مجلة رواق الحكمة

مجلة علمية فكرية محكمة نصف سنوية - تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية

رقم الإيداع القانوني 368/2017 بدار الكتب الوطنية ببنغازي

العدد الثالث - يونيو 2018م

مجلة رواق الحكمة

العدد الثالث - يونيو 2018م

VISION رؤية للطباعة والدعاية والإعلان
شارع عبد المنعم رياض - 0925031603

مجلة رواق الحكمة

مجلة علمية دورية محكَّمة نصف سنوية

تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية

العدد الثالث – السنة الثانية – يونيو 2018م

رئيس التحرير: د. سامي الكامل بركة

منسق التحريـــر – د. عبدالباسط محمد الأمير

المراجع اللغـــوي – د. قـــدري محمد القنوني

هيأة التحرير

د. مريم الصادق المحجـــوب	**د. إبراهيـــم محمـــد الفقيـــه**
د. ناجـــي صالـــح أبوزريبه.	**د. حوريـــة خليفة الطرمال.**
أ. المبروك علي الفتحلـــــي	**أ. عبدالسلام أحمد أبوحميدة**

المراسلات والاشتراك:

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير مجلة رواق الحكمة بجامعة الزاوية

هاتف: 0914153880– 0919230308

البريد الالكتروني: Sami.boraka@edu.ly

السعر: 5 دولار أو مايعادلها

تمت الطباعة والإخراج الفني والمونتاج بدار رؤية للطباعة والدعاية والإعلان
الزاوية - ليبيا - 0925031603

اللجنة الاستشارية

1ــ أ.د. أبوبكر إبراهيم التلــوع	جامعة الزاوية
2ــ أ.د. المهدي أحمد جحيـــدر	جامعة طرابلس
3ــ أ.د. محمد السوداني عبد الله	جامعة بني وليد
4ــ د.عبد الله الطاهر مسعـــود	جامعة الزاوية
5ــ د. محمد حسين المحجــوب	جامعة بنغازي
6ــ د. جمال محمد الـــــزوي	جامعة اجدابيا
7ــ د. البهلول محمد حسيـــن	جامعة الزيتونة
8ــ د. علي محمد ديهـــــوم	الجامعة الأسمرية
9ــ د. فوزية محمــد مـــــراد	جامعة المرقب
10ــ د. عمـــر فــرج نصــر	جامعة مصراته
11ــ د. يوسف موسى أبوعليقة	جامعة الجبل الغربي
12ــ د. برنيـــة طــروم علـــي	جامعة صبراته
13ــ د. الفيتوري ضو مفــتاح	جامعة الجفارة
14ــ د. رجب علـــي العقيلـــي	جامعة البيضاء
15ــ أ. عبد الله علـــي سالـــم	جامعة الزنتان

بسم الله الرحمن الرحيم

صدق الله العظيم

قواعد للنشر:

- تنشر المجلة الأبحاث الأصلية والمبتكرة والتي تتسم بالجدية والمنهجية، ولم يسبق نشرها في أي مطبوعة أخرى، وغير مستلة من أي أطروحة علمية.
- تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر إلى التقييم العلمي بشكل سري من قبل متخصصين تختارهم هيأة التحرير، وتحدد صلاحيتها للنشر بناء على رأي لجنة التحكيم.
- يجب أن يتقيد الباحث بالمنهجية وأصول البحث العلمي، وأن يشار إلى الهوامش والمراجع في المتن بأرقام وترد قائمتها في نهاية البحث لا في أسفل الصفحة.
- يجب أن يقدم البحث مطبوعاً بالحاسوب مع قرص CD يتضمن البحث المطلوب نشره.
- اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمجلة، ونرحب بالبحوث المكتوبة باللغة الأجنبية، على أن ترفق بملخص واف باللغة العربية.
- تنشر البحوث بأسبقية وصولها للمجلة، ويشترط استيفائها للشروط السابقة الذكر.
- الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط.
- لا يحق للباحث إعادة نشر بحثه في أي مجلة علمية أخرى بعد نشره في مجلة رواق الحكمة.
- يجب أن يكتب الباحث اسمه وعنوانه ومكان عمله ودرجته العلمية ورقم هاتفه في ورقة مستقلة، ويعاد كتابة عنوان البحث فقط على الصفحة الأولى للبحث.

- يجب ألا يزيد البحث عن (20) عشرون صفحة، وإذا زاد عن ذلك تدفع (5) خمس دينار عن كل صفحة.
- لهيئة التحرير الحق في عدم نشر أي بحث يتعارض مع هذه الشروط دون إبداء الأسباب.

كلمة العدد:

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على من بعثه رحمة للعالمين سيدنا محمد ﷺ.

ها هو العدد الثالث من مجلة رواق الحكمة لسنة 2018 والذي يصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية بين أيديكم حافلاً بمجموعة من الأبحاث التي تنوعت مواضيعها أنجزها مجموعة من الأساتذة بمختلف تخصصاتهم العلمية، وتتطلع هيئة التحرير إلى مزيد من التعاون مع الباحثين وأعضاء هيئة التدريس وتدعوهم لنشر أبحاثهم، فرواق الحكمة لا يمكنها أن تستمر إلا بكم ومن خلالكم وتنتهز هيئة التحرير هذه الفرصة لتعتذر عن أي تأخير قد يصاحب صدورها بسبب بعض الأمور الفنية الخارجة عن الإرادة، ونسأل الله أن تكون رواق الحكمة شمعة مضيئة، ونبراس يهتدى به الباحثين عن الحكمة وأن يجدوا فيها ظالتهم من الدراسات والبحوث العلمية الرصينة.

والله من وراء القصد

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

نسأل الله التوفيق

د. عبدالباسط محمد الأمير

منسق التحرير

تنويه

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

المحتويات

قواعد النشر	
كلمة العدد	
(بروتاجوراس والنزعة الإنسانية)	17-1
د. مريم الصادق محمد المحجوب	
المنهج التجريبي عند ابن الهيثم	36-18
د. سامي الكامل محمد بركة	
سولون وديمقراطية أثينا	53-37
د. عبدالله الطاهر مسعود	
قاعدة اليقين لا يزول بالشك (دراسة فقهية)	66-54
د. محمد رجب سويسي	
المنهج التجريبي عند ابن خلدون	81-67
د. سالم محمد سالم العماري	
واقع النظرية السوسيولوجية (دراسة تحليلية)	110-82
أ. زهرة البشير محمد الجمل	
شرح الآجرومية لخالد الأزهري (ت 905هـ) (المرفوعات)	125-111
د. حسن الخرزة	
الطريقة التيجانية في المغرب العربي بين عاملة ومجاهدة	157-126
د. هاجر الطيب الطاهر عمران	
أحكام الحضانة في ضوء الشريعة الإسلامية والقانون الليبي	174-158
د. سعاد أبوالعيد علي بن عطيوه	
الشخصيات والأماكن التراثية في الشعر الليبي	197-175
د. مولود بشير محمد كشلاف	
الصعوبات التي تواجه طلاب جامعة الزاوية في تعلم واستخدام أدوات الربط	212-198
د. حسن علي محمد البكوش	
دور الإعلان التلفزيوني بالقناة الليبية الرسمية في مواكبة حركة التنمية الاقتصادية بمدينة طرابلس	232-213
د. أحمد أبوالقاسم داوي	

البحوث والدراسات

(بروتاجوراس والنزعة الإنسانية)

د.مريم الصادق محمد المحجوب
كلية الآداب – جامعة الزاوية

مقدِّمة:

تعد النزعة الإنسانية اتجاه فكرى عام تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، وقد ظهرت واكتملت بوضوح في عصر النهضة. كما تمثِّل النزعة الإنسانية مذهباً فلسفياً أدبياً مادياً لا دينياً، يؤكد على فردية الإنسان ضد الدين، ويُغلِّب وجهة النظر المادية الدنيوية. كما أنَّها تمثل تياراً ثقافياً ازدهر في أوروبا، ينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانه في الكون، وللنزعة الإنسانية جذور وأسلاف في الفكر اليوناني القديم، إذا رجعنا إلى تلك البدايات نجد أن (طاليس624 –546 ق.م)، و(اكسينوفان426–354 ق.م) هما أول الإنسانيين اليونانيين، وكذلك (بروتاجوراس(490 –420 ق.م) الذي تزعَّم التيار السفسطائي في الفلسفة اليونانية، الذي أكَّد في مقولته الشهيرة "أنَّ الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً". وهذا القول يلخَّص في عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها، وأنَّه في الحقيقة يشكِّل الفكر الشامل للسفسطائين.

وكان بروتاجوراس زعيم الحركة السفسطائية أقدم سفسطائي وأقدرهم، ورغم الاختلاف بين المؤرخين على مكانته الفلسفية إلا أنَّهم يقرِّون له بالأسبقية في توجيه الفكر الفلسفي لقضايا الإنسان، وينسبون إليه الفضل في وضع أسس النحو وفقه اللغة عند الأوروبيين.

فالنزعة الإنسانية ليست نسقاً فلسفياً محدداً وجامداً، ولا هي تعاليم مغلقة على نفسها، بل حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال، وتظل النزعة الإنسانية مع كل هذا تعبيراً عن وجهة نظر شخصية، مركزها ونقطة انطلاقها هي الإنسان.

وهنا يمكن إثارة بعض التساؤلات، التي من أهمها ما يلي:

ماالمقصود بالإنسان عند بروجوراس؟ هل يقصد الإنسان الفرد هما كمعيار الوجود؟! أم يقصد الإنسان ككل؟ أي النوع الإنساني ككل هو معيار الوجود الذي قامت عليه.

يهدف البحث إلى توضيح آراء بروتاجوراس الفلسفية حول الإنسان وحقيقته باعتباره مقياس الأشياء جميعاً، وأنَّ العنصر العقلي هو كلي، والإحساس هو العنصر الجزئي في

الإنسان. كما سيتضح ذلك من خلال الحديث عن مكانته الفلسفية، ونظريته في المعرفة والألوهية، والأخلاق والتربية، وأيضاً إسهاماته في علم اللغة، وقد اعتمدنا المنهج التحليلي والمقارن لتوضيح الأفكار المتعلقة بهذا الموضوع.

أولاً– بروتاجوراس ومكانته الفلسفية:

يعد بروتاجوراس من الشخصيات القوية التي أثَّرت في المجتمع اليوناني، وأوحت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة في عهده، وقد كان له تأثير واضح على ديمقريطس(470 –361 ق.م)، ولكن ديمقريطس نفض عنه غبار هذا التأثير فجاء مذهبه الذري مكمِّلاً لفلسفة الطبيعيين. على أنَّه من الواضح أنَّ تأثير بروتاجوراس كان على رجال الحكم والدهماء أكثر من المثقفين، وقد أشار المؤرخون لحياة بروتاجوراس وأثاره إلى بعض آراء متفرقة له في العلوم الطبيعية وغيرها، فقيل إنَّه واضع علم النحو اليوناني، وقيل أيضاً كانت له مدرسة خاصة في تعليم الهندسة، فكان يرى أنَّ قضايا الهندسة هي صور معقولة لا تتعلَّق صحتها بالواقع، إذ أنَّنا لا نستطيع مثلاً أنْ نحدِّد بالحس أين تبدأ الدائرة[1].

وعلى الرغم من الهجوم الذي شنه أفلاطون(427–347 ق.م) على السوفسطاييين[*] عموماً وبروتاجوراس خصوصاً، إلا أنَّه اعترف لبروتاجوراس بأنَّه أول من بحث في الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ، وأنَّه أول من تحدَّث عن أزمنة الأفعال وحالاتها (إخبارية وشرطية). وفي ضوء تلك الإسهامات اللغوية الرائدة لبروتاجوراس، فمهاراته الخطابية والجدلية التي يتفق عليها الجميع أيضاً لا تبارى، وبفضلها أسهم بروتاجوراس بنصيب كبير في وضع فن المنطق[2].

كما أنَّه بفضل هذه المهارات أصبح واحداً من أثرياء عصره؛ لأنَّه كان أول من أدخل نظام التعلم الفلسفي مقابل الأجر[3] أي بمعنى عندما ينال أحدهم دروس في تعليم الفضيلة عند بروتاجوراس إمَّا أنْ يدفع الأجر الذي يحدَّد له، أو يدفع الأجر الذي يراه مناسباً.

والحق أنَّ مكانة بروتاجوراس الفلسفية جعلته يكتسب شهرة واسعة في عصره من خلال آرائه الفلسفية حول الإنسان: وحقيقته وكيف يعرف؟ وبماذا يعرف؟ وكيف يسلك؟ وأصل حضارته.

إنَّه بطرحه هذه التساؤلات حول الإنسان وبما قدَّمه من إجابات تمتاز بالأصالة والجرأة غير المسبوقة، أصبح زعيماً لحركة التنوير في عصره، كما أصبح الجد الأول للنزعة البرجماتية في الفلسفة قديماً وحديثاً، وليس أدل على ذلك من أنَّ البراجماتيين المعاصرين يعتبرونه بالفعل جدهم الأول[4].

ثانياً- نظريته في المعرفة والإلوهية:

تزعَّم بروتاجوراس التيار السفسطائي في الفلسفة اليونانية، وكان يمتاز بجرأة شديدة في طرح أرائه التي زلزلت الأرض تحث أقدام دعاة الحفاظ على الأفكار والأخلاق والأعراف اليونانية العريقة.

بدأ فلسفته بهذه العبارة الهامة "إنَّ الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً". أي بمعنى أنَّ الإنسان الفرد بما يملكه من إحساس وشعور هو مقياس الأشياء جميعاً. أي ما يبدو للفرد أو ما يحس به، فهو صحيح الوجود بالنسبة له.

وتستند هذه النظرية إلى فلسفة هيراقليطس(475-535 ق.م) القائلة بالصيرورة المستمرة والسيلان الدائم، وعلى أساس هذه النظرية التي تسلِّم بالصيرورة الدائمة، يمكن تفسير الإحساس بأنَّه حركة مزدوجة، حركة في العضو الحاس كالعين، وحركة أخرى صادرة عن الواقع الخارجي أو المحسوس، وبالتقاء الحركتين السابقتين تتولَّد حركتان أسرع من الحركتين السابقتين عليهما، هما حركة العين الرائية واللون المرئي. ومثل هذه النظرية يتبيَّن لنا أنَّ كل ما يظهر من أشياء ليس سوى أحداث ناتجة من تفاعل الحركات[5].

جمع بروتاجوراس بين نظرية هيراقليطس في التغير المتصل، ورأي ديمقريطس (460-457 ق.م) بأنَّ الإحساس هو المصدر الوحيد لمعرفة الأشياء في العالم، وخلص منهما إلى أنَّ الادراكات الحسية صادقة كلها، ذلك أنَّه لما كان الإدراك الحسي فيما يرى ديمقريطس نتيجة حركات في الذات (المدرِك) والموضوع (المدرك) الذين هما في حركة متصلة، وأنَّ قبول بروتاجوراس لهذين المبدأين دفعه إلى القول بأنَّ كل إحساس صادق في كل لحظة، وأنَّ الأحاسيس ليست نسبية وحسب، بل نسبية لكل شخص ذي إدراك في اللحظة التي تحصل فيها[6].

يتضح مما سبق أنَّ عبارة بروتاجوراس تنقل مشكلة المعرفة من الموضوع المدرك إلى الذات المدركة، ويبدو منها أنَّه جمع بين رأي هيراقليطس في التغير المستمر والصيرورة، ورأي ديمقريطس في أنَّ الإحساس هو: الأساس الأول للمعرفة، وانتهي منهما إلى نتيجة مؤداها أنَّ الإدراكات الحسية كلها صادقة(7).

ويقول سكتس امبريكوس Sextus Empiricus على لسان كريم متي في كتابه (الفلسفة اليونانية) إنَّ بروتاجوراس "يؤكـــد أنَّ كل الانطباعات الحسية والآراء صادقة، وأنَّ الصدق شيء نسبي، ذلك أنَّ كـــل شيء يبدو لشخص مـــــــــــــــــــا يكون حقيقياً بالنسبة إليه"(8).

فهم أفلاطون فلسفة بروتاجوراس على هذا النحو فقال في محاورة (تياثيتوس): "إنَّ الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس وجود الموجود منها، ومقياس لا وجود غير الموجود منها"(9).

ويفسِّر هذا القول على النحو الآتي: كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي، وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك، لأنِّي وإياك بشر. ألا يوجد لحظات تحدث فيها الريح فيها قشعريرة لأحدنا. في حين لا تحدث شيئاً للآخر، فعلى أي نحو تكون الريح في هذا الوقت في حد ذاتها؟ أتقول عنها باردة؟ أم غير باردة؟ أم توافق بروتاجوراس على رأيه بأنَّها باردة للذي يقشعر؟ وأنَّها ليست كذلك بالنسبة للآخر؟ ألا تظهر للواحد على نحو معين؟ وللآخر على نحو آخر؟ وإنْ تظهر له ألا تعنى أنَّه يحس بها؟ إذن فالمظهر والإحساس شيء واحد، وهذا ينطبق في حالة الإحساس بالحرارة، وما شابهها من حالات أخرى، فكما يحس كل واحد تكون الأشياء بالنسبة له(10). أي بمعنى: أنَّ الأشياء بالنسبة إليك هي كما تبدو لك، وبالنسبة إليَّ هي كما تبدو لي، أنت إنسان، وأنا إنسان...وقد يرتعش أحدنا من ريح ولا يرتعش الآخر منه، وقد يحس أحدنا بأنَّها باردة، والآخر بأنَّها حارة، أي نسبة الإحساس لكل منا تتفاوت، وأنَّ ما يبدو للشخص الواحد أنَّه حقيقي، وهو ما يحس به في ذاته ويدركه.

ويتساءل الأستاذ (برنت)على لسان جعفر آل ياسين في كتابه (فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط): عن الأسباب التي دفعت بروتاجوراس إلى استعمال لفظة (مقياس)

في عبارته السابقة. فيرجِّح في تبريره لهذا الاختيار أنَّ الرجل بادئ الأمر هاجم العلم الرياضي بمناقشات طويلة، مدعياً أنَّ علماء الهندسة يذهبون إلى أنَّ ساق المربع وقطره ليس لهما (قياس) مشترك، بل الإنسان هو المقياس لذلك. فكأنَّ هذه المقايسة التي أضيفت للإنسان في الجانب الرياضي اقتبسها بروتاجوراس حين صاغ عبارته المذكورة أعلاه، ثم أطلقها بعامة على الإنسان كمقياس للأشياء، يحكم عليها بأفضلها لا بأصدقها[11].

وإذا صح موقفه هذا من العلم الرياضي، فمن المحتمل جداً افتراض اجتماعه برجل الرياضة في عصره زينون الايلي (490 –420 ق.م)[12].

ومهما يكن فبروتاجوراس حمل كلمة (الأشياء) على المعاني الحسية كالحار والبارد، والحلو والمر من جهة، وعلى الصفات الكيفية كالقبح والجمال، والخير والشر، والخطأ والصواب من جهة أخرى. وصدَّر موقفه هذا بوجهة نظر نفعية في الحالتين تنتهي إلى أنَّ الحاكم الأصيل هو المدرك الحسي مع تفاوت في نسبية هذا الإدراك[13].

فحينما قال بروتاجوراس إنَّ الإنسان مقياس الأشياء، كان يعني أنَّ الحواس لدى كل منا هي معيار الوجود. وبما أنَّنا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الآخرون، فالإنسان هنا هو الإنسان الفرد، والمعيار المعرفي هو الحواس وليس العقل، أو أي أداة معرفية أخرى.

وهنا أثار المفسرون مشكلة هل قصد بروتاجوراس في عبارته السابقة أنَّ الإنسان ككل هو المعيار؟ أم الإنسان كفرد؟ والحق أنَّه قصد الإنسان كفرد، فليس صعباً إدراك ذلك فالإنسان عنده ليس إلا أنا وأنت كفرد، وكلانا تقع في خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لي، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لي. وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد، وليس لخبرة الإنسان الحسية ككل، كما يقول مصطفي النشار في كتابه (فلاسفة أيقظوا العالم) على لسان جومبرز[14].

نفهم من ذلك أنَّ بروتاجوراس يقر بنسبية المعرفة الإنسانية، واختلافها من شخص إلى آخر؛ بناءً على نسبية إدراكاتنا الحسية، فمثلاً (ما يقع في خبرة كل منا الحسية هو موجود بالنسبة له، وما لا يقع في خبرته الحسية يعد غير موجود بالنسبة له) وهكذا...وقد تمادى

بروتاجوراس في إقرار نسبية المعرفة الإنسانية لدرجة أنَّه أقرَّ بنسبية إحساساتنا من وقت إلى آخر. فإنْ تذوَّقت العسل الآن ووجدته حلواً، فهو حلو بالنسبة لي، أمَّا إنْ تذوَّقته وأنا مريض مثلاً ووجدته مراً فهو في هذه اللحظة سيكون مراً بالنسبة لي[15]. أي بمعنى أنَّ بروتاجوراس إلى جانب إقراره بنسبية المعرفة الإنسانية أقرَّ أيضًا بنسبية الإحساسات وجعلها معياراً لحقيقة الشيء، وأنَّه لم تعد هناك حقيقة مطلقة حول أي شيء، وحول وجوده، بل اعتبر كل شيء خاضع للإدراك الحسي لكل منا، مع اختلافه من شخص إلى آخر، بل واختلافه لدى الشخص الواحد من وقت إلى آخر.

فالحواس والإدراك الحسي إذن هو المعيار الذي يقيس به الفرد وجود الأشياء جميعاً، إنَّ كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل واحد منا، فما يبدو حقيقي بالنسبة لي فهو كذلك، وما يبدو صادقاً بالنسبة لك فهو كذلك أيضًا[16].

هذا الإقرار بنسبية الحقيقة واختلافها من شخص إلى آخر، تبعاً لإدراكات كل منهما الحسية هو ما جعل بروتاجوراس يقول ببساطة وبدون أنْ يتنصل من نتيجة فكرته الأساسية؛ إنَّ القضيتين المتناقضتين يجب أنْ تكون كلتاهما صادقتين[17]. وينسب له أفلاطون في محاورة (ثياتيتوس) نظرية حسية في المعرفة، وتنتهي إلى إنكار وجود الحقيقة الموضوعية ذلك لأنَّ كل ما يبدو للفرد حقيقي بالنسبة له، ولا يوجد معيار ثابت يمكن الرجوع إليه لتصحيح المعرفة. فإحساسات الإنسان تختلف دائماً بحسب حالاته، ولأنَّ المحسوسات ذاتها في تغير مستمر، ومثل هذه النظرية تنتهي إلى الشك[18].

وفي تفسير آخر قد لا تنتهي إلى الشك في إمكانية الوصول إلى حقيقة، وذلك إذا لم تفسَّر كلمة الإنسان إلى معنى الفرد، وإنَّما النوع البشري. فما يبدو للبشر موجوداً فهو موجود، وما لا يبدو كذلك لا يكون موجوداً. ولكن حتى هذا التفسير لم يرض عنه أفلاطون ولا أرسطو، إذ تساءلا : ولمَ اختار بروتاجوراس الإنسان ليكون مقياساً لوجود كل شيء؟ ولمَ لا يكون الخنزير أو البقر أو أي حيوان آخر ذي إدراك؟[19]. الحقيقة في رأي مصطفي النشار في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي) وأنَّا أوافقه الرأي: إنَّ بروتاجوراس لم يكن يقصد الإنسان بهذا المعنى الكلي، بل كان يقصد الإنسان

كفرد هو معيار الوجود، فمعظم الانتقادات التي وجهها أفلاطون لهذه النظرية كانت تركز على الإنسان الفرد باعتباره هو الذي يحس، وباعتبار أنَّ إحساسه يختلف من وقت إلى آخر، تبعاً لحالته الصحية، فمثلاً إذا كان سليم الجسم فإحساسه بطعم الأشياء يختلف عن إحساسه بطعمها وهو مريض[20].

ومع كثرة الانتقادات التي وجَّهها أفلاطون إلى هذه النظرية البروتاجوراسية، إلا أنَّه لم يحسم النقاش، إلا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط: "إنَّنا لا نعرف بالحواس، وإنَّما من خلال الحواس"[21]. أي أنَّ المعرفة لا تبدأ إلا حينما يتلقَّى العقل ما تنقله إليه الحواس ويحكم عليه. والمعرفة تبدأ في رأي أفلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية، التي تنعكس على صفحة العقل بتوسُّط الحواس، فالحواس ليست إلا معبراً تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية، ومن ثم لا تعرف، وإنَّما تنقل مادة المعرفة إلى العقل.

ولنرجع إلى المحاورة حيث نجد سقراط يعترض اعتراضات جديدة، أساسها الأحلام، والأمراض، والجنون، وأنواع خداع الحواس. فنحن نعتقد أنَّ الأحلام حقيقة، وكذلك الخداع. ثم يضيف قائلاً: "كان ينبغي أنْ نقول لا شيء يوجد مما يبدو للحواس، بدلاً من قولنا الأشياء موجودة حين تبدو للحواس"[22]، ثم كيف نحكم أنَّنا الآن أيقاظ ولسنا نيام؟ إذ من الممكن أنْ تكون المحاورة حلماً يدور بين سقراط وتيتياتوس. كيف يمكن الحكم على صدق الحواس؟ لا في اليقظة ولا في النوم، بل في حالة الجنون والاضطرابات الأخرى؟.

وهناك مثال آخر يوضح بأنَّ سقراط وهو صحيح الجسم. يختلف عن سقراط وهو سقيمه، ومن ثم تختلف إحساساته تبعاً للصحة والمرض، فالخمر التي يشربها وهو في صحة جيدة تبدو حلوة ولذيذة، لكن إذا شربها وهو عليل يحس بها مرة، فالخمر هي والشيء الخارجي واحدة، ومع ذلك يتأثر بها تأثراً مختلفاً. هناك إذن علاقة بين المدْرِك والمدْرَك، وتتغير هذه العلاقة مع اختلاف ظروف الشخص، وليس لنا الحق في الشيء معرفة مطلقة[23].

كان بروتاجوراس متسقاً مع نفسه، ومع جوهر فلسفته حينما كتب (عن الآلهة) لا استطيع أنْ أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هي؟ لأنَّ أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة، منها غموض الموضوع وقصر الحياة[24].

أثار الأثينيون واعترتهم الدهشة حينما سمعوا بهذا القول لأنَّه فوق ما تحملته ديمقراطيتهم السياسية، لقد كانوا شديدي التأثر بكل ما يتعلق بالمسائل الدينية، ولذلك حاكموه وطالبوا بطرده أو بنفيه بعد إحراق كتبه.

ومع ذلك فقد كان هذا القول عن الآلهة رغم غرابته متسقاً مع نظرية بروتاجوراس عن المعرفة، فمادام الإنسان الفرد بحواسه هو معيار وجود الأشياء جميعاً؛ فمسألة وجود الآلهة إذن ينبغي أنْ تخضع لهذه النسبية ولنفس المعيار، ومادامت الحواس غير قادرة على ادارك هذا النوع من الوجود (أعني وجود الآلهة) فالموضوع إذن غامض، كما أنَّ حياة الإنسان قصيرة لدرجة أنَّه لا يمكنه أنْ يأمل في أنْ تقع الآلهة في نطاق خبراته الحسية ذات يوم![25].

ولو تأملنا عباراته السابقة لما وجدنا فيها ما يدلّ على الإلحاد،–ونتفق مع جعفر آل ياسين– في الرأي؛ لأنَّ الإنكار هنا لا يرتفع إلى الإيمان بحقيقة ثابتة، ثم محاولة الخروج عليها، فهذا أمر لا يساير أسلوب بروتاجوراس في المعرفة، بل يبدو أنَّه قصد – على افتراض صحة نسبة العبارة إليه– إيضاح فكرة أنَّ إدراك الآلهة والإحاطة بها أمر لا يتيسر للبشر لأنَّهم قاصرون عن معرفة كهذه[26].

لقد تصور بروتاجوراس أنَّه سينجح بهاتين الحجتين؛ غموض الموضوع، وقصر الحياة في الإفلات من قبضة الاثنتين، ويتجاوز تعصبهم لكنهم كانوا قد نفذ صبرهم بسبب حوادث الكفر المتكررة على حد تعبير ماكسيم شولSchuhl. وعلى أي حال فمهما كانت النتائج العملية التي ترتبت على إعلان بروتاجوراس رأيه في المعرفة، وفي الوجود الإلهي فأنَّه ظل مخلصاً لمنطق نظريته الحسية في المعرفة إلى أبعد حد، فالإحساسات هي وحدها الصادقة، وهي معيار الحقيقة، والمعرفة نسبية تختلف من شخص إلى آخر، والوجود الخارجي متوقِّف على المدرك الذي يدركه[27].

ثالثاً-الأخلاق والتربية عند بروتاجوراس:

يعد بروتاجوراس أول من أسَّس مذهبه على نسبية وذاتية الوجود والمعرفة، لقد كان طبيعياً أنْ تمتد نظرية بروتاجوراس في نسبية المعرفة إلى الأخلاق؛ فطالما أنَّ الإنسان الفرد هو معيار وجود ما يوجد، ولا وجود ما يوجد، فهو كذلك معيار الخير والشر، فإنْ قال عن شيء إنَّه خير، فهو خير بالنسبة له، وإنْ قال عن شيء إنَّه شر فهو شر بالنسبة له أيضاً! إنَّ نسبية المعرفة تستتبع إذن نسبية الفضائل بحسب ما يراه كل شخص، تبعاً لما يحقِّق مصلحته الشخصية ومنفعته! إنَّ النسبية في إطارها العام قد تعنى إحدى الشيئين الآتيين:

(1) لا يوجد شيء يمكن نقول عنه خير، أو شر بصفة مطلقة وبدون تحفُّظ؛ ذلك لأنَّ أثر أي شيء يختلف تبعاً للفرد المتأثر به، وللظروف المحيطة به. فالشيء الذي يعد خيراً بالنسبة لفرد ما، قد يكن شراً بالنسبة لفرد آخر، وما هو خير للأول في وقت ما، قد لا يكون كذلك بالنسبة له في وقت آخر. فموضوعية الأمر الخير شيء قائم ومعترف به لكنه يختلف من شخص لآخر.

(2) عندما يقول متحدث ما بأنَّ الخير أو الشر شيء نسبي، فقد يعني أنَّه لا يوجد خير أو شر. ولكن العقل يجعله كذلك. فقد أشار هيراقليطس (HeracLItas) إلى النوع الأول من النسبية عندما تحدث عن اتحاد الأضداد، "إنَّ ماء البحر في نفس الوقت نقي وملوث. فهو صالح للشرب وضروري للأسماك، غير صالح للشرب وقاتل للإنسان"[28].

إنَّ بروتاجوراس يؤكد أيضاً على هذه العلاقة بين نسبية الخير والمنفعة قائلاً : إنَّ الخير متساوٍ مع النافع للإنسان... فعلى سبيل المثال زيت الزيتون هو سيء بالنسبة للنباتات، ضار للشعر عند كل الحيوانات ما عدا الإنسان. فهو نافع للشعر والبدن على حد السواء. لذلك فالتنوع وتعدد الشكل هو الخير، وحتى معنا يكون الشيء الواحد خيراً إذا استعمل خارجياً، ولكن قاتل إذا استعمل باطنياً[29].

فضَّل بروتاجوراس الكشف عن أساس التصورات الأخلاقية عند البشر من خلال التميز بين اصطلاحي (الطبيعة physis)، و(الاتفاق Nomos) أي الموجود بالطبيعة

والموجود باتفاق الناس[30]. أي بمعنى التمييز بين الموجود بالطبيعة دون تدخُّل من الإنسان، وبين الموجود بالاتفاق أي من اصطناع الإنسان.

ولا شك لديه في أنَّ ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الإنسان العلمية. وبالتالي فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التي اصطنعها الإنسان، واتفق عليها بني البشر، وإنْ كانوا يميزون عموماً بين الخير والشر، وبين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة، فهم يختلفون فيما بينهم في مسميات الفضائل وتوصيفها، حيث أنَّ كلاً منهم يربط بما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة، فشرط الفضيلة النفع، وعلامة الرذيلة الضرر[31]. وحيث كان بروتاجوراس يعارض فكرة (الطبيعة) فهو يذهب إلى أنَّ سلوك الناس وأخلاقهم تخضع للنواميس، أو للتقاليد والعادات الجارية في الاستعمال عند الجماعات المتحضرة. وليس للإنسان في حالة المعيشة الفطرية أخلاق، وإنَّما تنشأ الأخلاق مع المدينة، وتنحدر مع التقاليد. ومن أجل ذلك كان لابد أنْ ينشأ المعلمون الذين يلقنون أهل المدينة الفضائل المختلفة، إذ لو ترك كل شخص لنفسه ما استطاع أنْ يعلم نفسه[32].

من هنا كانت التربية لازمة لصالح المدينة، وتبدأ التربية من الصغر عن طريق الآباء والمراضع والخدم الذين يعلمون الطفل أنَّ هذا حسن وهذا قبيح. ثم يذهب الطفل إلى المدرسة الأولية حيث يتعلَّم القراءة والكتابة، ويأخذ عن الشعراء التعاليم الخلقية، كما يتعلم بالرياضة البدنية الخشونة والرجولة وضبط النفس، وهي فضائل خلقية لازمة للكفاح والدفاع عن المدينة. حتى إذ تخرَّج في المدرسة ونزل إلى معترك الحياة، تعلَّم من (شرائع) المدينة كيف يسلك في المجتمع؟ وكيف يسوس ويساس؟ وإذ انحرف عن القوانين نزل به العقاب [33].

مما يؤثر عن بروتاجوراس قوله في التربية: "يحتاج التعليم إلى الموهبة والممارسة" [34]. أي بمعنى أنَّ تربية الطفل كانت تبدأ بالطبع في المنزل ويقوم بها، إلى جانب الأم والأب، والمرضعة، والعبد القائم على توجيه الصغير ورعايته، وهم جميعاً يستخدمون الإرشاد، ويستخدمون الإنذار والعقاب. وحين يحين السن يرسل الطفل إلى المدرسة، وهناك تستمر تربيته الأخلاقية إلى جانب تعلمه اللغة والموسيقى. وما أنْ يعرف القراءة

حتى توضع بين يديه قصائد كبار الشعراء التي تمجِّد البطولة والأبطال المشهورين، فيمتلأ الطفل رغبة في الاقتداء بهم [35]. وكذلك يفعل مدرسو الموسيقى: فهم يحاولون غرس الانسجام والتوافق في نفوس الأطفال؛ حتى تصير وديعة بعيدة عن الجفاف. وبعد هؤلاء وأولئك يأتي دور مدرسي التدريبات الرياضية، ومهمتهم أنْ يضعوا جسداً قوياً قادراً على تحمل الحرب في خدمة مواطن المستقبل. هذه جوانب التربية التقليدية الرئيسية، ويؤكد بروتاجوراس على أنَّ العناية بالطفل تزداد بازدياد عائلته: وهــكذا فأطفال الأغنياء هم أول من يذهبون إلى المدرسة، وآخر مــن يتركونها (والإشارة هنا إلى عدد السنين التي يقضيها الأطفال في المدرسة)[36].

فنحن نرى إذن أنَّ حياة الفرد في المدينة سلسلة من التربية الخلقية التي يلتقطها الفرد من البيئة، أو يوجَّه إليها بواسطة المعلمين. فلا غرابة أنْ يكون بروتاجوراس هو الذي شق الطريق لأفلاطون في (الجمهورية) التي يبسط فيها نظاماً للتربية يهدف إلى تحقيق العدالة، وتكوين المدينة الفاضلة. ومن أجل ذلك قيل أفلاطون سرق أفكاره من بروتاجوراس، والصواب أنْ يقال إنَّه سار على طريقه، وحل المشكلة بطريقة أخرى. ذلك أنَّ التفكير في تحقيق العدالة ليس وفقاً على بروتاجوراس وأفلاطون وحدهما، بل هي مشكلة كل عصر، وكل زمان حتى اليوم[37].

وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يعنيه سقراط على بروتاجوراس؟ الخلاف بينهما هو الخلاف بين السفسطائي والفيلسوف، ذلك أنَّ بروتاجوراس يذهب إلى نسبية الأخلاق تبعاً لاختلاف شرائع المدن وتقاليدها، أمَّا سقراط فيطلب الخير المطلق مع قطع النظر عن العرف السائد في كل مدينة، فالفضيلة عنده تقوم على المعرفة الثابتة كالعلم الرياضي سواء بسواء. أمَّا الفضيلة التي يعلمها بروتاجوراس فهي التي يسميها سقراط الفضيلة الشعبية في مقابل الفضيلة الفلسفية، والفرق بينهما هو الفرق بين الأصل الحقيقي ومحاكاته. ثم كيف يزعم بروتاجوراس أنَّه يستطيع تعليم الأثينيين فضائل مدينتهم مع أنَّه غريب عنها؟[38].

رابعاً- إسهامات بروتاجوراس في علم اللغة:

مهما يكن من شيء من التساؤل السابق كان بروتاجوراس معلماً مشهوراً ناجحاً يتهافت عليه الأثينيون، ويأخذون عنه العلم. وكان الفن الذي يعلمه بوجه خاص هو فن الإقناع. وكان يعنى بوجه خاص الدفاع عن القضايا الضعيفة، وإبراز الحجج التي تؤيدها، أو على أقل تقدير أنْ يحتج للقضيتين المتقابلتين أنَّهما صادقتان. واعتمد في ذلك على التمكن من اللغة ومعرفة أسرار الألفاظ، وتركيب العبارة وحسن البيان، والبصر بالمأثور من الشعر، وكان يؤثر الخطاب الطويل على الحوار الذي يتألف من سؤال وجواب [39].

وفي محاورة بروتاجوراس نجده يقول لسقراط: "أتود بصفتي أكبر منكم سناً أنْ أتحدث إليكم في هيئة خطاب أو أسطورة، أو أنْ أتناظر وإياك في المسألة؟"[40]. استعمل في تلك المحاورة الأساليب الثلاثة: أي الخطابة والأسطورة والمناظرة، ويقال بأنَّه قسَّم الكلام أربعة أضرب هي: الدعاء، والسؤال، والجواب، والأمر. وقيل بل سبعة هي: الحكاية، والسؤال، والجواب، والأمر، والتقرير، والدعاء، والطلب. وكان يسمِّيها دعائم، أو أسس الكلام[41].

ويعد بروتاجوراس أيضاً أول من صنَّف الأجناس المختلفة في اللغة اليونانية حيث كان يقسِّم المقال إلى مقدمة أو استهلال، ثم عرض للموضوع، فخاتمة أو خلاصة، ومن ثم يكون قد ساهم مساهمة فعَّالة في وضع بعض الأسس بفن البلاغة عند الإغريق. وكانت له محاولات جريئة في مجال اللغة، فقد نبَّه إلى التأنيث والتذكير، وفرَّق بين زمان الأفعال وصيغتها، فقد كان له فضل كبير في وضع قواعد اللغة، وبيان ضروب الجمل: الاستفهام، الأمر، الجملة الخبرية والدعاء، كما بحث في أصل اللغة، فلا غرو أنْ يكون النحوي الأول الإغريقي، كما كان السفسطائي الأول غير أنَّ ما يؤخذ عليه أنَّه في ابتكاره القواعد حاول أنْ يخضع أصول النحو للمنطق والعقل[42].

نفهم مما سبق أنَّ بروتاجوراس أسهم إسهاماً بالغاً في وضع قواعد اللغة وأصولها، كما وضع طريقة لكتابة البحث العلمي، وذلك من حيث تقسيم المقال ومحتوياته، كمالا ننسى إسهاماته في فن الإقناع، وذلك عن طريق الدفاع عن بعض القضايا وإبراز الحجج

التي تؤيدها، وكذلك أهتم بوضع بعض الأسس لعلم البلاغة. زد على ذلك الخطابة والحوار والمناظرة.

الخاتمة:

توصلت الباحثة إلى مجموعة من النتائج يمكن استخلاصها في الآتي:

1 – يعد بروتاجوراس أول من اهتم بالنزعة الإنسانية، فكان ذو عقلية متسائلة تبحث دائماً عن فهم و إدارك ما يدور حول الإنسان، وحقيقته ومعرفته، فلقِّب بمؤسس التيار السفسطائي، وأصبح زعيماً لحركة التنوير السفسطائي، كما أصبح الجد الأول للنزعة البرجماتية في الفلسفة قديماً وحديثاً.

2– كان لبروتاجوراس رأي شامل جامع عن العلم مبنى على الحوار والخطابة والمناظرة؛ مما جعل أفكاره تميزه كمبدع ومحدِّث في تاريخ الفكر البشري.

3– حاول بروتاجوراس البحث عن المبدأ الحقيقي للأشياء، فوجده ليس في العناصر المادية كما اعتقد الفلاسفة الطبيعيون الأوائل، بل العقل بالذات الذي نجده في الإنسان فعبَّر بمقولته الشهيرة (الإنسان مقياس الأشياء جميعاً)، ورأى أنَّ المعرفة لا تتعلق بالموضوع المدرك فقط ، بل بالذات المدركة أيضاً؛ مما جعله يعد المعرفة نسبية وليست مطلقة، وأنَّ لأشياء تنبع من داخل الإنسان، وليس من العالم الخارجي.

4– إنَّ الإسهامات اللغوية الرائدة التي اتفق عليها الجميع لبروتاجوراس، ومهاراته الخطابية والجدلية لا تبارى، وبفضلها أسهم بروتاجوراس بنصيب كبير في وضع علم النحو اليوناني، واعتراف أفلاطون له بهذا الفضل حيث أكد أنَّه أول من بحث في الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ، من ثم التحدث عن أزمنة الأفعال وحالاتها.وأنَّ له آراء متفرقة في العلوم الطبيعية، وأنَّه كانت له مدرسة خاصة في تعليم الهندسة، فكان يرى أنَّ قضايا الهندسة هي صور معقولة لا تتعلق صحتها بالواقع، إذ أنَّنا لا نستطيع مثلاً أنْ نحدِّد بالحس أين تبدأ الدائرة؟

5– يعد بروتاجوراس أول من اعترف بنسبية المعرفة والأخلاق، وذلك تبعاً لاختلاف شرائع المدن وعاداتها وتقاليدها، مما كان له الفضل في الكشف عن أساس التصورات

الأخلاقية عند البشر من خلال الموجودات الطبيعية، أي دون تدخُّل الإنسان، والموجودات الصناعية أي التي ساهم الإنسان في صنعها.

هوامش البحث ومصادره:

(1) محمد علي أبوريان، تاريخ الفلسفة اليونانية من (طاليس إلى أفلاطون)،ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1990م، ص102.

(*) السفسطائيون: مع حلول منتصف القرن الخامس ظهر معنى مصطلح السفسطائي، وهو: أنَّ السفسطائي معلم محترف يعلِّم الفضيلة والنجاح السياسي مقابل أجر، وفي النهاية استقر معنى السفسطائي إلى أنَّه رجل مجادل وصاحب حكمة زائفة، لا يهمه الوصول إلى الحقيقة، قدر ما يهمه خصمه وتحقيق النصر السريع عليه. محمد فتحي عبد الله، جيهان السيد شريف، الفلسفة اليونانية مدارسها وإعلامها،ج1 من (طاليس إلى أفلاطون)، كلية الآداب، جامعة عين شمس، (بدون تاريخ)، الهامش، ص 243.

(2) مصطفي حسن النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السفسطائيون – سقراط – أفلاطون)،ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص43.

(3) المرجع السابق، ص43.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) أفلاطون، محاورة تياتيثوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص14.

(6)كريم متي، الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد،1971م، ص115.

(7) المرجع السابق، ص115.

(8) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، ص115.

(9)أفلاطون، محاورة تياتيثوس أو عن العلم، مصدر سابق،الفقرة (152 A)، ص39، 40.

(10) المصدر السابق، ص40،39.

(11) جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون،(من طاليس إلى سقراط)، منشورات عويدات، بيروت، ط2 1975م، ص 158.

(12) المرجع السابق، ص158.

(13) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(14) مصطفي حسن النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1998م، ص74.

(15) مصطفي حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005م، ص40.

(16) مصطفي حسن النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 48.

(17) المرجع السابق، ص48.

(18) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة،1977م، ص 122.

(19) المرجع السابق،122.

(20) مصطفي حسن النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص47.

(21) مصطفي حسن النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، مرجع سابق، ص75.

(22) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م، ص267.

(23) المرجع السابق، ص267.

(24) مصطفي حسن النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص49.

(25) المرجع السابق، ص49.

(26) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص162.

(27) مصطفي حسن النشار، مرجع سابق، ص49.

(28) أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ص34،35.

(29) المرجع السابق، ص35.

(30) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، ترجمة: عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1982م، (324 د)، ص94.

(31) مصطفي النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، مرجع سابق، ص77.

(32) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص272،271.

(33) المرجع السابق، ص273.

(34) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، مصدر سابق، الفقرة (320ج-322د)، ص44-47.

(35) المصدر السابق،(325ج -326 ه)، ص47.

(36) المصدر السابق، ص48،47.

(37) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص273.

(38) المرجع السابق، ص273. وأفلاطون، محاورة بروتاجوراس، مصدر سابق، الفقرة (329 أ)، ص48.

(39) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص273.

(40)المرجع السابق، ص273.

(41) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(42) حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003م، ص234،233.

المنهج التجريبي عند ابن الهيثم

د. سامي الكامل محمد بركة
كلية الآداب – جامعة الزاوية

مقدمة:

يعد ابن الهيثم من علماء الحضارة العربية الإسلامية البارزين والمتميزين، الذين قدموا الكثير للفكر الإنساني في مجالي العلم والمعرفة، وكان له أثر كبير على تقدُّم الفكر الغربي فيما بعد، فهو رائد المنهج العلمي التجريبي بامتياز، وأحد العلامات المضيئة في سماء الحياة الفكرية والعلمية، فهو يحظي بقدر كبير من الاهتمام من قبل الباحثين العرب والغربيين على حد سواء، ولعل اهتمام الباحثين الغربيين كان أكثر من اهتمام العرب أنفسهم.

قدم ابن الهيثم نسقاً علمياً محكماً عبَّر فيه عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل جهداً كبيراً من أجل توصيل أفكاره التي لاقت رواجاً وإعجاباً عند العرب والغرب على حدٍ سواء، ويكفي هذا العالم فخراً أنْ عبَّرت أفكاره عن تقدم الفكر العربي الإسلامي وعظمته، كانت أفكاره تنم عن عقل ناضج وأراء صادرة عن منهج علمي دقيق قائم على التفكير العقلي والبحث العلمي المتميز.

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على هذه الشخصية العربية المسلمة التي أثَّرت تأثيراً كبيراً على الفكر الإنساني بعامة، وعلى الفكر الغربي بخاصة في فترة القرون الوسطى حتى القرن السابع عشر تقريباً، ومعرفة مدى أهمية الأفكار العلمية التي أسهم بها ابن الهيثم في تقدم الحضارة الإنسانية وإبراز تراثنا العلمي وإشعار الباحثين بعظمة ما قدمه العلماء المسلمون في مجالي العلم والمعرفة، والاطلاع على أصالة العقلية الإسلامية وريادتها في المنهج العلمي، وتعميق الأصالة الفكرية والعلمية لدى شبابنا وتحفيزهم على النهوض من جديد واسترداد ما ضاع منهم.

كما نهدف من هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:ــ

س1: ما مدى تأثر ابن الهيثم بمفكري عصره، والفلاسفة الذين سبقوه؟

س2: ما المراد بالمنهج التجريبي عند ابن الهيثم؟ وما هو الأساس العلمي الذي اتخذه في تصنيف العلوم؟

س3: ما الخطوات التي قام عليها المنهج العلمي عند ابن الهيثم؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة يعتمد الباحث على المنهج التاريخي تارة، والمنهج التحليلي تارة أخرى، يأتي ذلك في محاولة لتحليل وتوضيح أفكار ابن الهيثم وعرضها بشكل يتناسب مع قيمة وأهمية هذه الأفكار وعظمتها.

أولاً- النشاط الثقافي والعلمي لابن الهيثم.

ولد ابن الهيثم[1] في البصرة بالعراق سنة (354هـ /965م)، ويُعرف في الغرب باسم "الهازن"، لقبوه ببطليموس الثاني، وكان مولده في فترة مثَّلت العصر الذهبي للإسلام.

نشأ في البصرة وتلقَّى علومه بها، وأطلع على العديد من الكتب التي تتعلَّق بالعقيدة الإسلامية وبعض الكتب العلمية، فترجمت كتب كثيرة ومتنوعة منها في الرياضيات والهندسة والطب، من اللغات اليونانية واللاتينية، بدأت فترة الإبداع والأفكار، وقد اهتم بالاطلاع على كتب العلماء اليونان ومؤلفات من سبقه من العلماء المسلمين الكبار أمثال الكندي(801ـ867م) والفارابي(784ـ950م) وابن سينا(980ـ1036م) في الفلسفة، والرازي(865ـ926م) في الطب، والخوارزمي(164ـ235م) في الرياضيات، وجابر بن حيان(721ـ813م) في الكيمياء[2]، كما درس الهندسة والبصريات والطب، وتخصَّص في طب العيون ببغداد، وعلى الرغم من ازدهار العلوم ووجود عدد من العلماء، إلا أنَّ أهل المدينة كانوا يقصدونه للسؤال عن العديد من العلوم، وأصبح الطلاب يفدون إليه من كل حدب وصوب، فكان يغرس فيهم تقدير العلم ويستنكر الأجرة والرشوة والهدية، ويرى أنَّ العلم يزيد بالإنفاق، وهو دائم البحث لا يستريح إلا لنظرية يثبتها، أو لقانون يصل إليه[3].

قام ابن الهيثم في نشأته الأولى بالإلمام بما وصل إليه العلم والفلسفة في عصره، بأنْ ترجم بعض كتب اليونان في الفلسفة والعلم الطبيعي، من حساب وهندسة، وما يتصل بالفلك والميكانيكا وغيرها، عاش في عصر ملئ بالصخب والحركة الفكرية المزدهرة بالكثير من الآراء والأفكار الفلسفية والعقلية، فقضى مرحلة لا بأس بها من حياته يسعى إلى الإلمام بالأنشطة الفكرية والثقافية السائدة في ذلك العصر، فقام بدراسة كل ما تحصَّل عليه من معارف وعلوم المتقدمين، فدرس نتاج علماء اليونان مثل أصول إقليدس(325ـــ265ق.م) ومخروطات أبولونيوس(262ــ190ق.م)، ومقالات أرشميدس(287ــ212ق.م) وبطليموس(83 ــ161م)، وكتب أرسطو(384ــ322 ق.م) وجالينوس(131ــ201 م)، كما تفرَّغ لكتابة مذكرات في موضوعات الكتب التي درسها، ووضع ملخَّصات لها؛ ليتمكَّن من إدراك معانيها لتصبح مراجع تفيد طلاب العلم، وهو يقوم بذلك من أجل إفادة من يطلب العلم ويؤثره، وإثبات ما يتصوره ويتقنه من العلوم حتى يستطيع الرجوع إلى هذه العلوم إذا خانته الذاكرة عند الشيخوخة[4].

ولمَّا بلغت شهرته العلمية حاكم مصر، وهو الحاكم بأمر الله الفاطمي(الخليفة الفاطمي السادس الذي حكم في الفترة من 996 ــ1021م) والذي يُعرف بميله إلى تشجيع العلم والعلماء، أسَّس داراً للحكمة في القاهرة، وعندما بلغ الحاكم رغبة ابن الهيثم في عمل مشروع للاستفادة من مياه النيل أرسل إليه وطلب منه الحضور إلى مصر، وأعطاه كل ما يريد للقيام بهذا المشروع، وحينما حضر واستراح من سفره، طالبه الحاكم بالبدء في المشروع المتعلِّق بنهر النيل، فسار ومعه بعض الصنَّاع والمعماريين الذين سيستعين بهم في مشروعه، ولما وصل إلى الإقليم وجد بعض الآثار القديمة في المكان مبنية بشكل جيد وهندسة محكمة، عرف أنَّ هذا المشروع لن يتحقق كما كان يتخيل[5]، فقام ابن الهيثم بدراسة للنهر وشاهد مجراه عن قرب، وعندما وصل إلى أسوان وجد أنَّ مياه النهر تنحدر في كافة الجوانب، فأدرك صعوبة بناء سد لحجز المياه، وأنَّه لا يستطيع بالإمكانيات المتاحة أنْ يفعل شيئاً أمام التدفق الهائل للمياه، فذهب إلى الحاكم واعتذر عن القيام بهذا

المشروع، فقبل الحاكم اعتذاره على مضض، ومنحه أحد المناصب في الدولة، ولكن ابن الهيثم خاف على نفسه انتقام الحاكم منه، فتظاهر بالجنون حتى يتخلَّص من انتقام الحاكم بأمر الله، وتختلف الروايات عن سبب إدعائه الجنون، حيث يرى القفطي في كتابه(أخبار العلماء) أنَّ ابن الهيثم ادعى الجنون ليتجرَّد من المشاغل التي قد يكلفه بها الحاكم وتمنعه عن النظر في العلم.

وعلى الرغم من كره ابن الهيثم للمناصب وأعمال الدواوين، إلا أنَّه رضي بتولي المنصب الذي كلفه به الحاكم رهبة لا رغبة، ولكنه فكَّر في حيلة تمكِّنه من التخلُّص من هذا المنصب دون أنْ يطاله غضب الحاكم، فوجد في ادعاء الجنون وسيلة مثلى، وعندما سمع الحاكم بذلك عزله من منصبه وصادر أملاكه ووضعه رهن الإقامة الجبرية في منزله، وعيَّن من يقوم بخدمته قرابة عشر سنوات[6]، وبقي على حالته طوال هذه الفترة حتى وفاة الحاكم، وبعد ذلك انتقل ليسكن في قبة بالقرب من جامع الأزهر الذي كان يمثِّل جامعة المدينة، وبدأ في نسخ الكتب والترجمة والتأليف كمورد لرزقه، ومن عتمة الإقامة الجبرية تولَّدت نظرية الضوء فاكتشف خواص الضوء و ألَّف كتابه(المناظر)، وكتب عشرات الكتب الأخرى في علوم الرياضيات والفلك والفيزياء وغيرها، ثم سافر إلى الأندلس في رحلة علمية، وقد وصل ما كتبه إلى حوالي237 مخطوطة ورسالة في شتَّى فروع العلم[7].

وبعد رحلة علمية طويلة حافلة بالعديد من الأعمال والإنجازات التي خلَّدها التاريخ، وساعدت على قيام النهضة العلمية الأوربية الحديثة واستمر أثرها إلى العصر الحالي، توفي العلاَّمة الفذ ابن الهيثم سنة 430هـ /1039م.

ثانياً ــ ابن الهيثم وعصره:

عاش ابن الهيثم في عصر تملئه الأحداث السياسية والحوارات الفكرية، بأنْ شهد تفكُّك وانهيار الوحدة السياسية للدولة العباسية؛ نتيجة للعديد من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والثورات المتتالية التي أثَّرت على شؤون الدولة، ثم استقل الحكم للفاطميين

في مصر، وقد تميز عصره ببعض السمات العلمية والفكرية التي مثَّلت علامة بارزة من علامات الفكر، أدت إلى إيجاد نوع جديد من المؤسسات التعليمية، فنشأت المدارس والمعاهد، ويرجع الفضل في هذا إلى المعتزلة الذين عالجوا العديد من القضايا والمسائل الكلامية عن طريق علم الكلام[8].

على ذلك فقد عبَّر ابن الهيثم عن ثقافة العصر الذي عاش فيه، وذلك باستخدامه العديد من المصطلحات في منهجه، كالقياس وبرهان الخلف وغيرها، فهذه المعاني كانت وليدة عصره، وفي نفس الوقت عبَّرت عن مدى موافقته لفلاسفة عصره في بعض الموضوعات الفكرية والعلمية التي كانت سائدة في تلك الفترة، حيث مزج بين منهجه والأفكار السائدة التي تعبِّر عن ثقافة عصره في الكثير من المجالات، وقد اتفق مع ابن سينا في رأيه المتعلق بأنَّ الجسم إذا تغيَّر شكله تغير سطح المحيط، وزادت مع ذلك مساحة السطح المحيط به في حين لم تتغيَّر مساحة الجسم[9].

وعلى الرغم من وجود حراك سياسي، واضطرابات في العصر الذي عاش فيه ابن الهيثم، إلا أنَّ هذا العصر كان في أوج الازدهار من الناحية الثقافية والعلمية والفكرية، عصر ملئ بالصراعات الفكرية بين الفرق الكلامية المتعدِّدة التي حاولت كل فرقة أنْ تتمسَّك بآرائها وأفكارها، مما دعا ابن الهيثم إلى أخذ موقف حيال هذه الفرق، جعله يشكِّك في اعتقاداتها، واعتقد أنَّ الحقيقة ينبغي أنْ تكون واحدة، لذلك فمن الواجب منطقياً وعقلياً إيجاد اتفاق بين كل الفرق والمذاهب على حقيقة واحدة، وأنَّ اختلاف هذه الفرق يرجع إلى الطرق التي تسلكها هذه الفرق في بلوغ الحقيقة، ولذلك رأى ابن الهيثم أنَّه ينبغي أنْ يكون هناك طريق واحد يسلكه الجميع ليتوصَّلوا إلى الحقائق البعيدة عن الغموض والشك[10]، فاعتقد أنَّ فلسفة أرسطو هي حلقة الوصل بين الفلسفة النظرية والتعاليم العملية، حيث حاول أرسطو بناء فلسفته على الواقع، وكان ابن الهيثم من المعجبين بالفلسفة الأرسطية وتدرُّجها في استعراض الموضوعات بداية من المنطق وانتهاءً بالألفاظ المنطقية[11].

أقام ابن الهيثم من علم البصريات علماً مستقلاً، له منهجه العلمي وقوانينه التي تقوم على الاستقراء والمشاهدة والتجربة والتمثيل والقياس، وكانت له قدرة كبيرة في تطبيق القوانين والمعادلات في القضايا المتعلِّقة بالطبيعة والبرهنة على قضايا تتفق مع الواقع، وكان أول من اكتشف الغرفة المظلمة التي تستخدم في التصوير الشمسي، وكثيراً ما ذكر في بحوثه البيت المظلم ذو الثقب، أو الحجرة المظلمة، وهي الفكرة الأولى لنظرية الإبصار، فالأشعة تمر إلى عدسة العين، ثم تمر على الشبكية يترجمها العصب إلى المخ، وقد بحث في تكبير العدسات ومهَّد لاستعمالها في إصلاح عيوب النظر، كما مهَّد الطريق للذين اخترعوا الميكروسكوب من العلماء الأوربيين بعد ثلاثة قرون[12].

عرَّف العلماء القدامى والمحدثون فضل ابن الهيثم، حيث ذكر ابن صاعد الأندلسي(1029ــ1070م) في كتابه:(طبقات الأمم) أنَّ ابن الهيثم من العلماء المشهورين بإحكام أجزاء الفلسفة، واشتهر بعلم حركات النجوم وهيئة العالم، وقد قال عنه القفطي(1172ــ1248م) إنَّه كان عالماً متقناً لعلم الهندسة ومتفنِّناً فيه، مفسِّراً لمعانيه، مشاركاً في علوم الأوائل، أمَّا البيهقي(994ــ1066م) فقد وصفه بالحكيم بطليموس الثاني، أمَّا ابن أبي أصيبعة(1203ــ1270م) فقال عنه: أنَّه كان متفنناً في العلم، لم يماثله أحد من أهل زمانه في العلم الرياضي و لا يقرب منه، أما الشهرزوري (ت 1288م) فذكر أنَّ ابن الهيثم كان عالماً في الرياضيات والمعقولات وتصانيفه أكثر من أنْ تحصى[13].

أمَّا علماء الغرب المحدثين فنجد سوتر(323ــ383 ق.م) يقول في مقالة عن ابن الهيثم في دائرة المعارف الإسلامية أنَّه كان من أهم علماء العرب في الرياضيات والطبيعيات، وكانت له مشاركة في العديد من العلوم الأخرى، وبخاصة فلسفة أرسطو، ويذكر المستشرق الهولندي دي بور(1866ــ1942م) في كتابه: تاريخ الفلسفة في الإسلام بأنَّ ابن الهيثم من أعظم الرياضيين والطبيعيين في العصور الوسطى، أمَّا المؤرخ البلجيكي سارتون(1884ــ1956م) فيصفه بأنَّه أكبر عالم طبيعي مسلم، ومن أكبر المشتغلين بعلم

المناظر في جميع الأزمان، ويرى المستشرق الألماني ماكس مايرهوف(1874ــ1954م) أنَّ أثر ابن الهيثم في علم البصريات لا يقل عن أثر نيوتن(1643ــ1727م) في الميكانيكا، فإذا كان نيوتن رائداً في علم الميكانيكا في القرن السابع عشر، فابن الهيثم رائد علم الضوء والبصريات في القرن العاشر الميلادي[14].

ثالثاً- إسهامات ابن الهيثم في المنهج التجريبي:

يعد التوصُّل إلى المنهج التجريبي في البحث القائم على القياس والاستقراء إضافة علمية إسلامية مميزة ساهمت في تطوُّر المسيرة العلمية في العالم أجمع، حيث أدَّى تطبيق العلماء المسلمين للمنهج التجريبي إلى اكتشاف أخطاء كثيرة توارثها العلماء في القرون الماضية، فلم يكتف العلماء المسلمين بنقد النظريات السابقة، بل افترضوا افتراضات جديدة واختبروا مدى صحتها، ويعد ابن الهيثم من العلماء المسلمين الذين كان لهم دور كبير في هذا المجال، فهو من انبغ العقول التي أنجبتها الحضارة العربية الإسلامية، حيث قدَّم بحوث علمية امتازت بمنهجية صارمة، وهو رائد للمنهج التجريبي، سبق فرنسيس بيكون(1561ــ1626م) بحوالي خمسة قرون، وانتقد نظريات كل من إقليدس وبطليموس، وأقام منهجه على الاستقراء واعتبره المبدأ الأساسي في البحث، فالاستقراء له دور مهم في البحث العلمي، لأنَّ من خلاله يمكن نقد الأفكار والمعلومات للوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن الشك فيها مطلقاً، لذلك يقول:"... ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفُّح أحوال المبصرات وتميُّز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطَّرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرُّج والترتيب، مع انتقاد المقدِّمات والتحفُّظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرؤه ونتصفحه استعمال العدل لا إتباع الهوى، ونتحرَّى في سائر ما نميزه، وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر، ونصل بالتدرُّج إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفُّظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف ..."[15].

من خلال النص السابق يرى ابن الهيثم أنَّ الهدف من كل ذلك هو طلب الحق، وتحرِّي الدقة والابتعاد عن الهوى والميل إلى آراء دون أخرى، وذلك من أجل الوصول التدريجي إلى الغاية التي عندها يقع اليقين والظفر بالحقيقة التي تزول معها الشبهات، وهذا يدل على اهتداء ابن الهيثم إلى طريقة في البحث العلمي يجمع فيها بين الاستقراء والقياس والاستنباط، مقدِّماً منهج الاستقراء على القياس، وهو في هذا يعبر عن المنهج العلمي بمعناه الحديث الذي يتألف من الاستقراء والاستنباط(16).

أقام ابن الهيثم بحوثه على الاستقراء والقياس، واهتم في بعض منها بالتمثيل، وهي العناصر التي تقوم عليها البحوث العلمية المعاصرة، لذلك فابن الهيثم من مؤسسي المنهج التجريبي، وقد كان له السبق على بيكون في الأخذ بالطريقة الاستقرائية، فكان أوسع منه أفقاً وأعمق تفكيراً وأكثر تحليلاً وأوضح فكراً، لذلك فقد ذهب إلى ما هو أبعد غوراً بما يظن أول وهلة، فأدرك صحة النظرية العلمية ووظيفتها إدراكاً صحيحاً، وهو ما توصَّل إليه فيما بعد فلاسفة العلم المحدثين في القرن العشرين(17).

وعلى ذلك فابن الهيثم عمل على أنْ يكون البحث العلمي مرتكزاً على قاعدة أساسية متينة، وهي طلب الحقيقة بدون ميل لرأي أو تأثر بعاطفة معيَّنة، حيث وضَّح أنَّ الحقيقة دائمة التغير، وبالتالي فهو يسعى للوصول إليها دائماً.

رابعاً- خطوات المنهج التجريبي:

بدأ ابن الهيثم منهجه العلمي بثلاث خطوات، وهي الملاحظة، والفرض، والتجربة، وسنوضِّح فيما يلي كل خطوة من هذه الخطوات.

أ- **الملاحظة:** تعد القاعدة الأساسية التي يقوم عليها المنهج التجريبي عند ابن الهيثم، فالملاحظة هي أساس التمييز بين الأشياء والحقائق وتحديدها، حيث بدأ ابن الهيثم في منهجه بالملاحظة الجزئية الحسية، ثم حدد صفاتها وخصائصها، وتدرَّج في بحثه مع التَّدقيق حتى وصل إلى درجة اليقين.

ويعتقد ابن الهيثم أنَّ الملاحظة تعني توجيه العقل والحواس إلى ظاهرة، أو عدد من الظواهر الحسية رغبة في الكشف عن صفاتها للوصول إلى اكتساب معرفة جديدة، لذلك فقد ركَّز على المعرفة العلمية لتحقيق هذا الهدف، ذلك لأنَّ الملاحظة العلمية يقوم بها الباحث من أجل الكشف عن تفاصيل الظاهرة والعلاقات التي تربط بين عناصرها، وتتميَّز الملاحظة العلمية بالآتي:

1 ــ الدقة في تسجيل الظاهرة وسلامة حواس الباحث.

2 ــ توفر الآلات اللازمة لتسجيل الأشياء التي يصعب على الحواس تسجيلها.

3 ــ الموضوعية في تسجيل المعلومة المتعلِّقة بالظاهرة.

4 ــ أنْ تكون الملاحظة بواسطة الحواس.

5 ــ أنْ تنتهي الملاحظة إلى فرض علمي.

6 ــ أنْ تقدم لنا تفسيراً علمياً وتعليلاً لما يُلاحظ [18].

ويؤكد ابن الهيثم على الدور الكبير الذي تقوم به الملاحظة في تقسيم الضوء إلى عرضي وذاتي، فيرى أنَّ كل ضوء يشرق على جسم شفَّاف ينفذ في ذلك الجسم على سموت خطوط مستقيمة، فإذا امتد فيه وكان مائلاً على سطح الجسم الثاني انعطف الضوء، ولم ينفذ على استقامته[19].

وعلى ذلك فابن الهيثم يميز بين نوعين من الملاحظة هما:

الأولى- الملاحظة الكيفية: وهي تقوم على ملاحظة الأشياء لمعرفة أنواعها وتصنيفها، كملاحظة البصر والضوء، حيث يرى أنَّ الملاحظة العلمية تستند إلى التَّتبع الظاهري للحالات البصرية، لذلك فهو استخدم هذه الملاحظة واهتم بتحديد خواص البصر، وقسَّم الضوء إلى ذاتي وعرضي، واعتقد أنَّ البصر لا يدرك شيء من المبصرات إلا إذا كان فيه ضوء، أمَّا في ذاته أو من غيره، وبالتالي فمن الأفضل البحث عن خصائص الضوء، وكيفية إشراقه من أجل الوصول إلى نتيجة، ولذلك فهو يرى أنَّ الضوء ينشأ عن

المرئيات، ولا ينبعث من العين ليلمسها كما ظن بعض القدماء، ولهذا فقد ميَّزت دراساته دقة وصفه للعين وإدراك الرؤية وتفسير ظاهرة الانكسار الجوي والرؤية المزدوجة[20].

الثانية- الملاحظة الكمية: وهي ملاحظة العلاقات التي ترتبط بها، وتشمل هذه الملاحظة علوم الطبيعة والفلك والكيمياء وغيرها، وقد مارس ابن الهيثم هذا النوع من الملاحظة عن طريق تتبُّع مصير الضوء الذي يدخل من ثقب الباب إلى المنزل كالغبار، و لاحظ أنَّه يمتد على استقامة من الثقب الذي يدخل فيه الضوء، ولهذا فابن الهيثم يلاحظ صفات الظاهرة قبل التجربة وبعدها من أجل الكشف عن الصفتين من الظاهرة نفسها[21].

وبناءً على ما سبق فقد سار العالم الفرنسي كلود برنارد(1813ــ1878م) على هذا النسق الذي رأى من خلاله أنَّ هناك نوعين من الملاحظة هما: الملاحظة البسيطة: وهي التي تقوم على الحواس، وقد اعتبر ابن الهيثم أنَّ هذا النوع من الملاحظة ذو قيمة عالية لا ينبغي علينا أنْ نغفلها، ولذلك فقد خالف الأفكار اليونانية التي تقلِّل من شأن المادة، ووضَّح كيفية الاستفادة منها، حيث اعتمد على الحواس كوسيلة لبلوغ الحقيقة، وهو يعتقد في ذلك أنَّنا لا نصل إلى الحقيقة إلا من خلال أراء بيكون التي تقوم على الأمور الحسية، وصورتها على الأمور العقلية،أمَّا الملاحظة المسلّمة: فهي الملاحظة التي يتم الاستعانة فيها بالأجهزة التي تساعد على تقوية الحواس، واكتشاف الظواهر التي لا يمكن اكتشافها بالحس المجرَّد[22]، ولذا فلكي تتحقَّق الملاحظة لا بد أنْ تكون هناك مشاهدة مباشرة للظاهرة التي يراد رصدها، ويرافقها تفسير عقلي؛ حتى نستطيع الوصول لمعرفة علمية صحيحة.

ويختلف ابن الهيثم عن أرسطو في مفهوم الملاحظة، حيث يرى أنَّ الملاحظة تعني الوصول إلى معرفة جزئية، في حين تمثِّل عند أرسطو المعرفة الكلية، ولكل منهما نتائج تختلف عن الآخر، ولذلك فالحواس وحدها لا يمكنها أنْ تستنبط ما يوجد وراء الحس،

وبالتالي لابد من الاعتماد على العقل في ذلك، بالرغم من أنَّ العقل كما يرى ابن الهيثم غير معصوم من الخطأ.

وعلى ذلك فالملاحظة هي أول مراحل المنهج التجريبي عند ابن الهيثم، وتقوم على ملاحظة ظاهرة معيَّنة بشكل وأسلوب يدعم أسبابها؛ لتستمر وتنمو وتتطوَّر إذا كانت هذه الظاهرة إيجابية، أمَّا إذا كانت سلبية فيتم دراستها وإقامة التجارب عليها لمعرفة أماكن قصورها حتى يمكن علاجها وتلافي ما قد يقع من أضرار، وبالتالي فالملاحظة هي المشاهدة الدقيقة للظاهرة مع الاستعانة بأساليب البحث التي تتلاءم مع طبيعة هذه الظاهرة.

ب ــ الفرض العلمي:

يمثِّل الفرض العلمي تخمين في العوامل التي أدَّت إلى بروز الظاهرة، فهو نظرية رهن التحقيق أو تفسير مؤقت يضعه الباحث ليتكهَّن بالقانون الذي يحكم سير الظاهرة، ولذلك فالمرحلة التي تلي ملاحظة الظاهرة هي التفكير في سبب ظهورها، ولهذا فالفرض العلمي هو أبرز صور الإبداع العلمي، وفيه تتحقَّق شروط الإبداع العلمي التي تكشف لنا عن التماثل في المختلف والوحدة في المتنوع، وبالتالي فالفرض من أكثر صور التعبير عن المشكلة إنتاجاً، وهو يعد تخمين وحدس يتضمن طرفاً لم يبرهن عليه بعد في الواقع، ولكنه جدير بالاكتشاف[23].

أدرك ابن الهيثم الدور الذي يلعبه الفرض العلمي وعدّه أحد العناصر المهمة للمنهج التجريبي الذي يتمثَّل في تفسير الظواهر الطبيعية والوصول من خلاله إلى القانون العلمي، وقد استخدم ابن الهيثم الفروض العلمية في العديد من المجالات المتنوعة والمختلفة، نذكر منها علم الضوء والبصريات والفلك والرياضيات والهندسة، فعلى سبيل المثال لا الحصر استخدم ابن الهيثم الفرض في مجال البصريات، حيث اعتقد أنَّ البصر لا يدرك شيئاً من المبصرات إلا إذا كان بينه وبين البصر بعد ما، و أنَّ المبصر إذا كان ملتصقاً بسطح البصر لا يدركه البصر، وإنْ كان من المبصرات التي يمكن أنْ يدركها

البصر، حيث نلاحظ ابن الهيثم يفرض فرضاً يتعلَّق بأنَّ البصر لا يدرك شيئاً من المبصرات إلا إذا كان بينه وبينها بعد ما[24].

وهذه تعد ملاحظة علمية، لأنَّها تبدأ بفرض معيَّن وتحاول أنْ تتحقق منه، ولذلك فمرحلة وضع الفرض العلمي تمثِّل محاولة لتفسير الظاهرة، وهذا يعني أنْ يتفق هذا التفسير مع قانون[25].

إذن فالفرض العلمي عند ابن الهيثم هو روح الملاحظة، وهو عنصر الكشف، والتحقُّق من الفرض لا يتم إلا من خلال الملاحظة والاستدلال.

وعلى ذلك فابن الهيثم يرى أنَّ الفروض العلمية ينبغي أنْ تتميَّز بالميزات الآتية:

1ــ أنْ تكون مستوحاة من الواقع، وذلك من خلال التجربة والملاحظة.

2ــ ألا تتعارض مع الحقائق التي قرَّرها العلم بطريقة لا تقبل الشك.

3ــ أنْ يكون الفرض العلمي قابلاً للتحقق.

4ــ أنْ يكون الفرض العلمي كافياً لتفسير الظاهرة.

5ــ الابتعاد عن الفروض غير الصالحة.

6ــ اختيار الفرض الذي يمكن تفسيره .

7ــ عدم التسرُّع في وضع الفرض[26].

وبالتالي فالفرض الذي لم تثبت صحته ليس له قيمة علمية.

ويتحقق الفرض العلمي من خلال الآتي:

أولاً: أنْ تكون هناك أسس عامة تجعل الباحث يتأكد من صحة الفرض.

ثانياً: ألا يتم الانتقال من الفرض قبل التأكد منه.

ثالثاً: ألا يختبر الباحث أكثر من فرض واحد.

رابعاً: ألا يقتنع الباحث بالأدلة المؤيدة،لأنَّه قد يكون هناك دليل واحد يتناقض مع الفرض.

خامساً: ألا يتحيَّز الباحث لفروضه التي فرضها.

ج ــ التجربة:

من أهم المراحل التي تسهم في تحقيق الفرض، فالفرض يؤدي إلى إجراء التجربة، ومن ثم وضع الملاحظات للتأكد من صدقه، ويعبر ابن الهيثم عن التجربة بلفظة(الاعتبار)، وعن العالم بلفظة(الباحث)، ولذلك فالاعتبار في اللغة يعني الفهم والاستدلال بشئ على شئ، ومن هذا الجانب يقترب ابن الهيثم من معاني المنهج الذي يرى أنَّ المنهج العلمي هو جهد إيجابي للفهم وتصحيحه إلى ما لا نهاية[27].

ويعتقد ابن الهيثم أنَّ لفظ الاعتبار(التجربة) يرتبط بالعمل، فالعمل هو التجربة، والتجربة تهدف إلى الوصول لنتيجة معيَّنة، فالتجربة ليست إلا ملاحظة يتدخَّل خلالها الباحث في مجرى الظاهرة ليغير من ظروفها، أو تركيبها لتبدو في وضع يصلح لدراستها[28].

ويميز ابن الهيثم بين التجربة والملاحظة، حيث يرى أنَّ التجربة تهتم بالظواهر التي يحدُّدها الباحث في حين الملاحظة تهتم بتسجيل ظواهر بحالتها، ولذلك فالتجربة تتعلَّق بظواهر يستثيرها الباحث، أمَّا الملاحظة فهي تتعلَّق بأشياء تفرض لنا دون أنْ نستثيرها، وعلى ذلك فالتجربة توجِّه العقل والحواس إلى ظاهرة حسية للكشف عن خصائصها، والوصول إلى اكتساب معرفة جديدة، أمَّا الملاحظة فهي تحدث من تلقاء نفسها ومن غير أنْ يحدث فيها تغير[29].

ويقسِّم ابن الهيثم التجربة إلى تجربة علمية، وتجربة مختبريه، أمَّا العلمية فهي التجربة التي يقوم بها الباحث لكي؛ يتحقق من صدق الفروض التي وضعها، وهذا هو الفرق بين هذا النوع من التجارب والتجارب الأخرى التي تقوم على فرض علمي، ويضع ابن الهيثم التجربة العلمية في مكانة عالية، ويعتقد أنَّ أهميتها تفوق بكثير أهمية التجارب الأخرى.

ويعتقد ابن الهيثم أنَّ التجارب العلمية هي التي تتجاوز نتائج المعطيات الحسية والوقائع الأخرى، لأنَّها تبرز لمواجهة المستقبل والمواقف التي لم تجرَّب بعد، فهي تعبِّر عن الواقع

وتفسِّره، بحيث تفيدنا في فهم المستقبل والقدرة على التنبؤ، فهي تمثِّل إبداع العلماء لخلق ظروف جديدة تساهم في تحقيق غايات العلم[30].

أمَّا التجربة المختبرية فهي تتمثَّل في الإجراء العلمي المنظم الذي يقوم على استخدام الأجهزة في ظروف معيَّنة من أجل الحصول على نتائج جديدة أو إثبات صحة نتائج سابقة، أو تعديل نتائج كانت في السابق مقبولة، ولكن تنقصها الدقة، حيث استعان ابن الهيثم بكثير من الأجهزة والآلات في دراساته المتعلِّقة بانتشار الضوء وانعكاساته أثنا مروره في العدسات الزجاجية، فقد استعان بأجهزة كان يصنعها بنفسه، أو يقوم بوصفها للصانع ويوضح له طريقة تركيبها، ووظيفة كل جزء من أجزائها، ويشرف بنفسه على صنعها حتى يتمكَّن من تحقيق غرضه العلمي[31]، ومن التجارب التي قام بها ابن الهيثم في هذا الإطار، التجربة التي أجراها ليبرهن على أنَّ الضوء يسير على هيئة خطوط مستقيمة، حيث رأى أنَّ امتداد الضوء في خطوط مستقيمة يظهر بشكل واضح من الأضواء التي تدخل الثقوب في البيوت المظلمة، وإنْ دخل ضوء الشمس أو ضوء القمر من ثقب إلى بيت مظلم، وكان في البيت غبار، فالضوء الداخل من الثقب يظهر في الغبار المتمازج مع الهواء ظهوراً واضحاً، ويظهر على وجه الأرض أو على حائط البيت المقابل للثقب خطوط مستقيمة[32]، ومن خلال ذلك فقد استطاع ابن الهيثم أنْ يتصوَّر ظواهر امتداد الضوء، وظاهرة الانتشار بحيث اتفقت هذه الظواهر مع الهندسة، ثم قام بابتكار العديد من التجارب ليتأكد من صحة قضايا سبق التحقق منها، فعلى سبيل المثال: التجارب التي كانت تهدف إلى اختبار قوانين البصريات والهندسة وأسسها، وقد أكد ابن الهيثم على أنَّ الضوء له وجود مادي، ويقع خارج نطاق الإبصار، ويتحرَّك في زمن معيَّن، وتتغير سرعته بحسب الأوساط التي يتحرك فيها ويتخذ أيسر الطرق، وتقل شدته تبعاً للمسافة التي تفصل بينه وبين مصدره[33].

وعلى ذلك فلابد لأي فرض أنْ يحقق غاية التحقيق، وهذا التحقيق يكون عن طريق التجربة، ويستمر الباحث في هذا التحقيق إلى أنْ يصل إلى الحقيقة، ولذلك فابن الهيثم يوضِّح لنا أنَّ هناك فرضاً ما ينبغي أنْ يتضح، ويتم التحقيق فيه من خلال التجربة العلمية التي لابد من استمرارها إلى حين الوقوف على حقيقة معيَّنة، فالتجربة حسب رأي ابن الهيثم توصِّلنا إلى اليقين وتثبت الحقيقة، وعلى أسس التجربة يمكن أنْ تقبل الفروض أو ترفض.

ويؤكد ابن الهيثم على أهمية التجربة المختبرية للوصول إلى نتائج علمية، ولذلك فلكل باحث طريقته الخاصة في التوصُّل إلى نتائجه العلمية، وكذلك له أجهزته، فكل تجربة لها الأجهزة التي تناسبها، ويفضَّل أنْ تكون الأجهزة متطورة لأنَّه كلما كانت الأجهزة حديثة ومتطورة كانت النتائج أكثر دقة، ولذلك فابن الهيثم يركز بشكل دقيق على عنصري الاختبار والاختيار في الوصول إلى نتائج علمية دقيقة، وهذا ما أكَّده الكثير من المهتمين بالنتائج العلمية الحديثة عندما رأوا ضرورة تحديد الظاهرة المراد دراستها والأجهزة المستخدمة والإطار النظري الذي يمتلكه الباحث(34).

وبناءً على ما تقدم يمكن القول إنَّ المنهج التجريبي في البحث الذي يقوم على القياس والاستقراء، ويستند إلى المشاهدة والتجربة يعد إضافة إسلامية متميزة للمسيرة العلمية، وهو منهج يستخدم الأسلوب العلمي التجريبي الذي ما زال يسير على نسقه العلم المعاصر، ولعب دوراً كبيراً في تقدُّم الحضارة الإنسانية بشكل عام، فابن الهيثم أخذ بهذا العلم ووضع حجر الأساس للمنهج التجريبي، وسبق بيكون وطريقته الاستقرائية، فكان أكثر علماً وإلماماً وأوسع أفقاً وأكثر إدراكاً وتجربة وأعمق تفكيراً.

الخاتمة:

من خلال استعراضنا لإسهامات ابن الهيثم في المنهج التجريبي نخلص إلى أنَّ ابن الهيثم يعد من أعظم العلماء العرب المسلمين في جميع فروع المعرفة، وبخاصة الفيزياء، ومن أعظم الباحثين في علم الضوء في جميع العصور الذين اكتسبوا شهرة واسعة في الغرب، وهو عالم موسوعي غزير الإنتاج، وبخاصة في علم البصريات، فلقد قدَّم لنا هذا

المفكر العملاق نسقاً علمياً يعبر عن ثورة علمية في المنهج التجريبي، دلَّت على أنَّ أفكاره كانت ولا زالت تمثِّل أراء حية تعبر عن فكر علمي مفتوح وهو جدير بأنْ يدخل الفكر العالمي من أرحب أبوابه، فلقد مثَّل ظاهرة علمية وفكرية طبعت عصره وعصوراً أخرى جاءت بعده بطابعها وأثَّرت تأثيراً كبيراً في الكثير من علماء العرب والغرب، حيث استعان (روجر بيكون) بأفكاره فاخترع الميكروسكوب، وساهم ابن الهيثم بقدر كبير في تصنيف العلوم من خلال أسلوبه العلمي الذي ينطوي على تسلسل في الأفكار التي تميَّزت بروح نقدية اتسمت بالنزاهة والموضوعية واحترام العلماء السابقين عليه، وقام بنقد النظرة اليونانية المتعلقة بالإبصار، كما نقد آراء أرسطو وعدد من الفلاسفة المسلمين، وقد اعتمد على منهج استنباطي ساعده في الابتكار في مجال الرياضيات والهندسة، وأضاف الجديد في مجال الفلك، حيث استبدل النظرية الحديثة بنظرية بطليموس القديمة، وقد أقام كل ذلك على المنهج التجريبي الذي يستند على الملاحظة والفرض العلمي والتجربة، وقد بنى منهجه على استخراج القانون من مفردات الوقائع، وهذا ما يسمَّى الآن بالاستقراء والقياس والاستنباط، وقد تمكَّن من إتباع هذا المنهج باعتباره رياضياً وفيلسوفاً، حيث ساعدته الرياضيات على تحليل أبحاثه والبرهنة عليها، كما ساعدته الفلسفة على التعمق في القضايا والقدرة على تبويبها، فأكَّد على أهمية الملاحظة ودورها في المنهج التجريبي، واهتم بالتجربة التي ترتكز على استخدام الآلات وبخاصة التي صنعها بنفسه، كما اهتم بالفرض العلمي وكيفية تحققه من خلال إجراء التجارب للتحقق من صحتها، فاستطاع الوصول إلى قوانين علمية ووضع نظريات علمية مهمة، أدَّت إلى تطور العلم والمعرفة.

وعلى ذلك فأنَّنا في أمس الحاجة اليوم إلى زيادة الاهتمام بالأفكار العلمية التي أنتجها العلماء المسلمين وسادت العالم، وإلى النظرة المنفتحة التي تقوم على العقل وتجعله معياراً لحياتنا الفكرية والاجتماعية، والانفتاح على كل الثقافات الأخرى، حتى نستطيع وضع أقدامنا من جديد على أول درجة في سلم التقدُّم، والتمسك بالتراث العلمي الذي ينقلنا إلى عصر جديد أكثر تقدُّماً.

هوامش البحث:

1ــ هو الحسن أبو علي الحسن ابن الهيثم، لقب بالبصري نسبة إلى البصرة، وهو عالم عربي في الهندسة والرياضيات والفلك والميكانيكا والفلسفة والفيزياء، له العديد من المؤلفات العلمية.

2ــ علي الدفاع، روائع الحضارة العربية والإسلامية في العلوم، دار عالم الكتب للنشر، الرياض،1991م، ص.185

3ــ ابن الهيثم. مؤسس علم البصريات، **www.mohopon.net**

4ــ مصطفى نظيف، الحسن ابن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2008م، ص101ــ102.

5ــ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت،1975م، ص.1556

6ــ دولت عبد الرحيم، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،2005م، ص17.

7ــ مقالة بعنوان الحسن ابن الهيثم: مؤسس علم البصريات، نشرت بتاريخ 2011/5/22 **www.animesparkle.com**

8ــ آدم متز،الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو زيد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1957م، ص.217

9ــ دولت عبد الرحيم، مرجع سبق ذكره، ص.83

10ــ ابن أبي أصيبعة، مصدر سبق ذكره، ص.552

11ــ المصدر السابق، ص.556

12ــ عمر الشيباني وآخرون، تاريخ العلوم الأساسية في الحضارة العربية والإسلامية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، 1996، ص46.

13ــ مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة،1945م، ص.102

14ــ محمد مرحبا،الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات عويدات، بيروت، ط2،1988م، ص342.
15ــ ابن الهيثم،علم المناظر،ج1، تحقيق عبد الحميد صبره،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، 1982م، ص59.
16ــ صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار الثقافة، القاهرة،1981م، ص.143
17ــ قدري طوقان، مقام العقل عند العرب، دار المعارف، القاهرة، 1960م، ص.223
18ــ محمود زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مؤسسة الشباب بالجامعة، القاهرة، ط4، 1980م، ص47.
19ــ دولت عبد الرحيم، مرجع سبق ذكره، ص162.
20ــ توفيق الطويل، قضايا في رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة، ص268.
21ــ المرجع السابق، ص166ــ167.
22ــ كلود برنار، مدخل لدراسة الطب التجريبي،ترجمة يوسف مراد، حمد الله سلطان، المطبعة الأميرية، القاهرة،1944م، ص5.
23ــ صلاح قنصوه، مرجع سبق ذكره، ص191ــ.192
24ــ دولت عبد الرحيم،مرجع سبق ذكره، ص187.
25ــ محمود زيدان، مرجع سبق ذكره،47.
26ــ دولت عبد الرحيم، مرجع سبق ذكره، ص194.
27ــ صلاح قنصوه، مرجع سبق ذكره، ص52
28ــ توفيق الطويل،أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة،1978م، ص126.
29ــ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي،دار النهضة العربية،مصر، ط2 ،1968م، ص.77
30ــ صلاح قنصوه، مرجع سبق ذكره، ص210.
31ــ توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1985م، ص33.

32ــ دولت عبد الرحيم، مرجع سبق ذكره، ص173.

33ــ وائل غالي، تاريخ العلوم العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،2005م، ص37.

34ــ ياسين خليل، منطق البحث العلمي، ج2، مطبعة دار الكتب، بيروت،1974م، ص151.

سولون و ديمقراطية أثينا

د.عبد الله الطاهر مسعود
كلية الآداب –جامعة الزاوية

مقدِّمة:

رغم أنَّ التطور العلمي و التقني و الفكري قد بلغ أوجه في القرنين الأخيرين، إلا أنَّ الفكر الإنساني منذ أنْ خلق الله الكون إلى الآن، هو كل مترابط، وحيث أنَّ موضوع الديمقراطية من الناحية الفكرية والسياسية من المواضيع القديمة والحديثة التي أهتم بها الإنسان في مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وبخاصة المجتمعات العربية وذلك واضح من خلال ما يحدث فيها من تحوُّلات في وقتنا الحاضر؛ لذا رأينا أنْ نقوم بتقديم هذه المقالة التي تتناول الحديث عن أول ديمقراطية قامت في المجتمعات السياسية، وهي ديمقراطية أثينا القديمة في محاولة لإعطاء القارئ الكريم فكرة عن تلك المحاولة السياسية للديمقراطية الأولى؛ لإيضاح أسباب قيامها والمؤسسات التي ظهرت فيها، والمبادئ التي حاولت ترسيخها، وأسباب انهيارها، وأثرها في الفكر الفلسفي، حيث يحاول الباحث من خلال ذلك الإجابة عن جملة من التساؤلات التي يرى بأنَّ لها أثراً في إحداث نوع من التواصل بين الفكر الفلسفي في تلك الفترة، وما يحدث في وطننا العربي ومجتمعاتنا المعاصرة، لعل ذلك يسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في الإجابة عن جملة من التساؤلات المطروحة في الوقت الحاضر، مثل: لماذا يهتم المجتمع الإنساني بقضية الديمقراطية؟ هل الديمقراطية غاية في حد ذاتها؟ أم أنَّها وسيلة لبلوغ هدف أسمى؟ وهو تحقيق السعادة لكل أفراد المجتمع؟ هل يمكن أنْ يكون النظام الديمقراطي في مجتمع أفراده لا يؤمنون بالديمقراطية؟ هل الإنسان لكي يعيش مع غيره من البشر من حقه أنْ يفرض إرادته على الآخرين؟ ما هو السبيل إلى قيام مجتمع ديمقراطي ناجح؟ كل ذلك وغيره من الأسئلة تهم بشكل مباشر كل أفراد المجتمعات العربية المعاصرة، والإنسان العربي في الوقت الحالي.

إنَّ الديمقراطية هي من الموضوعات التي تشغل بال الإنسان المعاصر، وذلك لاعتقاد كثير من الناس بأنَّ الحكم الديمقراطي يعد أفضل الأحكام السياسية، لما له من مزايا تكمن

أهمها بأنَّ السلطة في ظل ذلك النظام تكون في الغالب بيد كل أفراد المجتمع السياسي، أو على الأقل في يد أغلب الناس في المجتمع السياسي، كما أنَّ الحكم الديمقراطي يقدِّم ضمانة لقيام حقوق وواجبات متساوية لكافة أفراد المجتمع، دون تمييز لأي سبب كان، كما أنَّ النظام الديمقراطي يتم فيه ومن خلاله الإقرار بالحريات الفردية، والعامة وضمانها وحمايتها.

ومن أجل ما قد سلف رأينا أنَّه من المفيد أنْ نقدِّم مثل هذه الدراسة للتجربة الديمقراطية التي قامت في مدينة أثينا القديمة نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، ولعل هذه الدراسة وغيرها تقدِّم لنا العون في الوصول لما ننشده من تحقيق العدالة والمساواة، والمحا فظة على الحريات بإنفاذ القانون، الذي لا يفرِّق بين أبناء شعبه، وهي غاية لا يستهان بها.

وسيتم تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسية، المبحث الأول: يتناول دراسة الحياة السياسية و الاجتماعية والاقتصادية لأثينا قبل سولون، أمَّا المبحث الثاني: فسيتعرَّض بالدراسة إلى حياة سولون، وأثرها في فكره، أمَّا المبحث الثالث والأخير: فيتناول بالدراسة موضوع الديمقراطية، ومؤسساتها التي قامت في أثينا عهد سولون؛ ليصل الباحث في النهاية إلى الخاتمة التي يقدِّم فيها جملة النتائج التي وصلت إليها الدراسة.

وسوف ينتهج الباحث في بحثه هذا المنهج التاريخي الذي يسعى إلى عرض ما وقع في المجتمع الأثيني، بتلك الفترة من التاريخ الإنساني ومحاولة لاستخلاص العضات والعبر منها.

المبحث الأول- الحياة السياسية والاجتماعية و الاقتصادية لأثينا قبل سولون:

حيث أنَّ "الإنسان يؤثر في بيئته ويتأثر بها"[1]، كان لابد لنا من معرفة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمدينة أثينا في الفترة القديمة لنرى أثر تلك الحياة على فكر الفيلسوف الحكيم سولون.

قسَّم العلماء التاريخ الاجتماعي في أثينا لتلك الفترة إلى مرحلتين: (مرحلة الجاهلية _ مرحلة الحضارة)[2]، حيث تبدأ المرحلة الأولى من نهاية القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وتنتهي مع بداية القرن السابع قبل الميلاد[3]، وتبدأ المرحلة الثانية وهي مرحلة الحضارة

من القرن السابع قبل الميلاد، حتى القرن السابع الميلادي، وهذا يعني أنَّ سولون الذي عاش ما بين (460 ق.م – 558 ق.م) في فترة الحضارة اليونانية وتأثر بتلك الفترة[4].

كانت بلاد اليونان ذات طبيعة جغرافية قاسية، حيث تتكوَّن من عدة جزر متباينة، وكان ذلك الأمر كثيراً ما يعيق اتصال الناس بعضهم ببعض، ممَّا جعل أفكارهم متباينة فكان سكان المناطق المنبسطة في السهول يميلون إلى الهدوء والدعة، في الوقت الذي كان فيه سكان المناطق الجبلية الوعرة يميلون إلى الشدة والقوة، ولذا ظهرت وانتشرت في بلاد اليونان من الناحية السياسية دولة المدينة.

- **دولة المدينة:**

يقصد بدولة المدينة تلك الدولة التي ينطبق فيها مفهوم الدولة على مفهوم مدينة صغيرة المساحة وقليلة السكان، ولها نظامها السياسي الخاص بها، وكذلك نظامها الديني[5].

بدأت دولة المدينة في الظهور في بلاد اليونان مع بداية القرن الثامن قبل الميلاد، حيث كانت هناك عدة أراء في تفسير أسباب نشأة دولة المدينة في بلاد اليونان، وكان من أهم الأسباب التي ساعدت على بقاء هذه الظاهرة السياسية في بلاد اليونان تكمن في:[6].

1 . **العامل السياسي:** حيث كانت لكل دولة (مدينة) نظامها السياسي المختلف عن أنظمه الدول أو المدن الأخرى، فكانت كل دولة تسعى للحفاظ على مركزها السياسي، وترفض التنازل عنه، وبذا لم تخضع أي من المدن للأخرى.

2 . **العامل الديني:** كان لكل مدينة نظام كهانة خاص بها، ولها شعائر دينية مختلفة عن غيرها من المدن، ولها آلهة تقدسها مختلفة عن غيرها من المدن.

لعب الدين دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية، يقول ول ديورانت في ذلك: "كانت كل حكومة ترعى الطقوس الدينية الرسمية، وترى أنَّها لابد منها للنظام الاجتماعي، والاستقرار السياسي"[7]، كما لم يفصل اليونانيون بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية، إذ رأوا أنَّ الآلهة التي يعبدونها هي في الوقت نفسه آلهة المدينة، فالدين في المجتمع السياسي اليوناني وجه من وجوه الحياة السياسية، وعليه فالنشاط السياسي في بلاد اليونان لا يجري بشكل منفصل عن النشاط الديني، ممَّا يعني أنَّ سولون حينما وضع

تشريعاته – كما سيأتي الحديث عن ذلك فيما بعد– لم يواجه أي معارضة من المؤسسة الدينية، تمنعه من القيام بإصلاحاته وتطبيق أفكاره السياسية.

- **النظرية السياسية في بلاد اليونان قبل سولون:**

أولاً– أصل السلطة:

يرى فلاسفة اليونان القدماء بالأصل الإلهي للسلطة، وكان ذلك لا يعني أنَّهم كانوا يؤلهون الحكام، ولكن كان الاعتقاد السائد عندهم بأنَّ السلطة منحة من الآلهة، ولذا فالسلطة مقدَّسة لهذا السبب، يقول هوميروس: "لقد أقامك زويوس ملكاً على شعوب متعدِّدة تسوسها بالحكمة"[8].

ثانياً– انتقال السلطة:

بالرغم من أنَّ السلطة منحة من الآلهة، إلا أنَّ ذلك لا يمنع عند اليونانيين من انتقالها من فرد إلى آخر وفق إحدى الطرق الآتية:

1 . الوراثة: وذلك بأنْ يرث الفرد أباه في الملك، فيصبح ملكاً نتيجة وفاة والده الملك، أو تنازل الأب عن ملكه لأبنه، يقول سوفوكليس في مسرحيته (أوديب ملكاً): "أنا صاحب الملك بحق الوراثة"[9].

2 . الزواج: يمكن للإنسان أنْ يكون ملكاً، وذلك من خلال الزواج بملكة، حيث كان كل واحد يظفر بالزواج بملكة ينصَّب ملكاً، ويحوز السلطة السياسية.

3 . القوة: يمكن أنْ يكون الفرد ملكاً من خلال امتلاكه للقوة المادية، حيث يستطيع بفعلها أنْ يستولي على السلطة في أثينا، يقول أرسطا طاليس في كتابه (السياسة): "أنظر إلى بيزستراتوس في أثينا حين أذكى الفتنة ضد أهل السهل"[10].

4. الانتخاب: كانت بعض الأنظمة السياسية في اليونان تأخذ بالانتخاب طريقاً للوصول إلى السلطة والحكم، وكان ذلك مقصوراً على الطبقة المالكة للمال[11].

*** التقسيم الاجتماعي و الطبقي داخل أثينا:**

انقسم سكان مدينة أثينا من الناحية الاجتماعية إلى ثلاثة أقسام هي: [12]

أولاً المواطنون:

يشترط فيمن يكون مواطناً في أثينا أنْ يكون قد ولد من أم وأب أثينيتين، يتمتعون بكامل الحرية حيث ينص القانون على أنْ الذكر الحر في أثينا يتمتع بالحقوق المدنية والسياسية بينما تتمتع الأنثى الحرة بالحقوق المدنية فقط.

ثانياً: طبقة الأجانب.

هم الأفراد الذين جاءوا إلى أثينا من خارجها، أو ولدوا من أباء ليسوا أثينيين، أو من أحد من أبائهم أو أمهاتهم ليسوا أثينيين، وهم يعيشون في أثينا لأسباب اقتصادية (كسب الرزق والتجارة) وهؤلاء لا يتمتعون إلا بالحقوق المدنية دون السياسية.

ثالثا العبيد:

هم الأرقاء الذين لا يتمتعون بأية حقوق مدنية أو سياسية، وقد فقدوا حريتهم بسبب أنَّهم ولدوا في ظل العبودية، أو أنَّهم تم استرقاقهم من خلال الدَين، أو أنَّهم تم أسرهم في الحرب.

أمَّا من الناحية الطبقية فقد انقسم سكان مدينة أثينا إلى أربع طبقات متمايزة هي: [13]

1. طبقة الأشراف (البوبتردEUPATRIDE): هم الأفراد الذين يملكون خمسمائة مديمنوس (كيل أو ميزان يعادل تقريباً440 جرام) فأكثر خالية من الدَين.
2. طبقة الفرسان (الهيبي HIPPEIS): هم الذين يملكون ثلاثمائة مديمنوس، ويستطيع أنْ يغذي فرساً، ويقوم بحاجاتها المختلفة.
3. طبقة الحرفيين (الزيوجيتايZEUGITAE): هم طبقة الفلاحين الذين يشتغلون في الأرض الزراعية، حيث تنتج أرضهم ما بين200 إلى300 مكيال، ويملك كل واحد منهم زوج من الثيران على الأقل.
4. طبقة المعدمين (الثيتيس): هم الذين لا يملكون شيئاً، أو من يملكون مالاً، أقل من200 مكيال.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ أثينا كانت مقسَّمة إلى أربع قبائل قبل عصر سولون وأثنائه، حيث كان لكل قبيلة منها ملك[14].

- **المناصب السياسية في أثينا قبل سولون:**

1. منصب الملك:

كان الملك قبل سولون يجمع بيده كل السلطات السياسية والاجتماعية والدينية في أثينا، حيث يسيطر على مقاليد الحكم، وينظِّم شؤون المجتمع، كما كان للملك أدوار دينية وإدارية واقتصادية وعسكرية إلى جانب المهام السياسية[15].

2. البوليماركوس:

كان منصب الملك من أقدم المناصب السياسية في أثينا، ثم أضيف إليه منصب البوليماركوس، وهو منصب القائد العام للجيش، حيث ينتخب من قبل طبقة النبلاء، لأنَّ بعض الملوك أظهر ضعفاً في الحرب، ولذا كان البوليماركوس قائداً عاما لجيوش الأثينيين، ثم ضُيق سلطانه شيئاً فشيئاً، حتى تم سحب القيادة كلها منه، فأوكل له مهمة الأجانب و الغرباء، يحميهم و يحمي منهم[16].

3 . الأركون أو (الأرخون):

يعني هذا اللفظ نائب الملك، أو قائم مقامه في حالة الحرب، وهو منصب تم استحداثه عندما تم استبدال النظام الملكي بالنظام الأرستقراطي[17].

4. الاريو باجوس، أو الاريو باخوس(AREIOPAGOS):

يعني هذا اللفظ مجلس شيوخ أثينا، وقد سمي باسم التل الذي كان يجتمع عليه أعضاء هذا المجلس، وهو تل (أريس) إله الحرب، وكان أعضاؤه ينتخبون من أفراد الطبقة الأرستقراطية الغنية، ممَّن شغلوا منصب الأركون في السابق، وعضوية هذا المجلس مدى الحياة وعدد أعضائه واحد وثلاثون عضواً [18]، وكانت وظيفة هذا المجلس هو السهر على حفظ القوانين، وكان لهذا المجلس في أثينا السلطة العليا، حيث له الحق في أنْ يقضي قضاءً لا ينقضي، أو يرد سواء كان ذلك بالعقوبة أو الغرامة على من أساء إلى النظام السياسي أو القانوني[19].

المبحث الثاني- (حياة سولون و شهرته السياسية):

ولد سولون بن اكسيكستيدس عام 640 ق.م في مدينة أثينا حيث يرجع بأصله إلى الملك (كودوروس)، حيث يعد من الطبقة الأرستقراطية من حيث مكانته السياسية، على

الرغم من أنَّ الكُتَاب أعدُّوه من الطبقة الوسطى؛ نظراً لظروفه الاقتصادية، يقول عنه أرسطا طاليس: "كان سولون بمولده وصيته يعد من أوائل أعضاء الدولة، وبثروته ومكانه الاجتماعي كان من الطبقة الوسطى، ذلك شيء معروف"[20]. وقال عنه في موقع آخر: "إنَّ الشارعين الأخيار ظهروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها سولون كما تشهد به أبياته"[21]. ولقد أرجعت أسرة سولون نسبها إلى الإله بوسيدون إله البر، والبحر عند الأثينيين، وهو أحد آلهة البانثيون الأولمبي[22].

لقد كان والد سولون شديد الثراء شديد الكرم، صرف كل ثروته في التصدُّق على الفقراء، ولذا فسولون نشأ في حال من العسر و الضيق، ولهذا اضطر إلى أنْ يركب البحر للتجارة، حيث لم تكن تلك عادة الأثينيين[23].

عُرف عن سولون العلم الغزير، والتوغل الشديد في كثير من ضروب المعارف البشرية، هذا وقد درس سولون الكثير من المعارف، منها الفلسفة والخطابة والشعر والتاريخ والرياضيات والسياسة و القانون، ودليل ذلك ما قام به من تشريعات قانونية وسياسية. [24].

ويمكن لنا تقسيم حياة سولون إلى ثلاث مراحل مهمة هي:

المرحلة الأولى-(شبابه وشهرته):

عانى سولون في بداية شبابه من شظف العيش؛ ممَّا اضطره إلى أنْ يغادر أثينا، وركب البحر للتجارة حتى يستطيع أنْ يحصل على ما يحسِّن به ظروفه الاقتصادية، وفي هذه الفترة كانت أثينا تظم إليها جزيرة (سلامين الصغيرة)، حيث كانت تلك الجزيرة تخضع سياسياً و اجتماعياً لمدينة أثينا، وقد كانت تلك الجزيرة ذات أهمية بالغة لأثينا من الناحية الاقتصادية، وبعد رحيل سولون للتجارة قامت مدينة (ميجارا) التي كانت مجاورة لأثينا، وتخضع لسيطرة العسكريين، التي تملك قوة عسكرية كبيرة، قامت تلك المدينة بالاستيلاء على جزيرة (سلامين)، وقامت باحتلالها ولم تستطع حكومة أثينا فعل أي شيء لاسترداد الجزيرة، وباءت كل محاولات الحكومة الأثينية لاسترداد الجزيرة بالفشل؛ نتيجة ضعف تلك الحكومة، ولهذا السبب أصدرت حكومة أثينا قانوناً ينص على أنَّ أي مواطن أثيني يحاول أنْ يشجِّع على استرداد الجزيرة المحتلة يكون جزاؤه الموت، وقد دل هذا

القانون على سوء الأحوال السياسية في مدينة أثينا في تلك الفترة، وانحطاطها وهذا ما دفع سولون للعودة إلى أثينا[25].

ما أنْ سمع سولون بخبر جزيرة سلامين حتى قرَّر العودة إلى أثينا، وهو في سن الثلاثين من عمره، حيث كان يتنقَّل في رحلاته البعيدة و أسفاره البحرية، وما أنْ وصل إلى أرض أثينا حتى فكَّر في خطة لاستعادة جزيرة سلامين من غاصبيها، فأدَّعى الجنون، وارتدى أسمالاً بالية رثة، وأتجه إلى أحد الميادين العامة في أثينا (الأجورا)، وأخذ يصيح ويصرخ بأعلى صوته: أنْ أسمعوا، فلما أقبل الناس عليه في جمع كبير وغفير، أخذ ينشد عليهم قصيدته المشهورة (سلامين) التي يقول في مطلعها: "إنَّني أصل من سلامين الجميلة، كرسول من لدن أبولو وسأسمعكم ذلك الشعر المنسجم الذي أملاني إياه الإله"[26]. وأخذ الناس يسمعونه باعتباره مجنوناً يهذي، وهكذا أخذ يصف حالة الذل، والخزي التي وصل إليها الاثنان حتى قال: "يا ليتني كنت استطيع تغيير وطني، والانتساب إلى مدينة موليجندوس، وإلى مدينة سيكينوس؛ لأني لا احتمل أنْ يشير إليَّ الناس قائلين: "هذا هو أحد الأثينيين الذين تخلوا عن سلامين"[27].

وهكذا دبَّت الحماسة، وسرت في نفوس الأثينيين، وظهر انفعال الناس وحماسهم فانطلقوا كالمجانين، حملوا سلاحهم وانطلقوا في نفس الوقت يقودهم سولون، وهجموا على سلامين متناسين في ذلك القانون الأثيني بالإعدام، فاستردوا جزيرتهم في الحال، وهكذا اشتهر سولون عند عامة الأثينيين، وأصبح حكيماً و بطلاً[28].

المرحلة الثانية:(تقلده السلطة):

بعد أنْ تم تحرير جزيرة سلامين واستردادها إلى حكم أثينا استبد الأرستقراطيون بالحكم، وزاد طغيانهم ضد باقي الطبقات في أثينا؛ ممَّا أدخل المدينة في صراع مسلَّح بين الطبقة الأرستقراطية الغنية من جهة، وعامة الشعب الأثيني من جهة أخرى، حيث ساءت الأحوال الاقتصادية نتيجة ذلك الصراع مما دفع الكثير من الناس العاديين إلى الاستدانة ممن يملكون المال سواء أفراد الطبقة الارستقراطية التي تملك المال، أو من الدولة، ولكن هؤلاء المعوزون لم يكونوا قادرين على تسديد ديونهم و إرجاعها لأصحابها، ولذا كانوا يبيعون أنفسهم للدائنين؛ فانتشرت في تلك الفترة ظاهرة (عبودية الدين) التي حوَّلت الكثير

من الأفراد الأثينيين الأحرار إلى عبيد، وفي عام 594 ق.م أتفق أهل أثينا المتعارضين والمتقاتلين على تنصيب سولون أركوناً (رئيساً للحكومة) باعتباره قادراً على القيام بإصلاح النظام السياسي و الاجتماعي في أثينا[29].

ويبدو أنَّ السبب وراء اختيار سولون ليكون أركوناً لأثينا من قبل الطبقة الأرستقراطية، والشعب الأثيني في نفس الوقت يرجع لأنَّ سولون قد حصل على ثقة الطرفين؛ نتيجة ما فعله لاسترداد السيطرة الأثينية على جزيرة سلامين، كما أنَّ أنتساب سولون لطبقة الأشراف من الناحية السياسية[30] جعل أفراد الطبقة الأرستقراطية يرون فيه نصيراً لهذه الطبقة، وبذا سيقوم بالمحافظة على المبادئ الأرستقراطية، بل أنَّه سيعمل على توثيق تلك المبادئ، وترسيخها في المجتمع الأثيني، ومن جانب آخر فعامة الشعب لازالوا يذكرون تلك القصيدة التي قالها (قصيدة سلامين) في تحرير سلامين خاصة تلك الأبيات التي كانت سبباً في استنهاض روح المقاومة عند عامة الناس، فقاموا باسترجاع تلك الجزيرة إلى سيطرة مدينتهم، لهذا السبب فكلى الطرفين وافق على إيقاف الصراع داخل أثينا، وتعين سولون رئيساً للحكومة، وبذلك دخلت أثينا مرحلة جديدة في حياتها السياسية والاجتماعية[31].

المرحلة الثالثة– (سقوط الديمقراطية).

إنَّ تعيين سولون رئيساً لحكومة أثينا لم يستمر إلا حوالي (25 عاماً تقريباً)[32] رغم إصلاحاته الكبرى التي أحدثها في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية، لكن سولون تعرض خلال المدة التي كان فيها حاكماً لأثينا إلى جملة من الضغوط من كلا الطرفين في أثينا (الطبقة الأرستقراطية –عامة الشعب) [33]، حيث أنَّ الأرستقراطيين كانوا يأملون أنْ يقوم سولون بسن قوانين يحافظ من خلالها الأرستقراطيون على امتيازاتهم، بل تزيد من استغلالهم للطبقات الدنيا، وكان عامة الشعب يأملون من سولون أنْ يقوم بانتزاع أملاك الطبقة الأرستقراطية، ويقوم بتوزيعها على عامة الشعب، وهذا ما لم يحصل، ولذا فسولون في هذه المرحلة من حياته ونتيجة للضغوط فضّل التنازل عن الحكومة، والسفر خارج أثينا بأنْ سافر إلى مدينة (ليديا)، ثم إلى (مصر) تاركاً أثينا لشأنها [34]، وما أنْ غادر سولون أثينا حتى عاد الصراع السياسي

والاجتماعي بين الطبقات والأحزاب المختلفة في أثينا، وسقط نتيجة ذلك صراع الحكم الديمقراطي، وسقطت معه كل إصلاحات سولون، وعادت الطبقة الأرستقراطية للسيطرة على كل أمور الدولة داخل أثينا.

المبحث الثالث: (ديمقراطية سولون).

كانت أثينا قبل سولون تعاني من الاضطراب والانشقاق الاجتماعي، وتعرَّضت مؤسساتها السياسية والقانونية إلى الانحطاط، وأنبأت أحوالها الاقتصادية عن قرب قيام ثورة اجتماعية عارمة، حيث كان التقسيم الطبقي آنذاك يقوم على أساس اقتصادي، وطبقة غنية قليلة العدد، تسيطر على كل الثروة في المجتمع الذي كان يرتكز على الزراعة في اقتصاده، و طبقة أخرى فقيرة معدمة تشمل كل أفراد الشعب تقريباً.

إنَّ ذلك الصراع و التباين الاقتصادي الحاد بين المجموعتين داخل أثينا أحدث أزمة، وزادت حدة تلك الأزمة؛ نتيجة الإجراءات التي تم اتخاذها من قبل (دراكون) قبل استلام سولون السلطة بنحو ثلاثة عقود؛ لتتحول تلك الإجراءات في أثينا إلى حالة لا تطاق، وبذا كان لابد من الخروج من تلك الحالة بظهور شكل جديد، ومستحدث في تلك الفترة للسلطة، وهو الشكل الديمقراطي.

- **الخطوات التي قام بها سولون لإرساء الديمقراطية:**

أ: الإصلاح الاجتماعي:

إسقاط الدين (ساي سكيتا):

ما أنْ نصَّب سولون أركوناً على أثينا حتى قام بإصدار قانون حرَّر بفعله الشعب الأثيني من ربقة عبودية الدين، حيث أُسقط بفعل ذلك القانون الذي أصدره، عرف بقانون (ساي سكيتا) أي وضع الثقل بإلغاء جميع الديون العامة و الخاصة، التي كانت على أعناق المواطنين، وحوَّلتهم إلى عبيد بدل من كونهم أحراراً، كما أنَّ هذا القانون حرَّم العبودية الناجمة عن عجز الإنسان عن سداد دينه[35].

ب : الإصلاح القانوني و السياسي:

قام سولون بإلغاء كافة القوانين السابقة لحكمه، عدا قانون القتل الذي ينص على أنَّ (القاتل يقتل)، كما قام بسن قوانين جديدة للدولة ونقشها على ألواح مثلَّثة الشكل، وعرضها

على الرواق الملكي، واحتفظ بالتقسيم الاجتماعي السابق الذي ينص على تقسيم الناس إلى أربع طبقات، وجعل معيار التفرقة بين الطبقات المختلفة العامل الاقتصادي بدلاً من العامل الديني والاجتماعي، في محاولة منه لإبراز مبدأ المساواة بين المواطنين، يقول(دي كولانج) في ذلك: "لم يعتقد سولون أنَّ باستطاعته أنْ ينسى الناس التفريق القديم القائم على الديانة الموروثة، إلا بإقامة تقسيم جديد مؤسس على الثروة، وقسَّم الناس إلى أربع طبقات، و منحهم حقوقاً متفاوتة... إذ أنَّ أذهان الناس لا تقبل فوراً أنْ تكون المساواة مطلقة"[36]، ولذا فقد حفظ للطبقات الثلاث الأولى جميع المناصب السياسية في المجتمع، وحصر على الطبقة الرابعة حق الاشتراك في جلسات جماعة الشعب.

ج: الإصلاح الاقتصادي:

قام سولون بجملة من الإصلاحات الاقتصادية، وذلك بإصداره قوانين تصلح من وضع المكاييل والموازين والنقود[37].

- **المؤسسات والمناصب السياسية في ديمقراطية أثينا:**

1 . الحكومة (الأركون):

استحدث سولون (الاقتراع) لاختيار موظفي أو عمال الحكومة، (التسعة الذين يقومون بعمل الأركون) بدلاً من الانتخاب الذي كانت تقوم به القبائل الأربع سابقاً، حيث يخضعون في السابق للامتحان من قبل مجلس (الأريو باجوس) ولا يسمحوا لهم في السابق بمزاولة مهامهم إلا إذا ظهرت كفاءاتهم أمام مجلس الأريو باجوس، ولكن قانون سولون أعطى الحق لمباشرة أعمالهم بعد الاقتراع، وهم تسعة من كل قبيلة، بأنْ يقوموا بمهامهم دون المرور على مجلس الأريو باجوس[38].

2 . مجلس الشيوخ (الأريو باجوس).

أبقى سولون مجلس الشيوخ على رأس الحكم، لكنه غيَّر طريقة تشكيله، حيث فتح باب العضوية فيه لكل أفراد الطبقة الأولى مهما كان أصلهم، حيث كان في السابق لا يسمح بالمشاركة في هذا المجلس إلا لعائلات محددة ذات أصل نبيل، هذا وقد قام سولون بانتزاع سلطات هذا المجلس الإدارية والتشريعية، لكنه من ناحية أخرى بوَّأه مركزاً رفيعاً، وجعل منه حامياً للدستور، وحارساً على القوانين، ومنحه سلطات غير محدَّدة

للإشراف على الحكام، وسلطة للرقابة على الشعب، وبذلك أصبح هذا المجلس يشرف على الحياة الخاصة والعامة بأثينا[39].

3 . مجلس الشورى.

أنشأ سولون مجلس شورى يتألف من 400 عضو من جميع قبائل أثينا الأربع بالتساوي (100 عن كل قبيلة)، وأسند لهذا المجلس مهمة اختيار القضايا والموضوعات التي تعرض على الجمعية العامة، وبحثها وإعدادها(40).

4 . الجمعية العامة (الأكليزيا).

أنشأ سولون هذه الجمعية، ودعا جميع المواطنين في أثينا دون النظر للطبقة الاقتصادية التي ينتمون إليها إلى الاشتراك في هذه الجمعية، والنقاش فيها وحدَّد وظائف هذه الجمعية بالآتي:[41]

أ. الاختيار السنوي لمن يشغلون منصب الأركون.

ب. استجواب الأركنة في أي وقت بعد نهاية خدمتهم.

ج. توجيه أي اتهام إلى الأركنة، وتوقيع عليهم العقوبات إذا ثبت تقصيرهم، أو إهمالهم أو وقوعهم في الخطأ.

د. تقوم هذه الجمعية بدور الرقابة للأركنة بعد نهاية خدمتهم في مسلكهم أثناء الخدمة إذا ما رأت أنَّ مسلكهم غير لائق، فلها أنْ تحرمهم من حق عضوية مجلس الشيوخ.

5. المحاكم الشعبية (الهيليائيا).

هي هيئة قضائية أقامها سولون، وجعل عدد أعضائها خمسة ألاف عضو، تتألف منهم جميع أنواع المحاكم الشعبية في أثينا، يقول عنها أرنست باركر: "كان نظامها من ابتكاراته العظيمة"[42]، وفيها يستطيع أفقر المواطنين أنْ يأخذ مكانه كقاضي، وتختص هذه الهيئة بالفصل في جميع الخصومات والقضايا عدا(القتل والخيانة)، و يجوز أنْ ترفع فيها القضايا من الحكومة أو الأفراد العاديين، كما يجوز أنْ يحاكم فيها القانون إذا ما تعارض مع مصالح فرد أو مجموعة أفراد داخل المجتمع.

هكذا هي ديمقراطية سولون، ولكن هذه الديمقراطية رغم ما جاءت به من خير لمعظم سكان أثينا، إلا أنَّه سرعان ما ضاق سكانها بها ذرعاً، فسارعوا إلى سولون فأثقلوا عليه

باللوم مرة، والمسائلة مرة أخرى، يلومونه على ما اشتملت عليه قوانينه، وفي الوقت الذي رأى سولون أنَّ عدداً غير قليل من عامة الشعب بدَّلوا نظرتهم إليه؛ لأنَّ أمالهم بالحصول على أموال وأملاك الطبقة الأرستقراطية قد تبدَّدت، ولذا نظروا إليه نظرة العداء، وعدداً آخر غير قليل كذلك من الأرستقراطيين الذين أحزنتهم قوانين سولون خاصة إسقاط الدين، فتحوَّل إعجابهم له إلى عداء نتيجة ما لحق بهم من خسارة مادية، رأى سولون بأنَّه لا مخرج له من هذا العداء، إلا أنْ يترك أثينا فيعاود السفر بعيداً عنها؛ ليترك الشعب الأثيني وحاله، فتسقط الديمقراطية ويدخل المجتمع الأثيني في الفوضى مرة أخرى، و يقوم النظام الاستبدادي من جديد، و يسيطر الأرستقراطيون على السلطة(43).

الخاتمة:

كانت ديمقراطية أثينا القديمة من أهم التجارب الديمقراطية التي مرَّت بها المجتمعات الإنسانية، باعتبارها التجربة الأولى لهذا النوع من الأحكام السياسية، وبذا فهذه التجربة فتحت الطريق لتناول هذه الفكرة الفلسفية المهمة بالدراسة والبحث، حيث تطرَّق معظم الفلاسفة اللاحقين لسولون سواء في الفلسفة اليونانية أو في غيرها في الفلسفات الحديثة والمعاصرة هذه الفكرة بالدراسة والبحث، وأخذت حيزاً واسعاً في الفكر الفلسفي السياسي بدءاً من فلسفة أفلاطون، حتى الفلسفة المعاصرة، مروراً بالفلسفة الحديثة.

كما أنَّ هذه التجربة الديمقراطية أبرزت قيمة الإنسان، وأوضحت بأنَّ الديمقراطية الحقيقية تكمن في تعزيز حرية الإنسان، من خلال مساواته بباقي أفراد المجتمع، الذي يعيش فيه مساواة حقيقية، أي مساواة قانونية يتم من خلالها منح كل الأفراد، كامل الحقوق الإنسانية باعتباره مواطناً حراً، بغض النظر عن مستواه الاجتماعي أو الاقتصادي، هذا هو الهدف الأساسي من قيام النظام الديمقراطي.

إنَّ تعدُّد المؤسسات الديمقراطية في أي نظام ديمقراطي هدفه الأساسي تمكين كافة طبقات المجتمع من المشاركة في السلطة والحكم، وذلك من خلال وضع القوانين التي يتمتع بها أفراد الوطن الواحد، ومن خلال منع استغلال طبقة معيَّنة من الشعب لباقي الطبقات، لقد شرع سولون القوانين في ديمقراطيته من أجل إحداث المساواة الكاملة لكل

أفراد الشعب الأخيار منهم والأشرار دون تمييز، وهذه هي العدالة التي ينشدها الناس في كافة المجتمعات البشرية.

إنَّ قوانين سولون التي مكَّنت أفراد المجتمع الأثيني من المشاركة الفعلية في إدارة الدولة من خلال المؤسسات التي اقترحها، جعلت كل المواطنين يشعرون بالمساواة الفعلية للآخرين خاصة عندما أقرَّ قانون تخويل أعضاء المدينة حق اتهام من اقترف الظلم على أي شخص كان، وحق الاستئناف أمام مجالس الحكم، فأصبح بذلك المواطن يشعر بأنَّه صاحب السلطات في هذه الدولة، أي يشعر بأنَّ النظام خاضعاً بالكامل لأمر الشعب.

من خلال ما طرح سابقاً في هذه العجالة، لا يسعني إلا أنْ أشير بأنَّ هذه المقالة جاءت من أجل محاولة التذكير بأنَّ الديمقراطية لا تعني وضع مجموعة من المؤسسات على رأس السلطة، ولكن تعني المشاركة الفعلية والحرة دون قيود أو شروط في الحياة السياسية داخل المجتمع؛ من أجل تحقيق جملة من المبادئ الإنسانية السامية والخالدة، مثل الحرية والعدالة والمساواة، واحترام حرية وحقوق الآخر والاعتراف به، باعتباره شريكاً في الوطن، وتحقيق المساواة الكاملة أمام القانون، وهذه هي أهم المبادئ التي نسعى لترسيخها اليوم في المجتمع.

هوامش البحث ومراجعه:

1. طه حسين، قادة الفكر،(مصر، 1964م)، ص7.
2. راجع في ذلك أسوالد أشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، ج 2، (بيروت، دار الحياة،1964م) ص279.
3. راجع في ذلك جان بيار، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد،(بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر،1987م)، ص7.
4. راجع في ذلك: محمد غلاب، الفكر اليوناني، أو الأدب الهيليني، ط 1، ج 2، القاهرة دار إحياء الكتب العلمية1952م، ص7.
5. راجع جورج سباين، تطور الفكر السياسي،ج1، ط4، مرجع سابق، ص1 كذلك أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس أسكندر،ج1، (القاهرة، مؤسسة سجل العرب1966م)، ص39.
6. للمزيد من المعلومات حول نشأة دولة المدينة يمكن الرجوع إلى أرنولد تونبي، مختصر دراسة التاريخ،ج3، ترجمة محمد شفيق، وأحمد عزت، ط1،(القاهرة، جامعة الدول العربية،1964م)، ص ص375 _376.
7. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط1 ج 6 (جامعة الدول العربية)، ص348.
8. هوميروس، الإلياذة، ترجمة عمبرة سلام الخالدي، ط3، (بيروت، دار العلم للملاين،1979م)، ص125.
9. سوفيكليس، من الأدب التمثيلي اليوناني، مسرحية أوديب الملك، ترجمة طه حسين، (بيروت، دار الكتاب اللبناني،1974م)، ص162.
10. أرسطا طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مرجع سابق، ص403.
11. راجع موريس فيليميلي، ابتكار السياسة، الديمقراطية والسياسة في اليونان، وروما الجمهورية، ترجمة تمام الساحلي، ط1(بيروت، دار الحقيقة للطباعة و النشر، 1990م)، ص24.

12. راجع في ذلك: جورج سباين، تطور الفكر السياسي ترجمة حسن جلال العروسي، ط4،ج1، القاهرة، دار المعارف،1971م، ص ص2 _4.
13. راجع: أرسطا طاليس، دستور الأثينيين، ترجمة طه حسين، مرجع سابق، ص 49.
14. راجع: عاصم أحمد حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، (القاهرة، مكتبة نهضة الشرق،1991م)، ص159.
15. راجع: جان بيار فنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، مرجع سابق، ص ص17 _ 21 .
16. راجع أرسطا طاليس، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، ط2،(دار المعارف بمصر،1921م)، ص ص44_45.
17. للتفصيل أكثر يمكن الرجوع إلى: أرسطا طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط 2،(القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1979م)، ص ص223_224.
18. راجع: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن العروسي،ج 1، ط 4،(القاهرة، دار المعارف،1971م) ص8.
19. راجع: أرسطا طاليس، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، مرجع سابق ص48.
20. أرسطا طاليس، نظام الاثينيين، ترجمة طه حسين، مرجع سابق، ص51 _ 52 .
21. أرسطا طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مرجع سابق، ص341.
22. راجع: ول ديورانت، قصة الحضارة،ج6، مرجع سابق، ص209.
23. راجع: أرونلد تونبي، تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة: رمزي جيرجس(مرجع سابق) ص83.
24. راجع:ج ف دايسون، خطباء اليونان، ترجمة أمين سلامة،(القاهرة، مؤسسة التضامن العربي،1963م)، ص153 وما بعدها.
25. راجع: فوستيل دكولانج، المدينة العتيقة (دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم)، ترجمة: عباس بيومي،(القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،1950م) ص 207 وما بعدها.
26. المرجع السابق، ص207 .

27. محمد غلاب، الفكر اليوناني، أو الأدب الهيليني،ج 2، (مرجع سابق)، ص 60.
28. المرجع السابق، ص60.
29. المرجع السابق، ص60 .
30. راجع: ارسطا طاليس، دستور الأثينيين، ترجمة طه حسين، مرجع سابق، ص ص51 _ 52، وكذلك: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران،ج 6، ص 209.
31. راجع: أرسطا طاليس، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، مرجع سابق، ص ص51_ 62 .
32. راجع: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران،ج 6، ص 219.
33. راجع: ارسطا طاليس، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، ص62 .
34. المرجع السابق، ص ص66 _ 67 .
35. راجع: علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم و دلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي،(القاهرة، دار المعارف،1960م) ص46، وكذلك: ارسطا طاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين، ص ص52 _ 53.
36. فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة: دراسة لعبادة الإغريق واليونان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة: عباس بيومي (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،1950م)، ص434 .
37. راجع: ارسطا طاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين، ص61 .
38. المرجع السابق، ص ص57 _ 58 .
39. المرجع السابق، ص ص58 _59 .
40. المرجع السابق، ص58 .
41. راجع: ول ديونت، قصة الحضارة،ج 6، (مرجع سابق)، ص214 .
42. أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان،ج1، (مرجع سابق)، ص90 .
43. راجع: ارسطا طاليس، دستور الأثينيين، ترجمة: طه حسين، (مرجع سابق)، ص ص 62 _ 63.

قاعدة اليقين لا يزول بالشك
(دراسة فقهية)

د. محمد رجب سويسي
كلية الآداب-جامعة الزاوية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنَّ الشريعة الإسلامية باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان، وملائمة لجميع الناس، لم تترك الناس في شك من أمرهم في عباداتهم ومعاملاتهم، ممَّا جعل هذه الشريعة تتسم باليسر على الناس، ورفع الحرج عنهم من خلال الأحكام الشرعية المبنية على القواعد والأسس المستنبطة من كتاب الله وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- فإنَّ علم قواعد الفقه له مكانته الراسخة بين غيره من سائر العلوم الشرعية، إذ هو يعين الفقيه والمتفقه، وكل دارس للفقه على اكتساب الملكة العلمية التي تساعده على أنْ يلحق أي فرع أو مسألة مستجدة بالقاعدة التي تناسبها عن طريق الإلحاق والتخريج، وبه يكون الفقه متجدداً وجامعاً لما قد يحدث، وما سوف يحدث من المسائل الكثيرة، التي لا تتناهى على مدى الأزمان، ومن هذه القواعد التي نقدِّم لها في هذه البحث قاعدة (اليقين لا يزول بالشك)، والتي تعد من أهم وأعظم القواعد الفقهية حيث لا تكاد تخلو مسألة من مسائل الفقه على هذه القاعدة، ومدار غالب الفقه عليها، ولاسيما أنَّ هذه القاعدة يندرج تحتها أيضاً الكثير من القواعد الفرعية مثل: الأصل براءة الذمة، والأصل بقاء ما كان على ما كان ، والقديم يترك على قدمه.

المطلب الأول- ماهية القاعدة الفقهية:

أولاً- تعريف القاعدة الفقهية لغة واصطلاحاً:

تعريف القاعدة: لغة: (جمع قواعد، الأساس، المركز، الأصل والقانون)[1].

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

والمقعدات الضفادع. والقعود، اللئيم والقعود الأقرب {إلى الأب الأكبر، وفلان نسباً، إذا كان أقرب} إلى الأب الأكبر والقعيد من الوحش: ما يأتي من الوراء، وقواعد البيت أساسه. وقواعد الهودج خشبات أربع معترضات في أسفله[2].

تعريف الفقه: لغة

- فَقُه {فقاهة} كان فقيهاً. فَقِهَ {فقهاً} كان فقيهاً.
- فقّه{تفقهاً} علَّمه الفقه، صَيَّره فقيهاً، الرجل غلبه في العلم.
- الفقه علم الدين، العلم بالشيء وفهمه، الفطنة والفهم[3].

والفقه: العلم بالشيء، تقول فقهت الحديث، أفقهه. وكل علم بشيء فقه، ثم اختص به علم الشريعة، فقيل لكل عالم بها: فقيه. و أفقهتك الشيء، إذا بينته لك[4].

تعريف القاعدة الفقهية في اصطلاح الفقهاء.

عرَّفها تاج الدين الشبلي[5]: هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها"[6].

وأنَّها أمر كلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها[7].

ثانياً- الفرق بين القاعدة الفقهية، والقاعدة الأصولية:

يتبين لنا أنَّ كلاً من القاعدتين تشتبهان في كونهما قضية كلية، ينطبق حكمها العام على جميع أفرادها، وتتخرَّج عليها الفروع والجزئيات الفقهية، أو تندرج تحتها قضايا جزئية، غير أنَّ هذه المشابهة بين القاعدتين لايزال الفروق بينهما، حيث يجد الدارس اختلافاً بينهما، في أمور عدة. من حيث الحقيقة: إنَّ القاعدة الفقهية حقيقتها بيان لحكم

شرعي كلي تتفرَّع منه كثير من الأحكام الجزئية التي ترتبط بالكلي، ويتحقَّق مناطه فيها، أمَّا القاعدة الأصولية فهي ليست بياناً لحكم شرعي كلي، وإنَّما هي قواعد استدلالية لتبين الحكم الشرعي سواء أكان كلياً أم جزئياً[8].

الاختلاف من حيث المصدر:

مصدر القاعدة الفقهية متنوع، إذ يكون مصدرها نصاً شرعياً، سواء أكان من الكتاب أم السنة، فقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) مستفادة من قوله تعالى ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَعَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [سورة الأنعام، الآية:145] كالاضطرار من أكل الميتة لاسيما عند مظنة الهلاك... وقد يكون مصدرها من السنة كما في قاعدة (الأمور بمقاصدها) فإنَّ الأصل فيها قوله – صلى الله عليه وسلم – "إنَّما الأعمال بالنيات"[9]، فمثلاً الإمساك عن المفطرات قد يكون تداوياً أو حمية، أو لعدم الحاجة إليه، وقد يكون ابتغاء الثواب، والغسل والوضوء قد يكون للتنظيف والتبرُّد، أو العبادة، والنية هي التي تميز هذا عن ذاك، أمَّا مصدر القاعدة الأصولية – فتستمد من علوم ثلاثة: علم الكلام، وعلم الفقه، وعلم العربية[10].

وفي مجال التفريق بينهما يمكن أنْ تقدم عدة فوارق قد يكون بعضها قابلاً للمناقشة:

1. أنَّ القاعدة الفقهية قاعدة تشتمل على حكم شرعي عام يستفاد من تطبيقها الحصول على أحكام شرعية جزئية هي مصاديق لذلك الحكم العام، بينما القاعدة الأصولية قاعدة تستنبط حكماً عاماً يستفاد من خلال تطبيقها استنباط أحكام شرعية كلية مغايرة لذلك الحكم العام.
2. القاعدة الفقهية تقدم لنا من خلال تطبيقها أحكاماً جزئية بخلاف القاعدة الأصولية فإنَّها تقدم لنا أحكاماً كلية فمثلاً قاعدة (الأمور بمقاصدها)، و(المشقة تجلب التيسير)، و(العادة محكمة)، و(اليقين لا يزول بالشك) كل هذه القواعد تعبر عن أحكام فقهية كلية يندرج تحتها الكثير من الجزئيات التي يتحقق فيها معنى الكلى العام.

وذلك بخلاف القواعد الأصولية مثل: (الأمر المطلق يفيد الوجوب)، و(النهي المطلق يفيد التحريم)، و(العام حجة بعد تخصيصه)، و(العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

فهذه قواعد استدلالية لا أحكام فقهية كلية، وهي وسيلة للكشف عن الحكم، وليس لذات الحكم، ولا تتضمَّن التعبير عنه أصلاً"(11).

3. القاعدة الفقهية يتعهد بتطبيقها المكلف العامي دون المجتهد(12).

المطلب الثاني: مفهوم قاعدة اليقين لا يزول بالشك:

أولاً- تعريف قاعدة اليقين لا يزول بالشك:

اليقين في اللغة: هو العلم وتحقيق الأمر، مأخوذ من قولهم: (يقن الماء في الحوض) أيَّ استقر فيه(13).

والمراد بالشك لغة مطلق التردد بين أمرين لا يُدرى أيهما الراجح، وهو نقيض اليقين كما أنَّ الجهل نقيض العلم(14).

ومعنى اليقين اصطلاحاً: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، أو هو حصول الجزم، أو الظن الغالب بوقوع الشيء، أو عدم وقوعه. وقد عبّر الإمام أبو حنيفة عن هذه القاعدة بقوله: "إنَّه متى عرف ثبوت الشيء من طريق الإحاطة والتيقن لأي معنى كان، فهو على ذلك ما لم يتيقن بخلافه"(15).

فالمدركات لها خمس مراتب:

1- اليقين: وهو جزم القلب مع الاستناد إلى الدليل القطعي كحرارة النار، وبرودة الثلج.

2- الظن الغالب: هو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر مع اطمئنان القلب إلى الجهة الراجحة.

3- الظن: تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [سورة البقرة: من الآية 237] فمن هو الذي بيده عقدة النكاح(16).

4- الشك: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، كشك الإنسان في الغيم.

5- الوهم: تجويز أمرين أحدهما أضعف من الآخر(17)، كما لو أثبت الورثة إرثهم بشهود، قالوا لا نعلم له وارثاً غيرهم، يقضى لهم ولا عبرة باحتمال ظهور وارث آخر يزحمهم؛ لأنَّه موهوم(18).

وهذه القاعدة بالغة الأهمية، ولها مكانة في الفقه حيث تدخل في جميع أبوابه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر[19].

والشك في اصطلاح الأصوليين هو:

تساوي الطرفين فإنْ رجح كان ظناً، والمرجوح وهماً، وأمَّا عند بعض الفقهاء كالنووي أنَّ معناه كالمعنى اللغوي، لا فرق بين المساوي والراجح[20].

ثانياً- أدلة قاعدة اليقين لا يزول بالشك:

هذه القاعدة يستدل لها بأدلة كثيرة نذكر منها ما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَـيْئاً ﴾ [سورة يونس: الآية 36].

2- ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة -رضي الله عنه -قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً، فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"[21].

3- ما رواه البخاري أنَّه: "شُكي إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- الرجل يُخيل إليه أنْ يجد الشيء في الصلاة، قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"[22].

ووجه الدلالة عن هذه الأدلة: أنَّ الإنسان لا يدع ما هو عليه من الحال المتيقنة إلا بيقين في انتقالها[23].

وقوله في الحديث: "حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً" معناه: أنَّه لا ينصرف من صلاته حتى يتيقن خروج الحدث... وهذا أصل، وقاعدة من قواعد الدين في أنّ الأشياء يُحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك[24].

والمراد: أنَّ استصحاب الأصل المتيقن لا يزيله شك طارئ عليه، ولك أنْ تقول: الأصل بقاء ما كان على ما كان[25].

4- وعن عبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: "إذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر: واحدة صلى أو اثنتين؟ فليبن على واحدة، فإنْ لم يتيقن: صلى اثنتين أم ثلاثاً؟ فليبن على اثنتين، فإنْ لم يدر: أثلاثاً صلى أم أربعاً؟ فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أنْ يسلم"[26].

ثالثاً- مجالات هذه القاعدة ومستثنياتها:

قلنا فيما سبق أنَّ هذه القاعدة لها أهمية كبيرة في الفقه، وأنَّها تدخل في جميع أبوابه، لذلك سنذكر هنا باختصار الأمثلة لهذه القاعدة، وما تحتويه من مسائل فقهية لا حصر لها، ومن هذه المجالات والأمثلة:

1- من تيقن الطهارة، وشك في الحدث، فهو متطهر، ولا يلتفت إلى هذا الشك، لأنَّه ظن، والطهارة يقين، ومن تيقن الحدث وشك في الطهارة، فهو محدث، وعلى غير طهارة فيلزم منه الطهارة حينئذٍ[27].

2- من أحرم بالعمرة ثم بالحج وشكَّ، هل كان أحرم بالحج قبل طواف العمرة، فيكون صحيحاً، أو بعده فيكون باطلاً فإنَّه يُحكم بصحته[28]؛ لأنَّ الأصل جواز الإحرام بالحج حتى يتيقن أنَّه كان بعده[29]

3- إذا سافر رجل إلى بلاد بعيدة، وانقطعت أخباره مدة طويلة، فانقطاع أخباره يثير شكاً في حياته إلا أنَّ ذلك الشك لا يزيل اليقين، وهو حياته المتيقنة من قبل، ومن ثم فلا يجوز الحكم بموته، وليس لورثته اقتسام تركته ما لم يثبت موته يقيناً، وعلى العكس من ذلك، إذا سافر شخص آخر بسفينة وثبت غرقها، فعندئذ يحكم بموته؛ لأنَّ موته ظن غالب، والظن الغالب بمنزلة اليقين[30].

4- ما نص عليه من عدم جواز البيع مجازفة في الأموال الربوية كالمكيلات والموزونات؛ لأنَّ المماثلة في بيعها شرط محقق، والمماثلة مع المجازفة مشكوك فيها، فلا تثبت الصحة بناءً على الأصل المقدر، وهو أنَّ الحكم المعلق على شرط، أو المشروط بشرط إذا وقع الشك في وجود شرطه لا ثبت؛ لأنَّ ما ليس بيقين لا ثبت بالشك، والثابت بيقين لا يزول بالشك؛ ولأنَّ الشك في المماثلة هو عين المفاضلة في الأموال الربوية[31].

5- ومن ذلك الحمل، فإنَّهم لم يعتبروا ظهور علاماته دليلاً جازماً على وجود الحمل، ولم يبنوا عليه الأحكام الجازمة، وإنْ كان يغلب على ظن كل من رأى المرأة ظهر عليها علامات الحمل أنَّها حامل، فلو أوصى إنسان للحمل بشيء، أو وقف لا تصح الوصية

له، أو الوقف عليه إلاّ إذا ولد لأقل من ستة أشهر من وقت الوصية، أو الوقف لكي يتيقن وقتها أنَّ الحمل كان موجوداً[32].

مستثنيات القاعدة:

يخرج عن حكم هذه القاعدة بعض المستثنيات والفروع منها ما يلي:

1- لو شك في الحدث الناقض لوضوئه من يمسح على الخف، هل كان في وقت العصر، أو في وقت المغرب؟ فإنَّه يجعله في وقت العصر حتى لا يصلي بمسح، وهو شاك في طهارته؛ لأنَّ المسح رخصة، والرخص تبني على الاحتياط[33].

2- الشك في موضع النجاسة من الثوب أو البدن، أو غيرهما يؤثر في طهارة الثوب، أو غيره ولا تزول النجاسة إلا بغسل جميع الثوب أو غيره، فإذا تيقنا النجاسة على اليد، وشككنا هل هي في اليمنى أو اليسرى، وجب غسل اليدين، ولا تصح الصلاة إلا إذا تيقنا زوال جميع النجاسة، ولا يتيقن ذلك إلا بغسل اليدين، وكذلك كل محل يُحتمل أنْ تكون النجاسة قد أصابته[34].

فاليقين أنَّ إحدى اليدين غير متنجسة، وقد طرحنا اليقين وعملنا بالشك وغسلنا اليدين[35].

3- لو شك المسافر، هل نوى الإقامة أو لا؟ فعليه أنْ يتم صلاته أربعاً للشك في سبب الرخصة؛ لأنَّ الرخص لا تناط بالشك[36].

فنجد هنا أنَّ المسافر قد طرح اليقين، وأخذ بالشك في نية الإقامة، وترتب عليه وجوب الصلاة أربعاً[37].

رابعاً- فروع هذه القاعدة:

هذه القاعدة يندرج تحتها قواعد كثيرة نقتصر على الأهم منها:

أ- قاعدة- القديم يترك على قدمه:

المراد بالقديم هنا ما لا يعرف أوله؛ لأنَّ ما يعرف مبدؤه لا يكون قديماً، والمعنى الذي تدل عليه هذه القاعدة أنَّ القديم المشروع يجب أنْ يترك على حاله الذي هو عليه، حتى يثبت خلافه؛ لأنَّ بقاء الشيء مدة طويلة دليل على أنَّه مستند إلى حق مشروع، فيحكم

بأحقيته، وذلك من باب حسن الظن بالمسلمين بأنِّه ما وُضِعَ إلا بوجه شرعي، وذلك ما لم يكن هذا القديم ضاراً؛ لأنَّ الضرر لا يكون قديماً[38].

وإنَّما لم يجز تغيير القديم عن حاله أو رفعه بدون إذن صاحبه؛ لأنَّه لما كان من الزمن القديم على هذه الحالة المشاهدة فالأصل بقاؤه على ما كان عليه لغلبة الظن بأنَّه ما وُضع إلا بوجه شرعي[39].

ب- الأصل بقاء ما كان على ما كان:

بمعنى أنَّ الأصل يبقى على ما كان عليه حتى يقوم الدليل على خلافه؛ لأنَّ ما ثبت على حال في الزمان الماضي ثبوتاً أو نفياً يبقى على حاله ولا يتغير ما لم يوجد دليل يغيره.

فقد ذكر السيوطي هذه القاعدة بقوله: ما ثبت بزمان يحكم ببقائه، ما لم يوجد دليل على خلافه[40].

ودليل هذه القاعدة الاستصحاب، وهو لغة الملازمة وعدم المفارقة[41].

وعند الفقهاء هو: لزوم حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان العقد المملك، وشغل ذمة المتلف عند وقوع الإتلاف، وشغل ذمة المدين عند مشاهدة استدانته[42].

ومثاله كمسألة المفقود الذي انقطع خبره، ولم يعلم موته ولا حياته، فهذا المفقود يُحكم بحياته؛ لأنَّه حين تغيبه كانت حياته محققة، ما لم يقم دليل على موته حقيقة، أو يحكم القاضي بموته بعد موت جميع أقرانه، ومن ثم فليس لورثته اقتسام تركته ولا تَبِينُ منه امرأته ولا تؤخذ وديعته[43].

ج- الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته[44]:

معنى هذه القاعدة: أنَّه إذا وقع اختلاف في زمن حدوث أمر، ولا بينة فإنَّه يُنسب هذا الأمر إلى أقرب الأوقات إلى الحال، ما لم يثبت نسبته إلى زمن أبعد؛ لأنَّ الوقت الأقرب قد اتفق الطرفان على وجود الحادث فيه، وانفرد أحدهما بزعم وجوده قبل ذلك، فوجود الحادث في الوقت الأقرب متيقن، وفي الأبعد مشكوك فيه، لذلك نسب إلى الأقرب، فعند التنازع في تاريخ الحادث يحمل على الوقت الأقرب إلى الحال حتى يثبت الأبعد[45].

ومن أمثلة هذه القاعدة أنَّه إذا ادَّعى المحجور عليه أو وصيُه، أنَّ عقد البيع الذي أجراه المحجور عليه قد حصل بعد صدور الحكم بحجره، وطلب فسح البيع، وادَّعى المشترى حصول البيع قبل تاريخ الحجر، فالقول للمحجور عليه أو وصيُه؛ لأنَّ وقوع البيع بعد الحجر أقرب زمناً مما يدعيه المشترى، وعلى المشتري إثبات خلاف الأصل، وهو حصول البيع له قبل صدور الحكم بالحجر(46).

د- قاعدة: الأصل براءة الذمة.

الذمة في اللغة: العهد والأمان وجمعها ذمام، والذمام: كل حرمة تلزمك إذا ضيّعتها، ومن ذلك سمى أهل العهد أهل الذمة، ورجل ذمي معناه ذو عهد(47).

وفي الشرع: فهي معنى قائم بالشخص يقبل الإلزام والالتزام، وبراءة الذمة معناها: خلوها من المسؤولية، وعدم التزامها بشيء من الحقوق، فالإنسان يظل بريئاً من كل حق حتى يعرض لذمته ما يقتضي التزامها بحق، وتستمر هذه البراءة لذمة الإنسانية طالما لم يطرأ ما يزيل هذه البراءة، ويشغلها بحق للغير بناءً على بينة أو إقرار أو يمين(48).

ومن أمثلة هذه القاعدة: لو اختلفا في قيمة المتلف فالقول قول الغارم؛ لأنَّ الأصل براءة ذمته ممَّا زاد(49)، وكذلك لو توجهت اليمين على المدعي عليه فنكل، لا يقضي بمجرَّد نكوله؛ لأنَّه الأصل براءة ذمته، بل تُعرض اليمين على المدعي(50).

ومن الأمثلة أيضاً في صيغ القرض: ملكتكه على أنْ ترد بدله، فلو اختلفا في ذكر البدل فالقول قول الآخذ؛ لأنَّ الأصل براءة ذمته(51).

الخاتمة:

نستخلص من هذا البحث أهم النتائج:

1- أنَّ القاعدة الفقهية مصدرها يكون من النصوص الشرعية من الكتاب، أو من السنة فقاعدة اليقين لا يزول بالشك مصدرها القرآن والسنة معاً، كما ذكرنا ذلك عند أدلة هذه القاعدة.

2- قاعدة اليقين لا يزول بالشك قاعدة عظيمة، وهي من أهم القواعد ولأهميتها يندرج تحتها كثير من القواعد الفقهية الجزئية، مثل قاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان، وقاعدة الأصل براءة الذمة، وقاعدة القديم يترك على قدمه وغيرها من القواعد.

3- قاعدة اليقين لا يزول بالشك تدور عليها غالبية الأحكام الشرعية، ولها مكانة في الفقه، وتدخل في جميع أبوابه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر.

4- عمل بهذه القاعدة جميع الفقهاء، وأجمعوا على العمل بها في جميع أبواب الفقه. وكتب الفقه قاطبة زاخرة بالعمل بهذه القاعدة التي لا يمكن لأيّ فقيه أن يكون بمعزل عنها.

5- لهذه القاعدة أمثلة لا حصر لها، ومن هذه الأمثلة من تيقن الطهارة فلا يضره الشك فيها، إذا أحرم بالعمرة ثم بالحج وشك هل كان أحرم بالحج قبل طوافها، فيكون صحيحاً، أو بعدها فيكون باطلاً؟ حكم بصحته.

هوامش البحث ومراجعه:

(1) الأسيل (القاموس العربي الوسيط)، ص: 553.

(2) أحمد بن فارس، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبدالمحسن سلطان: 3/ 760، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986م.

(3) الأسيل ص: 542 – 543.

(4) أحمد بن فارس، مجمل اللغة: 3/ 703.

(5) هو أبونصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الأنصاري الشافعي الملقب بتاج الدين كان من أبرز علماء الشافعية في القرن الثامن تولى القضاء والتدريس والخطابة في أماكن عدة في الشام ومصر توفي سنة (771 هـ) ومن مؤلفاته طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى (جمع الجوامع) راجع شذرات الذهب6، 221/ 223.

(6) السبكي، الأشباه والنظائر، 1/ 11، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991م.

(7) الحريري، المدخل إلى القواعد الفقهية، ص: 9.

(8) عبد العزيز عزام، القواعد الفقهية، دار الحديث، القاهرة، 2005، ص: 16 – 17.

(9) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم – برقم (1) 11/1، طبعة دار الحديث – القاهرة، 2004م.

(10) عزام، القواعد الفقهية، ص: 17.

(11) عزام، القواعد الفقهية، ص17.

(12) باقر الأيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، 15/1.

(13) د. محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، ص: 55، دار المنار، الطبعة الأولى، 1997م.

(14) د. محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، ص: 55.

(15) الدبوسي، تأسيس النظر، ص: 18.

(16) الخضير، شرح الورقات في أصول الفقه: 77/1، المكتبة الشاملة.

(17) غمز عيون البصائر، 84/1.

(18) أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 214/1، طبعة دار القلم.

(19) السبكي الأشباه والنظائر 13/1، عزام ص: 97، محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، ص56، طبعة دار المنار، الطبعة الأولى،1997م.

(20) الإمام تاج الدين السبكي من هامش الأشباه والنظائر تحقيق عادل أحمد عبدالمقصود، علي محمد معوض، 13/1، ط1، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991م.

(21) صحيح مسلم، كتاب: الحيض، باب: الدليل على تيقن الطهارة ثم شك في الحدث، برقم (98)، 276/1، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة بدون تاريخ.

(22) البخاري شرح فتح الباري، باب: لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن 237/1.

(23) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص55، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1983م.

(24) عزام، القواعد الفقهية، ص: 96، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، القواعد الفقهية، ص: 210، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الثانية، 1999م.

(25) السبكي، الأشباه والنظائر، 13/1.

(26) تحفة الأحوذي بشرح الترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان 222/2، دار الحديث ، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م.

(27) السبكي ، الأشباه والنظائر: 14/1.

(28) المرجع السابق: 14/1.

(29) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 53.

(30) عبد العزيز عزام، القواعد الفقهية، ص: 97.

(31) علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ص: 30، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ، عزام، ص: 98.

(32) عزام، ص: 98.

(33) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج 210/1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000م.

(34) السيوطي – أشباه ص65، الإمام الشافعي الأم 24/1، 25، دار الفكر، بيروت لبنان، 1990م.

(35) عزام ص: 99.

(36) السيوطي، أشباه، ص65، الشافعي، الأم 24/1، 25.

(37) عزام، القواعد الفقهية، ص: 99.

(38) علي حيدر، درر الحكام، ص: 30، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص: 64.

(39) عزام، ص: 105.

(40) الأشباه، ص251، السبكي 13/1.

(41) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص: 102، دار الحديث القاهرة، السبكي: 13/1.

(42) عزام ، القواعد الفقهية، ص101، 102.

(43) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص: 104.

(44) حيدر درر الحكام، ص25، ابن نجيم، ص: 64.

(45) عزام، القواعد، ص105، 106.

(46) على حيدر، درر الحكام، ص: 25.

(47) ابن منظور، لسان العرب، باب الذال، ص1517، ، دار المعارف، (د.ت) (د.ط).

(48) عزام، القواعد، ص111.

(49) السيوطي، القواعد الفقهية، ص53.

(50) عزام، ص111.

(51) السيوطي، قواعد ص53.

المنهج التجريبي عند ابن خلدون

د. سالم محمد سالم العماري
كلية الآداب والعلوم مسلاته– جامعة المرقب

تمهيد:

يعد المنهج العلمي التجريبي الرصين عند ابن خلدون، والقائم على المشاهدة والتجربة والفرض إضافة إسلامية مهمة وواضحة لمسيرة العلم التجريبي عند علماء المسلمين والعالم كله، وهو منهج مخالف لما كان عليه اليونان والهند وغيرهم من الحضارات، ومن كان لديهم علم يسمَّى العلم النظري، لذلك وبفضل علماء الأمة الإسلامية ابتكروا الأسلوب الأمثل التجريبي في تناولهم للمعطيات العلمية الكونية من حولهم، وهو ما أدَّى إلى تأسيس قواعد المنهج التجريبي، الذي ما زال العلم المعاصر يسير على هديه.

أدَّى تطبيق المسلمين للمنهج التجريبي على نظريات سابقة دون ذكر إلى اكتشاف الكثير من الأخطاء التي توارثها العلماء على مدار القرون الماضية، لم يكن علماء المسلمين على تفقُّد النظريات السابقة واختيارها، وإنَّما كانوا كثيراً ما يفرضون الافتراضات الجديدة، ثم يختبرونها حتى الوصول إلي قانون يحكمها أو نظرية، إذ أثبتت قربه من الحقيقة، ثم يختبرون النظرية حتى يثبت لهم في النهاية أنَّها أصبحت حقيقة، وفي سبيل هذا كانوا يجرون الكثير من التجارب دون كلل أو ملل.

ويؤكدون إيمانهم الكامل بالمنهج التجريبي في ظل تحصيل الحقيقة العلمية وممارستهم لهذا المنهج عن إدراك وفهم دقيق لكل مسلَّمات وأدوات وخصائص وغايات، ساعدهم في ذلك وراء النجاح ومواكبة حركة التقدُّم العلمي تطبيق تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، ومبادئه السامية، والمتمثِّلة في آيات (القرآن الكريم)، و(والأحاديث النبوية الشريفة) التي تكرَّم العلم والعلماء، وتحث على إعمال العقل، ومداومة البحث في ملكوت السموات والأرض، وتحرير التَّفكير من القيود والأوهام المعيقة للكشف والإبداع، وتجارب التنجيم والتنبؤ العشوائي والتعصُّب للعرق والعرف، إلا أنَّ المسلك الذي أتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث من أجل الوصول إلي الصحيح من الوقائع، والاختبار والأقوال، أنحسب علي أسلوب التفكير والتَّجريب؛ لذلك أستند علماء الحضارة الإسلامية على مختلف

تخصصاتهم في ممارسة المنهج التجريبي إلي مبادئ أساسية استمدوها من تعاليم دينهم الإسلامي وهي:

• عقيدة التَّوحيد الإسلامي، وهي نقطة الانطلاق في رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الوجود كقوله تعالى:﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ سورة العلق الآية1-5.

• الإيمان بوحدانية الله تعالى يستلزم بالضرورة العقلية أنْ يرد الإنسان كل شيء في هذا الكون إلى الخالق الحكيم، الذي أوجد هذا العالم.

• منهج البحث والتَّفكير يقوم في المفهوم الإسلامي على التآلف بين العقل والواقع، ويعوّل في اكتساب المعرفة على العقل والحواس التي وهبها الله للإنسان، وقد حمَّلنا الله -سبحانه وتعالى- مسؤولية استخدام وسائل العلم وأدواته في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، كما قوله تعالي: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ سورة النحل الآية 78.

أولا- التعريف بابن خلدون:

ابن خلدون (1322-1406م)-(732-808ه): يعد العلاَّمة ابن خلدون من أهم المفكرين المسلمين الذين عاشوا ما بين القرن الثامن والتاسع الهجريين، ومن ثم فهو أندلسي الأصل، أمازيغي النشأة، تونسي المولد، تخرَّج من جامع الزيتونة. كان متثقَّفاً موسوعياً، ملماً بكل المعارف والعلوم والفنون والآداب المعروفة في عصره.

برع في علم التاريخ وفلسفته، بل يعد في الحقيقة مؤسس علم الاجتماع من جهة، ومؤسس علم العمران البشري من جهة أخرى، كان ابن خلدون قريباً من الملوك والحكام والسلاطين في الأندلس، والمغرب، والجزائر، وتونس، ومصر.

مارس القضاء المالكي في مصر إبان فترة المماليك، وعاش فترة المغول، واستوعب فترة العصور الوسطي بشكل جيد؛ ممَّا ساعده على طرح نظريته في العمران البشري، واستجلاء نظرية أطوار الدولة.

ألَّف ابن خلدون مجموعة من الكتب والمصنَّفات، أهمها كتاب (المقدمة)، وكتاب تاريخ ابن خلدون المسمَّى بكتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من السلطان الأكبر، و(التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً"[1].

إذاً إلى أي مدى يمكن الحديث عن فكر السوسيولوجيا عند ابن خلدون؟، وما أهم تصوراته والمنهجية في مجال علم الاجتماع؟ أو العمران البشري؟ وما أهم القرارات التي انصبَّت على التراث الخلدوني بالدرس والتحليل والتقويم والتصنيف؟، وما أهم الانتقادات الموجَّهة إلي الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون؟، وعلى هذا الأساس أنَّ ابن خلدون يمتلك منهجية علمية تجريبية واستنباطية في فهم الظواهر المجتمعية وتفسيرها وتأويلها، كما تعرَّض هذا العالم المتنور لتشويه كبير على مستوى القرارات لتراثه الاجتماعي، إلى جانب تزييف فكري وإيديولوجي مقصود من قبل قراء مستشرقين، ومستعمرين، وماديين، وماركسيين وعلمانيين، وغيرهم كثير، إلا أنَّه عكس ذلك، فهو أول عالم يدعو في صراحة ووضوح إلى ضرورة استخدام المنهج العلمي في دراسة المجتمعات البشرية، ولم يقتصر على تحديد علمه الجديد الذي أطلق عليه (علم العمران البشري)، بل حدَّد القواعد العلمية المنهجية التي استخدمها في دراسة المجتمع[2].

ثانيا- نظرة ابن خلدون إلى التاريخ:

يرتبط علم الاجتماع عند ابن خلدون بعلم التاريخ، وهذا يدل على أنَّه لا يمكن فهم الوقائع والظواهر المجتمعية إلا بدراسة علمية لتتبع المجتمعات في تطورها ومسارها لرصد القوانين التي تتحكَّم فيها من خلال علمائها الوضعيين أمثال (أوجست كونت)، وغيرهم من العلماء الذين استخدموا المنهج التاريخي في دراسة الظواهر الاجتماعية، وفهمه لعملية تقسيم العمل الاجتماعي، وتطور المجتمع البشري الذي تم من خلال مجموعة من المراحل التاريخية والاجتماعية، التي بدأها منذ ظهور المجتمعات القبلية، ماراً بمرحلة العبودية إلي الإقطاع التي أظهرت الرأسمالية، ومن هنا يقوم علم الاجتماع عبر التاريخ بالمقارنة والتفسير لمعرفة طبيعة المجتمعات والدول والأمم، ومقارنة بعضها ببعض من أجل الوصول إلى القوانين التي تتحكَّم فيها، لكن لابد أنْ يكون التاريخ مبنياً على النزاهة والعلمية والحياد والموضوعية، بعيداً عن الخرافات والشائعات والأساطير

والروايات الزائفة، أضف إلى ذلك أنَّ معرفة التاريخ ممكنة ومهمة للإنسان لبناء الماضي والحاضر معاً، واستشراف المستقبل، وبخاصة إذا بنيناها على الوثائق المتوفرة[3].

والمشاهدات الصادقة والأخبار الحقيقية والمعايشة الميدانية، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون في بداية مقدمته: "أعلم أنَّ فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم. حتي تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[4] ويتبيَّن لنا أنَّ ابن خلدون يعد علم التاريخ فناً جم الفائدة، أو علماً من أشرف العلوم وأسماها، والسبب في ذلك أنَّه يعرِّفنا بأحوال الأمم والدول وطبائع المجتمعات، ويساعد على فهم تطور المجتمعات الإنسانية في الماضي والحاضر والمستقبل، ومن ثم فالتاريخ هو أساس علم الاجتماع، أو علم العمران البشري، أو هو الذي يسعفنا في معرفة المجتمع وتفسيره بشكل جيد في ضوء مجموعة من القواعد العقلية والفلسفية، كاستخدام الذهن والفكر والقياس بأحداث الماضي؛ بغية بناء الحاضر والاستعداد لبناء المستقبل، وما يدعو إليه ابن خلدون هو تنقيح الأخبار والروايات التاريخية، واستخدام العقل والتأمل في عملية النقل، وافتحاص المرويات والتعديل وسير الروايات، وضبطها بناءً على مقاييس المقارنة والمنطق والواقع؛ لذلك انتقد ابن خلدون المؤرخين السابقين الذين كانوا ينقلون الأخبار الكاذبة دون فحصها أو نقدها، أو غربلتها أو تقويمها بطريقة التجربة العلمية، ويناقشوها بالعقل والمنطق، وقد يكون ذلك التزايد في الأخبار، أو تزييفها مرده إلى بواعث ذاتية، وأهواء شخصية وموضوعية مقصودة، أو سببها الرغبة لتحقيق المنافع أو المصالحة الشخصية أو الدنيوية، أو يكون ذلك لدوافع سياسية وحزبية أو دينية. وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "أعلم أنَّه لمَّا كانت حقيقة التاريخ أنَّه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحُّش والتأسيس والعصبيات، وأصناف التغلُّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران، لما كان متطرف للكذب في طبيعة الخبر، ولما كان متطرف لصدق في طبيعة الخبر، فإذا كانت النفس في حالة الاعتدال في

قبول الخبر أعطته حقه، حتى يتبيَّن صدقه من كذبه، ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص[5].

ذلك يرجع إلى التعديل والتخريج، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين، أو سمع، أو ينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب، والعكس من ذلك منهم من توهَّم الصدق كالثقة بالناقلين في نقل أحوال الواقع كما رآها، وهم لهم مراتب الثناء والمدح والناس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها[6].

يلاحظ أنَّ ابن خلدون **يقارن** بين (التاريخ وعلم الاجتماع) حتى يصعب الفصل بينهما، فموضوعهما واحد، هو التجمع الإنساني، ودراسة العمران البشري، وبيان أحوال هذا العمران في توحشه و تأنسه، وفي بداوته وتحضره، ورصد طبيعة هذا الانتقال من حالة إلى أخرى، وما يقوم به علم التاريخ هو دراسة تطور المجتمعات من حالة إلى أخرى، بهذا يعلن ابن خلدون تأسيس علم جديد لم يكن عند الشعوب السابقة سواء كانت أعجمية أم عربية، وهذا العلم هو علم الاجتماع العمران، الذي يهتم بأحوال المجتمعات البشرية من معارفها وعلومها وفنونها، وعاداتها وتقاليدها وصنائعها. ومن ثم يعنى هذا العلم برصد ما هو ثابت في المجتمعات البشرية باستخدام العقل والتأمل والحكمة والفلسفة والتجربة، والخبرة والمعايشة، واستقرار الواقع التاريخي كلياً وجزئياً من أجل الوصول إلي قوانين تخضع لها الدول.

ثالثاً- نظرته إلى العمران البشري:

ينقسم العمران البشري إلى ستة أقسام هي:

1- الباب الأول في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.

2- الباب الثاني في العمران البدوي، وذكر القبائل والأمم الوحشي.

3- الباب الثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

4- الباب الرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

5- الباب الخامس في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

6- الباب السادس في العلوم واكتسابها وتعلمها[7].

من خلال صورة التقسيم كان ابن خلدون قد سبَّق العمران البدوي على غيرها؛لأنَّ البداوة أسبق من الحضر، وأنَّ البداوة هي أصل الحضر– وأنَّ البادية أصل المدينة، أي أنَّ البداوة هي التي تحوَّلت إلى المدن والأمصار بفعل التوسُّع والتمدُّن، والانتقال من الضروري إلى الحاجي والكمال، يقول ابن خلدون: "إنَّ البداوة المقصرون على الضروري في أحوالهم لعاجزون عما فوقه، وإنَّ الحضر المعتنون بحاجاتهم الترف والكمال في أحوالهم"[8]، وقد قدَّم الملك على البلدان والأمصار، وقدَّم المعاش لأنَّه ضروري طبيعي لحاجة الناس وإكمال حاجاتهم، كما قدَّم تعلُّم الصنائع لأنَّها تفيد الكسب والمعاش ومعرفة العلوم واكتسابها.

ولاسيما أنَّ ابن خلدون في كتابه (المقدِّمة) ركَّز على العمران العربي الإسلامي في العصر الوسيط، حيث قسَّمه إلى عمران بدوي، وعمران حضر، ومن ثمَّ فالتاريخ هو عبارة عن حركة انتقالية من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة، من هنا ذكر أنَّ الدولة تعيش مجموعة من الأطوار من نشأتها إلى موتها وفنائها واضمحلالها، وقد لا تتعدى الدولة في حياتها مائة وعشرين سنة، أو ثلاثة أجيال متعاقبة، ويتخذ هذا المسار طابعاً هرمياً دورياً، وليس خطاً مستقياً، كذلك فالدولة تنتهي مع مرحلة البذخ والترف والانحلال الأخلاقي، وخاصة عندما تغير قبيلة على أطراف الدولة فتنتصر على تلك الدولة، وتؤسس نظاماً عصبياً، وتقوى الدولة بقوة العصبية، وتتمسَّك بالدين والعقيدة والولاء، ويتم هذا التحوُّل من طور البداوة إلي طور الحضارة، أو من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة بمقتضي طبع العمران، أو الدورة العصبية، وهذا غير خاضع إلى قوانين المنهج العلمي، أو التفسير العلمي أو السببي لها.

رابعاً– أهم المناهج التي استخدمها في دراسة التاريخ:

يرفض ابن خلدون التسليم بآراء الأسلاف، وما وصل إلينا وكأنَّه يوضِّح بأنَّ الأحداث التاريخية في المجتمعات أنَّه لا يمكن التصديق بأنَّ الظاهرة الاجتماعية التي تحدث في الماضي لا يمكن من حدوثها في المستقبل ومعالجتها، كالظاهرة بنظرة الانتقادية، ومن خلال مبدأ المطابقة أي التأكيد من إمكانية أو استحالة وقوع حادثة معينة، فمنطق الضرورة[9].

الاجتماعية بكل مرحلة تاريخية هو الذي يفترض قبول خبر متوارث أو رفضه، أمَّا الأحداث الفردية الخارقة التي قد تتجاوز هذه الصورة فهي أمر عارض لا يقدِّم صورة عن المجتمع بأكمله؛ لأنَّه لا يمكن ملاحظة ظاهرة اجتماعية، وإجراء التجارب عليها والخروج بعلم عام يحكم به كل الظواهر الاجتماعية.

من خلال ذلك ركَّز ابن خلدون على أهمية الملاحظة، الأمر الذي ساعده في ذلك خبرته الواسعة كدبلوماسي ورحَّالة وكاتب، وجمع معلومات واسعة عن العرب والأمازيغ، والبربر والفرس واليونان والأتراك والرومان، وعن أنواع الملوك. ومن خلال المادة الأولية التي جمعها معتمداً على العديد من الظواهر والملاحظات يمكن القيام والكشف عمَّا يحكم الظواهر العمرانية من قوانين ثابتة، "بإرجاع الأخبار إلى طابع العمران[10]، "كذلك أكد ابن خلدون على ضرورة الأخذ بالمنهج المقارن بين الظواهر الاجتماعية، ومدى التوافق والاختلاف بين ماضي الظاهرة العمرانية وحاضرها؛ من أجل كشف ما طرأ عليها من تغيرات، ورصد تحويلات النظم العمرانية تاريخياً، وتتجلَّى طريقة المقارنة باستخدام منهجين هما(**المنهج المقارن، والمنهج التجريبي**)، المقارن يستخدم في العصور السابقة بالدولة خلال عصره،لأنَّ أحوال الوجود العمران متفاوتة، كذلك إجراء التجارب على مجموعة من البدو والحضر، وبخاصة عند وصف أهل البداوة بالكرم، وأهل الحضر بالتمدُّن، وكذلك ما يميز المنهج الخلدوني في البحث الفلسفي التاريخي في دراسة الظواهر الاجتماعية، إنَّه ربط بين التحليل والتركيب للتوفيق بين الاستقراء والاستدلال في البحث الاجتماعي.

يرفض ابن خلدون النظرة الأحادية الجانب التي تنطلق من هاتين الطريقتين المنطقيتين في البحث العلمي بعامة، وفي دراسة الظواهر التاريخية بخاصة، فكل من هاتين الطريقتين يمتلك قيمة نسبية لا يمكن أنْ تتحقق إلا بالارتباط العضوي مع الطريقة الأخرى، أي الاستدلال والاستقراء، يكمل أحدهما الآخر، لذلك يعد (كتاب المقدمة) من أولئك المفكرين الذين ثاروا ضد منهجية القرون الوسطي، وأنَّ هذه النظرة قادت ابن خلدون إلى ضرورة تجاوز حدود السرد البسيط للأحداث التاريخية، والوصف المباشر للوقائع الاجتماعية[11].

والنقل الميكانيكي للحقائق والثقة المطلقة بما جاء به السابقون، وعدم التحليل كل ذلك إلى تسيير هذه الأحداث، وتلك الوقائع والحقائق، وإلى فهم طبيعتها الجوهرية.

فمن خلال الأحداث المشاركة والأخبار المتضاربة للاجتماع البشري يشير بوضوح دون تردُّد بالرابطة السببية للوجود، فكل حادثة لا بد وأنْ يمتلك سبباً لها، وهذا السبب لا يمكن أنْ يوجد خارج الحادثة نفسها، ولا بد أنْ يكون عنصراً غريباً عنه علاقة دخيلة على جوهره، إنَّه على العكس من ذلك يمكن في الحادث ذاته في ماهيته الداخلية في علاقاته الجوهرية. وهذا يعني أنَّ دراسة وتفسير أو نقل الأحداث التاريخية كل ذلك يجب أنْ يعتمد على معرفة القوانين التي تخضع لها العملية التاريخية، أي على فهم الرابطة السببية لظواهر الواقع الاجتماعي، كذلك يستند ابن خلدون إلى منهجية جديدة في دراسة التاريخ والظواهر الاجتماعية في الأساس على استخدام العقل، في فحص المرويات والأخبار والمنقولات، وإخضاعها للتأمل الفلسفي التجريبي الواقعي، والترتيب الجيد في قبول الروايات، واستعمال النقل كما كان الأمر ملزماً لذلك. ومن ثم فمنهجية ابن خلدون استقرائية تهدف إلى استنباط القوانين التي تتحكَّم في مجرى التاريخ وتطور المجتمعات مثل: قوانين العمران البشري (النشأة، المجد، الاضمحلال، والموت)[12]، ومعناها أنَّ الدولة تنشأ مثل الإنسان، وكما وصلت الدولة مبلغ القوة والمجد فإنْ لم تحافظ على ذلك بقوة العصبية والنسب والولاة والعقيدة، ومالت إلى حياة الترف والرفاهية وعن العمل والجهاد، كان مصير هذه الدولة الاضمحلال. إضافة إلى ذلك فقد طبَّق ابن خلدون مناهج العلوم الطبيعية والفيزياء والحيوان والنبات على الظواهر الاجتماعية مثل التي كانت عند نيوتن، كشف القوانين والعوارض التي تخضع لها وقائع التجمُّع الإنساني، وفي هذا الصدد يقول علي عبد الواحد وافي: "اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الشعوب التي أتيح لها الاحتكاك بها، والحياة بين أهلها، وما تؤديه الافراد من وظائف داخل حياة الأفراد والجماعات، والعلاقات التي تربطهم بعضهم مع بعض باختلاف الأمم والعصور" ، **وما نلاحظه** في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين هما:[13]

الأولي تتثَّمل في ملاحظات الحسية والتاريخية للظواهر الاجتماعية، والثانية تتمثَّل في عمليات عقلية يجريها على الموارد الأولية؛ من أجل الوصول إلى القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية[14].

وهذا يعني أنَّ ابن خلدون يعتمد على النهج التجريبي الوضعي الاستقرائي الذي يسير عليه (دوركايم) في أبحاثه السوسيولوجية، متبعاً الخطوات الآتية:

1-التشكيك في الآراء السابقة، أو الشائعة بفحصها ونقدها وتحقيقها والتثبُّت منها.

2-ملاحظة الظواهر المجتمعية، أو المجتمعات التي رآها وزارها وعايشها ملاحظة علمية دقيقة قائمة على الخبرة، والواقعة والاستقراء والتأمل العقلي.

3-صياغة الفرضيات والقضايا الاجتماعية الكبرى في شكل عناوين فرعية للبرهنة عليها منطقياً واستدلالياً.

4-تفسير الفرضيات والقضايا الكبرى بشرحها وتوضيحها والاستدلال عليها ومقارنتها وموازنتها.

5-استنتاج القوانين والعوارض وتعميمها في شكل نظريات مجرَّدة عامة مستقاة من الواقع التجريبي الملاحظ.

6-تتبع الظواهر المجتمعية في مختلف مراحلها التاريخية المتعاقبة، وتفسير أثارها بعللها وأسبابها.

7-ربط المتغيرات المستقلة والتابعة بعللها وأسبابها؛ بغية استخلاص القوانين وتعميمها على شكل قوانين.

8-الانطلاق من الجبرية أو الحتمية التاريخية في قراءة المجتمعات البشرية، وبخاصة أثناء انتقالها، ومن حالة البداوة إلى الحضارة[15].

9-الترجيح بين الاستنباط والاستقراء في تحصيل النتائج أو تثبيتها والبرهنة عليها.

من هنا يمكن القول: إنَّ ابن خلدون استعمل المنهج التجريبي قائماً على الافتراض والاستدلال، والاختبار والتثبت من الروايات المنقولة، ثم الاستنتاج، ثم استخلاص القوانين والنظريات العامة، لا ينطلق ابن خلدون من خياله أو الْاخبار الموجودة، بل يستعمل تأملاته الفلسفية، ويستقرئ التاريخ، يوظف تجاربه وخبراته فى الحياة بهدف بناء نظرياته

وأحكامه العامة، ويعني هذا أنَّ ابن خلدون كان مرتبطاً ببيئته التاريخية والجغرافية، منفتحاً على الظروف السياسية التي كان يعرفها المغرب الكبير إبان العصر الوسيط. بيد أنَّ الاستقراء التجريبي ليس كلياً وشاملاً، بل كان استقراءً ناقصاً؛ لأنَّه لم يشمل باقي التجارب السياسية كتاريخ العجم مثالًا. مستنداً في ذلك على مجموعة من المصادر التي يمكن حصرها في القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتأمل العقلي، والخبرات التجريبية والمعاشية، وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتاريخ. ويخص بذلك منهجية في عرض بحوثه معتمداً في ذلك على طريقة علمية تبدأ بتقسيم كتابه إلى أبواب كبرى، وتفريغ كل باب إلى عناوين فرعية في شكل قوانين وفرضيات ومسلَّمات ونتائج توصَّل إليها الباحث بحض التجربة إلى الشرح والتوضيح والاستدلال بغية فرضيته أو استنتاجه الذي وضعه في العنوان (الفصل السابع في أطوار الدولة)، واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار، ومن خلال ذلك يقول (علي الوردي)[16] عن ابن خلدون في كتابه المقدمة لابن خلدون،"إنَّه من محاسن ابن خلدون أنْ يقل مبدأ السببية أو العلة والمعلول من عالم الفلسفة إلى عالم التاريخ بما يخص دور الفرد والجماعات الاقتصادية فيه، فكان التاريخ بالنسبة له محض ترابط وتشابك في الزمان والمكان وارتباط بين العلة والمعلول، وليس حوادث ووقائع اعتباطية منفصلة عن بعضها البعض "وبعبارة أخرى فإنَّ ابن خلدون رأى بأنَّ التاريخ في ظاهره نظرة وتحقيق وتجريب وتعليل للكائنات، ومبادئها دقيقة، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. معتمداً في ذلك على مجموعة من:

خامساً- المراحل والخطوات الإجرائية:

- عملية تحديد الموضوع،
- عملية التحقق
- الجرح والتعديل
- عملية المعايشة
- عملية الملاحظة
- عملية الفرض

- عملية الاستنباط
- عملية التأريخ
- عملية المقارنة والموازنة
- عملية الوصف والتحليل
- عملية التصنيف
- عملية الاستنتاج
- عملية التعميم[17]

سادساً- المصطلحات والمفاهيم الاجتماعية: اعتمد ابن خلدون علي ترسانة من المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية في تحليله الاجتماعي بين النقل والعقل، وبين التجربة والتأمل، وبين الوحي والواقع الميداني، وبين الاستقراء والاستنباط، وهي:

الملاحظة، التجربة، الفرض، الصراع، التعاون، التكيف، البدو، الحضر، العمران، العوارض، الذاتية، علم العمران البشري، علم السياسة المدنية، الاجتماع الإنساني، الأمم الوحشية، العصبية، المراتب، السلطانية، الدولة، العامة، الملك، الخلافة، المعاش، الصنائع، الكسب، الطبائع، التوحُّش، التأنس. على الرغم من أنَّ هذه المصطلحات قد تكون.

غير كافية ما يليق بالعالم الإسلامي الجليل، حيث يقول عنه منصف وناس: "أنَّ ابن خلدون لم ينشئ منظومة مفاهيم خاصة به، تستجيب لنظريات وحاجات العلم الجديد، باعتبار أنَّ كتابه المقدمة تراكم معرفي يمكن يساعد على تصحيح لمفاهيم بقيت غامضة مثل مفهوم الدولة والعصبية والأمة، فإنَّ المجتمعات المغربية الحالية تحتاج إلى ربط جدلي بين الماضي والحاضر. وربما عدم وضوح بعض المصطلحات وغموضها حتى في هذه الدراسة، ولكن هناك خصائص عامة ما يتميز بها ابن خلدون وتكفيه فخراً أنَّه عالم إسلامي أرسى دعائم عالم الاجتماع الإسلامي الرصين وركيزة للمجتمع الغربي"[18].

سابعاً- خصائص الفكر التجريبي الاجتماعي عند ابن خلدون:

استفادة ابن خلدون من الكتابات الاجتماعية والمناهج التجريبية السابقة، كما كانت واضحة عند علماء المسلمين وغيرهم من العلماء التجريبيين. وكذلك أرسي دعائم علم الاجتماع على المنهج التجريبي بين المجتمعات والجماعات البشرية تصوراً وتطبيقاً، ونظر للعمران البشري وفرَّع علم الاجتماع إلى أغراض ومواضيع وميادين ومجالات، استفاد من علم التاريخ لبناء نظريته في علم الاجتماع والعمران البشري. وساهم في تفسير نشأة الدولة بالتركيز على العصبية والعقيدة.

من الأفكار الأساسية التي تعد من خصائص الفكر الخلدوني، هو نظريته السياسية، وكيفية تغير أشكال السلطة وممارساتها ذلك على مسيرة المجتمع وعملية تطورها. فقد تناول ابن خلدون معظم الظواهر الاجتماعية والظواهر السياسية والاقتصادية، والاجتماعية والتاريخية والدينية والثقافية والعلمية والتربوية، ويعني هذا أنَّ كتاب المقدمة يتضمَّن مجموعة من فروع علم الاجتماع العام، مثل قواعد المنهج في علم الاجتماع وعلم التنبؤ البشري (الإيكولوجيا) تأخذ به كثير من الدول المتقدمة التي سارت عليه أشواطاً من التنمية. كذلك تعد مقدمة ابن خلدون عملاً موسوعياً قدَّم لنا فيه صورة كاملة للحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية في صورة تجريبية للمجتمع الإسلامي الوسيط، الأمر الذي جعل العديد من العلماء يعترفون بصراحة قيمة[19].

كتابات ابن خلدون وتأثيرها في تحليل قضايا سوسيولوجية مهمة لا تزال تشكِّل اهتمامات العديد من علماء الاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والأنثروبولوجيا وغيرهم، على الرغم من أهمية المقدمة عند ابن خلدون أنَّه أرسى علم الاجتماع بجميع صورة، فإنَّها لم تترك أثراً في الباحثين اللاحقين الذين عادوا إلى الفلسفة الاجتماعية، كما يتضح ذلك عند علماء الغربيين، ولم ينطلق السوسيولوجيون الغربيون أمثال أوغست كونت(1779-1857م) من نظريات ابن خلدون كأنَّه غير موجود في تاريخ الإنسانية في حين أنَّه المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، فإنَّنا في الحقيقة لم نشاهد من خلال الدراسة أنَّ هناك بحوث سابقة قد تتناول ظواهر اجتماعية في مجموعها، وعلى أنَّها شعبة مستقلة ودرسها كما تدرس العلوم الطبيعية والرياضيات وظواهرها، أي الكشف عن طبيعتها وما

تخضع له من قوانين، ولم نجد هذا العلم عند أي أمة من الأمم التي سبقته؛ لأنَّه لم يخرج من الإطار الواقعي ضمن العمران البشرى، خاص كانت تجربته بين الاجتماع الخاص بالاستقرار(الاستاتيكا) والاجتماع الخاص بالتطور(الديناميكا)[20]، ولم يجعلهم عالمين مختلفين، وإنَّما مظهرين مختلفين لحقيقة واحدة، وعلى هذا فلا يوجد بينهم فاضل وأنَّ التقسيم بينهم لا يكون إلا فى الملاحظة فقط، ففي الملاحظة الأولى نفترض فى المجتمع حالة ثبات، بينما نفترض في الثانية حالة التطور، وبعد تحليله لهذين اعتباره الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع، وأول ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية، وأنَّ المجتمع الإنساني يتكوَّن من الأسرة لا من الفرد، فالفرد فى نظر علم الاجتماع فكرة مجرَّدة، وأنَّ القوانين التي تحكم الأسرة تختلف القوانين التي تحكم المجتمع، وأنَّ كل مجتمع يمر بثلاث مراحل: مرحلة اللاهوتية يتسم فيها الفرد بالبدائية، ومرحلة الميتافيزيقية، يسود فيها النظام الطبيعي وتفسير لسببية، والمرحلة الإيجابية وهي تطور البشر عملية التفسير بمصطلحات فى العملية الطبيعية والقوانين العلمية[21].

الخاتمة:

من خلال ما سبق يصل الباحث إلى أنَّ ابن خلدون كان تجريبياً بالمعني الحقيقي، ويعد من علماء المسلمين الذين أعطوا التجربة حقها فى مجال الربط بين الاستاتيكا والديناميكا– إلا أنَّه أنكر بصورة قاطعة إمكانية تحويل المعادن الخسية إلى معادن ثمينة، وإجراء التجارب عليها، وذلك أنَّ كل معدن يتميز بخصائص ذاتية بحيث تشكِّل عنصراً مستقلاً ومنفصلاً عن الآخر، أمَّا أهل الصنعة فهم يعتقدون أنَّ المعادن كلها تنتمي إلى نوع واحد في الأساس؛ لأنَّ الاختلافات بين المعادن إنَّما هي اختلافات عرضية وليست جوهرية. وفي ذلك يقول ابن خلدون في كتابه(المقدمة): "وفي زعمهم أنَّه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعي يسمونه الإكسير، وأنَّه يلقي فيه على الجسم المعدني المستمد لقبول صورة الذهب أو الفضة، بالاستعداد القريب من الفعل، مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعد أنْ يحمى بالنار فيعود ذهباً إبريزا".

وكذلك يرى ابن خلدون ذلك سحراً، أو شبه بالسحر، بل أنَّ مصطلحاتهم غير مفهومة فهي تشبه الألغاز والرموز. وكذلك يهاجم ابن خلدون الذين يشتغلون هذه الصناعة ويصفهم بأنَّهم كسالى وعاجزون حتى على تحصيل معاشهم).

فيقول في الفصل الرابع والثلاثين من المقدمة (اعلم كثيراً من العاجزين عن معاشهم. تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع، ويرون أنَّها أحد مذاهب المعاش ووجوهها، وأنَّ اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه، فيرتكبون منها المتاعب والمشاقة).

إذن ابن خلدون يرفض وبشدة قوية ويرى هي نوع من اكتساب المال.

أهم النتائج:

- تبين السبب الذي أدى ابن خلدون إلي نشأة علم جديد يطلق عليه العلم التجريبي يدرس الظواهر الاجتماعية، كان حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار، وعلى نشأة أداة يستطيع بفضلها أنْ تمد الباحثين بأداة يميز بها ما يحمل الصدق، وما لا يمكن صدقه من أخبار العمران.
- كذلك كان حرص ابن خلدون على دراسة الظواهر الاجتماعية يرجع إلى إصلاح المجتمع وتخليصه من الفساد في الأخلاق، وطرق الفهم في سبيل إلى أنَّ إصلاح المجتمع يرجع إلي إصلاح التفكير الإنساني.
- كما نستنتج من ذلك أنَّ ابن خلدون سار بالظواهر الاجتماعية مثل ما تسير عليها العلوم الأخرى حتى تحقق السلام في كافة الأشياء، وعدم تأخر العلوم الاجتماعية عن العلوم الأخرى.
- اعتبر ابن خلدون بأنَّ الأسرة هي النواة في المجتمع والمحافظة على كيانها هو المحافظة على المجتمع من الانحلال والفساد.
- كذلك نستنتج بأنَّ ابن خلدون يرفض إمكانية تحويل المعادن الخسية إلى معادن ثمينة، وإجراء التجارب عليها، وذلك أنَّ كل معدن يتميز بخصائص ذاتية.

هوامش البحث ومراجعه:

1-عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، المصدر، منشورات لبنان، بيروت، ط1984م.

1- عبد المعطي وعبد الباسط، اتجاهات نظرية للثقافة والفنون والآداب، بدون تاريخ الطبعة والنشر.

2- وسيلة الخراز: الأيديولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصالية والاتصال، منتدى المعارف، بيروت، لبنان،ط الأولى، سنة 2013م.

3- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط،1977م.

4- المهدي عامل، فى عملية التفكير الخلدوني:العدد الأول، بيروت ط، 1989م.

5- فؤاد البعلبكي: ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، ط،1997م.

6- ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ديوان السلطان الأكبر، بيروت لبنان.

7- طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبدالله عنان، ط،2006م.

8- علي عبد الواحد وافي، علم الاجتماع، النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

9- علي الوردي، دراسة علي المجتمع العراقي، العدد1277/ ط2009/م

10-المصنف وناس، منظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقارنة نظرية للمصطلحات عند ابن خلدون، الفكر الاجتماعي الخلدوني للمناهج المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان،ط الأولى،2004م.

11-كلثم علي وآخرون: موجز تاريخ الفكر الاجتماعي، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الثاني الأهلي للتوزيع، دمشق، سورية، ط،الأولى،2001م.

12-حسين الساعدي،علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ط،1974م.

واقع النظرية السوسيولوجية: دراسة تحليلية

أ. زهرة البشير محمد الجمل
كلية الأداب – جامعة صبراته

مقدمة:

إنَّ ظروف النشأة الأولى لعلم الاجتماع في ليبيا، والعالم العربي وجه توجهاً نظرياً جعلت أبناءه المشتغلين به من جيل الرُّواد بين اتجاهين، الاتجاه الأول: المدرسة الفرنسية الحديثة في علم الاجتماع (مدرسة دوركايم) يلخَّص أعمالهم وينطلق من مفاهيمها الأساسية دون أي اعتبار للواقع الاجتماعي، ثم تهاوت تلك المدرسة في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات تحت وطأة الاتجاه الأمبريقي الوافد من القارة الأمريكية الشمالية، الذي وجد ملاذاً من التنظير على الساحة العملية من خلال إجراء دراسات ميدانية على بعض السمات والخصائص والمشكلات الاجتماعية، وبالإمكان أنْ تنجح النزعة الأمبريقية في تطوير النظرية الخالصة، وتقديم موقف متكامل ومتبلور لعلم الاجتماع من قضايا مجتمعاتنا التي تتحرَّك بسرعة من واقعها اليومي، وملاحقته ورصده وتقييمه، وعلى الرغم من الجدل الدائر في كافة أنحاء العالم الثالث عن كفاءة النظرية السوسيولوجية في صياغتها الغربية؛ لتفسير الواقع الدينامي في مجتمعاتنا، التي لم نكن نعرف حتى الوقت القريب من هذا الاجتماع إلا ملامحه التقليدية، ولم نستطع ملاحقة التيارات الجديدة التي ثارت داخل علم الاجتماع الغربي نفسه، التي نقضت كثيراً من مسلَّماته وشكَّكت في كثير من قضاياه، وأبانت كثيراً من نقاط الضعف فيه[1].

وعلى اعتبار أنَّ النظرية مهما بلغت بساطة أسسها وتماسكها المنطقي دون تثبتها من خلال الملاحظة والتجارب المتكررة، تبقى مجرَّد فكرة مثيرة للانتباه دون دعامة دافعية تستند عليها، وبناءً على ذلك لا توجد محاولات لاختبار الأطر النظرية الغربية والتحقُّق الموضوعي عن صحة فرضياتها ومسلَّماتها، ومدى ملاءمتها للواقع الاجتماعي في ظل تشابك وتعقُّد الحياة الاجتماعية في مجتمعاتنا، وعلى الرغم من تنوُّع المنتوج المعرفي إلا أنَّ خبرة الدراسات الميدانية لم تكن مؤهلة لأنْ تضيف إلى الرصيد النظري لتراث علم

الاجتماع شيئاً، فضعف التأهيل النظري يؤدي إلى ضعف التوجيه النظري للباحث الاجتماعي مع أنَّه أمعن النظر إلى التراث الغربي الذي كان يستقي منه نظرياته وأدواته التي يبني عليها أطره النظرية، والسبب غموض النظرية والصعوبة الواضحة في فهمها واستخدامها أو تطبيقها، وهي وسيلة لإنتاج المعرفة، وأنَّنا بحاجة إلى أشكال نظرية مختلفة لتفسير الظواهر المتباينة.

تسعى هذه الورقة البحثية إلى محاولة تحليل الفكر السوسيولوجي، وأهم الانتقادات التي تعيد النظر في أغلب القضايا الكلاسيكية والمعاصرة، التي تقوم عليها النظرية الاجتماعية التي تسهم إسهاماً مباشراً للنهوض بعلم الاجتماع في ليبيا.

ومن خلال محاولة للإجابة على السؤال التالي: هل بالإمكان تأسيس نظرية اجتماعية تفسِّر الواقع الاجتماعي الراهن في المجتمع الليبي؟

ولتحقيق ذلك استخدمت الباحثة المنهج (الاستنباطي) للوصول إلى استنتاجات نظرية.

المحور الأول– ماهية النظرية:

(1) المصطلحات ذات العلاقة.

(2) الصعوبات التي تواجه عملية التنظير الاجتماعي.

(3) الآليات.

المحور الثاني– مدخل الرؤية التحليلية للنظرية في علم الاجتماع:

رؤية تحليلية للنظريات الكلاسيكية والمعاصرة في علم الاجتماع (دوركايم، ماركس، فيبر)، (بارسونز، جيدنز، هابرماس).

الاستنتاجات.

الخاتمة.

هوامش البحث.

المحور الأول– ماهية النظرية والمصطلحات ذات العلاقة:

(1) ماهية النظرية:

(أ) **النظرية:** نلاحظ أولاً أنَّ النظرية تعرف بوصفها حكماً تقريرياً عاماً على ظاهرة اجتماعية، ومعنى هذا أنَّ علم الاجتماع يسعى إلى الذهاب إلى أبعد من مجرَّد الوصف

البسيط لبعض الوقائع المحدودة والمنفصلة عن بعضها، وذلك بهدف أنْ يتوصَّل إلى مستوى مختلف من التحليل.

من هنا تغطي الأحكام النظرية عدداً من الوقائع المتماثلة أو المتشابهة، وتحاول بلورة أوجه الشبه بينها، وأسباب وجود أي فروق أو اختلافات فيما بينها، وإذا عدنا إلى الاستعانة بمثال التحصيل الدراسي نجد أنَّ علماء الاجتماع يتأملون إحصائيات التحصيل الدراسي على امتداد عدَّة سنوات، ثم يصوغون من واقع تلك المراجعة والتأمل بعض الأحكام النظرية المتعلقة باستمرار الفروق بين بعض الجماعات، والخاصة كذلك بأسباب تغير بعض تلك الفروق عبر السنين، ويقودنا هذا الملمح الثاني المهم من ملامح النظرية، وهو أنَّ النظرية تسعى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية، وذلك من خلال بلورة أسباب مقنعة يوجد ما يدلِّل على وجود مثل هذه الفروق بين تحصيل الجماعات المختلفة وحدوث تغيرات في نتائج هذا التحصيل.

والحقيقة أنَّ الغرض من وراء تفسير الظواهر الاجتماعية، هو أنْ نصبح قادرين على التنبؤ بالأنماط التي ستجد في المستقبل، وأنْ نستطيع التأثير في السياسات الاجتماعية التي من شأنها أنْ تحدث تغيرات إيجابية في تلك الأنماط، وبالرجوع إلى مثال انخفاض مستوى التحصيل الدراسي يمكن القول أننا لو عرفنا سبب انخفاض مستوى تحصيل جماعات بعينها فسيكون بمقدورنا خلق الظروف التي من شأنها أنْ تدعم أداء أفراد تلك الجماعات وتحسِّن منه.

ومن الواجب أن نشير في هذه الجزئية إلى أنَّ ذلك التطور والتحسين قد لا يكون بالأمر السهل دائماً، وسبب ذلك أنَّ المجتمع الإنساني يختلف عن ظروف البيئة الطبيعية من ناحيتين مهمتين، الناحية الأولى أنَّ البشر كائنات ذات إرادة حرة، وبوسعهم أنْ يغيروا من سلوكهم وفقاً لما يفضِّلونه من رغبات أو أيديولوجيات، أو حتى نزوات عابرة.

الناحية الأخرى أنَّ المجتمعات لا تعرف السكون، أو الاستاتيكية (الثبات على حال واحد) ولكنَّها تتغير بمرور الزمن، وربما تحدث بعض تلك التغيرات بطريقة غير متوقَّعة، ومن شأنْ ذلك أنْ يجعل وضع قوانين عامة شاملة تصدق على جميع المجتمعات، وفي كل العصور يجعل ذلك أمراً مستحيلاً.

الملمح الثالث من ملامح النظرية، هو أنَّ الحكم التقريري النظري يجب أنْ يكون قابلاً للتمحيص والمراجعة من جانب العلماء الآخرين، الذين لم يشاركوا في عملية التوصُّل إليه. ذلك أنَّ علماء الاجتماع هم بشر في نهاية الأمر، يتأثرون بما يؤمنون به سلفاً من فروض أو يميلون إليه من تحيُّزات، ونلاحظ أنَّ علماء الاجتماع عندما يكونون بصدد وضع نظرياتهم يتبعون الطرق و الأساليب المنظِّمة للتفكير، تكون بمثابة المنظورات التي تؤثر على عملهم النظري هذا وتطبعه بطابعها.

لهذا يصبح من الأمور عظيمة الأهمية إمكانية تعريض الشواهد والبراهين التي يستخدمها علماء الاجتماع لدعم وتأييد أحكامهم النظرية، وتعريضها للتمحيص بمعرفة طرف مستقل، وهنا تلعب منهجية البحث الدور المحوري[2].

(ب) المصطلحات ذات العلاقة.

- **الوظيفية:** توجُّه نظري ينهض على فكرة أنَّ الوقائع والأحداث الاجتماعية يمكن تفسيرها على الوجه الأفضل على أساس الوظائف التي تؤديها، أي الدور الذي تؤديه من أجل تحقيق استمرار المجتمع واستخداماته.
- **الوظائف الظاهرة:** وظائف جانب أو نمط من النشاط الاجتماعي تكون معروفة للأفراد الذين ينخرطون في موقف معيَّن في الحياة الاجتماعية، وتكون مقصودة في حد ذاتها.
- **الوظائف الكامنة:** الآثار الوظيفية التي تتحقَّق عن غير قصد، أو حتى بدون وعي من جانب أفراد النسق الاجتماعي الذي تحدث فيه.
- **البنيوية:** منحى نظري اشتق أساساً من دراسة اللغة، يهتم بتحديد الأبنية في الأنساق الثقافية أو الاجتماعية.
- **التفاعلية الرمزية:** منحى نظري في علم الاجتماع تم تطويره على يد عالم الاجتماع جورج هربرت ميد، وهو منحى يولى اهتماماً كبيراً لدور الرموز واللغة كعناصر أساسية في مجمل التفاعل البشري.

- **الرمز:** عنصر يمثِّل عنصراً آخراً، أو يشير إليه كما في حالة العلم الذي يرمز إلى الأمة
- **الماركسية:** كيان من الفكر يشتق عناصره الأساسية من أفكار كارل ماركس.
- **المعضلة النظرية:** مشكلة نظرية رئيسية تشكِّل أساساً لمناظرات مطوَّلة في حقل علم الاجتماع[3]

(2) **الصعوبات التي تواجه عملية التنظير الاجتماعي:** يبدو أنَّ كلمة نظرية تثير في بعض الأحيان الخوف في نفوس الناس، فالكثير من النظريات عصية على الفهم، لا يشعر القارئ بأنَّه يتعلَّم جديداً، فالنظريات تحتاج من المتخصصين في علم الاجتماع من طلاب علم الاجتماع إلى جهد للحصول على فهم متواضع. على اعتبار أنَّ القضايا التي تجبر البشر على اللجوء للنظرية، لا تتعلق بالبحث وحده، إنَّها قضايا نواجهها في حياتنا اليومية لفهم ما يجري لنا وللآخرين من حولنا، لذا هناك أسباب حقيقية تدفع البشر إلى إنتاج أعمال نظرية، فالرحلة بين المشكلات والنتائج رحلة نقوم بها في المواد الدراسية المخصَّصة للنظرية الاجتماعية المحفوفة بالمخاطر ذاتها ابتداءً من تعلُّم النظرية بطريقة أيسر، لأنَّ طبيعة علم الاجتماع ليس بتلك الكيفية التي تمكننا من الانتقال رأساً من دراسة عملية مليئة بمعلومات عن الحياة الاجتماعية، ومن ثم فالنظرية الاجتماعية بطبيعتها عامة، و لها صلة بكل المجالات المستقلة التي يتناولها علم الاجتماع.

ليس بالإمكان الانتقال مباشرة من دراسة اتجاهات العمال مثلاً إلى نظرية معيَّنة، ذلك أنَّ أي نظرية ذات قيمة علمية، يجب أنْ تعالج مسائل أكثر بكثير من اتجاهات العمال، وعلينا أنْ نجمع النمطين معاً، وتستخدم دراساتنا للواقع بصفتها المادية الأولية للنظرية، ونستخدم نظريتنا كي تساعد على فهم نتائج دراستنا للواقع.

فلابد أنْ نبدأ بالنظرية ذاتها، وهذا ما يجعل الأمر في غاية الصعوبة، وهناك عوامل أخرى تزيد صعوبة، فثقافتنا ليست ثقافة تتقبَّل النظرية بكل تفاصيلها وتشعبانها بسهولة، ويتعلم أكثرنا وبطريقة تكاد تكون لا شعورية ألا نثق بالنظرية، أو نصل إلى الاقتناع بأنَّها تتجاوز إدراكنا، ومما يزيد من الصعوبة أيضاً أنَّ دراسة النظرية الاجتماعية وتدريسها ذاتهما يتمان في جو يلفه الغموض، وهذا بدوره يفرز بيئة غير مواتية للدراسة.

إنَّ هذه الصعوبات تواجه طلاب علم الاجتماع، فهم يتناولون النظرية درساً لأنَّه لا خيار أمامهم، فهي إحدى المواد الإلزامية في حياة الطالب العلمية، إذ يمكن التعامل مع النظرية ليس بالتظاهر بأنَّنا باستطاعتنا جعل النظرية سهلة، بيد أنَّ باستطاعتنا جعلها أسهل ممَّا هي عليه[4].

(3) الآليات: إنَّ الفهم النظري هو الذي يمثِّل التحدِّي الأكبر للطلاب والباحثين، وسبب ذلك يعتقد أنَّ النظريات أمور مجرَّدة، وأنَّه يصعب ربطها بالعالم الواقعي لذا أهتم هذا المحور بتوضيح آلية فهم النظرية من خلال تنمية المهارات والقدرات، هي (التفسير، التطبيق، التحليل، التقييم) التي تساعد الباحث على فهم النظرية وتطبيقها بشكل إيجابي وفقاً للنقاط التالية:

- يعني التفسير الرجوع إلى نصوص وكتابات من نوعيات مختلفة كجداول البيانات الإحصائية، والقدرة على التعبير عن مدى فهم المادة من تلك النصوص.
- التطبيق يعني القدرة على استخلاص السوسيولوجية واستخدامها بالطرق المناسبة للإجابة عن الأسئلة المطروحة.
- يعني التحليل القدرة على القيام بتشريح الحجج والنظريات والأوصاف والشواهد والقدرة على فهم المناقشات حول مسائل معينة.
- التقييم يعني القدرة على وزن المناقشات والحجج السوسيولوجية في ضوء الشواهد والبراهين المتاحة[5].

تمرين تنمية مهارات نقل المعرفة والتقييم:

(1) النظرية النقدية: ترتبط النظرية النقدية بأعمال مدرسة فرانكفورت، وهم جماعة من الماركسيين الجدد الألمان الذين قرَّروا الإفصاح عما يعدونه نقطة ضعف للماركسية: ألا وهو ميلها إلى الحتمية الاقتصادية. وقد قدَّم كل من تيودور أدو رنو وماركس هوركهايمر، وهربت ماركيوز تفسيراً أكثر دقة، وإحكاماً للبناء الاجتماعي، مع الاهتمام بإبراز عناصر المجتمع التي يمكن أنْ تسهم في تحقيق (السيطرة)، أي الطريقة التي يتبعها النظام في فرض سيطرته على الناس، وقهرهم تزييف وعيهم لضمان إعادة إنتاج الموقف الاجتماعي والاقتصادي السائد.

كما يقوم مفكرو النظرية النقدية نقداً للمجتمع المعاصر أيضاً، ويتصدَّر هذا النقد تحليل الثقافة، ودورها في إبقاء الجماهير على حالها. ويكرِّس ماركيوز (1964) جانباً كبيراً من أعماله للكتابة عمَّا أسماه (الثقافة ذات البعد الواحد)، التي يراها تسود المجتمع المعاصر (ينظر: تمرين 2-5 للوقوف على فهم لهذه الفكرة). فهو ينسب لصناعة الثقافة دوراً قوياً في خلق ونشر ثقافة زائفة تخدع الجماهير، وتخلق لديهم احتياجات زائفة. ومن شأن ذلك أنْ يمنع التفكير في أي أعمال ثورية مناهضة للجماعات المسيطرة. فصناعة الثقافة تنجح في إخضاع الجماهير من خلال نشرها مجموعات جاهزة من الأفكار. فيصبح الناس مهووسين بتوافه الأمور، وأحاديث النميمة والموضة والبدع الجديدة، والرغبة في نشر ثقافة جماهيرية بدلاً من العمل تطوير رؤية ثورية للظروف الاجتماعية التي تعيش فيها تلك الجماهير وسبل التحرُّر منها.

تحليل – تقييم	تمرين 2-5
اختر مثالاً لما أسماه ماركيوز (الثقافة ذات البعد الواحد) التي ترى أنَّها منتشرة في المجتمع، ثم ناقش مع مجموعة من زملائك الطلاب تأثير هذه النماذج من وجهة نظر النظرية النقدية/ الماركسية. وفيما يلي بعض النماذج التي تستطيع أنْ تبدأ بها: • **برامج تليفزيون الواقع، مثل برنامج (الأخ الأكبر).** • **التمسك بالعلاقات التي تحمل اسم (المصمم) أو (المنتج) على قطع الملابس وعلى الأحذية.** • **عبادة الشهرة، أي الرغبة الشديدة في أنْ يصبح الإنسان مشهوراً من أجل الشهرة، وليس لأي غرض آخر.**	

ويرى مفكرو النظرية النقدية أنَّ المجتمع الحديث يتسم بعدم الرشد والقهر[6].

واستلاب العناصر الأساسية للحياة الإنسانية، وبخاصة القدرة على تغيير البيئة المحيطة، وعلى عمل اختبارات جماعية رشيدة بشأن أمور الحياة. ولكن الملاحظ أنَّ المجتمع الحديث يتسم كذلك بسمة الرشد، وهي العملية التي بمقتضاها تصبح المعرفة والأشياء وسائل لتحقيق غايات معيَّنة، وليست غايات في ذاتها. ويرتبط هذا الأمر بظهور أسلوب التفكير التكنوقراطي، الذي يهتم بتحقيق السيطرة على حساب التحرُّر.

يسمي المفكرون – الذين يتبنون آراء مدرسة فرانكفورت – الأبنية البيروقراطية الرشيدة التي تتحكَّم في الثقافة الحديثة "صناعة ألثقافة ويرون أنَّ صناعة الثقافة هي المسئولة عن إنتاج ثقافة زائفة، تعمل على خداع الجماهير وتخديرهم. ولو كان أتباع مدرسة فرانكفورت على حق؛ لأصبح من الممكن أنْ نجد الشواهد الدالة على أنَّ وسائل

الإعلام توجّه اهتمامها إلى توافه الأمور، وتصورها كما لو كانت أموراً مهمة، وبذلك تصرف الانتباه بعيداً عن القضايا (الحقيقية) التي تجعل الجماهير تنظر بعين ناقدة إلى النظام الاجتماعي والأبنية الاجتماعية القائمة. ويستهدف التمرين التالي مساعدتك على تقدير مدى قدرة هذه الأفكار على الثبات في مواجهة البحث والتمحيص.

تطبيق – تحليل تقييم	تمرين 2-6

على طلاب الفصل أنْ يقوموا بتجميع الصحف المختلفة التي تصدر على مدى أسبوع. حاول تنويع الصحف التي يتم جمعها مثل الصحف ذات القطع الصغيرة، والنشرات المنتظمة على صفحة كبيرة واحدة، والصحف اليومية، والصحف الأسبوعية:

1- تقوم مجموعة صغيرة من طلاب بعمل تحليل مضمون مبدئي باستخدام مجموعة الأسئلة الواردة فيما يلي: كأساس لهذا التحليل. قم بتصميم جدول لتفريغ بيانات تحليل المضمون على عد وتصنيف النماذج التي تبحث عنها. وقد يتخذ جدول تحليل المضمون شكل الجدول أو الرسم البياني (بالنقط)، وفيه تكتب في الخانة الرأسية إلى أقصى اليمين عناصر السمات المهمة (كرة القدم، عنصر الشهرة، المسلسلات التليفزيونية.....الخ). ويدوَّن في الخانة العرضية أعلى الجدول أسماء الصحف التي تمت دراستها. وعن طريق استخدام أي وسيلة للإشارة في كل خانة إلى كم المادة الصحفية المخصصة لكل بند من بنود الموضوعات(مقاس مثلاً بطول المادة بالعمود بالسنتمترات كأنْ يقال مثلاً إنَّ المادة تغطِّى15 سم طول العمود). وبعد الفراغ من ذلك يمكنك عمل تحليل سيميولوجي (دلالي) للعلامات/الرموز الواردة.

- **ما مقدار التوازن الذي تتسم به هذه المقالات؟**

(أ) ابحث عن العناصر والموضوعات (الجادة)، مثل أمور السياسة وأخبار الجريمة، والحرب والسلام والاقتصاد...الخ، ثم أجب عن ألأسئلة الآتية:

- **ما نسبة الموضوعات– من تلك الفئة (الجادة)؟ التي تتبنَّى موقف الثقافة الجماهيرية، أي التي تركز على توافه الأمور على حساب الحقائق.**
- **ما التفسيرات التي تقدَّم لمثل هذه الأمور (الجادة)؟**

(أ) قارن محتويات صحيفتين مختلفتين، ثم أجب عن الأسئلة الآتية:

- **ما الصحيفة التي يبدو أنَّها تفضل توافه الأمور على الأخبار (الجادة)؟**
- **ها تسمح أي من الصحيفتين للأمور التافهة أنْ "تتسلل من الباب الخلفي بمعنى أنَّها قد تركز على توافه الأمور في ثنايا عرضها للموضوعات (ا لجادة)؟**
- **تأمل مقالات رئاسة تحرير الصحيفة إلى أي مدى تشجع كل مقالة منها التفكير النقدي لدى القارئ؟**

2-قارن بين الأفكار التي تتولَّد من دراسة إجابات الأسئلة التي أوردناها فيما سبق، مع الأفكار التي تولَّدت من الإجابات التي توصلت إليها مجموعة أخرى من زملائك (ممن قاموا بأداء نفس التمرين). ثم ناقش الأمور التالية:

تقييم مدى التوافق بين الأفكار التي توصلت إليها؟

تقييم إلى أي مدى أدهشتك النتائج التي انتهيت إليها؟

تقييم إلى أي مدى تؤيد نتائجك آراء مدرسة فرانكفورت؟

نقاط القوة والضعف في النظرية النقدية.

(1) أوجه القوة:

- تضفي النظرية النقدية مزيداً من المصداقية على الرأي القائل به، لا يمكن فهم البناء الاجتماعي في ضوء الاعتبارات الاقتصادية وحدها.
- من شأن تركيز مفكري النظرية النقدية الاهتمام على دور الثقافة في استدامة قوة الطبقة الحاكمة تحذير الجماهير من الأخطار المحتملة، التي يمكن أنْ تمثلها المؤثرات الثقافية.
- عمل مفكرو النظرية النقدية على إثراء الفكر من خلال ما قدَّموه من كتابات نقدية. فقد أوضحوا أنَّ كل شيء قابل للنقد. ومن شأن هذا أنْ يفتح الباب للوصول إلى معرفة جديدة يمكن أنْ تقودنا إلى إحداث تغيير اجتماعي، على العكس من القبول المطلق – دون جدال– للوضع القائم في المجتمع والثقافة.
- قدَّم مفكرو النظرية النقدية من خلال ربط العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ببعضها البعض نموذجاً علمياً مفيداً لإمكانيات وقدرات التحليل الجدلي[7].

(2) أوجه القصور:

- يرى النقاد أنَّ مفكري النظرية النقدية لم يقدموا إسهاماً يذكر لعلم الاجتماع، اللهم إلا بعض الانتقادات الخاوية؟
- أدينت النظرية بسبب عدم اهتمامها – بالقدر الكافي – بالسياق التاريخي والمقارن الذي تجرى فيه الأمور.
- يعتقد البعض أنَّ النظرية النقدية قد بالغت في إظهار تأثير الثقافة على حساب العوامل الاقتصادية.
- تذهب النظرية النقدية إلى أنَّ العوامل الثقافية قد أجهزت على القدرات والإمكانيات الثورية للطبقة العاملة. وهو الأمر الذي لا يوافق عليه الماركسيون التقليديون.

بناءً على التمرين السابق نستطيع أنْ نستخلص آلية فهم النظرية من خلال تنمية المهارات والقدرات، هي (التفسير، التطبيق. التحليل. التقييم).

المحور الثاني- رؤية تحليلية للنظريات الكلاسيكية والمعاصرة:

مدخل: يناقش هذا المحور النظريات الرئيسية في علم الاجتماع لكل من (ماركس 1818- 1883م) و (دوركايم 1858- 1917م)، و (فيبر 1864- 1920م)، وبعض النظريات المعاصرة (**بارسونز، جيدنز،هابرماس**).

على الرغم من أنَّ علماء الاجتماع المعاصرين قد أثاروا مسائل إضافية، وربما مختلفة من تلك التي أثارها ماركس ودور كايم وفيبر، فاستمرار أهمية أعمال هؤلاء الثلاثة تعكس أمرين أولهما: أنَّ المسائل العامة تتشابه مع بعض مسائل علم الاجتماع اليوم، وثانيها: أنَّ المنظورات السوسيولوجية أبدعها هؤلاء المؤسسون تم تطويرها وتعديلها ولكن لم يتم إحلالها إحلالاً كلياً.

أولاً- التفكير النظري: إنَّ الخطوة الأولى في تسهيل النظرية على الفهم هي إعادة النظر بالطريقة التي يتناول بها الموضوع، فمن الممكن أنْ يعرف ما قاله بارسونز بإعادة صياغة ذلك بشكل مقبول (مقالات وأسئلة الامتحان) ففهم النظرية مسألة تتعلق بتعلم التفكير نظرياً أكثر منها بتعلم النظريات ذاتها، فعملية التعلم لكي تكون أسهل لو كان لذا الناس معرفة بطرق تفكير من حولنا ومقاصدهم على اعتبار أنَّ المشكلات التي تدفع البشر إلى النظرية هي مشكلات نواجهها في حياتنا اليومية التي نقوم جميعاً بالاستجابات لها بالتفكير فمعظمنا يتأثر بطريقة ما بالأحداث التي هي خارج نطاق إرادتنا، التي لا تكون أسبابها واضحة للعيان كأنْ لا يقبل طالب في الجامعة، أو إحدى الكليات العلمية كما كان يتوقع أنَّنا نحاول حيال هذه الأحداث أنْ نتصرَّف لتقليل ضررها – لكنَّ وقوعها أمر محتوم – فضلاً عن سبب وقوعها غير معلوم نحاول إيجاد تفسير من كل الحالات، وكثيراً ما تأخذ هذه التفسيرات شكل إلقاء اللوم دون وجه حق في كثير من الأحيان، ما أيدوا قوله هو أنَّه طالما نبدأ بالتفكير في شيء ما يحدث لنا، ونحاول تفسيره شيء لا نملك القدرة على التمكن فيه، هذه بداية التفكير نظرياً، أمَّا إذا حدث شيء لنا سيطرة عليه فلا يكون هناك داع للتفسير. ولتوضيح ما تم ذكره يعربنا إلى فهم النظرية لمحاولة تفسير خبراتنا اليومية في الحياة، ويمكن النظر إلى بعض الفروق بين التفكير النظري بصبغته اليومية وبين الخبرات معاً، واستحالة الوصول إلى الموضوعية الخالصة، أو إلى تنظيم للوقائع

بعيداً عن الأهواء الشخصية، ومهما يكن من أمر فالمحاولة المنظمة والدءوبة لجمع المعلومات عن خبرات البشر تستطيع بذاتها أنْ تنتج المعرفة التي تخضع لعملية تنظيم الأفكار العامة لأحكام المنطق، فالأفكار في النظرية يجب أنْ تتبع إحداهما الأخرى، وأنْ تكون علاقتها ببعض واضحة المعالم(8).

ويمكن أنْ تقودنا عمليات التنظيم المختلفة إلى الاستنتاج بأنَّ ثمَّة ظواهر موجودة في الحياة، ليست لنا بها خبرة مباشرة، وقد تكون هذه الظواهر على عكس ما كنا نتوقع من خبرتنا الحياتية، ولعل قبول ذلك أصعب كثيراً في حالة الواقع الاجتماعي، بينما نقبله في حالة الواقع المادي، وهذا يدعونا إلى أنْ نظل منفتحين ذهنياً على الأقل إذا لو آمنا فقط بما ترى أعيننا، فلن يؤمن أحد منا بأنَّ الأرض كروية أو أنَّها تدور حول الشمس، وهو ما أنكرناه في الشطر الأعظم من تاريخنا، فكل نظرية اجتماعية تطرح بعض الفروض التي لا تستقيم مع خبرتنا اليومية المباشرة، ومع ما نعتقده وهذه في الواقع هي الطريقة التي نتعلم بها من النظرية، فعندما أعطي علامة الرسوب لورقة امتحان طالب مثلاً فقد نحسب أنَّنا نطبِّق المعايير، ونحافظ على مستوى أكاديمي معيَّن، فهذا الطالب لم يستطع بلوغ حد معين من المعرفة، وهنا نحكم عليه بنفس الطريقة التي قد نحكم بها على قطعة خشب بأنَّها أقصر مما يريد؛ لذا فأصحاب التفاعلية الرمزية سيقولون أنَّنا أوجدنا حالة فشل، و كنا صرَّحنا حقاً مع أنفسنا فلا بد أنْ نقر بأنَّنا قدمنا في حالات كثيرة على أفعال كانت عكس ما كنا ننويه أصلاً، وهذا بحد ذاته يكفي لقبول الغرابة للظاهرة للنظرية الاجتماعية(9).

إذاً بإمكاننا أنْ نجعل النظرية أسهل بتتبع جذور النظريات الاجتماعية التي خضعت لقرون من التفكير الفلسفي، ولتطوير المعرفة قبل أنْ تظهر النظرية التي تحدَّث عنها بتجريد وأفضل طريقة لتعلم التفكير النظري لا تكمن في مجرد قراءة النظرية، وفهمها بل في طرح التساؤلات على النظرية، وإعمال الصقل في الإجابات المختلفة. على سبيل المثال هل يمكننا أنْ نستخدم المستخلصات الأساسية التي توصَّل إليها دوركايم في نظريته عن الانتحار مؤداها أنَّ معدلات الانتحار تختلف باختلاف ثلاث عوامل اجتماعية تتمثل في الآتي:

1-الانتحار الأناني ويختلف نسبياً مع درجة التكامل الاجتماعي في الهيئة الاجتماعية.

2- الانتحار الغيري ويختلف اختلافاً مباشراً مع درجة التكامل الاجتماعي في المجتمع.
3-الانتحار الأنومي ويختلف اختلافاً مباشراً مع درجة الأزمات وضعف المعايير الأخلاقية.

وفي إطار الاستنتاجات يتكوَّن نموذج النظرية على الشكل الآتي:

الأوضاع الاجتماعية ← الحالة السيكلوجية ← النتيجة على النحو التالي:

- تكامل اجتماعي منخفض + أنانية= معدلات الانتحار مرتفعة.
- تكامل اجتماعي مرتفع + غيرية = معدلات انتحار مرتفعة.
- أزمات اقتصادية + لا معيارية = معدلات انتحار مرتفعة.

وتجدر الإشارات هنا إلى أنَّ تقرير الحالة السيكلوجية قد استخدمت في بناء النموذج لارتباطها بالعوامل الاجتماعية، وعند مطابقة النسق النظري بالنسق الواقعي فإنَّك بالإمكان التوصل إلى درجة من الثبات حتى تصبح النتائج مؤثرة، وتصل إلى مرحلة النظرية وبذلك تتحوَّل الفروض إلى نسق شكلي محدَّد وثابت، وواضح قد يرقى إلى مستوى نظرية.

فإذا أحسنَّا استخدام النظرية وأحرَّصنا على تطبيقها سلمياً فالمردود سيكون ظاهراً والخلاصة أنَّ كل ما تقدَّم ليس دفاع عن النظرية أو تبرير صعوبتها، ولكن باستطاعتنا أنْ نجعلها أسهل مما هي عليه[10].

شرك النظرية: مرت أوقات ومنها الوقت الحاضر (1992م) بدأ فيها أنَّ علماء الاجتماع معرَّضون للوقوع بوجه خاص حيث أصبح البحث الاجتماعي مجرَّد عملية لجمع البيانات، أو الاستغراق في جدل حول المنهج والعلاقات الإحصائية، أو اعتماد الطريقة الامبريقية لكشف الواقع الكائن مثالاً على ذلك كتاب جوردن مارشال (في الثناء على علم الاجتماع) فهو يعالج مجموعة من الدراسات المهمة التي كشفت بعض ملامح المجتمع البريطاني غير أنَّه لم يقل شيئاً على النظرية، فالوظيفة الأساسية للنظرية متعلقة بتأويل كل ما نستطع كشفه والاتفاق عليه من الواقع، و سيتضح أنَّنا في حاجة إلى النظرية كي تخبرنا ما هي تلك الوقائع حتى لو كان مستتراً، و إلا سيكون علم الاجتماع مجرَّد وسيلة امبريقية

مساعدة لعلوم أخرى إنْ لم تجر بعض المحاولات للتوصل إلى إطار نظري عام [11].

إنَّ العلم هو العلم المألوف المتكرر في العالم، فيه يمتلك معرفة نظرية مقبولة على الإجراءات التجريبية المعتادة، فضلاً عن الأدوات الضرورية لإجراء التجارب مع وجود النموذج الإرشادي الذي يعطينا إطاراً عاماً، ومؤشرات تدل على ما يجب أنْ يكون عليه شكل ذلك الواقع، ولكن هناك أسباب تمنع العالم في العلوم الاجتماعية من تطبيق النظرية بهذه الطريقة رغم فاعليتها في العلوم الطبيعية، أي تعقد موضوع العلوم الاجتماعية كون النشاط الإنساني عملية تستند على الوعي الذاتي التأملي، واستحالة عزل جوانب مهمة في الحياة الاجتماعية للاختبار على اعتبار أنَّ هذه العوامل مجتمعة تختزل الواقع الحقيقي المتشابك إلى مجموعة مفاهيم، والشرك الثاني شرك الألغاز الصعبة عند تنظيم الأفكار عن الحياة تظهر مجموعة من مشكلات الرتبة الثانية، وهي مشكلات ليست مرتبطة مباشرة بتفسير شيء ما، والثالث شرك المنطق.

المظهر الرئيسي للتفكير النظري هو محاولته تحقيق ترابط منطقي بين مختلف أجزاء النظرية، والمقصود هنا أنَّ هذا يسعى نحو الترابط المنطقي، وقد يأخذ شكلاً مبالغاً فيه، وهذا يعني أنَّه في حين أنَّ النظرية يجب أنْ تسعى إلى الترابط الداخلي، والى الترتيب المنطقي فالعالم ذاته كثير مالا يكون منطقياً، أو هو منطقي بصورة أخرى مختلفة عن النظرية، وبالتالي فالنظرية يجب أنْ تكون قادرة على الاعتراف بهذا التباين، وأنَّ ثمَّة مجموعة من الأمثلة لنظريات استعرضت في مثل هذا الجدل المنطقي، وتركته ورائها دون أي اهتمام بتفسير الواقع الاجتماعي المعاش، وأخيراً شرك الوصف فالفرق بين التفسير والوصف التفسير يخبرنا عن شيء ما، لم نكن نعرفه أو كشفه بمجرَّد النظر في حين أنَّ قدراً كبيراً من النظريات الحديثة تصف شيئاً ما، وهذا الشيء معروف لدينا تصفه بكلمات مجرَّدة ثم تزعم أنَّ ذلك تفسير [12].

ثانياً- المنظورات التأويلية: ليس بالإمكان تأسيس منظور ملائم في علم الاجتماع دون الإجابة عن المسائل التالية: مما يتكوَّن المجتمع؟

1-كيف يقوم المجتمع بأداء وظائفه؟

2-لماذا تكون بعض الجماعة في المجتمع أكثر قوة من جماعات أخرى؟.

3- ما الذي يسبب التغير الاجتماعي؟.

4- هل المجتمع في حالة توازن أم صراع؟.

5-ما علاقة الفرد بالمجتمع ؟ ما هو الهدف الأساسي من وراء دراسة علم الاجتماع ؟

ساعدت الإجابة عن تلك المسائل بواسطة دوركايم ماركس، و فيبر في إنتاج ثلاثة اتجاهات متميزة للفكر السوسيولوجي هي: الوظيفة **(دوركايم)**، والماركسية **(ماركس)**، ونظرية الفعل الاجتماعي **(فيبر)**، وهذه المنظورات الثلاثة بنائية بطبيعتها ويختص علم الاجتماع البنائي بصفة أساسية بكيفية تأثير المجتمع في السلوك الفردي والجماعي بدلاً من تأسيس المجتمع بواسطة الأفراد والجماعات على سبيل المثال (كيفية تأثير طبقة الوضع الاجتماعي- البنائي للفرد)، الفرد وعائلته، "أي حيث تؤكد على الدور المحوري الذي يلعبه الاتفاق بين الناس على القيم في المحافظة على النظام الاجتماعي، وتؤكد الماركسية ونظرية الفعل على الصراع في المجتمع، وعلى عكس من البنائية يهتم علم الاجتماع التأويلي بكيفية قيام الأفراد والجماعات بتأسيس المجتمع"[13].

(1) **الوظيفية** دور كايم: ممَّا يتكوَّن المجتمع؟ يتكوَّن المجتمع أو النسق من نظم متعددة أهمها: الأسرة والنظام الاجتماعي جماعة من الناس تنظيم حول هدف وتنقسم النظم إلى أربعة أنساق فرعية، اقتصادية (المصانع، الوحدات الإدارية) سياسية (الأحزاب السياسية) قرابية (الأسرة)، ثقافية واجتماعية (المدارس، ودور العباد) كيف يقوم المجتمع بأداء وظائفه؟ يرى الوظيفيون أنَّ المجتمع يعمل بطريقة مماثلة لقيام الكائن الحي بوظائفه، ومن ثم فالنظم الاجتماعية تقوم بأداء وظائفها معاً من أجل مصلحة المجتمع ككل فعل سبيل المثال تقوم المدارس بأداء وظيفتها في علاقتها بالعمل لأنَّها تعد الناس له.

لماذا تكون بعض الجماعات في المجتمع أكثر قوة من جماعات أخرى؟ يمثل عدم التكافؤ في امتلاك القوة في المجتمع مثل اهتمام الماركسيين ومنظرِّي الفعل الاجتماعي بدرجة أكبر من الوظيفيين، ويفترض الوظيفيون أنَّه من الضروري أنْ يكون بعض الأفراد والجماعات أكثر قوة من غيرهم، وهناك قادة من التنظيمات، وإلا عم الاضطراب والفوضى.

- ما الذي يسبِّب التغير الاجتماعي في رأي الوظيفيين عندما يتبين أنَّه ضروري من

الناحية الوظيفية، فعلى سبيل المثال (توسعت المجتمعات المعاصرة في الأنظمة التعليمية لأنَّ ذلك المجتمعات بحاجة إلى مزيد من المتعلمين بدرجة أكبر من المجتمعات الأول تقدُّماً.

هل المجتمع بطبيعته في حالة توازن أم صراع؟ يرى الوظيفيون أنَّ النظام والتوازن طبيعان في المجتمع، ومن ثم فحالة عدم التوازن **(الحرب المدنية)** في حالة اجتماعية غير طبيعية ويشبه الوظيفيون عدم التوازن في المجتمع بالمرض في الكائنات الحية وأساس التوازن الاجتماعي وجود إجماع أخلاقي.

ما علاقة الفرد بالمجتمع؟ ويرى الوظيفيون أنَّ المجتمع يشكِّل الفرد من خلال تأثير مؤسساته مثل الأسرة والمدرسة، ولم يترك أنصار الوظيفية إلا مجالاً محدوداً لوجهة النظر القائلة بأنَّ الفرد يمكن أنْ يتحكَّم في حياته، وفي رأي دوركايم أنَّ الفرد هو محطة الوصول وليس محطة المغادرة.

ما هو الهدف الأساسي من وراء دراسة المجتمع؟

تتمثَّل في الفرض الأساسي من علم الاجتماع في تحليل وتفسير قيام المجتمع بأداء وظائفه بشكل طبيعي أو غير طبيعي، وهذا يتطلَّب دراسة علاقة مختلف أجزاء المجتمع بعضها ببعض وعلاقة الأجزاء بالكل[14].

نقد الوظيفية (خاصة المماثلة العضوية)

1 – التصور المفرط للطبيعة الاجتماعية للكائنات الإنسانية بالإشارة إلى المماثلة العضوية فالأعضاء لا تفكر في حين يمتاز الناس بالتفكير أو بعبارة أكثر دقة فالمماثلة العضوية لم تفسح المجال للنظر في الفعل الاجتماعي المقصود.

2 – المبالغة في دور الإجماع:

تبالغ الوظيفية في دور الإجماع، وتبخس من دور الصراع في قيام المجتمع بأداء وظائفه، أي أنَّ الوظيفيين يرون أنَّ الإجماع شرط سابق على التوازن.

3 – الفصل المضلل بين البناء والنسق: الانتقاد الثالث الموجَّه إلى المماثلة العضوية هو أنَّها تؤدي إلى فصل بين البناء (أجزاء المجتمع أو مؤسساته)، والنسق (قيام المجتمع

بوظائفه) كما تؤدي بصفة خاصة إلى معالجة جزئية من زاوية المفهوم لمشكلة التغيير الاجتماعي.

4 – تكرار المعاني: الانتقاد الأخير إلى الوظيفية هو أنَّها غائبة، أو تكرار المعاني بلا جدوى على حد تعبير كريس براون لأنَّ الوظيفيين يرون وظائف معينة تقوم بها مؤسسات بعينها فإنَّهم يخلصون إلى أنَّ ثمَّة حاجة إلى هذه المؤسسات بمعنى أنَّهم يفسرون الأسباب بنتائجها[15].

(2) الماركسية: (بنائية الصراع) مما يتكوَّن المجتمع؟

يتكون المجتمع من طبقات في رأي ماركس وتوجد طبقتان اجتماعيتان رئيسيتان في جميع المجتمعات، باستثناء أكثر أشكالها بساطة وعلاقة الناس بوسائل الإنتاج، هي التي تحدِّد الطبقة التي ينتسبون إليها.

(أي المجتمع الذي يقوم على اقتصاد المشروع الخاص) تكون الطبقة الرأسمالية (الطبقة البرجوازية) هي: الطبقة الحاكمة والطبقة العاملة (البروليتاريا) هي الطبقة الخاضعة، كيف يقوم المجتمع بأداء وظائفه؟ في رأي ماركس– من خلال الصراع الطبقي أساساً، فكل طبقة تسعى إلى تحقيق مصالحها، وهذا يجرها إلى صراع مع الطبقات الأخرى.

لماذا تكون بعض الجماعات في المجتمع أكثر قوة من جماعات أخرى؟

الطبقة هي أساس القوة في رأي ماركس، وبعض الطبقات أكثر قوة من الأخرى. لأنَّها تحوز أكبر من الملكية والثروة، وعلى عكس الوظيفيين لا يرى ماركس أنَّ هذه الحالة حتمية فهو يعتقد أنَّ الاشتراكية يمكن أنْ تحقق مشاركة أكثر عدالة في القوة والملكية.

ما الذي يسبب التغير الاجتماعي؟

يحدث التغير الاجتماعي نتيجة الصراع الطبقي، فالصراع الطبقي هو: محرك التاريخ، وفي أواخر العصور الوسطى كان هناك صراع بين الارستقراطية والبورجوازية الصاعدة، وفي المجتمع الرأسمالي يكون الصراع أساساً بين البورجوازية والبروليتاريا.

هل المجتمع بطبيعته في حالة توازن أم صراع؟

المجتمع في حالة صراع جوهري بين الطبقات ومع ذلك يعترف ماركس بأنَّ فترات النظام والتوازن الاجتماعيين يمكن أنْ يحدث لفترة مؤقتة، وهذه الفترة تفيد الأغنياء أكثر من الفقراء.

ما علاقة الفرد بالمجتمع؟ هناك مدرستان فكريتان رئيسيتان من الماركسيين حول علاقة الفرد بالمجتمع، وهو ما يعكس غموضاً من أعمال ماركس نفسه وتذهب المدرسة الأولى إلى أنَّ الفرد لا حول له ولا قوة، لدرجة أنَّه لا يستطيع التأثير في حياته، أو حياة ألآخرين، ويرى بعض الماركسيين أنَّ هناك دوراً أكبر للفرد في المجتمع إلا أنَّهم يرون أنَّ ما هو الهدف وراء دراسة علم الاجتماع؟ يهدف علم الاجتماع إلى وصف وتحليل وتفسير الصراع الطبقي، كما يرغب الماركسيون في تغير العالم باتجاه ماركس، ومع ذلك تعرضت المجتمعات **(الماركسية)** في أوروبا الشرقية إلى أزمة وتغير في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات ومن ثم بدأ البديل العلمي الرئيسي في الرأسمالية في التفتت[16].

نقد الماركسية: يتسم الميراث الماركسي بغموض حاد، وقد ترك ميراثاً بوصيتين دون أنْ يكون هذا في مقصده، أولهما تقوم على الاعتقاد بأنَّ الصراع الطبقي والثورة الاشتراكية حتميان من الناحية التاريخية، وثانيهما تنص على وجهة النظر القائلة بأنَّ تحقيق الثورة الاجتماعية يستوجب العمل على تغيير وعي الطبقة العاملة عندما تدرك هذه الطبقة الاستغلال الرأسمالي، فمن المؤكد أنَّها سوف تنظم نفسها للتخلص منه، ونعرض منها فيما يلي لبعض الانتقادات.

1 – وجهة انتقادات متتالية إلى الاعتقاد في أنَّ ثورة البروليتاريا حتمية نتيجة لتناقضات اقتصادية في النظام الرأسمالي، فهذا ضرب من ضروب التفكير الحتمي الفج.

2 – تشديد التأكيد على الصراع: الانتقاد الثاني الموجه إلى الماركسية هو عكس الموجه ضد الوظيفية، أي أنَّ الماركسية بالغت في تشديدها على الصراع، وتقليلها من دور الإجماع في المجتمع، فالوعي الزائف عند ماركس يعني أنَّه يعترف اعترافاً كلياً بأنَّ قراره إجماعاً زائفاً، وهو يكشف النقاب عن حقيقة الصراع الطبقي، فهنا إمكانية أنْ يسعى كثير من الناس بوعي وذكاء نحو الإجماع والاتفاق عبر الجماعات الطبقية.

3 – الفجوة بين المثالية والواقع: الانتقاد الثالث الموجه إلى الماركسية أنَّها مثالية من الناحية النظرية، ولكنها أنْ تكون محبطة وقاسية من الناحية الواقعية، وعندما يذكر هذا الانتقاد تسترجع مثال النظام الشمولي والامبريالي السوفيتي، ويزعم مجهود هذا النقد أنَّ السجل السوفييتي بشأن حقوق الإنسان والسياسة الخارجية لا يعزى ببساطة إلى فظاعة السوفييت، ولكنه يشكِّل ملمحاً من ملامح العقيدة الماركسية[17].

(3) نظرية الفعل الاجتماعي (بنائية الصراع)، فيبر: مما يتكوَّن المجتمع؟ ينشأ المجتمع من خلال التفاعل الاجتماعي الذي يقصد به سلوك الناس الذين يرتبطون بعضهم ببعض عن وعي، ويقوم الناس بتشكيل النظم من خلال عملية التفاعل مثل إنشاء المدارس والمصانع ودور العباد.

إنَّ هذه المؤسسات تؤثر بدورها في الناس، وقد انتاب فيبر شعور بأنَّ ماركس بالغ في التأكيد على أهمية الجماعات الطبقية، ويعترف فيبر بأنَّ الطبقات ذات أهمية إلا أنَّه رأى أنَّ الأحزاب السياسية وجماعات المكانة (الجماعات الاجتماعية وجماعات الصداقة) قوى مهمة ومؤثرة في المجتمع، وأكَّد فيبر على قوة التنظيمات الكبيرة البيروقراطية في التأثير على حياة الفرد.

كيف يقوم المجتمع بأداء وظائفه؟ تأتي إجابة فيبر لتبرز وعيه بتأثير كل من الفرد على المجتمع، والمجتمع كل الطرد فهو من ناحية يؤكد أنَّ الأفكار والمشاعر لدى الناس تؤدي في بعض الأحيان إلى إشارة الفعل والتأثير في التاريخ، فعلى سبيل المثال توجد بعض الشخصيات القوية، أو ما أسماه بالقيادات الملهمة (الكارزمية)، مثل (نابليون) يمكن أنْ تغير بالفعل من مسار الأحداث، وأدرك فيبر أنَّ حياة معظم الناس تتشكَّل بواسطة المجتمع خاصة المؤسسات المباشرة مثل (الأجهزة البيروقراطية الحكومية) التي تحد من مجال حرية الفرد وإبداعه.

لماذا تكون بعض الجماعات في المجتمع أكثر قوة من جماعات أخرى؟ القوة أحد المفاهيم المحورية عند فيبر، وفي معالجته لهذه القضية جمع عناصر من علم الاجتماع والصراع فهو يتفق مع الوظيفيين على ضرورة أنْ يكون بعض الناس أكثر قوة من

غيرهم حتى يتمكَّن المجتمع من أداء وظائفه بكفاءة في التنظيمات البيروقراطية الحديثة (التنظيمات البيروقراطية منظمة بشكل هرمي).

ما الذي يسبب التغير الاجتماعي؟ يرى فيبر أنَّ التغير الاجتماعي يمكن أنْ يحدث لأسباب عديدة فالأفكار والاختراعات الجديدة والحروب وصعود وأقوال جماعات القوة والأفراد المؤثرين كلها تسهم في التغير التاريخي، وميز فيبر موقفه عن موقف ماركس رأى أنَّ ماركس قد بلغ في التأكيد على الصراع الطبقي كسبب للتغير.

هل المجتمع بطبيعته في حالة توازن أم صراع؟ اشتد الخلاف في الرأي بشأن قضية التوازن والصراع بين الوظيفية والماركسية، وفي رأي فيبر أنَّ المجتمع ليس بطبيعته في حالة توازن أم صراع، وربما يسود المجتمع الاضطراب لعدة قرون، ثم يعاد الاستقرار لعدة عقود.

ما علاقة الفرد بالمجتمع؟ تكتسب علاقة الفرد بالمجتمع أهمية محورية في نظرية الفعل الاجتماعي، وعلى الرغم من أنَّ فيبر أدرك أنَّ الأفراد يتأثرون بالمؤسسات الاجتماعية مثل الأسرة والمدرسة إلا أنَّه لم ينظر إلى تحليل عمل هذه المؤثرات على أنَّه الغرض الأساسي من دراسة علم الاجتماع إذ أنَّ فهم المعاني التي يخبرها الأفراد في حياتهم أكثر أهمية من مجرَّد تحليل ما يدفعهم أو يؤثر منهم على النحو الذي يتعرفون به.

ما هو الهدف الأساس من وراء دراسة علم الاجتماع؟ يتمثَّل الغرض من علم الاجتماع في فهم وتفسير معنى الفعل والتفاعل الاجتماعيين[18].

نقد التفاعلية: هناك انتقادان مرتبطان وجها إلى التفاعلية أول هذين الانتقادين أنَّ هذا المنظور لم يهتم اهتماماً كافياً بالقضايا الكبرى المرتبطة بالقوة والبناء، وعلى الرغم من تأكيد هذا المنظور على التفاعل بين الذات والمجتمع فعلى سبيل المثال لم تكن مسألة أي جماعة أو طبقة، هي التي تحكم المجتمع مسألة محورية بالنسبة للتفاعلية، وربما يكون المسار الذي يسلكه هذا المدخل في النظر في الذات خلال التفاعل مع الآخرين هو الذي أفقده أنْ يصل إلى قضايا السيطرة والقوة التي تؤثر في ملايين الناس، وثاني الانتقادين إلى التفاعلية أنَّها تعاني من نزعة تفاؤلية لبرالية ساذجة، فأنصار التفاعلية في شيكاغو يميلون إلى الاعتقاد بأنَّ مع التسليم بحرية التفاعل والتعلم من خلال الخبرة سوف يصل

الناس إلى نتائج عقلانية، وتعكس الرؤية ما ساد في القرن التاسع عشر من اعتقاد في التقدُّم، ومن حلم أمريكي في الانجاز الفردي والمجتمعي[19].

ثانيا- التطورات الحديثة في نظرية علم الاجتماع:

(1) نظرية الفعل عند بارسونز: كان بارسونز توَّاقاً إلى تمييز نظرية الفعل عن النزعة السلوكية.

والحقيقة أنَّه استخدم مصطلح الفعل لأنَّ له دلالة تختلف عن دلالة مصطلح السلوك بالسلوك يعني الاستجابة الآلية (الميكانيكية) للمثير، في حين يدل الفعل على عملية ذهنية إبداعية مفعمة بالنشاط.

وكان بارسونز حريصاً على تمييز نظرية الفعل عن النزعة السلوكية، ويعبر عن ذلك بقوله إنَّ النظرية مثل النظرية السلوكية التي تصر على البحث في الكائنات الإنسانية بطريقة تستبعد جوانبهم الذاتية ليست نظريه في الفعل، وقد أوضح بارسونز منذ البداية أنَّ نظرية الفعل لا يمكنها أنْ تفسر الأبنية والنظم الاجتماعية تفسيراً ملائماً مع أنَّها تستطيع البحث في أهم صور الحياة الاجتماعية.

وكان ذلك نذير لما لمسه كثيرون في الأعمال الحديثة لبارسونز حيث تخلَّى كلية عن نظرية الفعل؛ ليتحوَّل إلى الاتجاه الوظيفي البنائي، وهو الاتجاه الأكثر ملائمة لدراسة الأبنية الاجتماعية والثقافية.

وحدة الفعل: تتمثَّل الظاهرة الأساسية في نظرية الفعل عند بارسونز فيما أسماه وحدة الفعل التي عرفها في ضوء أربعة عناصر، أولها تدل على وجود فاعل، وثانيها أنَّ وحدة الفعل تتضمَّن هدفاً أو حالة مستقبلية يتجه إليها الفعل، وثالثها أنَّ الفعل يحدث في موقف يشتمل على عنصرين: الأشياء التي لا يستطيع الفاعل السيطرة عليها (الظروف)، والأشياء التي يمكن للفاعل أنْ يمارس سيطرته عليها (الوسائل)، وآخرها المعايير والقيم التي تشكِّل اختيار الفاعل للوسائل المؤدية إلى الأهداف، ويعبِّر بارسونز عن رأيه بقوله: "لا يوجد شيء يشبه الفعل باستثناء أية محاولة للامتثال للمعايير" ونلمس في وحدة الفعل الاهتمامات التكاملية التي شغلت بارسونز طيلة حياته، وعلى الرغم من أنَّ بارسونز بدأ اهتمامه بالفاعلين وأفعالهم فقد المح إلى اهتمامه بالوعي بمعنى الاختيار الإرادي للوسائل

المؤدية إلى الأهداف، إلا أنَّ هذا الاختيار ليس حراً ممَّا يشير إلى الاهتمام من جانب بارسونز بالأبنية الاجتماعية التي تقيِّد الفعل. وهنا تلعب الكينونات الثقافية مثل الدور الذي لعبته في أعمال بارسونز، وكان اهتمام بارسونزز الأولي بوحدة الفعل مصدر خلط كبير في تفسير أعماله، لأنَّه ادعى أنَّه لم يتخلَّى مطلقاً عن وحدة الفعل، حتى في تركيزه فيما بعد على القضايا ذات النطاق الأوسع، ونظراً لأنَّ بارسونز كان في أعماله الأولى أشبه كثيراً بمنظِّري التفاعلية الرمزية، فأنَّه يصعب التوفيق بين ذلك وتحليله الوظيفي البنائي فيما بعد للأبنية والنظم" يعني بارسونز بالفعل محاولة الأفراد تحقيق أهدافهم المحدَّدة رمزياً في بيئات محدَّدة رمزياً، ويبدو بارسونز كما لو كان تفاعلياً رمزياً على نهج كولى – ميد – بلومر، ويتعيَّن علينا أنْ نقول لا توجد تفرقة فكرية مهمة بين الإطار المرجعي للفعل والإطار المرجعي للتفاعلية الرمزية. فكليهما يؤكد على أنَّ بعض السلوك لدى المشاركين وهو المعنى الناتج عن تفسيرهم المشترك للرموز المشتركة يعد أساساً للفهم السويسيولجي[20].

النزعة الاختيارية الإرادية: يرتبط مفهوم النزعة الاختيارية الإرادية عند بارسونز وهو المفهوم الذي كان موضوعاً لجدال ساخن ارتبط ارتباطاً وثيقاً بوحدة الفعل، وبقضية المدى الذي يعد عنده بارسونز التفاعلية الرمزية. وتتعلَّق النزعة الاختيارية الإرادية عند بارسونز ببناء الفعل الاجتماعي بالفاعلين الذين ينظر إليهم على أنَّهم يقومون بالاختيار في المواقف الاجتماعية. ولا يعن ذلك القول بأنَّ الفاعلين أحراراً بصفة كليه في اختياراتهم فالنزعة الاختيارية الإرادية ليست مساوية للإرادة الحرة ومع ذلك فالنزعة الاختيارية الإرادية تدل دلالة ضمنية على وجود العقل والوعي والإفراد الذين يصنعون القرارات[21].

مشكلات في نظرية الفعل عند بارسونز:

- استهلك هدف دمج الفعل والبناء مساحة كبيرة من كتابه (بناء الفعل الاجتماعي).
- بدأ بارسونز كمنظِّر للفعل بتوجهه نحو الوحدات الصغرى، وبمرور الوقت اتجه نحو النظرية الوظيفية البنائية بتوجهه نحو الوحدات الكبرى.

- عجز بارسونز عن التخلِّي عن مواقفه النظرية القديمة، أو دمجها نحو ملاءمتها مع مواقفه النظرية الجديدة من تحليل بناء الفعل الاجتماعي في حد ذاته إلى التحليل الوظيفي البنائي للأنساق الاجتماعية.
- من المشكلات الأساسية عند بارسونز أنَّه لم يتمم مطلقاً تحوُّله من نظرية الفعل إلى الوظيفية البنائية؛ ممَّا ترتب عليه إقامة علاقة مشوشة بين هاتين النظريتين.
- استخدام بارسونز المتكرر لتعريفين مختلفين لكثير من المفاهيم الأساسية بمثابة انعكاس لازدواجية توجهه النظري .
- لم يتمكَّن بارسونز من التوفيق بين نظرية الفعل عند فيبر (بالطريقة التي فسَّر بها فيبر) والوظيفية البنائية عند ودور كايم.

الربط بين النظريات الكبرى والصغرى:

ظهور الإجماع على الأهمية المحورية الربط بين النظريات الصغرى والكبرى لا يشكِّل أمراً جديداً، بل هو إعادة اكتشاف لاهتمام رئيسي يشكَّل العمود لأعمال معظم المفكرين البارزين من تاريخ علم الاجتماع (ماركس، فيبر، دوركايم).

أنتوني جيدنز، التشكيل البنائي ربما كوَّن نظرية التشكيل البنائي عند جيدنز أشهر المحاولات المعروفة لتحقيق التكامل بين الاهتمامات الصغرى والكبرى (1976م) ظهرت في شكلها أكثر تطوراً، (1984م) اهتم جيدنز بقضية الربط بين الظواهر الكبرى والصغرى ولم يستخدم مصطلح (الكبرى والصغرى) وهو يشعر أنَّ هذين المصطلحين كانا مجالاً للخلاف بين علماء الاجتماع، وأنَّه عندما لا يكون هناك صراع بين النظريات الكبرى والصغرى، إلا أنَّه ثمة اتجاه إلى تطوير تقسيم غير وظيفي للعمل بين نظريات علم الاجتماع، بمعنى أنَّ التفاعلية الرمزية تنزع إلى التركيز على أنشطة الفاعلين الأحرار في حين تكرس الوظيفية البنائية بقيود ألبنائية، ويبدأ جيدنز بالتفرقة بين النظريات الكبرى والصغرى حيث تركز الكبرى على الأشياء الاجتماعية، وتركز الصغرى على الفاعل ويقابل جيدنز نظرية التشكيل البنائي لهذه النظريات، ويتخذ من الأنشطة الاجتماعية نقطة البداية، وأنَّ الأنشطة لا تظهر إلى الوجود بواسطة الفاعلين الاجتماعيين، ولكنها تتجدَّد بواسطتهم من خلال الوسائل العقلية، التي يعبرون بها كفاعلين (الأنشطة والظروف التي

تحدث في الزمان والمكان).

يهتم جيدنز بالوعي أو الانعكاسية إلا أنَّ الفاعل الإنساني بانعكاسية لا يكون واعياً بذاته فحسب، ولكنه يراقب أيضاً التدفق المتواصل للأنشطة والظروف، وقد أتاحت أنطولوجية الزمان– المكان لجيدنز أنْ يدرس التميز بين الظواهر الكبرى والصغرى بطريقة تاريخية ديناميكية؛ لتشكيل مفاهيم البناء والنسق وازدواجية البناء جوهر التشكيل البنائي ويعرف البناء (القواعد والموارد) التي تسمح بعقد الصلة بين الزمان والمكان في إطار النسق الاجتماعي، ويقصد بالأنساق الاجتماعية الممارسات الاجتماعية التي يعاد إنتاجها أو العلاقات التي تعاد بين الفاعلين، تلك العلاقات التي تنتظم كممارسات اجتماعية والأنساق الاجتماعية ليس لها أبنية، ويتجلَّى البناء من الأنشطة الاجتماعية في الممارسات التي يعاد إنتاجها ويطوقها الزمان و المكان يربط جيدنز البناء (القواعد والموارد) بكل من المستويات الكبرى (الأنساق الاجتماعية) والصغرى (الذاكرة)، ويرى أنَّ هذا التكامل مهم (أحد الافتراضات الأساسية) لنظرية التشكيل البنائي هي أنَّ القواعد والموارد المعتمدة على إنتاج الفعل الاجتماعي هي في نفس الوقت وسائل إعادة الإنتاج، النسق إذا مفهوم التشكيل الذي يقوم على فكرة مؤداها تشكيل الفاعلين والأبنية ليس ظاهرتين مستقلتين (أي ثنائية)، وتعد فكرة النتائج غير المقصودة إحدى ركائز مدخل جيدنز، ويقصد بذلك أنَّ أفعال الناس لها نتائج غير مقصودة بصفة مستمرة، ويبذل الفاعلون جهدهم بصفة مستمرة لوضع تلك النتائج غير المقصودة تحت السيطرة.

ذهب جيدنز وراء مشروع التكامل بين الظواهر الكبرى والصغرى حيث قدَّم تحليلاً مفصَّلاً للظواهر المتعدِّدة، وركَّز على طبيعة العلاقات التبادلية بين الظواهر، ولعل أكثر الأمور إقناعاً في مدخل جيدنز هي أنَّ اهتمامه الأساسي أي التشكيل البنائي ثم تعريفه بمصطلحات متكاملة تكاملاً متلازماً، وليس تشكيل الفاعلين والأبنية مستقلين عن بعضهما البعض[22].

يورجين هابر ماس: تكامل نظريتي (الفعل والنظم) اتجه هابر ماس في إحدى مؤلفاته (نظرية الفعل الاتصالي) (1984م) إلى مدخل أكثر تكاملاً في التنظير الاجتماعي حول هابر ماس بعض من اهتماماته إلى تحقيق التكامل بين نظرية الفعل ونظرية النظم، حيث

يميز بين عالم الحياة (عالم على المستوى الأصفر يتوصل فيه المشاركون في الاتصال إلى فهم مشترك حول شيء ما)، والنسق الأكبر والأنساق الفرعية، لتحقيق التكامل النظري في نفس الشرك الذي وجد بارسونز نفسه فيه، بمعنى أنَّ نظرية النظم يمكن بسهولة أنْ تمتص نظرية الفعل وتخضعها لها، ولم يكن هابر ماس يرغب لنظرية الأنساق على المستويات الكبرى أنْ تسحق نظرية الفعل، وبالتالي حاول أنْ يطور مدخلاً لتحقيق التكامل بين هاتين النظريتين، ويفرِّق هابر ماس بين ترشيد النسق الاجتماعي (المجتمع)، وترشيد عالم الحياة الترشيد المجتمعي ليتضمن أصفاء الطابع المؤسسي على النسق المعياري، فترشيد عالم الحياة يسمح بالتفاعلات التي يواجهها الاتفاق المعياري الموروث.

إنَّما يوجهها الفهم الاتصالي المكتسب توجهها مباشراً وغير مباشر، وبعبارة أخرى أنَّ ترشيد عالم الحياة يتطلب أنْ يتوصل الناس إلى اتفاق بإرادتهم الحرة بدلاً من وصولهم إلى اتفاق تحدده عوامل خارجية.

ويزعم هابر ماس أنَّ الترشيد في العالم المعاصر لا يحدث بمعدل متساوٍ، فالنسق الاجتماعي يرشد بدرجة أسرع من عالم الحياة ونتيجة لذلك أصبح عالم الحياة يسوده نسق اجتماعي رشيد، والحل في رأي هابر ماس في التحرُّر من الاستعمار الخارجي لعالم الحياة بما يسمح له (الاتفاق الاتصالي الحر[23].

الاستنتاجات: على اعتبار أنَّ التنوُّع في التفكير النظري ينبوع خصب للأفكار التي تؤدي إلى البحث، ويثير القدرة التخيلية اللازمة لتحقيق التقدُّم في العمل السوسيولوجي، حاولت الباحثة أنْ تقدم رؤية تحليلية لواقع التنظير الاجتماعي وفقاً للنقاط التالية:

- فهم النظرية يتعلق بتعلم التفكير نظرياً أكثر منها بتعلم النظريات ذاتها.
- تستخدم النظرية الاجتماعية لتفسير خبرة ما، وفهمها على أساس خبرات وأفكار أخرى عامة من الحياة.
- هناك فرق بين التفكير النظري بصبغته اليومية، وبين النظرية الاجتماعية التي تحاول أنْ تكون أشد تنظيماً في نظرها إلى الأفكار والخبرات معاً.
- أفضل طريقة لتعلم التفكير النظري لا تكمن في مجرد قراءة النظريات وفهمها، بل في طرح التساؤلات على النظرية وإعمال العقل على الإجابة عليها.

- – يمكن النظر إلى علم الاجتماع عند ماركس، ودور كايم، وفيبر على أنَّه بمثابة محاولات لفهم التطورات الضخمة في عصرهم، مثل الرأسمالية والتصنيع والتحضر وظهور أشكال جديدة للصراع الاجتماعي، وكانت منظورات هؤلاء العلماء، أو نماذجهم عن المجتمع بنائية بطبيعتها بمعنى أنَّها اهتمت بوصف كيفية قيام القوى والتطورات الاجتماعية بالتأثير في حياة الأفراد والجماعات أو تشكيلها.
- – تنهض الوظيفية على منظور مؤداه أنَّ النظم الاجتماعية الرئيسية والأنساق الفرعية (مثل الأنساق القرابية والاقتصادية) وجدت لتشبع احتياجات إنسانية أساسية (مثل الإنجاب والإنتاج والاستهلاك) وترتبط الوظيفية المعاصرة بعلم الاجتماع الأمريكي **بارسونز** بصفة خاصة، مع أنَّ بارسونز نفسه تأثر بدور كايم أيما تأثر.
- تقوم الماركسية على منظور فحواه أنَّ الصراع الطبقي هو العامل الاجتماعي الرئيسي أو الدينامي، وتذهب النظرية الماركسية إلى أنَّ الطبقتين الاجتماعيتين الرئيسيتين في المجتمع الرأسمالي هما: الطبقة الرأسمالية، والطبقة العاملة.
- يصعب تصنيف أعمال فيبر تحت عنوان واحد إلا أنَّه يطلق عليها في بعض الأحيان نظرية (الفعل الاجتماعي)، وقد حاول فيبر أنْ يوفق بين المنظور البنائي من جهة، وما أطلق عليه فيما بعد (المنظور التأويلي) من جهة ثانية
- تعد التفاعلية المنظور التأويلي الرئيسي، ويذهب جورج ميد إلى أنَّ المجتمع يشكِّل الخبرات الذاتية ويصوغها، إلا أنَّ الذات تستطيع أيضاً أنْ تشكل خبراتها الاجتماعية الخاصة.
- تم عرض بعض الثنائيات (جيدنز نظرية التشكيل البنائي هابر ماس نظرية الفعل والنظم) المتعارضة للإشارة إلى مجال علم الاجتماع وتنوعه، إذ يسعى هذا العلم إلى تفسير تأثير المجتمع على الناس من ناحية، وتأثير الناس على المجتمع وتفسيرهم له من ناحية أخرى.
- تقوم نظرية التشكيل عند (جيدنز) على فكرة مؤداها تشكيل الفاعلين والأبنية ليسا ظاهرتين مستقلتين (أي ثنائية) التي أشار إليها لاندر بأنَّها محاولة الوصول إلى نظرية شمولية.

- تقوم نظرية الفعل والنظم عند (هابر ماس) على فكرة مؤداها التكامل بين نظريتين (الفعل والنظم) وبهذا تحوَّل هابر ماس من جذوره في النظريتين الماركسية والنقدية وانشغاله بأعمال كل من بارسونز (مستوى النسق) وتعهَّد هابر ماس بمزيد من التكامل في تحليلاته لأعمال ميد، مع تأسيسه النظري الاتصالي لعلم الاجتماع ولأعمال دوركايم مع نظريته في التضامن الاجتماعي التي تربط بين تكامل النسق.
- يظهر عدم الوضوح من إمكانية ظهور نموذج موحَّد في علم الاجتماع من المنظورات المتعددة، فالنموذج الموحَّد لا يعيره بعض علماء الاجتماع اهتماماً كبيراً، ويزعم فوكوه بأنَّ الصورة الضخمة إلى الواقع هي بيت القصيد، فهذا الواقع ليس ساكناً ولكنه في تغير مستمر.
- لا يزال التيار الكلاسيكي في نظرية علم الاجتماع كما وصف تشارلز رايت ميلز يشكِّل المصدر الرئيسي للرؤية السوسيولوجية للمجتمعات التقليدية والحديثة.
- أنَّ الجدل يدور حول مسألة النظريات، أي نظرية أنسب لتفسير هذا الموقف أو ذاك، وبأي طريقة وفقاً لمقولة (أي شيء يفي بالغرض) وبالإمكان تأسيس تنظيرات ملائمة لتفسير الواقع المعاش من خلال الاستفادة من المنظورات الكلاسيكية التي تشكِّل المصدر الرئيسي للرؤية السوسيولوجية.
- على الرغم من تنوع المنتوج المعرفي لعلم الاجتماع في ليبيا عجز عن تقديم آليات واضحة لفهم وتفسير الوضع الراهن، حيث ركَّزت هذه الدراسات على بعض السمات والخصائص والمشكلات الاجتماعية، ولكن من الصعب التخلِّي عن تلك الإسهامات العلمية التي أعطت اهتماماً ملحوظاً للقضايا والمشكلات الاجتماعية في المجتمع الليبي، التي تسهم نتائجها إسهاماً مباشرا في حل وعلاج المشكلات المجتمعية.

الخاتمة:

يمكن النظر إلى علم الاجتماع عند ماركس ودوركايم وفيبر على أنَّه بمثابة محاولات لفهم التطورات الضخمة في عصرهم، مثل الرأسمالية والتصنيع والتحضر، وظهور أشكال جديدة للصراع الاجتماعي، وكانت منظورات هؤلاء العلماء، أو نماذجهم عن

المجتمع بنائية لطبيعيتها بمعنى أنَّها اهتمت بوصف كيفية قيام القوى والتطورات الاجتماعية بالتأثير في حياة الأفراد والجماعات أو تشكيلتها.

ونظراً للتحوُّلات الكبرى التي شهدتها ليبيا خلال السنوات الماضية، وما حدث من تغيرات هيكلية بكل المعايير، التي تمس شتى البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ مما ترتب عليها انعكاسات سلبية، ظهرت واضحة للعيان على مستوى البنى التحتية والفوقية للمجتمع الليبي.

وجب علينا كمتخصصين في مجال علم الاجتماع أنْ نوجِّه اهتمامنا نحو هذه التغيرات، ومحاولة فهمها وصولاً إلى نماذج نظرية، تفسر لنا واقع هذه التغيرات وتأثيراتها السلبية على المجتمع الليبي.

هوامش البحث ومصادره:

(1) أحمد زايد، علم الاجتماع، النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار الكتب المصرية 1984م، ص13.

(2) ميل تشير تون وآن براون، ترجمة هناء الجوهري علم الاجتماع،النظرية والمنهج، الهشة العامة لدار الكتب والوثائق القومية2012م، ص21-22.

(3) ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة، 2002م، ص417-418.

(4) ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة 2002م، ص417-418.

(5) إيان كريب، ترجمة محمد حسين علوم، مراجعة محمد عصفور، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1999م، ص22.

(6) ميل تشيرتون، وآن براون – علم الاجتماع ترجمة هناء الجوهري، النظرية والمنهج – المركز القومي للترجمة ش/ الجبلاية بالاوبرا/ الجزيرة القاهرة 2012م– ص15.

(7) المرجع السابق ص57.

(8) المرجع السابق ص61.

(9) إيان كريب، ترجمة محمد حسين علوم، مراجعة محمد عصفور، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999م، ص 24.

(10) عبد الله محمد عبد الرحمن، النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، 2003م، ص20.

(11) إيان كريب، ترجمة محمد حسين علوم، مراجعة محمد عصفور، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1999م، ص 32.

(12) المرجع السابق ص34.

(13) ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد مراجعة وتقديم محمد الجوهري قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة 2002م، ص49.

(14) المرجع السابق، ص51 – 52.

(15) ترجمة مصطفى عبد الجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة،2002م، ص 142.

(16) ترجمة مصطفى عبد الجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة، 2002م، ص53-54.

(17) المرجع السابق، ص 146-147.

(18) ترجمة مصطفى عبد الجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة،2002م، ص54 -55.

(19) المرجع السابق، ص 90.

(20) المرجع السابق، ص 306-307.

(22) المرجع السابق، ص308.

(22) ترجمة مصطفى عبدالجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة القاهرة، 2002 م، ص365- 366-367.

(23) المرجع السابق، ص370،369.

شرح الآجرومية لخالد الأزهري (ت905هـ)
(المرفوعات)

د. حسن الخرزة
كلية الآداب- جامعة الزاوية

باب مرفوعات الأسماء

مقدمة:

المرفوعات من الأسماء سبعة، هي (الفاعل)، نحو: "قام زيد". والثاني: (المفعول الذي لم يسم فاعله)، نحو: "ضُرِبَ زيد" بضم الضاد وكسر الراء. والثالث والرابع: (المبتدأ وخبره)، نحو: "زيد قائم". والخامس (اسم كان وأخواتها)، نحو: "كان زيدٌ قائماً". والسادس (خبرُ إنَّ، وأخواتها)، نحو: "إنَّ زيداً قائمٌ". والسابع (التابع) للمرفوع (وهو أربعة أشياء)، أولها: (النعت)، نحو: "جاء زيدٌ الكاتبُ". و ثانيهما: (العطف)، نحو: "جاء زيدٌ وعمرو". و ثالثهما (التوكيد)، نحو: "جاء زيد نفسه". ورابعهما (البدل)، نحو: "جاء زيد أخوك". وسيأتي تفصيلها على أبواب متفرِّقة على هذا الترتيب بعينه، مقدِّماً الأول فالأول.

1- (باب الفاعل):

رسمه ببعض خواصه[1] تقريباً على المبتدئ، فقال: (الفاعل هو الاسم المرفوع) بفعله (المذكور قبله فعله)، نحو: "قام زيد"، ف "زيد": فاعل، وهو اسم مرفوع بفعله الصادر منه وهو "قام". و"قام": مذكور قبل "زيدٌ" فعلم منه أنَّ الفاعل لا يكون إلا اسماً، ولا يكون مع الفاعل إلا مرفوعاً، ولا يكون إلا مؤخَّراً عن الفعل.

وهو أي: الفاعل على قسمين: قسم (ظاهر)، وقسم (مضمر)، فالظاهر يرفعه الماضي والمضارع، إذا أسند إلى غائب، ولا يرفعه الأمر.

ثم الظاهر على عشرة أقسام:

الأول: المفرد المذكَّر، نحو قولك: "قام زيدٌ، ويقوم زيدٌ".

والثاني: المثنَّى المذكَّر، نحو قولك: "قام الزيدان، ويقوم الزيدان".

والثالث: جمع المذكَّر السالم، نحو قولك: "قام الزيدون، ويقوم الزيدون".

والرابع: جمع المذكَّر المكسَّر، نحو قولك "قام الرجالُ، ويقومُ الرجالُ".

والخامس: المفرد المؤنث، نحو قولك: "قامت هند، وتقوم هند".

والسادس: المثنَّى المؤنث: نحو قولك: "قامت الهندان، وتقوم الهندان".

والسابع: جمع المؤنث السالم، نحو قولك: "قامت الهندات، وتقوم الهندات".

والثامن: جمع المؤنث المكسَّر، نحو قولك: "قامت الهنود، وتقوم الهنود".

والتاسع: المفرد المضاف لغير ياء المتكلم من الأسماء الخمسة، نحو قولك: "قام أخــوك، ويقوم أخوك".

والعاشر: المضاف لياء المتكلم، نحو قولك:"قام غلامي، ويقوم غلامي، وما أشبه ذلك".

فالفاعل في هذه الأمثلة كلها: اسم ظاهر.

والفاعل (المضمر: أثنا عشر) ضميراً وهو ما كني به عن الظاهر اختصاراً، وهو قسمان: متصل ومنفصل.

ولكل منهما إمَّا للمتكلم وحده، أو المعظِّم نفسه، أو معه غيره، أو المخاطب، أو المخاطبة، أو مثنيهما أو لجمع الذكور المخاطبين، أو لجمع الإناث المخاطبات. أو للمفرد الغائب، أو للمفردة المؤنثة الغائبة، أو للمثني الغائب مطلقاً، أو لجمع الذكور الغائبين. أو لجمع الإناث الغائبات.

وحاصل كل من قسمي الاتصال والانفصال: اثنا عشر قســماً، ومجموعهمــا أربعــة وعشرون؛ حاصلة من ضرب اثنين في أثني عشر.

فالمتصل: هو الذي لا يبدأ به، ولا يلي إلا في الاختيار.

ويرفعه الماضي والمضارع والأمر، ونحو قولك: (ضربتُ) فالتاء المضمومة: ضمير المتكلم وحده، ومحلها رفع على الفاعلية بــ"ضرب".

و(ضربنا) بسكون الباء، و"ناء"": ضمير المتكلم ومعــه غيــره، أو المعظِّــم نفســه، وموضعها رفع على الفاعلية ب: "ضرب" وذلك حيث سكن ما قبلها، وكان غير ألف فإنَّها فاعلة وإنْ انفتح ما قبلها فهي مفعولة، نحو: "ضربنا زيد".

(وضربت) بفتح التاء للمخاطب المذكَّر، وموضع التاء رفع على الفاعلية ب: "ضرب".

(وضربتما) بضم التاء للمثنَّي المخاطب مطلقاً، مذكراً كان أو مؤنثاً، فالتاء: اسم مضمر في موضع رفع على الفاعلية ب"ضرب" والميم والألف: حرفان دالان على التثنية.

(وضربتم) بضم التاء لجمع الذكور المخاطبين، والتاء: اسم مضمر في محل رفع على الفاعلية ب "ضرب" والميم: حرف دال على جماعة الذكور.

(وضربتن) بضم التاء لجمع الإناث المخاطبات، فالتاء: اسم مضمر في محل رفع على الفاعلية ب"ضرب"، والنون المشدَّدة: حرف دال على جمع الإناث المخاطبات.

وما ذكرناه من أنَّ التاء في الجميع هي الفاعل، وما اتصل بها: حروف دالة على التثنية والجمع؛ وهو الصحيح ولا تقع هذه التاء إلا فاعلة[2].

فهذه أمثلة الحاضر، وما بقي للغائب، (و) هو قولك: زيد (ضرب)، ففي "ضرب" ضمير مستتر جوازاً، تقديره: "هي" عائد على "هند"، مرفوع المحل على الفاعلية، والتاء الساكنة المتصلة بالفعل حرف دال على تأنيث الفاعل.

(و) الزيدان (ضربا)، فالألف ضمير المثني المذكَّر الغائب عائد على "الزيدان" مرفوع المحل على الفاعلية.

(و) الهندان (ضربتا)، فالألف ضمير المثَّني المؤنث الغائب عائد على "الهندان"، مرفوع المحل على الفاعلية، والتاء علامة التأنيث، وأصلها: السكون، ولكنها حركت لالتقاء الساكنين، وفتحت لمناسبة الألف.

وهذا المثال ساقط من أصل المصنف[3].

(و) الزيدون (ضربوا)، فالواو: ضمير جماعة الذكور الغائبين، يعود على "الزيدون" في موضع رفع على الفاعلية ب: "ضرب"، والألف زائدة.

والهندات (ضربن)، فالنون: ضمير جماعة الإناث الغائبات، عائد على "الهندات"، في موضع رفه على الفاعلية ب: "ضرب".

هذا كله حكم الفاعل المضمر المتصل.

أمَّا الفاعل المضمر المنفصل فهو: ما يقع بعد إلا، أو ما هو في معناها، نحو قولك: "ما ضرب إلا أنا"، "ما ضرب إلا نحن"، و"ما ضرب إلا أنتَ"، و"ما ضرب إلا أنتِ"، و"ما ضرب إلا أنتم"، وما "ضرب إلا أنتن"، و"ما ضرب إلا هو"، و"وما ضرب إلا هو" و"ما ضرب إلا هي"، وما "ضرب إلا هما"، وما "ضرب إلا هم"، وما "ضرب إلا هن". وتقول:

"إنَّما ضرب أنا" "وإنَّما ضرب نحن"، وإنَّما ضربت أنت، وكذلك الباقي. هذا كله مع الماضي، وتقول في المضارع مع الاتصال: "أضرب" و"نضرب"... إلى آخره.

وفي الانفصال "ما يضرب إلا أنا"، و"يضرب إلا نحن"، و"إنَّما يضرب أنا"... إلى آخره. ومع الآخر، ولا يكون إلا متصلاً، نحو: "أضرب" و"أضربا"، و"اضربوا"، و"أضربي"، و"اضربن".

باب المفعول الذي لم يسم فاعله:

أي: المفعول الذي لم يذكر معه فاعله، الذي صدر منه الفعل. ورسمه بذكر بعض خواصه؛ تقريبا على المبتدئ، فقال: "وهو الاسم المرفوع الذي لم يذكر معه فاعله"؛ لقيامه مقامه في رفعه، وعمديته، ووجوب تأخيره عن الفعل، وتأنيث الفعل لتأنيثه. وذلك نحو قولك "ضرب زيد"، والأصل: "ضرب عمرو زيداً" فحذف "عمرو" الذي هو فاعل "ضرب"؛ لغرض من الأغراض فبقي الفعل محتاجاً إلى ما يسند إليه فأقيم المفعول به مقام الفاعل إليه، فصار مرفوعاً بعد أنْ كان منصوباً، فالتبس بالفاعل صورة، فاحتيج إلى تمييز أحدهما عن الآخر فأبقي الفعل مع الفاعل على أصله، وغير مع نائبه في الماضي والمضارع. (فإنْ كان الفعل ماضياً؛ ضم أوله، وكسر ما قبل آخره) تحقيقاً، ك: "ضرب"، أو تقديراً، ك: "قيل"، و"بيع"، و"شد"[4]. (وإنْ كان مضارعاً؛ ضم أوله، وفتح ما قبل آخره). تحقياً نحو: "يضرب". أو تقديراً، نحو: "يقال"، و"يباع"، و"يشد". وسكت عن الأمر؛ لأنَّه لا يبنى للمفعول. (وهو) أي: المفعول الذي لم يسم فاعله (على قسمين): قسم (ظاهر)، وقسم (مضمر)، كما تقدَّم في الفاعل. (فالظاهر) المسند إليه الماضي نحو قولك: "ضُرِبَ زيدُ"، بضم الضاد وكسر الراء، وإعرابه: "ضُرِبَ": فعل ماضي مبني لما لم يسم فاعله. و"زيد": مفعول لما لم يسم فاعله، ويسمى أيضاً: "نائب الفاعل".

والمسند إليه المضارع، نحو قولك: "يُضرَبُ زيدُ" بضم أوله وفتح ما قبل آخر، وإعرابه: "يُضْرَبُ": فعل مضارع مبني لما لم يسم فاعله، وإنْ شئت قلت: مبني للمفعول أو المجهول و"زيدُ": نائب عن الفاعل، أو مفعول لما لم يسم فاعله.

ولا فرق في الفعل بين أن يكون مجرداً – كما مر أو مزيداً، نحو قولك: (أكرم عمرو)، بضم الهمزة وكسر الراء. و(يكرم عمرو) بضم الياء وفتح الراء، وإعرابهما: على وزان ما مر قبلهما.

وقس ما بقي على[5] أقسام الظاهر المتقدِّمة في باب الفاعل.

(و) المفعول الذي لم يسم فاعله (المضمر) قسمان: متصل ومنفصل، فالمتصل أثنا عشر، نحو قولك: "ضُرِبتُ" بضم الضاء وكسر الراء، وضم التاء المثناة فوق، وإعرابه: "ضُرِبَ": فعل ماض مبني للمفعول، والتاء المضمومة ضمير المتكلم وحده في موضع رفع على أنَّه مفعول لم يسم فاعله. (ضُرِبْنَا) بضم الضاد وكسر الراء وسكون الباء. وإعرابه: "ضرب": فعل ماض مبني للمفعول. و"نا": ضمير المتكلم ومعه غيره، أو المعظم نفسه في موضع رفع على أنَّه مفعول لما لم يسم فاعله. "وضُرِبْتَ" بضم الضاد وكسر الراء وفتح التاء المثناة فوق، وإعرابه: "ضرب": فعل ماض مبني للمفعول. والتاء المفتوحة: ضمير المخاطب في موضع رفع على أنَّها مفعول لما لم يسم فاعله. و"ضُرِبتِ" بضم الضاد وكسر الراء، وكسر التاء المثناة فوق، وإعرابه: "ضرب": فعل ماض مبني للمفعول والتاء المكسورة ضمير المخاطبة في موضع رفع على أنَّها مفعول لما لم يسم فاعله. و(ضُرِبتُما) بضم الضاد وكسر الراء، وضم التاء المثناة فوق، وإعرابه: "ضرب": فعل ماض مبني للمفعول. والتاء المضمومة المتصلة بالفعل ضمير المثني المخاطب مطلقا في موضع رفع على أنها مفعول لما لم يسم فاعله. والميم والألف علامة على التثنية. (وضُرِبتُم) بضم الضاد وكسر الراء وضم التاء – المثناة فوق – المتصلة بالميم وإعرابه: "ضرب": فعل ماض مبني للمفعول. والتاء المضمومة المتصلة بالفعل ضمير جمع المذكر المخاطبين في موضع رفع على أنَّها مفعول ما لم يسم فاعله. والميم علامة الجمع. (وضُرِبتُن) بضم الضاد وكسر الراء وضم التاء – المثناة فوق – المتصلة بالنون وإعرابه: "ضرب" فعل ماض مبني للمفعول. والتاء المضمومة: ضمير جمع المؤنث الحاضر. والنون المشدَّدة علامة جمع الإناث المخاطبات. والحاصل: أنَّ الفعل في الجميع مضموم الأول مكسور ما قبل الآخر، وأنَّ التاء في الجميع مفعول ما لم يسم فاعله، إلا أنَّها لمَّا وضعت مشتركة بين المفرد والمتكلم والمخاطب والمخاطبة والمفرد والمثني والمجموع؛

احتيج إلى تمييز كل واحد منهما عن الآخر، فضموها في المفرد المتكلم، وفتحوها في المخاطب المذكَّر، وكسروها في المخاطبة المؤنثة، وزادوا الميم والألف في خطاب المثنَّي مطلقاً، والميم وحدها في خطاب الجمع في [التذكير، والنون المشددة في خطاب الجمع] في التأنيث، ومناسبة كل بما اختص به تطلب من المطوَّلات. من أفراد الرجال دون آخر، بل هو صادق على كل فرد من أفراد جنسه على سبيل البدل. وهذا الحد فيه غموض. (وتقريبه) أي: تقريب حد النكرة على المبتدئ(كل ما) أي: كل اسم (صلح) بفتح اللام وضمها (دخول الألف واللام عليه) في فصيح الكلام؛ فهو نكرة. (نحو): "رجل" و"فرس"، فيصلح دخول الألف واللام عليهما، فتقول: (الرجل والفرس).

باب العطف:

ومراده: عطف النسق، وهو العطف بحروف مخصوصة.

(وحروف العطف عشرة) على القول بأنَّ "إمَّا" المكسورة الهمزة عاطفة، والتحقيق خلافه[6].

(وهي) أي- حروف العطف العشرة:

1. (الواو) لمطلق الجمع على الصحيح من غير ترتيب، نحو: "جاء زيد وعمرو قبله" أو "بعده" أو "معه"[7].
2. (الفاء) للترتيب والتعقيب، نحو: "جاء زيد فعمرو"، إذا كان "عمرو" جاء عقب مجيء "زيد" بلا مهلة.
3. (ثم) بضم المثلثة، للترتيب والتراخي، نحو: "جاء زيد ثم عمرو"، إذا كان مجيء "عمرو" بعد مجيء "زيد" بمهلة.
4. (أو) للتخيير والإباحة[8] بعد الطلب، نحو: "تزوج هندا أو أختها"، و"جالس العبَّاد أو الزُّهاد". وللإبهام والشك[9] بعد الخبر، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ، 24]، ونحو قوله تعالى: ﴿لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: 19].

5. (أم) لطلب التعيين، نحو: "أعندك زيد أم عمرو؟" إذا كنت عالما بأنَّ أحدهما عند المخاطب، ولكنك لا تعرف عينه[10]، وطلبت منه تعيينه.
6. (إما) المكسورة الهمزة، المسبوقة بمثلها، مثل "أو" في معناها، نحو: ﴿فَشُدُّوا الوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾[11].
7. (بل) للإضراب، نحو: "اضرب زيداً، بل عمراً".
8. (لا) للنفي، نحو: "جاء زيد لا عمرو".
9. (لكن) بسكون النون للاستدراك، نحو: "لا تضرب زيداً لكن عمراً".
10. (حتى في بعض المواضع)، تكون عاطفة ومعناها التَّدريج والغاية، نحو: "مات الناس حتى الأنبياء". وفي بعض المواضع تكون ابتدائية، نحو:

.... حتى ماء دجلة أشكل[12]

وفي بعض المواضع تكون جارة، نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الفَجْرِ﴾ [القدر:5][13].

فتحصل لـ"حتى" ثلاثة أوجه مختلفة[14]، وربما تعاقبت هذه الأوجه على شيء واحد في بعض المواضع بحسب الإرادة، كما إذا قلت: أكلت السمكة حتى رأسها. فإنْ رفعت الرأس كانت "حتى" حرف ابتداء[15]. وإنْ نصبته؛ فـ"حتى" حرف عطف. وإنْ جررته؛ فـ"حتى" حرف جر.

وهذه الحروف العشرة مع اختلاف معانيها تشرك ما بعدها مع ما قبلها في إعرابه، (فإنْ عطفت) أنت (بها على مرفوع؛ رفعت) المعطوف. (أو على منصوب؛ نصبت) المعطوف. (أو على مخفوض؛ خفضت) المعطوف.(أو على مجزوم؛ جزمت) المعطوف.

تقول في عطف الاسم على الاسم في الرفع: "قام زيد وعمرو"، وفي النصب "رأيت زيداً وعمراً" وفي الخفض "مررت بزيد وعمرو"، وتقول في عطف الفعل على الفعل في الرفع: "يقوم ويقعد زيد"، وفي النصب: "لن يقوم ويقعد زيد"، وفي الجزم: "لم يقم ويقعد زيد)، وقس سائر حروف العطف على هذا.

وفهم من إطلاقه: أنَّه يجوز عطف الظاهر على الظاهر، والمضمر على المضمر، والظاهر على المضمر وعكسه، والنكرة على النكرة، والمعرفة على المعرفة، والمعرفة

على النكرة وعكسه، والمفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث بعضها على بعض تطابقاً، أو تخالفاً.

باب التوكيد:

يقرأ بالواو وبالهمزة وبالألف[16].

(التوكيد) بمعنى المؤكد – بكسر الكاف، (تابع للمؤكد) – بفتح الكاف – في رفعه إنْ كان مرفوعاً، نحو: "جاء زيدُ نفسهُ"، و"جاء القومُ كلُّهمُ". وفي نصبه إنْ كان منصوباً، نحو: "رأيت زيداً نفسَه"، و"رأيت القومَ كلَّهمُ". و في خفضه إنْ كان مخفوضاً، نحو: "مررت بزيدٍ نفسِه"، و"مررت بالقومِ كلِّهم".

وفي تعريفه إنْ كان معرفة كما تقدَّم من الأمثلة، فإنَّ (زيد) و"القوم" معرفتان؛ الأول: بالعلمية، والثاني: بالألف واللام. و"نفسه" و"كلهم" معرفتان بالإضافة إلى الضمير. ولم يقل: "وتنكيره" كما قاله في النعت؛ لأنَّ ألفاظ التوكيد كلها معارف، فلا تتبع النكرات عند البصريين.

(ويكون) أي: التوكيد المعنوي (بألفاظ معلومة) عند العرب، لا يعدل عنها إلى غيرها. وتلك الألفاظ المعلومة، هي:

(النَّفْس) بسكون الفاء، أي: الذات، (والعين) المعبَّر بها عن الذات مجازاً من التعبير بالبعض عن الكل. ويؤكد بهما لرفع المجاز عن الذات، فإذا قلت: "جاء زيد"؛ احتمل أنْ تكون أردت: كتابه، أو رسوله أو ثقله[17]، فإذا قلت: "جاء زيد نفسه" أو "عينه"؛ ارتفع المجاز، وثبتت الحقيقة.

(وكل، وأجمع) يؤكد بهما للإحاطة والشمول، فإنْ قلت: "جاء القوم"؛ احتمل أنَّ الجائي بعضهم، وأنَّك عبَّرت بالكل عن البعض مجازاً، فإذا أردت التنصيص على مجيء الجميع؛ قلت: "جاء القوم كلهم أجمعون".

وقد يحتاج المقام إلى زيادة التوكيد؛ فيؤتي بألفاظ أخر معلومة، وتسمَّى تلك الألفاظ: توابع أجمع، و(توابع أجمع): لا تتقدَّم عليه، وهي أي: توابع أجمع (أكتع) مأخوذ من: تكتَّع الجلد؛ إذا اجتمع. (وأبتع) مأخوذ من البتع؛ وهو طول العنق. (وأبصع) بالصاد المهملة، مأخوذ من البصع وهو العرق المجتمع.

والأصل: إفراد النفس عن العين، وكل عن أجمع، وأجمع عن توابعه. تقول في إفراد النفس عن العين في الرفع (قام زيد نفسه) وفي إفراد كل عن أجمع في النصب: (رأيت القوم كلهم)، وفي إفراد أجمع عن توابعه في الخفض: (مررت بالقوم أجمعين).

وتقول في اجتماع النفس والعين: "جاء زيد نفسه عينه"، وفي اجتماع كل وأجمع: "رأيت القوم كلهم أجمعين"، وفي اجتماع أجمع وتوابعه: "مررت بالقوم أجمعين أكتعين أبتعين أبصعين"، بشرط تقدم النفس على العين[18]، وكل على أجمع، وأجمع على توابعه.

باب البدل:

البدل تابع للمبدَّل منه في رفعه ونصبه وخفضه وجزمه، وهذا معلوم من قوله: (إذا أبدل اسم من اسم، أو فعل من فعل؛ تبعه في جميع إعرابه) من رفع ونصب وخفض وجزم، وهو أي: بدل الاسم من الاسم، والفعل من الفعل على (أربعة أقسام) على المشهور:

الأول: (بدل الشيء من الشيء) أي: بدل شيء من شيء هو مساو له في المعنى.

(و) الثاني: (بدل البعض من الكل) أي: بدل الجزء من كله، قليلاً كان ذلك الجزء أو كثيراً أو مساوياً للجزء الآخر.

(و) الثالث: (بدل الاشتمال) وهو أنْ يشتمل المبدَّل منه على البدل اشتمالاً بطريق الإجمال، لاشتمال الظرف على المظروف[19].

(و) الرابع: (بدل الغلط) أي: بدل عن اللفظ الذي ذكر غلطاً لا أنَّ البدل نفسه هو الغلط كما قدم يتوهم، كذا حرره في التوضيح[20].

فمثال بدل الشيء من الشيء في الاسم: نحو قولك: (جاء زيد أخوك). وإعرابه:

"جاء" فعل ماض. و"زيد": فاعل. و"أخوك": بدل من "زيد" بدل شيء من شيء.

ويسمَّى: بدل كل من كل، وسماه ابن مالك بـــ: البدل المطابق[21].

(و) مثال بدل البعض من الكل: (أكلت الرغيف ثلثه) أو نصفه أو ثلثيه. وإعرابه:

"أكلت" فعل ماض وفاعل، و"الرغيف": مفعول به، و"ثلثه": بدل من "الرغيف" بدل بعض من كل، ومنع المحققون دخول "أل" على "كل" و"بعض".

(و) مثال بدل الاشتمال (نفعني زيد علمه). وإعرابه:

"نفعني": فعل ماض ومفعول به، و"زيد": فاعل، و"علمه": بدل من "زيد" بدل اشتمال.

(و) مثال بدل الغلط: (رأيت زيداً الفرس). وإعرابه:

"رأيت": فعل ماض وفاعل، و"زيداً": مفعول به، و"الفرس": بدل من "زيداً" بدل غلط، وذلك أنَّك (أردت أنْ تقول): رأيت (الفرس) ابتداءً، (فغلطت) في لفظك، فجعلت "زيدا" مكانه، وهذا معنى قوله: (فأبدلت زيداً منه) أي: عوضت "زيداً" من لفظ "الفرس".

هذه أمثلة أقسام البدل الأربعة في الاسم.

وأما في الفعل؛ فقال الشاطبي[22]: تجري فيه الأقسام الأربعة.

مثال بدل الشيء من الشيء في الفعل: ﴿يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً يُضَاعَفْ لَهُ العَذَابُ﴾ [الفرقان: 68-69]، فـ"يضاعف" بدل من "يلق"، ولذلك جزم؛ فمعنى مضاعفة العذاب هو لقي الآثام.

ومثال بدل البعض من الكل: "إنْ تصل تسجد لله يرحمك". ومثال بدل الاشتمال قوله[23]:

إنَّ علي الله أنْ تبايعا تؤخذ كرها أو تجيء طائعا[24]

لأنَّ الأخذ كرهاً، والمجيء طائعاً من صفات المبايعة.

ومثال بدل الغلط: "إنْ تأتنا تسألنا نعطك". هذا ملخص كلامه والدرك عليه![25].

وأوجه بدل الاسم من الاسم على ما يقتضيه الضرب من جهة الحساب: أربعة وستون، حاصلة من ضرب أربعة في ستة عشر، وذلك لأنَّهما إمَّا معرفتان أو نكرتان، أو الأول معرفة والثاني نكرة، أو بالعكس؛ فهذه أربعة، وكل منهما إمَّا مضمر أو مظهر، أو مختلفاهما؛ فهذه ستة عشر، وكل منها إمَّا بدل شيء من شيء، أو بدل بعض من كل، أو بدل اشتمال، أو بدل غلط؛ فهذه أربعة وستون، وتفاصيلها من الجواز والامتناع مذكورة في المطولات.

مراجع البحث :

1. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، ت2002م.
2. أوضح المسالك لابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة مصطفي محمد، ط5، ت1354هـ.
3. بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، مكتبة نزار مصطفي الباز، مكة، ط1، 1996م.
4. الجني الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، 1393هـ.
5. حاشية ابن الحاج على شرح المكودي لألفية ابن مالك، دار الفكر، بيروت.
6. حاشية أبي النجا على شرح الشيخ خالد الأزهري على متن الأجروّمية، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، ت1343هـ.
7. الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة مصطفي الحلبي، القاهرة، ت1357هـ.
8. ديوان جرير، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ت1384هـ.
9. شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق عبد الرحمن السيد، دار هجر، القاهرة، ط1، ت1990م.
10. شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة، ط1.
11. شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، ط1، ت2000م.
12. شرح المكودي على الألفية، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ت2005م.
13. الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.
14. متن الآجرومية لابن آجرّوم الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، ط1، ت2010م.
15. المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية للشاطبي، تحقيق د. عياد بن عيد الثبيتي وآخرين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، ت2007م.

هوامش البحث :

(1) الرسم: هو التَّعريف بالأمر الخارج عن الماهية. ينظر: حاشية ابن الحاج، ص67. وينظر: إيضاح المعجم، للدمنهوري (ص56).

(2) قال أبو النجا في حاشيته: "أي: لا مفعولة ولا مضافة. فالحصر: إضافي فلا يرد أنَّها تقع نائبة عن الفاعل – كما يأتي".

(3) في (ها) "المؤلف".

(4) بيان هذا يقال: ضُرِبَ: مضموم الأول مكسور ما قبل الآخر فيهما، وهذا ظاهر.
*"قيل" مضموم الأول مكسور ما قبل الآخر تقديراً فيهما؛ لأنَّ أصل(قيل): "قول" فنقلت حركة الواو إلى القاف بعد سلب حركتها، فصارت قول، ثم قلبت الواو ياءً لسكونها وكسر ما قبلها.

* بيع: مضموم الأول مكسور ما قبل الآخر تقديراً فيهما؛ لأنَّ أصل بيع. "بيع" فنقلت حركة "الباء" بعد سلب حركتها، فصارت "بيع". "شد": مضموم الأول تحقيقاً، مكسور ما قبل الآخر تقديراً؛ لأنَّ أصل "شد" "شدد"؛ فاجتمع مثلان في كلمة فأدغم أول المثلين في الثاني، فصارت "شد".

* ينظر: "حاشية ابن الحاج"، ص73.

(5) في (ب) النائب عن الفاعل.

(6) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (3/344–345)، و"الجنى الداني" للمرادي (ص528–560)، و"بدائع الفوائد" (4/201)، و"حاشية ابن الحاج" ص97.

(7) قال ابن مالك رحمه الله:

فاعطف بواو سابقا أو لاحقا في الحكم أو مصاحبا مواقا

ينظر: "شرح المكودي مع حاشية ابن الحاج"، (2/35).

(8) والفرق بينهما: أن "أو" التي للتخيير لا يجوز الجمع بين معطوفيها – كالمثال الأول؛ فإنه لا يجوز الجمع بين الأختين في الزواج –و"أو" التي للإباحة يجوز الجمع بين معطوفيها – كالمثال الثاني؛ فإنه لا يمنع من مجالسة العباد والزهاد معا.

(9) والفرق بينهما: أن المتكلم عالم بالحكم في الأول، متردد فيه في الثاني.

(10) في (ج): "وجهلت عينه".

(11) محمد: 4.

(12)هذا جزء من بيت، وهو بتمامه:

وما زالت القتلى تمور دماؤها ... بدجلة حتى ماء دجلة أشكل

ويروى بلفظ: "فما زالت القتلى تمج دماءها".

والبيت لجرير، وغلط الجاحظ؛ إذ نسبه للأخطل. ينظر: ديوان جرير(ص367)، والحيوان للجاحظ (177/5)، و"شرح المفصل" لابن يعيش(468/4).

(13) في (هـ) زيادة في الهامش عليها علامة الإلحاق بالنص، وهي "وفي بعض المواضع تكون ناصبة، نحو: حتى يرجع إلينا موسى. وفي إلحاق هذه الزيادة بالنص نظر من وجهين:

الأول: أنَّه على فرض زيادتها؛ تكون معاني "حتى" التي ذكرها الشارح هاهنا أربعة، وهو مخالف لقوله بعد: "فتحصل لأنَّ "حتى" ثلاثة أوجه مختلفة".

الثاني: أنَّ إلحاقها مخالف لما ذهب إليه المصنف في نواصب المضارع؛ من أنَّه جعل المضارع بعد "حتى" منصوبا بـ"أنَّ" مضمرة وجوبا بعدها؛ و"أن": مصدرية؛ تسبك مع ما بعدها بمصدر، والمصدر المؤول مجرور بـ"حتى". فرجع هذا إلى كون "حتى" جارة. والله أعلم.

(14) جمعها بعضهم في قوله:

تكون "حتى" حرف جر يا فتى... وحرف نصب للمضارع أتى

وحرف عطف ثم حرف الابتدا... أربعة فكن لها مقيدا

كـ: حتى مطلع، وحتى يحكما... والناس جاؤوا كلهم حتى العمى

يا عجبا حتى الكليب سبني... حتى الجياد ما لها من أرسن

وفي ذكر "حتى" الناصبة للمضارع: جري على مذهب من يرى أنها تنصب المضارع بنفسها.

(15) فيكون "رأسها" مبتدأ، خبره محذوف؛ تقديره: "مأكول".

(16) أفحصها: "التوكيد"، وهي اللغة الواردة في القرآن؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَاتَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: 91].

(17) " الثقل – بكسر المثلثة وفتح القاف: ضد الخفة، يقال: لمتاع المسافر وحشمه". ينظر: "هداية رب البرية لحل تراكيب الشيخ خالد على الآجرومية" للسوهائي (الورقة رقم: 68).

(18) وجه تقديم "النفس" على "العين": أنَّ "النفس" موضوعة للذات حقيقة، أمَّا "العين" فتطلق على الذات مجازاً، والحقيقة مقدَّمة على المجاز.

ووجه تقديم "كل" على "أجمع"؛ لكون "كل" جامداً، وإتباع المشتق للجامد أولى. ووجه تقديم "أجمع" على توابعه؛ لأنَّ "أجمع" يدل على الجمع باللفظ والمعنى، بخلاف توابعه؛ فإنها تدل عليه بالمعنى فقط. ينظر: "حاشية ابن الحاج" (ص104).

(19) "ليس المراد أنَّه لا يصح، بل المراد: أنَّه لا يشترط خصوص ذلك". بل تارة يكون المبدَّل منه مشتملاً على البدل اشتمال الظرف على المظروف، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: 217]، فـ"قتال" بدل اشتمال من الشهر، والشهر مشتمل على القتال اشتمال الظرف على المظروف. وتارة لا يشتمل عليه اشتمال الظرف على المظروف، نحو: نفعني زيد علمه. ينظر: "حاشية ابن الحاج" (ص105).

(20) أوضح المسالك لابن هشام (367/3).

(21) كما قال في (الكافية الشافية) و البيتان ذاتهما في (الخلاصة):

التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هو المسمى: بدلا
مطابقاً أو بغضا أو ما يشتمل عليه يلغى أو كمعطوف بـ"أبل"

ينظر: "شرح الكافية الشافية" (1274/2، 1276–1277)، و"أوضح المسالك" (364/3).

(22) هو إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، الشهير بـ: الشاطبي، من كبار علماء المالكية، من مؤلفاته: "الموافقات"، و"المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية".

ينظر: الأعلام للزركلي،(75/1).

(23) أنشده سيبويه في "كتابه" (156/1).

(24) قوله: "الله": منصوب على نزع الخافض؛ وهو واو القسم.

(25) ينظر: "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية" للشاطبي، (227/5-232).

الطريقة التيجانية في المغرب العربي بين عاملة ومجاهدة

د. هاجر الطيب الطاهر عمران
كلية الآداب – جامعة الزاوية

مقدمة:

اتَخذَ التصوَّف الإفريقي على امتداد التاريخ الإسلامي أشكالاً متعدِّدة، ومظاهر مختلفة باختلاف الطرق الصوفية، والأذواق وظروف النشأة وأسباب التطور، كما عرفت اتجاهات فكرية ودينية واجتماعية وسياسية تراوحت تشكيلاتها بين التصوُّف الفردي والتصوُّف المؤسسي الذي عكسته الرباطات والزوايا ومنارات الطرق الصوفية.

وكان من أسباب اختياري لموضوع البحث إظهار ما للطريقة التيجانية في شمال إفريقيا، والمغرب العربي بخاصة من منزلة ومكانة كبرى في الحياة الروحية، حيث ساهمت في نشر الإسلام والحفاظ عليه في هذه البلدان على مرِّ التاريخ، وعمل رجالها الأولون على تأسيس الزوايا والربطات لهداية الضالين إلى سواء السبيل، ولتأكيد اهتمام الطريقة بتعليم الناشئة وتربيتهم تربية إسلامية سليمة، وبث العلم في صدور الرجال، إذ كان لها الجهد العظيم في الحفاظ علي اللغة العربية والمعتقدات والتعاليم الإسلامية في شمال إفريقيا ضد مخطَّطات الاستعمار الغربي الذي عمل جاهداً في سبيل طمس اللغة العربية والهوية العربية.

فوجدت أنَّ الطريقة التيجانية بحاجة إلى المزيد من الدراسة وعرض أدوارها الجهادية، ودراستها دراسة وصفية؛ لأنَّ البعض أجحف في حقها عندما تجاهل هذا الدور **فما هي أهم أدوارها؟**

كما هَدفتُ إلى إبراز أهم زعمائها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، وما ساهموا به من أدوار في مجال الجهاد والإصلاح، والتعريف بأهم الزوايا ودورها في الحياة الاجتماعية والدينية.

وقد انتهجت المنهج الوصفي فحاولت عرض ووصف أهم الأدوار الجهادية للطريقة عبر تأثيرها في المجتمع وصولاً إلي أبرز أدوار مشايخ الطريقة التيجانية في المغرب

العربى، ونظراً لذلك قَسَّمتٌ هذا البحث إلي مبحثين بعد المقدمة، وكل مبحث يضم مطالب على النحو الآتي:

المبحث الأوٌل: جاء بعنوان الطرق الصوفية في شمال إفريقيا فتناولته عبر مطلبين الأول: نبذة تاريخية عن أسبق الطرق انتشاراً كالقادرية والرفاعية والبدوية باعتبارها المؤثرة في الطريقة التيجانية، وبيان أهم القواعد التي اتفقت عليها حتى لا نجحف حقها في السبق، والمطلب الثاني تناولت فيه الطريقة القادرية والطريقة الشاذلية وأثرهما علي الطريقة التيجانية، وتحدثت فيه عن كل طريقة وذلك عبر مطلبين،الأول يتحدث عن كيفية دخول الطريقتين الشمال الإفريقي، وكيف جعلتا منه منطقة مهيأة لانتشار الحياة الروحية ولقيام طرق جديدة مثل الطريقة التيجانية، والثاني يوضِّح التأثير القادري والشاذلي على الطريقة التيجانية، الذي يتضح جلياً في أكثر من جانب.

والمبحث الثاني: جاء بعنوان دور الطريقة التيجانية في المغرب العربي حاولت فيه إبراز دور الطريقة التيجانية في المجتمع وجهادها لنشر الإسلام ورفضها الظلم، عبر مطلبين ففي المطلب الأوٌل تناولت دور التيجانية في الجزائر والمغرب وتونس، والمطلب الثاني كان بعنوان دور التيجانية في ليبيا. ثم جاءت الخاتمة التي احتوت على أهم النتائج التي توصّل إليها البحث في إيجاز، فالمصادر والمراجع.

المبحث الأول:الطرق الصوفية المؤثرة في الطريقة التيجانية.

1- نبذة تاريخية.

2- الطريقة القادرية والطريقة الشاذلية وأثرهما على الطريقة التيجانية.

أ. الطريقة القادرية.

ب. الطريقة الشاذلية.

الطرق الصوفية في شمال إفريقيا:

1- نبذة تاريخية: انتشر التصوٌف في شمال إفريقيا انتشاراً كبيراً، ففي بعض بلدان إفريقيا لم يدخلها الإسلام بجيوشه، بل دخلها عن طريق الدعاة بأفكارهم، وكان معظم الدعاة مِنْ أتباع الطرق الصوفية، وبخاصة الشاذلية والقادرية، التي أسهمت مساهمة كبيرة

في نشر الإسلام في شمال إفريقيا ودول وسط وغرب إفريقيا كالسنغال، مالي، النيجر، غينيا، غانا، نيجيريا وتشاد[1].

يقول الدكتور الشيبي في كتابه (الصلة بين التصوُّف والتشيع): "إنَّ الطرق الصوفية تميزت بتبنيها طابعاً خاصاً وأسلوباً محدَّداً في الوصول إلى الله تعالى، وهي تختلف عن أسلوب غيرها، إذ تعرَّض لهذه الطرق باحثون قليلون ولم يشبعوها بحثاً، وإنَّما كانت تلك الدراسات قليلة ومحدودة، وأطلق على هذه الطرق الهيئات الصوفية المنظمة، وهذه الطرق قد أسست منذ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، قبل الغزو المغولي (656هـ1258م)، مِنَ السنغال غرباً إلى الصين شرقاً في العصور الوسطى"[2]، ويرى الدكتور الشيبي أنَّ هذه الطرق "كانت مؤسسة على مبادئ في التصوُّف الإسلامي في العصور الوسطى، ظهر فيها نظام معقَّد، فتوسَّعت في معاني ما أخذته مِنَ الأصل وزادت الجديد مِنْ عندها، ولقد تغيرت روح الأصل فيها تحت عوامل محلية وسياسية"[3]

والسؤال الآن هل التصوُّف الذي يلتزم به أصحاب الطرق يختلف باختلاف الطرق؟ لكل طريقة قواعدها الخاصة بها غير أنَّ الطرق على اختلافها تتفق في النقاط التالية:

1- الاحتفال بدخول المريد للطريقة بطقوس حقيقية مرسومة، وقد يتطلَّب مِنَ المريد قبل الدخول لبعض الطرق أنْ يمضي وقتاً شاقاً في الاستعداد للدخول.
2- في كثير منها يلتزم المريد بزى خاص.
3- اجتياز المريد مراحل شاقة مِنَ العبادات كالخلوة والصلاة والصوم[4].
4- الإكثار مِنَ الذكر والسماع مع الاستعانة بالدفوف والحركات البدنية المختلفة في السماع، والتي تساعد على الوجد.
5- اعتقاد بعضهم بالقوى الروحية الخارقة للعادة، التي تمنح للمريدين وأصحاب الوجد قوى تمكنهم مِنْ أكل الجمرات المشتعلة، والتأثير على الثعابين والإخبار بالمغيبات.
6- احترام المريد لشيخ الطَّريقة[5].

وعلى هذا النحو يمكن أنْ نقول إنَّ بناء الطرق الصوفية قد اكتمل بشكل منهجي وخضع للنظام وفق منهجية دقيقة ومعيَّنة، بعكس ما كان عليه سابقاً مِنْ عدم وحدة في النظام والتفكير، فقد أصبح للطرق قواعد وآداب في تصوفها، وكل هذا يشكِّل منهجية

واضحة، وقد لعبت الطرق الصوفية دوراً هاماً للحفاظ على التراث الإسلامي وفرائضه وسننه ومقدساته، و أنَّ "الطرق الصوفية قامت بدورٍ هام وتاريخي لصيانة التراث الخالص وتطويره لمسايرة العصر دون أنْ تفقد الشخصية الإسلامية شيئاً مِنْ مميزاتها"[6].

كان الشمال الإفريقي زاخراً بالطرق الصوفية الممتدة على الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط، مِنْ مصر شرقاً حتى مراكش غرباً، منها مَا كان مغربي الأصل ووفد إلى مصر، كان القرن السابع الهجري هو عصر ازدهار التصوُّف وأصحاب الطرق، وقد وفد إلى مصر مِنَ العراق الشيخ أبو الفتح الواسطي (ت580هـ) وبشَّر بالطَّريقة الرفاعية، ووفد كذلك إليه مِنَ المغرب السيد أحمد البدوي (ت675هـ)[7] وظهر (بطنطا) وهو مؤسس الطَّريقة الأحمدية، وظهر كذلك الشيخ إبراهيم الدسوقي القرشي(658 هـ) (بدسوق) وهو مؤسس الطَّريقة الدسوقية[8]، وكذلك جاء إلى مصر مِنَ المغرب الشيخ أبو الحسن الشاذلي(ت656هـ) ومعه جمع مِنْ تلاميذه ومريديه وغيرهم واستوطنوا مدينة الإسكندرية وكوَّنوا بها طريقة صوفية مشهورة هي (الطَّريقة الشاذلية)، وكان أبرز مَنْ قام على الطَّريقة مِنْ بعده تلميذه أبو العباس المرسي(ت686هـ) وابن عطاء الله السكندري(ت709هـ)[9]، ولكل واحد منهم طريقة، ثم تفرَّعت الطرق بتعدد مَنْ أخذها مباشرة أو بالوساطة وتنتسب للآخرين عنهم لتفرُّعها عن الأصل لأحد السادة الأقطاب(*)"[10].

ومما هو جدير بالذكر أنَّ أغلب الطرق منسوبة إلى نخبة مِنْ كبار الأولياء(**) وهم: الشيخ عبد القادر الجيلاني والشيخ الرفاعي وأحمد البدوي وإبراهيم الدسوقي وأبي الحسن الشاذلي[11]،"إنَّنا نجد صاحب الطَّريقة في نسبه إما أنْ يكون علوياً، وإمَّا أنْ يجعل طريقته وراثية على نسق الإمامة الشيعية، ومِنَ المعروف أنَّ التصوُّف والوراثة أمران متناقضان، لأنَّ المشيخة تحصل بالمجاهدة والسلوك، ولا يعقل أنْ يكون للشيخ ولي عهد"[12].

يتضح مما سبق أنَّ هؤلاء كانوا أشهر أعلام الطرق التي كان لها أثرها في الشمال الإفريقي، ولكن سنتناول عرضاً موجزاً لأهم طريقتين في الشمال الإفريقي مثلتا التصوُّف وأثَّرت تأثيراً واضحاً في الطَّريقة التيجانيّة، وهما الطَّريقة القادرية والطَّريقة الشاذلية.

– الطَّريقة القادرية والطَّريقة الشاذلية وأثرهما على الطَّريقة التيجانيّة:

أ– الطَّريقة القادرية:

1. دخول الطَّريقة القادرية الشمال الإفريقي: تُعَدُّ مِنْ أوائل الطرق في شمال إفريقيا، أسَّسها الشيخ عبد القادر الجيلاني(ت561 هـ)، في العراق وهو أول مَنْ أسَّس الطرق الصوفية ونادى بها[13]، وقد انتشرت بشكل كبير في الشمال الإفريقي[14]، إلا أنَّ هذه الطَّريقة في حياة الإمام عبد القادر الجيلاني[*] لم تكن منظَّمة ومكتملة بالشكل الذي أصبحت عليه على يد أتباعه مِنْ بعده[15].

وقد مثَّلت التصوُّف المعتدل في كل بلد دخلته، وأثَّرت فيما جاء مِنْ بعدها من طرق، كالطَّريقة (التيجانيّة) مثلاً، وهذا ما سنتناوله في حينه، فهي طريقة عملت بالأصول والفروع وربطت التصوُّف بالكتاب والسنة[16]، وهذا ما تدل عليه الدلائل التاريخية مِنْ أنَّ الدولة العثمانية كان لها الدور البارز في نشر الطَّريقة في أنحاء العالم الإسلامي الواسع[17]، وبعد وفاة الشيخ انتشر تلاميذه في البلاد ناشرين معهم العلوم الشرعية والطَّريقة القادرية[18].

وأخذ التصوف منذ ذلك الوقت ينحو نحو التربية العامة لا الخاصة في التوجُّه الأخلاقي القائم على المجاهدات والخلوات والعكوف على العلم ولزوم حدود الشريعة، وهذا ما تبلور في هذه الطَّريقة الصوفية التي تمثِّل صورة اجتماعية منهجية تربوية إصلاحية، فكانت التطبيقات العملية التي نادى بها شيوخ التصوف اعتباراً مِنَ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، مبادئ تكوِّن ملامح للطرق الصوفية[*]، فصاغت هذه الطرق القالب الذي ينصب فيه تجمع الصوفية.

وقد دخلت القادرية كطريقة إلى الشمال الإفريقي في القرنين السادس والسابع الهجريين، الثاني والثالث عشر الميلاديين، وذاع صيتها وانتقلت إلى منطقة (تاكيدا Takedda) في الصحراء حيث التف حول الشيخ عبد القادر المريدون واتبع طريقته عدد مِنْ قبائل صنهاجة، وبعد انهيار المدينة في القرن (التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي)، انتقلت القبائل إلى(أغاديس)، ومنها إلى الصحراء ونقلوا مبادئ الطّريقة معهم،

وقد تبعها عدد كبير مِنْ سكان شمال إفريقيا، وفي (عام 1400م)، انتشرت في أهير (Ahir)[19].

يتضح أنَّ هذه الطَّريقة دخلت الشمال الإفريقي في عهد الشيخ عبد القادر الجيلاني والأتباع، لأنَّها وجدت قبولاً وذيوعاً، وذاك راجع إلى براعة الجيلاني في الوعظ والإرشاد وشهرته فيه، "فدخلت مصر على يد تلميذيه عثمان بن مرزوق القرشي(ت 564 هـ) وعلي ابن عبد الله الأنصاري، وفي اليمن على يد تلميذه علي بن الحداد"[20]، وكانت أول زاوية قادرية بالبلاد التونسية في مدينة (مترل، بوزلفة) أنشئت ولاقت انتشاراً على يد الشيخ محمد الإمام المترلي (1248هـ/1832).

اتصفت الطريقة القادرية بالتصوف السني المعتدل الذي تأسس على مجاهدة النفس والتوكل على الله والصبر والرضا ودوام الذكر، فتولَّد عن ذلك أصول منها الجهاد في سبيل الله وعلو الهمة وحفظ الحرمة ونفوذ العزيمة وتعظيم النعمة[21].

والطَّريقة القادرية مِنْ أوائل الطرق الصوفية المنظَّمة التي دخلت مراكش(**) مِنْ خلال العالم المراكشي المشهور أبو مدين الغوث، الذي قابل مؤسس الطَّريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد بعد أداء فريضة الحج، وكان (أبو مدين) (*) أصلاً مِنْ مدينة (سفيل sevel)، ولكنه عاش فترة طويلة بفأس، ودرس بها وذاع صيته وشهرته في مراكش خلال القرن الثاني عشر الميلادي / السادس الهجري[22]، وقد استقر في بجاية (Bijaya) ومات عند قرية عباد (ubbad)، بالقرب مِنْ تلمسان، وهو مِنْ أشهر الصوفيين في القرن الثاني عشر الميلادي[23].

انتشرت الطَّريقة الصوفية القادرية في مراكش وكان لها دور في الحياة الدينية والاجتماعية طوال القرون التالية لدخولها، وهذا ما جعل المنطقة مستعدة لأية أفكار صوفية جديدة، فكانت المنطقة مهيأة لقيام طرق جديدة مثل الطَّريقة التيجانيّة التي أسَّسها الشيخ أحمد التيجانيّ في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي/الثاني عشر الهجري[24].

إنَّ الطَّريقة القادرية على الرغم من الفارق الزمني بينها وبين الطَّريقة التيجانيّة إلا أنَّها أثَّرت فيها بصورة أو بأخرى، فهي التي جعلت مِنَ المغرب أرضاً خصبةً لأي فكر

صوفي آخر، فضلاً عن تأثر الشيخ أحمد التيجانيّ نفسه، الأثر الذي سنتناوله في ما هو آت.

2- التأثير القادري على الطَّريقة التيجانيّة: الواضح أنَّ الطَّريقة القادرية جسَّدت التصوف المعتدل في أبهى صورة، لذلك أشاد بها كل معتدل من أهل التَّوجه الصوفي في الشمال الإفريقي أمثال أبي العباس أحمد التيجانيّ، صاحب (الطَّريقة التيجانيّة)، فالتأثير القادري على الطَّريقة التيجانيّة ظهر جلياً مِنْ خلال أسفار الشيخ أحمد التيجانيّ، حيث أنَّه أخذ – حسب ما جاء عن ابن حرازم في (جواهر المعاني وبلوغ الأماني) "طريق الشيخ مولانا عبد القادر الجيلاني –رضى الله عنه– بفاس، على يد مَنْ كان يلقن الطريقة ومَنْ له الإذن فيها"[25]. رغم الفارق الزمني بين العصر القادري والعصر التيجانيّ، إلا أنَّ بصمات القادرية ظلت في الطَّريقة التيجانيّة واضحة لمن أخذها، فالأصول القادرية وما نادت به مِنْ مبادئ نجده مِنْ ضمن الأساليب التربوية التي كان يمارسها الشيخ أحمد التيجانيّ مع تلاميذه، أو مِنْ ضمن ما سعت الطَّريقة إلى تحقيقه ونذكر منها:

1- مجاهدة النفس[26]: فالشيخ أحمد يدعو ناصحاً تلاميذه بمجاهدة النفس ومحاربة الكبر والعظمة فيها، وتربيتهم تربية دينية صالحة، ويقول لهم: "إذا أراد (أي الله تعالى) هلاك عبد وكَّلَه إليها، أي إلى نفسه، ولم يزده شيئاً، وإذا أراد رحمته عرَّفه نعمته وألهمه شكرها وجنَّبه كفرها، وذلك هو أصل كل خير"[27]، كلا الطريقتين دعت إلى مجاهدة النفس وتهذيبها لكي تتمسَّك بالقاعدة التي هي: "السير على طريقة أهل السلف الصالح"[28]، "وعلى عقيدة أهل السنة"[29].

2- الذكر: وهذا ما سعت الطَّريقة التيجانيّة إلى ممارسته مِنْ خلال رياضاتها العملية التي منها الذكر وأكَّدت "على دوام الذكر لله تعالى بالقلب واللسان دائماً بأيّ ذكر كان"[30]، فما يتولد عن هذا الذكر والذي يكون به السالك دائم الاتصال بالله حال الفناء والبقاء، الذي فيه يفقد السالك شعوره بما حوله وبنفسه ويبقى بالله، مِنْ شدة وجده، فهي لحظة خاطفة يلتقي فيها قلب الصوفي بربه فيفيض عليه مِنَ المعرفة اللدنية والعلم الوهبي الذوقي[31].

3- عاملة ومجاهدة في سبيل الله: فالقادرية ظلت كذلك عاملة على نشر الفضيلة والأخلاق في المجتمع فكانت حاثة واعظة[32]، وفضلاً عن ذلك فهي مجاهدة، إذ كان

أتباع الطَّريقة القادرية في طليعة الجيش للدفاع عن مدينتهم بغداد عندما زحف الأتراك، وكان ذلك بأمرٍ مِنَ الإمام الجيلاني وبقيادة ابنه الشيخ عبدالعزيز[33]، والطَّريقة التيجانيّة أيضاً عملت على أنْ تكون عاملة على نشر الفضيلة وحسن الخلق، مِنْ صبرٍ وصدقٍ واعتدالٍ[34] في المجتمع، لأنَّ ذلك "ما تقتضيه الاستقامة والتوبة"[35]، ولأنَّها وجدت في كل تلك الصفات مجتمعة محرِّكاً للحياة الاجتماعية الفضلى، ولما هو أقوم وأصلح، وهي مجاهدة أيضاً، إذ قاد مشايخها أولى معارك التحرير ضد الغزاة الأتراك[36]، وكذا الحال بالنسبة لكل تيجانيّة الشمال الإفريقي[37] وهذا ما سنتناوله في حينه.

ب- الطَّريقة الشاذلية:

1- دخول الطَّريقة الشاذلية شمال إفريقيا: تعدُّ الطَّريقة الشاذلية مِنْ أوائل الطرق التي ذاعت وانتشرت في شمال إفريقيا، إذ ظهرت هذه الطَّريقة بالمغرب وانتقلت إلى مصر، ومِنْ مصر إلى أقطار عدَّة[38]، فهذه الطَّريقة "لقيت مِنَ الانتشار بين المريدين والقبول مِنَ العلماء المنتسبين إليها ما لم تلقه طريقة صوفية أخرى، فالشاذلي وما انطوت عليه شخصيته والانتشار الكبير لطريقته، وبما تألف منه مذهبه ونزعته، قد مثَّل في هذا كله التصوف السني"[39]. فالمتأمل في تاريخ الطَّريقة يلاحظ أنَّ لها أقطاباً ثلاثة على رأسهم أبو الحسن الشاذلي(ت 656 هـ)[*] ويليه أبو العباس المرسي(ت 686 هـ)[**] وابن عطاء الله السكندري(ت 709 هـ)[***][40].

لعبت الشاذلية في حقل التصوف الإسلامي على يد أعلامها دوراً لا يقل عن الدور الذي لعبه الغزالي مِنْ قبل[41]، فالتصوف عرف في عهده حركة استمدت عناصرها مِنْ أصول سبقتها، كأبي مدين الغوث، وهو أحد الأصول "والذي كان الشيخ المباشر لعبد السلام بن مشيش السيد الشريف الحسيني، أحد الأئمة العارفين"[42]، وقد شهدت الحركة الصوفية أزهى أيامها في القرن السابع الهجري، وهذا ما أكده ابن عطاء الله في (المفاخر) بأنَّه وفد إليها (أيّ الإسكندرية) مِنْ صوفية المغرب أبو الحسن مع جملة مِنْ تلاميذه[*]، واستوطنوا مدينة الإسكندرية حوالي (642هـ/1244م) وكوَّنوا مدرسة صوفية بها[43]، فهجرة الشاذلي[**] بشَّرت بروح أصبحت سائدة في المغرب العربي بعد أنْ رأى استعداد

العالم الإسلامي، والشمال الإفريقي خاصة مصر، للتكتل والاتحاد ضد العدو الذي يتربَّص بهم[44]، إذ أنَّهم في حاجة ماسة لذلك.

مما سبق عرضه يتضح أنَّ الطَّريقة الشاذلية مثَّلت التصوف في شمال إفريقيا، واتبعت الدعوة إلى الله بأسلوب ومنهج جمع بين العلم والعمل والجهاد في سبيل الله، فكان مِنْ الطبيعي أنْ تنتشر هذه الطَّريقة؛ ليصل انتشارها شرقاً إلى (ملاوي)، كما انتشرت في أماكن كثيرة مِنَ العالم الإسلامي وفي شمال إفريقيا وغربها[45].

إنَّ الأثر الذي تركته هذه الطَّريقة، وما خلَّفه أتباعها، ساهم مساهمة فعَّالة في نشاط الطرق الصوفية والتأثير فيها، كما هو الحال بالنسبة للطريقة التيجانيّة وهذا ما سأوضحه.

2- التأثير الشاذلي على الطَّريقة التيجانيّة: يظهر الأثر الشاذلي على الطَّريقة التيجانيّة مِنْ خلال تأثر الشيخ أحمد التيجانيّ نفسه بها وذلك مِنْ خلال كتاب (الحِكَمْ) لابن عطاء الله السكندري، يقول ابن حرازم: "عندما أقام الشيخ سنة كاملة بعضها بتونس وبعضها بمدينة سوسة، درس بتونس كتاب (الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري)"[46]، وللعلم أنَّ كتاب (الحِكَمْ العطائية) "كان دستوراً للسالكين للطريقة الشاذلية على اختلاف فروعها"[47]، فهو يحتوي على آداب الطَّريقة وأصولها وقواعدها[48]، وطبيعياً أنْ يتأثر الشيخ أحمد بما قرأ، خصوصاً كتاب قَيِّم مثل (الحِكَمْ العطائية)، فترك هذا الكتاب أثره على الطَّريقة التيجانيّة كيفما دارت، فالشيخ أحمد التيجانيّ درس أسس الطرق الصوفية وبحث في أسفاره عن شيوخ كثيرين وأخذ طرقاً عدَّة، لكنه تركها فشكل هذا لديه أرضية صلبة للطريقة التيجانيّة لدعمها وتقويتها، وظلت لهاتين الطريقتين "القادرية والشاذلية" بصمات متفردة على الطَّريقة التيجانيّة، ويمكننا أنْ نوضِّح الأثر الشاذلي على الطَّريقة التيجانيّة نفسها، والتي نجد أنَّها أخذتها في أكثر مِنْ موضع سواء في شروطها أو في آدابها، وفي أساليب تربية مريديها، ومِنْ هذه الأصول والأسس الشاذلية:

1- مجاهدة النفس والتوبة إلى الله في السر والعلانية[49]: التيجانية كأي طريقة لها العديد من الرياضات العملية التي لابد منها لتهذيب النفس واستقامتها، التي منها على سبيل المثال لا الحصر: من الرياضات العملية التهذيبية النفسية الصلاة، والصوم، والأذكار والأوراد، والسماع، وأورادها تتكوَّن من – الورد والوظيفة، وذكر الهيلله يوم الجمعة،

فالورد هو من الأوراد اللا زمة، ووقته فى الصباح والمساء، ومن أركانه: الاستغفار، والصلاة على النبيﷺ، والكلمة المشرفة. أمَّا الوظيفة فتتكون من: الاستغفار، والصلاة على النبي وهى صلاة الفاتح المعروفة من قبل أتباع الطريقة، والهيلله، وجوهرة الكمال وقتها يومياً، أمَّا الركن الأخير من أوراد الطريقة اللازمة فهو ذكر الهيلله يوم الجمعة.

أمَّا عن مقامات الطريقة فهي التوبة، الزهد، التوكُّل، الشكر، الورع، التواضع، الرضا، المحبة، والصبر، وأحوالها منها: حال القرب، اليقين، القبض، البسط، الفناء والبقاء، المعرفة القلبية، وعلية، فالتيجانيُّ يظهر لمريديه أثناء نصحه، وفي كل وقت، عيوب أنفسهم مؤكداً على ضرورة مجاهداتها، وهذا يدل على صدق توجهه الروحي ومدى صدق تقواه واستقامته، ويستدل (بالحِكَمْ العطائية) قائلاً أثناء نصحه: "أصل كل معصية غفلة وشهوة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة يقظة وعدم الرضا منك عنها..."[50].

ويبدو الأثر الشاذلي على الطَّريقة التيجانيّة جلياً مِنْ خلال استدلال الشيخ أحمد التيجانيّ نفسه "بالحِكَمْ العطائية"[*].

2- إتباع السنة والاقتداء بها[51]: التيجانيّة طريقة عاملة دعت إلى "استقامة عامة على نهج السنة مِنْ غير تحريف"[52]، والتيجانيّ يحرص ناصحاً على أنْ يكون السالك التيجانيّ رسول صدقٍ ومحبة في القول والعمل في مجتمعه، لا بل عدَّ كل ذلك شرطاً لازماً لمن أخذ "الورد التيجانيّ"[53]، وبهذا كانت هذه الطَّريقة مدرسة تربوية اجتماعية تنوعت آدابها ومقاماتها وشروطه[54].

3- الدعوة للجهاد: أعطت التيجانيَّة بدعوتها للجهاد ميزة متفرِّدة للتصوُّف، إذ شارك في الجهاد في تلك الآونة في مصر مشايخ مِنْ بينهم العز بن عبد السلام، ومجد الدين الأخميمي، وأبو الحسن الشاذلي وغيرهم مِنْ خيرةِ العلماء في "معركة المنصورة"[55]، إذ كان أبو الحسن الشاذلي في مقدمة المتوجهين إليها. فليس غريباً أنْ تكون التيجانيّة هي الأخرى مجاهدة في سبيل الله ورفع راية الحق[56]، وهذا يدل على أنَّ التصوُّف ليس وسيلة للكسل والتقاعد، وإنَّما هو طريق للجهاد ظاهراً وباطناً.

يتضح مما سبق أنَّ الأثر الشاذلي على الطَّريقة التيجانيّة تبيَّن واضحاً في أكثر منْ موضع، ويستمر هذا الأثر لتكون التيجانيّة إحدى الفروع المتفرعة عن الشاذلية، وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنَّما يدل على مدى عمق التأثر بها.

كانت الطرق التي تفرَّعت عن الشاذلية بمثابة الجماعات التي انحدرت عنها في حين أثبت التقويم لعام (1952م)، الذي أصدرته مشيخة الطَّريقة المحمدية الشاذلية، أنَّ الفروع التي حازت الصفة الرسمية بالمشيخة للطرق الصوفية فضلاً عن الفروع الأخرى، ففروع الطَّريقة الشاذلية المغربية نذكر منها الآتي:

الزروقية	السنوسية	اليوسفية	الخرازية	الزيانية	الحنصلية
الشيخية	الفاسية	المكناسية	الناصرية	الدرقاوية	الصديقية
الجزولية	العزوزية	العربية	الدرعية	المجذوبية	العدوية
العليوية	العلوية	الحراقية	المكية	البدوية	الدباغية
الضرضارية	العيسوية	العطارية	التيجانيّة"[57].		

إذن الواضح أنَّ الطَّريقة الشاذلية أثَّرت في أكثر منْ طريقة، فأضفى هذا جوانب إيجابية للطريقة التيجانيّة، والذي به شكلت (أي التيجانيّة) وصاغت فكرها وطابعها "إنَّ هذه الطَّريقة، أي الشاذلية، تدخل على سائر الطرق فتطلبها، وطابعها ينزل على كل طابع"[58].

المبحث الثاني: دور الطريقة التيجانيّة فى المغرب العربى.

أ- دور التيجانيّة في الجزائر والمغرب وتونس.

ب- **دور التيجانيّة في ليبيا.**

دور التيجانيّة في المغرب العربي: سنعرض فى هذا المبحث دور التيجانيّة بين عاملة ومجاهدة في المغرب العربي في كل من: الجزائر، والمغرب، تونس، ليبيا. كان جزءاً كبيراً من الصحراء الشرقية، بما في ذلك أبو سمغون، وعين ماضي، و الأغواط تابعاً للمغرب حتى مطلع القرن التاسع عشر، علاوة على أنَّ المغربين الأوسط والأدنى شكلا جزءاً من الإمبرا طورية المغربية على مدى عدة قرون، فالتيجانية طريقة صوفية مساندة للمغرب ومعادية للأتراك، لقت التأييد من المؤيدين وهذا واقع وحقيقة نقرؤها في العديد

من المصادر، ليس في العصر العلوي، وعصر مولاي سليمان على وجه التحديد فحسب، بل منذ القرن السادس عشر الميلادي.

أ- **دور التيجانية في الجزائر والمغرب وتونس:** كان للتيجانيّة أثر واضح في شتَّى جوانب الحياة في المجتمع المغربي من الناحية الدينية والاجتماعية والسياسية، فعلى الصعيد الديني والاجتماعي غرست الطّريقة التيجانيّة في المجتمع المغربي التمسك بالكتاب والسنة والرفض لكل البدع من دروشة وتَمَسُّح بالقبور والمزارات وحذرتهم من ذلك[59].

وقد جاء في قول ابن حرازم متحدثاً عن الشيخ أحمد التيجاني: "فصار يدل على الله وينصح عباد الله ويحيي أمور الدين في قلوب المؤمنين بما منحه الله"[60]، وفي موضع آخر يقول: "هو مَنْ أظهر سننه وأخمد بدعه"[61].

إنَّ التيجانيّة من الطرق التي عملت على أنْ يكون لها دورٌ فعالٌ في المجتمع، وأكَّدت أنَّه لا يكفي للقيام بحق الإسلام أنْ يهتم الصوفي بتهذيب نفسه ومجاهدتها وخلاصها دون العمل والتعايش مع الناس بالنصيحة والقيادة السليمة والدفاع ضد الاستعمار ونشر الأخلاق الدينية في المجتمع، إذ أنَّ هذه الطريقة كانت بمثابة القوة الدافعة لمقاومة النفوذ الفرنسي الذي واجهه المغرب العربي[62].

إنَّ التيجانيّة في المغرب والجزائر مارست وسطية معتدلة، جمعت بين جهاد النفس والجهاد ضد الاستعمار الأوربي والتركي، إذ قامت الطرق الصوفية والزوايا المنتشرة في مدن وقرى الوطن العربي بدور عظيم في نشر الإسلام والحفاظ عليه[63] وحماية الهوية العربية، وكان مِنْ بين هذه الطرق الطريقة التيجانيّة، وكان (محمد التيجانيّ) الكبير أحد أولاد الشيخ أحمد التيجانيّ الذي قاد ثورة ضد الأتراك وقُتِلَ فيها"[64]، فكان بذلك من أوائل مَنْ قاد معارك التحرير ضد الأتراك الغزاة، مدافعاً عن كيان الطريقة ومحافظاً على عروبة الجزائر من قبضة الاستعمار التركي والفرنسي[65]، وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنَّما يدل على أنَّ ثورات الطرق الصوفية سواء التيجانيّة أو الدرقاوية أو غيرها، ضد الاستعمار التركي للجزائر كانت عنيفةً وشديدة[66]، وكذلك ضد الاستعمار الفرنسي، وهذا ليس غريباً على الشيخ أحمد التيجانيّ وطريقته، الذي اعتبر المحتل لبلده كافراً[67]، ومما يظهر موقف التيجانيّة من العدو ما أورده أحمد سكيرج في (كشف الحجاب) على لسان

محمد الحبيب أحد أبناء الشيخ قوله راداً على بعض رُسُل العدو إليه، بعد سد الباب في وجوههم: "إني لن آتي إليهم أبداً، وإنْ ضاق عليهم هذا الوطن فأرض الله واسعة"[68].

وبذلك كان دور الطريقة التيجانيّة ومكانتها الروحية على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي هو الجمع بين ما يتطلَّبه المجتمع من إصلاح وترشيد بنهج الكتاب والسنة، وبين مقاومة وجهاد للاستعمار وأهدافه.

وعلى الرغم من التسامح الذي نادت به الطريقة إلاَّ أنَّ ذلك لم يمنعهَا من المقاومة القوية ضد الاستعمار الفرنسي، وكانت زاوية فاس مقراً لقيادة المقاومة التيجانيّة ضد الفرنسيين[69].

إنَّ العمل الجهادي لهذه الطريقة كان له صداه الايجابي لدى رجال الطريقة التيجانية في البلدان الأخرى، فتطلَّعت أنظارهم إلى زاوية فاس، وما تحمله من تعاليم تيجانيّة، وهذا ما ساهم في تزايد عدد المنتمين إليها[70].

استمرت المقاومة وحركة الجهاد المسلَّح ضد الاحتلال التركي والفرنسي من جانب القبائل التي تحمل أصولاً مغربية، كما امتدت المقاومة إلى قبائل الشناقطة في موريتانيا[71]، فالطريقة التيجانيّة شاركت إخواناً لها من الطرق الأخرى للذَّودِ عن أوطانهم، وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنَّما يدل على صدق أصحاب التوجُّه الروحي في مقاومة المستعمر أيّاً كان.

- **دور التيجانيّة في تونس:** عُرِفَت الطريقة التيجانية في تونس أثناء زيارة الشيخ لتونس، يقول ابن حرازم -(هو أحد اتباع الطريقة التيجانية، وهو مؤلف كتاب (جواهر المعانى) الحاوى على كل ما يتعلَّق بالطريقة التيجانية فى أورادها وأهم آدابها، "عُرفت الطريقة التيجانيّة في تونس أيام ترحال الشيخ نفسه، فبقى بها سنه كاملة، قضى بعضها بسوسة والبعض الآخر بتونس"[72]، فتشكلت أثناء أسفار الشيخ علاقة روحية حميمة بين الشيخ أحمد التيجانيّ والشيخ إبراهيم الرياحي[*]، ممثل التيجانيّة بتونس، ولقوة هذه العلاقة كانت أولى معطياتها تحوُّل الشيخ إبراهيم الرياحي إلى الطريقة التيجانيّة، وعليه فهذه الطريقة قد وجدت منافساً في غرب القارة الإفريقية، لكنها ظلت "أقوى الطرق في شمال إفريقيا، حيث امتدت إلى تونس عن طريق اثنين من العلماء هما: الشيخ إبراهيم الرياحي

(ت 1850م)، والسيد محمد المناعي (ت 1832م)، وقد شجَّع البايات (جمع باي، وهي منصب سياسي) في تونس أقطاب الطريقة في العاصمة وكل المدن، وكان (البايات) يقدِّرون الدور الكبير الذي يمكن أنْ تلعبه هذه الطريقة في المجال السياسي والديني[73].

فالتيجانيّة كطريقة لعبت دوراً تاريخياً سجَّله التاريخ، هذا الدور الذي أقرَّ به الباباوات آنذاك واعتز به الأحفاد فيما بعد.

1- **دورها في المجتمع:** كان أول دور للطريقة الرياحية التيجانيّة إنشاؤها (الزاوية الرياحية)، تحديداً منذ أيام الشيخ نفسه، فبعد أنْ أهدى له أحد الوزراء داراً مجهَّزة بكامل المرافق، وتكفَّل بنفقات زواجه على حد تعبير ابن أبي الضياف، وهو (أحد تلاميذ الشيخ أحمد التيجانى) "فاطمأنت به الدار وقرَّ له القرار"[74]، فأصبحت الزاوية مركزاً لاستقبال الضيوف ومسجداً للمصلين ومكاناً لتقديم الطعام، وهي أيضاً منبراً للعلم ومقصداً لطلابه، يتذاكرون فيها أورادهم ووظائفهم[75]، ومِن أدوار التيجانيّة الرياحية التي قام بها إبراهيم الرياحي أنَّه في سنة (1218 هـ) وجَّهه حمودة باشا سفيراً لحاكم المغرب؛ يطلب المعونة بسبب انحباس الغيث بالبلاد التونسية[76].

وكان للرياحية التيجانيّة دور هام فقد كان شيخها يلقي دروساً في الفقه المالكي، ودروساً في النحو وإماماً وخطيباً بجامع الزيتونة، وكان يجمع بين رئاسة المذهب المالكي بتونس، وإمامة جامع الزيتونة المعمور[77]، وبين إشرافه على شؤون التعليم بجامع الزيتونة[78].

إنَّ الرياحية التيجانيّة كان لها الفضل في تخريج علماء وفقهاء أمثال أحمد بن أبي الضياف، وسالم بوحاجب، والطاهر بن عاشور(هم من تونس ومن صفوة العلماء الفقهاء وكانوا من خريجى جامع الزيتونة)[79]، كما ساندت تحرير العبيد مبشرة بالإصلاح، وكان إبراهيم الرياحي الأب الروحي للحركة[80].

2- **دورها في السياسة:** لم يقف دور التيجانيّة التونسية عند حد نشر العلوم الدينية والأخلاق الإسلامية بين الخاصة والعامة، وإنَّما امتدَّ إلى الجهاد ضد المستعمر، فعندما أعلن الباي محمد الصادق[*] سنة (1859م) الدستور التونسي في (28 أبريل سنة 1861م)، وكانت المواد الأولى منه تنص على الحريات الشخصية، وتعلن المساواة أمام

القانون والإدارة والضرائب دون تمييز بين الأجناس والأديان وغير ذلك، ترتَّب على إصدار هذا القانون وفود عدد كبير من الأجانب إلى تونس، وازدياد ضغطهم على الإدارة، خاصة بعد أنْ أصبحت دائنة منهم، أمَّا التونسيون أنفسهم فلم يروا في هذه القوانين إلاّ الجانب الذي يسوِّي اليهود بهم، فكان ذلك سبباً للثورة الداخلية التي نشبت (سنة 1864م)[81]، التي كادت أنْ تطيح بعرش الباي، وقد عبَّرت عن غضب الشعب التونسي على هذا التحوُّل في سياسة البايات، ويمكننا تلخيص أسباب القلق في النقاط الثلاث الآتية:

أولاً – ازدياد نفوذ الأجانب.

ثانياً – التلاعب بالقوانين الحديثة.

ثالثاً – إرهاق السكان بالضرائب بالرغم من قلة موارد البلاد[82].

إنَّ تلك الظروف وغيرها دفعت التيجانيين الذين وجدوا إجحافاً من البايات على الناس بالضرائب للوقوف بجانب الشعب ومطالبه، ففي هذه الظروف كان للتيجانية دورٌ هامٌ في الحياة السياسية، ففي سبتمبر عام (1864م)، وبعد تطبيق لائحة الآمان عام (1857م) ودستور عام (1861م)، التف الناس حول زعماء الطريقة التيجانيّة، وأعلنوا ثورة عنيفة ضد الحكَّام في تونس، حيث قاد هذه الثورة أحد رجال الطريقة التيجانيّة وهو (علي بن غذاهم) الذي ينتمي إلى قبيلة (ماجر Mager)[83]، فبدأت ثورة (سنة 1984م)، وكانت ثورة محلية تونسية ضد زيادة الضرائب بالبلاد، وذلك في إقليم (الكاف) المتاخم لحدود الجزائر، ونظراً للإحساس العام بالسخط، امتدت هذه الثورة بسرعة إلى إقليم (المجردة) وأصبحت تهدد موانئ سوسة وصفاقس، وتحوَّلت من ثورة محلية إلى ثورة قومية بعد أنْ تولَّى زعامتها أحد الزعماء الدينيين، (علي بن غذاهم)، فأصبحت لها أهداف سياسية للاحتجاج على جامعي الضرائب ومن هذه الأهداف:

1- التقرُّب من الحكومة الإسلامية الكبرى بالأستانة، وترك العداء للأتراك، لمواجهة الاستعمار الأوربي.

2- اتخاذ موقف معادي للتوسع الأوربي في شمال إفريقيا[84].

وهكذا دخل الثوار مدينة (صفاقس) ورفعوا عليها العلم[85]. وقد أدَّى هذا إلى قلق الفرنسيين في الجزائر ممَّا جعلهم يفكرون في تحقيق أطماعهم في غزو تونس، ولكن الموقف الدولي في ذلك الوقت لم يسمح لهم بهذا التدخُّل، إذ كانت كل مِن انجلترا وإيطاليا تشارك فرنسا أطماعها، لذلك وقفت أساطيل الدول الثلاثة على الشواطئ التونسية لتهديد الثورة، ولكن لم تستطع إنزال جنودها إلى البر[86].

حوَّلَ قائد الثورة (ابن غذاهم) كل جهود القبائل لإجبار الحكومة على قبول مطالب الثوار، وبالفعل قام رئيس الوزراء (مصطفى خزنة دار) بتهدئة القبائل الثائرة، ووعد بالعفو العام وتخفيض الضرائب، وفي (صيف 1864م) أحسَّ بن غذاهم بضعف سلطانه، فعرض الاستسلام مقابل العفو العام، وفي (22 يوليو 1864م) كان مطلبه قطعة مِن الأرض يبني عليها زاوية للطريقة التيجانيّة[87].

وما أنْ سَلَّمَ (علي بن غذاهم) حتى قام رئيس الوزراء بسلسلة مِن الحملات للقضاء على الثائرين ليعيد سلطة الباي في الدولة، وقد قام بالقبض على نائب (علي بن غذاهم التيجانيّ) وأخذ يضربه حتى فاضت روحه أمام زوجته وأطفاله، الأمر الذي أدَّى بالقائد علي بن غذاهم للرجوع لحمل السلاح دفاعاً عن نفسه، وعن الطريقة التيجانيّة ورجالها واضطر إلى اللجوء (للقسطنطينة) في الجزائر، وتدخَّلت السلطات الفرنسية لدى الباي وحصلت على وعد بالعفو عنه، ولكن دون جدوى، فقرَّر عبور الحدود مِن جديد، وعاد إلى تونس بتشجيع مِن الفرنسيين[88] الذين كانوا قد رتَّبوا قيام السيد (محمد العبد)، رئيس الزاوية التيجانيّة في مدينة (تامالهات Tamalhat)، لزيارة تونس، واستخدم نفوذه لدى الباي محمد الصادق لضمان العفو عن (ابن غذاهم)، الذي كان قد استقر في مخبأ قرب (الكاف) انتظاراً لقدوم محمد العبد لكي يسافر معه إلى العاصمة، ولكن القوات التونسية قبضت عليه في (26 فبراير 1866م)، وبسرعة أعلن الحاكم العام في الجزائر أنَّه أرسل إلى القنصل الفرنسي في تونس بشأن التوسُّط بخصوص (ابن غذاهم) ونجحت هذه الرسالة، وتقرَّر سجن زعيم الطريقة التيجانيّة بدلاً مِن إعدامه، وفي العاشر مِن أكتوبر (سنة 1876م)، أي بعد ثمانية عشر شهراً من القبض على (ابن غذاهم)، وُجِدَ ميتاً[89].

يتضح من ذلك الدور الذي لعبه رجال الطريقة التيجانيّة في تونس، فقد كانوا رمزاً لقوة روحية لها تأثيرها في المجتمع التونسي، وهذا ليس بغريب على متصوفة المغرب عامة، الذين أشاعوا في المجتمع بسلوكهم تحرِّي الحلال والابتعاد عن الحرام، وكانوا يسيرون على الكتاب والسنة، فكانت زواياهم نقطة الالتقاء الرئيسية للحياة الوطنية وللمقاومة[90]، يتضح من كلام الشيخ محمد رؤوف الرياحي الذي أبرز الدور الذي لعبته الطريقة التيجانيّة في الحضارة السلمية، وليس هذا وحسب فالطريقة التيجانيّة حَظِيَت بالاهتمام بعد أحداث (11 سبتمبر2001م)، لما لها من فكر يُعادي الفكر التكفيري الجهادي الذي تحمله (السلفية الجهادية)[*]، خصوصاً وأنَّ أتباعها يُعَدُّون بالملايين في العالم، حيث نُظِّمت عدة ملتقيات كان آخرها (ملتقى للإخوان التيجانيّين)، وكانت رسالته تمكين الفكر الصوفي في مواجهة الفكر السلفي المتطرِّف الذي تفرعَّ عنه الفكر الجهادي، هذا الأخير الذي أصبح مُرادفاً اليوم للإرهاب، ولتنظيم القاعدة والجماعة السلفية للدعوة والقتال[91].

يقول العقبي في كتابه (الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر)، "التيجانيّة بمراكزها في عين ماضي حيث توجد الزاوية الأم، ثم تأتي بعدها زاوية تماسين، ثم الأغواط، وسوف وورقلة وغيرها من المناطق التي كان لها تاريخ بالبطولات والأمجاد، على رغم انحراف المنتسبين إليها، أو المحسوبين عليها، الذين لم يلزموا أنفسهم بالسير قدماً في النهج القويم الذي سار سلفهم عليه، بل غرتهم الدنيا، وغرهم بالله الغرور، فحرفوا وبدَّلوا وغيَّروا بذلك وجه الطرق"[92]. وقد اعتبرها البعض "من أحسن أجهزة النضال وأحدثها عهداً وأشدها عزماً، وهي السنوسية والتيجانيّة"[93].

فالتيجانيّة عبر تاريخها كان لها دورها الجهادي عامة، رغم محاولة البعض إعطاء صورة ضبابية لها.

ب – دور التيجانيّة في ليبيا: لم تنتشر الطريقة التيجانيّة في ليبيا بشكل واسع كما هو الحال في الجزائر والمغرب وتونس ومصر، وهذا راجع إلى وجود طرق أخرى أكثر انتشاراً كالقادرية، التي انتشرت خلال القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) وما بعده، أدخلها الشيخ (أحمد بن علي التواتي)[94]، لذلك فهي منتشرة في

أغلب مناطق فزان(*)[95]، فكان دخولها وانتشارها أسرع في الجنوب الليبي، ومن مدنه سبها، البرقن والبركت، وفي شرقه مثل بنغازي، درنة والبيضاء، وفي شماله الشرقي بمسلاتة، تلك المناطق كلها بها زوايا تيجانية تسير على الطريقة التيجانيّة، وهي معتدلة على نهج الكتاب والسنة، وبدخولها الجنوب انتشرت في الشرق والشمال، إلاَّ أنَّها قليلة وليست نادرة: ليس من المستبعد وجود زوايا لهذه الطريقة في جنوب ليبيا بصورة خاصة، أمَّا في الشمال فهي نادرة[96].

وبمرور الشيخ الحاج عمر بن سعيد الفوتي وهو من أدخل الطريقة التيجانية إلى غرب السودان بشكلها الفعلي، وأعلن الإصلاح الديني والجهاد في غرب السودان، وكان من أهم مراكزه الجهادية سوكوتو، وحمد لله، فكان شيخ الطريقة التيجانيّة على مناطق فزان(**) وهو قادم من الحج في طريقه إلى برنو (سنة1831م)، عندها عقد اجتماعات مع عدَّة شخصيات في (مرزق) من فقهاء ومتصوفة وطلبة علم، تمكَّن خلالها التعريف بنفسه ونشر الطريقة التيجانيّة، وهذا أقلق أصحاب الطريقة القادرية التي كانت موجودة في ذلك التاريخ بمرزق. ذلك ما أكَّده شيوخ الطريقة الحاليون في أكثر من زاوية، فالأستاذ الحضيري قال: إنَّ الأستاذ أحمد الآزمي استعان بما كتبت في هذا الخصوص، وأكَّد كل منهما أنَّ (سنة 1831م) هي سنة دخول الطريقة لليبيا[97]، وعند دخول التيجانيّة إلى فزان من خلال عمر الفوتي أقلق هذا الكثيرين من المتصوفة القادريين على الخصوص، فأحمد الآزمي أورد في هذا الصدد أنَّ دخول التيجانيّة ليبيا سبَّب عداوة للشيخ عمر الفوتي في الأوساط العلمية الأخرى بالبلاد[98]، وهذه العداوة تحدَّث عنها الفوتي في كونها بلغت مبلغاً كبيراً[99].

هكذا، فدخول الطريقة التيجانيّة إلى ليبيا سبَّب قلقاً لأصحاب الطريقة القادرية، الأقدم ظهوراً بليبيا، إذ كانت العلاقات بين الدولة العثمانية بطرابلس ليبيا، وحكَّام برنو متأزمة، التي تزامنت مع مرور الحاج عمر بفزان، الذي ترك أثراً طيباً في (مرزق) وتمكَّن من نشر تعاليم الطريقة التيجانيّة بين سكانها، ويأتي في مقدمة الذين أخذوها قاضي المدينة الجوهري[100].

انتشرت الطريقة التيجانيّة بشكل أوسع في ليبيا في القرن العشرين، بحسب ما أقرَّ به معظم المشايخ بالزوايا، ومن أهم شيوخ الطريقة في ليبيا: الشيخ إبراهيم عبد المولى بوكر، ومقره (البرقن) بمدينة الشاطئ، وشيخاه في الطريقة الشيخ محمد سالم المزوغي، والشيخ إبراهيم صالح الحسيني[101]، كما انتشرت في مسلاتة وشيخاها محمد المختار شعيب، وعيسى محمد يوسف كوا[102].

1- **دورها في الحياة الدينية و الاجتماعية والسياسية:** كان للطريقة التيجانيّة في ليبيا دورها المهم في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية، وبدخول الطّريقة التيجانيّة ليبيا كانت أول أعمالها بناء الزوايا سواءً في مدينة مرزق أو سبها أو غيرها من المدن، وتعدُّد مشايخها، ففي (سبها) مثلاً كان شيخ زاويتها (إقديح بلقاسم)، أمَّا عن زاوية (البرقن) فشيخها (إبراهيم عبد المولى بوكر)، وظلت هذه الزوايا عاملة بالكتاب والسنة، ومقدِّمة يد العون للمحتاج، فضلاً عن كونها مدارس تربوية وإصلاحية، إذ أنَّها ترشد وتعلِّم كل داخل إليها[103].

وبانتشار الزوايا[*] التيجانيّة بشكل واضح في ليبيا خلال القرن العشرين، كان من أهم زواياها زاوية (مسلاتة)، والمريدون فيها أغلبهم أطباء أو مهندسون، وهم أصحاب مهن مختلفة، وقد انتهى إلى هذه الزوايا العديد من شرائح المجتمع، وفيها نوقشت كل المواضيع الرامية إلى إصلاح المجتمع وسداده[104]، فالتيجانيّة الليبية كانت ولا زالت ذات نهج اعتدالي جامعة بين واجباتها الدينية والاجتماعية والسياسية.

2- **دورها في مواجهة الاستعمار:** كان للزوايا في ليبيا نفس الدور الذي لعبته الزوايا في بلاد المغرب العربي من مقاومة للاستعمار والدفاع عن الوطن والدين، والحفاظ على الثقافة الإسلامية، ورفع منارات العلم عالية في فترات تاريخية صعبة[105]، وهذا الدور لعبته الطرق الصوفية الأخرى في ليبيا، فالطريقة السنوسية مثلاً هي مَن قدَّمت الصوفي الكبير المجاهد عمر المختار[106].

أنجبت الطرق والزوايا الصوفية بليبيا المجاهد والعالم والعابد، فالجهاد الليبي كان منذ بدايته يضم متصوفة ليسوا تيجانيين فقط، بل قادريين وسنوسيين وشاذليين،

ولكن هناك مَن أنكر الدور الجهادي الليبي التيجانيّ، ولعل مِن الأدلة على الدور الجهادي التيجانيّ الليبي ما ذكره أحمد صدقي الدجاني في كتابه (الحركة السنوسية)، حيث قال: "اتسعت الحركة السنوسية كغيرها مِن حركات الإصلاح بتحالف زعماء هذه الحركة مع الحكام المحلّيين في مناطق جهادها واعتمدت على الطرق الصوفية مثل: القادرية والتيجانيّة والشاذلية"[107].

فالدجاني يوضِّح أنَّ الطريقة السنوسية التي اتخذت مِن ليبيا مقراً لها، اعتمدت في جهادها ضد المستعمر الإيطالي على أصحاب الطرق التيجانيّين والقادريين والشاذليين، فليس من المعقول أنْ ننكر دورها، والتـــاريخ يشهد لها بأدوار في الجهاد مع أصحاب الطرق الأخرى، التي حمل رجالها السلاح للدفاع عن الوطن، فجمعتهم كلمة واحدة، وهي لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وغاية نبيلة سامية هي الجهاد في سبيل الله تعالى، وتحرير البلاد مِن قبضة الاستعمار، وهذا ما تميزت به التيجانيّة فى المغرب العربى.

الخاتمة: نهلت الطريقة التيجانية الكثير من آداب الطرق الأخرى، وأخذت عنها، وتأثرت تأثراً واضحاً بالطرقتين القادرية والشاذلية وبأصولهما، وذلك كان منعكساً على الأساليب التربوية التي كان يمارسها الشيخ أحمد التيجانى مع تلاميذه، لذا نجدها قد رفعت راية التسامح والخير مع الجميع، واتخذت روحاً معتدلة بين العلم والعمل، ولم تهمل الجوانب الفكرية بحثاً عن حياة أفضل، فلم تكن حياتهم كما صوَّرها البعض بأنَّها حياة القاعدين والمتواكلين، فكانت مجاهدة، إنَّها حياة العباد الصالحين والمجاهدين الذاكرين الذين ساهموا في إثراء الحياة الدينية والاجتماعية، وجاهدوا ضد الاستعمار بأنواعه. لذا نجد زوايا الطريقة التيجانية قد جمعت على أنْ تكون عاملة ومجاهدة، فكان لها الأثر الواضح في شتَّى جوانب الحياة في المجتمع من الناحية الدينية والاجتماعية والسياسية، فعلى الصعيد الديني

والاجتماعي غرست الطريقة التيجانية في المجتمع التمسُّك بالكتاب والسنة، والرفض لكل البدع من دروشة وتمسُّح بالقبور وحذَّرتهم من ذلك.

التيجانية كطريقة تعدَّدت أدوارها وأكَّدت أنَّه لا يكفي للقيام بحق الإسلام أنْ يهتم الصوفي بتهذيب نفسه ومجاهدتها، وخلاصها دون العمل والتعايش مع الناس بالنصيحة الطيبة السليمة. والدفاع ضد الاستعمار، إذ أنَّ هذه الطريقة كانت بمثابة القوة الدافعة لمقاومة الاستعمار في المغرب العربي.

مارست التيجانية في المغرب العربي وسطية معتدلة، فجمعت بين جهاد النفس والجهاد ضد الاستعمار الأوربي والتركي، ورفعت منارات العلم عالية في فترات تاريخية صعبة، وكان لها دورها في نشر الإسلام والحفاظ علية.

في نهاية هذه الخاتمة لا يسعنى إلا أنْ أقول: الطريقة التيجانية انطلقت من قاعدة متينة لا يختلف فيها اثنان، كتاب الله وسنة نبيهﷺ، فهي لعبت دوراً مهماً بين الإصلاح والتربية، والدفاع عن القيم الدينية والعدالة والتحرر من الاستعمار.

هوامش البحث ومراجعه:

(1) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس،القاهرة، 1980م، ط1،ص186-188.

(2) كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج1، دار الأندلس، 1982م، ص472.

(3) المصدر نفسه ، ج1، ص472.

(4) كامل مصطفى الشيبي: صفحات مكثفة منْ تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت، دار المناهل، 1997م، ط1، ص174.

(5) المرجع نفسه، ص 174.

(6) أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، تاريخه مدارسه طبيعته وآثاره، ج2، مكتبة لأنجلو المصرية، 1970م، ص262.

(7) ابن الملقن: طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبه، القاهرة، مكتبة الخانجي،ط1، ص422.

(8) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، دار الفكر، 1954م، ص165.

(9) فاروق أحمد مصطفى: البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر، الهيئة المصرية للكتاب، 1980م، ط1، ص75.

(*) الأقطاب: مفردها قطب، وهو صاحب أعلى الدرجات في الطريقة، والقطبية لا يبلغها أساتذة الطريقة إلا بجهد جهيد، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله منَ العالم منْ كل مكان، وعرَّفه البعض الآخر بأنَّه: رجل عظيم وسيد كريم يحتاج إليه في مد الاستقرار في تبيين العلوم المهمة، كما جاء عن أحمد النقشبندي الخالدي: جامع الأصول في الأولياء، معجم الكلمات الصوفية، ج3، بيروت ،دار المعرفة،1999،ص67.

(10) توفيق الطويل: التصوف إبان العصر العثماني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م، ص72.

(**) الأولياء: مفردها الولي، وهو من يتولَّى الله سبحانه أمره، فلا يكله إلى نفسه لحظة، ومن يتولَّى عبادة الله تعالى وطاعته، فعبادته لله تعالى تجري على التوالي من غير أنْ يتخلَّلها عصيان، والولي هو: العارف بالله وصفاته، والأولياء طبقتان، سابقون ومقرَّبون، حيث قال الله تعالى فيهم: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾، سورة يونس: الآية 62، والمراد أنْ نعرف أنَّ الله -عزَّ وجلّ- قد خصهم بمحبته وولايته، وهم ولاة ملكه الذين

اصطفاهم وجعلهم أية إظهار فعله، وخصَّهم بأنواع الكرامات، الهجويري: كشف المحجوب، ج2، بيروت ،دار الاندلس ،ص446.

(11) الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج2، ص338.

(12) المصدر نفسه، ج2، ص338.

(13) الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج2، ص472 .

(14) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية وأعلام المنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، 1992م، ط2، ص11.

(*) تنتسب هذه الطَّريقة للشيخ عبد القادر الجيلاني موسى جنكي دوست وهو لفظ أعجمي بمعنى محب، أو يحب القتال، كما جاء عن محمد بن يحيى التادفي: قائلاً الجواهر في مناقب تاج الأولياء ومعدن الأصفياء وسلطان الأولياء عبد القادر الجيلاني، المكتبة الأزهرية، 2000م، ط1، ص5،ولد بجِيلان وهي بالكسر، بلاد كثيرة وراء طبرستان وجنوب بحر قزوين، وجيلان بالفتح قوم مِنْ أبناء فارس، وعند قولنا الجيلي والجيلاني فواحد نسبة لذلك المكان،. كامل مصطفى الشيبي: الجيلاني إلمامه بشخصيته وفكره التربوي، الجزائر، دار الجرائر،1987م، ص1، ولد (بجيلان سنة 470هـ/1077م، ودخل بغداد يتيماً غريباً، وبها توفي سنة 561هـ/1166م). الذهبي: أعلام النبلاء، ج1، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم، مصر،مؤسسة الرسالة، 1992م، ط8، ص491، "فأول ما فعله فك عقدة لسانه بالعربية، لأنه أعجمي اللسان فارسي"، للاستزادة يُرجع. عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مكتبة المنار، بدون تاريخ، ص182.

(15) أحمد شهاب الدين: عبد القادر سلطان الأولياء، طرابلس، دار الكتب الوطنية، 1999م، ص94.

(16) المناوي: الكواكب الذرية، ج2، القاهرة، دار غريب، بدون تاريخ، ص9.

(17) كامل مصطفى الشيبي: صفحات مكثفة مِنْ تاريخ التصوف الإسلامي، ص175.

(18) إسماعيل العربي: معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، المغرب، دار الآفاق،1993م، ط2،ص199.

(*) هذه الطرق الصوفية هي: التجمعات الصوفية الأولى، وهي صورة أولى للطرق الصوفية، محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ، القاهرة، دار غريب،1945م، ص109.

)19(Hiskett, M.: The Development of Islam in west Africa, London, p.244. 1972.

(20) أحمد شهاب الدين القادري: عبد القادر سلطان الأولياء، ص93-97.

(21)هشام عبيد: تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة المناقب الصوفية، تقديم كمال عمران، مركز النشر الجامعي، 2006م، ص512، وأيضاً. محمد الكناني: تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق محمد العناني ،تونس ،المكتبة العتيقة ، 1970م، ص283، وأيضاً سبنسر ترمنجهام: الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة عبد القادر البحراوي، مصر،الدار الأندلسية، 1994م، ص81، وأيضاً. محمد البهلي: الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ،طرابلس، مكتبة النجاح، 1965م، ص322.

(**) للقادرية في المغرب فروع كالبكائية وقادرية أدرار، السائح علي حسين: لمحات منَ التصوف وتاريخه،طرابلس، منشورات الدعوة الإسلامية، 1997م، ط2 ، ص339.

(*) مدين الغوث: ت595هـ/1198م، وهو شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي، الشهير بأبي مدين الغوث، أصله منْ اشبيلية، ولد بقرية في شمالها، كان صوفياً معروفاً وعاش فيها بين العقد العاشر منْ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، محمد أبو اليزيد: بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية القاهرة، دار غريب، 1998م، ط1، ص427-428، وأيضاً: عبد الحليم محمود: شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، مطبعة الدار المصرية، 1976م، ص29.

(22) Rinn (L) , marabouts et khouan, ètu sur l´Islam en Algérie ,Alger 1984, p.216.

(23) Abu-Nasr Jamil: The Tijaniyya, a Sufi order in The modern world, London, 1971. p.2

(24) .Trimngham, J.S.: The sufi orders in Islam, London, 1971 , p.47

(25) علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، مطبعة البابي الحلبي، 1960م، ط الأخيرة، ص444.

C. F. Too. Trimngham, J. s: The sufl orders P. 76.

(26) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص115.

(27) للاستزادة. علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، ص109.

(28) محمد العري السائح: بغية المستفيد ، تحقيق سعد محمود عقيل، بيروت، دار الجيل، 2005م، ط2، ص35.

(29) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق، ج2، تقديم محمد خالد عمر، مصر، دار المعرفة، 1996م، ط1، ص445.

(30) عمر الفوتي: رماح حزب الرحيم بهامش كتاب جواهر المعاني، ج2 ، مطبعة البابي الحلبي ، 1961م، ط ا، ص161، وأيضاً. بدر سلامة التيجانيّ: كتاب النفحة الفضيلة في طريقة الختم التيجانيّة، ط3، مكتبة القاهرة، 2008م، ص38-39.

(31) علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج2، ص275، وأيضاً محمد عبد الواحد النطيفي: الدُّرة الخريدة في شرح الياقوتة الفريدة، ج1، دار الفكر للطباعة، 1984م، ط الأخيرة ، ص44.

(32) أحمد شهاب الدين القادري: سلطان الأولياء عبد القادر الجيلاني، طرابس، دار الكتب الوطنية1999م، ط1، ص93.

(33) الكامل التيجاني: جريدة العلم، دور الطَّريقة في مقاومة الاستعمار، 16-3، 1981م.

(34) علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، ص111-112.

(35) عبيدة بن محمد الصغير: ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطَّريقة التيجانيّة، مصر مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، بدون تاريخ، ص78.

(36) عبد الله التيجانيّ: الردود السنية على الطَّريقة التيجانيّة، القاهرة، مكتبة الجمهورية، بدون تاريخ، ص5.

(37) عبد الكامل التيجانيّ: دور التيجانيّة في الثورة التحريرية، الملتقى الدولي للإخوان التيجانيّين،الجزائر 23 نوفمبر، 2006، ص6، وأيضاً. صلاح العقاد: المغرب بين التضامن الإسلامي والاستعمار الفرنسي، ج1، الجزائر، دار الآفاق، 1957م، ص190. وأيضاً: أحمد صدقي الدجانِّي: الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1967م، ص29.

(38) أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص291.

(39) علي سالم عمار: أبو الحسن الشاذلي عصره وتاريخه وعلومه وتصوفه، ج2، مصر،مطبعة التأليف ، 1962م، ط1 ، ص1.

(*) ولد بقرية غمارة (سنة 593هـ/1226م)، ابن عباد: المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، مكتبة الفجر الجديد، 1996م، ص10، ويقول ابن عطاء الله: "ولد بشاذلية على القرب مِنْ تونس"، ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن بهامش لطائف المنن والأخلاق للشعراني، ج1، مصر،مطبعة حفني، 1938م، ص73، ودفن بحميرة في برية عيداب (سنة 656هـ/1258م). ابن عباد: المفاخر العلية، ص46-47.

(**) هو تلميذ الشاذلي وهو: "الوارث والحائز قطب السبق بالتمام..."، ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن ، وضع حواشيه خليل منصور، بيروت دارالحديثة ، 1998م، ط1، ص56.

(***) أصله مِنْ الإسكندرية ثم قطن القاهرة، وبعد وفاة أبي العباس المرسي، صار ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته، ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي،1904م، ص60، ويقول: السبكي في (طبقاته) عنه "واستوطن الشيخ تاج الدين بالقاهرة يحفظ الناس ويرشدهم"، تاج الدين السكبي: طبقات الشافعية الكبرى، ج5 ، مصر، دار المعرفة، ص176.

(40) أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص291.

(41) عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19/18، المغرب، دار الآفاق، 1988م، ص27.

(42) يوسف ابن إسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج2، تحقيق إبراهيم عطوة، مصر، دار المعرفة، 1999م، ص167- 168.

(*) إن هناك مِنَ الشاذلية مَنْ لهم احترام متبادل لابن عربي ومنهم ابن عطاء الله والشيخ محمد العربي الذي وصف ابن عربي بقوله: "مربي العارفين"، نفح الطيب، ج1 ، القاهرة، 1882م، ص158، وأيضاً. محمد رجب حلمي: البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر ،مصر، مطبعة السعادة، 1908م، ص15، وأيضاً. عبد الوهاب الشعراني. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج1، بيروت ،دار الكتب العلمية، 1988م، ط1، ص120.

(43) ابن عباد: المفاخر العلية، ص45-46.

(**) تكمن فيما لحقه مِنْ أذى عند خروجه مِنْ المغرب، فكتبوا إلى نائب الإسكندرية "أنه يقدم عليكم زنديق فاحذروه"، ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، إعداد أحمد إبراهيم محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م، ط1، ص259.

(44) عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص32.

(45) أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص299-293.

(46) علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، ص45-46.

(47) للاستزادة، سلسلة الشاذلية، علي أحمد أبو النظر: منهل الأنوار المحمدية، بديل ذرة الأسرار، الإسكندرية، 1935م، ص277.

(48) أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص56-59.

(49) ابن عباد: المفاخر العلية، ص62، أحمد النقشبندي: جامع الأصول في الأولياء وأوصافهم، ج1، ص47.

(50) أبو الوفاء التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص83.

(*) لمعرفة قيمة "الحكم العطائية"، وما قيل عنها، ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، المكتبة الأزهرية، القاهرة ، 1995م، ص4.

(51) عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية الحديثة وأمامها أبو الحسن الشاذلي ، مصر،دار الكتب الحديثة، 1968م، ص35.

(52) عبيده بن محمد الشنقيطي: ميزاب الرحمة الربانية، ص78.

(53) محمد الشافعي الطصفاوي: الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجانيّ ، المكتبة الثقافية، بيروت ، 1909م، ص37.

(54) للاستزادة، علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، ص111-109-117، وأيضاً. ابن الصباغ: دُرَّة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي، تونس، المطبعة الرسمية،1877م، ص7.

(55) محمد بوذينة: أبو الحسن الشاذلي، دار التركي للنشر، ص51، 1989م.

(56) صلاح العقاد: المغرب بين التضامن الإسلامي والاستعمار الفرنسي، ج1، ص19. وأيضاً محمد الناصر آدم: دور الشباب المسلم في القرن العشرين، مؤسسة محمد الرابع، كانو، 2004م، ص77.

(57) علي سالم عمار: أبو الحسن الشاذلي، ج2، ص23.

(58) محمد العربي السائح: بغية المستفيد، ص101.

(59) أبو القاسم الزياني: الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، الدار البيضاء، دار المعرفة1991م، ص 466.

(60) علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، ط الأخيرة، مطبعة البابي الحلبي، 1961م، ص27.

(61) المصدر نفسه، ج1، ص28.

(62) أنور الجندي: الفكر في شمال إفريقيا، القاهرة، الدار القومية للطباعة1965م، ص51.

(63) للاستزادة. مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها ج1، بيروت، دار البراق، 2002م، ص17، وأيضاً. التهامي الوزاني: الزاوية، ج1، المغرب ،مطبعة تطوان، 1942م، ص 26.

(64) عبد الله التيجانيّ الإبراهيمي: الردود السنية على الطريقة التيجانيّة، القاهرة، مكتب مصر ، دون تاريخ، ص 5.

(65) عبد الكامل التيجانيّ: دور التيجانيّة في الثورة التحريرية، الملتقى الدولي للإخوان التيجانيين، الجزائر،23 نوفمبر 2006م، ط6.

(66) مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها ج1، ص 18.

(67) محمد الطيب السفياني، الإفادة المحمدية لمريد السعادة الأبدية، دار التيجانيّ، الجزائر، 2007، ص87.

(68) أحمد سكيرج العياشي: كشف الحجاب عما تلاقى مع التيجانيّ من الأصحاب، القاهرة،دار الفتح للتراث الإسلامي، 1962م، ص201 – 202.

(69) Coppolani et Octave Dépont les confréries religieuses Musulmanes. Alger, 1897. pp., 276. et. 439.

وأيضاً. محمد أحمد الكنسوسي: الجواب المسكت، الزاوية التيجانيّة، الجزائر، 2007م، ص14، وأيضاً كامل مصطفى الشيبي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت، دار الأندلس، 1997م، ط2، ص179، وأيضاً. علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، ص180.

(70) عبد الكامل التيجانيّ: دور التيجانيّة في الثورة التحريرية، ص6.

(71) للاطلاع. أحمد بن أمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، القاهرة، دار المعارف،1958م، ص1 – 422 – 423.

(72) علي بن حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني ج1، ص45 – 46.

(*) هو الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن عبد القادر، قَدِمَ جده من طرابلس واستقر بمكان يسمى "العروسة"، فكان مولده سنة 1180 هـ، وحفظ القرآن على أيدي علماء الزيتونة، ثم تصدَّر للتدريس، فكان من أبرز علماء تونس، عمر بن محمد الرياحي: تعطير النواحي بترجمة الرياحي ج1 ،تونس، المكتبة العتيقة، ، 1992م، ط2،ص2، وأيضاً. أحمد الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس عهد الأمان ج7، تونس، 1968، ص 37 – 82. إلاَّ أنَّه كان شاذلي الطريقة، وتحول بمجرَّد تعرفه على الشيخ ابن حرازم إلى التيجانيّة فمدحه بقصيدة تسمى بـ "الميمية"، ديوان إبراهيم الرياحي: تحقيق محمد العيلاوي وحمادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي،1990م، ط1، ص97، وبعد وفاة الشيخ أحمد التيجانيّ رثاه بقصيدة أخرى تسمى بـ (السينية)، ديوان إبراهيم الرياحي: تحقيق محمد العيلاوي، ص149، وعند التقائه بخليفة الشيخ أحمد علي التماسيني فراسله وكنَّ له بالغ الاحترام وظل مدافعاً عن الطريقة التيجانيّة،. أحمد الآزمي: الطريقة التيجانيّة في المغرب والسودان الغربي، ج1 ، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 2000م، ص 375، وأيضاً رسالة ردّ فيها الرياحي عن الميلي المصري انتصاراً لشيخه سماها (مبرد الصّوارم والأسنَّة في الرد على من أخرج الشيخ التيجانيّ عن دائرة أهل السنة)، عمر الرياحي: تعطير النواحي ج1، ص37.

(73) عبد الله عبد الرازق: أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ، القاهرة،مكتبة مدبولي، 1990م، ص7.

(74) ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان، ج7، ص 73 – 82.

(75) محمد بن الخوجة: تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد، ط2، بيروت،دار الغرب الإسلامي1985م، ص37 ، وأيضاً. محمد السنوسي: مسامرات الظريف بحسن التعريف، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، ج1، تونس ،دار تونس،1983م، ص230 – 231.

(76) عمر بن محمد الرياحي: تعطير النواحي ج1، ص3.

(77) محمد الخوجة: تاريخ معالم التوحيد في القديم والحديث، ص100.

(78) نفس المرجع، ص 100.

(79) عمر بن محمد الرياحي: تعطير النواحي، ج1، ص32.

(80) نفس المصدر، ج1، ص32.

(*) محمد الصادق: كان خليفة أحمد باي الذي كان أول مَن حاول إدخال مظاهر الحضارة الأوربية لتونس، ولم يفهم من هذه الحضارة سوى المظاهر الخارجية السطحية، دار تونس، د. ت، ص6.

(81) توفيق علي: تونس 67 عاماً تحت الاحتلال ، ص6.

(82) نفس المرجع، ص6.

(83) شوقي ضيف: المغرب العربي في العصر الحديث، القاهرة، دار المعارف،1976م، ص292 – 295.

(84) صلاح العقاد: المغرب العربي بين التضامن الإسلامي والاستعمار الفرنسي ج1 ،المغرب، دار الطباعة، 1957م، ص190.

(85) المرجع نفسه، ص 190.

(86) صلاح العقاد: المغرب العربي ج1، ص190.

(87) Abunasr Gamil: The Tijaniyya, A Sufi Order in the modern world, London, 1971, P 34.

(88) الأرشيف العام التونسي، تحت رقم 1049، ص 185 – 190، نقلاً عن Abunasr Gamil: O. P. Cit, p 88

(89) التقرير نفسه، تحت رقم 1049، ص 185 – 190، نقلاً عن Abunasr Gamil: O. P., p Cit, p88.

(90) عبد الفتاح مقلد الغنيمي: موسوعة المغرب العربي، ج1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1994م. ،ط1،ص 40

(*) هي التي اتخذت من الصحراء الكبرى منطقة إستراتيجية لنشاطاتها الإرهابية مستغلة الأوضاع لدول الحزام الأمني للجزائر، تشاد، مالي وموريتانيا، التي تشهد نشاطاً لتمردهم ضد الحكومات.

(91) الملتقى العالمي للإخوان التيجانيّين، الجزائر، الأغواط، 23 نوفمبر 2006م، ص12.

(92) مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، ص 138 – 180.

(93) لوثروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، ج3، ترجمة شكيب أرسلان، بيروت، دار الطباعة، 1973م، ط4،ص45.

(94) جمعة محمود الزريقي: مباحث في التصوف والطرق الصوفية في ليبيا، تقديم علي فهمي خشيم، بنغازى دار الكتب الوطنية، 2010م، ط1، ص121.

(*) يقول أبو بكر عثمان الحضيري أن أغلب الطرق دخلت (فزان) بطريقتين هما:

أولاً: عن طريق مهاجرين أو عابري سبيل من المشايخ والتجار، وذلك لأنَّ فزان تقع بين ملتقى طرق القوافل القادمة من المشرق، ومن الشمال إلى الجنوب وبالعكس.

ثانياً: من سكان جنوب فزان الذين يسافرون للبلدان المجاورة لطلب المعيشة والتجارة، وعند العودة يأتون لبلدانهم حاملين معهم طرقهم الصوفية، أبو بكر عثمان الحضيري: نشأة التصوف ودخول الطرق الصوفية لمناطق فزان، سبها، مطابع الشركة العامة، 2006م، ط1، ص121.

(95) جمعة محمود الزريقي: مباحث في التصوف والطرق الصوفية، ص121.

(96) نفس المرجع، ص47.

(**) فزان إحدى المدن الليبية بالجنوب الليبي، وسكانها خليط من البربر والعرب، الطاهر الزاوي: معجم البلدان الليبية، مكتبة النور، طرابلس، 1968م، ط1، ص 248 – 249.

(97) أبو بكر عثمان الحضيري: نشأة التصوف ودخول الطرق الصوفية لمناطق فزان، ص140، أبو بكر عثمان الحضيري ودوره في الحياة الثقافية في فزان خلال القرن 13 \ 19، ضمن سلسلة الدراسات التاريخية 16، من أعمال المؤتمر الأول للوثائق والمخطوطات في ليبيا واقعها وآفاق العمل حولها، زليطن 1988م، كلية الآداب، ص1345.

(98) أحمد الآزمي: الطريقة التيجانيّة في المغرب والسودان ج2، ص390.

(99) عمر الفوتي الكدوي: رماح حزب الرحيم بهامش جواهر المعاني وبلوغ الأماني ج1 ، مطبعة البابي الحلبي، 1961م، ط الأخيرة ،ص189.

(100) Robinson, La guerre sainte d'Al Hajj Umar, Traduit de l'Anglais par henry Tourneux el jean. Claude Vuil. Lemin. Ed. Kart. Hala, Paris, 1988, P. 155.

(101) سند إجازة الشيخ: الصادرة عن الهيئة العامة للأوقاف، منارة أم القرى، بنغازي، ليبيا، بتاريخ 12 – 11 – 2002م.

(102) سند إجازة الشيخ: الصادرة عن شيخ الطريقة التيجانيّة في ليبيا عيسى محمد يوسف كوا، بتاريخ 21 – 6 – 1995م.

(103) أبو بكر عثمان الحضيري: نشأة التصوف ودخول الطرق الصوفية لمناطق فزان، ص 140.

(*) الزوايا بليبيا أغلبها ملاصقة للمساجد، وامتازت بهلالية أبوابها، وهي حتى الآن مراكز لتحفيظ القرآن، وخرَّجت آلاف من حفظة كتاب الله.

(104) جمعة محمود الزيقي: مباحث في التصوف والطرق الصوفية في ليبيا، ص47.

(105) للاستزادة. أعمال ملتقى التصوف الإسلامي ما بين 22 – 24 ربيع الآخر، ص 477 – 478، طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية، 1995م، ط1.

(106) محمد محمد: الإمام محمد بن علي السنوسي في ذكراه، طرابلس، المطبعة الحكومية، 1956م، ص63.

(107) أحمد صدقي الدجاني: الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، القاهرة ،مكتبة الأنجلو المصرية،1967م، ص69.

أحكام الحضانة في ضوء الشريعة الإسلامية والقانون الليبي

د. سعاد أبوالعيد علي بن عطيوه
كلية الآداب- جامعة الزاوية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علَّم بالقلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم.

فإنَّ الله سبحانه وتعالى أمر ببر الوالدين، وجعل برهما مقروناً بعبادته سبحانه وتعالى، فقال في محكم آياته: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾[1]، وأمر عزَّ وجلّ بشكر الوالدين، وقرن شكرهما بشكره فقال: ﴿**أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾[2]، والله سبحانه وتعالى لم يأمر الآباء بالبر بالأبناء بنصوص صريحة، وإنَّما أمر الأبناء بالبر بالآباء؛ لأنَّ برهما غريزة فطرية، فطر الله الناس عليها، ومن هذه الفطرة الغريزية نظَّم فقهاء الشريعة الإسلامية قضية حضانة الصغيرة والصغيرة، فقالوا: "إنَّ الأم أحق بحضانة صغيرها في أول مراحل حياته، فقد حملته كرهاً ووضعته كرهاً، وحملته وهناً على وهن، فهي أحق بحضانته وتعهده وحفظه"[3].

إنَّ الإنسان هو أساس الأسرة، فهو اللبنة الأولى التي تقام عليها الأسرة، والأسرة هي الأساس في قيام المجتمع، الذي تتكوَّن منه الشعوب والدول على اختلاف أجناسها وألوانها، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالطفل منذ نعومة أظافره، بل وهو جنين في بطن أمه، حيث ورد عن الرسول -صلى الله عليه وسلَّم- قوله" "تخيروا لنطفكم، فانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم)[4] كما نبَّهت الشريعة الإسلامية إلى أهمية تربية الطفل، وتنشئته التنشئة الصالحة التي تعود عليه، وعلى المجتمع بالخير، يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- : "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه)[5].

والشريعة الإسلامية سبقت غيرها في التنبيه على أهمية الحضانة وخطورتها، وتأثيرها على المحضون عقلياً وسلوكياً، ولا شك أنَّ أسمى ألوان التربية تربية الطفل في أحضان والديه؛ لما يناله من رعايتهما، والقيام بما ينمِّي جسمه وعقله، ويزكِّي نفسه، ولأهمية الحضانة وخطورتها البالغة، فقد أوجبتها الشريعة الإسلامية على الحاضن، أو من يقوم مقامه عند العجز أو الموت؛ لأنَّ في ترك الحضانة خاصة عند افتراق الزوجين ما

يعرِّض الطفل للمخاطر التي يعاني منها الكثير من المجتمعات، نتيجة الانحرافات الخطيرة التي يقوم بها بعض الأطفال.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع، ولمَّا كانت حضانة النساء للصغار، وضمهم للآباء، من الأمور التي لا يخلو بيت منها، فقد قمت بتعريف الحضانة كحق وبيَّنت شروط الحاضنات في ضوء الشريعة الإسلامية، والقانون الليبي الصادر سنة 1984م بشأن الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق وآثارهما، وتعديلاته في مواده الخاصة بالحضانة.

وقد قسَّمت هذا البحث إلى الفقرات التالية:

أولاً: تعريف الحضانة وطبيعتها.

ثانياً: الحاجة إلى الحضانة.

ثالثاً: الإجبار على الحضانة.

رابعاً: شروط الحضانة.

خامساً: مسكن الحضانة.

سادساً: الأجرة على الحضانة.

سابعاً: عمل الحاضنة وأثره على حقها في الحضانة.

ثامناً: السفر بالمحضون.

أولاً: تعريف الحضانة وطبيعتها:

أ- تعريف الحضانة لغةً:

الحضانة والحِضْنُ: هو الصدر والعضدان وما بينهما، والجمع أحضان، ومنه الاحتضان، وهو احتمالك الشيء وجعله في حضنك كما تحتضن المرأة ولدها... والحضانة مصدر الحاضن... وحضن الصبي يحضنه حضناً: رباه. والحاضن والحاضنة: الموكلان بالصبي يحفظانه ويربيانه[6].

ب- تعريف الحضانة شرعاً:

أصحاب المذهب المالكي يعرِّفون الحضانة بأنَّها "حفظ الولد في مبيته ومؤنة طعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه"[7] وعرَّفوها بأنَّها "حفظ من لا يستقل وتربيته"[8]

فالحضانة عند فقهاء الإسلام عموماً هي تعهد من لا يستطيع تعهد نفسه، والقيام بشؤونه وحده ودفع الضرر عنه[9].

ج- تعريف الحضانة قانوناً:

عرَّف أصحاب القانون الحضانة بأنَّها "حفظ الولد وتربيته ورعاية شؤونه، وتوجيهه من حين ولادته إلى أنْ يبلغ الذكر، ويتم الدخول بالأنثى، وذلك بما لا يتعارض مع حق الولي".

ثانياً: حاجة الصغير إلى الحضانة:

الطفل منذ ولادته محتاج لمن يعتني به، ويقوم على خدمته وتربيته وحفظه، وتدبير كل ما يلزمه في حياته؛ لأنَّه يكون عاجزاً عن القيام بمصالح نفسه، غير مدرك لما يضره وما ينفعه، والشارع قد أناط هذا الأمر بوالدي الصغير؛ لأنَّهما أقرب الناس إليه في هذه الحياة، ووزَّع الأعباء عليهما كل فيما يصلح له، والصغير لعجزه لا يستطيع الاستغناء بنفسه عن أمه، فهي أقدر من غيرها تفهماً له، وأعظم صبراً عليه في طفولته، كما أنَّها أشفق عليه، فهي تتحمَّل في سبيله ما لا يتحمَّله الأب في ذلك، والدليل على أنَّ الأم أحق بالولد في الحضانة في أولى حياته من أبيه قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- لامرأة جاءت إليه في نزاع بشأن ولدها بينها وبين أبيه (أنت أحق به ما لم تنكحي)[10].

فحضانة النساء مقدَّمة بالنسبة للصغير منذ ولادته، فقد جبلن على ذلك؛ لأنَّ الأمهات أشفق وأرفق وأفرغ للقيام على مصلحته، وقد لخَّص ابن قدامة ذلك بقوله: "ولأنَّها أقرب إليه وأشفق عليه، ولا يشاركها في القرب إلا أبوه، وليس له مثل شفقتها، ولا يتولَّى الحضانة بنفسه، وإنَّما يدفعه إلى امرأته، وأمه أولى به من امرأة أبيه"[11].

وكون الأم أحق بالطفل من الأب لا يعرف فيه خلاف بين أهل الفقه، ما دامت الأم قد اجتمعت لها شرائط الحضانة، "فالحضانة تكون للنساء والرجال المستحقين لها، إلا أنَّ النساء يقدَّمن؛ لأنَّ المرأة عادة أشفق على الصغيرة، وأقدر على خدمته، ثم تصرف إلى الرجال لأنَّهم على الحماية والصيانة أقدر"[12].

والحضانة باعتبارها من مواد الأحوال الشخصية، تصدر فيها الأحكام طبقاً للمدون في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الليبية، وقد تضمَّن الفصل السادس للقانون رقم (10) لسنة

1984م، تنظيم بعض أحكام الحضانة الأمر الذي يجعل بحثنا هذا يدور حول نص تلك المواد التابعة للفصل السادس، ثم أرجح الأقوال من مذهب الإمام مالك بن أنس الذي كان المذهب الرسمي للدولة الليبية وما زال حتى وقتنا هذا.

وبالخصوص ورد في نص المادة (62) فقرة (ب) ما نصه "في حالة قيام الزوجية تكون حضانة الأولاد حقاً مشتركاً بين الأبوين، فإنْ افترقا فهي للأم، ثم لأمها، ثم للأب، ثم لأمه، ثم لمحارم الطفل من النساء بتقديم من تدلي بجهتين على من تدلي بجهة واحدة، ثم لمحارم الطفل من الرجال".

فالمادة السابقة ذكرت ترتيب الحاضنات حيث راعت في ترتيبهن تقديم قرابة الأم، استجابة للغريزة الطبيعية المحققة في الأم وقرابتها من حيث الشفقة على الصغير والعناية به ذكراً كان أم أنثى.

وبعد الأمهات تنتقل الحضانة إلى الأخوات الشقيقات للمحضون؛ لأنَّ قرابة الأخت الشقيقة من جهتين – الأب والأم– وبعد الأخوات الشقيقات يأتي دور أخوات المحضون لأم، ثم بعدها يأتي دور أخوات المحضون لأب.

وافترض القانون عدم وجود عصبات للمحضون، فنقل الحضانة إلى محارمه من الرجال غير العصبات كجد المحضون لأمه، ثم أخ المحضون لأمه، ثم ابن أخ المحضون لأمه وهكذا، والمشرِّع الوضعي قرَّر بأنَّه "للمحكمة ألا تتقيد بالترتيب الوارد في الفقرة السابقة لمصلحة المحضون، فيما عدا أم المحضون وأمها وأبيه وأمه".

ثالثاً: هل تجبر الحاضنة على الحضانة؟

من خلال ما سبق عرضه عرفنا أنَّ الشارع جعل الحق في حضانة الصغير في مراحل حياته الأولى لأمه، ولمَّا كان المعروف أنَّ المراد بالحضانة هو: حفظ الصغير ورعايته والقيام على تربيته، فهل تعد الحضانة حقاً للصغير على حاضنته فتنجبر على الحضانة؟ أم تعد حقاً للحاضنة فلا تجبر عليها إذا رفضتها؟

اختلفت آراء الفقهاء وأحكام المحاكم في هذه المسألة، فقال بعضهم بأنَّ الحضانة حق للحاضنة فلا تجبر عليها، وقرَّروا أنَّ الحاضنة لا تجبر على حضانة ولدها، فلا يجوز

للأب ولا للقاضي أنْ يلزمها بحضانة صغيرها، ولذلك قرَّر فقهاء المالكية أنَّه "لا تجبر عليها إلا إذا تعيَّنت لها" بأنْ لم يأخذ ثدي غيرها، أو لم يكن للأب، ولا للصغير مال"[13].

والقانون الليبي أخذ بذلك في نص الفقرة (ب) من المادة (63) حيث جاء فيها "إذا كان المحضون صغيراً، لا يستغني بنفسه عن وجود أمه، الزمت الأم بحضانته" وفي ضوء ما قرَّره فقهاء الشريعة الإسلامية، وأصحاب القانون الوضعي يمكن القول بأنَّ الأم الحاضنة تجبر على حضانة صغيرة في الحالات الآتية:

1- إذا كان الصغير المحضون في فترة الرضاع، ولا يأخذ ثدياً غير ثدي أمه في هذه الحال نظر الفقهاء والمشرِّع القانوني إلى مصلحة الصغير والخوف عليه من الهلاك إذا عهد به إلى غير أمه، ولذلك صاروا إلى مصلحة الصغير، ورجَّحوا نفعه على نفع الأم، فألزموها حضانته.

2- إذا لم يكن للأب أو الصغير مال يستأجر به الأب حاضنته غير الأم، ولم توجد حاضنة متبرِّعة، والسبب في ذلك فقر الأب، فلم تتعين للصغير نفقة، وإنَّما تعيَّنت أمه للحضانة فيلزم المصير إليها لمصلحة المحضون.

3- إذا لم توجد حاضنة- أخرى- تلي الأم في ترتيب الحاضنات، أو وجدت ولكنها رفضت حضانة الصغير في هذه الحالة تتعيَّن الأم للحضانة رضيت أم لم ترض.

رابعاً- شروط الحضانة: سأركز في هذه المسالة على الشروط الخاصة بالمرأة الحاضنة.

لمَّا كانت تربية الطفل تتطلَّب عناية خاصة، ومقدرة معيَّنة، شرط الشارع في استحقاقها أموراً باجتماعها يمكن الوصول إلى تلك التربية المنشودة، وبفقدان واحدة منها يتطرَّق الخلل إلى تربية الصغير، فلم يترك الفقه الإسلامي والواضع القانوني أمر الحواضن بلا تحديد وتقييد، وإنَّما وضع شروطاً يتعيَّن توافرها في المرأة الحاضنة رعاية للمحضون، وطمأنة للمحضون عليه، فكان من بين ما اشترطوه ما يأتي:

1- البلوغ، العقل، الحرية، فالصغيرة والمجنونة والمملوكة لا تثبت لهن حق الحضانة.

2- أنْ تكون الحاضنة أمينة على الصغير وأخلاقه، قادرة على حفظه وتربيته، وبناءً عليه فإذا كانت الحاضنة فاسقةً فسقاً يلزم معه ضياع المحضون عندها سقط حقها في الحضانة[14] لعدم الأمانة.

3-أنْ تكون الحاضنة غير متزوجة بأجنبي عن الصغير، أو بقريب غير محرم له، ودليل حرمان الزوجة قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-(أنتِ أحق به ما لم تنكحي).

فالرسول الكريم جعل زواج الأم مسقطاً لحقها في حضانة ابنها، والمالكية اعتبروا الزواج المسقط لحق الحضانة هو الزواج بالأجنبي، أو القريب غير المحرْم "فإذا كان الزوج الذي دخل بها محرماً للمحضون، فلا تسقط حضانتها بدخوله"[15].

وقال بعض المالكية أنَّه: "لا حضانة لمن لها زوج دخل بها، ولو غير بالغ لاشتغالها بشؤونه عن القيام بشؤون الصغير"[16] وقرَّروا أنَّ الحضانة للأم إلا أنْ تتزوج" فإنَّه إذا دخل بها زوجها، انتزعه منها لا قبل ذلك"[17].

ونص القانون الليبي في مادته (65) بالخصوص على أنَّه "يشترط في الحاضن ذكراً كان أم أنثى أنْ يكون بالغاً، عاقلاً، قادراً على تربية المحضون، وصيانته، ورعايته، خالياً من الأمراض المعدية،... وتختص الحاضنة الأنثى بألاَّ تكون متزوجة برجل غير محرم للمحضون".

4-كما اشترط الفقهاء ومادة القانون السابقة الذكر سلامة الحاضنة من الأمراض الضارة، أو المعدية مثل البرص والجذام وذلك لما يخشى على المحضون من العدوى "لكون مخالطة المريض سبباً عادياً في العدوى"[18].

5-ألا تكون الحاضنة مرتدة، فالمسلمة الحاضنة التي هي الأم إذا ارتدَّت عن الإسلام لم يكن لها الحق في الحضانة "لأنَّ المرتدة غير أمينة"[19].

هذا الشرط يقودنا إلى مسألة مهمة في هذا الباب، وهي شرط اتحاد الدين، وهل من حق الذمية أنْ تحضن ابنها من زوجها المسلم؟

إنَّ أغلب فقهاء الشريعة الإسلامية لم يشترطوا اتحاد الدين بين الحاضنة والمحضون، وقالوا إنَّ الحضانة تقوم على أساس الحنان والشفقة، واختلاف الدين غير مؤثر في ذلك،[20] فالأم الكتابية تكون أحق من غيرها بحضانة ابنها الصغير المسلم، ما لم تخش عليه الفتنة في حضانتها، ويبقى لها حق الحضانة إلى أنْ يعقل الطفل الأديان، ويستمر حق الحضانة ثابتاً لها مع اختلاف الدين إلا أنْ يضر ذلك بدين الطفل، ولذلك ينزع الطفل

المحضون من يدها إذا خيف عليه إفساد دينه "إنْ خيف على المحضون أنْ تربيه على دينها، أو تغذِّيه بخنزير أو خمر"[21].

فإذا كان الطفل في سن التمييز، فيعقل الأديان ويفهمها، ويخشى من تأثره بدين أمه الكتابية إذا رآها تقوم بصلواتها وطقوس دينها، أو ثبت أنَّها تحاول تلقينه دينها، وتعويده عاداته، أو تغذيه بلحم الخنزير، أو تسقيه الخمر، فإنْ فعلت شيئاً من ذلك فإنَّه ينزع منها حتى لا يتأثر بما تلقِّنه، وتصبح غير أمينة على دين الصغير، وقد علمنا مما سبق أنَّ الأمانة شرط لاستحقاق الحضانة[22].

والقانون الليبي أكَّد على ذلك في نص مادته(64) حيث جاء فيها ما نصَّه "تستحق الأم الكتابية حضانة أولادها المسلمين ما لم يتبيَّن منها تنشئة الأولاد على غير دين المسلم".

خامساً- مسكن الحضانة:

من المقرَّر شرعاً أنَّه يجب على الزوجة البقاء والقرار في منزل الزوجية، ولا تغادره إلا بإذن زوجها، كما تأخذ المطلَّقة خلال فترة عدتها حكم الزوجة بشأن التزامها بالبقاء بمنزل الزوجية حتى تنتهي عدتها شرعاً، ولكن بعد انتهاء عدة المطلقة، ولها من مطلقها صغاراً مازالوا في سن حضانة النساء، فالمنازعة بينها وبين مطلقها تثور بشأن الاختصاص بمسكن الزوجية، هل تستقل به المطلقة بوصفها حاضنة؟ أم يستقل به المطلق، وتلتزم هي بمغادرته؟ والحقيقة أنَّه لا خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية في أنَّ النفقة هي الطعام والكسوة والسكن"[23] والمسكن باعتباره أحد مفردات النفقة، وهو المكان الذي يسكنه المحضون مع حاضنته قرَّروا بأنَّ من لها إمساك الصغير، وليس لها مسكن معه، يكون على الأب سكناها وسكنى المحضون[24] فوجب إعداد مسكن لها، أو إعطاءها أجرة مسكن مناسب تقوم فيه بالحضانة؛ لأنَّها مضطرة إلى ذلك لئلا يسقط حقها في الحضانة وقد نصت المادة (70) "على تمكين الحاضنة من مسكن: يحق للمطلقة الحاضنة أنْ تسكن في مسكن مناسب ما دام حقها في الحضانة قائماً".

سادساً- أخذ الأجرة على الحضانة:

إنَّ الحضانة عمل تؤديه الحاضنة للصغير فتستحق عليه أجرة، وهذه الأجرة تجب على الأب، كما تجب عليه نفقته، ومن جملة هذه النفقة أجرة حاضنته.

فأصحاب المذهب المالكي ذهبوا إلى القول بأنَّ الحاضنة لا تستحق أجرة على حضانتها إذا كانت زوجة، أو معتدة لأبي الولد المحضون، ولا تستحق أجراً على الإرضاع لوجوبها عليها ديانة؛ ولأنَّها تستحق النفقة في أثناء قيام الزوجية والعدة، وتلك النفقة كافية للحضانة[25]، وقرَّروا أنَّه تجب للحاضنة أجرة إنْ لم تكن الزوجية قائمة بينها وبين أبي المحضون، وتجب أجرة الحضانة على من تجب عليه نفقة الصغير، فإنْ كان للصغير مال وجبت في ماله، وإنْ لم يكن له مال وجبت على أبيه.

وبخصوص مسالة أخذ الأجرة على الحضانة ورد في المادة (69) ما يؤكد على استحقاق الأم الحاضنة أجرة الحضانة "لا تستحق الأم أجراً على حضانة ولدها ما دامت في عصمة أبيه، فإذا انفصلت منه، أو كانت الحاضنة غير الأم استحقت أجرة حضانة تكون في مال المحضون إنْ كان له مال، وإلا وجبت على أبيه الموسر".

أجرة الخادم:

إذا احتاج المحضون إلى خادم واحتاجت الحاضنة إلى استئجار خادم يقوم بمساعدتها في خدمة الصغير، وجب إحضار الخادم لها، أو إعطاؤها أجرته التي تجب على أبيه متى كان موسراً، أو كان للولد المحضون مال "إذا احتاج الصغير لخادم يلزم الأب به"[26]. ولم يصرح القانون الليبي بأجرة الخادم.

سابعاً- عمل الحاضنة وأثره على حقها في الحضانة:

العمل عماد الحضارة وسر تقدُّم الشعوب، وأساس السعادة والرفاهية في كل أمة وجيل، وفي جميع الميادين، ولهذا يحض الشرع الإسلامي على العمل ويرغِّب فيه أشد الترغيب، وقد نوّه به في كثير من آياته البينات، منها قوله تعالى: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾[27] والعمل مطلقاً في الإسلام هو حق لكل مسلم لا فرق فيه بين صغير وكبير، ذكر و أنثى، عالم و جاهل، طالما تواجدت الرغبة في ذلك، ولا يمنعون منه إلا أنْ يتسبَّب في ضرر لهم أو للآخرين، فيكون المنع عندها دفعاً للضرر، وهي مصلحة يرعاها الشارع الحكيم، ويحافظ عليها، والعمل واجب إلى جانب أنَّه حق، إلا أنَّه واجب على القادر عليه فقط، وفي حدود قدرته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾[28]و انطلاقاً من المبادئ الثلاثة السابقة التي نظَّم الإسلام فيها العمل

وهي: الحض عليه، والترغيب فيه أولاً، واعتباره حقاً لكل إنسان ثانياً، ثم إيجابه على كل من يستطيعه من الناس ثالثاً، فقد قرَّر الفقهاء العمل للمرأة ينتظم بالقواعد التالية:

أ- العمل في جملته حق المرأة مثلما هو حق للرجل، إلا إنَّ هناك أعمالاً معيَّنة قد تكون المرأة فيها أصلح من الرجل، كما أنَّ هناك أعمالاً أخرى يكون الرجل فيها أصلح من المرأة، وفي هذه الحال قدَّم الإسلام النساء على الرجال في النوع الأول من الأعمال، وقدَّم الرجال على النساء في النوع الثاني منها؛ توفيراً للمصلحة ودفعاً للضرر قدر الإمكان: فمن ذلك على سبيل المثال تربية الأطفال والعناية بهم في حال الصغر، وهو ما يعرف في الفقه بالحضانة، فإنَّ النساء عليها أقدر من الرجال لما فطرن عليه من العطف والحنان والصبر.

وهذه الوظيفة السامية التي حظيت بها المرأة، هي ما أتفق عليه علماء المسلمين، فلا أحد منهم ينكر عليها هذه المهمة، بحيث يجمعون على أنَّ عملها في بيتها هو أول الأعمال وأنسبها لها، فالزوجة لم تؤمر بالكسب، وإنْ كانت قادرة عليه، ولكن تجب نفقتها على زوجها وعلى أقربائها، ثم في بيت مال المسلمين، وهو حق لها تحصل عليه بالقضاء وليس صدقة تجر عليها المنة والأذى، كما يظن بعض الناس، ولكن قد تفقد المرأة عائلها الذي كان متكفلاً بالإنفاق عليها وعلى أسرتها، وقد لا تجد من يقوم بدلاً عنه بالنفقة عليها سواء من أقاربها، أم من بيت مال المسلمين، وهو ما يسمَّى اليوم بالضمان الاجتماعي، فمن الأفضل لها في هذه الحال العمل وتختار لنفسها عملاً محترماً، توفر من خلاله قوتها وقوت صغارها، فذلك أحفظ لكرامتها وأصون لشرفها، وقد سمح بعض الفقهاء للمرأة عامة بالخروج للعمل خارج بيتها في حالة الضرورة[29]، وفي ظل الحاجة[30] الداعية لذلك، ومع ذلك فأصحاب القول القائل بإباحة عمل المرأة قيَّدوها بجملة من الضوابط والشروط المستمدة من روح الشريعة الإسلامية[31]، والتي من أهمها أنْ لا يؤثر عملها في الخارج على بيتها وأسرتها ولا ينقص، أو يقلِّل من واجباتها تجاه أسرتها، ومن ثم اشترط الفقهاء على المرأة الحاضنة أنْ تكون قادرة على القيام بما تتطلبه الحضانة من أعمال، فلو كانت تشتغل خارج البيت وكانت هذه الحرفة تحول بينها وبين رعاية الصغير المحضون، لا يكون لها حق حضانته، أمَّا إذا كان عملها لا يمنعها من رعايته بأنْ تتمكَّن

من التوفيق بين عملها وما تتطلَّبه الحضانة، لا يسقط حقها فيها، فالمعوَّل عليه في استحقاق المرأة العاملة للحضانة، أو عدم استحقاقها هو قدرتها على تربية الصغير ورعايته، وعدم القدرة على ذلك، ومن هنا يعلم أنَّ من تمارس عملاً من الحاضنات ينبغي لها هذا الحق إذا كان خروجها لا يترتب عليه ضياع الولد[32]؛ ولأنَّ الكثيرات منهن قبل الخروج إلى عملها تعَّهد بالولد إلى من تنوب عنها في رعايته والإشراف عليه مثل الأم والأخت والخالة[33].

ثامناً- السفر بالمحضون.

إذا كانت الحاضنة هي الأم وكانت زوجيتها قائمة بينها وبين أبي الصغير، فمكان الحضانة هو بيت الزوجية الذي يقيمان فيه، ولا يجوز للأم الخروج منه، أو السفر بدون إذن زوجها، وإنْ كانت معتدة من طلاق رجعي أو بائن، لا يكون لها حق الخروج من البيت الذي تعتد فيه طوال مدة العدة، حتى وإنْ أذن لها المطلق بالخروج أو السفر؛ لأنَّ قرارها في مسكن العدة حق للشرع، وهو واجب عليها لقول الله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾[34] والقانون الليبي في مادته(70) فقرة (ب) تنص على أنَّه "لا يجوز المساس بحق المرأة الحاضنة، أو معدومة الولي في البقاء ببيت الزوجية بعد طلاقها أو وفاة زوجها، ما لم تأت بفاحشة" فإذا نقضت عدتها فلا يبقى معنى لإلزامها بالبقاء بالمحضون في بيت الزوجية، فلها أنْ تنتقل بولدها إلى مكان آخر من نفس البلد الذي بدأت الحضانة فيه، والعمل في القضاء الليبي"يجري على هذا التفصيل فيما إذا كانت الحاضنة هي الأم، فقد نصت المادة (76) فقرة (ب) على أنَّه "لا يؤثر سفر الولي أو الحاضنة إلى أي بلد داخل ليبيا، سواء أكان السفر مؤقتاً أم على سبيل الاستيطان على حق الحاضنة في الحضانة، إلا إذا أضر السفر بمصلحة المحضون".

وإنْ كان ذلك البلد الذي يريد الانتقال إلي الحاضن – سواء كان الأب أو الأم – بعيداً فلا يجوز الانتقال إليه إلا بإذن من ولي المحضون، لما في ذلك من الأضرار بالأب أو الأم؛ لبعد ابنه أو ابنها عنها، فإذا كان المكان المراد السفر إليه بلد الأم الحاضنة الأصلي، وأب الصغير قد عقد زواجه عليها فيه جاز الانتقال إليه"... إلا إذا كان ما انتقلت إليه وطنها وقد نكحها ثمة"، أي عقد عليها في وطنها"[35]. فانتقال الحاضنة بالمحضون ليس

من مسقطات الحضانة، غير أنَّ الحاضنة وإنْ كانت لها حرية اختيار محل إقامتها إلا أنَّ حريتها ليست ملكاً خالصاً لها، تتصرَّف فيها كما تريد، إذ يتعلق بهذه الإقامة حق للغير وهو الأب، فلا يجوز لها السفر والإقامة بالمحضون خارج مكان الحضانة إلا بأذن الولي، فإذا امتنع الولي ورفض إعطاءها الإذن رفعت أمرها للقضاء للفصل في هذه القضية، فقد جاء في الفقرة (ج) المادة (67) ما نصه: "لا يسمح للحاضن بالسفر بالمحضون خارج ليبيا إلا بعد حصوله على إذن من ولي المحضون، فإذا امتنع الولي عن ذلك رفع الأمر إلى المحكمة المختصة".

ولكي تعم الفائدة، ولربط فقرات البحث بأحداث واقعية من خلال الواقع الليبي المعاش، ولبيان كيفية معالجة المحاكم الشرعية الليبية لبعض القضايا المتعلقة بمسألة الحضانة، أعرض قضيتين من سجلات محكمة باب بن غشير الجزئية – دائرة الأحوال الشخصية بطرابلس عرضاً مختصراً؛ لأنَّ جلسات المحكمة في إحدى القضيتين، استمرت فترة طويلة من الزمن تخللها عدة أحكام، لا يتسع المقام لذكرها وما يهمنا بالخصوص هو منطوق الحكم وأسبابه لمعرفة مدى صلاحية القانون الليبي محل المشكلات المتجددة في المجتمع، وبيان مدى توافق قوانين المشرِّع الوضعي – في مسائل الأحوال الشخصية – مع أحكام الشرع الإسلامي.

القضية الأولى: الجلسة المنعقدة علناً يوم الاثنين بتاريخ 17-4-2017، أصدرت المحكمة الحكم في الدعوى رقم (604-2015) المرفوعة من مواطن ليبي (الزوج) ضد مواطنة ليبية (الزوجة سابقاً) جاء فيها:

إنَّه بتاريخ 10-5-2008 أوقع المدعي طلاقه على المدعى عليها نظراً لاستحالة الحياة الزوجية، وأنجب منها خمسة أبناء، وبتاريخ 6-10-2008 استصدرت المدعى عليها من المحكمة أمراً رقم (1201-2008)، بتمكينها من الدخول إلى بيت الزوجية، تم الاعتراض على الأمر، حيث قضت المحكمة برفض الاعتراض، انتقلت المدعى عليها للإقامة بمكان آخر، ولم تقم بحضانة الأبناء، قام المدعي برفع دعوى أمام المحكمة[36] طلب فيها إسقاط حضانة أبنائه من والدتهم بتاريخ 9-9-2015، وقضت المحكمة بالآتي:

أولاً– إسقاط حضانة أولاد المدعي عن أمهم المدعى عليها، لسكوتها مدة سنة عن طلب الحضانة.

ثانياً– إسقاط حضانة الأولاد عن جدتهم لأمهم لوفاتها.

ثالثاً– حق حضانة الأولاد للمدعي (أبيهم) لرعايتهم وحفظهم وتربيتهم، وحيث أنَّ المدعى عليها قد استصدرت أمراً بتمكينها من منزل الزوجية للإقامة فيه، وحضانة أبنائها، إلا أنَّها لم تفعل ذلك، بل تركت الأبناء وانتقلت للإقامة في منزل آخر، وقد نصت المادة على أنْ "تسقط الحضانة بسكوت من له الحق فيها سنة كاملة من تاريخ علمه، إلا لعذر قاهر يمنعه من المطالبة بحقه في الحضانة"[37] ، وحيث أنَّ والدة المدعى عليها متوفية، فإنَّ الحضانة تنتقل إلى الأب، وبصدور الحكم في الدعوى بتاريخ 27–2015 من محكمة بني وليد الجزئية الذي قضى بسقوط الحضانة عن المدعى عليها، مما يترتب عليها عدم أحقيتها في منزل الزوجية، وفي جلسات محكمة باب بن غشير الجزئية أقرَّت الحقوق التي تحصل عليها المدعي من محكمة بني وليد في الدعوى 27–2015 وأكدت على طلب سقوط حضانة المدعى عليها وقررت انتهاء الأثر القانوني للأمر الولائي رقم (1201–2008) الصادر عن محكمة باب بن غشير الجزئية بتاريخ (6–10–2008) واعتباره كأن لم يكن.

القضية الثانية: الجلسة المنعقدة علناً بتاريخ 17–1–2018 أصدرت المحكمة الحكم في الدعوى رقم (604–2015) المرفوعة من مواطنة ليبية ضد مواطن ليبي زوجها السابق، وبعد مطالعة الأوراق تبين أنَّ المدعية قد أقامت دعواها بموجب صحيفة دعوى أوردت بها، أنَّها كانت زوجة للمدعى عليه بموجب عقد شرعي، وبعد أنْ عاشرته معاشرة الأزواج أنجبت منه ستة أبناء، وبتاريخ 21–8–2016، أوقع عليها يمين الطلاق الثابت بموجب الحكم القضائي رقم (2016/289) ولم يبق في حضانة المدعية سوى طفلين (ولد وبنت) ، وحيث أنَّ الشرع والقانون قد أعطا حق الحضانة للأم إعمالاً لنص المادة 62 من القانون رقم 10 لسنة 1984م، وحيث أنَّ الطفلين لدى أمهما (المدعية) من تاريخ الولادة، وتقوم برعايتهما التامة، والعناية بشؤونهما، ولمَّا كان يهم المدعية إثبات حقها في حضانة أبنيها ولغرض تسجيلهما معها بصفتها حاضنة لهما، لجأت إلى القضاء لإتمام الإجراءات

القانونية وبجلسة 22-11-2017 قدَّم دفاع المدعية حافظة مستندات اشتملت على شهادة الحالة الجنائية للمدعية تثبت أنَّه لا سوابق لها، وبطاقة صحية تثبت أنَّها لائقة صحياً، وشهادة الخلو من الدرن الرئوي.

المحكمة رأت أنَّ الدعوى مهيأة للفصل فيها، فقررت إنهاء الإجراءات، وحجز الدعوى للحكم.

المحكمة وبعد بحثها لأوراق الدعوى وإحاطتها بما تم فيها، تبيَّن لها أنَّ المدعية قد طالبت بأحقيتها في حضانة أبنيها من المدعى عليه، ولما كان حق الحضانة هو حق أصيل للمدعية لا يسقط عنها إلا بموجباته الشرعية والقانونية، وحيث نصت الفقرة (ب) من المادة (62) "الحضانة .... من حين ولادته إلى أنْ يبلغ الذكر، ويتم الدخول بالأنثى" وحيث أنَّ المادة 9 من القانون 17 لسنة 1992م بشأن تنظيم أحوال القاصرين، ومن في حكمهم قد نصت على أنَّ "من الرشد ثماني عشرة سنة ميلادية كاملة" ولمَّا كان الثابت بالأوراق الرسمية أنَّ أبناء المدعية لم يتجاوزوا سن الحضانة، وحيث أنَّ أوراق المدعية قد جاءت خالية من أي مسقط من مسقطات الحضانة التي نص عليها القانون، وفقاً للمادتين 65- 66 من القانون10، وحيث أنَّ المدعى عليه لم ينازع المدعية في طلبها، ولم يقدم ما يثبت عدم صلاحيتها لحضانة أبنائه منها، لهذه الأسباب حكمت المحكمة حضورياً للمدعية، وغيابياً للمدعي عليه بأحقية المدعية بحضانة أبنائها من المدعي عليه.

وقبل أنْ نختم هذه السطور في مسألة الحضانة، ننوه إلى أنَّ القانون دائماً يعرف بآثاره الاجتماعية، وما يتركه من إصلاحات في مجتمعه، فإنْ كان فيه علاج لمشاكل المجتمع الذي يطبق فيه، كان قانوناً ناجحاً، صادراً عن مشرِّع خبير بأحكام دينه وأمور مجتمعه ، والقانون الليبي بنصوص مواده في موضوع الحضانة جمع شمل الأسرة، وهدف إلى ضم الصغار لحضن الأبوين وشجَّع على ذلك، وحاول أنْ يعيد للبيت الليبي تماسكه وترابطه.

الخاتمة:

تناولت هذه الدراسة موضوعاً يعد من أهم الموضوعات المتصلة بقضية المرأة، التي كان من أهدافها تبصير المرأة المسلمة الحاضنة بحقوقها وواجباتها، وما لها وما عليها، من خلال معرفة شرع الله والوقوف على منابعه الصحيحة، مع تبنيها إلى أهمية تطبيق هذه الحقوق والواجبات في حياتها العملية، وقد انتهت إلى النتائج الآتية:

1- إنَّ الحضانة تُعد لوناً من ألوان التربية، فهي المؤثر الأول على سلوك وتربية الأبناء، وتركها وإهمال حق المحضون له أثره السيئ على الأطفال سلوكياً، حيث لا يجد المحضون القدوة الحسنة في تربيته وتعليمه.

2- إنَّ الحضانة فرض كفاية، إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين؛ لأنَّه لا يحل شرعاً وقانوناً ترك الطفل بدون كفالة، وهو لا يقدر على القيام بشؤون نفسه، ويجب تطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمحضون من حقوق و التزامات الحاضن نحوه من تعليمه وتأديبه.

3- جعلت الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي حضانة الصغير من حق الأمهات، أو من يقوم مقامهن، وقدمتهن على الرجال بسبب مزيد شفقتهن وصبرهن على الأطفال.

4- لا يجوز إجبار الحاضنة على الحضانة إلا إذا تعينت عليها بأنْ لم يوجد غيرها، أو وجد من يليها في الحضانة ولم يرض بحضانة الصغير.

5- إنَّ إسلام الحاضنة ليس بشرط لاستحقاق الحضانة؛ لأنَّ الحضانة تقوم على أساس الحنان والشفقة، واختلاف الدين غير مؤثر في ذلك كما أنَّ المرأة الحاضنة العاملة إنْ كان عملها لا يحول دون رعاية الصغير، وتدبير شؤونه لا يسقط حقها في الحضانة.

6- إنَّ الحضانة لا تسقط إذا كانت الحاضنة متزوجة برجل غير أجنبي عن الصغير.

7- تجب الأجرة للحاضنة كأجرة الرضاع، كما أنَّها إذا احتاجت إلى مسكن خاص تقيم فيه لحضانة الصغير، فعلى من تجب عليه نفقته إعداد المسكن أو إعطاؤها أجرة السكن.

8- لا يجوز للأم الانتقال بمحضونها إلى بلد بعيد، إلا بعد حصولها على إذن من ولي المحضون.

هوامش البحث ومراجعه:

(1) سورة الإسراء: الآية 23.

(2) سورة لقمان: الآية 13.

(3) الحضانة في الشرع والقانون، أحمد نصر الجندي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1993م، ص5.

(4) المستدرك على الصحيحين – النيسابوري – دار المعرفة – بيروت – لبنان – ج2– ص163.

(5) فتح الباري لشرح صحيح البخاري – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط1– 1989م – كتاب الجنائز – 1358 –ج3– ص281.

(6) لسان العرب – لابن منظور – دار صادر– بيروت – ج13– ص122–123 – مادة حضن.

(7) رد المحتار على الدر المختار – لابن عابدين – تح: عادل أحمد وعلي محمد معوض – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط2– 2003– ج5– ص252.

(8) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج – محمد الخطيب الشربيني – دار الفكر – ج3 –ص452.

(9) المادة الثانية والستون من قانون رقم (10) لسنة 1984م، بشأن الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق وآثارهما وتعديلاته.

(10) بداية المجتهد ونهاية المقتصد – لابن رشد القرطبي – تح: طه عبد الرؤوف المكتبة الأزهرية للتراث – 1986 ج2–ص84.

(11) المغني – لابن قدامة – مكتبة الرياض الحديثة – الرياض– ج7– ص614.

(12) المصدر السابق – الصفحة نفسها.

(13) حاشية ابن عابدين –مصدر سابق – ج5 –ص258.

(14) المصدر السابق –ج5 – ص254.

(15) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير –الدسوقي – دار أحياء الكتب العربية – ج2 – ص530.

(16) شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل – تح الشيخ محمد عليش– دار الفكر – بيروت – لبنان – 1989 – ج4 – ص427.

(17) كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل – الحطاب – دار الفكر العربي – ط3 – 1992 –4 – ص218.

(18) حاشية الدسوقي – مصدر سابق – ج5 –ص529.

(19) الأحوال الشخصية –أبو زهرة– دار الفكر – بيروت – ص407.

(20) حاشية ابن عابدين – مصدر سابق– ج5 –ص253.

(21) شرح منح الجليل – مصدر سابق – ج4 –ص427.

(22) الأحوال الشخصية – أبو زهرة–ص408.

(23) حاشية ابن عابدين –ج5 –ص278.

(24) المصدر السابق –ج5 –ص261.

(25) المصدر السابق – ج5 –ص259.

(26) حاشية ابن عابدين –ج5 –ص262 وانظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل – مصدر سابق –ج4 –ص220–221.

(27) سورة التوبة: آية 105.

(28) سورة النساء: آية 124.

(29) الضرورة هي "ما لا بد منها في قيام مصالح الدنيا والدين، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد و تهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"، انظر: كتاب الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – ط1975 –ج2 – ص8.

(30) الحاجة معناها "أنَّها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراع دخل على المكلفين الحرج – انظر: الموافقات – الشاطبي– ج2 –ص10.

(31) لمعرفة المزيد عن شروط خروج المرأة للعمل راجع كتاب حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية – إبراهيم النجار – مكتبة دار الثقافة – عمان – الأردن – ط1995 –ص204، وكتاب تحرير المرأة في عصر الرسالة – عبد الحليم أبوشقة– دار القلم– الكويت – ط2 – 1995م : 64–65.

(32) "أنْ لا يضيع الولد عندها باشتغالها عنه بالخروج من منزلها كل وقت "حاشية ابن عابدين – مصدر سابق – ج5 –ص253.

(33) أحكام الأسرة في الإسلام – محمد مصطفى شلبي– دار النهضة العربية – بيروت – لبنان – ط2 –1977 – ص749.

(34) سورة الطلاق: الآية1.

(35) حاشية ابن عابدين –ج5 –ص273.

(36) أمام محكمة بن وليد الجزئية دائرة الأحوال الشخصية، سجلت تحت رقم 2015/27.

(37) الفقرة (ب) من نص المادة (66) لقانون 10 لسنة 1984.

الشخصيات والأماكن التراثية في الشعر الليبي

د. مولود بشبر محمد كشلاف
كلية الآداب – جامعة الزاوية

مقدمة

الأدب الليبي جزء لا يتجزأ من الآداب العربية الأخرى، فقد ظهر للوجود مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي البداية الحقيقية التي أجمع عليها بحَّاث ونقَّاد هذه الحركة الأدبية في القطر الليبي؛ لأنّ هناك عواملاً اجتمعت في تلك الفترة، وكان لها التأثير القوي في الأدب عموماً، أهمها ميلاد وانطلاق الصحافة والطباعة، بل كان لهذين العاملين الدور الأول والأساس في تدوين ونشر ما تجود به قريحة وأقلام المبدعين من أبناء هذا القطر، الذي يتكلم أهله العربية ويدينون بالإسلام.

منذ أنْ وطأت أقدام الصحابة الفاتحين– رضي الله عنهم– أرض ليبيا، وانتشرت مبادئ الدين الحنيف على أياديهم، حتى بُنِيتْ المساجد للعبادة وتعليم أحكامها، وتحفيظ القرآن الكريم ودراسة علومه، من ذلك الوقت وإلى يومنا هذا واللغة العربية وعلومها وأدبها يدرّس بها الدين الإسلامي بكل فروعه؛ ولذا امتلك طالب العلم في هذا القطر ثقافة واسعة، وملكة ذهنية وقّادة سخَّرها في تحقيق إبداعاته الأدبية، معتمداً على التراث العربي، وباحثاً في أعماق القرون الأولى عن شخصيات رسمت أمجاد الأمة، وما حققته وخلَّفته عبر تلك القرون من إرث خالد في شتَّى مجالات الحياة، التي لازالت معظم شواهده قائمة تشهد على كفاءة وعبقرية رجالها، وقد عُرفَ عن أمم العالم أنَّها تبني إرثها وتاريخها على أساس ثقافاتها المتعدّدة المنبثقة من إبداعات وتطلعات مثقفيها المتعمقين في بحور المعرفة المتنوعة كل حسب اجتهاده وميوله ورغباته.

يعرف عن الشاعر الليبي في العصر الحديث أنَّه استغل وسخَّر– كغيره في الأقطار العربية الأخرى– مخزونه الثقافي من ذلك الموروث، ومزجه في طيات إبداعاته فأخرج لوحات فنية رائعة، ربطت ماضي الأمة بحاضرها المعاش، فكوّن بين طيات نسيجها صنفاً من الإبداع الأدبي، معالجاً مشكلة عارضة، أو مقترحاً حلولاً لها، أو واصفاً أو مادحاً أو هاجياً أو مفتخراً وغير ذلك، وتراه كثيراً ما يقتبس من آي الذكر الحكيم

والحديث الشريف ما يمزجه في نصوصه عن طريق التفاعل بالتناص تارةً ، ويؤثر ويتأثر عن طريق المحاكاة تارة أخرى، ولم يقف عند ذلك فحسب، بل عرّج على قصائد غيره فشطَّرها وخمَّسها، كل ذلك جعل من نتاجه الشعري مادةً لا تخلو من التشكيل بموروث المثقفين في العصور السابقة، ولذا رأيت أنْ أُظهِر جانباً من جوانب هذا التشكيل بالمورث في شعر الشاعر الليبي في هذا البحث، الذي سيتناول الشخصيات والأماكن التراثية العربية والإسلامية، للتعرُّف على ثقافة الشاعر الليبي في العصر الحديث، ومدى قدرته على مزج التراث السابق باللاحق، الذي لم يلق الحظ الأوفر والاهتمام الجاد على المستوى المحلي والدولي من قبل الباحثين والنقاد والمهتمين. هذا وسيتناول هذا البحث الجوانب التالية:

- التعريف بالتراث.
- شخصيّات الأنبياء –عليهم السلام – والصحابة –رضوان الله عليهم– والعلماء وبعض الشخصيات ذات شهرة في التاريخ.
- الأماكن المقدسة والأماكن الأثرية.
- الجانب الفني في قصيدة التضمين التراثي.

التُّراثُ في اللغة: ما يخلِّفه الرجل لورثته، وهو الترك أي ما يتركه الإنسان لورثته بعد مماته، ومنه جاءت التركة.[1].

وفي الاصطلاح هو: "ما خلَّفه السلف من أثار علمية وفنية وأدبية مما يعتبر نفيساً بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر."[2]

يعني أنّ مصادر التراث متعددة ومتنوعة، فالجوانب الثلاثة التي ذُكرت، تتدرج تحتها مصادر أخرى، فالعلمية مثلاً يقصد بها العلوم الدينية والعلوم التطبيقية وعلوم البيئة وغيرها، والفنية تتدرج تحتها الفنون التشكيلية والمعمارية والموسيقى وغيرها، والأدبية تتدرج تحتها علوم اللغة والشعر والبلاغة والأنساب وغير ذلك، وقد كان لهذه المصادر أثرها الإيجابي والدور الكبير في تشكل النص الشعري وإبراز كينونته في ثوب المعاصرة مطرَّزاً بنفحات من الماضي.

أوّلاً- الشخصيّات:

أ- الأنبياء والصحابة:

تعددت الشخصيّات في شعر الشعراء الليبيين، وكان أهمها وأبرزها شخصية الرسول الكريم ﷺ وكذلك الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام- وأيضاً شخصيات من الصحابة الكرام- رضوان الله عليهم- فعلى سبيل المثال: ورد في مدحية الشاعر عمرو عيسى التندميري[3] لسيدنا محمد ﷺ فيقول في قصيدة تحت عنوان (نصائح) مستهجناً الدنيا الفانية داعياً للزهد: [4] البسيط

لو دام حيٌّ بها دام الرسول بها محمد المصطفى ودامت الرسل
لكنّ دار البقاء دام السرور بها فيها لساكنها ما إنْ لها حـــول[5]

وظَّف الشاعر شخصية الرسول ﷺ ليبين أنَّ الدنيا دار فانية لا بقاء بها ولا استقرار، ولو كان بها ذلك لاستقر بها سيدنا محمد ﷺ ومن كان قبله من الرسل -عليهم السلام- ولذا استعمل لو، وهو حرف امتناع لامتناع وكذلك لفظة دام، ثم يستدرك وينتقل للحديث عن الدار الآخرة فيقول: هي دار البقاء والخلود دائمة البهجة والسرور لمن عمل لها في الدنيا.

ووظَّف الشاعر سليمان عبد الله الباروني[6]أيضاً شخصية الرسول ﷺ في استنجاده حين دبَّ الفساد في المجتمع الليبي بسبب الاحتلال الإيطالي فيقول في مطلع قصيدته (في المولد)[7]: الكامل

قم يا محمد يا خاتم المرسليـــن وانظر بعينك كيف حال المؤمنين
حلّ الحرام بلا نصوص تُقْتَفَى واستهزأ العاصي بحال المتقيـــن
واستفحل الجهّال واشتدّا البلا واستصغر العلماء حزب الأمـــين

ويستمر الشاعر في قصيدته على هذا المنوال يعدِّد المساوي التي حلت ببلاده المسلمة، فالشاعر في مقدمة قصيدته حاول مناجاة الرسول ﷺ موضِّحاً ما أصاب قومه في دينهم إذ أحلُّوا الحرام وأهملوا النصوص الشرعية، وكيف اشتد البلاء بينهم، وعمَّ الجهل ربوع البلاد حتى صار الفاسق يستخف ويتهكَّم بالمتقين وعلماء الشريعة.

وفي إطراء ذكرى المولد النبوي والاحتفال به، يقول الشاعر محمد الهادي إنديشة[8] مادحاً الرسول ﷺ في قصيدة (بشائر مولد النور)[9]: الكامل

أنعم بِطَه الهاشمي محمـــد قد خصَّه الرحمن بالإكرام
هو مرسل للعالمين ورحمة وهداية للعرب و الأعجام

تحدّث الشاعر عن الرسول ﷺ الذي خصه –سبحانه وتعالى– بالرحمة والنعمة، فهو النبي المرسل للناس أجمعين عرب وسواهم.

والقصائد كثيرةٌ في الشعر الليبي ذات الثناء والمدح لشخصه–صلى الله عليه وسلم– ويأتي الشاعر أحمد البهلول[10]على ذكر بعض الأنبياء في إحدى مدائحه لرسول الله ﷺ فيقول محاكياً النبي يعقوب –عليه السلام– في صبره[11]: الطويل

تثْنيتُ عِنان الصبر عنه كأنني بكثرة أشواقي ليعقوب وارث

يتشوَّق الشاعر لزيارة مقام الرسول ﷺ لكن ضآلة إمكانيات السفر منعته فتجمَّل بالصبر، وتشبَّه بسيدنا يعقوب –عليه السلام– في شدة صبره، وهو اقتباس ضمني من الآية18 من سورة يوسف (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ).

ويقول في مدحة غير الأولى مستحضراً نبي الله موسى عليه السلام[12]: الطويل

أقول ولي دمعٌ على الخد هاطل ليالي أرجوها إني لقائل

كما قال موسى إذ تولى إلى الظل من وصف الشاعر لرحلته وتشوُّقه للوصول إلى مدينة الرسول ﷺ– ولكن تعب السفر أجبره على الاستراحة حين لجأ للاقتباس من قوله تعالى: (فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ) القصص، 24.

وفي مدحة ثالثة لرسول الله ﷺ يقول عن نبي الله نوح عليه السلام:[13] الطويل

إمام له البيت الحرام وزمزم لولاه ما صلى ولا صام مسلم
ولا وقف الحجاج يوماً وأحرموا كريم أمين هاشمي معظّم
به قد نجا نوحٌ وسار على الفلك

يعدد الشاعر صفات وشمائل سيدنا محمد ﷺ ويراه سبب نجاة سيدنا نوح من الطوفان حينما أمره الله بصناعة السفينة؛ لينقض البشرية التي سيكون منها سيد البشر في اقتباس ضمني من قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ الآية 119 سورة الشعراء.

ويستدعي الشاعر أحمد فؤاد شنيب[14] في قصيدته (الفيلسوف الكفيف[15]) بعض أسماء الأنبياء فيقول:[16] الطويل

جاء عيسى فنهار دين لموسى وأتى المصطفى الأمين يوماً "بخمس"

وهنا تبيين وتذكير برسالة الإسلام وأركانها الخمسة الخاتمة والناسخة للرسالات السماوية.

واستدعى في قصيدة أخرى له بعنوان (معزوفة على قيثارة الوطن) شخصية لقمان الحكيم[17] فقال:[18] مجزوء الوافر

وحلمت بصوتك يا وطني عذباً في حكمة لقمان

يعني الاقتداء بوصايا لقمان لابنه التي وردت في القرآن الكريم في الآيات 12-19.

وأورد الشعراء الليبيون ذكر بعض الصحابة-رضوان الله عليم جميعاً- في قصائدهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر، ما أورده الشاعر عمرو عيسى التندميري في مدحه لسيدنا محمد ﷺ بعنوان (في مدح خير البرية):[19] الرمل

قل له يوم الفـــــزع يا عمر لا تخش الفزع[20]

فيك الأمين قد شفع محمد الهادي الأغـــــــر[21]

يناجي الشاعر ويطمئن سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- الذي كان شديد الورع والخوف من لقاء الله – سبحانه وتعالى- فتراه يستعمل لفظة فزع وهول يوم القيامة، ويحاول تهديته والتخفيف من روعه بتذكيره بشفاعة الرسول ﷺ وهي المنقذ من هول القيامة وعذابها الأليم.

ويقول الشاعر أحمد البهلول في مدحه لرسول الله ﷺ وصحابته الكرام -رضوان الله عليهم: الطويل

أصلي عليه كل يوم وأبتدي بذكر عتيق والفتى من بني عدي[22]

وعثمان ثم المرتضى نعم من هدي دوام سروري في مديحي لأحمد

أجمل الشاعر ذكر الخلفاء الراشيدين في مدحه، فمنهم من ذكره باسمه كسيدنا أبو بكر الذي اسمه عتيق، وسيدنا عثمان، ومنهم بنسبه، وهو سيدنا عمر بن الخطاب الذي ينسب لبني عدي، ومنهم بصفته، وهو سيدنا علي -رضوان الله عليهم-.

ب- العلماء: يقول الشاعر أحمد رفيق في قصيدته(أبو العون) مستدعياً بعض الشخصيات التراثية، وقد داعب فيها أحد جلسائه:[23] المتقارب

يحيط بأخبارها وأحداثهـــا بما كان في بدوها والحضر

وأكثر حفظاً من "الأصمعي" وأروى من "الواقدي" للسير[24]

فـــ(الأصمعي والواقدي) عالمان مشهوران من علماء اللغة والأدب القدامى. وقد استحضرهما الشعر للتهكُّم على جليسيه.

ويستحضر الشاعر حسن السوسي -هو الآخر- بعض أسماء العلماء القدامى في قصيدته (بنغازي) حينما أشاد بمنافسة الفتاة في تلقِّي العلوم قائلاً:[25] الكامل

صارت تنافس في العلوم وحاضرت في "ابن طفيل" وجادلت في "الرازي"[26]

وروت مسائل سيبويه وهمَّشـــــت سطراً على "الزَّجـــاج" و"الشِّيـــــرازي"[27]

فابن طفيل والرازي وسيبويه والزجاج والشيرازي من علماء اللغة القدامى. وقد استعان الشاعر بهؤلاء العلماء ليبيِّن المكانة العلمية التي وصلت إليها المرأة الليبية.

ويوظّف الشاعر الجيلاني طريبشان[28]شخصية أحد فلاسفة العرب القدامى في قصيدة (كتابة على أعتاب زمن الرعب) فيقول:[29]

ماض يتداخل في جبة شيخ المستقبل

من رؤيا "الحلاج"[30]

حلاج آخر يتجاسر يهتف في غبش الظلمات

يكتب فوقك يا نعش السلطان الفاجر

استعان الشاعر بتلك الشخصية الفلسفية المتذبذبة بين الإيمان والإلحاد؛ ليتخذها شبهاً لحال العرب في الزمن الحديث، الذين استخفَّ حكامهم بهم، حين اتخذوا شعارات جوفاء لإيهام الشعوب بأنّها طريق للنصر، ووسيلة لإعادة المجد الضائع.

ويذكر الشاعر راشد الزبير السنوسي[31] بعض العلماء العرب القدامى في قصيدته (قرطاج) فيقول[32]: الخفيف

يذكرون الخضراء والغيد والمألوف والسحر والعيون الروابي[33]
وعلوم الكتاب والمسجد المعمور و(ابن الفرات) ثبت الجنان[34]
و(ابن خلدون)[35]و(ابن عاشور)[36] من أغلب شموس البيان

فكل تلك الشخصيات عاشت في تونس، وهي ذات صيت علمي معروف في الوسط الثقافي والأكاديمي.

ج- شخصيات أخرى ذات شهرة في التاريخ العربي: يصف الشاعر رجب الماجري في قصيدته(رحلة مع التاريخ) المرتدين بعد وفاة النبي- صلى الله عليه وسلم- قائلاً:[37] الرجز

وعربدوا حتى السماء
فاختصروا الصلاة
ورفضوا أن يدفعوا الزكاة
ألم يكن رسولهم "مسيلمة"[38]
وخير أنبيائهم "سجاح"[39]

(فمسيلمة وسجاح) مسميان لشخصيتين معروفتين في التاريخ بالكذب وادعاء النبوة. ويشكِّل الشاعر علي الفزاني قصيدته (شهر زاد[40] الخائنة) بشخصيات تراثية فيقول:[41] الرمل

شهر زادي فتحت باب المدينة
ثمّ صاحت بالأبابيل اللعينة
ادخلوها ادخلوها فالشرق موتى وسكارى
وبغايا وأباريق حقيرة
كم روت لي هذه الرقطاء في ليل التواتر
خبرتني عن "أبي زيد الهلالي" و"عنتر"[42]

فـــ(شهر زاد، أبو زيد الهلالي، وعنترة)، كلها أسماء لشخصيات تراثية معروفة في الأدب العربي، وظَّفها الشاعر لخدمة القصيدة، حيث جمع بين القصص الرمزي الخيالي المتمثِّل في شهر زاد، وبين القصص البطولي الحماسي المتمثِّل في أبي زيد الهلالي وعنترة بن شداد العبسي.

وعن تعسف الحجاج بن يوسف [43] يقول الشاعر راشد الزبير في قصيدة بعنوان (أسطر من مذكراتي):[44] مجزوء الخفيف

وليالي (الحجاج) تستجمر الحقد إذا ما حلا لعيْنٍ رُقاد

فـــ(الحجاج) شخصية تاريخية معروفة بالدهاء والشدّة، والشاعر استعان به يذكّر بتاريخ العرب الذي شابه شيء من الذل والقهر بسبب الحكام وطغيانهم.

ويشيد الشاعر أحمد شنِّيب بصقر قريش[45] في قصيدة بعنوان(رسالة من ضفاف السين[46])[47] البسيط

وشاد صقر قريش صرح دولته بالحزم والعزم لا ضعف ولا خور

وهنا استعان الشاعر بـــ(صقر قريش) ليذكِّر بمجد العرب الضائع. عن هذا المجد وما تلاه من خنوع عربي، الذي تلاه يقول الشاعر راشد الزبير في مطلع قصيدته (صليبية)[48]: مجزوء البسيط

وتقرع حقدها الأجراس في حرب صليبية
لتثأر من صلاح الدين والأعناق محنية

فـــ(صلاح الدين الأيوبي) بطل من أبطال الأمة، وأحد رموزها وظَّفه الشاعر ليبين حالة الانتكاسة التي أُصيب بها العرب والمسلمون.

وقد يستدعى في بعض القصائد شخصيات متعدِّدة الصفات، كما في قول الشاعر خالد زغبية [49]في قصيدته (إيقاعات متداخلة) [50]

أبو العلاء لم يزل ملتزماً في محرابه
يتلو رسالة الغفران
وزاده بضع تمرات وجرة عسل
يرفض أن يساوم

يرفض أن يداهن
يرفض أنْ يهان
يرفض أنْ يبيع ماء وجهه للملك النّعمان
بحفنة من النضار
إلى أنْ يقول:
المتنبي يمتطي جواده الأصيل
ممتشقاً حسامه البتار

فقد شكَّل الشاعر قصيدته بعدة شخصيات رمزية، فأبو العلاء المعري شاعر وفيلسوف صاحب رسالة الغفران واللزوميات[51]، وهو من معرَّة النّعمان بسوريا (ت سنة 449ه)، وبذكره يرمز لمجد العرب والمسلمين في عصرهم الذهبي، ويربط ذلك المجد بمجد العرب زمن الجاهلية حين استدعى الملك النّعمان، وهو النعمان بن المنذر ملك الحيرة كان من أشهر الملوك، وصاحب يومي البؤس والنعيم، ت سنة 15 ق ه[52]، وليعزز ذلك المجد وظف شخصية المتنبي، وهو شاعر حكيم ومعروف له ديوان يعد من أشهر دواوين الشعر العربي ت سنة 354ه[53]، وصاحب البيت المشهور:

الخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم

ثانياً- الأماكن:

أ- **الأماكن المقدسة:** الأماكن المقدَّسة عند العرب والمسلمين مكة والمدينة والقدس، و كثيراً ما أوردها الشعراء الليبيون في قصائدهم، وبخاصة في مدائحهم النبوية كما جاء في قول الشاعر محمد انديشة في مدحته النبوية (بشائر مولد النور)[54]: الكامل

وتجمعوا في البيت حول أمينهم وبِعَفْوِه نالوا أعزّ مقام
وتحققت آمال كلٍّ موحِّد بدخول(مكة) وهو خير مرام
وتطهرت أمُّ القرى بقدومه من كل طاغ للهدى هدام[55]

استذكر الشاعر فتح الرسول-صلى الله عليه وسلم- وصحابته الكرام لفتح (مكة) العظيم الذي خلص فيه البيت الحرام، وما حوله من نجس المشركين الطغاة.

وعن القدس يقول الشاعر عبد الرؤوف عبد المجيد بن الأمين[56] في قصيدته (إلى روح عرفات[57]):[58] البسيط

من حجّ لله يرجو منه مغفرة أو جاء قبر رسول الله يعتمر
أو جدّ للقدس في أعماقه أمل ما نال من عزمه بعد ولا سفر
قد يمم القدس ما دارت عزائمه مقالة قالها يزهو بها عمر[59]
بل رده جند صهيون بما أمرت له تصدت بها أمام البيت تنتظر
صدوا المصلين بالأقصى فما اجتمعت منها رجال إلى الجمع ولا اقتدروا

ومن الأماكن التراثية التي أوردها الشاعر (قبر الرسول) ﷺ ومدينة (القدس)، والمسجد (الأقصى). وبذكرها يبين أنَّ عقيدة المسلم عقيدة راسخة لا يؤثر فيها مشقة السفر، ولا تنهد لها عزيمة، وهو ما كان في العصور الأولى، أمَّا في عصرنا فقد نهب بنو صهيون مقدَّسات العرب المسلمين، والعرب والمسلمين لا حول لهم ولا قوة.

وعن الأماكن المقدَّسة التي أدى بها مناسك الحج، يقول الشاعر رجب الماجري في قصيدة بعنوان (من وحي الطواف)، [60]: الطويل

إلى الله سارت بي رؤى ومشاعر وشوق إلى البيت المحرم غامر
أطوف بالبيت العتيق ملبـــــياً وأنت معي روح خفي وظاهــر
وطوّفت بالمسعى الكريم تيمــناً وطيفك يسعى بي كأنــك هاجر
وفي عرفات الله بتنا ولم نـــــنم ومن حولنا الحجاج غاف وسامر
وليل ازدلفنا ننتقي جمــراتــنا افترشنا الثرى حِبّان عش وطائر[61]

شكَّل الشاعر أبياته ببعض البقاع المقدسة التي أدى فيها مناسك الحج برفقة زوجته، مثل: السعي بين الصفاء والمروة، والوقوف بعرفات، والنزول بمشعر المزدلفة حيث انتقاء الجمرات.

ويوظِّف الشاعر محمد الهادي إنديشة بعض غزوات الرسول –صلى الله عليه وسلم– في قصيدة (بشائر مولد النور) [62] فيقول عن غزوة بدر: الكامل

بدر هي الأولى وأعظم غزوة فيها تجلت عزة الإسلام
قد كان قائدها الرسول بنفسه في قلة من صحبه الأعلام

ويقول عن موقعة أحد:

وقد التقى الخصمان في أحد جيشان جيش هدى وجيش ظلام
قد خاض كل منهما نار الوغى وتقاتلا بالرمح الصمصام

فمكان الغزوة الأولى وتعرف بآبار بدر، والمكان الثاني يُعرف بجبل أحد، وهما من الأماكن المقدَّسة يزورها الحجاج والمعتمرون باستمرار.

ب- الأماكن الآثارية: تعدّ الأماكن مثار إعجاب وإبداع لعموم الناس، وبخاصة الشعراء منهم، لِمَا لتلك الأماكن من لمسات فنية صامدة منذ آلاف السنين جُعِل منها مرجع تاريخي يدل على حضارة ومجد الأمم وبصمات تاريخها، ومحط اعتزاز وفخر على مدى الأزمان، ولمَّا كانت بلادنا العربية مهد الحضارات القديمة المختلفة، ولذا تناثرت فيها الأماكن والمدن الآثارية في كافة أرجائها صامدة عبر التاريخ، مما جعلها منبتاً خصباً للإبداع الأدبي الليبي نظماً ونثراً، فعلى سبيل المثال يقول الشاعر محمد علي زغوان[63] عن مدينة صبراتة[64] الآثارية، متعجباً في قصيدته (إلى صبراتة):[65] الرمل

أيها الآثار عن تلك الدول أخبرينا كيف قاموا بالعمـــــل
كم بصبراتة عروش تُجْتَلى وجمال في جماد بالحلـــل[66]

ففي المناجاة السابقة لـــ(آثار مدينة صبراتة) تساءل الشاعر متحيراً ليعرف كيف شيَّد الأقدمون بنيان هذه المدينة الشاهق، كيف استطاعوا أنْ يجعلوا من محتوياتها لوحات في دقة النقش، وغاية في الروعة والإبداع، صمدت عبر الغابر من السنين.

ويقول الشاعر عبد السلام خليل[67] في مطلع قصيدته (جامع الزيتونة[68] بين ماضٍ زاهر وحاضر حزين)[69]: الخفيف

منهل الظامئين بوركت نبعـــاً ظل يزجي العطاء ألفاً وبضعا
أيُّها الجامـــع العتيق عســانا أنْ نراك الغداة قد عُدتَ جذعا
مثل ما كنتَ قبل حين مــناراً للســراة وللحنفية درعـــا

يشيد الشاعر بـــ(جامع الزيتونة العتيق) في تونس قبلة العلم والعلماء منذ سنة (79هـــ/699م) فيناجيه ويشبّهه بمنبع ماء للعطشى، فعطاؤه مستمر عبر سنين طويلة، ويتمنى أنْ يعود ويستمر في إنارة العقول وتهذيب النفوس.

وعن مدينتين آثريتين تونسيتين يقول الشاعر راشد الزبير، في قصيدة بعنوان (قرطاج[70]) [71]: الخفيف

سحر قرطاج أم هوى القيروان جديد يزهر به الباقيـــــان[72]

أم منى تحمل الخطى المتسهلات إلى تونس العلاء في فتنان

أعجب الشاعر بما شاهده في مدينتي (قرطاج، والقيروان) الآثاريتين من فن معماري ونقوش غاية في التصميم والدقة، وقد شهدت حقباً تاريخية عبر العصور الغابرة.

الجانب الفني: الشاعر الليبي له ثقافة عربية واسعة اكتسبها من دراسته في الكتاتيب والزوايا العلمية والمدارس والمعاهد المنتشرة في البلاد، وكذلك دراسة كثير من الليبيين في خارج البلاد إلى جانب المداومة على حب الاطلاع والقراءة، والمحاكاة وربط الحديث بالقديم، كل ذلك أكسبه رصيداً هائلاً من الألفاظ، ولذا استطاع مواكبة حركة التجديد، التي أيقظت شعرنا العربي من سباته طوال سنوات الانحطاط، فكان من المقلدين البارعين، فشعره يغلب عليه التميز بالبساطة، وسهولة الألفاظ وإيحائها وعموم تداولها، بيد أنَّه لا يخلو أحياناً –وهو من النادر عند بعض الشعراء– من استعمال العاميات والأعجميات أو التكرار الممقوت، أو الخلل العروضي، أو ركاكة وضعف الأسلوب، ومع ذلك نلاحظ

الإيجابيات تعمّ وتطغى في قصائد الشاعر الليبي، فالألفاظ بسيطة سهلة لا تربك اللسان في نطقها، ولا تجهد المتلقِّي في البحث عن معناها، كما أنَّها نُسجت في أساليب مصقولة الشكل مهذَّبة المعنى، بعيدة عن الركاكة، تنتمي للنهج العروضي إذا كانت من الشعر المقفَّى، فعلى سبيل المثال يقول الشاعر رجب الماجري في قصيدة بعنوان (من وحي الطواف) [73]:

إلى الله سارت بي رؤى ومشـــاعر وشوق إلى البيت المحرم غامـــر

أطوف بالبيت العتيق ملبياً وأنت معي روح خفي وظاهـــــــر

وطوّفت بالمسعـــى الكريم تيمناً وطيفك يسعى بي كأنـــك هاجـــر
وفـــي عرفـــات الله بتنا ولم ننم ومن حولنا الحجاج غاف وسامر
وليل ازدلفنا ننتقي جمـــــراتنا افترشنا الثرى حِبّان عش وطائر[74]

أمَّا عن الجانب البلاغي فقد استعمل الشاعر الليبي كثيراً من الوجوه البلاغية في شعره، فمن مثل التشبيه الذي ورد في نتف هذا البحث قول الشاعر رجب الماجري في قصيدة بعنوان (من وحي الطواف) [75]:

وطوّفت بالمسعى الكريم تيمنـــاً وطيفك يسعى بي كأنـــكِ هاجـــــر

ففي جملة كأنكِ هاجر تشبيه مجمل أي حذف منه وجه الشبه المقدر بـــ(الملازمة) حيث شبَّه الشاعر زوجته بالسيدة هاجر زوج سيدنا إبراهيم –عليه السلام–

ومن الاستعارة قول الشاعر عبد السلام خليل في مطلع قصيدته (جامع الزيتونة بين ماضٍ زاهر وحاضر حزين)[76]: الخفيف

منهل الظامئين بوركت نبعـــــاً ظل يزجي العطاء ألفاً وبضعا

بأنْ شبَّه الشاعر جامع الزيتونة بمنهل أي مشرب عذب يروي العطشى، ولما حذف المشبه وهو (جامع الزيتونة) وأبقى على المشبه به، كانت الاستعارة تصريحية.

ومن المجاز المرسل قول الشاعر سليمان عبد الله الباروني في مطلع قصيدته (في المولد)[77] : الكامل

قم يا محمد يا خاتم المرسلين وانظر بعينك كيف حال المؤمنين

فالرسول ﷺ كان حياً يسمع ويرى ثم توفي، فهو مجاز مرسل علاقته باعتبار ما كان.

ومن المقابلة قول الشاعر أحمد رفيق في قصيدته(أبو العون) :

يحيط بأخبارها وأحداثها بما كان في بدوها والحضر

فقد قابل الشاعر لفظة بدو، بلفظة حضر.

ومن الجناس قول الشاعر محمد علي زغوان (إلى صبراتة):[78]

كم بصبراتة عروش تُجْتَلى وجمال في جماد بالحلل

فقد جانس الشاعر جناساً ناقصاً بين لفظتي جمال و جماد. والمتتبع يجد وجوهاً بلاغية كثيرة.

وصفوة القول: إنَّ لغة الشاعر الليبي في معظمها لغة صافية ذات أسلوب متماسك منسوج برصانة ودقة، وبخاصة عندما أستدعي لها بعض الموروثات، التي أضفت عليها طابع الأصالة والحضارة، فكانت تركيبة معاصرة ممزوجة بألفاظ لها سماتها التاريخية.

ويمكن القول أيضاً: إنّ النص الشعري الذي يستحضر شيئاً من الماضي، قد صار ظاهرة شائعة، وعُرف سائد في الشعر العربي الحديث عموماً، فالنصوص الشعرية المعاصرة لا تخلو في معظمها من التشكيل بالموروث، وهو توظيف يضفي على الخطاب الشعري شيء من روح الإبداع والتشويق، كما أنَّ التفات المبدع إلى الخلف يدل على تمسُّكه بأصالته، وإبراز قدرته المعرفية وعمق غوصه في سجل تاريخ الغابرين من بني جلدته وغيرهم ممَّن خلَّد التاريخ، وانضوى بين صفحاته، فهذا الأسلوب يمثّل نوعاً من الحرص على علاقة الماضي بالحاضر، مما يجعل الرؤية الشعرية بعيدة عن هالتي الزمان والمكان، ويكسبها مكانة ذات شمولية وتكامل.

ولهذا فكثير من الشعراء العرب المعاصرين تراهم يلجئون إلى التّراث في تفاعلاتهم الذاتية، مع ما يتحسسونه في حياتهم اليومية من مشاهدات وأحداث ومواقف؛ لتوطيد هذه العلاقة الجليلة بين الحاضر والسابق.

وإنَّ لجوء الشاعر للتراث ليس المراد تتبعه أو تصحيحه، أو إعادة تدوينه من جديد، أو محاكته أو طرح مشكلة ما، واقتراح الحلول لها، بل هو للتذكّير بإيجابيات الماضي المجيدة وسلبياته المؤلمة، فيستعمل استعمالاً فنياً إيحائياً بعيداً عن التزمُّت والتصنُّع، وتوظيف ما يلزم توظيفاً رمزياً، يكون مطابقاً لقالب الرؤية الشعرية الحديثة والمعاصرة، بعيدة عن معانات المبدع الخاصة، فيتكوَّن كائن تمتزج فيه معطيات تراثية بنظرة معاصرة، ولأنّ الموروث الأدبي كمّاً هائلاً لنتاج وتجارب الشعراء والأدباء والمفكرين، فهو يمثِّل خلاصة مركَّزة عبر العصور يجب الاطلاع على أي قدر ممكن. فيستفيد المبدع لإثراء شاعريته على المستوين الفني والفكري هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يستفيد المتلقي لما يجده من ارتباط وثيق بين الماضي والحاضر، فتزداد ثقافته ومعرفته بحدث مضى عبر عصر أو عصور وواقع معاش.

والشعراء الليبيون سلكوا الطريق نفسه في نتاجهم، فيلاحظ أنّ كثيراً من قصائدهم تتضمَّن تشكيلاً تراثياً سواء كان على المستوى الديني أو الفلسفي أو الأخلاقي أو السياسي أو الاجتماعي، أو غير ذلك، كما أنَّ هذا التضمين يشكِّل في أغلاب الأحيان اعتزازاً أو إطراءً.

الخاتمة:

- الشاعر الليبي له ثقافة واسعة استمدها من تعلمه وحب الاطلاع على تاريخ وأمجاد أمته.
- ربط الشاعر الليبي في قصائده بين الماضي المجيد وحاضره الذليل، حيث جعل من الشخصيات التراثية والأماكن التاريخية، مادة خصبة في نتاجه الشعري.
- الشاعر الليبي له قدرة لغوية وأسلوبية وبلاغية تظهر جلية في نتاجه الشعري.

هوامش البحث ومراجعه:

(1) ينظر: اللسان مادة: ورث. ومادة: ت ر ك.

(2) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وآخر، مكتبة لبنان، ط2، 1984م، 93.

(3) ولد في تندميرة إحدى قرى جبل نفوسة – وإليها ينسب– في عام 1841م، وبمساجد الجبل وزواياه تعلم فنبغ في علوم العربية والفقه، ثمّ امتهن الوعظ والتعليم، وله ديوان، توفي –رحمه الله –عام 1903م. ينظر معجم الشعراء الليبيين، عبد الله مليطان، دار مداد للطباعة والنشر، طرابلس– ليبيا، ط1، 2008م، ج1، 39.

(4) نقلاً عن المصدر السابق،ج1، 42.

(5) الحول بكسر الحاء = التحوُّل وهو التَّنقل. ينظر: اللسان، بن منظور، دار صادر، بيروت مادة: ح و ل.

(6) ولد بكاباو بجبل نفوسة عام 1873م، ودرس بجادو، وهي أيضاً منطقة من مناطق جبل نفوسة، ثم رحل إلى الأزهر، ثم رحل إلى الجزائر ودرس على بعض شيوخها، كان من أبرز رجال الجهاد ضد الغزاة الإيطاليين، وكان أحد أعضاء الجمهورية الطرابلسية التي تأسست عام 1918م، أسَّس في القاهرة مطبعة ومجلة الأسد الإسلامي، توفي –رحمه الله– عام 1940م. ينظر: معجم الشعراء الليبيين، مليطان،91/1.

(7) ديوان الباروني، بإشراف زعيمة الباروني، دار لبنان، لاط، لات، 76.

(8) ولد في زلتين عام 1903م وبها تلقَّى تعليمه الأول، ثم درس بزاويتي ميزران وأحمد باشا، نال من الأزهر أعلى الشهائد في القضاء والتدريس، له ديوان واحد، ت ــ رحمه الله ــ عام 1981م. ينظر: معجم الشعراء الليبيين، مليطان، ج 1، 141.

(9) ديوان ينبوع الجمال، محمد انديشة، 14.

(10) ولد بطرابلس وبها درس، وأكمل دراسته بالأزهر الشريف، له ديون في الشعر الصوفي. رحمه الله- ت: سنة 1701م ينظر: معجم الشعراء الليبيين، مليطان، ج 1، 25.

(11) ديوان أحمد البهلول، علي مصطفى المصراتي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا، ط2، 1999م95.

(12) السابق، ص 185.

(13) الديوان السابق، 178.

(14) ولد عام 1923م بالمهجر وتعلم هناك ولما عاد لليبيا كُلّف بوزارة المعارف له ديوان شعر ت -رحمه الله – سنة 2007م ينظر: معجم الشعراء الليبيين، مليطان، ج 1،203 م.

(15) يقصد أبي العلاء المعري(363 - 449 هـ = 973 - 1057 م)

(16) ديوان معزوفة على قيثارة الوطن، أحمد فؤاد شنيب، مجلس الثقافة العام، طرابلس ليبيا، ط1، 2006م، 57.

(17) هو لقمان الحكيم بن باعوراء ابن ناحور بن تارح، وهو آزر أبو إبراهيم، كذا نسبه محمد بن إسحاق. وقيل: هو لقمان ابن عنقاء بن سرون وكان نوبياً من أهل أيلة، ينظر: تفسير القرطبي - (14 / 59)

(18) ديوان معزوفة على قيثارة الوطن، أحمد فؤاد شنيب،57.

(19) نقلاً عن المصدر السابق، ج1،51.

(20) هو أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ثاني الخلفاء الراشدين -رضوان الله عليهم- اشتهر بالزهد والورع والخوف من الله. ينظر: تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى، ط1، 2004م، 1/ 170و 201.

(21) الغُرَّة بالضم بياض في الجبهة. اللسان مادة غ ر ر.

(22) عتيق اسم سيدنا أبو بكر الصديق، والفتى من عدي يقصد سيدنا عمر بن الخطاب، والمرتضى يقصد سيدنا علي كرم الله وجه.

(23) ديوان أحمد رفيق، الفترة الرابعة والخامسة، 186وما بعدها .

(24) الأصمعي هو: عبد الملك بن قريب بن علي الباهلي، ولد بالبصرة عام – 740م: كان راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. ت – رحمه الله ــ عام 831 م) ينظر: الأعلام، الزركلي ج4، 162. الواقدي= هو محمد ابن عمر بن الواقدي: من أقدم المؤرخين المسلمين، ومن أشهرهم، من حفاظ الحديث. ولد بالمدينة، عام747م، ت رحمه الله عام823 م. ينظر: المصدر السابق– (6 / 311)

(25) ديوان ألحان ليبية، حسن السوسي، 52 وما بعدها.

(26) ابن طفيل= هو محمد بن عبد الملك بن طفيل الأندلسي، فيلسوف، ولد عام – 1100م في وادي آش. ت رحمه الله عام581هـ– 1185م ينظر: الأعلام، الزركلي– ج6،249. الرازي هو: أحمد بن حمدان الليثي، له تصانيف، منها الإصلاح و أعلام النبوة ت – رحمه الله– عام934م ينظر: المصدر السابق ج 119،.

(27) سيبويه هو: عمرو بن عثمان بن قنبر إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد سنة – 765 م في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمى كتاب سيبويه في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ، ت – رحمه أله– 796 م. المصدر السابق ج5،81. الزجاج هو: إبراهيم بن السري الزجاج: عالم بالنحو واللغة. ولد سنة855 م في بغداد. ومال إلى النحو فعلمه المبرد. ت – رحمه الله– سنة923 م. المصدر السابق ج1، 40. الشيرازي هو: حبيب الله، المشتهر بملا ميرزا الشيرازي الاشعري الشافعي: متكلم أصولي منطقي، كان معاصرا لجلال الدين الدواني (المتوفى سنة 918) وصنف حاشية في دار الكتب المصرية على رسالة الدواني، ت–عليه رحمة الله – سنة – 1537م. المصدر السابق ج2، 167م.

(28) ولد في الرجبان عام 1944م، درس في طرابلس، نال شهادة التدريس المتوسط، وعمل في مجال الصحافة، وله مشاركات أدبية في الدوريات والمهرجانات المحلية والدولية، وله ديوانان مطبوعان، ت –رحمه الله– عام2001م، ينظر: معجم الشعراء الليبيين، مليطان،ج1، 649.

(29) ديوان رؤيا في ممر 1974، الجيلاني طريبشان، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس،لا ط، 1978م،33.

(30) الحلاج هو: الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث: فيلسوف، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين، مات سنة309 هـ – 922 م. ينظر: الأعلام، الزركلي،ج260،2م.

(31) ولد بمطروح مهجر أسرته عام 1930م، نال إجازة الآداب من الجامعة الليبية عمل بالتدريس والإعلام، وله مشاركات في الدوريات والملتقيات الليبية، وله أربعة عشر ديواناً، منشورة، ينظر: المصدر السابق،ج 1،523.

(32) المجموعة الشعرية الأولى، راشد الزبير، اللجنة الشعبية للثقافة والإعلام طرابلس ط1، 2008م، 147.

(33) الخضراء يقصد بها(بلاد تونس).

(34) المسجد المعمور: يقصد به مسجد الزيتونة المعمور. ابن الفرات هو: أسد أبن الفرات قاضي القيروان وأحد القادة الفاتحين فتح جزيرة صقلية (سنة212 هو مصنف (الأسدية) في فقه المالكية، ت213هـ 828م. ينظر
الأعلام للزركلي298/1.

(35) الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، مولده ومنشئه تونس، له عدة مؤلفات منها مقدمته الشهيرة ت: 808هـ _ 1406. ينظر: الأعلام للزركلي، ج330/3)

(36) اشتهر في تونس بهذا الاسم محمد الطاهر بن عاشور ثلاثة علماء، الأوّل: محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عاشور وله عدة تعليقات وحواشي ومؤلفات من بينها

شرح البردة، ت: 1284 هـ = 1868 م)، ينظر السابق173/6). والثاني: محمد الطاهر بن عاشور رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة الذي له عدة مصنفات مطبوعة، من بينها تفسير التحرير والتنوير ت: 1393هـ = 1973م، وربما هو الذي يقصده الشاعر. والثالث: محمد الفاضل بن محمد الطاهر ابن عاشور: أديب خطيب، مشارك في علوم الدين، من طلائع النهضة الحديثة النابهين، في تونس، له عدة مؤلفات من بينها (أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي). ت: (1390هـ = 1970م) ينظر السابق174/6.

(37) ديوان في البدء كانت كلمة، رجب الماجري، 233.

(38) هو مسيلمة بن ثمامة الحنفي الوائلي، من المعمرين وفى الأمثال (أكذب من مسيلمة). ولد ونشأ باليمامة، بوادي حنيفة، في نجد ادعى النبوة، قتل في حروب الردة سنة12هـ. ينظر: الأعلام الزركلي ج7، 226.

(39) هي سجاح بنت الحارث بن سويد التميمية، من بني يربوع، كانت شاعرة أديبة عارفة بالأخبار، رفيعة الشأن في قومها. ادَّعت البنوة ماتت سنة55 هـ نحو675 م. ينظر: المصدر السابق،ج78،3.

(40) شهرزاد = اسم جارية شهريار الملك في حكايات ألف ليلة وليلة الشهيرة، كانت الجارية الأخيرة في حياته.

(41) الأعمال الشعرية الكاملة، علي الفزاني، مج137،1.

(42) أبو زيد الهلالي= فارس قبيلة بني هلال إبان هجرتها إلى الشمال الأفريقي، وقد ذاع صيته في الوسط الشعبي ينظر: أقاصيص بني هلال، عبد الرحمان قيقة، الدار التونسية للنشر، تونس، لا ط، 1968م، 52 وما بعدها. عنترة =هو عنترة بن شداد بن عمرو العبسي: أشهر فرسان العرب في الجاهلية، أمه حبشية اسمها زبيبة، وهو شاعر وفي شعره رقة وعذوبة. مات قبل الهجرة بنحو 22سنة. ينظر: الأعلام، الزركلي، 5 /91.

(43) هو: الحجاج بن يوسف الثقفي، قائد داهية، ولد في الطائف، قلده عبد الملك أمر مكة

والمدينة والطائف، ثم ولاه العراق وبنا به مدينة واسط. ينظر: الأعلام للزركلي2/168.

(44) المجموعة الشعرية الأولى، راشد الزبير، 137.

(45) هو: عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، الملقَّب بصقر قريش، ويعرف بالداخل، الأموي: مؤسس الدولة الأموية في الأندلس، أحد عظماء العالم ولد في دمشق سنة 113هـ-731م، ت: 172هـ - 788م. ينظر الأعلام للزركلي3/338.

(46) نهر السين: ممر مائي تجاري أساسي لفرنسا، يخترق قلب باريس ويمتد لمسافة 29كم شمال غرب ديجون. ومن هناك يجري في مسار ملتو لحوالي 764كم في اتجاه الشمال الغربي إلى مصبه في القنال الإنجليزي بالقرب من مدينة لوهافر. ينظر: الموسوعة العربية العالمية المكتبة الشاملة(/ 1).

(47) ديوان معزوفة على قيثارة الوطن، أحمد فؤاد شنيب، 45.

(48) المجموعة الشعرية الأولى، راشد الزبير،275.

(49) ولد ببنغازي عام 1933م، بها درس ونال إجازة الآداب من جامعة بنغازي، عمل بالإعلام والثقافة، له مشاركات شعرية ونقدية في الدوريات والندوات والمؤتمرات المحلية والعربية، وبعض الكتب المنشورة، و أربعة دواوين، ينظر: معجم الشعراء الليبيين، عبد الله مليطان، ج 1، 357.

(50) الأعمال الشعرية الكاملة، خالد زغبية، اللجنة الشعبية العامة، للإعلام والثقافة طرابلس – ليبيا، ط1، 2008، 397.

(51) ينظر: الأعلام للزركلي، ج1/ 175.

(52) ينظر: السابق، ج8/ 43

(53) ينظر: السابق، ج1/ 115.

(54) ديوان ينبوع الجمال، محمد انديشة، 16.

(55) أم القرى من أسماء مكة – أعزها الله وشرفها.

(56) ولد بطرابلس عام 1939م وبها درس تعليمه الأوّل، ونال من الثانوية العامة من إحدى المدارس المصرية، ثمّ درس الفزيا في لندن وألمانيا، عمل بالأخيرة في مجال التجارة والتصنيع، وقرض الشعر باللغتين العربية والأمانية، نشر نتاجه الأدبي والثقافي في الدوريات الليبية والمصرية.

(57) هو ياسر عرفات، واسمه الحقيقي محمد عبد الرؤوف القدوة الحسيني عرفات، سياسي فلسطيني، واسمه الحركي أبو عمار. أحد رموز حركة النضال الفلسطيني، ولد عام 1929م بمصر، ت: عام 2004م.

(58) نقلاً عن معجم الشعراء الليبيين، مليطان، ج1/ 549.

(59) إشارة للمعاهدة العمرية التي أنجزها أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– عند دخوله القدس. وللتعرف على تلك المعاهدة ينظر: موسوعة البحوث التاريخية باب القدس عبر العصور (المكتبة الشاملة.

(60) في البدء كانت كلمة، 272.

(61) ازدلفنا= يقصد نزلنا مشعر مزدلفة.

(62) ديوان ينبوع الجمال، محمد الهادي انديشة،15.

(63) ولد عام 1897م بطرابلس ودرس بها، والوظيفة العامة، وله عدة مؤلفات لازالت مخطوطة. ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا، قريرة زرقون، ج2، 631 و ما بعدها

(64) مدينة آثارية أسسها الفنيقيون، تقع غرب مدينة الزاوية بـــ 25 كم، ينظر: معجم البلدان الليبية، الزاوي،111.

(65) المصدر السابق، 632.

(66) العروش: القصور. الرائد مادة: ع ر ش. تجتلي= ينظر: إليه. المصدر السابق، مادة: اج ل ى

(67) ولد بجنزور عام 1923م وفيها أخذ تعليمه الأول، ثم رحل إلى تونس حيث جامع الزيتونة، ونال منه الشهادة العالمية في اللغة العربية، وانتقل إلى القاهرة ونال من مركزها التربوي شهادة إعداد المكفوفين، له آثار شعرية ونثرية منها: ما نشر،

ومنها مازال مخطوطاً، ت – عليه رحمة الله – سنة 2004م. ينظر: الشعر الليبي في القرن العشرين، عبد الحميد الهرامة وآخر، 136.

(68) ينظر: البيئة الزيتونية، مختار العياشي، تونس1910م،145.

(69) الشعر الليبي في القرن العشرين، عبد الحميد الهرامة وآخر، 136.

(70) قرطاج: مدينة أسسها الفنيقيون على سواحل تونس سنة 814 ق م، ينظر: قرطاج البونية، الشاذلي بورنية وآخر، مركز النشر الجامعي، تونس ،لاط ، لا ت،8.

(71) المجموعة الشعرية الأولى ، راشد الزبير، 145.

(72) القيروان: مدينة عظيمة بإفريقية غبرت دهراً وتأمّر عليها عقبة بن نافع – رضي الله عنه– سنة 84هـ ينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي 4/ 420.

(73) في البدء كانت كلمة، 272.

(74) ازدلفنا: يقصد نزلنا مشعر مزدلفة.

(75) في البدء كانت كلمة، 272.

(76) الشعر الليبي في القرن العشرين، عبد الحميد الهرامة وآخر، 136.

(77) ديوان الباروني، بإشراف زعيمة البارون، دار لبنان، لاط ، لات، 76.

(78) المصدر السابق،632.

The Difficulties Faced by Libyan EFL University Students in the Use of Conjunctions: Performance Analysis

د. حسن علي محمد البكوش
كلية الآداب جامعة الزاوية

ملخَّص: الصعوبات التي تواجه طلاب جامعة الزاوية في تعلُّم واستخدام أدوات الربط.
تم التركيز في هذه الدراسة على مادة القواعد الإنجليزية نظراً لما لها من أهمية بالغة في استخدام اللغة في حد ذاتها. وتفحص هذه الدراسة الحالة الحالية فيما يتعلَّق بتدريس هذه المادة، التي من بينها الصعوبات التي تواجه طلاب اللغة الإنجليزية في تعلم واستخدام أدوات الربط في اللغة الإنجليزية.

تتمثَّل الطريقة المنهجية التي استخدمت في جمع البيانات في دراسة عدد 40 مقالة قصيرة، كتبت بواسطة 40 طالباً وطالبة من طلاَّ السنة الرابعة، قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الزاوية، كان إجمالي أدوات الربط التي استخدمت في جميع المقالات1327، منها 1015 أي [73%] كانت صحيحة.

وأنَّ الاستخدام الصحيح لمعظم أدوات الربط ناشئ عن التركيز على صياغة التعليمات والتدريب والتقييم الأسلوبي، حيث كان معظمها لها مرادفات في اللغة العربية.

أنشئت هذه الدراسة استناداً إلى بعض الدراسات السابقة حول التماسك طبقاً للمنهجية والمخرجات. وكان عدد 312خطأ أي [27%] تم اكتشافها ومعظمها ناتج عن سوء الاختيار والإدخال؛ وذلك لأسباب لغوية.

إنَّ التعليمات المركزة قد تجعل المتعلم أكثر فاعلية باستخدام الإستراتيجيات الإدراكية لمعظم الأخطاء الشائعة.

لذلك فالسديد للأداء حول جوانب أخرى للتماسك حاجة ملحة قبل الحكم على مهارة طلبة اللغة الإنجليزية في استخدام أدوات التماسك طبقاً لأدوات جمع المعلومات مثل الاستبيان الإدراكي، واختبارات التمييز، والمواضيع التعبيرية التي يفرضها المعلم.

Abstract:

English grammar itself was a concern for investigation in this study because grammar is what makes communication possible. This study examines the current situation in English grammar teaching by exploring the difficulties that Libyan EFL university students faced when they study and use the logical conjunctions. The method that was used to find out all of these difficulties is a number of 40 short essays written by 40 fourth-year English department students at the university of Zawia were examined. Out of 1327 conjunctions were used, 1015 [73%] and judged to be correct. The correct production of most of the conjunctions was most probably due to systematic form-focused instruction, practice and feedback since they are closed-class words and most of them have equivalents in Arabic. Thus, this study constitutes a departure from the previous studies on cohesion in terms of methodology and findings. An analysis of the 312 errors detected indicated that they were mostly selection and insertion errors committed for linguistic reasons. Form-focused instruction can be made more effective and learner-centered by taking into account the cognitive strategies underlying the most common errors. Further extreme performance analyses are needed in other aspects of cohesion before judgments about EFL students' competence in the use of cohesive devices based on unreliable data collection tools such as perception questionnaires, recognition tests and teacher-imposed composition topics.

1.Introduction:

The majority of linguists and language teaching specialists talk about cohesion by referring to Halliday and Hasan's [1976] pioneering publication on the issue. Not only did their book as a basic discourse analysis and text linguistics but also had a significant impact on language teaching and learning. All of the definitions of the concept of cohesion center around Halliday and Hasan's [ibid, p.25] view that it is 'a basic unit of meaning' that signals relationships between sentences and paragraphs of a text, [see also Adas, 2012, Al-Jarf,2001, , Leo, 2012]. Elsewhere, Halliday and Hasan [1985, p.4] say that "the concept of cohesion is a semantic one; it refers to relations of meaning that exist within the text, and that define it as a text". According to

them, cohesive devices include reference, substitution, ellipsis, conjunction and lexical cohesion. The first three are grammatical whereas conjunction is "on the borderline of grammatical and lexical levels". [Halliday&Hasan, 1976,pp. 5-6].

This study focuses on the use of conjunctions by Libyan learners of Foreign language [EFL]. Conjunctions are variously referred to as linking words, connecting words, discourse markers, logical connectors and transitional devices. They are a closed-class words defined by Celce-Murcia and Larsen Freeman [1983, p.323] as "words and phrases whose function is to show some logical relationship two or more basic sentences". Some of these linking words are coordinating conjunctions connecting clauses or sentences that are grammatically and syntactically equal; the others are subordinating conjunctions connecting unequal clauses or sentences. The two types show paratactic and hypotactic relationships respectively.

Cohesive devices play crucial role in spoken and written text building [Ball, 1986; Sadighi, 2012]. They facilitate comprehension of the text [Adas, 2012; AL-Jarf, 2001; Castro, 2004; Leo, 2012]. Celce-Murcia and Larrsen Freeman [11983,p.323] show the importance of logical conjunctions in speaking, writing, listening and reading for EFL learners. As Tomiyama [1980] says, improper use of linking words results in global errors which may lead to misunderstanding and even communication breakdown. Similarly, Oshima and Houge [1991,p. 165] talk about the detrimental effect of the first language when it leads to excessive use of coordination which makes EFL students' composition "boring to read and difficult to focus on the ideas expressed". Thus, the text suffers syntactically and semantically if the logical conjunctions are not used, overused or improperly used.

Many researchers believe that cohesion poses a serious problem to EFL learners. For example, Tangkieng [2010] concludes that students have problems with cohesion even at an advanced level of proficiency in EFL. Adas [2012] reviewed a number of cohesion studies Olatjn, [2006] to support his view that EFL students are incompetent in cohesion. Al-Jarf [2001] and Sadighi [2012] studied the use of cohesion by Arab EFL students respectively. Unlike Tangkieng [ibid] who investigated cohesion in general, Al-Jarf and Sadighi rank

ordered the different aspects of cohesion according to their levels. According to Al-Jrf substitution was the most difficult whereas Sadighi found reference to be the most difficult. Both of them agreed that conjunctions were the easiest. Al-Jarf used a recognition test for data collection whereas Sadighi asked her students to write about one of two topics she had given them.

2.Aims of the Study:

This study focuses on the use of conjunctions by Libyan EFL university students. It is intended to constitute a departure from the above mentioned studies in terms of data elicitation and analysis. First, it aims to control the variables which might have affected the reliability of their findings. Second, it aims to focus exclusively on the use of the relevant conjunctions through a performance analysis – an analysis of the correctly used as well as the incorrectly used conjunctions – in order to see the magnitude of the problem compared to the correct production within the same aspect, not in comparison with other aspects of cohesion. Thus, performance analysis constitutes another point of departure from the studies where researchers compared conjunction errors with those committed in the other aspects of cohesion. This study is intended to give a complete picture of EFL students' performance in the use of relevant conjunctions when data collection variables are controlled. It also seeks to present a deeper and more detailed analysis of the errors in this area.

As stated earlier, this study gained impetus from the data elicitation tools and procedures used in some relevant previous studies and the findings reported in them. Kharma[1985], for example, based his findings on the predictions of contrastive analysis of English and Arabic which may not reflect the students' actual errors. Al-Jarf [2001] used a recognition test. A production test would have reflected the students' actual competence in using the cohesion devices. Sadighi [2012] used a writing task where the students had to choose one of three given topics. Since the students were not involved in the selection of the topics, their background knowledge might have affected their linguistic performance. The same applies to Tangkieng [2010] who provided feedback on the students' written work.

3.Methodology:

The present researcher collected composition topics from the final exam of the academic year 2014 / 2015 fourth year students. They were Libyan EFL university students, Department of English, Faculty of Arts, University of Zawia. Theywere taking a post-intermediate essay writing course as a part of the requirements for a bachelor degree in English. The essays were written as a final exam in the first session. The students had already studied four writing courses: paragraph writing in the first year and essay writing in the second year. In the third year course, the students were required to write mostly argumentative essays using the various modes of writing they had studied in previous two years [description, definition, narration, comparison and contrast, analysis, etc.]. The first four to six weeks of the third year were devoted to [1] revision of writing thesis statements and topic sentences, and [2] revising teaching and practicing the cohesion devices. The rest of the year was spent on [1] suggestion and discussion of topics and preparation of outlines, and [2] writing the essay and provision of feedback on the common problems in previous essay in the second year. In the fourth year, the students were devoted to write several kinds of four to six paragraphs essays. Regarding used in this study, in the final exam of the academic year 2014 / 2015, 40 students of the fourth year department of English chose to write about one of four topics; College Life, Health, Vacation/Holiday and My Ultimate Dream. The students were asked to use correct conjunctions according to correct relationship by taking into account cohesion and cohesive devices.

4.Results and Analysis:

The total number of the conjunctions used in 40 essays was1327 at an average 33 conjunctions per essay. The two tables below show the number, percentage and means of correct and incorrect conjunctions.

Table 1. Number and Percentage of Correct and Incorrect Conjunctions in 40 Essays:

Total Used	Correct		Incorrect	
1327	1015	73%	312	27%

Table 2. Means and Percentage of Correct and Incorrect Conjunctions per Essay ;

Used	Correct		Incorrect	
32	25	73%	7	27%

Tables 1 and 2 above show that the students used a remarkable number of linking words, among other cohesion devices, to achieve cohesion. The correctly used conjunctions [73%] were far more than the incorrectly used ones [27%]. This finding caution us against making sweeping generalization about the difficulty of cohesion in learning EFL such as those made by Adas [2012], Pearon [2005] and Tangkieng [2010]. The results concur with of Al-Jarf [2001] and Sadighi [2012] who found the use of conjunctions to be the easiest of all aspects of cohesion [reference, substitution, ellipsis etc.]. However, as stated earlier, Al-Jarf and Sadighi did not conduct a performance analysis, they focused only on the errors and compared conjunction errors with the errors made in the use of other cohesive devices.

The students in this study used various types of logical conjunctions expressed at least 13 different relationships [addition, emphasis, similarity, exemplification, cause, result, condition, sequence, manner, transition to a new point, choice, opinion, stating the obvious, summary, conclusion]. They used both coordinating and subordinating conjunctions within and between sentences and paragraphs. The essays typically started with a brief introduction including the thesis statement which contained a concessive sentence such as "Health is Wealth. Health is Freedom from Disease and Sickness". The thesis statement was then developed by using various rhetorical modes such as enumeration, sequence, description, cause and effect, comparisonand contrast, conclusion and recommendation.

The findings of this study show that even the students who had problems with vocabulary and grammar used most of the linking words correctly. This is in line with Sadighi's [2012], p.260] finding that "good and poor essays did not differ significantly in cohesive devices." However, the findings of this study show that coordinating conjunctions, especially 'and' , were not as excessive as reported by researchers. According to Kharma [11985] this could be attributed to

increased proficiency in the language. It is worth mentioning here that 'and' in English and 'wa' in Arabic share at least seven functions: sequence, contrast, concession, addition, condition, resumption, comment and simultaneity. Instead of expressing addition by 'and', many students used multi-word conjunctions such as 'not only …. But also'. Some even used idiomatic expressions such as 'To add fuel to the flame'. Not only did the students used semantically correct conjunctions but they also select the appropriate ones from a set of conjunctions expressing the same relationship, [e.g. because vs since – yet vs but]. In almost all essays, the concluding paragraph started with the appropriate conjunction [In brief, Briefly, To conclude, To sum up, In conclusion, In a nut shell, etc.]. In some essays there were no conjunction errors.

The large number of correctly used conjunctions [73%] could be due to systematic form-focused instruction, revision, practice and feedback on cohesion in the third year. The students might have studied and practiced cohesion also in their previous writing courses in the first and second year. Related to the issue of instruction is the fact that the language learners' cognitive development is usually a head of their linguistic development. Since conjunctions express semantic and logical relationships between facts and ideas in a text, foreign language learners, by virtue of their cognitive maturity, can understand and express such relationships. This may explain EFL students, ability to use logical conjunctions correctly even if their grammar and vocabulary lag behind. The large number of correctly used conjunctions could also be due to positive transfer from the first language [Arabic]. Overuse of 'and' Arab EFL students is attributed to negative transfer [Kharma, 1985]. Existence of negative transfer presupposes existence of positive transfer, especially in case of logical conjunctions – a closed-class of about 200 words. In many cases there is one-to-one correspondence between Arabic and English conjunctions. [Kkarma,1985]. However, detection of the positive influence of the first language is not as easy as the detection of its negative effects. Correct production of a linguistic form or structure may be due to other reasons such as implicit acquisition through exposure to the language or positive transfer from the target language

itself. Thus, the correct use of the logical conjunctions could be attributed to [1] systematic form-focused instruction, practice, revision and feedback, [2] cognitive maturity, [3] positive syntactic transfer, [4] acquisition through exposure to the language, and [5] positive semantic transfer.

Most of the researchers who analyzed the cohesion errors of Arab-speaking university students [Kharma, 1985; Mohammed, 2010] underscored the excessive use of coordination by using 'and' as the most frequent error. However, the relatively small number of conjunction errors found in the present performance analysis [27%] include both coordinating and subordinating conjunctions. Effective teaching techniques need to take into consideration the most common difficulties that learners face which calls for a detailed classificationand a deeper analysis of the most frequent errors. Teachers need to know the cognitive strategies underlying such errors. Some errors could be attributed to learner-external factors such as inadequate explanation or excessive correction by the teacher. This could lead to confusion and misunderstanding resulting in instruction-induced errors. Another reason for the analysis of errors in this study is that the examples clearly show students' grammar and vocabulary problems which were more serious than their cohesion problems as stated earlier.

Accordingly, the 255 errors detected in this study were classified and quantified according to the main manifestations of error: selection, insertion and omission [Table 3]. In each of these categories, the errors were classified according to the various logical relationshipsthat the students intended to express. A third and important dimension was added to the analysis by further classification of the errors with the aim of arriving at their possible psycholinguistic explanations. Errors analysis usually acquires a psych-cognitive dimension through classification of the errors in terms of selection, insertion and so forth since these are the manifestations of the various underlying learning and communication strategies used by the language learners. Compound errors and ambiguous errors were ignored because they were very few; they constituted only 2.3% and 1.1% of the total number of errors made respectively.

Table 3. Number and Percentage of Selection, Insertion and Omission Errors:

	Selection	Insertion	Omission	Total
Number	157	132	23	255
%	55	37	4	……

4.1.Selection:

Table [3] above shows that most of the errors were due to the use of formally or semantically incorrect conjunctions. [i.e. selection errors]. These were made in various types of logical relationships [addition, concession, cause& effect sequence, etc.]. They could be divided into the following three main types:

4.1.1.Incorrect Conjunction for Correct Relationship:

In the examples above, the student used an incorrect conjunction from a set of conjunctions expressing a particular relationship. In other words, this type of selection error was committed when the student correctly figured out the logical relationship between facts and ideas [e.g. concession] but failed to choose the contextually or syntactically appropriate conjunction from among those which express that relationship [e.g. though, even though, however, but, even so, yet, still, while, nevertheless, regardless of, despite, in spite of]. This could be due to transfer from Arabic where one conjunction stands for two or more conjunctions in English [e.g. 'raghm'= although, even though, despite, in spite of]. The same applies to the use of 'like' and 'as' where Arabic uses 'ka' for both. It could also be due to problem related to the construction of the sentence [e.g. the use intensifiers 'very' and 'so ….. that' . In the examples listed in the study, the other errors [grammar, vocabulary, etc.] were not corrected to give the reader a clear picture of the students' level of proficiency in EFL. Another reason is that some conjunction errors might have induced by problems in vocabulary or structure.

4.1.2.Fomally Incorrect Conjunction:

This second category includes errors related to the form of the conjunction. The logical relationship between ideas and the choice of the linking word were both correct. Thus, the errors could be due to

low proficiency level in the language. They were mainly vocabulary and orthography errors.

* All at all [All in all]
* On the other side [On the other hand]
* As the same time [At the same time]
* Beside [Besides]
* Moretheless [Moreover]
* In briefly [In brief – Briefly]
* Latest but not the least [Last but not the least]
* Than [Then]
* Further more [FURTHERMORE]
* Where ever [Wherever]

4.1.3.Incorrect Logical Relationship:

Unlike the errors in the previous two categories where the logical relationship between ideas and facts was correct, in this third category the conjunction does not express the correct relationship. This could be attributed to the students' inability to logically link the sentences; it could also be due to the students' ignorance of the meaning of the linking word.

4.2.Insertion:

Cases of redundant conjunctions amounted to [37%]. These could be divided into three main types.

4.2.1.Dublication of Meaning:

Most of these errors were due to the repetition of the meaning by using synonymous word, phrase or sentence which could be attributed to the influence of Arabic whose style is characterized by repetition and over-statement.

4.2.2.Dublication of the Conjunction:

In this category, the logical relationship between two ideas was expressed by two synonymous conjunctions. Such an error could originally be due to an error in the first language carried over to the foreign language. The students might duplicate the linking words in Arabic as a result of the negative influence of the phenomenon of repetition discussed above.

4.2.3.Use of a Conjunctions Where None is Required:

Another type of insertion error was the use of a linking word where none was required. Like selection errors, this could be due to failure to recognize the logical relationship between ideas or due to the ignorance of the meaning of the conjunction or cases of its use. Redundant conjunctions could also be instruction-induced. They could be due to incomplete or inadequate explanations leading to confusion or misunderstanding on the part of the students. The teacher's exclusive focus on conjunctions at the expense of the other aspects of cohesion [repetition, substitution, ellipsis, etc.] may lead to their excessive use. Insisting on cohesion when teaching or providing feedback may be misunderstood by the students and result in such a single-minded view of cohesion. This study revealed cases where the students unnecessarily and indiscriminately used linking words within and between sentences and paragraphs.

This is most probably an instruction-induced problem reflecting a one-sided view of cohesion. The student might have thought of the process of cohesion only in terms of using conjunctions. Therefore, he used an addition word at the beginning of the paragraph to link it with the previous one believing that by doing so he would produce a physically linked group of paragraphs leading to a coherent essay.

4.3.Omission:

Out of the 255 conjunction errors found in this study, only 13 [4%] were cases where a required conjunction was not used. Most of the missing words [7] were addition conjunctions [and, also, not only …but], two were cause and effect and two were concession conjunctions. Such omissions could be performance slips. They could also be competence errors resulting from misunderstanding. For instance, students might have generalized the use of the comma when listing items in a sentence, thus dropping the linking word 'and' before the last item on the list. To sum up, the conjunction errors [7%] detected in this study included selection, insertion and omission errors committed for syntactic as well as semantic reasons. These very reasons, among others, may also account for the correct use of some linking words.

5.Conclusion and Implications:

The analysis of the performance of EFL university students in the area of conjunctions revealed that most of linking words [73%] were correctly used. Error analysis, by definition, would not show what the statements were able to do; it would give a one-sided view of their competence. The analysis of errors in all aspects of cohesion [reference, ellipsis, , substitution, etc.] may show the relative difficulty level of logical conjunctions, but it still focuses only on the empty part of the cup. Analyzing the students' performance in all aspects of cohesion was not possible in this study due to limitation of space.Therefore, only the linking words were singled out for investigation. Further studies are needed to shed light on the students' performance – errors or non-errors – in otheraspects of cohesion.

Contrary to what some researchers believe, the findings of this study show that the use of logical conjunctions by EFL students does not pose a serious problem. No doubt, students' proficiency level in the language plays a role in this respect. However, this study revealed that both good and weak students used most of conjunctions. This is most probably due to the fact that these conjunctions are a small group of words [about 200 closed-class words] which can be mastered, among other things, by effective instruction and practice. As Lee [2002, p.154] said, cohesion can be "understood, taught, learnt and practiced in the classroom" Hence, form-focused instruction and practice together with a rigorous performance analysis are needed before envisaging conjunctions as a serious problem based on the findings of error analysis, perception, studies or predictive contrastive analysis. The data for this study was collected following systematic instruction, practice, revision, and feedback on cohesion. The drawbacks inherent in the data elicitation tools used in some related studies were avoided by adopting a learner-centered approach to process-oriented writing.

Effective form-focused instruction and practice need to take into account the common difficulties that the students face. A deeper and more detailed analysis of the most frequent errors may yield useful material to be incorporated in teaching, practicing, revising and providing corrective feedback. In this study, a three-dimensional

analysis of errors was conducted. They were classified and analysis according to [1] types [selection, insertion, omission], [2] the logical relationships [addition, concession, cause & effect, etc.], and [3] the possible reasons. Such an analysis can shed light on the possible learning and communication strategies underlying the errors. Knowledge about these strategies may, in turn, help in achieving a learner-centered teaching technique. Awareness of the role of the first language [Arabic] through negative transfer may explain why Arab students commit errors when using, for example, 'although' and 'despite'. In such cases, brief ang simple contrastive comparisons between Arabic and English may be ac effective technique. A reasonable use can be made of the first language to encourage positive transfer and warn against its possible negative effects. Reference to the first language can be particularly useful in teaching EFL conjunctions since they are closed-class words and many of them have equivalent in Arabic.

Apart from the learner-internal errors, the analysis revealed some possible instruction induced problems. Cases of overuse of some conjunctions and the indiscriminate use or omission of some others could be attributed to incomplete explanations or excessive correction. Thus, like bilingual contrastive comparisons, form-focused monolingual instruction, practice, revision and feedback need to be planned and delivered carefully to safeguard against confusion or misunderstanding that may result in such induced errors.

6.Recommendations:

In the light of the above discussion, the following recommendations are given:

1. Teachers reconsider their attitude towards teaching methods and focus more on teaching grammar inductively more than deductively as a tool to help students of using language.
2. Teachers should make clear effort to help students learn and use the logical conjunctions in writing compositions.
3. Students should be able to criticize their own language performance which may help them to strengthen their writing weak points.
4. Students should persist in learning the language by doing more reading and writing.

References:

[1] A. Oshima and A. Houge, Writing Academic English, [1991], London, Longman.[2] B. Aarts. English Syntax and Argumentation, [2001], Basingstoke, Palgarve.

[3] C. Castro, Cohesion and the Social Construction of Meaning in the Essays of Filipino College Students' Writing in English, Pacific Education Review, 5[2] [2004], 215-225

[4] D.Adas, The effect of applying the theory of cohesion to the teaching of writing to EFL learners, Journal of Al-Quds Pen University for Research and Studies, 27[1] [2012], 9-35

[5] K. Leo, Investigating cohesion and coherence discourse strategies of Chinese students In Canada TESL Canada, 29[6] [2012]. 157-179.

[6] M. Ccelce-Murcia and D. Larsen Freeman, The Grammar Book: An ESL/EFL Teacher's Course, [1983], Rowley, MA : Newbury House.

[7] M. Halliday and R. Hasan, Cohesion in English, [1976], London Longman.

[8] M. Halliday and R. Hasan, Language, Context and Text: Aspect of Language in a Social Semiotic Perspective, [1985], Deakin University Press.

[9] M. Olateju, Cohesion in EFL classroom written texts, Noordic Journal of African Studies, 15[3] [2006], 314-331.

[10] N. Kharma, Problems of writing composition in EFL, Abhath Al-Yarmouk, 3[1] [1985], 2-23.

[11] R. Al-Jarf, Processing of cohesion ties by EFL Arab College Students, ForeighLanguage Annals, 34[1] [2001], 2-23.

[12] W. Ball, Dictionary of Link Words in English Discourse, [1986], London Macmillan.

[13] S. Lee, Teaching coherence to ESLstudents, Journal of Second Language Writing 11 [2002], 135-159.

[14] R. Pearson, Coherence in English essays written by non-native students of sociology, Quadern de Philologia. Estudis Linguistics, 10[2015], 261-278.

[15] R. Quirk et al. A Comprehensive Grammar of the English Language, [1985], London, Longman.

[16] F. Sadighi, Cohesion analysis of L2 writing: The case of Iranian undergraduate EFL learners, Mediterranean Journal of Social Sciences, 3[2] [2012], 557-573.
[17] S. Tangkieng, Promoting cohesion in EFL expository writing: A study in graduate students in Thailand, International Journal of Arts and Sciences3[2010], 1-34.
[18] M. Yomiyama, Grammatical errors and communication breakdown, TESOL QQuarterly,14[2] [1980],71-79.

دور الإعلان التلفزيوني بالقناة الليبية الرسمية في مواكبة حركة التنمية الاقتصادية بمدينة طرابلس

د. أحمد أبوالقاسم داوي
كلية الآداب والعلوم بدر – جامعة الزنتان

تقديم:

يحظى التلفزيون كوسيلة إعلانية بإقبال جماهيري واسع في كثير من الدول، فهو "يتميز بإجماع عناصر التأثير الفني والتقني التي تجعل منه أفضل وسيلة للإعلان.[1]

وقد أفادنا الإعلان الحديث من إمكانيات التلفزيون في إظهار السلعة، أو الخدمة المعلن عنها في صورة واقعية وواضحة أمام المشاهد، ولفت نظره إليها مع إثارة اهتمامه وإقناعه بشرائها، ويعد الإعلان وظيفة أساسية من وظائف التلفزيون، "كما تحاول الإعلانات التلفزيونية عن طريق غرس الثقافة الاستهلاكية أنْ تخلق المعاني والصورة في أذهان الناس فضلاً عن أنَّها تنفِّذ هذه المعاني على نحو استهلاكي".[2]

كما أنَّ للتلفزيون جمهوراً واسعاً ومتنوعاً، لا يستغنى عن كل ما يقدمه من برامج، هذا ويعد التلفزيون وسيلة تيسر الإعلان للناس دون أنْ تكلفهم جهداً، وذلك بوجوده في كل بيت يجعل الناس في غني عن الذهاب إلى أماكن قد تكلفه مجهوداً لا يريده، أو لا يقدر عليه، ولاسيما أنَّ مشاهدة التلفزيون اليوم أصبحت سهلة للغاية.

لذا يعد التلفزيون وسيلة إعلانية من أفضل الوسائل تأثيراً على المستهلكين، وأكثرها تكلفة، والسبب في نجاح الإعلان التلفزيوني مقارنة مع الوسائل الأخرى يكمن في كونه أداة أساسية للمشاهدين.

أمَّا فيما يتعلق بالإعلان التلفزيوني موضوع بحثنا هذا فهو يجمع ما بين خصائص الإعلان في كافة وسائل الإعلام الأخرى، من حيث الصوت (الراديو)، و(الرؤية) (الصحف والمجلات)، وعرض السلعة مضافاً إلى إمكانية استخدام المؤثرات الحركية والإقناع عن طريق المشاهدة.

ولكل ما جرى فالبحث يعالج دور الإعلان التلفزيوني المبث عبر القناة الليبية الرسمية، التي تمثِّل لسان حال الدولة، ومعرفة كيفية إقناع الجمهور الليبي، ومدى مواكبة هذا الدور

لحركة التنمية الاقتصادية، كما تم اختيار مدينة طرابلس نموذجاً لذلك؛ لما تحمله هذه المدينة من أهمية بحكم أنَّها عاصمة الدولة، زيادة عن أنَّها أكبر كثافة سكانية في ليبيا، ولهذا فدور الإعلان التلفزيوني عبر القناة المرئية الليبية الرسمية يساعد أكبر عدد من المواطنين في قضاء حاجاتهم بأيسر الطرق، ويسهم في معرفة سعر البضائع المراد بيعها ومكان تواجدها، وزمن وصولها، ونوعية جودتها، كما تكمن وظيفة الإعلان التلفزيوني في تأدية ودعم دور المجتمع الليبي في مدى تقبُّله ومساهمته لإنعاش التنمية الاقتصادية بمحاولة التقريب بين المستهلك الليبي والمنتج، أو المستورد داخل البلد، حيث يلعب الإعلان دوراً مهماً في ذلك.

القسم الأول- الإطار المنهجي:

من خلال ما سبق في التقديم سوف يتناول الباحث مشكلة البحث، التي تكمن في معرفة دور الإعلان التلفزيوني المبث عبر القناة الليبية الرسمية في مواكبة حركة التنمية الاقتصادية في ليبيا، "إنَّ انتشار التلفاز في هذا العصر أدت إلى سهولة نقل المعلومة بكل يسر ما يعكس آثارها عن المواطن بشكل ملحوظ وملموس خاصة على سلوك الأفراد"[3] بل أكثر من ذلك أصبح للبرامج التلفزيونية دور كبير في تغيير مفاهيم المجتمع، لذا أراد الباحث أنْ يدرس معرفة دور الإعلان التلفزيوني في مواكبة حركة التنمية الاقتصادية بالمجتمع الليبي محاولاً بذلك الوصول إلى نتائج ما ترتب عنه هذا الدور ومدى تأثيره في زيادة حركة الوعي لدى المشاهد من خلال ما يقوم به الإعلان من جهد؛ لمحاولة حل المشاكل الاقتصادية التي تواجه حركة التنمية الاقتصادية.

أمَّا أهمية البحث فتبرز من خلال انتشار الوسيلة الإعلامية المعنية بالدراسة خاصة من ناحية الإعلان، والمقصود بهذه الوسيلة (التلفزيون Television) لما يمتاز به من مميزات عن بقية الوسائل الإعلامية، فهو المزود للمشاهد بالصوت والصورة، علاوة على أنَّه موجود بكل يسر وسهولة في كل بيت ليبي، وفي النوادي والمقاهي وكافة الأماكن العامة؛ مما يسهل على المواطن أنْ يستفيد منه دون أي عناء ومشقة"[4]، وعندما نريد أنْ نوضِّح أي معلومة أو نشهرها لا نجد أسهل وأروع من إعلانها عن طريق التلفاز، ولهذا نريد أنْ نبحث في دور الإعلان التلفزيوني الليبي في مواكبة حركة التنمية، وتحديداً التنمية

الاقتصادية في المجتمع الليبي، حيث تم اختيار مدينة طرابلس كنموذج لذلك لأسباب ذكرت سلفاً، لأنَّ الخوض في البحث بالتنمية الشاملة لا يكفيه دراسة واحدة ومختصرة، كما أنَّ دور الإعلان التلفزيوني كبير ومجاله أوسع، ولهذا أراد الباحث إبراز أهميته في هذا الجانب.

وفيما يخص أهداف البحث فهي تهدف إلى التعرُّف عن ماهية الإعلان التلفزيوني، وعن الآثار التي يتركها الإعلان من خلال طرحه وأسلوب تعامله مع الجمهور الليبي المستهلك، ومن أهم أهداف الدراسة:

- معرفة دور الإعلان التلفزيوني في عملية التسوق داخل المجتمع الليبي.
- التعرف عن مدى الاعتماد على الإعلان التلفزيوني في العملية الاقتصادية.
- دور الإعلان التلفزيوني في معرفة نوعية الأسعار، ومدى ملاءمتها لنوعية البضاعة، وجودتها داخل السوق الليبي.
- معرفة دور الإعلان في عملية توعية المستهلك الليبي بنوعية السلع المراد بيعها من قبل المنتج.
- معرفة التأثيرات الناتجة عن الإعلان التلفزيوني والخاصة بالعلاقة بين البائع والمستهلك.

أمَّا عن فروض الدراسة فتتمثَّل في الآتي:

- الإعلان التلفزيوني لا يؤثر على الإسراع في عملية البيع والشراء داخل المجتمع الليبي.
- الإعلان التلفزيوني يؤثر أحياناً سلباً من خلال عملية الترويج للبضاعة المراد بيعها نتيجة لثقافة المجتمع الليبي بأهمية الإعلان.
- ليس من الضروري استخدام الإعلان التلفزيوني في جميع العمليات التجارية.
- خلال الإعلان التلفزيونى يتم تغيير الاتجاهات الخاصة بالمستهلكين، وذلك في عملية الإقناع بعملية البضاعة المراد بيعها، أو التعريف بها.
- الإعلان التلفزيوني مهم جداً لتفادي عملية ركود البضائع وعدم تكدسها في المخازن، لدرجة أنْ تفقد موسمها أو أهميتها.

كما يعتمد البحث على المنهج الوصفي الذي يقوم على الوصف والمناقشة لإستراتيجية الإقناع في الإعلان التلفزيوني.

حدود الدراسة:

الحدود الزمنية: الفترة من1995م بداية دخول التلفزيون الليبي عصر الفضائيات إلى 2015م.

الحدود المكانية: مدينة طرابلس بحكم أنَّها أكبر المدن الليبية.

مصطلحات الدراسة:

1- الإعلان: "كلمة الإعلان مشتقة من الفعل (علن) معناها الاصطلاحي الإظهار والمجاهرة بالشيء المراد تقديمه والتعريف به"[5]، فالإعلان هو وسيلة اتصال إقناعية موجهة للجمهور بما يعلن عنه.

2- الترويج: "كلمة مشتقة من الكلمة العربية (روَّج الشيء) أي عرَّفه به، وهذا يعني أنَّ الترويج هو الاتصال بالآخرين، وتعريفهم بأنواع السلع والخدمات التي بحوزة البائع"[6].

3- التنمية: "التنمية لغة من النمو، أي ارتفاع الشيء إلى موضع آخر، فهي عبارة عن تحقيق زيادة سريعة تراكمية ودائمة عبر فترة من الزمن في الإنتاج والخدمات"[7].

4- الدعاية: "مفهوم اللغة على وزن فعالة، فهي محاولة التأثير في الأفراد والجماهير والسيطرة على سلوكهم؛ لأغراض وأهداف متعدِّدة خلال فترة زمنية معيَّنة"[8].

5- التلفزيون: "(Television) مكوَّن من كلمتين (Tele) ومعناها مكان بعيد و(vision) ومعناها الرؤية، أي نقل الصورة والمرئيات من بعيد"[9].

وهو وسيلة من وسائل الاتصال تعتمد على الصوت والصورة في آن واحد، ومن ثم فقد جمعت بين خواص الإذاعة المسموعة وخواص المرئية.

الدراسات السابقة:

1- عز الدين علي أبوسنينة، أثر الإعلان التلفزيوني على السلوك الشرائي للمستهلكين الليبيين،3/2007م.

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد أثر الإعلانات التلفزيونية على السلوك الشرائي للمستهلكين، وتقييم دور تلك الإعلانات كمصدر للمعلومات مفيد عن السلع.

كما سعت للوقوف على مدى تأثر المستهلك الليبي بتلك الإعلانات، وفقاً لخصائصه الشخصية، وتم تصميم استمارة استبيان استعملت كأداة لجمع البيانات اللازمة لإتمام الدراسة، كما شملت الدراسة على500 مواطن، تم اختيارهم عشوائياً وعلى أساس حصص من أحياء مدينة بنغازي.

واتضح من خلال نتائج هذه الدراسة بأنَّ الإعلان التلفزيوني مصدر مفيد عن السلع لدى المستهلك الليبي، وبخاصة في الإخبار عن وجود سلع جديدة مع العلم بأنَّ الإعلان التلفزيوني الذي أجريت عنه هذه الدراسة، هو الإعلان التلفزيوني الصادر في قنوات بث غير محلية[10].

2- عابدين الشريف: الدعاية والإعلان في أجهزة الإعلام الليبية،3/ 1993م.

تضمنت هذا الدراسة المراحل التاريخية التي مرَّت بها أجهزة الدعاية والإعلان الليبية، كما تناولت محطات الدعاية في الإعلان في الإعلام الليبي وأنواعها، كما تناولت أيضاً الاتجاهات العامة لسياسة الإعلان والدعاية في ليبيا.

تهدف هذه الدراسة المكتبية إلى توضيح دور الدعاية والإعلان في ليبيا قديماً وحديثاً، وكذلك إلى دراسة تاريخ الدعاية والإعلان، ومدى أثرها على المواطن الليبي، وكان من نتائج هذه الدراسة لابد من استقلالية الإعلام الليبي وإعطائه صلاحيات واسعة؛ حتى يتسنَّى له التحرُّك بفاعلية لمواكبة حركة التنمية الشاملة بالمجتمع الليبي[11].

3- دراسة جمعة محمد الفطيسي، الإعلان بين الماضي والحاضر4/2006م

خلصت هذه الدراسة إلى تناول عدَّة محاور منها: ظهور الإعلان وتطوره، الأصول التي يقوم عليها الإعلان، الإنفاق المالي للإعلان التلفزيوني، الجدوى الاقتصادية للإعلان التلفزيوني، بالإضافة للعديد من المحاور الأخرى الجانبية، ومن نتائج هذه الدراسة أنَّ

الماضي أساس الحاضر، كما أنَّ التباين في رسم كلمة معنى الإعلان لا يعني الاختلاف الواسع في المعنى المفسر لها، الإعلان ظهوره، تنوعه، تطوره، له منافع متعددة[12].

4- دراسة حامد مجيد الشطري، الإعلان التلفزيوني دوره في تكوين الصورة الذهنية، 2013/5م.

يتميز التلفزيون بقدرة عالية وفائقة على توسيع مجال المعايشة الإنسانية للأحداث والوقائع بلا حدود، هذا ما خلصت إليه الدراسة، أمَّا نتائجها فتمثلت في أنَّ الوظيفة الأساسية للإعلان التلفزيوني هي توصيل الرسالة الإعلانية لجمهور المستهلكين بشكل جيد ومتكامل[13].

5- دراسة محمد رقيعة المرغني، دور الإعلام في التنمية،2004/2م.

دور الإعلام في التنمية، خلصت الدراسة البحثية إلى أنَّ التنمية في كل مجتمع هي نشاط إنسان جدير بالتعريف به، وتناوله إعلامياً محاور الدراسة دور الإعلام والتوعية في التنمية الاقتصادية – الإعلام وأهمية التخطيط الإعلامي لمواكبة حركة المجتمع نحو التنمية، ومن نتائج الدراسة المكتبية أنَّ قطاع الإعلام أحد الأركان الأساسية لكل المشاريع التنموية في البلاد، فلابد من وضع الإعلاميين بمواجهة التنمية الشاملة والنتيجة المهمة التي خلصت لها هذه الدراسة، لا يمكن نجاح أي خطة تنموية دون مواكبة خطة إعلامية بها[14].

القسم الثاني- الإعلان التلفزيوني والتنمية الاقتصادية في ليبيا:

المحور الأول- الإعلان التلفزيوني:

أ- ماهية الإعلان التلفزيوني:

"أصبح التلفزيون سوقاً تجارياً مربحاً تحت سيطرة التكتلات التجارية الدولية التي يعرفها العالم اليوم"[15] مما أدى إلى تلميع وزيادة معدل ثقافة الاستهلاك، هكذا ظهرت أهمية الإعلان التلفزيوني ضمن وسائل الاتصال، وفي إطار عملية تشكيل ثقافة الاستهلاك التي تعد بدورها إحدى أهم عمليات عولمة الثقافة، "وللإعلان التلفزيوني أهمية حيوية في عملية ترسيخ ثقافة الاستهلاك وزيادة حركة السوق، فهو لا يكتفي بأنْ يعلم عن ظهور

سلعة معيَّنة، أو خدمات بعينها، بل يحث على الطلب ويشجِّع عليه، ومن ثم نجده يوسِّع الأسواق بثقافة تعتمد على الصوت والصورة ليؤدي دوره بشكل متكامل"[16].

إنَّ الإعلان في أيامنا هذه لم يعد نظاماً للأخبار، وإنَّما منظومة للإغراء ففي بداية النصف الثاني من القرن العشرين مثلاً كان الإعلان التلفزيوني في بداياته يركز على المنتوج، ويشكِّل المعلن إستراتيجيته نحو ذلك، ويعده الاقتراح الوحيد للبيع، أمَّا الآن فمن الصعب طرح اقتراح البيع وحده، حيث نجد التلفزيون تحكمه ظاهرة الإبداع التي تقوم على الصورة والكلام والصوت والموسيقى، بذلك يحاول الاقتصادي عن طريق الإعلان التلفزيوني إقناع المستهلكين المشاهدين باقتناء المنتوج، ولهذا وتأكيداً لما سبق نجد أنَّ "التلفزيون كوسيلة إعلامية تحظى بإقبال جماهيري في كثير من الدول، فهو يتميَّز بإجماع عناصر التأثير الفني والتقني، التي تجعل منه وسيلة إعلانية ذات قوة إقناعية"[17]. من خلال ما تقدَّم نحاول تعريف الإعلان التلفزيوني بشيء من الإيجاز، ففي ما يخص تعريف الإعلان قام العديد من الكتَّاب بالعديد من المحاولات لتقديم ملخَّص يفهم من خلاله ماهية الإعلان، وفي هذا الصدد حاول الباحث تقديم مفهوم الإعلان التلفزيوني بأنَّه صلة تواصل بين الاتصال السمعي والبصري لأغراض عديدة منها: البيع والشراء، لذلك يعتد نشاط اتصالي يحقق منفعة متجددة تشترك فيها أطراف عدَّة داخل المجتمع.

"ففي بداية عصر الفضائيات ساد الاعتقاد بأنَّ وسائل الإعلام وقدرتها على رسم الأفكار ودفع الأفراد لفعل ما يراد منهم، حيث عُدت الرسائل الإعلانية بمثابة المنبِّهات المهمة التي تحدث استجابة شرطية لدى المشاهد، وأمام سيطرة الإعلان على برامج التلفزيون الذي زادت كمية المشاهدة عليه"[18] كان هناك تنوُّع في مضمون الإعلان لما يقدِّمه من معلومة جديدة عن أي سلعة يأتي بها السوق لإرضاء المستهلك، وذلك سعياً من المشاهد لمعرفة هذه السلعة من خلال عرض الإعلان التلفزيوني.

ب- العوامل التي ساعدت على تطور الإعلان:

الأساسيات الأولية لإحداث عمليات الاتصال بصفة عامة بين الإنسان وغاياته، وبين الآخرين من بني جنسه "تكمن في عملية نجاح الإعلان بصفة عامة، فهو يعد إعلاماً هاماً، كما أنَّه يعد أحد عمليات الاتصال التي نحتاجها، ونعيش على معطياتها يومياً، فلا سبيل

لتركها أو تجنبها"[19]. وهذا يتطلَّب منا الخوض في ماهية الإعلان ومعرفة العوامل التي ساعدت على تطوره ،وجعله ينشر عبر وسائل الإعلام المختلفة، وأخص هنا بالذكر الإعلان التلفزيوني الخاص بالمجتمع الليبي ودوره في عملية إنجاح التنمية الاقتصادية.

فمن العوامل التي ساعدت على تطور الإعلان التلفزيوني في ليبيا هي بداية ارتفاع الطاقة الإنتاجية مع بداية النهوض بالتنمية الاقتصادية، ومحاولة معرفتها والتعريف بها عن طريق الإعلان، كذلك ازدياد معدل التصنيع؛ مما أدى إلى ضرورة تنشيط الأسواق لاستيعاب هذه الزيادة.

ساعد أيضاً على تطور الإعلان هنا ظهور أعداد كبيرة من المستهلكين في السوق الليبي؛ مما جعل اتصال المنتج بجميع المستهلكين أمراً يصعب تحقيقه إلا من خلال الإعلان.

"لقد لعب التطور التكنولوجي والصناعي دوراً مهماً، ما أدى إلى ضرورة وضع سياسات تسويقية وإعلانية وترويجية من شأنها المساعدة على تطور الإعلان التلفزيوني في ليبيا خدمة لعملية الرفع من مستوى التنمية الاقتصادية"[20].

وفي الآونة الأخيرة وبالذات في بداية القرن الواحد والعشرين لوحظ زيادة الدخل الفردي المتاح للإنفاق؛ مما أدَّى بالتالي إلى زيادة الاستهلاك، وهذا من شأنه أنْ يلعب الإعلان التلفزيوني الدور الأكبر في معرفة أنواع السلع، ومن ثم إرشاد الفرد وتوعيته بما يجري في السوق الليبي.

ومن العوامل التي ساعدت على تطور الإعلان التلفزيوني أنَّه لا يوجد اتصال مباشر بين المنتج والمستهلك للسلعة، إلا من خلال الإعلان، وأكبر وأهم وسيلة إعلانية يمكن استغلالها لصالح الإعلان هي التلفزيون الذي نعده عاملاً مهم جداً في تطور عملية الإعلان.

ساعد أيضاً هذا التطور الإعلاني في اجتذاب وإقناع المشاهد بعملية استهلاك المنتجات الزراعية والصناعية داخل السوق الليبي، كما ساعد على إشاعة الحركة الاقتصادية وبث في عروقها الحياة، فعندما يتحقق ذلك سيعمل حتماً على التوسع في الإنتاج، وتستمر هذه

الحالة بين الإنتاج والإعلان والتشجيع على الاستهلاك، وهو ما سيحقق خدمة كبيرة للمجتمع بفضل هذا التطور.

ج- أنواع الإعلان التلفزيوني بالمجتمع الليبي:

قسَّم الباحث الإعلان التلفزيوني إلى "مجموعة أنواع فهناك ما يسمَّى بالإعلان التعليمي، وهو الإعلان الذي يعمل على تسويق السلع الجديدة، التي تطرح لأول مرة في الأسواق، وهذا من شأنه تعريف المستهلك وتعليمه السلعة الجديدة، أو التطورات الحديثة التي طرأت على السلعة.

هناك أيضاً الإعلان الإرشادي حيث من المعروف كما أشرنا في مقدمة هذا البحث أنَّ دور الإعلان هو إرشادي بالدرجة الأولى، فهذا النوع من الإعلان يتعلَّق بالسلع أو الخدمات أو الأفكار، أو المنشأة التي لا يعرف الناس عنها معلومات كافية، ووظيفة الإعلان هنا ترشيد الجمهور بالمعلومات الكافية والمطلوبة التي تيسِّر له الحصول على ما يريد بأقل تكلفة وجهد.

النوع الثالث للإعلان التلفزيوني الذي ساهم نحو حركة التنمية الاقتصادية بالمجتمع الليبي هو: الإعلان التذكيري وهو الإعلان الذي يعمل على تذكير الناس والمستهلكين بوجود سلعة ما في الأسواق، والهدف هنا تذكير الناس بوجود هذه السلعة و استمراريتها.

النوع الرابع هو الإعلان الإعلامي، ويعمل هذا الإعلان على تقوية صناعة ما، أو نوع معيَّن من السلع أو الخدمات من خلال تقديم بيانات للجمهور يؤدي نشرها إلى تقوية الصلة بين المنتج والجمهور.

النوع الأخير وهو الإعلان التنافسي: يستخدم هذا الأسلوب عند ظهور سلع، أو خدمات منافسة لسلع أو خدمات أخرى متواجدة في الأسواق"[21].

كل هذه الأنواع استخدمت وبثت عبر التلفزيون الليبي على فترات طويلة من الزمن، ولكن في حقيقة الأمر ليس بالشكل المطلوب، كما هو معروف عالمياً نظراً لتدنِّي مستوى البرامج التلفزيونية الليبية، ولكن في كل الأحوال نجد الإعلان بالتلفزيون الليبي هو شبه الرابط الوحيد بين المشاهد والتلفزيون نظراً لعدم بث الإعلانات الخاصة بما يجري في ليبيا في بقية القنوات الفضائية الأخرى لهذا يلعب الإعلان الدور الكبير في عملية

الاتصال. كما سبقت الإشارة إلى ذلك بين المشاهد الليبي وقنواته نظراً لحاجته لحركة السوق الليبي، ولمعرفة تطورات حركة البيع والشراء، وهنا يتبين دور الإعلان التلفزيوني في مواكبته حركة التنمية الاقتصادية في المجتمع الليبي، فهو المرشد والإعلامي والتعليمي والقائم بعملية التذكير داخل المجتمع، وسعياً وراء إنجاح حركة التنمية.

د- الأهمية الاقتصادية للإعلان التلفزيوني في ليبيا:

"معطيات الحياة اليومية التي نعيشها تعتمد اعتماداً كلياً على عنصرين متلازمين هما الإنتاج والاستهلاك اللذان يكونان أساسيات الحياة الاقتصادية التي تتعايش مع معطياتها، التي تتطلب المزيد من التنسيق والترتيب لتحقيق التوافق والانسجام مع التدفق في المعلومات والتحديث المتنوع في السلع، والخدمات التي بنت عليها عناصر بقائنا في المأوى والمأكل والملبس"[22].

يعد الإعلان محركاً فعالاً وأداة قوية فرضت وجودها بكونه عنصر منشط لعجلة الإنتاج وتصريفه، وهو يحقق منافع متعددة من شأنها استثمار دورة الإنتاج لدى المؤسسات المتخصصة الصناعية والزراعية والمعدنية في نفس الوقت الذي تستمر فيه عمليات الحث لإيجاد سوق أوسع للسلع المنتجة.

"فالإعلان يعد عنصراً فعالاً في زيادة المبيعات العامة للإنتاج الصناعي والزراعي، وهو عنصر أساس للتنمية الاقتصادية كماً ونوعاً"[23]. لذا نعده عاملاً مهماً في مواكبة حركة التنمية الاقتصادية في المجتمع الإنساني بصفة عامة، والمجتمع الليبي بصفة خاصة. مع الأخذ في الاعتبار بأنَّ النشاط الإعلاني تعرَّض إلى الكثير من الجدل سواء في ليبيا أو بقية دول العالم حول آثاره الاقتصادية من حيث انعكاس الإنفاق عليه، وذلك بخصوص زيادة أسعار السلع والخدمات، وليس في ذلك غرابة في أنَّ حركة النشاط الإعلاني تؤثر على المجتمع الليبي من خلال المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، بأنْ كانت هناك وجهات نظر متباينة بين المنتجين منها "من يعتقد أنَّ الإعلان يؤدي إلى زيادة الأسعار، وهذه الزيادة يمكن تفاديها بتقليص الإنفاق على الإعلان؛ لإعطاء صورة جيدة عن الإعلان التلفزيوني بالذات، والذي يقاس سعره في القناة التلفزيونية بالدقائق حتى يخفِّف عن كاهل المستهلك النفقات الزائدة، الذي لولا الإعلان لما زاد الإنتاج عن طريق

الاستهلاك الكبير من قبل الجمهور للسلع والخدمات"[24]، كما عارض بعض المنتجين الإعلان نظراً لما يترتَّب على الإنفاق الإعلاني من آثار سيئة.

هذا وقد انتهى الجدل في ليبيا بأنَّ الإنفاق الإعلاني قادر على إشاعة الحركة، وخلق النمو في الحياة الاقتصادية في المجتمع الليبي خاصة، وأنَّ هذا المجتمع عانى الكثير من مشاكل التخلُّف والجهل في بداية القرن العشرين، وبالتالي أثَّر ذلك على عدم استيعاب المواطن لأهمية الإعلان التجاري في البداية، وعدم نمو الحركة الاقتصادية بالشكل المطلوب، وعدم معرفة كافية بحركة السوق العالمية والتقلُّبات الاقتصادية التي يمر بها العالم، ذلك لعدم وجود تغطية إعلامية كافية بالمناطق الليبية، ولم يتأثر ذلك إلا بعد انتشار التلفزيون في السنوات الأخيرة، خاصة بعد دخول ليبيا عالم الفضائيات تمكن المواطن الليبي من إعادة صياغة الإعلان، حيث بدأ التركيز على الانتباه لسلعة أو خدمة استهلاكية، وبالتالي يعمل على زيادة الاستهلاك ثم التوسيع في الإنتاج.

وبالتالي فالأهمية الاقتصادية للإعلان التلفزيوني في طرابلس خاصة وليبيا عامة، وبعد أنْ عرف المواطن قيمة الإعلان الاقتصادي، وتوفرت الظروف الملائمة لذلك ممَّا مكَّن المستهلك الليبي من إدراكه لمدى مساهمة الإعلان التلفزيوني في زيادة سرعة الطلب على المنتجات المعلن عنها، وأدى كذلك إلى زيادة مرونة الطلب على هذه المنتجات حيث أنَّ اتساع سوق المنتج الليبي، وزيادة عدد المستهلكين له يؤدي إلى زيادة الفرص المتاحة لزيادة المبيعات.

كما تكمن الأهمية الاقتصادية للإعلان بأنَّه يساعد على "زيادة حجم الإنتاج نتيجة لتأثيره في الطلب مما يؤدي إلى تخفيض تكاليف الإنتاج خاصة إذا كانت التكاليف الثابتة تكون النسبة الكبرى من التكاليف الكلية للإنتاج"[25].

وعلى الرغم من كثرة الانتقادات الموجَّهة للإعلان التلفزيوني، إلا أنَّه اليوم قد أصبح حقيقة واقعة، وضرورة من ضرورات العصر الحديث لا غني لنا عنها، وإذا كان البعض قد أساء إلى الإعلان التلفزيوني لتحقيق أغراضه الذاتية في المدى القصير، فإنَّ ذلك يجب أنْ لا يؤثر على الأهمية الحقيقية للإعلان لمظهر من مظاهر الحياة الحديثة لكل ما يتضمَّنه ذلك من ازدهار وتقدُّم حضاري ومعيشي.

المحور الثاني–التنمية الاقتصادية:

أ– مفهوم التنمية الاقتصادية في ليبيا:

التنمية متنوعة اقتصادية اجتماعية ثقافية وغيرها، ففي هذه الحالة تنصب الجهود لتعريف مفهوم التنمية، حيث اختلف العلماء في تعريفها الشامل، ولكم خلاصة ما أجمع العديد منهم، حيث لخَّصها العالم (جرانيت) في ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: يلخص العالم جرانيت تعريف التنمية على أنَّها معدَّل نمو دخل الفرد من إجمالي الناتج القومي في الدولة، وبناءً على هذا التعريف تقيَّم الدول من حيث التقدُّم أو التأخُّر بمستوى دخل الفرد.

الاتجاه الثاني: يربط تعريف التنمية بعدد من التغيرات في بعض المجالات مثل التعليم، ومحو الأمية، والقوة العاملة والصحة وحجم السكان.

الاتجاه الثالث: يعرف جرانيت التنمية على أساس أنَّها المعدَّل العالي للمواليد، وعلى هذا الأساس قُسم العالم إلى قسمين: متقدِّم وغير متقدِّم، والمعيار هو المعدَّل العام للمواليد"[26].

فالاتجاهات الثلاثة السابقة تهدف في مجملها إلى الوصول إلى مستوى وتنظيم اجتماعي أفضل، والمقصود بها المواليد داخل المجتمع مع عدالة في توزيع الفوائد والمزايا الاقتصادية والاجتماعية.

وتأسيساً على ما سبق فالتنمية تعني الجهود المكثَّفة والمبذولة لتحسين ظروف الحياة لأفراد المجتمع عن طريق تشجيع أفراده لمساعدة بعضهم البعض بهدف الانتقال من مرحلة التخلُّف إلى مرحلة التقدُّم.

هذا ومن المتفق عليه في الوقت الحاضر أنَّ عالم اليوم يتميز أكثر من أي وقت مضى بظاهرة التغير السريع والشامل، وهذا ما حدث في الحقبة الزمنية الأخيرة، وبخاصة في وسائل الإعلام، الأمر الذي جعل سهولة في النقل وسرعة فائقة في وصول المعلومة، وعلى مختلف مظاهر الحياة ظهرت بوادر التنمية الاقتصادية.

ففي ما يخص مفهوم التنمية الاقتصادية وتنامي حركتها بالمجتمع الليبي ظهر ذلك مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين على أثر بعض التجارب، خاصة بعد اكتشاف النفط، مما شجَّع المسئولين لتبنِّي حركة تنموية بالبلاد أدَّت إلى محاولة أخذ المجتمع

بأساليب الحياة العصرية، وممَّا شجَّع ذلك قيام "هيئة الأمم المتحدة، في عام 1955م حيث اتخذ المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لها قراراً باعتبار منهج تنمية المجتمع طريقاً للتقدم الاجتماعي والاقتصادي في الدول النامية"[27]، وعلى هذا الأساس قامت حركة المجتمع الليبي لمواكبة خطط التنمية التي بدأها بإرساء قواعد جملة من المشاريع بعد ظهور مورد النفط، جاء ذلك بتوظيف وسائل الإعلام، رغم بدايتها كعامل مساعد لتعريف المجتمع وتوعيته متمثلاً بوضع عدة برامج توعوية وإرشادية، وكذلك بتوزيع العديد من الإعلانات المنتظمة ومعلومات عن نوعية المشروع وأهدافه، كما شاركت الفضائية الليبية الرسمية منذ بداية بثه مع بداية النصف الأخير من القرن العشرين بالعديد من البرامج المرئية التي كانت تهدف إلى تعليم المواطن اتباع الأسلوب العلمي الصحيح للتعامل مع وسائل التنمية الحديثة، كما لعب الإعلان التلفزيوني وهو موضوع بحثنا هذا دوراً كبيراً في إرساء قواعد التنمية الاقتصادية بالمجتمع الليبي وواكبها منذ البداية، مثال ذلك برنامج الإرشاد الزراعي والبرامج المواكبة للحركة الصناعية، كالحديد الصلب، ومصنع أبي كماش ومليتة والبرامج المرئية عن الذهب الأسود البترول وغيرها.

وهذا منطلق من مبدأ أنْ تكون علاقة الإعلام الليبي بخطط التنمية ليست مجرَّد مواكبة إخبارية، بل يجب أنْ يلعب دور النقد العلاجي لأوجه القصور نظراً لما له من أبعاد اجتماعية لها تأثيرها في المجتمعات الحديثة من واقع توعية المجتمع وتوعية التفاعل، وحتى لا يقع الإعلام في قالب معد سلفاً مع القائمين على التنمية يضمن تزيين نشاطهم بشكل مبالغ فيه، ومن خلال البرامج المرئية غير الفضائية الليبية المذكورة سلفاً نجد الإعلان التلفزيوني ملازماً لإنتاج هذه المشاريع الزراعية والمصانع الكبرى محاولة منه لتعريف المستهلك الليبي بالتنمية الاقتصادية.

وبناء على ما تقدَّم نجد أنَّ الجهات المسئولة في ليبيا أخذت في الاعتبار مجموعة من المعايير التي من شأنها النهوض بالعملية التنموية، حيث تم تشييد الكثير من المصانع والمشاريع الزراعية، ومحطات الكهرباء، ولكن في "حقيقة الأمر لم تأخذ في الاعتبار الاهتمام بالإنسان بالشكل الجيد والمطلوب بالرغم من العديد من المحاولات في هذا الصدد الأمر الذي أدَّى إلى فشل العديد من هذه المشاريع، واستمرار البلاد في الاعتماد على

النفط المورد الوحيد تقريباً، الأمر الذي جعلها معتمدة كلياً على الاستيراد لعدم الاكتفاء بالموارد الداخلية، وهذا ما تؤكده تقارير الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق من خلال تعداد السكان في ليبيا مقارنة بالبطالة في البلاد، انطلاقاً من مبدأ كلما ارتفع معدَّل البطالة كلما زاد من فشل النمو الاقتصادي.

تم الاعتماد على تعداد السكان وبناءً على منشورات الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق فيما يخص البطالة في ليبيا اتضح الآتي:

"في سنة (1995م) قدِّر عدد العاطلين بـــ (119,532) ما يقدَّر بنسبة (9.7%) من مجموع القوى العاملة البالغ عددها (1,220488).

في سنة (1998م) قدِّر عدد العاطلين بـــ (225,029) ما يقدَّر بنسبة (14.2%) من مجموع القوى العاملة البالغ عددها (1,575,029).

في سنة (2002 – 2003م) قدِّر عدد العاطلين بـــ (275,900)، عاطل ما يقدَّر بنسبة (16.8%) من مجموع القوى العاملة البالغ عددها (1,640,609).

يلاحظ أنَّ نسبة البطالة في تزايد ما بين (1995م) و(2003م) حيث زادت من "9.7%" إلى "16.8%""[28] ولكنه ليس بالشكل المخيف، نستنتج من ذلك أنَّه تم الإشارة إلى الاهتمام بالإنسان، واعتباره العمود الفقري للعملية الاقتصادية، كما أنَّ البطالة من خلال الأرقام السابقة ليست بالشكل الخطير، فقط المطلوب زيادة الاهتمام والعمل على تنفيذ خطط تنموية علمية من شأنها النهوض باقتصاد الوطن، وإحداث تنمية اقتصادية شاملة مع الأخذ في الاعتبار أنَّ رأس المال عامل مهم لمواكبة حركة التنمية في ليبيا.

فالنمو الاقتصادي سواء الزيادة أو النقصان مربوط بحركة الإنسان، ومدى مساهمته في عملية التنمية داخل مجتمعه، فمعدَّل البطالة هنا استعان به الباحث عندما رأى تركيز حركة النمو داخل المجتمع الليبي لها علاقة بالإعلان التلفزيوني، ومدى مواكبته لحركة تنمية المجتمع الليبي اقتصادياً علاقة وثيقة لما له من دور فعَّال بعملية الإرشاد والتوعية، وتقديم المعلومات الوافية عن نوعية وجوده ومكان المنتوج، وبالتالي نجد له علاقة تربط المنتج والمستهلك، أي بين الإنسان ومدى مساهمته بعملية التنمية.

وفي النهاية ينظر كثير من المشاهدين والمتابعين للإعلان التلفزيوني إلى أنَّ النشاط الاقتصادي يعد من الأمور المؤثِّرة في حياة المجتمع الليبي، وبالتالي لابد من تمكين الفرد داخل مجتمعه من العيش بكرامة إنسانية، وفتح له أبواب الخيارات أمامه؛ ليزاول ذاته كإنسان حر مسئول في نفس الوقت عن نفسه وعن الآخرين معه في المجتمع، وهو بالتالي يدفعه إلى عملية الإنتاج وإنجاح عملية التنمية، وهذا بالطبع يتأتَّى "بمدى فاعلية الإعلان التلفزيوني، ومدى مقدرته في التأثير على عقلية المشاهد، ومدى إقناعه بمواكبة حركة التنمية، حيث أنَّ التنمية في بعدها الاقتصادي تحتاج كما يحتاج الإعلان التلفزيوني للعديد من رؤوس الأموال والتخطيط السليم لتوظيفها، واستخدامها لبناء مجتمع قادر على تحديات المستقبل، وبالتالي وبناء على ما تقدَّم يمكن بهذا تحقيق ثورة داخل المجتمع للقضاء على الثالوث البغيض (الفقر، الجهل، المرض) لكي نصل للتقدم والازدهار.

النتائج الخاصة بالبحث:

بعد أنْ درسنا مشكلة البحث، وتحقَّقنا من الفروض الواردة بها، ووصلنا إلى الأهداف المرجوة من هذه الدراسة، وبعد الخوض في محاور الدراسة، والمتضمنة دراسة الإعلان التلفزيوني، مفهومه وأنواعه ومدى مواكبته لحركة التنمية الاقتصادية، وبعد أنْ درسنا مفهوم التنمية الاقتصادية وعلاقتها بالإعلان التلفزيوني، ومدى تأثير المستهلك الليبي بذلك، بعدها تناولنا مسألة التنمية الاقتصادية في ليبيا، ومدى مواكبة الإعلان التلفزيوني المبث عبر الفضائية الليبية لكل هذه المواضيع، وكيف كان له دور مهم في انتعاش الحياة الاقتصادية؟ من خلال الترشيد والتوعية وتوضيح المفاهيم بين المنتج والمستهلك بالمجتمع الليبي توصَّل الباحث إلى جملة من النتائج نجملها في ما يلي:

أولاً – من خلال الدراسة يتضح أنَّ قصوراً واضحاً من قبل المسئولين على زيادة نشر المزيد من الإعلانات التوعوية والإرشادية للقيام بدورها المناط بها.

ثانياً – هناك نقص وعي بمدى أهمية الإعلان المبث عبر الفضائية الليبية الرسمية بالرغم من وجوده كأداة ترشيدية مقارنة بالقنوات الفضائية العالمية.

ثالثاً – عدم وجود خطة إعلامية مواكبة للخطط التنموية قديماً وحديثاً، وهذا بدوره يضعف الإعلان ويجعله لا يستطيع تأكيد دوره بالشكل المطلوب.

رابعاً – يلاحظ الاهتمام بالإعلان التلفزيوني في مجال الدراما والمسلسلات والأندية الرياضية وغيرها، مقابل نقص ملحوظ في الإعلانات التلفزيونية الخاصة بالمشاريع التنموية في مجال المنتوج الزراعي والصناعي والثروة البحرية وغيرها فيما يخص التنمية الاقتصادية، وهذا بالتالي ينعكس على ضعف وعي المواطن، وفهمه بما يدور حوله من إنتاج محلي في السوق الليبي.

خامساً – استنتج الباحث عدم وجود اهتمام، وبخاصةً في الآونة الأخيرة بخصوص التنمية الشاملة عامة، والاقتصادية خاصة، وهذا بالطبع ينعكس سلباً عن ضعف دور الإعلان التلفزيوني أو غيره من القنوات الإعلامية الأخرى.

توصيات البحث:

في نهاية بحثنا هذا الذي نأمل من الله التوفيق لما بذلناه من جهد، نريد أنْ نوصي بالعديد من الآراء لمعالجة القصور الناتج عن دور الإعلان التلفزيوني والمراد منه مواكبة حركة التنمية في المجتمع الليبي، محاولة للوصول إلى توعية وترشيد وتعليم المواطن بأهمية دور الإعلان التلفزيوني، وبخاصة بعد عصر الفضائيات الذي من شأنه جعل العالم قرية صغيرة، ولهذا نريد استغلال هذه التكنولوجية العصرية لصالح الوطن والمواطن، لذا يوصى الباحث بالآتي:

أولاً– الاهتمام أكثر بالعملية التوعوية من خلال الاعتماد على دور الإعلان، ومن خلال وسائل الإعلام عامة، والتلفزيون خاصة ليكمل دوره مواكباً لحركة التنمية الاقتصادية وانتعاشها.

ثانياً– زيادة الإنفاق من قبل قطاعي الدولة الخاص والعام؛ لزيادة نشر الإعلان بمختلف أنواعه سعياً وراء توعية الجمهور الليبي بأهمية الإعلان لما له من دور خطير إذا أُهمل، ممَّا يؤثر سلباً على العملية التنموية.

ثالثاً– زيادة الزمن المخصص للبث الإعلاني خلال التلفزيوني؛ ليتمكَّن من أداء رسالته، وتوصيل المعلومة بالشكل الصحيح.

رابعاً– لكي يؤدي الإعلان مهمته يجب التركيز أكثر على البث المرئي بالفضائية الليبية الرسمية خاصة، وبقية الفضائيات الليبية عامة، لما له من أهمية في توصيل الرسالة

الإعلامية بشكل أدق من بقية وسائل الإعلام الأخرى، وخلال هذا التركيز يستطيع الإعلان أداء وظيفته بالشكل المطلوب؛ لمواكبة حركة التنمية داخل المجتمع الليبي.

خامساً – يوصي الباحث دخول مرحلة تطوير صيغة الإعلان، وإدخال الميكنة أسوة بالدول المتطورة، وذلك لزيادة فهم المعلومة التي يهدف الإعلان لتوصيلها للمواطن خاصة بعد عصر الفضائيات ودخول الجهاز المرئي لكل بيت.

هوامش البحث ومراجعه:

1. د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م، ص30.
2. جيهان ريشتي، الإعلام الدولي والتلفزيون، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971م، ص22.
3. السيد إسماعيل، الإعلان ودوره في النشاط التسويقي، ط2، الإسكندرية، الدار الجامعية، 2002م، ص201.
4. جعفر عاقيل، السرور التواصلية والإشهار التلفزيوني في المغرب، رسالة دبلوم غير منشورة، 2004م، ص5.
5. روجر سلفر ستون، التلفزيون والحياة اليومية، نحو انتروبولوجيا جمهور التلفزيون، ترجمة أديب خضور، ط1، دمشق المكتبة الإعلامية، 2000م، ص91.
6. عصام الدين فرج، إعلانات الراديو والتلفزيون، ط1، القاهرة، مركز المحروسة، 2004م، ص31.
7. سعيد مبارك، التلفزيون والتغير الاجتماعي، ط1، بيروت، دار الشروق، 2008م، ص147.
8. مراد كامل، الاتصال الجماهيري والإعلام، ط1، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة،2011م، ط1، ص45.
9. سعود صالح، الإعلام الجديد وقضايا المجتمع، المؤتمر العالمي الثاني للإعلام 13 – 15 ديسمبر، 2011م.
10. عز الدين علي أبوسنينة، أثر الإعلان التلفزيوني على السلوك الشرائي للمستهلكين الليبيين، بحث منشور بمجلة البحوث الإعلامية، العدد 36،2007م.
11. عابدين الشريف، الدعاية والإعلان في أجهزة الإعلام الليبية، بحث منشور بمجلة البحوث الإعلامية، العدد السادس، تصدر عن مركز البحوث الإعلامية، طرابلس، 1993م، ص51.

12. جمعة محمد الفطيسي، الإعلان بين الماضي والحاضر، بحث منشور بمجلة البحوث الإعلامية، الصادر عن مركز البحوث الإعلامية، العدد33،2006م، ص99.
13. حامد مجيد الشطري، الإعلان التلفزيوني ودوره في تكوين الصورة الذهنية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2013م، ص77.
14. محمد رقيعة المرغني، دور الإعلان في التنمية، بحث منشور بمجلة البحوث الإعلامية، الصادر عن مركز البحوث الإعلامية، طرابلس، العدد 29، لسنة 2004م، ص90.
15. طاهر محسن وأحمد شاكر، الإعلان مدخل تطبيقي، ط2، دار وائل للنشر والتوزيع، غمان، 2006م، ص120.
16. عبد الدائم عمر الحسن، التلفزيون، ط1، الدار العالمية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010م، ص25.
17. راسم جمال وخالد شاكر، إدارة الإعلان واقتصادياته، ط1، مركز القاهرة للتعليم، 2000م، ص172.
18. سامي عبد العزيز، العوامل المؤثرة على فاعلية الإعلان التلفزيوني، المجلة العلمية للبحوث الإعلامية، جامعة القاهرة، كلية الإعلام، العدد10، لسنة2001م، ص41.
19. محمد العامري، الإعلان وحماية المستهلك، ط1، دار العربي للنشر، القاهرة، 2008م، ص99.
20. تحسين منصور، أثر الإعلان التلفزيوني في السلوك الاستهلاكي، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، الرياض، العدد 4، 2002م، ص22.
21. منى الحديدي، الإعلان، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2002م، ص85.
22. فاربي، فن الإعلان، كيف تنتج إعلان فعالاً، ترجمة: عبد الحكيم أحمد، ط2، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م، ص135.
23. علاء فرج الطاهر، التخطيط الاقتصادي، ط1، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، 2011م، ص108.

24. مجلس التخطيط الوطني، مشروع إستراتيجية التمكين والتنمية الاقتصادية، تقرير المرحلة الأولى، طرابلس، 2008م، ص22.
25. الهيئة الوطنية للمعلومات، تقرير التنمية البشرية، طرابلس،2007م.
26. سعيد مبارك، التلفزيون والتغير الاجتماعي، ط1، مصدر سابق، ص144.
27. اليونسكو، 2009م، من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة، باريس، منشورات اليونسكو، التقرير العالمي لليونسكو.
28. الهيئة الوطنية للمعلومات والتوثيق، تقرير التنمية البشرية، طرابلس، 2002م – 2003م.