

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
اللجنة التسييرية لكليات بني وليد

المنتدى الجامعي

مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن كلية الآداب بني وليد

العدد الثاني / الصيف 2012

هذا العدد:

المواقف في إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية
المقومات الجغرافية للتنمية السياحية بمنطقة بني وليد
مستقبل قوانين الأحوال الشخصية في ظل العولمة
العلاقة التاريخية بين المسلمين والحضارة الغربية
الشباب الليبي وقضايا المواطنة وتصور مقترح لدور الخدمة الاجتماعية
الاستعارة في تفسير الكشف
المواجهة التشريعية لجريمة غسل الأموال
الأسطورة في بعض الرؤى والمعتقدات الشعبية في المجتمع الليبي
الأثار الاقتصادية والاجتماعية لتدهور البيئة الطبيعية بمنطقة بني وليد

قواعد النشر بمجلة المنتدى الجامعي العلمية الفصلية المحكمة

المنتدى الجامعي، مجلة علمية فصلية محكمة، تهتم بنشر البحوث والدراسات العلمية الأصيلة والمبتكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والأساسية والتطبيقية.

وإذ ترحب المجلة بإسهامات الباحثين والكتاب في المجالات المعرفية المشار إليها؛ تحيطهم علماً بقواعد وشروط النشر فيها وفق الآتي:

- 1- تُقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية على أن تعالج القضايا والموضوعات بأسلوب علمي موثق؛ يعتمد الاجرائية المعتمدة في الأبحاث العلمية، والأمانة العلمية ودرجة التوثيق، وسلامة التحرير وخلوه من الأخطاء النحوية والاملائية والطباعية.
- 2- يكون التوثيق بذكر المصادر والمراجع بأسلوب أكاديمي، يتضمن:
 - في الكتب: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، مكان وتاريخ النشر، اسم الناشر.
 - في المجلات: اسم كاتب المقال، عنوان المقال، اسم المجلة، رقم العدد وتاريخه، رقم الصفحة.
- 3- أن يكون النص مطبوعاً على الحاسب الآلي على برنامج (Microsoft Word) ويكون حجم الصفحة (A4) مع مراعاة الحواشي حسب الآلية المصممة من البرنامج السابق، ويكون خط الطباعة هو (Simplified Arabic) بحجم (14) للمتون و(16) للعناوين و(12) للحواشي.
- 4- أن لا يزيد حجم الدراسة أو البحث على (25) صفحة (A4) كحد أقصى، وأن يرفق بخلاصة للبحث أو المقال لا تتجاوز (80) كلمة، باللغتين العربية والانكليزية.
- 5- ترحب المجلة بتغطية المؤتمرات والندوات عبر تقارير لا تتعدى (10) صفحات (A4) كحد أقصى، يذكر فيها مكان الندوة / المؤتمر وزمانها وأبرز المشاركين فيها، مع رصد أبرز ما جاء في الأوراق والتعقيبات والتوصيات.
- 6- ترحب المجلة بنشر مراجعات الكتب بحدود (10) صفحات (A4) كحد أقصى، على أن لا يكون قد مضى على صدور الكتاب أكثر من عامين، ويدون في أعلى الصفحة عنوان الكتاب واسم المؤلف والناشر ومكان النشر وتاريخه وعدد الصفحات. وتتألف المراجعة من عرض وتحليل ونقد؛ فضلاً عن تضمينها خلاصة مركزة لمحتويات الكتاب، مع الاهتمام بمناقشة طروحات المؤلف ومصادقية مصادره وصحة استنتاجاته.
- 7- يرفق مع كل دراسة أو بحث تعريف بالسيرة الأكاديمية والدرجة العلمية والعمل الحالي للباحث.
- 8- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عما تقبله للنشر فيها.
- 9- ألا تكون المواد المرسلة للنشر في المجلة قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- 10- تخضع المواد الواردة للتقويم من قبل محكمين تختارهم هيئة التحرير (سرياً)، ولا تعاد المواد المعتذر عن نشرها إلى أصحابها؛ نشرت أم لم تنشر.
- 11- يجري إعلام الباحث أو الكاتب بقرار اللجنة التحكيمية وهيئة تحرير المجلة خلال شهرين من تاريخ الإشعار باستلام النص؛ وللمجلة الحق في الطلب من الباحث أن يحذف أو يعيد الصياغة، أو أي جزء، بما يتوافق وقواعدها.
- 12- تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة وفق خطة التحرير؛ وتؤول حقوق الطبع للمجلة عند إخطار الباحث بقبول بحثه للنشر.
- 13- ترسل إلى صاحب البحث أو المقال عدد ثلاث نسخ، و(5) مستلات من العدد الذي نشر فيه البحث.
- 14- ترسل البحوث والدراسات والمقالات باسم رئيس التحرير، على البريد الإلكتروني الآتي:

Almuntada2012@yahoo.com

أما بخصوص البحوث والمقالات التي تسلم إلى مقر المجلة؛ فإن البحث يُسلم على قرص مدمج (CD) مرفقاً بعدد أربع نسخ ورقية.

وللمزيد من المعلومات والاستفسار يمكن مراجعة صفحة المجلة على مواقع التواصل الاجتماعي الآتية:

<http://www.facebook.com/almuntada.bw>

أو

Almuntada2012@maktooblog.com

مقر المجلة:

كلية الآداب بني وليد

بني وليد - طريق الظهر

المنتدى الجامعي

مجلة علمية فصلية محكمة تصدرها كلية الآداب بني وليد

العدد الثاني - الصيف 2012

الإشراف العام

د. مفتاح الرباضي

رئيس التحرير

عويذات حسين بالحاج

هيئة التحرير

د. علي الفتلاوي

د. كريم سيد كنبار

د. محمود عبد حميد العيساوي

عبد الله أبو عزوم بالخير

رمضان طاهر البرغوثي

التصميم والتنفيذ

د. علي الفتلاوي

اللجنة الاستشارية

د. صالح معيوف مفتاح	د. سليمان محمد شقاف
د. سليمان معمر الدبيب	د. محمد مصباح البرغوثي
د. أنديش الطاهر الفقيهي	د. خالد بحري غيث
د. محمد السوداني عبد الله	د. فخر الدين عبد السلام
د. عبد السلام أحمد الحاج	د. إبراهيم محمد الحويج
د. بلعيد الطاهر الفقيهي	د. عبد السلام علي أبو حمرة
د. جبريل مسعود اقريميدة	د. عبد الحميد علي عبد الله

د. محمد سعد مفتاح

المواد المنشورة تعبر عن آراء كتابها ولا تعبر عن رأي المجلة

التوثيق في دار الكتب الوطنية - بنغازي 2012/ 446

المراسلات

مجلة المنتدى الجامعي - كلية الآداب بني وليد - طريق الظهرة - بني وليد
البريد الإلكتروني almuntada2012@yahoo.com
الفيسبوك [facebook.com/almuntada2012](https://www.facebook.com/almuntada2012)

محتويات العدد

8-7	كلمة هيئة التحرير
10-9	الدكتور على مصباح خلف ميلاد في ذمة الله
38 - 11	المَوَاقِفُ في إرشاد العَقْل إلى الحقيقة الدينية (طرحٌ نقديٌّ برؤيةٍ تصوّفيةٍ) د. مجدي إبراهيم كلية الآداب بني وليد - قسم الفلسفة
60-39	المقومات الجغرافية للتنمية السياحية بمنطقة بني وليد أبو القاسم محمد مصباح القاضي كلية التربية بني وليد
72-61	مستقبل قوانين الأحوال الشخصية في ظل العولمة د. الهادي علي الهادي زبيدة كلية القانون - جامعة طرابلس
100-73	العلاقة التاريخية بين المسلمين والحضارة الغربية (إشكالية القبول والرفض) د. مفتاح يونس الرباضي كلية الآداب بني وليد - قسم التاريخ
130-101	الشباب الليبي وقضايا المواطنة وتصور مقترح لدور الخدمة الاجتماعية د. أبو بكر علي ضو عبد العزيز كلية التربية بني وليد - قسم الخدمة الاجتماعية

156-131	الاستعارة في تفسير الكشاف د. سالم امحمد سالم العواسي كلية التربية بني وليد - قسم اللغة العربية
174-157	المواجهة التشريعية لجريمة غسل الأموال د. خالد عبدالله محمد قرقر كلية القانون بني وليد
206-175	الأسطورة في بعض الرؤى والمعتقدات الشعبية في المجتمع الليبي (دراسة تحليلية مقارنة) د. صالح علي زرقون كلية الآداب بني وليد - قسم الفلسفة
236-207	الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتدهور البيئة الطبيعية بمنطقة بني وليد د. أحمد قريرة أحمد كلية التربية بني وليد - قسم الجغرافيا

كلمة هيئة التحرير

يسعدنا في مجلة المنتدى الجامعي أن نتواصل معكم في عددها الثاني واضعين نصب أعيننا ما وعدنا به؛ بأن تكون هذه المجلة بوابة للتعريف بالجهد البحثي الأكاديمي الذي يقدمه أعضاء هيئة التدريس بكلّيات بني وليد فضلاً عن مساهمات الدارسين والباحثين في المدينة، وقد بين العدد الأول تنوعاً وجدياً في ذلك، على الرغم من الصعوبات التي واجهت هيئة التحرير ومنها الاعتماد على الجهود الذاتية مالياً وفنياً وقد ذللت - بعون الله - بمؤازرة الأخوة الباحثين وصدق العاملين على خروج المجلة إلى مترقبيها والمعنيين بها.

ومن أجل إدامة صدور المجلة بانتظام وسلاسة، وحفاظاً على رصانتها، ندعو الباحثين إلى التقيد بشروط النشر؛ إذ أن البحوث التي لا تستوفي المتطلبات المنهجية والاجرائية والفنية تعوق المهمة وتضعبها من حيث التكلفة، زمناً ومالاً وجهداً، وما نعلنه هو تنويه لبعض الأخوة، دعوةً إليهم ومساهمةً منهم، أملاً بالمشاركة الجماعية المستدامة لمصلحة استمرارية انتظام المجلة بصدورها وأداء دورها الثقافي والعلمي.

إن رئاسة التحرير وهيئتها، وهي تحقق أوليات الهدف المرتجى، تشعر بالراحة والاطمئنان، أن تكون بعملها بمستوى المأمول، خدمةً للوطن وإبرازاً للكفاءات والامكانيات العلمية والمعرفية التي تعيش بكنف بني وليد ومؤسساتها الأكاديمية، مبتهلين إلى الله أن يوفق الجميع، وأن يحمي بلدنا من كل غائلة ويجعله آمناً ويأخذ نصيبه إلى جانب البلدان، رفعةً وتقدماً، من خلال العمل العلمي المنجز.

إن ما نتمناه، هو تواصلكم معنا، بتعزيز جهدنا بأرائكم وملاحظاتكم، راجين التماس العذر لنا عند وجود أي تقصير.



الدكتور علي مصباح خلف ميلاد

في ذمة الله

قدمت المجلة في عددها الأول استذكراً للدكتور أحمد بونة (رحمه الله) في محاولة منها أن تقعد لتقليد فارق المؤسسات الأكاديمية العربية ومعها الجامعات الليبية؛ إذ أنه بغيبة الزميل أو الرفيق تغيب ذكرياته عنا ولم يعد مذكوراً إلا بالصدفة، ولذلك تحرص المجلة أن تستدعي أحد الغائبين أو المفارقين ممن عملوا وقدموا للعملية التربوية والتعليمية في مؤسسات بني وليد الأكاديمية، عرفاناً ووفاءً. وفي العدد الحالي نُحضر جانباً من سيرة الدكتور علي خلف الذي تغمدته الله برحمته، آملين أن نقوم على أخوة آخرين ذكراً وإشهاراً، وهو أقل الوفاء لمن عملوا وقدموا لبني وليد، بل لليبية، ومن ثم رحلوا.

ولد الدكتور علي خلف في محلة ابوراوي في مدينة بني وليد ليبيا سنة 1945م، ودرس في بداية تعليمه بالكتاب بنفس المحلة المذكورة على يد الشيخ سليمان عبد السلام؛ ومن ثم انتقل إلى التعليم الرسمي بالمدارس العامة في مدرسة بني وليد الشمالية، ومنها انتقل إلى مدرسة بني وليد المركزية الإعدادية في سبيل استكمال مسيرة العلم والمعرفة؛ ليلتحق بعدها بمعهد احمد النائب بمدينة ترهونة وتخرج منه معلماً في مرحلة التعليم المتوسط سنة 1965م، ومن اجل الاستمرار في مسيرة التحصيل العلمي حصل على الثانوية العامة المسائية بالانتساب من ثانوية السابع من ابريل المسائية.

وقد عمل بسلك التعليم مدرسا بمدرسة بني وليد الشمالية متدرجاً بسلم مهنة التعليم إلى إن وصل مرتبة مدير مدرسة بني وليد الشمالية خلال الأعوام من

1987/1979م، ومن ثم مفتشا تربويا بمكتب التفتيش التربوي بني وليد عام 1989م.

واستكمالا لهذه المسيرة العلمية، التحق بجامعة الفاتح سابقا وحصل منها على درجة الليسانس في العلوم الإسلامية ومنها أيضا تحصل على الإجازة العالية الماجستير في العلوم الإسلامية سنة 1993م، وسافر إلى المملكة المغربية لنيل الدرجة الدقيقة الدكتوراه، وقد تحصل عليها من جامعة (محمد بن عبد الله) كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة فاس المغربية عام 2000م، وكانت الأطروحة بعنوان: (المؤسسات الدينية في المجتمع الليبي خلال فترة الاستعمار الإيطالي 1943/1911م).

عمل عضو هيئة التدريس بجامعة الأقسام بمدينة بني وليد سابقا وجامعة 7 أكتوبر بمدينة مصراته.

عمل أمينا للمؤتمر الشعبي لشعبية بني وليد سابقاً وكان مثالا للطيبة والإخلاص والمصادقية والتواضع.

أخيراً، عمل عضو هيئة التدريس بكلية الآداب بني وليد قسم الدراسات الإسلامية.

وافته المنية أثر حادث سير اليم على الطريق ما بين مدينتي بني وليد ومصراته يوم 2010/10/29م، نسأل الله العلي القدير أن يتغمده بواسع رحمة ويسكنه فسيح الجنان.

إنا لله وإنا إليه راجعون

المواقف في إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية (طرح نقدي برؤية تصوفية)

د. مجدي إبراهيم

كلية الآداب بني وليد - قسم الفلسفة

المواقف في إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية

(طرح نقدي برؤية تصوفية)

د. مجدي إبراهيم

كلية الآداب بني وليد - قسم الفلسفة

تمهيد:

تعددت الكتابات في الفكر الإسلامي بتعدد العقول التي كانت ومازالت تبحث فيه وتتناوله باتجاهات مختلفة وضروب في المناهج متعددة ومتباينة؛ بل ومتصارعة في أحيان كثيرة، كلٌ يريد أن يلتبس جوهر الحقيقة، وكل يرى في نفسه القدرة القوية على الوصول إلى "الحقيقة" من خلال رؤيته هو؛ ومنهجه هو، وطريقة عرضه لموضوعه المبحوث. لكن هذه "الحقيقة" مطلقة، كانت بعيدة وأحياناً غائبة عن عقول الباحثين والمفكرين والفلاسفة، كانوا يدركون منها جانباً ضئيلاً هو شعاع الضوء الذي يفتح أمامهم طاقة الرؤية علّمهم بهذا الفتح يرون منها ما يريح لديهم نزع التشوّف تطلّعاً وإدراكاً، وما عساهم يتحرّقون إليه شوقاً إلى تلك الحقيقة المجهولة فيلتمسون فيها ظمأ الكشف عن جديد مُعَيَّب مجهول. لقد جاءت هذه "الحقيقة" لتعكس "مواقف" بعينها ممثلة في رجال كان همهم إبرازها على أيديهم كما أرادوا وتصوروا، ولكن ما لبثت تلك "الحقيقة" المجهولة المغيبة أن تفلتت من شباكهم كلما أمسكوا بطرف منها كما يتفلت الصيد الثمين من قيد صياد.

ولكن قبل الدخول في تفاصيل الموضوع، يهّئنا في البداية تحديد طريقنا في هذا البحث وخطواتنا المنهجية في عرض أفكاره. فإن غرضنا الأساسي من وراء الكتابة عن "المواقف في إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية"؛ لم يكن عرضاً لمواقف المتكلمين والفلاسفة والباحثين في التراث الفلسفي الإسلامي، كما يتبادر إلى الذهن من قراءة العنوان، بمقدار ما هو نقدٌ لتلك المواقف من واقع معاصر وأحداث مشهودة، فلا يُنتظر منّا في هذا البحث عرض مواقف بعينها، فليست هذه غايتنا، وإنما غايتنا بيان انعكاس هذه المواقف في زمنها على تمزق صفوف المسلمين وتششت وحدتهم، ثم أثر هذه المواقف نفسها في حاضرتنا الإسلامي بما تركته من موروثات الخلاف،

نعيشها إلى يومنا هذا: أفكار تجسدت في مواقف، فاتخذت لنفسها طريقاً في الواقع فتسببت في حدوث أزمات على مستوى الفكر الديني كان الأحرى أن ترتفع فوقها وتطلب لنفسها طريقاً حقاً يرضي عنه الله، يلمّ وحدتها ويجمع تفرقها ويصمد أمام التحديات التي تواجهها.

من أجل ذلك؛ أخطت البحث منهجه في نقطتين أساسيتين: الأولى رفض هذه المواقف كلها من وجهة نظر نقدية معاصرة - وأقول رفضها لا إنكارها! - لأنها كانت السبب المباشر في أزمة الفكر الديني قديماً ومعاصراً من جهة، ثم أنها من جهة أخرى اتخذت من القرآن الكريم غطاءً شرعياً على صعيد النظر تسترّت به، ولم تتخذ على مستوي العمل والممارسة تفهم مقاصده وتعمل لأجله هو؛ وهو فقط، أعنى تعمل لأجله هو من حيث ذاتيته الخاصة لا ذاتية سواء، ولا تعمل لأجل مآربها ومقاصدها.

والنقطة الثانية: تبني موقف القرآن ورؤيته من حيث ذاتيته الخاصة لا ذاتية غيره وخصوصية سواء، حتى إذا ما كنا في النقطة الأولى من منهجنا نرفض تلك المواقف برمتها؛ وبرؤية نقدية، فنحن في هذه النقطة نقبل موقف القرآن ونطرح ما سواء، ونتمثل منهج الصوفية الذوقي على وجه الخصوص في قبول ما قبله ورفض ما نرفضه؛ كمعالجة للقضايا المطروحة.

(1) فِرَقٌ في مواقف فكرية:

كانت آفة الفكر الإسلامي ولا زالت هي ذلك الصراع الزاعم في امتلاك الحقيقة المطلقة، وعدم توخي العقل في تفهّم الرؤية المنهجية الإدراكية العقلية لمباحث المتنازعين ومدارك المتصارعين، وسقوط العقل في هوة "الموقف" يتخذه ضد غيره فلا يمكن غيره منه بغية التفهم، ولا يريد أن يقيم جسوراً للتواصل مع الآخر؛ الكلّ يزعم لنفسه الوصول إلى جوهر "الحق"، وما سواه أوهام وأباطيل، لكن الحق الذي يروونه فيتبدى لهم ظاهراً في غير خفاء، هو "حق" من وجهة نظرهم هم وحدهم، لا من وجهة نظر الذين يخالفونهم الرأي كما يخالفونهم المذهب والمنهج.

ظل تراثنا الفكري الإسلامي لمدة طويلة - زمن النشأة وما يلحقها من تطور - اتجاهات ومدارس ومذاهب ومناهج مختلفة، في الفقه والكلام والأصول والجدل والمنطق والفلسفة؛ كلّ يلتزم الحقيقة ويريدها، ولكن على شرطه هو لا على شرطها هي؛ هنالك العقلانيون الذين اقتدروا على هضم فلسفة اليونان وإدخالها إلى البيئة الإسلامية بغية الدفاع عن عقائد الإسلام أولاً ثم تطورت معهم فيما بعد لتتخذ شكل التوفيق بينها وبين مقتضيات النص الديني؛ فإذا بموقفهم يميل ميلاً جارفاً إلى الفلسفة غير مبال بتحدياتها المضطربة إزاء ما تمثله عنوة في الغالب من انفصال العقل عن النقل، واستقلال الإرادة الإنسانية عن الإرادة الإلهية استقلالاً تاماً؛ كما هو الحال في موقف المعتزلة، ومن بعده موقف ابن رشد: العقل، والعقل وحده وليس شيئاً

سواء. وهو موقفٌ موصوفٌ بالتطرف من النقيض إلى النقيض، أعني من تفریط اللامعقول إلى إفراط المعقول. وهنالك الذوقيون الحذسيون الذين يرون أن وراء الظواهر المشهودة والملموسة إدراكات خفية لا يصل إليها العقل، فثمَّ وراء "العقل" أطوار من المعرفة تتبعث خارج المدارك العقلية، لأنها تتبعث باستمرار عن جهاد النفوس وقدرتها الدائمة على الجهاد والمكابدة والمعاناة. وهذا موقف المتصوفة ومن نحي نحوهم، في اعتبار القلب لا العقل هو طريق المعرفة، ومن ثمَّ هو هو طريق الوصول إلى لب الحقيقة المنشودة، شريطة أن يكون المنهج وجدانياً شعورياً يُذاق ويُحس، كإحساس المرء بكل عاطفة نبيلة وخيال ندي.

وهنالك طائفة أهل الظاهر الذين لا يعتمدون روح النص ولا يتجاوزون ظاهر النصوص الدينية ولا يؤمنون من هاهنا بتأويلها، وليس أظهر من هذا الوهم لديهم عند أقرب نظرة، فإن قلة استخدام العقل وتعطيله عن فهم النص الديني، يُعوّل على حجة واهية وضعيفة، إنه محرّم ومقدس وذو مكانة لا يقتدر العقل كائناً ما كان على إدراكها فضلاً عن تأويلها ومنازعتها. وهذا موقف أهل الظاهر جميعاً كما هو موقف الفقهاء وأهل السلف المتأخرين من دعاة المنع والتضييق والتحريم.

وهنالك فرق الكلام على تعدّد طوائفها واختلاف مواقفها وتباين وجهاتها في المعرفة والمنهج وطبيعة التكوين الفكري والتوجّه في التخرّيج: معتزلة، وأشاعرة، وأهل السنة والجماعة، وجبرية، وخوارج، ومرجئة، وشيعية على اختلاف طوائفهم الكبرى بين زيدية، واثني عشرية، وإسماعيلية.. وغيرهم، وغيرهم، مما تجدرّ العودة إليه في كتب العقائد والكلام.

وإذا كنا ذكرنا الأشاعرة وأهل السنة والجماعة هنا كفرقتين منفصلتين من فرق علم الكلام نظراً لفروق بينهما حدثت في التطور التاريخي للفكر الإسلامي، فهناك آراء تعتبرهما فرقة واحدة لا فرق بينهما ولا اختلاف؛ فلنقف إذن وقفة قصيرة إزاء تلك "التسمية" المشكّلة، تحديداً لها واستنباطاً لدلالاتها في تمزيق ماضي العالم الإسلامي وحاضره على السواء، ثم تفتيت وجهاته المعرفية وانقساماته العقائدية على الصعيدين الفكري والواقعي؛ فمثل هذا التشّتت قديماً وحديثاً والانشغال بالفروع والتفاصيل عن لَمّ الشمل في وحدة توحيدية وعقائدية واحدة؛ لم ينشأ من فراغ، ولكنه كان فيما نرى - في القديم كما صار في الحديث - كارثة أصابت العالم الإسلامي بالنتعّ الفكري والثقافي وخمود الحركة الروحية والفكرية تحت شعارات زائفة ومزيفة تنتحل صورة الحفاظ على العقائد؛ وما هي في الأصل إلا صورة محدودة لا تتجاوز حدود ما تفكّر فيه وتتمثّله ضد الانفتاح والتقدم واستيعاب الآخر.

(2) خلافاً كلامية حول التسمية:

لنقف هذه الوقفة - قصيرة أردناها وإن طالّت - حول إشكالية التسمية؛ لتعطينا تبريراً يسيغه ذوق الغيور على صحيح الدين، لكل ما سيأتي بعدها من نقاط خلاف، بمقدار ما تعطينا المثال الواضح والصورة الكاشفة لانشقاق العقائد وتغاير الوجهات المعرفية وتفرق المسلمين من ثم نتيجة لكل خلاف عقائدي جامد حول الصورة لا المضمون! فمن ناحية الفرق الفارق بينها، أي الأشاعرة وأهل السنة، أن تسمية "أهل السنة والجماعة" كانت في البدء تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة، وهي طريقة النبي، ويتبع الجماعة، وهم الصحابة - كما يقول الكستلي في حاشيته على شرح العقائد النسفية للتفتازاني⁽¹⁾؛ ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة خارجة عن طريق السنة، وما مضي عليه الجماعة. وقد سمي أهل السنة أحياناً باسم السلف؛ لا تباعهم طريقة السلف في العقائد، وذلك منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام⁽²⁾. ثم اتخذت هذه التسمية بعد ذلك مدلولاً خاصاً - وهذا هو الفرق الفارق بينها وبين الأشاعرة - فهي (أي تسمية أهل السنة والجماعة) قد لزمّت ابن تيمية (ت728هـ) ومن تبعه في آرائه منذ القرن الثامن الهجري، وهم السلف المتأخرون، وقد أرادوا الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية؛ لأنهم لم يوافقوا الأشعرية، خصوصاً في مسألة الصفات، فهاجمهم، كما هاجموا غيرهم من المتكلمين والفلاسفة وغلاة الشيعة والصوفية؛ منتصرين بذلك لعقيدة السلف، ومحاربين لما عداها من الاعتقادات، ولا يزال لهذا الاتجاه السلفي أنصاره في العالم الإسلامي إلى يوم الناس هذا⁽³⁾.

الظاهر جداً أن ابن تيمية وجماعته وأنصاره وتابعيه إلى يومنا هذا؛ قد اغتصبوا هذه التسمية اغتصاباً من الأشعرية ليحتكروا الإسلام ويمتلكوا الحقيقة؛ ولتكون عقيدة السلف وفقاً عليهم وليخرجوا منها من عداهم، ممن لم ير في مسألة الصفات ما كانوا يرون، وهو موقف غاية في التطرف بمقدار ما هو غاية في احتكار الحقيقة التي هي ليست حكراً على أحد؛ ولا ينبغي أن تكون. سبق الأشعري علماء كثر لم يرضوا ما كان ارتضاه المعتزلة من نفي الصفات الأزلية لله تعالى؛ كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والإرادة، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والخلود، والإنعام، والعزة، والمجد، والعظمة؛ فأثبتوها، فتسموا "بالصفاتية" وهم أهل السلف؛ وتسمي المعتزلة "بالمعتلة". وكان من هؤلاء المثبتين للصفات الحارث ابن أسد المحاسبي وجماعة من أهل السلف؛ كعبد الله ابن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلائسي ومن تابعهم.

فلما جاء الإمام أبو الحسن الأشعري (270 هـ - 330 هـ) على أرجح الأقوال؛ وجرت بينه وبين أستاذه الجبائي، وكان معتزلياً، مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح تخاصماً، فأنحاز

الأشعري إلى طائفة السلف وصاغ مقالته صياغة كلامية ومنهجية، وصار المذهب الأشعري منذ ذلك الوقت مذهباً لأهل السنة والجماعة⁽⁴⁾. فالمراد بأهل السنة والجماعة - علي مقولة الشعراني - في عرف الناس هو "العقيدة الأشعرية" أساساً، حتي أن أحدهم كان يقول: فلان عقيدته صحيحة، لأنها عقيدة أشعرية، وليس مرادهم بصحة العقيدة غير ما ذهب إليه الأشعري على الإطلاق، لهذا كثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري وانتشروا في أكثر بلاد الإسلام، كخرسان، والعراق، والشام، ومصر، وغيرها من البلاد⁽⁵⁾ ولم يكن الأشعري وحده - فيما يقول الشعراني - هو الذي صاغ مذاهب جماعة السلف صياغة منهجية كلامية، ودلل عليها بالبراهين العقلية، وإنما كان هناك متكلم آخر معاصر له حاول تحقيق نفس الهدف، هو أبو منصور السمرقندي الماتريدي (ت333هـ)، وإن كانت بينه وبين الأشعري خلافات يسيرة حول مسائل العقائد.

ولم يكن الأشعري - وهو تلميذ أبو علي الجبائي المعتزلي - راضياً كل الرضي عن طريقة الاعتزال لغلوها في التأويل وترجيح المعقول لديها عن المنقول⁽⁶⁾؛ ولا هو كان مؤسساً لفرقة الأشاعرة الكلامية بالمعني الدقيق لكلمة فرقة، ولكنه كان يُعبر عن جماعة المسلمين كلها، وكانت الأشاعرة هي جماعة السلف التي ترسّمت خطي النبي وسنته بمقدار ما ترسّمت خطي الصحابة وطريقتهم في العقائد⁽⁷⁾.

هي إذن دعوي من ابن تيمية وأتباعه لا يقوم عليها من تاريخ العقائد في الإسلام دليل، مجرد دعوي تقفز فوق الحقائق لمجرد اختلاف في وجهات النظر كيما تحتكر الحقيقة لنفسها؛ تفكيراً وتعبيراً من جهة، ثم من جهة أخرى تهميشاً لدور غيرها ممن كانوا أسهموا بنشاطهم الفكري وتوجهاتهم المعرفية في إبراز جزء من هذه الحقيقة، بمنهج غير المنهج وطريقة غير الطريقة؛ الأمر الذي أدى قديماً كما أودى حديثاً إلى تمزق العالم الإسلامي، وانقسامه إلى فرق ضالة وعصابات مضللة تكفر غيرها في الدين والملة وتزهب سواها ممن لا يعتقد عقيدتها ولا ينظر نظرها في الفكر أو الضمير.

(3) مناهج في اتجاهات:

نعوّد بعد هذه الوقفة إلى تراثنا الفكري الإسلامي، من حيث كونه اتجاهات ومدارس لها مناهجها المختلفة وطرائقها المتباينة في التكوين الفكري والتشكل المعرفي والتّوجّه في التخريج. أما من ناحية المنهج؛ فهناك العقليون الذين اعتمدوا اليقين البرهاني منهجاً في الوصول إلى الحقيقة. وهنالك الذوقيون الذين اختصوا بمنهج الذوق القلبي الوجداني في كشفها؛ أعني الآثار النظرية والعملية للأحكام الشرعية من ناحية مدلولاتها في قلوب المتعبدين بها. وهنا يكون الذوق

الروحي هو الدعامة الأساسية في كشف الحقيقة بمنهج مغاير تماماً عن منهج العقل والبرهان. وقصر الفقه مجال اهتمامه على ظاهر الأحكام الشرعية العملية فيما يتصل بالعبادات والمعاملات؛ الفروع منها على الخصوص؛ كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والبيوع والزروع. أما علم العقائد أو "الفقه الأكبر"؛ كما سَمَّاه أبو حنيفة النعمان؛ فهو الذي يختصُّ بالأحكام الشرعية الاعتقادية الأصولية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره⁽⁸⁾.

ومما هو جديرٌ بالملاحظة إنه - أي علم الكلام! - مع شرف موضوعه وجلالة قدره؛ كان يستخدم منهج الجدل والخطابة فأثار مشكلات موقوتة بزمانها ومكانها لا تصلح للاستمرار ومعاودة النظر فيها مع تجدد الأحداث وتعاقب الأزمنة وتطور العصور والتأمل في حركة الأجيال، فأنشأ أزمة في الفكر الديني الإسلامي من حيث كان يريد تلاشيها، وأورث الأجيال مجموعة من المشكلات الجدلية، كانت في غني عن التفكير فيها، لو أنها انصرفت عنها متحررة إلى ما هو أهم منها، بدلاً من صرف النظر إلى شواغل الجدل العقيم في ظل العقائد الموروثة. فإذا كان منهم مجتهدون أوقفوا نشاطهم الفكري على فهم "النص الديني"؛ فقد كان منهم خبيثون ذوو مآرب وضيعة، مقلدون غاية التقليد للحكام والأنظمة السياسية، شاركوا في غياب الحرية قديماً وحديثاً؛ وحاولوا إخضاع هذا "النص المقدس" نفسه لوجهة النظر يريدون أن ينتصروا لها، لتؤيد من ثمَّ عروش هؤلاء الحكام وبقاءهم دوماً في السلطة؛ تماماً كما حدث من شيوع الجبرية وتأييد حكام بني أمية لمذهب الجبر تدعيماً لبقائهم في الحكم؛ وكما مضى زمن الخليفة المأمون من تبنيهِ للفكر الاعتزالي واضطهاده لأئمة الفقه والدين الذين لم يقولوا كما أراد لهم أن يقولوا بفكرة خلق القرآن؛ وكما جري في ملحمة "الحلاج" وتآمر الوزراء والقضاة والمستشارين السريين والإفتاء بشرعية الحكم بإعدامه؛ لأنه مبتدع خارج عن سنة الدين!. وهكذا إلى كثير من الأمثلة الصارخة للآثار السيئة التي أفسدت السياسة فيها حكمة الدين⁽⁹⁾؛ فلم يعد المقدس على أيديهم مقدساً ولا تمكن منهم تقديسه من قلوبهم أن يتورعوا في إخضاعه قيد أنملة إلى السلطة الدنيوية.

ولم يكن ابن رشد مخطئاً، بل كان صريحاً وواضحاً في هذه الجزئية، حين راح ينعي على علماء الكلام تأملهم في الكون تأملاً عقلياً، بيد أنه مقيد بالنصوص الدينية، لكن بحسب ما اقتضته تأويلاتهم المنحرفة، حتى تخلل هذه الشريعة الكثير من الأهواء الفاسدة والاعتقادات الباطلة من جرَّاء من ينسب نفسه إلى الحكمة⁽¹⁰⁾؛ فعلماء الكلام، هم الذين أوجدوا التناقضات في المعنى الظاهري للنصوص الدينية، وهم الذين أظهروا الخلافات فيما بينهم، حين انقسموا على أنفسهم شيعاً وأحزاباً، فكادوا يشوهون الحقيقة بأدلتهم الجدلية، وهم الذين اخترعوا تأويلات مختلفة للنصوص الدينية، وهم أعداء الدين على الحقيقة⁽¹¹⁾.

ثم كان من جهة أخرى أحد أهم أسباب الأزمة في الفكر الديني الإسلامي؛ أعني أزمة فكر من حيث هو فكر، وليست أزمة دين من حيث هو دين: فهم غير صحيح للدين، ومعني الفهم غير الصحيح للدين، إنتاج صراع على المستوي الفكري يوشك أن يتخذ شكله الواقعي فيتشكّل على الصعيدين الاجتماعي والسياسي: صراع بين من يفهم وبين من لا يفهم؛ أو بين من يفهم ويجمد على ما يفهم. تلك كانت إشكاليات عويصة على مستوى الأيديولوجي تشكل أزمة كبيرة تكشف عن حدة الصراع الذي تقف وراءه مجموعة من الأسباب ليست هينة ولا هي بميسورة التناول، وأهمها على الإطلاق "فقدان الحرية". ناهيك عن قلة عناية الفرق الإسلامية بمشكلة التبعية الخلقية والحرية الفردية، بل وقلة العناية بالمباحث الخلقية على وجه العموم؛ وهناك من الباحثين من أصدر في هذه النقطة أحكاماً عامة فقال: "فمن الغريب حقاً أننا لا نكاد نجد في الفكر العربي قديمه وحديثه بحثاً واحداً في الأخلاق، إذا استثنينا كتابي "يحيى بن عدي" و"مسكويه" في "تهذيب الأخلاق"، اللذين نسجا فيهما على منوال أرسطو والرواقيين من فلاسفة اليونان" (12).

وإذاً نختلف مع وجهة النظر هذه، في اعتبارها الفكر العربي كله، قديمه وحديثه؛ يخلو من بحوث أخلاقية؛ لأنها وجهة نظر تعميمية ليست بالمنصفة، ركزت على الحياة العقلية فقط وأهملت جانب الزهد والتصوف في الحياة الروحية وهو جانب تكمن فيه الأخلاق حقيقة؛ فنحن من جهة أخرى نري أن مثل هذا الجمود العقلي ورائه غيبة فكرية أسفرت عن أزمة في الفكر الديني كانت؛ ولازالت، محققة بالفعل؛ وأنه هو "ابن رشد"، فيلسوف العقلانية المطلق في الإسلام هو الذي قال: "درجة الفهم تختلف من جهة العمق في معرفة الشيء الواحد نفسه" (13).

أرجى الحديث هنا عن عبارة ابن رشد لحين استكمال الفكرة التي أنا بصدددها، وسأعود إليها بعد حين، والفكرة هي أن السياسة كانت في الأغلب الأعم لها أكبر الأثر في تشكيل الأزمات المتعاقبة في الفكر الديني الإسلامي؛ ولا تزال! ومن أسف أنها لا تزال!. فكما كانت للسياسة (قديماً) في الأغلب الأعم أكبر الأثر في جعل كثير من المفكرين والساسة وولاة الأمر يحتكمون إليها بحيث تكون هي نقطة الانطلاق، كانت كذلك (حديثاً) عاملاً مهماً وفعالاً في تشكّل أزمة الفكر الديني في الإسلام؛ وفقدان الحرية من ثم في جميع المستويات فيه وغيبته عنها؛ إذ ليس أوضح من هذا العامل عند أقرب نظرة عارضة في الطريق، فإن تعدّد "المواقف" لا توحدّها، وتشكّلها في الواقع الإسلامي، إنما هو لعبة سياسة بعيدة في الحقيقة عن حكمة الدين.

فمنذ "الفتنة الكبرى"؛ كما سمّاها طه حسين، والسياسة تلعب دوراً خطيراً في توجّهات الفكر الإسلامي، بل هي في الغالب توجّهه الأول والأخير؛ وهي هي عينيها خالقة الأزمات فيه بمواقفها المتعدّدة وأيديولوجياتها المتباينة، وإخضاع الدين لهذه "المواقف" ولتلك الأيديولوجيات؛ فلنقف من أجل ذلك مرة ثانية وقفة طويلة بيانية وفارقة عند أزمة الفكر الديني؛ كما وقفنا في

السابق، لنضعها تحت مبرع التشخيص والتحليل كيما نحدّد بواعثها ومنطقاتها في الثقافة العربية ووضع الضوابط التي بدونها يختلط الحابل بالنابل ثم نعود بعدها أدرجنا إلي حديث السياسة: فعلّها في هذه المسألة بالمباشرة والتجريب.

(4) أزمة الفكر الديني:

يكاد يتفق المحلّون والمتابعون لواقعنا العربي الإسلامي المعاصر علي أن المجتمعات الإسلامية تعيش أزمة "فكر" قبل أن تعيش أزمة عقيدة ومبادئ أو أزمة موارد واقتصاد. وأزمة الفكر الديني في المجتمعات الإسلامية إنما هي أزمة ترتد باتفاق المحللين والمتابعين إلي قصور في العملية التربوية والتنقيفية؛ وعندي أن هذا القصور نفسه يكشف عن غيبة في الوعي الديني أساساً، بمقدار ما يعكس تشتت هذا الوعي وحركته الخلافية؛ فُرْقَةً لا وحدة فيها ولا هدف، ومن ثم لا أيديولوجية لها ولا سند، لكأنما كانت أوامر العقيدة ونواهيها في جانب، وكانت أوعية التلقّي لمثل هذه الأوامر والنواهي في جانب آخر، الأمر الذي يتحمّم معه أن تلتقي الأفئدة والقلوب على فراغ في هواء يسبّب بغير شك حدوث الأزمة في الفكر ثم في التطبيق. وأزمة الفكر لا محالة دليل مباشر لا شك في دلالاته على أزمة التطبيق، فكلما كانت أزمة التطبيق منحرفة عاجزة عن أن تلبي مطالب الإنسان وحاجاته المعنوية والروحية، كانت انعكاساً يقول بأبلغ لسان إن الأزمة في "الفكر" قبل أن تكون في التطبيق، فتصحيح السلوك والتطبيق من أجل هذا معناه أن الفكرة قد صُحّحت من قبل، فترتب على صحتها تبعاً صحة السلوك والعمل.

علي أننا إذا نحن قلنا إن هنالك أزمة في الفكر الديني؛ فينبغي أن تجدر التفرقة بين "الدين في ذاته"، وبين "ما يقام على الدين من شروح وتفسيرات"، تتأوّل هذا الدين وتسخره لخدمة أغراضها ومطالبها، منافع وحاجات ينتقي فيه التجرد فيقبل القسمة على اختلاف المواقف وتعدّدها!. ففي الحالة الأولى: حالة الدين في ذاته متجرداً عن اللواحق والأغراض والمنافع والحاجات، لن تكون هنالك أزمة؛ أي في حالة الدين قبل أن يتوجّه توجّهاً سياسياً وعملياً، لكأنما الأزمة نشأت من الحاجة والمطلب والغرض والمنفعة اللاحقة، وجميعها أعمالٌ تتدخل فيها السياسة ليّاً بألسنتها وطعناً في الدين.

وفي الحالة الثانية: حالة ما يتراكم على الدين من حيث كونه شروحاً وتفسير، هنا تكون الأزمة وتحلّ اللعنة على المتأزمين. إنه ليرادّ لنا أن نفهم الفرق بين "الدين" من حيث أنه "نصوص" مَوْحي بها إلى الأنبياء لتبليغها للناس كافة، وبين مجموع ما يتراكم على "الدين" من شروحات وتفسير، ومن أحكام ورؤى وتأويلات، ومن أذواق ومواجيد وإشارات، ومن أوهام وخرافات وتعصّبات، ومن جملة آراء تتناول الدين أو تتأوّل في نصّه المقدّس، بمناهج تختلف

باختلاف نقطة السير عند أصحابها: أعقليون هم أم مثاليون، أبرهانيون هم أم حدسيون روحانيون، أجدليون هم أم خطابيون، أدوقيون هم أم غير ذوقيين، إرهابيون متطرفون هم أم غير إرهابيين معتدلين أو متسامحين؟! وفي جميع هاته الحالات التي تُقام على النص المقدس؛ تجد الاختلاف الجوهرى الذي يفصلها عن "الدين في ذاته"، في منبعه الصافي الأصل، فلم يصبح المقدس مقدساً، وترجع جميع "المواقف" برمتها عوداً على بدء إلى أصحابها.

فالدين من حيث هذا المنبع الأصل شيء مختلف كل الاختلاف عن مجموع ما يتراكم عليه من شروح وتأويلات، فإذا أنت رأيت أن هنالك "أزمة" فاعلم من فورك أنها آتية من جملة ما يتراكم على الدين في الشرح، والتأويل، والرأي، والاجتهاد. لكن الفرق بعد ذلك كبير جداً بين "الدين في ذاته"؛ وبين مجموع "ما يتراكم عليه" من شروح وتأويلات ورؤى وتفسيرات⁽¹⁴⁾. هذا "التراكم" المجموع على هيئة تراث هو ما يسمى بالفكر الديني، وهو الذي تنشأ فيه الأزمة وينتفي فيه "المقدس"؛ لتعدّد "المواقف" بتعدد رؤى أصحابها. ومن هاهنا لزم التنويه إلى هذه التفرقة كيما لا نخلط خطأً عجباً بين الدين في ذاته وبين الفكر الديني. وزيادة في التوضيح أقول: أفرض مثلاً أننا نريد أن ندرس شيئاً مما جرت به أقلام كبار الشراح والمؤلفين، أو مما عرضته قرائح النظار من الفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء والمتصوّفين؛ أو حتى مما اعتنقته بعض الفرق والمذاهب والاتجاهات الضالة التي أساءت إلى الإسلام بمقدار ما اعتنقت من آراء متطرفة سببت حدوثاً لأزمات وصمت بها الإسلام بما ليس موجوداً فيه.

أقول؛ هبّ أننا أردنا دراسة هذه الاتجاهات كلها، وشاءت لنا دراستنا أن ننقد شيئاً مما كانوا وقفوا عليه وهم بصدد شروحاتهم وتأويلاتهم وتخريجاتهم ومجمل أفكارهم الدينية؛ أيقال بعدها أن نقدنا هذا موجّه إلى الدين؟! أم ببداهة النظر الأمين هو نقد موجّه إلى جملة ما يتراكم علي "الدين" من نظر وعلم، ومن فكر بشري؛ لا يرقى إلى مستوي النص المقدس بحال؟! ومن هاهنا تبدو نقطة الخلاف .. فيما هي؟! في "درجة الفهم"، وملابسة الموضوع؛ درجة الفهم التي سبق أن أرجئنا الحديث عنها وقلنا إنها كانت سببت إشكاليات ليست بسيطة على مستوي الأيديولوجي؛ فإن الحكم الذي يقاس عليه درجة الصحة أو الخطأ مردّه إلى استدلال المستدل في حكمه الذي يحكم به على موضوع أختاره أو على قضية تبنّاها؛ أو على فكرة ألتمس لها من النصوص الدينية تأويلاً، أو على توجّه خاص دعه بشتى وسائل الشرح والتدعيم. وإنه ليرجع به إلى "النص المقدس"؛ وبناءً على فهمه لهذا النص يكون استدلاله: أخطأ هو أو صواب؟!.

هنا نعود ثانية إلى "درجة الفهم" التي ذكرناها عن ابن رشد قبل حين: "درجة الفهم تختلف من جهة العمق في معرفة الشيء الواحد نفسه"؛ فأنت تري أن درجة الفهم هنا مرتبطة بالاختلاف، وأن هذا الاختلاف موقوف من جهة العمق في معرفة الشيء الواحد على حدود الإدراك؛ لأن معرفتنا بوحدة الشيء هنا محدّدة تحديداً دقيقاً وعمقياً بدرجة فهمنا له، فعلى مقدار

ما نفهم من معارف على الأشياء نختلف. فالمعني هو أن اختلاف التوجّهات الفكرية ونتائج الاعتقادات مردّه في أول مقام إلى درجة الفهم؛ فمنها يجيء الحكم الفكري، وما دامت درجة الفهم مختلفة، فإن النتائج التي تستند إلى الاستدلال يستدلّ به مستدلّ بادلّ بمسألة مفروضة يريد أن يتوصّل من خلالها إلى نتائج يزعم لها الصحة، لا بد وأن يُرجع فيها إلى "درجة فهمه"؛ وليس فيها بعد الرجوع إليه أغلب الظن، ما يضمن له العصمة من الخطأ⁽¹⁵⁾.

من أجل ذلك؛ فإن الأزمة الفكرية واقعة لا محالة إذا نحن رددناها إلى درجة فهم النص الديني على اختلاف المستويات في فهمه واختلاف التخريجات؛ للإرهابيون المتطرفون المتعصبون لهم مستوي خاص في "فهم النص الديني"، وتطبيق هذا الفهم بحرفه على واقع الحياة المعاشة فعلاً في الواقع العملي. (والإرهاب هنا نعنيه على تفاوت أصدعته التي يعمل فيما سواء كان في الواقع أو كان في الفكر، وإرهاب الفكر أشد وطأة على القلوب النقية والضماير الحيّة من إرهاب الواقع). والعقلانيون المعتدلون المستثيرون لهم مستوي أعلى من "فهم النص الديني"، إن على صعيد الفكرة النظرية أو من حيث يُراد له التطبيق أحياناً في دنيا الواقع. وأهل البصائر والأذواق من طلاب الحقائق العليا بفقّه الباطن لهم مستوي "توراني" أشد علواً، من "فهم النص الديني"، يختلف باختلاف المنهج والمسلك والمشرّب عن أولئك وهؤلاء.

هذا المستوي الخاص في فهم النص الديني يعبر عن "موقف" يزعم فيه لنفسه إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية، لكنه بمقدار ما يرشد يتسبّب في المقابل في حدوث الأزمات لأنه يتخذ موقفاً ضد غيره ليعبر عن مثل هذا الموقف وحده دوناً عن سواه؛ محتكراً بذلك حقيقة الحقائق!. هكذا في كل المواقف التي سبقت الإشارة إليها، مع التفاوت في حدة التفكير والتعبير.

ولكي أوضح للقارئ مقصدي من وراء الحديث عن أزمة الفكر الديني؛ عليّ أن أوضح تباعاً ثلاثة مجالات يجري فيما الكلام عن تلك الأزمة: مجال منها يتصل بـ "الاعتقاد" وفيه ضريان: الأول حق والثاني باطل؛ فإذا أثر المعتقد فكرة الحق على الباطل كان اعتقاده صحيحاً. والمجال الثاني: يجري فيه "الفعل"، وفيه طرفان، طرف منه خير وطرف آخر شر؛ فإذا سلك السالك سلوك الخير وارتفع بسلوكه عن الشر، جاء فعله خيراً. والمجال الثالث: هو الذي يجري فيه "القول"، وهو كذلك مجال الفكر الذي يمثل القنطرة يعبر من خلالها الاعتقاد إلى السلوك. وهذا المجال الأخير (أعني القول) إما أن يكون صادقاً أو كاذباً، فإذا كان صادقاً، فالصدق هنا تعبير عن صحة العقيدة فكراً ونظرياً؛ ولا تزال مرتبة الصدق ناقصة ما لم تدل عليها صحة الفعل الخير والسلوك الفاضل⁽¹⁶⁾.

الاعتقاد والفعل والقول؛ مجالات عمل الإنسان في الضمير، وفي السلوك والإرادة، وفي التفكير؛ فالأزمة الإسلامية التي تعيش أزمة الفكر الديني - وفق هذا التوضيح - هي أمة تشعر في أعماق دخالها بالفراغ الروحي والضباب الفكري لا لشيء إلا لغياب العلاقات الفاعلة بين هذه

المجالات الثلاثة، ومع اجتماعهما معاً (أي الفراغ الروحي والضباب الفكري)؛ تبدو رؤية العقل معزولة عن دفعة الوجدان.

ولا شيء يغدو ذي حياة ووجدان الإنسان مفصوم فصماً مبالغاً فيه بين النظر والتطبيق أو بين الممارسة العملية والخطاب الأيديولوجي أو بين العقيدة والسلوك أو بين القول والفعل. إلي آخر هذه الخطابات الازدواجية والإشكاليات المعضلة التي تجعل سلوك الفرد في ناحية، واعتقاداته وآراءه وألفاظه وأقواله في ناحية أخرى مضادة. والأمة التي تشعر بمثل هذا الشعور في أعماقها - فراغاً روحياً وضباباً فكرياً - هي أمة لا تستطيع التطبيق مطلقاً لمبادئ العقيدة وأحكامها. صحيح أنها أمة تعتقد! ليس في ذلك شك. لكن هذا الاعتقاد بدوره معزول عن العملية الفكرية، الأيديولوجية، التي من شأنها أن تقود المعتقد إلى الفعل التطبيقي الخير والتنفيد السلوكي الصالح للحياة مع هذا الاعتقاد.

ومن هاهنا تنشأ الأزمة في الفكر: الفكر الذي يُظهر طبيعة ذلك الاعتقاد بقول صادق لا كذب فيه، فيرفض من السلوك ما يُبطله وينقضه، ويشجب من التطبيق كل ما من شأنه أن يعكّر صفو الاعتقاد، ومن ثم لا يجعل الهوة سحيقة بين النظر والتطبيق، أو بين الخطاب الأيديولوجي والممارسة الفعلية، أو بين الفكر والعمل. وكل تطبيق لا يقوم على فكرة تُبصره هو تطبيق عرضة للضعف والغفلة، ثم للانهايار والكساد؛ ولأجل هذا يحدث بعده خمول وخمود تمهيداً لاستقبال الأزمة في الفكر، وفي المنهج، وفي غياب الرأي والرؤية سواء بسواء. وكل كلام عن العقيدة يعوزه فكر عامل ويفتقر إلى منهج صحيح هو كلام يدور بالمطلق في فلك التضليل. على أن تشخيص الأزمة في الفكر الديني ينصبّ على منهج التفكير الذي يصلح أو لا يصلح لأن يجيء تعبيراً مباشراً أو غير مباشر، عما نأخذه أو نرفضه من الثقافات الذاتية، أو من ثقافات الآخرين تفرض ذاتها علينا. وعلينا نحن أن نفرض علي أنفسنا في الوقت نفسه طريقة للتعامل معها؛ شريطة أن نكون علي وعى بما نتعامل، وبما نقبل أو نرفض من مضامين الفكر والثقافة الخارجية والداخلية، الأصيلة الموروثة والحديثة المستوردة؛ ثقافة "الأنا" وثقافة "الآخر".

(5) دور السياسة في تشكيل الأزمة:

لننتقل من هذه "الوقفة" المعاصرة، إلى ما كنا بصدد من حديث السياسة: فعلها المباشر تارة وغير المباشر تارة ثانية؛ وتأثيرها الإيجابي أو السلبي تارة ثالثة، وإضفاء **المواقف** المتعددة عليها انطلاقاً منها واحتكاراً لها تارة رابعة، وتفعيل ذلك كله واقعياً في تشكّل الأزمة الفكرية الدينية؛ بحيث لم يعد الفكر الإسلامي - من جرّاء فعل السياسة - فكراً فلسفياً نظرياً حُرّاً خالصاً، بل كانت السياسة مرجعيته لكأنما كانت حاجة المجتمع إلى تلك الضرورة العملية من الأهمية

بمكان فيما لو أرجعنا أزمة الفكر الديني إلى المطالب السياسية. من أجل ذلك فقد كانت الحاجة الواقعية العملية ماسّة إلى تشكيل الفكر الإسلامي تشكيلاً اجتماعياً وسياسياً لا فلسفياً خالصاً. مثل هذا التشكّل العملي لا يجعل روح الحضارة الإسلامية كروح الحضارة اليونانية في الغرب القديم أو الأوروبية في الغرب الحديث مثلاً بحيث يمكن الفصل بين الحاجة العملية واقعياً، والمطالب النظرية البحتة في ذاتها. قد لا نتجاوز الصواب إلى ما ينقضه حين نري أنه ما من مفكر ظهر في الإسلام إلا ومردود تفكيره يرجع إلى ضرورة اجتماعية أو سياسية، ربّما لأن الشّرع هنا يحثّ على "المصلحة"؛ وأن هذه الضرورة الاجتماعية أو تلك الحاجة السياسية مصلحة عامة ينتفع بها المسلمون، ومن مآثورات الإمام محمد عبده: "حيثما كانت المصلحة فثمّ شرع الله". والمصلحة سياسة، ولكن أيضاً من جهة أخرى هو القائل: "ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته"⁽¹⁷⁾. أما الضرورة العقلية البحتة فلم تكن لتظهر في الإسلام إلا لأنها تهدف إلى إثراء المطالب العملية والمقاصد الواقعية، ولم تكن لتتشكل في الواقع الإسلامي لولا وجود تلك المقاصد، عملية كانت أو واقعية؛ ولم نعدم من المفكرين الإسلاميين⁽¹⁸⁾؛ مَنْ شطب بجرة قلم على ما يسمي فلسفة إسلامية أو فكراً فلسفياً في الإسلام، واعتبار ذلك كله في المجمل ترفاً فكرياً ولا زيادة عليه لمستزيد. وعليه؛ فالطابع النظري الصرف مغلق في الثقافة الإسلامية، لأنه طابع لا يُشكّل روحها ولا عقيدتها ولا مطالبها الاجتماعية ولا حاجاتها السياسية؛ بعكس روح الثقافة اليونانية مثلاً، فلقد كانت في أكثر جوانبها نظرية بحتة، مصروفة إلى إحياء هذا الطابع فيها دوماً وبغير انقطاع.

يهمّني في هذا السياق أن أمسك "بنقطة انطلاق" الباحثين في التراث الفكري والفلسفي الإسلامي قديماً، من فلاسفة ومتكلمين ونظّار ومفكرين، حيث يبدو النظر البحت مرفوضاً أو شبه مرفوض من الوجهة الإسلامية؛ تلك التي اعتمدت على النظر العقلي والدلالة العملية معاً، فلا يأتي النظر مقطوع الصلة بالجوانب العملية ولا هو بمفصول عن الأبعاد الاجتماعية والسياسية تلبية للحاجات الجماعية، ومن ثم يجيء البحث الفكري كله في الغالب ليتخذ لنفسه نقطة انطلاق ذات مصدر داخلي، يتخذ نقطة انطلاقه من "مضمون" متميّز، يميّزه فيتميز به عن غيره؛ ليشكّل طريقته في النظر والمعرفة والإدراك، بمقدار ما يرى في الدلالة النظرية مدلولاً واقعياً وتطبيقاً عملياً. هنالك تجد مضموناً إسلامياً يتخذ من القرآن الكريم قاعدته الأساسية ومنطلقاته النظرية والعملية⁽¹⁹⁾. فالعقليون والحدسيون والذوقيون والجدليون والخطابيون والظاهريون والفقهاء والمفسرون، وشتي المناهج لشتي الفرق، وكل من كانت له إسهامات في التراث الفكري والديني، كانوا جميعاً يستندون إلى "القرآن"، ليرون فيه وجهتهم ومبتغاهم، حتي أولئك الخارجون عليه، كانوا ينطلقون منه وإن لم يعودوا إليه؛ لأنهم إذ ذاك كانوا يوظفونه توظيفاً يخدم مآربهم السياسية والطائفية. لم يكن غرضهم وافياً بمقصود القرآن ولكنه كان وافياً

بمقصودهم هم من وراء القرآن. فهو بغير مرآة نقطة التشكل الأولي في الإسلام، أعنى نقطة التشكل التوجيهي معرفياً وفكرياً؛ ومن أغرب الغرائب أنها هي نفسها النقطة التي اتخذها السياسيون ومن دانوا لهم من فرق ومذاهب وطوائف؛ ذريعة لاحتكار السلطة وتعصباً للمذهب والطائفة والفرقة.

ثم هي عينها النقطة التي سمحت باختلاف وجهات النظر واختلاف الرؤى واختلاف درجات التخريج وحالاته من منهج لمنهج ومن رؤية لرؤية. فإذا أردنا لأنفسنا توحيداً للمواقف المتفرقة التي زعمت الهداية والإرشاد إلى الحقيقة الدينية، وأردنا أن نجتمع بين متفرقاتها، وأردنا أن نلم شعث التمزق الفكري الذي سببته تلك المذاهب والاتجاهات والفرق المتصارعة على امتداد التاريخ، ثم أورثت الأجيال بعد الأجيال تمزقها المذهبي وتشتتها الطائفي وتفرقها إلى شراذم ضعيفة لا تملك سوى المزيد من الفرقة والخلاف. إذا نحن أردنا ذلك صادقين؛ كانت وجهتنا الأولى التماس "الوحدة" فيها من تلك "النقطة": أعنى نقطة الانطلاق من القرآن الكريم، حتي إذا ما كانت البداية من القرآن الكريم، باعتباره النص التأسيسي المقدس، إذ كان المصدر لنشوء الثقافة الإسلامية وحركاتها الفكرية ومذاهبها الفلسفية برمتها، مع وجود مصادر خارجية بالطبع شكّلت تلك الثقافات، فلقد كان أولى بنا أن نلتمس "الوحدة" في هذا المصدر: أهو الأقوى والأغلب على تلك الحركات الفكرية التي كانت تتنازع في الماضي وتتطاحن فيما بينها فينعكس ذلك بالسلب على اعتقادات المسلمين، وما ينشأ عنها من تمزق وتشتت، أم هو الأدنى بعد غلبة المصادر الخارجية: يونانية كانت أم فارسية أم هندية أم يهودية أو مسيحية؟!.

وفي الغالب - بعد الرجوع إلى تلك الحركات - لن تجد القرآن في مقدّمة اهتماماتها، ولن تجده هو الأغلب دائماً، بل هو الأقل في الغلبة؛ إذ كان بمثابة "التوظيف" السياسي للتوجهات الفكرية لهذه الحركات: ثقافتها، ومبادئها، وأصول مذاهبها، وشرعيتها السياسية، ونفوذها المستمد من ذلك التدعيم السياسي؛ فكانت السياسة لا القرآن هي الغالبة. لو كان القرآن هو هو الأغلب دائماً، لما نشأت أزمت فكرية دينية في القديم ولا في الحديث ولا كانت هنالك مواقف مرشدة للعقل إلى الحقيقة الدينية في غير إرشاد صادق ولا بيّنة روحية مستمدة من حضور الوعي بهذا الكتاب؛ اللهم إلا إذا استثنينا حالة واحدة، حالة الذين تبثّلوا في خدمة القرآن وانقطعوا له على الدوام ورأوا فيه كتاب عقيدة خالصة لا كتاب سياسة معوجة وسلطة غاصبة. والناظر إلى أزمة الفكر الديني التي يضجّ منها واقعنا الإسلامي المعاصر وتتلازم مع الحياة في وقتنا الراهن، وفي كل وقت تهبط فيه القيم وتسقط المبادئ؛ لا يجد بحق أثراً لها على الإطلاق في تراثنا الروحي المهجور!؛ ولا في ثقافتنا الواعية دوماً بتطبيق الفكر على العمل، والاعتقاد على واقع الحياة العملية. ففي هذا التراث الروحي وفي تلك الثقافة الواعية، ضبط شديد بين القول يقوله المتكلم أو ينطق به المتحدث أو يكتبه الكاتبون في صحائفهم الخالدة، وبين السلوك الذي

يصدر في الحياة المُعاشة فعلاً في الواقع العملي، فلا خلل بين النظر والعمل، ولا اعوجاج ولا انقسام يبدو - ظاهراً أو خفياً - بين قول يُراد به شيء وسلوك ينقضه ويعبر عن شيء آخر. فهذه الهوة الوسيعة، الفاصلة، الشنيعة؛ التي عبر عنها شاعرنا العربي المتنبّي بقوله:

في عزلة الرّهبان إلا أنه لا يعرف التّحرّيم والتّحليل

لن تجد لها وجوداً في الحياة الرّوحية في الإسلام؛ لا شيء إلا لأن السياسة كانت بعيدة كل البعد عن تلك الحياة، ولأن الفكرة المبدئية الأولى لديهم هي صرف النظر عن الطمع في الشئون الدنيوية واقتصاره فقط على ما يرضي الله منها؛ أخذاً أو عطاءً. وللقارئ أن يسأل من بعد في دهشة المستريب: ألم تكن هناك حركات روحية في الماضي تدل بالقطع على أهداف سياسية؟! ألم تسمع كما سمعنا عن دراسات حديثة وجهت طاقاتها لدّرس العلاقة بين السياسة من جهة وإسهامات تلك الحركات فيها من جهة أخرى؟! ليس من حَقك أن تُخرج الحياة الروحية في الإسلام من مَعَمَّان العمل السياسي، وبخاصة إذا كانت اهتمامات بعض أولئك الذين مثّلوا هذه الحياة سياسية فوق كونها دينية، كما حدث لدى ابن قسّي في المغرب العربي⁽²⁰⁾؛ أو الحلاج والسّهزوردي المقتول⁽²¹⁾؛ في المشرق العربي!.

وللإجابة على ذلك أقول؛ إن الفرق كبير جداً بين مَنْ يُفسد الدين بالسياسة؛ وبين مَنْ تفسده السياسة لأنه عارفٌ مُتَحَقِّقٌ بالدين؛ ففي الحالة الأولى وهي حالة معروفة ومقصودة هي التي تكلمنا فيها في السابق فالسياسة من المؤكد هي التي تفسد الدين. أما الحالة الثانية فهي حالة مَنْ تفسده السياسة لا شيء إلا لأنه عارفٌ مُتَحَقِّقٌ بالدين. وعلى هذه الحالة التي يمكن أن تكون موضع الملاحظة نتحدث؛ ففي الحقيقة لم تكن منازع هؤلاء موجّهة إلى السياسة بل كان الشاغل الأكبر والهمّ المقيم هو الدين. ولم تكن الدنيا أصلاً قائمة ولا هي بالباقية في ذاكرتهم، وإلا لما وصلوا بالتبّتل والانقطاع إلى ما كانوا وصلوا إليه من فتوح في ميادين العرفان. فلما أن بلغوا في هذه الميادين درجة لم يبلغها سواهم، تسلّطت السياسة عليهم وعلى أتباعهم لتتال منهم نيلاً عظيماً؛ لأنهم جذبوا القطاعات العريضة من الناس إليهم جذباً، والسياسة تخشى الثورات المنطلقة من حرية الوعي والضمير. وهنا تجيء الحالة الثانية الفارقة أعني - حالة مَنْ تفسده السياسة لأنه عارفٌ مُتَحَقِّقٌ بالدين - فتلعب فيها السياسة دوراً كبيراً؛ لا شيء إلا لأهدافٍ كلها تريبية لم تحظ قط بشواغل أولئك العارفين، ولا عبرة من بعد لدينا بمن يدرس العلاقات والروابط بين ألعيب السياسة وبين تلك الحركات؛ من أجل أفكار موجّهة قد تضر الواقع ولا تفيد ثم هي مع ذلك تلوّى عنق الحقائق التاريخية ليّاً ولا تزيّد⁽²²⁾!.

الموضوعية العلمية - وليس الانحياز إلى هذه الثقافة الروحية التي ندين لها بالولاء - تقفنا على حقيقة واضحة وهي أنه ما من مفكر من ذلك الطراز الروحي المتميز الفريد إلا وأنت تجد حياته على وفاق مع فكره، وفكره على تطابق مع حياته؛ كما هو الحال عند الغزالي،

صاحب كتاب "إحياء علوم الدين"، والذي وصفه "ماكدونالد" بأنه "أكثر المفكرين وعلماء العقائد في الإسلام أصالة"⁽²³⁾؛ وكأبي طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب"، وابن عربي صاحب كتاب "الفتوحات المكية"⁽²⁴⁾؛ وأمثال هؤلاء السادة ممن يقرنون في كتاباتهم ومواقفهم سبحات النظر بوقائع العمل وحرية الفكرة بتجريب التطبيق. ثم إن البحث الصادق الأمين ليُطلعنا على أن الناس في مجتمعاتنا الإسلامية، إن يَرَوْا كل آية في ثقافتنا الروحية، وكل فضيلة من فضائلها المعرفية والذوقية يعرضوا عنها، على الرغم من أنها ثقافة التسامح والمحبة والسلام، فلا يؤمنوا بها، بل ويستبدلوا بها ثقافات تدعو إلى التعصب والمغالاة والتطرف والإرهاب.

لا بأس! فالناس فيما يعيشون مذاهب. ولكنهم إن هم آمنوا بهذه الثقافات وأقلعوا عن تلك، لا يقرنوا الإيمان بالعمل؛ لأنهم مشغولون عن إشعال الذهن في فهم الحركة العقلية بين الإيمان والاعتقاد من جانب، وبين السلوك النافع على أحسن ما يُمليه هذا الإيمان وذاك الاعتقاد.

فالأزمة الفكرية هنا تتلشى تماماً مع حركة العقل الذهنية في استنباط الحق في الاعتقاد، وإيثار الخير في السلوك، والوقوف على الصدق في الأفكار والأقوال؛ حتي إذا ما تمَّ ذلك للإنسان كان نوراً أو ما يُشبهه النور؛ يمشى على الأرض هداية ومعرفة وفضيلة وعرفاناً، لكنما العزلة عن العقل من قلة الدين، والبعد عنه بعدد عن التفهيم والتنوير، لا شيء إلا لأنه بعدد كذلك عن التدبُّن البصير. على أن العقل المقصود هنا ليس هو العقل النظري الخالص المجرد عن العمل الصالح وخيرية التصرف والتصريف، ولكنه العقل الذي نفهمه من القرآن علي حضور في الفهم، وعلي دلالة من معاني العقل ومقاصده في روح هذا الكتاب. فلا تستغرب حين تجد كلمة "العقل" ومشتقاتها ترد في القرآن الكريم تسعاً وأربعين مرة وتكرَّر مثل هذا التكرار على اختلاف الآيات التي ذُكرت فيما، مثلما تتكرَّر كلمة "النور" ومشتقاتها؛ بنفس العدد تسعاً وأربعين مرة مما يحيطك علماً بأن العقل هنا هو "نور الغريزة"، وأن مدلول النور في القرآن قد يترادف مع مدلول العقل علي المعني الذي يكون فيه العقل فيضاً من الأنوار الإلهية⁽²⁵⁾.

ومن شدة تأكيد القرآن على نور العقل في الهداية إلى الإيمان، أن الله قد جعل الرجس على الذين لا يعقلون؛ والرجس هو السخط أو العذاب، فكأنه بهذا الاعتزاز بنور العقل كقيمة علوية تهدي الإنسان إلى حقيقة الإيمان؛ يقرَّر إن الذين لا يعقلون فلا يهتدون، هم من ثمَّ أهل للسخط من الله، وهم أهل للعذاب بما غيَّبوا العقل فمنعوه من الهداية وحجَّبوه عن الإيمان: "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"⁽²⁶⁾. لكنما كان تعلق الإيمان علي المشيئة الإلهية هنا إنما هو إذن للعقل بتعقل الإذن المُعلَّق على الله. وفي غياب إذن العقل لفقه الحكم (حكم المشيئة) يكون الرجس ويحل العذاب لأن في هذه الغيبة تعطيلاً للعقل لا يرضاه القرآن فيقرَّر السخط والعذاب على الذين لا يعقلون⁽²⁷⁾.

(6) فعل العقل في تكوين العقيدة:

وبمقتضي طلاقة العقل لفهم القرآن؛ علي المقصد الذي شرحناه، والمعني الذي تبين من خلاله أهمية أن نتعقل وأن نتفكر؛ يمكن الحكم بأن دورة العقل في مسائل العقيدة حيوية بغير خلاف. لكن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه في هذا السياق: هل من فارق بين العقيدة والإيمان؟! وما هو دور العقل في تكوين العقيدة؟ وكيف تتكون العقيدة أصلاً؟!

أسئلة مثيرة للتأمل تجدر مناقشتها على هدي مما تقدم من تفاصيل فإن النظرة المحيطة بموضوع الإيمان وموضوع التفكير؛ لتفرق تفرقة حاسمة بين الإيمان من جهة والعقيدة من جهة أخرى؛ فهناك الإيمان أولاً وهو قلبي في أول مقام، فالذي يؤمن يصدق ويؤمن من طريق القلب، ثم بعد أن يؤمن يتفكر فيما آمن به فيحاول تعقل هذا الإيمان، بمعنى أن يعمل عقله في موضوع الإيمان، حتى إذا ما أستوي إيمان المؤمن مع قناعاته العقلية أستطاع أن يهتدي إلى عقيدة تستقر عليها قناعاته الداخلية وبواطنه القلبية، وتتسق مع ما كان قد توصل إليه من كثرة تفكيره في الإيمان كموضوع بعد تسليم وتصديق. وليس شرطاً للعقل أن يستوعب كل ما هو غيبي، بل يتفكر في حدود عطايه الإيمانية. ومن هنا تختلف العقائد على الإيمان الواحد وتتشاكل وتتشابه تارة، وتتباين وتختلف تارة أخرى. وليست العقيدة عقدة مؤبدة لا تنفصم؛ ولا هي بالتي لا تتفكك عراها مطلقاً؛ ولكنها قابلة للتغيير والتبديل، بمقدار قابليتها للمراجعة والفحص وإعادة التكوين؛ تبعاً لقراءة العقل لموضوع الإيمان، ثم تطوره مع هذه القراءة وترقيه فيها واكتشاف الجديد فيما يلاحظه بصدها، ومواكبة ما يفهم منها على مقدار ما يلهم. وكثيراً ما يساء فهم الإيمان تماماً كما يساء فهم قراءته فتجيء نتيجة تلك الإساءة عقيدة مغلوطة أو جامدة متحجرة ليس فيها من روافد الشعور ولا من سلامة الإدراك ما يحييها ويقويها ويغذي نشاطها الروحية والعملية: فقيرة مجذبة في جانب على حساب جانب آخر، مغلوطة مشتتة غير قاصدة ولا موحدة؛ مؤرعة فيما تري وفيما تفكر وتنتظر وتستسيخ. وقد يميل القارئ إلى فهم الإيمان وفهم موضوعه وفهم مطالبه ومصادره في أصل الفطرة وبواطن الشعور وسريرة الضمير؛ فيقرأه بالعقل قراءة نافذة فاعلة، بعد أن يكون في الأصل قد تغلغل في أعماق طواياه وتعمق في قلبه غاية ما يصيبه التعمق في القلوب من رسوخ وتمكين واستقرار؛ فتجيء القراءة العقلية إذ ذاك مواكبة للحقيقة الإيمانية الباطنة تضيف إليها ما يزيدها شرحاً ووضوحاً فوق الزيادة المرسوخة في التمكن من أصالة الشعور.

فالعقل وحده بمعزل عن الإيمان ليس كفيلاً ولا كافياً أن يعطيك تصوراً صادقاً أو صحيحاً عن العقيدة الإيمانية فيما لو كانت على استقرار الرسوخ والتمكين؛ أو هو قد يعطيك عقيدة فكرية بحتة لا شأن لها بتعقل الإيمان إلا من خارج. والإيمان شعور وفهم واستدلال - كما

يذهب القديس أنسلم - شأنه في ذلك شأن القديس أوغسطين الذي نادى بـ "تعقل الإيمان"؛ لأن الإيمان يولّد في النفس المحبة، ومن خصائص المحبة أن تدفع إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال⁽²⁸⁾.

كان "كانط" يقول: "إن الدين هو شعور بالأمر الإلهي، وليس بواسطة العقل، إذ العقل عنده لا يوافق حقيقة الأشياء. وعلي ذلك يكون الدين بهذا المعنى شعوراً إلهامياً محضاً"⁽²⁹⁾. فالإيمان من ثم شرطُ التّعقل؛ وقد قال "أشعيا": "إن لم تؤمنوا فلن تفهموا"؛ فالذي لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان؛ والذي لا يشعر لا يفهم. والشعور بالإيمان يفوق مجرد سماع الحديث عنه، والتّعقل وسط بين الإيمان في الحياة الدنيا، ومعينة الله في الآخرة؛ هو اقتراب من علم الله!⁽³⁰⁾.

إنما العقل المحدود المفصول بالكلية عن شعور الإيمان الديني العميق، والمعزول عن فهم دخائله ومراقبة خلجاته وطواياه؛ لا يمسّ الحقيقة الدينية في شيء، فعقيدته محض فكر خارجي يصلح للعلم والتفكير المحسوس: يصلح للصخور والمعادن والأحجار وري الأرض وحفر المجاري ومدّ القنوات ونقل المزابل؛ ولا يصلح لتأمل الحقيقة الإلهية.

هنالك فرق؛ وفرق كبير؛ بين العقل المروّض على التعامل مع الحقيقة الإلهية، والتي موضعها القلب إيماناً، ومُدركها الفكر تعقلاً وعرفاناً؛ وبين العقل العاثر المخلوط بأهواء صاحبه، إن هو أدرك فلا يدرك إلا الهوى، وإن هو أصاب فلا يصيب إلا الدنية من الدين والدنيا على السواء. هذا العقل المغموس بعكارة النفس الملوثة إذا تعرّض للإيمان أفسد معانيه. إنه فريد الدين العطار؛ الشاعر الصوفي الفارسي البديع هو الذي صور عجز العقل (باعتباره ملكة الاستدلال) عن إدراك الحقيقة الإلهية؛ تصويراً يفوق الروعة ويعلو على خيال الملهمين؛ وذلك حين قال: "ذهبنا وراء عالم العقل والفهم، العقل لا يجدي عليك، إنما يأتي بما يأتي به غربال من بئر، إنما يحاول العقل أن يدرك هذا العالم، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوي علي المعرفة الإلهية. العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدماً إلى الحبيب"⁽³¹⁾.

أما العقل المروّض على التعامل دوماً مع الحقيقة الإلهية؛ فشأنه شأن آخر كما أن العقيدة الفكرية في مجال الدين هي الأخرى شأنها شأن آخر؛ إذ هي تُسلط أضواء العقل على الإيمان القلبي كيما تجيء العقيدة مجموعة ضوابط فكرية مستخلصة من قراءة العقل المستتيرة للإيمان.

ومن هنا تتكون العقائد؛ والأصل فيها الإيمان لا العقل: العقل مجرد شارح للإيمان، يحاول أن يفهمه، يتعقله، يحسّه، يتذوّقه، يوازن بينه وبين أفراد غيره آمنوا، وأفراد لم يؤمنوا، ويدرس أحوالهم وفوارقهم في الشعور والإحساس وفي العقول والمدارك وفي الوجهات والمصائر، ليتبين له علي اليقين البرهاني الذي لا مزية فيه مثل هذا الفرق الفارق بين حقائق الإيمان

البصير وبين أباطيل الغفلة والجهالة والتعطيل. العقل هنا يستخدم خصائصه لفهم موضوع الإيمان؛ وخصائصه خاضعة لما كان كَوْنٌ لنفسه من قناعات وشكل لها من تصورات أصيلة ومتأصلة لا تقوم بمنأى عن الإيمان ولا بمعزل عن دفعته الحيوية ونبضته الشعورية. والإيمان يزيد أحياناً وأحياناً ينقص: يزيد بالتجربة والممارسة وإثارة الحيوية والتجديد الديني المهييء لصلة القرية بين الخالق والمخلوق، وينقص بالإهمال؛ إهمال الامتثال، وكل ما يُقام على الإهمال من آفات النقص وعلامات الخزي وإمارات الخذلان. والعقل تابعٌ للإيمان في قرائته لتجاربه المعرفية، فالثوابت التي يقف عليها دوماً ولا يتزحزح عنها إنما هي مبادئ كان قررها مسبباً لا يحاول أن يتعقل عطايها النظرية المحدودة فيرتفع ما أمكنه الارتفاع عن حدودها وقيودها، كيما يسمح بمساحة للنفاذ إلى قرارة ما استقر عليه إيمانه القلبي عساه من بعد يدرك بالتجربة المعاشة الحية عمق الإيمان؛ فيعقله.

فمطلوبٌ من العقل إذا هو أراد أن يكون لنفسه عقيدة صالحة في فهم الإيمان وتعقله وشرحه والبصر به؛ أن يدور مع الإيمان دورته الحيوية حضوراً وغياباً؛ وجوداً وعدمًا؛ زيادة ونقصاناً؛ يرتقي في مرتقاه كيما يعلم رقيه بالغاً ما بلغ هذا المرتقي فيه، وليعلم أن حضوره ووجوده وزيادته من رقيه وتفاعله معه، وأن غيابه وعدمه ونقصانه، من خموله وخموده ونقص الهمة فيه؛ حتى إذا ما رأينا اختلاف العقائد بين قوي وضعيف، ومقبول ومنبوذ، وقابل للممارسة والحياة ومطمور مهجور لا يرقى بريقي الشعور؛ علمنا على الفور دور العقل في ذلك كله واقتداره على تكوين العقيدة الصالحة للممارسة والتفاعل والحياة.

(7) مضمون القرآن الكريم .. ماذا نعني بالمضمون؟

من ذلك ترى؛ أن مستند العقل في تحصيل العقيدة الصالحة؛ بل وينبغي أن يكون مستنده على الدوام بعد هذا كله؛ هو مضمون القرآن الكريم، ذلك المضمون الذي يمثل عندنا وحدة لا خلاف عليها إذا هي أصابت هذا المضمون في ذاته ووقفت عليه في جوهره وتمثلته حتي الرmq الأخير. ولست أشك لحظة واحدة في أن المرجوع الفكري لالتماس الوحدة يتحقق عندي في مضمون القرآن الكريم؛ فيما لو كنا على التحقيق تمثله وتذوقناه، وتعاملنا معه على أنه الأصل الأصيل والمنبع النقي الصافي الوضيء، وفيما لو كنا من أهله حقيقة لا مجازاً، وعلى قدره فعلاً وعملاً؛ لا أن نطوِّعه نحن ليكون هو على أقدارنا، وأقدارنا كلها في الغالب نفوس ملوثة ومآرب وضيعة ومقاصد ساقطة. فكل ما يُقام على المضمون من شروح وتأويلات وتفسيرات وتخريجات؛ تُدغم حركة الفكر في المذهب وتنسي المضمون، فهي عرضة للخلاف

والاختلاف وإثارة القضايا البالية والمناقشات الزائفة، عرضة للتفرقة والتَّمَرُّق والاحتكام إلى الشهوات العقلية، عرضة لجعل القرآن مادة مَوْظَّفة لخدمة الأغراض السياسية .. ليس إلا.

هذه الفرقة المذهبية كانت ولا زالت السبب الأول في اختلاف المسلمين وتمزقهم ونفتت شملهم في ماضيهم وحاضرهم؛ لأنهم ورثوا عن أسلافهم وجهات من الاختلاف والتباين تشكَّلت في مواقف أودت بهم إلى انقسام العقيدة إلى أصول مذهبية وطائفية، هذا فضلاً عن قلة تشكُّلها وتكوينها في البدء قبل الانقسام. وأعني بقلّة تشكُّلها أو تكوينها ضعف الإيمان أساساً؛ فقد كان الخلاف السياسي حول مسألة الإمامة قديماً أكبر طعنة وجّهت إلى إيمان كثير من المسلمين في ذلك الوقت، فأورثت الأجيال تلو الأجيال انقساماً وتمزقاً وَهَناً في العقيدة لا يزال أثره باقياً إلى اليوم يشاهده الناس في الفرقة المذهبية والتعصب الطائفي.

وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ضعف وازع الدين الذي كان سبباً في خلاف المسلمين قديماً حول مسألة الإمامة في الرواية التالية⁽³²⁾: "سأل رجل علياً رضي الله عنه (وهو سؤال خبيث!): ما بال المسلمين اختلفوا عليك، ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟! فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا والييين على مثلي، وأنا اليوم والٍ على مثلك". ويعقب ابن خلدون على تلك الرواية قائلاً: ويشير علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى ضعف وازع الدين!.

ولما كانت " الفكرة " الإسلامية تنصب في المقام الأول على المجتمع بحيث تظهر تلبية لحاجات الجماعة الإسلامية، سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية، وأضف ما شئت إلى هذه المطالب التي يحتاجها المجتمع الإسلامي، صارت بالضرورة غير مفصولة جوانبها النظرية عن العملية، فلا يوجد "نظر" خالص في الإسلام، فالنظر الخالص يخالف روح الدين الإسلامي، كما تقدّم فسبقت إليه الإشارة، ولكن النظر مقرون بالعمل لهو الأساس المعتمد، حتي إذا ما تغيّر هذا الأساس الثابت لتغير الظروف والأوضاع أو لتغير القناعات والأحوال، وجدت في الأمور أمور فرضتها تقلبات السياسة وأمواج التلاعب بالعقول والأفئدة والضمائر، وأحياناً كثيرة التلاعب بمقدرات الأمم الحياتية وقيمها الباقية؛ كثرت من أجل ذلك كله التفرقة وكثر التمرُّق وكثر الخلاف.

فإن التناحر اليوم كما كان بالأمس بين الشيعة والسنة مردّه إلى خلاف فكري في وجهة النظر سرعان ما تطوّر فأصبح عقيدة، فانقسمت العقيدة إلى مذاهب وتحول التنازع بصدها إلى تنازع طائفي يحيي العصبية القبلية التي كان الإسلام قد أطفأ وقدها من قبل. ثم أنه في النهاية خلاف فكري هو من جملة ما يُقام على القرآن من شروح وتأويلات؛ ناهيك عن الخلاف الذي كان قائماً في القديم، والذي يمثل مواقف حاسمة بين المعتزلة والجبرية من جهة، وبين الأشاعرة والمعتزلة من جهة ثانية، أو بين الفلاسفة والصوفية من جانب، أو بين الصوفية والفقهاء من جانب آخر، خلافاً مذهبية في تفاصيل أصولية وفروعية مما لا حصر له ولا عدّ هي كلها من

جملة ما يُقَام على القرآن شكلاً ينقصه المضمون!.. لم تكن تلك الخلافات يوماً تستشعر نبض القرآن في تشكيل مجتمع حيٍّ وفَعَّالٍ؛ وفي خلق أناس قادرين؛ بحكم تعاملهم مع القرآن، على اكتشاف الحق الجديد؛ لأنها ببساطة كانت خلافات مذهبية يهملها في المقام الأول الانتصار على الخصم، وترقية الميول السياسية وتدعيمها وتعزيز حركاتها وتطلعاتها، لتلعب اللعبة الدنسة، فترتقي فوق ترقية النفوس والقلوب والضمان والأذهان. لم يكن يعنيه القرآن في شيء، لا بل كانت قريبة منه، غير أنها في نفس الوقت كانت بعيدة عنه، وبمقدار قربها من القرآن كان بعدها عنه، لم يثيروا خلافاً حول نصوصه الدينية من فراغ، ولكنهم أثاروها للمجد الزائل والملك العضوض.

وعليه؛ فإن المرجوع الفكري إلى **المضمون** لا يمثل خلافاً بل يمثل وحدة. والجمع بين التفرقة مردّه إلى "العودة للنبع الصافي": النبع الصافي بكل ما في هذه الكلمة من بساطة وعمق، وبكل ما فيها من تربية وتهذيب، وبكل ما فيها من ترقية وتوجّه وتسليك.. النبع الصافي بعيداً عن عبث التوجّهات الفكرية المرهونة بزمانها ومكانها. النبع الصافي الذي لا يغيض ولا يخلق علي كثرة الرد. النبع الصافي تلك الحلاوة وتلك الطلاوة في أطيب معني وأكرم جوار: القرآن من حيث كونه مضموناً لا شكلاً، ومن حيث ذاتيته الخاصة لا من حيث ذاتية غيره وخصوصية سواه.

لم يعد حاضر المسلمين اليوم بحاجة إلى مثل هذا النزاع العقلي أو ذاك الصراع الفكري؛ هم بحاجة إلى التضامن والتآلف والوحدة والإتحاد، هم بحاجة إلى إحياء الروح الإلهي من لوثة الخلافات المذهبية، هم بحاجة إلى الوقوف على أيديولوجية صلبة ومتمينة تستقي روافدها من "القرآن"؛ وبغير خلاف ولا عوج في التأويلات والتفسيرات والتخرجات؛ فكل تفسير أو تأويل أو تخريج إنما يَعدُّ اليوم ترفاً فكرياً لسنا نستطيع تحمل عواقبه وأماننا تحديات مرهبة وعنيفة، ناهيك عن مثل هذه التدخلات الأجنبية في الشؤون الداخلية لمعظم بلداننا العربية والإسلامية وضرب الإسلام عمداً في عقر داره. لكن مرجوعنا إلى النبع الصافي لهو هو الوحدة التي يجتمع حولها المختلفون ويتآزر عليها المتناحرون المتصارعون؛ أولئك الذين يتناحرون من أجل لا شيء؛ لا بل من أجل وهم كبير تعشعش في الأعماق وطمع مريض تسلط على النفوس والقلوب فضلاً عن العقول والبصائر حتي أعماها عن نور الحقيقة، فلم تعد تدرك مدارك الذين يؤمنون فيعقلون!..

فالفرع التي كانت مدعاة للتفرقة أصبحت اليوم من أصول الخلاف؛ والأصول التي كانت عقائد تأسيسية للعقيدة الإسلامية، فكراً وفلسفة وعملاً وشعوراً وعاطفة؛ تناسيناها وهجرناها، فإذا عدنا إليها اليوم حمّلناها ما لم تحتمل: مسؤولية الأهواء البشرية والخلافات الفكرية، وأغراض السياسة ونظم الأطماع المرسومة المقننة، حتي ليقال لنا⁽³³⁾: عليكم لكي تتقدموا وتلحقوا

بالمتمقّمين في دنيا التقدّم أن تهجروا عقائدكم التأسيسية، فإن المضمون الديني (= القرآن) لهو السبب في تخلفكم عن ركب الحضارة!. وتلك هي أخطر لمحة فكرية، بل أخطر وسوسة شيطانية دَوَّنَها أولئك الذين قلدوا الغرب تقليد القروء جرياً وراء مزاعم التحديث. آفة هذا الزمن اللعين، زمن الغفلة والدعوي العريضة بغير دليل، هي العبث الفكري بمضامين القرآن وقراءته قراءة تاريخية أو علمية؛ مع أنه ليس كتاب علم ولا كتاب تاريخ، ولكنه كتاب "عقيدة"، يخاطب الضمير ويتوجّه بالإنسان إلى تقدير "الإيمان". وخير ما يُطلب من كتاب "العقيدة" في مجال العلم - كما قال المرحوم الأستاذ العقاد: "أن يحثّ على التفكير ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم، ما أستطاع حيثما أستطاع.." (34).

ولكن! ماذا نعني بالمضمون...؟!..

نعني بالمضمون أن نفهم القرآن، وأن نتخلق بأخلاقه، وأن نعمل بموحياته دون مغالطات فكرية تنوّهها العقول أو ترهات عقديّة لا تجلّيها القلوب. ولست أعني بالفهم هنا مجرد كلمة الفهم وكفي؛ ولكنني عنيتُ بها كل ما يدلّ علي البصيرة النافذة والفؤاد الذكي؛ ثم الموهبة الخلاقة يرتقي فيها الفرد الفرد بطول المجاهدة ومشقة المعاناة، فإن لم يكن؛ فبمرتقي آخر يحسّه ويستشعره بعد بذل الطاقة كلها فيما هو أمامه: أعني بهزّة لدنيّة وتمكين من الله. إن إحساسنا بالقرآن هو سبيل وحدتنا الشعورية وروابطنا الوجدانية التي تقوم عليها تباعاً تلك الوحدة الفكرية، وإنْ اختلفت هذه الوحدة الأخيرة (أعني الفكرية) باختلاف المشارب والأذواق، وتباينت بتباين المعارف والاتجاهات؛ لكن وحدتنا الشعورية الواصلة إلينا من ذلك الإحساس بالقرآن لهي التي تتحرّر بمقتضاها عقولنا من أهواء الخلافات المذهبية مادامت مستمدة من القرآن ومنطلقة منه وعائدة على الدوام عليه. فليس صحيحاً ما كان يتردّد في الساحات الثقافية قديماً أو حديثاً من أن العقل مفصول عن الشعور والوجدان؛ وأن العاطفة شيء بغیض للعقل، ضده وينبغي أن تكون ضده، فإن العقل ضابط يعقل العاطفة عن التوتّر والانطلاق!. ليس صحيحاً مثل هذا الذي يقال صراحة أو ضمناً؛ بل كان انتصاراً للخلافات المذهبية على "المضمون الديني" متمثلاً في الوعي بالقرآن والإحساس به ونفوذه من السطح البرّاني والقشرة الخارجية إلى العمق الجوّاني والحقيقة الداخلية. إنما الإنسان وحدة كاملة - لا انفصام فيها ولا استقلال - من عقل وعاطفة وشعور ووجدان؛ فهو ليس عقلاً كله وليس عاطفة كله، ولكنه يجمع بين هذا وتلك في انسجام وتناسق، لا يستطيع هو أن يُطغى جانباً على جانب أو يرفع جانباً ويهبط بالآخر ليعيش الحياة كلها بجانب واحد فقط؛ وإلا أختل لديه التناسق وفارقه الانسجام. فإذا شئنا غلبة المضمون القرآني

وَنُصِرَتْه علي الخلافات المذهبية؛ كائنة ما كانت مذاهب واتجاهات؛ قَدَّمنا "الإحساس بالقرآن" على الاحتكام إلى العقل المفصول عن الشعور والإحساس؛ لأن جذر العقل نفسه هنا لا يخلو من مستند العاطفة والشعور؛ وإنما الذي يعمل في مضامين الآيات القرآنية، والذي يتصور مَوحيات تلك الآيات؛ ليس العقل المُجَرَّد عن العاطفة والوجدان، لا بل العامل الأُوحد هو: "وحدة الشعور في وحدة القصد" (35)؛ وهذه مكانها الوعي لا العقل: الوعي بملكات الإنسان مجتمعة: ملكاته في التدقيق والتصور، وملكاته في الإحساس والشعور، وملكاته في الإدراك والتَّعَقُّل، وكل ما يجمعه على قلبه، ويجمع قلبه عليه وعلى كل ما هو فيه؛ هي هي الدفعة الوجدانية الباطنة التي تتقرَّر معها حياة الإنسان ككائن حي وفَعَّال؛ تلك هي التجربة الدينية في أبسط وأعمق معطياتها: تأخذ الإنسان كله عقله وشعوره، قلبه وضميره ومداركه، باطنه وظاهره، ما يعيه وما لا يعيه؛ كُلُّهُ مَجْمُوعٌ في كُلِّهِ!! أما العقل، مُفَرِّداً ومُنْفَرِداً، فلا يزيد دوره المعقول على الشرح والتفكير والتحليل والاستنباط ووضوح الرؤية الشاملة المُوَحَّدة، وإبراز ما هو كامن في الداخل بوسائل التعبير إلى خارج؛ وليس هذا الدور بالقليل! فعلي وحدة الشعور يتكئ العقل ويعتمد؛ ولا يمكن أن تقام وحدة الشعور مطلقاً على العقل بحال من الأحوال؛ إذ لو شئنا إقامتها لظهر لنا الخلاف المذهبي لا الإتحاد الفكري المقصود، ولعُدنا إلى الوراء قرناً طويلاً كما كنَّا أيام المعتزلة وصراع الفرق الكلامية ومن جري مجراهم في التحويل والتبديل؛ أو أيام ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ومن نحي نحوهم في الإنفراد بالعقل وحده والاستقلال به دوناً عن سواه. لكن لو فتحنا الرؤية للإنسان بحيث يكون عقله تابعاً لشعوره؛ وشعوره ممزوج بمضمونه؛ ومضمونه قرآني في المقام الأول؛ لكانت نقطته الانطلاقية في التوجُّه إذ ذاك تكاملاً لا انفصام فيه بين العقل والشعور.. أقول؛ كان تكاملاً، لأنه "التكامل" الذي يرتكن إلى "الإحساس" بوحدة القصد الموجَّه لحركة الفعل والعمل في موحيات القرآن. هذه الحركة الفعلية العملية هي أساس التقدُّم الحقيقي للإنسان فيما لو أنه فطن إليها واستغلَّها استغلالاً يخدم مآربه الوجودية والمصيرية؛ هي هي أساس التقدم "الحركي" و"الفعل" و"الخلق" و"الروحي": التقدم بإطلاق؛ بمقدار ما هي أساس التقدم "الفكري" و"النظري" و"الإدراكي"؛ إذا نحن شرطنا نشاط التفكير والعمل كله بتلك الدفعة الشعورية الباطنة؛ أعني ارتهان الوعي في الإنسان دوماً علي اختلاف ضروره بالإحساس: الإحساس الباطني الشعوري والإدراك الجَوَّاني الخفي، يستشعر فيه الفردُ الفدَّ بخفقات قلبه بين جنبيه مراحل تسري فيها إحياءات القرآن!. ولعل هذا أو نحوه هو ما كان الدكتور "محمد إقبال" قد أكَّده من قبل حيث قال: "إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق، وبينه وبين الكون من علاقات متعددة. ولقد كان هذا المنزع التعليمي للقرآن هو الذي جعل "جيتة"، وهو يستعرض الدين الإسلامي بوصفه قوة مهذبة مؤدَّبة، يقول لصديقه "أكرمان": "أنت تري أن هذا التعليم لا يخفق أبداً. ونحن بكل ما لنا من

نظم لا نستطيع، بل أقول بوجه عام إن واحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا..»⁽³⁶⁾.

تلك هي القوة الخلقية التي يترىض بها المؤمن على هدي القرآن، وأن يكتشفها الباحث فيه ولو كان غير مؤمن به، لامناص له إذ ذاك من إدراك قوته الباعثة: إيقاظ النفس الإنسانية لطاقتها العلوية، وشعورها الواصب الدائم بالصلة مع خالقها، وإنفرادها باستقلالها وتفردتها، وطلاقة الحيوية الدائمة في ترقبها عروجا نحو المأل الأعلى.. وذلك هو العمل بالمضمون القرآني كما أراه ويراه غيري ممن يريدون لأمتهم أن تتجاوز الخلافات المذهبية والتفرقة التي سنتها جهود العقل النظري البارد؛ تتجاوزها إلى حيث الحياة فعلاً وحركة داخل الأجواء القرآنية وتمثل موحياتها النابضة بأسرار النفس، وأسرار الكون بعد هذا، ففي تلك الموحيات روابط عراها لا تتفصم تعصم من التمزق والخلاف وتصل المتنازعين إلى قرار الهداية بالعمل بمقتضى القرآن، وتقفهم - إن آمنوا واهتدوا وعملوا - على عقيدة واحدة، وأصول واحدة، ومقصد واحد، ووحدة قصديّة واحدة، وشعور واحد، ووجود واحد، ومصير واحد، ومواجهة واحدة، وعبادة واحدة، ودينونة واحدة، وتلقّي واحد، وتوجّه واحد، ووحدة أخلاقية واحدة؛ لا يشذ منها إلا من لا يري في القرآن قبلته ومبتغاه.

الهوامش:

- (1) الكستلي: الحاشية علي شرح العقائد النسفية للتفتازاني؛ ص18؛ وأيضاً راجع الشيخ الأستاذ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ط بولاق، ط1 القاهرة سنة 1315هـ؛ ص30-33. وأيضاً: د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1979م، ص59.
- (2) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة سنة 1396هـ - 1976م - ج1، ص92 - 93. وأيضاً علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة سنة 1397هـ - 1977م - ج1، ص465؛ وأيضاً د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط5 القاهرة سنة 1983م، ص58 وما بعدها، وله أيضاً راجع: الفلسفة العربية مدخل جديد ط1 دار لونجمان، القاهرة سنة 2000م، ص52 وما بعدها.
- (3) الشهرستاني: الملل والنحل؛ ج1، ص124، وأيضاً: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛ ص265، وأيضاً: أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته؛ ص59.
- (4) الشهرستاني: الملل والنحل؛ ج1، ص71؛ وأيضاً: إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف ط1 القاهرة سنة 1986م، ج2، ص114-133.
- (5) الإمام عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر، ط المشهد الحسيني، القاهرة سنة 1369م، ج1، ص3.
- (6) د. عبد القادر محمود: رسالة الإمام الأشعري؛ دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1978م، ص33-34.
- (7) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد؛ ص28، 31؛ والتفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته؛ ص60-61.

- (8) عبد القاهر بن طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الكتب الجامعية ط1، بيروت سنة 1409هـ - 1985م؛ ص33، وأيضاً: مقدمة ابن خلدون، ط دار الشعب، القاهرة د/ت، ص 119 وما بعدها.
- (9) بخصوص هذه الأحكام يُحسن مراجعة: الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد؛ ص29 وما بعدها؛ وأيضاً: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛ ج1؛ ص231-232؛ وأيضاً: زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، الفصل الثاني بعنوان "عقبات علي الطريق"، دار الشروق ط7- سنة 1402هـ-1982م؛ ص21. وأيضاً الحلاج : الطواسين، نشرة ماسينيون، مكتبة بول جتنز، باريس سنة 1913م، ص162. وأيضاً: لويس ماسينيون؛ وبول كراوس: أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مطبعة القلم، باريس سنة 1936م، ص38. وأيضاً: لويس ماسينيون: المنحني الشخصي لحياة الحلاج، ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، طبعة 3 سنة 1978م، ص69.
- (10) ابن رشد: فصلُ المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة ط2، سنة 1969م، ص66. وأيضاً راجع زينب الخضير: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة سنة 1983م؛ ص124-132. وأيضاً: مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية؛ مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة سنة 1421 هـ - 2001م؛ ص 110.
- (11) عاطف العراقي: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشد، القاهرة سنة 1999م الفصل الخاص "بتراث ابن رشد برؤية نقدية"، ص75 وما بعدها. وأيضاً أحمد صبحي: هل أحكام الفلسفة برهانية؟! بحث ضمن الكتاب الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بعنوان "الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، أشراف وتصدير د. عاطف العراقي، القاهرة سنة 1993م؛ ص80.
- (12) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، طبعة دار النهار، بيروت سنة 1982م، ص296.
- (13) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 4 سنة 1979م؛ ص280.
- (14) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط3 سنة 1408هـ - 1987م؛ (ص و، د من المقدمة)؛ وراجع تفرقة بين الفلسفة والدين؛ وتفرقة بين "الدين" و"التدين" و"علم الدين" في كتابه "قيم من التراث"، دار الشروق، ط1 القاهرة سنة 1984م، المقالة الأولى ص115-123. والمقالة الثانية ص143-153. ومن نفس الكتاب راجع بحثه عن: "ابن رشد في تيار الفكر العربي"؛ ص21-48. وأيضاً راجع: عاطف العراقي: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر، ضمن الكتاب التذكاري الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة؛ ص 174. وأيضاً زينب الخضير: مشروع ابن رشد والغرب المسيحي؛ ص152. ويصدد هذه التفرقة بين الدين والفكر الديني راجع لمحمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي؛ فصل بعنوان "الاجتهاد في التفكير الديني"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 2 سنة 1999م، ص258-259.
- (15) مجدي إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية؛ ص107-108.
- (16) هذه التفرقة مستقاة من تفرقة أبي حيان التوحيدي في حديث له عن الأخلاق؛ (راجع في ذلك، عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشد، القاهرة سنة 1998م؛ ص123).
- (17) عاطف العراقي: محمد عبده والتتوير، دار الرشد، ط1، القاهرة سنة 2006 م؛ ص136.
- (18) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، ط 9، القاهرة سنة 1407هـ - 1987م؛ ص16. ولنلاحظ قوله: "لسنا حريصين على أن تكون هناك فلسفة إسلامية"!؛ لسنا حريصين على أن يوجد بيننا هذا الفصل في الفكر الإسلامي؛ ولا أن يوجد هذا القالب في قوالب الأداء الإسلامية! فهذا لا ينقص

الإسلام شيئاً في نظرنا، ولا ينقص "الفكر الإسلامي"، بل يدل دلالة قوية على أصالته ونقائه وتميزه" (ص16). وفي الحق أن هذا الرأي لم يرق عند صاحبه من لا شيء؛ مجرد رأي كيفما اتفق والسلام؛ ولكنه كان صادراً عن وعي الرجل بفكرته، وفكرته وهو حُرٌّ في اختيار فكرته، هي أن يرفض استعارة "القلب الفلسفي" في عرض حقائق التصور الإسلامي، وهو على قناعة بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين طبيعة "الموضوع" وطبيعة "القلب"؛ وأن الموضوع يتأثر بالقلب. وقد تتغير طبيعة الموضوع ويلحقها التشويه، إذا عرض في قالب؛ في طبيعته وفي تاريخه عداً وجفوة وغربة عن طبيعته!، الأمر المتحقق في موضوع التصور الإسلامي والقلب الفلسفي. والذي يدركه من يتذوق حقيقة هذا التصور كما هي معروضة في النص القرآني. وإنه ليخالف "إقبال" في محاولته صياغة التصور الإسلامي في قالب فلسفي، مستعار من القوالب المعروفة عند هيجل من "العقليين المثاليين"، وعند أوجست كونت من "الوضعيين الحسيين" (ص15). لم يكن الرجل يدعي مجرد ادعاء لا يثبت أمام المنطق المقبول؛ بل كانت فكرته الأساسية - وإن أخذها البعض على أنها فكرة متطرفة جرّجت صاحبها فأدت به إلى أن يرفض ما يسمى بالفلسفة الإسلامية - إلا أنها في هذا المستوي الذي يتحدث فيه مقبولة لدينا بحكم التعامل مع المجالين؛ مجال العقيدة ومجال الفلسفة؛ وبحكم انعكاس هذا المجال الأخير صراحة أو ضمناً على ما شأنه أن يكون سبباً مباشراً في غيبة قراءة الإيمان على وجهه الصحيح. تقوم هذه الفكرة فيما يصرح: "على أن العقيدة إطلاقاً والعقيدة الإسلامية بوجه خاص تخاطب الكينونة الإنسانية بأسلوبها الخاص، وهو أسلوب يمتاز بالحيوية والإيقاع واللمسة المباشرة والإيحاء: الإيحاء بالحقائق الكبيرة؛ التي لا تتمثل كلها في العبارة ولكن توحى بها العبارة، كما يمتاز بمخاطبة الكينونة الإنسانية بكل جوانبها وطاقتها ومنافذ المعرفة فيها ولا يخاطب "الفكر" وحده في الكائن البشري، أما الفلسفة في نظره فلها أسلوب آخر؛ إذ هي تحاول أن تحصر الحقيقة في العبارة، ولما كان نوع الحقائق التي تنصدي لها يستحيل أن ينحصر في منطوق العبارة فضلاً عن أن جوانب أساسية من هذه الحقائق هي بطبيعتها أكبر من المجال الذي يعمل فيه الفكر البشري فإن الفلسفة تنتهي حتماً إلى التعقيد والتخليط والجفاف؛ كلما حاولت أن تتناول مسائل العقيدة!" (ص16). يكشف هذا الرأي حقيقة، ولو فيما نراه نحن من منظورنا في هذا البحث، عن تلك المحاولات العابثة التي اتخذتها الفرق الكلامية حين جعلت من العقائد موضوعاً لتوجهات سياسية أو لمجرد رؤى عقلية جافة لا تجعل من الإيمان روحاً يدرك ولا شعوراً يحس؛ جعلت العقل بمعزل عن الشعور والوجدان، ومضت به تواقفة إلى المزيد من الخطابات الجدلية الغربية العازلة له عن نبض القلوب وإيحاء الشعور ومعايشة العقيدة والإحساس بالقرآن. الأمر الذي أسفر في النهاية عن كوارث وأزمات فكرية كانت في الماضي كما لازالت باقية إلى يوم الناس هذا!!.

(19) ليس يشك باحث منصف في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية في أن القرآن كان "نقطة انطلاق" المسلمين؛ إذ اتجهوا إليه بالمباشرة يقرأونه ويتدبرونه. والقرآن "حَمَلٌ أوجه"، يعطي لكل "الوجه الذي يريد". ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الإلهي - فيما يقول المرحوم الأستاذ الدكتور على سامي النشار - بدأ الفكر الإسلامي؛ اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد: هو القرآن. والحياة الإسلامية ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه. ومن النظر فيه ككتاب يضع الميثاقين نشأ علم الكلام. ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق. ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة. ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة .. الخ. وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوءه. (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ج1 - ص227). وهذه وجهة

نظر صائبة تماماً بل وتستحق الاحترام، من باحث ممتاز له قدره، وله أثره؛ على الفكر الفلسفي الإسلامي، ولكن هذا لا يمنعنا من ملاحظة بعض المآخذ التي نصيغها في مثل هذه الأسئلة: هل كانت النشأة كالتطور؟! وهل كان القرآن بالفعل في مراحل التطور هو المقصد الأوحى الأسمى للفكر الديني والحياة الإسلامية؟! هل كان هو المقدم دائماً على أية أغراض سياسية؛ أم لعب به السياسيون كما أغلقه الفقهاء على ما يفهمون منه، وحجّر المتكلمون معاني آياته بجفاف أنظارهم العقلية؛ فدخلت فيها الأهواء البشرية التي ليست ملزمة لأحد لا في عقيدة ولا في دين؟!.

(20) راجع فيما يتصل بابن قسي؛ أبو العلا عفيفي: أبو القاسم بن قسي؛ وكتابه "خلع النعلين"، مجلة كلية الآداب، الإسكندرية، م11، سنة 1957م؛ ص55-58.

(21) وفيما يتصل بالسهروردي راجع؛ محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، طبعة دار الطلبة العرب، بيروت سنة 1969م؛ ص49-50.

(22) نشير بذلك إلى بعض الكتب السياسية الحديثة التي ربطت بين الحركات الصوفية وأهملت عامدة أو متجاهلة الجانب الديني لها الذي يتمثل في قيم الجهاد؛ ولم تلتفت إلى أن غاية التصوف أساساً، ومن ثم غاية الطرق الصوفية كذلك؛ هي نشر مبادئ الإسلام وعقائده؛ وتعريف العالم كله بسماحة الإسلام وآدابه وقيمه الأخلاقية، وهي على وعى بهاته القيم الجهادية التي سنّها الدين الإسلامي؛ كما هو الحال في جماعات التصوف المتفرقة في العالم الإسلامي. وقد أطلعنا المستشرق البريطاني المعروف "سينسر ترمينجهام" في كتابه "الطرق الصوفية في الإسلام"؛ على أهمية دور الطرق الصوفية؛ كالكبروية، والشرطية، والنقشبندية وغيرها؛ في نشر الإسلام ودروسه وتعليمه في شمال أفريقيا، فالغاية إذن دينية وليست سياسية، راجع:

Trin Migham(J-s):The Sufi orders in Islam, Allen and Andwin, London,1971, p.p.148-149.

(23) Macdonald: Art "Al-Ghazali", Encyclopedia of Islam, vol.11,London,1927,p.p.146 - 148.

(24) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة سنة 1984م؛ الصفحات، - 178,184-150,163.

(25) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتيلي، دار الكندي، ط 2، 1402هـ - 1982م، ص273.

(26) سورة يونس: آية 100.

(27) مشكلة الاتصال، راجع من هذا الكتاب عنصر خاص بمعاني العقل في القرآن؛ ص211.

(28) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، لبنان د/ت، ص85.

(29) لويس ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية والعربية، تحقيق وترجمة وتقديم د. زينب الخضير؛ وتصدير د. إبراهيم مذكور، المعهد العلمي للآثار الشرقية، القاهرة د/ت؛ ص157.

(30) مجدي إبراهيم: مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة 1425هـ - 2004م؛ ص181-182. وأيضاً:

Gilson(E): History of Christian philosophy in the middle Ages -sheed and word-London,1955,p 224.

- (31) د. أبو الوفا التفنيزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة القاهرة سنة 1974م؛ ص 272-273 أيضاً: علم الكلام وبعض مشكلاته؛ ص 99.
- (32) مقدمة ابن خلدون؛ ص 148. وأيضاً: علم الكلام وبعض مشكلاته؛ ص 17.
- (33) مثل هذه الدعوات الطويلة العريضة لا أساس لها من الصحة؛ كان قديماً يقول بها رينان "Renan"؛ فتلقفها منه ببغاوات الشرق من الخبثاء، فأرادوا عزل القرآن وتحتيته جانباً وإقصائه بالمرّة عن الحياة الإنسانية برمتها. ولقد لاقت دعوة رينان قديماً ردوداً لا بأس بها لكن ذبولها باقية إلى الآن وفي كل آن؛ تحتاج من عقلاء المسلمين إلى مزيد من اليقظة والتنبّه لما هم عنه غافلون وبغيره مستمسكون: أعني القرآن. (راجع بعض الردود على تلك الدعوات في: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ ص 31 وما بعدها. وأيضاً د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج 1 ص 16-17-18. وأيضاً د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية، مدخل جديد، ص 15 وما بعدها).
- (34) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د/ت - ص 195.
- (35) أبو المعالي صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، القاهرة سنة 1969م، مقدمة المحقق، ص 38 وما بعدها.
- (36) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ومراجعة عبد العزيز المراغي، ود. مهدي علام، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة سنة 1968م؛ ص 72-74. وأيضاً: د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، طبعة دار الفكر العربي القاهرة سنة 1966م؛ ص 670. ولنذكر أن القرآن في نظر الدكتور إقبال " قانون أمة"؛ وهو حين سُئِلَ عن بعض تفسيرات ابن عربي، قال: " أنا لا أنكر عظمة الشيخ ابن عربي؛ ولكن التماسه معان باطنة في "قانون أمة" هو مسخ لهذا القانون" (الفلسفة الصوفية ص 657) وعندي أن هذه كبوّة من إقبال؛ لأن الشريعة نفسها فيها فقه الظاهر؛ وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح. وفيها فقه الباطن؛ وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب. فالتماس المعاني الباطنة من هذا القانون لا يعني مفارقة حكم الباطن عن حكم الظاهر ولا غياب أحدهما عن الآخر، أو استحالة الجمع بينهما؛ بل يعني التكامل والاتفاق في وحدة قائمة تجمع بين مسلك التشريع ومسلك التحقيق. ومن هنا كان للشريعة ظاهر وباطن لا على معني أن الشارع أظهر حكماً وأبطن حكماً كما يقول "الباطنية"؛ ولكن بمعنى أن للشريعة حكماً على المُكَلِّفين من حيث ظاهر أعمالهم، وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم؛ وهذا هو معني قول الصوفية إن للشريعة ظاهراً وباطناً. ولم يكن ابن عربي بمعزل عما ينهجه الصوفية في تناولهم لهذا القانون والتماس المعاني الباطنة منه.

المقومات الجغرافية للتنمية السياحية بمنطقة بني وليد

أبو القاسم محمد مصباح القاضي

كلية التربية بني وليد

المقومات الجغرافية

للتنمية السياحية بمنطقة بني وليد

أبو القاسم محمد مصباح القاضي

كلية التربية بني وليد

مقدمة:

بدأت السياحة منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين في اكتساب المزيد من الاهتمام والدراسة، وقد تغيرت النظرة إلى السياحة في العصر الحديث إلى أنها صناعة من الصناعات الهامة التي تعتمد عليها الكثير من الدول في تنمية مواردها لتحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي، وبدأت تتصاعد الأهمية الاقتصادية للسياحة كمصدر من مصادر الدخل القومي وتكون في بعض الدول هي المصدر الأول إذ يشكل الدخل السياحي مثلاً في دولة المكسيك نحو 68%، ويشكل في تونس والمغرب نحو 40%، ونحو 45% من دخل إيطاليا واليونان، ولا يتجاوز في مصر 18%¹، وتعتبر السياحة من أهم الأنشطة الخدمية الإنتاجية وبرز دورها كعامل مهم يساعد على تطوير الاقتصاد من خلال جذب رؤوس الأموال، وزيادة الدخل القومي؛ فهي مصدر للعمولات الأجنبية وعامل لدعم ميزان المدفوعات²، كما يلعب قطاع السياحة دوراً إيجابياً مباشراً في توفير فرص العمل كما يسهم في تنمية القطاعات الأخرى المرتبطة بالسياحة مثل قطاع النقل والصناعة والخدمات الترفيهية والبناء والتشييد وغيرها من القطاعات الأخرى. وتؤكد دراسات منظمة السياحة العالمية W.T.O المنشورة عام 1997م أن صناعة السياحة العالمية سوف تستمر بتحقيق المزيد من النمو بمعدل 4% سنوياً خلال العقدين الأولين من القرن

¹ - محمود كامل، السياحة الحديثة- علماً وتطبيقاً، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص18.

² - محبات امام الشرابي، اقاليم مصر السياحية، دراسة في جغرافية السياحة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991ص82.

الحادي والعشرين ، وتشير الدراسة كذلك إلى أن عدد السائحين الدوليين يصل إلى مليار سائح في عام 2010 ، وإلى 1,6 مليار سائح في عام 2020 ، وهو ما يعادل ثلاثة أمثال عدد السائحين عام 1996 الذي بلغ حوالي 592 مليون سائح.

وتعتبر ليبيا من الدول التي تتوافر بها مقومات الجذب السياحي المختلفة وتتمثل في المناخ، والمواقع الأثرية والطبيعية المختلفة، والشواطئ والسواحل ذات الرمال الناعمة والتي تمتد إلى حوالي 1900 كم فضلا عن وجود بعض العيون الكبريتية والمعدنية، إلا أنها لا تحظى إلا بنصيب قليل من حركة السياحة العالمية سواء من حيث العدد السائحين أو من حيث الإيرادات العالمية السياحية الأمر الذي يدعونا إلى دراسة الطاقات السياحية الكامنة في ليبيا وسبل تنميتها من خلال التغلب على المشاكل التي تعوق القطاع السياحي، وتطوير أنماطه الاستثمارية، وتشير البيانات الخاصة بالسياحة إلى أن عدد السياح متذبذب من سنة لأخرى فقد كان وصل عدد السياح سنة 1970 إلى حوالي 76621 سائح بينما انخفض سنة 1987 إلى حوالي 17981 سائح ويرتبط تطور عدد السياح بعدة عوامل أهمها حركة النشاط الاقتصادي وإجراءات التأشيرات والأمور الأمنية والفنية الأخرى³.

وتعد السياحة العلاجية من أهم الأنماط السياحية الكامنة في ليبيا خاصة مع انتشار الأمراض العصرية مثل الضغط العصبي والنفسي وأمراض القلب حيث اتجه العديد من الأفراد إلى العودة إلى الطبيعة من خلال استخدام مقوماتها الطبيعية في العلاج.

وبالنسبة إلى منطقة الدراسة فبالرغم من وجود العديد من مقومات السياحة فيها إلا أنها

لا تزال لم تستثمر بعد وتبرز مشكلة البحث في سؤالان :-

- ماهي مقومات الجذب السياحي في منطقة الدراسة ؟.
- كيف يمكن تطوير السياحة في منطقة الدراسة؟ وماهي العقبات التي تواجهها؟.

ويهدف هذا البحث إلى:

- دراسة تحليلية للمقومات الطبيعية والبشرية في المنطقة والتي يمكن أن تساهم في تنمية السياحة في المنطقة.
- الوقوف على أهم المعوقات التي تعوق تطور السياحة في المنطقة.
- إبراز أهم المعالم الأثرية في المنطقة والتي يمكن أن تتجه إليها التنمية السياحية في المستقبل.

³ - المنظر البيئي للجماهيرية في افاق 2000،2025 (الخطة الزرقاء)، محمد عبدالجليل ابوسنينة واخرون، 1991، ص92.

أهم المقومات الجغرافية المؤثرة على السياحة بمنطقة الدراسة:

أولاً: المقومات الطبيعية:

تلعب ظروف البيئة الطبيعية دوراً هاماً في تحديد صناعة السياحة لما لها من أهمية كبيرة أثناء توزيع أماكن الاستجمام ، وتحديد الأنماط السياحية، ومحاوَر حركة تدفق السياح ومدة إقامتهم ، ويرى كلا من دامن وكيمشتدت (Damman & Kiemstedt) إن الجوانب الطبيعية تعد عاملاً أساسياً للسياحة إذا توفرت في منطقة ما ، في حين تعتبر العوامل الأخرى عوامل مساعدة يمكن استكمالها مثل المرافق وشبكة المواصلات والمنشآت السياحية ، وفيما يلي دراسة لأهم المقومات الطبيعية للسياحة في منطقة الدراسة :

1-الموقع:

يعد الموقع الجغرافي بأنماطه المختلفة من الموضوعات الأساسية في الحقل الجغرافي لتأثيره القوي، ولتعدد محاوره في كافة مجالات الأنشطة البشرية⁴، فالموقع يلعب مهماً في تحديد خصائص بعض عناصر المناخ وأشكال النباتات ذات الجذب السياحي، ويؤثر الموقع بصورة مباشرة على السياحة ، فكلما كان الموقع قريباً من مصادر وفود السياح بحيث يمكن الوصول إليه بسرعة وتكاليف قليلة كان الإقبال عليه كثيراً⁵.

وتقع منطقة الدراسة فلكياً بين دائرتي عرض "31 و 32,8" شمالاً وبين خطي طول "13,30 و 15" شرقاً، فبحكم موقعها الفلكي فالمنطقة تقع تحت تأثير مناخ المناطق الجافة وشبه الجافة نتيجة لبعدها عن المؤثرات البحرية من ناحية ، فضلاً عن قلة سقوط الأمطار فالمنطقة واقعة تحت تأثير المناخ القاري والشبه صحراوي وتتأثر المنطقة بشكل بسيط بمناخ البحر المتوسط

وتقع منطقة الدراسة في الجزء الشمالي الغربي من ليبيا جنوب شرق مدينة طرابلس، التي تبعد عنها بمسافة تقدر بحوالي 180 كم حيث يحدها من ناحية الشمال كلا من مصراتة وزليتن وترهونة ، ومن الغرب غريان ونسمة ، ومن الجنوب الشويرف والقريات، وتبلغ مساحتها حوالي 1719 كم² ، كما توضح الخريطة (1).

⁴ - محمد خميس الزوكة، صناعة السياحة من منظور جغرافي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1995م، ص 130.

⁵ - المتولي السعيد احمد، المقومات الجغرافية للتنمية السياحية في محافظة الوادي الجديد، الجمعية الجغرافية المصرية (سلسلة بحوث جغرافية) العدد السابع عشر 2007، ص 4.

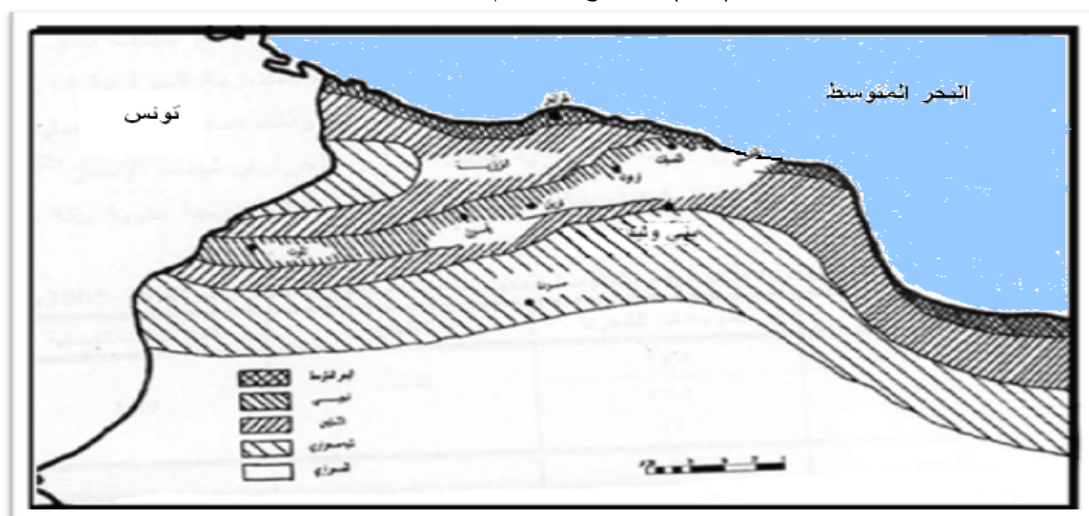
2- المناخ:

يعد المناخ عنصرا أساسيا من عناصر الجذب السياحي ، كما إن له أهميته القصوى في تحديد طول الموسم السياحي⁶، ويلعب المناخ دورا مهما في توطن المنتجعات السياحية في مواقع محددة، بل وأحيانا في مواضع بعينها⁷، ومن خلال معرفة الطقس لمنطقة ما يتم على أثره التخطيط للرحلات السياحية وقضاء الإجازات، كما أن حالة الجو السيئ يمكن أن تؤدي إلى إلغاء برنامج الاستجمام والتسوح، ويسود منطقة الدراسة المناخ الشبه صحراوي ، كما توضح الخريطة رقم (3).

وفيما يلي دراسة لأهم عناصر المناخ ومدى ملائمتها للنشاط السياحي في منطقة بني وليد:

أ. الحرارة: تعد درجة الحرارة العنصر المناخي الرئيس الذي تتوقف عليه جميع عناصر المناخ الأخرى ، وتعتبر الحرارة من أكثر العوامل تأثيرا في حركة السياحة على الصعيد المحلي والدولي بشكل عام للارتباط الوثيق بين السياحة ودرجة الحرارة حيث المناطق المعتدلة والباردة تستهوي نسبة أكثر من السياح كأوروبا وأمريكا مثلا والتي تسجل أعلى نسبة لحركة السياحة في العالم⁸.

خريطة (3) توضح الأقاليم المناخية لشمال غرب ليبيا



المصدر: من عمل الباحث استنادا إلى محمد المبروك المهدي، جغرافية ليبيا البشرية ص81.

⁶ - محبات امام الشراي، اقاليم مصر السياحية ،دراسة في جغرافية السياحة، دار الفكر العربي، القاهرة،1991، ص228.

⁷ - محمد خميس الزوكة، صناعة السياحة من المنظور الجغرافي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص142.

⁸ - ونيس عبدالقادر الشركسي و زينب ادريس مليطان، السياحة الصحراوية في شعبية وادي الحياة، مجلة السائل (علمية محكمة تصدر عن جامعة 7 أكتوبر مصراتة)، العدد الثاني، 2007.

لوحظ في منطقة الدراسة أن درجة الحرارة تصل إلى أعلى معدلاتها في شهر يوليو، بينما تصل إلى أقل مستوياتها في شهر يناير، ويمتاز فصل الشتاء الذي يبدأ في شهر ديسمبر بدفئه ويستمر إلى غاية شهر مارس وتبدأ درجات الحرارة في الارتفاع اعتباراً من شهر إبريل إلا أن فصل الصيف يبدأ في شهر يونيو ويستمر حتى شهر سبتمبر، ويعتبر مناخ منطقة الدراسة أكثر اعتدالاً إذا ما قورن بالمناطق الداخلية التي يسيطر عليها المناخ الصحراوي الأمر الذي يمكن أن يساهم في تنشيط حركة السياحة في المنطقة.

جدول (1)

يوضح أعلى وأدنى درجة حرارة

أعلى درجة حرارة في ليبيا	58	العزيزية -ليبيا	سبتمبر 1921م
أدنى درجة حرارة في ليبيا	-4	سبها	يناير 1953م
أعلى درجة حرارة في بني وليد	56,8	بني وليد	يوليو 1939م
أدنى درجة حرارة في بني وليد	1,0	بني وليد	يناير 1935م

المصدر: من عمل الباحث استناداً إلى/

إمحمد عباد مقلبي ، المناخ ، في كتاب الجماهيرية دراسة في الجغرافيا ، ص 185.

محمد المبروك المهدي، جغرافية ليبيا البشرية، ط 3 (بنغازي، جامعة قار يونس، 1983م) ص 68.

شركة بولسيرفس، التقرير النهائي للمخطط الشامل ، ص 12.

3- الرطوبة النسبية:

تعد الرطوبة النسبية مؤشراً لحدوث التساقط بأنواعه في حالة التكاثف وينظم عملية فقدان الحرارة من الأرض فضلاً عن تأثير الرطوبة في الهواء على العلاقة بين قدرة الإنسان وتحمل درجات الحرارة⁹ وتعتبر الرطوبة احد عناصر المناخ ذات التأثير المباشر على الإنسان ، وتعتبر أيضاً من العناصر المناخية الأكثر فعالية على النشاط السياحي، لأنها تلعب دوراً في إحساس الإنسان بالراحة . وتصنف منطقة الدراسة على أنها من المناطق ذات الرطوبة المتوسطة حيث يبلغ المعدل السنوي للرطوبة النسبية في منطقة الدراسة حوالي 60، 9% الأمر الذي يمكن أن يساهم في جعل المنطقة ذات جذب سياحي .

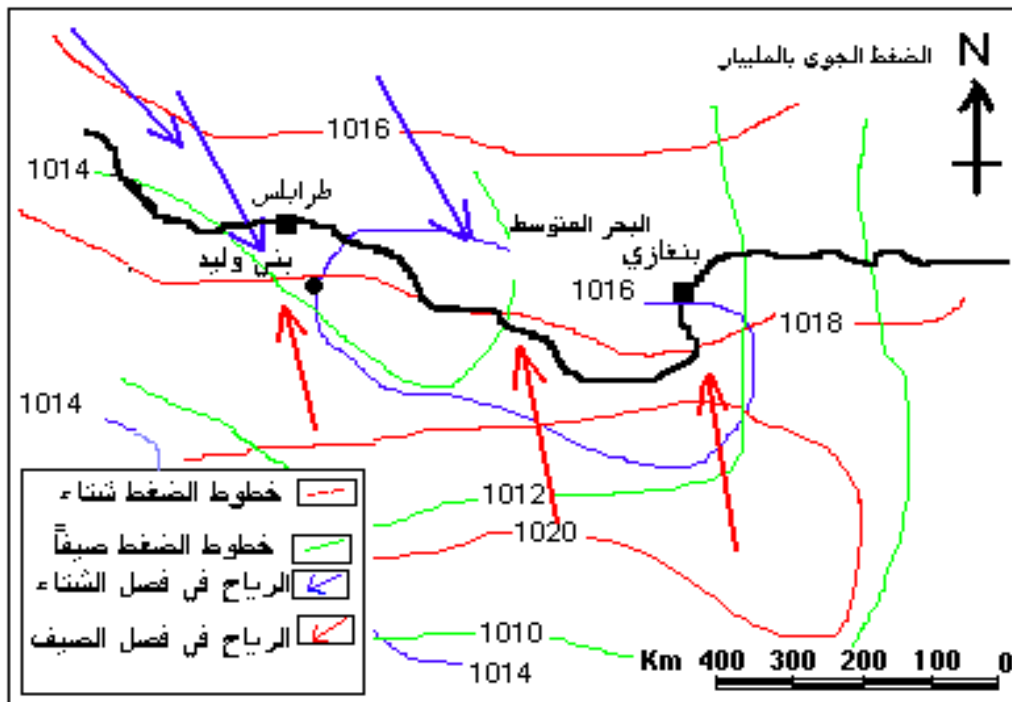
⁹ - يوسف عبد المجيد فايد، جغرافية المناخ والنبات، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص 74.

4- الضغط الجوي والرياح:

يعتبر الضغط الجوي والرياح من العناصر المناخية التي لها أثرها الواضح في السياحة باختلاف الضغط الجوي له دور كبير في نشأة الرياح وسرعتها واتجاهها ، وهما مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً فاختلاف الضغط هو السبب في تحريك الهواء من منطقة لأخرى وفي حدوث الرياح .

وبالنسبة للضغط الجوي في منطقة الدراسة فنجد ان مناخ بني وليد يتأثر بتوزيع الضغط الجوي وتغيراته على كل من البحر واليابس ، ويمكن أن نميز بين منطقتين من الضغط في بني وليد. ففي فصل الصيف تقع بني وليد على امتداد خطط الضغط 1014 مليبار الذي يمثل منطقة ضغط مرتفع نسبياً، بينما في فصل الشتاء فإن المنطقة تقع على امتداد خط الضغط 1018 مليبار حيث تنخفض درجات الحرارة، و يكاد الضغط يكون مرتفع نسبياً ، إلا أنه متباين من شهر لآخر .وبشكل عام يمكن القول بأن الضغط يرتفع في فصل الشتاء ويقل في فصل الصيف، كما هو موضح في الخريطة (4).

خريطة (4) توضح الضغط الجوي والرياح في شمال ليبيا



المصدر/ من عمل الباحث استناداً إلى كتاب محمد المهدي، جغرافية ليبيا البشرية، ص 58.

ومن خلال خريطة توزيع الضغط والرياح لشمال ليبيا نلاحظ أن الرياح التي تهب على منطقة الدراسة تنقسم إلى قسمين: رياح صيفية يكون اتجاهها شرقي وجنوبي شرقي وهي رياح جافة لأنها قادمة من اليابس، بالإضافة إلى هبوب رياح القبلي في هذا الفصل التي يبلغ متوسط سرعتها حوالي 3 كلم / ساعة (8) ، ورياح شتوية في فصل الشتاء يكون الاتجاه السائد لها شمالي وشمالي غربي حيث تكون الرياح قادمة من اتجاه البحر فعادة ما تكون رطبة، إلا أن معظم الرياح التي تهب على المنطقة في أغلب فصول السنة هي رياح حارة في مجملها وعادة ما تكون محملة بالأتربة والغبار الأمر الذي يتطلب دراسة جيدة لاتجاهات الرياح أثناء التخطيط للتنمية السياحية بمنطقة الدراسة .

5- الأمطار :

تسقط الأمطار على منطقة الدراسة عادةً في فصل الشتاء، وتدخل بني وليد ضمن المنطقة التي لا يزيد المعدل السنوي للأمطار فيها كحد أقصى عن 110 ملم، وتبلغ متوسط كمية الأمطار السنوية حوالي (9، 62) ملم وبلغت كحد أقصى (110) ملم سنة 1957م وبحد أدنى (4، 9) ملم سنة 1941م. (9)

ويبدأ موسم سقوط الأمطار اعتباراً من شهر سبتمبر ويستمر حتى شهر مايو، وينسب متفاوتة بين السنوات، ويصل أعلى معدل لها خلال الأشهر ديسمبر، يناير، فبراير، وهي متذبذبة ولا تسقط بشكل مستمر ويكون سقوطها منقطعاً، وعلى فترات، ويمكن القول بأن أغلب شهور السنة خالية من سقوط الأمطار الأمر الذي يشجع السياح على ارتياد المنطقة.

(8) Helmut, Jusat, libya, Geomedi, monograph series regional studies in Geographical medicine 1967, p68 3

(9) شركة بولسيرفس، التقرير النهائي للمخطط الشامل، مرجع سابق، ص12.

جدول (2) يوضح كميات الأمطار في بني وليد من سنة 1998 إلى سنة 2010

الشهر السنة	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	أغسطس	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	ديسمبر	المجموع
	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
7.0	10.0	12.1	12.0	5.5	3.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.1	0.0	0.0	53.7
2.0	64.5	5.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.4	0.5	1.2	6.0	0.3	99.7	
4	16.8	0.0	0.0	4.2	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	71	0.0	0.0	96
0.1	10	0.5	0.5	0.0	0.0	0.0	0.0	1.0	0.5	0.0	0.0	3.6	
0.2	0.8	0.1	0.1	0.5	0.0	0.0	0.0	0.7	11.	5.2	0.0	19.6	
13.4	0.0	3.6	3.6	0.0	0.4	0.4	0.0	0.1	6.8	11	7.8	36.2	
0.1	0.0	0.1	0.1	0.0	0.0	0.0	2.0	6.0	0.0	0.0	0.0	8.3	
0.5	0.0	0.0	0.0	1.0	0.6	0.5	0.0	1.0	0.1	0.1	2.0	5.8	
2.4	3.5	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.6	-	-	0.0	6.5	
0.1	0.1	1.5	1.5	0.0	0.0	0.0	0.0	0.2	0.2	0.0	0.2	3.8	
2.7	0.2	0.0	0.0	0.1	0.1	0.1	0.1	0.0	0.0	0.1	0.8	4.1	
0.0	1.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.9	0.3	0.8	3.1	
0.0	0.0	0.0	0.0	0.2	0.0	0.0	0.0	0.2	0.3	-	-	0.7	
2.5	8.9	3.2	1.78	0.8	0.5	0.5	0.7	0.19	6.24	0.86	1.76	2.355	
المتوسط الشهري													

المصدر/ مصلحة الأرصاد الجوية- مكتب بني وليد- بيانات غير منشورة 2010.

6- جيومورفولوجية المنطقة:

تعتبر الأشكال الأرضية ذات المناظر الخلابة من أهم المقومات الطبيعية للسياحة غير التقليدية¹⁰، كما تعتبر جيومورفولوجية المنطقة إحدى عوامل الجذب السياحي، فالمنطقة تحتوي على العديد من المظاهر الطبيعية كمنظر الرمال والتكوينات الصخرية والكثبان الرملية والأودية الجافة، والجبال المتفاوتة الحجم والشكل والارتفاع، والكهوف، والممرات والدروب وغيرها من المناظر الطبيعية.

كل هذه المناظر الطبيعية الموجودة في المنطقة يمكن أن تكون عامل جذب للسياح بفعل جمال منظرها ونقاء هوائها فضلا على أن العديد منها يشكل موطنًا لفصائل مختلفة من الحيوانات والطيور.

10 - المتولي السعيد احمد، مصدر سابق، ص20.

7- النباتات الطبيعي:

تعتبر المنطقة بصفة عامة فقيرة في الغطاء النباتي إلا أنه ينمو فيها العديد من الأشجار والنباتات والحشائش الصحراوية التي تتحمل الجفاف، حيث تعتبر المنطقة المحيطة بالمدينة منطقة رعوية تسودها حشائش الإستبس، وتنقسم النباتات الطبيعية في المنطقة إلى قسمين إما أشجار أو أحراج دائمة الخضرة أو فصلية تنمو أثناء سقوط المطر ثم تجف في فصل الجفاف. وأهم الأشجار والنباتات الطبيعية التي تنمو في المنطقة هي/السدر، الطلح، البطوم، الأثل، الرتم، الشبرم، الفلية، الحلفاء، القندول، الحريق، الخبيز، الحميضة، العرفج، الروبية. والعديد من الحشائش الأخرى والتي يندرج بعضها في مجموعة الأعشاب الطبية مثل شندقورة، الزعتر، الشيح، والحنظل، والحرمل، والجعدة وغيرها، الأمر الذي يؤدي في موسم إنباتها إلى خروج الناس للتنزه والتمتع بمنظر الخضرة فالإنسان بطبعه يميل إلى المناطق الخضراء فيمكن أن يساهم هذا الموسم في تنمية وتطوير السياحة في المنطقة.

8- الحيوانات البرية :

توجد العديد من الحيوانات والزواحف على مختلف أنواعها والتي تتلاءم مع ظروف المنطقة والتي من أهمها الأرانب، والثعالب، والذئب، والغزلان. إلا أن العديد من هذه الحيوانات انقرض والبعض الآخر شارب على الانقراض بفعل الصيد الجائر والرعي وعمليات التحطيب، إضافة إلى وجود أنواع من الطيور كالحجل والحباري والغريان والحمام واليوم والحدأة، كما تحوي أودية المنطقة على أنواع عديدة من الثعابين والأفاعي والضباب والحرياء والورل والسحالي والجردان والقوارض والنيص بالإضافة إلى القنفذ وغيرها من الحيوانات التي يمكن أن تشكل موردا سياحيا جيدا في حال الاعتناء بها وإقامة محميات طبيعية لها.

ثانيا/ المقومات البشرية للتنمية السياحية في منطقة الدراسة:

تتمثل المقومات البشرية في العنصر البشري، فعلى ضوء قدرات الإنسان وإمكانياته يتوقف استغلال الموارد فالإنسان هو هدف التنمية وصانعها، بالإضافة إلى عوامل أخرى كالعوامل التاريخية والثقافية ووسائل النقل والاتصالات فضلا عن الفنادق ودور الضيافة والاستقبال.

1- السكان: بالنظر إلى سجلات مكتب السجل المدني بني وليد لسنة 2012 نجد أن عدد سكان المنطقة الليبيين وصل إلى حوالي (95540 نسمة) بالإضافة إلى حوالي 600 مواطن من جنسيات مختلفة، ويتركز حوالي 70% من سكان المنطقة في بني وليد المدينة أما النسبة

الباقية متوزعة على ضواحي المدينة في مناطق اشميخ وتيناي والمردوم وقرارة القطف، وهذه المناطق المجاورة لبني وليد عبارة عن تجمعات سكنية قروية يوجد بها بعض الخدمات. وبالنظر إلى بيانات السجل المدني ببني وليد ونتائج التعدادات العامة للسكان تبين أن أعلى معدل نمو سكاني شهدته المنطقة كان في الفترة الممتدة ما بين سنتي 1995/1985 بمعدل 4،9%، ولوحظ أيضا أن معدل نمو السكان شهد تراجعا بعد سنة 1995 حيث وصل سنة 2006 إلى 0،9% كما يوضح الجدول (3).

جدول (3) يوضح عدد السكان ومعدلات المواليد والوفيات لسنوات مختلفة

السنة	عدد السكان	عدد المواليد	عدد الوفيات
1985	52480	1518	245
1986	54385	1139	176
1989	59589	1339	106
1990	61378	1478	117
1995	69386	1223	215
2000	78800	1255	174
2005	84678	1727	218
2010	93298	1987	189
2011	95162	1386	187

المصدر/ مكتب السجل المدني ببني وليد - بيانات غير منشورة.

2-النقل والمواصلات: تعد طرق النقل والمواصلات من أهم العوامل البشرية المؤثرة في السياحة، فالدولة التي تريد الرفع من مستوى صناعة السياحة لابد لها من الاهتمام بالخدمات خاصة الطرق والمواصلات. وقد لوحظ أن منطقة الدراسة تعد فقيرة في شبكة الطرق والمواصلات إذا ما قيسَت بكثرة المعالم الأثرية بها علاوة على أن الطرق الموجودة بها تعاني من كثرة العيوب المتمثلة في الكسور والتشققات وسوء الإضاءة وقلة خدمات الطرق وانعدام الإشارات الضوئية، وعدم رصف العديد من الطرق داخل الأحياء وخارجها، بالإضافة إلى عدم وجود جهة أو هيئة أو مؤسسة مستقلة مسئولة عن السياح والتنسيق معهم من حيث توفير مدة الإقامة والمواقع التي يريدون التوجه إليها، كذلك من حيث توفير السيارات الصحراوية وغيرها.

المقومات التاريخية والأثرية ودورها في تنشيط السياحة في منطقة الدراسة:

تعد المعالم الأثرية في المنطقة والإرث التاريخي من أقوى عوامل الجذب السياحي البشرية لدى كثير من السياح الأجانب¹¹ حيث تضم منطقة بني وليد العديد من المعالم الأثرية والتي تعود إلى فترات قديمة ومختلفة منها الآثار الفينيقية والآثار الرومانية ، فضلا عن آثار الحضارة الإسلامية والتي تضم القرى والمساجد القديمة كذلك يوجد بالمنطقة العديد من معاصر الزيتون القديمة.

صورة (1) توضح معصرة زيتون قديمة



المصدر: عدسة الباحث.

كذلك يوجد في الأودية المحيطة ببني وليد أعداد كبيرة من المباني القديمة والتي تعرف بالقصور، والتي سنتناولها بشيء من التفصيل كآتي:

مدينة قرزة الأثرية: إحدى القرى الأثرية القديمة المنتشرة بأودية بني وليد وتقع على بعد 130 كيلومتر جنوب شرق وادي بني وليد، وقد ورد تقرير بشأنها من مصلحة الآثار يحمل رقم (1) لسنة 1984 بأنها مستوطنة ليبية وجدت خلال العهد الروماني ويتضمن التقرير تفاصيل موسعة عن أعمال التنقيب وما احتوته المدينة والتي تقع بوادي قرزة حوالي 250 كم جنوب شرق طرابلس، وحوالي 10 كم جنوب غرب وادي زمزم ، ويشير التقرير إلى أنها تعود إلى حوالي الجزء الأخير من القرن الثالث بعد الميلاد وحتى أوائل القرن السادس الميلادي¹² وقد أقيمت في

¹¹ - متحف بني وليد بينات غير منشورة

¹² - علي الميلودي عمورة، ليبيا تطور المدن والتخطيط الحضري، دار الملتقى للطباعة والنشر، ص57.

عهد سبتيموس سيفيروس الذي حكم الإمبراطورية الرومانية من سنة 193 إلى 211 م، وتتكون المستوطنة من حوالي 40 مبنى مختلف الأحجام حيث أقيمت بها عدد من المباني الإدارية، والسكنية، والصناعية وتجاورها من الناحية الغربية المقبرة الشمالية التي تضم سبعة أضرحة مشهورة، أما المقبرة الجنوبية فتبعد عن المدينة بحوالي ثلاثة كيلومترات وهي تضم أيضا سبعة أضرحة مختلفة الشكل عليها لوحات تحمل أسماء مشيدوها، ولا زالت العديد من آثارها في حالة جيدة ولم تتعرض للدمار، وتكمن أهميتها في المنحوتات البارزة التي تزخرف الكثير من عمائرها. وقد تم استيطان قرزة أيضا في العصر الإسلامي وتحديدًا ما بين القرنين العاشر والحادي عشر واستدل على ذلك من خلال الخزف والعملة الإسلامية التي عثر عليها في المبنى الوثني الذي تم تحويله إلى منزل في العصر الفاطمي وقد تم نقل مجموعة من اللوحات المنحوتة في قرزة إلى متحف السرايا الحمراء بطرابلس سنة 1952 ونهبت مجموعة أخرى ونقلت إلى تركيا.

صورة (2) توضح آثار قرزة



المصدر/عدسة الباحث.

الأضرحة والمسلات والكنائس والمعابد: توجد العديد من المسلات في منطقة بني وليد إلا أن أشهرها مسلتي وادي المردوم كما توضح الصورة (4)، و توجد قلعة في وادي المردوم، بالإضافة إلى وجود معبد روماني قديم في وادي ميمون كان يسمى معبد الأبير، كذلك يوجد معبد آخر بوادي تيناي يطلق عليه محليا (الصنم)، وتوجد أيضاً مقبرة وضريح في وادي الخنافس. كما يوجد عدة أضرحة متعددة الأشكال منتشرة في أودية المنطقة والتي ترجع إلى العهد الفينيقي أهمها ضريح قصر بن حمدان بوادي نفد، كما يوجد بأودية المنطقة بقايا لبعض الكنائس أهمها كنيسة وادي بزة كنيسة بزة، والتي تم تحويلها الى مسجد أثناء العصر الإسلامي، وكنيسة الخفاجي

عامر وهي تقع في وادي سوف الجين في منطقة تسمى محليا (أم الخرب) وتعود هذه الكنيسة حسب رواية الخبراء إلى العهد البيزنطي.

المباني القديمة والحصون والسدود والصهاريج: يوجد في أودية المنطقة بعض بقايا الحصون العسكرية والتي انشأت لغرض تأمين الحماية وأهمها:

حصن الزعرة: يقع بوادي غبين ويبعد عن مدينة بني وليد بحوالي 30 كيلو متر من ناحية الجنوب الشرقي، ويعد هذا الحصن من اكبر حصون منطقة طرابلس وتدل بعض المواد الفخارية التي وجدت بداخله بأنه كان مستغلا في القرن الثالث والرابع الميلادي.

حصن ابولركان: ويقع في وادي المردوم على بعد نحو 30 كيلومتر شرق بني وليد.

المعالم الإسلامية والمساجد التي ترجع إلى فترات قديمة والتي أهمها:

- **مدينة بن تليس:** حكم بن تليس منطقة بني وليد في القرن السادس عشر، وتقع مدينة بن تليس على بعد 7 كيلو مترات شمال مدينة بني وليد (11). كما توضح الصورة (3). وبالرغم من أنها تأثرت كثيرا بعوامل التعرية، و الإهمال والتسيب مما أدى إلى اختفاء العديد من أجزائها، إلا أنها لا تزال أطلالها باقية حتى الآن، كما هو موضح بالصورة (3).

صورة (3)

توضح بقايا مدينة بن تليس



مخزب الباحث

(11) خليفة محمد التليسي، معجم سكان ليبيا، (دار الريان، 1991م) ص57.

وقد عملت مصلحة الآثار منذ سنة 2000م على صيانتها وتسييجها كما قام فنيو الآثار بإظهار بعض معالمها، ومن أهم معالم المدينة قصر بن تليس والمسجد والمقبرة ويوجد بالمدينة بعض آبار للمياه. كما يوجد بالمنطقة العديد من المساجد القديمة والتي يرجع بناءها الى مئات السنين والتي من أهمها:-

- 1- مسجد الرزقة: ويقع هذا المسجد في حي الرزقة في محلة تينينا، و يحتل موقعا ممتازاً على سطح تل مشرف على وادي بني وليد ، و يعود إلى تاريخ قديم جداً حيث وجد عليه تاريخ (1151). ثم توالى عملية الإصلاح والترميم لهذا المسجد، وكان المرممون حريصون على كتابة أسمائهم وتاريخ الترميم، حيث رُم بتاريخ (1181) (12)، ولا زالت أطلاله باقية إلى حد الآن.
 - 2 - مسجد الشيخ فتح الله أبو راس: ويقع هذا المسجد على ربوة مرتفعة في محلة أبو راس تشرف على وادي بني وليد من ناحية الشمال الشرقي، ويرجع تاريخ هذا المسجد إلى القرن السادس العاشر الميلادي (13)، ووجدت عليه بعض الأرقام والكتابات والزخارف .
 - 3 - مسجد عبد النور: ويقع في حي الخوازم، وهو أيضاً مطل على وادي بني وليد من ناحية الشمال، ويعود هذا المسجد إلى سنة 1110 .
- بالإضافة إلى وجود العديد من المساجد الأخرى التي بنيت في فترات قديمة جداً مثل جامع الحلمة الذي يقع في محلة الخرمان، وجامع الزبيدات وهو أقدم مسجد في محلة الظهر. وكانت مادة البناء في جميع المساجد في تلك الفترة هي الأحجار مثبتة بالطين ، وكان السقف من جذوع الأشجار خاصة النخيل، وهي أيضاً مثبتة بالطين، ومن المعالم الإسلامية الأخرى، توجد أضرحة قديمة أهمها ضريح الشيخ علي بن عيسى المغربي الموجود في مدينة بن تليس الأثرية.
- وفي هذا الصدد نشير إلى رواية احد الرحالة ، وهو الإنجليزي (ريتشارد ستون) كتب عن المنطقة حيث قال " لقد شعرت بالأسى لعدم زيارة بني وليد لما سمعته من روعة مناظرها وواديها الجميل المليء بأشجار الزيتون والفاكهة الأخرى ، غير بعيد عن المدينة التي تضم حوالي ثلاثة آلاف نسمة.

(12) مسعود رمضان شقوف وآخرون، موسوعة الآثار الإسلامية في ليبيا، الجزء الأول، مصلحة الآثار،

1980م، ص234.

(14) المرجع نفسه، ص237.

صورة (4)

توضح مسلات وادي المردوم



المصدر/عدسة الباحث

متحف بني وليد البلدي/ تم افتتاح متحف بني وليد سنة 1999، ويقع المتحف في وسط مدينة بني وليد مقابل للميدان الرئيسي، ويضم المتحف مجموعة كبيرة من الآثار والمقتنيات القديمة والتي تعود إلى القرن الثالث والرابع الميلادي ، ويوجد بالمتحف حوالي اثنتي عشرة قاعة لعرض هذه الآثار ومن خلال زيارة المتحف تبين ابحاث من حجم السرقة والضرر اثناء ثورة 17 فبراير. ومن خلال اجراء بعض المقابلات مع موظفي المتحف لمعرفة اعداد السواح وجنسياتهم ومواسم حضورهم تبين انه قد زار المتحف في سنوات سابقة أفواج من السياح الأجانب من مختلف الجنسيات وان كانت بأعداد قليلة ومتذبذبة من سنة لأخرى كذلك أيضا زار المتحف عدد من السواح ليبيين إلا أنها توقفت منذ فترة تزيد عن السنة *، وفي حال الاهتمام بالمتحف وتوفير كافة متطلباته البشرية والفنية يمكن أن يساهم بشكل كبير في تنشيط الحركة السياحية بالمنطقة.

* بعد انطلاق ثورة السابع عشر من فبراير.

صورة (5)

توضح جانب من متحف بني وليد



المصدر/ عدسة الباحث

مقومات الجذب للسياحة العلاجية: يوجد في المنطقة بعض مقومات السياحة العلاجية كوجود بعض النباتات والأعشاب الطبية في العديد من أودية المنطقة ، كذلك انتشار الرمال والكتبان الرملية ووجود بعض آبار العيون الكبريتية مع وجود الجو الجاف والخالي من الرطوبة كل هذا يساعد علاج الكثير من الأمراض كالأمراض الجلدية وأمراض الروماتيزم وآلام البرد ففي حال تم الاهتمام بهذه المقومات يمكن أن تساهم في تطور هذا النوع من السياحة في المنطقة.

المعوقات التي تواجه التنمية السياحية في المنطقة:

تواجه السياحة في منطقة الدراسة العديد من المعوقات التي تعرقل تطور السياحة ونموها بشكل يتناسب والثروات السياحية الموجودة فيها والتي من أهمها ما يلي:

1- معوقات طبيعية وبيئية وتشمل:

- أ- نقص الموارد المائية السطحية والجوفية .
- ب- ارتفاع درجات الحرارة أثناء فصل الصيف.
- ت- تلوث أودية المنطقة و المناطق الأثرية بالأوساخ ومياه المجاري.
- ث- عمليات الرعي الجائر والصيد الجائر اثر سلبي على المواقع الأثرية.

2- معوقات خدمية وتشمل:

- أ- انعدام وجود خدمات الإيواء أو الفنادق حيث كان يوجد فندق سياحي واحد بالمنطقة إلا أنه تعرض للقصف من قبل حلف شمال الأطلسي (NATO) أثناء ثورة 17 فبراير حيث تم استخدامه للأغراض العسكرية ولا زال الفندق مدمراً ولم يتم صيانته أو إزالته لبناء فندق جديد.
- ب- نقص المعلومات السياحية التي يمكن أن تقدم للسائح فضلاً عن انعدام أساليب التسويق السياحي كذلك نقص البحوث والدراسات السياحية.
- ت- انعدام الخدمات العامة كالكهرباء والمياه والصرف الصحي والطرق في المناطق الأثرية كأثار قرزة مثلاً.
- ث- انعدام شركات تصريف العملات، وقلة وجود الشركات السياحية ومكاتب السفر.

3- معوقات إدارية وتنظيمية وتشمل:

- أ- عدم استقرار المنطقة إدارياً طيلة العقود السابق وانتشار الفساد الإداري أعاق التنمية السياحية في المنطقة.
- ب- عدم وجود تخطيط سياحي للمنطقة، ونقص المتخصصين في السياحة.
- ت- عدم وجود رغبة وخطة واضحة من الدولة في العهد السابق لتطوير السياحة في ليبيا بشكل عام.

4- معوقات سياسية وأمنية:

- أ- عدم الاستقرار في السياسة الخارجية لليبيا سابقاً.
- ب- خلق النظام السابق المشاكل والمنازعات مع العديد من الدول العربية والأوروبية اثر سلبي على قدوم السواح.
- ت- مشكلة لوكربي وما نجم عنها من حظر للطيران في الأجواء الليبية كان له دور في عرقلة السياحة.
- ث- وجود ليبيا في قائمة الدول الراحية للإرهاب كان له دور في نقص أعداد السواح إلى ليبيا بشكل عام.
- كما ينعدم الوعي لدى سكان المنطقة بأهمية السياحة كأحد مصادر الدخل في المستقبل، فكان ولا زال له دور كبير في عدم تطوير المنطقة سياحياً فضلاً عن بعد ليبيا عن العديد من الدول الغنية ، والمتميزة بكثرة السواح كاليابان وأستراليا وكندا والولايات المتحدة وغيرها.

النتائج:

- 1- تتعدد مقومات السياحة في منطقة الدراسة مما يؤهلها لتكون احد مناطق الجذب السياحي في ليبيا.
- 2- تعرض العديد من المعالم الأثرية في المنطقة للسرقة والعبث والتخريب.
- 3- فقر المنطقة إلى بعض الإمكانيات المهمة للسياحة والتي أهمها تدني خدمات البنية التحتية.
- 4- انعدام مرافق الإيواء المناسبة للسياح بمواقع الجذب السياحي.
- 5- قلة العناصر البشرية المتخصصة في الإرشاد السياحي وخبراء الآثار.
- 6- كثرة الأوساخ والنفايات في المواقع الأثرية.
- 7- عدم وجود خرائط سياحية للمواقع الأثرية ومواقع الجذب السياحي في المنطقة.
- 8- قلة الدعاية السياحية وانعدام اللوحات الإرشادية في المواقع السياحية.
- 9- أدت عمليات الرعي الجائر والصيد الجائر إلى تدهور الغطاء النباتي الذي بدوره يؤدي إلى الإخلال بالبيئة بشكل عام.

التوصيات:

- 1- حماية الحيوانات البرية والنباتات البرية من الاندثار لما لها من اثر فعال في تنشيط حركة السياحة، ويتم ذلك بتكثيف التوعية البيئية وإنشاء محميات طبيعية.
- 2- زيادة الربط بين المعالم الأثرية وبين أماكن إيواء السواح بإنشاء طرق جديدة وتوفير وسائل مواصلات خاصة ، والعمل على تدريب العنصر البشري اللازم الذي يحتاج إليه القطاع السياحي.
- 3- زيادة التنوع في وسائل الجذب السياحي ويتم ذلك من خلال إعداد خطة طويلة الأمد لتطوير السياحة بالمنطقة.
- 4- الاهتمام بالمواقع الأثرية بالمنطقة والعمل على ترميمها.
- 5- العمل على إنشاء فنادق ومراكز إيواء للسياح بالقرب من المعالم الأثرية.
- 6- تشجيع الاستثمار في مجال السياحة ودعم شركات السياحة وتطويرها بكل ما تحتاجه من إمكانيات من اجل تنشيط حركة السياحة في المنطقة.
- 7- العمل على تسهيل إجراءات دخول السياح، وتبسيط الإجراءات الجمركية للبضائع التي يحتاجها السواح.

- 8- نشر الوعي السياحي والاهتمام بالجانب الإعلامي وزيادة الترويج لإظهار المواقع والمزارات السياحية بالمنطقة، كذلك توعية سكان المنطقة بأهمية السياحة خاصة من الناحية الاقتصادية.
- 9- إقامة المهرجانات للموروثات الثقافية لسكان المنطقة.
- 10- افتتاح قسم خاص بالسياحة في كلية الآداب

المصادر والمراجع

- 1- مسعود رمضان شقلوف وآخرون، موسوعة الآثار الإسلامية في ليبيا، الجزء الأول، مصلحة الآثار، 1980م.
- 2- محمود كامل، السياحة الحديثة- علما وتطبيقا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
- 3- محبات امام الشراي، اقاليم مصر السياحية، دراسة في جغرافية السياحة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991.
- 4- محمد خميس الزوكة، صناعة السياحة من منظور جغرافي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1995م.
- 5- المتولي السعيد احمد، المقومات الجغرافية للتنمية السياحية في محافظة الوادي الجديد، الجمعية الجغرافية المصرية (سلسلة بحوث جغرافية) العدد السابع عشر 2007.
- 6- سعيد صفي الدين الطيب، دراسات في جغرافية ليبيا السياحية، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس، 2005.
- 7- ونيس عبدالقادر الشركسي، زينب ادريس مليطان، السياحة الصحراوية في شعبية وادي الحياة، مجلة السائل (علمية محكمة تصدر عن جامعة 7 أكتوبر مصراتة) العدد الثاني للعام 2007.
- 8- علي الميلودي عمورة، ليبيا تطور المدن والتخطيط الحضري، دار الملتقى للطباعة والنشر، 1998م.
- 9- خليفة محمد التليسي، معجم سكان ليبيا، (دار الريان، 1991م).
- 10-Helmut,Jusatz,libya,Geomedi,monograph series regional studies in Geographical medicine 1967,p68 .

الرسائل والتقارير والبحوث العلمية:

- 1- سليم احمد العيسى، السياحة في سورية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، 2007.
- 2- شوهدي عبدالحميد عبدالقادر الخواجه، التنمية السياحية في محافظة أسوان، بحث منشور في موقع الجغرافيون العرب.
- 3- اللجنة الشعبية العامة للمرافق، شركة بولسيرفس، التقرير النهائي للمخطط الشامل بني وليد، 2000.
- 4- زينب عبدالحق عبدالمجيد، التغير المناخي للخصائص المناخية في المنطقة الممتدة من ساحل مصراتة وطرابلس شمالا إلى سبها جنوبا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة طرابلس (الفتاح سابقا) 2010م.
- 5- المنظر البيئي للجماهيرية في آفاق 2025، 2000 (الخطة الزرقاء)، محمد عبدالجليل ابوسنينة وآخرون، 1991، ص92.

المقابلات الشخصية:

محمد الهاشمي، مدير مكتب مصلحة الآثار بني وليد، بتاريخ 2012/6/4.

مستقبل قوانين الأحوال الشخصية في ظل العولمة

د. الهادي علي الهادي زبيدة

كلية القانون / جامعة طرابلس

مستقبل قوانين الأحوال الشخصية

في ظل العولمة

د. الهادي علي الهادي زبيدة

كلية القانون / جامعة طرابلس

تمهيد:

يتساءل البعض؛ لماذا التركيز على هذا الموضوع، وما أهميته، ولماذا يطرح في هذه الفترة الزمنية، وهل هذه الملامح موجودة نتيجة تراكم حوادث وأفكار، أم هي نتيجة عابرة لحادث عابر؟، وقد يقول قائل إن هذه الأمة لها قيمها ودينها وتراثها الحضاري، وبالتالي ستكون في معزل من أي تأثير ينال من تلك الشخصية.

إن الإجابة المنطقية والشفافية تقول لنا إن وسائل الاتصال سواء أكانت في شكلها التقني، من إعلاميات بصورها المتعددة، أو في جانب المؤسسات أو المنظمات الدولية في مناح الحياة المختلفة، والتي أحدث أنواعا متعددة من طرق الاتصال سواء في شكلها الرسمي، أو عن طريق الجمعيات والمنظمات الأهلية، وما نتج وبينتج عن ذلك من تأثير وتأثر، وذلك حسب القيم والمعتقدات والمناهج الفكرية التي تنطلق منها لتحقيق تلك الأهداف .

إن القوانين المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية، شأنها شأن بقية الأمور التي تكون خاضعة للتأثير والتأثر، على أن هذا التأثير قد يكون بفعل إرادي ويملك حينها خيار القبول والرفض والتعديل والتحفيز، وقد تختفي هذه الإرادة، وليس أمامك إلا القبول أو المواجهة في زمن الصراع غير المتكافئ.

ولن يهدف هذه البحث إلى التفاؤل أو التشاؤم بقدر ما يقدم رسدا لما يجري من توجهات فكرية، أو قانونية في زمن أصبح الرفض مرفوضا في قاموس من يملك الهالة الإعلامية وقوة الالتزام، سواء تم ذلك بالإلزام المباشر، أو عن طريق الاتفاقيات أو المعاهدات الدولية .

ولئن كانت العولمة تعني فرض النمط الغربي الأمريكي بقيمة مختلفة، سلعة اقتصادية، ونمطا فكريا واحدا، وأسلوبا للحكم ونظما قانونيا تحدد معالمه، وتحكم سلوك أفراد .

فهل كل ذلك يمكن أن يكون له تأثير على مستوى الأسرة والقوانين التي تحكمها في العالم عامة، وفي العلم الإسلامي على وجه الخصوص، وما هي هذه المعالم، وملاحظتها، وما وسائل تحقيق ذلك ؟.

إن العالمين العربي والإسلامي كانا ومازالا ساحة لتطورات سياسية واجتماعية غاية في الأهمية، وبالتالي فإن أوضاعه التشريعية قد تمسها هذه التطورات، تبديلا وتعديلا، كما أن التوجه العام للاتفاقيات الدولية يجنح نحو عدم التحفظ والاعتراض على أحكامها، وهذا ما نلاحظه في صريح المادة (28 / 2) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بقولها " لا يجوز إبداء أي تحفظ يكون منافيا لموضوع هذه الاتفاقية وغرضها " والمادة (230/ج) من مقررات المؤتمر العالمي للمرأة ببيكين سنة 1995 التي أكدت على " الحد من نطاق أي تحفظ على اتفاقية القضاء على جمع أشكال التمييز ضد المرأة، أو صياغة أي تحفظ من هذا القبيل بأقصى قدر ممكن من الدقة والتضييق، وضمان عدم تعرض أي تحفظ مع موضوع الاتفاقية والغرض منها، أو تعارضه بشكل آخر مع قانون المعاهدات الدولي، واستعراض التحفظات بشكل دوري بهدف سحبها، وسحب التحفظات التي تتناقض مع موضوع اتفاقية القضاء على جميع التمييز ضد المرأة والغرض منها، والتي تتعارض بشكل آخر مع قانون المعاهدات الدولي " وتؤكد هذا الاتجاه في إعلان المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان بفيينا سنة 1993 بقولة : " (1) وينبغي للجنة القضاء على التمييز ضد المرأة ... أن تواصل استعراضها للتحفظات على الاتفاقية، وتحت الدول على سحب التحفظات التي تخالف موضوع الاتفاقية، والغرض منها " (ف39)، هذه التساؤلات ستكون محور الحديث في هذا البحث.

الشرائع ووحدة الأحكام التي تنظم الأسرة:

تتفق الشرائع الدينية المنزلة من عند الله على وحدة الأحكام التي تنظم الأسرة في قواعدها، وأصولها العامة ولا تختلف شريعة عن أخرى وهذا مانستنبطه من الآية الكريمة " شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " (2) ولما كانت الشريعة تعني في مدلولها الاصطلاحي ما أنزله الله من الأحكام على لسان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فأنها تشمل ما ينظم علاقة الإنسان بخالقه، وما يحكم علاقته بغيره أي كان موضوع هذه العلاقة.

1 . الشورى آية (12)

2 (الشورى آية (11)

وما يصدق على الأحكام المنزلة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بمفهومها الواسع، يصدق على ما أنزل على الأنبياء والرسل السابقين عليهم السلام، لاشتراكهم جميعاً في وحدة المصدر، إذ أن العطف بالواو يقتضي التشريك في الحكم.

وعليه فإن الأحكام المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية في ظل الشرائع السماوية، لم يترك وضع أحكامها للبشر، وإنما تدخل الوحي للتنظيم هذه الأحكام، وتحديد قواعدها وكثير من تلك الأحكام تعد من القواعد الآمرة، أو ما يعرف بقواعد النظام العام في أقوى صور القواعد والنصوص القانونية .

فقد درج المسلمون على تطبيق الأحكام السماوية المنظمة لمسائل ما اصطلح عليه بمسائل الأحوال الشخصية منذ عصر البعثة وحتى يومنا هذا.

ولكن ما جعلني أتحدث عن مستقبل هذه القوانين في ظل التغيرات الفكرية والقانونية للعالم اليوم، ومحاولة فرض نمط معين لطريق الفرد والمجتمع بوسائل تباينت أشكالها واتفقت أهدافها.

حيث بدأت تظهر في الأفق هذه الرؤى الفكرية عند بعض الكتاب، أو المشتغلين بالدراسات القانونية، والتنظير لها ونست أو تناست أن هذه القيم القانونية أو الفكرية هي وليدة صراع دام قرناً طويلاً في أوروبا بين المجتمع والكنيسة، ولسنا كمسلمين في الأصل جزء منه. تاريخياً حينما وقع صراع بين المجتمع والكنيسة، واستمر ذلك قرناً طويلاً حتى انتصر المجتمع على الكنيسة، وحد من دورها، وتأكد ذلك في مبادئ الثورة الفرنسية، وتم فصل الدين عن الدولة، " ما ليقصر لقيصر وما لله لله ".

ولئن كان في الأصل عند المسيحيين إن المطبق في مسائل الأحوال الشخصية هو الإنجيل والتفسير الكنسي للإنجيل، مؤتمرين بأوامره، ومنتئين عن نواحيه، وبالتالي لم يخرجوا عن إطار النص الديني .

التوجه العلماني في التطبيقات القضائية:

إلا أن الصراع الذي حدث في تحديد مال لقيصر لقيصر ومال لله لله شمل أيضاً مسائل الأحوال الشخصية، وانقسم المجتمع بشأنها مابين مؤيد لفكرة إضفاء الصبغة الدينية بحلالها وحرامها على هذه المسائل، وبين اتجاه آخر يظهرها أو يفرغها من محتواها الديني، ويدخلها ضمن إرادات الأفراد، ويدير ظهره لأحكام الحلال والحرام في تلك النصوص المقدسة . وهذا ما لمسناه في وضعية الأسرة في الغرب، حيث تعددت أشكالها وأختلف بناؤها، ما بين أسرة أنشئت وفق تعاليم الإنجيل، وأخرى ثم بناؤها وفق زواج مدني، يراعى في ذلك إرادة الأفراد، لا لإرادة الوحي، وظهر أيضاً ما يسمى بالأسرة الواقعية أو المساكنة الحرة التي بلغ عدد أفرادها في فرنسا

سنة 1995 (8400000) أسرة، وليس بين هؤلاء المتعاشين أي صورة من صور العقد بقدر، ما هو ارتضاء للعيش معا بين رجل وامرأة ليس بينهما رباط العقد، كما ظهر زواج الشواذ، ومنذ أربع سنوات منحت ولاية لوس انجلوس في أمريكا عشرة آلاف رخصة لزواج الشواذ، وقامت ولاية فور منت الأمريكية بوضع نموذج لزواج الشواذ، يماثل وثيقة الزواج في أحكامها، والإمضاء عليه، من قبل الزوجين، ويعطي نفس الحقوق التي يعطي للزواج العادي، ومن الذين ساندوا هذا التوجه في الولاية المتحدة الأمريكية حاخامات اليهود في المؤتمر المركزي للحاخامات، وهو أكبر تجمع يهودي في أمريكا الذي قال : " من حق الشواذ الاعتراف بزواجهم واحترامهم، كما اعترفت كثير من دول أوروبا بزواج الشواذ وأضفت عليه الصبغة القانونية، ففي 1989 اعترفت الدنمرك بهذا النوع من الزواج، وكذلك السويد والنرويج، وألمانيا من سنة مضت .

كما اعترفت كندا عام 2000 للشواذ الذين يعيشون مع بعضهم البعض بنفس الحقوق التي تعطي للزوجين الطبيعيين، دون إظهاره وإعلانه بشكل رسمي، كما سمحت إنجلترا بالشواذ الجنسي، وأعطت للشواذ نفس الحقوق التي أعطتها للطبيعيين، شريطة أن تكون سن الشواذ قد جاوزت الثامنة عشر، وفي عام 2005 صوت البرلمان الاسباني على مشروع قانون

يعترف بقانونية زواج الشواذ، وبالأثار المترتبة عليه بعد موافقة 183 صوتا واعتراض 136 صوتا وامتناع 6 أصوات، رغم معارضة الكنيسة الكاثوليكية الشديدة لها. وبالتالي لم تنق فكرة النظام العام سدا منيعا لا يمكن تجوزه من قبل الأفراد والمشرعين، بل أضحت حقوق الأفراد وحررياتهم في أوروبا وأمريكا في مرتبة تعلو قواعد النظام العام، وسنت قوانين علمانية تؤكد هذا النهج، وتضفي عليه الصفة القانونية التي تعند بآثارها وتحقق لها الحماية، وهذا ما لمسناه في التوجهات التشريعية لبعض الدول التي فرغت الأسرة من محتواه الديني والأخلاقي، كالقانون المنظم للأسرة في فرنسا الذي اتسم بعلمانيته الواضحة، ومن ملامح ذلك صدور قانون 1975 الذي أباح فيه المشرع العربي للإنسان أن يتزوج من إحدى محارمه بناء على إذن من رئيس الجمهورية الفرنسية مثل ابنه الأخت والعمة وغيرهن⁽¹⁾، وإباحة التبني، والمساواة في إلحاق النسب بين الأبناء الطبيعيين والأبناء بالتبني .

وقد تأكد هذا التوجه العلماني في التطبيقات القضائية لتلك النصوص، منها استجابة القضاء الأمريكي لفتاة رفعت دعوى تهدف من ورائها إلى إلحاق نسبها بأبويها بالتبني، بدلا من

1 . أنظر د. الشافعي محمد الأسرة في فرنسا ، مراكش ، الطبعة والورقة الوطنية ، الطبعة الأولى 2001 ص 64/62.

د. كاروك ، ناصر الدين ، قانون الأسرة الجزائري بين النظرية والتطبيق ، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، السنة الثالثة، العدد الثالث 1420 هـ 2000 م، ص 272 .

أبويها الطبيعيين، فاستجاب القضاء الأمريكي لها، وقد نشرت إحصائية غير رسمية في مجلة (تايم) الأمريكية أثبتت فيها أن عدد الأطفال غير الشرعيين في أمريكا يصل إلى (12 مليون طفل)، كما أن عدد الشواذ بها يربو على (17 مليونا) وكل أسرة من خمس أسر ترتكب زواج المحارم، ونتج عن هذا الانحراف الجنسي إصابة (15 مليونا) بمرض الايدز.

وقد سجل في فرنسا سنة 1995 إن نسبة الأطفال المزدادين في فرنسا خارج إطار عقد الزواج (53%) من نسبة المواليد، ومع ذلك أضفوا على هذه الحالات الصفة القانونية، وإعطاء النسب لهؤلاء رغم ولائهم خارج الإطار المعترف به في النصوص الدينية، علما بأن النسبة المئوية للأطفال غير الشرعيين سنة 1960 لم تتجاوز (6%)، ولذلك تغيرت النظرة إلى الزواج، وإلى السلوك الذي يحكم أفراده .

فقد تراجعت نسبة الزواج، ففي سنة 2000 كانت حالات الزواج المسجلة 305400 حالة بينما في سنة 2006 كانت الحالات المسجلة سنويا تتراجع لتصل إلى 274100 . كما ارتفعت نسبة حالة الطلاق أو التطلق، ففي أوروبا مثلا ارتفعت نسبة حالات الطلاق من مجموع حالات الزواج إلى ما يزيد على 50%.

فنسبة الطلاق في بلجيكا 69% وقريب منها السويد والنمسا وألمانيا وفنلندا وفي أمريكا ارتفعت نسبة حالات الطلاق لتصل إلى 51% من مجموع حالات الزواج في إحصائية 2003. فقد أشار استطلاع للرأي بين النساء الألمانيات أجراه معهد (فورسا) شبه الرسمي لاستطلاعات الرأي، ونشرت نتائجه، إلى أن ثلاث نساء من كل خمس يعتبرن الزواج موضة قديمة، وتفضل هؤلاء النساء علاقة الشراكة بدل الزواج التقليدي والارتباط بالعقود أمام الكنيسة ودائرة الأحوال المدنية، فضلا عن النضرة التقليدية السابقة للزواج فقد رفضت (52%) من الألمانيات الزواج، وفضلن عليه حياة العزوبة، وذكرت 23% من النساء اللاتي شملهن الاستفتاء أن الحمل أو ولادة أطفال عن العلاقات الغرامية لن يدفعهن إلى الزواج .

ولا تبدو الصورة بين الرجال مختلفة كثيرة، لكنها ليست بالحدة التي تظهر بين النساء، فنسبة 54% من الرجال يعتبرون الزواج موضة قديمة، كما عبر 50% عن إصرارهم على مواصلة حياة العزوبة إلى أقصى حد ممكن، ويفضل 52% من الرجال نمط حياة الشراكة على عقد الزواج التقليدي.

وذكر أن (36%) من الرجال يرون أن ولادة الأطفال لن تضطرهم في التفريط في حرياتهم والانتقال إلى عش الزوجية .

إذ شملت الدراسة (1002) امرأة من عمر (14) سنة فما فوق، وعددا مساويا من الرجال (17) سنة فما فوق، وتم اختيار المساهمين من مختلف الأعمار والشرائح الاجتماعية في الولايات الألمانية⁽¹⁾.

ونستنتج مما سبق ووفقا لهذا التغير الفكري والقانوني في النظر إلى الزواج، ارتفاع نسبة العزوف عن الزواج من قبل الجنسين، وارتفاع نسبة حالات الطلاق أيضا.

ولربما يتساءل البعض عن هذا التطور في النظرة إلى الزواج هل هو نتاج خيار دولة بعينها، أم أصبح معتقدا فكريا يسوق على المستوى الدولي ؟.

نقول إن المنتبج لما تصدره المنظمات الدولية في هذا السياق، يتجلى بوضوح اعتناقها لفكرة إخراج عقد الزواج من محتواه الديني وإعطاء الأولوية لحرية الإنسان، وهو نفس المنهج الذي اعتنقته التشريعات العلمانية في مسائل قوانين الأسرة.⁽²⁾

من ذلك المادة (16) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي نصت على أنه " للرجل والمرأة متى أدركا سن الزواج حق التزوج، وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين، وهما متساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله⁽³⁾ وأيضاً ما نصت عليه اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي حثت فيها الدول على :

أ- تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذ لم يكن هذا المبدأ قد أدمج حتى الآن من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى.

ب- اتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغيرها، بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من جزاءات، لحضر تمييز ضد المرأة .

ت- إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص، والمؤسسات العامة الأخرى من أي عمل تمييزي، وكذلك المادة (16) من نفس الاتفاقية التي قضت قائلة: "1. تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور

1 (جريدة الشرق الأوسط 23-8-2007 س 30 ع 10495.

² (كالقانون الفرنسي والبلجيكي والهولندي وغيرها.

³ (وقد صادقت بعض الدول العربية على هذه الاتفاقية وإدخالها ضمن قانونها الداخلي دونما تحفظ مما حدى بالبعض إلى القول في ظل علوية الالتزامات الدولية أنه يجوز للمرأة المسلمة أن تتزوج من غير المسلم مثل تونس.

المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص تضمن على أساس تساوي الرجل بالمرأة "

1. نفس الحق في عقد الزواج
 2. نفس الحق في اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل.
 3. نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه .
 4. نفس الحقوق والمسؤوليات كوالده بغض النظر عن حالتها الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالها، وفي جميع الأحوال تكون مصالح الطفل هي الراجحة .
 5. نفس الحقوق في أن تقرر بحرية وبشعور من المسؤولية عدد أطفالها، والفترة ما بين إنجاب طفل وآخر، وفي الحصول على المعلومات والتثقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق .
 6. نفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلق بالولاية، والقوامة، والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأنظمة المؤسسية الاجتماعية، حيث توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة .
 7. نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة، والمهنة، والوظيفة .
- كما تأكد هذا التوجه الإيجابي للمؤتمرات الدولية التي تشرف عليها الأمم المتحدة في مؤتمر القاهرة الدولي للتنمية والسكان الذي ركز كثيرا على حرية العلاقات الجنسية، والصحة الإنجابية والجنسية وقد نص على هذه الأمور (105) مرة تقريبا من مجموع مقررات المؤتمر السابقة منها أن المؤتمر يهدف إلى (تحسين الاتصال بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بقضايا الحياة الجنسية والصحة الإنجابية) فقرة (24/4)
- وأول ما نلاحظه على مقررات هذا المؤتمر هو إقراره لمبدأ تعدد أشكال الأسرة بقوله " وتوجد أشكال مختلفة للأسرة تبعا لاختلاف النظم الثقافية والسياسية والاجتماعية. " مبدأ (9).
- ودعوته إلى التغيير في أحكام الميراث، حيث دعا إلى " بذل جهود خاصة في مجال التعليم والإعلام، للتشجيع على المساواة في المعاملة بين البنات والأولاد، فيما يتعلق بالتغذية والرعاية الصحية والتعليم والنشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فضلا عن الإنصاف في حقوق الميراث " ف (17/4)
- وأیضا فيما يتعلق بمبدأ الاعتراف بتعدد أشكال الأسرة، حيث نص على ذلك [بأن من أهدافه (وضع سياسات وقوانين تقدم دعما أفضل للأسرة، وتسهم في استقرارها، وتأخذ في الاعتبار تعدد أشكالها) ف (5 / 2 أ)

وفيما يخص الحياة الإنجابية والجنسية فإن هذه الحقوق تستند " إلى الاعتراف بالحق الأساسي لجميع الأزواج والأفراد في أن يقرروا بأنفسهم بحرية ومسؤولية عدد أولادهم وفترة التباعد فيما بينهم وتوقيت إنجابهم " ف (3/7) ⁽¹⁾

وفيما يتعلق بالمراهقين فإن المؤتمر يهدف إلى " الاهتمام بوجه خاص بتلبية الحاجات التنقيفية والخدمية للمراهقين، حتي يتمكنوا من معالجة الجانب الجنسي من حياتهم معالجة ايجابية ومسئولة " ف (3/7) كما أوجب "وضع برامج مبتكرة لإيصال المعلومات والمشورة والخدمات المتصلة بالصحة الإنجابية إلى المراهقين " ف (7/7).

أما موضوع تنظيم الأسرة، ويعني به التقليل من أفراد الأسرة فقد دعا المؤتمر إلى ذلك، وأثنى على المجتمعات والدول التي نهجت هذا المسلك، وتوسع في الدعوى إلى منع الحمل بصورة كبيرة ف (12، 13/17) وإلى منع حالات الحمل غير المرغوب فيه " ف (14/17-ب).

وأعتقد أن هذا المبدأ مرده إلى أن الدول الكبرى تخشى زيادة السكان في الدول الفقيرة الذي يمكن أن يشكل في المستقبل خطراً على هذه الدول سواء من حيث وجودها، أو كيانها، وسواء أكان عن طريق الهجرة إليها والاستقرار بها، أو تشكيل قوة في المستقبل يمكن أن تقف في وجه أطماعها ⁽²⁾.

كما تبني نشر الثقافة الجنسية، وسهولة الحصول عليها وبأرخص القيم (الاثمنة) مع كفالة الخصوصية والسرية (24، 22/7).

أما موضوع نشر الإباحية والأفعال الفاضحة، فقد دعا المؤتمر إلى " تقديم الدعم لخدمات التنقيف الجنسي، والخدمات ذات الصلة في مجال الجنس بصورة متكاملة للشباب، بمساعدة وتوجيه من الوالدين " ف (37/7).

كما أوجب " أن تتوافر للمراهقات المعلومات والخدمات التي تساعدن في فهم حياتهن الجنسية، وحمايتهن من حالات الحمل غير المرغوب فيه، ومن الأمراض المنقولة بالإيصال الجنسي " ف (41/7).

1 (وقد ورد هذا الحق ضمن الفصل السابع من مقررات المؤتمر وقد تحفظ الكرسي الرسولي تحفظاً عاماً على أهداف الجلسة العامة رقم 14 المعقودة في 13 سبتمبر .

2 (انظر د. الفاطري ، نهى ، المرأة في منظور الأمم المتحدة رؤية إسلامية ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى 2006 ص 552.

ويذهب إلى أبعد من ذلك حينما دعا في مقرراته بقوله " ينبغي للبلدان عند الإقتضاء أن يزيل العوائق القانونية، والتنظيمية، والاجتماعية ن التي تعترض سبيل توفير المعلومات والرعاية في مجال الصحة الجنسية والإنجابية للمراهقين " ف (45/7) .

ومما يلاحظ على هذا المؤتمر والمبادئ التي أعلنها هو محاولة إخراج مسائل الجنس والإنجاب من دائرة النظام العام إلى دائرة الحريات الشخصية التي تكون بمنأى عن القيم الدينية والموروث الثقافي للمجتمعات ذات الأصول الدينية .

وهذا المؤتمر ولئن تبنته الأمم المتحدة وعقد في دولة مسلمة، إلا أنه كغيره في دعوته إلى نشر الفوضى الجنسية والثقافة الداعمة لها .

والذي يجب الإشارة إليه أن هذه القيم يحاولون تحقيقها بصور شتى - إضافة إلى إلزامية هذه الوثائق - منها التعامل مع جمعيات أهلية تعتنق هذه الأفكار، ودعمها ماليا، كما حدث في تركيا سنة 2005 حيث قدم البنك الدولي لجمعية الشواذ التركية مبلغا ماليا لها .

والضغط السياسي، وله صور متعددة، منها مطالبة الاتحاد الأوروبي من تركيا أن تعيد النظر في قوانينها، بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية، وأن يحمل في طياته نصوصا تبيح وتشجع زواج الشواذ، حتى تقبل كعضو في الاتحاد الأوروبي، إضافة إلى شروط الاتحاد الأخرى . والتركيز على بعض الأقلام في الدول العربية والإسلامية والتي تكون مأجورة أو جاهلة بحقيقة دينها وقيمها الاجتماعية.

حتى حدي ببعض المحامين في دولة مسلمة إلى القول بأنه يجب أن تعاد صياغة قوانين الأحوال الشخصية، وأن تكون مرتكزة على الإعلان لعالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ووثيقة مؤتمر بكين، وبقية الوثائق أو المعاهدات الدولية ذات التوجه العلماني ومنهم من ذهب إلى القول بإلغاء النصوص التي تمنع المرأة المسلمة أن تتزوج من غير المسلم، بسبب محاولة إرضاء الغير، وحمل النصوص في ذلك ما لم تتحمله، كما فعل د. حسن الترابي.

ومن دعوات هؤلاء يجب إلغاء قواعد الميراث كما وردت في النصوص الشرعية، وإعادة صياغتها حتى تكون المناصفة هو عنوان الصياغة الجديدة .

كما دعا البعض بنص صريح إلى إلغاء الحيف والتمييز بين الجنسين وفق مبادئ المساواة والديمقراطية، وهو ما قالت به الجمعية المغربية لحقوق النساء، وهذه الشعارات التي تبثها هذه الجمعية النسائية نفس الشعار الذي تبنته العولمة (المساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان).

وكما أسلفنا من قبل فإن الذي قاد فكرة الثورة على جميع قيم الأسرة بمفهومها الاجتماعي التقليدي والنظر على أنها من رواسب الماضي هي المرأة، وبعض الرجال الموالين لها، في زمن

ردة الفعل على النصوص القانونية الجائزة في القانون الروماني والقوانين الوارثة له، والتي تركز النظرية الدنية للمرأة، فهل يصدق هذا القول على نصوص شريعة وضعتها السماء وتكفلت بحفظها .

وعلى الباحثين أن يتنبهوا إلى هذا الفارق، وإلا يجعلوا قضية المرأة ومعركتها المستوردة من خلف الحدود قضية تؤدي بهم إلى إلغاء وقلب الأحكام المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي .

كما يجب على الفقهاء أن يتصدوا بقوة لهذه الظواهر، حتى نحافظ على نقاء الأسرة في هذه الأمة العظيمة، ولا نجاري دعوات الإباحية والفوضى الجنسية التي للأسف باركها ودافع عنها في الغرب وأمريكا مؤسسات دينية، حيث عمل حاخامات اليهود في أكبر تجمع يهودي في أمريكا على تشريع يبيح زواج الشواذ .

كما اعترفت بعض الكنائس في أوروبا وأمريكا بزواج الشواذ، وعينت رهبانا بها رغم كونهم من الشاذين حسياً.

الخاتمة :

بعد هذا السرد المتقدم لما آل إليه حال الأسرة في القواعد المنظمة لها بدأ وانتهاء، فإننا نستخلص النتائج الآتية:

1. أن هناك انقسام واضح على المستوى العالمي فيما يتعلق بمفهوم الأسرة والنصوص التي تحكمها.
2. محاولة فرض هذا الانقسام أو هذا النمط على جميع الدول، بما في ذلك الدول الإسلامية.
3. يجب التنبيه إلى أن الاتفاقيات الدولية في مجال الأسرة تحمل في طياتها نصوصاً وفيما لا تتماشى مع قيمنا الدينية، لأنها صيغت برؤى علمانية .
4. التوجه التي تهدف إليه هذه الاتفاقيات الدولية هو إلغاء دور النظام العام، كقيد على تصرفات الأفراد في مسائل الأحوال الشخصية، وإلغاء فكرة الحلال والحرام، التي هي في الأصل لا دخل لإرادة الأفراد فيها، وإعطاء الدور الأكبر لحريات الأفراد، لا للنصوص الشرعية في تنظيم مسائل الأحوال الشخصية .
5. يلاحظ على هذه الاتفاقيات أن من أهدافها التغير في مفهوم الأسرة، من الأسرة الطبيعية، إلى الأسرة غير الطبيعية كالمساكنة الحرة والأسرة الواقعية وزواج الشواذ، وسندها في ذلك، الحرية والمساواة وحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية غير المحددة والتي أسئ استعمالها .

6. إلغاء فكرة الموروث الثقافي والاجتماعي للأمم، الذي لا مجال فيه لنصوص وأحكام تخالف الآداب العامة، والاستعاضة عنها ببدائل تدعو إلى نشر الثقافة الجنسية، والإباحية، والتوسع فيها بين جميع الفئات وخاصة الشابة منها.
7. إلغاء الدور الرقابي للأسرة في سلوك الشباب .

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم
- 2- د. الشافعي محمد الأسرة في فرنسا ، مراكش ، الطبعة والوراقة الوطنية ، الطبعة الأولى 2001.
- 3- د. نهى الفاطرجي، المرأة في منظور الأمم المتحدة رؤية إسلامية ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى 2006.
- 4- د. كاروك ، ناصر الدين ، قانون الأسرة الجزائري بين النظرية والتطبيق ، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر ، السنة الثالثة العدد الثالث 1420 هـ 2000 م.
- 5- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- 6- جريدة الشرق الأوسط، لندن، س 30 ع 10495، 23-8-2007.

العلاقة التاريخية
بين المسلمين والحضارة الغربية
(إشكالية القبول والرفض)

د. مفتاح يونس الرباضي

كلية الآداب بني وليد - قسم التاريخ

العلاقة التاريخية

بين المسلمين والحضارة الغربية

(إشكالية القبول والرفض)

د. مفتاح يونس الرباضي

كلية الآداب بني وليد – قسم التاريخ

أولاً : جذور الحضارة الغربية

النهضة الأوروبية:

بدأت أوروبا في أواخر العصور الوسطى تتجه لكسر القيود التي كانت تعرقل نهضتها، وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه من خلال تيارات فكرية واقتصادية واجتماعية لم تتردد في نقد الأوضاع البائسة التي عاشتها القارة الأوروبية في ظلام العصور الوسطى وفي انتظار ضوء ينير طريقها للخروج من هذا النفق المظلم، وليس من مهمتنا هنا أن نوّرخ لهذه النهضة فهذا يحتاج إلى تفاصيل قد تخرج بنا عن موضوعنا ولكننا سنحاول التعرف على ذلك التغيير الحضاري الذي نقل أوروبا من قوة متأثرة بالحضارة الإسلامية إلى قوة مؤثرة ليس على المسلمين وحسب بل على كل أجزاء العالم من خلال ما عرف في ما بعد بحركة الكشف الجغرافية وحركة الاستعمار .

على الرغم من قناعاتنا بأنه من الصعب وضع فواصل تاريخية محددة بين عصر وآخر إلا أن حجم التغيرات التي شهدتها أوروبا في أواخر العصور الوسطى يجعلنا نعتبر النهضة الأوروبية تمثل فترة انتقال بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، ويمكن إجمال مظاهر النهضة الأوروبية فيما يلي :

1- التخلص من سيطرة الكنيسة لإطلاق العنان للعقل الأوربي في مجال الإبداع في كافة مظاهر الحضارة، حيث لاحظ الأوروبيون التناقض الكبير بين ما يدعو إليه رجال الكنيسة من زهد وتقشف واتجاه للآخرة وبين ممارستهم العملية في جمع الأموال وحياسة الأراضي والقصور ، وقد أثار هذا الوضع شعور كثير من المسيحيين المخلصين الذين ساءهم ما صار عليه رجال الدين من ثروة وغنى⁽¹⁾.

من جهة أخرى فقد سئم الإنسان الأوربي ذلك الاحتكار الديني للعلوم وحرص الكنيسة على محاربة كل جديد في مجال العلوم، وقد عبر الاتجاه للتمرد على الكنيسة عن نفسه فيما يعرف بحركة الإصلاح الديني التي اتخذت شكل احتجاجات على الكنيسة وعبرت عن رغبة الإنسان الأوربي في استخدام عقله ورفض الكثير من العادات والتقاليد الدينية التي تكرر هيمنة رجال الكنيسة باسم الدين⁽²⁾.

2- التخلص من سيطرة الإقطاع فمتلما كانت الكنيسة قيداً يكبل الحياة الفكرية فإن الإقطاع كان قيداً يكبل الحياة الاقتصادية ولا يلقي بالاً لكرامة الإنسان، فالإقطاعي كان يملك الأرض ومن عليها وقد شكلت طبقة الفلاحين أغلبية الكادحين المغلوبين على أمرهم المحرومين من النفوذ والثروة وكان على الفلاحين أن يعملوا ليشبعوا بطون طبقة الإقطاعيين ورجال الدين، وأمام سوء أوضاع الأغلبية في أوروبا بدأ التملل واضحاً مع نهاية العصور الوسطى وبدأ الاتجاه العام نحو تكوين الدول الكبرى⁽³⁾ التي بدأت تحل تدريجياً محل الإمبراطوريات الكبيرة والإقطاعيات المتعددة وأصبحت الرابطة القومية ضمن هذه الدول تنتشر بشكل يؤكد إنهاء نظام الإقطاع .

3- ظهور المدن وازدهار التجارة فنشأة المدن في أواخر العصور الوسطى كانت تطوراً كبيراً أثر على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وكان إيذاناً بنهاية عهد الإقطاع الذي يعتمد على الزراعة فقط وبداية ظهور عهد التجارة المحلية والعالمية ولا شك أن التجارة كنشاط اقتصادي قد ساهمت في تحسين أحوال الطبقات الفقيرة من جهة وفي استقلال هذه الطبقات وعدم حاجتها للإقطاعي الذي يملك الأرض من جهة أخرى، وقد ازدهر النشاط التجاري في المدن الإيطالية بحكم وقوعها مقابل السواحل الإسلامية مما جعلها ترتبط بعلاقات تجارية مع مصر وبلاد الشام حيث أصبحت هذه المدن وسيطاً تجارياً ينقل بضائع الشرق إلى وسط أوروبا⁽⁴⁾، وربما لهذا السبب كانت إيطاليا قد شهدت ظهور البذور الأولى للنهضة الأوروبية .

لقد ساهمت الحالة المتردية لصغار الفلاحين في النظام الإقطاعي في نشوء المدن فقوسة الإقطاعي وجبروته وتحالف السلطات السياسية والدينية معه لم يجد مجالاً لاتباعه سوى الهجرة التي تعنى بمصطلح أدق الفرار من هذه الوضعية الظالمة وكان من أبرز نتائج هذه الهجرة نمو المدن السابقة وظهور مدن جديدة تمتع فيها الفرد بقدر من الحرية التي فقدتها في ظل نظام

الإقطاع كما (ولدت قوة جديدة قيض لها أن تؤثر تأثيراً شاملاً على الأفكار وعلى أسلوب الحياة في العالم المسيحي في العصور الوسطى) (5).

4- انتقال العلوم العربية إلى أوروبا : لقد وصلت الحضارة الإسلامية إلى أوروبا عن طريق الأندلس وجزيرة صقلية والحروب الصليبية والمدن الإيطالية، وشكلت العلوم الإسلامية الأرضية العلمية التي انطلقت منها النهضة الأوروبية حيث ساهمت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية في نقل العلوم الإسلامية إلى أوروبا وأصبح إقبال الأوربيين على دراسة هذه العلوم أحد مظاهر النهضة التي نقلت أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة .

5- الاعتراف بحرية الفرد ومكانته : بعد أن كان الاهتمام في العصور الوسطى ينحصر في الجماعة ولا يلقي بالاً للفرد سواء أكانت هذه الجماعة وحدة إقطاعية أو نقابة(6)، توجه الاهتمام في العصور الحديثة إلى الفرد وأصبح معيار التفاضل بين الأفراد هو مواهبهم العقلية ومدى مساهمتهم في البناء الحضاري بعد أن كان المعيار يركز على الأصول العرقية أو النشاط الكهنوتي الذي قد يسمح للفرد ببعض التميز، كذلك مما يؤكد تزايد الاهتمام بدور الفرد ظهور اتجاه عام مثله جماعة (الإنسانيين) يجعل الفرد موضوع البحث والاهتمام والنزوع إلى التفكير الحر أي (انفصال الفرد عن التقيد بما لا يستسيغه أو يعتقده في داخلية نفسه) (7).

هذه فيما نتصور أبرز مظاهر النهضة التي جعلت القارة الأوروبية مصدر تأثير حضاري على المسلمين وغيرهم، والحقيقة أن الأمانة العلمية تدفع أي باحث لإكبار وتقدير ما أنجزه العقل الأوربي بعد تخلصه من سيطرة الكنيسة والإقطاع ودوره في تطوير الحضارة الإنسانية التي ورثها عن سبقه حيث أصبح التقدم العلمي يفرض نفسه على المجتمع البشري يوماً بعد يوم بعد أن كان التطور قديماً يأخذ مئات بل آلاف من الأعوام .

إن أوجه النقد التي يمكن توجيهها للحضارة الأوروبية ليست بقصد إنكار دورها في مسيرة الحضارة الإنسانية، ولكن بقصد أننا تمنينا أن يواكب هذا التقدم المادي تقدم روعي لتحقيق سعادة الإنسان، وهذا النقد يأتي من خلال قناعتنا: أن أهم عامل لاستمرار الحضارات وازدهارها هو التوازن بين إشباع الحاجات المادية وعدم إهمال التطلعات الروحية للإنسان وهذا يعني وجود هوة خطيرة بين التطور التقني والتطور الخلقي، ونحن نعتقد أن مصدر هذا الجنوح المادي الذي صاحب الحضارة الأوروبية يعود إلى ردة الفعل العنيفة التي قابل بها العقل الأوربي سيطرة الكنيسة بمعنى أن الاتجاه العلماني الذي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة قد جاء (كرد فعل على الأخطاء التي ارتكبت من رجال الدين باسم الدين)(8)، فالخلل في الحضارة الأوروبية يكمن فيما نتصور في اندفاعها في رفض كل ما له علاقة بالدين واعتمادها على إعلاء سلطان العقل وربط الحق بالقوة وإشباع الحاجات المادية للإنسان بدون الاهتمام بتطلعاته الروحية، وهو ما سنحاول دراسته ببعض التفصيل في موضوعنا التالي عن فلسفة الحضارة الغربية .

فلسفة الحضارة الغربية :

إن ما نقصده بفلسفة أي حضارة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحديثنا عن نشأة الحضارة وفق المفهوم الإسلامي الذي يؤكد أن الخطوة الأولى لأي حضارة تبدأ من تغير في النفس البشرية، وقد أكد هذا المفهوم سطحية من يرى أن الحضارة ما هي إلا هذه المنجزات المادية الملموسة فدور الفكرة لا يمكن إغفاله عند حديثنا عن نشأة الحضارات، وحيث أن هذه الفكرة مرتبطة بالتغير الذي يطرأ على النفس البشرية فإن فلسفة الحضارة تدور حول هذا التغير من حيث مصدره ووسائله لبناء الحضارة وأهدافه، بمعنى أن فلسفة الحضارة هي ذلك الميثاق غير المنظور الذي يفرض على أبنائها أنماطاً معينة من الرؤى والسلوك التي تعبر عن نوعية التغير الذي طرأ على نفوس هؤلاء الأفراد وحفزهم لبناء حضارتهم.

من المعلوم أن الحضارة تقوم على جانبين لا غنى لأحدهما عن الآخر وهما الثقافة والمدنية، فالثقافة تمثل الجانب المعنوي الروحي للحضارة بينما تمثل المدنية الجانب المادي منها، ولاشك أن اختلال التوازن بين هذين العنصرين يشكل الخطوة الأولى في مرحلة انهيار الحضارة، وسنحاول في هذا الموضوع الإطلاع بشكل إجمالي على أبرز القواعد الفكرية التي قامت عليها الحضارة الغربية، والتعرف على مدى قدرة هذه القواعد على إطالة عمر هذه الحضارة، ولعل أبرز القواعد الفكرية التي شكلت فلسفة الحضارة الغربية تتمثل فيما يلي :

1- العلمانية:

تعني العلمانية في أشهر تعريفاتها الفصل بين الدين والدولة أو بمعنى آخر إبعاد الدين عن التدخل في شؤون الحياة واعتباره مسألة شخصية، ولا شك أن ظهور فكرة العلمانية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف التي مرت بها أوروبا في العصور الوسطى والمتمثلة في سيطرة الكنيسة واحتكار رجالها للمعرفة ومحاربة النظريات العلمية التي تحاول الخروج عن هذا القيد، وكانت النتيجة المتوقعة هي ثورة العلماء على الكنيسة، خاصة بعد إطلاع أوروبا على النهضة العلمية في الحضارة الإسلامية، ولا نريد هنا أن نخوض في الحديث عن مراحل الصراع بين الكنيسة ورواد النهضة العلمية بما قد يبعثنا عن موضوع بحثنا، فخلاصة هذا الصراع اتجاه الغرب إلى العلمانية التي جاءت كرد فعل على محاربة رجال الدين للعلم .

لعل من أبرز نتائج هذا الصراع كشف حقيقة مهمة شكلت الإطار النظري لمرحلة الابتعاد عن الدين في أوروبا وهي أن ما يوجد من نصوص دينية يحاول رجال الكنيسة إقناع العقل الأوربي بقدسية مصدرها ما هي إلا حصيلة ما كتبه رجال الدين عبر تاريخ المسيحية إذ يقول

ستوارت مل (إن أكثر ما يعزى اليوم إلى السيد المسيح لم يفعله ولم يتحدث عنه، وإن كثيراً مما قاله لم يبلغنا، وإن ما يسمى بالآداب الكهنوتية آداب وضعتها الكنيسة الكاثوليكية على سبيل التدرج أثناء القرون الخمسة الأولى)⁽⁹⁾.

من هذا المنطلق كان الحل الوحيد أمام الفكر الأوربي هو الاعتماد على العلم وإعلاء شأن العقل لوضع الحلول للمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كان يعاني منها المجتمع الأوربي واختراع أنظمة وأفكار بشرية بعيدة عن سلطان الكنيسة ليقصر الدين على بعض الطقوس التي أصبحت أقرب لأن تكون عادة وليس عبادة، وهكذا على الرغم من أن العلمانية ارتبطت بظروف تاريخية إلا أنها استمرت تشكل أبرز القواعد التي قامت عليها النهضة الأوروبية ولازالت تمثل قناعة يصعب الفكك منها .

2-النفعية:

كان من الطبيعي للمجتمع الأوربي بعد ابتعاده عن الدين أن يكون معياره مرتبط بالمصلحة سواء أكانت فردية أو جماعية حيث كانت النتيجة الطبيعية لإبعاد الدين عن التدخل في شؤون الحياة (الاعتقاد بأن الحياة واحدة، وأن على الإنسان أن يفعل ما يروق له في هذه الحياة، أي أنهم ينظرون إلى هذه الحياة على أنها الفرصة الأولى والأخيرة)⁽¹⁰⁾، ولعل من أبرز مظاهر النفعية الاهتمام بما يخدم الجسم فقط من وسائل العيش وأسباب الرفاهية من منطلق أن الحياة فرصة للاستمتاع وجمع المال والحصول على ما أمكن من اللذات الحسية⁽¹¹⁾.

لقد بدأت روح النفعية تسري في جسم الحضارة الغربية منذ فترة مبكرة عندما وضع لهم مكيافيلي معيار العلاقة التي يجب أن تكون في عبارته المشهورة (الغاية تبرر الوسيلة)، أي أن تحقيق المنفعة يبرر الاعتماد على أي نوع من الوسائل للوصول إليها حتى لو كانت هذه الوسائل على حساب الأخلاق والعدل والقيم الإنسانية، والحقيقة أن تاريخ أوربا منذ بداية عصر النهضة ما هو إلا ترجمة عملية لهذا المبدأ فقتل آلاف من البشر وسيلة مشروعة للوصول إلى الغاية وهي استعمار أراضي خارج القارة الأوروبية واستغلال مواردها، وأسر ملايين من البشر وإجبارهم على ترك أهلهم وبلادهم إلى الأبد وسيلة مشروعة لتعمير أوربا وأمريكا، وتجويع الملايين من البشر في أفريقيا وآسيا وسيلة مشروعة لتكديس الأموال في جيوب فئة قليلة تتحكم في توزيع الثروة .

لقد أبدى بعض الباحثين⁽¹²⁾ عدم رضاه عن المصطلح الشائع (الأخلاق النفعية) ورأى استبداله بمصطلح (الأخلاق العقلية) حيث أنه يعتبرها أخلاق منشؤها العقل وحده ولا مجال فيها للإنسانيات العاطفية أو المشاعر الحقيقية، كما يرى أن هذه الأخلاق العقلية كانت وراء التقدم

المادي في أوروبا من صناعة وزراعة وتجارة واتصالات وغيرها، ولكننا نرى أن من الضرورة أن نفصل بين مبدأ النفعية الذي أصبح معيار التعامل بعد تغييب المعيار الديني وبين التقدم المادي الذي جاء نتيجة لانطلاق العقل الأوروبي بعد تحرره من سيطرة الكنيسة وبعد إطلاعه على التراث العلمي للحضارة الإسلامية، وما نقصده هنا أنه كان بالإمكان في حالة وجود دين سماوي مقنع أن تتطلق النهضة المادية بدون حاجة إلى سيطرة الأخلاق النفعية في المجتمع، بمعنى أن التقدم المادي يعتمد على إتاحة الفرصة للمواهب لإظهار إبداعاتها وإطلاق العنان للعقل البشري لاكتشاف مجاهل الكون والاستفادة من مكوناته، ولا بأس أن يواكب هذا التقدم منهج إلهي ينظم العلاقة بين الإنسان وخالقه بالعبادات وبين الإنسان وأخيه بالمعاملات ويخلق دافعاً لرفض مبدأ النفعية بالدعوة للعمل من أجل حياة أخرى دائمة يكون وضع الإنسان فيها وفقاً لعمله في هذه الدنيا ويشجع الإنسان على تقديم خدمات لأخيه الإنسان بدون انتظار مصلحة آنية .

3- التفوق العرقي والاستعلاء :

يربط الكثيرون بين شعور الأوروبيين بالاستعلاء على بقية الأجناس وبين ظهور وازدهار النهضة الأوروبية فزخم المنتجات المادية لهذه النهضة جعلت أصحابها يربطون بين هذه النهضة وبين تفوق الجنس الأوروبي على بقية الأجناس، والحقيقة أن النهضة الأوروبية وتلاحق المخترعات المادية التي أسهمت في التقدم الحضاري خلال فترة وجيزة كان لها دور في شعور الأوروبيين بالاستعلاء على غيرهم، ولكننا لا يجب أن نغفل دور الفكر اليوناني والروماني في تشكيل العقلية الأوروبية، حيث كان الإغريق يعتبرون أنفسهم من أحسن الأمم وأذكاه⁽¹³⁾، وينطبق هذا على الرومان الذين اعتمدوا على القانون لكي يحددوا درجة كل إنسان أو عرق (بحيث يكفي المرء الحصول على الجنسية الرومانية لكي ينتقل من البربرية إلى الحضارة)⁽¹⁴⁾.

لقد اعتمد الإغريق والرومان على رفض الآخر وإجباره على التخلي عن خصوصيته والانضواء تحت راية الثقافة اليونانية أو الرومانية كشرط لقبوله، وصنفت كل من لا يشترك مع الثقافة اليونانية والرومانية تحت اسم البرابرة⁽¹⁵⁾ والمقصود من هذا الطرح الإشارة إلى أن روح الاستعلاء والتفوق العرقي لم تكن وليدة عصر النهضة فجذورها التاريخية تصل إلى العصور القديمة وترتبط بظروف سيطرة الإغريق ومن بعدهم الرومان على أجزاء كبيرة من العالم المعروف في ذلك العهد، وليس من المقبول في الوقت نفسه أن نتجاهل دور النهضة الأوروبية في تجديد هذا الشعور .

المرجح تاريخياً أن (دي جو بينو) أول من أثار هذه القضية في العصر الحديث عندما اعتبر أن الجنس الأبيض مصدر كل الحضارات، ولم يكتف بهذا بل أنه اتبع منطقاً تبريرياً لفشل

الحضارة الغربية في إيجاد التوافق بين حاجات الإنسان المادية وتطلعاته الروحية حيث رأى (أن) الانهيار الدوري للمجتمعات الأوروبية لا يعود إلى نقص في قدرة الجنس الأبيض بقدر ما يرجع إلى ظواهر الانحطاط والفساد التي أعقبت اختلاطه مع الأجناس الأخرى⁽¹⁶⁾.

إن هذا الإدعاء بإلقاء تبعة انهيار المجتمعات الأوروبية على أجناس أخرى قد يكون مقنعاً لو كان هذا الاختلاط على شكل تواصل حضاري تغلب عليه الندية والمساواة، ولكن الحقيقة أن اختلاط الأوروبيين بغيرهم أرادوا له أن يكون اختلاط السيد بالعبد والتابع بالمتبوع فهل يملك المغلوب إمكانية التأثير على الغالب؟ ومن جهة أخرى فإن شعور الأوروبيين بالتفوق العرقي والتقدم الحضاري سيكون حاجزاً أمام تأثرهم بالأجناس الأخرى التي لا يعترف الأوروبيون أصلاً بما لديها من خصوصية ثقافية ويحاولون فرض النموذج الغربي عليها .

4 - تقديس العقل:

لقد تعمداً أن نطلق اسم تقديس على هذه السمة من سمات الحضارة الغربية لأن استعمال العقل أمر إيجابي أمر به القرآن الكريم في آيات كثيرة، على اعتبار أن العقل منحة إلهية ميزت الإنسان عن بقية المخلوقات ليصبح أهلاً للأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض، وما نقصده من اختيار هذا اللفظ الاعتماد على العقل وحده في فهم ما يحيط بالإنسان ورفض أي تفسير ديني بعد أبعاد الدين عن ساحة المعرفة الإنسانية، واعتبار هذا التفسير من قبيل الخرافات والأساطير الغيبية التي لا يعترف بها العقل .

لقد كان الأوروبيون في بداية النهضة الأوروبية بين خيارين، فإما أن يضطروا إلى إلغاء عقولهم والتسليم بهيمنة الكنيسة وقبول تفسيراتها غير المنطقية، وإما أن يقدموا على خطوة جريئة برفض هذه التفسيرات والاعتماد على العقل وحده، فكان عصر العقل هو (النقيض الطبيعي لحقبة طويلة من تسلط الفكر الكنيسي الغيبي على الحياة الأوروبية)⁽¹⁷⁾.

لم يكن خطأ الأوروبيين في اعتمادهم على العقل ورفض الهيمنة الكنسية، ولكن الخطأ - فيما نرى - يكمن في الاندفاع في تقديس العقل واعتباره المرجع الوحيد لحل المعضلات التي تواجه الإنسان، وربما نجد بعض العذر لهؤلاء في اندفاعهم في هذه الاتجاه بسبب قسوة الكنيسة في محاربة العلم ومعاقبة العلماء، قد نجد لهم العذر في بداية النهضة ولكن هذا العذر ينتهي مع وصول العقل الأوروبي إلى مرحلة الاعتراف بفشل العقل في تفسير بعض الأمور الكونية، ويتجلى هذا الأمر في حيرة كبار علماء الغرب واعترافهم بعجز العقل أمام بعض الأمور، حيث يعترف برتراند رسل في نهاية حياته بأنه حقق قدراً كبيراً من أهدافه في الحب والسلام، ولكنه عاد من مسيرته في المعرفة بأوكس الحظوظ، كما أن اينشتاين صاحب نظرية النسبية يصور نفسه طفلاً

أمام مكتبة رصت فيها أعداد من الكتب وأعلن أنه لا يعرف عن الكون أكثر مما يعرفه الطفل عن هذه المكتبة، وينطبق ما ذكرنا على داروين الذي أجاب من ناقشه في نظريته بقوله، (أننا لا ينبغي أن نتوقع العثور على جواب محدد معين على هذا السؤال) ⁽¹⁸⁾.

إن مصدر حيرة هؤلاء العلماء هو عدم إدراكهم أو إصرارهم مع الإدراك على قدرة العقل الإنساني على حل كل المعضلات والإجابة عن جميع الأسئلة التي تلح عليهم، وربما يرجع هذا الاتجاه إلى الفراغ الذي خلفه غياب التفسير الديني لبعض هذه المعضلات.

لقد خلق الله الإنسان وميزه بالعقل وأمره باستخدام هذا العقل في الاختيار بين البدائل وفي اقتحام مجاهل الكون وتسخير مظاهره المختلفة لخدمة الحضارة الإنسانية ولكنه جعل لهذا العقل مساحة محدودة في إطار مهمته وقدراته، فلم يكلفه بتفسير ما يستلزم تفسيراً (فوق طبيعي) بل يكتفي بتفسير ما يستند إلى سلسلة من الأسباب الطبيعية ومسبباتها التي يتم إثباتها بالتجربة والملاحظة ⁽¹⁹⁾، ولعل أبرز المعضلات التي أجبر العقل البشري على اقتحامها رغم أنها خارج مساحة قدرته مسألة خلق الإنسان التي تعددت حولها الآراء والافتراضات ولم يصل العقل البشري إلى حقائق عملية ثابتة في هذا الشأن وقد رأينا عجز داروين عن الوصول إلى الحقيقة رغم جهوده البحثية.

إن ورود قصة الخلق في القرآن الكريم في مواضع متعددة وبتفاصيل واضحة هي إشارة إلى عجز العقل البشري عن الوصول إلى حقائق حول هذا الموضوع، وبالتالي دعوة العقل البشري إلى العمل في إطار حدوده حتى لا يصل هذا العقل إلى مرحلة الحيرة التي وصل إليها العلماء الأوروبيون.

5-الاغترار بالقوة:

يمكن اعتبار هذه السمة من سمات الحضارة الغربية نتيجة منطقية للسمات السابقة، فإبعاد الدين عن التدخل في شؤون الحياة وتسيير المجتمع يعني غياب القوة المعنوية التي قد تكبح جماح الإنسان وتخفف من تهوره في اللجوء إلى القوة، ومبدأ النفعية يعني أن الاعتماد على القوة وقهر الآخرين هو أسرع السبل لتحقيق المنفعة على المستوى الفردي أو الجماعي، كما أن الاستعلاء على الآخرين يتطلب استخدام القوة لإثبات تفوق الجنس الأوروبي على بقية الأجناس ويتحول الاستعلاء من شعور داخلي إلى ممارسة عملية لقهر الآخرين وسلبهم حرياتهم وأموالهم، أما تقديس العقل واعتباره المعيار الوحيد لتقييم تصرفات الإنسان فإنه يعني الاندفاع المعتمد على التقدم التقني لفرض النموذج الحضاري الأوروبي على البلاد المستعمرة ولابد من استعمال القوة للوصول إلى هذا الهدف .

لقد تزامن مع بداية حركة الاستعمار الأوروبي ظهور بعض الشعارات التي تعبر عن الاغترار بالقوة العسكرية منها شعار (الحق للقوة) وشعار (كن قوياً ولا تلتفت إلى الأخلاق)⁽²⁰⁾، ولم يقتصر الأمر على رفع هذه الشعارات بل كانت حركة الاستعمار في أمريكا وأفريقيا وآسيا ترجمة عملية لهذه الشعارات حيث اعتمدت أوروبا على القوة العسكرية في فرض هيمنتها وقتلت وشردت الآلاف من سكان المستعمرات للقضاء على حركات المقاومة المشروعة ضد الاحتلال الأوروبي .

إن الاعتماد على القوة العسكرية لفرض الهيمنة على الآخرين ليس جديداً على الفكر الأوروبي ولكنه امتداد للتجربة اليونانية في السيطرة على العالم حيث اندفع الإسكندر المقدوني إلى أقصى حدود العالم المعروف في تلك الفترة وحاول فرض النموذج اليوناني على الشرق ولكنه لم يعيش طويلاً ليرى نتيجة عمله، كما أرسل الرومان جيوشهم للجزيرة لاحتلال الشواطئ الجنوبية والشرقية للبحر المتوسط وهيمنوا على هذه المناطق لعدة قرون، وفي العصور الوسطى نجحت الكنيسة في دفع آلاف من الأوروبيين إلى غزو الشرق باسم الصليب وتحرير الأرض المقدسة من سيطرة المسلمين فكانت هذه الحروب صداماً عسكرياً ومواجهة حضارية طويلة بين الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي استمرت حوالي قرنين من الزمان⁽²¹⁾ .

واستمر مبدأ الاعتماد على القوة مع بداية العصور الحديثة حيث استيقظت مصر سنة 1798م، على صوت مدافع نابليون تدك أسوار الإسكندرية معلنة بداية مرحلة جديدة من الصراع العسكري الذي استغلت فيه أوروبا تقدمها التقني وأرسلت جيوشها لاحتلال ما يمكن احتلاله من العالم .

لسنا هنا بصدد التأريخ لحركة الاستعمار ولكن ما نريد التركيز عليه هو أن فكرة إخضاع الآخرين بالقوة هي إحدى سمات الحضارة الغربية وما ذكرناه لا يعدو أن يكون أمثلة عامة محدودة للتدليل على صحة هذا الطرح، ولعل ما يؤكد أهمية هذه السمة من سمات الحضارة الغربية أنها لم تكن ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء ظروفها بل هي فلسفة تعمقت في كيان الحضارة الغربية ولازال الاعتماد عليها واضحاً إلى وقتنا الحالي فعلى الرغم من اتجاه الغرب إلى الغزو الفكري للسيطرة على العقول بما يوحى ظاهرياً باستبعاد فكرة الغزو العسكري ولكن الأحداث المعاصرة تؤكد أن اعتماد الغرب على أساليب الغزو الثقافي لم يقلل من أهمية استخدام القوة العسكرية كلما استدعت الحاجة ذلك، والأمثلة كثيرة منها الغزو الأمريكي لفيتنام والغزو الأمريكي للعراق، والتدخل في شؤون الدول الداخلية، وتزويد الكيان الصهيوني بالأسلحة التي يضمنون بها تفوق الصهاينة على العرب والمسلمين وغيرها من الأمثلة التي نعيش أحداثها في وقتنا الحاضر، والتي تؤكد أن خيار استعمال القوة لم يغيب عن ساحة المواجهة بين الحضارة الغربية وبقية العالم .

ثانياً: الحملة الفرنسية وبداية التأثير الحضاري على المسلمين

قد تتدخل الجغرافيا في أحياناً كثيرة في صياغة العلاقات التاريخية فالجوار والأوضاع الاقتصادية والسكانية من العوامل التي ساهمت في تحديد أنماط العلاقات بين الأمم، وينطبق هذا إلى حد كبير على العلاقات بين شمال البحر المتوسط وجنوبه وشرقه فقد كان هذا البحر عامل اتصال بين المناطق الواقعة شماله والمناطق الواقعة جنوبه وشرقه سواء أكان هذا الاتصال سلمياً أم حربياً .

إن المطلع على الأحداث التاريخية سيلاحظ أن الصراع بين شمال هذا البحر وجنوبه أصبح يمثل نظرية تاريخية أكدتها الأحداث فظهور قوة في إحدى طرفي البحر يعني حتمية تأثير هذه القوة على الطرف الآخر بشكل مباشر أو غير مباشر فبعد أن تمكن الرومان من السيطرة على المناطق الواقعة جنوب وشرق البحر المتوسط جاء المد الإسلامي ليحرر هذه المناطق بل يتطلع إلى عبور هذا البحر فيسيطر على الأندلس قرابة ثمانية قرون، وفي العصور الوسطى شهد هذا البحر سفن الصليبيين المتجهين للسيطرة على البلاد الإسلامية باسم الدين، كما شهد طلائع الاستعمار الأوروبي لاحتلال المنطقة وسلب خيراتها، وكانت الطليعة الأولى لهذا الاحتلال بقيادة نابليون بونابرت في حملته على مصر سنة 1798م لتتوالى بعدها الحملات الاستعمارية التي اعتبرت بلاد المسلمين غنيمة يجوز تقسيمها واستغلال مواردها .

إننا لا نقصد هنا التأريخ لمرحلة الاستعمار ورصد أحداثها، فذلك قد يبعدنا عن موضوعنا المتعلق بالحضارة، ولكن ما يهمنا هو اللقاء الحضاري الذي تم بين الشرق والغرب والذي كان من نتائج الحملة الفرنسية بين حضارة متأخرة رغم أن أهلها يملكون المنهج الإلهي الصحيح وحضارة متقدمة رغم رفض أصحابها للدين، وسنحاول من خلال هذا الموضوع الشائك التعرف على أثر صدمة اللقاء الحضاري الأول بين المسلمين والغرب باعتباره أول لقاء بعد نهاية الحروب الصليبية في نهاية القرن الثالث عشر .

ودعت فرنسا عشية يوم 1798/5/18م قائدها الشهير نابليون بونابرت على رأس جيش يتكون من 36826 جندي على ظهر 55 مركب⁽²²⁾ وكان هدف هذه القوة احتلال مصر في أول محاولة بعد انتهاء الحروب الصليبية 1291م، ولو وضعنا هذا الحدث في إطار الصراع العسكري بين أوروبا والمسلمين لما كان له وزن كبير، فهذه الحملة لم تستمر أكثر من 3 سنوات كما أن عدد الجنود لا يدل على مشروع استعماري كبير مثل الحروب الصليبية، ولكن لهذه الحملة أثر حضاري حيث كانت هزة عنيفة أيقظت الشرق إلى حقيقة وضعهم الحضاري المتخلف أمام القوة الحضارية الأوروبية .

لقد برز سؤالان مهمان كان على المسلمين الإجابة عليهما عشية مغادرة الحملة الفرنسية لمصر وهما : ما الذي جعل الأوروبيين متقدمين حضارياً على الرغم من تخليهم عن الدين؟ وكيف السبيل إلى الدخول في مجال التنافس الحضاري؟ والحقيقة أن الإجابة على هذين السؤالين قد شكلت الإطار الفكري لمحاولات النهضة في العصر الحديث، وعلى الرغم من حالة التخلف الحضاري التي كان يعيشها المسلمون في تلك الفترة إلا أن هناك بعض المفكرين الواعين لحقيقة الحضارة الغربية وكيفية التعامل معها لذلك بدأت تظهر بوادر إصلاح في مجالات التعليم والإدارة من منطلق أن الإسلام الصحيح لا يقف في وجه التقدم الحضاري بل يحث عليه طالما أنه في إطار الشريعة، ويبدو أن هؤلاء المفكرين قد أثروا على الحكام في ذلك الوقت لإتباع الطرق السليمة في التعامل مع الحضارة الغربية وذلك بالاستفادة من منجزاتها المادية فمن الإنصاف أن نقول أن المحاولات الإصلاحية الإسلامية لم تخرج في البداية عن هذا الإطار حيث بدأت محاولات السلاطين العثمانيين للإصلاح بعد هزيمة الجيش العثماني في الحرب العثمانية الروسية (1768-1774م) عندما أنشأ السلطان سليم الثالث مدارس الحربية واستعان ببعض الخبرات الأوروبية في مجالات الصناعة، وواصل السلطان محمود الثاني (1808-1839م) مسيرة الإصلاحات فأنشأ مدرسة للطب وأكاديمية للعلوم العسكرية وجدد نظام البريد والشرطة⁽²³⁾ ونجد نفس الخطوات تقريباً في إيران عندما أدخلت أسرة القاجار النظم الأوروبية إلى جيشها وتم افتتاح كلية العلوم والفنون سنة 1852م .

ينطبق ما ذكرنا على مصر التي تولى الحكم فيها محمد علي سنة 1805م ولا زالت مصر في تلك الفترة تتفاعل فيها الأفكار التي جاءت كرد فعل على الصدمة الحضارية التي خلقتها الحملة الفرنسية فقد أقدم محمد علي على خطوات جريئة للاستفادة من المظاهر المادية للحضارة الغربية فأنشأ عدة مدارس في مجال الهندسة والطب والزراعة والصناعات⁽²⁴⁾، وبدأ في بناء بعض المصانع ولكن الخطوة المهمة كانت إرسال البعثات الطلابية إلى فرنسا لدراسة العلوم المختلفة بهدف إعداد كوادر لتسيير هذه المؤسسات .

إلى هنا يبدو الأمر طبيعياً فنحن أمام دول إسلامية مستقلة سياسياً أرادت أن تستفيد من التقدم المادي للحضارة الغربية، وتبحث جادة عن فرصة لتقريب المسافة بينها وبين هذه الحضارة ولكن السؤال المهم هنا هو : هل تسمح أوروبا للمسلمين بالاستفادة من مظاهر حضارتها المادية مع المحافظة على تمسكهم بالإسلام ؟ إن ماضي العلاقات بين أوروبا والمسلمين يجعل من السذاجة توقع موافقة أوروبا على نقل علومها للمسلمين والسماح لهم بتحقيق تقدم حضاري يكون عقبة أمام مشاريع أوروبا الاستعمارية للسيطرة على المسلمين، وحتى لا نتهم بالتعصب ضد أوروبا من الواجب أن نذكر بعض الوقائع التاريخية التي تؤكد ما ذكرنا وحتى لا يتسع بنا

الحديث عن موضوع كتب حوله الكثير وتباينت بشأنه وجهات النظر فسنركز على مصر كنموذج للتأثير الحضاري الغربي وموقفه من محاولات النهضة .

لقد أدرك الغرب من خلال احتكاكه بالمسلمين في مرحلة الحروب الصليبية أن سر قوتهم يكمن في الإسلام فهذا الدين بمثابة كلمة السر التي تحول الهزيمة إلى نصر وتحول الفرقة إلى وحدة فعلى رغم من حالة الشتات التي كانت تعيشها المنطقة قبيل الحروب الصليبية ورغم تمكن الصليبيين في حملتهم الأولى من بناء أربع إمارات في فلسطين والشام إلا أن عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي ومن بعدهم سلاطين المماليك قد نجحوا في هزيمة الحملات الصليبية وطردها من المنطقة بعد رفع شعار الإسلام، لذلك كان أهم الدروس التي خرج بها الصليبيون من هذه المرحلة أنه يجب التركيز على الفصل بين المسلمين وسر قوتهم وهو الإسلام فوضعوا هدفاً يحقق لهم هذه الغاية وهو التغريب كما وضعوا وسيلتين لتحقيق هذا الهدف وهما الاستشراق والتنصير.⁽²⁵⁾

إن دراسة أساليب ونتائج سياسة الغزو الفكري قد شملت مجالات كثيرة واعتمدت على أساليب متعددة، فلا نستطيع هنا أن نتحدث عن جميع مجالات التغريب لذلك سنختار نموذجاً ركز عليه الأوروبيون في مجال التغريب وهو التعليم.

التأثير الحضاري الغربي في مجال التعليم:

هناك بعض الأحداث الصغيرة والقرارات السياسية المغمورة ترمز إلى سياسة معينة، منها أن نابليون أرسل إلى خليفته كليبر يأمره بجمع 500 أو 600 من المماليك ومشايخ العرب، وأن يرسلهم إلى فرنسا (ليعتادوا تقاليدنا ولغتنا ولما يعودوا إلى مصر يكون لنا منهم حزب يضم إليه غيرهم)⁽²⁶⁾.

إن المتأمل لهذه الخطوة سيلاحظ أهمية الغزو الفكري والتغريب على صعيد المشاريع الاستعمارية الغربية فنابليون لم يكتف باحتلال الأرض بل حاول غزو العقول فهو قارئ جيد للتاريخ لم ينس بالتأكيد أن الصليبيين خرجوا من المنطقة مرغمين بعد حوالي قرنين من الاحتلال، وهو بالتالي يدرك أن بقاء الفرنسيين في مصر مرهون بمدى نجاحهم في مجال الغزو الفكري، واستقطاب العقول وتهيئتها للدوران في فلك الحضارة الغربية، وقد وضح نابليون في رسالته الغرض من هذه الخطوة في قوله (يكون لنا منهم حزب) أي أن الهدف الرئيسي ليس إتاحة الفرصة لهؤلاء لدراسة العلوم الغربية وإفادة بلادهم في هذا المجال ولكن الهدف هو إعداد مجموعة تشربت مبادئ الحضارة الغربية وتمكين هذه المجموعة من مواقع إدارية تكفل لها تسيير دفة الأمور بما يضمن تحقيق أهداف الغرب .

لم يكتب لهذه الخطوة التطبيق العملي ربما لقصر مدة الوجود الفرنسي في مصر وربما - وهو الأرجح - الوصول إلى قناعة بأن هؤلاء المماليك والشيخ ليس من السهل تغييرهم ودمجهم في الحياة الأوروبية بحكم السن وبحكم تعودهم على أنماط من الحياة السياسية والاجتماعية التي يصعب إزالتها من نفوسهم، لذلك تم التركيز على الطلاب الذين بعثهم محمد علي للدراسة في فرنسا، وجرى العمل المنظم لدمج هؤلاء الطلاب في الحياة الغربية وإقناعهم بجدوى العلمانية وإظهارها بمظهر المنقذ لأوروبا من ظلام العصور الوسطى لذلك (عاد الطلاب منبهرين بما وصل إليه الغرب من تقدم، متأثرين قليلاً أو كثيراً بأوضاعه السائدة هناك، وأنظمتهم ونظرتهم للحياة وتقاليدها) ⁽²⁷⁾.

إن أبرز الأدلة على نجاح الأوروبيين في التأثير على هؤلاء الطلاب، وصول التأثير إلى الشيخ الذي أرسل مع الطلاب لحمايتهم من تأثيرات الحياة الغربية وهو رفاعة رافع الطهطاوي الذي أرسل إلى باريس لمدة خمس سنوات (1826-1831م) وعاد إلى مصر منبهراً بالحياة الأوروبية، داعياً إلى الأخذ بمظاهرها كشرط لتحقيق التقدم الحضاري ⁽²⁸⁾.

الاحتلال الإنجليزي واستمرار سياسة التغريب:

يمكن اعتبار بداية الاحتلال الإنجليزي لمصر سنة (1882م) بداية مرحلة ثانية من مراحل الغزو الفكري في مجال التعليم حيث اختلفت الأساليب وتوحدت الغاية، وقد وجد الإنجليز أن التعليم الديني عن طريق الأزهر ومعاهده يقوم بدور كبير في حماية الثقافة الإسلامية واللغة العربية وربما وجدت في هذا النمط من التعليم بعض السلبيات التي تحتاج إلى معالجة من داخل الأزهر ولكن الإدارة الإنجليزية لم تكن لتسمح بهذا التطوير الذي قد يتحقق فأقدمت على خطوة أرادت بها تحجيم دور التعليم الديني وهي خطوة إنشاء المدارس التي انحصر دورها في منافسة الأزهر ليجد نفسه كما ورد في تقرير كرومر سنة 1906 أمام أحد أمرين : فإما أن يتطور وإما أن يموت ويختفي ⁽²⁹⁾، ولا شك أن الهدف في هذا التقرير واضح وهو القضاء على التعليم الديني .

لقد شجعت الإدارة الإنجليزية على التحاق المصريين بالتعليم في المدارس ورصدت الحوافز المالية والتقدير المعنوي لخريجي هذه المدارس في الوقت الذي حاربت فيه خريجي المدارس الدينية مادياً ومعنوياً وكان المنهج المعد في هذه المدارس قد وضع بتخطيط مسبق بهدف تخريج أجيال ترتبط بالمستعمر أكثر من ارتباطها بدينها ووطنها، ولعل من الوسائل التي اعتمد عليها كرومر في هذا الشأن إنشاء كلية فيكتوريا في الإسكندرية لتدريب جيل من أبناء الحكام والزعماء والوجهاء في محيط إنجليزي ليكونوا هم أدوات المستعمر الغربي في إدارة شؤون المسلمين ⁽³⁰⁾، ونحن هنا لا نطلق الأحكام جزافاً ولا ننطلق من شعور عاطفي يكره الاستعمار

ولكننا نجد هذا الاتجاه واضحاً في تقارير وخطب ومراسلات الإدارة الإنجليزية في مصر في تلك الفترة ومنها أن اللورد لويد الذي شغل منصب المندوب السامي الإنجليزي في مصر قال في خطبة ألقاها في كلية فيكتوريا سنة 1963م عن طلبة هذه الكلية (كل هؤلاء لا يمضي عليهم وقت طويل حتى يتشبعوا بوجهة النظر البريطانية بفضل العشرة الوثيقة بين المعلمين والتلاميذ فيصيروا قادرين على أن يفهموا أساليبنا) (31).

من جهة أخرى تعتمد الاحتلال الإنجليزي محاربة المدارس العليا التي تأسست في عهد محمد علي فلم يبق منها سنة 1910 سوى أربع مدارس، وكانت المحاربة أشد ضراوة على التعليم الصناعي حيث ألغيت مدرسة راقية للفنون والصنائع تسمى مدرسة (العمليات الكبرى)، وقد كانت من أرقى المدارس الصناعية، ثم أعيدت بشكل ضيق وبرامج محدودة (32)، ومن الخطوات التي أقدمت عليها الإدارة الإنجليزية تسهيل فتح المدارس الأجنبية التي تهدف إلى تمجيد اللغات الأجنبية والازدراء باللغة العربية، ونحب أن نوضح هنا أن الخطر ليس من إنشاء المدارس فهذه الخطوة أمر طبيعي ومقبول لمسايرة ركب الحضارة العالمية ودراسة العلوم المختلفة التي تحتاجها النهضة الحضارية، ولكن الخطر يكمن في اعتبار هذه المدارس بديلاً عن التعليم الديني من جهة وفي انتقاء مناهج لطلاب هذه المدارس يربط الطالب فكراً بالغرب ويبعده بشكل تدريجي عن ثقافته الإسلامية ولغته العربية من جهة أخرى .

إن ما يؤكد تركيز الدوائر الاستعمارية على التعليم كمجال مهم لنشر الأفكار الغربية ما ذكره (زويمر) في كلمة له في القدس سنة 1935م حيث قال: (لقد قبضنا أيها الإخوان في هذه الحقبة من الدهر من ثلث القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية، وإنكم أعددتُم نشأً في ديار المسلمين لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أن يعرفها) (33) ثم يوضح زويمر الهدف من هذه السيطرة إذ يقول (وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقاً لما أراده له الاستعمار المسيحي لا يهتم بالعظائم ويحب الراحة والكسل، ولا يعرف همه في الدنيا إلا في الشهوات) (34).

إن الباحث هنا بقدر ما تفاجئه صراحة الدوائر الاستعمارية في بيان سياستها وأهدافها بقدر ما يتحسر وهو يرى بعض بني قومه يكيلون عبارات المدح والإشادة بدور الغرب في نشر الحضارة في بلادنا وفي وضع أسس التعليم المنهجي في ديار الإسلام ويغضون الطرف عن هذه التصريحات والرسائل والتقارير، ونعتقد أن سبب هذه الوضعية هي أن الكثير من العلماء والمفكرين في بلادنا الإسلامية ينقسمون إلى فئتين: فئة تشربت مبادئ الغرب وتقمصت شخصية الحضارة الغربية بعد أن اعتبرت السبيل الوحيد لتقدمنا الحضاري، وفئة أخرى اقتصرت على العلوم الدينية ورفضت الاطلاع على ما يجري في العالم حولنا من مخططات وتيارات فكرية،

وقد ساهمت كل من الفئتين فيما نرى في حالة التخلف الحضاري الذي يعيشه المسلمون منذ فترة طويلة .

نحب في نهاية حديثنا عن التغريب في مجال التعليم أن نذكر مقارنة تاريخية نرى ضرورة عرضها بين تأثير المسلمين الحضاري على أوروبا خلال فترة ازدهار الحضارة الإسلامية وتأثير أوروبا الحضاري على المسلمين خلال فترة تفوق الحضارة الغربية في بداية العصور الحديثة، ففي الفترة الأولى تذكر المصادر إن الأوروبيين تقاطروا على الأندلس أفراداً وجماعات ينهلون من العلوم الإسلامية في مختلف المجالات ويترجمون ما شاءوا من هذه العلوم حتى أن الترجمة اتخذت طابعاً رسمياً منظماً عندما تأسس مكتباً للترجمة في مدينة طليطلة لنقل العلوم الإسلامية إلى اللغة اللاتينية⁽³⁵⁾، كما تدفقت على الأندلس البعثات الطلابية التي وصل عدد أفرادها إلى المئات، ولم تحدثنا المصادر عن أي عرقلة لهؤلاء الطلاب أو محاولة لفرض الإسلام ومظاهر حضارته عليهم، بل عاد هؤلاء الطلاب لبلادهم مزودين بالعلوم العربية ومحتفظين بشخصيتهم الدينية والوطنية.

يدور الزمان دورته المعتادة، وتلعب نظرية المداولة بين الحضارات دورها حيث تضعف حضارات وتقوم أخرى وبدأت الحضارة الإسلامية تتجه إلى الضعف في الوقت الذي بدأت أوروبا تنفض عن نفسها غبار العصور الوسطى وتبرز كقوة حضارية على الشاطئ الشمالي للبحر المتوسط، وكما رأينا كانت الحملة الفرنسية هي الصدمة الحضارية التي أيقظت المسلمين وفتحت عيونهم على حقيقة التخلف الحضاري الذي يعيشونه، وقد رأينا أن البلاد الإسلامية في تلك الفترة حاولت الاستفادة من مظاهر الحضارة الغربية بإرسال البعثات التعليمية وإدخال الأنظمة الأوروبية إلى بلادها، فهل تعاملت أوروبا مع هذه الوضعية مثلما تعامل معها المسلمون إبان حاجتها إليهم؟

الحقيقة أن ما ذكرناه من وسائل للتغريب وطمس الشخصية الإسلامية يجعل الإجابة على هذا السؤال تميل إلى النفي فقد استغلت أوروبا تقدمها الحضاري وحاجة المسلمين لعلومها في ترسيخ هيمنتها على بلاد المسلمين، ورفضت مبدأ إتاحة الفرصة للآخرين للتقدم الحضاري، ولعل ما يفسر هذا التناقض بين الموقفين أن المسلمين يتبعون منهجاً إلهياً يحرم احتكار المعرفة ويؤمن بوحدة الإنسانية ويحترم العقل البشري بينما أبعد الأوروبيون الدين عن التدخل في حياتهم فجاءت مواقفهم وليدة الفلسفة الحضارية للغرب والتي تجعل النفعية مقياس أي جهد وتؤمن بالاستعلاء على بقية الأجناس، وتبيح أي وسيلة للوصول إلى الغاية، وعلى هذا الأساس أباحت أوروبا لنفسها استعمال أي وسيلة لضمان هيمنتها على المسلمين وإجهاض أي محاولة يقومون بها على طريق التقدم الحضاري .

ثالثاً: إشكالية العلاقة مع الحضارة الغربية:

لقد ذكرنا فيما سبق أن الحملة الفرنسية على مصر على الرغم من محدودية أثرها السياسي والعسكري إلا أنها كانت الصدمة الحضارية التي أيقظت الشرق، وقد برز بعد مغادرة الحملة لمصر سؤال مهم وهو كيف نتعامل مع الحضارة الغربية؟ وقد تنوعت الإجابة على هذا السؤال وفق تنوع الاتجاهات والثقافات ولا زال هذا التنوع يمثل أحد سمات حياتنا الفكرية حتى الوقت الحاضر فبعض المفكرين الذين تشربوا مبادئ الحياة الغربية وانبهروا بالتقدم المادي للحضارة الغربية من خلال دراستهم في المدارس الأجنبية في الداخل أو الخارج رأوا أن علينا إذا أردنا التقدم أن نقتبس الحضارة الغربية بكل ما فيها من إيجابيات وسلبات على اعتبار أنهم يرفضون فكرة الانتقاء في التعامل مع هذه الحضارة، أما الفريق الآخر فيتكون من بعض العلماء الذين اقتصروا على العلوم الدينية وتميزوا بالتعصب فقد رأوا ضرورة غلق الأبواب وعدم السماح بدخول أي شكل من أشكال الحضارة الغربية.

لم يكن هذان التياران وحدهما في الساحة الفكرية بل وجد تيار ثالث امتلك من الوعي ما أفضاه بإمكانية الاستفادة من الجانب المادي من الحضارة الغربية مع المحافظة على شخصيتنا الإسلامية، وربما كانت محاولات الإصلاح التي شهدتها مصر وتركيا وإيران في تلك الفترة تؤكد تواجد هذا التيار بقوة سمحت له بالتأثير على الحكام ودفعهم إلى الاستفادة من المنجزات المادية للحضارة الغربية .

إن نقطة الخلاف الرئيسية بين هذه التيارات كانت حسيلة الإجابات المختلفة على سؤال آخر وهو: هل الحضارة كائن عضوي متماسك لا يقبل أن يؤخذ منه جزء دون جزء؟⁽³⁶⁾، وقبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال نلاحظ أن الغرب في إطار سياسة التغريب التي أشرنا إلى بعض مظاهرها قد دعى المسلمين إلى أخذ الحضارة الغربية كاملة ويرى بعض مفكره أن فشل محاولات التقدم الحضاري للمسلمين يرجع إلى تطبيق الأفكار والنظم الغربية تطبيقاً جزئياً شكلياً، والنظام الغربي كل لا يتجزأ، ولا بد لكي يأتي تماره أن يطبق تطبيقاً كاملاً⁽³⁷⁾ ولا شك أن الهدف من هذا الطرح هو تذويب الشخصية الإسلامية تذويماً تاماً في الحضارة الغربية وضرب عوامل القوة في هذه الشخصية وإضعاف الشعور بالانتماء إلى أمة ذات دين سماوي وتاريخ حضاري عظيم .

لم تكن هذه الدعوة هي الوحيدة في مجال التغريب بل ظهرت دعوات أخرى تؤكد على السعي لتشكيل ثقافة عالمية واحدة (يشارك فيها البشر جميعاً ويمتزجون على اختلاف لغاتهم ومللهم ونحلهم وأجناسهم وأوطانهم)⁽³⁸⁾، ويمكن اعتبار هذا الطرح تمهيداً لفكرة العولمة التي ظهرت في الآونة الأخيرة وتهدف إلى تغليب طابع الإنسانية على التنوع الديني واللغوي والقومي

إننا في محاولة الإجابة المنطقية على السؤال الذي طرحناه، وبعيداً عن التفسير الغربي المحكوم بمخططات استعمارية، لابد أن ندرك الفرق بين الثقافة والمدنية باعتبارهما الأساسين الدين تقوم عليهما الحضارة، بمعنى أن الحضارة ليست كلاً متماسكاً لا يمكن الأخذ بجانب دون الآخر، فما يميز الثقافة عن المدنية هو خصوصية الأولى وارتباطها بالوسط الذي يعيش فيه الإنسان وعمومية الثانية وعدم ارتباطها بدين أو بجنس ولمزيد من التوضيح نقول أن المدنية مجرد وسيلة لتحقيق حاجة الإنسان أما الثقافة فهي (المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر)⁽³⁹⁾، بمعنى أن الثقافة باعتبارها غاية هي المسئولة عن توجيه المدنية باعتبارها وسيلة.

نخلص مما سبق إلى أن الحضارة ليست كلاً لا يتجزأ بل بالإمكان اقتباس المدنية؛ باعتبارها (أشكال مادية عالمية لا تختص بحضارة معينة، ولا علاقة لها بالقيم والأخلاق والتشريعات)⁽⁴⁰⁾، ونستطيع في الوقت نفسه أن نحافظ على خصوصيتنا الثقافية على اعتبار أن لكل مجتمع ثقافته الخاصة المنبثقة عن دين أو عرف أو قوانين، ويبقى المهم في الأمر هو قدرتنا على التعامل مع مدنية الحضارة الغربية وذلك بالاستفادة منها في إطار عقيدتنا وأخلاقنا. لا يجب أن يفهم من حرصنا على المحافظة على الخصوصية الثقافية أننا ندعو إلى الانغلاق والجمود أو نرفض العلم والتكنولوجيا فالذين يواجهون الغزو الثقافي هم أحرص الناس على الأخذ بأسباب التقدم العلمي بل يعتبرونه واجب ديني لا يقل أهمية عن واجب حماية ثقافتنا من الغزو الفكري الغربي⁽⁴¹⁾، ولكن الهدف الوصول إلى حقيقة مهمة وهي أنه إذا نقلنا اكتشافاً علمياً أو اختراعاً صناعياً من الحضارة الغربية فلسنا مضطرين إلى نقل نفس القيم الأخلاقية وأساليب السلوك⁽⁴²⁾، ولدينا بعض الأمثلة التاريخية التي تؤكد هذه الحقيقة منها أن المسلمين عندما ترجموا العلوم اليونانية في العصر العباسي كان التركيز على العلوم التطبيقية بينما أهملت بشكل نسبي العقائد والتشريعات لعدم حاجة المسلمين لهذا الجانب، ويتكرر الأمر نفسه بعد نقل العلوم الإسلامية إلى اللغة اللاتينية في الأندلس حيث رفض الغرب نقل ما يتعلق بالإسلام كعقيدة وشريعة⁽⁴³⁾.

أما العصر الحديث فلدينا تجربة مماثلة تتمثل في علاقة اليابان مع الحضارة الغربية في بداية العصر الحديث عندما أرسلت اليابان مجموعات من الطلاب لدراسة العلوم الأوروبية، وعند رجوع هؤلاء الطلاب إلى اليابان قادوا قفزة علمية هائلة نقلت اليابان إلى مصافي الدول المتقدمة، وحافظت في الوقت نفسه على الحياة الاجتماعية لليابانيين، ولم تفلح المدنية الأوروبية في إحداث تأثير على هذه الحياة الاجتماعية.

الحضارة الغربية ومبررات الهيمنة:

لقد ذكرنا فيما سبق أن الحضارة الغربية في بداية الحقبة الاستعمارية اعتمدت على القوة المسلحة في فرض هيمنتها على العالم، ولكن هذه الإستراتيجية تغيرت بتغير الظروف حيث ظهرت في كثير من البلاد المستعمرة حركات تحرر مسلحة أفلقت الجيوش الغازية كما تنامي الشعور الوطني وساهمت بعض الحركات الدينية في إيقاظ الوعي الديني وإحياء شعور الجهاد، لذلك بدأ الغرب يعتمد على أساليب استعمارية جديدة مع بقاء الخيار العسكري قائماً وذلك عن طريق طرح وتسويق بعض النظريات الفكرية التي قد تبرر الهيمنة الغربية على مصائر الشعوب وسنحاول فيما يأتي مناقشة أبرز هذه النظريات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، وشغلت عقول المفكرين الغربيين والمسلمين على حد سواء وهي نظرية العولمة .

العولمة :

يبدو من الصعب في بداية حديثنا عن العولمة تحديد تعريف دقيق لها، وقد جاءت هذه الصعوبة من اختلاف النظرة لهذه الظاهرة أو بمعنى آخر تعدد التفسيرات لهذا المصطلح وفق تعدد الثقافات والأفكار ووفق تصور هذه الأطراف لعلاقاتها بالعولمة إيجاباً أم سلباً، لذلك سنلاحظ تباعد المسافة بين تعريفات المؤيدين والمعارضين، إذ يرى المؤيدون لهذه الفكرة أن العولمة تهدف في الجانب الاقتصادي إلى نمو التبادل التجاري بين الدول في إطار نزعت عنه القواعد والإجراءات الحمائية، كما تهدف في الجانب السياسي إلى سقوط الشمولية والسلطوية والنزوع إلى الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان، أما في جانبها الثقافي فتبدو في التراكم المعرفي والثقافي الذي يؤدي إلى تشكيل ثقافة عالمية⁽⁴⁴⁾. هذه هي الصورة الوردية التي قدم بها الغرب العولمة واعتبرها أمراً محتوماً لا بديل له، وقد وجدت هذه الصورة من يؤيدها من المفكرين العرب فتعددت الكتابات والندوات التي تدعو لقبول العولمة وتبرز فوائدها وتعتبرها السبيل الوحيد للازدهار والسلام والرخاء، وأنها تقدم تقني وتوسع تجاري ينعكس أثرها على ارتفاع مستوى المعيشة⁽⁴⁵⁾.

أما المعارضون للعولمة فإنهم يرون فيها شكلاً جديداً من أشكال الاستعمار ووسيلة لتحقيق نفس الهدف القديم الجديد وهو السيطرة على العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً وتحطيم الخصوصية الفكرية لبقية الأمم التي ارتبطت بالدين واللغة كخطوة لصهر الثقافات والأديان في بوتقة الحضارة الغربية أي أنها (انقياد للحلم الاستبدادي الذي تنهج إليه سياسة القطب الواحد)⁽⁴⁶⁾، والحقيقة أنه لم يعد سراً أن الهدف الرئيسي لهذا الطرح هو الإسلام فالغرب وضع إستراتيجيته على أساس وجود رقعة من الأرض تمتد في المنطقة الواقعة جنوب وشرق البحر المتوسط تحتوي على مواد خام لا غنى للغرب عنها، تسكنها أمة تملك من التجانس الديني واللغوي ما يمكنها لو تم تفعيله من لعب دور كبير في مسيرة الحضارة الإنسانية، ولا شك أن تجربة الحروب الصليبية قد أكدت للغرب فاعلية هذا الدين في إشعال روح المواجهة

الإسلامية ضد الغرب وإجبار جحافل الصليبيين على العودة من حيث أتوا بعد حوالي قرنين من المواجهات .

إن العولمة فيما نرى هي استمرار للمحاولات الغربية التي تهدف إلى توحيد الإسلام عن ساحة المواجهة مع الغرب والتي بدأت بسياسة التغريب التي أشرنا إليها، واستمرت في الدعوة إلى العلمانية، ثم ظهرت واضحة في رؤية فوكوياما للنموذج الحضاري الغربي على أنه النموذج الأخير الذي لن تجدي محاولات مواجهته حتى أنه اعتبر هذا النموذج نهاية للتاريخ، بينما اتجه هنتجتون اتجاهاً تشاؤمياً عندما اعتبر أن الإسلام هو العدو المفترض بعد سقوط الشيوعية، والحقيقة أن الغرب لم يحاول إخفاء هذا الهدف فالكثير من تصريحات المسؤولين السياسيين والمفكرين في الغرب تعلن بصراحة أن العدو الرئيس للغرب هو الإسلام حيث قال أنطوني ليك (مستشار كلينتون للأمن القومي) في محاضرة ألقاها في معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى: (يجب أن لا يكون هناك شك في أن التطرف الإسلامي يشكل خطراً على مصالح أمتنا، فهناك قوى تستخدم غطاء النهضة الإسلامية لقمع الحرية وتبرير الأعمال العدائية، وهذه الحركات تهدد الولايات المتحدة والأسرة العالمية)⁽⁴⁷⁾، فهذا المسئول يحاول تخفيف لهجته العدائية عندما يستعمل مصطلح التطرف الإسلامي بدلاً من الإسلام حتى لا يثير شكوك المسلمين فالتطرف مرفوض من الجميع ولكنه يقصد هنا الإسلام الذي يلزم أتباعه بمقاومة الظلم مهما كان مصدره، أما الإسلام المطلوب من الغرب فهو الإسلام المعتدل القابل لأن يكون وعاءً فارغاً يستوعب الثقافة الغربية ويصطبغ بأيديولوجية وفلسفة المصالح الأمريكية⁽⁴⁸⁾.

كذلك من الدعوات التي كانت تمهيداً لفكرة العولمة دعوة تطوير الإسلام حيث قال أحد كبار مستشاري وزارة الخارجية الأمريكية في خطاب أمام مجلس العلاقات الخارجية بنيويورك (أعتقد أنه لا مناص من بدء بزوغ تفسيرات للإسلام تتسم بالحدثية)⁽⁴⁹⁾، وقد وجدت هذه الدعوات صدى لدى بعض المفكرين المسلمين الذين تبنا وجهة نظر الغرب في ضرورة تطوير الإسلام ليواكب الحضارة الحديثة وتتأسى هؤلاء أن المشكلة ليست في الإسلام بل في فهم المسلمين لهذا المنهج الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

إن أول الشروط لإقناعنا بمصادقية الغرب في فهمه للعولمة هو تغيير نظرة الغرب إلى الآخر والتخلي عن فلسفة الاستعلاء والتفوق التي رأينا أنها إحدى سمات الحضارة الغربية فعندما ينظر الغرب إلى الآخر نظرة احترام منبثق من واقع الندية والمساواة، وعندما يسمح لكل أمة بتقديم ما لديها من قيم إنسانية وثقافية ويبدأ حوار الحضارات دون أن يكون خلف هذا الحوار سياسات مأكرة أو تخطيط خادع⁽⁵⁰⁾، عند ذلك يمكن قبول فكرة العولمة باعتبارها ستصبح إذا تحققت هذه الشروط وسيلة حضارية للتعارف والتعاون في كافة المجالات، ولكن هل هناك أدلة من الواقع يمكن أن تعزز من قناعاتنا بمصادقية الغرب في طرح هذه الفكرة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تؤكد لنا وجود مسافة شاسعة بين الصورة الوردية التي رسموها للعولمة وبين الواقع الذي يثبت أن معيار الحضارة الغربية هو النفعية واحتقار الخصوصية الثقافية

للآخرين فهل من العدل تطبيق مبدأ حرية السوق بين دول صناعية متقدمة ودول متخلفة ؟ ألا يعني هذا ابتلاع الدول الكبرى للكيانات القزمية التي تتوزع على خارطة العالم ؟ وقد صرح حول هذا التفاوت جيمس غوستاف، رئيس برنامج الأمم المتحدة للتنمية حيث قال: (إن الهوة بين الشمال والجنوب تتفاقم تدريجياً، وأن عولمة الاقتصاد سوف تؤدي إلى تمركز الثروة العالمية كلها في خمسة عشر بلداً) (51).

بين عالمية الإسلام وعولمة الغرب :

لعل من الظواهر السلبية في مجتمعاتنا الإسلامية تعليق مسئولية تخلفنا وفشلنا في مواكبة الحضارة على الآخرين بحيث تصبح نظرية المؤامرة والتتويه بدقة تخطيط الأعداء وقدرتهم على فرض التخلف على المسلمين، هي مبرر التخلف ونحن هنا لا ننكر وجود المؤامرة بل نعتقد اعتقاداً جازماً بأن محاولات الغرب لضرب الإسلام لم ولن تنتهي وقد بين لنا القرآن الكريم استمرارية هذه المحاولات كما بين لنا هدفها الحقيقي وهو القضاء على الإسلام وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (52) كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (53)، إلا أن ما نقصده هنا أن أحداث التاريخ بينت لنا أن المؤامرة تعتمد بشكل كبير على ضعف المسلمين وابتعادهم عن الإسلام، فضغفنا وتفرقنا هو السلم الذي يصلون عن طريقة لتحقيق أهدافهم بمعنى (أن استضعاف المسلمين لم يكن بسبب أساليب القوى المعادية وحدها بل هناك أسباب أخرى نبعث من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها) (54).

ينطبق ما ذكرنا على نظرية العولمة فنحن أمام ظاهرة عالمية تسعى أطراف قوية لنشرها علينا أن نكون واقعيين في التعامل معها وتجنب أخطارها فالصرخ والرفض غير المبرر لن يفيدنا شيئاً ولكن المطلوب من المسلمين النظرة الواعية النقدية التحليلية التي لا تتجاهل الواقع، ولا تندفع لحماس دون وعي في تقبل أي دعوات جديدة (55)، وأولى الخطوات التي يجب أن يسير عليها المسلمون في تعاملهم مع هذه الظاهرة الفهم العميق لظروفها وحقيقة أهدافها وأساليبها حتى نستطيع التعامل معها وفق أسس مدروسة، وليست عشوائية، أما الخطوة الثانية فهي إيجاد البديل لهذه الظاهرة كتبرير مقنع لرفضها .

إن البديل الذي نملكه قد سبق هذه الظاهرة زمنياً، كما أنه أستند إلى أساس صحيح لا يحتمل الخطأ، ولكننا للأسف قصرنا في فهمه وعرضه على الآخرين حتى نجحوا في عرض الباطل وفشلنا في عرض الحق، وهذا البديل هو عالمية الإسلام باعتباره رسالة موجهة إلى أهل الأرض جميعاً بعد أن كانت الرسالات السابقة موجهة لأقوام معينين والنصوص القرآنية التي تؤكد عموم الرسالة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (56) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (57) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (58) وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (59).

إن ما ذكرنا من آيات تؤكد بشكل صريح على عالمية الإسلام باعتباره الرسالة الأخيرة للبشرية وقد فهم المسلمون الأوائل هذا المعنى فلم يكتفوا بالبقاء في شبه جزيرتهم بل انطلقوا في حملات متتابعة لتحقيق عالمية الإسلام ونجحوا في تبليغ هذا الدين إلى أغلب أجزاء العالم المعروف في ذلك الوقت، من

جانب آخر أكد القرآن الكريم على وحدة الأصل البشري وقطع بذلك الطريق على النظريات العنصرية التي تفرق بين البشر على أساس العرق واللون أو الدين ويبدو هذا واضحاً في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽⁶⁰⁾.

إن المتأمل لهذه الآية الكريمة سيلاحظ أنها تحتوي على ثلاث حقائق لها علاقة بعالمية الإسلام

وهي:

1- تأكيد الأصل الواحد للبشرية في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ وبهذا يقطع القرآن الكريم بهذه الحقيقة الطريق على الإدعاءات التي تفرق البشرية بسبب اختلاف العرق أو اللون، وقد رأينا في حديثنا عن فلسفة الحضارة الغربية إن من بين سماتها الاستعلاء العرقي، وعلى الرغم من محاولة أنصار العولمة إظهارها بأنها دعوة لوحدة البشرية والمساواة وإتاحة الفرصة للجميع إلا أن الممارسات العملية الواقعية لا تجعلنا نطمئن لهذه الواجهات البراقة فالواقع العملي يؤكد لنا أنها شكل من أشكال التبعية بحكم غياب التوازن بين طرفي العلاقة .

2- أشارت هذه الآية إلى معنى مهم وهو حتمية وجود خصوصية بين الأمم واستحالة دمجها في إطار واحد تظمس فيه هوياتهم وثقافتهم حيث قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ فهذه الآية تتحدث عن (عالم الأمم والشعوب، أو عالم الثقافات والحضارات وليس عالم القطب الواحد والحضارة الواحدة، والثقافة المهيمنة)⁽⁶¹⁾، من جهة أخرى تؤكد الآية الكريمة على مفهوم التعارف الذي يعني أن الغرض من انقسام البشر إلى شعوب وقبائل ليس بهدف التنازع والتخاصم بل بهدف التعارف أي أن الحضارات البشرية يجب أن تخلق من هذا التنوع وسيلة للتكامل والتأثير الإيجابي .

3- تبرز لنا هذه الآية الكريمة الميزان الصحيح للتفاضل بين البشر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽⁶²⁾ فأساس التفاضل بين البشر هو التقوى وهي صفة مكتسبة تعتمد على قناعة ذاتية وقرار بالدخول في الإسلام لتحقيق الأفضلية، والحقيقة أن هذا المبدأ القرآني قد نسف المحاولات التي حاولت تفسير التفوق البشري بالاختلاف في اللون أو العرق أو الطبقة وهي نظريات تهدف إلى قتل الطموح البشري وسجن الإنسان في دائرة لا دور له في الانتماء إليها ولا سبيل أمامه للخروج منها، أما المبدأ القرآني فإنه يتيح الفرصة للتمييز أمام جميع البشر بمعنى أن المواطن الأمريكي أو الصيني أو الإسباني أو الغاني بمجرد دخوله إلى الإسلام والتزامه بمنهجه فإنه يدخل دائرة الأفضلية بغض النظر عن جنسه أو لونه أو عرقه، ولا شك أن هذا يمثل إحدى أهم سمات العالمية لهذا الدين .

من جهة أخرى نجد أن القرآن الكريم قد سبق الدعوات الحديثة التي تدعو إلى الحوار بين الحضارات والأمم إذ أنه يحرض أتباعه على احترام الآخر ومحاورته عن طريق المناقشة العلمية إذ يقول تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽⁶³⁾ ولا شك أن احترام الآخر وعدم التعالي عليه وإلغاء وجهة نظره من شأنه أن يقرب المسافات بين الأمم حتى يصبح التعاون فيما فيه خير البشرية هو الطابع السائد للعلاقات الإنسانية .

إن هذه المبادئ النظرية لم تبق في إطار التنظير بل طبقت بشكل عملي في عهد النبي ﷺ - والمطلع على السيرة الصحيحة سيد أن النبي ﷺ - خلال المرحلة المكية على الرغم من شدة العداوة وتنوع أساليب الإيذاء من قبل زعماء قريش فإنه اتبع معهم أسلوب الحوار المهنّب الذي خاطب فيه العقل والعاطفة وحاول إنماء بذر الخير في نفوسهم، كما أن هناك خطوة أقدم عليها النبي ﷺ - تؤكد عالمية الإسلام وهي إرساله إلى ملوك العالم في ذلك الوقت يدعوهم إلى الإسلام، وقد جاءت هذه الخطوة بعد صلح الحديبية 6هـ، ولعل ما يؤكد علاقة هذه الخطوة بعالمية الإسلام أن النبي ﷺ - حرص على تبليغ رسالته إلى ملوك العالم المعروفين في تلك الفترة قبل أن تفتح مكة وبقيّة أجزاء شبه الجزيرة وفي هذا رد على من يقول أن النبي ﷺ - قصد بدعوته توحيد العرب وإقامة دولة عربية في شبه الجزيرة، ولعل في هذه الخطوة إشارة إلى أتباعه بضرورة تبليغ الإسلام إلى كل العالم بعد وفاته وهو ما حدث فعلاً فيما يعرف بالفتوحات الإسلامية.

أخيراً فإن الباحث في تاريخ الحضارة الإسلامية سيلاحظ عالمية هذه الحضارة حيث نجد أن العلماء الذين ساهموا في تقدم العلوم في هذه الحضارة ينتمون إلى جنسيات مختلفة وأديان متباينة ولم يمنعهم هذا الاختلاف من التعاون والمساهمة في مسيرة هذه الحضارة، كما أن نشاط حركة الترجمة يعني احترام هذه الحضارة للتراث الحضاري الإنساني وإيمانها بوحدة البشرية كما أنها تعبر عن قناعة القائمين عليها بأن الحضارة الإنسانية حصيلة جهود كل الأمم والشعوب ولعل من الأمثلة التاريخية التي تؤكد ما ذكرنا أن المسلمين والمسيحيين واليهود قد عاشوا في إسبانيا حتى أواخر القرن الخامس عشر (وخلقوا مزيجاً ثقافياً ثرياً، كل ثقافة تنثري الأخرى، وأنتج هذا المزيج أدباً وفناً وعمارة من نوع رفيع) (64).

نخلص مما سبق إلى أن عالمية الإسلام تميزت عن عولمة الغرب بسبقها التاريخي وصدقها في التطبيق وأن هذه العالمية منهج إلهي خاطب جميع البشر على اختلاف أعراقهم ولوانهم ودعاهم إلى التعارف والتعاون لخير البشرية، أما عولمة الغرب فما هي إلا شكلاً جديداً من أشكال التبعية ولعل ما يميز هذا الشكل عن الأشكال الاستعمارية السابقة هو حرص منظّريه على إلbasه ثوب براق يستهوي النفوس الضعيفة التي ينقصها الوعي .

نتائج البحث

يجب الاعتراف في البداية بصعوبة تحديد نتائج دقيقة في مثل هذه المواضيع، فالعلاقة بين الحضارات من المواضيع التي يصعب حصرها بحكم امتدادها الزماني والمكاني وتشابك العوامل التي تربط بين هذه الحضارات، وتعدد نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما، ولكننا سنحاول تلخيص أبرز النتائج التي توصلنا إليها خلال دراستنا لهذا الموضوع وهي كما يلي:

- 1- لقد تمكن الأوروبيون من دخول عصر النهضة بعد أن تخلصوا من سيطرة الكنيسة واحتكار رجالها للمعرفة، كما تخلصوا من سيطرة الإقطاع، وازدهرت التجارة بفضل ظهور المدن، كما استفادوا من العلوم الإسلامية التي نقلت عن طريق الترجمة إلى اللغة اللاتينية.
- 2- لعل أكبر مشكلة صاحبت الحضارة الغربية منذ بدايتها تتلخص في اندفاعها في رفض كل ما له علاقة بالدين واعتمادها على إشباع الحاجات المادية للإنسان وإغفال تطلعاته الروحية؛ لذلك تميزت فلسفة هذه الحضارة بإبعاد الدين عن التدخل في شؤون الحياة فيما يعرف بالعلمانية، كما أصبح المعيار الوحيد مرتبطاً بالمصلحة الفردية أو الجماعية اعتماداً على مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة)، من جهة أخرى كان من أبرز نتائج التفوق المادي شعور الأوروبيين بالاستعلاء والتفوق العرقي والاعتزاز بالقوة وتقديس العقل.
- 3- كان قدوم الحملة الفرنسية إلى بلاد المسلمين سنة 1798م ناقوس خطر نبّه المسلمين إلى حقيقة تخلفهم الحضاري، وقد اتسم الحراك الفكري الذي أعقب هذه الحملة بالبحث عن سبل اللاحق بهذه الحضارة المتفوقة، ومنذ ذلك الوقت برزت قضية السبيل المثالي للتعامل مع هذه الحضارة، ومما زاد في احتدام الجدل حول هذه القضية إغفال نقطة مهمة حاولنا التركيز عليها وهي أن الحضارة ليست كتلة واحدة تؤخذ كلها أو تترك كلها، بل تقوم على جانبين هما: المدنية والثقافة، ويمكن أن نأخذ المدنية باعتبارها وسائل بالإمكان تعميمها والاستفادة منها بدون أن نكون مضطرين لأخذ الثقافة التي تمثل في أحيان كثيرة خصوصية ترتبط بالعقيدة والقوانين والأخلاق.
- 4- لقد ركز الاستعمار الغربي إبان احتلاله للبلاد الإسلامية على قطاع هام يرتبط بمستقبل هذه البلاد وهو قطاع التعليم، حيث درس الأوروبيون واقع التعليم ونقاط قوته وضعفه ثم وضعوا خطة لتغريب التعليم بهدف ربط الأجيال الجديدة بالغرب وتقديم الحضارة الغربية كنموذج يجب الاقتداء به لكل من يريد التقدم، ولعل ما يؤكد وحدة التخطيط الغربي في هذا الجانب توحيد الأهداف رغم اختلاف بعض الوسائل في أغلب الدول الإسلامية التي سيطر عليها الغرب.
- 5- تتلخص إشكالية العلاقة مع الحضارة الغربية في الاختلاف حول الوسيلة المثلى في التعامل مع هذه الحضارة، وعلى الرغم من التخلف الثقافي الذي عانت منه بلاد المسلمين في تلك الفترة إلا أن

بعض المفكرين المسلمين تنبّهوا إلى إمكانية الاستفادة من المدنية الأوروبية مع استمرار ثقافتنا الإسلامية وكانت النتيجة العملية لهذا الاتجاه بداية حركات الإصلاح في بعض الدول الإسلامية، ولكن الأوروبيين عرقلوا هذه المحاولات وعملوا على فرض الثقافة الغربية في البلاد الإسلامية.

6- على الرغم من وحدة الهدف في حركة الغزو الغربي لبلاد المسلمين إلا أن الوسائل تختلف باختلاف الظروف، ومن هنا تعددت مبررات الهيمنة الاستعمارية الأوروبية وكان آخرها تبني حركة العولمة التي تم تقديمها بصورة براقة تُخفي وراءها حقيقة الأطماع الغربية في الهيمنة على البلاد الإسلامية وسلب خيراتها، بعد تجريدها من مصدر قوتها وهو الإسلام.

هوامش البحث

- 1- سعيد عبدالفتاح اشور، أوربا العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1991م، ص44.
- 2- ميلاد المقرحي، تاريخ أوربا الحديث والمعاصر، طرابلس، الجامعة المفتوحة، 1991م، ص44.
- 3- نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، دمشق، دار الفكر، 1985م، ص209.
- 4- جوزيف نسيم، تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1987م، ص69.
- 5- موريس كين، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: قاسم عبده قاسم، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000م، ص8.
- 6- سعيد عبدالفتاح عاشور، المرجع السابق، ص472.
- 7- صلاح الدهريدي، تاريخ أوربا الحديث، الإسكندرية، دار الوفاء، 2000م، ص24.
- 8- أنور الجندي، سقوط العثمانية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (د.ت)، ص21.
- 9- محمد سعيد البوطي، الإسلام والغرب، دمشق، دار الفكر، 2007م، ص70.
- 10- محمد علي الخولي، البريق الزائف للحضارة الغربية، عمان، دار الفلاح، 1993م، ص2.
- 11- عبدالرحمن حسن الميداني، أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، بيروت، دار القلم، 1977م، ص16.
- 12- عبدالحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، القاهرة، دار الصحوة، 1986م، ص232.
- 13- مصطفى عبدالقادر غنيمات، الحضارة والفكر العالمي، عمان، دار عالم الثقافة، 2005م، ص25.
- 14- علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي، بيروت، دار الإنسانية، 1995م، ص358.
- 15- كلود شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997م، ص13.
- 16- علي الشامي، المرجع السابق، ص367.
- 17- محمد جواد رضا، العرب والتربية والحضارة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م، ص197.
- 18- محمد سعيد البوطي، المرجع السابق، ص30.
- 19- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، 1994م، ص191.
- 20- محمد الخولي، المرجع السابق، ص7.
- 21- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، القاهرة، عين للدراسات والبحوث، 2002م، ص216.
- 22- محمد فؤاد شكري، الحملة الفرنسية، وظهور محمد علي، القاهرة، دار المعارف، (د.ت)، ص32.
- 23- محمود السيد، تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1999م، ص132.
- 24- حلمي محروس إسماعيل، تاريخ العرب الحديث، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1997م، ص131.
- 25- هذا هو اللفظ الصحيح المعبر عن جهود الغرب لنشر الدين المسيحي بين المسلمين، لا كما يطلق عليه البعض (التبشير)؛ لأنّ لفظ (التبشير) ينطلق من مفهوم الكنيسة لهذا النشاط التصيري.
- 26- محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2006م، ص108.
- 27- عبدالمنعم النمر، الثقافة الإسلامية بين الغزو والاستغناء، القاهرة، دار المعارف، (د.ت)، ص195.
- 28- علي محمد جريشة، محمد شريف الزبيق، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، المدينة المنورة، دار الاعتصام، 1979م، ص65.

- 29- المرجع نفسه، ص 63.
- 30- محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مكة، دار الرسالة، 1993م، ص 50.
- 31- المرجع نفسه، ص 50.
- 32- النمر، المرجع السابق، ص 226.
- 33- جريشة، المرجع السابق، ص 63.
- 34- المرجع نفسه، ص 63.
- 35- عبدالمعظم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1978م، ص 279.
- 36- إبراهيم سليمان عيسى، الحضارة الإسلامية، الكويت، دار الكتاب الحديث، 1999م، ص 23.
- 37- محمد محمد حسين، المرجع السابق، ص 139.
- 38- محمود محمد شاكر، المرجع السابق، ص 75.
- 39- مالك بن نبي، شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، 2006م، ص 89.
- 40- شحادة الناطور وآخرون، مدخل إلى تاريخ الحضارة، إريد، دار الكندي، (د.ت)، ص 13.
- 41- النمر، المرجع السابق، ص 49.
- 42- أميرة حلمي، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، القاهرة، مكتبة مدبولي، (د.ت)، ص 95.
- 43- إبراهيم سليمان عيسى، المرجع السابق، ص 24.
- 44- سعد الدين صالح، احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، الشارقة، مكتبة الصحابة، 2000م، ص 373.
- 45- خالد يوسف القضاة، التربية بين تحديات العولمة وعالمية الإسلام، المؤتمر العلمي السادس، جامعة المنيا، 2009م، ج 2، ص 955.
- 46- محمد سعيد البوطي، قضايا ساخنة، دمشق، دار الفارابي، 2007م، ص 247.
- 47- المرجع نفسه، ص 253.
- 48- المرجع نفسه، ص 253.
- 49- محمد سعيد البوطي، يخدعونك إذ يقولون، دمشق، دار اقرأ، 2000م، ص 344.
- 50- البوطي، قضايا ساخنة، ص 248.
- 51- سعد الدين صالح، المرجع السابق، ص 387.
- 52- البقرة، الآية 215.
- 53- البقرة، الآية 119.
- 54- سعد الدين صالح، المرجع السابق، ص 392.
- 55- خالد القضاة، المرجع السابق، ص 965.
- 56- النساء، الآية 78.
- 57- الأنبياء، الآية 106.
- 58- سبأ، الآية 28.
- 59- الأعراف، الآية 158.
- 60- الحجرات، الآية 13.
- 61- عدنان محمد زرزور، تداول الأيام لا نهاية التاريخ، بيروت، مؤسسة الرسالة، عمان، دار البشير، 1998م، ص 16.

- 62- الحجرات، الآية 13.
- 63- النحل، الآية 125.
- 64- أكبر أحمد، الإسلام تحت الحصار، ترجمة: عزت شعلان، بيروت، دار الساقى، 2004م، ص85.

الشباب الليبي وقضايا المواطنة وتصور مقترح لدور الخدمة الاجتماعية

د. أبو بكر علي ضو عبد العزيز

قسم الخدمة الاجتماعية - كلية التربية بني وليد

الشباب الليبي وقضايا المواطنة

وتصور مقترح لدور الخدمة الاجتماعية

د. أبو بكر علي ضو عبد العزيز

كلية التربية بني وليد - قسم الخدمة الاجتماعية

مقدمة:

يعتمد نجاح أي أمة على قدرة أبنائها في تحقيق أمانيتها، وإنجاز خططها من خلال اشتراك كل فئات المجتمع لتحقيق رغبتهم في حياة أفضل، والقضاء على الاغتراب من خلال شعور الجميع بالمسؤولية وقيمة المشاركة، وخاصة الشباب باعتبارهم أكثر فاعلية في التغير وأكثر نشاطاً، فحماس الشباب وانتمائهم لمجتمعهم كفيلاً بدعم ومساندة العمل الاجتماعي، فالإنتاج ضرورة حياتية والمشاركة ضرورة مجتمعية، وهما بمثابة مناحي التغير في برامج تنمية المجتمع. وحيث أن العالم اليوم يشهد الكثير من التغيرات والتطورات المتلاحقة والسريعة في كافة مجالات الحياة، مما أدى بالمجتمعات بالبحث عن كيفية إعداد مواطنيها بشكل سليم حتى يصبحوا قادرين على المشاركة الايجابية في تنمية تلك المجتمعات.

من هنا ظهرت أهمية العمل من قبل المفكرين والباحثين العرب لصياغة مفهوم المواطنة المرتبط بالدولة القومية الديمقراطية بالمعنى التنموي، القائم على المشاركة بحيث يؤدي إلى ديمقراطية الإنتاج وعدالة التوزيع وتمكين المواطنين التمتع بحقوق المواطنة المدعومة بالقوانين التي تحقق المساواة في الحقوق، وتكافؤ الفرص وتمكّنهم من المشاركة في صنع القرار بشكل مباشر، وعلى كل المستويات مع العمل على توفير المؤسسات والآليات التي تساعد على ممارسة هذه الحقوق، ويصير هذا هو الهدف إذا أردنا أن نبقي ونحيا كمواطنين في وطن يتفاعل عالمياً كفاعل وليس كمفعول به.

مشكلة الدراسة:

إن الديمقراطية قبل أن تكون نظاماً إجرائية لممارسة السلطة وتنظيمها في إطار المنافسة السليمة، هي عقيدة إنسانية تقوم على الإيمان بحرية الفرد، ومسئوليته وحقه في المساواة التامة الأخلاقية والقانونية، وفي عدالة اجتماعية، وحقيقية تضمن الأمن والسلامة الجسدية والكرامة الشخصية وتلغي التسول والتبعية⁽¹⁾، فلا توجد ديمقراطية دون وجود وطنية ولا توجد وظيفة بدون انتماء، وعندما نتحدث عن الانتماء والمواطنة فكل منهما جزء من المشاركة السياسية.

وبذلك نتجه برامج التنمية البشرية للشباب لإحداث تأثيرات ايجابية متعددة في شخصية الشباب بجوانبها المختلفة ليكونوا قادرين على مواجهة مشكلاتهم وإشباع احتياجاتهم وتزويدهم بالخبرات والمهارات التي تزيد من فرص نموهم على نحو سليم، ويتحقق بمقتضاها المواطنة الصالحة، ونظراً لأن مهنة الخدمة الاجتماعية تقوم في جوهرها على أسس ديمقراطية فهي تسعى لتعليم المواطن الديمقراطية، والذي يدعم ذلك أن مهنة الخدمة الاجتماعية تنتعش بفلسفة ديمقراطية تعترف بحقوق ومسئولية الأفراد على أساس من المساعدة الذاتية⁽¹⁾.

وفي إطار اهتمام وارتباط أهدافها بأهداف حقوق الإنسان ومن منطلق أنها مهنة إنسانية تعمل على تحقيق وتهيئة أسباب التغير تحقيقاً للرفاهية الاجتماعية، لذا أصبح يقع على عاتق مهنة الخدمة الاجتماعية مشاركة المجتمع في التعامل مع المشكلات المجتمعية والظواهر السلبية لما لها من تأثيراتها المختلفة على كل فئات المجتمع وبخاصة الشباب وذلك من خلال الاعتماد على المبادئ والاستراتيجيات والأدوار المتعددة للأخصائي الاجتماعي أثناء عملية التدخل المهني هذا ويمثل الشباب قطاعاً كبيراً في مجتمعنا الليبي، حيث بلغت نسبة الشباب أكثر من 50% من إجمالي السكان وفق تقديرات تعداد عام 2006م، لذا يتطلب تقديم المساندة والتوجيه للشباب من خلال مؤسسات المجتمع، لأن مستقبل الوطن يتوقف على ما يقدم للشباب من خدمات ورعاية واهتمام، ولأن الجامعة لم تعد مؤسسة تعليمية فقط وإنما إلى جانب ذلك هي منظمة ينتمي إليها الشاب خلال مرحلة من مراحل حياته ليتلقى العلم والمعرفة، وينمي خبراته وهواياته ويشبع رغباته وحاجاته، وحيث أن التعليم الجامعي يقوم بدور ايجابي أو هكذا يجب أن يكون في تقويم وتدعيم التنشئة الاجتماعية، باعتبار أن الشباب الجامعي هم الفئة التي تسعى إلى التجديد والتغيير في المجتمع، والتي تقبل كل جديد، لذا فهم أداة التغيير في المجتمع.

(1) برهان غليون، سمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار النصر، بيروت، 2002، ص 167.

(2) أحمد فوزي الصادي وآخرون: العمل مع الجماعات أسس وعملات، القاهرة، مكتبة كلية الخدمة الاجتماعية جامعة حلوان، 199، ص 76.

وفي عصر العولمة بدأت تظهر إرهاصات لشكل جديد للمواطنة، حيث برزت مجموعة من المتغيرات التي تعمل في اتجاه تحرير المواطنة من حدودها الإقليمية والسعي باتجاه مواطنة عالمية⁽¹⁾، وحيث أن العالم يشهد اليوم مجموعة من التغيرات والتطورات السريعة والمتلاحقة والتي زادت أثارها في السنوات الأخيرة، وتجلّى في انطلاق مئات الأقمار الصناعية والتي تحوي آلاف من القنوات الفضائية تبث برامج محتواها ثقافات وتقاليد تخالف قيم وأخلاقيات مجتمعنا العربي الليبي، مما نتج عنه ظهور العديد من المشكلات مثل: العنف والتطرف والخروج على النظام والقانون وتهديد الأمن المجتمعي، إضافة إلى سلوكيات أخرى تعبر عن السلبية واللامبالاة ونقص الثقافة وغياب الوعي بقضايا المجتمع وضعف الشعور بالانتماء، وقلة الوضوح الفكري والرغبة في الهجرة، مما قد يجعل من مثل هذه الشخصيات أكثر عرضة لعمليات الاستقطاب من جماعات الرفض للمجتمع المدني⁽²⁾.

لتلك الضرورة ولغيرها أصبحت الحاجة لتعليم المواطنة وتنمية الوعي بأركانها ومكوناتها من خلال خطط منهجية منظمة للحفاظ على الروح الاجتماعية، وتزويد الشباب بالمعارف عن البناء الحكومي ووظائفه والالتزام بالقيم الأخلاقية التي تم تحديدها مثل العمل الجاد، والأمانة واحترام الملكية، وطاعة القانون، وتجديد الشعور الوطني، وتنمية الشخصية، وتكوين المواطن الصالح وغرس روح المواطنة لدى الشباب الجامعي، وإكسابهم السلوكيات والاتجاهات الإيجابية، والابتعاد بهم عن السلبية المنتشرة بين الشباب، لأن المواطنة لا تعني مجرد معرفة الفرد بالأمور السياسية ومشاركته في بعض العمليات كالتصويت في الانتخابات فقط، وإنما جوهر المواطنة هو وعي الشاب واهتمامه بشئون مجتمعه، خاصة وإن مجتمعنا الليبي يمر في الوقت الحالي بمرحلة بناء وانتقال يحتاج فيها إلى الأخذ بأسباب تحقيق الديمقراطية التي يتجاوز بها حالة الوهن السياسي التي تؤثر على كل فئات المجتمع، والتي لا سبيل لمواجهتها من وجهة نظر الباحث إلا بالمزيد من برامج تعليم المواطنة على اعتبار أن المواطن أصيل في بلاده وليس مجرد مقيم يخضع لنظام معين دون أن يشارك في صنع هذا النظام، وحيث أن الدولة تسعى جاهدة إلى جذب الشباب للممارسة السياسية بعد أن غُيّبت هذه الفئة في فترات زمنية سابقة عن هذه الممارسة نتيجة ضعف الجهود والخدمات التي كانت تقدم لهم في مختلف مجالات الرعاية، إلى جانب حرمانهم من التعرف على حقوقهم وواجباتهم، الأمر الذي أدى إلى حدوث تأثيرات سلبية على السلوك العام للشباب .

(1) علي ليلة: المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص47.

(2) السيد عليوة: الديمقراطية المدرسية، القاهرة، بدون ناشر، 2004 م، ص ص 145-146 .

هذا ويتميز تناول الخدمة الاجتماعية للمشكلات الاجتماعية بأسلوب ممارسة ومنهج مهني معينين يتجسد في ممارسات الاختصاصي الاجتماعي لدوره المهني، ذلك الدور الذي لا ينطلق من فراغ بل يرتكز على مجمل مقومات وأسس نظرية وتطبيقية وخاضع لمجمل مبادئ وقيم نابعة من فلسفة مهنية محددة⁽¹⁾.

ولأن الجامعات كمؤسسات للتنمية البشرية تُعنى بدراسة مشكلات طلابها ومعوقات اكتسابهم للمقومات التي تمكّنهم من ممارسة دورهم في المجتمع، ونظراً لأن الشباب الجامعي بما يملك من خصائص نفسية وجسمية واجتماعية ومعرفية شريحة هامة من شرائح المجتمع تتأثر به وتؤثر فيه، لذلك من الأهمية بمكان التعرف على واقع ثقافة المواطنة لديهم لأهميتها في تحديد مكانتهم في المجتمع ودورهم المستقبلي في ريادة المواقع المختلفة .

وانطلاقاً مما سبق فقد رأى الباحث ان مشكلة الدراسة تتحدد في سؤال مفاده: ما مفهوم المواطنة وصفاتها لدى الشباب الجامعي؟ وما مدى إدراكهم لذلك المفهوم وارتباطه بسلوكهم وممارساتهم.

أهمية الدراسة:

- 1- ضرورة الاهتمام بجماعات الشباب الجامعي باعتبار الجامعة من أهم مؤسسات المجتمع التربوية والتعليمية.
- 2- تكمن خطورة نقص الوعي بالمواطنة في كونه ظاهرة تقف أمام أداء الشباب الجامعي لأدوارهم وواجباتهم، وبالتالي فقدانهم للحماس والدافع والتفاعل في المجتمع.
- 3- الإسهام في عملية تحديد وتطوير الجامعة في أداء رسالتها وفق المفاهيم العصرية للتعامل مع المستهدف من خدماتها وهو الطالب.
- 4- اهتمام الدولة وحرصها على تثقيف الشباب وتقديم الخدمات في كل المجالات باعتبار ذلك مطلب أساسي في خطط التنمية الشاملة والمستدامة.
- 5- أهمية التحول الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الذي يشهده مجتمعنا الليبي، الأمر الذي يشكل واقع الثقافة بأنواعها، باعتبار أن المواطنة في الدولة الحديثة جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان وواجباته، ومن هنا تنبع أهمية الدراسة لدعم قيم الولاء والانتماء والمواطنة للشباب الجامعي.

⁽¹⁾ علي الهادي الحوات وآخرون : دراسات في المشكلات الاجتماعية ، طرابلس ، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، 1985، ص 134.

- 6- رغبة الباحث في بلورة أسلوب علمي يناسب طبيعة التعامل مع الطالب الجامعي مبني على أسس علمية لمساعدتهم في حل مشكلاتهم.
- 7- قد يستفاد من نتائج هذه الدراسة في إثراء الجانب المعرفي لمهنة الخدمة الاجتماعية بشكل عام، ومجال رعاية الشباب بشكل خاص.

أهداف الدراسة:

- 1- محاولة التعرف على مفهوم المواطنة عند الطالب الجامعي.
- 2- محاولة تحديد صفات المواطنة من وجهة نظر الطالب الجامعي.
- 3- محاولة تحديد مدى إدراك الطالب الجامعي لصفات المواطنة.
- 4- محاولة تحديد الممارسات الفعلية التي يقوم بها الطالب الجامعي تطبيقاً لصفات المواطنة.
- 5- تقديم تصور مقترح لدور الخدمة الاجتماعية في تنمية ثقافة المواطنة لدى الشباب الجامعي.

تساؤلات الدراسة:

- 1- ما مفهوم المواطنة عند الطالب الجامعي؟.
- 2- ما صفات المواطنة من وجهة نظر الطالب الجامعي؟.
- 3- ما مدى إدراك الطالب الجامعي لصفات المواطنة؟.
- 4- ما الممارسات الفعلية التي يقوم بها الطالب الجامعي تطبيقاً لصفات المواطنة؟.
- 5- ما التصور المقترح لدور الخدمة الاجتماعية في تنمية ثقافة المواطنة لدى الشباب الجامعي.

مفاهيم الدراسة:

1. مفهوم المواطنة:

يقصد بالمواطنة في أبسط معانيها الارتباط بالأرض والولاء للوطن، وورد لفظ الوطن ليقصد به محل إقامة الإنسان، قالت العرب: وطن بالبلد أقام به واتخذ محلاً وسكناً، توطن الأرض: اتخذها وطناً، واطن القوم عاش معهم في وطن واحد، والوطن مكان إقامة الإنسان ومقره، وإليه انتمائه، ولد به أو لم يولد (1).

(1) منى مكرم عبيد: مفاهيم المواطنة، القاهرة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، العدد 15،

والمواطنة كلمة مستحدثة في اللغة العربية اختارها المعربون للتعبير عن كلمة Citizenship الانجليزية، وتعرف موسوعة الكتاب الدولي المواطنة بأنها عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم⁽¹⁾، وتشير المواطنة في علم الاجتماع إلى التزامات متبادلة بين الأشخاص والدولة، فمن يحصل على بعض الحقوق نتيجة انتمائه لمجتمع معين عليه أن يؤدي بعض الواجبات⁽²⁾، كما تعرف بأنها "المكانة التي تيسر الحصول على الحقوق الأهلية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية"⁽³⁾، وتعرف المواطنة بأنها "صفة المواطن التي تحدد حقوقه وواجباته وتتميز من قبله بنوع من الولاء لبلاده وخدمتها في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين في تحقيق الأهداف القومية"⁽⁴⁾، وعرفت أيضاً بأنها "العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق وواجبات وهو ما يعني به أن كافة أبناء الشعب يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أي معايير تحكمية مثل الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي أو الموقف الفكري"⁽⁵⁾، كما عرفت المواطنة بأنها "توفير كافة الحقوق الاجتماعية والمساهمة في زيادة عناصر الولاء والانتماء والتضامن الاجتماعي والتي تجعل من الأفراد أعضاء فاعلين ومشاركين في تنمية المجتمع"⁽⁶⁾، ولقد عرف مارشال المواطنة باعتبارها مجموعة من الحقوق التي تمارس بشكل مؤسسي، فالمواطنة لديه تتكون من ثلاث عناصر هم⁽⁷⁾:

1-العنصر المدني: ويتضمن الحرية الفردية وحرية التعبير والاعتقاد والإيمان والامتلاك وتحرير القيود، والحق في العدالة وفي مواجهة الآخرين الذين يظلموا في إطار المساواة الكاملة، والمساواة المنوط بها تحقيق العنصر المدني في المواطنة هي المؤسسات القضائية.

-
- (1) عبد المنصف حسين رشوان : ممارسة الخدمة الاجتماعية في رعاية الشباب وقضاياهم ، الإسكندرية ، المكتب الجامعي الحديث، 2006 ، ص 6 .
- (2) محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، 1979 ، ص 56 .
- (3) المرجع السابق ، ص 59 .
- (4) أحمد زكي بدوي : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، بيروت ، مكتبة لبنان ، 1987م ، ص 60 .
- (5) جورج إسحاق : قضية التعليم ، القاهرة ، بدون ، 2003 ، ص 99 .
- (6) عبد الله محمد عبد الرحمن : سياسات الرعاية الاجتماعية للمعوقين في المجتمعات النامية ، الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 2001 ، ص 42 .
- (7) عبد الرحمن صوفي ، كرم الجندي : الخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الشباب ، القاهرة ، جامعة حلوان ، 1995 ، ص 7 .

2-العنصر السياسي: ويعني الحق في المشاركة من خلال القوى السياسية الموجودة في المجتمع باعتبار المواطن عضو فاعل في السلطة السياسية أو كناخب لهذه القوى السياسية

3-العنصر الاجتماعي: ويعني تمتع المواطن بالرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعي والتمتع بحياة جديدة بإنسان متحضر وفقاً للمعايير في المجتمع القائم. كما ينظر للمواطنة من خلال ثلاثة أبعاد على النحو الآتي⁽¹⁾:

المواطنة كنشاط سياسي: المواطنة والديمقراطية وجهان لعملة واحدة كل منها سبب ونتيجة للأخرى وتنهض فكرتا المواطنة والديمقراطية على قيم مشتركة من بينها التعدد والاختلاف وعمومية حقوق الإنسان وحياته الأساسية والمساواة بين المواطنين في القدرة والكرامة والفرص المتكافئة وسيادة حكم القانون ومشاركة الجماعة طوعية في تقرير شئون الوطن وفق صيغ وأساليب يحددها القانون.

المواطنة كحس ثقافي: إن المواطنة تعني التسامح والاحترام والقبول والتقدير والتنوع الثقافي، لان محصلة الاختلاف اكبر من محصلة التشابه والطاقات والأفكار المختلفة تساوي مجتمعاً أقوى واقدر وأغنى لأن مناعته قوية.

المواطنة كوضع قانوني : وهناك شرطين لضمان مبدأ المواطنة وتطبيقه وهما الأول: زوال مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس وتحرير الدول من التبعية للحكام وذلك باعتبار الشعب مصدر للسلطات، والثاني: اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة مواطنين متساويين في الحقوق والواجبات، يتمتع كل فرد منهم بحقوق والتزامات مدنية وقانونية متساوية، وتتوفر ضمانات وإمكانيات ممارسة كل مواطن لحق المشاركة السياسية وتولي المناصب الإدارية⁽²⁾.

ويرى الباحث أن المواطنة تنمو بما يتاح للشباب منذ ولادته من تنشئة وتفاعل واستجابة مع مضمون الثقافة وعملياتها وطرقها التي يعايشها الشاب وتعايشه في الأسرة والمدرسة والجامعة ووسائل الإعلام والنادي والجوار، وأثناء التفاعل مع تلك المؤسسات الرسمية منها وغير الرسمية تتشكل مقومات شخصيته وتتبلور صورته كمواطن في مجتمعه من خلال ما يترسخ من فكر ووجدان وسلوك ومستوى وعي بالذات وبالأخرين على كل المستويات . وفي هذه الدراسة يمكن للباحث تحديد مفهوم المواطنة إجرائياً في الآتي:

(1) منى مكرم عبيد : مرجع سابق ص ص 20 - 21 .

(2) خالد الحروب وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

- أ- هي حقوق وواجبات.
- ب- علاقة ارتباطيه بين المواطن والوطن.
- ت- مساواة بين المواطنين.
- ث- هي مشاركة للجميع دون تفرقة.
- ج- الولاء والانتماء للوطن.
- ح- هي قبول الآخر.
- خ- يتم اكتسابها بالممارسة الديمقراطية.

2. مفهوم الشباب الجامعي:

يعرّف علماء النفس مرحلة الشباب بأنها " حالة نفسية مصاحبة تمر بالإنسان وتتميز بالحيوية وترتبط بالقدرة على التعلم ومرونة العلاقات الإنسانية، وتحمل المسؤولية وهي المرحلة التي ينتقل فيها الشخص من مرحلة كان يعتمد فيها على الآخرين إلى مرحلة يصبح فيها معتمداً على نفسه ⁽¹⁾، كما تحدد مرحلة الشباب من منظور سلوكي باعتبارها مرحلة تشكل مجموعة من الاتجاهات السلوكية والاجتماعية، إذا تميز فيها الإنسان وانطبقت على شخصيته وتصرفاته وأفعاله يمكن اعتباره شاباً ⁽²⁾، وبالرغم من وجود اختلافات بين العلماء على تحديد المرحلة العمرية التي يقع فيها الشباب، وذلك لاختلاف تخصصاتهم، لذا يمكن مناقشة مفهوم الشباب الجامعي من خلال: **معيّار النوع:** ويشمل الجنسين ذكوراً وإناثاً، **المعيّار الزمني:** وبه يتحدد الشباب الجامعي بأنه مرحلة عمرية تقع بين (17- 25) قد تزيد في حدود عامين بعد نقطة النهاية وهي امتداد لمراحل عمرية سابقة هي مرحلة الطفولة والمراهقة، **المعيّار الاجتماعي:** ويتحدد بالوضع والمكانة التي يشغلها الشاب الجامعي فقد يكون طالباً في إحدى الكليات أو المعاهد العليا ويرتبط ذلك بأوضاع المجتمع، **معيّار السمات والخصائص السلوكية والنفسية والاجتماعية:** وهي التي تميز الشباب الجامعي ومن هذه الخصائص الرغبة في التجديد والقدرة على الانجاز وكسب المعرفة والقابلية للنمو، سرعة الغضب وحدة الانفعال وتضخيم بعض المشكلات، وشعوره بزيادة حريته، الميل للحياة الاجتماعية وسرعة التأثر بالمؤثرات الخارجية والتقليد السريع بدون وعي، والقابلية للتوجيه وتنوع الميول والاتجاهات والتطرف في الفكر والسلوك، والنكوص في بعض الأحيان، والرغبة في المناقشة والحوار، والرغبة في تحمل

(1) ماهر أبو المعاطي وآخرون، الممارسة العامة للخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الشباب ، دار الشروق للطباعة، القاهرة، 1999م، ص 25 .

(2) أحمد شفيق السكري، قاموس الخدمة الاجتماعية والخدمات الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م، ص 60.

المسؤولية مع عدم القدرة على ذلك، وقد تصدر عنه نزوات أو شطحات وسرعان ما يدرك ذلك، ويصبح في مرحلة اتزان نسبي من العلاقات الاجتماعية مع الأهل والأصدقاء وأفراد المجتمع⁽³⁾، الجنوح كالجرime والإدمان والانحراف السلوكي، كما أن الشاب الجامعي متقلب المزاج والأهداف⁽¹⁾، ويميل للتقصص. ويضاف إلى هذه الخصائص أن القدرات والهوايات والميول الخاصة بالشباب الجامعي تظهر بوضوح في هذه المرحلة، كما ينمو الانتباه والتخيل⁽²⁾، ويرى البعض بأنها "سن ما بعد العشرين الى ما قبل الثلاثين سنة بقليل ويتصف فيها الشاب ببعض الصفات اهمها الميل لتكوين جماعات والميل للاهتمام بالأمور السياسية والاجتماعية"⁽³⁾ كما يُعرف الشباب بأنهم تلك الفئة في المجتمع التي تتميز بالاختلاف في كل من الميول والاتجاهات وهي تحتاج إلى كل المؤسسات التي تقدم الرعاية الاجتماعية المتعددة⁽⁴⁾. أما الشباب الجامعي فيُعرف بأنهم هم الأشخاص الذين يدرسون مقرر دراسي في الجامعة أو في مؤسسة للتعليم العالي⁽⁵⁾.

ويمكن القول أن الطالب الجامعي، ذكراً كان أم أنثى، تنطبق عليه خصائص مرحلة الشباب، إلا أن ثمة خصائص قد يتفرد بها الشباب الجامعي باعتبارهم ينتمون لنسق تعليمي يفرض عليهم إدراك أكبر لما يحدث في المجتمع، وبالتالي تشكل ثقافة شبابية خاصة بشباب الجامعات تجعله ينزع إلى الاستقلالية ويحاول أن يكون له رأي وموقف متميز في كل قضايا مجتمعه، وتتشكل القدرة على الاستجابة للمتغيرات من حوله واستيعاب وتقبل المستجدات، كما أنه يعاني من عدد من المشكلات النفسية مثل: الاكتئاب والقلق والشعور بالوحدة النفسية⁽⁶⁾، والبُعد عن الواقع وعدم الاتزان الانفعالي والخجل والارتباك خوفاً من رفضه والسخرية منه⁽⁷⁾،

(3) عبد الحميد محمد الهاشمي: علم النفس التكويني، أسسه وتطبيقه، جدة، 1996م، ص 244.

(1) عبد المنصف حسين رشوان: مرجع سابق، ص 10. 11.

(2) فرد ميلسون: الشباب في مجتمع متغير، ترجمة: يحيى مرسى عيد، الإسكندرية، دار المهدي للمطبوعات، 2000م، ص 12.

(3) علي الحوات: دراسة عن الشباب الليبي وبعض مشكلاته الاجتماعية، طرابلس، منشورات جامعة طرابلس، 1980، ص 22.

(4) عبد الهادي الجوهري: البعد الاجتماعي للتطوع، ورقة عمل بالمؤتمر السنوي الثالث للاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، القاهرة، 2001، ص 46.

(5) محمد شمس الدين أحمد: الإشراف في العمل مع الجماعات، القاهرة، المطبعة العالمية، 1986، ص 49.

(6) زينب محمود اشقير: الشخصية السوية والمضطربة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 2002م، ص 276.

(7) عبد المنصف حسين رشوان: مرجع سابق، ص 15.

ومشكلات اجتماعية: كالعزلة الاجتماعية وعدم الإحساس بالانتماء والاغتراب الاجتماعي والشعور بعدم التفاعل ونقص المودة، واللامعيارية بمعنى شعوره بعدم وجود قيم أو معايير أخلاقية واحدة للموضوع الواحد⁽⁸⁾، مما ينتج عنه حدوث فجوة بين الغايات والوسائل إضافة إلى معاناة الطالب الجامعي من بعض المشكلات الأسرية والصحية والمهنية كنقص المهارات والتأهيل المهني⁽¹⁾.

والشباب الليبي الجامعي يعاني من بُعد المقررات الدراسية عن الحياة العامة وعدم انفتاح الجامعة على المجتمع المحيط، وغياب التفاعل بين الطلاب وأعضاء هيئة التدريس وانعدام الدور التوجيهي للجامعة، ومشكلات الكتاب الجامعي ونقص الأدوات والأجهزة المعملية، إضافة إلى عدم ارتباط التعليم الجامعي بخطط التنمية الشاملة، ونقص برامج النشاط الطلابي التي يرى الباحث أنه من خلالها يمكن تنمية الوعي للشباب الجامعي بحقوقهم وتزويدهم بمعارف تتعلق بالمواطنة وإكسابهم خبرات تساهم في تكوين شخصياتهم وبالتالي يصبحوا مواطنين صالحين بالمجتمع، ويقصد الباحث بالشباب الجامعي في هذه الدراسة إجرائياً:

1- أن يتراوح عمره ما بين (21-24).

2- يكون من الذكور والإناث.

3- أن لا يكون من بين الذين طبق عليهم المقياس أثناء حساب الثبات والصدق.

4- أن يكون طالب في السنة الثالثة أو الرابعة بالكلية.

النظرية المفسرة للدراسة:

تتطلب هذه الدراسة من نظرية النسق الاجتماعي لأنها تحقق التكامل المعرفي باعتبار أنها تشير إلى مجموعة من العناصر المترابطة فيما بينها، والتي تتسم بخصائص أو سمات معينة⁽²⁾، بمعنى أنه يعبر عن كل متكامل يتكون من عدد من الأجزاء بينهم علاقات بنائية من خلال التساند الوظيفي مع بقية الأجزاء الأخرى، كما أن النسق يتكون من مجموعة من الأدوار ذات العلاقات المتداخلة التي تحدد بواسطة معايير مشتركة، يسيطر عليه مجموعة من القيم الاجتماعية.

(8) زينب محمود اشقير : مرجع سابق، ص276

(1) سلوى عثمان الصديقي وآخرون: منهاج الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي والشباب، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 2002 م .

(2) عبد الحليم رضا عبد العال : الخدمة الاجتماعية المعاصرة ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، 1985 ، ص154.

حيث يعرف النسق بأنه عبارة عن مجموعة من الأشخاص والأنشطة تتميز بالعلاقات المتبادلة، بينهم قدر من الثبات والاستمرار⁽³⁾، وهناك نوعان من الأنساق هما⁽⁴⁾:

- النسق المغلق: وهو الذي لا يتعامل مع الأنساق الأخرى ولا يقبل المدخلات ولا تنتج الطاقة.
- النسق المفتوح: وهو الذي يستقبل مدخلاته من البيئة الخارجية (الطاقة والموارد) وفق احتياجاته ويتميز بعملية التغذية العكسية، وبذلك يؤمن توازنه وتكيفه الداخلي والخارجي. ولهذا يمكن النظر إلى كلية التربية بني وليد على انه نسق اجتماعي مفتوح له انساق فرعية، بما تتضمنه الكلية من مدخلات وعمليات تحويلية ومخرجات وتغذية عكسية.
- 1. المدخلات: الكلية كنسق اجتماعي مفتوح تستورد مدخلاتها من البيئة الخارجية والتي تتمثل في الإمكانيات البشرية ومنها (إدارة الكلية، العاملين، وأعضاء هيئة التدريس، والطلاب) والإمكانيات المادية والتجهيزات والأدوات، والمقررات الدراسية، وهذه المدخلات هي التي من شأنها المحافظة على بقاء النسق واستمراره (كلية التربية) ومن ثم تساعد في تحقيق أهدافه.
- 2. العمليات التحويلية: وتتمثل في الأنشطة والبرامج وعمليات التدريس والزيارات والتربية عملي والتدريب الميداني للطلبة، والتنشئة الاجتماعية التي تمارس داخل الكلية بأي نوع من النشاط وبأي أداة من أدوات التنفيذ وارتباط كل ذلك بالجوانب الشخصية للطلاب.
- 3. المخرجات: كل نسق مفتوح يصدر منتج معين للبيئة المحيطة الخارجية بحيث تستفيد منها البيئة ومن ثم يحصل النسق على ما يحتاجه من تدعيم مادي كان أم معنوي يساعده على الاستمرار، وإذا نظرنا إلى مخرجات الكلية وهم الطلاب الذين تم إعدادهم من خلال العمليات والأدوار التي قامت بها الأنساق الفرعية نجدها تتمثل في تزويد البيئة الخارجية بـ:
 - 0 بمعلمين في العلوم التطبيقية والاجتماعية والنفسية.
 - 0 معلمين متخصصين في اللغات.
 - 0 أخصائيين اجتماعيين.
 - 0 معلمي تربية بدنية.
 - 0 اكتساب الخريجين قيم ، ونضج شخصية، وتعديل سلوك، تعاون، تحمل مسؤولية وثقافة مواطنة، وغيرها من الصفات التي تؤكد تحقيق الوظيفة الاجتماعية للكلية.
 - 0 التغذية العكسية: تصدر المخرجات إلى البيئة الخارجية لتغذي مصادر الطاقة لتكرار دورة الأنشطة، وكلية التربية كنسق اجتماعي مفتوح حاجاتها تتغير بشكل دائم ومستمر، بذلك تبرز

(3) محمد الجوهري : المدخل إلى علم الاجتماع ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1984 ، ص 47 .

(4) المرجع السابق ، ص 48.

أهمية التغذية العكسية في عملية التقييم لسياسة الكلية وخدماتها التي تقدم للطلاب، وبذلك تعتبر مخرجات الكلية هي بمثابة تغذية ومدخلات للبيئة الخارجية، ويمكن أيضاً النظر إلى بعض مخرجات الكلية (المعيرين مثلاً) على أنهم من ضمن المدخلات ليصبحوا من ضمن أعضاء هيئة التدريس بالكلية بعد استكمال دراستهم العليا، مما سبق نجد أن الدراسة الحالية تهتم بالنسق العام من خلال البناء والوظيفة والأنساق الفرعية (الطلاب) من حيث التفاعل والتكامل داخل النسق العام وهو الكلية وفي الأنساق الفرعية.

الإجراءات المنهجية:

1. نوع الدراسة والمنهج المستخدم: تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الوصفية التحليلية لأنه من خلال هذا النوع من الدراسات يمكن الحصول على معلومات تصور الواقع المتعلق بطبيعة الظاهرة وهي المواطنة، هذا ويعتبر المنهج الوصفي من انسب المناهج لموضوع الدراسة، واعتمد الباحث على المسح الاجتماعي بطريقة الحصر الشامل.
2. أدوات الدراسة: اعتمد الباحث في جمع البيانات والمعلومات لتحقيق أهداف الدراسة على مقياس صفات المواطنة لدى الشباب الجامعي (21 - 24) سنة، وهو من إعداد، وقد تضمن الأبعاد الآتية:

- | | |
|-------------------------------------|--|
| البُعد الأول: معرفة ماهية المواطنة. | البُعد الثاني: فهم صفات المواطنة |
| البُعد الثالث: إدراك معنى المواطنة. | البُعد الرابع: الممارسة الفعلية للمواطنة |
- هذا وقد مرّ إعداد المقياس بعدة مراحل هي:

مرحلة جمع البيانات: بعد الاطلاع على التراث النظري والدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع بشكل مباشر أو غير مباشر، وإجراء عدة مقابلات حول أبعاد المقياس ومؤشراته مع المتخصصين في الخدمة الاجتماعية وعلم الاجتماع وعدد من المتخصصين والمهتمين في مجال الشباب، تم صياغة مجموعة من العبارات وصلت إلى (60) عبارة، تم وضعها في شكل مقياس مبدئي ، والاعتماد على تدرج ثلاثي بحيث تكون الاستجابة (نعم، إلى حد ما، لا) بحيث يمثل الاختيار الأول أن الطالب لديه ثقافة المواطنة، والأخير تتعدم عنده ثقافة المواطنة، في حين الاختيار الثالث يمثل سلوكاً انتقالياً بين ثقافة المواطنة وانعدامها، وتم وضع أوزان تقديرية لبدائل الاستجابة (3، 2، 1) على التوالي لكل عبارة موجبة، (1، 2، 3) للعبارة السالبة.

مرحلة تحكيم المقياس: حساب صدق المقياس: قام الباحث خلال هذه المرحلة بإيجاد الصدق الظاهري وذلك بعرض المقياس في صورته المبدئية على (10) محكمين من أساتذة الخدمة الاجتماعية وعلم الاجتماع والتربية وعلم النفس والمهتمين بقضايا الشباب وذلك لغرض سلامة

الصياغة اللغوية، ومدى ارتباط العبارة بالبُعد المراد قياسه، وإضافة أي عبارة يرون أهميتها، وبعد جمع الملاحظات تم حذف (6) عبارات لم تصل نسبة الاتفاق عليها بعد التحكيم على 80% وبذلك أصبحت عبارات المقياس (54) عبارة

ثبات المقياس: تم حساب الثبات بطريقة إعادة الاختبار T.TEST حيث قام الباحث بتطبيق المقياس على عينة قوامها 20 طالب تماثل مجتمع البحث وليست من ضمنها، ثم أعيد تطبيقه بعد فاصل زمني مدته أسبوعين، وتم حساب الثبات لكل بُعد، وللمقياس ككل بواسطة معامل ارتباط بيرسون وكانت النتائج كالتالي .

الجدول (1) يوضح معاملات ثبات وصدق المقياس

البعد	معامل الثبات	معامل الصدق الذاتي	مستوى الدلالة
معرفة ماهية المواطنة	0.93	0.96	0.01
فهم صفات المواطنة	0.87	0.93	0.01
إدراك معنى المواطنة	0.89	0.94	0.01
الممارسة الفعلية للمواطنة	0.85	0.92	0.01
المقياس ككل	0.93	0.96	0.01

من الجدول السابق يتضح أن معاملات الارتباط بالنسبة للمؤشرات الفرعية وبالنسبة للمقياس ككل مرتفعة ودالة إحصائياً، مما يدل على ثبات المقياس، كما أن معدلات الصدق الذاتي (الإحصائي) مرتفعة ودالة إحصائياً، مما سبق نستنتج صدق وثبات المقياس.

3. الوسائل الإحصائية:

- أ- التكرارات. ب- معامل ارتباط بيرسون. ج- الوزن المرجح.
هـ - الوسط الحسابي. و- الانحراف المعياري.

4. مجالات الدراسة

- المجال البشري: وتمثل في الطلاب المتوقع تخرجهم من كلية التربية بني وليد وبلغ عددهم بعد تطبيق التعريف الإجرائي للشباب (125) طالب وطالبة وقد تم اختيارهم وذلك للمبررات الآتية
- 1- اعتقاد من الباحث بتمتع طلاب السنة النهائية بقدر معقول من الخبرات والمعرفة المتراكمة من خلال سنوات الدراسة بالكلية.
 - 2- اهتمام طلاب هذه السنوات بقضية العمل ومحاولة معرفة بعض حقوقهم، ومن ثم تبلور اتجاهاتهم بشكل محدد يسهل حصره والتعرف عليه.

3- يمثل الطلاب اغلب الأقسام العلمية ومن ثم قد تضيف هذه الخصائص على استجابات الطلاب حسب التخصص العلمي.

المجال المكاني: أجريت الدراسة على طلاب السنة النهائية بكلية التربية بني وليد للمبررات الآتية:

1- تضم الكلية مختلف التخصصات التي تمثل التعليم الجامعي الأمر الذي يتيح للدراسة ظروف امبريقية واقعية.

2- تضم الكلية طلاباً من مختلف التجمعات الحضرية والريفية والمستحدثة، الأمر الذي قد يضيف على الدراسة قدراً من الموضوعية والثقة في نتائجها.

3- لأن الباحث هو احد أعضاء هيئة التدريس مما يسهل له جمع البيانات من مفردات الدراسة.

4- وجود ترحيب ورغبة في التعاون مع الباحث من المسؤولين داخل الكلية.

5- لأن المجال المكاني (كلية التربية بني وليد) لم يتم فيه مثل هذا النوع من الدراسات المتعلقة بالمواطنة.

المجال الزمني: تم تنفيذ الدراسة خلال الفترة من 15 / 11 / 2011 م 15 / 3 / 2012 م.

نتائج الدراسة الميدانية ومناقشتها:

أولاً: خصائص عينة الدراسة:

1- الجنس:

الجدول (2)

يوضح توزيع المبحوثين حسب الجنس

الجنس	ك	%
ذكر	07	5.6%
أنثى	118	94.4%
المجموع	125	100%

تشير نتائج الجدول الارتفاع الملحوظ في عدد الإناث حيث بلغت نسبتهم (94.4 %) بينما بلغت نسبة الذكور (5.6 %) ويوضح ذلك مدى إقبال الإناث على مثل هذا المجال من التعليم وهو مجال التربية، وجاءت النتائج متفقة مع إجمالي عدد الطالبات بالكلية.

2- الحالة الاجتماعية:

الجدول (3) يوضح توزيع المبحوثين حسب الحالة الاجتماعية

الحالة الاجتماعية	ك	%
أعزب	119	95.2%
متزوج	006	4.8%
المجموع	125	100%

من الجدول يتضح أن نسبة (95.2 %) من المبحوثين غير متزوجين، بينما نسبة المتزوجين كانت (4.8 %)، ويرجع ذلك ربما لرغبة الطالبات في إكمال الدراسة الجامعية قبل بدء التزامات الحياة الزوجية، وأيضاً لصغر سن الطالبات.

3- القسم العلمي :

الجدول (4)

يوضح توزيع المبحوثين حسب القسم العلمي

القسم	ك	%
معلم الفصل	03	2.4%
الأحياء	16	12.8%
الجغرافيا	05	4%
الحاسوب	04	3.2%
دراسات إسلامية	36	28.8%
الرياضيات	15	12%
الفيزياء	04	3.2%
الكيمياء	01	0.8%
اللغة الانجليزية	04	3.2%
اللغة العربية	15	12%
علم النفس	22	17.6%
المجموع	125	100%

تشير نتائج الجدول أن أعلى نسبة وهي (28.8 %) بتكرار (36) مفردة من المبحوثين كانت لقسم الدراسات الإسلامية، ويرجع ذلك إلى طبيعة المجتمع المحلي المحيط بالكلية وهو مجتمع محافظ يمتاز ببعض خصائص الريف، وربما لسهولة مقررات هذا المجال من الدراسة، يليها نسبة (17.6 %) سجلت لقسم علم النفس، بينما كانت نسبة قسم الأحياء (12.8 %) في حين

أن نسبة (12%) سجلت لقسمي اللغة العربية والرياضيات، وقد يرجع ذلك لوجود فرصة اكبر للعمل بعد التخرج لهذه التخصصات، وسجلت نسبة (04%) لقسم الجغرافيا، ونسبة (3.2%) لأقسام الحاسوب والفيزياء واللغة الانجليزية وربما يكون ضعف إقبال الطلاب على مثل هذه التخصصات ذلك لأنها في حاجة لبعض المهارات والملكات العقلية غير المتوفرة لعدد كبير من الطلاب، وربما يكون ذلك توجيه من أولياء الأمور، أو لضعف الإعداد والتكوين في المراحل السابقة للمرحلة الجامعية، وجاء نسبة (2.4%) لقسم معلم الفصل وأخيراً قسم الكيمياء بنسبة (0.8 %).

4-العمر بالسنوات:

الجدول (5)

يوضح توزيع المبحوثين حسب العمر

العمر	ك	%
من 21 إلى أقل من 23 سنة	80	64 %
من 23 إلى أقل من 25 سنة	45	36 %
المجموع	125	100%
المتوسط الحسابي = 22.7 سنة		
الانحراف المعياري = 1.32		

تبين نتائج الجدول أن نسبة (64%) من المبحوثين تقع أعمارهم في الفترة العمرية من (21 إلى أقل من 23 سنة) بمتوسط حسابي (22.7) وانحراف معياري (1.32) مما يؤكد تجانس مفردات الدراسة من حيث العمر، وهي أيضاً تتناسب والدراسة بالمرحلة الجامعية، في حين جاءت نسبة (36%) من المبحوثين ممن تقع أعمارهم من (23 إلى أقل 25 سنة) ويرجع تأخرهم الدراسي ربما لتعثرهم في بعض المقررات الدراسية وقد يكون لالتحاقهم بالدراسة في سن متأخرة عن أقرانهم.

يوضح توزيع المبحوثين حسب معرفتهم لصفات المواطنة ن = 125

الاستجابات		نعم	إلى حد ما		لا		الأوزان الموزنة	متوسط الوزن المرجح	الترتيب
ك	%		ك	%	ك	%			
102	81.6	07	5.6	16	12.8	164	1.31	12	المواطنة هي الإحساس بالوطنية
19	15.2	83	66.4	23	18.4	246	1.96	5	المواطنة هي احترام قوانين ونظم المجتمع
35	51.2	26	20.8	64	28	279	2.23	4	لا اعرف شيء عن المواطنة
21	16.8	61	48.8	43	34.4	228	1.82	6	المواطنة هي إحساس الجميع بأنهم واحد
71	56.8	46	36.8	08	6.4	313	2.50	1	اعرف أن المواطنة هي توفير الحياة الكريمة للجميع
13	10.4	39	31.2	73	58.4	190	1.52	10	المواطنة هي التزام متبادل بين الدولة والمواطن
28	22.4	06	4.8	91	72.8	187	1.49	11	اعرف الكثير عن ما تعنيه
75	60	12	9.6	38	30.4	213	1.70	7	لا تهتم المواطنة بغرس الآداب
76	60.8	14	11.2	35	28	291	2.32	3	المواطنة هي شعارات فقط
16	12.8	06	4.8	103	82.4	163	1.30	13	المواطنة تعني الوطن
25	20	17	13.6	83	66.4	192	1.53	9	المواطنة هي تطبيق عملي
52	41.6	69	55.2	04	3.2	298	2.38	2	اعرف بعض الشيء عن المواطنة
24	19.2	73	58.4	28	22.4	246	1.96	5 م	اعرف حقوقي كمواطن ليبي
12	9.6	94	75.2	19	15.2	151	1.20	14	المواطنة هي مشاعر وروابط بين
14	11.2	58	46.4	53	42.4	211	1.68	8	المواطنة هي المساواة في الحقوق
							3344	المجموع	
							%59.8	نسبة الدرجة المعيارية للبعد	

تشير نتائج الجدول السابق أن العبارات المتصلة بمعرفة المبحوثين لصفات المواطنة جاءت مرتبة حسب الوزن المرجح على النحو الآتي:

جاءت في المرتبة الأولى عبارة (اعرف أن المواطنة هي توفير الحياة الكريمة للجميع) بوزن مرجح (2.50)، تليها عبارة (اعرف بعض الشيء عن المواطنة) بوزن مرجح (2.38) بينما المبحوثين الذين يرو أن (المواطنة هي شعارات فقط) جاءت ثالثاً بوزن مرجح (2.32) وبلي ذلك عبارة (لا اعرف شيء عن المواطنة) بوزن مرجح (2.23) ثم وزن مرجح (1.96) لعبارتي (المواطنة هي احترام قوانين ونظم المجتمع) و (اعرف حقوقي كمواطن ليبي) بينما من يرى من المبحوثين أن (المواطنة هي إحساس الجميع بأنهم واحد) قابلها وزن مرجح (1.82) ثم وزن مرجح (1.70) لعبارة (لا تهتم المواطنة بغرس الآداب والفضائل) في حين من يرى من المبحوثين الشباب أن (المواطنة هي المساواة في الحقوق والواجبات) بوزن مرجح (1.68) ثم عبارة (المواطنة هي تطبيق عملي) بوزن مرجح (1.53) وجاءت عبارة (المواطنة هي التزام متبادل بين الدولة والمواطن) بوزن مرجح (1.52) تليها بوزن مرجح (1.49) عبارة (اعرف الكثير عن ما تعنيه المواطنة) في حين من يرى من المبحوثين أن (المواطنة هي الإحساس بالوطنية) أتت في المرتبة الثانية عشر بوزن مرجح (1.31) أما عبارة (المواطنة تعني الوطن) سجل لهل وزن مرجح (1.30) وأخيراً عبارة (المواطنة هي مشاعر وروابط بين مواطني الوطن) بوزن مرجح (1.20).

وجاء متوسط الدرجة المعيارية للبعد (3344) بنسبة (59.8%) وهي نسبة متوسطة مما يعني أن هناك قصور واضح في معرفة الشباب بصفات المواطنة حيث يقتصر مفهوم المواطنة لديهم بأنها توفير الحياة الكريمة واحترام القوانين والنظم، وقد يبرر ذلك حداثة المفهوم بالنسبة للشباب، أو ربما لأن غالبية المبحوثين من الإناث وهذا المفهوم ليس من ضمن اهتماماتهم الأولية.

الجدول (7)

يوضح توزيع المبحوثين حسب فهم صفات المواطنة: ن = 125

الترتيب	متوسط الوزن المرجح	إجمالي الأوزان	لا		إلى حد ما		نعم		الاستجابات
			%	ك	%	ك	%	ك	
3	2.14	268	19.2	24	47.2	59	33.6	42	المواطنة تزيد من العلاقات الطيبة
3 م	2.14	268	10.4	13	64.8	81	24.8	31	المواطنة تضمن حقوقي الأساسية
9	1.59	199	54.4	68	32	40	13.6	17	تحقق المواطنة المساواة بين الأفراد دون تمييز
6	1.93	242	31.2	39	62.4	78	6.4	08	المواطنة لا تأتي بجديد
10	1.24	155	78.4	98	19.2	24	2.4	03	أدرك أن الجامعة تساهم في إكساب الطالب صفات المواطن الصالح
1	2.30	288	12.8	16	44	55	43.2	54	اشعر بالقلق والضيق عند تجاوز حدودي مع الآخرين
11	1.57	197	59.2	74	24	30	16.8	21	افهم ماذا تعني المواطنة
5	1.99	249	23.2	29	54.4	68	22.4	28	أتمنى تفعيل معنى المواطنة
4	2.02	253	41.6	52	14.4	18	44	55	اشعر أن المواطنة تقدير لي
7	1.79	224	36	45	48.8	61	15.2	19	المواطنة تعني الولاء والانتماء للوطن
2	2.15	269	40.8	51	33.6	42	25.6	32	لا افهم واجباتي نحو الوطن
8	1.78	223	32	40	57.6	72	10.4	13	تقوم المواطنة على الحقوق الشرعية
		2835	المجموع						
		% 63	نسبة الدرجة المعيارية للبعد						

تظهر نتائج الجدول السابق أن العبارات الخاصة بفهم صفات المواطنة جاءت مرتبة وفقاً للوزن المرجح على النحو التالي:

في المرتبة الأولى عبارة (اشعر بالقلق والضيق عند تجاوز حدودي مع الآخرين) بوزن مرجح (2.30) تليها بوزن مرجح (2.15) عبارة (لا افهم واجباتي نحو الوطن) في حين في المرتبة الثالثة أتت عبارتي (المواطنة تزيد من العلاقات الطيبة) (المواطنة تضمن حقوقي الأساسية) وتعكس هذه النتائج الفهم الخاطئ لمفهوم المواطنة الذي يرجعه الباحث ربما عدم تناول هذا المفهوم من ضمن المقررات الدراسية في المراحل التعليمية، وجاءت عبارة (اشعر أن

المواطنة تقدير لي (بوزن مرجح (2.02) ثم عبارة (أتمنى تفعيل معنى المواطنة) بوزن مرجح (1.99) ولعل هذه النتيجة تشير إلى عدم معاشة الشباب لمفهوم المواطنة لدرجة تمنى تفعيله، ثم جاءت عبارة (المواطنة لا تأتي بجديد) بوزن مرجح (1.93) وهذه النتائج لا تتفق مع التعريف الإجرائي للمواطنة في هذه الدراسة مما يشير إلى ابتعاد فهم المبحوثين عن مفهوم المواطنة، أما المبحوثين الذين يرون أن (المواطنة تعني الولاء والانتماء للوطن) بوزن مرجح (1.79) ثم عبارة (تقوم المواطنة على الحقوق الشرعية) بوزن مرجح (1.78) أما عبارة (تحقق المواطنة المساواة بين الأفراد دون تمييز) فجاءت بوزن مرجح (1.59)، أما عبارة (مساهمة الجامعة في إكساب الشباب صفات المواطن الصالح) فقد أتت في المرتبة العاشرة بوزن مرجح (1.24) ويشير ذلك لقصور دور مؤسسات المجتمع المدني ودورها في نشر ثقافة المواطنة، وأخيراً جاءت عبارة (افهم ماذا تعني المواطنة) بوزن مرجح (1.57)، وبذلك فإن النتائج تشير إلى أن العبارات التي تعني وتعكس مفهوم المواطنة لم تكن من أولويات المبحوثين حيث وزنها المرجح اقرب ما يكون إلى وزن (إلى حد ما).

وجاء متوسط الدرجة المعيارية للبعد ككل (2835) بنسبة 63 % وهي نسبة متوسطة، مما يعكس حاجة الشباب لفهم صفات المواطنة وفهم واجباتهم نحو الوطن.

الجدول (8)

يوضح توزيع المبحوثين حسب إدراكهم لصفات المواطنة: ن = 125

الترتيب	متوسط الوزن المرجح	الافان	لا		إلى حد ما		نعم		الاستجابات
			%	ك	%	ك	%	ك	
11	1.56	195	51.2	64	41.6	52	7.2	9	أدرك ماذا تعني المواطنة
7	1.88	235	28.8	36	50.4	63	20.8	26	المواطنة تعني تعايش مشترك
6	2.01	252	16.8	21	64.8	81	18.4	23	المواطنة ليست حقوق مدنية فقط بل اقتصادية وسياسية
12	1.41	177	66.4	83	25.6	32	0.8	10	أدرك أن المواطنة هي حماية حقوق الجميع
10	1.59	199	53.6	67	33.6	42	12.8	16	تكتسب المواطنة من المشاركة في الأنشطة
2	2.62	328	2.4	03	32.8	41	64.8	81	المواطنة هي تفعيل حقوق الإنسان
7م	1.88	236	27.2	34	56.8	71	16	20	المواطنة تعني عدم الإضرار
3	2.40	300	0.8	01	58.4	73	40.8	51	بالمواطنة نصل للتعاون
1	2.80	350	1.6	02	16.8	21	81.6	102	لا أدرك ما يعنيه مفهوم المواطنة
9	1.82	228	27.2	34	63.2	79	9.6	12	المواطنة تعني المشاركة في كل
8	1.86	233	16	20	81.6	102	2.4	03	المواطنة هي علاقة قانونية
4	2.32	291	24	30	19.2	24	56.8	71	أشعر أن مشاركتي مضيعة للوقت
5	2.30	288	8.8	11	52	65	39.2	49	المحافظة على المرافق العامة أمر
		3312	المجموع						
		%67.9	نسبة الدرجة المعيارية للبعد						

تظهر نتائج الجدول السابق ترتيب عبارات مدى إدراك المبحوثين لصفات المواطنة، ووفق الوزن المرجح جاءت كالأتي: في المرتبة الأولى عبارة (لا أدرك ما يعنيه مفهوم المواطنة) بوزن مرجح (2.80) تليها عبارة (المواطنة هي تفعيل حقوق الإنسان) بوزن مرجح (2.62) في حين جاءت ثالثاً بوزن مرجح (2.40) عبارة (بالمواطنة نصل للتعاون)، وربما تعكس هذه النتائج وجود مؤشرات للاضطراب التربوي التي ربما يعاني منه بعض المبحوثين الذي يرجعه

الباحث لاختلاف أساليب التنشئة الاجتماعية بين الأسر، ثم تلتها عبارة (اشعر أن مشاركتي مضیعة للوقت والجهد) بوزن مرجح (2.32) وتعكس هذه النتائج ضعف إدراك الشباب لصفات المواطنة، باعتبار أن المشاركة في الأنشطة والبرامج من مؤشرات ارتفاع مستوى الإدراك، أما عبارة (المحافظة على المرافق العامة أمر يهم كل المجتمع) جاءت في المرتبة الخامسة بوزن مرجح (2.30) تليها في الترتيب من وجهة نظر المبحوثین بوزن مرجح (2.01) عبارة (المواطنة ليست حقوق مدنية فقط بل اقتصادية وسياسية)، أما عبارة (المواطنة تعني تعايش مشترك) جاءت بوزن مرجح (1.88) مكررة مع عبارة (المواطنة تعني عدم الإضرار بالآخرین) ثم عبارة (المواطنة هي علاقة قانونية) بوزن مرجح (1.86) تلتها من وجهة نظر الشباب عبارة (المواطنة تعني المشاركة في كل المجالات) بوزن مرجح (1.82) في حين جاءت عبارة (تكتسب المواطنة من المشاركة في الأنشطة) بوزن مرجح (1.59)، وفي المرتبة الحادية عشر جاءت عبارة (أدرك ماذا تعني المواطنة) بوزن مرجح (1.56) وأخيراً عبارة (أدرك أن المواطنة هي حماية حقوق الجميع) بوزن مرجح (1.41).

أما متوسط الدرجة المعيارية للبعد ككل فكان (3312) بنسبة (67.9) وهي نسبة متوسطة، وتدل على مدى انخفاض إدراك الشباب الجامعي لصفات المواطنة.

الجدول (9) يوضح توزيع المبحوثين حسب ممارساتهم لصفات المواطنة: ن = 125

الترتيب	متوسط الوزن المرجح	الأوزان المجموع	لا		إلى حد ما		نعم		الاستجابات العبارات
			%	ك	%	ك	%	ك	
7	1.25	157	77.6	97	19.2	24	3.2	04	اهتم بالاستماع لموضوعات تخص المواطنة
8	1.15	144	84.8	106	15.2	19	00	00	أساهم في توعية غير بمعنى المواطنة
13	1.00	125	100	125	00	00	00	00	أشارك في الندوات المتعلقة بالمواطنة
12	1.04	131	96	120	3.2	04	0.8	01	قرأت بعض ما كتب عن المواطنة
11	1.06	133	93.6	117	6.4	08	00	00	اهتم بمشاهدة البرامج حول المواطنة
10	1.09	137	90.4	113	9.6	12	00	00	أساعد زملائي على فهم المواطنة
2	2.59	324	68	85	23.2	29	8.8	11	لا أستطيع مناقشة
5	1.46	183	70.4	88	12.8	16	16.8	21	أرغب في الزواج من
3	1.71	214	48	60	32.8	41	19.2	24	أتابع باهتمام القضايا
6	1.35	187	74.4	93	16	20	9.6	12	يمكنني التحاور مع
1	2.84	356	1.6	02	12	15	86.4	108	أتمنى أن أعيش في
4	1.68	211	34.4	43	62.4	78	3.2	04	أشارك في الاحتفال
13م	1.00	125	100	125	00	00	00	00	أبادر بالانضمام
9	1.14	143	88	110	9.6	12	2.4	03	أشجع زملائي للقيام
		2570	المجموع						
		% 48.9	نسبة الدرجة المعيارية للبعد						

تشير نتائج الجدول السابق إلى ترتيب آراء المبحوثين حسب ممارستهم لسلوك صفات المواطنة ووفقاً للوزن المرجح هي كالاتي: جاءت عبارة (أتمنى أن أعيش في ليبيا طوال حياتي) في المرتبة الأولى بوزن مرجح (2.84) ثم عبارة (لا أستطيع مناقشة من يخالفني الرأي) بوزن مرجح (2.59) وربما تعكس هذه النتيجة أسلوب التنشئة الاجتماعية في كثير من الأسر الليبية الذي لا يعتمد الحوار والنقاش أثناء التعامل مع البناء، أما عبارة (أتابع باهتمام القضايا التي تمس مجتمعنا) فقد جاءت بوزن مرجح (1.71) تليها عبارة (أشارك في الاحتفال في الأعياد والمناسبات) ولعل المشاركة هنا تقتصر في الاتصالات ببعض البرامج المحلية، أو بعض

الأنشطة التي تمارس داخل المؤسسات التعليمية، وفي المرتبة الخامسة عبارة (ارجب في الزواج من جنسية أخرى) بوزن مرجح (1.46) ولعل ذلك يرجع لهاجس العنوسة والخوف وقلة فرص الزواج خاصة وان نسبة (94.4%) من المبحوثين في هذه الدراسة من الإناث، أما عبارة (يمكنني التحاور مع من يخالفني الرأي) فقد جاءت بوزن مرجح (1.35) وهي والعبارات التي تليها في الترتيب اقرب إلى (لا)، (اهتم بالاستماع لموضوعات تخص المواطنة) بوزن مرجح (1.25) وعبارة (أساهم في توعية غير بمعنى المواطنة) بوزن مرجح (1.15) وعبارة (أشجع زملائي للقيام بأعمال لخدمة المجتمع) بوزن (1.14)، وعبارة (أساعد زملائي على فهم المواطنة) بوزن مرجح (1.09)، ويؤكد ترتيب العبارات الأربعة السابقة أنها لم تكن من أولويات سلوك الشباب الجامعي، واتفقت نتائج هذا الجدول مع ما أشارت إليه نتائج الجداول السابقة بشأن ضعف المعرفة والفهم والإدراك لصفات المواطنة لدى الشباب الجامعي يساهم في نقص أو انعدام الممارسة لصفة المواطنة ، كما تتفق هذه النتائج مع الإطار النظري لهذه الدراسة.

وفي المرتبة الحادية عشر وبوزن مرجح (1.06) جاءت عبارة (اهتم بمشاهدة البرامج حول المواطنة) تليها في الترتيب عبارة (قرأت بعض ما كتب عن المواطنة)، وتظهر النتائج ابتعاد الشباب الجامعي عن كل ما يساهم في نشر ثقافة المواطنة سواء كان ذلك عن طريق المشاهدة أم عن طريق القراءة، و لعل ذلك يرجع لخلو المقررات التعليمية من مثل هذه القضايا وتركيزه على حشو المعلومات والتلقين وقد يكون لنقص البرامج والأنشطة والندوات في الجامعات التي تعمل على تنمية ثقافة الشاب الجامعي وتشجيعه للانضمام للمؤسسات الخيرية التي لم تكن من أولويات حيث جاءت في المرتبة الأخيرة (أشارك في الندوات المتعلقة بالمواطنة) مكررة مع عبارة (أشارك في الندوات المتعلقة بالمواطنة) بوزن مرجح (1.00)، هذا وقد كان متوسط الدرجة المعيارية (2570) بنسبة (48.9 %) وهي نسبة ضعيفة تعكس ضعف ممارسة سلوك صفات المواطنة لدى الشباب الجامعي.

الجدول (10) يوضح متوسط درجات المبحوثين على أبعاد ومؤشرات مقياس المواطنة

الأبعاد	الأوزان	مجموع الأوزان	نسبة الدرجة المعيارية	الترتيب
معرفة صفات المواطنة		3344	59.8%	3
فهم صفات المواطنة		2835	63%	2
إدراك صفات المواطنة		3312	67.9%	1
ممارسة صفات المواطنة		2570	48.9%	4
المجموع		12061	59.5%	–

أظهرت نتائج الجدول السابق ترتيب متوسط درجات الشباب الجامعي على أبعاد المقياس، وطبقاً لنسبة الدرجة المعيارية لكل بُعد، فقد جاء في المرتبة الأولى بُعد إدراك صفات المواطنة وهي أكثر المؤشرات تأثيراً في المقياس ككل بنسبة (67.9) ولعل ذلك يرجع إلى أن درجة الإدراك زادت أثناء عملية الإدراك ذاتها تليها نسبة (63%) لبعد فهم صفات المواطنة، ثم في المرتبة الثالثة وبنسبة (59.8) لبعد معرفة صفات المواطنة، وفي المرتبة الرابعة بُعد ممارسة صفات المواطنة وبنسبة (48.9)، أما النسبة الكلية فكانت (59.5) وهي نسبة متوسطة ويرجع ذلك ربما إلى أن التعليم بما يحتويه من مقررات ومناهج لم يساعد الطالب على إدراك القضايا المجتمعية خاصة ثقافة المواطنة، وهذا بدوره يساهم في تكوين مجتمع طلابي غير متجانس، بالإضافة إلى أن التعليم العام عليه أن يعمل على تنمية روح الانتماء عند الطالب وتزويده بالمعارف والمعلومات والاتجاهات الإيجابية والقيم التي تعدّه كمواطن للانتماء والمشاركة في المسؤوليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية ليسهم في تقدم المجتمع.

النتائج العامة للدراسة:

1- أظهرت نتائج الدراسة فيما يتعلق بخصائص المبحوثين أن نسبة (94.4 %) من الإناث، ونسبة (95.2%) لم يسبق لها الزواج، ونسبة (68 %) يدرسون في العوم الإنسانية والاجتماعية واللغات، كما أشارت النتائج إلى أن متوسط عمر المبحوثين (22.7) وهي ما يقابل المرحلة الجامعية.

2- فيما يتعلق بالإجابة على التساؤل الأول والذي مفاده: ما مفهوم المواطنة لدى الشباب الجامعي؟ أظهرت نتائج الدراسة أن المبحوثين لا يعرفون الكثير عن مفهوم المواطنة واقتصرت معرفتهم على أن المواطنة لديهم تعني: توفير الحياة الكريمة، واحترام قوانين ونظم المجتمع، وعبر عن ذلك مجموع الأوزان المرجحة للبعد الأول (3344) وبنسبة (59.8%).

3- أوضحت نتائج الدراسة فيما يتعلق بالتساؤل الثاني أن المواطنة لدى الشباب الجامعي تعني حقوق فقط، دون واجبات تجاه المجتمع، وأن الولاء والانتماء لا يشير للمواطنة، وإنما المواطنة هي ضمانة للحقوق الأساسية فقط، وتشير هذه النتائج إلى ضعف فهم لصفات المواطنة وأكد ذلك مجموع الأوزان المرجحة للبعد الثاني وهي (2835) وبنسبة (63%)

4- بشأن الإجابة على التساؤل الثالث والذي مفاده: ما مدى إدراك الطالب الجامعي لصفات المواطنة؟ أكدت نتائج الدراسة أن المبحوثين من الشباب الجامعي يدركون المواطنة فقط على أنها تفعيل لحقوق الإنسان، وتساهم في التعاون، وإنها المحافظة على المرافق

العامة، وهذا بدوره إدراك غير تام بالرغم من أن مجموع الأوزان المرجحة للبعد الثالث سجل أعلى درجة على المقياس وهي (3312) ونسبة (67.9 %).

5- فيما يتعلق بالتساؤل الرابع وهو ما الممارسات الفعلية التي يقوم بها الطالب الجامعي تطبيقاً لصفات المواطنة؟، أظهرت نتائج الدراسة عدم قدرة الشباب على التعاون مع الآخرين، وضعف ممارسة المبحوثين من الشباب الجامعي لسلوك والقيام بأنشطة تطبيقاً لصفات المواطنة، وإنما اقتصرت بعض الأفعال على المشاركة في الاحتفالات والاهتمام ببعض القضايا التي تمس المجتمع. ويؤكد ذلك مجموع الأوزان المرجحة للبعد الرابع (2570) ونسبة (48.9%).

تصور مقترح لدور الخدمة الاجتماعية في تنمية ثقافة المواطنة لدى الشباب الجامعي

أولاً: الأسس التي يقوم عليها التصور:

- 1- الدراسات والبحوث الميدانية السابقة المرتبطة بالموضوع ونتائج الدراسة الحالية.
- 2- مقابلات الباحث مع الخبراء والمتخصصين في مجال رعاية الشباب والخدمة الاجتماعية
- 3- أدبيات العلوم الاجتماعية والإنسانية ومنها الخدمة الاجتماعية، علم الاجتماع والتربية، علم النفس، والاتصال.

ثانياً: أهداف التصور المقترح:

- 1- المساهمة في تنمية المعارف المتصلة بتعميق فكر وثقافة المواطنة لدى الشباب الجامعي.
- 2- العمل على تعديل بعض اتجاهات الشباب نحو قضايا مجتمعية.
- 3- تنمية قيم ايجابية وسلوكيات مرغوبة.
- 4- إكساب الشباب بعض المهارات الأساسية.

ثالثاً: المداخل النظرية:

- 1- النظرية المعرفية: باعتبارها تهتم بالأفراد وذلك من خلال تغيير أفكارهم في المواقف وزيادة إدراكهم وتفسيراتهم للظروف والمواقف التي يمرون بها، وهي إحدى النظريات التي تهتم بالتفاعل بين العوامل العقلية والعوامل البيئية، وتقوم النظرية المعرفية على: مواجهة الأفكار الخاطئة ومساعدة الأفراد من خلال إدراكهم لمشاكلهم وتغيير أفكارهم غير السليمة. ومن ثم تغيير السلوك غير السليم وتشكيل سلوك جديد يعتمد على التفكير العقلاني الواعي، يساهم في تكوين ثقافة المواطنة للشباب الجامعي.

2- رابعاً: الاستراتيجيات:

3- الإقناع: وباستخدام هذه الاستراتيجية يمكن إقناع الشباب الجامعي عن طريق تبادل الحوار الفكري بالتخلي عن بعض الأفكار والمعتقدات الخاطئة غير المنطقية وإقناعهم بالفوائد التي تعود عليهم بعد تبني الأفكار الجديدة.

4- الاتصال: ومن خلالها يركز الأخصائي الاجتماعي على مبدأ المبادأة مع الشباب والاتصال بالمسؤولين بمؤسسات المجتمع المدني.

5- تغيير السلوك: ويقصد به السلوك اللاتوافقي وإيجاد الدافع لتغييره وإقناع الشباب الجامعي بالسلوك التوافقي والعقلاني الجديد وتدريبهم عليه وتدعيم قدرتهم على تحمل المسؤولية.

6- البناء المعرفي / وذلك من خلال تعديل المكون المعرفي للشباب الجامعي نحو قضايا المواطنة وما يتعلق باعتقادهم وتصوراتهم الخاطئة التي توجه تفكيرهم بما ينعكس ايجابياً على اتجاهاتهم نحو المواطنة.

خامساً: الوسائل:

1- المحاضرات: لتقديم المعارف والمعلومات المرتبطة بالواقع وتعريف الشباب بحقوقهم السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية

2- المناقشة الجماعية: لتبادل الآراء والحوار في عدد من القضايا المجتمعية كالفقر والعولمة والأمية والسلبية وتأخر سن الزواج، مما ينمي الشعور بالانتماء والمسؤولية الاجتماعية للطلاب.

3- الندوات والمؤتمرات من خلال عقد لقاءات مع الطلاب تضم أفراد من مؤسسات المجتمع المدني ورجال الأعمال لتسهم في انفتاح الجامعة على المجتمع.

4- الزيارات: من خلال زيارة الطلاب لبعض مؤسسات المجتمع للتعرف على بعض المجالات والميادين ونوعية الخدمات ومستواها .

سادساً: ادوار الأخصائي الاجتماعي: يمكن للأخصائي أثناء عمله مع الشباب الجامعي القيام بأدوار: المعلم، الخبير، الموجه، المنمي. المساعد، الممكن، الوسيط.

سابعاً: متطلبات تنفيذ البرنامج:

1- فتح مجالات متعددة ومتنوعة لممارسة الأنشطة لدعم قيم المواطنة وإشراك الطلاب في عضوية بعض اللجان.

2- توفير مصادر المعلومات التي تساعد تحقيق أهداف التصور .

3- التنسيق مع مؤسسات المجتمع المدني والأسرة عن طريق تكثيف الإعلام بشكل مباشر لتنمية ثقافة المواطنة.

4- إعادة النظر في بعض المقررات والمناهج بحيث تتضمن نماذج واقعية مرتبطة بالواقع

5- توفير مكان لممارسة عدد من الأنشطة.
ثامناً: تقييم التصور: بالرغم من أن عملية التقييم في الخدمة الاجتماعية هي مصاحبة لجميع خطوات التنفيذ، إلا أنه بجانب الملاحظة يمكن للأخصائي الاجتماعي الاعتماد على التقارير الدورية للاجتماعات، و إعداد مقياس لهذا الغرض كما يمكنه استخدام بعض المعاملات الإحصائية.

المصادر والمراجع

- 1- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، 1987م
- 2- أحمد شفيق السكري، قاموس الخدمة الاجتماعية والخدمات الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000 م.
- 3- أحمد فوزي الصادي وآخرون: العمل مع الجماعات أسس وعمليات، القاهرة، مكتبة كلية الخدمة الاجتماعية جامعة حلوان.
- 4- برهان غليون، سمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار النصر، بيروت، 2002 م
- 5- جورج إسحاق: قضية التعليم، القاهرة، (ب. ن)، 2003.
- 6- خالد الحروب وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001 م.
- 7- زينب محمود اشقير: الشخصية السوية والمضطربة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 2002م.
- 8- سلوى عثمان الصديقي وآخرون: منهاج الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي والشباب، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 2002 م .
- 9- السيد عليوة: الديمقراطية المدرسية، القاهرة، (ب. ن)، 2004 م.
- 10- عبد الحليم رضا عبد العال: الخدمة الاجتماعية المعاصرة، القاهرة، دار النهضة العربية، 1985م.
- 11- عبد الحميد محمد الهاشمي: علم النفس التكويني أسسه وتطبيقه، جدة، 1996م.
- 12- عبد الرحمن صوفي، كرم الجندي: الخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الشباب، القاهرة، جامعة حلوان، 1995..
- 13- عبد الله محمد عبد الرحمن: سياسات الرعاية الاجتماعية للمعوقين في المجتمعات النامية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2001.

- 14- عبد المنصف حسين رشوان: ممارسة الخدمة الاجتماعية في رعاية الشباب وقضاياهم، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث،.
- 15- عبد الهادي الجوهري: البعد الاجتماعي للتطوع، ورقة عمل بالمؤتمر السنوي الثالث للاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، القاهرة، 2001م.
- 16- علي الحوات: دراسة عن الشباب الليبي وبعض مشكلاته الاجتماعية، طرابلس، منشورات جامعة طرابلس، 1980..
- 17- علي الهادي الحوات وآخرون: دراسات في المشكلات الاجتماعية، طرابلس، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، 1985.
- 18- علي ليلة: المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ب. ب. ت.
- 19- فرد ميلسون: الشباب في مجتمع متغير، ترجمة: يحيى مرسى عيد، الإسكندرية، دار المهدي للطبوعات، 2000م.
- 20- ماهر أبو المعاطي وآخرون، الممارسة العامة للخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الشباب، دار الشروق للطباعة، القاهرة، 1999 م.
- 21- محمد الجوهري: المدخل إلى علم الاجتماع، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.
- 22- محمد شمس الدين أحمد: الإشراف في العمل مع الجماعات، القاهرة، المطبعة العالمية، 1986م.
- 23- محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1979 .
- 24- منى مكرم عبيد: مفاهيم المواطنة، القاهرة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، العدد 15، 2006.

الاستعارة في تفسير الكشاف

د. سالم امحمد سالم العواسي

كلية التربية بني وليد - قسم اللغة العربية

الاستعارة في تفسير الكشاف

د. سالم امحمد سالم العواسي

كلية التربية بني وليد - قسم اللغة العربية

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين...

وبعد...

لقد جاءت علوم البلاغة لخدمة كتاب الله عز وجل، ابتداء بالقواعد الأولى للنحو والصرف، مثل: وضع النقط على الحروف أو علامات الإعراب الأصلية، وتأسيس مدارس نحوية في غاية الدقة والجمال، بالإضافة إلى نشأة علوم البلاغة، التي ظهرت في أول الأمر على خلفية مناقشات واجتهادات فردية، كان القصد من ورائها بيان مواضع الإعجاز في القرآن الكريم.

وقد كان للمعتزلة الفضل الظاهر في البحث والتأصيل لموضوعات البلاغة العربية، ويظهر ذلك جلياً في مجهودات كثير منهم، ولاسيما (الجاحظ) في كتابيه (البيان والتبيين)، و(الحيوان)، وكذلك (واصل بن عطاء) في كتابه (معاني القرآن)، وأيضاً (ابن الأخشيد المعتزلي) في كتابه (في نظم القرآن)، و(أبو عبد الله الواسطي) في كتابه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)... الخ.

ولعل اعتماد المعتزلة على العقل والمنطق كان السبب في إثراء موضوعات البلاغة العربية، وتفريعها إلى أقسام، أضحت فيما بعد مستقلة بذاتها كما هو عليه الحال في استقلالية كل فرع من علوم البلاغة العربية الحديثة.

وكان الدافع لاختيار هذا الموضوع هو إدراكي للعلاقة الوطيدة التي تربط البلاغة بالقرآن الكريم، وما تقدمه علوم البلاغة من خدمة لهذا الكتاب المقدس، وقد كنت عزمت الأمر على ربط مجهودات علماء البلاغة الأوائل - الذين ذكرت بعض أسمائهم سالفاً - بالمنهج الذي انتهجه

بعض المحدثين من أمثال الشيخ: (محمد متولي الشعراوي)، وكذلك الدكتور: (فاضل السامرائي) إلا أن طبيعة هذا البحث القصير لا تسمح بالتوسع.

وتأسيساً على ما تقدم فقد أثرت دراسة (الاستعارة) من خلال تفسير الكشاف للإمام (الزمخشري المعتزلي) - رحمه الله - ، ويعد هذا التفسير من أبرز المؤلفات التي اهتمت بالجوانب البلاغية واللغوية بشكل خاص، وبالأحكام والأخبار وعلوم القرآن بشكل عام. وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن أقسمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وبعض الفهارس الفنية، فجاء المبحث الأول لدراسة حياة الزمخشري، والمنهج البلاغي الذي سار عليه في تفسيره (الكشاف).

أما المبحث الثاني فقد شمل بياناً لمفهوم الاستعارة عند البلاغيين، بالإضافة إلى الوقوف على فوائد الاستعارة ومعرفة وظائفها، ثم تناولنا ارتباط الاستعارة بالإعجاز القرآني، وقد كان الدافع من وراء إضافة هذا المطلب هو اهتمام المعتزلة بسر الإعجاز القرآني في الاستعارة، وهو هدف المعتزلة الأسمى، و الزمخشري إمام من أئمتهم، وهذا الاهتمام قديم كتب فيه رجالهم الأوائل مثل الجاحظ، والرماني، وعبدالجبار المعتزلي، وغيرهم.

أما المبحث الثالث فكان لدراسة نماذج تطبيقية في الآيات الكريمة، من خلال اختيار نماذج من تفسير الكشاف، مقسمة على أنواع الاستعارة، وقد اعتمدت في هذا التقسيم على تصنيف (السكاكي) في كتابه المفتاح؛ لأن مصطلحات الاستعارة وتصنيفاتها قد استقرت من ذلك العصر إلى يومنا هذا؛ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المبحث الأول

الزمخشري:

- نشأته وحياته

- منهجه البلاغي في الكشاف

الزمخشري (نشأته وحياته):

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو وعلم اللغة وعلم البيان، كان إمام عصره من غير مدافع، تشد إليه الرحال في فنونه، أخذ النحو عن أبي منصور، وكان قد سافر إلى مكة، حرسها الله تعالى، وجاور بها زماناً (1)

وكان الزمخشري - رحمه الله - من أهل خوارزم، ((وزمخشر: إحدى قرأها القرية منها، وقد ذكر الزمخشري في الرسالة التي كتبها لأبي طاهر السفلي جواباً عن استدعائه له قال في آخره: وأما المولد فقريّة مجهولة من خوارزم تسمى زمخشر، قال: وسمعت أبي - رحمه الله - يقول: اجتازها أعرابي فسأل عن اسمها واسم كبيرها أي رئيسها ف قيل: اسم القرية (زمخشر)، واسم كبيرها (الرداد) فقال: لا خير في شر ورد ولم يلّم بها أي لم يدخل من الم بالمكان إذا ورده)) (2).

وكنيته أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي النحوي اللغوي المتكلم المفسر، ولد سنة (467هـ) في رجب وتوفي في عرفة عام (538 هـ)، أخذ الأدب عن أبي الحسن النيسابوري وغيره، وكان إمام الأدب ونسابة العرب (3).

وقد ذكر ابن أخته أبو عمرو بن الحسن السمساري مكان وعام ميلاد خاله فقال: ولد خالي بزمخشر خوارزم يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب سنة سبع وستين وأربعمئة، وتوفي - رحمه الله - بكرانج، وهي قصبة خوارزم، ليلة عرفة من سنة ثمان وثلاثين وخمسمئة (4). وكان الزمخشري مقطوع الرجل، وقد جعل له رجلاً من خشب يستعين بها في المشي، ولما دخل بغداد سألّه الدامغانى الفقيه الحنفى عن سبب قطعها، فقال: دعاء الوالدة، وذلك أنى في صباى أمسكت عصفوراً وربطه بخيط في رجله، وأفلت من يدي، فأدركته وقد دخل في خرق، فجذبتّه فانقطعت رجله في الخيط فتألمت والدتي لذلك وقالت: قطع الله رجل الأبعد كما قطعت رجله، فلما وصلت إلى سن الطلب، رحلت إلى بخارى لطلب العلم، فسقطت عن الدابة فانكسرت الرجل، وعملت على عملاً أوجب قطعها (5).

ويرجع الزمخشري إلى أسرة فارسية الأصل، والمتتبع لأصل الزمخشري وأسرته يلحظ أنهم كانوا غير ومعرّفين، باستثناء أبيه الذي سجن من قبل (مؤيد الملك)، وقد ذكر الزمخشري نفسه أن أباه كان من النقاة، فهو صوام قوام ذو طباع صافية...، وكان معيلاً كما يوحى بذلك شعره (6).

ويبدو أن أباه قد وشى به الوشاة، إلى مؤيد الملك فسجنه ومكث في السجن بضع سنين، وكان سبب سجنه مجهولاً، إلا أن الواضح من كلام الزمخشري أن السبب كان سياسياً، فقد استعطف الزمخشري مؤيد الملك بضعف أبيه وكثرة عياله وبعلمه وفضله، إلا أنه لم يستجب لطلب الرحمة؛ ذلك لأنه كان سياسياً حريصاً، شديد الحيلة، ومات والد الزمخشري في السجن، ولم يتجاوز عمر الابن في ذلك الحين إحدى وعشرين سنة (7).

منهجه البلاغي في الكشف:

إن المنهج البلاغي الذي سار عليه الزمخشري في كتابه الكشف لا يمكن حصره في جزء معين، أو سورة محددة من سور القرآن الكريم؛ لأن جهده البلاغي جاء موزعاً في الكشف جملة، وهذا ما ميز كتابه إذ شمل أوجه البلاغة والنحو وغيرهما من علوم العربية، بالإضافة إلى أنه تفسير للقرآن الكريم.

ونتيجة لذلك فقد كتبت الكثير من الدراسات الأكاديمية التي تناولت القضايا البلاغية والنحوية في تفسير الكشف(8).

والمتتبع للمنهج البلاغي الذي سار عليه الزمخشري في الكشف يلحظ الآتي:

- إنه يتعرض لأضرب البلاغة العربية بالشرح والتفصيل، وذلك من خلال عرضه لآي الذكر الحكيم في تفسيره، مبيناً الأثر الذي تركه في المتلقي، والصورة الجمالية التي نتجت عن هذا اللون البلاغي، وذلك كما في قوله تعالى: { أفأصفكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً } (9) يقول الزمخشري: ((والهمزة للإنكار يعني أفخصكم ربكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل الأولاد وهم البنون، ولم يجعل فيهم نصيباً لنفسه، واتخذ أدونهم وهي البنات؟ وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعادتك)) (10). قد يفيد الاستفهام التسوية كما في قوله تعالى: ((سواء عليهم ءانذرتهم أم لم تنذره لا يؤمنون)) (11)، يقول الزمخشري: ((والهمزة وأم مجردتان لمعنى الاستواء، وقد انسلخ منهما معنى الاستفهام رأساً...، جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء قولك: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام، كما أن ذاك جرى على صورة النداء ولا نداء، ومعنى الاستواء استواءهما في علم المستفهم عنهما، لأنه قد علم أن أحد الأمرين كائن، إما الإنذار وإما عدمه، ولكن لا بعينه، فكلاهما معلوم بعلم غير معين)) (12).

و(لو) تكون أداة للتمني في عرف البلاغيين كقوله تعالى { فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين } (13)، يقول الزمخشري: ((ولو في مثل هذا الموضع في معنى التمني، كأنه قيل: فليت لنا كرة، وذلك لما بين معنى (لو) و (ليت) من التلاقي في التقدير، ويجوز أن تكون على أصلها ويحذف الجواب، وهو: لفعلنا كيت وكيت)) (14).

وقد عرف الزمخشري (الأمر) في قوله تعالى: { ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل } (15)، وذلك في معرض تفسيره للآية بقوله: ((فإن قلت ما الأمر؟ قلت: طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه، وبه سمي الأمر الذي هو واحد الأمور؛ لأن الداعي الذي يدعو إليه من يتولاه شبه بأمر يأمره به، فقيل له: أمر، تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه مأمر به، كما قيل له شأن، والشأن: الطلب والقصد، يقال: شأنت شأنه، أي: قصدت قصده)) (16).

وأما صور البيان فإنها تتمثل: في التشبيه والمجاز والكناية، وعلى هذا التقسيم الذي تواضع عليه علماء البلاغة نورد الأمثلة الدالة، مستعينين برأي الزمخشري في ذلك فقد درس التشبيه المركب والمتعدد والمفرد، وفرق بين الاستعارة والتشبيه، وبين القيمة البلاغية للقيود في الصورة، ودرس العلاقة بين الطرفين، في حال التعدد والإفراد والتركيب، وبين قيمة التمثيل، كما أشار إلى التشبيه المقلوب... الخ.

وقد أشار الزمخشري إلى عدد من التشبيهات وردت في قوله تعالى: {ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق} (17)، يقول الزمخشري في بيان هذا اللون البياني: ((يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرد، فإن كان تشبيهاً مركباً فكأنه قال: من أشرك بالله فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده نهاية، بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاخطفه الطير، فتفرق مزعاً في حواصلها، أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطاوح البعيدة، وإن كان مفرداً، فقد شبه الإيمان في علوه بالسماء، والذي ترك الإيمان وأشرك بالله بالساقط من السماء، والأهواء التي تتوزع أفكاره بالطير المختطفة، والشيطان الذي يطوح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهادي المتلفة)) (18).

والاستعارة عند الزمخشري تعد من أرق وأدق وألطف أبواب البيان وقد أشار إلى هذا المعنى في تحليله لقوله تعالى: {الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه} (19)، حيث يقول: ((ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن، وسائر الكتب السماوية، وكلام الأنبياء، فإن أكثره تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً، وما أوتي الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتتقير، حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدره حق قدرة، لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه)) (20).

وقد عرض الزمخشري للكناية وبين فائدتها، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: {فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة} *، والمعنى في نظره فإن تبين لكم العجز فاتركوا العناد؛ لأن من اتقى النار ترك المعاندة، وهي كناية فائدتها الإيجاز ويعد من جماليات القرآن الكريم (21).

وأما مباحث البديع فقد عرض الزمخشري منها للجناس، والطباق، والمشاكلة، والمزاوجة، وغير ذلك مما جعله المتأخرون من علم البديع.

وقد عرف الزمخشري المشاكلة في تفسيره لقول الله تعالى: {إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها} (22)، يقول الزمخشري: ((ويجوز أن تقع هذه العبارة في

كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال، وهو فن من كلامهم بديع ((23)).

وقد بين الطباقي في كثير من آي الذكر الحكيم، وهو الجمع بين المتضادين، مثل الجمع بين البياض والسواد والليل والنهار... الخ، ومثال ذلك قوله تعالى: { مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع } (24)، يقول الزمخشري في هذا الفن البديع شبه الله فريق الكافرين بالأعمى والأصم، وفريق المؤمنين بالبصير والسميع، وهو من اللف والطباق (25).

إن المتأمل في تفسير الكشف للإمام الزمخشري، يلحظ المنهجية التي انتهجها في هذا الكتاب، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ثقافته الاعتزالية واتباع الطرق المنطقية في عرض المعلومات، فقد بين كثيراً من التفاصيل في مقدمة هذا العمل الكبير في مجال تفسير القرآن الكريم، وبيان أسرار البلاغة واللغوية.

المبحث الثاني:

الاستعارة في البلاغة العربية

مفهوم الاستعارة عند البلاغيين

وظائف الاستعارة وفوائدها

الاستعارة والإعجاز القرآني

مفهوم الاستعارة:

الاستعارة لغة ((رفع الشيء وتحويله من مكان إلى آخر، يقال: استعار فلان سهماً من كنانته: رفعه وحوله منها إلى يده)) (26).

وإذا نظرنا إلى مفهوم الاستعارة نلاحظ أنه قد طرأ عليه بعض التغيير على مر العصور، فالجاحظ ت (255هـ) يعد من أوائل الذين عرفوا الاستعارة بقوله: ((تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه)) (27).

أما ابن المعتز ت (296 هـ) فقد جعل الاستعارة هي الباب الأول في كتابه البديع، إذ عرفها بقوله: ((استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها، مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذل، ومثل قول القائل: الفكرة مخ العمل، فلو قال لب العمل لم يكن بديعاً)) (28).

أما قدامة بن جعفر ت (337 هـ) فقد أفرد باباً خاصاً تحدث فيه عن معنى الاستعارة، وعن سبب حاجة العرب إلى استعمالها فقال: ((أما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام

العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم...، فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره، وربما استعاروا بعض ذلك في موضع بعض على سبيل التوسع والمجاز...، ومنه قول الشاعر: وللموت ما تلد الوالدة، والوالدة إنما تطلب الولد ليعيش لا ليموت، ولكن لما كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال: للموت ولدته)) (29).

ويعد الرماني ت (386 هـ) الاستعارة القسم الثالث من أقسام البلاغة، وقد عرفها بقوله: ((الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة)) (30).

وأما أبو هلال العسكري فيرى أن الاستعارة هي نقل العبارة من استعمالها الأصلي في اللغة إلى غيره لغرض الشرح وزيادة التوضيح أو المبالغة أو التأكيد للحصول على فائدة لا تتوفر في الاستعمال الحقيقي (31).

وقد رأى عبد القاهر الجرجاني ت (474 هـ) أن الاستعارة من أقسام المجاز وهي جزء منه وهي تعني أن ((اللفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم فيكون هناك كالعارية)) (32).

وأما السكاكي فقد رأى أن الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد الآخر، مدعيًا دخول المشبه في جنس المشبه به (33).

وبناء على ما تقدم يمكننا القول: إن الاستعارة: هي نقل الشيء من مكانه إلى غيره لعلاقة بين هذين الشيئين، فتنتقل الكلمة من معناها الحقيقي إلى المجازي بواسطة التشبيه، فقيل: إن الاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه، وهذا ما اصطاح عليه البلاغيون باسم (الاستعارة).

وظائف الاستعارة وفوائدها:

من خلال دراستنا لمفهوم الاستعارة عند البلاغيين تبيننا فوائد الاستعارة التي أوردها علماء البلاغة، في مدى تأثيرها في المتلقي، وأسباب هذا التأثير، ومن ذلك على سبيل المثال: ما قاله أبو هلال العسكري: حيث يرى أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن وظيفتها إخراج ما لا يرى، إلى ما يرى، ومثل لذلك بقوله تعالى: { ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك } (34)، فقد جاء في تفسيره لهذه الآية أن الاستعمال الحقيقي ((لا تكونن ممسكاً، والاستعارة أبلغ؛ لأن الغل مشاهد، والإمساك غير مشاهد، فصور له قبح صورة المغلول ليستدل به على قبح الإمساك، وقوله تعالى: { ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر } (35)، حقيقته لنرينهم،

والاستعارة أبلغ؛ لأن حس الذائق لإدراك ما يذوقه قوي، ولذوق فضل على غيره من الحواس، ألا ترى أن الإنسان إذا رأى شيئاً ولم يعرفه شمه فإن عرفه، وإلا ذاقه ((36)).

ومن وظائف الاستعارة التشخيص والتجسيد في المعنويات، وبث الحركة والحياة، والنطق في الجمادات.

وقد التفت عبد القاهر الجرجاني إلى ذلك، فأشار إلى فعل الاستعارة، إذ بها ترى الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والمعاني الخفية بادية ظاهرة... وأرتك المعاني اللفظية التي هي من خبايا العقل، كأنها جسدت حتى ترها العيون، ولطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها الظنون (37).

وقد أمعن الزمخشري في فوائد الاستعارة، فبين قدرتها على التجسيد والتشخيص، ومثل لذلك بقوله تعالى: { ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين } (38) حيث يقول في تفسير هذه الآية ((: وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل ... والمعنى: قال لهما إئتيا شئتما ذلك أم أبيتماه، فقالتا: أتينا على الطوع لا على الكره، والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير)). (39)

فكل من السماء والأرض في هذه الآية جماد تحول بالتوسع الذي هيأته الاستعارة إلى إنسان حي ناطق يروح ويجيء ويتحرك كيف يشاء.

ويذكر بدرالدين الزركشي ت (764 هـ) الحكمة من الاستعارة فيقول: ((وحقيقتها أن تستعار الكلمة من شيء معروف بها إلى شيء لم يعرف بها، وحكمة ذلك إظهار الخفي، وإيضاح الظاهر الذي ليس بجلي...، كقوله تعالى: { وإنه في أم الكتاب } (40) فإن حقيقته أنه في أصل الكتاب، فاستعير لفظ الأم للأصل؛ لأن الأولاد تنشأ من الأم، كما تنشأ الفروع من الأصول، وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمرئي، حتى يصير مرئياً، فينتقل السماع من حد السماع إلى حد العيان...)). (41).

ويقول السيوطي ت (911 هـ) معرفاً الاستعارة ومبيناً فائدتها: ((حقيقة الاستعارة أن تستعار الكلمة من شيء معروف بها إلى شيء لم يعرف بها، وحكمة ذلك إظهار الخفي، وإيضاح الظاهر الذي ليس بجلي، أو حصول المبالغة)). (42).

وهكذا نلاحظ أن الصورة الاستعارية لها فائدة كبيرة، وأثر عميق على المستوى النفسي، وعلى المستوى الدلالي، وعلى المستوى البلاغي، ولذلك رأينا البلاغيين يصفون العبارة المجازية بأنها من السحر الحلال الذي يفعل فعله على المتلقي بجلاء ووضوح.

الاستعارة والإعجاز القرآني:

يمكننا أن نشبه قضية الإعجاز القرآني بالطريق الذي لا نهاية له؛ فلطالما تناوله علماء البلاغة واللغة بالتحليل والبحث، محاولة منهم الكشف عن وجوه هذا الإعجاز، فمنهم من قال: إن الإعجاز يكمن في (النظم)(43)، ومنهم من أرجعه إلى (التأليف البديع والنظم العجيب)(44)، ومنهم من أرجعه إلى (الصرفة) كما ذكر ذلك إبراهيم النظام شيخ الجاحظ، وتبقى كل هذه المحاولات مجرد آراء وتحليلات كان الدافع إليها الوازع والتقوى، ومحاولة من هؤلاء العلماء أن يبينوا سر إعجاز الكتاب المقدس، الذي يعتزون به ويجعلونه المنهاج الذي ينطلقون منه، وإليه يرجعون في أغلب دراساتهم، والذي يعنينا أن بعض العلماء ربطوا بين الإعجاز والاستعارة؛ ولذلك حرصت على تبيان آراء هؤلاء العلماء مدعمة بشواهدهم من القرآن الكريم.

ومن هؤلاء العلماء: الرماني الذي أرجع الإعجاز القرآني إلى مجموعة من الوجوه تصل إلى سبعة وهي: ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة.

وكان من أبرز هذه الوجوه (البلاغة) فقال عنها: ((أما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس)).(45)

وأما أبو هلال العسكري فإنه يرى أن معرفة إعجاز كتاب الله تعالى لا تتأتى إلا بتعلم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، وذكر أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، أي أنه يريد أن يتعلم الناس البلاغة ليكون لديهم الذوق والفهم لإدراك الإعجاز(46).

وأما الباقلاني فإن الوجه الأهم الذي فسر به الإعجاز القرآني: هو ذلك النظم العجيب والتأليف البديع الذي امتاز به القرآن الكريم، في فواصل آياته، وفي إحكام مبانيه، وروعة معانيه، وقد فصل الوجه البلاغي في الإعجاز إلى عشرة معان، بعد أن كان العلماء الذين سبقوه يتناولون قضية الإعجاز جملة ودون تحديد كما فعل الباقلاني، وقد خصص القسم السادس للجانب البلاغي: من البسط، والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوز، والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه البلاغية، ويذكر أن هذه الأوجه موجودة في القرآن بما يتجاوز حدود ما وجد في كلام البشر من الفصاحة والإبداع والبلاغة.(47)

ومثل لهذا المعنى بقوله تعالى: { وءاية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرنه منازل حتى عاد كالعرجون القديم } (48)، يقول الباقلاني في هذا المعنى: ((هل تجد كل لفظة، وهل تعلم كل كلمة، تستقل بالاشتغال على نهاية البديع، وتتضمن شروط القول البليغ، فإذا كانت الآية تنتظم من البديع، وتتألف من البلاغات، فكيف لا تفوت حد المعهود، ولا تجوز شأو المؤلف ؟ وكيف لا تحوز قصب السبق ولا تتعالى عن كلام الخلق؟)) (49).

وأما عبد القاهر الجرجاني فقد أعزى الإعجاز القرآني إلى (النظم)، بعد أن هدم مجموعة من الآراء التي تجعل الإعجاز في غيره، مثل الكلمة المفردة، وهذا محال؛ وعلل ذلك بأن ألفاظ القرآن المفردة هي ألفاظ اللغة، ومنها أن يكون الإعجاز في معاني الكلمة المفردة، حيث رأى أن معاني الحمد والرب والعالمين وغيرها لم تتجدد في القرآن، وإنما بقيت على دلالتها في وضع اللغة، ورأى كذلك أن الإعجاز لا يمكن أن يكون في الاستعارة؛ لأن الإعجاز سيكون في آيات معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة (50).

ولكن بعد التمعن في الجزئية الأخيرة من رأي عبد القاهر والتي تخص الاستعارة - ولاسيما أنها موضوع بحثنا - أقول: ربما يسأل سائل: ما علاقة الاستعارة بالإعجاز القرآني؟ والمعلوم من التراث العربي القديم، وحتى قبل نزول القرآن أن الاستعارة وغيرها من الصور البيانية كانت مستعملة في كلام العرب شعراً ونثراً، وأن كثيراً من الآيات القرآنية لم تحتو على صور استعارية، فما وجه ربطها بالإعجاز القرآني؟

وهذا ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني نفسه بقوله: ((فإن قيل: قولك إلا (النظم) يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجازي من جملة ما هو به معجز، وذلك ما لا مساغ له، قيل: ليس الأمر كما ظننت، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز، وذلك لأن هذه المعاني التي هي (الاستعارة) ... وسائر ضروب (المجاز) من بعدها من مقتضيات (النظم)، وعنه يحدث وبه يكون)) (51).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول: إن الإعجاز ليس مقصوراً على الاستعارة بذاتها، وإنما هي تمثل جزءاً من بناء كلي يسمى بـ (الإعجاز) عرفت بعض جوانبه، وخفيت الأخرى، وما خفي كان أجمل وأروع وأجمل يقول الله تعالى: { قل لو كان البحر مداداً لكلمت ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمت ربي ولو جئنا بمثله مدداً } (52).

المبحث الثالث:

نماذج تطبيقية للاستعارة في تفسير الكشاف:

التصريحية والمكنية

الأصلية والتبعية

المرشحة والمجردة

بعد دراستنا لمفهوم الاستعارة عن بعض البلاغيين، وارتباط فنها بالإعجاز القرآني عند البعض الآخر، سنحاول في هذا المبحث تحديد ملامح الصورة الاستعارية في تفسير الكشاف من خلال النماذج التطبيقية التي اخترناها من تفسير الزمخشري.

ولعل ما يميز هذا المبحث أنه يبين الطريقة التي اتبعها الزمخشري في تفسيره وتحليله للاستعارة، وبيان قيمتها البلاغية من دون توضيح لنوع الاستعارة، ومرد ذلك راجع إلى أنه في عصر الزمخشري لم تكن معالم التقسيمات البلاغية المعروفة لدى علماء البلاغة المتأخرين قد اتضحت بعد، ولذلك فإن عملنا في هذا المبحث يحاول ربط الحديث بالقديم، من خلال توضيح وتحليل الاستعارات الواردة في الكشاف، وصهرها في القوالب الحديثة للتقسيمات والمصطلحات المتعارف عليها في كتب البلاغة الحديثة.

من أجل ذلك حرصت على ألا أذكر في المبحث الأول أنواع الاستعارات وأقسامها بعد مفهومها عند البلاغيين، وقصدت ذكرها هنا وذلك من خلال عرض الاستعارة كما أوردها الزمخشري في تفسيره متبعا إياها بتحليل وبيان لأركانها.

الاستعارة التصريحية والمكنية:

الاستعارة التصريحية:

يعرف السكاكي ت (626 هـ) في كتابه (المفتاح) الاستعارة التصريحية بقوله: ((هو أن يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه به)) (53)، أي هي ما صرح فيها بلفظ المشبه به، أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه، وذلك كما في قوله تعالى: {كتب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور} (54)، يقول الزمخشري: ((والظلمات والنور: استعارتان للضلال والهدى)) (55).

ففي الآية الكريمة مجازان تمثلا في (الظلمات والنور)، فقد شبهت الآية الكريمة الكفر والضلال بالظلمات، فحذف المشبه وذكر المشبه به (الظلمات)، على سبيل الاستعارة

التصريحية، كما شبهة الآية الكريمة الهداية والإيمان بالنور، فحذف المشبه وذكر المشبه به طبقاً لقاعدة الاستعارة التصريحية التي نص عليها البلاغيون.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي في الأولى تتمثل في عدم الاهتداء، والثانية في الهداية، والقرينة المانعة للمعنى الحقيقي تفهم من خلال السياق.

ومن الشواهد الاستعارية قوله تعالى: { في قلوبهم مرض } (56)، يقول الزمخشري مبيناً الفن البياني في هذه الآية: ((واستعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقةً ومجازاً، فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول: في جوفه مرض، والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب: كسوء الاعتقاد، والغل، والحسد، والميل إلى المعاصي، والعزم عليها، واستشعار الهوى، والجبن، والضعف، وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض، كما استعيرت الصحة والسلامة في نقائص ذلك، والمراد به هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر، أو من الغل والحسد والبغضاء)) (57).

فالمجاز في الآية الكريمة واقع في قوله: (مرض)، فقد شبهت الآية الغل والكفر بالمرض، وهو تشبيه معقول بمحسوس، فحذف المشبه، وذكر المشبه به (المرض) على سبيل الاستعارة التصريحية في عرف البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين تتمثل في السقم وعدم صحة السريرة، والقرينة المانعة للمعنى الحقيقي تفهم من سياق الآيات اللاحقة في قوله تعالى: { ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون } (58).

ومن شواهد الاستعارة التصريحية أيضاً قوله تعالى: { ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً } (59)، يقول الزمخشري: ((والإملاء لهم: تخليتهم وشأنهم، مستعار من أملى لفرسه إذا أرخى له الطول ليرعى كيف يشاء، وقيل هو إمهالهم وإطالة عمرهم)) (60).

فالمجاز واقع في قوله تعالى (نملي) فقد شبهت الآية الكريمة إمهال الكافرين وتركهم إلى حين بالإملاء ويعني: تطويل حبل الدابة لترعى على سجيته، فحذف المشبه وهو الإمهال والترك، وذكر المشبه به وهو: الإملاء، على سبيل الاستعارة التصريحية في عرف البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين: الحقيقي والمجازي تتمثل في الترك والإمهال إلى غاية محددة تنتهي بالموت بالنسبة للإنسان، وهو من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي تفهم من سياق الآيات.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: { واعتصموا بحبل الله جميعاً } (61)، يقول الزمخشري في تفسيره مبيناً موضع الاستعارة في الآية الكريمة: ((قولهم اعتصمت بحبله: يجوز أن يكون تمثيلاً لاستظهاره به ووثوقه بحمايته، بامتسك المتدلي من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه، وأن

يكون الحبل استعارة لعهدہ والاعتصام لوثوقه بالعهد، والمعنى: واجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به ولا تفرقوا عنه)) (62).

ففي الآية الكريمة وقع المجاز في قوله: (الحبل) فقد شبهت الآية عهد الله بالحبل، وهو تشبيه معقول بمحسوس، فحذف المشبه (عهد الله)، وذكر المشبه به (الحبل) طبقاً لقاعدة الاستعارة التصريحية التي نص عليها البلاغيون.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في التمسك والوحدة وعدم التفرق. ومن شواهد الاستعارة التصريحية أيضاً قوله تعالى: {واضمم إليك جناحك من الرهب} (63)، يقول الزمخشري موضحاً الصورة البيانية العجيبة في الآية الكريمة: ((والمراد بالجناح: اليد؛ لأن يدي الإنسان بمنزلة جناحي الطائر، والمراد بضم جناحه إليه: تجلده وضبطه نفسه، وتشدده عند انقلاب العصا حية، حتى لا يضطرب ولا يرهب، استعارة من فعل الطائر، لأنه إذا خاف نشر جناحيه وأرخاهما)) (64).

فالمجاز يتمثل في قوله تعالى: (جناحك)، فقد شبهت الآية يدي موسى عليه السلام بالجناحين، وهو تشبيه محسوس بمحسوس، فحذف المشبه (اليد)، وذكر المشبه به (الجناح) على سبيل الاستعارة التصريحية التي نص عليها البلاغيون، والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في عدم الجزع والخوف وإظهار الطمأنينة للمشاهد.

وقد جسدت الصورة البيانية هذا المشهد الرائع في أجمل صورة وكيف لا؟! ونحن ندرك أن الاستعارة هي الوسيلة الأولى للتحليق إلى سموات من الإبداع؛ إذ بالاستعارة ينقلب المعقول محسوساً، وتتكلم الجمادات، ويتنفس الصباح.

الاستعارة المكنية:

عرفها السكاكي في كتابه المفتاح بأنها: ((ذكر المشبه، وتريد المشبه به، دالاً على ذلك بنصب قرينة تنصبها، وهي أن تنسب إليه وتضيف شيئاً من لوازم المشبه به المساوية، مثل أن تشبه المنية بالسبع)) (65).

أي هي التي يحذف منها المشبه به، ويذكر المشبه، ويسند إلى المشبه المذكور شيء من لوازم المشبه به المحذوف، كما في قوله تعالى: {وينقضون عهد الله من بعد ميثاقه} (66)، يقول الزمخشري مبيناً نوع البيان في هذه الآية الكريمة: ((النقض: الفسخ وفك التركيب، فإن قلت: من أين ساغ استعمال النقص في إبطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين)) (67).

ويذكر الزمخشري بعد تفسيره هذه الآية تعريف الاستعارة المكنية فيقول: ((وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روافده، فينبهوا بتلك الرزمة على مكانه)) (68).

ففي الآية الكريمة وقع المجاز في قوله (ينقضون)، فقد شبهت الآية العهد بالحب، وهو تشبيه معقول بمحسوس، فذكر المشبه (العهد)، وحذف المشبه به (الحب)، وأسند إلى المشبه المذكور شيئاً من لوازم المشبه به المحذوف وهو الفعل (ينقض) على سبيل الاستعارة المكنية عند البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في: البطلان والانقطاع، وعدم الوفاء بالعهد.

أما إذا أمعنا النظر في تعريف الزمخشري للاستعارة المكنية فإننا نراه يتفق مع تعريف البلاغيين المحدثين، وهذا يعني أنه أراد الاستعارة بالكناية (المكنية)، وإن لم يحدد المصطلح؛ لأن مصطلح تقسيم الاستعارة كما نعهده الآن ظهر بعد الزمخشري، وبالتحديد عند السكاكي ومن تلاه من البلاغيين، حيث استقرت المصطلحات كما هي عليه في الوقت الحاضر في كتب البلاغة الحديثة.

ومن شواهد الاستعارة المكنية ما جاء على لسان سيدنا زكرياء في قوله تعالى: {واشتعل الرأس شيباً} (69)، يقول الزمخشري في بيان هذه الصورة: ((شبه الشيب بشواظ النار في بياضه، وإنارته وانتشاره في الشعر، وقشوه فيه وأخذه منه كل مأخذ، باشتعال النار، ثم أخرجه مخرج الاستعارة، ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس)) (70).

المجاز في الآية الكريمة واقع في قوله (اشتعل)، فقد شبهت الآية بياض الشيب بشواظ النار، وهو تشبيه محسوس بمحسوس، فذكر المشبه (الشيب)، وحذف المشبه به (شواظ النار)، وأسند إلى المشبه المذكور شيئاً من لوازم المشبه به المحذوف وهو (الاشتعال) طبقاً لقاعدة الاستعارة المكنية عند البلاغيين.

ومن شواهد الاستعارة المكنية أيضاً قوله تعالى: {والصبح إذا تنفس} (71)، يقول الزمخشري موضحاً الاستعارة في الآية الكريمة: ((فإن قلت: ما معنى تنفس الصبح؟ قلت: إذا أقبل الصبح، أقبل بإقباله روح ونسيم، فجعل ذلك نفساً له على المجاز، وقيل تنفس الصبح)) (72).

وقع المجاز في قوله (تنفس)، فقد شبهت الآية الصبح بالكائن الحي، وهو تشبيه محسوس بمحسوس، فذكر المشبه (الصبح)، وحذف المشبه به (الكائن الحي)، وأسند إلى المشبه المذكور شيئاً من لوازم المشبه به المحذوف وهو (التنفس) طبقاً لقاعدة الاستعارة المكنية التي نص عليها البلاغيون.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في الظهور والإبانة شيئاً فشيئاً، وحقيقته بداية انتشاره بظهور الأنوار في المشرق من أشعة الشمس قليلاً قليلاً، فبينه وبين إخراج النفس تشابه كبير.

الاستعارة الأصلية والتبعية:

الاستعارة الأصلية:

يعرفها السكاكي في كتابه (المفتاح) بقوله: ((هي أن يكون المستعار اسم جنس، كرجل وأسد، وكقيام وقعود، ووجه كونها أصلية هي ما عرفت أن الاستعارة مبناها على تشبيه المستعار له بالمستعار منه)) (73).

فالاستعارة الأصلية: هي ما كان اللفظ الذي جرت فيه اسماً جامداً غير مشتق، وذلك كما في قوله تعالى: {وعنده مفتاح الغيب لا يعلمها إلا هو} (74)، يقول الزمخشري: ((جعل للغيب مفاتيح عن طريق الاستعارة، لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في المخازن الموثوق منها بالإغلاق والإقفال، فأراد أنه هو المتوصل إلى المغيبات وحده لا يتوصل إليها غيره، كمن عنده مفاتيح أقفال المخازن ويعلم فتحها، فهو المتوصل إلى ما في المخازن)) (75).

فالمجاز واقع في قوله تعالى: (مفاتيح الغيب)، فقد شبهت الآية الغيب بالأبواب الموصدة التي لا تفتح إلا بمفاتيح القدرة والإرادة، فذكر المشبه (الغيب)، وحذف المشبه به (الأبواب)، وأسند إلى المشبه المذكور شيئاً من لوازم المشبه به المحذوف عل سبيل الاستعارة المكنية عند البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين تتمثل في: استحالة الوصول على الشيء الموثق منه بالإقفال والإغلاق، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة بصيغة منتهى الجموع وهو قوله: (مفاتيح الغيب)، وهو اسم جامد غير مشتق، وتلك هي خاصية الاستعارة الأصلية.

ومن شواهد الاستعارة الأصلية قوله تعالى: { وإنه في أم الكتب لدينا لعلي حكيم } (76)، والمراد بالأم في الآية الكريمة الأصل، حيث شبهت الآية هذا الأصل بالأم، فحذف المشبه (الأصل)، وذكر المشبه به (الأم) طبقاً لقاعدة الاستعارة التصريحية الأصلية في مفهوم البلاغيين.

الاستعارة التبعية:

عرفها السكاكي في كتابه مفتاح العلوم بقوله: ((هي ما تقع في غير أسماء الأجناس: كالأفعال، والصفات المشتقة منها، والحروف)) (77).

فالاستعارة التبعية هي: ما كان اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة اسماً مشتقاً أو فعلاً أو حرفاً، ومثال ذلك قوله تعالى: {ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة} (78)، يقول الزمخشري في هذه الاستعارة: ((كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وألق الألواح، وجر برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك وقطع الإغراء، ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم وذوق صحيح إلا لذلك، لأنه من قبيل شعب البلاغة)) (79).

والمجاز في هذه الآية يتمثل في قوله تعالى: (سكت)، فقد شبهت الآية انتهاء الغضب عن موسى بالسكوت، فحذف المشبه (الانتهاء والهدوء)، وذكر المشبه به (السكوت)، على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية عند البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في الهدوء والسكوت الذي عبرت عنه الآية بالفعل (سكت) وهو مشتق من السكوت.

ومن شواهد الاستعارة التبعية قوله تعالى: {ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم} (80)، يقول الزمخشري مبيناً الصورة البيانية في الآية: ((فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع؟ قلت: لا ختم ولا تغشيه على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل...)) (81).

فالمجاز واقع في قوله تعالى: (ختم)، فقد شبهت الآية الكريمة انغلاق قلوبهم بالختم الذي ضد الانفتاح والانشراح، فحذف المشبه (انغلاق قلوبهم) وذكر المشبه به (الختم) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية في عرف البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في القفل والغلق الذي عبرت عنه الآية الكريمة بالفعل (ختم) المشتق من (الختم).

ومن شواهد الاستعارة التبعية المتمثلة في المشتق ما جاء في قوله تعالى: {والله محيط بالكافرين} (82)، يقول الزمخشري موضحاً المجاز الواقع في الآية الكريمة: ((وإحاطة الله بالكافرين مجاز، والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة)) (83).

فالمجاز في الآية الكريمة واقع في قوله: (محيط) فقد شبهت الآية شمول قدرة الله بإحاطة المحيط بالشيء إحاطة تامة، فحذف المشبه (شمول القدرة)، وذكر المشبه به (الإحاطة)، طبقاً لقاعدة الاستعارة التصريحية التبعية عند البلاغيين.

والعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي تتمثل في امتناع فوات الأمر الذي عبرت عنه الآية باسم الفاعل (محيط)، وهو من المشتقات.

ومن شواهد الاستعارة التبعية الواقعة في الحروف قوله تعالى: { لعلكم تتقون } (84)، يقول الزمخشري موضحاً المجاز الواقع في الحرف: ((لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة)) (85).

فقد وقع المجاز في الآية في الحرف (لعل)، فقد شبهت الآية إرادة الله بحالة الرجاء، فحذف المشبه، وذكر المشبه به عن طريق الحرف (لعل) فوقعت الاستعارة التبعية بواسطة الحرف إذا كان للترجي.

الاستعارة المرشحة والمجردة:

يعرف السكاكي في كتابه المفتاح الاستعارة المرشحة والمجردة بقوله: ((إن الاستعارة لا بد لها من مستعار له، ومستعار منه، فمتى عقيبت بصفات ملائمة للمستعار له، أو تفريع كلام ملائم له، سميت: مجردة، ومتى عقيبت بصفات أو تفريع كلام ملائم للمستعار منه، سميت: مرشحة)) (86).

فالاستعارة المرشحة هي: ذكر ملائم للمشبه به، ومن ذلك قوله تعالى: { أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين } (87)، يقول الزمخشري في بيان الترشيح في هذه الآية: ((فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الريح والتجارة؟ كأن ثم مبايعة على الحقيقة، قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهي أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقف بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقاً وهو المجاز المرشح)) (88).

فقد شبهت الآية الكريمة (الضلالة والهدى) بالسلعة التي تستبدل، فذكر المشبه، وحذف المشبه به على سبيل الاستعارة المكنية عند البلاغيين، ثم ذكر ما يلائم المشبه به المحذوف (السلعة) وهو الريح والتجارة في قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهم).

والواضح من كلام الزمخشري أن مفهوم الترشيح بوصفه مصطلحاً بيانياً قد استقر من ذلك الوقت كما هو عليه الآن في كتب البلاغة الحديثة، فهو يرى أن الترشيح يرقى بالاستعارة إلى المرتبة العليا في درجات سلم البلاغة العربية.

ومن شواهد الاستعارة المرشحة قوله تعالى: { أومن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم } (89)، يقول

الزمخشري مبيناً الترشيح الاستعاري في الآية الكريمة: ((فإن قلت: ما معنى قوله: فانهار به في نار جهنم؟ قلت: لما جعل الجرف الهائر مجازاً عن الباطل قيل: فانهار به في نار جهنم، على معنى: فطاح به الباطل في نار جهنم، إلا أنه رشح المجاز فجاء بلفظ الانهيار الذي هو للجرف)) (90).

في الآية الكريمة جاء الترشيح في قوله تعالى: (فانهار)؛ لأن الآية شبهت الباطل بشفا جرف هار، فحذف المشبه (الباطل)، وذكر المشبه به (شفا جرف)، طبقاً لقاعدة الاستعارة التصريحية عند البلاغيين، ثم ذكر ما يلائم المشبه به المذكور وهو قوله: (فانهار) الذي هو للجرف، وهذا ما يسمى بالاستعارة المرشحة عند البلاغيين.

أما الاستعارة المجردة فهي ذكر ملائم للمشبه، كما في قوله تعالى: { ولا تشتروا بآيتي ثمناً قليلاً وإياي فانقون... } (91)، يقول الزمخشري موضحاً الاستعارة المجردة في الآية الكريمة: ((والاشتراء استعارة للاستبدال كقوله تعالى: (اشتروا الضلالة بالهدى)، يعني ولا تستبدلوا بآياتي ثمناً وإلا فالثمن هو المشتري به)) (92).

فقد شبهت الآية الكريمة الإيمان بآيات الله بما يستبدل في الشراء والبيع مجازاً، فذكر المشبه (آيات الله)، وحذف المشبه به (ما يستبدل)، على سبيل الاستعارة المكنية عند البلاغيين، ثم ذكرت الآية ما يلائم المشبه المذكور وهو (ثمناً)، وهذا ما يسمى بالاستعارة المجردة في عرف علماء البيان.

ومن شواهد الاستعارة المجردة قوله تعالى: { فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون } (93)، يقول الزمخشري مبيناً التجريد الاستعاري في الآية الكريمة: ((فإن قلت الإذاقة واللباس استعارتان، فما وجه صحتهما؟ والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة إيقاعها عليه؟ قلت: أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البليات والشدائد...، وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللبس: ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث، ولهم في نحو هذا طريقان لا بد من الإحاطة بهما، أحدهما: أن ينظروا فيه إلى المستعار له كما نظر إليه ههنا، والثاني*: أن ينظروا فيه إلى المستعار)) (94).

فالآية الكريمة شبهت الجوع باللباس لاشتماله على اللباس وهو ما يصيب الإنسان من حوادث، ثم ذكرت الآية ما يلائم المشبه وهو قوله: (فأذاقها)، لأن الجوع ألمه يذاق ولا يلبس. ويلاحظ في تقسيم الزمخشري للملائم الاستعاري أنه حين تعرض لما يعضد ويقوي المشبه به ذكر أنه يسمى (ترشيحاً) أما حين تعرض لذكر ملائم المشبه في هذه الآية لم يطلق على هذه التقوية مصطلح كما ذكره في ملائم المشبه به، بل اكتفى بالإشارة إليه وحسب.

الخاتمة

بعد دراستي لموضوع: (الاستعارة في تفسير الكشاف) توصلت إلى نتائج تمثل أساسيات هذا البحث وهي كالآتي:

- يعد الزمخشري إماماً من أئمة المعتزلة الذين اهتموا ببيان الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، وقد اهتم المعتزلة بالمجاز وأفاضوا فيه، وأجازوا وقوعه في القرآن الكريم، وهذا الاهتمام ببيان الإعجاز دفعهم إلى تأليف هذه الكتب التي أثرت المكتبة العربية الإسلامية بأصناف ذات قيمة علمية كبيرة في جميع مجالات العلوم والمعرفة.
- إدراك الزمخشري لأهمية علوم البلاغة؛ إذ جعلها من الأساسيات التي يجب على من يتصدى لتفسير كتاب الله إتقانها، ومعرفة دقائقها، إذ من دونها لا يمكن للباحث في كتاب الله أن يتوصل إلى أسرار إعجاز القرآن الكريم.
- إدراك الزمخشري لأهمية الجانب التطبيقي، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال تناوله لأنواع المجاز في آي الذكر الحكيم، بالشرح والتحليل، موضحاً نوعه ومكانته البلاغية، والأثر الذي يتركه في المتلقي.
- الاستعارة هي مجاز علاقته المشابهة، وقد ظل هذا المفهوم للاستعارة من عصر الجاحظ إلى يومنا هذا، وإن طرأ عليه بعض التغيير أو الزيادة في التقسيم كما هو عليه الآن في كتب البلاغة الحديثة.
- يمثل المبحث الثالث محاولة لربط القديم بالدراسات الحديثة من خلال دراسة الجوانب البلاغية في الكتب التراثية بطريقة تتماشى والمؤلفات التي تدرس في الجامعات العربية في هذا العصر.
- زاد الزمخشري تقسيمات الاستعارة وأنواعها وضوحاً من خلال تطبيقاته التحليلية على أنواع الاستعارة المختلفة.
- ثبات مصطلح الترشيح على ما هو عليه منذ عصر الزمخشري حتى الآن، ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال تعرضه لما يعضد ويقوي المشبه به حين ذكر أنه يسمى: ترشيحاً استعارياً.

الهوامش

- (1) ينظر أبو العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دار صادر ج/5-168-169
- (2) ينظر السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، مطبعة الكويت، ج/11-448.
- (3) ينظر تاج العروس، ص449.
- (4) ينظر جمال الدين الحسن علي بن يوسف القفطي، أنباه الرواة على أنباه النحاة، ط/1، 1968م، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، ص266.
- (4) ينظر وفيات الأعيان، ج5، ص170.
- (5) ينظر عبدالحميد قاسم النجار، الزمخشري آثاره ومنهجه النحوي، طرابلس 1982م، ص28.
- (6) ينظر السابق، ص29.
- (7) من هذه الدراسات: رسالة ماجستير بعنوان: الزمخشري آثاره ومنهجه النحوي، إعداد عبدالحميد قاسم النجار، جامعة طرابلس، والبلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، محمد حسنين أبو موسى، مصر: دار الفكر العربي، ومنهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، للدكتور الجويني.
- (8) الاسراء:40
- (9) الإمام جار الله محمود الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون لأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1947م ج2، 668.
- (10) البقرة:5.
- (11) تفسير الكشاف ج/47، 1.
- (12) الشعراء:102.
- (13) تفسير الكشاف ج/3، 323.
- (14) البقرة:26.
- (15) تفسير الكشاف ج/121.1،
- (16) الحج:29.
- (17) تفسير الكشاف ج/3، 155.
- (18) الزمر:64.
- (19) تفسير الكشاف ج/4، 143.
- (20) البقرة:23.
- (21) ينظر تفسير الكشاف ج/1، 102.
- (22) البقرة:25.
- (23) تفسير الكشاف ج/1، 113.
- (24) هود:24.
- (25) ينظر تفسير الكشاف ج/2، 387.
- (26) لسان العرب المحيط/ مادة عور.

- (27) عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت: دار الجبل، ج/1: 152.
- (28) عبدالله بن المعتز، كتاب البديع، بيروت: دار المسيرة، ط/3، 1982م، ص2.
- (29) ابو الفرج قدامة بن جعفر، كتاب نقد النثر، وبيروت دار الكتب العلمية، 1982م، ص64.
- (30) الرمانى والخطابى وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصر: دار المعارف، ط/2، 1986، ص85.
- (31) ينظر ابو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، بيروت: المكتبة العصرية، 1986، ص268.
- (32) عبد القاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، بيروت: دار المسيرة ط/3، 1983، ص28.
- (33) ينظر الإمام السكاكي، مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط/2، 1987، ص369.
- (34) الإسراء: 29.
- (35) السجدة: 12.
- (36) أبوهلال العسكري، الصناعتين، 274.
- (37) ينظر أسرار البلاغة، ص41.
- (38) فصلت: 10.
- (39) تفسير الكشاف ج/4 ، 189.
- (40) الزخرف: 3.
- (41) بدرالدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط/2، 1972، ج/3: 433.
- (42) الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، القاهرة: مكتبة دار التراث، ج 3 / 148.
- (43) ذكره الجاحظ في كتابه البيان والتبيين: (وفي كتابنا المنزل النظم الذي لم يقدر على مثله العباد) ص41.
- (44) قال به الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن، دار المعارف، ط/5 ، ص35.
- (45) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص75.
- (46) ينظر أبوهلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص1.
- (47) ينظر إعجاز القرآن للباقلاني، ص42.
- (48) يس: 36-37-38.
- (49) السابق، ص 188.
- (50) ينظر محمد كريم الكواز، الأسلوب في الإعجاز البلاغي، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية، ص256.
- (51) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص253.
- (52) الكهف: 104.
- (53) مفتاح العلوم، ص373.
- (54) إبراهيم: 1.
- (55) الكشاف ج/2، 537.
- (56) البقرة: 9.
- (57) السابق، ج/1، 59.
- (58) البقرة: 9.
- (59) آل عمران: 178.
- (60) الكشاف ج/1، 444.

- (61) آل عمران: 103.
- (62) السابق ج/1، 394.
- (63) القصص: 32.
- (64) الكشاف ج/3، 408.
- (65) مفتاح العلوم، ص 378.
- (66) البقرة: 26.
- (67) الكشاف ج/1، 119.
- (68) السابق، 119.
- (69) مريم: 3.
- (70) الكشاف ج/3، ص 4.
- (71) التكوين: 18.
- (72) السابق جم 4، ص 711.
- (73) مفتاح العلوم، ص 380.
- (74) الأنعام: 60.
- (75) الكشاف ج/2، 31.
- (76) الزخرف: 3.
- (77) مفتاح العلوم ص 380.
- (78) الأعراف: 154.
- (79) الكشاف: ج/2، 163.
- (80) البقرة: 6.
- (81) السابق، ج/1، 48.
- (82) البقرة: 18.
- (83) الكشاف: ج/1، 85.
- (84) البقرة: 20.
- (85) السابق ج/1، 92.
- (86) مفتاح العلوم: ص 835.
- (87) البقرة: 15.
- (88) الكشاف: ج/1، 70.
- (89) التوبة: 110.
- (90) الكشاف ج/2: 312.
- (91) البقرة: 40.
- (92) الكشاف: ج/1، 132.
- (93) النحل: 112.
- * هكذا وردت في النص الأصلي: والصحيح والآخر وليس الثاني.
- (94) الكشاف: ج/2: 638.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية قالون عن نافع المدني.
1. أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني ، إعجاز القرآن ، ؛ تح: السيد أحمد صقر، مصر، دار المعارف، د/ت، ط5.
 2. أبو العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د/ت.
 3. أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الجبل، د/ت، د/ط.
 4. أبوهلال الحسن بن عبدالله بن سهيل العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المكتبة العصرية، 1986، د/ط.
 5. أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد السكاكي، مفتاح العلوم، بيرو أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، ت: دار الكتب العلمية؛ 1987؛ ط2.
 6. بدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، د/م، 1972، ط2.
 7. بكري شيخ أمين، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، بيروت: دار الملايين، 1984م، ط2.
 8. جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري أساس البلاغة، ج/1 ، مصر: دار الهيئة العامة للكتاب، 1985م، ط2.
 9. جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، أنباه الرواة على أنباه النحاة، ، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986م.
 10. الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت دار الكتب العلمية، 1985م.
 11. الرمانى والخطابى وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، 1968، ط2.
 12. السيد محمد مرتضى الحسين الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، الكويت، د.م، د/ت، د/ط.
 13. عبدالحميد قاسم النجار، الزمخشري أثاره ومنهجه النحوي، طرابلس، 1982م
 14. عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة، ، تح: ه رتير، بيروت: دار المسيرة، 1983م، ط3.
 15. عبدالله بن المعتز، البديع، بيروت دار المسيرة، 1982م، ط3.
 16. قدامة بن جعفر، نقد النثر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م، د/ط.

17. محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي؛ 1947م.
18. محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، مصر، دار الفكر العربي. د/ت، د/ط.
19. محمد كريم الكواز الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، ، طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية، 1426هـ.
20. مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث، د/ت، د/ط.

المواجهة التشريعية لجريمة غسل الأموال

د. خالد عبدالله محمد قرقر

كلية القانون بني وليد

المواجهة التشريعية لجريمة غسل الأموال

د. خالد عبدالله محمد قرقر

كلية القانون بني وليد

تمهيد :

لقد تفشت ظاهرة غسل الأموال في المجتمعات الغربية مؤخراً مع انتشار وتشعب الأنشطة الإجرامية، والتي تتم بمليارات الدولارات وتسبب أثراً اقتصادياً دولية هامة وسلبية، وإذا كانت هذه الظاهرة قد تفشت في الغرب فإن مجرميها غالباً ما يترصدون بالأسواق الناشئة، وتلك التي تسعى إلى فتح أسواقها أمام رأس المال الأجنبي، الأمر الذي بات يتطلب دراسة هذه الممارسات غير المشروعة، وذلك للحيلولة دون تغلغل هذا النشاط غير المشروع في الاقتصاديات العربية⁽¹⁾.

وقد عرفت جريمة غسيل الأموال منذ القدم حيث ارتبطت هذه الجريمة بأعمال القرصنة البحرية، والتي من أشهرها عمليات القرصنة التي قام بها Henry enery وعصابته في المحيط الأطلنطي والمحيط الهندي⁽²⁾.

ونظراً للتوافق بين السياسة الجنائية والسياسة الاقتصادية لأجل تحقيق نتائج إيجابية في مكافحة الجرائم ذات البعد الاقتصادي، فإن ظاهرة غسيل الأموال من الصور الإجرامية المستحدثة التي يجب أن يتصدى لها التشريع الاقتصادي والجنائي معاً، وتتزايد خطورتها نظراً لبعدها الذي يتخطى حدود الدولة الواحدة حيث تنسم بالطابع عبر الوطني، والذي يتطلب تعاوناً دولياً⁽³⁾.

1- صلاح الدين حسن السيسي، غسيل الأموال، الجريمة التي تهدد استقرار الاقتصاد الدولي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004، ص 5.

2- د. محمد الأمين البشري، التحقيق في جرائم غسيل الأموال، بحث منشور في مجلة الشرطة، الإمارات العربية المتحدة، 2002، العدد 383، ص 38.

3- د. هدى حامد قشقوش، جريمة غسيل الأموال في نطاق التعاون الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، 2003، ص 5.

ونظراً للآثار السلبية المترتبة على غسل الأموال، سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو أمنية أو سياسية، تأتي ضرورة اتخاذ كافة السبل لمكافحةها عن طريق التعاون والتنسيق بين المؤسسة التشريعية والمؤسسات المالية والمصرفية، بالإضافة للتعاون الدولي والإقليمي في هذا المجال. وتأتي أهمية التشريع في مجال مكافحة غسيل الأموال القذرة، نظراً لأن التشريع يمثل إحدى الوسائل التي تحقق الضبط الرسمي في المجتمع، وما يقوم به من إصدار القوانين والقرارات التي تحدد السلوك السوي وغير السوي، ولأن الجزاء القانوني يمثل عنصر ردع للأفراد، لذلك يمكن توظيف التشريع كمدخل مهم في مكافحة ظاهرة غسيل الأموال.

أولاً: ماهية غسيل الاموال.

أ- بعض الآراء الفقهية:

عرفت جريمة غسل الاموال بانها "مجموعة من العمليات المالية المتداخلة لإخفاء المصدر غير المشروع للأموال، وإظهارها في صورة أموال متحصلة من مصدر مشروع أو المساهمة في توظيف أو إخفاء أو تحويل العائد المباشر أو غير المباشر لجريمة هي جناية أو جنحة" (1).

وفي تعريف آخر لجريمة غسل الأموال أنها مجموعة العمليات ذات الطبيعة الاقتصادية التي تتبع لتغيير صفة أموال تم الحصول عليها بطريقة غير مشروعة لتظهر كما لو كانت نشأت أصلاً عن مصدر مشروع (2).

ومن الآراء الفقهية (3) ما يستحسن استخدام مصطلح "تطهير الأموال غير المشروعة" ويستند على استخدام مماثل في ظل قانون الإجراءات الجنائية الفرنسي مفاده قيام غرفة الاتهام بتطهير الإجراء المعيب من خلالها مما لحقه من عوار أو عيب.

يعتبر غسل الأموال عبارة عن توظيف الأموال داخل الدولة أو خارجها في أعمال مشروعة لطمس الأصل غير المشروع لهذه الأموال، وذلك من خلال تسلل هذه الأموال إلى المشروعات الاقتصادية والتأثير فيها، وبذلك تمر الأموال المتحصل عليها من جرائم وخلال

1- هدى حامد قشقوش ، جريمة غسل الأموال في نطاق التعاون الدولي، مرجع سابق، ص 7.

2- فؤاد شاكر، غسل الأموال، وأثره في الاقتصاد القومي، مطبوعات البنك المركزي المصري، معهد الدراسات المصرفية، 1996، بند 1، ص 1.

3- عمر عيد الغريب، المواجهة الجنائية لغسل الأموال ، ندوة مركز بحوث ودراسات مكافحة الجريمة ومعاملة المجرمين، 1997، جامعة القاهرة، كلية الحقوق ، ص 31.

قنوات استثمار شرعية، ويعاد استغلالها بعد ذلك على أنها من مصدر ربح مشروع، ويتم غسل هذه الأموال بواسطة بعض البنوك والمصارف والشركات متعددة الجنسيات بهدف الريح وإخفاء حقيقة مصدر هذه الأموال، وللمزيد من التضليل يقوم أشخاص آخرون غير أعضاء الجريمة بغسل هذه الأموال مقابل مبالغ نقدية تدفع لهم لعدم كشف مصدرها الحقيقي⁽¹⁾.

نلاحظ بأن غسل الأموال تعددت بشأنه وجهات النظر ومرد هذا التعدد اختلاف الزاوية أو المنظور الذي يهتم به وترتب على ذلك بطبيعة الحال عدم الاتفاق على تعريف محدد وإن كان هناك قاسم مشترك يجمع بين هذه الوجهات والتي يبرز منها على وجه الخصوص المنظور الاقتصادي أو المالي والمنظور القانوني باعتبار أن تشريعات غسل الأموال يغلب عليها الطابع المزدوج.

كما أن هذه التعريفات وغيرها، إنما تتفق على شيء واحد وهو التأكيد على أن جوهر عملية غسل الأموال هو إخفاء أو تمويه طبيعة الأموال ذات المصدر الجرمي، وليس مجرد نقل الأموال أو إخفائها عن أعين سلطات تنفيذ القانون.

ب- تعريف بعض التشريعات لجريمة غسل الأموال:

جاءت المادة الثانية من قانون مكافحة غسل الأموال الليبي⁽²⁾ حيث عرفت غسل الأموال بأنه " يُعدُّ مُرتكباً جريمة غسل الأموال كُلُّ من أتى سلوكاً من أنماط السلوك التالية :

أ- تملك الأموال غير المشروعة، أو حيازتها أو استعمالها أو استغلالها، أو التصرف فيها على أي وجه، أو تحويلها أو نقلها أو إيداعها أو إخفاؤها، بقصد تمويه مصدرها غير المشروع.

ب- تمويه حقيقة الأموال غير المشروعة، أو إخفاء مكانها أو طريقة التصرف فيها أو حركتها، أو الحقوق المتعلقة بها أو ملكيتها أو حيازتها.

ج- الاشتراك فيما سبق بأي صورة من صور الاشتراك.

وتكون الأموال غير مشروعة إذا كانت مُتَحَصَّلة من جريمة، بما في ذلك الجرائم المنصوص عليها في الاتفاقية الدولية لمكافحة الجريمة المنظمة، والبروتوكولات الملحقة

1- عبد الله أحمد المشرخ، مكافحة الإجرام الاقتصادي والمالي، بحث منشور في مجلة الفكر الشرطي، إدارة شرطة الشارقة، العدد 3، س 13، 2000، ص 12.

2- قانون رقم (2) لسنة 1373هـ و.ر/2005 مسيحي بشأن مكافحة غسل الأموال، ليبيا.

بها، والاتفاقيات الدولية لمكافحة الفساد، وغيرهما من الاتفاقيات الدولية، ذات الصلة، التي تكون الدولة طرفاً فيها".

كما جاءت المادة (1) من قانون مكافحة غسل الأموال المصري⁽¹⁾، وعرفت غسل الأموال بأنه " كل سلوك ينطوي على اكتساب أموال أو حيازتها أو التصرف فيها أو إدارتها أو حفظها أو استبدالها أو إيداعها أو ضمانها أو استثمارها أو نقلها أو تحويلها أو التلاعب في قيمتها إذا كانت متحصلة من جريمة من الجرائم المنصوص عليها في المادة (2) من هذا القانون مع العلم بذلك، متى كان القصد من هذا السلوك إخفاء المال أو تمويه طبيعته أو مصدره أو مكانه أو صاحبه أو صاحب الحق فيه أو تغيير حقيقته أو الحيلولة دون اكتشاف ذلك أو عرقلة التوصل إلى شخص من ارتكب الجريمة المتحصل منها المال ".
أما قانون دولة الإمارات العربية المتحدة بشأن تجريم غسل الأموال⁽²⁾ فقد نصت المادة الثانية منه على :

1- يعد مرتكباً جريمة غسل الأموال كل من أتى عمداً أو ساعد في أي من الأفعال التالية بالنسبة للأموال المتحصلة من أية جريمة من الجرائم المنصوص عليها في البند (2) من هذه المادة:

- أ- تحويل المتحصلات أو نقلها أو إيداعها بقصد إخفاء أو تمويه المصدر غير المشروع لها.
- ب- إخفاء أو تمويه حقيقة المتحصلات، أو مصدرها، أو مكانها أو طريقة التصرف فيها أو حركتها أو الحقوق المتعلقة بها أو ملكيتها.
- ج- اكتساب أو حيازة أو استخدام تلك المتحصلات.

وفي نفس الاتجاه أيضاً مشروع قانون مكافحة غسل الأموال الأردني لسنة 2005 الذي أقره مجلس الوزراء في جلسته المنعقدة بتاريخ 2005/3/2، نصت المادة (4) منه على: يعد غسبلاً للأموال أي فعل من الأفعال التالية :

- أ- إخفاء المصدر الحقيقي للأموال غير المشروعة أو مكان وجودها أو التمويه عليها بتبديلها أو تحويلها.
- ب- إخفاء ملكية أي مال غير مشروع أو إعطاء أي معلومة مضللة بشأن هذه الملكية قصداً.

ج- تملك مال غير مشروع أو حيازته أو استخدامه أو توظيفه لشراء أموال منقولة أو غير منقولة أو للقيام بعمليات مالية مع العلم بأنها أموال غير مشروعة.

1- القانون المصري رقم 80 لسنة 2002، بشأن مكافحة غسل الأموال.

2- قانون رقم (4) لسنة 2002، بشأن تجريم غسل الأموال ، الإمارات العربية المتحدة.

نلاحظ بأن هذه التشريعات تتصف تعاريفها بالاسهاب، حيث غلب عليها تعريف غسل الأموال من المنظور الاقتصادي وتعداد آليات الغسل مما يندرج في عنصر السلوك أو النشاط الإجرامي بدرجة أكثر ملائمة أو اتصالاً عنه من إدخاله في التعريف. وكان ذلك واضحاً في القانون المصري رقم 80 لسنة 2002م من خلال تعريفه لغسل الأموال، وكذلك القانون الإماراتي رقم 4 لسنة 2002م حيث نلاحظ أن المشرع عنون الفصل الأول في هذا القانون بعنوان " تعريف غسل الأموال" في حين أنه لم يتضمن تعريفاً لغسل الأموال وما ورد في المادة الثانية من هذا الفصل ما هو إلا تعداد لصور السلوك أو النشاط الإجرامي والتي يتضمنها الركن المادي لجرائم غسل الأموال.

ثانياً: دور التشريع في مكافحة غسل الأموال :

نصت المادة (14) من قانون مكافحة غسل الأموال المصري ⁽¹⁾ على انه : يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز سبع سنوات وبغرامة تعادل مثلي الأموال محل الجريمة، كل من ارتكب أو شرع في ارتكاب جريمة غسل الأموال المنصوص عليها في المادة (2) من هذا القانون.

ويحكم في جميع الأحوال بمصادرة الأموال المضبوطة أو بغرامة إضافية تعادل قيمتها في حالة تعذر ضبطها أو في حالة التصرف فيها إلى الغير حسن النية. كما نصت المادة (15) من نفس القانون على (يعاقب بالحبس وبالعقوبة التي لا تقل عن خمسة آلاف ولا تتجاوز عشرين ألف جنيه أو باحدى هاتين العقوبتين كل من يخالف أياً من أحكام المواد (8، 9، 11) من هذا القانون).

اما المشرع الليبي فقد نص في المادة الرابعة⁽²⁾ "مع عدم الإخلال بالعقوبات المنصوص عليها في قانون العقوبات أو أيّ قانون آخر، والمُقَرَّرَة للجرائم التي تكون مصدراً للأموال غير المشروعة، يُعاقَبُ على جريمة غسل الأموال، المنصوص عليها في الفقرة (أولاً) من المادة الثانية، بالسجن وبغرامة تُعادل قيمة المال محلّ الجريمة، مع مُصادرة المال. وإذا كان الجاني مُساهماً في الجريمة المُتَحَصِّلَة منها الأموال، سواء بوصفه فاعلاً أو شريكاً، عُوقِبَ بعقوبة الجريمة ذات الوصف الأشد، مع زيادة حدِّها إلى الثلث.

1- قانون مكافحة غسل الأموال رقم 80 لسنة 2002، المصري.

2 - قانون رقم (2) لسنة 1373 و.ر/2005 مسيحي بشأن مكافحة غسل الأموال، ليبيا.

أما إذا كان الجاني يَعْلَمُ أن الأموال مُتَحَصِّلَةٌ من جريمة عقوبتها أشد، دون أن يكون مساهماً فيها، فتَوْقَعُ عليه العقوبة المُقَرَّرَةُ لتلك الجريمة".

وتنقضي المادة (19) ⁽¹⁾ من قانون الامارات العربي الاسترشادي، بأنه (كل من قام بتحويل الأموال غير المشروعة أو نقلها أو تمويه المصدر غير المشروع لها أو إخفائها، أو قام باستخدام أو اكتساب أو حيازة الأموال مع العلم بأنها مستمدة من مصدر غير مشروع، أو بتحويل الموارد أو الممتلكات، مع العلم بمصدرها غير المشروع، وذلك عن طريق استخدام الشبكة المعلوماتية أو أحد أجهزة الحاسب الآلي وما في حكمها بقصد إضفاء الصفة المشروعة على تلك الأموال أو أنشأ أو نشر موقعاً لارتكاب أي من هذه الأفعال، يعاقب بالسجن.

وقد جاء نص المادة (13) ⁽²⁾ إماراتي (يعاقب كل من يرتكب أحد الأفعال المنصوص عليها في البند (1) من المادة (2) ⁽³⁾ من هذا القانون بالحبس لمدة لا تزيد على سبع سنوات أو بالغرامة التي لا تجاوز (300.000) ثلاثمائة ألف درهم ولا تقل عن (30000) ثلاثين ألف درهم أو بالعقوبتين معاً مع مصادرة المتحصلات أو ممتلكات تعادل قيمتها قيمة تلك المتحصلات أو ما يعادل تلك المتحصلات إذا حولت أو بدلت جزئياً أو كلياً إلى ممتلكات أخرى أو اختلطت بممتلكات أخرى اكتسبت من مصادر مشروعة.

وتنص المادة (14) من نفس القانون على " يعاقب كل من يخالف حكم المادة (3) ⁽⁴⁾ من هذا القانون بالغرامة التي لا تقل عن (300000) ثلاثمائة ألف درهم ولا تزيد على (1000000) مليون درهم، مع مصادرة المتحصلات أو ممتلكات تعادل قيمتها قيمة تلك المتحصلات أو ما يعادل تلك المتحصلات إذا حولت أو بدلت جزئياً أو كلياً إلى ممتلكات أخرى أو اختلطت بممتلكات أخرى اكتسبت من مصادر مشروعة".

1- قانون الإمارات العربي الاسترشادي لمكافحة جرائم تقنية المعلومات وما في حكمها، اعتمده مجلس وزراء العدل العرب في دورته التاسعة عشرة بالقرار رقم 495- د 19 - 2003/10/8. ومجلس وزراء الداخلية العرب في دورته الحادية والعشرين بالقرار رقم 417- د 21/ 2004.

2- القانون الاتحادي رقم (4) لسنة 2002 في شأن تجريم غسل الأموال، الإمارات العربية المتحدة.

3- الأفعال المنصوص عليها في البند المشار إليه هي : 1- تحويل المتحصلات أو نقلها أو ايداعها بقصد إخفاء أو تمويه المصدر غير المشروع لها. 2- إخفاء أو تمويه حقيقة المتحصلات، أو مصدرها، أو مكانها أو طريقة التصرف فيها أو حركتها أو الحقوق المتعلقة بها أو ملكيتها. 3- اكتساب أو حيازة أو استخدام تلك المتحصلات.

4- المادة (3) تنص على " تكون المنشآت المالية والمنشآت المالية الأخرى والتجارية والاقتصادية العاملة في الدولة مسؤولة جنائياً عن جريمة غسل الأموال إذا ارتكبت باسمها أو لحسابها عمداً وذلك دون اخلال بالجزاءات الإدارية المنصوص عليها في القانون.

أما المادة العاشرة (1) مشروع قانون مكافحة غسل الأموال الأردني لسنة 2005 تنص على أ- "دون الإخلال بأي عقوبة أشد ورد النص عليها في أي تشريع آخر، يعاقب كل من يرتكب جرم غسل الأموال بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على ثلاث سنوات أو بغرامة لا تزيد على مليون دينار أو بكلتا هاتين العقوبتين مع مصادرة تلك الأموال وتضاعف العقوبة في حال التكرار.

ب- يعاقب الشريك والمتدخل والمحرض في جرائم غسل الأموال بعقوبة الفاعل الأصلية. وقد جاء في الفصل (63) من القانون التونسي في مكافحة غسل الأموال " يعاقب مرتكب غسل الأموال بالسجن من عام إلى ستة أعوام وبخطية من خمسة آلاف دينار إلى خمسين ألف دينار ⁽¹⁾. ويمكن الترفيع في مبلغ الخطية إلى ما يساوي نصف قيمة الأموال موضوع الغسل".

وفي الفصل (64) من نفس القانون، فقد جاء "يكون العقاب بالسجن من خمسة أعوام إلى عشرة أعوام وبخطية من عشرة آلاف دينار إلى مائة ألف دينار إذا ارتكبت الجريمة: - ممن اعتاد القيام بعمليات غسل الأموال. - ممن استغل التسهيلات التي خولتها له خصائص وظيفته أو نشاطه المهني أو الاجتماعي.

- من قبل مجموعة منظمة. ويقصد بمجموعة منظمة على معنى هذا الفصل كل مجموعة تكونت لأي مدة كانت مهما كان عدد أعضائها وكل وفاق وقع بقصد التحضير لارتكاب جريمة أو عدة جرائم. ويمكن الترفيع في مبلغ الخطية إلى ما يساوي قيمة الأموال موضوع الغسل".

كما هو ملاحظ فإن العقوبات المنصوص عليها سواء في القانون الليبي أو القانون المصري أو القانون الإماراتي أو الأردني أو التونسي، جميعها تفرض عقوبة السجن والغرامة والمصادرة، وذلك مع الاختلاف في مدة السجن ومقدار الغرامة بين كل منهما.

فالقانون المصري كما هو ملاحظ من نص المادة 14 السالفة الذكر، كان أشدها حيث فرض غرامة تعادل مثلي الأموال محل الجريمة. وهو الوحيد من بين القوانين سالفة الذكر الذي أشار إلى الشروع في جريمة غسل الأموال كما هو وارد في المادة 14 سالفة الذكر "كل من ارتكب أو شرع في ارتكاب جريمة غسل الأموال....".

1- القانون عدد (75) ، لسنة 2003، المؤرخ في 2003/12/10، المتعلق بدعم المجهود الدولي لمكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال ، الجمهورية التونسية.

ويليه القانون الليبي ايضا حيث فرض عقوبة السجن وغرامه تعادل قيمة المال محل الجريمة، مع مصادرة المال.

أما القانون الإماراتي فقد حدد مقدار الغرامة على أن لا تتجاوز 300000 درهم. وكذلك المشرع الأردني حدد مقدار الغرامة على أن لا تزيد عن مليون دينار. وأيضاً المشرع التونسي حددها من خمسة آلاف دينار إلى خمسين ألف دينار.

وفي رأيي أن هذا التحديد لمقدار الغرامة هو مأخذ على كل من المشرع الإماراتي والأردني والتونسي، لأنه كما اتضح لنا سابقاً فإن المبالغ التي يتم غسلها هي مبالغ طائلة وتصل إلى المليارات أو أكثر، وبالتالي عندما تكون الغرامة لا تتجاوز 300000 درهم أو المليون دينار أو خمسة آلاف دينار، فإنها لا تشكل رادعاً لمافيات غسل الأموال، فهي مبالغ بسيطة بالنسبة لهم. وأنا أرى بأن المشرع المصري وكذلك المشرع الليبي كانا موفقين جداً في هذه النقطة بالذات عندما فرض المشرع المصري غرامة تعادل مثلي الأموال محل الجريمة، وكذلك الليبي غرامه تعادل قيمة المال محل الجريمة، ومصادرة المال.

ثالثاً: دور البنوك والمؤسسات المالية في مكافحة غسل الأموال :

تقوم المؤسسات المالية والمصرفية بدور هام في مجال مكافحة غسل الأموال، حيث تقع المسؤولية على عاتق هذه المؤسسات في اتخاذ كافة الوسائل لمنع دخول الأموال القذرة الناتجة عن الأنشطة الإجرامية والأنشطة غير المشروعة إلى المؤسسات المالية والمصرفية، وذلك عن طريق معرفة العميل ومراقبة العمليات محل الشبهة والتعاون والتنسيق مع المؤسسات الدولية في مكافحة هذا النشاط غير المشروع⁽¹⁾.

وتعد البنوك من أهم المؤسسات المالية وأكثرها تأثيراً واستجابة للمتغيرات الاقتصادية الدولية أو المحلية باعتبارها أداة فعالة ومؤثرة في دفع عملية التنمية الاقتصادية وخاصة في الدول النامية، ومن ثم يغدو الدور الذي تلعبه في إطار مكافحة ظاهرة غسل الأموال دوراً إيجابياً ومؤثراً في القضاء على هذه الظاهرة أو الحد منها، وتلك مهمة لا تحيد عنها، بلوغاً إلى غايتها.

وقد بدأ الجهاز المصرفي المصري العمل بالإجراءات الجديدة الخاصة بمكافحة عمليات غسل الأموال وفقاً للقواعد التي أصدرها البنك المركزي المصري تحت عنوان (أعرف

1- عادل عبد الجواد محمد الكردوسي، التعاون الأمني العربي ومكافحة الإجرام المنظم عبر الوطني، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005، ص 99.

عميلك). وتضمنت الإجراءات الجديدة حظر فتح أية حسابات بكافة أنواعها لشخصيات مجهولة الهوية أو بأسماء صورية أو وهمية ومنح الأرقام الكودية عند الفتح. وحظر قبول أية أوراق من العميل يطلب فيها فتح الحساب وإلزامه بملء طلب فتح الحساب على نماذج البنك وأن يتم تحريرها بالكامل من خلال البطاقة الشخصية أو العائلية للعميل. مع ضرورة أن يشتمل النموذج على كافة البيانات متضمناً الاسم والعنوان الدائم والجنسية ومحل الإقامة وقت فتح الحساب ورقم التليفون والوظيفة وأسماء من يفوضهم العميل في الإطلاع على الحساب أو الإيداع أو السحب وبياناتهم بالكامل أيضاً. بالإضافة إلى ضرورة حصول البنك على إقرار من مقدم طلب فتح الحساب بأن هذا الحساب ملك خاص له ولا يستخدمه شخص آخر غيره وليس باسم مجموعة معينة. وفي حالة طلب أي بنك أو مؤسسة أجنبية فتح حساب لها في مصر لابد أن يكون لدى البنك الذي يفتح الحساب بياناتها الكاملة عنها والتأكد من صحة البيانات المقدمة إليه. كما تضمنت الضوابط قيام البنوك بتحديد بيان بالعملاء الذين تتعامل معهم ومن لا تتعامل معهم، والتعرف على العملاء الجدد من خلال الاستمارة التي يحررها العميل على نماذج البنك وينطبق ذلك على كافة الحسابات بالجنه المصري أو بالعملة الأجنبية⁽¹⁾.

كما أصدر بنك الشعب الصيني (البنك المركزي) تقريراً عن مكافحة غسل الأموال السوداء لعام 2004، وهو أول تقرير يصدره البنك بعد أن فوضه القانون حق التنظيم والتنسيق لأعمال الدولة في مكافحة تبييض الأموال القذرة. جاء في التقرير أن النظام الجديد الذي وضعته الصين لأعمال مكافحة غسل الأموال قد أظهر جبروته. والبنك المركزي يتدرس مع وزارة الأمن العام وهيئات معنية أخرى في كيفية وضع منظومة فعالة لأعمال مكافحة غسل الأموال تتناسب مع الظروف الصينية الخاصة والمعايير الدولية في ظل الوضع الجديد. وأشار التقرير إلى أن العام 2004 هو العام الذي حققت فيه الصين تقدماً هاماً في قضية مكافحة تبييض الأموال غير المشروعة الناتجة عن ارتكاب الجرائم. فقد عززت الحكومة الصينية جهودها لمكافحة جرائم تبييض الأموال السوداء، محققة تقدماً اختراقياً تاريخياً في التحدي ومعالجة قضايا غسل الأموال في عام 2003، إذ تم ضبط 50 قضية من هذا القبيل قيمتها 570 مليون يوان و 447 مليون دولار أمريكي وذلك بالتعاون بين البنك المركزي ومصلحة الدولة لمراقبة النقد الأجنبي وسلطات الشرطة. وفي فترة أبريل-ديسمبر 2004، تم تدمير 155 مصرفاً سرياً ووكراً لتجارة النقد الأجنبي غير المشروعة

وضبط 12.5 مليار يوان (حوالي 1.5 مليار دولار أمريكي) من الأموال اللاشريعة واعتقال 274 مشتبهاً بالجرائم.

هذا وقد أنشأ بنك الشعب الصيني في أبريل 2004 مركزاً للمراقبة والفحص والتحليل لمكافحة غسل الأموال في الصين، وهو مسؤول عن جمع وتحليل وتقديم المعلومات عن مكافحة تبييض الأموال القذرة وتبادل هذه المعلومات مع نظيراته الدولية. وبدأ يعمل هذا المركز رسمياً في أغسطس 2003 وتلقى حتى نهاية العام 3.217 مليون مادة من المعلومات حول العمليات المصرفية بالعملة المحلية والأجنبية و 10740 تقريراً عن العمليات المشتبه فيها. وورد في التقرير المذكور أن مختلف الهيئات المصرفية الصينية قد أبلغت في العام السابق عن أكثر من 4639 مليون عملية مصرفية كبيرة مشتبه فيها بالعملة الصينية قيمتها الإجمالية 16582.075 مليار يوان (حوالي 2002.66 مليار دولار أمريكي)، وعن أكثر من 4.316 مليون عملية مصرفية كبيرة مشتبه فيها بالنقد الأجنبي قيمتها الإجمالية 166.1198 مليار دولار أمريكي. وفي عام 2004، ساهمت الصين في تشكيل فرقة تدبير الأموال الأوروبية لمكافحة غسل الأموال ومحاربة الإرهاب. وفي يناير 2005، أصبحت مراقباً لـ "فرقة العمل الخاصة للعمليات المصرفية"، بحيث خطت الصين خطوة هامة في مجال غسل الأموال دولياً⁽¹⁾.

وقد فرض المراقبون وأجهزة تنفيذ القوانين، في كل أرجاء العالم، ضغطاً كبيراً على المؤسسات المالية لصياغة برامج متينة لمكافحة غسل الأموال. ويتمثل المكون المركزي في كل هذه البرامج بالقدرة على ممارسة الرقابة، والإشراف وتحليل العمليات والبيانات عن المعاملات، بهدف اكتشاف الأنشطة المشبوهة، وإعداد التقارير حولها. ونتيجة لهذه الضغوط فإن المؤسسات المالية تخصص اليوم المبالغ الهائلة لشراء وبناء الحلول المبرمجة والمعقدة لمكافحة غسل الأموال. وعلى الرغم من عدم وجود الحلول الكاملة لمكافحة غسل الأموال، فإن هناك أدوات للمكافحة، إذ أن أفضل الأدوات المتاحة تقع اليوم ضمن تكنولوجيا حاسوبية مكتبية. ومن هذه التكنولوجيا المكتبية (قواعد البيانات، والانترنت)، وكيفية استخدامها بشكل إبداعي لاكتشاف عمليات غسل الأموال، ومنعه والتحري عنه، إذ أن "مايكروسوفت أكسل" هي إدارة لقاعدة البيانات تستخدم لتوضيح الطرق اللازمة لتكييف المعلومات عن العميل والمعاملات لغرض تحليل غسل الأموال والجداول المحورية ورسم الخرائط. هذا في حين أن المصفيات (Filters) وعدد آخر من الأدوات والوسائل قد أخضعت للمراجعة. ويعتبر "كاشف

الانترنت" الأسلوب الحاسوبي المستخدم لاستكشاف الإنترنت والتعامل في الموقع وعلى الشبكة الدولية. إذ يتم من خلاله إجراء المقابلة مع أهم عملاء الانترنت، واستكشاف المكونات الأساسية الثلاثة للموقع بالتفصيل: الموقع السطحي، والموقع غير المنظور، والموقع التاريخي⁽¹⁾.

رابعاً: التزامات وواجبات المؤسسات المالية :

جاءت المادة الثامنة من القانون الليبي بشأن غسل الأموال السابق الإشارة إليه بقولها: "يُحدّد المصرف المركزي الحدّ الأعلى للمبالغ التي يُسمح بإدخالها إلى الدولة نقداً، دون الحاجة إلى الإفصاح عنها وعن مصدرها، ويخضع ما يزيد على هذا الحدّ إلى نظام الإفصاح الذي يرضه المصرف المركزي".

أما المادة التاسعة من نفس القانون جاء بها:

أولاً : تُنشأ بالمصرف المركزي وحدة تُسمّى " وحدة المعلومات المالية " لمواجهة عمليات غسل الأموال، تُرسل إليها تقارير عن المعاملات المشبوهة من كافة المنشآت المالية والتجارية والاقتصادية ذات الصلة، وتُقدّم إليها البلاغات عن هذه المعاملات من أي شخص أو جهة.

ولهذه الوحدة أن تتبادل مع نظيراتها في الدول الأخرى المعلومات والتقارير عن الحالات التي يُشتبه في انطوائها على عمليات غسل أموال، وذلك وفقاً لما تنص عليه الاتفاقيات الدولية التي تكون الدولة طرفاً فيها، أو وفقاً لقواعد المعاملة بالمثل.

ثانياً: يلتزم كل مصرف من المصارف العاملة في الدولة بإنشاء وحدة فرعية تُسمّى "الوحدة الفرعية للمعلومات المتعلقة بمكافحة غسل الأموال"، تتولّى رصد ومتابعة كافة العمليات والصفقات التي يجريها المصرف أو المؤسسة المالية، أو المتعاملون مع المصرف أو المؤسسة المالية، والتي يُشتبه في علاقتها بصفقات غير مشروعة أو عمليات غسل أموال، أو العمليات المتعلقة بإيداع أو تحويل أموال مجهولة المصدر.

1- الأستاذ جيمس ريتشاردز، تكنولوجيا تطبيقات الحاسوب المكتبية الشائعة للكشف عن غسل الأموال ومنعه والتحقق منه، قدم هذا البحث في مؤتمر الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية ، بعنوان تزايد تهديدات غسل الأموال وتنوع أساليبه والعمل الدولي لمكافحته، في الفترة ، منشور على شبكة الانترنت على

وتتولّى هذه الوحدة الفرعية الإبلاغ عن المعلومات أو البيانات التي تتّصل بهذه العمليات إلى وحدة المعلومات المالية بمصرف ليبيا المركزي، المنصوص عليها في الفقرة (أولاً) من هذه المادة.

ويصدر بتنظيم وحدة المعلومات المالية بمصرف ليبيا المركزي، والوحدات الفرعية بالمصارف، وتحديد اختصاصاتها، وإجراءات عملها، قرار من المحافظ. وأوجبت المادة 8 من قانون رقم 80 لسنة 2002 المصري على المؤسسات المالية التزاماً بإخطار الوحدة المنصوص عليها في المادة الثالثة عن العمليات المالية التي يشتبه في أنها تتضمن غسل أموال المشار إليها في المادة الثانية من هذا القانون. نصت المادة الثالثة من القانون المصري على إنشاء وحدة مستقلة ذات طابع خاص لمكافحة غسل الأموال. وقد شدد المشرع المصري على أنها وحدة مستقلة بالبنك المركزي، وفي الوقت نفسه لها طبيعة خاصة حتى لا يحمل التفسير على أنها جهاز قضائي أو جهاز شرطي وإنما يمكن القول أنها وحدة إدارية ذات طبيعة خاصة. كما ألزم المشرع تلك المؤسسات بضرورة وضع النظم الكفيلة بالحصول على بيانات التعرف على الهوية والأوضاع القانونية للعملاء والمستفيدين الحقيقيين من الأشخاص الطبيعيين، والأشخاص الاعتبارية وذلك من خلال وسائل اثبات رسمية أو عرفية مقبولة، وتسجيل بيانات هذا التعرف.

كما ألزمت المادة (9) المؤسسات المالية بإمساك سجلات ومستندات لقيد ما تجريه من العمليات المالية المحلية أو الدولية تتضمن البيانات الكافية للتعرف على هذه العمليات، كما أن عليها أن تحتفظ بهذه السجلات والمستندات وسجلات بيانات العملاء والمستفيدين المشار إليها في المادة (8) من هذا القانون لمدة لا تقل عن خمسة سنوات من تاريخ انتهاء التعامل مع المؤسسة أو من تاريخ قفل الحساب - على حسب الأحوال - كما أوجب عليها المشرع تحديث هذه البيانات بصفة دورية وأن تضع هذه السجلات والمستندات تحت تصرف السلطات القضائية والجهات المختصة بتطبيق أحكام هذا القانون عند طلبها أثناء الفحص والتحري وجمع الاستدلالات أو التحقيق أو المحاكمة في أي من الجرائم الخاضعة لهذه الأحكام.

كما حظر عليها المشرع في المادة (11) الإفصاح للعميل أو المستفيد أو لغير السلطات والجهات المختصة بتطبيق هذا القانون عن أي إجراء من إجراءات الأخطار أو التحري أو الفحص التي تتخذ في شأن المعاملات المالية المشتبه أنها تتضمن غسل أموال أو البيانات المتعلقة بها.

وقد ألزمت المادة (5) ⁽¹⁾ من القانون الأردني المؤسسات المالية بأن أ- على البنوك والشركات المرخصة أن تحصل من عملائها، عند فتح حساب لديها أو الدخول معهم في أي عقود أو القيام لصالحهم بأي عمل، على جميع المعلومات التي تحررها التعليمات الصادرة عن البنك المركزي لهذه الغاية.

ب- لمقاصد التحقيق في أي فعل يشتبه بأنه غسل أموال أو لغايات التحري عنها أو تعقبها، على البنوك والشركات المرخصة إعطاء أي معلومات أو بيانات لديها تتعلق بعملائها وبجميع الأعمال التي تمت معها أو بواسطتها إلى المحكمة أو المدعي العام أو وحدة غسل الأموال في حدود صلاحياتها بموجب أحكام هذا القانون.

وتنص المادة (8) من نفس القانون على أ- تشكل بقرار من المحافظ بناء على تنسيب اللجنة وحدة مستقلة تسمى (وحدة مكافحة غسل الأموال) يكون مقرها البنك المركزي. وعلى الوحدة عند توافر المعلومات الكافية المؤيدة للاشتباه بوجود عملية غسل للأموال إعداد تقرير بذلك وأحالته إلى المدعي العام مرفقاً به ما لديها عن وثائق أو أدلة بهذا الخصوص، على أن يراعى في هذا الإجراء عدم إظهار هوية الطرف الذي قام بالتبليغ.

أما المادة (7) ⁽²⁾ أماراتي فقد نصت على : تنشأ بالمصرف المركزي "وحدة معلومات مالية" لمواجهة غسل الأموال والحالات المشبوهة ترسل لها تقارير المعاملات المشبوهة من كافة المنشآت المالية والمنشآت المالية الأخرى والتجارية والاقتصادية ذات الصلة وتحدد اللجنة نموذج تقرير المعاملات المشبوهة وطريقة إرساله إليها، وعليها أن تضع المعلومات المتوفرة لديها تحت تصرف جهات تطبيق القانون تسهياً للتحقيقات التي تقوم بها، ويمكن لهذه الوحدة أن تتبادل مع الوحدات المشابهة في الدول الأخرى معلومات تقارير الحالات المشبوهة عملاً بالاتفاقيات الدولية التي تكون الدولة طرفاً فيها أو بشرط المعاملة بالمثل.

وقد عني قانون 12 يولية 1990 الفرنسي بشأن تنظيم دور المؤسسات المالية في مكافحة ظاهرة غسل الأموال المتحصلة من الاتجار غير المشروع بالمخدرات، بتقرير مبدأ المسؤولية الجنائية للمصرف، حال مخالفته أو تقاعسه عن تنفيذ الالتزامات والضوابط التي فرضها ذلك القانون، بقصد الرقابة على حركة الأموال المشبوهة عبر قنوات النظام المصرفي. ولم يقصر هذا القانون المسؤولية الجنائية على المصارف بمعناها الفني الدقيق فحسب، بل مد نطاقها إلى العديد من صور المؤسسات المالية الأخرى، وعمد في مادته الأولى إلى تحديد الأشخاص والجهات الخاضعة لأحكامه، وهو ما يكشف عن رغبة المشرع الفرنسي في بسط

1- مشروع قانون مكافحة غسل الأموال لسنة 2005 ، الأردني.

2- قانون اتحادي رقم (4)، لسنة 2002، في شأن تجريم غسل الأموال، دولة الإمارات العربية المتحدة.

أحكام جريمة غسل الأموال، وتأكيد الالتزام بالقيود والضوابط التي استحدثتها، بحيث يشمل ذلك سائر الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين، المؤثرين في الأنشطة المالية بالدولة⁽¹⁾.

خامساً: التعاون الدولي في مكافحة غسل الأموال :

إن التعاون الدولي الفعال أمر لازم للقول بإمكانية مواجهة غسل الأموال، وبدون التعاون الدولي هنا لن يكون من السهولة القيام باتخاذ إجراءات لمواجهة هذه الظاهرة العالمية. وعلى المستوى الدولي، فإن الأمر لم يخرج عن إطار التوصيات منذ توقيع اتفاقيات فيينا حول المخدرات والمؤثرات العقلية الموقعة في فيينا بتاريخ 20 ديسمبر سنة 1988، وقد أوجبت بمقتضى المادة الثالثة (ب)، (1) (2) و (ج1)) منها على الدول الأعضاء اتخاذ الإجراءات اللازمة في تشريعاتها الداخلية لتجريم بعض الأفعال التي ترتكب عمداً⁽²⁾. وجاء في نفس المادة المذكورة من الاتفاقية أن على كل دولة طرف في الاتفاقية بما لا يتعارض مع مبادئها الدستورية والمفاهيم الأساسية لنظامها القانوني أن تجرم اكتساب أو حيازة أو استخدام الأموال مع العلم وقت تسلمها بأنها متحصلة من جرائم المخدرات. كما نبهت اتفاقية فيينا إلى أهمية عقوبة المصادرة في مكافحة جرائم غسل الأموال، ووضعت التزاماً على الدول الأطراف بالتعاون فيما بينهما لمكافحة جرائم الاتجار الدولي في المخدرات وغسل الأموال المتحصلة منها. وقد نصت الاتفاقية في المادة (3/5) على أن لكل دولة طرف بغية تنفيذ التدابير المشار إليها في هذه المادة (المصادرة)، أن تخول محاكمها أو غيرها من سلطاتها المختصة أن تأمر بتقديم السجلات المصرفية أو المالية أو التجارية أو بالتحفظ عليها. وليس لطرف ما أن يرفض العمل بموجب أحكام هذه الفقرة بحجة سرية العمليات المصرفية⁽³⁾.

وجاءت اتفاقية ستراسبورج المؤرخة 1994/12/27 التي أعدها الاتحاد الأوروبي والتي ألزمت كل دولة موقعة على الاتفاقية بأن تصدر تشريعات تجرم غسل الأموال، وما تسعى إلى تقريره الجمعية العامة للأمم المتحدة منذ العام 1994 في مقرراتها التي حثت الدول على السير قدماً في اتفاقية الجريمة المنظمة عبر الوطنية المقرر نفاذها في أواخر العام 2003، وما

1 - سليمان عبدالمنعم، مسئولية المصرف الجنائية عن الأموال غير النظيفة، ظاهرة غسل الأموال، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، 1999، ص 85-89.

2- شريف سيد كامل، الجريمة المنظمة في القانون المقارن، دار النهضة العربية، 2001، ص 123.

3- شريف سيد كامل، الجريمة المنظمة، المرجع السابق، ص 125.

قامت به منظمة FATF التي ينسب إليها أهمية الاهتمام بموضوع استخدام الحوسبة والرقمية في المسائل المالية وتهيئة مصطلح (المدفوعات الافتراضية) في تقرير عام 1996⁽¹⁾.

كما وضعت FATF أربعين توصية عام 1989 استناداً إلى مقررات بازل عام 1988 (تم إعادة صياغة هذه التوصيات وتعديلها ونشرها في يونيو 2003 بشكل أكثر دقة ووضوح تفاعلاً مع تطورات المدفوعات الافتراضية)، وبحيث يمكن عداد هذه التوصيات مرشداً عاماً لمكافحة غسل الأموال، حيث كانت التوصية الثالثة عشرة تتناول غسل الأموال بأسلوب تكنولوجيا المعلومات وأثر هذه الأخيرة (البيانات الشخصية)، وهي التوصية التي تمت المطالبة بتعديلها في الورقة الاستشارية الصادرة في 2002/5/30 بقصد تطويرها لكي تأخذ التوصية المذكورة في الاعتبار موضوع انعدام العلاقة المادية المباشرة بين العميل وبين المؤسسة وبما يعني أن قاعدة (أعرف عميلك) قد تخلفت هنا، لذلك خرج تقرير الـ FATF في 2003/6/20 مشيراً إلى مصطلح جديد هو Money or value transfer service الذي تقرر استناداً إلى المادة (6) من التوصيات التي تلزم الدول الأعضاء بالاهتمام بمسألة التأكد من شخصية القائم بالحوالات الالكترونية⁽²⁾.

وقد أشارت المادة (7) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، إلى تدابير مكافحة غسل الأموال وهي :

- 1- تحرص كل دولة طرف على : أ- انشاء نظام داخلي شامل للرقابة والإشراف على المصارف والمؤسسات المالية غير المصرفية والهيئات المعرضة لغسل الأموال لردع وكشف جميع أشكال غسل الأموال. ب- التعاون وتبادل المعلومات على الصعيدين الوطني والدولي، مع انشاء وحدة استخبارات مالية تعمل كمركز وطني لجمع وتحليل المعلومات عما يحتمل وقوعه من غسل الأموال.
- 2- اتخاذ تدابير لكشف ورصد حركة النقد والصكوك القابلة للتداول ذات الصلة عبر الحدود.
- 3- عند انشاء نظام رقابي وإشرافي داخلي يسترشد بالمبادرات والاتفاقيات الإقليمية والمتعددة الأطراف لمكافحة غسل الأموال.
- 4- تسعى الدول الأطراف لتطوير وتعزيز التعاون العالمي والإقليمي بين الأجهزة القضائية وأجهزة إنفاذ القانون وأجهزة الرقابة المالية من أجل مكافحة غسل الأموال⁽³⁾.

1- يوسف أمين شاكير، غسل الأموال عبر الانترنت، دار النهضة العربية، 2004، ص 44.

2- يوسف أمين شاكير، المرجع نفسه، ص 46 وما بعدها.

3- الأمم المتحدة، الجمعية العامة، الوثيقة 125 / 55 / RES / A النص العربي، المرفق الأول " اتفاقية الأمم

المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية" ، ص 9 ص 10.

خاتمة:

يتضح مما سبق وفي مجال مكافحة غسل الأموال بأنه يجب أن يتم التنسيق والتعاون بين مختلف مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية التي لها دور مباشر أو غير مباشر في مجال مكافحة، مع زيادة تفعيل هذا التعاون بين المؤسسات ذات الصلة بموضوع مكافحة "الأجهزة الأمنية، والتشريعية، والمالية والمصرفية"، وتفعيل التعاون الدولي والإقليمي حتى يمكن القضاء على هذه الظاهرة أو الحد منها على أقل تقدير.

كما نرى بأنه يتعين على المؤسسات المالية والعاملين بها، ضمان الشفافية في مجال العمل المصرفي والمالي، وكشف حركة الأموال، والإخطار عن المبالغ والعمليات المالية، التي يشتبه في ارتباطها بأي نشاط إجرامي.

المصادر والمراجع**الكتب:**

- 1- د. سليمان عبدالمنعم، مسؤولية المصرف الجنائية عن الأموال غير النظيفة، ظاهرة غسيل الأموال، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، 1999.
- 2- د. شريف سيد كامل، الجريمة المنظمة في القانون المقارن، دار النهضة العربية، 2001.
- 3- صلاح الدين حسن السيسي، غسيل الأموال، الجريمة التي تهدد استقرار الاقتصاد الدولي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004.
- 4- د. عادل عبد الجواد محمد الكردوسي، التعاون الأمني العربي ومكافحة الإجرام المنظم عبر الوطني، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005.
- 5- د. فؤاد شاكر، غسيل الأموال، وأثره في الاقتصاد القومي، مطبوعات البنك المركزي المصري، معهد الدراسات المصرفية، 1996.
- 6- د. هدى حامد قشقوش، جريمة غسيل الأموال في نطاق التعاون الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، 2003.
- 7- د. يوسف أمين شاكير، غسل الأموال عبر الانترنت، دار النهضة العربية، 2004.

الابحاث:

- 1- د. عبد الله أحمد المشرخ، مكافحة الإجرام الاقتصادي والمالي، بحث منشور في مجلة الفكر الشرطي، إدارة شرطة الشارقة، 2000.

- 2- د. عمر عيد الغريب، المواجهة الجنائية لغسيل الأموال ، ندوة مركز بحوث ودراسات مكافحة الجريمة ومعاملة المجرمين، 1997، جامعة القاهرة، كلية الحقوق.
- 3- د. محمد الأمين البشري، التحقيق في جرائم غسل الأموال، بحث منشور في مجلة الشرطة، الإمارات العربية المتحدة، 2002.

القوانين:

- 1- قانون رقم (2) لسنة 1373 هـ.و.ر/2005 مسيحي بشأن مكافحة غسل الأموال، ليبيا.
- 2- القانون المصري رقم 80 لسنة 2002، بشأن مكافحة غسل الأموال.
- 3- قانون رقم (4) لسنة 2002، بشأن تجريم غسل الأموال ، الإمارات العربية المتحدة.
- 4- قانون رقم (2) لسنة 1373 هـ.و.ر/2005 مسيحي بشأن مكافحة غسل الأموال، ليبيا.
- 5- قانون الإمارات العربي الاسترشادي لمكافحة جرائم تقنية المعلومات وما في حكمها، اعتمده مجلس وزراء العدل العرب في دورته التاسعة عشرة بالقرار رقم 495- د 19 - 2003/10/8. ومجلس وزراء الداخلية العرب في دورته الحادية والعشرين بالقرار رقم 417- د 21 /2004.
- 6- القانون عدد (75) ، لسنة 2003، المؤرخ في 2003/12/10، المتعلق بدعم المجهود الدولي لمكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال ، الجمهورية التونسية.
- 7- مشروع قانون مكافحة غسل الأموال لسنة 2005 ، الأردني.
- 8- الأمم المتحدة، الجمعية العامة، الوثيقة 125 /55 /RES /A النص العربي، المرفق الأول " اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية".

مواقع على شبكة الانترنت:

- 1- www.alyaum.com/issue/page.php
- 2- <http://arabic.china.org>
- 3- www.aabFs.org

الأسطورة في بعض الرؤى والمعتقدات الشعبية في المجتمع الليبي (دراسة تحليلية مقارنة)

د. صالح علي زرقون

كلية الآداب بني وليد - قسم الفلسفة

الأسطورة في بعض الرؤى والمعتقدات الشعبية

في المجتمع الليبي (دراسة تحليلية مقارنة)

د. صالح علي زرقون

كلية الآداب بني وليد - قسم الفلسفة

تمهيد:

تعتبر الأساطير مصدر هام من مصادر التراث والثقافة الإنسانية، بل إنها أقدم مصدر لجميع المعارف الإنسانية، ارتبطت ارتباطاً وثيقاً ببدائية الأفكار والتصورات البشرية حول الوجود المحسوس منه واللامحسوس.

ونظراً لما تضمنته هذه الأساطير من تأثيرات شعبية ذات أبعاد مادية وروحية في سياقات تحليلية وتاريخية، فقد أمدت الدراسات الإنسانية على اختلاف فروعها بالكثير من العناصر والمواد التي جعلت المتخصصين في دراستها كعلم يتم من خلاله تتبع مراحل التطور الحضاري والثقافي للشعوب؛ فكل الشعوب لها أساطيرها التي تعكس تصوراتها وأفكارها ورؤاها ومعتقداتها الدينية وقيمها وعاداتها الاجتماعية، كما تعكس تفسيرها للكون وظواهره، والتاريخ وحوادثه.

لكن التعرف على أساطير الشعوب ودراستها يتوقف على مدى ما تتركه تلك الشعوب من آثار مادية وإنجازات حضارية، سواء كانت هذه الآثار على شكل إنجازات عمرانية، أو ثقافية أو فكرية؛ وهذا بدوره يتوقف على مدى تحضر وتمدن هذا الشعب أو ذاك. فكلما كان الشعب أو الأمة متمدناً ومتحضراً كلما كان أمر الوصول إلي معرفة مكونات ثقافته أكثر سهولة، بل وأكثر وضوحاً واستجابة للتفسير والفهم؛ وذلك من خلال ما تركه من أبنية وصروح ونقوش أو ألواح ومدونات مكتوبة عن معتقداته وأفكاره وحياته بشكل عام؛ أي من خلال حرصه على تدوين الثقافة وإظهارها فيما يتركه من مخترعات وأعمال فنية، وأنماط حياة اجتماعية. وبالأخذ بمفهوم الثقافة كما يعرفها تايلور: بأنها ذلك الكل المعقد الذي يشمل فيما يشمل العادات و المعتقدات

والأساطير والتقاليد والعرف والقوانين؛ وغير ذلك من الرؤى والأفكار وأنماط السلوك التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع¹.

وحيث أن بعض المعتقدات والعادات والتقاليد وحتى القوانين كانت تستند إلى الأساطير - بل مازال البعض منها إلى اليوم - يستند إليها من حيث نشأتها ومن حيث تبنيتها كعناصر مكونة للثقافة، فإن معرفة الأساطير لكونها مكوناً من مكونات الثقافة؛ ومن ثم دراستها وتحليلها في سياق تاريخي متسق يسمح للباحث بدراسة ما فيها من رؤى أو معتقدات وطقوس دينية، وأفكار وتصورات حول الطبيعة ومظاهرها، والمجتمعات و ظواهرها لدى شعوب الحضارات الكبرى؛ مثل الحضارة الفرعونية والإغريقية والبابلية والفارسية وغيرها؛ إذ أن ما تركوه من أساطير في جوانب مختلفة كان قد ساعد كثيراً على معرفة أفكارهم وتصوراتهم غير أن البحث في أساطير شعوب أخرى اتسمت بعدم الوعي بأهمية المحافظة على تراثها وكتابته للأجيال المتعاقبة يواجه معضلة صعبة.

والليبيون القدامى لطبيعة حياتهم التي كانت تغلب عليها البداوة ، وبالتالي توارث ثقافتهم شفهيًا كما أشارت بعض المصادر² - ليس من السهل العثور على ما كان لهم من أساطير حول دينهم ودنياهم في فترة ما قبل الإسلام، لأنه لم تكن لهم لغة مكتوبة، أو على الأقل لم نعثر عليها إلى الآن، وإلا لكان من الممكن العثور على شئ من مدوناتهم . وقد أشار الأثرم إلى ذلك جازماً؛ أنه لم يتم العثور على أي نصوص مكتوبة باللغة الليبية القديمة التي ربما كانت مشابهة للغة الأمازيغ، وهي المتعارف عليها بلغة الجبالية في ليبيا، أو البربرية³.

فالبديوي عادة أمة لا يجيد الكتابة، وبالتالي ليس له أن يدون الأساطير أو يشيد الصروح التي تعكس رؤاه الدينية أو تصوراته حول آلهته كما أنه في الغالب لا يهتم بترك ما يجسد أفكاره في أي مجال من مجالات الحياة لعدم استقراره واستمراره في التنقل والترحال يقول يوسف شلحد: إن البدوي لا يحفل كثيراً بوضع تصوراته وأفكاره حول ما يؤثر في حياته من ظواهر وآلهة في سياق أسطوري متكامل⁴؛ وهو ما نلاحظ مظاهره حتى اليوم عند البدو. فهم على سبيل المثال لا يتسمون بالبحث في تأصيل الرؤى الدينية ولا بالتعمق في الدين من الناحية الاعتقادية - فالبدو - والحال كما كان عليه عرب الجاهلية في شبه الجزيرة - لهم معتقداتهم التي ترتبط بأسطورتهم لما يتعلق بالآلهة وعلاقتها بحياتهم؛ ولكن من خلال تصور ساذج وبسيط لمكونات الطبيعة، والفاعل الاجتماعي في حياتهم؛ ولذلك كان من الصعب أن نجد تفسيراتهم أو تبريرهم لتلك المعتقدات أو لما يعبدونه من آلهة في صورة نصوص مكتوبة تتسم بسعة الخيال.

وهذا ما قد ينطبق أيضاً على الليبيين؛ فهم لمجاورتهم واحتكاكهم بالفراعنة والإغريق لا بد أنهم قد تأثروا بهم من حيث مضمون أساطيرهم وطقوس عبادة آلهتهم؛ لكن لطبيعة حياتهم البدوية لم يكن بوسعهم أن يتركوا لنا ما يمكننا من معرفة تلك الأساطير على نحو دقيق ومفصل.

يبدو - بالإضافة إلى طبيعة حياتهم القائمة على التنقل والترحال - أن غلبة العنصر العربي الإسلامي في المجتمع الليبي خصوصاً بعد الفتح قد أضاف عاملاً آخر ساهم في تلاشي واندثار الأساطير الليبية التي تبين رؤاهم الدينية وتصوراتهم وأفكارهم حول الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي عايشوها منذ القدم؛ ذلك أن المسلمين كما ورد في بعض المصادر⁵: عمدوا إلى طمس كل ما له علاقة بالماضي الوثني وأساطيره باعتبار أن ذلك الماضي وأساطيره حول تعدد الآلهة وطقوس عبادتها؛ وحول الرؤى والتصورات بشأن الخلق والكون من قبيل اللامعقول الذي يتنافى وما جاء به الإسلام.

وهو ما نعتقد أنه وقع فعلاً؛ لاسيما في ضوء ما ذكره (شامو) عن اندثار النمط السلافي الليبي القديم منذ الفتح العربي، حيث اكتسح العرق العربي منذ ذلك الوقت جميع السلالات السابقة، وطغى عليها نهائياً⁶.

لكن وعلى الرغم من ندرة المصادر العربية والليبية التي تتناول أساطير الليبيين القدماء، فقد أمكن العثور على بعض الإشارات وإن كانت قليلة عن أساطير الليبيين وآلهتهم قبل الإسلام. وقبلولوج في البحث عن أساطير الليبيين _ وللضرورة المنهجية سنتناول مفهوم الأسطورة وتعريفها وموضوعها حتى نستطيع مقارنتها بسياقات الأساطير الليبية.

معنى الأسطورة

أولاً - الأسطورة لغة:

جاء في مختار الصحاح إنها من سطر. يقال بنى سطرًا وغرس سطرًا. والسطر أيضاً الخط والكتابة وهو في الأصل مصدر. ويقال سطرًا والجمع أسطار وجمع الجمع أساطير. وجمع السطر أسطر وسطور. والأساطير الأباطيل. ومفرد الأساطير أسطورة بالضم⁷.

وجاء في مختار القاموس: السطر الصف من الشيء. وجمعه أسطر وسطور و أسطار والسطر الخط والكتابة. والأساطير الأحاديث لا نظام لها. وستر تسطيراً ألف⁸.

وفي لسان العرب لابن منظور: سطر. السطر الصف من الكتاب والشجر. والجمع أسطر وأسطار، وأساطير عن اللحياني. والسطر الخط والكتابة وهو في الأصل مصدر⁹. والأسطورة هي الحديث الذي لا أصل له، وهي الأباطيل والأحاديث العجيبة.

ثانياً - الأسطورة اصطلاحاً:

هي الأحاديث والأقاويل وأخبار الماضي. قال الزجاج في قوله تعالى (وقالوا أساطير الأولين) معناه سطره الأولون، أى ما ألفه الأولون من أحاديث وخرافات¹⁰، وستر يستر إذا كتب. قال تعالى (ن والقلم وما يسطرون)، قال ابن منظور: الاسطار بمعنى الأخطاء. يقولون أسطر الرجل إذا أخطأ. والأساطير الأباطيل، والأحاديث لا نظام لها. وسترها ألفها. وستر علينا أتاناً بالأساطير. ويقال سطر فلان علينا إذا جاء بأحاديث بسبه الباطل. يقال: هو يستر ما لا أصل له أى يؤلف¹¹. وأخيراً أرى أن الأسطورة اصطلاحاً: هي تراث الشعوب القديمة، وما سطرته من أراء وأفكار بدائية حول الآلهة وطقوس العبادة، وكل ما اعتقدته الإنسانية في أطوارها البدائية حول ما وراء الطبيعة، وتفسيرها للظواهر الطبيعية والأحداث الاجتماعية التي حصلت في الأزمنة الغابرة.

النظريات المفسرة للأساطير

تتبع ظروف نشأة الأساطير وتفسيرها حسب مضامينها، ذهب بعض الباحثين إلى التماس العناصر الدينية في نشأة الأسطورة، فقال بنشأة الأساطير الطقسية؛ ولاحظ آخرون العناصر التاريخية، فقالوا بنشأة التاريخسطورة، بينما رأى آخرون إن الأسطورة تعليل لأفكار ومعتقدات بدائية حول ظواهر الكون والأحداث الاجتماعية، فقالوا بالأسطورة التعليلية.

وهكذا تم تفسير نشأة الأساطير من وجهات نظر مختلفة، فنتج عن ذلك وجود عدة نظريات حول نشأة الأساطير تختلف عنها بعضها باختلاف اتجاهات ودوافع نشأة كل أسطورة.

1 - نظرية الأسطورة الطقسية:

أسس هذا الاتجاه، رائد الانثربولوجيا الحديثة جيمس فريزر - حيث قال (إن الأسطورة استمدت من الطقوس، فبعد مرور زمن طويل على ممارسة طقس معين، وفقدان الاتصال مع الأجيال التي أسسته يبدو الطقس خالياً من المعنى والغاية، فنسجت الأسطورة لتبرير ذلك الطقس الذي لا يريد أصحابه التخلي عنه)¹².

يقول ليفي برون - إن الأساطير و الطقوس الجنائزية وعمليات السحر - لم تنشأ عن حاجة الإنسان البدائي إلى تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً يعتمد على العقل، وإنما نشأت استجابة لعواطف الجماعات البدائية، و إن ما تتضمنه الأسطورة من أناشيد وترانيم تتسم بقوة سحرية خفية يجعلها ذات تأثير في النفوس، حتى أن منشد هذه الترانيم يستطيع استرجاع الموقف الذي يصفه¹³.

ومما يندرج تحت النظرية الطقوسية تلك الأساطير التي تهتم بوصف معاناة الأبطال الحضاريين لنشر دعوة دينية، كما أن أنواع الفنون من شعر ونثر ربما يندرج تحت هذه النظرية وذلك لما تتضمنه هذه الفنون من حكم وأمثال تقدم للمجتمع توجيهات في السلوك والأخلاق. ومما تقدم يتضح إن نظرية الأسطورة الطقسية أو الدينية : هي النظرية التي ترى إن نشأة الأساطير ارتبطت أساساً بممارسة طقوس العبادة، مهما كان شكلها وطريقتها، فجاءت على صورة أناشيد وترانيم دينية يتم من خلالها تمجيد الآلهة.

2 - النظرية التعليلية:

أسست الأسطورة التعليلية انطلاقاً من أن نسيجها كان يتضمن تعليلاً وتفسيراً لما عايشه القدماء في محيطهم الطبيعي والاجتماعي. وهنا يبدو أن الأسطورة وجدت لتقديم الأسباب الكامنة وراء كثير من الظواهر. ذكر أحمد كمال زكي - إن الأسطورة التعليلية ظهرت لاعتقاد القدماء بوجود كائنات روحية خفية في كل ما هو كائن في الطبيعة كالرعد والبرق والبراكين والحجارة¹⁴؛ وهو يعرف بالمذهب الحيوي و يقول محمد عبد المعيد خان - لقد توهم الإنسان البدائي إن الظواهر والموجودات تكون على شاكلته في بعده المادي والروحي، حيث اعتقد إن له شخصيتين، شخصيته الأولى هي القلب المادي، وشخصيته الثانية هي التي تتراءى له في الحلم أثناء النوم، ولذلك اعتقد إن جميع مكونات الطبيعة تتمتع بشخصية خفية، وإن في كل مظهر من مظاهر الطبيعة وظواهرها حياة كما كان يشعر بها في نفسه¹⁵.

هكذا رأى البدائي إن الحيوية سمة كل الموجودات في الطبيعة سواء كان حياً أو جماداً فجاءت أساطيره تعلق شروق الشمس وغروبها، وتلاؤ الزهرة في السماء، وازدهار الأرض في الربيع وجذبها في الشتاء، بل وتضطلع بمهمة تفسير اختلاف ألوان البشر.

تقول أسطورة فلبينية: إن تنوع ألوان العروق البشرية راجع إلي ساعة الخلق، عندما وضع الإله الخالق حفنة من طين في الفرن لصنع الإنسان؛ ففي المرة الأولى أخرج الإله الطين قبل نضجه فكان الإنسان الأبيض، وفي المرة الثانية تأخر في إخراجه فاحترق، فكان الإنسان الأسود، وفي الثالثة أخذ الطين كفايته فخرج الإنسان الفلبيني البرونزي. وتقول الأسطورة الإغريقية، أن هرقل قد أرضعته الآلهة هيرا في صغره، ولقوته العظيمة شعرت هيرا بألم في ثديها من شدة الامتناس دفعها إلي سحب ثديها من فم الصغير بقوة فانبتق اللبن في السماء مكوناً المجرة المعروفة بدرب اللبن¹⁶؛ وهي التي تسمى عندنا بدرب التبانة. وربما سميت بهذا الاسم عندنا استناداً إلى أسطورة من عناصرها التبن.

فالأسطورة التعليلية أذن كانت محاولة البدائي الأخذ بالعلم ولكنها اتسمت بالسذاجة في تفسير الظاهرة، فجاء تعليل الإنسان البدائي قياساً على قدرته وأدواته في صنع الأشياء، وعلى نمط حياته الاجتماعية، وأساليبه في تدبير أموره.

3 - نظرية الأسطورة باعتبارها تاريخاً:

يرى أصحاب هذا المذهب، إن الأسطورة - لم تكن نتاجاً للتصور الخاطيء والخيال الساذج لدى الإنسان البدائي، بل إنها ترجمة لملاحظات واقعية، وسرد تاريخي لأحداث اجتماعية، ووصف لظواهر أو تغيرات طبيعية. يقول فراس السواح (إنها تجارب الأولين وخبراتهم المباشرة، وهي تعود إلي أزمنة سحيقة سابقة للتاريخ المكتوب ، عندما كانت ذاكرة الإنسان على قدر كبير من النشاط والحيوية)¹⁷. ويرى مصطفى الجوزو (إن الأسطورة استمدت علاقتها بالتاريخ بأنها ترمز إلي أشياء حقيقية ولكنها محرفة ومبالغ فيها)¹⁸. ويذهب أحمد كمال زكي إلي أن التريخسطورة : (هي تلك الأساطير التي تتضمن عناصر تاريخية ومجموعة خوارق أخذت طابع حكاية - لا تتعلق بمكان واقعي أو أشخاص حقيقيين، وتتقل بالتواتر من جيل إلي جيل)¹⁹.

ويرى ميرسيا إلياد، من جهته، أن الأسطورة هي (تاريخ حقيقي وقع في بداية الزمان ويستعمل نموذجاً للمسالك البشرية)²⁰

فالأسطورة أذن كانت نشأتها الأولى عبارة عن سرد لأحداث واقعية، أو وصف لظواهر وكوارث طبيعية، ويتقدم أصحاب هذه النظرية بأمثلة متعددة تدعم وجهة نظرهم هذه، منها الأساطير البابلية والاكديّة، وحرب طروادة الإغريقية، وفي التراث العربي نجد حرب البسوس، وقضى الجن على عرب وبار، وبلوغ تبع مشارق الأرض.

ويشير الباحث هنا إلى ما أشار إليه أحمد كمال زكي²¹؛ وهو إن هذه الأساطير ليست محصورة تماماً في الموضوع أو المضمون الذي استمدت منه تسميتها، فنجد أن كل أسطورة متداخلة أو مشتركة مع الأساطير الأخرى في موضوع حكايتها. فالأسطورة الطقوسية المختصة بممارسة العبادة - لا تخلو من تعليل لكيفية ممارسة الطقس، ولماذا تأدية الطقس ؟ كما أن الأسطورة ذات الصبغة التاريخية - لا تخلو من عناصر طقوسية، فهي عندما تتناول تاريخ الآلهة والأبطال أصحاب الخوارق نجد أنها تعلل خوارقهم لعوامل ترتبط بطقوس تعبدية أو شعائر دينية، وربما تكون ذرائعية تهدف لترسخ عادات قبلية معينة، أو لتبرير سيطرة قبيلة ما، أو أسرة أو نظام اجتماعي قائم.

وهكذا، تبدو الأسطورة عبارة عن ملحمة متعددة الحلقات، لكنها حلقات متصلة ليس من السهولة الفصل بينها؛ فالحلقة التي تختص بالعبادة والمعبد، والقربان والمذبح، تتداخل مع الحلقة

التي تهتم بسيرة الآلهة والأبطال، وهذه بدورها تتشابه مع تفسير وجود الآلهة وتعليل طقوس عبادتها إلى أن تصبح نسيج متشابك الخيوط، فتكون لمن نسجوها بمثابة الفلسفة الشاملة للحياة.

الأساطير الليبية قبل الإسلام:

أمدت بعض المصادر التي تناولت أساطير الإغريق خصوصاً حول تأسيسهم للمدن الليبية؛ والفراعنة وآلهتهم وعلاقتهم بالليبيين بشيء من الأساطير حول تسمية ليبيا وحول تأليهها؛ وحول حيواناتها وبعض الأماكن فيها .

فإضافة إلى ما ورد في بعض المصادر التاريخية: أن أسم ليبيا قد جاء نسبة إلى قبائل الليو²² التي كانت تستوطن منطقة غرب واحة سيوة المصرية²³؛ وهو ما أصبح شائعاً لدى الليبيين اليوم -فهناك عدة أساطير إغريقية تناولت ليبيا وكيفية نشأتها وطبيعتها ومنتجاتها الزراعية والحيوانية، وكذلك الحكام الذين أسسوها.

أولاً - ليبيا في الأساطير الإغريقية:

بالنظر للموقع الجغرافي لليبيا المطل على الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض الذي كان يعد بحراً إغريقياً بحكم سيادتهم عليه تجارة واستقراراً لاسيما في جزره الشرقية المقابلة للساحل الليبي الشرقي، فإن من المؤكد أن يكون للإغريق تواصلاً مبكراً ومعرفة واسعة بليبيا أرضاً وموارداً وسكاناً؛ بل لعلها من أول المناطق التي عرفوها من بقاع العالم القديم بحكم ارتيادهم للبحر، ورسؤ سفنهم على أغلب شواطئه التي تشكل الشواطئ الليبية جزءاً هاماً منها؛ ولذلك يبدو من المقبول أن تأخذ مكانها في أشعار الإغريق وأساطير آلهتهم.

ورد أسم ليبيا لأول مرة في ملحمة الألياذة للشاعر الإغريقي هوميروس* في سرده لما دار بين (مينيلوس وتليماخ ابن أوديسيوس) حول البلدان التي زارها؛ ومن هذه البلدان كانت ليبيا التي تولد فيها الخرفان بقرونها، وتلد فيها النعاج ثلاث مرات في السنة²⁴. وفي نص آخر على لسان أوديسيوس يقول (قدم تاجر فينيقي، فأغراني بالذهاب معه إلى بلده، وأقمت هناك سنة، حملني بعدها في مركب إلى ليبيا، وعزم أن يبيعي بييبي الرقيق، ولكن الإله زيوس حطم المركب، فلم ينج منها سوى أحد)²⁵.

من جانب آخر نجد أن الشاعر (بنداروس)²⁶ يشير إلى ليبيا على أنها قوريني، وهي أول مدينة أسسها الإغريق على الشاطئ الليبي، وقد ألفوا حولها الكثير من الأساطير، ثم نجده يشير إليها باسم أفريقيا وذلك في روايته لأسطورة قوريني.

ولقد لاحظ فرانسوا شامو ذلك في كتابه تاريخ ليبيا القديم مما جعله يحدد تسمية (ليبيا) بحسب مدلولها الإغريقي؛ أي قورينة والمناطق الداخلية التي تشكل امتدادها الجنوبي²⁷؛ لكن

يبدو أن أسم ليبيا لم يعرف عند الإغريق إلا بعد تأسيسهم لمدينة قوريني، واحتكاكهم بالسكان الأصليين، وهم ربما كانوا الليبو الذين تنسب إليهم أصل تسمية ليبيا. وقد وضع الإغريق الكثير من الأساطير حول قوريني وهي التي كانت تعني عندهم ليبيا بكل ما للكلمة من معنى²⁸، كما كانت لهم الكثير من الأساطير عن مؤسسيها الأولين من الإغريق.

من هذه الأساطير: أنه كان في غابات شمال تساليا فتاة عذراء عطفت عليها الإلهة أرتميس، واهبتها أثنين من كلاب الصيد لترعى قطيع أغنام أبيها؛ ولمحها الإله أبوللو وهي تقتل أسداً، فأعجب بشجاعته ووقع في حبها، وحملها إلى برقة في ليبيا في عربته التي يجرها البجع ويخلق بها في السماء، حيث تزوجها وأنجب منها (ارستاوس)؛ وهو المعروف بـ(باطوس) عند هيرودوت؛ وهو مؤسس المدينة الليبية قورينة وذلك استجابة لتعاليم الإله أبوللو التي تلقوها عن طريق كاهنة موحى دلفي؛ حيث قالت له: يا باطوس لقد جئت تستنبئ عن صوتك، فلتعلم أن الرب الطاهر يبعث بك إلي ليبيا، أرض الأغنام، كي تؤسس فيها مدينة²⁹.

وفي رواية أخرى ذكرها بازامة إن ليبيا كانت إلهة إغريقية، وإنها ابنة الإله زيوس كبير آلهة الأولمب، وأنها تزوجت الإله (بوسيدون) وأنجب منها عدداً من الأولاد. ويضيف أن الأساطير الإغريقية قد ربطت نسب هذه الإله بالآلهة المصرية، حيث جعلوا منها بنتاً للإله المصري (ابيس)؛ وفي رواية أخرى أن ليبيا هي ابنة الإله (بوسيدون)، ولكن الإله زيوس جعلها ابنته بالتبني بعد شقاقاً نشب بينها وبين أبيها وذلك حسب ما جاء في رواية هيرودوت عن الليبيين³⁰.
هكذا نسج الإغريق أساطيرهم حول ليبيا، فهي زوجة الإله أبوللو بعد أن أعجب بشجاعته في مقاتلة الأسد، والذي يبدو أنه هو نفسه الإله بوسيدون. وفي رواية أخرى: هي ابنة الإله زيوس بيكوس من ابنته ايوس التي أغتصبها وهربت بعد ذلك إلى مصر ثم إلى سوريا حيث قضت نحبها لما أصابها من خجل³¹.

لعل كثرة الأساطير الإغريقية واختلافها في تناول ليبيا كإلهة من آلهتهم المعبودة يضيف كثيراً من الشك على أنهم لم يعرفوها قبل تأسيس قوريني؛ فتأليف أساطيرهم حول ليبيا بدء قبل الوصول إليها واستيطانها استجابة لما أشارت به كاهنة موحى دلفي على الرغم مما ذكره (شامو): إن الإغريق لم يكونوا يعرفون ليبيا كما كان يعرفها المصريون³²، حيث يقول (شامو) أن ما كان يعرفه الإغريق عن ليبيا ضرب من الأوهام والتصورات جعلتهم يعتقدون أنها قارة تعج بالعفاريث والوحوش الكاسرة والأساطير؛ وأنها المكان الذي تلقي فيه الآلهة رفات محبوباتهم؛ وأنها موطن العملاق (أنتابوس) الذي كان يقتل المسافرين ويشيد من جماعهم أهرامات شامخة³³؛ فإذا كانوا يعرفونها كاسم لمنطقة وليس إلهة، فهذا يعني أن الاسم كان معروف قبل أن يطلقوه هم عليها كإلهة من آلهتهم؛ غير أن اتصالهم بالليبيين، وقيام الليبيين بإرشادهم إلى المكان الذي أسسوا عليه حاضرتهم قورينة³⁴ يعطي احتمالاً كبيراً على أنهم عرفوا ليبيا كإلهة

من السكان الأصليين الذين ربما كانوا يؤلهون بلادهم على عادة أغلب الشعوب القديمة؛ بل حتى الشعوب المعاصرة، إذ لا يخلو أدب من الآداب التي تتغنى بالوطن متخذة من هذا المنحى الأسطوري أسلوباً إبداعياً في وصفه وإظهار الاعتزاز به.

ولعل ما يدعم هذا الرأي ما ذهبت إليه بعض المصادر التاريخية في أن تسمية ليبيا وردت في بعض النقوش الفرعونية نسبة لقبائل الليبو³⁵، وهذا لا ينفي احتمال أن تكون التسمية الفرعونية نفسها مأخوذة من الليبيين لاسيما وأنهم كانوا - كما تقول بعض المصادر يرتبطون بعلاقات تجارية قوية، وأنهم على تواصل دائم سلماً وحرباً³⁶. وفي هذا الصدد يذهب بازامة إلي أن ليبيا كانت إلهة وطنية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإلهة نيت المصرية، والإلهة تانيت الفينيقية الليبية مؤكداً وجهة نظره بما ذكره المؤرخ الإغريقي هيرودوت بأن ليبيا اسم لامرأة وطنية³⁷.

ولعل تسمية هذه المرأة الإلهة بليبيا كان تيمناً أو اعتزازاً بليبيا التي كانت مؤهلة عند سكانها؛ وهو ما يدعم وجهة نظر الباحث بأن تأليه ليبيا كان من قبل الليبيين باعتبارهم أهلها المرتبطين بها روحياً ومادياً قبل أن يعرفها الإغريق ويضفوا عليها مزيداً من الألوهية.

ثانياً - أساطير الآلهة الليبية :

كنت قد أشرت إلي قلة ما تضمنته المصادر من أساطير تتناول رؤى الليبيين وأفكارهم وتصوراتهم لألهتهم، أو تلك التي تمكننا من معرفة تفسيراتهم للظواهر الطبيعية والاجتماعية التي عايشوها في زمن ما قبل الإسلام.

الحقيقة إن قلة التاريخ (المكتوب) للعرب لم يكن من جراء ممارسة الايدولوجية الإسلامية وإدانتها للعصر الجاهلي فحسب؛ وإنما كان لعوامل أكثر عمقاً مما ذكره الباحثون من وجهة نظر الباحث.

لقد كان هناك العامل الجغرافي العربي وما يفرضه على الإنسان العربي من قسوة طبيعية تعيق الاستقرار الاجتماعي، وتكون المجتمع الحضري الذي يولي اهتمامه بالتاريخ المكتوب؛ وهناك عامل الأمية الكتابية واستمرار المسيرة الفطرية للإنسان العربي فهي أيضاً عامل من عوامل إهمال كتابة الثقافة العربية القديمة و التاريخ العربي القديم وتدوين أحداثه الاجتماعية والدينية؛ حيث كان توارث التاريخ العربي والثقافة الشفهية العربية معتمداً فقط على الذاكرة الجمعية التي من سماتها أسطورة الأحداث.

لكن هذا الرأي قد يبدو زعماً غير مقبول في ضوء ما يفترض أن يتميز به الباحث من صبر وأناة، وإصرار على الوصول إلي مبتغاه. وعندما نشير إلي العوامل أو المؤثرات في ندرة الأساطير أو قلتها؛ فإن ذلك لا يعني قفل باب البحث وتحريم القول بوجود أساطير للعرب في

ضوء إشارتنا إلي تعمد المسلمين طمس ما كان سائداً قبلهم؛ فعندما نشير إلي ذلك فإنما نذكر ما جاء في المصادر التي نستند إليها؛ وليس بالضرورة أن يكون تناول تلك الآراء يشكل رأياً قطعياً. فمن البديهي أن نشير إلي أن الإسلام كقوة غالبية تعمل على طمس كل ما كان للمغلوب خصوصاً فيما يخالفها من معتقدات وآراء؛ إلا أنه وفي نفس الوقت قد يستقي الغالب الكثير مما كان للمغلوب من أنماط الحياة والأفكار والعادات والتقاليد، فتنقل الموروثات القديمة من خلال تسربها إلي الثقافة الجديدة في أغلب العناصر المكونة لها بما في ذلك المعتقدات، حتى وإن كانت لا تستند إلي الدين؛ وتصبح تلك المعتقدات والعادات والأعراف وأنماط السلوك ثقافة جمعية للمجتمع الجديد، تعمل بطريقة غير مقصودة على استمرار ذلك الموروث القديم حتى وإن كان يستند إلي الأساطير؛ وهو ما نلاحظه في مجتمعاتنا المعاصرة؛ إذ لا تخلو الكثير من عاداتنا ومعتقداتنا الشعبية من رؤى أسطورية.

ومن هذا المنطلق سنحاول قدر المستطاع أن نتناول ما يمكن تناوله من أساطير الليبيين القدماء التي لم تتأثر بالمد الإسلامي على نحو ما أو التي تداخلت معها، وأيضاً من خلال مقارنة ما تضمنته الثقافة العربية الإسلامية من أمور لا عقلانية مع ما نقلته تلك المصادر غير العربية.

لقد زدنا هيرودوت كمؤرخ معاصر لتلك الأزمنة الغابرة: إن ليبيا كان اسماً لامرأة وطنية؛ وحيث أن ليبيا قد تم تأليها من قبل الإغريق بعد انشائهم مدينة قورينة وبعد اختلاطهم بالليبيين ومصاهرتهم³⁸؛ فإنه مما يجعلنا نجزم أن الليبيين كانوا يؤلهون المرأة باعتبارها أنثى، وربما لكونها مبعث الحياة كما كان عليه الحال لدى كثير من الأمم.

كان ذلك في ضوء ما هو متعارف عليه من سيادة للمرأة في المرحلة الأمومية في المجتمعات الإنسانية القديمة؟ لقد كانت المرأة مؤلهة؛ وهذا ما يفسر أن الآلهة مؤنثة في أغلب الديانات التي اختلط الليبيون بأصحابها مثل المصريين والإغريق باعتبارها مبعث الحياة؛ ففي الأساطير المصرية التي ربما تأثر بها الليبيون نتيجة اختلاطهم بهم عبر قرون، إن أصل الحياة في الرابية³⁹ حيث أستمى الإله (رع).

و جاء في كتاب ما قبل الفلسفة: (إن المصريين يعتقدون إن في وحل الرابية قوة تهب الحياة)⁴⁰. وفي أسطورة أوزوريس: (أن الإله رع لعن الإله نوت، وأصدر حكمه بأن تظل طيلة أيام السنة عاقراً، لكن الإله تحوت عطف عليها، فخلق لها أيام النسئ الخمسة، فوضعت فيها أولادها الخمسة)⁴¹. وعند الإغريق الذين لا شك أنهم تأثروا وأثروا في الليبيين من حيث تأليه الأنثى سواء كانت الأرض أو المرأة: أن الإلهة (جيا) وهي الأرض أنجبت (أورانوس) السماء، وتزوجته، ومن قرانهما ظهرت الآلهة التيتان⁴²؛ وعند الإغريق الكثير من المدن المؤلهات تحت أسماء إلهات إناث؛ فكأنهم بهذا المنحى الأسطوري يريدون الجمع بين تأليه

المدينة كأرض يرتبط بها وجودهم؛ وتألّيه المرأة كأُنثى يرتبط بها أمر الحياة؛ فكانت من مدّهم (تيرا و اثينا) ممن تصوّروهن إلهات (إناث) حسب التماثيل الباقية إلى اليوم.

وبنفس الكيفية تصوّروا فينوس أو أفروديت حسب ما جاء في بعض المصادر إلهة الخصب والجمال)⁴³ كامرأة جميلة فاتنة. وهي من الآلهة المبجلة في قورينة. ولعل ما تحتله نساء الطوارق إلى اليوم من مكانة وسيادة لدى طوارق الصحراء يشير إلى انتقال صدى تأليه الأُنثى لديهم منذ ما قبل الإسلام⁴⁴. أما عن تأليه الكواكب؛ فقد نقل عن هيرودوت: أن الليبيين كانوا يقدمون القرابين للشمس والقمر⁴⁵.

لعله من السهل الاستنتاج أنهم كانوا يؤلهونهن استناداً إلى أساطير تتعلق بتأثير هذين الإلهين في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية؛ وقد يكون تأليه القمر عندهم على أنها أُنثى؛ وهو ما نجده عندنا إلى اليوم؛ فالأُنثى تشبه بالقمر لحسنها وجمالها؛ ويمكن ملاحظة أن تأنيث الإلهات وتألّيه الإناث كان شائعاً كمعتقد ديني يرمز إلى تأليه المرأة والأرض .

وقد ذكر رجب الأثرم: إن من آلهة الليبيين الإلهتان (نيت و تنيت وهن من إلهات الطبيعة والخصب عند كل القبائل الليبية⁴⁶؛ فعلاقة الإلهتين نيت وتأنيت بالطبيعة والخصب جاءت لعلاقتها بالأرض وانبعث الحياة

ولعل ما نقل عن هيرودوت من (أن نساء قوريني لا يأكلن لحم البقر، واعتبار أكله أمراً كبيراً)⁴⁷ يعود إلى تقديس البقرة عندهم وليس الثور (جيزيل) كما ذكر رجب الأثرم؛ إذ أن البقرة كأُنثى أكثر مدعاة للتقديس لارتباطها بالولادة و الحليب والرضاعة.

وقد كانت البقرة محل تقديس ومازالت عند الهنود⁴⁸. وكان المصريون يؤلهون البقرة أيضاً. تقول إحدى أساطيرهم: أن البقرة المقدسة (ست حور) كانت ربة أوكلت إليها رعاية الماشية وحمايتها، وهي التي أرضعت الإله (حورس)⁴⁹؛ والإله حورس هو نفسه (أبوللو)⁵⁰ أشهر آلهة الإغريق في ليبيا، أو أحد أشهر آلهة ليبيا المرتبطة بالخصب والأمطار، لاسيما وأن الإغريق أقاموا له معبد على النبع الذي كان السكان الأصليون يقدسونه⁵¹، أي حيث كان الليبيون يظنون أن السماء مثقوبة⁵².

كما كانت البقرة مقدسة عند اليهود الذين كانوا يتمتعون بحرية ممارسة طقوسهم الدينية، لاسيما في العهد البطلمي⁵³؛ فربما جاءت كراهية نساء قورينة أكل لحم البقر لتأثيرهم بمعتقدات اليهود؛ فقد كانت البقرة مقدسة عندهم إلى درجة التأليه؛ ولذلك كان امتحان الله لمدى إيمانهم به، بأن يذبحوها. وقد جاء في القرآن ما يوضح ذلك. قال تعالى (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة * قالوا أ نتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين * قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون * قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين * قالوا

ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإن شاء الله لمهتدون* قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبوها وما كادوا يفعلون⁵⁴.

وفي ضوء النظرية التي تقول بأن أصل الليبيين من البربر؛ وهم الكنعانيون الذين خرجوا من فلسطين نحو شمال إفريقيا بعد هزيمة ملكهم جالوت على يد طالوت فقد يكون تقديس الليبيين للبقر، وعبادتهم للآلهة (الشمس والقمر) من ضمن المعتقدات التي حملوها معهم من بلاد الشام.

ولعل ما يدعم وجهة النظر هذه ما أشار إليه سيد القمني من تأثر الكنعانيين والإغريق ببعضهم بعض من حيث الآلهة وأسمائها، ويستشهد بأنه كان للكنعانيين إله يعرف بالإله (أتيس)، وكان مرادفاً للإله (عزازيل) اليهودي؛ إله الشر عندهم؛ وكان في الأصل من آلهة أسيا الصغرى، ثم أخذه الإغريق عن الكنعانيين. ويضيف قائلاً (وبما نعرفه عن ميل اليونانيين إلي استبدال أسماء أبطال الأساطير الواردة بأسماء يونانية؛ فمن المحتمل أن يكون هذا الديوس أو التيس هو الذي حمل اسم (أبوللو) إله الشعر اليوناني؛ وأن الشعر حتى يومنا هذا يعد وحياً شيطانياً، ولا يزال يعبر عن فيض الشاعر بأنه قد أناه شيطانه)⁵⁵.

ولو تتبعنا سلسلة تطور الهوية (القمر) ورموزه وأسمائه: (سين) في اليمن وبابل ورموزه القرون، إلي أتيس الكنعاني و (ديوس) ثم أبوللو عند الإغريق، وشهرة أبوللو في قورينة (ليبيا)، وعبادة الليبيين للقمر قبل مجئ الإغريق إلي ليبيا لأمكننا القول بأن أبوللو كان في الأصل إلهاً ليبيا كان له اسم غير أبوللو؛ و ربما كان من الآلهة التي جاء بها الليبيون الذين ينحدرون من أصل كنعاني، ولكن الإغريق غيروا اسمه، وجعلوه من آلهتهم. أما في علاقة هذا الإله بالشعر ففعل تسمية إحدى مدارس الشعر بمدرسة أبوللو دليلاً على الاعتقاد بوجود رابطة بين هذا الإله والشعر والشعراء .

ومما يرجح فرضية أن تكون القبائل الليبية منذ تأسيس قورينة من أصول كنعانية - البربر كما يسميهم ابن الأثير - ما أشار إليه بعض المؤلفين الإغريق: أن أفراد قبيلة التمحو الليبية كانوا من ذوى البشرة الشقراء⁵⁶، وقد قال (الشاعر لوقين) في وصف حسن نسائهم الشقراوات اللاتي كن في قصر كليوباترة (لم تر عين قيصر شدة شقرة شعورهن حتى لدى نسوة جرمانيا الجميلات)⁵⁷. ولا يخفى مدى تأصل هذه الصفات لدى بعض القبائل الليبية بالجبل الغربي (الجبالية)*؛ وهم الذين كانوا معروفين بالبربر* حتى عهد قريب. من ناحية أخرى يشير شامو إلي أن عادات قبيلة التمحو وأعرافهم تشبه تلك التي كانت معروفة لدى قبيلة النسامونيس لاسيما تزيين الشعر بالريش⁵⁸. والنسامونيس هي أيضاً قبيلة ليبية كانت تعيش في المنطقة الساحلية ابتداء من بنغازي الحالية شرقاً وحتى خليج سرت غرباً، وتنتشر في داخل البلاد حتى واحة

أوجلة⁵⁹. وهي القبيلة التي ربما عرفت باسم لواتة زمن الفتح الإسلامي، وذلك نتيجة تغير أسمها عبر مئات السنين إلى أن أصبح أسمها لواتة.

هذا التغير في الأسماء حدث في الكثير من القبائل لاسيما بعد الفتح الإسلامي؛ وقد أشار (شامو) إلى تغير النمط السلافي الليبي؛ حيث قال: (إن النمط السلافي الليبي القديم قد ظل، بوجه عام، على ما هو عليه حتى وقوع الفتح الإسلامي، حيث أكتسح العرق العربي، منذئذ، جميع السلالات السابقة في المنطقة⁶⁰).

وقد أشار (ابن الأثير) إلى أن البربر خرجوا من فلسطين بعد هزيمة ملكهم جالوت، واتجهوا غرباً حتى انتهوا إلى لوبيا؛ وهي ليبيا؛ ويضيف أن من قبائلهم لواتة و زناتة ومغيلة؛ حيث استقرت قبيلتا زناتة ومغيلة بالجزبال بالغرب بينما سكنت لواتة منطقة برقة، ومنها انتشروا حتى بلغوا السوس⁶¹. يقول جاك تيري: لقد كانت لواتة إحدى أكبر القبائل البربرية؛ وهي معروفة بالتمرد والعصيان عندما تساء معاملتها، حيث ثارت على الحاكم البيزنطي في القرن السادس وتمكنت من هزيمته في أفريقيا بعد أن انضمت إليها العديد من القبائل⁶².

ويقول صالح المزيني: إنه عندما جاء الفتح الإسلامي كانت قبائل لواتة وهوارة ونفوسة تحتل الساحل من برقة إلى طرابلس⁶³.

وفي جريمة جنوب غرب ليبيا، كانت هناك الآلهة (جرامة و تينيت)⁶⁴. ولم نعثر فيما بين أيدينا من مصادر على ما كانت لهم من وظائف، ولا ما يتعلق بهاتين الإلهتين من تصورات عند الجرمنتيين.

هذه بعض أساطير الليبيين من خلال عاداتهم ومعتقداتهم في فترة ما قبل الإسلام؛ وهي الأساطير التي سنتتبع مدى استمرار تأثير الليبيين بها حتى يومنا هذا؛ وذلك من خلال توارثها خلف عن سلف على الرغم مما جاء به الإسلام من عقيدة وتعاليم اكتسحت ذلك الموروث القديم بكل ما يحتويه من أساطير حول الآلهة، وبكل ما تحمله من رؤى وتفسيرات لاعقلانية حول الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

الأساطير الليبية بعد الفتح الإسلامي:

تقول المصادر التي تعنى بالفتوحات الإسلامية: إن ليبيا قد تم فتحها على يد العرب المسلمين سنة 642 م، وكانت تحت الحكم الروماني، وأن أشهر القبائل الليبية في ذلك الوقت لواتة، وهوارة، ونفوسة، ومغيلة⁶⁵؛ وكانت هذه القبائل تعاني من الظلم وكثرة الضرائب؛ وعندما سمعوا بفتح العرب لمصر تطلعو للخلص من جور الرومان على أيدي الفاتحين العرب، ولذلك رحبوا بالعرب المسلمين، ولم يبدلوا أي مقاومة في مواجهتهم⁶⁶؛ وبعد ذلك توالى تدفق العرب

المسلمين على ليبيا، وكان آخر تلك الهجرات، هجرة بني سليم وبني هلال اللتين يعود إليهما أصل بعض القبائل الليبية في الوقت الحاضر .

إن القبائل الليبية ما قبل الفتح التي تتحدر من أصول بربرية على رأي ابن الأثير⁶⁷؛ أو أصول يمنية قديمة*؛ قد أسلمت و امتزجت بالعرب الفاتحين وأخذوا منهم اللغة العربية وتشربوا ثقافة العرب بكل ما فيها من رؤى وأفكار ومعتقدات وعادات وأعراف بما فيها تلك التي تعود إلي ما قبل الإسلام، الأمر الذي نتج عنه أن أصبح الليبيون عرب الهوية والثقافة.

من هنا فإن البحث في الأساطير الليبية بعد الإسلام سيكون مستنداً إلي الأساطير العربية قبل الإسلام وبعده؛ الأمر الذي سيقود الباحث إلي تبني منهج المقارنة أو المقاربة بين ما كان للعرب قبل الإسلام وبين ما تضمنه التراث الشعبي الليبي قبل وبعد الفتح الإسلامي. لقد أجمع الباحثون العرب الذين اهتموا بالبحث في الأساطير العربية؛ وأيضاً أولئك الذين اهتموا بدراسة العقل العربي، والفكر العربي و مصادره ومرجعياته: أن العرب كانت لهم أساطيرهم؛ وأنها مازالت تلقي بظلالها على الفكر العربي؛ وأنها تشكل أساساً ميتولوجياً للكثير من العادات والمعتقدات الشعبية في المجتمعات العربية⁶⁸. وهو ما سيجعلنا نتناول بعض أساطير العرب قبل الإسلام وتأثير هذه الأساطير فيما بعده؛ ومقارنتها بما كان لليبيين قبل الإسلام وبعده.

لقد كانت أساطير العرب قبل الإسلام تدور حول الممسوخين الذين أصبحوا آلهة، وحول الأسلاف الذين صاروا آلهة يرجون شفاعتها؛ كما كان فيهم من يعتقد في ألوهية الكواكب، وكان منهم من يعتقد في ألوهية الجن. وهو موضوع تم تناوله في الفصل الثاني من هذه الأطروحة. وسنعيد ذكر بعض أساطير العرب قبل الإسلام في تناولنا لبعض الرؤى والمعتقدات الليبية حول الأسلاف والمسوخ والإبل وقوى ما وراء الطبيعة التي رأى الباحث أن يسميها ب (الأساطير الليبية) باعتبارها صدى لتلك الأساطير العربية القديمة؛ وذلك حسب ما تتطلبه ضرورة المقارنة.

أولاً - تقديس الأسلاف:

أشرنا فيما سبق إلى سمة اعتزاز العرب بأجدادهم أو آبائهم الأولين، مستدلين بحرصهم على تتبع أنسابهم، فالحرص على تتبع جذور النسب الموهلة في القدم مما عرفت به العرب بما فيهم الليبيون إلى اليوم، وسببه التماس الرفعة والسمو من خلال الانتساب إلي جذور متأصلة في الحضارة الإنسانية، ومن ذلك كان تعظيمهم للأسلاف، حتى قادهم ذلك إلي الاعتقاد بقداستهم، ثم تأليههم⁶⁹. وقد أشرنا إلي بعض أساطير العرب قبل الإسلام من خلال معتقداتهم حول جبلي آجا وسلمي، ومعتقداتهم بشأن أصل فروع مضر، والصالحين الخمسة من قوم نوح الذين أصبحوا فيما بعد من آلهة العرب قبل الإسلام.

ويبدو أن معتقدات الليبيين ورؤاهم الأسطورية تجاه أسلافهم كانت على نفس المنوال؛ فنقلًا عن هيرودوت ذكر رجب الأثرم: (إن الليبيين كانوا يضعون أيديهم على قبور أولئك الذين عرف عنهم العدل والخلق الرفيع، فيقسمون بأضرحتهم. ولمعرفة الغيب يذهبون إلي مقابر أسلافهم، وبعد أداء الصلوات ينامون، وأي حلم يتراءى لهم في النوم يعتبر بمثابة وحي أنزل إليهم يجب عليهم تنفيذه)⁷⁰. وقد سمعت، وأنا بصدد كتابة هذا المبحث في إحدى خطب الجمعة إمام مسجد الحي يستنكر على الناس ذهابهم للمقابر، والمبيت فيها طلباً للشفاء مما يدل على استمرار هذه المعتقدات التي تستند إلي أساطير الليبيين والعرب القدماء.

وفي رواية أخرى: إن هذا الطقس كانت تقوم به قبيلة النسامونيس أكبر القبائل الليبية والتي ربما أصبح أسمها قبيل الفتح العربي لواتة، إذ كانت قبيلة قوية، وكان تواجههم بنفس المنطقة؛ فقد كانت النسامونيس يزاولون الكهانة بالذهاب إلي قبور أجدادهم، فيصلون عليها ثم ينامون، ويعتبرون أن أي حلم يرونه هو وحي الكهانة⁷¹.

وامتداداً لتأثير هذه الأساطير يلاحظ أن الكثير من الليبيين يقسمون بأجدادهم بأصدق مما يقسمون بالله*. لاسيما إذا كانوا من المرابطين حيث يكون الخوف منهم أكثر من الخوف من الله. ففي قبائل ورفلة، وهي تنحدر من قبيلة لواتة يميل بعض الناس إلي اليوم أن يقسم من يريد إثبات صدق دعواه ضد طرف آخر بأحد الأولياء - وهو عادة ما يكون الجد الأول للقبيلة - بدل القسم بالله؛ وذلك لأن الولي يقسم ظهر من يقسم به حائناً.

ويبدو أن أسطورة الشيخ والمرأة الذين كانا من قوم عاد، و الذين تشخصا في جبلي آجا وسلمى قد انتقل صداها عبر الأجيال؛ حتى أنها أخذت مكانها في التراث الليبي. فمحاكاة لأسطورة ضخامة قوم عاد كان الهالليون - أولاد اهلل - من الضخامة والقوة لدرجة أن المرأة الهاللية أمسكت برجل من غيرهم فعلقته بشعرها. وإن زياب بن غانم يعدل ثلاثمائة فارس⁷². فذلك من سمات أغلب الأمم؛ وعادة ما تتشابه أساطيرها بشأن أصولها وأبطالها نتيجة للاحتكاك الثقافي والتواصل الحضاري.

ذكر أحمد كمال زكي: أنه كان هناك تواصل حضاري بين العرب والإغريق والآشوريين والفرعنة سلماً وحرباً؛ نجد صدا ذلك في عبادة العرب للزهرة وهي نفسها عشتروت الآشورية البابلية، وكما نجد علاقة اوزريس المصري، وتموز البابلي، وديونيسوس الإغريقي نجد العلاقة نفسها بين عشتار العربية وعشتار الفينيقية وعشتروت الآشورية)⁷³.

كما ذكر هيرودوت بعض المعلومات عن جوانب من عادات وآلهة العرب، ومن ذلك على سبيل المثال تسجيله (اللات) التي تبوأ مركزاً هاماً في هيكل العبادة الوثنية العربية، وهي آلهة الحب والجمال؛ و هي الرديف العربي للآلهة الإغريقية (افروديت)⁷⁴. والتي كانت إحدى آلهة الإغريق في ليبيا قبل الإسلام، وربما استمر صدى أسطورتها عند الليبيين بعد الإسلام، لاسيما

وأنها ترمز لكوكب الزهرة المعروفة لدينا بنجمة الصباح؛ ولعلها هي النجمة التي يخرج إليها أهل طرابلس العروس بعد منتصف ليلة الخميس بقصد مباركتها، أو طلباً لخصب العروس وجمالها وتيمناً بأن تتال إعجاب زوجها؛ إذ أن هذه النجمة في التراث العربي: كانت امرأة ذات جمال وأثوثة مسخت نجمة لإغوائها هاروت وماروت.

فالثقافة لأي قوم تستقي العناصر المكونة لها مما قبلها ومما حولها. فالعرب، وكذلك الليبيون، عندما يعودون بنسبهم أو بعاداتهم ومعتقداتهم إلي تراثهم إنما يعودون إليه كمرجع تتم من خلاله محاولة تأصيل ما لديهم من معتقدات وعادات، مما قد يشكل وعياً غير عقلائي تجاه الأمور الغيبية و الظواهر الطبيعية والأحداث الاجتماعية. قال تعالى (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أ ولو كان أبؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)⁷⁵. لهذا يشير أحمد كمال زكي في قوله: (أن العرب البائدة تصلح لأن تكون مادة أسطورية لمن خلفهم على أرضهم)⁷⁶، وهو ما يؤيد وجهة نظر الباحث، بشأن اعتبار الماضي مرجعية، واعتبار السلف قدوة في كل شئ لمن بعدهم.

هكذا هو المجتمع العربي وإن خفت وطأة عصبية القبيلة في عصر الإسلام الذهبي إلا أنه ما لبث إن عاد إلى سابق عهده قبل الإسلام، ولا يزال المجتمع القبلي في التاريخ المعاصر يعلق أهمية كبيرة على هذا الجانب المتعلق بتأصيل جذور نسب القبيلة، وعاداتها ومآثرها. إذ ترى فيه القبيلة والفرد أخذ مكانة اجتماعية أسمى، فكلما كانت جذور النسب أبعد تاريخياً، يعطى القبيلة مكانة أسمى اجتماعياً.

فادعاء رفعة المكانة وسموها استناداً إلى الماضي البعيد يبدو واضحاً في الثقافة العربية؛ ومنها الثقافة الليبية؛ فالكثير من القبائل تذهب بنسبها إلي قريش لاسيما منها ما يعرف بالمرابطين؛ وبعضهم يقوم بأسطورة أبطال تاريخهم، فسيدي عبدالسلام جاب اعسيلة من بلاد الروم؛ وهو من تبعه جبل سوف الجين عندما أراد مغادرته؛ وجد المناسلة* أمر أصحابه بأكل كبد الحمار اختباراً لصدق عزمهم على الثورة على ظلم حاكمهم؛ وهي قصة لا تخلو من أسطورة، وإن كانت تدور حول حدث تاريخي حقيقي وقع تقريباً منذ حوالي أربعمئة سنة مضت .

أساطير المسخ (السخط):

من خلال ما جاء في القرآن: المسخ هو تغيير أو تبديل حالة الفرد أو الأفراد إلي أسوأ ما يكونون عليه من السوء والقبح والمنزلة عاقباً من الله على ما يقترفونه من فواحش ومعاصي. وقد عاقب الله به طائفة من بني إسرائيل حيث مسخهم قردة خاسئين؛ قال تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين)⁷⁷

ويبدو أن إعادة سرد أخبار حادثة المسخ لتلك الطائفة من بني إسرائيل عند العرب قبل الإسلام؛ سادها الكثير من المغالطات بمرور الزمن مما أكسبها بعداً أسطورياً ينافي حقيقة الحادثة.

واقترباساً لحادثة المسخ وأسطرتها عند العرب؛ فقد كان الضب الحيوان المعروف في البيئة الليبية رجل من بني إسرائيل تم مسخه لذنب أقرفه⁷⁸.

يذكر ابن الكلبي (إن أسافا ونائلة كانا رجلا وامرأة من جرهم، وكان الرجل يتعشقه باليمن، فأتيا حاجين، فدخلوا الكعبة، وفي غفلة من الناس فجر الرجل بالمرأة في البيت فمسخا حجرين فجعلتهما العرب صنمين نصبوا حول الكعبة عند زمزم، وكانت قضاة وقريش أول من عبدهما⁷⁹).

لعلنا نجد صدى أسطورة المسخ هذه فيما كان شائعاً بين سكان مدينة قرزة الأثرية، حيث كان الناس يقولون بأنها (مسخوطة) أي أنها مسخت إلى أحجار بكل ما كان فيها وذلك لأن حاكمها وجد في إناء الأكل شعرة طويلة، فأعجبته، وأقسم أن يتزوج صاحبته، و أتضح أن صاحبة الشعرة أخته فتزوجها في عرس بهيج؛ وعند دخوله عليها مسخ كل شئ على ما هو عليه على شكل أحجار.

فهذه الأسطورة، وإن اتسمت ببعدها الديني الإسلامي من حيث سبب المسخ. فإنها تشير إلى عجز عن فهم طبيعة تلك المباني ذات الحجارة الضخمة في مدينة قرزة الأثرية، و تلك التماثيل البشرية الجميلة للرجال والنساء وهم في أوضاع مهنية مختلفة؛ فكان التعليل إنها مسخوطة.

تقديس الإبل:

نظراً لما تتميز به الإبل من قدرة على تحمل المناخ الصحراوي؛ وتخزينها لمادة الحياة الأساسية الماء؛ ونظراً لارتباط العرب بها منذ القدم واعتمادهم عليها بشكل أساسي في السفر وحمل الأمتعة، في قوتهم وشرابهم حيث يأكلون لحومها ويشربون حليبها، بل والماء من بطونها عند الحاجة. فقد اكتسبت مكانة مرموقة لديهم لدرجة إجلالها والتغني والتفاخر بها، ونسج الأساطير حولها.

وفي هذا السياق يقول الدكتور عيسى عبدالله: لقد شغلت الإبل حياة البدوي منذ القدم بل أصبحت جزءاً من حياته، وموضوعاً مركزياً لقصصه وحكاياته وأساطيره وأشعاره وألغازه وأحاجيه⁸⁰. ونظراً لارتباط الإبل بالصحراء ذهبت العرب إلى الربط بينها وبين الجن والغول بحكم اعتقادهم بسكن الجن بالصحاري. وفي هذا السياق روى لي بعض كبار السن: إنه في يوم من الأيام خرج رجل إلى البادية للبحث عن جمل فقده من الإبل؛ وعندما وصل إلى منطقة يقال

لها البحرية شمال غرب بني وليد، وجد أناس لهم عرس، وقد حملوا الهودج على جملة، فبقى ينتظر من بعيد، ولم يكلمه أحد من أصحاب العرس، وفجأة وجد جملة يرعى، ولم يجد في تلك المنطقة أي إنسان؛ وعندما أخبر الناس بما حصل قالوا له إن أصحاب العرس كانوا من الجن.

ذكر أحمد كمال زكي: إن أرض وبار المسكونة بالجن لم يبق ممن دخلها من قوم وبار إلا الإبل الوحشي التي لقحتها فحول الجن (⁸¹، وفي ذلك يقول زهير بن أبي سلمى:

كأنني على وحشية أو نعامة لها نسب في الطير أو كظليم

وهذا من أساطير العرب في تبريرهم وجود الإبل بأرض وبار تختلف عن الإبل المعروفة لديهم من حيث شكلها ولونها، أو عدم تألفها مع الإنسان.

ويزخر التراث الليبي إلى اليوم بالكثير من الأشعار والأقوال ⁸² التي تعكس مكانة هذا الحيوان الذي أستكر الله على الناس عدم التفكير في خلقه؛ قال تعالى (أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت) ⁸³. فقد يختلط على الناس أمر الإبل بين الأسطورة والحقيقة. ففي الشعر الشعبي الليبي هي التي تهون الأرواح لأجلها، ويفقد القوم فرسانهم لردّها من ناهبيها؛ وهي ميثمة الأولاد، ومرملة النساء؛ وذلك لارتباط فقد الأب والزوج في محاولته ردها إلي النجع ممن نهبها من جماعات الغزو. وقد كان الغزو لنهب الإبل شائعاً بين القبائل الليبية حتى منتصف القرن العشرين؛ وهناك الكثير من الحكايات والأشعار التي تضي هالة أسطورية على مكانة الإبل، وعلى الفرسان الذين باعوا رؤوسهم لردّها من أيدي الغزاة.

من أمثلة هذه الأشعار التي تضي هالة من الأساطير حول مكانة الإبل، يقول الشاعر:

اليوم تم ساهل بيعها وشرها	اللي قبل ينهانن الرؤوس وراها
واعة غير العرب تجهلها	بدت مسهلها.. وهي
خشوم عز سبحان الكريم نشاها	طوال الخطاوي ما هناك مثلها
أمنين العرب كانت تموت فداها	وأسباب سو جياية السو لهلها
لاتهون لاترخص علي مولاها	وبسوها و بمرها وكدرها
وين ريتها جظيت من ترغاها	وحق من خلقها وفي الكتاب ذكرها
اللي اليوم تمت جرب من داواها	صاحبة فضائل ع العرب بكملاها
اللي يسمر في الليل جبر وراها	كان توجعك راحت وراحوا هلاها
اللي يعرفوا في حس لغو ضناها	اللي يزيطوا في البرق ف أين جلها
وهي نزولها دار العفي تهواها	اللي يسكنوا في الرق في منزلها
وتبكي اللي يسمع علي مطراها	تبكتي من يحكي علي مشكلها
اليوم تم ساهل بيعها وشرها ⁸⁴	اللي قبل ينهانن الرؤوس وراها

ومن أساطير الليبيين حول الإبل أنها تخاف النجم سهيل؛ وهو نجم كان ممن نسجت حوله الأساطير عند العرب منذ ما قبل الإسلام؛ ففي المعتقد الشعبي الليبي إن الإبل إذا شربت في يوم ظهور سهيل في نوة العمود يصيبها الجرب وتموت، وينكلب راعيها، أي يصيبه جنون مثل جنون الكلب؛ وفي أبيات من قصيدة لشاعر شعبي يدعى نصيب السكوري قام بنظمها رداً على قصيدة للشيخ زايد آل نهيان حول الأبل، ما يشير إلى هذا المعتقد. تقول الأبيات:

ليش البل تكره في اسهيل	وليش اتخاف من نوالعمود
وليش البل في وقت الجفيل	اتقبل غير تقطع في الجبود
وليش البل دمعته اتسيل	حنون مغير في فقد القعود
وليش البل في ظلمة الليل	اتضوي نار في خط الجلود

هكذا هي الإبل في التراث الليبي مخلوقاً أسطورياً يفزع دائماً في اتجاه الجنوب؛ كما أنها وعلى الرغم من قوة تحملها للظروف البيئية الصعبة؛ فهي ضعيفة أمام ما يصيبها في يوم معين، يوم بزوغ النجم سهيل الذي تعقبه نوة العمود؛ ذلك اليوم المشؤم الذي يخافه أهلها، ويحتاطون أن لا تشرب فيه، فشربها فيه نذير هلاكها وإصابة راعيها بمرض الكلب.

أما من حيث مكانتها لدى البدو، فهي مبعث الفخر والحياة العزيزة، كما أنها سبب الموت بعز وشهامة، وقد تكون سبب إلحاق العار بأهلها إذا ما عجزوا عن حمايتها من حائزيها عنوة. رؤيتهم للكواكب:

كان الإنسان ينظر إلى السماء باعتبارها تمثل العلو والسمو الذي يجب أن يتجلى في سيد هذا الكون، فمن تطلعه إلى السماء أنبهر بما رآه فيها من كواكب ونجوم لما لها من تأثير في رسم حياته الاجتماعية والاقتصادية، فرأى في الشمس النور والحرارة، ولاحظ تأثيرهما في نمو النباتات والمزروعات، كما لاحظ تأثيرهما في نضج الثمار والمحاصيل التي يتغذى عليها، وأندesh بضو القمر وهو يتلألأ ليلاً وما يبثه فيه من شعور بالأمن والحب؛ فكانتا هاتين الظاهرتين كغيرهما من الظواهر الكونية قد أثارت في الإنسان شعور بأهميتهما في كل ما يحيط به، فرأى الشمس والقمر أنهما الأقوى والأجدر بأن يكونا وراء كل شيء، وبالتالي وجب عبادتهما واسترضاءهما لمزيد نعمهما.

فسيدنا إبراهيم - في بحثه عن القوى الجبارة المهيمنة على هذا الوجود تطلع إلى السماء وكانت وقفته الأولى في بحثه عن آله هذا الكون - أمام الشمس والقمر.

وقد أشرنا في الفصل الأول من هذه الدراسة إلى أن العرب منذ أقدم العصور كانوا ممن عبدوا هذه الكواكب والنجوم، فقوم سبا كانوا يعبدون الشمس، وقوم عاد عبدوا القمر. فالشمس والقمر كانتا محور الاعتقادات الدينية عند الكثير من الشعوب، ومن بينهم العرب، فالليبيون قبل

الإسلام كانوا يعبدون الشمس والقمر على ما كان عليه العرب في اليمن والحجاز فالقمر مرتبط برعاية قطعانهم، ومناجاة حسانهم، والشمس تتعلق بنمو مراعيهم و مزروعاتهم ، فهي التي تمنحها الدفء والنمو.

امتداداً لذلك الأنهار بالشمس والقمر يزخر التراث الليبي، لاسيما الشعر الشعبي بتشبيهات ومخاطبات للشمس والقمر، وكأنهما أحياء لهما نفس وإدراك . ومن أمثلة ذلك مخاطبتهما أثناء خلع أو تبديل السن لدى الأطفال حيث يمسك الطفل بسنه التي أزيلت في تجاه الشمس مخاطباً أياها بأن تمنحه سن حمار، وتأخذ سن غزال؛ وهو طقس يعود إلي اعتقاد قديم كما تحتل القمر مكانة عظيمة في تراثنا الشعبي. فهي التي قد تسافر وتعود، وتنقلنا إلي أحوالنا:

يا قمر علالي سافري سافري وتعالى
وقليني لأخوالي وأخوالي ترهونة وكالين الفكرونة.

وهي النير الذي يرتبط بالرومانسية والحب؛ ولهذا تشبه به الفاتنات من النساء، لاسيما المحبوبات منهن؛ يقول الشاعر الشعبي الليبي:

أنتي قمر ما معاك قمر جبينك غر مثلك مسع جاء في بر⁸⁵

وتزخر الموشحات الليبية بتشبيه الحسان بالقمر، بل أن أغاني هذا التراث منحت الشمس والقمر الحياة، فجعلتهما أحياء كالفتيات الحسان ، لكنها - على الرغم من قوة نورهما - تخجلان أمام نور وسحر الفاتنات . ومما يدل على هذا المعنى:

بالله يا قامة القضيبي ومخجل الشمس والقمر .
من مثلك الحسن في القلوب وأيد اللحظ بالهور .
بالنام فكرني القمر بلونه الله يحفظه ويصونه .
هو القمر لولا سواد عيونه .

رؤيتهم الجن:

قال تعالى (وخلق الجن من مارج من نار)⁸⁶. الجن كائنات خلقت من نار، وهي كائنات خفية لا يمكن رؤيتها، ارتبطت عند الإنسان منذ القدم بالشر، وبالقوى الظلامية. ولعل ما يدل على ارتباطها بالظلمة والعتمة اشتقاق أسماها من الجذر جن الذي يعنى هبط الليل وأظلم. قال تعالى (فلما جن عليه الليل رءا كوكبا قال هذا ربي)⁸⁷ جاء في تفسير الطبرى للآية - فلما واره الليل وغيبه⁸⁸.

فالجن ارتبط وجودها بالقوى الظلامية السفلية الشريرة، إلا أنها تستطيع أحيانا التسلل إلى العالم العلوي والتنصت على ما يقدر فيه للكون ومخلوقاته وخاصة في فترة ما قبل الإسلام ، وقد أشار القرآن إلى صعودهم إلى السماء، واستراقهم السمع قبل بعث النبي محمد عليه الصلاة

والسلام. قال تعالى (وإننا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً * وإننا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً)⁸⁹؛ لذلك كان ارتباط الكهنة بهم كقوى تابعة تأتئهم بأخبار الغيب، كما استعان السحرة بهم في إلحاق الضرر بالناس. ولعل ما نسمعه في مجتمعنا شاهداً على ذلك.

ولما كان ارتباط الجن بالشر والمصائب التي تصيب الإنسان منذ القدم؛ فقد مال الإنسان إلى عبادة الجن اتقاءً لشره - فلا ضير فالعبادة قد تكون خوفاً، وقد تكون طمعاً. والعرب كغيرهم كانوا يخافون الجن، لاسيما في ضو ما ينتابهم من وحشة وخوف في ترحالهم وسط صحارى مقفرة ووديان موحشة، مما يجعلهم يتوهمون الغول والسُعلاة والأشباح، وهي صور يتجسد فيها الجن.

لهذا كانت بعض القبائل العربية تعبد الجن وتقدم لها القرابين، وكانوا يتوجهون لهم بالدعاء، وفيهم نزل قوله تعالى: (إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم...) ⁹⁰؛ وقد كانت العرب تستعيز بالجن خوفاً من إيذائه، فكانوا إذا خاف أحدهم وحشة الليل وطوارقه خط حول مكان نزوله قائلاً أعوذ بصاحب هذا الوادي ⁹¹؛ وفيهم نزلت (وإنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً) ⁹².

وذهب العرب إلى أن بإمكان الجن أن يرتبط بالأنس في علاقة زواج، ومن ذلك أن عمر بن يربوع كانت امرأته غولة، وإن الشاعر تأبط شراً بلغ به الأمر أن راود الغولة عن نفسها فامتنعت ⁹³. وتراثنا يزخر بكم هائل من الحكايات حول ظهور الجن والزواج منهم؛ والغولة والأشكال التي تظهر فيها. ومن ذلك روى كثيراً من الناس: إن هناك غولة تخرج عادة عند الغروب على طريق طرابلس بني وليد على شكل رجل يؤشر للمسافرين بأن يأخذوه معهم؛ وأن بعض المسافرين توقف له على أساس أنه رجل؛ وركب معهم، لكن بعد برهة من الزمن ألتفت صاحب السيارة إلي من ركب معه، فلم يجده؛ وقد انتاب بعض هؤلاء الناس الخوف لدرجة الإصابة بأمراض نفسية لفترة بعد الحادثة.

حتى لي جماعة من طبرق: إن هناك منطقة بالقرب من البردي تظهر فيها الغولة في كل وقت وعلى صور مختلفة؛ لدرجة أنه لا أحد يذهب بمفرده لتلك المنطقة؛ وإن بعض الغوال قد تغوي الشخص على أنها حيوان أو امرأة، فيطلبها ويذهب وراءها إلى أن يجد نفسه في مكان لا يعرفه، أو يجد نفسه في حالة غير مقبولة، أو على غير ما كان عليه.

أما حكايات الزواج فكثيرة؛ ويقسم بعض الناس على أن فلان متزوج من جنية، وله منها أولاد، وأنها تعد القهوة لضيوفه.

والحقيقة إن الزواج بين الأنس والجن ممكن الحدوث؛ وذلك أن بعض الآيات القرآنية تشير من وجهة نظر الباحث إلي إمكانية حدوث الزواج بين الأنس والجن. بل وإنجاب الأولاد ومن هذه الآيات.

قوله تعالى: (واستقرز من استطعت منهم بصوتك، وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً)⁹⁴. وقوله تعالى في وصفه حسن بنات الجنة: (فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان)⁹⁵ دليل على إمكانية معاشرة الجن للأنس؛ وإلا لما ذكر الله ذلك؟ والغريب أن زواج الجن بالأنس والعكس على الرغم من شيوع الاعتقاد به لم ينل اهتمام رجال الدين مما أفسح المجال للناس أن ينسجوا حول الجن الكثير من أساطيرهم وحكاياتهم العجيبة. فيزعم بعض الناس أنهم يسخرون الجن في قضاء حوائجهم، وفي إلحاق الأذى بغيرهم.

ف عند المسلمين: إن الجن أمة خفية تتكون من شعوب وقبائل، ومنهم المؤمن، ومنهم الكافر ولكنها في مجملها من القوى الظلامية الشريرة، ولذلك يتواجدون بالفقار الموحشة، والخرائب، والمقابر، والأماكن النجسة، وهي في نظر العرب قبل الإسلام المالك الحقيقي للأرض، ولذلك يجب الاستئذان منها درأ لشرها.

لذا دأب العرب قبل الإسلام على تقديم القرбан للجن عندما يريد أن ينصب خيمته أو يقوم ببناء بيته؛ ونلاحظ إنه امتداداً لذلك الطقس، ولتمكن الخوف من الجنة في نفوس الناس يقوم أغلب الليبيون اتقاءً لمس الجن وإلي اليوم بذبح شاة أثناء الأعراس على رجل الجمل الذي تحمل عليه العروس، وعلى عجلة السيارة بعد أن أخذت مكان الجمل، وأيضاً عند دخول البيت الجديد. وتحرص جداتنا وأمهاتنا على تلطيخ عتبة المنزل بالدم، كما يحرص أغلب الناس لاسيما البدو على إراقة الدم عندما تبيت عندهم امرأة لأول مرة وذلك ضماناً لسلامتها من مس الجن.

خاتمة واستنتاجات:

- 1 - إن الأساطير تشكل مصدر من مصادر المعرفة ومنحى لفهم وتفسير الكثير من القضايا الدينية، والظواهر الكونية والاجتماعية لدى جميع الأمم الغابرة؛ بل وحتى الأمم المعاصرة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة.
- 2 - إن الأساطير تمثل عنصراً هاماً من عناصر الثقافة الإنسانية كانت ولا زالت تضيء بظلالها على بلورة الأفكار والتصورات رغم صعود الفكر العقلاني العلمي.

- 3 - إن المجتمع الليبي كغيره من المجتمعات كانت له أساطيره التي تشكلت من فهمه وتفسيره لبيئته الطبيعية والاجتماعية، ومن خلال تأثره بأساطير من حوله من المجتمعات الأخرى على مر السنين وتعاقب الأجيال.
- 4 - إن الأساطير الليبية التي تشكلت في ضوء معاشة الليبيين لبيئتهم، ومن خلال ما استقوه من ثقافات أخرى لا زالت تضيف بظلالها على تشكل بعض الرؤى والمعتقدات الشعبية والعادات الاجتماعية كموروث ثقافي توارثته الأجيال.

الهوامش والتعقيبات

- ¹ - فاروق زكي يونس ، الخدمة الاجتماعية والتغير الاجتماعي ، عالم الكتب ، ط2 ، القاهرة 1978 ، ص 356 - 357 .
- ² - رجب عبد الحميد الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، منشورات جامعة قاريونس ، ط3 ، 1998 ، بنغازي ، ص 25 . 31؛ وفرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم الإغريق في برقة ، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي ، منشورات جامعة قاريونس ، ط1 ، بنغازي 1990 ، الفصل الأول وما بعده نستنتج من خلال وصفه للمناطق التي كان يسكنها الليبيون ، وأيضاً من خلال وصفه لأنشطتهم الاقتصادية أنهم كانوا بدو رحل يقتصر نشاطهم الاقتصادي على تربية الأغنام والماعز .
- ³ - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 77 ، 78 .
- ⁴ - يوسف شلحد ، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، ترجمة خليل أحمد خليل ، دار الطليعة ، بيروت 1996 ص 83
- ⁵ - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، مكتبة الشباب ، القاهرة 1975 ، ص 71 - / سيد القمني ، الأسطورة والتراث ط1 ، سينا للنشر ، القاهرة 1992 ، ص 20 . * - فاروق خورشيد ، أديب الأسطورة عند العرب ، مجلة عالم المعرفة ، مطابع السياسة ، الكويت 2002 ، العدد 284 ، ص 27 .
- ⁶ - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم (الإغريق في برقة) ، ترجمة محمد عبد الكريم منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي 1990 ، ص 38 ، 39 .
- ⁷ - مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر الرازي ، مراجعة مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، باب سطح ، ص 298 .
- ⁸ - الطاهر الزاوي ، مختار القاموس ، حرف السين ، ص 299 .
- ⁹ - ابن منظور ، لسان العرب ، ج 4 ، دار صادر ، بيروت بلا تاريخ ، ص 363 .
- ¹⁰ - مهدي امبيرش ، في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي ج1 ، ذي قار ، طرابلس 1996 ، ص 48 .
- ¹¹ - ابن منظور ، لسان العرب ، ج 4 ، ص 363 .
- ¹² - فراس سواح ، مغامرة العقل الأولى ، دار علاء الدين ، ط12 ، دمشق 2000 . ص 15 . * وقد ذكر ذلك في المرجع نفسه ، طبعة دار الكلمة ، ص 12
- ¹³ - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، مرجع سابق ، ص 46
- ¹⁴ - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، مرجع سابق ، ص 47
- ¹⁵ - محمد عبد المعيد خان ، الأساطير والخرافات عند العرب ، ص 51
- ¹⁶ - فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، مرجع سابق ، ص 11
- ¹⁷ - فراس السواح مغامر العقل الأولى ، مرجع سابق ، ط12 ، ص 14 .
- ¹⁸ - مصطفى الجوزو ، من الأساطير العربية والخرافات ، دار الطلبة للنشر ، بيروت 1977 ، ص 12 .
- ¹⁹ - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، مرجع سابق ، ص 51 .
- ²⁰ - مرسيا الياد ، المقدس والديني ، ترجمة نهاد خياط ، دمشق 1978 ، ص 90 .

- 21 - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، مرجع سابق ص 52 ، 53 ، 54 .
- 22 - رجب عبدالحميد الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا ، مرجع سابق ، ص 56 . فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 22 إلى 64 . مصطفى بازامة ، ليبيا في عالم الأساطير ، (نسخة مصورة بدون غلاف) ص 48 ، 49 ، 83 .
- 23 - محمد بازامة ، ليبيا في عالم الأساطير ، ص 43 _ 54 ، 88 .
- * - هوميروس شاعر إغريقي يكتنف قصة حياته شئ من الغموض ، لذلك ألقت حوله الأساطير من قبل الإغريق، فهو ابن بوسيدون إله البحار ، وابن أبولو إله الشعر والغناء مرة أخرى ، وكانت أمه حورية من حوريات الماء .
- 24 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 54 .
- 25 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، هامش ص 55 .
- 26 - بندراوس شاعر ومؤرخ إغريقي كان قد أشار إلي ليبيا في معرض حديثه عن رحلاته البحرية وزيارته لمصر . أنظر : فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، ص 82 ، 83 . كما يمكن ملاحظة ذلك في ص 45 .
- 27 - انظر نفس المرجع ، ص 22 .
- 28 - المرجع نفسه ، ص 45 .
- 29 - فرانسوا شامو ، المرجع نفسه ، ص ص 70 ، 82 ، 81 ، 108 ، 110 ، 112 ، 124 إلى 129 .
- 30 - مصطفى بازامة ، الأساطير الليبية ، مرجع سابق ، ص ص 67 ، 68 ، 69 .
- 31 - نفس المرجع ، 69 .
- 32 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم (الإغريق في برقة) ، مرجع سابق ، ص 62 ، 63 .
- 33 - نفس المرجع ، ص 63 .
- 34 - نفس المرجع ، ص 145 .
- 35 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 22 .
- 36 - رجب عبدالحميد الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 34 ، 35 . فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 169 .
- 37 - محمد مصطفى بازامة ، ليبيا في عالم الأساطير ، مرجع سابق ، ص 67 .
- 38 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 37 ، 162 .
- 39 - الرابطة هي تلك الأرض المرتفعة على حافة النيل ، وهي التي يغمرها الماء عند فيضان النهر، وعندما ينحسر الماء بعد انخفاض مستوى النهر تنمو فيها الحشائش والشجيرات ، وتظهر بين هذه الحشائش الفئران والحشرات؛ ومن هنا ربطوا المصريين بين الرابطة وانبعاث الحياة ؛ حيث تصورا أن الماء الذي غمرها ما هو إلا منى الإله رع فيها .
- 40 - فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، دار مكتبة الحياة ، بغداد بلا ت ، ص 66 ، 67 .
- 41 - سليمان مظهر ، قصة الديانات ، دار الرقني للطباعة والنشر ، ط1 ، القاهرة 1984 ، ص 33 .
- 42 - فراس السواح ، الأسطورة والمعنى ، دار علاء الدين ، ط2 ، دمشق 2001 ، ص 63 .

- 43 - ثروت عكاشة ، الإغريق بين الأسطورة والإبداع ، دار المعارف ، القاهرة 1977 ، ص 26 ، 27 / فراس السواح الأسطورة والمعنى ، 64 .
- 44 - مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العدد الرابع ، وزارة الإعلام ، الكويت 1979 ، (المز والأسطورة والشعائر) ص 201 - 202 .
- 45 - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، ط3 ، مرجع سابق ، ص 74 .
- 46 - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم مرجع سابق ، ص 79 .
- 47 - المرجع نفسه ، ص 80 .
- 48 - سليمان مظهر ، قصة الديانات ، مرجع سابق ، 85 ، 86 .
- 49 - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، ط3 ، مرجع سابق ، 75 .
- 50 - السير ولس بدج ، الديانة الفرعونية (أفكار المصريين القدماء عن الحياة الآخرة) ، ترجمة يوسف سامي اليوسف ، دار منارات ، الأردن 1985 ، ص 83 .
- 51 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم (الإغريق في برقة) ، مرجع سابق ، 148 .
- 52 - نفس المرجع ، ص 145 . وقد يكون قولهم أن السماء هنا مقبولة يتجاوز مجزء الكناية عن غزارة الأمطار؛ إذ قد يعكس هذا القول اعتقاد ديني لديهم يرتبط بتصور ثقب انزال الخيرات من أحد الآلهة . والطريف أن هذا التصور بشأن ثقب السماء وقيام الآلهة بانزال الخيرات منه كان معتقد لليابانيين . انظر قصة الديانات ، سليمان مظهر ، ص 234 .
- 53 - الطيب محمد حمادي ، اليهود ودورهم في دعم الاستيطان البطلمي في إقليم برقة ، جامعة قار يونس ط1 ، بنغازي 1994 . ص 65 - 66 .
- 54 - سورة البقرة ، الآيات من 66 إلى 70 .
- 55 - سيد القمني ، الأسطورة والتراث ، ج 1 ، سينا للنشر ، القاهرة ، 1992 ، ص 38 .
- 56 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم (الإغريق في برقة) ، مرجع سابق ، ص 35 .
- 57 - نفس المرجع ، نفس الصفحة .
- * - الجبالية : تسمية يطلقها الليبيون على سكان الجبل الغربي .
- * - البربر : التسمية القديمة لسكان ليبيا حتى الفتح الإسلامي ، أستعملها ابن الأثير في تناوله لسكان ليبيا أثناء الفتح الإسلامي . ثم أعاد الاستعمار الإيطالي إطلاقها على سكان الجبل الغربي بهدف التفريق بين الليبيين ليسهل السيطرة على مناطق الجبل .
- 58 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم نفس المرجع في الحاشية (1) ونفس الصفحة .
- 59 - فرانسوا شامو ، المرجع السابق ، هامش 3 ، ص 35 .
- 60 - فرانسوا شامو ، المرجع السابق ، ص 38 ، 39 ، 42 - 47 .
- 61 - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ج2 ، تحقيق أبي الفداء القاسي ، دار الكتب العلمية ط3 ، بيروت 1998 ، ص ص 428 ، 429 .
- 62 - جاك تيري ، تاريخ الصحراء الليبية في العصور الوسطى ، ترجمة جاد الله عزوز الطلحي ، الدار الجماهيرية ، ط1 ، طرابلس 2004 ، ص 73 .

- 63 - صالح مصطفى المزيني ، ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر ، ط 2 ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي 1994 ، ص 25 .
- 64 - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا ، مرجع سابق ، ص 254 .
- 65 - ابن الأثير ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 428 ، 429 .
- 66 - صالح المزيني ، مع البدو في حلهم وترحالهم ، منشورات قاريونس ، بنغازي 1994 ، ط 26 .
- 67 - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 428 .
- * الفنيقيون في المشرق ، الدر الجماهيرية للنشر ، ليبيا 1425 ، ص 50 . ومما يدعم ذلك ما نقله صالح المزيني ، ليبيا منذ الفتح العربي ، ص 26 . في الهامش رقم ثلاثة من هذه الصفحة ينقل المؤلف عن هنري فورمل ، الفتح العربي لأفريقيا (إنه في عهد عمر تقدم ستة من البربر إلى حاكم مصر عمرو بن العاص ، معلنين استعدادهم للدخول في الإسلام ، فوجههم عمرو للخليفة الذي احتاج إلى وسيلة للتفاهم معهم ، لأنهم لم يكونوا يفهمون اللغة العربية . ولم يوضح لنا صالح المزيني كيف استطاع الخليفة التفاهم معهم . ولكن الحوار بينهم قد وقع . وعليه نرجح أن قبائل البربر تعود لأصول يمنية ، لاسيما في ضوء ما تذكره مصادر اللغويين من تشابه بين اللغة اليمنية القديمة ولغة البربر إلى الآن .
- 68 - محمد الجابري ، تكوين العقل العربي ، (الفصل السابع والثامن) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 7 ، ندوة الدين في المجتمع العربي ، القسم الأول ، والقسم الرابع .
- 69 - ابن الكلبي ، الأصنام ، 63 تحقيق محمد عبدالقادر وآخرون مكتبة النهضة ، القاهرة بلا ت * / السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، بلا ت ، ص 414 . / أحمد أرحيم هبو ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، ص 365 .
- 70 - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا ، مرجع سابق ، ص 84 .
- 71 - رجب الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، مرجع سابق ، ص 216 .
- * - برهاناً على ذلك : أن بعض الناس من قبائل ورفلة يحلفون بعضهم على (سيدي الجزائر) وهو جد قبيلة الزبيدات . وذلك لضمان صحة القسم ؛ إذ أن بعض الناس بخافون هذا الولي إذا قسموا به كذباً أكثر من خوفهم من الله . لأن (الجزائر يفلق من يقسم به كذباً .
- 72 - علي محمد برهانة ، سيرة بني هلال ، منشورات كلية الآداب ، سبها 1994 ، ص 124 .
- 73 - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، دار العودة ، بيروت 1979 ، ص 108 .
- 74 - زياد منى ، جغرافية التوراة ، رياض الريس للكتب والنشر ، بريطانيا 1994 ، ص 43 .
- 75 - سورة البقرة ، الآية 169 .
- 76 - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، ص 72 .
- * - المناسبة : قبيلة من أكبر قبائل ورفلة ، اشتهرت بثورة جدها الأول على ظلم الحاكم علي بن تليس . تقول الرويات الشفهية . إن الحاكم بن تليس بلغ به الجور أن أمر كل قبيلة من القبائل بأن يأتوا بمرطة من قليبات النبق (تمار السدر) إلى أمه كل يوم ؛ كما كان يستخدم كل رجال ونساء ورفلة كعمال سخرة ؛ ففي أحد الأيام كانت إحدى بنات ورفلة تشتغل مع النساء ، وكانت لا تستحي بتغطية وجهها أمام الرجال من غير التالسة ، فسألها أحدهم عن عدم احتشامها ، فقالت أنكم مثلي لستم برجال ؛ الأمر الذي جعل جد

- المناسلة (الخمخام) يعقد العزم على الثورة ، فانظم إليه عدد من رؤوس القبائل ، فقرر اختبار صدق عزمهم بأن أمرهم بأكل كبد حمار ميت ، وأن يشرب المرجين (مخلفات عصر الزيتون) فأكل معه وشرب مجموعة منهم ، يقال أن منهم النجار والقجدار . وأنقضوا على التلالسة أثناء انشغالهم بصلاة الجمعة . ولم يبقل من التلالسة إلا القليل ، حيث هربوا إلى الساحل، ثم انتشروا في عدة مناطق حول طرابلس .
- 77 - سورة البقرة ، الآية ، 64
- 78 - محمد عبد المعيد خان ، الخرافات والأساطير عند العرب ، لا تعرف دار النشر والتاريخ ، ص 58 .
- 79 - ابن الكلبي ، الأصنام ، مرجع سابق ، ص 25 .
- 80 - عيسى عبدالله، التراث الثقافي الليبي، منشورات الجامعة المغاربية، ط1 ، طرابلس 2005 ، ص 71، 72 .
- 81 - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، ص 86 .
- 82 - انظر دواوين الشعر الشعبي ، وخاصة الشاعر الزناتي من زلطن و الشاعر الملحمي ارحومة بن مصطفى، وعبد الباسط اغنية وغيرهم ، وتلا حظ اعتزاز الليبيين بالإبل لدرجة التغني بها وبفضلها عليهم في الكثير من المناسبات بما في ذلك المأتم ، وخاصة في المناطق الوسطى .
- 83 - سورة الغاشية ، الآية 17
- 84 - موقع النجع على شبكة المعلومات الدولية
- <http://www.alnj3.com/upload/5423/alnj3-1192002521.rm>
- 85 - هذا مطلع قصيدة زجلية طويلة للشاعر الشعبي (بريك الفاخري) وهو يتغنى بوصف فتاة جميلة .
- 86 - سورة الرحمن ، الآية 13 .
- 87 - سورة الأنعام ، الآية 77 .
- 88 - مختصر تفسير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق محمد الصابوني ، ج 1 ، عالم الكتب، بيروت 1993 ، ص 335
- 89 - سورة الجن ن الآية ، 10 .
- 90 - سورة الأعراف ، الآية 194 .
- 91 - الألوسي ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج2 ، تحقيق محمد بهجة ، منشورات أمين دكج ودار الشرق العربي ، بيروت بلا ت ، 326
- 92 - سورة الجن ، الآية 6 .
- 93 - الألوسي ، بلوغ الأرب ج2، ص 344
- 94 - سورة الإسراء ، الآية 64 .
- 95 - سورة الرحمن ، الآية 55 .

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم (مصحف ليبيا ، على رواية قالون).

- 2 - ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت بلا تاريخ
- 3 - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، تحقيق أبي الفداء عبدالله القاضي ، دار الكتب العلمية ، ط3، بيروت 1998 .
- 4 - ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي) ، تفسير القرآن العظيم، المجلد 6، دار الأندلس بيروت بلا ت .
- 5 - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، ط2 ، دار العودة ، بيروت 1979 .
- 6 - أحمد كمال زكي ، الأساطير ، مكتبة الشباب ، القاهرة 1975.
- 7 - الألوسي (محمود شكري الألوسي) بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب ، ضبط وتصحيح محمد الأثري ، منشورات أمين دمج و دار الشرق العربي ، بيروت بلا ت.
- 8 - - ثروت عكاشة ، الإغريق بين الأسطورة والإبداع ، دار المعارف ، القاهرة 1977 .
- 9 - جاك تيري ، تاريخ الصحراء الليبية في العصور الوسطى ، ترجمة جاد الله عزوز الطلحي ، الدار الجماهيرية ، ط1 ، طرابلس 2004 .
- 10 - رجب عبدالحميد الأثرم ، محاضرات في تاريخ ليبيا القديم ، منشورات جامعة قاريونس ، ط3، بنغازي 1998
- 11 - رينيه لابات ، سلسلة الأساطير السورية ، ترجمة مفيد عرنوق ، دار علاء الدين ، الطبعة الأولى ، دمشق 2000 .
- 12 - زياد منى ، جغرافية التوراة ، رياض الريس للكتب والنشر ، لندن 1994
- 13 - سليمان مظهر ، قصة الديانات ، دار الرقني للطباعة والنشر ، ط1 ، القاهرة 1984
- 14 - سيد محمود القمني ، الأسطورة والتراث ، سينا للنشر ، الطبعة الأولى ، القاهرة 1992.
- 15 - السير ولس بدج ، الديانة الفرعونية (أفكار المصريين القدماء عن الحياة الآخرة) ، ترجمة يوسف سامي اليوسف ، دار منارات ، الأردن 1985 .
- 16 - الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني) ، الملل والنحل ، تحقيق أحمد فهمي ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت 1990.
- 17 - صالح مصطفى المزيني ، ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلي مصر، ط2 ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي 1994 .
- 18 - صفوت كمال (الرمز والأسطورة والشعائر) . بحث منشور مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العدد الرابع ، وزارة الإعلام الكويت 1979.
- 19 - الطاهر الزاوي ، مختار القاموس ، الدار العربية للكتاب ، طرابلس 1981 .

- 20 - الطيب محمد حمادي ، اليهود ودورهم في دعم الاستيطان البطلمي والروماني في أقليم برقة ، منشورات جامعة قاريونس ، ط1 ، بنغازي 1994 .
- 21- الطبري، مختصر تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير آي القرآن) ج 1 ، تحقيق محمد علي الصابوني وآخرين ، ، عالم الكتب ، بيروت 1993.
- 22 - علي محمد برهانة، سيرة بني هلال، منشورات كلية التربية جامعة سبها، الجماهيرية 1994.
- 23 - عيسى عبدالله، التراث الثقافي الليبي، منشورات الجامعة المغربية، ط1، طرابلس، 2005.
- 24 - فراس سواح ، مغامرة العقل الأولى ، دار الكلمة للنشر ، دمشق بلا تاريخ .
- 25 - فراس سواح ، الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية) ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، دمشق 2001 .
- 26- فراس سواح ، مغامرة العقل الأولى ، دار علا الدين ، الطبعة 12 ، دمشق 2000 .
- 26 - فرانسوا شامو ، في تاريخ ليبيا القديم الإغريق في برقة ، ترجمة محمد عبدالكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس ، ط1 ، بنغازي 1990 .
- 27 - فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، دار مكتبة الحياة ، بغداد بلا تاريخ.
- 28 - محمد بن أبي بكر الرازي ، مختار الصحاح ، تحقيق مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1976 .
- 29- محمد السكوري، شعر شعبي، موقع النجع على شبكة المعلومات الدولية
<http://www.alnj3.com/upload/5423/alnj3-1192002521.rm>
- 30 - محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب ، (نسخة مصورة بدون غلاف).
- 31 - مرسيا الياد ، المقدس والديني ، ترجمة نهاد خياط ، دمشق 1978
- 32 - مصطفى بازامة ، ليبيا في عالم الأساطير ، (نسخة مصورة بدون غلاف) .
- 33 - مصطفى الجوزو ، من الأساطير العربية والخرافات ، دار الطلبة للنشر ، بيروت 1977
- 34 - مهدي امبيرش ، في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي ، شركة ذى قار ، 1996.
- 35 - هشام بن محمد الكلبي ، الأصنام ، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد وآخرين ، ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة بلا تاريخ .

36- يوسف شلحد ، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، تعريب خليل أحمد خليل ، دار الطليعة ، بيروت 1996 .

الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتدهور البيئة الطبيعية بمنطقة بني وليد

د. أحمد قريرة أحمد

كلية التربية بني وليد - قسم الجغرافيا

الآثار الاقتصادية والاجتماعية

لتدهور البيئة الطبيعية بمنطقة بني وليد

د. أحمد قريرة أحمد

كلية التربية بني وليد - قسم الجغرافيا

مقدمة

تدهور البيئة الطبيعية ظاهرة جغرافية ذات أبعاد وجوانب متعددة منها ماهو طبيعي وآخر بشري، وهي ظاهرة مستمرة ومتطورة، وهي من الخطورة بمكان بحيث أنها تشغل عقول المفكرين والسياسيين والاقتصاديين والعلماء، لما لها من أثر على حياة الإنسان، وحتى وقت قريب لم تكن هذه المشكلة تزجج الإنسان، وذلك لانخفاض أعداد السكان ووجود الكثير من الأراضي الصالحة للزراعة. غير أنها لاحقا أصبحت هاجسا لدى الإنسان، وخاصة بعد موجات الجفاف الكثيرة التي أسفرت عن حدوث المجاعات، والقضاء على المساحات المزروعة وهلاك الحيوانات حتى البرية منها، وهي الآن تضع حياة البشرية على المحك، بسبب تعاظم آثارها المدمرة، فهي تهدد حياة الإنسان واستقراره. وقد عقدت (ولالزال) المؤتمرات العالمية لدراسة مشكلة تدهور البيئة الطبيعية وعلى رأسها ظاهرة التصحر. وفي الوطن العربي فإن آثار التدهور البيئي واضحة للعيان، وخاصة بوجود الصحارى المعروفة، وما اندثار الحضارات القديمة كالبابلية والنبطية وغيرها إلا دليلا على زحف الصحراء وتدهور حالة البيئة. ولعل كل دول الوطن العربي تهددها ظاهرة تدهور البيئة وزحف الصحراء، إما بشكل طبيعي أو بشكل يمثل الإنسان فيه عماده الأساسي.

وفي ليبيا أكثر من 90 % من المساحة الكلية تقع ضمن نطاق الصحراء، بينما الجزء المتبقي هو الذي استهدفته خطط التحول الاقتصادي والاجتماعي، فرغم الكثير من الايجابيات التي تحققت إلا أنه تعرض للمشكلة نفسها، لكنها بفعل الانسان ومنها الزحف العمراني

والصناعي على الأراضي الزراعية، واستنزاف المياه الجوفية، وتداخل مياه البحر مع المياه الجوفية، وتدهور الغطاء النباتي وغيرها، بالإضافة إلى ماتعانيه البلاد من تذبذب في كميات الأمطار الساقطة وعدم انتظام هطولها.

وبمنطقة الدراسة أصبحت هذه المشكلة تشغل الجميع، وخاصة خلال العشرين عاما الماضية التي تعرضت فيها المنطقة وكل البلاد لموجات من الجفاف، آخرها التي حدثت في العام 2010 ف، بسبب انخفاض كميات الأمطار الساقطة الذي تسبب في خلل إيكولوجي واضح بالتوازن البيئي الطبيعي.

وعلى ذلك تهتم هذه الدراسة بتوضيح هذه المشكلة وأبعادها والأسباب الأساسية التي أدت إليها، ودور العامل البشري في تفاقم المشكلة، والآثار الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عنها، وأخيرا المقترحات التي تتناسب مع المنطقة لمكافحة تدهور البيئة الطبيعية بشكل عام.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية:

- 1- هل يمثل عامل ارتفاع درجات الحرارة المؤثر الأساسي في حدوث ظاهرة التدهور البيئي؟.
- 2- هل يزيد معدل انخفاض التساقط من حدة المشكلة؟.
- 3- هل يمكن أن يكون للعامل البشري دور في حدوث تدهور البيئة الطبيعية بمنطقة بني وليد؟.
- 4- أيمن أن يؤدي تدهور البيئة الطبيعية بالمنطقة إلى آثار اقتصادية أو اجتماعية؟.

أهمية الدراسة

- 1- الاهتمام بالدراسات البيئية بالمناطق الداخلية التي لم تحظى بقدر كاف منها.
- 2- إبراز بع مظاهر البيئة الطبيعية للمنطقة التي تساعد على إيجاد حلول لكثير من المشكلات.

- 3- تمثل هذه المنطقة رقعة جغرافية كبيرة من وسط ليبيا لذا فهي في غاية الأهمية.
- 4- تعد منطقة الدراسة من أهم مناطق الرعي في ليبيا إضافة إلى الأهمية الزراعية؟

أهداف الدراسة

- 1- التعرف على الخصائص الطبيعية للمنطقة وخاصة المناخ؟

- 2- التعرف على الخصائص البشرية وخاصة طرق استغلال البيئة الطبيعية وأثرها على تفاقم مشكلة التدهور البيئي؟
- 3- معرفة كيفية استغلال الموارد الطبيعية بالمنطقة ومدى قدرة الأخيرة على كفاية ذلك؟
- 4- اقتراح جملة من الاجرات والتوصيات التي قد تيهي في الحد من انتشار هذه الظاهرة؟
- 5- معرفة الآثار الاقتصادية والاجتماعية التي قد تحدث بسبب هذه الظاهرة؟
- 6- إيضاح الارتباط الوثيق بين البيئة الطبيعية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية.

فرضيات الدراسة

- 1- يمثل عامل ارتفاع درجات الحرارة المؤثر الأساسي في حدوث ظاهرة التدهور البيئي.
- 2- معدل انخفاض كميات الأمطار الساقطة زاد من حدة المشكلة.
- 3- للعامل البشري دور في حدوث مشكلة تدهور البيئة الطبيعية بمنطقة بني وليد.
- 4- لتدهور البيئة الطبيعية بالمنطقة أثر سلبي على الحالة الاقتصادية والاجتماعية بالمنطقة؟

بناء على ذلك سوف تكون الدراسة على النحو التالي:

أولاً: مناخ المنطقة وعلاقته بتدهور البيئة الطبيعية:

المناخ Climate هو متوسط حالة العناصر Elements المناخية في منطقة ما لفترة زمنية طويلة، وقد ارتكز علم المناخ لفترة طويلة من الزمن على عنصرين فقط هما درجة الحرارة وكمية الأمطار الساقطة، واللذان يؤثران في حياته اليومية بشكل مباشر أكثر من غيرهما، وهما كبيراً الأثر وعظيماً الأهمية في دراسة ووصف حالة الجو(1)، وبعد ذلك ازداد الاهتمام بالمناخ والتركيز على عناصره المختلفة لاسيما الإشعاع الشمس، المصدر المباشر لحدوث جميع العناصر الأخرى، ونظراً لموقع منطقة الدراسة، وأن سلسلة الجبل الغربي الواقعة شمال المنطقة تمثل عائقاً يمنع وصول المؤثرات البحرية إلى المنطقة، حيث أن أقصى حد تصل إليه هذه المؤثرات هو خط تقسيم المياه بين الأودية التي تتحدر نحو الجنوب والتي تنتهي في وادي سوف الجين والأودية المنحدرة شمالاً نحو سهل الجفارة(2)، وذلك لا يمنع وصول المؤثرات البحرية إلى المنطقة.

1 - الإشعاع الشمسي Solar Radiation

تتوازن طاقة الإشعاع الشمسي القادمة إلى الأرض بصورة تقريبية مع الإشعاع الأرضي الخارج منها، ويمكن أن يؤثر في المناخ أي عامل يغير من إعادة توزيع الطاقة داخل نطاق الغلاف الجوي وفيما بين الغلاف الجوي وسطح الأرض (يابس ، ماء)، ويطلق على أي تغيير في الطاقة الإشعاعية الصافية المتوافرة لنظام الغلاف الجوي للأرض بالتأثير الإشعاعي(3).

ويمثل الإشعاع الشمسي فترة سطوع الضوء المؤثر على الكائنات الحية، فهو يؤثر على النباتات، فتزداد عملية النتج مع ازدياد الضوء، فعندما يكون الضوء كثيفا فان معدل النتج يصل إلي أعلى معدل له عند الساعة الرابعة ظهرا، ويقل أثناء الليل، كما يؤثر على الحيوانات، فهو من أسباب هجرة الطيور نحو الجنوب لقصر النهار الذي لايتيح لها مجالا كافيا للبحث عن الغذاء(4).

جدول (1) عدد ساعات ودقائق سطوع الإشعاع الشمسي خلال الفترة 1995 2010 ف(5)

شهر	أى النار	النوار	الطير	الربيع	الماء	الصيف	ناصر	هانيبال	الفتاح	التمور	الحرث	الكانون
يناير	10:20	11:06	11:57	12:57	13:35	14:10	13:59	13:38	12:22	11:25	10:34	10:08
ساعات السطوع												

2 - درجات الحرارة

يعد شهر يوليو أكثر الشهور حرارة حيث تصل إلى 40°م. وشهر يناير هو أبرد الشهور فتتخفض الحرارة إلى 10°م. وكانت أعلى درجة حرارة سجلت في المدينة هي 56.8°م. في شهر يونيو عام 1939 وكانت أقلها -1° درجة مئوية تحت الصفر في يناير من عام 1935 (6). وأن ارتفاع درجات الحرارة يعنى زيادة في تبخر المياه، وأن نقص رطوبة التربة تعنى في الغالب موت النباتات، كما أن ارتفاع درجات الحرارة يزيد من سرعة النتج، وذلك أيضا من أوجه الخطر الذي يهدد حياة النباتات، ورغم أن النباتات تحاول إتباع العديد من الأساليب للمحافظة على بقائها إلا أن انخفاض كميات الأمطار أو المياه بشكل عام قد تتخفض بشكل لايسطيع فيه النبات من إتمام دورة حياته القصيرة، التي تمثل أحد أساليبه في التكيف مع هذه البيئة الصعبة.

جدول (2 - أ) المتوسطات والمدى والمعدلات الشهرية والفصلية والسنوية لدرجات الحرارة
للسنوات 1995-2009

متوسط درجة الحرارة	فصل الربيع				فصل الصيف			
	مارس	أبريل	مايو	المعدل الفصلي	يونيو	يوليو	أغسطس	المعدل الفصلي
العظمى	23.33	28.25	31.56	27.71	35.52	36.37	34.95	35.61
الصغرى	9.80	12.52	15.43	12.58	19.41	22.14	22.50	21.35
المعدل	16.57	20.39	23.50	20.15	27.47	29.26	28.73	28.49
المدى	13.53	15.73	16.13	15.13	16.11	14.23	12.45	14.46

المصدر: من عمل الباحث استنادا على البيانات الخام لمصلحة الأرصاد الجوية.

جدول (2 - ب) المتوسطات والمدى والمعدلات الشهرية والفصلية والسنوية لدرجات
الحرارة للسنوات 1995-2009

متوسط درجة الحرارة	فصل الخريف				فصل الشتاء			
	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	المعدل الفصلي	ديسمبر	يناير	فبراير	المعدل السنوي
العظمى	34.14	31.05	22.93	29.37	19.12	17.71	19.13	27.84
الصغرى	20.22	16.10	12.02	16.11	8.02	7.12	7.71	14.19
المعدل	27.18	23.58	17.48	22.75	13.57	12.42	13.42	21.13
المدى	13.92	14.95	10.91	13.26	11.10	10.59	11.42	13.65

المصدر: من عمل الباحث استنادا على البيانات الخام لمصلحة الأرصاد الجوية

نستنتج من الجدول السابق وشكله البياني ما يلي:

1 - يشير المعدل العام لدرجات الحرارة إلى الاعتدال، فقد سجل المعدل السنوي العام 21.13°م، بينما المعدل السنوي لدرجات الحرارة العظمى نحو 27.84°م، والصغرى نحو 14.19°م.

2 - يلاحظ الارتفاع التدريجي في درجات الحرارة ابتداء من فصل الربيع، أما بمنصف الفصل تزيد درجة الحرارة بشكل واضح بسبب كثرة مرور الانخفاضات الجوية المسببة لرياح القبلي.

3- يعد فصل الصيف أكثر الفصول حرارة، إضافة إلى أنه أكثرها استقرارا بالنسبة لدرجات الحرارة نتيجة لعدم مرور الانخفاضات الجوية به، ويمثل شهر يوليو أكثر شهور السنة حرارة بالمنطقة فهي قد تزيد عن 40°م، وقد سجلت في المتوسط للفترة المذكورة سالفا نحو 36.37°م، وتزيد درجة الحرارة بالاتجاه نحو الجنوب بسبب زيادة البعد عن البحر.

4 - مع بداية فصل الخريف يلاحظ الانخفاض التدريجي لدرجات الحرارة.

5 - يعد شهر يناير أخفض الشهور حرارة وسبب ذلك أنه أكثر شهور الشتاء تعرضا لوصول الكتل الهوائية الشديدة البرودة ومرور الانخفاضات الجوية الشتوية التي تدفع بالرياح الباردة نحو الدواخل، لذلك سجل متوسط درجة الحرارة الصغرى بهذا الشهر نحو 7.12° م، وأن هناك أياما كثيرة خلال نهاية فصل الربيع وفي فصل الصيف تحدث بها التطرفات الحرارية، حيث سجلت فيها درجات الحرارة أعلى من 40° م وهو ما يمثل حالات التطرف بهذا الفصل. هذا الارتفاع الكبير في درجات الحرارة يؤثر بشكل مباشر على الحياة النباتية والحيوانية، ويزيد من عملية تجفيف التربة المياه، ويؤثر بشكل مباشر وخطير على الحياة النباتية والحيوانية، ويزيد من عملية تجفيف التربة الأمر الذي يؤدي إلى سهولة تعريضها بواسطة الرياح، ويلاحظ ذلك من تحرك الكثبان الرملية التي تسد الطرقات، فزيادة درجات الحرارة يعني زيادة الأثر الضار على البيئة الطبيعية، فهي تؤثر في كل وظائف النبات الحيوية وفي عملية البناء الضوئي والعمليات الطبيعية كالنفاذية والانتشار وامتصاص الماء وفي كافة العمليات الكيميائية للتحويل الغذائي والتنفس والنتح وكذلك تؤثر على توزيع وكثافة النباتات، ويلاحظ ذلك من توزيع الكثافة والأنواع النباتية بالمنطقة، حيث تزيد كثافة الغطاء النباتي نسبيا في بطون الأودية، ويلاحظ تزايد الكثافة كلما ازدادت كميات المياه، بينما تنخفض كثافة الغطاء النباتي كثيرا بمعظم المنطقة نظرا لسيادة الجفاف، ولانتشار الأسطح الصخرية التي لا تتلاءم مع الحياة النباتية، كما أن الحرارة تتحكم في عمليات التجوية.

3 - الضغط الجوي والرياح

الضغط الجوي عبارة عن وزن عمود من الهواء عند سطح القياس إلى أعلى نقطة بالغلاف الجوي، وهو يعادل وزن عمود من الزئبق ارتفاعه 76 سم على وحدة مساحية قدرها (1 سنتيمتر مربع) وهو يساوي 1013.3 مليبار (7). وتعد الحرارة المسبب الأساسي للضغط الجوي.

جدول (3-أ) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي للضغط الجوي بمنطقة الدراسة

الفترة الزمنية	فصل الربيع				فصل الصيف		
	مارس	أبريل	مايو	المعدل الفصلي	يونيو	يوليو	أغسطس
1995-2010	1017.23	1015.22	1013.59	1015.35	1011.66	996.96	993.89
							1000.84

جدول (3-ب) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي للضغط الجوي بمنطقة الدراسة

المعدل السنوي	فصل الشتاء				فصل الخريف			
	المعدل الفصلي	فبراير	يناير	ديسمبر	المعدل الفصلي	نوفمبر	أكتوبر	سبتمبر
1011.73	1017.52	1017.01	1017.52	1018.03	1013.21	1014.03	1014.73	1010.87

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على البيانات الصادرة عن مصلحة الأرصاد الجوية - محطة بني وليد.

نستنتج من الجدولين السابقين ما يلي :

- 1 - أدنى فصول السنة من حيث الضغط الجوي كان بفصل الصيف حيث وصل إلى 1000.84 ملليبار، وهذا أمر متوقع بسبب ارتفاع درجات الحرارة بهذا الفصل.
 - 2- يعد فصل الشتاء أكثر فصول السنة ارتفاعا في حالة الضغط الجوي، حيث سجل المعدل الفصلي للضغط الجوي نحو 1017.52، يليه فصل الربيع من حيث الارتفاع فقد سجل نحو 1015.35 ملليبار، ثم فصل الخريف الذي وصل إلى 1013.21 ملليبار.
 - 3 - المعدل السنوي للضغط الجوي بالمنطقة وصل إلى نحو 1011.73 ملليبار، وهو بشكل عام يعد منخفضا إذا ما قورن بمعدلات الضغط الجوي بالأجزاء الشمالية من البلاد.
- في هذا الفصل تكون المنطقة تحت تأثير الضغط المنخفض الواقع على الصحراء ، وتهب على المنطقة العديد من أنواع الرياح وبسرعات مختلفة، ونظرا لأن السرعات المرتفعة للرياح هي الأكثر تأثيرا على حالة البيئة وأنها تساهم في عملية تدهور الوضع البيئي بالمنطقة، عليه سوف يتم ذكر المتوسط الشهري لأعلى سرعة للرياح التي تهب على المنطقة خلال الفترة 1995 - 2010.

جدول (4-أ) متوسط أقصى سرعة للرياح بمنطقة الدراسة (عقدة / ثانية)

خلال فصلي الربيع والصيف

الرياح	فصل الربيع				فصل الصيف			
	مارس	أبريل	مايو	المعدل الفصلي	يونيو	يوليو	أغسطس	المعدل الفصلي
متوسط سرعة الرياح	10	10.2	9.8	10	8.3	8.9	8.8	8.7
أعلى سرعة للرياح	16.0	17.2	18.8	17.3	17.1	16.9	16.8	16.9

جدول (4-ب) متوسط أقصى سرعة للرياح بمنطقة الدراسة (عقدة / ثانية)
خلال فصلي الخريف والشتاء

الرياح	فصل الخريف				فصل الشتاء				المعدل السنوي
	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	المعدل الفصلي	ديسمبر	يناير	فبراير	المعدل الفصلي	
متوسط سرعة الرياح	8.2	8.3	8.6	8.4	8.9	9.5	9.8	9.4	9.1
أعلى سرعة للرياح	16.5	15.4	15.5	16.8	16.5	16.5	18.4	17.1	17.0

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على البيانات الصادرة عن مصلحة الأرصاد الجوية ، محطة بني وليد .

نستنتج من الجدولين السابقين ما يلي :-

1 - أن المتوسط العام لسرعة الرياح متقارب، فكانت أخفض سرعة مسجلة 8.2 عقدة/ ثانية وكان ذلك بشهر سبتمبر، بينما أعلى متوسط لسرعة الرياح كانت بشهر أبريل 10.2 عقدة/ ثانية، بالتالي فإن المدى مابين متوسط أخفض سرعة وأعلى سرعة للرياح لم يزد عن 2 عقدة/ ثانية.

2 - سجلت بالمنطقة سرعات مرتفعة نسبيا للرياح، فقد سجلت في شهر مايو 18.8 عقدة/ الثانية، وهذه تمثل سرعة كبيرة للرياح، كما تزيد سرعة الرياح أحيانا عن تلك المذكورة آنفا، وغالبا ما تتوافق هذه الرياح مع هبوب رياح القبلي، مما يجعلها أكثر تأثيرا على البيئة المحلية فتؤدي إلى تعرية التربة، وتعمل على تدمير الغطاء النباتي وتؤثر على الحياة الحيوانية، إما بنقص الأعشاب والنباتات التي تتغذى عليها أو بالتأثير على الكائن نفسه من حيث نقص المياه وارتفاع درجات الحرارة مما تسبب في موت الحيوانات والطيور، كما تؤثر على تحركاتها وانتقالها، وعلى طرق اتصالها ببعضها وتزاوجها وتكاثرها وبقية عملياتها البيولوجية.

اتجاهات الرياح:

هناك العديد من العوامل المؤثرة في نظام الرياح بالمنطقة، لعل أكثرها أهمية وجود الانخفاضات الجوية المختلفة التي تسبب تغيرات في أحوال الطقس، فمع مرور الانخفاضات الجوية الشتوية المتجهة غربا، تهب في مقدمتها رياح جنوبية تتغير بسرعة لتكون شمالية أو شمالية غربية وأحيانا شمالية شرقية في نهاية مرور هذه الانخفاضات. أما الانخفاضات التي تحدث بفصل الربيع المسببة لهبوب أنواع مختلفة من الرياح، فإنها تؤدي إلى هبوب رياح جنوبية

شرقية وخاصة في أواخر الربيع وأوائل الصيف، ثم تتغير هذه الرياح إلى رياح جنوبية وتتغير بعد ذلك إلى رياح جنوبية غربية ثم غربية فشمالية غربية. والجدول التالي يبين ذلك.

ومن ملاحظة الجدول رقم (5) والشكل البياني رقم (1) نستنتج ما يلي :

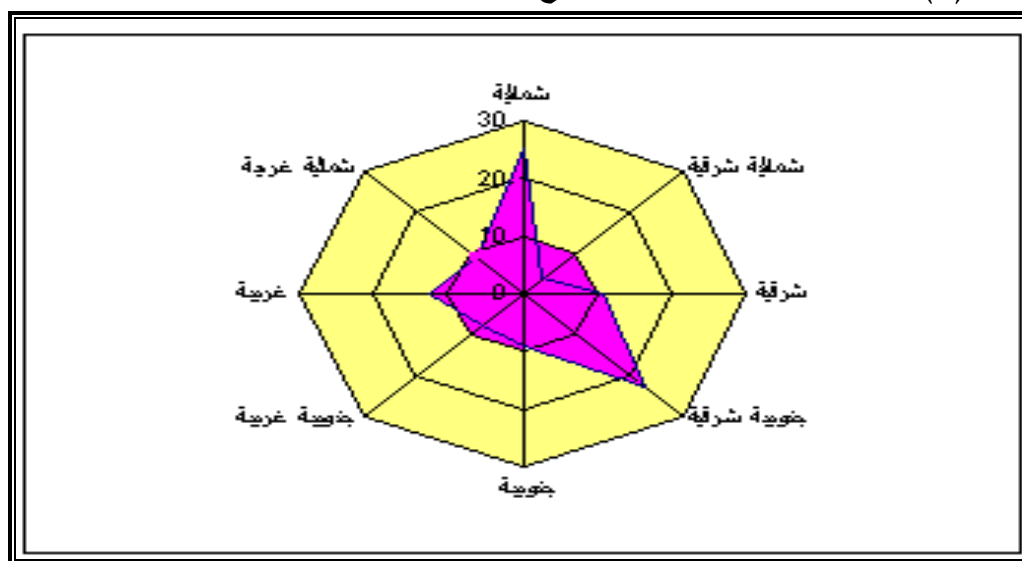
- 1 - أنه يوجد اختلاف واضح (مدى) فيما بين أنواع الرياح التي تهب على المنطقة.
- 2 - أكثر الرياح بالمنطقة هي الرياح الشمالية (25.4 %) تليها الرياح الجنوبية الشرقية (23.1 %).
- 3 - أما النسبة الأقل لاتجاهات الرياح بالمنطقة، فكانت الرياح الشمالية الشرقية بنسبة 3.6 %.

جدول (5) النسب المئوية لاتجاهات الرياح بمنطقة الدراسة .

الاتجاه المحطة	شمالية	شمالية شرقية	شرقية	جنوبية شرقية	جنوبية	جنوبية غربية	غربية	شمالية غربية
النسبة المئوية	25.4%	3.6%	10.5%	23.1%	8.9%	7.2%	12.4%	8.9%

المصدر : حسب من قبل الباحث اعتمادا على بيانات مصلحة الارصاد الجوية - محطة بنى وليد.

شكل (1) النسب المئوية لاتجاهات الرياح بمنطقة الدراسة للفترة 1995 - 2010 ف



المصدر : الجدول رقم (5) .

4 - اتضح أن المدى ما بين أعلى نسبة لاتجاهات الرياح وأدنى نسبة كانت كبيرة، حيث وصلت إلى 19.5 %، وهذا الأمر يعود إلى اختلاف أحوال الضغط الجوى ما بين مكان وآخر، واختلاف أوقات ارتحال الجبهات الهوائية، وحدوث المنخفضات الجوية التي تسبب تغيرات سريعة في

اتجاهات الرياح، كما أن الظروف المحلية ووجود اختلافات التضاريس تعمل على تغير اتجاهات الرياح.

ومناخ ليبيا يكاد يكون متساويا في معظم عناصره وذلك بسبب سيطرة الظروف الصحراوية على معظم البلاد، لذلك فالتطرفات المناخية عادة ما تحدث في فترات محددة يمكن التنبؤ بها قبل حدوثها، وقد سجلت ارتفاعات كبيرة في سرعات الرياح في بعض المناطق بالدولة، فقد سجلت في مدينة طرابلس في شهر أكتوبر 1966 سرعة (130 كيلومتر/ ساعة) وفي شهر أبريل 1974 سرعة (117 كم / ساعة)، وفي شهر نوفمبر 1987 سرعة (122 كم/ ساعة)، أدت هذه الرياح إلى حدوث أضرار كبيرة منها تحطيم حاجز أمواج ميناء طرابلس البحري، وتعطيل خطوط الهاتف والكهرباء واقتلاع عدد كبير من الأشجار وخاصة أشجار النخيل(8).

4 - الرطوبة النسبية:

تتأثر الرطوبة النسبية بعدة عوامل منها الضغط الجوي، ودرجات الحرارة والرياح والغطاء النباتي والتيارات الهوائية.

جدول (6 - أ) المتوسطات والمعدل الفصلي والسنوي للرطوبة النسبية للفترة 1995-2010ف

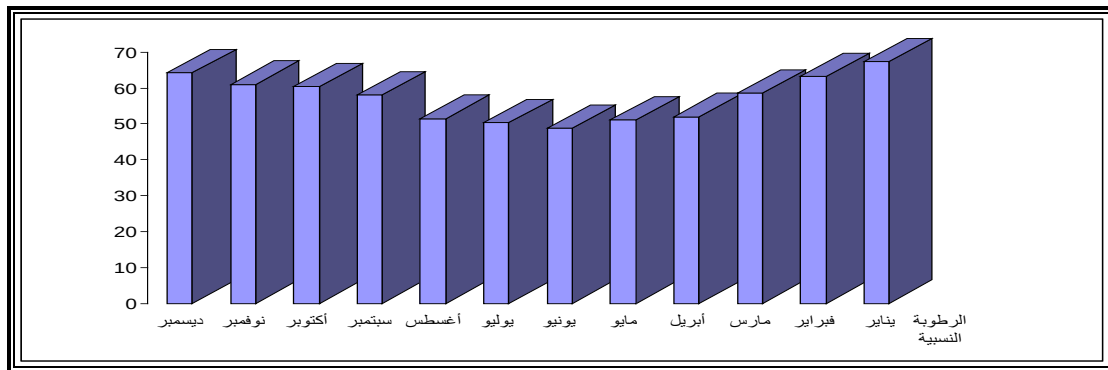
الفترة الزمنية	فصل الربيع				فصل الصيف		
	مارس	أبريل	مايو	المعدل الفصلي	يونيو	يوليو	أغسطس
1995-2010	58.63	52	51	53.87	48.86	50.25	51.5
							50.20
المعدل السنوي							

جدول (6 - ب) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي للرطوبة النسبية بالمنطقة للسنوات 1995-2010ف

الفترة الزمنية	فصل الخريف				فصل الشتاء			
	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	المعدل الفصلي	ديسمبر	يناير	فبراير	المعدل السنوي
1995-2010	58	51	61	56.67	64.25	67.28	63.25	64.93
								56.42
المعدل السنوي								

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على البيانات الصادرة عن مصلحة الأرصاد الجوية - محطة بني وليد .

شكل (2) المتوسطات الشهرية للرطوبة النسبية بمنطقة الدراسة .



المصدر : الجدول رقم (6 - أ & ب) .

ومن الجدولين السابقين والشكل البياني رقم (2) نستنتج ما يلي :

- 1 - التدرج الواضح في الرطوبة النسبية ما بين الأشهر الباردة والأشهر الدافئة.
- 2 - الانخفاض العام للرطوبة النسبية بمنطقة الدراسة، وسبب ذلك يرجع إلى الموقع الجغرافي، إذ أنها تقع داخل اليابس وتبعد عن ساحل البحر بمسافة تزيد عن 100 كيلومتر، وعلى ذلك يسود بالمنطقة المناخ الجاف وشبه الجاف، وهو ما يترجمه درجات الحرارة بالمنطقة.
- 3 - أعلى نسبة رطوبة مسجلة كانت في فصل الشتاء حيث وصلت إلى 64.93 %، بينما أدناها كانت بفصل الصيف حيث انخفضت إلى 50.20 %، ومرد ذلك هو انخفاض درجة الحرارة بفصل الشتاء مما يجعل الهواء أقرب إلى درجة التشبع وبالتالي ترتفع نسبة الرطوبة.
- 4 - وصل المدى ما بين أعلى وأخفض رطوبة نسبية إلى 14.73 %، وهو فارق كبير يبين الاختلافات التي تتعرض لها المنطقة في عناصر المناخ الأمر الذي ينعكس على حالة البيئة.

5 - الأمطار

أمطار منطقة الدراسة ليست منتظمة وذلك تبعا لمرور الأعاصير الجوية المسببة لها. وحسب دراسة شركة بولسيفريس البولندية، أن الحد الأدنى للأمطار بمنطقة الدراسة حوالي 9.4 ملم، بينما الحد الأقصى لها حوالي 110 ملم (9)، الأمر الذي كان له الأثر السيئ على الزراعة والرعي وعلى موارد المياه والحياة الطبيعية والبيئة بشكل عام بمنطقة الدراسة.

من الجدولين السابقين والشكل البياني رقم (3) نستنتج ما يلي :

- 1 - أن المنطقة تعاني من نقص ملحوظ في كميات الأمطار الساقطة مما يستلزم البحث عن مصادر أخرى عن المياه لغرض التنمية الزراعية والاستخدامات المختلفة.
- 2 - أعلى متوسط لكميات الأمطار الساقطة بالمنطقة كانت خلال شهر يناير حيث وصلت إلى 20.60 ملم بنسبة مئوية قدرها 21.65 % ، يليها شهر فبراير 18.15 ملم 19.07 %.

- 3 - تركز الأمطار خلال فصلي الخريف والشتاء وانخفاضها خلال الربيع وانعدامها صيفاً.
- 4 - عدم الانتظام في توزيع كميات الأمطار خلال العام، حيث تتركز معظم كمية الأمطار الساقطة خلال أيام معدودة ببعض السنوات.

جدول (7 - أ) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي لكميات الأمطار الساقطة بمنطقة الدراسة للسنوات 1995 - 2010

الفترة الزمنية	فصل الربيع					فصل الصيف				
	مارس	أبريل	مايو	المجموع	المعدل	يونيو	يوليو	أغسطس	الفصلي المجموع	المعدل
1995-2010	4.71	5.63	3.0	13.34	4.45	0	0	0	0	0
النسبة المئوية	%4.95	%5.92	%3.15	%14.01	%14.01	%0	%0	%0	%0	%0

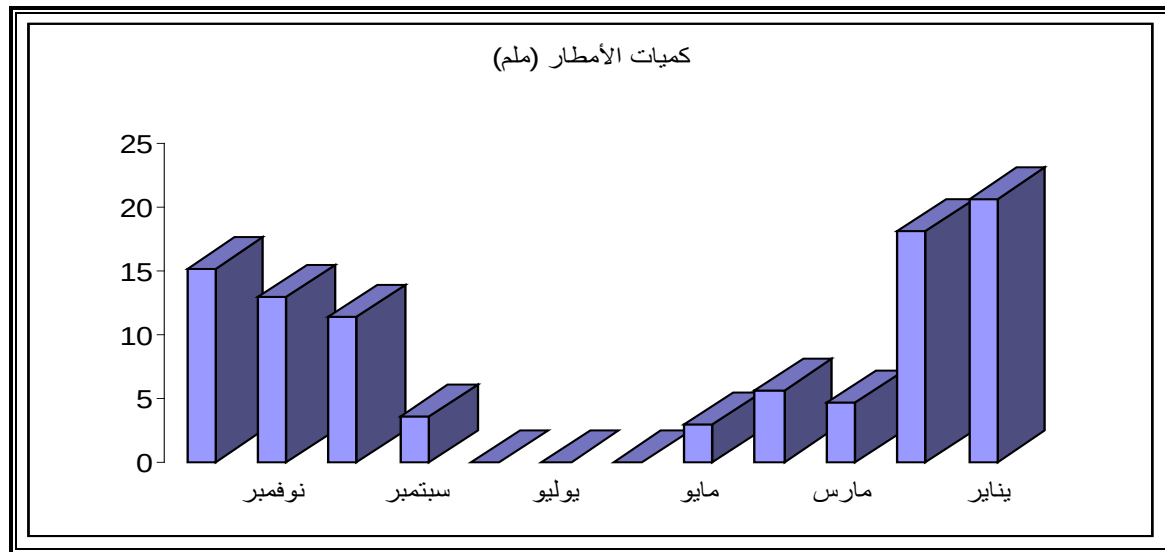
المصدر : من عمل الباحث استناداً على البيانات الصادرة عن مصلحة الارصاد الجوية، محطة بني وليد

جدول (7 - ب) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي لكميات الأمطار الساقطة بالمنطقة للفترة 1995-2010

الفترة من 1995 - 2010	فصل الخريف					فصل الشتاء				
	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	المجموع الفصلي	المعدل الفصلي	ديسمبر	يناير	فبراير	المجموع الفصلي	المعدل السنوي
الكمية بـ ملم	3.64	11.41	12.92	27.97	9.32	15.11	20.60	18.15	53.86	17.95
النسبة المئوية	%3.82	%11.99	%13.58	%29.39	%29.39	%15.88	%21.65	%19.07	%56.59	95.1

المصدر : من عمل الباحث استناداً على البيانات الصادرة عن مصلحة الارصاد الجوية، محطة بني وليد .

شكل (3) متوسط كميات الأمطار الساقطة بمنطقة الدراسة
خلال الفترة من 1995 - 2010 ف



المصدر : الجدول رقم (7 - أ & ب) .

5 - معدل كميات الأمطار العامة للفترة المذكورة نحو 95.17 ملم، مع العلم أن بعض السنوات تنخفض فيها كميات الأمطار حتى تصل إلى 25 ملم. و يمكننا أن نعتبر خط المطر 25 ملم هو أدنى معدل للتساقط، غير أنه قد ترتفع أحيانا إلى أكثر من ذلك، فقد وصلت كميات الأمطار الساقطة على المنطقة سنة 1999 ف معدلا كبيرا وهو 250 ملم.

وإذا اعتبرنا أن الشهر يعد جافا إذا كانت متوسطات المطر فيه تقل عن 5 % من المجموع السنوي، وانتقاليا إذا كانت متوسطات المطر فيه إلى المجموع السنوي تتراوح ما بين 5 - 10 % ومطيرا إذا كانت متوسطات المطر فيه أكثر من 10 % من المجموع السنوي(10)، فإن الشهور التالية (3،5،6،7،8،9) تعد من الشهور الجافة لقلة نسبة الأمطار الساقطة بها عن 5 %، بينما شهر 4 يقع ضمن الشهور الانتقالية لوصول نسبة المطر فيه إلى 5.92 %، أما الأشهر (1،2،10،11،12) فهي تعد أشهر مطيرة.

أما التوزيع الفصلي لمتوسط كميات الأمطار الساقطة بالمنطقة؛ فيلاحظ أن فصل الشتاء يمثل حوالي (56.59 %)، يليه فصل الخريف (29.39 %)، وفي فصل الربيع إلى (14.01 %)، بينما لم يسجل بفصل الصيف أي نسبة، لذلك فإن النسبة العظمى من كميات الأمطار الساقطة بمنطقة الدراسة تتركز في فصل الشتاء والخريف؛ إذ وصلت نسبتهما إلى (85.98 %).

القيمة الفعلية للأمطار

المطر يعيد التوازن على سطح الأرض، ونظرا لاعتماد الكثير من مناطق العالم على وفرتها، فهناك أمر آخر يتعلق بها، ألا وهو القيمة الفعلية لها، أي مايفيد الإنسان وبقية الكائنات الحية الأخرى فعليا، ذلك لأن نسبة كبيرة من مياه الأمطار تضيع بطرق متعددة، لذا فكميات الأمطار التي ترصد بواسطة محطات الرصد الجوي لاتوضح الصورة الحقيقية لمدى الاستفادة منها، لذا قد تكون الأمطار غزيرة إلا أن أثرها الفعلي بالمكان لايتوافق مع هذه الكمية، وذلك للعوامل السالفة الذكر، بالإضافة إلى تأثير عوامل أخرى، منها درجة الحرارة والرطوبة النسبية وسرعة الرياح ، لذا فمعرفة التأثير الفعلي للأمطار يعد أمرا غاية في الأهمية، لأن مظاهر الحياة عموما وخاصة النباتية منها لاتتوقف على كميات الأمطار بمفردها، إنما تتوقف على العوامل المؤثرة فيها لذا يتوجب دراستها جميعا لتعرف على قيمتها الفعلية. وقد حاول الكثير من الاختصاصيين في علوم المياه والمناخ والنبات والهيدرولوجي إيجاد طرق علمية يحددون بها القيمة الفعلية للأمطار نذكر منهم: لانج Lang سنة 1915 ف، ديمارتون Demartoune سنة 1958 ف ، كوين Koppen سنة 1931 ف ، بنمان Penman سنة 1948 ف، تورنثويت Thornthwaite سنة 1948، وعبد العزيز طريح شرف 1951 ف، وغيرهم.

وقد قدر ديمارتون Demartoune سنة 1958 ف القيمة الفعلية للأمطار وسماها ب معامل الجفاف واستخدم في ذلك المعادلة التالية:

$$\text{معامل الجفاف} = \text{كمية المطر السنوي بالمليمتر} / \text{متوسط درجة الحرارة السنوية (} ^\circ \text{م)} + 10$$

الذي أقتراح فيه الحدود للأقاليم المناخية بناء على القيمة الفعلية للأمطار، كما في الجدول التالي.

جدول (8) تحديد الأقاليم المناخية بناء على القيمة الفعلية للأمطار(11)

القيمة الفعلية للمطر	نوع المناخ السائد	الحياة النباتية السائدة
أقل من 5	مناخ جاف	صحراء
من 5 - 10	مناخ شبه جاف	أعشاب فقيرة
من 10 - 20	مناخ رطب نسبيا	إستبس (نباتات السهوب)
من 20 - 30	مناخ رطب	حشائش غنية بها أشجار
أكثر من 30	مناخ شديد الرطوبة	غابات

كما قدر عبد العزيز طريح شرف القيمة الفعلية للمطر الذي أسماه بـ متوسط المعادلات، لأجل التوفيق بين وجهات نظر كل من كوين وديمارتون، وكانت الحدود المناخية العامة لشرف مطابقة للحدود المناخية التي أقترحها ديمارتون (12)، وقد استخدم في ذلك المعادلة التالية : -
القيمة الفعلية للمطر = كمية المطر الشهري أو السنوي بالملي متر / المعدل الشهري أو السنوي لدرجة الحرارة (م) + 9

وبتطبيق معادلتني ديمارتون وشرف على المنطقة تحصلنا على النتائج المبينة في الجدول التالي:
جدول (9) معامل القيمة الفعلية للأمطار بالمنطقة باستخدام معادلتني ديمارتون وشرف

المحطة	الكمية السنوية للأمطار	المعدل السنوي لدرجات الحرارة (م)	معامل القيمة الفعلية للأمطار (ديمارتون)	معامل القيمة الفعلية للأمطار (شرف)
بني وليد	95.17 ملم	21.13 م	3.06	3.16

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على بيانات مصلحة الأرصاد الجوية ، محطة بني وليد ، ومعادلتني ديمارتون وشرف .

يلاحظ من الجدول السابق الانخفاض الكبير في معامل القيمة الفعلية للأمطار بمنطقة الدراسة، فقد وصلت بناء على معادلة ديمارتون إلى 3.06، بينما وصلت هذه القيمة بناء على معادلة شرف إلى 3.16، لذا فإن نقص كميات الأمطار الساقطة التي يقابلها ارتفاع نسبي في درجات الحرارة ومعدل سرعات الرياح يمثل السبب الأساسي في انخفاض القيمة الفعلية للأمطار.

6 - التبخر

هو أحد العناصر المناخية التابعة، وتتميز منطقة الدراسة بارتفاع نسبة التبخر، ويزداد بالاتجاه جنوبا، ومن ملاحظة كميات الأمطار الساقطة بالمنطقة ومعدلات درجات الحرارة يتضح جليا مقدار التبخر. وباستخدام بعض المعادلات الخاصة بحساب كميات التبخر، وبالاكتفاء على كل كميات الأمطار ودرجات الحرارة والرطوبة النسبية تم الحصول على النتائج كما بالجدول التالي:

جدول (10 - أ) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي لكميات التبخر بالمنطقة للفترة 1995 - 2010 ف

محطة بني وليد	فصل الربيع				فصل الصيف			
	مارس	أبريل	مايو	المعدل الفصلي	يونيو	يوليو	أغسطس	المعدل الفصلي
	6.95	8.12	10.96	8.68	11.86	11.29	10.45	11.20

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على بيانات مصلحة الأرصاد الجوية ، محطة بني وليد .

جدول (10-ب) المتوسطات الشهرية والمعدل الفصلي والسنوي لكميات التبخر بالمنطقة
للفترة 1995-2010 ف

محطة بني وليد	فصل الخريف				فصل الشتاء				المعدل السنوي
	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	المعدل الفصلي	ديسمبر	يناير	فبراير	المعدل الفصلي	
	9.49	7.57	6.11	7.72	4.85	3.55	4.26	4.22	7.96

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على بيانات مصلحة الأرصاد الجوية ، محطة بني وليد .

نستنتج من الجدولين السابقين ما يلي :

- 1 - الارتفاع الكبير في معدلات التبخر، الذي يعكس حالة العناصر المناخية السائدة بالمنطقة.
 - 2 - تزايد معدلات التبخر بفصلي الصيف والربيع وأول فصل الخريف.
 - 3 - سجلت أعلى نسبة لكمية التبخر خلال شهر مايو بقيمة 11.86، يليها شهر يوليو 11.29.
 - 4 - أن هذا الارتفاع في كميات التبخر يزيد الفاقد من مياه الري بالمزارع، الأمر الذي يؤدي إلى إيجاد ضغوط هائلة على الموارد المائية، والمورد الأساسي للمياه بالمنطقة هي المياه الجوفية، التي تتميز برداءة نوعيتها وارتفاع الأملاح والمواد الكلورية، مما يسبب خطرا على التربة الزراعية.
 - 5 - أعلى معدل فصلي لكميات التبخر سجل بطبيعة الحال خلال فصل الصيف وكان مقداره 11.20، يليه فصل الربيع الذي وصل الى نحو 8.68، بينما أخفض كمية للتبخر كانت بفصل الشتاء بمقدار 4.22، وذلك لارتفاع درجات الحرارة التي يصاحبها هبوب رياح القبلي مما يسبب في انخفاض شديد في الرطوبة النسبية وارتفاع معدلات التبخر، وتسبب تجفيف التربة.
- كل ذلك ينعكس على حالة الحياة النباتية ، فيؤدي إلى موت النباتات قبل اتمام دورة نموها، والنباتات التي تستطيع إتمام هذه الدورة تكون هزيلة ، فيقل الغطاء النباتي مما يؤدي إلى تدهور حالة المراعي، وزيادة الضغط على المتوفر منها لتغذية الحيوانات مما يتسبب في القضاء على الغطاء النباتي، وانقراض أنواع منها.

ثانيا: دور التربة في تدهور البيئة الطبيعية:

العوامل التي أثرت في تكوين تربة منطقة الدراسة:

- 1 - مناخ يتميز بالاعتدال مع ارتفاع نسبي في درجات الحرارة وانخفاض في كميات التساقط، وهطول أمطار من النوع الأعاصري التي تكتسح الجروف والمنحدرات وصخور المنطقة.

- 2 - مواد أصل تتمثل في رواسب جيولوجية حديثة متنوعة من رواسب ريحية ورواسب فيضية.
- 3 - غطاء نباتي هزيل يشمل بعض الشجيرات الصحراوية والحشائش، ونباتات بطون الأودية.
- 4 - طبوغرافية المنطقة التي تتميز بالانحدار لعدم استقرار السطح، والشكل المتموج في أخرى.
- نماذج الترب بمنطقة الدراسة : 1 - الترب الرملية:** وهي تشمل الرمال والكثبان الرملية بأنواعها، وهي تربة مفككة واسعة المسامات، تتعدى فيها نسبة الحبيبات الرملية 85 %، وهذه التربة إما رملية ناعمة أو ناعمة جدا أو ترب رملية تتميز بخشونتها وعادة مايتراوح أحجام حبيباتها ما بين 0.5 - 2 ملم كما أن نسبة الطين (أقل من 0.005) بهذه الترب منخفضة.
- ونظرا لمساميتها المرتفعة فإنها جيدة التهوية ولا تحتفظ بالمياه، ودرجة التفاعل (PH) لها تكون قلوية إذ أن درجتها ما بين 7 - 8.5(13)، كما أنها تربة فقيرة في محتواها الغذائي، وهي جافة معظم شهور السنة، وهي غير صالحة للزراعة بهذه الحالة، لكنها تكون مساعدة على الزراعة إذا اختلطت بالتربات الأخرى حيث تساعد على تهوية التربة، ويلاحظ انتشار هذه الترب في العديد من أجزاء المنطقة، وهي تتكون من رمال ريحية متجانسة وطفال رملى بألوان مختلفة.
- 2 - الترب الرسوبية :** هي نتاج لرواسب مختلطة من رواسب الوديان ورواسب المنحدرات والأنقاض السفحية التي ترسبت على فترات متلاحقة. وهي من الرواسب العميقة والخصبة والجيدة للزراعة بل هي أفضلها على الإطلاق بالمنطقة، عند توفر القدر الكاف من المياه، وتختلف أحجام حبيباتها ما بين الطين إلى الرمل الناعم والناعم جدا وقليل من الحصى، وتعد المياه من أكثر عوامل التعرية تأثيرا بسطح الأرض، وهي المسبب الرئيسي لهذا النوع من الترب وتكون درجة التفاعل (PH) قلوية تنحصر في الغالب ما بين 8 - 8.5(14).
- 3 - التربة البنية الجافة المحمرة :** وتتكون هذه التربة من مواد أصل مختلفة وتحت مناخ حار جاف نسبيا، يؤدي إلى قلة في الغطاء النباتي، الأمر الذي يؤثر بدوره على انخفاض كمية المادة العضوية بها، وأن كمية الأمطار التي تستقبلها قليلة وغير كافية لغسيل التربة من الأملاح الذائبة وكربونات الكالسيوم والجبس، وهي فقيرة في محتواها الغذائي، فتتخفف فيها نسبة الفوسفور والزنك وانيتروجين والحديد والمنجنيز. وتنتشر هذه التربة في معظم أرجاء المنطقة.
- وللتربة دور أساسي في عملية تعرض المنطقة للتدهور البيئي، حيث تتعرض تربة المنطقة الى العديد من العوامل التي أثرت على إنتاجيتها، وكذلك على قوامها وتركيبها ونسيجها، ومنها:
- 1 - عمليات التعرية الهوائية، الناجمة عن سرعة الرياح، والجفاف الشديد بالتربة والهواء بسبب ارتفاع درجات الحرارة وانخفاض كميات الأمطار، التي أدت إلى تدهور قوام التربة ونسيجها، ومما زاد من حدة هذه المشكلة تلك الانشاءات البشرية المتمثلة في شق الطرق البرية غير المرصوفة والتي تمتد لمئات الأميال، ولا يتم تثبيت تربتها إلا بشكل مؤقت جدا وهو رش التربة بالماء، وهذه العملية علاوة على عقمها فإنها تؤدي إلى ضياع أهم الموارد المنطقة، كما أنها

تؤدي الحياة النباتية والحيوانية بكثرة الغبار المتطاير، وقد أثرت أيضا على السكان الذين يقطنون قريبا.

2 - عمليات انجراف التربة، تعمل المياه الجارية على جرف التربة ونقلها، وتحدث هذه العملية عقب سقوط الأمطار وانهمار السيول في الأودية، ويزداد أثر هذا العامل مع قلة كثافة الغطاء النباتي، ويلاحظ أن معظم الأودية بالمنطقة بها مجرى منخفض لتصريف المياه تكون بفعل جرف

المياه لتربيته، غير أن هذه الظاهرة لا توجد بالأودية التي بنيت عليها السدود التعويقية.

3 - تملح التربة وارتفاع نسبة المواد الكلسية الناجمة عن سوء استهلاك المياه ببعض المزارع، ومن حسن الحظ أن هذه الظاهرة لازالت محدودة بسبب وجود معظم المزارع ببطون الأودية التي تعمل السيول بها على خفض نسبة الملوحة والكلس بها.

ثالثا: أثر الموارد المائية في تدهور البيئة الطبيعية :

وقوع منطقة الدراسة ضمن الأقاليم الجافة وشبه الجافة جعلها تفتقر الي أكثر العناصر أهمية في الطبيعة الماء، قال تعالى (وجعلنا من الماء كل شئ حي أفلا يؤمنون) صدق الله العظيم. وان دراسة المياه تشكل ربط منطقي بين البيئة الطبيعية والاجتماعية. وبالتالي الفهم العميق للبيئة الطبيعية ومدى تأثيرها بنشاطات الإنسان، و للمياه دور مهم في تاريخ البشرية وهي عنصر مشكل للبيئات الطبيعية والحيوية على الأرض. وسنحاول هنا التعرف على الوضع المائي بالمنطقة:

1 - المياه الجوفية :

المياه الجوفية هي تلك المياه التي رشت من خلال التربة حتى وصلت الى طبقة صماء تتجمع فوقها تلك المياه وهو ما يطلق عليه بمنسوب المياه الجوفية(15). وتتغذى الخزانات الجوفية بمنطقة الدراسة في الغالب بواسطة عملية الرش لمياه الأمطار والسيول، وتعد المياه الجوفية بالمنطقة هي المصدر الأساسي لسد الاحتياجات من الماء في كافة الأغراض، والبيانات المتوفرة عن حالة الخزانات الجوفية بمنطقة الدراسة تظهر عدم إتزان ما بين التغذية والاستهلاك لكل المياه الجوفية، ويمكن تقسيم الخزان الجوفى بمنطقة الدراسة الي مايلي:-

أ - **الخزان السطحي** : وهو خزان محدود الامكانيات ويستغل في أغراض الزراعة والشرب، وعادة تغذية هذا الخزان تكون عن طريق الرش لمياه الأمطار والسيول، وكمية المياه المتحصل عليها من هذه الخزانات السطحية قليلة، ففي أحيان كثيرة تجف بعض هذه الخزانات أثناء السحب المكثف لاثبت أن تسترجع كميائها من خلال عملية الترشيح بعد فترة من الزمن، وتصل

كميات السحب المائي من الخزان السطحي لمنطقة الدراسة حوالي 2.5 مليون متر مكعب في السنة.

ب - الخزان العميق : وهو يتبع الخزانات المائية الجوفية التي تكونت خلال الأزمنة الجيولوجية المختلفة خاصة في العصر الكريتاسي (الطباشيري) والعصر الجوراسي وكذلك خلال الميوسين والبليوسين والبليوستوسين، وكل هذه الخزانات تتغذى على مياه الأمطار ولا تجد تغذية أخرى لها. ويتواجد هذا الخزان على أعماق ما بين 1000 - 1200 مترا كما بوديان كل من المردوم، سوف الجين، زمزم، وتصل انتاجية هذا الخزان ما بين 150 - 200 مليون مترا مكعبا في السنة، وتصل كميات السحب من هذا الخزان الى نحو 30 مليون مترا مكعبا في السنة(16).

ونتيجة لارتفاع كميات السحب بمختلف المناطق المرتبطة بهذا الخزان والتي تشمل كل المناطق الواقعة ما بين بني وليد والجفرة وصل السحب الى 145 مليون مترا مكعبا / السنة ، فقد تعرض الخزان الجوفي لهبوط حاد خلال الـ 30 سنة الماضية ويقدر الهبوط خلال هذه الفترة ما بين 35 - 45 مترا ، أى بمعدل هبوط سنوى يصل الى 1.5 متر/ سنة ، وهذا الهبوط أدى الى ضعف التدفق الذاتى ببعض المناطق وهبوط منسوب المياه الأمر الذي يتوقع معه زيادة الهبوط مستقبلا، هذا الهبوط في منسوب المياه يؤثر على الكميات الضرورية لسد حاجات المنطقة، مما يساهم في تفاقم مشكلة تدهور البيئة الطبيعية وذلك عن طريق تحول المناطق الزراعية إلى أراضي بور.

الجدول (11) نماذج من الهبوط فى مستوى الماء بالخزان العميق بمنطقة الدراسة (18)

رقم البئر	المنطقة	الهبوط (متر)	الفترة الزمنية	متوسط الهبوط (متر / سنة)
10	المردوم	41.34	2005 - 1988	2.5
3	المردوم	43.22	2005 - 1978	1.6
9	المردوم	40.30	2005 - 1981	1.7
83/ 3	قرارة القطف	47.45	2005 - 1983	2.1
85 / 25	قرارة القطف	38.40	2005 - 1991	2.7

2 - المياه السطحية : الجريان السطحي Surface Runoff وهى من أهم أسباب تعرض المنطقة للتدهور البيئي بسبب قلتها وعدم انتظامها وتركزها في أوقات محددة. و تقطع المنطقة العديد من الأودية الموسمية ذات التصريف المحدود، ومعظم هذه الأودية صغيرة وتمثل روافد لأحد الواديين الكبيرين (وادي بي الكبير، سوف الجين) أكبر واديين فى ليبيا، غير أنه من

النادر أن يكون الجريان بهما كبيرا حتى يصل إلى البحر، فبعض الأماكن بهذين الواديين تمثلان مستوى قاعدة محلي لروافدهما، ولاتوجد سدود بالمنطقة، غير أنه من المتوقع إنشاءها مستقبلا، (الجدول 12).

جدول رقم (12) السدود المتوقعة إنشاءها في منطقة الدراسة (19).

السد	السعة التخزينية (مليون متر مكعب)
سد وادي تماسلة	9.3 م.م 3
سد وادي بني وليد	10.4 م.م 3
سد وادي منصور	4.25 م.م 3
سد ميمون	3.40 م.م 3

ولا تشكل المياه السطحية بالمنطقة إلا جزءا ضئيلا من الاحتياجات المائية، فمعظم الأنشطة البشرية والتجمعات السكانية بالمنطقة تعتمد على المياه الجوفية، بسبب عدم وجود مصادر أخرى للمياه، ورغم ذلك فإن جريان المياه بالأودية يعد ضروريا نظرا لاعتماد الزراعة البعلية بها على هذه المياه، بالإضافة إلى أنها تمثل مصدر تغذية أساسي للحيوانات.

كما تفيد هذه السيول في تغذية المياه الجوفية وخاصة الخزان السطحي الذي تعتمد عليه حياة البادية في سقاية الحيوانات وشرب الإنسان، إذ تنتشر ببطون معظم الأودية بعض الآبار السطحية والفسقيات ونوع آخر يسمى محليا (ماجن) وهي شبيهة بالآبار في شكلها العام، إلا أنها تعتمد على التغذية السطحية، وفي أوقات الجفاف يقوم الرعاة بملئها بالخزانات المنقولة.

وتبنى في بعض الأودية سدود تعويقية كالتي تبينها الصورة السابقة، وتبنى من حجارة المرتفعات المجاورة (السفوح الجبلية) وهي ذات أهمية كبيرة للبيئة وللحياة النباتية والحيوانية ويمكن إيجاز أهمية إقامة مثل هذه السدود التعويقية على النحو التالي :

- 1 - توزيع مياه السيول على مساحة الوادي، حتى تكون الاستفادة أكبر وأعم.
- 2 - منع انجراف التربة، وتوزيع الرواسب (الطمي) بشكل متوازن على مساحة الوادي، بذلك يمكن استزراع الأودية بعد هطول الأمطار وجريان السيول.
- 3 - وأيضاً بنيت هذه السدود التعويقية لمنع تسارع المياه وجريان السيول لكي تنتشع بطون الأودية بالمياه مما يساعد في عمليات الزراعة البعلية.
- 4 - منع انصراف مياه السيول، وخاصة عندما تكون قليلة الكمية عبر مجارى محدودة بالوادي.
- 5 - منع عملية حدوث تضرر لبطون الأودية، فالأودية التي لم تقام بها السدود التعويقية، يلاحظ تضرر أسطح بطونها، مما يجعلها قليلة الفائدة ولايمكن استزراعها، وتقتصر على كونها مراعى.

3 - مياه النهر الصناعي : ويمكن الإشارة إلى أن مشكلة المياه في منطقة الدراسة ذات شقين: الأول: يتعلق بالضغط على المياه الجوفية؛ بحيث يجري استثمارها في الأغراض المختلفة بمعدلات تزيد على معدلات التغذية لها.

الثاني: محاولة توسيع الاعتماد على المصادر غير التقليدية للمياه، خاصة مياه النهر الصناعي، التي رغم الجهود الكبيرة والتكلفة العالية لتوصيلها الى المناطق الشمالية للبلاد، إلا أنها لا تستغل بالشكل الأمثل، كما أن كميات كبيرة منها تضيع عن طريق الاسراف في الاستهلاك الغير المرشد.

رابعاً: **علائم التصحر بالمنطقة:**

مما سبق يتضح جلياً مدى قابلية البيئة الطبيعية للتدهور والتصحر بسبب ضعف أنظمتها البيئية، علاوة على ما شهدته المنطقة في العقود الثلاثة الأخيرة من قلة كميات الأمطار، وازدياد الأنشطة البشرية، كل ذلك أدى الى ظهور اختلال واضح بالتوازن البيئي، يمكن تحديده في الآتي:

1 - تناقص الغطاء النباتي وتدهوره : يعد الغطاء النباتي أهم العوامل مقاومة للتعرية، فالأرض المكسوة بالنبات لها القدرة على الاحتفاظ بالتربة بحوالي 300 مرة أكثر من أراضي الزراعة الموسمية(20)، لقد تعرضت المنطقة لعمليات إزالة واضحة للنباتات الطبيعية، حيث أنشأت العديد من المشاريع الزراعية بالمنطقة مما تطلب عمليات تسوية الأرض وحارثتها، الأمر الذي أدى إلى القضاء على مساحات شاسعة من النباتات الطبيعية، كالطلح والسدر والرتم والجداري والحلاب والشعال وغيرها، مما عرض التربة لعمليات التعرية الهوائية في فترات ومواسم الجفاف، والتعرية المائية أثناء حدوث السيول الجارفة بعد سقوط الأمطار، بالإضافة إلى عمليات الرعي الجائر، حيث أن أعداد الحيوانات التي ترعى بهذه المناطق لا تتناسب وقدرة المراعي على توفير الكلاً لها.

كل هذه الاستخدامات أدت الى ظهور خلل إيكولوجي، وحدث عجز في اكمال الدورات البيئية الطبيعية ويمكن تتبع ظاهرة تدهور الغطاء النباتي بالمنطقة من خلال ما يلي :

أ - من الدراسة الميدانية اتضح أن وادي سوف الجين قد تعرض لعمليات إزالة واسعة للغطاء النباتي لغرض إنشاء المشروع الزراعي به، كما أن السكان قاموا بمثل هذا العمل وذلك لتوفير مساحات من الأرض تصلح للزراعة، بذلك حلت المزارع مكان هذه النباتات الطبيعية، غير أن هذا الأمر بالغ الأهمية لتوفير الغذاء، كما أنه في الغالب لم يكن ضاراً بالبيئة بقدر ما هو إصلاح لها، حيث حفر الآبار واستصلحت الأراضي وزاد الإنتاج، كما أن هذه الأراضي كانت سابقاً تتعرض لعمليات للانجراف، أما اليوم فأغلبها أقل تأثراً بسبب عمليات التشجير، ولكن

بالمقابل هناك مساحات شاسعة تم إزالة نباتاتها وتسويتها للزراعة ثم تركت وهي أشد المناطق تأثراً بالتعرية.

ب - المشروع الزراعي الحديث بوادي القرجومة ووادي بني وليد، حيث تم إزالة الغطاء النباتي الطبيعي واستزرعت به أشجار الزيتون والكروم، ومع ذلك فالمشروع لازال في بداياته والصورة الإجمالية الحالية تبشر بالخير، حيث أنشأت السدود التعويقية، وتم تشجير الواديين بشكل جيد، وتم تسوية الأرض وحفرت حتى الآن ثلاثة آبار عميقة لغرض الري، غير أن المساحات التي تم تسويتها ولم تستزرع بعد تمثل مرتعا لعمل التعرية الريحية والانجراف المائي.

ج - الزحف العمراني على بعض الأراضي الزراعية، غير أن هذا العامل محدود الأثر بسبب أن التوسع في أغلبه كان على الأراضي الصخرية والحصوية التي لاتوجد بها نباتات كما وأنها لا تصلح للزراعة، بينما قليل من المباني السكنية تم بنائها بالأراضي الزراعية وبيبطن الأودية.

2 - التعرية الهوائية والانجراف السطحي للتربة : تتعرض التربة أينما وجدت لعمليات التعرية وهذا أمر طبيعي لا خطر كبير منه، ذلك أن الفاقد من التربة بفعل التعرية والانجراف تخلفه إضافة بفعل عمليات التجوية الطبيعية والكيميائية والبيولوجية، غير أن الخطر الكبير المحقق بالتربة هو ذلك المرتبط بالأعمال البشرية، التي غالبا ماتؤدي الى الاخلال بالتوازن البيئي فتصبح التربة أكثر عرضة للتعرية بحيث يكون الفاقد منها في هذه الحالة أكثر من المضافة إليها، وتتعرض تربة المنطقة لاسيما في العقد الأخير لعمليات تعرية وانجراف خطيرة يمكن تحديدها كالتالي:-

أ - **التعرية الهوائية :** نظرا لقلة كثافة الغطاء النباتي بالأودية والسهول، وانعدامه تقريبا بالمناطق المرتفعة والصخرية والرملية، وجفاف التربة وتفككها، مع وجود رياح قادرة على نقل المفتتات، كل ذلك يساهم في عمليات تعرية التربة ، وتزداد هذه المشكلة خطورة عندما يتأخر سقوط الأمطار مع ارتفاع في درجات الحرارة، وتعد هذه المشكلة من أهم المشكلات التي تواجه الانتاج الزراعي.

ومن أسباب حدوث هذه المشكلة بمنطقة الدراسة مايلي :

● - اعتماد السكان على الأمطار في زراعة الحبوب، ونظرا لأن موسم الحراثة يبدأ مع أواخر فصل الخريف الذي تهطل به عادة كميات من الأمطار، فإن السكان يقومون بزراعة وحراثة الأرض بمجرد هطول كميات من الأمطار ولو قليلة أملا منهم على هطول كميات أخرى لاحقة، غير أن ذلك لايتحقق في أحيان كثيرة فتبقى الأرض جرداء والتربة مفككة سهلة النقل، وتلاحظ سرعة تحرك المفتتات بفعل رياح قد لاتكون سريعة، بالتالي فإنها تؤثر على الزراعة المروية بزحفها على شكل غطاءات رملية وكثبان، وكذلك على الطرقات والأحياء السكنية، وأيضاً يكثر حدوث العواصف الترابية بسبب ذلك، وقد لوحظ هذا خلال فصل الربيع 2010 وأوائل الصيف.

- درجات الحرارة المرتفعة نسبيا بمنطقة الدراسة التي تتزامن مع انخفاض كمية الأمطار الساقطة ساهم بشكل كبير في عملية تعرية التربة.
- قلة كميات الأمطار الساقطة بهذا العام أثر على الغطاء النباتي الهزيل أصلا، فساهم في حدوث تعرية ريحية للتربة بالمنطقة، وأكثر الأجزاء تضررا تلك الواقعة بالجزء الشرقي والجنوبي للمنطقة وما بينهما، بسبب قلة تضرس المنطقة وانخفاض كثافة الغطاء النباتي.
- استخدام بعض آلات الحراثة التي لا تتناسب وطبيعة تربة المنطقة، حيث يتم التعميق في الحراثة مما يسبب جفاف للتربة، وذلك أيضا يساهم في زيادة تعريتها.
- كل ذلك ساهم بشكل مباشر في تحول مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية الى أراضي بور، والأمر الأكثر خطورة هو أن هذا الزحف الصحراوي في تزايد مستمر ويلاحظ أن الرقعة المتعرضة لهذا الخطر في اتساع مستمر، وأن الأراضي التي تغطيها الكثبان ازدادت بل وصلت إلى أماكن جديدة لم يرى فيها ذلك من قبل، وقد سببت كثبان الرمال على الطرقات الكثير من حوادث السير التي راح ضحيتها عددا من مستخدميها وأدت إلى خسائر مادية كبيرة.
- شق الطرقات الكثيرة والغير معبدة ومنها طريق النهر الصناعي الذي يأخذ اتجاهات عدة بالمنطقة مع اتساعه والاستخدام المتكرر لهذه الطرقات ساهم بشكل مباشر في تطاير الأتربة والغبار في الأجواء، مما زاد من حدة الموقف.
- ب - التعرية المائية :** رغم قلة التساقط بمنطقة الدراسة إلا أنه كثيرا ما تحدث عمليات جرف للتربة بفعل المياه الجارية، حيث تتصف أمطار المنطقة بأنها اعصارية وتتهمر بشدة في فترة زمنية محدودة وبشكل فجائي، وغالبا ما تحدث هذه العملية بعد فترة جفاف طويلة تكون المنطقة مهياة لحدوث الانجراف بسبب جفاف التربة وعدم وجود النباتات الفصلية التي تعمل على تماسكها، ويلاحظ هذا الأثر في المناطق المضروسة كما في الأجزاء الغربية للمنطقة حيث الأودية والتلال والمرتفعات، التي تعمل على سرعة تحرك المياه نحو المناطق المنخفضة، بالتالي تعمل السيول على جرف التربة والحصى والجلاميد الصخرية فتؤدي إلى تكون الأخاديد مما لايسمح باستغلالها، كما تعمل هذه السيول على تراكم كميات كبيرة من الرواسب في السدود فتؤدي إلى طمرها وتخریبها، فهي تعمل إما مباشرة أو غير مباشرة على تدهور البيئة واختلال توازنها.
- ج - زحف الكثبان الرملية :** نظرا لما سبق ذكره ظهرت بالعديد من أجزاء المنطقة الكثبان الرملية المتحركة فوق الأراضي السهلية المنبسطة في حركة مستمرة لعدم وجود عوامل تثبيت لها، وتتأثر بحركة وسرعة واتجاه الرياح، وهذه الكثبان في أغلبها صغيرة الحجم تظهر وتختفي لتظهر بأماكن أخرى، وهذه الكثبان أثرت بشكل سلبي على الطرقات والأراضي الزراعية المحدودة والمساكن.

هذه الكثبان الرملية هي أثر مباشر لتعرض المنطقة لحالة من التدهور البيئي الطبيعي، ويلاحظ سنويا ازدياد هذه الكثبان الرملية الصغيرة الحجم ببعض الأجزاء، مما يشير الى أن هذه الظاهرة في اطراد مستمر، عليه لابد من اتخاذ التدابير حيالها لوقف استفحالها، بل وأكثر من ذلك يجب الاهتمام بالمناطق الأخرى التي لم تصلها بعد أى صورة من صور التدهور البيئي. ويلاحظ انتشار الكثبان بالكثير من المناطق، كالجزء الشرقي والجنوبي للمنطقة وما بينهما، ووادي سوف الجين ومنطقة تتيباى، ويلاحظ أيضا تزايد تواجد هذه الكثبان الرملية بالمناطق التي لم تتحصل على كميات جيدة من الأمطار خلال العام، ولم تكن الأمطار موزعة بشكل جيد. ومما ذكر ومن خريطة التصحر في العالم فان تصنيف المنطقة يكون ضمن المناطق المعرضة للتصحر الشديد جدا، ومن حيث درجة الخطورة فان المنطقة تعاني من درجة تصحر خطيرة.

خامسا: الأسباب الطبيعية والبشرية للتدهور البيئي :

1 - الأسباب الطبيعية : أ - المناخ : من خلال ما سبق يتضح وقوع المنطقة ضمن المناخ الشبه الجاف الذى يفترق كثيرا للأمطار، والذي يعد سريع الاستجابة لتقلبات المناخ، مما يؤدي الى الاخلال في النظام البيئي الطبيعي وحدوث صور مختلفة للتدهور البيئي. وتعد الأمطار أهم العناصر المناخية، ونظرا لتناقص كمياتها وعدم انتظامها وتركزها بأوقات محددة من السنة وتذبذبها، كل ذلك ساهم وبشكل خطير في تدهور حالة البيئة، كما أن الاتجاه العام للأمطار بالمنطقة يميل نحو التناقص خلال العشرين سنة الأخيرة، ويؤدي هذا التناقص إلى ظهور فترات جافة، تسبب بشكل مباشر تدهور حالة للغطاء النباتي وجفاف التربة وسيادة التصحر.

كما أن لعناصر المناخ الأخرى دور كبير في حدوث حالة التدهور البيئي، ومنها ساعات السطوع الشمسي وخاصة في فصل الصيف، مما يؤدي إلى زيادة في درجات الحرارة وبالتالي ارتفاع نسبة البخر والنتح، مما يجعله عاملا مساعدا في اتساع حدة التدهور البيئي، كما أن للرياح وسرعاتها واتجاهاتها دور في زيادة حدة هذه المشكلة، ويكون تأثيرها أكبر مع هبوب رياح القبلي.

ب - تربة المنطقة : (سبق الإشارة إليها)

ج - جيومورفولوجية المنطقة: نظرا لوجود المناطق السهلية خاصة بالأجزاء الشرقية للمنطقة، فان ذلك ساعد على سهولة حركة الرياح في نقل المفتتات والرمال وتعرية التربة، كما توجد المناطق الشبه مرتفعة وشبكات الأودية التي تشكل أفنية انجراف للتربة، غير أن هذا العامل رغم تأثيره ومساعدته في تدهور حالة البيئة، الا أنه ليس عاملا مباشرا في حدوث المشكلة.

2 - الأسباب البشرية : لقد أجمع المؤتمرون في نيروبي على أن التصحر ظاهرة بشرية بالدرجة الأولى، وذلك بسبب الازدياد السريع في أعداد السكان بمناطق لا تستوعب هذا القدر من الزيادة والتي يرافقها استثمار خاطئ للأراضي(21)، فتزايد أعداد السكان يرافقه بطبيعة الحال زيادة في الضغط على موارد البيئة الطبيعية، ويحدث تدهور البيئة إذا لم يكن هناك مراعاة لقدرة البيئة على الإعالة والاحتغال، غير أنه يجب أن نشير الى أن العلاقة بين تزايد أعداد السكان وتدهور البيئة ليست قاطعة، ذلك أن هجرة السكان أو تناقصهم بسبب ما في منطقة ما يؤدي إلى تدهور البيئة الطبيعية لعدم وجود عدد كاف لإدارة الأرض بشكل جيد.

ويمكن إبراز أهم العوامل البشرية المساهمة في حدوث تدهور للبيئة الطبيعية في الآتي:-

أ- النمو السكاني : ازدياد أعداد السكان بالمنطقة عبر الزمن زاد من المتطلبات البشرية التي يجب أن توفرها البيئة الطبيعية، التي يقابلها قلة وتذبذب في كميات الأمطار، حيث كان عدد السكان سنة 1975 ف نحو 32815 نسمة ليصل سنة 1985 الى 52457 نسمة وفي سنة 1995 الى 69385 نسمة وفي سنة 2001 وصل الى 78810 نسمة وفي سنة 2010 نحو 96523 نسمة، يتضح مما سبق حدوث زيادة في أعداد السكان، مما شكل ضغطا كبيرا على موارد المنطقة المحدودة وخاصة المياه، والرعي الجائر، والتوسع العمراني على حساب الأراضي الزراعية.

ب - الافراط في استهلاك واستخدام المياه : تم ذكر الوضع المائي بالمنطقة سابقا، وما أود الإشارة إليه الآن هو الممارسات الخاطئة من قبل بعض السكان في استخدام المياه والتي أوجزها في الآتي:-

- عدم إتباع الري العلمي في الزراعة، حيث كثيرا ماتتم السقاية في أوقات الظهيرة التي ترتفع بها درجات الحرارة، مما يزيد من كمية الفاقد بالبخار، وكذلك الري بكميات أكثر من الحاجة.

- هدر المياه وبكميات كبيرة جدا في غسيل المركبات الآلية والمباني وغيرها.
- سوء حالة شبكات مياه الشرب بالمنطقة.

لذلك حدث عجز مائي بالمنطقة والذي تم علاجه بمياه النهر الصناعي، غير أن المشكلة ستكون قائمة بعد انتهاء العمر الافتراضي لها، لهذا لابد من وجود حل جذري لهذه المعضلة.

ج - التوسع في حفر الآبار: يؤدي التوسع في حفر آبار جديدة أو تحديث الموجود منها للحصول على تدفق مائي أكبر الى هبوط منسوب المياه الجوفية وتردي نوعيتها، ورغم حظر حفر الآبار بالمنطقة الا أنها لازالت تجرى، بعضها بطرق قانونية وأخرى غير قانونية، ولازالت أعداد الآبار في ازدياد مستمر، وقد سبب ذلك في انخفاض منسوب المياه الجوفية بالمنطقة،

فقد تعرض الخزان الجوفي لهبوط حاد في مستوى الماء خلال الـ 30 سنة الماضية ويقدر الهبوط خلال هذه الفترة ما بين 35 - 45 متراً، أي بمعدل هبوط سنوي يصل إلى 1.5 متر/ سنة، وهذا الهبوط أدى إلى ضعف التدفق الذاتي ببعض المناطق وهبوط منسوب المياه تحت سطح الأرض في بعضها الآخر الأمر الذي يتوقع معه زيادة الهبوط خلال السنوات القادمة.

د - الرعي المفرط: يمثل رعي الحيوانات بالمنطقة النشاط الاقتصادي الرئيسي، لذلك فترية الحيوانات تمثل مجالا لكثير من السكان، حيث توجد قطعان الأغنام والماعز والإبل، ولم تشكل هذه القطعان في السابق أي خطر على البيئة الطبيعية، ولكن مع تزايد أعداد هذه الحيوانات - وخاصة الزيادة المفاجئة، التي تتمثل في نقل الحيوانات من مناطق أخرى داخل الدولة أثناء سنوات الجفاف إلى منطقة بني وليد للحصول على مرعى جيد وذلك خلال فترات الازدهار النباتي التي تحدث بالمنطقة بسبب سقوط أمطار تكفي لتكون حياة نباتية جيدة، مثلما حدث في الفترة خلال منتصف الثمانينيات وفي العام 1994 حيث تشير احصاءيات المطر بالمنطقة إلى ارتفاع نسبي، مما تسبب في ضغوط هائلة على النباتات الطبيعية، الأمر الذي تسبب في ظهور مشكلة تدهور حالة البيئة الطبيعية بالمنطقة، وتفاقت هذه المشكلة مع توالي سنوات الجفاف.

سادسا: الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتدهور البيئة الطبيعية:

تدهور حالة البيئة الطبيعية لأي مكان من الأرض يؤدي إلى حدوث أضرار وخسائر عديدة وينطبق الحال على منطقة الدراسة ومن هذه الأضرار مايلي:

1- العمران البشري يؤثر ويتأثر بحالة البيئة الطبيعية، حيث التوسع السكني يؤدي إلى

الزحف على الأراضي الزراعية، بينما زحف الصحراء يؤدي إلى طمر جزئي بالرمال للوحدات السكنية.

2- زحف الرمال بسبب التصحر يؤدي إلى القضاء على مساحات زراعية جديدة كل عام

مما يسبب في تقلص المساحات الخضراء والزراعية، الأمر الذي يؤثر كثيرا على حيوانات المراعي، وكذلك الحالة الاقتصادية لمربي الحيوانات.

3- شح المياه من المنطقة بسبب انخفاض منسوب المياه الجوفية ونقص الأمطار يؤدي إلى

ترحال بع السكان من أماكن سكنهم إلى أجزاء أخرى أكثر وفرة للمياه، مما يسبب في زيادة الغط على الموارد المائية والمراعي بالمكان الجديد، وذلك قد يسبب في حدوث حالات من الهجرة.

4- افساد المظهر الجمالي العام للبيئة الطبيعية بسبب التوسع العمراني والزراعي والنشاطات الشرية غير المسؤولة.

الخاتمة:

النتائج : من خلال ما سبق تم التوصل إلى جملة من النتائج نوردتها فيما يلي:

- 1- يمتاز مناخ المنطقة بحدوث حالات من التطرف خاصة في درجات الحرارة، ويلاحظ ارتفاع درجات الحرارة خلال شهر أغسطس وانخفاضها خلال شهر يناير ليكون المدى الحراري كبيراً.
- 2- الانخفاض الكبير في كميات الأمطار الساقطة بالمنطقة، والتي هي من النوع الإعصاري، وغالبية هذه الأمطار تسقط بفصل الشتاء.
- 3- انخفاض القيمة الفعلية للأمطار حتى الغزيرة منها، وسبب ذلك يعود إلى ارتفاع درجات الحرارة بالمنطقة وهبوب الرياح المختلفة الاتجاهات وقلة الغطاء النباتي في كثير من الأجزاء.
- 4- يعاني الغطاء النباتي الطبيعي من التدهور الشديد والتناقص المستمر كما ونوعاً وذلك لأسباب طبيعية وأخرى بشرية تم ذكرها.
- 5- تعرض المنطقة لعجز مائي كبير ومن المتوقع تفاقم هذه المشكلة بناء على الوضع القائم من استهلاك وتغذية، لاسيما وأن الخزان الجوفي السطحي والعميق يتعرضان لهبوط منسوب مياههما.
- 6- تعرض تربة المنطقة للتعرية الشديدة وخاصة التعرية الهوائية، التي تعد أحد علائم التدهور البيئي، وذلك لقلة أو انعدام وجود غطاء نباتي في كثير من أجزاء المنطقة.
- 7- تزايد الزحف الصحراوي على الكثير من الأراضي الزراعية والمراعي الطبيعية، بل وصل زحف الرمال إلى بعض القرى بالمنطقة، وطمر الطرقات مثل طرق جنوب بني وليد، والطريق المؤدية إلى مصراتة وغيرها.
- 8- التناقص الكبير في الحيوانات البرية كما ونوعاً، وهو أيضاً لأسباب طبيعية وأخرى بشرية، وأهمها الصيد المفرط للثدييات كالغزلان والودان وكذلك للطيور كالحبارى والحجل والقطا، التي كانت حتى زمن قريب تشاهد بكثرة.
- 9- من خلال تصنيف أمطار المنطقة وعلاقته بالتصحّر تبين أن جميع أجزاء المنطقة عرضة للتصحّر بسبب قلة الأمطار وعدم انتظامها وارتفاع درجات الحرارة.
- 10- مع وجود عجز مائي بالمنطقة فإنه يوجد سوء استخدام للمياه، سواء في عمليات الري من حيث الكمية وزمن الري أو الاستخدامات المنزلية وكذلك التجارية.
- 11- وجود ضغط كبير على المراعي الطبيعية بالمنطقة وعدم قدرتها على الإيفاء بمتطلبات الأعداد المتزايدة من حيوانات المرعى.

التوصيات:

- 1- إجراء مسح تفصيلي لمصادر المياه الجوفية والسطحية بالمنطقة ونوعيتها وكمياتها لأجل تحديد الكميات المطلوبة منها مستقبلا وإمكانية الحفاظ على احتياطياتها، وزيادة إمكانية الاستفادة من مياه السيول التي تضيع هدرًا بإنشاء السدود التعويقية وسدود الحجز كلما أمكن ذلك.
- 2- لم يعد لترشيد الاستهلاك المائي فائدة تذكر، عليه يجب وضع قوانين صارمة لأجل ذلك، بحيث يكون هناك عقاب للمتجاوزين، وضبط ساعات الاستهلاك المائي والتشديد في مراقبتها، ومنع زراعة بعض المحاصيل التي تستهلك كميات كبيرة من المياه.
- 3- الاهتمام بعملية تنقية مياه الصرف الصحي من خلال إنشاء شبكة صرف جيدة لمياه الصرف الصحي، وإلغاء حفر التصريف المستخدمة، لأجل المساهمة في توفير احتياجات المنطقة المائية.
- 4- الاهتمام بالتربة من خلال القيام بإجراءات عديدة منها، عملية تشجير الأراضي الفضاء بأنواع تتناسب وطبيعة المنطقة، تثبيت الرمال المتحركة بالطرق المناسبة لكل نوع منها، إنشاء محميات نباتية بالمناطق التي تعاني من تدهور شديد للحياة النباتية والحياة الحيوانية.
- 5- تشجيع الفلاحين على إتباع نظام الري بالتنقيط ومنع الري بالرش.
- 6- تحديد أعداد الحيوانات بمراعي المنطقة بما يتلاءم وإمكانية الإيفاء بالمتطلبات الغذائية لها.
- 7- إدخال دراسة المشكلات البيئية ضمن البرامج التعليمية لجميع المراحل.
- 8- نظرا لاتساع رقعة المنطقة يوصى بإنشاء مركز متخصص لمكافحة تدهور البيئة الطبيعية، والاستعانة بالخبراء في هذا المجال من داخل وخارج البلاد.

الهوامش

- 1 - أحمد أحمد الشيخ، الأرصاء الجوية ، (منشورات كلية التربية ، جامعة المنصورة ، 2004)، ص 12 .
- 2 - عبد العزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الثانية، 1995)، ص 141.
- 3 - برنامج الأمم المتحدة للبيئة، المنظمة العالمية للأرصاء الجوية، الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ، تقرير عن تغير المناخ، 2001، ص 27 .
- 4 - حسن أبو سمور، الجغرافيا الحيوية والتربة، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط 1، 2005)، ص 71-74

- 5 - مصلحة الأرصاد الجوية، محطة أرصاد بني وليد.
- 6 - بني وليد المخطط الشامل، تقرير رقم ط ن- 57، إعداد شركة بوليسيرفيس - بولندا، 2000، ص 12.
- 7 - إبراهيم محمد علي بدوي، جغرافية المناخ، 1430 هـ. (بدون مكان ودار للنشر)، ص 47.
- 8 - عبد السلام أحمد محمد الوحيشي، التصحر في الجزء الشرقي من سهل الجفارة، جامعة قاريونس، كلية الآداب، قسم الجغرافيا، 1999، (رسالة ماجستير غير منشورة)، ص 52.
- 9 - بني وليد المخطط الشامل، مرجع سابق، ص 12.
- 10 - حارث عبد الجبار حميد، الأمطار في العراق، دراسة في المناخ التطبيقي، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الجغرافيا، 1989 (رسالة ماجستير غير منشورة)، ص 130.
- 11 - جودة حسنين جودة، الجغرافيا المناخية والنباتية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989)، ص 311.
- 12 - عبد العزيز طريح شرف، جغرافية ليبيا، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1962)، ص 224.
- 13 - - خالد رمضان بن محمود، الترب الليبية، (طرابلس: الهيئة القومية للبحث العلمي، ط1، 1995)، ص 191 - 221.
- 14 - عبد السلام أحمد محمد الوحيشي، مرجع سابق، ص 75.
- 15 - محمود سعيد السلاوي، هيدرولوجية المياه الجوفية، (بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، 1989)، ص 90.
- 16 - الجماهيرية العظمى، اللجنة الشعبية العامة للزراعة والثروة الحيوانية والمائية، الهيئة العامة للمياه، الوضع المائي بالجماهيرية العظمى 2006، ص 18.
- 17 - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، مصلحة التخطيط العمراني، السياسة المكانية الوطنية 2006-2030، طرابلس، 2006، ص 153.
- 18 - المرجع نفسه، ص 19.
- 19 - صلاح الأمين الأرياح، الأمن الغذائي، (بنغازي: دار الكتب الوطنية، الجزء الثاني، ط 1، 1996ف)، ص 368.
- 20 - حسن عبدالقادر، منصور حمدي أبو علي، الأساس الجغرافي لمشكلة التصحر، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1989ف)، ص 63.
- 21 - مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالتصحر، نيروبي سبتمبر 1977 ف، ص 10.

THE UNIVERSITY FORUM MAGAZINE

THE SECOND ISSUE

SUMMER 2012

FACULTY OF ARTS BANI WALEED

المراسلات

مجلة المنتدى الجامعي - كلية الآداب بني وليد
طريق الظهرة - بني وليد

البريد الالكتروني

almuntada2012@yahoo.com

سعر النسخة

ثلاثة دنانير