

© جميع الحقوق محفوظة
h_imamomais@hotmail.com
wameed.alfkr@gmail.com



مجلة نصف سنوية علمية محكمة

التعريف:

هي مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير علم
وخر 1193/أ.د.

وهي مرخصة من قبل وزارة الإعلام (بعد استشارة وموافقة نقابة الصحافة اللبنانية) تحت
رقم 928

والمنشور في الجريدة الرسمية بقرار 475/2018،

حائزة على: الـ paper print :2618-1312 issn

And 2618-1320 e copy

يرأس تحريرها: الدكتورة هيفاء سليمان الإمام

يعنى بنشرها وتوزيعها دار النهضة العربية - بيروت



دار النهضة العربية

مجلة "وميض الفكر" للبحوث
مجلة علمية محكمة نصف سنوية مؤقتة
(تخصص: تربية وعلوم إنسانية)
نصف سنوية مؤقتاً

هيئة الإدارة والتحرير

- المشرف العام على المجلة: الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون
- رئيسة التحرير: د. هيفاء سليمان الإمام
- مديرة التحرير: أ. لينا محمد عبد الغني

الاتصال والمراسلات:

هواتف المجلة: 009613691425

فاكس المجلة: 009618630280

الموقع الإلكتروني: www.wameedalfikr.info

البريد الإلكتروني: wameed.alfkr@gmail.com

البريد الإلكتروني لرئيسة التحرير: h_imamomais@hotmail.com

الإشتراكات: لبنان والدول العربية 100 \$ سنوياً ، باقي دول العالم 125 \$ سنوياً.

فهرس المحتويات:

- 7..... الهيئة العلمية المحكمة في هذا العدد:
- 8..... رؤية المجلة:
- 9..... هدف المجلة:
- 9..... قواعد التحكيم في مجلة وميض الفكر.....
- 11..... قواعد النشر في مجلة وميض الفكر للبحوث.....
- 14..... افتتاحية العدد: بقلم الدكتور علي زيتون.....
- 17..... كلمة العدد: بقلم رئيسة التحرير الدكتورة هيفاء سليمان الإمام.....
- 21..... قضية العدد: المسجد الأقصى تاريخ وحضارة.....
- 22..... 1 - قصيدة بعنوان: إلى غزّة بقلم: الأستاذ الدكتور محمد توفيق أبو علي.....
- 24..... 2 - المسجد الأقصى: تاريخ ورمز ومقاومة بقلم الأستاذ الدكتور وليد الشوملي.....
- 32..... 3 - العهدة العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان بقلم الدكتور نادر جمعة.....
- شخصية العدد: سماحة العلامة الدكتور صبحي الصالح رحمه الله
- 43..... 1 - بقلم الأستاذ الدكتور أحمد فارس.....
- العلامة الدكتور الشَّيخ صُبحي الصَّالح
- 2 - بقلم الدكتور وحيه فانوس.....
- 58..... محور العدد: نساء عربيات رائدات (عائشة عبد الرحمن نموذج).....
- 64..... 1 - عائشة عبد الرحمن - المعروفة ببنت الشاطئ رائدة من رواد الفكر الإسلامي في القرن العشرين.....
- 65..... 2 - دور الأدب في تعريف شخصية الأمة من خلال كتاب قيم جديدة في الأدب العربي القديم والمعاصر للدكتورة عائشة عبد الرحمن
- بقلم الدكتورة فدوى نور الدين الخطيب.....
- 74.....
- 84..... كتاب العدد: كتاب محمد السيرة السياسية.....
- 1 - حول « محمد السيرة السياسية » للزميل نصري الصايغ بقلم الدكتور زهير هواري.....
- 88.....

2 - «محمّد السيرة السياسيّة» كتاب بينزع القدسيّة أو هو توغلّ في سبر المعرفة العلميّة؟
بقلم الكاتب والإعلامي عماد خليل.....100

باب اللغة العربية وآدابها:

1 - الرمز والأدب: بقلم الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون.....105

2 - (المرأة الإيرانية والرواية العربيّة) رواية "دا" أمودجا

بقلم: الدكتور غسان أحمد التويني.....113

باب التاريخ:

1 - جامعة بغداد مركز إشعاع فكري وحضاري وتألق علمي دائم، المعهد العالي للدراسات
المحاسبية والمالية أمودجا،

بقلم أ. د. وجدان فريق عناد.....1

32

1 - يهود الدوغمّة في الدولة العثمانية بين الدين و السلطة (1648 - 1914)

بقلم: الدكتور أنور فاضل علي صبي.....157

2 - دمشق المحروسة في عهد الناصر لدين

الله السلطان صلاح الدين الأيوبي (570 - 859هـ/1193-1174م) الحلقة الأولى

بقلم الدكتور: محمد سامي سلطان3

17

باب التربية:

1 - مشكلات التعليم الديني ومناهج العلوم الشرعية في مؤسسات التربية الإسلامية،

بقلم الأستاذ يوسف سلوم.....10

2

2 - أثر برنامج تدريبي في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض

بقلم أ.م. د. سهام عبدالهادي محمد الدخيلي.....237

باب الإعلام:.....267

دور المنصات الإعلامية وتعاملها مع المعلومة في المجتمعات الافتراضية:

بقلم: الدكتور خالد ممدوح العزي.....267

1 - أثر برنامج تدريبي في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض بقلم الدكتور: خالد

ممدوح العزي.

باب العلوم الاجتماعية والدينية:

1 - العلاقة الزوجية أهم العلاقات الإنسانية وأخطرها

بقلم: الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد محمد فارس.....290

2 - التكافل الاجتماعي في فكر الامام علي بن أبي طالب(كرم الله وجهه)(35هـ - 40هـ/
655م - 660م)

بقلم : أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي -

والأستاذة الدكتورة: انتصار لطيف حسن السبت.....298

الهيئة العلمية المحكمة في هذا العدد:

1. أ.د. حسان حلاق: (لبنان)جامعة بيروت العربية، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومؤرخ.

2. أ.د. محمد توفيق أبو علي: (لبنان) أمين عام اتحاد الكتاب اللبنانيين، وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية سابقاً وأستاذ اللغة العربية فيها.

3. أ.د. علي محمود شعيب: (مصر) أستاذ الصحة النفسية في كلية التربية - جامعة المنوفة، قسم علم النفس التعليمي.

4. أ.د. محمد علي القوزي: (لبنان) جامعة بيروت العربية، رئيس قسم التاريخ وأستاذ التاريخ الحديث والمعاصر فيها.

5. Carmelo Perez Beltran (اسبانيا) كارميلو بيريز بيلتران: أستاذ جامعي في قسم الدراسات السامية في جامعة غرناطة.

6. أ.د. أحمد فارس: (لبنان) كلية الدعوة الإسلامية في بيروت، وأستاذ اللغة العربية والآداب فيالجامعة اللبنانية وفي جامعة بيروت العربية.

7. أ.د. علي زيتون: (لبنان)جامعة المعارف، رئيس مجلس الأمناء فيها، ورئيس الملتقى الثقافي الجامعي ورئيس قسم اللغة العربية في الجامعة اللبنانية.

8. أ.د. عبد المجيد عبد الغني: خبير دولي في التعليم والتدريب والتخطيط الاستراتيجي مدير عام شركة عبر الحدود للاستشارات والتدريب- لبنان.
9. أ.د. مصطفى معروف موالدي(سوريا)، أستاذ التاريخ في جامعة حلب وعميد معهد التراث العلمي العربي فيها.
10. أ.د. لبيب بسول: (فلسطين) أستاذ مشارك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة خليفة أبو ظبي- الإمارات.
11. أ.د. وجدان فريق عناد: (العراق) جامعة بغداد، أستاذة التاريخ الإسلامي فيها، اختصاص تاريخ وحضارة الأندلس، ورئيسة تحرير مجلة التراث العلمي العربي في العراق.
12. أ.د. عفيف عثمان: (لبنان) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.
13. أ.د. رحيم حلو محمد شناوة البهادلي(العراق) أستاذ تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي في كلية التربية _جامعة البصرة.
14. أ.د. نشأت الخطيب: (لبنان) أستاذة التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية وفي جامعة بيروت العربية.
15. Juan A Macias Amoretti (إسبانيا) خوان أ. (ماسياس أموريثي) أستاذ في الدراسات الإسلامية قسم الدراسات السامية جامعة غرناطة.
16. د. هالة أبو حمدان: (لبنان) أستاذ مساعد في مادة القانون في كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية.
17. أ.د. د. فاتن المر: (لبنان) أستاذة اللغة الفرنسية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

رؤية المجلة:

تتطلع الهيئة العلمية المشرفة على مجلة وميض الفكر للبحوث التربوية والعلوم الإنسانية

بأن تكون المجلة منصة أكاديمية للبحث العلمي المميز على مستوى الوطن العربي بحيث تساهم في تعزيز بيئة البحث العلمي بتنفيذ أكبر قدر من المشاريع والملتطلبات الأكاديمية للطلبة والباحثين، كما أنها تتطلع إلى الريادة في مجال البحث العلمي من خلال النمو المستمر بالأفكار والتطوير الذي لا يتحقق إلا من خلال نخبة من الباحثين والمهتمين بهذه المجالات.

أهداف المجلة:

1. تهدف مجلة وميض الفكر للبحوث إلى توفير مرجعٍ علميٍّ وتلبية حاجة الباحثين على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية في النشر العلمي خاصة في مجال التربية والعلوم الإنسانية.
2. فهرسة وأرشفة النتاج العلمي والمعرفي العربي في كبرى قواعد البيانات العلمية العالمية.
3. توفير عملية مراجعة ونشر سريعة وفعالة للأبحاث والأوراق العلمية.

قواعد التحكيم في مجلة وميض الفكر للبحوث:

على المحكم أن يقدم إلى إدارة المجلة تقريراً مفصلاً عن تقييمه للبحث المرسل إليه لتحكيمه ضمن المعايير المعتمدة في المجلة ويكون على الشكل التالي:

الصفحة الأولى:

- 1- التوجه إلى إدارة المجلة.
- 2- الموضوع.
- 3- المرجع.
- 4- اسم المحكم وصفته ودرجته العلمية.
- 5- التاريخ.

الصفحة الثانية:

عرض أهم نقاط البحث

الصفحة الثالثة:

الإجابة عن الأسئلة التالية:

- 1- هل موضوع البحث ينسجم مع تخصص الباحث؟
- 2- هل يعتبر البحث من البحوث المهمة في موضوعه؟
- 3- كيف يتم عرض البحث وكتابته ووضوحه؟
- 4- هل إشكالية البحث واضحة في عنوان البحث وفي مضمونه؟
- 5- ما هو منهج البحث الذي اعتمده الباحث؟
- 6- هل البحث يعتبر إسهاماً في مجال البحث العلمي الرصين؟
- 7- ما هو رأيك بنتائج البحث؟
- 8- ما هي حداثة المراجع وأهمية المصادر المعتمدة في البحث؟

الصفحة الأخيرة:

علامات التقييم:

- 1- ما هو تقييمك لجودة وعاء النشر وسعة انتشاره (المجلة)؟
- 2- هل يعتبر البحث أصيلاً؟
- 3- هل البحث صالح للنشر؟

قواعد النشر في مجلة وميض الفكر للبحوث

ترحب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة بالعلوم التربوية واللسانيات والأدب والنقد المقارن والدراسات الفكرية والفلسفية والاجتماع والجغرافيا والفنون والتراث الشعبي والأنثروبولوجيا والآثار.

وتتصدى المجلة بالبحث الرصين والتحليل العلمي الموضوعي لأهم الظواهر التي تقع تحت مظلة العلوم التربوية والإنسانية.

أولاً: قواعد عامة:

-تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية أو الفرنسية التي لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

-تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

ثانياً: الأبحاث أو المقالات:

-ترسل البحوث مطبوعة مصححة بصورتها النهائية مدققة لغوياً على قرص ممغنت يتضمن البحث، والخلاصة باللغات العربية والإنجليزية أو العربية والفرنسية. ويمكن إرسالها عبر البريد الإلكتروني للمجلة.

-توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير المجلة أو الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير، لبنان - البقاع / شتورا.

-يقدم الأصل مطبوعاً على الحاسوب وذلك باستخدام نظام الـ Word 2003، مع الالتزام بنوع الخط (SimplifiedArabic) وحجم الخط (size 14)، التباعد بين السطور (1 سم) على ألا تزيد عدد صفحاته على 20 صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة

بدقة، وترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول، والأشكال.

- تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصدره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

- يذكر الباحث اسمه وجهة عمله وعنوانه الإلكتروني صورة له على ورقة مستقلة، ويجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر.

- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

- يسدد الباحث رسماً رمزياً قيمته 100 دولار أميركي مقابل نشر البحث، أو يساهم في شراء وتوزيع خمس عشرة نسخة من العدد الوارد فيه بحثه.

ثالثاً: المصادر والحواشي:

- يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن:

اسم المؤلف، وتاريخ النشر، وعنوان الكتاب، أو المقال، واسم الناشر، أو المجلة، ومكان النشر إذا كان كتاباً، والمجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يجري إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال شهر من تاريخ التسليم، مع إخبارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حالة البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري، أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حالة المساهمات الأخرى)، وللمجلة أن

تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

ملاحظة: إن الأفكار والآراء المطروحة والمتداولة في صفحات المجلة لا تعبر بالضرورة عن خيارات واتجاهات تبناها المجلة، بل إنها تخص الكاتب وحده مع احترام حق الرد والرد عليه إن كان ذلك مناسباً.

كما أن المجلة لا تتحمل تبعات أي موقف قد يثير إشكالاً في مادة البحث، والباحث هو المسؤول عن كل ما يكتبه أمام القانون.

افتتاحية العدد:

ثقافة المجتمع وتحديد المصير



بقلم: الدكتور علي مهدي زيتون

رئيس مجلس امناء جامعة المعارف ورئيس الملتقى الثقافي الجامعي

a.m.zaitoun@hotmail.com

ثقافة أي مجتمع، أو أيّة أمة ليست ترفاً يتسلى بنسجه مثقفو ذلك المجتمع أو تلك الأمة. تبدأ حكاية الثقافة، موضوعياً وعلمياً، مع أزمات وتحديات يواجهها المجتمع، وتطال حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمعرفيّة، فينبري مفكرو الأمة ليتعرفوا على تلك الأزمات والتحديات، وليضعوا حلولاً لها.

البعد المعرفي الذي يتعلق بفهم مقومات الأزمات والتحديات من جهة، وبإيجاد الحلول الناجعة لها من جهة ثانية، هي ثقافة المرحلة التي سرعان ما يجري تجاوزها، من خلال ولادة أزمات وتحديات جديدة طارئة تتطلب فهماً جديداً وحلولاً جديدة.

الثقافة حركة دائبة لا تهدأ، ولكنها ليست حركة متفلتة من أية ضوابط. توجد قيم متعالية تتعلق بإنسانية الإنسان، ولا تقف عند حقوقه فقط، تتجاوز الحقوق إلى التكريم الذي يُعدّ الغاية التي يجب أن يسعى إلى تحقيقها الإنسان على الأرض. يعني أن ثقافة أية مرحلة، بقدر ما تعبّر عن هموم الناس في مرحلة ما، يجب أن تكون موسومة بعلاقة التكريم التي يجب أن تظل حاضرة.

ولا يعني ذلك أنّ طريق الثقافة واضحة المعالم باستمرار. فهموم الناس في دول مجتمعنا العربي هموم شديدة التعقيد والتشظي. وإذا سأل سائل عن حقيقة هموم الناس في المجتمع اللبناني: هل هي هموم ذات طابع موحد، تستدعي ثقافة غير هجينة؟ وهموم الناس في هذا البلد العربي أو ذاك، هل هي ذات نَفَس واحد تتطلب ثقافة متصفة بالعافية؟

حركة نماء ثقافة المجتمع العربي سائرة على إيقاع ما رسمه الاستعمار الغربي لها، إذا أرادت أن تنطلق من الأزمات والتحديات الهجينة التي حدّدها الاستعمار لتحرف الثقافة عن المسار السليم.

الاستعمار الغربي، وقبل مغادرته ديارنا بسبب كلفة ذلك البقاء فيها، والذي يفوق ما يجنيه من أرباح، رسم للقضاء العربي مستقبله. قطع أوصال المجتمع العربي إلى دويلات ذات وظائف، تحكمها المصالح الغربية، وزرع وسط تلك الدويلات، دولة مسخاً في فلسطين، تمثل كياناً وظيفياً، هدفه المحوري إعاقة مجتمعاتنا عن أي شكل من أشكال النهوض. وإذا كانت ثقافة أي مجتمع، وثقافة المجتمع العربي واحدة منها، قادرة على التعالي على أزمات المجتمع المحلي، وذلك بالإفادة من التجارب الثقافية العالمية الناجحة، ومحاولة قراءة المشكلات المحلية من خلالها، فإنه لا يعني أنّ النجاح سيتحقّق بشكل حتمي؛ لأنها لن تستطيع أن تاتي بقيادة حركتها من المريخ أو أن تستوردهم من أي مجتمع آخر.

ولئن كانت التحديات التي تواجهنا معروفة: قوامها العدو الصهيوني من جهة، والحدود المصطنعة التي تحرس حكماً أمن لهم الغرب أنظمة سياسية تجعلهم يتناسلون على هيئة واحدة مع كل ما يمكن أن يعترضهم من أزمات من جهة ثانية، فإنّ عين الغرب ساهرة على مصالحه في ديارنا من وضع اليد على المواد الأولية التي تختزنها أرضنا، وجعلنا سوقاً استهلاكية لما تنتجه مصانعه من بضائع، يتدخّل دون إذن من أحد، حين ترى عينه تلك ما يهدّد مصالحه من خطر سواء تعلق الأمر بموارده المباشرة في مجتمعنا، أو بأي شكل من أشكال التهديد للعدو الإسرائيلي حارس تلك الموارد. ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أنّ تلك العين مترائية بوضوح في الوضع الذي يعيشه لبنان هذه الأيام. يعني أنه على علاقة وثيقة بالأهداف الغربية من وضع اليد على الثروة النفطية اللبنانية هذه المرّة، وحماية الكيان الصهيوني مما بات يتهدّده في لبنان.

ويدفعنا هذا إلى القول إن تحرير الثروات العربية، وليس اللبنانية وحدها، من يد مختصبيها، وتحرير فلسطين من براثن العدو الصهيوني هو التحدي المحوري الذي يواجهه مجتمعنا. ومعرفة التحدي المحوري لا يعني أننا بتنا نملك ثقافة قادرة على النهوض بالمهمّات المطلوبة. إنتاج الثقافة يحتاج إلى وجود مفكرين امتلكوا ثقافة عصرهم من ناحية، وهم قادرون على طرح أسئلة محرّجة عليها من ناحية ثانية. ووجود مثل هؤلاء المفكرين لا يكفي، لا بد من وجود مثقفين، قادة تاريخيين تزلعوا بما أنتجه المفكرون من ثقافة، وهم قادرون في الوقت

نفسه، على ترجمتها على أرض الواقع. ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن العرب قد عرفوا تجربة تحتاج إلى دراسة لتنفيذ منها. عنيت بالتجربة قيام الوحدة بين القطرين المصري والسوري مرة، ومحاولة إقامة وحدة بين العراق وسوريا مرة أخرى. وإذا لم تكن تلك التجربة تعبيراً عن ثقافة عميقة ناجمة عن فهم عميق للتحديات، ولا تمتلك من مقومات القوة ما يحميها، فإننا بحاجة إلى أكاديمية علمية تطرح على مفكري الأمة الأسئلة الحرجة التي تحتاج إلى إجاباتهم التي تقدمهم منظرين حقيقيين لثورة مجتمعنا، وفرز قادة لها عابرين الطوائف والحدود المصطنعة، مجتريين ثورة تطيح بالأنظمة المتخلفة والفساد. إن ثورة كهذه هي المطلوبة. فهي الكفيلة ليس بإيصال الإنسان العربي إلى حقوقه فحسب، ولكن بإيصاله إلى درجة التكريم عبر عزة يتمتع بها وتمثل أمودجاً عالمياً يصل بإنسان العصر على الأرض إلى أن يكون مكرماً. ومجلة تتبنى هذا الخيار قد تصل إلى تلك الأكاديمية التي تستقطب مفكرين عرباً وغير عرب وتصل بالإنسان العربي إلى مأمنه.

كلمة العدد:



بقلم: رئيسة التحرير الدكتورة هيفاء سليمان الإمام.
أستاذة جامعية

h_imamomais@hotmail.com

كلمة العدد:

عزيزي القارئ، كلما علت ثقافة الإنسان وكلما عظمت الامتيازات التي كان يتمتع بها، كانت مسؤوليته أكبر وكانت التضحيات التي ينبغي عليه تقديمها في الأزمات كبيرة. فمن مستلزمات الانتماء الحقيقي للوطن خدمته، والعمل على رفعتة وازدهاره بشتى الوسائل والسبل المتاحة، وكذلك التضحية من أجله وحمائته، ولخدمة الوطن سبلاً وطرائق متعدّدة ومتنوعة، ويترتب عليها آثارٌ تنعكس إيجابياً على الفرد والكلّ الوطنيّ كذلك، كما يترتب على عدم خدمة الوطن آثار سلبية أيضاً، من هنا افتتح الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون -المشرف العام على هذه المجلة- هذا العدد مسلطاً الضوء على البعد المعرفي الذي يتعلق بفهم مقومات الأزمات والتحديات من جهة، وبإيجاد الحلول الناجعة لها من جهة ثانية، وشرح بأنها هي ثقافة المرحلة التي سرعان ما يجري تجاوزها، من خلال ولادة أزمات وتحديات جديدة طارئة تتطلب فهماً جديداً وحلولاً جديدة.

ولأنّ القدس بوصلة مجلتنا وهدف كل مثقف حر، كانت قضية هذا العدد تاريخ المسجد الأقصى المبارك، حيث كتب الأستاذ الدكتور وليد الشوملي -عضو المركز الاستشاري العربي الموحد التابع للهيئة العليا للعلماء والمفكرين العرب- مقالة قيمة بعنوان المسجد الأقصى:

تاريخ ورمز ومقاومة، فعرض لنا معلومات عن المسجد الأقصى وقدم لمحة تاريخية عنه وتحدث عن أشكال المقاومة وتجلياتها فيه، وعن سياسات الاستعمار الإسرائيلي إزاء القدس والمسجد الأقصى، وركز على الأحداث الأخيرة عام 2017 التي حصلت في القدس. كما وقدم الدكتور نادر جمعة مقالاً علمياً عن العهدة العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالعهدة العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هما من النصوص التأسيسية التاريخية التي أرست قواعد عامة ذات أبعاد مدنية وسياسية واجتماعية واقتصادية، يقوم عليها مفهوم المواطنة الحديث. ولأن غزة جرحنا النازف وأملنا المستمر مقاومة أحب الأستاذ الدكتور محمد توفيق ابو علي امين عام اتحاد الكتاب اللبنانيين أن يقدم لمجلة ومبىض الفكر قصيدة بعنوان (إلى غزة) كافتتاحية لباب قضية العدد الرابع.

ولأننا نؤمن بالدور الريادي لرجال الدين والفكر والعلماء كان اختيار شخصية العدد سماحة العلامة الدكتور صبحي الصالح رحمه الله حيث كتب عنه مكرماً له الشيخ الدكتور أحمد محمد فارس مقالاً بعنوان (من هو سماحة العلامة المبرور الشهيد الدكتور صبحي الصالح). فوصف وقائع حدثت معه خلال مسيرته متحدثاً عن معرفته الشخصية به ذكراً آخر لقاء صحافي مع المرحوم الصالح واصفاً كيفية استشهاده وعارضاً أهم آرائه ومؤلفاته. كما كتب الأستاذ الدكتور وجيه فانوس -رئيس المركز الثقافي الإسلامي- مقالاً تحت عنوان العلامة الدكتور الشيخ صبحي الصالح، متحدثاً عن حياة عامرة بوهج ثقافيٍّ أخاذٍ وإشعاعٍ معرفيٍّ ساطعٍ ووضوحٍ فهمٍ اجتماعيٍّ بَنَاءً، وقام بعرض صور بعض مؤلفاته منوهاً بها وبقيمتها العلمية.

وبعد الاستشارة مع أعضاء الهيئة العلمية للمجلة تقرر جعل (نساء عربيات رائدات) محور كل الأعداد في مجلة ومبىض الفكر، ووقع الاختيار في هذا العدد على الدكتورة عائشة عبد الرحمن كنموذج نسائي من تاريخنا. وفي هذا المجال كان للأستاذة الدكتورة نشأت نور الدين الخطيب مقالاً بعنوان (عائشة عبد الرحمن - المعروفة ببنت الشاطئ رائدة من رواد الفكر الاسلامي في القرن العشرين). وبقلم: الدكتورة فدوى نور الدين الخطيب تم التحدث عن دور الأدب في تعريف شخصية الأمة واقع المجتمع العربي المعاصر، مستحضرة آراء الدكتورة عائشة عبد الرحمن من خلال مناقشة كتابها (قيم جديدة في الأدب العربي القديم والمعاصر) حيث أكدت على تأثير الأدب والفن في هوية الأجيال في أمتنا العربية وحسن انتمائهم، وكيف ردت على بعض المحسوبين على الثقافة العربية وهم يرنون إلى الاستغراب بكل قواهم.

ومن الأبواب الثابتة أيضاً كان باب خاص لكتاب العدد، وقد وقع اختيارنا على كتاب صدر عن دار الفارابي ويتحضر الآن لطبعته الرابعة وهو (كتاب محمد السيرة السياسية) للمفكر المؤلف نصري الصايغ، وهو كتاب في السياسة وعلمها وعبقورية استخدامها من قبل شخصية تاريخية عظيمة كشخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

فمحمد صلى الله عليه وسلم من خلال سيرته السياسية يثبت حسب الكاتب أن الطريق إلى الله يبدأ بتدبير إنساني عاقل، يجتهد، يجرب وينجح، ويفشل بمقدار نجاحه في استعمال عناصر النجاح أو الفشل.

وأخذت مقالات وأبحاث هذا الباب من خلال ندوة أقامها المجلس الثقافي للبقاع الغربي وراشيا في جب جنين، حيث تمت مناقشة هذا الكتاب من قبل كل من الأساتذة الدكتور زهير الهواري والأستاذ الإعلامي عماد خليل وقدمت الندوة وأدارتها الدكتورة هيفاء الإمام، وكانت الندوة بحضور المؤلف الذي رد على جميع التساؤلات التي طرحت مدافعا حيناً، وموافقاً أحياناً، شارحاً مقاصد الكتاب وأهدافه العظيمة.

وبعد كل ذلك خصصنا باباً للغة العربية وآدابها. كتب في هذا الباب الدكتور علي مهدي زيتون عن الرمز والأدب وقدم الدكتور غسان أحمد التويني بحثاً نقدياً تحت عنوان المرأة الإيرانية والرواية الحربية (رواية «دا» أمودجا)، حيث تبدأ الدراسة بإطلالة نظرية تتناول البناء السردية، والنظام اللغوي السيميائي الذي يتم استخدامه من أجل فتح مغاليق الأدبية الروائية في رواية «دا».

وفي باب التاريخ كتبت الأستاذة الدكتورة وجدان فريق عناد بحثاً ميدانياً عن جامعة بغداد كمركز إشعاع فكري وحضاري وتآلق علمي دائم مقدمة المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية أمودجا لهذا الوصف، كونه الركيزة الأساس التي من الممكن الاعتماد عليها في إعداد الدراسات والبحوث الهامة لرسم السياسي المالية والاقتصادية للبلد.

وفي باب التاريخ أيضاً كتب الدكتور أنور فاضل علي صبيّ بحثاً تاريخياً عن جهود الدوغمه في الدولة العثمانية بين الدين والسلطة (1648-1914) وقد ركز هذا البحث على «الأسباب العميقة لتحول الدوغمه من اليهودية للإسلام تحت حكم الدولة العثمانية، وزيادة ارتباطها بالصهيونية في العهود الأخيرة. كما وقدم الدكتور محمد سامي سلطان بحثاً يتكلم عن دمشق

زمن صلاح الدين الأيوبي. وقد قمنا بتقسيمه إلى قسمين لينشر على عدد من المجلدات. ففي هذا العدد تم نشر القسم الأول منه، وقد تحدث الباحث فيه عن الأوضاع السياسية لدمشق منذ مجيء الحملة الصليبية الأولى حيث كانت الصراعات الطائفية على أشدها. وفي باب التربية كتب الأستاذ يوسف سلوم بحثاً عن مشكلات التعليم الديني ومناهج العلوم الشرعية

في مؤسسات التربية الإسلامية. وقدمت الدكتورة سهام عبد الهادي محمد الدخيلي بحثاً في باب التربية تحت عنوان أثر برنامج تدريبي في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض حيث هدفت الدراسة الحالية إلى التعرف على تأثير برنامج مقترح للأنشطة في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض في محافظة ذي قار.

وفي باب الإعلام كتب الدكتور خالد العزي بحثاً عن دور المنصات الإعلامية وتعاملها مع المعلومة في المجتمعات الافتراضية.

وفي باب العلوم الاجتماعية والدينية قدم لنا الشيخ الدكتور أحمد محمد فارس بحثاً قيماً بعنوان العلاقة الزوجية أهم العلاقات الإنسانية وأخطرها.

فالأُسرة: هي الخلية الاجتماعية الأولى، وهي ثمرة العلاقة الزوجية المستقيمة التي تبني المجتمع بما تزرعه من بذور الحب والموودة بين الزوجين والأولاد، وبما تسعى إليه من وسائل التعاون والتضام بين أفرادها.

وأيضاً في هذا الباب كتب كل من: الأستاذ الدكتور رحيم حلو محمد البهادلي - والأستاذة الدكتورة انتصار لطيف حسن السبتى، من جامعة البصرة - كلية التربية للعلوم الإنسانية، بحثاً عن التكافل الاجتماعي في فكر الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) (35هـ - 40هـ/ 655م - 660م)، وتناول هذا البحث دراسة سبل التكافل والتعاون الاجتماعي التي كان يقدمها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى الفقراء والمحتاجين من أبناء المجتمع العربي والإسلامي ومن الذين ضاقت بهم سبل العيش مع التركيز على طرق ذلك التكافل وسبله من حيث تنوعه ما بين مساعدات معنوية ومساعدات نقدية ومساعدات عينية مع تبيان أثر تلك السياسة على تلك الطبقات الفقيرة والمحتاجة.

تاريخ المسجد الأقصى



1 - قصيدة بعنوان إلى غزّة



بقلم الأستاذ الدكتور محمد توفيق أبو علي
أمين عام اتحاد الكتاب اللبنانيين وعميد كلية الآداب في الجامعة اللبنانية

يا حزنها المدفون فيّ تعالَ خذ فرحي الغمامَ
واهطلْ على حدقاتنا
واشربْ مُمالتنا صبابَةً واجدٍ
أقرئْ أحبّتنا الهيامَ
للعابرين إلى سنا أفراحهمْ
قلْ يا غمامَ
خُصّبًا سيولك جرحنا
سنعيد تكوين المدى
ويعود للأرض المباركة السلامُ
يا حزنها المدفون فيّ تعالَ خذْ فرحي الصهيلُ
وتعالَ أسرُجْ هذه الأفراس نحو دموعها
طوبى لغزّة حين يسكنها الهوى
طوبى لغزّة حين تذكر أمّها:
أمّي فلسطين الشريفة في الفيافي، أمّي التّدي الذي رضع الهواجر في متاهات النخيلِ
ثمّ استظلتْ جرحها

شجرًا تساوره اللّظى
والماء في الصحراء سمّ ناقعُ
فَتَلْتُ من «الإسراء» ما يشفي الغليلُ
أمّي فلسطين التي ستعيد للأعراب مالَ زكاتهمُ
وتقولُ من ألقى الركام: «أنا - على فتوى دمائي - لست من فقراء أبناء السبيل»
أمّي ستوقظ سيّمتنا
من غفوة الصّدأ الدّليلُ
أمّي سترضع ما تبقى من صليل!

2 - المسجد الأقصى: تاريخ ورمز ومقاومة



بقلم الأستاذ الدكتور وليد الشوملي .
محاضر في جامعة بيت لحم - فلسطين
عضو المركز الاستشاري العربي الموحد التابع للهيئة العليا للعلماء والمفكرين العرب
walidshomali@yahoo.com

لمحة تاريخية:

تبلغ المساحة الكلية لباحات المسجد الأقصى قرابة 144 دوماً وتشمل قبة الصخرة والمسجد القبلي والمصلّى المرواني ومعالم كثيرة أخرى قد يبلغ عددها 200 معلم. وتقع باحات المسجد الأقصى فوق هضبة صغيرة تدعى «هضبة موريا»، حيث تحتل قبة الصخرة أعلى نقطة في المكان، لا بل تقع في قلبه. وبعد المسجد الأقصى من أبرز المعالم الإسلامية لا في فلسطين فحسب، بل في العالم أسره.

لقد شرع الخليفة الأموي الخامس عبد الملك بن مروان ببناء مسجد قبة الصخرة عام 685 ميلادي (66 هجري)، وانتهى العمل فيه عام 691 ميلادي (72 هجري). ومسجد قبة الصخرة عبارة عن بناء مئمن الأضلاع له أربعة أبواب وفي داخله تميمه أخرى تقوم على أعمدة اسطوانية، في داخلها دائرة تتوسطها «الصخرة المشرفة» التي يعتقد المسلمون أن النبي محمد عرّج منها إلى السماء في رحلة الإسراء والمعراج، كما تعلو المسجد قبة ذهبية أعطته رونقاً وجمالاً قل نظيره.

وبالإضافة إلى مكانتها الدينية، تعتبر قبة الصخرة أحد أهم المعالم الإسلامية في العالم، كونها تمثل أحد أقدم النماذج في العمارة الإسلامية، كما أن روعتها الفنية تكمن في زخارفها المتنوعة التي تعكس بصمات الحضارة العربية الإسلامية على مر العصور.

يختلط الأمر على الكثيرين في عملية التسمية للمسجد الأقصى، إذ أنه كما أسلفنا، فإن تلك التسمية تحتوي على مسجدي الصخرة والمسجد القبلي بالإضافة إلى المصلى المرواني. أما عندما يقول أحدهم إنه ذاهب للصلاة في المسجد الأقصى، فإنه يعني بذلك المسجد القبلي الذي تعلوه القبة الرصاصية، وليس مسجد قبة الصخرة ذا القبة الذهبية. ففي واقع الأمر، شرع ببنائه الخليفة عبد الملك بن مروان في عام 685 ميلادي (65 هجري) جنباً إلى جنب مع مسجد قبة الصخرة، وتواصلت أعمال البناء فيه في عهد ابنه الوليد بن عبد الملك حتى انتهت عام 715 ميلادي (96 هجري).

وقد تعرض المسجد الأقصى لعدة زلازل أدت إلى تدميره وبدرجات متفاوتة. ففي عام 746 ميلادي أي قبل انتهاء الحقبة الأموية بأربع سنوات تعرض الأقصى إلى أول زلزال تبعه زلزال آخر في بداية الحقبة العباسية أي عام 774 ميلادي، ثم تعرض لأضرار بليغة إثر زلزال آخر ضربه عام 1033 ميلادي، حيث تم تجديده في عهد الخليفة الفاطمي الظاهر.

وقع المسجد الأقصى كغيره من المقدسات الإسلامية والمسيحية في فلسطين تحت حكم الفرنجة في العام 1099 ميلادي حيث حولوه إلى مقر لفرسان الهيكل، ثم استعادته صلاح الدين الأيوبي من أيدي الفرنجة بعد انتصاره عليهم في معركة حطين عام 1187 ميلادي .

وبعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة عام 1967، تعرض المسجد الأقصى في صبيحة يوم الخميس الموافق 22 اغسطس/آب 1969 لحريق على يد يهودي استرالي متطرف اسمه مايكل روهان، حيث أدى إلى انهيار سقف القسم الشرقي الكامل من الجامع القبلي، بالإضافة إلى احتراق منبر صلاح الدين، وقد تم إعادة ترميم المسجد الأقصى ومنبر صلاح الدين على نفقة الحكومة الأردنية التي ما زالت حتى الآن هي الوصي الوحيد على المقدسات الإسلامية والمسيحية في المدينة المقدسة. فقد بايع الفلسطينيون وأهل القدس قبل 95 عاماً، وبالتحديد في الحادي عشر من شهر مارس/آذار سنة 1924 الشريف حسين بن علي الهاشمي بالوصاية على المقدسات الإسلامية والمسيحية في القدس. وقد تبرع الأمير عبد الله بن الحسين آنذاك بمبلغ 38 ألف ليرة ذهبية من ماله الخاص، بالإضافة إلى تبرعات جاءت من العراق والهند ودول إسلامية أخرى.

وقد تم في عهد الملك الحسين بن طلال، بمرسوم ملكي، تشكيل لجنة لإعمار الأماكن المقدسة في القدس، عُرفت بقانون «إعمار المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة لسنة 1954». ثم باشرت الحكومة الأردنية بعمليات الإعمار في العام 1958.

ولسنا هنا بصدد الولوج في تفاصيل تاريخ بناء المسجد الأقصى أو هندسته المعمارية بل هدفنا في هذا البحث هو إبراز أهمية المسجد الأقصى كرمز للمقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي الشرس وارتباطه بالهوية الفلسطينية في ظل المحاولات الإسرائيلية لتهويد المشهد الطبيعي والثقافي لمدينة القدس.

قد يبدو للوهلة الأولى أن الدفاع عن الأقصى يتسم بطابع ديني محض، ولكن في الحقيقة فإنه يمثل رمزاً وطنياً لكل فئات الشعب الفلسطيني بمسلميه ومسيحييه، وما إن يستشعر الفلسطيني بأي خطر قادم، يهب المسيحيون والمسلمون هبة رجل واحد في الدفاع عنه.

أشكال المقاومة وتجلياتها:

يرى ميشيل فوكو أن المقاومة توجد حينما توجد السلطة. فالسلطة في معناها الفلسفي وكما تصفها ميرفت ياقوت هي: «سمة كلية الوجود للتفاعل الإنساني. فهي توجد في كل مكان ومتاحة لكل الأشخاص، وقد تنشأ عن السعي وراء أي هدف». فالمقاومة إذن مشروطة بوجود سلطة ما. والسلطة وفق فوكو تمتلك قوة وهيمنة وتخوض صراعات خفية وظاهرة، وبالتالي فإن المقاومة هي رد فعل طبيعي على هيمنة السلطة.

أما الحالة الفلسطينية، فتتفرد بأن السلطة المهيمنة والمسيطر عليها هي سلطة غريبة ومحتملة للأرض والبشر والثروات الطبيعية والمياه والأماكن المقدسة وغيرها. وبالتالي فإنه من الطبيعي أن يكون شكل وطبيعة وهدف المقاومة الفلسطينية هو دحر الاحتلال وبسط السيادة الوطنية الفلسطينية أقلها على الأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل عام 1967 والتي تتمثل بالضفة الغربية، والشطر الشرقي من مدينة القدس، وقطاع غزة.

وفي الآونة الأخيرة بدأ الفلسطينيون بإدراك أهمية المقاومة الشعبية وتأثيرها الإقليمي والدولي. يقول مازن قمصية في المقاومة الشعبية: «إن انخراط المواطنين في القيام بدور نشط في المقاومة الشعبية يبدأ بإقناعهم بأنه يمكن إحداث تغيير في الواقع». أما الباحثان ليندا طبر وعلاء العزة فيصفان المقاومة الشعبية بأنها: «الممارسة الجماهيرية الفعلية لمواجهة السياسات الاستعمارية والمشروع الاستعماري ككل ضمن رؤية وطنية شمولية واضحة الأهداف من خلال صيرورة ممنهجة لتفكيك المشروع الاستعماري، تتحول إلى ممارسة نضالية يومية متعددة التكتيكات، دون الدخول في ثنائية العمل المسلح والعمل الجماهيري».

ونستطيع القول إن المعركة ضد الاحتلال الإسرائيلي هي معركة ضد استعمار استيطاني وإنها ليست حرباً دينية على المقدسات والأماكن المقدسة، بل إن الأماكن المقدسة المسيحية

والإسلامية تشكل رموزاً وطنية وثقافية ودينية وكذلك إراثاً حضارياً وجزءاً من الهوية الفلسطينية. فقد وصف المفكر عزمي بشارة انتفاضة الأقصى عام 2000 بقوله: «ليست معركة التحرر الوطني الفلسطيني حرباً دينية، ولا انتفاضة القدس والأقصى حرباً عقيدية على الرغم من بعدها الديني ورموزها الدينية ... تكاد لا توجد حرب تحررية دون بعد ديني أو رمزي يضاف إلى دوافع المجاهدين المقاتلين وإلى رموز الوطن والوطنية ... معركة الفلسطينيين هي معركة مستعمرٍ مستعمرٍ ... ليست انتفاضة الأقصى انتفاضة دينية، بل انتفاضة وطنية شاملة اتخذت من الحرم القدسي الشريف رمزاً لها. والأقصى مقدس للمتمدين وغير المتمدينين كرمز وطني فلسطيني، والخلاف مع إسرائيل ليس على قدسيته للمسلمين، بل على احتلاله من قبل إسرائيل» .

سياسات الاستعمار الإسرائيلي إزاء القدس والمسجد الأقصى:

يؤكد نزار أيوب أن عملية التطهير العرقي قد بدأت على أرض الواقع في القدس منذ احتلال القدس الغربية والقرى المتاخمة لها عام 1948. وبعد عام 1967 وبهدف اتباع سياسات التطهير العرقي تخطط إسرائيل لخلق واقع جديد في القدس الشرقية وبأغلبية يهودية تبلغ حوالي 70% مقابل أقلية عربية فلسطينية حوالي 30%. وتشمل تلك السياسات الاستيلاء على الأراضي تحت حجة استخدامها للمصلحة العامة وهدم المنازل بحجة عدم حصول أصحابها على تراخيص بناء مسبقاً (علماً أنّ الحصول على تصريح للبناء من بلدية القدس يستغرق سنوات طويلة ويكلف أموالاً طائلة)، بالإضافة إلى التلاعب بسندات الملكية، وعدم منح حق الإقامة في القدس لزوجات أو أزواج المقدسين أو المقدسيات (والذي يقع تحت بند ما يدعى بـ «لم شمل العائلات»)، وكذلك إلغاء حق الإقامة في القدس تحت ذرائع متعددة، وعدم منح تصاريح لأبناء الضفة الغربية بدخول القدس.

أما بالنسبة للمخططات الإسرائيلية بشأن تهويد القدس فهي تركز على مسارين: المسار الأول يتمثل في طمس آثار معالم القدس العربية والهجوم على الأماكن المقدسة المسيحية والإسلامية في المدينة بشتى الوسائل. فقد قامت إسرائيل على سبيل المثال قبل فترة من الزمن بمحاولة فرض ضريبة الأملاك على الكنائس المسيحية في حين أنه لم يحدث منذ زمن الاحتلال العثماني للمدينة أن تم فرض تلك الضريبة على العقارات التابعة للأوقاف الدينية. أما بخصوص الهجمة الشرسة على المسجد الأقصى، فيشهد العالم أجمع الهجمات المتكررة للمستوطنين واقتحامهم لباحاته ومحاولة الاعتداء عليه من قبلهم الذي يقابل دائماً بالتصدي لهم من قبل

الشباب الفلسطينيين الأبطال والمرابطين هناك والذين هم على استعداد بالتضحية بالغالي والنفيس في الدفاع عن المسجد الأقصى وقبة الصخرة.

فإسرائيل تحاول دائماً أن تصعد من اقتحاماتها المتكررة للمسجد واستهداف الموظفين والحراس وسدنة المسجد الأقصى، كما أنها تحاول تغيير الوضع القائم لكي يتمكن المستوطنون اليهود من الصلاة في المسجد الأقصى. كما تقوم السلطات الإسرائيلية بعرقلة عمل دائرة الأوقاف الإسلامية في القدس التابعة لوزارة الأوقاف الأردنية وتعطيل مشاريع الصيانة والترميم لمصلى باب الرحمة وكذلك باقي المصليات والجدار الغربي الجنوبي الذي سقطت منه حجارة قبل مدة من الزمن. وفي الآونة الأخيرة اقتحم حوالي 150 متطرفاً يهودياً المسجد الأقصى تحت حماية الشرطة والقوات الخاصة الإسرائيلية. ومن اللافت للنظر، أن هناك عدداً لا بأس به من السياح الأجانب المتصهينين والداعمين للمشاريع الإسرائيلية الاستيطانية يقومون أيضاً باقتحام المسجد الأقصى. فقد اقتحم المسجد الأقصى في يوم واحد قبل مدة قصيرة من الزمن 5777 سائحاً أجنبياً، ويقوم هؤلاء الأجانب باقتحام المسجد بلباس فاضح وحركات استفزازية لا تليق بقدسية المكان. كما ذكرت دائرة الأوقاف الإسلامية بالقدس أنه تم مؤخراً اقتحام المسجد الأقصى من قبل 63 مستوطناً و60 طالباً من الجامعات والمعاهد اليهودية على شكل مجموعات متتالية، وقاموا بجولات استفزازية في باحاته، وحضروا جلسات تعليمية للشرح عن «الهيكل» المزعوم.

كما تقوم بين الحين والآخر مجموعات من المستوطنين وأشخاص ينتمون إلى ما يدعون «بضيوف الشرطة الإسرائيلية» وأفراد المخابرات الإسرائيلية باقتحام الأقصى والتجوال في أروقتة وممارسة الشعائر والطقوس التلمودية. كما تقوم شرطة الاحتلال بفرض قيود على دخول المصلين للمسجد الأقصى قبل وأثناء اقتحام المستوطنين للمسجد، وتقوم باحتجاز هويات بعضهم عند البوابات، وتفتيش حقائبهم، وكذلك تصوير المرابطين والمرابطات وحراس المسجد الذين يوثقون عادة تلك الانتهاكات.

كما لفتت دائرة الأوقاف الإسلامية إلى أن هناك استهدافاً إسرائيلياً لمنطقة باب الرحمة والمنطقة الشرقية، حيث تشكل تلك المنطقة العنصر الرئيسي ورأس الحربة في تقسيم المكان كي يصبح للمستوطنين الإسرائيليين موطئ قدم ثابت ودائم لإقامة صلواتهم التلمودية بشكل جماعي وعلني في ظل حماية قوات الاحتلال. وما زالت قوات الاحتلال تعرقل عمل لجنة إعمار المسجد الأقصى من ترميم الممر المبلط جنوب باب الرحمة، وفي حال بقي البلاط مقتلعاً

في فصل الشتاء فقد تؤثر مياه الأمطار المتراكمة على السور الاستنادي المحيط بباب الرحمة. أما بخصوص التنقيبات الأثرية فإن الحفريات الكبيرة التي تقوم بها سلطات الاحتلال تشكل خطراً على مباني المسجد الأقصى خاصة في حفر الأنفاق من أسفله تحت ذريعة البحث عن آثار هيكل سليمان المزعوم. والجدير بالذكر أن إسرائيل شرعت خاصة منذ عام 1996 بمشروع أطلقت عليه مشروع «الحوض المقدس» التهودي الذي يبدأ بحَيِّ الشيخ جراح شمالاً مروراً بالبلدة القديمة ووصولاً إلى بلدة سلوان التي يدعون أن مدينة داود كانت قد أقيمت عليها وانتهاه بسفح جبل المكبر بهدف إضفاء الصفة اليهودية على تلك البقعة الجغرافية. وبالتالي فإن هذا المشروع سيفضي إلى مسح آثار معالم المدينة العربية والإسلامية وخنق البلدة القديمة بالمسارات والأبنية ذات الطابع اليهودي لطمس هوية المدينة وأماكنها المقدسة وأهمها المسجد الأقصى. كما يهدف مشروع الحوض المقدس أيضاً إلى جعل البلدة القديمة في القدس مشابهة في تفاصيلها للوصف التوراتي المزعوم لأورشليم القديمة وفق المعتقدات اليهودية، علماً أن الأبنية المقترحة ذات الطابع اليهودي ستقام على أنقاض آثار ييوسية وإغريقية ورومانية وبيزنطية وعربية، حيث ستبلغ مساحة ذلك الحوض حوالي 15 ألف متر مربع ويحتوي على مبان تحتوي متحفاً تلمودياً يحتوي على آثار مسروقة من الحفريات المحيطة بالأقصى وذلك لترويج الرواية اليهودية. كما تتبع إسرائيل سياسة ممنهجة في تغيير أسماء الأماكن في المدينة لإضفاء الصبغة التوراتية التلمودية عليها، ناهيك عن محاولة كتابة أسماء الأماكن والشوارع بلغة عربية ركيكة ومشوهة لأجل تشويه التركيب اللغوي لدى الأطفال الفلسطينيين منذ صغرهم منطلقين من وعيهم وإدراكهم لأهمية اللغة لأي شعب أو أمة على أنها أكبر حاضنة ثقافية للهوية. أضف إلى ذلك، تحاول إسرائيل وضمن سياسة ممنهجة نشر المخدرات بكثافة في القدس لإفساد الشباب المقدسي.

أما المسار الثاني من تلك المخططات الإسرائيلية إزاء القدس على وجه التحديد فإنه يتمثل في طمس الهوية والثقافة الوطنية عن طريق تهويد التعليم وفرض المناهج الإسرائيلية في المدارس العربية في المدينة في محاولة لتشويه التاريخ الفلسطيني بشكل عام وتاريخ المدينة المقدسة على وجه الخصوص، وفرض الرواية اليهودية على الطلاب العرب. إلا أن الباحث أحمد عز الدين أسعد يرفض مصطلح التهويد ويفضل استخدام مصطلح صهيينة أو عبرنة أو أسرة القدس وهويتها ومعالمها لما تضيفه كلمة تهويد طابعاً دينياً للصراع وهو ما تريد إسرائيل جر الفلسطينيين إليه وتحويله من صراع قومي وجودي إلى صراع ديني.

فمقاومة الشعب الفلسطيني في القدس ضد جميع أنماط التنكيل الإسرائيلي تحمل في طياتها أنواعاً متعددة من المعاناة. فالمقدسيون يعيشون، خاصة في البلدة القديمة، في بيوت صغيرة ومكتظة أشبه بالزنازين، كما أن المقدسيين يقاومون بأجسادهم إجراءات مصادرة وهدم البيوت، وكذلك يتصدون بكل قواهم لمحاولات تفريغ المدينة المقدسة من سكانها الأهليين. وكما أسلفنا سابقاً فإن تكاليف الحصول على رخصة بناء في القدس باهظة جداً ناهيك عن شحتها مما يضطر الكثير من المقدسيين للبناء دون ترخيص، إلى حين اكتشاف سلطات الاحتلال عدم الترخيص وإصدار أوامر الهدم، مما يضطر صاحب البيت هدم بيته بيده هو وعائلته لتجنب التكاليف الباهظة للهدم في حال استعان بجهات مختصة. ومن هنا نستطيع تخيل المعاناة المادية والنفسية التي تتعرض لها العائلة المقدسية في تلك الحالة. بالإضافة إلى ذلك فإن سلطات الاحتلال الإسرائيلية ودوائرها ووزاراتها المختلفة تقوم بالإضافة إلى رخص البناء الباهظة، بفرض كافة السياسات والوسائل لإجبار المقدسيين ترك أماكن سكنهم في القدس، حيث تقوم بفرض الغرامات والمخالفات الباهظة، ومطالبة المقدسيين بإثبات سكنهم الدائم في القدس من خلال إبراز فواتير المياه والكهرباء وشهادات تعليم الأبناء، وإبراز قسيمة ضريبة «الأرنونا» أي ضريبة العقارات والأملاك، والملاحقات والتحقيقات المستمرة من قبل وزارة الداخلية ومؤسسات التأمين الإسرائيلية التي تمنح الوثائق الرسمية للمقدسيين (كالبطاقة الشخصية وشهادات الميلاد، ومنه لم تشمل العائلات المقدسية كما أسلفنا سابقاً، وكذلك مصادرة الأراضي).

هبة القدس الأخيرة عام 2017

كانت الشرارة التي أشعلت هبة القدس الأخيرة والتي اندلعت في شهر يوليو/تموز عام 2017، رد فعل على السلوك العدواني الإسرائيلي اتجاه القدس والمسجد الأقصى والذي تمثّل بإغلاقه لأول مرة لثلاثة أيام متتالية وبالتحديد في الفترة الواقعة من يوم الجمعة 14/7/2017 وحتى يوم الأحد 16/7/2017، مما شكّل صدمة لجميع الفلسطينيين عامة وللمقدسيين على وجه الخصوص.

لم تكن تلك الهبة وليدة حدث واحد أو فترة زمنية محددة، بل كانت عفوية ونتيجة تراكم الأحداث المؤلمة والتي بلغت ذروتها في حادثة إحراق الطفل محمد أبو خضير في القدس عام 2014. لم يكن إغلاق الأقصى العامل الوحيد في تحفيز الفلسطينيين بالوقوف بحزم في وجه سلطات الاحتلال الإسرائيلية، بل أيضاً فيما قامت به المؤسسة الإسرائيلية الرسمية أثناء إغلاق

المسجد من إجراءات تعسفية.

فقد قام أفراد من المؤسسات الأمنية والعسكرية والثقافية والتاريخية، بدخول المسجد الأقصى من باب المغاربة وخلع بعض أبوابه والتنقيب فيه. وقد استطاع الشباب المقدسيون المرابطون رصد دخول علماء الآثار وطواقم بلدية المدينة وطواقم دوائر الترميم والموروث الثقافي والبيئة وغيرهم، وما إن اكتشف المقدسيون أنه قد تم المساس بالقبور والمتاحف والمكتبات هب الشباب المقدسي هبة رجل واحد.

كما سجل الشباب المقدسي انتصاراً على الاحتلال عندما أذعن هذا الأخير أمام وقفة الصمود البطولية بعدم استخدامهم للبوابات الإلكترونية التي نصبها سلطات الاحتلال أمام المسجد الأقصى لإرغام المصلين الدخول من خلالها إلى المسجد. وقد اضطرت أخيراً سلطات الاحتلال إلى إزالة تلك البوابات مما شكل انتصاراً كبيراً لا للمقدسيين فحسب بل لكافة أبناء الشعب الفلسطيني.

وأخيراً نستطيع أن نلخص سمات الحراك المقدسي وسمود مقاومة الشباب في القدس ضد إجراءات الاحتلال الإسرائيلي ضد القدس والمسجد الأقصى على أنها عفوية تفتقد إلى مرجعية وطنية خاصة بعد رحيل القائد الوطني «أمير القدس» فيصل الحسيني عام 2001. كما تتسم المقاومة المقدسية أيضاً بعدم انتمائها لفصيل سياسي معين، مما يضي عليها صفة الشمولية وإعطائها طابع الحركة الاجتماعية التي تعبر عن وجدان وضمير كل مقدسي وفلسطيني. وقد أضحت تلك المقاومة نمط حياة يومي اعتاد عليه المقدسيون خاصة المرابطون في المسجد الأقصى الذين يتصدون يومياً لكافة أشكال التحركات والاقترحات ضد المسجد الأقصى سواء من قبل المستوطنين أو من قبل المؤسسة الإسرائيلية الرسمية. ناهيك عن الصمود الأسطوري لسكان البلدة القديمة في القدس ضد سياسات التفريغ والتهجير التي تقوم بها السلطات الإسرائيلية ضدهم.

وخلاصة القول، فإن معركة الدفاع عن القدس وعن مقدساتها الدينية بما فيها المسجد الأقصى ستزداد شراسة يوماً بعد يوم في ظل الهجمة الصهيونية المستعرة لمحو التاريخ والجغرافيا بالإضافة إلى الدعم الأمريكي اللامحدود والذي تمثل مؤخراً بصفقة القرن وشرعنة المستوطنات مما جعل المعركة في القدس قضية وجود أو فناء.

3 - العهدة العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان



بقلم: الدكتور نادر جمعة
(أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية)
com.yahoo@jomaa12.nader

في التاريخ الحديث ، من المعروف أن الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية كرسّت المواطنة كمفهوم سياسي وقانوني؛ له أبعاد أخلاقية وقيمية تتعلق بالفرد بغض النظر عن انتمائه أو ثقافته أو عرقه؛ لذلك يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 10/12/1948م امتداداً وتجسيداً طبيعياً لجملة الحقوق والقواعد التي دعت إليها هذه الثورات. وبالتالي أصبح الفرد هو الأساس بعد أن كانت الأمة أو الجماعة هي المعيار الذي وضعت من أجله التشريعات والتوصيات عبر هذا التاريخ الإنساني الطويل⁽¹⁾.

ومن المفارقات العجيبة أنه في السنة نفسها التي صدر فيها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، قام الكيان الصهيوني المعتصب لأرض فلسطين بالإعلان عن دولة الكيان الصهيوني ضارباً عرض الحائط كل المواثيق والمعاهدات الإنسانية والدولية القديمة منها والحديثة، منتهاكاً كل الأعراف الدولية ومرتكباً أفظع المجازر بحق الشعب الفلسطيني.

أما الفكر الإسلامي القديم والحديث فإنه كان ولا يزال يعلي من شأن الأمة، انطلاقاً من الالتزام بالدعوة إلى الحفاظ على الهوية الجماعية للأفراد، وفي الوقت نفسه التزمّت الشريعة الإسلامية

(1) السيد حسين، عدنان ، المواطنة، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية - قسم الدراسات الاجتماعية، ط1، 2013م، ص 30 وما بعدها.

تحقيق التوازن بين حقوق الجماعة «الأمة» وحقوق الأفراد سواء من المسلمين أو من غيرهم، على قاعدة الاعتراف بالشخصية الطبيعية والقانونية لكل فرد مسلماً كان أو غير مسلم⁽¹⁾. والتاريخ الإسلامي حفظ لنا العهدة العمرية، وبالنظر لما جاءت به وما تضمنته من مبادئ، سأحاول في هذه الورقة أن أوازن بين العهدة العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ للتأكيد أولاً على هذه الحقوق الطبيعية؛ وثانياً للوقوف على نقاط الالتقاء والافتراق بين ما نصت عليه العهدة العمرية وما تبناه الإعلان العالمي من جملة حقوق ومبادئ إنسانية.

أولاً: في المصطلح:

العهدة في اللغة: من العهد، وهو بمعنى الوصية والأمانة والموثق والذمة، وتطلق العهدة على الوثيقة والمرجع للإصلاح، يقال: في الأمر عهدة أي مرجع للإصلاح، وتسمى وثيقة المتبايعين عهدة، لأنه يرجع إليها عند الالتباس⁽²⁾. **والعهد:** اليمين، وكل ما عوهد الله عليه، وكل ما بين العباد من المواثيق فهو عهد⁽³⁾.

والميثاق في القانون الدولي: هو وثيقة رسمية، وغالباً صك أساسي ذو طابع إتفاقي لمنظمة دولية، مثل: ميثاق سان فرانسيسكو لعام 1945م، الذي أنشأ منظمة الأمم المتحدة. كما أن الميثاق هو أيضاً تعبير عن مواقف ذات خاصية سياسية، بدون قيمة قانونية محددة، ولكن ذات نتائج سياسية وأخلاقية هامة؛ مثل: الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية⁽⁴⁾ وهو أيضاً وثيقة تفرض وتعلن حقوقاً للمواطنين وواجبات عليهم، مثل: الماغناكرتا أو ميثاق عام 1215م في إنكلترا⁽⁵⁾. أما العهدة العمرية وبحسب الديباجة التي صدرت بها تعتبر أماناً عاماً لجميع سكان إيلياء أي القدس، فقد جاء في مقدمة المعاهدة:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان:

(1) ن. م، ص 31.

(2) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، الكويت، مطابع دار الصفوة، ط1، 1414هـ/1994م، ج/31، ص 33.

(3) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم (-711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م، ج3، ص 387-382. راجع: الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (-528هـ)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م، ج1، ص 687.

(4) سعيقان، أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004م، ص 379 وما بعدها.

(5) ن. م، ص 380.

أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم...»⁽¹⁾.

والأمان في اللغة: عدم توقع مكروهه في الزمن الآتي، وأصل الأمان طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان مصادر للفعل (أمن)، ويرد الأمان تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان من الطمأنينة، وتارةً لعقد الأمان أو صكه⁽²⁾.

وعرّف الفقهاء الأمان: بأنه رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو الغرم عليه، مع استقراره تحت حكم الإسلام⁽³⁾.

ومن الملاحظ أن المصطلحات التالية: الأمان - العهد - الميثاق؛ كانت ولا تزال مستعملة على الصعيد الحقوقي الدولي والإقليمي والمحلي، وأنها من حيث المضمون تمنح المواطنين نفس الحقوق والأبعاد والدلالات سواء بعدها اللغوي/اللفظي، أم الشرعي/الفقهي، أم الدولي/القانوني، ولذلك سنشرع الآن بعرض العهدة العمرية وموازنتها بنصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ثانياً: الشروط العمرية⁽⁴⁾ والعهدة العمرية⁽⁵⁾:

قبل الحديث على ما تضمنته العهدة العمرية من حقوق وما كرسته من مبادئ إنسانية تجدر الإشارة إلى أن كثيراً من المؤرخين والباحثين في الفكر السياسي العربي والإسلامي يخلطون بين العهدة العمرية (وهي كتاب عهد وأمان بين عمر بن الخطاب أمير المسلمين والبطريك صفروينوس، بطريك القدس سنة 15 هجرية)⁽⁶⁾؛ والشروط العمرية التي عرض لها الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه «أحكام أهل الذمة»⁽⁷⁾، واستنبط منها جملة من الواجبات والحقوق الممنوحة لنصارى إيلياء - القدس - والتي تتضمن كثيراً من الإجحاف بحق المواطنين المخالفين للمسلمين في العقيدة والإيمان - أي نصارى إيلياء؛ على سبيل المثال ما ذهب إليه ابن القيم

(1) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الفكر، ط1، 1407/هـ1987م، ج4، ص 434-440. راجع: - اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح البغدادي (-292هـ)، تاريخ اليعقوبي، علق عليه: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1423/هـ2002م، ج2، ص 101.

- حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية، بيروت، دار النفاثس، ط6، 1407/هـ1987م، ص 488-487.

(2) ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج13، ص: 32-24. وراجع: الموسوعة الفقهية، م.س، ج1، ص 687.

-الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1408/هـ1988م، ص 37.

(3) الموسوعة الفقهية، م.س، طباعة ذات السلاسل، ط2، 1406/هـ1986م، ج6، ص 233-234.

(4) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (-751هـ)، أحكام أهل الذمة، تحقيق: الدكتور صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1994م، ج2، ص 658 وما بعدها.

(5) الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد (-207هـ)، فتوح الشام، صححه: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417/هـ1997م، ج1، ص 233.

(6) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م.س، ج2، ص 101.

(7) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، م.س، ج2، ص 657 وما بعدها.

من أنه لا يجوز للذمي الذي اشترى داراً من مسلم وكانت دار المسلم تعلق دار الذمي ثم تهدمت، فإنه لا يجوز أن يعيدها كما كانت بحيث تعلق دار المسلم؛ ومنها أن المرأة الذمية إذا خرجت يكون أحد خفيها أحمر حتى تعرف؛ ومنها أن تختم رقاب أهل الذمة كي يعرفوا، إلى غير ذلك من المسائل التي تتعارض ومبادئ الإسلام في الحفاظ على الكرامة الإنسانية، وتتصادم أيضاً مع أبسط حقوق الإنسان الطبيعية والقانونية⁽¹⁾.

وبالموازنة بين هذه الشروط والعهددة يمكننا أن نستخلص أن ما نسب لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب تحت مسمى «الشروط العمرية» لا تصح نسبتها إليه للأسباب التالية:
أولاً: منحت العهددة العمرية أهل الذمة جملة من الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والدينية، انطلاقاً من دعوة القرآن الكريم إلى التسامح الديني، وتأكيداً على ما أقره الرسول ﷺ من حقوق لسكان المدينة من غير المسلمين في الوثيقة النبوية⁽²⁾، التي كتبها في المدينة لتنظيم العلاقات بين سكانها كمواطنين. إن ما نصت عليه العهددة من حقوق يناقض تماماً ما ذكره الإمام ابن القيم من الشروط العمرية في كتابه «أحكام أهل الذمة»⁽³⁾.

ثانياً: إن ما يعرف بالشروط العمرية يناقض أو يخالف سماحة الإسلام ودعوته إلى الحوار والاعتراف بالغير. قال تعالى: ((لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)) [الممتحنة:8]. وقال تعالى: ((لا إكراه في الدين)) [البقرة:256]. وقال تعالى: ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)) [النحل:125]. وقال تعالى: ((قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)) [آل عمران:64].

ثالثاً: إن الإمام ابن القيم نفسه لم يهتم بدراسة وتتبع سند هذه الشروط، إذ يقول في كتابه: «وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول»⁽⁴⁾. وقد علق المحقق الدكتور صبحي الصالح على ذلك بقوله: «من العجيب أن يقول العالم السلفي الكبير ابن القيم في موضوع خطير كهذا الموضوع التاريخي التشريعي (إن شهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها)، ومتى كانت الاستفاضة دليل الصحة؟ ومن الذي يسوغ للعلماء أن يستغنوا عن

(1) ن.م، ص 735 وما بعدها.

(2) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، م.س، ص 57.

(3) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، م.س، ج 2، ص 663.

(4) ن.م، ن.ص.

إسناد الروايات تعويلاً على شهرتها فقط؟»⁽¹⁾.

رابعاً: إن من يقرأ الشروط العمرية في كتاب الإمام ابن القيم والتي أفرد لها أكثر من نصف الجزء الثاني يلاحظ التناقض والتضارب بين الروايات والوقائع والأحكام التي أوردها الإمام ابن القيم في الكتاب نفسه⁽²⁾. ففي الوقت الذي يؤكد فيه على عدالة الصحابة والتابعين والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين مع أهل الذمة؛ نجد يفتي بخلاف ذلك وينسب إليهم ما يتناقض وما قرره من أحكام ومبادئ عامة قبل ذلك. فقد ذكر أن عمر بن الخطاب رفض الصلاة داخل الكنيسة كي لا يحسب المسلمون أنه تمكّلها وحولها إلى مسجد، وأنه سمح لهم بترميم كنائسهم ومعابدهم؛ ثم عاد فنسب إلى عمر أنه أمر بهدم كنائسهم ومنع ترميمها، كما أنه ذكر أن الوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز قد أقرّا إعطاء نصارى دمشق جميع كنائسهم مقابل الكنيسة المجاورة لمسجد دمشق لتوسعته، وغيرها من الأمثلة كثير في تضاعيف كتابه⁽³⁾.

خامساً: الملفت للانتباه أن الإمام ابن القيم ذكر أن نصارى الجزيرة شرطوا على أنفسهم هذه الشروط إذ يقول: «كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم: إنا حين قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أن شرطنا لك على أنفسنا ألا نحدث في مدينتنا كنيسة...»⁽⁴⁾. فكيف يمكن أن يميل المغلوب شروطه على الغالب؟ ثم هل يعقل أن يحقر المغلوب نفسه ويتنازل عن كرامته بهذا الشكل الذي نصت عليه الشروط العمرية؟! كما أنه من غير المنطقي أن يقبل الخليفة عمر شروطاً كهذه تعارض مبادئ الإسلام الإنسانية.

سادساً: إن الشروط العمرية تناقض المعاهدة التي كتبها عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس⁽⁵⁾؛ وكتابه لأهل لُدّ⁽⁶⁾؛ وكتابه لأهل الرقة⁽⁷⁾؛ وكتابه مع أسقف الرها⁽⁸⁾؛ وكتابه لأهل مصر⁽⁹⁾. والتي تنص صراحة على حقهم بالحياة، والعمل، وحرية التنقل، والعبادة، وممارسة إيمانهم في معابدهم، وواجب الدولة في حمايتهم، والدفاع عنهم ما داموا ملتزمين عهودهم

(1) ن.م. ن.ص.

(2) ن.م. ج.2، ص 1064-357.

(3) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، م.س، ص 666 وما بعدها.

(4) ن.م. ج.2، ص 658.

(5) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، م.س، ص 488-487.

(6) ن.م. ص 494.

(7) ن.م. ص 495-494.

(8) ن.م. ص 495.

(9) ن.م. ص 502.

وموفين بها.

سابعاً: لقد بذلت جهداً في تتبع هذه الشروط في كتب الفقه والحديث التي كتبت في القرون الثلاثة الأولى؛ فلم أقف بحسب اطلاعي الشخصي على هذه الشروط؛ وإنما ذُكرت في بعض كتب الخراج⁽¹⁾ والأموال⁽²⁾ وهي كتب غير متخصصة بالفقوى ولا بالأحكام الشرعية، وإنما هي مصنفات بدأت تظهر بعد انتهاء النصف الأول من القرن الهجري الأول بغرض رسم السياسات الاقتصادية والمالية للدولة العباسية.

ثامناً: إن الشيخ ناصر الدين الألباني قد تتبع هذه النصوص وقام بدراسة أسانيدها، وحكم على أكثرها بالضعف أو بالوضع⁽³⁾، ثم إن هذه الشروط لا تستند إلى أصل من كتاب أو صحيح سنة؛ بل أكثرها من الموقوف على عمر بن الخطاب، أو على ابن عباس أو الحسن البصري بحسب ما جاء في كتاب «أحكام أهل الذمة» للإمام ابن قيم الجوزية. وبالتالي فقد ذكر ابن القيم كثيراً من المسائل التي تناقض تماماً ما عرف من سيرة عمر بن الخطاب⁽⁴⁾ ومعاوية بن أبي سفيان، وعمر بن عبد العزيز⁽⁵⁾ وغيرهم من الخلفاء المسلمين.

وأحسب أن هذا القدر من الاضطراب يطرح أسئلة إشكالية كبرى لجهة إعادة النظر فيما يتم تداوله من «الشروط العمرية» ولجهة إعادة رسم العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين المسلمين وغيرهم من المواطنين غير المسلمين في بلاد المسلمين؛ وأن بعض الحقب التاريخية تعرضت فيها الأقليات غير المسلمة للتمييز والاضطهاد على أساس الاختلاف العقيدي، لكن ذلك لا يطمس حقيقة الموقف الإسلامي المتسامح والمنفتح على الغير في قرون كثيرة خلت؛ يبقى أنه من الظلم أن ننسب إلى الإسلام بما يمثل من عقيدة وشرعية بعض الأحكام والسلوكيات التي تناقض أو تخالف دعوة الإسلام إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وتوفير الأمن الشخصي والنفسي والسلوكي لكل مواطن بما لا يعارض عقائد المسلمين المقررة في الكتاب والسنة.

(1) الخراج، لأبي يوسف وليحيى بن آدم القرشي والاستخراج لابن رجب الحنبلي، بيروت، دار المعرفة، ط1، دت، 1م.

(2) أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ)، الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1986م، 1مج، ص 622.

(3) الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط2، 1985م، ج5، ص 103. راجع أيضاً: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتب المعارف، ط1، دت، 14ج، موقع المكتبة الوقفية. وقد ناقش الألباني سند العهدة، فقال: وإسنادها ضعيف جداً من أجل يحيى بن عتبة، فقد قال ابن معين: ليس بشيء، وفي رواية: كذاب، خبيث، عدو الله، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو حاتم يفتعل الحديث. راجع: عصام تليمة، العهدة العمرية، موقع الجزيرة مباشر للدراسات.

(4) الصلابي، محمد علي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1430هـ/2009م، ص 650.

(5) الصلابي، محمد علي، الدولة الأموية، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1426هـ/2005م، ج2، ص 1420.

ثالثاً: العهدة العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

العهدية العمرية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هما من النصوص التأسيسية التاريخية التي أرست قواعد عامة ذات أبعاد مدنية وسياسية واجتماعية واقتصادية، يقوم عليها مفهوم المواطنة الحديث والذي يقابل مصطلح «أهل الذمة» في الكتابات الفقهية الإسلامية الكلاسيكية عند السنة والشيعة.

ومن العلماء المسلمين الذين ناقشوا «مصطلح أهل الذمة»، الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي يقول: «إن مصطلح أهل الذمة لم يرد في الكتاب ولا في السنة؛ وإنما ورد تعبير «ذمة نبيكم»، الذي يفيد الحماية القانونية أي: «حماية القانون»، لأن النبي ﷺ يمثل القانون ولا يمثل سلطة مادية وحسب ... ومصطلح «أهل الذمة» وشروط «أهل الذمة» تصور فقهي حصل في وقت متأخر ونتج من عدم دقة فقهية عند الفقهاء، ونتج ثانياً من ظروف اجتماعية كانت وليدة تلك العصور»⁽¹⁾.

ويرى المفكر الإسلامي الدكتور رضوان السيد في كتابه «سياسيات الإسلام المعاصر» أن التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان قد بدأ في الحقيقة أواخر الأربعينيات من القرن العشرين مع العودة لاستخدام المقولة القرآنية عن الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض، في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي؛ معتبراً أن أول من استخدمها هو الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية»، وأنه أتى من بعده الأستاذ عبد الله دراز بفكرة التكريم الإلهي مؤصلاً للكرامة الإنسانية، ولكرامة الاستخلاف، ولكرامة الإيمان، ولكرامة العمل⁽²⁾. إلا أنني أعتبر أن النواة الأساسية لفكرة الحقوق الإنسانية من منطلق إسلامي توجد في نصوص العهدية العمرية، زيادة على ذلك فإن منظري الإسلام السياسي الذين طرحوا الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان⁽³⁾ والبيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان⁽⁴⁾، إنما كان دافعهم تقديم الإعلان الإسلامي نظرياً كبديل من الإعلان العالمي؛ بينما عمر بن الخطاب قد جعل من هذه الأفكار والحقوق منهج حياة ومودجاً عملياً لا تزال أصدائه تسمع في أوروبا وغيرها من عواصم العالم.

(1) شمس الدين، محمد مهدي، الحوار الإسلامي المسيحي نحو مشروع للنضال المشترك، بيروت، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، ط1، 2004/هـ، ص 59.

(2) السيد، رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1418/هـ، ص 251-252.

(3) صدر عن المؤتمر الحادي عشر لوزراء الخارجية التابعين لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته المنعقدة في طهران 1989.

(4) صدر عن المجلس الإسلامي بلندن، وأعلن في إجتماع عقد بمقر منظمة اليونسكو بتاريخ 19/12/1981؛ عكف على تحضيره ودراسته خمسون مفكراً وشخصية إسلامية.

أ - البعد الإنساني:

دعت العهدة العمرية في أول كلمة فيها إلى الحفاظ على الكرامة الإنسانية وحق كل إنسان يسكن في أراضي الدولة الإسلامية وقتذاك بالعيش والحياة الكريمة واللائقة وفي ذلك تقول العهدة: «هذا ما أعطى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم»⁽¹⁾، أي الحق بالحياة وعدم الاعتداء على النفس البشرية بالقتل أو بالتعذيب أو بالإهانة. وخير ترجمة لإعطاء هذا الحق ما حدث مع القبطي، الذي اعتدى عليه ولد عمرو بن العاص؛ فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن استدعى أطراف النزاع واستمع للمدعي «القبطي» والمدعى عليهما «عمرو بن العاص وولده»؛ وبعدها قال قولته الشهيرة: «مذكم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»⁽²⁾.

هذا وقد نص الإعلان العالمي في مادته الأولى على: أنه يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق⁽³⁾.

ب - حرية الحركة والعمل والتملك:

للذمي أن يذهب إلى المكان الذي يريده مطمئناً على سلامته وحمايته من أي اعتداء، فالنصوص العامة بحسب الدكتور عبد الكريم زيدان تحرم العدوان على الآخرين قال تعالى: ((إن الله لا يحب المعتدين)) [البقرة:190]؛ كما تمنع العدوان على الآمنين المسالمين قال تعالى: ((فلا عدوان إلا على الظالمين)) [البقرة:193]⁽⁴⁾؛ لذلك نصت العهدة العمرية على أنه: «من خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء - القدس - من الجزية، وأنه من شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم»⁽⁵⁾. والإعلان العالمي نص في مادته الثالثة عشرة: أنه لكل فرد حق في حرية التنقل، وفي اختيار محل إقامته داخل حدود دولته، وأنه لكل فرد حق في مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده، وفي العودة إلى بلده⁽⁶⁾.

هـ - البعد الاقتصادي:

أكدت العهدة العمرية على «أن أهل إيلياء- القدس- آمنون على أموالهم... وأنهم ملزمون

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، م.س، ص 440-434.

(2) ابن الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجري، بيروت، دار الفكر، ط1، 1996م، ج1، ص 183.

(3) المجذوب، محمد سعيد، الحريات العامة وحقوق الإنسان، طرابلس - لبنان، جروس برس، ط1، 1986م، ص 90 وما بعدها.

(4) زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار السلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/1982م، ص 88.

(5) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، م.س، ص 440-434.

(6) المجذوب، ن.م، ن.ص.

بإخراج اللصوت - اللصوص - وأنه لا يضر أحد منهم»⁽¹⁾ مما يعني أن الدولة قد كفلت لهم حرية التنقل والاستثمار والعمل الاقتصادي الحر الذي لا يناقض أحكام الشريعة الإسلامية؛ وفي الإطار نفسه نجد أن الإعلان العالمي قد أكد في المادة الثالثة والعشرين منه على حق كل شخص في العمل، وفي حرية اختيار عمله، وفي شروط عمل عادلة ومرضية، وفي الحماية من البطالة⁽²⁾. وفي هذا السياق لا بد من ذكر المحاولة التي قام بها عمرو بن العاص في مصر؛ عندما أراد أن يبني مدينة الفسطاط وقرر استملاك منزل إحدى العجائز بأضعاف قيمته، فشكته إلى عمر بن الخطاب الذي استدعاه وبعد أن نظر في المسألة قال لعمرو: «أىكون كسرى أنو شروان أعدل منا؛ اعوجاج القصر مع العدل خير من استقامته مع الظلم؛ وأمره برد الأرض للمصري»⁽³⁾.

ح - الحريات الدينية والاجتماعية:

نصت العهدة العمرية على أن أهل إيلياء - القدس - آمنون على كنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، وأنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص من حيزها، ولا من صليبهم، ولا يكرهون على دينهم... وأنه من أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم؛ فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمئهم⁽⁴⁾.

وقد ذكر المؤرخون أن عمر بن الخطاب بعد أن دخل القدس وكتب العهد لأهلها حان وقت الصلاة، فأراد أن يصلي فأشار عليه البطيريك أن يصلي داخل كنيسة القيامة، فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن خرج منها وصلى في الخارج كي لا يقال إن عمر صلى بها، أي أنها أصبحت ملكاً ومسجداً للمسلمين⁽⁵⁾.

وتنص المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي أنه: لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة⁽⁶⁾.

(1) الطبري، ن.م، ن.ص.

(2) المجذوب، الحريات العامة، م.س، ص: 92.

(3) الخالدي، عبد الله، شذرات من مادة النظم الإسلامية، بيروت، دار الرشد الإسلامية، ط2، 1411هـ/1990م، ص78.

(4) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، م.س، ص 440-434.

(5) رضا، محمد، الفاروق عمر بن الخطاب، بيروت، دار الكتب العمية، ط1، 1428هـ/2007م، ص191.

(6) المجذوب، ن.م، ص 92.

هـ- التعايش السلمي بين المسلمين والنصارى:

من الملاحظ أن العهدة العمرية قد تضمنت نصاً صريحاً بإخراج «الروم واليهود من القدس»⁽¹⁾، مما يعني أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يستهدف إخراج جميع المحاربين أو المقاتلين ومعاونيهم من المدينة وأن تبقى القدس مدينة السلام، حيث يتعايش المسلمون والنصارى ويعم الهدوء، وتبقى إيلياء عاصمة الأديان ومهبط الوحي، بعيداً عن التآمر اليهودي. وما طمع الغربيين بخيرات القدس وناسها، وتواطؤهم الدائم مع اليهود ضد المسلمين والمسيحيين إلا دليل على أن عمر بن الخطاب كان ذا نظرة استشرافية؛ فكان يريد إخراجهم من المدينة المقدسة تجنباً للفتن وإراقة الدماء. والتحالف الصهيوني-عربي ضد المسلمين والمسيحيين اليوم يؤكد أن العقلية والذهنية لم تتغير، وأن على المسلمين والمسيحيين التوحد من أجل تطهير القدس وتحريرها من الصهاينة.

و- ترجمة المعاهدات إلى أفعال:

ولم تكن المعاهدات في الإسلام مجرد قصاصة ورق، كما هو الشأن عند الدول غير الإسلامية المعاصرة، ولا وسيلة لخداع العدو، ولا ستاراً لتنفيذ أهداف معينة، ولا شعاراً لفرض القوي سلطانه الغالب على الضعيف، ولا من أجل تقرير سلم ظالم غير قائم على الحق والعدل. وإنما كانت المعاهدات في الإسلام مصونة عن أي غدر، أو خداع أو قهر، أو تأمين مصلحة مادية رخيصة. يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «والتزم المسلمون بالوفاء بالعهود شرعاً إلهياً عادلاً لحماية الأغراض السامية التي تستهدفها الدعوة الإسلامية، أو لإقامة سلم دائم لا ينطوي على أي عدوان مبيت أو مكر مقنع. ولا يجوز نقضها ما دامت قائمة؛ ولا الإخلال بشروطها أو بنودها ما لم ينقضها العدو، تنفيذاً لأمر الله المقدس في آيات قرآنية متعددة، مثل: ((يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)) [المائدة:1]، ((وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون)) [النحل:91]، ((وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً)) [الإسراء:34]، ((فأتوا إليهم عهدهم إلى مدتهم)) [التوبة:4]، ((فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم)) [التوبة:7]⁽²⁾.

وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام احترام الأحلاف العربية الإنسانية المعقودة في الجاهلية، فقال في حلف الفضول الإنساني والذي شهده لنصرة المظلوم وحماية زائري مكة وهو شاب:

(1) الطبري، ن.م، ن.ص.

(2) الزحيلي، وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط2، 2018م، ص 148.

«لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً، ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت»⁽¹⁾.

رابعاً: الخاتمة:

إذا كانت العرب في الجاهلية قد استطاعت أن تضع قانوناً عاماً «حلف الفضول»، لضمان الحريات الدينية والتجارية والسلوكية على قاعدة الانتصار للمظلوم والتصدي للظالم؛ وإذا كان محمد صلى الله عليه وسلم قد خط أول عقد اجتماعي في المدينة المنورة «الوثيقة النبوية»، بهدف تنظيم العلاقات العامة وحفظ الحقوق الدينية وغيرها للمواطنين وقتها؛ فقد جاءت العهدة العمرية كإعلان صريح وواضح خاص بحقوق الإنسان سبقت ما يُقال إن الإنكليز قد أرسوا مجموعة من القواعد العامة لحفظ الحقوق «الماغناكارتا»؛ وإذا كانت الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية قد أصدرت «الإعلانات العامة للحريات»، التي دعت إلى حماية حقوق الإنسان والمواطن؛ وإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد استند إلى هذه النصوص التأسيسية، للتأكيد على شمولية هذه الحقوق، وعلى البعد الرسالي الذي تدعو إليه، وعلى عولمة وعالمية منظومة الحريات والحقوق؛ فإننا نشاهد كل يوم وعلى مرأى ومسمع المجتمع الدولي ما تقوم به دولة الكيان الصهيوني من هتك للحرمات، واعتداء على المقدسات الدينية، وتقييد للحريات العامة والخاصة، وتدمير للاقتصاد الفلسطيني بوساطة سياسة العزل العنصرية التي لم تكتف ببناء جدار الفصل العنصري، وإنما باعتبارها غير الإسرائيلي وغير اليهودي من الغوييم الرعاع الذين لا يستحقون الحياة الآمنة والمستقرة. فإنه ومنذ العام 1948 لم يتورع هذا الكيان عن إراقة الدم العربي والإنساني في أرض فلسطين المحبة والسلام كما أرادها المسيح عيسى والرسول محمد عليهما السلام والصحابة الكرام من بعدهم وكل الشعب الفلسطيني إلى يومنا هذا. لذلك كان الخلفاء المسلمون يسارعون إلى عقد المعاهدات، ووضع السلاح وحقن الدماء، كما حصل مع عمر بن الخطاب الذي حضر سنة 15هـ من الحجاز إلى فلسطين حقناً للدماء، وليكتب عهداً لأهلها من أجل تثبيت الحقوق لهم الأمر الذي قاد إلى إقامة دعائم السلام، والوقوف في وجه المؤامرات الخارجية، ومنع التحالف على الفتن، ومنع الاقتتال القبلي والداخلي، وصد العدوان الخارجي. هذه المهمة الرسالية الإنسانية هي ما يجب أن نتمسك به وأن نعمل جميعاً مسلمين ومسيحيين على تكريسه وتثبيته، لتعود فلسطين كما كانت عاصمة المحبة والسلام للإنسان في كل زمان.

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج1، ص 133.

شخصية العدد:

سماحة العلامة الدكتور صبحي الصالح رحمه الله.



بسم الله الرحمن الرحيم

1 - من هو سماحة العلامة المبرور الشهيد الدكتور صبحي الصالح.



بقلم : الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد محمد فارس
أستاذ اللغة والأدب في الجامعتين اللبنانية والعربية.

سماحة العلامة المبرور المغدور الشهيد الشيخ الدكتور صبحي ابراهيم الصالح رحمه الله
مفكراً في جوانبه الإسلامية واللغوية والأدبية والاجتماعية والحضارية.

توطئة ووقائع:

إن النهج الذي كان معتمداً من قبل النظام الأمني السابق، وسلطة الوصاية بالقمع، وبتطبيع
زعماء المسلمين السنة خاصة وغيرهم في لبنان عامة ليكونوا أدوات طيعة، تنفذ الأوامر
والتعليمات، وتدعن للإملاءات من دون أي اعتراض، وإلا فالتغيب أو التهجير والنفي أو
التصفية الجسدية بعد حملة إعلانية مرّكزه تبرر الأعمال الإجرامية.

وقد تمت تصفية الشهيد المعلم كمال جنبلاط، وجرى تغيب سماحة الإمام موسى الصدر،
وتم تهجير الراحل العميد ريمون إدة، والرئيس أمين الجميل، والجنرال ميشال عون (فخامة
الرئيس)، والسيد إبراهيم قليلات، والأستاذ كمال شاتيلا، وملاحقه أنصار هذين الأخيرين، كما
اختُطف عدد من اللبنانيين، ووُضعوا في غيابة السجون، وأُذيقوا صنوفاً من العذاب والإذلال،
من هؤلاء من أطلق سراحهم بعد إنكار وجودهم، وبعضهم قضى نحبه، ومنهم من لا يزال
مصريهم مجهولاً.

وقد ذهب ضحية هذا النهج القمة السياسية المغفور له دولة الرئيس الشهيد رشيد كرامي،
والقمة الدينية المغفور له المفتي الشهيد الشيخ حسن خالد، والقمة الفكرية المغفور له
الشيخ الدكتور صبحي الصالح، والقمة الحقوقية المغفور له الأستاذ ناظم القادري، وغيرهم

من الطائفة كالمغفور له الشيخ أحمد عساف، والدكتور محمد شقير، والمرحوم محمد شطح، ومن الطوائف الأخرى الذين اعترضوا على هذا النهج وسعوا الى الإصلاح، لإنقاذ الوطن من الفساد والمفسدين كالنقيب رياض طه، والصحافي سليم اللوزي، والرئيس الشهيد رينيه معوض والنائب بيار الجميل وجبران تويني...

أما الشهيد الرئيس رشيد كرامي، فإنه إزاء ما كان يجري في لبنان من إثارة للفتنة والأحقاد، ومنع التواصل بين اللبنانيين، والوقوف في وجه كل دعوته للمصالحة، ووقف النزف، كان ينوي السفر خارج لبنان لمعالجه المرحومة والدته، لكنه عقد اتفاقاً مع الرئيس الراحل كميل شمعون فعزف عن السفر، ظناً منه أن باستطاعته مع الرئيس شمعون تطبيق الاتفاق المعقود بينهما، فكان مصيره الاغتيال!!

وأما المفتي الشهيد سماحة المفتي الشيخ حسن خالد فإنه تألم كثيراً عندما تعرضت بيروت للاجتياح من قبل الميليشيات المسلحة، واستبيحت الكرامات، وكثرت التعديت على الاشخاص والممتلكات، فذهب الى سيادة الرئيس الراحل حافظ الأسد، وبحضور الشهيد ناظم القادري، والمرحوم جميل كبي، ونائب الرئيس السوري عبد الرحيم خدام، وشخص آخر ونتيجة شكواه واعتراضه وامتناعه لما يجري في بيروت فقد حياته، وكانت طريقه اغتياله فظيعة، وقد سبق اغتياله تهديدات بوقف اللقاء الإسلامي في عرمون وإلا فبرصاصين يكون جثة في رُجم عرمون. وأما الشهيد ناظم القادري، فإنه كان يرافق المفتي الشهيد حسن خالد، وكان يجري اتصالات حثيثة بالقيادات اللبنانية أملاً في إنقاذ لبنان، وكان مهياً ليكون رئيساً لمجلس الوزراء، فامتدت إليه يد الغدر والإجرام أثناء خروجه من صالون خليل للتزيين (الحلاقة) قرب منزله في شارع فردان من دون مراعاة لكبر سنّه.

وأما الشهيد سماحه العلامة الشيخ الدكتور صبحي ابراهيم الصالح، فقد أشار في خطبة جمعة ألقاها في مسجد راشد الحوري -جامعة بيروت العربية إلى ما يتعرض له الشعب اللبناني عامة، والمنطقة الغربية بالذات من المظالم والمآسي، والتعديت أو الفوضويات المسلحة التي تعيث في الأرض فساداً، وترتكب جميع أنواع الموبقات من تعديت وسرقات واحتلالات، واغتصاب، واحتجاز وإذلال، وانتهاك الحرمات، وحمل المسؤولية لنظام الوصاية والقيادات التي تحمي العناصر غير المنضبطة، وهل كان هناك عناصر منضبطة!!؟

بالإضافة الى مواقف سماحته الوطنية اللبنانية والعربية المعلنة، والتي لا ترضى النظام السابق، فكان مصيره الاغتيال برصاصات صُوبت الى رأسه عندما همّ بالخروج من سيارة أجرة لتفقد طلاب مدرسه تابعه لجمعية برياسته.

وقد منع إجراء التحقيق في هذه الجرائم كلها، ثم كانت الجريمة الكبرى باغتيال شهيد لبنان والعرب والعالم المغفور له الرئيس الشيخ رفيق الحريري، الذي تجاوزت شهرته حدود لبنان، وذاع صيته في العالم، وكان الزعماء يفتخرون بمعرفته، ويتباهون باستقباله، كونه رجل العلم والبناء والأعمال، والتطلعات المستقبلية، ولتمكّنه في فترة زمنية محدودة من إعادة إعمار لبنان، والتقدم به الى الأمام ليأخذ دوره الرائد في العالم العربي والعالم، وكان فقده خسارة كبيرة.

إن مسيرة السيادة والاستقلال ستستمر مهما كانت التضحيات بالرغم مما تواجهه من أزمات وأنصاب وشياطين ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ النساء 76

وهذا كله يذكر بالبيان الذي أصدره رئيس وزراء العدو الصهيوني الأسبق مناحيم بيغن والذي جاء فيه: «إن أعداء إسرائيل في العالم العربي هم أهل السنة والجماعة، وعلى إسرائيل أن تساعد الأقليات في العالم العربي، وتمكّنها من تسلّم السلطة لتكون ضمانة لأمن إسرائيل».

وقد نشرت الصحف اللبنانية هذا البيان عام 1982، وليس من شك في أن إسرائيل وعملاءها في لبنان وغيره كانوا وراء بعض الحوادث الإجرامية التي وقعت في لبنان.

كما أن المؤامرة الدنيئة التي تنفذ فصولها منذ سنوات، وتسم المسلمين بالإرهابيين، وتقاتل المسلمين باسم الإسلام، تمكّنت الدول التي وراءها، والتي تستفيد مادياً ومعنوياً، وتوفر على العدو الاسرائيلي السلاح والمال والرجال، وهي: إسرائيل في الدرجة الأولى، ثم الإدارة الأمريكية، وروسيا، حيث تستنزف ثروات الدول العربية والإسلامية المادية والبشرية والمعنوية، وتقهر الطائفة السنية، بحيث لا تقوى على مواجهه المؤامرة، كما تستنزف الطوائف الأخرى، وتكون أمام أمرين: إما الخضوع لما يخطط والإذعان للأوامر، وإما التنصيف والقهر. ونطرح السؤال الآتي على القادة العرب والمسلمين: لماذا يشترط في صفقات السلاح المشتراة من أمريكا وروسيا والغرب عدم استعمال السلاح ضد الدولة المصدرة، وضد إسرائيل، إذن السلاح لقهر الشعوب العربية والقتال فيما بينهم:

إن كنت لا تدري فتلك مصيبة أو كنت تدري فالمصيبة أعظم

ونتساءل أيضاً عن أسباب احتلال العراق للكويت ثم انسحابه منها، ومن الذي شجع على ذلك، وعن الحرب العنيفة بين إيران والعراق مدة ثماني سنوات، والغرض منها، ثم التخلي عن حاكم العراق ثم ضرب العراق بحجة امتلاكه أسلحة الدمار الشامل، ثم الحرب المدمرة في سوريا، وتقسيمها بين الدول والمليشيات المشتركة في القتال، وأين آلاف الداعشين الذين احتلوا مساحات شاسعة من العراق وسوريا، ومدناً عدة؟ هل تبخروا أو إنهم سُحبوا من

مواقع القتال بعد أن أدوا دورهم المرسوم لهم في المؤامرة، ولماذا إطالة الحرب في اليمن، وعدم التمكن من احتلال ميناء الحديد بالرغم من الحرب الضروس؟! بينما جرى احتلال العراق في أيام عدة، أيها القادة في العالم العربي والإسلامي عودوا الى رشدكم، وراجعوا أوضاعكم، واعتبروا من ما جرى واتقوا ربكم في بلادكم وشعوبكم وامثلوا لأوامر الله ورسوله، وغلبوا المنطق والعقل، وأوقفوا الحرب المدمرة، وحرب الإعلام الضروس، ورفضوا الاستمرار في الإذعان الي مخططات أعدائكم، فالعاقل من يعتبر، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ الحشر 2 ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ آل عمران 13.

حيرة الكاتب:

إن في الناس رجلين يربكان الكاتب إذا حاول أن يكتب عنهما، ويحار في أمرهما، رجلاً لا يستطيع أن يجد ما يقوله عنه، ورجلاً لا يستطيع أن يختصر ما يعرفه عنه، ومن هذا النوع سماحة العلّامة الشهيد الشيخ الدكتور صبحي إبراهيم الصالح، فقد كان المغفور له بإذن الله رجلاً عالماً عاملاً، تجلت في خلائقه مزايا الإنسان الرفيع، وجعل عمره كله لله والعلم، وأثبت في عمله روح الداعية الصالح، وانطبع في فكره أثر الحكيم المصلح، كان في الحق عاصفة لا تهدأ إلا إذا انتصر العدل، وفي الخير نفحة لا تسكن إلا إذا انتعش الإحسان.

بهذا الخلق الذي استقام له من الغضب للحق، والرضا عن الخير، جرى في الاعتقاد على الإخلاص، وفي القول على الصراحة، وفي العمل على الجرأة، وفي الرأي على الاستقلالية، وهذه الخلال من سمات العلماء، لأن فيهم صفاء النفس، ولطف الحس، ودقة الفطنة، وهم وحدهم يدركون النقص فيرومون الكمال، ويلاحظون الخطأ فيطلبون الصواب، كانت عدة الاجتهاد لديه، فاكتنه سر العقيدة، واقتبس نور الشريعة، وكان متدبراً كتاب الله، فجاءت براهين قضاياه من قواعده، وبينات دعاواه من شواهد، ومضامين مؤلفاته من هديه، وعناوين خطبه وكتابات من آيه، وكان من أخلص الدعاة الى سبيل الله، بما ألقى من دروس، ومن خطب، وألف من كتب، ونشر من مقالات، وأذاع من أحاديث، وتعمق جذور الأصول في الفقه، وتقصى أطراف الفروع في التشريع، فوجد في أقوال الفقهاء جواباً شافياً عن كل سؤال يخطر على الذهن، وحلاً حاسماً لكل إشكال يعرض على المجتمع، وعلى الشباب خاصة ساعده على ذلك ملكه فقهية، تنفذ الى الحكمة المستورة، فاجتهد في اختيار الرأي المناسب من خلال شريعة الله الخالدة.

سيرته:

أبصر النور في الميناء - طرابلس عام 1926م درس في دار التربية والتعليم - القسم الشرعي

في طرابلس، ورغب في ارتداء الزي العلمي الديني في سنته الأولى من دراسته الشرعية عام 1938م، وبدأ بإلقاء خطبه الجمعة في المساجد، ولم يبلغ الثانية عشرة من عمره. تابع دراسته الجامعية في كلية أصول الدين -جامعة الأزهر الشريف عام 1943م، وحصل على الإجازة العالية عام 1947م، والعملية عام 1949م، وكان قد انتسب الى كلية الآداب -جامعة القاهرة عام 1947م، ونال منها الليسانس في الأدب العربي عام 1950م. سافر بعدها الى باريس وحصل على شهادة دكتوراه الدولة في الأدب عام 1954م، وخلال إقامته في باريس أنشأ مع صديقه الباحث الإسلامي د. محمد حميد الله الحيدر أبدي أول مركز ثقافي إسلامي في العالم.

كان - رحمه الله - يمارس الوائآت من النشاط الى جانب العمل العلمي، فيحضر اجتماعات الطلبة العرب، ويخطب في مسجد باريس، ويعقد الندوات الدينية، وفي باريس تعرف على الدكتورة عفت عكاري، وقرراً أن يقضيا حياتهما في كنف الزوجية، وحين عادا الى لبنان بدأ معاً التدريس: هو في الشريعة وفقه اللغة والأدب، وهي في تدريس اللغة الفرنسية وآدابها. اشتغل بالتدريس الجامعي اثنين وثلاثين عاماً، في بغداد أولاً (1954-1956م)، وفي دمشق ثانياً (1956-1963م)، ثم في الجامعة الأردنية (1971-1973م)، وكان فيها رئيساً لقسم أصول الدين، وعيّن أستاذاً في ملكا التعليم العالي في بيروت، (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وانتخب رئيساً لقسم اللغة العربية منذ عام 1975م، ثم عين مديراً لكلية الآداب 1977م، ودرّس في جامعة بيروت العربية منذ تأسيسها.

حاضر بصفته أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات العربية، منها جامعة الإمام بن سعود الإسلامية في الرياض، والكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين في الجامعة التونسية، وسمّي مشرفاً على أطروحات الدكتوراه في الدراسات الحضارية واللغوية الإسلامية في جامعه ليون الثالثة بفرنسا، وفي جامعة باريس الثانية (جامعة الحقوق والعلوم الاقتصادية والاجتماعية) في أطروحات تتعلق بالشريعة الإسلامية، وشارك في مناقشة كل هذه الأطروحات حتى وفاته. انتسب الى العديد من الجامعات والأكاديميات: فهو عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة، وعضو أكاديمية المملكة المغربية، وعضو المجمع العلمي العراقي في بغداد، وعضو لجنة الإشراف العليا على الموسوعة العربية الكبرى، وتولى في حياته العديد من المناصب:

نائب رئيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، ورئيس لجنة الطعون والتأديب فيه. وهذا المجلس كان يرأسه سماحه المفتي الشهيد حسن خالد - رحمه الله - ورئيس اللجنة العليا للقرن الخامس عشر الهجري في لبنان، الامين العام لرابطة علماء لبنان، نال جائزة التفكير

الاجتهادي في الإسلام، الذي كرمته بها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في 23/6/1986م في نطاق الاحتفال باستقبال القرن الخامس عشر الهجري. وكان يشارك في الاجتماعات الليلية مع زملائه واصحابه من أرباب العلم والفكر، وتتميز هذه الاجتماعات بطرح مشكلات علميه واجتماعيه وفكرية، وكان الصالح يتميز فيها بسعة علمه الديني، وتعمقه في قضايا الشرع، وروحه المتحررة التي تهدف دائماً الى التجديد في الدين والاجتماع، وكان بفضل فصاحته محط أنظار الجميع، وكلهم يفضل الاستماع إليه.

مؤلفاته:

إن المغفور له بإذن الله أحد أئمة اللغة والفقه، وإعلام البيان والحضارة فكل مؤلفاته أنيق، ورفيع عميق، وتتسم مع كثرة عددها وتنوعها بالاستيعاب والمتانة، وهي:

1. الإسلام والمجتمع العصري.
2. الإسلام ومستقبل الحضارة.
3. الأمة ثم الدولة.
4. المؤسّسات الإسلاميّة تكوّنها وتطوّرها.
5. المرأة في الإسلام.
6. النظم الإسلاميّة، نشأتها وتطورها.
7. دراسات في فقه اللغة.
8. ردّ الإسلام على تحدّيات عصرنا (بالفرنسيّة).
9. شرح الشروط العمرية (مجرداً من أحكام أهل الذمة).
10. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية.
11. مباحث في علوم القرآن.
12. مباحث في علوم الحديث.
13. معالم الشريعة الإسلاميّة.
14. منهل الواردين شرح رياض الصالحين.
15. نهج البلاغة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه -. (ضبط نصوصه، ورتب فهارسه العلمية).
16. حقّق «أحكام أهل الذمة/لابن قيم الجوزية».

17. أخرج (المعجم العربي) و(المعجم الفرنسي) مع الدكتور سهيل إدريس.
(اهتمت دار العلم للملايين في بيروت بإصدار معظم هذه المؤلفات).

معرفتي بالشهيد الراحل:

بعد تخرجي في كلية اللغة العربية جامعة الأزهر بالقاهرة عدت الى بيروت عام 1967م، وعملت بالتدريس في مدرسه الفاروق المقاصد، وانتسبت الى كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجامعة اللبنانية، الدراسات العليا، وكان من حسن حظي أن المرحوم الشهيد العلامة الصالح أشرف على رسالتي، وكان نعم الأستاذ والموجه والحريص على طلبته، ويحثهم على طلب العلم، ويعطيهم التوجيهات التي تمكنهم من إنجاز مهماتهم، ثم توطدت العلاقة معه حيث عينت في الأمانة العامة للمجلس الشرعي الإسلامي الأعلى عام 1968م، دار الفتوى وكان نائباً لرئيس المجلس، وعضواً في لجنة الطعون والتأديب، واشتركت معه ومع معالي الأستاذ عمر مسقاوي في إجراء التحقيقات مع موظفي الأوقاف المحالين الى التحقيق بسبب مخالفات ارتكبوها ويعاقب عليها النظام الإداري للأوقاف الإسلامية، وكان حازماً في تطبيق أحكام الأنظمة مرعية الإجراء بحق مرتكبي المخالفات من دون تعسف في استعمال الحق.

وعندما أسندت إليّ مهمة التدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية عام 1976م، يوم كانت الراحلة الدكتورة زاهية قدورة عميدة كلية وكان الراحل الشهيد رئيساً لقسم اللغة العربية وآدابها أصر من جانبه أن أدرس شعبة من المواد التي يدرسها، وهي: فقه اللغة، والنظم الإسلامية، والحضارة الإسلامية، الى جانب تدريس النحو العربي، والأدب والبلاغة وصناعة الكتابة، كوني متخرجاً في الأزهر الشريف.

وكنت وعدد من تلامذته في الدراسات العليا نقوم بزيارته في منزله، ويعطينا التوجيهات اللازمة، ويرشدنا الى ما ينفعنا، وينفع مجتمعا، ويحفظ الوحدة الوطنية، وقد سعى جاهداً في تعيين عدد من متخرجي الكلية معيدين وأساتذة.

آخر لقاء صحافي مع المرحوم الصالح:

في آخر لقاء صحافي جرى مع المرحوم الدكتور الصالح نشر في مجلة الفكر الإسلامي - دار الفتوى، العدد الحادي عشر - السنة الخامسة عشرة - ربيع الأول 1407هـ/ تشرين الثاني 1986م - الصفحة 104، قال:

«لقد رضينا ما قسم الله لنا غير مستعجلين في غنائم صغيرة نغتنمها، مستعدين لمغارم

وتوضيحات جديدة نقدمها، إذ لا غرض لنا إلا وحدة المسلمين وعزتهم أولاً في لبنان الذي يكثُر فيه المسلمون المثقفون، وبعد ذلك في كل بلد يهتف بالإسلام، ويعزز شعاراته وتعاليمه. وأكد أن المسلمين لن يتساهلوا في خلط المصالح العليا ببعض المصالح الوقتية العابرة إيماناً منهم بأنها ستضمحلّ وتنقشع وتزول «ولن يبقى شامخ الرأس إلا من استلهم مثله من روح الشريعة الإسلامية، واستمد قوته من الله سبحانه وتعالى، ولم يستزلم لجهة أو هيئة أو دولة في الداخل أو في الخارج، وإنما يقود الوطن والمواطنين قيادة حضارية، ويقود المسلمين والمؤمنين بدينهم قيادة دينية طاهرة.

وأبرز ما أشار إليه الدكتور الصالح أن الاتجاه المعتدل الرصين الذي ينتهجه المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى إذا لم يعجب بعض الناس مسلمين أو غير مسلمين، فإن انتقاد هؤلاء للمجلس لا يغير من الحقيقة شيئاً، لأن المنتقدين يعرفون في قرارة أنفسهم أن مسيرة المجلس هي المسيرة الصالحة، وأن الغير يتخذ الدين مطية لمآرب وغايات لم تعد تخفى على أحد.

استشهاده:

كان حريصاً على وحدة المسلمين، ووحدة اللبنانيين، وتمتين أواصر الوحدة الوطنية ما بين مكونات الشعب اللبناني، ورافضاً وجود المليشيات المسلحة التي تنتهك حرمة لبنان، وتنتقص من سيادته، وداعياً إلى أن يأخذ الجيش اللبناني، والقوى المسلحة الرسمية الأخرى دورها في حماية السلم الأهلي، والدفاع عن لبنان، إذ هي الدرع الواقية لأمن لبنان وسلامته والسياس المنيع الذي يحفظ وحدته، ويدراً عنه الفتق، وبسبب مواقفه الوطنية هذه وصلته تهديدات عديدة، وفي صباح 7 تشرين الأول 1986م، قام مسلحان ملثمان على دراجة نارية باغتياله بثلاث طلقات في الرأس عندما هم بالنزول من سيارة أجرة أوصلته إلى جمعية رعاية أيتام كان يشرف عليها في منطقة ساقية الجنزير، وتوفي لدى وصوله إلى المستشفى متأثراً بإصابته.

من آرائه:

قال: لا بدّ من الاعتراف بأن المجتمع الإسلامي الذي رُسِّمَت خطوطه الأولى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يجد تحقيقه الملموس في الفترة المعاصرة، لنمّيّز سلفاً تمييزاً واضحاً بين العقيدة الإسلاميّة وتطبيقها في بعض البلدان الإسلاميّة.

«إن حاجة الأمة إلى الاجتهاد بديهيّة، لم تكن في نظر القدامى تقبل الجدال، حتى تحتلّ التأجيل عند المعاصرين، وإن المحققين من علمائنا شاركوا في مقاومة التقليد، وفي دعوة الناس

إلى الاجتهاد، وإن كانوا لم يفتحوا بابه على مصراعيه، إلا للقادرين عليه. هذه شريعة عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وإننا لن نكون بحاجة إلى أشخاص المجتهدين وألقابهم ومراتبهم، بقدر حاجتنا إلى نوعية تفكيرهم، واجتهادهم، واختصاصهم، وإننا لن نقيم وزناً لما فرضوه من الشروط التعجيزية على المجتهد المستقل الذي اختار أن ينفرد بقواعد ومناهج لنفسه، من جميع وجوه التشريع.

كان داعية وحدة بين المسلمين، ففي مقدّمة تحقيق «نهج البلاغة» ناشد المسلمين جميعاً إلى الانضواء تحت راية التوحيد ويدعو المؤرخين إلى كشف الحقائق لا انتصاراً لفريق على فريق بل دعوة خيرة إلى تناسي المآسي الداميات.

وطالب باحترام حق الحياة، ورفع العدوان والظلم عن الإنسان، وضرورة كفّ الجاني بالقصاص قائلاً: العدوان على حياة فرد واحد في نظر الإسلام عدوان على كل إنسان حيّ، وكفّ الجاني بالقصاص عن قتل حياة واحدة، هو في الواقع كفه عن إزهاق الحياة كلها في أشمل معاني الحياة، وأوسعها مدلولاً، وأكثرها تفصيلاً، فما القصاص إلا حياة، لأنه الحياة وفي سبيل الحياة. «إن حاجة الأمة إلى الاجتهاد مُسلمة بديهية، لم تكن في نظر القدامى تقبل الجدل حتى تحتل التأجيل عند المعاصرين، ولا سيما بعد أن قامت في وجوهنا تحديات من كل نوع وضعتنا قسراً أمام الاختيار الصعب بين ثلّة من إيجابيات الواقع الحضاري المعاصر، وكثيراً من سلبيات واقعنا المريض، (الإسلام ومستقبل الحضارة ص8)، دار الشورى بيروت 1982.

ولقد أتيت لنا في أكثر من ندوة وكتاب أن نقيم الدليل على أن إغلاق باب الاجتهاد في أواخر القرن الهجري الثالث وهم علق بالأذهان (معالم الشريعة الإسلامية) ص32 (دار العلم للملايين)، ط4/1964، مؤكدين بوجه خاص أن محاولات الاجتهاد لم تنقطع حتى خلال تلك القرون العشرة الممتدة من القرن الرابع الهجري الى اليوم (محاولات الاجتهاد في القرن الرابع الى القرن الثالث عشر الهجري محاضرة 1983).

وما لاحظوه بالأمس في جميع تعريف الاجتهاد وضوابته من وجوب استفراغ الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، يزيدنا اليوم اقتناعاً باستمرار معنى المحاولة، وبذل الطاقة في كل عمليات الاجتهاد، ويزيدنا اقتناعاً أيضاً كما قال الشوكاني بأن «من حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة على ما تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل، وعلى شريعته الموضوعة لكل عباده» (إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول،

للسوكاني ط، القاهرة 1345هـ).

وأول ما يجب علينا في مجال السياسة ونظام الحكم، مهما يكن ارتباطنا الديني العاطفي عميقاً بفكرة الخلافة، أن نكف عن الاعتقاد بأن هذا النظام التاريخي الذي لم يبق إلا على مبدأ الإجماع (الإسلام ومستقبل الحضارة 293) هو شكل الحكم الوحيد في ظل الإسلام. فما كانت الخلافة في جوهرها الحقيقي إلا تأكيداً عملياً لمدينة السلطة (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ص3) المتمثلة في سيادة الأمة، والمتشخصة في الدولة القانونية الأولى التي ظهرت منذ أربعة عشر قرناً في صدر الإسلام، وكانت حقاً أول دولة تخضع للقانون بجميع سلطاتها: التشريعية والتنفيذية، المستقل بعضها عن بعض، وكانت أيضاً أول دولة تستمد مفهوم السيادة من سيادة القانون بجوهره الأصلي، وروحه المتجدد، لا بحرفيته الشكلية، ولا بقوالبه الجامدة».

قال: «علينا ألا نعبأ بعد اليوم بهذا النفر القليل الذي ما يزال في مجتمعنا العصري يعارض الاجتهاد جهلاً أو تجاهلاً أو مكابرة أو عناداً، حاصراً فضل الله في المتقدمين، جاحداً كل مزية للمتأخرين، بل نرى لزاماً علينا أن ننتقل من التغني بالماضي والبكاء عليه الى التخطيط للمستقبل والتطلع إليه، متمسكين بروح شريعتنا، مبرزين لملامح حضارتنا، عاملين على تنمية حياتنا، مؤكدين مع العلامة السنهوري «أن لنا من تراثنا العظيم ما ينفخ روح الاستقلال في فقهننا وفي قضائنا، وفي شريعتنا، وما نضى به جانباً عظيماً من جوانب الثقافة العالمية في القانون».

وجّهت لجنة إحياء ذكرى الراحل الكبير العلامة الدكتور الشيخ صبحي الصالح دعوته للمشاركة في الاحتفالات التي تقيمها يومي: السبت والأحد 18 و 19/6/1988 في قاعة جمال عبد الناصر جامعة بيروت العربية وقد ألغيت هذه الاحتفالات قبل موعدها المقرر بيومين بأمر من النظام الأمني من دون إبداء الأسباب، وهذه صورة عن الدعوة ومنهاجها، وكلمات المؤسسات المشاركة في لجنة التكريم، وأسماء اللجنة التنظيمية.

وقد منعت إقامتها...!!!

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِحْيَاءَ لَذِكْرِي
العَلَمَةُ الدُّتُورُ الشَّيخُ صَبِيحِي الصَّالِحُ



تفتخر بخدمتهم إحياء ذكري الراحل الكبير العلامة الدتور الشيخ
صباحي الصالح بأنت تدعو حضرتكم للمشاركة في الاحتفالات التي تقيمها
بغزة المنكب به وفلك يوم السبت والاحد في الرابع عشر والخامس من
في القعدة ١٤٠٨ هـ الموافق للثامن عشر والتاسع عشر من حزيران
١٩٨٨ م في قاعة جمال عبد الناصر - جامعة بيروت العربية.

منهاج إحتفالات
يوم السبت ١٨/٦/٨٨
لكلمة المؤسسة المشاركة في لجنة التأسيس

الساعة العاشرة صباحاً :

- كلمة رئاسة مجلس الوزراء
- كلمة دار الفتوى
- كلمة البطريركية المارونية
- كلمة المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى
- كلمة مشيخة عقل الطائفة الدرزية
- كلمة جمعيت المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت
- كلمة الجامعة اللبنانية
- كلمة جامعة بيروت العربية
- كلمة جمعيت رعاية اطفال الميامين في لبنان
- كلمة آل الفقيد

عريف الاحتفال الدكتور عفيف دمشقية

من الساعة ٩ - ١٠ مساءً :

فيام وثانئتي عنده الدكتور الشيخ صبحي الصالح مفكر اسلامي
يُرضه على الأفنية التلفزيونية.

منهاج إحتفالات يوم الأحد ١٩/٦/٨٨

الساعة ١١

ندوة دراسية عن فكر الشيخ الدكتور صبحي الصالح
في جوانبه الإسلامية والأدبية واللغوية والاجتماعية
والخضارية العامة ، يُشارك فيها :

الدكتور علي شلق	صبحي الصالح ونموذج المثقف المسلم المعاصر
الدكتور ضوان السيد	صبحي الصالح وإنجازاته في الدراسات الإسلامية
الدكتورة فستنة مسيكة	صبحي الصالح وقضايا المرأة المسلمة المعاصرة
الدكتور عبد الفتاح الزين	صبحي الصالح وقضايا التجديد في اللغة العربية

يرافق الاحتفالات في الذكرى :

- إقامة معرض لأثار الراحل الكبير
- ومقطعات مفاويل فيه .
- إصدار عدد خاص من مجلة الفكر الإسلامي

اللجنة التنظيمية

الأستاذ شفيق منيمنة	عن رئاسة مجلس الوزراء
الدكتور حيين القوتلي	عن دار الفتوى
الدكتور محمد علي موسى	عن وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة
الدكتور أحمد أبو حاقّة	عن الجامعة اللبنانية
الأستاذ عصام حوري	عن جامعة بيروت العربية
الأستاذ ربيع الأبيض	عن جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت
المحامي عصام بعدرايني	عن جمعية رعاية أبناء المساكين في لبنان
الدكتور عفيف ومشتقى	عن اتحاد الكتاب اللبنانيين

1- العلامة الدكتور الشَّيخُ صُبحي الصَّالِح حياةٌ عامرةٌ بوهجٍ ثقافيٍّ أَخاذٍ وإشعاعٍ معرفيٍّ ساطعٍ ووضوحٍ فهمٍ اجتماعيٍّ بَناءٍ



بقلم : الأستاذ الدكتور وجيه فانوس
(رئيس المركز الثقافي الإسلامي)
wajihfanous@hotmail.com

كان الدكتور الشَّيخُ صُبحي الصَّالِح، مثقِّفاً فذّاً في معارف عصره العَامة، وعالِماً مُجَلِّداً في ميادين اللُّغة والفقه والحضارة، وناشطاً وطنياً في ساحات الإسلام والعروبة؛ وُلِدَ في لبنان، وانطلق منه إلى أرجاء واسعة من آفاق العالمين العربي والإسلامي. وكان في كلِّ وجوده من أهل التَّجديد الفكريِّ النَّهضوي، ورواد الإبداع الاجتماعي المغني لناس بيئته والرَّأيي إلى تطوير في عيشهم لحياتهم، كما كان ممَّن صانوا العربيَّة واجتهدوا في عصرنتها، ومن أهل الدعوة المثابرة على البحث في جوهر الحقائق المعرفيَّة دينياً وحضارياً وطنياً، على أسس الحوار المتسلِّح بالمجادلة بالتي هي أحسن وحسن الجوار وجمال العِشرة.

وُلِدَ «صُبحي بن إبراهيم الصَّالِح»، في لبنان، في بلدة «الميناء»، المجاورة لمدينة «طرابلس» (الشَّام الفيحاء)، لعائلة تتحدَّر من أصول تركيَّة، سنة 1926. وكان له أن يتلقَّى، في يناعه طفولته، العلوم المدرسيَّة الابتدائيَّة، في بلدة «الميناء»؛ حيث تَسَنَّى له، كذلك، حضور جلسات الشَّرح الدِّيني في بعض مساجد البلدة، الأمر الذي كوَّن في وجدانه طموحاً بأن يكون

خطيباً في المسجد وعالم دين في أفياء الوجود الإسلامي. وكان لما أمكنه من غرف من فيوضات بعض ما وجده في مكتبات البلدة، العامة منها كما الخاصة، زاداً معرفياً مميزاً؛ ما شكّل له دافعاً للبحث عن مزيد من روافد العلم والمعرفة. وكان لـ«الفتى» صُبحي الصّالح، في سنة 1938، وقد بلغ الثامنة من سني العمر، أن يلتحق بـ«دار التّربية» في مدينة طرابلس، لتحصيل دراسته في المرحلة الثانوية؛ وأن يبدأ، على صغر سنه، بعض الخطابة من على منابر المساجد في المدينة.



سافر «الشّاب صُبحي الصّالح، وهو في السابعة عشرة من سني العمر، في 1943م، إلى القاهرة لمتابعة دراسته في رحاب «الأزهر الشريف»؛ وحصل، وهو في الحادية والعشرين من عمره، سنة 1947م، الشهادة العاليّة من «كلية أصول الدين» في «الأزهر الشّريف». انتسب «الشيخ» صُبحي الصّالح، إبّان دراسته في «الأزهر الشّريف»، إلى «كلية الآداب» في «جامعة فؤاد الأوّل» (جامعة القاهرة، لاحقاً)؛ فنال «الشهادة العالمية» من «الأزهر» سنة 1949م، و«الإجازة» في الأدب العربي من «جامعة فؤاد الأوّل» سنة 1950م. أنتقل، بعد هذا، «الشيخ» صُبحي الصّالح سنة 1954م، إلى باريس، في فرنسا، حيث التحق بـ«جامعة السُّوربون»؛ ونال في سنة 1954م، شهادة «دكتوراة دولة» في الآداب من تلك الجامعة، ببحث في موضوع «الدار الآخرة في القرآن الكريم» و«الإسلام وتحديات العصر».

لم يكن، الدكتور الشيخ الصّالح، خلال سنيّ إقامته في فرنسا، وتحديداً في عاصمتها باريس، بعيداً عن مجالات الوجود الإسلامي في أبعادها الثقافيّة والمعرفيّة؛ إذ أسّس، في باريس، مع الباحث الإسلامي محمد حميد الله الحيدر أبادي، أول مركز ثقافي إسلامي في العاصمة الفرنسيّة؛ كما أنه طالما كان له أن يؤمّ «صلاة الجمعة» ويقدم لتلك الصّلاة، في «جامع باريس»، ويعمل على تعليم اللغة العربيّة للأفارقة المسلمين، ويحاضر في الأندية الثقافيّة الباريسيّة، مقدّماً في كلّ هذا نمطاً طيّباً في التّعريف بالإسلام، الأمر الذي نال إعجاب الفرنسيين وزاد من ألفة قسم من المجتمع الفرنسي مع الدكتور الشّيخ الصّالح.

تقلّد «الدكتور الشّيخ» صُبحي الصّالح مناصب أكاديميّة عديدة ذات رفعة ومكانة؛ إذ عمل في التّدريس الجامعي في «العراق»، في «جامعة بغداد» منذ سنة 1954م، ثم في «سوريا»، في «جامعة دمشق» سنة 1956م؛ وأصبح أستاذاً للإسلاميات وفقه اللغة العربيّة في «جامعة بيروت العربيّة» سنة 1963م، في «لبنان»، وتولّى، في «الأردن»، رئاسة «قسم أصول الدين» في «الجامعة الأردنيّة» سنة 1971م، وعيّن رئيساً لقسم اللغة العربيّة وآدابها في «الجامعة اللبنانيّة» في «لبنان» سنة 1975م، ثمّ مديراً لكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة عينها سنة 1977م..

حاضر، الدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح، بصفة «أستاذ زائر»، في عدد من الجامعات العربيّة منها «جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة»، في الرياض، في «السعوديّة»، وفي «الكلية الزيتونيّة للشريعة وأصول الدين»، في «الجامعة التونسيّة»، في «تونس»؛ كما سمي مشرفاً على أطروحات الدكتوراه في الدراسات الحضاريّة واللغويّة والإسلاميّة في «جامعة ليون الثالثة» وفي «جامعة باريس الثانية» (جامعة الحقوق والعلوم الاقتصاديّة والاجتماعيّة)، في فرنسا. ولقد انتسب، كذلك، إلى عديد من المجمع العلميّة والمعاهد والمؤسسات والأكاديميات؛ إذ كان عضواً في «مجمع اللغة العربيّة في القاهرة»، وعضو «أكاديمية المملكة المغربيّة»، و«المجمع العلمي العراقي في بغداد»، و«لجنة الإشراف العليا على الموسوعة العربيّة الكبرى». وتولى الدكتور الشيخ الصّالح، أيضاً، عدداً من المناصب، فكان نائب رئيس «المجلس الإسلامي الأعلى: في دار الفتوى في الجمهوريّة اللبنانيّة»، و«رئيس اللجنة العليا للقرن الخامس عشر الهجري في لبنان» و«الأمين العام لرابطة علماء لبنان».

خاض الدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح، باحثاً ومدرّساً ومحاضراً ومناقشاً، في كثير من مجالات العلوم الفقهيّة واللغويّة والحضاريّة؛ وكانت له مشاركاته الفدّة في تحقيق كثير من

أمّات الكتب التراثية وشرحها ودراساتها: كما كتب باللغة الفرنسية، وترجم منها، وأشرف على تعريب عدد من المؤلفات والبحوث، وظل على امتداد أكثر من نصف قرن يزود كبرى المجلات الإسلامية والفكرية والعلمية بمئات البحوث والدراسات في مجالات معرفيّة إنسانيّة عديدة، وكانت له مساهمات طيبة في موسوعات عربية وعالمية طالما استكثبه.

أصدر العلامة الدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح أكثر من عشرين مؤلّفاً في موضوعات شملت مناهج الفكر الإسلامي واللغة العربيّة وبعض العقائد السياسيّة السياسيّة والاجتماعية؛ كما أنه كتب وحاضر وناقش في توجّهات للفهم الديني الإسلامي ورؤى تنطلق منها لبعض القضايا الحضاريّة.

عاش العلامة الدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح داعية وحدة بين المسلمين، ففي مقدّمة تحقيق «نهج البلاغة» ناشد المسلمين جميعاً إلى الانضواء تحت راية التوحيد، كما حصّ المؤرّخين على كشف الحقائق، لا انتصاراً لفريق على فريق، بل دعوة خيرة إلى تناسي المآسي الداميات. وطالب الدكتور الشّيخ الصّالح باحترام حق الحياة، ورفع العدوان والظلم عن الإنسان، وضرورة كفّ الجاني بالقصاص؛ مسيراً إلى أنّ العدوان على حياة فرد واحد في نظر الإسلام عدوان على كل إنسان حي، وكفّ الجاني بالقصاص عن قتل حياة واحدة، هو في الواقع كفه عن إزهاق الحياة كلها في أشمل معاني الحياة، وأوسعها مدلولاً، وأكثرها تفصيلاً، فما القصاص إلا حياة لأنه الحياة، وفي سبيل الحياة.

من الإنصاف، ههنا، الإشارة ولو بإيجاز وإلماح فقط، إلى باقية من آراء للدكتور الشّيخ الصّالح؛ تشرّف من ثنايا مؤلفاته ومقالاته وخطبه وأحاديثه؛ ولعلّ من أبرز هذه الآراء قوله «أن لا شيء يجعل جوهر الإسلام يتعارض مع التطوّر والتقدّم، وأن السياسة بالنسبة إلينا ليست سوى أفضل وسيلة لتنظيم الدولة»؛ وكذلك اعتقاده الراسخ بأنه «لا بدّ من الاعتراف بأن المجتمع الإسلامي، الذي رسمت خطوطه الأولى في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، لم يجد تحقيقه الملموس في الفترة المعاصرة، لنميّز سلفاً تميّزاً واضحاً بين العقيدة الإسلاميّة وتطبيقها في بعض البلدان الإسلاميّة»؛ وكذلك دعوته الرائعة إلى فتح باب الاجتهاد إذ «حاجة الأمة إلى الاجتهاد بديهية، لم تكن في نظر القدامى تقبل الجدل، حتى تحتل التأجيل عند المعاصرين، وأن المحقّقين من علمائنا شاركوا في مقاومة التقليد، وفي دعوة الناس إلى الاجتهاد، وإن كانوا لم يفتحوا بابه على مصراعيه، إلا للقادرين عليه»؛ وأنّه «لكي نتحوّل بالاجتهاد من الصيغة الشكلية إلى جهاز حي دائم التحرك، أن نضيف إلى هذا كلّ شرط الإلمام الكافي بلغة حيّة على الأقل إلى جانب لغتنا، نطل من نافذتها على ثقافة عصرنا بواسطتها، وكل مسألة

طارئة في ضوء العلوم المتعلقة بها». ولا يمكن، في هذا المجال، التغاضي عن قوله «إن ذهنيّة التخلف، ومصالح المستفيدين من واقعنا المريض، عقبة في وضع صيغة اقتصادية متكاملة خالية من الربا يمكن أن تضعها نخبة من فقهاءنا وأهل الاختصاص فينا. وتبني اجتهاد من رأى من العلماء، إباحة صناديق التوفير، وشهادات الاستثمار - على تفاوت - في بابي المضاربة والقرض الإسلاميّين، بعد إجراء تعديل جزئيّ على صياغة بعض القواعد الفكرية والشروط الاحترازية الاجتهادية». وقد طالب الدكتور الشيخ الصّالح، في ما طالب به، «احترام حق الحياة، ورفع العدوان والظلم عن الإنسان، وضرورة كفّ الجاني بالقصاص قائلًا: العدوان على حياة فرد واحد في نظر الإسلام عدوان على كل إنسان حي، وكفّ الجاني بالقصاص عن قتل حياة واحدة، هو في الواقع كفه عن إزهاق الحياة كلها في أشمل معاني الحياة، وأوسعها مدلولًا، وأكثرها تفصيلًا، فما القصاص إلا حياة لأنه الحياة، وفي سبيل الحياة».

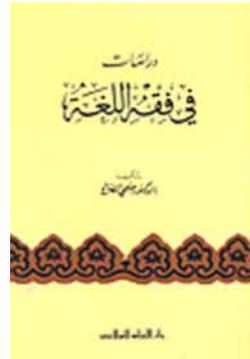
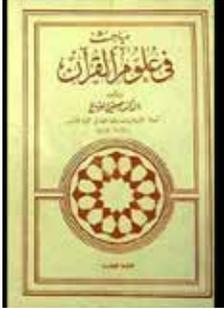
منحت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في سنة 1986م، جائزتها للدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح، عن كتابه «التفكير الاجتهادي في الإسلام»، وبعدها بشهور وتحديدًا في 7 أكتوبر 1986م، تمّ اغتياله على أيدي مسلّحين في بيروت.

كان الاقتتال الأهلي في لبنان، سنة 1986م، قد صار في سنته العاشرة، وكانت الحياة في لبنان تضجُّ بعنف دماء تهرق بإسرافٍ مرعبٍ بين فصائل ومجموعات فلسطينية ولبنانية، انغمست فيها أيديّ مسلمين وأخرى لمسيحيين، في خضم احتلال إسرائيلي ووجودٍ سوري وحضورٍ غربي. في 28 ديسمبر 1985م، عُقد «الاتفاق الثلاثي» بين الميليشيات (القوات اللبنانية المسيحية - حركة أمل الشيعية - الحركة الوطنية اللبنانية الدرزية)، لتسلّم الأمن في بيروت بديلا من سلّطة رئيس الجمهورية. وإزاء هذا الاتفاق تنامت حركة شعبية رافضة له، ومنادية بإضراب عام ومفتوح، أدّى إلى إحداث عُرلة تدريجية للمليشيات بكافة انتماءاتها ومصالحها. كان الدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح، واحدًا من الوجوه البارزة باحترام وتقدير بين جميع اللبنانيين، وكانت دعوته أبدأ الحفاظ على سلامة لبنان ووحدته مع التأكيد على حق الوجود الفلسطيني في العيش الكريم والمقاومة ضد العدو الصهيوني الغاصب. وكان، كما انتشر بين بعض القوم، أن ثمة من وضع قائمة اغتبيالات لبعض أبرز قادة الرأي والفكر والمحرّكين لها؛ ووصلت بعض التّهديدات إلى مسامع الدكتور الشيخ الصّالح، غير أنّه لم يعرها اهتماماً عملياً على الإطلاق.

قام مسلّحان ملثمان يمتطيان دراجة بخارية، صباح يوم الثلاثاء الواقع فيه السابع من تشرين الأول سنة 1986، باغتيال العلّامة الدكتور الشّيخ صُبحي الصّالح، لحظة وصوله إلى مقر جمعية لتعليم الأولاد، في منطقة «ساقية الجنزير» من مدينة بيروت، كان يشرف عليها.

انتقل «صبحي بن ابراهيم الصّالح»، بيد الغدر، إلى رحمة ربّه؛ شهيداً، محمولاً بأكفان العلم والمعرفة والثقافة، على أكفّ البذل والعطاء وسماحة الدّين ورحابة الإنسانيّة. ولقد أحدث خبر اغتياله، البربري والمفجع، حالاً من الحزن الشّعبيّ والرسمي الأكاديمي والثقافي الشّامل؛ الأمر الذي اضطر أهل الفئات المتقاتلة، في ما بينها، والغارقة، جميعها، في دماء أبناء الوطن، إلى تتوقّف يوم انتقال جثمان «العالم الشّهيد»، من «بيروت» إلى بلدته «الميناء»، عن أي اقتتال؛ فوقفوا جميعهم منكسوا الرؤوس عند جوانب الطّرق التي عبرها موكب الجثمان!

بعض مؤلفات الدكتور الشيخ صبحي الصالح:



محور العدد:

نساء عربيات رائدات (عائشة عبد الرحمن نموذج)



1 - عائشة عبد الرحمن - المعروفة ببنت الشاطئ رائدة من رواد الفكر الإسلامي في القرن العشرين.



بقلم: الأستاذة الدكتورة نشأت نور الدين الخطيب
أستاذة التاريخ الإسلامي والوسيط
في الجامعة اللبنانية وجامعة بيروت العربية
rimahkhatib@gmail.com

في خضم ما يدور اليوم على أرضنا العربية من المحيط الى الخليج، وعلى أرضنا الإسلامية من الصين الى المغرب مروراً بأندونيسيا وماليزيا وأفغانستان تحت مسميات تدعي كلها الإسلام بفصائل تبعد بتصرفاتها وتعاطيها مع مجتمعاتها أكثر من 1500 سنة عن الإسلام أثرت أن أبرز مفكرة إسلامية هي الراحدة عائشة عبد الرحمن، التي ولدت في دمياط عام 1913 وتوفيت عام 1998 بنوبة قلبية في القاهرة. تلقت علومها في مدرسة دمياط ثم في جامعة القاهرة حيث نالت شهادة دكتوراه في الفلسفة وانتقلت لتعلم وتدرس في الجامعة، ومن هنا أصبحت باحثة وكاتبة في جامعة شمس، وهي ابنة عالم أزهرى، وكان والدها مدرساً بالمعهد الديني بدمياط، وهي أيضاً حفيذة لأجداد من علماء الأزهر. فقد كان جدها لأمها شيخاً في الأزهر الشريف. وعندما كانت في السابعة من عمرها وأرادت الالتحاق بالمدرسة رفض والدها ذلك فتقاليذ الأسرة تأبى خروج البنات من المنزل والذهاب الى المدرسة. فتلقت تعليمها في المنزل وبدأ تفوقها يظهر حين تقدمت للامتحانات الرسمية بتفوق رغم أنها كانت تدرس في المنزل فقط.

حصلت على شهادة الكفاءة للمعلمات عام 1929 وكان ترتيبها الأول في مصر وهي عندما تخرجت من كلية الآداب قسم اللغة العربية عام 1939 كان ذلك بمساعدة أمها لأن والدها كان يرفض ذهابها للجامعة. وقد ألفت في هذه الأثناء وهي السنة الثانية في الجامعة كتاباً بعنوان «الريف المصري». تزوجت أستاذها في الجامعة الأستاذ أمين الخولي صاحب الصالون الأدبي والفكري الشهير بمدرسة الأمناء، وأنجبت منه ثلاثة أبناء وواصلت بهذا الوقت سيرتها حتى نالت الدكتوراه عام 1950 وناقشها عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين.

واعتبرت بنت الشاطي في حينها كاتبة ومفكرة وأستاذة جامعية وباحثة نموذجية للمرأة المسلمة التي حررت نفسها بنفسها بالإسلام.

ويعود الفضل بمعرفتي هذه الباحثة الملهمة الى المرحوم والدي الذي كان يقدر العلم والمعرفة، وعندما كنت أحضر للماجستير في الحقوق عام 1968 و 1969 في جامعة القاهرة كان يحضر لي دوماً قبل سفري أسماء كتب لأدباء وعلماء مصر لأحضرها له معي، وكان على رأس هذه المجموعة اسم عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، وأسماء كتبها الكثيرة التي كانت تسرد فيها كل معرفتها وجهدها في شرح الإنسان في الإسلام. ولشهرتها الواسعة فقد أصبحت أستاذة للتفسير والدراسات العليا في كلية الشريعة بجامعة القرويين في المغرب وأستاذة كرسي اللغة العربية وآدابها في جامعة عين شمس وأستاذة زائرة في جامعة أم درمان عام 1967 في الخرطوم والجزائر عام 1968 وجامعة بيروت العربية عام 1972 وجامعة الإمارات عام 1981 وكلية التربية للبنات في الرياض من عام 1975 - الى عام 1983.

ساهمت بنت الشاطي بتخريج أجيال من المفكرين والعلماء في تسع دول عربية قامت بالتدريس فيها. وقد خرجت مبكراً بفكرها وقلمها الى المجال العام. إذ كانت قد بدأت النشر منذ كان سنها 18 سنة في مجلة النهضة النسائية. وفي العشرين من عمرها بدأت الكتابة من جريدة «الأهرام»، فكانت ثاني امرأة تكتب فيها بعد الأدبية مي زيادة، حيث كانت تكتب مقالاً طويلاً كل أسبوع. وكان آخر مقالاتها ما نشر بالأهرام يوم 26 نوفمبر 1998(1).

وكانت لبنت الشاطي مواقف فكرية شهيرة وجريئة واتخذت مواقف حاسمة دفاعاً عن الإسلام والعروبة، ودعماً لتعليم المرأة واحتراماً للمنطق الإسلامي وحججه الفقهية والأصولية. وكانت أبرز مواقفها موقفها من التفسير العصري للقرآن الكريم ذوداً عن التراث الحقيقي كما كان لها موقف شهير انتقدت فيه بشدة البهائية فكتبت عن علاقة البهائية بالصهيونية العالمية.

كتبها

تركت بنت الشاطئ أكثر من أربعين كتاباً في الدراسات الفقهية والإسلامية والأدبية والتاريخية وأبرز مؤلفاتها:

- (1) التفسير البياني للقرآن الكريم
- (2) الشخصية الإسلامية: دراسة قرآنية
- (3) القرآن وقضايا العصر
- (4) مقدمة ابن الصلاح
- (5) الشخصية الإسلامية (2)
- (6) تراجم سيدات بيت النبوة رضي الله عنهن (3)
- (7) موسوعة آل النبي عليه الصلاة والسلام
- (8) أم النبي عليه الصلاة والسلام
- (9) السيدة زينب بطلة كربلاء
- (10) سكينه بنت الحسين
- (11) مع المصطفى عليه الصلاة والسلام
- (12) من أسرار العربية في البيان القرآني (4)
- (13) لغتنا والمياه
- (14) المحكم والمحيط الأعظم في اللغة
- (15) جديد في رسالة الغفران
- (16) قراءة جديدة في رسالة الغفران
- (17) رسالة الصاهل والشاجح لأبي العلاء المعري، نصف محقق مع مدخل تاريخي وموضوعي
- (18) رسالة الغفران ومع نصف محقق من رسالة ابن الفارح
- (19) تراثنا بين ماض وحاضر
- (20) الشاعرة العربية المعاصرة (5)
- (21) قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر (6)
- (22) دار السلام في حياة أبي العلاء المعري
- (23) أرض المعجزات
- (24) مع أبي العلاء المعري في رحلة حياته

(25) على الجسر = أسطورة الزمان

(26) الغفران لأبي العلاء المعري = دراسة نقدية (7)

(27) الإعجاز البياني للقرآن - ومسائل ابن الازرق (8)

(28) أعداء البشر (9)

كل ذلك، إلى جانب تحقيقها الكثير من النصوص والوثائق والمخطوطات فضلا عن جانب الدراسات اللغوية والأدبية والتاريخية، والتي أوردت معظمها. فروايتها الشهيرة على الجسر اعتبرت سيرة ذاتية لحياة هذه الباحثة الشهيرة مسجلة فيها طرفاً من سيرتها الذاتية وقد كتبتها بعد وفاة زوجها أمين الخولي بأسلوب أدبي رائع. وفي كتابها بطله كربلاء عن السيدة زينب شرحت ما عانته في واقعة عاشوراء سنة 61 هجرية، وتناولت مقتل أخيها الحسين بن علي بن أبي طالب. والأسر الذي تعرضت له بعد ذلك وقد لقبت بنت الشاطئ لأنها آثرت بداية أن تكتب مقالاتها باسم مستعار فاخترت بنت الشاطئ، لأنه يجسد حياتها الأولى على شواطئ دمياط حيث ولدت، وأرادت من ذلك أن توثق العلاقة بينها وبين القراء وبين مقالاتها، التي كانت تكتبها في جريدة الأهرام خوفاً من إثارة حفيظة والدها.

حصلت الدكتورة عائشة على كثير من الجوائز وأهمها جائزة الدولة التقديرية في الآداب في مصر عام 1978 - وجائزة الحكومة المصرية في الدراسات الاجتماعية والريف المصري عام 1956، وسام الكفاءة الفكرية من المملكة المغربية وجائزة الأدب من الكويت عام 1988، وفازت أيضاً بجائزة الملك فيصل للأدب العربي مناصفة مع الدكتورة وداد القاضي عام 1994. كما منحتها العديد من المؤسسات الإسلامية في القاهرة، والمجالس القومية المتخصصة جوائز، وأطلق اسمها على كثير من المدارس وقاعات المحاضرات في العديد من الدول العربية. وتوفيت هذه الباحثة عن عمر يناهز 86 سنة في سكتة قلبية في الأول من كانون الأول عام 1998. سكت القلب الذي لم يتوقف عن الخفقان في حب العلم وحب إعطائه للأجيال الصاعدة (10).

فهي أول امرأة تحاضر في الأزهر الشريف. ومن أوائل من اشتغلن بالصحافة وخاصة في جريدة الأهرام. وهي أول امرأة عربية تنال جائزة الملك فيصل للآداب والدراسات الإسلامية كما تقدم، واعتبرت نموذجاً حياً للمرأة المسلمة التي استطاعت رغم القيود في عصرها أن تحرر نفسها بنفسها (بالإسلام). واتخذت من مسيرتها النضالية في طريق العلم الهدف الذي قادها إلى التحرير وهي تعمل جاهدة على إعلاء شأن الإنسان كإنسان سواء كان رجلاً أو امرأة.

فالإنسان كما أشار الله جل جلاله وجد ليعمر هذه الأرض. وهي في مسيرتها وضعت بالعلم لبنات قوية في سبيل تطوير فكر الإنسان وتقدمه من خلال الدين الحقيقي، فتميزت بهذا الكم الوفير من الكتابات التي تؤدي كلها الى صقل مواهب الأجيال الجديدة وقيادتها نحو بر الأمان والعطاء، فهي في كتابها - الشخصية الإسلامية = دراسة قرآنية (11) تناولت معنى الإيمان في جوهر الإسلام في الفصل الأول، وفي البحث الثاني تناولت بشراً لا ملائكة، وفي البحث الثالث، بين المادية والروحية، وفي الرابع بين العبادة والعمل مفهوم الجهاد في الإسلام، وفي البحث الخامس بين الدين والعقل، وفي البحث السادس الذاتية الإسلامية بين الفردية والجماعية ومسؤولية القدرة، وفي الخاتمة أشارت الى أن كل هذه المعلومات تقود الى سعادة الإنسان إذا التزم الخط المستقيم في حياته.

وهي عندما تتحدث عن مفهوم الجهاد في الإسلام ومجاله تقول: الجهاد في سبيل الله ليس على الفهم الشائع، استبسلاً في قتال العدو فحسب بل يتسع مفهومه لكل جهاد في أي مجال، في سبيل الحق والعدل والخير وتستشهد بقول ورد في صحيح البخاري فتقول: إن رجلاً سأل رسول الله (ص): «يا رسول الله، ما القتال في سبيل الله؟ فإن أحدنا يقاتل غضباً ويقاقل حمية، ويقاقل سمعة». فقال عليه السلام: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله وكلمة الله هي: الحق والعدل والخير» (12).

والجهاد يحمل أمانة الكلمة، أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر وشهادة بالحق لا يخاف المؤمن فيها لومة لائم، ولا يبالي ما يلحقه في سبيلها من غضب غاضب أو سطوة متجبر. إنها كلمة التقوى التي التزمها الله ورسوله والمؤمنون وكانوا أحق بها وأهلها (13) وللتأكيد على أنها عاشت وتحررت في ظل الإسلام تقول في كتابها الإعجاز البياني للقرآن: «مع الكتاب المعجز عشت عمري كله، وفي المدرسة القرآنية كانت مدرستي الطويلة التي تولاهما أبي في مراحلها الأولى وإليها انتهى تخصصي في الدراسات العليا التي وجهني إليها، أستاذي في الإلهام «أمين الخولي» وظل لمدة ثلث قرن يقود خطابي على الطريق الشاق ويحميني من عثرة الرأي ومزالق التاويل وسطحية النظر. ويأخذني بضوابط نهجه الدقيق الصارم الذي لا يجيز لنا أن نفسر كلمة من كلمات الله دون استقراء كامل لموضوع ورودها بمختلف صيغها في الكتاب المحكم، ولا أن نتناول موضوعاً قرآنياً أو ظاهرة من ظواهره الأسلوبية دون استيعاب نظائرها وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة وسياقها العام في القرآن (14).

أما في كتابها البيان القرآني في التفسير (15)، وكتابها «مقالة الإنسان (16)، «دراسة قرآنية»

(17)، وكتابتها «القرآن وحرية الإرادة» (18) وكتاب «القرآن وحقوق الإنسان» (19) وكتاب أدباء العرب في بغداد (20)، وندوة علماء الإسلام في المغرب، ومحاضرتها في جامعة القرويين في المغرب، فكلها مواضيع تصب في خانة الإنسان ودينه وقرآنه. فقد قالت في مقدمة كتابها «القرآن وقضايا العصر» معاناتي لهماوم الإنسان المعاصر، هوأجسه ومأسيه وجهنتي أول الأمر الى أن أقدم مباحث هذا الكتاب بعنوان «القرآن وقضايا العصر». ثم عدلت عنه لعلمي أن العصرية ابتذلت في زماننا، واختلت موازينها، فليس عصرياً من لا ينتحل منا فكرة الفرنجة وينتمي الى إحدى مدارسها ويشغل بالتيارات الوافدة التي سيطرت على كثير من المثقفين المحدثين الذين حصروا قضايا العصر في صراع المذاهب الاقتصادية، والنظم السياسية والأوضاع الاجتماعية، ولن يجدوا في كتابي هذا ما يشغلهم، ذلك لأنني لا أنتمي الى يمين ولا يسار، بالمصطلح المذهبي المعاصر، وإنما أنتمي الى الإنسانية في شمولها المطلق وولائي لعقيدتي التي أدين بها ولأمتي التي لا أرى سواها مذهباً.

وأرى أن الانتماء الى مذهب دخيل أو طارئ يحرج كرامة عقلي ويصادر حرية فكري بالإلزام المذهبي الذي يحدد لي زاوية الرؤية للحياة والإنسان ولا يسمح لي أن أتجاوزها أو أحميد عنها، مؤثرة في هذا العزوف عن الانتماء الى غير إنسانيتي وعقيدتي وأمتي بما حملني الإسلام من تكاليف حرية العقيدة والفكر والرأي. ومبلغ علمي أن المذاهب المحدثه، اليمين منها واليسار، تصادر هذه الحرية فلا يسمح أي مذهب منها برأي مخالف، بل قد تهدر حياة الإنسان في سبيل فرض المذهب بالإكراه، فالشيوعية جريمة في أمريكا والخروج عليها جريمة في الدول الماركسية... الى أن تقول: تؤرقني مآسي الانتهاك لحرمة الإنسان في عصرنا، وهذا الانتهاك يزهديني في مذاهب جديدة، ونظم محدثة تتصارع على مناطق السيطرة وقواعد النفوذ ومجال الاستغلال في عالم يئن من مآسي الاضطهاد المذهبي والديني وجرائم القرصنة الصهيونية، وفواجع التفرقة العنصرية، وعصرنا يمن علينا بوثيقة لحقوق الإنسان، أعلنتها هيئة الأمم المتحدة منذ نحو نصف قرن من الزمان... الى أن تقول: العجب في هذه الفترة الزمنية أن جيلا من أبنائنا تنفسوا وهم أجنة في الأرحام غبار فاجعة هيروشيما وناكازاكي، واستقبلوا في المهدهام إعلان وثيقة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وجريمة العصر التي بترت جزءا من وطن الإنسان العربي (وهنا نعني فلسطين) الذي أخرج من دياره وأرض أجداده ونبذ بالعراء في مخيمات اللاجئين على وقع زمجرة الوحش الصهيوني الذي اغتصب بلادنا يعربد فيها وينتهك أقدس حرماات الإنسان في مهد المدنية وأرض الرسالات. وشهد هذا الجيل من

أبنائنا أمته في صباحه، تقدم لمعركة تحرير الجزائر الباسلة أكثر من مليون شهيد فدية لشرف الإنسان. وعاش بوجوده وضميره حروب الإبادة والتدمير ومصارع الشهداء والضحايا، في المذابح البشرية الجماعية بالشرق الآسيوي الإفريقي. وفي معرض الأقتعة يستوي رداء القديس وعباءة الشيطان. وتزييف القيم فيلهج بالسلام لصوص السلام ويبشر بحقوق الإنسان أعداء الإنسان ويرجم الاستعباد من استبدلوا بالرق الفردي، الرق الجماعي وسخروا العلم لوأد الروح الإنسانية بأجهزة جهنمية تغسل مخه (عقله) وتستبيح ضميره وتنتهك مكنون سره.

وقد كان العبيد في العصور الخالية تقيد أرجلهم وأيديهم بالسلاسل والأغلال، وتبقى لهم ضمائرهم وقلوبهم منطقة حراماً لا تنتهك ولا تخضع لأي منطق أو رقابة... الى ان تقول: «وبإنسانيتي أرنو الى أمتي في محنتها بأعداء الإنسان. «في ساعات معدودات سيق أقوى جيش لها في قلب الوطن العربي والعالم الإسلامي من حرب اليمن الى مقبرة سيناء.

وفي أيام قليلات، سيق أكبر واقوى جيش لها في الشرق الآسيوي الى مجزرة دكا ومصيدة البنغال. وغير بعيد عن باكستان المنكوبة، تواجه أمتي مذابح جماعية في الفلبين والأسلحة هنا وهناك وهناك، من قطبي الصراع المذهبي الذي يسحق الملايين هنا في لعبة توازن القوى. ويلح في خاطري سؤال ماذا يراد بأمتي؟؟

فأرانا قد مزقتنا المذاهب والأوضاع والنظم فرقاً وأحزاباً وطوائف فذهبنا طرائق قدا. وتستنزف الخصومة قوانا وتوقد فينا نار العداوة والبغضاء، بعد أن تكفلت الإرساليات الأجنبية والمدارس الأجنبية بتربية جيل شده ممسوخ من أبناء الأمة يدعى لغير آباءه وينتمي فكراً وثقافة ومذهباً الى غير أمته. وإذ تتحمل أمتي عبء هذه الجولة الشرسة من المعركة الضارية ضد أعداء الإنسان تأخذ قضاياها موضعها من قضايا الإنسان فيما تواجه تكاليف الجهاد وتحديات العصر، وهي قضايا أنظر اليها من الموقع الفكري الذي فرضت علي عقيدتي ومدرستي أن أقف فيه نضالاً عن شرف أمتي وشرف الإنسان.

فليكن لسواي من المفكرين وجهات نظرهم في قضايا العصر من مختلف الزوايا التي يطلبون فيها على عاملنا، ولينقبل أصدقائي القراء وجهة نظري في الأفق القرآني الذي أطل منه على وجودنا من حيث أدري أن هذا القرآن هو الذي صنع تاريخ أمتي وضم شعبها تحت لوائه الجامع. وهو الذي كرم الإنسان وأعطاه الكلمة الأخيرة للدين في ختام رسالته وكل ميسر لما خلق الله (20).

فهي في كتاب القرآن وقضايا العصر تحدثت عن الإنسان والعصر من المبتدأ حتى المنتهى

من اسجدوا لآدم الى امانة الإنسان الى قضايا الحرية، فمصير الإنسان وفكرة الوجود والعدم، والجدل في البعث الى إنسان العصر بين الدين والعلم، والإنسان والقمر، فنقول: «وصل الإنسان الى القمر، وأمتي في محنتها بفلول العصابات اليهودية التي حطت على أرضنا وأنشبت مخالبتها في صميم كياننا ووجودنا. وفي حساب السياسة الدولية المعاصرة، إنها معركة الشرق الأوسط، وفي حساب التاريخ الإسلامي إنها جولة في معركة أمته ضد أعداء دنيانا تأخذ دورها هذه المرة على أرضنا الطيبة التي تصدت ببسالة للغزو الصليبي وردته مقهوراً من حماها، وفي حساب التاريخ العام إنها جولة من معركة إنسانية رهيبة ضد أعداء امتدت من عصر الفراعنة والآشوريين والرومان... الى العصر الحديث واتسعت مكاناً من الأسر البابلي الى ألمانيا والشرق الأوسط. والتاريخ لا يستطيع أن يجد تفسيراً لتتابع هذه الجولات وامتداد أبعادها إلا أن تكون معركة للبشرية ضد أعداء الإنسان ولا يملك أن يقدم تعليلاً إلا أن الشعوب تواصلت فيما بينها على مواصلة النضال لإنقاذ البشرية من وباء خبيث(21).

وأجيال البشرية تتلقى تبعه هذا الجهاد دون أن تسجله في وثيقة أو عهد مكتوب، ولولا أنها تعي أن العنصرية اليهودية لعنة وشر وقح لانحصرت المعركة في زمن بعينه أو منطقة بذاتها، ولما تتابعت جولاتها من بداية تاريخ الإنسان الى عصر القمر، على مسار ذلك الزمن الطويل، من وديان الرافدين والنيل وفلسطين وشمال الحجاز الى ضفاف الفولجا والتايمز والسين والراين. من هنا تأخذ القضية كما قلت في التقديم موضعها من قضايا الإنسان في عصرنا، وإن كانت أمتي هي التي تتحمل عبء هذه الجولة الشرسة بكل تكاليفها وضحاياها لحساب شرفنا وشرف الإنسان. وقد سبق لي أن عرضت هذه القضية بأبعادها التاريخية والفكرية في كتابي «أعداء البشر» فهي بالنسبة لي قضية إيمان وعلم تنتصر فيها أمتي في جهادها الأكبر ضد عدوها وعدو الإنسان وتواصل سيرتها لتأخذ المكان الذي عرفه لها تاريخ الحضارة الإنسانية منذ كان».(22)

هذه هي الرائدة الملتزمة بقضايا أمتها وكأنها تعيش معنا اليوم مضاعفات الوجود الصهيوني الذي زرعه الغرب في قلب أمتنا لينهك أجيالنا ويستعمر أرضنا ويقضي على حضارتنا. فهل نستفيق قبل فوات الأوان، ونحقق لها ما كانت تريده لنعيد الى أمتنا موقعها الحضاري في قلب هذا العالم المضطرب الذي حكمته المادة، وافتقد الى الأخلاق؟

المراجع

- رقم المرجع تفسيره
- 1الأهرام = 26 تشرين الثاني عام 1998.
 - 2محاضرة القنب في جامعة بيروت العربية في 20 آذار 1973.
 - 3تراجم سيدات بيت النبوة = طبع دار المعارف بمصر.
 - 4محاضرة ألقته في جامعة بيروت العربية في 27 آذار 1972.
 - 5محاضرة ألقته في جامعة عين شمس على طلاب قسم الدراسات الأدبية واللغوية.
 - 6عائشة عبد الرحمن ، قيم جديدة للأدب العربي = دار المعارف بمصر 1967 = 1970.
 - 7نشر دار المعارف بمصر عام 1971.
 - 8نشر بالقاهرة في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية عام 1968.
 - 9أخذت هذه المعلومات عن تعريف بنت الشاطئ = إسلام اون لاين نت وبطاقة تعريف الكاتبة عائشة عبد الرحمن = بنت الشاطئ من القصة السورية.
 - 10عائشة عبد الرحمن = الشخصية الإسلامية = دراسة قرآنية = دار العلم للملايين بيروت الطبعة الأولى = نيسان 1973.
 - 11عائشة عبد الرحمن = الشخصية الإسلامية = ص 107.
 - 12المرجع نفسه = الشخصية الإسلامية = ص 110.
 - 13بنت الشاطئ = الإعجاز البياني للقرآن = ص 11.
 - 14ظهر منه جزءان الأول والثاني = اصدار دار المعارف بمصر سنة 1969.
 - 15كتاب طبع في الكويت عام 1965.
 - 16طبع في المغرب عام 1968.
 - 17طبع في جامعة أم درمان الإسلامية 1969 في السودان.
 - 18طبع في بغداد عام 1965.
 - 19عقدت هذه الندوة عام 1967.
 - 20عائشة عبد الرحمن = القرآن وقضايا العصر من ص 4 حتى صفحة 8.
 - 21المرجع نفسه ص 257 وما بعدها.
 - 22عائشة عبد الرحمن = القرآن وقضايا العصر ص 258.

2 - دور الأدب في تعريف شخصية الأمة من خلال كتاب (قيم جديدة في الأدب العربي القديم والمعاصر) للدكتورة عائشة عبد الرحمن



بقلم: الدكتورة فدوى نور الدين الخطيب
أستاذ مساعد في كلية التربية في الجامعة اللبنانية
rimahkhatib@gmail.com

دور الأدب في تعريف شخصية الأمة:

الأدب هو الكاشف الحافظ للقيم الثابتة في الإنسان والأمة ، الحامل الناقل لمفاتيح الوعي في شخصية الامه والفرد ، تلك الشخصية التي تتصل فيها حلقات الماضي والحاضر والمستقبل ، وشخصية أي امه من الأمم ، ليست من الأعراض الطارئة التي تتحمل التبديل أو التغيير ، فيصح أن تكون موضع وجهات نظر ، فمن قديم الأزل تكونت هذه الشخصية بفعل عوامل طبيعية ، وسنن كونية انصهرت عناصرها في بوتقة الأدوار الكبرى التي مرت بها هذه الأمة في ماضي عمرها الطويل، فصقلت جوهرها الأصيل الحر ، ونفت عنه الشوائب والأعراض الطارئة والصبغات الدخيلة ، فبهذه الشخصية الأصيلة المميزة عرفتها الدنيا عبر الأجيال المتتالية وارتبط بها وجودها التاريخي لأنه غير منفصل عنها ، وهو داخل في تكوين عناصر أجيالها .
إذاً فشخصية الأمة أي أمة موجودة عبر أجيالها المتتالية ، فهذا هو ناموس الوراثة ، ولم تنتظر أمتنا العربية هذا الجيل من التغريبيين أن يرسم لها ملامح شخصيتها ، كما لم تنتظر أي جيل من الأجيال أن يكسبها هوية محدثة ، أو يتصرف في مكونات وأصول هويتها القومية ، فيمحو ما يشاء ، ويثبت ما يشاء على نحو ما يحدث مع المذاهب الفكرية المستوردة ، وهو ما حصل ويحصل على مختلف ساحات وطننا العربي ، فأصحاب المشروع الصهيوني متنكرون

بأزياء الماسونية العالمية والداروينية والتقدمية وغيرها من المذاهب السياسية والفلسفية ممن يعثون بوجودان أبناء أمتنا، ومن دعاة الحرية المشبوهة من أعداء البشرية الذين عملوا ويعملون دوماً على إبعاد أبناء أمتنا عن قيمها الأصيله خاصة وإن لكل أمة صورتها المميزة لها عن غيرها من الأمم وأجيالها حلقات، وعلى كل جيل أن يمد يده الى الجيل الذي يليه فإذا تم هذا، فنحن أمام كيان مستقيم معافى ، شأن الأمة في ذلك شأن الجسم السليم في الإنسان بسلسلته الفقرية المتماسكة ، واذا لم يتم ذلك ، فنحن حتماً أمام كائن سقيم ، انفصلت حلقات وجوده ولم يعد يصلح للبقاء، وهو ما يحصل على مختلف ساحات وطننا العربي الشقي بمختلف أقطاره .

والعمود الفقري لأي أمة هو التاريخ المشترك الذي يؤدي حتماً الى مصير مشترك، وماضي الإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحاضره ، ومستقبله ليس سوى امتداد لذلك الماضي والذاكرة هي التي تحفظ للوجود الفردي وحدته، وهي التي تجعل حياة الإنسان متماسكة ملتصمة الأسباب والنتائج والتاريخ قطعاً هو ذاكرة الشعوب والأمم التي تحفظ بها وحدتها وتختزن فيها مفاخر ماضيها وآمالها في الحاضر والمستقبل .

من هنا راحت عائشة عبد الرحمن تستخلص لأدبنا العربي قيماً جديدة نابعة من تراثنا الأصيل ، دون الالتزام بالقيم التي ذهب إليها نقاد نظروا الى التراث بأذواق مختلفة، ولتخلص ذلك التراث من آراء نقاد نظروا الى تراثنا بروح العداة وحكموا عليه بعقلية توجهاتهم المشبوهة، ليتناقلها الدارسون جيلاً بعد جيل في جامعاتنا الأكاديمية ومراكز البحوث ودور النشر والإعلام على اختلاف مشاربها وتوجهاتها.

وبما أن الأدب عصارة روح الشعوب بمختلف قضاياها الاجتماعية منها والتاريخية، فقد رأت بنت الشاطئ أنه حيثما كانت الحياة قوية زاهرة ، كان الأدب في طليعتها وقائدها وصورتها ، وحيثما ركدت الحياة فيها وتخلفت كانت محتنها بالأدب تعادل محتنها بالحياة .

ومما لا شك فيه أن المؤثرات التي واجهت الأدب العربي سواء القديمة أو الحديثة هي نفسها حيث طرأت على مؤثراتها الاجتماعية والعقلية أفكار جديدة وممارسات كثيرة دخلت على الأدب العربي منذ العصر الجاهلي الى الفتوحات الإسلامية ونشوء دولة الخلافة الراشدية ثم الأموية فالعباسية الى أن دخلت بعصر الانحطاط مع بروز الدويلات المتعددة على الساحة الأدبية.

انعكست هذه المؤثرات التي فرضتها ظروف عصرهم على صراع العناصر المكونة لهذا المجتمع

والمؤثرات السياسية من تنازع القبائل والأسر ونظم الحكم ، وكان لها التأثير الواضح على الأحكام الأدبية حينها.

فكل الأحكام التي صدرت على هذا الأدب تأثرت بألوانٍ شتى، لذلك كانت أصداء ونتائج لهذا الواقع المجتمعي والمادي .

لهذا كان للأحكام والمقاييس النقدية تأثيرها الواضح بالأذواق التي قضتها ظروف عصرهم الاقتصادية والاجتماعية وما زالت أحكامهم ومآذهم ومقاييسهم هي التي تتركز عليها دراساتنا اليوم.

تقول د. عائشة: «قضي علينا أن نستعير عقليتهم وذوقهم لنفهم تراثنا وتذوقه، ثم لتبرز لنا رفض ابن قتيبة 276هـ استعارة ذوق السلفين بقوله: «لم أسلك سبيل من قلد أو استحسّن باستحسان غيري»⁽¹⁾ .

وتقول بنت الشاطئ في ذلك: إذا كان ابن قتيبة يرفض الأخذ بوجهة نظر غيره في تقييمه للأدب القديم ، فحري بنا اليوم، ومستقبلنا بلا شك معركة فكرية بعد أن انقضى عصر الاستعمار العسكري، أن نخوض هذه المعركة ، فوجودنا الكريم لا يحميه إلا صوت مقوماته المعنوية والمادية ، ولأن قانون الوراثة أشد احتكاماً هنا من أي ميزان آخر إذ إن الأمر متصل بالشخصية الوجدانية للأمة⁽²⁾ .

اعتبرت بنت الشاطئ أن استخلاص قيم جديدة لأدبنا العربي القديم يجب أن يكون نابغاً من تراثنا الأصيل ، دون الالتزام بالقيم والأحكام التي ذهب إليها نقاد نظروا الى هذا التراث بذوق عصورهم وحكموا عليه بعقلية زمانهم وقوموه بموازين بيئاتهم ومجتمعاتهم⁽³⁾ .

لهذا رأت بنت الشاطئ أن الانطلاق يجب أن يكون من تراثنا الأدبي دون الالتفات الى أحكام مؤرخيه وآراء نقادٍ نظروا الى هذا التراث بذوق عصورهم وحكموا عليه بعقلية زمانهم وقوموه بموازين بيئاتهم ومجتمعاتهم⁽⁴⁾ . أكدت بنت الشاطئ أن الانطلاق يجب أن يكون في التفرقة بين تراثنا الأدبي وبين أحكام مؤرخيه وآراء نقاده لهذا كانت مهمتنا هي استخلاص القيم دون الالتزام بما اعتمده علماء الشعر القدماء من آراء وأحكام ومقاييس نقدية تلتزم بمقاييس زمنهم لذلك قامت باستقراء النص الأدبي منه والشعري في ضوء الواقع التاريخي دون أن

(1) د. عائشة عبد الرحمن: قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، ص 13.

(2) د. بنت الشاطئ قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر ص 19.

(3) د. بنت الشاطئ قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر ص 15.

(4) د. بنت الشاطئ قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر ص 48.

تغيب عنها المؤثرات التي دخلت عليها من تأثيرات دخيلة وبذوق عصري شخصي المزاج حسب مذهبها في الفن والحياة دون خروجها بالنص عن واقعيته وبيئته وروحية عصره . هذا بعض الجزء الأول من الكتاب الذي يدرس بعض النماذج من أدبنا القديم في العصر الأموي والعباسي وعصر الانحطاط للوصول الى الفترة الأدبية المعاصرة التي ستكون محور التركيز وذلك لأن وجودنا يفرض علينا أن نضيف جديدا الى مقومات حياتنا الأدبية المعاصرة، فتلك هي سنة التطور ومن ماضيها يكون منطلقنا الى مرحلة تبدأ حيث انتهى أمسنا للاستفادة من كل جديد نافع . وإذا كان الوقوف الجامد عند ما وصل إليه السلف خروجاً عن قانون التطور فإن بتر ماضي الأمة والانطلاق من فراغ مسخ لمفهوم التطور الطبيعي للأفراد والأمم وتضييع لمعالم الشخصية القومية والتاريخية وهو ما أراده دعاة التغريب من التطوريين من أصحاب نظرية داروين وغيرهم من جنود المشروع الصهيوني على المستويات الأكاديمية والإعلامية⁽¹⁾. وإذا كان منطق التطور يفرض أن نضيف الى عصرنا الأدبي جديده، فسذاجة ما بعدها سذاجة أن يتصور البعض أن تطور أدبنا يعني أن نطلق بجديده، بمعزل عن ميراث ماضيه، ونسيان أن الآداب الوافدة إذا جاءت على فراغ وخلاء لا تضيف الى وجودنا شيئاً، وإنما تفرض علينا أن نعيش بوجودان مجلوب مستعار. وإن هذا الوجدان سيكون من صنع مذاهب غريبة تعمل على تشويه موروثنا وتضييع حاضرنا ومستقبلنا.

ومستقبلنا بلا شك معركة فكرية بعد انقضاء عهد الاستعمار العسكري ولا مفر لنا من خوض هذه المعركة فوجودنا الكريم لا يحميه الا صون مقوماته المعنوية والمادية وهذا ما يحدد وجودنا الحي دون زيف أو ضلال⁽²⁾.

اعتقدت بنت الشاطئ أن الأدب العربي المعاصر لن يقوم بدوره الإيجابي في معركة الوجود ما لم يتخلص من الرواسب التي شوهت تراثنا الأدبي وما لم ننحذ بزوقنا من سيطرة الأذواق التي ورثناها سابقاً والتي نتداولها حاضراً . فالتخلص من مخلفات عهود الضعف السابقة والانقياد الأعمى الى تيارات الفكر الغربي اليوم، هو ما يهدد مصير أمتنا حالياً ولن تقوم للأدب العربي فينا قائمة ما لم تهدم الأسوار التي عزلت أجيالنا المتعاقبة عن بهاء تراثنا وأجمل ماضيه، وما لم نمح الظلال التي حجبنا عنها ميراثنا الأدبي، كما ترى أن الأديب المعاصر يستطيع أن يصغي الى نبض الحياة في أضيق زقاق في قريته ويحلق بها في رحاب الأفق الإنساني فوق كل حدود،

(1). د. عائشة عبد الرحمن قيم أدبية جديدة للأدب العربي القديم والحديث ص 188.

(2) عائشة عبد الرحمن قيم ص 179.

فجوهر المعاصر هي أن يصغي الاديب الى النبض الوجداني للإنسان، أينما كان وبقدر ما يتميز العمل الأدبي تكون أصالته وفرصته للعالمية وللخلود⁽¹⁾.

واقع المجتمع العربي المعاصر:

إلا أن الذي حدث كما تراه بنت الشاطئ في محيطنا الثقافي، هو انشغال الأمة في مصر وسائر أقطار الوطن العربي بنضالها السياسي عن وجودها الفكري ، كما انشغلت الجامعة المصرية عن أعباء مركزها القيادي في الأمة، وانطوت على كيانها المريض تحاول أن تستبقي فيه روح الحياة وإرادة البقاء، في الوقت الذي كانت فيه دور العلم الأخرى في الوطن العربي تترشح كذلك تحت أوضاع مماثلة للتي كانت في مصر، وتفتح الأبواب للبعثات التبشيرية والإرساليات الاجنبية من كل جنس ولون وهذا ما أدى الى فقدان التعاصر الثقافي والوضوح الفكري في مرحلة التكوين والتأثر من أبناء هذا الجيل والأجيال التي بعده، وتستعرض بنت الشاطئ هذه الظاهرة فتقول: «فيما من تلقى زاده الأول من نبع عربي صميم حصنه ضد تيارات الفرنجة الوافدة ، وفيما من لا زاد له إلا الفكر الأجنبي فقد أمضى مرحلة الحضانة العقلية والتكوين النفسي في بيئة عزلته عن وجود امته»⁽²⁾. هكذا دخلنا الميدان الأدبي ونحن نحمل، رضينا أم كرهنا، ميراثنا المحتوم، هكذا التقينا أو نلتقي كأننا غرباء أو أعداء.

لقد أتيح لبنت الشاطئ الاشتراك في كثير من مؤتمرات أدباء العرب وحضرت ندواتهم في أقطار كثيرة من وطننا العربي كما أتيح لها أن تلتقي بأدباء تلك الأقطار في حلقات دراسية ومؤتمرات دولية في أوروبا فكانت ظاهرة فقدان التعاصر والتواصل تسيطر على مجموعهم. وبدا لها بوضوح أنه ما من صاحب قلم إلا أخذ مكانه بين الاستغراق في الرجعية أو الانجراف في تيارات التقدمية الغربية، بمختلفها من يمين ويسار، بحيث يصعب على أي مراقب أن يلقي في الجمع المحتشد إلا حزينين متباعدين يتحمس أحدهما لقدمنا ولا يمل اجترار ذكرياته والتغني بأمجاده والتفاخر بأبطاله⁽³⁾.

أما الفريق الآخر فقد طرح وراء ظهره كل ماضي أمته، مصغيا بكل وجدانه الى دعوات الحاضر، مشدود البصر والعقل والوجدان الى أمم الغرب ، يدين لها بالولاء الأدبي والفكري . رأت بنت الشاطئ أنه يمكن تفسير هذه المواقف بأنها ظاهرة طبيعية في هذه المرحلة عرفتها الدنيا في كل عصور الانتقال، فما أسهل أن يقال لا بأس علينا من هذا الصدام فهو دليل

(1) عائشة عبد الرحمن قيم ص 212.

(2) عائشة عبد الرحمن، قيم نقدية ، ص 171.

(3) عائشة عبد الرحمن ، قيم نقدية ، ص 166.

حيوية ونشاط، وصمام أمن يحتفظ للأمة ببعض تراثها، ويلتمس لها جديد غدها فيحميها من الجمود والتحجر ويغفل عما وراء هذا الظاهر البادي من أعماق غائرة غاية في الخطورة على مصير المجتمع والأمة . كما كشف لها ضجيج المعتزك الأدبي الحاصل بين الفريقين عن مخاطر قد تتفجر براكين تزلزل هذا الوطن الواقع في مهب العواصف التي تأتيه من كل جهة وصوب ، كما كشفت لها هذه المعطيات عن عقد وأزمات لا يهون معها اخذ الأمور بظواهرها ولا يسلم معها الاطمئنان الى ان ما يصطخب فيها من تيارات متضاده لا يعدو أن يكون دليل عافية واتزان، وظاهرة طبيعية للمرحلة التي يجتازها مجتمعنا العربي. وهذا ما رفضته رفضاً قاطعاً فليس الأمر بهذه البساطة واليسر، ويحمل في طياته كوارث ستضرب مجتمعاتنا في كافة وطننا العربي، وهي لم تجد أي قدر مشترك من الملامح الفكرية الشاهدة على انتمائهم لأمة واحدة وعصر واحد وترى في تلك الظاهرة أثراً محتوماً للتفاوت الكبير في ظروف نشأتنا ومناهل ثقافتنا، الأمر الذي أثر بالتباعد لا بين الأدباء فحسب ولكن على مستوى كافة الطبقات الاجتماعية في وطننا العربي⁽¹⁾ .

تحدثت بنت الشاطئ عن ظاهرة التفكك الاجتماعي كما تحدث عنها بعض أدباء وساسة مصر، وفي هذا يشبه أحد الأدباء المجتمع المصري بالطفل الوليد الذي يحتاج الى التربية التي تؤهله ان يصبح كائناً مستقلاً يفكر بعقل واحد أو متقارب ويؤثر في الدولة والمجتمع تأثيراً ظاهراً فالترية صالحة لنشأة هذا المولود ولكن التربية مهملة. فكل شيء في وطننا يجعل من هذا المولود مشوها مضطرباً مشتت الرأي، لأن كل شيء في بلادنا له نسخ متعددة وأثواب مختلفة، فهناك تعليم أجنبي وحكومي وتعليم جامعي خارجي ومحلي. كل هذا الخليط في الأوضاع التعليمية والتربوية، والإطار الذي يعيش فيه المواطنون أبناء البلد الواحد، جعل لهم بالضرورة عقليات مختلفة، كل عقلية تفكر تفكيراً خاصاً، وترى الدنيا من زاوية منفردة، وكان من اثر ذلك أن سجن كل فرد داخل حلقة منفصلة عن غيره، وجعل الفرد يرى الدنيا من زاوية منفردة، لا يشعر بشعور مواطنه الآخر ولا جاره حتى، وتفكك عقلية الأمة الواحدة، وتفكك عقلية الرأي العام في الوطن الواحد الى عقليات متعددة مختلفة متضاربة، ويتم تفكك شخصية الأمة وإذا تفككت شخصية الأمة، فمعنى ذلك انحلالها وموتها، وهنا تصبح مسؤولية الأدباء كبيرة وخطيرة على صحة المجتمع ومصير الوطن، ومبادئ حقوق الإنسان لا تتنافى، بل تقابلها حقوق الجماعات بعد أن أصبح للعدد أي للكتل البشرية إرادة وحقوق

(1) د. عائشة عبد الرحمن قيم جديدة للأدب العربي القديم والحديث ص 17.

خاصة، فعلى المفكر أن لا يتجاهل هؤلاء الأفراد أو الجماعات، فأواجهها الهادرة قد تغلو لتغرق البلاد بأبشع أنواع الفتن.

لهذا أبرزت بنت الشاطي الدور العظيم الذي قام به الزعيم القائد جمال عبد الناصر في تحليلها لأبعاد فكره الاجتماعي والسياسي في كتابه فلسفة الثورة، الذي اعتمده فترة حكمه في المدارس المصرية على مختلف انتماءاتها، وتبرز ذلك بقوله في وصفه لهذه الظاهرة الخطيرة: «أباً معمماً من صميم الريف وأماً منحدره من أصل تركي، وأبناء الأسرة في مدارس على النظام الانكليزي، وفتياتها في مدارس على النظام الفرنسي». كل هذه النماذج داخل أسرة واحدة، لتبرز بنت الشاطي مقدرة وإخلاص الزعيم عبد الناصر في محاولاته لعلاج آفات مجتمعه لتمتعه بالضمير الواعي كقائد مسؤول عن تبعاته السياسية التي تكمل قطعاً دور الأدباء والمفكرين في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ حياتنا، وبعد التحول من عصر التبعية الاستعمارية الى عصر الحرية والبناء، ومسؤولية الأدباء والقادة السياسيين واحدة في هذا الشأن، لأنهم يحملون مسؤولية مشتركة عن الأفكار التي تتسرب الى الأجيال الجديدة⁽¹⁾، إلا أن القدر لم يمهّل ذلك القائد لإكمال ما بدأ به في محاولاته لرأب الصدع في هذه الأمة المنكوبة بشتى أنواع العلل، وليس أقلها دعوات التقدميين ومقالات التطويريين.

وفي هذا تقول بنت الشاطي: «نحن جميعاً ننتمي باقتراب ميراثنا الى عصر الاحتلال الأجنبي لبلادنا حيث عطلت الطاقة الفكرية والعقلية لمن لم تتح لهم فرصة التعليم من أبناء هذه الأمة وفتحت الأبواب للبعثات التبشيرية والإرساليات الأجنبية من كل جنس لون لتتغلغل في صميم الوجود الفكري للأمة، ولتسلخ ما استطاعت سلخه من أبنائها بما تزرعه فيهم من عقدة الشعور بالنقص وما تلقى في روعها من أن الشرقية سمة تخلف وانحطاط وأن اتصالنا بقديمتنا ظاهرة تحجر وجمود⁽²⁾.

وكان على رأس ظاهرة التخريب هذه، قادة فكر وكتاب يدعون للتفكير بكل ما هو عربي للتخلص من التخلف العقلي والجمود الفكري وكان أحد الأقطاب الكبار لهذا الدعوة المفكر والكاتب اسماعيل مظهر الى جانب الداعية سلامة موسى الذي راح يدعو للتخلص من اللغة العربية، وفي هذا يقول: «الدعوة بأننا أمة شرقية الدم أو الثقافة أو الحضارة هي دعوة زائفة لا أساس لها البتة». ولهذا راح يعلن موقفه بأنه «كافر بالشرق مؤمن بالغرب» وهذا ما جعله

(1) عائشة المرجع نفسه ص:170

(2) عائشة، المرجع نفسه، 110-104

يصرح بأنه في كل ما كتب ويكتب يحاول أن يغرس في ذهن القارئ النزعات التي اتسمت فيها أوروبا في العصر الحديث».

هكذا راحت بنت الشاطي تسترجع صدى تلك الأصوات الداعية الى التحرر مما أسموه عتيقنا البالي ومبشرة بأرض غريبة لا تمت إلينا الا بصلة العدا ونهب الثروات.

لقد أصغت بنت الشاطي في صباها إلى أصوات المعاول تهوي في قسوة وإصرار على الأسس التي أرساها فوق أرضنا أدباء وعلماء كثر سهروا على مضاجع قومهم، يهزونها بدعاء الفجر ويخايلون أبناء شعبهم برؤى مثيرة عن ماضٍ لنا عريق قبل أن تطويه المحن لتبرز صوت أحد أبرز وجوه الهدم الكاتب اسماعيل مظهر في تصريح له لمجلة المقتطف في تعظيمه للحملة الفرنسية وتشنيعه على الشعب المصري وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني فقد اشتدت ضربات معوله على الأفغاني ليرى فيه صورة لعصر من العصور البائدة في تاريخ الفكر الإسلامي، وبعد أن مسخت أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية في وجدان اسماعيل مظهر فيما ترى بنت الشاطي في حضارتنا أزهى وأضر عصور الإنسانية وعلى أساسها المتين كان منطلق حركة الإحياء «الرنسانس» التي بدأت بها أوروبا عصر نهضتها الحديثة⁽¹⁾.

وتقول بنت الشاطي في تعليق هذه الظاهرة، «مسخت لأن الذين حملوا لواء القيادة فيها عرب مسلمون وصارت جريمة جمال الدين الافغاني عند اسماعيل مظهر وأقرانه أن الافغاني أعاد إلينا صورة مصغرة أو مكبرة عن علمائنا الذين يعتز بهم تاريخ الفكر البشري والحضارة الإنسانية وكانت تهمه الأفغاني عند اسماعيل مظهر أنه دعا الى استقلال الشعوب الإسلامية وإعدادها لمقاومة النفوذ الأوروبي الذي يعمل مظهر وأقرانه عليه في هذا الشرق.

هكذا راح معول اسماعيل مظهر ينفذ بضربات حادة الى أعماق وجودنا في شخص الأفغاني الذي عده اسماعيل مظهر «وريث العرب» بحق في علومهم وفلسفتهم، وقف من الرقي حيث وقفوا عند النظر الغيبي، فكان كل ما دبجته براعته، أو تحرك به لسانه مثلاً حياً لما اختلط من مباحث آياته القرآنية، وكتب اختلط فيها العلم بالفن ليخرج من مجموعها فلسفة هي عنوان ما بلغ الفكر الإنساني من تهوش وانحلال.

تشير بنت الشاطي الى المعول الآخر في هدم ثقافتنا القومية ألا وهو صوت الكاتب سلامه موسى الذي لم يجد في ماضيها العربي خيراً قط، ولم يلحظ في تاريخ الحضارة الإسلامية بذرة تصلح للبقاء وهنا تستعرض كتابه «هؤلاء علموني» إذ لم يسمح لأي مفكر عربي أن يأخذ مكاناً

(1) عائشة المرجع نفسه ص 208-206

في ذيل الموكب الجليل لمعلمي سلامة موسى وتعدد منهم -تولستوي- ماركس - بافلوف - ديستيوفسكي - داروين - فرويد إلخ ... الى آخر القائمة الأجنبية التي ليس فيها اسم عربي واحد.

كانت بنت الشاطئ تسمع هذه الأصوات في مطلع صباحها وهي التي نشأت في بيئة دينية وصلتها بأمجاد الحضارة العربية الإسلامية، وروائع التراث الفكري والأدبي فيها كبيرة حيث كانت تستشرف آفاق المنهج الإسلامي للمعرفة قيماً إنسانية رفيعة ومثلاً علياً لا تطمح البشرية إلى أعز منها حفظت كلمات وأفكاراً لعلماء كبار سلفوا من قبل أن تسمع الدنيا بهؤلاء الفرنجة بكل إنجازاتهم وموبقاتهم.

إلا أن الذي حدث فعلاً، كما تعلله بنت الشاطئ أن الكثرة من أصحاب القديم جمدت على قديمها برجعية كافرة بالتقدم ففقدت صلتها بالعصر والحياة كما أن الكثرة من أصحاب الجديد فقدت كل اتصال بقديمتنا فعز على القلة التي احتفظت برشدها بين التيارين إلا أن تحمي الشباب العربي من مأساة الضياع والحرية. هكذا راحت بنت الشاطئ تحاول إصلاح الصورة التي اختلفت بشأنها التيارات المتنافرة لتظهر حقيقة الإسلام في دعوته إلى العلم بأول آياته -اقرأ- وبتوجهه دوماً لذوي «الألباب» لتنفي عن هذا الدين كل أسباب التخلف والجهل التي اتهمه بها تيار التقدميين باعتباره هو المسؤول عن تعطيل أي تطور، فتوهموا أن خلاصنا هو في انتزاع أنفسنا المشبعة برأي الإسلام لنزرعها في أرض غريبة من أعداء البشر، لأنها رأت بذلك أننا سنصبح فريسة سهلة في براثن أعداء البشرية.

والذي تؤكد بنت الشاطئ أن للتيار التغريبي دعاة من أجيال متتالية وتستشهد على ذلك بكتاب غالي شكري الذي يحمل عنوان «سلامة موسى وأزمة الضمير العربي المعاصر» كنموذج لتفكير شباب صلتهم بسلامة موسى صلة أبوة فكرية وروحية تأثروا بالأصوات التي ترددت في الأفق داعية إلى نبذ قديمتنا كله ومبشرة بأرض جديدة لا جذور لنا فيها لتظهر حقيقة الصراع الفكري الذي قام منذ أجيال في مجتمعنا العربي الذي يخوض أشرس أنواع المعارك المهددة لوجوده ضد الغرب الذي مارس ويمارس أشجع أنواع الجرائم المنظمة ضد بلداننا وشعوبنا وعلى مختلف ساحاته الفكرية والعسكرية.

هكذا راحت د. عائشة عبد الرحمن في كتابها هذا تبرز معظم التناقضات الفكرية التي وقع فيها النقاد قديماً وحديثاً محاولة الدفاع عن ثقافتنا القومية عبر إبراز ملامح أمتنا في مرحلة دقيقة من مراحل حياتها. فالقضية لديها ليست قضية عابرة. إنه مصير أمة غير أنه يحصل

تحت إلحاح عامل خارجي وحاسم لما في تلك القضية من خطورة في تحمل نوع الخيارات المطروحة على مستوى من التحدي الذي لا يجري على مسرح إنساني عادي، ولا على ثقافات عادية. إنه تحدٍ يشمل أشد أنواع الثقافات تماسكا ومنطقاً وسؤدداً وقوة، فهو تحدٍ شامل لثقافات عصر برمته بين حضارة آفلة قامت يوماً على نبل الأديان السماوية وحضارة سائدة قامت من محاكم التفتيش ثم ازدهرت وأبنت نتاجها الطبيعي لقانون الوراثة، وطرحت إسرائيل وهيمنت على مختلف ساحاتنا وشوارعنا بعد أن حولت الأديان السماوية سكيناً للذبح على الهوية الطائفية.

كتاب العدد:

كتاب محمد السيرة السياسية



1- تقديم : الدكتورة هيفاء سليمان الإمام

في استحضار لتاريخ أمتنا العربية العريقة، حضر سيدنا ونبينا الكريم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ، في كتاب مفكر عظيم التحليل والدراسة، لوقائع حدثت في تاريخنا فأنتجت ما أنتجت من خير للإنسانية، واستغلت ما استغلت لإنتاج سلبيات علينا تحاشيها والاستفادة من تجاربها، لذا كان هذا الاختيار له كي يكون كتاب العدد الرابع من مجلة وميض الفكر للبحوث.

فلأن إسلام اليوم في محنة، وصورته مشوهة في أنظار غير العارفين، بحيث بات مرعباً لمن لا يدرك مقاصده، ومن لا يعرف حقاً بأنه رحمة للعالمين، ورسالة إنسانية، فهو إسلام الناس وليس إسلام النص الجامد، ولا إسلام المجموعات التي أسرته، فكانت أولى ضحايا الجهل والتعصب والفهم القاصر لتعاليمه ومقاصده العظيمة، (نعم.. لقد كان إسلامهم ضد الإسلام).

فالأئلة تلح بهدف تقديم أجوبة مقنعة وحقيقية ومنها: أهذا هو الإسلام الذي نادى به محمد ﷺ؟؟ هل الإسلام مخيف إلى هذا المستوى؟ هل هو كذلك في الأصل؟ هل المطلوب فيه تقليد الماضي أم الاجتهاد والابتكار وأعمال العقل ليعيش الحاضر ويصنع المستقبل؟؟

لهذا كله، جاء كتاب (محمد.. السيرة السياسية) للأستاذ نصري الصايغ وهو الباحث والمفكر المسؤول، ليسلط الضوء على بشرية الرسول وقيادته السياسية دون المساس برتبته النبوية.

ففي هذا الكتاب القيم، أراد الباحث العودة الى الأصل، ليغوص في وقائعه التاريخية، يحللها يبحث في ثنائها عن اجوبة شغلت العالم الحاضر

فاليقين بنظره كاذب، والحقيقة ملتبسة، وهذا ليس شكاً بالأصل، إنما تشكيك في من يراود الأصل بالرغبات والميول السائدة اليوم، فالنص القرآني أصل محفوظ، وهو أحرص ينطقه الرجال.

إن العقائد المجددة تأسر الدين في ماضيه وتمنع عن عينه معاينة حاضره ومستقبله، فتقدمه بصورة تمطية موروثه شديدة الالتصاق بالمنقول، وكثيرة الشك بالمعقول، هذا ما يجعل الكاتب متهما بالاعتداء على المقدس .

فالفكر خطر على بعض رجال الدين (رغم دعوة القرآن الكريم في حوالي 1300 آية الى الفكر والتفكر واستعمال نعمة العقل).

وباسم الدفاع عن الدين يتم اغتيال التاريخ وإهمال الواقع. من هنا ازدادت الحركات السلفية التي تبرهن بشكل مبرم، على أن الإقامة في طمأنينة الثبات

يولد العودة الى «السلف الصالح»، بكل ما تدرب عليه من إملاء، أملت عليه التخلف عن حضوره وعن واقعه وعن حاضره ومستقبله.

وكلما اتسعت دائرة المقدس في الدين ضاقت فسحة التفكير وسادت عادة التقليد، والتقليد مريح وكسول. لعل هذا النهج المغلق هو السبب فيما آل إليه الإسلام بذاته والى ما بلغته سمعة الإسلام والمسلمين راهناً.

فبهذه الصفات بات إسلام القرن الواحد والعشرين في أذهان كثيرين، إسلاماً «سياسياً»، يؤمن المشروعية لأنظمة دكتاتورية، وممالك متخلفة، وحركات تكفيرية، ورأس حربة في (حرب الجميع ضد الجميع).

ونتيجة السياسات الرثة في منطقتنا وقع الإسلام في الأسر، وأصبح المسلمون في امتحان، والإسلاميون في فتنة، والمشرق العربي في حالة استعصاء وضياح وجمود فكري، (حرب عالمية صغرى) لوقف الزحف التكفيري،

وفيما العالم يتغير نحو الأفضل نتوغل نحن في التراجع،

ففي زمن الانعطافات العالمية الخلاقة، أخذت المنطقة العربية تنتقل بسرعة الفاجعة من تنمية إلى تخلف، ومن حرية إلى عبودية، ومن ديمقراطية إلى دكتاتورية، ومن تحرير فلسطين إلى خسارتها ومن وحدة أو مشروع وحدة إلى نسيج مهلهل لا مثيل له، ومن أخوة دينية إلى الفتن الدموية.

فالمنطقة العربية، أصبحت الاستثناء الصارخ، والانتكاس الدائم والبؤس السياسي. وأصبحت إسرائيل «النموذج السياسي الناجح» مقابل النماذج الرثة لكيانات وأنظمة وحركات وعقائد وإسلام سياسي مشوه، مما أنتج عصر الهزائم وعصر «الفتنة العظمى».

وتأتي الكارثة لدى نخب كثيرة في الشرق والغرب لتقوم بتحميل الإسلام مسؤولية ما حصل، وهذا بحد ذاته مدخل إلى تجديد الفتنة، لأنه يتهم دينا ويعفو عن استغلال الدين لأغراضه وغاياته، بحيث بلغت حد التعامل مع النص وكأنه غنيمة، يحق لقراصنة السياسة والدين أن يلودوا به.

إن تحميل الدين مشقة الخروج من التاريخ وهم وسراب.

فالإسلام صنع تاريخاً عظيماً، والعلة فيمن قبض على الدين وسيره وسيلة» بلا غاية.

إن هذا الكتاب هو ليس كتاباً في الدين، إنما هو محاولة لإظهار أن السياسة التي صنعها محمد ﷺ في المدينة كانت نموذجاً من التجارب البشرية المختلفة، ولم يكن هذا النموذج مثقلاً

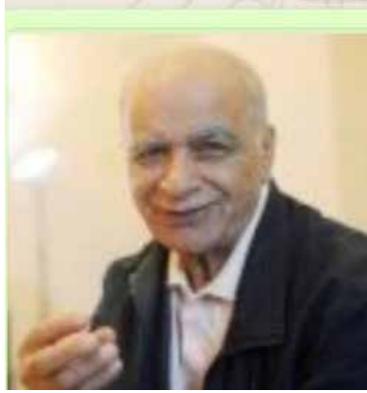
بالنظريات، بل كان متحرراً وملتزماً الوقائع التي واجهها أو تلك التي صنعها، فتجربة محمد ﷺ ناجحة بحيث كان الوحيد الذي دعا الى دين، ونصره وانتصر به وله في دنياه. إنه رجل استثنائي من عظماء التاريخ مثير للأسئلة، والأجوبة تتجدد وتكرر على مر العصور، لذلك يوجد إلحاح لإعادة قراءته والتعرف على شخصيته ورسالته وإنجازاته التي صنعت الأحداث عبر القرون. فتجديد هذه القراءة يهدف الى رسم صورة لا تشوبها التصورات المسبقة، والمحاذير المدعومة بإيمان ثابت، بحيث يبدو محمد ﷺ أسطورة غير عقلانية، فالحقيقة ليست سهلة المنال، والراسخ من المعتقدات يجب الوضوح والمصداقية في كتابة الوقائع التاريخية، والاستخفاف بهذه الوقائع، يؤدي الى فهم ضيق للنص، واعتماد كتب السيرة بانتقائية أضافت تشويشاً على الأدلة الغزيرة، التي تظهر محمداً نبياً وبشرياً في آن، رسولا أولاً ثم رسولا وقائداً في ما بعد .

إن النظرة الأسطورية لصورة محمد البشرية غامضة ومغلقة بإيمان مطمئن الى الصوابية، بينما هي صورة مشرقة ومشعة وإشكالية في آن معاً، فهو الذي، بشخصيته النورانية والإنسانية، استطاع أن يؤسس نواة حضارة من أزهى الحضارات، عبر الفتوحات، وأفادت العرب والغرب بعلمها، بعد أن حضنت النصيب الأكبر من التراث القديم وأمدته بالحياة واستفادت وأفادت من علومه المتجددة حسب العصور بشكل متكامل متمازج لا متنافر ومدمر. فهذا لم يكن نتاج خوارق وأفعال ما وراثية أو ما فوق الطبيعة، فمحمد هو رسول عقيدة، ومنظم دولة، ومشروع فتوحات، ومبدع حضارة، من دونه يكون التاريخ البشري مختلفاً كلياً. فهو سخر السلطة والدولة من أجل الدعوة وليس العكس.

ولكن على الرغم من هذا الأبد السلفي الأصولي فإن صورة حديثة لمحمد التاريخي مطلوبة وممكنة وإنها تمهد لتفكير جديد وعبر كثيرة .

محمد من خلال سيرته السياسية يثبت حسب الكاتب أن الطريق الى الله يبدأ بتدبير إنساني عاقل، يجتهد، يجرب، ينجح، ويفشل بمقدار نجاحه في استعمال عناصر النجاح أو الفشل.

1 - السؤال الجوهرى هو: كيف يمكن تغييب الرسالة والمجتمع؟ حول «كتاب محمد السيرة السياسية» للزميل نصري الصايغ*



الدكتور زهير هوارى.

صحافى وباحث وأستاذ جامعى واستشارى

فى لجنة الحوار اللبنانى - الفلسطينى

z.hawari@hotmail.com

قرأت كتاب «محمد - السيرة السياسية» للصديق والزميل نصري الصايغ مرتين: الأولى لدى صدوره ، وقرأته ثانية عندما طلب منى المشاركة فى نقاشه فى إطار الندوات الثقافية للمجلس الثقافى الاجتماعى للبقاع الغربى وراشيا. وأقول إننى على استعداد لقراءته للمرة الثالثة. مثل تلك الكتب تأسر القارئ، فيعود إليها كلما سنحت أمامه الفرص. لكن كتاب زميلي نصري يمتاز عنها بميزات كثيرة، أبرزها أنه يرتبط بالراهن من الأحداث ، لذا فهو ليس كتاب تاريخ مجرد، تقصد كاتبه إعادة القارئ إلى تلك الحقبة التاريخية القديمة بكل ما فيها من جلال وكفاح ورهافة إيمان. هذا يعنى أن الكتاب الذى يتحدث عن الشخصية السياسية للرسول مفعم بالواقع، كأن صاحبه يريد استعادة هذا الماضى من أجل المستقبل، الذى يدرك وندرك معه مدى قساوته وعمق انكساراتنا فيه. فاستعادة السيرة النبوية هدفه الحاضر وما تشهده الطروحات الإسلامية من عودة نصية لتلك الحقبة مع كل ما رافقها من سياسة وعنف وتفسيرات غائية. ميزات إضافية أساسية أنه يتناول شخصية الرسول العربى فى المجال السياسى، باعتبار السياسة فناً بشرياً خالصاً يخضع للكثير من المعادلات الشخصية من جهة صاحب

السيرة، والعامة بما هي تفاعلات المجتمع ودينامياته ومصالح قواه وتأثره في حركية الأحداث وتأثيراته على القرارات والاتجاهات. أما الأمر الثالث فهو سلاسة الأسلوب الذي تمت صياغة الكتاب به، وهو أمر يمتاز به قلة من الصحفيين والكتّاب، الذين يرون في اللغة نبعاً من إيقاع موسيقى الكلمات والجمل، يجب ألا يملّ العطاش من النهل منه. وهو ما تعودناه منه في كتاباته السابقة على أي حال، لكنه هنا يمتاز عما سبق في جعل اللغة الحية في يومياتنا، قادرة على التطرق إلى موضوع على درجة بالغة من التعقيد والتداخل التراثي لدى المعالجة. خصوصاً وأن الواقع يضع هذه السيرة دوماً في مرتبة الحضور، باعتبارها ما تزال فاعلة في الراهن من الحياة والوقائع، مؤثرة على بنيانه ووعينا له.

1- إذن أقول إن الكتاب بهرني بتماسكه من الصفحة الأولى وحتى نهايته في الفصل الرابع عشر، باعتبار أن الفصلين الأخيرين ليسا من صميم الكتاب، وقد اعتبرهما المؤلف نفسه ملحقين بالعمل وليسا منه، وقد أضافهما الكاتب لمزيد من جذب القارئ إلى موضوعه الذي لم يكن الأول في التطرق إليه ولن يكون الأخير¹. إذن يضم الصايغ عبر مؤلفه هذا، اسمه إلى قائمة من تناولوا حياة الرسول وهم متنوعو المشارب والانتماءات والثقافات². فإلى جانب كتب التراث العربية المعروفة، هناك الكتابات التي كتبها مؤلفون مسلمون من غير العرب، وكتب المستشرقين الحديثة وكتب عرب عصر النهضة. أظن أن هذا المديح يستحقه الزميل نصري الصايغ بالتأكيد. لكن هذا الثناء لا يغمض العين عن الإشكاليات والملاحظات التي لا بد وأن تقال في الكتاب وعنه.

2- الإشكالية الأولى وهي تتناول الشخصية السياسية للرسول، إذ يقدم الكاتب لمبحثه حولها بالتأكيد أنه لا يتطرق إلى مسألة الرسالة والدعوة التي حمل أعباءها، بالعلاقة مع

(1)- تطرقت الكثير من المؤلفات لحياة الرسول وسيرته وغزواته، أقدمها هو كتاب سيرة ابن هشام الذي «شذبه» ابن اسحاق، ثم تتالت الكتابات في العهود الإسلامية اللاحقة. وخلال العصر الحديث صدرت العديد من الكتابات التي تناولت شخصية الرسول، بعضها باللغات الأجنبية أو العربية.

(2)- يذكر أن مؤلفي سيرة الرسول ينتمون إلى الثقافات الإنكليزية والألمانية والإيطالية والفرنسية والباكستانية والهندية... والعربية طبعاً.

الوحي الذي نقل إليه وهو في غار حراء بشارة النبوة عبر الآيات القرآنية¹، وكل ما تفرع عن السور والآيات من توحيد وإيمان وفروض وواجبات على المؤمن أن يتحلى بها في حياته كمعبر إلى الخلود، باعتبار أن صاحبها يحمل رسالة سماوية مصدرها الله في عليائه. إذ المعروف أن كل قيادة سياسية يجب أن تحمل إلى جانب الكاريزما الشخصية وعداً ما بخلص ما². وهذه كانت الأساس في الشخصية النبوية. لتوضيح الفكرة أقول لو أن محمداً لم يحمل البُعد المعتقدي التوحيدي في حياته هل سيكون القائد الذي غيّر وما يزال يغيّر في حياة وتاريخ المنطقة والعالم إلى الآن. أعتقد أن الرسولية هي الأساس في هذه الشخصية، وما تلاها ليس سوى الأداء الذي قام به، وبعضه من ضرورات السياسة والعادات والتقاليد.

3- الإشكالية الثانية وهنا نتحدث عن المعتقدات قبل 1441 عاماً بالتمام والكمال. آنذاك كان الفكر الغيبي صاحب السيطرة المطلقة على عقول المجتمعات والقبائل والعشائر والبطون، هذا على الرغم من وجود الأديان التوحيدية وحضورها بين ظهرائي أهل مكة ويثرب وسواهما، إلى جانب الأحناف³. بالطبع، كانت هناك تيارات غيرها وكانوا يسمون أصحابها بالدهريين، لكن بالمقابل كانت أي شرعية قبلية تسعى للحصول على مرجعية وقوة غير مرئية قد تكون هي معتقدات الآباء والأجداد كما كان السائد، أو إلهية مصدرها الإله الواحد،

(1)- بدأت رسولية الرسول في غار حراء عندما ظهر عليه الملاك جبريل حاملاً معه سورة العلق وهي سورة مكية تبدأ بـ«اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق...» وتتألف من 19 آية. وقد وردت الإشارة لذلك في جميع المصادر المعروفة وإلى ما تلاها من أحداث، وعودة الرسول إلى زوجته خديجة حيث روى لها ما وقع معه في الغار- وتطمينها له بعد العودة إلى ابن عمها ورقة بن نوفل الأسدي القرشي وهو شخصية تاريخية، ورد ذكره في أكثر من مؤلف سواء عند المؤرخين المسلمين أو المسيحيين. اتفق معظمها أنه كان يقرأ التوراة والإنجيل. وكان ورقة حنيفياً موحداً في عصر الجاهلية. وتقول روايات أنه كان يهودياً، وأخرى تقول إنه كان نصرانياً. إذن بعد نزول الوحي على محمد جرى استدعاء ورقة إلى بيت خديجة حيث كان الرسول يرتجف متدثراً بغطاء، فأقر له بالنبوة وقال له «إن هذا هو الناموس الذي أنزل الله على موسى». ثم لم يلبث ورقة أن توفي خلال بدايات ظهور دين الإسلام. كما ورد ذكره وتفسير هذه الآيات لدى الزهري وابن هشام والطبري والأزرقي وابن كثير وسائر كتب التاريخ والتفسير والصحاح، واستقى المؤرخون والمفسرون الحديثون معلوماتهم منها، وكذلك تفسيرهم للآيات من هذه المصادر القديمة.

(2)- يتنوع الوعد بالخلص بين ديني ودنيوي. فالسيد المسيح في الديانة المسيحية هو مخلص للبشرية، لكن شخصية المخلص يبدو أنها أسبق على الديانة المسيحية وترتبط باليهودية وحتى بعقائد أقدم من الديانات التوحيدية. أما لدى الطوائف الإسلامية فهي موجودة لدى السنة والشيعة على حد سواء وغيرهم، علماً أن الطائفة الشيعية الاثني عشرية قد جعلت الإمام المهدي المغيّب منتظر العودة، كي «ملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً». المهم التنبيه أن حضور وطغيان شخصية المخلص سواء أدينية كانت أو دنيوية ترتبط بمراحل فكرية ومفاسل وأزمات تاريخية. راجع فان فلوتن بترجمة د. ابراهيم بيضون «السيطرة العربية والتشيع والمعتقدات المهديّة في خلافة بني أمية»، دار النهضة العربية، بيروت عام 1996.

(3) - يتحدث اليعقوبي(ت 284هـ) في تاريخه عن انتشار الديانات التوحيدية وغيرها في العديد من المواضع في الجزيرة العربية، ولا سيما في الجزء الأول من كتابه. كذلك يتطرق إلى عقائد القبائل ويحدد أسماء القبائل المؤمنة بديانة سماوية أو غير مؤمنة. تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ط 1995. الجزء الأول ص 254-255 والثاني ص 148، كما تناولها بإسهاب جواد علي في كتابه الموسوعي «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» الصادر عن دار العلم للملايين، بيروت 1968 في الأجزاء 1 و3 و4. ما يجدر ذكره أن معظم مصادر التاريخ الإسلامي تتحدث عن المعتقدات قبلية. وأسماء أصنامها وأماكن وجود هذه الأصنام. ومع أنه ليس هناك من ثبت لعدددها، إلا أن المعروف أن الرسول عندما فتح مكة أمر بإزالة الأصنام منها، وكان عددها 360 صنماً.

أو الآلهة المتعددة التي كانوا يعتقدون بها. كانت القبيلة وهي النواة الصلبة تمنح شيخها الشرعية من خلال عبادة الآباء الذين تقتدي بهم «وكذلك ما أرسلنا من قبلك من قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»¹. المقصود القول إن الرسول لم يكن في أي وقت من الأوقات مجرد صاحب طموح ومشروع قائد سياسي، وإلا لكانت قبلته قريش ضمن تشكيلتها القيادية كواحد منهم. الموضوع بالضبط يتعلق بالدعوة إلى التوحيد الديني أولاً وقبل كل شيء². وهو التوحيد الذي رفضته قريش، كما رفض الرسول عروضها.

الإشكالية الثالثة تتمثل في المنهج الذي اعتمده الصايغ وهو المنهج الهيغلي الذي يرى التطور يتجه صعوداً نحو مثال أعلى يتمثل بالسلطة ومصدرها الإلهي المتعالي. نحن نتحدث عن مجتمع شرقي قبلي قديم، وعليه أعتقد أن المنهج الأصوب هو ذلك الذي اعتمده ابن خلدون في مقدمته، عندما تحدث عن العصبية دينية أو قبلية لبناء السلطة³، فالقبيلة كانت حاضرة في المجتمع الجاهلي، كما في الفضاء الإسلامي خلال حياة الرسول وبعد وفاته. أي إن الإسلام رغم التحولات التي أحدثها في بنية المجتمع لم يستطع كسر هذه النواة القاسية التي ظلت عصبية على محاولات متكررة. وأعتقد أنها ما تزال وإلا لماذا قال أحد المؤرخين اللبنانيين الكبار «إن الطائفة في لبنان هي القبيلة القديمة مرتدية عباءة الانتماء الديني والمذهبي؟».

الإشكالية الرابعة تتمثل في اعتماد المراجع دون أي مصدر بتاتاً. لقد فعل الزميل الصايغ حسناً عندما وضع ثبناً بالمراجع التي استعان بها في كتابة مؤلفه. لكن هذا يحسب عليه

(1)- الأمة هي الطريقة والمذهب والمنهج والسنة. والأيان هما المرقومتان 22 و23 في سورة الزخرف وهي سورة مكية وعدد آياتها 83. وهناك آيات مشابهة في سور أخرى.

(2)- يمكن مراجعة العروض التي تقدمت بها قريش عبر زعمائها للرسول خلال أكثر من لقاء لهم معه في الكعبة وبيت عمه أبي طالب إذ عرضوا عليه: «... إن كنت تطلب مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تطلب به الشرف فينا فنحن نسؤدك علينا، وإن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا...» وأجوبة الرسول عليهم وقوله لهم خلال لقائه في منزل عمه: «والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري ما تخليت عن هذا الدين...»، ما دفع عمه للقول له «أذهب يا ابن أخي فقل ما أحببت فوالله لا أسلمك لشيء أبداً» . راجع ابن هشام «سيرة ابن هشام» الجزء الأول الصفحات 262 - 268، دار الجيل، بيروت 1987، كما وردت الروايات هذه في معظم المصادر التاريخية، ولاسيما لدى الطبري في المجلد الأول ص 502 . .

(3) - يعتبر ابن خلدون أن بناء الدول يتطلب عصبية، والعصبية قد تكون دينية أو قبلية. وهو يختلف عن هيغل في أعمار ومصائر الدول، حتى أنه يراها مقاربة للنوع البشري في حياته، إذ تمر بمراحل النمو والشباب والشيخوخة ثم الاضمحلال لتعود عصبية جديدة فتستولي على زمام الأمور وهكذا. والملفت أن ابن خلدون يدرج الاجتماع الإسلامي الأول في تصنيفه هذا. ففي الفصل الثاني عشر وتحت عنوان «الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم، وأن العصبية تكون رئاستها داخل الفرع الأقوى الأصيل فيها، يقول: «الرياسة بالتغلب والقوة، وهذا لا يكون إلا بالعصبية، وفي داخل القبيلة الواحدة، لا يمكن أن تدين العصبية الأخرى لفروع القبيلة، إلا لعصبية فرع أقوى تكون، وأصرح نسباً، وهذا لا يتم لمن يلتصق بالقبيلة، خصوصاً وأن الرياسة تنتقل في بيت واحد يتوارثها الأبناء عن الأجداد». علماً أنه يتحدث في موضوع عن قريش وموروثها الزعامي على العرب. راجع مقدمة ابن خلدون، الفصل الثاني عشر. يشار إلى أن نظريته في العصبية والبدواة والحضر والعمران وغيرها أوسع مدى من هذا الاقتباس المقتضب.

وليس له، إذ إنه لو اعتمد على المصادر المعروفة عن تاريخ الإسلام وحياة الرسول لوجد كنزاً من المعطيات التي تسند تحليله في الكثير من المواضع¹. وأقصد هنا ابن هشام والواقدي وابن سعد والطبري والبلاذري واليعقوبي والمسعودي وغيرهم الكثيرين. صحيح أنه يشير إلى مشكلة المصادر التاريخية المسكونة في البحث عن المعجزات والخوارق في حياة الرسول، إلا أنها بالمقابل تقدم الكثير من الروايات المعقولة التي يمكن الاعتماد عليها أو الإفادة مما جاء فيها. المشكلة أنك عندما تأخذ عن مرجع ما قاله عن مصدر، فإنك تتبني حكماً منهجه في التعاطي مع التراث، علماً أنك قد تكتشف في النص خلاف ما رأى فيه من نقلت عنهم، أو تكتشف أموراً لم يسبقك إليها الآخرون.

الإشكالية الخامسة وهي التي تتمثل في المجتمع القرشي وموقفه من الدعوة، إذ يتكرر لدى الصايغ وكثير من المؤلفين الذين تطرقوا إلى تلك المرحلة القول إن الأرستقراطية المكية التجارية رفضت هذه الدعوة وقاومتها. وإن أوائل المسلمين كانوا من الفقراء والمستضعفين. وإذا دققنا في ثروات العديد من كبار الصحابة قبل الهجرة وبعدها نجد أنهم كانوا من كبار التجار والناظرين، وإلا كيف يتمكن أبو بكر مثلاً من إعتاق سبعة من المسلمين الأرقاء الفقراء. وينطبق حديث الثروات على كبار الصحابة أمثال: عثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وغيرهم. حتى أن عدداً من كبار المهاجرين عندما وصلوا في هجرتهم إلى المدينة كان سؤالهم الأول عن سوقها كونهم يملكون ثروات يريدون توظيفها في التجارة. ولو احتسبنا نسبة الأغنياء إلى الفقراء الذين تبعوا الإسلام بوصفه رسالة التوحيد السماوية، نجدها مثلها مثل أي مجتمع قديم أو حديث حتى، بمعنى أن الفقراء أضعاف أضعاف الأغنياء. أما بعد الفتوحات فالأوضاع قد انقلبت رأساً على عقب بعد مصادرة كنوز كسرى وقيصر. وهذه لا تقارن بالثروات التي كانت مجمعة قبلها.

الإشكالية السادسة: في مجتمع كالمجتمع المكي واليثيري - المديني يجب التدقيق في البنية القبلية ومعتقداتها وعلاقات القرابة بين مكوناتها. وهنا يمكن طرح العديد من الأسئلة أبرزها: هل كانت قريش قبيلة أم أجزاء من قبائل قصدت المكان في حقبات متلاحقة وكونت مجتمعاً

(1) - اعتمد الصايغ على مؤلفات كل من: محمد أركون ومونتغمري وات وعلي دشتي وحسين مروة وهشام جعيط وجورج طرابيشي وغيرهم. وأخذ اقتباسات مؤلفيها عن المصادر التاريخية، وهو ما يثير مشكلة كبرى، لأنه لو توجه الصايغ نحو المصادر التي أخذ عنها هؤلاء، لربما كان سيكتشف أموراً غير ما جاءوا به. ثم إن كتابة التاريخ أي تاريخ تتطلب العودة إلى المصادر الأصلية وليس إلى المراجع التي تتأثر بعوامل متداخلة.

قام قُصي جد الرسول بإعطائه تراتبياته الاجتماعية والسكانية والعمرانية¹. ألم يكن وضع أصنام القبائل في الكعبة نوعاً من الاعتراف بمعتقداتها ومنحها صفة المقدس العام خلاف ما كانت عليه كعبادة محلية، ونوعاً من التفاعل الذي ينجم عنه اختلاط يقود إلى الحج وزيارة الحرم ومكة من جانب هذه الجماعات. هذا السؤال تتفرع عنه أسئلة حول العلاقات البينية بين هذه العشائر أو بقايا القبائل، بما فيه السكن والإقامة. بالطبع نحن نعلم أن مكة هي «وادي غير ذي زرع» تبعاً للنص القرآني، ولكن ألا يشكل الأمن وهو أساسي لأي من المجتمعات قديمة أو حديثة دافعاً عبر منظومة الأشهر الحرم، والتجارة الداخلية والبعيدة جاذباً للإقامة في فيء كعبتها المقدسة ولو لأشهر في السنة، وميداناً للتبادل ولتصريف منتجاتهم الرعوية (ماشية وجلود وصوف) والحرفية من أنسجة ومصنوعات؟

الإشكالية السابعة: وقع الزميل نصري في ما وقع فيه الكثيرون عندما تحدث عن الهجرة إلى يثرب كمكان مجهول للرسول. فقط أشير إلى أن والده عبد الله توفي في يثرب عندما قصدها عائداً من الشام أو لشراء تمر. والدته السيدة آمنة توفيت هي الأخرى في الأبواء وهو مكان يقع بين مكة ويثرب. ويقال في المصادر إنها قصدت يثرب لزيارة قبر زوجها وتوفيت في طريق عودتها. ثم من هم بنو النجار الذين تتحدث المصادر أن الرسول نزل في أرض لهم أناخت فيها ناقته؟ وأن الأرض هي لبيتمين من أبنائها، قام الرسول بشرائها منهما، وأقام عليها المسجد الأول في الإسلام وسكن في أقسام منه. بنو النجار هم أحوال الرسول، وإلا لماذا يقول الرسول عندما توفي نقيب بني النجار للوفد الذي جاءه مطالباً بتعيين أحدهم بديلاً له: «أنتم أخوالي وأنا نقيبكم». علماً أن التزاوج والتناصر بين آل هاشم والخزرج عموماً وبني النجار خصوصاً، سابق للهجرة بعقود طويلة، فقد ولد عبد المطلب في ديار أخواله بني النجار تحديداً وظل فيها حتى استعادته عمه وجاء به إلى مكة. هناك نصوص أخرى تتحدث عن تمضية الرسول السنوات الخمس الأولى من حياته في يثرب. ألا تقضي الأعراف القبلية - وبعضها ما زال سارياً- بنجدة ابن الأخت ونصرته في حال تخلى الأعمام عن مساندته والوقوف إلى جانبه².

الإشكالية الثامنة: إذا ما عدنا إلى البيعة الأولى والثانية وإلى أسماء من سقطوا شهداء مع

(1)- لمراجعة الدور الذي لعبه قُصي في تنظيم مكة وتنظيماتها المدنية والقبائلية والاجتماعية راجع البلاذري «أنساب الأشراف» الجزء الأول تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف، ط 3، (د. ت) الصفحات 48 - 53، كما ترد معطيات إضافية حول هذا الدور لدى الأزرق في «أخبار مكة» تحقيق رشدي الصالح ملخص، دار الأندلس، بيروت (د. ت). وكذلك لدى الطبري والمسعودي واليعقوبي وغيرهم.

(2)- للاطلاع على تفاصيل هذه العلاقات منذ ما قبل حياة عم الرسول عبد المطلب وما ورد بشأنها وتطورها في المصادر التاريخية، راجع زهير هوارى «السلطة والمعارضة في الإسلام: بحث في الإشكالية الفكرية والاجتماعية 11- 132 هـ / 612 - 735 م» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003، تحت عنوان علاقات الخوالة في الصفحات 22- 26.

الرسول في معركتي بدر وأحد، نجد أن هناك قلة قليلة من الأوس، بينما غالبية المشاركين العظمى هم من المسلمين المهاجرين وجماعة محدودة من الخزرج. المصادر عندما تتحدث عن هذه المشاركة وبالأسماء تقول الأنصار وتوضح أنهم خزرجها مع بعض القلائل من الأوس¹. وهو أمر له دلالاته العظمى على دخول العلاقات النسبية في انحياز الخزرج للرسول وانضوائهم تحت قيادته خلاف الأوس، الذين ترددوا طويلاً عن المشاركة في المشروع الإسلامي إلى ما بعد تحقيق الرسول العديد من النجاحات في غزواته وصولاً إلى انتصاراته الكبرى. علماً أن هناك فريقاً واسعاً من أهل المدينة، بمن فيهم قسم من الخزرج، كان يرفض مبدأ دفع الأمور وصولاً إلى الصدام مع قريش، ويقصر مهمة حماية الرسول والذود عنه في حال التعدي عليه داخل يثرب، وليس من أجل شن الغارات على قوافل قريش والغزوات التي تولاهها الرسول والمهاجرون في المقام الأول.

الإشكالية التاسعة تتعلق بالقبائل اليهودية الثلاث. لقد خطا نصري الصايغ خطوات إلى الأمام في مقارنة هذه المسألة، لكنه بدا متردداً في تفسير الأسباب التي حدت بهؤلاء إلى رفض الاندماج في المشروع الذي أرساه الرسول، وعبرت عنه الصحيفة خصوصاً، كميثاق أو دستور قبائلي في المقام الأول يحدد العلاقات بين الوحدات المكوّنة لمجتمع المدينة رغم انتمائها إلى عقائد مختلفة.

الحقيقة أن هناك سبباً مزدوجاً لموقف كل من بني قنيقاع والنضير وقريظة أحدهما عقائدي، يتمثل في أن لديهم ديناً توحيدياً هو اليهودية وكتابها التوراة، وفي حال التحاقهم بمشروع الرسول ودعوته سيفقدون هذه الخاصية، التي كانوا يباهون بها الفضاء العربي الذي لا كتاب له. ويجعلهم ملحقين بالمشروع الذي يحمله الرسول، ويضعهم في المرتبة الثالثة بعد المهاجرين أولاً والخزرج ثانياً، بينما يرون أنهم أصل يثرب وعماد قيامها بالدور الذي لعبته منافساً لمكة. لهذا السبب بالذات فشلت الحوارات التي دارت بين الرسول أولاً ثم أي بكر مع أحبار اليهود ثانياً. من يرجع إلى ابن هشام سيرى قائمة بالقضايا الخلافية التي لم تجد حلاً لها، ومع أن ظاهرها لاهوتي - ديني إلا أن باطنها في مكان آخر².

(1) - نشير هنا إلى أن عدد نقباء الخزرج تسعة نقباء، بينما لم يزد عدد نقباء الأوس على ثلاثة، ما يعني أن ثلث النقباء ينتسبون إلى الثانية، وثلثهم إلى الخزرج، وقد ظل هذا الخلل التكويني في اختراق الإسلام بنية المجتمع اليثري ملحوظاً في السنوات اللاحقة على الهجرة النبوية.
(2) - راجع سيرة ابن هشام الجزء الثاني من الصفحات 125 - 157 التي تتضمن قائمة طويلة بالمسائل الخلافية عقائدياً، ما يدل على تنازع على السلطة والإمساك بزمام القرار في يثرب، إلى جانب التنافس على سبل العيش بعد أن بات المهاجرون قوة مناقسة اقتصادية يحسب لها حساب، وابتاوا جزءاً من مجتمعها بعد المؤاخاة والصحيفة، لكن فئة من المسلمين ظلت أوضاعها بانسة وهؤلاء يطلق عليهم أهل الصفة في المصادر، وهم ممن لا قوة قبلية لهم كونهم أفراداً ك: سلمان الفارسي، صهيب الرومي، عمار بن ياسر، أبو ذر الغفاري وغيرهم.

أما الثاني فيدخل في الجانب الاجتماعي - الاقتصادي ويتعلق بكونهم أساس مجتمع يثرب، وقد قصدته الأوس والخزرج لدى انهيار سد مأرب وتفرق القبائل اليمنية، وأقامتا فيها خلاف سواها التي تابعت سيرها شمالاً. تكيفت الأوس والخزرج مع أحكام مجتمع يثرب وباتت طرفاً في الصراعات التي باتت جزءاً تكوينياً له عبر التحالفات التي نشأت بينها والقبائل اليهودية الثلاث، وسيطرت على قسم من أرضها الزراعية. لا بد وأن نشير إلى أن قسماً من المهاجرين المفعمين بتقاليد التجارة المكبية نافسوا التجار اليهود في عقر دارهم كما تثبت المصادر. أما بشأن استتصال بني النضير وبيع النساء والأطفال منهم، فيجب علينا أن نقرأ ذلك في ضوء قوانين الحرب السائدة من جهة، وفي اعتبار الدين والعقيدة في تلك المرحلة مساوية للانتماء القومي أو الوطني من جهة ثانية.

الإشكالية العاشرة تتمثل في التجربة النبوية أولاً والسياسية للرسول في المدينة بالعلاقة مع الغزوات التي قادها أو أشار بها في تلك المرحلة. والحقيقة أن الجانب الاقتصادي كان حاضراً فيها باعتباره أحد مصادر الدخل التي جرى اعتمادها لإصلاح الخلل الذي نقله معهم الفقراء من المهاجرين وهم الأكثرية منهم، لكن أرى أن الجانب الدعوي هو الأشد حضوراً. إذ من شأن سلمية الدعوة في ظل الصراع مع مكة أن تغري القبائل على مهاجمة المدينة، كمشروع جذب حضري غير وثني، خصوصاً مع وجود قوى جاهزة للانزواء في هذا الهجوم هي: قريش، القبائل اليهودية والأعراب الذين قرّعهم القرآن الكريم كثيراً لتخاذلهم عن نصرته نبيه¹. ما يؤدي إلى قطع الطريق على دعوات الرسول لهذه القبائل والجماعات للالتحاق بالدين الجديد، وهو أمر من شأن حدوثه أن يقود إلى انهيار المشروع التوحيدي الذي يحمله. خصوصاً متى أدركنا ثقل الحضور البدوي في بنية مجتمع الجزيرة العربية بالمقارنة مع ضآلة سكان الحواضر الأساسية كمكة والمدينة. أكثر من ذلك يجب أن تدرس عمليات الغزو في المجتمع العربي الصحراوي من خلال وظيفة مختلفة عما يتم التداول به، إذ إنها تهدف إلى تجميع القبيلة وراء قيادتها من جهة، وتكريس فرادتها عن سواها من قبائل، ما يحافظ على بنيتها الفكرية واجتماعها واقتصادها. ثم إن النجاح في الغزو يعبر عن قوة القبيلة بما يجعل سواها ترهب جانبها، نظراً لما تملكه من فرسان وسلاح، وعليه يصبح للغزو جانب نفسي يرتبط ببئية وعقائد القبيلة بطبيعة الحال ووحدها النسبية المزعومة.

(1)- الأعراب في القرآن هم غير العرب، وجمعه أعراب، ومفرده أعرابي، ويقصد بهم البدو أو سكان البادية، وهم خلاف سكان المدن أو أهل الحضر، فالأعراب هم من أهل الوبر في إشارة إلى الخيام التي يقيمون فيها والترحال الدائم من مكان لآخر حيث الماء والكلاذ. وقد وردت أكثر من عشر آيات في القرآن بشأنهم، ولاسيما في سورة التوبة، وهي مدنية (الآيات 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106).

الإشكالية الحادية عشرة تتمثل في مسألة الدولة أو اللادولة في المدينة. تارة يشير المؤلف إلى دولة الرسول في المدينة ، وفي مواضع آخر يتحدث عن دولة جنينية فقط . الواقع أن ما كان يهيم الرسول ليس الدولة، بل الدعوة ، حتى اعتماد السيف وإطلاق حركة الجهاد كان بدافع فتح الطرق المسدودة أمام دعوته السماوية¹ . وبالعودة إلى ما فعله الرسول لا نلاحظ أي شكل من أشكال الدولة في المدينة، مقابل قيامه شخصياً بتولي كل المسؤولية والمهام الدينية والسياسية والقضائية والحربية. وقد استمر هذا المنحى خلال خلافة أبي بكر أيضاً الذي كان وهو خليفة يمارس التجارة في السوق، حتى سؤاله ترتيب أجر لتحصيل مقومات عيشه، ثم سؤاله ثانية زيادته لتحقيق كفايته² . بدايات الدولة بشكلها البدائي نجدها في عهد عمر عندما بدأ بتنظيم ديوان العطاء للمسلمين، وبدأ كتابة أسماء المسلمين وأعطياتهم مقدماً آل الرسول والمهاجرين وأصحاب بدر وأحد تبعاً إلى سواهم³ . ثم تنظيم البريد بعده للتواصل مع الجيوش التي وجهها للشام وبلاد فارس . قبل ذلك لا وجود لأجهزة ومؤسسات باستثناء مهمة القضاء التي ورثها الخليفان عن الرسول. والدليل الأبرز هو عدم توفر أجهزة بسيطة لحماية شخص الخليفة ما قاد إلى اغتيال الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي.

الإشكالية الثانية عاشره تتمثل في التجاهل التام لمجتمع الصحابة في مكة والمدينة على حد سواء . بالعودة إلى طبقات ابن سعد نرى حول الرسول رجالاً وازنين في السياسة والحرب والتجارة وفي مضمار العلاقات القبلية العامة على حد سواء. ثم إن العديدين منهم كانوا قبل الهجرة من الأعيان في مجتمعي مكة والمدينة على حد سواء. بعض هؤلاء ينتسبون إلى

(1)- ينطلق المؤلف من نظرية قوامها أن الديانات لم تنتشر إلا بالسيف، ومنها الدين الإسلامي طبعاً ، وهو موقف يحتاج إلى نقاش حقيقي، باعتبار أن تغيير عقائد المجتمعات عملية تراكمية تحتاج أحياناً إلى مئات السنين، كي تتمكن العقائد الدينية المحدثة من تغيير البنى الفكرية القديمة وإثبات وجودها. ثم إن المعارك التي خاضها المسلمون لم تقد إلى نشر الإسلام، إذ حتى معارك الفتوحات الكبرى دمرت الجيوش النظامية البيزنطية والفارسية، بينما حافظت أكثرية السكان على معتقداتها المسيحية والزرادشتية حتى القرن الحادي عشر الميلادي أي بعد خمسمائة سنة من عمر الفتوحات. ثم كيف انتشرت العقائد البوذية والهندوسية وكذلك الإسلام في الشرق الآسيوي هل بالسيف أيضاً؟!

(2)- تقول رواية ينقلها كل من ابن سعد في طبقاته والبلاذري في أنساب الأشراف أن عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص استغربا استمرار أبي بكر الصديق في ممارسة التجارة خلال خلافته لتدبير أموره المعيشية، فسألها إقرار عطاء له يكفيه لتأمين عيشه وعائلته، فجعل له ألفاً وخمسمائة درهم ، ولما تبين له أنها غير كافية سألها ثانية زيادتها له فزادها لها خمسمائة. لمزيد من التفاصيل حول بدايات هذه الدولة راجع ابن سعد ، الطبقات ، ج 3 ص 184 و 213 والبلاذري أنساب ، القسم الخامس ، ص 140 كما وردت روايات مشابهة عند الطبري خصوصاً.

(3)- اضطر عمر إلى اعتماد بدايات مؤسسية للدولة مع أنه لم يكن لديه أي تخطيط مسبق للقيام بمثل هذه المهمة ، لكن اتساع السيطرة الإسلامية فرض ذلك ، فمع هذا التطور باتت هناك ضرورة لآلة بشرية تدير الموارد المتأتية عن الفتوحات والغنائم وأموال الخراج والجزية ، ثم هناك مسألة العطاء للمسلمين وهذه بحاجة إلى تنظيم وتراتبية خلاف ما فعله أبو بكر عندما ساوى بين الجميع في العطاء. وعليه فقد اعتمد عمر في ديوانه تراتبية وضع في المقام الأول منها نساء الرسول، ثم آل بني هاشم، ثم المهاجرين الأول وأصحاب البيعة الأولى والثانية والمشاركين في معركتي بدر وأحد وهكذا ... وبذلك وللمرة الأولى بات للمسلمين جداول وإحصاءات وقيود تنظم عطاءهم . راجع تاريخ الطبري ، ج 2 ، ص 154 والبلاذري أنساب البلاذري ، القسم الخامس ، ص 385 وغيرهما.

قبائل كبرى: قريش بتفرعاتها والخزرج ثم الأوس. هؤلاء لا حضور لكفاءاتهم المتنوعة في نص المؤلف وكأنهم غير موجودين بتاتاً ومشاركين في حمل راية المشروع الإسلامي التوحيدي، اللهم باستثناء حضورهم الاسمي بعد وفاة الرسول والخلاف الذي عاشته المدينة. وهذا ليس صحيحاً البتة، فقد كان هؤلاء حاضرين ومشاركين بأرائهم وسيوفهم ومالهم في كل محطات الدعوة، وقد شكلوا طبقة مثقفة ضمن مفاهيم العصر وبالعلاقة مع التجربة النبوية في مساراتها¹.

الإشكالية الثالثة عشرة تتعلق بالمصطلحات. إذ إن المجتمع العربي في تلك المرحلة كان يملك مصطلحات يعبر فيها عن نفسه، وينبغي أن ندرك مدلولاتها بدقة، وهو ما يزيد من صعوبة قراءة المصادر بلغتها المعروفة. فالقبيلة ليست العشيرة والبطن والفخذ هما غيرها، وفي ذروة التجمع البشري في تلك المرحلة هناك الشعب، وهو مجمع القبائل التي قاد توسعها وكبر حجمها إلى تفرقها إلى قبائل وعشائر وبطون. لذلك يرد في القرآن الكريم «إنا جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»². والناس هم القبائل والعشائر والبطون المجتمعة في مكان واحد، ولكن غير معروفة بانتماؤها القبلية بالضبط. لذلك يردد الرسول في حجة الوداع أيها الناس لأنه لا يعرف كل أسماء وانتماءات القبائل المشاركة في الحجة معه، والغنيمة وطريقة توزيعها بين القائد والمشاركين من الفرسان والجنود والتي اختلفت بين الجاهلية والإسلام، كما أن الجزية شيء والخراج شيء آخر وهكذا.

الإشكالية الرابعة عشرة تتعلق بمسألة الخلافة. أولاً نؤكد أن المسلمين لم يمتلكوا مؤسسات حكم أو آليات لتحقيق ذلك. آيتا الشورى لا تكفيان لإيجاد مسارات راسخة ومحددة أو معروفة لتداول السلطة والحكم بين المسلمين³. أيضاً لم يفهم المسلمون الأوائل وهم كبار الصحابة، من حديث الغدير أن علياً هو المرشح دون سواه أن يخلف الرسول، كما لم يفهموا

(1)- تقدم طبقات ابن سعد ثبناً بأسماء هؤلاء وما قاموا به كنخبة إسلامية، كما أن الطبري في تاريخه يتناول الأسماء المؤثرة منهم، وكذلك يفعل البلاذري في أنسابه. ويتبين أن هؤلاء تأثيراً بالغ الأهمية على قرارات الرسول النبوية بما هي الحرب والقضاء وغيرها، حتى أن السيوطي يتحدث عن تصديق الآيات القرآنية لما ذهب إليه عمر بن الخطاب مثلاً خلافاً لرأي الرسول في العديد من المسائل (أمرى بدر

مثلاً)، كما أنه نقض ما مارسه الرسول حول عطاء المؤلفات لقلوبهم وهم كبار رجالات قريش وبعض القبائل بهدف استئصالهم إلى صفه.

(2) - القرآن الكريم، سورة الحجرات، وهي مدنية، الآية 13 و14 «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير». ولكلمة الشعوب تفسيرات كثيرة أبرزها القبائل العظام أو القبائل الكبيرة وغيرها، راجع تفسير القرطبي ص 517 و537 ويمكن تفسير الآية بما ورد في خطبة الرسول في حجة الوداع حيث خاطب الجموع بعبارة أيها الناس وكان يختم جملة بقوله: اللهم ألا إني قد بلغت، وكانوا يجيبونه بنعم.

(3)- يقول القرآن الكريم «فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (159) (آل عمران)، وكذلك قوله: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (38) (الشورى). ولم ترد سواهما في النص القرآني، كما لم يثبت في الممارسة ما ادعاه البعض من المؤرخين الإسلاميين المتأخرين من وجود مجلس شورى يجتمع لدى الطوائف وهو ادعاء لا أساس فعلياً له.

في الوقت نفسه أن إمامة أبي بكر للصلاة تحدد شخص الخليفة المقبل بعد وفاة الرسول¹. ما حدث تماماً هو صراعات داخل قريش بين آل هاشم والفريق الذي أيد خلافة أبي بكر، وداخل الأنصار ومعهم بداية في سقيفة بني ساعدة ، بينما كانت المدينة مهددة بالاكتساح من جانب المجتمع البدوي الذي انتفض على سلطة المدينة وتمرد على رسولية قائدها، وهدد بقاءها أصلاً بعد رحيله كعاصمة لجموع المسلمين، حتى أن بعض المصادر تتحدث عن بلبلية سياسية تطاولت إلى مدة تصل إلى ستة أشهر بين خلافة أبي بكر ومبايعته من آل هاشم ما مهد السبيل لخوض حروب الردة.

الإشكالية الخامسة عشرة وهذه نجمت عن التأثير بالمراجع التي اعتمدها الصايغ، وتتعلق ببعض الأحكام التي لا يمكن وصفها إلا أنها تدخل في باب السير على خطى من أخذ عنهم دون تدقيق، ومثالاً على ذلك وصفه، وهو بالأصل قول للخليفة عمر بن الخطاب عن بيعة أبي بكر بأنها فلتة، لأن باقي الجملة تقول: ولكن من منكم تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر؟ إذن كان أبو بكر شخصية استقطابية، واعتباره أن تعيين عمر كان عملية نقل للسلطة دون مسوغات شرعية غير صائب، علماً أن شخصية عمر من الشخصيات المحورية ما قبل الهجرة وبعدها، وقد تركت بصمات كبرى في التاريخ الإسلامي ، وأما خلافة عثمان فهي ثمرة اتفاق الارستقراطية الأموية والقرشية التي ضاقت بالقيود التي قررها عمر طوال سنوات حكمه ومنع بموجبها كبار الصحابة من ارتياد الأمصار وتكديس الثروات وامتلاك العقارات والقصور والثروات، بينما خلافة الإمام علي كانت كما يصفها الصايغ عملية «ديموقراطية شعبية مباشرة قريبة من الديموقراطية الأثينية»، وهو ما لاعلاقة له بما تقوله المصادر عن أجواء المدينة التي كانت تعيش تحت قبضة سيوف عرب الأمصار من الثوار الذين صرعوا الخليفة الثالث

(1)- يندرج ضمن الفئة الأولى أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، والأنصار خزرجهما وأوسها بقيادة سعد بن عبادة وغيرهم ، وفي الفئة الثانية آل هاشم وفي المقدم منهم السيدة فاطمة وعلياً والعباس وغيرهم من مؤيدي إمامة علي بن أبي طالب بمن فيهم بنو أمية بزعامة أبي سفيان وأبنائه، وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وغيرهم .

¹ . بالطبع الأمور أكثر تعقيداً من بعض الأحكام المتسعة هذه وسواها مما يرد حول قضايا عدة في نص الكتاب ، باعتبارها نتيجة مستوى الصراعات الذي شهدته المدينة والتحولت التي أفرزها انسياح الإسلام في الأقطار المفتوحة (بلاد الشام ومصر والعراق في حينه)، بما فيها تلك التي قادت إلى مصرع الخليفة عثمان مع كل ما تركته من بصمات على الاجتماع الإسلامي . ختاماً أحيي في الصديق نصري جرأته على تناول السيرة النبوية، وأعتقد أن الإشكاليات التي قدمت لا تقلل من تقدير جوهر العمل، إذ على مدى الصفحات والفصول، حشد كل ما يملكه من كفاءة مهنية لتقديم قراءته لشخصية الرسول وسيرته السياسية، وهو عمل تحترمه وتحترم الجهد المبذول من أجل بلوغه، وإن لم تتوافق مع بعض التفسيرات والتفاصيل التي تطرق إليها⁽²⁾ .

(1)- لمعرفة حقيقة أجواء المدينة والمؤيدين لخلافة الإمام علي ومعارضيه ينبغي الرجوع إلى الطبري ، المجلد الثاني من الصفحات 698 – 702 ، إذ يحدد الطبري في رواياته أسماء المؤيدين والمعارضين ونسبتهم القبلية وانتماءاتهم إلى قريش باعتبارهم من المهاجرين أو أبناء المدينة ومن قدم منهم من الأمصار (مصر والعراق)، والأسماء التي ترد هي ذات وزن إسلامي واجتماعي على حد سواء ، وبعض ما يورده يفسر أسباب معارضتها وإنصائها في مواجهة خلافته بالمال والسيف ، بالنظر إلى معاودة الخليفة الجديد علي مباشرة المساواة بالعبء الذي كان قد اعتمده أبو بكر وخالفه في ذلك عمر الذي اعتمد تراتبية إسلامية، فضلاً عن توافقه مع ما ذهب إليه عمر من رفض توزيع أرض سواد العراق على الفاتحين المسلمين . وهذه الإشكالية تركت بصماتها على حروبه مع معاوية، وقادت لاحقاً إلى انهيار معسكره. ومنه يتبين أن لوجود لـ «ديموقراطية شعبية مباشرة وقريبة من الديموقراطية الأثينية» كما يصفها الكاتب، بل حاصل صراعات كانت المدينة مسرحها، و لها طابعها المختلف عن تلك التي عرفتها عملية انتقال السلطة من الرسول إلى الخليفة الأول ومن الثاني إلى الثالث وهكذا إلى اليوم، ما يؤشر إلى معضلة بنوية تعود إلى فقدان المؤسسات على نحو كامل كما في نظام الخلافة، أو عدم فاعليتها بتأمين عملية الانتقال الطبيعي للسلطة في أفضل الأحوال كما هو حاصل حديثاً.

(2) - مداخلة من دون الحواشي المرافقة خلال مناقشة كتاب «محمد السيرة السياسية» الصادر عن دار الفارابي لمؤلفه الزميل نصري الصايغ في المجلس الثقافي الاجتماعي للبقاع الغربي وراشيا في مقره في جب حنين في 14 أيلول 2019 بمشاركة الزملاء د. هيفاء عميص ود. عماد خليل والمؤلف.

2- «كتاب محمد السيرة السياسية» كتاب ينزع القدسيّة أو هو توغّل في سبر المعرفة العلميّة؟



بقلم الكاتب والإعلامي عماد خليل
imadnabih@gmail.com

إنّ كتاب « محمد... السيرة السياسيّة » للكاتب نصري الصايغ، الصادر عن دار الفارابي، ينضوي في إطار المحاولات التّقديّة الجذريّة في مقارنة المقدّس من خلال طرح أسئلة علميّة، يراد من خلالها التّفكيك الممنهج، ليصار إلى استنتاجات لا يغلفها الغموض، أو يسكنها المجال الخرافي، وهذا ما جعل الفكر الديني في مساره التاريخي، تحت مجهر السّؤال المستمر، لاسيّما الأنبياء الذين سطرّوا الرّسالات السّماويّة بتدبير مباشر من الوحي، وإن كان الوحي أيضًا في البحث التّقدي يخضع لميزان التّقذ عند الكثيرين من الباحثين.

مع نصري الصايغ، ومؤلفه، يبدو أنّه قرّر كشف الحقيقة المعرفيّة التي مكّنت محمد من تأسيس رسالة إسلاميّة عظيمة، بإرادة ذاتيّة، واعية، تخضع لناموس الفكر البشري، ولكلّ إرهاصات العمل البشري من دون تدخّل الغيب في رسم مسارات البشر، وهنا تكمن الإشكاليّة الكبرى، التي عمل الكاتب على تبيانها، من خلال تحليل دقيق لمسيرة النّبي «محمد»، لذا، أعلن «الصايغ أنّ كتابه» ليس كتابًا في الدّين. إنّه كتاب في السّياسة» ص9، لكن، هل الإسلام يفصل الدّين عن السّياسة؟ وهل شخصيّة محمد يمكن فصلها عن البعدين الدّيني والزّماني؟ وفي هذا يدور نقاش عميق، ومتوتّر في كلّ مبحث فكري يتناول هذا الجانب. يقول الكاتب الصايغ: «لا أمرة في ماقبل السّياسة. السّياسة بنت الاختيار بين احتمالات متاحة، وتصوّب بمنطق التّجربة والخطأ. في التّبوة يصدع المؤمنون تصديقًا. في السّياسة، اختبار واختيار، احتمالات ومستحيّلات، تفكير ومشورة، تقدّم وتراجع، وقائع بحاجة إلى إدراك، وأحداث

بحاجة إلى إحاطة... هذه كلها من أعمال العقل» ص9، يفيد هذا المعنى أن العقل لا يمكنه أن يخضع إلى الغيب، أو أن يصبح البعد الغيبي الإيماني هو المحرك لأعمال الرسول، بقدر ما يريد أن يؤكده مضمون هذا الكتاب: محمد يصنع الحدث، ومن ثم تأتي الآية، أي النص القرآني كرد فعل للحدث، وهذا يخالف مرتكزا عقائديا يقوم عليه أتباع الإسلام، الذين يرون الوحي هو المحرك للنبوّة «ما هو إلا وحي يوحى»، لكن نصري الصايغ يرفض الشروط المسبقة، كما يرفض الاعتقاد الإيماني الراسخ، بمعنى هو أقبل على شخصية «محمد» من موقع المحايد، الخالي الذهن من المعرفة الإيمانية الدقيقة للإسلام، والوحي، ليصل إلى معرفة تقوم ركيزتها على العقل فقط، ويقبل ليس لكسر المقدس، بل، لتبيان آليات الصيرورة التاريخية للبشر، والرسول «محمد» ينطبق عليه هذا المعنى، «الخشية من المقدس يجعل السيرة النبوية، فاقدة لعلاقتها الواقعية. مثل هذه الخشية تضعف من الصورة الناصعة لشخصية محمد غير الأسطورية. شخصيته الواقعية، كما يفترض رسمها تاريخياً، ومن دون أي مبالغة، أو محاولة أسطورة، استطاع أن يقول للتاريخ السابق على الإسلام: قف.» ص37، فهل أراد الكاتب على غرار «معروف الرصافي» أن يبحث عن الشخصية المحمدية وحل اللغز المقدس كما عبر «الرصافي، أم أن الصايغ لا يلتفت للمقدس على اعتباره حقيقة قائمة، بقدر ما يجد في شخصية «محمد» القوة التي جعلته يحقق الإسلام بعقل سياسي يدرك المصالح، ولعبة النفوذ، لذا، أفرد الفصل الأول باباً للخروج من الأسطورة، إلى الموضوعية: «ظلال كثيرة تحجب الشخصية الموضوعية بملاحها الواقعية» ص35، مع ما جاء من باب الخروج من الأسطورة، يعني ذلك، التشكيك بالتراث، والتاريخ، لأنّ ولوج الموضوعية الدقيقة تحتاج إلى منهجية دقيقة، ووثائق مدمجة، ليس نقلاً عن، أو روى، أو بناء لرويات تحتاج إلى تمحيص وتدقيق، وهذا، ما يرفضه الصايغ، إذ يرى أن لا: تاريخ حيث لا وقائع، وللوقائع أرضية وجود وتمييز، كل ما ليس كذلك ينتمي إلى الأسطورة، أو إلى عالم الفكر المجرد والمخيال الحر. عملية التمييز بين الوقائع والبدايع (من بدعة) لا تتوفر شروطها في كتابات تنتمي إلى أرومة التراث كما كتبه السلف، وكما ابتدعه الخلف.» ص37، إذا، هي إشكالية التراث والسلف، وهنا المقتل، وكأنّ الكاتب يذهب إلى المعالجة انطلاقاً من «الحدائث» ناهيك عن احتمالات وتأويلات الحدائث في المصطلح، والتحليل. المفكر «نصر حامد أبوزيد» دعا إلى قتل القديم بحثاً بل أكثر من ذلك، هو وجد في التراث الإسلامي، أي نصر حامد أبوزيد، أنه يشير إلى «أنّ ثمة مركزاً في التاريخ الإسلامي اعتمد على تحالف سلطتين، الأولى: السلطة الدينية المتمثلة في مرجعية النص الديني، الثانية: السلطة السياسية المتمثلة في

مرجعية الخلافة، وهذا التحالف كان لمصلحة السلطة السياسية بالطبع، فهل قصد الصايغ هذا البعد من الهروب من كل تاريخ لا يحمل الوقائع، وهل الوحي خارج إطار الوقائع، فقط هو في العقل المجرد، أول المخيال، وهذا دأب عامة الناس تخشى ملامسة المقدسات انطلاقاً من قدسية النص والتراث في آن، لكن هذه الخشية عند الكاتب نصري الصايغ: «الخشية من المس بالمقدس يجعل السيرة النبوية، فاقدة لعلاقتها الوقائعية». ص37، لذا، عزم على تحليل الوقائع في حياة «محمد» استناداً إلى البيئة، والواقع، ومجريات الحياة بكل تفاصيلها في عصره، زمانه ومكانه، لكن، هل يمكن قراءة هذه الشخصية التاريخية والدينية من دون المنظور الغيبي، والفكر الديني، علمًا، أن النص القرآني أشار بوضوح لا لبس فيه عن بشريّة الرسول محمد، وأنه خاضع لناموس الحياة البشرية، في العيش، والعمل، والموت.

في الفصل الأول من الكتاب أيضًا، يعرض إلى عداوة رجال الدين للفكر، خدمة لمصالحهم، بمعنى يسخرون النص الديني انسجامًا مع المصلحة الخاصة، يقول في هذا المضمار نصري الصايغ: «الفكر خطر على رجال الدين، يفضلون الآية على ماسواها، وينتقون الآية المناسبة للواقعة المتاحة، والظرف القائم» ص39، لذا، اعتبر أنه «باسم الدفاع عن الدين يتم اغتيال التاريخ وإهمال الواقع» ص39.

يكمل الكاتب في «محمد السيرة السياسية» إلى الشك، بفكرة النص من حيث القراءات المتعددة، وهذا جعل صورة «محمد السياسي» في اختلاف النصوص «تخمينًا لا يقينًا» ص63، هذه خلاصة مفتوحة على نقاش تاريخي عقيم، وهذا مايرفضه الكاتب، وإلا أين تكمن أهميّة شخصية النبي، طالما هو لا يبادر، ولا يقوم بعمل، حينها «فمحمد على هذه الحال يختفي خلف هذا العدد الهائل من الكتابات ولا يبدو منه غير ما ينطق به القرآن» ص63، وهذا مايراه الكاتب مجافياً لدور محمد: «محمد ليس مرسلًا فقط. قبل الدعوة وإبانها وبعدها، كان بشرياً. تميزه بالوحي استثنائي وقوة إرادته نموذج وصره فوق العادة. رسوليته هبة خاصة تتفق مع بشريته كرجل فضيلة ومناقب تفوق العادي. هذا الرجل الاستثنائي كان بشرياً جداً وصاحب معاناة وتجربة ورسالة فوق طاقة البشر العاديين» ص133، لقد كرس الكاتب فصلاً كاملاً عن «الصورة البشرية لمحمد»، وفي هذا الخضم يستند إلى النص القرآني، إذ، كتب: «في سورة «الأنبياء»، حسم لمسألة بشريّة محمد: «وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» ص134، ما يفتح جدلية البعد «التكويني» في نبوة محمد عند فئة تذهب إلى وجود «محمد» قبل الخلق.

يقدم الصايغ رؤية مفكّر غربي في هذا المضمار البشري، «غولديهر» الذي وجد من خلال التوثيق التاريخي أنّ محمدًا كان يتّصف بالصفات البشريّة في مكامن القوّة وعوارض الضّعف» ص134، وفي آية أخرى: «قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ» ص139، استنادًا إلى هذه الآية، تأكيد على الوحي والاتّصال، غير أنّ الكاتب استمرّ في ربط المسارات في حياة «محمد» تبعًا للظروف، والتحوّلات، والهجرات، «في يثرب أعيد تأسيس النّبوة لنفسها بوصفها قيادة دينيّة وقيادة سياسيّة معًا» ص151، في إشارة إلى تبدّلات الخطاب المحمدي، فهو سياسي، يتعاطى بالسياسة تبعًا للمعطى، وهو الذي يصنع الحدث، ويسبق الوحي، وهذا غير مألوف في الفكر الديني، على اعتبار أنّ الوحي هو الذي يحرك، ويقود، ويعصم عن الخطأ «ومن المثبت يقينًا أنّ ما يحدثه محمد بذاته يسبق ما يجيء وحيًا، إمّا تأييدًا له أو تنبيهًا أو تصويبيًا أو تحذيرًا. ويمكن تفسير الآيات الشيطانيّة» أنّها سابقة على تدخل الله» ص136.

في سياق الفصول في الكتاب، والتي وصلت أربعة عشر فصلا، يفصل الكاتب حياة محمد بأدقّ التفاصيل، إلى أن يتناول في الفصل الأخير السابق للملحق في الكتاب، قضايا تشكّل بؤر خلافيّة في المؤسسة الدينيّة، وعند الفرق الكلاميّة، والمذهبيّة، بدأت إرهاباتها المؤسسة للفتنة، وللسلطة الدمويّة عبر المسار التاريخي للإسلام، منذ أن دخل «محمد فراش الموت» ص343، حيث لم يستند الصايغ إلى روايات اللحظات الأخيرة لمحمد، وما له علاقة بالوصيّة، وبدء صراع الخلافة، إلى أن أصبحت «السلطة... وخلق النّص والحديث» ص350، إيذانًا برحلة طويلة مع الأم، والدّم، والتّقهقر، وغياب إسلام «محمد» الذي جهد لترسيخ دعائم، حيث الأولويّة باتت للسياسي على حساب الديني، ممّا أعاد الحياة إلى سيرتها الأولى: «تتضح أولويّة الانتماء السياسي والعشائري على الديني» ص355، وبات النّزاع هو: «نزاع بين مجموعات متراصة قبليًا. ص357، ومع مرور الزمن: «الجماعة الإسلاميّة باتت جماعات. وحدة الأمة أفضت بسرعة إلى انقسام، أين منه انقسام السّقيفة بين الأنصار والمهاجرين» ص363، لقد انتهى الحلم بعد وفاة «محمد» حيث «فوز المدنّس على المقدّس» ص370، وتحوّل الصّراع كما عبّر جورج طرابيشي: «فقد سفكت دماء كثيرة وهذا، في سياق الصّراع على السياسة لا على الدين، أو على الإمامة بالمعنى السياسي للكلمة، لا على الخلافة بالمعنى الديني» ص372.

لقد دأب الكاتب نصري الصايغ على تأكيد القراءة التاريخيّة العلميّة في كتابه «محمد السيرة السياسيّة» الصّادر عن دار الفارابي، وحرص على إبراز التحوّلات في حياة محمد، بين المدينة ومكّة، والتأكيد على أنّ «هذا الكتاب في السياسة وليس كتابًا في الدين»، لكن، هل يمكن

الفصل بين السياسة والدين في الإسلام المحمدي؟ هذا، سؤال مفتوح عند كلِّ بحث علمي يتناول الإسلام، وحياة النبي، والمسيرة التاريخية ليومنا هذا. يبقى، «محمد السيرة السياسيّة» للكاتب نصري الصايغ، محاولة فكرية شقيقة، لأنّه تناول السيرة محايداً، وهو كذلك، عبر مقارنة لا تشكّل عنده غضاضة، وهو العلماني بامتياز، والمسيحي الذي يتحدث بهذا العمق عن شخصيّة محمد، لا، بل أكثر من ذلك، قال الصايغ بعد إنجاز الكتاب: «لقد أحببت محمداً».

عماد نبيه خليل 7-3-2019

باب اللغة العربية وآدابها:

1 - الرمز والأدب



بقلم: الدكتور علي مهدي زيتون

رئيس مجلس امناء جامعة المعارف ورئيس الملتقى الثقافي الجامعي

com.hotmail@zaitoun.m.a

لا يرتبط الرمز بالمصدر الصناعي (الرمزية) إلا بنسب بعيد. فالرمزية مدرسة أدبية شادت أسسها على ما جاءت به مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، أما الرمز فشديد الارتباط بما يعرف بالعلاميّة التي هي ترجمة للكلمة الفرنسية (Semiologie). ولقد حملته علاميّة هوموماً عديدة وأدخلته مداخل تكاد تكون حقولاً معرفية متمايضة. ولعلّ أهمّ الأكثر حضوراً من بين همومه تلك، هو ذلك الذي يصله بالأدب، خصوصاً أنّ الأدب هو الأوسع انتشاراً من بين الحقول المعرفيّة التي تعاملت مع الرمز. ولنعرف خصوصيّة الرمز الأدبي التي تميّزه عن غيره من الرموز، يتحتّم علينا أن نكون على بينة من الأدبية ومدى إفادتها من الرمز. والأدبية التي هي تعريب لكلمة (Littéarité) الفرنسية موزّعة بين جماليتين: جماليّة النثر من ناحية، وجماليّة الشعر من ناحية أخرى. وإذا كان الشعر هو المعنيّ، بشكل أساسي، بالرمز؛ بات لزاماً علينا أن نستخرج من كلمة (Littéarité) التي تعني الأدبية، كما أشرنا، كلمة (Poéticité) التي تعني الشعريّة، الشعريّة التي تعبّر عما يجعل من كلام ما شعراً. والشعرية مثلها مثل أمّها الأدبية لا يمكن فهمها فهما علمياً، كما أرى، إلا من خلال نظريّة الكشف. هذه النظريّة التي تتجاوز نظريتي: (الانعكاس)، و(الانكسار) اللتين قامت عليهما، وعبر مرحلتين، الثقافة النقدية الغربية، وترفض ما ادّعته كلّ منهما من أنها الفهم السليم للأدب.

تنطلق نظرية الكشف من فهم محدّد للعالم المرجعي، مادة الأدب. فما هو موجود في هذا العالم، إنساناً كان، أم حدثاً، أم شيئاً هو متعدّد الأبعاد إلى درجة لا حصر لها، وحسب المتّجه بالرؤية إلى مكوّن من مكوّنات العالم الرجعي، أديباً كان ذلك الرائي، أم شاعراً، أم إنساناً عادياً التقاطُ بُعدٍ واحدٍ مما لا يعدّ ولا يحصى من أبعاد المرئي. وهو بعدُ لا يمكن أية رؤية أخرى أن تلتقطه. ومن الجدير بالذكر أن ما التقطه هذا الرائي قد مكّنته منه رؤيته إلى العالم.

ورؤية الفرد متشكّلة من ثقافة ذلك الفرد، وقناعاته، وهمومه، واهتماماته. والثقافة داخل بنية الرؤية هي المكوّن الحاكم والفاعل الموجه لسائر المكوّنات. وهذا يعني أنّه المتحكّم الأوّل بالرؤية نفسها. ومما يجدر ذكره في هذا المجال أنّ الرائي يعبرُ عمّا التقطته رؤيته من العالم المرجعي باللغة، اللغة التي تشكل مع الرؤية والعالم المرجعي ثلاثية نظرية الكشف الأثيرة، هذه النظرية التي تمثّل، بتقديري، الفهم الدقيق للأديبة ومن ضمنها الشعرية. وإذا كان ما تستطيع رؤية راءٍ محدّد أنّ تكشف عنه وتلتقطه، في أثناء نظرتها إلى شخص، أو حدث، أو مكان، لا يمكن لأية رؤية أخرى أن تلتقطه، فإن ذلك يدعوننا لنرى أنّ الأديبة ومن ضمنها الشعرية خصوصية وفراة. والشاعر لا يكون شاعراً إذا لم يقدم لنا في قصيدته خصوصيته وفراة. والخصوصية والفراة لا تجتمعان لشاعر إذا لم يكن مثقفاً كبيراً، بما يعني أنه قد امتلك ثقافة عصره واستطاع أن يطرح عليها، بقصيدته، من الأسئلة ما يحرجها ولا تستطيع الإجابة عنها. ولعلنا لا نستطيع الدخول إلى عالم الرمز الأدبي، وإلى وظيفته في إنتاج الشعرية من خارج هذه الخصوصية وتلك الفراة. والرمز هذا مثقل بدلالة وصلت في كثافتها حدّاً فائقاً، إذ لا يمكن لأية علاقة بين اثنين أن تلامس دقة شعرة معاوية، ولا تبلغ عبثية أيّ جهد يبذله إنسان عبثية الجهد الذي حُكِم على سيزيف أن يبذله. فالرمز مرقى من الكثافة لا يمكن أية صورة شعرية أن تصل إليه، وإلا لم يعد رمزاً. وهو لا يكون رمزاً من دون هذه الخاصية. ولقد أحصى الدارسون أنواع الرموز المتداولة، فوجدوا أنها لا تعدو كلا من الرمز التاريخي، والرمز الأدبي، والرمز الديني، والرمز الأسطوري. ولقد أضافوا إلى هذه الأنواع ذلك الذي ينتجه الشاعر نفسه، عبر ترميز شخصية من الشخصيات أو شيءٍ من الأشياء كالماء والدم عند شمس الدين مثلاً. وإذا نال كلٌّ من الرمز التاريخي والأدبي كثافتها من خلال تداول الأجيال إياهما، فكانت تجربة كلّ جيل مع (المتنبي) مثلاً، أو مع (حاتم الطائي)، أو (نيرون)، تكسب ذلك الرمز أبعاداً جديدة وكثافة جديدة متناسبة مع تجربة ذلك الجيل، فإن الرمز الديني وذلك الأسطوري قد وجدا مكتملين من حيث الكثافة الدلالية. و(الطيور الأبائيل)، و(سيزيف)

مثالان جيّدان على تلك الكثافة.

ولقد اشترط النقد الأدبي ثلاثة شروط تتعلق بكيفية تعامل الشاعر مع أيّ رمز من الرموز: أن يرتبط ذلك الرمز بسياق القصيدة، وأن يحمل من هموم الشاعر ما يعطيه خصوصيّة انتمائه إلى ذلك السياق، وأن لا يحمل ما لا يطيق. وإذا كان لنا أن نناقش هذه الشروط، فنقبل ما نقبل ونرفض ما نرفض، فإننا لن نستطيع مناقشتها إلا بعد أن نتبيّن حاجة الشعرية إلى الرمز. ولنتبيّن ذلك علينا أن نعرف حقيقة الشعرية من داخل ثلاثية نظريّة الكشف. وإذا كانت الأدبيّة، عامّة، قائمّة على ما تلتقطه الرؤية من عمق من أعماق جانب من جوانب العالم المرجعي أو آخر باللغة، فإن الشعرية تضيف إلى مكونات الرؤية من ثقافة وقناعة وهمّ واهتمام (الانفعال) الذي يشعل تلك الرؤية فيجعلها تلتقط من العالم المرجعي ما لا يمكن اللغة، من خلال الدلالة الوضعيّة للكلمات، أن تلتقطه. فطبيعة اللغة تفرض أن تكون مفرداتها عناوين عامّة تتّصف بالقصور المنهجي عن التقاط الخصوصيّة، فالفرح أنواع ودرجات غير قابلة للإحصاء. ولا يمكن أيّة لغة من لغات العالم أن تخصّص كلمة لكل نوع، وكلمة لكل درجة؛ لأن ذلك يجعلها غير قابلة للاستيعاب وبالتالي للاستعمال. ولا يستطيع من اشتعل قلبه بالفرح حيال انتصار من انتصارات المجتمع أن يقدّم فرحه بالفعل (فرحت)، الذي يمكن أن يعبر به عن فرحه من التقى صديقا، والفرحان متمايزان. يلجأ الشاعر عادة إلى المجاز ليعبر عن فرحه عن طريق التشبيه أو الاستعارة، أو الكناية؛ لأنّ المجاز يعوّض قصور اللغة عن التعبير عن خصوصيّة الشعور بالفرح. يعاين محمد علي شمس الدين طاقته الشاعرة، فيرى أنها ملزمة بالفجيعة، فجيعة الإنسان. ولا يعني وعيه بتلك الفجيعة أن ذاته الشاعرة معافاة لا تعتورها الأزمات، ولا تعترضها الصعوبات. قدّمها مخنوقة بمرارة اليأس:

(غنيت على وترين من الزلزال/ فتراجع نحو الصفر دمي/ واغرورق بالتعب الموال/ أه/ تعبي، أبتاه، تراجع نحو الصفر/ سأطلق هذي الصرخة، ثم أنام/ لألوف مناقير الطير تنقر أجفاني/ أطلقها وأناّم) الأعمال الكاملة (ص 147). إنّ التعب تلبّس هويّة الدمعة من خلال تعديّة الفعل (اغرورق) إليه بوساطة حرف الجرّ الباء. وقد قدّم الموال إلينا عينا محبطة غير قادرة على الرؤية. بدت على سيمائها أمارات الحزن والإعياء في ظلّ مناخ تراجع فيه دم الشاعر المغني إلى الصفر، وفقدت فيه الحياة فعاليتها؛ لأنّ التعب بما يشير إليه من معاني القدرة على ممارسة الحياة قد تراجع إلى الصفر أيضاً. وأن تتراجع كلّ عقارب المؤشّرات إلى الصفر فإن ذلك يعني الصرخة الأخيرة والاستسلام إلى سبات عميق عقيم. وأنّ ينام الشاعر يعني أن لغته قد

تعطلت ولم تعد قادرة على ممارسة فعلها، فهل تستطيع مناقير ألوف الطير التي تنقر أجفانه أن تعيد فتح عينيه للضوء والحياة؟ ويبقى أن العمق الوجودي الذي التقطته رؤية الشاعر في حياته نفسها ما كان للغة العادية أن تقدّمه للمتلقّي لولا حضور المجاز إلى الساحة الكشفية التي مارسها الشاعر. المجاز، في مثل هذه الحال، هو القادر على أن يعوّض قصور الكلمات القاموسية في تقديم البُعد الوجودي الذي عاشه الشاعر.

ويعيش الشاعر أحوالاً يصبح معها المجاز هو الآخر لغة قاصرة عن تقديم ما نفذت إليه الرؤية. يحتاج الشاعر إلى الرمز بكثافته المتوهّجة من أجل التقاط ما رآه.

قرأ السيّاب صباه بعين المدنف المشرف على الموت فقال:

كان يومي كعام / تعدّ المسرّة / فيه نبضاً لقلبي تفجّر منها على كلّ زهره / كانت الأرض تلقى صباها لأول مرّة / كان قابيلها بذرةً مستسرةً (الديوان 1/206).

لا شك في أن السيّاب يراقب صباه من على سرير المرض، الزهري، في أخريات أيامه. لجأ، في البداية، إلى المجاز ليقدم إلينا ما رآه من صباه «كانت الأرض تلقى صباها لأول مرّة». أخرج هذا المجاز الأرض من هويتها المكانية، ليخلع عليها هوية بشرية تمرّ بمرحلة الصبا ككلّ بشري. هذه الهوية التي تسمح بقيام شراكة بين الشاعر والأرض. هذه الشراكة التي تدفع جمال صباه إلى درجة الأسطورة. ولئن استطاع المجاز أن يقدم إلينا قراءة الشاعر صباه معزولاً عن المراحل التالية من حياته، من خلال الأسطورة، فإنّ هذا المجاز سيصبح عاجزاً عن تقديم ذلك الصبا متصللاً بالشيخوخة، الشيخوخة التي باتت مسكونة بالزهري. لم يبق سوى الرمز أداة، قادرة على تقديم ما رآه الشاعر من ذلك الاتصال. يأتي (قابيل) في قوله: «كان قابيلها بذرة مستسرة»، وما يمثله من «بذرة شرّ» في تاريخ البشرية، ليمثل اللغة القادرة على نقل ما التقطته رؤية الشاعر. إن احتضان صباه البذرة القابيلية المستسرة، وحده القادر على تقديم المأزق الوجودي الذي كان السيّاب يعاني منه في أيامه الأخيرة. والحقيقة أنّ هذا المأزق الوجودي سينير قابيل بأبعاد سيّابية لم تكن له قبل هذه القصيدة. يعني أنّ الرمز، في أثناء دخوله أية قصيدة، يقوم بعملية إضاءة واستضاءة. والرمز بعد حضوره في قصيدة ما لا يبقى كما كان قبل دخوله. فهو كالكلمة في نماء مستمر.

وما كان لمحمود درويش أن يكتفي بوصف الإسرائيلي بالظالم؛ لأنّ كلمة (ظالم) قاصرة عن تقديم خصوصية ما رآه الشاعر من الظلم الإسرائيلي. وهو لم يجد في المجاز لغة قادرة على تقديم ذلك الظلم، فلجأ إلى الرمز يعوّض به قصور المجاز الذي يعوّض قصور الكلمات القائمة

على المواضعه. خاطب الفلسطيني المقهور قائلاً:

— يا دامي العينين والكفين/ إنَّ الليل زائل/ لا غرفةً التوقيف باقية/ ولا زرد السلاسل/ نيرون مات/ ولم تمت روما بعينها تقاتل/ وحبوب سنبله تجفُّ/ ستملاً الوادي سنابل» (أوراق الزيتون، ص 16).

لقد تكفلت ثنائيّة (نيرون/ روما) بتقديم ثنائيّة (الإسرائيلي/ الفلسطيني) كما التقطتها رؤية محمود درويش، وما كان للثنائيتين: (غرفة التوقيف) و(زرد السلاسل) أن تكونا فاعلتين، ولا كافتين لإعطاء الرؤية الدرويشية عمقها لولا الاستعانة بالرمز النيروني الذي يمكنه وحده أن يكشف عن تأصل الشرِّ في النفس الإسرائيلية، وما في تلك النفس من همجية تتجاوز كل المقاييس المعروفة بين الناس عن الغريزة الحيوانية التدميرية. ومهما يكن من أمر، فإنَّ نيرون هذه القصيدة قد استعار من نيرون التاريخ اسمه ليتجاوز به إلى أن يكون نيرون محمود درويش دون سواه. وروما محمود درويش هي الأخرى ليست روما المستسلمة لقدرها، إنها روما المقاومة. فالموازنة التي أقامها درويش بين (بقاء روما) على قيد الحياة دون نيرون و(السنابل)، تجعل من روما روما الشاعر دون سواه. «وحبوب سنبله تجفُّ/ ستملاً الوادي سنابل». فالسنبله برمزيّتها المرتبطة باستمرار الحياة وتوالدها الدائم قد أعطت روما نيرون بعداً لم يكن لها. إنها تجربة محمود درويش والشعب الفلسطيني مع الإسرائيلي، فالسنبله التي تجف، الإنسان الفلسطيني الذي يمثل مشروع شهيد دائم، كفيّلة ببعث الحياة وتوسعها. وحين تُحمّل روما هموم شاعرنا، يعني أنها ونيرون قد أعطيا من خلال قصيدة درويش أكثر ممّا أعطياها، والرمز إذا لم يحمل نماءً جديداً مع كل قصيدة يعبرها يمثل فشلاً للشعر وللشعرية.

وتغدُّ (أبائيل) محمد علي شمس الدين السير في اكتساب خصوصية تجربة الشاعر في رؤيته (أطفال سينا) التي جعلته يسير بتلك الطيور إلى التناقض مع ذاتها من دون أن يُفقدَها طبيعتها التي تعرف بها. ولعلَّ هذا المسار سرٌّ من أسرار شعريته القادرة على التقاط أنفاس الأحياء الحارة:

— ناشراً لحمه للطيور الأبائيل تغدو خفافا/ وتنقضُّ ساديّةً/ نم تأوي إلى برجها في السماء/ كان منقارها المعدنيُّ المحنّي بأشلائه/ شاهداً للدماء/ هكذا يسقط الطفل في شمسها عاريا/ عاريا/ عاريا (الأعمال الكاملة، ص 19 — 20). أن يكون طفل سينا ناشراً لحمه للطيور الأبائيل يعني أنه مختلف عن جيش أبرهه. كيف لا، وهو الذي رأيناه «عاريا يعدو على سدره

الأرض» (ص 19)، على هيئة الطفل/ البراءة والحياة. أنه فيض الحياة لم يسر غازيا لتدمير مجد من أجل بناء مجده، لم ينو الاعتداء على حرمت الله، لم يتشبَّث بحرصٍ كحرص أبرهة على الحياة. هو عار ناشر لحمه بكل عفوية المؤمن بالحياة. لم يتحصَّن في وجه الطيور الأبايل، ولم يفكر بالتحصَّن.

إن علاقة ضدية تربط أطفال سيناء بأبرهة. أبرهة غازٍ والطفولة مغزوة. أبرهة مدجج بالسلاح، والطفولة عارية ناشرة لحمها للسلاح. فهل يقيم هذا الافتراق افتراقاً ضدياً بين أبايل سيناء وأبايل القرآن؟ أرسلت أبايل القرآن الكريم لقمع الاعتداء على حرمة السماء، وأرسلت أبايل سيناء للاعتداء على حرمة الإنسان. الفارق جوهرى بين نوعي الأبايل. ويوجد إلى جانب هذا الفارق فارقٌ جوهرى آخر يُبعد الشقة أكثر بين نوعي هذه الطيور. طيور القرآن نظام دقيق في تعامله مع فيلة أبرهة، وطيور سيناء مدفوعة بمشاعرٍ عنصريةٍ ذاتيةٍ تخصها «تنقض سادية» من خلال مركب نفسي مرضي يلد له التمتع بالأم الآخرين. وإذا كانت المسافة بين نوعي الطير بهذا القدر من الاتساع، فما الذي بقي من الأبايل القرآنية. ينقل هذا الانكسار الذي رأيناه في حقيقة الرمز القرآني الانكسار الذي حدث للثقافة العربية بعد هزيمة حزيران العام 1967. وما كان لهذا الرمز أن يقدم رؤية الشاعر إلى التفوق العسكري الإسرائيلي لولا ذلك التعامل الذي قام به الشاعر معه. فجيل حزيران بات يرى في الطائرة الإسرائيلية قدراً قاصماً ظهره، وقدرته على الوقوف، ومجابهة الأبايل الإسرائيلية. لقد استطاعت أبايل محمد علي شمس الدين اكتشاف الأضعف والأكثر التباساً ووعورة من جوانب الوجود. لقد طرحت طيور القصيدة مشكلة الإنسان على الأرض بكل ملابساتها. فالظلم محصن يسלט اللعنة على الطاهر. والمقدس المتصل بالسماء بكل أوامر القربى منفي يواجه شيطاناً ادعى السماء وطغى باسمها، وما كان لأبايل هذه القصيدة أن تنجح في مهمتها الكشفية لو جرى الالتزام بالشرط الثالث من شروط استخدام الرمز. لقد تكفل تحميل الأبايل القرآنية بما لا تطيق بالكشف عن الانكسار الذي قرأه الشاعر في ثقافة الأمة الحزيرية.

ونجد مثل هذا مع هدهد الشاعر نفسه.

— يطاء الهدهد أزمانا لا يعرفها/ يطاء الهدهد أرضاً للميعاد ولا يأتى/ يطاء الهدهد حزناً كالصحراء) (الأعمال الكاملة ، ص 271). انعدمت الرؤية وصارت عقيماً. كان هدهد سليمان (رؤيته) ذا بُعد واحد (مكاني)، أما هدهد الشاعر فكان ذا أبعادٍ تشمل الزمان والمكان والذات (الشاعر). ومع ما حفزه به الشاعر، فقد ظلَّ محبطاً كلياً، فالزمان تلامس لا تُقرأ، والمكان

أرض ميعاد عقيم تُخرس لساناً من يدخل ملكوتها، والذات مقفرة كصحراء الجزيرة لا تنضج أكباد الحصى. بات الهواء الذي تنتنفسه عقيماً، ولا وظيفة للهدهد في مثل هذا الواقع. إننا أمام تدمير للأبعاد الإيجابية التي كان يحملها هدهد سليمان، أو إلغاء لها. ويبقى أن هذا الرمز الذي أفرغ من أبعاده الأولى التي كانت له، قد مارس دوراً كشفياً مطلوباً من الشاعر، فالشاعر لم يستحضره، على حاله هذه، ليكشف لنا شيئاً خارجاً عنا، ولكنه قد استحضره ليكشف لنا أبعاد العمى الذي أصابنا وأصاب مجتمعتنا. فاستطاع هذا الرمز أن يكشف ما لم نكن نعرفه من حجم العقم الذي نالنا، ومن مدى سرطانيته التي امتدت إلى جهاتنا الثلاث التي لا رابع لها ليشكل لنا مخرجاً.. ويعني ذلك أن هدهد محمد علي شمس الدين قد دخل قصيدته ليمثل نماء في دلالاته، وليعير بانكساره عن انكسار ثقافتنا. ومهما يكن من أمر، فإن الرمز يتحول عند دخوله أية قصيدة، إلى مفردة تحمل إمكانات النماء مع كل استخدام جديد لها، وتحتاج إليه. وذلك لتبقى علامة الشعرية الفارقة والقادرة على قراره ما استصعبه المجاز ولم يقدر عليه.

كلمة أخيرة

يكاد الرمز في أي ديوان من دواوين الشعراء الكبار دون سواهم يشكل نسخ الشعرية الأساسي الساري في عروقه، حتى لنشعر بأن ذلك الديوان حصيلة لانفعال الأمة الكبير في وقفها أمام ذاتها المرتبكة القلقة الضائعة. ومع ذلك يبقى ذلك الرمز صوتاً صادراً عن ذات الشاعر عن خصوصيته، بقدر صدوره عن الذات الجمعية التاريخية للأمة.

ولم يحرك الشاعر الرموز من الخارج باتجاه الداخل، ولا يحاول إيقاظها داخل ذاكرته ووجدانه؛ لأنها كانت سيقاً طبيعياً حاضراً حضوراً عفويّاً في تجربته الشعورية حيال الأزمة الحضارية والثقافية والوجدانية التي تحيق به وبالإنسان العربي المعاصر. فكان من الطبيعي جداً أن يشكل كل من قابيل ونيرون والطيور الأبايل، والطوفان، والهدهد جزءاً من بنية همومنا المعاصرة، وإن كان الجميل منها قد أفسد كما أفسد كل شيء جميل في حياتنا الحالية. فالطيور الأبايل التي تدخلت بأمرٍ من اله السماء لتحسم الموقف، ذات يوم، لصالح الخير، صالحنا، تدخلت اليوم بأمرٍ من شياطين الأرض لتحسم المواقف لصالح الشر، صالح أعدائنا. إن الحسم السريع الذي انجزته الأبايل الإسرائيلية في كل معاركها ضدنا جعل الشاعر يرى وكأنّ عملية سطو إسرائيلية قد أُلقت القبض على تلك الأبايل وسيّرتها لصالحها.

والطوفان المتأصل في أعماق ذاكرتنا الجمعية، والساكن في الطبقة الراسخة من وجداننا كان حضوره في الشعر حضوراً تلقائياً جعلته مسيرة الحياة العربية مخلوقاً مشوّهاً. حتى الهدهد الذي كان رسولاً لسليمان يكلمه بلسان فصيح. بات عيباً، ودخل متاهة لا مخرج له منها.

أحدثت التجربة العربية المتردية جرحاً أليماً وصدعاً عميقاً في أعماق وجداننا، فشجّت الحلم، وأدخلت نسغاً أسود إلى عروقه قد طال تلك الرموز، بما هي جزء من ذلك الوجدان، وأحدثت شرحاً قوياً في نداوة روحها التفاؤلية، وأكسبتها أبعاداً ضديّة: فالطوفان فعل رجس، والأبائيل قوة ظالمة، والهدهد عماء، والمسيح انتصار للألم لا عليه. ولقد تبدّت الذاكرة العربيّة في مثل هذا الواقع، وكأنها ذاكرة قائمة على الاحباط والتردي ليس فيها ما يُستحبّ استذكاره أو نشدان الحماية في أفيائه. ولا يُعدّ هذا موقفاً سوداوياً يُلام الشاعر عليه، لأنّ المطلوب من الشاعر ليس نصّاً خطابياً يستنهض الهمم ويبعث الأمل والتفاؤل في النفوس، كما رأى بعض أصحاب المدرسة الواقعيّة الذين ينظرون إلى الفن وسيلة للتشهير والتحريض تصبّ في طاحونة الثورة الاجتماعية. الشعر قراءة للعالم واكتشاف لجوانبه المتعددة يقدّم مناخات وعوامل تلفّ المتلقي جملة، وتجعله يعيش حقيقة من نوع خاص، وبكل جوارحه دون استثناء. ورموز شعرائنا قد أدخلتنا مثل هذه المناخات والعوامل من خلال بنية للعلاقات تنتمي إلى شبكيّة انفعالهم الذي يعدّ نتاجاً لثقافتهم ووجدانهم، حيال الأزمة الممسكة بأعناقنا إلى حد الاختناق.

ومما يجدر ذكره، أنّ هذه الرموز، قد تراءت وكأنها قد حملت أبعاداً لا تحتملها. والسبب في ذلك أنها، وكما أسلفنا، لم تُستحضر للتعبير عن انفعال حادّ جاء من خارجه، ولكنها كانت قابضة في داخله. كان الكسر الذي عراها جزءاً من الكسر العام الذي عرى وجدان الأمة، فبدا الحاضر وكأنه ليس امتداداً للماضي الذي نشأت فيه تلك الرموز، أو كأن التواء قد أصاب طبيعة تلك الأمة فحرّفها عن مسارها السليم.

ولقد تبدت شفافية الشاعر في الكشف عن هذه الحقيقة، وكأنها شفافية عازفة على نغم مرضي حزين. والحقيقة أنّ هذا الاستحضار الإحباطي لتلك الرموز لا يلغي أبعادها الحقيقية التي تحصلت لها عبر التاريخ، لقد استحضرت في الظل الوجداني العام للأمة على شكل سؤال تفاؤلي كبير: كيف تُعاد الأمور إلى نصابها؟ ويشكل هذا السؤال دعوة لكي نضع الإصبع على الجرح، فنداويه ثقافياً وحضارياً ونفسياً لتأتي السياسة بعد ذلك نتاجاً طبيعياً يصحح ذلك ويصوّب حاضر الأمة حتى يصير امتداداً سليماً لماضيها المشرق المضىء.

2 - المرأة الإيرانية والرواية الحربية (رواية «دا» أمودجا).



بقلم: الدكتور غسان أحمد التويني
أستاذ اللغة العربية في الجامعة اللبنانية
ghassan_twainy@hotmail.com

ملخص الدراسة:

تبدأ الدراسة باطلالة نظرية تتناول البناء السردية، والنظام اللغوي السيميائي الذي يتم استخدامه من أجل فتح مغاليق الأدبية الروائية في رواية «دا». وفي أثناء الدراسة توقفت عند دراسة الكاتبة أنسية الخزعلي لرواية «دا»، كاشفاً عن بعض الجوانب التي لم تسلط الكاتبة الضوء عليها في أثناء درستها. بعد ذلك درستُ الفضاء الروائي في رواية «دا» الإيرانية، مسلطاً الضوء بوساطته على دور المرأة الإيرانية في يوميات الحرب في مدينة «خرمشهر»، وفي خاتمة الدراسة توصلنا إلى أن ثلاث علامات سيميائية تمسك بالرواية وهي، (الشخصيات، الزمان، المكان)، وتشكل شخصية «زهراء» قطب الرحي في الرواية.

“An Overview of the Iranian Novel” Da” by “Ounsiya Khazaaly

This study aims at presenting an overview of the complicated narration style and the figurative language used in the novel entitled “Da” which helps grasp the content more effectively and read between the lines more comprehensively.

I meant to highlight some points of .During my study of this valuable novel .interest that the writer herself didn't shed lights on purposefully

I went through a deep reading journey of the novel content trying to .Then unveil the special role the Iranian woman during the war held in "Khorom-chahr" city with its three .I came up to the conclusion that assures this novel .Last represents powerful literary ، "time and characters ،unique elements "place wealth added to the existing value of the Iranian woman especially when .Zahraa، shown by the main character

الكلمات المفتاحية في الدراسة:

- السردية: علم يُعنى بالخطاب السردى، أسلوباً وبناءً ودلالةً، نظام لغويّ يحمل حادثة أو سلسلة من الحوادث على سبيل التخيل، وهو فنّ تنظيم هذه المحمولات بوصفها شكلاً فنياً منتظماً بعلامات وقواعد وأبنية داخلية تنظم عمل السرد.
- الرواية الحربية: هي رواية توثيقية تسجيلية، تعالج تجربة شديدة الخصوصية، حيث الموت مقابل الحياة. تعرض قضية قومية تحمل فكراً أيديولوجياً وتاريخياً، يجسد الصراع بين الأمة وأعدائها.
- الأيديولوجية: النسق الكلي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامة الكامنة في أنماط سلوكية معينة.
- السيميائية: علم يدرس الأنظمة الرمزية في كلّ الإشارات (العلامات) الدالة وكيفية هذه الدلالة. هي علم موضوعه الدلالة اللغوية الناتجة عن الإيحاء لا المواضعة.

المقدمة:

وُجد السرد الأدبي منذ القدم، لوجود جماعات بشرية لها سردياتها الخاصة بها في جميع ميادين حياتها، فهو ذو أهمية بالغة في نقل الأحداث وتسجيلها، وإبراز المواقف والاهتمامات، لكي تتبلور الصورة عن هيكله لمنظومة حكاية ما. فالبناء السردى قائم على بنية خطاب سردى منتج، ومقصود يتوافر على فضاء تتحرك فيه شخصيات تنتج أحداثاً في زمن ما، وفق رؤية وحوار. من هنا لئن كانت بنية الخطاب السردى نسيجاً قوامه تفاعل تلك المقومات، أمكن التأكيد بأن السردية وهي العلم الذي يعني «الخطاب السردى أسلوباً وبناءً ودلالة»⁽¹⁾. ويقوم البناء

(1) - عبدالله، إبراهيم: السردية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، ت، 2003، ص 9.

السردّي على بناءٍ مُحكمٍ من العناصر المكوّنة له، مثل الحدث، والشخصيات، والزمن والمكان، وفيه تتابع الأحداث تتابعاً سببياً.

والمحكي السردّي ينهض على حاملين أساسيين: المتن الحكائي/ العالم المرجعي، والمبنى الحكائي/ الخطاب الأدبي.

ويتكوّن السرد، في مجمل أشكال المحكي، من عنصرين أساسيين: السرد/ خطاب الأحداث، والعرض/ خطاب الأقوال، فإنه يُعنى في معظم الدراسات التي عُنيت به كما يذكر حميد لحداني «الكيفية التي تُروى بها القصة»⁽¹⁾، والبناء السردّي حدود لشخصية ليس مفصلاً عن الحدث، باعتباره البؤرة التي تستوعب المكان والزمان، وبوصفه أيضاً البؤرة التي تتمّ داخلها صياغة الكيانات، التي تتجسّد بوساطتها مجموع القيم الدلالية في نصّ سرد قصّة يفترض بناء عالم.

فالرواية لا علاقة لها في بداياتها، الأولى بالكلمات، كما يقول إيكو، وذلك هو جوهر الرواية ومبرّر وجودها. فالممارسة الروائية هي انجاس البناء الروائي، ينطلق من الأشياء واللغة، لكنّه يصهرهما مولداً كلاً تأليفاً جديداً مختلفاً نوعياً عنهما معاً، إنّه عالم الرواية، إذ يعيد المبدع تنظيم الأشياء وتصنيفها عبر وصف خصائصها، أو سرد ما يحقّ بها من أحداث. إنّ عمليتي السرد والوصف خصوصاً تملآن أبرز التقنيات التي تتيح للأشياء اكتساب وظيفتها، وأداء دورها ضمن دنيا الأثر⁽²⁾.

وتؤدّي حركة الزمن والمكان، المترابطة داخل النسيج السردّي واستخلاص حركتهما، واستكمالاً لذات الدائرة من المهمّ رصد حركة الأحداث والشخصية معهما لكي تتأسس رؤية لحركة المكوّنات الحكائية الأربعة (الحدث، الشخصية، الزمن، المكان)، يُضاف إليها الحوار داخل النسيج السردّي.

يبقى أنّ السردية هي معرفة بمكوّنات الرواية الإطارية: الزمان والمكان والشخصية، تسهم في تحديد اتجاه أدبية الرواية، فإذا كانت الرواية، نظاماً سيميائياً، فإنّ هذا النظام مرّكب من ثلاثة أنظمة سيميائية هي الأخرى موزعة على الزمان والمكان والشخصيات، هذا مستقلٌّ عن التقنيات التي حدّدها السردية لهذه المكوّنات الثلاثة.

فالكشف أسلوبياً عن هذه العناصر الثلاثة، يستند إلى نظام لغويّ سيميائيّ فاعل، يمثّل المفتاح

(1) - سعيد، بنكراد: الرواية المغربية وقضايا التشخيص السردّي، موقع سعيد بنكراد في شبكة الإنترنت.

(2) - صلاح الدين، بوجاه: الشيء بين الوظيفة والزمن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1993، ص 16.

الأعمق الذي يجب استخدامه من أجل فتح مغاليق الأدبيّة الروائيّة. والسيمايّة بما تملك من قدرة فاعلة على الكشف، وتمرد على اللّغة ذاتها، تستطيع أن تكشف رؤية الكاتب (البصمة)، التي لا يمكن أن تساويها رؤية أخرى⁽¹⁾. والدخول إلى عالم الرواية حتّى نعرف أديبّيها لا يكون إلّا من خلال الثلاثيّة الوظيفيّة (الزّمان، المكان، الشّخصيات) التي لا تنفك عن بعضها، وهذه العناصر تؤخذ مرحلياً، ذلك أنّ كلّ نظام من هذه الأنظمة السيمائيّة الثلاثة متشكّل من سلسلة من العلامات السيمائيّة الجزئيّة التي تتكامل في إنتاجه والإحاطة به. وتحليل العلامة السيمائيّة الجزئيّة هي نسيج لغويّ ليس سوى محاولة التّعرف إلى الرؤية، وإلى عمق الثقافة التي تأسست عليها، وإلى مدى قدرتها على النّفاذ في عمق المادّة المرجعيّة⁽²⁾.

يمثّل الفضاء الروائيّ في أيّ رواية (الزّمان، المكان، الشّخصيات)، وغيرها من العناصر، عمقاً من أعماق القضاء المرجعيّ، تستطيع رؤية الكاتب، بما يتوفّر عندها من ثقافة أن تكشفه وتظهره إلى العلن، وهذا العمق يظلّ خاصّاً بصاحبه، متصلاً بما يحمل من محمولات ثقافيّة، تمكّنه من قراءته وتقديمه إلى العالم.

وهذا الكلام يعني تجاوزاً لنظريّة الانعكاس التي قالت بها بعض المناهج التكوينيّة والتي تنظر إلى البعد الظاهر الذي يراه جميع الناس الفضاء الروائيّ، كما أنّ الفضاء الروائيّ لا يعدّ انكساراً كما تراه حركة الشكليين الروس التي ترى أنّ الأدب إعادة تشكيل للواقع أو إعادة إنتاجه من جديد.

نحن أمام بصمة فريدة من نوعها في العمل الأدبيّ، يصل إليها الكاتب بوساطة ما يمتلك من تقنيّات أسلوبية مشفوعة بثقافته العالية، هذا كلّه يمكّنه من أن يتحوّل إلى مكتشفٍ وليس مُبتكراً، وهذا يعني أننا أمام رؤية جديدة وبصمة فريدة.

هذا التّقديم، يُمكن أن يُهدّد لنا لمعرفة فضاء رواية «دا» للروائيّة الإيرانيّة أعظم الحسيني في تقديم المرأة الإيرانيّة في الرواية الحربيّة، كما يسمح لنا أن نقرأ دراسة الكاتبة «أنسية الخزعلي» للرواية بطريقة نقدية تراعي الجوانب الفنيّة من جهة و الجوانب والدلاليّة من جهة أخرى.

تلخيص الدّراسة:

(1)- علي زينون: أدبيّة الرواية في ضوء المنهج الثقافيّ السيمائيّ، دار المواسم للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 32.

(2)- م. ن.، ص 33.

تقوم دراسة أنسية الخزعلي على ثلاثة فصول تتضمّن جزءين أساسيين، الجزء النظريّ الذي مهّد للدراسة، والجزء الإجماليّ الذي قارب رواية «دا» من المنطلقات النظريّة التي قدّمتها الكاتبة.

توقّفت الكاتبة في الفصل الأوّل عند الرّؤية الحربيّة عارضة أمثلة من الرّوايات العالميّة والرّوايات العربيّة، مشيرةً في هذا العنوان إلى أنّ الأدب الحربيّ في المقام الأوّل ذكوريّ، ولكن الرّواية الحربيّة النسائيّة قادرة على المشاركة في ميدان الحرب وتصوير الملاحم والهزائم والانتصارات. ثمّ انتقلت الكاتبة إلى الإطالة على الأدب المقاوم، لتمييزه عن الأدب الحربيّ، بوصفه يرسّخ الوجود الإنسانيّ ويعزّز فكرة المقاومة في مقابل الصّراع العدوانيّ بدوافع الجشع والهيمنة. وكان لا بدّ أن تطلّ الكاتبة على الحرب العراقيّة الإيرانيّة بهدف إظهار أسباب الحرب والإشارة إلى أطماع النّظام العراقيّ في إيران وإجهاض الثّورة الإسلاميّة في مهبها. ثمّ بيّنت أنسية الخزعلي دور المرأة المقاومة في مقاومة العدوان العراقيّ على الجمهوريّة الإسلاميّة، وكيف بدت نموذجاً راقياً في مقاومة العدوان، ووقوفها مباشرةً خلف المقاومة ودعمها واحتضانها والوصول إلى النّتائج الإيجابيّة والفعلية في انكفاء العدوان وكسره.

بعد هذا العرض تكلمت الكاتبة على مكانة رواية «دا» في الأدب الفارسي.

تعدّ هذه الرّواية، كما أشارت الكاتبة، رواية وثائقيّة، تسرد حقبة مصريّة من تاريخ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، إذ نظرت إلى الحرب نظرة تاريخيّة ووثائقيّة وبطوليّة في آنٍ معاً. إنّها نقطة تحوّل في رواية الحرب، لأنّها تبرز قيم الدّفاع المقدّس، وتعبّر عن هذه القيم لضمان بقائها في تاريخ الرّواية الإيرانيّة.

في الفصل الثّاني تتكلم على تقنيّات السّرد وفي مقدّمتها الشّخصيّة، وكيف يتمّ مقاربتها في الرّواية، بتحديد أنواع الشّخصيّات (المسطّحة، المدوّرة، السكونيّة، الديناميّة...)، ثمّ تحدّثت عن عرض الشّخصيّات وتيار الوعي والحبكة، وانطلقت بعد ذلك إلى الأمكنة وأنواعها (المكان المفتوح، المغلق، المغلقة القسريّة...) وغيرها.

بعد الأمكنة كان لها حديثٌ عن الزّمن وابنائه على العلاقات (التنظيم والمدة الزمنيّة والتكرار). واستكملت الكاتبة قسمها التّنظيريّ بالحديث عن الوصف والرّاي والحبكة وأنواعها، ثمّ تحدّثت عن المضمون / المحتوى في العمل الأدبيّ، وهو الاتجاه والخطوط العريضة التي يتمّ تحديدها داخل العمل والتي تربط وقائع القصة وأحداثها ببعضها البعض.

في الفصل الثّالث تبدأ الكاتبة أنسية الخزعلي دراستها الإجماليّة في رواية «ذا»، بدراسة

الشخصية على أساس الشكل، (الوالد - عليّ - بابا - دا - زهراء - الجدّة - مي مي). وقامت بتحليل أنماط الشخصيات وفاق العناصر الأنفة الذكر (الشخصية البسيطة أو المدوّرة...)، وقد بدأت بالشخصيات الذكورية في الرؤية وصولاً إلى الشخصيات النسائية، واعتمدت الحوار أساساً لتحليل الشخصيات (الحوار بين الوالد وزهراء / زهراء وعليّ / زهراء والوالدة...)، إذ يقدّم الحوار بين الشخصيات أبعاداً تكتنّزها الشخصية (الشجاعة، المسؤولية، الالتزام، حبّ الشهادة...).

كما حلّلت في هذا القسم الشخصيات على أساس المدارس الأدبية (الواقعية - الرومنسية...)، إذ تتناول الرواية واقعاً مرّاً، مكان يحصد أرواحاً كثيرة من الناس وحملت الجمهورية الإسلامية تداعيات كثيرة.

وتبدو الرومنسية عند الكاتبة في عرض ذكريات الأطفال والحنين إلى الماضي، وإلى الحلاوة المفقودة في ظلّ الحرب⁽¹⁾.

كما قدّمت أنسية الخزعلي شخصيات رواية «دا» وفاق المنهجين: التحليلي والتّمثيلي. فرصت أثر المذهب والحرب من تشكّل الشخصية.

وللمكان حصّته في الدراسة، إذ يبدو واضحاً في نقل تفاصيله الدقيقة، وتصوير المكان لم يكن صنيعة ذهن الرواية، بل هي أمور موثّقة عبر التاريخ⁽²⁾.

تظهر الأمكنة على الشكل الآتي: البصرة - حُرْمشهر - معسكر ماهشهر - طهران - عبّادان - السّجن - البيت - مبنى كوشك - المسجد - المقبرة - المدينة...).

ثمّ انطلقت أنسية الخزعلي لدراسة علامات الأزمنة في الرواية، مركّزة على الرؤية اللاحقة والرؤية السابقة - استمرار المدة الزمنية - المشهد الزمني - التكرار الزمني).

ولم تغفل الكاتبة في الدراسة الصّراع بأشكاله المتنوّعة، قدّمت الراوي من زاوية النّظر إذ يقوم شخص بكتابة المذكرات الشخصية لصاحب المذكرات، والراوي العلم المشارك، إذ يتمّ تقديم القصة من قبل الرواية / البطلة.

في نهاية هذا الفصل تسلّط الكاتبة الضّوء على مسألة العقيدة والمثاليّة في الرواية (العقيدة الدينيّة والمذهبيّة وحبّ الوطن والدّفاع عنه / حبّ الثّورة وقائدها). ومن خلال التّفاد إلى العقيدة، تنفّذ الكاتبة إلى تقديم جملة قيم تحرك الرواية وهي: الدّفاع عن الوطن والدين،

(1)- المرأة الإيرانية والروايات الحربية، أنسية الخزعلي، دار العودة، بيروت، ط 2017، ص 129.

(2)- م، ن، ص 153.

الشهادة، الالتزام بأوامر القيادة والسَّير وفاق رؤيتها.

تلخيص الرواية:

الرواية مجموعة مدونة من ذكريات السيدة زهراء الحسيني في زمن الحرب العراقية الإيرانية. تحكي القصة لنا عن مرحلة طفولتها في البصرة، ثمَّ عن عودة عائلتها إلى إيران، إلا أنَّ أحداثها تتمحور حول حصار مدينة خرمشهر ومقاومة الشباب الإيراني للعدو، وسمودهم بوجه احتلال المدينة.

كانت زهراء، بطلة الرواية، في تلك الأيام، في السابعة عشرة من عمرها، لكنها تمكَّنت من رواية قصة الحصار لمدينة خرمشهر، واحتلالها، وما جرى فيها بكامل تفاصيله. قامت بدفن جثمانها، أبيها وأخيها اللذين استشهدا في المدينة المحاصرة، أصيبت بشظية في عمودها الفقري من جراء القصف، وكان عليها أن تتعايش مع الألم الذي ينتابها باستمرار في الظَّهر. كانت زهراء تقوم بأعمال حربية مساعدة، في مغسلة المقبرة وإعداد الأطعمة، حتَّى أنَّها في زمنٍ من أزمنة الرواية تشارك في الأعمال الحربية.

عائلتها فقيرة مكافحة، تُعاني من ظروف مالية سيئة، بدأ أخوها (علي) العمل منذ صغيرة، قاوم الفتنة المفتعلة بين القبائل العربية بهدف فصل خوزستان عن الوطن الإيراني. كان أبوها يمارس في الخفاء أنشطة ضدَّ النظام العراقي في أثناء وجوده في مدينة البصرة. أمَّا «دا» أمَّ زهراء فكانت تتحمَّل مسؤولية الأسرة في غياب الأب، وهي الحجر الأساس في تمتين العلاقات بين أفراد الأسرة.

ودَّعت «دا» الأمَّ بشجاعة قلَّ نظيرها جثمانَ زوجها الشهيد في سفره الأخير، لكنَّ الظروف حرمتها من مشاهدة جثمان ابنها الشهيد علي، وكانت كلَّ لحظة تنتظر نبأ قدومه من الجبهة. قراءة أنسية الخزعلي لرواية «دا» الإيرانية:

عندما تقرأ القسم الإجمالي من دراسة أنسية الخزعلي، لا تجد نفسك إلا أمام كاتبة قد أمسكت بالهموم والاهتمامات والقناعات والقضايا التي كانت تشغل بطلة رواية «دا» زهراء الحسيني. تقدِّم الكاتبة كلَّ هذه القضايا بوساطة أسرة إيرانية متماسكة في قيمها، مؤمنة بحقوقها، مكافحة في حياتها، تسري الشهادة في عروقتها، لتبلغ الأهداف العليا التي تطمح إليها. هذه الأسرة المكوَّنة من الأم «دا» والأب حسين والأخ علي، والأختين زهراء وليلى، هي صورة عن العائلة الإيرانية المناضلة والمجاهدة في سبيل الوصول إلى الخلاص والقيامة في الجمهورية الإسلامية. تشكَّل كلَّ شخصية من شخصيات العائلة علاقة دلائية تقودك إلى رسم

الغايات والأهداف، وفي مقدّمها العمل على نجاح الثّورة الإسلاميّة، وتحرير مدينة حُرْمشهر. قدّمت الكاتبة أنسية الخزعلي المرأة الإيرانيّة في الرّواية الحربيّة، بوصفها عنصراً فاعلاً ومهمّاً في صنع القرار من جهة، ونهضة البلاد من جهة ثانية، إنّها فئة اجتماعية تحافظ على التّراث الثّقافي، وتنتشر المبادئ والقيم في المجتمع، خصوصاً، في أثناء تعرّض البلد للمخاطر الخارجيّة، والأزمات الدّاخلية.

تقدّم لنا الكاتبة مشهديات الشّهادة في أكثر من مكان في الدّراسة، لتشير إلى الموت الموظّف في سبيل الحقّ والوطن والإسلام.

ومن الهموم الوطنيّة التي قدّمتها الكاتبة تسليط الصّوء على الجهات التي تزرع الفتن الدّاخلية في صفوف المجاهدين في سبيل إضعاف المقاومة وإثارة التّشكيك والوهن فيها.

تستحوذ كلّ التّقنيّات التي درستها الكاتبة في الرّواية على مفهوم واحد مصدره العقيدة التي تجلّت بشكل واضح في جميع عناصر الكتاب وخصوصاً في الشّخصيات التي تناولتها.

كشفت الكاتبة بوساطة الرّواية، أنّها نقطة تحوّل في حركة التّاريخ الإيراني، إذ رسّخت المرأة الإيرانيّة أئمّودجاً لا يمكن تجاوزه في أوقات المحن والأزمات، وأظهرت ثقافة المقاومة لديها وضرورة مشاركتها في العمل العسكريّ إلى جانب الرّجل.

أمّنت التّقنيّات السّردية التي درست الكاتبة على أساسها رواية «دا»، الولوج إلى عالم الرّواية، وكشف مضامينها وأهدافها، في سبيل ترسيخ ثقافة المشاركة الفاعلة للمرأة الإيرانيّة في داخل الأسرة المنزليّة، وفي السّاحات الخارجيّة، خصوصاً تلك التي تتعلّق بالقضايا الوطنيّة الحسّاسة في عمر الجمهوريّة الإسلاميّة.

قدّمت الباحثة المرأة الإيرانيّة بوصفها مربّية تساهم في تزويد المجتمعات بأجيال صالحة وقادرة على العبور بالجمهوريّة إلى النهضة المرجوّة (ص 115-117-126)، كما قدّمتها بوصفها عقلاً حجاجياً قادراً على المواجهة والدّفاع عن حقوقها، (فهي نذٌ للرّجل ولا تقلّ أهمّيّة عنه (ص 207) (ص 116).

يظهر التّحليل للنصّ السّردية في الرّواية أنّ الباحثة سلّطت الصّوء على هذا العمل الأدبيّ من منطلقات تجمعها مع زهراء الحسيني، وتعمل على نشرها وترسيخها في المجتمع الإيرانيّ.

قامت الباحثة أنسية الخزعلي بجهود عالية ودقيقة للكشف عن الفضاء الرّوائي في رواية «دا» الإيرانيّة. إلّا أنّها لم تحدّد في أثناء القسم النّظريّ المنهج الواضح الذي على أساسه ستجري مقارنة النصّ السّردية في رواية «دا».

وهذا ما جعلها تبعد عن متابعة البنية السردية في النماذج المأخوذة من الرواية، بوصفها علامات سيميائية تقفز عن اللغة العادية إلى لغة مقاومة للنسق العادي، وهذا يؤدي بدوره إلى كشف ما هو مستور من دلالات تتصل برؤية الكاتب من جهة، وبما مكنته ثقافته من جهة ثانية.

الفضاء الروائي في رواية «دا» الإيرانية:

أ- هوية الشخصيات في رواية «دا»:

تنهض رواية «دا» الإيرانية على ما تؤدّيه شخصياتها من أدوار في الإطارين، الرّمائي والمكاني، وتساهم في فرض وقائع وأحداث ترغب فيها، كما تعمل هذه الشخصيات على انبناء الرواية وتشكل عالمها، المرجعي والفني.

- هوية زهراء: قدّمت للرواية هوية متكاملة لزهراء تشمل السمات الجسدية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية.

- الهوية الجسدية: تعرّف عند زهراء على قامة قويّة شجاعة متمكّنة، تقوم بالمهام على أكمل وجه، وهذا ما كان ليحصل لولا القوّة الجسدية التي تستحوذ عليها زهراء، يقول لها إمام الجمعة: «نحن نفخر بنساءٍ باسلاتٍ مثلك. لقد أدّيت رسالة كما قامت بها زينب(ع)»⁽¹⁾.

وتبدو زهراء في القصة مقاتلة، تواجه ظروفًا صعبة في التّحمل إلى حدّ تقول لها «دا»: «زهراء لا تلقي بنفسك في الخطر. أينما يوجد الخطر تلقين بنفسك إليه. لم أعد أحتمل مُصابًا آخر»⁽²⁾. هذا العمل القتالي التي تتمتّع به تلك البطلة، هو العمل الذي تراه الكاتبة مقدّمة لإثبات الذات وتقديمها بوصفها بطلة قادرة على المشاركة في أكثر الميادين جهداً وتعباً وصبراً.

لم يعد الخطر عند زهراء شيئاً تتجنّب، بل شيئاً تترصّد وتقدم عليه، وهذا يعني بسالة ما بعدها بسالة، فالجسد تقوده الهوية الجهادية للوصول إلى مراتب عليا تسعى الذات إلى تحقيقها، والجسد عندها وسيلة ترتقي بواسطته الروح وتحقق غاياتها، لذا كانت تصرّ على تحميل جسدها ما لا يحتمل حتى تصل إلى الهدف المرسوم، كانوا يقولون لها: «أيتها البنت لا تجلبي الصخرة إنها ثقيلة. ليست قادرة على حملها. كنت أصرّ على أيّ قادرة على القيام بأعمال رجولية»⁽³⁾.

- الهوية النفسية: تعيش هذه الشخصية حالا من الاطمئنان النفسي، مع كلّ ما تعرّضت له

(1)- زهراء الحسيني: رواية «دا»، دار نشر سوره - إيران، ط1، 204، ص 190.

(2)- م،ن، ص 82.

(3)- م،ن، ص 160.

من ظروف قاسية سواء في أثناء إقامتها في البصرة مع أسرتها، أم في أثناء المواجهة مع العدو في مدينة خرمشهر، ومردّ هذا الاطمئنان العمق الإيمانيّ الذي كان يرافقها باستمرار. تقول في نفسها: «لم أكن أترك قراءة الحمد والمعوذتين، كانت قراءتها تسكنني»⁽¹⁾. والاطمئنان النفسيّ يساهم في تشكّل شخصيّة البطلة في القصة، وتمييزها من غيرها من النساء، خصوصاً، في الأوقات الحرجة والمواقف الصّعبة، إذ ترفض زهراء أن تلتئمها إحدى النسوة عند المجيء والذهاب، بدافع المواساة في أثناء استشهاد السيّد حسين «كانت معاملة هؤلاء تؤذيني إلى حدّ ما. كنتُ أشعر بأنهنّ كُنَّ يشفقن عليّ»⁽²⁾. هذا يعني أنّ زهراء تنظر إلى المشهد من رؤيةٍ أخرى، هي أنّ الشّهادة مصدر عزّ وقوّة وكرامة، لذلك يجب أن ترسّخ فينا الاطمئنان والهدوء والأمل.

لا تختلف السّمات النفسيّة عند زهراء البطلة عن السّمات الجسديّة فكلاهما تؤدّي وظيفة متكاملة في تشكيل هويّة البطلة، وهي شخصيّة المرأة الواثقة من خطواتها.

- الهويّة الاجتماعية: كانت هويّتها الاجتماعية امتداداً لهويّتها الجسديّة والنفسيّة في الحضور على مسرح الوجود وقراءة أشياء العالم من حولها.

تمتلك زهراء وعياً اجتماعياً وسياسياً وعسكرياً، دفعها إلى الحديث عن هموم الناس ومشاكلهم، إذ تحدّثت عن أتعاب الناس في مدينة خرمشهر وشحّ المياه، كما تكلمت عن الخيانة: «لا يملك محاربونا أسلحة ولا عتاداً، فقد سلبوا إيّاها، وتركوا عزّلاً، ولدينا الكثير من المعتاد، لكنّ الخونة يمنعوننا ويحرموننا من ذلك»⁽³⁾.

هذا الكلام يُشير إلى الوعي الاجتماعيّ والسياسيّ اللذين تمسك بهما زهراء في مرحلة حرجة من عمر الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. ومفردات النّص السّرديّ «سلبوا - تركوا - يمنعوننا - يحرموننا». تقدّم زهراء بوصفها قياديّة تتلمّس المخاطر المُحدقة بالسّاحة الإيرانيّة.

إنّ نشأة زهراء في أسرة اجتماعية متواضعة مكافحة، جعلتها نموذجاً يتناسب مع استراتيجيّات القصة «دا»، بما تهدف إليه من كشف عن وحشيّة العدوان العراقي على الجمهوريّة الإسلاميّة من جهة، وتقديم صور مشرقة عن المرأة الإيرانيّة في أدقّ مراحل قيام الثّورة ونجاحها في إيران. الهويّة الأخلاقيّة: تحت أي ظرف لا تتخلّى زهراء عن صفاتها الخلقية، وهذا ما ظهر في القصة عندما طلبت من إمام جامع خرمشهر أن يعاملوا جثّة الجنديّ العراقيّ معاملة الشّهداء

(1)- م، ن، ص 142.

(2)- م، ن، ص 222.

(3)- م، ن، ص 189.

الإيرانيين، ولم تتردد لحظة في القيام بدفنه. هذا يعني تمسكاً بالقيم الأخلاقية التي لا تغيب لحظة واحدة عن زهراء، في ظل ظروف قاسية تواجهها، كما تعبر السمات الخلقية عندها عن ذروة الرؤية الإنسانية.

تبدو زهراء ذات فلسفة في الحياة تقوم على نفع الناس ومساعدتهم، تقول في حوارٍ مع ذاتها: «كنتُ زعلانة من نفسي؛ لأني لم أكن قادرة على القيام بشيء. قلتُ لنفسي: يعني أنك لا تليقين بأي عمل»⁽¹⁾.

إنّ العبارة الأخيرة «لا تليقين بأي عمل» تؤدّي علامة سيمائية شديدة الدلالة على أنّ قيمة الإنسان في حُسن مساعدته للناس، وقيامه في التخفيف من أحزانهم وآلامهم. والتماسك الخلقى الذي رافق زهراء في مراحل حياتها، هو تماسك وظيفي يكمل وظيفة كلّ من الهويات السابقة لزهراء.

- الهوية الثقافية: تتجدر الهوية الثقافية في شخصية زهراء وتُحركها وفاق رؤية تطمح إليها وتسعى إلى تحقيقها. هذه الثقافة تمثلت بما امتلكته زهراء من وعي ديني وتجربة في ميادين الحياة.

سعي شخصية البطلة (زهراء) في رواية «دا» إلى رسم صورة الموت والحياة والعزة والكرامة، دفعها إلى طرح بعض الأسئلة، إذ تقول في معرض حديثها عن الموت: «كنتُ دائماً أسأل نفسي: كيف يمكن لإنسان أن يصل إلى مستوى يرى فيه الموت، والمصائب عينَ الجمال؟»⁽²⁾. تتشكّل ثقافتها وفاق هذه الأسئلة التي تقودنا إلى تأثرها بالثقافة الحسينية الكربلائية التي تؤمن بأنّ الموت ليس نهاية الأشياء، إنّما هو قفزة نحو الحياة والانتصار. وعبارة «يرى الموت - عينَ الجمال» هي ذاتها السعادة التي تكلم عليها الحسين (ع) في كربلاء حين قال: «إني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برماً».

مكّنت الهوية الثقافية زهراء من مواجهة المصائب والأخطار بقوةٍ وصلابةٍ وتفاؤل، في لحظة استشهاد أبيها تقول: «لم يمّت والدي، بل استشهد لهذا ليس ما يدعو إلى الترحم»⁽³⁾. هذه الثقافة تؤسس لمشروع جهاديّ تؤمن فيه زهراء وتعمل على نشره وترسيخه بوصفه ثقافة الخروج من دائرة الهزيمة إلى دائرة الانتصار.

شخصية هذه سماته الثقافية، هي شخصية متكاملة واضحة قويّة تؤدّي وظيفتها التي أرادت

(1) - م، ن، ص 76.

(2) - م، ن، ص 196.

(3) - م، ن، ص 223.

الكاتبة بنجاح واضح فيما يتعلق بدور المرأة في المجتمع الإيراني الذي أرادت الروائية في رواية «دا».

- هوية الشخصيات الأخرى:

يوجد إلى جانب زهراء شخصيات عديدة أهمها: «دا» والدة زهراء، والسيد حسين والدها، وعلي أخوها. وإذا كانت زهراء بطلة القصة شخصية إيديولوجية تشكّل العين التي ترى كل شيء في القصة، فإنّ وظيفتها العلائقية بالشخصيات الأخرى ووظيفة فاعلة في أحداث القصة وممّوّهة، ومؤثّرة بما يجري على مسرح الأحداث.

فشخصية «دا» الأم ذات بعد علائقيّ بزهرهه من ناحية التربية الأسرية التي كانت تُنشئ زهرهه عليها⁽¹⁾، هي التي أمّنت لزهرهه ظروفًا تساعد على القيام بالأدوار الموكلة إليها في عالم الرواية.

أمّا شخصية الوالد السيد حسين، فكانت عاملاً فاعلاً في تشكّل شخصية زهرهه وبلوغها مرحلة التشكّل النهائيّ، فشخصية الوالد تركت بصماتها في شخصية زهرهه، من جهة الحراك السياسي «كان نادراً ما يأتي إلى البيت بسبب نشاطه السياسي»⁽²⁾، كما زرع فيها الأخلاق العليا إذ تقول زهرهه: «كان الوالد قد ربّانا، حتّى أنّنا لم نكن نؤذي الجيران قطّ، وكُنّا هادئين»⁽³⁾.

أمّا شخصية عليّ، فهي شخصية البطل الملتزم المضحيّ الاستشهاديّ الذي فرض وجوده في شخصية زهرهه، خصوصاً في لحظة استشهاده، ضممت رأسه، كانت عيونُه مفتوحة، ورسمت ابتسامة جميلة»⁽⁴⁾. بقدر ما كان عليّ يتوق إلى الشهادة، بقدر ما كانت زهرهه تعدّها رمزاً للعزة والكرامة والتحرّر، لقد فعلت الهوية الثقافية المتصلة بالتربية الدينية فعلها في شخصية البطل عليّ والبطلة زهرهه، وهذا يعني تكامل الشخصيتين في تأدية الأدوار وتحقيق الأهداف المرجوة التي تسعى زهرهه لإنجازها في الساحة الإيرانية.

ب- الفضاء الروائيّ:

يقوم الفضاء الروائيّ على مكونين أساسيين: المكوّن الزمانيّ والمكوّن المكانيّ.

ب_ 1_ المكوّن الزمانيّ: تبدأ القصة من زمن طفولة الرواية زهرهه، وينتهي عند زواجها في مدينة عبّادان، وتحرير خرمشهر، وبعدها العودة إلى طهران.

(1)- م، ن: ص 38.

(2)- م، ن: ص 19.

(3)- م، ن: ص 47.

(4)- م، ن: ص 200.

تقدّم القصة سنوات الطفولة التي قضتها الراوية مع الأسرة، ومرحلة الشباب التي تميّزت بالنشاطات الاجتماعية والسياسية للرواية. ويمثّل زمن احتلال مدينة خرمشهر من قبل النظام العراقي وضمود أهلها ذروة القصة.

ولعلّ أهمّ خصائص الزمن في الرواية، هو زمن المواجهة وتخطّي التحدّيات والمصاعب، وينقسم الى مسارين، زمن المواجهة مع النظام العراقي، وزمن مقاومة الاحتلال لمدينة خرمشهر الإيرانية.

يُمكن أن نلاحظ هذا الزمن بوساطة تقنيات فنيّة وظفتها الكاتبة لتقديم رؤيتها للعالم المرجعي والفنيّ معاً.

1- علاقات الترتيب: يعيد القاصّ ترتيب أحداث الرواية وفاق ما أسماه الشكليّوت الروس المتن الحكائيّ والمبنى الحكائيّ، ويقوم هذا الترتيب على عنصرين اثنين: الاسترجاع والاستباق.

- **الاسترجاع:** هو إيقاف لسيرورة أحداث القصة عند نقطة يجد القاصّ نفسه معها مضطراً للعودة إلى أحداث في الزمن الماضي، ولم تذكر في سياقها الزمني المنصرم.

تلجأ الكاتبة إلى الاسترجاع الزمنيّ لقصّ بعض الذكريات، في أثناء وجودها في المغسل، إذ تتعرّف على أجساد بعض الأشخاص الذين كانت تعرفهم من قبل، ولكي تقدّمهم للقارئ توظّف تقنية الاسترجاع الزمنيّ فتقوم بنقل ذكرى من الماضي، «فجأة شعرت وكأنّ صفة كهربائية قد صدمتني. تراجعتُ إلى الوراء... كُنّا نعيش في زقاقٍ واحدٍ قبل عدّة سنوات»⁽¹⁾. في أثناء عملها في المغسل تتذكّر الرواية مشهداً من الماضي لامرأة قضت احتراقاً «رأيتُ من خلال فرجة الباب رأس امرأة وُضعت على المسطبة، فيما كانت المياه تجري من خلال شعر رأسها المتدليّ... لقد رأيتُ هذا المشهد قبل نحو عام، فلقد ماتت «ناهد» شقيقة زوجة الخال ناد على احتراقاً»⁽²⁾.

لقد تمّت استعادة الزمن الماضي بناءً على ما يُشغل بال الروائية، إذ استعادت ما يُساعدها على التماسك في الأزمان. لم يوظّف الاسترجاع الزمنيّ تقنياً، بقدر ما كان يوظّف وفاق رؤية الروائية ونظرتها للعالم من حولها.

- **الاستباق:** هو مثل الاسترجاع إيقاف لسيرورة الأحداث وفاق ترتيبها المرجعيّ، ولكنه يفترق عنه بأنّه يتجه إلى المستقبل. والاستباق الزمنيّ يتنصّب أحداثاً لم تقع بعد. واستباق الأحداث في

(1)- م، ن: ص 91.

(2)- م، ن: ص 83.

رواية «دا»، لا تبدو كثيرة، ومن نماذجها يمكن الإشارة إلى أمر استشهاد والدها، وكذلك توقُّعها أمر استشهاد أخيها عليّ.

«قلتُ: دا، عليك أن تُبرِّي ذمّة عليّ. نظرت إليّ باستغراب، وأضفتُ: ينبغي عليك أن تودِّعني إلى الأبد يا «دا»... إنَّ عليّ يلتهبُ حماسًا، إنَّه جاء ليذهب مُجدِّدًا»⁽¹⁾.

لم يكن الاستباق إلا وليد رؤية واعية من الراوية زهراء، فهي تتوقَّع ما يحلم به عليّ ويعمل على تحقيقه، إذ يتطلَّع إلى الموت بوصفه عبورًا إلى الحياة، وخلصًا من القهر والظلم والاحتلال.

2- علاقات الديمومة في قصة «دا»: تتفاوت سرعة حركة الزمن بين مرورٍ سريع: تلخيص، وتوقُّف: وقف أو استراحة، وسرعة لا نهائية: ثغرة، ربط: مشهد⁽²⁾.

وحسب الأماط السردية الإيقاعية الموظفة يكون لكل قصة إيقاع زمني يتسم بالسرعة، أو البطء، والأماط السردية الإيقاعية هي:

- التلخيص: هو أن يكون الزمن أكبر من مساحة النص، فدوره هو المرور السريع على حقبات زمنية لا يرى المؤلف أنها جديرة باهتمام القارئ⁽³⁾.

لم يُلاحظ كثيرًا الحذف في قصة «دا»، لأنها تتسم بالوثائقيّة من جهة، وباسترجاع أحداثٍ مشابحة للحاضر من جهة ثانية، في أثناء وصف الزاوية لمشهد الهجرة إلى مدينة خرّمشهر، تستخدم تقنيّة التلخيص «بعد عدّة أشهر حمل الوالد كلاً من سيّد عليّ وسيّد محسن وذهب إلى إيلام لرؤية الأقارب»⁽⁴⁾ أو حينما تتعرّض قدمها للإصابة فإنّها تقول: «بعد مرور عدّة أيام من الحادث تورّمت قدمي بشدّة»⁽⁵⁾.

ينسجم التلخيص مع استراتيجية القصة في التّركيز على التّحدّيات والصّعوبات التي واجهت أسرة زهراء في كلّ لحظة من لحظات المواجهة مع الحرب والقتل والتشريد والفقر في مدينة خرّمشهر.

- الوقفة: تكون الوقفة عندما يتوقّف الكاتب عن السرد ويلجأ إلى الوصف. وهذا يُسمّى استراحة، لأنّ الزمن السردّي يتوقّف. فالوصف عادةً انقطاع السيرورة الزمنية ويعطل حركتها»⁽⁶⁾.

(1)- م، ن: ص 335.

(2)- عبد المجيد زرافط: في بناء الرواية العربية، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1999، ص 706.

(3)- سيزا، قاسم: بناء الرواية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 56.

(4)- الحسيني: ص 37.

(5)- م، ن: ص 43.

(6)- حميد لحمداني: بنية النصّ السردّي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص 77.

تعددت مشاهد الوصف في القصة، ومنها تقوم الراوية بتصوير المعسكر «لقد أحاطت جبال زاغروس بمعسكر ملاوي من كل صوب، ففي الربيع تتحول الجبال إلى قطعة خضراء، وفي داخل المعسكر توجد أشجار الدردار الكبيرة العالية التي اصطفت صفين وكوّنت ما يُشبه الجدار للمعسكر...»⁽¹⁾.

كما تصف الراوية المشاهد المؤلمة التي تتركها الحرب، وفي أثناء مرورها إلى مستودع التبريد، تشاهد زهراء رجلاً جالساً القرفصاء «وقد وضع يديه على رأسه فيما غطى اللون الأسود رأسه حتى أخمص قدميه! قلتُ: لعلّ هذا الشخص قد جلس أمام أحد الشهداء، غارقاً بأفكاره... إنّه لم يكن سوى جنّة متفخّمة!...»⁽²⁾.

لم تخرج الوقفة في هذه المشاهد عن استراتيجيّة القصة في تقديم هول الحرب ومصائبها. أظهرت الوقفات الوصفية في القصة الكاتبة متمكّنة في نقل المشاهد الدقيقة في أثناء تقديم العالم المرجعي للقصة وترك مسحة فنيّة عالية وقّرت نقل رؤيته للأشياء من حولها. - **المشهد:** يقوم المشهد بالوظيفة المتناقضة مع التلخيص، فإذا كان التلخيص اختزالاً لكل ما لا قيمة له بالنسبة إلى الأهداف التي يتوخّاها القاص من قصته، فإنّ المشهد تركيز على التفاصيل التي تخدم تلك الأهداف⁽³⁾.

لم تغفل الكاتبة وصف شخصيات القصة وتصرفاتهم، إذ تشعر وكأنك تراهم أمامك: «كنتُ أعرفُ أنّ بابا موجود الآن في المكتبة قد خلّع عَمَتَهُ السّوداء، ووضع القلنسوة على رأسه، وشدّ على وسطه شالاً أخضر اللون، وأدخل أطراف ثوبه في الشّال، حتى يمكنه العمل بكلّ راحة... لم أكن أحبّ أن يحمل أكياس الطّحين الكبيرة والثّقيلة»⁽⁴⁾. لا تعني هذه التفاصيل تقديم «نجف أو بابا» بوصفه عاملاً مجداً في إحدى مطاحن البصرة، بقدر ما تقدّمه قيمة أخلاقيّة وجهاديّة وإيمانيّة.

فالوقفات (المشهد) في القصة كانت ضرورة فنيّة دفعت بالقصة إلى أن تصل إلى أهدافها.

ج - 2- المكان في قصة «دا»:

1 - **دوائر المكان ومكوّناته:** تقوم هذه القصة على دوائر مكانيّة عديدة، إذ احتلّ المكان حيّزاً واسعاً من القصة، وهذا مردّه إلى أنّ معظم الأحداث وقعت في مناطق كانت تتحدّث

(1)- الحسيني: ص 649.

(2)- م، ن: ص 463.

(3)- علي زيتون: النّص من سلطة المجتمع إلى سلطة المتلقّي، حركة الرّيف الثقافيّة، البقاع، ط 2005، ص 136.

(4)- الحسيني: ص 31.

عنها الرأوية في مذكراتها، وكانت مُجبرة على الانتقال من مدينةٍ إلى أخرى بسبب الظروف السياسية، والحربية والاقتصادية التي كانت تمرُّ فيها أسرة زهراء.

-البصرة: تشكّل البصرة نقطة انطلاق زهراء وتكوّن شخصيتها الثقافية والمعرفية والدينية، وفي وقت مبكرٍ من مراحل عمرها في مدينة البصرة كانت زهراء تتخذ مواقف من النظام العراقي وتتعامل مع أجهزته بحدٍ، وفي أثناء إبعادهم عن المدينة لا تبدي حزناً ولا ألماً، ربّما لأنها تتوق إلى ممارسة الحرية من دون مضايقات رجال الأمن.

البصرة بالنسبة لزهراء علامة شديدة الدلالة على وعيها وتكوّن معارفها الأولى من جهة، وعلى ما كانت تواجه الأسرة من مصاعب في ظلّ النظام العراقي في تلك الأثناء.

- خرمشهر: تحتلّ خرمشهر مساحةً كبيرة في قصة «دا»، تبدأ علاقة زهراء معها في أثناء عودتها من البصرة مع أسرتها إلى إيران.

تبدو علاقتها مع المدينة علاقة وثيقة تعكس تلك العلاقة التي كانت تربطها بالبصرة. يعود ذلك إلى أنّ زهراء قد وجدت نفسها في هذه المدينة، إذ تحوّلت إلى مقاومة أعداء المدينة وعملت على إبراز دور المرأة الإيرانية في ميادين الحرب ومدى تأثيرها في الأعمال المقاومة. تقدّم هذه المدينة علامات عديدة تعبّر عن مواقف زهراء من العالم، فهذه المدينة معبر أساسي لانتصار الثورة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فوالد زهراء استشهد فيها، وعليّ بذل كل ما بوسعه للدفاع عنها والاستشهاد في سبيلها⁽¹⁾.

لم تكن زهراء على استعداد في آية لحظة من لحظات الحرب وهولها أن تغادرها⁽²⁾. ارتباط زهراء بالمكان (خرمشهر)، هو ارتباط وجودي في الخروج من دائرة المحاصرة والهزيمة إلى دائرة التحرر والانتصار.

- طهران: بعد تهجير الرأوية مع أسرتها من مدينة خرمشهر انتقلت إلى طهران. لم تشكّل هذه المدينة دوراً مهماً في حياة زهراء، باستثناء بعض النشاطات الثقافية والسياسية، وتمكّنت في هذه المدينة من لقاء قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني.

شهدت رواية «دا» أماكن أخرى شكّلت علامات دلالية في تقديم رؤية الكاتبة وتطوير أحداث الرواية.

- السّجن: يشكّل السّجن علامة سوداء في حياة أسرة زهراء، إذ زجّ والدها فيه قسرياً بسبب

(1)- م، ن: ص 200.

(2)- م، ن: ص 400.

الاتهامات السياسيّة ومعارضة للنظام الملكيّ، وقد ترك هذا المكان انطباعاً سيّئاً في نفس زهراء. - البيت: مكان الأسرة حيث أقامت، وتفصيله تُشير إلى البساطة والتّواضع والمستوى الاجتماعيّ للأسرة، «وكُنّا نقيم في غرفةٍ واحد هي في نفس الوقت غرفة الصّيوّف والمعيشة والتّوم والدّراسة بالنّسبة لنا»⁽¹⁾.

- المسجد: المسجد في رواية «دا» علامة جهاديّة، إذ يشكّل نواة لنشاط المقاومة، ورمزاً لمواجهة الاحتلال العراقيّ. ويُعدّ مسجد خرّمشهر أحد أبرز المعالم المكنيّة التي قدّمت تضحياتٍ في صدّ الاعتداء الخارجيّ، وانطلاقة زهراء وعملها كان من المسجد، ففيه كانت تُعالج المُصابين وتُحافظ على أجساد الشّهداء.

تكوّنت تجربة زهراء في المسجد، بوصفه مركزاً مُحوريّاً في مقاومة المحتلّ وبعُدّاً إيمانيّاً يتلاءم مع الهويّات التي تمّت في شخصيّة زهراء.

- المقبرة: اسم المقبرة في الرواية علامة سيّئة تُشير إلى الموت الأسود والأحزان والآلام، وهذا نراه عندما وصفت الرواية مقبرة «آباد»⁽²⁾.

يُعدّ هذا المكان مع مغسله من الأمكنة المركزيّة في الرواية، بدأت زهراء عملها التّطوّعي منه، وفيه واجهت أصعب لحظات الحرب، إلّا أنّها كانت تتخطّأها بالصّبر والصّمود، لذا يُشكّل هذا المكان تكوّن شخصيّة زهراء القويّة وتجاوزها لكثيرٍ من الحالات النّفسيّة التي فرضها عليها ذلك المكان. ما يلفت في أمكنة رواية «دا»، أنّ عالمها عالم واقعيّ، فالبصرة وخرّمشهر وطهران والسّجن والمقبرة وغيرها هي في الواقع، ولقد كان همّ الراوية همّاً وطنيّاً واجتماعيّاً وإنسانيّاً استدعى من مقومات المكان ما يتناسب مع هذا الهمّ. وإذا هدفت الروائيّة أن تقدّم حقبة زمنيّة تاريخيّة وتجربة قاسية وغنيّة بالمواقف والمواجهات ذات الدلالات، فإنّ ذلك استدعى أن تكون دوائر الأمكنة مستقطبة حول أماكن وجود الروائيّة وأسرتها، لا تخرج وظيفة المكان ولا علاقته في هذا العمل الروائيّ عن الهمّ الرّئيسيّ لكاتبته، في مقاومة السّلطة المستبدّة و الحرب الظالمّة، وتقديم المرأة الإيرانيّة بمشهديّة فاعلة من جهة عملها ومواقفها وحضورها في الميادين جميعها.

(1) - م، ن: ص 45.

(2) - م، ن: ص 80.

الخاتمة:

قدّمت هذه الدراسة ثلاث علاماتٍ سيميائيةٍ كان لها دورٌ أساسيٌّ في تطوّر أحداث رواية «دا» وتحريكها وفاق رؤية الكاتبة، وعيّنتُ بهذه العلامات (الشخصيات، والزّمان، والمكان). تشكّل شخصيّة «زهراء» قطب الرّحى في الرّواية، إذ تتحوّل إلى علامةٍ شديدة الدّلالة في تحقيق غاية الكاتبة من الرّواية وتقديم دور المرأة الإيرانيّة في الحرب من خلال هذه الشّخصيّة. من هنا كان حضورها قويّاً تستقطب شخصيات الرّواية وتتحرّك وفاق رؤيتها. فهذه الشّخصيّة بما تحمله من همومٍ وطنيّة واهتماماتٍ اجتماعية وقناعاتٍ دينيّة تمثّل الشّخصيّة البطل في الرّواية الحربيّة، كما تمثّل زاوية الرّؤية بالنسبة للكاتبة الحسينيّة.

وبأبي الزّمن ليكون علاقة دالّة على زمن الحرب على الجمهوريّة الإسلاميّة، مع أنّ هذا الزّمن اتّسم بالسّواد والقلق والتدمير والقتل، إلّا أنّه يعدّ زمنًا مقاومًا يُحاول الخروج من دائرة الهزيمة إلى دائرة الانتصار والنّهوض.

يعدّ المكان في رواية «دا» فاعلاً في بناء الرّواية، خصوصاً من خلال ما رصدناه من أمكنة متنوّعة احتضنت الأحداث وأدّت دوراً في توجيه السّياق أو تطوير الشّخصيات، منها المكان الذي شكّل مسرحاً لطفولة الكاتبة (البصرة)، ومنها المكان الذي شكّل نضج الرّواية وأساس وجودها (خرمشهر)، وهو المكان الذي عاشت مع تفاصيله هول الحروب وآلامها من جهة، والإصرار على المقاومة لدرح المعتدي من جهةٍ ثانية.

تركت الكاتبة في رواية «دا» الإيرانيّة بصمةً ذات طابع أنثويّ، يتمثّل في مشاركة المرأة الإيرانيّة في ميادين الحرب، وهذا ما بدا جليّاً في حضور شخصيات الرّواية الأنثويّة «دا، زهراء، ليلي...» وغيرها.

قدّمت الرّوائيّة الحرب الدّفاعيّة التي سُنت على الجمهوريّة الإسلاميّة، حرباً مقدّسة، وهذا ما ظهر في أكثر من محطةٍ في الرّواية في أقوال الشّخصيات.

وللأيديولوجيّة سطوة خاصّة في الرّواية، إذ قدّمت الكاتبة القيم الإسلاميّة بما يتوافق مع روح الإسلام من جهة، وما تقدّمه كربلاء من ثقافة كانت نقطة ارتكاز الكاتبة في تقبّل الموت والإصرار على مواجهة الظلم والظالمين.

وتظهر القيادة في الرّواية من رحم عاشوراء، إذ تتجلّى في الإمام الحسين (ع)، والسيدة زينب (ع)، إنّها ثقافة كربلاء التي تحضّ على مقاومة الظلم والاستبداد وتدعو إلى الإصلاح، وكان لهذه الثقافة دورٌ مهمٌّ في حركة أحداث الرّواية وتحريك شخصياتها.

تعدُّ رواية «دا» الإيرانية نتاجاً تاريخياً وإنسانياً واجتماعياً وفتياً يعبر عن مرحلة مهمة من مراحل الجمهورية الإسلامية. إضافةً إلى ذلك نعثُر في الرواية على أمكنة أخرى (المغسل، المقبرة) وغيرها، تُساهم في تشكُّل الفضاء الروائيّ في رواية «دا» الإيرانية.

المصادر والمراجع:

1. الحسيني، زهراء: رواية «دا»، مركز نشر سوره مهر، إيران، 2004.
2. إبراهيم، إبراهيم: السردية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، ت، 2003.
3. بوجاه، صلاح الدين: الشيء بين الوظيفة والرمز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1993.
4. الخزعلي، أنسيّة: المرأة الإيرانية والروايات الحربية العود، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
5. زيتون، علي: أدبيّة الرواية في ضوء المنهج الثقافيّ السيميائيّ، دار المواسم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
6. النّص من سلطة المجتمع إلى سلطة المتلقّي، حركة الرّيف الثقافيّة، البقاع، ط 2005.
7. سعيد، بنكراد: الرواية المغربية وقضايا التّشخيص السردّي، موقع سعيد بنكراد في شبكة الإنترنت.
8. 7. عبدالله، إبراهيم: السردية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، ت، 2003، ص
9. قاسم، سيزا: بناء الرواية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

المواقع الإلكترونيّة:

- بنكراد، سعيد: الرواية المغربية وقضايا التّشخيص السردّي، موقع سعيد بنكراد في شبكة الإنترنت.

باب التاريخ:

1- جامعة بغداد مركز إشعاع فكري وحضاري وتآلق علمي دائم المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية أهوذا



بقلم أ. د. وجدان فريق عناد¹

wjdan_fareeq@yahoo.com

الملخص

إن المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية الذي تأسس عام 2000 م، يعد من المعاهد العلمية المهمة في جامعة بغداد المختصة في الدراسات العليا، كونه الركيزة الأساس التي من الممكن الاعتماد عليها في إعداد الدراسات والبحوث الهامة لرسم السياسة المالية والاقتصادية للبلد، وذلك من خلال الاستعانة بالخبرات العلمية الموجودة فيه من أساتذة كفوئين مؤهلين لتقديم الرأي للمؤسسات والوزارات التي تحتاج الى دعم استراتيجيتها باستشارة الخبراء المختصين، بما يعد مؤشرا سليما على تفاعل الجامعة مع المجتمع.

**cultural and intellectual of center is Baghdad of University The
radiance and a lasting scientific brilliance**

(1) وجدان فريق عناد (أستاذة دكتوراه) مركز إحياء التراث العلمي العربي / جامعة بغداد، wjdan_fareeq@yahoo.com، أستاذة تاريخ وحضارة الأندلس والمغرب، لها عشرة كتب منشورة، وأكثر من (60) بحثا منشورا في الدوريات العراقية والعربية والعالمية، أشرفت وناقشت عشرات من رسائل الماجستير وأطاريح الدكتوراه، رئيس تحرير مجلة التراث العلمي العربي، عضو هيئة تحرير مجلة شؤون عراقية / مركز العراق للدراسات، وهيئة تحرير مجلة العلوم الحديثة والتراثية / السويد، والهيئة الاستشارية والعلمية، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية / جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي - الجزائر، والهيئة الإدارية لرابطة دراسات الأدب الشعبي في الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، رئيسة تحرير المجلة الدولية للبحوث والدراسات الإنسانية، واللجنة الاستشارية، معاملة التأثير العربي خاص بالمجلات التي تصدر باللغة العربية، اتحاد الجامعات العربية، ولجنة التحكيم لمجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، ولجنة التحكيم في مجلة حوليات جامعة قالبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، والهيئة الاستشارية المحكمة مجلة وميض الفكر، الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير، لبنان.

The Higher Institute of Accounting and Financial Studies

Model

Prof. Dr. Wijdan Fareeq Enad

Center for Revival of Arab Scientific Heritage University of Baghdad

Abstract

founded in ،The Institute of Higher Accounting and Financial Studies is one of the most important scientific institutes in the Univer-،2000 sity of Baghdad. It is the basis for the preparation of studies and re-،search important to the country's financial and economic policy .This is a good indicator of university interaction with society

المقدمة:

أخذت جامعة بغداد اسمها من مدينتها بغداد، مدينة العلم وقبلة العلماء، ومنذ تأسيسها عام 1957 غدت جامعة بغداد رمزاً من رموزها، فغدت منبع العطاء العلمي، وهي الرافد الأساس لمعظم جامعات العراق من تدريسيين وفنيين. وهي في تطور وتوسع مستمر، لذلك دعت الحاجة الى كتابة تاريخ هذه الجامعة الرائدة، لبيان رحلتها في متابعة حاجة المجتمع ومؤسسات الدولة من خلال فتح الأقسام المتنوعة، بما يكفل توفير الخبرة واليد العاملة الجديرة بالنهوض بإمكانات البلد، بالاعتماد على أبنائه الخريجين من كلياتها ومعاهدها ومراكزها المتنوعة.

وكان المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية الذي تأسس عام 2000 جزءاً أساساً من أركانها، وبسرعة أخذ مكانته كونه مؤسسة علمية مختصة بتوفير الكوادر العلمية الأكاديمية المهنية المؤهلة لتقديم خدماتها للجامعة وللمجتمع.

كما لابد من الإشارة إلى أن البحث سيضم المدة الزمنية الممتدة من تأسيس المعهد ولغاية نهاية العام الدراسي 2015-2014م.

ولابد من تقديم الشكر والأمتنان الى عمادة المعهد متمثلة بالعميد حينها أ.م.د. موفق عبد الحسين محمد الشهب لتعاونه في الإيعاز الى العاملين في تسهيل مهمة الكتابة عن تاريخ المعهد من خلال توفير المعلومات المطلوبة، والشكر موصول الى كل من المدرس علي عبد العظيم باقر والمدرس المساعد هالة فاضل حسين، لجهودهما المميزة في ذلك.

المحور التاريخي

1 - 1 الموقع الجغرافي للمعهد (العراق - بغداد - الجادرية - جامعة بغداد).

يقع المعهد العالي للدراسات المالية والمحاسبية في الجانب الشرقي من مجمع الجادرية بالقرب من كلية العلوم السياسية ، ويشغل منذ التأسيس حتى الآن بناية من أربعة طوابق وهي جزء من الأقسام الداخلية سابقا.

1 - 2 البواكير الأولى لتأسيس المعهد ومتابعة تطوره حتى عام 2014م

نتيجة لحاجة المجتمع الى مختصين بالجانب المالي والمحاسبي ، تأسس المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية بموجب القانون رقم 33 لسنة 1999، ويهدف الى إعداد كوادر مختصة في (مراقبة الحسابات) و(محاسبة الكلف والإدارية) والاختصاصات المالية (المصارف والضرائب والتأمين)، بما يكفل سد حاجة المجتمع في القطاع العام والخاص والمختلط ، ويتكون المعهد من قسمين هما: قسم الدراسات المحاسبية ، وقسم الدراسات المالية.

أما عن الشهادات التي يمنحها المعهد فهي:

1- شهادة (محاسب قانوني، ومحاسب كلف وإدارية) يتمتع حاملها بجميع حقوق وامتيازات شهادة الدكتوراه بما فيها اللقب العلمي ، ويمنح هذه الشهادة قسم الدراسات المحاسبية.

2- شهادة الدبلوم العالي المعادل للماجستير في اختصاص (المصارف، الضرائب والتأمين)، يتمتع حاملها بجميع الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها حامل شهادة الماجستير ، بما فيها اللقب العلمي ، ويمنح هذه الشهادة قسم الدراسات المالية.

يلتزم المعهد في نظام عمله بالتعليمات الخاصة (برقم 147 لسنة 2002) فضلا عن التعليمات الجامعية الصادرة عن جامعة بغداد ، وهي المحدد له في (تحديد الهيئة التدريسية ، والامتحانات ، ولجان مناقشة البحوث التطبيقية للطلبة ، مدة الدراسة، والفصول الدراسية والتدريب العملي للطلبة ، وشروط القبول) سعى المعهد منذ تأسيسه الى ان يكون جزءا فعالا في الساحة العلمية والأكاديمية من خلال تسجيل حضوره في المؤسسات ذات العلاقة بعمله ، فقد حصل على عضوية جمعية تطوير كليات إدارة الأعمال الدولية (AACSB) في عام 2014 وهي أكبر جمعية في العالم لكليات إدارة الأعمال، مقرها الولايات المتحدة الأمريكية، وهو مستمر مع الجمعية لغرض الحصول على الاعتمادية الدولية.

2. المحور الإداري

2 - 1 العمداء

لقد تعاقب على إدارة المعهد منذ تأسيسه عام 2000 ولغاية العام الدراسي 2015-2014 ثلاثة عمداء هم كل من:

1. أ. د. محمد عبد الوهاب العزاوي (2000 - 2003)

حاصل على شهادة الدكتوراه في إدارة الأعمال من اليونان وتبوأ العديد من المناصب في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي وله خبرة في مجال إدارة الأعمال.

2. أ. د. عبد الصاحب نجم عبد الجبوري (2003 - 2010)

حاصل على شهادة الدكتوراه في المحاسبة وتبوأ عدة مناصب في ديوان الرقابة المالية ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وله خبرة في مجال الرقابة والتدقيق والمحاسبة المالية.

3. المحاسب القانوني أ.م.د. موفق عبد الحسين محمد الشهيبي (2010 - 2015)

حاصل على شهادة الدكتوراه في المحاسبة القانونية، وتبوأ عدة مناصب في ديوان الرقابة المالية والمعهد، وله خبرة في مجال الرقابة والتدقيق والمحاسبة.

2 - 2 مجلس المعهد

نصت المادة (3) من قانون المعهد لسنة 1999 بأن يتكون مجلس المعهد:

أ- عميد المعهد - رئيساً

ب- معاون العميد - عضواً ومقرراً

ج- رؤساء الأقسام العلمية - أعضاء

د- ممثل عن كل من (وزارة المالية، وزارة الصناعة، ديوان الرقابة المالية والبنك المركزي العراقي) من المختصين في الأمور المحاسبية والمالية بمستوى لا يقل عن مدير عام - أعضاء

أعضاء مجلس المعهد الأول (عند تأسيسه)

1. الأستاذ الدكتور محمد عبد الوهاب العزاوي

عميد المعهد

2. م.م. محمد سلمان كريم العزاوي

معاون العميد

3. الدكتور سالم محمد عبود البياتي

رئيس قسم

4. الدكتورة وفاء عبد الأمير الدباس

رئيس قسم

5. المحاسب القانوني عزيز جعفر حسن

مدير عام/ وزارة المالية

6. محاسب الكلفة يعقوب يوسف شونيا

مدير عام/ وزارة الصناعة والمعادن

7. المحاسب القانوني عبد الهادي حميد فرحان
 8. المحاسب القانوني حسيب كاظم جويد
- أعضاء مجلس المعهد الحالي (2014 - 2015)
1. المحاسب القانوني أ.م.د. موفق عبد الحسين محمد
 2. المحاسب القانوني أ.م.د. علي محمد ثجيل
 3. المحاسب القانوني احسان شميران الياسري
 4. الأستاذ صادق عبد الرحمن حسين
 5. المحاسب القانوني الأستاذ داود محسن هاشم مدير عام الرقابة الداخلية والتدقيق / وزارة الصناعة والمعادن
 6. المحاسب القانوني انتصار فضيل فتوح مدير عام دائرة تدقيق النشاط الاجتماعي / ديوان الرقابة المالية الاتحادي
 7. أ.م.د. حمزة فائق وهيب رئيس قسم الدراسات المالية
 8. أ.م.د. سالم عواد هادي رئيس قسم الدراسات المحاسبية
- 2 - 3 التشكيلات الإدارية للمعهد
- يتكون الهيكل التنظيمي للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية من التشكيلات الإدارية التالية:
- مجلس المعهد ويتكون من:
- أولاً- العميد ويلحق به:
- 1- الأقسام العلمية وهي: قسم الدراسات المحاسبية وقسم الدراسات المالية
 2- وحدة أمانة المجلس
 3- وحدة مكتب العميد والقلم السري
 4- الوحدة القانونية
 5- شعبة الرقابة والتدقيق
 6- شعبة صندوق التعليم العالي
 7- وحدة ضمان الجودة والأداء الجامعي
 8- وحدة الإسناد العلمي
 9- المكتبة ويلحق بها: وحدة الدوريات ، ووحدة المصادر والمراجع العلمية .
 10- شعبة الحسابات ويلحق بها: وحدة الرواتب ، وحدة السجلات والكشوفات ، وحدة المخزن والتجهيزات .

- 11- شعبة إدارة الموارد ويلحق بها: وحدة الملاك ، وحدة الملفات ، وحدة التقاعد ، وحدة الطابعة ، وحدة الصيانة والخدمات .
 - 12- وحدة المتابعة
 - 13- وحدة المجلة العلمية
 - 14- وحدة الإعلام والمعلوماتية
 - 15- وحدة العلاقات الثقافية
- ثانياً- معاون العميد ويلحق به:
- 1- وحدة السكرتارية
 - 2- وشعبة التسجيل وشؤون الطلبة
 - 3- شعبة الدراسات والتخطيط والمتابعة
 - 4- وحدة التعليم المستمر
 - 5- وحدة الشؤون العلمية

3. محور الأقسام العلمية

3 - 1 التدريسيون

أسماء التدريسيين للسنة الأولى من التأسيس (2000)

الدرجة العلمية	التخصص الدقيق	الشهادة	اسم التدريسي	ت
أستاذ	إدارة عمليات	دكتوراه	محمد عبد الوهاب	1
مدرس مساعد	محاسبة كلفة	ماجستير	محمد سلمان كريم	2
أستاذ مساعد	محاسبة كلفة وادارية	دكتوراه	سالم محمد عبود	3
مدرس	محاسبة مالية	دكتوراه	وفاء عبد الأمير حسن	4

أسماء التدريسيين قسم الدراسات المالية للعام الدراسي (2014 - 2015)

الدرجة العلمية	التخصص الدقيق	الشهادة	اسم التدريسي	ت
أستاذ مساعد	قانون تجاري	دكتوراه	حمزة فائق وهيب	1
أستاذ	إدارة مالية	دكتوراه	محمد علي ابراهيم	2
أستاذ مساعد	تخطيط التنمية الاقتصادية	دكتوراه	حسين عاشور جبر	3
أستاذ مساعد	تأمين	دكتوراه	علاء عبد الكريم هادي	4
أستاذ مساعد	تدقيق ومحاسبة قانونية	دكتوراه	نضال رؤوف أحمد	5
مدرس	نظم المعلومات	دكتوراه	خلود هادي عبود	6
مدرس	اقتصاد قياسي	دكتوراه	هيثم عبد الخالق اسماعيل	7
مدرس	محاسبة	ماجستير	محمد سلمان كريم	8

أسماء التدريسيين قسم الدراسات المحاسبية للعام الدراسي 2014 - 2015

الدرجة العلمية	التخصص الدقيق	الشهادة	اسم التدريسي	ت
أستاذ مساعد	رقابة وتدقيق	دكتوراه	موفق عبد الحسين محمد	1

2	علي محمد ثجيل	دكتوراه	محاسبة دولية وتدقيق	أستاذ مساعد
3	سام عواد هادي	دكتوراه	رقابة وتدقيق	أستاذ مساعد
4	رياض حمزة شكر	دكتوراه	محاسبة كلفة وإدارية	أستاذ
5	فيحاء عبد الله يعقوب	دكتوراه	تدقيق	أستاذ مساعد
6	بشير علوان حمد	دكتوراه	اقتصاد - نقود	أستاذ مساعد
7	خولة حسين حمدان	دكتوراه	رقابة وتدقيق	أستاذ مساعد
8	عبيد خيون علي	دكتوراه	محاسبة حكومية	مدرس
9	وفاء عبد الأمير حسن	دكتوراه	محاسبة مالية	مدرس
10	مها صباح ابراهيم	دكتوراه	إدارة أعمال	مدرس

أسماء التدريسيين في الشعب والوحدات الساندة للعام الدراسي 2014 - 2015

ت	اسم التدريسي	الشهادة	التخصص الدقيق	الدرجة العلمية
1	أحمد هاشم حسين	ماجستير	حاسبات/ذكاء اصطناعي	مدرس
2	علي عبدالعظيم باقر مهدي	معادلة للماجستير	دراسات مالية/ ضرائب	مدرس
3	مؤيد حميد مجدي	ماجستير	تخطيط حضري وإقليمي	مدرس مساعد
4	بلسم حسين رهيف	معادلة للماجستير	دراسات مالية/ مصارف	مدرس مساعد
5	علي شاكر محمود	معادلة للماجستير	دراسات مالية/ مصارف	مدرس مساعد
6	سيف رؤوف حسين	ماجستير	حاسبات/ خوارزميات جينية	مدرس مساعد
7	مها عادل عبدالله	ماجستير	إحصاء	مدرس مساعد
8	إيمان حسين داود	معادلة للماجستير	دراسات مالية/ ضرائب	مدرس مساعد

9	أسامة حسن عبد علي	ماجستير	تربية فنية	مدرس مساعد
10	أحمد حسن أحمد	ماجستير	إدارة أعمال	مدرس مساعد
11	هالة فاضل حسين	ماجستير	إحصاء	مدرس مساعد
12	نور علي سلمان	معادلة للماجستير	دراسة مالية/ تأمين	مدرس مساعد
13	زينب صادق ابراهيم	معادلة للماجستير	دراسات مالية/ تأمين	مدرس مساعد

3 - 2 المقررات الدراسية

قسم الدراسات المحاسبية/ فرع محاسبة قانونية: يمنح شهادة محاسب قانوني، يتمتع حاملها بجميع حقوق وامتيازات شهادة الدكتوراة ، حيث يلتحق به الطلبة الراغبون في إكمال دراستهم العليا بعد الحصول على شهادة البكالوريوس في تخصص المحاسبة، ونظام الدراسة فيه نظام سنوي حيث يقسم العام الدراسي الى نصفين، بمعدل ستة أشهر نظري وستة أشهر عملي في ديوان الرقابة المالية وبدون عطلة ، ومدة الدراسة فيه 4-6 سنوات.

ت	المقرر الدراسي	عدد الوحدات
السنة الدراسية الاولى		
1	الرقابة والتدقيق/1	3
2	المحاسبة المالية	3
3	محاسبة الكلفة	3
4	النظرية الاقتصادية	2
5	قراءات محاسبية باللغة الإنجليزية	2
6	الإحصاء والأساليب الكمية	2
7	التدريب العملي	8
السنة الدراسية الثانية		
1	الرقابة والتدقيق/٢	3
2	المحاسبة المالية المتوسطة	3
3	المحاسبة الحكومية والنظام الحكومي الموحد	2
4	إدارة الأعمال	2
5	التشريعات القانونية المالية	2
6	تطبيقات على الحاسوب	2
7	التدريب العملي	8

السنة الدراسية الثالثة		
1	الرقابة والتدقيق المتقدمة	3
2	المحاسبة المالية المتقدمة	3
3	محاسبة الكلفة المتقدمة	3
4	نظم المحاسبية المتخصصة	2
5	الإدارة المالية المتقدمة	2
6	المحاسبة الضريبية	2
7	التدريب العملي	8
السنة الدراسية الرابعة		
1	محاسبة الكلفة المتقدمة	3
2	نظم المعلومات المحاسبية	3
3	الرقابة والتدريب 3/	3
4	الإدارة المالية	2
5	حلقة بحث في المحاسبة والتدقيق	2
6	دراسات الجدوى وتقييم المشاريع	2
7	التدريب العملي	8

قسم الدراسات المحاسبية/ فرع محاسبة كلف وإدارية: يمنح شهادة محاسب كلف وإدارية ، يتمتع حاملها بجميع حقوق وامتيازات شهادة الدكتوراة ، حيث يلتحق به الطلبة الراغبون في إكمال دراستهم العليا بعد الحصول على شهادة البكالوريوس في تخصص المحاسبة، ونظام الدراسة فيه وفق النظام السنوي حيث يقسم العام الدراسي الى نصفين ، بمعدل ستة أشهر نظري وستة أشهر عملي في ديوان الرقابة المالية وبدون عطلة، ومدة الدراسة فيه 4-6 سنوات.

ت	المقرر الدراسي	عدد الوحدات
السنة الدراسية الأولى		
1	محاسبة الكلفة	3
2	المحاسبة الادارية	3
3	قراءات محاسبية باللغة الانجليزية	2
4	الإحصاء والاساليب الكمية	2
5	اقتصاديات الأعمال	2

2	تطبيقات على الحاسوب	6
8	التدريب العملي	7
السنة الدراسية الثانية		
3	محاسبة الكلفة المتقدمة	1
3	المحاسبة الادارية المتقدمة	2
3	المحاسبة المالية	3
3	اساليب كمية وبحوث عمليات	4
2	إدارة الأعمال	5
8	التدريب العملي	6
السنة الدراسية الثالثة		
3	نظم كلفة متخصصة	1
3	نظم الرقابة الداخلية	2
3	المحاسبة المالية/ شركات	3
2	إدارة العمليات الانتاجية	4
2	التشريعات القانونية والمالية	5
8	التدريب العملي	6
السنة الدراسية الرابعة		
3	نظم المعلومات المحاسبية	1
3	التدقيق	2
2	تشريعات مالية وتجارية	3
2	حلقة بحث في المحاسبة الكلف والادارية	4
2	تطبيقات على الحاسوب 2/	5
8	التدريب العملي	6

قسم الدراسات المالية/ فرع المصارف: يمنح شهادة الدبلوم العالي المعادل للماجستير، التي يتمتع حاملها بجميع الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها حامل شهادة الماجستير ، حيث يلتحق به الطلبة الراغبون في إكمال دراستهم العليا بعد الحصول على شهادة البكالوريوس، ونظام الدراسة فيه هو نظام الكورسات (النظرية ، العملية في المصارف الحكومية والأهلية) وبدون عطة ، ومدة الدراسة فيه 2-3 سنوات .

ت	المقرر الدراسي	عدد الوحدات
الفصل الدراسي الأول		
1	إدارة المصارف	3
2	الإدارة الاستراتيجية	2
3	الصيرفة المركزية	2
4	القانون التجاري وقانون الشركات	3
5	الإحصاء والأساليب الكمية	2
6	قراءات في المصارف بالانجليزية/1	2
الفصل الدراسي الثاني		
1	التمويل والاستثمار	3
2	التشريعات والرقابة المصرفية	2
3	العمليات المصرفية	2
4	محاسبة الشركات	2
5	تطبيقات على الحاسوب/1	2
6	قراءات في المصارف بالانجليزية/2	2
7	التدريب العملي	4
الفصل الدراسي الثالث		
1	نظم المعلومات المصرفية	2
2	محاسبة النشاط المصرفي	3
3	بيوع دولية	2
4	المؤسسات المالية	2
5	اقتصاديات الأعمال	2
6	تطبيقات على الحاسوب/2	2

الفصل الدراسي الرابع		
1	حلقة بحث في المصارف والتمويل	2
2	التدريب العملي	4

قسم الدراسات المالية/ فرع الضرائب: يمنح شهادة الدبلوم العالي المعادل للماجستير، التي يتمتع حاملها بجميع الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها حامل شهادة الماجستير، حيث يلتحق به الطلبة الراغبون في إكمال دراستهم العليا بعد الحصول على شهادة البكالوريوس، ونظام الدراسة فيه هو نظام الكورسات (النظرية ، العملية في الهيئة العامة للضرائب وفروعها) وبدون عطلة ، ومدة الدراسة فيه 2-3 سنوات .

ت	المقرر الدراسي	عدد الوحدات
الفصل الدراسي الأول		
1	المحاسبة المالية المتقدمة	3
2	التشريع الضريبي	2
3	المالية العامة	2
4	الإحصاء والأساليب الكمية	2
5	تطبيقات على الحاسوب/1	2
6	قراءات في الضرائب بالانجليزية/1	2
الفصل الدراسي الثاني		
1	المحاسبة الضريبية/1	3
2	محاسبة الكلفة المتقدمة	3
3	الرقابة والتدقيق	3
4	الضرائب غير المباشرة	2
5	قراءات في الضرائب بالانجليزية/2	2
6	تطبيقات على الحاسوب/2	2
7	التدريب العلمي	4
الفصل الدراسي الثالث		
1	المحاسبة الضريبية/2	2
2	الفحص الضريبي	2

3	نظم ضريبية مقارنة	2
4	النظم المحاسبية المتخصصة	2
5	الإدارة المالية	2
6	نظم المعلومات	2
الفصل الدراسي الرابع		
1	حلقة بحث في الضرائب	2
2	التدريب العملي	4

قسم الدراسات المالية/ فرع التأمين: يمنح شهادة الدبلوم العالي المعادل للماجستير، التي يتمتع حاملها بجميع الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها حامل شهادة الماجستير، حيث يلتحق به الطلبة الراغبون في إكمال دراستهم العليا بعد الحصول على شهادة البكالوريوس، ونظام الدراسة فيه هو نظام الكورسات (النظرية ، العملية في شركات التأمين) وبدون عطله ، ومدة الدراسة فيه 2-3 أعوام.

ت	المقرر الدراسي	عدد الوحدات
الفصل الدراسي الأول		
1	النظرية العامة للتأمين	3
2	إدارة الخطر	3
3	اقتصاديات التأمين	2
4	الإدارة الاستراتيجية	2
5	الإحصاء والأساليب الكمية	2
6	قراءات في التأمين بالانجليزية/1	2
الفصل الدراسي الثاني		
1	التأمين من الحريق والحوادث	3
2	تأمين الأشخاص والمسؤولية	3
3	محاسبة نشاط التأمين	2
4	المؤسسات المالية	2
5	تطبيقات على الحاسوب/١	2
6	قراءات في التأمين بالانجليزية/٢	2

7	التدريب العلمي	4
الفصل الدراسي الثالث		
1	اعادة التأمين	2
2	تسويق التأمين	2
3	التأمين البحري	2
4	الإدارة المالية	2
5	نظم المعلومات الادارية	2
6	تطبيقات على الحاسوب/٢	2
الفصل الدراسي الرابع		
1	حلقة بحث في التأمين	2
2	التدريب العملي	4

4. محور النشاطات العلمية المؤتمرات العلمية للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية

ت	اسم النشاط	تاريخ النشاط
1	المؤتمر العلمي الأول (دور العلوم المحاسبية والمالية في النهوض بواقع المؤسسات الاقتصادية)	بالتعاون مع ديوان الرقابة المالية ونقابة المحاسبين والمدققين في رحاب جامعة بغداد للفترة 8 - 9 / آذار / 2011
2	المؤتمر العلمي الثاني (استخدام المنطق العلمي والتاريخي في دفع الحركة الاقتصادية)	مشترك مع كلية الإدارة والاقتصاد - جامعة بغداد للفترة 3 - 4 / نيسان / 2013

الندوات العلمية للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية

ت	اسم النشاط	تاريخ النشاط
1	مناطق التجارة الحرة	2002
2	تفعيل دور الأسواق المالية في العراق	2002
3	التعليم المحاسبي والمالي ومهنة المحاسبة	2002
4	بيئة نظام التحاسب الضريبي في العراق	2002
5	قانون البنك المركزي الجديد وآثاره المستقبلية	2004
6	بناء نظام النزاهة والشفافية في العراق	2005

7	الدروس المستخلصة من تدايعات الأزمة العالمية في تدعيم الاقتصاد العراقي	بالتنسيق مع المؤسسة الوطنية للتنمية والتطوير / 2008
8	دور الموازنة في ترشيد الإنفاق العام وتفعيل التنمية وتنشيط الاستثمار	بالتنسيق مع مؤسسة التنمية والتطوير/2009
9	اعادة هيكله المصارف وأثرها في تطوير أداء القطاع المصرفي	بالتنسيق مع البنك المركزي العراقي/2009
10	استخدام تكنولوجيا المعلومات في المصارف	2010
11	تقييم النظام الضريبي في العراق وآفاق تطوره	2010
12	قانون التأمين الإلزامي من حوادث السيارات وتطبيقاته في العراق	2010
13	تحديث المناهج الدراسية	2011
14	دور السياسة الضريبية في تشجيع الاستثمار الأجنبي	2011
15	الرقابة على المنح والمساعدات الدولية	2011
16	دور الاعتمادات المستندية في تطوير الاقتصاد الوطني	2011
17	دور التأمين البحري في خدمة ودعم الاقتصاد الوطني	2011
18	التسويق الالكتروني وانعكاساته على صناعة التأمين	2012
19	حذف الأصفار وأثرها في تقلبات سعر صرف الدينار العراقي	2012
20	استراتيجيات الإنفاق في ظل عجز الموازنة العامة للدولة	2012
21	نماذج التفوق التنظيمي لتطوير جودة الأداء الأكاديمي	2012
22	إدارة الجودة الشاملة - إطار عام	2013
23	إدارة الجودة الشاملة - معايير التقييم في التعليم العالي	2013
24	دور الهيئات المهنية في تطوير المحاسبة والتدقيق في العراق	2013
25	الموازنة المالية للجامعات ودورها في مسيرة التعليم العالي في العراق	2013
26	التأمين الهندسي ودوره في إعادة مشاريع البنى التحتية	2013
27	معايير الجودة الشاملة في تقويم الخدمات الحكومية	2014
28	التنسيق بين التعليم العالي وحقوق العمل في مجال التدريب لتنمية رأس المال الفكري وإدارة المعرفة	2015

29	الابداع المصرفي بين حوكمة المصارف - الصيرفة الالكترونية - وتقييم أداء المصارف	2015
----	--	------

الدورات التي أقامها المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية

ت	اسم الدورة	تاريخ الدورة
1	دورة الدليل المحاسبي الحكومي	2001
2	دورة الاستقطاع الضريبي	2005
3	دورة معايير التدقيق الدولية	2006
4	دورة مدقق جودة داخلي وفق المواصفة الدولية ايزو 1190، بالتعاون مع رئاسة جامعة بغداد - قسم ضمان الجودة والأداء الجامعي.	2015

ورش العمل التي أقامها المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية.

1. ورشة عمل حول مواضيع (المحاسبة الحكومية والموازنات) و (الرقابة والتدقيق) / أقيمت في إقليم كردستان / أربيل، وكذلك أقيمت في بغداد لموظفي التدقيق والحسابات من المفوضية العليا للانتخابات.
2. ورشة عمل حول القضايا الراهنة في التعليم المالي والمصرفي التي نظمها مشروع التنمية المالية التابع للوكالة الأمريكية للتنمية الدولية في 2011.
3. ورشة عمل خاصة بجامعة بغداد لغرض تسليط الضوء على أسلوب متابعة تنفيذ الموازنة الاتحادية لعام 2011 وخصوصاً بعد تخفيضها بنسبة 42.39% وإمكانية إيجاد الحلول البديلة للعمل في 2011.
4. ورشة عمل لمنتسبي شعب (الحسابات، صندوق التعليم العالي) للكليات والمعاهد في تشكيلات الجامعة بالتنسيق مع رئاسة جامعة بغداد / قسم الشؤون المالية / كانون الثاني 2013.

5. ورشة عمل الأجهزة العليا للرقابة المالية بالتنسيق مع ديوان الرقابة المالية 2013.

1.1 المساهمات الأخرى للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية

1. برنامج مجاني لتأهيل الأرامل بالاتفاق مع المعهد العراقي لإقامة دورات لتطوير مهارات الأرامل في مجال الأعمال المحاسبية.
2. اشتراك تدريسي المعهد في الدورات والورشات التي أقامتها جامعة شبسبرغ الأمريكية برعاية مشروع التنمية المالية التابع للوكالة الأمريكية للتنمية الدولية لتطوير الأقسام

- المالية والمصرفية في الجامعات العراقية/ 2013.
3. الاحتفال السنوي في مناسبة عيد المرأة.
4. الاحتفال السنوي في مناسبة عيد الأم.
5. التعاون مع مؤسسات المجتمع المدني لتقديم الدعم والإسناد لها من خلال المساهمة في نشاطاتها المختلفة وتقديم الاستشارات وفقا لآلية التعاون.
6. التنسيق مع المؤسسات الحكومية للاستفادة المتبادلة من الخبرات العلمية والعملية بإشراك منتسبيها من ذوي المؤهلات العلمية والوظيفية في إلقاء المحاضرات والإشراف والمناقشات وتقويم البحوث العلمية.
2. 4 - 2 المجلات الصادرة من قبل المعهد
3. بموجب كتاب جامعة بغداد المرقم 8987 في 31/5/2005 ، بدأ المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية باصدار مجلته الوحيدة بعنوان (مجلة دراسات محاسبية ومالية)، وهي مجلة علمية فصلية محكمة تحمل تصنيف دولي (برقم معياري ISSN - 18189431).
- تعنى بنشر الأبحاث العلمية المختصة في الدراسات المحاسبية والمالية وتخضع البحوث الى التقويم العلمي من قبل خبراء في داخل وخارج العراق قبل النشر.
5. محور الهيئات المكملة

5 - 1 مكتبة المعهد

تشكل المكتبة جزءا أساسيا في الهيكل التنظيمي للمعهد العالي للدراسات المالية والمحاسبية، كونها تزود طلبة المعهد بكل ما يحتاجون إليه من الكتب والدوريات والنشرات والأطاريح والرسائل والبحوث والتقارير، باللغة العربية والإنكليزية. وتحرص المكتبة على الاستعانة بكل الوسائل الحديثة والمتطورة في العمل المكتبي، منها توفير نظام العرض الآلي للكتب الحديثة بكافة الاختصاصات المحاسبية والمالية والتدقيقية والاقتصادية.

ت	محتويات المكتبة	العدد
1	الكتب العربية	3403
2	الكتب الأجنبية	1236
3	المجلات العربية	326
4	المجلات الأجنبية	166

5-2 المختبرات: حرص المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية على توفير المختبرات التي تساعد الطلبة في إنجاز المقررات الدراسية، فقد رافق تأسيس المعهد سنة 2000 إنشاء مختبر

الحاسوب والإنترنت، فضلا عن إقامة مختبر آخر للحاسوب سنة 2013، وذلك لسد حاجة الطلبة الى تلك المختبرات.

ت	اسم المختبر	سنة التأسيس
1	مختبر الحاسوب والإنترنت رقم (1)	2000
2	مختبر حاسوب رقم (2)	2013

5 - 3 المكتب الاستشاري للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية:

أحد أهم أسباب تأسيس المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية ، هو توفير المختصين الذين يحملون مؤهلات علمية، القادرين على تزويد مؤسسات الدولة والقطاع الخاص والمختلط بكل ما يحتاجون إليه من معلومات محاسبية ومالية، ولأجل هذا الغرض تأسس المكتب الاستشاري بموجب الأمر الجامعي ذي العدد 210/أ1 في 14/1/2013، وجاء تأسيسه استناداً الى الفقرة (أولاً/1) من المادة (الأولى) من قانون مكاتب الخدمات العلمية والاستشارية في مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي رقم (7) لسنة 1997، وبناءً على ما أقره مجلس الجامعة المتخذ بجلسته السادسة المنعقدة في 5/11/2012 المقترن بمصادقة معالي السيد الوزير/ هيئة الرأي بكتابها ذي العدد 12/س/3181 في 16/12/2012 تقرر تأسيس مكتب استشاري للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية وفق التشكيلة الآتية:

ت	الاسم	التوصيف الوظيفي	المنصب
1	أ.م.د. موفق عبد الحسين محمد	عميد المعهد	رئيساً
2	أ.م.د. علي محمد ثجيل	معاون العميد	عضواً
3	أ.م.د. حمزة فائق وهيب	رئيس قسم الدراسات المالية	عضواً
4	أ.م.د. سالم عواد هادي	رئيس قسم الدراسات المحاسبية	عضواً
5	م. أشواق عبد الرحمن عبد الوهاب	قسم الدراسات المحاسبية للفترة (14/1/2013 - 14/1/2013)	عضواً
6	أ.م.د. حسين عاشور جبر	تدريسي/قسم الدراسات المالية	عضواً

أهداف المكتب الاستشاري

يقدم المكتب خدمات علمية وفنية وتدريبية الى دوائر الدولة والقطاع الخاص والمختلط وبأجور مناسبة وكما يلي:

1. دورات تدريبية في مجال المراقبة والتدقيق والمحاسبة بكافة فروعها فضلاً عن التخصصات في مجال المصارف والضرائب والتأمين والإدارة والقانون والحاسبات والإحصاء واللغة الإنكليزية.
2. استشارات في الجوانب المالية والمحاسبية.
3. دراسات جدوى للمشاريع.
4. تقييم الأداء للقطاع العام والخاص والمختلط.
5. إعداد الموازنات التقديرية وفق أسس علمية.

6. مجالات أخرى.

إنجازات المكتب الاستشاري

تم تصميم نظام محاسبة كلفة لشركة الاستكشافات النفطية/ وزارة النفط.

7. محور الدراسات العليا

إعداد المتخرجين في قسمي المعهد منذ تأسيسه عام (2000) حتى نهاية العام الدراسي 2014-2015.

ت	القسم	الاختصاص	عدد المتخرجون
1	قسم الدراسات المحاسبية يتمتع حاملها بجميع حقوق وامتيازات شهادة الدكتوراه	محاسبة قانونية	132
		محاسبة الكلف والادارية	31
		المجموع	163
2	قسم الدراسات المالية دبلوم عالي للمعادل للماجستير	المصارف	98
		الضرائب	95
		التأمين	57
		المجموع	250
	المجموع الكلي		310

7. محور نظام الدراسة والامتحانات في المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية

أولاً: مدة الدراسة في الأقسام العلمية

1. قسم الدراسات المحاسبية

وهو قسم مختص بمنح شهادتي (محاسب قانوني ومحاسب كلف وادارية)، ويتمتع حاملهما بجميع حقوق وامتيازات شهادة الدكتوراه، ومدة الدراسة فيه من 4-6 سنوات .

2. قسم الدراسات المالية

هو قسم مختص بمنح شهادة الدبلوم العالي المعادل للماجستير في الاختصاصات (المصارف، الضرائب، التأمين)، ويتمتع حاملها بجميع الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها حامل شهادة المااستير، ومدة الدراسة فيه من 2-3 سنوات.

ثانياً: شروط الحصول على الشهادة

1. قسم الدراسات المحاسبية

يشترط في الحصول على شهادة (محاسب قانوني ومحاسب الكلف والادارية) التي يتمتع حاملها بجميع حقوق وامتيازات شهادة الدكتوراه ما يلي:
أ- إكمال متطلبات الدراسة النظرية التي لا تقل عن 25 خمسة وعشرين أسبوعاً سنوياً ولمدة أربع سنوات.

ب- إكمال مدة تدريب لا تقل عن (25) خمسة وعشرين أسبوعاً سنوياً لمدة أربع سنوات وفقاً للبرنامج التدريبي.

ج- النجاح في الامتحان المهني الشامل.

د- إعداد بحث تطبيقي في مجال الاختصاص بعد إكمال الدراسة النظرية والتدريب العملي.

2. قسم الدراسات المالية

يشترط في الحصول على شهادة الدبلوم العالي المعادل للماجستير في التخصصات (الضرائب، المصارف، التأمين) ما يلي:

أ- إكمال متطلبات الدراسة النظرية بمعدل ثلاثة كورسات نظرية.

ب- إكمال مدة تدريب لا تقل عن (12) اثني عشر أسبوعاً سنوياً لمدة سنتين وفقاً للبرنامج التدريبي.

ج- إعداد بحث تطبيقي في مجال الاختصاص بعد إكمال الدراسة النظرية والتدريب العملي.
ثالثاً: تقوم الجهات التي يجري التدريب فيها بإعلام المعهد بمدى نجاح الطالب المتدرب وذلك بتقرير سري يعد من تلك الجهات كل (3) ثلاثة أشهر في الأقل.

رابعاً: يقوم المشرف العلمي بملاء استمارة التدريب الخاصة بذلك وتحديد الدرجة التي يستحقها الطالب عن مدة التدريب، وتقديم التوصية الى عمادة المعهد في حالة نجاحه، أو إعادة التدريب جزءاً أو كلاً.

خامساً:

1. للطالب بعد اجتياز السنة الثالثة في قسم الدراسات المحاسبية والسنة الاولى في قسم الدراسات المالية طلب التسجيل على البحث التطبيقي قبل نهاية الفصل الدراسي الأول.
2. يناقش مجلس القسم مشاريع بحوث الطلبة وترفع التوصية بشأنها الى مجلس المعهد لإقرارها.

3. يشترط في المشرف أن يكون محاسباً قانونياً أو محاسب كلف وادارية حاصلًا على أعلى شهادة مهنية في حقل الاختصاص وله ممارسة لا تقل عن أربع سنوات من المشهود لهم بالكفاءة العلمية والمهنية أو حاملا للقب علمي وفقا لتعليمات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي .
4. تشكل لجان مناقشة البحوث من رئيس اللجنة وأعضاء لا يقل عددهم عن اثنين عدا المشرف.

سادساً:

1. يجري لطلبة قسم الدراسات المحاسبية امتحان مهني شامل تحريري وشفوي بعد إكمال متطلبات الدراسة النظرية والتدريب العملي للسنة الرابعة من لجنة امتحانية برئاسة رئيس القسم وأربعة اعضاء من الهيئة التدريسية يكون اثنان منهم من حملة شهادة الدكتوراه في المحاسبة ولا تقل مراتبهم العلمية عن أستاذ مساعد واثنان من الحاصلين على أعلى شهادة مهنية في حقل الاختصاص ممن لهم خبرة لا تقل عن أربع سنوات.
2. تقدم اللجنة الامتحانية تقريراً عن مستوى الطالب في قسم الدراسات المحاسبية الى مجلس المعهد يتضمن التوصية بترشيحه للحصول على أعلى شهادة مهنية في حقل الاختصاص أو بإعادة الامتحان المهني الشامل لمرة واحدة.
3. إذا رشحت اللجنة الامتحانية الطالب في قسم الدراسات المحاسبية للحصول على أعلى شهادة مهنية في حقل الاختصاص فعليه إكمال المتطلبات الأخرى للحصول على هذه الشهادة، أما إذا أوصت اللجنة بإعادة الامتحان فعليه أن يتقدم للامتحان الشامل ثانية في مدة لا تزيد على ستة أشهر.
4. يسمح للطالب في قسم الدراسات المحاسبية بإعادة الامتحان للمرة الثالثة بناءً على توصية اللجنة الامتحانية وخلال مدة لا تزيد على ستة أشهر، وفي حالة فشله تنهى الدراسة.
5. سابعاً: تطبق تعليمات الدراسات العليا رقم (26) لسنة 1990 على الدراسة في المعهد في ما لم يرد به نص خاص في هذه التعليمات.

الختامة:

إن المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية يعد أحد المعاهد العلمية المهمة في جامعة بغداد المختصة في الدراسات العليا ، كونه الركيزة الأساس التي من الممكن الاعتماد عليها في إعداد الدراسات والبحوث الهامة لرسم السياسة المالية والاقتصادية للبلد ، وذلك من خلال الاستعانة بالخبرات العلمية الموجودة فيه من أساتذة كفوئين مؤهلين لتقديم الرأي للمؤسسات والوزارات التي تحتاج الى دعم استراتيجيتها باستشارة الخبراء المختصين، بما يعد مؤشرا سليما على تفاعل الجامعة مع المجتمع .

لذلك أرى من المهم أن تسعى جامعة بغداد الى عدم التفريط بالخبرات العلمية فيه والتي بلغت أشواط متقدمة من الكفاءة والدرجة العلمية والخبرة في أقسامه المختصة، ولاسيما من بلغ منهم سن التقاعد، لأنها بذلك تفرط بحيل من أبنائها وتقدمهم على طبق من ذهب الى جهات أخرى، وهي الأحق باستثمارهم، فهي الأم التي قدمت الدعم والرعاية لهم حتى بلغوا ما هم عليه من مكانة علمية .

كما أن للمعهد دورا فعالا في تخريج الملاكات المؤهلة أكاديميا ومهنييا من حاملي الشهادات العليا (الدكتوراة والماجستير)، مما يكفل رفق مؤسسات الدولة والقطاع الخاص والمختلط من المختصين في الجانب المحاسبي والمالي.

قائمة المراجع

- 1- علي عبد العظيم باقر وهالة فاضل حسين ، الجداول الاحصائية للمعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية ، المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية ، جامعة بغداد .
- 2- تعليمات الدراسة في المعهد العالي للدراسات المحاسبية ، رقم التشريع 147، سنة 2002.
- 3- قانون المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية، رقم (33) لسنة 1999.
- 4- كتاب المعهد العالي للدراسات المحاسبية والمالية، رقم 1354 في 16 / 6 / 2015.

2 - يهود الدونمة في الدولة العثمانية بين الدين والسلطة (1648-1914)



بقلم الدكتور: أنور فاضل علي صبي
أستاذ في التاريخ الحديث والمعاصر

مصطلحات الدراسة

الدونمة -اليهود- الاوروي- سبتاي -إستانبول- العثمانية- الصهيونية - هرتزل - الطورانية-
سياسة التتريك

ملخص اللغة العربية:

إنَّ هذا البحث يركز على «الأسباب العميقة لتحول الدونمة من اليهودية للإسلام تحت حكم الدولة العثمانية، وزيادة ارتباطها بالصهيونية في العهود الأخيرة، وتركهم في مدينة سولونيك، المدينة العثمانية الاقتصادية المهمة، ثم التوسع في الدولة العثمانية للسيطرة على الاقتصاد والسياسية بهدف تحقيق طموحهم بإنهاء السلطنة العثمانية المسلمة من داخلها، بتحقيق مشروع سياسي متكامل يهدف الى فك ارتباط الدولة العثمانية بالولايات العربية من جهة وزيادة سخط الشعوب الإسلامية على سياسة التتريك التي اعتمدها الاتحاديون من جهة ثانية. وقد نجح يهود الدونمة في أهدافهم في تلك المرحلة. لذلك تحرك يهود الدونمة للقيام بانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني وإنهاء دور الدولة العثمانية العالمي.

Abstract

This research focuses on “the main causes that led to the conversion of the The Jews, Jews of Dounmeh to Islam under the rule of the Ottoman Empire

of Dounmeh were able to exploit their presence within the Ottoman Empire and convert to Islam to achieve their goals and control the Ottoman ruling. we note the connection of the Jews of the Dunmeh closely linked .Therefore to Zionism during the period of the decline of Ottoman influence and the weakness of the Ottoman Empire. And through the role played by Dounumeh which was calling for Palestine national homeland .in the Zionist movement and their role in the establishment of the Union and Promotion .for the Jews which had a significant impact on the course of events at the end of .in 1889 .the Ottoman Empire and modern Turkey later

مقدمة:

بسّطت الدولة العثمانية سيطرتها على مساحات واسعة من العالم، الغربي والشرقي، وامتد نفوذها إلى ثلاث قارات (إفريقيا، آسيا، أوروبا)، كما سيطرت على منافذ بحرية مهمة (البحر الأبيض المتوسط، البحر الأسود، والبحر الأحمر)؛ وبالتالي، إنّ إلقاء الضوء على تاريخ السلطنة العثمانية له أهمية متزايدة في فهم منطقة استراتيجية ما زالت الى وقتنا الحالى تشهد الكثير من التطورات والتغيرات.

عاشت الولايات جميعها وعلى اختلاف أديانها وأعرافها وقومياتها في ظل الدولة العثمانية، بنوع من الحرية والتسامح، قبل مرحلة التتريك وكان تنوع الأديان في الدولة ، من مسلمين ومسيحيين ويهود من أبرز الصفات فيها، وفي هذا الإطار كان اليهود يعيشون داخل تلك الدولة .

ومن الأهمية بمكان القول، إنّ دراسة يهود الدومة تكتسب الكثير من الأهمية بسبب العديد من العوامل، من أهمها:

1. إمالة اللثام عن غموض يهود الدومة، ورموزهم، وأساليب عملهم.
2. طريقة عمل هذه الفرقة التي استطاعت أن تغير أساليب عملها في الدولة العثمانية من خلال اتباع أسلوب جديد وهو إعلان إسلامهم للوصول الى أماكن مهمة داخل الدولة، والعمل على تخريب الدولة العثمانية من الداخل.
3. استطاعت ربط الدولة العثمانية مع الكيان اليهودي اقتصاديا مما انعكس سلباً على العلاقات بين المنطقة العربية والدولة العثمانية، وجعل الأخيرة أحد مصادر تهديد الأمن

القومي العربي فيما بعد .

4. المصالح اليهودية في الدولة العثمانية، ودور شخصيات يهود الدومنة في انقلاب جمعية الاتحاد والترقي عام 1909 .

والسؤال الذي يبرز هنا هو: لماذا يركز يهود الدومنة على الدولة العثمانية عامة، والمنطقة العربية بشكل خاص وماهي أهميتها في التطورات السياسية والاقتصادية بين أعوام (-1626 1914) في العالم؟

«يهود الدومنة» هم فرقة يهودية، ظهرت في القرن السابع عشر في منطقة مهمة من العالم، وهي الدولة العثمانية ويعد «سبتاي زيفي» (1626-1675) المؤسس لهذه الفرقة، إذ ادعى بأنه المسيح المخلص الذي جاء لينقذ بني إسرائيل، وينهي مرحلة الشتات لأتباع الديانة اليهودية، وإنشاء مملكة إسرائيل في أرض الميعاد، لكن هذا الحاخام لم يتردد في اعتناق الإسلام بعد أن أيقن أن حياته أصبحت قاب قوسين أو أدنى من نهايتها، عندما قامت الدولة العثمانية بمحاكمته لوشاية بعض حاخامات اليهود المناوئين له عنه عند الباب العالي، واتهامهم إياه بتهديد أمن الدولة العثمانية وسلامتها. هذه الانعطافة في دعوة «سبتاي» واعتناقه الإسلام مثلت ظاهرة مهمة في تاريخ الدولة العثمانية بسبب الدور الذي لعبه أتباعه ومريده في جسد الدولة العثمانية خاصة بعد انقسام أتباعه الى قسمين: الأول صدّق «سبتاي» ووجد أنّ هذه أفضل طريقة فاعتنق الإسلام ظاهرياً وأخفى اليهودية، أما القسم الثاني فقد رفضوا هذا الأمر جملة وتفصيلاً، وهم ليسوا موضوع الدراسة.

الإشكالية: يدور هذا البحث حول إشكالية مركزية مفادها أن تحولات اليهود لم تكن دينية وإنما لأجل الحصول على مناصب سياسة في الدولة العثمانية ، وتحقيق المشروع الصهيوني .

الفرضيات: أبرز الفرضيات العلمية التي يطرحها هذا البحث هي ثلاث فرضيات أساسية:

1. شكّلت الأهمية الاقتصادية والجغرافية والسياسية للدولة العثمانية مركزاً جاذباً لليهود، وذلك بهدف اتخاذها منطلقاً للتوسع الاقتصادي في المنطقة .

2. دور الرأسمال اليهودي في دعم انتشار أفكار يهود الدومنة .

3. ما قام به يهود الدومنة من اعتناقهم الإسلام كان حركة دينية- سياسية تهدف الى القضاء على الدولة العثمانية من الداخل، وأحد أساليبها التشكيك في القيم الإسلامية داخل المجتمع العثماني عن طريق تبني أفكار غير إسلامية، ورفض القيم والمبادئ الإسلامية.

4. بدايات ظهور يهود الدومنة في الدولة العثمانية:

عندما بدأ الاضطهاد الأوروبي لليهود يتصاعد منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر؛ وبالتحديد، منذ عام 1253م، قامت الحكومة الفرنسية باتخاذ حل جذري لمشاكل اليهود داخلها، بطردهم من فرنسا، وقد كان هذا الإجراء كرد فعل على أفعال اليهود ومخالفتهم القوانين الفرنسية والتسبب بغضب الشعب الفرنسي عليهم⁽¹⁾. لجأوا الى إنكلترا، واستطاعوا أن يتغلغلوا بين أوساط المجتمع الإنكليزي، وأخذوا يمارسون أعمالهم الربوية. وعلى الرغم من منع الملك هنري الثالث⁽²⁾ المرابين من استغلال الشعب الإنكليزي، فإنهم لم يتوقفوا. اقتيد ثمانية عشر يهودياً كانوا ينظمون تلك العمليات الى المحاكمة وحكم عليهم بالإعدام ولكن بعد تولي إدوارد الأول⁽³⁾ الحكم حاول تنظيم أمور اليهود في إنكلترا من خلال قوانين سُميت ب(الأنظمة الخاصة باليهود)، وكان من أبرزها قانون الحد من انتشار الربا، ولكن عدم إطاعة اليهود لهذه القانون جعل الملك إدوارد يُصدر قانون الطرد من إنكلترا، وقد أُطلق على هذا الطرد الإجراء الكبير⁽⁴⁾. وقد توالى عملية طرد اليهود من باقي الدول الأوروبية؛ إذ طردوا من سكسونيا عام 1348م، وهنغاريا عام 1360، وبلجيكا عام 1370، وسلوفاكيا عام 1380م، والنمسا عام 1430م، وهولندا عام 1444 م. وبعد سقوط آخر المعاقل الإسلامية في الأندلس بيد الإسبان، وانتشار محاكم التفتيش الكاثوليكية لملاحقة أتباع الديانتين الإسلامية واليهودية، اضطر أكثر من 100 ألف يهودي الى الهجرة من مدينة غرناطة الإسبانية في أواخر القرن الخامس عشر قاصدين ألمانيا وإيطاليا، بالإضافة الى مدينتي «إزمير» و«سالونيك» التركيتين، وقد ضمت تلك الهجرة في صفوفها أعداداً كبيرة من ذوي الخبرات العالية في مجالات التجارة والصيرفة والصناعة، وخصوصاً صناعة الأسلحة⁽⁵⁾.

يهود الدومّة: الأصل والنشأة

«الدومّة (Donmeh) ” كلمة تركية مركبة من جزأين: “دو» بمعنى اثنين (فارسية الأصل) و«مّة» بمعنى نوع ومعنى الكلمة الفرقة القائمة على نوعين من الأصول: النوع اليهودي، والنوع الإسلامي، وقد أُطلق الأتراك على اليهود المتظاهرين أو المتخفين⁽⁶⁾ (الردة) بالإسلام عبارة «دومّة»، وهي مصدر مشتق من فعل «دومك» (أي عاد ورجع)⁽⁷⁾، أما المصدر مّة فيعني المرتدين عن دينهم⁽⁸⁾.

ويُعدُّ «سبتي زيفي»⁽⁹⁾ المؤسس الحقيقي لليهود الدومّة عام 1648م، حيث استغل بعض النصوص الدينية العبرانية التي تبشّر بظهور مسيح جديد يحكم العالم آخر الزمان مُدّعياً أنه هو المسيح المنتظر الذي يتخذ من القدس عاصمة للدولة اليهودية، فصدقه عدد كبير

من اليهود، وانهاالت عليه الوفود من بروسيا وصوفيا وأدرنة، وأطلق عليه ملك الملوك، وجعل أبراهام ناتان اليهودي الأصل رسوله إلى الناس⁽⁹⁾. وبدأ اليهود الذين صدّقوا ادعاءات «سبتاي» ينتظرون يوم الخلاص الموعود، فتركوا الدنيا وملذاتها، لتطهير أنفسهم، حتى أصاب حياتهم العأمة الشلل إذ تركوا أعمالهم وتجاراتهم، وبدأوا يخرجون ليلاً حاملين الشموع، وينادون باسم «سبتاي»، وكانوا ينشدون المزمور الواحد والعشرين في المعبد ثلاث مرات في اليوم صباحاً وعصراً وليلاً، وكان هؤلاء قد نقشوا هذا المزمور على الخشب في أحد المعابد وأحيط بتاج كتب عليه تاج «سبتاي زيفي»⁽¹⁰⁾. وفي الوقت نفسه اندفع يهود الدوئمة في تهديد خصومهم وخصوصاً من المسيحيين، وقد قال بعض المسيحيين في اسطنبول: «إن هؤلاء أتباع سبتاي قد هددونا، وحذرونا من كارثة رهيبية ستحدث لنا، إذا لم ننضم إليهم في أسرع وقت برغبة منا، ومن أجل مصلحتنا، وأن علينا أن نذهب الى الملك (سبتاي) الذي سيحكمهم، ونُصدّق بقيام مملكته، ونخضع لدينهم، وشريعتهم التي سُنّبتق في العالم»⁽¹¹⁾.

ومن الأهمية مكان القول؛ إن هذه المرحلة شهدت تطور ادعاء «سبتاي»؛ إذ بدأ يحاول كسب اليهود الموجودين في العالم، مبشراً إياهم بأنه سيقوم بالثأر لليهود من كل أعدائهم، وأنهم سوف يحكمون العالم من دولتهم التي ستنشأ قريباً، وأن النصر قادم لا محالة، ومن هذه الرسائل ما كتبه الى يهود بولندا؛ حيث جاء فيها: «قريباً سأثأر لكم وأسليكم، كما تسلي الأم ابنها، وسأعوّضكم مائة ضعف عن العذابات التي قاسيتموها، وإن يوم الثأر قريب، وقد قربت سنة الخلاص»⁽¹²⁾. وبدأت دعوات «سبتاي» تجد استجابة من قبل اليهود، فقد احتفل اليهود في الشوارع في هامبورغ وأمستردام وبولندا، مستبشرين بظهور «سبتاي» وقرب الخلاص على أساس أن ما يقوم به اليهود هو نوع من التحدي⁽¹³⁾.

هذا، ويعتبر اعتناق سبتاي زيفي للدين الإسلامي حدثاً تاريخياً فاصلاً، سواء لسبتاي ودعوته من جانب، أو لأتباعه ومريديه من جانب آخر، فقيام «سبتاي» بإعلان إسلامه من أجل النجاة بحياته، أصاب اليهود من اتباعه بنوع من الذهول، وهنا حدث أول انشقاق، يمكننا تسجيله بين أتباع سبتاي وظهور دعوته بشكل رسمي، فقد انقسم أتباعه الى قسمين: الأول هم من استمروا باتباعه من خلال اعتناقهم الإسلام ظاهرياً وإخفائهم اليهودية وقد أطلق عليهم اسم يهود الدوئمة⁽¹⁵⁾، والقسم الثاني منهم رفضوا هذا الأمر مستنكرين قيام «سبتاي» باعتناق الإسلام فتركوه وظلوا على يهوديتهم⁽¹⁶⁾.

ولم يكن اليهود في الولايات العربية معزل عما يحدث، فقد كان حالهم حال بقية اليهود،

ففي اليمن صدّق الكثيرون من اليهود دعوة «سبتاي»، وعم الفرح والسرور الجالية اليهودية فيها، فأخذ أحدهم يبشّر الآخر بأن الخلاص قريب وأخذ البعض يبيع أملاكه ويتهاجراً للذهاب الى فلسطين، وكان من بين المصدّقين بهذه الدعوة شاعر يهودي يمني اسمه (شالوم شبازي) الذي سخر شعره من أجل إثارة عواطف اليهود ومشاعرهم، وكانت أشعاره خليطاً من العربية والعبرية وقد دعا خلالها الى التصديق «بسبتاي»، وكان من جملة ما قاله: «لقد جاء المخلص ومع النبي إياهو، فلترتفع أصواتنا، ولنذهب الى صهيون بأغانٍ وفرح»، وهذا ما أثار غضب إمام اليمن الذي أصدر أمراً بمعاقبة اليهود الذين صدّقوا «سبتاي» لاعتقادهم بأنهم يحاولون قلب نظام الحكم، ولكنهم لم يتوقّفوا عن التمجيد لـ «سبتاي»، ما دفع حاكم إحدى المقاطعات إلى إعدام حاخامهم سليمان الأقطع. وفي ليبيا كان «أبراهام كردوزو»⁽¹⁷⁾ من أكثر اليهود تحمساً لدعوة «سبتاي» والتبشير بها منذ ظهورها، وقد كان على تواصل تام مع «نطحان» واستمر إيمانه بسبتاي حتى نهاية حياته. أما في مصر وسوريا، فقد أخذ اليهود يتوبون بشكل جماعي، وتوقّفوا عن أعمالهم التجارية، وأخذوا يتقشّفون بملابسهم، وبعضهم أكثر من الصيام؛ بل وأنشأوا صندوقاً لمساعدة الفقراء⁽¹⁸⁾.

ومن الجدير بالإشارة إليه أنّ تحرّكات «سبتاي» لم تكن غائبة عن أسماع الحكومة العثمانية، خصوصا بعد أن وصل عدد كبير من أتباعه عن طريق البر نهاية عام 1665 الى اسطنبول، منتظرين وصوله ليكونوا في استقباله، وفعلا وصل الى اسطنبول بعد شهر من انطلاق المركب، ولكن حال وصوله اسطنبول أمر الصدر الأعظم (فاضل أحمد كوبرلو) الجنود بإلقاء القبض عليه، وسجنه في سجن زندان قابو باستانبول عام 1666م بتهمة ادعاء النبوة، ثم سيق إلى مدينة أدرنة للمحاكمة التي حضرها وكيل الصدر الأعظم مصطفى باشا، وشيخ الإسلام منقاري زاده يحي أفندم، وإمام السلطان الواعظ محمد أفندي الواني، كما حضرها رئيس الأطباء حياتي زاده مصطفى أفندي وهو يهودي مسلم يتكلم الإسبانية، وقد اختير مترجما له، وانتهت المحاكمة بالأمر بإعدامه لولا رأي المترجم الذي طلب منه أن يُعلن إسلامه، فوافق، وأعلن إسلامه، فعفا عنه السلطان، الذي كان يراقب مجريات المحكمة من وراء حجاب، وأطلق سراحه، وبدأت مراسيم إسلامه بتبديل اسمه فصار محمد عزيز أفندي، واغتسل، ونطق بالشهادتين، ولبس الجبة والعمامة⁽¹⁹⁾، وعُيّن رئيساً للبوابين في القصر السلطاني براتب قدره مائة وخمسين أوقية فضة شهريا. وقد أرسل «سبتاي» نشرة إلى أتباعه قال فيها «جعلني يهوه مسلما أنا أخوكم محمد البواب، هكذا أمرني فأطعت» وبما أن الكتب اليهودية تقول: إن

المسيح سيتبعه المسلمون، فقد أكد على أن: «كيان سبتاي القديم صعد إلى السماء وبأمر من يهوه، ترك ملكا يستمر في كونه المسيح، ولكن تحت جبّة وعمامة». وقد أصبح «سبتاي» يقضي الكثير من وقته في قصر السلطان، وكان مجموعة من أتباعه قد أظهروا الإسلام كما أظهره هو، ثم أخذ «سبتاي» ومعه أتباعه يطوّرون فكرة السلوك المزدوج. هذا، وقد انقسم يهود الدوّمّة الى ثلاث فرق: اليعاقبة، والقراقاشية، والقابانجية، وجميع هذه الفرق أظهرت الإسلام دينا ومارست عقيدتها في السر، ولكنها كانت تختلف فيما بينها في فهمها للعقيدة الإسلامية التي تمارسها بين أوساط المجتمع العثماني في العن⁽²⁰⁾.

هاجر اليهود من إسبانيا على إثر حملات الاضطهاد النصراني لهم بعد سقوط الدولة العربية في الأندلس سنة 1492م، واستقروا بداية الأمر في مدينة سالونيك⁽²¹⁾، حتى أنّ عدد السكان من اليهود أصبحوا يشكلون أكثر من 60% من سكانها ثم انتشروا في المدن التركية المطلّة على بحر مرمره خاصة في المدن التي تشكل أهمية استراتيجية، وعملوا في التجارة والاقتصاد⁽²²⁾ وتمكنوا من تشكيل لوبي يهودي استطاع أن يتغلغل في الكثير من مفاصل الدولة العثمانية، ما أتاح لهم في مابعد لعب دور كبير في القضاء عليها.

تغلغل يهود الدوّمّة في المجتمع العثماني:

كان يهود الدوّمّة يتكلمون لغتين؛ لغة تركية يتفاهمون بها مع الأتراك، وإسبانية يتفاهمون بها فيما بينهم، وقد تغلغلوا في الحياة الاجتماعية للأتراك حيث أخذوا بالزواج من بنات العوائل المسلمة العريقة، طمعاً في أن يتغلغلوا في المجتمع، فيما كانوا يرفضون تزويج بناتهم لغير اليهود، إلا في حالات خاصة، يكون لهم فيها منفعة، مثل: زواج الكاتب المعروف «زكريا مارتل» من فتاة تنتمي الى يهود الدوّمّة، تدعى صابحة وكان ذلك لغرض السيطرة على هذا الكاتب المشهور⁽²³⁾.

وقد شهدت سنوات عهد السلطان مراد الأول (1360-1398) توافد عدد كبير من اليهود، خصوصا على مدينة أنقرة التي تُعتبر من أهم المدن العثمانية وقد فُتحت سنة (1360)، وعندما فتح السلطان محمد الثاني الفاتح (1481-1451) استانبول (القسطنطينية) عام 1453م رحب به اليهود الذين كانوا موجودين في استانبول، وأيدوه، وذلك لسوء معاملة البيزنطيين لهم، لذا قام محمد الفاتح بمنحهم بعض الامتيازات التي منها حق استقلالهم القضائي في ما يتعلق بالنزاعات والخلافات الداخلية، وبذلك جمع الحاخام الأكبر بين يديه السلطات الدينية، والقضائية، والمالية، ثم حصل على لقب (حاخام باشي اليهود)⁽²⁴⁾ وكان

السلطان سليمان الثاني تزوج من امرأة دوقية تدعى «نوربانو»، وهي والدة السلطان مراد الثالث وقد فسحت «نوربانو» المجال لليهود للتغلغل في القصر السلطاني(25). هذا، وقد شهد عام 1492م تزايد عدد الواصلين من اليهود الى الدولة العثمانية بعد طردهم من إسبانيا في زمن الملك « فرديناد »(26) وقد سمحت لهم الدولة أن يتعايشوا مع المسلمين، ومنحتهم كامل الحرية في ممارسة شعائرهم اليهودية، وفرض سلاطين آل عثمان على جميع مؤسّسات الدولة وجوب توفير الحماية لأرواح اليهود وممتلكاتهم، وكان ذلك باعتراف اليهود أنفسهم عندما كانوا يقارنون حالهم في الدولة العثمانية بأوضاعهم التي كانوا يعيشونها بين المجتمعات الأوروبية في تلك الحقبة(27)، وهكذا بدأ أفراد الطائفة اليهودية يحصلون على العديد من الامتيازات مع زيادة تواجدهم في السلطنة العثمانية فأصبح لهم متحدث باسم الطائفة اليهودية في عهد السلطان سليمان القانوني(1520-1566)(28). وعندما زعم «سبتاي» أنه يريد أن يهدي قومه إلى الإسلام وترك الديانة اليهودية، نال جزاء ذلك قبولاً من لدن السلطان محمد الرابع (1648-1687) الذي عيّن له راتباً، وسمح له أن يقوم من أجل ذلك بجولات في مختلف أنحاء الدولة، وفعلا كان يدعوهم الى الدين الإسلامي في الظاهر، ولكنّه كان يدعوهم في السر إلى التمسك بدينهم والبقاء عليه، وأن يعملوا بكل قوّة للسيطرة على اقتصاد الدولة بغية الإمساك بمفاتيح الدولة، لما يمثله الاقتصاد من أهمية كبيرة، وكونه عصب الدولة العثمانية، وقد ضُبط «سبتاي» من قبل رجال السلطان في مكان قريب من استانبول وهو يخاطب أتباعه: «أما الآن، وقد أصبحتم مسلمين، اعملوا بكل حرية، عليكم أن تسيطروا على المصادر الدينية والطبيعية والمالية والتجارية والحيوية للأتراك، واستنفذوا في سبيل ذلك كل إمكانياتكم، واستخدموا مختلف الوسائل، حتى تتمّ لكم السيطرة الشاملة عليهم»(29).

دور يهود الدوّمّة السياسي في الدولة العثمانية:

بدأت الحركة اليهودية تعمل في الدولة العثمانية من الداخل من أجل التّحكّم بمقدراتها السياسية والاقتصادية، وقد مثّلت الدوّمّة الركيزة الأساسية لهذا التحرك؛ حيث سعت الى استمالة بعض الشخصيات الذين التقت مصالحهم معها من أجل إضعاف الدولة العثمانية، ومنها على سبيل المثال محاولات وزير الخارجية مصطفى رشيد باشا الذي أصدر تشريعات في أواخر عهد السلطان محمود الثاني عام 1839 تشجع الأقليات في الدولة العثمانية على المطالبة بالانفصال عن الدولة، كما أصدر تشريعات أخرى تدعو إلى التغريب تحت مصطلح (الإصلاح)، ورغم أن هذه التشريعات جوبهت بالرفض من قبل علماء الدين، وتمّ طرده

من الحكومة عام 1841، إلا أنه استطاع العودة مرة أخرى عام 1845 لتولي منصب رئاسة الوزراء، ولم يُعزل إلا في عام 1858(30)، واستمر نفوذ الدوامة في الزيادة داخل الدولة؛ حيث استطاع مدحت باشا (من يهود الدوامة) (31) أن يصل إلى منصب الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) في الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد المجيد الأول وأخيه عبد العزيز، وقد بدأ مدحت باشا يخطط لقتل السلطان عبد العزيز إثر محاولة الأخير العودة إلى اعتماد الشريعة الإسلامية في الحكم، وتولية «مراد الخامس» (32) ابن السلطان عبد المجيد الأول الذي كان يميل إلى العلمانية ويتعد عن الشرع الإسلامي(33)، ونتيجة لفتوى أصدرها شيخ الإسلام حسن خير الله بجواز عزله، ألقى القبض على السلطان عبد العزيز الذي أمضى بقية حياته في قصر «جراغان». وقد تولى الخلافة من بعده السلطان عبد الحميد الثاني الذي أجبر في بداية حكمه على الاستجابة لكل الإصلاحات والتعديلات الممهدة لإعلان النظام الجمهوري وذلك بتأثير من النفوذ الماسوني الذي أصبح قويا في القصر والدولة(34)؛ تزايد نفوذ الدوامة؛ إذ حصلوا على مقعد في أول برلمان عثماني عام 1887(35). وفي هذا المجال يؤكد السلطان عبد الحميد في مذكراته أهداف مدحت باشا الماسونية(36) حين قال: «لقد وجدت مدحت باشا يُنصّب نفسه أمراً ووصياً عليّ وكان في معاملته بعيدا عن المشروطة (الدستور)، وأقرب إلى الاستبداد» (37).

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ اليهود استطاعوا كيهود وليس فقط كمسلمين (دوامة) الوصول إلى العديد من المراتب العليا في الدولة العثمانية ومنها مثلاً أول سفير للدولة العثمانية في بريطانيا كان من اليهود المهاجرين من إسبانيا، وإن كان لا يُعرف بالضبط إن كان من جماعة الدوامة أم لا(38).

وعندما بدأ المشروع الصهيوني عام 1897م بعد مؤتمر بازل، اصطدم «هرتزل» (39) (مؤسس الحركة الصهيونية) بالفرض القاطع من قبل السلطان عبد الحميد الثاني لفكرة إقامة وطن لليهود في فلسطين؛ حيث رفض السلطان عبد الحميد العروض المالية التي قدمها له (هرتزل) جميعها، ومنها تقديم قرض طويل الأمد للدولة العثمانية من قبل الرأسماليين اليهود، لتصفية المديونية العثمانية، مقابل إصدار السلطان (بيان صداقة)، يرحب فيه بقدوم اليهود إلى الإمبراطورية العثمانية والاستيطان فيها(40).

وقد رد السلطان عبد الحميد الثاني على هرتزل بقوله: (ليحتفظ اليهود بملايينهم، فإذا قسّمت الإمبراطورية، فقد يحصل اليهود على فلسطين دون مقابل). ولم يكن هذا الموقف

هو الوحيد للسلطان عبدالحميد الثاني في مواجهة الصهيونية، فقد عمل جاهداً على مقاومة المشروع الصهيوني فوضع ميزانية خاصة للقيام بدعاية مضادة للحركة الصهيونية(41). كما أصدر تعليماته الى مجلس الوزراء لاتخاذ الوسائل الكفيلة بمقاومة المشروع الصهيوني(42). بدأت الدول الأوروبية تعمل على محاربة الفكرة الإسلامية التي تبناها السلطان عبد الحميد الثاني(1876-1908) في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لاسيما أن الدولة العثمانية كانت تمر بأضعف أدوارها ومراحلها (الرجل المريض)، وكان المجتمع اليهودي في طليعة كل القوى العالمية يرغب بإضعاف الدولة العثمانية وإزالة الروح الإسلامية المتجذرة داخل المجتمع العثماني، وكانت الحركة الطورانية الجديدة⁽⁴³⁾، التي تنادي بالقومية التركية قد بدأ نجمها يسطع على مستوى كبار الساسة الأتراك، وقد وجد فيها يهود الدوغة فرصة لمقاومة الفكر الإسلامي، حتى أصبح أهم المراجع لمروجي هذه الحركة هو كتاب (تاريخ الترك والمغول في آسيا من مبدأ نشأتهم الى سنة 1805) للكاتب اليهودي ليو كاهون والذي صدر سنة 1896، وكذلك أصدر اليهودي البولوني الأصل قسطنطين بورتسكي كتاباً في عام 1899م بعنوان (الأترك القدامى والأترك الجدد) تغنى فيه بفحولة الأترك القدامى وتفوقهم العرقي، نادباً انحطاط الأترك الجدد ومثيراً نزعة التمجيد العرقي، واستخدمت الصهيونية «جمعية الاتحاد والترقي» التي كان معظم أعضائها من الماسونية والدوغة كأداة لتحقيق هذا الهدف واستطاعوا اجتذاب الشباب الأتراك المسلمين تحت ستار الحرية والأخاء والمساواة وقد تأسست سنة 1889م وكان مؤسسها شخص ماسوني يدعى ابراهيم تيمو، أما الدوغة فكانوا العقل المدبر والممول لنشاطاتها، واتحدت مع جمعية «وطن» التي أسسها مصطفى كمال أتاتورك عام 1906 فأطيح بالسلطان عبد الحميد الثاني سنة 1908، وكان على رأس قيادة الانقلاب جاويد بك وقره صو (يهود الدوغة). ولكن أخطر شخصية يهودية روجت للأفكار الطورانية وأظهرت تعصبها في سبيل إفساء ونشر هذه العنصرية بين الأوساط العثمانية هو موئيز كوهين الذي تكمن خطورته من خلال مؤلفاته التي تميزت بالعنصرية وأصبح من أكثر الدعاة للفكرة الطورانية في الدولة العثمانية(44).

وساهم الكثير من يهود الدوغة في تكريس الطورانية ونكران فضل الدين الإسلامي وحضارته على جميع الشعوب بل أظهر بعض الكتاب أبعد من ذلك عندما كتبوا (أن العرب يتكلمون بلغتهم ويجهلون التركية كل الجهل كأن بلادهم ليست تابعة لتركيا، فالواجب على الحكومة أن تجعلهم ينسون لسانهم، ويستبدلونه بلسان الأمة التي تحكمهم، وإذا تناست

الحكومة هذا الواجب كان مثلها مثل الذي يحفر قبره بيديه، لأنه إن لم ينس العرب لسانهم وتاريخهم وعاداتهم سعوا في إعادة مملكتهم القديمة). وكان لليهود الدوثة الأثر الكبير في تنمية وتكريس هذا المفهوم العنصري لاسيما إذا ما علمنا بأن الدعوة (السياسية للترتك) انبثت من الكتابات اليهودية، فأخذوا يقنعون عامة الناس بأن الخلافة استبدادية لا تلتزم بالقانون وأن ضررها أكبر من نفعها. ويجب التخلص منها وقيام دولة قومية تعتمد على التطور الموجود في أوروبا.

ويعلق السلطان عبد الحميد الثاني قبل خلعته وكأنه قد استشرى ما سيحصل بالدولة العثمانية على أيدي الاتحاديين مؤكداً: «أنهم لم يهدموا عبد الحميد. ها هم قد هدموا الدولة العثمانية» وكذلك يؤكد السلطان عبد الحميد في رسالة أرسلها من سلانيك إلى الشيخ محمود أبو الشامات في دمشق أن سبب خلعته عن العرش إنما هو رفضه الموافقة على إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. ومما يجدر ذكره من الأمور ذات المغزى العميق أن الوفد الذي توجه إلى عبد الحميد الثاني لإخباره بعزله كان يضم بين أفرادها أحد اليهود ويدعى عمانوئيل قره صو، وكان هذا مثاراً لاستياء السلطان وحزنه الشديدين. ويربط السلطان بين خلعته عن السلطنة وموقفه الحازم من مطامع الصهاينة بقوله: «إن هؤلاء الاتحاديين قد أصروا علي بأن أصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة (فلسطين)، ورغم إصرارهم، لم أقبل بصورة قطعية هذا التكليف»⁽⁴⁵⁾.

استطاع العديد من يهود الدوثة الوصول إلى مراكز مرموقة في السلطنة، وكان من أبرزهم محمد جاويد بك الذي كان من أبرز رجال جمعية الاتحاد والترقي، وقد شغل منصب وزير المالية ثلاث مرات ابتداء من عام (1910-1918)⁽⁴⁶⁾.

الخاتمة والاستنتاجات:

كانت الدولة العثمانية تضم في داخلها العديد من الديانات والقوميات بحكم امتدادها الواسع على مساحات شاسعة، وكان من ضمنهم اليهود الذين فروا من أوروبا والأندلس إلى الدولة العثمانية باعتبارها دولة متسامحة، وذات أهمية استراتيجية من ناحية الموقع مما يسمح لليهود بممارسة نشاطهم الرئيس وهو التجارة، الأمر الذي يتيح لهم زيادة ثروتهم بصورة كبيرة، وقد نتج عن هذا التغيير في ديانة «سبتاي» تغيير في الأسلوب مع بقاء الهدف نفسه، وهو إيجاد وطن لليهود، خصوصاً بعد تعيينه داخل القصر في استانبول حيث أصبحت له حرية أكثر في التحرك من أجل نشر دعوته وتجميع اليهود حول نقطة مركزية، وهي القضاء

على الدولة الإسلامية وتوحيد جهودهم بمختلف الطرق للوصول الى غاياتهم. ومن هنا، يأتي خطر يهود الدوئمة باعتبارهم يمثلون الحركة اليهودية الباطنية التي تعلن الإسلام ظاهرياً ولكنها تتمسك بالديانة اليهودية. هذا إضافة إلى تمسكهم بتعاليم «سبتاي» ومعتقداته؛ حيث كان البعض من اليهود يعتبرونه المنقذ والمخلص لهم من الظلم والاستبداد، وقد كانت أهدافهم تتضح من خلال:

1. إن سبتاي زيفي أول من حاول إيجاد فكرة الصهيونية العالمية، ونادى باتخاذ فلسطين وطناً لليهود، وقد جاء «تيودور هرتزل» لينفذ فكرة «سبتاي» فيما بعد أي بعد ثلاثة قرون.
 2. كانت حركته دينية- سياسية، تهدف إلى القضاء على الدولة العثمانية من الداخل .
 3. محاولة هدم القيم الإسلامية داخل المجتمع العثماني، عن طريق تبني أفكار غير إسلامية ورفض القيم والمبادئ الإسلامية .
 4. خلق حالة من الصراع بين الدولة العثمانية من جانب، والمنطقة العربية من جانب آخر، بعدما حاولت فرض اللغة العثمانية ونظام المركزية على الولايات العربية.
 5. إيجاد العديد من الفتن الداخلية في الولايات العثمانية كافة، وتشجيع النزعات الانفصالية عن السلطة المركزية.
 6. توظيف الجانب المالي في خدمة قضيتهم، ومحاولة انتزاع اعتراف من السلطان عبد الحميد الثاني بأحقية اليهود بفلسطين، عن طريق رشوته بالمساعدات المالية. وقد قابل السلطان هذا الطلب بالرفض القاطع.
 7. إيجاد مبرر لتدخل الدول الأوروبية في الدولة العثمانية، عن طريق شعارات الإصلاح التي كانت تطالب بها جمعيات وشخصيات ترتبط بالماسونية ويهود الدوئمة بصورة مباشرة وغير مباشرة .
- ونضيف أنّ يهود الدوئمة بدأوا يتحالفون مع النخب السياسية التركية لتحقيق أهدافهم بدون تردد، وقد استخدمت الحركة الصهيونية التي كانت تنادي بالقومية التركية ذلك لمقاومة الفكر الإسلامي.

مصادر الدراسة

- 1 - خالد سلمان شدهان ، يهود الدوثة وعلاقتهم بالطورانية التركية في الدولة العثمانية، مجلة تكريت، م 18 ، العدد 6، أب 2011 ، ص383 .
- هنري الثالث : تولى عرش إنكلترا خلال سنوات (1216-1272) بعد والده الملك جون الأول، وتُعدُّ مدَّة حكم هنري الثالث، هي حقبة الوصاية من قبل النبلاء على العرش الإنكليزي، وفي نهاية حكمه انتهت الحرب بين البابوات والأباطرة. لمزيد من التفاصيل انظر : « هـ . و. ديفز» أوروبا في العصور الوسطى، ت. عبد الحميد حمدي ، دار المعارف، ط 1، الاسكندرية، 1958، ص162-163؛ London ، In search of sabbataisevi، the lost Messiah J. Freely ؛ 2001، p68-69 .
- 2 - إدوارد الأول : ملك انكلترا بين (1272-1307) اشتهر بإصلاحاته الكثيرة، ومنها: التشريعات القانونية، وقد شهد عهده عقد البرلمان النموذجي الذي جمع فئات المجتمع الإنكليزي، وفي عهده أيضاً وبالتحديد عام 1282 أخضعت «ويلز» لهيمنة إنكلترا، «هـ . و. ديفز» ، أوروبا في العصور الوسطى ، المرجع نفسه ، ص 164-165 .
- 3 - كمال السعيد الحبيب، الأقليات والسياسة في الحياة الإسلامية من بداية الدولة النبوية حتى نهاية الدولة العثمانية (622- 1908)، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، 2002، ص328 .
- 4 - صالح زهر الدين، اليهود في تركيا ودورهم في قيام الحلف التركي الإسرائيلي، الدار الوطنية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1998، ص54-55
- 5 - محمد علي قطب، يهود الدوثة، دار الانصار، 1978، القاهرة ، ص9 .
- 6 - أحمد نوري النعيمي، اليهود والدولة العثمانية، دار البشير، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997 ، ص33-35 .
- 7 - هاشم عزة جلال، الأقلية اليهودية في تركيا، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، العدد 131 ، ص91 .
- 8 - « سبتاي زيفي» : وهو شخصية يهودية من أصل إسباني ابن السمسار اليهودي موردخان زيفي المعروف بين الأتراك باسم « قرّة منتشة» ولد بمدينة أزمير غرب الأناضول عام 1626؛ حيث هاجر والداه من إسبانيا إلى استنبول، مستغلين سياسة التسامح الديني مع اليهود في الدولة العثمانية وأصبح «سبتاي» حاخام مدينة أزمير إثر تعلمه التوراة والتلمود، وقد استنبط من النصوص العبرانية حسب منهج «الكابالا»(Kabbalah) أنّ ظهور المسيح سيكون عام 1648، فأعلن نفسه مسيحياً بعمر الثانية والعشرين، وقد اعتبره حاخامات أزمير مجنوناً مختلاً، ومعتل الصحة والمزاج، فابتعدوا عنه، ولم يصدّقوه، وحاولوا الوشاية به للسلطان العثماني الذي أمر باتخاذ التدابير لكبح هذه الأفكار، لمزيد من التفاصيل انظر، إلهام محمود

- كاظم، دور يهود الدوثة في انهيار الدولة العثمانية، مجلة كلية الآداب الأساسية، جامعة بابل، العراق، العدد 7، أيار 2012، ص158 .
- 9 - مصطفى خوران، أسرار الانقلاب العثماني، ت.خوجة، استانبول، 1997، ص112 .
- 10 - ثريا شاهين، دور الكنيسة في هدم الدولة العثمانية، ت. محمد حرب، لان ، استانبول، 1997 ، ص112.
- Sabbaataisevi، 12-G. Scholen، London، 1973، p424-425.
- 11 - سنان صادق جواد، يهود الدوثة نشأتهم وأثرهم في الدولة العثمانية حتى عام 1909، مجلة ديالي، العدد 55، العراق، 2012، ص14-19.
- 12 - جعفر هادي حسين، الدوثة بين اليهود والإسلام، ط1، دار الوراق، بيروت، 2008، ص-88-90.
- 13 - وهي أشهر الفرق التي رُوّجت لمشروع العودة المزعومة إلى أرض الميعاد وأطلق عليها اسم الدوثة بعد التحول إلى الإسلام. لمزيد من التفاصيل ينظر سنان صادق، يهود الدوثة ...، المرجع السابق، ص3 .
- 14 - أبراهام كردوز: كان طبيباً وأحد زعماء الجالية اليهودية في ليبيا. لمزيد من التفاصيل ينظر سنان صادق جواد، يهود الدوثة، المرجع نفسه، ص13-
- 15 - سنان صادق جواد، يهود الدوثة، المرجع نفسه، ص13-15 .
- 16 - إلهام محمود كاظم، دور يهود الدوثة في انهيار الدولة العثمانية، المرجع السابق، ص156-158.
- 17 - محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي، 1989، القاهرة، ص111.
- 18- سالونيك: مدينة تقع على بحر إيجه شمالي شرق اليونان، وهي في الوقت الحاضر ميناء يوناني، تبعد عن اسطنبول حوالي (250) كم، ولها موقع تجاري مهم، دخلت إلى حوزة العثمانيين عام 1430؛ حيث تخلى عنها العثمانيون بموجب معاهدة بوخارست. لمزيد من التفاصيل انظر، احمد نوري النعيمي، اليهود والدولة العثمانية، مرجع سابق، ص26؛
- . p122، Cambridge 1965، The fall of constantinople 1453، S.Runic man
- no 12 ، Holiday newspaper ، The History of Turkish jews، GiilerilNaim - 19
- . p.10، Winter 2001 .
- 20- محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، المرجع السابق، القاهرة، ص41 .
- 21- محمد كمال دسوقي، الدولة العثمانية والمسألة الشرقية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976، ص73.

- 22- أحمد نوري النعيمي، اليهود والدولة العثمانية، المرجع السابق ، ص 28 .
- 23- فريناند: ملك قشتالة وليون (1474- 1504) أصبح ملكاً على أراجون عندما منحه أبوه ملكها قبل موته. وتزوج من إيزابيلا ملكة قشتالة عام 1469 وحكما قشتالة، وهكذا توحدت إسبانيا، وأقاما محاكم التفتيش التي قامت بطرد جميع الديانات غير المسيحية من الأراضي الإسبانية لمزيد من التفاصيل انظر:
- Charles an. Champ ، A History of Spain ، New York ، 1958 ، P212 .
- 24 - محمد يونس، الدين والسياسة والنّبوة بين الأساطير والشرائع السماوية، دار الكتاب العربي للنشر، ط1، دمشق، 2010، ص 230 .
- 25- وليد رضوان: تركيا بين العلمانية والإسلام في القرن العشرين، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، بيروت، 2006، ص 26 .
- 26- خالد سلمان شدهان ، يهود الدوغة وعلاقتهم بالطورانية التركية في الدولة العثمانية، مرجع سابق ، ص 386 .
- 27-إلهام محمود كاظم، دور يهود الدوغة في انهيار الدولة العثمانية، المرجع السابق، ص 159 .
- 28- ولد مدحت باشا، وهو من يهود الدوغة عام 1822 في استانبول، وتولى عدّة مناصب، منها: والي بلغاريا، ووالي الدانوب، ووالي بغداد، وأصبح وزيراً للعدل في وزارة محمد رشدي باشا في عهد السلطان عبد العزيز، وساهم بشكل كبير في خلعه بالتآمر مع بريطانيا، وأصبح الصدر الأعظم في فترة حكم مراد الخامس، أحمد نوري النعيمي: اليهود والدولة العثمانية، مرجع سابق، ص 116 .
- 29- بعد خلع السلطان عبد العزيز، وتنصيب مراد الخامس مكانه على العرش، أصيب السلطان الجديد بنوبة عصبية صحبها توتر وهيجان شديداً ، وبعد أسبوع من توليته ارتأى مدحت باشا والوزراء مبايعة الأمير عبد الحميد شقيق مراد، ورفعته إلى العرش مكانه في 31 آب 1876، واستدعي العلماء والأمراء والأعيان إلى الديوان الملكي، إذ عرض الأمر على شيخ الإسلام حسن خير الله أفندي لأخذ فتواه «إذا جنَّ إمام المسلمين جنوناً مطبقاً، ففات المقصود من الإمامة فهل يصحُّ حلُّ الإمامة من عهده؟ الجواب يصح، والله أعلم» لمزيد من التفاصيل انظر: سعيد أحمد برجاوي: الإمبراطورية العثمانية تاريخها السياسي والعسكري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص 1993، ص 253.
- 30- منصور عبد الحكيم، عبد الحميد الثاني المفترى عليه، لام ، القاهرة، 2010، ص 402 .
- 31-إلهام محمود كاظم، دور يهود الدوغة في انهيار الدولة العثمانية، المرجع السابق، ص 160 .

- 32- دهام محمود علي الجبوري، اليهود في المجتمع التركي، مجلة دراسات اجتماعية، بيت الحكمة، بغداد، العدد5، 2000، ص65 .
- 33- الماسونية : حركة يهودية خفية ذات أهداف بعيدة المدى، غايتها وأهدافها السيطرة على العالم عن طريق الاقتصاد والإعلام وتنظيم نشاطاتها في ما يسمى محافل، وقد تأسس أول محفل ماسوني في الدولة العثمانية عام 1738 في غلاطة سراي تبعه محفل أزمير عام 1773، وبعد سقوط السلطان عبد الحميد الثاني أخذت المحافل الماسونية تعمل بنشاط ومن دون قيود؛ حيث شهد عام 1909 إنشاء اثني عشر محفلاً ماسونياً، لمزيد من التفاصيل انظر إبراهيم خليل العلاف، دور الماسونية في الحياة الاجتماعية والسياسة التركية المعاصرة، مجلة دراسات اجتماعية، بيت الحكمة، بغداد، العدد 3، 4، لعام 1999- 2000، ص 30 .
- 34- محمد حرب : مذكرات السلطان، المرجع السابق، ص 121 .
- 38-Giileril Naim ، the History of Turkish jews ، Holiday newspaper ، no12 ، P.10 ، winter 2001
- 35- وفيق شاكر: السلطان عبد الحميد الثاني وفلسطين، ط7، الرياض، 1992، ص 179 .
- 36- منذر أبو هواش: الحركة الطورانية الجديدة في بلاد تركيا: مجلة المنار، م 19، ج8، يناير 1917، ص 501 .
- 37- محمد حرب : مذكرات السلطان، المرجع السابق، ص 121- 127.
- 38- الطورانية: حركة سياسية قومية ظهرت بين الأتراك في القرن التاسع عشر واللفظ مأخوذ من طوران إقليم في أواسط آسيا وهو المكان الذي انتقلت منه الشعوب التركية وهدفها توحيد أبناء العرق الواحد ودمج الثقافات وحصرها بالتركية داخل حدود الدولة العثمانية؛ لمزيد من التفاصيل جبران خوري: الصهيونية والطورانية وتأثيرها على مستقبل شعوب المنطقة، دار الصداقة، حلب، 1994، ص 6-9.
- 39- جعفر هادي حسين، الدوامة بين اليهود والإسلام، المرجع السابق، ص 94-97 .
- 45-M. Philip Price ، From Empire to Republic ، A History of TurKey ، London ، 1956 ، P.181-182 .
- 40- محمود عبد الواحد: مواهب عدنان أحمد، موقف السلطان عبد الحميد، المرجع السابق، ص 185-187.

1- دمشق المحروسة في عهد الناصر لدين الله السلطان صلاح الدين الأيوبي (859-570هـ/1174-1193م) (الحلقة الأولى)



بقلم الدكتور: محمد سامي سلطان.

مؤلف وأستاذ محاضر في جامعة دمشق

com.gmail@samisultan7

موضوع هذا البحث يتكلم عن دمشق زمن صلاح الدين الأيوبي وهو مقسم إلى قسمين:

ملخص القسم الأول:

ابتدأ هذا القسم بعرض الأحوال السياسية لدمشق منذ مجيء الحملة الصليبية الأولى حيث كان الصراع بين الأخوين دقاق بن تتش صاحب دمشق و رضوان بن تتش صاحب حلب، وعندما تمّ تسلّم طغتكين الحكم بعد وفاة دقاق حمل على عاتقه الجهاد ضدّ الفرنجة في بيت المقدس واتصل بالفاطميين في القاهرة، وأصبحت دمشق بعد وفاة طغتكين تدعى بالدولة البورية نسبة إلى ابنه بوري بن طغتكين لكنّ خلفاءه تواطأوا مع الفرنجة في بيت المقدس ووقعوا الصلح معهم، أثناء ذلك كان عماد الدين زنكي قد استطاع أن يوحد الموصل وحلب ويستولي على الرُّها ويقضي على إمارتها التي كانت سداً منيعاً أمام المسلمين، وحاول عماد الدين أن يستولي على دمشق لكنه أخفق على الرغم من أنه تزوج من أرملة بوري الخاتون صفوة الملك زمرد، وتدخل في الأزمة الداخلية للحكم في دمشق، وعندما توجهت الحملة الثانية للاستيلاء على دمشق استنجد معين الدين أنر بعماد الدين زنكي واستطاع الأول بمكره أن يوقع بين الملكين الفرنسي والألماني من جهة وملك بيت المقدس من جهةٍ أخرى فاضطروا

أن يرحلوا خائبين ومهزومين إلى بيت المقدس، وبنفس الوقت استطاع معين الدين أنر إبعاد عماد الدين زنكي عن دمشق، وفي آخر المطاف وبعد جهدٍ جهيد من ابنه نور الدين محمود استطاع أن يدخل إلى دمشق بترحيبٍ من أهلها، وبعد وفاة نور الدين محمود، دخل صلاح الدين دمشق قادماً من مصر، بعد ذلك نجح صلاح الدين بتوحيد بلاد الشام ومصر والحجاز وانتصر من دمشق على الفرنجة في حطين واسترد بيت المقدس ومدن الساحل، ثم انتقل البحث للحديث عن الأوضاع الاجتماعية من جميع جوانبها كالزواج وما نتج عن التمازج الموجود في بلاد الشام بين الفرنجة والمسلمين والنصارى الشرقيين، وتطرق لأخلاق الدمشقيين وما اتصفوا به من مكارم الأخلاق، وأيضاً عاداتهم وتقاليدهم في المناسبات الدينية وماهي أشهر أطعمتهم وما ذخرت به موائدهم في المناسبات وكذلك عادات جميع طوائفهم الدينية في الأفراح والأتراح، وطبيعة الدمشقيين الخلافة وما اشتهرت به من منتزهات عريقة كان الدمشقيون يرتادونها.

The topic of the research deals with Damascus during the time of Saladin Ayyubid and is divided into two sections

the first section: where I begin with the political conditions of Damascus where the conflict between the broth- ,since the advent of the first crusade ers Daqaq bin Titch leader of Damascus and Radwan bin Titch leader of and when the Tagtkin took over as governor after the The death ,Aleppo he carried on him to jihad against the Franks in Beit Al-Maqdis ,of Daqaq and Damascus became after the death ,and contacted the Fatimids in Cairo but his ,of The Tagtkin called the Puri state after his son Puri bin Tagtkin successors colluded with the Franks in Beit Al-Maqdis and reconciled during which Imad Addin Zanki was able to unite Mosul and ,with them which was an impreg- ,Aleppo and seize Ruhha and eliminate its emirate ,and Imad Addin tried to take Over Damascus .nable dam against Muslims the ,but he failed even though he married the widow of Puri Al-Khatoun and he intervned in the internal crisis of government ,elite king Emerald and when the second campaign went to take Damascus ,in Damascus

and the first was able to. Moin Addin appealed to Imad al-Din Zanki, over embroil between the French and Amani kings on one hand and the king of so they had to leave disappointed and Beit Al-Maqdis on the other hand Moin Addin was able to, and at the same time, defeated to Beit Al-Maqdis after a great, and eventually, keep Imad Addin Zanki away from Damascus effort from his son Nour Addin Mahmoud he was able to enter Damascus and after the death of Nour Addin Mah-, with the welcome of its people after that Saladdin, Saladdin entered Damascus coming from Egypt, moud Egypt and Hijaz and triumphed from, succeeded in unifying the Levant Damascus over the Franks In Hattin and recaptured Beit Al-Maqdis and the then I moved to the social conditions in all their aspects such, coastal cities and what resulted from the mixing that exists in the Levant, as marriage and I talked about, Muslims and Eastern Christians, between the Franks the morals of the Damascenes and the values and morals that characterized as well as their customs and traditions in religious events and their, them as well, most famous food and what their tables have been on occasions as their customs in weddings and events for all their religious communi- and about their picturesque nature and the famous ancient parks that, ties. Damascenes used to visit

أ- الصراع على دمشق منذ بداية الحروب الصليبية وحتى دخول السلطان صلاح الدين الأيوبي المدينة:

تعرضت دمشق في بدايات القرن السادس للهجرة/مطلع القرن الثاني عشر الميلادي خلال الحملة الصليبية الأولى إلى أكثر من محاولة لاحتلالها من قبل الفرنجة، لكن بعض تلك المحاولات لم تكن أكثر من مناوشات ضعيفة فاشلة، وغير مجدية، ولم تحقق شيئاً مما كان يحلم به الفرنجة من تحويل هذه المدينة إلى مملكة أو إمارة لاتينية(1)، كانت دمشق آنذاك يحكمها دقاق بن تتش(2) حيث كان في صراعٍ مع أخيه صاحب حلب رضوان بن تتش(3) الذي حاول الاستيلاء مراراً على المدينة لكنه أخفق(4)، وعندما سيطر الفرنجة على

سواحل بلاد الشام وبيت المقدس، تحولت دمشق إلى قاعدة لتحريك المواجهة العسكرية ضد الفرنجة(5)، فحملت دمشق على عاتقها صد التوسع الصليبي نحو الشرق الإسلامي. بعد وفاة دقاق مسموماً سنة 497هـ/1104م خطب أتابكه ظهير الدين طغتكين(6) لولده الطفل وعمره سنة واحدة ثم قطع خطبته وخطب لعمّ الطفل ويدعى أرتاش بن تتش وعمره اثنتا عشرة سنة، غير أن الأمر استقام لظهير الدين طغتكين(7)، الذي حمل عاتقه عبء الجهاد ضدّ الفرنجة في مملكة بيت المقدس حيث أرسل قواته إلى صورTyre(8) مليوناً طلب أهلها حمايتهم من غارات الفرنجة المتكررة على مناطقهم من ناحية، وفي ظل عجز الخلافة الفاطمية عن مساعدتهم من ناحية أخرى، وعرض أهل صور على طغتكين مفاتيح المدينة مقابل حمايتهم، فذهب إليهم وتسلمّ البلد سنة 506هـ/1113م(9)، وعلى الرغم من الخلاف المذهبي بين أتابكية دمشق السنية والخلافة الفاطمية الشيعية غير أنهما تحالفتا في وجه الخطر الصليبي(10). وعندما تسلمّ هيو سانت أوامر حكم طبرية من تانكرد وضع خطة لتوسع إمارته في الجليل على حساب المسلمين والتمدد نحو الشمال الغربي باتجاه صور والشمال الشرقي في إقليم السواد(11)، فأراد أن يعزل المنطقة عن العالم الإسلامي من خلال تطويقها بالحصون، والحصون التي بناها حصن علعال فوق بعض المرتفعات الواقعة إلى الجنوب الغربي من بحيرة طبرية(12)، فعندما علم طغتكين ببناء الحصن انزعج وأرسل جيشاً في صفر 499هـ/تشرين الأول 1105م وهزم هيو الذي أصيب بجرح بالغ وتوفي على أثره، فعين الملك بلدوين الأول فارساً فرسياً يدعى جرفيه بوسوك أميراً على الجليل، وفي رمضان 502هـ/أيار 1108م نصب طغتكين كميناً لِقوة يقودها جرفيه بوسوك في الجبال القريبة من طبرية فهزمه طغتكين بقواته وأخذ جرفيه بوسوك أسيراً مكبلاً بالسلاسل إلى دمشق، وأرسل طغتكين رسالة إلى الملك بلدوين الأول طالباً جلاء الفرنجة عن طبرية وعكا وحيفاً مقابل إطلاق سراح جرفيه بوسوك، وعندما رفض الملك اللاتيني هذا العرض، قام طغتكين بضرب عنق جرفيه بوسوك(13).

كانت بدايات التوجه نحو المشروع الوحدوي الإسلامي عندما استنجد طغتكين بالأمير شرف الدين مودود صاحب الموصل الذي لبي نداءه حيث ألحقت قواتهما الهزيمة بالجيش الصليبي عند الأفحوانة (الصنبرة)(14) وكبدهم خسائر فادحة في 13 محرم 507هـ/ 20 حزيران 1113م(15)، ولم تمض أسابيع حتى قتل مودود في الجامع الأموي بدمشق بيد أحد الباطنية، وذلك عند ذهابه لتأدية صلاة الجمعة(16)، واتهمت المصادر طغتكين بالتآمر على ضيفه

وتحريض ذلك الباطني على قتله (17)، وربما لأن مودود أثار مخاوف طغتكين حول رغبه السلطان السلجوقي محمد في بسط سيطرته على دمشق تحت ستار محاربة الفرنجة (18)، ولم ينفرد المؤرخون المسلمون بتوجيه أصابع الاتهام لـطغتكين بل شاركهم أيضاً المؤرخون الفرنجة كوليم الصوري (19).

عندما حاول الملك بلدوين الأول مهاجمة مصر ووافته المنية عند بحيرة المنزلة (20)، تمّ الاتصال بين الوزير الفاطمي الأفضل بن بدر الجمالي وصاحب دمشق طغتكين حيث اتفقا على القيام بعملٍ مشتركٍ ضدّ الفرنجة وإيقاع مملكة بيت المقدس بين شقي رحى (21)، فأصبحت عسقلان مركزاً لتجمع القوات الفاطمية الشيعية وقوات دمشق السنية لمواجهة الفرنجة (22)، وسلّم الوزير الأفضل قيادة الجيش الإسلامي إلى طغتكين (23)، وعلى الرغم من أن المواجهة لم تتم بين المسلمين والفرنجة (24) غير أن ذلك يدل على صحوّة إسلامية تزعمها طغتكين في دمشق والوزراء الفاطميون في القاهرة، في حين وجد الخلفاء الفاطميون في مساملة الفرنجة خير وسيلة لاستعادة هيبتهم (25).

طمع الملك اللاتيني بلدوين الثاني باحتلال دمشق فقرر القيام بحملة لمهاجمة الإمارة في ذي الحجة 519هـ/ كانون الثاني 1126م، فاتجه إلى حوران ومنها إلى وادي النقرة فوادي مرج الصفر فوادي العجم، حتى وصل في منتصف ذي الحجة/ 25 كانون الثاني 1126م إلى الأطراف الشمالية من وادي شخوب، ودارت معركة بين الجيش الإسلامي بقيادة طغتكين والجيش الفرنجي بقيادة الملك بلدوين الثاني عند تل شقحب. رجحت كفة المسلمين في البداية، لكن عندما انشغل المسلمون بنهب معسكرات الفرنجة الخالية من المدافعين دون حذر، انقضّ الفرنجة عليهم وهزموهم وطاردوهم حتى عقبه شحوا في منتصف الطريق المؤدي إلى دمشق، غير أن الملك بلدوين الثاني رأى أنه من الحكمة الوقوف والعودة إلى بيت المقدس بسبب ما لحق به من خسائر (26).

توفي طغتكين في 8 صفر 522هـ/ 12 شباط 1128م وتولى الحكم ابنه تاج الملوك بوري، فعرفت أتابكية دمشق بالدولة البورية نسبة إليه (27)، لكن المدينة كانت في حالة شديدة من الفوضى، بسبب ازدياد نفوذ الباطنية الذين قويت شوكتهم وتضاعفت مضرتهم (28)، فاستغل الملك بلدوين الثاني وفاة طغتكين وقرّر مهاجمة دمشق، فأرسل قوة عسكرية إلى بانياس التي تسلّمها من داعي الحشيشية الباطنية (29) إسماعيل العجمي وشحنها بلدوين الثاني بالعساكر، واتجه في ذي الحجة 523هـ/ تشرين الثاني 1129م نحو دمشق وعسكر عند جسر

الخشب الواقع جنوب غرب دمشق، واستعد تاج الملوك بوري للدفاع عن دمشق، حيث قضت إحدى فرقته العسكرية على قوة لاتينية بقيادة وليم بور، لكن الأمطار أعاقَت العمليات العسكرية، فانسحب الملك بلدوين بجيشه تاركاً الحصار خائباً إلى بانياس ومنها إلى بيت المقدس(30).

توفي تاج الملوك بوري إثر جراحٍ بلغية تعرض لها من خلال محاولة الحشيشية اغتياله في رجب 526هـ/1132م(31)، وقد أوصى قبل وفاته بالملك من بعده لابنه شمس الملوك إسماعيل الذي اتصف بالطموح والاندفاع الزائد(32)، فاستطاع أن يسترد بانياس(33) من الفرنجة سنة 527هـ/1133م، وعندما اضطربت الأمور الداخلية في دمشق راسل عماد الدين زنكي(34) في سنة 529هـ/1135م يطلب منه الإسراع إلى دمشق ليسلمها له وإلا فسيسلمها للفرنجة، عندها وجد عماد الدين زنكي فرصةً لتوحيد بلاد الشام للوقوف بوجه الفرنجة، فتقدم من الموصل نحو دمشق، لكن الظروف السياسية تبدلت بمقتل شمس الملوك نتيجة مؤامرة حاكمتها أمه الخاتون صفوة الملك زمرد في ربيع الأول 529هـ/ كانون الثاني 1135م وخلفه أخوه شهاب الدين محمود، الذي التف الناس حوله. حاول عماد الدين زنكي التفاوض مع الحكام الجدد من أجل تسليم المدينة، لكنَّ الدمشقيين رفضوا، فحاصر المدينة في جمادى الأولى 529هـ/1135م لكنه أخفق في ضمها وذلك بسبب المقاومة الشديدة للدمشقيين بقيادة معين الدين أنر(35)، أحد مماليك طغتكين، فاضطر عماد الدين إلى عقد الصلح مع الدمشقيين وفك الحصار في الشهر التالي(36)، وهكذا فشلت الجهود التي بذلها عماد الدين زنكي لضمَّ دمشق، وظلَّت المدينة تمثل عقبة في سبيل إتمام الوحدة الإسلامية في بلاد الشام(37).

اضطر عماد الدين زنكي إلى عقد هدنة مع الدولة البورية في دمشق لكي يتفرغ للحرب ضدَّ الفرنجة عند حصن بارين(38)، وبعد أن انتصر عليهم مستولياً على الحصن(39)، حاول الهجوم في سنة 532هـ/1137م على ممتلكات دمشق ناقضاً الهدنة معها لكنه انسحب بسبب تهديد إمبراطور بيزنطة يوحنا كومنين لشمالى بلاد الشام(40)، و في سنة 533هـ/1139م هوجمت دمشق من فرنجة بيت المقدس من الجنوب من جهة، وعماد الدين زنكي من جهةٍ أخرى، كان الحاكم الفعلي للدولة البورية في دمشق معين الدين أنر، وكان يتصف ببراعته في السياسة حيث حافظ على استقلال دمشق بواسطة التوازن بين عماد الدين زنكي والفرنجة، فقد استعان بالفرنجة ضدَّ عماد الدين، وبعماد الدين وخلفائه ضدَّ الفرنجة، وفي نفس الوقت كان أنر وراء اغتيال شهاب الدين محمود على أيدي رجاله وتنصيب أخٍ له غير شقيق وهو

جمال الدين محمد صاحب بعلبك، فقد فوض الأتابك جمال الدين لأنر أمور المدينة وأقطعه بعلبك، فازداد نفوذه وأضحى هو الحاكم الفعلي(41).

استخدم عماد الدين زنكي سياسة ماكرة، فتزوج من الخاتون صفوة الملك زمرد أرملة بوري ووالدة شهاب الدين، مقابل تسلمه حمص(42)، وأعطى أنر عدة حصون مثل بارين واللكمة والحصن الشرقي(43)، حيث علمت زوجته في حلب بمقتل ابنها فطلبت من زوجها أخذ الثأر لابنها والسيطرة على دمشق(44)، فزحف عماد الدين زنكي من الموصل نحو دمشق وفرض عليها الحصار بعد تعذر التفاهم مع حكامها، وفي شعبان 534هـ/ آذار 1140م توفي جمال الدين محمد، فاستغل عماد الدين زنكي النزاع بين الورثة وهاجم المدينة، فأسرع معين الدين أنر فعين مجير الدين أبق بن محمد أميراً على دمشق، فاضطر عماد الدين إلى التراجع قليلاً في ظل مقاومة الدمشقيين لقواته، لكنه استمر في حصارها مستغلاً تدهور الحالة الاقتصادية للمدينة(45)، فاستجد أنر بالفرنجة بعد أن أرسل أسامة بن منقذ(46) إلى الملك فولك الأنجوي لإنشاء تحالفٍ بينهما بوجه عماد الدين زنكي، فقد أدرك الفرنجة خطورته الرامية إلى تحقيق الوحدة الإسلامية بين بلاد الشام وشمال العراق مما سيؤدي إلى طردهم ورميهم في البحر(47)، فتعهد معين الدين أنر للملك فولك بدفع عشرين ألف دينار شهرياً طوال مدة الحملة؛ هذا فضلاً عن مساعدة الفرنجة في الاستيلاء على بانياس وهكذا تمت الصفقة، وعقد التحالف بين البوريين في دمشق والفرنجة في بيت المقدس(48).

توجه الفرنجة لنجدة حليفهم معين الدين أنر، ما دفع عماد الدين زنكي إلى القيام بفك الحصار عن دمشق حتى لا يقع بين فكّي كماشة، وأسرع للتصدي للفرنجة قبل أن يقتربوا من دمشق، وعسكر في إقليم حوران في رمضان 534هـ/ نيسان 1140م ينتظر وصولهم، لكن الملك فولك توقف قرب بحيرة طبرية، ما دفع عماد الدين زنكي إلى معاودة حصار دمشق، لكنه ما لبث أن فك الحصار عندما سمع بتقدم الفرنجة لنجدة حليفهم، وعاد إلى حمص، ونجح البوريون والفرنجة بالاستيلاء على بانياس في شوال 534هـ/ أيار 1140م التي سلّمها أنر للملك فولك حسب الاتفاق المبرم بينهما، وتخلّص بذلك أنر من خطر عماد الدين زنكي الأمر الذي أعاق جهود الأخير بتوحيد المسلمين في بلاد الشام(49).

استطاع عماد الدين زنكي أن يحرز انتصاراً كبيراً عندما فتح مدينة الرُّها(50) سنة 539هـ/1144م، لكنّه استشهد على يد مملوكه يرناقش أثناء حصاره قلعة جعبر(51) في 6 ربيع الآخر 541هـ/ 15 أيلول 1146م(52)، فانقسمت إمارته بين ولديه، فحصل ابنه الأكبر سيف الدين غازي

على القسم الشرقي ومقره مدينة الموصل، وحصل ابنه الأصغر نور الدين محمود على القسم الغربي ومقره مدينة حلب، وكانت أملاك الأخير تتأخم الدولة البورية في دمشق(53)، وكانت سياسة نور الدين محمود تهدف لمحاربة الفرنجة فحاول استمالة البوريين في دمشق، وترددت السفارات بين حلب ودمشق بغية تهدئة النفوس، وانتهى الأمر بعقد صلح بين نور الدين محمود ومعين الدين أنر في شوال 451هـ/ آذار 1147م، وثبت هذا التقارب ما جرى من زواج نور الدين محمود من ابنة أنر(54)، وعلى الرغم من ذلك كله بقي أنر على تحالفه مع الفرنجة وحسن علاقته معهم، وهدف من تقاربه لتلك القوتين المحافظة على توازن القوى في بلاد الشام في انتهاج سياسة الحياد، لكن تحالفه مع الفرنجة تزعزع نتيجة تعاونه مع نور الدين محمود بالتصدي للفرنجة في حوران(55).

كان لسقوط الرها رد فعل غاضب في الغرب الأوروبي الكاثوليكي، لما للمدينة من أهمية دينية للنصارى بعد بيت المقدس، فحرض البابا يوجين الثالث ملوك أوروبا من أجل نجدة إختهم اللاتين الكاثوليك في المشرق، وذلك عن طريق مساعدة القديس برنارد(56)، فاستجاب للنداء لويس السابع ملك فرنسا، وكونراد الثالث إمبراطور ألمانيا، ولكن انعدمت الوحدة الحقيقية بين القوات اللاتينية، عندما سار الملكان منفصلين عن بعضهما، وارتكبت الحملة خطأ فادحاً بعبورها الطرق البري عبر القسطنطينية، فقد كان عليها التوجه عبر البحر لتصل إلى سواحل بلاد الشام، فعندما سار الإمبراطور كونراد الثالث بجيشه عبر آسيا الصغرى، من نقيه إلى بلاد الشام حيث أرشده الأذلاء البيزنطيين إلى الطريق الخطأ نحو الجبال، وفتك بجيشه السلاجقة قبل وصوله إلى بلاد الشام، فعاد كونراد الثالث إلى القسطنطينية وأبحر نحو عكا(57) ثم بيت المقدس، وصل الملك الفرنسي لويس السابع متأخراً وسلك الطريق الساحلي الطويل لكي لا يتعرض لهجوم السلاجقة، وعلى الرغم من ذلك مني بهزيمة ساحقة من قبل السلاجقة، فسلك الطريق البحري من أضاليا نحو أنطاكية، ومنها توجه نحو بيت المقدس حيث استقبله ملكها بلدوين الثالث في سنة 543هـ/1148م، وكان في انتظاره الإمبراطور الألماني كونراد الثالث(58). و في 4 صفر 543هـ/ 24 حزيران 1148م عُقد اجتماع في عكا ضمَّ كونراد الثالث ولويس السابع والملك القاصر بلدوين الثالث ومعه الأمراء الفرنجة وكبار رجال الكنيسة اللاتينية الكاثوليكية، وبعد الكثير من التداول والنقاشات قرر المجتمعون الاستيلاء على دمشق(60)، زحفت جيوش الفرنجة الضخمة إلى دمشق حيث وصلتها في 4 ربيع الأول 543هـ/ 24 تموز 1148م وعسكر الفرنجة بمنازل العساكر جنوب دمشق، وانتشروا في البساتين والحدائق جنوباً

عند الميدان الأخضر حيث الأشجار الكثيفة، وعندما قلَّ الماء ساروا نحو قرية المزة واحتلوها، حاول أنر التصدي لزحف الفرنجة لكنه اضطر إلى الارتداد إلى ما وراء أسوار المدينة، فأقام أهل دمشق المتاريس في الشوارع استعداداً للقتال، وناوشوا الفرنجة المحتمين بالأشجار حتى اضطروهم إلى تغيير مواقعهم نحو شرق المدينة. أثناء ذلك استنجد أنر بسيف الدين غازي صاحب الموصل الذي لبي النداء فخرج على رأس جيشٍ ومعه أخوه نور الدين محمود صاحب حلب، ونزلا في حمص، لكن سيف الدين غازي كان يعلم مزاج أنر المتقلب فاشتراط أن يحصل على ضمانات منه خوفاً من غدره، فطلب منه تسليم دمشق إلى أحد نوابه ثمَّ يعيدها له بعد رحيل الفرنجة، فكان هذا الشرط ثقيلاً على أنر، فاستخدمه ورقة ضغط على الفرنجة ليرغمهم على الرحيل، ودبَّ الخلاف بين الفرنجة المحليين والفرنجة الوافدين حول الفوز بالغنيمة، فقد طمع فرنجة بيت المقدس بضمَّ دمشق إلى مملكتهم، وعارضهما كلُّ من لويس السابع وكونراد الثالث الطامعين بإنشاء إمارة صليبية لهما مركزها دمشق، فاستغلَّ أنر هذا الخلاف وعمل على تعميقه، وبذل الرشاوى للفرنجة المحليين ووعدهم بدفع الجزية، واعداً إياهم أنهم إن انسحبوا فسوف يتراجع عن تحالفه مع الزنكيين، ففكَّ الفرنجة الحصار في 9 ربيع الأول 543هـ / 28 تموز 1148م يجرون أذيال الهزيمة خائبين(59).

بعد وفاة معين الدين أنر اجتمع أعوانه في مجلس مجير الدين أبق(60) وقرَّروا بأن يتولى الحكم بنفسه، وقد وقع الأخير في صراعٍ داخلي مع أحد أركان دولته ويدعى مؤيد الدولة المسيب بن علي الصوفي المتطلع إلى الاستئثار بالحكم في دمشق، فخشي نور الدين محمود أن تصبح دمشق لقمة سائغة بيد الفرنجة، فقرَّر التدخل، وعندما علم ملك الفرنجة بلدوين الثالث بتحرك نور الدين محمود خاف من وقوع دمشق بيده، فجدَّد الحلف مع مجير الدين أبق وعندما علم نور الدين محمود مدى خطورة الاتفاق بين دمشق وبيت المقدس التي تعيق محاولاته الوحودية(61)، عزم على ضمَّ دمشق وقطع الطريق على الفرنجة، فاستغلَّ سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المدينة بسبب غارات الفرنجة المتكررة وعجز حكام دمشق عن صدِّ غاراتهم، والذي أثبت سوء نوايا حكام دمشق، هو رفض مجير الدين أبق تقديم مساعدة عسكرية لنور الدين محمود للتصدي للقوة الفرنجية التي أغارت على حوران سنة 544هـ/1149م(62)، فتوجه نور الدين محمود إلى دمشق عن طريق بعلبك، ونزل على النهر الأعوج في المكان المعروف بمرج يابوس(63)، وأنزل بعض عساكره في يعفور إلى الجنوب الشرقي من دمشق، وبرر برسالة لمجير الدين أبق أن سبب مجيئه هو سوء أوضاع أهل حوران

من الفلاحين وانتهاب الفرنجة لأموالهم، وعلى الرغم من ذلك قرّر مجير الدين أبق الحرب ضدّ نور الدين محمود، وأرسل يستنجد بالملك بلدوين الثالث لإنقاذ دمشق، فكتب نور الدين محمود يوبخ مجير الدين أبق وأعوانه لارتوائهم في أحضان الفرنجة، لكن كان ردهم قاسياً مصرّين على التصدي لنور الدين محمود، لكن المساعدة الفرنجية لم تأت، فاضطر مجير الدين أبق إلى أن يقدم تنازلات سياسية لنور الدين محمود فعرض عليه في محرم 545هـ/ أيار 1150م أن يدخل في طاعته ويقيم له الخطبة بعد الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي ويضرب السكة باسمه، مقابل أن يظلّ في حكم دمشق، فاضطر نور الدين للانسحاب من دمشق عائداً إلى حلب(64).

بعد انتهاء نور الدين محمود من تصفية إمارة الرها، التفت مجدداً نحو دمشق للقضاء على البيت البوري المتحالف مع الفرنجة، فزحف مرة أخرى نحو دمشق في محرم 546هـ/ نيسان 1151م وحاصرها، فدبّت الفوضى في أرجاء المدينة، وعمد حكام دمشق إلى إرسال جماعاتٍ من جندهم لتفسد الزرع المحيط ببلدهم لكي لا يستفيد نور الدين محمود منه ما أحدث تدمراً بين السكان، فارتفعت الأسعار، وانقطع الطريق من المارة واضطربت الأمور، وعندما برر نور الدين محمود سبب مجيئه كي أوضاع المسلمين ويحرر أسراهم، ويجاهد ضدّ الفرنجة، طالباً من مجير الدين أبق المساعدة والمؤازرة، غير أن الأخير أصمّ أذنيه راداً عليه رداً جافاً. تقدم نور الدين محمود نحو أسوار دمشق لكنّه لم يشن هجوماً على المدينة حقناً لدماء المسلمين، وبعد شهر انسحب نحو داريا بسبب سماعه أن قوةً لاتينية يقودها الملك بلدوين متجهة لتقطع عليه طريق دمشق، فأقام معسكره في ضواحي بلدة الزبداني التي استولى عليها، أما الملك بلدوين الثالث فقد وصل إلى دمشق في 3 ربيع الأول 546هـ/ 20 حزيران 1151م، ودخلها مع جنده بعد سماح مجير الدين أبق لهم بذلك، واتفقا على الاستيلاء على بصرى لصرف نور الدين محمود عن دمشق، وفي نفس الوقت استجار سرخاك صاحب بصرى بنور الدين محمود حيث أعلن الثورة على الحكم في دمشق، فأسرع الأخير لنجدته ما حال دون استيلاء الفرنجة عليها وخصوصاً أنهم كانوا وحدهم بعد أن نكص مجير الدين عن مشاركته بالسير نحو بصرى، لكن سرخاك كان متصفاً بالتقلب، فمال إلى الفرنجة، فالتمس مجير الدين أبق المساعدة من نور الدين لإرغامه على الخضوع(65).

وعندما عاد الفرنجة إلى بيت المقدس، زحف نور الدين محمود نحو دمشق لكنه توقف حقناً لدماء المسلمين، ومال الدمشقيون ونور الدين محمود إلى التفاهم وعقد اتفاقية بينهما

في ربيع الآخر 546هـ/ تموز 1151م، وعاد نور الدين محمود إلى حلب، وعندما زاره مجير الدين أبق حلب استقبله بالترحاب، لكن في سنة 548هـ/1153م استولى الملك بلدوين الثالث على عسقلان (66) التي تعد آخر مركز للنفوذ الفاطمي في جنوب بلاد الشام، فكان ردُّ الفعل قوياً لدى نور الدين محمود لسقوط عسقلان، فرأى أنه لا سبيل لتوحيد بلاد الشام إلا عبر الاستيلاء على دمشق وإنهاء الحكم البوري فيها، وقد استاء الدمشقيون من تعامل البوريين مع الفرنجة على حساب المسلمين، فلم يرغب نور الدين محمود أخذ دمشق بالقوة لأن حكامها يستنجدون بالفرنجة كلِّما حاول مهاجمتها، فاستخدم الأساليب السياسية كالاستغلال الفجوة بين الحكام والشعب لتحريضهم على الثورة ضدَّ البيت البوري، وفي نفس الوقت تقرب من مجير الدين أبق مظهراً له المودة عن طريق إرسال الهدايا له، وكذلك أوقع بينه وبين كبار رجال دولته المعارضين لمشروعه بضمِّ دمشق إلى الجبهة اللاتينية، وكي يدفع الأهالي للثورة ضدَّ الحكم البوري فرض الحصار الاقتصادي على دمشق (67).

نجحت خطة نور الدين محمود في تحقيق تلك الأهداف ووقع خلافٌ بين مجير الدين أبق وأعوانه كما ازدادت الفجوة بينه وبين السكان، مما أدَّى إلى زحف نور الدين محمود بجيشه إلى دمشق التي حاصرها في صفر 549هـ/ نيسان 1154م غير أنه لم يشن هجوماً عليها حقناً لدماء المسلمين آملاً أن يدخلها من دون قتال، استنجد مجير الدين أبق بالملك بلدوين الثالث متعهداً له بمنح الأموال وقلعة بعلبك وبعض مناطق البقاع وفيرة الإنتاج، لكن الملك اللاتيني أبطأ في نجدة دمشق، أثناء ذلك دخل نور الدين محمود المدينة، عن طريق أعوانه من حرسها وأهلها بعد مناوشات مع جيش مجير الدين أبق، الذي احتفى بالقلعة لكنه استسلم، فأبقى نور الدين محمود على حياته وأقطعته حمص وأعمالها، غير أنه قرَّر طرده بعد بضعة أسابيع للارتياح في تأمره، فالتجأ إلى بغداد وقضى بقية حياته فيها، واستقبل الدمشقيون نور الدين محمود بكلِّ مظاهر الفرح، فمنع جنوده من القيام بأعمال السلب والنهب، وأغرق أسواق المدينة بالمؤن، وألغى المكوس المفروضة على الخضار والغلال ما جعل الدمشقيين أن يطمئنون إلى حكمه، وبعد أن نظم أوضاع المدينة عيَّن عليها نجم الدين أيوب وغادرها عائداً إلى حلب (68).

بعد ضمِّ نور الدين دمشق وتوحيد بلاد الشام أصبح شغله الشاغل إيجاد وحدة كاملة وشاملة بين بلاد الشام ومصر، وكانت الخلافة الفاطمية تعيش أواخر أيامها في ظلِّ آخر خلفائها العاضد لدين الله (69)، وكان الصراع قوياً بين شاور (70) وضرغام (71) حول الوزارة، فأرسل نور الدين

محمود ثلاث حملات بقيادة أسد الدين شيركوه (72) ومعه ابن أخيه صلاح الدين في السنوات 559هـ/1164م، 562هـ/1167م، 563هـ/1168م، لكن الملك عمروى الأول الذي تسلم الحكم بعد وفاة أخيه الملك بلدوين الثالث سنة 557هـ/1162م ردَّ بثلاث حملات لاتينية لمنعه من دخول مصر حتى يتسنى له احتلالها، ومع ذلك تمكَّن أسد الدين شيركوه من دخول مصر وتولي وزارتها سنة 564هـ/1169م (73)، وبعد وفاة أسد الدين شيركوه أسرع الخليفة الفاطمي العاضد لدين الله إلى تقليد صلاح الدين الوزارة حيث اتخذ لقب الملك الناصر (74)، وعندما اشتد المرض على الخليفة الفاطمي، أمر صلاح الدين جميع خطباء القاهرة ومصر بقطع الخطبة للخليفة الفاطمي العاضد لدين الله، وأن يخطب للخليفة العباسي في بغداد المستضيء بأمر الله وتمت الخطبة باسم الأخير في يوم الجمعة 7 محرم 567هـ/ 10 أيلول 1171م (75) وبعد ثلاثة توفي الخليفة الفاطمي الذي بوفاته كانت نهاية دولة الخلافة الفاطمية، وعادت مصر تحت ظل الخلافة العباسية في بغداد بعد خروجها منها لحوالي قرنين من الزمن (76).

توفي نور الدين محمود بقلعة دمشق يوم الأربعاء 11 شوال 569هـ/ 15 أيار 1174م، فحمل صلاح الدين الأيوبي على عاتقه حمل راية الجهاد ضدَّ الفرنجة عن طريق الوحدة الإسلامية ثمَّ التحرير، وتولى الحكم من بعد نور الدين محمود ابنه الصالح إسماعيل (77) وكان قاصراً وعمره أحد عشر عاماً، وقد تنازع أمراء بلاد الشام على الوصاية على الملك الصالح إسماعيل، وساد طغيان المصالح الخاصة للأمراء، ومما زاد من الانقسام بين مسلمي بلاد الشام هو تحالف أمراء دمشق مع الملك عموري الأول، فاستنكر صلاح الدين الأيوبي الصلح المبرم بين شمس الدين بن عبد الملك المعرف بابن المقدم (78) والملك اللاتيني عقب مهاجمة بانياس، وقبل تحرك صلاح الدين نحو بلاد الشام كتب إلى الأمراء الزنكيين في حلب ودمشق يعلمهم بأنه أحق بولاية الصالح إسماعيل، ويخبرهم بقدمه، غير أنهم ردوا عليه رداً سيئاً، ويبدو أن أمراء دمشق وجدوا أنفسهم في موقفٍ حرج، فقد خشوا أن يزحف مشتكين من حلب ويستولي على مدينتهم، وكذلك قلقوا من زحف صلاح الدين نحوهم، فاستدعوا سيف الدين غازي الثاني صاحب الموصل ليسلموه مدينتهم، غير أنه تباطأ في الخروج خوفاً من المكيدة، فألح الدمشقيون على ابن المقدم أن يدعو صلاح الدين، فاضطر تحت وطأة الظروف السياسية إلى الاستجابة، وكتب إليه يستدعيه إلى بلاد الشام (79)، ثمَّ خرج صلاح الدين من القاهرة في صفر 570هـ/ 10 أيلول 1174م على رأس جيشٍ يقدر بسبعمئة مقاتل، ورافقه سيف الدين طغتكين وتقي الدين عمر وعز الدين فروخشاه، وعهد بإدارة شؤون مصر أثناء غيابه، ووصل

إلى دمشق في 29 ربيع الآخر 570هـ/ 28 تشرين الثاني 1174م، فاستقبل استقبالاً طيباً، وفتح له ابن المقدم أبواب المدينة وسلّمها له، لكن قلعة دمشق امتنعت وفيها جمال الدين ریحان فاستماله صلاح الدين بالمال، وتولى سيف الدين طغتكين القلعة، ويتضح أن سبب مجيء صلاح الدين إلى دمشق كان في الظاهر حماية الصالح إسماعيل من خطر الفرنجة والأمراء الطامعين، وتحت هذا الستار أخذ ينفذ سياسته في إعادة بناء الجبهة الإسلامية المتحدة بحيث تمتد من شمالي العراق إلى بلاد الشام فمصر، ليتمكّن بعد ذلك من استئناف حركة الجهاد الإسلامي ضدّ الفرنجة، والمسلمون أشدّ ما يكونون تماسكاً وقوة (79).

ب- الأوضاع الاجتماعية في دمشق في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي:

إن دراسة المجتمع الشامي في عصر الحروب الصليبية من أشد أنواع الدراسات تعقيداً، كما أنها من أكثرها طرافة (80)، فقد كان المجتمع الشامي وخصوصاً في دمشق زمن صلاح الدين خليطاً من الأجناس والقوميات واللغات والأديان (81)، ومن أهم هذه العناصر الإسلامية الأتراك والأكراد والتركمان، وقد غدت ركناً أساسياً في مجتمع بلاد الشام إبان الحروب الصليبية (82)، وقد اهتم الأيوبيون كغيرهم بشراء الرقيق الأبيض، والاعتماد عليهم في تدعيم سلطانهم داخل البلاد، وحمايتهم من أخطار الدول المجاورة لهم، بحيث أصبحت كل مجموعة منهم تنسب لمن اشتراها وقام بتربيتها (83)، وإلى جانب الأتراك والأكراد والتركمان وجدت وسط المجتمع الإسلامي في بلاد الشام أقليات من عناصر أخرى إسلامية وغير إسلامية، مثل الديالمة والكرج والأرمن والموارنة (84).

وما يلفت النظر في زمن الحروب الصليبية هو الزواج الذي جرى بين الفرنجة من الموارنة والأرمن والسرمان والروم الملكيين الأرثوذكس وممن تنصرون من الأسيرات من جهة، وزواج المسلمين من الأسيرات اللاتينيات أو من الفتيات اللواتي ولدن من زواج لاتيني بنساء شرقيات من جهة (85)، وقد امتدت محاولات الزواج بين كبار المسؤولين من المسلمين والفرنجة، فقد روى ابن شداد عن رسالة أرسلها الملك الإنكليزي ريتشارد قلب الأسد لصلاح الدين الأيوبي يعرض عليه تزويج أخته من الملك سيف الدين العادل (87) شقيق صلاح الدين، لكن الزواج لم يتم لاعتراض البابا كليمنت الثالث (86)، وهذا التمازج كان ظاهراً على سكان دمشق خصوصاً فيصعب إلحاق الدمشقيين لأجناسهم الأصلية لكثرة ما تقلب على هذه المدينة من الأحوال التاريخية، وانتشرت اللغة العربية لدى جميع سكان دمشق مما جعلهم يغارون على لغتهم ويجلونها ويعتبرونها، ما عدا اللغات الطقسية الدينية لدى اليهود كالعبرانية، ولدى النصارى

كاليونانية والسريانية(88).

اتصفت **أخلاق** الدمشقيين بالكرم واللفظ والميول إلى السلامة والسكينة والتودد، وحب الانشراح والسرور، وصفهم نعمان قساطلي في كتابه الروضة الغناء في دمشق الفيحاء قائلاً: **الدماشقة قومٌ أمناء ذوو شهامة وناموس ودعة ومؤانسة، رقيقو الطباع، حسنو المعاشرة، سليمو النية وكرماء يحبون الغرباء ويكرمونهم ويميلون إلى السلام ويرغبون في البسط والانشراح(89)**، وقد نهى رسول الله ﷺ عن سب أهل الشام عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **﴿لا تسبوا أهل الشام، ولكن سبوا شراهم، فإن فيهم الأبدال﴾**(90)، ولا يزال أهل دمشق ظاهرين على الحق إلى قيام الساعة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **﴿لا تزال عصابة من أمتي ظاهرين يقاتلون على أبواب دمشق وما حولها، وعلى أبواب بيت المقدس ومالها، لا يضرهم خذلان من خذلهم، ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة﴾**(91)، ومن الأسباب التي جعلت أهل دمشق بهذه الصفات الحميدة كثرة خيراتها التي جعلت سكانها مكتفين غير مشتبهين شيئاً، وكذلك قد أثرت صفات العروبة في أخلاق الدمشقيين كالكرم والشهامة وحب الغريب، واتسم الدمشقيون بالنظافة في ملابسهم وداخل بيوتهم وأجسامهم، وذلك لكثرة المياه وغزارتها ووصولها إلى كل بيتٍ ومحلٍّ في مدينتهم، فالمياه الواصلة تلك مجانية لا ثمن لها(92).

وتميز دمشق وت سائر بلاد الشام في عهد صلاح الدين الأيوبي أن أهلها على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم كانوا يعيشون مع بعضهم بالتودد والإلفة ويطبّقون مبادئ السلام والحب، ويتعاملون بالحسنى(93)، وإن **العلاقات السلمية والحضارية بين الفرنجة والمسلمين** قد انعكست إيجاباً على العلاقات بين المسلمين والنصارى في شتى أرجاء بلاد الشام، ويتعجب ابن جبير من هذه العلاقة فقد ذكر عن معاملة نصارى جبل لبنان للمسلمين قائلاً: **ومن العجب أن النصارى المجاورين لجبل لبنان إذا رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم، ويقولون: هؤلاء ممن انقطع إلى الله فتجب مشاركتهم** (94)، وأكد جاك دي فيتري عن تلك العلاقة التي اتسمت بها بلاد الشام بين المسلمين والنصارى واتهام النصارى الشرقيين في بلاد الشام بالهرطقة ذاكراً بأن هناك بين المسلمين كثيراً من النصارى وهم منسجمون مع المسلمين، ويخضعون لقانونهم مثل خضوع المسلمين أنفسهم، وصحيحٌ أن هؤلاء لم يأخذوا بالشرعية المثيرة لمحمد ﷺ إنهم مع ذلك فسدوا بشكل بائس بالهرطقات (95)، ويفتخر محمد كرد علي عن هذه السمة التي تميز بها سكان بلاد الشام

قائبةً عبر العصور في محاضرة ألقاها وفيها: نحن في الشام أمة واحدة مهما حاول المحاولون أن يجعلوا بيننا فروقاً، والمذاهب ما كانت ولن تكون معياراً في هذا الباب، الماروني والكاثوليكي والأرثوذكسي والإنجيلي والعلوي والإسماعيلي والعبري وغيرهم تربطنا بهم رابطة أجمع من كل الروابط، رابطة المصلحة الواحدة والوطن المشترك، وقرابة الجنس وأواصر اللغة (96).

وقد أشار ابن جبير إلى بعض **عادات الدمشقيين** التي كانوا يتمسكون بها في ذلك العصر، ومنها أن صفة سلامهم إيماء للركوع أو السجود، فترى الأعناق تتلاعب بين رفعٍ وخفض، وبسطٍ وقبض (97)، كذلك تعجب ابن جبير من أن الصغير والكبير منهم يمشون وأيديهم إلى الخلف قابضين بالواحدة على الأخرى، ويركعون للسلام في تلك الحالة (98).

بقيت **أحياء دمشق** في عهد صلاح الدين الأيوبي مقسمة على الطوائف، حيث تركز النصارى في الزاوية الشمالية الشرقية من المدينة، و تركز اليهود في المنطقة الجنوبية، و المسلمون و منشأتهم قرب المسجد الجامع و القلعة (99)، و هذا لا يعني أن سكنى كل طائفة بمحلّة لوحدها منفردة عن الأخرى ناتجٌ عن كراهية و تنافر، فهو اتباع للتقاليد القديمة و ميل الإنسان بالفطرة للسكن مع أهله و ذويه، فانحصرت دور العبادة لكل طائفة في المحلّة التي تقطنها (100). وكان أغلب المسلمين في مدينة دمشق زمن صلاح الدين الأيوبي من أهل السنة و وجد بعض الشيعة فيها أيضاً، و أما النصارى فأكثرهم من الملكيين الأرثوذكس، و اليعاقبة الأرثوذكس و الموارنة، و أما اليهود فوجدت طائفتان منهم القرائون و السامريون، و قد أحصى عددهم بنيامين التطلي بثلاثة آلاف يهودي (101).

اتصفت مدينة دمشق عبر العصور **بالأمان** لدرجة أن البضائع كانت تترك بلا حراسة و قد شهد على ذلك أحد الرحالة اللاتين الذين زاروا دمشق بعد الحروب الصليبية في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي و يدعى لودولف فون سوخم حيث ذكر «أن المدينة مكتنظة بالسكان كثيراً، وكذلك فإن البضائع تترك بلا حراسة، فإنه لا يوجد إنسان متقدم في السن يتذكر أن أي إنسان قد قتل هناك، و نادر جداً أن جرت سرقة أي بضائع معروضة للبيع هناك» (102)، فقد عاش الدمشقيون بجميع طوائفهم آمنين في ظلّ حكم صلاح الدين الأيوبي عيشةً آمنة و هادئة.

نال **العلماء و الأدباء** مكانة لدى صلاح الدين الأيوبي الذي زخر مجلسه بهم و كان على رأس الحضور ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق (103)، و انتشر في بيوت دمشق مؤدبو الصبيان حيث اعتاد الناس على إرسال أولادهم إليهم فيتعلمون قراءة القرآن وأصول الدين و العقيدة

و الأخلاق العامة(104)، و انتشرت مجالس الوعظ في المساجد و خاصة أيام الجمع و المواسم كـشهر رمضان و العشر من ذي الحجة(105)، و نالت **المرأة** حظاً وافراً في الحياة الاجتماعية، و شغلت دوراً كبيراً كأم و معلمة و مجاهدة، لدرجة أنهن وصلن لرتبة العلماء في البيوت و المساجد، و قد أفسح صلاح الدين للمرأة ميدان الكفاح و جعلها تشارك في غمار الحياة العامة، كالسيدة عصمة الدين خاتون(106) أرملة نور الدين محمود و زوجة صلاح الدين، فقد كان لها الفضل في توجيهه و إرشاده(107)، و كذلك أخت صلاح الدين و تدعى ست الشام(108) فقد صنعت الأشربة و الأدوية و المعاجين و العقاقير في كل سنة بألوف الدنانير و فرقها على الجرحى و المرضى من المدنيين و العسكريين(109)، كما أن المثل الأعلى الذي ضربه صلاح الدين في البطولة و التضحية، دفع النساء إلى الصبر و التجلد عند نزول البلاء(110).

أما **الأعياد الدينية** فقد كان لها طقوسها المميزة لدى الدمشقيين، كالأحتفال بعيد المولد النبوي الشريف في المساجد و الأماكن الصوفية كالزوايا و الخانقوات فينشدون بقراءة قصة المولد و توزيع الحلوى، و احتفل الدمشقيون بذكرى الإسراء و المعراج، و ليلة النصف من شعبان، حيث صنعوا أنواعاً خاصة من الحلوى الملونة. أما شهر رمضان فله خاصية لدى الدمشقيين كإثارة المساجد وإحراق كميات كبيرة من الشمع، و يقوم المسرح بدور كبير بإيقاظ الناس عندما يدور في أحيائهم قبل الفجر بساعات حاملاً بيده طبله صغيرة يقرعها للإيقاظ(111)، و تنهمك النسوة طوال نهار الصيام في إعداد الطعام من أنواع المقالي و الشواء و غير ذلك من ألوان الأطعمة(112)، و تغلق أماكن العبث للهو احتراماً لهذا الشهر الكريم، و يتفرغ الناس لقراءة القرآن و صلاة التراويح(113)، و غالى الدمشقيون في إعداد الموائد و الإفراط في المرطبات و الحلوى(114)، و معظم ليالي الشهر تقضى في الصلاة و التهجد و الأذكار حتى يحين موعد الإمساك، و هناك من يصلي التراويح بكل ليلة جزءاً كاملاً حتى يختتم في آخر الشهر(115)، و تُحى الليالي العشر الأخيرة من رمضان خصوصاً ليلة السابع و العشرين التي تسمى بليلة القدر، و مع إطلالة عيد الفطر تفتح الحوانيت ليلاً و نهاراً و يشتري الناس اللحوم و الحبوب و الحلوى لإعداد طعام العيد و حلواه، و في صباح العيد يلبس الناس أحسن ثيابهم و يتوجهون للمصلى لصلاة العيد و بعد الفراغ من صلاة العيد يتوجهون لزيارة القبور، ثم يعودون لبيوتهم لتناول الإفطار و القيام بالمعايدات بين الأهل و الجيران و الأصدقاء(116)، و عندما يحين موسم الحج يقوم الدمشقيون بالخروج لتوديع قوافل الحجاج المغادرة نحو بيت الحرام في مكة المكرمة، و يصف ابن جبير عادة الدمشقيين الحسنة يوم عرفة ليلة عيد

الأضحى قائلاً: و من عادة أهل دمشق وسائر تلك البلاد المستحسنة، المرجو لهم فيها من الله ﷻ قبول، أنهم في كل سنة يتوخون الوقوف يوم عرفة بجوامعهم، إثر صلاة العصر، يقف بهم أمتهم كاشفي رؤوسهم داعين ربهم التماساً لبركة الساعة حيث يقف وفد الله ﷻ و حجيج بيته الحرام بعرفات، فلا يزالون واقفين متضرعين إلى الله ﷻ، و بحجاج بيته الحرام متوسلين، إلى أن يسقط قرص الشمس و يقدروا نفر الحاج فينصلوا باكين على ما حرموه من ذلك الموقف العظيم بعرفات و داعين الله ﷻ إلى أن يوصلهم إليها ولا يخليهم من بركة القبول في فعلهم ذلك (117)، وعن كل ما ورد يقول ابن بطوطة قولاً مشابهاً لذلك: و من عادة أهل دمشق و سائر البلاد أنهم يخرجون بعد صلاة العصر من يوم عرفة، فيقفون يصبون المساجد، كبيت المقدس و جامع بني أمية و سواها، و يقف بهم أمتهم كاشفي رؤوسهم، داعين خاضعين خاشعين متلمسين البركة، و يتوخون الساعة التي يقف فيه وفد الله تعالى و حجاج بيته بعرفات، و لا يزالون في خضوع و دعاء و ابتهاج و توسل إلى الله تعالى بحجاج بيته إلى أن تغيب الشمس، فينفرون كما ينفر الحاج باكين على ما حرموه من ذلك الموقف الشريف بعرفات داعين إلى الله تعالى أن يوصلهم إليها، و لا يخليهم من بركة القبول فيما فعلوه (118)، أما تقاليد عيد الأضحى فهي مشابهة تماماً عيد الفطر، ما عدا أن الناس تقوم في هذا العيد بالتضحية بالمواشي و توزيع لحومها، و عندما تعود قوافل الحجيج إلى دمشق يقوم الناس نساء و رجالاً بتعظيمهم و التبرك بهم حيث «يصفحونهم و يتمسحون بهم، و يخرجون الدراهم لفقرائهم يتلقونهم بها، و يخرجون إليهم الأطعمة، فقد أخبرني من أبصر كثيراً من النساء يتلقين الحجاج و يناولنهم الخبز، فإذا عصَّ الحاج فيه اختطفنه من أيديهم و تبادرن لأكله تبركاً بأكل الحاج له و دفعن عوضاً منه دراهم (119). أما أعياد الطوائف الأخرى فيذكر القلقشندي أن لليهود خمسة أعياد رأس السنة (120) و عيد صوماريا (121) و عيد المظلة (122) و عيد الفطير (123) و عيد الأسابيع (124)، و أما النصراني فقد تعددت أعيادهم فبعد المشاركة بقدايس الأعياد، يلتقي أفراد كل أسرة في البيت حول بعض الأطباق من المأكولات و الحلويات الخاصة بالمناسبة، و من أهم أعيادهم: عيد البشارة (125) و عيد الشعانين (126) و عيد الفصح (127) و أحد العنصرة (128) و عيد الميلاد (129) و رأس السنة الميلادية (130) و عيد الغطاس (131) و عيد التجلي (132) و عيد الصليب (133) و هناك أعياد تخص السيدة مريم العذراء و كذلك القديسين.

اهتم الدمشقيون بطعامهم، وكان المطبخ الدمشقي غنياً بأنواع الأطعمة، و كذلك صنع الألوان

المتعددة من الحلويات، و قد ذكر لودولف فون سوخم احتشاد الناس في سوق الأطعمة الفاخرة التي طبخت بعناية كبيرة «وفي السوق الذي تباع فيه الأطعمة، من الممكن رؤية أعظم حشدٍ من الناس اجتمع في مكانٍ واحد، و يكون ذلك كلَّ يوم، حيث تتوفر جميع أنواع الأطعمة التي يمكنك أن تتصور وجودها، وكثيرٌ منها قد جرى طبخه بشكلٍ فاخر، وهم يعتنون عنايةً كبيرةً بهذه الأشياء، و يبيعون كلَّ شيءٍ بالوزن و الميزان، كما تباع هناك أنواعٌ عديدةٌ من الخبز» (134)، و من صفة أهل دمشق أنهم يؤلمون الولايم الكثرية بعضهم البعض و لمن كان غريباً بينهم، و إذا كانت الوليمة لضيفٍ غريب دعوا إليها أصحابه و أصحابهم ليزداد سروراً و أنساً، و يقوم الداعون بترتيب موائد الطعام فيضعون صدرًا من نحاسٍ أصفر، و يرتبون عليه صحاف الطعام الملونة بكلِّ ذوق، و في مكانٍ آخر يضعون الحلويات و الفواكه (135)، أما الملابس فقد تميز لباس السلطان عن الرعية، و كذلك الجند عن المدنيين (136)، فقد أطال الدمشقيون ثيابهم فالمحتشم منهم «من يسحب ذيله على الأرض شبراً» (137)، و أما النساء فيلبسن قميصاً من قماشٍ رقيق و فوقه رداء اسمه الفوقانية، حيث أسرفن بصنع الأقمشة و توسيع أكمام الثياب (138)، و يضعن الملايات على رؤوسهن و هي ملونة تشبه الملايات المصرية (139).

اختلفت عادات الدمشقيين في الخطبة و الأعراس فلكل طائفة عادة، فالمسلمون لا يسمحون لنسائهم بالظهور على الرجال حتى و لو كانوا من أقاربهن ، فيجتمع بعض نساء الخاطب المتقدمات في السن للبحث عن عروسٍ تناسبه، و بعد إخبار الخاطب يرسل رجال العائلة ليخطبوها له من أهلها و بعد الاتفاق على المهر يكتب عقد الزواج في بيت أهلها حسب الشريعة الإسلامية، و يوم الزفاف تجهز العروس و يقام العرس مساء، حيث تكون الأعراس محصورة بالنساء و غالباً تكون سبعة أيام. أما النصارى فهم كالمسلمين لا تظهر نساؤهم على رجالهم، و تشابهوا أيضاً مع المسلمين في اختيار العروس، و يقوم الداعون بالدعوة قبل العرس بسبعة أيام، و يأتون بيت العريس يوم الأحد مساء و تعزف آلات الطرب حيث يذهب الناس ليأتون بالعروس و الشموع في أيدي الرجال و يستقبلهم أهل العروس أحسن استقبال، ثم تغطي العروس بإزار و يذهبون بها إلى بيت العريس بالأغاني و التراتيل، و بعدها يقام الإكليل في الكنيسة لمباركة العروسين، و بعدها تقوم النساء بجلب العروس و يقام حفل العرس بالرقص و الغناء، تقدم الأطعمة الفاخرة للمدعوين. أما عادة اليهود عندما يقصد الخاطب أن يخطب فتاة فإنه يسأل أهلها عما لها من المال أو ما يريدون أن يهبوها فإن وافقه خطبها و إلا

فلا، و يعطي عروسه غلامة الخطبة في الحديقة غالباً فهذا يعني أنهم غير مقيدين كالمسلمين و النصارى، لكن الاحتفالات فإن عوائدها ممزوجة معهم(140).

و في الأتراح عندما يحل المصاب في بيتٍ ينعى أهل المتوفى وأصحابه فيأتون و يلبسون ملابس سوداء أما النساء فيحلن شعورهنّ و يأخذن أنواع النحيب و بعضهنّ يبالغن في ذلك حتى يتسببن ضرراً لذواتهنّ و أقرب الناس إلى الميت يلبسون الأسود حزناً عليه مدّة طويلة(141)، و يروي ابن جبير مبالغة الدمشقيين في جنائزهم و مجالس التعازي متعجباً حيث يقول: ولأهل دمشق و غيرها من البلاد في جنائزهم رتبة عجيبة، و ذلك أنهم يمشون أمام الجنائز بقرآءٍ يقرأون القرآن بأصواتٍ شجية، و تلاحين مبكية، تكاد تنخلع لها النفوس شجواً و حناناً، يرفعون أصواتهم بها، فتتلقاها الآذان بأدمع الأجناف، و جنائزهم يصلّى عليها في الجامع قبالة المقصورة، فلا بدّ لكلّ جنازةٍ من الجامع، فإذا انتهوا إلى بابه قطعوا القراءة، و دخلوا إلى موضع الصلاة عليها، إلا أن يكون الميت من أئمة الجامع أو من سدنته، فإن الحالة المميّزة له في ذلك أن يدخلوه بالقراءة إلى موضع الصلاة عليه، و ربما اجتمعوا للعزاء بالبلاط الغربي من الصحن بإزاء باب البريد، فيصلّون أفراداً أفراداً، و يجلسون و أمامهم ربعات من القرآن يقرأونها، و نقباء الجنائز يرفعون أصواتهم بالنداء لكلّ واصلٍ للعزاء من محتشمي البلدة و أعيانهم و يحلّونهم بخططهم الهائلة التي قد وضعوها لكلّ واحدٍ منهم بالإضافة إلى الدين، فسمع ما شئت من صدر الدين أو شمسه أو بدره أو نجمه أو زينه أو بهائه أو جماله أو مجده أو شرفه أو معينه أو محبيه أو زكيه أو نجيبه، إلى ما لا غاية له من هذه الألفاظ الموضوعية، و تتبعها، لاسيما في الفقهاء، بما شئت أيضاً من سيد علماء و جمال الأئمة و حجة الإسلام و فخر الشريعة و شرف الملة و مفتي الفريقين، إلى ما لا نهاية له من هذه الألفاظ المحالية، فيصعد كلّ واحدٍ منهم إلى الشريعة ساحباً أذياه من الكبر، ثانياً عطفه و قدّاله، فإذا استكملوا و فرغوا من القراءة و انتهى المجلس بهم منتهاه قام وعاظهم واحداً واحداً بحسب رتبهم في المعرفة فوعظ و ذكّر و نبّه على خُدع الدنيا و حدّر و أنشد في المعنى ما حضر من الأشعار ثمّ ختم بتعزية صاحب المصاب و الدعاء له و للمتوفى ثمّ قعد، و تلاه آخر على مثل طريقته إلى أن يفرغوا و يتفرقوا، فرجماً كان مجلساً نافعاً لمن يحضره من الذكرى(142)، و كذلك يروي ابن بطوطة عن جنائز الدمشقيين بما يشبه ما ورد لدى ابن جبير فيصف الوصف الدقيق قائلاً: ولهم أيضاً في اتباع الجنائز رتبة عجيبة، و ذلك أنهم يمشون أمام الجنازة يقرؤون القرآن بالأصوات الحسنة ، و التلاحين المبكية التي تكاد النفوس تطير لها رقّة، وهم يصلون على الجنائز بالمسجد قبالة

المقصورة، فإن كان الميت من أئمة الجامع أو مؤذنيه أو خدامه أدخلوه بالقراءة إلى موضع الصلاة عليه، و إن كان من سواهم قطعوا القراءة عند باب المسجد و أدخلوا الجنزة، و بعضهم يجتمع له بالبلاط الغربي من الصحن، بمقربة باب البريد فيجلسون و أمامهم ربعات القرآن، و يقرؤون فيها، و يرفعون أصواتهم بالنداء لكل من يصل للعزاء من كبار البلدة و أعيانها، و يقولون : «بسم الله فلان الدين»، من كمال و جمال و شمس و بدر و غير ذلك، فإذا أمموا القراءة، قام المؤذنون فيقولون : «افتكروا و اعتبروا! صلاتكم على فلان الرجل الصالح العالم»، و يصفونه بصفات من الخير، ثم يصلون عليه، و يذهبون به إلى مدفنه»(143)، و من الإجراءات المتبعة لمراسم تحضير الميت أن يقوم بغسله أناسٌ محترفون، و للنساء المتوفيات مختصة أيضاً، و يكفن الميت بقماش خام و يحمل على نعش، و يصلى عليه في المسجد ثم يذهب به إلى المقبرة للدفن فيها(144)، أما اليهود في دمشق فيقومون بتغسيل بالماء الفاتر، ثم يدرجونه في ثوب من الكتان، و يحملون النعش إلى الكنيسة و بعد الصلاة عليه يحملونه إلى مدفنه و يوارونه التراب، و أما النصارى في دمشق فإذا توفي أحدهم يتربصون بدفنه مدة أربع وعشرين ساعة ثم يضعونه في صندوق ليحضر أقرباؤه و أصدقاؤه و يضعون أمامه أكاليل الزهور و بعض الأيقونات و يحمل إلى الكنيسة و يصلى عليه، ثم إلى المقبرة، و أمامه صفوف من الإكليروس من كهنة و شمامسة يرغون بآيات من الأناجيل، و حينما يصلون إلى اللحد يضعه الحمالون ليواري في لحده، و يصطف أهل المتوفى لتقبل التعازي و يمر المشيعون لتعزيتهم و في مقدمتهم رجال الكنيسة من مطارنة و قساوسة(145).

امتلكت بلاد الشام عامة و دمشق خاصة **طبيعة خلابة متميزة**، و قد استغل الدمشقيون جمال طبيعتهم أحسن استغلال، و تفاعلوا مع الجمال فاستعاروا رقة الطبع و الدمثة و الإحساس بالجمال و رقي الذوق، و لقد اعتاد أهل دمشق في مختلف المناسبات، و خاصة في الربيع و مطلع فصل الصيف الذهاب إلى مشاهدة الغوطة و منتزهاتها، و كذلك كانوا يقصدون القرى القريبة من دمشق كالزبداني و غيرها(146)، و تعددت المنتزهات و التي أوقفت على جميع الناس منها منتزه الجبة، و هي أرضٌ مربعة قدر فدانين، عليها سقائف تظللها من غير طين بين شجر الصفصاف و الجوز و الحور، و هي على جنب نهر بردى حيث النواعير و حوانيت الجزارين و بها مسجد و مدرستان، و هناك منتزه قطيه، و هو عبارة عن مقصف على نهر بردى، أما ربوة دمشق فهي من المنتزهات العظيمة الشأن، و هي عبارة عن مغارة لطيفة بسفح الجبل الغربي حيث صفة المحراب، و يقال إنه مهد عيسى عليه السلام، و ينذر

له و بها جامع و خطبة، و مدارس، و عدّة مساجد، و بها سويقتان بينهما نهر بردى و بها صيادو السمك(147)، وبالإضافة إلى المنتزهات العامة هناك منتزهات لأعيان دمشق وأغنيائها أنشأوا فيها قصورهم و منازلهم في مناطق عدّة من الربوة و المرج الأخضر(148)، و كان سلاطين الزنكيين و الأيوبيين و المماليك و أبناؤهم يخرجون للعب بالصولجان و تتسابق الخيول فيها(149). و أخيراً فمنتزهات دمشق كثيرة لا تعد، فتكثر البساتين و الروضات فدمشق جميعها منتزهات، و قد أعجب الرحالة اللاتيني لودولف فون سوخم ببساتين دمشق و مياهها و ما فيها من خيرات ، فشبّه جريان نهرها فرفر ((بردى)) خلال دمشق بالشكل الفني>>حيث يدير ببراعة و إبداع كثيراً من الطواحين، و يوجد حول دمشق حدائق و بساتين لا نهاية لها، فيها تنمو النباتات و الأعشاب و الفواكه، و الورود، و الزهور، على مدار السنة، و هي ساحرة بسبب غناء جميع أنواع الحمام و الطيور، التي تغرد في أيام الشتاء، أكثر مما تغرد في أيام حرارة الصيف، و تحيط هذه البساتين و الحدائق بالمدينة إلى مسافة تقارب الميادين، و جميع البلاد حتى المناطق النائية فيها وفرة عظيمة من الفواكه الطازجة، طوال أيام السنة، و بناء عليه يرددون في الشرق و يقولون بإجماع: دمشق هي رأس سورية (150).

القسم الثاني: يتبع في العدد القادم.

هوامش ومصادر البحث (الحلقة الأولى)

- (1) قتيبة شهابي : صمود دمشق أمام الحملات الصليبية وزارة الثقافة دمشق 1998 ص101.
- (2) دقاق بن تتش: هو دقاق بن تتش بن ألب أرسلان أبو نصر المعروف بالملك شمس الملوك، ولي إمرة دمشق بعد قتل أبيه تاج الدولة 488هـ/1095م على يد السلطان السلجوقي بركياروق قرب الرّي، وكان دقاق آنذاك بحلب، فراسله خادم لأبيه اسمه ساوتكين نائب قلعة دمشق سراً، فخرج دقاق إلى دمشق وعينه ساوتكين في منصب أبيه، ثمّ دبّر هو وطغتكين على ساوتكين فقتل، وأقام دقاق بدمشق، ودخل في صراعٍ طويل مع أخيه صاحب حلب رضوان بن تتش، حيث حاول الأخير حصار دمشق لكنه أخفق فرجع خائباً إلى حلب، مرض دقاق مرضاً طويلاً وتوفي في 12 رمضان 497هـ/1104م مسموماً عن طريق أمه التي زينت له جارية فسمته في عنقود عنبٍ معلق في شجره، ثقبتة بإبرة فيها خيط مسموم، وإن أمه ندمت على ذلك بعد فوات الآوان، وأومات إلى الجارية أن لاتفعل، فأشارت إليها أن قد كان، وتهرى جوفه فمات، ودفن دقاق في خانقاه الطواويس / ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق دار الفكر بيروت 1995 ج17 ص304 / سبط ابن الجوزي : مرآة الزمان في تواريخ الأعيان دار الرسالة العلمية ط1 بيروت 2013 ج19 ص530-531/الصفدي : الوافي بالوفيات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت 2009 ج14 ص21
- (3) رضوان بن تتش: هو رضوان بن تتش بن ألب أرسلان بن جغري بن سلجوق بن دقاق، أبو المظفر التركي السلجوقي ولد سنة 475هـ/1082م، ونشأ في دمشق في حجر أبيه. بعد مقتل أبيه تسلّم حلب من الوزير أبي القاسم بن بديع سنة 488هـ/1095م وتولى جناح الدولة حسين زوج أمه تدبير ملكه، و دخل في صراعٍ طويل مع أخيه دقاق وأخفق بالاستيلاء على دمشق، وكان الملك رضوان بخيلاً شحيحاً يحب المال، وفرض المكوس والضرائب على حلب، وحكم رضوان حلب مدّة عشرين سنة، في 28 جمادى الآخرة 507هـ/ 10 كانون الأول 1113م ، وكان قاسي القلب على المسلمين، ولا يخرج لمحاربة الفرنجة الذين يغيرون على حلب، وقد رأى العبر في نفسه/ ابن العديم : بغية الطلب في تاريخ حلب تحقيق د.سهيل زكار دار الفكر بيروت د.ت ج8 ص3659-3667 / سبط ابن الجوزي : المصدر نفسه ج20 ص66-68/الصفدي : المصدر نفسه ج14 ص129.

- (4) ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق مكتبة المتنبى د.ت ص123 / ابن الأثير : الكامل في التاريخ المكتبة العصرية ط1 بيروت 2008 ج8ص268.
- (5) عصام شبارو : السلاطين في المشرق العربي (السلاجقة - الأيوبيون) دار النهضة العربية بيروت 1994 ص116.
- (6) ظهير الدين طغتكين: هو أبو منصور المعروف بأتابك، كان من رجال تاج الدولة تتش، تزوج بأم ابنه دقاق، وكان مع تتش لما ذهب إلى الرّي لقتال ابن أخيه السلطان بركياروق وبعد مقتل تتش في المعركة، عاد طغتكين إلى دمشق، وأصبح أتابكاً لدقاق مدّة حكمه دمشق، فلما مات دقاق استولى على دمشق، و كان شهماً مهيباً، مؤثراً لعمارة ولايته، شديداً على العبث والفساد، وله صولاتٌ كثيرة ضدّ الفرنجة في بيت المقدس توفي في 8 صفر 522هـ/ 12 شباط 1128م ودفن عند المسجد الجديد قبلي المصلّى/ ابن عساكر : المصدر نفسه ج25 ص3/ الصفدي : المصدر نفسه ج16 ص451-452.
- (7) كانت علاقة طغتكين بزوجته صفوة الملك أم دقاق جيدة إلى أبعد الحدود، و قد عمد للتخلص من دقاق بدس السم له، وبعد شهرين من تسلّم بكتاش بن تتش لم يطمئن الأخير لسلامة نفسه في دمشق وخاف من طغتكين ومن زوجته الخاتون صفوة الملك، و قد قامت أمه بتخويفه منهما، و أوهمته أنهما يقدمان على قتله، فهرب أرتاش بعد شهرين من استلامه الملك إلى صاحب بصرى، و قد غابا مدة من الزمن في منطقة حوران ثمّ مضيا نحو مملكة بيت المقدس أمّلين بدعم الفرنجة لهما للاستيلاء على دمشق، لكنهما أخفقا، و توجها نحو مدينة الرحبة/ ابن الأثير : المصدر السابق ج8 ص330 / سهيل زكار : الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية دار الفكر دمشق 1995 ج3 ص266-267/ أحمد أوتاني : دمشق في العصر الأيوبي دار التكوين ط1 دمشق 2007 ص42.
- (8) صور: مدينة مشهورة سكنها خلقٌ من الزهاد و العلماء، و كان من أهلها جماعةٌ من العلماء، كانت من ثغور المسلمين، وهي مشرفة على بحر الشام بينها و بين عكا ستة فراسخ/ ياقوت الحموي : معجم البلدان دار صادر بيروت د.ت ج3 ص433.
- (9) ابن القلانسي : المصدر السابق ص182/ ابن الأثير : المصدر نفسه ج8 ص398/ سبط ابن الجوزي : المصدر السابق ج20 ص58/ سعيد عبد الفتاح عاشور : الحركة الصليبية مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 2005 ج1 ص253، ص254.
- (10) عصام شبارو : المرجع نفسه ص116.

- (11) إقليم السواد : قرب البلقاء و سَمِّي بذلك لسواد حجارته/ ياقوت الحموي : المصدر نفسه ج3 ص272.
- (11) طبرية : بلدية مكلّة على البحيرة المعروفة ببحيرة طبرية و هي في طرف جبل و جبل الطور مطلّ عليها، و هي من أعمال الأردن في طرف الغور، بينها و بين دمشق ثلاثة أيام، و كذلك بينها و بيت المقدس، و بين عكا يومان/ ياقوت الحموي : المصدر نفسه ج4 ص17.
- (13) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص149 / ابن الأثير : المصدر نفسه ج8 ص348.
- (14) الصنبرة : موضع بالأردن مقابل لعقبة أفيق، بينه و بين طبرية ثلاثة أميال / المصدر نفسه ج3 ص425.
- (15) ابن الأثير : المصدر نفسه ج8 ص402.
- (16) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص187-188.
- (17) ابن الأثير : المصدر نفسه ج8 ص403 / سبط ابن الجوزي : المصدر نفسه ج20 ص75
- (18) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع السابق ج1 ص261.
- (19) وليم الصوري : تاريخ الأعمال المنجزة فيما وراء البحار ترجمة د.حسن حبشي الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1992 ج2 ص303.
- (20) وليم الصوري : المصدر نفسه ج2 ص328-330.
- (21) ابن الأثير : المصدر السابق ج8 ص431.
- (22) عصام شبارو : المرجع السابق ص117.
- (23) المقريزي : اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا دار الكتب العلمية ط1 بيروت 2001 ج2 ص175-176.
- (24) عندما علم الملك اللاتيني بلدوين الثاني بهذا التحالف وما يشكله من خطر على مملكته، حاول إخراج طغتكين من هذا التحالف طالباً منه تحديد الهدنة، فطلب طغتكين ترك المناصفة التي بينهما من جبل عوف والحنّانة والصلت والغور، لكن الملك بلدوين الثاني عدّ ذلك ثمناً باهظاً لم يوافق عليه، مما جعل من طغتكين يقوم بالهجوم على الفرنجة في الجليل و طبرية، ثمّ وجه إلى عسقلان، فأخبره قائد الجيش الفاطمي بأن لديه تعليمات بالوقوف عند رأيه والتصرف على ما يحكم به، أثناء ذلك استنجد الملك بلدوين الثاني بإمارتي أنطاكية وطرابلس، ثمّ عسكر شمال عسقلان حيث تجمّد الموقف العسكري مدّة شهرين أو ثلاثة أشهر عاد كلّ منهما من حيث أتى، والسبب ربما خشية كلّ منهما من الآخر/ ابن الأثير : المصدر نفسه ج8

- ص431 / وليم الصوري : المصدر نفسه ج2ص243-ص344.
- (25) عصام شبارو : المرجع نفسه ص117.
- (26) ابن القلانسي : المصدر السابق ص212-ص214.
- (27) عصام شبارو : المرجع نفسه ص117، ص118.
- (28) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص219-ص220 / سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ج1 ص427.
- (29) الحشيشية الباطنية: جاءت هذه التسمية إما لاستعمال هؤلاء الحشيش الذي تذخر به الطبيعة الجبلية في تلك البلاد التي استقروا فيها لصنع الأدوية، وإما لأنهم كانوا يتعاطون الحشيش المخدّر كي يصبح الفرد منهم كآلة في يد الشيخ قبل أن يوجهه لتنفيذ مهمةٍ ما، وهو الأرجح، وخلال فترة الحروب الصليبية روي أن جماعة الحشاشين استعملت الحشيش استثاراً للقتل، واحتقاراً للموت في سبيل أهدافهم السياسية، ومن ثمّ انتقل الاسم الحشاشون وهو أصل كلمة <<Assasin>> إلى لغات جنوبي أوروبا، على أن المألوف أن هذه الكلمة الأوروبية لا صلة لها باللفظ العربي الأصلي، أما نعتهم بالباطنية فلأنهم يقولون إن لكلّ تنزيل تأويلاً، وقد جعلوا هذه النظرية عقيدة شاملة لكلّ أمور الحياة، كما جرت المصنفات الشرقية على تسميتهم بالملاحدة أو النزارية؛ لأنهم يعترفون بإمامة نزار بن المستنصر الفاطمي/ سهيل طقوش : تاريخ الزنج و القرمطة و الحشاشين دار النفائسط1 بيروت 2014 ص209.
- (30) ابن القلانسي : المصدر السابق ص224ص226 / ابن الأثير : المصدر السابق ج9 ص15 / رنسيما : تاريخ الحروب الصليبية ترجمة د. السيد الباز العريني دار الثقافة 1997 ج2 ص287-ص288.
- (31) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص233.
- (32) سهيل طقوش : تاريخ الحروب الصليبية دار النفائسط1 بيروت 2011 ص272.
- (33) بانياس: بلدة صغيرة قرب دمشق، للصّببية قلعته/ أبو الفداء : تقويم البلدان دار الطباعة السلطانية باريس 1830 ص349.
- (34) عماد الدين زنكي: هو أبو الجود عماد الدين زنكي بن آق سنقر بن عبد الله الملقب بالملك المنصور صاحب الموصل عينه السلطان السلجوقي محمود مريباً لولديه ألب أرسلان وفروخ شاه فلقب بالأتابك أي الملم، واستطاع الاستيلاء بعد مدة على حلب و تحرير الرُّها من أيدي الفرنجة، لكنه استشهد على يد مملوكه يرنقش في 6 ربيع الآخر 541هـ/ 15 أيلول 1146م/

ابن خلكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان دار صادر بيروت د.ت ج2 ص327-328.
 (35) معين الدين أنر: كان مدبر دول أولاد أستاذه طغتكين بدمشق، كان عاقلاً خيراً حسن السيرة و الديانة موصوفاً بالرأي و الشجاعة محباً للعلماء و الصالحين كثير الصدقة والبر، وتوجد مدرسة باسمه بقصر الثقفين، ولقبره قبة بالعونية خلف دار البطيخ، توفي سنة 544هـ/1149م/الصفدي : المصدر السابق ج9 ص410.

(36) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص348 / ابن الأثير : المصدر السابق ج9 ص43، ص44.

(37) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع السابق ج1 ص455.

(38) حصن بارين : مدينة حسنة بين حلب و حماة من جهة الغرب/ ياقوت الحموي : المصدر السابق ج1 ص321.

(39) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص259.

(40) سهيل طقوش : المرجع السابق ص274.

(41) ابن الأثير : المصدر نفسه ج9 ص77-78.

(42) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص266-267.

(43) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ج1 ص473.

(44) ابن العديم : زبدة الحلب من تاريخ حلب دار الكتب العلمية ط1 بيروت 1996 ص321.
 / سهيل زكار : المرجع السابق ص271 / أحمد أوتاني : المرجع السابق ص45 / سهيل طقوش : المرجع نفسه ص275.

(45) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص270-272 / ابن الأثير : المصدر نفسه ج9 ص78.

(46) أسامة بن منقذ : هو أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ. ولد بشيز ونشأ بها وأخرجه عمه أبو العساكر سلطان خوفاً منه على نفسه، غادر أسامة إلى دمشق ثم إلى مصر وعاد ثانية إلى دمشق، و من بعدها استقر لسنواتٍ في حصن كيفا، دعاه صلاح الدين الأيوبي عن طريق ابنه مرهف للمجيء إلى دمشق التي استقر بها حتى وفاته، و كان أسامة أميراً وشاعراً وفارساً شجاعاً، و له العديد من المصنفات أشهرها <<كتاب الاعتبار>> توفي في دمشق في 23 رمضان 584هـ/21 تشرين الثاني 1188م/ابن العديم : بغية الطلب ج3 ص1358-1358.

(47) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ج1 ص475.

(48) وليم الصوري : المصدر السابق ج3 ص175-176.

(49) ابن القلانسي : المصدر السابق ص272/ ابن العديم : زبدة الحلب من تاريخ حلب ص321-322 / وليم الصوري : المصدر السابق ج3 ص178-184/ سهيل طقوش : المرجع نفسه ص 276.

(50) الرُّها: مدينة بالجزيرة بين الموصل والشان بينهما ستة فراسخ، وبها كنيسة عظيمة، و فيها أكثر من ثلاثمائة دير للنصارى/ ياقوت الحموي : المصدر السابق ج3 ص106/ أبو الفداء : المصدر السابق ص277.

(51) قلعة جعبر: قلعة مطلة على الفرات بين بالسرة الرقة قرب صفين/ ياقوت الحموي : المصدر نفسه ج2 ص142.

(52) للمزيد من التفاصيل حول سقوط الرُّها واستشهاد عماد الدين زنكي انظر : وليم الصوري : المصدر نفسه ج3 ص236-242 / مخياثيل السوري الكبير : تاريخ ميخائيل السوري الكبير دار ماردين للنشر ترجمة مطران الموصل للسريان الأرثوذكس مار غريغوريوس صليبيا شمعون ط1 حلب 1996 ج3 ص233-237 / الرُّهاوي المجهول: تاريخ الرُّهاوي المجهول ترجمة الأب ألبير أبونا مطبعة شفيق بغداد 1986 ج2 ص145-153 / ابن العبري : تاريخ الزمان دار المشرق نقله إلى العربية الأب إسحق العربية بيروت 1991 ص156-159 / ابن القلانسي: المصدر نفسه ص280-285 / ابن الأثير : المصدر السابق ج9 ص95-102/ سبط ابن الجوزي : المصدر السابق ج20 ص349-367/ ابن العديم : المصدر نفسه ص324-327 / أبو شامة : كتاب الروضتين في أخبار الدولتين دار الكتب العلمية ط1 بيروت 2002 ج170-183.

(53) عصام شبارو : المرجع السابق ص122.

(54) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص288-289.

(55) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ج1 ص489/ سهيل طقوش : المرجع نفسه ص310.

(56) القديس برنارد : ولد سنة 483هـ/1090م من أسرة فرنسية عريقة في الحسب والنسب، فكان أبوه تيسلان من أشراف فرنسا، و كان صاحب فصر غونتان، أما والدته ألكسا فكانت تنتسب إلى أمراء برغونيا، غير أن أسرته اتصفت بالتقوى وعندما ولدته أمه نذرته لخدمة الهيكل، وعند بلوغه سن العشرين عزم هو و أربعة من أخوته و خاله و بعض الناس على انتحال الرهبنة في دير سيتو للاتين الكاثوليك، على طريقة القديس بندكتس، وفي حياته

الرهبانية في دير سيتو خصص أوقات الفراغ ليملاً عقله و ذاكرته من آياتٍ و حكم و سير الكتاب المقدس، حتى حفظها و ألفها، ففاضت بها كتاباته و رسائله و تأليفه، و بعد سنتين من حياته الراهبانية اختاره رئيس ديريه ليذهب إلى وادي كلرفو على ضفاف نهر الأوب لينشئ ديراً جديداً على طريقة سيتو، فأخذ معه أخوته و بعض الراهبان ليشاركوه في هذه المهمة الصعبة، و بعد أن أنهى برنارد إنشاء الدير أصبح رئيسه و أسقف أبرشية لانغر، و أضفى برنارد أعجوبة دهره بقداسته و عجائبه و كتاباته و دفاعه المجيد عن الكنيسة اللاتينية الكاثوليكية، زار البابا إينوسنت الثالث دير كلرفو، و شاهد حياة العبادة و النسك فأعجب مما رأى، و قضى برنارد سنين طويلة في خدمة الباباوية و الكنيسة اللاتينية الكاثوليكية، و عندما دعا البابا إيوجين الثالث ملوك أوروبا للقيام بحملة صليبية انتقاماً لسقوط الرُّها بأيدي المسلمين، اختار برنارد لهذه المهمة ، و قام بها بأكمل وجه، لكن عندما أخفقت الحملة قام أعداؤه بإلقاء اللوم عليه فأصيب بكآبةٍ طيلة حياته، و عند بلوغ برنارد الثالثة و الستين من عمره انهارت قواه و ذبل جسمه من وفرة الأشغال و عناء الأسفار و إدمانه على الصوم و السهر، و توفي في ديريه في يوم الخميس 21 جمادى الأولى 548هـ/ 20 آب 1153م، و أعلنت الكنيسة الكاثوليكية قداسته في يوم الجمعة 6 جمادى اللاتينية الآخرة 569هـ / 18 كانون الثاني 1174م / ميخائيل عساف : السنكسار منشورات المكتبة البوليسية 2003 ج2 ص662-ص673.

(57) عكا: بلدٌ على ساحل بحر الشام من عمل الأردن، و في داخلها عينٌ تعرف بعين البقر و بها مسجد ينسب إلى صالح العليق / ياقوت الحموي : المصدر السابق ج4 ص143 / أبو الفداء : المصدر السابق ص243.

(58) للمزيد من التفاصيل عن مسار الحملة الصليبية الثانية انظر : أتو أوف دويل : رحلة لويس السابع إلى الشرق ما تعلق في الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية تأليف و ترجمة و تحقيق د. سهيل زكار دار الفكر دمشق 1995 ج7 ص23-ص90 / وليم الصوري : المصدر السابق ج3 ص269-ص294 / سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ج1 ص493-ص499 / سهيل طقوش : المرجع نفسه ص314-ص323.

(60) وليم الصوري : المصدر نفسه ج3 ص305-ص308.

(59) ابن القلانسي : المصدر السابق ص298-ص300/ ابن الأثير : المصدر السابق ج9 ص114-ص115 / سبط ابن الجوزي : المصدر السابق ج20 ص381-ص383 / أبو شامة : المصدر السابق ج1 ص202-ص209 / وليم الصوري : المصدر نفسه ج3 ص310-ص320 /

سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ج1 ص499- ص503/ سهيل طقوش : المرجع نفسه ص323- ص326.

(60) مجير الدين أبقي : هو أبقي بن محمد بن طغتكين، ولد بعلبك و قدم دمشق مع أبيه محمد، فلما مات أبوه محمد ولي إمرة دمشق يوم الجمعة 8 شعبان 534هـ/ 4 نيسان 1140م، كان أبقي صغيراً تحت وصاية معين الدين أنر مملوك جد أبيه طغتكين، و الوزير الرئيس أبو الفوارس المسيب ابن الصوفي، فلما توفي أنر انبسطت يد أنر قليلاً، و دبّر أبقي مع بعض بطانته مؤامرةً على الوزير أبي الفوارس فأخرجه من دمشق إلى صرخد، و استوزر أخاه أبا البيان حيدرة بن علي، لفترةٍ وجيزة، ثمّ استدعى عطاء بن حفاظ السلمي الخادم من بعلبك، و جعله مقدماً على العسكر، و قتل أبا البيان، ثمّ قبض على عطاء و قتله، إلى أن أتى نور الدين محمود الزنكي و حاصر دمشق و استلمها بالأمان في يوم الأحد 10 صفر 549هـ/ 2 أيار 1154م، فأعطى نور الدين حمص لأبقي فأقام بها قليلاً، وانتقل إلى بالس على حد قول ابن العساكر وأما الصفدي فيقول إلى نابلس بإمرة من نور الدين محمود، فأقام مدةً بها، ثمّ رحل إلى بغداد، فقبله الخليفة العباسي المقتفي لأمر الله، وأقطع ما كفاه في بغداد، و دفن بداره عند النظامية، و عندما علم نور الدين بوفاته قعد له في العزاء و توفي سنة 564هـ/ 1169م/ ابن عساكر : المصدر السابق ج7 ص299/الصفدي : المصدر السابق ج6 ص188/ سبط ابن الجوزي : المصدر السابق ج20 ص151.

(61) وليم الصوري : المصدر السابق ج3 ص360 / رنسيان : المرجع السابق ج3 ص548-ص549.

(62) ابن القلانسي : المصدر السابق ص308-ص309.

(63) بعلبك : مدينة قديمة فيها أبنية عجيبة و آثار عظيمة و قصورٌ على أساطين الرخام لا نظير لها في الدنيا، بينها و بين دمشق ثلاثة أيام و قيل اثنا عشر فرسخاً من جهة الساحل/ ياقوت الحموي : المصدر السابق ج1 ص453.

(64) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص309-ص310.

(65) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص312-ص314/ رنسيان : المرجع نفسه ج3 ص542.

(66) عسقلان : هي مدينة بالشام من أعمال فلسطين على ساحل البحر بين غزة و بيت جبرين و يقال لها عروس الشام و كذلك يقال لدمشق أيضاً/ ياقوت الحموي : المصدر نفسه ج4 ص122.

(67) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص324-326/ سهيل طقوش : المرجع نفسه ص351-352.

(68) ابن القلانسي : المصدر نفسه ص 326-329/ ابن الأثير : المصدر نفسه ج9 ص156-157.

(69) العاضد لدين الله : هو أبو محمد عبد الله بن يوسف الملقب بالعاضد آخر الخلفاء الفاطميين ولد سنة 546هـ/1151م، تولى الخلافة بعد وفاة ابن عمه الفائز، وفي عهده جرى الصراع بين شاور و زرغام على الوزارة من جهة، و بين الملك اللاتيني عموري الأول و الزنكيين من جهة ثانية، و بعد انتصار أسد الدين شريكوه على شاور و قتله و لاه الوزارة و بعد وفاة الأخير، ولى العاضد صلاح الدين، و عند مرض العاضد قطع صلاح الدين الخطبة باسمه وأمر بالخطبة للخليفة العباسي المستضيء بالله العباسي. أثناء ذلك توفي العاضد يوم الأحد 11 محرم 567هـ/20 أيلول 1171م/ابن خلكان : المصدر السابق ج3 ص109-112.

(70) شاور: هو أبوشجاع شاور بن مجير بن نزار بن عشاير السعدي الهوزاني، كان طلائع بن زُرَيْك قد ولاه الصعيد و ندم على ذلك، فتمكّن شاور في الصعيد، وكان شجاعاً فارساً شهماً، فحشد قوةً عسكرية و اتجه نحو القاهرة و قتل طرلائع زُرَيْك و قلّده الخليفة الفاطمي العاضد لدين الله الوزارة، و دخل في صراعٍ مع زرغام من أجل الوزارة، فغادر إلى الشام و استنجد بنور الدين محمود زنكي الذي أمّده بقوة عسكرية بقيادة أسد الدين شريكوه و استطاع شاور أن يسترد منصبه ، لكنّه أخلف وعده مع نور الدين بأن يقطعه ثلث خراج مصر، و استعان شاور بالفرنجة و تحالف مع ملكهم عموري الأول ، و أقام بلبيس حتى ملّ الفرنجة من الحصار، و أثناء ذلك استطاع نور الدين محمود زنكي أن يهزم الفرنجة في حارم و يأسر أهم أمرائهم و قادتهم، و في آخر المطاف قتل شاور على يد عز الدين جرديك النوري، و يقال إن صلاح الدين هو من قتله سنة 564هـ/1169م/ ابن خلكان : المصدر السابق ج2 ص448-439/ الصفدي : المصدر السابق ج16 ص95-97.

(71) زرغام : هو الملك المنصور أبو الأشبال زرغام بن سوار اللخمي المذري، هرب منه شاور إلى نور الدين مستجيراً به و مستنجداً، فسيرّ نور الدين معه معه أسد الدين شريكوه، و لما دخل شاور و أسد الدين شريكوه إلى مصر وجدا زرغاماً قد قتل في يوم الجمعة 28 جمادى الآخرة 559هـ/ 29 أيار 1164م عند قبر السيدة نفيسة، و طيف برأسه و بقيت جثته مرميةً على الأرض إلى أن أكلتها الكلاب، ثمّ بني على قبره قبة معروفة عند بركة الفيل بها القلندرية؛

و لكن يقال إن ضرام لم يقتل إلا بعد دخول شاور و أسد الدين شيركوه القاهرة/ الصفدي :
المصدر نفسه ج16 ص365-366.

(72) أسد الدين شيركوه : هو أبو الحارث شيركوه بن شادي بن مروان بن يعقوب، الملك المنصور أسد الدين، عم السلطان صلاح الدين الأيوبي، كان من كبراء أمراء نور الدين محمود ، تولى دمشق مدة، و قام بمحاربة الفرنجة و انتصر عليهم مراراً و فتح حصونهم، و كان شجاعاً مقدماً صارماً مهيباً، أرسله نور الدين محمود ثلاث مرات إلى مصر، و بعد مقتل شاور ولأه الخليفة العاضد لدين الله الوزارة في مصر في يوم الأربعاء 17 ربيع الآخر 564هـ/24 كانون الثاني 1169م أقام شهرين وخمسة أيام، توفي بسبب الخوانيق لمواظبته الشديدة على تناول اللحوم الغليظة و ذلك يوم الأحد 23 جمادى الآخرة 564هـ/30 آذار 1169م بالقاهرة و دفن بها، ثم نقل إلى المدينة المنورة بعد مدة حسب وصيته/ابن العساكر : المصدر السابق ج23 ص 284/ ابن خلكان : المصدر نفسه ج2 ص479/ الصفدي : المصدر نفسه ج16 ص214-216.

(73) عصام شبارو : المرجع السابق ص129.

(74) ابن الأثير : المصدر السابق ج9 ص244-245.

(75) ابن الأثير : المصدر نفسه ج9 ص259-261 / المقريزي :المصدر السابق ج2 ص336-340/ ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة دار الكتب العلمية ط1 1992 ج6 ص7،

(76) عصام شبارو : المرجع نفسه ص136.

(77) الصالح إسماعيل :هو إسماعيل نور الدين محمود زنكي الملقب بالملك الصالح، توفي والده بعد أن ختنه يوم عيد الفطر بدمشق، و حلف أمراء دمشق للصالح، و حضر صلاح الدين من مصر ليكون مدبر دولة هذا الصبي فوَقعت الفتنة المذهبية بين السنة و الشيعة في حلب فتوجه الصالح إسماعيل إلى حلب، و وصل صلاح الدين إلى دمشق فأخذ حمص و حاصر حلب، فأرسل سيف الدين غازي الثاني صاحب الموصل و ابن عم الملك الصالح إسماعيل نجدة له، فرد صلاح الدين إلى حماة و التقى الأخير بعز الدين مسعود فتحاربوا حتى هزم عز الدين مسعود فرد صلاح الدين إلى حلب و أعطاه معزة النعمان و كفرطاب و بالارين، ثم استولى صلاح الدين على منبج و عزاز ثم حاصر حلب، فقاموه الحلبيون فلماً مل صلاح الدين صالحهم، و أعطى أخت الصالح إسماعيل الطفلة عزاز بطلب منها، مرض الصالح إسماعيل

بالقولنج جمعيتين و توفي في رجب 577هـ/ تشرين الثاني 1181م و استمرَّ حكمه ثماني سنوات و بضعة شهور، و أقام الحلبيون النوح عليه و المآتم و فرشوا الرماد في الأسواق/ الصفدي : المصدر السابق ج9 ص221-ص222.

(78) ابن المقدم: هو محمد بن عبد الملك الأمير شمس الدين من كبار أمراء الدولتين النورية و الصلاحية، سلّم سنجار إلى نور الدين زنكي و سكن دمشق و لمّا توفي نور الدين كان أحد من قاموا بالوصاية على ولد الصالح إسماعيل، ثمّ أعطاه صلاح الدين بعلبك لكن ابن المقدم عصا عليه، فحاصره صلاح الدين ثمّ أعطاه بعض القلاع عوضاً عنها ثمّ استنابه على دمشق، و كان ابن المقدم بطلاً شجاعاً حضر معركة حطين وفتح عكا و بيت المقدس و السواحل الشاميّة، و توجه ابن المقدم إلى الحج فلما بلغ عرفات ضرب الكوسات و رفع علم صلاح الدين و كان أمير الركب العراقي طاشتكين فأنكر ذلك عليه و اقتتلوا فجاءه سهم في عينه فخرّ صريعاً، فحمله طاشتكين و خيط جراحه، لكنه توفي في اليوم التالي بمنى سنة 584هـ/1189م، وعندما علم صلاح الدين بوفاته بكى بكاءً شديداً، و له دارٌ كبيرة بدمشق إلى جانب المدرسة المقدّمية ثمّ صارت لصاحب حماة ثمّ صارت لقرا سنقر المنصوري، وله تربة و مسجد و خان بداخل باب الفراديس بدمشق/ الصفدي :المصدر نفسه ج4 ص39.

(79) ابن الأثير : المصدر السابق ج9 ص288-ص290 / ابن واصل : مفرج الكروب في أخبار بني أيوب تحقيق د. جمال الدين الشيال المطبعة الأميرية بالقاهرة 1957 ج2 ص1-ص4-ص7-ص11ص17-ص21 / البنداري : سنا البرق الشامي تحقيق د. رمضان ششن دار الكتاب الجديد ط1 بيروت 1971 ص167-ص169-ص176-ص179.

(80) سعيد عبد الفتاح عاشور : بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى جامعة بيروت العربية 1977 ص21.

(81) حسان حلاق : العلاقات الحضارية بين الشرق و الغرب في العصور الوسطى دار النهضة العربية ط2 بيروت 2012 ص191.

(82) عصام شبارو : المرجع السابق ص126.

(83) أحمد أوتاني : المرجع السابق ص315.

(84) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع السابق ص48.

(85) حسان حلاق : المرجع نفسه ص192.

(86) ابن شداد : النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية تحقيق أحمد إبيش دار الأوائل ط1

دمشق 2003 ص336-ص338.

(87) سيف الدين العادل: هو محمد بن أيوب بن شادي الملقب بالملك العادلي سيف الدين أبو بكر ولد بعلبك اختلف في سنة مولده، لكنه أصغر من أخيه صلاح الدين بسنتين، اشتهر بكنيته، ونشأ في خدمة نور الدين محمود زنكي له صولاتٌ مع أخيه صلاح الدين ضدَّ الفرنجة، وملك من بلاد الكرج إلى همذان و بلاد الشام و الجزيرة و مصر و الجزيرة و اليمن، و اتصف بحسن التدبير والحلم و الصفح، يتصدق بأمواله و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر، فقد طهر دولته من الخمر و المعاصي و المكوس و المظالم، و لمَّا قَسَمَ ملكه بين أولاده كان يصيِّف بدمشق و يشتي بالقاهرة، توفي في يوم الخميس 7 جمادى الآخرة 615هـ/ 6 أيلول 1218م في بعالقين قرب دمشق، فكتبوا إلى ابنه المعظم عيسى و كان بنابلس و أحضر جثة أبيه فصبره و جعله في محفَّة و نقله إلى قلعة دمشق من ثمَّ نقل إلى تربته و مدرسته المعروفة بدمشق/الصفدي: المصدر السابق ج2 ص235-ص236

(88) عبد الرحمن بك سامي: القول الحق في بيروت و دمشق دار الرائد العربي 1981 ص63-ص64.

(89) نعمان قساطلي: الروضة الغناء في دمشق الفيحاء دار طلاس ط2 2004 ص216.

(90) ابن عساكر: المصدر السابق ج1 ص334-ص335.

(91) ابن عساكر: المصدر نفسه ج1 ص254.

(92) عبد الرحمن بك سامي: المرجع نفسه ص66 - ص68.

(93) عبد الرحمن بك سامي: المرجع نفسه ص73.

(94) ابن جبير: رحلة ابن جبير دار صادر بيروت د.ت ص259.

(95) جاك دي فيتري: تاريخ بيت المقدس ما تعلق في الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية تأليف وتحقيق وترجمة د. سهيل زكار دار الفكر دمشق 1998 ج33 ص206.

(96) محمد كرد علي: خطط الشام مكتبة النوري ط3 1983 ج1 ص48.

(97) ابن جبير: المصدر السابق ص268.

(98) ابن جبير: المصدر نفسه ص269.

(99) سعيد عبد الفتاح عاشور: المرجع السابق ص33.

(100) عبد الرحمن بك سامي: المرجع السابق ص74.

(101) بنيامين التطلبي: رحلة بنيامين ترجمه عزار حداد المطبعة الشرقية ط1 بغداد 1945

ص117.

(102) لودولف فون سوخم : وصف الأرض المقدسة تعلق في الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية تأليف وتحقيق وترجمة د. سهيل زكار دار الفكر دمشق 1999 جـ39 ص383.

(103) أحمد أوتاني : المرجع السابق ص320.

(104) الشيزري : نهاية الرتبة في طلب الحسبة نشره د. السيد الباز العريني مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1946 ص103-105/ ابن الأخوة : معالم القربة في أحكام الحسبة مطبعة دار الفنون كمبرج 1937 ص170-173.

(105) أحمد أوتاني : المرجع نفسه ص321.

(106) عصمة الدين خاتون : هي عصمة الدين بنت معين الدين أنر زوجة نور الدين محمود زنكي ثم تزوجها صلاح الدين الأيوبي بعد وفاة زوجها، كانت من أعف النساء و أكرمهن و أحزمهن، و لها صدقات كثيرة و برٌ عظيم، بنت بدمشق مدرسة للأحناف في حجر الذهب عرفت بمدرسة خاتون و بنت للصوفية رباطاً على الشرف القبلي خارج باب النصر على نهر بانياس، و بنت تربة بقاسيون على نهر يزيد ، و أوقفت على هذه الأماكن أوقافاً كثيرة، في سنة 581هـ/1185م، و عندما علم زوجها صلاح الدين بوفاتها كان بحرّان، فتأسف كثيراً و حزن عليها و تزايد مرضه، لأنه كان يأخذ برأيها/ سبط ابن الجوزي : المصدر السابق جـ21 ص308.

(107) أحمد أوتاني : المرجع نفسه ص 326-328.

(108) ست الشام خاتون زمرد : هي ست الشام خاتون بنت أيوب بن شادي، أخت صلاح الدين و الملك العادل، سيدة الخواتين، كانت عاقلة، كثيرة البر و الصلات و الإحسان و الصدقات، كان بابها ملجأً للقاصدين، و مفزعاً للمكروبين، و هي أم حسام الدين لاجين، و تزوجها ناصر الدين محمد بن شيركوه صاحب حمص، و بنت لها مدرسة و تربة بالعونية على الشرف الشمالي من دمشق، ثم أوقفت دارها قبيل وفاتها بدمشق مدرسة، و أوقفت على التربة و المدرسة الجوانية أوقافاً كبيرة، توفيت سنة 616هـ/1220م/ سبط ابن الجوزي :

المصدر السابق جـ22 ص241/ الصفيدي : المصدر السابق جـ15 ص119-120.

(109) سبط ابن الجوزي : المصدر نفسه جـ22 ص241 / النعيمي : الدارس في تاريخ المدارس دار الكتب العلمية ط1 بيروت 1990 ص209/ (سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع نفسه ص30/ أحمد أوتاني : المرجع نفسه ص328.

- (110) أحمد أوتاني : المرجع نفسه ص328.
- (111) أحمد أوتاني : المرجع نفسه ص367-ص368.
- (112) منير كيال : رمضان و تقاليده الدمشقية مطبعة دار الحياة دمشق د.ت ص56.
- (113) منير كيال : المرجع نفسه ص61.
- (114) منير كيال : المرجع نفسه ص91.
- (115) منير كيال : المرجع نفسه ص104.
- (116) أحمد أوتاني : المرجع نفسه ص368-ص369.
- (117) ابن جبير : المصدر السابق ص264.
- (118) ابن بطوطة : تحفة النظَّار في غرائب الأمصار دار الكتب العلمية ط5 بيروت 2011 ص123-ص124.
- (119) ابن جبير : المصدر نفسه ص259.
- (120) عيد رأس السنة : هو عيد رأس سنتهم و يسمونه عيد رأس هيشا أي عيد رأس الشهر، و هو أول يوم من شهر تشرى و منزلته كعيد الأضحى عند المسلمين، لأنهم يعتبرون أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام و قد فداه بذبحٍ عظيم ((يعتبر اليهود و النصارى أن الذبيح هو إسحاق عليه السلام))//القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الإنشا دار الكتب العلمية د.ت بيروت ج2 ص463/ يوسف نعيسة : يهود دمشق دار المعرفة ط1 دمشق 1988 ص38.
- (121) عيد صوماريا : هو عندهم الصوم العظيم، و يسمونه الكبور، و يقولون إن الله فرض عليهم صومه، و من لم يصمه قتل عندهم، و يزعمون أن الله يغفر لهم ما خلا الزناة بالمحصنة، و ظلم الرجل أخاه، و جحد ربوبية الله تعالى/ القلقشندي :المصدر نفسه ج2 ص463-ص464.
- (122) عيد المظلة : و هو سبعة من شهر تشرى وكلُّها أعياد عندهم، و اليوم الآخر منها يسمّى عرايا أي شجر الخلاف، و هو أيضاً حجٌّ عندهم، يجلسون تحت ظلالٍ من جريد النخيل و أغصان الزيتون و الخلاف، حيث تذكروهم بإظلال آبائهم في التيه بالغمام/ القلقشندي :المصدر نفسه ج2 ص464.
- (123) عيد الفطير : و يسمونه الفصح، و يكون في الخامس عشر من نيسان، و هو سبعة أيام أيضاً، يأكلون فيها الفطير، و ينظفون بيوتهم من خبز الخمير لأن هذه الأيام عندهم هي الأيام التي خلَّص الله فيها بني إسرائيل من يد فرعون و أغرقه، فخرجوا إلى التيه، فجعلوا يأكلون

اللحم و الخبز الفطير، و هم بذلك فرحون، و في أحد هذه الأيام غرق فرعون/ القلقشندي
:المصدر نفسه ج2 ص464.

(124) عيد الأسابيع : و يسمّى عيد العنصرة و عيد الخطاب، و يكون بعد عيد الفطير بسبعة
أيام، و اتخاذهم لهذا العيد في السادس من شهر سيوان و فيه خاطب الله بني إسرائيل من
طور سيناء/ القلقشندي :المصدر نفسه ج2 ص464-ص465.

(125) عيد البشارة : و هو عيد بشارة السيدة مريم عليها السلام بميلاد عيسى عليه السلام و يكون
25 من شهر آذار/ القلقشندي :المصدر السابق ج2 ص454.

(126) عيد الشعانين :و هو سابع أحد من صومهم، حيث يخرجون بسعف النخيل من
الكنيسة، و هو اليوم الذي ركب فيه المسيح عليه السلام الحمار، و يوم دخوله إلى بيت المقدس و
الناس يرحبون به بسعف النخيل و يقولون <<مبارك الآتي باسم الرب>>/ القلقشندي :المصدر
نفسه ج2 ص454.

(127) عيد الفصح : و هو العيد الكبير عندهم و هو في نيسان، و هو يوم فطرهم بعد
صيام أربعين يوماً، يزعمون أن المسيح عليه السلام قام بعد صلبه بثلاثة أيام و خلص آدم عليه السلام من
الجحيم، و أقام في الأرض أربعين يوماً آخرها الخميس، و ثمّ صعد إلى السماء/ القلقشندي
:المصدر نفسه ج2 ص454.

(128) أحد العنصرة : يحتفل به النصارى بعد مرور خمسين يوماً من الفصح و يقولون إن
الروح القدس حلّت بالتلاميذ بألسنة نارية/ القلقشندي :المصدر نفسه ج2 ص455.

(129) عيد الميلاد :يحتفل به النصارى في 25 كانون الأول و يقولون إن السيد المسيح عليه السلام
ولد في بيت لحم، فيوقد النصارى المصابيح بالكنائس و يزيّنونها/ القلقشندي :المصدر نفسه
ج2 ص455.

(130) عيد رأس السنة الميلادية :بعد ثمانية أيام من الميلاد يكون الختان الذي ختن به المسيح
عليه السلام، و يقع في اليوم الأول من كانون الثاني رأس السنة الميلادية/ ميخائيل عساف : المرجع
السابق ج1 ص451.

(131) عيد الغطاس : يقولون إن يحيى عليه السلام (يوحنا المعمدان) غسل عيسى عليه السلام بنهر
الأردن، وإن عيسى عليه السلام خرج من الماء و اتصل به روح القدس على هيئة حمامة، و النصارى
يغمسون أولادهم فيه على أنه يقع في شدة البرد/ القلقشندي :المصدر نفسه ج2 ص455.

(132) عيد التجلي : يزعمون أن السيد المسيح عليه السلام تجلّى لتلاميذه بعد أن رفع في هذا اليوم،

و تمّنوا عليه أن يحضر لهم إيلياء عليها السلام، و موسى عليه السلام، فأحضرها لهم بمصلى بيت المقدس ثمّ صعد إلى السماء و تركهم، و تعيد الكنيسة في السادس من شهر آب على جبل تابور (الشيخ)/ القلقشندي: المصدر نفسه ج2 ص457.

(133) عيد الصليب : و هو من الأعياد المحدثّة، و سببه ظهور الصليب المقدّس على يد هيلانة أم الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الأول، لأنه عندما تنصر قسطنطين الأول خرجت أمه هيلانة إلى بلاد الشام فبنت الكنائس، و سارت إلى بيت المقدس و طلبت الخشبة التي زعمت النصرى أن المسيح عليه السلام صُلب عليها فحُملت إليها و فُشّنتها بالذهب، و اتخذت ذلك عيداً و يصادف هذا العيد في الرابع عشر من شهر أيلول من كلّ سنة، و لا تزال الكنيسة تعيّد بهذا العيد بمظاهر الفرح و الابتهاج، و تمتاز بلاد الشام على غيرها بالاحتفاء بهذا العيد، و لا سيّما جبل لبنان و وادي النصرى و صيدنايا و معلولا/ القلقشندي: المصدر نفسه ج2 ص457/ ميخائيل عساف : المرجع السابق ج1 ص58.

(134) لودولف فون سوخم : المصدر السابق ج39 ص383-384.

(135) عبد الرحمن بك سامي : المرجع السابق ص86.

(137) ابن جبير : المصدر نفسه ص269.

(138) عبد الرحمن بك سامي : المرجع نفسه ص79، ص80.

(139) عبد الرحمن بك سامي : المرجع نفسه ص80.

(140) نعمان قساطلي : المرجع السابق ص218-221.

(141) نعمان قساطلي : المرجع نفسه ص221.

(142) ابن جبير : المصدر السابق ص267-268.

(143) ابن بطوطة : المصدر السابق ص124.

(144) يوسف جميل نعيسة : مجتمع دمشق دار طلاس ط2 دمشق 1994 ج2 ص709.

(145) : محمد كرد علي : المرجع السابق ج6 ص288-289.

(146) أبو البقاء البدرى : نزهة الأنام في محسن الشام دار الرائد العربي ط1 بيروت 1980 ص212-213.

(147) ابن جبير : المصدر السابق ص248.

(148) يوسف جميل نعيسة : المرجع نفسه ج1 ص120.

(149) السيد الباز العريني : المماليك دار النهضة العربية بيروت د.ت ص104.

(150) لودولف فون سوخم : المصدر السابق جـ39 ص384-ص385.

باب التربية:

1 - مشكلات التعليم الديني ومناهج العلوم الشرعية في مؤسسات التربية الإسلامية.



بقلم الأستاذ يوسف سلوم

طالب دكتوراه في الجامعة اللبنانية

المعهد العالي للدكتوراه

youssef.salloum981@gmail.co

مشكلة التعليم الديني في المعاهد والجامعات الشرعية التابعة للمؤسسة الرسمية الدينية
السُّنيّة في لبنان.

ملخص الدراسة: منذ حملة نابليون على مصر عام 1799 والبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي باشا الى الغرب والعالم العربي والإسلامي يعيش صدمة الحضارة والبحث عن أسباب التردّي والعوامل المساعدة على الخروج من المأزق. انقسمت الآراء حول أسباب التخلف عن الركب الحضاري بردها الى أسباب عديدة منها الحالة السياسية والاستبداد أو بردها الى الحالة الثقافية التي لعب الدين الإسلامي فيها الدور الأبرز. سلّط الضوء نهاية القرن التاسع عشر على إصلاح التعليم العام والتعليم الأزهري بشكل خاص كمدخل للنهوض وإصلاح المجتمع. استمرت دعوات إصلاح التعليم الديني طيلة القرن العشرين، كانت هذه الدعوات خجولة تأتي من داخل المجتمع الإسلامي والسلطة السياسية حيناً ومن داخل المؤسسة الدينية حيناً آخر، ترتفع وتيرتها وتخف بحسب احتكاك أو اصطدام السلطة السياسية بالحركات الدينية السياسية منها أو التنظيمات السلفية الجهادية. إثر أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 وصعود نجم تنظيم القاعدة بدأت دعوات إصلاح التعليم الديني الإسلامي أكثر إلحاحاً وقد

أتت هذه المرة بمطلب عالمي. اصطدمت محاولات إصلاح التعليم الديني مجدداً ببارونات المؤسسات الدينية ومنظري الحركات الإسلامية وبدا كأن أي محاولة لإصلاح مناهج التعليم الديني خضوع إسلامي للمطلب الأمريكي والغربي. إثر اندلاع الربيع العربي نهاية العام 2011 وبروز نجم فئات تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» بدأت دعوات إصلاح التعليم الشرعي مطلب شعبي، ثقافي، سياسي، وديني داخلي من أجل الخروج بمناهج جديدة تحاكي العصر وروحية الشريعة ومقاصده والخروج بحلة جديدة للمناهج الشرعية التي يعود زمن تأليفها إلى ما لا يقل عن أربعمئة عام. ربما يكون هذا الإصلاح المدخل الأساس للقضاء على التطرف الديني وتصحيح مسار الحركات الإسلامية عامة والجهادية منها خاصة.

Résumé: Depuis la campagne de Napoléon contre l'Égypte en 1799 parmi tous et le monde, "les expéditions scientifiques envoyées par "Muhammad Ali Pacha la recherche des causes, arabe et islamique vit le traumatisme de la civilisation de la détérioration et des facteurs qui permettent de sortir de l'impasse. Les notamment la situation, opinions étaient partagées sur les raisons de l'échec ou de la réaction à la situation culturelle dans laquelle, politique et la tyrannie la religion islamique jouait le rôle le plus important. La fin du XIXe siècle a mis en exergue la réforme de l'éducation publique et de l'enseignement azhar en tant que passerelle vers le progrès et la réforme de la société. Les appels à une réforme de l'enseignement religieux sont poursuivis tout au long du XXe siècle. Ces appels ont été timides de la part de la communauté islamique et de l'autorité politique à un moment donné et du sein religieux d'autre part. À la suite des événements du 11 septembre 2001 et de la montée d'al-Qaïda les appels à une réforme de l'éducation religieuse islamique ont commencé de manière plus urgente et ont suscité une demande mondiale. Les tentatives de réforme de l'enseignement religieux s'heurtèrent à nouveau aux barons et, des institutions religieuses et aux théoriciens des mouvements islamiques toute tentative de réforme des programmes d'enseignement religieux apparut comme une soumission de l'Islam aux revendications américaine et occiden-

tale. Après le déclenchement du Printemps arabe en 2011 et l'émergence des appels à une réforme de ،(atrocités commises par l'Etat islamique (ISIS politique .culturelle .l'éducation islamique ont suscité une demande populaire et religieuse consistant à proposer de nouveaux programmes reflétant l'âge et l'esprit de la chariaa et ses objectifs au moins quatre cents ans. Cette réforme pourrait être le principal point de départ pour éliminer l'extrémisme religieux et corriger le cours des mouvements islamiques en général et des mouvements djihadistes en particulier

كلمات مفتاحية:

التربية: هي سياسة الشيء وإصلاحه، أو تنميته وإيصاله إلى الأهداف المطلوبة. تختلف مبادئ التربية باختلاف التصور الذي نكونه عن الإنسان ومصيره، وفق رؤية وفلسفة معينة. أما التربية الإسلامية فهي عملية بناء الإنسان وتوجيهه لإعداد شخصية وفق منهج الإسلام وأهدافه في الحياة، وإعداده إعداداً روحياً أخروبياً، ومادياً دنيوياً.

التطرف: هو الغلو والإسراف أو الشطط بعيداً عن التوسط والاعتدال. وللتطرف أشكال متعدّدة. منها تطرف معرفي: وهو أن يتعلق الشخص بفكرة أو أفكار معينة يعتبرها من الثوابت المطلقة، ولا يتقبل المناقشة أو إعادة النظر فيها. تطرف وجداني: وهو شعور حساس طاع نحو شيء معين يجعل الشخص مندفعاً في اتجاه معين دون تبصر. تطرف سلوكي: وهو المغالاة في تصرفات ظاهرية معينة تخرج عن الحدود المقبولة، عبر إرغام الآخرين على التقيد بالفكرة إما بالقهر أو العدوان.

منهاج: هو الطريق الموصل بصحيح النظر الى المطلوب، وبالمعنى العلمي هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين.

الدراسة: سعي منظم في ميدان معين يهدف الى اكتشاف الحقائق والمبادئ، وعملية فكرية تقوم على تقصي المعلومات المتوافرة عن موضوع معين وترتيبها بصورة جديدة تجعلها أكثر وضوحاً.

المقدمة:

لم يكن مجال إصلاح المناهج التعليمية الدينية في العالم العربي والإسلامي مثار جدل ونقاش مثلما هو عليه اليوم، ولئن كان هذا المطلب عادة ما كان يساق من داخل المجتمع الإسلامي

إلا أنه في نسخته الجديدة أصبح مطلباً عالمياً عربياً، وإسلامياً خاصة بعد أحداث 11 أيلول 2001 وبروز التنظيمات «الجهادية» الراديكالية كتنظيم القاعدة ثم صعود نجم أبنائها السبعة خاصة تنظيم دولة العراق الإسلامية المتحول لاحقاً الى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام المعروف بداعش وما أحدثه هذا التنظيم من فظائع استند في تبريرها الى النصوص الدينية والمرجعية الشرعية الأمر الذي جعل المنظومة الفكرية الإسلامية بما فيها المرجعية القيمية لها وترجمتها التربوية والتعليمية في مرمى المراجعة والنقد فإضافة على المجتمع الإسلامي تحديات جديدة ذات طبيعة مختلفة تتصل بما أفرزه الواقع من أسئلة وإشكاليات ربما لم تطرح من قبل. هذا الأمر دفع الباحثين والمفكرين والمنظرين والنقاد الى البحث في عوامل وأسباب وخلفيات نشوء هذه الحركات من خلال البحث في المظاهر السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والتربوية لبيئة أفراد هذه التنظيمات. بناء على ما تقدم ارتأينا في هذه الدراسة أن نتناول بالبحث المظهر التربوي في شقه التعليمي المنهجي الصفي محاولين مقارنة مشكلة التعليم الديني في المعاهد والجامعات الشرعية في لبنان خاصة أن أكثر الأبحاث حول مشكلة التعليم الديني تناولت المنهجية التعليمية الدينية في المدارس الرسمية أو الخاصة في لبنان، هذه الدراسات لا تكشف في رأينا كثيراً عن جوهر المشكلة، في حين أن مقارنة البحث في منهجية التعليم الشرعي في المعاهد والجامعات الدينية ربما تكون أكثر جدوى وأقرب الى تلمس المشكلة.

فهل تعاني التربية الدينية فعلاً من خلل في منظومتها التعليمية؟ إذا كان الأمر كذلك فمن المسؤول عنها؟ وأين تتجلى معالمها؟ وإذا كان ثمة مشكلة، فهل هي مشكلة بيداغوجية؛ أم إنها مشكلة بنيوية لم تعرف حقيقتها إلا بعد خروج الجماعات الجهاديات الراديكالية الى دائرة الضوء؟ أم إن الأمر ليس سوى دعاية وتجنّ على المنهجية التعليمية الدينية ومرجعيتها التراثية سوّقت لها الآلة الليبرالية العالمية وحلفاؤها المحليون؟ هل تملك مؤسسات التربية العربية والإسلامية رؤية استراتيجية واضحة لنظام التعليم تأخذ بعين الاعتبار أصولها الحضارية وعمقها التاريخي وتواصلها الثقافي، وفي الوقت نفسه تأخذ بعين الاعتبار حاجاتها التنموية المعاصرة ورسالتها المستقبلية في استئناف مسيرة الحضارة الإنسانية؟

إنّ الحديث عن واقع التعليم في المعاهد والجامعات الإسلامية السنية في لبنان يمكن من خلال تقسيمه الى قسمين: التعليم الديني الرسمي؛ والتعليم الديني الخاص. يأتي هذا التعليم سواء الرسمي منه أو الخاص في مستويين: التعليم الجامعي؛ والتعليم ما قبل الجامعي. يبلغ

عدد معاهد التعليم الشرعي ما قبل الجامعي الخاص حوالي خمسة عشر معهداً دينياً تقريباً تتبع في أغلبها جمعيات ومؤسسات بعضها منقطع الصلة بوزارة التربية والتعليم العالي وجُلّها منقطع الصلة والتنسيق مع المؤسسة الدينية الرسمية من حيث المناهج الدراسية والإشراف التربوي، مع العلم أنّ خريجي بعض هذه المعاهد يعودون بوجه أو بآخر ليصبوا لدى المؤسسة الدينية الرسمية تعلمًا ووظيفة؛ أما التعليم الديني الجامعي الخاص فهو أسبق في الوجود من التعليم الشرعي الجامعي الرسمي حيث أثبت بعضه جدارته في حقل التعليم الديني مثل كلية الدراسات الإسلامية التابعة لجامعة المقاصد الإسلامية. كل الجامعات الدينية الخاصة منتظمة في عملها تحت مظلة وزارة التربية والتعليم العالي في الجمهورية اللبنانية إلا أنّ معظمها غير مرتبط بالمؤسسة الدينية الرسمية على صعيدي المناهج المعتمدة والإشراف والتفتيش التربوي الديني.

أما بالنسبة للتعليم الديني الرسمي فينقسم بدوره الى قسمين: التعليم ما قبل الجامعي الذي تمثله مؤسسة الأزهر بكافة فروعها في المناطق اللبنانية حيث يمنح الأزهر شهادة شرعية في نهاية المرحلة الثانوية لمن أتم دراسة المواد الدينية المقررة بنجاح، بالإضافة الى إمكانية الطالب التقدم لنيل شهادة الثانوية الرسمية بعد إدخال المنهج الأكاديمي الى المناهج التعليمية وبذلك يمكن لطالب الأزهر الالتحاق بأي جامعة رسمية أو خاصة في المجالين الأكاديمي والشرعي. أما بالنسبة للتعليم الجامعي فتمثله كلية الشريعة وفروعها في المناطق التي تتبع إدارياً لجامعة بيروت الإسلامية التابعة لدار الفتوى حيث تبلغ مدة الدراسة فيها أربع سنوات.

إنّ التساؤلات السابقة وغيرها هي ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث من خلال مقارنة مناهج التعليم الشرعي في المعاهد والجامعات الدينية التابعة للمؤسسة الدينية الرسمية السنية في لبنان حيث إنّ منهجية التعليم الديني الخاص لا تختلف في جوهرها كثيراً عن منهجية التعليم الديني الرسمي. وبما أنّ التعليم في المؤسسات التربوية الدينية الرسمية غالباً ما يتبع في شكله ومضمونه المناهج التعليمية المتبعة في المؤسسة الأم «أزهر مصر» التي لها امتداد وتأثير كبير على المعاهد الدينية والشرعية في كثير من الدول العربية والإسلامية، وبما أنّ منهجية التعليم الديني والكتب الشرعية التي تدرس في المعاهد والجامعات تعود بمعظمها الى أزمنة سابقة، ارتأينا أن نتناول في دارستنا هذه البحث عن أشكال ومناهج التعليم الديني ومراحله التاريخية وكيفية التعامل مع دعوات إصلاح تلك المناهج، ومن ثم نبحت عن تجليات المشكلة من خلال تناول المنهجية التعليمية والمحتوى المعرفي لها وتصنيفها العلمي،

ونختم أخيراً بالتحدّث عن بعض الحلول التي نرى أنها ربما تكون نافعة في هذا الباب.
أولاً: إصلاح التعليم الديني، نظرة تاريخية.

تعتبر مسألة نقد المناهج التعليمية وتقويمها سنة تربوية درج عليها علماء المسلمين عبر تاريخهم الطويل، فقد طرح الغزالي مثلاً رؤية جديدة حول إصلاح منظومة التربية الإسلامية التي لأجلها وضع سفره «الإحياء» كما أطل ابن خلدون في مقدمته الحديث عن أحوال التعليم ومشكلاته التي تحول دون تحوّل التعليم إلى ملكة لدى المتعلم لتسهّم في العمران والحضارة، محدّداً ستة أسباب لمشكلات التعليم وهي:

1- طول مدة التعليم ويعزو ذلك إلى قلة الجودة، سيما أنّ المدة التي يقضيها المتعلم تتم دون نقاش ولا حركة.

2- الخلط بين الملكة العلمية والحفظ ظناً أنّ الحفظ هو المطلوب لذاته.

3- كثرة التآليف في العلوم بحيث يطلب من المتعلم الوقوف عليها جميعها وحفظها.

4- اختلاف الاصطلاحات وتعدد طرقها ومطالبة المتعلم باستحضارها.

5- كثرة الاختصارات والمتون بحيث يشتمل كل علم على ألفاظ مختصرة عصية على الفهم مع حشو قليل من المعاني ما أخلّ بالبلاغة والمقصد.

6- تحويل علوم الآلة إلى علوم مقصودة لذاتها كما فعل المتأخرون في صناعة النحو والمنطق وأصول الفقه، الأمر الذي استنفذ الكثير من الوقت ما جعل المتعلم يقضي عمره في تحصيل الوسائل، فضاعت عليه المقاصد والوقوف على غايات العلوم.

الأمر الغريب العجيب والذي يدعو للدهشة والحيرة أنّ معظم نقاط التشخيص الخلدوني لمشكلة التعليم الديني ما زالت هي نفسها حتى اليوم بالرغم من مرور أكثر من ستة قرون على وفاته.

لم تتوقف دعوات تحسين التعليم وتطويره بعد فترة ابن خلدون حتى مطلع القرن التاسع عشر حيث شهد مطلع هذا القرن تحوّلاً كبيراً أصاب العالم العربي والإسلامي بفعل الصدمة الحضارية التي أصابته إثر حملة نابليون على مصر والتي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإسلام، حينها أخذت دعوات تطوير التعليم منحىً مغايراً لما كانت عليه من قبل دفعت بمحمد علي باشا لإرسال بعثات طلابية لاستطلاع أحوال الغرب واستخلاص أسباب الفجوة الحضارية تلك للخروج من المأزق ذاك، ومنذ ذاك الحين حتى اليوم ما زالت أسئلة النهضة وعوامل تشكيلها تبحث عن أجوبتها اجتماعياً، سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً، وتربوياً.

ثانياً: أشكال التعليم الديني ومراحله.

أ-مرحلة ما قبل القرن التاسع عشر: يعود معظم الإنتاج المعرفي الديني والعمارة الشرعية بكافة أنواعها وأقسامها الى هذه المرحلة، لذا فإنّ التوقف عندها ومعرفة مجرياتها والتوقف عند بعض محطاتها هو أمر أساس وهام للتعرف على جذور منهجية العلوم والكتب الشرعية المعتمدة في المعاهد والجامعات الدينية.

تنوعت أنماط وأشكال وأمكنة التعليم التي كانت تحتضن العملية التربوية التعليمية خلال الفترة الممتدة من فجر الإسلام حتى بدايات القرن التاسع عشر، حيث تنوعت الحركة العلمية في اتجاهات ثلاثة: الحركة الدينية وهي أكبر الحركات وأوسعها انتشاراً؛ الحركة التاريخية التي كانت تعنى بجمع الأخبار التاريخية والقصص والسير والمغازي والحروب؛ والحركة الفلسفية وهي أقل الحركات العلمية انتشاراً. إضافة الى الحركة الأدبية التي كانت شهدت انتشاراً واسعاً لها في المجتمع العربي، والحركة الفنية خاصة في الأندلس. وقد تنوعت أشكال التعليم ومراكزه على النحو التالي:

- المسجد: شكّل المسجد المركز الرئيسي للتعليم والمعهد الأساسي للثقافة في الإسلام، فكان مقراً للعلماء ومقصداً للمتعلمين ارتبطت به عملية التربية والتعليم ارتباطاً وثيقاً نظراً للأمور العديدة التي كانت ملحقة به، فقد كان المسجد مركزاً للقضاء، ونقطة لانطلاق الجيوش واستقبال الوفود، وبلطاً لتعيين السلاطين والأمراء والولاة. فكان للبيئة الإسلامية بمثابة النقطة في مركز الدائرة.

- الكتاب والكتاتيب: إلى جانب المساجد الكبرى أو بالقرب منها أنشئت غرف من أجل تعليم الصغار سميت بالكتاب وهي على ثلاثة أقسام: كتاتيب أولية مهمتها تعليم الأطفال القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم ومبادئ الدين وأوليات الحساب؛ الثاني: كتاتيب قانونية مهمتها تعليم الأطفال والناشئة علوم اللغة والآداب مع التوسع قليلاً في علوم الدين والحديث وسائر العلوم الأخرى بصورة عامة؛ والثالث: كتاتيب الأيتام، مهمتها تعليم الأيتام وأبناء الفقراء وأبناء الجند، حيث وقر هذا النوع من التعليم الرعاية العلمية والاجتماعية لأبناء هذه الفئة تماماً مثلما حظي به الآخرون.

لم يحدّد سنّ معين لقبول الأطفال لكن غالباً ما كان الآباء يرسلون أبناءهم في سن السابعة نظراً لبدء التكليف التعليمي الفقهي. كان أول ما يتعلمه الصبية اللغة العربية، ثم القرآن الكريم، ثم العلوم الأخرى، ولا يشترط على المتعلّم دراسة كل العلوم، حيث يعود له حق

اختيار المواد التي يميل الى دراستها شرط موافقة المعلم عليها.

- البيمارستان، مراكز الرصد الفلكي، والحوانيت: كما هو الحال مع المساجد فقد أنشئت الى جانب مراكز الرعاية الصحية (البيمارستان) غرفٌ شبيهة بالكتاتيب لتعليم الطب، والى جانب مراكز الرصد الفلكي غرف لتخريج الفلكيين، كما تحولت المكتبات الى مراكز للأبحاث والمناظرات العلمية، وحوانيت الوراقين والنساخين إلى دور لنشر الكتب والمناقشات العلمية، فكانت الحوانيت تلك بمثابة صرح ثقافي وعلمي تلقى فيه الخطب ويتبارز فيها الشعار، كما ألحقت بها غرف لمحبي المعرفة خاصة أولئك المهتمين بالأدب والشعر والحكم.

مراكز التعليم هذه كانت تمول من قبل الأهالي والعائلات الغنية، لذا أطلق على هذا النوع من التعليم في بعض فتراته الزمنية «التعليم الأهلي» ومن الجدير ذكره أن بعض أصناف التعليم هذه ما زال يعمل بها حتى اليوم كنظام الحلقات المعمول بها في المساجد الكبرى في العالم الإسلامي والحلقات المنزلية والتكايا، إضافة الى نظام الكتاتيب التي ما يزال يعمل بها حتى اليوم في بعض الدول العربية والإسلامية، وبعضها الآخر في فترات العطل الصيفية والمدرسية. إضافة الى الأصناف المذكورة فإن منازل العلماء وقصور الوزراء كانت مقصداً للمتعلمين، ومجالس الخلفاء كانت مقصداً للسمر والمناظرات، كما انتشر التعليم المنزلي الذي غالباً ما كان يقتصر على عائلات السلاطين والوزراء والطبقة المرفهة حيث كانت تلك العائلات تتخذ لأولادها معلّم يطلق عليه لقب «المؤدّب» يوكل إليه شأننا التعليم والتربية الأخلاقية.

- التعليم المدرسي: يعدّ نمط التعليم المدرسي من أواخر المراكز والأصناف التي ظهرت في التعليم المنهجي وهو بمثابة مرحلة التعليم الثانوي والجامعي اليوم، وهو على قسمين: مدارس تشرف عليها المذاهب الفقهية التي كان لكل منها أوقافه الخاصة ينفق عليها من عائداتها، وهو الصنف الأكبر والأكثر انتشاراً من تلك التي كانت تشرف عليه المؤسسة الرسمية كالمدرسة النظامية والمستنصرية في بغداد، وقرطبة في الأندلس. أسند التعليم المدرسي الى كبار العلماء خاصة أتباع المذهب الفقهي الشافعي وممن له باع طويل في العلم ومشهود له بالمعرفة، لذا كان على طالب العلم الذي يريد أن يبلغ في العلم شأناً أن يسافر وينتقل من مدرسة الى أخرى، ومن بلد الى آخر بحثاً عن العلماء والتعلم على أيديهم حتى اشتهر في التاريخ الإسلامي «الرحلة في طلب العلم» والعلماء الذين «آثروا العلم على الزواج». من المدارس التي كان وما يزال لبعضها شأن هام حتى اليوم: جامعة الزيتونة في تونس، القرويين في المغرب، الأزهر في مصر، بلخ ونيسابور في بلاد ما وراء النهر (بلاد فارس والأفغان) ولا بدّ لنا هنا أن نقف

على النظام التربوي لهذه المدارس نظراً لأثرها التعليمي والمنهجي على المعاهد والجامعات الشرعية وأثرها الإداري على الجامعات الأكاديمية حتى اليوم.

تعيين الأساتذة وفصلهم: يتم اختيار الأساتذة من خلال تفوق أحد الأشخاص في المناظرات التي كانت تجرى بين العلماء في مجالس الخلفاء والوزراء والسلاطين، أو ممن ذاع صيته في العلم والفقه. فإذا صدر الأمر بالتعيين ووافق العالم على ذلك يلبسه الوزير طرحة زرقاء وأهبة سوداء. وإذا ما أُريد لاحقاً فصله لسبب ما ينزع عنه ممثل السلطان كسوته تلك. وقد جرى العرف أن يبقى المدرّس في منصبه طوال حياته، فإذا دنت منه الوفاة فغالباً ما كان يوصي بمن يخلفه إلى المتفوقين من طلابه، إلا في بعض المدارس كالمدرسة النظامية التي خرجت عن هذا العرف لأسباب سياسية. يطلق لقب «المدرس» على المختص بتدريس الفقه فقط، فإذا بلغ مرحلة عالية من الشهرة في الاطلاع والتأليف صار أستاذاً وأصبح له كرسي المادة دون منازع، وفي حال غياب المدرّس أو الأستاذ ينوب عنه «النائب» أو يختار المدرّس أو الأستاذ «مدرسا معيدا» ومهمته أن يلقي الدرس على الطلبة وأن يساعدهم في فهمه، فإذا بلغ الأستاذ رتبة عالية في العلم والمعارف نال مرتبة «الصدر» وهي تعني أنّ صاحبها قد وصل إلى درجة إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير أو في أي علم من العلوم، تدين له العامة والخاصة بالفضل والعلم، إليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء للاستماع إليه والإفادة منه، وليس من الضروري أن يكون في كل مدرسة صدر فأولئك قلة، ومن حسن حظ المدرسة وكمال شهرتها أن يتصدر أحدهم التدريس بها. أما بالنسبة إلى مراتب المتعلمين، فأولى درجات المتعلم أن يكون تلميذاً ثم طالباً، وبعد أن يصل إلى المرحلة العالية في المعرفة يُقال له: مثقّف ثم فقيه، فإذا أكمل دراسة منهجه وبقي ملازماً لأستاذه ليستكمل علومه يُسمّى «الصاحب» وقد يعتمد عليه أستاذه فيعيّنه معيداً لدروسه وناسخاً لمؤلفاته.

الكتاب المدرسي: يعتبر التأليف من أهم الاعتبارات التي تُراعى عند اختيار الأساتذة، حيث إنّ تعيينهم والدرجات العلمية التي تمنح لهم، إنما تعتمد على هذا الأساس في الغالب. فما إن يملي الأستاذ دروس كتابه على تلامذته حتى يستنسخوه ويتبادلوا المصحح فيما بينهم لينال في النهاية إجازة الأستاذ. يُطلق على مجموعة تقارير الأساتذة في الفقه اسم «التعليقة» حيث كان من عادة الأساتذة إذا ما ختموا كتاباً أن يحتفلوا به بعقد مجلس عام يحضره كبار الأساتذة ونخبة الطلبة، حيث يملي الأستاذ شيئاً من كتابه على الحضور ثم يختم المجلس بالدعاء.

شروط قبول الطلبة: لا سنّ محدد لقبول الطلبة، فقد يدخل الطالب تلك المدارس وهو بعد العشرين أو الثلاثين أو أكثر، كما ولا تحديد لنهاية الدراسة إذ لا وجود لوقت محدد لإنهاء المادة أو عدد دروسها سواء اليومية أو الأسبوعية.

الإجازة (شهادة التخرج): يتم الحصول على الإجازة بناءً على طلب المتعلم، فإذا نال إجازته يمكن له أن يشغل منصباً رسمياً في وظائف القضاء، الإفتاء، التدريس، المناظرة؛ أو حرّاً فيكون محدثاً، متكلماً، واعظاً، أو خطيباً في أحد المساجد . كان الأساتذة يمنحون طلابهم المتفوقين إجازة علمية تفيد أنّ المتعلم قد أتم دراسة منهج ما يذكر فيها اسم الأستاذ المشرف دون ذكر أي لقب علمي أو اسم المركز الذي درس فيه.

اعتبر التعليم عبر نظام الحلقات أساس الدراسة في الكتاتيب والمساجد والمدارس والجامعات، فكان المدرّس يجلس مستنداً الى أحد أعمدة المسجد حيث يتحلّق الطلاب حوله، فيسمى الواحد منهم «شيخ عمود». لا بدّ لهذا المدرّس أن يجاز من العلماء الذين يحملون الأسانيد العلمية المتصلة المتوارثة جيلاً عن جيل، هذه الإجازات كانت بمثابة نظام الترفيع من مرتبة ومرحلة الى أخرى. تنوعت حلقات الدراسة بين الفقه، الحديث، التفسير، اللغة، الفلك، الحساب، الطب، العمارة، الجيولوجيا، التاريخ، وبعض العلوم الاجتماعية وغيرها. لم يكن الطلاب مقيدون بالانتظام في حضور دروس العلم، ولا يوجد لوائح تنظم سير العملية التعليمية أو تحديد لمواد مناهج الدراسة أو مدتها، بل ولم يكن هناك تصنيف للأعمار، فكانت الحلقات تضم مستويات عمرية مختلفة، وقدرات ذهنية متفاوتة؛ وهذا ما كان مدار نقاش بين دعاة إصلاح التعليم حول كيفية اختيار الطلاب ذوي القدرات الذهنية المتقاربة. إضافة الى ذلك لم تخضع العملية التعليمية لنظام التقويم المعروف اليوم، فالحياة هي المدرسة وإثبات الذات فيها يكون عبر التفوق العلمي من خلال إنجازٍ معرفي ما، أو الرأي المحيط به من علماء ومنتعلمين هو التقويم. كما أنّ للمتعلمين دوراً هاماً في عملية تعيين المدرّسين وتثبيت مكانتهم العلمية من خلال الإقبال على حلقاتهم أو الابتعاد عنها، لذا كان المعلمون في حالة استنهاض نفسي علمي دائم لكيلا تتخلل مكانتهم العلمية وحلقاتهم التعليمية، فمن يحظّ بحضور الطلاب الدائم لدروسه والتحلّق حوله تتسع حلقاته العلمية ويرتفع قدره.

تميّزت هذه المرحلة بكثرة علمائها وضخامة إنتاجها، كان التعليم مجانياً، للأهالي الدور الأكبر في تمويله، لذا أطلق عليه اسم التعليم الأهلي كما ذكرنا سابقاً. أما المدارس فقد كان للأوقاف الدور الأهم في رعايتها وتمويلها، فأوقفت لها الأملاك، وأجريت عليها الأرزاق لذا أطلق

عليها اسم المدارس الوقفية. تعليم مفتوح لكل الناس، هم فيه سواسية، لا زمان محدودا، ولا مكان مخصوصا، تعليم مدني لم يكن للدولة شأن فيه، حتى المدارس الرسمية التي بناها السلاطين والوزراء كانت تتبع منهجية التعليم الأهلي والمدني. أما مناهج التعليم فكانت مختلفة متشعبة متروكة لاختيار الطالب ورأي المعلم. للأساتذة حرية اختيار عدد الدروس الأسبوعية والوقت الذي ارتبط بأوقات الصلوات خاصة صلاة الفجر.

ب- مرحلة ما بعد عام 1830 حتى 1961: إثر الصدمة الحضارية التي أصابت العالم الإسلامي بعد حملة نابليون على مصر عام 1799 وبدايات البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي باشا الى الغرب، ودعوات الإصلاح التي نادى بها العائدون من «بلاد الفرنجة» قام شيخ الأزهر حسن العطار عام 1830 بوضع لبنة جديدة في بناء إصلاح التعليم الأزهري مستغلا علاقته المتوازنة مع محمد علي من جهة، وسعة اطلاعه من جهة ثانية، إذ كان العطار ملماً إلى جانب علوم الدين بعلم الفلك، الطب، الكيمياء، الهندسة، الموسيقى، الشعر، ما دفع بالمؤرخ المصري المشهور عبد الرحمن الجبرتي إلى أن وصفه قائلاً: قطب الفضلاء، وتاج النبلاء ذو الذكاء المتوقد والفهم المسترشد، الناظم الناثر، الآخذ من العلوم العقلية والأدبية بحظ وافر. لم تقتصر دعوات الإصلاح على مصر وحدها، بل توسعت لتشمل السلطنة العثمانية التي أصدرت زمن السلطان عبد المجيد الأول نظام المعارف العام عام 1861 ليحمل في طياته إصلاحاً تربوياً شاملاً يقارب النظام التعليمي الحديث في أوروبا، هذا القانون كان بمثابة وضع يد الحكومات على التعليم بعد أن كان لقرون عديدة مستقلاً عن المؤسسة الرسمية.

عام 1872 زمن الخديوي إسماعيل صدر أول قانون للأزهر نظم فيه كيفية حصول الطالب على شهادة العالمية (الدكتوراة) يتم ذلك من خلال امتحان يقوم فيه التلميذ بالاستناد الى أحد أعمدة المسجد، ويتحلّق حوله أساتذة الحلقات ثم يقوم الطالب بإلقاء الدروس في مختلف العلوم وأمامه الأساتذة يسألونه ويناقشونه، يستمر الامتحان لساعات طويلة لا يقطعه إلا تناول طعام أو أداء صلاة. من يحوز المرتبة الأولى يسمح له بالتدريس في الكتب الكبيرة والصعبة، ومن نال المرتبة الثانية يدرس الكتب المتوسطة، ومن حاز المرتبة الثالثة يدرس الكتب الصغيرة للمبتدئين. يسمح للراسب بإعادة الامتحان، كما يسمح لمن حاز ما دون المرتبة الأولى أن يعيد امتحانه ليحوز مرتبة أعلى.

عام 1896 زمن الخديوي «عباس حلمي» الثاني وبتأثير من الشيخ «محمد عبده» أصدر الأزهر قانوناً جديداً حدّد فيه سنّ الخامسة عشرة لقبول التلامذة بالدخول الى التعليم الأزهري، كما

أضاف القانون موادَّ تعليمية جديدة على المنهاج كمادة مبادئ الهندسة والتاريخ الإسلامي وتقويم البلدان. حدّد القانون نظام الشهادات كالشهادة «الأهلية» التي يتقدم لها من قضي في الأزهر ثماني سنوات، حيث يحق لحاملها شغل وظيفة الإمامة والخطابة في المساجد، والشهادة «العالمية» التي لا يحق لأحد أن يتقدّم إليها إلا بعد أن يكون قد أمضى في الأزهر أكثر من اثني عشر عاماً على الأقل. توالى مشاريع الإصلاح التربوي التي تقدم بها العديد من المفكرين خاصة «علي باشا مبارك» مسؤول ديوان المدارس الذي تقدم بمشروع إصلاحي شامل للتعليم عام 1899 لقب على إثرها بأبي النهضة التعليمية في مصر، ثم صدر بعد ذلك مرسوم ملكي عام 1936 حدّد فيه اختصاص هيئة كبار العلماء قاصراً كليات الأزهر على ثلاث كليات هي: كلية الشريعة، كلية أصول الدين، وكلية اللغة العربية، كما تحدت أدوار المعاهد الأزهرية وكيفية إعدادها لدخول كليات الأزهر. لم تتوقف دعوات إصلاح التعليم الديني على الأزهر وحده بل توسع ليشمل مناطق أخرى، حيث قام الشيخ محمد راغب الطباخ بطرح مشروع الإصلاح التربوي في سوريا وجوارها عام 1921، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور لإصلاح «الزيتونة» في تونس عام 1945.

تميزت هذه المرحلة بدعوات الإصلاح الداخلية المتأثرة بالنهضة العلمية والصناعية التي حدثت في الغرب، فلقد عرف العالم الإسلامي لأول مرة مصطلح «التعليم الديني» الى جانب «التعليم العصري» أو «العلوم المدنية» بعدما تم الفصل في مناهج كبريات الجامعات الإسلامية في الأزهر والقرويين والزيتونة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم البحتة من جهة، وعلوم الشريعة واللغة العربية من جهة أخرى، فبعد أن كانت هذه العلوم مندمجة لا فرق بينها سوى في التصنيف الذي يرمز الى القرآن وما يتعلق به بالعلوم المخدومة، والعلوم الأخرى التي سميت بالعلوم الخادمة، أو تصنيفها الى علوم عقلية وعلوم نقلية. الرياضيات مثلاً كانت تدرّس في إطار خدمتها لعلم المواريث والآيات التي تداخلتها الأرقام والحساب والهندسة، فعلم الجبر مثلاً وضعه الخوارزمي بعدما سأله أحد القضاة عن مسألة في الميراث أشكلت عليه ولم يعرف كيف يقسم الأرض عملياً وفق التقسيم النظري لها بحسب الأنصبة، فألف الخوارزمي لهذا الغرض كتاب «الجبر والمقابلة» وهو في كيفية جبر الأرقام الكسرية ومقابلتها تطبيقياً على الأرض بعد أن قسم الكتاب إلى قسمين الأول في الجبر والثاني في الوصايا والمواريث. كما أنّ علم الفلك كان خادماً لمواقيت الصلاة وبداية الشهور ونهايتها والصوم والحج، لذا كان يجب على أي شخص يريد أن يصبح مؤدناً أن يخضع لدورة فلكية ينال في

نهايتها لقب «الميقاتي» فكان كل مؤذن بمثابة فلكي صغير.

هكذا فإن العلوم كانت تدرس انطلاقاً من منظور فلسفة النظرية التربوية الإسلامية القائمة على وحدة الهدف من العلوم وهو معرفة الخالق وسياسة الكون بمنظور الاستخلاف وما يجب التأكيد عليه هنا أن مصطلح التعليم الديني لم يكن معروفاً قبل هذه المرحلة، فلا وجود لهذا المصطلح في الكتب السابقة، فابن خلدون مثلاً لم يتحدث عن هذا النوع من التعليم وهو العالم بعلم الاجتماع وكل كلامه عن المنظومة المعرفية يدور حول الفاعلية الإنسانية. هذا الفصل جاء نتيجة الاحتكاك بالغرب الذي كان قد فصل من قبل بين التعليم الديني والعلوم الطبيعية إثر الصراع الطويل بين الكنيسة وعلماء الأنوار حين وجدت العقيدة المسيحية نفسها في مواجهة مع الحركة العلمية السائرة في خط متصاعد خاضعة لإملاءات المنطق العلمي، عندئذ ساد الخطاب الفلسفي والتوجه العلماني الداعي إلى إقرار الفصل بين الشأن الديني والشأن الدنيوي الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى تخلي حكومات الدول الأوروبية عن التعليم الديني بصورته التقليدية الموروثة، تاركة شأنه للمؤسسات الكنسية. حصل تسلل إلى العالم الإسلامي حتى شوهد في ثنائية اقتحمت معظم مظاهره: في السياسة حكم ديني وحكم علماني؛ في التعليم تعليم ديني وتعليم عصري؛ في المجتمع مجتمع ديني ومجتمع مدني. هذا الانفصال انسحب بدوره على علماء الشريعة، فبعد أن كانوا «فقهاء» أصبحوا «رجال الدين» مصطلح مسيحي إكليريكي كهنوتي لم يعرفه المجتمع الإسلامي من قبل. زمن أصبح لمعلمي الدين وعلمائهم زيهام ولقبهم الخاص. ثنائية انعكست في كثير من المظاهر الاجتماعية لتدخل في تشكيل الهوية المجتمعية الإسلامية التي فصلت بين مسلم وإسلامي، كان نتيجتها أن أصبح الدين شأنًا خاصاً بفتنة مخصصة بعد أن كان شأنًا اجتماعياً عاماً، لا فصل بينه وبين شؤون الحياة الأخرى.

ج- مرحلة ما بعد عام 1961: في ظل استقلال الدول العربية عن المستعمر الغربي وبداية نشوء نظام الدول الحديثة وضع التعليم عامة بما فيه الديني تحت وصاية الحكومات، ففي مصر مثلاً صدر مشروع قانون تطوير الأزهر عام 1961 الذي توسع في إدخال المواد الأكاديمية على المنهجية التعليمية الشرعية في المعاهد الدينية، كما نصّ في أحد قوانينه على تعيين شيخ الأزهر من قبل رئيس الجمهورية بدلاً من الانتخاب الداخلي، وحصر منصب شيخ الأزهر بمن يحمل الجنسية المصرية دون سواها بعد أن كان من قبل عاماً، ثم انسحب الأمر على سائر الدول العربية والإسلامية التي استتبع التعليم الديني لها ضمن وزارة التعليم، أو وزارة

الأوقاف، مع بقاء حق وضع المناهج التعليمية الدينية للقيمين عليها. والجدير بالذكر أن هذه المرحلة شهدت تفرعاً كبيراً لمعاهد التعليم الأزهرى وجامعاتها في مصر وخارجها. أصبح الأزهر يرسل بعثات تعليمية إلى سائر أنحاء العالم الإسلامي سميت بالبعثات الأزهرية من أجل التعليم في المعاهد الدينية وإلقاء الدروس في المساجد والحلقات الدينية.

وقعت المعاهد الجامعات الإسلامية في مشكلتين: الأولى أن جامعات الشريعة فتحت الباب أمام حاملي الشهادات الثانوية العامة ثم حاملي شهادة الدبلوم من جميع الاختصاصات للدخول إلى دراسة الماجستير أو الدكتوراة في الشريعة ما جعل هذه الفئة تعاني من خلل بنيوي في التكوين المعرفي الشرعي، إذ إن عدداً لا يستهان به من هؤلاء أصبحوا يعملون كمدرسين في الكليات الشرعية والدراسات العليا وهذه طامة كبرى. والمشكلة الثانية هي أن المعاهد الدينية في مصر وغيرها لم تكن تدقق كثيراً في مستوى طلابها، فكان الباب مفتوحاً أمام جميع المستويات والقدرات، فانتشرت ظاهرة الطلاب ذوي الإعاقات بين طلاب العلم الشرعي حيث كان العديد من الأهالي يرسلون من أولادهم إلى تلك المعاهد من به عطب جسدي، أو من هو متدنٍ في مستوى التحصيل والذكاء، فكانت المعاهد تستقبل الكم الغفير منهم الأمر الذي انعكس سلباً على المستوى العلمي «للمشايخ» ونظرة المجتمع لهم. هذا الواقع عبّرت عنه بوضوح السفيره البريطانية «جين ماريوت» في تقريرها عن التعليم في اليمن في مجلس العموم البريطاني حيث قالت: «النظام التعليمي في اليمن يؤدي إلى مفارقات مدهشه في الخريجين، فطلاب الدرجة الأولى من الأذكياء يذهبون إلى كليات الطب والهندسة، بينما خريجو الدرجة الثانية يذهبون إلى كليات إدارة الأعمال والاقتصاد، وبذلك يصبحون مديرين لخريجي الدرجة الأولى، في حين يتجه خريجو الدرجة الثالثة إلى السياسة فيصبحون ساسة البلاد ويحكمون خريجي الدرجتين الأولى والثانية، أما الفاشلون في دراستهم فيلتحقون بالجيش والشرطة فيتحكمون بالسياسة والاقتصاد ويطيحون بهم من مواقعهم أو يقتلونهم إن أرادوا، أمّا المدهش حقاً فهو أن الذين لم يدخلوا المدارس من أساسه يصبحون أعضاء مجالس نيابية وعمداً وشيوخ قبائل؟! يأتمر الجميع بأمرهم. ما ينطبق على اليمن ينطبق على معظم الدول العربية التي تستقبل جامعاتها الطلاب وفق التصنيف الحاصل عليه في نهاية المرحلة الثانوية: أصحاب المعدلات العليا يقبلون على كلية الطب والهندسة والمعلوماتية؛ وأصحاب المعدلات الأدنى يقبلون على كليات العلوم الإنسانية والسياسية والحقوق والشريعة، وهذه الأخيرة هي القائدة اجتماعياً. لذا لا نستغرب إذا انتشرت ظاهرة ضعف التكوين

المعرفي «للمشايع» على الصعيد الفقهي والشرعي عامة، حيث يجهل الكثير منهم علوما هامة في المنظومة التعليمية الدينية خاصة على صعيد علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فنالوا ألقاباً أكبر منهم، مطلقين على أنفسهم أسماء أعظم منهم مثل لقب «علماء المسلمين» وبينهم وبين مرتبة «العلماء» مسافات ضوئية، إذ إن الكثير منهم لا يتقنون من العلوم الدينية إلا ما هو متداول بين العامة على صعيد الطقوس الدينية كمسائل الصلاة والزكاة والصيام والحج، إن هم أتقنوها! وهم في سائر العلوم الشرعية الأخرى كالعامة. فلا يغيب عن خاطري أبداً عندما عملت في مكتب لتصحيح الكتب الفقهية وتحققها حين قرأت مسائل في الفقه لم تطرق سمعي وبصري طوال الإحدى عشرة سنة، مدة دراستي في معاهد التعلم الشرعي، حينها أدركت كم يغيب عني من العلوم الشرعية وكم أجهل منها، وأنا الذي كنت أظن أنني تلقيت من العلم الشرعي الكم الوافر والجسم الغفير، وكم شعرت في نفسي أنني بحاجة إلى إعادة قراءة كل ما تعلمته من جديد بعدما كنت قد تلقنتها في مرحلة عمرية معينة لم أعرف منها سوى الحفظ والتلقين. فإذا كان هذا هو حال من تلقى علماً شريعياً مدرسياً لمدة زمنية طويلة نوعاً ما، فما بالك بمن انتسب إلى العلم الشرعي عبر التثقيف الشعبي أو عبر مواقع التواصل الاجتماعي ونسأل حينها عن أسباب التطرف!

لقد شهدت مرحلة ما بعد نكسة عام 1967 وهزيمة العرب أمام الكيان الصهيوني إقبالاً ملحوظاً على التعليم الديني خاصة في ثمانينيات القرن العشرين، فهذه المرحلة كانت قد شهدت نزاعاً حاداً بين التيارات القومية والإسلامية والقطرية التي تجاذبت الشارع العام. أدى هذا التجاذب إلى وضع الدين الإسلامي لأول مرة في تاريخه في تيار شعبي بوجه تيارات شعبية أخرى من أبناء جلدته، فبرز مصطلح حركات الإسلام السياسي، ثم الحركات الجهادية التي اتخذ بعضها طابعاً عنيفاً كتنظيم الجهاد المصري مستنداً في تبرير أعماله إلى العلوم الإسلامية ما أثار حفيظة المعنيين الذين تداعوا إلى عقد المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي بمكة المكرمة عام 1977 نتج عنه إنشاء المنظمة الإسلامية الدولية للتربية والثقافة والعلوم (إيسيكو) حيث أنيط بها مهمة التنسيق بين الجامعات والمؤسسات التعليمية والعلمية الإسلامية، والإشراف على السياسة التعليمية الإسلامية وإجراء البحوث التربوية وكل ما من شأنه أن يجعل من التعليم في البلدان الإسلامية تعليماً إسلامياً أصيلاً. وفي عام 1982 عقد العديد من المؤتمرات المشابهة لمؤتمر مكة، منها مؤتمر التربية الإسلامية في بيروت، ومؤتمر مدينة فاس المغربية، ثم تلاها العديد من المؤتمرات والندوات والدراسات المتعددة.

د-مرحلة ما بعد أحداث 11 أيلول عام 2001: كان لأحداث 11 أيلول وبروز «تنظيم القاعدة» كتنظيم جهادي متطرف أثرٌ بالغ على الواقع العربي والإسلامي سياسياً من خلال المطالبة بتغيير الأنظمة ونشر الديمقراطية، ودينياً من خلال المطالبة بتجديد الخطاب الإسلامي، وثقافياً من خلال إصلاح المناهج التعليمية. فقد أصبح موضوع إصلاح التعليم الديني مطلباً إسلامياً، عربياً، وعالمياً خاصة في نسخته الباكستانية والسعودية بعدما تبين أن من بين التسعة عشر شخصاً الذين نفذوا هجمات 11 أيلول خمسة عشر مواطناً سعودياً، حيث وصل الأمر ببعض الدعوات التي أطلقتها اتجاهات يسارية الى تأكيد دعوتها التاريخية لإلغاء التعليم الديني بشكل كلي، كما حوّلت دعوات الإصلاح هذه الصراع من صراع داخلي-خارجي إلى صراع داخلي-داخلي بين المدارس الفكرية المختلفة خاصة بين الإسلاميين والليبراليين.

في إطار الاستجابة لأسئلة الإصلاح التعليمي عقدت الجامعات والمؤسسات المعنية مؤتمرات وندوات لمناقشة هذا الموضوع، فخصّص مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة في مسقط عام 2004 محوراً للتعليم والمناهج، ثم تبعه عام 2005 مؤتمر «مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي التحديات والآفاق» الذي نظّمته الجامعة الإسلامية العالمية، ثم ندوة «القيم الإسلامية ومناهج التربية والتعليم» الذي نظّمته مؤسسة الإيسسكو والمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات في المغرب، ثم في العام نفسه نظّمت رابطة العالم الإسلامي ندوة حول هذا الموضوع، ثم تتالت الندوات والمؤتمرات والبحوث التي تركزت حول التعليم الديني في المعاهد الشرعية والمدارس الرسمية.

شهدت هذه المرحلة لأول مرة الدعوة الى دراسة الدين الإسلامي كظاهرة، حيث أصبحت مناهجه التعليمية محط اهتمام مراكز الأبحاث العلمية والاستراتيجية وأجهزة المخابرات العالمية. كما برز من جديد تقاذف التهم بين التيارات الإسلامية المختلفة بسوء منهاجها كما هو الحال بين التيار السلفي والتيار الصوفي أو الأشعري في استدعاء قديم جديد لهذا الصراع، فالتيار الأشعري والأزهري عامة يتهم التيار السلفي وتفريعاته بالغلو والتشدد، بينما يعتبر التيار السلفي أن تلك المذاهب تميّع الدين ولا تقف موقف الحازم المتمسك بتعاليم الكتاب والسنة وسلف الأمة.

هـ-مرحلة ما بعد 2011: شهدت هذه المرحلة ثورات شعبية ضد أنظمة الحكم في العالم العربي عامة سميت «بالربيع العربي» نتج عنها بروز جديد لتنظيمات الجهاد العنيفة التي تصدّر مشهدها تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، وازعماً معه هذه المرة المنظومة

الإسلامية القيمة بأكملها في مرمى النقد والتدقيق.

تعتبر هذه المرحلة الأخطر على التعليم الديني، فلم تعد تهمة الإرهاب والتطرف توجه إلى تيار إسلامي دون آخر، بل أصبح الجميع ضمن دائرة المساءلة بما فيها المؤسسات التعليمية التقليدية كالأزهر، وأصبح مطلب الإصلاح وتعديل أو تغيير المناهج والخطاب الديني مطلباً داخلياً متوازياً مع المطالب الخارجية كما حصل مع شيخ الأزهر أحمد الطيب في إحدى المناسبات عندما خاطبه الرئيس المصري «عبد الفتاح السيسي» بأنه «سيحاجه أمام الله» بسبب عدم استجابة علماء الأزهر لمطلبه بمراجعة كتب التراث الإسلامي والمنهجية التعليمية في الأزهر بما يتوافق مع تحديات العصر الحالي خاصة فيما يتعلق بقضايا اجتماعية مثل الزواج والطلاق. الأمر نفسه مشابه لما جرى في تونس، المغرب، والسعودية التي دعا فيها ولي العهد محمد بن سلمان إلى إعادة نظر في المناهج الدينية تكفل قيام منظومة تعليمية وفق قيم الوسطية والاعتدال، كان من نتائجها إقرار إدخال مادة الفلسفة في التعليم عام 2019 بعد أن كانت هذه المادة تعتبر مادة كفر وزندقة.

اتجاهات التعامل مع دعوات إصلاح المناهج الدينية بعد أحداث 11 أيلول.

إزاء التغيرات السياسية والدعوات الإصلاحية انقسمت الآراء حول دعوات إصلاح التعليم الديني إلى ثلاثة مواقف متباينة:

الرأي الأول: هو الفريق الذي يرى أنّ التربية الدينية تعاني من خلل بنيوي داعياً إلى ضرورة فصل الدين عن المنظومة التربوية بسبب دورها في استنبات نفسية عدم قبول الآخر والاختلاف والتعدد، كما رأى أصحاب هذا التيار أنّ هذه المناهج تبني في نفسية متعلميها التلقي عوضاً عن النقد، وعزل الآخر بدلاً من قبول الحوار والتعدّد. تزعم هذا الرأي التيارات اليسارية والقومية وثلة من المثقفين العرب مسلمين ومسيحيين.

الرأي الثاني: هو الفريق الذي أقر بوجود مشكلة في التعليم الديني داعياً إلى إجراء عملية إصلاحية شاملة، مؤكداً على أهمية التعليم الديني في الحفاظ على الهوية والقيم وحماية الخصوصية الثقافية والحضارية للعالم الإسلامي. تبني هذا الرأي أغلب النخب الثقافية من المفكرين المسلمين.

الرأي الثالث: هو الفريق الذي يعتبر أنّ دعوات الإصلاح الديني ليست سوى انخراط في المنظومة الغربية التي تهدف إلى مسخ الهوية الإسلامية، وأنّ دعوات الإصلاح هذه ما هي إلا استجابة للضغوط الخارجية الغربية والسياسية الداخلية المتماهية مع الأنظمة الغربية،

وأن المطالبات بالتجديد تقف وراءه أجندة غريبة تسعى لفرض هيمنتها؛ وإلا فلماذا لا تتزامن تلك الدعوات الا بعد حصول مشاكل عالمية أو إقليمية كدعوات الإصلاح بعد الحادي عشر من أيلول! هذا الرأي تزعمه فئة كبيرة من المعنيين بالشأن الإسلامي عامة على مستوى «الطبقة العلمية الوسطى الملتزمة دينياً» كفئة رجال الدين عامة، ومدرسي العلوم الشرعية، وطلبة المعاهد الدينية... تجد هذه الفئة قبولاً شعبياً، وتعاطفاً حتى من قبل بعض النخب الثقافية المنتمية لبعض الحركات الإسلامية، لكن أغلب أنصار هذا التيار اليوم هم في صمت ومراجعات نفسية داخلية تميل الى الاعتراف بوجود مشكلة في التعليم الديني نتيجة الفرز الذي أنتجته هذه التربية في نشوء تنظيمات دينية متطرفة كتتنظيم الدولة الإسلامية «داعش» الذي جعل من كل المفاهيم الإسلامية محل نقد واتهام ومراجعة كما أسلفنا. ثانياً: تجليات الأزمة.

أن نقول: إن التعليم الديني يعاني من مشكلة مزمنة فهذا يعني أنه في أزمة مستفحلة وهو بحاجة الى حل، فبعد أن كان الإقرار بوجود مشكلة في التعليم الديني موجوداً فقط على مستوى النخب، تحول بعد أحداث 11 أيلول 2001 الى بداية اعتراف بها على مستوى العاملين في المجال الديني والمعاهد الشرعية، ففي الاستبيان الذي أجراه د.عبد الرحمن حللي في سوريا عام 2007 أتت الإجابة ب «نعم» بنسبة مرتفعة على السؤال المطروح: هل ترون أن التعليم الديني يعاني من أزمة؟ عازياً الأمر الى أسباب سياسية، وضعف معرفي على مستوى القائمين على التعليم، ومشكلة في مضمون المنهاج وطريقة تقديمه وغلبة الحفظ عليه، وغياب النزعة النقدية. كما أُنِي أجريت استبياناً عام 2016 حول التطرف في الوسط الإسلامي أسبابه، دوافعه، والحلول المرجوة، شمل كافة القوى الإسلامية من معاهد شرعية، وقوى سياسية إسلامية، واتجاهات سلفية وصوفية، ومفتين وأساتذة ومتعلمين، حيث أجاب %74 ب «نعم» على السؤال التالي: هل ترى وجوب إعادة النظر في المناهج الدراسية؟ لكن تجب الإشارة الى أن الاستبيان الذي أجراه د.عبد الرحمن حللي في سوريا عام 2007 أشار فيه بشكل غير مباشر الى مسؤولية السلطة السياسية عن حال التعليم الديني حيث التحكم السلطوي أتى على مجمل الحياة العامة بما فيها التعليم العام والشرعي، أما الاستبيان الذي أجريته لم يشر فيه أحد الى أية مسؤولية سياسية تتحملها السلطات السياسية وذلك بسبب طبيعة الحكم في لبنان، محمّلين مسؤولية الإصلاح للمعنيين بالشأن الديني في لبنان كدار الفتوى والأحزاب الدينية السننية.

فما هي الأسباب التي جعلت التعليم الديني عامة في أزمة؟ وما هي مظاهر هذه الأزمة؟ وما هي التحديات التي تواجه التعليم الديني في الوقت الراهن؟ بعيداً عن مسؤولية السلطة السياسية عن منظومة التعليم العام الذي لا يقل ضعفاً وخبلاً عن التعليم الديني، وبعيداً عن تسييس التوجهات الدينية للمؤسسة الدينية الرسمية فإننا ندخل الى التصور التعليمي الشرعي لتنتفضه من الداخل ونقف على أهم معاملة.

أ-المحتوى المعرفي.

يعرّف المحتوى على أنه نوعية المعارف التي يقع عليها الاختيار والتي يتم تنظيمها على نحو معين، سواء أكانت هذه المعارف مفاهيم أو حقائق أو أفكاراً أساسية. سنتطرق الى بعض القضايا المتضمنة في المحتوى المعرفي لكتب المناهج التعليمية.

إن أحدث الكتب التعليمية في المعاهد والجامعات الشرعية جرى إعداده منذ حوالي أربعين سنة، ما جعل تلك الكتب مفارقة الى حد كبير للعصر الذي نعيش فيه سواء فيما يخص اللغة أو المصطلحات أو الأسلوب، فالعديد من المقاييس والمعايير المستخدمة في كتب الفقه مثلاً لم تعد معروفة اليوم كاستخدام الصاع النبوي في الأوزان، أو أنّ معناها أو طريقتها قد تغيّرت كأحكام السور والآبار في قسم الطهارة، كما أنّ التقدم العلمي في شتى مجالات الحياة كشف عن الكثير من الأمور التي كانت غامضة قديماً وأصبح فهمها المعاصر فهماً مختلفاً، الأمر الذي جعل بعض التفسيرات والحجج المستخدمة في هذه الكتب أقل فاعلية وكفاءة في البرهنة على المعنى الذي أراداه الفقهاء، وسنعطي بعض الأمثلة على ذلك في سياق الكلام. أما من حيث القضايا التي تعالجها كتب الفقه القديمة فإنّ تطورات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فرضت نوعاً جديداً من القضايا لم تكن معروفة من قبل، وبالتالي فإنّ الإشارة إليها في الكتب القديمة غير موجود، كما أنّ القضايا التي أولتها هذه الكتب لم يعد لها نفس القدر من الأهمية في المجتمع المعاصر الأمر الذي يثير مشكلة الملاءمة التي تتجلى في رؤية العالم. فالتطورات والتغيرات العالمية في الجغرافيا السياسية والتأثير الحضاري مثلاً أورث خلاً في تصور الديار والبلاد والمناطق التي كانت قائمة في ظل أمبروطورية الخلافة الإسلامية، فتصور مسألة أحكام الديار في الفقه الإسلامي أتت في ظل الخلافة التي لم يعد له وجود سياسي اليوم ما انعكس انقساماً بين المعلومة والتطبيق، إذ إنّ العديد من الأحكام السياسية والاجتماعية وضعت بحسب رؤية العالم وتقسيماته مثل دار الإسلام ودار الكفر ودار الحرب.

أما بالنسبة للكتب الفقهية المقررة في المعاهد الشرعية، أو التي يتم تدريسها في حلقات علمية

في المساجد أو الجمعيات التي تولى التعليم الديني أهمية فهي كالتالي:
 المذهب الحنفي: الاختيار لتعليق المختار لمجد الدين الموصلبي المتوفى سنة 683هـ.
 المذهب الشافعي: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين الشربيني المتوفى سنة 972هـ.
 المذهب المالكي: أقرب المسالك الى مذهب الإمام مالك لأحمد الدردير المتوفى سنة 1220هـ.
 المذهب الحنبلي: الروض المربع بشرح زاد المستنقع لشرف الدين أبي النجا الحجاوي، المتوفى سنة 1043هـ.

إنَّ معظم الأحكام الفقهية الواردة في هذه الكتب لا توضح الحكمة منها، كما أنها تورد أحيانا الحكم دون الإشارة الى سند، فضلاً عن معالجات لقضايا فقهية أصبحت خارج العصر أو مخالفة للعلم أو مستهجنة.

لا يتوقف الأمر على منهاج الفقه بل يتبع في المنهجية نفسها سائر المواد التعليمية، ففي مادة اللغة العربية يتم تدريس كتاب شرح ابن عقيل الذي يعود الى القرن السابع الهجري، هذا الكتاب جميل في عرض آراء المذاهب اللغوية لكنه بحاجة الى تبسيط في الأسلوب وحسن العرض، هذا ما استدركه العلامة «مصطفى الغلاييني» حين وضع كتابه جامع الدروس العربية على نهج ابن عقيل ليتمكن طلاب المرحلة الثانوية أو الجامعية من الدراسة فيه. يعتمد ابن عقيل «زيد» و«عمرو» في طرح أمثلته حيث إن عمراً غالباً ما يكون معتدى عليه من زيد ويطلب من التلميذ أن يعرب الشاهد المعروف والأشهر «ضرب زيد عمراً» استعريض عن هذا الشاهد اليوم بشاهد آخر وهو «أكل الولد التفاحة» فاستبدل الضرب بالطعام، وزيد بالولد، وذهبنا من العنتريات الى المطابخ. كما أنَّ المناقشات والآراء الواردة في شرح ابن عقيل تعتمد مبدأ الانتصار لأحد المذاهب اللغوية بعد استعراض مجملها وهذا الأمر يدخل في باب التخصص الذي يحتاج الى دراسته في المرحلة الجامعية لا في المرحلة الثانوية.

أما بالنسبة لتفسير القرآن الكريم فغالباً ما يدرس كتاب تفسير النسفي الذي يعود بدوره أيضاً الى القرن السابع الهجري. هذا الكتاب يعرض التفسير بشكل موجز ويعرض آراء المذاهب العقدية الإسلامية بشكل لائق مثل المعتزلة والجهمية والمرجئة، لكن أين نحن اليوم من هذه المذاهب التي عفى عليها الزمن وحلت محلها مذاهب أخرى وأخرى.

الأمر كذلك ينسحب على المواد الأخرى مثل مادة التوحيد. فغالباً ما تدرس المعاهد الشرعية ذات التوجه الأشعري كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة الذي يعود الى القرن الثاني الهجري، أو كتاب شرح جوهره التوحيد أو شرح بدء الأمالي للملا علي القاري المتوفى سنة 1014هـ.

أما المدارس ذات التوجه السلفي فإنها غالباً ما تدرس كتاب شرح العقيدة الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوي المتوفى في القرن الثالث الهجري، وكتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب المتوفى عام 1791م.

هكذا فإن الكتب المعتمدة في التدريس تعود في غالبيتها الى القرون الثمانية الأولى في الإسلام، أخذت جميعها طابع عصرها وإشكالياته، هذا ما أدخل الخطاب الديني في أزمة إغراقه في اللغة الفقهية والأصولية بجهازها المفاهيمي المتداول في القرون الثمانية الأولى للهجرة، فما فتئت تلك المفاهيم والمصطلحات وحتى الأمثلة مرتبطة بتلك العصور مثل استئجار الدابة ونحوها في باب الإجارة من فقه البيوع، أو الاستجمار بالعظم ونحوه في باب الطهارة، أو أن ركوب الأتان والأكل في الأسواق من خوارم المروءة، أو تقسيم العالم الى دار الإسلام ودار الحرب أو الكفر وهو تقسيم سياسي فهمه أتباع التنظيمات الجهادية على أنه مصطلح ديني! هذا ما تنبه إليه العلامة «مصطفى الزرقا» فوضع كتاباً فقهياً أسماه «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد» عام 1959 لكن لم يدخل هذا الكتاب الى المناهج التعليمية إلا في القليل منها، فضلاً عن كتابات الشيخ «وهبة الزحلي» الذي وضع كتاب «الفقه الإسلامي وأدلته» حيث تطرق فيه الى قضايا فقهية معاصرة لكن هذا الكتاب أيضاً بدوره لم يدخل ضمن مناهج التعليم المدرسي. نستطيع القول إن ما وضع في تلك الكتب من محتوى يعكس فقه النوازل العاكس للحياة الاجتماعية والاقتصادية في وقتها، ما يدل على أن علماء ذلك الزمن استوعبوا قضايا واقعهم بامتياز فأعملوا قواعد الفقه ومقاصده لإبداع خطاب مناسب لواقعهم، في حين عجز المعاصرون أن يأتوا بمثله! فلم يستطع «علماء» الشريعة اليوم أن يسوغوا لواقعهم خطاباً جديداً يتفق مع روحية الشريعة ومقاصدها ويلائم واقع المخاطبين. إن واقعنا الحالي يتطلب إنتاجاً فقهياً جديداً يحاكي قضايا حقوق الإنسان، والمواطنة، والبيئة، والتواصل، والإعلام. فقد شهد الزمن الحالي بفضل التكنولوجيا الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي احتكاكاً غير مسبوق بين الحضارات والثقافات بحمولتها القيمية المفاهيمية المختلفة ما فرض على العلماء والمتعلمين أسئلة كبرى لم تكن متداولة من قبل. طرح يتطلب إنتاجاً فقهياً جديداً يستنطق مصادر التشريع، وينقل المتعلم جسداً وعقلاً الى لغة عصره، لأن الفقه هو استنطاق جديد للشريعة وأي استهلاك للفقه القديم باجتهاداته ومصطلحاته دون حاجة هو قتل للشريعة نفسها.

ب-المنهجية.

وضع علماء الفقه والحديث والتفسير وغيرهم أسس التفكير والاجتهاد وأدوات إنتاج المعرفة على أسس كيفية النظر في الحاجات والمآلات، ما أنتج كمّاً معرفياً كبيراً نجده اليوم قد نضب وغار جوفه، فقد انتقل الفكر من الدراية الى الرواية، ومن الإنتاج الى المنتج. ففي علوم الفقه ومثلاً نجد دراية بالحكم وليس بالأصول والمقاصد، وفي علوم القرآن نجد ميلاً لنقل أقوال المفسرين أكثر منه الى البحث في أصول التفسير ومناهجه، الأمر هذا يسري على سائر العلوم الشرعية الأخرى. وإذا ما تأملنا اليوم في طرق بناء المعرفة في التفكير المعاصر لوجدنا الاهتمام بالمضمون المعرفي وأدوات تحصيلها يفوق طرق بناء تلك المعرفة وطرق إنتاجها، بعكس ما تطمح إليه المعرفة المعاصرة حيث تصدرت الكتابات المهتمة ببناء المفاهيم وتعلم طرق الإبداع قائمة المبيعات في سائر العلوم، وأصبح السؤال يتجاوز البحث عن المعلومة الى السؤال عن كيفية بنائها واستنطاق أصولها.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، ما هي الغاية الكبرى من التعليم؟ وما الوظيفة الحقيقية له؟ يجيبنا علم النفس التربوي عن هذا التساؤل بأن وظيفة التعليم هي «إعداد الأجيال للمستقبل من حيث ترسيخ ثقافة الإنجاز وبناء صورة الذات المنتجة الفاعلة». فهل مناهج الشريعة تؤدّي هذه الوظيفة؟!

إنّ مناهج الشريعة اليوم حضرت فيها المعرفة وغاب عنها القدرة على بناء المعرفة. حضر فيها التلقين والنقل وغاب عنها البناء المعرفي التفاعلي. حضر فيها الكم وغاب عنها الكيف. لقد أصبح الفقه وعلم الكلام اليوم كلاماً عنهما وليس تواصلاً مع رسالتهما، ربما يعود السبب في ذلك الى مؤلفي الكتب التعليمية في العلوم الشرعية والمدرسين الذين اهتموا بالمعرفة ولم يهتموا بطرق بنائها، أو ربما يكون السبب أيضاً في انفصام الشخصية المعرفية للمشتغلين بعلوم الشريعة بين مجال التخصص المعرفي ومجال التخصص التربوي خاصة في بناء المناهج وتأليف الكتب المدرسية ووسائل التدريس، وربما يعود السبب أيضاً الى نمط التكوين العلمي الذي بُني على البُعد المعرفي فقط بعيداً عن البُعد المنهجي الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في مناهج تكوين مدرّسي علوم الشريعة، والمشرّفين على أبحاث الماجستير والدكتوراة الذين يغيب عن الكثير منهم معرفة كيفية توجيه طلابهم نحو تحليل المضمون المعرفي أو استخدام تقنيات بحثية مثل الاستبيان وتحليل المقابلة والخطاب ولوحة المحاكاة والتحليل الكمي والنوعي للمعلومة، فلا معرفة للكثير منهم بهذه التقنيات العملية الأمر الذي جعل العديد من «الدكاترة» يتهرّبون من الإشراف على أطروحة اقترح طالبها القيام باستبيان أو مقابلة،

أو يرفض بعضهم تلك التقنيات العلمية لأنهم ربما يرون أن لا داعي لها في مجال الأبحاث الشرعية ظناً منهم أنها لا تتوافق مع المضمون المعرفي للشرعية والفقهاء، أو أنها لا تخدمه كثيراً. باختصار: إنَّ طريقة بناء هذه المناهج الشرعية ربَّت في الفرد ملكة النقل لا ملكة العقل.

هنا نسأل ما السبب في ضعف المنهجية؟ ولماذا لم تعد فاعلة كما كانت من قبل؟ ربما يكون الجواب هو بسبب الخلط بين النص وتاريخ تفسيره، وبين قداسة النص وفهمه. فغالبية علماء الفقه والشرعية اليوم يميلون إلى تسييد المضمون المعرفي الموروث وأقوال علمائه خاصة تلك المتصلة بالأباء المؤسسين على كل الأفهام والأقوال، بذلك نكون قد أصبحنا أمام قدسيتين: قدسية النص، وقدسية أقوال الفقيه. أصبح فهم النص حكراً على السلف والرعي الأهل وأصبح الفهم الجديد أو المتجدد لفهم أقوال الفاهمين الأوائل كأنه خروج على النص ذاته، الأمر الذي كرّس ثقافة التقليد وتأويل الحاضر بمقاييس الماضي، فغاب النقد وغابت معه ثقافة الحوار، وغاب مع كل ذلك الإنتاج والإبداع. حمولة علمية تحولت إلى حمولة نفسية لدى المتعلم حدّت من قدرته على بناء جديد للمعرفة من خلال تفكيكها عن طريق أنشطة الفهم والتحليل وإعادة تركيبها واستثمار نتائجها، ووقفنا أمام «أصول الفقه على أنها مسائل قطعية لا يصح الاجتهاد فيها أو معها، وغاب عنا أنّ الأصوليين إنما اهتموا إلى تلك القواعد في سياق ما اكتنف حياتهم من استفهامات وحاجات تشريعية زمنية انبثقت من داخل المجتمع الإسلامي» والفقه في نهاية المطاف هو استنطاق جديد للشرعية لتجيب عن الأسئلة الجديدة للإنسانية، ألم يغير الشافعي مذهبه بعدما انتقل من العراق إلى مصر! ربما هذا هو ما أوقع التعليم الديني في مشكلة منهجية تعليمية وتربوية حتى أصبحت علوم الشرعية تكرر نفسها، فطلاب الشرعية في المرحلة الثانوية اليوم يدرسون نفس المسائل الفقهية التي كانوا قد تعلموها في المرحلة المتوسطة لكن بكتب مختلفة، ثم تعاد المسائل نفسها في المرحلة الجامعية لكن أيضاً بكتب أخرى لا تختلف عن بعضها إلا في التبويب وطريقة العرض، فلا يلمس المتعلم تدرجاً معرفياً بقدر ما يلمس التكرار فيها، فشاغ غمط من التداخل والتأثير بين عقل المؤسسة الدينية وذاكرتها، هذا التداخل ظهر من خلال ميل المؤسسة الدينية نحو التشدد في التقليد والاعتماد على مؤلفات السابقين والنظر إليها بعين الكمال والقداسة. هذه المنهجية التي كانت قد وضعت بطريقة كان من بين أهم ما هدفت إليه هو الحفاظ على بناء حدود المدرسة الدينية إزاء المدارس الأخرى وتكثيف الفقه مع تحديات الحياة اليومية، فصرّف النظر عن الأسس واكتفى المعنيون بالتراث الموجود حتى أصبح الحفاظ على القديم

كانه هدف في ذاته، وأصبح الخوف على التراث الفقهي والشرعي مذهباً من مذاهب سد الذرائع أوشك معه عقل المسلم أن يتوقف عن مسيرة التعقل، فعمت الروحية المترددة والمحافظه في جميع مجالات الفكر الإسلامي وكافة الميادين العلمية الدينية.

ثالثاً: مشكلة علوم الشريعة بين التصنيف والتعليم.

فرض التنوع العلمي ووفرة الإنتاج المعرفي نوعاً من تصنيف العلوم وتقسيمها، لعل بدايات التصنيف هذا ما قام به الخليفة الراشدي الرابع «علي بن أبي طالب» حين صنّف العلوم الى خمسة أقسام: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والهندسة للبنيان، والنحو للسان، والنجوم للزمان» ثم أخذ التصنيف اتجاهات مغايراً بعد حركة الترجمة والنقل التي بلغت أوجها مع الخليفة العباسي المأمون، حيث أرسى المصنّفون تقسيم العلوم الى تصنيف ثنائي يقسم العلوم الى علوم عقلية وعلوم نقلية، أو علوم شرعية وعلوم الحكمة «الفلسفة» أو علوم المقاصد (العقيدة، علم الكلام أو التوحيد، الفقه، أصول الفقه، التفسير، الحديث) وعلوم الوسائل (علم اللغة، المنطق، الرياضيات) أو علوم الدين وعلوم الدنيا أو علوم مخدومة وعلوم خادمة، وقد ترتب على هذه الثنائية مجموعة من المواقف والآراء المتباينة حول طبيعة بعض العلوم التي صنفت الى علوم مطلوبة محمودة، وعلوم مذمومة غير مرغوب بها. هذا التصنيف دفع ببعض فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا الى الاعتراض عليه وتقديم تصنيف جديد مختلف عن التقسيم الثنائي. فقد صنّف الفارابي مثلاً العلوم في كتابه «إحصاء العلوم» الى خمسة أقسام: علم اللسان وأجزائه (اللغة)؛ الثاني المنطق وأجزائه؛ الثالث علوم التعاليم التي أدرج ضمنها علم العدد والهندسة، علم المناظر، علم النجوم التعليمي، علم الموسيقى، علم الأثقال، وعلم الحيل (العلوم الصناعية حالياً)؛ الرابع: العلم الطبيعي وأجزائه والعلم الإلهي وأجزائه؛ والأخير علم الفقه وعلم الكلام.

لا يدل تصنيف العلوم على الحصر المنطقي أو الإحصاء التقني لها فحسب، إنما لهذا التصنيف دلالة حياتية على الصورة العقلية، الفكرية، التربوية، والثقافية للمجتمع، لذا عندما عرض ابن خلدون لتاريخ العلم تناوله في إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي رابطاً بين العلم وبيئته الاجتماعية وفلسفته. التقسيم والتصنيف الذي قام به العلماء المسلمون هذا له بعدان أساسيان: بُعد ابستمولوجي يبحث في النظرية العامة للعلم من حيث إمكانية المعرفة العلمية مصادرها وطبيعتها؛ وبُعد تربوي يتمثل في تسهيل عمليات التعليم وتحقيق الغاية القصوى من التعلّم وخدمة المجتمع. مثلاً، كتاب الاختيار الذي يدرّس في غالب المعاهد

والثانويات الشرعية التي تعتمد المذهب الحنفي كان قد وضع في حينه للمبتدئين في تعلم الفقه، ومن المفارقات أن ما كان في مستوى المبتدئين سابقاً أصبح يصعب فهمه على طلاب الجامعات حالياً. لذا فما كان يلبي حاجة الأوس ربما لا يلامس حاجات اليوم، فلكل زمان بنيته الاجتماعية والنفسية المختلفة.

لقد تقدّمت الدراسات التربوية اليوم بشكل لافت ومتقدم، فقد أصبح لبناء المناهج المعاصرة قواعد ومبادئ ذات أبعاد نفسية، فكرية، واجتماعية، تراعي المستوى العمري والبنية النفسية والعقلية للمتعلمين خاصة بعد أن دخلت دراسة الدماغ وكيفية بناء المعرفة ميدان التعليم. وإنّ حاصل ما تقدمه الكتب التعليمية اليوم في المعاهد الدينية ما هو سوى عناوين وتبويب لمنهجية ارتضاها الفقهاء أو المحدثون السابقون الذي راعوا في وضع كتبهم الواقع المعاصر لها ومستوى المتعلمين. ثمّ تخرّج هذه المعاهد اليوم طلاباً على أنهم قد حصلوا «مفاتيح» العلوم الشرعية وعليهم إكمال المسيرة بأنفسهم من أجل تحصيل البقية، وفي حقيقة الأمر لا المفاتيح أعطيت ولا أسنانها حُصّلت. فكم هو العدد الحقيقي للذين تابعوا رسالة التعليم الشرعي الذاتي وطرقت أبواب المعارف والعلوم الشرعية التي لم تمر على مسامعهم ولم ترها عيونهم أثناء تعلمهم المدرسي! الواقع يقول إنّ نسبتهم ضئيلة جداً.

خاتمة

فرضت التحولات التاريخية على كافة الصعد السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية نوعاً من الأسئلة والإشكاليات والتحديات التي لم تكن مطروحة زمن كبار الفقهاء المؤسسين وتابعيهم ومن خلّفهم، فمسائل مثل المواطنة، ومواضيع المساواة والحرية، وإشكاليات مثل العقد الاجتماعي، وشرعة حقوق الإنسان، وأنظمة الاقتصاد والمعاملات المالية وغيرها لم تكن مطروحة من قبل، هذه الأمور تستدعي ضرورة تطوير مناهج التعليم الديني خاصة في مجال الفقه ومدارسه المختلفة، ودون شك فإنّ تطوير المناهج التعليمية في المعاهد الشرعية هو تطوير للمؤسسات الدينية ولخريجها وملكانتها في المجتمع، وما يجب أن تعمل عليه مناهج الشريعة اليوم أن تنمّي في المتعلمين الوعي بمقاصد الشريعة وليس فقط الإمام بالمضمون الفقهي والوقوف أو التوقف عند رأي الفقهاء.

إنّ عملية التربية بشكل عام والتعليم بشكل خاص تهدف الى بناء شخصية الإنسان بجميع أبعادها الروحية، العقلية، العاطفية، الحركية، والاجتماعية، وترسيخ ثقافة الإنجاز، لذا فلكي تؤدي العملية التربوية غايتها المنشودة وضع علماء التربية الحديثة لها «غايات» تجيب عن

تساؤل أي مجتمع وأي إنسان نريد؟ وهذه مهمة الدولة. و«أهداف عامة» تجيب عن سؤال أي طالب نريد؛ وهذه مهمة يشترك في صنعها ثلاثي التعليم: المعلّمون، المجتمع، والأهل، وأحياناً المتعلمون. كما ولها «كفايات» تحدّد ما يجب أن يتقنه المتعلم من قدرات ومهارات. وأهداف خاصة على مستوى الحصة التعليمية توصل الكفايات للمتعلم من خلال تشعيبها. كما أنّ للعملية التعليمية أهداف عديدة تساعد المتعلم على بناء القدرات والمهارات، أو أهداف على مستوى المواقف، والتذكر، وتعديل للسلوك. هذه المنهجية هي ما تفتقده العملية التعليمية في المعاهد الشرعية، لذا فإنّ المضمون المعرفي لكتب التعليم الشرعي اليوم بحاجة الى أمرين: التحديث عبر إدخال القضايا المعاصرة التي لم تتطرق إليها مسائل الفقه والتوحيد السابقة؛ والأمر الثاني هو أن تنتقل هذه الكتب من المادة العلمية الى المادة التعليمية. حينئذ ربما تبدأ المنهجية الدينية في فك ارتباطها بالتطرف -علماً أن للتطرف أسبابه التي تعود برأيي الى جذور وأنماط تكوين الشخصية الإنسانية- وربما يصبح في إمكان الباحثين الإجابة عن التساؤل المطروح: كيف يمكن للمؤسسة الدينية أن تخلّص الشريعة الإسلامية وفهم النصوص الدينية من يد الجماعات الدينية الإسلامية المتطرفة؟

المصادر والمراجع.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (2004)، مقدمة ابن خلدون، بيروت، المكتبة العصرية.
 -أمين، أحمد (2004) فجر الإسلام، بيروت، دار الكتب العلمية.
 -أمين، أحمد (2004) ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتب العلمية.
 -طلس، محمد (د.ت) التربية والتعليم في الإسلام، محمد أسعد طلس، مؤسسة هنداوي.
 -الصّلابي، محمد (1427هـ) دولة السلاجقة، بيروت، دار المعرفة.
 -الأبرشي، محمد (د.ت) التربية في الإسلام، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
 -عاقل، فاخر (1985) التربية قديمها وحديثها، ط4، بيروت، دار العلم للملايين.
 -منصور، أحمد (2013) تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية يستلزم إصلاح الأزهر، مجلة أهل القرآن الألكترونية، ahl-alquran.com/arabic/show.
 -حللي، عبد الرحمن (2007) أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، بيروت، دار الفكر المعاصر.
 -مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج1، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
 -الأعسم، عبد الأمير (1985) المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
 -محمد خفاجي وعلي صبح (2012) الأزهر في ألف عام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
 -سليم، مريم (2004)، علم النفس التربوي، بيروت، دار النهضة العربية.
 -قاعود، علاء (2000) نحو إصلاح علوم الدين، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
 -الفارابي، أبي نصر (1996) إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، القاهرة.
 -حسن، عمار (2018) التعليم الأزهرى ما له وما عليه، مجلة مصراوي الالكترونية.
 -الرباصي، مفتاح (2010) المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول، منشورات جامعة 7 أكتوبر.
 -هونكه، زيغرد (1993) شمس العرب تستطع على الغرب، دار الجيل، بيروت.
 -أمين، حسين (1978) المدارس الإسلامية وأثرها في تطوير التعليم، مجلة المؤرخ العربي، العدد السادس، جامعة بغداد، كلية الآداب.

مصادر الكترونية:

blogs.aljazeera.net

www.ahram-canada.com

www.almultaka.org

1 - أثر برنامج تدريبي في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض



ا.م.د. سهام عبدالهادي محمد الدخيلي
جامعة ذي قار / كلية التربية للبنات / قسم رياض الأطفال
Suhammussay@gmail.com

مستخلص الدراسة

هدفت الدراسة الحالية إلى التعرف على تأثير برنامج مقترح للأنشطة في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض في محافظة ذي قار ، وذلك من خلال تطبيقه على عينة بلغت (66) طفلاً وطفلة، موزعين على مجموعتين (33) طفلاً في المجموعة التجريبية و(33) طفلاً في المجموعة الضابطة، تم اختيارهم بصورة عشوائية من رياض الأطفال التابعة لمديرية التربية ذي قار. وبعد أن أجريت المكافأة بين المجموعتين في مجموعة من المتغيرات منها (العمر ، التحصيل الدراسي للأب ، التحصيل الدراسي للأم ، مقياس الميول العلمية)، طبق البرنامج على المجموعة التجريبية في حين لم يطبق على أفراد المجموعة الضابطة أي برنامج. أشارت النتائج إلى وجود أثر للبرنامج لصالح المجموعة التجريبية، وفي ضوء النتائج تم التوصل إلى توصيات من أهمها: ضرورة تقديم الخبرات في مرحلة رياض الأطفال على شكل برامج يكون الطفل فيها محور عملية التعلم وذلك كونها مرحلة مهمة في اكتساب المفاهيم العلمية وتنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض.

Abstract

The current study aimed to identify the effect of a proposed program of activities in developing the scientific inclinations of Riyadh children in Dhi Qar Governorate, by applying it to a sample of (66) children, distributed among two groups (33) children in the experimental group and (33) children In the control group, they were randomly selected from kindergarten of the Directorate of Education Dhi Qar and after that the equivalence was made between the two groups in a set of variables including (age, academic achievement of the father, academic achievement of the mother, a measure of scientific inclinations), the program was applied to the experimental group while It was not applied to the members of the control group Any program, the results indicated that there is an effect of the program in favor of the experimental group, and in light of the results, recommendations were reached, the most important of which are: the necessity of providing experiences in the kindergarten stage in the form of programs in which the child is the focus of the learning process and that it is an important stage in acquiring scientific concepts and developing scientific tendencies At Riyadh children.

الفصل الأول

مشكلة البحث

تواجه العملية التعليمية التعلمية الكثير من التحديات التي فرضت علينا أن نفتح أبوابنا أمام تدفق هذه المعلومات الهائلة من أجل إعداد معلمينا وطلبتنا؛ كيف يفكرون؟ وكيف يتعلمون؟ وكيف يوظفون ما يكتسبونه من معلومات خلال مراحلهم الدراسية في حياتهم الشخصية والمهنية؟ وكيف يتماشون مع متطلبات العصر (المشري، 2005:13)، وتبدأ عملية التعلم في مرحلة رياض الأطفال والتي تعد من المراحل التعليمية المهمة بل هي المرحلة الأساسية، حيث يمكن من خلالها الكشف عن القدرات الخلاقة للأطفال ورعاية موهبهم وتوجيههم الوجهة الصحيحة، وهذه تأتي من خلال الأنشطة والفعاليات التي تقدمها هذه المؤسسة للأطفال بما فيها من مكونات كلاً متكاملًا يعمل بنظام دقيق يجعل من الحياة صورة متوازنة مستمرة، قادره على خلق جيل واع قادر على مواكبة التطور العلمي وما وصلت إليه تكنولوجيا العصر (الغريب، 1997:18).

قد ظهرت العديد من المشكلات التي أصبحت تهدد مصير الإنسان والبشرية جمعاء نتيجة للتطور التكنولوجي الهائل وتسارع عجلة التنمية على الأصعدة المختلفة ونتيجة النشاطات البشرية غير الواعية تجاه البيئة (ابراهيم، 2002: 78).

يؤكد التعلم في مرحلة الطفولة المبكرة على فطرة الطفل التي تقوده للاكتشاف والاستطلاع، وهذا ما يجعل الأطفال يطورون طرقاً مباشرة وفريدة لمعرفة العالم الطبيعي من حولهم من خلال الاكتشاف والتفاعل باستخدام خبرتهم الحسية، ومعظم التعلم في هذه المرحلة يتم اكتسابه من خلال اللعب، كما أن الخبرات التي تقدم للطفل في هذه المرحلة تعتمد على الممارسة المباشرة والحسية التي تساعد في جعله أكثر فضولاً للتعلم، مما ينمي قدراته ويؤدي إلى تطوير المهارات المعرفية التي تساعد في حل المشكلات البيئية التي تواجهه عن طريق الاكتشاف والتفاعل الحر مع الخبرة وهذا ما أكد عليه المرابي (جان جاك روسو) (23: -) Kola-Olusanya, 2005.

وهذا يلقي على المعلمة الناحجة مسؤولية أن تستخدم طرائق متنوعة في تقديم خبرات متنوعة تختلف باختلاف الهدف التعليمي متسمة بالتشويق والمتعة، مراعية الفروق الفردية بين الأطفال إضافة إلى استخدامها كل ما هو جديد في عالم التكنولوجيا، حيث إن

نجاح المعلم لم يعد يتوقف على تمكنه من المادة العلمية فقط وإنما يتوقف على قدرته على إدارة الموقف التعليمي بعناصره المختلفة في اختيار أفضل الاستراتيجيات والطرائق التدريسية التي تحقق الأهداف المنشودة (البكاتوشي, 2003: 200).

وقد وجدت الباحثة قلة الاهتمام بالميول العلمية لدى الأطفال وجاء ذلك خلال خبرتها الطويلة في مجال تخصصها وكذلك من خلال زيارتها المتكررة لرياض الأطفال أثناء مرحلة المشاهدة والتطبيق لطالبات قسم رياض الأطفال ولقائها بمعلمات الرياض, ما حدا بها الى بناء مقياس للميول العلمية لأطفال الرياض وبناء برنامج متكامل لتنمية الميول العلمية لأطفال رياض الأطفال.

أهمية البحث

تظهر أهمية الدراسة فيما يلي:

- 1- توجيه نظر القائمين معلمي الصف الأول ورياض الأطفال إلى أهمية تنمية الميول العلمية في تحقيق نتائج تعليمية هامة.
- 2- تزويد أقسام كليات التربية بأهمية التعليم ببرنامج الأنشطة ليسهم في تنمية المهارات العملية في زمن أقل من الزمن الذي تستغرقه الطرق التقليدية في التعليم.
- 3- تزويد مخططي مناهج رياض الأطفال بمحتوى تعليمي يحقق أهدافاً هامة في المجال تفيد المعلمة والطفل على حد سواء.
- 4- إبراز أهمية تنمية الميول العلمية في تحقيق أهداف تعليمية متنوعة.

هدف البحث

يهدف البحث الحالي الى معرفة تأثير برنامج تدريبي في تنمية الميول العلمية في مرحلة رياض الأطفال.

من خلال الفرضيات الصفرية الآتية:

- 1- «لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين متوسط درجات الأطفال في المجموعة التجريبية ومتوسط درجات الأطفال في المجموعة الضابطة في الاختبار البعدي يعزى الى البرنامج المقترح».

حدود البحث

اقتصرت عينة البحث على أطفال رياض مدينة الناصرية الذين تراوحت أعمارهم بين 5 و6

سنوات , وتحديدًا من أطفال الصف التمهيدي للعام الدراسي 2018|2019.

مصطلحات البحث

البرنامج: هو التصور الذي يضعه الباحث أو الدارس من أجل تحقيق بعض التغيرات والأهداف مستقبلاً (عبدالهادي , 1999 : 13) .

الميلول العلمية: ”إنها حالة مصاحبه للرجبة في التعلم أو معرفة شيء ما او القيام بعمل ما او برغبة ما“.

(oxford,1998: 56)

عقل (2001): ”حالة يشعر فيها الفرد بأنه يحقق ذاته أو يجد نفسه من خلال قيامه بعمل معين“.

(عقل, 2001 : 34).

التعريف النظري ”هو رغبة الطفل في معرفة واكتشاف الاشياء من حوله“.

التعريف الإجرائي ”هو الدرجة التي يحصل عليها الطفل من خلال أدائه على فقرات المقياس“.

رياض الأطفال: مرحلة تكون ما قبل المدرسة الابتدائية ويقبل فيها الطفل الذي يكمل الرابعة من عمره أو من سيكملها في نهاية السنة الميلادية ولا يتجاوز السنة السادسة من العمر, وتقسّم الى مرحلتين هما: مرحلة الروضة والتمهيدي, وتهدف الى تمكين الأطفال من النمو السليم وتطوير شخصياتهم من جوانبها الجسمية والعقلية بما فيها النواحي الوجدانية والخلقية وفقاً لحاجاتهم من جوانب وخصائص مجتمعهم ليكون في ذلك أساس صالح لتنشئهم نشأة سليمة والتحاقهم بمرحلة التعليم الابتدائي (وزارة التربية, 1994, 13).

الفصل الثاني

يتضمن هذا الفصل الإطار نظري والدراسات السابقة الخاصة بمتغيرات البحث الحالي.

اولاً: الإطار نظري

الميلول العلمية

أصبحت اليوم البرامج والتطبيقات التي تعتمد في عرضها للمعرفة والخبرات المتنوعة, دمج وتكامل اثنين أو أكثر من الوسائط الحسية في بيئة تعليمية تعتمد التفاعل المباشر من خلال وسائط متعددة, هي أحد الاتجاهات الحديثة في تحقيق نتائج تعليمية مباشرة. هذا وقد أكد عدد من المربين على أهمية استخدام الوسائط المتعددة في تقديم الخبرة, حيث يمكن من خلالها تسهيل عمليتي التعليم والتعلم وبناء قاعدة بيانات معلوماتية تمكن المتعلم

من التفاعل والتجول بحرية داخل البرنامج التعليمي والوصول إلى المعرفة في أشكال وصيغ متعددة، ويرجع البعض سبب ذلك إلى عملية الاستخدام والتوظيف الصحيح للروابط والعقد الخاصة بالمعلومات المتداخلة عند المتعلم، الأمر الذي يساعد المتعلم أيضا على اكتساب عدد من المهارات العملية عند توظيف هذه المعارف في مواقف تعليمية جديدة (البرزاز، 2006: 12).

إن التعلم باستخدام الأنشطة المتعددة يخلق التفاعل النشط الإيجابي والمتبادل بين المتعلم والبرنامج التعليمي من خلال الممارسة والتدريب والمحاكاة وحل المشكلات وحرية التعامل مع المحتوى التعليمي. فما توفره الوسائط المتعددة من بيئة تعليمية فعالة يسمح للمتعلم بالاستعراض والبحث، والتعلم، فهي توفر له بيئة ثنائية الاتجاه على الأقل (عبد المنعم، 1998: 45).

كما أن فعالية التعليم باستخدام الأنشطة ودورها في استثارة الدافعية لدى المتعلم وجذب انتباهه وتمكينه من التعلم الصحيح وتتابعه في المنهج التعليمي بشكل متسلسل يتدرج من السهولة إلى الصعوبة، وكذلك فهم الهيكل البنائي لأنواع المعارف بمعنى تكوين معرفة متكاملة ذات معنى وليس معرفة مجزأة يؤدي إلى جعل المتعلم هو محور العملية التعليمية الذي يؤدي بدوره إلى تنمية الميول لدى المتعلم (غانم، 2004: 189).

أصبحت اليوم البرامج والتطبيقات التي تعتمد في عرضها للمعرفة والخبرات المتنوعة، على دمج وتكامل اثنين أو أكثر من الوسائط الحسية في بيئة تعليمية تعتمد الأنشطة، هي أحد الاتجاهات الحديثة في تحقيق نتائج تعليمية متعددة. هذا وقد أكد عدد من المربين على أهمية استخدام الوسائط التعليمية المتعددة في التعليم، حيث يمكن من خلالها تسهيل عمليتي التعليم والتعلم وبناء قاعدة بيانات معلوماتية تمكن المتعلم من التفاعل والتجول بحرية داخل البرنامج التعليمي والوصول إلى المعرفة في أشكال وصيغ متعددة، ويرجع البعض سبب ذلك إلى عملية الاستخدام والتوظيف الصحيح للأنشطة الخاصة بالمعلومات المتداخلة عند المتعلم، الأمر الذي يساعد المتعلم أيضا على اكتساب عدد من المهارات العملية عند توظيف هذه المعارف في مواقف تعليمية لاحقة (بسيوني، غانم، 2000: 78).

فالتعليم باستخدام الأنشطة المتعددة يخلق التفاعل النشط الإيجابي والمتبادل بين المتعلم والبرنامج التعليمي من خلال الممارسة والتدريب والمحاكاة وحل المشكلات وحرية التعامل مع المحتوى التعليمي. فما توفره الأنشطة المتعددة من بيئة تعليمية فعالة يسمح للمتعلم بالاستعراض والبحث، والتعلم، فهي توفر له بيئة ثنائية الاتجاه على الأقل (عبد المنعم، 1998: 87).

أهمية الميول في العملية التعليمية

- 1 - تساعد الميول على تقديم المواد الجامدة بصورة مشوقة للمتعلم, لأنها تمثل طاقة فعل يمكن أن تنشط عمليات التعلم, وبالتالي فإن استثمار ميول كل مرحلة عمرية وتوظيفها يمكننا من تحقيق التعلم الفعال الذي يمكن أن يترك أثره في حياة الفرد وينتقل أثره إلى نشاطات أخرى.
- 2 - تساعد الميول في التنبؤ بأداءات الأفراد للأنشطة اللاحقة شرط أن يتوفر قدر من القدرة المناسبة لأداء الأنشطة.
- 3 - معرفة ميول الأفراد يمكن تنظيم العمل الصفّي, حيث يوكل كل طفل الأعمال التي تتناسب مع ميوله (النجدي وآخرون, 1999).

ويمكن تلخيص دور المنهج الحديث لرياض الأطفال في تنمية الميول العلمية في النقاط التالية:

- 1 - العمل على تنمية الميول التي تؤدي إلى صالح الفرد والجماعة والتصدي للميول التي تحمل في طياتها روح العدوان, أو التي لا تمثل أهمية حيوية للمتعلمين.
- 2 - يجب أن تؤدي عملية التعلم إلى إشباع ميول الأطفال وبالتالي إلى توليد ميول جديدة في اتجاهات مختلفة بحيث يتحقق مفهوم الاستمرارية في التعلم.
- 3 - يجب العمل على ربط الميول بحاجات الأطفال من ناحية وبقدراتهم واستعداداتهم من ناحية أخرى, فارتباط الميول بحاجات الأطفال يؤدي إلى إقبالهم على التعلم والنشاط بحماس شديد وجهد متواصل.
- 4 - يجب استغلال ميول الأطفال في تنمية القدرة على الابتكار والإبداع.
- 5 - يجب استغلال ميول الأطفال في تكوين مجموعة من العادات والاتجاهات المفيدة (جابر, 2002: 324).

دور المعلمة في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض:

لمعلمة الروضة دور أساسي في اكتشاف الميول العملية وتنميتها, لذلك يتحدد دورها في الخطوات الآتية:

- 1 - تنمية الميول بما يتلاءم والقدرة العقلية والجسمية للطفل.

2 - إثراء البيئة الأساسية لاكتشاف وتنشيط الميول غير الظاهرة عند الأطفال..

3 - استثمار مدخل الميول لإثارة انتباه الأطفال نحو الموضوعات الصعبة أو التي لا يرغب الطفل بتعلمها (الحميد, 2010 : 87)

ثانياً: الدراسات السابقة

دراسة ألن (Allen,1998)

عنوان الدراسة: «فعالية برنامج في تكنولوجيا الوسائط المتعددة في تنمية ميول طلبة الجامعة نحو استخدام الكمبيوتر».

هدف الدراسة: التعرف على أثر برنامج في التكنولوجيا في تنمية الميول العلمية لدى طلبة الجامعة.

عينة الدراسة: بلغت عينة الدراسة (76 طالباً) من طلبة الجامعة في جامعة تكساس (Tex-as).

نتائج الدراسة: كشفت نتائج الدراسة التي استغرقت 16 أسبوعاً عن وجود فروق دالة إحصائية لصالح المجموعة التجريبية التي درست تكنولوجيا الوسائط المتعددة على المجموعة الضابطة التي درست الطريقة المعتادة في تنمية الميول العلمية لدى طلبة عينة الدراسة (AI-len,1998).

دراسة القريشي (2000)

عنوان الدراسة: أثر أنموذج الشارح ودورة التعلم والمواجهة الصورية في الميول العلمية والتحصيل والاستبقاء لدى طلبة الصف الرابع العام».

هدف الدراسة: التعرف على أثر استخدام استراتيجيات الأنموذج الشارح ودورة التعلم والمواجهة التصورية لتدريس المفاهيم الفيزيائية في الميول العلمية والتحصيل والاستبقاء لدى طلبة الصف الرابع.

عينة الدراسة: بلغت عينة الدراسة (93 طالباً من طلاب إعدادية الكوت في محافظة واسط, وزعوا عشوائياً على ثلاث مجموعات حيث ضمت كل مجموعة (31) طالباً وكان التدريس يتم على النحو الآتي: المجموعة التجريبية الأولى, وتم تدريسها وفقاً لاستراتيجية الأنموذج التفسيري أو الشارح. المجموعة التجريبية الثانية, تم تدريسها وفقاً لاستراتيجية دورة التعلم. المجموعة التجريبية الثالثة, وتم تدريسها وفقاً لاستراتيجية المواجهة التصورية.

نتائج الدراسة: تمخضت نتائج الدراسة عما يلي:

- 1 - عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات تحصيل المجموعة التجريبية الأولى والثانية.
- 2 - وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات تحصيل المجموعة التجريبية الثانية والثالثة، ولمصلحة المجموعة التجريبية الثانية.
- 3 - عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات الاستبقاء للمجموعة التجريبية الأولى والثانية، ووجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات الاستبقاء للمجموعة التجريبية الثانية والثالثة، ولمصلحة المجموعة التجريبية الثانية (القريشي، 2000: 32).

إجراءات البحث

يتضمن هذا الفصل الإجراءات التي اعتمدها الباحثة لتحقيق الأهداف متمثلة بالتصميم التجريبي وآلية تطبيقها وتهيئة أداتي البحث وتطبيق التجربة واعتماد الوسائل الإحصائية المناسبة لتحليل النتائج.

أولاً: التصميم التجريبي Experimental Design

يعتبر التصميم التجريبي الطريقة التي يقوم بها الباحث بتحديد مختلف الظروف والمتغيرات التي تظهر في التحري من المعلومات التي تخص الظاهرة، وكذلك السيطرة على مثل تلك الظروف والمتغيرات والتحكم بها (علام، 2006: 96).

والتصميم التجريبي هو مجموعة الإجراءات لاختبار فرضية وتحقيق صدق البحث بنوعيه الخارجي والداخلي وفق شروط ضبط معين (ملحم، 2002: 149).

وستعتمد الباحثة التصميم التجريبي ذا الضبط الجزئي، لأنه يناسب البحث الحالي ومقياس الميول العلمية القبلي، وستخضع المجموعة التجريبية وفقاً للبرنامج المقترح بينما تقدم الخبرة للمجموعة الضابطة بالطريقة التقليدية كما موضح في الشكل (1) الآتي:

شكل (1)

يوضح التصميم التجريبي للبحث

المجموعة	الاختبار القبلي	المتغير المستقل	الاختبار البعدي
التجريبية	مقياس الميول العلمية	البرنامج المقترح	مقياس الميول العلمية
		الطريقة التقليدية	
الضابطة			

ثانياً: مجتمع البحث population of the Research: يتكون مجتمع البحث الحالي من أطفال رياض الأطفال في مدينة الناصرية للعام الدراسي (2018- 2019) وبالبالغ عددها (17) روضة والجدول رقم (1) يوضح ذلك:

جدول (1) يوضح مجتمع البحث

ت	الروضة	الموقع	العدد
1	روضة الناصرية	مركز الناصرية	91
2	روضة الينابيع	العمارات السكنية	60
3	روضة النسيم	الصاحية	70
4	روضة الزهور	السكك	60
5	روضة الياسمين	مدينة الصدر	50
6	روضة الشهيد	الإدارة المحلية	45
7	روضة البراعم	أور الأولى	43
8	براعم الملائكة	قرب مستشفى الصدرية	47
9	روضة الخلود	سومر	67
10	روضة الرياحين	الصاحية	79
11	روضة عبدالله الرضيع	الحي العسكري	65
12	روضة سومر	سومر	67
13	روضه عامر سليم	سومر	59

56	البطحاء	روضة الزيتون	14
66	الإدارة المحلية	روضة ربيع ذي قار	15
65	شارع بغداد	روضة اليمامة	16
54	الإسكان الصناعي	روضة بسمه طفل	17
1,045			المجموع

ب - عينة البحث Sample of the Reasech : تعرف العينة بأنها أي مجموعة يتم جمع المعلومات منها وهي جزء مختار من المجتمع يتم اختيارها بطريقة وحجم نستطيع من خلالها القيام بعملية تعميم النتائج على المجتمع الأكبر (المنيزل والعتوم, 2010 : 101), وقد قامت الباحثة باختيار روضة الناصرية والبالغ عدد أطفالها (91) طفلاً وطفلة وقد وقع الاختيار على هذه الروضة لعدة أسباب منها:

- 1 - تعد أكبر روضة في مركز المحافظة وتضم أكبر عدد من الأطفال مقارنة بالرياض الأخرى.
 - 2 - يعيش أطفال هذه الروضة في مستوى اقتصادي واحد وتمت معرفة ذلك من خلال البطاقات الخاصة بالأطفال.
 - 3 - قرب هذه الروضة من مكان عمل الباحثة.
 - 4 - أغلب معلمات هذه الروضة هم من خريجات قسم رياض الأطفال, مما يؤدي الى فهم عمل الباحثة بسهولة من قبل المعلمات.
 - 5 - قرب بناية الروضة من بيوت الأطفال مما يؤدي الى سهولة وصول الأطفال في الوقت المحدد للحضور وهذا بدوره ينعكس إيجابياً على عملية تطبيق أداتي البحث.
- وبعد أن طبق المقياس تم اختيار عينة البحث والبالغة ستة وستين طفلاً من أطفال الرياض الصف التمهيدي الذين حصلوا على أدنى درجة على مقياس الميول العلمية , ثم قامت الباحثة بتقسيم الأطفال عشوائياً الى مجموعتين تجريبية وضابطة.

ثالثاً: التكافؤ بين مجموعتي البحث

حرصت الباحثة قبل البدء بتطبيق التجربة على تكافؤ مجموعتي البحث في بعض المتغيرات التي قد تؤثر في نتائج التجربة ومنها:

- 1- العمر الزمني محسوبا بالشهور.
 - 2- التحصيل الدراسي للأم.
 - 3- التحصيل الدراسي للأب.
 - 4- مقياس الميول العلمية القبلي.
- وفيما يأتي توضيح للتكافؤ الإحصائي في المتغيرات المذكورة سابقاً بين مجموعتي البحث:
- 1 - العمر الزمني محسوبا بالأشهر.

تم حساب أعمار أطفال البحث بالأشهر من السجلات الخاصة بالروضة وتم حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لأعمار الأطفال باستخدام T-test وظهر عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) إذ كانت القيمة المحسوبة (1,342) أصغر من القيمة الجدولية البالغة (1,98) وبدرجة حرية (64), وبذلك تعد مجموعتا البحث متكافئتين إحصائياً في العمر الزمني, كما هو موضح في الجدول رقم (2).

الجدول (2)

الاختبار التائي لمتغير العمر الزمني بالأشهر لمجموعتي البحث

المجموعة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت المحسوبة	قيمة ت الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة الإحصائية	الدلالة الإحصائية
التجريبية	33	48,111	2,111	1,342	1,98	64	0,05	غير دالة
الضابطة	33	47,191	1,911					

2-التحصيل الدراسي للأم

اعتمدت الباحثة في تكافؤ مجموعتي البحث في التحصيل الدراسي للأم على المعلومات المثبتة في بطاقة الروضة, وقسمت الباحثة المستوى الدراسي على ثلاث فئات وللتحقق من تكافؤ المجموعتين التجريبية والضابطة استعملت الباحثة (كا2), والجدول (3) يوضح ذلك.

الجدول رقم (3)

تكافؤ مجموعتي البحث في التحصيل الدراسي للأم

المجموعة	ابتدائية متوسطة	إعدادية	معهد وكلية	المجموع	كا2 محسوبة	كا2 الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة الإحصائية	الدلالة الإحصائية
التجريبية	8	10	15	33	0,78	5,99	2	0,05	غير دالة
الضابطة	11	10	12	33					
المجموع	19	20	27	66					

وتبين من الجدول أن قيمة كا2 الجدولية البالغة (5,99) أكبر من قيمة كا2 المحسوبة البالغة (0,78) عند مستوى الدلالة (0,05) ما يعني أنه لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين المجموعتين لذلك تعد المجموعتان متكافئتين في هذا المتغير.

3- التحصيل الدراسي للأب

تم جمع البيانات من البطاقات الخاصة بالروضة وبمساعدة الإدارة الخاصة بالتحصيل الدراسي للأب ثم جرى تحويل المعلومات الخاصة لهذا الى ثلاثة مستويات ثم حساب تكرار كل مستوى على حدة، وباستخدام (كا2) للكشف عن دلالة الفروق بين المجموعتين، تبين عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05)، والجدول (4) يوضح ذلك.

الجدول رقم (4)

تكافؤ مجموعتي البحث في التحصيل الدراسي للأب

المجموعة	ابتدائية متوسطة	إعدادية	معهد وكلية	المجموع	كا2 محسوبة	كا2 الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة	الدلالة الإحصائية
التجريبية	8	11	14	33	0,28	5,99	2	0,05	غير دالة
الضابطة	10	10	13	33					
المجموع	18	21	27	66					

وتبين من الجدول أن قيمة كا2 الجدولية البالغة (5,99) أكبر من قيمة كا2 المحسوبة البالغة (0,28) عند مستوى الدلالة (0,05) ما يعني أنه لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين متوسط المجموعتين، لذلك تعد المجموعتان متكافئتين في هذا المتغير.

4 - مقياس الميل القبلي

بعد أن قامت الباحثة ببناء مقياس الميول العلمية لأطفال الرياض واستخراج الخصائص السكومترية والاحصائية، طبق المقياس على مجموعتي البحث، وبعد تصحيح الإجابات والحصول على الدرجات ثم استخدام الاختبار التائي (t-test) لم تظهر هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) والجدول (5) يوضح ذلك .

جدول رقم (5)

الاختبار التائي لدرجات مجموعتي البحث في مقياس الميول العلمية القبلي

المجموعة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت محسوبة	قيمة ت الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة	الدلالة الإحصائية
التجريبية	33	82,6	13,1	0,989	2	64	0,05	غير دالة
الضابطة	33	85,5	10,7					

تبين من الجدول أن قيمة التائية الجدولية البالغة (2) أكبر من القيمة التائية المحسوبة البالغة (0,989) عند مستوى الدلالة (0,05) ودرجة حرية (64)، ما يعني أنه لا يوجد فرق

ذو دلالة احصائية بين متوسط المجموعتين لذلك تعد المجموعتان متكافئتين في هذا المتغير.

رابعا : أداا البحث

يتطلب تحقيق هدف البحث وفرضيته أداتين: الأولى مقياس الميول العلمية, والثانية برنامج الأنشطة المقترح.

الأولى: مقياس الميول العلمية

قامت الباحثة ببناء مقياس الميول العلمية من خلال استبيان مفتوح قدم للمعلمات والأمهات, ومراجعة الأدبيات السابقة حصلت الباحثة على (15) فقرة تمثل الميول العلمية لطفل الروضة.

1 - الصدق الظاهري للمقياس

يكون الاختبار صادقا إذا كان مظهره يشير الى أنه اختبار صادق كأن يكون شكله معقولا وأن تشير فقراته الى ارتباطها بالسلوك المقياس, وإذا سهل الاستعمال (عبيدات وآخرون, 1996:160), ولغرض التأكد من صدق الظاهري للمقياس عرضت الباحثة مقياس الميول على مجموعة من المحكمين في مجال رياض الأطفال وعلم النفس التربوي وطرائق التدريس الملحق (1) وقد اعتمدت الباحثة نسبة الاتفاق %80 فأكثر معيارا لقبول فقرات المقياس, وحصلت فقرات المقياس جميعها على هذه النسبة وأكثر, وبهذا عد المقياس صادقا بفقراته.

التجربة الاستطلاعية

لمعرفة مدى وضوح فقرات المقياس وتعليماته, ومدى ملائمتها لمستوى أطفال الرياض والزمن اللازم للإجابة, طبق المقياس على عينة مكونة من (20) طفلا وطفلة يتم الإجابة عنها من خلال المعلمات, موزعين على (4) روضات اختيرت عشوائيا من مجتمع البحث. تمت الإجابة عن المقياس أمام الباحثة كي يمكن تأشير ملاحظاتهم وتحديد الكلمات غير المفهومة. وفي ضوء ذلك لوحظ أن جميع الفقرات كانت واضحة ومفهومة, وأن الوقت التقريبي للإجابة كان (25- 30) دقيقة.

1 - التمييز

ويقصد به قدرة المقياس على قياس الفروق بين الأفراد في سمة ما, فالمقياس المميز هو الذي يستجيب الأفراد المختلفون له استجابات مختلفة (الكبيسي, 1981, 3002), والمقياس الجيد يجب أن يتمتع بقدرته على التمييز بين الأفراد, وقد استخدم أسلوب العينتين المتطرفتين في عملية تحليل الفقرات

وذلك على وفق الخطوات الآتية:

1. إعطاء المقياس لمعلمات وأمهات عينة عشوائية بلغ عددها (50) طفلاً وطفلة من (6) روضات إذ اختيرت عشوائياً من بين الرياض في مجتمع البحث .
 2. ترتيب الدرجات الكلية التي حصل عليها أفراد العينة ترتيباً تنازلياً من أعلى درجة إلى أدنى درجة.
 3. حددت (27%) من الاستمارات الحاصلة على أعلى الدرجات و(27%) من الاستمارات الحاصلة على أدنى الدرجات على المقياس ولكل صورة، وفي ضوء هذه النسبة بلغ عدد الاستمارات في كل مجموعة (14) استمارة.
- وباستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين استخرجت القوة التمييزية لكل فقرة من فقرات المقياس بصورتيه، إذ عدت القيمة التائية المحسوبة مؤشراً لتمييز كل فقرة من خلال مقارنتها بالقيمة الجدولية التي تساوي (2,056) عند مستوى دلالة (0.05)، فقد ظهر أن جميع الفقرات دالة عند هذا المستوى كما هو في الجدول (6).

جدول (6)

يبين تحليل الفقرة باستخدام أسلوب العينتين المتطرفتين لمقياس الميول العلمية

القيمة التائية	المجموعة الدنيا		المجموعة العليا		الفقرات
	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	
2.32	0.341	1.12	0.31	1.5	1
6.85	0.218	1.06	0.732	2.32	2
12.49	0.321	1.12	0.711	2.1	3
6.7	0.121	1.01	0.547	1.66	4
3.36	0.321	1.11	0.113	1.6	5
2.79	0.135	1.43	0.432	1.87	6
6.66	0.326	1.031	0.119	1.32	7
7.28	0.121	1.11	0.407	1.4	8
8.93	0.128	1.21	0.312	2.21	9
3.31	0.511	1.12	0.716	1.40	10

8.83	0.111	1.6	0.116	2.2	11
4.17	0.112	1.11	0.223	1.77	12
4.35	0.435	1.4	0.114	1.88	13
8.39	0.113	1.3	0.506	2.21	14
8.43	0.658	1.5	0.455	1.87	15

3-علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس: إنَّ استخدام الدرجة النهائية في مقياس ما في الحكم على قدرة إحدى الفقرات في التمييز بين المختبرين يعني أن النتيجة التي نحصل عليها تدل على مدى نجاح هذه الفقرة في قياس ما يقيسه المقياس بشكل كامل (الغريب, 1997, 645).

ويعتمد هذا الأسلوب أساساً لمعرفة فيما إذا كانت كل فقرة من فقرات المقياس تسير في المسار نفسه الذي يسير فيه المقياس كله أم لا، فهي تمتاز بأنها تقدم لنا مقياساً متجانساً (عبد الرحمن, 1998: 207)، لذلك يعد هذا الأسلوب من أدق الوسائل المعتمدة في حساب الاتساق الداخلي لفقرات المقياس (عيسوي, 1985: 95).

ووفقاً لذلك استخدمت الباحثة معامل ارتباط بيرسون لاستخراج العلاقة الارتباطية بين درجات كل فقرة والدرجة الكلية لاستجابات أفراد عينة التحليل الإحصائي للفقرات البالغ عددهم (50) طفلاً، وباستخدام معامل ارتباط بيرسون ظهر بأن جميع معاملات الارتباط دالة إحصائياً لدى مقارنتها بالقيمة الجدولية البالغة (2,021) عند مستوى دلالة (0.05) ودرجة حرية (48) كما هو في الجدول (7).

الجدول (7)

قيم معاملات ارتباط الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس

المعامل	ت	المعامل	ت
0,608	9	0,376	1
0,303	10	0,545	2
0,519	11	0,502	3
0,848	12	0,457	4
0,475	13	0,717	5
0,445	14	0,144	6
0,594	15	0,679	7

		0,566	8
--	--	-------	---

3 - ثبات المقياس

يتصف الاختبار الجيد بالثبات , والاختبار الثابت هو الاختبار الذي يعطي نفس النتائج إذا طبق أكثر من مرة في ظروف متماثلة. وتم حساب ثبات المقياس باستخدام أسلوب "اتفاق الملاحظين", حيث قامت الباحثة بتطبيقه على عينة عشوائية قوامها (12) طفلاً وطفلة من غير عينة البحث وذلك عن طريق الملاحظة المباشرة لهؤلاء الأطفال وما يصدر عنهم من سلوكيات وأعيد التطبيق بعد أسبوعين ثم حساب معامل ارتباط بيرسون بين التطبيقين وقد بلغ (0.82) وهو مؤشر جيد على ثبات المقياس (البياتي واثنينيوس , 1977 :194).

وصف الاختبار بصورته النهائية

يتألف مقياس الميول العلمية بشكله النهائي في البحث الحالي من (15) فقرة الملحق (2) وكل فقرة لها ثلاثة بدائل, (يعمل دائماً, يعمل أحياناً, لا يعمل), وبأوزان (0, 1, 2) يتم الإجابة عنها من قبل المعلمة ومن ثم تحديد الدرجة النهائية للمقياس.

ثانياً : البرنامج

قامت الباحثة بتصميم الأداة الثانية في البحث وهي برنامج الأنشطة, حيث تضمن البرنامج الأنشطة التعليمية التي تكسب طفل الروضة الميل نحو الخبرات العلمية التي يتضمنها منهج الخبرة المتكاملة في مرحلة رياض الأطفال من خلال التفاعل الحسي المناسب مع الخبرة وذلك من خلال وضع الطفل في مواقف تعليمية مستمدة من البيئة المحيطة به (قطامي , 2004 : 354), لزيادة قدرتهم على فهم القضايا العلمية لتصميم الأنشطة التعليمية للأطفال الروضة قيد البحث, في ضوء خصائص النمو للمرحلة العمرية وذلك بالرجوع للكتب والمصادر العلمية والدراسات السابقة حيث قامت الباحثة باختيار مجموعة المواقف التعليمية والقصص المناسبة للأطفال الروضة, بوضع الأنشطة بحيث تحقق الهدف المنشود, وتم تنفيذه حسب حاجات الأطفال المختلفة واهتماماتهم الفردية, ومستواهم النمائي, بحيث تتسم بالتشويق والإثارة والجدبية وأن تسهم الأنشطة التعليمية في إكساب طفل الروضة الميول العلمية (غانم , 2004 : 203).

وفيما يلي الأسس التي استند إليها عند بناء البرنامج:

أ- التكامل الملائم نمائياً في جميع المجالات النمائية للأطفال الجسمية والعقلية والاجتماعية,

والانفعالية.

ب- واقعية الأنشطة وعلاقتها بحياة الطفل؛ وذلك لحاجة الطفل إلى ممارسة النشاط مع الأشياء الحقيقية والأحداث.

ج- اهتمامات الأطفال الواسعة وقدراتهم النمائية. وقد تضمن البرنامج مايلي:
صدق البرنامج والاختبار

تم عرض البرنامج على مجموعة من المحكمين من ذوي الخبرة والاختصاص في مجال المناهج وطرق التدريس، رياض الأطفال، علم النفس ملحق(1)، بغية صياغة جلسات البرنامج والأخذ بها فضلاً عن التحليل الإحصائي لاستجابات الخبراء باعتماد نسبة 80% من موافقة الخبراء على الفقرات كمحك للقبول. وفي ضوء هذا المحك، تم إجراء التعديلات وفقاً لآراء المحكمين وأصبح البرنامج في صورته النهائية صالحاً للاستخدام في تدريب أطفال عينة البحث ملحق(3).

التطبيق النهائي للبرنامج

بعد أن تم الاتفاق مع إدارة روضة الأطفال المشاركة في الدراسة قامت الباحثة بمايلي:
- الاجتماع مع المعلمات في الروضة التي خضعت للدراسة، وتعريفهن بالبرنامج وتدريبهن على التطبيق القبلي والبعدى لمقياس الدراسة على المجموعتين التجريبية والضابطة، حيث وجدت الباحثة استجابة جيدة من قبل المعلمات كونهن ممن درسن على يد الباحثة في قسم رياض الأطفال في المرحلة الجامعية.

- تطبيق مقياس الميول العلمية لأطفال المجموعتين التجريبية والضابطة قبل تطبيق برنامج الأنشطة، حيث تم التطبيق من قبل كل من الباحثة والمعلمات المتدربات وذلك من خلال ملاحظة الأطفال عينة الدراسة أو سؤال الأم والأب عن الفقرات التي تتعلق بسلوك الطفل في المنزل، ثم التأشير على فقرات المقياس والتي تتضمن ثلاثة بدائل هي على التوالي (يعمل دائماً , يعمل أحياناً , لايعمل).

- قامت الباحثة بتطبيق جلسات البرنامج المعد لغرض تحقيق هدف الدراسة على أطفال المجموعة التجريبية في الفترة الممتدة من (1|3|2019 - 1|5|2019)، في حين لم تطبق على أطفال المجموعة الضابطة أي برنامج ، أي إنها درست بالطريقة التقليدية.

- بعد انتهاء مدة تطبيق برنامج الأنشطة تم التطبيق البعدى لمقياس الميول العلمية لأطفال الرياض - على عينة البحث (التجريبية والضابطة).

الوسائل الاحصائية: صححت الاستجابات يدوياً، وأدخلت البيانات حاسوبياً، وتم تحليلها احصائياً كالاتي:

- 1 - الاختبار التائي: استخدم في إيجاد التكافؤ بين المجموعتين التجريبية والضابطة .
(الياسري , 2001: 272)
- 2 - مربع كاي: استخدم في إيجاد التكافؤ بين المجموعتين التجريبية والضابطة.
(البياتي واثناسيوس, 1977: 293)
- 3 - معامل تمييز الفقرة: استخدم لحساب قوة التمييز لكل فقرة من فقرات المقياس .
(العجيلي وآخرون , 2001: 70)
- 4 - معادلة الفاكرونباخ: استخدمت لحساب ثبات الاختبار (علام, 2006: 165) .

الفصل الثالث

تفسير النتائج

يتضمن هذا الفصل جانبين مهمين: الأول عرض النتائج التي تم التوصل إليها وتفسيرها في ضوء معطيات التجربة التي أجريت وصولاً الى التحقق من فرضية الدراسة والكشف عما إذا كانت النتائج تؤيد هذه الفرضية أم لا, «والتحقق من صحة فرضية الدراسة التي نصت على ما يأتي: «لا توجد فروق دالة احصائية بين متوسط المجموعة التجريبية ومتوسط المجموعة الضابطة في الاختبار البعدي عند مستوى دلالة (0,05), يعزى الى استخدام البرنامج المقترح».

قامت الباحثة بمعالجة البيانات احصائياً بهدف تحديد فاعلية البرنامج في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض عينة البحث, حيث تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لدرجات الأطفال على مقياس الميول العلمية لطفل الروضة , كما هو مبين في الجدول رقم (5), حيث أظهرت النتائج وجود فروق بين المتوسطات الحسابية لأداء الأطفال على المقياس, كما ظهرت الفروق بين المتوسطات في الدرجة الكلية, وقد أشارت نتائج جدول رقم (8) إلى أن متوسطات المجموعة التجريبية كانت أعلى من متوسطات المجموعة الضابطة على جميع فقرات المقياس.

جدول (8) يوضح الاختبار البعدي لمجموعتي البحث

المجموعة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت المحسوبة	قيمة ت الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة	الدلالة الاحصائية

التجريبية	33	99,92	14,2	8,7	2	64	0,05	دالة
الضابطة	33	89,65	11,9					

من خلال مقارنة النتائج التطبيق البعدي لمقياس الميول العلمية لدى أطفال المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة، ظهر أن متوسط درجات المجموعة التجريبية في التطبيق البعدي لمقياس الميول العلمية هو (99,92)، في حين بلغ متوسط درجات المجموعة الضابطة (89,65)، كما اتضح أن القيمة المحسوبة بلغت (8,7) وهي أكبر من الجدولية البالغة (2) ، عند مستوى دلالة (0,05)، ودرجة حرية (64) وهذا ما يبينه الجدول رقم(6)، وهذا يدل على تفوق أطفال المجموعة التجريبية الذين طبق عليهم البرنامج.

وتشير النتيجة الى أن هناك فرقا دالا بين المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في التطبيق البعدي ، ولصالح المجموعة التجريبية ، وهذه النتيجة ترجع الى وجود تأثير للبرنامج التدريبي في تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض في المجالات المختلفة، وهذا يعني استعداد الأطفال لتعلم المفاهيم البيئية الصحيحة إذا قدمت بشكل نشاطات وممارسات حسية ملائمة نمائياً، من خلال العمل والخبرة المباشرة، وهذا ما قدم من خلال الأنشطة التي نفذت ضمن البرنامج ، كذلك جعل الطفل محور العملية التعليمية من خلال تطبيق الخبرة بنفسه بمساعدة المعلمة مما يقوده الى الاستكشاف وهذا بدوره يمنح الطفل المتعة والإثارة في عملية التعلم، أي أن لا يعتمد تعلم الطفل على الحفظ والتلقين الذي يستخدم في مرحلة رياض الأطفال كذلك اقتصر معلمات الرياض على تزويد طفل الروضة معلومات بسيطة وأنشيد يرددها الطفل دون إدراك لمعناها، متصورة محدودية فهم طفل الروضة الأمر الذي ثبت عكسه من خلال نتائج الدراسة الحالية.

وقد اتفقت نتائج هذه الدراسة مع نتائج كل من دراسة (Allen 1998) ودراسة (القريشي، 2000).

أولاً: الاستنتاجات

- في ضوء نتائج البحث الحالي يمكن استنتاج ما يلي:
1. إن استخدام البرنامج في تقديم الخبرة للأطفال يعمل على تنمية الميول العلمية عندهم.
 2. إن تقديم الخبرة للأطفال باستخدام البرنامج يضيف جوا من المتعة والتشويق ويشجع الأطفال على طرح الأسئلة والمشاركة الإيجابية.
 3. يمنح البرنامج المعلمة دوراً جديداً، إذ تقوم بتنظيم محتوى الخبرة على وفق صيغ

جديدة.

4. إن استخدام البرنامج يشجع الأطفال على المشاركة في الأنشطة المختلفة.

ثانياً: التوصيات

في ضوء ما تقدم توصي الباحثة بما يلي:

1. ضرورة استخدام البرنامج في تقديم الخبرات لأطفال الرياض.
2. تدريب معلمات الرياض على استخدام البرامج المختلفة في تقديم الخبرات في مرحلة رياض الأطفال

ثالثاً : المقترحات

استكمالاً للبحث تقترح الباحثة إجراء الدراسات الآتية:

1. إجراء دراسة مشابهة للدراسة الحالية ومتمغيرات تابعة أخرى كالدافعية وحب الاستطلاع العلمي والاتجاهات.
- إجراء دراسة تهدف الى تعرف أثر البرنامج في تنمية الميول العلمية في مراحل عمرية أخرى.

المصادر

- ابراهيم ، مجدي عزيز (2002): التقنيات التربوية رؤى لتوظيف وسائط الاتصال وتكنولوجيا التعليم ، الأنجلو ، مصر.
- بسيوني، عبد الحميد، غانم، حسن (2000): وايركتور وبناء الوسائط المتعددة، القاهرة: مكتبة ابن سينا.
- البزاز، هيفاء هاشم (2006): الميول العلمية لدى طلبة المرحلة الثانوية في مادة الأحياء وعلاقتها ببعض المتغيرات، بحث منشور، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد الثالث عشر، العدد الخامس .
- البكاتوشي، جنات (2003): فاعلية استخدام بعض الأنشطة للتربية البيئية في رياض الأطفال، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس.
- البياتي ، عبدالجبار توفيق وزكريا زكي اثناسيوس(1977): الإحصاء الوصفي والاستدلالي في التربية وعلم النفس، مؤسسة الثقافة ، بغداد.
- جابر ، جودت (2002) : المدخل إلى علم النفس ، عمان: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، والدار العلمية الدولية.
- جمل، محمد جهاد (2005) : تنمية مهارات التفكير الإبداعي من خلال المناهج

- الدراسية، ط1، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة.
- الحميد ، عبد الكريم بن صالح (2010) : محتوى المناهج وطرق التدريس ودورها في إعداد الإنسان الصالح لتحمل مسؤولياته الوطنية والإنسانية والمجتمعية.
 - الهيلة ، محمد محمود (1999):التصميم التعليمي (نظرية وممارسة) ،دار الميسرة ، عمان ، الأردن .
 - زيتون، عايش (1988):الاتجاهات والميول العلمية في تدريس العلوم، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان.
 - عباس ، وفاء عبد الرازق (2013): أثر استخدام دورة التعلم في اكتساب المفاهيم العلمية واستبقائها لدى تلميذات الصف الخامس الابتدائي من محافظة بابل، مجلة جامعة بابل ، العلوم الإنسانية ، المجلد 21.
 - عبدالرحمن، سعد(1998):القياس النفسي (النظرية والتطبيق)، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة.
 - عبدالمنعم ، إبراهيم محمد (1998) : ”التعليم الإلكتروني في الدول النامية آمال وتحديات“، الاتحاد الدولي للاتصالات (الندوة الاقليمية حول توظيف تقنيات المعلومات والاتصالات في التعليم).
 - عبدالهادي ، محمد أحمد (1999) : أثر البيئة و التلوث علي الذكاء وإبداع الأطفال ، ايتراك ، القاهرة ، ط 1.
 - عبيدات، ذوقان وآخرون(1996): البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، دار الفكر ،الأردن.
 - العجيلي، بيلى، صباح حسن وآخرون (2001) : مبادئ القياس والتقويم التربوي، مكتب الدباغ ، بغداد.
 - عطا الله ، ميشيل كامل (2002): طرائق وأساليب تدريس العلوم ، دار المسيرة للنشر ، عمان .
 - عقل ،أنور (2001) : نحو تقويم أفضل ، ط1 ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان.
 - علام ، صلاح الدين محمود (2006) الاختبارات والمقاييس والتربوية والنفسية ، دار الفكر ، عمان .
 - عيسوي، عبد الرحمن محمد.(1985):القياس والتجريب في علم النفس والتربية، دار

- المعرفة، جامعة الإسكندرية .
- غانم ، بسام عمر (2004): التربية العملية الفاعلة ، ط1 ، مكتبة المجتمع العربي ، الأردن .
- الغريب ، اسماعيل زاهر، (1997): فاعلية برنامج التعلم بالوسائل السمعية – البصرية على مهارات تصميم وإنتاج الشرائح المتزامنة صوتياً لدى طلاب كلية التربية ، تكنولوجيا التعليم، الجمعية المصرية لتكنولوجيا التعليم.
- الفتلاوي، سهيلة محسن كاظم(2003): المدخل الى التدريس ، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- فروانة، أكرم (2010) : «الميل والاتجاهات.. ما الفرق؟» دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- الفريشي ، فاضل عبد الله علي خرميط (2000): شبكة الإنترنت واستخداماتها في الجامعات العراقية ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، الجامعة المنتصرية ، كلية الآداب ، رسالة ماجستير ، بغداد ، العراق .
- قطامي ،نايفة ،2004 ،مهارات التدريس الفعال ،دار الفكر ،عمان .
- المشرفي ،انشراح إبراهيم محمد ،2005 ،تعليم التفكير الإبداعي لطفل الروضة ، ط1 ،دار المصرية ،لبنان .
- الكبسي، كامل ثامر(1995): أثر اختلاف حجم العينة والمجتمع في القوة التمييزية لفقرات المقاييس النفسية دراسة تجريبية، كلية التربية (ابن رشد)، بغداد.
- المنيزل، عدنان الشيخ يوسف عمر والعتوم، عبدالناصر ذياب (2010) :أثر متغيرات البيئة المادية للسكن على تحصيل طلبة الجامعة، مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، المجلد (13).
- ملحم ،سامي محمد (2002):القياس والتقويم في التربية وعلم النفس ،ط3 ،دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ،عمان ،الأردن .
- النجدي، أحمد، و راشد، علي، وعبد الهادي، منى (1999): تدريس العلوم في العالم المعاصر، المدخل في تدريس العلوم، القاهرة: دار الفكر العربي.
- وزارة التربية(1994): نظام رياض الأطفال رقم 11 لسنة 1978 وتعديلاته (المديرية العامة للتعليم العام) مديرية رياض الأطفال - مطابع وزارة التربية - العراق .

- الياسري ، مروان عبدالمجيد (2001) : الأساليب الإحصائية في مجال البحوث التربوية ، مؤسسة الوراق ، عمان .

- Allen, D.(1998):” The effects of computer- based multimedia lecture presentation on comment collage microbiology students acheivement, attitudes and retention “D.A.I vol.59 , No3 , August , P.448-A.
- Kola-olusauya, P (2005): Teacher epistemology and scientific inquiry in computerized classroom environments” Journal of Research in Science Teaching , vol.32, NO.8, pp 839-859.

ملحق (1) أسماء الخبراء

الاسم	التخصص	مكان العمل
1 أ . د الطاف ياسين الرواي	علم النفس العام	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
2 أ.د أمل دواد سليم	إرشاد تربوي	جامعة بغداد / كلية التربية للبنات
3 أ.د إيمان عباس علي الخفاف	علم النفس التربوي	جامعة المستنصرية/ كلية التربية الاساسية
4 أ.م.د إيمان صادق عبد الكريم	علم النفس التربوي	جامعة المستنصرية/ كلية التربية الاساسية
5 أ. د بثينة الحلو	علم النفس	جامعة بغداد/ كلية الاداب
6 أ.م.د جميلة رحيم الوائلي	تربية خاصة	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
7 أ.د حيدر مسير	طرائق تدريس العلوم	جامعة بغداد/ كلية ابن الهيثم
8 أ.د خولة عبدالوهاب القيسي	علم النفس النمو	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
9 أ.م.د زهرة موسى جعفر	علم نفس التربوي	جامعة ديالى/ كلية التربية
10 أ.م.د زينب كاطع	رياض الأطفال	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات

11	اد انعام قاسم خفيف	علم النفس التربوي	جامعة ذي قار كلية التربية للعلوم الإنسانية
12	أ.م.د سميرة عبد الحسين	علم النفس النمو	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
13	أ.م.د سيف محمد رديف	قياس وتقويم	جامعة بغداد/ مركز البحوث التربوية والنفسية
14	ضحى عادل محمود	علم النفس التربوي	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
15	أ.م.د طالب ناصر القيسي	علم النفس النمو	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
16	أ.م.د ميادة اسعد	رياض الأطفال	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
17	أ.م.د رغد شكيب	رياض الأطفال	جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات
18	أ.م.د محمود شاكر عبد الرزاق	إرشاد تربوي	جامعة المستنصرية/ كلية التربية
19	ا.م.د مروج عادل	رياض الأطفال	جامعة المستنصرية/ كلية التربية الاساسية
20	أ.د نادية شعبان مصطفى	إرشاد تربوي	جامعة المستنصرية/ كلية التربية
21	أ.م.د ياسمين طة	رياض الأطفال	جامعة المستنصرية/ كلية التربية الاساسية
22	أ.م.د فاضل جبار عوده	علم النفس التربوي	جامعة بغداد/ كلية ابن الهيثم

ملحق(2) مقياس الميول العلمية لأطفال الرياض

ت	الفقرات	يعمل دائماً	يعمل أحيانا	لايعمل
1	يسأل عن كل ما يحيط به من أشياء			
2	يرغب في معرفة كل ما يدور حوله من أحداث			

3	يوجه أسئلة محرجه لأمه وأبيه
4	يتابع البرامج العلمية
5	يقضي ساعات طويلة لاعبا بالأجهزة الالكترونية
6	يجب الأنشطة العلمية في الروضة
7	يصغي باهتمام الى كلام المعلمة أثناء تقديم الخبرة
8	يشارك في الأنشطة خارج غرفة الصف
9	لا يكف عن طرح الأسئلة في الصف الى أن يفهم مايريد فهمه
10	يشارك المعلمة في التحضير لأدوات الخبرة
11	يميل الى الأنشطة التي تتضمن تجارب علمية
12	يسأل كثيرا عن الظواهر الطبيعية التي تحدث كالمطر والرياح والتكاثف والتبخر
13	كثيرا ما يفضل مواضيع الخبرة العلمية على اللعب
14	يفكك ويركب معظم الألعاب في الروضة والبيت
15	كثيرا ما يسأل عن حياة الكائنات الحية كالطيور والأسماك

ملحق (3) البرنامج المقترح لتنمية الميول العلمية لأطفال الرياض

الغرض من البرنامج:

يعد الهدف الأساس من البرنامج هو تنمية الميول العلمية لدى أطفال الرياض.

جلسات البرنامج المقترح:

تضمن البرنامج خمس عشرة جلسة تناولت كل جلسة منها خبرة من الخبرات التي من شأنها

تنمية الميول العلمية كالآتي:

الجلسة الأولى : التبخر

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
٣٠ ساعة	أداة العرض (الداتا شو)، مواد التجربة (بيكر، حرارة ، ماء)	مقاطع فيديو ، قيام المعلمة بإجراء تجربة علمية عن التبخر	أن يعرف الطفل معنى عملية التبخر

الجلسة الثانية : التكتيف

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
٣٠ دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)، مواد التجربة (إناء ، بيكر ، ماء ، مصدر حرارة)	مقاطع فيديو، قيام المعلمة بإجراء تجربة علمية عن التكتيف	أن يعرف الطفل معنى عملية التكتيف

الجلسة الثالثة : المطر

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
٣٠ دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)، تعرض الأطفال الى الخبرة المباشرة	مقاطع فيديو ، القيام بمخرج الأطفال في جو ممطر	أن يعرف الطفل معنى المطر

الجلسة الرابعة : الكشف عن الألوان

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
٣٠ دقيقة	أداة العرض (الداتا شو) ، مواد كيماوية ، زهرة عباد الشمس	مقاطع فيديو ، قيام المعلمة أمام الأطفال بالتجربة	أن يعرف الطفل كيف يكتشف الألوان

الجلسة الخامسة : الذوبان

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو) ، سكر ، ملح ، ماء، قدح ، ملعقة	مقاطع فيديو ، عرض التجربة أمام الأطفال من قبل المعلمة	أن يعرف الطفل معنى عملية الذوبان

الجلسة السادسة : الانصهار

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو) ، رصاص ، ملعقة ، مصدر حرارة	مقاطع فيديو ، عرض التجربة أمام الأطفال من قبل المعلمة	أن يعرف الطفل معنى كلمة انصهار

الجلسة السابعة : حياة الكائنات الحية (الإنسان)

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)، لعب تمثل أشخاصا مختلفين	القصة ، مقاطع فيديو تتضمن أفلاما وثائقية عن حياة الإنسان	أن يعرف الطفل كيف يعيش الإنسان

الجلسة الثامنة : حياة الكائنات الحية (الأسماك)

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)، حوض أسماك، يحتوي أسماكاً حية	القصة ، مقاطع فيديو	أن يعرف الطفل كيف تعيش الأسماك

الجلسة التاسعة : حياة الكائنات الحية (الطيور)

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)، أقفاص تحتوي على طيور مختلفة الأنواع والألون	مقاطع فيديو ، القيام بزيارة لإحدى مزارع الدواجن التي تحتوي على طيور مختلفة الأنواع	أن يعرف الطفل كيف تعيش الطيور

الجلسة العاشرة: حياة الكائنات الحية (النباتات)

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو ، صناديق تحوي على نباتات مختلفة الأنواع	مقاطع فيديو ، زيارة ميدانية لأحد المنتزهات وأیضا الخروج الى حديقة الروضة	أن يعرف الطفل معنى النباتات وكيف تعيش

الجلسة الحادية عشرة: البرق والرعد

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)، تعريض الأطفال بصورة مباشرة لظاهري البرق والرعد	القصة ، مقاطع فيديو	أن يعرف الطفل معنى ظاهري البرق والرعد

الجلسة الثانية عشرة : الرياح

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو) ، قيام الأطفال بتقليد صوت الرياح	مقاطع فيديو ، تعريض الأطفال الى جو ذي رياح عاتية	أن يعرف الطفل معنى الرياح

الجلسة الثالثة عشرة: ظاهرتا الليل والنهار

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)	القصة ، مقاطع فيديو ، لعب الأدوار	أن يعرف الطفل معنى الليل والنهار

الجلسة الرابعة عشرة : ظاهرتا المد والجزر

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)	القصة ، مقاطع فيديو ، لعب الأدوار	أن يعرف معنى ظاهري المد والجزر

الجلسة الخامسة عشرة: الفصول الأربعة

الوقت	الوسائل والمواد	الأنشطة	الهدف
30 دقيقة	أداة العرض (الداتا شو)	القصة ، مقاطع فيديو ، لعب الأدوار	أن يعرف الطفل ماهية الفصول الاربعة

باب الإعلام:

دور المنصات الإعلامية وتعاملها مع المعلومة في المجتمعات الافتراضية:



بقلم الدكتور: خالد ممدوح العزي
أستاذ محاضر في كلية الإعلام والاتصال، الجامعة اللبنانية.

om.hotmail@izzzi2007_Dr

ملخص:

بفضل منصات التواصل الاجتماعي، لقد أصبح بإمكان كل المؤسسات الإخبارية التقليدية أو الحديثة الوصول إلى جمهور أوسع في مناطق مختلفة من العالم. لذلك تقوم المؤسسات العامة والفردية باستخدام وسائل الإعلام الاجتماعية للحصول على المعلومة من مناطق كان يصعب الوصول إليها سابقاً، وإعادة نشرها للمشاركين عبر تطبيقاتها الخاصة التي تشكل منصات إعلامية تتيح للمشاركين الوصول للمعلومة والمشاركة في التعليق عليها وإعادة إرسالها للآخرين، في ظل سيطرة العالم الافتراضي التي فرضتها التكنولوجيا.

لذا تتميز الاستراتيجية الإخبارية الناجحة بقدرتها على إشراك المتلقي وبناء جمهور متابع من خلال تقديم مادة تستثير فضوله، وتزويده بالخبر الذي يستطيع الحصول عليه من مكان آخر. تعتمد الاستراتيجية الإخبارية الاجتماعية في جوهرها على الاستخدام الممثل للتكنولوجيا والأدوات التي توفرها منصات التواصل الاجتماعي وذلك من أجل الوصول إلى جمهور أوسع وكذلك إشراك الجمهور كمصدر أولي أو ثانوي في صناعة الخبر.

ملخص الإنكليزي:

Thanks to social media platforms all news organizations, whether traditional

or modern can reach a wider audience in different regions of the world, because of this, public and individual institutions use social media to obtain information from previously inaccessible areas and re-disseminated to subscribers through its own applications that constitute a media platforms that allow the subscriber to access the information and participate in the comment and re-send to others Under the control of the virtual world imposed .by technology

So, a successful news strategy is therefore able to engage the recipient and build a follow-up audience by providing curiosity and provide him with the news he cannot get from elsewhere. The social news strategy relies on the use of technology and the tools provided by social media platforms In order to reach a wider audience as well as engage your audience as a primary or secondary source in the news industry

الكلمات المفاتيح هي:

وسائل التواصل الاجتماعي - المجتمع الافتراضي- الإشباع الغريزي، التطبيقات التكنولوجية، المنصات الإعلامية ، الويب ، الشبكة العنكبوتية ، المشتركين، أصدقاء، تواصل، معرفة المعلومة، الفيس بوك التفاعلية.

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في كونه يعالج قضية باتت أساسية في عالم الإعلام الجديد من خلال علاقة الإعلام الاجتماعي بالعالم الافتراضي، وكيفية الحصول على المعلومة ونشرها وتوظيفها في تطبيقات مستخدمة على الهواتف الذكية والألواح الإلكترونية.

تمهيد:

لا شك في أن المنصات الإعلامية والإخبارية في وسائل التواصل الاجتماعي باتت تعتبر مصدرا مهما لنقل المعلومة والأخبار بين المشتركين في هذه التطبيقات المختلفة، حيث باتت كل المعلومة متداولة أساسية ومطلوبة في عملية نقلها، فإن تداولها في المجتمعات الافتراضية يشكل مصدرا جديدا وأساسيا للأخبار في الأوساط الاجتماعية المختلفة.

لذا تكمن مهمة وسائل الإعلام والاتصال الحديثة في توضيح دور وأهمية حقوق الإنسان بحال كانت هذه الوسائل تتمتع بالحصول على حرية المعلومة التي تتيح للأفراد معرفة هذه

الحقوق التي يجب عليهم أن يكتسبوها ويحافظوا عليها، وإن العلاقة بين حرية الإعلام والحق في الاتصال عبر وسائل التكنولوجيا الحديثة قد نجحت في مساعدة كل إنسان في البحث عن المعرفة والحصول على المعلومات وتوظيفها في ثقافته العامة والاستفادة عبر تطبيقها في ثقافته اليومية. وتعد الحرية الإعلامية رافعة أساسية تساعد الفرد على تحقيق ذاته، وتساهم في الكشف عن الحقيقة¹، الهادفة التي تدعم قدراته على المشاركة في عملية الاتصال التي فرضتها الثورة الجديدة في الألفية الثالثة مع تطور مفاهيم العولمة التي ساهمت بدورها في رفع الحواجز والحدود بين البشر وشكلت بدورها مجتمعات افتراضية تتواصل بحرية فيما بينها وتساعد في الحصول على البحث وإيجاد المعلومات المطلوبة للأفراد.

- أهمية ودور منصات التواصل الاجتماعي:

تعتبر منصات التواصل الاجتماعي مجموعة من المواقع المترابطة على شبكة الإنترنت، والتي تسمح بالتواصل بين الناس في مختلف بقاع الأرض، حيث جعلت هذه المواقع المسافات قريبة بين الناس، مما جعل العالم قرية صغيرة، ويمتاز كل موقع بمجموعة من الخصائص التي تجذب المستخدمين إليه، إضافة للتنافس الكبير بين هذه المواقع، مما جعلها تتنافس في الخدمات التي تقدمها للمستخدمين وأصبحت هناك استخدامات مختلفة لهذه المواقع². إذا فإن مواقع التواصل الاجتماعي هي عبارة عن منظومة من الشبكات الإلكترونية التي تسمح للمستخدم فيها بإنشاء موقع خاص به، ومن ثم ربطه من خلال نظام تفاعلي اجتماعي إلكتروني مع أعضاء آخرين لديهم نفس الاهتمامات والأفكار، أو جمعهم مع أصدقاء آخرين أو ربطهم بالمنصات الإخبارية لمعرفة الأخبار والأحداث³.

إن منصات التواصل الاجتماعي هي منظومة من الشبكات الإلكترونية التي تسمح للمستخدم فيها بإنشاء مواقع خاصة من خلال استخدامها لتطبيقات معينة، وربطه بنظام اجتماعي إلكتروني مع أعضاء آخرين لديهم الاهتمامات والهوايات نفسها أو جمعهم مع أصدقاء في العالم الافتراضي.

وقد باتت هذه التطبيقات لا تختلف عن المواقع الإلكترونية التي تتألف من صفحات ويب

(1)- د.إياد هلال الدليمي، التشريعات والقوانين الإعلامية وانعكاسها على حرية الإعلام العربي، دار النهضة العربية، بيروت، 2015، ص 46-47.

(2)- خالد زعور، صناعة الحرب في مواقع التواصل الاجتماعي عن الحرب في سوريا «الفيس بوك، واليوتيوب أمودجا»، أطروحة مقدمة لنيل الدكتوراه في كلية الإعلام والاتصال، الجامعة اللبنانية، رسالة غير منشورة، بيروت 2019، ص 23-99.

(3)- عوض حسين عوض، أثر مواقع التواصل الاجتماعي في تنمية المسؤولية المجتمعية لدى الشباب في فلسطين، برنامج تدريبي، جامعة القدس، غزة، 2013، ص 35.

مرتبطة بعضها مع البعض على نفس الخادم الإلكتروني، حيث يمكن زيارة مواقع "الويب" عبر الإنترنت بفضل خدمة «الويب» من خلال برنامج حاسوبي يدعى متصفح الويب. ويمكن كذلك عرض الموقع على الهواتف النقالة عبر تقنية «الويب» باستخدام تطبيقات خاصة.

1- شبكة الويب:

لقد شهد العالم منذ العام 1991 تطورا مهما في مسرة الانترنت، وقد تمثل بظهور الشبكة العنكبوتية الدولية، ومنها أتى مفهوم شبكات التواصل الاجتماعي، من مفهوم شبكات الإنترنت العامة، وإن مصطلح التواصل الاجتماعي يشير إلى تلك المواقع على شبكة الإنترنت، والتي ظهرت لاحقا بما يعرف بالجيل الثاني للويب (Web2)، ومن ثم الجيل الثالث «للويب» (3Web) لكن يختلف من حيث قوة السرعة، حيث تتيح هذه الأجيال التواصل بين مستخدميها في بيئة اجتماعية افتراضية.

ويطلق البعض على منصات التواصل الاجتماعي مصطلح الإعلام الاجتماعي الجديد، الذي يشهد حركة ديناميكية من التطور والانتشار، وقد كان في بدايته مجتمعا افتراضيا على نطاق ضيق ومحدود، ثم ما لبث أن نما مع الوقت ليتحول من أداة إعلامية نصية مكتوبة إلى أداة إعلامية سمعية بصرية تؤثر في قرارات الجمهور واستجابته.

إن عددا كبيرا من المؤسسات الحديثة قامت بتحميل برمجيات خاصة ضمن نظامها لكي يتمكن مستخدمو الإنترنت من النفاذ الفوري إلى المعلومات كي يحصلوا على العديد من البرامج المجانية، المتوفرة على شبكة الإنترنت، باستخدام أجهزة الكمبيوتر التي تعمل بنظام التشغيل ويندوز.

وتشير د. مي عبدالله إلى أنه: «حينما يوجد تفاعل اجتماعي فإن الرموز والإشارات تكتسب معاني عامة أو شائعة، ويصبح لها دور هام كوسائل اتصال بين الفاعلين، وحينها ينشأ أو يظهر نسق للرموز التي كانت تتوسط الاتصال»¹، وفي هذه الحالة يمكننا التحدث عن بداية الثقافة التي تصبح جزءا من نسق الفعل للفاعلين.

ويشكل الشباب في هذا العالم الافتراضي والتفاعلي الشريحة الأكثر والأسرع في استخدام التطبيقات التكنولوجية لتقصي المعلومات والوصول إليها من مختلف التطبيقات الإلكترونية بسبب استخدامهم المستمر لهواتفهم الذكية أو اللوحية، وذلك بسبب متابعتهم آخر التحديثات التي ينشرها أصدقاؤهم عبر المواقع والمجتمعات الافتراضية. لقد تحولت هذه المواقع لمصدر

(1)- د.مي عبدالله، نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، بيروت، 2010، ص49.

هام وحيوي ومؤثر للأخبار سواء الأخبار الشخصية، أو المعلومات التي ينشرها الأصدقاء عنهم، أو الأخبار العامة التي شاركوا فيها الأصدقاء أو التي تنشرها الصفحات والمواقع الالكترونية. إن المنصات الإعلامية باتت تشكل ظاهرة أساسية في عملية نقل المعلومات والأخبار للمجموعات التي باتت تشكل المصدر الرئيسي للأخبار الآن، وما على وسائل الإعلام التقليدية إلا أن تحول تركيزها إلى شبكات التواصل الاجتماعي بنشر المعلومات لكي تصل إلى القراء بصورة أكثر فعالية.

3- المنصات على التواصل الاجتماعي:

لقد ساهم ظهور التواصل الاجتماعي الناتج عن وجود شبكة الإنترنت العالمية، بنقلة نوعية في مجال التواصل البشري، حيث أسهم في نقل الإعلام إلى آفاق غير مسبوقه. لقد أعطت مواقع التواصل وشبكاتهما فرصا كبرى للتأثير والانتقال عبر الحدود، وبلا رقابة، إلا بشكل نسبي او محدود.

لقد بات يظهر نوعان من منصات التواصل الاجتماعي على أغلب صفحات المشتركين: الأول: منصات خاصة يتم بواسطتها وضع تطبيقات مختلفة متاحة أمام الجميع حيث يتمكن المؤسس أو الرابط عرض المعلومات المختلفة بين الشرائح الاجتماعية التي تربط بعضها ببعض بمجموعات خاصة للحصول على المعلومات وتوزيعها فيما بينها.

الثاني: منصات إخبارية خاصة بالقنوات الإخبارية والصحف ساهمت في الإتاحة للمشاركين بالتعرف على الأخبار والأحداث ونشر أخبار المحطات بين المناصرين والمهتمين عن طريق تطبيقاتها الخاصة التي جعلت منها منصات إعلامية خاصة لنشر الأخبار وربطها بالمجتمعات الافتراضية، مما رفع من مستوى التنافس بين مستخدمي هذه الأنواع من المنصات، لكن المنصات الإعلامية باتت تستميل الجمهور الأكبر من العالم الافتراضي بسبب السرعة في نشر المعلومات والوصول إلى الحدث ونشره من المصدر الأساسي.

-تعريف المنصات الإعلامية:

هي تطبيقات تعتمد عليها منصات التواصل الاجتماعي للتفاعل بين الأفراد والمجموعات حيث تعتبر من أهم منتجات تقنية الاتصالات وأكثرها شعبية عبر شبكة الإنترنت، وأشهرها: «الفيسبوك، والتويتير واليوتيوب والواتس اب، والتلغرام والانستغرام»، وهي من أبرز التطبيقات المستخدمة في تشكيل المجموعات والأسرع في نقل المعلومات والتواصل بين المستخدمين، لكونها باتت وسائل مرتبطة بكل الهواتف المحمولة من خلال ربطها بالنت الفوري المتحرك الخاص أو النت المركز في البيت.

- 1- **إنستغرام : Instagram** هو منصة مرئية للغاية، انطلقت في العام 2010، لتبادل الصور المرئية ، لذا يجب أن يكون محتوى الموقع عالي الجودة وممتعا من الناحية الجمالية. للحصول على أفضل النتائج، ويجب أن يحتوي المنشور أيضاً على موضوع ولوحة ألوان ويجب أن تتوافق كل صورة مع الصور السابقة واللاحقة، وفي الآونة الأخيرة أعلن تطبيق إنستغرام أن الخوارزمية الخاصة به سوف تتغير مثل فيسبوك، ولم تعد تعمل بحسب الترتيب الزمني. لذا مع تغيير الخوارزمية الجديد سوف ينشأ تحد أكبر للعلامات التجارية والشركات من أجل التركيز على إنشاء محتوى رائع ويؤدي إلى التفاعل مع المستخدمين أكثر من ذي قبل.
- 2- **سناپ شات: Snapchat** ظهر في العام 2013 على مسرح التواصل الاجتماعي وهو مقدم من موقع غوغل ، باعتباره المنصة الأكثر حيوية، إلا أن شبكة مشاركة الصور نفسها كانت موجودة منذ عامين. إذا كنت لا تعرف التطبيق، فإن سناپ شات منصة يمكن للمستخدمين من خلالها مشاركة محتوى الصور والفيديو مع أصدقائهم ومتابعيهم في الوقت الفعلي لمنحهم نظرة مباشرة لما يقومون به. يختفي محتوى سناپ شات بعد عرضه، أو إذا تمت إضافته إلى قصة المستخدم، فهو يختفي بعد 24 ساعة.
- 3- **تويتر: Twitter** بدأ من الأخبار السياسية الدولية منها والمحلية، وأهم أخبار البرامج الفضائية ومجريات حياة المشاهير وتحديثات المنتجات والخدمات وما يدور حول العالم، يغطي لك تويتر كل هذه الأشياء إذا كنت تريد دائماً أن تكون على اطلاع واتصال مستمر، فعلى تويتر يمكنك اكتشاف ما يحدث الآن في جميع أنحاء العالم وبناء صلات ذات معنى مع الأشخاص الذين يهتمون بك وبعملك، وباستخدام 280 حرفاً فقط (الحد الأقصى لعدد الأحرف المسموح به في تغريدة واحدة) يتم نشر رسالتك إلى جمهور عالمي من العملاء الجدد والحاليين، ولكن عليك الانتباه إلى أن التسويق عبر تويتر يمكن أن يكون نعمة ونقمة، لذلك تأكد من أنك تعرف كيفية استخدام هذه المنصة بفعالية قبل البدء¹.
- 4- **واتس آب: WhatsApp** وقد اكتسب تطبيقه نجاحاً كبيراً منذ إنشائه في عام 2009. وهذا التطبيق يقوم على استخدام الإنترنت لإرسال الرسائل النصية والصور والرسائل الصوتية وحتى مقاطع الفيديو، وتتاح إمكانية استخدامه من خلال تحميله على الأجهزة الخاصة، سواء الهواتف الذكية أو أجهزة الكمبيوتر، يتمتع «واتس اب» بخدمات

(1)- خالد زعور، مرجع سابق، ص130.

الاتصال المجانية وإرسال الرسائل، إلى جانب كونه مدعوماً من قبل العديد من منصات التشغيل مثل ويندوز، والعديد من الأجهزة المحمولة مثل الآيفون، والأندرويد، النوكيا، والبلاك بيري (BlackBerry).

5- **تلغرام** : Telegram يعود ظهوره الى عام 2013. هو عبارة عن تطبيق للتراسل الفوري، حرّ ومجانيّ ومفتوح المصدر جزئيّاً ومتعدد المنصات ويُرَكز على الناحية الأمنية. إن مستخدمي تلغرام يمكنهم تبادل الرسائل بإمكانية تشفير عالية بما في ذلك الصور والفيديوهات والوثائق حيثُ يدعم كافة الملفات فضلا عن فتح قنوات فضائية للبت المباشر، حيث أعلن تلغرام في شهر مارس من عام 2018 عن وصول عدد مستخدمي الخدمة النشطين إلى 200 مليون شخص شهريّاً.

6- **يوتيوب**: YouTube هو موقع ويب يسمح لمستخدميه برفع التسجيلات المرئية مجاناً ومشاهدتها عبر البث الحي (بدل التنزيل) ويمكن المشاركة والتعليق عليها وغير ذلك. ففي أكتوبر 2006 أعلنت شركة Google التوصل لاتفاقية لشراء الموقع مقابل 1.65 مليار دولار أمريكي، أي ما يعادل 1.31 مليار يورو¹.

7- ويستطيع مستخدم اليوتيوب إنشاء حساب من خلال الذهاب إلى موقع اليوتيوب youtube.com، والضغط على sign in الموجودة أعلى يمين الصفحة، والتي ستقله إلى صفحة أخرى تطلب منه إدخال حسابه على جوجل Gmail والذي يدخله مباشرة على حساب يوتيوب، أما إذا لم يكن يمتلك حساب Gmail، فإنه يستطيع إنشاء حساب جديد بالضغط على Create account الموجودة أسفل الصفحة، ثمّ ينتقل إلى صفحة أخرى لتعبئة بياناته الخاصة وإنشاء حساب هو نفسه حساب يوتيوب.

8- **الفييس بوك** : Facebook انطلق هذا التطبيق عام 2004، وهو موقع تواصل اجتماعي يُمكن المستخدمين من مشاركة الصور، ونشر التعليقات، وروابط الأخبار أو أيّ محتوى آخر مثير للاهتمام، كما يُمكنهم من لعب الألعاب، والدرشة، وبث الفيديو المباشر، وهو موقع الشبكات الاجتماعية الأكثر شعبيةً على الإنترنت².

9- لقد ارتفع عدد مستخدمي هذه المنصة في 2018 إلى حوالي 2.27 مليار مُستخدم شهريّاً، ويُتيح هذا الموقع إمكانيةً مشاركة الصور، والرسائل النصّية، ومقاطع الفيديو، بالإضافة

(1)- خالد زعور، مرجع سابق، ص 117.

(2)- خالد زعور، مرجع سابق، ص 117.

إلى مشاركة الحالة، والمشاعر، كما أنه موقع مُمتع، ومُتاح بشكلٍ يوميٍّ بأسلوبٍ مُنظم، حيث لا يواجه المُستخدم الجديد صعوبةً في فهمه، أو استخدامه؛ إذ إنه بإمكان أيِّ شخصٍ حتى لو لم يكن تقنيّاً، أو مُلمّاً بالتكنولوجيا أن يبدأ بالنّشر، ومُشاركة المعلومات على الفيس بوك؛ ويعود الفضل في نجاح موقع فيس بوك إلى مقدرته على جَذب المُستخدمين من الأفراد، والشركات، بالإضافة إلى مقدرته على التفاعل مع مواقع الويب¹.

ومن خلال استعراضنا لأهم التطبيقات التقنية التي تعتمد عليها منصات التواصل الاجتماعي وانتشارها الواسع بين الشرائح الاجتماعية وسهولة عملية الوصول إليها بين الشرائح الاجتماعية، وبالرغم من اعتماد أنواع مختلفة من هذه التطبيقات بين دولة ودولة وبين فئة وفئة أخرى، يمكن القول بأن هذه التطبيقات هي من الأكثر شيوعاً واستخداماً في العالم الافتراضي، وإن هذه المواقع قد أحدثت تغييرات كبيرة في البنية الاجتماعية لهذه الشرائح الاجتماعية من ناحية نقل المعلومة أو عملية إنشاء المجموعات الافتراضية أو لجهة التغيير في المفاهيم الجديدة لعملية الاتصال والتواصل حيث باتت المجموعة مكان الفرد ما شكل نقل نوعية في تغيير اتجاهات الرأي العام لكافة المسائل والمشاكل ولعل ثورة الربيع العربي دليل على التفاعل والنشر والنقل².

وبظل هذا التطور السريع في عملية الاتصالات والتقنيات الحديثة واستخدام الشبكات العنكبوتية باتت حاجة الأفراد لهذه الوسائل أكثر إلحاحاً للحصول على المعلومات والتكيف مع الظروف الجديدة منها وباتت هذه المجموعات المتوفرة على وسائل الاتصال حالة جديدة في تفعيل النقاشات وعرض الآراء فيما بينها مما دفع إلى تطوير مفهوم عملية الاتصال والتواصل بين المرسل والمتلقي في عالم افتراضي متعدد يعتمد بشكل دائم على التواصل الإلكتروني الذي يتم بواسطة الشبكات العنكبوتية ..

1- المجتمع الافتراضي:

وقد حظيت المجتمعات الافتراضية بكثير من الاهتمام البحثي العلمي في الغرب، لكنّ معالجاتها في الوطن العربي تظلُّ رهينة الترجمة عن الفكر الغربي، فتبقى المصطلحات digital و digital غريبة نادرة غير مستساغة من قبيل "المُرَقَمَن" و"الرقمنة" - في ترجمة وتبقى الأنساق - cybertheory والنظرية "السايبيرية" - في ترجمة مصطلح - talizatio

(1)- علي محمد أحمد ، أمطاط استخدام منصات التواصل الاجتماعي في متابعة الأخبار لدى الشباب الجامعي اللبناني، رسالة ماجستير غير منشورة قدمت لنيل الماجستير في جامعة الجنان اللبنانية، طرابلس، 2017، ص 45.

(2) - بول مايسون، ثورات في كل مكان الدوافع الكامنة والأسباب التاريخية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2014، ص 85.

والأطر النظرية غير قادرة على استيعاب مفردات الثقافة العربية الإسلامية

وبحسب د. فيصل محمد عبد الغفار¹ حول شبكات التواصل الاجتماعي: "فإن مصطلح المجتمع الافتراضي قد ظهر في صورته الإنجليزية عنواناً لكتاب الكاتب هووارد راينجولد "The Virtual Community" في عام 1993، المجتمع الافتراضي Howard Rheingold ويعني جماعة من البشر تربطهم اهتمامات مشتركة، ولا تربطهم بالضرورة حدود جغرافية أو أواصر عرقية أو قبلية أو سياسية أو دينية، وقد تم تأسيس المجتمع الافتراضي WELI، بحسب الرغبة للأشخاص بحسب ما ترمز إليه كلمة²

2- تأثير تكنولوجيا الاتصال على وسائل الإعلام:

إن ثورة تكنولوجيا الاتصال تعتبر ثورة معقدة لأنها قامت على ثلاث ثورات متداخلة ومكتملة بحيث يصعب الفصل بينها وهي تتمثل في تطوير تكنولوجيا الاتصالات المسموعة والمرئية والمطبوعة وتطوير مجال المعلومات وتطوير شبكات الاتصال. ويشدد د. طارق سيد أحمد الخليلي في كتابه الإعلام المحلي في عصر العولمة بأنه: «بالفعل لقد أثرت التطورات الراهنة في عالم التكنولوجيا والاتصالات على وسائل الإعلام التقليدية، حيث بتنا أمام ثورة في المعلومات والاتصال أو ثورة تكنولوجيا الاتصال وهي عبارة عن ثورة حقيقية أحدثت تغيرات حادة في عالمنا وحياتنا الاجتماعية، وما زالت آثارها مستمرة»¹ مع الأيام، وعليه بتنا أمام عملية مستمرة متصلة ذات أطراف متعددة، ويمكن رصد بعض التأثيرات التي كان لها تأثير على وسائل الإعلام، وهنا نرى بان تكنولوجيا الإعلام الجديد لم تلغ الوسائل الإعلامية الكلاسيكية بل إن هذه التطورات التكنولوجية الجديدة قد وضعت الإعلام أمام مسؤولية جديدة من خلال عملية التفاعل بين المجتمعات مع بعضها البعض بشكل يؤثر على نقل المعلومات ونشرها بواسطة التقنية الحديثة. لقد قدمت شبكة الإنترنت في المجتمعات المختلفة البيئة اللازمة لظهور الإعلام الرقمي على نحو لم يكن متاحا بنفس القوة والفعالية بوجود الإعلام التقليدي، فإن تطور العملية الاتصالية ساعدت بأن يقدم الإعلام الرقمي نموذجاً جديداً في عملية نقل المعلومات ونشرها والتفاعل معها من قبل المجتمع والأفراد. وقد استطاعت الشبكة العنكبوتية تبني نظام أكثر قدرة على تنمية مهارة المستخدم وتحقيق

(1)- د. طارق سيد احمد الخليلي، الإعلام المحلي في عصر العولمة، دار النهضة العربية، بيروت، 2010، 21-18.

درجة أعلى من التفاعلية والتحكم في الاتصال¹. وتأتي العملية التفاعلية الإعلامية كأهم وأقوى الملامح المميزة للنشر الفوري، وهي طريقة أو أسلوب في الاستخدام أكثر من كونها منتجا محمدا، ولها سمة خاصة بعملية أكثر منها كمنتج اتصالي ويمكن ان تأخذ مستويات مختلفة.

وتبقى التفاعلية الإعلامية الافتراضية في عالم الإنترنت بين الشرائح الاجتماعية هي المطلوب الاساس والرئيس الذي يبحث عنه الكثير من المستخدمين في تطبيقات الإعلام الجديد، حيث لم يدرك مفهوم التفاعلية الا القليل جدا من منتجي الرسائل الإعلامية، وذلك لان نظام المنصات الإعلامية الناتجة عن التطبيقات الحديثة تعمل على تقديم المعلومات الالكترونية وتحويلها للعضو الاخر او الاعضاء بطريقة سريعة بواسطة الشبكة العنكبوتية ونظام الويب². ومن هنا يشدد الباحثون على ان وسائل الاتصال هي التي تحدد الاولويات التي تتناول الاخبار والمعلومات حيث تعطي بدورها الاولوية لأهمية الموضوعات المطروحة وسبل تناولها من الاهتمام الفردي لهذه الموضوعات وتوجه الافراد نحوها³.

3- دور الاتصال في الحياة العامة:

ومع مرور العصور وظهور التكنولوجيا، أصبح لا بد من تطور الاتصال ووسائله مع تأسيس الإدارات والمصانع، إذ أصبح الاتصال الفعال يعتبر أحد المقومات الرئيسية التي تركز عليها المؤسسات الإعلامية في عملية التواصل بين المجتمعات، حيث بات الاتصال العصب الحيوي الذي يمارس في كافة المجتمعات البشرية مما أدى إلى نتائج إيجابية على نقل المعلومات ونشرها في منصات جديدة يتم الوصول إليها من خلال تطبيقات الكترونية جديدة تم تطويرها مؤخرا من خلال الثورة الاتصالية الجديدة، مما ساهم في نقل الإعلام إلى مرحلة جديدة تختلف عن طبيعتها الاتصالية السابقة وفي كيفية تقديم ونشر المعلومات حيث بات يعرف بالإعلام الجديد⁴، ومن المؤشرات الإيجابية على مدى نجاح هذه العملية الحديثة مدى استجابة المتلقي للرسالة المرسلة للمجموعات أو للإفراد.

(1)- لمى كحال، المواقع الإخبارية في لبنان ظاهرة في تطور النمو، مجلة الجامعة اللبنانية مركز الأبحاث في كلية الإعلام والاتصال والأبحاث، تحولات في ممارسة المهنة الإعلامية في لبنان، بيروت، العدد 4، 2019، ص240.

(2)- د.حسين شفيق، الإعلام الجديد والجرائم الالكترونية، التسريبات التجسس الالكتروني، الإرهاب، دار فكر وفن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص46-47.

(3)- نوي إيمان: استخدام الإنترنت وعلاقته بالاغتراب الثقافي عند الطلبة الجامعيين، دراسة ميدانية بجامعة محمد خيضر، (غير منشورة)، بسكرة، الجزائر، 2012، ص 23-22.

(4)- بسمة قائد البناء، توتر وبناء الاجتماعي لدى الشباب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2014، ص26.

ومن هنا نرى بأن مفهوم الاتصال بين المجموعات بحاجة إلى عملية اتصالية فاعلة للتعرف على المعلومات، مما يساعد على رضا أو قبول المعلومة أو رفضها بعد الاطلاع عليها أو نقاشها والتعليق عليها ما يمكن أن يطلق عليه عملية الاتصال الجماهيري من خلال استخدام الوسائل التقنية¹، ومن هنا نرى أن هذه العملية لها سمات عديدة وهي²:

- 1-التفاعلية: هي عملية اتصالية يتم فيها تبادل الأدوار بين المشتركين.
 - 2-اللاجماهيرية: هي عملية اتصالية يمكن أن توجه الرسالة الى فرد أو مجموعة.
 - 3-اللاتزامنية: هي عملية اتصالية يمكن أن ترسل الرسالة ويتم استقبالها في وقت مناسب للأفراد.
 - 4-قابلية التحرك أو الحركية: هي عملية اتصالية يستفيد منها المستخدم بوسائل عديدة ويستخدمها أثناء التحرك.
 - 5-قابلية التحويل: قدرة وسائل الاتصال على تحويل المعلومات من وسيط لآخر.
 - 6-قابلية التوصيل: هي عملية توصيل الأجهزة الاتصالية بتنوع أكبر من أجهزة أخرى.
 - 7-الشيوع والانتشار: يعني الشيوع المنهجي لوسائل الاتصال حول العالم في داخل كل طبقة من طبقات العالم.
 - 8-العولمة الكونية: البيئة الأساسية للاتصال هي بيئة كونية عالمية من خلالها تستطيع المعلومات السير بطرق معقدة للوصول للمتلقي.
 - 9-التأثيرات على الجمهور: استطاعت الوسائل الحديثة لعب دور كبير في التأثير على العقول من خلال تقديم المعلومات التكنولوجية والمعلوماتية والاتصالية بطريقة مختلفة عن الوسائل القديمة، ما شكل رابطاً أساسياً بينها وبين الأفراد.
- هنا سنحاول الإضاءة على نظرية الإشباع الغريزي للأفراد في تعاملهم مع المعلومات المطروحة أو الأخبار المنشورة ضمن التطبيقات الحديثة التي تستخدم في وسائل التواصل الاجتماعية أو من خلال بروز المجتمعات الخاصة في عالم التواصل الاجتماعي، حيث باتت هذه المجتمعات تعتبر عالماً افتراضياً خاصاً بحد ذاته يعتمد على الإشباع الفردية التي فرضتها سمات العملية الاتصالية في المجتمع الافتراضي حول الإشباع الغريزي أي ميل الفرد على نجو فضولي للوصول إلى المعلومة.

(1)- د. شريف درويش اللبان، كتاب تكنولوجيا الاتصال، المدينة برس القاهرة ، 2003، ص200.

(2) - د. عبد الرزاق الدليمي، الإعلام الدولي في القرن الواحد والعشرين ،دار المسيرة للطباعة والنشر ، عمان ، 2016 ص 263.

3-نظرية الإشباع:

تعتبر الاستخدامات والإشباع¹ من المقاربات التي اندرجت ضمن نظريات التأثير المحدود لوسائل الإعلام وتركزت هذه النظرية على دراسة أسباب استخدام وسائل الإعلام والاتصال والتعرض لها من مختلف الفئات الاجتماعية في محاولة للربط بين هذه الأسباب والاستخدام²، وماذا يحقق الفرد من هذا الاستخدام ويرى أصحاب هذا الاتجاه بأن إقبال الناس على وسائل الإعلام والإيصال يمكن تفسيره على ضوء استخدامهم وكذلك على ضوء العائد والإشباع Uses Gratification الذي يتحقق منه.

تشدد د.حنان مالك الحلبي على أن نظرية الاستخدامات والإشباع تقوم عند تعرض الجمهور لمعرفة مواد إعلامية لإشباع رغبات كامنة ومبنيّة في الداخل، استجابة للدوافع والحاجات الفردية³.

وهذه النظرية تهتم بالاتصال الجماهيري من خلال الوظيفة المنظمة لهذه المنصات في عرضها للمعلومات، وبالتالي كيفية تأثيرها على المجتمعات المشكلة على أساس هذه الوسائل⁴. فإن استخدام هذه التطبيقات والاعتماد على معلوماتها يسمى «الإشباع» وهي نوع من الرضى الذي لدى المتابع لهذه المعلومات أو أفراد المجموعات أي بلوغ الأهداف والتخلص من التوتر والوصول إلى المبتغى المطلوب⁵.

والإشباع هي نوع من الرضى الذي يتحقق عند بلوغ هدف ما أو خفض دافع ما. وفي نظرية التحليل النفسي، الإشباع يعني خفض التنبيه والتخلص من التوتر والوصول وتحقيق المبتغى وهو ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الدافع والحاجة⁶، حيث تتمثل الإشباع المتحققة من استخدام الإنترنت فيما يلي⁷:

- (1)- محمد منير حجاب، نظرية الاتصال ، دار الفجر ، القاهرة ، 2010، ص297.
- (2)- محمد علي أبو طربوش، صناعة النشرات الإخبارية في القضايا العربية وتأثيرها على وعي الشباب الفلسطيني بقضية القدس، «الجزيرة، المنار، الأقصى» أمودجا. أطروحة دكتوراه قدمت في الجامعة اللبنانية كلية الإعلام والاتصال غير منشورة ، بيروت ، 2018، ص30-29.
- (3)- د.حنان مالك الحلبي، التدريب على تقديم الصورة في الأفلام من أجل التربية على التفكير الناقد، دار النهضة العربية ، بيروت ، 2019، ص164.
- (4)- فطوم لطريش ، استخدام الطلبة للموقع الإلكتروني الرسمي للجامعة والإشباع المتحققة منه ، جامعة محمد خيضر ، دراسة لنيل الماجستير غير منشورة ، بسكرة، الجزائر 2014-2013، ص72.
- (5)- محمد بن عبد الرحمان الحضيف، كيف تؤثر وسائل الإعلام دراسة في النظريات والأساليب، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ص26.
- (6)- عبد الرزاق الدليمي، استخدامات الشباب الجامعي الاردني لمواقع التواصل الاجتماعي وإشباعها ، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الجزائر ، العدد 12 ، نوفمبر ، 2014 ، ص 125-126.
- (7)- Dobos, J. (1992) [Gratification models of satisfaction and choice of communication channels in organizations](#). Communica+on Research, 19, 51-29.

- 1 - إشباعات متعلقة بالمجتمع الافتراضي (Virtual Community) : وتتمثل في تطوير علاقات رومانسية وإيجاد أشخاص أفضل من الموجودين، ومقابلة أصدقاء جدد والشعور بالانتماء للمجموعة ، والحصول على الدعم من الآخرين.
 - 2 - إشباعات متعلقة بالحصول على المعلومات (Information Seeking): وتتمثل في التعريف عن الأحداث التي تقع في المجتمع المحلي أو الخارجي ، البحث عن قوائم توظيفية ، الحصول على معلومات متعلقة بالصحة، الحصول على معلومات فورية عن الأحداث الهامة ، والحصول على معلومات مفيدة بخصوص منتجات أو خدمات.
 - 3 - الإشباعات الجمالية (Aesthetic Experience): وتتمثل في مشاهدة الرسوم الجذابة وإيجاد سمات تفاعلية جديدة للحصول على صفحات ويب تتسم بسهولة الإبحار فيه، وتكوين ألوان مبهجة.
 - 4 - الحصول على عائد مادي (Monetary Compensation) : وتتمثل في إيجاد صفقات خاصة بالسلع والخدمات، وإيجاد طريق لكسب المزيد من المال، والحصول على منتجات مجانية، كذلك الحصول على معلومات مفيدة ومريحة ، وتوفير المكالمات التلفونية.
 - 5 - التسلية(Entertainment): وتتمثل في الحصول على المتعة ، والشعور بالتسلية والراحة.
 - 6 - الحالة الشخصية (Persona; Status): وتتمثل في تحسين الحياة المستقبلية ، والإلمام بالتكنولوجيا الجديدة، والحصول على معلومات تعكس الثقافة.
 - 7 - الحفاظ على العلاقات(MaintenanceRelationship): وتتمثل في البقاء على اتصال مع المعارف والوصول إلى شخص من الصعب الوصول إليه في الواقع. ويمكن الاستنتاج بأن الحصول على معلومات الأحداث العالمية تعتبر في مقدمة الإشباعات التي يحصل عليها الإنسان المتابع من الإنترنت ، ومن أهم الإشباعات الشعور بالمتعة وتحديد النشاط والترفيه، والتخلص من الملل، والمساعدة على التخاطب مع الآخرين¹.
- 3-خدمة الأخبار بالهاتف المحمول:**

لقد أسهمت منتديات الإنترنت في تلمس حاجات جماهير وسائل الإعلام وجمهور هذه الوسائل وقد ساعد البريد الإلكتروني في اختصار المسافات الاتصالية بين القائمين بالاتصال في وسائل الإعلام وهو ما يطلق عليه الاتصال التفاعلي بعدما كانت العملية الاتصالية تسير

(1)-جنان جنيد، تكنولوجيا الاتصال التفاعلي وعلاقته بدرجة الوعي السياسي لدى طلاب الجامعات المصرية لبحوث الإعلام، جامعة القاهرة ، كلية الإعلام ، العدد الأول ، آذار مارس،2003، ص27.

باتجاه أحادي من الإعلامية الى جمهورها، ويشدد د. فيصل أبو عيشة، في كتابه الإعلام الالكتروني¹ على أنه، نظرا لاشتراك الهاتف المحمول بالكمبيوتر وكذلك الإنترنت، لذلك فقد تم الاستفادة من المشترك بين الهاتف المحمول والإنترنت، وتم توفير ميزة تلقي البريد الالكتروني عبر خدمة الرسائل الهاتفية، Short Message Service التي تقدم للمشاركين طيفا واسعا من الخدمات الإخبارية تشمل خدمات وكالات الأنباء وبعض الصحف اليومية والمواقع الإخبارية في شكل نصوص أو وسائط متعددة تستقبل بواسطة الهاتف المحمول²، وهذا بالإضافة إلى إرسال واستقبال وعرض الصورة الملونة والرسوم المتحركة والمقاطع الصوتية والبصرية، كذلك عبر شبكة الهاتف المحمول من هاتف إلى آخر أو من هاتف إلى بريد الكتروني على شبكة الإنترنت. إن الجماهير الشعبية باتت تتفاعل مع خدمة الأخبار السريعة وتعتمد على المعلومات نتيجة تطور مفاهيم التكنولوجيا الاتصالية الحديثة وانتشارها. لقد أدخل العالم ألى عصر أصبحت فيه وسائل التكنولوجيا تنتقل مع الأفراد وقد سمي هذا العصر بالعصر المتنقل حيث بات استخدامها سهلا في أي زمان ومكان. حيث صار الهاتف الذي في مقدمة الوسائل الحديث والسريعة التي انتشرت بشكل ملحوظ، بالوقت الذي لم تحظ فيه أية منظومة أو تقنية أخرى بهذا الانتشار ما أدى إلى توظيف كل ما هو جديد في ميادين الحياة من أجل تطوير أنظمتها للقيام بخدمة الأفراد والمجتمع³ :

1- الكتابة للهاتف والمنصات:

يختلف نشر المعلومات وتحريرها على الهواتف الذكية التي ترسل للمشاركين في أخبار عاجلة على الهواتف أو من خلال الاشتراك في منصات إعلامية تقوم بنقل الأخبار ونشرها في داخل المجموعات الافتراضية فيما يتصل بالمعلومات والأخبار في المواقع الالكترونية أو التقليدية. فيكون نشر المعلومات وفقا للأمر التالية⁴ :

حجم الشاشة: تكيّف أسلوب كتابتك ليتناسب مع حجم الشاشة. لذلك، ينبغي جعل القصص المكتوبة مقتضبة من خلال استخدام كلمات تساعد في التبسيط وفهم الكتابة، ما يفرض اختيار كلمات مناسبة لفهم القصة واللعب بالكلمات بقدر المستطاع. فأخبار الهاتف المحمول تحتاج إلى قصص قصيرة قدر الإمكان.

(1)- د. فيصل أبو عيشة، الإعلام الالكتروني، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2014، ص87.

(2)- أحمد محمد القادري، مواقع التواصل الاجتماعي كأداة للعوامة، كلية الآداب جامعة دمشق، رسالة غير منشورة، 2013، ص134.

(3)- إيمان حمادي، استخدام تقنيات الهاتف الذي في توفير خدمات المعلومات في المكتبات الجامعية في لبنان، رسالة غير منشورة أعدت لنيل شهادة الماجستير في كلية الإعلام في الجامعة اللبنانية، بيروت، 2017، ص40.

(4)- انظر على موقع اكاديمية بي بي سي للإعلام بالعربية، <https://www.bbc.co.uk/academy/ar/20130702112133953/articles/ar/academy/uk.co.bbc.www/>

-تبسيط الخبر: تعتبر غالبية هواتف المستخدمين المحمولة ذات شاشات صغيرة، لذا، يجب اعتماد لغة بسيطة يمكن قراءتها وفهمها بسهولة. فالمفردات المباشرة تساعدك أيضاً عندما تتوجّه إلى جمهور عالمي أوسع. ويمكن أن يكون المستخدم من أفغانستان أو العراق أو أفريقيا أو أمريكا، ولذا يتعين أن يتمكّن الجميع من الفهم، بلغة بسيطة للغاية».

-الاختصار والتشويق: من الأفضل أن تقلل قدر الإمكان عدد الكلمات المستخدمة عند الكتابة على الهاتف الذكي، عكس الكتابة للمواقع العادية، ويمكن الخروج بعشرين جملة أو أكثر. لكن الأمر ليس كذلك عندما يتعلق الأمر بشاشة الهاتف المحمول الصغيرة.

لذلك، يجب التقييد بنحو مئة كلمة، أي حوالي أربع أو خمس فقرات أو أقل. ولا تستخدم الصفات، بل تستخدم الاختصارات بدلا منها، فهذه التقنيات البسيطة تساعد على جعل الأخبار قصيرة.

-عنوان من سطر واحد: يجب أن تكون العناوين قصيرة ولافتة، فهذه الطريقة ستمكّن من جذب انتباه القراء. والطول المثالي لعنوان الهاتف المحمول هو 38 حرفاً. وكل ما زاد على ذلك سيثقل سطرين من شاشة الهاتف، وهذا غير مفيد. إذا تقيدنا بالأحرف الثمانية والثلاثين، فلن يطول العنوان ليشغل سطرًا ثانيًا. وذلك يعطي عنواناً مقروءاً لهاتف محمول.

-الرسائل العاجلة: سوف تُستخدم النصوص التي تكتب كرسائل عاجلة، فالعنوان والملخص سيضئان الشاشة. ينبغي المحافظة على البساطة والاختصار، وأن نلتزم بمئة وأربعين كلمة للعنوان والملخص».

-الاقتباسات: الاقتباسات مهمة للغاية، لكن من المهم أيضاً أن نتذكّر أن الاقتباسات القصيرة هي وحدها التي تناسب الشاشة الصغيرة.

-اختيار الكلمات: اختيار الكلمات بعناية لتجنّب تغيير المعنى، إذ لا يمكن أن يعرف من سيقراً المحتوى. قد يكون القارئ من أفريقيا أو أفغانستان أو أمريكا أو أوروبا. لذلك، يجب أن يكون النص واضحاً بشكل يمكن فهمه أينما كان القارئ في العالم.

وهنا يجب على الصحافي جعل الموضوع مناسباً للجمهور العالمي، ما يفرض تجنّب اللغة المبهمة والكلمات التي قد تُساء ترجمتها أو فهمها، حيث تدفعنا للتدقيق، ثم التدقيق، ثم التدقيق، إذ من السهل أن يمرّ الخطأ عبر الإنترنت. لذلك تحتاج إلى التدقيق وإعادة المراجعة، ثم التدقيق من جديد. فما أن يخرج خطأ ما، حتى يكون قد فات الأوان لتصحيحه، وبالتالي يمكن للعالم بأسره أن يراه.

الاختلاف في اللهجات: في التقارير، يتم تجنب اللهجة العامية. فمهما كانت اللغة التي يكتب بها، قد تخرج الكلمات التي تختارها وكيفية كتابتها عن سياقها في اللهجة أو اللغة. وقد يكون الاختلاف ضئيلاً، لكن المعلومة دائماً بحاجة إلى الأخذ في الاعتبار بأن ما كتب في النص سيتمكن الآخرون من قراءته ببسطه.

لقد ساعدت هذه الطرق البسيطة والسهلة في تقديم المعلومة ونقلها ونشرها بين الشرائح الاجتماعية، ما ساعد بدوره التكنولوجيا على تناولها وتقديمها بطريقة أسرع من الوسائل الأخرى، الأمر الذي شجع الشباب على التواصل واستخدام هذه المنصات في استقاء الأخبار والمعلومات المختلفة التي تنتشر على صفحات مواقع: «فيسبوك وتويتر وإنستغرام ويوتيوب وحتى سنابشات»، كمصادر وسيطة لاستقاء الأخبار. وبرز موقع فيسبوك، الذي يستخدمه نحو 222 مليوناً شهرياً في الولايات المتحدة وكندا، كالمصدر رقم واحد في استقاء المعلومات¹ التي تفرض نفسها في نقل وكتابة الأخبار ونشر المعلومات على المنصات.

2- منصات التواصل الاجتماعي ودورها في نقل المعلومة:

لقد أثرت هذه المنصات بدورها على كافة الشرائح الاجتماعية عموماً وساهمت في جذب العديد من المتفاعلين إليها على مستوى العالم وخاصة جيل الشباب، وتعد مواقع الشبكات الاجتماعية وسيلة مهمة وفاعلة في التواصل والتقاطع العالمية والمحلية، إذ إن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها منصات التواصل الاجتماعية هي عالمية الاهتمامات ومحلية المردود، فالتفاعلات تتم على خلفية السياق العالمي وتتبلور المتغيرات على الصعيد المحلي وذلك عبر عدة متغيرات أبرزها المتغيرات الاجتماعية التي تتلخص بالتالي²:

1- تكوين الصداقات: لقد سهلت الشبكات الاجتماعية تكوين الصداقات حيث باتت تجمع الشبكات بين الصداقات الواقعية والافتراضية.

2- عضوية الجماعات: حيث ساعدت هذه الشبكات في تجميع مجموعات تدخل في طياتها ذات الاهتمامات المتجانسة.

3- المواقف السياسية: مكنت الشبكات من جذب مجموعات مختلف في طياتها تربطها مواقف سياسية موحدة في إطار الفضاء المعلوماتي حيث ساعدت في تفعيل التفاعلات السياسية بين عالمين: الأول هو الواقعي والثاني هو العالم الموازي المتمثل في منصات التواصل الاجتماعي.

(1)- علي محمد أحمد ، مرجع سابق ، ص 55.

(2) - علي أحمد ، مرجع سابق ، ص 70-71.

4- ظهور المواطنة الافتراضية: لقد فتحت الشبكات الاجتماعية الباب واسعا أمام ممارسة قضايا المواطنة عبر الإنترنت، والتي أطلق عليها المواطنة الافتراضية، التي ترتبط بواجبات وحقوق المواطنين.

ومن هنا نرى بأن تطور الإنترنت ومنصاته وخصوصا منصات التواصل الاجتماعي جعل منها أحد مصادر الثقافة السياسية للجمهور وخصوصا جيل الشباب، من خلال تسهيلها حرية تدفق الآراء والأفكار، بالإضافة إلى حرية الممارسة الإعلامية، الأمر الذي يعكس بدوره على المعارف السياسية والاجتماعية والمعلوماتية للجمهور، مما ساهم بتطور عملية الاتصال الجماهيري، وزيادة ثقافة الأفراد بالمعلومات والمعرفة وكذلك تقديم طرق جديدة للمشاركة السياسية للمواطنين والانخراط في التوجهات السياسية.

3- تقديم المعلومة في المنصات المختلفة:

في ظل تطور مفهوم منصات الأخبار على وسائل التواصل الاجتماعي وشيوع دورها وعملها الذي شكل نوعا جديدا في تقديم الأخبار المختلفة لكافة الشرائح المهتمة والمتابعة من خلال الهواتف الذكية المحمولة نرى بأن وسائل الإعلام التقليدي استطاعت تمييز نفسها عن إعلام التواصل في بث ونشر الأخبار العاجلة أو المختلفة. فالتحول الذي ساهمت به ثورة التكنولوجيا والاتصالات ساعد بطريقة مميزة على أن تحتل وسائل التواصل دورا رياديا في الإعلام الحديث، وهذا ما دفع الإعلام الكلاسيكي لانقلاب سريع على المفاهيم الكلاسيكية مستغلا هذا التطور الإعلامي والتقني لتوظيفه في خدمة الوسائل التقليدية وفتح منصات إعلامية خاصة بالوسائل المرئية والمكتوبة والمسموعة والمكتوبة والالكترونية من أجل المحافظة على استمراريتها وبقائها ولكن بصورة جديدة مستخدمة تطبيقات الكترونية جديدة تنشر وتبث الأخبار والمعلومات من خلالها¹.

وأمام هذه الظاهرة الجديدة في تطوير مفاهيم استخدام الإنترنت للتواصل مع الشرائح الاجتماعية، صرنا إزاء مجموعتين من العمل الإعلامي المختلف، وكل مجموعة منهما تستخدم منصات الأخبار من أجل نشر المعلومات بين الشرائح الاجتماعية:

- 1- المجموعة الأولى التي تم تطويرها من خلال الوسائل الإعلامية القديمة (الكلاسيكية).
- 2- المجموعة الثانية هي المجموعات المتواجدة على شبكات التواصل الاجتماعي وترتبط بمجموعات مختلفة وخاصة من الشباب الذي بات مرتبطا بوسائل التواصل الاجتماعي

(1)- محمد حسن الجفيري، إعداد البرامج الاذاعية والتلفزيونية، دار صناعات الإبداع للإنتاج والتوزيع، قطر، 2015، ص 11.

وخدماته المتعددة من التطبيقات التي ترتبط بها هذه الفئة طوعاً¹. وبظل هذا الانقسام بين المجموعتين في تقديم الأخبار ومحاولة تقديم المعلومات وبتها للمشاركين في داخل المجموعات المختلفة أضحينا أمام تفكيرين مختلفين في التعامل مع المعلومة.

وأمام هذا الوضع نرى بأن وسائل الإعلام القديمة استطاعت تقديم عملها التقني في متابعة الأخبار والمعلومات وفقاً لقواعد النشر الإعلامي وأخلاقيات المهنة المتبع فيها قواعد التحرير ومتابعة الخبر، مما أضعف منصات الأخبار في وسائل التواصل الاجتماعي التي اعتمدت في نشر أخبارها على نقل المعلومة وبث الأخبار²، ليس من المصدر مما ساهم بتشويش المعلومات والأخبار لدى المشاركين كونها اعتمدت على الصحافي المواطن، والنقل من الوسائل الأخرى لعدم القدرة الممنهجة في متابعة الأخبار ونقلها من المصدر كما حال الإعلام التقليدي الذي استطاع أن يسجل تفوقاً جديداً في بث ونشر الأخبار ليكون مرجعاً مباشراً في النقل والبث السريع، وربما الأحداث التي شهدتها منطقتنا العربية في كافة الدول العربية من عام 2011 حتى اليوم والتي باتت تعرف بالربيع العربي، كانت وسائل التواصل هي المحركة لنشاطاتها المختلفة أما الوسائل الإعلامية التقليدية فكانت تابعة لتلك الوسائل.

وهنا لا بد من القول بأن المعلومات التي يتم استخدامها ويتم نشرها على وسائل التواصل الاجتماعي وتوزع وسط المجموعات وبين الأفراد في المجتمعات تبقى ناقصة غير معتمدة على تحرير الأخبار من مراكزها الأساسية بل يتم نقلها من مواقع الكترونية مما يعرضها لعدم مصداقية إعلامية بالرغم من استخدامها المتكرر ونشرها وتداولها في الوسائل التطبيقية المختلفة التي تبقى ناقصة في التأكد من المعلومة بالرغم من نشرها وتداولها في الأوساط الاجتماعية. ومن خلال عرضنا للدراسة يمكن الاستنتاج التالي:

- 1- استطاعت وسائل الإعلام الاجتماعي أن تجذب الشريحة الشابة التي باتت تشكل العمود الفقري لوسائل الإعلام الحديثة.
- 2- تغير مفهوم البث في العملية الاتصالية من عملية اتصال من المرسل للمتلقي إلى عملية اتصالية تفاعلية بين المجموعات.
- 3- استطاعت الثورة الاتصالية الجديدة تغيير مفاهيم الفرد حيث باتت التكنولوجيا هي

(1)- بسمّة قائد البناء، مرجع سابق، ص 109.

(2)- مصعب حسام الدين قتلوني، ثورات الفيسبوك مستقبل وسائل التواصل الاجتماعي في التغيير، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2014، ص، 116-115.

- الأيدولوجيا الجديدة.
- 4- تطور مفهوم الوصول إلى المعلومة من خلال إنشاء المجموعات المرتبطة بعضها ببعض من خلال الارتباط الافتراضي.
- 5- استطاعت المجموعات والأفراد من خلال الترابط بوسائل التواصل الاجتماعي الوصول إلى إشباع غريزة الأفراد.
- 6- لا تزال منصات التواصل الاجتماعي غير قادرة حالياً على تقديم الخدمة الإخبارية المميزة والنوعية المستقلة التي شكلت هامشاً جديداً للوسائل التقليدية للبروز مجدداً.
- 7- ابتكار مبادئ للكتابة الإخبارية لصالح المنصات الاجتماعية الموجودة في الهواتف الذكية عكس الكتابة الإخبارية القديمة.
- 8- لاتزال التقنيات والبرامج الاتصالية المختلفة مهتمة بنشر وإيصال المعلومة إلى كافة الشرائح الاجتماعية.
- 9- ساهمت العولمة التكنولوجية بالوصول إلى المعلومات العالمية بسرعة بسبب غياب الحواجز الجغرافية.
- 10- لا تزال منصات الأخبار على وسائل التواصل الاجتماعي في تطورها الأول.
- 11- استطاعت القنوات نقل أخبارها عن طريق منصات الإعلامية المختلفة التي باتت تشكل رابطاً مباشراً بالجمهور المتابع لأخبارها المختلفة من خلال التطبيقات التي بات الأفراد يمتلكونها في هواتفهم الذكية.
- 12- تبقى منصات التواصل الاجتماعي الخاصة والفردية بعيدة عن المنافسة الإعلامية بسبب نقلها للأخبار وعدم القدرة على التحرير من مصادر الأخبار، ما يشكل لها أزمة ثقة مع جمهورها.
- 13- تفوق منصات القنوات الإعلامية على المنصات الفردية والشخصية بسبب استخدامها لتحرير الأخبار من المصادر.
- فالثورة الاتصالية والمعلوماتية مستمرة في إظهار قدراتها وأعمالها التكنولوجية المقدمة للعالم من خلال تطورها التقني والتكنولوجي معتمدة على شريحة الشباب الذي ارتبط بهذه الثورة العالمية اللامحدودة طوعاً.
- وهنا لا بد من القول بأن العمل الإعلامي الجديد بات يتطلب نوعاً مختلفاً في نشر المعلومة

وربطها بالمتلقي¹، مما وضع الصحفي في تحد كبير نتيجة الخدمات المعلوماتية المتوفرة بشكل كبير على شبكة النت والمواقع الالكترونية وشبكات التواصل الاجتماعي بفضل نمو وتطور مفهوم الصحفي الحر حيث بات بمقدور كل شخص أن يرسل الأخبار وينشر المعلومات بشرط أساسي وهو أن يكون في مكان الحدث لأن المواطن بالأساس يعتبر مصدرا من المصادر المتبعة في نقل الأخبار، وهنا بات على الإعلامي أن يتابع كل ما ينشر من أخبار ومعلومات وتقديمها للشرائح الاجتماعية لأن المواطن لم تعد تنقصه المعلومة بل بات ينقصه التحليل للمعلومات والأخبار.

(1)- د.خالد ممدوح العزي، أخلاقيات مهنة الإعلام بين السلوكيات والمهنية، دار أسامة للتوزيع والنشر، عمان، 2019، ص 87-85.

المراجع والمصادر:

- 1- د.أياد هلال الدليمي ، التشريعات والقوانين الإعلامية وانعكاسها على حرية الإعلام العربي، دار النهضة العربية ، بيروت ، 2015 .
- 2- خالد زعرور ، صناعة الحرب في مواقع التواصل الاجتماعي عن الحرب في سوريا «الفييس بوك، واليوتيوب أمودجا»، أطروحة مقدمة لنيل الدكتوراه في كلية الإعلام والاتصال، الجامعة اللبنانية ، رسالة غير منشورة، بيروت 2019.
- 3- عوض حسين عوض ، أثر مواقع التواصل الاجتماعي في تنمية المسؤولية المجتمعية لدى الشباب في فلسطين ، برنامج تدريبي ، جامعة القدس ، غزة ، 2013.
- 4- د.مي العبدالله ، نظريات الاتصال ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 2010.
- 5- علي محمد أحمد، أماط استخدام منصات التواصل الاجتماعي في متابعة الاخبار لدى الشباب الجامعي اللبناني، رسالة ماجستير غير منشورة قدمت لنيل الماجستير في جامعة الجنان اللبنانية ،طرابلس، 2017.
- 6- بول مايسون، ثورات في كل مكان الدوافع الكامنة والأسباب التاريخية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2014.
- 7- فيصل محمد عبد الغفار، شبكات التواصل الاجتماعي، الجنادرية للنشر والتوزيع ، المملكة ، 2015.
- 8 - ياتشيانكلر ، ثورة الشبكات كيف يغير الإنتاج الاجتماعي الأسواق والحرية ، ترجمة سعيد فريج العويضي ، العبيكان ، الرياض ، 2012 .
- 9- د، نديم المنصوري ، سيسيولوجيا الإنترنت ، منتدى المعارف ، بيروت ، 2014.
- 10- د. طارق سيد أحمد الخليفي، الإعلام المحلي في عصر العولمة، دار النهضة العربية ، بيروت ، 2010.
- 11- لمى كحال، المواقع الإخبارية في لبنان ظاهرة في تطور النمو، مجلة الجامعة اللبنانية مركز الأبحاث في كلية الإعلام والاتصال والابحاث تحولات في ممارسة المهنة الإعلامية في لبنان ، بيروت ، العدد 4 ، 2019.
- 12- د.حسين شفيق، الإعلام الجديد والجرائم الالكترونية التسريبات التجسس الالكتروني الارهاب، دار فكر وفن للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2015.
- 13- نوي إيمان: استخدام الإنترنت وعلاقته بالإغتراب الثقافي عند الطلبة الجامعيين، دراسة

- ميدانية بجامعة محمد خيضر، (غير منشورة)، بسكرة ، الجزائر ، 2012 .
- 14- بسمة قائد البناء، تويتير والبناء الاجتماعي لدى الشباب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2014.
- 15- د. شريف درويش اللبان، كتاب تكنولوجيا الاتصال، المدينة برس القاهرة ، 2003، ص200.
- 16- د. عبد الرزاق الدليمي، الإعلام الدولي في القرن الواحد والعشرين، دار المسيرة للطباعة والنشر ، عمان ، 2016 .
- 17-محمد منير حجاب، نظرية الاتصال ، دار الفجر ، القاهرة ، 2010.
- 18-محمد علي أبو طربوش، صناعة النشرات الاخبارية في الفضائيات العربية وتأثيرها على وعي الشباب الفلسطيني بقضية القدس، «الجزيرة، المنار، الأقصى» أمودجا. أطروحة دكتوراه قدمت في الجامعة اللبنانية كلية الإعلام والاتصال، غير منشورة ، بيروت ، 2018 .
- 19-د.حنان مالك الحلبي، التدريب على تقديم الصورة في الأفلام من أجل التربية على التفكير الناقد، دار النهضة العربية ، بيروت ، 2019.
- 20- فطوم لطريش ، استخدام الطلبة للموقع الالكتروني الرسمي للجامعة والإشباع المحققة منه ، جامعة محمد خيضر ، دراسة لنيل الماجستير غير منشورة ، بسكرة، الجزائر 2013-2014.
- 21- محمد بن عبد الرحمان الحضيف، كيف تؤثر وسائل الإعلام، دراسة في النظريات والأساليب، ط2، مكتبة العبيكان،الرياض،1998 .
- 22-د.عبد الرزاق الدليمي، استخدامات الشباب الجامعي الاردني لمواقع التواصل الاجتماعي وإشباعها ، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الجزائر ، العدد 12 ، نوفمبر ، 2014.
- 23-Dobos (1992) Gratification models of satisfaction and choice of communication channels in organizations، Communica+on Research، 19، 29-51.
- 24-جنان جنيد، تكنولوجيا الاتصال التفاعلي وعلاقته بدرجة الوعي السياسي لدى طلاب الجامعات المصرية لبحوث الإعلام، جامعة القاهرة ، كلية الإعلام ، العدد الاول ، آذار مارس،2003.
- 25- د. فيصل أبو عيشة ، الإعلام الالكتروني، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، 2014.

- 26- أحمد محمد القادري، مواقع التواصل الاجتماعي كأداة للعوامة ، كلية الآداب جامعة دمشق ، رسالة غير منشورة ، 2013.
- 27- أيمن حمادي ، استخدام تقنيات الهاتف الذكي في توفير خدمات المعلومات في المكتبات الجامعية في لبنان ، رسالة غير منشورة أعدت لنيل شهادة الماجستير في كلية الإعلام في الجامعة اللبنانية، بيروت ، 2017.
- 28- انظر إلى موقع اكااديمية بي بي سي للإعلام بالعربية ، <https://www.bbc.co.uk/art20130702112133953/articles/ar/academy>
- 29- محمد حسن الجفيري، إعداد البرامج الاذاعية والتلفزيونية ، دار صناع الابداع للإنتاج والتوزيع ، قطر ، 2015 .
- 30- مصعب حسام الدين قتلوني، ثورات الفيسبوك مستقبل وسائل التواصل الاجتماعي في التغيير، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت.
- 31- د.خالد ممدوح العزي، أخلاقيات مهنة الإعلام بين السلوكيات والمهنية، دار أسامة للتوزيع والنشر، عمان ، 2019.

باب العلوم الاجتماعية والدينية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العلاقة الزوجية أهم العلاقات الإنسانية وأخطرها



بقلم: الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد محمد فارس
عميد كلية الشريعة والمعهد العالي للقضاء الشرعي بجامعة بيروت الإسلامية (سابقاً)
وأستاذ اللغة والأدب في الجامعتين: اللبنانية والعربية.

يصر المفكرون الاجتماعيون منذ قرون متطاولة على القول بأن الإنسان كائن اجتماعي، ويعنون بذلك أنه لا يستطيع المحافظة على بقائه إلا في مجتمع متعدد النشاطات، يوجع بمختلف نماذج الناس والأعمال والأشياء.

وفي القرآن الكريم: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ [الحجرات: 13]

وانطلاقاً من النظرية القرآنية بدت النزعة الاجتماعية في كتابات المفكرين المسلمين مصبوغة بصبغات مختلفة: دينية، وفلسفية، وأخلاقية، لكن السمة الاجتماعية فيها بالغة الوضوح، وربما كانت صياغة ابن سينا للنظرية الاجتماعية الإنسانية هي أوضح ما ورد في الفكر الإسلامي في هذا الشأن: «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمعاونة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لزدحم على الواحد كثير، وكان مما يتعسر إن أمكن، وجب أن تكون بين الناس معاونة وعدل... يتولاها شارع من عند الله...» (الإشارات والتنبيهات / 3/125).

وقد أدلى اللغويون ورجال الأدب بدلوهم في هذا المضمار، وذهبوا مذاهب شتى في تحليل كلمة «إنسان» وأنها من الأنس ضد الوحشة، وأن المكان الأنيس هو العامر بأكثر من إنسان... (لسان العرب لابن منظور مادة أنس).

ولقد وضح القرآن الكريم الطبيعة الإنسانية، وعمق فهمها، وألقى ضوءاً كاشفاً على بعض غوامضها، فإن كل إنسان يحس من نفسه في حالاته العادية ميلاً إلى الهدوء والسلام وودّ الآخرين، والبعد عن البغضاء والخصومات، وعوامل القلق والاضطراب، وليس ذلك كله حالة نفسية، بل الأمر كما أوضح القرآن الكريم هو أمر الطبيعة الإنسانية التي كشف الله سبحانه أن هدفها العميق هو «التعارف».

وقد ورد في كتاب الله العزيز نماذج من العلاقات الإنسانية، كالزوجية والأمومة والأبوة والبنوة والأخوة، وكلها تتصل بالطبيعة الإنسانية الأصيلة التي يمكن استكشاف كنوز الود والسلام والحب فيها ببعض التأمل.

والعلاقة الزوجية هي أخطر العلاقات الإنسانية من حيث إن المفروض فيها الاستمرار، أما العلاقات الأخرى، - أيّاً بلغت قوتها- فإنها تنتهي إلى ابتئات أو ركود على الأقل لموت أو تباعد أو خصام أو ما شابه ذلك، إلا الزوجية التي يُبَيِّت الزوجان فيها النية على الاستمرار منذ اللحظة الأولى، ويحاولان جاهدين ذلك رغم كل العقبات التي قد تقف في طريقهما.

وقد أوضح القرآن الكريم أسباب الاستمرار هذا، وإقبال الناس جميعاً تقريباً على علاقات الأسرة رغم متطلباتها ومسؤوليتها، فركزها فيما يأتي:

1. ومن آياته أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا [الروم: ٢١] وفسرها المفسرون بأن المقصود خلق حواء من ضلع آدم، لكنّ التعبير القرآني الدقيق يراد به أن الحاجة إلى الزوجية جزء لا يتجزأ من فطرة الإنسان، إنّها حاجة فطرية أعمق من أن تكون بيولوجية بل «نفسية» ولذا ساغ القول «من أنفسكم».

2. لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [الروم: ٢١] سبب ثانٍ ومهم، ذلك أن الحياة باضطرابها، والظروف بتقلبها تجعل من الضروري للإنسان أن يثوب إلى بيت يطمئن إليه، وصدر رحب يسكن إلى حنانه، وقلب هادئ فيما حوله من اضطراب. وما كان ذلك أمراً سلبياً، بل هو «مودّة» متبادلة، قائمة على علاقات الندّ بالندّ، وإلا كيف يشعر الإنسان بمودّة للآخر إن لم يكن ندّاً له، على أنّ الأهم من ذلك ما قاله القرآن الكريم بعد ذلك «رحمة» وهي أعظم المشاعر الإنسانية، وأكثرها إثارة

للإكبار، وعدم الاعتراض، إنها ليست الشفقة، ولا غير ذلك من العواطف التي تثير اعتراضاً واشمئزازاً، بل هي رحمة مشتقة من أعماق الإنسان، والرحمة متبادلة أيضاً بنص القرآن: **وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً** و"بينكم" تفيد التبادل.

3. **وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً** [النحل: ٧٢] إن العلاقات الزوجية البيولوجية قد تحكم الزواج في مراحلها الأولى، بيد أن التناسل ينحيا إلى المرتبة الثانية، فيصبح الأولاد هم الرابطة الأولى والأخيرة، بهم تستمر الحياة الزوجية، بل هو أعمق من ذلك الحياة الشخصية، إذ إن الوالدين يعتبران البنية استمراراً لهما وجوداً ومصيراً، وتنشأ مع البنية العلاقات الإنسانية: الأمومة، والأبوة، والأخوة.

وتأكيد القرآن على «فطرية» الزوجية، وعظم إنجازاتها يجعل من غير الممكن القبول «بالتبتل» أي الإعراض عن الزواج بقصد التفرغ للعبادة، والانقطاع لها أو لأي سبب آخر، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «الزواج سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني». وتأكيد القرآن على «المودة» و«الرحمة» و«البنين والحفدة» ينحى من واجهة الشرف في علاقة الرجل بالمرأة تلك العلاقات العابرة التي يرتكس بها الإنسان في مهاوي الحيوانية المحضنة، ويدفعها «بالزنا»، ذلك أن الزوجية «مودة ورحمة» و«لتسكنوا»، ولا شيء من ذلك يتحقق بالعلاقات المختلصة وما شابه، والزوجية تحقق الأغراض الآتية: الفطري الإنساني البيولوجي، والشعوري الودّي، والاجتماعي التناسلي.

فإذا فقد عامل من هذه العوامل كان الزواج مهدداً بالانفصام أو ما يقرب من ذلك، ولا يخلو الأمر من عوامل أخرى يقوِّي بعضها علاقات الزوجية، ويضعفها البعض الآخر، وعلى رأس أسباب الضعف اصطدام رغبات الزوجة بمبادئ الزوج. وهذا أمر يعرض له القرآن الكريم بالتفصيل في مواطن عدّة، في مثل زوجة نوح، وزوجة لوط، وإلى حدٍّ ما ولأسباب أخرى زوجة العزيز.

إنَّ العلاقة الزوجية هي تلاؤم وانسجام ومودة ورحمة. وليس الطرف السلبي هو المرأة دائماً فصحيح قول الله تعالى: **إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ** [التغابن: ١٤]، ولكن الزوج يكون أحياناً هو العدو، عدو الوجه الآخر كما في زوجة فرعون، حيث كفر الزوج وبغى وادعى الألوهية، وثابتت هي على إيمانها وماتت مؤمنة راجية ربها أن يخلصها من فرعون وطغمته.. أما زوجة أبي لهب فهي مثل سيئ للتلاؤم في الشرِّ وامراته حمالة الحطب، وامراته حمالة الحطب في جيدها حبلاً من مسدِّ (المسد/ 4-5).

إنَّ القاعدة العامة أنَّ تكون العلاقة الزوجية هادئة ومستقرّة، بيد أنَّ لهذه القاعدة استثناءات، ويجب على الأطراف في العلاقة الزوجية الالتزام بالإيمان في الظروف الطارئة، فإذا اضطربت الأمور في المنزل، فإنَّ الأقرب إلى «الالتزام» هو الأقرب إلى الصواب.

بناء الأسرة:

الأسرة: هي الخلية الاجتماعية الأولى، وهي ثمرة العلاقة الزوجية المستقيمة والتي تبني المجتمع بما تزرعه من بذور الحب والموودة بين الزوجين والأولاد، وبما تسعى إليه من وسائل التعاون والتضام بين أفرادها، وبما تهدف إليه من وحدة متماسكة لبناء المجتمع الكبير على أسس من الإخاء والتعاطف، والقواعد والقيم، يعرف كل فرد فيها حقوقه وواجباته، إذ بمقدار ما يؤدي عضو الأسرة واجباته يكون استقرارها وثباتها ودوامها.

وقد يعتري العلاقة الزوجية فتور يؤدي - إذا تفاقم - إلى تفكك في الحياة الأسرية، وجفوة في المعاملات الزوجية، وكثرة الطلاق في المجتمع.

ولابدُّ من معالجة هذه الظاهرة من خلال الوسائل الإعلامية والتوعية من قبل العلماء من خلال الدروس الدينية، لتوعية المقصر بأهمية بناء الأسرة، والحرص على استقرارها، وبيان حقوق كل من الزوجين وواجباتهما وهي:

1. حقوق للزوجة على زوجها.
2. حقوق للزوج على زوجته.
3. حقوق مشتركة بينهما.

أما حقوق الزوجة على زوجها فهي حقوق مالية وغير مالية، وتتلخص فيما يأتي:

أ- المهر.

ب- النفقات الزوجية الكاملة.

ت- المسكن.

ث- العدل والمعاملة بالمعروف، وعدم الإضرار بها.

ج- للمرأة حريتها الكاملة في التصرف بأموالها دون رقابة الزوج، إذ لا ولاية للزوج على مال زوجته، كما أنَّها تحتفظ باسمها وباسم عائلتها.

وأما حقوق الزوج على زوجته فهي:

أ- تربية الأولاد تربية قوِّمة سليمة، والإشراف على شؤون الأسرة، إذ هي المدرسة الأولى، وقد أعدَّتْها العناية الإلهية إعداداً نفسياً ضرورياً لتربية الأولاد، ومنحتها عاطفة قوية، وغريزة

مرهفة فيها المجاهدة والمصابرة.

ب- للزوج حق النصح والإرشاد لزوجته، لأنها الأم، وبها يتأثر الأولاد في سلوكهم، كما يجب على الزوج أن يكون قدوة صالحة أمام أولاده.

وأما الحقوق المشتركة فهي: حق الاستمتاع كل بالآخر في ما أحلَّ الله، مع المداعبة قبل المواقعة، حتى لا يقتصر الأمر على عمل بهيميٍّ، ثم حسن المعاشرة، والتوارث بين الزوجين إذا توفي أحدهما.

وأما المهر فهو هدية لازمة، وعطاء واجب، ولا يُعدُّ ثمنًا للزوجة، إنها إنسان، والإنسان لا تقدر قيمته بثمن، ولم يجعل المهر على عاتق المرأة، بل جعل على الزوج يقدمه رمز تقدير واحترام، والمرأة شقيقة الرجل، يكمل أحدهما الآخر، وهما كالعين في سوادها وبياضها، وكالكهرباء سالب وموجب، إن اتصالاً فحرارة ونور وحركة وعمل وإنتاج، وإن انقطاعاً فعدم وعبث وغيث. والإسلام يحيط المرأة بسياح من العفة والصون ويمنحها طبيعة جميلة، وسلطة جلييلة، أمر بتقديرها زوجة، وإطاعتها أمًا، ورعايتها ابنة، واحترامها جارة أو مارة على الطريق.

ومن إكرام المرأة أن الإسلام منع أن تكون مجرد سلعة للمتعة، فحرم الزواج من زوجات الآباء، وحلائل الأبناء، والخالات والعلمات والأخوات، وبنات الأخوة والأمهات، والأخوات من الرضاع. فالمرأة شطر يجب أن يلتئم مع شطره الآخر؛ ليكمل وجود المرء، ويسكن قلبه سكن الحياة الملهممة في كيان الإنسان في هذا الوجود.

يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «مسكين رجل ليست له امرأة، وإن كان كثير المال، ومسكينة امرأة ليس لها زوج وإن كانت كثيرة المال...»، وقال: «استوصوا بالنساء خيرًا... أخذتموهنَّ بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، فاتقوا الله في النساء، ما أكرم المرأة إلا كريم، وما أهانها إلا لئيم...».

التفريق بين الزوجين بواسطة القضاء:

الطلاق حق للزوج، يملك إيقاعه بنفسه، أو ينيب عنه غيره بتوكيل أو تفويض، وراعى الشارع جانب الزوجة، فشرع لها الافتداء بالمال إذا كرهت زوجها، وملاً البغض قلبها، ووجدت أنَّ حياتها معه لا تحتتمل، لتحصل الموازنة بين الجانبين.

ولما كان هذا الأمر لا يرفع الحرج كله عن المرأة، فقد لا يرضى الزوج بقبول الفدية، وقد تكون المرأة عاجزة عن دفع البدل الذي يطلبه الرجل، كما أن تضرر المرأة في الحياة الزوجية لا يقتصر على مجرد كراهتها لزوجها، فقد تطرأ أمور أخرى تدعوها إلى طلب الطلاق.

لذلك فتحت الشريعة لها باب الخلاص، وإن لم يرض به الزوج، فجعلت لها حق اللجوء إلى القاضي، ليطلقها، وأوجبت على القاضي الاستجابة لها متى وجد السبب المقتضي لما طلبت، وامتنع الزوج المفارقة بالمعروف.

وقد اتفق الفقهاء على بعض أسباب طلب الطلاق، واختلفوا في بعضها الآخر، وتطبق المحاكم الشرعية قانون حقوق العائلة، وهو قانون عثماني صادر في 25 تشرين الأول 1917، وقد نص في المواد من 119 الى 131 على حالات التفريق وهي:

1. التفريق لعدم الإنفاق.
2. التفريق للعيب.
3. التفريق للضرر وسوء العشرة.
4. التفريق لغيبة الزوج بدون عذر.

في التفريق للضرر:

يراد بالضرر ما يلحقه الزوج بزوجه من أنواع الأذى التي لا تستقيم معها العشرة الزوجية، كضربه إيها ضرباً مبرحاً، وشتما شتماً مقذعاً، وإكراهها على فعل ما حرم الله، وهجرها غير التأديب مع إقامته في بلد واحد معها، أو أخذ مالها، وما شاكل ذلك. فإذا حدث ذلك فللزوجة أن تطلب التفريق.

قال الله تعالى: **لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا** (الطلاق: ٧)
 وقال: **فَإِمْسَاكُ مَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ** (البقرة: ٢٢٩)
 وقال: **وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُو** (البقرة: ٢٣١)
 وقال: **وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** (النساء: ١٩)
 وقال صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار».

في التحكيم في دعاوى التفريق:

قال تعالى: **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا** (النساء: ٣٥)

نص قانون تنظيم القضاء الشرعي السني والجعفري الصادر في 16/7/1962 في الفصل العاشر على ما يأتي:

المادة 337 - لكل من الزوجين أن يطلب التفريق بسبب الضرر الناشئ عن الشقاق وسوء

العشرة كالضرب والسب والإكراه على محرم أو تعاطي المحرّم.

المادة 338: للقاضي بعد ثبوت الضرر أن يسعى للإصلاح بين الزوجين، ويمهل الفريقين للمصالحة مدة لا تقل عن شهر، فإذا لم يتم الصلح عيّن القاضي حكمين حائزين على الصفات المطلوبة شرعاً من أهل الزوجين، أو حكمين من غير أهلها ممن يرى فيهما القدرة على الإصلاح بينهما إذا لم يوجد من أهلها أو أهل أحدهما من يصلح حكماً من بين المحكمين المدونة أسماؤهم على الجدول.

المادة 339: على الحكمين أن يتعرفا بدقة أسباب الشقاق بين الزوجين وأن يطلعا على ملف الدعوى ودفوعات الطرفين ومستنداتهما، وأن يجمعا الزوجين في مجلس عائلي يحاولان فيه جهد طاقتهما إصلاح ذات بينهما، فإذا نجح في الصلح نظّمها به تقريراً، ورفعاه إلى القاضي.

المادة 340: المجلس العائلي لا يحضره إلا الزوجان والحكمان ومن يرى الحكمان فائدة بحضوره.

المادة 341: لا يتأثر التحكيم بامتناع أحد الزوجين عن حضور المجلس العائلي بعد إبلاغه موعد اجتماع المجلس ومكانه للمرة الثانية بل يستمر الحكمان في مهمتهما بالرغم من هذا الغياب.

المادة 342: إذا عجز الحكمان عن الصلح بين الزوجين يرفعان الأمر إلى القاضي بتقرير مفصل. الخلافات الزوجية التي تؤدي إلى فصم عراها، وبالتالي الطلاق أو المخالعة والإبراء أسبابها عديدة نذكر بعضها على وجه الإجمال لا التفصيل:

1. عدم الخشية من الله وانعدام التقوى من أحد الفريقين أو منهما.
2. الزواج بداعي السفر إلى الخارج (زواج جواز السفر).
3. زواج الحب الجارف من دون تعقل (نزوة) وعدم موافقة الأهل.
4. تدخل الأهل في الإفساد، ومحاولة الهيمنة من أهل الزوج أو أهل الزوجة.
5. قلة الموارد المادية، وجشع الزوجة، وعدم صبرها، ورغبتها في تقليد قريباتها أو جاراتها اللواتي ينعمن بالمال الوفير.
6. التصابي لدى الزوج أو الزوجة، من الطاعنين في السن، والشعور عندهما كالمراهقين والمراهقات.
7. الشذوذ الجنسي، أو الضعف الجنسي أو البرودة الجنسية لدى أحد الفريقين.
8. الخيانة الزوجية، وإقامة علاقات مختلصة لسبب من الأسباب، ومنها انشغال الزوج في

عمله، وشعور المرأة بالفراغ الجسدي والعاطفي وانعكاسات الاتصالات على الإنترنت والواتس أب،...».

9. القوة الجنسية عند الرجل، والوضع غير الطبيعي في تكوينه الجسدي.
10. الأولاد قد يكونون عنصر إفساد بين الزوجين خصوصاً إذا حصل خلاف بينهما بحضور الأولاد، بدل أن يكونوا عنصر إصلاح واتفاق، أو نتيجة غياب الرجل عن المنزل، وانشغال المرأة خارج المنزل دون أن يقوموا بواجبهما الرعائي لأولادهما.

5.

11. الزوجة الموظفة وعدم التوازن ما بين عملها وواجباتها في البيت، مدعاة للخلاف.
6. ولا شك أن ضعف الوازع الديني لدى بعض الناس، ووجود المغريات الرخيصة في المجتمع، وانتشار الموبقات، وكثرة العارضات لأنفسهن في هذا الزمن الرديء نتيجة التهجير القسري والحرب العنيفة والفقير المدقع الذي دفع بالكثيرات اللواتي لا يخشين الله إلى عرض أنفسهن، والتسبب في خراب البيوت، وفصم عرى الزوجية، وعدم قيام الدولة بواجبها في حماية الآداب العامة، ومنع المتشردات، أدى ذلك كله إلى المأساة نتيجة هذا الانفلات. والمطلوب من العلماء والمخلصين القيام بواجبهم تجاه المجتمع في النصح والإرشاد والترغيب والترهيب، للحفاظ على مؤسسة الزواج، وبالتالي على الأسرة من التفكك والضياع، كونها أساس المجتمع.

2 - التكافل الاجتماعي في فكر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام (35هـ - 40هـ / 655م - 660م)



أ.د. انتصار لطيف حسن



أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي

جامعة البصرة - كلية التربية للبنات جامعة كربلاء
كلية التربية للعلوم الإنسانية
rahimhiloo@yahoo.com

يتناول هذا البحث دراسة سبل التكافل والتعاون الاجتماعي التي كان يقدمها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى الفقراء والمحتاجين من أبناء المجتمع العربي والإسلامي ومن الذين ضاقت بهم سبل العيش مع التركيز على طرق ذلك التكافل وسبله من حيث تنوعه ما بين مساعدات معنوية ومساعدات نقدية وأخرى مساعدات عينية وتبيان أثر تلك السياسة على تلك الطبقات الفقيرة والمحتاجة.

Social solidarity in the thought of Imam Ali bin Abi Talib (peace be upon him)

This study deals with the ways of solidarity and mutual cooperation that was offered by the Commander of the Faithful Ali bin Abi Talib to the poor and needy people of the Arab and Islamic society and those who narrowed their livelihoods with a focus on the ways of this interdependence and its variety in terms of its variety between moral assistance and cash and other assistance In-kind assistance and to demonstrate the impact of that policy on those .poor and needy classes

الكلمات المفتاحية

التكافل- الاجتماعي- فكر- علي بن أبي طالب

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين ، نحمده ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، والصلاة والسام عليه وعلى آل بيته الأشراف الأطهار.

وبعد.. فقد حرص الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام خلال مدة حكمه (35هـ - 40هـ/ 655م - 660م) للدولة العربية الإسلامية على تحقيق مجتمع متعاون مترابط متوازن بين مختلف فئات المجتمع دون خلل أو تقصير ، حتى يشعر كل فرد بعضويته الكاملة في المجتمع ويقوم بعمل ما عليه من واجبات وينهض بأعبائه، ويكمن وراء تلك السياسة فلسفة معينة، إذ لا شك أن امير المؤمنين كان يهدف من وراء ذلك تحقيق العدالة بين عموم المسلمين ، وعلى ألا يكون بينهم من يعاني من الفقر والفاقة والعوز المادي، وتنفيذا لوصايا البارئ عز وجل بذلك الصدد كما جاء في نصوص القرآن، وانتهاجا بوصايا رسول الله (ص) في مساعدة الفقراء والمحتاجين ، وكما سيرد ذكره في الصفحات القليلة القادمة ، وسوف نتناول ذلك الموضوع على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام

أولاً: تعريف التكافل الاجتماعي

أ- التكافل في اللغة: يعني الضم والرعاية وتحمل مؤونة الإنفاق والضمنان. (1) وتأتي كلمة كفل على معان متعددة وهي:

- 1- الكِفْل: بمعنى النصيب وبمعنى الضعف وبمعنى المثل، قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ (2) .
- 2- الكفيل: بمعنى الشاهد والرقيب قال تعالى: (وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا) (3).

3- الكافل: تأتي بمعنى العائل. قال تعالى (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا) (4)، وتأتي بمعنى الضامن. قال تعالى : (إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيَمَ) (5).

ب -التكافل الاجتماعي في الاصطلاح

يقصد بها تعاون أبناء المجتمع على تحقيق الخير ودفن الجور يقول محمد أبو زهرة

معرفاً التكافل الاجتماعي في الاصطلاح ((يقصد بالتكافل الاجتماعي في معناه اللفظي أن يكون أحاد الشعب في كفالة جماعتهم وأن يكون لكل قادر أو ذي سلطان كفيلاً في مجتمعه يمهده بالخير وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الأحاد ودفع الأضرار ثم المحافظة على دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة)).

(6)

ويعرف عبد الله علوان التكافل الاجتماعي قائلاً: ((أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا فيما بينهم سواء أكانوا أفراداً أو جماعات أو محكومين على اتخاذ مواقف إيجابية كراعية اليتيم أو سلبية كتحريم الاحتكار بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية ليعيش الفرد في كفالة الجماعة ويعيش الجماعة بمؤازرة الفرد حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد المجتمع الأفضل ودفع الضرر عن أفرادها)).⁽⁷⁾

ثانياً: التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

أ- الآيات القرآنية الواردة في معنى التكافل الاجتماعي عديدة منها:

1- قال الله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ)⁽⁸⁾

2- قال تعالى : (إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ)⁽⁹⁾

3- قال تعالى: (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ)⁽¹⁰⁾

4- قال تعالى: (إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً لِوَالِيٍّ نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا)⁽¹¹⁾

5- قال تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)⁽¹²⁾

6- قال تعالى: (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ

إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُتَّقُونَ)⁽¹³⁾

7- قال تعالى عز وجل : (وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا)⁽¹⁴⁾

(14)

8- قال الله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).⁽¹⁵⁾

9- وقال تعالى: (وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا).⁽¹⁶⁾

10- قال تعالى: (مَا أَفَاءَ⁽¹⁷⁾ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِبنِ السَّبِيلِ⁽¹⁸⁾)).

ب- الاحاديث النبوية الواردة في معنى التكافل الاجتماعي منها:

1- قال رسول الله ﷺ: ((أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة وأشار بالسبابة والوسطى وقرن بينهما قليلاً)).⁽¹⁹⁾

2- قال رسول الله ﷺ: ((المرأة إن قتلت عمداً لا تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملاً، وحتى تكفل ولدها)).⁽²⁰⁾

3- قال رسول الله ﷺ: ((الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن)).⁽²¹⁾

4- قال رسول الله ﷺ: ((اللهم إني أخرج حق الضعيفين اليتيم والأرملة)).⁽²²⁾

5- قال رسول الله ﷺ: ((من عال ثلاث بنات فأدبهن ورحمهن وأحسن إليهن فله الجنة)).⁽²³⁾

6- قال رسول الله ﷺ: ((إن على المسلمين في فيئهم أن يغادوا أسيرهم ويؤدوا عن غارمهم)).⁽²⁴⁾

7- قال رسول الله ﷺ: ((من كف لضريير حاجة من حوائج الدنيا ومشى له فيها حتى يقضي الله حاجته، أعطاه الله براءة من النفاق وبراءة من النار وقضى له سبعين حاجة من حوائج الدنيا ولا يزال يخوض في رحمة الله تعالى حتى يرجع)).⁽²⁵⁾

8- قال رسول الله ﷺ: ((ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا)).⁽²⁶⁾

9- قال رسول الله ﷺ: ((عليكم بالتواصل والتبادل وإياكم والتقاطع والتحاسد والتدابير وكونوا عباد الله إخوانا، فإن المؤمن أخو المؤمن لا يخونه ولا يخذله ولا يحقره ولا يقبل عليه قول مخالف له)).⁽²⁷⁾

10- قال رسول الله ﷺ: ((يا أيها الناس أفسحوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام)).⁽²⁸⁾

المطلب الثاني: أنواع التكافل الاجتماعي

للتكافل الاجتماعي في الإسلام أنواع عديدة هي:

1- التكافل العبادي

إن تكافل المجتمع الإسلامي وتعاونه في أداء بعض العبادات والشعائر الجماعية هو ما يعرف بالتكافل العبادي. يقول الدكتور مصطفى السباعي: ((هناك في الإسلام شعائر وطاقات يجب أن يقوم بها المجتمع ويحافظ عليها بمجموعة تسمى بفروض الكفاية في العبادات كصلاة الجنازة)).⁽²⁹⁾

2- التكافل الأخلاقي

يقصد بالتكافل الأخلاقي حراسة المبادئ الأخلاقية النابعة من عقيدة المؤمنين وتحمل كل فرد في المجتمع مسؤولية تصرف يسيء إلى المجتمع، لذا وجب على المسلمين أن يشتركوا في الحفاظ على المجتمع وأن يكونوا حراساً عليه بإنكار المنكرات الخلقية وغيرها⁽³⁰⁾، وإن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو إلى التكافل الأخلاقي كثيرة من ذلك قوله تعالى: ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ))⁽³¹⁾، وقال الرسول ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)).⁽³²⁾

3- التكافل الأدبي

وهو شعور كل فرد نحو إخوانه في الدين بمشاعر الحب والعطف وحسن المعاملة ويتعاون معهم في سراء الحياة وضرائها، ويتمنى لهم الخير، ويكره أن ينزل الشر بهم، وقد دلّ على ذلك المعنى قول الرسول ﷺ: ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)).⁽³³⁾

4- التكافل الاقتصادي

ويقصد به أن يتعاون الجميع في المحافظة على ثروات الأمة، ويعمل المجتمع على حفظ ثروات الأفراد من الضياع والتبذير، كما يمنع سوء استعمال الاقتصاد من التلاعب بالأسعار والغش في المعاملات والاحتكار.⁽³⁴⁾

5- التكافل المعاشي

يعني به؛ إلزام المجتمع بكفالة ورعاية أحوال الفقراء والمرضى والمحتاجين، ويسمى هذا النوع من التكافل بالمعاشي لأنه يتعلق بكفالة المجتمع لمعيشة هؤلاء معيشة كريمة تليق

بكرامة الإنسان.⁽³⁵⁾

6- التكافل الدفاعي

يؤكد هذا التكافل على ضرورة تضامن جميع أبناء الأمة الإسلامية ووقوفهم معاً من أجل مقارعة الظلم والبغي والدفاع عن العرض والدين والمال والأرض، وتحقيق الأمن والاستقرار، وأن تكون المشاركة فعلية في الحرب أو بالدعم بالأموال، وإنفاقها على المقاتلين، أو تقديم الطعام وتجهيز المقاتلين بمستلزمات القتال كقوله تعالى: (وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)⁽³⁶⁾.

7- التكافل الجنائي

وهو مسؤولية الجماعة متضامنة عما يقع من الجرائم الاجتماعية، فالقاتل عمداً يقتل إلا أن يعفو أهل القتل ويأخذوا الدية وكذلك القاتل خطأ تلزمه الدية وهذه الدية التي تلزم القاتل في الحالتين ولا تجب عليه وحده وإنما يتضامن معه أهله وأقاربه. كل ذلك يتم في حالة معرفة القاتل، وأما إذا جهل فإن أولياء الدم يتحملون دية القتل فإن عجزوا أو جهل مكان القتل فإن الدية على بيت المال.⁽³⁷⁾

8- التكافل العلمي

فالتكافل العلمي هو أن يعلم العالم الجاهل، وعلى الجاهل أن يتعلم من العالم، وجعل الإسلام لكليهما أجراً وثواباً معاً⁽³⁸⁾، قال الرسول ﷺ: ((العالم والمتعلم شريكان في الأجر)).⁽³⁹⁾

المطلب الثالث: الإمام علي عليه السلام ورعايته كرامة وحقوق الإنسان

السلطة عند الامام علي عليه السلام ليست أداة لنيل الجاه والمجد لكنها صدق ونزاهة في التعامل مع الرعية، وعن دواعي تمسكه الشديد بالعدل يقول: ((يجب على السلطان أن يلزم العدل في ظاهر أفعاله لإقامة أمر سلطانه، وفي باطن ضميره لإقامة أمر دينه، فإذا فسدت السياسة ذهب السلطان، ومدار السياسة كلها على العدل والإنصاف، فلا يقوم سلطان لأهل الأيمان والكفر إلا بهما، والإمام العادل كالقلب بين الجوارح ، تصلح بصلاحه، وتفسد بفساده)).⁽⁴⁰⁾

ووقف الإمام علي عليه السلام بوجه أمراء الشر والاستبداد قائلاً: ((وايم الله، لأنصفن المظلوم من ظالمه، ولأقودن الظالم بخزامتة، حتى أوردته منهل الحق وإن كان كارهاً)).⁽⁴¹⁾

وكان الإمام علي عليه السلام يعتبر الحكم تكليفاً وليس تشريفاً، وخدمة وليس امتيازاً، والولاية للأمة وليس للحكم ، فهم يوبون عنها ويعملون على خدمتها، فقد كتب إلى ولاته قائلاً: ((

فأنصفوا الناس من أنفسكم

واصبروا لحوائجهم، فإنكم خزّان الرعية، ووكلاء الأمة وسفراء الأمة)).⁽⁴²⁾

ويرى الإمام علي عليه السلام أن المجتمع متكون من عدة طبقات ترتبط ببعضها، وأن الطبقة السفلى من المجتمع تضم المساكين والمحتاجين وشديدي الفقر، وذوي العاهات أو الأمراض التي تمنعهم من الكسب، ويوصي الإمام عليه السلام بهذه الطبقة، ففيهم السائل والمتعرض للعتاء بلا سؤال.⁽⁴³⁾

ولقد تمسك الإمام علي عليه السلام بقوة بالعدل والمساواة بين الجميع دون استثناء في أموالهم ومقتنياتهم⁽⁴⁴⁾. فنظرته تقوم على أن من له فضل وسابقة في الإسلام فإن أجره عند الله في الآخرة، أما في معاش الدنيا فالناس على حد سواء⁽⁴⁵⁾. وعلى هذا الأساس أقدم نحو الإصلاح وتحقيق العدالة، تتمثل بالمساواة في العطاء بين المسلمين بلا تمايز.

وكان الإمام عليه السلام يرى تكدس الثروات الضخمة وتعاطم الأموال بيد فئة قليلة، استفزازاً للمحرومين والمحتاجين من سواد الناس، وسبباً في تدهور العلاقات، وبحسه الإنساني استشعر حالة المعاناة والحرمان لدى الشرائح الفقيرة. لذا نجده تعاطف معهم لأنهم الأكثر تضرراً وتعرضاً للظلم الاجتماعي فقال: ((إن الله سبحانه وتعالى فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلا بما مُتّع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك))⁽⁴⁶⁾، ويقول: ((من أتاه الله مالاً، فليصل به القرابة وليحسن منه الضيافة وليفك به الأسير والفاني وليعط منه الفقير والغارم(المدين)))⁽⁴⁷⁾.

وكان الإمام عليه السلام يقيمت الفقر باعتباره عاملاً في تكدير المجتمع فيقول: ((الفقر هو الموت الأكبر، والفقر يخرس الفطن، عن حجته))⁽⁴⁸⁾، نظرتة هذه إلى الفقر باعتباره مرض اجتماعي، جعلته يعمل جاهداً على تخليص المجتمع منه فكان يوصي ولاته بالطبقة الدنيا التي تعاني شظف العيش والفاقة⁽⁴⁹⁾، وأن توفر لهم حاجاتهم الأساسية، لحفظ كرامتهم. ويوجّه أحد ولاته لمعاونة ذوي الحاجة المتعفين، والتكفل بإعالة اليتام والعجزة بقوله: ((فلا تشخص همك عنهم ولا تصعّر خدك لهم، وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم، ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم وتعهّد أهل اليتيم وذوي الرقة في السن(كبار السن) ممن لا حيلة له ولا ينصب للمسألة ولا ينصب للمسألة نفسه)).⁽⁵⁰⁾

وكان الإمام علي عليه السلام يفوض عماله القائمين على الصدقات، بالصرف لمن يستحق، ويطلب منهم أن يتقوا الله ويصونوا الأمانة ويخلصوا العمل.⁽⁵¹⁾

الإمام علي عليه السلام كان ينبه ولاته إلى بعض الممارسات التي تهدم البناء الاجتماعي فيدم الاحتكار والجشع عند التجار قائلاً: ((واعلم مع ذلك أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات وفي ذلك مضرة للعامة وعيب على الولاة، فامنع الاحتكار، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منعه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تحجف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكره بعدد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه في غير إسراف)).⁽⁵²⁾

ومن أساليبه أنه يطبق على نفسه ما يدعوا إليه، فقد كان يتشبه في معيشته بالفئات الاجتماعية المحرومة، فعندما ألح عليه أصحابه، أن يأكل ما طاب ليقوى على القتال، وأن يلبس ما يشاء لأنه الخليفة فيقول لهم: ((إنما هي نفسي أروضها بالتقوى، لتأتي آمنة يوم الخوف الأكبر، ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى العسل ولباب القمح ونسيج القز، ولكن هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعني إلى تخير الأطعمة، ولعلّ بالحجاز أو اليمامة من لا يجد القرص (الرغيف) ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطاناً (ممتلئ البطن) وحوالي بطون غرثي (خالية) وأكباد حرّى، أقنع من نفسي بأن يُقال عني أمير المؤمنين، ولا أشاركهم مكاره الدهر؟ أو أكون أسوة لهم في خشونة العيش، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل أخشن مما أكل ويلبس أخشن مما ألبس، وأنا على سنته حتى ألحق به)).⁽⁵³⁾ . ويدافع عن زهده وورعه قائلاً : ((إن الله أخذ على أمة الهدى أن يكونوا في مثل أدنى أحوال الناس، ليقبلي بهم الغني ولا يزرى بالفقير فقره، فو الله ما ضرب الله عباده بسوطٍ أوجع من الفقر غربه في الوطن، ولكنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول (والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أن تفتح عليكم الدنيا فتنافسوها)، والله لأن أبيت على حسك (الشوك الحاد) مسهداً، أو أُجرّ في الأغلال مصفداً، أحب إليّ من أن القي الله ورسوله يوم القيامة، ظالماً لبعض العباد أو غاصباً لشيء من الحطام (متع الدنيا) ، وإن لي في رسول الله صلى الله عليه وآله (الأسوة)).⁽⁵⁴⁾

وقد سعى الإمام عليه السلام إلى تضييق التفاوت المادي وتقليص الفوارق الاجتماعية، وإزالة كل ما يعيق إقامة العدل، وكان يدعو المحرومين إلى الصبر وعدم الجزع بقوله: ((اشكر الله على ما أولاك، واحمده على ما أبلاك، وعود نفسك الصبر على المكره، وأخلص في المسألة لربك، فإن بيده العطاء والحرمان)).⁽⁵⁵⁾

لقد كان الإمام عليه السلام حريصاً على كرامة الإنسان وصون حقوقه وضمان حرياته، فالناس عنده يولدون أحراراً، وهم متساوون في الكرامة ويتمتعون بجميع الحقوق والحريات، دونما

تميز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو اللغة أو المعتمد⁽⁵⁶⁾ ، فهو القائل: ((إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار))⁽⁵⁷⁾ ، وتضمن عهده إلى مالك الأشر⁽⁵⁸⁾ واليه على مصر مفاهيم إنسانية وقواعد اجتماعية نبيلة تدعو إلى احترام الناس والرفق بهم يقول: ((وأشعر قلبك بالرحمة الإنسانية وللرعية والمحبة لهم واللفظ بهم، ولا تكون عليهم سبغاً ضارياً تغتتم أكلهم، فإنهم صنفان، فإما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق))⁽⁵⁹⁾.

ولا فرق عنده بين المسلم وغير المسلم⁽⁶⁰⁾ ، فكلاهما إنسان يجب صون حياته بالحق وعدم التعسف في كرامته، فليس للظلم دين أو عرق وتتضح هذه القاعدة في وصيته إلى أولاده بقوله: ((الله الله في ذمة نبيكم، فلا يظلمن بين أظهركم))⁽⁶¹⁾ . هذا هو صوت الإسلام الحقيقي النقي الأصيل الذي تتجسد فيه كل معاني العدل والرحمة.

المطلب الرابع: الفئات التي تستحق التكافل الاجتماعي

أكد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على رعاية الصغار والأيتام والأرامل وكبار السن وتقديم المساعدات للفئات المحتاجة كالفقراء والمساكين والغرباء وأبناء السبيل وغيرهم من الأموال التي أوجبها على المسلمين من أموال الزكاة والأخماس والصدقات والكفارات والندور كي توزع على مستحقيها الذين حددهم الله تعالى (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)⁽⁶²⁾ .

1- كفالة الصغار والأيتام

كان للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام دور كبير وبارز في امر كفالة الأطفال والاهتمام بشؤونهم إذ كان يفرض العطاء للأطفال منذ ولادتهم، لكل مولود مائة درهم. أما اليتيم وهو الذي مات أبوه ولم يبلغ⁽⁶³⁾ ، فقد حظي بعناية الإمام علي عليه السلام واهتمامه وشمله بالعطاء، وكان يؤكد على ضرورة الإحسان لليتيم قائلاً: ((وارجما اليتيم))⁽⁶⁴⁾ كما كان يكتب إلى ولاة الامصار يحثهم على كفالة اليتيم، فقد كتب إلى واليه على مصر مالك الأشر قائلاً له: ((وتعهد أهل اليتيم))⁽⁶⁵⁾ .

2- كفالة اللقيط

اللقيط هو الطفل المنبوذ الذي يوجد مرمياً على الطريق ولا يُعرف أبواه⁽⁶⁶⁾ وإن التقاط المنبوذ واجب على رأي أغلب الفقهاء لما فيه من إحياء النفس المسلمة⁽⁶⁷⁾ . وقد أكد الإمام علي عليه السلام على حرية اللقيط⁽⁶⁸⁾ ؛ أما من حيث النفقة فإن الإمام علي

عليه السلام كان يفرض له من بيت المال (69).

3- كفالة كبار السن والأرامل

أولى الإمام علي عليه السلام كبار السن اهتماماً كبيراً وذلك لضعفهم وعجزهم عن مزاوله العمل، وكان الإمام يرضى بنفسه كبار السن فكان إذا لقي شيخاً مسناً حمل عنه حاجته (70)، وجعل أمر الإنفاق على شيوخ أهل الذمة من بيت المال (71)، وكان يحث ولاته على رعاية كبار السن وتحمل مؤونتهم وكفالتهم. (72)

أما فيما يتعلق بإعالة الأرامل فإن الإمام كان حريصاً على رعاية الأرامل وكفالتهم وضمن حقوقهن في بيت المال إذ كان يأمر ولاته بكفالة الأرامل، فقد كتب إلى عامله زياد بن أبيه يؤكد فيه على حقوق الأرامل في بيت المال وكفالة الدولة لهن. (73)

4- كفالة الأسر المتعفة

المتعفون هم أناس فقراء ربما لا يملكون شيئاً إلا أنهم مع ذلك يملكون عزة نفس وكرامة تمنعهم عن سؤال الناس.

وقد أبدى الإمام علي عليه السلام اهتماماً متميزاً بالمتعفين وقدم المساعدات لهم بنفسه، حيث ورد في رواية أن الإمام علي عليه السلام توجه إلى منزله وبصحبه موله قنبر فأخرج قوصرة (ما يكنز فيه من تمر) وجراب دقيق، وشيئاً من الشحم والأرز والخبز، وحمله على كتفه الشريفة ليعطيه إلى أسرة فقيرة (74).

وكان يعهد إلى موله قنبر بحمل دقيق وتمر وإيصاله ليلاً إلى بيوت يتعهد برعايتها (75)، وروى الإمام الحسن بن علي (عليهما السلام) أنه سمع أنين مسكين يسكن في إحدى خرائب الكوفة، فسأله عن حاله فقال: ((كان لي رجل يأتيني كل ليلة بما أحتاجه من طعام وشراب وقد مضت ثلاث ليالي لا أراه يأتيني)). فقال له الإمام الحسن عليه السلام: ((ذاك أبي وقد قتل في محرابه)) (76).

5- رعاية أصحاب العاهات

اهتم الإمام علي عليه السلام بكفالة هذه الفئة من أبناء المجتمع بالإنفاق عليهم وتحمل مؤونتهم وكان يوصي ولاته في الأمصار برعاية أصحاب العاهات وكفالتهم وجعل لهم نصيب في أموال بيت المال فقد كتب إلى عامله على مصر مالك الأشتر قائلاً: ((الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين المحتاجين وأهل البؤس والزمنى (المعوقين)، فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعترراً واحفظ الله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قسماً من

بيت مالك وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن لأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكل قد استرعت حقه، فلا يشغلنك عنه شاغل))⁽⁷⁷⁾.

وقد فرض الإمام علي عليه السلام العطاء لأهل الذمة من أصحاب العاهات وذلك عندما رأى ضريراً من أهل الذمة وهو يسأل الحاجة فأمر الإمام عليه السلام بإجراء العطاء عليه من بيت مال المسلمين قائلاً: ((استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه، انفقوا عليه من بيت المال))⁽⁷⁸⁾.

6- رعاية الفقراء والمحتاجين وابن السبيل

أكد الإمام علي عليه السلام على مساعدة الفقراء والمساكين، فكان يقوم بتوزيع الأموال الواردة على بيت المال جميعاً على الفئات المستحقة دون أن يبقي درهماً واحداً إلى اليوم التالي⁽⁷⁹⁾، حيث كان الإمام يدخل بيت المال كل يوم جمعة، فإن رأى منه شيئاً قال: ((لا أرى هذا هنا وبالناس إليه حاجة)) فيأمر بتقسيمه كما كان يأمر بكس البيت ثم يصلي ركعتين فيه ويقول: ((تشهدان لي يوم القيامة))⁽⁸⁰⁾.

وعرف عن الإمام عليه السلام أنه كان يحمل الطعام إلى فقراء الكوفة في جوف الليل⁽⁸¹⁾، ويساعد المحتاجين الذين يأتون إليه بقصد المساعدة فيقدم اليهم ما يعينهم في سد حاجتهم من الأموال والكسوة⁽⁸²⁾. وقد باع بستاناً له في المدينة وفرق ثمنها على الفقراء⁽⁸³⁾.

وكان الإمام علي عليه السلام عندما يمر بالأسواق يحث أصحاب المهن والأثرياء على مساعدة المساكين قائلاً لهم: ((يا أصحاب التمر، أطعموا المساكين يربُّ كسبكم))⁽⁸⁴⁾

وقد أوصى الإمام علي عليه السلام أولاده فعَلَ الخير ومساعدة الفقراء والمساكين قائلاً: (... وارحموا اليتيم، وأطعموا المسكين، وأشبعوا الجائع، واكنفوا الضائع))⁽⁸⁵⁾، كما كان يوصي عماله برعاية المساكين والمحتاجين والإنفاق عليهم من بيت المال⁽⁸⁶⁾.

7- رعاية الغارمين

تعدُّ مسألة الديون وقضائها عن المعسرين إحدى أهم الوسائل التي أولاها الإمام علي عليه السلام قدرًا بالغاً من العناية والاهتمام لما لها من أهمية خاصة في حياة المسلمين، ويمكن أن نلاحظ ذلك الاهتمام من خلال عمل الإمام علي عليه السلام على بيع بستان له وإعطاء ثمنه إلى أحد الأعراب ليعينه في سداد دينه⁽⁸⁷⁾.

8- رعاية الشواذ والمخرفين

تبنى الإمام علي عليه السلام تقديم الرعاية لهذه الفئة الضالة عن الطريق السوي، ومحاولة إنارة الطريق أمامهم ليهتدوا إلى الحق والعدالة، وقد تكفل مسؤولية رعاية المسجونين منهم

لا سيما الفقراء ومساعدتهم على توفير الحاجات المعاشية الأساسية من بيت مال المسلمين، فقد كان ((إذا حبس الرجل الداعر ينفق عليه من ماله إن كان له مال، وإن لم يكن له ذلك أنفق عليه من بيت مال المسلمين))⁽⁸⁸⁾، وكانت النفقات تمنح للسجناء بواسطة ديوان خاص حيث تخرج إليهم الأعطيات الثابتة والمتساوية⁽⁸⁹⁾.

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث تبينت لنا النتائج الآتية:

- 1- التكافل الاجتماعي مبدأ أساسي من مبادئ التشريع الإسلامي ولازم أكيد من لوازم الأخوة الإيمانية، ترتقي من خلاله المشاعر الإيمانية، ليقوم أفراد المجتمع بواجباتهم تجاه بعضهم بعضاً، ويتضامن أبناء المجتمع، لاتخاذ مواقف إيجابية تصبُّ في مصلحة المجتمع، وتجلب له الخير والسعادة والاستقرار، وتحضُّ على مقاومة كل ما يخلُّ بسعادة واستقرار وكفاية المجتمع مما لا ينسجم مع ما أمرنا الله تعالى به من التعاون على فعل الخيرات والعمل الصالح.
- 2- إن ممارسات التكافل الاجتماعي طبقت في الإسلام في الجانبين المادي والمعنوي.
- 3- حرص الإمام علي عليه السلام على تحقيق التكافل الاجتماعي باعتباره ضماناً لحقوق الإنسان وحرية وكرامته.
- 4- إن خلافة الإمام علي عليه السلام قامت أساساً من أجل تحقيق العدل والمساواة، فقد امتدت رعايته وكفالاته لمختلف فئات المجتمع العربي الإسلامي ابتداءً من الطفل الذي فرض له العطاء؛ إذ عمد الإمام إلى تقسيم الأموال الواردة إلى الدولة في بيت المال على الفئات المستحقة.

الهوامش:

- 1- الفراهيدي، العين، ج5، ص373، الأزهرى، تهذيب اللغة؛ ج10، ص254. ابن منظور، لسان العرب؛ ج5، ص422.
- 2- سورة الحديد، الآية 28.
- 3- سورة النساء، الآية 85.
- 4- سورة آل عمران، آية 37.
- 5- سورة آل عمران، آية 44.
- 6- التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص7.
- 7- التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص19.
- 8- سورة البقرة، آية 215.
- 9- سورة طه، آية 12.
- 10- سورة القصص، آية 12.
- 11- سورة ص، آية 23.
- 12- سورة المائدة، آية 2.
- 13- سورة البقرة، آية 177.
- 14- سورة الإسراء، آية 26.
- 15- سورة التوبة، آية 71.
- 16- سورة الإنسان، آية 8.
- 17- الفيء: هو ما حصل للمسلمين من أموال الكافر من غير حرب ولا جهاد: ينظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج3، ص482.
- 18- سورة الحشر، آية 7.
- 19- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج2، ص375.
- 20- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج7، ص280.
- 21- الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ج1، ص16.
- 22- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج2، ص439.
- 23- المصدر نفسه، ج3، ص97.
- 24- ابن قدامة، الشرح الكبير، ج10، ص498.
- 25- الصدوق، الأمالي، ص517.
- 26- البخاري، الأدب المفرد، ص83.
- 27- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج1، ص5.

- 28- المصدر نفسه، ج2، ص196.
- 29- اشتراكية الإسلام، ص184-183.
- 30- السباعي، اشتراكية الإسلام، ص182.
- 31- سورة التوبة، آية 71.
- 32- مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص50.
- 33- السباعي، اشتراكية الإسلام، ص179.
- 34- المصدر نفسه، ص183.
- 35- السباعي، اشتراكية الإسلام، ص180.
- 36- سورة التوبة، آية 41.
- 37- النبهان، الاتجاه الجماعي، ص326، السباعي، اشتراكية الإسلام، ص181.
- 38- السباعي، اشتراكية الإسلام، ص179.
- 39- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج1، ص83.
- 40- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج9، ص14.
- 41- المنقري، وقعة صفين، ص217.
- 42- محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج3، ص80.
- 43- ابن سلامة، دستور معالم الحكم، ص149-148.
- 44- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج4، ص406.
- 45- محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج3، ص215.
- 46- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج4، ص78.
- 47- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج4، ص78.
- 48- محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج2، ص151-150.
- 49- الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، ج3، ص101.
- 50- محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج3، ص122.
- 51- المصدر نفسه، ج3، ص78.
- 52- محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج3، ص67-66.
- 53- المصدر نفسه، شرح نهج البلاغة، ج3، ص72.
- 54- المصدر نفسه، ج2، ص216 و ج4، ص41.
- 55- ابن سلامة، دستور معالم الحكم، ص69.
- 56- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 10/12/1948.
- 57- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج10، ص232.

- 58- مالك الأثر: هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث بن سلمة النخعي، شهد اليرموك وغيرها، نزل الكوفة وولاه الإمام علي عليه السلام مصر فمات قبل أن يدخلها سنة 37هـ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج10، ص11-12.
- 59- محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج3، ص107-108.
- 60- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج6، ص184.
- 61- المصدر نفسه، ج6، ص184.
- 62- سورة التوبة، الآية 60.
- 63- أبو عبيد، الأموال، ص339.
- 64- الفيروزبادي، القاموس المحيط، ج4، ص193.
- 65- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج3، ص88.
- 66- ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص102، و ج7، ص392.
- 67- الشربيني، مغني المحتاج، ج4، ص210.
- 68- الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص198.
- 69- أبو عبيد، الأموال، ص339.
- 70- خالد ، خلفاء الرسول ﷺ، ص557.
- 71- الحر العاملي، وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة، ج15، ص66.
- 72- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج17، ص86.
- 73- المصدر نفسه، ج16، ص197.
- 74- الحلي، كشف اليقين، ص115-116.
- 75- الزمخشري، ربيع الأبرار، ج2، ص49.
- 76- الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ج1، ص275.
- 77- الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، ج3، ص101.
- 78- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6، ص293.
- 79- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج42، ص478.
- 80- محب الدين الطبري، الرياض النضرة، ج2، ص305.
- 81- الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ج3، ص65.
- 82- البلاذري، أنساب الأشراف، ج2، ص141.
- 83- الديلمي، إرشاد القلوب، ج2، ص221.
- 84- الخوارزمي، المناقب، ص121.
- 85- ابن أعمم الكوفي، كتاب الفتوح، ج4، ص142.

- 86- ابن شهر آشوب، المناقب، ج3، ص293.
 87- المجلسي، بحار الأنوار، ج41، ص44.
 88- أبو يوسف، الخراج، ص178.
 89- المصدر نفسه، ص179-180.

المصادر والمراجع:

أولاً - المصادر

1- القرآن الكريم

- 2- ابن الاثير، أبو الحسن علي بن ابي الكرم الجزري (ت630هـ/1232م).
 النهاية في غريب الحديث، تحقيق أحمد الزاوي وآخرون، قم، (د.ت)
 3- أحمد بن حنبل، (ت 241هـ/855م).
 مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، (د.ت).
 4- الأربلي، علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت693هـ/1293م).
 كشف الغمة في معرفة الأئمة، دار الأضواء للطباعة، بيروت، 1985.
 5- الأزهرى، أبو منصور أحمد بن محمد (ت 370هـ/980م).
 تهذيب اللغة، القاهرة، بيروت (د.ت).
 6- ابن أعمم الكوفي، أبو محمد احمد (ت 314هـ/926م).
 كتاب الفتوح، الهند، 1971.
 7- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256هـ/869م).
 الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، (د.ت).
 8- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى (ت279هـ/893م).
 أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله ، مصر، 1959.
 9- الحاكم النيسابوري، محمد بن محمد (ت 405هـ/1014م).
 المستدرک على الصحيحين، بيروت 1406هـ.
 10- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (ت852هـ/1448م).
 تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت، (د.ت).
 11- الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد المكي (ت568هـ/1172م).
 المناقب، تحقيق مالك المحمودي، قم، 1411هـ.
 12- الديلمي، أبو علي الحسن بن أبي الحسن (ت 841هـ/1437م).
 إرشاد القلوب، قم، 1992م.

- 13- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر (ت538هـ/1143م).
ربيع الأبرار ونصوص، بغداد، 1982.
- 14- ابن سلامة، محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي (ت454هـ/1033م).
دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم، المكتبة الازهرية، 1332هـ.
- 15- الشربيني، محمد الشربيني، (ت977هـ/1569م)
مغني المحتاج، بيروت، 1958م.
- 61- ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت588هـ/1192م).
مناقب آل أبي طالب، النجف، 1956م.
- 17- الصدوق، محمد بن علي بن الحسن (ت281هـ/894م).
الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، قم، 1417هـ.
- 18- الطبري، محمد بن جرير (ت310هـ/922م).
تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، 1977م.
- 19- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت460هـ/1070م)
تهذيب الأحكام، قم، (د.ت)
- 20- أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت224هـ/838م)
الأموال، القاهرة، 1968
- 21- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة (ت571هـ/1175م)
تاريخ مدينة دمشق، بيروت، 1415هـ
- 22- الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت817هـ/1415م)
القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1983م
- 23- ابن قدامة، عبد الرحمن (ت682هـ/1283م)
الشرح الكبير، بيروت، (د.ت)
- 24- الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت587هـ/1191م)
بدائع الضائع، باكستان، 1409هـ
- 25- ابن ماجة، أبي عبد الله محمد بن يزيد (ت275هـ/888م)
سنن ابن ماجة، بيروت، (د.ت).
- 26- محب الدين الطبري، أبو العباس أحمد بن عبد الله (ت694هـ/1294م)
الرياض النضرة في مناقب العشرة، القاهرة، 1553هـ
- 27- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ت261هـ/874م)
صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة، بيروت، (د.ت)

- 28- ابن منظور، جمال الدين محمد بن كرم (ت711هـ/1311م)
لسان العرب المحيط، بيروت، 1193م
- 29- المنقري، نصر بن مزاحم (ت212هـ/827م)
وقعة صفين، القاهرة، 1962
- 30- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، (ت182هـ/798م)
الخراج، القاهرة، 1927.
- ثانياً- المراجع:**
- 31- الحر العاملي، محمد بن الحسين بن علي (ت1104هـ/1692م).
وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة، قم، 1414هـ.
- 32- خالد، خالد محمد.
خلفاء الرسول ﷺ، بيروت، 1974.
- 33- أبو زهرة، محمد.
التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة، 1964.
- 34- السباعي، مصطفى.
اشتراكية الإسلام، دمشق، 1996.
- 35- المجلسي، محمد باقر محمد تقي (ت1111هـ/1700م).
بحار الأنوار، بيروت، 1983.
- 36- النبهان، د. محمد فاروق.
الاتجاه الاجتماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، بيروت 1970.

(setontooF)

- 1 - فيصل محمد عبد الغفار، شبكات التواصل الاجتماعي، الجندرية للنشر والتوزيع، المملكة، 2015، ص 8.
- 2 - ياتشيانكلر، ثورة الشبكاتكيف يغير الإنتاج الاجتماعي الأسواق والحرية، ترجمة سعيد فريج العويضي، العبيكان، الرياض، 2012، ص 491.
- 3 - د، نديم المنصوري، سيسيولوجيا الإنترنت، منتدى المعارف، بيروت، 2014، ص23،