسطو والسياسة*، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994م.

- 23- فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972 م.
- 24- فوزي مكاوي، الدولة في مصر القديمة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995 م.
- 25- محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، المكتبة التاريخية، الطبعة الخامسة، 1969 م.
- 26- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972 م.
- 27- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، القاهرة، دار المعارف، 1969 م.
- 28- محمد عمارة، فلسفة الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979 م.
- 29- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الأنصار، 1977 م.
- 30- نور جلال، ملامح من فيض الحضارة في العصور المصرية القديمة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1996 م.
- 31- يوسف بكر، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، الطبعة الخامسة، 1970 م.
- 32- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، 1957 م.
- ثانياً: الإنجليزية:
- 1- Finer, Herman – Theory and practice pf modern Government, Revised Edition, New York, 1969.
- 2- Finer, Samuel Comparative Government, London, Allen Lane, the penguin Books, Press, 1970.

-
- 3- Finer, Samuel – Grast Britain (Modern political Systems): Europe , London prentice – Hall – international Inc , 1968.
 - 4- Finer, S.E: Comparative Government, London, Allen Lane, the penguin, Books , 1971.
 - 5- Sabine, George H-and Tharson Thomas, History of political theory, Fourth Edition, Indiana. U.S.A , 1973. Pp. 139 - 140.
 - 6- Sabine, George H- History of political theory, New York, Henry Holt and company, 1972.

نظريّة المعرفة عند ابن عربى

د. آمال محمد عامر

جامعة مصراتة

مقدمة:

1. يروم هذا البحث إلى قراءة التجربة الصوفية في غايتها السامية "المعرفة"؛ باعتبارها نتيجة وثمرة لهذه التجربة، وباعتبارها مرآة تتجلى فيها تجربة جمالية روحية ترمي إلى فالمعرفة باعتبارها غاية الصوفي أخذت مكانة مهمة في التجربة الصوفية، حيث تبلورت في بُعدها الذوقي، واستطاعت أن تحدث إضافة ضمن النظام المعرفي في الثقافة العربية.

2. ومن هنا سنحاول قراءة المعرفة الصوفية باعتبار التصوف طريقاً للمعرفة في بعدها الأنطولوجي والذوقي عند ابن عربى، وسنحاول تسلیط الضوء على وسائلها، والطرق المعرفية التي اعتمدتها ابن عربى للوصول إلى الحقيقة. ذلك أن المعرفة الصوفية لها طابعها وخصوصيتها و بواسعها التي تنطلق منها، حيث كان لابن عربى نظريته التي كشفت عن وحدة للحقيقة ووحدة للوجود، وتعدد لتجلي الحقيقة الواحدة، وموقع للخيال في هذه النظرية كان بمثابة برش على تخوم المعرفة.

1. موضوع المعرفة عند ابن عربى:

يرتبط مبحث المعرفة في الفكر الصوفي وخاصة مذهب ابن عربى بالوجود، فقد فسر ابن عربى علاقة الله بالعالم بـ"التجلي الإلهي"، على المستوى الوجودي "الأنطولوجي"، وعلى المستوى المعرفي "الإبستمولوجي".

فعندما أحب الحق أن يُعرف خلق الخلق فعرفوه باعتباره ذلك الوجود المطلق والكثير المكتنون، حيث تخلت إرادته وقدرته - تعالى - في الخلق وفي المعرفة، تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود، ولا سيما الاسم المعبد، ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى ليعرفوه بما عرفهم ويصفوه لما وصفهم، ومن هنا كانت أسباب الوجود هي أسباب المعرفة⁽¹⁾.

ويمكن القول إن موضوع المعرفة عند ابن عربِي كما عند المتصوفة وال فلاسفة هو الله تعالى وحقيقة، ولا يهتدِي إلى موضوع المعرفة الأسمى في رأي ابن عربِي إلا أولئك الذين خصهم الله بأنوار هدايته وكرامته من عباده العارفين. فما كل ممكِن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم والجاهل بما هداهم أجمعين، ولذلك كثُر المؤمنون وقل العارفون، فالصوفية بحدِّها من نور بصيرتهم كما يرى ابن عربِي كان موقفهم من الوجود متميزة بخصوصيتها عن غيرهم⁽²⁾.

2. وسائل بلوغ المعرفة الصوفية عند ابن عربِي:

انطلاقاً من تمييز ابن عربِي في مبحث الوجود بين مستويين من وجود الله تعالى: مستوى الذات الإلهية المطلقة "الأحادية"، ومستوى الأسماء الإلهية "الإلهية"، فهو يميز في مبحث المعرفة بين: ما هو موضوع إيمان، وما هو موضوع للمعرفة.

ذلك لأنَّ موضوع وحدانيته تعالى هو موضوع إيمان للمؤمنين جميعاً، أما معرفة صفات وأسماء الوحدانية فلا يصل إليها إلا من صفت مرآة قلبه، فأشرقت بها أنوار التجلِّي. وبالتالي فإنَّ ابن عربِي يميز بين معرفة الوجود من حيث ظاهره المنعكس في التعدد والكثرة، وبين معرفة الأسماء والصفات الإلهية التي يعتبرها ابن عربِي الظاهر من حيث أعيان الموجودات، كما أنها الباطنة من حيث معقوليتها⁽³⁾، كما يميز في الوجود الباطن بين معرفة ما هو متعلق بمعانِي الأسماء الإلهية، ومعرفة الذات الإلهية التي تمثل السر المكتنون الذي استأثر بعلمه

1- ابن عربِي، عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997، ص32.

2- ابن عربِي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، 1/82.

3- السابق 29/1

لذاته فكان غيّاً مطلقاً، فذاهه تعالى غيب وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مضائق ولا مضاد، فالحق لا يحيط به زمان ولا مكان ولا تدركه الأ بصار بل هو يدرك الأ بصار⁽¹⁾، فالباطن المطلق غيب يعلمه الحق وحده، أما ممكّن للإنسان فهو معرفة الظاهر في علاقته المتلازمة مع الباطن، وبالتالي فكل معرفة في العلم الإلهي تقوم على الإلهية من حيث هي أسماء وصفات متجلية في الخلق، ومادام الحق سبحانه، لا حد له ولا مناسبة بينه وبين العالم فلا مشاركة⁽²⁾.

فالعقل تظل قاصرة عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى، ولذلك يقع الفلاسفة كما يذهب ابن عربِي في استحالة منطقية في محاولتهم بلوغ حقيقة الذات الإلهية، عندما يستخدمون العقل. عقولاته المنطقية لحصر الذات الإلهية بحدودها، وحقيقة الذات الإلهية تظل مجھولة بالنظر العقلي القياسي الذي يعتمد على التجربة والحس، فالقياس العقلي في رأي ابن عربِي يظل له حدوده وإمكاناته المعرفية التي تظل قاصرة عن إدراك الحق تعالى، وما يمكن للعقل هو إثبات وجود الله تعالى وليس العلم به.

وبالتالي يظل عالم الشهادة هو مجال العقل وليس عالم الغيب، وأن العقل متناه فهو غير قادر على إدراك اللامتناهي، ولذلك تظل المعرفة في شموليتها بعيدة عن نطاق العقل لأنها غيب مطلق، أما العلم فهو نتاج للعقل في علاقته بالعالم كوجود ظاهر، حيث يدرك العقل إحدى حقائقه أو تجليات هذا الوجود العام.

ويمكن القول إن ابن عربِي لا يرفض الاستدلال العقلي، لكنه يعتبره في مرتبة أدنى بالنسبة للوصول إلى اليقين. وفي مقارنته بين عالمي الحس والعقل، يرى أن السعي لمعرفة الله عبر عالم الحس يشبه مناجاة الظاهر التي تحدث في النهار، بينما معرفة الله من عالم التأمل والغيب تشبه مناجاة الليل التي يتوجه فيها المحبون للحق.

1- ابن عربِي، فصوص الحكم 191/1

2- السابق 194/1

فجعل عالم الشهادة، وهو عالم الحس والظاهر بمثابة صلاة النهار، فیناجي المصلي ربه بما ينتحه عالم الحس من الدلالة عليه، وجعل عالم الغيب بمثابة صلاة العشاء وصلاة الليل فیناجي الحق بما يعطيه عالم الغيب للمحبين⁽¹⁾، فمنهج الحس والعقل في نظرية المعرفة عند ابن عربِي مرحلة في رحلة المعرفة، ليفسح المجال للقلب وأفق الإيمان.

3. الكشف طريق المعرفة الصوفية:

يتعدّر الوصول إلى المعرفة في شموليتها وكليتها والإحاطة بها منطقياً، لذا منح الصوفية قيمة معرفية للكشف، واعتبروه طريقاً للمعرفة الصوفية؛ لذا سنتوجه إلى مقاربة الكشف في بعده اللغوي والقرآنِي والصوفي.

أ. بعد اللغوي للكشف:

الكشف: رفع الشيء عما يغطيه ويواريه، وكشف الأمر: أي: أظهره، ويُقال: كشف عنه الأمر أي: أزأله⁽²⁾.

ب. بعد القرآنِي:

قال تعالى: ﴿... فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾⁽³⁾، تشير الآية الكريمة إلى دلالة رفع الغطاء أو الحجاب، وتحمل معاني الأنوار والألطاف والرحمة، وكذلك التجلّي المعرفي.

ج. بعد الصوفي:

يقال عند الصوفية: كشف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق، فهي مكاشفة لا يعين البصر؛ ولكن يعين البصيرة⁽⁴⁾.

1- ابن عربِي، عنقاء مغرب ص 32.

2- ابن عربِي، فصوص الحكم 1/82.

3- سورة القمر: 22.

4- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، 1987، ص 242.

ويرى الجرجاني أن الكشف هو: الفعل الذي يتم به الإطلاع على ماوراء الحجاب من المعانِي الغيبية الحقيقة وجوداً وشهوداً⁽¹⁾.

ويعتبر ابن عربِي الكشف هو سبب معرفة الحق، فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء التي تعتبر كالستور، فإذا رفعت حدث الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحق في الأشياء كشفاً⁽²⁾، فالكشف إدراك معنوي ومعرفة قلبية لمعانِي الذات الإلهية، بتأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن، فيه يرى الصوفي بعين قلبه أن كل ما في الوجود هو تجلٌ للجمال الإلهي، فلا يعود يرى شيئاً إلا ويرى الله فيه، ويمكن القول إن معانِي "الكشف" تنبثق في المفهوم الصوفي من معين المعانِي القرآنية، ثم تتوالد وتتدخل عبر المقامات والأحوال التي يمر بها الصوفي.

ويعتقد ابن عربِي التأویل مبيناً حدوده المعرفية، مؤكداً أن ما يتسم به التأویل هو الاحتمال والظن وليس اليقين والقطع، فنتائج التأویل في نظره هي خارج دائرة المعرفة اليقينية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتأويل الخطاب الإلهي.

وفي تمييز ابن عربِي بين التأویل العقلي والعرفي يتضح أن معرفة الصوفية الذوقية الكشفية هي معرفة تسم بخصوصيتها وشموليتها واحتلافها عن معرفة المتكلمين والفلسفه الجزئية، والتي يعتبرها ابن عربِي فرعاً من معرفة ذوقية كُلية هي الأصل، فالاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل، وفي أهل الأفكار فرع وصاحب الفكر ليس من أهل الإرادة إلا في الموضع الذي يجوز له الفكر فيه⁽³⁾.

إن ابن عربِي يضع التأویل العقلي خارج دائرة اليقين؛ لأن قدرته محدودة فتعجز عن بلوغ الحق، ولذلك يظل في دائرة الاحتمال، ويرى ابن عربِي أن التأویل الذوقي؛ لأنه يتسم بالشمولية والنظرية الكلية يظل خارجاً عن دائرة الاحتمال والنسبة؛ لأن العارف يصل

1- الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1964م، ص 198.

2- ابن عربِي، فصوص الحكم 2/506.

3- ابن عربِي، فصوص الحكم 3/522.

بواسطته إلى حقائق الوجود بالكشف الصوفي؛ وذلك لأن الصوفي ينظر بأنوار التوحيد، فيكون موقفه المعرفي من الوجود غير منفصل عن موقفه التوحيدى الإيمانى، فيرتبط الوجود في كثرته وتعدده بحقيقة واحدة لدى الصوفي، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره، فهو الناطق من كل صورة، وهو المنظور بكل عين، وهو المسنوم بكل سمع⁽¹⁾، فالحق متجل في كل صور الوجود، وبالكشف الصوفي تتحد إدراكات المشاهدة الحسية والشهود الباطنى، ومن هنا ارتبطت وحدة المعرفة عند ابن عربى بوحدة الوجود، حيث لا انقسام بين الظاهر والباطن، فالظاهر والباطن لا ينفصلان، والظاهر تخلل لباطن، ومن عرف الظاهر فقد عرف الباطن⁽²⁾.

4. وحدة المعرفة وثنائية الظاهر والباطن:

إن علاقة الظاهر بالباطن بحسب نظرية ابن عربى هي علاقة ظهور وتحلل، فإذا كان الحق تعالى، هو الظاهر من حيث المظاهر، وهو الباطن من حيث الهوية، فالمظاهر متعددة من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها، فالحادية من ظهورها والتعدد من أعيانها⁽³⁾. فالمعنى الإلهي إذن يصدر عن عالم الغيب متجلأً في عالم الشهادة، وعلاقة الظاهر بالباطن تظل علاقة حجب وتحللٌ، حضور وغيب، لا انقسام ولا تناقض فيها، فالباطن وإن كان مشهوداً فهو على حاله باطن، يعطي المعانى التي تسترها الصور الظاهرة⁽⁴⁾.

وعندما يخوض الصوفي بحوار الكشف، فهو يرتحل في بحر متجدد العطاء لا يصل فيه إلى نهاية، وكلما وصل إلى مرحلة في المعرفة تسطع على صفحة قلبه، توصله إلى ما يستوجب استكشافه من جديد؛ ذلك أن أهل المعرفة لا رى لشريكهم، حيث عبر البسطامي عن هذه الحالة من التحلي في رحلة معرفة لا ارتواء فيها بقوله: ((سكرتُ و ما شربتُ من الدرر، وغيري

1- السابق 662/2.

2- ابن عربى، رسائل ابن عربى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 18/1.

3- ابن عربى، فصوص الحكم 3/303.

4- السابق 213/4.

قد شرب بحور السموات والأرض ومار ويعد، ولسانه مطروح من العطش ويقول: هل من مزيد))⁽¹⁾.

فمعرفة الصوفي بمحاولته الكشف عن الحقيقة لانهاية لها؛ لأنها عملية متواصلة من الاجتهد والتجلّي والتأويل؛ لوجود لا متناهية موجوداته في تكثّرها وتعددّها، فهي صادرة عن الحق اللامتناهي في قدرته وتجلياته على صفحة عالم متعدد في مظاهره وصوره؛ لكنه واحد في جوهر حقيقته الباطنة التي تقبل التحول والتجلّي في تلك الصور، ومن فضاء الكون المطلق يتجلّى ارتباط الوجود، من حيث تنوع دلالاته وصوره بالوجود الإلهي من حيث أسمائه وصوره^٥.

ومن مرآة الكشف العرفاني تتجلى وحدة وارتباط المظاهر الوجودية بتلك الحقيقة الأزلية، وذلك المعنى الإلهي المتجلّى على صفحة الكون.

فمن نظر للعالم من حيث عينه قال بأحاديثه، ومن نظر من حيث أحكامه ونسبة قال بالكثرة في عين واحدة، فهو الواحد الكثير، كما أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير⁽²⁾.

فالكشف العرفاني في نظر ابن عربِي، هو الذي يمنح المعرفة الإنسانية أفقاً منفتحاً على حقائق لا متناهية التجدد، وأهل الكشف العرفاني هم القادرون على إدراك الحقائق الوجودية في شموليتها، لأنهم يتحققون وعْرَفَة تقرّهم من الحق، ومن هنا كان الكشف الصوفي مرتبطاً بعْرَفَة اتسمت بشموليتها ونظرتها الكلية على المستوى الوجودي والمعرفي.

وي يمكن القول إن المعرفة الصوفية في تتبعها للدلالة الوجودية من علاقة الظاهر والباطن، تتجاوز الإدراك الحسي إلى معرفة تكشف عن معانٍ الحقيقة المتجلّية في الظاهر، في حضور لامتناه لمعانٍ الحقيقة في الكون، وما يستكشفه الصوفي من الدلالات الوجودية لنفرات الكون، إن هذا الكون ما هو إلا امتداد لجمالية الذات الإلهية المتجلّية، ومرآة لرمزيّة

1- البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دار المدى، دمشق، 2004م، ص90.

2- ابن عربِي، فصوص الحكم 3/325.

الحال الإلهي ومظاهره، ومن الدلالة الوجودية المحدودة يصل إلى الدلالة الرمزية المطلقة للجمال وال الحال الامتناهي لمعانٍ الحضور الإلهي، ويدرك ترابط وشائج المرئي واللامرئي، حيث يتجلّى ترابط الموجودات بعضها في انسجام وتناسق، يعكس الدلالة الوجودية للثّكائن باعتبارها أشكالاً وجودية، تتجلّى فيها الإرادة والحضور الإلهي المنعكس في الوجود المادي.

وتحدر الإشارة إلى أن معرفة الصوفي هي معرفة تقوم على استحضار هذا الحضور الإلهي، معانٍه المتجلّية في موجودات العالم باعتبارها أشكالاً وجودية تدل على حقائق، وبالتالي فحضورها خاضع لمقتضى إرادة الباطن الحق، والمتجلي الأزلي الذي لم يجعل لغيره وجوداً من ذاته، وبالتالي فكل ما عداه عدم محض لا وجود له إلا من وجود حاليه، وما وجوده إلا من حضور الحق فيه، فالعلم عدم محض بحسب ذاته، ووحدته تعالى الموجود الحقيقي، إن الله تعالى موصوف بالوجود، ولا شيء معه موصوف بالوجود من المكنات، فالحق هو عين الوجود⁽¹⁾، وانطلاقاً من رؤية الصوفي للأحدية التي هي الذات الخالصة، وللواحدية التي هي الذات الظاهرة في الكون عندما ينظر إلى أحدية ذاته، لا يرى للكون ثبوتاً وإنما ثبوته باعتبار ظهور الحق فيه.

ويُمكن القول إنه كلما أبحر الصوفي في سفر الالهيات، تحقق بالكشف ووصل إلى الإدراك الشامل لحقيقة أن الظاهر والباطن وجودين مترابطين في انسجام، حيث يدرك الصوفي بأنوار بصيرته تلك المعانٍ الإلهية الباطنية المتجلّية على صفحة الوجود الظاهري.

إنه الكشف الذوقى المتحقق فيه التأويل، باعتباره موقفاً معرفياً تجاه الوجود والذات يتطلع إلى اكتشاف تلك الحقائق والمعانٍ الإلهية، فيرتبط في وعي الصوفي ما هو غير مرئي بما هو مرئي، ومن هذا الوعي يستحضر الحضور الإلهي في الوجود المادي، ومفردات الكون التي يظل وجودها محكوماً بهذا الحضور بحسب جدلية الظاهر والباطن المنفتحة على الحضور والغياب.

1- ابن عربِي، فصوص الحكم 429/3

5. وحدة الوجود وسريان الحق في تعدد الصور:

بعد البعد التوحيدِي هو غاية الرؤية الصوفية الوجودية المعرفية؛ وذلك لأنّ غاية خلق الوجود هي وحدانية الله تعالى المتجلية في وحدة الوجود، حيث ندرك الكلي المطلق، والواحد الحق من تجلياته في الكون، عبر رؤية وإيمان توحيدِي تتأكد فيه وحدة الخالق، ووحدة الوجود المندمجة فيه المتعددات، والمتنوعة فيه التجليات.

فوحدة النّظام الكوني هي تجل للواحد الأَحَد. فالظاهر خلق والباطن حق⁽¹⁾، كما أن هذه الوحدة للنّظام الكوني تعكس وحدة وانسجام الظاهر والباطن، وارتباطهما بواجب الوجود، ومن التوحيد الشهودي أو الذوقي يدرك الصوفي حقيقة صدور المتعددات، والكثرة في وحدة النّظام الوجودي الكوني.

وإذا كانت وحدة الوجود في معناها الموضوعي عند ابن عربِي تعني نفي الغيرية، وأنه ليس في الوجود إلا الله، حيث يصبح الوجود أو العالم، وجهها خاصا من وجوه الله⁽²⁾، فالوجود الأَزْلِي إذن والحادث ما هما إلا صورتان لوجود الله تعالى، فالوجود الأَزْلِي وجود الحق لنفسه، وغير الأَزْلِي هو وجود الحق بصورة العالم الثابت فيسمى حدوثاً، لأنَّه ظهر لنفسه بصور العالم⁽³⁾.

فالعالم في نظر ابن عربِي صورة الحق، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الثنائية بين الحق والعالم، فالله تعالى المتجلّي في الوجود هو متعال عنه، متصرفًا بصفات التّنزيه والأَزلية والإرادة والقوّة، وصورة الحق المتجلية في الوجود هي في معناها سريان للوحدة في الكثرة، وأن الوحدة هي عين الموجودات المتعددة، فصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلًا، فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق⁽⁴⁾.

1- ابن عربِي، رسائل ابن عربِي 2/563.

2- السابق 2/175.

3- السابق 2/205.

4- السابق 2/71.

وبالتالي فصور الموجودات ما هي إلا صور لوجود واحد، ليس في الوجود غيره هو الحق تعالى الذي تشير إليه أسماء الواحد والوحدة والأحدية والعينية، حيث يرد ابن عربِي الوجود إلى الأسماء والأسماء إلى الصور التي يدركها الحس والخيال، وسريان الحق الواحد في الوجود المتعدد لا ينفيه، ولا يعني أن يكون عدداً، فهو عين كل شيء دون وساطة، فبوجود الحق ظهرنا ونحن لم نكن⁽¹⁾، فالحق سبحانه غيب لكنه متجلٍ في الكون، بسريانه فيه وظهوره في الصور المتعددة لا ينفي أنه غيبٌ؛ ولذلك فالتجلي والظهور والكشف والستر والغيب من مرتکزات وحدة الوجود عند ابن عربِي، التي تعتبر الوجود من تجليات الله سبحانه، تقع عليها الأ بصار، والصور التي تدركها العقول، والتي تمثلها القوة المتخيلة، كلها حجب يُرى الحق من ورائها، فلم يزل الحق غيّباً فيما ظهر من الصور في الوجود⁽²⁾.

فالحق سبحانه يختجّب وراء تجلياته وصوره ليتجلى؛ ولأنه تعالى لا حد له ولا متناه في صفاتِه كان دائم التجلّي، وما ارتکاز ابن عربِي على هذا الأساس في نظريته إلا ليؤكّد على قصور العقل البشري عن إدراك الذات الإلهية؛ وليؤكّد على استعداد المادة لقبول الصور اللامتناهية، ودون أن تفقد وحدتها؛ لأنَّه بحسب نظرية ابن عربِي الحق عين الموجودات؛ إذ لا وجود لعالم مستقل عن الله تعالى، فيصف ابن عربِي العالم بأنه وجود متخيل ومتوهّم في مقابل الحق، ويفسّر ذلك بأنَّ العالم، بما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصاده⁽³⁾، وكون العالم خيالاً في رأي ابن عربِي، لا يعني عدم وجوده وإنما من حيث اعتقادنا أنه قائم بذاته.

1- ابن عربِي، الفتوحات المكية، 15/2.

2- السابق 19/4.

3- السابق، 103/4.

فالعالم متوهم ليس له وجود حقيقي، وهذا هو معنى الخيال، أي: خيال لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق⁽¹⁾، فوحدة الحق لا تتعارض مع تعدد الموجودات؛ لأن أحدي الحق لا تبني سريانه في العالم⁽²⁾.

وي يمكن القول إنه من مجاهدة الصوفي لنفسه، وارتقاء الروحي وسعيه إلى معرفة ذاته، يصل إلى رفع الحجب عن ذاته، وينفتح له الطريق إلى معرفة الحق، فيعرف ربه عندما لا يرى من نفسه سوى خالقه ومعبوده وأنه ما ثم إلا الواحد⁽³⁾، ويدرك أنه لا شيء موجود على الحقيقة سوى الله تعالى.

وانطلاقاً من المبدأ الصوفي في أن الله تعالى ما خلق الإنسان إلا من أجل أن يعرف، يرى ابن عربى أن الإنسان يصلب أنوار الإيمان إلى هذه المعرفة، التي يدرك بها أن نفسه خلقت على صورة ربه، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربه بأنه على صورته خلقه⁽⁴⁾، وبالتالي تصبح النفس مرآة تعكس صورة الحق، يراها الإنسان بقلب مؤمن وبصيرة كشفت عنها الحجب، فتعرف المؤمن الحق بأنوار الحق المتجلية على قلب المؤمن، فمعرفة النفس إذن هي أساس الذوق الصوفي. فإذا شهدناه شهدنا أنفسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه⁽⁵⁾؛ لتصل إلى حقيقة أنها ندرك الله بالله، وأن المعرفة التي ندرك بها أنفسنا وندرك بها الوجود، هي التي توصلنا إلى الله بالله، وذلك حين نصل إلى معرفة الله في ذاتنا.

ولذلك ارتبطت المعرفة الصوفية الذوقية بالهبة الإلهية والعطاء والمدد الإلهي، كما ارتبطت بتحرير الذات من أنايتها وشواغلها؛ ليخلو القلب من كل شيء إلا الله، فلا يرى سواه تعالى، فرؤيته لا تكون إلا بفنائك عنك⁽⁶⁾، ومن إدراك المؤمن بأن الكون مظاهر

1- ابن عربى، الفتوحات المكية، 104/4.

2- السابق 164/3.

3- السابق 7/3.

4- ابن عربى، فصوص الحكم، ص 125.

5- السابق ص 53.

6- ابن عربى، الفتوحات المكية، 8/2.

وتجليات الله تعالى، يصل إلى حقيقة أنه سواه، ويفني عن كل شيء عداه، فلا يرى سواه، فيصل من وحدة الوجود إلى شهود قلبي، وتذوق عرفاني بتحرير الذات من فرديتها وصولاً إلى وحدة ذاتية.

ومن هنا ترفع نظرية المعرفة عند ابن عربِي من شأن الإحساس والقلب، حين يعتبر ابن عربِي ظهور الوجود ثمرة للحب الإلهي، عندما أحب الحق أن يرى ذاته، وأحب أن يعرف فكان الحب باعث الصوفي على التتحقق بالقرب والاتصال بالحق، كما أن الحب باعث لخلق الحق للإنسان على صورته، واستخلافه في الأرض، وجعله كما يرى ابن عربِي مركزاً للوجود، أنت الكون والله المكون، فتح الوجود بك، وأنت المفتاح للوجود⁽¹⁾.

إن أهم مركبات وحدة الوجود عند ابن عربِي: الله، الإنسان، العالم، ويركز ابن عربِي على مركزية الإنسان في العالم، ويعتبر الإنسان هو العالم الصغير، وأنه ينطوي على صورة الحق، فهو إذن بقلبه مرآة للحق، فوحدة الوجود هي وحدة قلبية شعورية؛ لأنها تظل أفقاً للصوفي العارف في توق للتحقق بالقرب من الحق، عبر أنوار الهدایة الربانية والمدد الإلهي. ويأخذنا ابن عربِي من وحدة الوجود إلى حقيقة أنه لا يوجد سوى وجود واحد؛ وما عداه ليس إلا علاقات وإضافات ونسب بالنظر إلى ذاتها، والتي يعتبرها ليست إلا عدماً. حيث يميز ابن عربِي بين مستوى الذات الأحادية التي لا كثرة فيها، وبين الذات الواحدة التي تقبل التكثير، فيكون العالم مظهراً للذات الواحدة، ومن نظرية التجلّي، يفسر ابن عربِي التكثير والتعدد الوجودي، ليصل إلى نتيجة جوهرية بأنه لا وجود حقيقي إلا لله تعالى.

إن نظرية ابن عربِي تعتمد على القول "بالأصل الإلهي"، معنى أن كل ما يحدث في العالم، وما يصدر عن الإنسان، يعود إلى أصل إلهي بإرادة إلهية، وبالتالي تُظهر الأحداث والأشياء في العالم، هو انعكاسات لعلل وراءها إرادة إلهية، تتجلى في الموجودات التي تعتبر في الحقيقة مظاهر للوجود الحقيقي، فهي مجرد أعيان ثابتة و Maheriyat مختلفة في العدم، وهذا العالم بتغييراته واتساعه هو مليء الحق، وبهذا التصور للوجود الحق ترتبط رؤية العالم عند ابن عربِي،

1- ابن عربِي، الفتوحات المكية، 9/2

والذِي يتسم في مظاهره الوجودي بالاتساع والتقلب الإلهي، المنعكس في أحوال العالم والإنسان، بحسب تأويل ابن عربِي لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾⁽¹⁾.

6. الخيال ... بروز على تخوم المعرفة عند ابن عربِي:

يشكل الخيال عند ابن عربِي أداة معرفية، ومرحلة جوهيرية في رحلة الصوفي إلى اليقين، التي ينتقل الصوفي عبرها من العالم المادي المحسوس إلى عالم الحقائق المخردة والمعاني، حيث يتوسط الخيال ما بين العقل والكشف؛ ولذلك اعتبره ابن عربِي بروزًا بينهما ومعبراً للعارف من ميدان العقل إلى أفق الكشف.

ومن صورة النور والظل يصور ابن عربِي العلاقة بين الحق والعالم، حيث يرى أنها كعلاقة الظل والشخص، يعني أن العالم هو ظل الله، وأنه لا وجود حقيقي سوى للحق تعالى، وبالتالي فالوجود الحق كما يرى ابن عربِي هو نور وما ندركه هو وجود الحق في عيان الممكنات⁽²⁾.

وإذا كان الخيال في نظر ابن عربِي باعتباره أحد قوى النفس، يقوم بوظيفة الاستحضار أو الاسترجاع، حيث تحفظ قوة التخييل ما يدركه الحس؛ فلا يمسك إلا ماله صورة محسوسة⁽³⁾، كما يقوم بوظيفة الإبداع، حيث تتجاوز الخيال الاسترجاع إلى إبداع صور لا وجود لها في الواقع، بالاستفادة من مدركات الحس؛ فإن ابن عربِي يضيف إلى هذا المعنى - للخيال المتمثل في الاستحضار والإبداع - معنى آخر له أبعاد دينية ونفسية، فيرى بأن الدنيا كلها خيال في خيال، وأن الوجود والكون كله خيال، وكذلك الإنسان باعتباره جزءاً من

1- سورة الرحمن: 29.

2- ابن عربِي، فصوص الحكم، ص 102.

3- ابن عربِي، الفتوحات المكية، 63/3.

الكون، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله⁽¹⁾.

وهنا يستدعي ابن عربِي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبَعْثُكُمْ ...﴾⁽²⁾، فيتجلى النوم كموت مؤقت، والموت نوم دائم، كما يستدعي حديث الرسول عليه السلام: ((الناس نيا م فإذا ماتوا انتبهوا))⁽³⁾، حيث يكون الموت مرحلة ما بعد "الخيال"، يتبه فيها الإنسان بعد تلك الرحلة، ليبدأ رحلته إلى عالم الحقيقة.

كما يذهب ابن عربِي إلى أن الخيال هو لصور المرئية في المرايا، وهي صور متنوعة ومتختلفة باختلاف طبيعة المرايا، وليس هذا الخيال بما ينطوي عليه من معانٍ للكون والدنيا والمرأة والإنسان عند ابن عربِي إلا برزخاً أو معبراً، والبرزخ باعتباره، ما بين كل شيئين من حاجز⁽⁴⁾، فلا يمكن إدراكه بالحس أو تحديد امتداده.

والخيال عند ابن عربِي هو فاصل، أو معنيان يمثلان النفي والإثبات والوجود والعدم، وبالتالي فالمعرفة التي تأتي عن طريق الخيال، هي معرفة تتوسط المعرفة الحسية والعقلية؛ ويذهب ابن عربِي إلى وجود نماذج من البرازخ، منها الوجود باعتباره يفصل ويجمع بين الطبيعة المادية التي يتكون منها، وحقيقة الأسماء الإلهية والصفات المتحلية فيه، فالبرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معروف وموارد، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير

1- ابن عربِي، فصوص الحكم، ص 158.

2- سورة الأنعام: 60.

3- حديث شريف ذكره مرفوعاً دون سند الغزالى في "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة، بيروت، "د.ت" ، 23/4، وذكره السبكي في "الطبقات"، مطبعة الحلى، القاهرة، 1964 م، 357/6، وذكره العجلوني في "كشف الخفاء"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت" ، ص 264، على أنه منسوب لعلي بن أبي طالب.

4- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، "د.ت" ، "كشف" 5/256.

معقول، يسمى بـ"برزخاً اصطلاحاً"، وهو معقول في نفسه وليس إلا خيال⁽¹⁾، وهذا الوجود فيرأي ابن عربِي له بـ"برزخ" هو الإنسان الكامل، ونموذجه محمد عليه السلام، كما أن الإنسان بـ"برزخ" باعتباره خليفة الله في الأرض، ومحوراً للكون، وجامع لحقائق الكون في مكوناته المادية التي تتجلّى فيها العناصر الأربع، وحامل لصفات الحق وأسمائه سبحانه، فالإنسان الذي أحكم الخالق صنعته، وأبرزه في نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث، وأسماء القديس، جعله الله رابطاً للحقين، وبرزخاً جامعاً للطرفين⁽²⁾.

وبالتالي فالإنسان بـ"برزخ" بين عالم علوّي "الحق"، وسفليّ عالم "المادة"، يفصل بينهما ويجتمعهما باعتباره كائن وسط بين الروحي والمادي، فالخيال في نظرية ابن عربِي واسطة بين ثنائيات عدة، محسوس ومحرد، وروحي ومادي، وعلوم ومجهول، وهذا الخيال أو "البرزخ" فيرأي ابن عربِي، سواء كان الإنسان أو الوجود أو الكون، هو كالمراة تعكس الصور المختلفة؛ لكن ليس امتداداً معيناً، فالخيال لا حقيقة له في نفسه، لأنّه ليس بعالم مستقل⁽³⁾، فالمراة تجمع وتفصل بين صورة الرائي الحقيقة، وصورة المرئي المتخيلة، ولذلك كان الخيال موجوداً ومعذوماً في وقت واحد.

ويكفي القول أن الخيال عند ابن عربِي ينطوي على معانٍ متعددة، فهو تلك الصور المرئية في المنام، وهو الدنيا باعتبارها مناماً، وهو الكون حيث يجتمع ثنايات مختلفة، وهو نور يجعله الله مراة للتجليات الإلهية، حيث يربط ابن عربِي الخيال بالرؤيا وتأويلها، كرؤيا يوسف عليه السلام للكواكب والشمس والقمر له ساجدون، فهي رؤيا تأول لها بفضل عطاء ونور إلهي في قلب المؤمن يدرك به أمراً، فجعل الله هذا الخيال نوراً يدرك به تصوير كل شيء أي أمر كان⁽⁴⁾.

1 - ابن عربِي، الفتوحات المكية، 407/4.

2 - السابق 428/4.

3 - نفسه 428/4.

4 - نفسه 415/4.

وقدّة العقل المعرفية في رأي ابن عربِي تحتاج المخيّلة، في نقل وحفظ الصور المخيالية المكونة من معارف ومدركات حسية، فالخيال ينقل المحسوس في هيئة صور إلى العقل لأنَّه أداة معرفية، والعقل يحتاج إلى الخيال كما يحتاج إلى الحس؛ ولأنَّ الخيال يرتبط بالكشف أو بنور إلهي، فأصحاب النظر الصحيح في رأي ابن عربِي لا ينكرون الخيال، ففي ترجمان الأسواق يصف ابن عربِي المعرفة بالله بأنَّها لُؤلؤة في أعماق مظلمة، لا سبيل إليها بالبصر الحسي ولا بالفكر وإنما بالخيال، فهو السبيل إليها بعد مرحلة العقل، حيث يغوص الفكر في بحثها ليستخرج اللؤلؤة التي لا تخرج بالتفكير، وهم أهل الأفكار يطلبون تحصيل هذه الأمور من باب النظر والاستدلال، وهيئات لما يطلبون⁽¹⁾.

ونحدّر الإشارة إلى أنَّ ابن عربِي في مذهبِه في الخيال لا يستبعد العقل، وإنما يعطي الخيال قيمة معرفية في مساحات خاصة به، لا يدركها العقل بالنظر والاستدلال، حيث يظل العقل في نظرية ابن عربِي أول الوسائل، فالعقل يكون الإنسان في مناطِ التكليف، ويتحقق الاستخلاف في الأرض، وبالعقل يدرك الإنسان ويحكم، ثم يأتي الخيال كأدَّة معرفية برزخية، ومرحلة تتوسط المعرفة العقلية والكشفية، باعتباره بُرْزَخاً ما بين المادي والروحي، لتفسح الانتقال من معرفة تأيي بالبرهان إلى معرفة تتجاوزه فوق مجال العقل إلى عالم الأفق المفتوح على الالهائي يقودها الإيمان، والإيمان في نظر ابن عربِي لا يتأسس على الأدلة، وإنما يتطلب يقينًا ولذلك لابد أن يستند إلى الوعي والشرع.

قد ورد لفظ "البرزخ" في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم، حيث جاء اللفظ معنى الحاجز غير المرئي بين بحرتين متقابلتين في المذاق، فدل قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾

1- ابن عربِي، ترجمان الأسواق، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 2005، 173/1.

يَلْتَقِيَانِ ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَخْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ

أَجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرَزَخًا وَحِجَرًا مَحْجُورًا ﴿٢﴾ على الإعجاز الإلهي.

وورد لفظ "البرزخ" بمعنى نفسي يشير إلى لحظة الندم عند الإنسان، وهو بين الموت والبعث، فيكون البرزخ حاجزاً يمنع الميت من العودة إلى الدنيا، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّيْ أَرْجِعُونِ ﴾ لَعَلَّيْ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلٌ هُوَ وَمَنْ وَرَأَهُمْ بَرَزَخٌ إِلَى يَوْمٍ يُبَعَّثُونَ ﴿٣﴾، وبالتالي حمل لفظ برزخ معنى التوسط المكانى، ومعنى الخط الفاصل بين البحرين المتقابلين في المذاق، ومعنى الحاجز الذي يمنع الميت من العودة إلى الدنيا طمعاً في العمل الصالح وندماً.

وما يحمله البرزخ من معانى الفصل بين مكاين، يمكن أن نعتبره محملاً بدلالات المكان اللامرئي والزماني والروحي، فعندما يكون حاجزاً يمنع الميت من العودة إلى زمن الحياة الدنيا، فهو مانع وحاجز بما بين زمن ما قبل الموت، أي: الحياة، وزمن ما بعد الموت، أي: الآخرة أو البعث، وبالتالي فهو حاجز زمني يحمل دلالة المهلة أو المدة الزمنية ما بين زمين، كما حمل البرزخ أيضاً دلالة المجال الجامع ما بين حالي، حيث اعتبر ابن عربي النفس برزخاً جامعاً للفجور والتقوى⁽⁴⁾.

ويمكن القول إن "البرزخ" من المفردات ذات الحمولة الروحية في الثقافة الإسلامية، حيث استمدت دلالتها الروحية من النص القرآني والحديث الشريف بما حملته من معان ارتبطت بالرؤيا والحياة الأخروية، وقد أضفى ابن عربي على لفظ البرزخ بعداً وجودياً وإدراكياً ومتافيزيقياً عندما رفعه إلى مستوى النظرية.

1- سورة الرحمن: 19

2- سورة الفرقان: 53

3- سورة المؤمنون: 99-100.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، 393/4.

خاتمة:

ما سبق يتضح أن ابن عربى يفسح المجال للتجليات والصور والتحول اللامعائى، فقد ربط الخيال بالقلب، مما أعطى فلسالته في الخيال طابع التغير والتحول وعدم الثبات، فالقلب من طبيعته التقلب والتغير في الأحوال، وبذلك يقودنا ابن عربى عبر نظريته إلى أفق التأويل والعرفان عبر الخيال، بعيداً عن أي طريق برهانى، فجعل للبرزخ بعداً صوفياً وفلسفياً وأفقاً للرؤيا والمعرفة والوجود.

كما أراد ابن عربى أنْ يقودنا عبر نظريته في وحدة الوجود، إلى حقيقة أن وراء مظاهر الكون ومفردات الوجود حقيقة واحدة أزلية يمكن أن نصل إليها عبر إيمان قلبي ذوقى، وعاطفة حبّة، تفتح لنا رؤية إيمانية صوفية شاملة وعميقة، على آفاق لامتناهية مسريلة بحضور الحقيقة، ودلالات التجليات، ومعانى الجمال اللامعائى، حيث يسجد القلب سجدة الخصوص والحب لمن خلق الموجودات؛ لكي تعرفه وتسبحه وتوحده وفاءً لميثاق التوحيد والحب، حين كانت في عالم الذر، قال تعالى: ﴿... أَلَّسْتُ بِرَّبِّكُمْ قَالُواْ بَيْنَ ...﴾⁽¹⁾.

.172 - سورة الأعراف:

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

- 1- البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دارالمدى، دمشق، 2004 م.
- 2- الجرجاني، التعريفات، دارالكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1964 م.
- 3- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط: 1، 1987 م.
- 4- السبكي، الطبقات، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1964 م.
- 5- العجلوني، كشف الخفاء، دارإحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت".
- 6- ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت، ط: 1، 2005 م.
- 7- ابن عربي، رسائل ابن عربي، دارإحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت".
- 8- ابن عربي، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2006 م.
- 9- ابن عربي، فصوص الحكم، دارالكتاب العربي، بيروت، 1980 م.
- 10- ابن عربي، عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997 م.
- 11- الغزالى، إحياء علوم الدين، دارالمعرفة، بيروت، "د.ت".
- 12- ابن منظور، لسان العرب، دارالمعارف، القاهرة، "د.ت".

أخلاقيات الدولة عند أفلاطون

بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين

د. مفتاح سليمان محمد أبو شحمة

جامعة مصراتة

المقدمة:

يقدم أفلاطون فلسفته في عرض منهجه متكملاً بيدأ عنده بنظرية المعرفة، التي تنقسم إلى قسمين، الأول: خصصه لنقد وهدم الأفكار والنظريات الرائفة، والقسم الثاني: يمثل جوهر فلسفته الذي هو نظرية المثل، ثم تأتي بحسب البناء الفلسفى، نظرية الفيزياء أو الوجود التي تقول بوجود نفس للعلم، والنفس الإنسانية.

وأخيراً نظرية السياسة والأخلاق التي هي هدف هذا البحث، وتحديداً في جانبها الأول المتعلق بأخلاقيات الدولة، ذاك الذي يرى فيه أفلاطون بأن الرجل الفاضل لكي يكون كذلك لابد له أيضاً أن يكون مواطناً صالحاً، ومن ثم فهو لا يمكن أن يوجد إلا في دولة صالحة، الشيء الذي كان به من الضروري أن تتدخل الأخلاق مع السياسية، وأن تتشابك المفاهيم الأخلاقية بالمصطلحات السياسية.

إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن تُهيأ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء، وذلك على أساس أن الفرد بدون عون لا يستطيع أن يصل إلى تحقيق هذه الغايات؛ بل بالدولة فقط يتم له ذلك.

على هذا الأساس بحث أفلاطون في أخلاقيات الدولة، وذلك كما هو واضح في تصويره لمثال دولته المثالية الفاضلة، الوارد تمثيله لها في أكبر محاورته المعروفة بـ «محاورة "الجمهورية"»، والتي هي عنده ليست محاولة لتصوير كمال حيالي وغير واقعي؛ بل هدفها عنده يكمن في تأسيس السياسة على الأخلاق المثالية المستمدّة من عالمه الخاص المتمثل في

نظريته للمثل، التي بها تصبح هذه الدولة هي الحقيقة الوحيدة، وحقيقة هذه هي أساس لكل الدول الموجودة بالفعل.

لقد ظل أفلاطون يؤمن بأنه من الممكن تحقيق هذه الدولة، إلا أنه بعد حين تراجع عن ذلك وأدرك بأن دولته المثالية هذه لا يمكن أن تتحقق إلا على أيادي الآلهة أو أبناء الآلهة، ومن ثم يكفي أن تظل مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.

تراجع أفلاطون إلى مستوى الواقع المعاش، محاولاً بذلك أن يصور للناس في محاورته "القوانين"، فضائل دولته الواقعية الجديدة، والتي هي عنده هذه المرة لا تخلي من الخير الذي يتفق مع مقتضيات طبيعة النفوس الإنسانية، وما تتطلبه الحكمة العملية.

إذن على هذا النحو تكون أخلاق الدولة عند أفلاطون، التي ندرسها في هذا البحث وفق استراتيجية معرفية تقوم على المنهج: السردي التاريخي في العرض، والمنهج التحليلي النقدي المقارن في المعالجة، معتمدين فيها على أهم المصادر والمراجع المتعلقة بموضوع البحث وخاصة محاوري "الجمهورية" والقوانين، وذلك في إطار ثلاثة مباحث تمثل في: البحث الأول: التعريف بأفلاطون ونظرياته الفلسفية، وتنطرق فيه إلى الوقف على مراحل حياته من حيث: نشأته وتعليمه وترحاله وأهم الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشها، ومن ثم ندرس نظريته في المعرفة ونظريته في المثل، وكذا نظريته في الوجود.

أما البحث الثاني الذي هو: أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، فإننا نخصصه لدراسة ماهية الفكر المثالي وما يتطلب من مفاهيم أخلاقيه، يجب توافرها في الدولة، وذلك وفق نظام الحكم وتقسيم الطبقات حسب مبدأ العمل، والملكية وكيفية تكوينها في الدولة التي يجب أن تكون عاقلة وشجاعة وعادلة ومتعدلة.

وفيمما يخص البحث الثالث: أخلاق الدولة في واقعية محاورة القوانين، فهو يقوم على دراسة الواقع الحسي وما تقتضيه طبيعة النفوس الإنسانية من قوانين وشروط يجب توافرها في الدولة بنظام الحكم وعدد الأفراد، وتحديد الملكية في الدولة، وذلك لكي تكون دولة عاقلة وشجاعة وعادلة ومتعدلة.

وفي نهاية هذا البحث نضع خاتمة توضح أهم النقاط التي تم استخلاصها من أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، وكذا أخلاق الدولة في واقعية محاورة القوانين، وما مدى الشبه والاختلاف بينهما.

أولاً: التعريف بأفلاطون ونظرياته الفلسفية:

أفلاطون فيلسوف يوناني ولد في أثينا أو في إجينا "الجزيره الواقعه قبله أثينا"⁽¹⁾ ولا زال تاريخ ميلاده غير موثوق به بصورة قطعية، غير أن هناك من يزعم بأن كان في عام 427-428 ق. م، أما تاريخ وفاته فيحزم نفر غير قليل من الباحثين والمؤرخين بأنه كان في عام 347-348 ق. م⁽²⁾.

إن الاسم الحقيقي لأفلاطون هو "ارستوقيس"، وأطلق عليه اسم أفلاطون بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته، وهو ينحدر من أسرة عريقة في المهد تتميز بنسبها الإلهي وطابعها الأرستقراطي⁽³⁾.

لقد نشأ أفلاطون نشأة عالية تناسب الثقافة الرفيعة التي حفلت بها أثينا في عهد "بركليس" الذي توفي عام 429 ق. م، فتال بذلك خير تربية يمكن لمواطن أثيني أن يحصل عليها، وذلك على أيادي أفضل فلاسفة أثينا في ذلك الوقت، ومن بينهم "قراطيلوس" من أتباع "هيرقلطيض" الذي تعلم منه أفلاطون آراء الفلسفة الهيرقلطية. ومع هذا يظل صاحب

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 5، د. ت، ص 62.

2- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 4، 1964م، ص 70.

3- يتتمىء أفلاطون إلى أسرة يونانية الأصل ذات جذور عريقة، حيث إن أبوه الذي يدعى "أرستون" يرجع نسبه إلى خاتم أصلاب الإله بوزيتون -إله البحر- أما أمه "أفيقطوني" فهي ابنة أقريطياس الذي هو من نسل دروبيد صديق المشرع اليوناني صولون، وأيضاً من أولاد عمها أقريطياس الذي يُعد من ضمن الثلاثين الذين حكموا أثينا، وكذلك خرميدس الذي هو أحد المندوبين الذين عينهم الثلاثون في بلدة بيرييه. انظر عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص 71.

الفضل الحقيقي في تنشئته فلسفياً هو أستاذة "سocrates" الذي وبحق يُعد الحدث الحاسم في حياته وبلورة أفكاره الفلسفية فيما بعد⁽¹⁾.

أما إذا نظرنا إلى شباب أفلاطون فإننا نراه يأتي في وقت كانت فيه فترات التاريخ الأثنين أكثر خطورة، إذ إنه لم يبلغ أفلاطون السن الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت أثينا أسطولها البحري في صقلية، وحينما بلغ الثانية والعشرين من عمره شاهد هزيمة بلاده من قبل إسبيرطة، وستولى على حكمها الطغاة الثلاثون⁽²⁾.

لاشك في أن الواقع والأحداث التي مرت بها بلاده -أثينا- قد تركت أثراً عظيماً في حياته العملية، إذ إنه لو كانت لديه أية رغبة لتولي منصب سياسي فإن الظروف الفعلية لتلك الأحوال قد أحبطتها، فهو الأرستقراطي بالفker والميلاد لم يكن يستطيع أن يتلاءم مع حكم الغوغاء، وإذا كان قد تخيل أن عودة الأرستقراطية للحكم من شأنها أن تحسن الأمور، فإنه لابد وأن أزيلت الغشاوة عن عينيه، وذلك على نحو ما ارتكبه هؤلاء الطغاة الثلاثون من مظام وجرائم سياسية، ولاسيما مطاردهم لسocrates.

وتأتي الديمقراطية لتزيد من حدة هذا الكره والسطح الذي انتابه اتجاه الأمور السياسية، وما انطوت عليه من فوضه وفساد الرأي من جراء أعمال السوفسقائية، التي انتهت بمحاكمة سocrates، والحكم عليه بالإعدام ظلماً وبهتان، الشيء الذي به بدأ يفقد الثقة في محاولة إصلاح أحوال المدينة، ولاسيما بعد زيارته للعديد من المدن اليونانية، خاصة التي تستوطنها المدارس الفلسفية كـ"الكورينيائة" في إقليم برقة بليبيا، وـ"ميغارا"، وـ"جنوب إيطاليا"، وـ"مصر القديمة"، وأخيراً إلى "سراقوسة" التي ذهب إليها ثلاث مرات بعد أن تلقى دعوة من ملكها "ديونيسيون"، وذلك علىأمل أن يجد فيها البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته

1- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص 144.

2- السابق ص 143-144.

السياسية التي بدأت تتبlier في ذهنه، غير أنه لم ينجح في ذلك⁽¹⁾، الشيء الذي به أدرك أنه لا سبيل إلى الإصلاح إلا بتغيير البيئة السياسية الفاسدة، وذلك بإرائه أسس ومفاهيم فلسفية من شأنها أن تضفي على الشباب نظاماً تربوياً وأخلاقياً رسم معالمه وحدد أهدافه في محاوراته ورسائله، تلك التي اتبع فيها أسلوبه في التعليم القائم على "الحوار والنقاش والأدب التمثيلي" المستمد على جُل فروع المعرفة، ولا سيما الفلسفية منها، وذلك من أجل خلق وتكوين السياسي الناجح والمثقف الكامل⁽²⁾.

إذن على هذا الأساس أحد أفلاطون على عاتقه مهمة التغيير وإصلاح الأمور، وذلك من خلال قوله بنظريته في المعرفة وما لها من جانب سلي خصصه لتفنيذ وهدم أفكار ونظريات الوجود الزائفة، كتلك التي قيل بها في المدرسة الأيونية وال المتعلقة بتفسيرها المادي للأشياء؛ وأيضاً ما هو موجود في الفلسفة الميرقليطية القائمة على الصيرورة والتغيير؛ وكذا الأمر نفسه حدث مع نظرية بارمنيدس التي ثُقِرَّ عمداً ثبات ووحدة الوجود⁽³⁾.

لقد فعل أفلاطون هذا بنظريات الوجود السابقة عليه، من أجل أن يضع عالم المثل مكان عالم الوجود البارمنيدي، وعالم الحس الذي هو صورة ناقصة لعالم المثل مكان العالم الظاهر غير الوجود الميرقلطي، صانعاً بهذه الثنائية عالمه الحقيقي الذي هو عالم المثل، ذاك الذي به تتحسد نظرية الوجود الحقيقة، ومن ثم تصبح المعرفة اليقينية القائمة على العقل لا الحس، كما هو لدى أصحاب الرأي الشائع من أنصار السوفسطائية، ذاك الذي يقدم لنا تصورات متناقضة ومتضاربة⁽⁴⁾.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 63-64.

2- إميل برهبيه، تاريخ الفلسفة ، ج 1، الفلسفة اليونانية، ترجمة: حورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط: 1، 1982م، ص 135.

3- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 143.

4- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص 133-134.

((إذن، فإن المعرفة لا تكمن في تأثيرات الحواس؛ بل أنها تكمن في الاستنتاج من المقدمات المنطقية بشأنها، ويمكن نيل الحقيقة والوجود في ذلك فقط))⁽¹⁾.

وأيضاً لا على التصور الصحيح "الحكم الصادق" كما هو في المعرفة الاستدلالية، الذي لا يجب أن يكون العلم بالمعنى الحقيقي؛ لأنـه لا نستطيع معه أن نفسـر التصور الخاطئ؛ لأنـ التصور الخاطئ إما أنـ يتعلـق بما هو معلوم أو بما هو مجهول، ولا يمكن أنـ يقال أيضاً أنـ موضوع التصور الخاطئ هو العـدم أو الـلـاـجـودـهـ؛ لأنـ الـلـاـجـودـهـ أو العـدم يـنـاظـرـهـ الجـهـلـ، ولا يمكن أنـ يـنـاظـرـهـ عـلـمـ⁽²⁾.

((وهكذا، ياثياتيوس، فإن المعرفة ليست إدراكاً حسيّاً ولا رأياً صحيحاً، ولا تعريفاً وتقليداً ملزماً للرأي الصحيح مع ذلك))⁽³⁾.

إذن فأفلاطون بموجب هذا الجانب السلي لنظريته في المعرفة هدم أفكار ونظريات المعرفة "الناتجة عن توحيد المعرفة بالإدراك الحسي والبرهان الاستدلالي" التي عمل بمقتضاهـا السوفـسطـائـيونـ، وذلك لـكـيـ يـمـهـدـ الطـرـيقـ أـمـامـ الجـانـبـ الإـيجـابـيـ لـنـظـرـيـتـهـ فيـ المـعـرـفـةـ، ذـاكـ الـذـيـ بهـ يـتـحدـدـ هـدـفـ فـلـسـفـنـتـهـ كـلـهـاـ وـالـمـتـمـثـلـ فـيـ نـظـرـيـتـهـ لـلـمـثـلـ الـتـيـ تـعـنيـ الـعـلـمـ بـصـورـتـهـ الـيـقـيـنـيـةـ الـحـقـقـةـ، الـمـتـمـثـلـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـمـبـادـئـ الـكـلـيـةـ الـثـابـتـةـ وـالـمـفـارـقـةـ لـلـأـشـيـاءـ وـالـوـاقـعـ الـمـحـسـوسـ. وـذـلـكـ لـكـونـ الـمـثـلـ لـمـ تـعـدـ مـجـرـدـ أـفـكـارـ أـوـ مـفـاهـيمـ أـوـ تـصـورـاتـ عـقـلـيـةـ تـنـظـمـ الـفـكـرـ، كـمـاـ هـيـ عـنـ "سـقـراـطـ"؛ بل تـطـوـرـتـ عـنـ أـفـلـاطـونـ لـتـشـمـلـ الـوـجـودـ الـحـقـيقـيـ الـوـاقـعـيـ الـذـيـ تـقـاسـ وـاقـعـيـتـهـ بـالـمـبـادـئـ الـكـلـيـةـ الـمـفـارـقـةـ لـلـأـشـيـاءـ الـتـيـ هـيـ الـمـلـ نـفـسـهـاـ.

إنـ المـلـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ تـجـاـوزـ المـفـاهـيمـ عـنـ سـقـراـطـ، حيثـ إـلـهـاـ لـيـسـتـ مـجـرـدـ فـكـرـةـ فيـ عـقـلـ الـإـنـسـانـ؛ بلـ هـيـ شـيـءـ لـهـ حـقـيقـتـهـ الـخـاصـةـ بـهـ "جـوـهـرـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـ"ـ يـبـحـثـ عـنـ طـبـيـعـةـ

1- أفلاطون، محاورة ثياتيوس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب - القاهرة، 2000م، ص 210.

2- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص 134.

3- محاورة ثياتيوس، أفلاطون ص 254.

الحقيقة التي تعني مطابقة أفكار الإنسان مع حقائق الوجود، ومن ثم فهي تستمد حقيقتها من خارج عقل الإنسان، الشيء الذي به يصبح الخطأ والزيف قائمين في أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لشيء يوجد حقيقة، فمواضيعات الإحساس ليس لها واقع حقيقي، على أساس أن ما له حقيقة هو المفهوم الذي هو المثل، وما ليس له حقيقة هو الشيء المفرد الذي تدركه الحواس⁽¹⁾.

على هذا الأساس تصور أفلاطون نظريته في المثل، التي هي عنده عقلانية، يعني أن استيعابها يتم عن طريق العقل؛ كما أنها كلية وذلك لاشتمالها على المفهوم العام لكل الأشياء، كذلك فهي أفكار وليس أشياء، وهي أيضاً ثابتة وغير فانية، وتعُد ماهيات الأشياء جديعاً؛ وأنها في نوعها كاملة مطلقة، وكمالها هو عين حقيقتها؛ وهي خارج المكان والزمان⁽²⁾.

هذه هي المثل الأفلاطونية التي ينحدر منها مصدران للتجربة الإنسانية، يتمثل الأول في: الإدراك الحسي، الذي موضوعه عالم الحس المتغير والمتضمن في الأشياء الحسية المادية الطبيعية المتغيرة، ذلك العالم الذي لا يمتلك وجوداً إلا بقدر ما تكون المثل فيه، ومن ثم فهو مجرد ظلال للمثل صيغت على نمطها.

أما المصدر الثاني: فهو يتمثل في العقل، الذي به نصل إلى إدراك حقيقة المثل، وذلك عن طريق "الجدل" الذي به تتم لنا معرفة علاقة المثل بعضها بعض⁽³⁾. ((فعمّا تصل كل هذه الدراسات إلى الاتصال المتبادل والعلاقة السببية بعضها مع البعض، وتتأمل في صلامتها الروحية المشتركة، أعتقد حينها -وحيثما فقط- أن ملاحظتها ستمتلي قيمة لأغراضها؛ وإلا فليس هناك أي نفع منها))⁽⁴⁾.

1- وولتر سنيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص158-159.

2- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط: 8، "د.ت" ، ص131.

3- وولتر سنيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص158-159.

4- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة الجمهورية، ك: 7، ترجمة: شوقي داود تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط: 1، 1994م، ص345.

إن هذا يتضمن خطوتين، تدرج الأولى في تكوين المفاهيم، و موضوعها هو معرفة كل مثال منفصل وصيورته هي بالعقل الاستقرائي، لاكتشاف العنصر المشترك الذي تشتراك فيه الأشياء المفردة العديدة؛ والخطوة الثانية تكمن في معرفة العلاقة البنية للمثل والتي تتضمن عملية التصنيف والتقطيع، فالتصنيف يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، ويعرف بالجدل الما بط أو النازل، والتقطيع يبدأ من الأعلى إلى الأسفل ويعرف بالجدل الصاعد⁽¹⁾.

((ألا يجب علينا أن نقول إن التقسيم طبقاً للأنواع الذي لا يجعل الشئ عينه غيراً، ولا يجعل الغير الشئ عينه، ألا يجب أن نقول إن التقسيم هذا هو عمل علم الجدل))⁽²⁾.
بهذا التصور ترسم معلم نظرية المثل الأفلاطونية، التي هي علم الجدل بكونه يحمل وجوداً دياlecticياً ذا طبيعة علاقية تتمثل في وجود المثل الحية المتحركة.

والآن إذا أتينا إلى الحديث عن نظرية الفيزياء أو الوجود التي قال بها أفلاطون، فإننا نجدها وليدة نظرية المعرفة عنده، وبالخصوص في جانبها الإيجابي الذي كما عرفنا يمثل مضمونه جوهر نظرية المثل، وذلك لكون المثل هي التي تقوم وراء الأشياء كأساس لها، بينما نظرية الفيزياء أو الوجود هي فيزياء وجود الأشياء التي تتأسس هكذا، ومن ثم فهي تعنى بالظواهر، أي تعنى: أنها تعنى بالأشياء التي توجد في المكان والزمان مقابل الأفكار اللامكانية واللامكانية⁽³⁾.

إن الأشياء التي هي من هذا النوع تكون في مجملها مادية وغير مادية، الشئ الذي به تقسم نظرية الفيزياء أو الوجود إلى قسمين، يدور الأول: حول ما هو متجسد خارجيًا، أي العالم بماهيته الجسمانية "نفس العالم"، ذاك الذي يعتقد أفلاطون أن ميلاده قد حدث حينما

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص78.

2- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ك: 8، ص348.

3- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ص177.

قرر الإله الصانع أن يتدخل ليحول الفوضى إلى نظام، وأن يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن خاضعة لأي اعتبار غائي⁽¹⁾.

إذن، فبمجرد أن قرر الإله هذا، أخذ من فوره لكونه الخالق والمدير للعالم يقوم بما يقوم به الفنان، وذلك حينما نحت من المادة تمثالاً على صورة معينة في ذهنه، حيث رأى هذا الإله أو الخالق مثلاً مجردة من ناحية، ومادة لاصورة لها ولا صفة من ناحية أخرى، فصورة هذه المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء.

((كون هذا العالم مبدعاً بهذه الطريقة، فإنه قد صيغ في شبه لذلك الذي يكون مدركاً بالاستنتاج المنطقي والعقلي ويكون لا متغيراً، وإذا تم الاعتراف بما نقول، ننفي أن يكون نسخة عن شيء ما))⁽²⁾.

وكان أول ما خلق نفساً لعلمنا هذا، وهذه النفس غير جسمانية، ولكنها في مكان "ما"، وقد نشرها كما تنشر الشبكة الواسعة، ثم شطرها شطرين، وطواهما وجعلهما دائرين: داخلية وخارجية، الأولى مدار الكواكب السيارة والثانية مدار النجوم؛ ثم أخذ المادة وكوتها من عناصر أربعة: "الماء والنار و التراب و الهواء" وبنها على إطار روح العالم، وبذلك تم الخلق⁽³⁾.

بمذا التصور يتجلى جوهر نظرية أفلاطون في الوجود، وذلك من حيث قسمها الأول، الذي هو "نفس العالم" ، ذلك الذي نستنتج منه حالاته بأن أفلاطون يؤمن بوجود نفس العالم، وأن هذه النفس عنده تتوسط بين عالم المثل؛ وعالم الحس، وهي تشبه المثل في أنها غير مادية وخلدة، كما تشبه عالم الحس، في أنها تشغل حيزاً من المكان⁽⁴⁾.

1-.A.Zeller ,Out Lines Of The History Of Greek Philosophy . Tran Slated by L.R.Palmer , Cambridge University . New York , 1931, P 181.

2- أفلاطون، محاورة طمياؤس، ترجمة وتقديم: أليبر ريفو، نقلها إلى العربية، فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1970م، ص 413-414.

3- ولتر ستيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 179.

4- السابق ص 180.

أما فيما يختص القسم الثاني من نظرية الفيزياء أو الوجود، فإننا نراه يقوم على "النفس الإنسانية" التي يجعل منها أفلاطون مماثلة في النوع لنفس العالم، فهي علة حركة الجسم وفيها يستقر العقل، ولها وسائل بعالم المثل وعالم الحس معاً، وهي تنقسم إلى قسمين: الجزء الأعلى أو الأرقي وبه العقل ، وهو الذي يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة، كما أنه أبدى لا يفني.

والقسم الثاني: القسم اللاعقل، وهو يتجزأ ويفنى، وهذا القسم ينقسم إلى جزئين: الجزء الشريف وبه كل العواطف النبيلة، والجزء الوضيع الذي تتعلق به الشهوات البهيمية، والجزء الأول له اتصال بقسم العقل، ولكنه مختلف عنه بأنه غريزي لا يصدر منه شيء عن تفكير، ومركز قسم العقل الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم اللاعقل القلب، ومركز الجزء الوضيع أسفل البدن، والإنسان وحده هو الذي له القسمان، والحيوان له النوعان من القسم الثاني ؟ وليس للنبات إلا النوع الأخير من القسم الثاني، والذي يميز الإنسان عما عداه هو قوة التفكير⁽¹⁾.

إذن على هذا الأساس تتبلور لنا الفلسفة الأفلاطونية وذلك كما أوضحتنا في نظرياته: "المعرفة-المثل-الوجود"، تلك التي رأينا من الضروري تناولها بالدراسة والبحث ولو بإيجاز، وذلك حتى لا يكون هناك قطيعة أبستمولوجية، وخاصة أن البناء الفلسفى للفكر الأفلاطونى كامل الحلقات، يُعنى بكل نواحي الفكر وجوانب الحقيقة؛ وهذا ما هو موجود في ثنائية أفلاطون "علم الحس، وعلم المثل" التي يحفل بها نتاجه الفلسفى كله التي بما تمثلت أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، وكذا الحال في أخلاق الدولة في واقعية محاورة القوانين، وذلك كما سيتضح معنا في المبحثين القادمين.

1- A.Zeller, Out Lines Of The Historg Of Greek Philosophy. Tran Slated b L.R.Palmer , P 182 .

ثانياً: أخلاقي الدولة في مثالية محاورة الجمهورية:

إن أخلاق الدولة التي تصورها أفلاطون بحسب مثالية محاورته الجمهورية، تقوم أساساً على مفهوم الفضيلة للمواطن، وذلك عن طريق تدريسه عليها بواسطة العلم، الذي يدوره لا يتحقق إلا بالتعليم، ذاك الذي هو الآخر لا يتم إلا بالتربيـة التي لا يمكن أن تترك للفرد وحده، وإنما ترجع برمتها إلى الدولة لكونها هي المسؤولة عن إيجاد أحسن والظروف وأسبابها التي يوجـبها تتحقق الفضيلة، تلك المؤسسة على العقل، ومن ثم فهي لا تتم أو تتحقق إلا بآنـاس عقلاـنـين، أي: الفلـاسـفة، أولـئـك الـذـين هـم قـلـة في الدـولـة، فـهـم أـرـستـقـراـطـية لا بـالـمـيـلـاد أو الشـروـة؛ بل بـالـعـقـلـ الذي هو سـمـةـ الـفـلـاسـفةـ، الذي يـوجـبـهـ تـنـحـصـرـ غـاـيـةـ⁽¹⁾ـ الدولةـ الرـئـيـسـيـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ

((إذا بدأت الدولة ولو لمرة واحدة بجودة فإنها ستتحرك كالدولاب ذي القوة المتراءكة، وستغرس هناك المجتمعات الخيرية التي تناصل جذورها في التعليم السامي))⁽²⁾.
إذن يجب أن تكون الفلسفة هي الغاية الرئيسية للدولة، وذلك بتولي الحكم "الفلسفه" الحكم، الذي به يتمكنون من بسط سيطرتهم على باقي الأفراد في الدولة، وهذا كله يتم بمقتضى نظام الطبقات، الذي قسم فيه أفلاطون أفراد دولته إلى ثلات طبقات، وذلك وفق اختلافهم من حيث الطبيعة، فهناك طبقة الحكماء، التي تتصرف بالعقل والتدبر، ويكون معدنها الذهب، وأيضاً طبقة الحرس أو الجندي وتمتاز بالشجاعة، ويتمثل معدنها في الفضة، وأخيراً طبقة عامة الناس أو المتجين من صناع وزراع وتجار، وتسيطر عليها الشهوة برغباتها الحسية المختلفة، ويطلق عليها أفلاطون اسم الطبقة النحاسية⁽³⁾.

1- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ص 145.

2- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ك 4، ص 196.

³- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 100-101.

((أنتم إخوة والله شكلكم بطريقة متباعدة مع ذلك منزج البعض بالذهب، فحازوا بذلك الشرف الأعظم، وصنع آخرين من الفضة ليكونوا مساعدين، وأنشأ آخرين من النحاس وال الحديد ليكونوا زراغاً وحرفيين))⁽¹⁾.

إنَّ هذا التقسيم الطبيعي الذي أوجده أفلاطون في دولته هذه، راجع في النهاية إلى تقسيمه للنفس الإنسانية، وكذا مراتب الوجود بوجه عام، حيث نرى أن النفس الإنسانية عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية، والحال نفسه في مراتب الوجود التي هي الأخرى تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام هي: وجود المثل وجود التصور الصحيح وجود عالم الحس⁽²⁾.

لقد اشترط أفلاطون بحسب تقسيمه الطبيعي الذي أقرَّه في دولته هذه، مبدأ تقسيم العمل الذي يختص بمقتضاه لكل وظيفة من هو مهيأ لها، حيث إنه توجد ثلاث طبقات تتجسد فيها ثلاث أنفس، وثلاث صور من أشكال الوجود، وثلاثة مبادئ من العمل، فالطبقة الأولى هي طبقة الحكام الفلاسفة تكمن وظيفتها في تدبير شؤون الدولة، والشهر في إخلاص وحكمة على رعاية الصالح العام، وذلك لتمتعها بقوة أو ملكة العقل "النفس العاقلة" التي بما تكون وحدتها القادرة على معرفة المثل وإدراكتها⁽³⁾.

أما الطبقة الثانية المتمثلة في طبقة الجندي أو الحرس، فإن مهمتها تنصب في الدفاع عن الدولة حارجيًّا، أي: ضد أي عدو ان يقع عليها من الدول الأخرى، وداخلياً أي: ضد الدوافع غير عقلانية لجماهير الطبقة الثالثة، إذ إنما المعين الأول لطبقة الحكام الفلاسفة على تحقيق أوامرهم وتوجهاهم التي يصدروها، وذلك لكونها تمتاز بالشجاعة التي هي صفة "النفس الغضبية" وبالتالي فهي قادرة على فهم وجود التصور الصحيح⁽⁴⁾.

1- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة الجمهورية، ترجمة: شوقي داود قمران، ك: 1، ص174.

2- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص120-121.

3- ولتر ستيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية ص193.

4- نفسه.

وبخصوص الطبقة الثالثة التي هي طبقة عامة الناس أو المنتجين، فإن عملها ينحصر في التجارة والزراعة والصناعة، وغيرها من الحرف الأخرى، وذلك لكي تتمكن من توفير متطلبات الطبقتين الأخرىين "طبقة الحكماء- طبقة الحرفيين أو الجنديين"، ومن ثم فهي تتصرف بالشهوات التي هي من صميم "النفس الشهوانية" المغمورة في عالم الحواس، عليه فإن أفلاطون لا يحفل بها إطلاقاً، ولا يعني بأمر تربية أفرادها؛ بل يكتفي بأن يقول إن هؤلاء الزراعة والصناعات التجار عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية⁽¹⁾.

ولكن كيف يتم اختيار الأفراد، وجعل كل منهم في طبقة معينة دون الأخرى؟ لماذا هذا الفرد من طبقة الحكماء، وغيره من طبقة الجندي أو الحرفي، وآخر لابد أن يكون من طبقة عامة الناس؟

وهنا يُجيب أفلاطون: بأن هذا لا يترك للشخص نفسه ليتحقق بأية طبقة يُريد، ولا يجب أن يُحدد بالموالد، فليس ابن الفيلسوف بضرورة أن يُربى ليكون من طبقة الحكماء، ولا الحال نفسه لدى أبناء طبقة الجندي أو الحرفي أو طبقة عامة الناس؛ وإنما يترك الأمر برمهته إلى رجال رسميين ومتخصصين في الدولة، وذلك لكونهم هم الأقدر على تحديد طبقة الشخص بناء على اختبارهم غرائزه واستعداداته⁽²⁾.

إذن على هذا الأساس حدد أفلاطون طبقات دولته، وذلك وفق معيار مبدأ العمل، الذي به يجب على كل طبقة أن تختص بما هو منوط بها فقط دون إفراط أو تفريط، وذلك بغية تحقيق النظام الذي به يتبلور العدل والانسجام، ومن ثم تكون الدولة "عاقلة وشجاعة ومعتدلة وعادلة" ، فكونها عاقلة من حيث إنها تقوم على العقل الذي هو سمة الحكماء الفلسفية، فهو أساس هذه الطبقة الذهبية التي تحكم وتتأمر عن طريقه، وذلك لكونه خيراً في نصحه، ليس عن شيء خاص في الدولة كمعرفة النجار مثلاً عن العدة الخشبية، أو معرفة المهندس عن فن العمارة، وإنما هي معرفة الكل التي تُعبر عن إرادة نفسها وعن إرادة الدول

1- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص 222.

2- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ص 146-147.

الأخرى، وذلك بالمشورة الحكيمية والتدبير الجيد الذي ينبع المعرفة ويكون مصدره العلم لا الجهل، ذلك العلم الذي يتعلق بالفضيلة ويدرس سلوك الدولة عامة وكلياً، داخلياً وخارجياً، في السلم والحرب، إنه العلم الذي يطلق عليه أفلاطون اسم "فن الحماية" الذي لا يتوفّر إلا لدى الحكماء الفلاسفة⁽¹⁾.

((هكذا ستكون المدينة كلها عاقلة كونها منظمة طبقاً للطبيعة، بسب أقل جزء أو طبقة، وبالمعرفة التي تسكن في هذا الجزء الحاكم لنفسه والرئيسي، ونقدر بهذا أن نطلب بحصة في المعرفة التي تستحق أن تسمى عاقلة، والمكرسة بالطبيعة لتكون الأقل بين كل الطبقات))⁽²⁾.

كما أنه يَعْدُها شجاعة، فهي تقوم على تلك الطبقة التي تذهب إلى الحرب وتقاتل ضد الأعداء الخارجيين، وضد الدوافع اللاعقلانية لجماهير مواطني الدولة من أبناء الطبقة الثالثة، فوظيفتها تمكن في فرض عقائد وأوامر الحكماء الفلاسفة، إنها شجاعة بفضل تلك القوة التي تمتلكها "فصيلة الشجاعة"، التي لها تحافظ على البقاء في كل الظروف، وإدراكيها للمبدأ أو المعيار الذي به تعرف الأشياء التي ينبغي في الحقيقة أن تخشاها دون غيرها، وذلك يتم لها بالتربيّة والتعليم، اللذين يوجّههما يؤكّد أفلاطون على تدريب البدن والعقل حتى لا يتأثرا باللذة أو الألم أو الخوف أو الرغبة⁽³⁾.

((سفهم الآن إذن أن هدفنا في اختيار جنودنا وتقديرهم موسيقياً ورياضياً كان متشابهاً جداً؛ لقد استنبطنا التأثيرات التي ستتحددّهم ليأخذوا صبغة القانون في كمالها، وسيترسخ لون رائحتهم عن الأنوار وأي رأي آخر، ولن يمحى هكذا صbagات قادرة على طمسه كاللذة))⁽⁴⁾.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 105.

2- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكرياء، لـ: 4، ص 197.

3- حنا الفاخوري، خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، دار الجليل، بيروت، 1993م، ص 69.

4- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكرياء، لـ: 4، ص 197.

وبخصوص كونها معتدلة فذلك يعني أنها تعمل على تحقيق الاعتدال الذي هو عملية الانسجام القائم بين طبقات الدولة، بدلاً من أن يكون صفة مثل بقية الصفات الأخرى؛ وذلك بالسيطرة على بعض الشهوات والدافع المادي التي غالباً ما تظهر لدى أفراد طبقة عامة الناس، ويتم ذلك من طبقة الحكام الفلاسفة، التي تجعل من الفضيلة متضمنة في باقي الطبقات ويحدث هذا بواسطة الانسجام التام بينها؛ ومن ثم لا يجب أن يكون الاعتدال مثل العقل أو مثل الشجاعة، اللتين يختص كلُّ منها بطبقة واحدة فقط؛ وإنما يجب أن يمتد في كل أجزاء الدولة في انسجام بين الطبقات الثلاثة⁽¹⁾.

((الاعتدال ليس شبيهًا بالشجاعة والعقل، وكل منهما يسكن في جزء فقط أحدهما صانع لدولة عاقلة والآخر شجاعة، وأما الاعتدال الذي يمتد إلى الكل فليس كذلك، إنه يجري بعلامات الميزان كلها ويحدث الاتحاد الأضعف والأقوى والوسط في الطبقة، سواء افترضتها أن تكون أقوى أو أضعف في العقل والقوة أو في الأعداد والغنى، أو في أي شيء آخر ثُسر به؛ ويمكنك أن تعرف بالحق الأكبر: أن هذه الوحدة العقلية هي الاعتدال، إنما اتفاق بين الأعلى والأدنى مرتبة بالطبيعة))⁽²⁾.

وإذا نظرنا إليها، أي: دولة أفلاطون، على أساس أنها عادلة، فهذا يرجع إلى أن كل جزء أو فرد ينبغي أن يؤدي وظيفته التي أعد لها طبيعياً، على أساس أن الفرد عندما يقوم بعمله الخاص به تتحقق العدالة، أما التدخل في أعمال الغير فإنه خروج عن قانون الطبيعة الذي هو الظلم بعينه.

((يمكننا التسلیم إذن اعتناء الفرد بعمله الخاص بشكل ما أو باخر هو العدل))⁽³⁾.

1- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 70.

2- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، لـ: 4، ص 201.

3- السابق لـ: 5، ص 205.

ولكن تجدر الإشارة هنا بأن أفلاطون يقول بنوعين من الانتقال الوظيفي، يتم الأول داخل الطبقة الواحدة، وذلك كأن يحاول الإسکافي أو أي إنسان آخر من هذه الطبقة تغيير عمله بعمل شخص آخر من نفسه الطبقة ذاتها، فهذا التغيير في رأي أفلاطون لا ينبع عنه ضرر كبير على الدولة، بعكس النوع الثاني الذي يعمل على تدمير وتصدع الدولة، وذلك بانتقال التاجر أو الحداد من أبناء الطبقة الثالثة إلى عمل الحرس أو الجندي المنصوص عليه في الطبقة الثانية، والحال نفسه عندما يحاول أبناء الطبقة الثانية من الحرس أو الجندي الاستيلاء على الحكم الذي يجب أن يكون لأبناء الطبقة الأولى الذين هم الحكام الفلاسفة⁽¹⁾.

((ولكن عندما يحاول الإسکافي أو أي إنسان آخر صُممَت طبيعته ليكون تاجراً، والذي قد كبر قلبه بالغنى أو القوة أو ازدياد عدد أتباعه، أو أية فائدة أخرى مشابهة، عندما يحاول أن يشق طريقة إلى طبقة المقاتلين أو المقاتل إلى المشرعين والحماية، والذي يجب عليه أن لا يحث نفسه في هذا الاتجاه، وعندما يتبادل هؤلاء أدواتهم ومركزهم الاجتماعي مع أولئك الأعلى منهم، أو عندما سيكون الرجل الواحد تاجراً ومشرعاً ومقاتلاً، الكل في شخص واحد، أعتقد أنك ستتوافقني القول آنئذ أن هذا التبادل وهذا التطفل للواحد في عمل الآخر يكون فيه خراب الدولة))⁽²⁾.

إذن على هذا الأساس، وبهذا النحو تصوّر أفلاطون دولته المثالية في محاورته "الجمهورية"، وذلك حتى يمكن من أن يجعل الفرد يذوب ويتلاشى في الدولة، ومن ثم تتعذر الملكية الفردية التي يعتبرها أفلاطون مصدر اختلاف المنافع؛ لذا يجب القضاء عليها، وخاصة عند الحماة الذين هم كما عرفنا يجب أن يكونوا من الحكام الفلاسفة⁽³⁾.

1- إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية، القاهرة، "د.ت"، ص 96.

2- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة الجمهورية، ك: 4، ص 202.

3- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 194.

((إن الحماة لن يمتلكوا البيوت والأراضي أو أية عقارات أخرى، وأحرهم هم غذاؤهم الذي يتسلمونه من المواطنين الآخرين، ولا يمتلكون أية مصاريف أخرى خاصة بهم))⁽¹⁾.

إن الحال لا يقف عند أفلاطون عند هذا فقط؛ بل نراه يذهب إلى أبعد من ذلك عند قضائه على الملكية الأسرية إن صح التعبير؛ وذلك عندما أصبح الزواج لديه يجب أن يقوم فقط على إيجاد الأفراد، ومن ثم تصبح مهمة المرأة بهذا التصور مقتصرة على إنجاب الأولاد فقط، دون النظر إلى أية اعتبارات أسرية أخرى، كالزواج الذي أصبح زواج الشيوع أو المشاركة دون قيد أو شرط⁽²⁾.

وكذلك فإن التشجيع الإيجابي للخير الذي نادي به أفلاطون، يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة، الشيء الذي به حرم في دولته طبقة الحكام الفلاسفة، وطبقة الجندي أو الحرس من تكوين الأسر و ما يصاحبها من تملك حتى ولو اقتصر على الزوجة، وذلك على أساس أنه يحول دون تحقيق العدالة في الدولة.

والحال نفسه يحدث للأطفال، وذلك عندما أقرّ أفلاطون بضرورة فصلهم عن آبائهم وأمهاتهم منذ البداية في معسكرات خاصة تشرف عليها الدولة ولا يستطيع بها الطفل أن يتعرف على أبيه أو أمه، ومن ثم ينظر إلى كل رجل على أنه والده، وكل امرأة على أنها أمه⁽³⁾.

1- أفلاطون، المخاورات الكاملة، محاورة الجمهورية، ك: 5، ص 194.

2- F.M .Corn Ford ، From Religion To Philosophy ، Princeton University ، New York ، 1991 ، P 118 .

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 104.

((إن كل هذه النساء ستكون مشتركة لكل الرجال من الرتبة عينها، لا أحد سيعيش معًا بالسر، وأكثر من ذلك فإن أطفالهم سيكونون مشتركين، ولن يعرف أي من الوالد أو الوالدة ابنه الخاص أو ابن أباه))⁽¹⁾.
ويزيد أفلاطون عن ذلك بقوله بضرورة التخلص من الأطفال غير الصالحين، والقضاء على النسل الذي لم يلق حزاءه من الدولة.

((إن الأفضل من كلا الجنسين سيتحد مع الأفضل غالباً، والأدنى مع الأدنى، على قدر الإمكان، وسيحتضنون الذرية للنوع الأول من الاتحاد ولكن ليس الآخر))⁽²⁾.
وبخصوص التربية التي تتعلق بهؤلاء الأطفال الصالحين، فإن أفلاطون ينسبها للدولة، إنما هي الأقدار على اختيار أفضل الوسائل في خلقأطفال أصحاء بدنياً وعقلياً، وذلك كما هو واضح في تحديد نوع الألعاب الرياضية التي يرى أفلاطون بأنه يجب ألا يُغالى فيها كثيراً، حيث إنما يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع التربية الروحية.

((أعتقد أنه من الصعب إيجاد طريقة أفضل من النظام المعتمد الذي قسمناه فرعين: الرياضة للجسم والموسيقي للروح))⁽³⁾.

والشعر أيضًا لا يجب أن يسمح به إلا في نوع واهن، ومن بين الأنواع الشعرية الثلاثة: "الملحمي والدرامي والغنائي"، يحضر أفلاطون شعر الملحم والدراما في دولته، وذلك لكونها أدوات قوية للترويج وهي تصور لا أخلاقي للأرباب، ومن ثم لا يسمح إلا بالشعر الغنائي فقط، مع تحفظ شديد على الموضوع والنوع؛ بل وحتى الوزن الذي يجب أن تحدده السلطات المختصة، ويجب منع الشعر الذي تعتبر قيمته في ذاته؛ إذ أن القصائد الشعرية يجب أن تكون كلها منصبة على بث الفضيلة بصراهة⁽⁴⁾.

1- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، ك: 5، ص 239.

2- السابق، ك: 4، ص 206.

3- السابق، ك: 2، ص 118.

4- A.Zeller , Out Lines Of The history Of Greek Philosophy. Translated by . L . R Palmer , Cambridye University , New York , 1931 , P193 .

((لكن علينا أن نبني ثابتين في حكمنا بأن الترايم إلى الآلهة والشجاعات للرجال المشهورين الفاضلين هي الشعر الوحيد الذي يجب أن نقبله في دولتنا))⁽¹⁾.

إذن بهذا التصور أقرّ أفلاطون في محاورته "الجمهورية" أخلاق دولته المثالية، وذلك يعدها المدينة المثلية الفاضلة التي ينظر إليها نظرة جديّة قابلة للتحقيق والتطبيق، وذلك لكونها الوحيدة المناظرة لوجود المثل عنده، ومن ثم تختلف عن باقي المدن التي تناظر الوجود الحسي، الشيء الذي به بادر من فوره على إرساء دعائمها، وذلك عند ذهابه ثلث مرات إلى صقلية إثر دعوة تلقاء من ملكها "ديونيسيون"، غير أنه لم ينجح في ذلك، وعاد وهو خائب الأمل وتدبّب إليه اليأس، وأدركه بأن هذه الدولة يكفي أن تظل مثلاً أعلى يحتذى به.

ثالثاً: أخلاق الدولة في واقعية محاورة القوانين:

إن الدولة الواقعية التي تصورها أفلاطون في محاورته "القوانين" أو "النوميس" كما تعرف بهذا الاسم أيضاً، تقوم على الحكمة العملية التي تتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الإنسانية، وذلك من حيث إنها طبيعة منحطة يمازجها الكثير من الشر، كما يمازجها الكثير من العجز وعدم القدرة، ومن ثم يجب على الدولة أن تعنى مواطنها، وذلك من حيث تربيتهم وتعليمهم وتنقيفهم وإعدادهم الإعداد الصحيح، الذي يشمل الجميع من حيث العناية بالجسد والروح، وذلك لكي يتمكنوا من توجيه ملذاتهم ونزاعهم إلى هدفهم النهائي في الحياة، ذلك المتمثل في تعقبهم للفضيلة التي يستطيع بها أن يحكموا بحق ويطيعوا بصدق وفق العادات المناسبة التي تضفي إلى معرفة اللذة والألم، وذلك لكونهم اكتسبوا الحكمة العملية وبُعد النظر في الواقع⁽²⁾.

إنما الحكمة العملية المتمثلة في البصر بالأمور والإحساس بالواقع العملي، ومن ثم فهي تعد الفضيلة الرئيسية في الدولة، عليه يجب على من يتلوكها أن يكون هو المشرع الذي ينصب

1- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، لـ: 10، ص 464.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 109.

على رأس الدولة، وذلك على أساس أنه امتلاك كل أنواع الحريات سواء كانت إنسانية أو حيرات إلهية⁽¹⁾.

((وبعد فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنَّ أمكن التبصر في الطبيعة الإنسانية هو الفائدة الوحيدة المشتقة من الجرعات المنظمة تنظيمًا جيداً))⁽²⁾.

إنه المشرع الذي يراقب التوسط والاعتدال في كل الأشياء الإنسانية، وذلك لكي يأخذ في الحسبان أنواع المللذات والألم التي قد تنشأ بين الناس في كل الحالات، لكون اللذة والألم هما النافورتان اللتان تسمح لهما الطبيعة بالتدفق، ومن ثم ينهل منها الإنسان في كل زمان ومكان، وبقدر ما يحب لكي يكون سعيداً، يعكس تلك التي يغمض فيها ويطلق العنان لنفسه في طلبهما لجهل، وفي غير المناسب ويكون بائساً وظالماً لنفسه وللآخرين⁽³⁾.

بمذا التصور تكون الدولة التي يُشرع لها هذا المشرع، دولة آمنة وسعيدة يتعرف فيها الناس على مكان الخير والشر والعدل والظلم، دولة احتلت خيرات الروح المكان الأول فيها، ومن ثم أصبح الاعتدال حالتها على الدوام، وأصبح المكان الثاني خيرات الحسد، والمكان الثالث للمال والممتلكات، وذلك كله يتم وفق لواح وقوانين يشرف على تنفيذها الحكماء والمشرعون الذين هم في الأساس ضد كل تغيير أو تحديد بكونهم محافظين فقط ولا يحب أن تسودهم أية نزعة تغيير أو تحديد أو إصلاح⁽⁴⁾.

إنما الدولة الواقعية التي سعى أفلاطون في قوانينه أن يوفق فيها بين الديموقратية وبين الأرستقراطية، حيث إنه لا يحب عنده أن تسود إحداهما على الأخرى، وذلك حتى لا يحدث الظلم كما هو الحال في بلاد الفرس التي سادت فيها الأرستقراطية، أو كما هو في أثينا التي طغت فيها صور الديموقратية.

1- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص 229-230.

2- أفلاطون، المخاورات الكاملة، محاورة القوانين، ك: 2، ص 53.

3-. Richard . Krout , Introduction to The Study of pLato, Cambridge University, New York,1997, P 61 .

4- F.M. Corn Ford , From Religion to Philosophy , Princeton University , New York , 1991, P102 .

((لقد اخترنا نوعين من أنواع الحكومات قصد هذا المهد، إحداها هي الأكثر طغياناً، والأخرى هي الأكثر حرية، وبعد فإننا نأخذ الآن بعين الاعتبار أيهما هو النوع أو الشكل الصحيح، لقد أخذنا مكان الوسط في كلتا الحالتين، الحالة الاستبدادية في الأولى، والحالة الحرة في الأخرى، ورأينا أنهما وصلتا إلى الكمال في النوع الوسط، لكنهما عندما حملتا إلى التطرف في كلا الاتجاهين فإن أيهما من الدولتين لم تكتسب أي شيء من هذا التطرف؛ بل كان الكاسب الأكبر العبودية والفحور))⁽¹⁾.

إن هذا المزج الذي قال به أفلاطون والقائم بين الدولتين أو الشكلين من أشكال الحكومات، كان نتيجة لتصوره للمواطن الذي يجب أن يكون حراً في دولته الواقعية هذه، إلا أنه ومع هذا يجب ألا تتجاهل ميول أفلاطون ونزعاته الأرستقراطية، تلك التي نجدها واضحة في قوله بالكفاءة التي تنص على أنه لا يجب أن يتولى أمر الدولة غير الأكفاء، الذين يجب أن يتم انتخابهم تبعاً لمؤهلاتهم واستعداداتهم.

((إن أولئك الذين يجب أن ينتخبوه ينبغي أن يكونوا قد تدرعوا وفق عادات وسلكيات القانون، وأن يكونوا متعلمين جيداً))⁽²⁾.

إذن بالأكفاء تتحقق الحكمة العملية التي هي الغاية أو الفضيلة الرئيسية للدولة، وذلك عندما يتولى هؤلاء الأكفاء من الحكم المشرعين الحكم، الذي به يتمكنون من بسط سيادتهم على المواطنين الذين هم عند أفلاطون يجب أن ينقسموا إلى أربع طبقات، وذلك حتى يتحقق قانون الالمساواة، الذي هو قانون التناسب، ذاك الذي به تختفي المشاحنات والخلافات، تكون أن أهلية الملكية التي يقوم عليها هذا القانون يجب أن تكون غير متساوية بين الأفراد، وذلك حتى تتناسب المناصب والتخصصات والتوزيعات بحسب مقدار كل طبقة من هذه الطبقات، التي من الممكن أن تستمر كل واحدة منها في الرتبة عينها، أو تنتقل إلى طبقة أخرى كحالة فردية⁽³⁾.

1- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة القوانين، ترجمة: شوقي داود تمراز، ك: 3، ص 132.

2- السابق، ك: 6، ص 203.

3- A. Zeller , Out Lines Of The History Of Greek .

على هذا الأساس هو قانون الالمساواة، أو التناوب، الذي به ينقسم المواطنون إلى أربع طبقات، وذلك بحسب التعدد الخاص بالقبائل أو الأفراد، والذي بموجبه يتحدد عدد سكان الدولة بخمسة آلاف وأربعين مواطنًا دون زيادة أو نقصان.

((إن عدد مواطنينا سيكون خمسة آلاف وأربعين مواطنًا، وسيكون هذا العدد عدداً مناسباً، وسيكون هؤلاء المالكين للأراضي وحماة الحصص وستوزع البيوت وتقسم الأرضي بالطريقة عينها))⁽¹⁾.

وللحافظة على هذا العدد يؤكّد أفلاطون على تنظيم الزواج، وتحديد الورثة ولو عن طريق التبني في حالة عدم الإنجاب، وذلك لكي تحفظ هذه الثروة التي هي يجب أن تكون عقارية فحسب، فلا يجوز للفرد أن ينقل أي شيء عدا الذي يحتاج إليه فقط⁽²⁾.

كذلك وبحسب قانون الالمساواة هذا، لا يجوز للحكام المشرعين اقتناه الذهب أو الفضة؛ لأنها تحول دون تحقيق العدالة في الدولة، وذلك على أساس أن اهتمام هؤلاء الحكام إذا سمح لهم بهذا سوف ينصب على العمل من أجل امتلاك الذهب والفضة دون العدالة.

((إن القانون يفرض أن لا يُسمح لإنسان خاص باقتناه الذهب والفضة؛ بل يُسمح له باقتناه النقد المعدني للاستعمال اليومي))⁽³⁾.

وبالخصوص نفسه رفض أفلاطون بموجب هذا القانون حالة الغنى المفرط والفقير المدقع؛ إذ أن الغنى عنده يرتفق من قطعة الأرض التي هي هبة من الدولة، وبها يكسب المقدار المنصوص عليه الذي هو بواسطته يصبح غنياً؛ إلا أنه لو زاد عن هذا المقدار المسماوح به بصورة أو بأخرى، ولم يهبه هذه الزيادة غير الطبيعية للدولة أو الألهة الذين هم حماة الدولة،

Philosophy . Translated by . L. R. Palmer. Cambridge University , New York , 1931 , P 183.

1- إميل برهبيه، الفلسفة اليونانية ص 205-206

2- السابق ص 206

3- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة القوانين، ترجمتها من اليونانية إلى الإنجليزية: تيلور، نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ك: 5، ص 183.

فإنه سي فقد هذه الزيادة بواقع نصفها لذلک الشخص الذي أخبر عليه، والنصف الآخر يخص للآلهة، وبهذا يجب على كل شخص أن يُسحل ما يملکه عدا قيمة الأرض المحددة له أمام المحاكم علنياً⁽¹⁾.

وأيضاً الحال نفسه عند الفقير الذي يجب ألا يصل به حد الفاقة إلى أبعد من قيمة الأرض المحددة التي يجب أن تحفظ ويحتفظ بها⁽²⁾.

هكذا تكون ملكية الأشياء عند أفلاطون، تلك الملكية التي تجعل من الروح أكثر ميلاً لتفادي الشر والبحث عن الخير الرئيسي وإيجاده، وذلك على اعتبار أنها تكرم الآلهة بكونها تسكن في جسد وسط بين حالة متطرفة تجعل منها متبرجحة ومتغطرسة، وبين أخرى جلفة وسافلة، يحدث هذا كله بسبب المال والمتلكات والامتيازات حيث إن الإفراط فيها هو مصدر من مصادر الكراهيّة بين الدول والأفراد، كما أن الافتقار إليها هو مصدر العبودية⁽³⁾.

لقد فعل أفلاطون كل هذا بقانون الملكية، وذلك لكي يقلل من الجرائم والدعوى القضائية بين الأفراد ولا يحدث إهمال أجسام وأرواح الذين شغلوا أنفسهم بالتجارة التي تقوم على قرض المال بالفائدة، أو بواسطة تربية الأنواع الحقيقة من الماشي⁽⁴⁾.

إنَّ قانون الملكية الذي أقرَّه أفلاطون في دولته الواقعية هذه، يجعل منها بحسب ظنه دولة معتدلة بكونها تمتلك عناصر اللذة والألم كلِّيهما بشكل أقل تكراراً وأصغر وأضالل من الحياة المفرطة، إنما ملكية دولة الاعتدال والشجاعة والفضيلة الروحية والجسدية التي هي ألد وأطعم من الرذيلة وما لها من جبن وغباء وإفراط ومرض⁽⁵⁾.

1- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة القوانين، ك: 4، ص 169.

2- نفسه.

3- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص 227-228.

4 - F. M. Corn Ford , From Religion To Philosophy , Princeton University , New York ,1991, P133.

5- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص 213.

إذن على هذا النحو تتحدد ملكية الدولة الواقعية التي تصورها أفلاطون في محاورته "القوانين"، والتي ننتقل منها الآن للحديث عن التربية والتعليم في هذه الدولة، وذلك من تصور أفلاطون له، حيث نراه يشدد على ضرورة العناية بالآجنة في أرحام أمهاتهم، وذلك اعتقاداً منه بأن للجنين رياضة خاصة ينبغي لأمه أن تمارسها، تلك المتمثلة في التمارين والحركة التي تحدث من الأم الحامل أثناء سيرها بالجنين، والتي استدل عليها أفلاطون من خبرة المرضات والأمهات اللاتي يرغبن أن يذهب أطفالهن إلى النوم، ومن ثم لا يستخدمن السكون والراحة؛ بل على العكس يستخدمن الحركة الناجحة عن حملهم وهزهم بأذرعهن، وإنشاد الأغاني لهم⁽¹⁾.

كذلك من بين الأشياء التي يرى أفلاطون أنه يجب أن نوليها الاهتمام هي أن لا ندع الطفل يسير وحيداً قبل بلوغه سن الثالثة، كي لا تتقوس عظامه وتتشوه أطرافه، فتعلم الرياضة يبدأ في السن الرابعة والخامسة وحتى السادسة من عمر الطفل، وذلك بعد أن يكون قد تخلص من عناده المصحوب بالخوف والألم، وأصبحت روحه أكثر لطفاً وأكثر ابتهاجاً في طفولتها المبكرة.

((لكن الطبيعة الصبيةانية في سن الثالثة والرابعة والخامسة وحتى السادسة ستحتاج إلى الرياضة))⁽²⁾.

وجملة الكلام فإن التعليم الذي ينشده أفلاطون في دولته الواقعية هذه ينقسم إلى قسمين اثنين: يختص كلاً منهما بجانب معين، القسم الأول: هو ما يختص بالرياضة، ذاك الذي بدوره ينقسم إلى فرعين: "الرقص والمصارعة"، والقسم الثاني: هو الذي يختص بالموسيقى المصممة لتحسين الروح، ومن فوائد القسم الأول أنه يخلق من الشباب والفتيات جنوداً أقوياء تدرّبوا على كل أنواع الأسلحة⁽³⁾.

1- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون ص231

2- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة القوانين، ك: 6، ص260

3- السابق، ك: 7، ص256-257

كذلك نرى أفلاطون يقول بضرورة تعليم الرياضيات على أنها مصدر الانسجام الذي هو مصدر الخير عنده.

((فما من أداة مفردة من أدوات تعليم الشباب لها من القوة العظيمة مثلما للدراسة علم الحساب))⁽¹⁾.

والآن إذا أتينا بالحديث عن الزواج في دولة أفلاطون هذه، نراه زواجاً حقيقياً، معنى الزواج المفرد الذي يقيد تقيداً تاماً من قبل الدولة.

((وطبقاً للنظام الحقيقي، فإن القوانين المتعلقة بالزواج يجب أن تكون تلك القوانين تقرر وتعتمد في كل دولة بادئ ذي بدء))⁽²⁾.

ومع هذا فإن أفلاطون لم ينكر العزوبة، غير أنه يقول بوجود عقوبة قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً.

((سيتزوج الرجل بين سن الثلاثين والخمسة والثلاثين، أو إذا لم يفعل ذلك سوف يدفع مقداراً من الغرامة تحدها الدولة))⁽³⁾.

وعلى أية حال، فإن الزواج الذي يقصده أفلاطون هو زواج الخلود والاستمرارية التي يرغبهَا كل إنسان، بكونه يريد أن يصبح شهيراً، وأنه لا يريد أن يتمدد في القبر بدون اسم، فالجنس البشري باق وحالد بواسطة الذرية والتولالـ التي تحدث عن طريق الزواج بكونه عملاً مقدساً؛ ذلك الزواج الذي يجعل من المدينة منتزة معاً مثلما ينتزع النبيذ في الفنجان، منتزة بزواج الإنسان القوي البنية مع الفتاة ضعيفة البنية، ومن زواج الغني بفتاة العائلة الفقيرة؛ لأن هذا النوع من الزواج أكثر فائدة للدولة منه إلى مسيرة الشخص المتزوج نفسه فهو -أي: الزواج- يهدف إلى المستوى والتناسب اللذين يميلان إلى الفضيلة بلا حدود،

1- أفلاطون، المخاورات الكاملة، محاورة القوانين، ك: 5، ص 187.

2- السابق، ك: 40، ص 159.

3- أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمتها من اليونانية إلى الإنجليزية: تيلور، نقلها إلى العربية: محمد حسن ظاظا، ك: 7، ص 167.

يعكس زواج الشخص الذي يهدف إلى الغنى الذي هو بعيد عن الفضيلة بكونه بعيداً عن العقل في كل أعماله.

إنه الزواج المنظم الذي يعيش فيه العروسان عند الموائد العامة بكونها أكثر أماناً للرجال والنساء، ومن ثم يفضي إلى سعادة الدولة التي تنتظر من هذا الزواج إنتاج أحسن وأفضل العينات "الأطفال"، وذلك بأخصب أوقات الزواج التي حددت بعشر سنوات⁽¹⁾.

إنهم الأطفال الذين تنتظرونهم الدولة، وذلك لكي يعيشوا تحت عنایتها وإشرافها في بيت الحضانة، إذ إنها تُعد المسؤولة عن تربيتهم وتعاليمهم وتشقيفهم وإعدادهم الأعداد الجيد حتى ولو كان ذلك مقروراً بمعرفة وعنایة أبيائهم وأمهاتهم لهم.

إذن بهذا النحو تصور أفلاطون دولته الواقعية التي لا تختلف فضائلها عن فضائل دولته المثالية، غير أنها فهمت هذه المرة وفسرت تفسيراً مختلفاً عن التفسير المقول به في دولته الأولى، وذلك قد يكون راجع إلى كون أفلاطون أصبح شيئاً مسناً عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم ينس من مثله العليا التي هي دائمًا من وحي الشباب والرجولة، فنهج إلى الواقع، أو إلى ما يسمى باسم الحكمة العملية، تلك التي ليست هي الفلسفة المثالية العالية أو التأمل الخالص المعمول به في دولته المثالية، وإنما هي البصر بالأمور والإحساس بالواقع العملي.

كذلك فهي ليست الدولة المثالية التي تكون الشجاعة منحصرة فيها في طبقة الجندي أو الحرس؛ بل هي الدولة الواقعية التي أصبحت الشجاعة فيها مزيجاً من الحذر والجرأة الناتج عن القوانين واللواائح التي تخصل الجميع دون استثناء، وهي أيضاً يجب ألا يكون العدل فيها منصبًا على اعتناء الفرد بعمله الخاص كما هو الحال في تصور دولة أفلاطون المثالية؛ بل هو العدل الذي أصبح يُفهم في دولته الواقعية هذه، على أنه أخذُ شيء من ملاذ الحياة في كثير من القناعة والزهد.

ويجب أيضاً ألا تكون العدالة هي الانسجام بين أكثر من شيء واحد، وإنما من المفروض أن تمثل شيئاً من المهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور وزنها للأشياء وزناً

1- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص 229.

صحيحاً يحسب للواقع كل حساب. هكذا هي أخلاق الدولة عند أفلاطون بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين، وذلك بحكم تبلورها وفق وجهتين مختلفتين تحمل كل منهما نطاً معايراً عن الأخرى. وهذا كله راجع بسب التغير الذي طرأ على فكره بسب إيجاد صبغة علاقية تُضفي على مثله نوعاً من الحياة باتصالها بعالم الحواس الذي به يتمكن من الاتفاق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الإنسانية التي يتعذر تحقيقها في دولته المثالية.

الخاتمة:

1. كما أن المثل عند أفلاطون تُعدّ الحقيقة الثابتة والوحيدة، كذلك الحال في تصويره لمثال أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، التي يجب عنده أن تظل مثلاً أعلى يجب على الناس أن يحتذوا به قدر المستطاع.
2. التقسيم الطبقي الذي قال به أفلاطون في أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، راجع في النهاية عنده إلى تقسيمه للنفس الإنسانية، وكذا مراتب الوجود التي قال بها، ومن ثم فهو يكون بهذا قد أحكم حلقات بنائه الفلسفية دون أن تكون هناك قطيعة أبستمولوجية.
3. تُعدّ أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، وكذا أخلاق الدولة في واقعية محاورة القوانين، مستمدّة من مصدري التجربة الإنسانية اللذين قال بهما أفلاطون: "العقل-الإدراك الحسي"، حيث إن العقل الذي موضوعه عالم المثل يمثل أساس أخلاق الدولة المثالية في محاورة الجمهورية، بينما يمثل الإدراك الحسي الذي موضوعه عالم الواقع، أخلاق الدولة الواقعية في محاورة القوانين.
4. قد حدث تبدل وتغيير طرأ على أدلة الحكم في أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، فبدلاً من الأرستقراطية التي نادي بها أفلاطون والمتمثلة في طبقة الحكماء الفلاسفة، بجده في واقعية محاورة القوانين يضع أو ينصب على رأس الدولة مشرعين مختلفون عن الفلاسفة بكونهم رجالاً قد اكتسبوا الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع، دون ضرورة إلمامهم بالمعرفة الفلسفية.

5. إن التعليم والتربيـة المنصوص عليهما في أخلاق الدولة في مثالية محاورة الجمهورية، والمرتبـطة بالتقسيـم الـطـبـقيـ، قد تحوـلـاـ في أخـلاقـ الـدـوـلـةـ في واقـعـيـةـ مـحـاوـرـةـ القـوـانـينـ إـلـىـ تـعـلـيمـ وـإـعـدـادـ عـامـ يـشـمـلـ الـكـلـ منـ حـيـثـ الرـعـاـيـةـ بـالـجـسـدـ وـالـرـوـحـ عنـ طـرـيـقـ التـدـرـيـبـ الصـحـيـحـ فـيـ بـيـتـ الـحـضـانـةـ فـيـ جـُـلـ فـرـوـعـ الـعـرـفـةـ.

6. نظام الملكية في أخـلاقـ الـدـوـلـةـ في مـثـالـيـةـ مـحـاوـرـةـ الجـمـهـورـيـةـ وـالـمـبـنـيـ عـلـىـ: "مـلـكـيـةـ الشـيـوـعـ أوـ المـشـارـكـةـ" قد تـحـولـ فـيـ أـخـلاقـ الـدـوـلـةـ فيـ وـاقـعـيـةـ مـحـاوـرـةـ القـوـانـينـ إـلـىـ مـلـكـيـةـ مـشـرـوـعـةـ لـلـجـمـيـعـ عـلـىـ السـوـاءـ، وـذـلـكـ تـبـعـاـ لـلـتـقـسـيمـ الـخـاصـ بـالـقـبـائـلـ وـالـأـفـرـادـ، ذـاكـ الـذـيـ يـتـحدـدـ بـوـجـبـهـ عـدـدـ السـكـانـ بـخـمـسـةـ آـلـافـ وـأـرـبـعـينـ موـاطـنـاـ.

7. إن حال الأطفال وملكيتهم في أخـلاقـ الـدـوـلـةـ في مـثـالـيـةـ مـحـاوـرـةـ الجـمـهـورـيـةـ، ظـلـ هوـ نـفـسـهـ قـائـمـاـ فـيـ أـخـلاقـ الـدـوـلـةـ فيـ وـاقـعـيـةـ مـحـاوـرـةـ القـوـانـينـ، وـكـلـ ماـ هـنـالـكـ أـنـهـمـ فـيـ الـدـوـلـةـ الـوـاقـعـيـةـ أـصـبـحـ لـهـ صـلـةـ بـآـبـائـهـ وـأـمـهـائـهـ، رـغـمـ تـبـعـيـتـهـمـ لـلـدـوـلـةـ.

8. إن الفضـائلـ الـتـيـ قالـ أـفـلاـطـونـ بـضـرـورـةـ توـفـرـهاـ: "الـعـاقـلـةـ - الشـجـاعـةـ - الـمـعـدـلـةـ" فيـ أـخـلاقـ الـدـوـلـةـ فيـ مـثـالـيـةـ مـحـاوـرـةـ الجـمـهـورـيـةـ، هيـ نـفـسـهـاـ الـمـوـجـوـدـةـ فـيـ أـخـلاقـ الـدـوـلـةـ فيـ وـاقـعـيـةـ مـحـاوـرـةـ القـوـانـينـ، وـكـلـ ماـ هـنـالـكـ أـنـهـاـ فـهـمـتـ هـذـهـ الـمـرـةـ وـفـسـرـتـ تـفـسـيـرـاـ يـخـلـفـ عـنـ ذـاكـ الـمـقـالـ بـهـ فـيـ الـدـوـلـةـ الـمـثـالـيـةـ.

9. إن طقوـسـ الرـوـاجـ الـمـنـصـوصـ عـلـيـهـاـ فـيـ أـخـلاقـ الـدـوـلـةـ فيـ مـثـالـيـةـ مـحـاوـرـةـ الجـمـهـورـيـةـ، الـتـيـ هـيـ: "زـوـاجـ الـمـشـارـكـةـ أوـ زـوـاجـ الشـيـوـعـ" قد تـبـدـلـتـ فـيـ أـخـلاقـ الـدـوـلـةـ فيـ وـاقـعـيـةـ مـحـاوـرـةـ القـوـانـينـ، وـذـلـكـ مـنـ حـيـثـ إـنـهـاـ أـصـبـحـتـ زـوـاجـاـ حـقـيقـيـاـ، يـحـدـثـ بـيـنـ الرـجـلـ وـالـرـأـءـ وـيـقـيـدـ تـقـيـيـداـ تـامـاـ مـنـ قـبـلـ الـدـوـلـةـ.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- 1- أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة الجمهورية-محاجة القوانين، ترجمة: شوقي داود ثراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط: 1، 1994 م.
- 2- أفلاطون، محاورة ثيسيبيوس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، 1986 م.
- 3- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974 م.
- 4- أفلاطون، محاورة طيماؤس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1968 م.
- 5- أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمتها من اليونانية إلى الإنجليزية: تيلور، نقلها إلى العربية: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986 م

ثانياً: المراجع:

- 1- إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، "د. ت".
- 2- إميل برهيمي، تاريخ الفلسفة "الفلسفة اليونانية"، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط: 1، 1987 م.
- 3- حنا الفاخوري، خليل الجّر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، دار الجليل للنشر والتوزيع، بيروت، ط: 3، 1993 م.
- 4- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط: 8، "د. ت".

-
- 5- عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ط: 4، 1958م.
- 6- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.
- 7- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط: 5، "د. ت".
- الأجنبيّة: 2

- 1- A. Zeller , Out Lines Of The History Of Greek Philosophy .
Translated by. L. R. Palmer , Cambridge UniversiTy , New York , 1931.
- 2- F.M. Corn Ford University From Reliyion To Philosophy , princeton, , NewYork , 1991.
- 3- Richard. krout , Introduction To The Study Of Plato , Cambridye University, New York , 1997.

المعتقدات الدينية الليبية القدمة

د. محمد علي أبوشحمة

جامعة مصراته

- نشأة الدين:

عرف الإنسان العقيدة الدينية منذ بداية وجوده على سطح الأرض، ولكن من الصعب تحديد بداية ظهورها بدقة من حيث الزمان والمكان، ومع هذا يمكن القول إن الإيمان بوجود قوى خارقة، لها علاقة مباشرة بحياة الإنسان كان معروفاً بين أقدم الجماعات البشرية، فحياة الإنسان البدائية كانت محفوفة بالمخاطر والكوارث، وكان من النادر أن يموت الإنسان بصورة طبيعية بعد أن يتقدم به العمر، ولكن الموت في تلك المراحل كان غالباً ما يكون نتيجة فتك الحيوانات الضارة أو الاعتداء والقتال بين الجماعات البشرية أو لإصابتهم بالأمراض، إذن فالخوف من الموت بسبب الحيوانات الضارة أو المرض أو الجوع، إضافة إلى الدهشة من أمور لم يستطع الإنسان إدراكها وفهمها مثل الظواهر الطبيعية من زلزال وبراكين وأعاصير وصواعق⁽¹⁾، كل هذه الأمور تضافرت على نشأة العقيدة الدينية وأسهمت في تكوينها، كما أنها دفعته إلى تبني أفكار غبية، وخلق أساطير وافتراض وجود قوى خارقة تحكم في الظواهر الطبيعية وفي الحياة والموت. وبمرور الزمن تحولت هذه الأفكار إلى عقيدة فكانت بداية نشأة الدين في المجتمعات البشرية، ومن هنا يتضح أن الفكر الديني الإنساني في نشأته الأولى لم يكن مجرد عاطفة روحانية اكتسبها الإنسان وتوارثها مع الأجيال؛ بل كانت حاجة ماسة وملحة شعر الإنسان بضرورة وجودها لحمايته ومعاونته في رحلة حياته⁽²⁾.

1- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، 1977م، ص 15-18.

2- رشيد الناظوري، المدخل في دراسة بعض جوانب العطاء الفكري لإنسان الشرق الأدنى القديم، دار الرشاد للطباعة والنشر، ص 11.

ويجعل الكثيرون ظهور المعتقدات الدينية بخوف الإنسان وقلقه نظراً لضعفه بين مظاهر الطبيعة وكائناتها، تحت تأثير الخوف والرهبة من قوى وكائنات خافها، وفي الوقت نفسه ظنها قادرة على دفع الخوف والرهبة من نفسه، فحرص على التقرب منها ليتقي شرها ويضمن نفعها ويستدرّ عطفها، فأصبحت جميع قوى الطبيعة وكائناتها آلهةً ⁽¹⁾، ويؤكد هذا ويلز الذي يرى أن الخوف هو الباعث على تقدير الأشياء والأشخاص ⁽²⁾، فتصور الإنسان أن هناك قوى يعتقد في وجودها، وكون في خيلته صوراً لها وأعطي كلّ منها صورة ألهية واسماً خاصّاً، فجعل بعضها أصدقاء أو فياء، وبعضاً الآخر أعداء ألداء، فهو لا يعرف أنواعها وأماكنها، وأخذ يتصور الأشياء التي تدخل السرور عليها، كما عرف ما يثيرها، وعندما وصل الإنسان إلى درجة أرقى حضارياً وأكثر تقدماً أخذت أهدافه الدينية تسمو شيئاً فشيئاً، وتركزت حول ما يحويه العالم فأراد أن يجد لنفسه معبوداً إذا ما فكر فيه بما بنفسه فوق كل ما يتباهى من اضطرابات مختلفة في حياته اليومية ⁽³⁾.

وقد واجه الإنسان في عصور ما قبل التاريخ حياة عصيبة، فكان يواجه العديد من الإشكالات الحيوية المتصلة بكيانه الذاتي، فلم يتوفّر لديه من وسائل الحماية سوى بعض الأدوات الحجرية والعظمية والخشبية، التي تعجز في ذلك الوقت عن الوفاء بواجب الحماية الكافية، ومن أجل التغلب على قوى الطبيعة المختلفة سواء أكانت طبيعية أم حيوانية أخذ في البحث عن وسائل الاطمئنان والاستقرار في حياته، فقام بإعطاء صفة القدسية إلى قوى غير مرئية لكي توفر له الحماية والأمان ⁽⁴⁾.

1- عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان، 1977م، ص 32-33.

2- ج. أ. ويلز، معلم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 111-112.

3- سليمان مظهر، قصة الديانات، القاهرة 1998م، ص 30.

4- رشيد الناضوري، السابق، ص 30-33.

كما أدهشته عجائب الكون التي لم يستطع فهمها وأدراها إدراكاً علمياً، فأخذ يتوهם لها تفسيراً ويتخيل لها أصولاً وواقعًا يرتاح إليها لتزيل الحيرة من نفسه، وآمن الإنسان بوجود قوة مسيطرة خارقة ذات قدرة أسمى من قدرة كل العناصر والكائنات الخفية به، وببدأ يتأمل تلك القوة ويجسم كل شيء خارق منها يحسه ولا يستطيع الوصول إليه، فيجعل منه إلهًا يسترضيه ويقترب إليه⁽¹⁾، ومع اختلاف رؤية الباحثين حول نشأة الدين والمراحل التي مر بها إلا أنهم اتفقوا على أن أولويات الفكر الإنساني كانت تدور عن بداية الخلق والموت، وفي تعليل ظواهر الكون المختلفة ومحاولة تفسيرها⁽²⁾.

- تعريف الدين:

نظراً لأهمية وارتباط العقيدة الدينية بجوانب الحياة الإنسانية، لا يوجد مجتمع بشري إلا وتحد للعقيدة الدينية دوراً كبيراً في تسيير حياته؛ لذلك تبانت آراء الباحثين والمهتمين بتاريخ الأديان في تحديد مفهوم الدين، وتعددت النظريات في ذلك حتى أصبح من الصعب وضع نوذج متافق عليه لصورة تمثل الدين، وذهب العلماء في ذلك مذاهب شتى، ومن الممكن التعرف على مفهوم الدين ومعناه لغة واصطلاحاً من جملة من التعريفات الآتية:

تناولت المعاجم اللغوية مفهوم الدين من حيث الضبط اللغوي والدلالة اللفظية، ومن بين هذه المعاجم "لسان العرب"، حيث يشير ابن منظور⁽³⁾ إلى أن معنى "دين" هو: الدين، وهو من أسماء الله الحسنى، ومعناه: الحكم والقاضي، ويوم الدين: يوم الجزاء، وданه ديناً أي: جزاه، والدين: الحساب، ومنه قوله تعالى ﴿مَنِلِكِ يَوْمَ الدِّين﴾⁽⁴⁾، والدين الطريقة، كما في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ﴾⁽⁵⁾، والدين الحكم، جاء في قوله تعالى ﴿وَقَاتَلُوكُمْ﴾.

1- سليمان مظہر، السابق، ص 19.

2- محمد دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، 1969م، ص 34.

3- ابن منظور، لسان العرب الخيط، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، مادة "دين"، بيروت، لبنان.

4- سورة الفاتحة: 4.

5- سورة الكافرون: 6.

حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينُ كُلُّهُمْ لِلَّهِ ...⁽¹⁾، وتناول المعجم الفلسفى المختصر مفهوم الدين من منظور اجتماعى ((فالدين شكل من أشكال الوعي الاجتماعى، وانعكاس أسطوري غيبي للقوى الطبيعية والاجتماعية المسيطرة على الإنسان، تكتسب فيه القوى الدينية صبغة قوى غيبية خارقة، وهو منظومة من التصورات والأمزجة والأفعال التي تشكل العنصر الميثولوجي في الدين)).⁽²⁾

وفي الدراسات العلمية الحديثة وردت العديد من التعريفات منها:

- عرفه بعضهم بأنه عبادة القوى الخارقة الكامنة فيما وراء الطبيعة، وهذا يعني أن كل البشر لديهم معتقدات وشعائر دينية منذ بداية حياتهم، فالعقيدة الدينية قديمة جدًا، وترجع في أصولها إلى بداية وجود الإنسان على وجه الأرض⁽³⁾، فالدين يمثل ظاهرة تعم كل البشر.
 - الذين إيمان بكتائن روحية تكون فوق الطبيعة والبشر، ويكون لها أثر في حياة هذا الكون، فهي التي تسير الطبيعة وتتحكم في حياة الإنسان.⁽⁴⁾
 - إن الدين نشأ مع الإنسان كوسيلة تعينه على التكيف مع نفسه وكينونته الجديدة، ومع ما حوله من كائنات وبيئات وظروف⁽⁵⁾.
 - الذين هو أي معتقد روحي، فالدينية وطقوسها ومراسيمها نابعة من صميم الإنسان بالنظر إلى حاجاته اليومية، يلتجأ إليها في ظروف طارئة⁽⁶⁾.
- ومن هذه العقائد والتجارب العقلية والأفكارأخذ ينمو شيء معقد ويتعرّع في حياة الناس، وشرع في الوقت نفسه يضمهم إلى بعض من ناحيتين: العقلية والعاطفية في حياة وعمل

1- سورة الأنفال: 39.

2- المعجم الفلسفى المختصر دار التقدم، موسكو، 1986م، ص 227.

3- إريك فوم، السابق، ص 15-18.

4- فراس سواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، سوريا، 2002م، ص 24-25.

5- عمارة نجيب، السابق، ص 48.

6- سامي أبو شقراء، السابق، ص 14-17.

مشتركين، هذا الشيء الذي اتفق الجميع على تسميه الدين (Religion)، فالدين لم يكن ذلك الشيء البسيط والمنطقي؛ بل كان طائفه معقدة من الأفكار التي ينظر بها الناس إلى الكائنات والأرواح والآلهة، فقد نمت الديانة كما تنمو كل حاجة ومصلحة إنسانية⁽¹⁾.

فالأهداف الأساسية للأفكار الدينية كانت واحدة، فقد شعر الإنسان بحاجة ماسة إلى جانب روحي في مختلف مجالات نشاطه الإنساني، يوفر له الأمان والطمأنينة في حاضره ومستقبله، فقد كان الإنسان القديم يواجه العديد من الإشكالات التي تهدد أمنه بصورة دائمة، فأحس بضرورة توفير نوع من التأمين والحماية لحياته، ولذلك جأ إلى الفكر الديني لكي يكفل له الأمان والأمان في جوانب حياته الدنيوية والمستقبلية بعد الموت، وقد تفاوت التركيز على تلك الأهداف من مجتمع إلى آخر حسب مدى فعالية المقومات البيئية، وتحاوب الإنسان معها⁽²⁾، وكان الإنسان في حاجة إلى تنمية الجانب الروحي بهدف أن يوفر له الأمان في ثلاثة جوانب هي:

أ. جانب اقتصادي، ويتبين في ظاهرة الأئمة أو آلهة الأئمة التي تهدف إلى التقرب من القوة الخفية الموفرة للإنتاج والخصوصية؛ إذ كان الإنسان في حاجة ماسة إلى إرضاء تلك القوة الطبيعية المتحكمة في الإنتاج الزراعي والنمو الاقتصادي⁽³⁾.

ب. جانب الأمن الوقائي، وهو ما يتصل بحماية الأفراد ووقايتهم من الأمراض والشorer والكوارث الطبيعية، بخاصة بعد أن عرف الإنسان الاستقرار وأمن اقتصاده، فحدد القوة الشريرة المهددة له وجعل لها آلة يتم إرضاؤها، مثل آلة العواصف والفيضانات⁽⁴⁾.

ج. جانب متصل بالعالم الآخر أو بحياة الإنسان بعد الموت، ففي بلاد الرافدين مثلاً آمن الإنسان بوجود عالم سفلي، فجهّز المقابر بكل ما يحتاجه الميت من أدوات ومقننات، وفي

1- ج. أ. ويلز، السابق، ص 123.

2- رشيد الناصوري، السابق، ص 159.

3- محسن عبد الصاحب المضفر، جغرافية المعتقدات والديانات، عمان 2010م، ص 194-195.

4- رشيد الناصوري، السابق، ص 159-162.

وادي النيل اهتم الإنسان بقضية الخلود وجعلها مبدأ رئيساً، ويوضح ذلك في الأهرامات وتوايت الدفن وفي عمليات التحنط⁽¹⁾.

وأخيراً حاول الإنسان أن يجسم القوى التي آمن بها في هيئة عدد من الرموز الحيوانية والنباتية، أو في هيئة يجمع بين الاثنين معاً، وحاول أن يضيف إليها النوع البشري في محاولة منه لنقريب العالم الإلهي - من وجهة نظره - من المحيط البشري⁽²⁾.

ومن المرجح أن الأصول المبكرة لمعرفة الإنسان لطقوس العبادة في شمال أفريقيا تعود إلى العصر الحجري القديم الأوسط، فقد تم الكشف في موقع القطار شرق قفصة بتونس على مجموعة من الكورات الحجرية شذت بطريقة معينة، يعتقد أنها كانت مخصصة للعبادة، وهي تعاصر فترة الحضارات المستيرية والعاتيرية في شمال أفريقيا⁽³⁾.

وبتاينت الأفكار الدينية، واختلفت بين منطقة وأخرى، حسب تفاعل السكان مع البيئة المحيطة بهم، فقد لعبت البيئة والعوامل المؤثرة فيها دوراً كبيراً في تكوين أوتأليف الفكر الديني وبلورته في كل منطقة، وفي ليبيا، فالى جانب البيئة، تعددت العناصر السكانية القاطنة بها، وتبعاً لذلك تنوّعت المظاهر الدينية واختلفت من عنصر إلى آخر، فبالحظ وجود اختلاف بين المعبودات التي قدسها الليبيون عن تلك التي عبدها الفينيقيون أو الرومان أو الإغريق أو غيرهم من العناصر السكانية الأخرى التي سكنت ليبيا، غير أن الميزة التي يمكن ملاحظتها هنا أن الأوضاع الدينية في ليبيا تميزت بخصوصية فريدة هي الامتزاج الثقافي بين العوائق الدينية المتباينة والمتشعبة، التي انتشرت بين السكان المحليين، وتشرّبهم لكل العناصر الثقافية الواردة مع الجماعات السكانية الخارجية، وكان لتنوع المعتقدات الدينية واختلافها طبقاً لاختلاف العناصر السكانية دور في التنوع الذي تميزت به العوائق الجنائزية، ولعل من أهم المعتقدات الدينية التي كان لها أثر مباشر على العوائق الجنائزية وما يصاحبها من شعائر وطقوس وعادات جنائزية هي

1- محسن عبد الصاحب المضفر، السابق، ص 194-195.

2- رشيد الناضوري، السابق، ص 11.

3- رشيد الناضوري، تاريخ المغرب الكبير، ج 1، بيروت، 1981م، ص 104-105.

المعتقدات الدينية المحلية "الـليبية"، التي اختصت بـممارسة عقيدة دينية مميزة، هي عقيدة عبادة السلف الوارد أول ذكر لها في القرن الخامس قبل الميلاد، وظللت حية حتى فترات طويلة من التاريخ الميلادي؛ بل كان لها دور مهم في تطوير مباني المقابر المعدة خصيصاً لممارسة شعائر تلك العقيدة وطقوسها حتى أخذت نمطاً مميزاً ومثيراً في هيئة مباني الأضرحة التي غدت أهم مباني المعمار الجنائزي في ليبيا خاصة بإقاليم تريليتانيا، وللتعرف على المعتقدات الدينية الليبية يمكن تقسيم المراحل التي مررت بها إلى مراحلتين، تغلب على الأولى عبادة الظواهر الطبيعية، وعرفت الثانية عبادة الآلهة المحسنة بأسماء وصفات محددة:

1. عبادة الظواهر الطبيعية:

كانت الظواهر الطبيعية أول ما لفت نظر الإنسان، فالنار والرياح والشمس والقمر والنجوم والمطر والبرق والرعد كلها آلهة، أخذ الإنسان ينسج لها القصص والأساطير، وينقلها خلقاً عن سلف، وحيلاً بعد جيل⁽¹⁾، وكان الخوف من خوارق الطبيعة وعبادة الأرواح الكامنة فيها من أهم عناصر عبادة المظاهر الطبيعية، وكذلك تقديس ما على الأرض من صور رهيبة، وما لديها من قدرة على الإنتاج والتوليد، وعبادتها وإحلال ما فيها من أرواح، وكان هدف الإنسان إرضاء القوى المتحكمة في تلك الظواهر المؤثرة على الإنتاج الزراعي، كالأمطار والمياه والترية، فجعل لها آلهة تعبد، وأعطى اهتماماً للقوى الخفية المنتجة سواء كانت إنساناً أم حيواناً أم نباتاً⁽²⁾، ولعل من أقدم مشاهد التقرب من المظاهر الطبيعية والاطمئنان إليها هو المشاهد المصورة على الجدران الصخرية العائدة لعصور ما قبل التاريخ في عدد من المواقع، مثل تاسيلي وأكاكوس جنوب ليبيا، التي تظهر فيها الهيئات أو الصور الآدمية وهي ترتدي أقنعة ومتذكرة في هيئات أو صور الحيوانات بارتداء جلودها والقيام بحركات ورقصات سحرية.

1- سليمان مظهر، السابق، ص 19.

2- محسن عبد الصاحب، السابق، ص 191.

وقد عرفت الديانة الليبية قديماً العديد من المعتقدات التي عرفتها ديانات أخرى، مثل الإيمان بالحيوية في بعض المظاهر الطبيعية من رياح وعواصف⁽¹⁾، وأحجار وآبار وأشجار وتلال، واعتقدوا بأن لها قوة سحرية تسكن هذه الظواهر، واستمر السكان يُ信じون هذه القوى حتى العصر الروماني؛ بل إن صدى هذه المعتقدات استمر حتى العصر الإسلامي، حيث يشير البكري إلى أن بعض قبائل البربر كانوا قبل الدخول في أي معركة يقدمون قريباً من البقر للشماريخ، وهي الشياطين عندهم⁽²⁾، ويبدو أن عبادة النجوم كانت شائعة بين السكان المحليين، فقد ظل يتعدد صدى هذه العبادة حتى القرن السادس الميلادي، حيث وردت إشارة ملحمة كوربيوس، يشير فيها إلى القدرة العجيبة للنجوم، ومقدرتها على إعادة القوة والحيوية لأجساد المحاربين⁽³⁾.

عبادة الشمس:

اعتقد الإنسان بأن للشمس روحًا⁽⁴⁾ تستحق العبادة، حيث انتشرت عبادتها بين معظم الشعوب القديمة، ولكن من الصعب وضع تاريخ محدد لبداية ظهورها⁽⁵⁾، ويعتقد أنَّ عبادة الشمس بدأت بعد معرفة الإنسان للزراعة، فكانت حركة الشمس مسؤولة عن تحديد فصول البذر والمحاصد، وأدرك الإنسان أنَّ إله الشمس هو الذي يدفع الروح الشيرية، وينصب الأرض بأشعته الحارة، وهو الذي نفع الحياة في كل شيء في الوجود⁽⁶⁾، وبدأ الإنسان يرمي إلى عبادة

1- Mela, 1.8. Herodotus, IV, 181.

2- أبي عبيد الله البكري، المسالك والممالك، كتاب المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب، القاهرة، ص 188-189.

3- Corippus Flavius, Johannis, VIII, 257-286.

4- سليمان مظہر، السابق، ص 187.

5- سامي أبو شقراء، السابق، ص 21.

6- حسن نعمة، موسوعة الميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم المعابدات القديمة، بيروت، 1994م، ص 24.

الشمس بالقرص الدائري، وانتشرت في منطقة جغرافية واسعة امتدت لتشمل بلاد الرافين وأرض كنعان ووادي النيل وشمال أفريقيا⁽¹⁾.

وأشار هيرودوتوس⁽²⁾ إلى أنَّ كل الليبيين كانوا يقدِّسون الشمس والقمر، ويقدِّمون القرابين الحيوانية إليها، ويصف طريقة تقديم القرابين بأنهم في البداية يقومون بقطع أذن الحيوان ثم يرمونها فوق المسكن، بعد ذلك يقتلون الحيوان بليّ رقبته.

"Θυσίαι δὲ τοῖσι νομάσι εἰσὶ αἴδε. Ἐπεὰν τοῦ ώτὸς ἀπάρξωνται τοῦ κτήνεος, ρίπτεουσι ὑπέρ τὸν ϝμον, τοῦτο δὲ ποιήσαντες ἀποστρέφουσι τὸν αὐχένα αὐτοῦ. Θύουσι δὲ ἡγίῳ καὶ σελήνῃ μούνοισι· τούτοισι μέν νυν πάντες Λίβυες θύουσι, ἀτὰρ οἱ περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην νέμοντες τῇ Ἀθηναίῃ μάλιστα, μετὰ δὲ τῷ Τρίτωνι καὶ τῷ Ποσειδέωνι."

إضافة إلى نص هيرودوتوس توجد عدة إشارات تؤكد انتشار هذه العبادة بين سكان الشمال الأفريقي، فالبنحو المقدس للشمس بواحة سيوة هو أحد مظاهر هذه العبادة⁽³⁾، وكانت الشمس من ضمن الآلهة التي أقسم بها القائد القرطاجي هانيبال في ختام نص معاهدة السلام مع إكزينوفانيس (Xenophanes) سفير فيليب الخامس الملك المقدوني⁽⁴⁾.

"Ἐναντίον Διὸς καὶ Ἡρας καὶ Ἀπόλλωνος, ἐναντίου δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου, ἐναντίου Ἄρεως, Τρίτωνος, Ποσειδῶνος, ἐναντίου θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ Ἦλίου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς, ἐναντίου ποταμῶν καὶ λιμένων καὶ ύδάτων, ἐναντίου πάντων θεῶν ὅσοι κατέχουσι Καρχηδόνα, ἐναντίου θεῶν πάντων ὅσοι Μακεδονίαν καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα κατέχουσιν, ἐναντίου θεῶν πάντων τῶν κατά στρατείαν, ὅσοι τινὲς ἐφεστήκασιν ἐπὶ τοῦδε τοῦ ὄρκου."

1- M.Hours, Les Representation Figurees Sur les steles de Carthage,dansc ahiers de byrsa, T,I, Tunis,1956, pp 27-130.

2 -Herodotus, IV, 188.

3-Herodotus, IV,181. Diodorus of Siculus, XVII,50. ; Plinus, Natural History, II, 103.

4- Polybius, VII, 9.2-3.

ويذكر شيشرون بأن الملك النوميدى ماسينيسا قدم الشكر لإله الشمس وإلى آلهة أخرى من ضمنها آلهة السماء⁽¹⁾، وفي القرن الرابع عشر الميلادى يشير ابن خلدون إلى انتشار عبادة الشمس بين قبائل البربر⁽²⁾، ويفهم من نص هيرودوتوس أن شعائر وطقوس عبادة الشمس والقمر عند الليبيين هي شعائر محلية خاصة، ولم تُعرف في عقائد ديانات الشعوب المجاورة، كما يفهم من نص ابن خلدون أن تمسك قبائل البربر بتلك العبادة حتى القرن الرابع عشر الميلادى على الرغم من انتشار ديانات سماوية خاصة الإسلام هو إشارة إلى شعبية هذه العقيدة وعراقتها بين سكان شمال أفريقيا، إلى جانب هذا فإنه تم الكشف حديثًا في بعض الواقع بالجزائر على بعض النصب التذريه والإهدائية التي تحمل رموز الشمس والقمر⁽³⁾.

وفي جانب آخر كان الأسد من الحيوانات التي ارتبطت بعبادة إله الشمس، الذي تسمح لبدته بتشكيلاً مشعًّا وهائجًّا يعبر عن الشمس، وارتبط في العصر الرومانى بالإله ساتورنوس (Saturnus)، وظهرت صورته على العديد من الشواهد الدينية المكرسة لهذا الإله⁽⁴⁾، وكان من أهم المنحوتات التي تُزين مباني الأضرحة لتمتعه بالعديد من الخصائص الجنائزية. وأخيراً فإن بعض علامات الوشم التي ظهرت على رسوم الأسرى الليبيين في التفاصيل المصرية تحمل طابعًا دينيًّا، ومن هذه العلامات وجدت علامات متضالبة يعتقد أنها تشير إلى

1- جيهان ديزانج، البربر الأصليون، تاريخ إفريقيا العام، ج 2، اليونسكو، 1985م، ص 451، ج. كامبس، البربر الذاكرة والهوية، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحى، طرابلس 2005م، ص 240.

2- عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعلم والبرير ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد السادس، بيروت 1988م، ص 123.

3- للمزيد حول هذه الاكتشافات يمكن الرجوع إلى:

G.Camps, Massinissa ou les de butsde l'histoire, T. I.VIII, p23; M.Laglay, Saturne Africain, Histoire, T.3, Rome, Paris, 1966, p 424.

4- ج. كامبس، السابق، ص 243.

عبادة الشمس، حيث إنَّ عالمة الصليب رمزاً لأشعتها⁽¹⁾، وظلت منتشرة بين السكان الأصليين بشمال أفريقيا حتى فترات متأخرة من العصر الروماني.

عبادة القمر:

من أوائل العبودات التي عبدها الإنسان، حيث صورتها الأساطير على هيئة رجل شجاع يهوى النساء، ويسبب لهن الحيض كلما ظهر حتى أصبح الإله المفضل للنساء⁽²⁾. وقد صُور للقمر روح تقوم برحلة الليل، فبعد الإنسان تلك الروح⁽³⁾، كما ارتبطت عبادة إله القمر بتحريم أكل لحم الخنزير، والمصريون القدماء كانوا يحرمون أكل لحم الخنزير إلا في مناسبة تقديمه قرباناً لإله القمر حينما يكون القمر بدراً⁽⁴⁾، ونساء برقة لم يكتفين بتحريم لحم البقر؛ بل حرمن لحم الخنزير أيضاً، وربما كان لتحريم الليبيين لحم الخنزير طابعاً ماثلاً، وقد أشار هيروdotوس إلى أن لحم الخنزير كان محرماً في شمال أفريقيا، ووفقاً لما جاء في نص هيروdotوس أن الليبيين لا يقدمون القرابين إلا لآلهة الشمس والقمر، وهذه عادة الليبيين جميماً⁽⁵⁾، ومع ذلك يعتقد بعض المؤرخين أن عبادة القمر عبادة فينية، وأن القبائل الليبية عرفتها عن طريق المدن والمراكز الفينيقية الساحلية⁽⁶⁾، غير أنَّه أسطورتين لهما بعض الدلالات التي تشير إلى أن هذه العبادة الليبية، بالإضافة إلى نص هيروdotوس السابق؛ إذ ثبتت الأسطورة الأولى أن قبائل النسامونيس كانوا يبدؤون البحث عن حجر العقيق الأحمر المقدس عند اكتمال البدر، وأما الأسطورة الثانية فهي توضح أنَّ أهالي واحة سيوة يعتقدون بأن الملح -الذي كان من السلع النادرة قديماً- يزيد

1- عبد اللطيف محمود البرغوثي، التاريخ الليبي القديم منذ أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي، ط: 1 منشورات الجامعة الليبية، دار صادر، بيروت 1971م، ص 214، مصطفى كمال عبد العليم، دراسات في تاريخ ليبيا القديم، المطبعة الأهلية، بنغازي 1966م، ص 46.

2- سامي أبو شقراء، السابق، ص 21.

3- سليمان مظہر، السابق، ص 19-21.

4- عبد اللطيف محمود البرغوثي، السابق، ص 217.

5- Herodotus, IV, 188.

6- مصطفى كمال عبد العليم، السابق، ص 74.

أو ينقص بالواحة تبعًا لازدياد حجم القمر أو نقصانه⁽¹⁾، فالملاحظ على هاتين الأسطورتين أن لهما مغزٌ دينيًّا يرتبط بعبادة القمر، وأن هذه العبادة متصلة في شمال أفريقيا قبل قيوم الفينيقيين والاستيطان على سواحله.

إله القمر من ضمن الآلهة التي أقسم بها هانيبال في قسمه على معاهدة السلام مع الملك المقدوني فيليب الخامس⁽²⁾، وفي هذا دلالة على تأثير الفينيقيين بالمعتقدات المحلية.

إله السماء:

صُورت السماء على أنها آلة عظيم⁽³⁾؛ فقد كانت السماء في معتقدات الحضارات القديمة عامًّا مصدر المطر الذي يروي الحقول، فـأن الإنسان بوجود قوى خاصة تحكم فيها، فكان لابد من وجود إله في السماء يجب أن يعبد⁽⁴⁾.

وأما عن مفهوم السماء عند الليبيين، فقد كانت إلهًا ذا طبيعة غامضة، وهذا المفهوم استمر سائدا حتى القرن السابع قبل الميلاد؛ فالسماء في نظرهم عبارة عن سطح صلب معلق فوق الأرض، وقد أشار هيروdotوس⁽⁵⁾ إلى هذه الفكرة في نص حديثه عن مساعدة الليبيين للإغريق في الانتقال من منطقة أوزiris (Aziris) إلى موقع كوريق (Cyrene)؛ لتأسيس مستوطتهم في ذلك المكان الذي مدحوه بقولهم: إن السماء هنا مثقوبة، بمعنى أنها دائمة المطر، وللأسف فإن التفاصيل نادرة عن هذا الإله، ومن المعتقد أنه ارتبط بالإله الروماني ساترنوس (Saturnus) في القرنين الثاني والثالث الميلاديين؛ فقد وجدت الألواح الخاصة بساترنوس تحمل رموزاً للظواهر السماوية، مثل: الشمس والهلال والنجمون⁽⁶⁾، وكان أبرز ما تميز به طبيعته أنه كان أباً للسماء وإلهًا للطقس، ويبدو أن إله السماء الليبي كان يشبه ساترنوس في طبيعته العامة، وذلك مثل: حماية القطعان والزراعة، وأتباعه من الليبيين يقدمون له بواعير الفواكه من

1- O.Bates, The Eastern Libyans, Lodon 1914, p189.;Plinus, XXXVII, 7.

2- Polybius, 9.2-3.

3- ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الأول، ترجمة: محمد بدران، القاهرة 1953م، ص 103.

4- سليمان مظہر، قصہ الديانات، ص 189، رشید الناضوری، السابق، ص 54.

5- Herodotus, IV, 158.

6- Leglay, op. cit., pp 22-26.

أعناب وقمر وریت الزيتون، والنبيذ والشیران والأغnam، وكان الليبيون يعتقدون أن إله السماء وإن كان عالياً وعظيماً، إلا أنه يموت موتاً مؤقتاً في فصل الخريف، ثم يُبعث في فصل الربع، ولعل عادة أكل الشوم في أسبوع كامل من شهر أكتوبر في واحة سیوة ترجع إلى أصل قدم ناشئ عن الصيام حداً على الموت المؤقت للإله⁽¹⁾، ويُعتقد أن هذا الإله ارتبط فيما بعد بالإله آمون، وسيتم مناقشة هذا الارتباط عند الحديث عن الإله آمون.

إله السماء (Dea Coelestis):

كانت هذه الإلهة شريكة لإله السماء و مشابهة له في طبيعته، وقد استدل على وجودها من خلال نقش حجري وجد في دوريس ساميوس (Duris Samius)، وتبين أن أصلها ليبي، ولكنها خلال الفترة القرطاجية كانت مرتبطة بالربة تانيت (Tanit)، أما في العصر الروماني فقد عرفت بإلهة المغذية⁽²⁾ (Dea Nutrix).

عبادة النجوم:

كان الإنسان البدائي راعياً للماشية، وكان يراقب قطيعه ليلاً ونهاراً معتمداً في ذلك على الشمس نهاراً والنجوم ليلاً، حيث كانت النجوم بالنسبة إليه شخصيات موقرة وجديرة بالثقة؛ لأنها تقدم المساعدة للبشر، وقد ارتبطت بجوم معينة بأوقات البذار، ومن هنا نشأت عبادة النجوم التي اتخذها الإنسان آلة ذات سلطان يسعى للتقارب منها وكسب رضائهما⁽³⁾. وقد انتشرت عبادة النجوم بين القبائل الخلية في شمال أفريقيا، وفي العصر الروماني اشتهر العديد من أبناء الشمال الأفريقي في مجال علم الفلك، ولعل من أشهرهم الإمبراطور سيفيريوس سيفيريوس⁽⁴⁾ (Septimius Severus).

1- Bates, op. cil., pp 201-202.

2- عبد اللطيف محمود البرغوثي، السابق، ص 217.

3- ج. أ. ويلز، السابق، ص 120.

4- Bates, op. cit., p 176.

2. عبادة الأرواح:

كان الإيمان بالأرواح من أكثر المعتقدات الدينية البدائية انتشاراً بين القبائل الليبية؛ فالآبار والتلال والأشجار والسحب والعواصف كلها أماكن تستقر فيها القوى الخفية، أعطت كل منها الطابع الذي يميزه عن غيره، وحتى بعد مُضي وقت طويل، وبعد أن حل محل هذه العقائد مفاهيم أخرى أوسع منها وأعمق، فإن تلك العقائد ظلت مسيطرة على عقول الناس الذين كانوا يعتقدون أن عيون الماء مسكونة بالأرواح⁽¹⁾، التي عُرفت في العصر الإسلامي بالجن الذين يخرجون من عيون الماء في صورة حيوان وأغنام وماعز، كما أن فواره الماء في واحة سيوة (Ammonium) لفت أنظار الكتاب القدامي فنسبوا إليها صفات حرارية، وأشاروا إلى تغير وتقلب لوئها⁽²⁾، ومن المحتمل أن نبع الماء المقدس بمدينة كوريني كان يحظى بالتقديس قبل الاستيطان الإغريقي للمدينة⁽³⁾.

وكانت الأحجار محل تقدير في شمال أفريقيا منذ العصر الحجري القديم الأوسط، حيث سبقت الإشارة إلى الحجارة المشذبة ذات النمط أوالميئه الكروي المكتشفة بموقع القطار بتونس⁽⁴⁾.

وأشار كلٌّ من ميلا وبلينيوس⁽⁵⁾ إلى أن سكان أمونيوم كانوا يقدسون حجرًا يكسب الإنسان الجرأة والشجاعة، ولكن بمجرد لمسه باليد تهب عاصفة رملية مهلكة، وأوضح ميلا⁽⁶⁾ في معرض حديثه عن حجر أمونيوم أن قدسيّة الحجر مرتبطة بالريح الجنوبية وقدسيتها، وأنما ذات طبيعة روحانية، وقد أشار هيرودوتوس⁽⁷⁾ إلى أسطورة قبيلة البسوللوى الذين قرروا الخروج لقتال

1- عبد اللطيف محمود البرغوثى، السابق، ص 203.

2- Herodotus, IV, 181. Diodorus of Siculus, XVII, 50

3- Bates, op. cit., p 174.

4- رشيد الناضورى، السابق، ص 104-105.

5- Mela, 1.8; Plinus, V,45.

6- Mela, 1.8.

7- Herodotus, IV, 173.

الرياح الجنوبية؛ لأنها تسبيت في جفاف صهاريج مياههم، فساروا إلى الصحراء، حيث هبت عليهم ريح عاتية من الجنوب قبضت على جميع أفراد القبيلة.
ومنه رواية أخرى لهيروdotus⁽¹⁾، تشير إلى الاعتقاد في الطبيعة الروحانية للريح الجنوبية، وذلك عندما قرر الفرس إرسال حملة ضد معبد آمون في واحة سيبة.

"ο μὲν ἐπ' Αἰθίοπας στόλος οὗτος ἔπρηξε· οἱ δ' αὐτῶν ἐπ' Ἀμμιωνίους ἀποσταλέντες στρατεύεσθαι, ἐπείτε ὄρμηθέντες ἐκ τῶν Θηβέων ἐπορεύοντο ἔχοντες ἀγωγούς, ἀπικόμενοι μὲν φανεροί εἰσι ἐς Ὑασιν πόλιν, τὴν ἔχουσι μὲν Σάμιοι τῆς Αἰσχριωνίης φυλῆς λεγόμενοι εἶναι, ἀπέχουσι δὲ ἐπτὰ ἡμερέων ὁδὸν ἀπὸ Θηβέων διὰ ψάμμου· ὀνομάζετα δὲ ὁ χῶρος οὗτος κατὰ Ἐλλήνων γλῶσσαν Μακάρων νῆσος. ἐς μὲν δὴ τοῦτον τὸν χῶρον λέγεται ἀπικέσθαι τὸν στρατόν, τὸ ἐνθεῦτεν δέ, ὅτι μὴ αὐτοὶ Ἀμμώνιοι καὶ οἱ τούτων ἀκούσαντες, ἄλλοι οὐδένες οὐδὲν ἔχουσι εἰπεῖν περὶ αὐτῶν· οὕτε γάρ ἐς τοὺς Ἀμμωνίους ἀπίκοντο οὕτε ὀπίσω ἐνόστησαν. λέγεται δὲ κατὰ τάδε ὑπ' αὐτῶν Ἀμμωνίων· ἐπειδὴ ἐκ τῆς Ὑάσιος ταύτης ἴέναι διὰ τῆς ψάμμου ἐπὶ σφέας, γενέσθαι τε αὐτοὺς μεταξύ κου μάλιστα αὐτῶν τε καὶ τῆς Ὑάσιος, ἄριστον αἰρεομένοισι αὐτοῖσι ἐπιπνεῦσαι νότον μέγαν τε καὶ ἐξαίσιον, φορέοντα δὲ θῖνας τῆς ψάμμου καταχῶσαι σφέας, καὶ τρόπῳ τοιούτῳ ἀφανισθῆναι. Ἀμμώνιοι μὲν οὗτοι λέγουσι γενέσθαι περὶ τῆς στρατιῆς ταύτης."

(Ammonium)، غير أن الحملة لم تصل إلى الواحة ولم تعد إلى مصر، ولم يُعرف عن الحملة سوى ما ذكره سكان الواحة، من أن ريحًا جنوبيةً هبت في صورة دوامات رملية على الجيشهن الفارسي أثناء تناول وجبة الغذاء قبضت عليه بالكامل.

ومهما كان الأصل التاريخي للروايتين فإن هناك أمرين يتعلقان بهما، أولاً: إنَّ هيروdotus يسجل ما سمعه من الليبيين أنفسهم، ثانياً: إنَّ الإساءة للريح الجنوبية في الرواية الأولى ولمعبد سيبة (Ammonium) في الثانية هي التي جرَّت العواقب الوخيمة على من قدَّم الإساءة بعواصف رملية عاتية أثارتها ريح الجنوب، وفي هذا إشارة إلى الطبيعة الروحانية للريح.

وفي الفترة الكلاسيكية قدّس الليبيون التلال، حيث يعتقد أن الأرواح تسكنها، وأن لكل تل روحًا⁽¹⁾؛ ولا يزال صدى عبادة الجبل وما تسكنه من أرواح موجودًا بخاصة عند الطوارق في الجنوب الليبي، فسكان مدينة غات في جنوب ليبيا من الطوارق يهابون الجبل الواقع شمال المدينة المعروف محليًا باسم "كاف جنون"، وينسجون حوله العديد من الخرافات أبطالها طبعًا من الجن.

وقد أشار بلينيوس⁽²⁾ إلى أنَّ الخشوع والرهبة الدينية كانا يملآن قلوب السكان المحليين حين اقتراحهم من جبل أطلس، وربما يقصد بجبل أطلس هنا الجبل الغربي في تريپوليتانيا.

وقد استمر الاعتقاد في القوة الكامنة في الأحجار حتى العصر الروماني، يتضح ذلك من نص أرنوب⁽³⁾ (Arnobe) إبان فترة حكم الإمبراطور دقلديانوس 284-305 م، حيث أشار إلى المعبودات الوثنية بقوله: ((إذا عثرت على حجر مصقول ومدهون بزيت الزيتون تأكد أن به قوة الإله))، كما أشار القديس أوغسطينوس⁽⁴⁾ (Augustinus) إلى أن الوثنين من قبائل نوميديا يقدسون ما يعرف بالأبادير التي تعني بالفينيقية: الحجارة المقدسة، وربما انتقلت هذه العبادة إلى الفينيقيين، حيث أكتشفت العديد من العبارات الدينية الفينيقية على عدد من المسلاط الصغيرة في مناطق متفرقة من شمال أفريقيا، مثل: قرطاحة وسوسة وكيرتا، إضافة إلى بعض الواقع بجزيرة سردانيا⁽⁵⁾.

3. عبادة الطوطم "الطوطمية":

تطلق كلمة طوطم على كل أصل حيواني أو نباتي تتحذه جماعة بشريّة "ما" رمزاً لها ولقباً لجميع أفرادها، وتكون معه وحدة اجتماعية، وتنزل الأمور المنسوبة إليه منزلة التقديس⁽⁶⁾، فالطوطم يدل دلالة غامضة على عبادةٍ شكلٍ حيواني أو نباتي، وتتحذه الجماعة أو القبيلة موضع تقديس وعبادة، ويعمل الطوطم باعتباره شعاراً دينياً، على توحيد القبيلة التي

1-Bates, op.cit., p 174.

2- Plinus, V.1.

3- Arnobe, Adversus Nationes, edition Reifferschied dans, C.S.E.L.

4- Augustinus, S., Letters, 47, 7.

5- S., Gsell, Histoire ancienne de L'Afrique du nord, T.IV, 371-374.

6- Bates, op. cit., p 174.

يعتقد أفرادها أنهم مرتبطون معه برباط مقدس، وأنهم جمعاً يتسبون إليه وينحدرون من سلالته⁽¹⁾، والطوطم هو: الإقرار بوجود علاقة حميمة بين جماعات بشرية معينة وأصناف أو فصائل من الحيوان أو النبات أو الحماد⁽²⁾، وعبر الزمن تحول هيئة أصورة الطوطم، وتطور إلى تمائم وشارات معينة⁽³⁾، تحمل صفات دينية.

وَثَمَّة إِشَارَاتٌ لِوُجُودِ حَيَوانَاتٍ طَوْطَمِيَّةٍ عُرِفَتْ بَيْنِ الْقَبَائِيلِ الْلِّيبيَّةِ، مِنْهَا بَعْضُ الطَّيْورِ وَالْأَسْمَاكِ وَالثَّعَابِينِ، وَلَكِنْ تَبَقَّىُ الْحَيَوانَاتُ الطَّوْطَمِيَّةُ الْمُؤَكَّدةُ هِيَ الْكَبَاسُ وَالثَّيْرَانُ وَالْخَنَازِيرُ؛ فَالْكَبَشُ هُوَ الْحَيَانُ الْمَقْدُسُ لِإِلَهِ آمُونَ، كَمَا يَظْهُرُ إِلَهُ جُورِزِيلُ فِي صُورَةِ ثُورٍ، وَطَبِيقًا لِنَصِّ هِيرَوْدُوْتُوسِ فَإِنَّ نِسَاءَ كُورِينِيَّ يُكْرِمُنَ أَكْلَ لَحْمَ الْبَقَرِ، أَمَّا نِسَاءُ بَرْقَةِ فَقَدْ خُرِمَنَ أَكْلَ لَحْمَ عَجُولِ الْبَقَرِ وَالْخَنَازِيرِ، وَذَلِكَ إِجْلَالًا لِلْرِّبِّ إِيْزِيسِ⁽⁴⁾ (Isis).

εἰσὶ "Οὕτω μὲν μέχρι τῆς Τριτωνίδος λίμνης ἀπ' Αἰγύπτου νομάδες

κρεοφάγοι τε καὶ γαλακτοπόται Λίθυνες, καὶ θηλέων τε βιῶν οὗτι γενούμενοι, δι' ὅ τι περ οὐδὲ Αἰγύπτιοι, καὶ ὃς οὐ τρέφοντες.

Βοῶν μέν νυν θηλέων οὐδ' αἱ Κυρηναῖοι γυναῖκες δικαιοῦσι πατέεσθαι διὰ τὴν ἐν Αἰγύπτῳ Ἰσιν, ἀλλὰ καὶ νηστηίας αὐτῇ καὶ ὄρτας ἐπιτελέουσι. Αἱ δὲ τῶν Βαρκαίων γυναῖκες οὐδὲ ὕδων πρὸς τῆσι βουσὶ γενούνται."

كما يعتقد أن الثعابين كانت محل تقديس وخوف في شمال أفريقيا، وقد وجدت العديد من الإهداءات والقرابين المقدمة لها في صورة الإله دراكو⁽⁵⁾ "Draco الشaban" في مناطق غربNomidia، كما أنها كانت حيوانات طوطمية لقبيلة البسوللو^(Psylli)، الذين اشتهروا في

1- عمارة نجيب، السابق، ص 111-112.

2- ول ديورانت، السابق، ص 42.

3- فراس سواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول الشعوب البدائية والعصر الحجري، دمشق 2003م، ص 33.

4- Herodotus, IV, 186.

5- ج. كامبس، البرير السابق، ص 243.

علاج عضات الثعابين، وأنهم امتلكوا قوة عجيبة في معالجة سم الأفاعي⁽¹⁾؛ إذ أشار بلينيوس⁽²⁾ إلى أن في أجسام أولئك الناس نوعاً من الترياق مضاد لسم الثعابين، وكانت رائحة أجسامهم قوية تنفر منها الثعابين، ومن أجل ذلك مارسوا عادة اجتماعية، وهي أن يقوموا بتعريض أطفالهم بعد الولادة مباشرة لأشرس أنواع الأفاعي، ويُعد نفور الثعابين من الطفل دليلاً على شرعيته، ونتيجة للشهرة الدولية لأفراد هذه القبيلة في معالجة عضات الأفاعي فقد استعان بهم أجانب كليص (Agathocle)⁽⁴⁾ أثناء حملته لغزو الأراضي القرطاجية عام 308 ق.م⁽³⁾، كما أن لوكيانوس⁽⁴⁾ أشار إلى استعانا القائد الروماني كاتو (Cato) بعدد من البسوللوبي لمرافقته جيشه لعبور خليج سرتيس الكبير، وربما كانت أشهر مناسبة أتيحت لأفراد البسوللوبي أن يقدموا فيها خدمتهم العلاجية حين استعان بهم أوكتافيوس (Octavius) من أجل محاولته إنقاذ حياة الملكة المنتحرة كلوباترا⁽⁵⁾، ويصف كالياس السرافقوسى (Callias Syracusanus)⁽⁶⁾ طريقة البسوللوبي في علاج عضة الثعبان على النحو التالي: إذا كانت حالة المصاب غير حرجة فيكفي أن يقوم أحد أفراد القبيلة بالبصق في الجرح فيُشفى، وأما إذا كانت الحالة أكثر خطورة فيقوم المعالج بمضمضة الماء في فيه، ثم يشرب المصاب من ذلك الماء، وإذا كانت الحالة حرجة جداً فإن العلاج يتطلب أن يتجرد كل من المعالج والمصاب من الثياب ويتصق كل منهما بالآخر، ومن قوة عجيبة داخل جسم المعالج يتم إبطال مفعول السم؛ وبسبقت الإشارة إلى معبد أسلنطة الصخري الذي يخص السكان المحليين في كورينثية، وكان مخصصاً لممارسة طقوس دينية معينة، ومن ثم يمكن الربط بين منحوتات الأفاعي والرؤوس الآدمية وصور الأطفال بالمعبد وبين علاقة قبيلة البسوللوبي مع الأفاعي بِعِدَّها طوطماً مقدساً بين أفرادها⁽⁷⁾.

1- Bates, op cit., p 180.

2- Plinus, II, 25.

3- Diodorus of Siuculus, Biblio, XX,14, 6-15.

4- Lucanus, IX, 891.

5- Dio Cassius, II, 14.

6- Callias Syeacusanus, Fragmenta, XVI, 28.

7 - للمزيد حول المعبد الليبي في منطقة أسلنطة يمكن الرجوع إلى: عبد الكريم فضيل الميار، كهف الآثار الليبية بقرية أسلنطة، "المجلة العلمية لكلية التربية بجامعة قاريونس"، العدد الثاني، 1981م.

4. الآلهة المحردة:

في مرحلة ثانية انتقل الليبيون إلى مرحلة متقدمة عرفوا فيها تشخيص الآلهة المحردة والمتعددة ذات أسماء وأنواع مختلفة، منها على سبيل المثال:

- الإله آش (Ash):

ورد اسم الإله الليبي آش على نقوش الملك ساحورع من الأسرة الخامسة، حيث ورد باسم آش سيد أرض التحني⁽¹⁾، كما ورد على بعض الأختام العائدة إلى هذه الفترة، ويبدو من الصورة التي يظهر عليها هذا الإله في النقوش المصرية أنه من الآلهة المهمة عند القبائل الليبية في الجزء الشرقي من ليبيا منذ زمن الدولة القديمة، ولكن للأسف فإن النقوش لا تفيد شيئاً عن طبيعة هذا الإله أو الوظائف التي يؤديها⁽²⁾، مع أن بعض الباحثين حديثاً يرى بأن الإله آش له صلة بالحضره والنماء، فهو رب الزراعة⁽³⁾.

- الإله شاهيد (Shaheded):

ورد اسمه مركب أو مضاد إلى أسماء بعض الشخصيات في زمن الدولة الحديثة في دلتا النيل، حيث كان يتم الاحتفال به سنويًا من قبل المستوطنين الليبيين المقيمين هناك⁽⁴⁾.

- الإله سينيفري (Sinifere):

أورد كوريبيوس⁽⁵⁾ (Corippus) هذا الاسم في ملحمته، ويوضح من نصه أنه كان إلهًا للحرب يخص قبيلة مازاكيس، ويتميز بخصائص متعددة، فهو يقدم العون والمساعدة لأتباعه زمن الحرب والسلم أيضًا، ويعملون على كسب رضاه وتأييده بتقديم القرابين له من الماشية.

- الإله ماستيمان (Mastiman):

1- شويكار سالمة، ملاحظات على المعبد آش ومركزه في الديانة المصرية القديمة، المؤتمر الخامس لجمعية الآثاريين، القاهرة 2003م، ص 244-262.

2 -Bates, op. cit., p 185.

3- على فهمي خشيم، آلهة مصر العربية، المجلد الأول، مصراتة 1998م، ص 298.

4- عبد اللطيف محمود البرغوثي، السابق، ص 214.

5- Corippus, V, 681, IV, 14-38. Corippus, VIII, 286-312.

ورد عند كوريبوس⁽¹⁾ أياً، ومن النص يتبيّن مدى قداسته، فقد كان إلهًا للحرب هو الآخر، وكانوا يقدمون إليه القرابين من الماشية، على أن بعض الباحثين يعتقد أنه

"Maurorum hoc nomine gentes
Taenarium dixere Iovem,cui sanguine
Humani generis maetatur victim pesti"

كان إلهًا للعلم السفلي⁽²⁾، مع أن الأدلة على ذلك قليلة جدًا، كما أشار كوريبوس إلى أن الليبيين مارسوا طقوس تقديم القرابين البشرية للإله ماستيمان، الذي يصفه بالتوحش، واستمروا في ذلك حتى القرن السادس الميلادي، ولكن تبقى طبيعته غامضة، كما يشير بغير وضوح إلى أن بعض القبائل يطلقون اسم ماستيمان على الإله جوبتير، فهل حدث تطابق بين الإلهين ماستيمان الليبي وجوبتير الروماني؟ للاسف فإن إشارة كوريبوس هنا غير واضحة، كما لم تؤكّد المصادر الأخرى ذلك، وقد كشفت الحفريات الآثرية في منطقة أبونجيم قرب حصن جولايا (Gholaia) عن أحد المعابد يعتقد أنه كُرس لعبادة هذا الإله⁽⁴⁾، كما يبدو أن بعض أسماء الأعلام كانت تشقّق من اسم هذا الإله، فقد ورد اسم أحد القادة العسكريين الليبيين بملحمة كوريبوس يحمل اسم ماستومان⁽⁵⁾ (Mastuman)، كما يورد كوريبوس طريقة تعرف المغاربين الليبيين على أقدارهم في المعارك، وذلك بتمزيق بطنه الحيوان المقدم قرباً للإله وإخراج أحشائه والتعرف بما على أقدارهم ومستقبلهم⁽⁶⁾.

إله البحر بوسيديون (Poseidon):

وأشار هيرودوتوس أن الإغريق عرّفوا إله البحر بوسيديون من الليبيين، ((الذين كانوا دائمًا يعبدونه، ولقد انفردوا بين الشعوب القديمة بأن لهم دون سواهم إلهًا بهذا الاسم))⁽⁷⁾.
 "σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἥκει, πυνθανόμενος οὕτω

1- Corippus, V, 682, IV, 14-38, VII, 307.

2-R.V.Brouquier, Temples et Cultes de Triplitanie, (1992 paris), pp 249-250.

3- Corippus, VIII,286-312.

4- R. Reboffat, BuNjem1972, (Libya Antiqua, 12-13, 1975-1976), pp 37-38.

5- Corippus, VIII,398-417.

6- Corippus, VIII,286-312.

7-Herodotus, II, 50.

εύρισκω ἐόν· δοκέω δ' ὃν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῆχθαι. ὅτι γὰρ δὴ μὴ Ποσειδέωνος καὶ Διοσκούρων, ὡς καὶ πρότερόν μοι ταῦτα εἴρηται, καὶ Ἡρῆς καὶ Ἰστίης καὶ Θέμιος καὶ Χαρίτων καὶ Νηρηίδων, τῶν ἄλλων θεῶν Αἰγυπτίοισι αἰεί κοτε τὰ οὐνόματα ἔστι ἐν τῇ χώρῃ. λέγω δὲ τὰ λέγουσι αὐτοὶ Αἰγύπτιοι. τῶν δὲ οὗ φασι θεῶν γινώσκειν τὰ οὐνόματα, οὗτοι δέ μοι δοκέουσι ὑπὸ Πελασγῶν ὄνομασθῆναι, πλὴν Ποσειδέωνος· τοῦτον δὲ τὸν θεὸν παρὰ Λιβύων ἐπύθοντο· οὐδαμοὶ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς Ποσειδέωνος οὕνομα ἔκτηνται εἰ μὴ Λίβυες καὶ τιμῶσι τὸν θεὸν τοῦτον αἰεί. νομίζουσι δ' ὃν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν.

وتدل إشارة هيرودوتوس إلى انتشار عبادته على الساحل الليبي في القرن الخامس قبل الميلاد، وأنه كان ذا طبيعة عامة، ويدو من النص أيضاً أن مركز عبادته كان عن بحيرة تريتونيس (Tritonis) عند شط الجريد، ومع أن إشارة هيرودوتوس هنا واضحة جدًا عن الأصل الليبي للإله بوسيديون، فلا يوجد ما يؤيدها من الأدلة الأدبية والأثرية، سوى الإشارة الواردة في قسم هانيبال السالف الذكر⁽¹⁾، فقد كان الإله بوسيديون من الآلهة التي أقسم بها القائد القرطاجي، ولكن هل يقصد الإله بوسيديون الإغريقي؟ أم أنه يقصد إلهًا محلیًّا يقابل ويناظر الإله الإغريقي؟ فمن المعروف أن الآلهة التي أقسم بها هانيبال هي آلهة محلية أو فينيقية، وثبتت ترجمة أسمائها بما يقابلها من الآلهة الإغريقية، أم أن الإلهين المحلي والإغريقي يشتراكان في الاسم نفسه؟ أم أنهما يمثلان الإله نفسه؟

الإله تريتون (Triton)

أشار هيرودوتوس⁽²⁾ إلى عبادة إله آخر كان يعبده أفراد قبيلة الأوزيس قرب بحيرة تريتونيس، هو الإله تريتون، وهو الذي قاد السفينة الأسطورية أرغون (Argonautic)، وقادها جاسون (Jason) من مياه بحيرة تريتونيس الضحلة، عندما قادتها الأنواء إلى الشاطئ في مقابل حصول معبده على مرجل ثلاثي الأرجل، وقد تنبأ الإله للبطل الإغريقي بأنه سيعمل على إنشاء مائة مدينة إغريقية على بحيرة تريتونيس، ولما سمع السكان المحليون ذلك عملوا على إحفاء المرجل،

1- Polybius, VII, 9, 2-3.

2- Herodotus, IV, 179.

ويرى بعضهم أن تريتون كان إلهًا محليًّا ترك نشاطه الديني عند بحيرة تريتونيس⁽¹⁾، وقد ورد اسمه من ضمن الآلهة التي أقسم بها هانيبال، مع ملاحظة أن ورود اسمه في النص بشكله المحلي ربما لعدم وجود ما يطابقه من الآلهة الإغريقية.

"Ἔστι δὲ καὶ ὅδε λόγος λεγόμενος· Ἰήσονα, ἐπείτε οἱ ἔξεργάσθη ὑπὸ τῷ Πηλίῳ ἢ Ἀργῷ, ἐσθέμενον ἐς αὐτὴν ἄλλην τε ἑκατόμβην καὶ δὴ καὶ τρίποδα χάλκεον περιπλέειν Πελοπόννησον βουλόμενον ἐς Δελφοὺς ἀπικέσθαι. Καί μιν, ὡς πλέοντα γενέσθαι κατὰ Μαλέην, ὑπολαβεῖν ἄνεμον βορέην καὶ ἀποφέρειν πρὸς τὴν Λιβύην· πρὶν δὲ κατιδέσθαι γῆν, ἐν τοῖσι βράχεσι γενέσθαι λίμνης τῆς Τριτωνίδος. Καί οἱ ἀπορέοντι τὴν ἔξαγωγὴν λόγος ἐστὶ φανῆναι Τρίτωνα καὶ κελεύειν τὸν Ἰήσονα ἐώστῳ δοῦναι τὸν τρίποδα, φάμενόν σφι καὶ τὸν πόρον δείξειν καὶ ἀπήμονας ἀποστελέειν. Πειθομένου δὲ τοῦ Ἰήσονος οὕτω δὴ τόν τε διέκπλοον τῶν βραχέων δεικνύναι τὸν Τρίτωνά σφι καὶ τὸν τρίποδα θεῖναι ἐν τῷ ἐωυτῷ ἵρῳ ἐπιθεσπί σαντά τε τῷ τρίποδι καὶ τοῖσι σὺν Ἰήσονι σημήναντα τὸν πάντα λόγον, ὡς ἐπεὰν τὸν τρίποδα κομίσηται τῶν τις ἐκγόνων τῶν ἐν τῇ Αργοῖ συμπλεόντων, τότε ἑκατὸν πόλις οἰκησαι περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην Ἐλληνίδας πᾶσαν εἶναι ἀνάγκην. Ταῦτα ἀκούσαντας τοὺς ἐπιχωρίους τῶν Λιβύων κρύψαι τὸν τρίποδα."

الإله بسافون (Psaphon)

أشار ماكسيموس الصوراني⁽²⁾ (Maximus Tyius) بأن أحد الليبيين اسمه بسافون كان يطمح إلى الألوهية، ومن أجل تحقيق غايته جمع عدداً من الطيور الناطقة وعلمهما أن تردد "الإله بسافون العظيم"، ثم أطلقها في الغابات والأحراش، وهي تتغنى بتلك الكلمات، واعتقد من سمعها من سُنج الناس أنها ملهمة من الإله، فقاموا بتقليل القرابين على شرف الإله بسافون وتقديسه وعبادته، ومن الممكن أن إلهًا عرف بهذا الاسم كان مبحلاً في مناطق الشمال الإفريقي، وأن الأسطورة التي أوردها ماكسيموس هي محاولة متأخرة لشرح أصل تلك العبادة؛ ولكن الأدلة تظل ناقصة بشأن عبادة هذا الإله⁽³⁾.

1- Bates, op. cit., p 186.

2- Maximus Tyrius, Dissertat, XIX.

3- Bates, op. cit., p 187.

الإله آمون (Ammon):

احتل سكان وادي النيل واحة سيوة منذ زمن الأسرة الخامسة في حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد، ووجدوا سكانها يعبدون إلهًا محليًّا أطلقوا عليه اسم آمون، مطابقينه بإله مدينة طيبة آمون الطبي، الذي أصبح الإله الرئيس لوادي النيل⁽¹⁾.

ومن جانب آخر أشارت الأساطير الإغريقية إلى الأصل الليبي للإله آمون سيوة، التي يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

تشير الأسطورة الأولى إلى أن آمون كان راعيًّا، وأنه أهدى عدًّا كبيرًّا من الماشي للإله ديونيسوس (Dionysus) فـإكراماً له على المدية منحه ديونيسوس أرضاً في طيبة، ورفعه إلى مصاف الآلهة، وفي أسطورة أخرى كان ديونيسوس أو هيكلوليس (Heracles) يعبر الصحراء الليبية في طريقه للهند فاشتد به العطش، وطلب العون من أبيه الإله زيوس (Zeus) الذي أرسل إليه كبشًا، هو كبش آمون المقدس، أرشده إلى نبع ماء⁽²⁾، وفي أسطورة ثالثة أن بعض الرعاة وجدوا في المنطقة الممتدة من قرطاجة (Carthage) إلى كوريني (Cyrene) طفلاً يجلس على الأرض ويضع على رأسه قرن الكبش ويتفوه بالتنبؤات، وحينما رفعوه عن الأرض توقف عن الكلام، ولما وضعوه استأنف الكلام، وفجأة اختفى فعرفوا طبيعته المقدسة، وبدؤوا في عادته تحت اسم الإله زيوس آمون⁽³⁾.

أما ديودورس الصقلي⁽⁴⁾ (Diodorus Siculus) فيشير بوضوح إلى أن آمون كان ملكًا ليبيًّا أسطوريًّا، وأما بوزنياس⁽⁵⁾ (Pausanias) وكذلك ماركوبليس⁽⁶⁾ (Macrobius) فهما يشيران إلى أن آمون كان إلهًا بلا ريب.

1- Idem.

2 -Hyginus, Astronomica, I, 20 ‘

عبد اللطيف محمود البرغوثي، السابق، ص 217-218.

3- Bates, op cit., p189.; Hyginus, Astronomica, I, 31.

4- Diodorus of Siculus, III, 68.

5- Pausanias, IV.23.

6- Macrobius, Saturnalia, I.21.

ولا يوجد من الأدلة الأثرية المصرية ما يثبت أن الإلهين صارا إلهاً واحداً في وقت من الأوقات، خصوصاً وأن الإغريق حاولوا ربط الإله آمون بالأساطير الإغريقية ومقارنته بالإله زيوس، الذي أطلقوا عليه اسم زيوس آمون، أما الإله المصري فيعرفونه باسم آمون طيبة⁽¹⁾. وتظهر شخصية آمون سوية في النص الذي أورده هيروdotus⁽²⁾، من أن سكان منطقتي ماريا (Marea) وأبيس (Apis) الواقعتين في الجزء الغربي من الدلتا والذين يدعون أنفسهم ليبيين كانوا غير راضين عن الضرائب المفروضة عليهم ولجأوا إلى معبد آمون في واحة سيوة (Ammonium).

"μαρτυρέει δέ μοι τῇ γνώμῃ, ὅτι τοσαύτη ἐστὶ Αἴγυπτος ὅσην τινὰ ἔγῳ ἀποδείκνυμι τῷ λόγῳ, καὶ τὸ Ἀμμιωνος χρηστήριον γενόμενον· τὸ ἐγὼ τῆς ἐμεωυτοῦ γνώμης ὕστερον περὶ Αἴγυπτον ἐπυθόμην. οἱ γὰρ δὴ ἐκ Μαρέης τε πόλιος καὶ Ἀπιος, οἰκέοντες Αἰγύπτου τὰ πρόσοντα Λιβύη, αὐτοί τε δοκέοντες εἶναι Λίβυες καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι καὶ ἀχθόμενοι τῇ περὶ τὰ ἵρα θρησκηίῃ, βουλόμενοι θηλέων βοῶν μὴ ἔργεσθαι, ἔπειψαν ἐξ Ἀμμιωνα φάμενοι οὐδὲν σφίσι τε καὶ Αἰγυπτίοισι κοινὸν εἶναι· οἰκέειν τε γὰρ ἔξω τοῦ Δέλτα καὶ οὐδὲν ὄμοιογέειν αὐτοῖσι, βούλεσθαι τε πάντων σφίσι ἔξειναι γεύεσθαι. ὁ δὲ θεός σφεας οὐκ ἔα ποιέειν ταῦτα, φὰς Αἴγυπτον εἶναι ταύτην τὴν ὄΝεῦλος ἐπιών ἄρδει, καὶ Αἰγυπτίους εἶναι τούτους οἵ ἐνερθε Ἐλεφαντίνης πόλιος οἰκέοντες ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τούτου πίνουσι. οὕτω σφι ταῦτα ἔχρήσθη." كما أوضح هيروdotus⁽³⁾ أيضاً أن قمبيز الفارسي (Cambyses) أرسل حملة للقضاء على معبد آمون وأتباعه في واحة أمونيوم، ولم يتعرض للإله آمون في طيبة.

وهذا التمييز في المعاملة له مغزاه في الدلالة على الاختلاف بين آمون سوية وآمون طيبة، ومادامت وظائفهما متغيرة فإن أحصيلهما كانا مختلفين.

وعلى هذا فإن آمون الليبي كان مختلف عن آمون طيبة، في كون الأول إله نبوءات في المرتبة الأولى، بينما كان الآخر إله زراعة وحصاد قبل أن يصبح رئيساً لمجمع الآلهة المصرية باسم

1- Bates, op. cit., p 196.

2- Herodotus, II, 18.

3- Herodotus, III, 26.

آمون رع حامي الحمى ومانح البركات، ومع أن آمون الليبي كان إله نبوءات إلا أن شهرته لم تبلغ شهرة آمون سيوة، ذلك أن آمون سيوة كان إله نبوءات بالدرجة الأولى، وكان كهنته ذوى شعبية واسعة في مجال العرافة والكهانة، حتى إن أهالى مدينة أثينا وسائر المدن الإغريقية كانوا يبعثون إليه بأسئلتهم، وفي هذا الجانب يذكر بلوتارخوس⁽¹⁾ (Plutarchus) أن إله الواحة قد تنبأ بموت كيمون (Cimon)، الذي وقع عام 449 ق.م، وأن الإسكندر الأكبر قام برحلة شاقة إلى مركز عبادة آمون في سيوة⁽²⁾.

ومن الملاحظ أن آمون لم يُشخص تشخيصاً بشرياً أو حيوانياً في أعين أتباعه؛ إذ كانت أوجوبة آمون تنقل للمستفسرين بطريقة مشابهة للطريقة التي كان الليبيون يتبعونها عند الاستعانة بأسلافهم لاستطلاع المستقبل والأحلام التي كانت تُعدّ وحيًا، وكانت طريقة الاستشارة في معبد سيوة (Ammonium) تتم بحمل رمز الإله في موكب يطوف به حدائق التخييل المجاورة لمعبد، وفي هذا الموكب كان ثمانون من الكهنة يحملون على أكتافهم مركباً ذات ثلاثة صوارٍ، ويزين المركب بصحاف فضية تتدلّى من حافة المركب العليا، ويزين مثال الإله بالحجارة الكريمة، ويسيّر خلف المركب موكب طويل من العذاري والعقائل وهن يرتلن ترانيم غريبة من أجل كسب رضا الإله وإيقاعه بإعطاء مستشيريه جواباً مرضياً عن استفساراتهم⁽³⁾.

وفي العصر الكلاسيكي كان كبير الكهنة يصوغ تلك الإشارات في أبيات شعرية أو قطع نثرية على الطريقة الإغريقية المعروفة⁽⁴⁾، وكان الرجال والنساء من أتباع هذا الإله يقومون بخدمته وعبادته، فكانت النساء تشتراك في مظاهر الاحتفالات إلى جانب الرجال⁽⁵⁾، وفي هذا الجانب يشير كوريبوس في القرن السادس الميلادي إلى أن الذي يتولى مهام الكهانة في المعبد امرأة، ويقدم وصفاً جيداً لطريقة تلقّيها الوحي من الإله⁽⁶⁾، وعن الحيوان المقدس للإله آمون فهو

1- Plutarchus, Cimon, 18.

2- Bates, op. cit., p 193.

3- Silius Italicus, III, 700.

4- Bates, op. cit., p 193.; Hyginus, Astronomica, I,31.

5- عبد اللطيف محمود البرغوثي، السابق، ص 220

6- Corippus, VI,157-182.

الكبش، ومن المعروف أن الكبش كان من الحيوانات المقدّسة البارزة في شمال أفريقيا، ومنها الخروف البري "الودان"، المعروف بقوته ورشاقته وصعوبة الوصول إلى الأماكن الجبلية التي يرتادها، فكان في نظر السكان المحليين محل تقدير واحترام⁽¹⁾، وبعيداً عن التأثير المصري في الصحراء الغربية الجزائرية بمنطقة خروبة، أكتشف نقش بطول متر تقريباً، يصوّر رجلاً بشعر طويل وتنسدل ضفيرة على ظهره وله لحية وعلى ذراعه وشم، ويرتدي حزام جراب العورة، وظهر خلفه كبش يحمل فوق رأسه ما يشبه القرص، ويحيط بالقرص ما يشبه الشعر أو الريش، وعلى رقبة الحيوان شيء يشبه القلادة، كما وُجد نقش آخر في منطقة فحة الخيل قرب قسنطينة يمثل كبشًا، غير أن الفنان الذي نفذ العمل لم يكن دقيقاً، فقد صوّر الحيوان بشكل هزيل يشبه كلاب الصيد، ويحمل الحيوان فوق رأسه قرصاً مشعّاً، كما يظهر ما يشبه القلادة على الرقبة، إن هذه القلادة وجد ما يشبهها في تماثيل التراكوتا التي تعود إلى العصر الكلاسيكي وتصور كبش آمون الليبي، ومن مراجعة الانطباع الأول حول القلادة والنظر بدقة إلى الصور المنقوشة يتبيّن أن الكبش يرتدي ما يشبه زي الحرب الليبي الذي صوّر على الآثار المصرية⁽²⁾.

وقد تم الكشف على العديد من الآثار والرسوم الصخرية التي ترمز للإله آمون في مناطق شاسعة من الصحراء الكبرى، مثل الهوقار وتاسيلي وأكاكوس، وهو ما دعا بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن الإله آمون يمثل الإله الأعلى للسكان المحليين في شمال أفريقيا⁽³⁾، إن هذه الأدلة غير المباشرة توضح أن سكان ليبيا كانوا يقدّسون الكبش، وكانوا يطلقون عليه اسم أمين (Amen)، وقد أوضح البكري أنه في القرن الحادي عشر الميلادي كانت الكباش محل تقدير في بعض مناطق الشمال الإفريقي⁽⁴⁾، ويتبّع من الأقراس المشعة التي تحملها صور كباش الرسوم الصخرية أن للكبش علاقة بعبادة الشمس⁽⁵⁾.

1- عبد اللطيف محمود البرغوثى، السابق، ص 221.

2- Bates, op. cit., p 196.

3- H., Basset, Les Influen ces Puniques chez les sberberes, (Revue. Africa, LXII, 1921), p 62.

4- أبي عبيد الله بن عبد العزيز البكري، ص 12.

5- Bates, op. cit., p196.

ومن جانب آخر فإن التأثيرات الحضارية المصرية لم تقطع على المناطق الليبية، وبخاصة في منطقة كورينائية طوال فترة عصور ما قبل التاريخ، واستمر الاتصال بين الطرفين فترة العصور التاريخية، حيث يعتقد بعض الباحثين وجود تشابه بين النقوش الصخرية التي تصور الكباش في الصحراء الكبرى في ليبيا والجزائر التي تحمل فوق رؤوسها صور البيضاوية المصحوبة في بعض النماذج برجل يتميز بوجود خصلة شعر جانبية في رأسه، وقد سبقت الإشارة إلى بعضها، فهي تتشابه مع صور الكبش المصري الممثل للإله آمون في الديانة المصرية القديمة، ومن ثم يمكن دعم الفكرة القائلة بوجود اتصال حضاري وفكري بين وادي النيل في العصر الفرعوني وبين شمال إفريقيا والصحراء الكبرى⁽¹⁾.

وقد شاعت عبادة الإله آمون، وانتشرت في أرجاء واسعة من شمال إفريقيا، ولم تنته عبادته حتى في الفترة المسيحية، وليس أدل على مدى انتشار عبادته في ليبيا من كثرة المواقع والأماكن المسماة باسمه، فواحة أوحلة كانت تمثل إحدى مراكز عبادته، حيث أشار بروكوبيوس⁽²⁾ إلى معبد آمون بالواحة المقام منذ أزمنة غابرة، واعتياض الأهالي تقديم القرابين للإله حتى زمن الإمبراطور جستنيان 527-565م، وبين كذلك أن عدداً كبيراً من عبيد الهيكل كانوا مكرسين لخدمة المعبد، ويعتقد بعض الباحثين أن قبيلة لوتة وحلفاؤها طلبوا الوحي والاستشارة الإلهية من معبده بالواحة في الحرب ضد قوات الإمبراطور جستنيان⁽³⁾، باعتبار أن واحة أوحلة إحدى المراكز الرئيسية لعبادة الإله آمون.

كما أن ميلا⁽⁴⁾ (Mela) أشار إلى شهرة المعبد في التنبؤ بالمستقبل، وامتدت الرقعة الجغرافية لعبادة آمون جنوباً لتصل إلى مناطق الجرامنت، حيث اكتشف معبد للإله آمون بمدينة جرمة⁽⁵⁾، كما يُعرف أحد التلال في جنوب مدينة بنغازي الحالية بتل آمون.

1- رشيد الناضوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا، الكتاب الثالث، المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني، بيروت 1969م، ص 41-42.

2- Procopius, da.aedificiis.VI.2.14-20.

3- Mattingly, Tripolitania, Istedion, Bast ford Limited (London 1995), p 38.

4- Mela,8.1;41.8.

5- Lucanus,9.511:Sillius Italicus,1.414-17,2.56-57,3.6-11;Mattingly, op. cit., p133.

ويشير سكيلакс⁽¹⁾ إلى محطة طريق عُرفت باسم محطة آمون، تقع على ساحل خليج سرتيس الكبير، وهي في صورة غابة مقدّسة خاصة بالإله، وتوجد محطة أخرى قرب نصب الأحoin فيلابيني (Arae Philaenorum) عند قراره قصر التزاب في منطقة الرأس العالى⁽²⁾ ، وقد أوضحت خريطة بيونجر محطة طريق أخرى تحمل اسم آدمونيوم⁽³⁾ (Ad Ammonem)، في منطقة ميلية الواقعة على بعد 16 ميلاً رومانياً غربي مدينة صبراته " حوالي 26 كيلومتراً تقريباً"⁽⁴⁾.

واكتسب الإله آمون أهمية خاصة في تريوليانيا، حيث يتضح ذلك من كثرة المعابد والمزارات المقدّسة الخاصة بعبادته في مناطق متفرقة من الإقليم، وتم التعرف على بعضها من النقوش التكريسية التي يعود تاريخ أغلبها إلى العصر الروماني، عثر على إحداها في منطقة زاوية المحجوب غرب مدينة مصراتة⁽⁵⁾ ، وهو عبارة عن نقش ثانوي اللغة لاتيني- بوبي مكرس لعبادة الإلهة أبريتوپتا (Abretupta) مع الإله آمون⁽⁶⁾ .

كما وجدت نقوش أخرى في منطقة ترهونة كُتبت باللغة البونية الجديدة، تسجل مجموعة من الإهداءات مقدمة للإله آمون⁽⁷⁾ ، وفي منطقة الحفيظية بترهونة أظهرت أعمال الحفر والتنقيب بقايا المعبد المكرس للإله آمون، كما عثر على النقش الإهدائي الذي يفيد أن شخصاً يدعى شاسيدواسن بن نمر قام بإهداء تمثال الإله، وكذلك الإضافات المعمارية على معبده⁽⁸⁾ ، وفي منطقة الجديدة بطرابلس كشفت أعمال الحفر والتنقيب عن معبد صغير مكرس للإله

1- Scylax, 109.

2- د. أ. ل. هاينز، السابق، ص 24.

3- ر. ج. حود تشايلد، دراسات ليبية، ترجمة عبد الحفيظ فضيل الميار، أحمد اليازوري، طرابلس، 1999م، ص 147-148.

4- Brouquier, op. cit., p 211.

5- IPT.93a , G.Levi della vida, Frustuli, Neopunici Tripolitania, (Rendicoti Accademia dei Lincei,18,1963), pp 463-483.

6- عبد الحفيظ فضيل الميار، السابق، ص 67.

7- Mattingly, op. cit., pp 133.

8- ر. ج. حود تشايلد، السابق، ص 164-165 ; IPT. 76

آمون⁽¹⁾، وفي المنطقة شبه الصحراوية أكتشف معبد صغير بمنطقة تينيناي الواقعة جنوب مدينة بنى وليد، وتبين من النقش المكتشف أنه مكرس للإله آمون⁽²⁾، وفي حوليا "أبو نحيم" كشف عن معبد مكرس للإله جوبتير آمون⁽³⁾.

وعادة ما تقام معابد آمون في مكان مرتفع خارج المدينة أو المنطقة السكنية، يتضح ذلك من معابد أبو نحيم والمحيجية وتينيناي⁽⁴⁾، وربما يكون سبب ذلك راجعاً لغرس أشجار الغابة المقدسة حول المعبد، على غرار الغابة المقدسة التي كانت تحيط بمعبد الأخوين فيلايني، والتي أشار إليها سكيلاس⁽⁵⁾.

كما أن اسم آمون أدخل في تركيب بعض أسماء الأعلام، فقد وجد اسم فتاة تدعى أوريليا حامونيلا (Aurelliae Hammonillae)، فاسم حامونيلا تصغير لاسم آمونيا المشتق من اسم آمون⁽⁶⁾، وكذلك اسم أيدومون (Aedomon)⁽⁷⁾ يبدو أنه مشتق هو الآخر من اسم آمون، كما ورد عند كوريوس⁽⁸⁾ اسم أحد القادة الليبيين باسم مامون (Mamon).

وظلت عبادة آمون منتشرة ومتغلغلة في نفوس أبناء القبائل المحلية حتى فترات متأخرة، فهذا كاركasan (Carcasan) شيخ قبيلة إيفوراكيس (Ifuraces)، وزعيم تحالف القبائل الليبية من النسامونيس والجرامنت ولواثة ضد الاحتلال البيزنطي يتوجه إلى معبد آمون في واحة سيوة، وربما في واحة أوجلة طلباً للعون والمشورة⁽⁹⁾، وفي موضع آخر يصف القرابين من الماشية المقدمة

1- Bartoccini,R., "Rinvenimenti vari di interesse Archeologico in Tripolitania", 1920-1925, "Africa Italina, I, 1927", pp 114-213.

2- ر. ج. جودتشايلد، السابق، ص 146-147؛ IRT. 888

3- Rebiffat, Bu Njem 1972, op. cit., 84-86.

4- Brouquier, op. cit., pp 130-131; I. Gentilucci, Resti di antichi edifice lungo L'uadi Soffegin, Africa Italina, V, 1933, pp 135-187.

5- Scylax, 109.

6- الدونستورى، ديميس الدفن فى صبراته، تلخيص خليل المويلى، "مجلة ليبيا القديمة"، العدد التاسع والعاشر، 1972-1973، ص.8.

7- Mattingly, op. cit., p21.

8- Corippus, VIII, 464-492.

9- Corippus, VI, 127-156.

إليه ولغيره من الآلهة، غير أن أكثرها كان من نصيب الإله آمون⁽¹⁾، كما أن بروكوبيوس⁽²⁾ يشير إلى انتشار الوثنية في المناطق الداخلية من تريپوليتانيا ونوميديا وموريتانيا عندما استعاد الإمبراطور جستينيان أفريقيا مرة أخرى من الوندال، ومعبد آمون ظل قائماً في واحدة أوجلة إلى أن أمر الإمبراطور جستينيان بتهديمه وشيد بدلاً منه كنيسة للسيدة العذراء.

على أن تطوراً آخر حدث على عبادة الإله آمون، هو تبّيّن الفينيقيين له بعد استيطانهم لشمال أفريقيا، حيث تم دمجه مع الإله بعل، فأصبح يعرف تحت اسم بعل آمون (Baal Aammon)، وما يدل على شهرته هو أن ثلاثة أرباع الألواح النذرية المكتشفة حتى الآن مقدمة ومكرسة للإله بعل آمون والإلهة تانيت (Tanit)، وفي هذا دليل على مدى قوّة عبادته في الشمال الإفريقي وانتشارها⁽³⁾.

وتؤكّد الأدلة الآثرية أن بعل آمون هو صورة من صور آمون الليبي، حيث يظهر في التماثيل المكتشفة في المقابر البوئية على هيئة الكبش المقدس، وفي حالات أخرى يظهر وهو يرتدي قريء الكبش، وحتى في الحالة التي لم يرتدي فيها قريء الكبش صوره وهو يحمل على ساعده الأيسر تمثال كبش⁽⁴⁾.

كما أن النصوص الأدبية تؤكّد هذا أيضاً، منها ما ذكره سيليوس إيتاليكوس⁽⁵⁾ حين وصف إحدى المعارك البحرية ذاكراً أن السفن القرطاجية كانت مزودة برؤوس كباش ذات قرون تشبه قرون الإله، حتى إن قائداً قرطاجيّاً عندما خسر معركة، عمل على طعن نفسه بسكنين، وقدّم دمه قرباناً بين قريء الكبش المقدس على مقدمة سفينته.

"Hammon numen erat Libycae gentile carinae
Cornigeraque sedens spectabet caerulea fronte"

1- Corippus, VIII, 464-492.

2- Procopius, de Aedificiis, IV.II.14-20.

3- عبد اللطيف محمود البرغوثي، السابق، ص 221.

4- Bates, op. cit., p 199.

5- Silius Italicus, De bello Punico, XIV, 452.

وفي سردينيا اكتشفت العديد من التماشيل لرؤوس الكباش المقدسة، تؤكد على أن بعل آمون هو نموذج آخر من آمون الليبي⁽¹⁾.

وفي العصر الروماني، فإن الطبيعة الصحراوية واتساع الرقعة الجغرافية الأرضي الليبية، وصعوبة التعرف على المسالك والطرق بين واحة وأخرى، مع ازدياد حجم النشاط التجاري بين شمال وجنوب الصحراء، إلى جانب ضرورة التنقل للسكان ذوي النشاط الرعوي بحثاً عن الماء والكلأ، ولدت حاجةً ماسة لوجود إله ذي قدرة على تلبية حاجات السكان المتباينة بمرور الوقت، مثل الحاجة إلى وجود إله للمواصلات يكون رفيقاً ودليلًا إلهياً للمسافرين، فكان الإله آمون مؤهلاً لذلك؛ لأنه يتمتع بعض الصفات المطلوبة، وبسبقت الإشارة إلى الأسطورة المتعلقة بسفر الإله ديونيسوس وظهور الإله آمون في صورة الكبش المنفذ⁽²⁾، وكذلك الإشارة إلى إنقاذ جيش الإسكندر الذي تاه في الصحراء، بعد تدخل عناية الإله المقدسة، التي جعلت السماء تمطر عليهم مطرًا خفيفاً تروى ظمائمهم⁽³⁾.

وفي العصر الروماني طرأ تطور آخر على عبادة الإله آمون، وذلك بدمج الإله بعل آمون والإله ساترنوس، وقد أكتشف نقش من منطقة أرض الكاتب قرب مدينة صبراته يسجل إهداء للإله بعل ساترنوس مسحّل على حوض للغسيل من الرخام، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من المكتشفات، يدل طرازها الفني على أنها تعود إلى القرنين الأول والثاني الميلاديين⁽⁴⁾، وفي بعض الحالات أدمج مع كبير آلهة الرومان جوبتيير، فصار يعرف باسم جوبتيير آمون، وفي هذا دليل على مدى أهمية عبادة آمون وسرعة انتشارها بين القبائل المحلية، كما أن الإغريق دجحوه مع كبير الآلهة الإغريقية زيوس، وأصبح يعرف بزيوس آمون⁽⁵⁾، كما ظهرت صورته على العملة

1- أحمد الفرجاوي، بحوث حول العلاقات بين الشرق الفينيقي وقرطاجة، تونس 1993م، ص 84.

2- Bates, op. cit., p 189.

3- Plutarchus, Alexander, 72.

4- M.Rosse, G.Garbini, "Nuovi documenti epigrafici dalla Tripolitania Romana", Libya Antiqua, 13-14, 1976-1977, pp 7-20.

5- S.Stucchi, "La ripresa dei lavori nel temenos di Zeus a Cirene", Libya Antiqua, 3-4, 1966-1967, pp 199-202.

الكورينية بقرى الكيش المخفية في الجمة المجندة، فهي رمز آمون⁽¹⁾، واكتشف مؤخرًا بمدينة كوريني رأس من البرونز تمثل الإله زيوس آمون، حيث يظهر بقرى كيش⁽²⁾، ومن الملاحظ أن آمون لم يشخص تشخيصاً بشرياً أو حيوانياً في أعين أتباعه في الفترات السابقة للعصر الروماني. ولكن الأمر الذي يدعو للتساؤل هو: حينما تم دمجه مع الإله جوبتير تحت له التماشيل، وظهرت صورته على العملة، ولكن اقتصر هذا على إقليم كوريني فقط، ولم يُعثر حتى الآن على أي تمثال أو قطعة عملة تحمل صورته في تريپوليتنانيا، واكتشف في جولايا أبو نحيم معبد كرس من جانب الحامية العسكرية لعبادة جوبتير آمون⁽³⁾، وأقيم المعبد شمال الحصن الروماني، وتم الكشف عن قدس الأقداس (Cella)، وهو عبارة عن حجرة مربعة تقريباً مقاساتها حوالي "2,06 × 2,04 متراً"، والسياج الذي يحيط به، وقد دشن المعبد في سنة 205م⁽⁴⁾، ومن الشعائر التي تمارس بالسياج الخارجي شعيرة شواء اللحم وتوزيعه على المتعبددين⁽⁵⁾، ويعد الحروف هو القربان المقدس المفضل للإله آمون⁽⁶⁾، وتم الكشف على تمثال كيش داخل الحصن الروماني شرق مبني الحمامات⁽⁷⁾، الأمر الذي يشير إلى مدى انتشار عبادة جوبتير آمون بين طوائف متعددة من أفراد القوات العسكرية الرومانية العاملة في تريپوليتنانيا، الذين هم في الغالب خليط من عناصر بشريّة متنوعة، والجدير بالذكر أنه تم الكشف عن نقش⁽⁸⁾ عثر عليه داخل الحصن الروماني جولايا، يظهر أن قائد القوات الرومانية بالحصن تولليوس رومولوس (Tullius Romulus) يقدم الشكر للإله جوبتير آمون بعد عودته من إحدى العمليات العسكرية، ويبدو أن السكان المحليين استمروا في ممارسة الطقوس الدينية بالمعبد حتى فترات متأخرة بعد رحيل

1- G.A.Jenkins, "Some Ancient coins of Libya", Libyan Studies, 5, 1973-1974, pp 29-35.

2- فضل علي، أخبار أثرية، "مجلة عربية القديمة"، العدد: 1، 1995م، ص35.

3 -R.Rebuffat, "Divinites de l'oued Kedir", Africa Romana, 7, 1990, pp 59-119.; IRT.920.

4- Rebiffat, Bu Njem 1972, op. cit., p 56.

5- Rebiffat, "Recherches dans le desert de Libye", Centre Randus a l'Academie des Inscriptions ,1982pp188-199.

6- عبد الحفيظ فضيل المياز، السابق، ص87.

7- Brouquier, op. cit., pp 258.

8- IRT. 920.

الجيش الروماني من المنطقة بحولى قرن من الزمان، حيث عثر بالمعبد على قطعة عملة صُنِّكت بمدينة روما يعود تاريخها إلى عامي 330-331 م⁽¹⁾، ويبدو أن من عادة القوات العسكرية إقامة المعابد للألهة المفضلة لديها، ونظرًا لتنوع العناصر المكونة للقوات العسكرية الرومانية العاملة في جوليا من ليبيين ورومان وغيرهما، ونظرًا للتطابق الذي أدخل على بعض الألهة الرومانية الوافدة مع الألهة المحلية فضل الجنود إقامة معابد للألهة المشتركة بينهم.

وفي المنطقة الجبلية أُكتشف في منطقة ثيناداسا (Thenadassa) عين ويف حالياً نقش مكرس للإله جوبتير آمون⁽²⁾، وفي هذا دلالة على مدى انتشار عبادته في مناطق متفرقة شملت المناطق الداخلية من إقليم تريپوليتسانيا.

الإله جورزيل (Gurzil):

بعد الإله جورزيل من أشهر وأهم الألهة الليبية التي تؤكد الأدلة الأدبية والأثرية على عبادته في ليبيا، وكان له دور بارز في الحرب بين قبائل لواثة والقوات البيزنطية في القرن السادس الميلادي، وإليه أشار كوريوس⁽³⁾ في العديد من الموضع بمحنته، التي يؤكد فيها على استبسال رجال القبائل المحلية في الدفاع عن رمزه وتمثاله، وأن كاهنه الأعظم الشیخ إیرینا (Iernna) والقائد الأعلى للتحالف قُتل عام 546 م، وهو يدافع تحت لوائه.

"SOIUS EQUES CURRIT IAM CAMPIS NUDUS APERTIS
EFFUGIT ILLE FERUS CONFRACT ROBORE IERNA
ET SIMULCRA SUI SECUM TULIT HORRIDE GURZIL"

وهذا يدل على مدى شعبيته وانتشار عبادته بين القبائل المحلية، كما أنه عُدَّ من نسل إله النباتات آمون في واحدة سية؛ إذ أشار كوريوس⁽⁴⁾ إليه بأنه ابن آمون الحكيم، وجاء في الأسطورة أنه ابن الإله آمون من بقرة⁽⁵⁾.

"Huic Gurzil referent gentes pate rest quod
Corniger Ammon Bucula torva parens"

1- Rebiffat, Bu Njem 1972, op. cit., pp 84-86,89.

2- IRT. 868.

3- Corippus, V,486-531.

4- Corippus, II,110.

5- عبد الحفيظ فضيل الميار، السابق، ص 68.

وقد أشار البكري في القرن الحادى عشر الميلادى إلى أن قبائل متعددة، منها قبيلة هوارة في طرابلس، كانوا يتبعدون لصنم من الحجر أقيم على رابية عالية اسمه كرزا من أجل حماية قطاعهم⁽¹⁾، ويشير موضع هذا الصنم والغاية من عبادته والتقارب في الاسم إلى أن المقصود هو الإله جورزيل، وفي ذلك تأكيد لاستمرار عبادته.

ويعتقد بعض الباحثين أن جورزيل كان في الأصل إلهاً للشمس، ويتم تشبّهه بإله الشمس الإغريقي هيليوس⁽²⁾ (Helius)، ولكن الأدلة على ذلك قليلة، ومع ذلك يمكن الاستنتاج أن أصله ربما يرجع إلى تشخيص الظواهر الطبيعية وعبادتها منذ عصور ما قبل التاريخ في شمال أفريقيا، وبما أنه يحمل صفات حرية، فهو حامي أتباعه ومبدد الظلام عنهم وجالب الحظ لهم ويقوم بتوفير الحماية لجيوشهم⁽³⁾، وهو في الوقت نفسه يحمل صفات لحماية قطعان الماشية؛ لأنه رب الشيران، ولهذا كان شعار هذا الإله على هيئة ثور يحمل بين قرنيه قرص الشمس⁽⁴⁾.

وأشار كوريوس⁽⁵⁾ إلى أن الكاهن الأكبر، وقائد تحالف القبائل الليبية الشيخ إيرنا قام بإطلاق ثور في ميدان المعركة كدليل على وجود الإله جورزيل وبشرى لهم على نصرة الإله لأتباعه، ومن المعتقد أن عبادة هذا الإله تعود إلى عصور ما قبل التاريخ في تريپوليتانيا؛ ففي منطقة ميه الذيب -الواقعة بوادي مرسيط على بعد 30 كيلو متراً جنوب مزدة- عُثر على نقش غائر يمثل ثوراً يحمل بين قرنيه قرص الشمس، وهو الرمز ذاته الذي يخص الإله جورزيل⁽⁶⁾، وانتشرت عبادته في إقليم تريپوليتانيا في الفترة الفينيقية، ذلك أن اسمه ورد في أحد النقوش البوئية

1- أبي عبيد الله بن عبد العزيز البكري، السابق، ص 12.

2- Bates, op. cit., p 201.

3- Corippus, II,381,109-401.

4- Corippus, IV,666. :

مصطفى كمال عبد العليم، السابق، ص 74.

5- Corippus, V,14-38; IV,669.

6- G.W.W.Barker,"Prehistoric Rock Carvings in the Tripolitania pre-desrt", Libya Antiqua, 17,1986, pp 69- 84.

من مدينة أوبيا⁽¹⁾، وعشر في منطقة قصر دوغا بترهونة على نقش تكرسي، يبدو أنه كرس للإله جورزيل؛ ولكن **حشّم** حجر النقش لم يُبق من اسمه إلا الحرفان الأولان، والنقش مُكون من سطرين وقد فرأ المليار النقش على النحو التالي⁽²⁾:

لمريت كر(زل) = مكرس للإله كر(زل) (جرزل)

بتم = أنجز أكمل (تم إنجازه)

ويعتقد بعض الباحثين أنه عبد في منطقة أبو نحيم تحت اسم الإله فانا آمون⁽³⁾، كما صور رأس جورزيل على قاعدة مصباح فخاري يعود إلى القرن الأول الميلادي، وفي منطقة القنيصية عثر على رأس منحوتة تجمع بين صفات الإلهين آمون وجورزيل⁽⁴⁾.

ومن المعتقد أن مستوطنة قرزة كانت تمثل إحدى مراكز عبادة جورزيل، وذلك من تشابه الأسماء⁽⁵⁾، وكذلك اكتشاف معبد بالمستوطنة يعتقد أنه مخصص لعبادة الإله جورزيل شيد على الطراز السامي، وهو أكبر مساحة من المياكل الصغيرة المكرسة لعبادة آمون المكتشفة في تريپوليتانيا، وقد وجد بالمعبد أكثر من عشرين مذبحاً لتقديم القرابين والوفاء بالندور⁽⁶⁾، كما اكتشف أحد عشر نقشاً باللغة الليبية⁽⁷⁾ التي لم تفك رموزها بعد، ولكن يبدو أن لها علاقة بطقوس العبادة، أو أنها نقوش نذرية مكرسة للإله جورزيل؛ وأقيم المعبد فوق راية تشرف على وادي قرزة بالقرب من مصادر المياه المتمثلة في الصهاريج والآبار، بينما أقيمت التجمعات السكانية في الجهة المقابلة، وكانت طقوس العبادة تمارس داخل المعبد بعد أن أضيفت للقاعة الرئيسية غرفتان لغرض العبادة داخل الهيكل، بينما تبقى القاعة الرئيسية مغلقة ولا تُفتح أبداً بما

1- A.F.El-Mayer,"The Libyan God Garzil In neo Punic Inscription From Tripolitania", Libyan Studies,13,1982, pp 47- 48. ; I.P.T. 11.

2- عبد الحفيظ فضيل الميار، الإله الليبي قرزل في نقش فينيقي جديد من مدينة دوغا بترهونة، "مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية" ، السنة الثالثة، 1997م، ص 180-192.

3- Broquier, op. cit. p 250.

4- Bates, op. cit., p189.

5- كلاوديوس بطوليمايوس، III، 11.

6- R. Reboffat, BuNjem1971, Libya Antiqua, 11-12, 1974-1975, p 217.

7- O. Brogan, D. J., Smith, Ghirza: a Libyan Settlement in The Roman Period department of Antiquities, Tripoli 1984, p 243.

للمتعبددين⁽¹⁾؛ نظرًا لحجمها الصغير، وبينت الدراسات الأثرية أن المعبد تعرض للهدم والتدمير⁽²⁾.

ومن المعتقد أن ذلك تم بعد ثورة القبائل المحلية بقيادة قبيلة لواتة ضد الاحتلال البيزنطي، خاصة وأن القائد الأعلى للتحالف الشيخ إبرنا كان الكاهن الأكبر للإله جورزيل، وجاء تدمير المعبد نتيجة الانتقام البيزنطي في أعقاب تلك الثورة⁽³⁾.

ورما كان اسمه يدخل في تركيب أسماء، فقد ورد ملحمة كوريوس أن أحد القادة يحمل اسم جواريزيلا⁽⁴⁾.

الإلهة أثينا إلهة الأوزيس (Athena):

عرفت قبيلة الأوزيس المقيمة عند بحيرة تريتونيس ربة أطلق عليها هيرودوتوس⁽⁵⁾ اسم أثينا، وأنها ابنة الإله بوسيديون، وما تخاصمت مع أبيها سلمت نفسها للإله زيوس فاتخذها ابنة له، ووصف هيرودوتوس الطقوس والشعائر السنوية المقامة تشريفاً لهذه الإلهة، حيث تشارك فيها بنات القبيلة العذاري، يقفن في صفين متقابلين، ويتراثقن بالحجارة والهراوات، ومن تموت منهن تعد فاقدة لعذريتها.

وعن أصلالة هذه الطقوس، فهو يشير إلى ذلك حسب زعم الأوزيس بأنها موروثة، وأن بنات القبيلة العذاري يُقمن تلك الشعائر إكراماً لإلهتهن، وكان يسبق هذا الاحتفال طقس آخر، هو اختيار أجمل العذاري المشاركات في الاحتفال السنوي ويلبسونها درعاً وخوذة كورنثية وعدة حرب كاملة، ويركبونها عربة حربية ويتجولون بها حول البحيرة.

"Τούτων δὲ ἔχονται τῶν Μαχλύων Αὐσέες· οὗτοι δὲ καὶ οἱ Μάχλυες πέριξ τὴν Τριτωνίδα λίμνην οἰκέουσι, τὸ μέσον δέ σφι οὐρίζει ὁ Τρίτων. Καὶ οἱ μὲν Μάχλυες τὰ ὄπισθι κο-

1- Idem.

2- Mattingly, op. cit., p 215.

3- للمزيد عن ثورة القبائل المحلية ينظر:

D.Pringle, The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest, 2, vols, 1999 Oxford, pp 29-39.

4- Corippus, IV,380.

5- Herodotus, IV,180.

μῶσι τῆς κεφαλῆς, οἱ δὲ Αὐσέες τὰ ἔμπροσθε. Ὁρτῆ δὲ ενιαυσίῃ Ἀθηναίης αἱ παρθένοι αὐτῶν δίχα διαστᾶσαι μάχονται πρὸς ἀλλήλας λίθοισί τε καὶ ξύλοισι, τῇ αὐθιγενέᾳ θεῷ λέγουσαι τὰ πάτρια ἀποτελέειν, τὴν Ἀθηναίην καλέομεν· τὰς δὲ ἀποθνησκούσας τῶν παρθένων ἐκ τῶν τρωμάτων ψευδοπαρθένους καλέουσι. Πρὶν δὲ ἀνεῖναι αὐτὰς μάχεσθαι, τάδε ποιεῦσι· κοινῇ παρθένον τὴν καλλιστεύουσαν ἐκάστοτε κοσμήσαντες κυνέῃ τε Κορινθίῃ καὶ πανοπλίῃ Ἐλληνικῇ καὶ ἐπ' ἄρμα ἀναβιβά σαντες περιάγουσι τὴν λ&8055;μνην κύκλῳ.

Οτέοισι δὲ τὸ πάλαι ἐκόσμεον τὰς παρθένους πρὸν ἦ σφι Ἐλληνας παροικισθῆναι, οὐκ ἔχω εἰπεῖν, δοκέω δ' ὃν Αἰγυπτίοισι ὅπλοισι κοσμέεσθαι αὐτάς· ἀπὸ γὰρ Αἰγύπτου καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ τὸ κράνος φῆμι ἀπῆχθαι ἐξ τοὺς Ἐλληνας. Τὴν δὲ Ἀθηναίην φασὶ Ποσειδέωνος εἶναι θυγατέρα καὶ τῆς Τριτωνίδος λίμνης, καὶ μιν μεμφθεῖσάν τι τῷ πατρὶ δοῦναι ἔωστὴν τῷ Διί, τὸν δὲ Δία ἔωστοῦ μιν ποιήσασθαι θυγατέρα. Ταῦτα μὲν λέγουσι. Μίξιν δὲ ἐπίκοινον τῶν γυναικῶν ποιεῦνται, οὕτε συνοικέοντες κτηνηδόντες μισγόμενοι. Ἐπεὰν δὲ γυναικὶ τὸ παιδίον ἀδρὸν γένηται, συμφοιτῶσι ἐξ τώντο οἱ ἄνδρες τρίτου μηνός, καὶ τῷ ἀν οἴκη τῶν ἀνδρῶν τὸ παιδίον, τούτου παῖς νομίζεται"

وастنتج ييتس من رواية هيرودوتوس عدة نتائج يمكن تلخيصها في النقاط الآتية⁽¹⁾:

- أن كون هذه الإلهة من نسل الإلهين بوسيديون وتربيونيس، يعني أنها كانت ربة ذات صفات بحرية، غير أن ارتباطها بزيوس لا يؤيد هذه النتيجة، والتفسير المحتمل هو أنها لم تكن ذات طبيعة محددة وواضحة المعالم، ومن ثم فمن الممكن أن تلحق بإله السماء زيوس أو إله البحر بوسيديون.

- يشير الاحتفال السنوي أن لها علاقة بظاهرة الفصول الأربع.
- إن اختيار أجمل العذاري وتسلیحها على الطريقة الإغريقية الممتطلية عربة حرية، يشير إلى أن الإلهة التي يتم على شرفها تأدية هذه الطقوس لها خصائص حرية.

1- Bates, op. cit., pp 204-205.

- إن الغرض من موكب الإلهة المتمثلة في شخص العذراء، وهي تدور بعربتها حول البحيرة، ومن خلفها المختلفين استنزال بركة الإلهة على موطن القبيلة، وكانت المبارزة بين العذارى بدليلاً عن تقاسم القرابين.

- يستنتج من الحرب الاحتفالية ذات الطقوس الشعائرية التي لا يُسمح إلا للعذارى بالاشتراك فيها أن الإلهة حامية للعذارى أو ربة العذرية.

- تشير احتفالية المطر بأنها أشبه ما تكون بصلة استسقاء، ويتبين فيها الصراع بين الجفاف والمطر، الذي كان من الأمور الشائعة بين الشعوب قديماً، وتكرار المشهد هنا حول بحيرة تريتونيس يؤدي إلى نتيجة مباشرة، وهي أن موكب الإلهة الإوزسية كان الغرض منه إبعاد الشر والجفاف، واستحلاب الخير والمطر على أراضي القبيلة، ليضمنوا محصولاً وافراً في فصل الشتاء المقبل.

إن الوصف للطقوس التعبدية يعطي انطباعاً قوياً بأن الإلهة الإوزسية كانت تمثل مرحلة محلية من مراحل عبادة إله السماء، التي سبقت الإشارة إليها بأنها كانت شريكاً لإله السماء؛ ومن جانب آخر يحتمل وجود ارتباط بين إلهة المطر الإوزسية وبين إلهة الدلتا الغربية بوادي النيل نيث (Neith) إلهة مدينة سايس (Sais)، التي انتشرت عبادتها منذ عصر ما قبل الأسرات، والتي وصفت على تمثال محفوظ بالفاتيكان بأنها أم الشمس وأنها بدأت تنجب قبل أن تولد⁽¹⁾، وقد أشار بلوتارخوس⁽²⁾ إلى أن معبد هذه الإلهة يحمل النقش الآتي: ((أنا كل ما وجد وكل ما هو موجود وكل ما سيوجد، ولم يكشف أحد طرف ردائى، والثمرة التي جئت بها هي الشمس)), ومن هنا يتبيّن أن نيث كانت أمّاً عظيمة للطبيعة وتنصف بالعذرية، وهذه الصفات هي التي حملت الإغريق على مطابقتها بالربة أثينا⁽³⁾، ومن الألقاب التي حملتها نيث أيضاً البقرة

1- Bates, op. cit., pp 204-205.

2- Plutarchus, De Iside et Osiride, 10.

3- Bates, op. cit., pp 204-205.

ميهرورت (Mehurt)، أي: البقرة التي تحمل الشمس، وكلمة موت (Mut) تعني الأم⁽¹⁾، وفي النقوش المتأخرة عرفت بأم الشمس، وبالبقرة التي تحمل قرص الشمس بين قرنيها، وبمعنى آخر إنها كانت إلهة للسماء⁽²⁾.

وقد أكتشف نقش بمنطقة ميه الذيب -جنوب بلدة مزدة- يصور بقرة تحمل قرصاً دائرياً بين قرنيها، ربما يرمز إلى قرص الشمس، واكتُشف في موقع آخر يعرف باسم ودى الخيل⁽³⁾ نقشاً لبقرة أو ثور يحمل بين قرنيه صورة دائرياً تشبه قرص الشمس، يتتشابه مع المشهد المصور في موقع ميه الذيب، ويعتقد بعض الباحثين أن شعار الربة نيث هو رمز حربي، ذلك أن رجال القبائل الليبية كانوا يحملون هذا الرمز في حروبهم لجلب النصر⁽⁴⁾. وربما يكون هذا هو السبب الذي من أجله تلبس فتيات بحيرة تريتونيس الملابس الحربية في الاحتفال بالربة أثينا، ومن الممكن الوقوف على أوجه الشبه بين نيث المصرية والإلهة الإوزيسيّة اللتين أطلق هيرودوتوس اسم أثينا على كليٍّ منهما في النقاط الآتية:

الإلهة الإوزيسيّة	الإلهة نيث
إلهة السماء	إلهة السماء
عذريتها أكيدة ومهمة	الأم العذراء
من مهامها إنزال المطر	إلهة النباتات
المشاركات في احتفالها عذاري متسلحة	لها صبغة حربية
لحم البقر محروم على مُتعبيها	تأخذ هيئة صورة البقرة

1- أدولف أرمان، ديانة مصر القديمة، "نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة"، ترجمة: عبد المنعم أبوبكر محمد أنور شكري، القاهرة 1995م، ص 59-60.

2- برج لاس، آلهة المصريين "صفحات من تاريخ مصر الفرعونية"، ترجمة حسين يونس، القاهرة، 1998، ص 547.

3- للمزيد حول نقوش ودى الخيل ينظر: P.Graziosi, "Le incisioni rupestri dell' Udei El-chei in Tripolitania" Libya Antiqua, V, 1968, pp 9-36.

4- محمد سليمان أيوب، جرمة من تاريخ الحضارة الليبية القديمة، طرابلس 1969م، ص 186-188.

إن هذا التشابه لا يمكن إنكاره، وبخاصة وأن نيت كانت إلهة ليبية يعبدها الليبيون في شمال غرب الدلتا، إضافة إلى وجود رمز نيت على هيئة وشم على سواعد الأسرى الليبيين دون سواهم على جدران مقبرة سيتي الأول⁽¹⁾.

- الإله كانابفار (Canpphar):

من الآلهة الليبية التي أكدت الأدلة الأثرية انتشار عبادتها على الأقل في منطقة أبو نحيم عند حصن جولايا، حيث دُمج مع إله الحرب الروماني مارس (Mars)، وأطلق عليه اسم مارس كانابفار (Mars Canpphar)، وتم الكشف عن المعبد المخصص له في هذه المنطقة، وعثر به على نقش الإهداء، الذي أكد أن المعبد كُرس لعبادة الإله مارس كانابفار (Mars Canpphar) في التريبيونية الرابعة للإسكندر سيفيروس، بمعنى أنه أُقيم في حوالي عام 225م، وورد في النقش أيضاً ذكر الفيلق الأوغسطسي الثالث، وقائد المائة فلافيوس أبوونيانوس⁽²⁾ (Flavius Apronianus)، والجدير بالذكر أن هذه هي المرة الوحيدة التي يقترب فيها اسم الإله كانابفار مع إله الحرب الروماني مارس.

ونظراً للتتشابه في نطق اسم الإله كانابفار مع إحدى العشائر الليبية المعروفة باسم كاناباي، يفترض بعضهم أنه يمثل إله الحرب عند هذه العشيرة⁽³⁾، ولكن لا يوجد من الأدلة ما يؤكد هذا الرأي، ويبقى الافتراض الأقرب للواقع هو أن الإله كانابفار هو إله حرب لإحدى العشائر المحلية، انتشرت عبادته في منطقة أبو نحيم الحدودية بين جنود الحامية الرومانية في الحصن، ونظراً لتعدد العناصر البشرية المكونة لحامية الحصن، حيث كان منهم الليبيون والرومان، تم إدماج إله الحرب الليبي مع إله الحرب الروماني في إله واحد، وهذه ظاهرة عُرفت وانتشرت بشكل خاص في ترسيمليتانيا.

1- سليم حسن، مصر القديمة، الجزء السابع، "عصر منباتح ورمسيس الثالث"، القاهرة 1992م، ص 44-45.

2- R. Reboffat, BuNjem 1968, Libya Antiqua, VI-VII, 1969-1970, pp 215-216.

3- Ibid., pp 83-84.

والعبد بسيط في تكوينه المعماري، فهو عبارة عن قاعة مستطيلة أقيمت مقعدان حجريان على جانبيها الطوليين، وأقيمت المذبح في وسطها، الأمر الذي كان يسمح لزوار المعبد بممارسة طقوس وشعائر العبادة، وكذلك حضور مراسم تقليد القرابين داخل المعبد، ويوضع تمثال الإله في محراب خاص يُقام في صدر المعبد مواجه للمدخل، ويُنجب التمثال عن الأنوار بإقامة صف من الأعمدة، حيث توضع قاعدته في زاوية لا يراها الداخل من الباب⁽¹⁾، ويدل هذا في رأي بعضهم على وجود عبادة غامضة⁽²⁾، غير أن إجراء الطقوس والشعائر الدينية الخاصة بهذا الإله داخل المعبد - بدليل وجود المذبح في وسط القاعة - قد يخالف هذا الرأي، وربما يكون السبب في ذلك هو إظهار الإجلال والاحترام للإله، حيث لا يسمح لأتباعه رؤية تمثاله إلا بعد تقليد القرابين والمبادرات عند المذبح الخاص بذلك.

- الإله فانامون (Vanamon) :

من الآلهة الليبية التي أكدت الدراسات الأثرية عبادتها عند حصن جولايا أبونجيم، وتم الكشف عن معبد خارج الحصن، والمعبد في تحظيطه يشبه معبد الإله مارس كابفار؛ ولكن يبدو أن طقوس العبادة وشعائرها تُجرى خارج المعبد لضيق المكان⁽³⁾.

وتُؤرخ النقوش المكتشفة بالمعبد إلى الفترة من 259-263م، وللأسف فإن البيانات عن هذا الإله قليلة جدًا ومن ثم لم تُعرف هويته وخصائصه⁽⁴⁾، ويشير بعض الباحثين إلى أنه يرتبط بالإله جورزيل⁽⁵⁾؛ ولكن الأدلة الأثرية والأدبية التي يمكن الاعتماد عليها في هذا الجانب تكاد تكون معدومة، مع أن نهاية الاسم بأمون تجعل فكرة ارتباطه بالإله آمون واردة جدًا، وفي الجانب الأسطوري يشير كوريبوس أن الإله جورزيل هو ابن الإله آمون، فهو يربط بينهما، ولكن يبقى الأمر مجرد افتراض إلى حين توفر أدلة جديدة تؤيد أو تفنّد ذلك.

1- Ibid., p 217.

2- Rebiffat, Bu Njem 1972, op. cit., pp 37-38.

3- عبد الحفيظ فضيل المباري، الحضارة الفينيقية في ليبيا، السابق، ص 73.

4- Rebiffat, Bu Njem 1968, op. cit., pp 37-78.

5- Broquier, op. cit., p 250.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية والمتدرجة:

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

1- عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد السادس، بيروت، 1988م.

2- أبي عبيد الله بن عبد العزيز البكري، المسالك والممالك، كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، (القاهرة).

3- كلاوديوس بطوليسيوس، وصف ليبيا ومصر "قارة إفريقيا"، نقله عن الإغريقية محمد المبروك الذويب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 2003م.

4- ابن منظور، لسان العرب الحيط، إعداد وتصنيف يوسف خياط، مادة "دين"، بيروت، لبنان.

ثانياً: المصادر الكلاسيكية:

- 1- Ammianus Marcellius, L.C.L., London, 1963.
- 2- Augustinus, Letters. L.C.L., London,
- 3- Callias Syeacusanus, Fragmenta.L.CL., London,
- 4- Cimon., L.C.L., London, 1967.
- 5- Corippus, Johannis. L.C.L., London, 1970.
- 6- De Iside et Osiride., L.C.L., London, 1967.
- 7- Dio Cassius, Roman History. L.C.L., London,
- 8- Diodorus Siculus, Bibliothek. L.C.L., London 1933.
- 9- Herodotus, Historiae. L.C.L., Translated by A.D. Godley, London, 1950.
- 10- Hyginus, Astronomica.L.C.L., London,
- 11- Lucanus, Bellum Civile. The L.C.L. London, 1928.
- 12- Maximus Tyrius, Dissrctat. L.C.L., London,
- 13- Mela, De chorographia. L.C.L., London
- 14- Pausanias, Description of Greece.L.CL.,London, 1954.
- 15- Plinus, Naturalis Historia.The L.C.L.,Harvard Nuiversity, London,1921.
- 16- Plutarchus, Alexander. L.C.L., London,1967.
- 17- Polybius, Historia.L.CL., London, 1960.

- 18- Procopius, da.aedificiis.L.C.L., London, 1954.
 19-Silius Italicus, De bello Punico. L.C.L., London, 19
 20-Scylax, Periplus.L.C.L. London.

ثالثاً: المراجع العربية:

- 1- أحمد الفرجاوي، بحوث حول العلاقات بين الشرق الفينيقي وقرطاجة، تونس، 1993م.
- 2- أدolf أرمان، ديانة مصر القديمة، "نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة"، ترجمة: عبد المنعم أبوبكر محمد أنور شكري، القاهرة، 1995م.
- 3- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، 1977م.
- 4- برج ولاس، آلهة المصريين "صفحات من تاريخ مصر الفرعونية"، ترجمة: حسين يونس، القاهرة، 1998م.
- 5- ج. أ. ويلز، معلم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق حاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- 6- ج. كامبس، البرير الذاكرة والهوية، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحي، طرابلس، 2005م.
- 7- جيهان ديزانج، البرير الأصليون، "تاريخ إفريقيا العام"، ج: 2، اليونسكو، 1985م.
- 8- حسن نعمة، موسوعة الميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم المعبودات القديمة، بيروت، 1994م.
- 9- الحضارة الفينيقية في ليبيا، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 2002م.
- 10- الدونستوري، "دياميس الدفن في صبراته"، تلخيص خليل المويلحى، "مجلة ليبيا القديمة"، العدد التاسع والعشر، 1972-1973م.
- 11- ر. ج. جود تشايلد، دراسات ليبية، ترجمة: عبد الحفيظ فضيل الميار، أحمد اليازوري، طرابلس، 1999م.

- 12- رشيد الناصوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا، الكتاب الثالث: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني بيروت، 1969م.
- 13- سامي أبوشقراء، موسوعة الأديان، ج: 1 ، القاهرة.
- 14- سليمان مظهر، قصة الديانات، القاهرة 1998م.
- 15- سليم حسن، مصر القديمة، الجزء السابع، "عصر منبتاح ورعمسيس الثالث" ، القاهرة، 1992م.
- 16- شوكيار سلامة، "ملاحظات على المعبد آش ومركزه في الديانة المصرية القديمة" ، "المؤتمر الخامس لجمعية الآثرين" ، القاهرة، 2003.
- 17- عبد الحفيظ فضيل الميار، "الإله الليبي قرزل في نقش فينيقي جديد من مدينة دوغما بترهونة" ، "مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية" ، السنة الثالثة، 1997م.
- 18- عبد اللطيف محمود البرغوثي، التاريخ الليبي القديم منذ أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي ، ط: 1 ، منشورات الجامعة الليبية، دار صادر، بيروت، 1971م.
- 19- على فهمي خشيم، آلهة مصر العريبة، المجلد الأول، مصراته، 1998م.
- 20- عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان، 1977م.
- 21- فراس سواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، سوريا، 2002م.
- 22- فراس سواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول الشعوب البدائية والعصر الحجري، دمشق، 2003م.
- 23- فضل على، أخبار أثرية، "مجلة عرببيا القديمة" ، العدد: 1 ، 1995م.
- 24- محسن عبد الصاحب المضفر، جغرافية المعتقدات والديانات، عمان، 2010م.
- 25- محمد دراز، الدين بحوث مهدة للدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، 1969م.
- 26- محمد سليمان أيوب، جرمة من تاريخ الحضارة الليبية القديمة، طرابلس، 1969م.

- 27- المدخل في دراسة بعض جوانب العطاء الفكري لإنسان الشرق الأدنى القديم، دار الرشاد للطباعة والنشر.
- 28- مصطفى كمال عبد العليم، دراسات في تاريخ ليبيا القديم، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، 1966م.
- 29- المعجم الفلسفي المختصر دار التقدم، موسكو، 1986م.
- 30- ول دبورانت، قصة الحضارة، المجلد الأول، ترجمة: محمد بدران، القاهرة، 1953م.
- رابعاً: المراجع الأجنبية:

- 1- Bates, O., *The Eastern Libyans*, Lodon, 1914.
- 2- Barker, G.W.W., "Prehistoric Rock Carvings in the Tripolitania pre desrt", *Libya Antiqua*, 17, 1986.
- 3- Basset, H., *Les Influen ces Puniques ches le sberberes*, *Revue Africa*, LXII, 1921.
- 4- Brogan, O., Smith, D.J., *Ghirza: a Libyan Settement in The Roman Period department of Antiquities*, Tripoli 1984.
- 5- Brouquier, R.V., *Temples et Cultes de Triplitanie*, Paris 1992.
- 6- Camps, G., *Massinissa ou les de butsde l'histoire*, T. I.VIII, Paris 1960.
- 7- El-Mayer, A.F., "The Libyan God Garzil In a neo Punic Inscription From Tripolitania", *Libya Studies*, 13, 1982.
- 8- Gentilucci, Resti di antichi edifice lungo L'uadi Soffegin, *Africa Italina*, V, 1933.
- 9- Graziosi, P., "Le incisioni rupestri dell' Udei El-chei in Tripolitania" *Libya Antiqua*, V, 1968.
- 10- Gsell, S., *Histoire ancienne de L' Afrque du nord*, T.IV,I, paris 1928.
- 11- Hours, M., *Les Representation Figurees Sur les steles de Carthage, dansc ahiers de byrsa*, T,I, Tunis 1956.
- 12- Jenkins, G.A., "Some Ancient coins of Libya", *Libya Studies*, 5, 1973-1974.
- 13- Laglay, M., *Saturne Africain*, *Histoire*, 3, Rome, Paris, 1966.
- 14- Levi della vida, G., *Frustuli, Neopunici Tripolitania*, *Rendiconti Accademia dei Lincei*, 18, 1963.
- 15- Mattingly, D., *Tripolitania*, Istedion, Bast ford Limited, London 1995.
- 16- Pringle, D., *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arao Cmquest*, 2, vols, Oxford 1999.
- 17- Reboffat, R., :

-
- BuNjem1968, Libya Antiqua, VI-VII, 1969-1970.
 - BuNjem1971, Libya Antiqua, 11-12, 1974-1975.
 - BuNjem1972, Libya Antiqua, 12-13, 1975-1976.
 - "Recherches dans le desert de Libye", Centre Randus a l'Academie des Inscriptions, 1982.
 - "Divinites de l'oued Kedir", Africa Romana, 7, 1990.
 - 18- Rosse,M., Garbini, G., "Nuovi documenti epigrafici dalla Tripolitania Romana", Libya Antiqua, 13,1976-1977.
 - 19- Stucchi, S., "La ripresa des lavori nel temenos di Zeus a Cirene", Libya Antiqua,3-4, 1966-1967.

طبيعة الإكسيلوجيا وأصنافها ومعاييرها

د. فيصل بشير محمد الخواز

جامعة مصراتة

مقدمة:

الفلسفة مثل أي علم آخر لها لغتها الخاصة بها، حيث لا يمكن فهمها إلا بمعارفه هذه المصطلحات التي هي بمثابة المفتاح للدخول إليها، مثل ما لا يمكن فهم الفيزياء إلا إذا عرفنا مصطلحاتها، والفلسفة ليست غامضة أو صعبة في حد ذاتها كما يتصور الكثيرون، ولكن تكمن المشكلة في معرفة المصطلحات التي تخصها، الواقع أن الفيلسوف لا يمكنه التعبير عن الأفكار الفلسفية باللغة المعتادة Ordinary Language لأن الفلسفة تحتاج إلى أدوات - مصطلحات - لاستخدامها في التعبير عن الأفكار العميقه والتجريدات العقلية، وعلى هذا الأساس تم عنونة هذا البحث بالمصطلح الفلسفي الإكسيلوجيا وهو "بحث القيم" لغويًا، ولابد من الإشارة إلى أن موضوع الفلسفة نفسه قد اختلف من عصر إلى عصر؛ بل ومن فيلسوف إلى فيلسوف، فاهتمامات الفلسفه في العصر اليوناني تختلف عنها في العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي، واهتمامات الفلسفه في العصر الحديث تختلف عما كانت عليه في العصرين القديم والوسيط.

وعلى أية حال فإنه بالاطلاع على تاريخ الفكر الفلسفى، منذ نشأته المحددة عند اليونان الأقدمين وحتى تاريخنا المعاصر يمكن أن نتبين أن ثمة مجالات رئيسة تُعدّ ميدانًا للبحث الفلسفى على النحو التالي أوّلاً بحث الوجود وهو الذي يعرف في الفلسفة العامة باسم الانطولوجيا Ontology، ثم ظهور بحث المعرفة في مجال الفكر الفلسفى لاحقاً والذي يعرف باسم الأبستمولوجيا Epistemology، ويلي ذلك بحث القيم

الإكسيلوجيا⁽¹⁾ Axjology، وهو أحد المباحث الأساسية في الفلسفة العامة وهو موضوع بحثنا هذا ويتركز البحث فيه حول طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها؛ وهذا البحث يرتبط بكل من المنطق وعلم الأخلاق وفلسفة الجمال، الإلهيات.

ومبحث القيم هو الذي يهتم بالبحث في قيم الأشياء وتحليلها وبيان أنواعها وأصولها، فإن فسرت القيم بحسبيتها إلى الصور الغائية المرسمة في الذهن كان تفسيرها مثالياً وإن فسرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان تفسيرها واقعياً أو موضوعياً.

وإذا كانت القيم الأساسية يمكن أن تمثل في ثلاثة: هي الحق والخير والجمال، فإن كل قيمة منها قد شكل البحث فيها فرعاً هاماً من فروع الفلسفة فقيمة "الحق" هي التي تمثل البحث في علم المنطق "logic" أما قيمة "الخير" فهي التي يتمحور حولها البحث في علم الأخلاق "Ethics" أما قيمة "الجمال" فإنها تمثل محور البحث فيما يسمى بعلم الجمال "Aesthetics" أو الاستاطيقا، وعلى هذا الأساس تم عنونة هذا البحث بالمصطلح الفلسفـي الإكسيلوجيا وهو "مبحث القيم" لغويـا.

وتأتي إشكالية البحث نظراً لما للإكسيلوجيا من مكانة هامة في جميع مجالات حياتنا بشقي أشكالها المادية والمعنوية التي من شأنها تنظيم الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية وتساعد في الوصول إلى الأهداف المنشودة.

وعلى الصعيد الفلسفـي فقد تناقض الفلاسفة في الدراسة والشرح والتحليل لمفهوم الإكسيلوجيا ومعانيها المتباعدة.

وهذا ما طرح العديد من التساؤلات حول النقاط الآتية:
- مفهوم اللفظ لغة واصطلاحـاً.

1- The Encyclopedia of philosophy, London 1975.

- مبحث الإكسيولوجيا على امتداد تاريخ الفلسفة وتتبع مراحل تطورها.
- نظرية الأخلاق إلى توحد بين الفضيلة والعلم.
- تضارب مواقف الفلاسفة والمفكرين من حيث تصنيف موقف الإكسيولوجيا.

وتأتي أهمية البحث في الوصول إلى معرفة مفهوم القيمة وطبيعتها وأصنافها ومعاييرها ومعرفة مراحلها التاريخية وتتبع مراحل تطورها، والأهم من ذلك معرفة آراء الفلاسفة مختلف اتجاهاتهم وتصنيفهم لمفهوم الإكسيولوجيا والوصول إلى التباين والخلاف في جهاتهم ورؤاهم الفلسفية.

وإذا كان المنهج التاريخي أداة يمكن أن نرصد بها امتداد تاريخ الفلسفة ومعرفة بدايات استخدام مصطلح الإكسيولوجيا فإن المنهج التحليل هو المخول له رصد حركة هذا العمل في صورة حركة جدلية مما يمكن القارئ من هذا المفهوم من تحليل أهم آراء هؤلاء التحقق من الفلاسفة ومن تأثيرهم بغيرهم من الفلاسفة والمعاصرين لهم أو هؤلاء الذين سبقوهم.

ونصل إلى الخاتمة وأهم النتائج.

مفهوم الإكسيولوجيا "القيمة":

ما لا شك فيه أن الإكسيولوجيا "القيمة" تمثل مكانة هامة في حياتنا اليومية وفي جميع شؤوننا المادية والمعنوية، فالقيمة هي المنظار الذي به نستطيع تنظيم حياتنا من جميع جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وحتى حاجاتنا النفسية، وهي الرغبة التي تحدو بنا نحو الوصول إلى تحقيق أهدافنا على المستوى الغريزي والعقلي؛ أما المستوى الفلسفـي فـكان لـمفهوم الإكسيولوجيا حظاً وافراً من الدراسة والتـحليل عند الفلاسفة مختلف اتجاهـاتهم

ومدارسهم ولقد أسهب العديد منهم في البحث والشرح لمعانيها ومفاهيمها المتباعدة ولذلك يتوجب علينا بداية التساؤل أولاً عن مفهوم اللفظ لغة واصطلاحاً؟

وإذا ما بحثنا عن الاشتراق اللغوي لكلمة "إكسيلوجيا" وهي علم القيمة أو نظرية "القيمة" axiology سنجد أنها مشتقة من الكلمة اليونانية "axia" قيمة وكلمة "logos" علم أو نظرية، والإكسيلوجيا كباحث فلسطي مستقل يدرس مشكلات القيم الاقتصادية والجملالية والأخلاقية والتاريخية.... الخ، ولم يظهر إلا منذ فترة قصيرة نسبياً، أي: في النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽¹⁾.

ويرى البعض الآخر أن المصطلح نفسه قد أدخله في مطلع القرن الحالي الفيلسوف الفرنسي "لابي" وكذلك استخدمه هارتمان Hartmann عام 1906 تم تلاهـما غيرـهما من الباحثـين، وكتب أول بحث إكسيلوجي منظم في هذا القرن ايرـيان w.m.urban تحت عنوان التقويم Valuation وتلاهـ غيرـه من الباحثـين⁽²⁾.

أما الأصل اللاتيني لل فعل الذي يدل على معنى القيمة، وهو Valeur فإنه يعني أي قوي وأني أتمتع بصحة جيدة ثم أصبح هذا المعنى يشير إلى فكرة عامة وهي أن يكون الإنسان بالفعل، أن يكون ناجحاً أو متكيفاً، وما زالت كلمة قيمة باللغة الفرنسية والكلمات التي تقابلها باللغة الانجليزية "worth" والألمانية تحفظ بشيء من رواسب معناها اللاتيني⁽³⁾.

1- مختار البسوبي، الوضعية المنطقية بين القيم الدينية والأخلاقية عند ألفرد إيو وكالة الشرق للطباعة، مصر، 2002م، ص18.

2- السابق ص 19.

3- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1960م، ص 270.

قيمة الشيء في اللغة قدره، وقيمة المتاع ثمنه، يقال قيمة المرء ما يحسنه وما لفلان قيمة أي ما له ثبات ودوم على أمر.

وبناءً على استخدام مصطلح القيمة كانت في علم الاقتصاد، وبالتحديد الاقتصاد السياسي، حيث أصبح مصطلحاً "القيمة" و"التقييم" من المصطلحات الأساسية في الدراسات الاقتصادية التي تهتم بنظرية القيمة⁽¹⁾.

القيمة مرادفة للثمن إلا أن الثمن قد يكون مساوياً للقيمة أو زائداً عليها أو ناقصاً عنها والفرق بينهما أن ما يقدر عوضاً للشيء في عقد البيع يسمى ثمناً له، كالدرهم والدينار وغيرها، على حين أن القيمة تطلق على كل ما هو جدير باهتمام المرء وعناته، لاعتبارات اقتصادية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو أخلاقية أو جمالية⁽²⁾.

"قيمة الشيء من الناحية الذاتية هي الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوباً ومرغوباً فيه عند شخص واحد أو عند طائفة معينة من الأشخاص مثل ذلك قولنا" إن للنسب عند الأشراف قيمة عالية⁽³⁾.

هذا ويطلق اصطلاح قيمة الاستعمال Valeur d'usage على ما للشيء في نظر الشخص الذي يطلب منه من قدر وثمن، وهذا المعنى مختلف عن معنى المنفعة؛ لأن الشيء قد يكون ذات قيمة عظيمة في نظر بعض الناس ولا يكون له مع ذلك نفع حقيقي، ويطلق لفظ القيمة من الناحية الموضوعية على ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقة للتقدير كثيراً أو قليلاً،

1- مختار البسبوني، الوضعية المنطقية بين القيم الدينية والأخلاقية عند أفراد إيو ، السابق، ص 19.

2- نفسه.

3- نفسه.

فإن كان مستحضاً للتقدير بذاته كالحق، الخير-الجمال، كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحضاً للتقدير من أجل غرض معين كالوثائق التاريخية والوسائل التعليمية كانت قيمته إضافية⁽¹⁾.

ويضيف مراد وهره في معجمه الفلسفي إلى ما قدمه د. جميل صليباً بأنَّ كلمة قيمة من ناحية المدلول المادي إنما هي خاصية تجعل الأشياء مرغوباً فيها، فالقيمة الاستعمالية لسلعة ما هي المنفعة الناتجة عن استعمالها وكذلك تكون القيمة⁽²⁾ تبادلية عندما تقابل سلعة بسلعة أخرى أو بالنقد، أما من ناحية المدلول المعنوي فهي من وضع اللاهوتي "ريتشل" Ritshel وغايتها أن يقي الدين هجمات العلم، بأن يعين لكل منهما مجالاً خاصاً، للعلم الجواهر والقوانين، وللدين القيم⁽³⁾.

ونجد أيضاً في بعض المعاجم من يرى أنَّ "القيمة" هي ما قوَّم به مقوِّم، وترادف "الثمن"، غير أنَّ الثمن هو ما يلزم البيع وإن لم يقيِّم به، وقد يكون مساوياً للقيمة، زائداً عليها أو ناقصاً عنها، والحاصل أنَّ ما يقدر العقود عوضاً للمبيع يسمى ثُنَّا له، وما قدره أهل الاختصاص فيما بينهم للشيء يسمى قيمة⁽⁴⁾ وهي ما يكون به الإقبال على الشيء وطلبِه من جهة معينة، فإذا كانت للشيء من منافع فهي قيمته الاستعمالية، وإذا كانت لما يمكن أن يعادل به من سلع أخرى فهي قيمته التبادلية⁽⁵⁾.

1- السابق ص 213، 212.

2- مراد وهره وآخرون، المعجم الفلسفي، مراد وهره، مادة وقيمة، مكتبة يوليتو، القاهرة، 1984م، ص 133.

3- نفسه.

4- عبد المنعم الحفيظي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط: 1، القاهرة، 1990م، ص 272.

5- نفسه.

وفي اللغة العربية تشتق كلمة "قيمة" من "القيام"، وهو نقىض "الجلوس"، و"القيام" بمعنى آخر، هو "العزم"، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ لَمَّا قَامُوا عَبَدُوا اللَّهَ يَدْعُوهُ...﴾⁽¹⁾، وقد يجيء "القيام" بمعنى المحافظة والإصلاح، ومنه قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوْمٌ مُّرْسَلٌ عَلَى النِّسَاءِ...﴾⁽²⁾، ويجيء "القيام" بمعنى الوقوف والثبات، ومنه التوقف في الأمر، وهو الوقوف عنده من غير محاوزة له، ومنه قوله: "أقام بالمكان" هو بمعنى الثبات و"قامت السوق" إذا نفقت، والمقام والمقامة: الموضع الذي يقيم به، و"الاستقامة" هي الاعتدال، يقال: استقام الأمر؛ أما "القوم" فهو العدل، وإذا نظرنا إلى معنى "القيمة" في اللغة أيضاً وجدنا أنها في اللغة واحدة "القيم"، وهي: ثمن الشيء بالتقدير، نقول فيما بينهم، إذا انقاد الشيء واستمرت طريقة فقد استقام لوجهه، وقوم السلعة واستقامتها قدرها واستقمت المخالع أي قومته، وفي الحديث: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لو قومت لنا فقال: الله هو المقوم، أي: لو سعرت لنا، وهو من قيمه الشيء، أي حددت لنا قيمتها، وفي مجال السلوك يقال: أمة قائمة، أي: متمسكة بدينها مواطبة عليه⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿... وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ ﴾⁽⁴⁾، أي: المستقيم الذي لا زبغ فيه، ولا ميل عن الحق.

وإذا كان مصطلح "القيمة" وكذلك مبحث الإكسيلوجيا قد ظهر استخدامه منذ عهد قريب، إلا أنه ما ينطوي تحت لوائه من موضوعات قديمة قدم الفكر، فثمة وسائل شتى

1- سورة الجن: 19.

2- سورة النساء: 34.

3- عادل العوا، السابق ص 35، 36.

4- سورة البينة: 5.

قد طرحت على امتداد تاريخ الفلسفة كله بدءاً من الفكر القديم، ويمكننا أن نتبع هذه المسائل من بداية فكر الإغريق.

2. الإكسيولوجيا "القيمة" ومراحل تطورها:

إن لفظ القيمة في حد ذاته لم يكن موجوداً منذ أفالاطون؛ ولكن الفلسفه القدماء قد عالجوا مشكلات تدرج تحت مبحث القيمة، مثل الخير، الصواب، الإلرام، الفضيلة، الأحكام الأخلاقية، الأحكام الجمالية... إلخ.

وجميع هذه المشكلات من أصل واحد، حيث أنها تتعلق بالقيمة، أو ما ينبغي أن يكون، وليس ما هو كائن⁽¹⁾.

وهذا اعتبرنا مشكلة القيمة عنواناً جديداً تطلق بعض جوانبه على موضوعات قديمة، ليتسنى لنا أن نتبع نشائنا وتحليلتها عند بعض المذاهب القديمة، فإذا ارتدنا إلى فلسفات الإغريق، ناظرين إلى المسائل، ففي محاورة فيدون يظهر سocrates وهو يلفت النظر إلى مذهب "أناساجوراس" القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة ثم يستطرد قائلاً بأن "أناساجوراس" لم يأخذ مذهبه على محمل الجد بصورة كافية؛ لأنه لو فعل لأقر بأن العقل موجه في أفعاله بفكرة ما هو أحسن، وبعبارة أخرى إذا كان العقل هو تفسير الحركة، فإن التفسير الأقصى لابد أن يكون في تصور القيمة⁽²⁾.

كما كان أفالاطون يرى في الخير أو القيمة تتوبيجاً لعالم المثل، ومبداً بناء العالم الذي ينظم كل الصور والقوانين، وهو في ذلك يضع القيمة فوق الوجود BEING، فهي المبدأ

1- مختار البصيوني، السابق ص 19، 20.

2- صلاح فقصوه، السابق ص 11، 12.

الأسمى للتفسير⁽¹⁾، وكذلك كان أرسطو عندما حاول تسبيق الكائنات على أساس غائي teleological بإقامة علاقة الكائن بغایة، أي القيمة الجوهرية لوجوده، لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمية فحسب، بل زعم سموها أيضاً على سائر خصائص الكائنات⁽²⁾. ونستطيع أيضاً أن نكتشف مفهوماً آخر للقيمة عند السوفسقائين، فالسوفسقائية نقلت مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم القيم والأخلاق والسياسة فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم سقراط، وكذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة، فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا، وبخاصة فولتير وروسو، وذلك عقب الثورة الصناعية التي تمت في أوروبا⁽³⁾.

فقد أقام السوفسقائين فلسفتهم على أساس من القول بنسبية الحقيقة Relativity حيث تمسكوا السوفسقائين بضرورة رد القيم إلى الإنسان ونظرموا إلى تلك القيم على أنها متطرورة ونسبية وأصبحوا بذلك خير ممثل للترعنة الإنسانية، فالإنسان كما يقول السوفسقائين وعلى رأسهم بروتا جوراس هو مقياس الأشياء جميعاً، ولما كانت الكائنات البشرية لا حصر لها، ولما كانت حواس الإنسان فضلاً عن اختلافها من فرد لآخر تختلف في الإنسان نفسه بحسب ظروفه فإن المعرفة صار هذا شأنها، أليس يحدث أن هواءً بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش منه الآخر ويكون خفيّاً على هذا وعنيفاً على ذاك، فماذا عسى أن

1- السابق ص 12.

2- صلاح قصوه، السابق ص 12.

3- أميره حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 121.

يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحول محلها حقائق متعددة بتنوع الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد⁽¹⁾.

وهكذا تلمح القيمة عند السوفسقائيين تتغير بتغير الظروف والأحوال، فليست هناك قيمة مطلقة أو مبادئ قيمية ثابتة، وإنما القيمة نسبية عندهم تختلف باختلاف الأشخاص الذين يحملونها ويعبرون عنها.

ولكن سocrates كان من أهم الفلاسفة الذين أثروا ثبات القيم ورفض نسبيتها في رده على السوفسقائيين ولذلك دارت فلسفته حول نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الإدراكات العقلية والمعاني الكلية دون الإدراكات الحسية والمعاني الجزئية.

نظريّة الأخلاق التي توحّد بين الفضيلة والعلم:

حيث كان شعار سocrates أعرف نفسك في توجيه النفس والسيطرة عليها بهدف الوصول إلى السعادة فطالما كان ثمة ذاتية بين العلم والفضيلة، إذاً لكي تكون فاضلاً ينبغي أن تعرف الخير وإذا عرفت الخير فسوف تفعله بطريقة آلية تلقائية، وإذا ما أضفنا إلى هذه التلقائية الوازع الداخلي للإنسان، استطعنا الوصول بالضرورة إلى الخير⁽²⁾.

وإذا انتقلنا إلى الرواية فنجد أن "زينون" مؤسس هذه المدرسة قد استمع إلى رجال الأكاديمية وتأثر بتعاليمهم وعنهما أخذ أصول دعوته، ولا غرابة في هذا الرأي الذي يميل إلى رد الأخلاقية إلى العقل الذي ينحدر إلى سocrates ويشيع في فلسفة أفلاطون، وكانت إقامة الأخلاقية على العقل وليس على وحدانات الذات وحدودتها قوام جميع المذاهب الأخلاقية

1- فيصل بدرا عون، محاضرات في الفلسفة القديمة، مكتبة سعيد رافت، القاهرة 1992م، ص 220، 221.

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988م، ص 55.

الأصلية فيما يلاحظ "ستبس" لكن الذي يميز الرواقي عن سابقيه يقوم في التفسير الجانبي لهذا المبدأ⁽¹⁾.

وتحضي الرواقي في نظرها الضيقة للأخلاق فقالت: إن من الحماقة أن ينشد الإنسان لذاته فيلتمس سعادته التي لا تتحقق إلا بموازنة الفضيلة، فالإنسان لا يتونحى أن يكون فاضلاً ابتعاد اللذة بل إنه يتمسك بالفضيلة من أجل الواجب، وهذه الفضيلة تكمن في الإرادة التي تتصاع لحكم العقل، فكل خير أو شر في حياة الإنسان مرهون بقوة إرادته، فقد يتزل به الفقر مثلاً، ولكن هذا لا يمنعه من أن يظل شريفاً فاضلاً، وهذا يعني أن التزام الفضيلة أو العدول عنها إنما يرجع أساساً إلى إرادة الإنسان، فتكون حريته الباطنية موفورة له تماماً طالما وفق في تحرير نفسه من قيود جسمه ولا يتيسر له هذا إلا بقمع الشهوات وإقامة الأهواء⁽²⁾.

وهكذا كانت القيمة الخلقية عند الرواقي خاضعة للمعرفة، وهذا ما قال به سقراط من قبل فكل من يعرف حقيقة الأشياء يكون فاضلاً، وبالتالي يستطيع التوفيق بين شهواته ورغباته وبين طبائع الأشياء فأصبحت القيمة الخلقية هنا معرفية في المقام الأول، وإن كانت الرواقي قد ناقشت نفسها حينما ذهبت إلى أن الكون يخضع لضرورة لا مناص منها، وأن الإنسان لا يستطيع عمل شيء لم يقدر عليه، ومع هذا كله فقد انتهت إلى أن الشر عمل الإنسان وأنه مسؤول عنه⁽³⁾.

1- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967م، ط: 2، ص 88.

2- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، السابق، ص 88.

3- فيصل بدر عون، السابق ص 295.

وكذلك تبدأ نوأة "الإكسيولوجيا" أيضاً في الفلسفة المسيحية عند القديس "توما الأكروبوني"، في توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى أي الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيراً⁽¹⁾.

فقد أدخلت المسيحية أيضاً في مجال الأخلاق مشكلة الجبر والاختيار، لأن فكرة الشواب والعقاب التي قالت بها من قبل ليس لها معنى إطلاقاً إن لم يكن الإنسان حرًا في اختيار أفعاله، أما فلاسفة اليونان فقد كانوا مع اهتمامهم بخيرية الأفعال وشرعيتها يغفلون مسألة الجزاء والاستحقاق لذلك جعلوا -في بعض الأحيان- مثلهم العليا في مقدور البشر⁽²⁾.

ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر فالخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعد وجوداً حقيقياً بل هو سلب حمض، أي أن الشر هو سلب للخير، وهذا يعني أن الخير شيء إيجابي وجودي، أما الشر فهو نقصان وعدم، ثم نرى أن القديس "أوغسطين" يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمّن فيه بالمانوية⁽³⁾ في بينما كان في تلك الفترة من حياته يقول أن الشر مبدأ للوجود، نراه بعد أن عرف المسيحية وبعد أن اتصل اتصالاً وثيقاً بالأفكار الأفلاطونية يجعل الشر عدماً وسلباً للخير فقط⁽⁴⁾.

والفضائل الخلقية عند القديس أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة، وهي فضيلة الحب "حب الله"؛ ولذلك يرى القديس أوغسطين أن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله

1- مختار بسموني، السابق ص 21.

2- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، السابق، ص 131.

3- المانوية: نسبة إلى شاوس ماني Chueus Mani 216-277، فارسي الأصل، وكان يدين بالزرادشتية، ثم دخل إلى الديانة المسيحية، وحاول أن يوفق ما بين الزرادشتية والمسيحية، انظر معجم الفلسفه، ج طرابيشي، ص 581.

4- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 36.

أصبحت رذائل، وبهذا أصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها كما يقول الحدسيون ولا من أجل نتائجها النافعة كما يقول التجربيون؛ لأنها تتمشى مع إرادة الله⁽¹⁾.

وأما إذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة الحديثة فنجد أن الإسهام الحقيقي "لكانط" في مشكلة القيمة إنما يرد إلى الآثار التي ترتب على ما أسماه بالثورة "الكونيقيـة"⁽²⁾ فقد نبذ كانط التصور الكلاسيكي لموضوعية الخير أو القيمة من قبل التفكير التجربـي، فإذا كانت الكيفيات الثانوية مثل اللون والذوق والصوت معتمدة على الذات المدركة، فإن ما يسمى اليوم بالكيفيات الثالثية tertiary، مثل الجمال أو الخبرـية، إنما تعتمد بدورها على الرغبة والوجودان الإنساني، غير أن نفي "كانط" للقيم خارج أسوار العالم الموضوعـي لم يتم على أساس إبستمولوجي؛ لأنـه عاد فاعترف بموضوعـية القيم في صورة حـديدة، فرغـم أنها لا تـوجد على التـحوـ الذي تـوجـد عليه المـوضـوعـات المـادـية، إلاـ أنهـ يـعـترـفـ بهاـ مـصـادـرـةـ يـلزمـ التـسلـيمـ بهاـ علىـ أـسـاسـ اـكـسيـولـوجـيـ، وـذـلـكـ فيـ قـولـهـ بـأنـهـ لاـ يـمـكـنـ تـبـرـيرـ الـاعـتقـادـ بـوـجـودـ اللهـ وـالـحـرـيـةـ وـخـلـودـ النـفـسـ تـبـرـيرـاـ عـلـمـياـ؛ بلـ يـتـحـقـقـ ذـلـكـ مـنـ أـجـلـ موـاصـلـةـ الـفـعـلـ، فـمـوـاصـلـةـ الـحـيـاةـ وـمـبـاـشـرـهـاـ تـلـزـمـنـاـ بـالـضـرـورـةـ أـنـ تـتـحـقـقـ أـفـعـالـنـاـ، كـمـاـ لوـ كـانـتـ تـلـكـ الـاعـتقـادـاتـ صـادـقةـ، فـهـكـذـاـ أـقـامـ كانـطـ ثـنـائـيـةـ بـيـنـ الإـيمـانـ وـالـعـرـفـ، كـمـاـ أـعـلـنـ سـمـوـ العـقـلـ الـعـمـلـيـ عـلـىـ الـعـقـلـ النـظـريـ⁽³⁾.

1- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقـية، ص 131.

2- نسبة إلى نيكولا كوبـرـنيـكـوسـ N. Copernicus 1473-1543ـ الذي أـثـبـتـ رـيـاضـيـاـ دـورـانـ الـأـرـضـ حولـ الشـمـسـ.

3- مختار البصـيـونيـ، السـابـقـ، صـ 21، 22.

ولقد جاء بعد ذلك فلاسفة الألمان أمثال "روودلف هيرمان" Rudolf Hermann و "أльبرت ريتسل" وكذلك "نيتشه" فتناولوا جميعاً مشكلة القيمة والقيم. معناها الواسع حتى نالت أهمية فائقة في فلسفتهم⁽¹⁾.

وإذا كان كانت قد قدم لنا الصورة المثالية النقدية للقيمة فإننا نجد أن ديكارت الذي صنفه مؤرخو الفلسفة على أنه أبو الفلسفة الحديثة قد عالج القيمة، وخاصة القيمة الخلقية من منظور عقلاني.

فقد رأى ديكارت أن تحقيق الفضيلة يكون ممكناً حينما يتوافر للإنسان عقل يمتاز تفكيره بالوضوح والتميز، ويقرر بإرادته قوية تحكم افعالاته وتسيطر على أهوائه، كما تتحقق أيضاً حينما يخضع المصلحة الفردية للمصلحة العامة، وبذلك تتلاشى الأنانية ويسود الإيثار والخير⁽²⁾.

وإذا عرجنا إلى الفكر المعاصر وجدنا أصحاب المدرسة الوجودية قد أسهموا بشكل مستفيض في عالم القيمة، حيث إنهم ردوا القيمة إلى الإنسان؛ فالقيمة ليست مستقلة عن الإنسان، فالإنسان هو الذي يعطي للأشياء قيمة عندما يقرر اختيارها، والحرية الإنسانية هي التي تضع القيمة عند الوجودية، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه نجد نيشه.

"نيتشه" 1844-1900م:

ما لا شك فيه أن فلسفة "نيتشه" تعد بأسراها نظرية في القيمة، وقد أدت فلسفته إلى تطور نظرية القيمة وازدهارها ولعل نظرية القيمة لم تكن لتأخذ مكانتها الرئيسة من الفلسفة المعاصرة لو لم يشدد نيشه على أهميتها ويفحصها بأنفاسه اللافحة.

1- مختار البسبوني، السابق، ص 22.

2- توفيق الطويل، السابق، ص 154، 155.

هذا وقد منح نيتشه مشكلة القيمة طابعها الحاد وأشعل حذوها، وكان الفلاسفة قبله يتناقشون في أساس القيم أكثر مما يتناقشون في طبيعتها نفسها، وجاء نيتشه فجعل لتصور القيمة أولوية وغَلَبَه على سائر التصورات⁽¹⁾.

وإذا نظرنا إلى فلسفة نيتشه نجد أن حب الحياة الأرضية والدفاع عن العالم المحسوس ضد العالم الآخر هو القضية المقدسة التي آمن بها "نيتشه" والتي من أجلها كانت هجماته الشرسة على الدين والفلسفة والأخلاق، ولم يتخلى "نيتشه" عن هذه القضية منذ أن لوح بها في كتاباته الأخيرة، فما الإنسان الأعلى "والعود الأبدى"، إرادة القوة، وهي المفاهيم التي يشير بها "نيتشه" على لسان "زرادشت" والتي تمثل الجانب الإيجابي من فلسفة الإقرار بهذه القضية وتأكيداً لها؛ فكلمة نيتشه الأولى والأخرية هي حب المصير، أي: أن يكون الإنسان على صلة بالوجود فيقره على النحو الذي يوجد عليه دون استبعاد أي شيء منه.

وعلى ذلك فإننا نعتقد أن العبارة التي يقول فيها "نيتشه": "أني أحب الحياة وحدها حبا عميقاً"، والعبارة التي يقول فيها: "أنا شدكم يا إخوان! أن تظلو أوفياء للأرض"، هما العبارتان اللتان تنطويان على حقيقة فلسفة نيتشه وبالتالي فإنهما المدخل الطبيعي إلى هذه الفلسفة⁽²⁾.

وقد استحوذت الأخلاق على كل اهتمام "نيتشه" منذ بداية حياته الفكرية حتى نهايتها المأساوية، فذهب ببحث في قيمة الحياة الإنسانية وكيفية تبريرها على النحو الذي يدفع الإنسان إلى الإقبال من أجل إثراها وتنميتها والعلو بها⁽³⁾.

1- صلاح قصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص154.

2- يسرى إبراهيم، نيتشه عند المسيح، سينا للنشر ط: 1، 1990م، ص36.

3- السابق ص39.

وينتهي "نيتشه" إلى أن الأخلاق قد تشبعت بالأصنام، وهذه الأصنام تمثل في رد القيم إلى مصادر غير الإنسان، فالبعض يردها إلى الله، والبعض الآخر يردها إلى عالم المثل، وكأن هنا شيئاً اسمه الخير في ذاته والحق في ذاته أو الجمال في ذاته، فهم يقولون: يجب علينا أن نفعل الخير؛ لأنه الحق، وننعم بالجمال؛ لأنه الجمال، بدلاً من القول بأن هذا يتفق وطبعي فأنا أفعله، وهذا ما يصلح حياتي ويفضي ويؤدي بي إلى النجاح فأنا اعتقد، وهذا يتلاءم وذوقى ويزيد من حياتي الوجدانية فأنا أمتّع نفسي به متعة أخرى، بينما غاية الحياة في نظريته هي الحياة نفسها، وهنا يحيط "نيتشه" أصنام الأخلاق بما يسميه قلب التقويم وهو ما يجب أن يشعه الفرد من ثورة على الأخلاقية التي تسود عصره فيغدو الخير هو كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة وأن يصبح الشر كل ما يصدر من الضعف وأن تكون السعادة الشعور بأن القوة تنمو وتزيد⁽¹⁾.

وإذا كان "نيتشه" قد حطم أصنام الأخلاق من وجهة نظره، وهي البعد عما يسمى "الخير في ذاته" والجمال في ذاته، وأصبح المطلوب من الإنسان أن يفعل الفعل؛ لأن فيه سعادته هو، كما يراها كل فرد على حدة، وهو شعور القوة لدى الفرد، فإننا نجد مدرسة قد جاءت ترفض أيضاً الجمال في ذاته والخير في ذاته وتعود بصحبة العقل إلى ما يتحقق من نجاح للفرد، إلا وهي البراجماتية.

البراجماتية والقيم:

ويسميه البعض "الذراعية" ويجسد "وليم جيمس" هذه الرؤية التي تحمل الفكر الأمريكي في آرائه، فالقيمة الحقيقة هي "ثمن يدفع نقداً" أو "قيمة على الصندوق" أو أنها

1- يسري إبراهيم، نيتشه عند المسيح، السابق ص 99-101.

نتائج أو فوائد من شأنها أن تستجيب لآراء رجل الشارع. وقد أعرب عن نزعات بيته العملية وحاول أن يعكس عقلية الإنسان العامي في أمريكا حيث تبرز نظرة عملية واقعية هي نظرة " التجار وأرباب المال، المتأهبين للمغامرة وارتياح المجهول" ⁽¹⁾.

ويؤكد جيمس أنه ليس ثمة حاجة لتجاوز التجربة، وبلغ الروح فالروح هي بالدرجة الأولى حملة حياتنا الذهنية ⁽²⁾، والحقيقة عنده هي اختراع شيء جديد، لا اكتشاف شيء موجود، وأن مقياسها حائل في مدى نفعها في دنيا العمل، وليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج، ومن هنا وجب أن يُسخّر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشاع رغباته، وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات، إلّا متى حقق البحث نفعاً، بل أوجب على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكنا من السيطرة على الأشياء وتسرّعها لصالح الإنسان، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدةٍ لها عقلياً وعملياً ⁽³⁾.

إذاً الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة في معرك الحياة، وهذا النجاح هو القيمة الأولى، ومصدر القيم إن التجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها هيمحك الصدق والريف، ومقاييس الحق والباطل، ومعيار الخير والشر" ⁽⁴⁾.

ويعتقد جيمس كل معيار آخر غير هذا المعيار بقوله لقد أقرَّ الفلاسفة معايير شتى وافتراضوا أُسسًا مختلفة للنظام الأخلاقي مثلاً، وذلك لأن يكون الشيء وسطاً بين متطرفين، أو أن تعترف به قوة بدئية خاصة، أو أن يجعل الفاعل سعيداً وقت الفعل، أو أن يجعل

1- عادل العوا، السابق ص 639.

2- نفسه.

3- السابق ص 640.

4- عادل العوا، السابق ص 640.

الآخرين بالإضافة إلى الفاعل سعداء في النهاية، أو أن يزيد من كمال الفاعل وشرفة، أو ألاً يسبب أذى لأحد، أو أن يكون نتيجة عقلية أو ناشئًا من قانون عام، أو أن يكون وفق إرادة الله، أو أن يساعد على بقاء النوع الإنساني على ظهر البسيطة؛ إنما معايير شتى اعترف بكل واحد منها جمع من الفلاسفة ولكن المسألة المعيارية مسألة عملية⁽¹⁾.

وليم جيمس أمثلة حياتية معاشرة لثبت أن الحاجة العملية هي التي تعلن صدق الأحكام القيمية على الأشياء في حياتنا فيقول: ((إن الجائز في عالمنا أقل بكثير من المنشود وهناك دائمًا هوة بين المثالي والواقعي في العالم لا يمكن تجاوزها إلا بالتنازل عن جزء من المثالي، ولا نكاد نتصور حُسْنَا واقعياً في العالم إلا وهو يراحم حُسْنَا آخر في كل ما يشغل من زمان ومكان، وأن الغaiات لتعارض دائمًا، فهل يُدَخِّن المرء ويشرب أم يحتفظ بأعصابه في حالة جيدة؟ لا يمكنه أن يفعل كلا الأمرين، وهل يجب سُعدى أم ليلي؟ لا يمكن أن يكون كلاهما موضوعاً لحبه))⁽²⁾.

ومن هنا يتبيّن أن الرغبة الفلسفية في إيجاد معيار يخضع فيه بعض المُثل لبعض ليست إلا نتيجة حاجة عملية، ولابد من أن يضحي بعض المُثل.

وينضم إلى "وليم جيمس" في المدرسة البرجماتية "جون ديوي" حيث إن الأفكار عنده هي بمثابة الخطط والعروض التي تستمد نتائجها في التجربة، فهي ليست خواصاً لعقل منفصل عن الطبيعة متعال عليها، أو كفيّات نظرية للعقل تناظر كفيّات سابقة مطلقة للوجود، أو مقولات أولية تفرض على الإنسان وتسقى التجربة وتجعلها ممكناً، بل هي نتائج الذكاء الذي يرتبط عند ديوي "بالحكم" أي بانتخاب الوسائل وترتيبها لتحقيق النتائج،

1- وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة د. محمود حب الله، القاهرة، سنة 1946م، ص 96.

2- عادل العوا، السابق، ص 641.

ويقتربن باختيارها ما نتخذه أهدافاً لأنفسنا، فليس الإنسان ذكراً لحصوله على العقل الذي يدرك بمقتضاه الحقائق الأولية البنية بذاها، والمبادئ الثابتة التي يستتبط منها أحکامه، بل لسبب قدرته على تقدير الاحتمالات والممكنتات في موقف من المواقف الذي يجلب في كل فاعليات الإنسان التي تتسم جديعاً بطبع التقويم، وسلوكه طبقاً لهذا التقدير، فهنا يكون للذكاء معناه العملي⁽¹⁾.

وقد اتفقت النظريات الأخلاقية السابقة على افتراض وجود خير أقصى مفرد ثابت، ولكن تصوره البعض في سلطة خارجية، والبعض الآخر في تحقيق الذات أو في القدسية، أو في أكبر قدر ممكن من اللذة، ولكن الأخذ بنظرية الغايات الثابتة يؤدي بالفکر إلى التورط في حماة المنازعات التي لا يمكن الفصل فيها برأي حاسم. ويقول "ديوي": إن التسلیم بعبداً الغايات الثابتة في ذاها إنما هو مظهر لبحث الإنسان عن مثل أعلى لليقين، فوراء مفهوم الثابت في العلم أو الأخلاق يقع التمسك بالحقيقة اليقينية وقد نشأ التعلق بشيء ثابت من الإشراق من الجديد والتشكيث بما لدينا، فحب اليقين إذن هو طلب لضمان تقدم العمل، مُعْقِلين أن الحقيقة لا يمكن أن تبلغها إلا بالمخاطرة خلال التجربة؛ ((التعصب والجمود يجعلان من الحقيقة شركة تؤمن على الحياة، فالغايات ثابتة في جانب، والمبادئ — أي قواعد السلطة ثابتة في الجانب الآخر. فهي أعمدة الشعور بالأمن، وملاذ الجبان، كما أنها ذريعة الجسوس لاتهام الجبان))⁽²⁾.

1- صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص 149، 150.

2- صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص 151.

ومن ثم يرفض البراجماتيون النظريات المعيارية والتي يُعرفها لنا "فرانكانا" بأنها هي التي تحاول أن تخبرنا بما هو "خير" أو ما هو ذو قيمة وما هو شيء وما هو حسن⁽¹⁾، هذا المفهوم الضيق للنظريات المعيارية الذي يرفضه "جون ديوي" والذي ينكب دائمًا على البحث في مسألة ما هو الخير في ذاته، أو الخير كغاية، وما هي القيمة الباطنية، حيث يرى ديوي أنهم لا يسألون لماذا تكون الخيرية أو القيمة الباطنية، ولكنهم يسألون عن الخير في ذاته والقيمة في ذاتها⁽²⁾.

وهكذا يعلن "جون ديوي" ومن قبله "جيمس" بأن ضروب الخير وأهدافه لا توجد إلا عندما يكون ثمة عمل ينبغي أن يؤدى، وهذا دليل على وجود نقص ما، أو شر في الموقف الحاضر يجب معالجته، وهذا الشر ليس سوى شر نوعي خاص بهذا الموقف دون غيره، فهو لا يكون أبدًا نسخة مطابقة لشر آخر، كذلك الخير لا يكون مرتين، فهو الجديد كل صباح، الطازج كل مساء وهو العزيز في كل تغيير، فهو يتكشف نتيجة التعقيد الذي يميز العادات والدّوافع المتعارضة التي لا يمكن أن تتكرر أبدًا، ولا يكرر نفسه إلا مع العادة الجامدة إلى درجة السكون، وهذا الخير لا يكرر نفسه تماماً لأنه لا يجدي، لأن العادات الجامدة تُبْطِّل تحت مستوى أي معنى على الإطلاق⁽³⁾.

وفي نهاية المطاف يتضح لنا أن القيم عند ديوي وجيمس لا تكمن في التفرقة بين قيم تكون غایات في ذاتها، وأخرى تكون وسائل لغايات ذاتية قصوى، لأن غایات السلوك عنده هي تلك النتائج التي تنبأ بها والتي تؤثر فيما يقوم به من تروٍ وتبصرٍ، وهي التي تسلّم السلوك

1- Frankena. w. k. value & valuation in Encyclopedeo of philosophy. New york , 1967 , p.230.

2- I bid, p. 231.

3- صلاح فقصوه، السابق ص152

في النهاية إلى الرضا بما تمناه بالمشير المناسب للعمل الصريح، فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيه⁽¹⁾.

ويعلن "ديوبي" خطورة تصنيف القيمة إلى وسيلة وكامنة، لأن ذلك في نظره يؤدي إلى انقسام في الغايات إلى ذاتية ووسائلية إلى غايات قيمتها في نفسها حقاً، وأخرى أهميتها أنها وسائل لإدراك ضروب من الخير ذاتية، ولكن هذا التقسيم عند ديوبي له خطورته كما يقول ولذلك يحدد مخاطر هذا التصنيف في عدة نقاط نوجزها فيما يلي:

من الناحية التاريخية كان هذا التقسيم مصدراً ومبرراً لوضع حد ثابت محمد كل التحديد بين ضروب الخير المثالية من جهة وبين ضروب المادية من جهة أخرى.

وفي الوقت الحاضر يرى أولئك الذين يريدون أن يكونوا متحررين واسعي الأفق العقلاني، أن ضروب الخير الذاتية جمالية من حيث طبيعتها بدلاً من أن يعتبروها دينية فحسب أو عقلية فحسب، على أن النتيجة مع ذلك واحدة، فما يسمونه أنواع الخير الذاتي، سواء أكانت دينية أم جمالية هي أنواع منفصلة عن مواضع الاهتمام في الحياة اليومية التي تشغله بالجمهرة العظمى من الناس نظراً لدوامها وإلحافها وضررها.

إن اعتبار شيء ما حالياً من كل قيمة ذاتية، كان ذلك الشيء غير جدير بالعناية، ومن ثم اختيار معظم الناس الذين يعنون بالأمور المثالية طريق التهرب منه وإغفاله، أما ضغط الغايات الدنيا الوضعية، وإلحافها وضرورتها فقد ستروها بتناقض مهذبة وعرف مؤدب، أو أحالوا أمر القيام بها إلى طبقة وضعية من البشر حتى تتمكن القلة من الناس أن يكونوا أحراراً يعنون بالغايات وضروب الخير الذاتي التي لها قيمة حقيقة أو ذاتية في نفسها، فانسحاب الفئة

1- صلاح قنصوله، السابق ص 153.

القليلة هذا باسم الغايات السامية، ترك القيام بضروب النشاط العملية الوضعية في أيدي الجمهرة العظمى من الناس ولا سيما العمليين الشيئيين منهم يسيطرون عليها تمام السيطرة⁽¹⁾. ويغدو "ديوي" الوحشية القاسية، والمادية الخسيسة في حياتنا الاقتصادية إلى اعتبار الغايات الاقتصادية مجرد وسائل لغيرها فحسب، ويرى أنه لو اعترف الناس بأن الغايات الاقتصادية ذاتية ونهاية حيث هي شأنها شأن غيرها من الغايات الأخرى، عندئذ يتجلّى لنا أنها يمكن أن تتحول هي الأخرى إلى مثل علية⁽²⁾.

وهكذا يتضح لنا عند البرجماتية أن القيم المثالية القبلية في نظرهم ليست سوى أسطورة، وأن القيمة حادث إنساني بالدرجة الأولى، وأن الـ "ينبغي" يصدر دائمًا عن الـ "يوجد" وإليه دائمًا يعود، بل إن الـ "ينبغي" هو في ذاته الـ "يوجد" أنه الـ "يوجد" متصل بالعمل⁽³⁾.

تصنيف مواقف القيمة:

ما لا شك فيه أن تصنيف مواقف القيمة واتجاهاتها عند كل الباحثين يرتكز على نظرته الخاصة من تصور القيمة، و موقفه من مكانتها في مذهبه، فمنهم من جعلها امتداداً لوقفه من الوجود والمعرفة، وهذا هو الاتجاه الغالب عند معظم من عرض مشكلة القيم، ومنهم من جعلها بداية لفلسفته ومفتاحاً لفهمها، مثل: "نيتشه" و "شيلر"، ولعل هذا من أسباب اختلاف النظرة إلى تصنيف اتجاهات القيمة⁽⁴⁾.

1- مختار اليسوبي، الوضعية المنطقية بين القيم الدينية والأخلاقية، السابق ص 47، 48.

2- السابق ص 49.

3- عادل العوا، السابق ص 643.

4- صلاح قنصوه، السابق ص 53.

ولقد صنف الفلاسفة جلهم القيمة إلى ثنائيات متقابلة، مثل القول بوجود قيم تكون غاية في ذاتها، وأخرى تكون وسيلة مؤدية إلى غاية، وما لا شك فيه أن هذا التقسيم يشوبه التعسّف أحياناً؛ لأن ما نظنه غاية في حد ذاته سرعان ما يتحول إلى وسيلة مؤدية إلى غاية أعلى منه ننسد فيها القيمة.

ومهما شاب هذه التصنيفات من تعسّف واضح إلا أنها عادة ما تتحذّل سلسلة من الأزواج كالقيم الكامنة 'imtrinsic' في مقابلة الوسيلة 'instrumental' والقيم العليا في مقابل الدنيا، والثابتة في مقابل المتغيرة... إلخ⁽¹⁾.

ولقد حاول "لويس" Lewis أن يقدم تصنيفاً لنظريات القيمة، يقوم في جزء كبير منه على الثنائيات كما يلي:

تصنيف القيم على أساس ما يتحقق المنفعة في مقابل القيم التي لا تتحقق منفعة.

تصنيف القيم على أنها وسيلة، أي أن هناك قيمًا تعد وسائل لغايات أبعد منها، مثل القيم التي تكون وسيلة لتحقيق الخير والسعادة.

وهي قيم في مقابل القيم الوسيلة، ويسمى بها القيم الباطنية، مثل قولنا: الخير في ذاته أو الرغبة كغاية في ذاتها.

القيم المساهمة، وهي تلك القيم التي تساهم الخيرة أو جزء من الخيرة في تكوينها، وهي ليست وسائل ولا غايات؛ بل هي تدخل في نطاق السلم القيمي بشكل إسهامي، ومثل ذلك: أن عوداً من الخشب قد يكون ذا قيمة في صنع الكمان، والكمان قد يكون ذا قيمة عرضية لكونه وسيلة مساهمة لموسيقى ممتعة، والموسيقى قد تكون ذات قيمة أصلية إذا أمنت

1- هترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكرياء، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط: 2، 1975م، ص 274.

السمع، والتجربة السمعية تكون ذات قيمة ذاتية إذا كانت تهدف إلى المتعة ذاتها، وقد تكون ذات قيمة مساهمة إذا كانت تساهم كجزء من مساء سعيد أو عطلة أسبوعية سعيدة⁽¹⁾.

القيم الأصلية: وتمثل الأساسية للأشياء، مثل القيمة الجمالية لعمل فني من خلال إبراز الخبرات الحديدة عن طريق السمع أو التأمل النظري⁽²⁾.

ويصنف "إميل برييه" نظريات القيمة إلى نظرين:

النظرية النقدية، وترجع في أصولها إلى فلسفة كانط، وهي تقول: بأن القيمة وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك على الأشياء، فمن ذلك ما يذهب إلى إشباع مذهب "كانط" من أن القيمة الموضوعية للمعرفة لا تنجم عن مطابقتها للشيء الخارجي؛ بل من مطابقتها للشروط الشخصية التي يمكن أن يجعل الشيء الخارجي موضوعاً لمعرفتنا.

النظرية السيكولوجية "النفسية" التي تعتمد على الميول والمحاجات التي تتالف منها الحاسية الإنسانية، فقيمة أحد الأشياء، أو القيمة الغذائية لطعام مثلاً هي العناصر التي يحتوي عليها الشيء وتكون مطابقة لحاجاتنا، فحساستينا تشبه لوحة حساسة تكشف لنا عن القيم التي لا وجود لها خارج اللوحة⁽³⁾.

ويصنف "إميل برييه" أيضاً القيم إلى الأزواج المقابلة، فهناك النظريات الذاتية، منها النقدية والسيكولوجية، ثم تتبعها النظريات الموضوعية، فنجد عنده الذاتية في مقابل الموضوعية

1- مختار البسبوني، السابق، ص 40، 41.

2- Frankema W.K.: op cit, p. 230

3- إميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمود قاسم، دار الكتب للنشر، بيروت، 1956م، ص 84، 85.

ومن ثم فإنه يضفى بتصنيفات أخرى عديدة قد حاول غيره سردها مثل "فرانكانا" فهو يقسم مواقف القيمة إلى عدة مواقف على ما يلي:

النظريات الانفعالية الحديثة، كما نجدها عند "إير" الذي يعتقد أن القيمة لا تتحمل إلا معنى انتعاًلاً إن صح أن يكون لذلك معنى على الإطلاق.

نظريات الحدسين واللاطبيعين، الذين يرون أن القيمة في غالب الأحيان خاصة ذاتية باطنية لا يمكن تعريفها، ومن ثم فهي موضوعية أو مطلقة، مثل: أفلاطون ومور وروسى ولبرد ومينوخ وهارمان⁽¹⁾.

ونتعرض للتصنيف الثالث عند "فرانكانا" من حيث الثنائيات المقابلة وهو:
 نظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية، ويعيل أصحابها عادة إلى الاعتقاد بأن القيمة يمكن تعريفها على أساس ميتافيزيقية، أو طبيعية كأن تكون بيولوجية أو سيكولوجية مثلاً وحكم القيم لديهم له اتجاه معين أو مجموعة من العقول إزاء الموضوع الموصوف بالقيمة، وتعد القيمة بالنسبة لبعضهم موضوعية أو مطلقة. معنى أن لها مكانة موضوعاً واحداً من الناس جميعاً، ثم عاد فرانكانا فصنف نظريات القيمة على أساس ما يشير إليه بفلسفة ما وراء الألحاد في أمريكا منذ عام 1930م حتى عام 1964م إلى الترعة الحدسية عند "إيربان" و"لييمان" وإلى الترعة التجريبية بتصوريتها الطبيعية عند "بيري" و"باركر"، والبرمجياتية عند "ديبوى" و"هوك"، وإلى النظريات اللاحترافية، وهي التي تنكر القيم موضوعاً للمعرفة عند "جورج سانتيانا" من الواقعيين التقديميين و"كارناب" و"رايسنباخ" و"فاينجل" من الوضعيين

1- صلاح قصوه، السابق ص 57.

المنطقة، وأخيراً إلى النظريات الدينية الباحثة عن أخلاق يهودية مسيحية عند "بول نيلسن"⁽¹⁾ و "شليور".⁽²⁾

ومن تصنيفات أخرى متعددة للقيمة منها تصنيف القيمة على الأساس الأعلى والأدنى، ومنها ما هو عضوي، وما فوق العضوي مثل تصنيف "إيريان" الذي يصنف القيم على أنها عضوية أي "جسمية واقتصادية ترويجية"، وفوق العضوية أي: "الشخصية والعقلية والجمالية والدينية".⁽²⁾

وهناك تصنيف آخر للقيمة على أساس الثنائية المزدوجة، فيصنف القيم إلى قيم اشتتمالية، وقيم استبعادية، فالقيم الاقتصادية عادة ما تكون استبعادية، إذ أن امتلاك أشياء يحول بينك وبين كل شخص آخر أن يمتلك نفس هذه الأشياء، وهناك مثال للقيمة الاشتتمالية مثل: الدعاية، ففي صالة العرض السينمائي أو المسرحي مثلاً نجد في كثير من الأحيان أن الأشخاص الذين لا يعرف بعضهم بعضاً ينظرون إلى بعض عندما يضحكون على شيء ما على خشبة المسرح أو على الشاشة، وهناك مثال آخر للقيمة الاشتتمالية، وهو الاستمتاع بالجمال، فمعظمنا يجد هذه اللذة أعظم بكثير عندما يكون في استطاعتنا مشاركة غيرنا في التجربة الجمالية⁽³⁾.

1 - مختار البسبوني، السابق، ص 45.

2 - السابق ص 49.

3 - مختار البسبوني، السابق، ص 49، 50.

خاتمة:

بعد هذا العرض التاريخي التحليلي للمواقف المتضاربة حول معنى القيمة فإننا رغم وضوح ذلك التضارب في تحديد معنى القيمة إلا أنها نستطيع القول بأننا لا ننفي وجود صفات أساسية للقيمة، أهمها أن القيمة إنسانية بمعنى: أنها تقوم على الفاعلية الإنسانية، ومن ثم قد يسيطر عليها العنصر الذاتي سواء الذاتي الفردي، أم ذاتية الجماعة⁽¹⁾.

إذا كانت القيمة هي المنفعة أو اللذة، أو السرور، أو الاهتمام أو التفضيل والاختيار، فكل هذه المعاني إنما تتلخص بالعنصر الذاتي الإنساني، حيث إنها إنسانية، ومن ثم فهي ذاتية يحسها كل فرد منا بنوع خاص من الإحساس، ومن ثم فالقيمة لا تحدد ولا تقاس، كما تقاس الأشياء والموجودات؛ لأن القيمة لا مادية برغم اختلاطها بالmaterialية، حيث إنها لا تكمن في الأشياء المادية بل تكمن في اعتقاد الأشخاص في الأشياء، فالقداسة التي تلقى على بعض الناس أو بعض الأشياء لا تعود إلى صفات ذاتية يمتلكها هؤلاء الناس ولا تلك الأشياء بقدر ما تعود إلى اعتقاد الأشخاص، وعلى سبيل المثال تلك القداسة التي تحملها أضرحة الأولياء عند بعض الناس في مجتمعنا، لا تبع من صفات ذاتية يمتلكها الضريح ولا صاحبه، بقدر ما تبع من اعتقاد ذاتي لدى بعض الناس⁽²⁾.

ولو ذهبنا لقاموس علم الاجتماع لوجدناه يؤكّد على أن القيمة محض اعتقاد ذاتي، فالقيمة تكمن في الاعتقاد بأن الأشياء يمكن أن تتحقق رغبة إنسانية معينة، وإن القيمة في

1- مختار البصيوني، السابق، ص 37.

2- السابق ص 38.

حقيقة سيكولوجية، ومن ثم فلا يمكن قياسها بمقاييس العلماء، والقيمة بهذا الاعتبار إن هي إلا اعتقاد ذاتي⁽¹⁾.

بعد التعرض لمفهوم القيمة وآراء الفلاسفة والمفكرين يتضح لنا مدى التضارب والاختلاف من حيث تصنيف مواقف القيمة، وسنجد أن الاختلافات التي حدثت في تحديد مفهوم القيمة هي نفسها التي حدثت في تصنيف مواقف القيمة:

- وجود صفات أساسية للقيمة أهمها إن القيمة إنسانية تقوم على الفاعلية الإنسانية.

- القيمة لا تحدد ولا تقاس كما تقاد الأشياء وال موجودات.

- القيمة ليست مادية ولا تكمن في الأشياء المادية برغم اختلاطها بال MATERIALS.

- القيمة تكمن في الاعتقادات بـ الأشياء يمكن أن تتحقق رغبة إنسانية معينة.

- حقيقة القيمة أنها سيكولوجية، وبالتالي لا يمكن قياسها بمقاييس العلماء.

1- See: Fairchid and other: Dictionary of Sociology New Jersey , Little Field , Adams Co, 1964,P 331.

المصادر والمراجع

أولاً: العربية:

- 1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان دار النهضة العربية، القاهرة، 1977.
- 2- إميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، دار الكتب للنشر بيروت، 1956.
- 3- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشائتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة 1967.
- 4- صلاح فنصوة، نظرية القيم الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1981.
- 5- عادل لعوا، العمدة في فلسفة القيمة، طلابي للدراسات والترجمة والنشر وفق 1960م.
- 6- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- 7- عبد المنعم الحفيظي، المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، ط: 1، القاهرة 1990م.
- 8- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1986.
- 9- فيصل بدير عون، محاضرات في الفلسفة القديمة، مكتبة سعيد رافت، القاهرة 1992.
- 10- مختار البسيوني، الوضعية المنطقية بين القيم الدينية والأخلاقية عند ألفريد اير وكالة الشرق للطباعة، مصر، 2002.
- 11- مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، مكتبة يوليو، القاهرة، 1984.
- 12- هتميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط: 2، 1975.
- 13- وليم جيمس، الإدارة الاقتصادية، ترجمة د. محمود حب الله، القاهرة، 1946.
- 14- يسرى إبراهيم، نيشه عند المسيح ما سينا للنشر، ط: 1، 1990.

ثانياً: الأجنبية:

- 1- Fairchid and others: Dictionary of sociology, New jersey, little field. Adams co. 1964.
- 2- Frankenz. w.k. value & valuation in Encyclopedia of philosophy. New York, 1967. Vol 8, ed, paul Edwards.

Faculty of Arts Journal

An Academic Refereed Journal,

Published half-yearly by the Faculty of Arts - Misurata

**The Journal is concerned with the publication of
research in the Humanities and Islamic Sciences**

Issue (1): September/ 2014

General Director

Ahmed Mohammed Al-Shuki

Editor in Chief

Dr. Khalid Mohammed Al-Saghayyir

Editing Manager

Mu'iz Ali Al-Sareiti

Arabic Proof Reader

Dr. Saleh Ahmed Safar

English Proof Reader

Professor Bashir Mohammed Shawish

Editing Board

Dr. Mohammed Omar Al-Ghazal

Dr. Sulaiman Mukhtar Ismael

Dr. Khalid mohammed AlMahajub

Dr. Mustafa Fuzi Elshawish

Consultative Board

Professor Mohammed Imhemmid Bin Taher	Libya
Professor Bashir Mohammed Shawish	Libya
Professor Salem Imhemmid Murshan	Libya
Professor Ahmed Bin Mohammed Rabi'a	Libya
Dr. Ahmed Mohammed Indeisha	Libya
Dr. Ahmed Thanun Yunis Fathi	Iraq
Dr. Omar Rabih Al-Hassan	Algeria
Dr. Abdullah Ibrahim Al-Mighlaj	Syria

Correspondence: Faculty of Arts, Misurata University,

AlKarama Street, Branching from Benghazi Street.

Tel.051-2615778 / 051-2626185

B.O. Box: 2161

Faculty Website: www.art.misuratau.edu.ly

Website of Journal: jofarts@misuratau.edu.ly

The views expressed in the research papers published in the Journal are the responsibility of their authors and the Journal bears no ethical or legal responsibility.

**Conditions and Guidelines for Publishing Research Papers
in the Journal of Faculty of Arts**

The Journal of the Faculty of Arts is a refereed journal concerned with publishing research papers and scientific studies in the humanities and Islamic Studies. The Following conditions and guidelines must be observed:-

1. The Journal publishes only original research papers. The papers should not be those extracted from previous research or theses.
2. The font for papers written in Arabic should be ‘Traditional Arabic’, Font size; 15. The font for English, French, and Italian should be ‘Times New Roman, Font Size; 12.
3. The author should submit three hard copies (paper copies) plus a soft copy (cd) of the paper .
4. Footnotes for any particular page should be separate from those of another page.
5. References should be arranged in the familiar way and should not contradict those included in footnotes.
6. Authors should write information requested from them on the form supplied to them.
7. Research papers are evaluated for their suitability for publication by two persons. In case of conflict in the judgment of the two referees, the paper is given to a third party.

-
8. It is the responsibility of the author to revise the paper if he is requested to do so.
 9. Any citation from the research paper should be in reference to the Journal.
 10. Research papers submitted for publication cannot be returned to their authors whether published or not published.