



مجلة رواق الحكمة

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

العدد الثامن - السنة الثالثة - ديسمبر 2020م

- الحاجة إلى أخلاق الدين عند طه عبد الرحمن.
- فلسفة المجتمع المدني عند جون لوك.
- الجسم المتحرك بين ديكرت وليبنتز.
- النفس ودلالاتها الأخلاقية في التصوف الإسلامي.
- مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينات من طلبة المرحلة الثانوية.
- الكفاءة الذاتية وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموغرافية.
- بناء السلطة المركزية في طرابلس الغرب وتونس من بداية القرن 18 حتى النصف الأول من القرن 19.
- دور الإبداع الإداري في تحسين الأداء الوظيفي.
- تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال.
- الغش في الامتحانات داخل كليات التربية وأثره على سلوك الطلاب.
- التركيب الديمغرافي للسكان وأثاره الجيوبولتيكية في قوة الدولة الليبية.
- أحكام تحرير الزوج زوجته ومدى تأثير نيته.
- العدول بين صيغ المصادر والمشتقات في القراءات المتواترة.
- أحكام الوصية في التشريع الإسلامي.
- حقيقة النسل بين التنظيم والتعقيم.
- ملامح البحث الدلالي في تفسير القرطبي.
- نعوت المرأة في الشعر الليبي المعاصر.
- ماهية الرمزية في مقومات البناء للعمل الفني التشكيلي الليبي المعاصر.

علمية دورية
سنوية
الزاوية

— ديسمبر 2020 —

رئيس التحرير - . .
التحرير - .
الأمير . -

هيئة التحرير

مريم .
أبوزريـب هـ .
أبراهيم .
خليفة .
أبوحميـدة .
الـفقيه هـ .

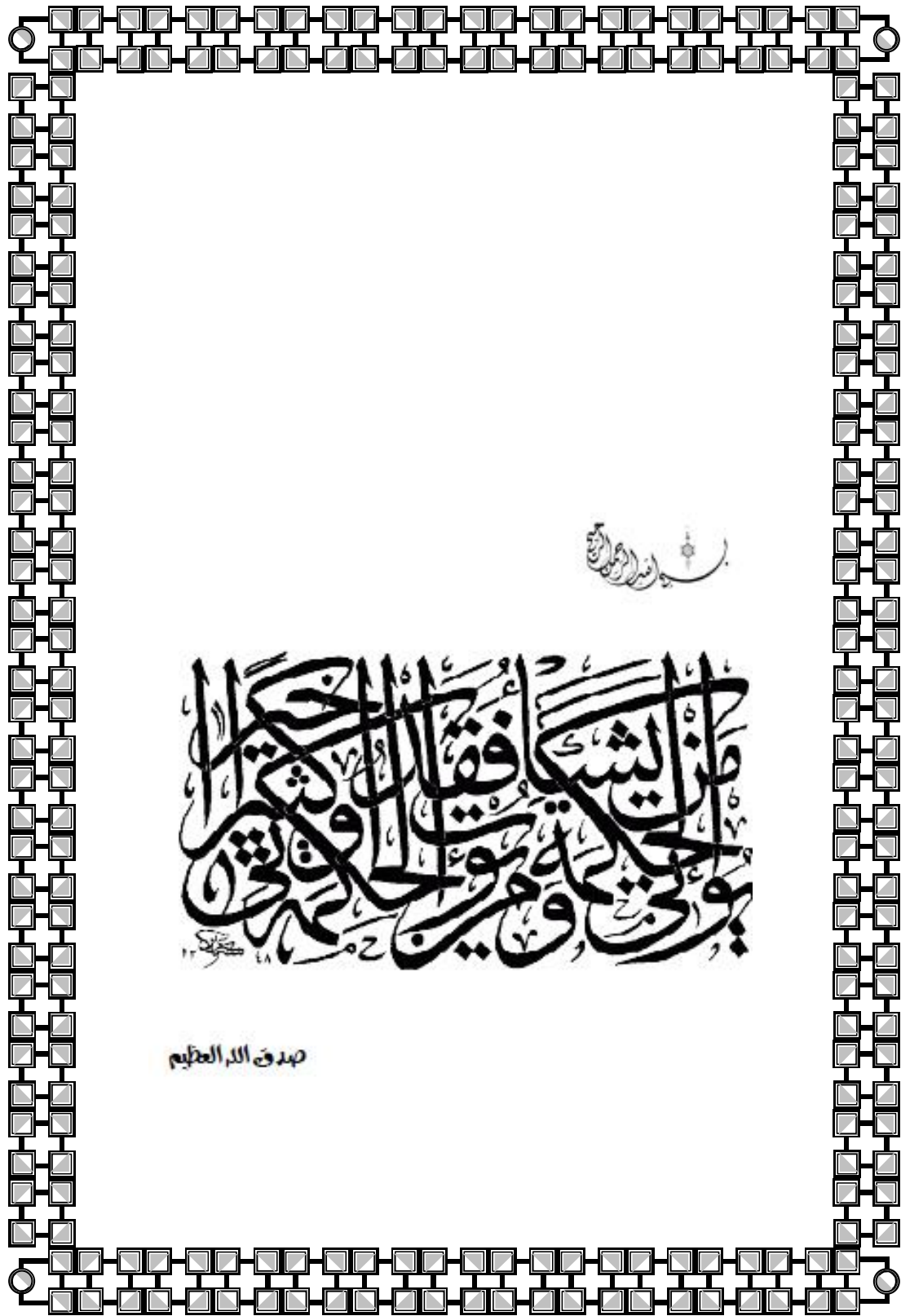
:

توجه جميع المراسلات :
رئيس تحرير مجلة رواق الحكمة بجامعة الزاوية
هاتف: 0914153880 – 0919230308
البريد الإلكتروني:
: 5 دولار أو ما يعادلها

روية والدعاية
الزاوية - ليبيا - 0925031603

الاستشارية

- | | |
|----------|----------------------|
| الزاوية | إبراهيم . . -1 |
| | المهدي جدي . -2 |
| وليد | . . -3 |
| الزاوية | الطاهر . -4 |
| | حسين . -5 |
| اجدابيا | . -6 |
| الزيتونة | البهلول حسيدي . -7 |
| الأسمرية | ديهي . -8 |
| | وزيد . -9 |
| مصراته | . -10 |
| | يوسف أبو عليقة . -11 |
| صبراته | برنيدي . -12 |
| | الفيتوري . -13 |
| البيضاء | العقيد . -14 |
| | . -15 |



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا الكتاب أفقنا للعلماء
بمؤلفه السيد محمد باقر
صديق الله العظيم

صديق الله العظيم

قواعد النشر:

- 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 هيئة 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
- يجب أن يقدم البحث مطبوعاً بالحاسوب مع قرص CD يتضمن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمجلة، وند باللغة الأجنبية، على أن تترفق بملخص واف باللغة العربية.
- تنشر البحوث بأسبقية وصولها للمجلة، ويشترط استيفائها للشروط الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط.
- لا يحق للباحث إعادة نشر بحثه في أي مجلة علمية أخرى بع
- يجب أن يكتب الباحث اسمه وعنوانه ومكان عمله ودرجته العلمية ورقم هاتفه في ورقة مستقلة، ويعاد كتابة عنوان البحث فقط على
- يجب ألا يزيد البحث عن (20) يدفع (5) خمس دينار عن كل صفحة.

- لهيئة التحرير الحق في عدم نشر أي بحث يتعارض مع هذه

كلمة العدد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين.

بعون من الله وتوفيقه نقدم العدد

التي تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية، شاملاً لعدد من البحوث العلمية المحكمة في رؤى متعددة لنخبة من الأساتذة في مختلف المجالات العلمية.

مجلتنا آملين من علمائنا الأجلاء وأساتذتنا الأفاضل والباحثين والمهتمين التواصل معنا والإسهام في إثراء المجلة ببحوثهم المتميزة في شتى مجالات المعرفة، شاكرين كل الأساتذة المحترمين الذين أسهموا في إثراء هذا العدد الذي نرجو أن تكون غايته ومبتغاه تطوير

والله ولي التوفيق

..

رئيس 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

17-1	الحاجة إلى أخلاق الدين عند طه عبدالرحمن . زريمق مود
47-18	
63-48	الجسم المتحرك بين ديكارت وليبنتز . ناجية المحجوب الزوادي
88-64	النفس ودلالاتها الأخلاقية . جميلة محي الدين البشتي
108--89	مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية
149-109	عز الدين إبراهيم كاموكه د. الحكيم امحمد عمر الكفاءة الذاتية وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموغرافية . أسمهان أحمد موني
202-176	دور الإبداع الإداري في تحسين الأداء الوظيفي . محمد المنير الميساوي
225-203	تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال . .

245-226	الغش في الامتحانات داخل كليات التربية وأثره على سلوك فتحي علي خليفة ملوق . أسامة جمعه العجمي عبد الحكيم حسن رحومة
262-246	التركيب الديمغرافي للسكان وأثاره الجيوبولتيكية في قوة الدولة الليبية فوزية حسن المبروك
273-263	أحكام تحريم الزوج زوجته ومدى تأثير نيته
311-274	العدول بين صيغ المصادر والمشتقات في القراءات لم محمد القردي
332-312	أحكام الوصية في التشريع الإسلامي
345-333	حقيقة النسل بي التنظيم والتعقيم أبو القاسم خليفة فرج العائب
358-346	ملاحم البحث الدلالي في تفسير القرطبي
389-359	نوعت المرأة في الشعر الليبي المعاصر
415-390	ماهية الرمزية في مقومات البناء للعمل الفني التشكيلي الليبي المعاصر

الحاجة إلى أخلاق الدين عند طه عبدالرحمن

د. زريمق مولود أبوظلاق

كلية الآداب الزاوية-جامعة الزاوية

المقدمة:

الحمد لله، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان، والصلاة والسلام على من نطق بأفصح لسان، وأجمع بيان، وعلى آله ومن سار على دربهم إلى يوم القيامة، أما بعد.

فيعد المفكر المغربي (طه عبدالرحمن) من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بالمسألة الأخلاقية، التي تعد من أكثر الإشكاليات التي دار حولها الجدل والنقاش، وخصت لها كتب ومؤلفات الفلاسفة والمفكرين على مر العصور. فالأخلاق باتت من أشد علامات التمايز بين الأمم والحضارات المختلفة، على الرغم من اتفاق الناس على إحلال شأنها، ولعل مفكرنا (طه عبدالرحمن) خير دليل على ذلك، فقد خصص كتاباً مستقلاً لها، أسماه: (كتاب سؤال الأخلاق)؛ مساهمة فعالة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وقد أراد (طه) تصحيح مسار تلك الحدائثة، وبيان ثغراتها ومنزلقاتها ونتائجها السلبية الناجمة أساساً عن ابتعادها عن الدين والأخلاق، والتأكيد على أن الحدائثة المأمولة إذا شاعت أن تكون أخلاقية وصالحة، فلا بد أن تعتمد على الدين الإسلامي، الذي سيمنحها تلك الروح التي افتقدتها في واقع المجتمعات الغربية، وهذا ما سيتضح خلال صفحات هذا البحث.

الإشكالية:

في سبيل الوقوف على موقف (طه عبدالرحمن) من هذه المسألة، فالإشكالية الأساسية لهذا البحث تتناول الأسئلة التالية:

- لماذا اهتم طه عبدالرحمن بهذه المسألة؟

- ما موقفه من التيارات الفكرية والرؤى الفلسفية المتعلقة بالمسألة الأخلاقية؟

أسباب اختيار موضوع الدراسة:

ترجع دوافع الاختيار إلى:

- 1- رغبتني في دراسة الشخصيات الشهيرة، والمتميزة بأفكارها، التي أثرت في نفوس الناس.
- 2- حاجتنا إلى التواصل مع أسلافنا الذين تركوا لنا إرثاً علمياً غزيراً في مجالات الحياة.
- 3- إحياء ماضي أمتنا خلال ذكر فضل علمائها ومفكرها في حقل العلم والمعرفة، وقادتها الذين ساروا بها إلى الإصلاح.

أهمية البحث:

- 1- تتبع أهمية البحث من شرف موضوعه؛ حيث أنّ مادته الأساسية تتعلق بالواقع المعاش، وهو البناء الأخلاقي للأمة، كما يجسدها الخلق النبوي الشريف، وفي هذا ما يعد زاداً لتربية الأجيال.
- 2- تكمن أهميته أيضاً في توضيح مفهوم الأخلاق وعلاقتها بالدين عند طه عبد الرحمن، وما يترتب عليها من آثار، مع بيان مواضع الاتفاق والخلاف بين المفكرين في هذه المسألة.

الأهداف:

- 1- تهدف الدراسة إلى إبراز مكانة طه عبد الرحمن في المشهد الثقافي والفكري المعاصر.
- 2- تهدف إلى التذكير برجال الأمة أمثال: طه عبد الرحمن، والتعريف به اليوم وبأعماله ونضاله باللسان والقلم في سبيل الحفاظ على الأخلاق الإسلامية.

منهج الدراسة:

أمّا بالنسبة للمنهج المستخدم فهو: المنهج الوصفي التحليلي في دراسة آراء وأفكار طه عبد الرحمن من خلال كتابه الشهير (سؤال الأخلاق) المتعلق بالبحث، وعليه سيدور نقاشنا حول النقاط التالية:

المبحث الأول - مصطلحات البحث:

سنعرف الأخلاق أولاً، ومن ثم الدين ثانيًا.

أولاً: تعريف الأخلاق:**1- لغة: الأخلاق في اللغة جمع خُلُق.**

فقد جاء في لسان العرب: "الخُلُق بضم اللام وسكونها: هو الدِّين، والطبع، والسجية، وحقيقته أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيه المختصة بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقيحة"⁽¹⁾.

2- اصطلاحًا:

يعرّف الجاحظ (159-255هـ) الخلق: بأنّه: "حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعال بلا روية ولا اختيار، والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعًا، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد"⁽²⁾.

ويعرّف ابن مسكويه (932م - 1030م) الخلق بأنّه: "حال للنفس، داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيًا من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء، أو كالذي يفرح من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكًا مفرطًا من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغمّ ويحزن من أيسر شيء يناله، ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالرويّة والفكر، ثم يستمر أولاً فأولاً، حتى يصير ملكة وخلقًا"⁽³⁾.

ويعرّف الغزالي الخلق بأنّه: "هيئة في النفس راسخة عنها، تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً"⁽⁴⁾.

وأيضاً نجد لدى مقداد يالجن تعريفاً للأخلاق، حيث يقول: "الأخلاق الحسنة هي أنماط السلوك الحسن والخير والمعروف في الحياة، سواء كان هذا السلوك ظاهراً أو باطناً، يصدر من الإنسان بإرادة ويهدف إلى تحقيق غاية"⁽⁵⁾.

ومن خلال هذه التعريفات يمكن لنا القول بأنّ: الأخلاق صفة نفسية، ذات أثر في السلوك الإنساني، وبالتالي يمكن لنا أن نحكم عليها حسب الأفعال بالحسن، أو القبح عن طريق المقياس القيمي.

والأخلاق هي شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الاجتماعية بدون استثناء، ووضع الدين أساساً لتنظيم حياة الإنسان وعلاقته مع نفسه، ومن جملة هذه العلاقات تتكوّن الأخلاق والقيم.

ثانياً - الدين لغة واصطلاحاً:

1- لغة: جاء الدين في اللغة العربية: "لفظ له أصل واحد يدل على: الانقياد، وإليه تعود كل استعمالاته اللغوية التي تقوم على وجود علاقة بين طرفين: أعلى وأدنى، يعظم أحدهما (الأدنى) الآخر (الأعلى)، ويعادله"⁽⁶⁾.

2- اصطلاحاً: توجد تعريفات مختلفة للدين بوجه عام، من بين هذه التعريفات: تعريف عبد الله دراز: "الدين هو الاعتقاد بوجود ذات - أو ذوات غيبية - علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرّف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد، أو بعبارة موجزة: الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"⁽⁷⁾.

المبحث الثاني - الإنسان بين العقلانية والأخلاقية عند طه عبد الرحمن:
 قبل أن نبدأ في عرض رأي مفكرنا المغربي (طه عبد الرحمن) في هذه المسألة، ينبغي علينا أن نشرح أولاً في تعريف العقل.
 جاء في لسان العرب: "العقل: الحجر والنهي ضدّ الحمق، وقال ابن الأتباري: "الرجل العاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت التعبير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه؛ إذا حُبس ومنع الكلام، والعقل: التثبيت في الأمور... وسمي العقل عقلاً؛ لأنّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان... وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه"⁽⁸⁾.
 كما جاء في (أساس البلاغة للزمخشري): عقل فلان بعد الصبا، أي: عن الخطأ الذي كان عليه"⁽⁹⁾.

إذا فالعقل قوة اكتساب العلوم والخبرات، وهو قوة مراجعة للأقوال والأفعال؛ كي يصار بعدها إلى تحديد ما هو صواب لتثبيته، وما هو خطأ لتصويبه، ونعمة العقل - هذه التي خصّ بها الخالق سبحانه الإنسان - هي التي جعلته مؤهلاً للتعليم، وقد بين الحق - سبحانه وتعالى - ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 30، 31].

هكذا يتضح لنا أنّ الإنسان كائن عاقل، وقد ميّزه الله تعالى بنعمة العقل، والعقل أساس المعرفة والعلم، وهو مناط التفكير.

أمّا طه عبد الرحمن فله رأي مختلف؛ إذ يرى أننا لا يمكن أن نعتمد على العقل فقط؛ لأنّه "قوة إدراكية تتمتع بها البهيمة أيضاً؛ فالبهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر ممّا تصيب، وحتى إذا أصابت فلا تضمن لنفسها أنّها لن تعود إلى الخطأ مرة ثانية"⁽¹⁰⁾.

من هنا نستنتج من كلماته أنّ هذه الميزة العقلانية موجودة أيضاً عند الحيوان، وبالتالي ليست - في نظره - حدّاً فاصلاً بين الحيوان والإنسان.

والسؤال هنا: ما الشيء الذي يميز الإنسان عن الحيوان عند طه عبد الرحمن؟ يذهب مفكرنا العربي إلى أنّ العقل فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية، وبالتالي العقل حسب رؤية الشرع يجمع التعقل والتخلُّق؛ بحيث يمكننا القول: إنّ كل ما هو عقلي لا يصح إذ لم يكن أخلاقياً.

كما أنّنا نجدّه يؤكد على أنّ ماهية الإنسان في الأساس ماهية أخلاقية وليست عقلية؛ أي أنّ الإنسان كائن أخلاقي قبل أن يكون كائناً عاقلاً، فقد يكون كائناً ما عاقلاً ومع ذلك ليس إنساناً إذا كان فاقداً للأخلاق.

ولعل ما جعله يؤكد على ذلك أنّ الحيوان يشارك الإنسان في العقل، وأنّ الاختلاف في بعض أشكال العقل بين الإنسان والحيوان ليس اختلافاً في النوع، وإنّما اختلافاً في الدرجة.

فالأخلاقية "هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كل ما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة"⁽¹¹⁾. أي كما شاع في الفكر الفلسفي الغربي القديم (اليوناني).

الحقيقة أنّ (طه) أراد التأكيد على أنّ التفكير يرتبط فيه العقل بالأخلاق، فلا بدّ من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق، وبالتالي يجب الارتكاز على هذه القيمة السامية من أجل تقويم كل الأنشطة والممارسات الإنسانية.

ولعل الركيزة الأساسية التي استند عليها عبد الرحمن في صياغة هذا الجواب هي: أنّ العقل "لا يمثّل إلا فرقاً في الدّرجة بين الإنسان والحيوان، بينما الأخلاق المنبثّة من الرّوح تمثّل فرقاً نوعياً بينهما"⁽¹²⁾.

فالأخلاقية وحدها هي التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن الحيوان، فلا مرء في أنّ البهيمة لا تسعى في الصّلاح إلى سلوكها، كما تسعى إلى رزقها، مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عنه كل صفات الإنسان.

والعقلانية التي تستحق أن تتسبب إلى الإنسان ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي⁽¹³⁾.

هكذا يتضح لنا أن المفكر المغربي طه عبد الرحمن يؤكد أن الأخلاق هي المحددة لماهية الإنسان، بدل النطق والفعل اللذان حددتهما الفلسفة الغربية، أو حضارة اللوغوس حيث أن العقلانية على درجات أدها العقلانية المجردة، وهي التي تخلو من الأخلاق، ويشترك فيها الإنسان مع الحيوان، ثم تليها العقلانية المسددة بالأخلاق، التي يخص بها الإنسان دون سواه، وهي لا تخلو من آفات كثيرة، ثم العقلانية المؤيدة بالأخلاق، التي تعالج هذه الآفات؛ لتتشد الكمال والاكتمال وتجمع بين النظر والعمل.

وفي هذا إشارة واضحة إلى الحداثة الغربية وما يصدر عنها من أقوال وأفعال. فهذا التقويم الأخلاقي لتلك الحداثة الغربية يجعلنا نقف على سلبياتها، وهذا ما سيتضح معنا أكثر في المبحث الثالث.

المبحث الثالث - علاقة الأخلاق بالدين

لا شك أن السؤال المركزي لكتاب طه عبد الرحمن - سؤال الأخلاق - يتعلّق بالصلة بين الأخلاق والدين؛ لذلك نجده قد أقدم على تنفيذ التصورات الثلاث لصلة الأخلاق بالدين التي أقامها العقل الغربي - كما ذكرنا - على طول تاريخه الفلسفي والأخلاقي، وهي تبعية الأخلاق للدين، وتبعية الدين للأخلاق، وفصل الأخلاق عن الدين.

1- تبعية الأخلاق للدين:

يذهب طه عبد الرحمن إلى أن الممثلين لهذا التصور الفيلسوفان الكبيران: القديس أوغسطين (354م - 430م) والقديس توماس الأكويني (1225م - 1274م) وهما من أوائل الفلاسفة الأخلاقيين في الفكر الغربي، وهما يستندان في قولهما إلى أصلين اثنين أحدهما: الإيمان بالإله، والثاني إرادة الإله⁽¹⁴⁾.

ويمكن تلخيص رأييهما خلال ما عرضه طه عبد الرحمن في كتابه الشهير (سؤال الأخلاق) على النحو التالي:

الأصل الأول - الإيمان بالإله:

ويقصد به هنا: التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، فالإيمان عبارة عن التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب؛ فما دام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطيبة للإنسان، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض.

فالإيمان يورث المحبة، محبة الله والمحبة في الله، محبة الجار، أخلاق المحبة والرجاء.

الأصل الثاني - إرادة الإله:

يرى عبد الرحمن أن أهل التقليد الفلسفي اليوناني لا تطبق عقولهم الإقرار بوجود إله واحد لا شريك له، فأحرى بهم ألا يطبقوا وجود إرادة إلهية واحدة، ناهيك بها أمره ونهايه بإطلاق: من أطاعها نال الثواب، ومن عصاها نال العقاب.

2- تبعية الدين للأخلاق:

يمثل هذا الاتجاه في الفلسفة الأخلاق الغربية - كما يرى مفكرنا المغربي طه عبد الرحمن - الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724م-1804م) الذي يجعل من العقل أساساً؛ لبناء الأخلاق بشكل حرّ بالكامل، وقد اشتهرت فلسفة كانط الأخلاقية في الفكر الغربي خلال كتابه الشهير (أسس ميتافيزيقا الأخلاق).

وبما أن المجال هنا لا يتسع إلى تناول فلسفته بشكل مفصّل، لذا سيكون تركيزنا على نقد (طه) لهذا التوجّه الفلسفي الأخلاقي خلال كتابه (سؤال الأخلاق).

يذهب كانط إلى أن التدين تنويجاً لمسيرة تخلّقيه راقية، تحت حكم العقل الخالص بإطلاق، وليس العكس؛ أي لا يكون الإنسان متخلّقاً؛ لأنّه متدين؛ بل يكون متديناً؛ لأنّه في منتهى التخلّق.

فالأخلاق الحقّة عنده، هي أخلاق الواجب المنزهة عن كلّ غرض مهما كان سامياً ونبيلاً، والخضوع هنا فقط، لحكم العقل الخالص، والفعل على مقتضى الواجب، واعتبار مسلمة الإنسان الأخلاقية الذاتية مسلمة كونية، لا تسقط في التناقض أبداً، لذا؛ فالأخلاق - بهذا المعنى الفلسفي الصّارم - تبدو في غير حاجة إلى فكرة كائن مختلف عن الإنسان وأعلى منه؛ كي يعرف الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون الأخلاقيّ نفسه ليتبعه... وبالنسبة إلى الأخلاق إذن، هي لا تحتاج مطلقاً إلى الدّين؛ بل تكفي بذاتها بفضل العقل العمليّ الخالص⁽¹⁵⁾.

إذاً الأخلاق عند كانط لا تستقيم بغير سلطة ملزمة تستمد إلزامها من العقل، الذي يعرف الواجب وخصائصه، ويأمر به، والإنسان باعتباره عقلاً داركاً يضع القوانين الأخلاقية لنفسه "فيكون الإنسان هو المشروع والمنفّذ في الوقت نفسه"⁽¹⁶⁾.

إذاً كانط يؤكد أنّ الأخلاق تعتمد على العقل فقط، وليس على الدين، والسؤال هنا: ما موقف طه عبد الرحمن من هذه المسألة؟

الحقيقة أنّ عبد الرحمن يرفض ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني كانط، مستنداً إلى نقد وجهه أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين، ويتمثّل هذا النقد في القول: إنّ كانط قد مارس نوعاً من التمويه؛ ليخفي دور الدّين في بناء الحكم الأخلاقي، هذا التمويه اتخذ شكل (علمنة للدّين المسيحيّ) عبر طريقين، هما⁽¹⁷⁾: طريقة المبادلة، وطريقة المقايسة.

طريقة المبادلة: أي بدلاً من أخذ المقولات المعهودة في الأخلاق الدّينية، تؤخذ مقولات أخلاقية مقابلة لها، غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق، مثل: استبدال مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، والإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية، ومحبة الإله باحترام القانون، والتنزيه بالتجريد... إلخ.

طريقة المقايسة: يقصد بها تقدير الأحكام الأخلاقية العقلية، مثل: الأحكام الدّينية، ومن بين مظاهر هذه المقايسة: أنّ تقابل الأخلاق المقرّرة من العقل المجرد بالأخلاق

المقررة من الدين، وتبعاً لذلك يقابل مصدر الأخلاق الأولى الذي هو العقل الإنساني، بمصدر الأخلاق الثاني الذي هو العقل الإلهي أو الإرادة الإلهية... إلخ.

هكذا كان رفض طه عبد الرحمن لنظرية كانط الأخلاقية.

ويرى الباحث بأن المتمعن في فلسفة كانط الأخلاقية يدرك أن له رأي مخالف ومميز؛ لما كان عليه الفلاسفة قبله وبعده من وجهة نظر العقل، وأنّ النقد الموجّه لفلسفته كان بسبب تجاهل كانط لعديد العوامل المتداخلة في السلوك الإنساني، وأهمها الأساس الروحي.

3. استقلال الأخلاق عن الدين:

يذهب طه عبد الرحمن إلى أنّ دعوة انفصال الأخلاق عن الدين قد تفرّعت في الفلسفة الحديثة الغربية، التي عرفت تحت عنوان أشبه بشعار مذهبي، وهو: لا وجوب من الوجود. وقد اشتهر بهذه المسألة - كما يرى طه عبد الرحمن - الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (1711م-1776م) الذي سميت المسألة باسمه، قانون هيوم.

ويمكن لنا أن نلخص رأي ديفيد هيوم، على النحو التالي:

أولاً: يرى طه عبد الرحمن أنّ الفيلسوف الإنجليزي هيوم يخرج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية، ذلك أنّه يحصر الحكم الديني في الأخبار عن المغيبات كما يكون الحكم الطبيعي محصوراً في الأخبار عن المشاهدات والمحسّسات، ولمّا كان الشيء الخلفي غير الشيء الخيري، فإنّ لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكماً أخلاقياً مثله في ذلك مثل الحكم الطبيعي؛ لذلك صار لا يصح أن نستنتج منه قولاً أخلاقياً.

ثانياً: يعد ديفيد هيوم أنّ الأحكام الدينية لا تصلح لأنّ تؤسس الأحكام الأخلاقية؛ والشواهد على ذلك متعدّدة؛ منها: ردّه على أنّ الخير والشر توجهما طبائع الأشياء ذاتها، لا إرادة مريد، كائناتاً ما كان، إلهاً أو ملكاً، وأيضاً ردّه على معاصريه من الأخلاقيين المتدينين الذين يقيمون الأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية، مدعيّاً أنّها لا تتأسى إلا على الوجدان الإنساني، وليس كما يظن على إرادة الإله، ولا على عقل الإنسان⁽¹⁸⁾.

هكذا بعد أن يعرض لنا طه عبد الرحمن رأي ديفيد هيوم في انفصال الأخلاق عن الدين، يورد لنا جملة من الاعتراضات كان قد اختصرها في اعتراضين جامعين - كما قال:

الاعتراض الأول: اعتبارهم الدين أشبه بالنظرية، والنظرية - كما يرى - ليست إلا نسقاً متكاملًا من القضايا الخيرية، وأن الأحكام الدينية -عنده- افتراضات وضعها الإنسان من لدنه؛ كي يفسّر بها تجربته في العالم.

وبالتالي كان رد المفكر المغربي طه عبد الرحمن عليه بأن أحقية الدين أشبه بالمؤسسة وليس نظرية، بل هو مؤسسة، وبالتالي فالمؤسسة تقتضي أن تكون هناك مجموعة أحكام ومعايير تحدّد كميّات العمل؛ من أجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتضمّن إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات أقوالاً وجوبية تحدّد العلاقات بين هذه الموجودات؛ جلبًا للمنفعة ودفعًا للمضرة.

هكذا يرد طه على هيوم بأن المؤسسة تنطوي على أحكام وجوب بقدر ما تنطوي على أحكام وجود؛ فالدين أخلاقي بقدر ما هو إخباري.

الاعتراض الثاني: إنكار حضور الدين في الأخلاق: أي أن هيوم يستبعد تأثير الدين في الأخلاق، وكان رد طه عليه بأن الوعي بمصدر القيمة الأخلاقية يرجع إلى الدين، وليس كما ادعى أننا عندما نلاحظ أفعالنا أو أفعال غيرنا، نحكم عليها، بفضل حس داخلي مباشر؛ بالحسن متى وجدنا سببًا في هذه اللذة وإدبارنا كلما وجدنا سببًا في هذا الألم.

وبما أن المجال هنا لا يتسع إلى استيفاء الكلام بالتفصيل عن رأيه، إلا أننا يمكننا القول بأن طهيري أن للقيمة الأخلاقية مصدرًا خاصًا في ذات الإنسان، يرجع إلى تصريح النص الديني بذلك، كما أن الخير في الدين لا يمكن أن يكون خيرًا صرفًا، بل أنه لا ينفك عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية⁽¹⁹⁾.

هكذا وبعد أن عرفنا موقفه من المواقف الثلاثة - كما ذكرنا - من الصلة بين الدين والأخلاق في الفلسفة الغربية الحديثة المتمثلة في تبعية الأخلاق للدين، وتبعية

الدين للأخلاق، واستقلال الأخلاق عن الدين، فأنته يؤكد لنا رأيه إلى ضرورة وجود أخلاق ترتكز على الدين، بل تصير هي والدين شيئاً واحداً، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين.

وهذا لا يتم إلا إذا تخلّصنا من اعتقادات شائعة عن الدين والأخلاق، ونخص بالذكر اثنتين منها:

- 1- الدين لا ينحصر في شعائر ظاهرة، لا معاني خفية تحتها، بل أنه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة دون تحصيل السلوك وفق المعنى المخفي الذي يكمن فيها.
- 2- الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، أي أن الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية، وإذا وجدت الأولى وجدت الثانية.

أخيراً يمكننا القول بأن طه يدعو إلى تأسيس الأخلاق على الدين، بل ويجعلها والدين شيئاً واحداً.

المبحث الرابع - مكانة الأخلاق في الدين الإسلامي:

الدين الإسلامي دين شامل، ينظم جميع مناحي الحياة، ويلبي حاجات الإنسان جميعها. فهو دين للإنسان ومن أجل الإنسان، ومن هنا جاءت تعاليمه ملائمة للطبيعة الإنسانية مع كل المتطلبات، والاحتياجات المشروعة للإنسان فرداً كان أو في جماعة، ومن أجل تحقيق النهضة له في مجتمعه الذي يعيش فيه، لا بد وأن يتحقق مبدأ الترابط بينه وبين بني جنسه.

لذلك فالدعوة الإسلامية دعوة أخلاقية، تشتمل على المبادئ الأخلاقية السامية والقيم السلوكية الرفيعة، حتى أن النبي (ﷺ) حصر مقصد بعثته في الأخلاق، في قوله (ﷺ): "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽²⁰⁾.

لا شك أن الأخلاق في الإسلام لها مكانة عظيمة، فهي تعدّ الغاية التي من أجلها أرسل النبي (ﷺ) كما ذكرنا.

هذا ويبين لنا الرسول - ﷺ - تلك المكانة في حديث آخر حيث قال ﷺ: "إنَّ من أحبكم لي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً، وإنَّ أبغضكم إليَّ وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون"⁽²¹⁾ وأيضاً قوله ﷺ: "إنَّ الله كريم يحب الكرم، ويحب معالي الأخلاق ويكره سفاسفه"⁽²²⁾.

كما تضافرت نصوص الوحي على الحث على الأخلاق الحسنة، والترغيب في فضائل الأخلاق، هذا من جانب، ومن جانب آخر: النهي والتحذير من رذائل الأخلاق، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾. سورة النحل، الآية:90.

مكارم الأخلاق ضرورة اجتماعية لا يستغنى عنها أي مجتمع من المجتمعات، فيوجودها يوجد النفاهم والانسجام بين أفراد المجتمع، أما إذا فقدت هذه المكارم، تفكك أفراد المجتمع، وتصارعوا، وتناهبوا مصالحهم، ثم أدَّى بهم ذلك إلى الانهيار ثم الدمار.

الحقيقة أنَّ مكارم الأخلاق تزيّن الإنسانية، وتعلو شأنها، وتتسق بين أفرادها، وتصون العلاقات الجماعية، وتوجّهها إلى الخير والكمال؛ لتصوّر الحياة البشرية في أجمل صورها، وأحسن أحوالها، وتجنّب الرذيلة، وإفساد الخلق الاجتماعي.

فإذا كانت الأخلاق ضرورة في نظر المذاهب والمدارس الفلسفية، فهي في نظر الإسلام أكثر ضرورة وأهمية، ولهذا فقد جعلها مناط الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة، فهو يعاقب الناس بالهلاك في الدنيا؛ لفساد أخلاقهم، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾. سورة يونس، الآية:13، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾. سورة هود، الآية:117.

ولعل هذا ما دفع (طه عبد الرحمن) إلى ضرورة التأكيد على أهمية الأخلاق؛ أي مكارمها ومحاسنها، فهي ضرورة روحية واجتماعية وحضارية.

فالأخلاق التي يتبناها الإسلام - في رأيه - مكارم الأخلاق، لذلك نجد ينبّه إلى أنّ مكارم الأخلاق، ليست على معنى مكارم الأخلاق؛ أي تكاملات للأخلاق. وأنّ الفهم الصحيح - في نظره - يستوجب تنزيل الأخلاق في مرتبة المصالح الضّرورية، وليس في الكماليات، فما ينبغي لدين إلهي، كما يقول (طه عبد الرحمن): "أن ينزل إلى الناس، مقدّمًا الاهتمام بشؤون الحياة الماديّة للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحيّة!"، ويضيف قائلاً: "وهل في المصالح ما يختصّ بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق!"⁽²³⁾.

وبما أنّ الأخلاق - في نظره - تتبع الدّين، فحفظ الدّين: هو حفظ الأخلاق، وبما أنّ حفظ الدّين محدود لدى الفقهاء والأصوليين من بين المصالح الضّرورية، فحفظ الأخلاق - أيضًا - يعدّ من الضّروريات، زد على ذلك؛ أنّ إنسانيّة الإنسان لا تتحقق إلا بالأخلاق، وإلا انحطت درجة الأنام إلى درك الأنعام. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لُسْفِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾⁽²⁴⁾.

هكذا يتضح لنا رأي (طه عبد الرحمن) خلال كتابه الشهير (سؤال الأخلاق)، الذي يؤكد فيه على الصلة الكبيرة بين الأخلاق والدين، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، فالدين والأخلاق شيء واحد، فجوهر رسالة الدّين رسالة أخلاقية، وهي في مرتبة الضّروريات الجالبة للمنافع الروحية والماديّة، والدافعة للمفاسد السلوكية والماديّة، وما الحسّ الأخلاقي الذي تحدّث عنه فلاسفة الغرب أمثال: (هيوم) إلاّ فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبدل لخلق الله⁽²⁵⁾، بالتالي هناك اتّحاد كامل بين خلق الله الفطريّ، والأخلاق السويّة التي هي مكارم الأخلاق.

أخيرًا يمكن القول: إنّ الأخلاق هي عنوان ارتقاء الأمم، وكل الأديان تحت عليها وتوصي بها، فما أحوجنا اليوم إلى أخلاق الدين، وأنّ نعود إلى وصايا رسولنا الكريم في مجال الأخلاق حتى نستطيع أن نتجاوز المرحلة الصعبة التي نعيشها ونعبر بمجتمعنا إلى بر الأمان.

الخاتمة:

- بعد هذه الرحلة العلمية في ربوع (حاجتنا اليوم إلى أخلاق الدين (طه عبد الرحمن) توصل الباحث إلى جملة من النتائج، هي:
- 1- المتمعن في كتاب طه عبد الرحمن (سؤال الأخلاق) يدرك أنه مساهمة فعّالة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية.
 - 2- سلك طه عبد الرحمن طريقًا مختلفًا عن غيره من مفكّري المسلمين المعاصرين حاول من خلاله أن يُعيد الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره البداية الرئيسة لإعادة إحياء الإنسان بعدما تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق.
 - 3- الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانًا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة.
 - 4- العقل لا يمثّل إلا فرقًا في الدرجة بين الإنسان والحيوان، الأخلاق المنبثة من الروح، تمثل فرقًا نوعيًا بينهما.
 - 5- أي حضارة مقياسها الأول هو الأخلاق، فهي ميراث الإنسانية، كما هي ميراث الأديان. وأنّ أساس هذا الدين العظيم هو مكارم الأخلاق ومحاسنها.

المصادر والمراجع

- (1) ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب - بيروت، ج1، 1955م، ص889.
- (2) الموسوعة "نظرة في مكارم الأخلاق الرسول"، مجموعة من الباحثين، دار الوسيلة - جدة، ط1، 1998م، ج1، ص61.
- (3) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق: نواف الجراح، دار صادر - بيروت، 2006م، ص30.
- (4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، "د - ت"، ص53.
- (5) عبد الرحمن الميدان، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم - دمشق، ط4، 1996م، ص57.
- (6) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ج2، ص319.
- (7) محمد عبد الله دراز، الدين، ص33.
- (8) ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص458، 459.
- (9) الزمخشري، أساس البلاغة، دار النفائس - بيروت، ط1، 2009، ص403.
- (10) سؤال الأخلاق، ص13.
- (11) المصدر السابق، ص14.
- (12) المصدر السابق ص14.
- (13) المصدر السابق ص14.
- (14) المصدر السابق ص41.
- (15) المصدر السابق ص37.
- (16) محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مكتبة نهضة الشرق - مصر، 1990م، ص102.

- (17) المرجع السابق ،ص39.
- (18) المرجع ، السابق ص43.
- (19) المرجع السابق ص46-51.
- (20) أخرجه أحمد في مسنده، ج4، ص193.
- (21) رواه البيهقي في شعب الإيمان، ج6، ص241.
- (22) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص51.
- (23) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص51.
- (24) سورة المؤمنون، الآية: 21.
- (25) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص46.

فلسفة المجتمع المدني عند جون لوك

د. عائشة عبدالسلام زكري عبد الله
كلية الآداب، زوارة - جامعة الزاوية

المقدمة:

زاد الاهتمام في الوقت الراهن بالمجتمع المدني، بعد أن عانت البشرية ويلات كثيرة؛ نتيجة النظم غير المدنية المختلفة: الثيوقراطية والعسكرية والشمولية. فالنظم الثيوقراطية التي تقوم على أساس لاهوتي، وترفض الاعتراف بأيّة صورة من صور الحكم المدنيّ سواها، ذلك لأنّ النظم الثيوقراطية تقوم على اليقين المطلق، ونفي الآخر ومصادرة حريات البشر، وهذا ما كانت تقوم عليه المجتمعات الغربية في العصور الوسطى من خلال الحكم الإلهي المقدّس، وبالمثل النظم العسكرية التي تضاد المجتمع المدني، وتبنى على الولاء والطاعة دون النظر إلى الحريات، ويقال الأمر نفسه على ذلك النوع من المجتمعات الشمولية، سواء كانت قائمة على العرق أو الجنس مثل: الفاشية والنازية، أو التي قامت على طبقة مثل الماركسية. وتجاوزاً لحكم السلطة اللاهوتية أو العسكرية أو الديكتاتورية، أو العرق أو الطبقة كان التأكيد على فكرة المجتمع المدني التي ظهرت مع بداية الدولة الحديثة بالعديد من الفلاسفة المحدثين، وهي الهدف الذي يسعى الإنسان المعاصر إليه؛ تنظيمًا للعلاقة بين الحاكم والمحكومين، وتحقيقًا للحريات المدنية، وتأكيدًا للحقوق الإنسانية، التي صارت اليوم أعلى ما يسعى إليه الإنسان في حياته.

وما الجهود التي تشهدها منطقتنا العربية من مظاهرات واعتصامات وثورات إلا تعبير عن اختيار الشعوب للمجتمع المدني الديمقراطي، والسعي بخطوات مدنية وقانونية ودستورية لتحديد معالمه، والاتفاق عليه، وعلى أنه السبيل الأوحى الذي يحزّر الشعوب من الأنظمة الثيوقراطية المهيمنة، والمسيطرة باسم الدين أو القوة العسكرية أو الجنس أو العرق.

لأنّه لا سبيل للديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات وحقوق الإنسان عن طريق الطغيان أو الإرهاب أو الدعاوى العنصرية، بل سبيلها الوحيد المجتمع المدني الذي بتحقيقه تتحقق الدولة الحرة المدنية.

وفكرة المجتمع المدني وليدة العصر الحديث والدولة الحديثة، فحين انفصلت الدولة عن الكنيسة بسبب آباء الكنيسة، وشيوع فكرة الحكم الإلهي المقدس، كانت الكتابات المتعدّدة لدى الفلاسفة المحدثين، سواء جان جاك روسو، أو توماس هوبز، أو جون لوك لإظهار الاختلاف بين حالة الطبيعة، وحالة المدنية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو القوى الرئيسية التي تكوّن المجتمع.

ومن أجل تحقيق الدولة المدنية، كما تحدّدت في كتابات جون لوك، دولة الدستور والقانون واستقلال السلطات.

مشكلة البحث: إنّ لا المشكلة الأساسية التي يدور حولها البحث هي مناقشة السلطة وتنظيمها، والعلاقة بين الحاكم صاحب السلطة المطلقة والمحكومين، وإلى أي مدى تتسع سلطة الحاكم؟ وما هي حرية المحكومين؟ وهل يكفل المجتمع المدني كما تصور لوك تحديد هذه العلاقة؟ وما هي حدود العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، كما تحدّدت في فلسفة جون لوك؟

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في التعرّف على رؤية لوك لمفهوم المجتمع المدني، مع توضيح البنى الأساسية التي يقوم عليها هذا المجتمع، وهل يمكن قبول المجتمع المدني الذي نادى به لوك في الواقع العربي المعاصر كمرحلة أولى لبناء الدولة الحديثة، أم أنّ البيئة الغربية تختلف عن البيئة العربية.

منهج البحث: المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي، الذي يعتمد على تحليل نصوص لوك الفلسفية المتعلّقة بالمجتمع المدني؛ لبيان أهم القضايا التي تناولها لوك وبيان طبيعتها ومفهومه لها، بالإضافة إلى المنهج المقارن، وذلك من أجل المقارنة مع آراء معاصريه أمثال (هوبز وروسو)، للإجابة عن تساؤلات هذا البحث، وتحقيق الهدف منه، تم تقسيم البحث على النحو الآتي:

أولاً: مفهوم المجتمع المدني

لقد ارتبط مفهوم المجتمع المدني عند مفكّري الغرب بالحرية والمساواة من أجل الوصول إلى الديمقراطية، وهذا ما سلكه الكثير من المفكرين في بداية القرن السابع عشر، ومثله فلاسفة العقد الاجتماعي: هوبز ولوك وروسو، من إزالة الغبار عن المجتمع، من حالة الطبيعة الأولى إلى حالة المدنية، المتمثلة في المجتمع المدني، وذلك من أجل حماية الحرية الفردية، والملكية الخاصة، والأمان والسلام، كل حسب وجهة نظره، وقبل البدء في عرض آراء جون لوك حول المجتمع المدني، نود أن نعرض باختصار موقف توماس هوبز، وروسو من المجتمع المدني.

1. المجتمع المدني عند توماس هوبز (1588-1678)

إنّ المنتعج لحياة هوبز يجد أنّها تعكس بوضوح واقع عصره، إذ يتبدّى من خلال هذه الحياة تاريخ إنجلترا الحافل بالأحداث فيما بين أواخر القرن السادس عشر، والنصف الأول من القرن السابع عشر، ولعل هذه الفترة الخطيرة من تاريخ إنجلترا هي التي كوّنت مفاهيم هوبز ونفسيته العميقة المظلمة المؤسسة على النفعية والخوف.⁽¹⁾

لكن رغم هذه النظرة المظلمة حول هوبز، إلا أنّ هناك بعض المفكرين يصفون مذهب هوبز بأنّه ذو عقلانية سياسية، أو المذهب العقلي على نحو ما يطلق في ميدان علم السياسية، أي أنّه أراد أن يصل في السياسة إلى يقين الرياضة، أي أنّه أراد أن يقيم البناء السياسي للدولة على أسس عقلية راسخة، فمن ناحية الطبيعة يرى هوبز أنّ الناس في حالتهم الفطرية الأولى لا يذوقون للسلم طعمًا ولا يتفقون: يتنازعون ويتقاتلون، وينظر كل فرد إلى الآخر نظرة ملؤها الخوف والشك⁽²⁾، لذلك يرى هوبز أنّ كل إنسان لديه الحرية في استخدام قوّته الخاصة؛ وذلك من أجل الحفاظ على طبيعته وحياته الخاصة⁽³⁾.

وهنا تتضح نظرة هوبز التشاؤمية حول حالة الطبيعة؛ لذلك يرى أنّ السمة المميزة لهذه الحالة هي الصراع، أو ما يمكن أن يطلق عليها حالة الحرب، ولكن هل

يظل الصراع دائماً في وجهة نظر هوبز، أم أنّ هناك خروج إلى مجتمع مدني، يضع نهاية لذلك الصراع، إنّ هوبز يرى أنّ الحل لهذا الصراع من خلال العقد، وهو بمثابة التنازل المتبادل أو المشترك عن الحقوق، وهو ما يسميه الناس بالعقد⁽⁴⁾.

أي أنّ الجميع يتفقون على أنّ يتنازل كل فرد عن جزء من حريته لصالح الدولة، بناء على هذا نجد أنّ التعاقد دليل على الاجتماع بين أفراد المجتمع واتفاق بينهم، أي بمثابة القاعدة الأساسية للدولة، وبناء الدولة يبدأ من أسفل إلى أعلى من أفراد الشعب إلى الحاكم⁽⁵⁾.

ويرى هوبز أنّه عندما يتفق كل أعضاء المجتمع على إقامة سلطة لحكم المجتمع، سواء كانت مكوّنة من شخص واحد، أو مجلس واحد من الرجال، ويعمل هذا يتفق كلهم على أنّ يخضعوا أنفسهم لإرادة سلطة مفردة⁽⁶⁾.

ويدل ذلك على أنّ هوبز يربط نجاح التعاقد بين الأفراد من خلال خضوع الأفراد لسلطة مفردة، متمثلة في الحاكم، وهذا مبرر للسلطة المطلقة، وتبريراً لذلك يرى أنّ المواطنين في الاتفاق على سلطة الدولة قد صنعوا هذا الشرط؛ لأنّ الدولة تحمي حقوقهم⁽⁷⁾.

بناءً على ذلك يمكننا أنّ نحدّد فلسفة هوبز السياسية بالنسبة للمجتمع المدني، بأنّها فلسفة الدفاع عن السلطة المطلقة للحاكم حيث يرى أنّها "في الواقع مصدر الشرف"⁽⁸⁾.

إنّ فقد كانت نظريته للدولة الحديثة في العقد القائم على التراضي بين الأفراد، وإعطاء السلطة المطلقة لفرد واحد يمتلك زمام الأمور كلها من خلال التحكم في الرعية بطريقة استبدادية دون أنّ يكون لأحد رأي على رأي الحاكم، ولا يمكن الثورة ضده، لذلك يعدّ مذهب هوبز تبريراً للاستبداد والحكم المطلق والديكتاتورية التامة.

لكن على الرغم من ذلك نجد أنّ نقطة البدء، التي اتخذها هوبز هي نفسها التي اتخذها لوك رغم اختلاف النتائج بينهما، وهذا ما يتضح عند التطرّق لأفكار وآراء جون لوك.

2. المجتمع المدني عند جان جاك روسو (1712-1778)

يعد روسو أحد ممثلي نظرية العقد الاجتماعي، فإذا كان هوبز مؤسسها في العصر الحديث ولوك قائدها، فروسو هو أهم ممثليها في القرن الثامن عشر، لكن على الرغم من ريادة هوبز ولوك لهذه النظرية، فإنَّهما في وجهة نظر روسو يبدو تأثيرهما مدمرًا؛ لأنَّهما أدرجا الحاجة إلى الحقوق في مقدمة كل خبرة اجتماعية، وهذا التوجُّه أعطى الناس رخصة للبحث عن سعادتهم الشخصية على حساب قواعد الفضيلة المرتبطة بالخير العام أو الخير المشترك⁽⁹⁾.

يتضح من ذلك أنَّ البحث عن الملكية يعد أنانية في وجهة نظر روسو، من أجل هذا أرجع أسس الفساد إلى ظاهرة الملكية بصفة خاصة، وأنَّ هذا الظهور للملكية الخاصة التي هي قبر للمساواة الطبيعية، لم يكن بالفعل إلا الحد الأخير لحالة الطبيعة، والخطوة الأولى في تقدم عدم المساواة في الحالة الاجتماعية⁽¹⁰⁾.

من أجل هذا ناقش النقطة الأولى التي يكون عليها البشر المتمثلة في حالة الطبيعة، ولكن على خلاف هوبز يرى أنَّ حالة الطبيعة للإنسان هي أسعد حياة، وأنَّ التطور أو التقدم هو الذي أفسد طبائع الناس، وسبب شقاءهم وأقام بينهم الفروق، وأدَّى بهم إلى عدم التساوي⁽¹¹⁾ ويمكن أن يكون ذلك الرأي مقارنًا لموقف جون لوك من حالة الطبيعة القائمة على المساواة، وتأثرًا بأفكار جون لوك السياسية. بدأ روسو مطلع كتابه العقد الاجتماعي بعبارة "يولد الإنسان حرًا"⁽¹²⁾.

مؤكدًا قيمة الحرية، لهذا يرى أنَّ التقدم الذي تمر به البشرية هو سبب الشقاء،

ولكن هل تحيد البشرية عن هذا التقدم؟

يرى روسو أنَّ الاجتماع أصبح ضروريًا، ولا يمكن بحال القضاء على ما استحدثه الاجتماع الإنساني من صور الحضارة وضروب التحسين، لذا وجب العمل على إصلاح عيوبه والقضاء على مفسده، وهذا لا يتأتَّى إلا بالتنظيم السياسي، وإقامة الحكومة الصالحة⁽¹³⁾.

وكل ذلك سيتحقق من خلال المعبر الذي تمر عليه البشرية من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية، وهي المتمثلة في العقد الاجتماعي لديه، لذلك فهذا العقد قائم على أنّ "كل فرد من أفراد المجتمع يضع شخصه، وجميع قواه تحت تصرف الإرادة العامة العليا، ويكون جزءاً لا يتجزأ من المجموع الواحد"⁽¹⁴⁾.

ومن هنا يتساوى الجميع في الشروط، ويلتزم كل اتجاه الآخر، فلا يضع أحد نفسه تحت قيادة فرد آخر، ويكون لكل فرد الحق على الآخر، ويكسب بذلك قوة جماعية يحافظ بها على ما يملك، ومن هنا فكل فرد لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حرّاً كما ولدته أمه، وذلك لأنّ العقد يحكم الفرد على نفسه بأن يكون حرّاً⁽¹⁵⁾ وبذلك يكون خضوع الفرد للإرادة العامة بكامل حريته؛ لأنّ العقد الاجتماعي يمنح السيادة للشعب، والسيادة عند روسو ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، وعليه فلا يمكن التنازل عنها⁽¹⁶⁾.

من أجل هذا ارتبطت السيادة والإرادة العامة باتجاه واحد، وذلك لأنّ الإرادة هنا عامة، وخالية من أي هدف شخصي.

وإذا كانت السيادة نابعة من الشعب المتمثل في الإرادة العامة، ولتحقيق تلك السيادة لا بد من وجود قانون يفرض تلك السيادة، لذلك فدور القانون معبر عن الإرادة العامة، وليست القوانين بهذا المعنى، غير شروط شراكة مدنية، يجب أن يكون الشعب خاضعاً للقوانين وراضحاً لها، ولا يقع تنظيم شروط الشركة على غير الشركاء⁽¹⁷⁾.

يتضح من ذلك أنّ الإرادة العامة مصدر القوانين، التي يخضع لها أفراد المجتمع، ولا يتم ذلك إلا من خلال الشراكة المدنية القائمة على الاتفاق بين أبناء المجتمع.

ومن هنا فالشعب في نظر روسو هو السلطة العليا، المتمثلة في الإرادة العامة، والتي من خلالها تعمل على إحياء المواطنة، وتنمّي المواطنة احترام المطالب للمجتمع، واحترام تقاليد الفضيلة المدنية، فيشعر الأفراد بالمساواة، وأنهم جزء من

المجتمع مع الآخرين، حيث يخدم كل عضو مطالب الخير المشترك، ويخضع مصالحه للخير الأكبر للمجتمع⁽¹⁸⁾.

يتضح من ذلك موقف روسو من المجتمع المدني القائم على الإرادة العامة، والتي يخضع لها كل أفراد المجتمع مع التخلّي عن الأهواء الشخصية من أجل المنفعة العامة.

بناءً على ذلك نجد أنّ نقطة البدء عند فلاسفة العقد الاجتماعي نقطة واحدة، لكن نتيجة نظرية كل منهم تختلف عن الآخر، فحالة الطبيعة عند هوبز تشاؤمية، وعند روسو تعد حالة سعادة واستقرار، وكذلك العقد الاجتماعي عند هوبز مفوّض إلى السلطة المطلقة، أمّا عند روسو فمفوّض إلى الإرادة العامة.

إذن فالمجتمع المدني عند هوبز متمثل في مجتمع السلطة المطلقة، وعند روسو متمثل في الإرادة العامة، وهذا سيتم توضيحه لاحقاً عند لوك، وكيفية اختلافه عن فلاسفة العقد الاجتماعي.

3- المجتمع المدني عند جون لوك (1632م-1704م).

جون لوك أحد فلاسفة النزعة التجريبية بعد هوبز وبيكون، له أثر واضح في تأسيس المذهب الحسي وبلورته والدفاع عنه، ليكون أساساً للمذهب التجريبي الحديث، وأحد رواد الفكر السياسي في العصر الحديث، ويعد من أوائل منظّري الفكر الليبرالي، وتعد أطروحته الفلسفية (مقالتان في الحكم المدني) من أهم النظريات المحدّدة لعملية تأسيس المجتمع المدني، والتي تبين كيفية ظهوره وصيرورته، التي نقلته من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية. والحالة الطبيعية هي بمثابة اللبنة الأولى التي يذكرها جون لوك لوضع أساسيات المجتمع السياسي. حيث أنّ حالة الطبيعة بالنسبة لجون لوك هي حالة حرية تامة، فالوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه هو وضع من الحرية في القيام بأعمالهم والتصرّف بأموالهم وذواتهم كما يرون، ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد، أو يتقيّدوا بمشيئة أي إنسان⁽¹⁹⁾.

إذن ففي حالة الطبيعة الكل يتمتع بالمساواة في الحقوق الطبيعية، ولا يمكن للفرد أن يتميّز عن شخص آخر مادام الكل في حرية تامة، وله حق التصرف في ممتلكاته، أي الكل في مساواة تامة، وليس في حالة صراع كما يرى هوبز⁽²⁰⁾.

بناءً عليه يتضح أنّ حالة الطبيعة لم تكن حالة غير اجتماعية. إنّها كانت فقط حالة غير سياسية، وسبب كونها حالة اجتماعية أنّ الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعي الفطري، الذي يتيح للجميع حالة الحرية والمساواة واحترام حقوق وحرّيات وممتلكات الآخرين⁽²¹⁾، وبناءً على هذا فقد تميزت حالة الطبيعة باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث: (الحياة، الحرية، الملكية)، ويتواجد القانون الطبيعي الذي كان يركّز على هذه الحقوق، ولم تتميز بأنّها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى هوبز⁽²²⁾.

ولكن على الرغم من كل المميزات التي تميز حالة الطبيعة المتصفة بالحرية والمساواة، فإنّه سرعان ما يحتاج الناس إلى تكوين المجتمعات؛ لأنّ الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات الطور الطبيعي، وهي آفات جسمية حقاً في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته⁽²³⁾، لذلك كان لابد من التحول الاجتماعي، وهو الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع السياسي؛ لأنّ الغرض الرئيسي الأول من اتحاد الناس في دولة الرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أملاكهم؛ لأنّ الحفاظ على الملكية يؤدي إلى استقرار الحياة الطبيعية، فمع توافر حماية الملكية يتحقّق من خلال ذلك الأمن الذي يتحقّق من خلال سيادة القانون.

أولاً: العقد الاجتماعي عند جون لوك:

إذا كان لابدّ من الانتقال من حالة الطبيعة، فلا بد أن يكون هناك معبراً للوصول إلى المجتمع السياسي. وإنّ كان لابدّ من وجود معبرٍ، فيمكن أن نسمّي ذلك المعبر هو العقد الاجتماعي.

ويمكن أن يعد الركيزة الأساسية لدى فلاسفة العقد، وإن اختلفت الرؤى بينهم؛ لأنَّ العقد حالة انتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي، حيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلَّى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه، ويتنازل عنها للمجتمع، وبذلك ينشأ مجتمع سياسي أو مدني⁽²⁴⁾.

لقد أراد جون لوك أن يوضح أنَّ المجتمع السياسي قائمًا على الاجتماع مع التنازل عن حق الاقتصاص، وذلك من أجل الصالح العام، فانقل لوك ليستمد المجتمع المدني من رضاه أعضائه⁽²⁵⁾، لذلك فالعقد هو تعاقد طرفان: الطرف الأول هو الشعب، والطرف الثاني هو السلطة الحاكمة (الملك أو الحكومة).

وبناءً على هذا يعد العقد الاجتماعي هو أساس التنظيم السياسي، والمجتمع المدني، وقيام الدولة⁽²⁶⁾، والهدف الرئيسي للدولة في المجتمع المدني، والهدف الأعظم للناس من وضع أنفسهم تحت حكومة، هو المحافظة على ملكياتهم، فالدولة تحمي ملكية كل فرد بأن توفر نظامًا مستقرًا وقانونًا معروفًا، وذلك يصبح الأساس لحل كل الخلافات بين الناس⁽²⁷⁾، لذلك يعد العقد النقطة الأساسية لتشكيل سلطة الدولة، التي تقوم بالدور الرئيسي عند لوك في المجتمع المدني.

ثانياً: تعريف لوك للمجتمع المدني:

يرى جون لوك أنَّ المجتمع المدني يتم تكوينه عندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلَّى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ حينئذٍ مجتمع سياسي أو مدني⁽²⁸⁾، ويستمد المجتمع السياسي شخصيته من المقصد الأساسي بضمان المحافظة على الملكية عن طريق تقديم سلطة لسن القانون، ويفصل في الخلافات والمنازعات، وسلطة تنفيذ الأحكام وتعاقب المذنبين⁽²⁹⁾.

وعلى هذا يخرج الناس من الطور الطبيعي إلى طور الدولة، التي يقوم على رأسها حاكم شرعي، يتمتع بسلطة الفصل بين السلطات المختلفة، وينصف أصحاب المظالم من أبناء تلك الدولة. وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية، أو القضاة الذين تم

تتصيبيهم، يكونون في مجتمع مدني، أمّا إذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلودون بها، فهم ما يزالون على الطور الطبيعي، مهما كانت طبيعة اجتماعهم⁽³⁰⁾.

يوضح لوك كما سبق، كيفية الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي من خلال ترك الأفراد السنة الطبيعية التي تجعل منهم الحكم والخصم في الوقت نفسه، والاتفاق بينهم من خلال العقد الذي تم بينهم وبين الحاكم الذي بدوره يفصل بين المنازعات، فمع وجود الحاكم يختفي المجتمع الطبيعي، وخلافاً لذلك لازال الفرد في حالة الطبيعة. ويتضح من ذلك أمران:

تتسم حالة الطبيعة بغياب حاكم عام، وبغياب أي قانون سوى قانون الطبيعة. في أنّ المجتمع المدني، وهو نقيض حالة الطبيعة، يتسم بوجود حاكم عام ذي سلطة لفرض القانون المدني⁽³¹⁾.

ومع ظهور السلطة الحاكمة يبدأ ظهور التنظيم السياسي، أو المجتمع المدني لرعاية مصالح الجميع، ومعنى ذلك أنّ الحاجة لضمان حقوق الأفراد الطبيعية من ملكية خاصة وحرية، وإقامة العدل والمساواة بينهم، هي التي اضطرت هؤلاء الأفراد إلى الانضمام بعضهم لبعض، وإلى التنازل عن حق الدفاع عن أنفسهم، وعن ملكيتهم الخاصة⁽³²⁾، كل ذلك من أجل التوصل إلى العقد الذي هو أساس التنظيم السياسي والمجتمع المدني.

وبناءً عليه فإنّ الدور الأعظم للمجتمع السياسي هو الحافظ على السلام والأمن، وتلك تعد الغاية الأساسية بعد الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي، وبدونه لا يستطيع الناس العيش في أمن وسلام.

لذلك كانت وجهة نظر لوك بأنّ المجتمع المدني هو المجتمع الضامن للحقوق المتساوية للأفراد والحريات، على خلاف الملكية المطلقة، التي يزعم بعضهم بأنّها نمط الحكم الوحيد، وهي أساساً لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني، فهي ليست شكلاً من أشكال الحكم المدني قط؛ لأنّ هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوئ التي

تنجم عن كون كل امرئ في الطور الطبيعي الحكم في القضايا التي تعنيه هو ومعالجتها، بإقامة سلطة معروفة، بوسع كل فرد من أفراد ذلك المجتمع أن يلوذ بها⁽³³⁾.

وبذلك ينفي لوك وجود الحكم المطلق في ظل المجتمع المدني؛ لأنّ الحكومة لا توجد إلا من أجل المحافظة على الملكية الفردية⁽³⁴⁾ وهذا يتم من خلال التعاقد بين الأفراد، لذلك فكل من يطلق "الطور الطبيعي" ليندمج في جماعة ما يتوجّب عليه أن يتنازل عن السلطة اللازمة لتحقيق الأغراض التي تألف المجتمع من أجلها، لأكثرية تلك الجماعة، والسبيل إلى ذلك هو الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد، وذلك هو العقد الوحيد الثابت المترتب على الأفراد الذين يلتحقون بدولة ما يؤلفونها⁽³⁵⁾.

وعليه يعرف لوك المجتمع السياسي، بأنّه اتفاق فئة من الناس الأحرار الذين يؤلفون أكثرية على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع، وعلى هذا الوجه نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم⁽³⁶⁾، ومعنى هذا أنّ المجتمع المدني عند لوك قائم على التراضي بين أفرادها، ويكون بوسعهم تشكيل الحكومة التي يهدفون إلى تحقيقها، والتي تلبيّ نداء كل فرد من أفراد الشعب، دون الإساءة بمصالح الآخرين والحفاظ على ملكياتهم، وهذه أشبه بالنظرة الديمقراطية للدولة الحديثة.

ثالثاً- أهمية المجتمع المدني:

يعد المجتمع المدني غاية الإنسان وأفراد كل جماعة في كل العصور، وإنّ اختلاف الاتجاهات والمسميات، لذلك يمكن أن تقاس أهمية المجتمع المدني من جانبين: الجانب الأول: النظرة القديمة للمجتمع المدني، أي المجتمع السياسي في القرن السابع عشر، تختلف عن النظرة للمجتمع المدني في العصر الحديث، ذلك لأنّ القرن السابع عشر كان بمثابة بناء لدولة حديثة خرجت من حالة الطبيعة، كما يرى لوك على خلاف الدولة الحديثة التي مرت بالحادثة، أي أنّ دولة لوك التي نادى بها لم تكن من أجل إنشاء جمعيات معارضة لسلطة الحكومة، وإنّما كان من أجل بناء دولة حديثة تقوم على المساواة، أي كبداية ممهّدة لظهور المجتمع المدني الحديث.

لذلك كان الهدف الأسمى والأرقى عند جون لوك من "أجل اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أملاكهم"⁽³⁷⁾؛ لأنّ في المجتمع المدني تسود دولة القانون، وتزول حالة الطبيعة التي يكون فيها الفرد هو الخصم والحكم في الوقت نفسه، وأيضاً تتحقّق في ظل المجتمع المدني الفضيلة العليا التي ينادي بها لوك، ألا وهي فضيلة التسامح التي تحقّق حرية الاعتقاد والاحترام المتبادل بين أعضاء المجتمع.

أما الجانب الآخر: الرؤية الحديثة للمجتمع المدني فيسعى بوصفه تكوينات مؤسسة تطوعية منمّمة ومتعدّدة إلى تحقيق مصالح أو غايات مشتركة، سواء تلك التي تتعلّق بالعناصر التي تنتمي إلى هذه، أو تلك التي تهم المجتمع بأسره، أو الغالبية العظمى منه⁽³⁸⁾ وذلك من أجل أن يطور الأفراد الطاقة الأخلاقية والوعي ممّا يساعد في حماية الحرية الأساسية التي يقدّرها الناس في المجتمع الحديث⁽³⁹⁾ فبدون الحرية تنعدم الحياة في ظل المجتمع المدني، وتختفي روح الحوار. وهذه بمثابة انتقال إلى ما بعد الحداثة على خلاف الدولة التي ينادي بها جون لوك للانتقال من ظلمات الحكم الفاسد إلى هدفه الأعظم، ألا وهو "أمان الشعب وسلامته وخيره العام"⁽⁴⁰⁾.

هكذا كانت مهمة المجتمع المدني في القرن السابع عشر، والذي يعمل على بناء دولة حديثة، وأهميته في العصر الحالي في إيجاد روح الحرية عند الأفراد، والتي مازلنا نفتقدها حتى اليوم، لذلك كيف لنا أن نقوم قواعد للمجتمع المدني دون أن نمر أساساً بالدولة الحديثة؟ فإذا لم تقم الدولة الحديثة في بلداننا العربية، إذن فلا قيمة للمجتمع المدني الحديث. لذلك فأهمية المجتمع المدني يمكن تحقيقها في حالة بناء الدولة الحديثة القائمة على العدل والمساواة واحترام الرأي، والرأي الآخر دون تحيز أو عنصرية، وإعلاء المشاركة وتنمية الوعي السياسي، والخضوع للقانون، ومن هنا يمكن أن ننادي بالمجتمع المدني الحديث.

رابعاً - المجتمع المدني والدولة:

من أبرز الإشكاليات التي طرحت على الساحة الفكرية، وأثارت جدلاً مازال قائماً حتى اليوم: ما هي طبيعة العلاقة بين المجتمع المدني والدولة؟ وهل هي علاقة تكامل أم تضاد؟

فلو نظرنا إلى مفهوم الدولة لوجدنا لها العديد من التفسيرات منذ القدم حتى العصر الحديث، أما مفهومها في الواقع المعاصر فهي "بمثابة جماعة من الوحوش الكواسر شقراء البشرة، جماعة من الغزاة السادة، بكل مالها من أنظمة حربية وقوة منظمة، تنقض بمخالبها المخيفة على طائفة كبيرة من الناس، ربما فاقتها من حيث العدد إلى حد بعيد، ولكنها لم تتخذ بعد نظاماً يحدد أوضاعها ذلك هو أصل الدولة"⁽⁴¹⁾.

يتضح من هذا أن الدولة هي القوة التنفيذية صاحبة الأداة الحربية القادرة على قمع أي شعب يعاديها، وتفرض سيطرتها الفعلية عليه، وكل هذا يدل على منطق القوة التي تتخذه الدولة من أجل كيانها.

وتبعاً لذلك فالدولة عند هيجل سنجد أن لها اهتماماً في فكره السياسي حيث يرى أن الدولة هي "مركب الأسرة والمجتمع المدني، وهي تمامها ومعها تصل الفكرة الأخلاقية إلى تحققها الفعلي، فالدولة هي التحقيق الفعلي للفكرة الأخلاقية، وإنما العقل الأخلاقي بوصفه إرادة جوهرية تظهر وتتجلى أمام ذاتها، وتعرف ذاتها وتعقل ذاتها"⁽⁴²⁾.

إذن الدولة في فكر هيجل قادرة على أن تقدم الخير المشترك بصورة كلية في مقابل المجتمع المدني، ذو المصالح الخاصة، لذلك جعل الدولة قادرة على تحقيق الفعل الأخلاقي، وكل ذلك يدل على مكانة الدولة عند هيجل.

أما من ناحية فلاسفة العقد الاجتماعي فنجد أن هناك اختلافاً على الرغم من الاتفاق في الكثير من النقاط التي تقوم عليها مدرسة العقد الاجتماعي، فمثلاً نجد أن

الدولة عند هوبز "هي المؤسسة الضخمة التي تتعاقد مجموعة من الأفراد على إقامتها لتصبح ذلك الوحش الذي يؤمّن للأفراد الأمن الداخلي والسلام في الخارج"⁽⁴³⁾. هذه هي نظرة هوبز للدولة، والتي شخّصها في هيئة الحاكم الأمر الناهي، متمثلة في السلطة المطلقة، وليس من أجل الشعب، ويرى في ذلك الدولة العصرية الحديثة.

أمّا من ناحية لوك فنجد أنّ نظريته تختلف اختلافاً مهماً، فيرى أنّ الدولة "مجتمع من البشر يتشكّل بهدف توفير الخيرات المدنية، والحفاظ عليها وتتميتها، وأعني بالخيرات المدنية الحياة، والحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال والأرض والبيوت وما شابه ذلك"⁽⁴⁴⁾.

ومن هنا تختلف نظرة لوك عن هوبز وهيجل، حيث تعد نظرة لوك للدولة الديمقراطية التي وجدت من أجل الشعب، ليس كالنظرة المتطرفة التي تجعل من الشعب رعاها لها.

فالدولة ممثلة للمصالح المختلفة، وليس من الممكن بالنسبة للوك أنّ توجد الدولة منفصلة عن المجتمع، مادامت كمثل الأغلبية تجد المصالح المختلفة التي تشكّل المجتمع⁽⁴⁵⁾.

وهذه الدولة القائمة على قواعد الديمقراطية الحديثة، وليست على السلطة المطلقة التي ينادي بها هوبز. أمّا من ناحية روسو فنجد أنّ الدولة غايتها وأهدافها مرتبطة بتصوير المواطن للخير⁽⁴⁶⁾.

هذه بعض التعريفات التي وردت لدى بعض فلاسفة العصر الحديث، وبناءً على ذلك فالدولة هي مجموع منظم من الناس دائم البقاء يقطن أرضاً معينة، له موارده المالية ونظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويخضع لسيادة موحّدة، ويسعى وراء عرض عام مشترك، وبهذا المعنى تعد الدولة تصوراً قانونياً أو شخصية قانونية سياسية⁽⁴⁷⁾.

وهذا يعد بمثابة مفهوم عام للدولة، مجموعة من الأفراد اتخذوا أرضاً يقيمون عليها، ولهم قانون يحكمهم، ولكن هل هذه التعريفات يمكن أن تعادل التعريفات السابقة التي ذكرت للمجتمع المدني. أم أنّها في علاقة تناقض بينهما، أم أنّ المضمون يتكامل مع مضمون المجتمع المدني وكلاهما يكمل الآخر، هذا ويتضح من خلال العلاقة بين المجتمع المدني والدولة.

خامساً - العلاقة بين المجتمع المدني والدولة:

لو نظرنا إلى المجتمع المدني بشكل خاص، والدولة بوجه عام، فإنّه لا بد من معالجة هذه المشكلة من ناحيتين، الأولى وهي وضع الدولة والمجتمع المدني في النظام الأوروبي التقليدي، أي في عهد مدرسة العقد الاجتماعي، سنجد استحالة فصل الدولة عن المجتمع المدني، ذلك لأنّ المجتمع المدني لهذه المدرسة هو غاية بمثابة الدولة الحديثة، وهذا بمثابة مرحلة انتقال من الطور الطبيعي إلى المجتمع السياسي، لذلك لم يكن هناك فصل تام عند لوك بين المجتمع المدني والدولة، وإنّما رأي لوك حول المجتمع المدني كان بمثابة الدولة كاملة، لذلك لم يفصل بينهما، وكان الهدف من ذلك هو إقامة المجتمع السياسي الذي يخضع أفراداه إلى القانون من أجل إقامة دولة القانون، لذلك يقول جون لوك "إنّ الذين يؤلفون جماعة واحدة، ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل، يلونون بهما وبوسعهما البث في الخصومات التي تنشأ بينهم، ومعاقبة المجرم منهم، فإنّما يعيشون في مجتمع مدني"⁽⁴⁸⁾، لأجل هذا لا يمكن الفصل بين الدولة والمجتمع المدني عند لوك، فكلاهما يكمل الآخر، أي أنّ المجتمع المدني هو المجتمع السياسي.

فالاتفاق والموافقة والانضمام والقبول بقرار الأغلبية هو مظهر من مظاهر التعاقد الذي ينتج الدولة، وهكذا فكل فرد إنّما يلتزم بالتعاقد مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة بالخضوع لقرارات الأكثرية، والتقيد أمام كل فرد من أفراد تلك الهيئة⁽⁴⁹⁾.

يتضح من ذلك أنّ نظرة جون لوك بمثابة بداية ممهّدة للمجتمع المدني، والدولة الحديثة مقابل دولة الاستبداد التي كان يناهز بها هوبز.

إذن فإنّ التصور الذي يقدّمه لوك للمجتمع المدني، والدولة تصور مشروع لا ينتج عن القوة ولا عن الحق الإلهي، ولا ينتج عن السلطة الأبوية، بل ينتج عن (الاتفاق) الذي يعد أهم كلمة عند لوك، وإذا وجدت دولة لا تقوم على هذه الأسس فهي في رأي لوك غير مشروعة⁽⁵⁰⁾.

أمّا إذا تناولنا علاقة المجتمع المدني بالدولة من المنظور الحديث، فنجد أنّ المجتمع المدني عبارة عن مجموعة من المؤسسات والجمعيات والاتحادات غير الحكومية، ومن هنا نجد العلاقة تختلف لذلك نضع عدة تساؤلات، وهي: ما هو الخط الفاصل بين المجتمع المدني والدولة؟ وهل المجتمع المدني بحاجة للدولة؟⁽⁵¹⁾.

عندما يكون المجتمع المدني في حال انفصال عن الدولة نجد أنّ الدولة بمثابة الحكومة، أي الهيئة التنفيذية القادرة على كبت الحريات، لذلك فالصراع بين الدولة والمجتمع المدني ونضال الشعوب من أجل قيم الحرية والديمقراطية والمساواة، وفي ظل تطورات العلاقة التي قامت بينهما حين تكوّنت لدى الدولة إرادة السيطرة والاحتواء، ويكون لدى المجتمع نزوع نحو مزيد من الاستقلال والتمايز عن الدولة ودعوه إلى التقليل من ثقل حضورها⁽⁵²⁾ وهي أشبه بعلاقة جذب وشد بين المجتمع المدني والدولة، وكلاهما يريد أن يفرض سيطرته، وهذا ما يتم في الدولة الاستبدادية التي لا تريد أن يقوم فيها ما يسمّى بالمجتمع المدني.

أمّا إذا كانت الدولة ذات نظام ديمقراطي فيسمح بالتعددية، ويكون النظر إلى المجتمع المدني كمصدر للاستقرار، وإعطاء الشرعية، ومصدر مقاومة ضد سلطة الحكومة القمعية والتعسفية⁽⁵³⁾، وكل ذلك من أجل حرية الفرد التي تنادي بها المجتمعات المدنية.

بناء على هذا فالمجتمع المدني يملأ الفجوة بين الدولة والمجتمع الأسري كرابط أساسي بينهم، كمراقب للحكومة ودليل للمواطن في التوعية الاجتماعية.

ومن هنا يكون للمجتمع المدني دور فعّال في ظل الدولة، فالمجتمع ليس إلا دولة، وإنما هو شرط وجود الدولة مثلما أنّ الدولة هي شرط وجوده، ودون إدراك ذلك يغيب تمامًا البعد التحليلي في مفهوم المجتمع المدني⁽⁵⁴⁾.

بناءً على هذا إذا كانت الدولة على خلاف مع المجتمع المدني، فكلاهما لا يمكن له الاستغناء عن الآخر، فإذا استخدم المفهوم القديم للمجتمع المدني بالمجتمع السياسي فهذا يقصد الاتجاه إلى الدولة الحديثة الخاضعة للقانون، أمّا إذا استخدم المفهوم الحديث فإنّما يمثّل المؤسسات غير الحكومية، ومن هنا يجب على الحكومة أن تنشأ إطارًا قانونيًا مناسبًا لإضافة الطابع الرسمي على تلك الجمعيات⁽⁵⁵⁾، حتى تكون جمعيات ذات نزعة وطنية من أجل الوطن، وليس من أجل دول أخرى، يكون هدفها هدم الوطن، أي يجب أن تتمتع بالاستقلال التام الداخلي والخارجي، أي يجب أن تكون منظمات المجتمع المدني مستقلة عن الحكومة⁽⁵⁶⁾.

وذلك من أجل دور النزاهة التي تقوم به تلك الجمعيات؛ حتى لا تكون جمعيات مسيئة، ويكون الدور الأساس للحكومة كما تحدده لوك بأنّه لا توجد الحكومة إلا من أجل المحافظة على الملكية الفردية⁽⁵⁷⁾ وكل ذلك من أجل إقامة وطن يقوم على مبادئ الحرية والعدل والمساواة لا على كبت الحريات من أجل حكومة تعسفية لا تعرف إلا لغة الكبت والقهر.

ومن هنا تعد العلاقة بين المجتمع المدني والدولة علاقة تكامل وليست علاقة تناقض. فلا يمكن أن ينهض المجتمع، ويؤدي دوره ورسالته دون دولة قوية تقوم على مؤسسات دستورية ممثلة، وتعمل على فرض القانون، كما هو من الصعب تصور دولة وطنية قوية يلتف حولها أغلبية المواطنين من دون مجتمع مدني يساندها، وإلا فنتحوّل إلى دولة معزولة، قد تؤدي دورها من خلال أجهزتها البيروقراطية، ولكنها تنهار في نهاية المطاف فينهار معها المجتمع⁽⁵⁸⁾ ومن هنا إذا كان المجتمع القاعدة للدولة والأساس لها، فالدولة هي السهم الذي يسير عليه المجتمع إلى دولة ديمقراطية حديثة، فلا يجوز الفصل التام بين المجتمع المدني والدولة، فلا بد أن يكون كلاهما

يكمل الآخر، فإذا كانت الدولة المتمثلة في السلطة التنفيذية بينها وبين المواطن مسافة بعيدة، فيكون دور المجتمع المدني ملء ذلك الفراغ بين المواطن والسلطة التنفيذية من خلال التوعية السياسية والمشاركة الاجتماعية التي يقدمها المجتمع المدني، فيكون صوت المواطن أمام سلطة الحكومة، وأيضا الدولة خلقت من أجل الأفراد، وليس الأفراد من أجل الدولة، ومن ثم تكون العلاقة بين المجتمع المدني والدولة علاقة تكامل.

سادساً: معوقات المجتمع المدني

لقد كان هناك العديد من الأسباب تعيق نمو المجتمع المدني، منها تفكك الحكومة والمجتمع، ومنها خروج السلطة عن مرادها، لذلك من يريد التحدث عن انحلال الحكومة بقدر من الوضوح عليه أن يميّز بين انحلال المجتمع وانحلال الحكومة⁽⁵⁹⁾ وذلك حتى تظهر الأسباب الحقيقية التي يمكن أن تهدم المجتمع المدني، ومن ثم يجب معالجتها، وذلك لأن من أكبر المعوقات هو تفكك المجتمع والحكومة، وهذا يؤدي إلى هدم المجتمع المدني بأكمله، ومن ثم يجب التمييز بين انحلال المجتمع والحكومة؛ لأن الناس إذا لم يكونوا بحاجة إلى المجتمع السياسي للعيش سوياً بسلام، فمن هنا لن يحتاجوا إلى الحكومة⁽⁶⁰⁾ وذلك حسب رأي لوك؛ لأن ما يكوّن الأمة الواحدة ويخرج الناس عن طور الطبيعة المفكك الأوصال، ويجعل منهم مجتمعاً سياسياً واحداً هو الاتفاق بين الفرد وأقرانه على التكتل والعمل لهيئة واحدة، فيصبحون عند ذلك دولة واحدة⁽⁶¹⁾ ومن هنا تصبح الدولة كالجسد الواحد بعد الموافقة على العقد بين أفرادها، ومن ثم تكون غاية أو هدف الحكومة هو تحقيق هذه الغاية، وإلا ليس لها شرعية حقيقية⁽⁶²⁾، وهذا هو دور الحكومة في الحماية والحفاظ على أبناء المجتمع، إذن فما سبب التفكك وزعزعة هذه الوحدة؟

يرى لوك عن طريق سطوة قوة خارجية عليهم تؤدي إلى التغلب عليهم؛ لأن الوحدة التي كانت تربط بين أفراد تلك الجماعة إنما تضمحل جزأً ذلك؛ لعجزهم عن المحافظة على كياناتهم، ومن ثم يصبح كل فرد كما كان من قبل، يدبر أمور نفسه

بنفسه، وتأمين سلامته كما يحلو له، فإذا انحل المجتمع، فحكومة ذلك المجتمع تتحل ضرورة معه⁽⁶³⁾ وبهذا يتم تفكيك الروابط الاجتماعية القائمة، ومن ثم يتفكك معها المجتمع المدني؛ لأنَّ الحكومة ستكون في زوال إذا تفكَّك المجتمع، وهذا بمثابة سقوط للمجتمع والحكومة خارجياً، أمَّا من ناحية معوقاته داخلياً، فذلك يحدث عندما يوجد تحيُّز في السلطة، ولا يوجد علاج من داخل السلطة الموجودة⁽⁶⁴⁾ ومن هنا يبدأ تفكُّك السلطات، وإخراج السلطة عن مرادها، وهذا الوضع قد يكون من الذين يسيئون استعمال السلطة التي عهد إليهم بها في الدولة⁽⁶⁵⁾، وعلى هذا يبدأ التفكُّك داخلياً، لذلك وضع لوك العديد من الأسباب التي تعيق المجتمع المدني، ومن ثمَّ تأذن بميلاد الثورة وهي كالآتي:

أولاً: إذا وضع هذا الرجل الفرد أو الملك إرادته المحضة موضع القوانين التي هي بمثابة إرادة المجتمع، التي تفصح عنها الهيئة التشريعية فقط لحق بهذه الهيئة التغيير⁽⁶⁶⁾ وهذا يعني إذا طرح الملك الهيئة البرلمانية أو التشريعية جانباً، ووضع القوانين التي تبرِّر انتهاكاته الصريحة، تكون الهيئة التشريعية لا تمارس اختصاصاتها وهي سن القوانين، ومن ثمَّ تخرج عن مهامها فلم يعد لها دور تمارسه، وإنَّما دورها في يد الحاكم المستبد، وهنا تنطبق عبارة لوك الشهيرة عندما ينتهي القانون يبدأ الطغيان⁽⁶⁷⁾ وعليه يجب الحد من صلاحية الحاكم وإلا صارت السلطة باتجاه الديكتاتورية الرادعة للشعب، ذلك لأنَّ الحد من صلاحية الحاكم هو الطابع الثاني الجوهري للبرالية السياسية⁽⁶⁸⁾.

ثانياً: عندما يحول الملك دون التثام الهيئة التشريعية في موعدها المعين، أو دون ممارسة صلاحيتها بحرية والعمل على تحقيق تلك الأغراض التي وجدت من أجلها، فقد أصاب تلك الهيئة التغيير أيضاً⁽⁶⁹⁾ وهذا يعني أنَّ كبت حرية الهيئة التشريعية من قبل الحاكم، يجعلها لا تؤدي عملها على أكمل وجه، وذلك لأنَّ الحرية تعني أنَّ كل إنسان يمكنه أن يفكر، وأن يعبر عن نفسه، وأن يتصرَّف كما يشاء، وحرية الآخرين هي مبدئياً الحد الوحيد لحرية كل إنسان⁽⁷⁰⁾. وإذا كانت الحرية بهذا الشكل فكيف

يجوز للحاكم أن يقمع السلطة التي تمثل الشعب؟ فإذا فعل الحاكم ذلك فستصبح الهيئة التشريعية لا قيمة لها، ومن ثم يتم إبطال الحكومة أيضًا.

ثالثاً: عندما يتغير الناخبون أو أساليب الانتخاب بحكم سلطة الملك التعسفية، ودون موافقة الشعب أو خلافاً لمصلحته، تتغير الهيئة التشريعية أيضاً⁽⁷¹⁾ أي إذا تغير العقد الذي تقوم عليه الانتخابات التشريعية من أجل خدمة الحاكم، هنا ستكون الانتخابات باطلة، ولا بد أن يكون المنتخبون مفوضين من قبل الشعب لا لخدمة الحاكم، وذلك لأن المنظومة التمثيلية والانتخابات ترغم الحاكم على أخذ إرادة المواطنين بعين الاعتبار⁽⁷²⁾ وبالتالي يكون صوت الشعب واضحاً أمام الحاكم، وإذا سار الحاكم عكس صوت الشعب يصبح حاكماً مستبدًا.

رابعاً: إنَّ تسخير الشعب لعبودية دولة أجنبية إمّا على يد الملك، أو الهيئة التشريعية هو لا شك تغيير لتلك الهيئة، وهذا عبارة عن انحلال الحكومة⁽⁷³⁾ وهذا بمثابة خيانة للبلد التي ينتمي لها الحاكم، وذلك لأنَّ الغرض من الانضمام إلى مجتمع سياسي هو المحافظة على كيانهم وأملاكهم، وليس من أجل تسخيرهم لبلد آخر، كما أنَّ الاستخدام الخاطيء للسلطة السياسية هو خطير بطبيعته؛ لأنَّها تدفع من يمارسها إلى إساءة استعمالها، وإلى قمع المواطنين⁽⁷⁴⁾ وذلك من أجل خدمة دولة أخرى، وهنا تخرج السلطة السياسية عن مرادها، وهو خدمة الشعب، وبذلك يكون للحاكم الدور الأعظم في تفكيك المجتمع داخلياً؛ لأنَّه إذا خرج عن العقد الذي كان طرفاً فيه، ستكون السلطة من أجل خدمته فقط، ومن ثمَّ سيتم انحلال الحكومة، وبالإضافة إلى ذلك توجد أسباب أخرى لتفكيك الدولة، وذلك عندما يهمل صاحب السلطة التنفيذية العليا مهمته، فيستحيل عندها تنفيذ القوانين التي سنت من قبل السلطة التشريعية، ويؤدي ذلك لإحالة الفوضى التامة، وإلى انحلال الحكومة انحلالاً كبيراً⁽⁷⁵⁾ بناء على هذا سيتم تعطيل القوانين الصادرة عن الهيئة التشريعية، ويتم طرحها جانباً؛ لأنَّها ستصبح ليست موضع تنفيذ من قبل الهيئة التنفيذية.

استناداً إلى ما سبق فالخطر الأعظم الذي يهدد المجتمع المدني وقد يؤدي إلى ثورة، ذلك عندما تتصرف الهيئة التشريعية أو الملك خلافاً للأمانة التي عهدت له⁽⁷⁶⁾، وإذا خان الملك، أو الهيئة التشريعية الأمانة التي وكل لها، هنا لابد من التغيير، ولا يحدث التغيير إلا بالثورة الفعلية؛ لأنَّ العهد الذي بين الشعب والسلطة السياسية بشئى أشكاله يتم إهداره، ولهذا فخير الثورة لا يمكن التنازل عنه طالما أنه لا يكون في قدرة المواطن أن يخضع نفسه لآخر، وكأنه يتنازل عن حريته ليدمره، غير أن الله لا يسمح للإنسان بأن يتنازل عن نفسه أو يهمل المحافظة على ذاته، و بالتالي فالله ينظّم لكل منا واجباً يؤكد أن حريتنا ليست منزعجة⁽⁷⁷⁾ وهذا بمثابة حق الإنسان الطبيعي الذي يتحرر من سلطة أي إنسان آخر يريد أن يقهره.

بناء على ماسبق يؤكد لوك ليس على الحق الطبيعي في الحرية فحسب، بل يؤكد على حق الثورة، وهو شأنه شأن الواجب المأمور به من الله؛ لإعادة خلق شروط الحرية⁽⁷⁸⁾، وهذه ليست فوضى من الشعب، وإنما ثورة على الوضع الخاطئ الذي يريد تسخير السلطة لمصلحته، ومن هنا يحق للشعب الثورة على الظلم.

إذن للشعب الحق أن يخلع عنه أية قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع، وعمّا تقوم عليه سلامة الشعب وبقاؤه؛ لأنَّ علاج القوة غير المشروعة في جميع الأحوال والأوضاع هو معارضتها بالقوة، فمن يلجأ إلى استخدام القوة غير المشروعة يبيث في حالة حرب، ويجب معاملته بما يستحق⁽⁷⁹⁾، وهذه بمثابة قاعدة ثورية على الحكام الطغاة التي تسوّل لهم أنفسهم في خيانة الشعب. فمن هنا جعل لوك الشعب سيد قراره، وله الحق في خلع الحاكم المستبد.

ومنعاً للفوضى يضع لوك شرطاً للثورة، حيث يرى "هذا الحق يمارس بشكل أساس بواسطة الأغلبية، وهكذا عندما تأخذ الثورة، وضعها يجب أن يكون هناك إنكار بالجملة لحقوق الناس الأساسية"⁽⁸⁰⁾، ولذلك نجد أن لوك يميّز على نحو دقيق بين الثورة التي تدفع القوة غير المشروعة، وبين ممانعة دون أن يؤدي ذلك إلى الفوضى⁽⁸¹⁾، لأنَّ هناك فرق بين الثورة المشروعة والفوضى الممنوعة، الثورة التي

تقوم من أجل قواعد صحيحة واسترداد حقوق منهوبة من قبل حاكم طاغي، ومن هنا تقوم الثورة إذا شعرت الأغلبية أنّ حريتها مهدّدة وأملاتها تضيع، بناءً على هذا ستقوم تلك الأغلبية باسترداد حقها منه خلال الثورة، وهذا ما قام في معظم دول العالم، وذلك من أجل صياغة أسس المجتمع المدني وحفظ مبادئه؛ لأنّ سبب المعوّقات هي السلطة السياسية الفاسدة، وعلاجها إما إصلاح المؤسسات داخلياً، أو من خلال الثورة عليها لاقتلاع جذور الفساد.

الخاتمة:

من خلال ما سبق تخلص الباحثة إلى الآتي:

يعد جون لوك من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بالمجتمع المدني، وتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقد ظهر ذلك خلال كتابه (رسالتان في الحكومة المدنية)، فقد كان اهتمام لوك الأساس هو السلطة، وذلك خلال مفهوم العقد الاجتماعي، موضحاً السلطة المطلقة، وحدودها وعلاقتها بالأغلبية وبال دستور؛ محاولاً التأكيد على المبدأ الكفيل بتأسيس المجتمع المدني، وتنظيمه وتحديد العلاقة بين السلطات فيه، ألا وهو اعتماد الأكثرية، فأساس المجتمع المدني هو الموافقة من جانب غالبية الناس لتشكيل كيان سياسي واحد، ومن هنا لا بدّ من ظهور مبدأ الأكثرية، الذي يعد شرطاً أساسياً لقيام العقد الاجتماعي، وشرطاً أساسياً لكل حكومة شرعية.

بناءً على ذلك أثبتت الدراسة ما يلي:

1. كان المغزى الحقيقي من فلسفة جون لوك بمثابة هجوم عنيف على التقاليد البالية، وعلى الحكم التعسفي، وعلى السلطان الكنائسي، وقدر ما كانت هذه الأشياء مجتمعة تدعم النظام القديم وتوازره . فقد كانت فلسفة لوك في روحها وجوهرها معبرة عن تطلعات الطبقة الوسطى النامية، التي اصطدمت مراراً بالأسرة الحاكمة، وبالمجتمع الارستقراطي، فقد كانت هذه الطبقة تكافح من أجل الحصول على الحريات السياسية والاقتصادية، ومن أجل حكومة دستورية. ومن أجل التسامح الديني، وقد كان لوك وأتباعه من بعده المبشّرين والداعيين للعصر الجديد.

2. تميّز لوك عن فلاسفة العقد الاجتماعي من خلال نظريته للمجتمع المدني بالعديد من المميزات حيث كانت نظرة تفاؤلية قبل الدخول في المجتمع السياسي، وهي حالة من الحرية والمساواة خلافاً لهوبز صاحب نظرية الغاب، أي البقاء للأقوى، أمّا سبب الانتقال من تلك الحالة إلى المجتمع السياسي هو أنّ الفرد كان الحكم والخصم في الوقت نفسه، ويتم ذلك من خلال المعبر الأساسي للانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، وهو العقد الاجتماعي، والذي يعد القاعدة الأساسية للمجتمع السياسي، ومن أهم مميزات العقد الاجتماعي عند لوك، هو بين طرفين الشعب والحاكم، وإذا أُخِلَّ أحدهما به تم فسخ العقد مباشرة، خلافاً لهوبز الذي جعل من الحاكم متعالي على هذا العقد.

3- سلطة الحاكم مقيّدة وغير مطلقة، ومرتبطة بالعقد الذي أقرّه مع الشعب، حيث يكون طرفاً محايداً في الفصل في جميع المنازعات، ومنصفاً وعادلاً في جميع الخلافات، وإذا أُخِلَّ بذلك يجب خلعُه مباشرة والثورة عليه.

4- لا يوجد فرق بين تكامل الدولة والمجتمع المدني؛ لأنّ كلاهما يكمل الآخر، فالمجتمع المدني يعدّ مقابل للمجتمع السياسي عند جون لوك، لذلك تعدّ نظرية جون لوك حول المجتمع المدني تمهيداً أساسياً لظهور المجتمع المدني الحديث، وإن كانت نظريته أقرب إلى بناء الدولة.

5. المجتمع المدني له دور عظيم، ويعدّ كمرآب للحكومة وضد سلطتها القمعية، وله دور اجتماعي في التوعية السياسية لدى الأفراد والمشاركة الاجتماعية، حتى يجعل من الشعب سيد قراره. لكنه لا يمكن تطبيق هذه النظرية السياسية على المجتمعات العربية؟

قد يتم تطبيقها ولكن هناك بعض الاختلافات التي لا بد من وضعها في عين الاعتبار، فمثلاً من معوّقات المجتمع المدني في المجتمعات الغربية النظرية الثيوقراطية، التي كانت قائمة في العصور الوسطى، والمدعمة للحكم الإلهي المقدّس، أمّا من ناحية المجتمعات العربية لا توجد هذه النظرية الثيوقراطية، وإنّما كان من

أسباب المعوقات في المجتمعات العربية، هو سوء استخدام السلطة الحاكمة، مع عدم التوعية السياسية للمجتمع.

لذلك كان على المجتمعات الغربية التخلُّص من الحكم الكنيسي من خلال فصل الدولة عن الكنيسة، بسبب الاستخدام الخاطيء من قبل الكنيسة، وتسخيرها لأغراض الحاكم. أمّا في المجتمعات العربية فلا بد من التخلُّص من الحكم القمعي من خلال الثورات العربية على طغيان الحاكم. فكان القاسم المشترك بين المجتمعات الغربية والعربية هو التخلُّص من الظلم، سلطة الكنيسة والقمع السياسي.

أمّا من ناحية كيفية التطبيق فهل سيكون بإتباع مباشر للمجتمعات الغربية في كيفية تطبيق المجتمع المدني، أم نكون أولاً في حالة تأهيل للمجتمع المدني الحديث، ثم تطبيقه بصورة مثالية قائمة على الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، مع الحفاظ على الهوية العربية والاسلامية، ومن هنا يمكن الانتقال إلى الدولة الحديثة التي تخضع للقانون، لذلك نحن أجدد بتطبيق المجتمع المدني في بلداننا الإسلامية، وذلك من خلال التوعية السياسية، والإدراك الصحيح لقيم المجتمع المدني؛ لأنّه ليس لدينا ما يسمّى بالدولة الثيوقراطية.

قائمة الهوامش

- 1- إبراهيم أباطة، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، 1973م، ص196.
- 2- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص265.
- 3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م، ص90.
- 4- Hobbes.Leviathan, or The Matter, Forme and power of a commonwealth Ecclesiasticall and civil, university press,1976 , p,148
- 5- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص272.
- 6- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت: ربيع وهبه ، المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص32.
- 7- المرجع نفسه، ص33.
- 8- Hobbes.Leviathan,p,191
- 9- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص12.
- 10- مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1953م، ص349.
- 11- جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، لبنان، 1995م، ط3، ص481.
- 12- Jean JacqueRousseau ,The social contract , New York 2008. P . 5.
- 13- مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مرجع سابق، ص440.

Jean Jacque Roussau ,the social contract ,New York,2008 . -14
p.29

15- جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ت: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، 1983م، ص336.

Roussau . p.39 -16

Ibid. p.61- 17

18- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص12.

19- جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، مرجع سابق، ص380.

20- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص46.

21- علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993م، ص140.

22- المرجع نفسه، ص141.

23- John Locke, Two Treatises of government .Cambridge

university press ,1960 . p . 144

Ibid . p .189 - 24

52- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ت : راشد البراوي، ج3، دار المعارف، القاهرة، ص275.

26- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص290.

27- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص52.

John Locke, Two Treatises of goveernment , p ,189- 28

- 29- ليوشتراوس، جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ت: محمود سيد أحمد، مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص42.
- 30- John Locke ,Two Treatises of goveernment , p .189-
- 31- ليوشتراوس، جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص42.
- 32- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص290.
- 33- John Locke,Two Treatises of government , p ,190-
- 34- Ibid, p ,190-
- 35- Ibid , P,193-
- 36- Ibid , P,194-
- 37- Ibid , P,193-
- 38- علي عبد الصادق، مفهوم المجتمع المدني، مكتبة الأسرة، 2007م، ص78.
- 39- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص65 .
- 40- John Locke ,Two Treatises of government , p , 215-
- 41- ول. ديورانت، قصة الحضارة، تقديم : يحيى الدين صابر، زكي نجيب محمود، ج1، دار الجيل، بيروت، 1998م، ص44.
- 42- هيجل ، أصول فلسفة الحق، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1987م، ص45.
- 43- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المجتمع العربي، 1993م، ص140.
- 44- John Locke , Aletter concerning to Toleration, oxford university press , p.23
- 45- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص121.

- 46- المرجع نفسه، 127.
- 47- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، ط1، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957م، ص188.
- 48- John Locke ,Two Treatises of government , p , 188.
- 49- صالح مصباح، فلسفة الحدائفة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كإنط، دار جداول، بيروت، 2012م، ص169.
- 50- المرجع نفسه، ص170.
- 51- Nancy L ,Rosenblum and Robert ,C, Post :Civil society and government in the the united kingdom : Princeton University press,2002, p ,2
- 52- علي عبد الصادق، مفهوم المجتمع المدني، مرجع سابق، ص52.
- 53- Nancy L ,Rosenblum and Robert ,C, Post :Civil society and government,P,3
- 54- عزمي بشارة، المجتمع المدني (دراسة نقدية مع إشارة إلى المجتمع المدني العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص58.
- 55- Nancy L ,Rosenblum and Robert ,C, Post :Civil society and government P,8
- 56- Ibid , P, 8
- 57 - John Locke ,Two Treatises of government ,P,193
- 58- علي عبد الصادق، مفهوم المجتمع المدني، مرجع سابق، ص56.
- 59- John Locke ,Two Treatises of government , P ,271
- 60- John Dunn : The political thought of John Locke Cambridge University press,1969,P,39
- 61- John Locke ,Two Treatises of government , P , 870

62- John Dunn : The political thought of John Locke, P,33

63- Ibid ,P ,270

64- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص60.

65- John Locke ,Two Treatises of government , P , 270

66- Ibid , P , 270

67- صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كأنط، مرجع سابق، ص181.

68- موريس دوفريجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ت : جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992م، ص183.

69- John Locke ,Two Treatises of government , P , 272

70- موريس دوفريجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص181.

71- John Locke ,Two Treatises of government , P , 273

72- موريس دوفريجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص183.

73- John Locke ,Two Treatises of government , P , 273

74- موريس دوفريجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص183.

75- John Locke ,Two Treatises of government , P , 274

76- Ibid , P , 275

77- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص60.

78- المرجع نفسه، ص60.

79- John Locke ,Two Treatises of government , P , 233

80- ستيفن ديلو، ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص60.

81- صالح مصباح،، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كآنط، مرجع سابق، ص182.

الجسم المتحرك بين ديكارت وليبنتز "دراسة تحليلية"

أ. ناجية المحجوب الذوادي

كلية الآداب الجميل - جامعة صيراته

المقدمة:

يتمحور هذا البحث حول موضوع التوفيق بين ديكارت* وليبنتز**، في مسألة قياس قوة الجسم المتحرك، حيث تعد هذه المسألة عنصر أساسي في فلسفة كل منهما، وتعد هذه الحركة ضمن الدراسات والمباحث الرئيسية في العلوم التطبيقية، وهو مبحث المعرفة إلى جانب مبحث الوجود، ومبحث القيم في العلوم الإنسانية، وأيضاً تعد الحركة اتجاه فكري عام، تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والعلمية، على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ونظرياتهم، وتعد الحركة حالة من حالات وجود المادة، وبالمعنى الموسع للحركة هي: "التعبير الذي يحصل في العالم: فلا يمكن أن توجد في العالم مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة"⁽¹⁾. والحركة أنواع هي⁽²⁾:

- الحركة في الكم، وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو والذبول.
- الحركة في الكيف، وهي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، كتبدل حرارته أو لونه أو صفة من صفاته الأخرى.
- الحركة في الأين، وهي انتقال الجسم من مكان إلى آخر.

وقد تناول هذه المسألة العديد من الفلاسفة، كل منهما على جانب انفرادي، انطلاقاً من قانون نيوتن (1642-1727م)^{***} الأول، الذي نص على أن الجسم الساكن يبقى ساكناً، ما لم تؤثر عليه قوة خارجية، ويعد ديكارت وليبنتز من أهم الفلاسفة الذين أثاروا هذه الدراسة، حيث يرى ديكارت أن الحركة دائرية والمادة متحركة، متصلة منذ أن خلقها الله سبحانه وتعالى، والحركة مستمرة في الجسم على خط مستقيم، ويعتمد ديكارت على العقل في برهانه على التعامل مع العلوم الطبيعية؛

لأنها علوم يقينية، حيث ذهب إلى وجود جوهرين هما: (النفس والجسم) يمثلان نظرية طبيعة الوجود الذي يقوم على أساسين هما: الامتداد والحركة. أمّا ليبنتز فيرى أنّ النفس تتلقّى حركات الجسم، فتعدل اتجاه هذه الحركات، لذلك قسّم الحركة إلى قوة حية وقوة ميتة، واعتبر أنّه لا وجود لقوة منفردة في الطبيعة، بل لابد من تأثير متبادل بين الأجسام، وهذا ما أكّده ديكارت أيضاً، فخالفوا فيه أرسطو (384-322 ق.م)***، أمّا الجسم فهو ممتد، وهذا الامتداد سابق الحركة، ولهذا السبب فأثّه وفقاً لقوانين الطبيعة، فالأجسام المتحركة تستمر في حركتها إلى أن تتوقف حركتها بفعل أجسام أخرى، وفي حركة الكرة فمقاومة الهواء تقلل بالترديد من سرعة حركة الكرة.

تأتي أهمية هذا الموضوع الذي يتناول أفكار كل من ديكارت وليبننتز في مسألة قياس قوة الجسم المتحرك، كل في مجال فلسفته؛ لتوضيح هذه المسألة للقراء والدارسين لما تحتوي عليه هذه المسألة من قيمة، والمساهمة أيضاً في إتمام بعض الجهود العلمية التي سبقتها، وكذلك إثراء المكتبات بمثل هذه الموضوعات، في مجال العلوم الطبيعية، ومدى تطور هذا الفكر حتى أصبح نظريات علمية قائمة بذاتها، تواكب التطور التكنولوجي والعلمي كما نراها اليوم.

ويهدف هذا البحث إلى التعرّف على المنهج الذي اتبعه كل من ديكارت وليبننتز في تفسيرهما لحركة الجسم، واتحاده بالنفس، وقياس قوة الجسم المتحرك. كما يهدف إلى الإجابة على بعض التساؤلات أهمها:

1. ما المنهج الذي اتبعه كل من ديكارت وليبننتز في تفسير حركة الجسم؟.
 2. على ماذا اعتمد كل من ديكارت وليبننتز في البرهان على العلوم الطبيعية؟.
 3. ما مدى أهمية مسألة اتحاد النفس والجسم وتطورها في الفكر الفلسفي؟.
- وللإجابة عن هذه التساؤلات اعتمدت الباحثة على المنهج التحليلي لإلقاء الضوء على أهم أفكار ديكارت وليبننتز. ولذلك تم تقسيم هذا البحث إلى النقاط التالية:
- النقاط الآتية:

أولاً: تفسير ديكارت لحركة الأجسام المتحركة.

فسر ديكارت حركة الأجسام المتحركة بأنها تطرد الأجسام المجاورة لها؛ لتحل محلها، فحركة العالم دائرية والمادة متحركة متصلة منذ خلقها الله تعالى، وفي قوله هذا تأكيد بأن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يتعرض له ما يغيره، ما يعني أن "مقدار الحركة المحدثة عند الخلق يبقى هو في العالم لا يزيد ولا ينقص، وأن كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار في حركته على خط مستقيم، وهذا هو قانون القصور الذاتي وديكارت هو أول من وضعه"⁽³⁾.

هذه الآلة التي هي جسم الإنسان لا تستطيع أن تعمل بدون النفس، وتتوقف عن العمل إذا فارقتها النفس، ويذهب ديكارت إلى أنه بالرغم من تمايز النفس والجسم، إلا أن الوجود للحركة مستمر، لأن الجسم يسير في حركة خط مستقيم، إلا إذا طرأت عليه قوة تغير من حركته، وهذه القوة الخفية التي لا تستطيع إدراكها ومعرفتها، وهي العلة الأولى والمعلول الأول، الذي تنبثق منه بقية المعلولات الأخرى، بما فيها العالم ككل، تتمثل في عالم الميتافيزيقا العالم العلوي.

ثانياً: البرهان العقلي عند ديكارت.

يعتمد ديكارت على البرهان العقلي في التعامل مع العلوم الطبيعية، كما أن البرهان العقلي بات اليوم مدرسة ديكارتيّة، تتسلح بفعلي الحدس والاستنباط للوصول إلى اليقين والخروج من الأنا المغلقة بطرح جميع الأنا السابقة، وقبول ما هو صحيح منها، بخاصة أنه يقيم أركان علمه على فعل الحركة في المادة، وكيف تكوّنت السماء والأرض والشمس والنجوم والماء والهواء والحيوان والإنسان، كيف تكوّنت كلها بمحض فاعليه الحركة في الامتداد⁽⁴⁾.

وظن ديكارت أن رأيه هذا قد تأيد باكتشاف وليم هارفي^{*****} (1578-1657م)⁽⁵⁾، "للدورة الدموية عام 1928م، أي حين بين للعالم أن الدم لا يجري في الجسم بقوة ذاتية، بل أن انقباض الدم هو الذي يدفعه"⁽⁶⁾.

إن ديكارت اعتقد أن قوانين الحركة تنطبق أيضاً على الجسم الحي، ولعلنا هنا نعود إلى القانون العام للجاذبية عند نيوتن الذي قال: "إن قوة الجذب المتبادل بين جسمين يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينهما، وطردياً مع حاصل ضرب كتليتهما"⁽⁷⁾.

قصد ديكارت في السياق أن الجسم الحي هو الذي تنطبق عليه الحركة، وهذه الحركة لها محرك أول، وهو الله الذي يحرك كل شيء حركة لا متناهية، أمّا عن القانون العام للجاذبية عند نيوتن في النص السابق، يعني أن أي جسمين موجودين في الطبيعة يحدث بينهما تجاذب، وقوة التجاذب هذه تزيد نقص المسافة بينهما بعمل مربع، أي تكون الكتلة بمثابة مقياس للقوة اللازمة لجذب الجسم، ما يعني ويؤكد على وجود علاقة بين كتلي الجاذبية والقصور الذاتي لأي جسم مادي، فكلما زادت كتلة الجسم ازدادت القوة اللازمة لجذبه، واللازمة لتعجيله والعكس صحيح.

وقد ثبت بالدليل التجريبي أن هذه العلاقة هي علاقة تكافؤ، فالريشة والحصاة كما أخبرنا جاليليو ***** (1564-1642م)⁽⁸⁾، ومن بعده نيوتن "تتسارعان إلى الأرض بنفس الكيفية وتقلان إليها في توقيت واحد، إذ ما أمكننا التحكم في تأثير مقاومة الهواء"⁽⁹⁾.

وجدير بالذكر هنا أن نيوتن لم يقدم تفسيراً واضحاً لهذه العلاقة، حتى تنبّه لها آينشتاين ***** عام (1879-1955م)⁽¹⁰⁾، حيث لم ينظر آينشتاين إلى الجاذبية بوصفها قوة مباشرة، تؤثر عن بعد، وإنما نظر إليها "بوصفها مجالاً مغناطيسياً تنتشره الأجسام المحيطة بها ممّا يدفعها إلى الحركة بعجلة واحدة، مهما كانت حالتها المادية أو الفيزيائية"⁽¹¹⁾.

وانطلاقاً من فكرة استحالة وضع حد للامتداد، عوّل ديكارت على الامتداد المتخيل لا الامتداد المعقول باعتبار أن المخيلة لا تقف عند حد ما، مفسراً كل حركة بأن الجسم المتحرك يطرد الجسم المجاور له، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومن هذا القانون يلزم قانونان: "أحدهما: أن مقدار الحركة يبقى هو هو، لا يزيد ولا ينقص، والآخر: أن كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار في حركته على خط مستقيم، وهذا هو قانون القصور الذاتي"⁽¹²⁾.

ثالثاً: الجوهر عند ديكرت.

يذهب ديكرت إلى وجود جوهرين هما: (النفس والجسم) وهما يمثلان نظرية طبيعة الوجود الذي يقوم على أساسين هما: الامتداد والحركة، وهو بهذا يناقض أرسطو الذي يرى "أن كل جسم في العالم الطبيعي، عبارة عن جوهر مستقل مؤلف من عنصرين"⁽¹³⁾ إشارة منه إلى العنصر الهولي والحامل للصورة الذي يحدّد هوية وجوهر الشيء.

وديكرت نفى هذه الفكرة الأرسطية ليعود بنا إلى الحركة، إذ العالم عنده عبارة عن سلسلة من الحركات المتعاقبة على المادة، وكذلك الامتداد كونه مرتبط بالحركة، وهو تفسير ميتافيزيقي حيث وصل إلى أن "جميع أحوال الحركة المتغيرة الخاصة، تخضع لقوانين أقل مقاومة، والمساواة بين الفعل ورد الفعل، فإذا التقى جسم متحرك بجسم متحرك أشد لم يفقد شيئاً من الحركة، مقدار ما يعطي ذلك الجسم الآخر"⁽¹⁴⁾، واستدل على فكرة الامتداد بأنها جوهر الأجسام بمثال الشمع الذي تخنق ملامحه عند الاحتراق، ماعدا بقعة من الامتداد الأبيض هي الجوهر.

يرى ديكرت أن العقل والجسد جوهران متمايزان، بمعنى أن العقل جوهر مستقل بذاته، وهذه النظرية ترى أنه توجد علاقة بين النفس والجسم، والنفس هي من الأشياء الواضحة والتميزة، وبالتالي هي موجودة ومتعالية على الجسم، وهي جوهر فكري خالص، فمثلاً عندما يحلّل ديكرت قطعة الشمع، يستنتج في نهاية الأمر أن ما تبقى من هذا الجسم عندما تحذف عنه الصفات الحسية المتعددة، هو الامتداد والامتداد مفهوم رياضي أي عقلي، فالنفس روح بسيطة، والجسم امتداد قابل للقسمة، وهذا ما يؤكد حقيقة أن فلسفة ديكرت فيها الكثير من العناصر الأفلاطونية في صورة مسلمات ضمنية.

رابعاً: مسألة اتحاد النفس والجسم عند ليبنتز.

حاول ليبنتز أن يحيل مسألة اتحاد النفس والجسم العلية وتفاعلها التي قال بها ديكارت، مشيراً إلى أن النفس تتلقّى حركات الجسم، فتعدل اتجاه هذه الحركات، إذ كان مفهوماً عند ديكارت أن كمية الحركة في العالم باقية كما هي، وأن النفس من ثمة لا تخلق حركة، وهو ما حاول ليبنتز الاعتراض عليه، إذ من غير المعقول أن تعطي النفس للجسم حركة، وتغيّر في اتجاه الحركة أو تناقصها.

ومن هنا نلمس أهمية مسألة اتحاد النفس والجسم، وتطورها من ديكارت إلى ليبنتز، وأثرها في تفاعل الموجودات إجمالاً، بل في مبدأ العلية نفسه، يقول ليبنتز: "إذا كان أي شيء متحرك فهناك محرك"⁽¹⁵⁾، حيث يرى ليبنتز أن كل جسم يتحرك أو متحرك هو جوهر، لهذا هو لا منتهي للطاقة، وطاقته هذه يستمدّها من ذاته، أي من حركته.

يتضح من مبدأ العلية الذي قال به ليبنتز أن كل شيء متحرك له محرك، فالمحرك الأول هو الذي يحرك كل الموجودات الموجودة في العالم بما فيه العالم، وهو العلة الأولى والمعلول الأول، والمناداة الأول الذي يحرك كل شيء وهو الله سبحانه وتعالى.

خامساً: القوة عند ليبنتز.

يعد ليبنتز أول من لاحظ أن مقياس ديكارت للحركة، يتناقض مع قانون سقوط الأجسام على الرغم من صحة مقياس ديكارت في بعض الحالات، وعليه قسّم ليبنتز القوة المحركة إلى: قوة حية وأخرى ميتة، أي تلك الضغوط التي تتلقّاها الأجسام الساكنة، حيث يرى ليبنتز أن "القوة اللازمة لرفع جسم وزنه أربعة باوندات إلى علو قدم واحد هي نفس القوة اللازمة لرفع جسم وزنه باوند واحد إلى علو أربعة أقدام، لكن المسافة التي يقطعها الجسم في أثناء السقوط تتناسب مع مربع السرعة، التي كان سيكتسبها في حال سقوطه، من علو قدم واحد غير أن السقوط يزوّد الجسم بقوة،

تستطيع أن ترفعه إلى نفس العلو الذي سقط منه، ومن هنا ينتج أن القوة تتناسب مع مربع السرعة⁽¹⁶⁾.

وبرهن ليبنتز أن مقياس الحركة يناقض موضوعه ديكارت في ثبات كمية الحركة، فلو كان هذا المقياس صحيحاً لكانت القوة (أي كمية الحركة الإجمالية) في تزايد أو تناقص مستمرين حتى أنه وضَّح تصميماً لجهاز ActaEruditor um 1960 يكون في حالة صحيحة المقياس MV^{*****} محركاً أبدياً يعطي قوة جديدة باستمرار، وهو ما أثار احتجاج الديكارتيون بكل ما أوتوا من قوة، وظل هذا الجدل قائماً لأكثر من أربعين سنة، ولا ينبغي بحال تبسيط الجدل القائم بين مفكر بوزن ليبنتز مع مفكر بوزن ديكارت، وهكذا بقيت MV مقياساً للحركة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن لا وجود لقوة منفردة في الطبيعة، بل لابد من تأثير متبادل بين الأجسام، وهذا ما أكده كلاً من ديكارت وليبنتز مخالفين فيه أرسطو الذي يرى أن كل جسم في العالم الطبيعي عبارة عن جوهر مستقل، مؤلف من عنصرين: "العنصر الأول يمثل الهولي، أو المادة وهي الحاملة للصورة، والعنصر الثاني وهو الصورة، وهي التي تحدّد طبيعة الشيء، أو جوهره وهي محصوله على المادة"⁽¹⁷⁾.

يتضح من السياق السابق التأثير الواضح لكل من ديكارت وليبنتز بقانون الجاذبية عند نيوتن، وهو تتافر الأجسام وتجاذبها بمقدار سرعة سقوطها. **سادساً: امتداد الجسم عند ليبنتز.**

إنّ الجسم عند ليبنتز يعد امتداد صرف، فكل جسم مهما افترضناه صغيراً فهو ممتد، وكل امتداد فهو منقسم إلى غير نهاية، وأنّ الامتداد سابق للحركة، وهو ما ذهب إليه ديكارت حين ردّ الطبيعة كلها إلى الامتداد والحركة.

بما أنّ الجوهر فعل أساسي، وأنّ الأجسام تتحرّك فيه، ويرتبط أحدهما بالآخر بعلاقات نسبية... وهناك صنوف مختلفة من الكائنات كالأحجار والنباتات والحيوان والإنسان، وهذه الظاهرة تقوم على أساس متين⁽¹⁸⁾.

سابعاً: الحركة بين ديكارت وليبنتز.

يرى ديكارت أنّ "الحركة هي الفعل الذي به ينتقل أي جسم من مكان إلى آخر، ونحن يمكننا القول عن جسم ما أنّه متحرك أو غير متحرك في الوقت ذاته، تبعاً للإحداثيات التي تتخذها، فالرجل على ظهر سفينة متحركة يكون متحركاً بالنسبة للشاطئ الذي يغادر، ولكنّه يمكن أن يكون في الوقت ذاته ساكناً بالنسبة إلى أجزاء السفينة"⁽¹⁹⁾.

ويتحدث ديكارت عن قوانين الحركة الأساسية يمكن استنباطها من مقدّمات ميتافيزيقية، فكل شيء يستمر دائماً في الحالة ذاتها من السكون أو الحركة، ولا يتغير إلا بفعل شيء ما آخر، فلا يمكن لجسم في حالة سكون أن يبدأ في تحريك ذاته، أو في حالة حركة، ويتوقّف من تلقاء ذاته فإذا ما قذفت كرة في الهواء، فلماذا تستمر في الحركة بعد أن غادرت يد من قذفها؟

إنّ السبب في ذلك هو أنّه وفقاً لقوانين الطبيعة فكل الأجسام المتحركة تستمر في حركتها إلى أن تتوقّف حركتها بفعل أجسام أخرى، وفي حالة حركة الكرة فمقاومة الهواء تقلل بالتدريج من سرعة حركة الكرة⁽²⁰⁾.

يتضح من النصوص السابقة بفعل قانون الجاذبية الأرضية أن يسقط الجسم المراد سقوطه والحركة مستمرة إلى أن يقفه المحرك الأول؛ لأنّ حركته مستمرة إلى ما لا نهاية، والمحرك الأول هو الله سبحانه وتعالى المتحكّم في كل شيء.

ويرى ديكارت أنّ كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار في حركته في خط مستقيم، فإذا ما رسم مساراً دائرياً، فذلك يرجع إلى التقائه بأجسام أخرى، والجسم الذي يتحرك على هذا النحو يكون ميلاً باستمرار إلى الارتداد عن مركز الدائرة التي يرسمها وديكارت يقدم تعليلاً ميتافيزيقياً لهذا المسلك فيقول: "إنّ القانون الثالث الذي ألاحظه في الطبيعة هو أنّه إذا كان الجسم المتحرك، الذي يلتقي بجسم آخر، يملك قوة للاستمرار في حركته في خط مستقيم، أقل من القوة التي يمتلكها الجسم الآخر في مقاومته، فأثّه يفقد اتجاهه دون أن يفقد أي شيء من حركته، أمّا إذا كان يمتلك قوة

أكثر فأنة يحرك الجسم الآخر في اتجاه حركته ذاتها، ويفقد من حركته بمقدار ما يمنح الجسم الآخر من حركته⁽²¹⁾، لأنَّ الحركة نسبية بحسب الجسم المتحرك. ويظهر أنَّ ديكارت يحاول أن يثبت القانون استناداً إلى ثبات الفعل الإلهي، وعدم قابليته للتغيير من جهة، وإلى الإثبات التجريبي من جهة أخرى، فهي ارتباطات تدعم كثيراً الرؤية القائلة بأنَّ القوانين الأساسية للحركة يمكن استنباطها من الميتافيزيقيا.

إذن نظرية ديكارت تأسست على عنصري الامتداد والحركة، وقانون الثبات أو البقاء، الذي يفيد أنَّ ما خلقه الله يبقيه في الوجود ويحافظ عليه مقرأً أنَّ:

1- استمرار كل جزء من المادة على الحال نفسها ما لم يجبره اصطدامه بجسم آخر على تغييرها.

2- عندما يدفع جسم جسمًا آخر لا يسعه أن يمنحه أي حركة، ما لم يفقد في الوقت نفسه ما يعادلها من حركته الذاتية.

3- يدفع كل جسم يتحرك على الاستقامة جسمًا آخر، وهذا الأخير يدفع جسمًا ثالثًا، ولكن لما كان من المحال أن تتحرك أجزاء المادة كلها في خط مستقيم؛ لانعدام الخلاء، ولما كان في وسعها أن تبدل اتجاهها وجب أن تتفق كلها معاً على بعض الحركات الدائرية مثل عجلة تدور حول محورها، حيث تمضي كل أجزائها في خط دائري؛ لأنها حيث هي مجتمعة مع بعضها لاتستطيع المضي بصورة أخرى⁽²²⁾.

وما لمس ليبنتز من قصور معرفي جعله يبحث عن خواص خفية في المادة، أدت به إلى الاقتناع بأنَّ هناك حقيقة ميتافيزيقية أكثر منها هندسية، تتحكّم في عناصر الطبيعة، ويظهر أنَّه استبعد مفهوم القوة من فيزيائه، وهي الأقرب إلى ماهية الأجسام، وأكثر واقعية من مفهوم الحركة الذي نشبت به ديكارت.

ويرى ليبنتز أنَّ ملاحظة الحوادث اليومية تؤدي إلى إقرار وجود نوع من النظام والاطراد في الطبيعة معتبراً الآتي:

- 1- إنَّ الامتداد غير قادر على تفسير ظاهرة السكون، أو مقاومة الحركة اللذين هما من خواص المادة والقوة.
- 2- إنَّ الامتداد لا يمكن أن يكون في كل الأحوال جوهرًا، كما اعتقد ديكارت؛ لأنَّ الامتداد ليس بفكرة متميزة، بل فكرة قابلة إلى أن تحل إلى أجزاء منفصلة، تمنعه أن يكون جوهرًا، فخواص الجوهر التي أتى بها ليبننتز تتطلب حضور عنصر القوة الفيزيائية فيه.
- 3- إنَّ دراسة الظواهر الفيزيائية تؤدي إلى الإقرار بوجود القوة، باعتبارها عنصراً محايداً للمادة، وهذا يعني أنَّ الذي يتم الاحتفاظ به في الوجود، هو عنصر القوة، وليس كمية الحركة كما يزعم ديكارت، وقد أرجع ليبننتز خطأ القانون الديكارتى القائل: إنَّ الله يحفظ دائماً كمية الحركة نفسها في العالم إلى اعتقادهم أنَّ ما يقال على الحركة أو السرعة المضاعفة بمقدار الجسم المتحرك، يقال كذلك على القوة المحركة⁽²³⁾.
- 4- يقول ليبننتز: "إذا كان لدينا جسمان متساويان تماماً، ومتماثلان وسرعتهما واحدة لكنها مكتسبة في إحدهما بفعل اصطدام تعرّض له، وفي الآخر بفعل السقوط لزمن محدّد نقول: إنَّ قوتيهما واحدة ومتساوية، إنَّ من يقول ذلك كمن يقول إنَّ رجلاً أصبح أكثر غنى بالمال بمجرد أنّه أنفق وقتاً أطول لتحصيله"⁽²⁴⁾.
- وهنا يعلل ليبننتز سبب استبداله للقانون القائل بكمية الحركة بقانون بقاء كمية القوة الذي يعلله على النحو الآتي:
- 1- أنَّ قانون بقاء كمية القوة أكثر انسجاماً مع ما يقتضيه العقل، وهذا لا يعني أنَّ قانون ليبننتز هذا ضروري من الناحية الرياضية؛ بل لأنَّه منسجم مع الحكمة الإلهية القاضية بضرورة الحفاظ على نظام العالم واستقراره؛ لأنَّه يحافظ على العلاقة القائمة بين العلة والمعلول.
- 2- أنَّ القانون الديكارتى لا يتسم بالواقعية، فعندما تأمل ظواهر الطبيعة نجد أنَّ التجربة فيها تثبت استحالة الحركة الأزلية، وإذا كان القانون الديكارتى يعبر عن

كمية الحركة حاصل السرعة مضاعفة بمقدار الجسم المتحرك (MV) لقانون (MV²) وهذا يعني أنّ القوة تقاس بمقدار مفعولها الذي ينتج عنها، واستنتج ليبنتز من قانون بقاء القوة قانون كمية الارتقاء La conservation de la quantité de progrès فهي تعني الحفاظ على كمية، وعلى افتراض أنّ القوة ثابتة في الحركة المطلقة، وثابتة كذلك في الحركة النسبية⁽²⁵⁾.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث يمكن استخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة، وهي على النحو التالي:

- 1- اتخذ الفيلسوف أنّ الرياضيات نموذجاً لطريقة تفكيرهما، حيث اقتبسها منها ما يجعل طريقتهما يقينية.
- 2- إنّ نظرية ديكارت في مسألة قياس قوة الجسم المتحرك تأسست على عنصري الامتداد والحركة، وقانون الثبات أو البقاء.
- 3- إنّ مفهوم الامتداد الهندسي الذي كان في صلب نظرية ديكارت حول العالم كان في نظر ليبنتز غير كافٍ في الإحاطة بجوهر الأجسام رغم بساطتها.
- 4- إنّ ما لمسناه لليبنتز من قصور معرفي، جعله يبحث عن خواص خفية في المادة التي أدت به إلى الاقتناع، بأنّ هناك حقيقة ميتافيزيقية أكثر منها هندسية تتحكّم في عناصر الطبيعة.
- 5- إنّ ملاحظة الحوادث اليومية عند ليبنتز تؤدي إلى إقرار وجود نوع من النظام والاطراد في الطبيعة، فالامتداد غير قادر على تغيير ظاهرة السكون، أو مقاومة الحركة، ولا يمكنه أن يكون جوهرًا كما اعتقد ديكارت.
- 6- إنّ دراسة الظواهر الفيزيائية تؤدي إلى الإقرار بوجود القوة، باعتبارها عنصراً محايداً للمادة، والذي يتم الاحتفاظ به في الوجود، هو عنصر القوة وليس كمية الحركة.

7- إنَّ ما قاله ديكرت في قانونه بأنَّ الله يحفظ دائماً كمية الحركة نفسها في العالم يعد غير صحيح من وجهة نظر إسلامية، فالحركة في العالم تتغير، وهي نسبة متغيرة بتغير الزمان والمكان والأفراد والتطور، مع مواكبة العلم، حتى وإن قصد به حركة الجسم، فالجسم يختلف من شخص إلى آخر.

هوامش البحث:

*رينه ديكرت (1650-1596م) فيلسوف فرنسي، له مؤلفات عديدة منها: مقال في المنهج، مبادئ الفلسفة، قواعد لهداية العقل... الخ.

* كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، المكتبة الجامعية، الزاوية، ط2، 1988م، ص51.

** جوتفريد ولهم ليبنتز (1646 . 1716م) وله مصنفات قيمة في كل منها. فكتب دراسة في القانون وإصلاح القانون والحركة المجردة والحركة المحسوسة والمشخصة... الخ.

* كريم متي، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص129.

(1) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، د.ط، ص141.

(2) المعجم نفسه، ص141.

*** نيوتن (1642-1727م) عالم انجليزي يعد من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء، والرياضيات، وصاغ قانون الجذب العام وقانون نيوتن للحركة الأول الذي نص على أن الجسم الساكن يبقى ساكناً ما لم تؤثر عليه قوة تحركه. جيل كريستيانسن، إسحاق نيوتن والثروة العلمية، تعريب مروان البواب، 2005، ط1، ص14.

***أرسطو: (322-384ق.م)، كانت له العديد من المؤلفات موجهة في أغلبها إلى عامة الجمهور؛ بعضها كتب على شكل المحاور، من أهمها المقولات . جلال العشري، عبدالرشيد الصادق، الموسوعة العربية المختصرة، راجعها زكي نجيب محفوظ، دار الانجلو المصرية، ط1، 1963م، ص: 32-33.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، ص: 87.

(4) جلال العشري، عبدالرشيد الصادق، مرجع سبق ذكره، ص: 139.

*****وليم هارفي (1578-1657م): طبيب إنجليزي هو مؤسس علم وظائف الأعضاء عن طريق وصف الدورة الدموية الكبرى في جسم الإنسان. وهو مكتشف حقيقة الدورة الدموية وعمل القلب كمضخة.

(5) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki/وليام_هارفي.

(6) إيبينيكلسون، الزمن المتحول، ترجمة: فؤاد كامل في كتاب كولن ولسون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 159، مارس 1992م، ص: 218.

(7) إسحاق نيوتن: قانون الجذب العام Universal Gravitation Low، ترجمة: تمام إبراهيم خان، ص: 57.

*****جاليليو (1564-1642م): عالم وفيلسوف فيزيائي وناطق إيطالي مجال عمله علم الفلك والفيزياء والميكانيكا وفلسفة والرياضيات، له أعمال بارزة في تحويل جاليليو ومعادلة الجسم الساقط.

(8) جلال العشري وعبدالرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سبق ذكره، ص: 139.

(9) نيكولن، الزمن المتحول في كتاب كولن ولسن، مرجع سبق ذكره، ص: 218.

*****وضع النسبية العامة والخاصة كانت لبنة الأولى للفيزياء لنظريات الحديثة وفي عام 1921 حاز على جائزة نوبل في الفيزياء عن ورقة بحثية عن التأثير الكهروضوئي.

(10) جلال العشري وعبدالرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سبق ذكره، ص: 139.

(11) آينشتاين، النسبية (النظرية الخاصة والعامة)، ترجمة: رمسيس شحاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص: 62.

(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص: 86.

- (13) مهدي فضل الله، فلسفة ديكرت ومنهجه، دراسة تحليلية ونقدية، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000م، ص: 160.
- (14) محمد عثمان الخشت، أفنعة ديكرت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998، ط1، ص: 68.
- (15) حموني نورالدين، الأساس الأبيستمولوجي لنشأة المنطق الرياضي لبينتز ومسألة البداية الفعلية، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، 2016م، ص: 115.
- (16) توفيق سلوم، ديالكتيك الطبيعة، أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي، انجلس، إعداد: دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1976م، ص: 49.
- ***** MV2 هي الطاقة الحركية التي يمتلكها الجسم نتيجة لحركته ، بمعنى آخر فإن أي جسم متحرك له طاقة حركية وينتج عن ذلك ، أن أي جسمين لهما نفس الكتلة، ويتحركان بسرعتين مختلفتين، يكون للجسم الأسرع طاقة حركية وبالمثل لأي جسمين مختلفين في الكتلة ولكن يتحركان بنفس السرعة يكون للجسم ذو الكتلة الأكبر طاقة حركية أكبر. الفيزياء، منهج مقرر لسنة الأولى من مرحلة التعليم الثانوي، مركز المناهج التعليمية والبحوث التربوية، وزارة التربية والتعليم، ليبيا، 2018م، ص83.
- (17) فلسفة ديكرت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، مرجع سابق، ص: 162.
- (18) جلال العشري، وعبدالرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سبق ذكره، ص: 278.
- (19) نقلاً عن: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى لبينتز، ترجمة: سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، المجلد الرابع، 2013م، ط1، ص: 186.

- (20) المرجع نفسه، ص: 189.
- (21) المرجع نفسه، ص: 190.
- (22) المرجع نفسه، ص: 190.
- (23) ف. ليبنتز: مقال في ما بعد الطبيعة، ترجمة البكاي ولد عبد المالك، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 2004م، ص: 123.
- (24) المصدر نفسه، ص: 119.
- (25) المصدر نفسه، ص: 119.

"النفس ودلالاتها الأخلاقية في التصوف الإسلامي"

د. جميلة محي الدين البشتي
كلية الآداب الزاوية - جامعة الزاوية

المقدمة:

اهتم الصوفية بمعالجة أمراض النفس من الناحية الروحية والخلقية والاجتماعية؛ ليعيش الإنسان حياة سعيدة مليئة بالرضا، بينه وبين ربه، بينه وبين نفسه، وبينه وبين المجتمع. ولا يمكن للإنسان المريض أخلاقياً التعايش مع نفسه بهدوء واطمئنان، ولا يقدر على الاستقرار في حياة هادئة ضمن مجتمع أفراد، لم تتوضَّح معاني النضوج الخلقي فيهم. وأنَّ الحديث عن النفس يأتي في إطار تحقق تلك الغاية؛ لأنَّ النفس الإنسانية هي وراء المذموم والمحمود من الأفعال.

إنَّ معرفة النفس تؤدي إلى معرفة طريق سلوكها وفقاً لطبيعتها الخاصة، واكتشاف عيوبها وأخلاقها الذميمة، من أجل إصلاحها وعلاجها، وذلك لتحقيق الكمال الأخلاقي للنفس بتخليها بالأخلاق الحميدة، وتخليها عن الأخلاق السيئة. ولهذا كان مبحث الأخلاق عند الصوفية قائماً على أساس تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقها الرديئة وكيفية علاجها.

تعد المجاهدة وتطهير النفس من الأسس الرئيسية في التربية الصوفية، فمجاهدة النفس هي الجانب العملي في الحياة الصوفية، أو الجانب الديني والأخلاقي فيها، لأنَّ التصوف في جوهره نظام ديني وأخلاقي واجتماعي، يأخذ به الصوفي نفسه في إرادة وعزم وتصميم، لأنَّه موجَّه ضد النفس ورغباتها، وضد الحياة الدنيوية ومباهجها، وهو نظام أساسه ومحوره التضحية بالذات، وإيثار كل ما لله على كل ما للنفس من الهوى والشهوات والرغبات الدنيوية. لأنَّ التربية الصوفية هي الوسيلة الوحيدة لعلاج النفس من أمراضها الكثيرة؛ من أجل تزكية النفس وتطهيرها روحياً، والترقي بها في درجات الكمال الأخلاقي والديني معاً.

فالتصوّف يهدف إلى ضبط أو قهر شهوات النفس ورغباتها؛ من أجل إحداث نوع من التوازن النفسي عند المرء، الأمر الذي يجعله متحرراً من كل مخاوفه، وشاعراً براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقّق معها سعادته في الدارين معاً.

قد اخترنا موضوع البحث في مجال النفس وعلاقتها بالأخلاق بمنظور صوفي؛ إيماناً منا بأهمية الحياة الروحية، وفعاليتها الكبرى بالنسبة لحياة الإنسان اليوم، لأنّه يعيش حياة مادية مليئة بالمظاهر المزيفة غير الأخلاقية، بعيداً كل البعد عن الحياة الروحية، وما تحمله من سعادة حقيقية دائمة له في الدنيا والآخرة.

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على أهمية معرفة ماهية النفس وحقيقتها وجوهرها، إلى جانب توضيح الإبعاد الأخلاقية للنفس الإنسانية بمنظور التصوّف الإسلامي، وذلك من خلال محاولة الإجابة عن بعض التساؤلات الآتية.

ما ماهية النفس؟ وما حقيقتها؟ وما ضرورة معرفتها؟ وما المجاهدة وكيفية تحقيقها؟ وما فائدتها؟ وكيف تتم مخالفة النفس؟ وما وسائل مخالفتها؟. وفي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات سيتم استخدام المنهج التحليلي في إلقاء الضوء على أهم الدلالات الأخلاقية للنفس الإنسانية.

يقوم هذا البحث على أربعة عناصر رئيسية، وهي:

أولاً: تعريف النفس لغةً واصطلاحاً:

1 . النفس في اللغة. تعدّدت المعاني التي تطلق على النفس في اللغة.

أ . إذ جاءت بمعنى الدم، لأنّ النفس تخرج بخروجه.

ب . أو يقال سألت نفسه؛ وفي الحديث، ما ليس له نفس سائلةً فأنته لا ينجس الماء إذا مات فيه⁽¹⁾.

ج . النفس بمعنى الروح. أي يقال خرجت نفسه. وقوله تعالى: "خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" [سورة الزمر، الآية: 6].

ح . النفس بمعنى عين الشيء. يقال جاءني بنفسه. أو رأيت فلاناً نفسه.

خ . النفس بمعنى العين. أي يقال أصبته بعين⁽²⁾.

ع . النفس بمعنى العند أو الغيب أو الذات. قال تعالى: "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" [سورة المائدة، الآية: 118] (3).

ز . النفس بمعنى العقوبة. قوله تعالى: "وَيَحذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ" [آل عمران، الآية: 28].
 ل . النفس بمعنى الذات الإنسانية. قوله تعالى: "فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ" [سورة النور، الآية: 59]. أي "إذا دخلت بيتاً ليس فيه أحد فقل: السلام علينا" (4).

فالنفس هي جملة الشيء وحقيقته، ويعبر بها الإنسان عن جميعه، كقولهم قتل فلان نفسه. أو أهلك نفسه؛ إذا وقع الإهلاك بذاته (5).

2 - النفس في الاصطلاح :

أ : النفس عند الفلاسفة.

فالنفس هي جوهر الإنسان في كونه ذاتاً عاقلةً أو ناطقةً؛ والنطق أو العقل هو أخص أوصاف النفس، والناطقة التي هي إحدى مراتب النفس، وأحد الأقسام التي تنقسم إليها النفس بعامة.

النفس هي مصدر وجود الحركة والحياة والفاعلية في كل ما هو له نفس، وإن كانت مصدر الحس، إلا أنها لا تقع تحت الحس، لأنها ليست مادية، وليست بذني طول أو عرض أو عمق حتى يمكن إدراكها إدراكاً حسيماً مادياً.

إنَّ النفس عند أفلاطون (ت 347 ق.م) مفارقة خالدة، وهي مصدر المعرفة؛ كما أنَّها العنصر الجوهرية في الإنسان، وهي المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم، وهي التي تحرّكه وتدبّره وتعتني بأمره، كما أنَّها جوهر روحي منفصل عن البدن (6).

أمَّا أرسطو (ت 322 ق.م) فقد عرّف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة" (7). وأيضاً "كمال أول لجسم طبيعي آلي" (8). وبهذا يخالف أرسطو أفلاطون الذي "يذهب إلى أنَّ النفس جوهر روحي مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن، وسيظل موجوداً بعده، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن، سيغادره بعدها إلى عالمه من الملاء الأعلى" (9). وممّا ينبغي الإشارة إليه أنَّ فلاسفة الإسلام

أخذوا بتعريف النفس عند أرسطو (ت322 ق.م) كالكندي (ت873م)،
والفارابي (ت953م)، وابن سينا (ت1037م)، وابن رشد (ت1198م).

أمّا الكندي فنجد في رسالة (حدوث الأشياء ورسومها) تعريف للنفس بأنها
"كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"⁽¹⁰⁾. بينما نجد في مكان آخر يوفق بين
تعريف أفلاطون وأرسطو فيقول: "إنّ النفس بسيطة، ذات شرف وكمال، عظيمة
الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ، وقياسها كقياس ضياء الشمس من
الشمس"⁽¹¹⁾.

أمّا الفارابي فيذهب إلى نفس تعريف أرسطو للنفس بأنها (استكمال أول لجسم
طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) "غير أنّه يؤكد على أنّ النفس جوهر بسيط روحاني
مباين للجسد"⁽¹²⁾. وهنا نجد اتجاه أفلاطونياً. ويعرّفها أيضاً ابن سينا بأنها
"كمال أول لجسم طبيعي آلي ينمو ويتغذى"⁽¹³⁾. وهو نفس تعريف أرسطو للنفس بأنها
"كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"⁽¹⁴⁾. ومعنى ذلك أنّ النفس هي صورة
للجسم الإنساني. إلا أنّ ابن سينا يرى أنّ الإنسان جسم طبيعي، مكوّن من مادة
وصورة، ومادته هي البدن، والصورة هي النفس. إلا أنّ ابن سينا قد أدرك أنّ تعريف
النفس صورة الجسم لا يكون تعريفاً لها بذاتها، بقدر ما يشير إلى علاقتها بالبدن.
ولهذا قال بأنّ النفس جوهر قائم بذاته، لا عرض من أعراض الجسم⁽¹⁵⁾.

وهنا يظهر تأثير أفلاطون عليه الذي يرى أنّ النفس جوهر وصورة في آن
واحد، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلّتها بالجسم.

أمّا ابن رشد فيعرّف النفس بأنها "صورة لجسم طبيعي آلي، أو استكمال أول
لجسم طبيعي آلي"⁽¹⁶⁾. وهنا يظهر تأثير ابن رشد بأرسطو في أنّ الإنسان مركّب من
صورة وجسم، إلا أنّه يأتي بتعريف آخر للنفس بأنها "جوهر روحي قائم بذاته، لا
ينقسم بانقسام الجسم، أو أنّها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسم كآلة لها"⁽¹⁷⁾. وهنا
يخالف أرسطو الذي يشير في تعريفه أنّه ليس للإنسان جوهران مستقلان هما: النفس
والجسم، بل هو جوهر واحد: الجسم مادته، والنفس صورته⁽¹⁸⁾. كما يؤكد على فناء

النفس بفناء الجسم، لأنَّ من مذهبه أنَّ الصورة لا تبقى بعد هلاك المادة⁽¹⁹⁾. إلا أنَّ فلاسفة الإسلام أخذوا بتعريف أرسطو، وقالوا إنَّ النفس هي الكمال الأول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، ولكنهم لم يتابعوه في فهم هذا التعريف، الذي يقضي بفناء النفس الإنسانية عند الموت، وهذا يخالف عقيدتهم الإسلامية المصرحة باستمرار بقاء النفس بعد الموت. أي قولهم بخلود النفس، ولكي يتخلصوا من هذه الإشكالية رأوا أن يجمعوا بين تعريف أرسطو، وتعريف أفلاطون، الذي كان يرى أنَّ النفس جوهر روحاني قائم بذاته، مستقل عن الجسم، وأنَّ الجسم ليس إلا آلة لها⁽²⁰⁾. وعليه ذهب ابن سينا إلى أنَّ النفس وإن كانت كمالاً للبدن، فليس الكمال هنا هو كونها صورة للبدن لا تنفك عنه، بل هو نوع كمال المدينة بالملك، وكمال السفينة بالرياء؛ أي أنَّ النفس مستقلة عن البدن مع أنَّها شرف له، فهي إذن جوهر قائم بذاته⁽²¹⁾.

ب النفس عند الصوفية:

أمَّا إذا نظرنا إلى تعريف النفس بمنظور الصوفية فهم يذهبون إلى أنَّ النفس الناطقة هي الجوهر المجردة عن المادة في ذات، مقارنة لها في أفعالها⁽²²⁾. كما يرى بعضهم إلى أنَّ الروح نسيم طيب يكون به الحياة، والنفس ربح حار تكون منها الحركات المذمومة والشهوات، وإلى ما يظهر من آثارها من الأفعال والأخلاق المذمومة، فالأفعال الرديئة تزال، والأخلاق الرديئة تبدل⁽²³⁾. وهذا ما يؤكد القشيري (ت1074م) بأن تكون النفس لطيفة مودعة في جسم الإنسان، هي محل الأخلاق الذميمة، كما أنَّ الروح لطيفة الموجودة في هذا الجسم، وهي محل الأخلاق المحمودة⁽²⁴⁾. كما يذهب إلى أنَّ الصوفية "أرادوا بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد، ومذموماً من أخلاقه وأفعاله"⁽²⁵⁾. والمقصود هنا بالأوصاف المعلولة هي ما يكسبه الإنسان من المعاصي والمخالفات المنهي عنها شرعاً نهي تحريم، مثل القتل وشرب الخمر والزنا والسحر. أمَّا الأفعال والأخلاق المذمومة، المقصود بها طبائع النفس التي جبلت عليها كالكبر والغضب والحقد والحسد والرياء والغيبة والنميمة

والكذب وغيرها⁽²⁶⁾. فنتبين من ذلك أنها مبدأ الشر في الإنسان، ومصدر الدوافع والرغبات والشهوات الجسمانية فيها.

أمّا النفس عند الكاشاني (ت1351م) فهي "الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة والإرادة، وسماها الحكيم الروح الحيوانية، وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة، وبين البدن المشار إليها في القرآن بشجرة الزيتون، الموصوفة بكونها مباركة لا شرقية ولا غربية؛ لازدياد رتبة الإنسان فيه، وبركته بها، ولكونها ليست من شرق عالم الأرواح المجردة، ولا من غرب عالم الأجساد الكثيفة"⁽²⁷⁾.

أمّا الغزالي (ت1111م) فقد بيّن تعدّد الأسماء التي تطلق على النفس، إذ يقول "للنفس الناطقة أعنى هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص، فالحكماء يسمّون هذا الجوهر النفس الناطقة، والقرآن يسميه النفس المطمئنة، والروح الأمرة، والمتصوفة تسميه القلب. والخلاف في الأسماء والمعنى واحد لا خلاف فيه. فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها أسماء النفس الناطقة؛ وهي الجوهر الحي الفعّال المدرك، حيثما نقول الروح المطلق، أو القلب فإنّما نعني به هذا الجوهر"⁽²⁸⁾.

ويقول الغزالي في موضع آخر "النفس اسم مشترك بين معان، يتعلّق بغرضنا من معنيين: أحدهما: أنّه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان... وهذا الاستعمال هو الغالب عند أهل التصوف، لأنّهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها. والمعنى الثاني: هي اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، التي هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان ذاته"⁽²⁹⁾.

أمّا النفس التي يسعى الغزالي للبحث عنها فهي النفس الجوهرية، حيث يقول: "إنّما أعني بالنفس ذلك الجوهر الفرد الذي ليس من شأنه إلاّ التذكّر والحفظ والتفكير والتمييز والرؤية، ويقبل جميع العلوم، ولا يمل من قبول الصور المجردة المعرّة من

المراد. وهذا الجوهر رئيس الأرواح وأمير القوى والكل يخدمونه ويمتثلون أمره⁽³⁰⁾. في هذا النص يفرّق الغزالي بين معنيين للنفس.

الأول النفس الشهوانية والغضبية: وهي الجامعة لكل فعل مذموم، وكل خلق قبيح. الثاني النفس الناطقة: وتوصف بأوصاف مختلفة حسب أحوالها.

تأسيساً على ذلك، فالصوفية يختلفون في تفسير حقيقة النفس وماهيتها، فمنهم من يذهب إلى أنّها جوهر في البدن، قائم به كما يقوم الروح. ويرى بعضهم أنّها عرض قائم بالبدن، كما تقوم به الحياة. وعلى الرغم من وصفهم للنفس بأنّها لطيفة مودعة بالبدن، تغلب المادية على تصورهم لها، حتى أنّهم يقصدون بها الجسم نفسه، وإن كانوا لا يقولون بهذا صراحة. كما أنّهم بالغوا في وصفها بأنّها مبدأ الشر في الإنسان. ولهذا حث الصوفية على ضرورة معرفة النفس، ويعدن ذلك شرطاً أساسياً في طريقهم، وذلك لسببين هما.

السبب الأول: أنّ معرفة النفس على حقيقتها وجوهرها توقف الإنسان على هواها وشهواتها ورغباتها، ممّا يؤدي إلى مخالفاتها، وفي ذلك مساعدة المرء على مقاومتها، والنجاح في محاربتها. فمعرفة النفس خير طريق لتطهيرها ومعالجتها من أمراضها وآفاتها. فالإنسان الذي يجاهد نفسه بهذه الطريقة يستطيع أن يزيل كل العوائق التي تعترض طريقه دون الوصول إلى غايته المنشودة، وهي التخلّق بالأخلاق الفاضلة والصفات النبيلة، والتخلّق بأخلاق القرآن الكريم والسنة النبوية، حتى تتحقق له السعادة في الدارين، وذلك هو البعد الميتافيزيقي للأخلاق للنفس الإنسانية.

السبب الثاني: أنّ معرفة النفس تؤدي إلى معرفة الله تعالى. إذ أنّ الذكر الحكيم عدّ النفس الإنسانية من الآيات المؤدية إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وذلك في قوله تعالى: "سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" [سورة فصلت، الآية: 53]. وقوله عز وجل: "وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" [سورة الذاريات، الآية: 21]. فعن طريق معرفة النفس الإنسانية لذاتها، ومن خلال معرفة كيفية خلقها وتكوينها، وأفعالها وأخلاقها، تدرك أنّ لها خالقاً قد خلقها، وهو الله سبحانه وتعالى.

ويقال من عرف نفسه فقد عرف ربه، والمعنى من ذلك فمن عرف نفسه مفتقراً عرف الله غنياً، ومن عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه القادر على كل مقدور، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل، ومن عرف ربه بالجمال عرف ربه بالكمال والجلال، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء.

ثانياً: صفات النفس الإنسانية.

جاء في القرآن الكريم ذكر النفس الإنسانية بثلاثة أوصاف، هي:

1. وصف النفس بالمطمئنة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [سورة الفجر، الآية: 27].
2. وصفها باللؤامة في قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [سورة القيامة، الآية: 2].
3. وصفها بأمارة بالسوء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [سورة يوسف، الآية: 53].

لقد ذهب السهروردي (ت1243م) إلى أن النفس واحدة، ولها صفات متغايرة، وهي المطمئنة واللؤامة والأمارة⁽³¹⁾. أمّا الغزالي فيرى أن النفس الناطقة توصف بأوصاف مختلفة بحسب أحوالها، وهي نفس الأوصاف التي ذُكرت في القرآن الكريم، فيقول إذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات سميت النفس المطمئنة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر، الآية: 27]. أمّا إذا لم يتم سكونها، ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعتزضة عليها سميت النفس اللؤامة؛ لأنها تلوم صاحبها على تقصيره في عبادة الله عز وجل. قال تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة، الآية: 2]. أمّا إذا تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان، سميت النفس الأمارة بالسوء، وقد أشار إليها عز وجل على لسان نبيه يوسف -عليه السلام- فقال: ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف، الآية: 53]. فالنفس بالمعنى الأول والثاني: محمودة لأنها

نفس الإنسان، أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى، وسائر المعلومات، وبالمعنى الثالث فهي مذمومة غاية الذم⁽³²⁾.

تعددت صفات النفس واختلفت عند الصوفية، فذكروا الصفات التي جاءت في القرآن الكريم، إلى جانب أوصاف أخرى وهي:

1. النفس الأمارة: وهي التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمّر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشر ومنبع الأخلاق الذميمة، والأفعال السيئة، إلى جانب عدم المبالاة بالأوامر والنواهي. قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف، 53].

2. النفس اللوامة: هي التي تنوّرت بنور القلب تنوّراً ما، قدر ما تنبّهت به من سنة الغفلة، فتبقيت وبدأت بإصلاح مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية، فكلما صدرت منها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية وسجيته تداركها نور التنبيه الإلهي، فأخذت تلوم نفسها، وتتوب عنها مستغفرة راجعة إلى باب الغفار الرحيم، ولهذا نوّه الله تعالى بذكرها بأن أقسم بها في قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة، 2].

3. النفس المطمئنة: هي التي تم تنورها بنور القلب، حتى انخلعت عن صفاتها، وتخلّقت بالأخلاق الحميدة، وتوجّهت إلى جهة القلب بالكلية متابعة له في الترقّي إلى جانب عالم القدس، متنزّهة عن جانب الرجس، ومواظبة إلى الطاعات مساكنة إلى حضرة رفيع الدرجات، حتى خاطبها ربها بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر، الآيتان: 27 . 30]. وذلك لتجرّدها⁽³³⁾.

وقد وصفت النفس المطمئنة بأوصاف أخرى هي:

1. الناطقة: هي من حيث تعلم الأمور المرتبة على أسبابها. وهنا وصف لنفس الإنسان العادي.

2. الصالحة: هي من حيث تشناق إلى الكمال، تقلق من النقص، وتحرص على الخير وتهتم بالنجاة، وهنا يقصد بها نفس الإنسان الصالح.

3. الحكمية: وهي التي تنظر في أجناس العلوم، ومعرفتها بالمذاهب، وتسبح في بحر التوحيد، ومهتدياً بنجوم الاستدلال. ويحقق بذلك مفهوم الصفات وسر الوجدانية، وتحقيق معنى الاصطلاح من حيث يتكلم في الهوية والوحدة الإلهية المطلقة، والجواهر الروحانية. وهذا الوصف خاص بنفس الفيلسوف والمتصوف معاً.

4. النبوية: وهي من حيث يأتي بالمثل على السعادة، وتقيم البراهين السهلة والمفهومة، ويخاطب بالخطابة الملائمة، ويتحدّى بالمعجزة. وذلك الوصف يقصد به النفس الخاصة بالأنبياء⁽³⁴⁾.

وهناك صفات أخرى للنفس وهي:

1. النفس الملهمة: باعتبارها ما يلهمها الله من الخير، فكل ما تفعله من الخير هو بالإلهام الإلهي، وكل ما تفعله من الشر هو بالأقتضاء الطبيعي⁽³⁵⁾.
2. النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضر جميع ما يمكن للنوع، أو قريباً من ذلك على وجه يقيني، وهذا نهاية الحدس؛ أو هي ملكة انتقالية من الضروريات إلى النظريات.
3. النفس الأمر: هو عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، وکلياتها وجزئياتها، وصغيرها وكبيرها، وجملة وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية⁽³⁶⁾.
4. النفس الرحمانية: هو الوجود الإضافي الوجداني بحقيقة المتكثر بصورة المعاني التي على الأعيان وأحوالها، في الحضرة الواحديّة به تشبيهاً بنفس الإنسان، المختلف بصور الحروف مع كونه هواءً ساذج في نفسه، ونظراً إلى الغاية التي هي ترويح الأسماء الداخلة تحت حيطة اسم الرحمن عند كربها، وهو كُمون الأشياء فيها، وكونها بالقوة كترويح الإنسان بالنفس⁽³⁷⁾.

ثالثاً: مجاهدة النفس الإنسانية.

يظهر اهتمام الصوفية بمجاهدة النفس الإنسانية التي هي أساس الحياة الصوفية، حيث تقتضي هذه المجاهدة مقاومة أهواء النفس، ومواجهة شهواتها ورغباتها؛ لأنّها أمانة بالسوء، وهي تستريح إلى الهوى، وتأنس بالشهوة، وتفتقر عند

الطاعة، لذلك كان من الضروري كبح جماح شهواتها وتقييد أهوائها؛ فلا سلوك بغير مجاهدة، ولا طاعة بغير مواجهة لها، وهذا ما يؤكد المحاسبي (ت857م) عندما قال: "فأنتك لم ترد قط خيراً، إلا هي تنازعك على خلافه، ولا عرض لك شر ما إلا أقله... إلا كانت الداعية إليه، ولا صنعت خيراً قط إلا لهواها، ولا ركبت مكروهاً قط إلا أحببتها، فحق عليك حذرهما لأنها لا تفتر عن الراحة الدنيا، والغفلة عن الآخرة" (38).

فمجاهدة النفس هو أمر مهم، يحتاجه كل إنسان على الدوام؛ لأن النفس الإنسانية مجبولة على إتباع الهوى وطلب الشهوات، ولذلك لا بد من جهاد المرء نفسه، خاصة عندما يعلم تفریطها في أداء واجباتها، أو تقصيرها في فعل الخيرات والطاعات، أو يرى انسياها نحو أهوائها وشهواتها، أو يتأكد من نزوعها نحو الدنيا وإعراضها عن الآخرة.

فقد حرص الإسلام من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية على مجاهدة النفس، وترويضها وتربيتها من أجل استقامتها، وتحليها بالأخلاق الفاضلة. فقد قال الله عز وجل: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [سورة الحج، الآية: 78]. ويعني ذلك بالجهاد في فعل الخيرات، أو جهاد النفس بالابتعاد عن الرذائل، والتحلّي بالفضائل، كما أن ثمره المجاهدة هي الهداية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 69]. كما تنظر الصوفية إلى مجاهدة النفس على أنها الجهاد الأكبر، مستندين في ذلك إلى حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذ يقول: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" (39). وعلى أساس ذلك وضع الصوفية نظاماً أخلاقياً بناءً على النظرة التشاؤمية إلى النفس، إذ اعتبروها عدو الإنسان الأكبر، وهي مصدر الشر والجهل، والكفر والمعصية، لأنها لا ترى الأشياء إلا من خلال حاجاتها المادية، ولا تدع العقل يدرك حقيقة من الحقائق إلا بعد أن تصبغها بصبغتها، فيجب مجاهدتها ومحاربتها ومراقبتها، والقضاء على كل مظاهرها السيئة.

لهذا كانت مجاهدتها أمراً ضرورياً يوجبه الدين والعقل، فمجاهدة النفس أي فطمها وحملها على خلاف هواها وشهواتها المذمومة، وإلزامها تطبيق شرع الله -عز وجل-

وجلّ - أمراً ونهياً. ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "المجاهد من جاهد نفسه"⁽⁴⁰⁾.

وعليه فهذه المجاهدة تتضمن غايات أخلاقية واضحة؛ لأنّ غايتها تخلص النفس من آفات للأخلاقية، ثم إحلال الأخلاق الحسنة محل هذه الأخلاق السيئة، التي تخلّصت منها. حيث يعد الصوفية هذين الأمرين بالتخلّي والتحلّي، فيقصد بالتخلّي ترك الأخلاق المذمومة، وبالتحلّي التخلّق بالأخلاق الحميدة⁽⁴¹⁾. كما يعبرون عنها بالفناء والبقاء، فالفناء بمعناه الأخلاقي يقصد به الفناء عن أوصاف الرذيلة والشور، والبقاء بمعناه الأخلاقي هو قيام الأوصاف المحمودة بالإنسان.

ومن هنا يكون علاج المرء نفسه بنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وغيرها من الآفات السيئة. فأنه يكون عندئذ قد فني عن هذه الأخلاق الذميمة، وتخلّق بأضداد هذه الصفات من المحبة والإيثار والجود والسخاء والحلم والتواضع وغيرها من الصفات الحميدة، فأنه يكون عندئذ موصوفاً بالبقاء لوجود هذه الصفات الكريمة لديه⁽⁴²⁾.

وبناءً على ذلك فالفضائل الصوفية ليست فضائل نظرية تأملية فقط، بل هي عملية متصلة بهذه المجاهدات الشاقة والرياضات المتواصلة الدائمة، وذلك متسقاً مع نظرتهم إلى التصوّف بوصفه تجربة يخوض الصوفي غمارها، ويتحمّل أعباءها، ولهذا قال الجنيد (ت297هـ): "ما أخذنا التصوف عن قيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسّنات"⁽⁴³⁾. وهذا ما أكّده الغزالي عندما تحدّث عن التصوف، فأشار إلى أنّه يتمّ بالعلم والعمل. وأنّ العلم كان أيسر عليه من العمل، وأنّ أخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات، وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة، وحد السبع وأسبابها وشروطها، وبين أن يكون صحيحاً شبعان. فكذاك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا، فعلمت يقيناً أنّهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال⁽⁴⁴⁾.

وعليه فمن يقرأ كتب التصوف لا تجعله صوفياً، ولا تعنيه شيئاً من العمل والتطبيق. كما ذهب كثير من الصوفية على رأسهم الغزالي إلى أن الأخلاق قابلة للتغير بالرياضة والمجاهدة، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضات الروحية معنى. وهذا ما أكده الترمذي عن فطم النفس عن شهواتها، كما يفظم الصبي الصغير عن ثدي أمه، ولذلك لا يستغرب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاقاً كريمة تحل محل ما كان لديها من سيء الأخلاق⁽⁴⁵⁾.

لهذا أشار القشيري (ت1074م) إلى أن الأخلاق جبلت في الإنسان، ولكنها ليست جبلت راسخة بحيث يستحيل تغييرها، بل أنها تتغير بمجاهدتها ومعالجتها، مجاهدة دائمة مستمرة، حتى تكون المجاهدة عادة، عندئذ تتغير الأخلاق. كما يؤكد على أن الفضل الإلهي يكون في معاونة الذي يجاهد نفسه على إحداث هذا التغيير⁽⁴⁶⁾، في نفسه كي يحصل على الفضائل الأخلاقية. وذلك يتبين في التفرقة بين المتصبر والصابر، و المتزهد والزاهد، فالأول من كل منهما يتكلف الخلق، ويلزم نفسه به، ويجاهد عليه حتى يصير لها خلقاً وطبعاً، وعندئذ يستحق أن يوصف به وصفاً حقيقياً⁽⁴⁷⁾.

لقد حذر بعض الصوفية من المبالغة في مجاهدة النفس، ودعوا إلى الاعتدال والرفق بالنفس التي هي مطية السالك والمريد⁽⁴⁸⁾، فيجب على المريد ألا يتجاوز الغاية المقصودة منها، في كبح جماح النفس عن الشهوات، وترويضها على الطاعات، وتهيتها لعبادة الله - عز وجل - كما أن مجاهدة النفس ليس المقصود بها نزع واقتلاع الغرائز الإنسانية، التي أودعها الله - عز وجل - في النفس لحكمة مقصودة وغاية مرجوة؛ لأن اقتلاع الغرائز غير ممكن وغير مطلوب من المريد، بل المطلوب منه التسامي بها والسيطرة عليها، وتحويلها إلى قوة دافعة تعينه على فعل الخير والارتقاء الأخلاقي لديه⁽⁴⁹⁾. وهذا ما أكده ابن عربي عندما قال: "إن الخروج عن طبع النفس لا يصح، وأن ما كان في الجبلة فمن المحال عدمه، ألا أن تتعدم

العين الموصوفة بها، وأنَّ تكليف النفس ما لا تطيق إهلاك لها، ومنع لها من فعل الخير⁽⁵⁰⁾. لأنَّ النفس وراء المذموم والمحمود من أفعالها.

وتأسيساً على ذلك، فالتطهير الذاتي والمجاهدة النفسية هي مقدمات ضرورية، وشروط لازمة لصلاحية سلوك الطريق، وتعد من قبيل الاتجاه الأخلاقي الشائع عند كثير من الصوفية؛ لأنَّ لا بد لهم من التدريب والتعويد حتى يرسخ الخلق الفاضل وتتشربه النفس، فتكسب بذلك الفضائل الحميدة، وهنا يتم حصول مقصودهم من التخلُّق بها، حتى تصبح جزءاً طبيعياً راسخاً في كياناتهم وشخصيتهم.

وهذا ما أكَّده السهروردي (ت1243م) إلى أنَّ الصوفية روضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى يصلوا إلى تحسين الأخلاق، حيث قال: "كم من نفس تُجيب إلى الأعمال، ولا تجيب إلى الأخلاق، فنفس العباد أجابت إلى الأعمال وجمحت عن الأخلاق، لأنَّهم يسلكون بنور الإسلام، وأمَّا نفس الزهاد فأجابت إلى بعض الأخلاق لكونهم سلكوا بنور الإيمان، والصوفية أجابت نفوسهم إلى الأخلاق كلها، لأنَّهم سلكوا بنور الإحسان"⁽⁵¹⁾.

بناءً على ذلك فإنَّ غاية الصوفية ترقية نفوسهم بالأخلاق الفاضلة، فإنَّ ظفروا بها وصلوا إلى مطلوبهم؛ والنفس تترقى بالمجاهدة والرياضة من كونها أمارة بالسوء إلى كونها لواءة ومُلهمة وراضية ومرضية ومطمئنة. فمادام صلاح الإنسان مرتبط بصلاح النفس التي هي مصدر أعماله الظاهرة، فيجب عليه العمل على إصلاحها بتخليتها عن الصفات المذمومة التي نهانا الله عنها، و تحليتها بالصفات المحمودة التي أمرنا الله بها.

إنَّ التصوف هو الذي اختص بمعالجة أمراض النفس وتزكيتها، والتخلُّص من صفاتها المذمومة؛ لأنَّ الأخلاق السيئة أمراض القلوب وأسقام النفوس، فلا بد من العناية بضبط العلاج لأمراض القلوب، وعلاج أسقام النفوس بالاهتمام بها وإصلاحها من خلال قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [سورة الشمس، الآية:9]. وعدم إهمالها

مصدقا لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس، الآية: 10]. إذن علاجها وإصلاحها لا يتم إلا بتزكية النفس وتهذيبها بالأخلاق الحميدة.

ولذلك عندما يكون الإنسان أسيراً للنفس وشهواتها ورغباتها التي قد تؤدي به إلى الفتنة والعقوبة، نتيجة سوء أعماله وانقياده لنفسه، فألزمه بالجهاد، أي مجاهدة النفس والهوى في سبيل اجتياز سوء العاقبة، من خلال الاهتمام بتزكية النفس التي أشار إليها القرآن الكريم بقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [سورة الأعلى، الآيتان: 14، 15]. ولذا كان جهاد النفس هو الجهاد الأكبر؛ لتتبرأ من جميع أمراضها مثل محبة الذات، والكبر، والنفاق، والرياء، والكذب، والغيبة، والنميمة والاستغلال، و الحسد و الحقد وغيرها، كل ذلك دعاهم إلى تزكية النفس من تلك الأمراض والآفات، والتركيز على صفاتها وطهرها وشفائها الكامل منها، وذلك لتحقيق أسمى معاني العبودية من خلال التربية الروحية التي أعطت ثمارها خلقاً و صفاءً وطهراً وإنابةً وخشوعاً وتبتلاً، وذلك منهج التربية الروحية الأول للنفس، وهو تزكية النفس ومن ثم مخالفة الهوى ومجاهدة النفس وحضور القلب من خلال استخدام الوسائل المعينة، منها ذكر الله عز وجل، ومحبة الله، وقيام الليل والتهجّد وصلاة النافلة، إلى جانب القيام بالفرائض من صلاة وصوم وزكاة ومجاهدات ورياضات نفسية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وعليه فتزكية النفس واجبة على كل مسلم مكلف، وأنّ العلاج منوط بهذه التزكية، فتطهير النفس من العيوب والذنوب الظاهرة والباطنة فرض، وجهادها حتماً عليه حتى تستقيم على أمر الله عز وجل. وقد حث الصوفيُّ على مجاهدة النفس بطريق التزكية من السلوكية السيئة العالقة بها عادةً، كالحسد والتكبر وحب الدنيا، وحب الجاه والحقد وغيرها، وذلك ابتغاء توجيهها إلى عبادة الله وحبه عز وجل والرضا عنه والتوكل عليه والإخلاص له. فالنفس مادامت مثقلة برغباتها وشهواتها لن تتفرغ، بل لن تتوجّه إلى شيء من هذه الواجبات، وتلك كانت الدعوة إلى تطهير

النفس من كل ما يعيقها عن الغاية، وهي التقرب والرضا والتوكل والحب والإخلاص لله تعالى.

تأسيساً على ذلك فتحسين الأخلاق وإصلاح النفس لا يتأتى إلا بعد تزكية النفس، وطريق التزكية بإتباع القرآن والسنة النبوية. كما أن ثمرة المجاهدة والتزكية للنفس هي الهداية، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت، الآية: 69]. وأن هدف التزكية النفسية للإنسان لتقوى إرادته في الالتزام بأوامر الله عز وجل، والبعد عن كل ما نهى عنه. وذلك بفناء رغبات النفس وبقاء رغبات الحق. وخير دليل على ذلك الغزالي الذي أيقن أن المعرفة العقلية لا تحقق اليقين والصفاء والطهارة، فسلك مسلك الصوفيين، وجاهد نفسه على علاج كل أمراضها، وسار في منهج التزكية النفسية الروحية دراسة وسلوكاً وتعبيراً، حتى جمع طاقاته النفسية وتركت نفسه وروحه وطهر قلبه، فانكشفت له أنوار المعرفة الحقة في قلبه فالترزم بها، فانتقل من المعرفة العقلية إلى المعرفة العملية من خلال سلوك عملي تربوي أخلاقي متكامل.

رابعاً: مخالفة النفس.

التزكية الروحية وسيلة ومنهج قرآني نبوي، لا بد لكل مسلم من أن يتبع فيه المعاني القرآنية والمجاهدة الروحية النفسية من خلال التوجيه المستمر، التذكير الدائم لله ولوعيده وخوف من عواقب النفس الأمارة بالسوء، وذلك لا يتأتى إلا بعد مجاهدة النفس بمخالفتها؛ ومخالفة النفس هي سر المجاهدة، وثمرتها الخلق الحسن وجنة المأوى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [سورة النازعات، الآيتان: 40، 41].

فمخالفة النفس هي حقيقة المجاهدة، فمن خلالها تتحقق تزكية النفس، ولا تتم التزكية إلا بالتخلية ثم تتبعها التحلية. فيتخلّى المرء عن كل الصفات السيئة، ويتحلّى بصفات حسنة. كما يذهب أبو علي الروذباري (ت322هـ) إلى أن المجاهدة ملاكها فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في كل الأوقات⁽⁵²⁾. ولذلك

حرص الصوفية على جهاد النفس وتزكيتها حتى لا تكون حجاباً للغلبة بين العبد وربّه، ولهذا قالوا: إنّ مخالفة النفس هي رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات، وهذا ما يؤكده التستري بقوله: ما عبد الله بشيء مثل مخالفة النفس والهوى، كما فسّروا الإسلام نفسه بهذه المجاهدة حين قالوا عن الإسلام: إنّه ذبح النفس بسيوف المخالفة⁽⁵³⁾.

وهذا ما ذهب إليه ذو النون المصري (ت859م) إلى أنّ "مفتاح العبادة الفكر، وعلامة الإصابة مخالفة النفس والهوى، ومخالفتها ترك شهواتها"⁽⁵⁴⁾. وذلك ما يؤكده ابن عربي (ت1240م) حيث يرى أنّ المجاهدة هي حمل النفس على المشاق البدنية، ومخالفة الهوى، ولا يتم ذلك إلا بعد الرياضة التي هي تهذيب الأخلاق النفسية؛ بحملها على احتمال الأذى والصبر على مخالفة رغبات وشهوات النفس من أجل تهذيب النفس وتحليلتها بالفضائل الأخلاقية الحميدة⁽⁵⁵⁾. كما يذهب التستري إلى أنّ "الرياضة والمجاهدة جملة مخالفة النفس، وما لم يعرف المرء نفسه فلا جدوى من رياضته ومجاهدته"⁽⁵⁶⁾. ويقول أيضاً "إنّ معرفة النفس أخفى من معرفة العدو، ومعرفة العدو أجلى من معرفة الدنيا، وقال: إذا عرف العدو عرف ربّه، وإذا عرف نفسه عرف مقامه من ربّه، وإذا عرف عقله عرف حاله فيما بينه وبين ربّه"⁽⁵⁷⁾. أي معرفته بمدى التزامه وإقتدائه بالقرآن الكريم والسنة النبوية.

كما يحدّد لنا سهل بن عبد الله الأصول الستة التي تحول بين المرء وشهواته ومطالب نفسه، والتي تمكّنه من تحقيق سعادته من خلال تخلّيه عن الأخلاق المذمومة، والتخلّي بالأخلاق الفاضلة، فيصل إلى النفس المطمئنة المتمسّك بهذه الأصول، وهي:

- 1 . التمسّك بالقرآن الكريم، والإقتداء بسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.
- 2 . أكل الحلال والابتعاد عن الحرام.
- 3 . كفاء الأذى عن الآخرين.
- 4 . اجتناب الآثام والفواحش.

5 . الإخلاص في التوبة.

6 . أداء حقوق الناس⁽⁵⁸⁾.

وعلى ذلك يجب اكتساب هذه الأخلاق، ومن ثم ممارستها في الحياة اليومية، والتمسك بها والعمل بمقتضاها. ومن هنا فقد اهتم التستري بالنفس ومجاهدتها، والعلاج من آفاتنا وشرورها؛ من أجل الوصول بها إلى أعلى درجات الكمال الإنساني.

أما الغزالي فيرى "أن طريق المجاهدة مضادة الشهوات، ومخالفة الهوى في كل صفة غالبية على نفس المرید"⁽⁵⁹⁾. ولا يتحقق ذلك إلا بالتزام عدّة شروط، وهي:

1 . الإيمان بالله واليوم الآخر بصدق وإخلاص.

2 . مشاهدة الآخرة والاشتياق إليها، والاستهانة بنعيم الدنيا ولذاتها.

3 . اشتغال القلب بالذكر والحضور وعدم الغفلة.

4 . يجب إتباع أهل العلم و الهداية والذكر، لأن المانع من الوصول عدم السلوك، والمانع من السلوك عدم الإرادة، والمانع من الإرادة عدم الإيمان، وسبب عدم الإيمان عدم الهداية والافتداء بالعلماء.

5 . إن للإرادة شروط يجب توفرها وهي: رفع الحجاب الذي بينه وبين الحق، فحرمان الخلق من الحق سببه تراكم الحجب، ووقوع السد على الطريق، والسد بين المرید وبين الحق أربعة: المال والجاه، والتقليد، والمعصية.

6 . إن منتهى رياضة المرید أن يجد قلبه مع الله عز وجل على الدوام، ولا يمكن ذلك إلا بأن يخلو عن غيره، ولا يخلو عن غيره إلا بطول مجاهدة⁽⁶⁰⁾. النفس في علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها، وجلب وسعي للتخلي بالفضائل والأخلاق الحميدة عن طريق التربية وتهذيب الأخلاق⁽⁶¹⁾. كما قال أعداء الإنسان ثلاثة: دنياه وشيطانه ونفسه، فاحترس من الدنيا بالزهد فيها، ومن الشيطان بمخالفته، ومن النفس بترك الشهوات⁽⁶²⁾. كما يؤكد الغزالي بأن الصوفية قد انفقوا على أن طريق سعادة

الآخرة لا تكون إلا بنهي النفس عن الهوى، ومخالفة الشهوات، وذلك عن طريق رياضة النفس ومجاهدتها وتركيتها⁽⁶³⁾.

تأسيساً على ذلك، أنّ المجاهدة هي الجانب العملي في الحياة الصوفية، حيث يمارسها المرید أو السالك الطريق في عزم وتصميم وإرادة؛ لأنّها موجّهة ضد النفس ورغباتها، والعالم ومباهجه، وهو نظام محوره التضحية بالذات، وإيثار كل ما لله على كل ما للنفس، وذلك من خلال استعمال المجاهدة والتركية، التي بمعنى محاربة النفس ومخالفتها من أجل تحقيق السعادة الدنيوية والأخرية معاً، تلك هي الغاية المنشودة للإنسان، وذلك هو البعد الميتافيزيقي لأخلاق النفس الإنسانية.

الخاتمة:

نخلص ممّا تقدّم إلى النتائج الآتية:

1 . جمع الصوفية عند حديثهم عن الأخلاق بين ما يمكن تسميته بالجانب الإيجابي، أي المتعلّق بالفضائل واكتسابها، والجانب السلبي، أي المتعلّق بالردائل ومقاومتها، فالاهتمام بالأول يظهر عند حديثهم عن المقامات التي يكتسبها الصوفية أثناء مجاهدتهم الروحية كالصبر والشكر والرضا والمحبة والتوكل وغيرها، أمّا الاهتمام بالجانب الثاني فيظهر في حديثهم عن الأمراض والعيوب والذنوب التي تصاب بها النفوس، فتكون عوائق لها عن بلوغ الكمال الأخلاقي، كالحسد والكبر والعجب والغرور والرياء والغيبة وغيرها من آفات النفس وأمراضها، وقد أفرد الصوفية صفحات كثيرة لتحليل هذه الظواهر، وتناولوا أسبابها وأرشدوا المریدين إلى الوسائل التي تمكّنهم من التغلّب عليها، ومعرفة عيوب النفس وآفات أفعالها، وكيفية علاجها والتخلّص منها.

2 . قام الصوفية بتحليل النفس وتحديد الأبعاد السلوكية والمعرفية لها، ووضع ضوابط حركة النفس أثناء علاجها وتطهيرها من آفاتها وشهواتها المذمومة؛ من أجل ترقيتها إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وفي ذلك يكمن المعنى الأخلاقي في جميع

- جوانب التصوف النظري والعملي، فهي جميعاً تبتغي تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وترقيتها بالأخلاق إلى أرفع المنازل وأكرمها.
3. أن التصوف منهج عملي كامل، يحقّق التغيير في الإنسان من شخصية منحرفة إلى شخصية مسلمة مثالية متكاملة، وذلك من الناحية الإيمانية الصحيحة والعبادة الخالصة، والمعاملة الحسنة، والأخلاق الفاضلة، ومن هنا تظهر أهمية التصوف وفائدته بالنسبة للإنسان.
4. أن القرآن الكريم بآياته وجّه الأنظار إلى قيمة النفس وضرورة التوجه نحوها بالتربية والرعاية والترويض والتهذيب، حتى يمكن الإنسان من تحقيق إنسانيته وتخلّقه بالأخلاق الحميدة التي حثّ عليها الإسلام.
5. اعتنى الصوفية بعلم الأخلاق من خلال معرفة النفس وتركبتها ومراقبتها ومحاسبتها؛ من أجل تحليلتها بأحسن الأخلاق، وكمال الصفات الفاضلة. فربّوا على ذلك أمماً وأجيالاً، وأحدثوا ثورة اجتماعية ضد الأخلاق الفاسدة.
6. إن غاية الصوفية من بحثهم للنفس الإنسانية هو غاية أخلاقية صرفة، لأنهم قد أدركوا أنه لا صلاح للبشرية إلا بالنهوض بالأخلاق، فتولّوا تربية النفوس وتأديبها بأدب الله عزّ وجلّ وأدب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فلا نجاه للناس اليوم وغداً، وفي الدنيا والآخرة إلا بالتحلّي بالأخلاق الفاضلة. ولعل ما يعيشه العالم اليوم من أزمات ليؤكد بعد نظر الصوفية من أن الأزمة الأخلاقية وراء كل أزمات الجنس البشري.

هوامش البحث ومصادره:

القرآن الكريم.

- 1 . هذا القول لم أعر عليه في كتب الأحاديث قد يكون موضوع.
- 2 . محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت، 2001م، ص: 316 .
- 3 . مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي، م9، دار الحديث، القاهرة ط1998، م3، هامش ص: 6.
- 4 . ابن كثير: مختصر ابن كثير، تحقيق محمد على الصابوني، دار الصابوني، القاهرة، 1999 م، ص: 618 .
- 5 . الطاهر أحمد الزاوي: مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1980م ص: 613، 614 . أيضاً ابن منظور: لسان العرب، ج 14، دار المعارف، القاهرة، ص: 233، 234 . أيضاً أحمد بن محمد المقرئ: المصباح المنير، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، 2000م، ص: 317، 318 . أيضاً محمد الرازي: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص: 316 .
- 6 . سامي نصر لطف: نماذج من فلسفة الإسلاميين، ج1، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1977 م، ص: 88 . أيضاً محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ص: 227 .
- 7 . أرسطو: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1949 م، ص: 41، 43.
- 8 . محمد علي أبوريان: تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية. أرسطو والمدارس المتأخرة) ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990 م، ص: 135 .
- 9 . محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1970، ص: 178، 179 .

- 10 . محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992 م، ص: 229 .
- 11 . الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1953 م، ص: 273 .
- 12 . محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، مرجع سابق، ص: 251 .
- 13 . المرجع نفسه: ج3، ص: 293 .
- 14 . أرسطو: النفس، مصدر سابق، ص: 42، 43. أيضاً محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص: 135 .
- 15 . إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، القاهرة، ص: 149 .
- 16 . ابن رشد: رسالة النفس، ضبطه رفيق العجم، وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994 م، ص: 34 .
- 17 . محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1949 م، ص: 102 . 104 .
- 18 . المرجع نفسه، ص: 67 .
- 19 . المرجع نفسه، ص: 158 .
- 20 . المرجع نفسه، ص: 32، 33 .
- 21 . المرجع نفسه، ص: 90 . 92 . أيضاً إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، مرجع سابق، ص: 198 . 202 .
- 22 . الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشد، القاهرة، 1991 م، ص: 272 .
- 23 . السهروردي: عوارف المعارف، ج2، تحقيق عبد الكريم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، 2000 م، ص: 249 .

- 24 . القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م، ص: 87 .
- 25 . المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
- 26 . أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة روحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1936 م، ص: 141 .
- 27 . عبد الرازق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ط3، تحقيق عبد الخالق محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، 2007 م، ص: 100، 101 .
- 28 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، ص: 4، 5 .
- 29 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 5 .
- 30 . الغزالي: من رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية. والقصور العوالي)، مكتبة الجندي، القاهرة، ص: 101 .
- 31 . السهروردي: عوارف المعارف، ج2، مصدر سابق، ص: 251 .
- 32 . الغزالي: الرسالة اللدنية، مصدر سابق، ص: 101. أيضاً الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 5. أيضاً الجرجاني: التعريفات، مصدر سابق، ص: 272.
- 33 . الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، مصدر سابق، ص: 102، 101. أيضاً. عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسرة، ط2، بيروت، 1987م، ص: 257 .
- 34 . عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، 257 .
- 35 . المرجع نفسه، و صفحة نفسها.
- 37 . الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، مصدر سابق، ص: 100. أيضاً. الجرجاني: التعريفات، مصدر سابق، ص: 272.
- # يعرف الجرجاني: "المجاهدة في اللغة المحاربة. وفي الشرع محاربة النفس الأمانة بالسوء، وبتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب في الشرع"(1).

- 1 . الجرجاني: التعريفات، مصدر سابق، ص: 231 .
- 38 . المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ص: 231 .
- 39 . أخرجه البهقي: في الزهد من حديث جابر، وقال: هذا إسناد فيه ضعف، ص: 8 .
- 40 . أخرجه الترمذي: في سننه، في كتاب فضائل الجهاد، رقم الحديث 1621، ص: 565.
- 41 . الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبطه كامل مصطفى الهنداوي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007 م، ص: 439، 440 .
- 42 . القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص: 67، 68 .
- 43 . المصدر نفسه، ص: 430. أيضاً الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 77 .
- 44 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 62، 65 .
- 45 . الترمذي: الرياضة وأدب النفس، نشرة آريري، علي حسن عبد القادر، طبع الحلبي، دمشق، 1947 م، ص: 86، 87. ص: 105 . 109 .
- 46 . القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص: 67. ص: 283 .
- 47 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 72 ، 73 .
- 48 . المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، مصدر سابق، ص: 227 .
- 49 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 73 ، 74 .
- 50 . ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص: 358، 569 . ج2، ص: 196 . 198 .
- 51 . السهروردي: عوارف المعارف، ج2، مصدر سابق، ص: 62 .
- 52 . القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص: 99 .

- 53 . أبو الحسن الهجویری: كشف المحجوب، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980 م، ص: 25 . أيضاً القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص: 151، 152 .
- 54 . القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص: 151، 152.
- 55 . ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، مصدر سابق، ص: 308. ص: 324 .
- 56 . أبو الحسن الهجویری: كشف المحجوب، مصدر سابق، ص: 426 .
- 57 . أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء، ج1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1971 م، ص: 201 .
- 58 . المصدر نفسه: ص: 190 .
- 59 . الغزالي: الرسالة اللدنية . والقصور العوالي، مصدر سابق، ص: 104 .
- 60 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص: 75 .
- 61 . المصدر نفسه: ج3، ص: 66 .
- 62 . المصدر نفسه: ج3، ص: 71 .
- 63 . المصدر نفسه: ج3، ص: 72 .

مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من

طلبة المرحلة الثانوية

د.عبد الحكيم امحمد عمر
كلية الآداب - جامعة الزاوية

د.عز الدين إبراهيم كاموكه
كلية التربية - جامعة طرابلس

مقدمة:

يعد الاختبار الإلكتروني وسيلة من وسائل التقويم التربوي التي يتم تصحيحها وبنائها وتطبيقها وإدارتها، وتصحيحها إلكترونياً بهدف قياس تحصيل الجانب المعرفي لدى المتعلمين، حيث تسمح للمعلم بإعداد اختبارات بطريقة سهلة، تمكن المتعلمين من الإجابة عليها وتصحيحها إلكترونياً وفورياً؛ لتعزيز إجابات المتعلمين ممّا يضمن المصدقية في التصحيح، والابتعاد على الغش أثناء تأدية الاختبار، كما أنّ الاختبار الإلكتروني أحد تقنيات الحاسب الآلي التي يمكن توظيفها للتغلب على ظاهرة الغش، وتفعيل البرامج الإلكترونية كالتعلم عن بعد، والتعليم الإلكتروني بدلاً من الاعتماد على الاختبارات التقليدية.

وما يشهده العالم اليوم من انتشار كبير للأمراض والأوبئة التي فرضت علينا قفل المدارس خوفاً من انتشارها، صار لزاماً علينا من إيجاد بدائل للتعليم التقليدي، الذي يعتمد على المعلم والطالب في بيئة تعليمية (المدرسة).

وبدأت أخيراً وزارة التعليم بليبيا في 19-3-2020م بتقديم دروس تعليمية في مرحلتي التعليم الأساسي والمتوسط، من خلال عرضها عبر القنوات التلفزيونية لإتاحة الفرصة لأبنائنا الطلاب من متابعة تعلمهم عن بعد، وعلى الرغم من اتخاذ خطوة جريئة في هذه الفترة الحرجة إلا أنّها جاءت متأخرة بعض الشيء.

وتشهد المجتمعات المعاصرة تحديات عديدة فرضت نفسها على طبيعة الحياة فيها، وأسلوب عملها وعمل منظماتها المختلفة، ومن أبرز تلك التحديات ما تشهده

المجتمعات من تقدّم في تقنيات المعلومات والاتصالات الحديثة، التي أسهمت في تغيير طبيعة الحياة وشكل المؤسسات التعليمية بشكل جذري⁽¹⁾.

إنّ اللغة الرقمية أو ما يسمّى بالتعليم الإلكتروني لا يشمل التسجيل عند البدء في الدراسة والاطلاع على المكتبات الإلكترونية، وإنّما يتضمّن دروس تعليمية مسجّلة لجميع المناهج التعليمية، سواء بالمرحلة الأساسية أو المتوسطة أو الجامعية إذا أمكن، بحيث يستطيع الطالب (المتعلم) من الدخول للموقع، ومتابعة الدروس اليومية، أو المحاضرات متى شاء، ويتزامن مع هذه الدروس اختبارات إلكترونية لكل مادة؛ للتعرف على مدى التقدّم الذي يحرزه المتعلم بعد نهاية جزء معين من المنهج.

كما أنّ إدخال التجديدات كالتعليم الإلكتروني والتنبؤ بنجاحه، يفرض علينا إجراء أبحاث مستفيضة للقضايا المتعلقة بها، والتركيز على التعليم الإلكتروني، وأهمية استخدام وسائل تكنولوجيا المعلومات الحديثة في تطوير العملية التدريسية لما يحققه هذا النوع من التعليم من مزايا عديدة مقارنة بالتدريس بالأسلوب التقليدي⁽²⁾.

وهذا يتطلّب أن يكون المتعلم قادراً على استخدام الحاسوب، ولديه الرغبة في التعلم الذاتي من خلال مشاهدة بعض الأفلام (يوتيوب) في بعض المواد التي تحتاج إلى شرح كافٍ بدلاً من الاعتماد على القراءة فقط.

ويسعى الباحثان من خلال البحث الحالي إلى تسليط الضوء على أهمية الاختبارات الإلكترونية، كبديل عن الاختبارات التقليدية تزامناً مع الدروس التعليمية الإلكترونية، التي بدأت وزارة التعليم في تنفيذها في الآونة الأخيرة؛ لتمكين الطلاب من متابعة تعليمهم في البيوت لتكون خطوة نحو الاتجاه الصحيح مستقبلاً.

مشكلة البحث:

تعد الاختبارات الإلكترونية جزءاً لا يتجزأ من التقييم البديل الذي يتطلّب من المتعلم إظهار مهاراته ومعارفه، وتحسين مستوى أدائه، وإنجاز المهام الموكلة إليه، مستخدماً العمليات العقلية المعرفية والمهارية؛ لحل المشكلات التي تواجهه. ونظراً للظروف الراهنة التي أجبرتنا على إحداث تغييرات سريعة تتماشى وطبيعة تلك

الظروف من خلال عرض الدروس التعليمية عبر وسائل الإعلام المختلفة(الفنوت التلفزيونية)، أصبح من الضروري أن تواكب هذه الدروس التعليمية اختبارات إلكترونية لتكملة الحلقة المفقودة، والتي تسعى وزارة التعليم والمؤسسات التعليمية إلى تنفيذها منذ فترة سابقة.

لذا انبثقت فكرة البحث الحالي من الظروف المحيطة بنا، والإمكانات المتاحة في التفكير؛ لإجراء اختبارات إلكترونية بديل عن الاختبارات التقليدية، التي تعتمد على القلم والورقة، والحضور الشخصي لقاعات الدراسة، مما يسبب مشكلة في ظل انتشار (وباء كورونا)، الذي حصد أرواح آلاف البشر.

إنَّ طبيعة الاختبارات الإلكترونية شبيهة بالاختبارات التي تستخدم في اختبارات إتمام المرحلة الثانوية العامة منذ سنوات، ويكمن الاختلاف في أنَّ هذه الاختبارات لا تحتاج من الطلاب الحضور إلى قاعات الدراسة، بل إجراء الاختبارات من بيوتهم، وفي أي مكان شرط توفر هواتف ذكية، وتغطية لشبكة الإنترنت أثناء بدء الاختبار، إضافةً إلى أنَّ الطالب عندما يبدأ الاختبار النهائي لا يتلقَى تغذية راجعة إلا نهاية الاختبار، ويستطيع التعرف على عدد الأسئلة التي أجابها، وعدد الأسئلة المتبقية.

كما أنَّ دخول الاختبار يكون من خلال ضوابط معينة كالرقم الوطني، ورقم الجلوس، وبيانات عن المدرسة، والتخصص كي لا يتم اختراق البرنامج. وتتحدد مشكلة البحث في الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من الطلبة الذين أنهوا المرحلة الثانوية؟

تساؤلات البحث:

- ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر الطلاب أنفسهم؟
- ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر المعلمين؟

- ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر المفتشين التربويين؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) تبين إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية طبقاً لوجهة نظر (المعلمين - المفتشين)؟
- أهداف البحث:**

- 1- التعرف على مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر الطلاب أنفسهم.
 - 2- التعرف على مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر المعلمين.
 - 3- التعرف على مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر المفتشين التربويين.
 - 4- الكشف على الفروق لمدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية طبقاً لوجهة نظر (المعلمين - المفتشين).
- أهمية البحث:**

- 1- إلقاء الضوء على أهمية الاختبارات الإلكترونية كبديل عن الاختبارات التقليدية في ظل الظروف الراهنة وفق تخطيط علمي.
- 2- قد يسهم البحث الحالي في تبصير المسؤولين أصحاب القرار باتخاذ خطوة جريئة لتجربة الاختبارات الإلكترونية كبديل عن الاختبارات التقليدية.
- 3- تشجيع المؤسسات التعليمية لإدخال التعليم الإلكتروني الرقمي بدلاً من الاقتصار على الأساليب التقليدية في التدريس.
- 4- تعريف الطلاب والمعلمين والمفتشين التربويين بأهمية الاختبارات الإلكترونية ونفعيتها على أداء الطلاب والمعلمين والمفتشين التربويين؛ لتلافي الغش في

الامتحانات، وتزويدهم بتغذية راجعه تضمن معرفة التقدم الذي تم إحرازه لدى الجميع.

مصطلحات البحث:

الاختبارات الإلكترونية: وسيلة من الوسائل المتبعة في التقويم التربوي يتم إعدادها من قبل المعلمين، ويتم الإجابة عنها وتصحيحها إلكترونياً بهدف قياس تحصيل الطلاب بطريقة أسرع وأكثر مصداقية في التصحيح.

المرحلة الثانوية: هي المرحلة التي تلي المرحلة الإعدادية، ومدة الدراسة بها ثلاث سنوات بقسميها العلمي والأدبي.

حدود البحث:

1- الحد الموضوعي: مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من الطلبة الذين أنهوا المرحلة الثانوية.

2- الحد البشري: أُجري البحث على عينة من الطلبة الذين أنهوا المرحلة الثانوية، حيث بلغ عددهم (35) طالبةً، ومعلمي المرحلة الثانوية البالغ عددهم (23) معلماً، والمفتشين التربويين والبالغ عددهم (17) مفتشاً.

3- الحد الزمني: تم إجراء البحث خلال فصل الربيع 2020م.

4- الحد المكاني: أُجري البحث على عينة من الطلبة الذين أنهوا المرحلة الثانوية، ومعلمي نفس المرحلة والمفتشين التربويين بمدينة الزاوية.

الإطار النظري:

يعد الاختبار الإلكتروني نوعاً من أنواع التعليم الإلكتروني، حيث يعتمد على استخدام الوسائط الإلكترونية في الاتصال واستقبال المعلومات، وهذا يتطلب المعرفة الكافية باستخدام الحاسب الآلي، وشبكة الانترنت. ويرى عوض (2014) "بأنه مجموعة من الأسئلة المتنوعة (اختيار من متعدد، الصواب والخطأ، التوصيل، وإكمال الفراغ)، يتم تصميمها بواسطة أحد البرمجيات حيث تعمل على تقييم مستوى أداء الفرد في مختلف المجالات التي وضعت من أجلها"⁽³⁾.

وفي ظل الانفجار المعرفي والتسارع إلى التفوق والإبداع، تسعى أغلب المجتمعات للبحث على بدائل جديدة في شتى المجالات والميادين، وبخاصة في مجال التعليم الذي يعد الأساس في كل العلوم. وبالتالي بدأت الفكرة بإيجاد بدائل عن التدريس التقليدي، وتسرب الطلاب من المدارس، وتسارع الحياة ومتطلباتها، وما نشهده اليوم من تخوف على أبنائنا خير دليل على أهمية التعليم الإلكتروني لمجاراة المستقبل التكنولوجي الذي صار من ضروريات الحياة.

وهناك عدة أنواع من التعليم الإلكتروني:

حدّد يوسف (2003) أنواع التعليم الإلكتروني في الآتي:⁽⁴⁾

- التعليم الإلكتروني المتزامن الذي يكون فيه المتعلم محور مهم في عملية التعلم من خلال البحث عن المعلومات بطرقها المختلفة، وبخاصة عبر شبكة الانترنت للحصول عليها بأسرع وقت وأقل جهد.

- التعليم المتزامن من خلال تحقيق التعليم والتدريب بشكل إلكتروني، كعرض الدروس التعليمية عبر القنوات التلفزيونية، أو عبر شبكة الانترنت في نفس التوقيت لجميع الطلاب باستخدام الوسائط المتعددة.

ولضمان نجاح فكرة التعليم الإلكتروني يجب أن يتزامن معه اختبارات إلكترونية للاطمئنان على التقدم الذي سيجريه الطالب أثناء تعلمه.

ومن مميزات الاختبار الإلكتروني:

- تصميم نماذج مختلفة للاختبارات لكل طالب من خلال الاستفادة من تقنيات الحاسب الآلي بطريقة عشوائية.

- التصحيح التلقائي والحصول على نتيجة الاختبار فور انتهاء الطالب من الاختبار.

- زمن أقل، وجهد أقل.

- المصداقية والشفافية في التصحيح.

- أقل عرضة للغش.

كما أنّ هناك العديد من العوامل التي تؤثر في تصميم الاختبارات الإلكترونية، منها على سبيل المثال: الأهداف التربوية للمرحلة التعليمية، وخصائص المتعلمين ومهاراتهم، والغرض من الاختبارات. وسنقتصر في هذا البحث على تناول أربع مجالات مهمة في إعداد الاختبار الإلكتروني:

- **المجال الأول:** من حيث التصميم والتصحيح، حيث يتم التركيز على قدرة الطالب والمعلم والمفتش التربوي على البحث عبر مواقع البحث الإلكتروني، والتدرّب على برامج الاختبارات الإلكترونية مثل quiz creator ، ومعرفة الكيفية التي يتم بها تصحيح الاختبار. ويعد أحد البرامج التجارية التي تحتكره شركة woder share البريطانية، وتتيح لمستخدميه فرصة تجريبه لمدة شهر كامل مجاناً.

- **المجال الثاني:** من حيث الأداء، وفي هذا المجال سيتم التنبيه إلى ضرورة معرفة الطالب استخدام الحاسوب لضمان سهولة التطبيق للاختبار، والتدرّب على الاختبار الإلكتروني من حيث الزمن الكافي للاختبار، والتأكيد على أنّ الاختبار سيكون شاملاً للمقرر الدراسي.

- **المجال الثالث:** من حيث عملية الإشراف والمتابعة، فقد يتساءل البعض عن عدم وضوح الأسئلة، أو كيفية الحد من ظاهرة الغش أثناء الاختبار، إضافة إلى التشكيك في أنّ الاختبار الورقي ربما يكون أفضل من الاختبار الإلكتروني. وهذا يتطلب مهارة غالبية من المشرف التربوي الذي يتابع ويقيم فترة إعداد الاختبارات، والتدريب الكافي للتعامل مع هذا النوع من الاختبارات.

- **المجال الرابع:** من حيث تقييم الاختبار، فقد يظن البعض أنّ هذا النوع من الاختبارات لا يوفر مصداقية كاملة من حيث شموليته للمنهج، وعدم كفاية الزمن للاختبار. إضافة إلى عدم تكافؤ الفرص في الأسئلة، وعدم العدالة في توزيع الدرجات.

وتأتي أهمية الاختبارات الإلكترونية بكونها خطوة جريئة تحتاج إلى خوضها، ولو بشكل جزئي، فمثلاً يمكن تطبيق مثل هذه الأفكار باستخدام عينات من اختبارات

سابقة بطريقة الاختبار الإلكتروني على عينة البحث؛ للتأكد من نفعية هذا النوع من الاختبارات. أي تجربته وأخذ الآراء حول تلك التجارب ومن ثم تطبيقه، وعلى المستوى العربي تم تطبيق الاختبارات الإلكترونية على مستوى فلسطين في أغلب المسابقات والتخصصات، ويتميز البرنامج بقدرته على إنشاء امتحانات بناءً على مخرجات التعلم السابقة. وهدفت هذه الاختبارات الإلكترونية لمواكبة التطورات التكنولوجية في مجال تكنولوجيا المعلومات (جامعة الإسراء بفلسطين، 2016) (5). وكذلك عقدت جامعة الكويت على إجراء الاختبارات الإلكترونية على نسق الاختبارات التقليدية، ولكن من خلال استخدام الأجهزة ممّا يعطيها المرونة في عملية التعديل وتبديل الاختبارات، وهذا يساعد واضعي الاختبارات كثيراً أثناء التطبيق (جامعة الكويت، 2015) (6).

الدراسات السابقة:

عيسان، صالحه عبد الله، العاني، وجيهه ثابت (2007) (7).

هدفت الدراسة إلى الكشف عن واقع التعليم الإلكتروني بكلية التربية جامعة السلطان قابوس، والتعرف على إيجابيات وسلبيات التعليم الإلكتروني من وجهة نظر الطلبة، طبقاً لمتغير الجنس، والتخصص، والسنة الدراسية، ودرجة المعرفة باستخدام الحاسوب.

وطبقت على عينة من (165) طالباً وطالبة ممن يدرسون بطريقة التعليم الإلكتروني، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- من إيجابيات التعليم الإلكتروني تفعيل التعلم التعاوني بين الطلاب.
- أمّا السلبيات فقد تمثلت في عدم توفر أجهزة حاسوب كافية في الكلية.
- وجود فروق بين استجابات أفراد عينة الدراسة على محور السلبيات، وبين استجابات أفراد عينة الدراسة تعزى لمتغير الجنس لصالح الإناث.

كابلي، طلاب بن حسن(2011)(8).

هدفت الدراسة إلى التعرف على أي من نمطي الاستجابة على الاختبارات الإلكترونية(السحب، إدخال نص) كمتغير يمكن أن يعود بالفائدة على المتعلمين في مرحلة التعليم العالي(طلبة كلية التربية)، ويتناسب مع استعداداتهم (الاندفاع أو الاستجابة السريعة، والتروي ويعني الاستجابة البطيئة)، وذلك في الأداء على الاختبار التحصيلي الإلكتروني.

وقد استخدم المنهج التجريبي لمعرفة أثر اختلاف نمط الاستجابة، ونمط الأسلوب المعرفي للمتعلم، وأثر التفاعل على أداء الطلاب. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- اختلاف نمط الاستجابة على الاختبارات الإلكترونية يمكن أن يكون له تأثير إيجابي على الأداء في الاختبار.

- تفوق المجموعة التي اعتمدت على استجابة السحب والإسقاط على مجموعة إدخال النص.

- تفوق الطلبة المترولين على الطلبة المندفعين فيما يتعلق بأثر الأسلوب المعرفي(الاندفاع مقابل التروي).

حمد، فواز علي(2016)(9).

هدفت الدراسة إلى استخدام تقنية المعلومات بمفهوم الحوسبة في عمليات الامتحانات المقالية، وتصحيحها، وتطوير أساليب التقويم في جامعة السودان المفتوحة. وقد طبقت على عينة من طلبة الجامعة المفتوحة بالسودان، حيث استخدم المنهج الوصفي التحليلي.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- تصميم برنامج باستخدام الحاسوب لوضع الاختبارات المقالية وتصحيحها وتطبيقه بالجامعة.

- وجود ميل نحو هذا النوع من الاختبارات المحوسب.

حسامو، سهى علي(2017)(10).

هدفت الدراسة إلى التعرف على واقع التعليم الإلكتروني في جامعة تشرين من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية والطلبة. وقد طبقت على عينة عشوائية من أعضاء الهيئة التدريسية، والبالغ عددها(113)، و(774) من طلبة السنة الرابعة في جامعة تشرين.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- عدم وجود فروق بين متوسطات درجات أعضاء الهيئة التدريسية على محور(مدى استخدام التعليم الإلكتروني، وإيجابياته، وسلبياته، ومعوقاته) تبعاً لمتغير الرتبة العلمية، والخبرة التدريسية.

- عدم وجود فروق بين متوسط درجات أعضاء الهيئة التدريسية على محور(مدى استخدام التعليم الإلكتروني، وإيجابياته، وسلبياته، ومعوقاته) تبعاً لمتغير التخصص.

- وجود فروق بين متوسط درجات أعضاء الهيئة التدريسية على محور السليبات تبعاً لمتغير التخصص لصالح التخصص الأدبي.

- وجود فروق بين متوسط درجات أعضاء الهيئة التدريسية على محور(مدى استخدام التعليم الإلكتروني، وسلبياته) تبعاً لمتغير التخصص لصالح التخصص العلمي.

عبد السلام، إبراهيم عبد السلام(2017)(11).

هدفت الدراسة إلى التعرف على مزايا الاختبارات الإلكترونية، والكشف عن مدى فاعلية الاختبار الإلكتروني في عملية التقويم. كما هدفت إلى تحديد الصعوبات التي تواجه تطبيق الاختبارات الإلكترونية على الدارسين، وأداء اختبارات التحصيل الأكاديمي. وقد طبقت على عينة قوامها(40) دارساً للمجموعتين الضابطة والتجريبية، وتم اختيار العينة بطريقة قصدية.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يلي:

- وجود فروق بين متوسطات درجات طلاب المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في التطبيق البعدي للاختبار الإلكتروني لصالح المجموعة التجريبية.

- وجود فروق بين متوسطات درجات طلاب المجموعة التجريبية، والمجموعة الضابطة في التطبيق البعدي للاختبار التقليدي لصالح المجموعة التجريبية.
- تدريب الدارسين على برنامج quiz creator ساعدهم على التعامل مع الاختبار الإلكتروني.

إجراءات البحث:

منهج البحث: لمعرفة إجابة تساؤلات البحث قام الباحث باستخدام المنهج الوصفي؛ إذ يمكن خلال هذا المنهج العلمي وصف الظاهرة محل البحث، وفي الوقت ذاته تحديد وتحليل العلاقة المفترضة بين المتغيرات الرئيسة للبحث، وذلك بتجميع الحقائق والبيانات مع محاولة تفسيرها تفسيراً كافياً، وتحليلها واستخلاص دلالاتها للوصول إلى نتائج.

مجتمع الدراسة: يتكوّن مجتمع البحث من الطلبة الذين أنهوا المرحلة الثانوية بمدينة الزاوية، خلال فصل الربيع 2020م بكلية الآداب جامعة الزاوية، والمعلمين الذين يقومون بالتدريس للمرحلة الثانوية، والمفتشين التربويين الذين يقومون بالإشراف على المرحلة الثانوية.

عينة البحث: أُجري البحث على عينة عشوائية طبقية طوعية قوامها (35) طالبةً، و(23) معلمةً، (17) مفتشاً تربوياً من المجتمع الأصلي.

أداة البحث: قام الباحثان بإعداد أداة الاستبانة لجمع المعلومات للتعرف على مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من الطلبة الذين أنهوا المرحلة الثانوية، وقد تم الاعتماد على العديد من الدراسات السابقة قيد البحث في إعداد الاستبانة، ولقد تكوّنت الاستبانة من (20) فقرةً موزّعة على أربع مجالات.

صدق الأداة: تمّ التحقق من صدق الأداة عن طريق عرضها على مجموعة من المحكّمين من أساتذة كليات التربية بجامعة الزاوية، للاسترشاد برأيهم حول درجة انتماء الفقرات ومناسبتها لمجالات البحث.

ثبات الأداة: تم حساب قيم معامل الثبات باستخدام (الفا كرونباخ)، وكانت (0.72).

إجراءات التطبيق الميداني:

تم توزيع الاستبيان على أفراد عينة البحث عن طريق إدارات المدارس بالنسبة للمعلمين، وإدارة التفتيش التربوي بالنسبة للمفتشين التربويين، بينما الطلاب تم التوزيع عن طريق قسم التربية وعلم النفس. حيث تم استرجاع عدد (35) استمارة نظراً لعدم استكمال بعض البيانات في بعض الاستمارات، ممّا استدعى حذفها وبالتالي يكون حجم العينة (75).

مناقشة النتائج:

إجابة التساؤل الأول: ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر الطلاب أنفسهم؟

جدول (1) يبين النسب المئوية لاستجابات أفراد عينة البحث من الطلبة

م	الفقرات	النسبة المئوية
1	لا أجد البحث عبر مواقع البحث الإلكتروني	1.3
2	عدم التدرب على برامج الاختبارات الإلكترونية quiz creator يجعل الاختبار صعب	8.0
3	تصميم الاختبار يحتاج مهارة عالية	12.0
4	يمتاز الاختبار بالمصادقية العالية	34.7
5	يوفر الوقت والجهد أثناء التصحيح	24.0
6	لم أتدرب على استخدام الحاسوب	17.3
7	الزمن المحدد للاختبار غير كافٍ	17.3
8	ضرورة استخدام الحاسوب بإتقان أثناء تطبيق الاختبار	18.7
9	لا يعطي أغلب المنهج	20.0
10	لا يراعي الفروق الفردية بين الطلبة من حيث المهارة في استخدام الحاسوب	9.3
11	عدم وضوح الأسئلة	10.7
12	الحد من ظاهرة الغش	5.3

6.7	توفير تغذية راجعة فورية تعزز التعلم	13
10.7	يحتاج إلى تدريب على التعامل مع الاختبار الإلكتروني	14
9.3	الاختبارات الورقية أكثر صدقاً في قياس مستوى الطلاب	15
14.7	تطابق الاختبار مع مفردات المقرر	16
17.3	التنوع في الأسئلة ومراعاة الفروق الفردية	17
9.3	عدالة التوزيع في الدرجات	18
14.7	شمولية الاختبار	19
17.3	عدم تكافؤ الفرص في الأسئلة	20

يتبين من الجدول (1) أن أغلب الفقرات قد تراوحت قيم نسبها المئوية ما بين (1.3-34.7)، وهي نسب أقل من المتوسط، وهذا دليل على عدم معرفة الطلاب بنوعية الاختبارات الإلكترونية، وعدم تجربتها مما جاءت الردود أغلبها تحت الحد الأدنى. ويعزو الباحثان ذلك لعدم قدرة بعض الطلاب على استخدام الحاسوب، وقدرتهم على البحث عبر مواقع البحث الإلكتروني باعتبارها تجربة جديدة لم يسبق لهم التدرّب عليها.

إجابة التساؤل الثاني: ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر المعلمين؟

جدول (2) يبين النسب المئوية لاستجابات أفراد عينة البحث من المعلمين

م	الفقرات	النسبة المئوية
1	لا أجد البحث عبر مواقع البحث الإلكتروني	10.7
2	عدم التدريب على برامج الاختبارات الإلكترونية quiz creator يجعل الاختبار صعب	24.0
3	تصميم الاختبار يحتاج مهارة عالية	14.7
4	يمتاز الاختبار بالمصادقية العالية	29.3
5	يوفر الوقت والجهد أثناء التصحيح	29.3
6	لم أتدرب على استخدام الحاسوب	21.3
7	الزمن المحدد للاختبار غير كافٍ	32.0
8	ضرورة استخدام الحاسوب بإتقان أثناء تطبيق الاختبار	22.7
9	لا يغطي أغلب المنهج	36.0

10	لا يراعي الفروق الفردية بين الطلبة من حيث المهارة في استخدام الحاسوب	34.7
11	عدم وضوح الأسئلة	30.7
12	الحد من ظاهرة الغش	17.3
13	توفير تغذية راجعة فورية تعزز التعلم	20.0
14	يحتاج إلى تدريب على التعامل مع الاختبار الإلكتروني	24.0
15	الاختبارات الورقية أكثر صدقاً في قياس مستوى الطلاب	25.3
16	تطابق الاختبار مع مفردات المقرر	24.0
17	التنوع في الأسئلة ومراعاة الفروق الفردية	24.0
18	عدالة التوزيع في الدرجات	25.3
19	شمولية الاختبار	24.0
20	عدم تكافؤ الفرص في الأسئلة	24.0

يتبين من الجدول (2) أن أغلب الفقرات قد تراوحت قيم نسبها المئوية بين (1.07-36.0)، وهي نسب أقل من المتوسط، وهذا دليل على أن أغلب المعلمين لم تتسن لهم فرصة المشاركة بتصميم الاختبارات الإلكترونية، كما أن أغلب استجابات أفراد العينة كانت تتمركز في المحور الثالث (الإشراف)، من حيث عدم وضوح الأسئلة، أو عدم كافية الزمن المحدد للاختبار، وهذا بدوره يتطلب معلمين أكفاء، مدربين على تصميم والإشراف على هذا النوع من الاختبارات.

كما يعزو الباحثان هذه النتيجة إلى قلة البرامج التي تقدمها وزارة التعليم لمستحقيها للراغبين من المعلمين لتطوير مهاراتهم الأدائية بحيث تشمل جميع المدارس التعليمية.

إجابة التساؤل الثالث: ما مدى إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية من وجهة نظر المفتشين؟

جدول (3) يبين النسب المئوية لاستجابات أفراد عينة البحث من المعلمين

م	الفقرات	النسبة المئوية
1	لا أجد البحث عبر مواقع البحث الإلكتروني	88.0
2	عدم التدريب على برامج الاختبارات الإلكترونية quiz creator يجعل الاختبار صعب	68.0
3	تصميم الاختبار يحتاج مهارة عالية	73.0
4	يمتاز الاختبار بالمصداقية العالية	36.0
5	يوفر الوقت والجهد أثناء التصحيح	46.7
6	لم أتدرب على استخدام الحاسوب	61.3
7	الزمن المحدد للاختبار غير كافٍ	50.7
8	ضرورة استخدام الحاسوب بإتقان أثناء تطبيق الاختبار	58.7
9	لا يغطي أغلب المنهج	44.0
10	لا يراعي الفروق الفردية بين الطلبة من حيث المهارة في استخدام الحاسوب	56.0
11	عدم وضوح الأسئلة	58.7
12	الحد من ظاهرة الغش	77.3
13	توفير تغذية راجعه فورية تعزز التعلم	73.3
14	يحتاج إلى تدريب على التعامل مع الاختبار الإلكتروني	65.3
15	الاختبارات الورقية أكثر صدقاً في قياس مستوى الطلاب	65.3
16	تطابق الاختبار مع مفردات المقرر	61.3
17	التنوع في الأسئلة ومراعاة الفروق الفردية	58.7
18	عدالة التوزيع في الدرجات	65.3
19	شمولية الاختبار	61.3
20	عدم تكافؤ الفرص في الأسئلة	58.7

يتبين من الجدول (3) أنَّ أغلب الفقرات قد تراوحت قيم نسبها المئوية بين (50.0-88.0)، وهي نسب أعلى من المتوسط، وهذا دليل على أنَّ أغلب المفتشين تنقصهم الخبرة للخوض في مثل هذه التجارب، حيث كانت استجابات أفراد العينة تولي اهتماماً متزايداً لأغلب فقرات الأداة، ماعدا الفقرات الرابعة، والخامسة، والتاسعة

مجلة رواق الحكمة
ديسمبر 2020م
103

وهي (بمناز الاختبار بالمصادقية)، (بوفر الوقت والجهد أثناء التصحيح)، (لا يغطّي أغلب المنهج). وهذه من البديهيّات التي لا يختلف عنها اثنان. ويعزو الباحثان النتيجة الحالية إلى النقص في ورش العمل، والندوات التي توضّح مفهوم الاختبارات الإلكترونية وأهميتها في المجال التربوي، وبخاصة في ظل التفكير المتنامي حالياً لتطبيق التعليم الإلكتروني في جميع المؤسسات العلمية العربية والمحلية والعالمية.

إجابة التساؤل الرابع: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) تبين إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية طبقاً لوجهة نظر (المعلمين - المفتشين)؟

جدول (4)

يبين المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيمة الاختبار التائي (t) ومستوى الدلالة حسب أبعاد الدراسة تعزى لمتغير (معلم-مفتش).

المحور	النوع	حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
التصميم	معلم	23	10.73	1.176	1.04	.301
	مفتش	17	10.41	.795		
الأداء	معلم	23	9.30	2.009	-.201	.842
	مفتش	17	9.41	1.371		
الإشراف والمتابعة	معلم	32	15.39	2.147	1.533	.134
	مفتش	17	14.58	1.121		
التقييم	معلم	23	15.04	3.475	-.403	.689
	مفتش	17	15.41	2.319		
المجموع الكلي للمحاور	معلم	23	50.47	5.711	.484	.632
	مفتش	17	49.82	2.651		

يتضح من الجدول (4) أنّ استجابات أفراد العينة حسب النوع (معلم، مفتش)، قد سجلا متوسطات حسابية، وانحرافات معيارية متقاربة في مجالات البحث الأربعة

والمجموع الكلي (التصميم، الأداء، الإشراف والمتابعة، والتقييم)، وهي عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة في جميع المجالات، حيث أنّ قيمة مستوى الدلالة المقابلة لقيمة اختبار (t) يساوي (1.04، -0.201، -1.533، -0.484، 0.403) وهي أكبر من قيمة مستوى الدلالة التي حددها الباحث وهي (0.05). ولغرض التعرّف على مدى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين أفراد عينة البحث (معلم، مفتش)، تم تطبيق اختبار (t) لعينتين مستقلتين بين المتوسطات الحسابية لاستجابات أفراد العينة معلم، والمتوسطات الحسابية لاستجابات أفراد العينة مفتش لكل فقرة في كل مجال من مجالات البحث الأربعة. ويتضح من الجدول عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة (معلم، مفتش) في جميع المجالات والمجموع الكلي. وقد جاءت نتائج البحث متفقة مع دراسة (حسامو، 2017) بعدم وجود فروق بين متوسط درجات أعضاء الهيئة التدريسية على محور (مدى استخدام التعليم الإلكتروني، وإيجابياته، وسلبياته، ومعوقاته) تبعاً لمتغير التخصص. و اختلفت مع نتائج باقي الدراسات قيد البحث، ويعزو الباحثان ذلك لقلة الدورات التدريبية التي تركز على أهمية التعليم الإلكتروني، واستخدام الاختبارات الإلكترونية كبديل عن الاختبارات التقليدية.

نتائج البحث:

- 1- إنّ درجة إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية (ضعيفة جداً) من وجهة نظر الطلبة، بينما كانت (بدرجة متوسطة) بحسب وجهة نظر المعلمين. في حين كانت درجة إمكانية تطبيق الاختبارات الإلكترونية (فوق المتوسط)، وهذا له علاقة بطبيعة تخصصهم ومتابعتهم وإشرافهم على سير الامتحانات.
- 2- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة في جميع المجالات.

التوصيات:

- التغلّب على الصعوبات التي تواجه تطبيق الاختبارات الإلكترونية، وتعميم ثقافة استخدام التعليم الإلكتروني.
- إجراء دراسات تجريبية باستخدام الاختبارات الإلكترونية على عينة من طلبة المرحلة الثانوية.
- نشر ثقافة الجودة بين مؤسسات التعليم العام والخاص بأهمية تطبيق الاختبارات الإلكترونية في ظل تنامي الطلب العالمي على التعلم الإلكتروني.
- ضرورة التنسيق والتعاون بين الجامعات الليبية في خلق بيئة تعليمية مناسبة للتغيرات التي طرأت على مجال البحث العلمي وتكنولوجيا التعليم.

هوامش البحث ومراجعته:

- 1- كفاي، وفاء مصطفى(2007)، المناهج التعليمية وتحقيق الحصانة الإلكترونية "تصور مستقبلي" بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي الثالث "التعليم عن بعد ومجتمع المعرفة، متطلّبات الجودة واستراتيجيات التطوير" مركز التعليم المفتوح، جامعة عين شمس، 5-7 مايو.
- 2- بريك، سميرة محمد(2018)، واقع استخدام تكنولوجيا التعليم الإلكتروني في جامعة الزاوية، مجلة منتدى العلوم، العدد السادس، السنة الثالثة، ديسمبر، ص162.
- 3- عوض، أماني(2014)، إنتاج مصادر التعليم الإلكترونية، وزارة التعليم العالي، جامعة المجمعة، السعودية، ص55.
- 4- العريفي، يوسف(2003)، التعليم الإلكتروني "تقنية رائدة وطريقة واعدة"، ورقة عمل مقدّمة إلى الندوة الأولى للتعليم الإلكتروني خلال الفترة (19-21 صفر - 1424هـ) مدارس الملك فيصل بالرياض.
- 5- نقلاً عن عبد السلام، إبراهيم عبد السلام(2017)، فاعلية الاختبار الإلكتروني في عملية تقويم أداء اختبارات التحصيل الأكاديمي في الدراسات العليا، كلية الدراسات العليا، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.
- 6- المرجع السابق.
- 7- عيسان، صالحه عبد الله، العاني، وجيهة ثابت(2007) واقع التعليم الإلكتروني من وجهة نظر طلبة كلية التربية بجامعة السلطان قابوس، دراسات، العلوم التربوية، المجلد 34، العدد2، ص341.
- 8- كابلي، طلاب بن حسن(2011)، أثر اختلاف نمط الاستجابة في الاختبارات الإلكترونية على أداء الطلاب المنذفين والمترويين بكلية التربية جامعة طيبة، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد146، نوفمبر ص ص77-111.

- 9- حمد، فواز علي(2016)، حوسبة الامتحانات المقالية وتصحيحها، بالتطبيق على جامعة السودان المفتوحة، بحث غير منشور، مكتبة جامعة السودان المفتوحة، يناير.
- 10- حسامو، سهى علي(2017) واقع التعليم الالكتروني في جامعة تشرين من وجهة نظر كل من أعضاء الهيئة التدريسية والطلبة، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، ملحق.
- 11- عبد السلام، إبراهيم عبد السلام (2017)، مرجع سابق.

الكفاءة الذاتية وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموغرافية.

“دراسة ميدانية لدى عينة من البدينات المترددات على مراكز تخفيف الوزن بمدينة الزاوية
بدولة ليبيا“

د. أسمهان أحمد موني

كلية الآداب الزاوية- جامعة الزاوية

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الكفاءة الذاتية للبدينات المترددات على مراكز تخفيف الوزن بمدينة الزاوية بليبيا، فضلاً عن الكشف على دلالة الفروق في الكفاءة الذاتية، وفق متغيرات (العمر - الوزن - المهنة - الحالة الاجتماعية). ولتحقيق هذه الأهداف تم استخدام استبانة الكفاءة الذاتية من إعداد د- سامر رضوان (1997)، وتم التحقق من الخصائص القياسية (السيكومترية) للاستبانة، وتكونت العينة من (34) بدينة.

أظهرت النتائج أنه يوجد شعور متوسط بالكفاءة الذاتية عند مستوى معنوية 0.05 لدى البدينات. كما أظهرت النتائج أيضاً عدم وجود فروق دالة إحصائية عائدة إلى (العمر - الوزن - المهنة - الحالة الاجتماعية) في الكفاءة الذاتية.

مقدمة:

يشهد عصرنا اليوم زيادة مطردة في عدد المرضى الذين يعانون الأمراض المهددة لحياتهم، ومن هذه الأمراض مرض البدانة، فهي منتشرة في الدول المتقدمة والنامية لدى الصغار والكبار من الجنسين، ونتيجة لانتشارها السريع صارت موضوعاً للدراسة من الأخصائيين النفسيين، وبخاصة في مجال البحوث التي يتناولها علم نفس الصحة (Health Psychology)، حيث يسير البحث في هذا المجال في اتجاهين: الاتجاه الأول: يهتم بتقييم وقياس المتغيرات النفسية التي تؤثر في البدانة. والاتجاه الثاني: يهتم بإعداد برامج إرشادية وعلاجية لإنقاذ الوزن وتحسين الجوانب النفسية لمرضى البدانة.

ولا تعد البدانة مجرد أمر يتعلق بزيادة الوزن فقط، لكنّها أصبحت خطراً يهدد الصحة، فهي مصدر للعديد من المشكلات الصحية الخطيرة التي قد تعرّض حياة الإنسان للموت المبكر، حيث تسبب في إصابته بالأمراض المزمنة كالسكري وضغط الدم وأمراض القلب، وأمراض الكبد وتصلّب الشرايين والجهاز التنفسي، وآلام الظهر والمفاصل وغيرها، إضافة إلى أنّها تؤثر تأثيراً ملحوظاً في مظهر الجسم، ممّا يؤدي إلى إصابتهم بالعديد من الاضطرابات النفسية.

حيث تعد الكفاءة الذاتية الآلية النفسية الفعالة التي من خلالها يحافظ الفرد على صحته، ويحقق أفضل صحة، فالدور الذي تلعبه هذه الكفاءة في مجال البدانة، والذي يتمثل أساساً في تزويد الفرد بالإرادة الضرورية والطاقة النفسية اللازمة؛ للتخلّص من العادات الحياتية المدمرة للصحة عن طريق استبدالها بسلوكيات صحية سليمة. فالعديد من المشكلات الصحية تظهر نتيجة إتباع الأفراد أسلوباً حياتياً غير صحي، فهنا تلعب الكفاءة الذاتية دور تصحيح العادات الصحية المتبعة عن طريق ممارسة عادات صحية سليمة. والكفاءة الذاتية تؤثر في أنماط التفكير والتصرفات والإثارة العاطفية، فكلما زادت الكفاءة الذاتية لدى الفرد ارتفعت الأهداف التي يضعها لنفسه، وزاد إصراره على تحقيق تلك الأهداف، في حين يكون على عكس ذلك الأفراد الذين يعانون شكوكاً ذاتية في كفاءتهم.

فالدراسة الحالية تعد محاولة متواضعة للتعرف على الكفاءة الذاتية لدى البدينات، وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموغرافية.

مشكلة الدراسة:

إنّ توجه المجتمعات نحو النحافة، وبخاصة الإناث تنمّي صورة سلبية نحو الجسم، وتشكل مصدر معاناة لهم لوجود عوائق كثيرة تقف في طريق علاجها، وما ينتج عنها من مشكلات صحية ونفسية واجتماعية متعددة، مع تزايد نسبة انتشارها في العالم سنوياً.

تعد مشكلة البدانة من أهم المشاكل التي يعاني منها الإنسان المعاصر، وتحتل مرتبة الصدارة، وقد حذّر خبراء دوليون في مجال البدانة بمنظمة الصحة العالمية من انتشار البدانة بصورة وبائية في العالم، تصل إلى حد الكارثة، وتعد أزمة عالمية، حيث تزداد الإصابة إلى الضعف كل (5) سنوات (ملجم، 2006: 177).

ولقد بيّنت الدراسات السابقة التي أجريت على البدانة ظهور العديد من المشكلات النفسية والاجتماعية أهمها: عدم تقبل الذات، سوء التوافق النفسي والاجتماعي، الشعور بالاغتراب عن الذات والآخرين، وانخفاض الكفاءة الذاتية (شقيب، 2002: 78-81).

إنّ الكفاءة الذاتية تعمل على تعديل السلوك الصحي في مجالات عديدة، مثل النشاطات الرياضية، وضبط الوزن والتغذية الصحية، والسلوك الجنسي، والعدوى والتوقف عن التدخين، الأمر الذي قاد الكفاءة الذاتية لتصبح نموذجاً أساسياً في إطار علم نفس الصحة Health Psychology .

وتشير نتائج الدراسات التي أجريت على الكفاءة الذاتية إلى أهمية هذا البناء، فيما يتعلق بالمسائل النفسية الصحية كاستهلاك السجائر، واللياقة البدنية، والتغذية الصحية، والوزن الزائد، والسلوك الجنسي الخطر، وكذلك فيما يتعلق بالتنبؤ بنجاح العلاج النفسي، وفي تفسير الإقدام على السلوك الصحي والمحافظة عليه. (رضوان: 1997، 5).

وقد لاحظت خلال زيارتي إلى مراكز تخفيف الوزن تسرب بعض البدينات واللاتي يستمرن، يغلب عليهن الغياب والإهمال على مستوى التدريب، الأمر الذي يؤثر في تخفيف الوزن تأثيراً سلبياً، و بعض من حققن نجاحاً في إنقاص الوزن، يستعيذنّ أوزانهن بعد مدة زمنية، قد تطول أو تقصر، وقد يعود ذلك إلى أسباب متعدّدة من بينها عدم شعور البدينات بالكفاءة الذاتية مع أنّها تعد عاملاً مهماً لمواجهة مشكلة البدانة، إذ تدفعهن للتصرف بطريقة أكثر فاعلية وقدرة على مواجهة الصعوبات، واتخاذ القرارات بشأن تخفيف الوزن، وأكثر دافعية لتغيير نمط الحياة

ومواجهة المعوقات التي تقف بوجه التغيير والثقة بالنفس، ووضع أهداف مستقبلية ذات مستوى عالٍ، والسعي إلى تحقيقها لتخفيف الوزن.

لذا من الضروري دراسة هذه الظاهرة (البدانة)، وبعض الجوانب النفسية التي تتعلق بآمال البدنيات نحو تخفيف وزنه وتحسين مظهرهن الجسمي؛ لأن الكفاءة الذاتية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الآمال. وأن إدراك البدينة بأنّها تتمتع بالكفاءة الذاتية يجعلها تقوم بإحداث تغيير في نمط حياتها، والحفاظ على هذه التغييرات على المدى البعيد. وتعد الكفاءة الذاتية محدداً رئيسياً لممارسة السلوك الصحي، واعتقاد الفرد بأنه لا يستطيع تغيير عاداته بالشكل السليم هو أمر يمنع من محاولة التغيير.

ونظراً للاعتبارات السابقة، فأنت من الأهمية أن نولي اهتماماً لظاهرة البدانة من خلال إلقاء الضوء على أبرز العوامل المؤثرة والمرتبطة بهذه الظاهرة، والمتمثلة في الكفاءة الذاتية بهدف التصدي لهذه المشكلة المؤثرة على أعلى ما يملك الإنسان، وهي صحته والتي بدورها تؤثر في إنتاجيته وسعادته وحياته النفسية والاجتماعية. وعلى ضوء ما تقدم يمكن تحديد مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية:

1. هل يوجد لدى عينة الدراسة من البدنيات، شعور بالكفاءة الذاتية ذو دلالة إحصائية؟

2. هل توجد فروق دالة إحصائية لدى البدنيات في الكفاءة الذاتية وفق متغيرات: (العمر - الوزن - المهنة - الحالة الاجتماعية) ؟

أهمية الدراسة:

من أهم المبررات التي تبرز أهمية هذه الدراسة ما يأتي:

1. أنّها تتناول متغير الكفاءة الذاتية الذي يؤثر على الصحة النفسية للبدنيات وإنتاجيتهن، وكذلك لأهمية دورها الإيجابي في مواجهة مشكلة البدانة.

2. تكمن أهمية الدراسة في أنّ العديد من الكتب والبحوث درست البدانة من الناحية الطبية والتغذية والرجيم، وندرة الدراسات، وبخاصة المحلية والعربية التي تناولت البدانة من جانب نفسي، حيث ستقوم هذه الدراسة بسد هذا النقص، وستفتح المجال

لمزيد من البحوث والدراسات المستقبلية في ضوء متغيرات أخرى، يجعل من هذه الدراسة مدخلاً لإبراز مشكلة مهمة مازالت البحوث والدراسات تجرى لإيجاد الحلول لها.

3. قد يكون لهذه الدراسة من الناحية التطبيقية قيمة نفسية واجتماعية تفيد الاختصاصيين والعاملين بمراكز تخفيف الوزن؛ لتحسين الخدمات والمعلومات التي تقدّم إلى البدنيات.

4. تكمن أهمية الدراسة أيضاً في أنّه لكي يتسنى لنا فهم وتشخيص مشكلة البدانة فالجدير بنا دراسة المتغيرات المرتبطة بها، وهذا ما تسعى إليه الدراسة الحالية، وما ستتوصل إليه من نتائج يمكن اعتمادها كمؤشرات في وضع برامج إرشادية وعلاجية لتنمية الشعور بالكفاءة الذاتية لهذه الفئة.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى ما يأتي:

1. تعرّف مدى الشعور بالكفاءة الذاتية لدى البدنيات.
2. الكشف عن دلالة الفروق في الكفاءة الذاتية وفق متغيرات: (العمر - الوزن - المهنة - الحالة الاجتماعية).

فرضيات الدراسة:

في ضوء إشكالية الدراسة وأهميتها وأهدافها وتساؤلاتها يمكن صياغة فرضياتها على النحو التالي:

1. يوجد لدى عينة الدراسة من البدنيات شعور بالكفاءة الذاتية ذو دلالة إحصائية.
2. توجد فروق دالة إحصائية في مدى شعور البدنيات بالكفاءة الذاتية بحسب اختلاف (العمر - الوزن - المهنة - الحالة الاجتماعية).

حدود الدراسة:

تقتصر هذه الدراسة على دراسة الكفاءة الذاتية لدى عينة من البدنيات المترددات على مراكز تخفيف الوزن بمدينة الزاوية خلال العام (2020).

مصطلحات الدراسة:

من أهم المفاهيم الواردة في الدراسة ما يلي:

1. **الكفاءة الذاتية (Self Efficacy):** يعرفها باندورا (Bandura) بأنها: مجموعة من الاعتقادات التي تدور حول قدرة الفرد على تنظيم مجموعة من الأفعال، والقيام بأداء السلوكيات والأدوار المطلوبة؛ لتحقيق الأهداف المرجوة منه بنجاح في وقت محدد، مثل الوصول للوزن المثالي. (شويخ، 2009: 146).

التعريف الإجرائي للكفاءة الذاتية: هي الدرجة التي تحصل عليها المفحوصة على استبانة توقعات الكفاءة الذاتية المستخدم في هذه الدراسة.

2. **البدانة Obesity:** حالة تتصف بتجمع مفرط من الشحوم الاحتياطية، وتسبب هذه الشحوم زيادة في وزن الجسم أكثر من (10 - 20 %) من الوزن المثالي المعطى وفق الجداول القياسية العالمية (لطيفة، د.ت: 6).

التعريف الإجرائي للبدانة: هي الدرجة التي تحصل عليها المفحوصة على مقياس مؤشر كتلة الجسم (BMI)، بحيث يكون مؤشر كتلة الجسم 30 كجم/م² فما فوق.

الجانب النظري للدراسة:

حظيت الكفاءة الذاتية والبدانة باهتمام علماء النفس من مختلف الميادين، وبخاصة علم نفس الصحة، وعلم النفس العيادي، وعلم النفس الاكلينيكي، والإرشاد النفسي، وسوف يتم الحديث عن هذين المتغيرين فيما يلي:

أولاً: الكفاءة الذاتية:

1. **تعريف الكفاءة الذاتية:** عرّفها (Bandura)، 1977، (p.79) بأنها: حكم يكونه الفرد عن قدراته على تنظيم وتأدية مجموعة من الأفعال المطلوبة لتحقيق أنماط معينة من الأداء.

عرّفها (Maddux)، (p.79 1998) بأنها: اعتقاد الفرد بقابليته العامة على عمل الأشياء التي ستوصله إلى ما يريده في الحياة".

يعرفها شيرر وآخرون (Sherer et.al: 1982. p.664) بأنها: مجموعة عامة من التوقعات الذاتية لدى الفرد بشأن قابليته حول أداء السلوك، وتحقيق الغايات والتغلب على العقبات في مواقف الحياة اليومية.

كما يعرفها (جابر وكفافي، 1995 : 344) بأنها: إحساس شامل عند الفرد بكفاءته وفاعليته وجوانب القوة لديه، وقدرته على تحقيق النتائج المرغوبة.

أما (الزيات، 1999:382) فيعرفها بأنها: "اعتقاد الفرد في قدراته الذاتية، وما تنطوي عليه من مقومات عقلية معرفية، وانفعالية دافعية، وحسية عصبية، لمعالجة المواقف والمهام والمشكلات، والتأثير في الأحداث لتحقيق إنجاز ما".

يتضح مما سبق أن الباحثين قد عرفوا الكفاءة الذاتية بتعريفات مختلفة - شأنها شأن أي مصطلح نفسي- طبقاً لاختلاف وجهة نظرهم ومدارسهم، وإجراءاتهم الدراسية، حيث تشير هذه التعريفات إلى أن الكفاءة الذاتية هي معتقدات الفرد عن قدرته لإنجاز سلوك معين بنجاح. ويؤثر على أنماط التفكير والخطط التي يضعها الفرد، وعلى مثابرته ومقدار الجهد والطاقة المبذولة لمواجهة العوائق والعقبات وحل المشكلات، وقدرته على استخدام إمكانياته المعرفية ومهاراته الاجتماعية والسلوكية الخاصة بالمهمة، حيث تتضح الكفاءة الذاتية من خلال ثقة الفرد بنفسه وقدراته على أداء الأعمال المطلوبة منه بإتقان وحل مشكلاته بنجاح.

ومن هنا يمكن تعريف الكفاءة الذاتية بأنها: الفعالية التي من خلالها يمكن للفرد أن يقلع عن سلوك معين بنجاح، ويحقق النتيجة المطلوبة.

2. أنواع الكفاءة الذاتية:

للکفاءة الذاتية عدة أنواع، هي:

أ- الكفاءة القومية Population efficacy: ترتبط الكفاءة القومية بأحداث لا يستطيع الأفراد السيطرة عليها، مثل انتشار تأثير التكنولوجيا الحديثة، والتغير الاجتماعي السريع بأحد المجتمعات. (جابر، 1990: 447).

ب- الكفاءة الاجتماعية Collective efficacy: يشير فرانك (51 : 1996 ، Frank Pajares) إلى أنّ الكفاءة الجماعية هي مجموعة تؤمن بقدراتها وتعمل في نظام جماعي؛ لتحقيق المستوى المطلوب منها.

ت- الكفاءة الذاتية العامة Generalized Self-Efficacy: يقصد بها إدراك الفرد كفاءته في مجالات الحياة المختلفة، وتقاس عن طريق مجموعة من العبارات تتألف من مفردات متجانسة.

ث- الكفاءة الذاتية الخاصة Specific Self-Efficacy : يقصد بها أحكام الأفراد الخاصة والمرتبطة بمقدرتهم على أداء مهمة محدّدة في نشاط محدّد مثل الرياضيات أو اللغة العربية. (أبو هاشم، 1994: 58).

ج- الكفاءة الذاتية الأكاديمية Academic Self-Efficacy : يشير هذا المفهوم إلى إدراك الفرد قدرته على أداء المهام التعليمية بمستويات مرغوب فيها، أي تتمثل في مقدرة الفرد الفعلية في موضوعات الدراسة. (العزب، 2004: 51).

وهناك أربع عمليات أساسية نفسية تؤثر من خلالها المعتقدات المتعلقة بالكفاءة الذاتية على أداء الفرد وهي:

1. العمليات المعرفية (cognitive processes): معظم السلوك الإنساني سلوك قصدي، يتم تنظيمه بأفكار مسبقة، تحتوي على أهداف معينة يضعها الفرد وتتأثر بقدراته الذاتية وتقييمه لنفسه، فالأفراد مرتفعو الكفاءة الذاتية يضعون لأنفسهم أهدافاً تتسم بالتحدي، ويلزمون أنفسهم بتنفيذها. (أبو رمان، 2008: 52).

2. العمليات الدافعية (Motivational processes): تلعب المعتقدات الشخصية المتعلقة بالكفاءة الذاتية دوراً رئيسياً في التنظيم الذاتي للدافعية، حيث يعمل الأفراد على تحفيز أنفسهم، ويوجّهون نشاطاتهم من خلال أفكارهم المسبقة، وهم يتوقعون نتائج نشاطاتهم، ويضعون الأهداف لأنفسهم، ويخطّطون لنشاطاتهم المستقبلية. (سيف، 2008: 13 - 14).

3. العمليات الانفعالية (Affective processes): تؤثر معتقدات الأفراد حول قدراتهم في مستوى الضغط والاكنتاب الذي يمرون به، عندما يواجهون المواقف الصعبة والمهددة للذات.

إنَّ معتقدات الناس حول السيطرة والتحكُّم بالضغوط، تلعب دوراً رئيسياً ومهماً في استثارة القلق. فكلما كان لدى الأفراد قدرة على السيطرة والتحكُّم في الضغوط التي تواجههم كانت معاناتهم من القلق قليلة أو معدومة، على عكس الأفراد الذين يعتقدون أنَّهم غير قادرين على التحكم في الضغوط والمهددات، فهم لا يستطيعون تكييف أنفسهم وبالتالي يرون كل شيء خطيراً ومرعباً. (أبو رمان، 2008: 52، 53).

4. عمليات الاختيار (selection processes): تؤكد النظرية المعرفية أنَّه بإمكان الأفراد ممارسة التحكم في طرق حياتهم، باختيار المحيط وبخلقه في بعض الأحيان، وبممارسة التحكم فيه، باختيار النشاطات التي يمارسونها في هذا المحيط. (سيف، 2008: 14)

يتضح مما سبق أنَّ قدرة الفرد على تحقيق أهدافه الصحية، وتخفيف وزنه تتأثر بدرجة كبيرة جداً بقدرته على اختيار البيئة وممارسة النشاط.

3. مصادر فاعلية الكفاءة الذاتية (Sources of Self –Efficacy) :

تأتي الاعتقادات بفاعلية الكفاءة الذاتية من أربعة مصادر من المعلومات، وهذه المصادر الأربعة هي:

1) الإنجازات الأدائية (Performance Experience): تعني خبرات وتجارب الفرد الشخصية الناجحة أو الفاشلة. وأنَّ إنجازات الأداء هي المصدر الأكثر تأثيراً وإمكانية للاعتماد عليه لمعلومات الكفاءة؛ لأنَّها تستند إلى خبرات الإتيان الشخصية. وتعمل حالات النجاح المتكررة على زيادة توقعات الإتيان والكفاءة الذاتية، أمَّا الإخفاقات المتكررة فتعمل على التقليل من ذلك. (Bandura، 1977:p.126)

2) **الخبرات البديلة (Vicarious Experience):** تعني النمذجة أو التعلم بالملاحظة. إذ أنّ مشاهدة الآخرين وهم يتعاملون مع التهديدات، وفي النهاية ينجحون في التعامل معها، وفي التغلّب عليها من شأنه أن يخلق التوقعات لدى الملاحظين من أنّهم سيكونون قادرين على تحقيق بعض التحسن في الأداء، بشرط تكثيف الجهود والتواصل في بذلها. (Bandura, 1977:p.126)

3) **الإقناع اللفظي (Verbal Persuasion):** تتمثل في الإقناع الخارجي للفرد بالقدرة على القيام بسلوك معيّن، والإقناع اللفظي من مصادر تعديل الكفاءة الذاتية، ولكي يتحقّق ذلك يجب أن يكون الفرد مصدر الإقناع ذا مصداقية عالية، وأن يكون النشاط الذي ينصح الفرد بأدائه واقعياً. (البلوي، 2009: 26).

4) **الاستثارة الانفعالية (Emotional Arousal):** تؤثر البنية الفسيولوجية والانفعالية تأثيراً عاماً، أو معمماً على الكفاءة الذاتية للفرد، وعلى مختلف مجالات وأنماط الوظائف العقلية المعرفية والحسية العصبية لدى الفرد، وهناك ثلاثة أساليب رئيسية لزيادة أو تفعيل إدراكات الكفاءة الذاتية، وهي:

أ- تعزيز أو زيادة أو تنشيط البنية البدنية، أو الصحية.

ب- تخفيض مستويات الضغوط والنزعات، أو الميول الانفعالية السالبة.

ت- تصحيح التفسيرات الخاطئة للحالات التي تعترى الجسم. (الزيات، 1995:

400).

4. **أبعاد الكفاءة الذاتية:** حدد باندورا (Bandura, 1977) ثلاثة أبعاد للكفاءة

الذاتية تتغير وفقها:

أ- **قدر الكفاءة (Magnitude):** هي تختلف تبعاً لطبيعة أو صعوبة الموقف، ويتضح قدر الكفاءة بصورة أكبر عندما تكون المهام مرتبة وفقاً لمستوى الصعوبة والاختلافات بين الأفراد في توقعات الكفاءة. (أبو هاشم، 1994، 48).

ب- **العمومية (Generality):** تشير إلى اتساع مدى الأنشطة والمهام التي يعتقد أو يدرك الفرد أنّ بإمكانه أدائها تحت مختلف الظروف. فالفرد يمكنه النجاح في أداء

مهام مقارنة بنجاحه في أداء أعمال ومهام مشابهة. وتختلف درجة العمومية باختلاف المحددات التالية: درجة تماثل الأنشطة، وسائل التعبير عن الإمكانية: سلوكية - معرفية - انفعالية، الخصائص الكيفية للمواقف، ومنها خصائص الشخص، أو الموقف محور السلوك. (الزيات، 1999، 392 - 393)

ج- القوة (Strength): تتحدد في ضوء خبرة الفرد ومدى ملاءمتها للموقف، فالأفراد الذين يمتلكون توقعات مرتفعة نحو إتقانهم للمهام فذلك يمكنهم من المثابرة في العمل، وبذل جهد أكبر في مواجهة الخبرات الشاقة، بينما توقعات الكفاءة الذاتية الضعيفة يسهل القضاء عليها عن طريق الخبرات الفاشلة من قبل الأفراد. (أبو هاشم، 1994، 48).

يتبين مما سبق أنّ الكفاءة الذاتية سمة ليست ثابتة في كل المواقف، وهي تشير إلى اعتقاد الفرد نحو أدائه لمهمة ما، بصرف النظر على مستوى الأداء الفعلي.

5. نظرية الكفاءة الذاتية (النظرية المعرفية الاجتماعية): واضح هذه النظرية ألبرت باندورا (Bandura 1977)، حيث يرى أنّ البشر لديهم قدرة على ممارسة بعض الضبط على حياتهم، وتدور مفاهيم هذه النظرية لتغيير السلوك حول القدرة على التحكم في سلوك فرد ما، أي التحكم الذاتي القابل للتحقيق بفضل تحديد الفرد أهداف معينة لتغيير سلوكه ومراقبته خلال عملية التغيير، يضاف إلى ذلك أهمية المكافأة الذاتية عند النجاح بتحقيق الأهداف والتدريب على حل المشكلات واتخاذ قرارات وإيجاد طرق أخرى أكثر فاعلية عند الفشل في تحقيق الأهداف، أو وضع أهداف جديدة يمكن تحقيقها. (Cullen .et al . 2001: 562).

وعلى البدينات الاعتقاد بأنّ لديهن المهارات المطلوبة لتغيير السلوك تسمى (الكفاءة الذاتية) قبل الإقدام على أية خطوة. ولكن الجزء الأساسي والمهم في تطوير المهارات يأتي من التخطيط حيث يعمل المعالج على توفير التوجيهات المطلوبة في هذه المساحة، والقيام بتخطيط أكثر فاعلية. (مصيفر ، 2006 : 32).

وطبقاً لهذه النظرية فهناك ثلاث معارف، ترجع إلى قيام الفرد بسلوك صحي

معيّن، وهي:

أ- إدراك التهديد على الصحة.

ب- توقع أنّ تغييراً سلوكياً سوف يقلل من هذا التهديد (توقعات العواقب).

ت- توقع الفرد بأنّه قادر على إحراز هذا التغيير في السلوك (الكفاءة الذاتية).

وتمدنا النظرية المعرفية الاجتماعية بإرشادات مميزة خاصة بكيفية تعزيز شعور الأفراد بكفاءتهم الذاتية، بالطرق التي تدعم صحتهم وصالحهم النفسي. (الدق، 2011 : 128-129).

ووفقاً لهذا النموذج يمكن أن نتوقع ممارسة، أو تعلم السلوك الصحي عندما تتوفر قناعة لدى الفرد بأنّه سينجح في تنفيذ السلوك المناسب لتحقيق النتائج الصحية المرغوب فيها، ويقتنع أنّ نتائج ذلك السلوك سترجع عليه بفائدة كبيرة، حيث يرى بانديورا أنّ سلوك الفرد الاجتماعي يحدث وفقاً لتوقعاته الخاصة بكل من:

- توقعات النتائج.
- الكفاءة الذاتية.

وتطبيقاً لهذا النموذج يرى بانديورا (Bandura، 1986) أنّ الكفاءة الذاتية هي الآلية المعرفية التي من خلالها تمارس العوامل النفسية الاجتماعية تأثيرها على الممارسة الصحية Health Functioning وقد تعمل الكفاءة الذاتية على تنظيم كل من نشاطه النفسي الاجتماعي، وعاداته الصحية بطرق عدّة:

1. من خلال تأثيرها على ما يختاره الفرد من نشاط في حياته اليومية.
2. من خلال تأثيرها على مستوى الجهد الذي قد يبذله للوصول إلى هدف معيّن في حياته المهنية أو الشخصية.
3. من خلال تأثيرها على مستوى الضغط الذي سيعاني منه الفرد لدى مواجهته مطالب المحيط وتحدياته.
4. من خلال تأثيرها على مدة المثابرة في وجه الصعوبات و الإحباطات المتكررة.

5. من خلال تأثيرها على طبيعة تفكيره و تصوراتهِ للواقع. (يخلف، 2001 : 35).
 والتراث السيكولوجي مليء بالبحوث والدراسات التجريبية والإمبريقية التي تثبت
 نظرية، أو نموذج الكفاءة الذاتية لباندورا كمنهج علمي دقيق في البحث عن الحلول
 العلاجية والوقائية المناسبة، أو الملائمة والفعّالة للتعلُّب على المشكلات الصحية
 المعاصرة، ويكاد يكون هناك شبه إجماع بأنَّ هذا النموذج النظري مفيد في تنظيم
 المعرفة العلمية حول الجوانب النفسية الاجتماعية للصحة، كما أنَّ لهذا النموذج فوائد
 عملية عياديه (إكلينيكية) كبيرة، حيث تعد مبادئ الكفاءة الذاتية عنصراً من العناصر
 الأساسية في التدخلات في المناهج الوقائية والعلاجية في مجال علم نفس الصحة.
 (عبد العزيز، 2010: 37-38).

نستخلص من خلال عرضنا للنظرية المعرفية الاجتماعية بأنها تناولت الكفاءة
 الذاتية عند تفسيرها للسلوك الصحي، لأهميته في تنفيذ السلوكيات الصحية؛ لكي
 يحقق الفرد نتائج صحية مرغوبة ، فالبدناء يمارسون السلوك الصحي، أي إحداث
 تغيير في النظام الغذائي و النشاط البدني عندما تتوفر لديهم قناعة (كفاءة ذاتية
 مرتفعة) بأنهم سينجحون في تنفيذ هذه السلوكيات لتحقيق إنقاص في الوزن.

6. الكفاءة الذاتية والبدانة: يشير باندورا (Bandura) إلى أنَّ الكفاءة الذاتية تحدد
 خيارات السلوك والجهد الذي يبذله عند تبنّي سلوك جديد، ومثابرتة في مواجهة عوائق
 هذا السلوك الذي يقوم به الفرد، كتقليل خيارات تناول المأكولات المسبّبة للسمنة، فإذا
 كان لدى الفرد ثقة عالية في قدرته على مقاومة الشوكولاتة فيقلل من استهلاكها،
 فالكفاءة الذاتية العالية المرتبطة بالحمية تنتبأ بقدرة متزايدة على تخفيف الوزن.

فضلاً عن ذلك تنتبأ اعتقادات الكفاءة الذاتية حول الأكل الصحي بسلوكيات
 الأكل لدى المراهقين. وتشير الدراسات إلى أنَّ المستويات المرتفعة من الكفاءة الذاتية
 ذات الصلة بخيارات محددة وصحية من الأكل، قد ارتبطت باستهلاك القليل من
 المأكولات التي تحتوي على السكريات المسبّبة للسمنة.

كما أظهرت دراسة أخرى أنّ المراهقين الذين لديهم اعتقادات إيجابية ومرتفعة من الكفاءة الذاتية حول الوجبات الخفيفة المسببة للسمنة غالباً ما عبروا عن خيارات لهذه الوجبات.

عليه فالاعتقادات التي يمتلكها الفرد عن إيجابيات الغذاء المتوازن والمعتدل، وسلبيات التطرف في الإقدام على تناول الطعام أو الإحجام عنه، تتم ترجمتها إلى سلوكيات ذات صلة وثيقة باضطرابات الأكل. (العويضة، 2009 : 262).

من المحددات الرئيسية للسلوك الصحي هو امتلاك الفرد شعوراً بالكفاءة الذاتية: وهو الاعتقاد بأنّ لدى الفرد القدرة على ضبط ما يقوم به من ممارسات إزاء سلوك محدّد، فاعتقاد البدناء على سبيل المثال، أنّهم لا يستطيعون تغيير نمط حياتهم، سوف يمنعهم من محاولة التغيير مع أنّهم يعلمون تماماً أنّ البدانة فيها أضرار صحية ونفسية واجتماعية، وأنّ إنقاص الوزن أمر محبب. وقد بينت الأبحاث أنّ الكفاءة الذاتية تؤثر على السلوكيات الصحية بطرق متنوعة، قد تصل إلى حد ضبط الوزن، ممارسة التمارين الرياضية، وتغيير النظام الغذائي وغيرها. وقد توصلت الأبحاث أيضاً إلى وجود علاقة قوية بين إدراك الفرد بأنّه يتمتع بالكفاءة الذاتية، وبين قيامه مبدئياً بإحداث تغيير في سلوكياته المتعلقة بالصحة، وبين الحفاظ على هذه التغييرات على المدى البعيد. (تايلور، 2008 : 146-147).

يعتمد قيام الفرد بممارسة سلوك صحي معيّن، على عدد من المعتقدات والاتجاهات، فهو يعتمد على مقدار التهديد الصحي الذي يشعر به، وعلى درجة اعتقاده بأنّ لديه قابلية تزيد من تعرضه لذلك التهديد، وبأنّه قادر على أداء الاستجابات الضرورية لتخفيف التهديد (الكفاءة الذاتية). وعلى مقدار الدرجة التي يكون فيها السلوك الصحي - المطلوب الوصول إليه - فعلاً ومرغوباً، ويمكن تطبيقه.

وقد بينت الدراسات التي قام بها (Bandura) أنّ الصحة لن تتحقق بصفة كاملة، إلا من خلال تنمية الشعور والممارسة الفعلية للسلوكيات الصحية الإيجابية،

أي عندما تصبح الكفاءة الذاتية متغيراً أساسياً في النشاط الفسيولوجي الصحي للفرد. (المرجع السابق: 147).

تعقيباً على ما تقدم نجد أنّ الشعور بالكفاءة الذاتية هو عامل رئيسي لممارسة السلوك الصحي، فعندما يعتقد الفرد بأنه قادر على تغيير سلوكياته فإنه يقوم بمحاولة تغيير نظامه الغذائي، وزيادة نشاطه البدني، وهو على قناعة بأنه سينجح في ذلك، ممّا ينتج عنه فوائد صحية. ومن الممكن ممارسة السلوك الصحي عن طريق تنمية الشعور بالكفاءة الذاتية، وذلك باستخدام استراتيجيات وبرامج تدريبية للمساهمة في تخفيف معاناة مرضى البدانة، حيث ما يزال في حاجة ماسة إلى جهود الباحثين.

ثانياً: البدانة:

1- تعريف البدانة: هناك العديد من التعريفات للبدانة نذكر منها: يعرفها (تايلور، 2008: 232) بأنها: "تراكم متزايد في دهون الجسم، نتيجة لعوامل مختلفة حيث يجب أن تشكل الدهون ما بين 20% إلى 27% من أنسجة الجسم لدى المرأة، وحوالي 15% إلى 22% من أنسجة الجسم لدى الرجل".

بينما تعرفها منظمة الصحة العالمية بأنها: "إفراط في دهون الجسم يزيد عن المعدل الطبيعي، وهو 20% لطول معين من خلال كتلة الجسم (Body Mass Index)، وهي حاصل قسمة قيمة وزن الجسم مقاس بالكيلو جرام على مربع الطول مقاس بالأمتار، فوحده هي الكيلو جرام على المتر المربع (كجم / م²)". (محمد، 2009: 13).

كما أوضحت (شقيير، 2004 : 6) أنّ البدانة هي: "اضطراب جسدي نفسي حاد، ناتج عن تراكم كمية زائدة من الدهون في الجسم، ممّا يؤدي إلى زيادة غير طبيعية في الوزن بالنسبة للطول ناتجة عن العديد من العوامل السلوكية والانفعالية والمزاجية والاجتماعية".

يتضح من العرض السابق لمفهوم البدانة أنّ مجمل التعريفات تتفق على أنّ البدانة هي: عبارة عن زيادة في دهون الجسم عن الحد الطبيعي. وتشير بعضها إلى

أنَّ البدانة هي: زيادة في الوزن بالنسبة للطول، وأنها تقدر من خلال مؤشر كتلة الجسم. وركزت أخرى على أنَّ البدانة ناتجة عن عدم التوازن بين ما يتناوله الفرد، وما يبذله من طاقة. في حين أضافت بعض التعريفات أنَّ البدانة ناتجة عن عوامل سلوكية ونفسية.

ونعرّف بدورنا البدانة بأنّها: زيادة نسبة الدهون بالجسم، يمكن تحديدها بمؤشر كتلة الجسم. وهو ناتج قسمة الوزن على مربع الطول. ويُصنف الفرد بدينًا إذا كان مؤشر كتلة الجسم 30 كجم/م² فما فوق، وهي ناتجة عن عوامل سلوكية ونفسية وجسمية واجتماعية.

2- أنواع البدانة: وتأتي أنواع البدانة وفق تصنيفات عدّة، نذكر منها التصنيف التالي:

التصنيف بحسب شدة الإصابة وزيادة الوزن:

- أ- بدانة خفيفة (بسيطة): وتكون زيادة الوزن عن الوزن المثالي حتى (10-29%).
 - ب- بدانة متوسطة: وهي الدرجة الثانية، وتكون الزيادة في الوزن حوالي (30-49% من الوزن المثالي).
 - ت- بدانة شديدة: وهي الدرجة الثالثة، وتكون الزيادة في الوزن عن الوزن المثالي حوالي (50-99%).
 - ث- بدانة خطيرة: وهي الدرجة الرابعة، وتكون الزيادة (100% عن الوزن المثالي (لطيفة، 1991: 33).
- 3- طرق قياس البدانة:

هناك طرق كثيرة للتعرف على إذا كان الفرد بدينًا أو زائد وزن وفيما يلي توضيح لبعض منها:

1- معامل كتلة الجسم:

مقياس كوتليت (Quetlet index): وهو مقياس طبي يعتمد على كتلة جسم الفرد (BMI) (Body Mass index) وطوله، ويستخدم القانون التالي:

$$BMI = \frac{wt\ in\ kg}{height\ in\ (M)^2}$$

$$BMI = \frac{\text{الوزن}}{\text{(الطول بالمتر)}^2}$$

وتصنّف السمنة حسب المعادلة السابقة إلى ما يلي:

1. عادي: (normal) من (20-24.9).
2. بسيط: (Mild) من (25-29.9).
3. تحتاج إلى علاج: (Clinically relevant) من (30-39.9).
4. سمنة معطلة أو معيقة: (Crippled) (فوق 40). (الزاد، 2000:

(230)

قياس سمك ثنايا الجلد: تعتمد هذه الطريقة على قياس سمك الدهون تحت الجلد، ولا تتأثر بزيادة وزن العضلات، ويستخدم جهاز لقياس سمك الجلد في أماكن مختلفة، مثل الظهر، الذراع، وجدار البطن، وخلف الإبط، بحيث لا يتعدى هذا السمك 2.1 سم في الإناث، و1.3 سم في الذكور البالغين، والزيادة عن ذلك تعد بدانة. (عبد العال، 1995:37).

قياس محيط الخصر: يتم قياس محيط الخصر والفخذ وإيجاد العلاقة بين الطولين، وتصل هذه النسبة 0.90 لدى الرجال و0.80 لدى النساء، وإذا كانت أكبر من ذلك يعد الفرد بدينًا و ينبأ باحتمالية خطر التعرض للعديد من المشكلات الصحية. (Solomon&Mason، 1997: 1043).

من خلال العرض السابق يتبين أنّ البدانة هي أحد الأمراض التي من السهل التعرف عليها و تشخيصها، ولكن من الصعب علاجها. وأنّ وزن الجسم هو مسألة نسبية، يحكمها الطول والعمر والجنس.

6. علاج البدانة: خلال الخمسين عاماً الماضية ظهر العديد من طرق علاج البدانة، بعضها وصف بأنه عديم الجدوى، وبعض الطرق وصفت بأنها مفيدة إلى حد ما، والأخرى وصفت بأنها مخاطرة قد تصيب وقد تخطئ. وبرغم ذلك فقد توجّه المرضى إلى مراكز العلاج والعيادات أملاً في وجود حل لهذه المشكلة. (كيلي وياتريك، 2002:762).

تؤدي معظم طرق علاج البدانة إلى نقص الوزن لفترة قصيرة، حيث يستعاد الوزن مرة أخرى عندما يتوقّف العلاج. ومن أفضل الطرق لعلاج البدانة، هي الجمع بين النشاط البدني والنظام الغذائي، والفنيات المعرفية السلوكية. (Dickerson @ carek 2000: 131).

ويخضع علاج البدانة لعدّة شروط:

أ- قوة الإرادة: تعد من أولى الخطوات في علاج البدانة، وهي أن يكون لدى البدين كفاءة ذاتية عالية وإرادة قوية ودافع لعلاج بدانته، وهذا يتطلب منه بذل الجهد.
ب- الوعي بحالته: يجب أن يدرك البدين أنّ جسمه ومظهره ونشاطه وحركته تختلف على الآخرين.

ت- المناخ العائلي: يجب أن يكون المناخ العائلي ملائماً بحيث يساعد البدين على التقليل من أنواع الطعام وكميته، واختيار الطعام الصحي الأمر الذي يساعده على إنقاص وزنه والمحافظة عليه.

ث- تغيير العادات السلوكية: يجب على البدين تغيير بعض العادات الغذائية السيئة والتقليل من الأكل عند الحفلات والولائم. (شقيير، 2002: 93).

أمّا ما يكاد يجمع عليه الغالبية العظمى من الباحثين في هذا المجال فهو:

أ- لا أحد ينكر وجود أسباب وراثية تؤدي إلى قابلية الفرد للبدانة.

- ب- لابد من توافر الشروط البيئية والاجتماعية المشجعة على بلورة الصفات الوراثية المؤدية للبدانة، وهذه هي الحلقة الأهم في نشوء البدانة.
- ت- مع صعوبة تعديل أو تغيير الأسباب الوراثية المؤدية للبدانة، إلا أن تعديل الظروف البيئية والاجتماعية ممكن وفعال إلي درجة كبيرة في التغلب على مشكلة البدانة.
- ث- إن أنجح وسيلة على الإطلاق لمعالجة البدانة، هي الوقاية منها أصلاً، لأن الوقاية منها أسهل بكثير من علاجها.
- ج- إن أنجح وسائل الوقاية من البدانة هو التثقيف الصحي الأسري الاجتماعي السليم.
- ح- إن أفضل من يعالج البدانة بنجاح هو البدين نفسه، وذلك لأن أي وسيلة لعلاج البدانة سوف تبوء بالفشل إذا لم يسهم البدين نفسه بمجهود كبير، بعد أن تكتمل لديه القناعة لضرورة التخلص من البدانة، وبعد أن تكتمل في مخيلته كافة الأبعاد الصحية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية لمشكلة البدانة.
- خ- إن الاعتماد على أي وسيلة لعلاج البدانة بمعزل عن الفرد نفسه سوف يكون محكوماً عليها بالفشل الذريع مسبقاً، ولن تكون إلا مضيعة للوقت والجهد والمال. (أبو حامدة، 2003 : 11).
- الدراسات السابقة:**

يما يلي عرضٌ لمجموعة من الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة، والهدف من ذلك أن تعرف ما تُوصل إليه في هذا المجال، والإفادة من نتائج هذه الدراسات التي تصدّت لمشكلة الدراسة الحالية.

- دراسة رضوان (1997): بعنوان توقُّعات الكفاءة الذاتية- البناء النظري والقياسي، وكان الهدف منها إعداد استبانة لقياس توقُّعات الكفاءة الذاتية العامة باللغة العربية. وإجراء مقارنة عبر ثقافات مختلفة للنتائج وفق متغير الجنس، استبانة توقُّع الكفاءة الذاتية العامة لجيروزيليم وشفارتسر (1986) في صيغتها المعربة- اختبار بيرنروتر

للشخصية المعير على البيئة السورية، وتكوّنت عينة الدراسة من (530) فرداً (222) ذكور و(308) إناث، وتوصّلت إلى أنّ الاستبانة بالصيغة العربية تحقّق الشروط السيكومترية التي تجعلها صالحة للاستخدام الفردي والجماعي، ووجود اتساق منطقي في خصائص عناصر الأدوات المستخدمتين، كما بيّنت أنّه لا توجد فروق بين الجنسين.

- دراسة سلام (2006): وعنوانها السلوك الصحي وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية والديموغرافية لدى عينة من الشباب. تهدف إلى الكشف عن العلاقة بين السلوك الصحي والكفاءة الذاتية. تكوّنت من (1000) طالب، (500) طالب و(500) طالبة من الريف والحضر. وتم استخدام مقياس السلوك الصحي، مقياس الكفاءة الذاتية، ومقياس مركز التحكّم الصحي متعدّد الأبعاد. وتوصلت إلى وجود علاقة ارتباطية دالة إحصائياً بين الكفاءة الذاتية وأنماط السلوك الصحي، ومركز التحكّم الصحي، متعدّد الأبعاد. وتوجد فروق بين أبناء الريف والمدينة في الكفاءة الذاتية لصالح أبناء الريف.

- دراسة ريتشمان وآخرون (Richman.et.al 2001): عنوانها الكفاءة الذاتية وعلاقتها بسلوك تناول الطعام لدى النساء البدنيات وغير البدنيات. تهدف إلى تقييم تأثير برنامج تدخّل لضبط الوزن، وتعديل السلوك مدته ثلاثة أشهر على الكفاءة الذاتية لدى النساء البدنيات اللواتي يبحثن عن المعالجة في عيادة لضبط البدانة، ومقارنة توقّعات الكفاءة الذاتية لدى النساء البدنيات مع النساء غير البدنيات من ناحية سلوك تناول الطعام.

تألّفت عينة الدراسة من (161) امرأة غير بدينه، و(138) امرأة بدينة. واستخدمت الدراسة الأدوات التالية: استبيان نمط الحياة المتعلق بكفاءة الوزن (WEL) استبيان للنساء البدنيات وآخر لغير البدنيات للحصول على معلومات ديمغرافية، مؤشر كتلة الجسم (BMI). أشارت النتائج إلى أنّ النساء البدنيات اللواتي أكملن البرنامج أظهرن تناقصاً في محيط الخصر وفقداناً معيّناً للوزن الزائد، وتحسّناً ذا دلالة

في نمط الحياة المتعلق بالوزن. كما وجدت تحسينات واضحة في التوقعات المتعلقة بالكفاءة الذاتية والوزن.

- دراسة ليويباي وآخرون (2011 .et.al leobal): بعنوان الكفاءة الذاتية تساعد على تخفيف وزن نساء في سن اليأس ولهن وزن زائد، أو بدينات وحصلن على تدريب لفقدان الوزن مدته ستة أشهر. تهدف إلى اختبار العلاقة بين الكفاءة الذاتية، وفقدان الوزن بعد ستة أشهر من التعليم والتدريب على فقدان الوزن، وبنيت هذه الدراسة على أساس الافتراض بأن النساء الآتي لديهن درجات كفاءة ذاتية عالية في بداية الدراسة أو خلالها يفقدن أكثر وزناً من اللائي حصلن على درجات كفاءة ذاتية ضعيفة. أو تكوّنت العينة من (90) امرأة بيضاء في سن اليأس يتمتعن بصحة جيدة. وتم استخدام استبيان الأسلوب الشخصي للكفاءة الذاتية الخاصة بالوزن - وصفه متوازنة لوجبات الطعام مبنية على أساس التخفيض في السرعات الحرارية - لقاءات بشأن التغذية والسلوكيات - مؤشر كتلة الجسم، وتم الإجابة على استبيان الأسلوب الشخصي للكفاءة الذاتية الخاصة بالوزن في بداية الدراسة، ومرة كل أسبوعين خلال الشهور الثلاثة الأولى، وفي نهاية الشهر السادس. ومن أهم النتائج أنه فقدت المشاركات ما متوسطه (3.6) كيلو جرام. نقص وزن المشاركات من متوسط وزن (82.2) كيلو جرام إلى متوسط وزن (77.6) كيلو جرام. وأن المشاركات الآتي كانت لديهن درجة عالية عموماً في الكفاءة الذاتية، وكذلك في الكفاءة الذاتية لمقاومة الطعام عندما يكون متوفراً كن قدرات على فقد وزن أكثر، حيث ارتبطت باحتمالية فقد (5%) أو أكثر من الوزن الأصلي.

- دراسة ماريام وآخرون (2013،Marryam. et. al): بعنوان: تأثير أسلوب حل المشكلات على الكفاءة الذاتية في السلوك الغذائي لدى النساء نوات الوزن الزائد، أو البدينات. حيث تهدف إلى التعرف على تأثير استخدام أسلوب حل المشكلات على الكفاءة الذاتية في السلوك الغذائي لدى النساء نوات الوزن الزائد، أو البدينات في مدينة أورميا - إيران. وتم اختيار العينة بالطريقة المتاحة، حيث تم اختيار

مركزين صحيين بطريقة عشوائية من بين المراكز الصحية، واختيرت العينة من النساء اللاتي كن يترددن على هذين المركزين حسبما توفر وكان معيار اختيار المشاركات كما يلي: أن يكون عمر المشاركة ما بين (18-60) سنة، ومتزوجة، ومؤشر كتلة الجسم (25) أو أكثر، وليست حاملاً، وتعرف القراءة والكتابة، ولديها الرغبة في المشاركة في الدراسة، حيث بلغ عددهن (90) امرأة، ثم تقسيمهن إلى مجموعتين تجريبيتين وضابطة، اشتملت كل مجموعة على (45) امرأة. وتم استبعاد (12) مشاركة بسبب رفضهن على الإجابة على الاختبار البعدي، وخضعت (78) مشاركة (42) من المجموعة التجريبية و(36) من المجموعة الضابطة إلى التحليل الإحصائي. حيث أظهرت النتائج تحسناً في درجة متوسط الكفاءة الذاتية في المجموعة التجريبية، كما حدثت زيادة في الكفاءة الذاتية في السلوكيات الغذائية الجيدة. وجاءت التغييرات في المجموعة التجريبية ذات دلالة إحصائية، بينما لم تشهد المجموعة الضابطة أي تغييرات معنوية.

- دراسة كيم (Kim, 2001): عنوانها دراسة لعلاقة الارتباط بين الكفاءة الذاتية، وسلوك التنظيم الذاتي لدى النساء الجامعيات البدينات.

تهدف إلى دراسة العلاقة بين الخصائص العامة للطالبات الجامعيات، والكفاءة الذاتية لديهن. و التعرف على تصور الطالبات الجامعيات البدينات أنفسهن، وعلاقته بالكفاءة الذاتية لديهن، وتحليل علاقة الارتباط بين الكفاءة الذاتية وسلوك التنظيم الذاتي لدى الطالبات الجامعيات البدينات. واشتملت العينة على (150) طالبة، كان متوسط أوزانهن (72.4) كجم، ومتوسط الطول (160.2) سم، تتراوح أعمارهن ما بين (18 - 25) عاماً.

وتوصلت الدراسة إلى أن العلامات المرضية التي شعرن بها نتيجة البدانة تضمنت الشراهة في الأكل، التعب، قصر النظر، الضيق في الصدر، والتهابات المفاصل، وكانت درجات المشاركات في سلوك التنظيم الذاتي عالية بشأن تنظيم تعاطي الحبوب الضابطة للغذاء، والكشف البدني الدوري، وتعاطي الحبوب

التعويضية المقوّية، والتمارين الرياضية. كما بيّنت الدراسة أيضاً وجود علاقة ارتباطية قوية بين الكفاءة الذاتية، وسلوك التنظيم الذاتي، فالكفاءة الذاتية مكوّن رئيسي في عملية تنفيذ سلوك التنظيم الذاتي.

- دراسة أنيسي (Annesi، 2007) (أمريكا):

العنوان: علاقة التغيرات في ممارسة الكفاءة الذاتية ومفهوم الذات الجسدي والرضا عن صورة الجسد مع التغيرات في الوزن لدى النساء البدينات البيض والإفريقيات الأمريكيات اللواتي يبدأن ببرنامج نشاط بدني. حيث هدفت الدراسة إلى تحديد فعالية التغيرات في العوامل المرتبطة بنظرية الكفاءة الذاتية للتنبؤ بالتغير في الوزن لدى النساء البدينات من مجموعتين عرقيتين.

كما سعت هذه الدراسة إلى تقييم نموذج اختبر ارتباط التغيرات في التنظيم الذاتي، والكفاءة الذاتية للنشاط البدني، والرضا عن الجسم بالتغيرات في الوزن لدى نساء بدينات بيض وإفريقيات أمريكيات اللواتي بدأن بنشاط بدني، وبرنامج تدخل غذائي. تألفت عينة الدراسة من (34) امرأةً بيضاء بدينة و(30) امرأةً إفريقية أمريكية بدينة. وتم استخدام مؤشر كتلة الجسم (BMI) - مقياس التغيرات في الرضا بمناطق الجسم (BAS) - مقياس مفهوم الذات الجسدي (PSCS) - مقياس ممارسة الكفاءة الذاتية (ESES). ومن أهم النتائج أظهرت الدراسة تحسينات في مقاييس ممارسة الكفاءة الذاتية، والرضا عن الجسم والوزن. كما دعمت نتائج هذه الدراسة نظرية الكفاءة الذاتية، باعتبارها نموذجاً توضيحياً فعّالاً لفقدان الوزن لكلا مجموعتي النساء البيض والإفريقيات الأمريكيات، اللواتي تم تقييمهن، كما كانت مؤشرات الثقة المتزايدة مرتبطة بمقدار الوزن الذي تم فقده.

- دراسة وودرو-كيز (Woodrow-Keys، 2006):

عنوانها: تأثيرات صورة الجسد على الكفاءة الذاتية في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمهنة والإصرار لدى النساء الرياضيات وغير الرياضيات.

هدفت الدراسة إلى معرفة العلاقة بين صورة الجسد والكفاءة الذاتية في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمهنة، والإصرار للإنث الرياضيات وغير الرياضيات في الجامعة. أي معرفة دور صورة الجسد في الكفاءة الذاتية المتعلقة في اتخاذ القرارات بالمهنة والإصرار، وكذلك تعرف تأثير مستوى التمرين على الرضا عن صورة الجسد. تكونت العينة من (100) طالبة جامعية من جامعة مارشال، (40) طالبة، منهن رياضيات والباقيات غير رياضيات، وكان متوسط أعمارهن (20،3) سنة. واستخدمت الدراسة الأدوات التالية: استبيان علاقات الذات الجسدية متعددة الأبعاد (MBSRQ) - مقياس الكفاءة الذاتية في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمهنة (CDMSE) - جدول راتش (Rathus) للإصرار (RAS). وبيّنت النتائج أنّ مستوى التمرين له تأثير على الرضا الجسدي لدى النساء. أنّ النساء اللواتي صورة الجسد لديهن أفضل وأكثر إيجابية تكون الكفاءة الذاتية في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمهنة لديهن أفضل. أنّ النساء الرياضيات قد سجلن أدنى الدرجات على مقياس الكفاءة الذاتية في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمهنة. وأنّ التصورات المتعلقة بصورة الجسد كانت مرتبطة بالكفاءة الذاتية في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمهنة، ولاسيما لدى النساء غير الرياضيات.

التعقيب على الدراسات السابقة:

بعد العرض السابق للدراسات المتعلقة بموضوع الدراسة فأثّه يمكن استخلاص بعض النقاط والجوانب المهمة من خلال تحليل هذه الدراسات على النحو التالي:

الفائدة من الدراسات السابقة:

تم الاستفادة من الدراسات السابقة في عدّة نواح منها:

1. الاطلاع على الجوانب التي ركّزت عليها هذه الدراسات، وعلى المتغيرات التي اهتمت بدراستها.
2. الاستفادة من المنهجية التي استخدمتها تلك الدراسات في صياغة مشكلة الدراسة وفرضياتها، وفي المعالجة الإحصائية للبيانات.

3. الاستفادة منها في أسلوب اختيار مجتمع الدراسة وعيَّنتها.
4. مقارنة النتائج التي توصلت إليها الدراسات السابقة والمرتبطة بجوانب الدراسة بنتائج الدراسة الحالية.

مكانة الدراسة الحالية بين الدراسات السابقة:

اتفقت هذه الدراسة مع الدراسات السابقة في النقاط التالية:

1. الاهتمام بدراسة مرضى البدانة.
 2. اختيار الإناث كعينة للدراسة كما جاء في بعض الدراسات السابقة.
 3. أهمية دراسة متغير الكفاءة الذاتية لدى البدناء لأنها تعمل على تنظيم شخصيتهم التي بموجبها يتصدوا للعواقب التي تعترض تحقيق أهدافهم.
- بينما تميزت الدراسة الحالية عن تلك الدراسات السابقة من خلال عدّة إضافات أهمها:

1. يمكن اعتبار هذه الدراسة الأولى- على حد علم الباحثة- في البيئة المحلية والعربية.
2. تعنى هذه الدراسة بإيجاد الفروق بين البدنيات في الكفاءة الذاتية وفق متغيرات (العمر- المهنة- الحالة الاجتماعية- والوزن)، وهذا ما لم تهتم به الدراسات السابقة.

إجراءات الدراسة (الجانب الميداني):

تم في هذه الدراسة اتباع الإجراءات المنهجية التالية:

منهج الدراسة: اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي التحليلي لمعالجة مشكلة الدراسة، وذلك لملاءمته لطبيعة الدراسة وظروفها. حيث يعمل على جمع البيانات من عدد من المتغيرات، وتحديد ما إذا كانت هناك علاقة بينها، وإيجاد قيمة تلك العلاقة والتعبير عنها بشكل كمي. (ملحم، 2007: 413).

مجتمع الدراسة: يشمل جميع البدينات المترددات على مراكز تخفيف الوزن بمدينة الزاوية- ليبيا للعام (2020).

عينة الدراسة: يمكن استعراض عينة الدراسة وخصائصها فيما يلي:

عينة الدراسة الأساسية: تم اختيار العينة وذلك بتطبيق مقياس مؤشر كتلة الجسم (BMI) على أفراد مجتمع الدراسة، لغرض الحصول على عينة عمديه تشمل البدينات اللاتي حصلن على درجة (30 كجم/م²) فما فوق على مؤشر كتلة الجسم، واللاتي قضين ثلاثة أشهر فأكثر في هذه المراكز، حيث بلغ عدد أفراد العينة (34) بدينةً.

أولاً: البيانات الأولية لعينة الدراسة:

1. العمر

جدول رقم (1) توزيع عينة الدراسة حسب العمر

الفئة العمرية	العدد	النسبة
25-16	5	14.7%
35-26	7	20.6%
45-36	12	35.3%
55-46	10	29.4%
المجموع	34	100%

الجدول رقم (1) يشير إلى أن 14.7% من عينة الدراسة هم من الفئة العمرية (25-16)، وأن 20.6% من عينة الدراسة هم من الفئة العمرية (35-26)، بينما 35.3% من عينة الدراسة هم من الفئة العمرية (45-36)، في حين أن 29.4% من عينة الدراسة هم من الفئة العمرية (55-46).

2. الوزن:

جدول رقم (2) توزيع عينة الدراسة حسب الوزن

الوزن	العدد	النسبة
100-75 كجم	24	70.6%
125-101 كجم	9	26.5%
126 فأكثر كجم	1	2.9%
المجموع	34	100%

الجدول رقم (2) يشير إلى أن 70.6% من عينة الدراسة هم من فئة الأوزان 100-75 كجم، وأن 26.5% من فئة الأوزان 125-101 كجم، في حين أن 2.9% من عينة الدراسة هم من فئة الأوزان 126 كجم فأكثر.

3. المهنة:

جدول رقم (3) توزيع عينة الدراسة حسب المهنة

المهنة	العدد	النسبة
موظفة	3	8.8%
معلمة	19	55.9%
ربة بيت	7	20.6%
طالبة	5	14.7%
المجموع	34	100%

الجدول رقم (3) يشير إلى أن 8.8% من عينة الدراسة موظفات، وأن 55.9% من عينة الدراسة معلمات، بينما 20.6% من عينة الدراسة ربات بيوت، في حين أن 14.7% من عينة الدراسة طالبات.

4. الحالة الاجتماعية:

جدول رقم (4)

توزيع عينة الدراسة حسب الحالة الاجتماعية

الحالة الاجتماعية	العدد	النسبة
عزباء	12	35.3%
متزوجة	22	64.7%
المجموع	34	100%

الجدول رقم (4) يشير إلى أن 35.3% من عينة الدراسة من غير المتزوجات، وأن 64.7% من عينة الدراسة من المتزوجات.

أدوات الدراسة:

1- مقياس كوتليت: (Quetlet index): وهو مقياس طبي يعتمد على كتلة جسم الفرد (Body Mass index) (BMI) وطوله، ويستخدم القانون التالي:

$$BMI = \frac{wt\ in\ kg}{height\ in\ (M)^2}$$

$$BMI = \frac{\text{الوزن}}{(\text{الطول بالمتراً})^2}$$

وتصنّف السمنة حسب المعادلة السابقة إلى ما يلي:

1. عادي: (normal) من (20-24.9).
 2. بسيط: (Mild) من (25-29.9).
 3. تحتاج إلى علاج: (Clinically relevant) من (30-39.9).
 4. سمنة معطلة أو معيقة: (Crippled) (فوق 40).
- (الزباد، 2000: 230)

2- مقياس لقياس الوزن.

3- جهاز رستاميتز لقياس الطول.

4- استبانة الكفاءة الذاتية.

تم استخدام استبانة الكفاءة الذاتية، وهي من إعداد جيروزيلم وشفارتسر عام (1986) عربيّه وفنّه على البيئّة السورية (سامر رضوان، 1997)، حيث تتكوّن من (10) بنود، وفق تدرّج رباعي (لا- نادراً - غالباً- دائماً) ، ويتراوح المجموع العام للدرجات ما بين (10 و40) درجةً، حيث تشير الدرجة المنخفضة على انخفاض الكفاءة الذاتية، والدرجة العالية إلى ارتفاع في الكفاءة الذاتية، ويتم تصحيح جميع العبارات في الاتجاه الايجابي (لا 1 - نادراً 2- غالباً 3- دائماً 4).

الخصائص السيكومترية للمقياس:

الدراسة الاستطلاعية: قامت الباحثة بإجراء دراسة استطلاعية على عينة مكوّنة من (15) مفردةً من البدينات المترددات على مراكز تخفيف الوزن للعام (2020)، لحساب درجتي الصدق والثبات للمقياس .

صدق الأداة: للتحقق من الصدق استخدمت الباحثة ما يلي:

1. **الصدق الظاهري:** للتحقق من وضوح فقرات الاستبانة ومدى ملاءمتها للبيئة اللببية تم عرضها على عدد من الأساتذة ذوي الاختصاص في مجال الدراسات النفسية بجامعة الزاوية، حيث أجمعوا على صدقها وصلاحيتها للاستخدام، وبناءً على ملاحظاتهم جرى تعديل صياغة بعض الفقرات، وتم الإبقاء على جميع فقرات الاستبانة وعددها (10) فقرات.

2. **صدق الاتساق الداخلي:** يقصد بصدق الاتساق الداخلي مدى اتساق كل فقرة من فقرات الاستبانة مع المجال الذي تنتمي إليه هذه الفقرة، وقد قامت الباحثة بحساب الاتساق الداخلي للاستبانة، وذلك من خلال حساب معاملات الارتباط بين كل فقرة من فقرات الاستبانة، والدرجة الكلية للمجال نفسه.

جدول رقم (5): معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات الاستبانة، والدرجة الكلية للاستبانة

رم	الفقرة	معامل ارتباط بيرسون	الدالة الاحصائية
1	1	0.459	0.005*
2	2	0.452	0.007*
3	3	0.356	0.039*
4	4	0.732	0.000*
5	5	0.657	0.000*
6	6	0.645	0.000*
7	7	0.507	0.002*
8	8	0.690	0.000*
9	9	0.751	0.000*
10	10	0.710	0.000*

يبين جدول (5) أنَّ جميع معاملات الارتباط في جميع مجالات الاستبانة دالة احصائياً عند مستوى معنوية 0.05، وبذلك تعد فقرات الاستبانة صادقة لما وضعت لقياسه.

ثبات الأداة: من أجل اختبار ثبات أداة الدراسة تم استخدام اختبار كرونباخ ألفا لاختبار الاتساق الداخلي للأداة، حيث تشير النتائج الواردة في الجدول (6) إلى درجة ثبات في استجابات عينة الدراسة كانت 82.3% وهي نسبة مقبولة لأن قيمة ألفا المعيارية أكثر من 60%. وبالتالي يمكن القول بأن هذا المقياس ثابت بمعنى أن الباحثين يفهمون بنوده بنفس الطريقة، وكما تقصدها الباحثة، وعليه يمكن اعتماده في هذه الدراسة الميدانية لكون نسبة تحقيق نفس النتائج لو أعيد تطبيقه مرة أخرى تقدّر 82.3%.

جدول (6) نتائج اختبار ثبات أداة الدراسة (كرونباخ ألفا)

المحور	عدد الفقرات	قيمة ألفا
الاستبيان	10	0.823

الأساليب الإحصائية المستخدمة: أجريت التحليلات الإحصائية للبيانات بالاستعانة بالحقبة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) وهي:

المتوسط الحسابي - الانحراف المعياري - اختبار t لعينة واحدة - تحليل التباين الأحادي - اختبار t لعينتين مستقلتين .

تحليل البيانات واستخلاص النتائج:

اختبار مقياس الاستبانة: تم اعتماد مقياس ليكرت الرباعي (Likert Scale of four points) لتحديد درجة الأهمية النسبية لكل بند من بنود الاستبانة، وذلك كما هو موضّح في الجدول التالي:

جدول (7): قيم ومعايير كل وزن من أوزان المقياس الثلاثي المعتمد من الدراسة

المقياس	دائما	غالبا	نادرا	لا
الدرجة	4	3	2	1

مقياس الأهمية النسبية للمتوسط الحسابي:

تم وضع مقياس ترتيبي للمتوسط الحسابي وفقاً لمستوى أهميته، وذلك لاستخدامه في تحليل النتائج كما يلي:

المقياس	دائماً	غالباً	نادراً	لا
الدرجة	3.25-4.00	2.50-3.24	1.75-2.49	1-1.74

جدول (8): مقياس الأهمية النسبية للمتوسط الحسابي

المتوسط الحسابي	الأهمية النسبية
1-1.74	لا يوجد
1.75-2.49	منخفضة
2.50-3.24	متوسطة
3.25-4.00	مرتفعة

عرض نتائج اتفاق أفراد العينة على فقرات استبانة الكفاءة الذاتية:

جدول (9) إجابات أفراد العينة على فقرات استبانة الكفاءة الذاتية

ت	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن المئوي	مستوى الشعور
1	1	3.09	0.965	77.25%	متوسط
2	2	3.15	0.989	78.75%	متوسط
3	3	2.71	0.836	67.75%	متوسط
4	4	2.79	0.880	69.75%	متوسط
5	5	2.85	0.821	71.25%	متوسط
6	6	2.91	1.190	72.75%	متوسط
7	7	3.00	0.853	75.00%	متوسط
8	8	3.12	0.844	78.00%	متوسط
9	9	2.91	0.933	72.75%	متوسط
10	10	2.94	0.851	73.50%	متوسط
	الفقرات ككل	2.95	0.547		متوسط

من خلال الجدول رقم (9)، يتضح أن جميع المتوسطات الحسابية للفقرات التي تقيس مستوى تقدير الكفاءة الذاتية تتراوح ما بين (2.71) - (3.15)، وجميعها تشير

إلى أن مستوى تقدير الكفاءة الذاتية لدى عينة الدراسة هو بدرجة متوسطة. فقد حصلت الفقرة القائلة "إذا ما بذلت من الجهد كفاية، فأني سأنجح في حل المشكلات الصعبة" على المرتبة الأولى، إذ بلغت قيمة المتوسط الحسابي لها (3.15) وبلغ انحرافها المعياري (0.989)، وتعد قيمة المتوسط الحسابي لها متوسطة، بينما حصلت الفقرة التي تنص على "من السهل عليّ تحقيق أهدافي ونواياي" على المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (2.71) وانحراف معياري (0.836) وتعد قيمة المتوسط الحسابي لها متوسطة. كما تشير النتائج إلى أن المتوسط العام لفقرات مستوى تقدير الكفاءة الذاتية يساوي (2.95) بانحراف معياري (0.547)، وتعد قيمة المتوسط الحسابي لها متوسطة، مما يدل على أن هناك اتفاق بين أفراد العينة على أن مدى مستوى تقدير الكفاءة الذاتية لدى عينة الدراسة بشكل عام هو بدرجة متوسطة.

اختبار فرضيات الدراسة:

قبل البدء في اختبار فرضيات الدراسة، تم التحقق من توزيع البيانات باستخدام اختبار Kolmogorov-Smirnov حيث أن قيم مستوى المعنوية المشاهدة للاختبار تساوي 0.200 وهي أكبر من 0.05 مما يعني أن توزيع البيانات طبيعي، وبالتالي فالاختبارات المستخدمة لاختبار فرضيات الدراسة ستكون اختبارات معملية.

1- اختبار الفرضية الأولى: يوجد شعور بالكفاءة الذاتية عند مستوى معنوية 0.05 لدى البدينات.

لدراسة هذه الفرضية، تم صياغة الفرضية التالية:

الفرضية الصفرية: لا يوجد شعور بالكفاءة الذاتية عند مستوى معنوية 0.05 لدى البدينات.

الفرضية البديلة: يوجد شعور بالكفاءة الذاتية عند مستوى معنوية 0.05 لدى البدينات.

ولاختبار هذه الفرضية تم استخدام اختبار t لعينة واحدة.

جدول رقم (10): نتائج اختبار t لعينة واحدة.

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة اختبار t	مستوى المعنوية المشاهدة
الشعور بالكفاءة الذاتية	29.47	5.467	4.768	0.000

يتبين من جدول رقم (10) أن:

قيمة اختبار t تساوي 4.768 بمستوى معنوية مشاهدة 0.000، وهي أقل من 0.05 مما يعني رفض الفرضية الصفرية، وتقبل الفرضية البديلة. أي أنه يوجد شعور بالكفاءة الذاتية عند مستوى معنوية 0.05 لدى البدينات. ويمكن تفسير هذه النتيجة بأن البدينات يمارسن السلوك الصحي، أي إحداث تغيير في النشاط البدني عندما تتوفر لديهن قناعة، أي شعور بالكفاءة الذاتية بأنهن سينجحن في تنفيذ هذه السلوكيات؛ لتحقيق فوائد صحية وإنقاص في الوزن. فالشعور بالكفاءة الذاتية هو عامل رئيسي لممارسة السلوك الصحي، مثل ممارسة التمرينات الرياضية، فعندما تعتقد البدنة أنها قادرة على إحداث تغيير في سلوكياتها، فأنها تقوم بزيادة نشاطها البدني، وذلك بالانضمام إلى أحد مراكز تخفيف الوزن، وهي على قناعة بأنها ستحقق إنقاصاً في وزنها.

فمن المحددات الرئيسية للسلوك الصحي، هو امتلاك الفرد شعوراً بالكفاءة الذاتية: وهو الاعتقاد بأن لدى الفرد القدرة على ضبط ما يقوم به من ممارسات إزاء سلوك محدد، فاعتقاد البدناء على سبيل المثال، أنهم لا يستطيعون تغيير نمط حياتهم سوف يمنعهم من محاولة التغيير، مع أنهم يعلمون تماماً بأن البدانة فيها أضرار صحية ونفسية واجتماعية، وأن إنقاص الوزن أمر محبب. وقد بينت الأبحاث أن الكفاءة الذاتية تؤثر على السلوكيات الصحية بطرق متنوعة، قد تصل إلى حد ضبط الوزن، ممارسة التمارين الرياضية، وتغيير النظام الغذائي وغيرها. وقد توصلت الأبحاث أيضاً إلى وجود علاقة قوية بين إدراك الفرد بأنه يتمتع بالكفاءة الذاتية، وبين

قيامه مبدئياً بإحداث تغيير في سلوكياته المتعلقة بالصحة، وبين الحفاظ على هذه التغييرات على المدى البعيد. (تايلور، 2008 : 146-147).

وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة سلام (2006) التي توصلت إلى وجود علاقة ارتباطية دالة إحصائياً بين الكفاءة الذاتية وأنماط السلوك الصحي. ومع دراسة ريتشمان وآخرون (Richman.et.al 2001) التي وجدت تحسينات واضحة في التوفُّعات المتعلِّقة بالكفاءة الذاتية وإنقاص الوزن لدى النساء البدنيات. ومع دراسة ليويباي وآخرون (2011) التي أشارت إلى أنَّ المشاركات الآتي كانت لديهن درجة عالية عموماً في الكفاءة الذاتية، وكذلك في الكفاءة الذاتية لمقاومة الطعام عندما يكون متوفراً كن قدرات على فقد وزن أكثر، حيث ارتبطت باحتمالية فقد (5%)، أو أكثر من الوزن الأصلي. وانفقت أيضاً مع دراسة أنيسي (Annesi، 2007) التي دعمت نتائجها نظرية الكفاءة الذاتية باعتبارها نموذجاً توضيحياً فعَّالاً لفقدان الوزن.

1- اختبار الفرضية الثانية: لا توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البدنيات في الكفاءة الذاتية وفق متغيرات العمر والوزن والمهنة والحالة الاجتماعية.

لدراسة هذه الفرضية، تم صياغة الفرضية التالية:

الفرضية الصفرية: لا توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البدنيات في الكفاءة الذاتية وفق متغيرات العمر والوزن والمهنة والحالة الاجتماعية.
الفرضية البديلة: توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البدنيات في الكفاءة الذاتية وفق متغيرات العمر والوزن والمهنة والحالة الاجتماعية.
أولاً: وفق متغير العمر:

ولاختبار الفرضية الثانية وفق متغير العمر، تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي.

جدول رقم (11): نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي

مصدر الاختلاف	درجة الحرية	مجموع المربعات	متوسط مجموع المربعات	قيمة اختبار F	مستوى المعنوية المشاهدة
بين فئات الأعمار	3	135.397	45.132	1.591	0.212
الخطأ العشوائي	30	851.074	28.369		
المجموع الكلي	33	986.471			

يتبين من خلال جدول رقم (11) أن: قيمة اختبار F تساوي 1.591 بمستوى معنوية مشاهدة 0.212 ، وهي أكبر من 0.05 مما يعني عدم رفض الفرضية الصفرية. أي أنه لا توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البديئات في الكفاءة الذاتية، وفق متغير العمر.

ثانياً: وفق متغير الوزن:

لاختبار الفرضية الثانية وفق متغير الوزن، تم استخدام اختبار تحليل التباين

الأحادي.

جدول رقم (12): نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي.

مصدر الاختلاف	درجة الحرية	مجموع المربعات	متوسط مجموع المربعات	قيمة اختبار F	مستوى المعنوية المشاهدة
بين فئات الأوزان	2	71.582	35.791	1.213	0.311
الخطأ العشوائي	31	914.889	29.513		
المجموع الكلي	33	986.471			

يتبين من خلال جدول رقم (12) أن قيمة اختبار F تساوي 1.213 بمستوى معنوية مشاهدة 0.311 وهي أكبر من 0.05 مما يعني عدم رفض الفرضية الصفرية. أي أنه لا توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البديئات في الكفاءة الذاتية.

ثالثاً: وفق متغير المهنة:

لاختبار الفرضية الثانية وفق متغير المهنة، تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي.

جدول رقم (13): نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي

مصدر الاختلاف	درجة الحرية	مجموع المربعات	متوسط مجموع قيمة المربعات	مستوى المعنوية
بين المهن	3	128.228	42.743	0.236
الخطأ العشوائي	30	858.243	28.608	1.494
المجموع الكلي	33	986.471		

يتبين من خلال جدول رقم (13) أنَّ:

قيمة اختبار F تساوي 1.464 بمستوى معنوية مشاهدة 0.236 وهي أكبر من 0.05 مما يعني عدم رفض الفرضية الصفرية. أي أنه لا توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البديئات في الكفاءة الذاتية وفق متغير المهنة.

ثالثاً: وفق متغير الحالة الاجتماعية:

لاختبار الفرضية الثانية وفق متغير الحالة الاجتماعية تم استخدام اختبار t لعينتين مستقلتين.

جدول رقم (14): نتائج اختبار t لعينتين مستقلتين

المجال	مصدر الاختلاف	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة اختبار t	مستوى المعنوية
الكفاءة الذاتية	عزباء	29.25	3.864	-0.171	0.865
	متزوجة	29.59	6.254		

يتبين من خلال جدول رقم (14) أنَّ: قيمة اختبار t تساوي -0.171 بمستوى معنوية مشاهدة 0.865 وهي أكبر من 0.05 مما يعني عدم رفض الفرضية الصفرية. أي أنه لا توجد فروق دالة إحصائية عند مستوى معنوية 0.05 بين البديئات في الكفاءة الذاتية، وفق متغير المهنة. ويمكن أن تعزى هذه النتيجة وهي عدم وجود فروق في الكفاءة الذاتية لدى البديئات باختلاف متغيرات الدراسة (العمر،

الوزن، المهنة، والحالة الاجتماعية) إلى أن الهدف السلوكي الصحي الذي وضعه البدينات لأنفسهن والرغبة في تحقيقه واحده، وهو ممارسة التمارين الرياضية لأجل انقاص الوزن. فلا يمكن لهن أن يصلن إلى إنقاص الوزن دون تخطي العديد من الصعوبات والعراقيل في سبيل ذلك، وبذل الجهد والمثابرة. إضافة إلى أن البدينات عينة الدراسة قضين ثلاثة أشهر فما فوق بمراكز تخفيف الوزن، فملاحظتهن للنماذج الإيجابية ونجاح الأخرى في تحقيق إنقاص للوزن تعد مصادر تنمية للكفاءة الذاتية. وتشير نتائج الدراسات إلى أهمية توقُّعات الكفاءة الذاتية للبدناء في عملية القضاء على أكثر العادات المدمرة لصحتهم، ودورها في ضبط الوزن، وممارسة النشاط الرياضي. (عبد العزيز: 2010، 170).

ولم تتحصّل الباحثة على دراسات سابقة تناولت هذه المتغيرات؛ لكي تؤيد أو تعارض هذه النتائج.

التوصيات:

ترى الباحثة في ضوء ما أسفرت عليه نتائج هذه الدراسة التوصية بما يأتي:

1. إجراء الدراسات المستقبلية حول الكفاءة الذاتية، وأثرها في تحسين الصحة النفسية والجسمية للبدناء.
2. توعية المسؤولين والمدربين في مراكز تخفيف الوزن بأهمية الكفاءة الذاتية، ودورها المهم في تحسين أنماط السلوك الصحي، مثل التغذية الصحية وممارسة التمرينات الرياضية والوصول للوزن المثالي.
3. ضرورة القيام بالدراسات التجريبية التي تسعى إلى تنمية الشعور بالكفاءة الذاتية لدى البدناء، لما تبث من دورها الفعّال في تحسين السلوكيات الصحية.

هوامش الدراسة:

- أبو حامدة، مروان (2003): المرشد في وسائل علاج السمنة، ط1 مؤسسة المرشد، عمان.
- أبو رمان، فاطمة (2008): أثر برنامج إرشادي مستند إلى نظرية الاختيار في الكفاءة الاجتماعية والكفاءة الذاتية المدركة لدى الأحداث الجانحين في الأردن رسالة دكتوراه غير منشوره، كلية الدراسات التربوية العليا، جامعة عمان العربية.
- أبو هاشم، السيد محمد (1994): أثر التغذية الراجعة على فعالية الذات، رسالة ماجستير غير مذكورة، جامعة الزقازيق، مصر.
- الألوسي، أحمد إسماعيل (2014): فاعلية الذات وعلاقتها بتقدير الذات لدى طلبة الجامعة، رسالة ماجستير منشورة، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان.
- تايلور، شيلي (2008): علم النفس الصحي، ترجمة وسام بريك وآخرون، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- جابر، عبد الحميد جابر، علاء الدين أحمد كفاي (1995): معجم علم النفس والطب النفسي، الجزء السابع، دار النهضة العربية، القاهرة.
- جابر، عبد الحميد جابر، (1990): نظريات الشخصية - البناء - الديناميات - النمو - طرق البحث - التقويم، دار النهضة العربية، القاهرة.
- الدق، أميرة محمد (2011): أنماط السلوك الصحي لدى مرض الكبد الفيروس سي المزمن في ضوء فعالية الذات الصحية والحالة العقلية، ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- رضوان، سامر جميل (1997): الكفاءة الذاتية- البناء النظري والقياس، "مجلة شؤون اجتماعية"، العدد (55)، السنة (14)، ص 25 - 51، الشارقة.
- الزراد، فيصل محمد (2000): الأمراض النفسية - الجسدية، أمراض العصر، ط1، دار النفائس، بيروت.

- سيف، إبراهيم قاسم (2008): العلاقة بين المهارات الدراسية والكفاءة الذاتية لدى طلبة الصف العاشر الأساسي في منطقة شمال عمان التابعة لوكالة الغوث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.
- شقير، زينب (2002): احذر اضطرابات الأكل، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- شقير، زينب (2004): مقياس تشخيص السمنة المفرطة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- شويخ، هناء أحمد (2009): برنامج تطبيقي لتحسين المتغيرات النفسية والفسولوجية لنوعية الحياة لدى مرضى الفشل الكلوي، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
- عبد العال، حامد عبد العال (1993): فعالية الذات وعلاقتها بكل من مستوى الطموح والدافعية للإنجاز، مجلة كلية التربية، جامعة المنوفية، ع 184.
- عبد العزيز، مفتاح محمد (2010): مقدمة في علم نفس الصحة: مفاهيم، نظريات، نماذج، دراسات، دار وائل، عمان.
- العزب، محمد سامح (2004): الأنشطة المدرسية وعلاقتها بفعالية الذات لدى تلاميذ الصف الثاني الإعدادي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، مصر.
- العويضة، سلطان بن موسي (2009): علاقة اضطرابات الأكل بكل من صورة الذات والقلق والكفاءة الذاتية المدركة وبعض المتغيرات الديموغرافية لدي عينة من طالبات جامعة عمان الأهلية، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الجامعة الأردنية م 2، ع 2.
- لطفية، كامل (1991): البدانة في مستشفى الموساة، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الطلب، جامعة دمشق ، سوريا.

- ليندزاي، س.ل وجابول، ج.ي (2000): مرجع في علم النفس الإكلينيكي للراشدين، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- مصيقر، عبد الرحمن عبيد (2006): تقييم وضبط البدانة (دليل تعليمي وتدريبى للعاملين الصحيين)، ط1، المركز العربي للتغذية، البحرين.
- ملحم، سامي محمد (2007): مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ط5، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان.
- محمد، حسين (2009): الاضطرابات الغذائية السريرية في بلدان إقليم شرق البحر المتوسط تحليل للوضع ودلائل المكافحة، القاهرة.
- يخلف، عثمان (2001): علم نفس الصحة، الأسس النفسية والسلوكية للصحة، دار الثقافة، الدوحة، قطر.
- Diagnostic and Statistical، American psychiatric association – Washington، IV" (1994) D.C، Manual for Mental Disorders"DSM
- J. J. (2007). Relations of Changes in Exercise Self–، Annesi – and Body Satisfaction with ، Physical Self–Concept، Efficacy Weight Changes in Obese White and African American Women ، 17، Initiating a Physical Activity Program. Ethnicity & Disease pp. 19–22.
- A. (1977): Self Efficacy: Toward a Unifying ، Bandura – ، Journal of Psychological Review، Theory of Behavioral Change No.2،، Vol.84
- S. P. (2001). Goal ، Smith، T.، Baranowski، K. W.، Cullen – 101: ، Setting for Dietary Behavior Change. J. Am Diet Assoc 562 – 566

- P. J. (2000). Drug Therapy For ، L. & Carek، Dickerson – Obesity. Am Farm Physician; 51: 3131–3138.
- chapter (8) in V. ، J. E. (1998) :Personal efficacy ، Maddux – B. winstead & W.jones (eds) ، derlega Chicago ، contemporary theory & research ، personality،(1998) nelson–hall.،
- ، A. M.، Droulers، G. T.، Loughnan، R. M.، Richman – I. D. (2001). Self-Efficacy in ، & Caterson، K. S.، Steinbeck Relation to Eating Behavior among Obese and Non-Obese pp. 907–913. ، 25، Women. International Journal of Obesity Nature Publishing Group.
- E. (2006). The Effects of Body Image on ، Woodrow–Keys – Career Decision Making Self-Efficacy and Assertiveness in Female Athletes and Non-Athletes. Graduate College of Marshall University.

دور الإبداع الإداري في تحسين الأداء الوظيفي

دراسة ميدانية على فرعي مصرف الجمهورية بكل من بلديتي الزاوية وصبراتة

د. محمد المنير الميساوي
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية صرمان
جامعة صبراتة

ملخص الدراسة:

اهتمت الدراسة بالتعرف على دور الإبداع الإداري في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين في فرعي مصرف الجمهورية بكل من بلديتي الزاوية وصبراتة، وذلك من خلال هذه الدراسة، التي تعتمد على جمع البيانات عن الظاهرة وتفسيرها واختبار نتائجها، وذلك خلال البرنامج الإحصائي الجاهز للعلوم الاجتماعية (SPSS)؛ لتحليل البيانات التي جرى الحصول عليها خلال استبانة الدراسة، حيث كانت عينة الدراسة مكونة من (55) شخصاً من العاملين في فرعي مصرف الجمهورية بكل من بلديتي الزاوية وصبراتة، وتوصلت الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات كان أهمها أن إدارة المصرف لا تدعم أو تشجع الإبداع، ولم يكن ضمن اهتماماتها المباشرة، وهي أيضاً لم تهتم بإنشاء وحدات البحث والتطوير لتحسين الأداء الوظيفي، والخروج بتوصيات تحث على زيادة الاهتمام بالإبداع الإداري في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين، وكان من أهمها ضرورة إنشاء وحدات البحث والتطوير لتحسين الأداء الوظيفي بالمصرف، وضرورة توجيه إدارة المصرف نحو دعم وتشجيع التنافس الإبداعي بين فرق العمل داخل المصرف، وذلك من خلال تقدير أهمية الإبداع والمبدعين، وتوفير المناخ الملائم لهم مما يمكن العاملين في المنظمات على اختلاف قدراتهم من إظهار ما لديهم من قدرات بما يسهم بالنمو والتطور للمنظمات والارتقاء بها.

المقدمة:

لا يخفى على أحد الأهمية البالغة لموضوع الإبداع والدور الكبير الذي يؤديه بوصفه توظيف للمعارف والمهارات والمعلومات والأفكار والمواقف المملوكة لدى العاملين، لإجراء تحسينات سواء كان على الوظيفة، أو أساليب أدائها، وبذلك فأنه تتأكد الحاجة إليه؛ لتحسين أداء العاملين بهدف الإسهام في تحقيق أعلى النتائج بكفاءة وفاعلية، لذا انطلقت الدراسة من مشكلة مفادها تراجع استخدام إدارة المصرف للأساليب الضرورية واللازمة لتحقيق مفهوم الإبداع الإداري لديها، والعمل على تعزيزه في الأداء الوظيفي للعاملين من خلال الفكر الخلاق المبدع، وإيجاد المناخ المناسب والملائم الذي يحفز الإبداع والمبدعين، وذلك بتمكين المنظمات من الأساليب الإدارية الحديثة، التي أثبتت التجارب نجاحها في القطاعات العامة والخاصة من أجل تحقيق الازدهار في البيئات المضطربة التنافسية، فلا تقتصر قيمة الإبداع والابتكار على السرعة والخيال والمرونة المعلوماتية التي تعتمد على المشاركة الإبداعية على المنظمة وحدها، بل على القدرة للوصول إلى أفكار وحلول فريدة تعود على الأفراد والمنظمات بفائدة في ذات الوقت، فالإبداع يدعم قوة أي منظمة في تميزها عن غيرها من المنظمات الأخرى المنافسة، وذلك من خلال تقدير أهمية الإبداع والمبدعين وتوفير المناخ الملائم، مما يمكن العاملين في المنظمات على اختلاف قدراتهم من إظهار ما لديهم من قدرات للنمو والتطور للمنظمات، والارتقاء واستغلالها الاستغلال الإداري الأمثل، وهذا من أحد الضرورات الأساسية للإبداع الوظيفي للعاملين فيها، حيث يمثل الأداء الناجح فيها من أجل ضمان بقائها واستمرارها قوية مؤثرة يجب ألا تقف عند حد الكفاءة، وإنما أن يكون طموحها أبعد من ذلك؛ لتكون متألفة أفكاراً وأداءً وأهدافاً، وتعبير آخر حتى تكون مؤسسة خلاقية مبدعة، ويصبح الابتكار والإبداع والتجديد سمة مميزة لأداء المنظمة وخدماتها، ومن هنا فالإبداع هو جوهر عملية التطوير والتغيير الفعال لأهداف وعمليات أداء العاملين في المنظمات، وهو مطلب

أساسي من أجل مواكبة كافة المستجدات والنهوض بمستوى المنظمات والعاملين فيها، ونظراً لأهمية الإبداع الإداري ودوره بالارتقاء بالأداء الوظيفي جاءت هذه الدراسة.

مشكلة الدراسة:

نظراً للظروف المتغيرة التي تعيشها المنظمات اليوم، سواء أكانت ظروف سياسية أو ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية مما يحتم على المنظمات الاستجابة للمتغيرات بأسلوب إبداعي يؤثر على تحسين الأداء للعاملين والمنظمة على حد سواء، ويضمن بقاءها واستمرارها، والحلول بالنفع على المنظمات والتخلص من التفكير الاعتيادي، وإنتاج أكبر عدد ممكن من الأفكار في أقل وقت ممكن وتحسين المناخ العام لاتخاذ القرارات وكسر الحواجز لدى الموظفين، وإثارة الأفكار الجديدة لديهم، ومن هذا المفهوم تبرز مشكلة الدراسة في عدم إيجاد تصور واضح عن أهمية الإبداع الإداري، وعلاقته في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين بالمصرف، وضعف إدارته في استخدام الأساليب الضرورية واللائمة لتحقيقه، وعدم العمل على تعزيزه في الأداء الوظيفي للعاملين.

ويمكن تناول هذه المشكلة البحثية بطرح التساؤلات الآتية:

ما مدى مساهمة الإبداع الإداري لدى موظفي المصرف في رفع مستوى الأداء

الوظيفي لديهم؟

ما مدى استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري

وتعززها؟

فرضيات الدراسة: بأنها إجابة مؤقتة عن الأسئلة البحثية التي تطرحها مشكلة الدراسة، وتتم

صياغتها في شكل علاقة بين المتغير المستقل والمتغير التابع⁽¹⁾.

وتكمن فرضيات الدراسة فيما يلي:

يوجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين مساهمة

الإبداع الإداري لدى موظفي المصرف، ومستوى الأداء الوظيفي لديهم.

يوجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري، وبين الأداء الوظيفي لموظفي المصرف.
أهداف الدراسة:

التعرُّف على مدى مساهمة الإبداع الإداري لدى موظفي المصرف في رفع مستوى الأداء الوظيفي لديهم.

تحديد أهم المعوقات المادية والشخصية التي تعوق عملية ممارسة الإبداع الإداري وتمنع من تحقيقه من وجهة نظر مديري وموظفي المصرف.
التعرف على مستوى الإبداع الإداري والأداء الوظيفي لدى موظفي المصرف، والتعرُّف على مدى استخدام الإدارة للأساليب الإدارية التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري وتعزيزه.
أهمية الدراسة:

تسهم هذه الدراسة في إثراء معلومات الباحث حول الإبداع الإداري، ودوره في رفع مستوى الأداء الوظيفي، وذلك عند الإطلاع على أدبيات الموضوع في الدراسات والمراجع العلمية، ذات الصلة بموضوع الدراسة.

تزويد نتائج هذه الدراسة للمهتمين في مجال التدريب الإداري في إبراز لمهارات الإبداعية التي يفتقر إليها المديرون، ومن ثم العمل على تصميم البرامج التدريبية الملائمة التي تساعد على تنمية هذه القدرات لدى المديرين بشكل يمكنهم من إطلاق طاقاتهم الإبداعية الكامنة، وتوظيفها لصالح عملية التطوير المؤسسي.

معرفة التأثير الكبير للإبداع الإداري في الارتقاء بمستوى الأداء الوظيفي لموظفي المصرف.

منهجية الدراسة:

الجانب النظري: قام الباحث بالحصول على البيانات الثانوية اللازمة لهذه الدراسة بعد الرجوع إلى الكتب والمراجع والدوريات العلمية، كذلك التقارير الرسمية المنشورة وغير المنشورة، والبحوث والرسائل العلمية المتاحة حول هذا الموضوع.

الجانب العملي: يتمثل في قيام الباحث بإعداد وتوزيع صحيفة الاستبيان التي من خلالها يتم الحصول على البيانات الأولية من عينة الدراسة وتحليلها.

مجتمع وعينة الدراسة:

يتكوّن مجتمع البحث من جميع العاملين بفرعي مصرف الجمهورية بكل من بلديتي الزاوية وصبراتة وقت إجراء الدراسة، وقد شملت الدراسة عينة قوامها (70) مفردة، تم الحصول على عدد (55) استبانة مستوفية الشروط واستبعاد عدد (15) استبانة غير مستوفية الشروط، الأمر الذي يسمح للباحث بالتوصل لنتائج عند مستوى ثقة (95%)، ومقدار خطأ مسموح به (5%).

الدراسات السابقة:

1. دراسة محمد بزيغ جامد بن تويلى العازمي⁽²⁾ (2008م)، عنوان الدراسة: القيادة التحويلية وعلاقتها بالإبداع الإداري دراسة مسحية على العاملين المدنيين بديوان وزارة الداخلية، دراسة مقدمة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم الإدارية.

مشكلة الدراسة: تتلخّص مشكلة الدراسة في التساؤل التالي: ما مدى العلاقة بين

القيادة التحويلية، وتنمية القدرات الإبداعية لدى العاملين المدنيين بديوان بوزارة الداخلية. نتائج الدراسة: توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها وجود خصائص وسمات القيادة التحويلية وتوفرها بدرجة كبيرة لدى القيادات المدنية في الوزارة، كما توصلت الدراسة إلى وجود علاقة طردية بين امتلاك القيادة الإدارية لسمات وخصائص القائد التحويلي الناجح، كما أوصت لدراسة بوضع السبل الكفيلة بزيادة امتلاك قيادات المدنية للسمات وخصائص

القائد التحويلي الإبداعي فضلا عن تشجيع وتدريب القيادات المدنية على الأهداف الكلية للمنظمة.

2. دراسة العنقري⁽³⁾ (2003م) بعنوان: علاقة السلوك القيادي بالإبداع الإداري للمرؤوسين في الأجهزة الحكومية في مدينة الرياض، لمعرفة واقع الإبداع الإداري حيث أوضحت الدراسة أن مستوى الإبداع الإداري للموظفين الإداريين مرتفع إذ يشير ذلك إلى ارتفاع مستوى معظم عناصر الإبداع الإداري لديهم والتمثلة في الأصالة والطلاقة الفكرية والمرونة الذهنية، والقدرة على تحسس المشكلات، وأنّ عنصرَي التحليل والربط كانا أقلّ عناصر الإبداع الإداري؛ توافراً لدى عينة الدراسة وعلى ذلك يمكن ترتيب عناصر الإبداع بحسب درجة توافرها على النحو الآتي (الأصالة، المرونة والحساسية للمشكلات، والطلاقة الفكرية، والقدرة على التحليل والربط).

3. دراسة الشمري⁽⁴⁾ (2003م) عن المناخ التنظيمي في المنافذ الجمركية وعلاقته بالإبداع الإداري على عينة من مفتشي الجمارك بالمملكة العربية السعودية للوقوف على مستوى الإبداع الإداري لديهم من خلال العناصر الآتية: (الطلاقة، والمرونة، والأصالة، والحساسية للمشكلات، والقدرة على التحليل). وقد توصلت الدراسة إلى أنّ هذه العناصر موجودة لدى عينة الدراسة بالمستوى المتوسط.

4. دراسة القطاونه⁽⁵⁾ (2000 م) بعنوان: المناخ التنظيمي وأثره على السلوك الإبداعي: دراسة ميدانية للمشرفين الإداريين في الوزارات الأردنية التي أجرتها على المشرفين الإداريين في القطاع الحكومي الأردني بهدف معرفة العلاقة بين المناخ التنظيمي السائد، والسلوك الإبداعي وتكشف الدراسة عن انطباعات المشرفين الإداريين عن المناخ التنظيمي السائد، حيث كانت انطباعات إيجابية كما بينت الدراسة، وكان مستوى السلوك الإبداعي لدى أفراد عينة الدراسة عالياً.

5. دراسة الحقباني⁽⁶⁾ (1997م) بعنوان: أثر المتغيرات التنظيمية على الإبداع الإداري في الأجهزة الحكومية بمدينة الرياض، هدفت هذه الدراسة إلى معرفة

تأثير المتغيرات التنظيمية (نمط القيادة، والتدريب، والحوافز، والأنظمة والإجراءات، الاتصالات والمعلومات) وكان من أهم نتائجها هو انخفاض فاعلية أداء العاملين بالأجهزة الحكومية بمدينة الرياض؛ بسبب تعقد السياسات والإجراءات وصعوبة تداول المعلومات، وأن نمط القيادة، والتدريب، والحوافز المعنوية، والأنظمة والإجراءات أثرا في مستوى الأداء الوظيفي لدى الموظفين في الأجهزة الحكومية بالإضافة أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين المتغيرات التنظيمية لدى عينة الدراسة ومستوى أداء العاملين فيها عند مستوى $(a) = 0.05$ تعزى لتأثير الجنس مجموعات هي: المهندسون التطبيقيون، ومهندسو الإنتاج، والمصممون، التقنيون في المختبرات، والمهندسون الإداريون.

6. دراسة أبو فارس⁽⁷⁾ (1991م) بعنوان: الإبداع الإداري لدى العاملين في قطاع المؤسسات العامة الأردنية: دراسة أجريت على العاملين في المؤسسات العامة الأردنية؛ بهدف التعرف على درجة الإبداع لدى العاملين فيها، والدور الذي تؤديه تلك المؤسسات في تشجيع الإبداع، حيث كشفت نتائج الدراسة عن أهمية الحوافز المادية والمعنوية في تشجيع العاملين على الإبداع، كما أظهرت أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية في درجة إبداع العاملين تعزى لمتغيرات القطاع الذي تنتمي إليه المؤسسة، والمستوى الإداري، والمؤهل العلمي، والعمر.

7. دراسة مخامرة والدهان⁽⁸⁾ (1988م) بعنوان: العوامل المؤثرة على الإبداع لدى العاملين في الشركات المساهمة العامة المحدودة: دراسة أجريت على العاملين الذين اختيروا من (40) شركة مساهمة عامة أردنية بهدف التعرف على العوامل المؤثرة في الإبداع، حيث أظهرت الدراسة أن من أهم العوامل التي تؤثر سلباً في الإبداع هي (الخوف من الإخفاق، ورفض الأفكار المقدمة من الآخرين، وجمود التنظيم الإداري وعدم مرونته).

المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في الدراسة:

تعريف الإبداع: الإبداع لغة: الإبداع في اللغة مشتق من بدع، ونقول بدعة بدعاً أي أنشأه على غير مثال سابق، وهذا يعني استحداث شيء جديد لذلك فهو بهذا المعنى نقيض التقليد والمحاكاة⁽⁹⁾.

الإبداع اصطلاحاً: يعرفه **Galton**: بأنه العملية التي ينتج عنها عمل جديد يرضي جماعة ما، أو تقبله على أنه شيء مفيد. وعرفه **Robbins** : على أنه القدرة على جمع الأفكار بطريقة فريدة لإيجاد ارتباط غير عادي بينها أثناء المحصلة الناتجة عن القدرة على التنبؤ بالصعوبات والمشكلات التي قد تطرأ ويعرفه آخرون: التعامل مع قضايا الحياة، ومن ثم القدرة على التفكير بشكل مختلف ومبدع، والوصول إلى إيجاد حل مناسب⁽¹⁰⁾.

الإبداع الإداري: بأنه الطريقة التي تلجأ إليها منظمات الأعمال للاستجابة والتكيف مع المتغيرات البيئية لتحقيق مزايا تنافسية على غيرها، من خلال تبني أنماط تنظيمية جديدة، أو إقامة علاقات مع منظمات أخرى بما يساعد على خلق شيء جديد أو تطوير تكنولوجيا جديدة، أو إقامة علاقات مع منظمات أخرى، بما يساعد على خلق شيء جديد ذو قيمة وفائدة للمنظمة⁽¹¹⁾.

التعريف الإجرائي للإبداع: هو ابتكار أفكار جديدة وتطويرها وتطبيقها في المنظمة بهدف التغيير نحو الأفضل في تطوير المؤسسة، والعملية الإدارية والأسلوب الإداري، بحيث يشجع العاملين على تقديم الأفكار الإبداعية ودعمها وتبنيها⁽¹²⁾.

أنواع الإبداع:

الإبداع يقسم إلى ثلاثة أنواع بحسب مداخله وهي:

مدخل الأنظمة الاجتماعية الفنية: إذ قسم الإبداع فيها إلى قسمين رئيسيين هما:

الإبداع الإداري، والإبداع الفني.

مدخل خصائص الإبداع: وهو خاص بالأفراد ويشمل: الإبداع المبرمج، والإبداع غير المبرمج.

مدخل مصادر الإبداع: ويشمل الإبداعات الطارئة، والإبداعات المتنبأه، والإبداعات المفروضة.

في حين يصنف بعض الباحثين أنواع الإبداع إلى نوعين رئيسينهما: (13) الإبداع الفني: وهو يشمل تغييرات في التقنيات التي تستخدمها المنظمة، وكل ما يتعلّق بنشاطها والعناصر الجديدة في العمليات التي تؤدي إلى تطوير منتجات وخدمات جديدة.

الإبداع الإداري: وهو يتضمّن الإجراءات والأدوار والبناء التنظيمي، والقواعد وإعادة تصميم العمل (الوظيفة) علاوة على النشاطات الإبداعية التي تهدف إلى تحسين العلاقات بين الأفراد والتفاعل فيما بينهم؛ بغية الوصول إلى تحقيق الأهداف المعنية بها المنظمة.

أهمية الإبداع الإداري:

الإبداع عنصر أساسي في بلوغ الميزة التنافسية المستدامة، ووسيلة مهمة تضمن البقاء والمنافسة للمنظمة، والتغيرات السريعة في شتّى الميادين العلمية والفكرية. يُعد القلب النابض لأنشطة المنظمة من خلال تحقيقه الامتداد الدائم للقائد في دعم قدرته على تطوير المنتج الجديد بنجاح.

وسيلة المنظمات في هجر التقاليد البالية واجترار السياقات التنظيمية المستهلكة، والتعامل مع روح التغيير وإدارتها بنجاح؛ حتى تتمكن من المواجهة والصمود، وإضفاء الحيوية المطلوبة للاستمرار والنجاح، لذا فالإبداع الإداري يُعدّ عنصراً مهماً في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وفي ضوءه تتحدّد درجة تقدم الأمم ورفيها(14).

الإبداع الإداري ينشط ويعزز أداء المنظمة بشكل عام، بما يضمن لها النجاح، ويمكن أن تكون قائدة السوق(15).

معوقات الإبداع الإداري:

المعوقات الذاتية: وهي المتعلقة بالفرد نفسه، والتي نمت معه بالاحتكاك وتراكم الخبرات، وتشمل المعوقات العقلية والانفعالية والدافعية⁽¹⁶⁾.

المعوقات التنظيمية: وهي التي تتعلق بأنظمة المؤسسة والمسؤولين عنها، وتحول من دون الاستفادة من القدرات الإبداعية لأفرادها، ويصعب حصر جميع العوامل المؤثرة في ذلك، إلا أنه يمكن ذكر أبرزها، والمتمثل بمقاومة التغيير، وجمود الأنظمة، وغياب جو الحرية، والالتزام الحرفي بالقوانين وازدواجية المعايير، وضعف كفاءة القيادات الإدارية، وضعف توفر وسائل الاتصال المفتوحة، وصعوبة الحصول على البيانات المطلوبة، وقلة البرامج التدريبية التي تنمّي الإبداع، وغياب العمل الجماعي، وانشغال المديرين بالأعمال الروتينية، والصراعات بين الرئيس والمرؤوس⁽¹⁷⁾.

متطلبات الإبداع الإداري: الاستعداد لذلك واستشعار المسؤولية، وفهم نظام العمل والإيمان بقيمته وأهمية إتقانه.

تطبيق أساليب الإدارة الحديثة، وحسن إدارة الوقت، وتخصيص جزء منه للنشاط الابتكاري.

وضع استراتيجية الإبداع المناسبة للمنظمة، وامتلاك مهارات الاتصال الفاعل والقدرة على التأثير، والانتماء الصادق، وتفويض السلطة.

توفير الكفاءات الاستشارية قدرالمستطاع، والتعامل مع متطلبات التغيير، والاستفادة من تجارب الآخرين، واستحضار نماذج الناجحين.

القدرة على التنبؤ وإجراء البحوث، وتسجيل الأفكار وتبويبها فور ورودها. فالفكرة تأتي أحياناً في وقت غير مناسب، ثم لا تلبث أن تنسى وقد لا تعود، تعمل هذه المتطلبات إذا توافرت بجانب السمات الإبداعية في الفرد على تنمية عملية الإبداع الإداري ودفعه للأمام، وبالتالي تحقيق أعلى درجة من الكفاءة في إنجاز العمل، وتحقيق أهداف المنظمة.

طرق تنمية التفكير الإبداعي داخل المنظمة:

طريقة العلاقة القسرية: وتقوم على إنتاج الأفكار الجديدة، عن طريق افتعال علاقة بين شيئين أو أكثر، لا توجد بينهما في الأصل علاقة، ومن الواضح أنّ تحديد العلاقات في هذه الطريقة يتم في معظم الأحيان بصورة خارقة.

طريقة العصف الذهني: تستخدم للتدريب الجماعي والفردى، وتعد من أبرز الطرق الشائعة في تنمية الابتكار، وفيها يطلب من المتعلمين أن يكتبوا أو يطرحوا أية فكرة قد ترد على أذهانهم، دون التقيد بشيء على الإطلاق، ودون أن تكون هذه الأفكار محدّدة بأي شروط، وقد ثبت أنّ هذه الطريقة ناجحة وفعّالة ومجدية، وأنها تشجّع الفرد على الإدلال بكل ما لديه من أفكار دون تردّد أو خوف.

طريقة القوائم: تقوم على طرح مجموعة من الأسئلة المشتملة على مجال واسع من المعلومات، وكل سؤال من هذه الأسئلة يتطلّب تعديلاً أو تغييراً من نوع معين في موضوع أو شيء أو فكرة.

طريقة تأليف الأشتات: وهي تشبه طريقة العصف الذهني من حيث صلاحيتها للتدريب الجماعي والفردى، والفرق بينهما في كون استخدام هذه الطريقة مشروط بعدم معرفة أحد أعضاء الجماعة، باستثناء القائد بطبيعة المشكلة موضوع المناقشة؛ وذلك لتجنبّ الحلول السريعة، وترمي هذه الطريقة إلى تجنبّ الاندماج المتمركز حول الذات، والمتمثل في اعتقاد بعض الأعضاء أنّ أفكارهم تمثل أفضل الحلول، ممّا قد يدفعهم إلى التوقف عن إنتاج الأفكار.

طريقة ذكر الخصائص: وهي من أقدم الطرق المستخدمة في هذا المجال، وتبدأ بتعداد وحصر الخصائص الأساسية لشيء أو موضوع أو موقف أو فكرة، ويلى ذلك شروع المتعلم في تغيير كل خاصية على حده دون تدخل من جانب المدرب في تحديد التغييرات المقترحة بأيّة وسيلة من الوسائل، وهذه الطريقة تركز على إنتاج الأفكار، مما يجعل كل فكرة مقبولة حتى وأن كانت غير واقعية.

طريقة التحليل المورفولوجي: وهي طريقة شاملة تحتوي على طريقتي ذكر الخصائص والقوائم، وتبدأ بتحليل المشكلة إلى أبعادها الأساسية، وتحديد الفئات المختلفة التي تنتمي إليها الأبعاد، وبعد ذلك يقوم المتعلم بربط هذه الفئات بالطرق المحتملة، مؤلفاً مصفوفات تدل على علاقة متداخلة، ويحصل بذلك على طرق عديدة محتملة للانتقال، بعضها قد يكون ممكناً ومفيداً وبعضها قد لا يكون كذلك⁽¹⁸⁾.
ملاحح الشخصية المبدعة:

الحساسية: وتعني القدرة علوعي مشكلات موقف معين والإحاطة بجميع إبعادها والعوامل المؤثرة فيها.

الطلاقة: وهي القدرة على إنتاج سيل كبير من الأفكار والتصورات الإبداعية في برهة زمنية محدودة وتقسّم الطلاقة إلى: طلاقة الكلمات: أي سرعة إنتاج كلمات أو وحدات للتعبير وفقاً لشروط معينة في بنائها أو تركيبها.

طلاقة التداعي: أي سرعة إنتاج صور ذات خصائص محددة في المعنى.
طلاقة الأفكار: أي سرعة إي أراد عدد كبير من الأفكار والصور الفكرية في أحد المواقف.

طلاقة التعبير: أي القدرة على التعبير عن الأفكار وسهولة صياغتها في كلمات أو صور للتعبير عن هذه الأفكار بطريقة تكون فيها متصلة بغيرها وملائمة لها.
المرونة: وهي قدرة العقل على التكيف مع المتغيرات والمواقف المستجدة، والانتقال من زاوية جامدة إلى زوايا متحررة تقتضيها عملية المواجهة.

الأصالة: وتعني تقديم نتائج مبتكرة تكون مناسبة للهدف والوظيفة، والتي يعمل لأجلها، أو بتعبير آخر رفض الحلول الجاهزة والمألوفة، واتخاذ سلوك جديد يتوافق مع الهدف المنشود، ومن يطلق استجابات غير مألوفة لمنبهات غير مألوفة لا يمكن أن نطلق عليها استجابة أصلية، لأنها طلاقات إنتاجية هادرة غير موجهة.

البصيرة: وهي تعني امتلاك النظرة الثاقبة والقدرة على اختراق الحجب التقليدية وقراءة النتائج قبل أو إنهاء وإعطاء البدائل اللازمة لكافة الاحتمالات المتوقعة⁽¹⁹⁾.

أنواع الأداء:

أداء المهام: يقصد به السلوكيات التي تسهم في انجاز عمليات جوهرية في المنظمة مثل الإنتاج المباشر للبضائع والخدمات والبيع وجرد المخزون وإدارة التابعين.

الأداء الظرفي أو الموقفي كل السلوكيات التي تسهم بشكل غير مباشر في تحويل ومعالجة العمليات الجوهرية في المنظمة، وهذه السلوكيات تسهم في تشكيل كل من الثقافة والمناخ التنظيمي .

الأداء المعاكس فهو يختلف عن النوعين السابقين إذ يتميز بسلوك سلبي في العمل ليس مثل التأخر عند مواعيد العمل أو الغياب و إنما يشمل سلوكيات مثل الانحراف والعدوان و سوء الاستخدام والعنف وروح الانتقام والمهاجمة.⁽²⁰⁾

مفهوم الأداء الوظيفي:

يشير إلى درجة تحقيق وإتمام المهام المكونة لوظيفة الفرد، وهو يعكس الكيفية التي يتحقق بها، أو يشبع الفرد بها متطلبات الوظيفة، وغالباً ما يحدث لبس وتداخل بين الأداء والجهد، فالجهد يشير إلى الطاقة المبذولة، أما الأداء فيقاس على أساس النتائج.

ويعرف الأداء: بأنه تحويل المدخلات التنظيمية كالمواد الأولية والمواد نصف المصنعة والآلات إلى مخرجات تتكون من سلع وخدمات بمواصفات فنية، ومعدلات محددة.⁽²¹⁾

محددات الأداء:

معرفة تقريرية: وتشمل المعرفة بالحقائق، والأساسيات، والأهداف والمعرفة الذاتية بمتطلبات وظيفة ما، وتقاس بواسطة القلم والورقة، وبشكل تقريرية.

معرفة إجرائية ومهارية: وهذه المعرفة تتعلق بما يجب أداءه فعلاً، وهي خليط بين معرفة وكيفية الأداء والقدرة على ذلك، وتشمل مهارات إدراكية أي معرفية، أو

المهارات العملية التي تتطلب استخدام عضلات الجسم في العمل، الدافعي، والتحفيز، والبناء، والتداول وتنسيقها.

الدافعية والتحفيز: هي تأثير مشترك من إحدى سلوكيات ثلاث هي الاختيار للأداء، مستوى الجهد المبذول، واستمرار الجهد المبذول أي الإصرار. (22)

معيار الأداء:

هو مجموعة من الشروط المفترض وجودها لإنجاز عمل ما للوصول إلى تحقيق غايات مطلوبة وذلك حسب مواصفات معينة بأقل التكاليف والجهد، أو هي عبارات مكتوبة تصف مدى الإتقان الذي يجب أن تنجز الأعمال به داخل المؤسسة.

طرق تقييم الأداء:

طرق التقييم التقليدية (الوصفي): وهي الطرق التي تعتمد على التقديرات الشخصية للرؤساء على أداء مرؤوسيهي وهي لاتعتمد على العوامل الموضوعية، وتختلف عن بعضها البعض في تحديدها لأنواع الأحكام المحددة فيها.

طريقة الترتيب البسيط: تعتمد هذه الطريقة على ترتيب الأفراد العاملين بالتسلسل، حيث يضع المقيم كل فرد عامل في ترتيب يبدأ بالأحسن أداء إلى الأسوأ أداءً إلى أن كل الأفراد العاملين في القسم يعرفوا بأن بعض الأفراد العاملين أفضل من البعض الآخر.

طريقة المقارنة المزدوجة (الثنائية): يقوم المقيم هنا بمقارنة كل فرد عامل مع جميع الأفراد العاملين بحيث يتم تحديد مرتبة الفرد بين زملاءه، فمثلاً كان هناك خمسة أفراد فإنه سيتم تقييم الفرد الأول مع الثاني والثالث وهكذا حتى يتم معرفة من هو الأفضل.

طريقة التدرج: حسب هذه الطريقة يتم وضع تصنيفات للأفراد العاملين يمثل كل تصنيف درجة معينة للأداء، فقد تكون هناك ثلاث تصنيفات كالاتي: الأداء المرضي، الأداء غير المرضي، والأداء المميز، حيث توضح هذه التصنيفات من قبل الإدارة أو المقيم ومن ثم مقارنة أداء الأفراد وفقاً لهذه التصنيفات المحددة مسبقاً،

حيث يوضع كل فرد وفقاً لدرجة أدائه، لذلك كل فرد من الأفراد العاملين إما أن يستلم درجة متميزة، أو مرضية، أو غير مرضية.⁽²³⁾

أدوات تحليل البيانات:

تم استخدام الحاسب الآلي في تفريغ البيانات الواردة باستمارات الاستقصاء المستخدمة في الدراسة الميدانية ومن ثم معالجتها وتحليلها، واستخراج مؤشراتها كالتالي:

تم معالجة البيانات الوصفية وتصنيفها ومعالجتها بأسلوب حساب التكرارات والنسب المئوية، واستخراج المتوسطات والانحراف المعياري لاستجابات العملاء على أسئلة الاستقصاء باستخدام الأوزان المرجحة.

توصيف العينة:

يمكن توصيف العينة حسب الجنس، العمر، التعليم، والتخصص العلمي، ومدة الخدمة، كما هو موضَّح بالجدول رقم(1).

النسبة	العدد	المتغير
76.3	42	ذكر
23.7	13	أنثى
5.4	3	أقل من 25 سنة
42	23	من 25 إلى أقل من 40 سنة
52.7	29	أكثر من 40 سنة
5.4	3	إعدادية أو دون ذلك
38.1	21	ثانوية عامة أو ما يعادلها
53	29	بكالوريوس أو ليسانس
3.6	2	أعلى من بكالوريوس
10	5	تمويل ومصارف
16.3	9	إدارة أعمال
18.1	10	محاسبة
14.5	8	اقتصاد
41.8	23	تخصصات أخرى
25.4	14	من 5 سنوات إلى أقل من 10 سنوات
45.4	25	من 10 سنوات إلى أقل من 20 سنة

20	11	من 20 سنة إلى أقل من 30 سنة
9.2	5	من 30 سنة فأكثر

ويلاحظ من الجدول السابقاً العاملين بالمصرف أغلبهم من جنس الذكور، أي ما يشكّل نسبة (76.3%) من إجمالي العاملين، وكانت أغلب أعمارهم ما نسبته (52.7%) أكثر من 40 سنة، والمستوي التعليمي لديهم ما نسبته (53%) كانوا من حملة البكالوريوس أو الليسانس، ونسبة (41.8) من التخصصات غير ذات علاقة بطبيعة العمل بالمصرف، وحيث كانت ما نسبته (45.4) من العاملين من لديهم خبرة تتراوح من 10 سنوات إلى أقل من 20 سنة.

أساليب التحليل الإحصائي:

من أجل معالجة البيانات استخدم برنامج الرزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) وذلك باستخدام المعالجات الإحصائية التالية:

النسب المئوية لوصف خصائص أفراد مجتمع الدراسة.

حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري ودرجة التقدير لتحديد

استجابات عينة الدراسة.

المحور الأول: مستوى الإبداع الإداري لدى موظفي المصارف: كما يتضح من

الجدول رقم (2) التالي:

الترتيب	رقمها في الاستبانة	الفقرة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	النسبة المئوية %	درجة التقدير
1	10	لدي الرغبة في تنفيذ التعليمات والقيام بما هو مطلوب مني	0.6	4.2	84	كبيرة جداً
2	1	أشعر بالمتعة أثناء تعاملي مع مشاكل العمل التي تواجهني.	1.1	3.65	73	كبيرة
3	5	اكتشف الأخطاء الحاصلة في العمل أثناء تحليلي للمعلومات.	0.5	4.2	84	كبيرة جداً
4	6	لدي القدرة على تنظيم أفكارتي واقتراحاتي.	0.6	4.05	81	كبيرة جداً
5	8	استفيد من الانتقادات التي توجه لي.	0.7	4.15	83	كبيرة جداً
6	9	لدي القدرة على التنبؤ بالمشاكل الخاصة بعلمي.	0.7	3.95	79	كبيرة
7	2	لدي القدرة على النقاش و الحوار وامتلاك الحجة والقدرة على الإقناع .	0.7	4	80	كبيرة جداً

8	11	أعبر عن آرائي ومقترحاتي بكل حرية حتى لو كانت مخالفة لرئيسي.	0.9	3.85	77	كبيرة
9	4	أقوم بإتجاز عملي بأسلوب متجدد ومتطور.	0.6	3.95	79	كبيرة
10	7	أعمل على تقديم الاقتراحات والأفكار الجديدة.	0.8	3.95	79	كبيرة
11	3	أهتم بأفكار ومقترحات الآخرين واستفيد منها في مجال عملي.	0.6	4.3	86	كبيرة جداً
الدرجة الكلية لمستوى الإبداع الإداري لدى موظفي المصرف.						
			0.17	4.02	80.5	كبيرة جداً

يتضح من الجدول السابق رقم (2) أن درجة التقدير في مستوى الإبداع الإداري لدى موظفي المصرف كانت كبيرة جداً على الفقرات (1-3-4-5-7-11) حيث كانت نسبة الاستجابة (80%) فأكثر، كما كانت كبيرة على الفقرات (2-6-8-9-10) بحيث تراوحت نسبة الاستجابة (من 73% إلى 79%)، وكانت نسبة الإبداع الكلية (80.5%) لدى موظفي المصرف، وهذا يؤكد صحة الفرضية حيال ارتفاع مستوى الإبداع الإداري لدى موظفي المصرف.

المحور الثاني: مدياً استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوماً للإبداع الإداري

وتعززه، كما يتضح من الجدول رقم (3) التالي:

الترتيب	رقمها في الاستبانة	الفقرة	الاحراف المعياري	المتوسط الحسابي	النسبة المئوية %	درجة التقدير
	9	يقوم المدرز في المصرف بتفويض الصلاحيات للمرؤوسين.	0.9	3.45	69	متوسطة
	7	يتم وضع خطط طوارئ للمشاكل التقنية والإدارية والتي تُعد من قبل الرؤساء وبمشاركة المرؤوسين.	1	3.35	67	متوسطة
	1	اشترك مع رؤسائي في تحديد أهداف الوحدة التي أعمل بها.	1.1	3.3	66	متوسطة
	6	هناك تكامل بين أنشطة المصرف المختلفة وذلك لوجود هدف مشترك .	1	3.25	65	متوسطة
	2	أشعر بأن الأهداف المحددة للوحدات المختلفة واضحة ومحددة لكل موظفي المصرف.	1	3.15	63	متوسطة
	3	يتم تحديد مجالات ومواصفات الأداب التعاون بين الرؤساء والمرؤوسين في المصرف.	1.1	3.15	63	متوسطة
	8	تساعد مشاركة المرؤوسين في تحديد الأهداف الخاصة بكل وحدة في خلق الإبداع والابتكار لديهم.	1	3.15	63	متوسطة
	10	تكون مسؤولية الموظف بمقدار الصلاحيات المفوضة له.	1	3.1	62	متوسطة
	14	يطلب مني المشاركة في الاجتماعات الخاصة بالوحدة التي أتبع إليها.	1.2	3.05	61	متوسطة
	5	يتم استعراض مدى التقدم في تحقيق نتائج	1.1	3	60	متوسطة

				الأهداف الموضوعية للوحدة التي أعمل بها بالتعاون بين الرؤساء و المرؤسين		
قليلة	59	2.95	1	تشجع إدارة المصرف على إنجاز المهام و الأعمال بشكل جماعي.	13	
قليلة	58	2.9	1	تتيح إدارة المصرف للموظفين الفرصة في تطوير القواعد و الإجراءات المتبعة.	11	
قليلة	56	2.8	1.1	يشارك الموظفون في المصرف مدراءهم في وضع الخطط و آليات تنفيذها.	4	
قليلة	55	2.75	1.2	هناك استجابة و تشجيع و دعم من قبل المدراء للموظفين عند مشاركتهم بأفكار و اقتراحات جديدة.	12	
متوسطة	61.9	3.09	0.08	الدرجة الكلية لمدى استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري وتعززه .		

يتضح من الجدول السابق رقم (3) استجابات أفراد مجتمع الدراسة إزاء مدى استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري، إذ كانت متوسطة في الفقرات (من 1 إلى 10)، أي بنسبة (60% إلى أقل من 69%)، كما كانت قليلة في الفقرات (من 11 إلى 14) أي بنسبة (55% إلى أقل من 59%) الدرجة الكلية لمدى استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري، وتعززه لدى العاملين في المصرف متوسطة، وبلغت (61.9%) وهذا يدل على نسبة موافقة تعمل على استخدام الأساليب، وأن المصرف متوسطي استجابات أفراد المجتمع الإدارية التي تحقق الإبداع الإداري بدرجة متوسطة، مما يشير إلى عدم صحة الفرضية حيال ارتفاع درجة استخدام إدارة المصرف للأساليب التي تحقق مفهوم الإبداع الإداري وتعززه.

المحور الثالث: واقع الأداء الوظيفي لموظفي المصرف.
 قام الباحث باستخراج المتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، والنسب المئوية، ودرجة التقدير لموظفي المصرف، كما يتضح من الألف لمعرفة واقع درجة التقدير في الجدول رقم (4) التالي:

الترتيب	رقمها في الاستبانة	الفقرة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	النسبة المئوية %	درجة التقدير
1	6	امتلك القدرة على التخطيط لنجاح العمل وإنجازه بشكل جيد.	0.6	4.25	85	كبيرة جداً
2	10	أقدم العون والمساعدة لزملائي لإتجاز الأعمال و تكاملها.	0.7	4.25	85	كبيرة جداً
3	8	لدي المهارة الكافية في تنفيذ الأوامر والتعليمات بكل دقة.	0.6	4.2	84	كبيرة جداً
4	9	أحسن التصرف عندما تواجهني مشكلة في عملي.	0.7	4.2	84	كبيرة جداً
5	3	لدي الاستعداد والقدرة على تحمل المسؤولية.	0.8	4.15	83	كبيرة جداً
6	5	لدي القدرات اللازمة للتكيف مع المتغيرات والظروف المستجدة.	0.6	4.15	83	كبيرة جداً
7	7	أقوم بتنظيم أعباء العمل يومياً مع التقيد بقواعد و إجراءات العمل	0.7	4.15	83	كبيرة جداً
8	2	أقوم بإنجاز الأعمال الموكلة إلي في وقتها ودون تأخير.	0.7	4.1	82	كبيرة جداً
9	4	التزم بأوقات الدوام الرسمي دون تأخير.	0.8	4.1	82	كبيرة جداً
10	1	لدي الاستعداد لتحمل المسؤولية الكاملة للأخطاء الحاصلة في المهام الموكلة لي.	0.8	4.05	81	كبيرة جداً
11	13	لدي أسلوب جيد لعرض الأرز والمقترحات التي تمتاز بالقبول عند الرؤساء.	0.8	3.7	74	كبيرة
12	11	تعليمات مسنولي المباشر واضحة دائماً دون تناقض أو تغيير .	0.9	3.6	72	كبيرة
13	12	رئيسي يتلمس مشاكل العملية والاجتماعية ويسعى إلى المشاركة في حلها .	1	3.2	64	متوسطة
14	14	اسمع من رئيسي عبارات الشكر والعرفان للأعمال التي أقوم بإنجازها .	1.2	2.9	58	قليلة
		الدرجة الكلية لواقع الأداء الوظيفي لموظفي المصرف	0.17	3.9	78.57	كبيرة

من الجدول السابق رقم (4) يتضح استجابات أفراد مجتمع الدراسة إزاء محور واقع الأداء الوظيفي لموظفي المصرف، حيث يتبين أن درجة التقدير في واقع الأداء الوظيفي لموظفي المصرف كانت كبيرة جداً على الفقرات (من 1 إلى 10)، أي بنسبة تتراوح بين (81% إلى 85%)، وكانت نسبة الاستجابة على الفقرات (11 و 13) كبيرة أي بنسبة (72% إلى 74%)، ومتوسطة على الفقرة (13) أي بنسبة (64%) إلى قليلة في الفقرة (14) أي بنسبة (58%)، وكانت الدرجة الكلية لواقع الأداء الوظيفي لموظفي المصرف بنسبة (78.57)، وهذا ما يؤكد صحة الفرضية حيال ارتفاع مستوى الأداء الوظيفي لموظفي المصرف.

المحور الرابع: مدى مساهمة الإبداع الإداري كما هو موجود في إدارة المصرف في رفع مستوى الأداء الوظيفي.

قام الباحث باستخراج المتوسطات الحسابية، والانحراف المعياري، والنسب المئوية، ودرجة التقدير لمعرفة مدى مساهمة الإبداع الإداري كما هو موجود في مصرف الجمهورية في رفع مستوى الأداء الوظيفي الموضح بالجدول التالي رقم (5):

الترتيب	رقمها في الاستبانة	الفقرة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	النسبة المئوية %	درجة التقدير
1	1	يتحسن أدب موظف المصرف؛ لأنه يعلم ما هو مطلوب ومتوقع منه.	0.8	3.5	70	كبيرة
2	4	يقوم موظف المصرف بأداء مهام وأعمال واضحة ومحددة.	0.9	3.35	67	متوسطة
3	8	توفر إدارة المصرف نظام معلومات متكامل يساعد موظفي المصرف في تأدية أعمالهم.	1.1	3.25	65	متوسطة
4	13	المهارات والمعارف التي تكتسب من البرامج التدريبية تساعد على ابتكار أساليب جديدة؛ لأداء الأعمال المختلفة وترفع من مستوى الأداء.	1.1	3.2	64	متوسطة
5	7	تحرص إدارة المصرف على الاستغلال الأمثل للجهود والوقت لإنجاز الأعمال.	1	3.1	62	متوسطة
6	5	تحرص إدارة المصرف العليا على مراجعة قواعد وإجراءات سير العمل وتطويرها بشكل مستمر.	1.1	3.05	61	متوسطة
7	6	يمتلك الموظف الصلاحيات الكافية لأداء عمله بأعلى قدر ممكن من الجودة.	1	3.05	61	متوسطة

متوسطة	60	3	1.1	تعمل إدارة المصرف على إلحاق موظفيها بدورات تدريبية تساعد على تحسين أدعهم الوظيفي.	12	8
قليلة	59	2.95	0.9	يلتزم موظف المصرف بأداء عمله لأنه يشارك في وضع أهداف الوحدة التي يعمل بها.	2	9
قليلة	58	2.9	1	لدى موظف المصرف الاستقلالية والحرية في أدائه لعمله.	3	10
قليلة	55	2.75	1.1	تبذل إدارة المصرف جهوداً كبيرة لتطوير أدب الرؤساء والمرؤوسين؛ ليحققوا درجة عالية من الكفاءة والإبداع.	14	11
قليلة	53	2.65	1.1	تحرص إدارة المصرف على معرفة حاجات الموظفين التقنية والإدارية.	11	12
قليلة	50	2.5	1.1	تبذل إدارة المصرف جهوداً جيدة؛ لتشجيع الأداء الإبداعي.	10	13
قليلة	50	2.5	1.1	تقدر إدارة المصرف الموظف المبدع في أدائه لعمله.	15	14
قليلة جداً	49	2.45	1.1	يوجد لدى المصرف نظام حوافز جيد يرتبط بالأداء المتميز.	9	15
قليلة	58	2.9	0.1	الدرجة الكلية لمدى مساهمة الإبداع الإداري كما هو موجود في لمصرف في رفع مستوى الأداء الوظيفي.		

يتضح من الجدول السابق رقم (5) أنّ استجابات أفراد مجتمع الدراسة إزاء محور مدى مساهمة الإبداع الإداري كما هو موجود في المصرف في رفع مستوى الألد الوظيفي، يتضح أنّ مستوى الأداء الوظيفي كانت كبيرة في الفقرة (1) وكانت نسبة الاستجابة (70%)، كما كانت متوسطة في الفقرات (من 2 إلى 8) أي بنسب تتراوح (من 60% إلى 67%) وقليلة جداً في الفقرة (15) أي بنسبة (49) وقليلة في الفقرات (من 9 إلى 14) أي بنسبة تتراوح ما بين (53% إلى 59%)، كما كانت نسبة الإجابة الكلية المتعلقة في مدى مساهمة الإبداع الإداري كما هو موجود في المصرف في رفع مستوى الألد الوظيفي قليلة حيث بلغت (58%)، وهذا ما يؤكد عدم صحة الفرضية التبتشيرية إلى مساهمة الإبداع الإداري المتبّع في المصرف إلى رفع مستوى الأداء الوظيفي في المصرف.

نتائج الدراسة:

درجة الاستقلالية والحرية في أدب العمل من قبل الموظفين كانت متدنية، مع عدم وجود نظام معلومات واضح فيما يتعلّق بأنشطة للأعمال المختلفة.

طبيعة البرامج التدريبية المقّمة من قبل إدارة المصرف لم ترتق للمستوى المطلوب من حيث درجة ميولها إلى المهارات الروتينية دون الإبداعية، وبالتالي كانت نسبة طبيعة المهارات المكتسبة بدرجة متوسطة في البرامج التدريبية التي تساعد على ابتكار أساليب جديدة لأداء الأعمال المختلفة، والتي كانت من المفترض ترفع من مستوى الأداء الوظيفي لأداء الموظفين.

درجة تقدير إدارة المصرف للأداء المتميز متدنية، مع عدم وجود نظام حوافز جيد يرتبط بالإبداع الإداري لدى الموظف، وذلك يعود إلى تشريعات ولوائح وقوانين المصرف المتبعة، والتي لا تعمل على دعم الإبداع وتعزيزه.

عدم وجود سياسة واضحة من قبل إدارة المصرف في تفويض الصلاحيات حيث كانت في يد الإدارة العليا، وبدرجة متوسطة بالنسبة للمرؤوسين.

تحديد أهداف كل وحدة من قبل المدير دون مشاركة واضحة من قبل المرؤوسين في تحديدها وصياغتها، حيث كانت نسبة اشتراك المرؤوسين في تحديد أهداف وحداتهم بدرجة متوسطة.

يتم تحديد مواصفات الأداء للأعما المختلفة للموظفين من قبل مديرهم المباشر دون مشاركة واضحة من قبل المرؤوسين.

عدم عقد اجتماعات دورية من قبل مدراء الوحدات المختلفة في المصرف مع موظفيهم لبحث مدى التقدم في تحقيق أهداف الوحدات المختلفة، حيث كانت نسبة استعراض مدى التقدم في تحقيق نتائج أهداف الوحدات المختلفة بالتعاون بين الرؤساء والمرؤوسين متوسطة.

عدم السماح لموظفي المصرف في تطوير قواعد وإجراءات العمل المتبعة من قبل الإدارة حيث كانت نسبة إتاحة الإدارة للموظفين الفرصة في تطوير القواعد والإجراءات المتبعة قليلة مع عدم مشاركة الموظفين مدراءهم في وضع خطط العمل وآلية تنفيذها مع عدم تشجيع ودعم المدراء للموظفين عند مشاركتهم بأفكار ومقترحات جديدة .

غالبية أفراد مجتمع الدراسة من موظفي المصرف لديهم الاهتمام بأفكار عملهم، ومقترحات زملائهم في العمل و يستفيدون منها. غالبية أفراد مجتمع الدراسة في المصرف يلتزمون بتنفيذ التعليمات والقيام بما هو مطلوب منهم بدرجة كبيرة. لدى موظفي المصرف القدرة على تنظيم أفكارهم ومقترحاتهم، و قدرتهم على النقاش والحوار بدرجة كبيرة.

توصيات الدراسة:

يجب أن يكون هناك نوع من المرونة فيما يخص القيود المفروضة على أداء الموظف لعمله لكي يؤدي العمل بطريقة تسمح له باكتشاف عناصر الإبداع لديه. العمل على سهولة الاتصال بين الموظفين ببعضهم البعض وبالرؤس أنفسهم وتوفير المعلومات حتى تحد من ضغوط العمل التي تواجه موظفي المصرف، والتي يمكن أن تؤثر سلباً على الإبداع. العمل على توفير برامج تدريبية ذات صفة إبداعية، تهدف إلى تحسين معدّلات الألد الحالية إلى معدّلات أعلى، بما يتناسب مع اللوائح والإجراءات والأهداف الخاصة بالمصرف.

التأكيد على الإدارة العليا في المصرف، والعمل على تفعيل و دعم الأساليب التي تحقّق الإبداع الإداري في التخطيط، والرقابة، ووضع الأهداف وتنفيذها، وتقييم الأداء الذي تم إنجازه وإتاحة الفرصة لهم أيضاً في المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بأعمالهم.

بناء نظام معلومات متكامل في كل منظمة يعتمد على أساليب التقنية الحديثة؛ لتوفير المعلومات بمواصفات جيدة تمكّن الأفراد من الاستفادة منها، والحصول عليها في الوقت المناسب، وبكل يسر وسهولة، حيث يعد ذلك مؤشراً قوياً في دعم الإدارة لجهود الأفراد ورغبتها في توفير المناخ الملائم للإبداع.

العمل على إيجاد نوع من التعاون بين إدارة المصرف والجامعات والمعاهد ومراكز التدريب والبحوث لرفع مستوى الأداء و الوصول إلى الأداء الإبداعي. على الرؤساء أن يفوضوا بعض الصلاحيات للمرؤوسين، وعدم التمسك بحرفية القرارات الصادرة من الإدارة المركزية في حالة ما إذا تطلب العمل تصرف معين يخدم الأداء الوظيفي، ويساعد على الإبداع .

إنشاء وحدة متخصصة بشؤون الإبداع في العمل، يكون من مهامها الاهتمام بالأفكار المبدعة الجديدة، والعمل على دارستها وتقويمها، وتحديد الاستفادة منها وإمكانية تطبيقها، وربط الوحدة بالباحثين والمختصين، واقتراح الأساليب والقوانين والتعليمات الراعية للإبداع والداعمة له.

منح المبدعين والتميزين من الموظفين حوافز مالية ومعنوية إضافية، وذلك بهدف حثهم على بذل مزيد من الإبداع، وتشجيع الآخرين على التميز والإبداع، ودعم وتشجيع التنافس الإبداعي بين فرق العمل داخل المؤسسة المصرفية.

العمل على برنامج التغيير التنظيمي، إذ أنه الأساس في تحقيق الإبداع الإداري، ومن ثم تحقيق الأداء الوظيفي الفاعل والكفؤ.

إزالة كافة المعوقات التي تقف في وجه التغيير، وإجراء التغييرات التنظيمية اللازمة لتحقيق الأداء الوظيفي المرغوب.

هوامش البحث :

- 1- حسن خيرالدين (1997)، العلوم السلوكية، مكتبة عين شمس، القاهرة، ص 47 .
- 2- محمد بزيغ جامد (2008)، القيادة التحويلية وعلاقتها بالإبداع الإداري، رسالة ماجستير غير منشورة، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ص 6، 114.
- 3- غادة عبدالرحمن العنقري، (2003) علاقة السلوك القيادي بالإبداع الإداري للمرؤوسين: دراسة استطلاعية على موظفي الأجهزة الحكومية في مدينة الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة، الرياض جامعة الملك سعود ص 94، 11 .
- 4- فهد عايض الشمري، (2003) المناخ التنظيمي في المنافذ الجمركية وعلاقته بالإبداع الإداري: دراسة تطبيقية على مفتشي الجمارك بالمملكة العربية السعودية. رسالة ماجستير غير منشورة، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ص ص، 21 ، 130 .
- 5- منار القطاونة (2000م) المناخ التنظيمي وأثره على السلوك الإبداعي: دراسة ميدانية للمشرفين الإداريين في الوزارات الأردنية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ص ص ، 5 ، 71 .
- 6- الحقباني، تركي (1997) أثر المتغيرات التنظيمية على الإبداع الإداري: دراسة استطلاعية للموظفين العاملين في الأجهزة الحكومية بمدينة الرياض في المملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ص ص، 22، 103.
- 7- محمود أبو فارس، (1991م) الإبداع الإداري لدى العاملين في قطاع المؤسسات العامة الأردنية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ص ص 26 ، 63 .

- 8- محسن مخامرة، أميمة الدهان، (1988) "العوامل المؤثرة على الإبداع لدى العاملين في الشركات المساهمة العامة المحدود، مجلة الدراسات، الجامعة الأردنية، عمان، مجلد 15، عدد 2، ص 22.
- 9- عبدالرازق سالم الرحاحلة، (2010). نظرية المنظمة، ط1. مكتبة المجتمع العربي: عمان، ص 33.
- 10- عبدالرحمن احمد هيجان، (1999). المدخل الإبداعي لحل المشكلات. الرياض ، ص 134.
- 11- أسامة خيرى، (2012). إدارة الإبداع والابتكار، ط1. دار الارية للنشر والتوزيع :عمان، ص 55.
- 12- حسين حريم، (1997). السلوك التنظيمي سلوك الأفراد في المنظمات. عمان: دارزهران للنشر والتوزيع ، ص 83.
- 13- موسى رضا، (2003) الإبداع الإداري وعلاقته بالأداء الوظيفي دراسة تطبيقية على الأجهزة الأمنية بمطار الملك عبد العزيز الدولي بجدة، ص 91 .
- 14- سليمان الدروبي، (2006) التحفيز عن طريق إدراك الذات ت، ط1 ، عمان: دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، ص 142 .
- 15- محمد سعيد أنور سلطان، (2004) السلوك التنظيمي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ص 13.
- 16- مصطفى أبو بكر، (2004) إدارة الموارد البشرية :مدخل تحقيق الميزة التنافسية، مصر، الدار الجامعية ، ص 97 .
- 17- مهدي زويلف، (2002) إدارة الأفراد في منظور كمي والعلاقات الإنسانية ، ط1 ، عمان: دار مجدلاوي، ص 65 .
- 18- ماهر محمد الصواف، تقويم الأداء الوظيفي (1999) دراسة مقارنة للنماذج المستخدمة بالمملكة العربية السعودية وجمهورية مصر العربية، مجلة الإدارة العامة، العدد (76) ص 23.

- 19- علي ربايعة، (2003) إدارة الموارد البشرية: تخصص نظم المعلومات الإدارية، ط1، عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع ، ص 46 .
- 20- فهد بن صالح السلطان، (2004). التحديات الإدارية في القرن الواحد والعشرين، الرياض: مطابع الخالد للأوفست ، ص 82 .
- 21- عبود نجم (2003) إدارة الابتكار: المفاهيم و الخصائص و التجارب الحديثة، عمان: دار وائل للنشر، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث ، ص 28 .
- 22- جيمس هينجز ،100(2004). طريقة إبداعية لحل المشكلات الإدارية، ط2، ترجمة إصدارات بميك. القاهرة: مركز الخبرات المهنية للإدارة (بميك) ، ص 72.
- 23- بلال خلف لسكرانة ،(2011). الإبداع الإداري، ط1 دار المسيرة قطنشتر والتوزيع: عمان، ص 36 .
- 24- سعد علي العنزلي، (2013). إبداعات الأعمال قراءات في التمييز الإداري والتفوق التنظيمي، ط1، الوارق للنشر والتوزيع: عمان، ص 86 .

تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال

د. محمد مصباح صالح
كلية التربية جنزور- جامعة طرابلس

د. فتحي علي ملوق
كلية التربية جنزور- جامعة طرابلس

د. محمود سالم عبد الجواد
كلية التربية جنزور- جامعة طرابلس

ملخص:

تعد جماعة الأقران النافذة الأولى التي يطل خلالها الأطفال على الحياة الاجتماعية بشكل مستقل عن إطار الأسرة، وذلك بما تحققه لهم من علاقات اجتماعية قائمة على التجانس والتكافؤ بين أعضائها، ويكتسب الأطفال خلالها مجموعة من الأنماط السلوكية، ويتوقف نوع هذا النمط على نوع هذه الجماعات وطبيعة العلاقات والروابط القائمة بين أفرادها.

ويستمر الدور الذي يقوم به الأقران في عملية التنشئة إلى المراحل العمرية التالية للطفولة، حيث يتيح الأقران للطفل فرصة تعلم الكيفية التي يتفاعل بها مع زملائه، وفرصة ممارسة الضبط الذاتي للسلوك، كما يتيحون له أيضاً فرصة الوقوف على المهارات والاهتمامات الملائمة له ولعمره، وتسهم وظيفياً في إعداد الأطفال للمشاركة في الحياة الاجتماعية.

ويتوقف مدى تأثير الطفل بأقرانه على ولائه لها، ومدى تقبله لمعاييرها وقيمها واتجاهاتها، وعلى تماسك هذه الجماعة، ونوع التفاعل القائم بين أعضائها.

إن أثر جماعة الأقران في التنشئة الاجتماعية لا يقل أهمية عن دور المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالأسرة والمدرسة، ووسائل الإعلام والمؤسسات الدينية، وغيرها من المؤسسات الاجتماعية والتربوية، بل قد يتعداها في بعض الأحيان لما لها من دور إيجابي وسلبى على التنشئة، وأن شخصية الطفل لا تتكوّن من فراغ، وتترك دون تنشئة وتوجيه لتتلقاه رفاق السوء وتقوده إلى الانحراف والجريمة حتى يصبح الانحراف

من طباعهم وعادة متأصلة من عاداتهم، ويصعب بعد ذلك تقويمه وتخليصه من هذا الانحراف، إلا أننا في مجتمعنا قد لا نعيير لجماعة الرفاق هذا الاهتمام؛ لانشغالنا في متاعب الحياة، أو لتجاهلنا لأهميتها أو لعدم معرفتنا لدورها المهم في عملية التنشئة الاجتماعية، وفي النمو النفسي والاجتماعي للأطفال.

ومن هذا المنطلق أثرنا أن يكون هذا البحث (تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال)، ونحاول أن نقف على هذا الموضوع بكل دقة وتفصيل لدراسة معنى التنشئة الاجتماعية وخصائصها وأهدافها، وأهمية جماعة الرفاق وأهميتها في التنشئة الاجتماعية للأطفال، وأهم الخصائص التربوية لجماعة الرفاق، والأبعاد الاجتماعية الناتجة عن هذه الجماعة لما لها من دور إيجابي أو سلبي على التنشئة الاجتماعية للأطفال، وفي حاجة ماسة لتوضيح أهمية وتأثير جماعة الرفاق، وأنها لا تقل أهمية عن باقي المؤسسات الأخرى بل تتعداها في بعض الأحيان.

المقدمة:

كلما كبر الطفل اتسع أمامه المجال الاجتماعي، فلا تبقى الأسرة وحدها محور التفاعل، بل يمتد هذه المجال إلى علاقات خارجية تنشأ بينه وبين أقرانه، وتتميز صداقات الأطفال بالاتساع والسطحية، أما صداقات المراهقين فتتسم وتتميز بالعمق والثبات النسبي⁽¹⁾.

لذلك تقوم جماعة الرفاق بدور مهم في عملية التنشئة الاجتماعية، وفي النمو الاجتماعي للفرد، فهي تؤثر في معاييرها الاجتماعية، وتمكّنه من القيام بأدوار اجتماعية متعدّدة في المجتمع، وهذه الجماعة تقوم على المودة، ولها قيم مشتركة أو مستويات أساسية للسلوك، ويتميز الاتصال بين أعضائها بأنه واضح وشخصي ومباشر، وقد يميل الطفل إلى قضاء معظم وقته في صحبة هذه الجماعة، أكثر ممّا يميل إلى قضاء معظم وقته مع والديه، وكافة أفراد أسرته.

ويشارك أعضاؤها في كثير من النشاطات، كما تعد شخصية كل فرد فيها متداخلة، وفي علاقة مع أعضاء الجماعة الآخرين، وقد أعدت هذه الجماعات أولية؛

لأنّها تمارس التأثير الأولي أو المبدئي العميق على الفرد، خلال عملية التنشئة الاجتماعية ونمو شخصيته⁽²⁾.

وذلك يعني دخول الطفل في علاقات اجتماعية مع أطفال آخرين متكافئين له، الأمر الذي يساعده على تذوق طعم الإحساس بالمسؤولية، وينمّي لديه إحساس الثقة بالنفس، والقدرة على المشاركة في نشاط اجتماعي بناءً على قدراته وكفاءته الخاصة، وعندها تبدأ مرحلة الفطام الاجتماعي لديه في انتمائه إلى هذه الجماعات⁽³⁾.

ومن العوامل الكثيرة التي تؤدي إلى انحراف الأطفال، رفاق السوء والمرافقة غير المدروسة، قد ينتج عنها اكتساب عادات وتقاليد خاطئة، والاتجاه إلى الانحراف، ويصبح السلوك غير المرغوب وغير المقبول في مجتمعهم، هو سلوكهم نتيجة لعدم اختيارهم الرفقة الصالحة، ليكتسبوا منهم كل خلق كريم، وأدب رفيع، وعادة فاضلة⁽⁴⁾.

وهذا لا يعني منع الأطفال من مخالطة جماعة الرفاق، وإنما تكون المخالطة والتفاعل وفق متابعة، وتوجيه من أسرته ومعلميهم لاختيار الجماعة المناسبة لهم، والتي تتفق مع رغباتهم واهتماماتهم وقيمهم وتنشئتهم، وأهداف مجتمعهم وفلسفته.

وهذا ما حدا بنا أن يكون هذا البحث (تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال)، إذ يحاول البحث أن يقف على تفاصيل هذا الموضوع بدقة تامة، بهدف تقديم قراءة اجتماعية خلال معرفة أهم المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالبحث، والنظريات المفسرة للتنشئة الاجتماعية، والوصول إلى أهم النتائج والتوصيات، وإيجاد حلول وقائية وعلاجية.

مشكلة البحث:

لجماعة الرفاق دور لا يقل أهمية عن باقي المؤسسات الاجتماعية الموجودة في المجتمع، على عملية التنشئة الاجتماعية، وفي النمو الاجتماعي للطفل بصفة عامة، ومن حيث تأثيرها في تنشئته اجتماعية سليمة في مرحلة الطفولة بصفة خاصة، فهي تؤثر في قيمه وعاداته وسلوكياته ومعاييرها الاجتماعية، وتمكّنه من القيام بأدوار اجتماعية متعدّدة، لا تتييسر له خارجها، فأثر جماعة الرفاق كبير على سلوك

الطفل، قد يفوق أثر الأسرة والمدرسة، ويتوقف مدى تأثر الطفل بهذه الجماعة على درجة ولائه لها، ومدى تقبله معاييرها وقيمها واتجاهاتها، وعلى تماسك هذه الجماعة، وكذلك على نوع الجو الاجتماعي السائد فيها، ونوع التفاعل القائم بين أعضائها، حيث يستطيع الطفل اكتساب مهارات التفاعل المثمر من خلال محاكاته لرفاقه، والذين يشكلون قوة اجتماعية تدفعه إلى تعديل سلوكه في ظروف معينة، كذلك تتيح له فرصة حل مشكلاته الشخصية، وفرصة الضبط الذاتي للسلوك، كما يتيحون له أيضاً فرصة الوقوف على القيم والاتجاهات والمهارات والاهتمامات الملائمة له ولعمره.

وتتوقف قوة وعلاقة التأثير بين جماعة الرفاق على سمات شخصية الطفل وتكوينه وتنشئته في أسرته، وكذلك على البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وعلى خلفياتهم الاقتصادية والاجتماعية والدينية وغيرها، والتي من خلالها يكتسب خبرات حياتية مهمة، تساعد أو تؤثر سلباً، أو إيجاباً على نموه ونضجه وقدرته على التصرف في مواقف الحياة المختلفة، وكذلك يؤثر رفاق السوء الذين يتسم سلوكهم بالانحراف واكتساب سلوكيات خاطئة، تخالف أهداف وفلسفة وقيم المجتمع على عملية التنشئة الاجتماعية للطفل.

ومن هذا المنطلق فموضوع هذا البحث يتركز في محاولة معرفة تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعرف على الخصائص التربوية لجماعة الرفاق، والآثار والأبعاد الاجتماعية الناتجة عن هذه الجماعة، لما لها من دور إيجابي وسلبى على التنشئة الاجتماعية للأطفال، من أجل الوصول إلى حلول مقترحة للاستفادة من هذه المؤسسة في عملية التنشئة.

أهمية البحث:

تُعدُّ أهمية البحث في التعريف بأثر جماعة الرفاق على عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال، والآثار المترتبة على عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال وخطورتها على مستقبلهم، ومحاولة اقتراح بعض الحلول للاستفادة منها في نجاح عملية التنشئة.

منهج البحث:

اعتمد البحث على استخدام المنهج الوصفي التحليلي؛ لأنه يتناسب وطبيعة البحث الحالي، الذي يهدف إلى جمع المعلومات الدقيقة؛ للوصول إلى نتائج علمية عن موضوع البحث، من ثم العمل على تفسيرها وتحليلها بطريقة موضوعية من أجل الوصول إلى نتائج علمية، تسهم في حل مشكلة هذا البحث.

أدوات جمع البيانات:

اعتمد البحث في جمع أدبيات موضوع البحث على الأسلوب المكتبي ، وذلك للإمام بجمع متطلبات البحث الحالي نظرياً ، حيث تم الاطلاع على الجانب المعرفي من الكتب والدراسات والأبحاث والرسائل العلمية ، ذات الصلة بموضوع البحث .

أولاً: مفاهيم ومصطلحات البحث :

1. التأثير :هو العملية التي يتم بمقتضاها إضافة معلومة أو تعديلها أو إلغاؤها أو تعزيزها لدى الفرد في زمن محدد وفقاً لآلية محددة⁽⁵⁾.
2. جماعة الأقران : هي كل جماعة تتكون من أشخاص متساويين بالاستناد إلى معايير متجانسة في العمر والسمات الشخصية والجنس والوضع السكني والاجتماعي⁽⁶⁾ .
3. جماعة الرفاق :تعد جماعة الرفاق من جماعات الدوافع الشخصية التي ينتمي إليها الفرد لمقابلة حاجاته الذاتية وإشباع رغباته الشخصية، وهي تتكون تلقائياً بسبب

عوامل البيئة وميل الإنسان بطبيعته إلى التجمع، وينتمي الفرد إلى هذه الجماعة برغبته واختياره وتكون عضويته فيها مرتبطة برغبته بالبقاء أو الانسحاب منها⁽⁷⁾.

4. الجماعة المرجعية: وهي الجماعة التي ينسب إليها الفرد سلوكه الاجتماعي ويقوم في إطار معاييرها وقيمتها واتجاهاتها وأنماط سلوكها المختلفة⁽⁸⁾.

وتعرف كذلك بأنها: تلك الجماعة التي يؤدي فيها الفرد أحب الأدوار الاجتماعية إلى نفسه وأكثرها إشباعاً لحاجته، والفرد - من وجهة نظره - يشارك أعضاء الجماعة المرجعية الدوافع والميول والاتجاهات ويشاركهم قيمهم ومعاييرهم ومثلهم ، وهكذا يعد الفرد الجماعة المرجعية جماعته وتعد معاييرها معايير⁽⁹⁾.

5. جماعة اللعب: تتكون تلقائياً بهدف اللعب واللهو غير المقيد بقواعد أو حدود، وتبدأ في التكون فيما بين سن الثالثة والرابعة، ويطلق مصطلح جماعة اللعب عادة على جماعات الأطفال في فئة السن المبكرة، حيث يبدأ الطفل في تكوين صداقات مع الأطفال الآخرين الذين يختلط بهم ويلعب معهم. ويتقبل الطفل اللعب الجماعي في شيء من التحفظ ولكنه يميل ميلاً شديداً إلى اللعب الانفرادي الذي يتسم بالخيال⁽¹⁰⁾.

6. التنشئة الاجتماعية: عملية اجتماعية تعمل على تكامل الفرد في جماعة اجتماعية معينة، وذلك عن طريق اكتسابه ثقافة الجماعة، ودوراً يؤديه في هذه الجماعة⁽¹¹⁾.

كما يقصد بعملية التنشئة الاجتماعية: تلك العملية التي يكتسب الإنسان من خلالها إنسانيته، بمعنى قيمه ومثله ومعايير وعاداته وتقاليده والنظم والقواعد والقوانين واللغة والدين السائدة في المجتمع ، حيث يستقيها وتصبح جزءاً لا يتجزأ من كيانه الشخصي⁽¹²⁾.

بمعنى أنها العملية التي يتحول من خلالها الفرد من مجرد كائن بيولوجي إلى كائن إنساني، بإتباع وتعلم كافة المعايير والقيم والأدوار والاتجاهات النفسية والاجتماعية التي تتناسب مع فلسفة وأهداف مجتمعه.

7. الطفولة: لقد عرفت حلقة العناية بالثقافة القومية للطفل العربي المنعقد في بيروت عام (1970م) الطفولة بأنها: "الفترة الزمنية التي تبدأ من الميلاد إلى الخامسة عشر أو السادسة عشر أو السابعة عشر"⁽¹³⁾.

ثانياً: معنى التنشئة الاجتماعية وخصائصها:

يشير مفهوم التنشئة الاجتماعية إلى العملية التي بموجبها يتحول الكائن البيولوجي إلى كائن اجتماعي بفعل المدخلات التي تحدثها آليات التنشئة الاجتماعية المختلفة في الوليد البشري أثناء تفاعله مع استعداداته الفطرية الكامنة فيه بحيث تنتج في النهاية تغييرات نفسية واجتماعية وأخلاقية وعاطفية ينتج عنها شخصية متزنة⁽¹⁴⁾. وبهذا فإن التنشئة الاجتماعية من خلالها يتلقى الطفل أنماط التفكير والسلوك بواسطة أعضاء الجماعة الذين تقع عليهم مسؤولية صياغة وصهر سلوكه وتعديله.

وتعدّ عملية التنشئة الاجتماعية عملية مستمرة لا تقتصر على السنوات الأولى من عمر الإنسان، إذ أن الفرد يحتاج إلى عمليات تنشئة مستمرة تبعاً للموقف الجديد التي يتعرض لها طول حياته، ومعنى ذلك أن عمليات التفاعل ليس لها نهاية، مما يترتب عليه أن لا تكتمل عملية التنشئة الاجتماعية على الإطلاق، ولا تبقى الشخصية ثابتة أبداً، إذ أن الفرد ينمو باستمرار ويكتسب اتجاهات جديدة نحو كافة الأفراد المحيطين به⁽¹⁵⁾.

وتهدف التنشئة الاجتماعية إلى إكساب الأفراد في مختلف مراحل نموهم، أساليب سلوكية معينة تتفق مع معايير الجماعة وقيم المجتمع حتى يتحقق لهؤلاء الأفراد التفاعل والتوافق في الحياة الاجتماعية في المجتمع الذي يعيشون فيه⁽¹⁶⁾.

ومن خلال التنشئة الاجتماعية يتلقى الطفل خبرات يومية من خلال علاقاته بجماعة الأسرة وجماعة المدرسة وجماعة اللعب والأقران ويتلقى أثناء ذلك من هؤلاء العقاب والثواب والحب والتهديد، وكذلك من خلالها يتم التوفيق بين دوافع ورغبات الفرد الخاصة وبين مطالب واهتمامات الآخرين والتي تكون متمثلة في البناء الثقافي الذي يعيش فيه الفرد⁽¹⁷⁾.

إضافة إلى ما تقدم فإن عملية التنشئة الاجتماعية تساعد وتعلم الفرد بالقيام بكافة الأدوار المطلوبة منهم ،لهم ولمجتمعهم، من أجل المحافظة على تحقيق واستقرار واستمرار المجتمع.

وتتضمن عملية التنشئة الاجتماعية بجملة من الخصائص هي⁽¹⁸⁾:

1. عملية تعلم واكتساب اجتماعي يتعلم فيها الطفل عن طريق التفاعل الاجتماعي أدواره الاجتماعية .

2. عملية تحقق للفرد بعده الاجتماعي .

3. عملية دائمة ومستمرة تبدأ من المهد وتستمر حتى الشيخوخة .

4. عملية دينامية تشتمل على جدل التفاعل بين الفرد والمجتمع .

ثالثاً: أشكال التنشئة الاجتماعية وأهدافها⁽¹⁹⁾:

للتنشئة الاجتماعية شكلان رئيسان هما:

1. التنشئة الاجتماعية المقصودة: يتم هذا النمط عن طريق الأسرة والمدرسة حيث يتعلم الأبناء اللغة وآداب الحديث والسلوك والمعايير والاتجاهات عن طريق الأسرة، كما أن التعلم المدرسي يكون تعليمياً مقصوداً يعمل على تربية الأفراد وتنشئتهم .

2. التنشئة الاجتماعية غير المقصودة: يتم هذا النمط عن طريق المسجد ووسائل الإعلام والإذاعة والتلفزيون والسينما والمسرح وما إلى ذلك حيث يتعلم الفرد المهارات والأفكار والمعايير الاجتماعية والاتجاهات والعادات المتصلة بالحب والكره والنجاح وعدم التوفيق والتعاون وتحمل المسؤولية .

ومن أبرز الأهداف التي تسعى التنشئة الاجتماعية لتحقيقها:

1- اكتساب المعايير الاجتماعية التي تحكم السلوك وتوجهه .

2- تعلم الأدوار الاجتماعية .

3- اكتساب المعرفة والقيم والاتجاهات وكافة أنماط السلوك .

4- اكتساب العناصر الثقافية للجماعة بحيث تصبح جزءاً من تكوينه الشخصي .

5- تحويل الطفل من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي .
6- اكتساب العادات والتقاليد السائدة في المجتمع والتدريب على أساليب إشباع الحاجات .

7- اكتساب القدرة على توقع استجابات الآخر نحو سلوكه واتجاهاته .

رابعاً: الأطر المرجعية المفسرة لنظرية التنشئة الاجتماعية واتجاهاتها:

هناك عدة نظريات تحاول أن تفسر العملية التي تحدث بها التنشئة الاجتماعية ، وسوف يتم الحديث عن هذه النظريات بإيجاز وهي كما يلي :

1. نظرية الدور الاجتماعي : وترى هذه النظرية⁽²⁰⁾:

أ. إن لكل فرد مكانة (مركزاً)، اجتماعياً يتناسب مع الدور الذي يقوم به بأدائه، ويكتسب الطفل مكانته ويتعلم دوره من خلال تفاعله مع الآخرين، وخاصة الأشخاص المهمين في حياته، كالأب والأم والذين تربطهم بهم ارتباطاً عاطفياً، ويتم تعلم الدور قصدياً أو عرضياً.

ب . إن ارتباط المركز الاجتماعي بالأدوار الاجتماعية يساعد على تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع.

ج . إن الأفعال السلوكية المصاحبة للمراكز الاجتماعية، والتي تأخذ نمط الأدوار الاجتماعية يتعلمها الفرد ويكتسبها بواسطة عملية التنشئة الاجتماعية .

ولكن يؤخذ على هذه النظرية أنها ركزت على الجانب الاجتماعي في عملية التنشئة الاجتماعية ، في حين أغفلت الجانب النفسي .

2. نظرية التفاعل الرمزي : وملخص هذه النظرية⁽²¹⁾:

أ . يشير التفاعل الرمزي إلى طبيعة التفاعل الذي يحدث بين الكائنات البشرية، والتفاعل الذي يحدث بين الناس يكون من خلال الرموز والإشارات وتعابير الوجه.

ب . تعتمد الكائنات البشرية على استجاباتهم للمعنى الذي ينسبونه لتلك الأفعال، وهكذا فإن التفاعل البشري يتم بواسطة استخدام الرموز .

ج . الفكرة الأساسية لنظرية التفاعل الرمزي هي النظر إلى جماعة الرفاق على أنها وحدة من الفاعلين الذين يعيشون في بيئة رمزية خاصة وهي جماعة الرفاق، وفي بيئة أخرى عامة وهي المجتمع المحيط بهم، وفي ضوء هذه التفاعلات التي تحدث من خلال الرموز تسهم بشكل كبير في عمليات التنشئة الاجتماعية وتحدد سلوكيات الجماعة الداخلية والخارجية .

3. نظرية التعلم الاجتماعي: وترى هذه النظرية⁽²²⁾:

أ . إن التنشئة الاجتماعية عملية تعلم، لأنها تتطلب تغييراً أو تعديلاً في السلوك ناتجاً عن الخبرات والممارسات المعينة، ويتحقق هذا التعلم سواء كان مقصوداً أو غير مقصود، والتنشئة باعتبارها عملية تعلم فإنها تسهم في قدرة الفرد على أن يقوم بأدوار اجتماعية معينة.

ب . إن مبادئ التعلم مثل التعزيز، العقاب، التعميم، الترميز، كلها تؤدي دوراً أساسياً وحيوياً في عملية التنشئة، ويؤدي التقليد في التعزيز أهمية كبرى في عملية التعلم.

ج . التنشئة الاجتماعية وفق هذه النظرية توصف بأنها عملية تعلم وتعليم وتربية تقوم على التفاعل الاجتماعي، وتهدف إلى إكساب الفرد في كافة مراحل حياته سلوكاً ومعايير واتجاهات مناسبة لأدوار اجتماعية معينة تمكنه من مسايرة جماعته والتوافق معها، وتيسر له الاندماج في الحياة الاجتماعية⁽²³⁾.

د . التنشئة الاجتماعية عملية تعلم يتاح للفرد فيها فرصة التفاعل الاجتماعي مع الآخرين خلال مواقف وأدوار متعددة فيكتسب الفرد الكثير من الخبرات والاتجاهات النفسية⁽²⁴⁾.

4. النظرية البنائية الوظيفية: وملخص هذه النظرية⁽²⁵⁾:

أ . تشبيه المجتمع بالكائن الحي من حيث التركيب والأداء الوظيفي .
ب . تؤكد على المنفعة والقيم الجماعية لضمان التوازن والتكامل في الوقت نفسه داخل المجتمع.

ج . عملية التنشئة الاجتماعية وفق هذه النظرية يتعرض الفرد من خلالها لعمليات الضبط والامتثال التي تساعده على التوافق مع الجماعة التي ينتمي إليها، بما يضمن تحقيق التوازن الاجتماعي للجماعة.

خامساً: جماعة الرفاق وأهميتها:

إن جماعات الرفاق تشكل مؤسسات حقيقية للتنشئة الاجتماعية، وهي تتيح للأطفال اكتساب القيم الاجتماعية والعادات والتقاليد، وفق التجربة الشخصية لكل من أعضائها، كما تتيح لهم اكتساب أنماط متقدمة من التفاعل الاجتماعي الذي لا توفره لهم الأسرة⁽²⁶⁾.

وتعد جماعة الرفاق من الجماعات غير الرسمية التي تقوم بوظائف هامة من حيث تأثيرها على أعضائها وتوجيههم بحيث يكتسب العضو عن طريقها كثيراً من الاتجاهات وأنماط السلوك أي بعض سمات شخصيته الاجتماعية، حيث تقوم جماعة الرفاق بدور هام في عملية التنشئة الاجتماعية وفي النمو النفسي والاجتماعي للفرد. فهي تؤثر في معايير الاجتماعية وفي قيمه وعاداته واتجاهاته وطريقة تعامله مع أقرانه، وتمكنه من القيام بأدوار متعددة لا تتيسر له خارجها⁽²⁷⁾.

وترجع أهمية جماعة الرفاق كذلك إلى أنها تعلم الطفل كيف يختار أصدقاءه، وكيف يتفاعل معهم على أساس وجود نوع من المساواة بينه وبين أعضاء الجماعة. وتتميز جماعات الرفاق عن الجماعات الأخرى ببعض الخصائص الأساسية وهي⁽²⁸⁾:

1. التجانس العمري حيث ينتمون إلى فئة عمرية واحدة.
2. تميل إلى التشكل على أساس الجنس الواحد (ذكور أو إناث).
3. تتصف بأنها جماعة أساسية (مرجعية)، يتم التفاعل بين أعضائها بشكل مباشر.
4. إنها جماعات صغيرة يتميز عدد أفرادها بالمحدودية.
5. تتكون على نحو عفوي، بحكم الجوار ، والسكن والانتماء المدرسي، أي أنه

لا يوجد تنظيم مسبق يعد لنشوء وتكون مثل هذه الجماعات، بالتالي فإن وجودها
مجلة رواق الحكمة العدد الثامن ديسمبر 2020 213

مرهون إلى حد كبير بوجود الأطفال الذين تتاح لهم فرصة الاحتكاك والتفاعل بمحض المصادفة.

سادساً: الخصائص والأسس التي تقوم عليها جماعة الرفاق:

تمتاز جماعة الرفاق ذات الأثر في عملية التنشئة الاجتماعية بما يلي⁽²⁹⁾:

1. تقارب الأدوار الاجتماعية بين أعضائها.
 2. وضوح المعايير السلوكية لها.
 3. وجود اتجاهات مشتركة وقيم عامة متماثلة.
- وكل ما سبق من خصائص يتيح تفسير سلوكها والتنبؤ به أو توجيهه.

الأسس التي تقوم عليها جماعة الرفاق:

1. تقارب السن وتشابه الميول وتجاور السكن.
2. الذكاء والاتجاهات والمركز الاجتماعي المشترك.
3. إشباع الحاجات المباشرة لأفرادها.

الأسس التي يُقبل على أساسها الفرد في جماعة الرفاق:

1. مدى مسابرتة لما تتعارف عليه من قيم واتجاهات وسلوك عام .
2. اتصافه بالمودة والتعاون واللفظ والاستعداد لبذل العون وضبط النفس والأمانة والولاء.
3. تحمسه وإتقانه لبعض المهارات الرياضية والمواهب الخاصة وعنايته بملبسه وتأديه في معاملة الناس .

سابعاً: الخصائص التربوية لجماعة الرفاق يمكن تحديدها فيما يلي⁽³⁰⁾:

1. تتيح جماعات الرفاق بمختلف مستوياتها للأطفال فرصة التفاعل الاجتماعي في وسط متكافئ حيث يكون أعضاء الجماعة متجانسين في العمر والإمكانات وهذا ما لا يتيح لهم في وسط الأسرة .
2. تحقيق مبدأ الاستقلال عن الأسرة وعن الوالدين وتنمي عند الطفل الإحساس بالمسؤولية وتولد لديه النزعة إلى المبادرة والفعل .

3. تسمح للطفل بالابتعاد عن الرقابة الأسرية وعن تدخل الراشدين المستمر وهي بذلك تتيح للطفل إمكانية التجريب الواسعة لإمكاناته وفرص تحقيق الذات .
 4. تحقق عملية التواصل التربوي بين الأسر المختلفة حيث لا يكتفي الطفل بخبرة أسرته التربوية والاجتماعية بل يستطيع أن يتعلم قيماً جديدة تتيح من أوساط أسرية مختلفة ينقلها الأطفال معهم إلى حيز ألعابهم واهتماماتهم المختلفة في إطار الجماعة.
 5. تعمل على تنمية قدرة الأطفال على تنمية اتجاهاتهم وميولهم وخبراتهم واهتماماتهم.
 6. تساعدهم على اكتساب الأدوار الاجتماعية المختلفة مثل دور القيادة والتبعية، والمعارضة والمسايرة.
 7. تساعدهم على اكتساب قيم جديدة مثل الواجبات والحقوق التي تتصل بالذات والآخر ، كما أنها تؤكد على أهمية الاعتراف بحقوق الآخرين وحررياتهم.
- ثامناً: أساليب التنشئة الاجتماعية في جماعة الرفاق⁽³¹⁾:
1. الثواب الاجتماعي والتقبل عندما يتفق العضو في سلوكه مع معايير الجماعة وقيمها مما يعزز هذا السلوك ويدعمه، وذلك من خلال منح بعض أعضائه احتراماً وتقديراً خاصاً.
 2. العقاب والزجر والرفض الاجتماعي في حالة مخالفة العضو في سلوكه لمعايير الجماعة مما يكف هذا السلوك ويطفئه، ويتمثل هذا العقاب بالاستهزاء أو المقاطعة أو حتى النبذ والاستبعاد .
 3. تقديم نماذج سلوكية يتوحد معها بعض الأعضاء.
 4. المشاركة في النشاط الاجتماعي وخاصة اللعب مما يتيح فرصاً للتعلم الاجتماعي، وعن طريق اللعب في جماعة الرفاق يبدأ الطفل بالتعرف على القواعد والقوانين والحقوق والواجبات.

تاسعاً: جماعة الرفاق والتنشئة الاجتماعية:

تبدأ جماعة الأقران في التكوين منذ السنوات الأولى (الثالثة والرابعة من العمر) تتيح للأطفال عملية التفاعل الاجتماعي، وبناء الصداقات الاجتماعية. ومن سمات هذه الجماعات أنها تستمر في حياة الفرد من مرحلة الطفولة الأولى إلى المراهقة إلى الحياة الجامعية إلى العمل، وتأخذ هذه الجماعات تسميات مختلفة حسب المرحلة التي تمر بها، فمثلاً تسمى رفاق الطفولة والمراهقة ورفاق الجامعة والعمل والنادي والجماعات الرياضية والعلمية وهكذا، وجميعها تسهم في إعداد الفرد وتعلمه ونموه عبر مراحل زمنية متلاحقة⁽³²⁾.

وتعد جماعة الرفاق من أهم المؤسسات التي تتيح للطفل حرية واسعة في مجال تحقيق الهوية واكتشاف الذات، وغالباً ما ينظر إلى جماعة الرفاق والأقران بوصفها جماعات لهو وتسلية عند الأطفال، ولكن لا بد من التأكيد على أهمية هذه الجماعات وعلى الدور التربوي الذي تؤديه في إعداد الأطفال وتنشئتهم فكرياً وفعالياً⁽³³⁾.

وفي هذا الصدد يؤكد **محمود السيد**: أن الطفل يستقي بعضاً من جوانب ثقافته من أقرانه، إذ أنه يحاكيهم في تصرفاتهم وسلوكياتهم، وتكون هذه المحاكاة إيجابية أو سلبية، فهي إيجابية إذا كان سلوك أقرانه إيجابياً، وهي سلبية إذا كانت المحاكاة تقتصر على السلوك غير المرغوب فيه، وكثير من العادات التي تتكون لدى الأطفال إنما ينشأ من مخالطتهم لأقرانهم⁽³⁴⁾.

ويؤكد كذلك **إحسان محمد الحسن**: أن جماعة اللعب تؤدي دورها الفعال في التأثير على أفكارهم وممارساتهم، وقد يكون هذا التأثير إيجابياً أو سلبياً اعتماداً على طبيعة هذه الجماعة، فإذا كانت الجماعة متزنة وواعية ومنحدرة من وسط اجتماعي إيجابي وبناء فإن تأثيرها يكون إيجابياً وفعالاً ويسهم في تنمية وتنشئة الطفل التنشئة السليمة⁽³⁵⁾.

ويتوقف مدى تأثير الفرد بجماعة الرفاق على ولائه لها ومدى تقبله لمعاييرها وقيمتها واتجاهاتها وعلى تماسك هذه الجماعة ونوع التفاعل القائم بين أعضائها⁽³⁶⁾.

وهذه العلاقة بين الطفل ورفاقه ليس شرطاً أن تكون على أسس روابطها أسرية، لأن الطفل يختار الرفاق من أبناء الجيران في بداية الأمر ولا يمنع أن يكون الرفاق من أبناء الأسرة الواحدة ، ولكن تتسع الرقعة عندما يذهب الطفل إلى المدرسة وهناك يقابل الآخرين ممن هم في صفه، أو من سنه ، وتجتمع فيهم السمات والصفات التي لديه⁽³⁷⁾.

وتأسيساً على ما سبق نستطيع القول: أن جماعة الرفاق والبيئة المحيطة بالطفل لها الدور الأكبر في عملية التنشئة الاجتماعية وفي النمو الاجتماعي للطفل ، وكذلك في تشكيل وتنمية شخصيته، ولذا يشعر الطفل في وسطها بالمشابهة والمجانسة وبوحدة الأهداف والمشاعر والميول والاهتمامات والقيم، وأن هذه الجماعة تسعى إلى إشباع ميول الأطفال ورغباتهم والتي لا يمكن أن تتحقق في البيئة الأسرية والمدرسية نتيجة للضغوط الرقابية التي تمارس في المؤسسات، وخصوصاً عند تلقينهم السلبية والتنشئة الخاطئة وعدم الاهتمام بهم من قبل الوالدين يتوجهون إلى الأشخاص الذين في مثل أعمارهم وهو عالمهم الواسع الذين يجدون فيه أحلامهم وتطلعاتهم وأمانهم بعيداً عن التوجيه والمراقبة مما يؤثر بالسلب على عملية التنشئة الاجتماعية. ومن مبررات جماعة الرفاق باعتبارها مجالاً من مجالات التنشئة الاجتماعية ما يلي⁽³⁸⁾:

1. تتألف جماعة الرفاق من أعضاء من نفس العمر وربما من نفس المستوى الاجتماعي والاقتصادي.
 2. تتمركز حول اهتماماتها في المرحلة العمرية لجماعة الرفاق.
 3. تتفاوت في سلطة أعضائها ومكانتها.
 4. لا تتضمن مسؤوليات طويلة المدى بالنسبة للتنشئة الاجتماعية.
- إن جماعة الأقران كمؤسسة للتنشئة الاجتماعية، تعمل على تحقيق التكيف الاجتماعي، بين أفرادها وعلى تعزيز القيم الثقافية والاجتماعية السائدة، وتتعدد

جماعة الأقران بتعدد جوانب الحياة الاجتماعية، ويمكن تحديدها وفقاً للمستويات التالية⁽³⁹⁾:

1. تعمل جماعة الأقران على تعزيز القيم الثقافية السائدة في المجتمع على وجه العموم، وعلى تعزيز هذه القيم في الوسط الاجتماعي، الذي يتكون فيه ويتشكل على وجه الدقة والخصوص.

2. تشكل جماعات الأقران مصدراً هاماً للمعلومات عند الأطفال، حيث تجرى أحاديث وقضايا متعددة، حقيقية وخيالية، تلبّي طموحهم وفضولهم، وأن هذه المعلومات تنمّي فضول الأطفال المعرفي، وتشكل أساساً متيناً لانطلاق الأطفال ونموهم على المستوى المعرفي.

3. على المستوى الاجتماعي، تساعد جماعات الأقران الأطفال على تعلم السلوك الاجتماعي والأدوار الاجتماعية، التي لا تتاح لهم فرصة تعلمها في إطار الحياة الأسرية، وتختلف عن الأدوار التي تم تعلمها في الأسرة، فالطفل يتعلم في إطار جماعة الأقران، أن يؤدي دور الصديق والعدو، دور الزعيم والتابع، دور الجندي والقائد، والأدوار المهنية المتنوعة مثل: سائق سيارة، رجل شرطة، معلم.... إلخ، وتدرجياً يبدأ الطفل بالتحول إلى كائن اجتماعي آخر إذ يتعلم أن يفصل عن عالم الراشدين ويصبح كائناً ذا شخصية ينتمي إلى وسط ينمي لديه الإحساس بالقوة والتضامن.

ومما سبق يمكن التطرق لآثار جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية والتي تتمثل في⁽⁴⁰⁾:

1. المساعدة في النمو الجسمي عن طريق ممارسة النشاط الرياضي، والنمو العقلي عن طريق ممارسة الهوايات، والنمو الاجتماعي عن طريق ممارسة الهوايات .
2. تكوين معايير اجتماعية وتنمية الحساسية، والنقد نحو بعض المعايير .
3. القيام بأدوار اجتماعية جديدة مثل القيادة .

4. المساعدة على تحقيق أهم مطالب النمو الاجتماعي وهو الاستقلال والاعتداء على النفس.
5. تنمية اتجاهات نفسية نحو كثير من موضوعات البيئة الاجتماعية.
6. إتاحة فرصة التجربة والتدريب على الجديد والمستحدث من معايير السلوك.
7. إتاحة فرصة تقليد الكبار.
8. إتاحة فرصة تحمل المسؤوليات الاجتماعية .

نتائج البحث :-

من خلال البحث في موضع تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال نسجل النتائج الآتية:

1. تبدأ عملية تنشئة الطفل منذ ولادته، وتستمر مع مراحل حياته ، إلا أنها تتم بشكل مكثف في سنوات العمر الأولى، ويستند هذا على أساس أن الطفل يولد خصب الاستعداد للتفاعل مع كل خبرة يتعرض لها.
2. تعد جماعة الرفاق بالنسبة للأطفال بمثابة القنوات والمصادر والمدرسة التي يتعلم منها كافة الأشياء التي لا يعرفها، والتي لا يستطيع أن يضع لها إجابات، وكذلك تساعدهم على اكتساب الاتجاهات والأدوار الاجتماعية المناسبة التي لا تهيئها مؤسسات اجتماعية أخرى لفرصة اكتسابها.
3. كذلك تتيح جماعة الرفاق للأطفال فرصة تحمل المسؤولية الاجتماعية، بإعطائهم فرصة التعامل مع أفراد متساويين ومتشابهين معهم في اللغة والميول والتفكير والرغبات، ومن خلالها يستطيع أن يعبروا عن مواهبهم وقدراتهم وأن يشبعوا رغباتهم في الانتماء للجماعة .
4. عدم وجود الإشراف والمتابعة والتوجيه الصحيح عند اللزوم، وتنمية الاعتراف بحقوق الآخرين ومراعاتها، من قبل الأسرة والمدرسة يجعل الأطفال يتصرفون بكل حرية، نتيجة تحررهم من القيود الأسرية والسلطة المدرسية، وقد يؤدي كل ذلك إلى الانحراف والجنوح، لتسيبهم أو لعدم معرفتهم، بتأثير جماعة الرفاق على تنشئتهم.

5. تقوم هذه الجماعة بدور فعال في التنشئة وفي النمو الجسمي والنفسي والاجتماعي للأطفال ، فهي تؤثر في اتجاهاتهم وفي إشباع حاجاتهم، وتمكنهم من القيام بأدوار اجتماعية متعددة ومتنوعة، لا يمكنهم القيام بها إلا من خلال علاقاتهم وتفاعلهم مع هذه الجماعة التي تمثل الإطار المرجعي الرئيس في حالة غياب أو عدم وجود الضوابط الأسرية والمدرسية.

6. إن أثر جماعة الأقران في التنشئة الاجتماعية لا يقل أهمية عن دور المؤسسات الاجتماعية كالأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والمؤسسات الدينية ، بل قد يتعداها في بعض الأحيان، وهذه الجماعة كغيرها من المؤسسات الاجتماعية لها دورها الإيجابي أو السلبي، وهذا يتوقف على الجماعة وعلى عملية الإشراف الأسري والإرشاد والتوجيه المدرسي والتربوي، وكذلك يعتمد على مدى تكامل وتعاون بين كافة مؤسسات التربية في المجتمع نحو هدف واحد.

التوصيات :-

وفي ضوء النتائج التي توصل إليها البحث يمكن أن نقدم التوصيات التالية :

1. التأكيد على أهمية اختيار جماعة اللعب لما لها من تأثير واضح في عملية التنشئة الاجتماعية، فإذا كانت متزنة وواعية ومن بيئة اجتماعية محافظة، فإن التأثير يكون إيجابي، وإذا كانت البيئة سلبية وتكثر فيها الانحرافات وعدم الانضباط والنقيد والتفكك ينتج عنها تنشئة سلبية وهدامة لا تستطيع التكيف مع مجتمعها، بالإضافة إلى أثرها الخطير على الفرد والمجتمع على حد سواء .

2. ضرورة التأكيد على أهمية التعاون بين الأسرة والمدرسة في توجيه ومتابعة ومراقبة واختيار الرفاق الخيرين ،ومحاولة الابتعاد عن رفاق السوء لكي لا نصل بالأطفال وخصوصاً مرحلة الطفولة المتأخرة (ما قبل المراهقة)، إلى مرحلة الانحراف والجنوح ، مع الأخذ في الاعتبار ضرورة توعية الأسرة والمدرسة وباقي المؤسسات بأهمية تأثير جماعة الرفاق في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال.

3. تحصيل الأجيال الناشئة ضد التأثيرات السلبية التي تنعكس على تشكيل الهوية الثقافية، من خلال التكامل الفعلي والإيجابي بين الأسرة والمدرسة، وباقي المؤسسات من أجل الوصول إلى تنشئة سليمة لهم ولمجتمعهم.
4. التشجيع على تنمية الحوار والنقاش واحترام رأي الأطفال وإشراكهم في اتخاذ القرار واحترام الذات وتقديرها وإفساح المجال أمام آراءهم وأفكارهم والاهتمام بكافة ملاحظاتهم ومقترحاتهم، لكي يشعروا بأنهم لهم أهمية في أسرهم ومجتمعهم، كذلك أهمية الاستماع إليهم تساعد على معرفة ما هو سلبي وما هو إيجابي، لتفادي المشكلات والعقبات التي قد تواجههم، إضافة إلى ذلك أنها تساعد على نمو شخصيتهم وتطوير معرفتهم.

الهوامش:

- 1- عبد الفتاح تركي موسى، التنشئة الاجتماعية (منظور إسلامي)، الناشر المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1998، ص 203.
- 2- وجيه الفرخ، التنشئة الاجتماعية لطفل ما قبل المدرسة، ط1، الوراق للنشر والتوزيع، (د - م)، 2007، ص ص 46-47.
- 3- علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، ط 2، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1998، ص 235.
- 4- عبد الفتاح تركي موسى، التنشئة الاجتماعية (منظور إسلامي)، مرجع سبق ذكره، ص 205.
- 5- بطرس حلاق، تأثير البرامج التلفزيونية في عملية التنشئة الاجتماعية (المجتمع السوري نموذجاً)، مجلة جامعة دمشق للعلوم التربوية، مجلة علمية محكمة دورية، المجلد 23، العدد 2، 2007، ص 99.
- 6- ملكة أبيض، علم الاجتماع التربوي، دار الوحدة للطباعة والنشر، دمشق، 1982، ص 23.
- 7- فيوليت فؤاد إبراهيم وآخر، دراسات في سيكولوجيا النمو (الطفولة والمراهقة)، الناشر مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 1998، ص 221.
- 8- وديع ياسين التكريتي وآخرون، علم النفس الاجتماعي، ط1، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2012، ص 223.
- 9- فيوليت فؤاد وآخر، دراسات في سيكولوجية النمو (الطفولة والمراهقة)، مرجع سبق ذكره، ص 221.
- 10- وجيه الفرخ، التنشئة الاجتماعية لطفل ما قبل المدرسة، مرجع سبق ذكره، ص 48.

- 11- محمد الجوهري وآخرون، الطفل والتنشئة الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص 81.
- 12- وجيه الفرخ، التنشئة الاجتماعية لطفل ما قبل المدرسة، مرجع سبق ذكره، ص 12.
- 13- أحمد سالم الهاملي، البرامج المرئية الموجهة للطفل، مجلة البحوث الإعلامية، مجلة فصلية متخصصة تعنى بأبحاث ودراسات وسائل الاتصال الجماهيري، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، العدد 5، السنة الثالثة، فصل الربيع 1993، ص 55.
- 14- مصطفى صالح الأزرق، علم النفس الاجتماعي، اتجاهات نظرية ومجالات تطبيقية، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2013، ص 59.
- 15- طلعت إبراهيم لطفي، مدخل إلى علم الاجتماع، ط 2، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د-ت)، ص 136.
- 16- خليل ميخائيل معوض، علم النفس الاجتماعي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1999، ص 136.
- 17- محمود السيد أبو الليل، علم النفس الاجتماعي، دراسات عربية وعالمية، ط 4، دار النهضة العربية، بيروت، (د-ت)، ص ص 41- 42.
- 18- علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 73.
- 19- خليل عبد الرحمن المعاينة، علم النفس الاجتماعي، ط 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، 2000، ص ص 68 - 69.
- 20- معن خليل عمر وآخرون، المدخل إلى علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، 1992، ص ص 193- 194.

- 21- فائزة عبد الله على، علاقة العوامل الديمغرافية والاجتماعية والاقتصادية بأساليب التنشئة الاجتماعية الأسرية (دراسة تطبيقية بمنطقة الزاوية وضواحيها)، رسالة ماجستير، جامعة السابع من أبريل (سابقاً)، مركز البحوث والدراسات العليا، قسم علم الاجتماع، للعام الدراسي 2002-2003، ص ص 32-34.
- 22- المرجع السابق، ص 34-35.
- 23- حنان عبد الحميد العناني، الطفل والأسرة والمجتمع، ط 1، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2000، ص 21.
- 24- خليل ميخائيل معوض، علم النفس الاجتماعي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1999، ص 147.
- 25- حنان صالح عبد السلام ، أساليب التنشئة الاجتماعية وعلاقتها بالتأخر الدراسي والتدخل المهني للخدمة الاجتماعية، رسالة ماجستير، جامعة طرابلس، كلية الآداب، قسم الخدمة الاجتماعية، للعام الدراسي 2007-2008، ص ص 38-39.
- 26- علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 236.
- 27- وجيه الفرخ، التنشئة الاجتماعية لطفل ما قبل المدرسة، مرجع سبق ذكره، ص 46.
- 28- علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 234.
- 29- ميشيل دبابنة وآخر، سيكولوجية الطفولة، دار المستقبل للنشر والتوزيع، عمان، 1984، ص 94.
- 30 - علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 249-250.

- 31- ميشيل دبابنة وآخر، سيكولوجية الطفولة، مرجع سبق ذكره، ص 97 - 98.
- 32- علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 79.
- 33- المرجع السابق، ص 78.
- 34- محمود السيد، في قضايا الطفولة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2005، ص 24.
- 35- إحسان محمد الحسن، علم اجتماع العائلة، ط 2، دار وائل للنشر، عمان، 2009، ص 210.
- 36- ميشيل دبابنة وآخر، سيكولوجية الطفولة، مرجع سبق ذكره، ص 93.
- 37- إبراهيم ناصر، علم الاجتماع التربوي، ط 2، دار الجيل، بيروت، 1996، ص 92-93.
- 38- عبد الله بشير فضل، مدخل إلى التربية، ط 1، مؤسسة فينوس العالمية للنشر، (د-م)، 1999، ص 227.
- 39- علي أسعد وطفة، علم الاجتماع التربوي، وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 240-241.
- 40- سميح أبو مغلي وآخر، علم النفس الاجتماعي، ط 1، دار اليازوري للنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص 52-53.

الغش في الامتحانات داخل كليات التربية وأثره على

سلوك الطلاب .

طلاب كلية التربية جنزور أنموذجاً

د. فتحي علي خليفة ملوق
كلية التربية جنزور - جامعة طرابلس

د. أسامة جمعه المعجمي
كلية لآداب - جامعة غريان

د. عبد الحكيم حسن رحومة
جامعة غريان

مقدمة:

تعد ظاهرة الغش من الظواهر التي تنتشر بمعظم المؤسسات التربوية بمستوياتها المختلفة في دول العالم، ولها أبعادها الاجتماعية والدينية والتربوية والنفسية المعقدة؛ وذلك لتنوع أساليبه وأهدافه، ولما له من انعكاسات على العملية التربوية والأخلاقية، وبخاصة إذا ما بدر من طلاب يُعدّون ليكونوا معلمي المستقبل، وهي تزداد يوماً بعد يوم في جميع التخصصات الإنسانية والتطبيقية.

ويرى كل من (كلور - واولين (Cloward & Ohlin, 1960))

إنّ مشكلة الغش بالامتحانات الجامعية سلوك منحرف لا يتفق مع توقعات وسلوك الجماعة، غير أن هذا السلوك المنحرف يحتاج إلى الفرصة الملائمة أو المغريات التي تغري الناس لارتكاب مثل هذه السلوكيات غير الاجتماعية، في ظل توفر الفرصة والفاعل ذو الدافعية والهدف، وغياب الحراسة المتيقظة. (انظر: الساكت، 2007م، ص2).

وقد تطورت أساليب الغش وتعدّدت أنواعه وأدواته مع تطور وسائل التقنية والاتصالات، وسخرت تلك الوسائل (الهاتف النقال - الانترنت - الساعة الذكية ... وغيره) في ارتكاب الغش في الامتحانات.

وعلى الرغم من وجود لوائح وعقوبات صارمة تُضبط بها الامتحانات في الكليات تصل إلى إلغاء نتيجة الامتحان وفي جميع المواد التي يدرسها الطالب في الفصل الدراسي، وتصل إلى الفصل من الدراسة إذا ما كرر الطالب عملية الغش، حسبما ورد في لائحة تنظيم التعليم العالي قرار رقم (501) لسنة 2010م، ومع ذلك نجد أنّ بعض الطلاب يغامرون بالغش ويعرضون أنفسهم للعقاب.

وبالتواصل مع السيدة الدكتورة. رئيس قسم الدراسة والامتحانات بكلية التربية جنزور والاستفسار منها حول ظاهرة الغش في الامتحانات بالكلية وأساليبه أفادت بأنّ هذه الظاهرة تتكرّر في أغلب الامتحانات النهائية بالكلية، فعلى سبيل المثال في فصل الخريف 2017م تم ضبط (22) حالة غش وأيضاً في فصل الخريف 2018-2019م تم اكتشاف عدد (16) ستة عشر طالباً في حالة غش أثناء الامتحانات، وقد استخدم الهاتف النقال في عملية الغش عدد (7) سبعة طلاب، أمّا الغش بالكتابة على اليد فعدد (4) أربعة طلاب، في حين كان عدد المستخدمين أسلوب انتحال الشخصية (2) طالبان، وأمّا القصاصات الورقية فعدد المستخدمين لها (3) ثلاثة طلاب، وفي فصل الربيع لنفس السنة تم ضبط عدد (8) ثمانية حالات غش في الامتحان النهائي مستخدمين نفس الأساليب.

المشكلة:

تكمن مشكلة الدراسة في التعرف على الغش في كليات التربية وأثره على سلوك الطلاب.

الأهمية:

يشهد التعليم الجامعي في جميع دول العالم تطورات عديدة، وذلك بتكريس الجهود لمعرفة التحديات والتجاوب مع المتطلّبات؛ لمواكبة التطورات الأكاديمية والتربوية والتكنولوجية السريعة في العالم، والتوافق مع متطلّبات سوق العمل المتغيرة؛ ولتلبية حاجات المجتمع وتطوره في جميع المجالات، وللوصول إلى نظام تعليمي

قادر على إعداد الكفاءات التي تتميز بالمواطنة والانتماء الأصيل لأمتها الإسلامية، والمنافسة على المستويين الإقليمي والدولي.

إنَّ الهدف الأساسي لكليات التربية إعداد خريجين أكاديمياً ومهنياً وتربوياً بما يناسب وحاجات المجتمع من الكوادر العلمية والتربوية المؤهلة والملتزمة بأخلاق المجتمع المسلم وأعرافه وتنمية الكفاءات العلمية والبحثية للمعلمين والممارسين التربويين.

إنَّ سلوك الغش الذي يمارس في الجامعات يعد من المشكلات الاجتماعية الخطيرة، التي تعمل على إفقاد النظام التعليمي توازنه، ويؤثر في مردود العملية التعليمية، ويسهم في تدنّي مستوياتها ممّا يعود على الفرد والمجتمع بنتائج سلبية.

ويعد الطالب الجامعي بوجه عام والطالب بكليات التربية على الخصوص الداعم الأساسي في بناء الوطن، ومؤشراً رئيسياً في مسيرة التنمية والتطوير الذي يطمح إليها المجتمع، وهذا لا يتأتى إلا ببناء قاعدة تعليمية وتربوية سليمة خالية من مظاهر الغش، فالغش في هذه المرحلة من أخطر المشاكل، ولها تأثيرها على حياة الطالب والمجتمع، وتتلازم فيها صفات ثلاثة، وهي الكذب والسرقة وخيانة الأمانة، والغش خيانة للنفس وخيانة للآخرين، وهو يبدأ في مرحلة التعليم الجامعي، وينتهي إلى كل مناحي الحياة.

عليه وجب علينا الاهتمام بدراسة هذه الظاهرة؛ لنتمكّن من بناء جيل خال من الغش، وتعريفه بأضراره وما يترتب عليه، وغرس القيم الأخلاقية الحميدة للأجيال القادمة، وتوعيتهم وإرشادهم إلى الطريق السليم، وتتبنق أهمية دراسة ظاهرة الغش فيما يلي:

- 1- تزايد انتشار ظاهرة الغش لدى طلاب التعليم الجامعي.
- 2- خطورة الظاهرة على شخصية الفرد، وبناء الأسرة والمجتمع.
- 3- مناقضة الغش لأسس التربية الإسلامية التي ترسخ قيمة الأمانة والصدق.
- 4- ظهور مخرجات ضعيفة في سوق العمل لا تتصف بالجودة.

5- أهمية المرحلة الجامعية خاصة في كليات التربية التي تهدف إلى إعداد معلمين يقومون بالتربية والتنشئة.

الأهداف:

- 1- التعرف على العوامل المؤدية إلى الغش في كليات التربية.
- 2- التعرف على الآثار الناتجة عن الغش في كليات التربية.

التساؤلات:

- 1- ما العوامل المؤدية إلى الغش في كليات التربية؟
- 2- ما الآثار الناجمة عن الغش في كليات التربية؟

المصطلحات:

الغش لغةً: "الغش: نقيض النصح، وهو مأخوذ من مأخوذ من الغشش المشرب الكدر". (ابن منظور، 2008، ص323)

وعُرف "الغش بأنه سلوك يهدف إلى تزيف الواقع لتحقيق كسب غير مشروع، مادي أو معنوي أو إرضاء لحاجة نفسية، والغش المدرسي هو تزيف نتائج التقويم الذي هو من أهم عناصر المنهج" (بكيش، 1979، ص2).

الغش في الامتحانات: "أي فعل يتضمن الحصول أو محاولة الحصول أو مساعد الآخرين في الحصول على إجابة أو حل لتمير عمل أكاديمي، بطريقة غير مشروعة، أو غير قانونية، أو مخادعة". (دودين، 2004، ص24)

ويمكن تعريف الغش في الامتحان إجرائياً بأنه محاولة الحصول على الإجابة بطريقة مخالفة للنظم واللوائح المعمول بها في ضبط الامتحانات.

حدود الدراسة:

المجال المكاني: كلية التربية جنزور، جامعة طرابلس.

المجال البشري: طلاب كلية التربية جنزور عينة عشوائية نسبية من جميع الأقسام.

المجال الزمني: فصل الخريف 2017م.

الإطار النظري والدراسات السابقة:

أولاً: الدراسات السابقة.

خلال الاطلاع على العديد من الدراسات التي تناولت ظاهرة الغش في المراحل التعليمية المختلفة، رأينا أن نورد بعض هذه الدراسات في مؤسسات التعليم الجامعي في بعض الجامعات المحلية والعربية والأجنبية، حتى نُسلط الضوء على مدى انتشار هذه الظاهرة وخطورتها على مؤسسات التعليم المختلفة، والتعليم الجامعي بوجه خاص، وعلى المجتمع بوجه عام.

ففي ليبيا اهتمت دراسة كل من (التير، وأميمين:2002) بدراسة التغير في أنساق القيم ووسائل تحقيق الأهداف نموذج في الغش في الامتحانات ظاهرة الغش في المرحلة الجامعية، حيث تضمنت العينة الطلبة والمدرّسين والمسؤولين في العملية التعليمية، واقتصرت الدراسة على الطلبة الذين يدرسون الثالث الثانوي وطلبة الجامعة. وتوصلت في نتائجها إلى أن نسبة كبيرة من مدرّسي الدروس الخصوصية يقومون بدور مساعد في عملية الغش. إذ يقومون بإعداد الحلول لأسئلة الامتحانات، بعد أن يحضرها إليهم أحد أولياء الأمور، الذين يتولون فيما بعد توصيل الحلول الصحيحة لأبنائهم في قاعات الامتحانات. وأن الفروقات بين الجنسين في مجال الأنشطة المتعلقة بسلوك الغش في الامتحانات، تكاد لا تكون موجودة إلا في حدود ضيقة". (التير، وأميمين،2002: 231-232)

كما هدفت دراسة قام بها (ردادي، زين بن حسن: 2000) في أحد الجامعات السعودية إلى التعرف على العوامل الدراسية والنفسية والأخلاقية والأسرية والاجتماعية، المرتبطة بظاهرة الغش في الامتحانات لدى طلاب المستوى الرابع، ممن كانوا يدرسون مقرر المدخل إلى علم النفس التربوي بكلية التربية في المدينة المنورة، وذلك بتطبيق الاستبانة على عينة مكونة من (174) طالباً، وكانت نتائج البحث تؤكد على أن أهم العوامل: أثناء الدراسة المرتبطة بالغش في الامتحانات: هي عدم معرفة الطرق الصحيحة للاستذكار، اعتماد الأساتذة على الاختبارات

الموضوعية فقط، وصعوبة المقرر على الطالب وطوله، وإتباع الأستاذ أسلوب المحاضرة فقط في التدريس. و أما أهم العوامل النفسية المرتبطة بالظاهرة فتمثلت في الخوف من الرسوب، والقلق الزائد من الامتحانات، والإحساس بالظلم، والاعتقاد بعدم عدالة الأستاذ في تقدير الدرجات، إضافة إلى الطموح العالي للطالب مع ضعف قدرته الدراسية، وسوء التوافق الدراسي، والرغبة في إبهار الزملاء. وكانت أهم العوامل الأخلاقية المرتبطة بظاهرة الغش في الامتحانات الفصل بين الغش في الامتحانات والغش في المعاملات العادية، والتنافس الشديد بين الطلاب بعضهم البعض، واعتقاد الطالب أن سلوك الغش أسهل للحصول على درجات مرتفعة مع ضعف إيمان الطالب بأهمية المقررات التي يدرسها، إضافة إلى ضعف الوازع الديني. وكانت أهم العوامل الأسرية والاجتماعية المرتبطة بظاهرة الغش هي نظرة الأسرة السالبة للطالب الراسب، وضغوط الوالدين على الطالب لتحقيق النجاح، والمشكلات الأسرية مع عدم توفر الجوال من سبل المذاكرة في المنزل، ومحاولة رفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي للأسرة. (ردادي، زين بن حسن: 2000).

بينما هدفت دراسة (الساكت: 2007) إلى فحص فروض نظرية الفرصة على سلوك الغش في الامتحانات في جامعة مؤتة بالأردن، وذلك بتطبيق استبانة على عينة عشوائية مكوّنة من (600) طالب وطالبة من طلاب الجامعة، وتوصلت إلى أنّ هناك علاقة دالة إحصائياً بين (شخصية المراقب ونوع الرقابة وحجم الصف واستخدام الهاتف النقال، ونوع الأسئلة وصعوبة المادة، والإجراءات التأديبية والحصول على المعلومات المنوي الغش فيها، وحصول الطالب على علامات عن طريق الغش والواسطة والمعتقد بالغش) واللجوء إلى الغش. ولم تُظهر النتائج علاقة ذات دلالة إحصائية بين كل ممّا يلي (شخصية الدارس، ونوع المادة، وتوقيت الامتحان، وحجم المادة المنوي الغش فيها) واللجوء للغش. (ميساء سامي الساكت، 2007)

في حين هدفت دراسة (الكندري: 2010) إلى التعرف على أسباب وأشكال ظاهرة الغش في الاختبارات، ومدى فاعلية القوانين واللوائح الخاصة بهذه الظاهرة من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في الكويت، وصولاً إلى الحد من تفاقمها، وذلك باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وتكونت عينة الدراسة من 800 طالباً وطالبة، ومن نتائج الدراسة أنّ (92%) من العينة أجابوا بالموافقة حول انتشار ظاهرة الغش في الامتحانات بجميع المراحل التعليمية، وأنّ تعود الطالب على سلوك الغش بالمراحل التعليمية السابقة من أبرز أسباب الوقوع في الغش في المرحلة الجامعية. إضافة إلى خوف الطلاب من الرسوب بالامتحان، ورغبتهم في الحصول على معدّل مرتفع. وأنّ من أكثر أشكال الغش اختلاس النظر من ورقة إجابة زملاء، واستخدام القصاصات الورقية، وتصغير الإجابة بها، والأجهزة الإلكترونية. (الطيفة حسين الكندري، 2010: 9-32).

أمّا في السودان فهذه دراسة (رقية السيد، عبد الباقي: 2012-2013) إلى التعرف على مظاهر مخالفة لوائح الامتحانات وسط طلاب البكالوريوس، بجامعة الخرطوم وعلاقتها ببعض المتغيرات، مستخدماً المنهج الوصفي، وطبقت على عينة عشوائية طبقية من الطلاب الذين خالفوا لوائح الامتحانات تقدر بـ (300) طالباً، حيث توصلت نتائج الدراسة إلى أنّ نسبة مخالفة الامتحانات لم تتعدى 0,003% بالجامعة، غير أنّ غالبية من خالف لوائح الامتحانات 0,75% كانوا من طلاب المسار الأدبي، وأنّ أبرز أسباب مخالفة لوائح الامتحانات الخوف من تكرار الرسوب، وصعوبة الاختبارات، وازدحام المناهج، ولتفادي مخالفة اللوائح ما يلي: تصميم قاعات للامتحانات بشروط محدّدة، والاتجاه نحو تنويع طريقة الامتحانات، وعدم الاعتماد على الحفظ والتلقين. (رقية السيد، عبد الباقي: 2012-2013).

وناقشت دراسة (المرشدي) ظاهرة الغش وأثرها على الطالب والمجتمع في جامعة بابل بالعراق، وأوضحت أنّ أساليب الغش لدى الطلاب وطرائقه متعدّدة، منها (القصاصات الورقية، والهاتف النقال، والأسئلة الموضوعية التي تحتوي إجابات

الاختيار من متعدّد، و الصح والخطأ، والكتابة على المقاعد الدراسية، أو على القلم أو الممحاة، أو الآلة الحاسبة، أو على اليد أو المناديل الورقية) وأنّ من أسباب الغش عند الطلاب (عدم الاستعداد الجيد للامتحان، وعدم مناسبة بعض الأسئلة لمستوى الطلاب، وعدم استيعاب الطلاب المادة الدراسية، وكره الطلاب المادة الدراسية، وتهاون المراقبين وانشغالهم أثناء الامتحان، والنظام التعليمي الذي قد يدفع الطلاب إلى الغش مثل التركيز على نوع معيّن من أساليب التقييم وإهمال الأساليب الأخرى). (www.uobabylon.edu.iq)

وفي دراسة جنسن وآرنت وكوفمان (Jensen, Arnett and cauffman, 2002) فقد هدفت إلى معرفة اتجاهات طلبة المدارس نحو الغش الأكاديمي من خلال 19 موقفاً، وتكونت العينة من (490) طالباً، تتراوح أعمارهم ما بين 14-23 سنة، أمّا متغيرات الدراسة فكانت الجنس والمستوى التعليمي، والعوامل النفسية. وأظهرت النتائج أنّ الغش شائع عند الطلبة الذين ينظرون إلى ممارسة الغش بمرونة وتساؤل، وأنّ نسبة الغش في الامتحانات عند الذكور أعلى منها عند الإناث، ونسبة الغش عند طلبة المدارس الثانوية كانت مرتفعة مقارنة مع طلبة الإعدادية والجامعة، وقبول الظاهرة عند المتساهلين ومرفوضاً عند الملتزمين. (Jensen, Arnett and cauffman, 2002)

وتناولت دراسة (Hughes, T. A and others 2006) ظاهرة الغش في الامتحانات اثنتين من المؤسسات البولندية في التعليم العالي، وأظهرت الدراسة بعض المفاهيم العامة التي تميز المدرسة كمؤسسة اجتماعية، وتطرفت إلى تعليل الظاهرة، التي أصبحت مقبولة اجتماعياً عند الكثير من الطلاب، وأنّ هذه الظاهرة لها عدّة أسباب، منها: كثرة المقررات الدراسية، تعدد الاختبارات التي يستعد لها الطالب في نفس اليوم، ضعف المراقبة أثناء الامتحان، ضعف الإعداد للاختبار، تذبذب عملية وضع الدرجات وعدم ثباتها. وأوصت الدراسة بضرورة تطوير آليات جديدة في التعلم

والتعليم وصولاً إلى رصد الدرجات بطريقة سليمة. (Hughes, T. A and 2007)
(others)

تعليق عن الدراسات.

من خلال الدراسات نجد أنها اتفقت:

- 1- على أن ظاهرة الغش في الامتحانات موجودة ومنتشرة بين الطلاب في أغلب الجامعات، ومؤسسات التعليم العالي ولها أسبابها.
- 2- أن أغلب الطلاب في الجامعات المختلفة يكاد يتفوقون في استخدام نفس الأساليب في عملية الغش في الامتحانات.
- 3- أن هذه الظاهرة تحتاج إلى الدراسة والتحليل؛ للوصول إلى الحلول الناجعة لها.
- 4- أن نظام وطرق الدراسة والامتحانات يحتاجان إلى تعديل بما يتوافق والنظم الحديثة في التعليم.

ثانياً: الإطار النظري:

تُعد ظاهرة الغش من الظواهر الاجتماعية السلبية القديمة الحديثة، والمتجددة في كل المجتمعات، ولها تأثيرها على النسق التعليمي والتقويم، فالجامعات في الكثير من الدول تعاني من الظواهر السلبية، والتي من بينها ظاهرة الغش، حيث نجد الكثير من الطلاب يخالفون لوائح الامتحانات، ويلجئون إلى الغش بالرغم من علمهم بأن هذا السلوك يتنافى وقيم وعادات وتقاليد المجتمع، وأيضاً يتنافى مع متطلبات السلوك القويم التي يجب أن يكون عليها الطالب الجامعي، والطالب في كليات التربية على وجه الخصوص، لكونه يُعد أن يكون معلماً في المستقبل.

فالغش في الامتحانات ليس مشكلة تربية فقط، بل تتنافى مع قيم المجتمع وأخلاقه، فديننا الإسلامي ينهى عن الغش، ويحث على ضرورة حفظ الأمانات، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ سورة الأنفال: الآية 27، وعن أبي هريرة قال: قال رسولنا الكريم -صلى الله عليه وسلم-: "مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا". (البخاري: ص 102).

ويرى دور كايم (Dorkime) أنَّ ضعف المعايير التي تنظّم العلاقات بين أعضاء الجماعة في المجتمع، وعدم قدرة القواعد السلوكية على ضبط سلوك الأفراد قد يؤدي إلى اختلال التركيبة الاجتماعية، وغياب النظام وافتقار السلوك إلى المعايير التي تميز السلوك المقبول اجتماعياً من غير المقبول؛ ممّا يؤدي إلى ظهور الأنوميا أو اللامعيارية، وإلى الصراع حيث تصبح المتطلبات والواجبات الاجتماعية متناقضة، ممّا يؤدي إلى السلوك المنحرف، أي أنّه قد يقوم بعض الطلاب بالغش إذا ما أُتيحت لهم الفرصة لذلك. (Merton, 1968).

نظام الدراسة والامتحانات:

من خلال الاطلاع على النظم واللوائح التي تنظم سير الدراسة والامتحانات ببعض الجامعات، وبخاصة الجامعات في ليبيا نجد أنَّ غالبية كليات التربية بهذه الجامعات تستخدم نظام الفصل الدراسي في العملية التعليمية، أي تقسيم السنة الدراسية إلى فصلين دراسيين، (فصل ربيع - فصل خريف)، توزّع فيها المواد المقررة من القسم على الفصول، وفي الغالب تكون ثمانية فصول دراسية، حيث يقوم الطالب فيها بدراسة المواد المقررة حسب تنظيمها، وأولويتها تحت إشراف القسم، يُمتحن الطالب في كل فصل دراسي امتحان نصفي أول، وامتحان نصفي ثاني، من قبل أستاذ المادة، وامتحان نهائي يكون بإشراف القسم أو الكلية، وتتم المتابعة والتنسيق في ذلك مع قسم الدراسة والامتحانات بالكلية.

وتكون هذه الامتحانات في غالبيتها تحريرية والأسئلة فيها مقالية أو موضوعية، عدا بعض المواد التي تكون فيها الامتحانات عملية وتطبيقية، مثل المواد التي تحتاج إلى تجارب معملية أو التربية العملية، أو البحثية.

أسباب الغش في الامتحانات:

رغم تعدد الأسباب التي أوضحتها العديد من الدراسات والبحوث التي تناولت ظاهرة الغش في الامتحانات، لكن في مجملها نجدها متعلقة بالطالب، وأستاذ المادة، وطريقة التدريس، وأسئلة الامتحانات، والقاعات الامتحانية.

فمن حيث الأسباب التي تتعلّق بالطالب تتمثل في:

- 1- استعداد الطالب للامتحان لم يكن بالصورة المطلوبة.
- 2- ضعف التحصيل الدراسي لديه.
- 3- عدم التزام الطالب بحضور المحاضرات أثناء الدراسة.
- 4- عدم رغبة الطالب في الدراسة.
- 5- قلق الطالب وخوفه من الرسوب في المادة.
- 6- ضعف الوازع الديني والضبط الاجتماعي.

الأسباب التي تتعلّق بالأستاذ ونوع الأسئلة:

- 1- عدم قدرة بعض الأساتذة على ضبط القاعة والمراقبة.
- 2- تهاون الأستاذ في أداء واجباته نحو عمله.
- 3- ضعف الوازع الديني والقيمي عند بعض الأساتذة.
- 4- رضوخ بعض الأساتذة للضغوط الاجتماعية.
- 5- تركيز بعض الأساتذة على الامتحانات التحريرية فقط، دون النظر إلى الواجبات الأخرى التي يفترض أن يقوم بها الطالب، كالبحوث والمشاركة داخل القاعة الدراسية.

- 6- عدم تنوع الأسئلة من حيث المقالية والموضوعية.
- 7- سهولة بعض الأسئلة بحيث تسمح بعملية الغش.

الأسباب التي تتعلّق بالقاعة الامتحانية:

- 1- ضعف القدرة الاستيعابية للقاعة الامتحانية، مقارنة بعدد الطلاب الممتحنين فيها.
- 2- القيام بامتحان أكثر من مادة في قاعة دراسية واحدة.
- 3- طريقة جلوس الطلاب في القاعة بحيث تسمح للطلاب باختلاس النظر إلى ورقة زميله، الذي أمامه أو بجانبه، وبخاصة في الامتحانات التي تقام في المدرجات.
- 4- عدم مراعاة المسافة الملائمة بين المقاعد داخل القاعات الامتحانية.

إجراءات الدراسة :

أولاً: منهجية الدراسة:

استخدم في هذه الدراسة المنهج الوصفي، وتجميع البيانات من خلال استبانة وزعت على عينة الدراسة بعد التأكد من صدقها ومعالجتها بواسطة الحقيبة الاجتماعية (spss) واستخلاص النتائج للوصول إلى أهداف الدراسة.

ثانياً: مجتمع الدراسة وعينتها:

تكوّن مجتمع الدراسة من طلبة جميع الأقسام العلمية والإنسانية بكلية التربية جنزور لفصل الخريف(2017م)، البالغ عددهم (2750) طالباً وطالبة، تم اختيار عينة الدراسة بطريقة عشوائية تكونت من (120) طالباً وطالبة موزعة على أقسام الكلية، وينسب تتوافق مع عدد الطلاب بكل قسم.

جدول (1) التوزيع التكراري لعينة الدراسة حسب القسم العلمي

القسم	التكرار	%
اللغة الانكليزية	28	23.3
معلم فصل	19	15.8
الفيزياء	09	7.5
علم الاجتماع	29	24.2
رياض الأطفال	06	5
اللغة العربية	16	13.3
الرياضيات	03	2.5
الكيمياء	10	8.3
المجموع	120	100

وتكونت عينة الدراسة من مائة وعشرين (120) طالباً وطالبة، يمثلون ثمانية أقسام علمية بكلية التربية جنزور.

جدول (2) التوزيع التكراري لعينة الدراسة حسب النوع

النوع	التكرار	%
ذكور	08	6.7
إناث	112	93.3
المجموع	120	100.0

وبخصوص توزيع أفراد العينة على متغير النوع فغالبيتهم كانوا من الإناث، واللائي شكلن ما نسبته 93.3% من حجم العينة، وذلك يعكس طبيعة مجتمع البحث، ونسبة الطلبة الذكور إلى الإناث بالكلية.

ثالثاً: المعالجة الإحصائية:

تم توظيف الحقيبة الإحصائية الاجتماعية (spss) لتحليل البيانات، وذلك بالاستعانة بالأساليب الإحصائية التالية:

1- التوسط الحسابي .

2- معامل ارتباط بيرسون Pearson correlation .

3- اختبار (ت) T - test .

عرض ومناقشة النتائج.

- عرض ومناقشة التساؤل الأول، ما العوامل المؤدية إلى الغش في كليات التربية؟
جدول (3) تكرارات ونسب أسباب الغش بين طلبة كلية التربية في جنزور

ت	الأسباب	موافق	لا أعرف	غير موافق
1	ضعف قدرة الطلاب على التحصيل الدراسي.	91	13	16
2	عدم قدرة الطلاب على أداء الواجبات المكلفون بها.	53	17	50
3	ضعف المتابعة الأسرية بعد مرحلة الدراسة السابقة.	74	18	28
4	ليس لدى الطالب الرغبة في الدراسة بالكلية منذ البداية.	59	18	43
5	عدم متابعة الطالب لدروسه في البيت.	77	11	32
6	إحساس الطالب بالضعف في قدراته.	51	26	43
7	الرغبة في الحصول على درجة النجاح.	101	5	14
8	عدم الاستعداد الكافي للامتحان.	72	17	31
9	الخوف والقلق من الامتحان.	88	6	26
10	وجود فرص متاحة للغش.	58	17	45
11	ازدحام القاعات يساعد على الغش.	110	6	4

تضمنت أداة الدراسة أحد عشر سبباً من أسباب الغش يتم الإجابة عنها وفق سلم ثلاثي (موافق، لا أعرف، غير موافق)، ومن المعطيات الإحصائية الواردة في الجدول (3) فهناك ثمانية أسباب حصلت على موافقة عالية من الباحثين، وبالأخص السبب الحادي عشر (ازدحام القاعات يساعد على الغش)، والسبب السابع

(الرغبة في الحصول على درجة النجاح)، والسبب الأول (ضعف قدرة الطلاب على التحصيل الدراسي) والسبب التاسع (الخوف والقلق من الامتحان). حيث اقترنت بموافقة أفراد العينة، وينسب تزيد عن السبعين في المئة. بينما حصلت ثلاثة أسباب على موافقة تقل عن الخمسين بالمئة من المبحوثين وهي الأسباب، إحساس الطالب بضعف في قدراته، عدم قدرة الطلاب على أداء الواجبات المكلفين بها، ليس لدى الطالب الرغبة في الدراسة بالكلية منذ البداية.

ولغرض الحصول على درجة موافقة المبحوثين على هذه الأسباب تم توزيع ثلاثة درجات على بدائل الإجابة (موافق، لا أعرف، غير موافق) هي على التوالي (3- 2- 1) والجدول (4) يبين المؤشرات الإحصائية لدرجة المتوسط الحسابي للمبحوثين على هذه أسباب.

جدول (4) نتائج اختبارات بين المتوسط الحسابي للعينة، والمتوسط الفرضي لأسباب

الغش بين طلبة كلية التربية في جنزور.

ت	الأسباب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الفرق بين المتوسطين	قيمة اختبار ت	مستوى الدلالة
1	ضعف قدرة الطلاب على التحصيل الدراسي.	2.62	.710	.625	**9.632	.000
2	عدم قدرة الطلاب على أداء الواجبات المكلفين بها	2.02	.930	.025	.294	.769
3	ضعف المتابعة الأسرية بعد مرحلة الدراسة السابقة.	2.38	.842	.383	**4.987	.000
4	ليس لدى الطالب الرغبة في الدراسة بالكلية منذ البداية.	2.13	.916	.133	1.594	.114
5	عدم متابعة الطالب لدروسه في البيت.	2.37	.879	.375	**4.669	.000
6	إحساس الطالب بضعف في قدراته.	2.06	.886	.066	.824	.412
7	الرغبة في الحصول على درجة النجاح.	2.72	.660	.725	**12.023	.000
8	عدم الاستعداد الكافي للامتحان.	2.34	.864	.341	**4.328	.000

الغش في الامتحانات داخل كليات التربية وأثره على سلوك الطلاب
د.فتحي على خليفة ملوق **د.أسامة جمعه المعجمي** **د.عبدالحكيم حسن رحومة**

9	الخوف والقلق من الامتحان.	2.51	.829	.516	**6.820	.000
10	وجود فرص متاحة للغش.	2.10	.923	.108	1.284	.202
11	ازدحام القاعات يساعد على الغش.	2.88	.413	.883	**23.390	.000

إنَّ حدود درجة المتوسط الحسابي على كل سبب تمتد ما بين 3-1، ويلحظ أنَّ قيم المتوسطات الحسابية للمبحوثين تزيد عن قيمة المتوسط الفرضي للسبب حيث تحتسب هذه الدرجة من حاصل جمع أعلى درجة مع أقل درجة مقسوماً على الدرجة اثنين، $\{2/(1 + 3)\}$. ويتبين من الجدول (4) أنَّ الفروق بين المتوسطين كانت جميعها لصالح درجة المتوسط الحسابي للعينة، ممَّا يؤشر موافقة العينة على هذه الأسباب. وللتعرُّف على الفروق الدالة إحصائياً بين درجة المتوسط الحسابي للعينة على كل سبب للغش، ودرجة المتوسط الفرضي للسبب (2.0) فقد تم تطبيق اختبار (ت) لعينة واحدة وكانت جميع قيم الاختبار دالة إحصائياً لأنَّ مستويات دلالتها أقل من مستوى الدلالة 0.05، ومن ذلك نستدل على موافقة المبحوثين على هذه الأسباب ما عدا الأسباب ذات التسلسل (2- 4 -6 -10) حيث لم تكن قيم الاختبار دالة إحصائياً لأنَّ مستويات الدلالة أكبر من مستوى 0.05 هذه النتيجة تدل على أنَّ مستوى موافقة المبحوثين على هذه الأسباب الأربعة كانت متوسطة بينما كانت عالية على بقية الأسباب. وتعد الأسباب السبعة أكثر شيوعاً بين طلبة كلية التربية في جنزور.

- عرض ومناقشة التساؤل الثاني، ما الآثار الناجمة عن الغش في كليات التربية؟

جدول (5) تكرارات ونسب توزيع الآثار الناجمة عن الغش بين طلبة كلية التربية في جنزور

ت	الآثار الناجمة عن الغش	موافق	لا أعرف	غير
1	هناك ضعف في التحصيل الدراسي.	71	22	27
2	تخرج معلم غير كفؤ.	60	25	35
3	عدم قدرة الخريج على القيام بواجباته كمعلم.	63	24	33
4	ضعف القيم الاجتماعية والأخلاقية نتيجة الغش.	72	13	35

د.فتحي على خليفة ملوق د.أسامة جمعه المعجمي د.عبدالحكيم حسن رحومة
الغش في الامتحانات داخل كليات التربية وأثره على سلوك الطلاب

5	فقدان المصادقية(الثقة) في مخرجات كلية التربية.	51	29	40
6	السماح بالغش جلب لبعض التخصصات وعزوف عن التخصصات الأخرى.	75 62.5	14 11.7	31 25.8
7	الغش يؤدي إلى تأخر الدولة.	107	8	5
8	يؤدي الغش إلى فقد روح المنافسة بين الطلاب.	97 80.8	8 6.7	15 12.5
9	يؤثر الغش في مصادقية عملية التقويم والقياس.	89	22	9

تضمنت أداة الدراسة تسعة آثار للغش يتم الإجابة عنها، وفق سلم ثلاثي (موافق، لا أعرف، غير موافق)، ومن المعطيات الإحصائية الواردة في الجدول (5) فهناك ثلاثة آثار للغش ذات التسلسل (7- 8- 9) قد حصلت على موافقة عالية من المبحوثين، وهي (الغش يؤدي إلى تأخر الدول.) و(يؤدي الغش إلى فقد روح المنافسة بين الطلاب)، و(يؤثر الغش في مصادقية عملية التقويم والقياس) حيث اقترنت بموافقة أفراد العينة، وينسب عالية جداً. بينما حصلت الآثار الأخرى على نسب موافقة تمتد من 42.5% وحتى 62.5%.

جدول (6) نتائج اختبار ت بين المتوسط الحسابي للعينة والمتوسط الفرضي لآثار الغش الناجمة بين طلبة كلية التربية في جنزور .

ت	الآثار الناجمة عن الغش	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الفرق بين المتوسطين	قيمة اختبار ت	مستوى الدلالة
1	هناك ضعف في التحصيل الدراسي.	2.36	.829	.366	**4.843	.000
2	تخرج معلم غير كفؤ.	2.20	.868	.208	**2.627	.010
3	عدم قدرة الخريج على القيام بواجباته كمعلم.	2.25	.862	.250	**3.176	.002
4	ضعف القيم الاجتماعية والأخلاقية نتيجة الغش.	2.30	.896	.308	**3.769	.000
5	فقدان المصادقية(الثقة) في مخرجات كلية التربية.	2.09	.869	.091	1.155	.251
6	السماح بالغش جذب لبعض التخصصات وعزوف عن التخصصات الأخرى.	2.36	.869	.366	**4.622	.000
7	الغش يؤدي إلى تأخر الدولة.	2.85	.461	.850	**20.194	.000

د.فتحي على خليفة ملوق د.أسامة جمعه المعجمي د.عبدالحكيم حسن رحومة
الغش في الامتحانات داخل كليات التربية وأثره على سلوك الطلاب

8	يؤدي الغش إلى فقد روح المنافسة بين الطلاب.	2.68	.685	.683	**10.915	.000
9	يؤثر الغش في مصداقية عملية التقويم والقياس.	2.66	.612	.666	**11.920	.000

يتبين من الجدول (6) أنّ قيم المتوسطات الحسابية للمبوحين كانت جميعها عالية، وتزيد على قيمة المتوسط الفرضي (2.0) ممّا يؤشر موافقة عالية من قبل المبحوثين على هذه الآثار. وللتعرّف على الفروق الدالة إحصائياً بين درجة المتوسط الحسابي للعيّنة على كل أثر للغش، ودرجة المتوسط الفرضي (2.0) فقد تم تطبيق اختبار (ت) لعيّنة واحدة، وكانت جميع قيم الاختبار دالة إحصائياً، لأنّ مستويات دلالتها أقل من مستوى الدلالة (0.05)، ومن ذلك نستدل على موافقة عالية من قبل المبحوثين على جميع هذه الآثار، ما عدا الأثر ذات التسلسل (5)، (فقدان المصداقية) (الثقة) في مخرجات كلية التربية) حيث لم تكن قيمة الاختبار (1.155) دالة إحصائياً؛ لأنّ مستوى دلالتها (0.251) أكبر من مستوى (0.05)، هذه النتيجة تدل على أنّ مستوى موافقة المبحوثين على هذا الأثر كانت متوسطة بينما كانت عالية على بقية الآثار الثمانية.

الاستنتاجات:

تأسيساً على نتائج هذه الدراسة فأكثر أسباب الغش شيوعاً بين طلبة كلية التربية في جنزور هي الآتي:

- 1- ضعف قدرة الطلاب على التحصيل الدراسي.
- 2- ضعف المتابعة الأسرية بعد مرحلة الدراسة السابقة.
- 3- عدم متابعة الطالب لدروسه في البيت.
- 4- الرغبة في الحصول على درجة النجاح.
- 5- عدم الاستعداد الكافي للامتحان.
- 6- الخوف والقلق من الامتحان.
- 7- ازدحام القاعات يساعد على الغش.

بينما كانت أكثر الآثار الناجمة عن الغش هي الآتي:

- 8- هناك ضعف في التحصيل الدراسي.
- 9- تخرج معلم غير كفؤ.
- 10- عدم قدرة الخريج على القيام بواجباته كمعلم.
- 11- ضعف القيم الاجتماعية والأخلاقية نتيجة الغش.
- 12- السماح بالغش جذب لبعض التخصصات وعزوف عن التخصصات الأخرى.
- 13- الغش يؤدي إلى تأخر الدولة.
- 14- يؤدي الغش إلى فقد روح المنافسة بين الطلاب.
- 15- يؤثر الغش في مصداقية عملية التقويم والقياس.

التوصيات:

- 1- الاهتمام بتنشئة الطالب تربوياً من المراحل الأولى وتعيده للاعتماد على النفس.
- 2- تنظيم ندوات للطلبة في جميع المراحل لتوضيح آثار الغش ومعارضته للقيم السماوية والتربوية.
- 3- اعتماد الأسانذة على أنماط مختلفة من الأسئلة لا تعتمد على الحفظ والتلقين.
- 4- تعديل طريقة إعطاء الدرجة وتقويم أداء الطالب من خلال توزيع الدرجة على نشاطات مختلفة وليس الاقتصار على الامتحان التحريري.
- 5- إجراء الامتحانات في قاعات تستوعب أعداد الطلبة حيث يمكن توزيع الامتحان على يومين أو أكثر لغرض تقسيم الطلبة الى مجموعات.

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الحديث الشريف.
- 3- بكيش عمر سليمان، دراسة حول ظاهرة الغش في الامتحانات، مجلة أسبوع التربية السابع، دار النشر جمعية المعلمين للطباعة، الكويت، 1979م.
- 4- رقية السيد الطيب العباس، عبد الباقي دفع الله أحمد، مظاهر مخالفة لوائح الامتحانات وسط طلاب البكالوريوس، بكلية الآداب، جامعة الخرطوم، دراسة منشورة 2012-2013 .
- 5- زين حسين رداوي، العوامل المرتبطة بظاهرة الغش في الامتحانات لدى طلاب الجامعة : دراسة استطلاعية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، العلوم التربوية، مج 13، 2000م .
- 6- حمزة دودين، مشكلات الطلاب في الاختبارات وطرق علاجها، الغش واستراتيجية تقديم الاختبارات، وقلق الاختبار، ط1، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر و التوزيع، 2004م.
- 7- لائحة تنظيم التعليم العالي قرار اللجنة الشعبية العامة (سابقاً) رقم (501) لسنة 2010م
- 8- لسان العرب لأبن منظور، دار النشر بيروت، 2008م.
- 9- لطيفة حسين الكندري: ظاهرة الغش في الاختبارات أسبابها و أشكالها من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في الكويت، قسم الأصول والإدارة التربوية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب، الكويت رقم 32، 2010م.
- 10- مصطفى التير، عمر أميمين، التغير في أنساق القيم ووسائل تحقيق الأهداف نموذج في الغش في الامتحانات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002م .

11- ميساء سامي الساكت، فحص فروض نظرية الفرصة على سلوك الغش في الامتحانات في الجامعة، جامعة مؤتة قسم علم الاجتماع، رسالة ماجستير منشوره، 2007م.
المراجع الاجنبية:

- 1-Cloward, R. A. & Ohlin L. E. (1960). Delinquency and Opportunit. New York, The Free Press
- 2-Jensen, L.A. Arnett, T. Feldman, S and Cauffman, E. (2002). Its Wrong2- but every body does it. Academic honesty among high school and college students. Contemporary Educational Psychology, October 27pp.209-227
- 3- Hughes, T. A and others (2007). Cheating in Examinations in Two Polish Higher Education Schools. Online Submission, Lamar University Electronic Journal of Student Research v4 Spr 2007. www.uobabylon.edu.iq ›
- 4-articles › repository1_publication7592_27_32144-
- 5- Merton, K. R. (1968). Social Theory and Social Structure. New York, The Free Press, 3rd Edition

التركيب الديمغرافي للسكان وآثاره الجيوبولتيكية في قوة الدولة الليبية

أ. فوزية حسن المبروك

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

المقدمة:

تؤثر العوامل البشرية في مكانة الدولة وقوتها، ويزيد من وتيرة هذا التأثير سرعة وكثرة ديناميتها، ويشكّل السكان أحد هذه العوامل؛ لذا فالباحثون في الجغرافيا السياسية يولون أهمية كبيرة دراسة الخصائص السكانية الديمغرافية والأنتوغرافية، وذلك لمعرفة دورها في بناء قوة الدولة وانعكاساتها على مختلف الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحضارية، كما تظهر التباين بين المناطق الحضرية والريفية والمجموعات العرقية في الدولة الواحدة، ومعرفة العوامل المؤثرة في هذا التباين.

وتعد العلاقة بين السكان وبناء قوة الدولة من أكثر القضايا غموضاً وتعقيداً في الدول النامية، ومنها برزت أهمية دراسة الجوانب الديموغرافية للسكان من الناحية الجيوبولتيكية، فالسكان فضلاً عن كونهم صانعي القوة السياسية، فأعداد السكان وتوزيعهم الجغرافي، وتركيبهم الاقتصادي يشكّل عوامل مؤثرة في مدى وحجم القوة السياسية على المستوى الدولي.

ويهدف البحث إلى دراسة التركيب الديمغرافي لسكان الدولة الليبية، المتمثل في عدد السكان وتوزيعهم وتركيبهم العمري والاقتصادي، وذلك لغرض معرفة انعكاساته الإيجابية والسلبية على قوة الدولة ووزنها السياسي، ونكمن مشكلة الدراسة الأساسية في التساؤلات الآتية:

ما أثر عدد السكان في قوة الدولة؟

ما العلاقة بين التوزيع الجغرافي للسكان وقوة الدولة؟

ما مدى قدرة السكان على المشاركة في بناء قوة الدولة؟

ومن أجل معالجة المشكلة نبدأ بجملة من الفرضيات؛ لإدراك ماهية التساؤلات المثارة سلفاً، وهي على النحو الآتي:

1- هناك أثر كبير لعدد السكان في قوة الدولة الليبية يتباين هذا الأثر وفق عوامل جغرافية مختلفة.

1- توجد علاقة متباينة بين توزيع السكان وقوة الدولة الليبية.

2- تتوقف قدرة السكان في بناء قوة الدولة السياسية بشكل مباشر وغير مباشر على عدّة عوامل جغرافية مختلفة.

اعتمد البحث بشكل رئيسي على المنهج الوصفي والكمي في تحليل البيانات التي تصدرها مصلحة الإحصاء والتعداد، وهيئة المعلومات والتوثيق، وتشمل الدراسة البعد المكاني للجوانب الديمغرافية للدولة الليبية، وتأثيرها الجيوبولتيكي في قوة الدولة، كما تشمل البعد الزمني فهي تغطي آخر السنوات المتاحة لبياناتها السكانية، ومعظمها بين تعدادي 2006 - 2013 "التقديري"، لمعرفة مدى أثرها في قوة الدولة حالياً.
أولاً: عدد السكان وتأثيره في قوة الدولة:

يعد حجم السكان عاملاً رئيسياً في قوة الدولة، حيث يؤثر على الأوضاع الاقتصادية والسياسية نظراً لتأثيره البالغ على تنفيذ خطط التنمية، وسياسة النمو الاقتصادي، وكم من دولة صغيرة الحجم سكانياً حققت تقدماً اقتصادياً واجتماعياً، ولكن نظراً لضآلة الحجم لم تتمكن هذه الدول من الوصول إلى مصاف الدول العظمى.

القوة العددية للسكان ليست في حد ذاتها العنصر الوحيد المؤثر في علاقة السكان بالدولة، ففي كثير من الأحيان يصبح الازدحام السكاني عائقاً أمام التنمية الاقتصادية، غير أنّ درجة الازدحام السكاني يضل مسألة اعتبارية محضة، لا تصدق إلا على فترة زمنية معنية بالارتباط بالنشاط الاقتصادي السائد في تلك الفترة،⁽¹⁾ وغالباً ما تتوقف قوة الدولة على عدد السكان، إذا كانت الفروق العددية بين

دولة ودولة أخرى كبيرة جداً، وغالباً ما تكون فارق القوة العددية ومستوى التطور هما العاملين الحاسمان.⁽²⁾

ومن الدول الصغيرة الحجم سويسرا، تلك الدولة التي حققت مركزاً تاريخياً ممتازاً، واستفادت من الحماية الطبيعية التي وهبتها إياها الطبيعة في سطحها الجبلي، وتفوقها على كل دول أوروبا ارتفاعاً، ولكن ضالّة حجمها حال دون تنميتها لهذه القوة وخرجها إلى بقية أوروبا كدولة قوية⁽³⁾، كذلك هولندا التي توسّعت وأقامت إمبراطوريتها، لكنّها لم تتمكّن من المحافظة عليها؛ لصغر حجمها المساحي والسكاني، وفي كل الأحوال ليس الحجم هو الاعتبار النهائي في قوة الدولة وضعفها باعتبار وجود دول كثيرة ذات حجم سكاني كبيرة، وضعيفة سياسياً لغياب المقومات الأخرى لبناء قوة الدولة.

وتعد ليبيا من الدول الصغيرة الحجم، حيث يبلغ عدد سكانها وفق الإحصاءات التقديرية لعام 2014 حوالي 6,103 مليون نسمة، بعد أن كان عددهم 3,231 مليون نسمة 1984،⁽⁴⁾ كما أنّ معدّل النمو يأخذ اتجاه التناقص المستمر، فبعد أن كان 4.4% خلال الفترة 1973 - 1984 انخفض إلى 2.5% خلال 1984 - 1995، وإلى 1.5% خلال 1995 - 2006.⁽⁵⁾

وهذا ما يجعل ليبيا تواجه مشكلة ديمغرافية وخطر جيوبولتيكي، وبخاصة أنّ معدّل النمو منحها ميزة ارتفاع نسبة الشباب خلال الوقت الحاضر، غير أنّ اتجاه معدل النمو ناحية الانخفاض سيدخل ليبيا مرحلة الكهولة بعد فترة زمنية لاحقة، ممّا يهدّد بتغيير التركيب العمري للسكان إلى جانب صغر حجم سكانها، وبناءً على ذلك يجب على الدولة الاستفادة من الفرصة الديمغرافية التي تعيشها الآن، واستثمار طاقات الشباب في التطوير والبناء الذاتي لقوتها الاقتصادية والسياسية.

هناك العديد من المقاييس التي يمكن بواسطتها معرفة تأثير حجم سكان دولة ما بالنسبة لقوتها السياسية، ومنها مقياس الانحدار الجيوبولتيكي، وهو مقياس نظري يعبر عن مدى قدرة الدولة على المحافظة على ميزان قوتها الديمغرافية بالنسبة لدول

الجوار، فإذا كان الناتج 1 فهذا يعني تعادل عدد سكان الدولة مع عدد سكان دول الجوار، أمّا إذا كان الناتج أكثر من 1 فعدد سكان الدولة يزيد على عدد سكان دول الجوار، ويكون مقياس الانحدار موجباً، أمّا إذا كان أقل من 1 فعدد سكان الدولة أقل من عدد سكان دول الجوار، ويكون المقياس الجيوبولتيكي سالباً، كما يوضّحه الجدول (1).

جدول (1) عدد سكان دول جوار ليبيا لعام 2018

الدولة	عدد السكان
مصر	00,182,200
السودان	2,780,485
تشاد	5,692,969
النيجر	2,314,743
الجزائر	3,378,027
تونس	1,551,448
المجموع	35,899,872
ليبيا	777,452،

المصدر: شبكة المعلومات العربية، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، 2020/9/1.

وباستخدام بيانات الجدول (1) الخاص بسكان دوار جوار ليبيا يمكن تطبيق

قانون الانحدار الجيوبولتيكي على النحو الآتي:

قانون الانحدار الجيوبولتيكي: $\frac{\text{عدد سكان ليبيا}}{\text{عدد سكان دول الجوار}}$

$$0.028 = \frac{6,777,452}{235899872}$$

ويتضح خلال تطبيق قانون الانحدار الجيوبولتيكي وجود الفارق الديمغرافي

الكبير بين سكان ليبيا، ودول الجوار الجغرافي، حيث أنّ قيمة الانحدار 0.028

(سالباً)، تعني انحداراً جيوبولتيكي قوي بين سكان الدولة الليبية، وسكان هذه الدول

بعيداً عن التكافؤ، وهذا من شأنه بث شعور عدم الاطمئنان في قلب الدولة الليبية في

وقتٍ تتدافع فيه الأطماع الخارجية مع خضمّ المشاكل السياسية التي تعيشها الدول

العربية.

ثانياً: التوزيع الجغرافي للسكان، وعلاقته بالقوة السياسية للدولة:

إنَّ القاعدة العامة من وجهة نظر الجغرافية السياسية أنَّ السكان كلما كانوا ينتشرون بانتظام في جميع أرجاء الدولة مع وجود مركز ثقل واحد للسكان يتمثل في العاصمة، كلما كان ذلك أفضل وذلك لسببين أولهما: سهولة سيطرة الدولة على جميع أجزاء بلادها من المركز، وثانيهما: زيادة درجة التماسك بين أفراد الدولة. توزيع السكان في ليبيا يخالف بشدة هذه القاعدة، حيث أنَّ أكثر من نصف سكان الدولة يتمركزون في مناطق الشريط الساحلي، و بها أكثر من قلب واحد: العاصمة طرابلس وبنغازي، وهذا ممَّا لا شك فيه، يؤثّر سلباً على قوة الدولة السياسية، كما أنَّ تمركز السكان في المدن الكبرى يشكل خطراً كبيراً على أمن وسلامة الدولة، ويجعلها هدفاً للدول الكبرى.

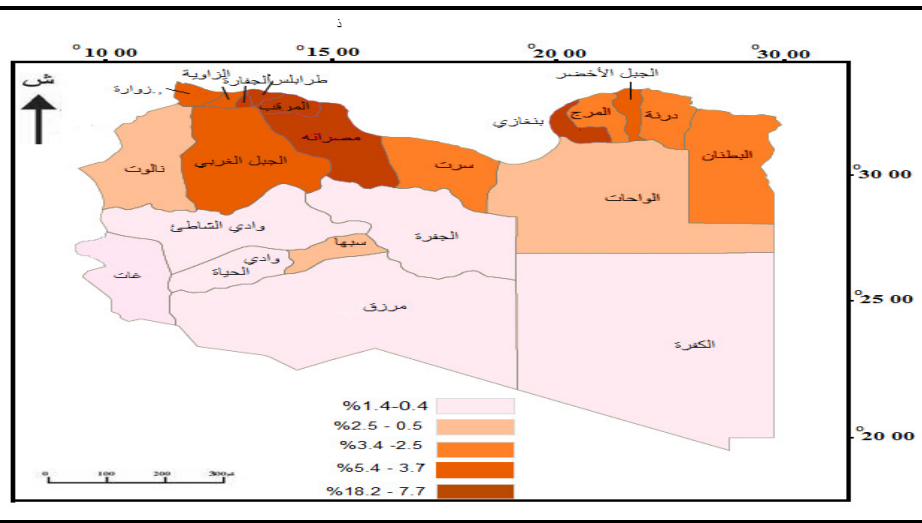
ويظهر الشكل (1) التوزيع غير المتوازن، فأكثر من نصف السكان يتمركزون بالشريط الساحلي بفعل ملائمة الظروف الطبيعية والبشرية، وتمثل طرابلس وبنغازي أكثر المناطق تمركزاً للسكان، فطرابلس يعيش فيها ما نسبته 18.8% من السكان الليبيين، تليها بنغازي حوالي 11.5%، ومصراته 9.7% ومناطق الجبل الغربي 5.4%⁽⁶⁾، وتتنخفض الكثافة السكانية في مناطق الوسط والجنوب.

إلى جانب سوء التوزيع الجغرافي تشير الدراسات إلى أنَّ مدى التغير من الريف والبادواة إلى التحضر يتجه نحو الزيادة، فقد تضاعف السكان في المراكز الحضرية من أقل من ربع السكان 22.5% في عام 1954 إلى أكثر من ثلاثة أرباعهم في عام 2012 88.3%⁽⁷⁾، ممَّا يزيد من تضخُّم المدن الكبرى، وازدياد المشاكل الناجمة عنه.

يشكّل تمركز السكان على مناطق الساحل، وتهميش مناطق الجنوب، تهديداً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، حيث تمثل مدينتي طرابلس وبنغازي مناطق استقطاب الهجرة الداخلية؛ نظراً لوجود فرص العمل، وسبل العيش فيها، ممَّا يزيد من تضخُّم أحجامها، واكتظاظ سكانها، وعدم كفاية الخدمات بها، وظهور العشوائيات على

أطرافها بسبب تدفق المهاجرين من القرى والمدن الصغيرة إلى هذه المدن الكبيرة، وكل هذا يتسبب في ظهور المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مما يؤثر على قوة الدولة السياسية، وزعزعة استقرار بنائها الداخلي، الأمر الذي يتطلب وضع سياسات سكانية مدروسة، ترتبط بالنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

شكل (1) التوزيع النسبي للسكان في ليبيا حسب المناطق لعام 2013.



المصدر: إعداد الباحث استناداً على: مصلحة الإحصاء والتعداد، الكتاب الإحصائي لسنة 2015، طرابلس، ص10.

ثالثاً: التركيب العمري للسكان وأثره على قوة الدولة:

إنّ تصنيف السكان وفق الفئات العمرية يظهر أثر التركيب العمري على قوة الدولة، حيث يشكّل الأساس في رسم خارطة الدولة التنموية، وذلك عن طريق معرفة قدراتهم الإنتاجية ومدى حيويتهم، وتكون الدولة فنية إذا ارتفعت فيها نسبة الفئة من (14- 65 سنة) ، فهذه الفئة هي الفئة المنتجة ويقع عليها عبء إعالة فئتي صغار السن والكبار.

يتضح من الجدول (2) التوزيع النسبي للسكان الليبيين حسب الفئات العمرية، حيث تبين أنّ الفئة العمرية (15-64) تشكّل حوالي ثلثي سكان الدولة الليبية تقريباً

وارتفاع نسبة هذه الفئة لها انعكاسات إيجابية على قوة الدولة، ويكسبها العديد من المزايا التي تساعدها في بناء قوتها الذاتية، حيث أنّ ارتفاع هذه الفئة يوَفّر للدولة الليبية احتياطاً استراتيجياً لزيادة طاقتها الإنتاجية، والرفع من قوتها العسكرية وإعداد وتجهيز جيوشها، وارتفاع هذه الفئة يبدو متسقاً مع حالة العديد من الدول العربية والأفريقية، ودول جنوب شرق آسيا، التي ترتفع فيها نسبة هذه الفئة، وذلك لارتفاع معدّل المواليد فيها، على غرار ما تشهده الدول المتقدمة التي تشهد نقصاً حاداً في هذه الفئة، ممّا ترتب عليه النقص الفعلي في الثروة البشرية، والارتفاع الكبير في نسبة كبار السن، وهي تتجه إلى إحلال التقنية محل الأيدي العاملة عن طريق تطوير التقنية المستخدمة في مجالات حياتها المختلفة، مثل تلك المستخدمة في المجال الصناعي، كتطوير الآلات الصناعية والزراعية، وتطوير الإنسان الآلي والمجال العسكري كالأسلحة العابرة للقارات والطائرات المسيّرة، والتصوير الفضائي.

كما يشير الجدول أيضاً إلى انخفاض نسبة الفئة (0-14)، والفئة (65 فأكثر) ممّا يعني انخفاض نسبة الإعالة، وهذا كان ناتجاً عن ارتفاع معدّل المواليد خلال ثمانينيات القرن العشرين.

جدول (2) التوزيع النسبي للسكان الليبيين حسب الفئات العمرية العريضة لعام 2013

الفئة العمرية	العدد*	نسبة الذكور	نسبة الإناث	النسبة العامة
14-	088626.4	5	4.7	4.8
5-64	655096.2	0.2	1.9	0.9
5 فأكثر	8077.4	.8	.4	.3
المجموع	001,800,000	00	00	00

إعداد الباحث استناداً إلى: مصلحة الإحصاء والتعداد، الكتاب الإحصائي لسنة 2015، طرابلس، ص8.

* لا توجد الأعداد الخاصة بالفئات العمرية في الكتاب الإحصائي لسنة 2015، وورد به نسبها المئوية فقط، وتم احتسابها عن طريق قسمة عدد السكان لسنة 2013 على مئة، وضرب الناتج في نسبة الفئة العمرية.

نسبة الإعاقة وأثرها في قوة الدولة:

وهي تمثل السكان غير القادرين على العمل دون سن 15 سنة، وأكثر من 65 سنة، مقسوماً على السكان الذين هم في سن العمل (15-64 سنة) مضروباً في مئة،⁽⁸⁾ وبطبيعة الحال فارتفاع فئة متوسطي الأعمار يعد الأفضل اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً لدورها في التقليل من الضغط على سوق العمل والموارد البشرية. وقد تم قياس نسبة الإعاقة باستخدام بيانات الجدول (2) وفق المعادلة الآتية:

$$\text{نسبة الإعاقة لعام 2013} = 100 \times \frac{258077.4 + 2088626.4}{3655096.2} = 64.20$$

ومن ذلك يتبين أنّ كل مئة شخص من متوسطي العمر، أي من هم في سن العمل (15-64 سنة) يعيلون 64 شخص تقريباً من صغار وكبار السن.

تشير إحصائيات تعداد 1984 إلى أنّ كل مئة من السكان يقع عبء إعالتهم على 47 شخصاً من فئة الأعمار المتوسطة⁽⁹⁾، وهذه مؤشرات تدل على حدوث انخفاض كبير في معدّلات الإعاقة العمرية؛ نتيجة ارتفاع فئة متوسطي الأعمار، وزيادة مشاركة المرأة في سوق العمل، ممّا يقلّل بدوره من حمول الأعباء على الفئة النشطة اقتصادياً، ولاشك أنّ هذا بدوره سيؤثر تأثيراً قوياً على تحسّن مستويات المعيشة للأسر الليبية.

إعالة الشباب هي مشكلة بنيوية، وينظر إليها كمستهلك للثروة في البلدان النامية، فكلما زاد عدد صغار السن مقارنة مع من هم في سن العمل، ستزيد معه نسبة المستهلكين مقارنة بالمنتجين في المجتمع⁽¹⁰⁾، ولكن اتجاه معدل الإعاقة في ليبيا ناحية الانخفاض سيرافقه بالطبع انخفاض العبء على الموارد البشرية، وهذا سيُمكن الدولة الليبية من تحقيق نتائج اجتماعية واقتصادية وسياسية أفضل عن طريق الاستثمار الأكبر في هذه الفئة تعليمياً وتدريباً، وصحة بدلاً من التعامل السلبي لهذه الشريحة، والاستمرار في هدرها، وسيكون لهذا الاستثمار انعكاسات إيجابية على البنية السياسية للدولة، وزيادة قوتها الذاتية، وتقليص روابط التبعية للدول الكبرى، كما يتيح الانخفاض في معدّل الإعاقة، المجال أمام النسبة الأكبر من السكان المشاركة

في الاستثمار وتحقيق التنمية الأفضل للدولة، وهو ما يبيلور حقيقة العوائد الديمغرافية على قوة الدولة السياسية من خلال تبني آليات داعمة للنمو الاقتصادي، منبثقة من الداخل، منبعا عقول الشباب المحلية، وتبني قدراتهم واختراعاتهم واحتوائها معرفياً ومعلوماتياً.

رابعاً: التركيب الاقتصادي للسكان وأثره في قوة الدولة:

يعد التركيب الاقتصادي للسكان أحد العناصر الأساسية الداخلة في تقدير الوزن السياسي للدولة؛ لتأثيره المباشر وغير المباشر في ذلك، كما أنه يمثل أحد المعايير التي يمكن استخدامها لمعرفة مدى تمكن الدولة من فرض السيادة على أراضيها، وقدرتها على متابعة عمليات النمو بجهودها وقدراتها الذاتية، ويعمل التركيب الاقتصادي للسكان ضمن القوة الاقتصادية للدولة، وقدرتها على ثبات اقتصادها قوياً خلال السلم والحرب، ففشل القوة الاقتصادية يعني حتماً التبعية والفرق، ومن ثم فشل القوة العسكرية، وانتهاك السيادة وعدم القدرة على إدارة الموارد وصيانتها، ويمكن من خلال دراسته معرفة السكان النشطين، وغير النشطين اقتصادياً، ومعرفة القوى العاملة ومدى التباين والتجانس في معالم توزيعها حسب المهن المختلفة، وبطبيعة الحال تعد القوى العاملة جزءاً من السكان، يمكن استثماره في النشاط الاقتصادي.

وتظهر بيانات الجدول (3) أن قطاع الإدارة العامة وقطاع التعليم يمثل المصدر الأساسي لتوفير فرص العمل، حيث يستوعب القطاع الأول حوالي 37.5 %، والثاني 31.5% وهما يشكّلان معاً ما يزيد عن ثلثي إجمالي القوى العاملة، فيما تنحدر نسبة مساهمة القطاعات الأخرى إلى أقل من 8%، ومن بينها قطاع الصناعات التحويلية بنسبة مساهمة منخفضة جداً تبلغ حوالي 4.4%.

وتشير الدراسات إلى أن انخفاض العاملين في قطاع الصناعة سببه ضعف التأهيل، حيث تتصف القوى العاملة في ليبيا بانخفاض نسبة المؤهلين، إذ تصل نسبة القوى غير المؤهلة إلى 40% والمتوسطة التأهيل إلى 48%، وترجع الدراسات أسباب ذلك إلى عجز نظام التأهيل والتدريب على تزويد الليبيين بالمهارات اللازمة

لممارسة الكثير من المهن في القطاع الخاص،⁽¹¹⁾ ممّا جعل العمالة الوطنية عاجزة عن تلبية متطلبات السوق المحلي.

كما يظهر تحليل الجدول (3) مدى أثر هيكل القوى العاملة في الوزن السياسي للدولة، فقطاع الخدمات هو القطاع الرئيسي في الدولة الليبية مثلها مثل الدول النفطية الأخرى التي تسود فيها النشاطات الخدمية، علاوة عن ذلك نجد هذا القطاع دائماً يستوعب العاملين الجدد في سوق العمل بالرغم من أنّ الواقع يشير إلى وجود عدد لا بأس به من موظفي القطاع الخدمي غير المنتج، على عكس قطاع الصناعة الذي يظهر محدودية قدرته على توفير فرص عمل جديدة .

جدول (3) التوزيع النسبي للمشتغلين حسب النشاط الاقتصادي لسنة 2013

النشاط الاقتصادي	النسبة المئوية
الزراعة والصيد استغلال الغابات	.8
التعدين واستغلال المحاجر	.2
الصناعات التحويلية	.4
الكهرباء والغاز وإمدادات المياه	.5
الإتشاءات والتشييد والبناء	.6
إجارة الجملة والتجزئة	.8
الفنادق والمطاعم والمقاهي	.1
النقل والتخزين والاتصالات	.5
الوساطة المالية	.5
أنشطة العقارات والتأجير وخدمات الأعمال	.8
إدارة العامة والدفاع والضمان الاجتماعي	7.5
التعليم	1.5
الصحة والعمل الاجتماعي	.4
خدمات المجتمع والخدمات الاجتماعية والشخصية الأخرى	.1
غير ذلك	.3
المجموع	00

المصدر: مصلحة الإحصاء والتعداد، الكتاب الإحصائي لسنة 2015، طرابلس، ص48.

إنَّ هيكله القوى العاملة في ليبيا تعكس التحوُّل السلبي في وزن الدولة السياسي، ومخالفاً للقاعدة العامة للتقدُّم الاقتصادي، فكلما تقدَّمت الدول اقتصادياً زادت نسبة مساهمة القوى العاملة في قطاع الصناعة الإنتاجية العالية، بينما يشير الجدول (3) إلى أنَّ مساهمة القوى العاملة في هذا القطاع أقل من نسبة 5%، وهذا يدل على أنَّ هناك فرصة كبيرة أمام الدولة الليبية للتنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من خلال رفع كفاءة نظام التدريب والتأهيل لسكانها، وتركيز الاستثمار في رأس المال البشري، وهذا سيحقق نقلة نوعية في انتقال عدد كبير من القوى العاملة إلى قطاع الصناعة باعتباره أحد دوافع بناء القوة الذاتية للدولة ذات الأهمية القصوى في مضمار العلاقات الدولية، لأنَّ القوة الذاتية للدولة تفسَّر بمدى قابلية سكانها في استثمار ما لديها من مقوِّمات طبيعية وبشرية بشكل يرتبط بسلوك الدول الأخرى تجاهها، فالعالم اليوم يتعامل مع بعضه بعلاقات هي في الواقع علاقات قوة تخضع للمصالح القومية، هذه العلاقات تمارس بشكل سلمي دبلوماسي، أو على شكل تهديد ووعيد صارخ.

يوضِّح الجدول (4) مدى اعتماد الدولة الليبية على العالم الخارجي في توريد حاجة سكانها مقارنة بما تقوم بتصديره، وتشير بيانات الجدول إلى أنَّ مواد الوقود والمحروقات تشكِّل ما نسبته 82.7% من قيمة الصادرات، بينما تشكِّل قيمة الواردات من المواد الغذائية والحيوانات الحية ما نسبته 23.6%، والمصنَّعات المختلفة 14.2% والمصنَّعة 13.6%.

ويستنتج من تحليل بيانات الجدول (4) انخفاض الطاقة التصنيعية في ليبيا ممَّا يجعلها بلداً مستورداً لجميع احتياجاته، وبطبيعة الحال فانرتفاع نسبة الواردات من السلع المصنَّعة، يعني عدم مقدرة الدولة الليبية على إنتاج وتصنيع غذائها، وتصنيع آلات ومعدات نقلها، والتقنية المستخدمة في مصانعها المحدودة، وهذا يشكِّل ضعفاً استراتيجياً في قوتها السياسية، حيث يقود إلى انكشاف اقتصادها على العالم الخارجي، وزيادة التبعية للدول الكبرى، وهو ما يؤثر بطبيعة الحال على وزنها في

المحيط الدولي، ويحد من قدرتها على مواجهة التحديات والضغوطات السياسية التي تفرضها الدول الكبرى، وهذا في حقيقته يعد خرقاً واضحاً لأمنها الداخلي والخارجي، وانتهاك سيادة أراضيها، ويعد ضعف التركيب الاقتصادي لسكان الدولة أحد الأسباب الرئيسية في ذلك، حيث أنّ عدم الاهتمام بالشباب واستثمارهم في القوى العاملة وتأهيلهم أحد الأسباب التي أدت إلى تكوين ملامح التركيب الاقتصادي لسكانها بهذا الشكل.

جدول (4) التوزيع النسبي لقيمة الصادرات والواردات لسنة 2015 حسب أقسام السلع.

الواردات %	الصادرات %	نوع السلعة
3.6	.3	مواد غذائية وحيوانات حية
.1	.0	مشروبات وتبغ
.9	.0	مواد خام غير صالحة للأكل
3.	2.7	مواد الوقود المعدنية والمحروقات
0.	.0	زيوت وشحوم حيوانية ونباتية
.8	.9	مواد كيميائية
3.6	.8	مصنوعات صنفت في الغالب حسب المواد المصنعة منها
7.8	.1	آلات ومعدات نقل
4.2	.1	مصنوعات مختلفة
.7	3.1	سلع غير مصنفة على أساس النوع
00	00	المجموع

المصدر: المصدر: مصلحة الإحصاء والتعداد، الكتاب الإحصائي لسنة 2015، طرابلس، ص 89، 90.

وعلى الرغم من أنّ ليبيا فقيرة في بعض مواردها الطبيعية التي من بينها المياه والتربة الخصبة الزراعية، ولكن لا نغفل حقيقة أنّ التعويل على ارتفاع المستوى المهني والفني لمواردها البشرية سيعوضها عن نقص مواردها الطبيعية، ويزيد من إنتاجها القومي، وهذا سيعزز من بناء قوتها الذاتية، ووزنها السياسي العالمي، وهو ما أخذته اليابان بعد الحربين العالميتين في القرن الماضي، والعالم اليوم يتسم بالتكامل والانفتاح والمنافسة، وأمل كل دولة في تحقيق سيادة مطلقة من كل قيود وضغوطات

مجلة رواق الحكمة
257
العدد الثامن ديسمبر 2020م

الدول الكبرى، يمكن تحقيقها من خلال زيادة تأهيل وتدريب القوى العاملة؛ لأن ذلك سيمكّنها من الاعتماد على ذاتها، ويجعلها أكثر تنافساً في الأسواق الدولية، ويجلب رؤوس الأموال للاستثمار داخل كيانها السياسي، والبنك الدولي نراه اليوم يؤكد على الدول أهمية استثمار رأس المالي البشري، ويزيد من معدّلات الإقراض السنوي في مجال التنمية البشرية.

النتائج:

من خلال دراسة التركيب الديمغرافي للسكان وآثاره الجيوبولتيكية على قوة الدولة اللببية تم التوصل إلى النتائج الآتية:

- 1- صغر حجم الدولة السكاني يؤثر على قوتها السياسية، وخاصة أن الانحدار الجيوبولتيكي مع دول الجوار سالباً، ممّا ينتزع الشعور بالأمان من قلب الدولة.
- 2- التوزيع غير المتوازن للسكان، وتركيزهم على مناطق الشريط الساحلي يشكّل خطراً على أمن وسلامة الدولة.
- 3- يظهر أثر التركيب العمري على قوة الدولة جلياً في ارتفاع نسبة فئة متوسطي السن، التي تشكّل ما نسبته 60.9 %، ممّا يجعل معدّل الإعالة العمرية ينخفض عمّا كان عليه في ثمانينات القرن الماضي، وهذا يخفّف الضغط على الموارد البشرية، وبيّح للدولة فرصة الاستفادة منها في بناء قوتها الذاتية.
- 4- ملامح التركيب الاقتصادي للسكان وهيكله القوى العاملة تعكس نتائج سلبية على وزن الدولة السياسي وقوتها الذاتية، حيث ترتفع نسبة العاملين في قطاع الخدمات، وتقل في قطاع الصناعة، وذلك بسبب ضعف التأهيل والتدريب للشباب، وهذا يبدوا متسقاً مع حالة البلدان النامية.
- 5- عدم تأهيل الشباب وتدريبهم، والرفع من قدراتهم الذاتية على البناء والاستكشاف جعل ليبيا بلداً مستورداً لجميع احتياجاته، وهو ما يشكّل ضعفاً استراتيجياً في جسم الدولة.

التوصيات:

وضعت الدراسة بناءً على ما توصلت إليه من نتائج عدد من التوصيات نجملها

في الآتي:

1- يجب على الدولة الليبية السعي قدماً نحو الاستفادة من المرحلة الديمغرافية التي تعيشها الآن، والتي تتميز بارتفاع متوسطي السن (15-64)، واتجاه معدّل الإعالة في ليبيا ناحية الانخفاض وانخفاض العبء على الموارد البشرية، وذلك خلال الاستثمار في بناء الشباب والاستفادة من طاقتهم؛ لتحقيق اتجاهين متوازيين: الأول زيادة القوة السياسية للدولة، والثاني تعويض النقص في هذه القوة الذي يسببه صغر حجم سكانها.

2- تبني سياسات سكانية فاعلة؛ تعيد التوازن في توزيع السكان على مساحة الدولة، وتجعل مناطق النزوح مناطق استقطاب حتى بلوغ مرحلة التوازن.

3- تركيز الاهتمام بشريحة العاملين، واستكشاف القدرات والموارد الذاتية وتعبئتها، وبلورة أفضل السبل لاستغلالها بتحفيز مراكز البحث العلمي والتقني ومراكز التدريب، لتحسين ملامح التركيب الاقتصادي للسكان وزيادة العاملين في القطاع الصناعي، بدلاً من القطاع الخدمي والتعليمي.

4- التخلّص من السياسات المعاكسة لحركة النمو والداعمة للتبعية للدول الكبرى؛ لأنها تبطئ من تقدّم الدولة، وتوظّف استيراد التقنية العالمية على شكل نموذج جاهز، دون انتقال الخبرة والمعرفة معها، للحد من تنمية الخبرات الفنية، وهو بالفعل ما تريده الدول الكبرى للدول النامية في بناء اقتصاديات هشة، تتنازعها المشكلات السياسية.

الخاتمة:

تناول البحث دراسة أثر التركيب الديمغرافي في قوة الدولة، كونها وحدة سياسية طبقاً لأسلوب التحليل الجيوبولتيكي، وذلك لغرض توضيح وإبراز التفاعل بين السكان، وقوة الدولة السياسية بناءً على معلومات وبيانات جغرافية مختلفة، تم الحصول عليها من أجل تحليل المقومات السكانية لبناء القوة تحليلاً شاملاً، وقد

حاول البحث الكشف عن مكامن القوة والضعف في عدد السكان وتوزيعهم الجغرافي، وقد تبين أن حجم سكان الدولة صغير جداً بالنسبة لدول الجوار، مما يشعرها بالضعف تجاهها، ويزيده سلبيةً اختلال توزيعه الجغرافي؛ نظراً لتركزهم على مناطق الشريط الساحلي وبخاصة في مدينتي طرابلس وبنغازي، وقلتهم بالاتجاه ناحية الجنوب، مما يجعل المدينتين مناطق استقطاب الهجرة الداخلية، الأمر الذي يقلل من موارد ونوعية وكفاءة الخدمات في هذه المدن المتضخمة، وظهور العشوائيات وازدياد نسبة الجرائم، وانتشار الظواهر الهدامة مما يؤثر على استقرار الدولة الداخلي، كما أن التمرکز يجعل الدولة هدفاً للدول الكبرى.

كما تناول البحث دراسة التركيب العمري للسكان، ونسبة الإعاقة وعلاقتها بالقوة السياسية للدولة، حيث تبين أن نسبة الإعاقة تميل ناحية الانخفاض وفق إحصائيات 2013 مما كان عليه في ثمانينات القرن الماضي، ومنح للدولة فرصة قوية للاستفادة من هذه المرحلة.

وأخيراً تناول البحث التركيب الاقتصادي لسكان الدولة الليبية، وتم الكشف عن مؤشرات تبين تأثير مقومات التركيب الاقتصادي للسكان على القوة السياسية والوزن الجيوبولتيكي والأمن القومي، منها انخفاض نسبة العاملين في القطاع الصناعي، وارتفاع نسبة الواردات من السلع الغذائية والمصنعة.

وخلص البحث بطرح توصيات تعد بمثابة استراتيجيات لرفع مشاركة السكان في بناء القوة السياسية للدولة، مبيّناً أن محاولة تنظيم التوزيع، والتنمية المكانية وتأهيل الشباب من النواحي العلمية والفنية والصحية تشكل أهم مقومات السكان في زيادة القوة الذاتية للدولة.

هوامش البحث:

- 1- محمد رياض، الأصول العامة في الجغرافية السياسية والجيوبوليتيكا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص141.
- 2- الأميرال ببير سيليريه، الجغرافية السياسية والجغرافيا الاستراتيجية، ترجمة: أحمد عبد الكريم، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1988، ص 44.
- 3- محمد حجازي محمد، الجغرافيا السياسية، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1997، ص101.
- 4- وزارة التخطيط، الكتاب الإحصائي، مصلحة الإحصاء والتعداد، 2015، ص7.
- 5- الهيئة العامة للمعلومات والتوثيق، الكتاب الإحصائي، طرابلس، 2008، ص49.
- 6- وزارة التخطيط، الكتاب الإحصائي 2015، مصدر سابق، ص10.
- 7- عبد اللطيف عيسى طلوية، ميلاد مفتاح الجروشي، السكان في ليبيا: التطور وآفاق المستقبل (دراسة في البنية والنمو والمستقبل السكاني)، مجلة دراسات الاقتصاد والأعمال، المجلد3، العدد 2 ، ديسمبر 2015، ص 58.
- 8- حسين علي عبد الراوي، تحليل جغرافي لديمغرافية الحرب، وأثرها على التركيب السكاني لسكان محافظة الأنبار للمدة (1997 - 2007)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، العدد 4 كانون الأول، 2013، المجلد الثاني، ص 102.
- 9- منصور محمد الكيخيا، السكان، الجماهيرية دراسة في الجغرافيا، تحرير: الهادي مصطفى أبو لقمة، سعد خليل القزيري، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، 1995، ص370.
- 10- أحمد علي محمود ، دراسات ديموغرافية، منشورات اللجنة الشعبية العامة للتخطيط ، طرابلس، 2006، ص 134.

11- حسين فرج رهيط، فتحي عبد الحفيظ المجبري، التطورات الديمغرافية (السكانية) والاقتصاد الليبي، مركز البحوث والدراسات بأمانة مؤتمر الشعب العام، 2005 ، ص107.

أحكام تحريم الزوج زوجته ومدى تأثير نيته

د. مسعودة علي الأسود
كلية التربية جنزور- جامعة طرابلس

المقدمة :

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

فالإسلام دين حنيف يهتم بجميع جوانب حياة الإنسان، ويضع سعادة البشر وراحتهم ضمن أهم أولوياته، والإنسان بفطرته يرغب في التمتع بطيبات الحياة، من زواج وأولاد ونحوهما، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾⁽¹⁾، وقد ألزم هذا الدين الحنيف كلا الزوجين بالعدل والاعتدال، فلا ضرر ولا ضرار، ولا ظلم من أحدهما على الآخر.

ومما لاشك فيه أنّ أي جزئية في المسائل المتعلقة بأحكام الأسرة لجديرة بالبحث والدراسة، على الرغم من كثرة المؤلفات والكتب حولها؛ وذلك لمعرفة الأحكام المتعلقة بكل جزئياتها الحادثة والمتجددة والمتنوعة بتنوع الحالات، ووقائع الحياة الأسرية التي تختلف بسبب الظروف، وتتغير بحسب تغير مجريات الأحداث الطارئة على الحياة الزوجية باستمرار، كل ذلك في إطار الأحكام الواردة في نصوص القرآن الكريم، والسنة الصحيحة.

انطلاقاً مما سبق رأيت أنّ يكون هذا البحث بعنوان (أحكام تحريم الزوج زوجته، ومدى تأثير نيته)؛ وذلك لمعرفة الحكم من خلال نصوص القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، وحصراً آراء الفقهاء ومناقشتها بغية الوصول إلى الصواب، وأرجح الآراء ما وجدت لذلك سبيلاً.

وقد قسّمت بحثي هذا إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: التعريف بالنية ومحلها.

النية لغة: قصد وعزم، من نوى الشيء، ينويه نواه، جمعها نيات. يقال: نوى القوم منزلاً: قصدوه، ونوى الأمر قصد إليه، ويقال: نوى الشيء ينويه، أي عزم عليه، والنوى هو: التحول من مكان إلى آخر (2).

وقيل النية: هي الإرادة، والنية تدور على القصد والعزم والإرادة (3).

أما النية اصطلاحاً: فهي عند المالكية: قصد المكلف الشيء المأمور به (4).

وعند الحنفية: قال ابن عابدين: النية هي قصد الطاعة والتقرب إلى الله - تعالى - في إيجاد الفعل (5).

أما عند الشافعية: فيعرفها الماوردي بأنها: قصد الشيء مقترناً بفعله، فإن قصده وترأخى عنه فهو عزم (6).

في حين عرّفها الحنابلة بأنها: عزم القلب على فعل العبادة تقرباً لله - تعالى - وهذا أقرب التعريفات باعتبار أنه ذكر التقرب إلى الله - تعالى - والامتثال له، والنية يحتاج لها المسلم في العبادات، وليست في المباح، وهي محل ثواب أو عقاب لذاتها.

محل النية:

النية محلها القلب (7) قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (8)، أي ليس ينتفعون بشيء منها، وهي التي جعلها الله - تعالى - سبباً للهداية (9)، وفي السنة ما روي من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً قال: "ألا إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب" (10).

أقسام النية: قسمها الفقهاء إلى قسمين:

نية فعلية موجودة: هي النية التي يأتي بها الإنسان في بداية العبادات مثل: نية الصلاة، ونية الزكاة، ونية الصوم... وهذه محلها القلب، وقد اختلف العلماء في الجهر بها باللسان، حيث يرى البعض الجهر لا يشرع، واستثنى الحج، في حين يرى الحنفية والشافعية أن الجهر بها مستحباً.

نية حكمية: وهي ما حكم الشرع باستصحابها مثل الإخلاص والنفاق والإيمان... وهذه جميعاً من أحوال القلب، فإذا شرع فيها، واتصف بها القلب سميت فعلية، وإذا ذهل عنها القلب سميت نية حكمية⁽¹¹⁾.

فمعرفة الحكم الشرعي يؤخذ من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فإن لم يوجد في القرآن الكريم ولا في السنة الصحيحة ما يوضح معنى الحكم، يرجع إلى أقوال الصحابة - رضي الله عنهم - في تفسيرهم، فأنهم أدركوا ذلك لما شاهدوه من القران والأحوال عند نزوله، وذلك لما اختلفوا به من الفهم الصحيح والعمل الصالح⁽¹²⁾.

ونصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة قد تكون قاطعة في إفادة الحكم، فلا تقبل النظر، وقد تكون غير قاطعة في إفادة الحكم، فيكون استنباطه بالنظر فيها وتفهمها، وقد يختلف النظر تبعاً لتفاوت العقول والأفهام، فيختلف الحكم في دائرة هذه النصوص، وهناك كثير من الأمور لم يرد بشأنها نص خاص، وإنما تركت ليستنبط المجتهدون من فقهاء الأمة الإسلامية أحكامها على ضوء القواعد والأمارات التي أشارت النصوص إلى اعتبارها عند الاستنباط والاجتهاد كالقياس ونحوه⁽¹³⁾.

فمنهج القرآن الكريم في بيان الأحكام متنوع؛ حتى يكون أدعى إلى القبول وأبعث على الامتثال، ومع هذا فقد جاء بالقواعد الكلية غالباً، تاركاً التفاصيل لاجتهاد أولي الرأي في الأمة الإسلامية، على ضوء ما وضع لهم من أمارات، حتى يساير الحكم مصالحهم - ما لم يخالف قرآن ولا سنة - ويدفع عنهم الحرج والمشقة⁽¹⁴⁾.

المبحث الثاني: آراء الفقهاء وأرجحها:

إنَّ المتنبِّع لأحكام الطلاق، يتضح له جلياً مدى تأثير النية على وقوع الطلاق من عدمه، لأنَّ في الغالب يشترط توفر النية، خاصة مع ألفاظ الكنايات، ولذا فلقد أجمع الفقهاء على وقوع الطلاق بالصيغة الصريحة إذا توافرت شروط الوقوع⁽¹⁵⁾، واختلفوا في وقوعه بالألفاظ غير الصريحة، والتي تحتمل معنى الطلاق وغيره، كتحریم الزوج زوجته، وذلك كأن يقول لها: "أنت علي حرام"، وبيان ذلك ما يلي⁽¹⁶⁾:

- أولاً: كأن يقول الزوج لزوجته: "أنت عليّ حرام، ناوياً الطلاق، أو الظهار، أو اليمين، والحكم في هذه الحالة يكون وفق الآتي:
- 1- أنه يقع طلاقاً ثلاثاً، ولا يسأل عن نيته، وهو المشهور عند الإمام مالك سواء كان مدخولاً بها أم لا⁽¹⁷⁾.
 - 2- يكون لغواً ولا شيء فيه، ولا تأثير للنية عليه، وهو قول الظاهرية⁽¹⁸⁾.
 - 3- أنه إذا نوى طلاقاً وقع واحدة بائنة، وإن نوى اثنتين، فإن نوى ثلاثاً فهو على ما نواه، وكذا إذا نوى به ظهاراً وقع ظهاراً، وإن نوى إيلاءً أو يميناً وقع به ما نواه، وهو قول الحنفية، وظاهر المذهب عند الحنابلة ونقل عنهم أنه ظهاراً، ولو نوى الطلاق⁽¹⁹⁾.
 - 4- أنه إذا نوى طلاقاً أو ظهاراً وقع ما نواه، وإن نوى تحريم عينها أو وطنها لم تحرم، وعليه كفارة يمين، وليس بيمين، وهو قول للشافعية⁽²⁰⁾.
- ثانياً: أو أن يقول لها: "أنت عليّ حرام"، دون أن ينوي شيئاً، فالحكم يكون كالآتي:
- المذهب الأول:** ويرى أن الزوج إذا لم ينو شيئاً فهو كذب، وليس عليه شيء، ويكون يميناً وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة⁽²¹⁾، وفي رواية عنه دُين ولم يُقبل في الحكم⁽²²⁾.
- المذهب الثاني:** ويرى أنه يقع به الطلاق ثلاثاً، ولا يسأل عن نيته، وإليه ذهب الإمام مالك⁽²³⁾، فإن لم يدخل بها ونوى أقل من ثلاث قبلت نيته⁽²⁴⁾، وكما روي عن جماعة من المدينة أنه يلزمه من الطلاق ما قال: في المدخول بها وفي غيرها⁽²⁵⁾.
- المذهب الثالث:** ويرى أنه عليه كفارة يمين، ولا يقع به شيء، وإليه ذهب الإمام الشافعي في الأظهر⁽²⁶⁾، والإمام أحمد في رواية له⁽²⁷⁾.
- المذهب الرابع:** ويرى أنه يقع ظهاراً، وعليه كفارة الظهار، وإليه ذهب الإمام أحمد في المشهور⁽²⁸⁾.
- المذهب الخامس:** ويرى أنه لغواً لا شيء فيه، وإليه ذهب الظاهرية وبعض المالكية، والإمام الشافعي في غير الأظهر⁽²⁹⁾.

الأدلة والمناقشة:

1- استدل القائلون بأن قول الرجل لزوجته: "أنت علي حرام"، ويصير مؤلياً بالأثر الذي روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "إذا حرّم الرجل امرأته، فهي يمين يكفرها"⁽³⁰⁾، وتلا، قوله تعالى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ⁽³¹⁾، يعني أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان قد حرّم جاريته، فخاطبه الله بقوله- تعالى:- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾⁽³²⁾ فكفر عن يمينه وصير الحرام يميناً⁽³³⁾.

2- واستدل القائلون بأن قول الرجل لزوجته: "أنت علي حرام"، يقع به طلاق ثلاثاً بالأثر الذي رواه الإمام مالك، أنه بلغه أن علياً بن أبي طالب -كرم الله وجهه- كان يقول في الرجل يقول لامرأته: أنت علي حرام: إنها ثلاث تطليقات⁽³⁴⁾، فقال مالك: وذلك أحسن ما سمعت في ذلك⁽³⁵⁾، حيث أن علياً بن أبي طالب -كرم الله وجهه- كان يرى هذا، واستحسنه الإمام مالك، وإنها لا تحرم عليه إلا بالثلاث، فكان وقوع الثلاث من ضرورة كونها حراماً عليه⁽³⁶⁾.

واعترض بأن ما روي عن علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- لم يصح عنه حيث روي عن الشعبي، أنه قال: أنا أعلمكم بما قال علي -كرم الله وجهه- في الحرام، قال: لا أمرك أن تتقدم، ولا أمرك أن تتأخر⁽³⁷⁾، وبالمعقول لأن الزوجة لا تحرم إلا بالثلاثة، فكان وقوع الثلاث من ضرورة كونها حراماً⁽³⁸⁾.

إلا أنه أعترض لأنه خالف الأثر الذي روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: "إذا حرّم الرجل امرأته فهي يمين يكفرها"⁽³⁹⁾.

3- واستدل القائلون بأن قول الرجل لزوجته: "أنت علي حرام"، عليه كفارة يمين، وليس بيمين بما روي عن أنس، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كانت له أمة يطؤها، فلم تزل به عائشة وحفصة -رضي الله عنهما- حتى حرّمها على نفسه⁽⁴⁰⁾، فأنزل الله -عز وجل-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ

أَزْوَاجِكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ⁽⁴¹⁾، فالله -تعالى- أوجب كفارة يمين، في تحريم الأمانة، وهي مارية القبطية -رضي الله عنها- حيث قال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾⁽⁴²⁾، وتقاس الحرة عليها؛ لأنها في معناها، في تحليل البضع وتحريمه⁽⁴³⁾.

إلا أنه اعترض من وجهين، أولهما: أن الكفارة لم تكن لتحريم الوطء، ويؤيد ذلك ما روي عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: إن النبي - صلى الله عليه وسلم- كان يمكث عند زينب بنت جحش فيشرب عندها عسلاً، قالت: فتواطأت أنا وحفصة على أيتنا دخل عليها النبي - صلى الله عليه وسلم- فلتقل: إني لا أجد منك ريح مغافير أكلت مغافير، فدخل على إحدهما فقالت ذلك له فقال: بل شربت عسلاً عند زينب بنت جحش، ولن أعود له فنزل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ إِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾⁽⁴⁴⁾، وثانيهما: أن الآية الكريمة ليس فيها ما يدل على أنه يمين، لأن الله -تعالى- عاتب نبيه -صلى الله عليه وسلم- على نحو تحريم ما أحله الله -تعالى- ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾، وأن أكثر المفسرين⁽⁴⁵⁾ أن سبب نزول الآية الكريمة أنه حرم أولاً، ثم حلف ثانياً، فتكون الكفارة لأجل الحلف، لا لمجرد التحريم⁽⁴⁶⁾، و بالمعقول فقالوا: إن معنى اليمين التحريم، فوجب فيه الكفارة على المعنى المراد به⁽⁴⁷⁾.

4- واستدل القائلون بأن قول الرجل لزوجته: "أنت علي حرام"ظهار بالأثر المروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: النذر الحرام إذا لم يسم مغلظة، يكون عليه: رقية أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً⁽⁴⁸⁾.

إلا أنه اعترض بأن ابن عباس -رضي الله عنهما- وردت له رواية أخرى أصح من هذه الرواية، وذلك أنه كان يقول: "في الحرام يمين يكفرها"⁽⁴⁹⁾، وأما من المعقول

فلأن الله - تعالى - جعل التشبيه يمين محرم عليه ظهاراً، فالتصريح منه بالتحريم أولى⁽⁵⁰⁾.

واعترض بوجهين: أولهما: أن الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة، فبدون حرف التشبيه وهو الكاف لا يثبت الظهار⁽⁵¹⁾، وثانيهما: أن هذا قياس مع الطلاق، فلا يصح ذلك؛ لأن التشبيه هنا خص بذوات المحارم، وهو قوله: "كظهر أمي" فكان صريحاً في الظهار، أما كلمة حرام فهي كناية، فتحتل أن تكون ظهاراً، أو أن تكون طلاقاً، أو غير ذلك من احتمالات اللفظ⁽⁵²⁾، كما أن الله - تعالى - لم يجعل للمكأف التحليل والتحريم، وإنما ذلك إلى الله - تعالى - وإنما جعل له مباشرة الأقوال والأفعال التي يترتب عليها التحريم، فإذا قال: "أنت علي كظهر أمي"، أو "أنت علي حرام"، فقد قال المنكر من القول والزور وكذب على الله - تعالى - فإنه لم يجعلها عليه كظهر أمه، ولا جعلها عليه حراماً، فقد أوجب بهذا القول المنكر والزور أغلظ الكفارتين، وهي كفارة الظهار⁽⁵³⁾.

وأجيب بأن قول الزوج لزوجته: "أنت علي حرام"، قد يكون طلاقاً ثلاثاً، لأن المطلقة ثلاثاً تحرم على الزوج، حتى تنكح زوجاً غيره، فصارت بهذا الطلاق محرمة عليه، فلا نفيه بالظهار حتى لا يكون تقييداً بلا مقيد⁽⁵⁴⁾.

5- واستدل القائلون بأن قول الرجل لزوجته: "أنت علي حرام" بقوله - تعالى - : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁵⁵⁾، فإله - تعالى - عاتب رسوله - صلى الله عليه وسلم - على تحريم ما أحل الله - تعالى - له، ولم يجعل ذلك طلاقاً ولا ظهاراً ولا يميناً، بل جعل فيه التوبة والاستغفار، إذ يدل على ذلك نهاية الآية الكريمة⁽⁵⁶⁾: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، واعترض بأن قول الله تعالى بعد ذلك ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾⁽⁵⁷⁾، دليل على أن تحليل اليمين فيه الكفارة⁽⁵⁸⁾، وبما روي عن عائشة رضي الله عنها - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"⁽⁵⁹⁾، فتحريم الحلال إحداث حدث ليس في أمر الله - تعالى - فوجب أن يرد، ولا فرق بين

قول القائل: امرأتي علي حرام، وبين قوله: امرأة زيد علي حلال، ولا فرق بين من حرّم على نفسه لحم الضأن، وبين من أحلّ لنفسه لحم الخنزير، فصح أنّ التحريم باطل، ولا حكم للباطل إلا إبطاله، والتوبة منه⁽⁶⁰⁾، وبما روي عن أبي سلمة أنّه قال: ما أبالي أحرمت امرأتي، أو حرمت ماء النهر⁽⁶¹⁾، وبقولهم: إنّ التحريم لما أحل الله - تعالى - غير ممكن؛ لأنّ التحليل ترجيح جانب الحل، والتحريم ترجيح جانب الحرمة، ولا مجال للاجتماع بين الترجيحين، فكيف يقال: لم تحرم ما أحل الله⁽⁶²⁾.

الترجيح: من خلال ما سبق فإنني أرى أنّ قول الزوج لزوجته: "أنت علي حرام" يُكفّر عنها كفارة يمين، إن لم ينو شيئاً، وإن نوى الطلاق فطلقة واحدة رجعية، حتى وإن نوى التعدّد، وكذلك إن نوى ظهاراً أو إيلاءً فحسب نيته، والله أعلم.

الخاتمة:

يمكن أن نلخص نتائج البحث في النقاط الآتية:

- 1- النية محلها القلب، وهي القصد والعزم على الفعل.
- 2- الطلاق أمر خطير لا يثبت إلا بالنية الصريحة المؤكدة.
- 3- إنّ الزوج إذا لم يقصد الطلاق حال الطلاق بالكناية لا يقع طلاقه.
- 4- يمين التحريم تجب فيه الكفارة على المعنى المراد به.
- 5- إنّ الله - تعالى - لم يجعل للمكلف التحليل والتحريم، وإنما جعل له مباشرة الأقوال والأفعال.
- 6- إنّ التحريم لما أحل الله - تعالى - غير ممكن؛ لأنّ التحليل ترجيح جانب الحل، والتحريم ترجيح جانب الحرمة.
- 7- الزوج هو المسئول عن حقيقة النية أمام الله - تعالى -.

هوامش البحث

- 1- سورة النحل - الآية 72.
- 2- ينظر: معجم مقاييس اللغة- ج 5- ص 366.
- 3- ينظر: بدائع الصنائع-الكاساني-ج 1- ص 127.
- 4- ينظر: حاشية ابن عابدين 1-ج-ص 105.
- 5- ينظر: حاشية العدوي-ج 1-ص 203.
- 6- ينظر: المنثور في القواعد-ج 3- ص 284.
- 7- ينظر: الفتاوى الكبرى- ابن تيمية- ج 2- ص 95.
- 8- سورة الأعراف، الآية 179.
- 9- ينظر: تفسير القرآن العظيم- ابن كثير- ج 3- ص 256.
- 10- رواه مسلم -حديث 22 .
- 11- ينظر: مواهب الجليل - الخطاب- ج 1- ص 233.
- 12- ينظر: الموسوعة الفقهية - إصدار الكويت- ج 13- ص 94.
- 13- ينظر: الإسلام والأسرة والمجتمع-د/ محمد سلام مذكور - ص 38.
- 14- ينظر: المرجع السابق- ص 40.
- 15- ينظر: الإسلام والأسرة والمجتمع-د/محمد سلام مذكور-ص 103.
- 16- ينظر: اختلاف الفتوى في مسائل الفرقة بين الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الزواج والطلاق الليبي رقم 10 لسنة 1984 د/ أبوالقاسم خليفة العائب- ص 206- تحت النشر.
- 17- ينظر: المنتقى- الباجي- ج 4- ص 9/ تبين المسالك-الإحسائي-ج 3-ص 143.
- 18- ينظر: المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم- د/ عبد الكريم زيدان-ج 1- ص 454.
- 19- ينظر: مختصر اختلاف العلماء- الطحاوي- ج 2- ص 413/ الممتع في شرح المقنع- زين الدين الحنبلي- ج 5- ص 292.
- 20- ينظر: حلية العلماء- القفال- ج 7- ص 44.

- 21- ينظر: مختصر اختلاف العلماء- الطحاوي-ج2-ص413.
- 22- ينظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك- الكاند هلوي -ج. 10-ص27.
- 23- ينظر: المرجع السابق.
- 24- ينظر: تبين المسالك- الإحساني- ج3- ص143.
- 25- ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد- ابن رشد الحفيد- ج3- ص1427.
- 26- ينظر: حلية العلماء- القفال- ج7- ص45.
- 27- ينظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك- الكاندهلوي- ج 10- ص28/ إرشاد المسترشد- المنذري ج2- ص183.
- 28- ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد - ابن قدامه - ج3- ص 117 / الاستنكار - ابن عبد البر - ج 17 - ص 28.
- 29- ينظر: ابن حزم - ج10- ص 136 / حلية العلماء - القفال - ج7 - ص 45.
- 30- ينظر: نيل الأوطار- الشوكاني - ج4 - ص 361.
- 31- الأحزاب الآية 21.
- 32- التحريم الآية 1-2.
- 33- ينظر: الجامع لأحكام القرآن - القرطبي- ج10- ص 696.
- 34- ينظر: الاستنكار- ابن عبد البر- كتاب الطلاق- باب ما جاء في الخلية والبرية - ج7 - ص 36.
- 35- المرجع السابق.
- 36- ينظر- إعلام الموقعين- ابن القيم - ج3- ص58.
- 37- ينظر: الاستنكار- ابن عبد البر- كتاب الطلاق- باب ما جاء في الخلية والبرية - ج17 - ص38.
- 38- ينظر: إعلام الموقعين- ابن القيم - ج3- ص58.
- 39- سبق تخريجه.
- 40- ينظر: نيل الأوطار- الشوكاني - ج4 - ص 361.
- 41- سورة التحريم- الآية 1-2.

- 42- سورة التحريم - الآية 2.
- 43- ينظر - مغني المحتاج - الشرييني - ج3 - ص 345.
- 44- سورة التحريم - الآية 1-4 / والحديث رواه مسلم - بشرح النووي - كتاب الطلاق - ج9 - ص 73.
- 45- ينظر: الجامع لأحكام القرآن - القرطبي - ج10 - ص 6663.
- 46- ينظر: تيسير العالي القدير لاختصار تفسير ابن كثير - الرفاعي - ج4 - ص 390.
- 47- ينظر: أوجز المسالك الى موطأ مالك - الكاند هلوي - ج10 - ص 26.
- 48- ينظر: مختصر اختلاف العلماء - الطحاوي - ج2 - ص 414.
- 49- ينظر: صحيح مسلم - شرح النووي - كتاب الطلاق - ج9 - ص 73.
- 50- ينظر: نيل الأوطار - الشوكاني - ج4 - ص 363.
- 51- ينظر: المبسوط - السرخسي - ج6 - ص 82.
- 52- المصدر السابق.
- 53- ينظر: نيل الأوطار - الشوكاني - ج4 - ص 363.
- 54- ينظر: المبسوط - السرخسي - ج6 - ص 83.
- 55- سورة التحريم - الآية 1.
- 56- ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل - ابن جزي - ص 720.
- 57- سورة التحريم - الآية 2.
- 58- ينظر: الجامع لأحكام القرآن - القرطبي - ج10 - ص 6664.
- 59- ينظر: صحيح مسلم - شرح النووي - كتاب الأفضية - ج12 - ص 16.
- 60- ينظر: ابن حزم - ج10 - ص 128.
- 61- ينظر: إعلام الموقعين - ابن القيم - ج3 - ص 57.
- 62- ينظر: التفسير الكبير - الفخر الرازي - ج30 - ص 42.

العدول بين صيغ المصادر والمشتقات في القراءات المتواترة (دراسة صرفية دلالية من خلال توجيهات ابن عاشور في تفسيره)

د. عبد العالم محمد القردي
جامعة الزاوية

مقدمة:

تعد ظاهرة عدول الصيغ في المصادر أو في المشتقات بالقراءات القرآنية ظاهرة ليست بالخفية، فكثيراً ما تختلف القراءة أو الرواية عن غيرها بعدول صيغ كلمة، كأن تأتي الكلمة في قراءة مصدرًا وفي غيرها مشتقًا، أو تأتي في رواية اسم فاعل وفي أخرى اسم مفعول، وهو عدول يتبعه اختلاف دلالي دقيق بين تلك الصيغ المعدولة، مما يشد انتباه السامع ويثير أفق التفكير والتأويل وإعمال النظر والتأمل لديه؛ فهما لدلالات النص وكشفاً لأسراره، وذلك من خلال تفاعل المعاني وتوالد الدلالات، وهو لا محالة يكتسب النص قيمة فنية حاضرة لا تتأثر بمرور الزمن، إلا أن وجوده في القرآن الكريم لا يعد اختلافًا جوهريًا؛ بحيث يؤثر على الخبر أو الحكم الذي تحمله الآية.

مفهوم العدول:

جاء في اللسان: "عدَلَ عَنْهُ يَعْدِلُ عُدُولًا: إِذَا مَالَ، كَأَنَّهُ يَمِيلُ مِنَ الْوَاحِدِ إِلَى الْآخِرِ"⁽¹⁾، أما في الاصطلاح، فهو: "مِيلٌ وَعُدُولٌ مُسَوِّغٌ؛ لِيَسْتَقِيمَ بِهِ الْمَعْنَى، فُصِدَ مِنْهُ الْمُسَاوَاةُ بَيْنَ التَّرَاكِبِ وَالْمَعَانِي الْمَقْصُودَةِ مِنْ مَجْبِيئِهِ؛ حَتَّى يَسْتَقِيمَ الْمَعْنَى وَيُظَهَرَ حُسْنُهُ مِنْ اتِّفَاقِ عَنَاصِرِ التَّرَكِيبِ مَعَ الْمَعْنَى الْمُرَادِ"⁽²⁾، وقد أثرنا استعمال مصطلح العدول في هذا البحث للدلالة على تناوب الصيغ، وهو استعمال يتفق مع ما وجد في ثرائنا العربي من إشارات لهذا الاستعمال في العرض نفسه، فأبو هلال العسكري (ت 400 هـ) يقول ما نصه: "وعندنا أن الرحيم مبالغة لعدوله، وأن الرحمن أشد مبالغة؛ لأنه أشد عدولاً، وإذا كان العدول على المبالغة كلما كان أشد عدولاً كان أشد مبالغة"⁽³⁾، كما نص عليه أيضاً أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ) بقوله: "وأما المبالغة،

فَهِيَ: الدَّلَالَةُ عَلَى كَثْرَةِ الْمَعْنَى، وَذَلِكَ عَلَى وُجُوهِ، مِنْهَا مُبَالَغَةٌ فِي الصِّفَةِ الْمُبَيِّنَةِ لِذَلِكَ، كَقَوْلِكَ: رَحْمَانٌ، عُدِلَ عَنْ: رَاحِمٍ⁽⁴⁾، وَهُوَ مَا وَجِدَ عِنْدَ ضِيَاءِ الدِّينِ بْنِ الأَثِيرِ (ت 636 هـ)، حَيْثُ نَصَّ بِقَوْلِهِ: "أَنَّ العُدُولَ عَنْ صِيغَةٍ مِنَ الأَلْفَاظِ إِلَى صِيغَةٍ أُخْرَى لَا يَكُونُ إِلا لِنَوْعِ خُصُوصِيَّةٍ اِقتَضَتْ ذَلِكَ"⁽⁵⁾، وَهِيَ نُصُوصٌ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ مُصْطَلَحَ العُدُولِ كَانَ يَتَعَلَّقُ بِتَنَاقُوبِ الصِّيغِ الصَّرْفِيَّةِ؛ وَهُوَ مَا جَعَلَ المُعَاصِرِينَ يُشِيعُونَهُ فِي أَبْحَائِهِمْ⁽⁶⁾.

المَصْدَرُ وَأَنْوَاعُهُ:

والمَصْدَرُ فِي الاِصْطِلَاحِ النَّحْوِيِّ، هُوَ "الاسْمُ الذَّالُّ عَلَى حَدَثٍ"⁽⁷⁾، وَيَرَاهُ البَصْرِيُّونَ أَصْلَ كُلِّ مُشْتَقٍّ؛ لِذَا سُمِّيَ مَصْدَرًا، يَقُولُ الرَّضِيُّ الإِسْتِرَابَادِيُّ (ت 686 هـ): "وَسُمِّيَ مَصْدَرًا؛ لِكَوْنِهِ مَوْضِعَ صُدُورِ الفِعْلِ"⁽⁸⁾، وَيَرَى أَهْلَ الكُوفَةِ "أَنَّ المَصْدَرَ مُشْتَقٌّ مِنَ الفِعْلِ وَفَرَعٌ عَلَيْهِ"⁽⁹⁾، وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ حُجْجٌ يَسْتَدِلُّونَ بِهَا، ذَكَرَهَا صَاحِبُ الإِنْصَافِ⁽¹⁰⁾، أَمَّا المُعَاصِرُونَ فَرُوِّبُهُمْ حَوْلَ أَصْلِ المُشْتَقَّاتِ مُخْتَلِفَةً؛ حَيْثُ يَرَوْنَ "أَنَّ كَلِمَةَ العَرَبِيَّةِ يَزْجَعُ فِي أَغْلِبِهَا إِلَى أَصُولِ ثَلَاثِيَّةٍ، مِنْهَا اشْتَقَّتْ، وَعَنْهَا صَدَرَتْ، فَ(أَضْرَبُ، وَضَرَبُ، وَضَارِبُ، وَاضْطَرَبُ، وَتَضَرَّبُ، وَتَضَارِبُ، وَاسْتَضَرَّبُ) تَرْجِعُ كُلُّهَا إِلَى أَصْلِ ثَلَاثِيٍّ مُؤَلَّفٍ مِنَ الحُرُوفِ الثَّلَاثَةِ (ض، ر، ب)"⁽¹¹⁾.

والمَصَادِرُ فِي العَرَبِيَّةِ أَنْوَاعٌ، هِيَ: المَصْدَرُ الأَصْلِيُّ، وَهُوَ: "مَا دَلَّ عَلَى الحَدَثِ مُجَرِّدًا مِنَ الرَّمَنِ"⁽¹²⁾، وَالمَصْدَرُ المِيميُّ، وَهُوَ: "مَصْدَرٌ مَبْدُوءٌ بِمِيمٍ زَائِدَةٍ فِي غَيْرِ المُفَاعَلَةِ"⁽¹³⁾، وَمَصْدَرُ المَرَّةِ، وَهُوَ: "مَصْدَرٌ يَدُلُّ عَلَى وَقْعِ الحَدَثِ مَرَّةً وَاحِدَةً"⁽¹⁴⁾، وَمَصْدَرُ الهَيْئَةِ، وَهُوَ: "مَصْدَرٌ يَدُلُّ عَلَى هَيْئَةِ الفِعْلِ حِينَ وَقْعِهِ"⁽¹⁵⁾، وَالمَصْدَرُ الصَّنَاعِيُّ، وَهُوَ: "اسْمٌ تَلَحُّفُهُ يَأْتِي النِّسْبَةَ مُرَدِّفَةً بِتَاءِ التَّأْنِيثِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى صِفَةٍ فِيهِ"⁽¹⁶⁾.

المُشْتَقَّاتُ وَأَنْوَاعُهَا:

وَيُرَادُ بِالمُشْتَقَّاتِ تِلْكَ الأَسْمَاءُ الَّتِي تُشْبِهُ الأَفْعَالَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الحَدَثِ؛ لِذَا سُمِّيَتْ عِنْدَ بَعْضِ النُّحَوِيِّينَ بِالأَسْمَاءِ المُشَبَّهَةِ بِالأَفْعَالِ أَوْ المُتَّصِلَةِ بِهَا⁽¹⁷⁾، وَأَنْوَاعُهَا،

هي: اسمُ الفاعِلِ، وصيغُ مُبالِغَةِ اسمِ الفاعِلِ، والصفةُ المُشَبَّهَةُ باسمِ الفاعِلِ، واسمُ المَفْعُولِ، واسمُ التَّفْضِيلِ، واسمُ الزَّمَانِ، واسمُ المَكَانِ، واسمُ الآلَةِ⁽¹⁸⁾.

القراءاتُ المُتَوَاتِرَةُ:

انقسمتِ القِراءاتُ القُرْآنِيَّةُ إِلَى: مُتَوَاتِرَةٍ، وَهِيَ مَا رَوَاهَا جَمْعٌ عَن جَمْعٍ يَسْتَحِيلُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الكَذِبِ عَن مِثْلِهِمْ، وَإِلَى: قِراءاتٍ آحادٍ، وَهِيَ الَّتِي رَوَاهَا العَدْلُ الصَّابِطُ عَن مِثْلِهِ، وَإِلَى: قِراءاتٍ شاذَّةٍ، وَهِيَ الَّتِي لَمْ يَصِحَّ سَنَدُهَا⁽¹⁹⁾، وَقَدْ اقتصَرَ البَحْثُ عَلَى القِراءاتِ المُتَوَاتِرَةِ؛ لِشُهْرَتِهَا وشيوعِها فِي أَصْفَاحِ العالَمِ الإِسلامِيِّ، فَأَطْبَقَ النَّاسُ عَلَى القِراءَةِ بِها، وَهِيَ⁽²⁰⁾:

1-ابنُ عامِرِ الشَّامِيِّ(ت 118هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: ابْنُ ذِكْوَانَ(ت 242هـ)، وَهشامُ(ت 245هـ).

2-ابنُ كَثِيرِ المَكِّيِّ(ت 120هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: البُزْيُيُّ(ت 250هـ)، وَقُتَيْبُ(ت 291هـ).

3-عاصِمُ الكُوفِيُّ(ت 127هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: حَفْصُ بْنُ سُلَيْمَانَ(ت 180هـ)، وَشُعْبَةُ(ت 193هـ).

4-أبو عَمْرٍو البَصْرِيُّ(ت 154هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: حَفْصُ الدُّورِيِّ(ت 246هـ)، وَالسُّوسِيُّ(ت 261هـ).

5-حَمْرَةُ الكُوفِيُّ(ت 156هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: حَلَّادُ(ت 220هـ)، وَخَلْفُ(ت 229هـ).

6-نَافِعُ المَدَنِيِّ(ت 169هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: وَرَشُ(ت 197هـ)، وَقالونُ(ت 220هـ).

7-الكَسائِيُّ الكُوفِيُّ(ت 189هـ)، وَلَهُ رَوايانِ: أبو الحارِثِ(ت 240هـ)، وَحَفْصُ الدُّورِيِّ(ت 246هـ).

التَّعْرِيفُ بِابْنِ عَاشورٍ وَتَفْسِيرُهُ:

وَابْنُ عَاشورٍ، هُوَ: مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ بْنُ مُحَمَّدِ الشَّاذِلِيِّ بْنِ عَبْدِ القادِرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَاشورٍ، مُفْتِي الدِّيَارِ النُّوسِيَّةِ، وَشَيْخُ جَامِعِ الرِّيْتُونَةِ، وَالقَاضِي، وَتَقِيْبُ أَشْرَافِ ثُوْنَسَ، وَلَقَّبَ بِشَيْخِ الإِسلامِ المَالِكِيِّ سَنَةَ 1932م، وَهُوَ وَالِدُ: مُحَمَّدِ الفاضِلِ، اللُّغَوِيِّ وَالأَدِيبِ وَالقَاضِي وَالعَضُوِّ بِالمَجْمَعِ اللُّغَوِيِّ القَاهِرِيِّ، وَمُفْتِي ثُوْنَسَ بَعْدَ أَبِيهِ، وَوَلَدَ مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ

بُنْ عاشور سنة 1296هـ - 1879م وتوفي سنة 1393هـ - 1973م، وهو عضو في مجمعي اللغة العربية بدمشق والقاهرة، ومن مصنفاته إضافة إلى تفسيره: مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، والوقف وآثاره في الإسلام، وتحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، والنظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، وشفاء القلب الجريح بشرح بزدة المديح، وأليس الصبح يقرب، وأصول الإنشاء والخطابة، وتحقيق ديوان بشار بن برد، وإيضاح المشكل لشعر المتنبي.

أما تفسيره فعنوانه: تحرير المعنى السديد وتثبيت العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، وقد اختصره مؤلفه إلى: التحرير والتنوير من التفسير، ونشرته الدار التونسية باسم: تفسير التحرير والتنوير، وتكمن قيمة الكتاب في تنوع مصادره من تفسير وكُتب حديث وفقه ولغة؛ لذا جاء تفسيره جامعاً، يجد فيه كل منحصص في علوم العربية والدين ضالته⁽²¹⁾.

وقد اهتم ابن عاشور بالقراءات في تفسيره، فلم يغفل أية حملت اختلافاً في القراءة، صحيحة كانت أو شاذة، فيذكرها وينسبها إلى صاحبها، ثم يوجهها توجيهاً لغوياً، مبيناً دلالة كل قراءة، وهو ما جعل الباحث يتخذ ميداناً لدراسة ظاهرة العدول التي وجدت في القراءات القرآنية، التي اقتصر على المتواترة منها، وأنواع العدول الصرفي التي ائتمت بها القراءات المتواترة، هي:

أولاً - العدول في صيغة المصدر الأصلي:

والمصدر هو "اسم دال بالأصالة على معنى قائم بفاعل أو صادر عنه إما حقيقة أو مجازاً أو واقع على مفعول"⁽²²⁾، والمصادر قسمان: قياسية وسماعية، فأغلب أوزان مصادر الأفعال المجردة سماعية، لا تخضع لضابط معين، يقول بدر الدين بن مالك (ت 686هـ): "لمصادر الفعل الثلاثي تسعة وأربعون مثلاً، والمقيس منها عشرة أمثلة، والبقاقي مفسورة على السماع"⁽²³⁾، ويقول أيضاً: "من المسموع

الذي لا يَدْخُلُهُ القِيَّاسُ مَجِيءُ المَصْدَرِ مِنْ (فَعَلَ) المُنْتَعِدِّي عَلَى (فَعَلَ)، نَحْوُ: ذَكَرَ ذِكْرًا⁽²⁴⁾، وَعَلَى هَذَا الوَزْنِ الفِعْلُ المُنْتَعِدِّي: سَحَرَ يَسْحَرُ سِحْرًا، بِمَعْنَى: خَدَعَ⁽²⁵⁾. وَمِنْهَا مَا يَكُونُ قِيَّاسِيًّا؛ ذَلِكَ أَنَّهُ يَخْضَعُ وَفَقًا لِتَعَدِّيها وَلِزَوْمِها أَوْ لِحَرَكَةِ عَيْنِ ماضِيها، فالذي عَلَى وَزْنِ (فَعَلَ) فِقْيَاسُ المُنْتَعِدِّي مِنْها عَلَى (فَعَلَ)، نَحْوُ: أَكَلَ أَكْلًا، أَمَّا اللَّازِمُ مِنْها فَعَلَى (فَعُولِ)، نَحْوُ: جَلَسَ جُلُوسًا، ما لم يَدُلُّ عَلَى صَوْتِ، فَمَصْدَرُهُ عَلَى (فَعِيلِ)، نَحْوُ: صَهَلَ صَهِيلًا، أَوْ دَاءِ، فَمَصْدَرُهُ عَلَى (فَعَالِ)، نَحْوُ: سَعَلَ سُعَالًا، أَوْ دَلَّ عَلَى فِرَارِ، فَمَصْدَرُهُ عَلَى (فَعَالِ)، نَحْوُ: نَفَرَ نِفَارًا، أَوْ حِرْفَةٍ أَوْ وِلَايَةٍ، فَمَصْدَرُهُ عَلَى (فَعَالَةٍ)، نَحْوُ: نَجَرَ نِجَارَةً، وَأَمَرَ إِمَارَةً، أَمَّا ما كانَ فِعْلُهُ لازِمًا عَلَى وَزْنِ (فَعَلَ) فِقْيَاسُ مَصْدَرِهِ عَلَى وَزْنِ (فَعَلَ)، نَحْوُ: فَرَحَ فَرَحًا، خِلَافًا لِلْمُنْتَعِدِّي مِنْهُ فَهُوَ عَلَى وَزْنِ (فَعَلَ)، نَحْوُ: لَجِسَ لَجْسًا، أَمَّا ما كانَ عَلَى وَزْنِ (فَعَلَ) فَمَصْدَرُهُ عَلَى وَزْنِ (فَعَالَةٍ)، وَفُعُولَةٍ، نَحْوُ: نَظَفَ نَظَافَةً، وَسَهَّلَ سُهُولَةً⁽²⁶⁾.

أَمَّا مَصَادِرُ الأَفْعَالِ غَيْرِ الثَّلَاثِيَّةِ فِقْيَاسِيَّةٌ كُلُّها؛ لِخُضُوعِها لِضَوَابِطِ مُعَيَّنَةٍ، يَقُولُ صاحِبُ الشَّافِيَّةِ: "والمزید فیہ والرُّباعی قیاس" ⁽²⁷⁾، وبقول صاحِبِ جَمْعِ الجَوامِعِ: "وَلِ (أَفْعَلِ): إِفْعَالٌ، وَ (اسْتَفْعَلِ): اسْتِفْعَالٌ، وَلِ (فَعَلَ): تَفْعِيلٌ، وَ (تَفَعَّلَ) وَتَخَنَّنَ بِالمُعْتَلِّ، وَلِ (فَعَلَّلَ): فَعَلَّلَةٌ، وَفِعْلَالٌ، وَلِ (فَاعَلَ): فِعَالٌ، وَفَاعَلَةٌ، وَيَلْزَمُ فِيمَا فَاوَهُ ياءً، وَلِما أَوَّلُهُ تاءً، وَرُزْنُهُ بِضَمِّ رابعِهِ، فَإِنْ اعْتَلَّ خامِسُهُ فَبِكَسْرِهِ، وَلِذي الهَمْزَةِ وَرُزْنُهُ مَعَ كَسْرِ ثالِثِهِ أَلِفٌ قَبْلَ الأَخْرِ" ⁽²⁸⁾.

وَمِنَ الأَيَّاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيها هَذَا العُدُولُ مِنْ خِلالِ اِخْتِلافِ القِراءَةِ⁽²⁹⁾:

1/ قالَ تَعالَى ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسانَ بِوالِدَيْهِ إِحسانًا﴾ [الأحْكَافُ 15]، وَهِيَ قِراءَةٌ عاصِمِ وَحَمَزَةَ وَالْكَسائِي، وَقَرَأَ الباقُونَ (حُسْنًا)⁽³⁰⁾، وَ (إِحسانًا): مَصْدَرُ (أَحْسَنَ)، يَقُولُ ابنُ النَّاظِمِ: "يُبْنَى المَصْدَرُ مِنْ (أَفْعَلَ) عَلَى (إِفْعَالِ)، نَحْوُ: أَكْرَمَ إِكْرامًا، وَأَحْسَنَ إِحسانًا، وَأَعْطَى إِعطاءً"⁽³¹⁾، أَشارَ ابنُ عاشورٍ إِلى دَلالَةِ مَصْدَرِ الثَّلَاثِي وَلَمْ يُشيرَ إِلى دَلالَةِ المَزِيدِ، فقالَ: "وَالْحُسْنُ: مَصْدَرُ حَسَنَ، أَي: وَصَّيْنَاهُ بِحُسْنِ المُعامَلَةِ، وَقَرَأَهُ الجُمهُورُ كَذَلِكَ، وَقَرَأَهُ عاصِمٌ وَحَمَزَةُ وَالْكَسائِي وَخَلَفَ (إِحسانًا)، وَالنَّصَبُ عَلَى القِراءَتَيْنِ، إِما

بِنَزْعِ الْخَافِضِ، وَهُوَ الْبَاءُ، وَإِمَّا بِتَضْمِينِ (وَصَيِّنَا)، مَعْنَى: أَلْزَمْنَا⁽³²⁾، رَغَمَ مَا لِلْمَزِيدِ (إِحْسَانًا) مِنْ دَلَالَةٍ مُعْتَبَرَةٍ، يُمَكِّنُ مِلَاحَظَتُهَا؛ إِذِ الْعُدُولُ إِلَى (حُسْنًا) مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ الْإِحْسَانُ إِلَى الْوَالِدَيْنِ لِأَزْمًا مُسْتَمَرًّا، كَالغَرِيزَةِ وَالطَّبِيعَةِ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا فِعْلُ هَذَا الْمَصْدَرِ، لِأَنَّ (فَعَلَ) - بِضَمِّ الْعَيْنِ - لَا يَجِيءُ إِلَّا فِي أَفْعَالِ الْغَرَائِزِ وَالطَّبَائِعِ⁽³³⁾.

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيَلًا﴾ [المزمل 6]، قَرَأَ أَبُو عَمْرٍو وَابْنُ عَامِرٍ (وَطَاءً)⁽³⁴⁾، عَلَّلَ ابْنُ عَاشُورٍ الْعُدُولَ إِلَى (وَطَاءً)، بِقَوْلِهِ: " وَقَرَأَ جُمُهورُ الْعَشْرَةِ (وَطْئًا) - يَفْتَحِ الْوَاوِ وَسُكُونِ الطَّاءِ بَعْدَهَا هَمْزَةً - وَالْوُطْءُ: أَصْلُهُ وَضَعُ الرَّجُلِ عَلَى الْأَرْضِ... وَقَرَأَهُ ابْنُ عَامِرٍ وَأَبُو عَمْرٍو وَحَدَهُ (وَطَاءً) - بِكَسْرِ الْوَاوِ وَفَتْحِ الطَّاءِ وَمَدِّهَا - مَصْدَرٌ: وَاطًا، مِنْ مَادَّةِ الْفِعَالِ، وَالْوِطَاءُ: الْوِفاقُ وَالْمَلَأَمَةُ⁽³⁵⁾، وَمَصْدَرُ الْفِعَالِ، كَ (وَطَاءٍ) يَفْتَضِي مُشَارَكَةً وَمُبَادَلَةً، مِمَّا دَعَا أَبُو حَيَّانَ (ت 745هـ) إِلَى أَنْ يَقُولَ: " وَالْمَعْنَى أَنَّهَا أَشَدُّ مُوَاطَاةً، أَي: يُوَاطِئُ الْقَلْبُ فِيهَا اللِّسَانَ⁽³⁶⁾، وَهِيَ دَلَالَةٌ صَرْفِيَّةٌ، يَقُولُ الْمُبَرِّدُ (ت 285هـ) عَنْ مَصْدَرِ (فَاعَلِ) الْمَزِيدِ بِالْأَلْفِ وَدَلَالَتِهِ: " وَيَجِيءُ فِيهِ الْفِعَالُ، نَحْو: قَاتَلْتُهُ قِتَالًا... وَأَمَّا قَوْلُنَا: مَا يَكُونُ لِاثْنَيْنِ، فَنَحْو: شَانَمْتُ، وَضَارَبْتُ⁽³⁷⁾، وَمِنْهُ: الْمُوَاطَاةُ وَالْوِطَاءُ؛ لِتَحَقُّقِ الْمُشَارَكَةِ فِيهَا بَيْنَ الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ كَمَا ذَكَرَ أَبُو حَيَّانَ.

3/ قَالَ تَعَالَى ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا﴾ [النبأ 35]، قَرَأَ الْكِسَائِيُّ (كِذَابًا)⁽³⁸⁾، وَجِيالَهَا اكَفَى ابْنُ عَاشُورٍ بِوَصْفِ الْقِرَاءَتَيْنِ، قَائِلًا: " قَرَأَ الْجُمُهورُ: كِذَابًا هُنَا مُشَدِّدًا، وَقَرَأَهُ الْكِسَائِيُّ هُنَا بِتَخْفِيفِ الدَّالِ⁽³⁹⁾، عَكَسَ مَا فَعَلَهُ الرَّضِيُّ الْأَسْتَرَابَادِيُّ (ت 688هـ) مِنْ قَبْلِهِ الَّذِي بَيَّنَّ الْقِرَاءَتَيْنِ، فَقَالَ عَنْ قِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ ل (كِذَابًا): " إِنَّهُ مَصْدَرٌ: كاذِبٌ⁽⁴⁰⁾، وَعَنْ قِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ: " وَفِعَالٌ فِي مَصْدَرٍ: فَعَلٌ⁽⁴¹⁾، وَتَوَجَّيهُهُ عَنْ قِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ خَالَفَ فِيهَا ابْنُ يَعِيشَ (ت 643هـ) الَّذِي نَصَّ قَائِلًا: " وَأَمَّا (فَعَلٌ) فَلَهُ فِي الصَّحِيحِ مَصْدَرَانِ: التَّفْعِيلُ وَالتَّفْعِلَةُ، نَحْو: كَرَّمْتُهُ تَكْرِيمًا وَتَكْرِمَةً... وَالتَّفْعِيلُ هُوَ الْأَصْلُ؛ لِأَنَّهُ هُوَ اللَّازِمُ، فَأَمَّا إِذَا كَانَ مَعْتَلًّا اللَّامِ بِالْيَاءِ أَوْ الْوَاوِ أَلْزَمُوهُ تَفْعِلَةً⁽⁴²⁾،

والتضعيفُ دلالةُ المُبالغةِ في الأغلِبِ⁽⁴³⁾، فكأنَّما أُريدَ بـ(كذاباً) انعدامُ الكذبِ بالجنَّةِ مهْمًا بالعتِّ في إيجاده، وبـ(كذاباً) انعدامُهُ تبادلهُ بينَ أهلِها، واللهُ أعلمُ.

4/قال تعالى ﴿فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ [الذاريات 44]، قرأ الكِسائيُّ (الصَّعِقَةُ)⁽⁴⁴⁾، لم يزدِ ابنُ عاشورٍ عنَ وصفِ قِراءةِ الكِسائيِّ: "وقرأ الكِسائيُّ (الصَّعِقَةُ) بِدُونِ أَلْفٍ"⁽⁴⁵⁾، رَغِمَ ما بيَّنهما منَ فرقٍ دَلاليِّ دَقيقٍ، لا يَتَّضِحُ إِلَّا بالرجوعِ إلى فِعْلِيهِمَا، فالصَّاعِقَةُ مَصْدَرٌ: صَعَقَهُ يَصْعَعُهُ، بِمَعْنَى: أَصابَهُ، وَالصَّعِقَةُ مَصْدَرٌ: صَعَقَهُ يَصْعَعُهُ، بِمَعْنَى: غَشِيَ عَلَيْهِ غَشِيًّا؛ أَي: أغميَ إغماءً، فالأوَّلَى مُهْلِكَةٌ، والثَّانِيَةُ تُصَوِّرُ هَيْئَةً هَلَاكِيَةً⁽⁴⁶⁾.

ثانياً - العُدولُ بينَ المَصْدَرِ واسْمِ المَصْدَرِ:

ويُرادُ بِاسْمِ المَصْدَرِ أَنَّهُ: "ما ساوى المَصْدَرُ في الدَّلالةِ على مَعْنَاهُ، وخالفَهُ بِخُلُوهِ - لفظاً وتقديراً - منَ بعضِ ما في فِعْلِهِ دُونَ تَعْوِيضٍ"⁽⁴⁷⁾، ف(العطاءُ) اسمٌ مَصْدَرٌ؛ لِئُقْصَانِهِ هَمْزَةَ فِعْلِهِ (أعطى)، و(الريُّ) اسمٌ مَصْدَرٌ لـ(رويُّ)؛ لأنَّ الرِّاءَ (الفاء) مَفْتُوحَةٌ في أَصلِ المَصْدَرِ (رويَّ رِياً)، و(القتالُ): مَصْدَرٌ لـ(قاتلٌ)؛ لِعدمِ خُلُوهِ منَ أَلْفٍ فِعْلِهِ تَقْدِيرًا؛ لِذا تُطَقَّ بِها (قِيَتالاً) أحياناً، و(العدَّةُ) مَصْدَرٌ (وعدَّ)، فَرَغِمَ خُلُوهُ مِنَ الواوِ إِلَّا أَنَّهُ عَوَّضَ عنها بالتَّاءِ⁽⁴⁸⁾.

ومنَ الآياتِ التي تَحَقَّقَ فيها هَذَا العُدولُ مِنْ خِلالِ اِخْتِلافِ القِراءةِ:

1/قال تعالى ﴿عُدْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ [المرسلات 6]، قرأ الأَعشى (عُدْرًا أَوْ نُذْرًا)، وقرأ نافعٌ وابنُ عامرٍ وابنُ كَثيْرٍ وأبو بَكْرٍ (عُدْرًا أَوْ نُذْرًا)⁽⁴⁹⁾، ساوى ابنُ عاشورٍ بينَ العُدولِيْنِ في الدَّلالةِ، فقال: "وَعَلَى كِلْتَا القِراءَتَيْنِ فَهُوَ اسمٌ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الإِنْذارِ"⁽⁵⁰⁾، ويبدو أنَّ هَذَا العُدولَ لَهُ اِحْتِمالاتٌ ثَلاتَةٌ، هي: المَصْدَرُ إذا سَكَنْتِ الدَّالُّ فيهِمَا، ففي القاموسِ المُحيط: "عَدْرُهُ يَعْدُرُهُ عُدْرًا"⁽⁵¹⁾، وفي الصَّحاح: "وَنَذَرَ عَلَى نَفْسِهِ نَذْرًا"⁽⁵²⁾، والجَمْعُ لـ(عَذيرٍ) إذا ضُمَّتْ، وَهُوَ القِياسُ فيه؛ إذ يُقاسُ (فَعَلٌ) جَمْعاً لِكُلِّ اسمِ رِباعِيٍّ صَحِيحِ الآخرِ، قَبْلَ آخِرِهِ حَرْفٌ مَدٌّ زائِدٌ، وَلَيْسَ مَحْتوماً بِتاءِ تَأْنِيثٍ⁽⁵³⁾، كـ(نَذيرٍ: نُذْرٌ، وعَذيرٍ:

عُدْرٍ)، والمَصْدَرُ واسْمُ المَصْدَرِ إذا افْتَرَقَا، فالْمُتَحَرِّكُ اسْمٌ مَصْدَرٍ؛ والسَّاكِنُ مَصْدَرٌ؛ لِقُرْبِهِمَا فِي الدَّلَالَةِ، ففِي الصَّحَاحِ: "وَالاسْمُ النُّذْرُ"⁽⁵⁴⁾.

ثالثاً - عُدُولُ الصَّبْغِ فِي المَصْدَرِ المِيميِّ:

وَيُعْرَفُ المَصْدَرُ المِيميُّ بِأَنَّهُ: "مَا كَانَ فِي أَوَّلِهِ مِيمٌ زَائِدَةٌ، كَمَنْصَرٍ، وَمَعْلَمٍ، وَمُنْطَلَقٍ، وَمُنْقَلَبٍ"⁽⁵⁵⁾، وَعَنْ صِيَاغَتِهِ، يَقُولُ صَاحِبُ الشَّافِيَّةِ: "وَيَجِيءُ المَصْدَرُ مِنَ الثَّلَاثِيِّ المُجَرَّدِ أَيْضاً عَلَى (مَفْعَلٍ) قِيَاساً مُطَّرِداً، كَمَقْتَلٍ، وَمَضْرَبٍ... وَمِنْ غَيْرِهِ عَلَى زِنَةِ المَفْعُولِ، كَمُخْرَجٍ، وَمُسْتَخْرَجٍ"⁽⁵⁶⁾، وَعَنْ دَلَالَتِهِ فَإِنَّهُ "فِي الغَالِبِ يَحْمَلُ مَعَهُ عُنْصُرَ الدَّائِيَّةِ، بِخِلَافِ المَصْدَرِ غَيْرِ المِيميِّ فَإِنَّهُ حَدَثٌ مُجَرَّدٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"⁽⁵⁷⁾.

وَمِنَ الآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا العُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ القِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [هود 41]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ حَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَحَفْصٌ، وَقَرَأَ الجُمهُورُ (مُجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا)⁽⁵⁸⁾، وَقَدْ وَجَّهَ ابْنُ عَاشُورٍ العُدُولَيْنِ بِقَوْلِهِ: "وَمَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا - بَضَمَ المِيميِّ فِيهِمَا - فِي قِرَاءَةِ الجُمهُورِ، وَهُمَا مَصْدَرَانِ: أُجْرَى السَّفِينَةِ، إِذَا جَعَلَهَا جَارِيَةً، أَيْ سَيَّرَهَا بِسُرْعَةٍ، وَأُرْسَاهَا، إِذَا جَعَلَهَا رَاسِيَةً، أَيْ وَاقَفَهَا عَلَى الشَّاطِئِ، يُقَالُ: رَسَا إِذَا تَبَتَّ فِي المَكَانِ، وَقَرَأَ حَمَزَةٌ، وَالْكَسَائِيُّ، وَحَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ، وَخَلْفَ (مُجْرَاهَا) فَقَطْ - بِفَتْحِ المِيميِّ - عَلَى أَنَّهُ مَفْعَلٌ لِلْمَصْدَرِ أَوْ الرِّمَانِ أَوْ المَكَانِ"⁽⁵⁹⁾، وَهُوَ مُوَافِقٌ لِمَا أَكَّدَهُ الرَّمَحْشَرِيُّ (ت 538هـ) مِنْ قَبْلُ، حَيْثُ قَالَ: "إِمَّا لِأَنَّ المَجْرَى وَالمَرْسَى لِلوَقْتِ، وَإِمَّا لِأَنَّهُمَا مَصْدَرَانِ، كَالِإجْرَاءِ وَالِإزْسَاءِ"⁽⁶⁰⁾.

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَتِلْكَ النُّفُورِ أَهْلَكَانَهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ [الكهف 59]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ حَفْصٌ، وَقَرَأَ أَبُو بَكْرٍ عَنْ عَاصِمٍ (لِمَهْلِكِهِمْ)، وَقَرَأَ الجُمهُورُ (لِمَهْلِكِهِمْ)⁽⁶¹⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "وَالْمَهْلِكُ - بَضَمَ المِيميِّ وَفَتْحَ اللَّامِ - مَصْدَرٌ مِيميٌّ مِنْ (أَهْلَكَ)، أَيْ: جَعَلْنَا لِإِهْلَاكِنَا إِيَّاهُمْ وَقْتًا مُعَيَّنًا فِي عِلْمِنَا إِذَا جَاءَ حَلٌّ بِهِمُ الْهَلَاكِ، هَذِهِ قِرَاءَةُ الجُمهُورِ، وَقَرَأَهُ حَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ - بِفَتْحِ المِيميِّ وَكَسْرِ اللَّامِ - عَلَى أَنَّهُ اسْمٌ زَمَانٍ عَلَى وَزْنِ مَفْعَلٍ، وَقَرَأَهُ أَبُو بَكْرٍ عَنْ عَاصِمٍ - بِفَتْحِ المِيميِّ وَفَتْحِ اللَّامِ - عَلَى أَنَّهُ مَصْدَرٌ

ميمي لهلك⁽⁶²⁾، وقياس المصدّر الميمي من المجرّد: (مفعّل)، يقول صاحب الشافية: "ويجيء المصدّر من الثلاثي المجرّد أيضاً على (مفعّل) قياساً مطرداً، كمقتل، ومضرب⁽⁶³⁾، أمّا كسر اللام في (مهلك) فجائز، يقول الرضي: "وجاء بالتثنية مهلك⁽⁶⁴⁾؛ أي: يفتح لامه أو ضمّه أو كسره.

3/ قال تعالى ﴿قَالُوا تَعَالَى قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [النمل 49]، وهي قراءة حفص، وقرأ أبو بكر (مهلك)⁽⁶⁵⁾، والجمهور (مهلك)، علل ابن عاشور هذا العدول بقوله: "وقرأ الجمهور: مهلك - بضم الميم وفتح اللام - وهو مصدر الإهلاك أو مكانه أو زمانه، وقرأه حفص - بفتح الميم وكسر اللام - ويحتمل المصدر والمكان والزمان، وقرأ أبو بكر عن عاصم - بفتح الميم وفتح اللام - فهو مصدر لا غير⁽⁶⁶⁾، لكن المتأمل يجد فرقا بين المصدر الميمي والمصدر الأصلي من حيث دلالتُهُ، ف"المصدر الميمي في الغالب يحمل معه عنصر الذات، بخلاف المصدر غير الميمي فإنه حدث مجرد من كل شيء⁽⁶⁷⁾.

4/ قال تعالى ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ [مريم 73]، وقرأ ابن كثير (مقاماً)⁽⁶⁸⁾، وقد علل العدول، قائلًا: "وقرأ - من عدا ابن كثير - مقاماً - بفتح الميم - على أنه اسم مكان من قام ... وقرأه ابن كثير - بضم الميم - من أقام بالمكان، وهو مستعمل في الكون في الدنيا⁽⁶⁹⁾، وبين المقام والمقام فرق دقيق، فالمقام (بالضم): المكث الدائم، ففي القاموس المحيط: "أقام بالمكان إقامة: دام"⁽⁷⁰⁾، وفيه أن المقام (بالفتح) يكون للموضع⁽⁷¹⁾.

5/ قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا﴾ [الأحزاب 13]، وهي قراءة حفص، وقرأ الجمهور (مقام)⁽⁷²⁾، قال ابن عاشور موجهاً هذا العدول: "وقوله (لا مقام لكم) قرأه الجمهور - بفتح الميم - وهو اسم لمكان القيام، أي: الوجود، وقرأه حفص عن عاصم بضم الميم، أي: محل الإقامة⁽⁷³⁾، ولعل فرقا بينهما يبين؛ وفقاً لنوعهما من حيث التجرد والريادة، ف(قام) المجرّد مصدره الميمي: مقام - بفتح

الميم - وكانَّ المعنى المراد فيه هو: لا وجودَ لكم في المكان الذي تُوجدُ فيه مساكنكم الآن، و (أقام) المزيْدُ مصدره الميميُّ: مقامٌ - بضمِّ الميم - وكانَّ المعنى المراد فيه هو: لا إقامةَ لكم مُطلقاً في يئربِ سِواءٍ في مساكنكم أو في غيرها من الأمكنة بها.

6/ قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ [الدُّخَان 51]، وقرأ نافعٌ وابنُ عامرٍ (مقام) (74)، قال ابنُ عاشورٍ: "والمقام بضمِّ الميم: مكانُ الإقامة، والمقام بفتح الميم: مكانُ القيام ويتناولُ المسكنَ وما يتبعه" (75).

7/ قال تعالى ﴿لِيَدْخُلْنَهُمْ مُدْخَلَ بَرْزَخٍ بَرِئُونَ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [الحج 59]، وقرأ نافعٌ (مدخلاً) (76)، وقد وجَّهَ هذا العدولُ، بقوله: "وقرأ نافعٌ مُدْخَلَ - بفتح الميم - على أنه اسمُ مكانٍ من (دَخَلَ) المُجرَّد؛ لأنَّ الإدخالَ يفتضي الدخولَ، وقرأ الباقون - بضمِّ الميم - جزيًّا على فعلٍ ليدخلنهم المزيْد، وهو أيضاً اسمُ مكانٍ للإدخال" (77).

8/ قال تعالى ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ [المؤمنون 29]، وقرأ أبو بكرٍ (منزلاً) (78)، يقول ابنُ عاشورٍ: "وقرأ الجمهورُ مُنْزَلًا - بضمِّ الميم وفتح الزاي - وهو اسمُ مفعولٍ من (أنزله) على حذفِ المجرورِ، أي مُنْزَلًا فيه، ويجوزُ أن يكونَ مصدرًا، أي: إنزالًا مُباركًا، والمعنيان متلازمان، وقرأه أبو بكرٍ عن عاصمٍ بفتح الميم وكسرِ الزاي، وهو اسمُ مكانِ النزول" (79)، والفرقُ أن دلالة (المنزل) عامَّة، ودلالة (المنزل) خاصَّةٌ بمكانٍ أو زمانٍ مُعيَّنين.

9/ قال تعالى ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر 5]، قرأ الكسائي (مطلع) (80)، يقول ابنُ عاشورٍ: "وقرأ الجمهورُ: مطلع - بفتح اللام - على أنه مصدرٌ ميميٌّ، أي: طلوعُ الفجرِ، أي: ظهوره، وقرأه الكسائي وخلف - بكسر اللام - على معنى زمانِ طلوعِ الفجرِ" (81)، لكنَّ الفراء (ت 207هـ) يقول عن قراءة الجمهور: "وقرأه العوامُ - بفتح اللام (مطلع)، وقولُ العوامِ أقوى في قياسِ العربيَّة؛ لأنَّ المطلعَ - بالفتح - هو الطلوعُ، والمطلعُ: المشرقُ والموضعُ الذي تطلعُ منه، إلا أنَّ العربَ يقولون: طلعت الشمسُ مطلعاً، فيكسرون، وهم يريدون المصدرَ" (82)، وفي كلامه نظرٌ؛ لأنَّ القراءاتِ منقولةٌ بالسندِ المتواترِ، يقول السيوطي (ت 911هـ): "ثابتةٌ بالأسانيدِ المتواترة"

الصَّحِيحَةَ التي لا مَطْعَنَ فِيهَا، وَتُبُوْتُ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِهِ فِي الْعَرَبِيَّةِ⁽⁸³⁾، فَضْلاً عَلَى أَنَّ الْفَرْقَ الدَّلَالِيَّ بَيْنَهُمَا يَكْمُنُ فِي دَلَالَةِ (مَطْلَع) - بَفَتْحِ اللَّامِ - عَلَى ظُهُورِ الْفَجْرِ، وَدَلَالَةِ (مَطْلَع) الْمَكْسُورِ اللَّامِ عَلَى زَمَنِ طُلُوعِهِ سَوَاءً ظَهَرَ لِلْعَيَانِ أَمْ لَمْ يَظْهَرْ.

رابعاً - العُدُولُ بَيْنَ الْمَصْدَرِ وَالْجَمْعِ:

وَبُحْدُ الْجَمْعِ، بَأَنَّهُ "ضَمُّ اسْمٍ إِلَى أَكْثَرِ مِنْهُ؛ بِشَرْطِ اتِّفَاقِ الْأَفْظِ وَالْمَعَانِي"⁽⁸⁴⁾، وَالْجَمْعُ نَوْعَانِ: سَلَامَةٌ، وَتَكْسِيرٌ، فَجَمْعُ السَّلَامَةِ، هُوَ "مَا سَلِمَ فِيهِ بِنَاءُ الْوَاحِدِ، نَحْوُ: الزَّيْدِينَ وَالْهِنْدَاتِ"⁽⁸⁵⁾، وَهُوَ صِنْفَانِ: جَمْعٌ لِمُدَكَّرٍ، وَيَتَحَقَّقُ بِيَزَادَةِ وَاوٍ وَنُونٍ أَوْ يَاءٍ وَنُونٍ وَفَقاً لِحَالَةِ إِعْرَابِهِ، نَحْوُ: جَاءَ الْمُعَلَّمُونَ (جَمْعاً لِمُعَلِّمٍ)، وَرَأَيْتُ أَوْ مَرَرْتُ بِمُعَلِّمِينَ، وَجَمْعٌ لِمَوْثَبٍ، وَيَتَحَقَّقُ بِيَزَادَةِ أَلِفٍ وَتَاءٍ عَلَى مُفْرَدِهِ، كِفَاطِمَةٍ، فَتُجْمَعُ عَلَى: فَاطِمَاتٍ، وَلِهَذَا بَيْنَ الْجَمْعَيْنِ شُرُوطٌ تُنْتَظَرُ فِي مَطَانِنِهَا⁽⁸⁶⁾.

أَمَّا جَمْعُ التَّكْسِيرِ، فَهُوَ "مَا تَغَيَّرَ فِيهِ بِنَاءُ الْوَاحِدِ، نَحْوُ: رُقُودٍ، وَهُنُودٍ"⁽⁸⁷⁾، وَهُوَ ضَرَبَانِ: جَمْعٌ قَلْبِيٌّ، وَجَمْعٌ كَثْرَةٌ، وَلِكُلِّ أَوْزَانِهِ، فَلِلْقَلْبِيِّ أَرْبَعَةٌ أَوْزَانٍ قِيَاسِيَّةٌ، هِيَ (أَفْعَلٌ)، كَأَوْجِهِ؛ جَمْعاً لِدَوْجِهِ، وَ (أَفْعَالٌ)، كَأَعْنَاقٍ؛ جَمْعاً لِدَعْنِقٍ، وَ (أَفْعَلَةٌ)، كَأَعْمَدَةٍ؛ جَمْعاً لِدَعْمُودٍ، وَ (فِعْلَةٌ)، كَفَنِيَّةٍ؛ جَمْعاً لِدَفْنَى⁽⁸⁸⁾، أَمَّا جُمُوعُ الْكَثْرَةِ فَكَثِيرَةٌ⁽⁸⁹⁾، وَيَدْخُلُ تَحْتَهَا: مُنْتَهَى الْجُمُوعِ، وَأَوْزَانُهُ تِسْعَةٌ عَشَرَ وَزناً⁽⁹⁰⁾، وَجَمْعُ الْجَمْعِ، الَّذِي مِنْ أَوْزَانِهِ (أَفَاعِلٌ)، كَأَيَادٍ؛ جَمْعاً: لِأَيْدٍ، وَ (أَفَاعِيلٌ)، كَأَنَاعِيمٍ؛ جَمْعاً: لِأَنْعَامٍ⁽⁹¹⁾.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ [إِق 40]، قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ كَثِيرٍ وَحَمْرَةُ (وَأَدْبَارَ)⁽⁹²⁾، لَمْ يَرَ ابْنُ عَاشُورٍ أَيَّ فَرْقٍ، فَقَالَ: "وَقَرَأَهُ نَافِعٌ وَابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو جَعْفَرٍ وَحَمْرَةُ وَخَلْفٌ بِكَسْرِ هَمْزَةِ إِدْبَارٍ، وَقَرَأَهُ الْبَاقُونَ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ عَلَى أَنَّهُ جَمْعٌ: دُبُرٍ، بِمَعْنَى الْعَقَبِ وَالْآخِرِ، وَعَلَى كِلْتَا الْقِرَاءَتَيْنِ هُوَ وَقْتُ انْتِهَاءِ السُّجُودِ"⁽⁹³⁾، إِلَّا أَنَّ فَرْقاً يُمَكِّنُ أَنْ يُلَاحَظَ بَيْنَ الْعُدُولَيْنِ، وَهُوَ أَنَّ الْمَصْدَرَ (إِدْبَارَ) يُفِيدُ أَنَّ التَّسْبِيحَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ شَيْئاً

مُلازماً للسُّجود؛ وَفَقاً لِدَلَالَةِ الإِطْلَاقِ فِي المَصْدَرِ، خِلافاً لِلجَمْعِ (أَدْبَارِ) الَّذِي يَفْتَضِي أَنْ يَكُونَ التَّسْبِيحُ أَخِذاً حُكْمَ الأَعْلَبِ.

خامساً - العُدُولُ بَيْنَ اسْمِ الفاعِلِ وَالصِّفَةِ المُشَبَّهَةِ:

يَدُلُّ اسْمُ الفاعِلِ "عَلَى ما وَقَعَ مِنْهُ الفِعْلُ أَوْ قامَ بِهِ"⁽⁹⁴⁾، وَيُصاغُ مِنَ الفِعْلِ الثَّلَاثِيّ المُتَصَرِّفِ عَلَى وَزْنِ (فاعِلٍ)، نَحْو: كاتِبٍ، وَكارِمٍ، وَحاسِبٍ، وَقائِلٍ، وَغازٍ، وَعاورٍ، وَمادٍّ، وَيُصاغُ مِنَ المَزِيدِ عَلَى وَزْنِ مُضارِعِهِ بِإِبْدالِ حَرْفِ المُضارِعَةِ مِماً مضمومةً وَكسراً ما قَبْلَ آخِرِهِ، نَحْو: مُكْرِمٍ، وَمُهَدَّبٍ، وَمُقَاتِلٍ، وَمُتَعَنِّتٍ، وَمُتَظَاهِرٍ، وَمُنْفَتِحٍ، وَمُنْفَتِحٍ، وَمُخَضَّرٍ، وَمُخْتارٍ، وَمُمْتَدِّ، وَمُسْتَخْرِجٍ، وَمُحَمَّرٍ، وَمُسْتَرِيحٍ،⁽⁹⁵⁾.

وَيُصاغُ الصِّفَةُ المُشَبَّهَةُ مِنَ الفِعْلِ اللَّازِمِ، وَيَقْلُ صَوغُها مِنَ المُتَعَدِّي؛ لِتَدُلُّ عَلَى مُتَّصِفٍ بِالْحَدِيثِ اتِّصافاً ثابِتاً، لا يَزولُ"⁽⁹⁶⁾، وَلِها أوزانٌ كَثيرةٌ، نَحْو: (فُعِلٍ)، كَصَلْبٍ، وَ(فِعِلٍ)، كَنَكْسٍ، وَ(فَعَلٍ)، كَبَطَلٍ، وَ(فَعِلٍ)، كَعَجَلٍ، وَ(فَعِلٍ)، كَحَذِرٍ، وَ(فُعِلٍ)، كَجُنْبٍ، وَ(فَعَالٍ)، كَرِزَانٍ، وَ(فَعَالٍ)، كَشِجَاعٍ، وَ(فُعُولٍ)، كَطَهْوَرٍ، وَ(فَعِيلٍ)، كَشَرِيفٍ، وَ(أَفَعَلٍ)، كَأَعْرَجٍ، وَ(فَعَلانٍ)، كَشَبَعانٍ، وَ(فَعِيلٍ)، كَفَيْصَلٍ، وَ(فَعِيلٍ)، كَطَيْبٍ، وَ(فَاعِلٍ)، كَطَاهِرٍ، وَ(مَفْعُولٍ)، كَمَمْدُوحٍ⁽⁹⁷⁾.

أما العُدُولُ بَيْنَهُما فَقَدْ نَصَّ النُّحويونَ، يَقولُ الغَلايِيني (ت 1944م): "إِذا أَرَدتَ بِالصِّفَةِ المُشَبَّهَةِ مَعْنَى الحُدُوثِ وَالتَّجَدُّدِ عَدَلتَ بِها عَن وَزْنِها إِلى صِغَةِ اسْمِ الفاعِلِ، فَتَقولُ في (فَرِحَ، وَضَجِرَ، وَطَرِبَ): (فارِحٍ، وَضاجِرٍ، وَطارِبٍ)"⁽⁹⁸⁾. وَمِنَ الآياتِ الَّتِي تَحَقَّقَ فِيها هَذَا العُدُولُ مِنْ خِلالِ اِخْتِلافِ القِراءَةِ:

1/ قال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة 13]، قَرَأَ حَمْرَةُ (قَاسِيَةً)⁽⁹⁹⁾، فاختيارُ الجُمهورِ لِصِغَةِ اسْمِ الفاعِلِ (قَاسِيَةً) الَّتِي بَزَنَتِ اسْمَ الفاعِلِ، وَعَدولُهُمْ عَنِ (قَاسِيَةً)، الَّتِي بَزَنَتِ المُبالِغَةَ (فَعِيلَةً) يَدُلُّ عَلَى الحُدُوثِ الَّذِي تُفِيدُهُ صِغَةُ (فاعِلٍ)⁽¹⁰⁰⁾، مِمَّا ناسبَ التَّجَدُّدَ وَالحُدُوثَ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الفِعْلُ المُضارِعُ (يُحَرِّفُونَ) بِالآيَةِ، فَتَحْرِيفُهُمْ مُتَّجَدِّدٌ وَمُسْتَمِرٌّ، وَهُوَ ما أَشارَ إِليه ابنُ عاشورٍ بِقَوْلِهِ: "وَجِيءَ بِالمُضارِعِ لِلدَّلالةِ عَلَى اسْتِمْرارِهِمْ"⁽¹⁰¹⁾، وَرُغِمَ أَنَّ دَلالةَ الحُدُوثِ فِي الفِعْلِ أَبينُ

وأظهر من اسم الفاعل إلا أنه مقارنة مع الصفة المشبهة أدوم وأثبت؛ إذ لا يرقى إلى الثبوت التي تدل عليه⁽¹⁰²⁾.

2/ قال تعالى ﴿قَالَ أَفَلْتَلْتَنَفَسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [الكهف 74]، قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (زَكِيَّةً)⁽¹⁰³⁾، ومما يؤيد اختيار صيغة الفاعل (زَكِيَّةً) وعدولهم عن (زَكِيَّةً) بزنة (فَعِيلَةً) التي للمبالغة، ما ذكره ابن عاشور في توجيهها، حيث قال: "ووصف النفس بالزكوية؛ لأنها نفس غلام لم يبلغ الحلم فلم يقترب ذنباً فكان زكياً طاهراً"⁽¹⁰⁴⁾، ومن ثم هي نفس في ازدياد ونمو لفعل الخير، وهو ما يناسب صيغة الفاعل الدالة على الحدوث، قال الصبان (ت 1206هـ): "أن الأصل في (فاعل) قصد الحدوث، وقصد الثبوت طارئ، فلا يُعتبر إلا مع ما يدل خروجه عن الأصل"⁽¹⁰⁵⁾.

3/ قال تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [الكهف 86]، فقرأ ابن عامر وحمره والكسائي وأبو بكر (حامية)⁽¹⁰⁶⁾، ومما يؤيد عدول هؤلاء القراء عن (حمية)، وهي بزنة المبالغة (فَعِيلَةً)، إلى (حامية) أن "حامية - بألف بعد الحاء وباء بعد الميم - أي: حارة من الحمى، وهو الحرارة، أي: أن ماءها سخن"⁽¹⁰⁷⁾، فالآية أخبرت عن حالها، والدليل التقييد بالفعل (وجدتها)، لا الإخبار عن صفتها الدائمة، وهو ما يُفسر هذا العدول، وعن عدول الصفة المشبهة إلى (فاعل) يقول الصبان: "والظاهر أن الأمر كذلك إذا قصد حدوثها في الحال"⁽¹⁰⁸⁾.

4/ قال تعالى ﴿وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَادِرُونَ﴾ [الشعراء 56]، قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (حذرون)⁽¹⁰⁹⁾، ومع أن ابن عاشور لم ير فرقاً دليلاً بينهما، حيث قال: "وحاذرون ... فهو جمع (حذِر)، وهو من أمثلة المبالغة عند سيبويه والمحققين - وبألف بعد الحاء - جمع (حاذِر) بصيغة اسم الفاعل، والمعنى: أن الحذر من شيمته وعادته"⁽¹¹⁰⁾، إلا أن القراء (ت 207هـ) ذكر فرقاً بينهما، إذ يقول: "وكان (الحاذِر) الذي يحذرك الآن، وكان (الحذر): المخلوق حذراً، لا تلقاه إلا حذراً"⁽¹¹¹⁾، ورأي القراء هو الأقرب؛ لأن العدول إلى اسم الفاعل في الآية يناسب الإخبار عن حالهم لحظة التكلم.

5/ قال تعالى ﴿وَتَنحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾ [الشعراء 149]، قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (قرهين)⁽¹¹²⁾، والفاره هو صاحب النشاط المتجدد، فالعدول إليه ناسب التجدد الذي أفاده الفعل المضارع (تنحيتون)، وقد عدل إلى (فاره)؛ للدلالة على أن الفرة عارض غير ثابت، يقول الرضي الأسترابادي (ت 688هـ): "صيغة (فاعل) موضوعة للحدث، والحدث فيها أغلب؛ ولهذا اطرّد تحويل الصفة المشبهة إلى (فاعل)، كحاسن، وضايق؛ عند قصد النص على الحدث"⁽¹¹³⁾.

6/ قال تعالى ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ [محمد 15]، وقرأ ابن كثير (أسين)⁽¹¹⁴⁾، ومما يؤيد عدول الجمهور عن صيغة (فعل) التي للمبالغة أن الماء لم يصبه أي تغير طارئ في اللون، وهو ما يناسبه صفة (فاعل)، جاء في التصريح: "إِنَّكَ إِن أَرَدْتَ ثبوت الصفة، قُلْتَ: حَسَنٌ، وَإِن أَرَدْتَ حُدُوثَهُ، قُلْتَ: حَاسِنٌ، وَلَا تَقُولُ: حَسَنٌ"⁽¹¹⁵⁾.

7/ قال تعالى ﴿لَايَبِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبا 23]، وقرأ حمزة (لبيين)⁽¹¹⁶⁾، وقد أفاد العدول إلى اسم الفاعل أن اللبث لن يدوم طويلاً، وسيتحول، وهو ما ناسب جمع القلة (أحقاباً)، خلافاً ما إذا عبر بالصفة المشبهة (لبيين) التي تقتضي أن اللبث شأنه كالذي يجثم في مكان لا ينفك عنه"⁽¹¹⁷⁾، أما اسم الفاعل فكما يقول ابن الناطم (ت 686هـ): "ما دل على حدث وفاعله جارياً مجزى الفعل في إفادة الحدث"⁽¹¹⁸⁾.

8/ قال تعالى ﴿إِذَا كُنا عِظَامًا نَّخِرَةً﴾ [النازعات 11]، قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر (ناخرة)⁽¹¹⁹⁾، وقد أفاد العدول إلى (فاعل) استمرار النخر والتفتت، وهم في قبورهم، خلافاً لـ (فعل) التي للمبالغة التي لا تُفيد سوى الوصف الثابت، رغم ما يقتضيه من مبالغة في النخر.

9/ قال تعالى ﴿وَإِذَا انقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمُ انقَلَبُوا فَكِهِينَ﴾ [المطففين 31]، وهي قراءة حفص، وقرأ الجمهور (فاكهين)⁽¹²⁰⁾، يقول ابن عاشور: "فاكهين، بصيغة الفاعل... فكهين - بدون ألف بعد الفاء - على أنه جمع فكه، وهو صفة مشبهة، وهما بمعنى واحد، مثل: فارح وفرح"⁽¹²¹⁾، لكن أبا حيان (ت 754هـ) أشار إلى معنى الحدث عند

شَرَّحَهُ لِلآيَةِ، حَيْثُ قَالَ: "وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: فَكَيْهَيْنَ، بِالْأَلْفِ، أَي: أَصْحَابِ فَكَيْهَةٍ وَمَرَحٍ وَسُرُورٍ؛ بَاسْتِحْفَافِهِمْ بِأَهْلِ الْإِيمَانِ" (122)، وَالْمَرَحُ وَالسُّرُورُ لَيْسَ بِمُلَازِمٍ لَهُمْ طَوَالَ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهُ يَبْعَثُ مِنْهُمْ عِنْدَ انْقِلَابِهِمْ إِلَى أَهْلِهِمْ، كَمَا قَدِّتَهُ الْآيَةُ.

سادساً - العُدُولُ بَيْنَ اسْمِ الْفَاعِلِ وَصِيغِ الْمُبَالَغَةِ:

وَصِيغُ الْمُبَالَغَةِ هِيَ "أَسْمَاءٌ تَشْتَقُّ مِنَ الْأَفْعَالِ؛ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى اسْمِ الْفَاعِلِ مَعَ تَأْكِيدِ الْمَعْنَى وَتَقْوِيئِهِ وَالْمُبَالَغَةِ فِيهِ" (123)، وَلَا تُصَاحُ إِلَّا مِنَ الثَّلَاثِيَّ، وَلَهَا أَوْزَانٌ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا مَا هُوَ قِيَاسِيٌّ، نَحْوَ (فَعَالٍ)، كَسَفَّاحٍ، وَ(مَفْعَالٍ)، كَمَقْدَامٍ، وَ(فَعُولٍ)، كَأَكُولٍ، وَ(فَعِيلٍ)، كَنَصِيرٍ، وَ(فَعِلٍ)، كَفَطْنٍ، وَ(فَعِيلٍ) (124)، كَصَدِّيقٍ، أَمَّا أَوْزَانُهَا السَّمَاعِيَّةُ فَهِيَ (فَاعُولٌ)، كَفَارُوقٍ، وَ(مَفْعِيلٌ)، كَمِعْطِيرٍ، وَ(فُعْلَةٌ)، كَهَمْزَةٍ، وَ(فُعَالٌ)، كَكُبَّارٍ (125).

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ [الأعراف 112]، وَقَرَأَ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ (سَحَارٍ) (126)، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ عَنْ عُدُولِ الْمُبَالَغَةِ إِلَى اسْمِ الْفَاعِلِ: "بِكُلِّ سَحَارٍ، عَلَى الْمُبَالَغَةِ فِي مَعْرِفَةِ السَّحْرِ، فَيَكُونُ وَصْفُ (عَلِيمٍ) تَأْكِيدًا لِمَعْنَى الْمُبَالَغَةِ؛ لِأَنَّ وَصْفَ (عَلِيمٍ) الَّذِي هُوَ مِنْ أُمَّثَلَةِ الْمُبَالَغَةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى قُوَّةِ الْمَعْرِفَةِ بِالسَّحْرِ" (127)، وَهُوَ مَا ذَكَرَهُ الصَّبَّانُ فِي قَوْلِهِ مِنْ أَنَّ الْمُبَالَغَةَ تُفِيدُ: "فِي التَّنْصِيصِ عَلَى كَثْرَةِ الْمَعْنَى كَمَا أَوْ كَيْفًا" (128).

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ﴾ [سبأ 3]، وَقَرَأَ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ (عَلَامِ الْغَيْبِ) (129)، وَ(عَلَامٌ) فِي الْآيَةِ لَيْسَتْ مِنْ بَابِ مُبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ؛ لِامْتِنَاعِ الْمُبَالَغَةِ فِي حَقِّ اللَّهِ، فَالْمُبَالَغَةُ بَدَلُ الْجُهْدِ، وَهُوَ مُمْتَنَعٌ فِي حَقِّهِ، إِذَا فَالْمُبَالَغَةُ هُنَا مِنْ بَابِ مُبَالَغَةِ اسْمِ الْمَفْعُولِ، أَي تَعَدُّدِ الْمَفْعُولَاتِ، أَي: مَهْمَا تَكَثَّرَ الْغَيْبُ فَاللَّهُ يَعْلَمُهُ دُونَ مَا بَدَلِ جُهْدٍ (130).

سابقاً - العُدُولُ بَيْنَ اسْمِ الْفَاعِلِ وَاسْمِ الْمَفْعُولِ:

وَاسْمُ الْمَفْعُولِ هُوَ "اسْمٌ مَصْنُوعٌ مِنْ مَصْدَرِ الْفِعْلِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَجْهُولِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَا وَقَعَ عَلَيْهِ الْفِعْلُ"⁽¹³¹⁾، وَيُصَاغُ مِنَ الثَّلَاثِيِّ عَلَى وَزْنِ (مَفْعُولٍ)، نَحْو: مَنْصُورٍ، وَمَقُولٍ، وَمَبِيعٍ، وَيُصَاغُ مِنْ غَيْرِ الثَّلَاثِيِّ عَلَى وَزْنِ اسْمِ فَاعِلِهِ بِفَتْحِ مَا قَبْلَ آخِرِهِ، نَحْو: مُحَسِّنٍ، وَمُنْعَلِمٍ، وَمُسْتَخْرَجٍ، وَمُخْتَارٍ، وَمُمْتَدِّ⁽¹³²⁾.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال 9]، قَرَأَ نَافِعٌ (مُرْدِفِينَ)⁽¹³³⁾، وَقَدْ عَلَّلَ الْعُدُولَ بَيْنَهُمَا بِقَوْلِهِ: "فَتَحُّ الدَّالِّ مِنْ (مُرْدِفِينَ)؛ أَي: يُرْدِفُهُمْ غَيْرُهُمْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَقَرَأَ الْبُقَيْئِيُّ: بِكَسْرِ الدَّالِّ، أَي: تَكُونُ الْأَلْفُ زَادًا لِعَبْرِهِمْ قَبْلَهُمْ"⁽¹³⁴⁾، وَالَّذِي سَوَّغَ هَذَا الْعُدُولَ دَلَالَةُ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى الْخُدُوثِ وَالتَّجَدُّدِ⁽¹³⁵⁾، فَالْإِمْدَادُ بِالْمَلَائِكَةِ لَنْ يَتَوَقَّفَ حَتَّى يَتِمَّ النُّصْرُ لِلْمُسْلِمِينَ.

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف 24]، قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو وَابْنُ عَامِرٍ (الْمُخْلَصِينَ)⁽¹³⁶⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "الْمُخْلَصِينَ - بِفَتْحِ اللَّامِ - أَيِ الَّذِينَ أَخْلَصَهُمُ اللَّهُ وَاصْطَفَاهُمْ ... بِكَسْرِ اللَّامِ - عَلَى مَعْنَى الْمُخْلَصِينَ دِينَهُمْ لِلَّهِ، وَمَعْنَى التَّغْلِيلِ عَلَى الْقِرَاءَتَيْنِ وَاحِدٌ"⁽¹³⁷⁾، إِلَّا أَنَّ تَمَّتْ فَارِقًا دَلَالِيًا يُمَكِّنُ أَنْ يُلَاحِظَ، وَهُوَ أَنَّ (الْمُخْلَصِينَ) هُمُ الَّذِينَ أَصْبَحَ الْإِخْلَاصُ فِيهِمْ سَجِيَّةً دَائِمَةً، خِلَافًا لـ (لِلْمُخْلَصِينَ) الَّذِينَ يُوصَفُونَ بِالْاجْتِهَادِ فِي الْإِخْلَاصِ؛ إِذِ الْإِخْلَاصُ عَمَلٌ مِنَ الْأَعْمَالِ.

3/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَذَكَرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم 51]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ عَاصِمٍ وَحَمْرَةَ وَالْكَسَائِي، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (مُخْلَصًا)⁽¹³⁸⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "مُخْلَصًا بِكَسْرِ اللَّامِ مِنْ أَخْلَصَ الْقَاصِرُ إِذَا كَانَ الْإِخْلَاصُ صِفَتَهُ ... بِفَتْحِ اللَّامِ مِنْ أَخْلَصَهُ، إِذَا اصْطَفَاهُ"⁽¹³⁹⁾، وَقَدْ سَوَّغَ الْعُدُولَ ارْتِبَاطُ مَعْنَى الْإِخْلَاصِ فِي الصِّيغَتَيْنِ بَعْضُهُمَا، فَلَنْ يَتَحَقَّقَ الْإِخْلَاصُ لِلْمَرْءِ إِلَّا إِذَا اصْطَفَاهُ اللَّهُ وَأَخْلَصَهُ، كَمَا أَنَّ اصْطِفَاءَ اللَّهِ لَنْ يَبْتَأَى إِلَّا لِمَنْ طَلَبَهُ.

4/ قَالَ تَعَالَى ﴿لَا جَرَمَ أَنْ لَهُمُ النَّارَ وَأَنْتُمْ مُفْرَطُونَ﴾ [النحل 62]، قَرَأَ نَافِعٌ (مُفْرَطُونَ) ⁽¹⁴⁰⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "وَمُفْرَطُونَ - بِكَسْرِ الرَّاءِ الْمُخَفَّفَةِ ... اسْمٌ فَاعِلٍ مِنْ أَفْرَطَ، إِذَا بَلَغَ غَايَةَ شَيْءٍ مَا، أَيْ مُفْرَطُونَ فِي الْأَخْذِ مِنْ عَذَابِ النَّارِ ... وَقَرَأَهُ الْبُؤَيْبِيُّ - بَفَتْحِ الرَّاءِ مُخَفَّفَةً - عَلَى زَيْتِ اسْمِ الْمَفْعُولِ، أَيْ: مَجْعُولُونَ فَرَطًا - بَفَتْحَتَيْنِ - وَهُوَ الْمُقَدَّمُ إِلَى الْمَاءِ لِيَسْقِي" ⁽¹⁴¹⁾، وَهُوَ مَا رَأَى الرَّمَحْسَرِيُّ (ت 538هـ) مِنْ قَبْلُ، حَيْثُ قَالَ: "الْمَفْتُوحُ بِمَعْنَى: مُقَدَّمُونَ إِلَى النَّارِ مُعْجَلُونَ إِلَيْهَا، مِنْ: أَفْرَطْتَ فُلَانًا، ... إِذَا قَدَّمْتَهُ. ... وَالْمُكْسُورَ الْمُخَفَّفَ، مِنَ الْإِفْرَاطِ فِي الْمَعَاصِي" ⁽¹⁴²⁾، وَرَأَى أَبُو حَيَّانَ (ت 754هـ) أَيْضًا، فَقَالَ: "مُفْرَطُونَ - بِكَسْرِ الرَّاءِ - مِنْ: أَفْرَطَ حَقِيقَةً، أَيْ: مُتَجَاوِزُونَ الْحَدَّ فِي مَعَاصِي اللَّهِ، ... بَفَتْحِ الرَّاءِ، مِنْ: أَفْرَطْتُهُ إِلَى كَذَا: قَدَّمْتُهُ، مُعَدِّي بِالْهَمْزَةِ، مِنْ: فَرَطَ إِلَى كَذَا: تَقَدَّمَ إِلَيْهِ" ⁽¹⁴³⁾.

5/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الرحمن 24]، قَرَأَ حَمْرَةُ وَأَبُو بَكْرٍ (الْمُنشآتُ) ⁽¹⁴⁴⁾، ذَكَرَ ابْنُ عَاشُورٍ مَا نَصَّهُ: "الْمُنشآتُ بَفَتْحِ الشَّيْنِ، فَهُوَ اسْمٌ مَفْعُولٌ، إِذَا أُوجِدَ وَصُنِعَ، أَيْ الَّتِي أَنْشَأَهَا النَّاسُ بِالْهَامِ مِنَ اللَّهِ ... بِكَسْرِ الشَّيْنِ فَهُوَ اسْمٌ فَاعِلٌ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُنشآتُ مُشْتَقًّا مِنْ أَنْشَأَ السَّيْرُ إِذَا أَسْرَعَ، أَيْ الَّتِي يَسِيرُ بِهَا النَّاسُ سَيْرًا سَرِيعًا ... وَالآيَةُ تَحْتَمِلُ الْمَعْنَيْنِ عَلَى الْقِرَاءَتَيْنِ بِاسْتِعْمَالِ الْإِسْتِنْقَاقِ فِي مَعْنِي الْمُسْتَنْقِ مِنْهُ" ⁽¹⁴⁵⁾، وَيَقُولُ الرَّمَحْسَرِيُّ: "وَالْمُنشآتُ الْمَرْفُوعَاتُ الشَّرْعِ، وَقُرِئَ بِكَسْرِ الشَّيْنِ: وَهِيَ الرَّافِعَاتُ الشَّرْعِ أَوْ اللَّاتِي يُنْشِئْنَ الْأَمْوَاجَ بِجَزِيرِهِنَّ" ⁽¹⁴⁶⁾.

6/ قَالَ تَعَالَى ﴿كَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفَرَةٌ﴾ [المدثر 50]، قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ (مُسْتَنْفَرَةٌ) ⁽¹⁴⁷⁾، وَقَدْ عَلَّلَ لِلْعُدُولِ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ: "مُسْتَنْفَرَةٌ - بَفَتْحِ الْفَاءِ - أَيْ: اسْتَنْفَرَهَا مُسْتَنْفَرٌ، أَيْ: أَنْفَرَهَا، فَهُوَ مِنْ: اسْتَنْفَرَهُ الْمُتَعَدِّي، بِمَعْنَى: أَنْفَرَهُ، وَبِنَاءِ الْفِعْلِ لِلنَّائِبِ يُفِيدُ الْإِجْمَالَ ثُمَّ النَّفْصِيلَ، بِقَوْلِهِ: قَرَّتْ مِنْ قَسُورَةٍ ... بِكَسْرِ الْفَاءِ، أَيْ: اسْتَنْفَرْتُ هِيَ، مِثْلُ: اسْتَجَابَ، فَيَكُونُ جُمْلَةً (قَرَّتْ مِنْ قَسُورَةٍ)؛ بَيَانًا لِسَبَبِ نُفُورِهَا" ⁽¹⁴⁸⁾، وَهُوَ مَا أَكَّدهُ أَبُو حَيَّانَ بِقَوْلِهِ: "مُسْتَنْفَرَةٌ - بَفَتْحِ الْفَاءِ - وَالْمَعْنَى: اسْتَنْفَرَهَا: قَرَعَهَا مِنَ الْقَسُورَةِ، وَبَاقِي السَّبْعَةِ: بِكَسْرِهَا؛ أَيْ: نَافِرَةٌ" ⁽¹⁴⁹⁾.

ثامناً - العدولُ بينَ اسمِ الفاعِلِ والفِعْلِ:

والفِعْلُ هُوَ " كَلِمَةٌ دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهَا مُفْتَرَنَةً بِرَمَنِ مُعَيَّنٍ وَضَعًا"⁽¹⁵⁰⁾، وَيُنْقَسِمُ إِلَى: ماضٍ، وَهُوَ مَا دَلَّ عَلَى حَدَثٍ وَرَمَانٍ مُنْقَضٍ، وَإِلَى: مُضَارِعٍ، يَفْتَرِقُ عَن مَاضِيهِ بَعْدَ انْقِضَاءِ رَمَنِهِ، وَإِلَى: أَمْرٍ، يَدُلُّ عَلَى الطَّلَبِ بِذَاتِهِ، وَعَلَامَتُهُ قَبُولُ ضَمِيرِ الْمُخَاطَبَةِ أَوْ نُونِ التَّوَكِيدِ⁽¹⁵¹⁾.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقَ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ [النور 45]، قَرَأَ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ (خَالِقٌ)⁽¹⁵²⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "وَاخْتِيَرَ فَعْلُ الْمُضِيِّ؛ لِلدَّلَالَةِ عَلَى تَقْرِيرِ النَّفْوَى، بِأَنَّ هَذَا شَأْنٌ مُتَّفَرِّقٌ مُنْذُ الْقَدَمِ مَعَ عَدَمِ قَوَاتِ الدَّلَالَةِ عَلَى التَّكْرِيرِ حَيْثُ عَقَّبَ الْكَلَامُ بِقَوْلِهِ: يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ"⁽¹⁵³⁾، وَهُوَ مَا قَالَهُ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ (ت 606 هـ) قَبْلَهُ: "أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يَدُلُّ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ عَلَى ثُبُوتِ الْمَصْدَرِ فِي الْفَاعِلِ وَرُسُوخِهِ فِيهِ، وَالْفِعْلُ الْمَاضِي لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، كَمَا يُقَالُ: فَلَانَ شَرِبَ الْخَمْرَ، وَفُلَانَ شَارِبُ الْخَمْرِ ... فَإِنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْ صِيغَةِ الْفِعْلِ التَّكْرَارُ وَالرُّسُوخُ، وَمِنْ اسْمِ الْفَاعِلِ يُفْهَمُ ذَلِكَ"⁽¹⁵⁴⁾، بِمَعْنَى آخَرَ فَإِنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الصِّفَةِ فِي صَاحِبِهَا، وَأَنَّ صَاحِبَهَا مُتَّصِفٌ بِهَا عَلَى سَبِيلِ الدَّوَامِ، فِي أَنَّ الْفِعْلَ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالْحُدُوثِ⁽¹⁵⁵⁾.

2/ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكُلُّ أُنثَى دَاخِرِينَ﴾ [النمل 87]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ حَمْرَةَ وَحَفْصٍ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (أُنْثَى)⁽¹⁵⁶⁾، فَيَقُولُ عَن قِرَاءَتَيْهِمَا: "لِأَنَّ الْمُضِيَّ يَسْتَلْزِمُ التَّحَقُّقَ فَصِيغَةُ الْمَاضِي كِنَايَةٌ عَنِ التَّحَقُّقِ"⁽¹⁵⁷⁾، أَمَا دَلَالَةُ (أُنْثَى) فَتَكْمُنُ فِي أَنَّ الْإِنْتِيَانِ مُتَّحَقِّقٌ عَاجِلًا أَمْ آجِلًا.

3/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادٍ الْعُمِّيَّ عَن ضَلَالَتِهِمْ﴾ [الروم 53]، قَرَأَ حَمْرَةُ (وَمَا أَنْتَ تَهْدِي الْعُمِّيَّ)⁽¹⁵⁸⁾، لَمْ يَزِدْ ابْنُ عَاشُورٍ عَنِ الْوَصْفِ، فَقَالَ: "قَرَأَهُ حَمْرَةُ وَحَدَّهُ تَهْدِي - بِمُنْتَأَى فَوْقِيَّةٍ وَيُدُونِ أَلْفٍ بَعْدَ الْهَاءِ - عَلَى الْخَطَابِ"⁽¹⁵⁹⁾، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الصِّفَةِ (هَادِي) وَالْفِعْلِ (تَهْدِي) أَنَّ الصِّفَةَ تَسْتَلْزِمُ اسْتِمْرَارًا وَتَكَرُّرًا لِلْهَدَايَةِ، خِلَافًا لِلْفِعْلِ الَّذِي تَتَحَقَّقُ فِيهِ الْهَدَايَةُ بِمَرَّةٍ وَاحِدَةً.

تاسعاً - العُدُولُ بَيْنَ اسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَصْدَرِ:

وَيُصَاغُ اسْمُ الْفَاعِلِ مِنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ الْمُتَصَرِّفِ عَلَى وَزْنِ (فَاعِلٍ)، نَحْوُ: كَاتِبٍ، وَكَارِمٍ، وَحَاسِبٍ، وَقَائِلٍ، وَغَازٍ، وَعَاوِرٍ، وَمَادًّا⁽¹⁶⁰⁾.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾ [يونس 2]، وَهِيَ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيرٍ وَعَاصِمٍ وَالْكَسَائِيِّ وَحَمَزَةَ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (لَسِحْرًا)⁽¹⁶¹⁾، وَقَدْ وَجَّهَ هَذَا الْعُدُولَ بِقَوْلِهِ: "لَسَاحِرٌ، فَالْإِشَارَةُ إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ، وَهُوَ النَّبِيُّ ﷺ، وَإِنَّ وَصْفَهُمْ إِيَّاهُ بِالسَّحْرِ يُنبِئُ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِكُونِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَلَمْ يَسْتَطِيعُوا أَنْ يَدْعُوهُ هَدْيَانًا وَبَاطِلًا، فَهَرِغُوا إِلَى ادِّعَائِهِ سِحْرًا"⁽¹⁶²⁾.

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه 69]، وَقَرَأَ حَمَزَةَ وَالْكَسَائِيُّ (كَيْدٌ سِحْرٍ)⁽¹⁶³⁾، أَفْتَصَرَ ابْنُ عَاشُورٍ عَلَى وَصْفِ الْقِرَاءَتَيْنِ، بِقَوْلِهِ: " وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: كَيْدٌ سَاحِرٍ - بِالْفِ بَعْدَ السِّينِ - وَقَرَأَهُ حَمَزَةَ، وَالْكَسَائِيُّ، وَخَلَفَ: كَيْدٌ سِحْرٍ - بِكَسْرِ السِّينِ"⁽¹⁶⁴⁾، وَالْفَرْقُ: دَلَالَةُ الصِّفَةِ (سَاحِرٍ) عَلَى ذَاتِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

3/ قَالَ تَعَالَى ﴿قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ﴾ [القصص 48]، وَهِيَ قِرَاءَةُ عَاصِمٍ وَحَمَزَةَ وَالْكَسَائِيِّ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (سَاحِرَانِ)⁽¹⁶⁵⁾، وَيَقُولُ عَنِ الصِّيغَةِ الْمُعْدُولِ عَنْهَا: " سِحْرَانِ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْإِخْبَارِ بِالْمَصْدَرِ لِلْمُبَالَغَةِ، أَيُّ: قَالُوا: هُمَا دَوَا سِحْرٍ"⁽¹⁶⁶⁾، وَيَشْتَرِطُ النُّحَاةُ لِلْإِخْبَارِ بِالْمَصْدَرِ التَّوْحِيدَ، يَقُولُ الْبَغْدَادِيُّ: " وَإِذَا أُخْبِرَ بِالْمَصْدَرِ كَانَ مُوَحَّدًا"⁽¹⁶⁷⁾.

4/ قَالَ تَعَالَى ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الصف 6]، وَقَرَأَ حَمَزَةَ وَالْكَسَائِيُّ (سَاحِرٌ مُبِينٌ)⁽¹⁶⁸⁾، وَقَدْ وَجَّهَ الْعُدُولَ بِقَوْلِهِ: " وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ (هَذَا سِحْرٌ) - بِكَسْرِ السِّينِ - وَقَرَأَهُ حَمَزَةَ وَالْكَسَائِيُّ وَخَلَفَ (هَذَا سَاحِرٌ)؛ فَعَلَى الْأُولَى الْإِشَارَةُ لِلْبَيِّنَاتِ، وَعَلَى الثَّانِيَةِ الْإِشَارَةُ إِلَى عَيْسَى أَوْ إِلَى الرَّسُولِ"⁽¹⁶⁹⁾.

وَنَخْلُصُ مِنَ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ السَّابِقَةِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْعُدُولَ يَتَّفِقُ مَعَ مَا قَرَّرَهُ النُّحَاةُ مِنْ أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ - إِضَافَةً إِلَى دَلَالَتِهِ عَلَى الْحَدَثِ وَالْحُدُوثِ - فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى فَاعِلِ هَذَا الْحَدَثِ⁽¹⁷⁰⁾، فَالسَّاجِرُ يَدُلُّ عَلَى فَاعِلِ السَّحْرِ فِي ادِّعَائِهِمْ، أَمَّا الْمَصْدَرُ فَلَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى حَدَثٍ مُجَرَّدٍ⁽¹⁷¹⁾، وَمِنْ ثَمَّ كَانَ فَرْقٌ بَيْنَ السَّحْرِ وَالسَّاجِرِ فِي الْآيَاتِ السَّابِقَةِ.

5/ قَالَ تَعَالَى ﴿قَالَ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف 64]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ حَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَحَفْصٌ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (حِفْظًا)⁽¹⁷²⁾، ائْتَصَرَ ابْنُ عَاشُورٍ عَلَى تَوْضِيحِ الْإِعْرَابِ، فَقَالَ: "وَحِفْظًا: مَصْدَرٌ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ فِي قِرَاءَةِ الْجُمُهورِ، وَقَرَأَهُ حَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ، وَحَفْصٌ: حَافِظًا؛ عَلَى أَنَّهُ حَالٌ مِنْ اسْمِ الْجَلَالَةِ وَهِيَ حَالٌ لَازِمَةٌ"⁽¹⁷³⁾، وَمِمَّا يَفْتَرِقُ فِيهِ الْمَصْدَرُ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ أَنَّ الْمَصْدَرَ لَا يَخْرُجُ عَلَى أَنْ يَكُونَ لَفْظًا دَالًّا عَلَى الْحَدَثِ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِالزَّمَنِ⁽¹⁷⁴⁾، أَمَّا اسْمُ الْفَاعِلِ فَيَتَضَمَّنُ دَلَالَةً عَلَى الزَّمَنِ، وَذَلِكَ وَفَقَ السِّيَاقِ الْوَارِدِ فِيهِ⁽¹⁷⁵⁾.

عَاشِرًا - الْعُدُولُ بَيْنَ اسْمِ الْفَاعِلِ وَاسْمِ الْمَصْدَرِ:

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ [الزمر 29]، قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو (سَالِمًا)⁽¹⁷⁶⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ عَنْ هَذَا الْعُدُولِ مَا نَصَّهُ: "سَلَمًا - يَفْتَحُ السَّيْنِ وَفَتْحَ اللَّامِ بَعْدَهَا مِيمٌ - وَهُوَ اسْمٌ مَصْدَرٍ (سَلِمَ لَهُ)، إِذَا خَلَصَ ... سَالِمًا: بِصِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ، وَهُوَ مِنْ: سَلِمَ، إِذَا خَلَصَ ... وَالْحَقُّ أَنَّهُمَا سَوَاءٌ"⁽¹⁷⁷⁾، وَلَكِنَّ الْمُتَأَمِّلَ يَرَى غَيْرَ ذَلِكَ، فَدَلَالَةُ سَلِمَ بِرِزْنَةِ (فَعَلَ) تَدُلُّ عَلَى الْمَفْعُولِ، كَالْفَنْصِ وَالْجَزْرِ، أَي: الْمَقْنُوصِ وَالْمَجْزُورِ⁽¹⁷⁸⁾، وَمِنْ ثَمَّ تَكُونُ (سَلِمَ) بِمَعْنَى: مَسْلُومٌ، وَإِذَا جَاءَتْ (السَّلْمُ) بِمَعْنَى: الْخَالِصِ، فَلَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ (فَاعِلٌ) بِمَعْنَى (مَفْعُولٍ)، كَعِيشَةٍ رَاضِيَةٍ، بِمَعْنَى: مَرْضِيَّةٍ⁽¹⁷⁹⁾، وَمِنْ ثَمَّ تَفْتَرِقُ (سَالِمٌ، وَسَلَمٌ) وَهُمَا بِمَعْنَى الْفَاعِلِيَّةِ، كَمَا افْتَرَقَتْ (فَنْصٌ وَمَقْنُوصٌ)، وَهُمَا بِمَعْنَى الْمَفْعُولِيَّةِ.

حادي عشر - العدولُ بين اسمِ الفاعلِ المفردِ وجمعه:

ومن الآيات التي تحقّق فيها هذا العدولُ من خلال اختلافِ القراءة:

1/ قال تعالى ﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ﴾ [القمر 7]، قرأ أبو عمرو وحَمْزُهُ وَالْكِسَائِيُّ (خَاشِعًا)⁽¹⁸⁰⁾، لم يُبَيِّن ابنُ عاشورِ أَيَّ فَرْقٍ دَلَالِيٍّ للعدولِ، فحيثُ يَقُولُ: "وَقَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ كَثِيرٍ وَابْنُ عَامِرٍ وَعَاصِمٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ (خُشَعًا) بِصِيغَةِ جَمْعٍ: خَاشِعٍ، وَقَرَأَهُ أَبُو عَمْرٍو وَحَمْزُهُ وَالْكِسَائِيُّ وَيَعْقُوبُ وَخَلْفٌ (خَاشِعًا) بِصِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ"⁽¹⁸¹⁾، يَقُولُ الْفَرُطِيُّ: "وَيَجُوزُ فِي أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ إِذَا تَقَدَّمَتْ عَلَيَّ الْجَمَاعَةُ التَّوْحِيدُ، نَحْوُ: (خَاشِعًا أَبْصَارُهُمْ)، وَالتَّأْنِيثُ، نَحْوُ: (خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ)، وَيَجُوزُ الْجَمْعُ، نَحْوُ: (خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ)"⁽¹⁸²⁾، وَلَعَلَّ الْعُدُولَ إِلَى اسْمِ الْفَاعِلِ أَفَادَ تَجَدُّدَ ذَلِكَ الْخُشُوعِ وَاسْتِمْرَارِهِ، كَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ مُضَارِعُهُ (يَخْشَعُ).

ثاني عشر - العدولُ بين صيغِ المُبالغةِ والمصدرِ:

ومن الآيات التي تحقّق فيها هذا العدولُ من خلال اختلافِ القراءة:

1/ قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم 8]، قرأ أبو بكرٍ (نُصُوحًا)⁽¹⁸³⁾، عَلَّلَ ابْنُ عَاشُورِ الْعُدُولَ فِي قَوْلِهِ: "وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ نَصُوحًا بِفَتْحِ الثَّوْنِ عَلَى مَعْنَى الْوَصْفِ كَمَا عَلِمْتُ، وَقَرَأَهُ أَبُو بَكْرٍ عَنِ عَاصِمٍ بِضَمِّ الثَّوْنِ عَلَى أَنَّهُ مَصْدَرٌ (نَصَحَ) مِثْلُ: الْفُعُودِ مِنْ فَعَدَ"⁽¹⁸⁴⁾، وَصِيغَةُ (فَعُولٍ) - بِفَتْحِ فَائِهَا - تَأْتِي لِلْمُبَالِغَةِ، فَالثَّوْبَةُ النَّصُوحُ هِيَ الصَّادِقَةُ الَّتِي تَقْتَضِي جَهْدًا فِي عَدَمِ الْعُودَةِ إِلَى الْإِثْمِ، أَمَّا صِيغَةُ (فُعُولٍ) بِضَمِّ فَائِهَا هِيَ مَصْدَرٌ (فَعَلَ) اللَّازِمُ، كَجَلَسَ جُلُوسًا، وَقَدْ جَاءَ فِي الْآيَةِ مَصْدَرًا مَنْصُوبًا؛ لِإِفَادَةِ التَّوَكِيدِ، وَلَا تَعَارُضَ بَيْنَ الْمُبَالِغَةِ فِي الشَّيْءِ وَالتَّوَكِيدِ عَلَيْهِ.

ثالث عشر - العدولُ بين صيغِ المُبالغةِ واسمِ المصدرِ:

ومن الآيات التي تحقّق فيها هذا العدولُ من خلال اختلافِ القراءة:

1/ قال تعالى ﴿هَذَا فَلْيُدْفُوهُ حَمِيمٌ وَعَسَاقٌ﴾ [ص 57]، وهي قراءة حمزة والكسائي وحفص، وقرأ الباقر (عَسَاقٌ) بِاللَّخْفِيفِ⁽¹⁸⁵⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "وَقِيلَ: عَسَاقٌ -

بالتشديد - مُبَالِغَةٌ فِي غَاسِقٍ، بِمَعْنَى: سَائِلٍ، فَهُوَ عَلَى هَذَا وَصَفٌ لِمَوْصُوفٍ مَحْدُوفٍ، وَلَيْسَ اسْمًا؛ لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ الَّتِي عَلَى زِنَةِ (فَعَالٍ) قَلِيلَةٌ فِي كَلَامِهِمْ⁽¹⁸⁶⁾، أَمَّا الْغَسَاقُ فَيَقُولُ عَنْهُ: "وَالْأَظْهَرُ: أَنَّهُ صِيغٌ لَهُ هَذَا الْوِزْنُ لِيَكُونَ اسْمًا لِشَيْءٍ يُشْبِهُ مَا يُغَسَّقُ بِهِ الْجُرْحُ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ بِالْمَهْلِ وَالصِّدِيدِ فِي آيَاتِ أُخْرَى"⁽¹⁸⁷⁾.

رابع عشر - عدول الصيغ المزيدة في اسم الفاعل:

والفعلُ المزيدُ إمَّا بِحَرْفٍ، وَلَهُ ثَلَاثَةُ أُبْنِيَّةٍ، هِيَ (أَفْعَلٌ) - بِزِيَادَةِ هَمْزَةٍ قَطْعٍ فِي أُولِهِ - نَحَوٌ: أَكْرَمٌ، وَ(فَعَلٌ) - بِزِيَادَةِ حَرْفٍ مِنْ جِنْسٍ عَيْنِهِ فَيُدْعَمُ الْحَرْفَانِ - نَحَوٌ: قَدَّمَ، وَ(فَاعَلٌ) - بِزِيَادَةِ أَلْفٍ بَيْنَ الْفَاءِ وَالْعَيْنِ - نَحَوٌ: قَاتَلَ، وَإِمَّا بِحَرْفَيْنِ، وَلَهُ خَمْسَةٌ أُبْنِيَّةٍ، هِيَ (انْفَعَلٌ)، نَحَوٌ: انْكَسَرَ، وَ(افْتَعَلٌ)، نَحَوٌ: اجْتَمَعَ، وَ(أَفْعَلٌ)، نَحَوٌ: احْمَرَّ، وَ(تَفَاعَلٌ)، نَحَوٌ: تَغَافَلَ، وَ(تَفَعَّلٌ)، نَحَوٌ: تَقَدَّمَ، وَإِمَّا بِثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ، وَلَهُ أَرْبَعَةٌ أُبْنِيَّةٍ، هِيَ (اسْتَفْعَلٌ)، نَحَوٌ: اسْتَعْفَرَ، وَ(افْعَوَعَلٌ)، نَحَوٌ: اغْدَوَدَنَ، وَ(أَفْعَوَلٌ)، نَحَوٌ: اجْلَوَدَ، وَ(أَفْعَالٌ)، نَحَوٌ: احْمَارَّ⁽¹⁸⁸⁾.

وَيُصَاحُ اسْمُ الْفَاعِلِ مِنَ الْمَزِيدِ عَلَى وَزْنِ مُضَارِعِهِ بِإِبْدَالِ حَرْفِ الْمُضَارَعَةِ مِيمًا مَضْمُومَةً وَكَسْرٍ مَا قَبْلَ آخِرِهِ⁽¹⁸⁹⁾، نَحَوٌ: مُكْرِمٌ، وَمُقَدِّمٌ، وَمُقَاتِلٌ، وَمُنْكَسِرٌ، وَمُجْتَمِعٌ، وَمُحْمَرٌّ، وَمُتَغَافِلٌ، وَمُنْقَدِّمٌ، وَمُسْتَعْفِرٌ، وَمُعْدُوْدِنٌ، وَمُجْلُوْدٌ، وَمُحْمَارٌّ.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال 18]، وَقَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو (مُوهِنٌ)⁽¹⁹⁰⁾، وَقَدْ سَاوَى ابْنُ عَاشُورٍ بَيْنَ الْعُدُولَيْنِ فِي الدَّلَالَةِ، فَقَالَ: "مُوهِنٌ - يَفْتَحُ الْوَاوَ وَيَتَشَدَّدُ الْهَاءُ، وَبِالْتَّوِينِ، وَنَصَبِ كَيْدٍ - ... مُوهِنٌ - يَتَسَكَّنُ الْوَاوَ وَتَخْفِيفِ الْهَاءِ، وَنَصَبِ كَيْدٍ - وَالْمَعْنَى عَلَى الْقِرَاءَتَيْنِ سَوَاءٌ"⁽¹⁹¹⁾، وَيَبْدُو أَنَّ سَبَبَ تَسْوِيعِ الْعُدُولِ هُوَ دَلَالَةُ الزِّيَادَةِ فِي فِعْلَيْهِمَا عَلَى الصِّيْرُورَةِ، فَرِ (مُوهِنٌ) مِنْ: أَوْهَنَ، وَمِنْ دَلَالَتِهِ الصِّيْرُورَةِ، وَهِيَ: "أَنْ يَصِيرَ صَاحِبُ شَيْءٍ هَوَّ صَاحِبٍ مَا اسْتُنْقَ مِنْهُ، نَحَوٌ: أَجْرَبَ الرَّجُلُ، أَي: صَارَ ذَا إِبِلٍ ذَاتِ جَرَبٍ"⁽¹⁹²⁾، وَدَلَالَةُ الصِّيْرُورَةِ مُحْتَمَلَةٌ فِي الْآيَةِ، فَإِنَّهُ هُوَ الَّذِي صَيَّرَهُمْ ذَوِي ضَعْفٍ، أَم (مُوهِنٌ) فَهُوَ مِنْ: وَهَنَ، الَّذِي يَدُلُّ عَلَى

الصَّيْرُورَةَ أَيضاً، فِي شَرْحِ التَّسْهِيلِ "أَنَّ مِنْ دَلَالَةِ تَضْعِيفِ الْعَيْنِ فِي الْمُجَرَّدِ الصَّيْرُورَةَ، وَيُرَادُ بِهَا: "جَعَلَ الشَّيْءَ بِمَعْنَى مَا صَبِغَ مِنْهُ، كَعَدَلْتُهُ وَأَمَرْتُهُ، إِذَا جَعَلْتُهُ عَدَلاً وَأَمِيراً"⁽¹⁹³⁾، وَهِيَ دَلَالَةٌ مُحْتَمَلَةٌ أَيضاً، فَاللَّهُ جَلَّ وَعَلَا صَبَّغَهُمْ ضُعْفَاءً.

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَجَاءَ الْمُعَذَّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤَدِّنَ لَهُمْ﴾ [التوبة 90]، وَقَرَأَ الْكِسَائِيُّ بِرَوَايَةِ قُنَيْبَةَ (الْمُعَذَّرُونَ)⁽¹⁹⁴⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ عَنِ الْعُدُولِ إِلَى (مُفَعَّلٍ): "وَقَرَأَ يَعْقُوبُ الْمُعَذَّرُونَ - بِسُكُونِ الْعَيْنِ وَتَخْفِيفِ الدَّالِ - مِنْ: أَعَدَّرَ، إِذَا بَالَغَ فِي الْإِعْتِدَارِ"⁽¹⁹⁵⁾، وَكُلُّ مِنَ الْفُعْلَيْنِ (عَدَّرَ وَأَعَدَّرَ) يَحْتَمِلَانِ الدَّلَالََةَ عَلَى الْمُبَالَغَةِ، كَمَا ذَكَرَ الصَّرْفِيُّونَ، يَقُولُ ابْنُ الْحَاجِبِ: "و(فَعَلَّ) لِلتَّكْثِيرِ غَالِيًا"⁽¹⁹⁶⁾، وَهُوَ مَا تُفِيدُهُ الْهَمْزَةُ فِي (أَفَعَلَ)، لِمَا تَفَرَّرَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ النُّحَاةِ مِنْ أَنَّ: مَا مِنْ زِيَادَةٍ إِلَّا وَلَهَا مَعْنَى "وَأَنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا التَّأَكِيدُ"⁽¹⁹⁷⁾.

3/ قَالَ تَعَالَى ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر 59]، قَرَأَ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ (لَمُنَجُّوهُمْ)⁽¹⁹⁸⁾، لَمْ يَزِدْ ابْنُ عَاشُورٍ عَنْ تَبْيِينِ أَصْلِ الصَّيْغَتَيْنِ، حَيْثُ قَالَ: "قَرَأَ الْجُمْهُورُ لَمُنَجُّوهُمْ - بِفَتْحِ النُّونِ وَتَشْدِيدِ الْجِيمِ - مُضَارِعُ (نَجَّى) الْمُضَاعَفِ، وَقَرَأَهُ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ وَخَلْفَ - بِسُكُونِ النُّونِ وَتَخْفِيفِ الْجِيمِ - مُضَارِعُ (أَنْجَى) الْمَهْمُوزِ"⁽¹⁹⁹⁾.
4/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أَمْرَاتِكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [العنكبوت 33]، وَقَرَأَ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ (مُنْجُوكَ)⁽²⁰⁰⁾، لَمْ يَزِدْ بِتَوْجِيهِ سِوَى الْوَصْفِ، يَقُولُ: "وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَحَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ مُنْجُوكَ - بِسُكُونِ النُّونِ - وَقَرَأَ الْبَاقُونَ: بِفَتْحِ النُّونِ وَتَشْدِيدِ الْجِيمِ"⁽²⁰¹⁾.

5/ قَالَ تَعَالَى ﴿إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْلاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [العنكبوت 34]، قَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ (مُنْزِلُونَ)⁽²⁰²⁾.

وَلَعَلَّ الَّذِي جَعَلَهُ يَقْتَصِرُ عَلَى وَصْفِ الْقِرَاءَتَيْنِ فِي الْآيَاتِ الثَّلَاثِ السَّابِقَةِ دُونَ تَوْجِيهِ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ فَرْقٌ دَلَالِيٌّ بَيْنَ (أَنْجَى) وَ(نَجَّى)، فَكِلَاهُمَا أَفَادَ التَّعْدِيَةَ⁽²⁰³⁾، وَاقْتَصَرَ عَلَيْهَا فِي الْآيَاتِ جَمِيعِهَا.

6/ قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [الحج 51]،
 وقرأ ابن كثير وابن عمرو (مُعَجِّزِينَ) (204)، وقد علل العدول بقوله: "مُعَجِّزِينَ - بفتح
 العين وتضعيف الجيم -، أي: مُحاولين إغْجَارَ اللَّهِ تَعَالَى وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" (205)، فِدَالَةُ
 التَّضْعِيفِ التَّكْثِيرِ وَالْمُبَالَغَةِ (206)، أما (مُعَاجِزِينَ) "فَصِيغٌ لَهُ الْمَفَاعَلَةُ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ
 يَطْلُبُ عَجْرَ الْآخِرِ عَنِ لِحَاقِهِ" (207)، يقول سيبويه (ت 180هـ): "إِعْلَمَ أَتَكَ إِذَا قُلْتَ:
 فاعلته فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت فاعلته، ومثل ذلك:
 صارته، وفارته" (208).

7/ قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزِ أَلِيمٍ﴾ [سبأ
 5]، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (مُعَجِّزِينَ) (209)، نص ابن عاشور، فقال: "مُعَاجِزِينَ
 بِصِيغَةِ الْمَفَاعَلَةِ؛ تَمَثِيلًا لِحَالِ ظَنِّهِمُ النَّجَاةَ وَالْإِنْفِلَاتَ مِنْ تَعَذِيبِ اللَّهِ إِيَّاهُمْ بِإِنكَارِهِمْ
 الْبُعْتِ وَالرَّسَالَةَ بِحَالٍ مِّنْ يُسَابِقُ غَيْرُهُ وَيُعَاجِرُهُ، أَيْ يُحَاوِلُ عَجْرَهُ عَنِ لِحَاقِهِ . . .
 مُعَجِّزِينَ بِصِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ مِنْ: عَجَزَ - بِتَشْدِيدِ الْجِيمِ - وَمَعْنَاهُ: مُنْبَطِّينَ النَّاسَ
 عَنِ اتِّبَاعِ آيَاتِ اللَّهِ، أَوْ مُعَجِّزِينَ مَنْ آمَنَ بِآيَاتِ اللَّهِ بِالطَّغْنِ وَالْجِدَالِ" (210).

8/ قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ
 أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد 18]، وقرأ ابن كثير وأبو بكر (المُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ) (211)، وقد
 علل العدول بقوله: "وَالْمُصَدِّقِينَ - بِتَشْدِيدِ الصَّادِ - عَلَى أَنْ أَصْلُهُ: الْمُتَصَدِّقِينَ،
 فَأُدْغِمَتِ التَّاءُ فِي الصَّادِ بَعْدَ قَلْبِهَا صَادًا؛ لِقُرْبِ مَخْرَجَيْهِمَا؛ تَطْلُبًا لِحِفَةِ الْإِدْغَامِ ...
 قَرَأَهُ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو بَكْرٍ عَنْ عَاصِمٍ - بِتَخْفِيفِ الصَّادِ - عَلَى أَنَّهُ مِنَ: التَّصَدِيقِ، أَيْ:
 الَّذِينَ صَدَّقُوا الرَّسُولَ ﷺ" (212)، وَمِنْ دَلَالَةِ (تَفَعَّلَ) "الاعْتِقَادُ فِي الشَّيْءِ أَنَّهُ عَلَى صِفَةٍ،
 نَحْوُ: تَعَطَّمْتُ زَيْدًا، أَيْ: اعْتَقَدْتُ فِيهِ الْعِظَمَةَ" (213)، أَيْ: اعْتَقَدُوا الصَّدْقَ فِي النَّبِيِّ ﷺ.

9/ قال تعالى ﴿وَمَا تَرَكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِي الرَّأْيِ﴾ [هود 27]، وقرأ أبو
 عمرو (بَادِي) (214)، يقول ابن عاشور ذاكراً مسلك العدول: "وبادي قرأه الجمهور - بياءٍ
 تحنوية في آخره - على أنه مشتق من بدأ المفصوور إذا ظهر، وألفه منقلباً عن الواو،
 لما تحركت وانفتح ما قبلها، فلما صيغ منه وزن (فاعل) وقعت الواو منطرفة إثر كسرة

فَقُلِبَتْ يَاءً، وَالْمَعْنَى فِيمَا يَبْدُو لَهُمْ مِنَ الرَّأْيِ دُونَ بَحْثٍ عَنِ حَقَائِقِهِ، وَقَرَأَهُ أَبُو عَمْرٍو وَحَدَهُ - بِهَمْزَةٍ فِي آخِرِهِ - عَلَى أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْبَدَاءِ، وَهُوَ أَوَّلُ الشَّيْءِ، وَالْمَعْنَى: فِيمَا يَقَعُ أَوَّلُ الرَّأْيِ، أَيْ: دُونَ إِعَادَةِ النَّظَرِ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِّ مِنَ التَّمْوِيهِ، وَمَالُ الْمَعْنَيْنِ وَاحِدٌ⁽²¹⁵⁾، وَفِي الصَّحَاحِ: "وَفُرِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى (هُمُ أَرَادْنَا بِأَيْدِي الرَّأْيِ) [هود 27]، أَيْ: فِي ظَاهِرِ الْأَمْرِ، وَمَنْ هَمَزَهُ جَعَلَهُ مِنْ (بَدَأْتُ)، وَمَعْنَاهُ: أَوَّلُ الرَّأْيِ"⁽²¹⁶⁾.

خَامِسَ عَشَرَ - الْعُدُولُ فِي صِيغَةِ اسْمِ الْمَفْعُولِ:

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقَ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة 106]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ نَافِعٍ وَحَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَحَفْصٌ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (مُرْجَاُونَ)⁽²¹⁷⁾، وَقَدْ وَجَّهَ الْعُدُولَ بَيْنَ صِيغَتَيْ الْمَفْعُولَيْنِ، فَقَالَ: "مُرْجُونَ بِسُكُونِ الْوَاوِ بِدُونِ هَمْزٍ عَلَى أَنَّهُ اسْمٌ مَفْعُولٍ مِنْ أَرْجَاهُ بِالْأَلْفِ، وَهُوَ مُحَقَّفٌ أَرْجَاهُ بِالْهَمْزِ إِذَا أَخْرَهُ، فَيُقَالُ فِي مُضَارَعِهِ الْمُحَقَّفِ: أَرْجَيْتُهُ بِالْيَاءِ ... فَأَصْلُ مُرْجُونَ مُرْجِيُونَ، وَقَرَأَ الْبَقِيَّةُ مُرْجُونَ بِهَمْزٍ بَعْدَ الْجِيمِ عَلَى أَصْلِ الْفِعْلِ"⁽²¹⁸⁾، فِي الْقَامُوسِ الْمُحِيطِ: "أَرْجَأَ الْأَمْرَ أَخْرَهُ ... وَتَرَكَ الْهَمْزَ لَعَةً ... وَإِذَا لَمْ تَهْمَزْ فَرَجُلٌ مُرْجِيٌّ بِالتَّشْدِيدِ، وَإِذَا هَمَزْتَ فَرَجُلٌ مُرْجِيٌّ، كَمُرْجِعٍ، لَا مُرْجٍ، كَمُعْطٍ"⁽²¹⁹⁾، وَلَعَلَّ الْعُدُولَ إِلَى تَخْفِيفِ الْهَمْزِ يَقُودُ إِلَى تَخْفِيفِ الْعَذَابِ، فَالْإِحَالَةُ إِلَى خِيَارِ اللَّهِ بَيْنَ التَّعْذِيبِ وَالتَّوْبَةِ قَرِينَةٌ عَلَى ذَلِكَ.

2/ قَالَ تَعَالَى ﴿عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ﴾ [البلد 20]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ أَبِي عَمْرٍو وَحَمَزَةٌ وَحَفْصٌ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (مُؤَصَّدَةٌ)⁽²²⁰⁾، يَقُولُ ابْنُ عَشُورٍ: "وَمُؤَصَّدَةٌ: اسْمٌ مَفْعُولٍ مِنْ أَوْصَدَ الْبَابِ بِالْوَاوِ ... بِهَمْزَةٍ سَاكِنَةٍ بَعْدَ الْمِيمِ مِنْ أَوْصَدَ الْبَابِ، بِهَمْزَتَيْنِ بِمَعْنَى وَصَدَهُ"⁽²²¹⁾، وَقَالَ عَنِ الْآخَرَى: "مُؤَصَّدَةٌ: بِوَاوٍ سَاكِنَةٍ بَعْدَ الْمِيمِ مِنْ أَوْصَدَ بِالْوَاوِ"⁽²²²⁾، وَفِي الْقَامُوسِ: "وَأَوْصَدَ الْبَابَ: أَعْلَقَهُ، كَأَوْصَدَهُ"⁽²²³⁾، وَفِيهِ أَيْضاً "وَأَوْصَدَ الْبَابَ: أَطْبَقَهُ وَأَعْلَقَهُ، كَأَوْصَدَهُ"⁽²²⁴⁾، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ اسْمَ الْمَفْعُولِ لـ(أَوْصَدَ): مُؤَصَّدٌ، وَاسْمَ الْمَفْعُولِ لـ(أَوْصَدَ): مُؤَصَّدٌ، وَيَبْدُو أَنَّ هُنَالِكَ فَرْقاً دَلَالِيّاً دَقِيقاً بَيْنَ زِيَادَةِ الْهَمْزَةِ عَلَى الْمُجَرَّدِ (وَصَدَ: أَوْصَدَ)

الذي يُفِيدُ التَّعْدِيَةَ⁽²²⁵⁾ فالنَّارُ مُعْلَقَةٌ عَلَيْهِمْ، وَبَيْنَ زِيَادَةِ الْأَلْفِ عَلَيْهِ (أَصَدًا: أَصَدًا)، الَّذِي يُفِيدُ الْمُوَالَاةَ وَالْمُتَابَعَةَ⁽²²⁶⁾، فالنَّارُ تَزْدَادُ إِصَادًا عَلَيْهِمْ بِاسْتِمْرَارٍ.

سادس عشر - العدول بين صيغ الآلة:

والآلة "اسْمٌ مُشْتَقٌّ مِنْ فِعْلٍ؛ لِيُسْتَعَانَ بِهِ فِي ذَلِكَ الْفِعْلِ"⁽²²⁷⁾، وَأَوْزَانُهُ ثَلَاثَةٌ، هِيَ (مَفْعَلٌ)، كِمِخْلَبٍ، وَ (مَفْعَالٌ)، كِمِفْتَاخٍ، وَ (مَفْعَلَةٌ)، كِمِكْسَحَةٍ، وَقِيَاسُهَا كَسْرُ مِيمِهَا وَفَتْحُ عَيْنِهَا، وَسُمِعَ ضَمُّهُمَا، نَحْوَ: مُسْعَطٍ، وَمُنْخَلٍ، وَمُدْقٍ، وَمُدْهِنٍ، وَمُكْحَلَةٍ، وَمُحْرَضَةٍ⁽²²⁸⁾، وَقَدْ أَضَافَ الْمَجْمَعُ اللَّغَوِيُّ الْقَاهِرِيُّ أَرْبَعَةَ أَوْزَانٍ أُخْرَى، هِيَ (فَاعِلَةٌ)، كِبَارِجَةٍ، وَ (فَعَّالَةٌ)، كَدَبَابَةِ، وَ (فَاعُولٌ)، كَحَاسُوبٍ، وَ (فِعَالٌ)، كَصِمَامٍ⁽²²⁹⁾.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿خَتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين 26]، قَرَأَ الْكِسَائِيُّ (خَاتَمُهُ)⁽²³⁰⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ: "وَالْخِتَامُ بِوَزْنِ كِتَابٍ: اسْمٌ لِلطِّينِ الَّذِي يُخْتَمُ بِهِ كَانُوا يَجْعَلُونَ طِينَ الْخِتَامِ عَلَى مَحَلِّ السِّدَادِ مِنَ الْقَارُورَةِ أَوْ الْبَاطِيَةِ أَوْ الدَّنِّ لِلْخَمْرِ لِمَنْعِ تَخَلُّلِ الْهَوَاءِ إِلَيْهَا"⁽²³¹⁾، وَفِي الْقَامُوسِ "وَالْخَاتَمُ: مَا يُوضَعُ عَلَى الطَّيْنَةِ"⁽²³²⁾، فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْعُدُولِ فِي اسْمِ الْآلَةِ، لَكِنَّ الْقِرَاءَةَ (ت 207 هـ) يَعُدُّهُ مِنْ وَجْهَةٍ أُخْرَى، حَيْثُ يَرَاهُ مِنْ بَابِ الْعُدُولِ بَيْنَ الْمَصْدَرِ وَاسْمِهِ، فَيَقُولُ: "وَالْخَاتَمُ وَالْخِتَامُ مُتَقَارِبَانِ فِي الْمَعْنَى، إِلَّا أَنَّ الْخَاتَمَ: الْاسْمُ، وَالْخِتَامُ: الْمَصْدَرُ"⁽²³³⁾، وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ دَقِيقٌ، فَالْخَاتَمُ يَخْتَصُّ بِمَا ظَهَرَ وَبَانَ، وَالْخِتَامُ يَدُلُّ عَلَى هَذَا الظَّاهِرِ وَعَلَى عَاقِبَةِ الشَّيْءِ وَنِهَائِيَّتِهِ⁽²³⁴⁾.

سابع عشر - العدول بين الوصف والاسم:

وَيُرَادُ بِالْوَصْفِ اسْمُ الْفَاعِلِ وَاسْمُ الْمَفْعُولِ وَالصِّفَةُ الْمُشَبَّهَةُ، وَهِيَ الَّتِي تُسَمَّى بِالْمُسْتَنْقَاتِ.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَحَقَّقُ فِيهَا هَذَا الْعُدُولُ مِنْ خِلَالِ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ:

1/ قَالَ تَعَالَى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب 40]، وَهِيَ قِرَاءَةٌ عَاصِمٍ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (خَاتِمًا)⁽²³⁵⁾، يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ:

وَحَاتِمَ النَّبِيِّينَ - بِكَسْرِ نَاءِ خَاتَمٍ - عَلَى أَنَّهُ اسْمٌ فَاعِلٍ مِنْ: حَتَمَ، وَقَرَأَ عَاصِمٌ - بَفَتْحِ النَّاءِ - عَلَى تَشْبِيهِهِ بِالْخَاتَمِ الَّذِي يُحْتَمُّ بِهِ الْمَكْتُوبُ فِي أَنَّ ظُهُورَهُ كَانَ عَلَقًا لِلنُّبُوَّةِ⁽²³⁶⁾، وَصِيغَةً (فَاعِلٍ) - بَفَتْحِ الْعَيْنِ - فِي الْأَسْمَاءِ قَلِيلَةً فِي الْعَرَبِيَّةِ، جَمَعَهَا اللُّغَوِيُّونَ فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ اسْمًا لَا غَيْرَ⁽²³⁷⁾.

نَتَائِجُ الْبَحْثِ وَتَوْصِيَاتُهُ:

مِنْ خِلَالِ دِرَاسَتِي لِهَذَا الْمَوْضُوعِ، وَصَلْتُ إِلَى جُمْلَةٍ مِنَ النَّتَائِجِ وَالتَّوَصِيَّاتِ،

أَهْمُهَا:

1. تُعَدُّ ظَاهِرَةُ الْعُدُولِ الصَّرْفِيِّ فِي التَّعْبِيرِ الْقُرْآنِيِّ مَظْهَرًا مِنْ مَظَاهِرِ الْإِعْجَازِ اللَّغَوِيِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَمَظْهَرًا مِنْ مَظَاهِرِ شَجَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ.
2. يُعَدُّ تَفْسِيرُ التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ لِابْنِ عَاشُورٍ مَوْسُوعَةً ضَخْمَةً تَزَخَّرُ بِأَصْرُبِ الدَّرْسِ اللَّغَوِيِّ مِنْ نَحْوِ وَصَرْفٍ وَبِلَاغَةٍ وَلُغَةٍ.
3. يَجْمَعُ ابْنُ عَاشُورٍ بَيْنَ التَّوْجِيهِ الصَّرْفِيِّ لِأَشْكَالِ الْعُدُولَاتِ وَالتَّوْجِيهِ الدَّلَالِيِّ، وَلَا يَقْتَصِرُ عَلَى الْجَانِبِ الصَّرْفِيِّ إِلَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْجَانِبُ الدَّلَالِيُّ مَلْحُوظًا.
4. حَرَصَ ابْنُ عَاشُورٍ عَلَى إِيْرَادِ كُلِّ الْقِرَاءَاتِ الَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا آيُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مَعَ نِسْبَتِهَا إِلَى أَصْحَابِهَا، فَكَانَ بِذَلِكَ مَوْسُوعَةً قِرَائِيَّةً مُتَمَيِّزَةً.
5. إِهْنَمَ ابْنُ عَاشُورٍ بِالْجَانِبِ الدَّلَالِيِّ الْمُسْتَوْحَى مِنْ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَاتِ أَوْ الْمُلَاحَظِ مِنَ الْعُدُولِ الصَّرْفِيِّ فِيهَا.
6. لَمْ يَهْمَلِ ابْنُ عَاشُورٍ دُورَ السِّيَاقِ فِي تَوْضِيحِ الدَّلَالَةِ الصَّرْفِيَّةِ مِنْ خِلَالِ الْعُدُولِ فِي قِرَاءَاتِ الْآيَةِ أَوْ رِوَايَاتِهَا.
7. سَتَعَيْنُ ابْنُ عَاشُورٍ كَثِيرًا بِالْمَعْنَى الْمُعْجَمِيَّةِ؛ لِتَوْضِيحِ مَا لِلْعُدُولِ مِنْ دَلَالَةٍ خَفِيَّةٍ تَكْمُنُ فِي تَنَوُّعِ الرِّوَايَاتِ فِي الْآيَةِ.
8. مِمَّا يُؤْخَذُ عَلَى ابْنِ عَاشُورٍ أحياناً أَنَّهُ يُسَاوِي بَيْنَ الصِّيَغِ الْمَعْدُولَةِ دَلَالَةً، رِغْمَ مَا لَهَا مِنْ فَرْقٍ لِلْمُتَأَمِّلِ.

9. یوصی البَحْثُ بِقِیامِ أبحاثٍ ودراساتٍ على تفسیرِ ابنِ عاشورٍ؛ لِمَا فیهِ مِنْ زَحْمٍ
لُغَوِيٍّ مُتَنَوِّعٍ یَمَكِنُ أَنْ یَكُونَ قَاعِدَةً أَنْطِلاقٍ لِشَتَّى أَفْرَعِ الدَّرْسِ اللُّغَوِيِّ وَالبَلَاغِيِّ.

هوامش البحث:

- (1) لسان العرب، لابن منظور: جمال الدين محمد بم مكرم (ت 711هـ)، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، د. ن، د. م، د، ت (عدل) 257/7
- (2) الإعجاز البياني في العدول النحوي السياقي في القرآن الكريم، عبد الله علي الهناري، دار الكتاب الثقافي، ودار المتنبي، إربد - الأردن: 1429 هـ - 2008م، ص 11
- (3) الفروق في اللغة، تحقق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، ط 7، بيروت: 1411 هـ - 1991م، ص 190
- (4) إعجاز القرآن، تحقق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط 5، مصر: 1997م 273/1
- (5) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت: 1420 هـ 12/2
- (6) ومن دراسات المعاصرين للعدول الصرفي: العدول الصرفي في القرآن الكريم، رائد طافش، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك - الأردن، 1989م.
- (7) حدود النحو، للأبدي: شهاب الدين أحمد بن محمد (ت 860هـ)، تحقق: خالد فهمي، مكتبة الآداب، ط 1، القاهرة: 2007م، ص 85
- (8) شرح الرضي على الكافية، تحقق: يوسف حسن عمر، منشورات: جامعة قاريونس، بنغازي: 1973م 399/3
- (9) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، للأنباري: أبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت 577هـ)، تحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د. ت 235/1
- (10) يُنظر: السابق 235/3 - 236
- (11) الوجيز في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق، ط 2، بيروت: 1969م، ص 436
- (12) القواعد الأساسية للغة العربية، للسيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، ط 4، بيروت: 2009م، ص 233
- (13) السابق، ص 235
- (14) السابق، ص 236
- (15) السابق، ص 236
- (16) السابق، ص 237
- (17) يُنظر: جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، تحقق: عبد المنعم خفاجة، المكتبة العصرية، ط 22، بيروت - صيدا: 1989م 160/1

- (18) يُنظر: علم التصريف العربي (تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات) صالح سليم الفاخري، منشورات: إلجا، مالطا: 1999م، ص 188
- (19) يُنظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت: 1995م 301/1
- (20) يُنظر: حجة القراءات، لابن زنجلة: أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد (ت القرن الرابع الهجري)، تحقق: سعيد الأفغاني، منشورات: جامعة بنغازي، ط 1، ليبيا: 1974م، ص 51 ← 62
- (21) ينظر: الأعلام، للزركلي: خير الدين بن محمود (ت 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط 15، بيروت: 2002م 173/6 - ومنهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، الدار المصرية، ط 1، القاهرة: 1422هـ - 2001م.
- (22) شرح الحدود النحوية، للفاكهي: جمال الدين عبد الله بن أحمد (ت 972هـ)، تحقق: محمد الطيب الإبراهيم، دار النفائس، ط 1، بيروت: 1996م، ص 139
- (23) شرح لامية الأفعال، تحقق: محمد أديب عبد الواحد جمران، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة: 2009م، ص 125
- (24) السابق، ص 129 - 130
- (25) يُنظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، تحقق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت: 2010م، ص 432
- (26) يُنظر: إيجاز التعريف في علم التصريف، لابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله (ت 672هـ)، تحقق: حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية - مكة، ومؤسسة الريان - بيروت، ط 1، 1425هـ - 2004م، ص 16 - 17 - وشرح لامية الأفعال، لابن الناظم، ص 125 ← 136
- (27) شرح شافية ابن الحاجب (مع شرح شواهده للبغدادي)، للأسترابادي: رضي الدين محمد بن الحسن (ت 686هـ)، تحقق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر العربي، بيروت: 1975م 163/1
- (28) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد (ت 911هـ)، تحقق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت: 1980م 50/6 - 51
- (29) اعتمد الباحث في إيراد الآيات على رواية حفص عن عاصم بالصلق من المصحف الإلكتروني.
- (30) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 663
- (31) شرح لامية الأفعال، ص 155
- (32) تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس: 1984م 29/26

- (33) يُنظر: دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت: 1990م، ص 55
- (34) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 730
- (35) تفسير التحرير والتنوير 262/29 - 263
- (36) البحر المحيط في التفسير، تحق: صدقي محمد جميل، دار الفكر ، بيروت: 1420 هـ - 314/10 - 315
- (37) المقتضب، تحق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت: د.ت 100/2
- (38) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 746
- (39) تفسير التحرير والتنوير 47/30
- (40) شرح شافية ابن الحاجب (مع شرح شواهد للبغدادي) 166/1
- (41) السابق 166/1
- (42) شرح المفصل، عالم الكتب ببيروت، ومكتبة المتنبي بالقاهرة: د.ت 58/6
- (43) يُنظر: التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت: 1984م، ص 33
- (44) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 680
- (45) تفسير التحرير والتنوير 14/27
- (46) يُنظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص 967
- (47) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحق: تركي فرحان المصطفى، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت: 1998م 52/2 - 53
- (48) يُنظر: السابق 53/2
- (49) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 742
- (50) تفسير التحرير والتنوير 423/29
- (51) للفيروزآبادي، ص 467
- (52) للجوهري: أبي نصر إسماعيل بن حمّاد (ت 398هـ)، تحق: محمد محمد تامر وأنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة: 2009م، ص 1128
- (53) يُنظر: معجم الأوزان الصرفي، إميل بديع يعقوب، عالم الكتب، ط 1، بيروت: 1993م، ص 105
- (54) للجوهري، ص 1128
- (55) جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، تحق: عبد المنعم خفاجة، المكتبة العصرية، ط 22، صيدا - بيروت: 1989م 173/1 - 174
- (56) شرح شافية ابن الحاجب 168/1

- (57) معاني الأبنية في العربية، فاضل صالح السامرائي، دار عمار، ط 2، عمّان: 2007م، ص 31
- (58) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 340
- (59) تفسير التحرير والتنوير 73/12 - 74
- (60) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، ط 3، بيروت: 1407 هـ - 394/2
- (61) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 421
- (62) تفسير التحرير والتنوير 358/15
- (63) شرح شافية ابن الحاجب (مع شرح شواهد للبغدادي)، للرضي الأسترابادي 168/1
- (64) السابق 173/1
- (65) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 531
- (66) تفسير التحرير والتنوير 283/19
- (67) معاني الأبنية، فاضل صالح السامرائي، ص 31
- (68) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 446
- (69) تفسير التحرير والتنوير 154/16
- (70) للفيروزآبادي، ص 1241
- (71) السابق، الصفحة نفسها.
- (72) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 574
- (73) تفسير التحرير والتنوير 284/21
- (74) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 657
- (75) تفسير التحرير والتنوير 317/25
- (76) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 481
- (77) تفسير التحرير والتنوير 311/17
- (78) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 486
- (79) تفسير التحرير والتنوير 48/18
- (80) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 768
- (81) تفسير التحرير والتنوير 466/30
- (82) معاني القرآن 280/3 - 281
- (83) الاقتراح في علم أصول النحو، تحق: أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، ط 1، طرابلس - لبنان: 1988م، ص 37
- (84) شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير)، لابن عصفور الإشبيلي: أبي الحسن علي بن مؤمن (ت 669هـ)، تحق: صاحب أبو جناح، عالم الكتب، ط 1، بيروت: 1419 هـ - 1999م 146/1

- (85) السابق 148/1
 (86) يُنظر: السابق 148/1 - 150
 (87) السابق 148/1
 (88) يُنظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للسيوطي 87/6 ← 91
 (89) يُنظر: السابق 92/6 ← 110
 (90) يُنظر: جامع الدروس العربية، للغلابيني 47/2 ← 59
 (91) يُنظر: الأصول في النحو، لابن السراج: أبي بكر محمد بن سهل (ت 316هـ)،
 تحقق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط 3، بيروت: 1988م 32/3
 (92) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 678
 (93) تفسير التحرير والتنوير 328/26
 (94) المرجع في اللغة العربية نحوها وصرفها، علي رضا، دار الفكر، ط 2، د. م،
 د. ت 84/1
 (95) يُنظر: السابق 84/1
 (96) المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، مكتبة الشرق،
 ط 2، بيروت: 1975م 238/1
 (97) السابق 238/1 - 239
 (98) جامع الدروس العربية 191/1
 (99) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 223
 (100) يُنظر: شرح التصريح على التوضيح على ألفية ابن مالك لابن هشام
 الأنصاري، لخالد الأزهرري، دار الفكر، د. ن، د. م، د. ت 65/2
 (101) تفسير التحرير والتنوير 143/6
 (102) يُنظر: معاني الأبنية في العربية، فاضل صالح السامرائي، ص 41
 (103) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 424
 (104) تفسير التحرير والتنوير 378/15
 (105) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (معه: شرح الشواهد
 للعيني)، تحقق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة: د. ت
 476/2
 (106) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 428
 (107) تفسير التحرير والتنوير 26/16
 (108) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 4/3
 (109) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 517
 (110) تفسير التحرير والتنوير 131/19
 (111) معاني القرآن، تحقق: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.
 ت 280/2

- (112) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 519
- (113) شرح الرضي على الكافية، تحقق: يوسف حسن عمر، منشورات: جامعة قاريونس، ليبيا: 1978م 431/3
- (114) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 667
- (115) شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، دار الفكر، د. م، د. ت 82/2
- (116) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 745
- (117) تفسير التحرير والتنوير 36/30
- (118) شرح ألفية ابن مالك، تحقق: عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت: د. ت، ص 423
- (119) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 748
- (120) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 755
- (121) تفسير التحرير والتنوير 213/30
- (122) البحر المحيط في التفسير 432/10
- (123) التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، ص 77
- (124) وقد قرر المجمع اللغوي القاهري قياسها يُنظر: كتاب في أصول اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة: 1969م، ص 34
- (125) يُنظر: التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، ص 77 - 78
- (126) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 291
- (127) تفسير التحرير والتنوير 45/9
- (128) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 448/2
- (129) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 581
- (130) يُنظر: البرهان في علوم القرآن، للزرکشي: بدر الدين محمد بن عبد الله (ت 794هـ)، تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت: 1988م 507/2
- (131) القواعد الأساسية للغة العربية، للسيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، ط 4، بيروت: 2009م، ص 241
- (132) السابق، ص 241
- (133) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 307
- (134) تفسير التحرير والتنوير 275/9
- (135) يُنظر: معاني الأبنية في العربية، فاضل صالح السامرائي، ص 52
- (136) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 358
- (137) تفسير التحرير والتنوير 255/12
- (138) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 444 - 445

- (139) تفسير التحرير والتنوير 126/16
 (140) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 391
 (141) تفسير التحرير والتنوير 193/14
 (142) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل 614/2
 (143) البحر المحبط في التفسير 552/6
 (144) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 691
 (145) تفسير التحرير والتنوير 251/27
 (146) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل 446/4
 (147) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 734
 (148) تفسير التحرير والتنوير 330/29
 (149) البحر المحبط في التفسير 339/10
 (150) شرح الحدود النحوية، للفاكهي: جمال الدين عبد الله بن أحمد (ت 972هـ)،
 تحقق: محمد الطيب الإبراهيم، دار النفائس، ط 1، بيروت: 1996م، ص 77
 (151) يُنظر: السابق، ص 79، 80، 71
 (152) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 502
 (153) تفسير التحرير والتنوير 265/18
 (154) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، ط 3، بيروت:
 1420هـ 27/25
 (155) يُنظر: معاني الأبنية في العربية، فاضل صالح السامرائي، ص 9
 (156) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 538
 (157) تفسير التحرير والتنوير 46/20
 (158) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 561
 (159) تفسير التحرير والتنوير 127/21
 (160) يُنظر: المرجع في اللغة العربية، علي رضا 84/1
 (161) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 327
 (162) تفسير التحرير والتنوير 86/11
 (163) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 458
 (164) تفسير التحرير والتنوير 260/16
 (165) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 547
 (166) تفسير التحرير والتنوير 138/20
 (167) خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب 198/5
 (168) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 707
 (169) تفسير التحرير والتنوير 187/28
 (170) شرح التصريح على التوضيح، لخالد الأزهرى 65/2

- (171) يُنظر: حدود النحو، للأبدي: شهاب الدين أحمد بن محمد(ت 860هـ)، تحقق: خالد فهمي، مكتبة الآداب، ط 1، القاهرة: 2007م، ص 85
- (172) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 362
- (173) تفسير التحرير والتنوير 16/13
- (174) الأبنية الصرفية ودلالاتها في شعر عامر بن الطفيل، هدى جنهوينشي، دار البشير، ط 1، عمّان- الأردن: 1995م، ص 123
- (175) يُنظر: معاني الأبنية في العربية، فاضل صالح السامرائي، ص 44
- (176) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 621
- (177) تفسير التحرير والتنوير 401/23
- (178) يُنظر: جامع الدروس العربية، للغلابيني 184/1- 185
- (179) يُنظر: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال(ت 911هـ)، تحقق: محمد أحمد جاد المولى بك وممد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت: 1987م 89/2
- (180) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 688
- (181) تفسير التحرير والتنوير 178/27
- (182) تفسير القرطبي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد(ت 671هـ)، دار الريان للتراث، د. م، د. ت 6299/9
- (183) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 714
- (184) تفسير التحرير والتنوير 368/28
- (185) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 615
- (186) تفسير التحرير والتنوير 286/23
- (187) السابق 286/23
- (188) يُنظر: دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 70 - 75 - 81
- (189) يُنظر: المرجع في اللغة العربية، علي رضا 84/1
- (190) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 309
- (191) تفسير التحرير والتنوير 298/9
- (192) شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الأستراباذي 88/1
- (193) لابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله(ت 672هـ)، تحقق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، ط 1، القاهرة: 1990م 451/3
- (194) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 321
- (195) تفسير التفسير والتنوير 293/10
- (196) شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الأستراباذي 92/1.
- (197) السابق 91/1

- (198) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 384
 (199) تفسير التحرير والتنوير 62/14
 (200) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 551
 (201) تفسير التحرير والتنوير 245/20
 (202) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 552
 (203) يُنظر: دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 71 - 73
 (204) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 480
 (205) تفسير التحرير والتنوير 295/17
 (206) يُنظر: دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 73
 (207) تفسير التحرير والتنوير 295/17
 (208) كتاب سيبويه، تحق: عبد السلام محمد هارون، دار الكاتب العربي، القاهرة: 1968م 68/4
 (209) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 582
 (210) تفسير التحرير والتنوير 144/22
 (211) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 701
 (212) تفسير التحرير والتنوير 395/27 - 396
 (213) يُنظر: المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي 181/1
 (214) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 338
 (215) تفسير التحرير والتنوير 48/12
 (216) للجوهري، ص 78
 (217) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 323
 (218) تفسير التحرير والتنوير 28/11
 (219) للفيروز آبادي (أرجأ)، ص 34
 (220) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 766
 (221) تفسير التحرير والتنوير 363/30
 (222) السابق 363/30
 (223) للفيروز آبادي، ص 278
 (224) ص 345
 (225) يُنظر: دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 71
 (226) يُنظر: السابق، ص 75
 (227) مجموعة الشافية من علمي الصرف والخط (متن لشافية وشرحها للجاربردي، وحاشية الجاربردي لابن جماعة)، عالم الكتب، ط 3، بيروت: 1404هـ - 1984م 48/2
 (228) يُنظر: السابق 49/2

- (229) يُنظر: مجموعة القرارات العلمية، (مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً)،
لمجمع القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة: 1963م، ص
35 - وكتاب في أصول اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 19 / 1
- (230) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 754
- (231) تفسير التحرير والتنوير 206/30
- (232) للفيروزآبادي (ختم)، ص 1183
- (233) معاني القرآن 248/3
- (234) يُنظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي (ختم)، ص 1183
- (235) حجة القراءات، لابن زنجلة، ص 578
- (236) تفسير التحرير والتنوير 47/22
- (237) يُنظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي 115/2 - 116

أحكام الوصية في التشريع الإسلامي

(دراسة فقهية)

د. المبروك عون سالم
كلية التربية ككلة - جامعة غريان

المقدمة:

الحمد لله نعمده ونستعينه ونستهديه ونتوكل عليه، ونعود بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ومن يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، نبي جاء بكتاب كالشمس وضحاها، ويسنة كالقمر إذا تلاها، من تمسك بهما عاش في ضوء النهار إذا جلاها، ومن تركهما عاش في ظلمة الليل إذا يغشاها، فاللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وبعد.

فالوصية تصرف يشبه الميراث من حيث أن كلا منهما يرد على مال الشخص بعد وفاته، فالميراث خلافة عن المالك في ماله بعد الموت، والوصية تصرف من المالك في ماله إلى ما بعد الموت، وقد قسم الشارع مال الشخص بعد وفاته إلى قسمين: قسم تولى سبحانه تقسيمه بين مستحقيه، بحسب الفرائض التي أنزلها في كتابه، فخلافة الوارث فيه إجبارية بحكم الشارع، لا دخل للوارث ولا للمورث فيها، فهي خلافة إجبارية ومستثناة من حرية التملك والتملك، حيث قيل: بأنها لا يدخل شيء في ملك الإنسان جبراً عنه إلا الموت.

وقسم آخر أوكله إلى صاحب المال يضعه حيث شاء بطريق الوصية، فهي خلافة اختيارية من الموصي، حدد الشارع مقدارها الذي تجوز فيه، ولمن تجوز وشروطها، لأن الأصل أن الشارع هو الذي يتولى أمر الخلافة في مال الميت، وجعل تنفيذها مقدماً على الميراث؛ حتى لا يطغى أحدهما على الآخر، بحيث تورع التركة على الورثة، ولا يبقى منها شيء لإخراج الوصية.

والوصية تمكّن الشخص المكفّف من تدارك ما فاتته من الواجبات، أو من أعمال الخير والبر حال حياته، أو ليكافئ من يكون قد أسدى إليه جميلاً في حياته، أو قدّم إليه معروفاً، أو ليساعد ذوي الحاجة من أقاربه غير الوارثين، أو أصدقائه أو أحبائه، راجياً بهذا التدارك وتلك المكافأة والمساعدة تحصيل الثواب في الآخرة، فضلاً عن أنّ في الوصية مصلحة للمجتمع؛ لأنّها باب من أبواب الإنفاق في وجوه البر العامة.

مشكلة البحث:

من أساسيات البحث العلمي تحديد مشكلة الدراسة، حيث تكمن في الآتي:

- نشر الثقافة الدينية بين أبناء المسلمين.
- التصرّف في التركة حسب رغبة الورثة، دون الرجوع إلى حكم الشارع فيه.
- ليس للوصية اعتبار لدى بعض المسلمين، وعدم فهمها أصلاً.
- عدم فهم معنى الوصية مع شروطها، هل هي واجبة أم تطوّع؟.
- هل يوجد تعارض بين آية الوصية، وآية الموارث أم لا؟
- على الموصي عدم الجور في وصيته، ومراعاة عامل المعروف فيها.
- حب المال طغى على النفوس بحيث لم يعد للوصية قيمة لدى الورثة، وعدم إخراجها لأصحابها.

أسباب اختيار الموضوع:

- الاهتمام بأمر الوصية الشرعية، وفهمها فهماً صحيحاً.
- القيام بتنفيذ الوصية حسب الشريعة الإسلامية.
- عدم توزيع التركة قبل تنفيذ الوصية.
- تقديم حق الله على كل شيء في تقسيم التركات.
- حث الناس على القيام بأمر الوصية، وبخاصة لمن عليهم ديون.
- الوصية للأقرباء غير الوارثين، الإثبات الحقوق لهم.

هذه الأسباب وغيرها دعّتي للبحث في هذا الموضوع، ولاحظت كما لاحظ غيري من أبناء المسلمين، التهاون والتقصير في أمر الوصية، وعدم القيام بها على

الوجه المطلوب شرعاً، وتنفيذها كما أمر بها الشارع الحكيم، واخترت له عنواناً "أحكام الوصية في الشريعة الإسلامية" وقد حصرت البحث في النقاط التالية:

المبحث الأول: الوصية وما يتعلّق بها من أحكام.

المطلب الأول: تعريف الوصية لغةً واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الوصية لغةً:

الوصية بمعنى وصى: أوصيت له بشيء، وأوصيت إليه، إذا جعلته وصيّك، والاسم الوصاية به والوصاية بالكسر والفتح، وأوصيته ووصيته أيضاً توصية، والاسم الوصاة، توأصي القوم، أي أوصي بعضهم بعضاً⁽¹⁾.

وفي الحديث الشريف: "استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان"⁽²⁾.

أمّا الوصية بعد الموت فالعالي من كلام العرب أوصى ويجوز وصّى⁽³⁾.

وأوصي فلاناً: أي جعله يتصرّف في أمره وماله وعياله بعد موته⁽⁴⁾.

ووصّى: فعيل بمعنى مفعول والجمع الأوصياء، وأوصيت إليه بمال جعلته له⁽⁵⁾.

ثانياً: الوصية في لسان الشرع:

لا يختلف كثيراً التعريف اللغوي للوصية عن التعريف الشرعي، حيث عرّف الفقهاء الوصية بتعريفات متقاربة في المعنى، حيث قال ابن عرفة⁽⁶⁾ "الوصية في عرف الفقهاء: عقد يوجب حقاً في ثلث مال عاقده، يلزم بموته، أو نيابة عنه بعده، أو يوجب نيابة عنه بعد موته"⁽⁷⁾.

فهي تشمل عندهم التصرّف في ثلث المال المضاف إلى ما بعد الموت، وتشمل الإيصال الذي هو النيابة عن الموصي بعد وفاته، كإيصاله على أولاده الصغار، وقبض ديونته، ويوافق المالكية في هذا المعنى فقهاء الحنابلة⁽⁸⁾.

فمن أوصى لغيره بمال تبرعاً يكون قد وصل القرية الواقعة بعد الموت بالقربات المنجزة حال حياته، ومن يعهد بشئون أولاده إلى غيره، بعد وفاته قد وصل ما بعد الموت بما قبله في نفوذ التصرّف⁽⁹⁾.

المطلب الثاني: الدليل على مشروعيتها والحكمة منها:

بعد أن عرفنا الوصية في اللغة والشرع، نأتي إلى مشروعيتها والحكمة منها، فأقول: الوصية مشروعة في الإسلام بالكتاب والسنة والإجماع، أمّا الكتاب: ففي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁰⁾ وقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنًا﴾⁽¹¹⁾ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾⁽¹²⁾.

وأما السنة: فما روي عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: "جاءني رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يعودني من وجع اشتد بي، فقلت: يا رسول الله قد بلغ بي من الوجع ما ترى؟ وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة لي فأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: فالشطر يا رسول الله؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر وريثك أغنياء، خير من أن تدعهم عالة ينكفون الناس"⁽¹³⁾.

وفي هذا الحديث جواز الوصية بالثلث، فتكون جائزة، وروي عن ابن عمر - رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "ما حق امرئ مسلم يبني ليلتين وله شيء يريد أن يوصي فيه، إلا وصيته مكتوبة عند رأسه"⁽¹⁴⁾.

أمّا الإجماع فقد أجمع العلماء على جواز الوصية في كل العصور، منذ عصر الصحابة حتى الآن، ونقل الإجماع عنهم نقلاً مستفيضاً لم يخالف فيه أحد⁽¹⁵⁾.

أمّا المعقول: فهو حاجة الناس إلى الوصية زيادة في القربات والحسنات، وتداركاً لما فرط فيه الإنسان في حياته من أعمال البر والخير، والإنسان في حاجة ماسة دائماً إلى أن يختم حياته بما يقربه من ربه، وهو يتحقق بالوصية، وحيث دعت الحاجة إليها وجب القول بمشروعيتها، ومن مقاصر الشرع تحقيق الصالح للناس، ودفع المشقة عنهم بفتح أبواب الخير، قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽¹⁶⁾، بعد هذا التوضيح

على الدليل على الوصية من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول، نأتي إلى الحكمة منها:

- تحصيل فائدة الخير في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة.
- إنها تعد طريقاً لأداء الواجبات التي يغفل عنها الإنسان حال انشغاله بالدنيا وانصرافه إلى متطلباتها ومشاكلها، حتى إذا كان على حافة النهاية أمكنه أن يتلافى بها ما فاتته من التقصير .
- التقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى بتخصيصها في وجوه البر العامة.
- مساعدة المحتاجين من ذوي القربى غير الوارثين، وسد خلة المحتاجين من غيرهم.

- تخفيف الكرب عن الضعفاء والبؤساء بشرط التزام المعروف، أو العدل في الوصية وتجنب الإضرار بها؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾⁽¹⁷⁾ ولحديث ابن عباس -رضي الله عنهما- "الإضرار في الوصية من الكبائر" ⁽¹⁸⁾ والعدل المطلوب هو قصرها على مقدار ثلث التركة المحدد شرعاً⁽¹⁹⁾.

- تشريع الوصية يحقق مقصداً دنيوياً لا يتحقق بغير الوصية من التصرفات، وهو أن الموصي إذا احتاج لماله في أي وقت من أوقات حياته، يكون له أن يرجع عن وصيته، إذ مصلحته أولى بهذا، فهي تحقق للموصي أكثر من غرض، وخالصة القول ما ذكره الزيلعي في تبيين الحقائق بقوله: "إن الوصية شرعت لحاجة الناس إليها؛ لأن الإنسان مغرور بأمله، مقصر في عمله، فإذا عرض له عارض، وخاف الهلاك يحتاج تلافياً ما فاتته من التقصير بمال على وجه لو تحقق ما كان يخافه، يحصل مقصودة المالي، ولو اتسع الوقت وأحوجه إلى الانتقاع به صرفه إلى حاجته، فشرعها الشارع تمكيناً منه جلّ وعلا من العمل الصالح، وقضاء لحاجته عند احتياجه إلى تحصيل المصالح"⁽²⁰⁾.

المطلب الثالث: شروط الوصية وصيغتها:

للوصية شروط يتعلق بعضها بالموصي، وبعضها بالموصى له، وبعضها بالموصى به وبعضها بالصيغة:

أولاً: شروط تتعلق بالموصي، وهي:

– أن يكون أهلاً للتبضع، وهو المكلف البالغ العاقل الحر، رجلاً كان أو امرأة مسلماً أو كافراً.

وقد اتفق العلماء على اشتراط العقل، ولا تصح وصية المجنون والمعتوه والمغمى عليه، لأن عباراتهم ملغاة، لا يتعلّق بها حكم، وأضاف فقهاء الحنفية والشافعية في أرجح القولين، على اشتراط البلوغ، فلا تصح وصية الصبي المميّز وغير المميّز، ولو كان مميّزاً مأذوناً له في التجارة؛ لأنّ الوصية من التصرفات الضارة ضرراً محضاً، إذ هي تبرع كما أنّها ليست من أعمال التجارة.

– أن يكون راضياً مختاراً؛ لأنّ الوصية إيجاب ملك؛ فلا بد من الرضا، كما يجاب الملك بسائر الأشياء والتصرفات من بيع وهبه ونحوهما، فلا تصح وصية الهازل والمكره والمخطئ، والرضا لا بد منه في عقود التملك⁽²¹⁾.

– تصح الوصية من المحجور عليه لفس؛ لأنّ الحجر عليه لحظ الغرماء، ولا ضرر عليهم؛ لأنّه إنّما تنفّذ وصيته في ثلث ماله، بعد وفاء ديونه.

– أمّا السكران: فلا تصح وصيته عند الجمهور، لعدم وجود العقل فهو كالمجنون.

– تصح بالاتفاق وصية الكافر ولو حربياً، فليس الإسلام شرطاً لصحة الوصية، إلا أن يوصى بخمر أو خنزير لمسلم⁽²²⁾.

– أن يكون مالكا للموصى به وقت الموت، فلا تصح الوصية من غير ذلك.

– أن يكون حراً، فلا تصح الوصية من العبد؛ لأنّ ملكه غير تام⁽²³⁾.

أمّا ما اختلف عليه من شروط الموصي بين الفقهاء، فهو البلوغ والرشد، فقد اشترطهما فقهاء الحنفية في الموصي، وعليه لا تصح وصية الصبي ولو كان مميّزاً، ولا وصية للسفيه لآخر بشيء فيه قرية من القربات، كالوصية لغير ذي حاجه، بينما

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى القول بصحة وصية الصبي المميز، وصحة وصية السفیه مطلقاً، سواء أكانت في قرية أم في غيرها، هذا وقد استدلت الأئمة الثلاثة على جواز وصحة الصبي المميز بما روي أنّ صبيّاً من عسان له عشر سنين أوصى لأخوال له، فرفع ذلك الأمر إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فأجاز وصيته، أمّا السفیه فوجه المصلحة ظاهر منها، حيث لا تتفدّ الوصية إلا بعد موته، فيدرك بذلك ما عساه أن يكون قد فاته من أعمال البر والإحسان⁽²⁴⁾.

ثانياً: شروط تتعلّق بالموصى له:

- أن يكون معلوماً علماً ينفي عنه الجهالة التي لا يمكن إزالتها، وذلك أن يكون معيّنًا بالاسم كفلان بن فلان، أو بالإشارة كهذا الرجل، أو هذا المحل، أو بالصفة كفقراء مكة، أو أبناء فلان، أو طلبة العلم بالمعهد الفلاني.

- أن يكون ممن يصح له أن يملك في الحال أو في المال، والموجود حقيقة هو الذي يتأتى له الملك بنفسه إن كان مكلفاً أو بوليّه إن كان صبيّاً أو مجنوناً، أو بوكليه إن كان غائباً، والموجود تقديراً هو الحمل الموجود في بطن أمه وقت الوصية، ويرى علماء المالكية إذا كان الموصى له معيّنًا بالوصف فلا يشترط وجوده، لا وقت الوصية ولا عند موت الموصي، فتصح الوصية لمن سيولد فلان، وللمسجد الذي سيبني، وينظر بها إلى حين تحقق مصرفها، أو يرجع ميراثاً لورثة الموصي عند اليأس منه، وذلك تحقيقاً لغرض الموصي في وضع وصيته حيث يشاء برأ بالمحتاجين، أو جبراً لما فاته في حياته من تقصير أو عمل خير، وتيسيراً على الناس في وصاياهم، ومعلوم أنّ الوصية باب من أبواب الخير، وهي مشروعة أصلاً لذلك، فلا تسد أبوابها تسهيلاً على الناس؛ لأنّها تخالف غيرها من أبواب التبرعات في كثير من الأحكام، تيسيراً على الناس في أوجه البذل والعطاء، ابتغاء مرضاة الله، كما تصح الوصية للمساجد والميراث ودور العلم والملاجئ، وغيرها من المرافق العامة ذات النفع العام، دون تحديد الجهات التي ينطوي عليها هذا الغرض النبيل⁽²⁵⁾.

هذا وقد لخصها صالح السدلان في النقاط التالية:

- أن يكون على جهة برٍ أو مباح.
- أن يكون الموصى له موجوداً وقت الوصية؛ تحقيقاً أو تقديراً وعلى ذلك تصح الوصية للمعدوم.
- أن يكون الشخص معلوماً.
- أن يكون أهلاً للتملك والاستحقاق.
- أن يكون غير قاتل.
- يشترط في الموصى له ألا يكون وارثاً⁽²⁶⁾.

- ألا يكون الموصى له جهة معصية، لأن الوصية شرعت في الأصل لتكون قرينة وصلة، فإذا كان الموصى له جهة معصية لم تحقق حكمتها، فلا يصح للمسلم أن يوصي لجهة محرمة في نظر الأديان جميعاً كالوصية لدور اللهو المحرم، وأندية القمار والنياحة على الموتى، كما لا تصح منه الوصية للكنايس والبيع، التي يتعبد فيها غير المسلمين؛ لأنها لا تعد قرينة في نظر الإسلام، وقد تكون الجهة الموصى لها ليست بمعصية وغير محرمة في ذاتها، ولكن الباعث على الوصية محرّم، كالوصية للظلمة وقطاع الطرق وأهل الفجور والمعاصي؛ ليستعينوا بها على ظلمهم ومعاصيهم؛ فالوصية هنا قد وقعت لمن هو أهل للتملك، ولكن الباعث عليها غير مشروع وهو إعانتهم على ما هم عليه من المحرم⁽²⁷⁾.

- إنَّ الشأن في الوصية للوارث، هو قصد الإضرار بباقي الورثة، وما قصد به الإضرار لا ينفذ شرعاً لقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾⁽²⁸⁾.

إنَّ تفضيل بعض الورثة على بعض بالإيذاء يغري الصدور بالحقد والضغينة وقطعية الأرحام، وهو أمر يأباه الشاع الحكيم⁽²⁹⁾

فعلا هذا ما يحدث الآن في الوصية، وما يسمّى بالحبس حيث يقوم المحبّس بالوصية لأولاده الذكور، ويقوم بحرمان البنات والإناث والنساء بصفة عامة، ونظراً

لحب المال يقوم الذكور بحرمان أخواتهم من الإرث الشرعي، متمسكين بما كتبه لهم جدهم أو أباهم، ويعدونه من ضمن الوصية للذكور دون الإناث، وهذا ظلم ما بعده ظلم، وأكل أموال الناس بالباطل، بالرغم من انتشار العلم والعلماء والتحذير من التماذي من أكل أسهم الإناث بحجة الحبس الذي يحرم الإناث ويورث الذكور، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾⁽³⁰⁾

ثالثاً: شروط تتعلق بالموصى به:

الموصى به هو: ما أوصى به الموصي من مال أو منفعة ويشترط للموصى به

شروط هي:

– أن يكون الموصى به مالاً؛ لأنَّ الوصية تملك، ولا يملك غير المال، وهو يمثل الأموال النقدية والعينية والديون التي في ذمة الغير، والحقوق المقدرة بمال، وهي حقوق الارتفاق من مال وشرب ومسيل المنافع، كسكنى الدار، وزراعة الأرض، وغلة البستان التي ستحدث في المستقبل، ونحوها مما يصح بيعه وهبته وإجارته.

– أن يكون الموصى به متقوماً في عرف الشرع:

لا تصح الوصية من مسلم ولا لمسلم بمال غير متقوم، أي لا يجوز شرعاً الانتفاع به كالخمر والخنزير والكلب العقور والسباع التي لا تصلح للعبد، لعدم نفعها وتقومها؛ ولأنَّها لا تملك أصلاً بالنسبة للمسلم، ولا يجوز الوصية بما لا يقبل النقل كالقصاص وحد القذق وحق الشفعة، وتصح الوصية عند الشافعية بنحو زيل ينتفع به كسماد، وتصح الوصية بإناء ذهب، أو فضة؛ لأنَّه مال يباح الانتفاع به في حال الاستعمال بجعله حلياً للنساء أو يبيعه.

– أن يكون الموصى به قابلاً للتمليك بعد موت الموصي بعقد من العقود مالاً أو نفعاً للحال، أو معدوماً، فالوصية بما تثمر نخيله العام، أو أبداً تجوز، وإن كان الموصى به معدوماً؛ لأنَّه يقبل التمليك حال حياة الموصي بعقد المسافاة.

– أن يكون الموصى به مملوكاً للموصي:

- يشترط صحة الوصية أن يكون الموصى به المعين ملكاً للموصي حين إنشاء الوصية، وعليه فلا تصح الوصية بمال الغير، وصرح الفقهاء بأنه لا تصح الوصية للكافر بما لا يصح تملكه، مثل العبد المسلم والسيف والرمح، وسائر أنواع السلاح.
- ألا يكون الموصى به معصية أو محرماً شرعاً: القصد من الوصية تدارك ما فات في حال الحياة من الإحسان، فلا يجوز أن يكون الموصى به معصية⁽³¹⁾.
- ألا يكون بأكثر من ثلث ماله إن كان له وارث.
- حصول الإيجاب من الموصي بقول أو فعل أو كتابة قبل موته، وقبول الموصي له⁽³²⁾.

أما صيغة الوصية: فهي القول بالمعنى الذي يدل عليه لفظ الوصية، والوصية بالجملة هي: هبة الرجل ماله لشخص آخر، أو لأشخاص بعد موته، أو عتق غلامه سواء صرح بلفظ الوصية أو لم يصرح به، وهذا العقد عندهم هو من العقود الجائزة، الوصية باتفاق، أعني: أن للموصى أن يرجع في ما أوصى به⁽³³⁾.

أما الفقهاء فأنهم متفقون على أن الوصاية لا تتم إلا بالإيجاب والقبول، كما أنهم متفقون على أن الإيجاب يصح بكل صيغة تدل على تفويض الموصى به إلى الوصي مثل: أوصيت إليك، أو فوّضت إليك أمر أموال وأولادي بعد موتي، أو أسندت أمرهم إليك بعد موتي، وأقمتك فيهم مقامي بعد موتي، أو ما يشبه ذلك مما يدل على تفويض الأمر الموصى به إلى الوصي.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يصح الإيجاب في الوصية بلفظ الوكالة والوصاية به، كأن يقول الموصي لغيره، أنت وكيلي بعد موتي، أو أوليتك بعد موتي. أما "الأخرس فتكفي إشارته المفهمة وكتابته، وكذلك معتقل اللسان عند جمهور الفقهاء قبول إشارة معتقل اللسان إذا كان ميئوساً من نطقه، وبشرط أن يكون القبول موافقاً للإيجاب، لأن الإيصاء عقد فأشبهه الوكالة، ولذلك تبطل بالرد، كأن يقول الوصي: لا أقبل، ويقوم التصرف مقام اللفظ، فلا يشترط القبول لفظاً"⁽³⁴⁾.

ويستحب للوصي إن كان له مال أن يبادر بكتابة وصيته، وأن يشهد عليها شاهدين، وأن يبينها حتى يسهل تنفيذها والعمل بها، وأن يكتب في صدرها الوصية العظمى، وهي الوصية بتقوى الله ثم بذكر ما يريد، عن أنس بن مالك⁽³⁵⁾ -رضي الله عنه- قال: كانوا يكتبون في صدور وصاياهم: هذا ما أوصى به فلان بن فلان، أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأنَّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنَّ الله يبعث من في القبور، وأوصى من ترك بعده من أهله أن يتقوا الله حق تقاته، وأن يصلحوا ذات بينهم، ويطيعوا الله ورسوله إن كانوا مؤمنين، وأوصاهم بما وصَّى به إبراهيم بنيه يعقوب: ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽³⁶⁾⁽³⁷⁾.

وبجوز للموصي الرجوع في الوصية ونقضها وزيادتها، سواء كتبت أم لا، فإذا مات الموصي استقرت⁽³⁸⁾.

المبحث الثاني: الوصية الواجبة وحكمها:

ويحتوي على خمسة مطالب هي:

المطلب الأول: حكم الوصية:

لا فرق بين حكم الوصية العامة أو الوصية الواجبة، فذهب الأئمة الأربعة إلى أنها كانت في الأصل مندوبة وقربة، إلا أنها تتوارد عليها الأحكام التكليفية:

- الوصية الواجبة: هي ما يترتب عليها إيصال الحقوق لأربابها كالوصية برد الودائع والديون المجهولة، التي لا مستند لها، فإنه يفترض عليه أن يوصي بردها إلى أربابها؛ لأنه إن لم يوصي بها ومات، تضيع على أربابها فيأثم بذلك.
- الوصية المستحبة: هي ما كانت بحقوق الله تعالى كالوصية بالكفارات والزكاة وفدية الطعام والصلاة، والوصية بحجة الإسلام، وغير ذلك من القرب.
- الوصية المكروهة: ما كانت لأهل الفسوق والمعاصي كالوصية لأخوان السوء والضلال.

– الوصية المباحة: فهي ما كانت للأغنياء من أهله وأقاربه، أو من غيرهم، فليست الوصية للأهل والأقربين مفروضة⁽³⁹⁾.

وبناءً على ما تقدّم فحكم الوصية الشرعي هو الندب أو الاستحباب فهي مندوبة، ولو لصحيح غير مريض؛ لأنّ الموت يأتي فجأة، وعليه واجب يوصي بالخروج منه⁽⁴⁰⁾ هذا بالنسبة للحكم.

أمّا معنى الوصية الواجبة فهي وصية لنوع محدّد من الأقارب غير الوارثين، لا تحتاج في تنفيذها إلى إنشاء ممّن وجبت عليه، فإنّ أنشئها بإرادته على الوجه المطلوب، نفذت وصيته، وإن تركها أو أوجبها على وجه مخالف، كانت واجبة بحكم القانون، ونفذت على الوجه الوارد فيه، دون توقف على إيجابه، وينقل الحق الثابت بها إلى المستحقين بمقتضى القانون، كما ينقل الميراث⁽⁴¹⁾.

جاء في المادة (36) من القانون الليبي رقم 1994/17م بشأن قانون أحكام الوصية للأحفاد الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أبيهم أو أمهم، ولا يرثون شيئاً بعد موت جدهم أو جدتهم لوجود من يحجبهم عن الميراث، فنصت المواد المذكورة من القانون على أنّ الميت الجد أو الجدة إذا لم يوص أحدهم لفرع ولده الذي مات حال حياته، أو مات معه ولو حكماً، بمثل ماكان يستحقه هذا الولد ميراثاً في تركته، فيما لو كان حياً عند موته، وجبت للفرع في التركة وصية بقدر هذا النصيب في حدود ثلث 3/1 التركة⁽⁴²⁾.

المطلب الثاني: لمن تجب الوصية الواجبة؟

تجب الوصية الواجبة لأولاد الابن، والطبقة الأولى من أولاد البنت، وكذلك تجب لفروع من مات مع أبيه أو أمه في حادث واحد، ولا يدرى أيهم من سبقت إليه المنية، الغرقى والهدمي والحرقي؛ لأنّ من جهل وقت وفاتهم لا يرث فقهاً أحدهم الآخر، فلا يرث الفرع أصله في تلك الحالة، فتجب الوصية لذرية ذلك الفرع قانوناً، وكما تجب للأحفاد الذين مات أبوهم أو أمهم حقيقة، تجب أيضاً لمن حكم بموت أبيه، أو أمه كالمفقود الذي غاب أربع سنين فأكثر في مظنة هلاك كالحرب ونحوها.

أمّا القانون السوري⁽⁴³⁾ فقصر هذه الوصية على أولاد الابن فقط ذكوراً وإناثاً دون أولاد البنت؛ لأنّ هؤلاء لا يحرمون من الميراث في هذه الحالة؛ لوجود أخواهم أو خالاتهم، وإنّما هم من ذوي الأرحام الذين يرثون في رأي الحنفية عند عدم ذوي الفروض والعصبات، وهناك شروط وجوب لهذه الوصية أذكرها:

– أن يكون فرع الولد غير وارث من المتوفى، فورث منه ولو ميراثاً قليلاً لم يستحق هذه الوصية.

– ألا يكون المتوفى قد أعطاه ما يساوي الوصية الواجبة بغير عوض عن طريق آخر كالهبة أو الوصية، فلا تجب له، وإن أعطاه أقل منها وجب له ما يكمل مقدار الوصية الواجبة، وإذا أعطى بعض المستحقين دون البعض الآخر، وجب للمحروم وصية نصيبه⁽⁴⁴⁾.

وهو القدر الذي كان يستحقه أصل الفرع لو كان حياً عند موت أبيه أو أمه ولا يزيد عنه بأي حال، ويشترط ألا يزيد عن الثلث، ويلاحظ أنّها ليست وصية خالصة، وإنّما هي شبيهة بالميراث مع بعض خصائص الوصي وهي:

– أنّها توجد وإن لم ينشئها المتوفى بخلاف الوصية العامة فإنّها لا توجد إلا بإنشاء من الوصي.

– أنّها لا تحتاج إلى قبول، بخلاف الوصية المحضّة، فتحتاج إلى قبول.

– أنّها لا ترد بالرد بخلاف الوصية المحضّة فإنّها ترد بالرد.

– أنّها تقسم قسمة الميراث حتى لو شرط الموصي تقسيمها على غير هذا الوجه.

وتخالفه في أنّه يغني عنها ما أعطاه صاحب التركة لهم تبرعاً دون عوض، والميراث لا يغني عنه ذلك، وأنّ كل أصل ممن وجبت لهم يحجب فرعه دون فرع غيره، بخلاف الميراث فالأصل يحجب فرعه، وفرع غيره ممّن هو أبعد منه، وإنّها وجبت عوضاً لهم عمّا فاتهم من ميراث أصلهم بموته قبل أن يرث من أصله،

بخلاف الميراث فإنه ثبت ابتداءً من غير أن يكون عوضاً عن حق ضائع، وتشبه الوصية الحقيقية في أنها تجب في حدود الثلث، وأنها تقدّم على الميراث⁽⁴⁵⁾. وقد جرى عمل المحاكم الليبية على هذا الإجراء والتوثيق زمنياً طويلاً في سجلات المحاكم الشرعية، قبل صدور قانون الوصية الواجبة بمصر⁽⁴⁶⁾ إلا أن هذا الإجراء كان على سبيل الندب والاستحباب لا الوجوب، ويتوقّف على إذن الموصي من الآباء والأجداد⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثالث: أسباب تشريع الوصية الواجبة:

بعد أن بيّنت لمن تجب الوصية الواجبة نأتي إلى أسباب تشريعها فأقول: أخذ القانون المصري والقانون السوري بوجوب الوصية لبعض المحرومين من الإرث، وهم الأحفاد الذين يموت أبائهم أو أمهم، أو يموتون معهم ولو حكماً للغرقى والحرقى، ففي نظام الإرث الإسلامي لا يستحق هولاء الحفدة شيئاً من ميراث الجد لوجود أعمامهم، أو عماتهم على قيد الحياة، لكن قد يكون هولاء الحفدة في فقر وحاجة، ويكون أعمامهم وعماتهم في غنى وثروة، فاستحدث القانون نظام الوصية الواجبة لمعالجة هذه المشكلة؛ تمشياً مع روح التشريع الإسلامي في توزيع الثروة على أساس من العدل والمنطق، إذ ما ذنب ولد المتوفي (ابن المحروم) في الحرمان من نصيب والده الذي توفي مبكراً قبل والده، ويكون قد أسهم في تكوين ثروة الجد بنصيب ملحوظ، فيجتمع عليهم الحاجة وفقد الوالد، وبما أن الأحفاد غير ورثة في حال موت أبيهم، فلولي الأمر قصر صفة غير الوارث عليهم للمصلحة، ولأنهم أولى الناس بمال الجد، فإن لم يوص الجد أو الجدة لهؤلاء الحفدة بمثل نصيب أصلهم، تجب لهم الوصية بإيجاب الله تعالى بمثل هذا النصيب لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾⁽⁴⁸⁾ عليه فتشريع الوصية الواجبة من قبل العمل بالمصلحة التي هي من مقاصد الشريعة الغراء⁽⁴⁹⁾

وهذا هو الذي يميل إليه الباحث، وهو تشريع الوصية الواجبة لصيانة حقوق الأحماد، وعدم ضياع حقوقهم وحرمانهم من الميراث.

المطلب الرابع: متى تبطل الوصية؟

تبطل الوصية بأحد الأمور التالية:

- بردة الموصي أو الموصى له، ووجه بطلانها بردة الموصي أن الوصية إنما تعد زمن التمليك، وهو زمن الموت، والمرتد غير مالك زمن موته.
- الرجوع عن الوصية بتصريح أو دلالة.
- تعليق الوصية على شيء لم يتحقق.
- عدم وجود تركة تكون محلاً للوصية.
- زوال أهلية الموصي.
- رد الوصية من قبل الموصى له.
- موت الموصى له العيّن قبل موت الموصي.
- قتل الموصى له الموصي.
- هلاك الموصى به العيّن، أو ظهور استحقاقه.
- الوصية بمعصية؛ أي أوصى بمال لمعصية أو بفعلها ومثالها:
- الوصية بمال لشراء خمر.
- الوصية بنياحة عليه.
- الوصية بفعل محرّم في عرس أو غيره.
- الوصية بمال لمن يقتل نفساً ظلاماً.
- الوصية بدفع مال لمن يبني له مسجداً في أرض محبسة للموتى.
- الوصية بقنديل ذهب أو فضه، يعلّق في قبة ولي، والوصية ببناء قبة عليه.
- الوصية بكتابة جواب وسؤال القبر، وجعله معه في كفنه أو قبره.
- الوصية بدفع مال لمن يصلي عنه الصلاة، أو يصوم عنه، ووجه البطلان أن الصوم والصلاة من الأعمال التي لا تدخلها النيابة، ويستثنى الوصية بقراءة القرآن

عليه فأنها نافذة وكذلك الوصية بالحج لأنه عبادة له تعلق بالمال وعبادات المال تدخلها النيابة، كالزكاة والكفارات⁽⁵⁰⁾.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث أوجز ما ظهر لي من نتائج، وذلك على النحو التالي:

- الوصية، وصل ما بعد الموت بما قبله في نفوذ التصرف.
- حاجة الناس إلى الوصية زيادة في القربات والحسنات.
- تخفيف الكرب عن الضعفاء والفقراء والمحتاجين.
- مساعدة ذوي القربى المحتاجين غير الوارثين.
- تشريع الوصية يحقق مقصداً دنيوياً، لا يتحقق بغير الوصية من التصرفات المالية.
- أن يكون الموصي أهلاً للتبرع، وهو المكفأ البالغ العاقل الحر، رجلاً كان أو امرأة، مسلماً كان أو كافراً.
- لا تصح وصية المجنون والمعتوه والمغمى عليه؛ لأن عباراتهم ملغاة لا يتعلق بها حكم شرعي.
- أن يكون الموصي راضياً مختاراً، لأن الوصية إيجاب ملك فلا بد فيه الرضا مثل البيع والهبة.
- لا تصح وصية الهازل والمكره والمخطيء.
- تصح الوصية من المحجور عليه لفس؛ لأن الحجر عليه لحظ الغرماء.
- لا تصح وصية السكران لعدم وجود العقل.
- تصح وصية الكافر ولو حربياً، فليس الإسلام شرطاً لصحة الوصية.
- أن يكون الموصي مالكا للموصى به وقت إنشاء الوصية.
- أن يكون الموصى له موجوداً وقت الوصية تحقيقاً أو تقديراً، وبناءً على ذلك تصح الوصية للمعدوم.
- يشترط في الموصى له ألا يكون وارثاً.

- ألا يكون الموصى له جهة معصية، لأنَّ الوصية شرعت في الأصل لتكون قرينة وصلة.
- أن يكون الموصى به مالاً، لأنَّ الوصية تملك، ولا يُملك غير المال.
- أن يكون الموصى به متقوِّماً في عرف الشرع.
- يجب على الموصي ألا يزيد عن الثلث في وصيته.
- يستحب للموصي إن كان له مال أن يبادر بكتابة وصيته، وأن يشهد عليها شاهدين حتي يسهل تنفيذها.
- يجوز للموصي الرجوع في الوصية ونقضها وزيادتها سواء كتبت أو لا، فإذا مات الموصي استقرت الوصية.
- تجب الوصية الواجبة لأولاد الأبن الذي مات أبوهم قبل جدهم، أو في حادث واحد.
- أن يكون فرع الولد غير وارث من المتوفى في الوصية الواجبة.
- ألا يكون المتوفى قد أعطاه ما يساوي الوصية الواجبة بغير عوض كالهيبة أو الوصية.
- الوصية الواجبة لا تحتاج إلى قبول بخلاف الوصية المحضة.
- تقسّم الوصية الواجبة قسمة الميراث، حتى ولو شرط الموصي تقسيمها على غير هذا الوجه.
- تقدم الوصية الواجبة على غيرها من الوصايا الأخرى.
- تبطل الوصية بردة الموصي، أو الموصى له عن الإسلام.
- تبطل الوصية بفعل محرم في عرس أو شراء خمر.
- تبطل الوصية بمال لمن يقتل نفساً ظلماً.
- وتبطل الوصية بتعليق شيء لم يتحقق.

هوامش البحث ومصادره:

- (1) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، مادة وصى، 2525/6.
- (2) أخرجه النسائي في سننه، رقم:9124، باب كيف الضرب، 264/8.
- (3) كتاب العين، للفراهيدي، باب اللفيف من حرف الصاد، 127/7.
- (4) القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، لسعدي أبو جيب، حرف الواو، 381/1.
- (5) المصباح المنير، للفيومي، مادة وصى، 662/2، لسان العرب، مادة وصى، 394/15.
- (6) هو: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره، مولده ووفاته فيها، تولّى إمامة الجامع الأعظم والخطابة والفتوى، من كتبه: المختصر الكبير، والمختصر الشامل، والحدود، توفي سنة 803هـ، وقيل سنة 800هـ وهو مكتوب على قبره، الأعلام للزركلي، 43/7، بغية الوعاة للسيوطي، باب العين، 380/2.
- (7) ينظر: أحكام المواريث والشركات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد عبد الحميد الديباني، ص: 409.
- (8) ينظر: دراسات في الشريعة الإسلامية، لعبد الجليل القرنشاوي، ص: 204.
- (9) نفس المصدر.
- (10) سورة البقرة، الآية 180.
- (11) سورة النساء، الآية 12.
- (12) سورة المائدة، الآية 106.
- (13) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 122، باب رثي النبي صلى الله عليه وسلم، 435/1.
- (14) أخرجه الترمذي في سننه، رقم 974، باب الحث على الوصية، 304/3.
- (15) ينظر: الفقه الإسلامي وأولته، للزحيلي، 161/10.

- (16) سورة آل عمران الآيتان: 133، 134.
- (17) سورة النساء، الآية: 12.
- (18) أخرجه النسائي في سننه، رقم 11026، باب قوله تعالى: تلك حدود الله، 10/60.
- (19) ينظر: أحكام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية، لسعيد محمد الجلبي، ص: 2000، الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 10/162.
- (20) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزحيلي، 6/182، أحكام الميراث والوصية، للجلبي، ص: 201.
- (21) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 10/178.
- (22) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 10/178.
- (23) ينظر: دراسات في الشريعة الإسلامية، للقرنشاوي، ص: 208.
- (24) ينظر: أحكام الموارث والتركات، للديباني، ص: 418، أحكام الموارث والوصية، للجلبي، ص: 209.
- (25) ينظر: دراسات في الشريعة الإسلامية، للقرنشاوي، ص: 208.
- (26) ينظر: رسالة في الفقه الميسر، لصالح السدلان، 1/117.
- (27) ينظر: أحكام الميراث والوصية، للجلبي، ص: 225.
- (28) سورة النساء، الآية: 12.
- (29) ينظر: أحكام الموارث والتركات، للديباني، ص: 427.
- (30) سورة النساء، الآية: 11.
- (31) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، 43/254، الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 10/195، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، 1/668.
- (32) ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي، للتويجري، 3/676.
- (33) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، 1/669.

- (34) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، 172/43، الفقه المالكي وأدلته، للحبيب بن طاهر، 20/7.
- (35) هو: أنس بن مالك بن النظر بن ضمطم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النخار واسمه تيم الله من بنى النجار، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يتسمى به ويفتخر بذلك، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يداعبه ويقول: "ياذا الأذنين" وقد خدم رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين، أسد الغابة، لابن الأثير، 39/1.
- (36) سورة البقرة، الآية:132.
- (37) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم 163/9، باب كيف تكتب الوصية، 9/63.
- (38) ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي، للتويجري، 681/3.
- (39) ينظر: الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، 288/3، رسالة في الفقه اليسر، لصالح السدلان، 117/1، مختصر الفقه الإسلامي في القرآن والسنة، للتويجري، 787/1.
- (40) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 162/10.
- (41) ينظر: أحكام الميراث والوصية، للجليدي، ص:290.
- (42) ينظر: أحكام الميراث والتركات والوصية، للديباني، ص: 453.
- (43) قانون الأحوال الشخصية السوري رقم 59 لسنة 1953، والمعدل بالقانون رقم 34 لسنة 1975م الفصل الخامس "الوصية الواجبة" المادة "257".
- (44) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 265/10، أحكام الميراث والوصية، للجليدي، ص: 291، دراسات في الشريعة الإسلامية، للقرنشاوي، ص:241.

- (45) ينظر: دراسات في الشريعة الإسلامية، للقرنشاوي، ص:242، أحكام الميراث والوصية، للجليدي، ص: 294، فقه السنة، سيد سابق، 3/662، فتاوى يسألونك، لحسام الذين عفاته، 1/184.
- (46) قانون الوصية المصري رقم(71) لسنة 1946م الفصل السادس، الوصية الواجبة، المواد من 76-79.
- (47) ينظر: أحكام الميراث والتركات والوصية، للديباني، ص:455.
- (48) سورة البقرة الآية، 180 .
- (49) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، 10/264، أحكام الميراث والتركات والوصية، للديباني، ص:465.
- (50) ينظر: رسالة في الفقه الميسر، لصالح السدلان، 1/117، الفقه المالكي وأدلته، للحبيب بن طاهر، 7/20.

حقيقة النسل بين التنظيم والتعقيم

د. أبو القاسم خليفة فرج العائب
جامعة الزاوية

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلاة الله وسلامه على رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم - وعلى آله وصحابه أجمعين.
وبعد...

فالإسلام أحكامه حكيمية، وأهدافه سامية، وقد شرع الزواج للمحافظة على بقاء النوع الإنساني في ظل علاقة مقدّسة يباركها الله -تعالى- قائمة على الكتاب والسنة والصفاء والنقاء، قال -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيِّنًا وَحَقْدَةً﴾⁽¹⁾.

ومما لا شك فيه أنّ تنظيم النسل وتعقيمه والتحكم فيه لجدير بالبحث والدراسة، وذلك ليس لقلّة ما كُتب فيه؛ ولكن لأنّ الحياة اليومية متجدّدة وظروفها متغيرة، ويترتب على هذا التجدّد والتغير أحكام والتزامات.
من هذا المنطلق رأيت أنّ يكون هذا البحث بعنوان: "حقيقة النسل بين التنظيم والتعقيم"، أوضّح فيه آراء الفقهاء ومناقشتها في حقيقة النسل وتنظيمه وحرمة تعقيمه، وذلك للوصول إلى الصواب وأرجح الآراء، ما أمكنتني ذلك.

وقد قسمت بحثي هذا إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، فالمقدمة تشتمل على التعريف بالموضوع وأهمية دراسته، وأمّا المباحث الثلاثة فهي كالآتي:
المبحث الأول: التعريف بالنسل والنظرة إليه.
المبحث الثاني: الدعوة إلى النسل والمحافظة عليه.

المبحث الثالث: آراء الفقهاء في تنظيم النسل وتعقيمه.
وأما الخاتمة فتشتمل على أهم النتائج المستخلصة من البحث.
هذا وأسأل الله -تعالى- أن ينفع به الإسلام والمسلمين، إنّه على كل شيء قدير،
وبكل شيء محيط.

المبحث الأول - التعريف بالنسل والنظرة إليه.

أولاً: تعريفه: النسل في اللغة: الخلق والولد، وأنسل: وُلِدَ، وتناسلوا: أي وُلِدَ بعضهم من بعض⁽²⁾، والفقهاء يطلقون النسل على الولد سواء أكان من إنسان أو حيوان، كما يطلقونه أيضاً على الحمل⁽³⁾.

ثانياً: التحكّم فيه قبل الإسلام. عرفت البشرية منذ أمد بعيد قبل ظهور الإسلام؛ التحكّم في منع الحمل لفترات قصيرة أو طويلة، فقد كانت لقدماء المصريين وسائلهم الخاصة من استعمال بعض العقاقير لمنع الحمل وترك النسل، كما كانت للفرس والرومان طرقهم الخاصة أيضاً في منعه، والتي ألفها العرب وعرفها قبل الإسلام⁽⁴⁾.
فالحياة بجميع جوانبها عند العرب قُبيل الإسلام كانت حياة بدائية يغلب عليها الاضطراب والتدهور وعدم النظام، وشيوع الظلم والجور والاستعباد، ولعلّ مرجع ذلك انتشار الجهل والامية، وشيوع العصبية، وندرة الدائنين بالأديان السماوية، ومن تلك الجوانب الحياة الاجتماعية التي كانت تُبنى على المصالح الفردية، ولم يكن هناك أي حقّ للزواج الذي هو أصل التناسل والتكاثر، وهذا بالإضافة إلى أنّها - الحياة الاجتماعية - كانت مضطربة متفككة لانتشار الحروب والإسراف في القتل، ووأد البنات وقتلهم... ولما أشرق فجر الإسلام وعمّ نوره أرجاء المعمورة دعا- سبحانه وتعالى- إلى الاعتماد عليه في رزق الأولاد بعد الأخذ بطرق كسب الحلال، قال- تعالى:- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾⁽⁵⁾، أي لا تقتلوهم خوفاً من الفقر، وأنّه -تعالى- بدأ برزقهم للاهتمام بهم، فلا تخافوا من فقركم؛ بسبب رزقهم فإنّه على الله⁽⁶⁾-جلّ جلاله-.

ثالثاً: نظرة الإسلام إلى النسل. النظرة العامة للشريعة الإسلامية بالنسبة للنسل؛ هي أنّها تدعو إلى الإكثار منه⁽⁷⁾، وتوفير المناخ الصالح لأبنائه من تربية وتعليم ورعاية... ومع أنّ التناسل الذي هو أصله وأساسه الزواج فأثمة مرتبط-أيضاً- بالقدرة على أعباء الحياة الزوجية، فأجاز تنظيمه. والتحكم فيه دون تعقيمه -كما سيأتي- فهو دين حثنا على التوسط والأخذ بأسباب الكمال، وبين لنا وهدانا، قال-تعالى:-
 ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽⁸⁾
 ، أي: جميع ما تحتاجون إلى بيانه، من الحق والباطل، والحلال والحرام، وقوله - تعالى:-
 ﴿وَيَهْدِيكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ أي: الذين أنعم الله عليهم، من النبيين- عليهم السلام- وأتباعهم، في سيرتهم الحميدة، وأفعالهم السديدة ... فلذلك نفذ ما أراه-تعالى- ووضح وبين بياناً كما بين لمن قبلكم، وهداكم هداية عظيمة في العلم والعمل، وقوله-تعالى:-
 ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ أي: يلطف لكم في أحوالكم، وما شرعه لكم، حتى تتمكنوا من الوقوف على أحكامه-تعالى:-
 ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ أي: كامل الحكمة-جلاله-⁽⁹⁾.

المبحث الثاني- الدعوة إلى النسل والمحافظة عليه.

أولاً: الدعوة إليه. دعا الإسلام إلى النكاح ، وحث عليه، قال -تعالى- : ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾⁽¹⁰⁾، حيث يخبر -تعالى- عن منته العظيمة على عباده، إذ جعل لهم أزواجاً ليسكنوا إليها، وجعل لهم من أزواجهم أولاداً تقرُّ بهم أعينهم، ويخدمونهم ويقضون حوائجهم وينتفعون بهم من وجوه كثيرة⁽¹¹⁾، واعتبره النبي-صلى الله عليه وسلم- من سنته، ومن المعلوم أنّ المقصد الأول من الزواج هو التناسل، وأنّ الأبناء والذرية من نعم الله -تعالى- على عباده، فهما أمنية الأنبياء والمرسلين-عليه السلام- ودعوة المؤمنين، فإبراهيم-عليه السلام- يقول- كما تحدث القرآن:-
 ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾⁽¹²⁾، وزكريا-عليه السلام- يفرع إلى ربه -كما ذكر القرآن: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾⁽¹³⁾، والمؤمنون يدعون ربهم بكرة وعشياً كما في قوله -تعالى-: ﴿رَبَّنَا

هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا فُرَّةً أَعْيُنَ وَاجْعَلْنَا لِلْمُنْقِيْنَ إِمَامًا»⁽¹⁴⁾، وإذا عدنا إلى السنة النبوية فالنبي صلى الله عليه وسلم - يقول: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم"⁽¹⁵⁾، وهو توجيه نبوي يستجيب له الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، والذين يعلمون أن الآباء والأبناء خلفاء عن الله -تعالى- في عمارة هذا الكون العظيم، إذ أن التناسل والإنجاب إبقاء للجنس البشري، والأولاد زينة الحياة الدنيا، ولقد كان سلفنا الصالح يحبون كثرة عيالهم، وكان الرجل لا يعظم في الجاهلية حتى يكون أباً لعشرة أولاد يحملون السلاح، ويحمون الديار⁽¹⁶⁾.

قال الغزالي: من فوائد النكاح الولد، وهو الأصل وله وضع النكاح، والمقصود إبقاء النسل... وقال: إن أكثر فضل النكاح لأجل كونه سبباً للنسل-الولد⁽¹⁷⁾.

ثانياً: عدم إسقاط الحمل. ويطلق في اصطلاح الفقهاء على الرفع-أي المتاع ونحوه، وعلى العلوق-ويقصد به ما في بطن الأنثى من الولد⁽¹⁸⁾، ومن وسائل المحافظة عليه عدم إسقاطه وإجهاضه، لذا اتفق الفقهاء على أن إسقاط الحمل بعد نفخ الروح فيه حرام، لا يحل لمسلم أن يفعله، لأنه جناية على حي، ولذلك وجبت فيه الدية إن نزل حياً، والغرة إن نزل ميتاً، أمّا إسقاطه قبل نفخ الروح فيه-أي قبل المائة والعشرين يوماً- فقد اختلفوا في حله وحرمة، فمنهم من رأى أنه جائز زاعماً أنه لا حياة فيه فلا جناية فيه، ولا حرمة، ومنهم من رأى أنه حرام⁽¹⁹⁾.

ثالثاً: المحافظة على بقاء النوع الإنساني. بقاء النوع الإنساني أساسه المحافظة على النسل، قال السرخسي: حكم الله-تعالى-ببقاء العالم إلى قيام الساعة، وبالتناسل يكون هذا البقاء، وهذا التناسل عادة يكون بين الذكور والإناث، ولا يحصل ذلك بينهما إلا بالوطء، فجعل الشرع طريق ذلك الوطء النكاح...⁽²⁰⁾، وقال الشاطبي: لو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء⁽²¹⁾، فالله -تعالى- استخلف الإنسان في هذه الأرض ليفرده -سبحانه وتعالى- بالعبودية وليعمر الكون... وهذا يستلزم المحافظة على النسل لبقاء النوع الإنساني والذي فيه مصلحة الأبناء والآباء والمجتمع، فمصلحة الأبناء تتجلى في أن يكون للابن أب يُنسب إليه، ويتولّى رعايته، والإنفاق عليه في

وقت لا يدري ما يدور من حوله، أمّا مصلحة الآباء فتتجلى بأنّ الأبناء قرّة عين الآباء في صغرهم، وأنّ الأبناء عون للآباء في كبرهم، كل هذا وغيره يجعل الآباء يُحسنون تربية أبنائهم، وأمّا مصلحة المجتمع، فالأسرة هي اللبنة الأولى للمجتمع، إذا صلّحت صلّح المجتمع، وإذا فسدت فسدت المجتمع، وهي الأرض الخصبة التي ينبت فيها الطفل ويتربّى في أحضانها، وهذا يعني أنّ الأسرة هي المدرسة التي تُخرّج للمجتمع أبناءً، فإذا نشأ الأبناء في ظل علاقة أُسرية متماسكة، وتربوا فيها تربية إيمانية خرجوا إلى المجتمع مطيعين ربهم بارّين بأبائهم، صالحين لمجتمعهم، فيزداد المجتمع عدداً وقوةً؛ لأنّ كل واحد لبنة صالحة في بناء المجتمع القوي⁽²²⁾.

المبحث الثالث - آراء الفقهاء في تنظيم النسل وتعقيمه:

أولاً: تنظيم النسل والتحكّم فيه. هذه المسألة كانت موضوع خلاف في القديم، وظلّت كذلك موضع خلاف في الحديث، وشأنها في ذلك شأن كل مسألة تكتنفها اعتبارات مختلفة، ولم يكشف جهة الحق فيها نص واضح في دلالتها، فيترك الحكم فيها لما يترجّح في نظر الباحث من هذه الاعتبارات، وما تقضي به مصلحة صاحب الحق فيها فرداً أم جماعة، وهذه طريقة الإسلام في تشريع الأحكام، والذي لا تختلف فيه المصلحة باختلاف الأوقات والبيئات والاعتبارات، ينص على حكمه نصاً قاطعاً، لا يجعل فيه مجالاً للاجتهاد والنظر، أمّا الذي تخضع المصلحة فيه للظروف فأثّه يكلّه إلى أرباب النظر والاجتهاد وتقدير المصالح⁽²³⁾، ونحن إذا ما نظرنا في نصوص القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامي لا نجد نصاً قاطعاً يدل على حكم تنظيم النسل، أو يشير إليه إشارة واضحة، وإذا ما انتقلنا إلى نصوص السنة النبوية فنجد جملة من الأحاديث تدل على أنّ تنظيم النسل والتحكّم فيه أمر أجازة الإسلام، وجعل مرجعه لرغبة الزوج وإرادته، أو لرغبة الزوجين معاً، أي أنّه أمر يملك تقريره الزوج وحده ويستبدّ به، أم لا بدّ فيه من موافقة الزوجة أيضاً⁽²⁴⁾.

لذا فلقد اختلف الفقهاء في منع النسل وتنظيمه وفي أحقيته، وبيان ذلك ما يلي:

الرأي الأول: يرى الإمام الغزالي أنّ منع النسل مباح، ولا كراهة فيه، قال: "لأنّ النهي إنّما يكون بنص، أو قياس على منصوص، ولا نص في الموضوع، ولا أصل يقاس عليه بل عندنا في الإباحة أصل يقاس عليه، وهو ترك الزواج أصلاً، أو ترك المخالطة الجنسية بعد الزواج، أو ترك التلقيح بعد المخالطة، فكل ذلك مباح وليس فيه إلا مخالطة الأفضل، فليكن منع الحمل بالعزل، وما يشبهه مباحاً كما أبيض الزواج وترك المخالطة... هذا رأي الغزالي في منع الحمل بقطع النظر عن البواعث التي تدفع إليه، أمّا إذا نظرنا إلى البواعث التي تدفع إليه، فيرى -الغزالي- أنّ من البواعث ما ليس منهياً عنه، ولا مكروهاً، فلا يؤثر في حكم الإباحة، وذلك كما قال: مثل استبقاء جمال المرأة ونضارتها، ومثل الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد، ويرى أنّ من البواعث ما هو مكروه منهى عنه، فيستتبع ذلك كراهة منع الحمل، نظراً للبواعث عليه، وذلك كما قال: مثل الخوف من الأولاد والإناث كما كانت عادة العرب، قال -تعالى-: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾⁽²⁵⁾.

ويتلخص رأي الغزالي في أنّه يرى جواز تنظيم النسل للمحافظة على جمال الزوجة، وأنّه مباح في ذاته، وبقطع النظر عمّا يحمل عليه من البواعث، وأنّه يكون مكروهاً إذا كان الباعث عليه مكروهاً⁽²⁶⁾.

الرأي الثاني: يرى الأحناف أنّ منع الحمل مباحاً بشرط أن تأذن فيه الزوجة لاشتراكهما في حق النسل-الولد- وقالوا: إنّ هذا هو أصل المذهب، ولكن المتأخرين أفتوا في زمانهم بجوازه لأحد الزوجين بغير رضا صاحبه إذا خيف على الولد السوء لفساد الزمان، وهذا منهم مبني على قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان.

الرأي الثالث: يرى جمهور العلماء من فقهاء الأمصار أنّ منع النسل مكروه نظراً لحق الأمة فيه، لقوله-صلى الله عليه وسلم-: "ذلك الوأد الخفي"⁽²⁷⁾، ولأنّ فيه تقليل النسل⁽²⁸⁾، حيث صرح المالكية بأنّه لا يجوز للرجل أن يستعمل ما يقلل من نسله⁽²⁹⁾، فقد حث النبي-صلى الله عليه وسلم- على الزواج تكثيراً للنسل، كقوله-صلى الله عليه وسلم-: تزوجوا الودود الولود فإنّي مكاتر بكم الأمم"⁽³⁰⁾، بينما قال

بإباحته أيضاً-العزل وهو منع أصل النسل - جماعة من الصحابة رضي الله عنهم-والتابعين والفقهاء⁽³¹⁾.

هذا رأيهم في منع النسل من جهة حق الأمة فيه، أما من جهة حق الزوجين فأفتوه بالحرمة إذا عزل الزوج بغير رضا زوجته، وقالوا جمعياً: إذا دعت إليه حاجة مهمة في نظر الشارع جاز من غير كراهية، وقد مثلوا لتلك الحاجة بأن يكون الزوجان في الجهاد، ويخاف على الزوجة أن يضعفها حملها مع مشقة السفر والجهاد أو يخاف أن يولد لهما ولد في دار الحرب، وليس عندهما من وسائل الراحة والصحة ما يطمئنان به.

الرأي الرابع: يرى جماعة-منهم ابن حزم- تحريم منع النسل مطلقاً، وقد غلب هؤلاء حق الأمة في الولد على حق الوالدين، وقالوا: إن في العزل قطع النسل المطلوب شرعاً من الزواج، وفيه أيضاً صرف السيل عن واديه مع حاجة الطبيعة إليه، واستعدادها للإنبات والإثمار لما ينفع الناس ويعمر الكون⁽³²⁾.
تلك آراء الفقهاء في النسل.

ثانياً: حقيقة التنظيم وأساسه.

الحقيقة ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه، يقال: بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه، وحقيقة الرجل: ما يلزمه حفظه ومنعه، ويحق عليه الدفاع عنه من أهل بيته... وجمعها حقائق⁽³³⁾.

وعلى أساس آراء الفقهاء السابقة، نرى أن حقيقة تنظيم النسل وأساسه هي كما يلي:

1- إن أحكام الشرع الإسلامي دائماً تسائر مصالح الناس، وأن من أسسه ألا توقع أحكامه الناس في الضيق والحر، قال-تعالى-: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁴⁾، قال ابن العربي: الحرج هو الضيق⁽³⁵⁾، وجمهور الفقهاء، وأئمة المذاهب على جواز العزل⁽³⁶⁾، لمنع الحمل خوفاً من الوقوع في الحرج بسبب كثرة النسل،

وعليه فاتخاذ الوسائل لتنظيم النسل لفترات - طالت أم قصرت - أمر أباحه الإسلام للأفراد، وذلك حسب رغباتهم وقدراتهم⁽³⁷⁾.

2- إنَّ قوله -صلى الله عليه وسلم-: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم"⁽³⁸⁾ أي: مُفاخر بسيبكم سائر الأمم لكثرة أتباعي⁽³⁹⁾، وواضح أنَّ التناسل الذي يتطلَّبه الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو الذي يمكنه من المباهاة والتفاخر يوم القيامة، وهذا لا يتحقق إلا إذا كانت هناك قدرة كاملة على تربية الأولاد ورعايتهم، والتحكُّم في توجيههم وإصلاحهم⁽⁴⁰⁾، وتنظيم النسل يكون حقيقة لذلك.

3- حدَّدت الشريعة الإسلامية مدَّة الرضاع بحولين كاملين لقوله -تعالى-: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ﴾⁽⁴¹⁾، وهذا خبر بمعنى الأمر، تنزيلاً له منزلة المنقور⁽⁴²⁾، فيمنع الحمل في ذلك الوقت لتستريح الأم، وتستعيد ما فقد من قوتها؛ بسبب الحمل وعناء الوضع، وتتفرَّغ بهمة ونشاط لتربية الولد وإنمائه بلبن نقي بعيد عن التأثير، بما سمَّاه النبي -صلى الله عليه وسلم- غيلة يدرك الفارس على فرسه فيدعثره⁽⁴³⁾، وهذا يتحقَّق بتنظيم النسل، ومنعه منعاً مؤقتاً حتى تتمكَّن الأم من إرضاع ولدها إرضاعاً كاملاً نقياً، ورعايته رعايةً صحيحةً سالحةً.

4- أنه يجوز للأسرة أن تنظم نسلها إذا كانت هناك حاجة تدعو إليه؛ كأن تكون الزوجة موصولة الحمل، أو كثيرة الأولاد أو ضعيفة... إذ أنَّ حقيقة التنظيم الإباحة إذا وُجد موجب عند الفرد على مقدار هذه الرخصة الفردية، ولا يوجد في الفقه الإسلامي ما يجعل الرخصة جماعية لأمة من الأمم، أو لإقليم من الأقاليم، بل يجب أن يخضع تنظيم النسل لظروف كل أسرة على حدة⁽⁴⁴⁾.

5- إنَّ الله -تعالى- يزهّد في الجري وراء كثيرة العيال والاعتزاز بهم، والاعتماد عليهم في آيات كثيرة⁽⁴⁵⁾، كقوله -تعالى-: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ أَمْلاً﴾⁽⁴⁶⁾، أي أخبر -تعالى- أنَّ المال والبنين زينة الحياة الدنيا⁽⁴⁷⁾ وأنَّ الذي يبقى للإنسان "الباقيات الصالحات" وهي الأعمال

الصالحات على الإطلاق⁽⁴⁸⁾، وقيل غير ذلك⁽⁴⁹⁾، وقوله-تعالى-: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁵⁰⁾ «فِتْنَةٌ» أي اختبار وابتلاء من الله-تعالى- لخلقهم ليعلم-سبحانه- من يطيعه ممّن يعصيه ﴿وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ أي يوم القيمة⁽⁵¹⁾... وعليه فحقيقة الإباحة في تنظيم النسل لا تكون إلا رخصة باعثة وفي غيرها لا يكون جائزاً⁽⁵²⁾.

ثالثاً: التعقيم. وهو معالجة أحد الزوجين علاجاً يمنع الإنجاب كلياً⁽⁵³⁾، وكذلك التحديد الذي هو محاولة لقطع النسل بالكلية⁽⁵⁴⁾، إذ يحرم على الزوجين قطع النسل نهائياً، سواء أكان بدواء أو نحوه⁽⁵⁵⁾، إلا إذا كان بهما أو بأحدهما مرض معدي-حفظنا الله جمعياً- من شأنه أن يتعدى إلى النسل والذرية، وفي حالة امتناع الزوجين عن قبول عملية منع النسل يكون لولي الأمر الحق في التفريق بينهما جرياً على قاعدة أن على ولي الأمر سدّ أبواب الضرر الذي يصيب الأفراد أو الأمة⁽⁵⁶⁾؛ لأنّ درء المفساد مقدّم على جلب المصالح، والقواعد الشرعية تقضي باللجوء إلى أخف الضررين.

فتنظيم النسل وأساسه، إنّما يُصار إليه بطريق الاستثناء من الأصل إذا دعت إليه المصلحة، وإلا لكان التشريع الإسلامي موسوماً بالجمود، وتعذّر تطبيقه على مصالح الناس الدنيوية، فالتشريع الإسلامي إنّما جاء لتحقيق المصالح المشروعة لا لفسادها، وإنّما التعقيم والتحديد-من غير سبب مشروع- فكلاهما حرام، والله أعلم.

الخاتمة:

أهم النتائج والأفكار المستفادة من بحثي هذا تتلخّص في الآتي:

- 1- إنّ الإسلام دين عدالة لا دين رهبانية، إذ دعانا إلى التوسّط والأخذ بالأسباب، وأنّ التناسل إبقاء للجنس البشري وعمارة الكون وعبادة الله-جل جلاله-.
- 2- من فضل الله -تعالى- ورحمته بعباده أنّ التشريع الإسلامي أحكامه ملائمة، إذ أجاز تنظيم النسل والتحكّم فيه؛ وذلك للمحافظة على صحة الزوجة، وتربية الأبناء دون حرج.

3- إنَّ مع اتفاق الفقهاء على أنَّ التناسل الذي هو أصله وأساسه الزواج، اختلفوا في منعه وتنظيمه وأحقيته.

هوامش البحث:

- (1) سورة النحل - الآية 72.
- (2) ينظر - تاج اللغة وصحاح العربية - الجوهري - ج5 - ص 1829، مختار الصحاح - الطاهر الزاوي - ص 602.
- (3) ينظر - الموسوعة الفقهية - إصدار - الكويت - ج40 - ص 260.
- (4) ينظر - الإسلام والأسرة والمجتمع - د/محمد سلام مذكور - ص 262.
- (5) سورة الإسراء - الآية 31.
- (6) ينظر - تفسير القرآن العظيم - ابن كثير - ج3 - ص 122.
- (7) ينظر - تنظيم الأسرة وتنظيم النسل - الإمام/محمد أبو زهرة - ص 96.
- (8) سورة النساء - الآية 26.
- (9) ينظر - تيسير الكريم الرحمن - الشيخ/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ج1 - ص 339.
- (10) سورة النحل - الآية 72.
- (11) ينظر - تيسير الكريم الرحمن - الشيخ/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ج3 - ص 71.
- (12) سورة إبراهيم - الآية 42.
- (13) سورة آل عمران - الآية 38.
- (14) سورة الفرقان - الآية 74.
- (15) ينظر - سنن أبي داود - كتاب النكاح - ج2 - ص 220.
- (16) ينظر - الإسلام والأسرة السعيدة - الشيخ/ معوض عوض إبراهيم - ص 95-96.
- (17) ينظر - إحياء علوم الدين - الإمام الغزالي - ج2 - ص 28 وما بعدها.
- (18) ينظر - حاشية الدسوقي - ج4 - ص 474.
- (19) ينظر - الإسلام عقيدة وشريعة - الإمام محمود شلتوت - ص 223-224.
- (20) ينظر - المبسوط - السرخسي - ج4 - ص 192-193.
- (21) ينظر - الموافقات - للشاطبي - ج2 - ص 17.
- (22) ينظر - أحكام الأسرة في الإسلام - الأستاذ/ ممد مصطفى شلبي - ص 37-43.
- (23) ينظر - الإسلام عقيدة وشريعة - الإمام محمود شلتوت - ص 218.

- (24) ينظر - الإسلام والأسرة والمجتمع - د/محمد سلام مذكور - ص264
- (25) سورة النمل - الآية 58/59.
- (26) ينظر - إحياء علوم الدين - الإمام الغزالي - ج2 - ص49-50/الإسلام عقيدة وشريعة - الإمام محمود شلتوت - ص219-221/ الموسوعة الفقهية - الزواج د/محمد إبراهيم الحفناوي - ص369.
- (27) ينظر - صحيح مسلم - شرح النووي - كتاب النكاح - ج1 - ص161.
- (28) ينظر - المغني - ابن قدامة - ج8 - ص134.
- (29) ينظر - الموسوعة الفقهية - إصدار - الكويت - ج40 - ص262.
- (30) سبق تخريجه.
- (31) ينظر - جامع الأحكام الفقهية - القرطبي - ج2 - ص249.
- (32) ينظر - الإسلام عقيدة وشريعة - الإمام محمد شلتوت - ص222/223.
- (33) ينظر - لسان العرب - ابن منظور - ج3 - ص258.
- (34) سورة الحج - الآية 78 .
- (35) ينظر - أحكام القرآن - ابن العربي - ج3 - ص308.
- (36) ينظر - البحر الرائق - ابن نجيم الحنفي - ج3 - ص348.
- (37) ينظر - الإسلام والأسرة والمجتمع - د/محمد سلام مذكور - ص266.
- (38) سبق تخريجه.
- (39) ينظر - الموسوعة الفقهية - حسين بن عودة العوايشة - ج5 - ص199.
- (40) ينظر - الإسلام والأسرة والمجتمع - د/ محمد سلام مذكور - ص266.
- (41) سورة البقرة - الآية 233.
- (42) ينظر - تيسير الكريم الرحمن - الشيخ/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي - ج1 - ص188.
- (43) ينظر - الإسلام عقيدة وشريعة - الإمام محمود شلتوت - ص232-233.
- (44) ينظر - تنظيم - الأسرة وتنظيم النسل - الإمام محمد أبو زهرة - ص99/ الموسوعة الفقهية الميسرة - الزواج - د/محمد إبراهيم الحفناوي - ص369.
- (45) ينظر - الإسلام والأسرة والمجتمع - د/ محمد سلام مذكور - ص265.

- (46) سورة الكهف - الآية 45.
- (47) ينظر - تيسير الكريم الرحمن - الشيخ/عبد الرحمن بن ناصر السعدي-ج3-ص162.
- (48) ينظر - التسهيل لعلوم التنزيل - بن جزي - ص383.
- (49) ينظر - تفسير القرآن العظيم - ابن كثير -ج4- ص390 وما بعدها.
- (50) سورة التغابن - الآية 15.
- (51) ينظر - تفسير القرآن العظيم - ابن كثير -ج7-ص31.
- (52) ينظر - تنظيم الأسرة وتنظيم النسل -الإمام/محمد أبو زهرة-ص98.
- (53) ينظر - الإسلام والأسرة والمجتمع -د/محمد سلام مذكور -ص267.
- (54) ينظر - الموسوعة الفقهية الميسرة - الزواج - د/محمد إبراهيم الحفناوي - ص369.
- (55) ينظر - الموسوعة الفقهية - إصدار - الكويت -ج3- ص268.
- (56) ينظر - الإسلام عقيدة وشريعة - الإمام / محمود شلتوت-ص233.

ملاح البحث الدلالي في تفسير القرطبي

د. أسماء حسن علي المقطوف
كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

توطئة:

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي المالكي⁽¹⁾، ولد في حدود سنة 600هـ، وتوفي سنة 671هـ بمصر⁽²⁾. يُعدّ تفسيره المسمّى (الجامع لأحكام القرآن) موسوعة علمية كبيرة، بما حوت في علوم صوتية وصرفية ونحوية ودلالية، فضلاً عن القراءات القرآنية وأسباب النزول والحديث النبوي الشريف، واللهجات العربية والغريب كُتِبَ عنه كتابات في النحو مثل الدراسات النحوية واللغوية في تفسير القرطبي لعبد القادر رحيم الهيتي، والدراسات النحوية في تفسير القرطبي للدكتور كاظم إبراهيم كاظم، ولم يكتب عنه في مجالي الصرف والدلالة؛ لذا ارتأيت أن أكتب عنه بحثاً صغيراً في الدلالة، فاستعنت الله هو الموفق وكان لأبْدُ من تحديد السمات العامة لمنحى البحث الدلالي عند القرطبي، فيمكن القول بأنّ أبرز ما يلفت النظر عن قارئه اهتمامه الواضح بتأصيل معاني المفردات التي تعرّضت في مراحل الاستعمال المتعاقبة إلى سلسلة من التحولات والتغيرات، ابتعدا بها عن أصل الوضع إلى دلالات جديدة، لا تكاد تتصل في ظاهرها بالدلالة الوضعية الأولى، وسنتحدث عن التطور الدلالي للمفردات عند القرطبي.

1- التطور الدلالي:

يسمّيه بعضهم (تغيّر المعنى)، ونستطيع أن نلمح التطور الدلالي خلال قراءتنا لأدب الأمم، فنجد كثيراً من ألفاظها قد تغيّرت دلالتها مع مرور الزمن، فضلاً عن تغيّر صور التعبير طبقاً لتغيّر العصر والبيئة، وقد تنبّه الزمخشري (ت538هـ) على تغيّر دلالة الألفاظ فألف كتابه (أساس البلاغة)؛ لبحث في هذا التغيّر الذي يطرأ على دلالات الألفاظ.

وفي العصر الإسلامي تغيرت دلالات كثير من الألفاظ الجاهلية أيضاً، مثل: المصطلحات الشرعية والفقهية، فلفظة (مؤمن) كانت تدلّ على الأمان أو الإيمان، وهو التصديق، فأصبحت بعد الإسلام تدلّ على المؤمن، وهو غير الكافر، وله شروط معيّنة لم تكن معروفة، وكذلك المسلم والكافر والفاسق، ومثلها الصلاة والركوع والسجود⁽³⁾.

ولنأخذ مثلاً لفظة (الصلاة) والتحقيق في دلالتها اللغوية والاصطلاحية، والعلاقة بينهما تضع أمامنا مثلاً صالحاً للجهود التأصيلية، التي شغل بها القرطبي في هذا السبيل، يقول القرطبي: "الصلاة أصلها في اللغة: الدعاء، مأخوذة من صلى يصلي إذا دعا، ومنه قوله عليه السلام: "إذا دُعِيَ أحدكم إلى طعام فليجب" فإن كان مفطراً فليطعم، وإن كان صائماً فليصل" أي: فليدع... وقال قوم: هي مأخوذة من الصلاة وهو عرق في وسط الظهر، ويفترق عند العُجْب فيكيفه، ومنه أخذ المصلي في سباق الخيل؛ لأنه يأتي في الحلبة ورأسه عند صلوي السابق، فاشتقت الصلاة منه، إمّا لأنها جاءت ثانية للإيمان فشبهت بالمصلي من الخيل، وإمّا لأنّ الراكع تنثني صلواته... وقيل: هي مأخوذة من اللزوم، ومنه صلي بالنار إذا لزمها... وكأنّ المعنى على هذا ملازمة العبادة على الحدّ الذي أمر الله تعالى به، وقيل هي مأخوذة من صليت العود بالنار إذا قومتها ولينته بالصلاء، والصلاء صلاء النار بكسر الصاد، مدود، فإنّ فتحت الصاد قصرت، فقلت صلا النار، فكأنّ المصلي يقوم نفسه بالمعانة فيها ويلين ويخشع... والصلاة الرحمة ومنه: اللهم صلّ على محمد، الحديث، والصلاة: العبادة ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾⁽⁴⁾.

أي عبادتهم، والصلاة: النافلة، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾⁽⁵⁾. أي: من المصلين، ومنه سجدة الضحى، والصلاة القراءة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾⁽⁶⁾، فهي لفظ مشترك، والصلاة: مبيت يصلي به، قاله: ابن فارس، وقد قيل: إنّ الصلاة اسم علم وُضِعَ لهذه العبادة فإنّ الله تعالى لم يُبخل

زماناً من شرع، ولم يبخل شرعاً من صلاة، مكان أبو النصر القشيري، قلتُ فعلى هذا القول لا اشتقاق لها، ثم قال: اختلف الأصوليون هل هي مُبْقاة على أصلها اللغوي الوصفي الابتدائي، وكذلك الإيمان والزكاة والصيام والحج، و الشرع إنما تُصرف بالشروط والأحكام، وعلى تلك الزيادة من الشرع، يصيرها موضوعه كالوضع الابتدائي من قبل الشرع هنا اختلافهم، والأوّل أصح؛ لأنّ الشريعة تثبت بالعربية، والقرآن نزل بها بلسان عربي مبين ولكنّ العرب تحكّم في الأسماء كالدابة وضعت لكلّ ما يدبّ، خصّصها العرف بالبهائم، فكذلك لعرف الشرع تحكّم في الأسماء والله أعلم⁽⁷⁾.

ومن خلال النهي المذكور آنفاً تعرّض القرطبي إلى ظاهرة التطور الدلالي والسبيل التي تسلكها المفردة اللغوية في تطوّر دلالتها، ومن بينها ظاهرة تخصيص الدلالي التي تتملّ واحداً من أهم مظاهر التطور الدلالي.

2- تخصيص الدلالة:

ويسمّى أيضاً (تضييق المعنى)⁽⁸⁾، ويُعد تخصيص الدلالة تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي، أو تضييق مجالها، وعرفه بعضهم أنّه تحديد معاني الكلمات وتقليلها، أي: أنّه تقليص المعنى⁽⁹⁾، وعلامة تخصيص الدلالة لأي لفظة هو ذبوع اللفظة وشيوعها بين جمهور الناس، فهذا يعني تطور الدلالة من العموم إلى الخصوص، وضيق مجالها واقتصاره على ناحية منها، في ذلك كلمة (العيش) التي كانت تدلّ على الحياة وأسبابها، لكنّها الآن في مصر والعراق تدلّ على الخبز الذي هو سبب من أسباب الحياة⁽¹⁰⁾.

وقد تعرّض القرطبي لتخصيص الدلالة بقوله: "وأصل الكفر في كلام العرب:

الستر والتغطية، ومنه قول الشاعر:

في ليلة كَفَرِ النجومُ غماتها

أي: سترها، ومنه سُمّي الليل كافراً؛ لأنّه يغطي كل شيء بسواده... والكافر:

أيضاً: البحر، والنهر العظيم، والكافر: الزارع، والجمع كَفَار، قال الله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾⁽¹¹⁾، يعني: الزُّرْع؛ لأنّهم يغطّون الحبّ، ورماد مكفور:

سفت الريح عليه التراب، والكافر في الأرض ما بُعد عن الناس، لا يكاد ينزله أحد، ولا يمر به أحد⁽¹²⁾. وهذا مثال آخر لتخصيص الدلالة التي تمثل مظهراً من مظاهر التطور اللغوي في مجال المعاني.

ومثل ذلك أيضاً حديثه عن معنى الظلم في أصله اللغوي، وأنه وضع الشيء في غير موضعه، والأرض المظلومة التي لم تحضر قط ثم حُفرت... وإذا نحرت البعير في غير داء به فقد ظلم، ويقال سفانا ظليمة طيبة إذا سقاها اللبن قبل إدراكه... والظلم مشرك⁽¹³⁾.

3- تعميم الدلالة:

ومثلما تتبّه القرطبي إلى ظاهرة تخصيص الدلالة التي خضعت لها طائفة في الألفاظ العربية في دائرة الاستخدامات الإسلامية الجديدة، كألفاظ الصلاة والصوم والحجّ والزكاة والطلاق والنشور والجهاد ونحوها، كذلك تعرّض لظاهرة تعميم الدلالة التي يسمّيها بعضهم (توسيع المعنى)⁽¹⁴⁾.

وكما يصيب الألفاظ أن تُخصّص كذلك يصيبها تعميم الدلالة إلا أن تعميم الدلالة أقل شيوعاً من اللغات من تخصصها كما يرى الدكتور إبراهيم أنيس⁽¹⁵⁾.

والانتقال بالدلالة الخاصة إلى الدلالة العامة إينار للتيسير على النفس، والتماس أيسر الطرق في الخطاب اليومي، من ذلك لفظة (لبأس) التي كانت في أصل المعنى تُطلق في الحرب، ثم أصبحت تُطلق على كل شدة، وكذلك كلمة (الوردة، فهي تُطلق على أي نوع من أنواع الزهور)⁽¹⁶⁾.

ومن تعميم الدلالة عند القرطبي، قوله: ومعنى نجيناكم ألقيناكم على نجوه من الأرض، وهي ما ارتفع منها، هذا هو الأصل، ثم سُمّي فائز ناجياً، فالناجي من خرج من ضيق إلى سعة⁽¹⁷⁾، ويحمل هذا المثال التفسيري الذي ساقه القرطبي قضيتين في مجال البحث الدلالي، الأولى ظاهرة تعميم الدلالة في هذه المفردة التي صارت تُطلق على كلّ ما له صلة بالخلاص من الهلاك أو الخطر، سواء كان الأمر يتعلّق بالحياة الدنيا، أو بالحياة الآخرة، والثانية تأصيل الدلالة اللغوية والرجوع بالمقر إلى

أصوله الأولى، وغالباً ما تكون هذه الأصول حسية ومادية، وللقرطبي في هذا الشأن باع طويل في أثناء مباحثه التفسيرية التي تشغل الجزء الأعظم في كتابه الضخم، يقول القرطبي: يُقال لما نشأ من الجبل: رعن والجبل أرعن، وجيش أرعن، أي: متفرّق، وكذا رجل أرعن، أي متفرّق الحجج ليس عقله مجتمعاً⁽¹⁸⁾.

ففي هذا المثال يعرض القرطبي أنموذجاً لتعميم الدلالة في مفهوم الرعونة التي جاوزت صفة الجبل إلى صفة العقل الإنساني، وما يعتريه من آفات، ثم انتقال الدلالة الحسية إلى المجال العقلي المجرد، وإلى هذا المنحى أيضاً ذهب قوله: و الفلح أصله في اللغة الشقّ القطع، قال الشاعر:
إنّ الحديد بالحديد يفلح...

أي: يُشقّ، ومنه فلاحه الأرضين، إنّما هو شقّها للحرث... ويُقال للذي شُقّت شفته السفلى أفلح وهو بيّن الفلحة، فكأنّ المفلح قد قطع المصاعب حتّى نال مطلوبة، وقد يستعمل في الفوز والبقاء، وهو أصله أيضاً في اللغة، ثمّ الفلاح في العرف: الظفر بالمطلوب والنجاة من المرهوب⁽¹⁹⁾.

وفي هذا النص يشير القرطبي إلى أنّ هناك ما يسمّيه بالمعنى العرفي، وهو المعنى الشائع المتداول في الاستعمال كاستعمال الفلاح، كاستعمال بمعنى الظفر بالمطلوب والنجاة من المرهوب، وهو يقع عادة مقابل المعنى اللغوي الوضعي، الذي وُضِعَ للمفردة حين إطلاقها الأول، وكثيراً ما تبتعد عنه بعوامل التطور الدلالي المعروفة⁽²⁰⁾.

وعلى نحو من المثال السابق في تعميم الدلالة تحدّث القرطبي عن لفظة الصوم وتطوّر دلالتها حيث عمّت دلالتها الحسية الأولى؛ لتتسع إلى دلالات أخرى، فالصوم كما يقرّر القرطبي معناه في اللغة الإمساك، وترك التنقل من حال إلى حال، ويُقال للصمت صوم؛ لأنّه إمساك عن الكلام، والصوم ركود الريح، وهو إمساكها عن الهبوب وصامت الدابة على آريئها: قامت وثبتت فلم تعتلف وصام النهار اعتدى وصام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار... والصوم في الشرع الإمساك عن

المفطرات مع اقتران النية به من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وهذا هو المعنى الذي يفهم من الكلمة الآن، ومنذ أن ارتبطت بالفريضة المعروفة في شهر رمضان. المكان الواحد والانتقطاع عن أي نشاط، تخصص في المفهوم الإسلامي واقتصر على الانتقطاع عن المفطرات مع اقتران النية به، فبعد أن نعم استخدام اللفظة في جملة من المعاني عادة، فتخصص واقتصر على الدلالة على الفريضة المعروفة.

4- انتقال المعنى:

غالباً ما يكون ذلك مقصوداً لأغراض بلاغية كالمجاز والاستعارة والكناية ونحوهما، والعادة أن المعنيين في هذا الباب يكونان متعادلين أو لا يختلفان من حيث العموم والخصوص، بل يكون المعنى القديم مساوياً للمعنى الجديد في هذا النوع من التحول⁽²¹⁾، وكثيراً ما تختفي العلاقة المجازية أو تتوارى لتصبح اللفظة في دلالتها الجديدة، وكأنها أصل قائم بذاته وليست فرعاً دلالياً منقولاً عن أصل قائم. يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلرَّجَالِ عَلَىٰ هَٰذِهِ دَرَجَاتٌ﴾⁽²²⁾ أي: منزلة، ومدرجة الطريق: قارعتة، والأصل فيه: الطي، يُقال: درجوا أي طووا عمرهم، ومنها الدرجة التي يرتقي عليها، وقيل الدرجة: الصداق، قال الشعبي وقيل: جواز الأدب⁽²³⁾.

فالدرجة هنا مجاز، وهو استعارة المعنى الحسي لما يرتقى عليه إلى المعنى العقلي في السمو والارتفاع في المنزلة الاجتماعية، كذلك فسرت معانيها تفسير كناية حين أريد بها الصداق أو جواز الأدب الذي يأتي من جهة الرجل، لا من جهة المرأة. ومن هذا الباب تفسير (الطول) في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽²⁴⁾. واختلف العلماء في معنى (الطول) على ثلاثة أقوال: الأول السعة والغنى... يُقال: طول يطول طَوْلاً في الإفضاء والقدرة، القول الثاني: الطول: الحرّة، القول

الثالث: الطَوْل: الجلد والصبر لمن أحبَّ أمةً، وهو بها حتَّى صار لذلك لا يستطيع أن يتزوج غيرها⁽²⁵⁾.

ويُتَّضح في هذا المثال تفسير (الطَوْل) بالمجاز والكنائية، وهي من سُبُل انتقال الدلالة من المعنى الحقيقي إلى معانٍ جديدة بعلاقة السببية أو نحوها من علائق المجاز.

ومن السمات المميّزة لمنهج القرطبي في تحرّيه عن دلالات الألفاظ نزعة الاستقصاء الواسع في البحث عن المعاني، وتوسّعه في الاستشهاد بالأشعار والأخبار، وكلام العرب حتَّى نراه لا يكتفي بالشاهد أو الشاهدين، بل نراه يجاوز ذلك في المفردة الواحدة إلى عدد من الشواهد الشعرية أو النثرية، كما فعل في تفسير لفظة (التيمم) التي في أصلها الغوي القصد والتوجّه، حيث استشهد لها سبعة شواهد من الشعر⁽²⁶⁾.

5- الألفاظ المعرّبة:

اتّسعت اهتمامات القرطبي ونزعته في استقصاء المعاني فشملت المفردات المعرّبة، سواء كانت أعلاماً أم غير أعلام، فذهب إلى أنّ إبراهيم تفسيره بالسريانية وبالعربية أب رحيم، قال السهيلي: "وكثيراً ما يقع الاتفاق بين السرياني والعربي، أو يقاربه في اللفظ"⁽²⁷⁾.

وقال أيضاً في هذا المنحى: وتفسير القرطبي إسماعيل: سمع بالله لأنّ أيل بالسريانية هو الله: فقيل: إنّ إبراهيم لما دعا ربّه قال: اسمع يا إيل، فلما أجابه ربّه ورزقه الولد سمّاه بما دعاه⁽²⁸⁾.

ومثل ذلك حديثه عن التوراة والإنجيل واشتقاقهما، أو أصلهما السرياني⁽²⁹⁾. واتّسع البحث الدلالي عن القرطبي ليتناول قضية المشترك اللفظي والأضداد منه بخاصة، ففي تعليقه على قوله تعالى بشأن اليهود: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾⁽³⁰⁾، قال الجوهرى: وراء بمعنى خلق، وقد تكون بمعنى قُدّام، وهي من الأضداد قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ﴾⁽³¹⁾، أي: أمامهم⁽³²⁾ وكذلك علّق على قوله تعالى: ﴿وَمِنْ

النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ﴿٣٣﴾ قائلاً: ويشري معناه يبيع وفيه: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ﴾ (34) وكذلك لفظه (عسعس) في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ (35).

ومن القضايا التي توقّف عندها القرطبي طويلاً، ودقق النظر فيها بجمع الأقوال والآراء والموازنة بينها، وترجيح ما هو راجح فيها، ممّا له صلة بالجانب الدلالي، وقوفه عند معنى المحكم والمتشابه في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (36).

والواضح أنّ الأمر هنا يتّصل بدلالة التركيب لا بدلالة المفرد؛ لأنّ موضوع البحث هنا آيات وعبارات لا ألفاظ؛ لأنّ الألفاظ المشكلة غالباً ما تقع في دائرة ما اصطلح عليه بـ(غريب القرآن) نحو: الصريع وسبعين ووقب ونحوهما، وهو ممّا أفرد له مصنفات خاصة معروفة، يقول القرطبي: اختلف العلماء في المحكمات والمتشابهات على أقوال عدّة، فقال صابر بن عبد الله، وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما المحكمات في أي القرآن ما عُرف تأويله، وفُهم معناه وتفسيره والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، ممّا استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه، قال بعضهم: وذلك مثل وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج، والدجال وعيسى، ونحو الحروف المقطّعة في أوائل السور، قلت: هذا أحسن ما يحيل في المتشابه (37).

واختيار القرطبي لهذا الوجه في تفسير معنى المحكم والمتشابه، يمثل ميله للاعتدال في التفسير، واختيار المعنى القريب الذي يوحى به ظاهر اللفظ، فقد سكت عما نُقل عن ابن عباس من أنّ المحكمات ناسخة، وحرامة وفرائضه وما يؤمن به ويُعمل به، والمتشابهات: المنسوخات؛ لأنّ في ذلك تخصيصاً لا يؤمى به ظاهر لفظ الآية (38).

وممّا شغل به القرطبي في مجال التأويل الدلالي، وقوفه عند طائفة من المفردات التي تحتمل وجوهاً عدّة من المعاني التأويلية، نُقلت عن أصحاب التأويل ممّا يوحى به ظاهر اللفظ أو لا يوحى به في كثير في الأحيان، ففي قوله تعالى:

﴿وَلَا تَمُنُّنَ تَسَنَكُنُّرُ﴾⁽³⁹⁾، أورد القرطبي أحد عشر تأويلاً للآية كلها، يحتملها ظاهر اللفظ أو معناه، وابتدأ بأقواها في المعنى وفحواه: لا تَمُنُّنَ على رَبِّكَ بما تتحمَّله من أنقال النبوة⁽⁴⁰⁾.

وكذلك أورد في تأويل قوله تعالى: ﴿وَيْثَابُكَ فَطَهَّرَ﴾⁽⁴¹⁾ ثمانية أقوال أحدها أنّ المراد بالثياب: العمل، الثاني، الغلب، الثالث النفسي، وكلها ترجع إلى معنى واحد، الرابع: الجسم، الخامس: الأهل، السادس: الخلق، السابع: الدين، الثامن، الملبوسات على الظاهر⁽⁴²⁾.

وإنّما قدّم ما لا يوحي به ظاهر اللفظ وأخر ما يوحي به ظاهر اللفظ لمناسبة الأوّل لمقام الرسول -عليه الصلاة والسلام- بشكل يترجّح على ما سواه في المعاني، ولما ندبه الله تعالى له من عمل جسيم، ومهمة عظيمة تقتضي استعداداً نفسياً وفكرياً عظيماً.

ومثل ذلك وقوفه المتأني عند تفسير (ناشئة الليل)، وما قبل فيها من أقوال وتوجيهات سواء كانت تفسيرات لغوية أو اصطلاحية تأويلية، حيث أورد أقوال أهل اللغة كابن قتيبة والجوهري، وأورد أقوال أهل التأويل كابن عباس وابن عمر، وأنس بن مالك وعطاء وعكرمة وسواهم، ومال إلى مذهب ابن عباس ومجاهد، ومالك بن أنس، وهو ما رجّحه ابن العربي؛ لأنّه هو الذي يعطيه اللفظ وتقضيه اللغة، وفحواه: إنّها الليل كلّها؛ لأنّه ينشأ بعد النهار⁽⁴³⁾.

وعلى نحو من هذا كان مسلكه تجاه ألفاظ من نحو: لاغية، وذو حجر، وسحّين، وسواهما⁽⁴⁴⁾.

وبكفي القرطبي أنّ نفخر به؛ لأنّه رجع إلى مصادر مهمة ومفقودة في حقل كتب التفسير ومعاني القرآن لأبي بكر بن الأنباري (ت328هـ)، وكتاب معاني القرآن لابن كيسان (ت299هـ)، ويعدّ تفسير القرطبي مصدراً مهماً حافلاً بالجهود الدلالية من خلال تناول النّص القرآني.

الخاتمة:

من خلال ما سبق توصلت الباحثة إلى النتائج التالية:

1- يُعد تفسير القرطبي مصدراً مهماً حافلاً بالجهود الدلالية من خلال النص القرآني.

2- إنَّ التطور الدلالي للمفردات عند القرطبي يتمثل في الآتي:

- التطور الدلالي.
- تخصيص الدلالة.
- تعميم الدلالة.
- انتقال المعنى.
- الألفاظ المعرّية.

3- إنَّ الجانب الدلالي من أهم القضايا التي توقف عندها القرطبي طويلاً، ودقق النظر فيها بجمع الأقوال والآراء والموازنة بينها.

4- تعرضت معاني المفردات في مراحل الاستعمال المتعاقبة إلى سلسلة من التحولات والتغيرات، ابتعدت بها عن الأصل، ووصلت إلى دلالات جديدة.

هوامش البحث ومراجعته:

- (1) ينظر: طبقات المفسرين، محمد بن علي الداودي، مراجعة لجنة من العلماء، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ: 69/2-70؛ ونفح الطيب، أحمد بن محمد المقرّي، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م: 210/2-212، وشذرات الذهب، أبو الفلاح عبدالحى بن العماد الحنبلي، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، 1979م: 335/5.
- (2) ينظر: بغية الوعاة، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، بلا تاريخ: 383/1.
- (3) ينظر: اللغة العربية كائن حي، جرحى زيدان، مراجعة د. مراد كامل، دار الهلال - بيروت، بلا تاريخ: 50.
- (4) سورة الأنفال: من الآية (35).
- (5) سورة الصافات: من الآية (143).
- (6) سورة الإسراء: من الآية (110).
- (7) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م: 146/1.
- (8) ينظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، ط2، الكويت، 1982م: 243.
- (9) المصدر السابق: 246.
- (10) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ط4، مصر، 1980م: 154.
- (11) سورة الحديد: من الآية (20).
- (12) الجامع لأحكام القرآن: 159/1.
- (13) المصدر السابق: 261/1.
- (14) ينظر علم الدلالة: 243.
- (15) ينظر: دلالة الألفاظ: 154-155.

- (16) ينظر: علم الدلالة: 244.
- (17) الجامع لأحكام القرآن: 323/1.
- (18) الجامع لأحكام القرآن: 10/2.
- (19) المصدر السابق: 158/1.
- (20) ينظر: دلالة الألفاظ: 134، وعلم الدلالة: 237.
- (22) ينظر اللغة/ فندريس، ترجمة الدواخلي والقصاص، ط1، مكتبة الانجلو المصرية، 1950م: 256 ودور الكلمة في اللغة، أولمان، ترجمة كمال بشر، ط10، القاهرة، 1986م: 180، وعلم الدلالة: 247.
- (23) سورة البقرة: من الآية (228).
- (24) الجامع لأحكام القرآن:
- (25) سورة النساء: الآية (25).
- (26) الجامع لأحكام القرآن: 136/5.
- (27) المصدر السابق: 231/6-232.
- (28) الجامع لأحكام القرآن: 96/2.
- (29) المصدر السابق: 126/2.
- (30) المصدر نفسه: 6/2.
- (31) سورة البقرة: من الآية (207).
- (32) سورة الكهف: من الآية (79).
- (33) الجامع لأحكام القرآن: 29/2.
- (34) سورة البقرة: من الآية (207).
- (35) سورة يوسف: من الآية (20).
- (36) سورة التكوير: من الآية (18).
- (37) سورة آل عمران: من الآية (7).

- (38) الجامع لأحكام القرآن: 9/4-10.
- (39) الجامع لأحكام القرآن: 11/4-12.
- (40) سورة المدثر: من الآية (6).
- (41) الجامع لأحكام القرآن: 19/267.
- (42) سورة المدثر: في الآية (4).
- (43) الجامع لأحكام القرآن: 19/62.
- (44) ينظر الجامع لأحكام القرآن: 19/39.
- (45) ينظر المصدر نفسه: 20/33، 43، 19/255.

نوعت المرأة في الشعر الليبي المعاصر

د.عبد السلام عبد الله علي
جامعة طرابلس

التمهيد:

كانت المرأة ولا تزال ركيزة أساسية في بناء الفرد والمجتمع، فهي المستودع الآمن لكل رجل، ومصدر فيض قرائح الشعراء منذ الأزل فافتتتوا بها وبجمالها، وأبدعوا في تصويرها، ومن هنا جاء هذا البحث الموسوم بـ (نوعت المرأة في الشعر الليبي المعاصر).

إن مظاهر الجمال في الكون تختلف حسب طبيعة الأشياء، وهي بصور متعددة في الكون تستجلب إليها الأديب أو الشاعر، إلا أن الإفصاح عنها يكون في نمط الكتابة بين الأدباء سواء كان نظماً أو نثراً، وهذا يتطلب حساً يصور ذلك الجمال ويجسده في النفس، ومن يصف ذلك إلا الشعراء الذين تكمن في دواخلهم تلك القدرة على الشعور بالجمال أكثر من غيرهم، يترجمونها من خلال كلمات غاية في الجمال ووفق فضاء إبداع رائع، يصدق مترنماً بما تجيد به قرائحهم.

لقد كان أغلب الشعر العربي يدور حول المرأة؛ لأنَّ الشاعر وجدها خير وسيلة تؤنس وحشته، وتشعره بالحنان، ويبقى الشعر بما يحتويه من دلالات وموسيقى، صورة مفضية إلى الرفعة والشموخ وعلو المنزلة للمرأة، وقد بدأت المرأة معبودة الإنسان منذ القديم، فأقام لها التماثيل وجسدها؛ ليقدم لها كل فؤاده إجلالاً.

لقد كانت المرأة اللغز المحبَّب الذي هام به الكثير، وتمتع بجماله الأدباء، وقد بدأ واضحاً أن هذا التعطش للجمال والحنين الأزلي، يترجمه الغزل في صورة معبرة عن إحساس العربي ونماء ذوقه، وأي حسن أروع نضارة من الحسن البشري، الذي أفرد له الشعراء قديماً وحديثاً حيزاً بارزاً في شعرهم، وأدركوا بالحس الفني مكانة المرأة وقيمتها في أشعارهم، فازداد حظها وفوراً وعلواً، وبخاصة في البيئة العربية ذات السليقة والجميلة التي فطرت على سليم الإحساس، ووضع المرأة في سياقها، سواء

تعلق ذلك بصورتها الحسية المادية أو بالروحية الوجدانية لدى الشعراء، ولكل طريقته في التعبير عن صورة المرأة لدى الشعراء العرب.

وبما أنّ الشعر ميدان فسيح للتعبير عن مكانن النفس، أخذ شعراؤنا يصورون الحياة تصويراً طبيعياً شأنهم في ذلك شأن من سبقوهم من الشعراء العرب، وحاولوا أن يظهرها فيها المرأة بصورة تامة وواضحة بما تنعم به من الصفات الخلقية الكريمة، أو الحسن المتعالي للمرأة من زاوية امتلاكها الفعلي للجمال.

وبما أنّ الجمال مقرون بالمرأة فالشعراء لا يزالون منذ الأزل ينشدون مواطن الحسن فيها يتغنون بها، ويتكلمون عنها، لأنّهم يرون أنّ الجسد الأنثوي مكن كل جمال بما أودعه الله فيه من خصائص مميزة⁽¹⁾.

وبذلك فشعراؤنا قد عمدوا أن يقدموا لنا الصورة كاملة للمرأة، والتي يرون فيها نبع الجمال بحكم ذوقهم، يقول عباس العقاد عن تصور العرب للمرأة: "هم في ذلك أصح أذواقاً من أساتذة التجميل المعاصرين الذين أوشكوا أن يسووا بين قامة المرأة الجميلة، وقامة الرجل الجميل في استواء الأعضاء، فالذوق العربي في دقته ذوق محمود يزكّيه حب التنسيق، كما يزكّيه تكوين وظائف الأعضاء"⁽²⁾.

وليس غريباً إذاً على شعرائنا أن تكون للمرأة مكانة مرموقة في دواوينهم الشعرية، حيث نجد أنّ منهم من خصّص دواوين كاملة، ومنهم من خصّص قصائد كاملة، أو جزءاً منها للتغزّل بها باختلاف أصنافه عفيفاً وصريحاً، من هنا فقد شغل الحديث عن المرأة والتغني بجمالها مكاناً بارزاً في دواوين الشعر الليبي المعاصر. وهناك أسباب عدّة دفعتني لاختيار هذا الموضوع، منها:

- أهمية الموضوع في حد ذاته.
- الاهتمام بجزء من نتاج الشعراء الليبيين الذين لم يبرزوا في الساحة الأدبية بالقدر الكافي.

ومن هذا المنطلق نحاول أن نلقي نظرة على هذا النتاج، وما جادت به قرائحهم تجاه هذا المخلوق الجميل(المرأة).

النظرة للمرأة في الشعر القديم:

قديمًا كان ينظر للمرأة من غير العارفين بها على أنها الجارية المستعبدة الراقصة المغنية، أو بمعنى أدق آلة لمتعة الرجل، وهذا مخالف للحقيقة تمامًا، فالمرأة منذ الجاهلية متعدّدة المهام والوظائف، بل وتحتل مراتب، ولها بالمجتمع مكانةً خلاف ما يصوره البعض، وخير دليل على ذلك الشواهد التي كانت تساق لصالح المرأة على مر العصور، فمنها مثلًا:

المرأة الأم: لقد كانت ولا زالت هي أحد المكوّنات الأساسية للأسرة، حيث أنّ العرب يجلونها ويعظمونها كأهم تعظيمًا شديدًا، وكانوا لا يعزّون المرأة إلا أنّ تكون أمًا⁽³⁾. وإذا ما ولدت ارتفع قدرها وتوثقت بها العرى، لذلك عبر العرب عن القرابة بالرحم والرحم متعلق بالأم⁽⁴⁾، وفي ذلك يقول الهذلي:

ولم يك فضا قاطعا لقرابة ولكن وصولا للقرابة ذا رحم⁽⁵⁾

وهي أيضا أساس للرباط بين الإخوة وجلبًا للقرابة والوصال، يقول الشنفرى:
أقيموا بني أمي، صدوركم مطيكم فأني إلى قوم سواكم لأميل⁽⁶⁾

ذكر اسم المرأة في الشعر الليبي.

نلاحظ أنّ ذكر اسم المرأة في الشعر الليبي المعاصر كغيره من الشعر العربي حيث نرى البعض منهم يذكرها صراحة، وبعضهم يكتئ عنها، ومنهم من يشير إلى المرأة إشارة، وجاءت أسماء النساء كثيرة في شعرهم، وحسب الموقف الذي تساق فيه، سواء في المقدمة أم في أثنائها وليس بالضرورة أحياناً أنّ يكون وجود تلك النساء اللاتي ورد ذكرهن في أشعار الشعراء حقيقة، والعلاقة التي تربطهن بالشاعر واقعة، بل نلاحظ أنّ منهم من يجري على عادة الشعراء بذكر المرأة وما تربطه من علاقة غرامية بها، ومن تلك الأسماء التي ذكرت في شعرهم ما قاله الشاعر عبد الحميد أبو مداس:

لو سألت الرسوم فالسائلينا أو بكيت الأطلال كالأولينا

لاتهمت بأنّ هذا قديم نحن كل لما مضى كارهونا

إنما الطلل الذي في قصيدي خُد ليلى وزمرة العاشقين
 إنني لأرى لليلى جمالاً يجعل القلب في هواها رهيناً⁽⁷⁾

الأطلال في هذا النص عبّرت عن ذات الشاعر الذي تحوّل فيه الطلل كقيمة إلى معنى الفقد، فإذا كان الطلل دالاً على فقدان وموت، فأنتنا نجد الشاعر قد استحضر في نصه الطلل بصورة خفية، وهي دلالة الفقد التي عبّر عنها بتجليات مختلفة، فرضتها طبيعة العصر الحديث وطبيعة الثقافة الحديثة.

ويقول حسين الأحلافي مستذكراً أطلال حبيبته (زينب) جاعلاً من فلسفة الطلل السابقة مرجعية له في بناء نصه، وتشكيل رؤاه الرومانسية، والذي استطاع من خلاله أن يحضر المحبوبة، وما يتصل بها من ديار نائية لديه في مقابل الديار الدارسة لدى الشاعر القديم، فيقول في قصيدته:

قفوا بي قليلاً هذه دار زينبا أجد أثرا فيها لعلي أو نبا
 فقلت أهذي الدار أم أنا واهم؟ وبادرت فاستسمحت عن خطئي الصحبا⁽⁸⁾
 ومن الأسماء التي ذكرها راشد الزبير في أحد قصائده (ماري) حيث يقول:
 ماري...

لا تنفري مهلاً شبيهه البان
 تذكرني أنّ الحياة نعيمها
 في قبلة من ثغرك الفتان⁽⁹⁾

ومن أسماء النساء التي ذكرت لدى الشعراء (آمال) ورد ذلك في قصيدة للشاعر حسن السوسي، حيث قال:

على خد آمال ترّبع خالها فزاد به الحسان جمالها⁽¹⁰⁾
 ومن أسماء النساء (هند وليلى) اللاتي ذكرهن محمد مليطان بقوله:
 لا تسألي عن قبر ليلى
 ونهد هند

عن وردة حمراء بين دفاتري

عن صورة ممزّقة⁽¹¹⁾

جمال المرأة في أعين الشعراء:

دأب الشعراء الليبيون بأن ينظروا لجمال المرأة في غزلياتهم بمنظار بعيد عن اللذة في معظم الأحيان، فهم يرسمونها ساطعةً مشرقةً بمعان وجدانية شفافة سامية، لذا فقد أتى شعرهم عذبا؛ لأنّ المرأة مصدر إحساسهم، وينبوع إلهامهم، ومنطلق الوحي لكلماتهم.

فهم يخاطبونها بأجمل وأنبأ ما في الروح من صدق وعمق الإحساس بمفاتيح الروح، ويرون بأنّ المرأة هي الشعر في شعرهم، فيها رقة وعذوبة معنى ومغنى، " فإذا كان لكل ليل قمر فالمرأة هي قمر الشعراء، وهي من القلب والحياة بمنزلة القمح من الخبز، والشعاع من السراج"⁽¹²⁾

وفي هذا المقام نحاول أن نقدم نتاج بعض من الشعراء الذي رسموا وصوّروا المرأة في أحسن صور جمالها، فهذا الشاعر عبد الحميد أبومداس يصور الجمال بمعان رقيقة عذبة تكتنفها الصراحة والوضوح، فيقول:

لا تلمني فهي بدر ساطع	وغزال شاردا وسط الخلاء
صدقوني لو رأها زاهد	ترك المغرب عمدا والعشاء
أين منها الريم في خفتها	أين منها المسك عطرا وشذاء
من رأها قال عنها واصفا	قمر تاه بأبراج السماء
بل تفوق البدر إلا أنها	مثله بعدا وعزا وإباء
لا تحاول تختلق عيبا لها	خلقت من كل ما يزرى براء
تأسر الناظر عفوا نحوها	تورث الداء ولا تعطي الدواء ⁽¹³⁾

وقال الشاعر: محمود عبد المجيد المنتصر^(*)، يصف جمالها الفاتن، فيقول:

نشدتك بين بديع الزهور	ونور الخدود، وصافي الورود
ترى أين أنت؟ أنجم حواك؟	أم النجم يرجو إليك الصعود؟
فللنجم نور تراه العيون	ولكن أراك كيوم الخلود ⁽¹⁴⁾

ومما قاله الشاعر محمود الفسطاوي(*) في قصيدة- أمل- في وصف جمال

محبوبته:

ملاك صاغك الرحمن من شمس ومن قمر
ومن أصداف ياقوت ومن تبر ومن درر
ومن عطر وريحان ومن ورد ومن زهر
حباك الله إذا أعطاك ما أعطاك من سحر(15)

وللشاعر (محمد انديشة)(*) أبيات جميلة يتغنّى بهما في وصف جمال من

يحب، فيقول:

حبيبة القلب فيك الحسن مكتمل سبحان ربي فيما شاء سواك
وأنت كالورد في حسن وفي خطر وأي ورد زها من غير أشواك

فأنت شمس تبدت لا يعترها مغيب
وأنت بدر منير وأنت غصن رطيب.(16)

ذكر أوصاف المرأة الجسدية:

اقتصرت أغلب القصائد الغزلية في الشعر اللبي على وصف الجمال الخارجي للمرأة، ومن هنا كان الإلهام بحسب كل شاعر ومفهومه، رغم أن المرأة تبقى لدى الجميع الشيء الجميل في حياة قصائدهم.

وهي بذلك تبيّن أنّها "استطاعت أن تتسلّل إلى قاموس مفردات الشعراء، وأن تجلس أمامهم وتخبرهم أنا هاهنا، وتجبرهم على إخراج حروفهم من مرقدها، مدركة أنّه كلما زادت درجة تفاعل عنصر الخلق والخلق عندها، كلما زاد واشتعل تفاعل الشاعر مع الحروف، فتأمل الشعراء المشهد وتفاعلو بوجودهم مع حروفهم بحماس ليخرجوا أجمل ما جادت به ذائقتهم الشعرية"(17).

لقد خضع كل ما في المرأة من خلق وخلق لتقييم الشعراء، فتغرّلوها في أدبها وحياتها، وكرمها وعينيها، وقامتها، وخذها، وشعرها، وكل شيء فيها، ولو أردنا

تفصيل ما كتبه الشعراء في كل ناحية سيطول المقام والمقال، لكننا سنركز هنا على ما قاله الشعراء في بعض من أوصافها، ومن هذه الصفات:

القد والمشى: تفضّل المرأة التي تمتاز بطول قامتها، وتسمّى الفارعة، خاصة إذا كانت مكتنزة الجسم في الموصفات الجمالية، وربما أضفوا على تشبيه القامة بالغصن، وصفاً حركياً لمشيها وتمايلها، إذ توحى بجمال أنوثتها ورقنتها ورشاقة قدها وزهوها. ومن أمثلتها يقول الشاعر (الفقيه حسن) واصفاً الطول معجباً بجمال القد:

من النصارى رشيق القد ذو هيف بمهجة الصب فتأك وطعان⁽¹⁸⁾

ويقول سعيد المسعودي عن المرأة معجباً بجمال قدها واصفاً هذا الجمال وطريقة مشيتها:

خطرت تجر ذبولها هيفاء ما فيها قصر

تهتز عظاما إذا ماست كأن بها سكر

وقوامها يهفو على أهل الغرام إذا حذر⁽¹⁹⁾

ويقول الشاعر .محمد الأشهب .

فإذا نظرت فليس إلا قدها كم ذا عشقت لأجله الأشجار⁽²⁰⁾

وللشاعر محمد الشريف^(*) ما يقول في جمال الطول وتأثيره في جمال المرأة:

وأرى تمايلك البطيء .. يغازل اللحظات

في دنيا الشعر . والليل حين يلقانا . والبدر⁽²¹⁾

الوجه: يعد الوجه للمرأة هو الجزء الثاني لجمالها بعد القد، فلذلك ليس المرأة الجميلة التي تأخذ ببصرك جملة على بعد، فإذا دنت منك لم تكن كذلك، بل الجميلة التي كلما كررت بصرك فيها زادتك حسناً⁽²²⁾.

وفي ذلك يقول الشاعر (راشد الزبير) وهو يرسم صورة الوجه الجميل الذي يسر

الناظر له:

فتحت عيني للنور الذي شعّ أمامي إنّه وجهك يا أهلاً بدنياه الجميلة⁽²³⁾

وللشاعر (محمود الفسطاوي) أبيات يرسم فيها لوحة جميلة للوجه، حيث يرى في وجهها ذلك الجمال الذي يعد مظهراً من مظاهر قدرة الله في خلقه، فيقول:

وأشرق وجهك الفتاً ن يا حسناء بالطهر
حباك الله إذا أعطاك ما أعطاك من سحر⁽²⁴⁾

وممن يتغزل بهذا الجمال الشاعر (محمد المحجوب)^(*) الذي يقول:

فمتعيني بهذا الوجه مبتهجاً وبالذلال الذي قد زاده شرفاً

فمن يفرط في الأثمار يانعة في السوق تحشد أو يرضى بها حشفا⁽²⁵⁾

ويقول (رفيق المهدي) مسجلاً صورة جميلة على عادة الشعراء السابقين، حين

يشبه وجهها بالشمس لمعانا، وأن فتنة وجهها تشعر الناظر بالسعادة والبهجة، فيقول:

لوجهك ضوء الشمس عند طلوعها لها بهجة يا نزهة العين زاهية⁽²⁶⁾

ويقول عبد الرحيم المغبوب^(*) واصفاً الوجه:

والوجه أسفع والأعضاء ناحلة والقلب في شرك الإخوان مختب⁽²⁷⁾

العين: تعد العين أم الحواس، لا تقوم المقدرات إلا بعد أن تمر على ميزانها، تساعد الشم على جلاء الرائحة، وتشارك الأذن في تصور المسموع، تمد اليد للسان لتقدير النعومة أو الخشونة، أو الطعم والمشارب، ويبقى كل جمال ناقص المقدار ما لم تستوعبه العين، ومن هنا عبروا عن العين بالجوهر، والذات أعلى المقتنى، فقالوا عين الشيء حقيقته، وعين نفسه.

كما أنها مرقد أسرار الجمال على مر العصور، وهي مرآة الروح تعكس مكونات النفس والقلب، وأن لها دلالات كثيرة، فلكل لون له جمال خاص يميزه عن غيره، إلى جانب أنها تعد الجانب المهم والحساس في تصوير ما يقع أمامها من جمال مبهر يثير خلجات النفس⁽²⁸⁾.

"وتظل العين النافذة التي يطل منها الشاعر على محبوبته، وتطل منها عليه"⁽²⁹⁾

وأجمل العيون عند العرب ما كانت تحمل صفات الجمال المؤثر لصاحبه

وناظره، وفي ذلك يقول إدريس الطيب:

وحسناء حدقت في مقلتيها رأيت الضباب بوقت السحر
هدوء النسيم الجميل بعين وعين بها عاصفات القدر⁽³⁰⁾
والشاعر راشد الزبير هو الآخر يغازل العين، ويبين شدة تأثيرها بما تحمله من
جمال، فيقول:

فعيناك بوصلتا خافق، تقودان خطوى إلى حيث شئت
وعيناك ترشفان الرؤى ، وفي غيرها لا أرى غيرمفت⁽³¹⁾
ويقول محمد أبو فسطاس في العيون وما فعلت به، وهو كما نراه تقنن في
وصف نظراتها إليه ممّا أدّى إلى الوقوع في حبها، فيقول:

سبقتني نواظر ريم كحيل بوسط الزحام فأدمت جراحي
فدقت سهاماً أصابت صميمي رمتي أسير إكسير الجناح⁽³²⁾
والشاعر محمد وريث^(*) هو الآخر يرى سحر العيون بنظرة رسام يعرف كيف
يتقن صنعته، "فالعين بتأثيرها الكبير لا يمكن للمرء أن ينظر إليها إذا قابلته بوجهها
لأنّ عينيها الساحرتين

تحول بينه وبين ذلك؛ لشدة تأثيرها على القلوب"⁽³³⁾، إذ يقول:

لعينيك سحر تعالى على ملكوت الجمال
أهيم به في مدى أبدي المجال
وفي معبد الحب ، حبك، أخشع⁽³⁴⁾

وللشاعر أبوالقاسم خماج صورة جميلة، يترجمها بنظرة مصورة رائعة فيها
الوداعة، فيقول:

عذب حديثك... لبيته لاينتته في أيما طرق البيان أبنته
أمّا حديث العين فاسترساله يلهو بنبضاتي ..أطيلي والتهي⁽³⁵⁾

والشاعر عمران محمد باوه^(*)، يصف سحر العيون لكل من يراها، ترمي السهام
بأجفانها فتجعل المحب أسيراً لها، ممّا تسكنه في رمشتها، ويغفو في مقلتها وجفنها،
إذ يقول:

بنظرة ترمي السهام ونارها توقد من القلب وفي الوجدان
سود العيون نواعش أجفانها سبحان ربي خالق الأكوان⁽³⁶⁾
ومن الصفات الجميلة للنساء ما ذكره الشاعر محمد الربيعي^(*) وهو يرسم صورة
جميلة للعيون التي من شدة جمالها تجعله يقرأ ما أودع بها، إذ يقول:
كم أفصح الإيحاء عن طلب وتعثر الإفصاح في الطلب
فدعي العيون تصوغ أحرفها ببراعة النقاش للذهب
فلقد سيبت بلحظ فاتنة بلغت مقام الشمس في الرتب⁽³⁷⁾
ولهذا المخلوق الجميل يتغنى القذافي ميلاد* بأبيات يجعل العيون نافذة يطل
منها على عالمه، فيقول:

الليل في بحر عيونك جميل

-القذافي ميلاد سليمان، ويلقب بابن سليمان، ولد بمدينة سرت 1954م، أكمل تعليمه
بمصراته، ونشر أعماله الأدبية بالمجلات والصحف الليبية، كما شارك في العديد من
المؤتمرات والمهرجانات الشعرية: الحركة الشعرية في ليبيا: 526/2

والمعاناة فيه أجمل

فاسمحي لي أن أتمدّد فيها؛

لأرحل في عالمك المجنون⁽³⁸⁾

والشاعر سعيد المسعودي^(*) في قصيدة (قل للمليحة) يرسم لوحة رائعة للعين،
وهي تتزيّن بجمالها الطبيعي، الذي أضفى عليها مسحة جميلة كان سببها السواد
والحور، فنراه يقول:

خطرت تجر ذبولها هيفاء ما فيها قصر

مكحولة العينين في طرف اللحاظ بها حور⁽³⁹⁾

الجبين: لقد أحب الشعراء في المرأة الجبهة المسترسلة العريضة، واسعة من
دون إفراط، وفي ذلك يقول الشاعر (أحمد رفيق):

جبين هلال فوق قوس حواجب على أعين قتّالة وهي لاهية⁽⁴⁰⁾

ويقول (الجيلاني الملهوف) (*) في وصف الجبين:

والبدر إذا قابلته بجبينك الوضاء يقمر (41)

الثغر: وهو الفم ومقدمة الأسنان فيه، ويعد ينبوع المتعة في المرأة، وقد تبخر الشعراء في وصفه بما يليق بجماله وفتنته، يقول (عمران باوه) في جمال الفم: ثغرك مثل البدر يوم تمامه وقوامك البادي كغصن البان (42) وفي وصفه أيضاً للثغر بأنه يحيي الأمانى يقول (رجب الماجري): هبي لي بسمة تحيي الأمانى فثغرك ليس بالثغر الخلوب إذا ما افتر عن نور ثلاثت على بسماته سود الخطوب (43) وورد ذكر الثغر أيضاً عند (حسن السوسي) عندما وصفه باللؤلؤ المضيء في حسنه، فيقول:

وكنوز فتنتها ولؤلؤ ثغرها متألفاً كالكوكب الوقاد

لا مثلها أخرى تحب وتشتهي لو كنت أملك صبوتي وعتادي (44)

الشفاه: من بين ما وصف الشعراء الشفاه، وهي أحد مواطن الجمال عند المرأة، فأحبوا فيها شدة الحمرة كالرمل الخالص، وهو ما حدا بالنساء في هذا العصر باستخدام أحمر الشفاه لتجميل الشفتين، ويستحسن فيها أن تكون متضخمة قليلاً، وفيها يقول (عمران باوه) معجباً بهذه الشفاه التي إن فتحت تظهر تحتها ما كان مخفياً من جمال فاتن:

وشفاه تكشف عن ثنايا بفرجة تسكب خمراً زاهي الألوان

هذا قليل من كثير محاسن لا استطيع وصفها بلسان (45)

ويعصور علي الفيتورى (*) الشفاه العطشى، كيف يمكن بقاؤها نظرة لا يشوبها جفاف، حيث يقول:

وشفاهك العطشى لأول قبلة أخذت لطول بقائها تتأثر

مثل الورود إذا حبسنا ماءها جفت وصارت هشة تنكسر (46)

الخد: من عادة الشعراء أنهم يستحسنون أن يكون طويلاً أملساً أسيلاً، وفي ذلك يقول الزوزني: "أحسنها ما فيها طول، وخذ أسيل أي ليس بقبيح، كأنه يقول أن خد المرأة يجب أن يكون طويلاً، كما أنه ناعم وأملس"⁽⁴⁷⁾، وقد أكثر الشعراء من وصف الخد في شعرهم، فهي هو (الفقيه حسن)، يصف الوجه من شدة جماله حين شبّهه بالورد، فيقول:

الخد ورد وذاك النبت ريحان والريق خمر وذاك الطرف سكران⁽⁴⁸⁾

ولسليمان الباروني صورة جميلة في وصف الخد، فيقول:

ما هذه إنسية، بل هذه جنية هبطت إلى الأكوان
فخدودها وردية وعيونها سحرية، والقدر مثل البان⁽⁴⁹⁾

وفي قصيدة لسعيد المسعودي وهو يصف الخدود بالقمر المنير في حسن جمالها
قائلاً:

وأسيلة الخدين في حسن يزينه الخفر

لاحت إلي كأنها البدر المنير إذا ظهر⁽⁵⁰⁾

وقد ذكر عز الدين درياس^(*) هو الآخر الخد، وهو يتزيّن بخلته البهية بقوله:

ما هذا الورد المنتشر

من أعلى قمة خديك

يسعدني عطفك سيدي

عيناى تحاور عينيك⁽⁵¹⁾

ويقول مصطفى العربي^(*) واصفاً إياه بالخد الوردى:

يا أنت ... يا وردية الخدي ن والشفقتين ... يا خمريه القسمات⁽⁵²⁾

ويشارك هذا الإعجاب الشاعر علي الحارثي^(*) وهو يرسمه في صورة رائعة

أبهرت الناسك في جماله، فيقول:

فإذا الناسك يدعو في خشوع لصلاة الفجر والوقت عشاً

ما درى المسكين من غفلته أن هذا النور من خد رشا⁽⁵³⁾

الابتسامة: تعد الابتسامة سر من أسرار الجمال، وسر تأخذ المرأة بتلابيبه، تعطيه من تشاء فيتوله ويغرم، وتحرمه من تشاء فيموت المحروم كمداً وقهراً. وقد جاء ذكر البسمة في بيت شعر من قصيدة للشاعر، بلقاسم خمّاج، حيث يقول:

والابتسامة فجأة إشراقها يفضى إلى الباب الذي أفلته⁽⁵⁴⁾

والشاعر مصطفى العربي يقوم باتباع هذه الابتسامة، ويصورها بجمالها الفضي رغم شدة الظلمة، فيقول:

إنّي عهدتك حلوة ممرّاحة رغم الدجى فضية الضحكات⁽⁵⁵⁾
 وورد ذكرها أيضاً عند الشاعر عمران باوه، فيقول واصفاً إياها:
 ببسمة تطفئ الحرائق والظماً فيهيم قلبي الدائم الخفقان⁽⁵⁶⁾
 ولأحمد السني^(*) هو الآخر صورة تعبر عن جمال وروعة البسمة الخجولة، فيقول:

لأنسى لحظي وغدي وأمسي ولن أنسى لقاؤك يا سعاد
 وبسّمك الخجول غداة سؤلي سعاد! لمن سيهديك المزاد⁽⁵⁷⁾
 الوجنات: وهي ما ارتفع من الخدين⁽⁵⁸⁾ وفيهما قال أحمد رفيق المهدي:
 على وجنات كالشقائق حولها بياض من الفل المفتق حاليه⁽⁵⁹⁾
 كما ذكر الشاعر بلقاسم خمّاج، الوجنات في أحد قصائده بقوله:
 والوجنات بما أضاءا كلما خوطبتِ مرأةٍ لما استقبلتِه⁽⁶⁰⁾

أمّا الشاعر السنوسي حبيب فقد رسم صورة جميلة للوجنات، وهن يتلألأن فوق الخدين، كأنهن الشفق الأحمر يطلق إشعاعه من كبد السماء في لحظة مغيب، فيقول في قصيدة (بتهاج):

ولعيني أن تستمتعا
 بحمرة شفق الغروب
 إذ تلالاً على وجنتيك

ولأيدي الصديقات

أن تضح بالتصفيق⁽⁶¹⁾

الخال: يعد الخال رمزاً للجمال عند المرأة، وقد تجوّل الشعراء في مفاتها كتجوالهم في حديقة غناء وافرة، يقطفون من ثمارها اليانعة ما شاءوا وينتشون فيها بنسائم زهورها، وفي هذا الصدد نجد أن الصفيدي قد بين أن أحسن أنواع الخيلان " ما خلا من الشعر، وضرب لونه إلى السواد، أو إلى الخضرة، وأحسنها شكلاً ما استدار، وكان في مقدار حبة العدس، ولا يستحسن كبره"⁽⁶²⁾

حيث نجد أن الشاعر الفقيه حسن رسم لوحة فنية للخال أبرز خلالها الصورة الجمالية له، وشدة جماله عندما يكون في موضع جذاب بين العين والأذن، فقال:

على خد آمال تربع خالها فزاد به الحسان جمالها

تخير بين العين والأذن موضعاً وأغراه منها لينها ودلالها

يوشوش قولاً لست أعلم كنهه ولكنه قطعاً سيرويه حالها⁽⁶³⁾

وفي نفس السياق نجد الشاعر أحمد الشارف يقف مبهوراً أمام الخال الذي ارتسم

على خدها، فيقول:

يقيناً بأنّ البدر أنت له أخ وفيك على الخد المورد خال⁽⁶⁴⁾

وورد للشاعر أحمد الفقيه حسن، من شعره في الغزل هذه الأبيات، حيث يقول:

وخاله عنبر قد حار من عجب في روضة الحسن فهو الدهر حيران

فيا عجباً لخال في نعيم ولا يصلى بنيران الخدود⁽⁶⁵⁾

كما ذكر (الخال) مصطفى بن زكري بقوله في إحدى قصائده:

قالوا له خال بصفحة خده وتفننوا في كنهه وصفاته

فرماه ناظر بسهم صائب وانظر إلى دمه على وجناته⁽⁶⁶⁾

وقد بدأ على هذه الأبيات الغزلية للشاعر نوع من المحاكاة والتقليد، وأنّ العاطفة

بها غير عميقة، رغم رقة المعنى وعذوبة التعبير.

الجيد: هو "العنق أو مقلده أو مقدمه"⁽⁶⁷⁾ وقد حاز الجيد أو العنق على اهتمام الشعراء بوصفه ركناً من أركان الجاذبية، وعمود من أعمدة الجمال، فنظرة الشعراء لجسد المرأة الجميلة ترتكز على عنقها الناعم الأملس الطويل، وللشاعر سعيد المسعودي أبياتاً، يقول فيها:

والجيد منها قائم يحمي محياها الأغر
ويذود عمّا تحته من كاعب منها ابتكر⁽⁶⁸⁾

الصوت: يعد الصوت من الصور السمعية التي تساعد على إكساب اللغة الشعرية دلالات متنوّعة تمكّنها من التعبير والإثارة والقدرة على الإيحاء، كما ذكر بأنّ "القيم الصوتية هي المحرك الأول للعواطف الإنسانية، بل إنّها تلعب دوراً أساسياً في إبرازها"⁽⁶⁹⁾، وفي ذلك يرى ت س أليوت: "أنّ الصورة السمعية لها خيالاً خاصاً بها، يسمّى بالخيال السمعي، ويعرّفه أنّه إحساس بالمقاطع والإيقاع إحساساً يعبر مستويات التفكير والمشاعر الواعية إلى أكثر الأحاسيس بدائية عن طريق منحه قوة خاصة لكل كلمة"⁽⁷⁰⁾

ومن النماذج الشعرية ما ورد في شعر أبوالقاسم خماج لتلك الصورة السمعية التي رسم فيها حلاوة صوت محبوبته ونعومته، وهي صورة تجسدية يصور فيها صوتها بصوت الآلة الموسيقية التي يطرب بها عند سماعها، فيقول:

لا أشتهي شيئاً سوى أن تملئي سمعي ووجداني بما شئتَه
لو أنّ موسيقى القلوب تجسّدت وسعت على قدم فإنك أنت هي
الحرف يأتي منك موسيقية أصدأوه في النفس أتى قلته⁽⁷¹⁾

وورد ذكر الصوت عند الشاعر محمد أبو اسطاش، حيث يقول:

تناهى لسمعي صوت شجي وإذا بقلبي كثير النواح⁽⁷²⁾

ومن هذه الصورة الجميلة يرسم الشاعر محمد الأشهب^(*) شدة وله بصوت محبوبته الذي يسكره حين سماعه، فيقول:

وإذا سمعت فليس إلا صوتها أعني بها النغمات والأوتار

حتى حظيت بوصلها فشربتها من ريقها، فسكرت ليل نهاراً⁽⁷³⁾
 وللشاعر علي الرقيعي أبيات يصف شجونه وغرامه بصوتها، فيقول:
 كم شجاني صوتك المطراب خذر حسي كحفيف الشعر ينداح إلى أعماق نفسي
 فيثير البشر في قلبي بجرس أي جرس أزلي الوقع مفتون الرؤى في جنح قدس⁽⁷⁴⁾
 وورد ذكر الصوت عند الشاعر لطفي عبد اللطيف، حين وصفه بصوت
 الملائكة، فيقول:

إذا سمعت صوتك الملائكي النقي
 بكل ما ضيعت من أحلامي المبكرة
 بكل ما أخال يا صغيرتي
 وكل ما أعيش دائماً لأذكره⁽⁷⁵⁾

والشاعر عبد السلام سنان^(*) يصف صوتها بصوت الحور عند سماع نغماته
 العذبة تسر النفس وتشفى البشر:

فاعزف الألحان كي نسقى بها في رياض كل ما فيها يسر
 هي صوت الحور في يوم اللقاء وهي سلوى وشفاء للبشر⁽⁷⁶⁾
 وذكر حسن السوسي هذه الأبيات في وصف الصوت، الذي شبّهه بالناي الذي
 يصدر أصواتاً جميلة، فيقول:

لما هتفت أتاني صوتها مرحا كأنه بعض ألحان المزامير⁽⁷⁷⁾
 الشَّعْرُ: من خلال تتبع نتاج الشعراء لاحظت أنهم لم يميلوا إلى الشَّعْرِ الناعم
 المستقيم، أو المسرَّح، بل أحبوا المرأة التي تمتاز بطول شعرها، وبخاصة الشعر
 الأسود، أو الحالك كالليل المظلم على أن يكون طويلاً، ولا زال الشعراء حتى هذا
 الزمن يحبون الشعر الطويل لأنه يزيد من جمال المرأة، كما نجد من الشعراء من
 يميل إلى الشعر السبط المتموج، وربما كانت المرأة العربية ترسل بعض الغدائر في
 مقدمة رأسها لكي يظهر شعرها متموجاً وفقاً للغة الغديرة الواحدة، وقد أكثر الشعراء
 من تغزلهم ووصفهم للشَّعْرِ، وفي ذلك يقول الجيلاني الملهوف:

وجعلت شعرك إذ يمس الضوء بالإشعاع يُبهر⁽⁷⁸⁾

وذكر يونس فنوش^(*) الشَّعر الطويل في أبيات له ، ذلك الشَّعر الذي يتزين

بخصلات زادتته سحراً وجمالاً، فيقول:

وأتوه خلف شذى يصوغ، وخلف سحر أسر

وأضيع في خصلات شعر مسدل متناثر

وفم كأن لمأه يدعوني لأمتع ناظري⁽⁷⁹⁾

والشاعر سعيد المسعودي يرسم صورة جميلة للذوائب، وهي تتدلَّى على الخصر

يزينها شعر أجد، يعكس إشعاعات وتموجات تزيده جمالاً، فيقول:

سدلت ذوائبها على خصر نحيل مختصر

يحكي سواد الليل من أعقابها جعد الشعر⁽⁸⁰⁾

ويذكر عبد الله زاكوب^(*) الشَّعر في صورة الولهان، وهو يتلاعب به ويداعبه

بيديه، حيث يقول:

فها أنذا أمسد شعرك

أجدله... خصائل

كحبل من ليلك يبدو...وها أنذا أقلب كفيك⁽⁸¹⁾

النهود: إنَّ الوصف للنهود لم يتغنَّ به الشاعر الجاهلي فقط، بل تجاوزهم إلى كل العصور، ممَّا يدل على أنَّهما مثيران لحد الانتباه الشديد، إلى أنَّ يلحظ جمالهما أي ناظر، لكنَّه حصَّن هذين العنصرين من أكف اللامسين، فهما ليسا مجرد مجموعة من الأنسجة العضلية، إنَّهما دلائل الأنوثة المكتملة، لذلك يمكن القول بأنَّ جميع الأبيات الشعرية والتشبيهات في وصف النهدين تم ترسيخهما ولمرحلة طويلة كدلالة وإشارة لشخصية المرأة، وقد وصف الشعراء كل ما أثارهم في صدر المرأة من جمال يمنحان أنوثتها.

وللشاعر أحمد رفيق المهدي أبيات يتغزل فيها بالنهدين، فيقول:

ونهدان كالنفاح في غصن بانه وقد إذا ماست تهزُّ العواليه⁽⁸²⁾

وورد ذكر النهود عند الشاعر الجيلاني الملهوف، وهو يصفهما وكأنَّ الجمال والحسن ما عرف إلا بهما ، فهو يريد أن تكون هذه المحبوبة ناهدة الصدر؛ ليتأنق جمالها أكثر، فيقول:

وروائعي أُصِيبْتُ في نهديك حتى قيل مرمر
وشهرت حسنك وهو في المجهول حتى صار يُذَكَّرُ⁽⁸³⁾
ويقول مصطفى العربي ، واصفاً إياهما بالبحر الثائر في شدة حركتهما:
تمشي بمنتصف الرصيف غريبة في حيرة.. مرتاعة اللفتات
يرتج نهداها كبحر ثائر حارت على أمواجه مرساتي⁽⁸⁴⁾

الأنامل: من مكونات الصورة اللمسية أنَّها تعتمد على حاسة اللمس في إدراك المعطيات، وتقدّم من خلال هذه الحاسة ما تقدمه الحواس الأخرى من الرؤيا التي يحملها الشاعر، وتظهر في لغته أساليب متعدّدة، والجانب الحسي أساس في الصورة، فهو في الأغلب أفكار الشاعر ونفسيته التي هزتها تجربة عميقة⁽⁸⁵⁾، ولشعرائنا الليبيين إبداعات في وصفها، ومن هؤلاء الشعراء: أبوالقاسم خمّاج الذي يصف جمال ونعومة وطراوة أناملها، قائلاً:

حتى إذا صافحت في لطف يدي أينت في الأوصال ما أينته
ما في الأنامل من سلام دافئ يذكى أوارا من دمي مكنته⁽⁸⁶⁾
والشاعر يوسف إسماعيل⁽⁸⁾ يصفها وهي تعبت بعالمه الحسي، وتستنير
مشاعره، فيقول:

طوقي عنقي بذراعيك
دعيني أتحمس دفء كفيك
لا ترفضي دعوتي... ودعيني أسبح في بحر عينيك⁽⁸⁷⁾
ويقول مصطفى العربي في وصف الأنامل حين تمسح على جبهته بأنها لؤلؤة سحرية، ممّا يجعله يشعر بنعومة اللمس حين تمر يدها على جسده، فيقول:
مالت إلي.. بكل ما في نفسها من رقة.. نارياً الآهات

قالت ويمناها تمسح جبهتي بأصابع..سحرية اللمسات
 إني أحبك..يا رفيق طفولتي يا حلمي المزروع في ذرّاتي⁽⁸⁸⁾
 اللون : تظهر الألوان طلائع للصورة البصرية، "و أبرز ما يدل عليها أنّ الألوان
 من العناصر الأساسية في عالم الحسيات، فنحن لا نستطيع أن نصف الأشياء التي
 نعيش بينها، ونجدها حولنا من غير التعبير عن ألوانها، فاللون من جهة يميز أحياناً
 بين الأشياء، ومن جهة ثانية من الخصال الأكثر لفناً للنظر"⁽⁸⁹⁾ واللون الأسمر يعد
 من الألوان المميزة للمرأة، فالمحبوبة أو المرأة السمراء تمر أمام ناظرنا في صورة
 بصرية جمالية لأنّها ترفل في حلة من الجمال الأنيق، وفي اللون يقول الشاعر راشد
 الزبير:

سمراء أنت بما وهبت فريدة ويد الجمال لها عليك سخاء
 صوتك من نور الملائكة ومضة علوية سطعت بها الأرجاء⁽⁹⁰⁾
 وورد ذكر اللون عند الشاعر محمد المحجوب، بقوله:

سمراء قد أزعجتني و أخلجتني ثما
 فلست أَرْضَى بعم فالعم أكثر هما
 إنّ شئت قولي حبيبي ولتتركي عنك عما⁽⁹¹⁾

الرائحة: تقترن الصورة المرتبطة بالشم ولوازمه بأجواء الفرح والبهجة والرضا،
 فإذا أحسّ الشاعر بالابتهاج فالأجواء التي رسمت الصورة الاستعارية معالمها تتضوع
 بالأريج⁽⁹²⁾.

وقد وصف الشعراء من ضمن ما وصفوا من نعوت المرأة رائحتها، فكثير ما
 توصف المرأة بالعطر أو المسك، أو رائحة الورود والأزهار.
 وقد وصف الجيلاني الملهوف رائحة عشيقته بقوله:

ونسيمك المطياب إنّ مازجته الريح تعطر
 يهديه من عطر الحنان وطيبها مسكا وعنبر⁽⁹³⁾

وإذا كان الملهوف قد نعت رائحة هذه المرأة برائحة المسك والعنبر، فصاحبات
إمحمد اسطاش تعطرن برائحة الأريج والزهور، قال واصفا تلك الرائحة:

عطابيل مالت لهن القلوب تسربلن عجا بكل وشاح
ملأن المكان أريجا يوضوُ ونورا يفوق زهور البطاح
أجمل بيوم لذاك اللقاء غداة التقينا بريم البطاح
تمتع بزهر يصوغ شذاه كأن السني منه نور الصباح⁽⁹⁴⁾
أما أحمد راسم⁽⁹⁾ فقد وصف رائحتها بقوله:

أرأيت كيف الزهر بيتسم للندى عند الصباح
أشممته عطرا كأن به لمرضى الروح راح⁽⁹⁵⁾

نعت رائحة هذه المرأة التي تنبعث منها وقت الصباح بروضة ناضرة رياحينها،
بها راحة لمن يشمها، فرائحة المرأة دائما لا تخرج في رائحتها عن رائحة المسك والورد
والرياحين.

الخاتمة:

وقفت هذه الدراسة على ما أنتجه الشعراء من كلمات جميلة حملت في طياتها
مشاعرهم التي وصفوا فيها المرأة وجمالها، الذي حرك شعورهم فأجادوا وتفننوا، وقد
خلصت الدراسة إلى النتائج التالية :

1- اتضحت معالم صورة المرأة لدى الشعراء بنسب متفاوتة، ولعل ذلك يعود إلى
سيطرة الروح الغزلية على الشاعر.

2- جاءت صورة المرأة في شعرهم صورة تقليدية مألوفة، والسبب في بساطة الصورة
يعود لعدم اتساع الثقافة لدى الشعراء.

3- نالت المرأة الحبيبية نصيباً من اهتمام الشعراء، وقد وهبها جملة من الأحاسيس
والمشاعر، تؤكد مدى تعلقهم بها ومكانتها المميزة عندهم.

4- يزخر شعرهم بالوجدان، ولعل ذلك يرجع إلى أن الشعر هو النافذة التي يطلون
منها على الحياة ، والبلسم الذي يداوون به جراح أنفسهم.

- 5- ما قدم من شعر لشعرائنا في هذه الدراسة لا يعني أنّ هذه الصفات هي فقط ما تعنيه من نعوت جمال المرأة عندهم، بل هناك شعراء آخرون قد ذكروا نعوتاً لجمالها في أشعارهم غير هذه الأشعار، قد تزيد عن هذه النعوت ببعض الصفات، إلا أنّها لا تخرج في مجملها عن هذه المواصفات.
- 6- ركز الشعراء في أشعارهم على الأوصاف الجسمية أكثر من اهتمامهم بالأوصاف الخلقية.

هوامش البحث

- (1) عالم المرأة في الشعر الجاهلي: حسني عبد الجليل، تح /حنا يوسف، دار المعارف بيروت 1-1985ص21
- (2) عالم المرأة في الشعر الجاهلي، ص:29
- (3) العقد الفريد للأندلسي: تح/محمد العريان، المكتبة التجارية الكبرى 1953، ج2/264
- (4) تاريخ التمدن الإسلامي: جورج زيدان، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1967، ج 15/4
- (5) خزانة الأدب: البغدادي، تح/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4/1997، ج5/79
- (6) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، دار الساقى، بيروت، ط4/2001، ج8/206
- (7) الحركة الشعرية في ليبيا، قريرة زرقون، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1/2004 ليبيا: ج2:307
- (8) ديوان شاعر الجبل: حسين الأحلافي، الدار الجماهيرية للنشر 1990، ص:59
- (9) ديوان قيتارة الخلود: راشد الزبير، دار الصحافة، القاهرة 1963، ص:55
- (10) ديوان الرسم على الذاكرة: مجلة تنمية الإبداع، ليبيا، ط1/2004، ص:23
- (11) الحركة الشعرية في ليبيا : قريرة زرقون، ج2/587

- (12) صورة المرأة في شعر عمر بن أبي ربيعة: خليل عودة، دار الكتب العلمية، بيروت ط1/1988ص:120
- (13) الشاعر عبد الحميد أبومداس: مجلة صوت الحق، كلية اللغات ، البيضاء، عدد 1/1973، ص:38
- (*الشاعر محمود المنتصر من مواليد مصراته 1915، يجيد أكثر من لغة، ميال إلى مناهج الشعراء القدامى، وتتفح شعره وتهذيبه، فإذا لم يرض عنه أقربره في مهده، شغل منصب قائ مقام زليتن، ثم منصرف زليتن، ثم ترهونه وغريان، ثم نقل إلى مصلحة الأملاك الأميرية حتى وفاته. ينظر: الشعر والشعراء في ليبيا، محمد عفيفي، ص:244
- (14) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، ج2/694
- (*محمود الفسطاوي، ولد سنة1935م بطرابلس، كان مولعاً بالأدب وفنونه، وهو حفيد العالم الشيخ أحمد الفسطاوي، صاحب جريدة المرصاد، وعضو جمهورية سواني بن آدم، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، ص/696
- (15) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، ص:696
- (*محمد الهادي انديشة: من مواليد زليتن 1912م درس أوليات مراحل تعليمه بزليتن ومنها لطرابلس، وبها تتلمذ على أساتذة أجلاء، ثم التحق بالأزهر، وتحصل منه على العديد من الشهادات، فاشتغل بالتدريس في الأزهر، ومنها إلى مسقط رأسه، حيث اشتغل بالتعليم مع تقلده للعديد من المناصب، كان من أنصار التجديد في الشعر، وله ديوان شعر: اسمه ينبوع الحياة، توفي سنة1987م، ينظر: مقدمة ديوان ينبوع الحياة: محمد انديشة، تقديم: عبد السلام سنان، الدار الجماهيرية، ليبيا ط1/1981، ص:252
- (16) ديوان ينبوع الحياة : محمد انديشة، المنشأة الشعبية للنشر، طرابلس، ط1/1981، ص:85

- (17) صورة المرأة في العصر العباسي: علي أبو زيد، دار المعارف-القاهرة، ط1/1993، ص: 5
- (18) ديوان مصطفى زكري: تح. علي المصراطي، دار مكتبة طرابلس، 1972، ص: 67
- (19) الشعر والشعراء في ليبيا: محمد عفيفي، مكتبة الأنجلو، دار الطباعة الحديثة- القاهرة 1957، ص: 205
- (20) نفس المرجع: ص: 178
- (* محمد إسماعيل الشريف، شاعر روائي ومؤرخ، ولد سنة 1949م بزويلة جنوب ليبيا، نشر نتاجه الأدبي في عدة صحف من بينها جريدة الجماهيرية، وشارك في العديد من المؤتمرات الأدبية بالداخل والخارج، وله العديد من المؤلفات المخطوطة، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون: 2/260
- (21) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، ج2، 263
- (22) صورة المرأة في شعر عمر ابن ربيعة: خليل عودة، ص: 118
- (23) ديوان النغم الحائر: راشد الزبير، ص: 54
- (24) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، ج2/696
- (* محمد المحجوب، ولد بالاسكندرية 1940م، وعاد مع أسرته لليبيا عام 1943م، نشأ بمدينة بنغازي وأكمل دراسته بها، شهد كفاح شعبه ضد الغزو الطلياني، وكان أحد أعضاء هيئة تحرير مجلة المعلم، كتب وقدم العديد من البرامج الإذاعية، وله العديد من المؤلفات الشعرية المخطوطة، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، ج: 2/623
- (25) أعلام ونصوص من الشعر الليبي: قريرة زرقون، ص: 222
- (26) ديوان شاعر الوطن الكبير: رفيق المهدي، الفترة 3، المطبعة الأهلية بنغازي، ط1/1962، ص: 135
- مجلة رواق الحكمة 382 العدد الثامن ديسمبر 2020م

- (*عبدالرحيم المغبوب: هو العلامة الفاضل والأديب الشاعر، ولد في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبعد أن أكمل دراسته تولى التدريس بزاوية المحجوب، كما عين رئيسا لزاوية بنغازي، وله شعر رقيق، توفي عام 1987م، ينظر: أعلام ليبيا: الطاهر الزاوي، مؤسسة الفكر-ليبيا، ط1/1961، ج2/210
- (27) أعلام ليبيا: الطاهر الزاوي، ص: 309
- (28) العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب: نصيف اليازجي، دار بيروت للطباعة، بيروت، ط1/1983، ج 2 : 242
- (29) صورة المرأة في شعر عمر بن أبي ربيعة: خليل عودة، ص: 120
- (30) تخطيطات على رأس الشاعر: إدريس الطيب، ص: 54
- (31) مجلة الثقافة العربية: راشد الزبير، العدد 292، لعام 2008، ص: 138
- (32) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، ج2/ 103
- (*محمد وريث: شاعر أديب، ولد عام 1942م بمدينة مصراته، وفيها تلقى تعليمه، ومنح الدكتوراه من المغرب 1992، تولى عدة مهام بليبيا ، نشرت أعماله في العديد من الصحف والمجلات، وله العديد من الدواوين، كما شارك بالعديد من المؤتمرات، ينظر: معجم الشعراء الليبيين: عبد الله مليطان، دار مداد للطباعة والنشر، ط1/2001، ج1/440
- (33) شرح الأشعار الستة الجاهلية: للوزير أبي بكر البطلبيوسي، تح/ ناصيف سليمان، دار الكتب العلمية، بيروت 1968، ص18
- (34) مجلة الفصول الأربعة: محمد وريث، العدد 47، ص: 91
- (35) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، ج2/ 103
- (*عمران محمد باوه: ولد سنة 1955 بمدينة مرزق بليبيا، تحصل علي بكالوريوس زراعة 1979 طرابلس، شارك في أمسيات ومسابقات شعرية محليا وعربيا، وله قصائد في الشعر العمودي والحر، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون: 2/489

(36) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون: 490/2

(*محمد الربيعي ولد بمدينة زلة ، وبها درس الابتدائية، ثم تحصل على دبلوم المعلمين عام1978م،بدأ كتابة الشعر في أوائل الثمانينات، ونشر كتاباته بالصحف والمجلات الليبية، له مجموعة شعرية مخطوطة،ينظر:الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون: 589/2

(37) نفس المرجع السابق: 590/2

(38) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، 527/2

(*سعيد أحمد المسعودي، ولد بمدينة طرابلس عام 1869م أكمل تعليمه بالأزهر الشريف وعين به مدرسا، تولى العديد من المناصب في عمله، له شعر حافل بالمعاني الجليلة، وهو أحد مشايخ الطرق الصوفية، توفي عام 1949م،ينظر:قصة الأدب في ليبيا:خفاجي،ص:423

(39) الشعر والشعراء: محمد عفيفي،ص:205.

(40) ديوان شاعر الوطن الكبير: أحمد رفيق المهدي، ص:135

(*الجيلاني الملهوف، ولد سنة 1950م بالزنتان، وبها نشأ وأكمل تعليمه الأول، تحصل على الليسانس عام 1974م، ورغم كثرة قصائده لم ينشر له إلا بعض الدواوين، حضر العديد من المهرجانات ونشر أعماله بعديد الصحف والمجلات الليبية، توفي سنة 2000،ينظر: معجم الشعراء الليبيين: عبد الله مليطان، دار مداد للطباعة والنشر، ليبيا-ط1/2001،83/1

(41) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 145/2

(42) المرجع نفسه: 490/2

(43) مجلة الفصول الأربعة:ملف رجب الماجري، العدد79،ص:119

(44) ديوان الرسم من الذاكرة: حسن السوسي، مجلة تنمية الإبداع، ليبيا ط1،2004،

ص:22

- (45) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، 490/2
- (*علي الفيتوري رحومه، ولد سنة 1946 بمصراته، أكمل مراحل تعليمه الأول بها، وتخرج من الكلية العسكرية وتولى بعدها العديد من المناصب، مؤسس نادي الاتحاد العسكري، إلى جانب أنه كان رئيساً لتحرير جريدتي الجندي والفتاح، نشر نتاجه الأدبي في الكثير من المجلات والصحف الليبية، توفي سنة 1985م، ينظر: ديوان علي الفيتوري: جمعه وحققه/عبد الكريم الدناع، الدار الجماهيرية للنشر ليبيا، 1996، ص:83
- (46) ديوان خفقات قلب: علي الفيتوري، دار الكتاب العربي، ليبيا، 1972، ص:7
- (47) شرح القصائد السبع للزوزني: بشرح الأنباري، المكتبة العصرية، بيروت 2005، ص:84
- (48) أعلام ليبيا: الطاهر الزاوي، ص:97
- (49) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، 244/2
- (50) الشعر والشعراء في ليبيا: محمد عفيفي، ص:205
- (*الشاعر عز الدين محمد درباس/ ولد سنة 1975م بمدينة سرت، قضى معظم حياته خارج ليبيا مع أسرته، بدأ كتابة أعماله الشعرية 1986م، وله العديد من الدواوين الشعرية، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 419/2
- (51) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، 420/2
- (*مصطفى محمد العربي، ولد سنة 1960 بطرابلس، أكمل دراسته بها وتحصل على ليسانس لغة عربية عام 1983، نشر نتاجه الأدبي بالعديد من الصحف والمجلات الليبية، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 723/2
- (52) الورد الأبيض: مصطفى العربي، المنشأة الشعبية للنشر - ليبيا، 1980، ص:218

- (*علي بشير الحارثي، ولد عام 1973 بمدينة طرابلس، وبها تلقى تعليمه، كلف بالعديد من المهام الوظيفية، وقدم العديد من البرامج الإذاعية، كما نشر نتاجه بالصحف والمجلات الليبية، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 427/2
- (53) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 428/2
- (54) المرجع السابق: 490/2
- (55) الورد الأبيض: مصطفى العربي، ص: 218
- (56) الحركة الشعرية في ليبيا: قرية زرقون، 490/2
- (*الشاعر أحمد سعد السني: ولد سنة 1949م بمدينة مرزق الليبية، تحصل على دبلوم المعلمين في 1968م ثم شهادة الليسانس سنة 1978م، نشر نتاجه الأدبي في الصحف والمجلات الليبية، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 67/2
- (57) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 67/2
- (58) المعجم الوسيط: تحقيق: مجمع اللغة العربية، إشراف: عبد السلام هارون، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، 2004، 1027/2
- (59) ديوان الوطن الكبير: أحمد رفيق المهدي، الفترة الثالثة، المطبعة الأهلية، بنغازي، ط1/1992، ص: 135
- (60) الحركة الشعرية في ليبيا: قرية زرقون، 34/2
- (61) الفصول الأربعة: العدد 105، 2004، ص: 209
- (62) كشف الحال في وصف الخال: الصفدي، تح/عبد الرحمن العقيل، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1/2005، ص 142
- (63) ديوان الرسم من الذاكرة: حسن السوسي، مجلة تنمية الإبداع، ليبيا ط1/2004، ص: 23
- (64) دراسة وديوان: أحمد الشارف، تأليف: علي المصراطي، مكتبة دار الفكر، ليبيا، ط2/1971، ص: 275

- (65) أعلام ليبيا: الطاهر الزاوي، 97
- (66) ديوان مصطفى بن زكري، تح/علي المصراطي، دار مكتبة الفكر، ليبيا-1972، ص:100
- (67) القاموس المحيط: مادة جيد، 558/1
- (68) الشعر والشعراء: محمد عفيفي، ص:205
- (69) صورة المرأة في شعر غازي العريضي: أحمد الهيب، دار الطليعة الجديدة، بيروت ط1/2003، ص:204
- (70) الصورة الفنية في النقد الشعري: عبد القادر الرباعي، مكتبة الكتاني، الأردن، ط2/1995، ص:87
- (71) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون، 34/2
- (72) نفس المرجع: 103/2
- (* محمد الأشهب: ولد ببرقة سنة1909، تربي على يدي والديه علما وأدبا، وأكمل دراسته بالأزهر ،تقلد العديد من المناصب بعد عودته من القاهرة،وله العديد من المؤلفات الشعرية: ينظر: دليل المؤلفين العرب الليبيين: عبدالله مليطان، ص366.
- (73) الشعر والشعراء: محمد عفيفي، ص:178
- (74) الحنين الزامي: علي الرقيعي، منشورات الشركة العامة للنشر - طرابلس، ط1/1979، ص:102
- (75) ديوان حوار من الأبدية: لظفي عبد اللطيف، ص:99
- (* عبد السلام مختار سنان: ولد سنة 1931م بمدينة الخمس، درس بها ونال شهادة كفاءة التعليم سنة1955م، ثم واصل دراسته ونال الماجستير من جامعة طرابلس، له العديد من المؤلفات الشعرية والأدبية، تقلد العديد من المهام الإدارية بالتعليم، توفي عام1998م، ينظر: دليل المؤلفين العرب الليبيين: عبد الله مليطان، دار الكتب الوطنية للنشر، ليبيا1977، ص:214

- (76) الحركة الشعرية في ليبيا:قريرة زرقون، 362/2
- (77) ديوان تقاسيم على أوتار مغاربية/ حسن السوسي، ص:32
- (78) الحركة الشعرية في ليبيا: 145/2
- (*)يونس عمر فنوش، ولد سنة 1944م في واحة جالو جنوب ليبيا، واستقر به المقام بينغازي التي تلقى بها جميع مراحل تعليمه وخرج من جامعتها سنة1965م، كما تحصل على الدكتوراه في مجال النقد الأدبي ، بدأ كتابة الشعر منذ أن كان طالبا بالجامعة، ونشر نتاجه الشعري بالعديد من الصحف والمجلات الليبية، ينظر:الحركة الشعرية في ليبيا: 777/2
- (79) الحركة الشعرية في ليبيا: 780/2
- (80) الشعر والشعراء في ليبيا: محمد عفيفي: 205.
- (*)عبد الله زاقيب: ولد سنة 1956 بهون، تلقى تعليمه بهون ثم أكمله بمدينة بنغازي، نشر أعماله الشعرية بالصحف والمجلات الليبية وله ديوان مطبوع سنة1997م، ينظر: معجم الأدياء والكتاب الليبيين المعاصرين، عبد الله مليطان، دار مداد للطباعة والنشر، ليبيا، ط1/2000، 158/1
- (81) مجلة الفصول الأربعة، العدد 40، ص: 109
- (82) ديوان شاعر الوطن الكبير: أحمد رفيق، فترة 3، ص: 135
- (83) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 145/2
- (84) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 145/2
- (85) الصورة الفنية في النقد الشعري: ص: 87
- (86) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 34/2
- (*)يوسف علي إسماعيل: ولد سنة 1966م بقرية بمدينة الخمس وتلقى تعليمه بها، وفي سنة 1991 تحصل على دبلوم المعلمين وعمل بالتدريس، له ديوان مخطوط، ينظر: الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 775/2

- (87) الحركة الشعرية في ليبيا: زرقون، 2/776
- (88) ديوان الورد الأبيض: مصطفى العربي، ص: 723
- (89) الصورة الاستعارية في الشعر العربي الحديث: وجدان الصايغ، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ط1/2003، ص: 280
- (90) ديوان النغم الحائر: راشد الزبير، ص: 31
- (91) أعلام ونصوص من الشعر الليبي: قريرة زرقون، ص: 222
- (92) الصورة الاستعارية في الشعر العربي الحديث: وجدان الصايغ، ص: 148
- (93) الحركة الشعرية في ليبيا: قريرة زرقون: 2/145
- (94) نفس المرجع/2/103
- (*أحمد راسم قدرى، ولد سنة 1906م بطرابلس، وهو أديب مطبوع وله روعة في نظم الشعر ، يمتاز بتحري السهولة في اللفظ، حتى لا يدلّك على أنّه أسلوب السليقة والطبع، أكثر من التأليف، توفي سنة 1986م، ينظر: الشعر والشعراء: محمد عفيفي، ص200
- (95) أحمد راسم قدرى، ولد سنة 1906م بطرابلس، وهو أديب مطبوع وله روعة في نظم الشعر ، يمتاز بتحري السهولة في اللفظ، حتى لا يدلّك على أنّه أسلوب السليقة والطبع، أكثر من التأليف، توفي سنة 1986م، ينظر: الشعر والشعراء: محمد عفيفي، ص200

ماهية الرمزية في مقومات البناء للعمل الفني التشكيلي الليبي المعاصر

د.حسن مولود الجبو
كلية الآداب الزاوية- جامعة الزاوية

مقدمة:

إن ظهور النماذج الفنية المميزة والرائعة في الاتجاه الرمزي باعتبارها المنبع الرئيسي لأصالة هذا الاتجاه، فهي تجسد لآثاره الفنية للأعمال، حيث ترتبط فيها الأفكار بالأعمال كنموذج للعلاقة الغامضة في إثارة متبادلة بينهما يسعى الفنانين إلى تحقيقها في مجال الفن الحديث وهي من المعايير الرئيسية للفن الرمزي⁽¹⁾.

ووفقاً لتلك النظرة الفلسفية للفن اتجهت معظم الأعمال الفنية منذ بدايات القرن العشرين إلى الابتعاد عن الرؤية الحسية للأشياء والإدراك المباشر للواقع في مقابل الاهتمام بالقيم التشكيلية والجمالية الحديثة والتي تعلي من قيم المعاني والمضمون في الأعمال الفنية وتستنمر المظهر الشكلي لتحقيق هذا الهدف، الأمر الذي فتح المجال على مصراعيه أمام الفنانين لقيامهم بتحقيق وإبراز المدركات الحسية للغة فنية تتدرج فيها القيم بوضوح وقدرة على التواصل مع الآخرين بحسب أسلوب كل فنان وقدرته على اقتنائه للأفضل لأدواته التشكيلية، ففي العصر الحديث عثر الفنانين في الاتجاه الرمزي على أسلوب يحقق غاياتهم الفنية فهي فاعتبروها فرصة كبيرة للتنفيس من خلال ممارستهم الرمزية، أما الفن في أعمال الشاعر "بودلير" فقد تحول إلى التعبير عن الحياة الداخلية في نفسه، ونحو إثارة الجو النفسي لدى المتذوق بالاتجاه بمعاني غير مادية وغير محدودة، تحرك النفس وتثير فيها المشاعر والتصورات فانحصر فيها الجمال عنده في الخلق النفسي الذي يحققه الفنان باستغراقه في التأمل للكيفيات الغامضة والمبهمة، لأن الفن عند "بودلير" هو توليد سحر إيماني يمتلك روح الفنان

ويحدد علاقته بالمادة، أما التذكار فهو يؤثر في النفس بأفكار مجردة عن المادة المتضمنة لمعاني رمزية.

من هنا نرى ظهور العديد من الأساليب المرتبطة في الأساس بحركات ومذاهب فنية حديثة رصد منها الفنان ما يتناسب مع رؤيته الخاصة به، فتراوحت لغته التشكيلية ما بين الأساليب التعبيرية التي تقترب من الواقع المشاهد بدرجات مختلفة، وبين الأساليب التجريدية والرمزية التي اعتمدت على الاختصار والرمزية في المضمون والعلاقات بالكثير من المعاني للأعمال الفنية.

ولم يكن للأعمال الفنية للفنانين الليبيين البعد الكبير عن كل تلك التطورات بل حدثت في العصر المعاصر طفرة كبيرة غيرت من مفهومه التقليدي الذي ظل مقيداً لفترات داخل منظومة الأداء الوظيفي وأضافت لأشكاله بعداً تعبيرياً جديداً، وكان الاتجاه الرمزي من أهم ما اختاره الفنان الليبي الذي بدوره أبرز العطاء الكبير لهذا الاتجاه فتحرر من كل القيود التي كانت تقيدته، فظهرت العديد من الأعمال الفنية التي تحمل متغيرات شكلية ذات دلالات فكرية ورمزية واسعة اعتمد فيها الفنان على استغلال كافة مقومات البناء في العمل الفني والمتمثلة في الخامات والتقنيات التشكيلية خاصة المتجسدة في الابتكار⁽²⁾، والتكوين الجيد فكانت له فرصة لبناء موضوعات غير تقليدية عبر عنها الفنان بما يتناسب مع العصر ووفقاً لمنظومة فنية وجمالية وتشكيلية كانت ساعية إلى تحقيق علاقته متبادلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني.

مشكلة البحث:

تتنوع أساليب الفنان الليبي المعاصر في التعبير عن مضامين أعماله، ويتجه بعضها إلى التعبير عن معاني وإبحاءات رمزية ترتبط في أغلب الأحيان بمشاعر الفنان وأحاسيسه الذاتية، لذا يبقى تعبيره عن المضمون في العمل الفني مرهوناً دائماً برويته الخاصة وقدرته على الاختيار الواعي لخاماته وأدواته الفنية والتشكيلية التي تمكنه من تحقيق هذا الهدف. وبناء عليه يناقش هذا البحث علاقة الشكل والمضمون

في العمل الفني وأساليب توظيف مقومات بنائه التشكيلي على أساس من الإدراك الواعي لدلالاتها الرمزية فالباحث يجد المشكلة تتجسد في التساؤل الآتي:
ما مدى نجاح العلاقة بين الشكل والمضمون في العمل الفني في إطار توظيف مقومات بنائه التشكيلي توظيفاً رمزياً؟

فرض البحث:

توجد علاقة إيجابية بين التوظيف الرمزي لمقومات بناء العمل الفني المعاصر والتعبير عن مضمونه.

أهداف البحث:

- 1- يهدف البحث إلى تحقيق الوضوح والاستثمار للإدراك الشكلي في مضمون العمل الفني.
- 2- الكشف عن أهمية الدور الرمزي لعناصر ومقومات بناء العمل الفني وعلاقتها بالمضمون.
- 3- الكشف عن أهم الأساليب الفنية التي استخدمها الفنان التشكيلي الليبي المعاصر لتحقيق مضمون العمل في إطاره الرمزي.

أهمية البحث:

- 1- التأكيد على العلاقة المتبادلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني.
- 2- تسليط الضوء على أهمية الاتجاه الرمزي لتحقيق مضامين نوعية للأعمال الفنية الليبية المعاصرة.
- 3- إلقاء الضوء على رؤية الفنان الليبي المعاصر لرمزية المقومات البنائية في العمل الفني وأساليب صياغتها فنياً.

منهجية البحث:

اتبع الباحث في دراسته المنهج الوصفي التحليلي وذلك لتوضيح المحاور التالية:

المحور الأول- الرمز وتطور دلالاته في الفن التشكيلي الليبي المعاصر:**1- الرمز الفني في شكله وفي محتواه:**

يعرف الرمز Symbol بأنه الأحجية أو اللغز ذو الدلالة التي يدلل بها الإنسان على شيء أو معنى معين أو مطلق، ويفسر الرمز عن طريق الدلالة⁽³⁾ سواء بحسب ما اصطلاح عليه العرف أو ما أقرته التقاليد حيث يتفق العديد من العلماء على أن الرمز هو كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه، لا بطريق المطابقة التامة وإنما بالإيحاء أو بوجود علاقة عرضية أو متعارف عليها، ويكتسب الرمز قيمته ومعناه ممن يستخدمونه، لذا فإن من أهم أدوار الرموز هي أنها لغة للاتصال ووسيلة للتفاعل الاجتماعي.

ويفرق العلماء بين الرموز الفنية والرموز غير الفنية، فقد تستخدم الرموز في الحياة العامة أو في العلوم المختلفة مثل الحروف والأعداد والصور الدالة... وغيرها، أما في الفن فإن للرمز معنى خاص في ذاته نستمد منه تأملنا لهذا الرمز في ضوء الانفعال المرتبط به وما قد يترجم أو ينم عن مغزى فكري معين يقصده الفنان، وقد أكد على ذلك رندل كلارك Randal Clark حين ذكر: أن الرمز في حد ذاته ليس مهماً بل المهم هو ما تجمع حوله من الأفكار التي تعطى له مغزى ومعنى خاص، فالرموز بطبيعتها هي بؤرة التأملات الخيالية والعاطفية.

فهي تعتبر لغة الرمز وأولى اللغات التي استخدمها الإنسان قديماً بغرض التواصل مع الآخرين، وقد ظهرت في البداية على هيئة إشارات صوتية أو حركية لها مدلولها لدى الجماعة الواحدة، ومع مرور الوقت أدت رغبة الإنسان في نقل أفكاره إلى الآخرين إلى تغيير شكل الرمز، حيث تحولت الرموز إلى مجموعة من العلامات والرسوم والأشكال التي تصطلح الجماعة على معناها. وقد بلغت الرموز المصورة مجلة رواق الحكمة

Pictograph حد النضوج في الكتابة الهيروغليفية التي تعد أقدم أنواع الكتابة التي عرفها الإنسان، علاوة على كونها أروع مثال للرمزية في التعبير عن الأشياء المحسوسة وكذا الأفكار المعنوية فقد ظلت لغة الشكل أو (لغة الفنون التشكيلية) بتكويناتها الرمزية وعناصرها الأساسية كالخط بأنواعه، واللون، والمساحة، والحجم... هي البدائل عن (أجرومية* لغة المصطلح) فترة طويلة من الزمن.

وكان لتطور الأداء الرمزي وانتقاله من مرحلة الرموز الصوتية أو الحركية إلى مرحلة الرموز البصرية أثره الواضح، ليس فقط على شكل الرمز ولكن على دلالاته ومحتواه، فلم يعد هدف الرمز تقليد شيء بعينه في الواقع المرئي، بل أصبح التعبير عنه هو أساس صياغته تشكلياً⁽⁴⁾، فاتجه أسلوب الفنان تدريجياً إلى المزيد من التجريد والتلخيص في الشكل حتى اكتفى أحياناً بتمثيل جزء من الشيء للدلالة على الكل. غير أن أهم تطور صاحب انتقال الرموز إلى لغة الفن التشكيلي هي تلك الإيحاءات والمعاني المستترة خلف الشكل المرئي أو الصورة المرسومة، لذا فعندما اكتشفت رسوم الإنسان الأول على جدران الكهوف اتجه تفسير العلماء والفنانين لها إلى أهداف سحرية ورمزية، فالحيوانات والوحوش التي تخترقها السهام لم يكن المقصود من رسمها تمثيلاً للواقع ولكن ترميزاً للمعنى وتحقيقاً للهدف وهو الإحساس بالسيطرة عليها وبالتالي الحماية من خطرهما.

وفي العصر الحديث ظل اهتمام الفنانين بالرموز ودلالاتها واضحاً ومستمرًا حتى شمل تأثيرها أغلب الحركات والمذاهب الفنية، فهي إجمالاً ودون استثناء تعتبر ذات طابع رمزي بدرجات متفاوتة، إلا أن هناك تفاوتاً آخر بين ما يوحي به أو يهدف إليه الرمز قديماً، وما يتطلع إليه الفنان الحديث من خلال تعبيره الرمزي، فالفنان المعاصر يعيش في عصر وبيئة بلغت حظاً عظيماً من المستوى الثقافي والفكري، لذا فإن ما يهدف إليه رمزه لم يعد داخل تلك الدائرة الضيقة لفنانوا الماضي البعيد، بل صار الرمز يهدف إلى كل ما في الطبيعة والحياة والفكر من شتى الآفاق الواسعة.

2- الحركة الرمزية وتأثيرها على العمل الفني:

ظهرت الحركة الرمزية Symbolism كنفيز للمدرسة الواقعية، بينما ارتبطت بفلسفات بعض المدارس الفنية الأخرى كالدادية والتعبيرية والسيرالية التي انصرفت عن تصوير الواقع المرئي إلى تجسيد المشاعر والأحاسيس الداخلية للفنان.

وقد تميز المذهب الرمزي بواقعه الخفي، وبالحيقة المبهمة التي تكمن خلف ما هو ظاهر، فمن خلال لغة الرموز في الفن التشكيلي نشأت العلاقة الخفية بين العالمين المعنوي والمادي ولكن عن طريق انفعالات ذاتية للفنان بعيدة عن ضرورات المنطق الذي غايته إدراك الحقيقة التي تفهم للجميع.

وهنا تبدو أهمية الرمزية كحركة فنية كشفت عن جوانب جديدة من شخصية الفنان تتعلق بالسلمات الذاتية وإمكانيات التعبير عن الأفكار والمعاني بتفعيل القدرة على (التخيل) التي هي قدرة إنسانية خالصة ينفرد بها الإنسان عن باقي المخلوقات الأخرى إلا أنها نسبية بين بني البشر.

ولاشك أن أعمال الخيال تكسب أساليب الفنان العمق والتنوع في صياغة الموضوعات، فكل عمل يجعلنا نرى فيه شيئاً بالعين مع شيء ندرکه بالبصيرة، ولذا تستند (الرمزية) إلى المبدأ الذي يعتبر الفن، في المقام الأول، تعبيراً شخصياً عما يجول في خيال الفنان ووجدانه.

ومنذ ظهور الحركة الرمزية بدأ تأثيرها واضحاً في شتى فروع ومجالات الفن التشكيلي⁽⁵⁾ ولاسيما أن العمل الفني الذي انفرد بصياغات متميزة أضافت لأعماله بعداً تعبيرياً ورمزياً جديداً، فلم يعد جمال الشكل هو أقصى غايات الفنان المعاصر كما كان في السابق بل أصبح الشكل وسيلة للوصول إلى غايات أسمى تتعلق بمضمون العمل الفني، ومن هنا اتجهت أعماله إلى إيجاد المداخل والوسائل التي تتناسب مع هذا التوجه، فتخلت بإرادته عن القواعد الكلاسيكية والمعالجات التقليدية للأشكال الفنية متجهاً إلى استثمار إمكانيات الخامات والتقنيات الفنية المختلفة بأساليب أدائية جديدة وتكوينات⁽⁶⁾ مستحدثة اعتمد فيها الفنان على رؤيته الخاصة

وخبرته الفنية والتشكيلية واجتهاده نحو التعبير عن جوهر المعنى في أعماله، فضلاً عن تجسيده لانفعالاته الداخلية في شتى الموضوعات التي تفرضها مجريات الأحداث.

المحور الثاني- الدور الرمزي لمقومات بناء العمل الفني الليبي المعاصر:

1- وحدة العلاقة بين الشكل والمضمون في العمل الفني:

يعرف الشكل Form في قاموس المصطلحات على أنه الهيئة أو ترتيب الأجزاء أو الجانب المرئي من العمل، وليس الشكل في أي عمل فني بأكثر من هيئته، أو ترتيب أجزائه أو جانبه المرئي، غير أن الشكل وحده لا يمكن أن يمثل عملاً فنياً، فهناك ما يعرف بالمضمون أو المحتوى وهو جوهر العمل الفني ويتضمن كل ما يسعى الفنان للتعبير عنه من أفكار أو معاني أو مشاعر إنسانية أو قيم معينة سواء كانت جمالية أو أخلاقية أو مجتمعية يمكن تجسيدها في شكل من أشكال الفن. وبطبيعة الحال يعد المضمون متقدماً على الشكل تقدماً منطقياً على الأقل، إن لم يكن متقدماً زمنياً أيضاً.

ولاشك أن العلاقة بين الشكل والمضمون في العمل الفني هي علاقة وثيقة وحتمية بحيث يصعب فصلهما، وهي تبدو أكثر قوة وإيجابية كلما تحققت الوحدة والارتباط المثمر بينهما، ذلك الارتباط الذي يبدأ في الأساس من منطق الاحتياج المتبادل وينتهي إلى تحقيق الهدف. فالشكل⁽⁷⁾ باعتباره الجزء المرئي من العمل الفني يحتاج إلى مضمون يعطي له قيمة ومعنى ويوجه عناصره إلى هدف معين، كذلك يحتاج المضمون إلى شكل يجسده في صورة مرئية ملموسة تضمن إدراكه ومن ثم تذوقه في إطار رؤية شاملة للعمل، وكلما نجح الفنان في تحقيق هذا النوع من التكامل والارتباط بين الشكل والمضمون كلما تحققت وحدة العمل الفني ككل ومن ثم وحدة التجربة الجمالية بالنسبة للمتذوق.

ففي أي عمل فني يتشابك المضمون الجوهرى تشابكاً عضوياً مع القيم التشكيلية التي تكوّن في مجموعها العمل الفني ككل، ولذا فإن الخطوات المؤدية إلى الخبرة

الاستيطيقية وإلى التذوق الجمالي تتطلب بالضرورة النظر إلى الشكل والمضمون في وقت واحد أو الانتقال مرات عديدة بينهما حتى تتضح الوحدة التي تضمهما معاً.

2- علاقة الرمز بالشكل والمضمون:

حينما تتجه بنية الأعمال الفنية إلى الرمزية⁽⁸⁾، يصبح للرمز بالضرورة علاقة مباشرة بالشكل والمضمون في العمل الفني، حيث يقف الرمز دائماً بين نقطتين أساسيتين: الدال وهو (الشكل) والدلالة وهي (المعنى أو المضمون)، ويتحقق ذلك بطريقة خاصة لا تتجه إلى وصف الواقع ولكنها تؤكد على التعبير المجازي الذي يشير إلى الشيء دون وصفه، وهنا تتفاوت درجة وضوح المعنى والمضمون من عمل إلى آخر بحسب قدرة الفنان على التعبير واختياره الأمثل لأدواته الفنية والتشكيلية التي من شأنها تحقيق هذا الهدف.

غير أن أهم ما يميز استخدام الرموز في الأعمال الفنية⁽⁹⁾ هي إمكانية تجسيدها لحالة معينة في شكل أو هيئة تستثير فكر ووجدان المتلقي للكشف عن الدلالات الرمزية المستترة خلف هذا الشكل الظاهر، وهو ما يزيد من أهمية الدور في العمل الفني حيث يطرح تساؤلات عديدة لدى المشاهد ويحفز وجود انطباعات خاصة لديه فيخلق حالة من التأمل والبحث في أنواع العلاقات التي تربط أجزاء الشكل ببعضها في محاولة لإدراك وفهم المضمون، ومن هنا تتأكد خصوصية الأعمال الفنية ذات الطابع الرمزي ومدى ما تقدمه للمشاهد من إثارة معرفية وجمالية قد تجعلها أكثر قدرة على التواصل معه من أي عمل آخر.

فعندما تتدمج الصور المعنوية مع الصور المرئية تتولد الصور الفنية ببلاغة، وتعتبر الأفكار على تجسيد لها في صور ورموز تجمع بين مجالات حسية مختلفة، وحيث يجمع العمل الفني الرمزي بين صورتين في معنى واحد، لذا فهو يستحضر طاقات أكثر مما تقدمه المعرفة وحدها لأنه يتجاوز بذلك المستويات المعرفية والجمالية معاً.

3- المقصود بعناصر ومقومات بناء العمل الفني الليبي المعاصر:

للعمل الفني الليبي المعاصر عناصره ومقوماته الأساسية التي تكوّن بنيته الإتشائية، وللتمييز بين تلك العناصر والمقومات يجب تحديد وظيفة كلاً منهما: فالشكل بالنسبة للعمل الفني هو نظام من البناء والتركيب لمجموعة من العناصر⁽¹⁰⁾ كالخطوط والمساحات والألوان والكتل والملامس... له محاوره وأبعاده ومكوناته كبنية خارجية وبنية داخلية وتعتبر الأشكال جميعاً سواء كانت ذات بعدين أو ثلاثة أبعاد هي نتيجة مباشرة للتفاعل القائم بين عناصرها لتكوين الهيكل العام للعمل الفني، ورغم اختلاف الآراء حول تقدير عدد هذه العناصر إلا أنها أساسية ومتفق على وجودها في أي عمل فني، لذا أكد هربرت ريد Herbert Raid على وصفها "بأنها عناصر عالمية".

وعلى هذا الأساس تعتبر عناصر العمل الفني وما يحدث لها من اندماج وتفاعل للحصول على الشكل هي مرحلة لازمة لتصميم بنائه الفني، إلا أنها تتم وفقاً لمنظومة أشمل للعمل تتمثل في المقومات الأساسية اللازمة لبنائه التشكيلي وهي: الخامة، التشكيل، التكوين. وبحسب ترتيبها السابق تتوالى الأدوار التي تلعبها داخل العمل الفني على نحو يجعل لكل منها أهميته ودوره الفاعل في تحقيق وحدة العمل. فعندما يبدأ الفنان في ضوء فكرة أو مضمون معين في إنتاج أي عمل فني فهو يحتاج أولاً لوجود خامة أساسية هي اللوحة التي يضاف إليها بعض الخامات الأخرى المكتملة بحسب احتياج العمل، وبناء على نوعية الخامات المستخدمة يحدد الفنان طرق التشكيل والوسائل المناسبة للتنفيذ، والتي ينتج عنها صياغات وتكوينات شكلية معينة تعكس منهج الفنان في تنظيم عناصر الشكل بما يتوافق مع مضمون العمل وفكرته الكلية.

وبناء عليه تعتبر مقومات بناء العمل الفني والجمالي⁽¹¹⁾ هي مجموعة متكاملة ومتتابعة من المراحل أو الخطوات الفنية الرئيسية التي تؤثر على منظومة العمل ككل، وفي ضوء الوعي بإمكانية توظيف واستغلال هذه المقومات يتحدد مدى نجاح

الفنان في تحقيق العلاقة الترابطية بين فكرة العمل وشكله الخارجي، أي بين الشكل والمضمون في العمل الفني.

4- التوظيف الرمزي لمقومات بناء العمل الفني الليبي المعاصر:

يقوم العمل الفني على توافر ثلاثة جوانب رئيسية لا غنى عنها تعد هي المقومات الأساسية لبنائه التشكيلي، وتتمثل في: الخامة، التشكيل، التكوين. وفي حين كان الاهتمام الأكبر في الماضي بتقنيات التشكيل على حساب التعبير، تغيرت نظرة الفنان الليبي في العصر الحديث وبدأ يبحث عن استغلال أفضل لجميع الإمكانيات والجوانب الفنية المتاحة لديه لخدمة مضمون العمل، وقد اتجه العديد من الفنانين إلى تحقيق ذلك عن طريق توظيف مقومات بناء أعمالهم الفنية توظيفاً رمزياً، ووفقاً لرؤية وأسلوب كل فنان اكتسبت هذه المقومات أهميتها وتأثيرها داخل العمل الفني لتعكس أحاسيس ذاتية للفنان تصدر عن انفعاله الداخلي بالموضوع. وفي ضوء ذلك يمكن تصنيف الأعمال الفنية على النحو التالي:

(أ) - أعمال اعتمدت على التوظيف الرمزي للخامة:

تعتبر الخامة هي الوسيط المادي الذي عن طريقه وبإمكانياته يبدع الفنان، وكلما زادت حساسية الفنان لذلك الوسيط بخصائصه المادية⁽¹²⁾، وإمكانياته التقنية كلما استطاع من خلال التعبير عن مجمل أفكاره ومشاعره وصدق انفعاله بالموضوع. وفي إطار ذلك لعبت الخامات دوراً أساسياً في تحديث العمل الفني بوجه عام، كما ساعدت على تطور الأداء التشكيلي في ضوء سعيه إلى إنتاج أعمال جديدة تركز على احترام الخصائص الطبيعية للخامة وإمكانية توظيفها لخدمة مضمون العمل.

وقد اعتمد الفنان الليبي المعاصر الحديث على تجاربه الخاصة لتحقيق هذا الهدف حيث اتجه إلى تحسين خواص بعض أنواع الخامات، أو التحكم في تركيباتها لإنتاج لوحات فنية جديدة ذات مواصفات معينة، أو تعديل بعض خواصها مستخدماً المركبات الكيميائية أو العضوية للحصول على تأثيرات متنوعة تمكنه من تحقيق

رؤية تشكيلية تتناسب مع ما يقدمه من موضوعات، وقد ساعده على ذلك طبيعة الخامات لما لها من كفيات حسية وكيميائية قد لا توجد في أي خامة أخرى، فضبط بعض الظواهر الشكلية لخامات الألوان مثلاً يحتاج إلى التحكم في خصائصها الطبيعية من حيث درجة الكثافة ودرجة مرونتها، وكذلك التحكم في درجات التفتيح والعتامة والتدرج اللوني المناسبة لعمليات التكوين على نحو يؤدي إلى مظاهر مختلفة من إبراز ذات الدلالات المتنوعة، وقد استطاع الفنان بخبرته تقنين وتوظيف تلك التأثيرات في الكثير من أعماله ذات الطابع الرمزي ليصبح هذا التأثير في كثير من الأحيان هو بطل العمل الذي يعبر عن مضمونه.

وقد اتجه عدد من الفنانين الليبيين للاهتمام بالتجريب في تقنية الأعمال الفنية وإمكاناتها الطبيعية لتحقيق رؤية تشكيلية متميزة⁽¹³⁾ أظهرت جوانب رمزية لبعض الأعمال من خلال ما قد تثيره نوعية الخامات وتأثيراتها من دلالات، وقدم الفنان يوسف مكرم رؤية تحليلية لمفهوم الحياة بمعناها الواسع والتي تنحصر بين نقطتين، البداية والنهاية، وقد ترجم الفنان هذا المعنى مستخدماً تأثيرات في الأعمال الفنية لها دلالة على عملية الخلق والميلاد، وفي توالي طبقاتها الدائرية إشارة إلى الفترات الزمنية المتتالية، أما ألوان العمل فقد أكدت نفس المضمون حيث ظهرت درجات اللون البني والأخضر الفاتح مع الأبيض المطفي في بداية العمل إشارة إلى المكان لارتباطها بلون الأرض، بينما استخدم اللون الأسود على نهايات العمل من أسفل ارتباطاً بفكرة الموت ودلالة على انتهاء الحياة.

وإلى جانب هذه النوعية من الأعمال ظهرت بعض الأشكال الفنية التي اعتمدت على استغلال الخصائص المميزة لخامة الطين لتحقيق مضمون العمل كخاصية استطاع الفنان الليبي المعاصر توظيفها في كثير من أعماله لتجسيد بعض المعاني من خلال طبيعة تأثيرها على المشاهد، فقد يوحي مظهر النعومة الزائدة لخامة الطين والانسيابية في الحركة أو الانتظام والتدرج البطيء في توالي طبقاتها إلى الإحساس بالراحة والهدوء النسبي الذي قد يمنحه مشهد طبيعي لحركة الأمواج المتلاحقة، وهو

ما يوحي بمعاني عديدة كالعطاء والتوالد والاستمرارية والتجديد، بينما قد يوحي تدرجها السريع أو تدفقها واندفاعها بشكل عشوائي بمعاني مختلفة تماماً تقترب من الانفعالات القوية أو العنيفة كالتدافع والصراع والفران الناتج عن ضغط معين.

ويعد تنوع التقنية في الأعمال الفنية وإمكانياتها اللامحدودة نقطة انطلاق حقيقية للتجريب الحر في الخامات، ولذا ساعد استخدام أسلوب توليف الخامات في الخزف إلى إثراء الفكر الرمزي عند الفنان الليبي المعاصر حيث أدى إلى تعميق إحساسه بخامات مختلفة ومكوناتها بهدف اختيار ما يتناسب معها من خامات يمكن المزج بينهما على أساس من التألف والتعايش في إطار المضمون الكلي للعمل، وقد نجح الفنان في توظيف تلك الخامات رمزياً في ضوء خصوصية كل خامة وما قد تضيفه من تأثير نفسي على المشاهد، فخامة الزجاج مثلاً تتعايش تماماً مع خامات مختلفة لوجود صفات مشتركة بينها وبالتالي يمكن للفنان استيعاب خصائصها والاستفادة منها بشكل واسع للحصول على تأثيرات مختلفة.

(ب) - أعمال اعتمدت على التوظيف الرمزي للتشكيل التقني:

أدى اتجاه الفنان المعاصر إلى التجريب في التقنيات بهدف تحقيق قدر أكبر من التعبيرية والرمزية في أعماله إلى البحث في أساليب تطويعها كأداة تشكيل غنية بالإمكانيات المتعددة، مما ساهم في استحداث تقنيات جديدة استطاع الفنان من خلالها تجسيد الكثير من أفكاره ومضامين أعماله في صياغات مبتكرة من الأشكال الفنية⁽¹⁴⁾ وقد ساعده على ذلك ما أتاحت له تكنولوجيا الخامات والأدوات من إمكانيات ووسائل مختلفة. ويؤكد ذلك جوزيف البرز Josef Albers وهو رائد من رواد الباوهاوس، حيث يرى: أن التجريب الحر بالخامات في العمل الفني ينمي الشجاعة التي تؤدي إلى خبرات ومعلومات تكتشف لأول مرة، كما تكتشف معه معاني وصيغ جديدة للأعمال.

غير أن أكثر ما يميز فنان عن آخر هو مدى قدرته على اختيار أدواته وتقنياته بما يتناسب وفكرة عمله، فلاشك أن خبرة الفنان المبدع تجعله قادراً على إدراك

العلاقة التي تربط الوسائل التي يستخدمها بالغايات التي يريد الوصول إليها، وقد أتيح للفنان الليبي المعاصر مطلق الحرية فيما يستخدمه من تقنيات ومهارات لتذليل العديد من المشكلات التي كانت تقف حجر عثرة أمام تعبيره، كما استطاع توظيفها لتصبح وفقاً لرؤيته من أهم أدواته الفنية للتعبير عن الكثير من المعاني والإيحاءات الرمزية. وتتميز معظم الأعمال التي اعتمدت على توظيف طرق التشكيل المختلفة لتحقيق مضامين⁽¹⁵⁾ رمزية بالبساطة والتلخيص في تناول الفكرة وفي أسلوب تنفيذها، كما أظهرت وعي الفنان بأبعاد الخامة بعد تشكيلها وعلاقتها بالعمل الفني. فالصفة الغالبة للحوال كشكل أحادي الأبعاد والصفة الغالبة للشرائح كشكل ثنائي الأبعاد تختلف عن الطبيعة البنائية لخامة الطين عندما تكون ثلاثية الأبعاد وإدراك الفنان لهذا يعد جزءاً هاماً من عوامل نجاح الشكل الخزفي وتحقيقه لمضمون العمل.

(ج) - أعمال اعتمدت على التوظيف الرمزي للتكوين الفني⁽¹⁶⁾:

يتكون العمل الفني التشكيلي من وحدات أو عناصر مرئية Visual Elements قد لا تعدو أن تكون خطأً أو مساحة أو كتلة أو لون... أو أكثر، وفي ترتيب هذه الوحدات بشكل معين ما يثير في النفس أحاسيس بمعان معينة، ومن المؤكد اختلاف هذه المعاني باختلاف ترتيب الوحدات المرئية.

ويعني ذلك أن التكوين هو الحوار الذي تشترك فيه جميع عناصر الشكل وفقاً لتنظيم أو ترتيب معين يتحقق معه مضمون العمل أو جملته المفيدة، أما دور الفنان هنا فهو القائد أو المايسترو الذي ينظم هذه العناصر وفقاً لنهج يراه معبراً عن مشاعره وأحاسيسه الذاتية.

وجدير بالذكر أن لغة الفن التشكيلي قد ارتبطت برمزية التكوينات التي تعارف عليها البشر منذ زمن بعيد وإن اختلفت التفسيرات أحياناً بناء على عوامل زمنية أو مكانية أو ثقافية، ويشير عبدالفتاح رياض إلى بعض هذه التكوينات ومدلولها الرمزي، حيث يرى: أن التكوين الهرمي يرمز إلى الدوام والاستقرار والصلابة، والتكوين الدائري أو الكروي يثير في النفس الإحساس بالابدائية واللانهاية، أما التكوين

الحرزوني فيرتبط غالباً بالدوار والحصار، والمنحني بالحركة والإيقاع، بينما يرمز التكوين الإشعاعي إلى الصدمات والمفاجآت، ويثير التكوين غير المنتظم أحاسيس الارتباك وعدم الاستقرار.

وفي ضوء مثل هذه الآراء التحليلية لنظم التكوين ودلالاتها الرمزية، إلى جانب الوعي بالقيمة العملية لنظرية الجشالت*¹⁷ Gestalt بالنسبة للفن التشكيلي والتي كشفت جوهر العلاقة التي تربط أجزاء العمل الفني أو عناصره المرئية بالصفة الكلية التي تميزه، استطاع الفنان الليبي المعاصر أن يقدم رؤية جديدة للعمل الفني أكد فيها على أهمية الدور الرمزي للتكوين في تحقيق مضمون العمل من خلال إمكانية توظيف عناصر الشكل ودلالاتها في إطار البنية الكلية للأعمال الفنية وأكثر ما يلاحظ في هذه الأعمال تنوع تكوينها البنائي نتيجة لتعدد أساليب عرض المضمون، ويرجع ذلك إلى عاملين:

1- أسلوب توزيع الفنان للأدوار التي تلعبها العناصر داخل التكوين⁽¹⁷⁾:

ويتوقف ذلك على رؤية الفنان لقوة تأثير كل عنصر من عناصر الشكل في التعبير عن مضمون العمل، فقد يعتمد التكوين على أساس التساوي في الأدوار والتكامل في التأثير لجميع العناصر بدرجة واحدة للوصول إلى المضمون، بينما يعتمد على آخر على سيطرة عنصر أو أكثر على التكوين ككل نظراً لقوة تأثيره في وضوح الفكرة.

2- تأثير اتجاهات الفن الحديث على سمات التكوين الفني:

منذ بدايات القرن العشرين اتجهت التكوينات الفنية إلى صياغات جديدة لعناصرها كانت انعكاساً مباشراً لتأثير اتجاهات⁽¹⁸⁾ الفن الحديث على رؤية الفنان التشكيلي فظهرت الأعمال التركيبية، والتجميعية، والتجهيز في الفراغ... وغيرها من الأعمال التي اعتمد الكثير منها على توظيف رمزي لعناصرها لخدمة مضمون العمل، وفيما يلي نستعرض بعض النماذج من الأعمال التركيبية والتجميعية لتوضيح أساليب الفنان في عرض المضمون:

أ- الأعمال التركيبية Constructivism:

تشتمل الحركة التركيبية في مضمونها على الاتجاه التكعيبي الذي سعى إلى البحث عن حقيقة جديدة للطبيعة من خلال دراسة قوانينها، لذا يرى أصحاب النزعة التركيبية أن للفن وظيفة تتعد عن المحاكاة والتقليد وتسعى إلى الاهتمام بجانب التركيب والبنائية لعناصر العمل الفني في أشكال جديدة متميزة.

وتعكس الكثير من الأعمال الخزفية التركيبية المعاصرة تعدد وتنوع الرؤى والأفكار والأساليب التي اتبعتها الفنان لصياغة أعماله في تكوينات مبتكرة، حيث اعتمد بعضها على:

1- استخدام العناصر الهندسية بكامل هيئتها في صياغة العمل بينما تلعب الأسطح دوراً هاماً في التكوين من خلال تنوع مستوياتها واستخدام الظلال والألوان والملامس للإحساس بالحركة وحيوية العمل.

2- الارتباط بإحساس البرودة والتجمد، وقد استطاع الفنان نقل المشاهد من خلال علاقة الأشكال بالفراغ المحيط الذي يوحي بالانعزال، ثم تنوع مستوياتها وألوانها التي غلب عليها اللون الأبيض إشارة إلى لون الثلج، ودرجات اللون البني والأخضر إشارة إلى ما تحتها من طبقات الأرض النابضة بالحياة وقد أكد هذا المعنى الحركة الإبهامية للون كبديل للحركة الفعلية.

3- تجزئ العناصر الهندسية إلى وحدات ثم إعادة تجميعها وتركيبها في نظام جديد يحفظ للعمل وحدته واتزانه، وقد تعتمد هذه التكوينات على الجمع بين عدة عناصر تختلف في صفاتها الهندسية، أو الجمع بينها وبين عناصر أخرى ذات صفات عضوية مسطحة كانت أو مجسمة، وقد أتاح هذا الأسلوب حرية أكبر للفنان لتجسيد الكثير من المعاني التي تنتج عن إدراك العلاقات بين أجزاء العمل وبعضها، ثم بينها وبين التكوين الكلي له، ويبدو ذلك في عمل مركب للفنان سيمون كارول Simon Carrol وهو يتكون من ثلاثة أجزاء، الجزء الأكبر منه عبارة عن متوازي مستطيلات ويمثل الجزء الأوسط من العمل، يسبقه

جزء علوي عبارة عن شريحة غير منتظمة السطح والأطراف تتخذ هيئة نصف كروية، بينما الجزء الأخير من العمل ينقسم إلى جزئين كل منهما على هيئة مخروط مقلوب منحنى الجانبين، وقد عبر الفنان في هذا العمل عن جمال المرأة بصورة رمزية حيث حدد مظاهر هذا الجمال في جانبين، جانب ظاهر وواضح وجانب آخر مستتر وغامض، ف شعر المرأة من مظاهر جمالها الواضحة وترمز له حركة الشريحة أعلى الشكل بلمسها الخشن واللون الأسود اللامع للطلاء الزجاجي الذي يسيل جزء منه على الجانبين، بينما تتساقب خصلاته المموجة على باقي الجسم الممشوق في شكل ملابس خطية، أما انقسام الجزء الأخير إلى جزئين فهو للإشارة إلى عنصري الاتزان في جسم الإنسان وهما الساقين والقدمين، وقد عبّر الفنان عن مظاهر الغموض في شخصية المرأة من خلال المعالجات اللونية للشكل حيث التباين بين الأبيض والأسود والخطوط الشديدة لبعض الرسوم غير مفهومه على السطح.

تجربة الباحث:

لقراءة وتحليل العمل الفني يتطلب التعرف على آليات هذه القراءة للوصول إلى الرموز المشحونة والإيحاءات والدلالات الشكلية واللونية في اللوحة التشكيلية التي تمثل من أهم مقومات العمل الفني التشكيلي الليبي المعاصر. ولهذا طرحت هذه الدراسة العديد من التساؤلات حول الظاهرة الفنية، وما هي دلالاتها ورهاناتها، وإلى أي مدى يمثل الرمز مقوماً أساسياً في تشكيل الصورة البصرية في الأثر الفني؟ وفيما تتمثل العلاقات التي تحقق هذا التفاعل بين المنظومة الرمزية والبناء التأليفي المتنوع للعمل الفني التشكيلي من خلال عدة أساليب مختارة.

إن العلامات الفنية والأشكال والألوان كلها رموز، وعندما يضع الفنان على لوحته شكلاً ما أو لوناً فإنه يصبح رمزياً وأن ذلك الشكل أو اللون يصبح رمزاً تلقائياً. فالعمل الفني بطبيعته يوحي بأكثر مما هو عليه. نظراً لحمله جملاً وعلاقات تشكيلية كثيفة الدلالة وغنية بالمعاني. وهنا نستحضر تعريف هيجل للرمز، حيث يرى أنه

شيء مادي محسوس يرمز أو يوحي بشيء مجرد. إن الرمز في الفن التشكيلي يقوم على مبدأ التواصل الذي يشترط وجود طرفين اثنين أحدهما مرسل و ثانيهما مستقبل يكونان الرسالة التواصلية والتي هي بمثابة رموز وعلامات اتصال اصطلاحية حيث ينشأ معناها دائماً عن توافق بين المباشر والمستقبل البصري. كما نجد هذه العلامات أو الرموز التشكيلية مرتبطة اصطلاحياً بالأشياء التي تحددها والتي تنتمي إلى نموذج اللغة التشكيلية المتكونة من الخط والنقطة والشكل واللون وضربة الفرشاة.



العمل الفني رقم (1)

اسم الفنانة: سعاد اللبية

توصيف العمل: يحاكي هذا العمل رسومات الكهوف التي رسمها الإنسان الليبي القديم في أسلوب تجريدي ورمزي تعبيرى يشير إلى الفن الخيالي مبرزاً لملامح أجساد متداخلة مع بعضها تبدو كتعبير عن انتصارات ونكسات أفرح بآمال وطموح في فضاءات ملونة بألوان وخطوط تتسجم وتتوافق مع المكونات الرئيسية التي يتشكل منها العمل الفني.

التحليل: إن صراحة الألوان تجسد قوة التعبير كرمز للقوة والإنطلاق نحو الفضاء الرحب لحجم اللوحة، أنه تعبير عن صراحة الأشكال المتداخلة في برمانيكية "أوجين ديلاكروا" في لوحته المشهورة، كما نلاحظ تداخل بعض الخطوط التعبيرية مع عدد من الألوان الصريحة والمتداخلة من الأسلوب التجريدي هي الأخرى في تلاحق انفعالي تعبيرى رهيب نتج عنه تكوين فني أوحى برموزه الدلالية للعمل كقوة نابغة من عناصره في مفردات موسيقية وكأنها عزف مارشلي قوي وجاء بتضادات لونية بأوضاع وإماءات مختلفة مكلمة لبعضها البعض في تناسق لوني عجيب مثيراً للخوف من الملامح المجهولة.



العمل الفني رقم (2)

اسم الفنان : نجلاء الفيتوري

توصيف العمل: يمتاز هذا العمل الفني بأنه منفذ بتقنية تجمع بين الانطباعية والتجريدية الرمزية.

التحليل: يجسد هذا العمل تعبير وصفي للهوية التي نلاحظ توظيفها من خلال العناصر المكونة للموضوع لتخدم الفكرة وكأنها غير مهتمة بتفاصيل بعض العناصر في اللوحة والظاهرة في الأزياء التقليدية اللاتي يرتديها النسوة الليبيات في الجنوب

الليبي، وأن ظهور الألوان والشخوص وتصاميم تلك المفردات في شكل متباين وتناسق مبدع وجميل مع الابتعاد عن فوضى الاضطراب البصري والتأكيد برمزية السطوح اللوني المتمركز بوسط العمل الفني.

مساحات الجانبيية للمساحات التي تقع على واجهات أبراج عالية وعمائر متوسطة الارتفاع، فكانت المساحات وتلك التلوينات عبارة عن رموز للموجودات المذكورة من قبل.

الأسلوب الفني لهذا العمل الفني هو التجريد بشكل مميز لتحول تلك المساحات التي نميزها في الحقيقة بمباني وأرصفة وحدائق وشوارع عبارة عن مساحات هندسية في شكل جمالي رائع أساسه الخط واللون.



العمل الفني رقم (3)

اسم الفنان : رمضان البكشيشي

توصيف العمل: يظهر في هذا العمل الفني هنا موضوع الغضب الشعبي مبرزاً التعبيرات المختلفة على وجوه لبيبات بمستوى حدة القلق والغضب الشعبي على وجوه المتظاهرين من عمق المأساة التي يعانها الإنسان داخل بلاده.

التحليل:

إن ما قام به الفنان في هذا العمل الفني هنا هي مظاهرات نسائية حاشدة تظهر الصرخات والانفعالات على وجوههن تنديداً بالغضب ضد جهة ما وتطالب بأشياء تريد تحقيقها فكان الرمز لمفهوم الموضوع هو تلك التعبيرات الغاضبة والمتنوعة على وجود النسوة أو الفتيات وعلى وجه الطفل بينما هناك وجوه يظهر عليها الصمت الممزوج بالغضب، بينما وجد علم الاستقلال ليؤكد أنها محلية بليبيا. لقد كانت الصرخات المثيرة في التعبيرات المتحدية أو الوجوم أو الاندهاش هم الرموز المستخدمة في هذا العمل الفني لاتصال المحتوى وهو المضمون للمتلقي. إن الأسلوب الفني الواقعي الذي نفذت به هذه اللوحة هو الواقعية القريبة من الواقعية الاشتراكية بتقنية وتلوين بسيطين بحيث سهلت قراءة اللوحة والوصول للغاية التي أراد الفنان طرحها.



العمل الفني رقم (4)

اسم الفنان : محمد أبوميس

توصيف العمل: جسد الفنان موضوع هذا العمل الفني بالأسلوب الرمزي التعبيري الذي يشير إلى تراثنا الفني بمآثره بحيث توسط اللوحة مساحة لونية هادئة وكأنها آلة الدف من الموسيقى الشعبية، بينما أضيفت له علامات تدل على التراث والتعاويد وكانت كمساحة برز من خلالها ملامح لوجه شخص أسفل الفم من جانبه الشمال وأعلاه رموز وكأنها عيان محورتان في شكل تجريدي لتخفيان الملامح المعتادة للبشر

التحليل: يلاحظ الباحث بروز الخط واللون في تباين وتكوين هذا العمل الفني الذي أوحى برموزه الدلالية للعمل بالحناء والخميسة التي تستخدم لطرد الحسد، وأبرز العلامات والرموز الموسيقية في متضادات لونية عليها أكملت بعضها البعض ليكون عملاً معبراً عن التراث الفني ببلادنا والذي هو جزء من وطننا الكبير.

وأن الأسلوب الفني المستخدم في هذا العمل هو الأسلوب التجريدي في أغلب أركان اللوحة، والرمزية في الإشارات والتعاويد كاليد بأصابعها الخمسة وتلك الخطوط والتأثيرات المبهمة.



العمل الفني رقم (5)

اسم الفنان: محمود الحاسي
مجلة رواق الحكمة

توصيف العمل: يمثل موضوع العمل الفني في تصوير علوي "جوي" لمنطقة حضرية بمدينة ما ليؤكد لنا أن اللعب بالخط واللون إنما يعطي للعمل الفني جمالاً يتكلم بلغة رمزية في الخط واللون معاً في تلخيص خطي للإيحاء بأنهما مباني وحدائق وطرق.

التحليل: إن مساحة العمل الفني التي أبرزها لنا الفنان في لوحته هذه جاءت متباينة وكأنها صورة جوية لمنطقة يشقها وادي أو ربما يقصد به طريق طويل وله عرض متنوع بشكل يوحي لنا وكأنه بشارع بوسط مدينة ما، بينما يوجد بخط موازي تقريباً شارعاً آخر مزدوج وكأن به حركة سير لعربات إما واقفة أو تتحرك بينما تبين لنا تلك المساحات الجانبية للمساحات التي تقع على واجهات أبراج عالية وعمائر متوسطة الارتفاع، فكانت المساحات وتلك التلوينات عبارة عن رموز للموجودات المذكورة من قبل.

وأن الأسلوب التقني الذي قام به الفنان في العمل الفني هو التجريد بشكل مميز لتحول تلك المساحات التي نميزها في الحقيقة بمباني وأرصعة وحدائق وشوارع عبارة عن مساحات هندسية في شكل جمالي رائع أساسه الخط واللون.

نتائج البحث: من خلال ما سبق نصل إلى النتائج التالية:

1- اكتسبت الرموز الفنية قيمتها ومعناها على مر التاريخ الإنساني كلغة للاتصال ووسيلة للتفاعل الاجتماعي، وقد ظلت هي البديل عن أجرومية لغة المصطلح فترة طويلة من الزمن.

2- للحركة الرمزية تأثيرها الواضح على العمل الفني⁽¹⁹⁾، حيث تخلى الفنان المعاصر عن الاهتمام بالشكل على حساب التعبير، وأصبح مبدأ تسجيل الإحساس من أجل تجسيد الفكرة هو أسلوب الفنان للتعبير عن العديد من المعاني والإيحاءات الرمزية.

3- هناك علاقة وثيقة بين الشكل والمضمون في العمل الفني تبدأ من منطلق الاحتياج المتبادل وتنتهي إلى تحقيق الهدف وهو وحدة العمل ككل.

- 4- عندما تتجه بنية الأعمال الفنية إلى الرمزية يقف الرمز دائماً بين نقطتين أساسيتين: الدال وهو (الشكل) والدلالة وهي (المضمون).
- 5- للعمل الفني عناصره ومقوماته الأساسية التي تكون بنيته الإنشائية، وتعتبر المقومات هي المنظومة الأشمل التي يتوقف عليها بناء أي عمل فني وتتمثل في: الخامة، التشكيل، التكوين.
- 6- اتجه العديد من الفنانين المعاصرين إلى توظيف مقومات بناء أعمالهم الفنية توظيفاً رمزياً لخدمة مضمون العمل، وقد اتضح من خلال رؤية تحليلية لبعض هذه الأعمال ما يلي:
- أ- استطاع الفنان الليبي المعاصر توظيف خامة مختلفة رمزياً بما لها من كفاءات حسية وتقنية للتعبير عن مضمون العمل من خلال:
- تقنين العديد من التأثيرات الشكلية.
 - توجيه مقصود للخصائص الطبيعية للخامة.
 - استخدام بعض الخامات المكملة في ضوء خصوصية كل خامة.
- ب- حقق الفنان الليبي المعاصر رؤية تشكيلية متميزة لأعماله اعتمد فيها على:
- توظيف طرق التشكيل المختلفة لتجسيد الكثير من المعاني والمضامين الرمزية.
 - اتجاه معظم هذه الأعمال إلى البساطة والتلخيص في تناول الفكرة وفي أسلوب تنفيذها.
 - الوعي بأبعاد الخامة بعد تشكيلها وعلاقتها بالعمل الفني.
- ج- أكد الفنان الليبي المعاصر رؤية جديدة للعمل الفني اعتمد فيها على أهمية الدور الرمزي للتكوين في تحقيق مضمون العمل من خلال:
- إمكانية توظيف عناصره الشكلية ودلالاتها في إطار البنية الكلية له.
 - تنوع التكوين البنائي للأعمال الفنية نتيجة لتعدد أساليب عرض المضمون بناء على: اختلاف أسلوب الفنان في توزيع أدوار العناصر داخل التكوين

من ناحية، وتأثير اتجاهات الفن الحديث على سمات التكوين الفني من ناحية أخرى.

التوصيات:

بناء على ما توصل إليه البحث من نتائج يوصى الباحث بما يلي:

1- المزيد من الدراسات التي تؤكد على:

- أ- أهمية العلاقة بين المدركات الشكلية للعمل الفني والتعبير عن مضمونه.
- ب- أهمية الرؤية التحليلية لمضامين الأعمال الفنية المعاصرة من وجهات نظر متعددة نفسية، اجتماعية، بيئية... التي تتحكم في متغيرات الشكل للعمل الفني.

2- اهتمام المحتوى العلمي لمقررات الفنون التشكيلية بالاتجاه الرمزي في التعبير الذي يساعد على:

- أ- تحفيز خيال الطلاب نحو تجسيد معاني ورؤى خاصة.
- ب- تشجيع الأساليب الذاتية في التعبير لدى الطلاب. تأهيل الطالب لاختيار الكيفيات المناسبة من خامات وتقنيات وصياغات متميزة للتعبير عن أفكاره.

هوامش البحث:

- 1- أحمد أبو زيد: الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مقال منشور، مجلة عالم الفكر، المجلد 16 العدد 3، الكويت، 1985، ص22.
- 2- إيهاب بسمارك، الأسس الجمالية والإنشائية للتصميم، الكاتب المصري، القاهرة، 1992م، ص68.
- 3- جيهان فوزي، الدلالات الرمزية للون وأهميتها الوظيفية في التصميمات الزخرفية المعاصرة، رسالة دكتوراه، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، 2001، ص34.
* المقصود بأجرومية اللغة: حروفية اللغة، وهي العناصر التي قام الإنسان بتأليفها منذ عصر قدماء المصريين كاللغة الهيروغليفية، والاشورية، والكلدانية، والمسمارية، للإشارة إلى الأشياء أو الأشكال في الطبيعة.
- 4- حسن محمد حسن، الأسس التاريخية للفن التشكيلي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، القاهرة، 1979، ص17.
- 5- صالح رضا، لغة الشكل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص16.
- 6- عبدالفتاح رياض، التكوين في الفنون التشكيلية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974، ص142.
- 7- مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1980، ص11.
- 8- محسن عطية، الفن وعالم الرمز، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص27.
- 9- محسن عطية، التفسير الدلالي للفن، عالم الكتب، القاهرة، 2007، ص145.
- 10- محمد عزيز نظمي سالم، القيم الجمالية، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص153.
- 11- محمود البسيوني، تربية التذوق الجمالي، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص19

- 12-مصطفى يحيى، القيم التشكيلية قبل وبعد التعبيرية، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص51.
- 13-ميرفت السويفي، الصور الجديدة للخزف، بحث منشور، مجلة بحوث في التربية الفنية والفنون، المجلد 18 العدد 18، كلية التربية الفنية، 2006، ص71.
- 14-هدى أحمد زكي، حوار الشكل كمدخل لتربية العين على تكوين التصورات الشكلية، بحث منشور، المؤتمر العلمي السادس، كلية التربية الفنية، 1997، ص27.
- 15-هربرت ريد: معنى الفن، ترجمة سامي خشبة، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، ص31.
- 16-اسماعيل رسلان، الرمزية في الأدب والفن، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، (بدون تاريخ) ، ص42.
- **مدرسة الجشتالت: هي مدرسة فكرية نشأت في ألمانيا في أوائل القرن العشرين، واتبعت نهجاً جديداً في دراسة الإدراك البصري Visual Perception يقوم على دراسة "الكل" قبل "الجزء" ولذا يطلق على نظرية الجشتالت أحياناً "النظرية الكلية".
- 17-الكسندر البوت، آفاق الفن، ترجمة ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، بيروت، 1982م، ص25.
- 18-إيليا الحاوي، الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي، دار الثقافة، بيروت، 1983م63.
- (19) أميرة أحمد عيسوي، التوظيف الرمزي في العمل الخزفي المعاصر، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، ص23-24.