بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جامعة الجوف للعلوم الإنسانية

مجلة دورية محكمة

العدد الثاني عشر - المجلد السادس محرم 1443هـ- أغسطس2021م
رقم الإيداع 4537/1339
ردمد 7812-1658
المملكة العربية السعودية
الجوف - سكاكا
ص. ب 2014
البريد الإلكتروني
Auhsj@ju.edu.sa
موقع المجلة
http://www.ju.edu.sa/index.php?id=5922

2021م - 1443هـ

هيئة تحرير المجلة

المشرف العام على المجلة

سعادة الدكتور سالم بن مبارك العنزي

وكيل جامعة الجوف للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور فهد بن عبد العزيز بدر العسكر

أستاذ الإعلام بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. ماهر بن مهل الرحيلي

أستاذ الأدب بكلية اللغة العربية، بالجامعة الإسلامية

أ.د عبدالسلام بن صالح الجار الله

أستاذ التفسير وعلوم القرآن، بجامعة الملك سعود

أ.د. عبدالرحيم حامد مقدم

أستاذ اللغويات الاجتماعية بكلية الآداب، بجامعة الجوف

د. وادي بن براك الزعيلي العنزي

أستاذ الإدارة الصحية المشارك، بكلية إدارة الأعمال بجامعة الملك سعود
ووكيل الكلية للدراسات العليا والبحث العلمي ورئيس قسم الإدارة الصحية

مدير التحرير

د. عبدالحميد بن مهطلس العنزي

أستاذ دراسات الترجمة المساعد، ووكيل كلية الآداب بجامعة الجوف

سكرتير التحرير

د. حامد بن محمد بن عبدالعزيز أيوب

أستاذ النحو والصرف والعروض المشارك، بكلية الآداب بجامعة الجوف

التعريف بالمجلة:

إنَّ مجلة جامعة الجوف للعلوم الإنسانية مجلة علمية محكمة تصدر عن وكالة جامعة الجوف للدراسات العليا والبحث العلمي في أبريل، وأغسطس، وديسمبر من كل عام؛ إيمانًا منها بالدور الذي تؤديه المجلة في خدمة البحث العلمي؛ والرقي العلمي بجامعتنا ومملكتنا.

وتهدف المجلة إلى الريادة، ومواكبة أحدث المستجدات العلمية؛ من خلال أمرين؛ الأول: الجهود المخلصة، والالتزام بأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية، أما الآخر: فهو إتاحة الفرصة للباحثين الجادين لنشر إنتاجهم العلمي الذي يتسم بالأصالة والجدة في مجال العلوم الإنسانية باللغتين العربية والإنجليزية في تخصصات: الدراسات الإسلامية، والعلوم الشرعية، وفروعهما، واللغة العربية وآدابها، واللغة الإنجليزية، وإدارة الأعمال، والمحاسبة، والاجتماعيات (التاريخ والجغرافيا)، والقانون.

وقد صدر العدد الأول من المجلة في شهر سبتمبر عام 2014م (ذي القعدة 1435هـ) بمسمى مجلة جامعة الجوف للعلوم الاجتماعية حتى بلغت ثلاثة مجلدات بواقع ستة أعداد في شهر يوليو عام 2017م (شوال 1438هـ)، وفي العام الجامعي 1439/1438هـ أقر مجلس الجامعة ضوابط النشر بمجلة جامعة الجوف للعلوم الإنسانية، ومن هذا التاريخ صارت تحمل هذا الاسم، وهي مدرجة ضمن فهرس الدوريات العلمية تحت رقم إيداع 1439/4537 وتاريخ 1439/5/27هـ، ورقم ردمد 7812-1658.

الرؤية:

الريادة، والتميز في نشر الدراسات الإنسانية؛ لأجل تنمية مستدامة تحقق للجامعة والمجتمع التطور، والنهوض.

الرسالة:

النهوض بالمنظومة البحثية في مجال الدراسات الإنسانية، وفق معايير الجودة العالمية؛ لتحقيق مجتمع المعرفة.

الأهداف:

تهدف المجلة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. نشر الدراسات العلمية الأصيلة والمبتكرة في مجال الدراسات الإنسانية.
2. تعزيز الصلات العلمية والفكرية مع الجامعات المحلية ومراكز البحوث والمؤسسات المتخصصة في جوانب الفكر والتنمية، وتبادل الإصدارات العلمية معها.
3. تسليط الضوء على الدراسات الجديدة في مجال الدراسات الإنسانية.
4. تلبية حاجة الباحثين على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية للنشر في مجالات العلوم الإنسانية.

Jouf University Humanities Sciences Journal (AUHSJ):

It is a peer-reviewed academic journal issued in April. August and September and concerned with research on a variety of issues related to fields of humanities. It is published by Jouf University and it welcomes researchers worldwide to publish their original and innovative research. Every research submitted to the journal has to meet the demands of academic ethics and scientific methodology.

The journal aims to pioneer and keep up-to-date of the latest scientific developments through. firstly. sincere efforts and commitment to the scientific research ethics and methodology. and secondly. to provide an opportunity for thoughtful researchers in the fields of humanities. either Arabic or English language. namely. Islamic studies. Arabic language and literature. English language. Business Administration. Accounting. Social Sciences (History and Geography) and Law.

The first Issue of the journal was released in September 2014 under the name Journal of Jouf University for Social Sciences till the sixth Issue in July 2017. In 2018. Jouf University council has renamed the journal to AUHSJ. It is listed in scientific journals index with ISSN 7812-1658.

Vision:

Leadership and excellence in publication of distinguished research in humanities to achieve sustainable development for the university and society.

Mission:

Developing research in humanities in accordance with global quality standards to build a knowledgeable society.

Objectives:

1. Publishing original and innovative research studies in the field of humanities.
2. Enhancing intellectual and scientific communication with local universities. research centres and specialized institutions concerned with intellect and development. and exchanging academic publications with them.
3. Highlighting new studies in the discipline of humanities.
4. Meeting the demands of researchers at local. regional and international levels to publish leading research in humanities.

قواعد النشر في المجلة:

1. يقدم الباحث الرئيس تعهدًا موقعًا منه، ومن جميع الباحثين المشاركين (إن وجدوا) يفيد أن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مُقدَّم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه، ونشره في المجلة.
2. لهيئة التحرير حق الفحص الأوّلي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
3. في حال قبول البحث للنشر تؤول كل حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقي أو إلكتروني، دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.
4. الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
5. لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
6. تُقَدَّمُ البحوث إلكترونيًّا من خلال بريد المجلة الإلكتروني الرسمي:Auhsj@ju.edu.sa
7. يجب ألا يتجاوز البحث المقدم للنشر (40) صفحة، متضمنة المستخلصين: العربي، والإنجليزي، والمراجع، والملاحق إن وجدت.
8. يُعَدُّ ملخّصان للبحث: أحدهما: باللغة العربية، والآخر: باللغة الإنجليزية، لا تتجاوز كلمات كل منهما (200) كلمة، يليهما كلماتٌ مفتاحية (Key Words) لا تزيد على خمس كلمات (غير موجودة في عنوان البحث)، تعبر عن المجالات التي يتناولها البحث؛ لتستخدم في التكشيف.
9. تكون أبعاد جميع هوامش الصفحة الأربعة (العليا، والسفلى، واليمنى، واليسرى) 3 سم، والمسافة بين الأسطر مفردة، ويكون ترقيم صفحات البحث في منتصف أسفل الصفحة.
10. يكون نوع الخط في المتن للبحوث العربية (Traditional Arabic)، فأما العناوين الرئيسة فتكون باللون الغامق وحجم الخ ط(18)، وأما متن البحث فحجم الخ ط (16)، والهوامش بحجم (12)، والجداول بحجم (10)، وللبحوث الإنجليزية (Times New Roman)، بحجم (11)، والجداول بحجم (8).
11. يكتب عنوان البحث، واسم الباحث، أو الباحثين، والمؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوان المراسلة، على صفحة مستقلة (باللغتين العربية والإنجليزية). ثم تتبع بصفحات البحث، بدءًا بالصفحة الأولى حيث يكتب عنوان البحث فقط، متبوعًا بالمستخلص العربي والمستخلص الإنجليزي، ثم كامل البحث.
12. يراعى في كتابة البحث عدم إيراد اسم الباحث، أو الباحثين، في متن البحث صراحة، أو بأي إشارة تكشف عن هويته، أو هوايتهم، وإنما تستخدم كلمة (الباحث، أو الباحثين) بدلًا من الاسم أو الأسماء، سواء في المتن، أو التوثيق، أو في قائمة المراجع.
13. يوثق البحث في التخصصات الشرعية واللغوية وفق الآتي:

أ. كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة).

ب. يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث وفق الآتي:

1. إذا كان المرجع (كتابًا): (عنوان الكتاب، فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فاسم المحقق -إن وجد-، فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر فسنة النشر).
2. إذا كان المرجع (رسالة علمية لم تطبع): (عنوان الرسالة، فالاسم الأخير للباحث، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فنوع الرسالة (ماجستير-دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة).
3. إذا كان المرجع (مقالًا من دورية): (عنوان المقال، فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فاسم الدورية، فالمكان، فرقم الدورية، فسنة النشر، فالصفحة من ص.. إلى ص...).

14. يوثق البحث في غير التخصصات الشريعة اللغوية بأسلوب جمعية علم النفس الأمريكية، الإصدار السادس: (American Psychological Association – APA – 6th Ed.)

15. ينظم البحث وفق الآتي:

أ. البحوث التطبيقية: يورد الباحث مقدمة تبدأ بعرض طبيعة البحث، ومدى الحاجة إليه ومسوغاته، يلي ذلك استعراض مصطلحات البحث، ومشكلة البحث، ثم تحديد أهدافه، فأهميته، ثم تساؤلات البحث أو فرضياته. فحدوده، فالإطار النظري والدراسات السابقة، ثم تعرض منهجية البحث؛ مشتملة على: مجتمع البحث، وعينته، وأدواته، وإجراءاته، متضمنة كيفية تحليل بياناته. ثم تعرض نتائج البحث ومناقشتها، والتوصيات المنبثقة عنها. وتوضع قائمة المصادر في نهاية البحث بإتباع أسلوب التوثيق المعتمد في المجلة.

ب. البحوث النظرية: يورد الباحث مقدمة يمهد فيها للفكرة المركزية التي يناقشها البحث، مبينًا فيها أدبيات البحث، وأهميته، وإضافته العلمية إلى مجاله. ثم يعرض منهجية بحثه، ومن ثم يقسم البحث إلى أقسام على درجة من الترابط فيما بينها، بحيث يعرض في كل منها فكرة محددة تكوّن جزءًا من الفكرة المركزية للبحث. ثم في ختام البحث يقدم خلاصة شاملة متضمنة أهم النتائج والتوصيات التي خلص إليها البحث.

16. يتأكد الباحث من سلامة لغة البحث، وخلوه من الأخطاء اللغوية والنحوية.

17. توضع قائمة بالمراجع العربية، تليها قائمة بالمراجع الإنجليزية، وفقًا لأسلوب التوثيق المعتمد في المجلة.

18. يحصل مؤلف (مؤلفو) كل بحث على (10) مستلات من كل بحث دون مقابل. ويتحمل المؤلف (المؤلفون) تكاليف ما زاد على ذلك، وعلى المؤلف طلب المستلات الإضافية قبل الإحالة للطبع، ويكون السداد مقدمًا.

Publication Rules:

1. The manuscript must be accompanied by a statement that the manuscript has not been submitted simultaneously for publication elsewhere.
2. The editorial board has the right to decide if the research is valid to be sent to the scientific arbitration or not.
3. All accepted manuscripts become the property of AUHSJ، and must not be published in any other vessel whether in paper or electronically without a written permission from the editor in chief.
4. Opinions in the manuscripts do not express AUHSJ view; rather they express only the researchers' views.
5. The editorial board has the right to set priorities in publication of research papers.
6. Manuscripts are submitted electronically through the e-mail address: auhsj@ju.edu.sa.
7. The research has to be written on A4 paper. The manuscript must not exceed 40 pages including Arabic and English abstracts and references.
8. Arabic and English abstracts have to include the following: research topic، objectives and methodology; the most important results; and the most important recommendations. Each abstract must not exceed 250 words، and it has to be very well written. Each abstract is followed by no more than five key word، which do not exist in the title of the manuscript - for indexing.
9. Page margins of the manuscript pages (top، bottom، left and right) must be 3 cm and the line spacing should be single. Also، a manuscript should include page numbers at the middle bottom of the page.
10. The font type in Metn for Arabic research is Traditional Arabic، the headlines are bolded and the font size is 18، the research body font size is 16، margins size 12، and tables size 10، and for English research (Times New Roman)، size 11، and tables size 8.
11. Basic information about the research has to be written in both Arabic and English، and it has to include the following: research title; researcher's full name(s)، affiliation، corresponding address typed on a separate page، followed by the manuscript pages where the title of the manuscript is typed at the top of the first page.
12. In initial submission of research papers، name/names of the author/authors should not be openly expressed in the manuscript or expressed by any indication that might reveal their identity; however، the word (researcher/researchers) may be used instead of the name in the manuscript، citation and references list.

13. Research in Sharia and linguistic specializations documented as follows:

    A- Footnote should include the title of the book، the name of the author and the part / page.

    B- The bibliography at the end of the research shall be according to the following:

    1) Books: title of the book، last name of the author، first name and other names، name of the investigator - if any -، edition no.، city of publication: name of the publisher and year of publication).

    2) Unprinted thesis: title of the thesis، last name of researcher، first name and other names، type of thesis (Master or Ph.D.)، location: College name، university name، year.

    3) Article: title of the article، last name of author، first name and other names، name of the periodical، location، the number of the periodical، the year of publication، the page from... to ....

14. AUHSJ adopts the American Psychological Association (APA) Style- 6th ed.

15. The manuscript must be organized as follows:

    A- Empirical Research: Starts by an introduction that presents the background of the research، for it، and justifications for conducting it. Related studies should be integrated included in the introduction without allocating sub-titles. Then، present the problem followed by the objectives and questions or hypotheses. Afterwards، methodology should include: population، sample، materials، and procedures. Data analysis should be given and then followed by the results and discussion including recommendations. References should be at the end of the manuscript according to the APA Style.

    B- Theoretical Study: starts by giving an introduction that paves the way for the central idea to be discussed in the research and illustrates the literature review، significance of study and its contribution to the field. Then، present the method followed by sections of the study and each section must reveal a certain idea that represents part of the central idea. The manuscript should be ended by a comprehensive summary that includes the most significant results that the study concluded.

16. It is the responsibility of the researcher to make sure that the manuscript is free of linguistic، grammatical and typo errors.

17. The Arabic references list should be at the end of the manuscript followed by the English references list according to the APA Style.

18. The researcher will be supplied with 10 free copies of the Issue. If additional copies are wanted، they could be ordered and paid in advanced.

فهرس المحتوى

م	اسم الموضوع	اسم الباحث	الصفحة
1	علل مرويات تعليل النبي ﷺ لامتناعه من قتل الخارجي: دراسة حديثية تحليلية	د. رامز بن محمد أبو السعود	15
2	الخطاب العقلي في السنة النبوية	د. ليلى بنت حميد بن محمد العوفي	47
3	جدليّةُ المركزِ والهامِشِ في دِيوانِ:(قريبٌ منَ البَحْرِ.... بَعِيدٌ عَنِ الزُّرقةِ لـ: جاسِم الصُّحيّح (من النُّصوصِ الموازيةِ إلى مُضْمَراتِ المتنِ)	د. حمدة خلف مقبل العنزي	99
4	التَّداخل البيني المعرفي في المنهج السِّيميائي (مقاربة نظريَّة تطبيقيَّة)	د. الرِّيم بنت مفوِّز الفوَّاز	137
5	أثر الإنجازات الطبية لعلماء الأندلس في الحضارة الأوروبية في الفترة من (القرن الرابع الهجري حتى القرن التاسع الهجري/القرن العاشر الميلادي حتى القرن الخامس عشر الميلادي)	د. إيمان بنت محمد المدرع	161
6	تقدير النمو السكاني والتوسع العمراني في مدينة أبها باستخدام نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد	د. حسن عبدالله مرعي العمري	195
7	خُصوصيَّة واجب التَّبصير في جراحة التَّجميل التَّحسينيَّة (دراسة مقارنة)	د. محمد بن أحمد البديرات	235
8	أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لطلبة المحاسبة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (٣): دراسة ميدانية على طلبة جامعة المجمعة	د. جعفر عثمان الشريف عبد العزيز	265

علل مرويات تعليل النبي ﷺ لامتناعه من قتل الخارجي
دراسة حديثية تحليلية

إعداد

الدكتور رامز بن محمد أبو السعود

أستاذ السنة وعلومها المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المستخلص:

يتمحور هذا البحث حول حادثة اعترض فيها من انتسب للإسلام على حكم النبي ﷺ وقسمته، ونسبه للظلم والجور، فطلب بعض الصحابة قطع رأس ذلك المعترضِ على حكمه وقسمته.

وتكمن أهمية هذا البحث في جملةٍ من الأُمور:

- منها؛ على الرغم من كون البخاري ومسلم قد أخرجا الحديث في صحيحهما، إلا أن بعض الطرق الأُخرى قد تفردت بألفاظ وسياقات ومناسبات ووقائع مغايرة عما في الصحيحين؛ فكان خليقًا دراسة علل هذه الروايات لتمييز الصحيح من الضعيف.
- ومنها؛ أن النبي ﷺ وقد امتنع من قتله قد علَّل لنا ما منعه من إقامة الحد عليه؛ ليتلمس أهل العلم طريقه.
- ومنها؛ أن أهل الفتنة ليس لهم مرجعٌ يتحاكمون إليه؛ حتى ولو كان رسول الله ﷺ، وإن تلبسوا بِلَبُوس العبادة.

وقد روى هذه الواقعة عدد من الصحابة، واختلفت ألفاظها وتباينت سياقاتها، فاقتصرتُ في هذا البحث على جمع طرق المرويات التي ذكر فيها النبي ﷺ علة عدم قتله -وسلكتُ في ذلك المنهج الاستقرائي-، ودراسة أسانيدها، والحكم على رواتها، ومعرفة عللها وتمييز الصحيح من الضعيف -وسلكتُ في ذلك المنهج التحليلي، وما تضمنه من منهجٍ نقدي-؛ مراعيًا أحكام العلماء ومستنيرًا بمنهجهم في التصحيح والتضعيف والتعليل. وهذا من أهداف البحث ومقاصده.

وخلصت الدراسة في أبرز نتائجها إلى ثبوت تعليل النبي ﷺ من حديث جابر بن عبد الله ﷺ فقط دون غيره من الصحابة. وبيان علو كعب الصحيحين عن غيرهما؛ إذ قد أخرجا من الروايات ما كان صحيحًا نظيفًا من الوهم والخطأ، سالمًا من العلل. وأن للنقاد منهجًا ثابتًا وقواعد راسخة في التعامل مع المتابعات والشواهد، فلا تصلح للتقوية إلا إذا سلمت من الخطأ والوهم. وأن التفرد ممن لا يُحتمل تفرده، أو التفرد عن مدارٍ من مدارات الأسانيد التي تتوفر الدواعي على نقل حديثه وروايته؛ أمارةٌ على وقوع الخطأ في الرواية ودليلٌ على خطأ الراوي.

الكلمات المفتاحية: علل، رواية جابر ﷺ، رواية أبي سعيد ﷺ، رواية أبي بكرة ﷺ، رفض النبي ﷺ، قتل، الخوارج.

Abstract:

This research revolves around an incident in which a person affiliated to Islam objected to the rule of the Prophet and his division and related the prophet to injustice and absolutism. Thus، some Sahabahs asked to cut off the head of that skeptic by the Prophet's justice and object to his rule and division. There are many reasons that led me to study this story which are:

- Although Bukhari and Muslim mentioned the hadeeth in their Sahih، some other ways were unique in terms، contexts، events، and events different from those in the Sahihin; it was necessary to study the ills of these novels to distinguish the right from the weak.
- Statement of the high status of Sahihi al-Bukhari and Muslim from others; they have taken out from the novels what was true clean of illusion and error، unscathed.
- That the Prophet، who refrained from killing him، has explained to us what prevented him from doing that، so that the scholars may seek his path.
- These reasons include that the people of sedition have no reference to prosecute them، even if the Messenger of Allah peace be upon him and they do it even if they were pious worshippers.

This incident was narrated by a number of Sahabahs، whose words and context differed. In this research، it was limited to collecting the methods of narrated material in which the Prophet mentioned the reason for not killing that person and studying its ascriptions، judging its narrators، differencing authenticated hadith from weak one and considering scholars' adjudication and enlightened by their approach in authentication، weakening and blemishing.

This study concluded that the explanation of the Prophet was proven by the hadith of Jaabir ibn 'Abd-Allaah only without other Sahabahs.

Keywords: Elal، Jabir hadith، Hadith of Abu Saeed، Hadith of Abi Bakra، The Prophet refused، killing، Khwarijj.

التمهيد:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾(1).

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾(2).

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾(3).

أما بعد:

فإن الله لما أنزل شرعه المبين جعل حكمه عز وجل وحكم رسوله ﷺ هو الفصل الذي لا شيء بعده، وأوجب على مَن خضعت رقبته لله واستسلم له وانقاد لأمره أن لا يتحاكم إلا لهما، ثم إنْ تحاكم أن يقبل بحكم الله وحكم رسوله ﷺ، بل ويرضى به ظاهرًا وباطنًا ، ويُسلم له. وما ذاك إلا لأن حكمهما هو العدل وقولهما هو الفصل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إلا أن فئامًا من الناس لا تقبل إلا بما تهواه، ولا ترضى إلا بما تراه. ولا غرو أن يصدر ذلك من محاربٍ صنديد، أو كافرٍ عربيد، لا يؤمن أصلًا بالله ولا برسوله ﷺ. أما أن يصدر ذلك من مسلمٍ نطق الشهادتين، وعلم معناهما ومقتضاهما، وأسلم واستسلم لله؛ فهذا والله لهو الضلال المبين، والإفك العظيم.

وإن التشكيك بعدل رسول الله ﷺ في قضائه، واتهامه بالظلم والحيف في حكمه، ونعته بالجور والمحاباة في قسمته؛ كل هذا من ذلك القبيل الذي يخلع فيه المرء الإسلامَ من رقبته، ويخرجه منه إلى الكفر المبين، ويجعله مرتدًا عن هذا الدين.

وإن كان من الغريب أن يصدر هذا من مسلم، إلا أن الأعظم والأهم من ذلك كيف تعامل النبي ﷺ معه؟، وما العلة التي منعته من قتله؟.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 102.

(2) سورة النساء، الآية: 1.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 71-70.

وما ذاك من النبي ﷺ إلا ليرسم للمسلمين سياسةً شرعية في التعامل مع هذا وأضرابه في مختلف الأزمنة والعصور. حتى لا ينطلق متحمس أو يقوم متهور؛ قد نأت مقاصد الإسلام وسياسة التشريع عن عينيه، فدفعته الحمية لإراقة دمه وقطع رقبته، دون نظرٍ إلى العواقب والمآلات.

ولم أجد إلا حادثة واحدة اعترض فيها من انتسب للإسلام على حكم النبي ﷺ وقسمته، ونسبه للظلم والجور، فطلب بعض الصحابة قطع رأس ذلك المشكك بعدله ﷺ المعترضِ على حكمه وقسمته. ومع ذلك ما كان من النبي ﷺ إلا أن أطر لنا الأُطر وخط الخطوط وحدَّ الحدود في التعامل مع هذا وأضرابه؛ بأُسلوبٍ نبويّ شرعي، بعيدٍ كل البعد عن التهور والحماسة دون النظر إلى عواقب الأُمور ومآلات الأفعال.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

والذي شدَّني لهذه القصة وشجعني على دراستها جملةٌ من الأُمور:

أ. على الرغم من كون البخاري ومسلم قد أخرجا الحديث في صحيحيهما، إلا أن بعض الطرق الأُخرى قد تفردت بألفاظ وسياقات ومناسبات ووقائع مغايرة عما في الصحيحين؛ فكان خليقًا دراسة علل هذه الروايات لتمييز الصحيح من الضعيف، ومعرفة المحفوظ من غيره.

وما يتجلى بعد ذلك؛ من بيان علو كعب الصحيحين عن غيرهما؛ إذا أخرجا من الروايات ما كان صحيحًا نظيفًا من الوهم والخطأ، سالمًا من العلل.

ب. التأكيد على خطر الخوارج والمرتدين، ومعرفة طرق الوقاية من كيدهم وشرورهم، وما هي أنجع الوسائل وأنجح الطرق في التعامل معهم؟.

ج. أن النبي ﷺ وقد امتنع من قتله قد علَّل لنا ما منعه من إقامة الحد عليه؛ في دعوةٍ صريحة وإشارةٍ واضحة ليتلمس أهل العلم والراسخين فيه طريقه ﷺ.

د. أن أهل الفتنة ليس لهم كبيرٌ يتحاكمون إليه ولا مرجعٌ يرجعون إليه؛ حتى ولو كان رسول الله ﷺ، فهم أهل أهواءٍ وهوى، وإن تلبسوا بِلَبُوس العبادة والديانة.

هـ. أنه من السهولة عليهم بمكان أن ينزعوا ربقة الإسلام من أعناقهم للكعةٍ من لكَع الدنيا، وأموالٍ زائلةٍ لم ينالوها.

و. أنهم يُطوّعون الدِّين وأحكامه وِفْق أهوائهم وعقولهم، فينطلقون ظاهرًا من الشرع وحرمة الظلم ووجوب العدل، ويتسترون باطنًا بالطمع في الدنيا وملذاتها، وبلادةٍ في فهم الواقع، وسقمٍ في تحليل ملابساته.

ز. أننا نجد في هذا الزمان فئة عُجلى ترى قتل كل من تلبس بفعلٍ كفري أو قولٍ مخرجٍ من الملة دون نظرٍ منها إلى مآلات ذلك وما يترتب على ذلك من مفسدة تنفير الناس من هذا الدين وتشويهه، فهم لم يُراعوا مقاصد الشريعة، ولم يُقيموا وزنًا للسياسة الشرعية، ولم يُدققوا في المصالح التي طمع النبي ﷺ بتحقيقها أو المفاسد التي خاف من وقوعها، وكأن سد الذرائع ليس أصلًا أصيلًا دلَّ عليه فعله هذا ونصوص الوحيين.

فارتأيتُ طمعًا بتلقف نور الوحي، والتقاط درر مشكاة النبوة، وسيرًا على خطا الحبيب ﷺ؛ أن أدرس علل الروايات الواردة في هذه الواقعة حين نعت ذلك الخارجيُّ النبيَّ ﷺ بالجور والظلم واتهمه بعدم العدل، فامتنع من قتله، وعلَّل ذلك، إذ روى هذه الواقعة عدد من الصحابة، وتعددت الأسانيد المنثورة في الكتب، وتشعبت الطرق المبثوثة في ثناياها؛ فكان منها الصحيح والحسن والضعيف. وكان منها ما أخرجه صاحبا الصحيح ومنها ما لم يخرجاه مما اختلفت ألفاظه وتباينت سياقاته وتعددت ألفاظه والوقائع التي أحاطت به.

فاقتصرتُ في هذا البحث على دراسة علل المرويات التي ذكر فيها النبي ﷺ علة عدم قتله؛ إذ الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا. وما علَّل النبي ذلك إلا ليتلمس العلماء تلك العلة، فيسيروا عليها في الوقائع ولو تعددت، واختلفت في الزمان والمكان.

أقول: لن نستطيع ذلك إلا بعد دراسة عللها والحكم على رواتها، وتمييز الصحيح من الضعيف، والمقبول من المردود.

وعليه؛ فقد حاول هذا البحث أن يجمع طرق هذه القصة وأسانيدها التي ورد فيها تعليل النبي ﷺ لامتناعه من قتله، ثم يقوم بدراسة رواتها والوقوف على أحوالهم، ثم يحكم بعد هذا على أسانيدها؛ مراعيًا أقوال العلماء ومنهجهم في التصحيح والتضعيف والتعليل، ومستنيرًا بأحكامهم على الأحاديث والأسانيد.

مشكلة الدراسة:

تظهر مشكلة الدراسة من خلال التساؤلات الآتية:

1. ما الصحيح عن النبي ﷺ من الروايات التي ورد فيها تعليل النبي ﷺ لامتناعه من قتل الخارجي؟، مع تباين الملابساتِ والوقائع وأقوال النبي ﷺ وأفعاله من روايةٍ لأُخرى، واختلاف الروايات والطرق في قرائن الأحوال التي صدرت منه ﷺ.
2. ما منهج علماء الحديث ومسالكهم في التصحيح والتضعيف والتعليل على جهة العموم؟. وكيف يستقي طالب العلم منهجهم ويسير على مسالكهم ويستضيء بتطبيقاتهم فيما لم ينصوا فيه ولم يتكلموا في إعلاله؟.
3. ما منهج علماء الحديث في التعامل مع تفرد الراوي في الرواية على جهة الخصوص؟، ومتى يقبل العلماء تفرده ومتى يردونه؟.
4. ما منهج علماء الحديث في التعامل مع فن الاعتبار والمتابعات والشواهد على جهة الخصوص؟.

أهداف البحث:

يرنو هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. جمع طرق هذه القصة -التي ورد فيها تعليل النبي ﷺ لامتناعه من قتله- وأسانيدها وألفاظها في موطنٍ واحد.
2. الحكم على هذه الأحاديث والألفاظ والزيادات، وتمييز الصحيح من الضعيف، والمقبول من المردود، ومعرفة ما صحَّ عن النبي ﷺ من الأقوال والأفعال والملابسات والوقائع وقرائن الأحوال التي صدرت منه ﷺ، وتمييزها عمَّا لم يصح؛ ليترسم المسلم طريق النبي ﷺ ويقفو أثره في المدلهمات والفتن.
3. تلمس خطا علماء الحديث ومعرفة منهجهم ومسالكهم في التصحيح والتضعيف والتعليل على جهة العموم، ومحاولة تطبيقه على ما لا كلام لهم في إعلاله ولا نصَّ لهم فيه -كما هو الحال في الروايات التي عالجها هذا البحث-.
4. معرفة منهج علماء الحديث في التعامل مع تفرد الراوي في الرواية على جهة الخصوص، ومتى يقبل العلماء تفرده ومتى يردونه؟.
5. معرفة منهج علماء الحديث في التعامل مع فن الاعتبار والمتابعات والشواهد على جهة الخصوص.

منهج البحث:

سلكتُ في هذا البحث منهجين رئيسين:

1. المنهج الاستقرائي: ويتمثل ذلك بتتبع كل حديث علَّل فيه النبي ﷺ امتناعه من قتل الخارجي بعد أن اتهمه بعدم العدل.

   ثم قمتُ بتتبع طرقه وأسانيده، ودراستها دراسة علل لأخلص إلى الحكم عليها، واعتماد الصحيح دون الضعيف.

   إلا إن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فسأقوم بتتبع طرقه وأسانيده وجمعها؛ للوقوف على الألفاظ والزيادات التي تُعطي معنى زائدًا، وتمييز ألفاظ رواياتهما عن ألفاظ ما لم يُخرجاه، دون دراسة رجال الإسناد؛ إذ لا حاجة لذلك لتلقي الأُمة لهما بالقبول.
2. المنهج التحليلي (الاستنباطي): وذلك من خلال دراسة الرواة المختلف فيهم، وجمع أقوال العلماء فيهم، ومناقشتها، واستنباط الراجح منها بالبرهان وِفق قواعد حل تعارض أقوال العلماء في الجرح والتعديل. كما يتمثل بتطبيق قواعد علم علل الحديث على الروايات والطرق.

   ويلزم المنهج التحليلي تبعًا ويترتب عليه ضرورةً المنهج النقدي: وذلك من خلال نقد بعض الأسانيد والطرق، وتمييز الصحيح من الضعيف الذي لا يصح، أو المعل الذي لا يثبت.

الدراسات السابقة:

رغم تتبعي لم أحظ بدراسة سابقة جديرة بالذكر، وإنما هي مقالات موجودة على الشبكة العنكبوتية لا تنهض لتكون بحثًا علميًا .

إذ أكثرها ذات طابعٍ دعوي فكري، وبعضها من دون توثيق، وبعضها الآخر من دون تأصيل أو تقعيد.

فلم أقف إلا على دراسة واحدة حاول فيها الباحث جمع الأحاديث الواردة في الخوارج؛ وهي: كتاب «جزء حديثي في أحاديث ذكر الخوارج» لعبد الباسط بن يوسف الغريب إلا أنه يُحيل إلى مصادر قليلة؛ فلا يتوسع في التخريج. كما أنه لا يدرس الأسانيد دراسة وافية، ولا ينقل أقوال أهل العلم في الراوي، بل يذكر خلاصة رأيه في الراوي دون تطويل، ولا يتطرق مطلقًا إلى جانب العلة في الإسناد والحديث، والله أعلم.

خطة البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

- المقدمة: فتحتوي على أهمية الموضوع، والأهداف المرجوة منها، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع فيها، وخطة البحث.
- المبحث الأول: حديث جابر بن عبد الله السُّلمي ﷺ.
- المبحث الثاني: حديث أَبِي سَعِيدٍ الخُدريّ ﷺ.
- المبحث الثالث: حديث أَبِي بَكْرَةَ ﷺ.
- الخاتمة والنتائج.

وأسأل الله الإعانة والتوفيق والسداد، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: حديث جابر بن عبد الله السُلمي ﷺ::

قد وردت هذه القصة عن ثلاثة من الصحابة بطرقٍ مختلفة وأسانيد متعددة ، فسأقوم في هذا المبحث -بحول الله تعالى وتوفيقه- بجمع المتناثر في بطون الكتب والمبثوث في ثنايا أوراقها في موضع واحد وتخريجها وجمع طرقها وأسانيدها، ثم بدراسة رواتها الذين لهم مساسٌ وأثرٌ في الحكم عليها، ثم أختم هذا بالحكم على أسانيدها؛ لمعرفة ما ورد عن النبي ﷺ، وإدراك ما أحاط كلامه من ملابساتٍ وقرائن أحوال.

فأما حديث جابر بن عبد الله السلمي ﷺ فقد ورد من ثلاث طرق؛ هي:

الطريق الأُولى:

رواية أبي الزبير عنه، وقد رُويت عنه من الطرق الآتية:

أ. رواية يحيى بن سعيد الأنصاري عن أبي الزبير عن جابر: وقد رواها عن يحيى جماعة من الرواة؛ هم:

1. الليث بن سعد: وقد أخرجها الإمام مسلم(1) والنسائي(2) والآجري(3) وأبو نُعيم(4) والطبراني(5) والبيهقي(6).
2. عبد الوهاب الثقفي: أخرجها الإمام مسلم(7) وأبو نُعيم(8) والفريابي(9).
3. مالك بن أنس: وقد أخرجها النسائي(10) وابن حبان(11) وابن أبي عاصم(12) والطبراني(13) وابن بشكوال(14) وأبي الشيخ الأصبهاني(15).
4. أبو شهاب: أخرجها الإمام أحمد(16).
5. إسماعيل بن عياش: أخرجها الإمام أحمد(17).
6. أنس بن عياض: وقد أخرجها الفريابي(18).

---

(1) في: صحيحه (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 2/ 740، رقم الحديث: 1063).

(2) في: "السنن الكبرى" (كتاب فضائل القرآن، باب من قال في القرآن بغير علم، 7/ 286، رقم الحديث: 8033).

(3) في: "الشريعة" (328/1 ، رقم الحديث: 36).

قلتُ: جعل القصة في منصرفه من خيبر؛ وليس بالجعرانة حين منصرفه من حُنين. وهذا وهمٌ وخطأ، إذ عامة الروايات نصت على أن القصة وقعت بالجعرانة بعد انصرافه من حُنين. وأظنه من أبي بكر بن أبي داود، فهو متكلم فيه، والذي يُؤكد ذلك أن النسائي قد رواه عن عيسى بن حماد على الصواب، في حين رواه الآجري عن أَبِي بَكْرِ بْنُ أَبِي دَاوُدَ؛ قَالَ: حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ حَمَّادٍ. وهذا يُؤكد أن الخطأ منه، والله أعلم.

(4) في: "المسند المستخرج على صحيح مسلم" (127/3 ، رقم الحديث: 2371).

(5) في: "المعجم الأوسط" (34/9 ، رقم الحديث: 9060).

(6) في: "دلائل النبوة" (بَابُ اعْتِرَاضِ مَنِ اعْتَرَضَ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ فِي قِسْمَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ حُنَيْنٍ وَإِخْبَارِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ خُرُوجِ أَشْبَاهٍ لَهُ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، وَإِخْبَارِهِ عَنْ آيَتِهِمْ وَمَا ظَهَرَ فِي ذَلِكَ مِنْ عَلَامَاتِ النُّبُوَّةِ ، 185/5).

(7) في: صحيحه (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 2/740، رقم الحديث: 1063).

(8) في: "المسند المستخرج على صحيح مسلم" (127/3 ، رقم الحديث: 2372).

(9) في: "فضائل القرآن" (ص: 250، رقم الحديث: 183).

(10) في: "السنن الكبرى" (كتاب فضائل القرآن، باب من قال في القرآن بغير علم، 287/7 ، رقم الحديث: 8034).

(11) في: صحيحه (كتاب الغنائم وقسمتها، ذكر ما يستحب للإمام لزوم العدل بالقسمة بين المسلمين مالهم وترك الإغضاء عمن اعترض عليه فيه، 147/11 ، رقم الحديث: 4819).

(12) في: "السنة" (459/2 ، رقم الحديث: 943).

(13) في: "المعجم الكبير" (185/2 ، رقم الحديث: 1753).

(14) في: "غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة" (543/2).

(15) في: "أخلاق النبي ﷺ" (241/1 ، رقم الحديث: 72).

(16) في: "مسنده" (112/23 ، رقم الحديث: 14804).

(17) في: "مسنده" (122/23 ، رقم الحديث: 14819).

(18) في: "فضائل القرآن" (ص: 252، رقم الحديث: 184).

ولفظ الحديث: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ﷺ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجِعْرَانَةِ مُنْصَرَفَهُ مِنْ حُنَيْنٍ، وَفِي ثَوْبِ بِلَالٍ فِضَّةٌ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبِضُ مِنْهَا؛ يُعْطِي النَّاسَ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ؛ اعْدِلْ، قَالَ: «وَيْلَكَ وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ؟، لَقَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ»، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: دَعْنِي، يَا رَسُولَ اللهِ فَأَقْتُلَ هَذَا الْمُنَافِقَ، فَقَالَ: «مَعَاذَ اللهِ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي، إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابَهُ يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ، لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ»، وهذا لفظ رواية الليث عند مسلم.

وقد ذكرت جميع روايات يحيى بن سعيد تعليل النبي ﷺ وامتناعه من قتله، وقد وقع التصريح بالتحديث من أبي الزبير في روايات متعددة، ونصَّ على سماعه للحديث من جابر، فأمنَّا من تدليسه وزال هذا الإشكال.

ب. رواية قُرة بن خالد السدوسي عن أبي الزبير عن جابر: وقد رواها عن قُرة جماعة من الرواة؛ هم:

1. زيد بن الحُباب: وقد أخرجها الإمام مسلم[2] وابن أبي شيبة[3] والفريابي[4] وأبو نُعيم[5].
2. شعيب بن إسحاق: أخرجها تمَّام[6].
3. معاذ بن معاذ: وقد أخرجها الفريابي [7].

ولفظها: قد عطفها الإمام مسلم حين أخرجها على رواية يحيى بن سعيد؛ في إشارةٍ إلى تماثلهما، وعندما ذكر المتن قال: «وساق الحديث»؛ أي على نَحْو حديث يحيى. وكذا فعل أبو نُعيم؛ إذ قد حوَّل بين الإسناد، ثم ساق اللفظ على نحو رواية يحيى بن سعيد، ثم نصَّ على أن هذا لفظ رواية يحيى عند مسلم.

إلا أن سائر من أخرجها خلاف الإمام مسلم وأبي نُعيم -ومن ضمنهم ابن أبي شيبة؛ الذي أخرج مسلم هذه الرواية من طريقه- قد أخرجها مختصرة دون كلام عمر ودون تعليله عدم قتله؛ فجاء فيها: بينا رسول الله ﷺ يقسم الغنائم يوم حنين، قام إليه رجل؛ فقال: اعدل، فقال: «شقيت، إن لم أعدل»، ثم قال: «إن قومًا يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يعودون فيه حتى يرتد السهم في قوسه».

ج. رواية سفيان بن عيينة عن أبي الزبير عن جابر: وقد رواها عن سفيان جماعة كُثر من الرواة؛ منهم:

---

(1) في: "فضائل القرآن" (ص: 252، رقم الحديث: 184).
(2) في: صحيحه (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 2/ 740، رقم الحديث: 1063).
(3) في: "مصنفه" (كِتَابُ الْجَمَلِ وَصِفِّينَ وَالْخَوَارِجِ، باب مَا ذُكِرَ فِي الْخَوَارِجِ، 559/7 ، رقم الحديث: 37918).
(4) في: "فضائل القرآن" (ص: 253، رقم الحديث: 186).
(5) في: "المسند المستخرج على صحيح مسلم" (127/3 ، رقم الحديث: 2372).
(6) في: "فوائده" (139/2 ، رقم الحديث: 1362).
(7) في: "فضائل القرآن" (ص: 253، رقم الحديث: 185).

1. علي: وقد أخرجها عنه الإمام البخاري في «الأدب المفرد»[1].
2. الحميدي في «مسنده»[2].
3. محمد بن الصباح: وقد أخرجها عنه ابن ماجه[3].

ولفظها: على نحو لفظ رواية يحيى بن سعيد، إلا أنه لم يذكر سبب عدم رغبته في قتله. وقد ورد تصريح أبي الزبير فيها بسماع الحديث من جابر في أكثر رواياتها.

د. رواية مُعان بن رِفاعة عن أبي الزبير عن جابر: وقد أخرجها من طريقه الإمام أحمد[4].

ولفظها: على نحو لفظ رواية يحيى بن سعيد، وقد ذكر تعليله؛ فجاء فيها: «مَعَاذَ اللهِ أَنْ تَتَسَامَعَ الْأُمَمُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»، كما جاء في آخرها: قَالَ مُعَانٌ: فَقَالَ لِي أَبُو الزُّبَيْرِ: فَعَرَضْتُ هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى الزُّهْرِيِّ فَمَا خَالَفَنِي، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: النَّضِيَّ[5]؟، قُلْتُ: الْقِدْحَ، فَقَالَ: «أَلَسْتَ بِرَجُلٍ عَرَبِيٍّ؟».

الطريق الثانية:

رواية عمرو بن دينار عن جابر، وعنه قُرة بن خالد: وقد أخرجها الإمام البخاري[6] والإمام أحمد [7] وابن حبان [8] وتمّام [9] وأبو نُعيم [10] والبيهقي.

ولفظها: قد جاء مختصرًا ؛ وهو: «بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ غَنِيمَةً بِالْجِعْرَانَةِ، إِذْ قَالَ لَهُ رَجُلٌ: اعْدِلْ، فَقَالَ لَهُ: «لَقَدْ شَقِيتُ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ»».

---

(1) (1/ 270، رقم الحديث: 774)، وجاء في آخره: "ثُمَّ قَالَ سُفْيَانُ: قَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ: سَمِعْتُهُ مِنْ جَابِرٍ. قُلْتُ لِسُفْيَانَ: رَوَاهُ قُرَّةُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ جَابِرٍ. قَالَ: لَا أَحْفَظُهُ عَنْ عَمْرٍو، وَإِنَّمَا حَدَّثَنَاهُ أَبُو الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ".

قلتُ: فيه تصريح أبي الزبير بسماع الحديث من جابر، فأمنَّا من تدليسه هنا.

(2) (2/ 344، رقم الحديث: 1308).

(3) في: "سننه" (افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب في ذِكْر الخوارج، 1/61، رقم الحديث: 172).

(4) في: "مسنده" (123/23 ، رقم الحديث: 14820).

(5) "النضِيُّ" يعني: نَصْل السهم. وقيل: هو السهم قبل أن ينحت إذا كان قِدْحاً، وهو أولى، لأنه قد جاء في الحديث ذكر النَصل بعد النَضي. وقيل: هو من السهم ما بين الريش والسهم. قالوا: سمي نضياً، لكثرة البَرْي والنحت، فكأنه جُعل نِضْواً، أي: هزيلاً. قاله ابن الأثير في "النهاية" (73/5).

(6) في: صحيحه (كتاب فرض الخمس، باب: ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين...إلخ، 91/4 ، رقم الحديث: 3138).

(7) في: "مسنده" (22/ 424، رقم الحديث: 14561).

(8) في: صحيحه (كتاب العلم، ذِكْر الإخبار عن إباحة جواب المرء بالكناية عما يسأل وإن كان في تلك الحالة مدحه، 1/303، رقم الحديث: 101).

(9) في: "فوائده" (139/2 ، رقم الحديث: 1363).

(10) في: "حلية الأولياء" (350/3 ، في ترجمة عمرو بن دينار). وقال بعد إخراجه للحديث: "صَحِيحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِنْ حَدِيثِ قُرَّةَ عَنْ عَمْرٍو، حَدَّثَ بِهِ الْبُخَارِيُّ عَنْ مُسْلِمٍ (قلتُ: يقصد به مسلم بن إبراهيم) عَنْهُ".

قلتُ: لم أفهم وجه قوله "متفق عليه"؛ إذ لم يُخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث قرة عن عمرو، وإنما أخرجه من حديث قرة عن أبي الزبير، والله أعلم.

الطريق الثالثة:

أخرجها ابن أبي حاتم [1] ؛ فقال: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْهِسِنْجَانِيُّ، ثنا عُبَيْدُ بْنُ يَعِيشَ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ، عَنْ قَيْسٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقْسِمُ، فَسَأَلَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَجَعَلَ يَقْسِمُ، فَقَالَ بَعْضُ رُعَاةُ الشَّاةِ: وَاللَّهِ مَا عَدَلْتَ، قَالَ: «وَيْحَكَ مَنْ يَعْدِلِ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ؟»، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينَ ﴾ [التوبة: 60] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ». فتفردت هذه الطريق بذكر الآية وجعل القصة سبب نزولها، وفي متنها نكارة؛ إذ الحادثة في قسمة الغنائم والآية في الزكاة المفروضة، وهما متباينتان سواء في مستحقيهما أم في أنصبتهما ومقدار ما يُعطى مستحقوهما.

وهذه الطريق خطأٌ ووهْم؛ إذ كيف يتفرد قيس بن الربيع هذا بالرواية عن الأعمش، وهو مدار من مدارات أسانيد الكوفة؟. وأين أصحاب الأعمش الثقات الملازمون له المكثرون عنه؟!؛ فأين الثوري وأبو معاوية الضرير وشعبة وزائدة ووكيع وغيرهم ممن اعتنى بحديث الأعمش وبرز به؟!.

بل إن قيسًا لا يكاد يسلم بنفسه، فضلًا أن يتفرد عن الأعمش دون سائر أصحابه، فقيس بن الربيع الأسدي الكوفي [2] قد تكلم بعضهم فيه، وغمز روايته وضبطه، والحق أنه وسط، وهو ممن لا يُحتمل تفرده، فكيف إذا تفرد عن الأعمش؟!.

لذلك فهذه الطريق محض خطأ ووهم.

وأما الطريقان الأوليان فصحيحان ثابتان، كيف لا، وقد أخرج أحدهما الإمام البخاري، وأخرج الأُخرى الإمام مسلم، والله أعلم.

المبحث الثاني: حديث أَبِي سَعِيدٍ الخُدريّ ﷺ:

قد أخرج أبو يعلى الموصلي حديث أبي سعيد الخدري[3] في قصة المعترض على قسمة النبي[4] للغنائم؛ فقال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مَعْشَرٍ، حَدَّثَنَا أَفْلَحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ

(1) في: "تفسير القرآن العظيم" (في سورة التوبة، في قوله: (إنما الصدقات...)، 1817/6).

(2) تُنظر ترجمته في: "الطبقات الكبرى" لابن سعد (377/6)، و"الكامل في ضعفاء الرجال" لابن عدي (157/7 ، رقم الترجمة: 1586)، و"تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي (469/14 ، رقم الترجمة: 6890)، و"تهذيب الكمال" للمزي (25/24 ، رقم الترجمة: 4903)، والمصادر والنُّقول التي ذكرها المحقق.

(3) في: "مسنده" (298/2 ، رقم الحديث: 1022).

(4) هذا ما ورد في "مسند أبي يعلى"، وهو الصواب. وورد عند ابن بشكوال: "ثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، قَالَ: ثَنَا صَالِحُ بنُ عَبْدِ اللَّهِ بنِ الْمُغِيرَةِ"؛ وهو تصحيف في اسمي أبي معمر وصالح لأمرين:

1. إن الحافظ المزي قد ذكر في ترجمة مُحَمَّد بن بَكَّارِ بنِ الرَّيَّانِ الرُّصَافِيّ أن من شيوخه أبا معشر نجيح بن عبد الرحمن السندي المدني، ولم يذكر أبا معمر فيهم (يُنظر: "تهذيب الكمال" (24/526-525 ، رقم الترجمة: 5090)).

اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ حُنَيْنٍ وَهُوَ يَقْسِمُ بَيْنَ النَّاسِ قِسْمَةً، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ فَقَالَ لَهُ: اعْدِلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خِبْتُ إِذًا وَخَسِرْتُ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ، فَمَنْ يَعْدِلُ، وَيْحَكَ؟»، فَاسْتَأْذَنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَتْلِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَنَا بِالَّذِي أَقْتُلُ أَصْحَابِي، سَيَخْرُجُ نَاسٌ يَقُولُونَ مِثْلَ قَوْلِهِ، يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ [1] ، فَأَخَذَ سَهْمًا فَنَظَرَ إِلَى رِصَافِهِ[2] فَلَمْ يَرَ فِيهِ شَيْئًا، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى نَصْلِهِ -يَعْنِي الْقِدْحَ- فَلَمْ يَرَ فِيهِ شَيْئًا، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى قُذَذِهِ [3] فَلَمْ يَرَ فِيهِ شَيْئًا؛ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ [4] ، عَلَامَتُهُمْ رَجُلٌ يَدُهُ كَثَدْيِ الْمَرْأَةِ كَالْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ[5] ، فِيهَا شَعَرَاتٌ كَأَنَّهَا سَبَلَةُ سَبُعٍ [6] ».

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: وَحَضَرْتُ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ حُنَيْنٍ، وَحَضَرْتُ مَعَ عَلِيٍّ يَوْمَ قَتْلِهِمْ بِنَهْرَوَانَ، قَالَ: فَالْتَمَسَهُ عَلِيٌّ فَلَمْ يَجِدْهُ، قَالَ: وَجَدَهُ بَعْدَ ذَلِكَ تَحْتَ جِدَارٍ عَلَى هَذَا النَّعْتِ، فَقَالَ عَلِيٌّ: أَيُّكُمْ يَعْرِفُ هَذَا؟، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: نَحْنُ نَعْرِفُهُ، هَذَا حُرْقُوسٌ[7] وَأُمُّهُ هَاهُنَا، قَالَ: فَأَرْسَلَ عَلِيٌّ إِلَى أُمِّهِ فَقَالَ لَهَا: مَنْ هَذَا [8]؟، فَقَالَتْ: مَا أَدْرِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا أَنِّي كُنْتُ أَرْعَى غَنَمًا لِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِالزَّنْدَةِ، فَغَشِيَنِي شَيْءٌ كَهَيْئَةِ الظُّلَّةِ[9] ، فَحَمَلْتُ مِنْهُ فَوَلَدْتُ هَذَا».

وقد أخرجه ابن بشكوال [10] من طريق محمد بن بكّار أيضًا بذات الإسناد السابق، إلا أنه اختصره فلم يذكره بتمامه، وإنما ذكر آخره؛ أعني: الذي رواه أبو سعيد عن علي فقط؛ مِن قوله: «حَضَرْتُ مَعَ عَلِيٍّ يَوْمَ قِتَالِهِمْ بِالنَّهْرَوَانِ.» الحديث.

---

2. إن الهيثمي والبوصيري وابن حجر قد ذكروا الحديث، وعزوه إلى مسند أبي يعلى، وساقوا إسناده على نَحْوِ ما جاء عند أبي يعلى، لا كما ورد في مطبوع كتاب ابن بشكوال (يُنظر: "المقصد العلي" للهيثمي (8/3، رقم الحديث: 986)، و"إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة" للبوصيري (227/4 ، رقم الحديث: 3464)، و"المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية" لابن حجر (203/18 ، رقم الحديث: 4434)).

3. إن الحافظ الهيثمي قد ذكر الحديث، وعزاه لأبي يعلى، ثم ضعَّف أبا معشر وسماه نجيحاً. وهذا يُؤكد أنه أبا معشر وليس أبا معمر؛ لأن أبا معشر اسمه نجيح (يُنظر: "مجمع الزوائد" (234/6 ، رقم الحديث: 10439)).

(1) قَالَ الْأَصْمَعِي وَغَيْره: الرَّمية هِيَ الطريدة الَّتِي يرميها الصَّائِد وَهِي كل دابةٍ مَرْمِيَّةٍ (يُنظر: "غريب الحديث" للقاسم بن سلام (266/1)).

(2) الرَّصْفُ: الشَّدُّ والضَّمّ. ورَصَفَ السَّهْم إِذَا شدَّه بالرِّصَافِ، وَهُوَ عَقَب يُلوَى عَلَى مَدْخل النَّصْل فِيهِ. وواحدُ الرِّصَافُ: رَصَفَةٌ بالتَّحريك (يُنظر: "النهاية" لابن الأثير (227/2)).

(3) الْقُذَذ: رِيشُ السَّهم، واحِدتُها: قُذَّة (يُنظر: "النهاية" لابن الأثير (28/4)).

(4) قال القاسم بن سلام في شرح هذا الحديث: "يَعْنِي أنه أنْفَذَ سَهْمه فِيهَا حَتَّى خرج وندر فَلم يعلق بِهِ من دَمهَا شَيْء من سرعته، فَنظر إِلَى النصل فَلم ير فِيهِ دَمًا، ثمَّ نظر فِي الرصاف -وَهِي العَقَب الَّتِي فَوق الرُّعظ- والرعظ -مدْخل النصل فِي السهْم- فَلم ير دَمًا... فَتَأْوِيل الحَدِيث الْمَرْفُوع أَن الْخَوَارِج يَمْرُقُونَ من الدَّين مروق ذَلِك السهْم من الرَّمية؛ يَعْنِي إِذا دخل فِيهَا ثمَّ خرج مِنْهَا لم يعلق بِهِ مِنْهَا شَيْء، فَكَذَلِك دُخُول هَؤُلَاءِ فِي الْإِسْلَام ثمَّ خُرُوجهمْ مِنْهُ لم يتَمَسَّكُوا مِنْهُ بِشَيْء" (غريب الحديث (267/1-266)).

(5) أَيْ: تَرَجْرَجَ؛ تَجِيءُ وَتَذْهَبُ. وَالْأَصْلُ تَتَمَدْرَدُ، فَحَذَفَ إِحْدَى التاءَين تَخْفِيفاً (يُنظر: "النهاية" لابن الأثير (112/2)).

(6) السَّبَلَةُ بِالتَّحْرِيكِ: الشَّارِبُ، والجمعُ السِّبَالُ، قَالَهُ الْجَوْهَرِيُّ. وَقَالَ الهَرَوي: هِيَ الشَّعَرات الَّتِي تَحْتَ اللَّحْى الأَسْفَل. والسَّبَلَةُ عِنْدَ العَرب مُقدَّم اللِّحْية وَمَا أَسْبَلَ مِنْهَا عَلَى الصَّدْر (يُنظر: "النهاية" لابن الأثير (340/2-339)).

(7) جاء عند ابن بشكوال: "حرقوص" بالصاد.

(8) جاء عند ابن بشكوال: "مِمَّنْ هَذَا؟".

(9) جاء عند ابن بشكوال: "كَهَيْئَةِ الظُّلْمَةِ".

(10) في: "غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة" (545/2).

والحديث أصله في الصحيحين[1] وغيرهما من طريق الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، -زادت رواية مسلم: «وَالضَّحَّاكُ الْهَمْدَانِيُّ»- أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: (بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقْسِمُ قِسْمًا، أَتَاهُ ذُو الخُوَيْصِرَةِ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ، فَقَالَ: «وَيْلَكَ، وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ، قَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ». فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ائْذَنْ لِي فِيهِ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ؟، فَقَالَ: «دَعْهُ، فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلاَتَهُ مَعَ صَلاَتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَقْرَءُونَ القُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَمَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيِّهِ، -وَهُوَ قِدْحُهُ-، فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُذَذِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، قَدْ سَبَقَ الفَرْثَ وَالدَّمَ، آيَتُهُمْ رَجُلٌ أَسْوَدُ، إِحْدَى عَضُدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ المَرْأَةِ، أَوْ مِثْلُ البَضْعَةِ تَدَرْدَرُ، وَيَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ» قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَأَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ هَذَا الحَدِيثَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَاتَلَهُمْ وَأَنَا مَعَهُ، فَأَمَرَ بِذَلِكَ الرَّجُلِ فَالْتُمِسَ فَأُتِيَ بِهِ، حَتَّى نَظَرْتُ إِلَيْهِ عَلَى نَعْتِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي نَعَتَهُ)، هذا لفظ إحدى روايتي البخاري.

وقد تتبعتُ جميع روايات حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، فلم يرد في أيٍّ منها تعليل النبي ﷺ لعدم قتله، إلا ما جاء في رواية أبي يعلى الموصلي سالفة الذِّكر.

وقد تفردت هذه الرواية عن سائرها بأربعة أُمور:

1. لم أجد روايةً واحدةً قد ذكرت سبب امتناع النبي ﷺ من قتله إلا هذه الرواية فقط، فكل روايات حديث أبي سعيد ﷺ في قسمة الغنائم لم تذكر ذلك إلا هذه الرواية فقط.

2. أنت تلحظ أن هذه الرواية جعلت الزُّهْرِيّ يروي الحديث عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ. بينما جميع روايات الحديث الأُخرى نصَّت على أن الزُّهْرِيّ إنما يروي الحديث عن أَبِي سَلَمَةَ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ عن أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيّ ﷺ. فحديث أبي سعيد الخدري إنما يُعرف من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن لا من طريق عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ؛ كما سيأتي بيانه.

3. أشعر آخر هذه الرواية أن الرجل المخدَّج المعلَّم إنما هو ابن جنّي لا أنه من إنسي، وهذا الأمر غريب، وهو مخالفٌ للحس، وأعتقد أن متنه فيه نكارة.

4. جعلت الرجل المعترِض من بني أُمية، بينما عدَّته سائر الروايات من بني تميم.

وقد ذكر هذه الرواية الهيثمي؛ فقال: «رَوَاهُ أَبُو يَعْلَى مُطَوَّلًا، وَفِيهِ أَبُو مَعْشَرٍ نَجِيحٌ، وَهُوَ ضَعِيفٌ، يُكْتَبُ حَدِيثُهُ»[2].

---

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه" (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 200/4 ، رقم الحديث: 3610. وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف، وأن لا ينفر الناس عنه، 17/9 ، رقم الحديث: 6933)، ومسلم في "صحيحه" (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 744/2 ، رقم الحديث: 1064).

(2) مجمع الزوائد (234/6 ، رقم الحديث: 10439).

وقال البوصيري بعد أن عزاه لأبي يعلى وساق إسناده ومتنه: «حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ فِي الصحيح وليس له طريق تُشبه هذه»[1].

وقال الحافظ ابن حجر: «وَقَدْ شَذَّ أَفْلَحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ الزُّهْرِيِّ فَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَنْهُ: فَقَالَ: عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَخْرَجَهُ أَبُو يعلى»[2].

وهذه الرواية خطأٌ ووهْمٌ لأمرين:

الأمر الأول: ضعف بعض رواتها:

فأما الراوي الأول: أَبُو مَعْشَرٍ المدني نَجِيْحُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السِّنْدِيُّ مولى بني هاشم[3]؛ فوثَّقه بعضهم، وضعَّفه آخرون. والحق أن مَن وثَّقه فلكونه صدوقًا لا يكذب، ومَن ضعَّفه فلسوء حفظه وتخليطه، وفي هذا يقول ابن مهدي: كَانَ أَبُو معشر تعرف وتنكر.

وقال الإمام أحمد: حديثه عندي مضطرب لا يُقيم الإسناد، ولكن أكتب حديثه أعتبر بِهِ.

وذكر أبو حاتم مغازي أبي معشر فقال: كان أحمد بن حنبل يرضاه، ويقول: كان بصيرًا بالمغازي.

وقال أحمد بن حنبل: يُكتب من حديث أبي معشر أحاديثه عن محمد بن كعب القرظي في التفسير.

وقال ابن مَعِين: ضعيف، يُكتب من حديثه الرقاق، وكَانَ رجلًا أُميًا يُتقى أن يُروى من حديثه المسند.

وقَال البُخارِيُّ: منكر الحديث. وَقَال أبو داود والنَّسَائي: ضعيف.

وذَكَره العقيلي وابن حبان والدارقطني وأبو نُعيم وابن الجوزي وغيرهم في جملة الضعفاء.

وَقَال عَمْرو بن عَلِيّ: وأَبُو معشر ضعيف، ما روى عن مُحَمَّدِ بْنِ قيس ومحمد بن كعب ومشايخه فهو صالح، وما روى عن المقبري وهشام بن عروة ونافع وابن المنكدر رديئة لا تُكتب.

وَقَال محمد بن بكار بن الريان: قد كَانَ أَبُو معشر تغير قبل أن يموت تغيرًا شديدًا حَتَّى كَانَ يخرج منه الريح ولا يشعر بها.

وَقَال الخليلي: أبو معشر له مكان في العلم والتاريخ، وتاريخه احتج به الأئمة، وضعفوه في الحديث وكان ينفرد بأحاديث.

---

(1) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (4/228-227 ، رقم الحديث: 3464).

(2) فتح الباري (12/292).

(3) تُنظر ترجمته في: "التاريخ الكبير" للبخاري (8/114 ، رقم الترجمة: 2397)، و"الضعفاء الكبير" للعقيلي (4/308 ، رقم الترجمة: 1909)، و"الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم (8/493 ، رقم الترجمة: 2263)، و"تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي (15/591 ، رقم الترجمة: 7256)، و"تهذيب الكمال" للمزي (29/322 ، رقم الترجمة: 6386)، و"سير أعلام النبلاء" للذهبي (7/435).

فأنت ترى أن الرجل صدوق اللهجة، لكنه ليس بمتينٍ في الحديث، وليس من أحلاسه ولا أساطينه. فمثله لا يُقبل تفرده، ولا تُحتمل مخالفته، وهنا قد خالف عامة أصحاب الزهري؛ كما سيأتي.

وأما الراوي الثاني: أَفْلَحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ فلم أجد له ترجمة، ولم أظفر بمَن ترجمه، وقد قلبتُ عليه بطون الكتب فلم أجده، وأطلقتُ عليه موسوعاتي المحوسبة فلم تعثر عليه، فالله أعلم به.

الأمر الثاني: مخالفتها للمحفوظ عن الزهري وأبي سعيد الخدري في آنٍ واحد. فأما المحفوظ عن الزهري؛ فقد خالفت عامة أصحاب الزهري ومَن روى عنه الحديث من أصحابه. وأما المحفوظ عن أبي سعيد في هذا الحديث فهو من رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن عنه، كما روى ذلك الزهري وغيره من أصحاب أبي سلمة؛ كما سيأتي بيانه.

ولبيان ذلك سأذكر مَن روى الحديث عن الزهري، ومَن رواه عن أبي سلمة بعد ذلك.

فأما مَن روى الحديث عَنِ الزُّهْرِيِّ عن أَبي سَلَمَةَ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ عن أَبي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ فهم:

1. مَعْمَر، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ: أخرجه الإمام البخاري[1] والإمام أحمد[2] والنسائي[3] والطبري[4] وعبد الرزاق الصنعاني[5] وابن أبي عاصم[6] ومحمد بن أبي عمر العدني[7].
2. شُعَيْب، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عن أَبي سَلَمَةَ، عن أَبي سَعِيدٍ: أخرجه الإمام البخاري[8] والبيهقي[9].
3. يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عن أَبي سَلَمَةَ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أخرجه الإمام مسلم[10] وأبو نُعيم[11] والنسائي[12] وابن حبان[13] والطحاوي[14].

---

(1) في: صحيحه (كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف وأن لا ينفر الناس عنه، 17/9 ، رقم الحديث: 6933).
(2) في: "مسنده" (94/18 ، رقم الحديث: 11537)، و"السنة" لابنه عبد الله عنه (646/2 ، رقم الحديث:1550).
(3) في: "السنن الكبرى" (سورة التوبة، قوله تعالى: {ومنهم من يلمزك في الصدقات} [التوبة: 58]، 115/10 ، رقم الحديث: 11156).
(4) في: "جامع البيان" (303/14-302 ، رقم الحديث: 16817).
(5) في: "المصنف" (146/10 ، رقم الحديث: 18649)، و"الأمالي في آثار الصحابة" له (ص: 85، رقم الحديث: 124).
(6) في: "السنة" (450/2 ، رقم الحديث: 925).
(7) في: "الإيمان" (ص: 137).
(8) في: صحيحه (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 200/4 ، رقم الحديث: 3610).
(9) في: "السنن الكبرى" (كِتَابُ قِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي قِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ وَالْخَوَارِجِ، 296/8 ، رقم الحديث: 16702)، و"دلائل النبوة" (187/5).
(10) في: صحيحه (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 744/2 ، رقم الحديث: 1064).
(11) في: "المسند المستخرج على صحيح مسلم" (130/3-129 ، رقم الحديث: 2377).
(12) في: "السنن الكبرى" (كتاب الخصائص، ذكر ما خُصَّ به علي من قتال المارقين، 471/7 ، رقم الحديث: 8507).
(13) في: صحيحه (كتاب التاريخ، ذِكْر الإخبار عن وصف الشيء الذي يستدل به على مروق أهل النهروان من الإسلام، 140/15 ، رقم الحديث: 6741).
(14) في: "شرح مشكل الآثار" (254/10 ، رقم الحديث: 4071).

4. الأَوْزَاعِيّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ: أخرجه الإمام البخاري[1] والإمام أحمد[2] والنسائي[3] والبيهقي[4] والطحاوي[5] وابن أبي عاصم[6] وأبو بكر الخلال[7] والآجري[8].

5. الزّبيْدِيّ، عن الزُّهْرِيِّ، عَنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أخرجه الطبراني[9].

6. إِسْحَاقُ بْنُ رَاشِدٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أخرجه ابن أبي شيبة[10] وابن أبي عاصم[11].

وأما مَن روى الحديث -غير الزُّهْرِيِّ- عَنِ أَبِي سَلَمَةَ بن عَبْدِ الرَّحْمَنِ عن أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ فهم:

1. مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيمَ بْنِ الحَارِثِ التَّيْمِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ: أخرجه الإمام البخاري[12] والإمام مسلم[13] وأبو نُعيم[14] والإمام مالك[15] والإمام أحمد[16] والنسائي[17] والبيهقي[18] وابن حبان[19] واللالكائي[20].

2. عَبْدُ اللَّهِ بنُ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أخرجه ابن أبي شيبة.

---

(1) في: صحيحه (كتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرجل ويلك، 38/8 ، رقم الحديث: 6163).
(2) في: "مسنده" (164/18 ، رقم الحديث: 11621).
(3) في: "السنن الكبرى" (كتاب الخصائص، ذكر ما خُصَّ به علي من قتال المارقين، 472/7 ، رقم الحديث: 8508).
(4) في: "دلائل النبوة" (427/6).
(5) في: "شرح مشكل الآثار" (254/10 ، رقم الحديث: 4072).
(6) في: "السنة" (450/2 ، رقم الحديث: 924).
(7) في: "السنة" (418/2-417 ، رقم الحديث: 624).
(8) في: "الشريعة" (333/1 ، رقم الحديث: 39).
(9) في: "مسند الشاميين" (59/3 ، رقم الحديث: 1803).
(10) في: "مصنفه" (562/7 ، رقم الحديث: 37932).
(11) في: "السنة" (449/2 ، رقم الحديث: 923).
(12) في: صحيحه (كتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تأكل به أو فخر به، 197/6 ، رقم الحديث: 5058. وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، 16/9 ، رقم الحديث: 6931).
(13) في: صحيحه (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 743/2 ، رقم الحديث: 1064).
(14) في: "المسند المستخرج على صحيح مسلم" (129/3 ، رقم الحديث: 2376).
(15) في: "الموطأ" (204/1 ، رقم الحديث: 10).
(16) في: "مسنده" (125/18 ، رقم الحديث: 11579).
(17) في: "السنن الكبرى" (كتاب فضائل القرآن، باب من قال في القرآن بغير علم، 287/7 ، رقم الحديث: 8035).
(18) في: "شعب الإيمان" (202/4 ، رقم الحديث: 2397).
(19) في: صحيحه (كتاب التاريخ، ذِكْر الإخبار عن خروج الحرورية التي خرجت في أول الإسلام، 132/15 ، رقم الحديث: 6737).
(20) في: "شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة" (1304/7 ، رقم الحديث: 2310).
(21) في: "مصنفه" (560/7 ، رقم الحديث: 37920).

3. مُحَمَّد بن يَحْيَى بنِ حِبَّانَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيّ: أخرجه ابن أبي عاصم[1].

4. الْأَسْوَد بن العَلَاءِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ: أخرجه أبو يعلى الموصلي[2].

5. مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَلْقَمَةَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عن أَبِي سَعِيدٍ: أخرجه ابن ماجه[3] والإمام أحمد[4] وابن أبي شيبة[5] وإسماعيل بن جعفر المدني[6].

وعلى هذا فيكون قول النبي ﷺ: (مَا أَنَا بِالَّذِي أَقْتُلُ أَصْحَابِي) غير محفوظ في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، لكون الرواية التي ذكرتها ضعيفةٌ لا تثبت، وقد خالفت عامة مَن روى هذا الحديث عن الزهري، كما خالفت عامة مَن رواه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن. وهي رواية لا يُحتمل تفردها، فضلًا عن مخالفتها، والله أعلم.

المبحث الثالث: حديث أَبِي بَكْرَةَ ﷺ:

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»[7] وهو يشرح حديثًا في صحيح البخاري يحمل رقم [6933]: «(اعْدِلْ، فَقَالَ عُمَرُ: ائْذَنْ لِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، قَالَ: دَعْهُ) وَلَيْسَ فِيهِ بَيَانُ السَّبَبِ فِي الْأَمْرِ بِتَرْكِهِ، وَلَكِنَّهُ وَرَدَ فِي بَعْضِ طُرُقِهِ؛ فَأَخْرَجَ أَحْمد والطبري من طَرِيق بِلَال بن بُقْطُرٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ قَالَ: أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمُوَيْلٍ، فَقَعَدَ يَقْسِمُهُ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ وَهُوَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ؛ وَفِيهِ: فَقَالَ أَصْحَابُهُ: أَلَا تَضْرِبُ عُنُقَهُ، فَقَالَ: لَا أُرِيدُ أَنْ يَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي. وَلِمُسْلِمٍ مِنْ حَدِيثِ جَابِرٍ نَحْوُ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ؛ وَفِيهِ: فَقَالَ عُمَرُ: دَعْنِي يَا رَسُول الله فَأَقْتُلَ هَذَا الْمُنَافِقَ، فَقَالَ: مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي، إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابه يقرؤون الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنْهُ...».

ولا يثبت قوله: (لَا أُرِيدُ أَنْ يَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي) في حديث أبي بكرة ﷺ لأمرين:

الأمر الأول: جهالة بِلَال بن بُقْطُرٍ[8] البصري، فهو غامصٌ في الجهالة، غارقٌ فيها، إذ لم يرو عنه إلا عَطاء بن

---

(1) في: "السنة" (456/2 ، رقم الحديث: 935).

(2) في: "مسنده" (430/2 ، رقم الحديث: 1233).

(3) في: "سننه" (افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب في ذِكْر الخوارج، 60/1 ، رقم الحديث: 169).

(4) في: "مسنده" (393/17 ، رقم الحديث: 11291).

(5) في: "مصنفه" (557/7 ، رقم الحديث: 37909).

(6) في: "حديث علي بن حُجْر السعدي عنه" (ص: 280، رقم الحديث: 201).

(7) (291/12).

(8) لم تسعفني كتب التراجم بادئ ذي بدأ على ضبط كامل حروف اسمه؛ فكان أحسن مَن ضبطه ابن ماكولا حين قال: "أما بُقطر بضم الباء وآخره راء..."، فضبط حرفين وترك آخرَين. إلا أن الزبيدي في "تاج العروس" قد ضبط الاسم كاملاً؛ فقال: "(و) بُقْطُرٌ (كعُصْفُرٍ: رَجُلٌ) ، وبِلالُ بنُ بُقْطُرٍ، عَن أَبِي بَكْرَةَ، وَعنهُ عَطاءُ بنُ السّائبِ، ذَكَرَه ابنُ مُعين" (مادة "بقطر"، 236/10).

وأضاف الحافظ ابن حجر في ضبط اسمه ضبطاً لم أقف عليه عند غيره، فقال: "بِلَال بن بقطر، وَيُقَال: بقطور الْبَصْرِيّ، عَن أبي بكرَة، وَعنهُ عَطاء بن السَّائِب، ذكره ابن حبَان فِي الثِّقَات" ("تعجيل المنفعة" (359/1 ، رقم الترجمة: 105)). فلَكر أن بعضهم يضبطه "بقطور"، ولم أقف على مَن ذكر ذلك قبل الحافظ.

السّائبِ فقط. وقد ذكره البخاري في "التاريخ الكبير" [1] وابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" [2] وابن ماكولا في "الإكمال" [3] ولم يذكروا فيه جرحًا ولا تعديلًا ، بل ذكروا أنه روى عن أبي بكرة ﷺ وروى عنه عطاء بن السائب.

وذكره ابن حبان في "الثقات" [4] على قاعدته في توثيق المجاهيل، وتساهله معروف في ذلك.

وقد ضبط اسمه الدارقطني في كتابه "المؤتلف والمختلف"[5] ، وذكر شيئًا ينفعنا في ترجمته؛ فقال: "أما بُقْطُر بالباء؛ فهو بلال بن بُقْطُر شيخ، رَوَى عنه عَطَاء بن السَّائِب أحاديث.

حَدَّثني مُحمَّد بن عَبد الله بن إبراهيم ، حَدَّثَنا جَعْفَر بن مُحمَّد بن الأزهر، حَدَّثَنا الغَلاَّبي؛ قال: قال يَحْيى بن مَعِين: يُحدث عَطَاء بن السَّائِب، عن بلال بن بُقْطُر ثلاثة أحاديث لم يُشاركه فيها أحد".

فَنَعَتَهُ الدارقطني بِـ"شيخ"؛ وهو من اتفقت له أحاديث قليلة ووقعت بين يديه فرواها، ولا تُعرف له عناية بعلم الحديث ولا كبير اهتمام. وهذا يُوافق كلمة ابن معين بتفرد بلال هذا بهذه الأحاديث الثلاثة، وعدم مشاركة غيره له فيها، وتفرد عطاء عنه في رواية هذه الأحاديث.

وقد ذَكره الإمام مسلم في كتابه "المنفردات والوحدان"؛ فقال: "وَمِمَّنْ تفرد عَنهُ عَطاء بن السَّائِب بالرواية بِلَال بن بقطر"[6].

وقد ذَكر حديثنا هذا بعينه ابن عدي في "الكامل"، ثم علَّق عليه بكلمة متفقة مع كلمة ابن معين؛ فقال في ترجمة عطاء بن السائب: "حَدَّثَنَا يَحْيى الْحَنَّائِيُّ، حَدَّثَنا طالوت، حَدَّثَنا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عطاء بن السائب عن بلال بْنِ بُقْطُرٍ، عَن أَبِي بَكْرَةَ ﷺ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِي بِدَنَانِيرَ مِنَ أَرْضٍ وَكَانَ يُقَسِّمُهَا، فَكَانَ كُلَّمَا قَبَضَ قَبْضَةً نَظَرَ عَنْ يَمِينِهِ كَأَنَّهُ يُؤَامِرُ أَحَدًا، وَعِنْدَهُ رَجُلٌ أَسْوَدٌ مَطْمُومُ الشَّعْرِ عَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَبْيَضَانِ بَيْنَ عَيْنَيْهِ أَثَرُ السُّجُودِ، فَقَالَ: مَا عَدَلْتَ مُنْذُ الْيَوْمَ فِي الْقِسْمَةِ، فَغَضَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسلَّمَ، فَقَالَ: مَن يَعْدِلُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي؟، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَلا نَقْتُلُهُ؟، فَقَالَ: لاَ، إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابَهُ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ من الرمية، لا تعلقون من الإسلام بشَيْءٍ".

---

(1) 108/2 ، رقم الترجمة: 1858.
(2) 396/2 ، رقم الترجمة: 1550.
(3) 341/1 .
(4) 65/4 .
(5) 236/1 .
(6) ص: 193.

ثم قال ابن عدي: "ولعطاء بن السائب عن بلال بْنِ بُقْطُر عَن أَبِي بَكْرَةَ حديثان أو ثلاثة غير هذا" [1].

وقد ذَكر حديثنا الحافظ ابن كثير، ثم قال: "تفرد به"[2].

هذا كل ما ستجده في ترجمة الرجل، ولن تجد مزيدًا عن ذلك. ومَن كان هذا حاله فأليق وصفٍ له هو الجهالة، والله أعلم.

وقد ألصق الهيثمي التهمة في حديثنا بعطاء، فقال بعد أن ذَكر الحديث: "رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَالْبَزَّارُ بِاخْتِصَارٍ، وَالطَّبَرَانِيُّ، وَفِيهِ عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ؛ وَقَدِ اخْتَلَطَ"[3].

وقد أغرب البوصيري حين قال بعد أن ذَكر حديثنا: "رَوَاهُ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ورواته ثقات"[4].

الأمر الثاني: أن الحافظ ابن حجر قد ذَكر قوله: (لَا أُرِيدُ أَنْ يَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي) في حديث أبي بكرة ﷺ، وبيَّن أن أَحْمد والطبري قد أخرجاه بهذه اللفظة من طَرِيق بِلَال بن بُقْطُرٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ.

وقد تتبعتُ طريق بِلَال بن بُقْطُرٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ فيما وقع بين يدي من كتبٍ ومصادر، إلا أنني لم أجد هذا اللفظ في هذه الطريق رغم شدة البحث والاستقراء والتتبع.

وللحق أقول: قد وجدتُ رواية أحمد التي عزا إليها الحديث، ولكنها كانت عريَّةً عن هذه اللفظة، إلا أنني لم أجد رواية الطبري رغم الجد في طلبها.

وهذا بدوره دفعني لتتبع كل طرق حديث أبي بكرة ﷺ ورواياته، وعدم حصر ذلك في رواية بِلَال بن بُقْطُرٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ فقط؛ طمعًا في أن أجد الرواية التي ورد فيها سبب امتناع النبي ﷺ من قتله، ومع ذلك لم أجد هذه اللفظة في حديث أبي بكرة ﷺ مطلقًا .

وسأقوم الآن بتخريج طرق حديث أبي بكرة ورواياته، مع ذِكر ألفاظها؛ ليظهر لك بجلاء ما ذَكرته.

طرق حديث أبي بكرة ﷺ ورواياته:

قد ورد هذا الحديث عن أبي بكرة ﷺ من ثلاثة طرق:

---

(1) الكامل في ضعفاء الرجال (7/78-77).

(2) جامع المسانيد والسنن (9/156-155 ، رقم الحديث: 11574).

(3) مجمع الزوائد (6/227 ، رقم الحديث: 10404).

(4) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (8/62 ، رقم الحديث: 7482).

قلتُ: لم أجد الحديث عند ابن أبي شيبة، إلا أن ابن أبي عاصم في "السنة" قد أخرجه من طريقه.

الطريق الأول: طريق بلال بن بُقْطُر عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ:

أخرجها الإمام أحمد[1] والبزار[2] وابن عدي[3] وابن أبي عاصم[4] وأبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي[5] وطالوت بن عباد البصري[6] والحافظ الذهبي[7].

ولفظها: عَنْ أَبِي بَكَرَةَ ﷺ قَالَ: أُتِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِدَنَانِيرَ، فَجَعَلَ يَقْبِضُ قَبْضَةً قَبْضَةً، ثُمَّ يَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ كَأَنَّهُ يُؤَامِرُ أَحَدًا: مَنْ يُعْطِي؟، قَالَ عَفَّانُ فِي حَدِيثِهِ: يُؤَامِرُ أَحَدًا، ثُمَّ يُعْطِي. وَرَجُلٌ أَسْوَدُ مَطْمُومٌ، عَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَبْيَضَانِ، بَيْنَ عَيْنَيْهِ أَثَرُ السُّجُودِ، فَقَالَ: مَا عَدَلْتَ فِي الْقِسْمَةِ، فَغَضِبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وَقَالَ: "مَنْ يَعْدِلُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي؟"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلَا نَقْتُلُهُ؟، فَقَالَ: "لَا"، ثُمَّ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: "هَذَا وَأَصْحَابُهُ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يَتَعَلَّقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ بِشَيْءٍ".

الطريق الثاني: طريق مُسْلِم بن أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أبيه:

أخرجها الإمام أحمد[8] والحاكم[9] والبزار[10] والبيهقي[11] والْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي أُسَامَةَ[12] وابن أبي عاصم[13].

ولفظها: عن مُسْلِم بْن أَبِي بَكَرَةَ، عَنْ أَبِيهِ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَيَخْرُجُ قَوْمٌ أَحْدَاثٌ، أَحِدَّاءُ أَشِدَّاءُ، ذُلَيْقَةٌ أَلْسِنَتُهُمْ بِالْقُرْآنِ، يَقْرَؤُونَهُ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَأَنِيمُوهُمْ، ثُمَّ إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّهُ يُؤْجَرُ قَاتِلُهُمْ".

---

(1) في: "مسنده" (80/34 ، رقم الحديث: 20434).

(2) لم أجده في مسند البزار، رغم تتبعي لمسند أبي بكرة فيه، وبحثي عنه حديثاً حديثاً، إلا أنني لم أجده فيه. ولكن الهيثمي قد ساق الحديث سنداً ومتناً في "كشف الأستار عن زوائد البزار" (361/2 ، رقم الحديث: 1852).

(3) في: "الكامل في ضعفاء الرجال" (77/7-78 ، في ترجمة: عطاء بن السائب الثقفي).

(4) في: "السنة" (452/2 ، رقم الحديث: 927).

(5) في: "ذم الكلام وأهله" (153/4-152 ، رقم الحديث: 654).

(6) في: "نسخة طالوت" لأبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي (ص: 38، رقم الحديث: 65).

(7) في: "تذكرة الحفاظ" (200/3 ، في ترجمة: أبي يعقوب إسحاق الهروي).

(8) في: "مسنده" (19/34 و97، رقم الحديث: 20382 و20446).

(9) في: "المستدرك" (159/2 ، رقم الحديث: 2645 و2646).

(10) في: "البحر الزخار" (126/9 ، رقم الحديث: 3676)، وقال بعد إخراجه للحديث: "وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُ أَحَدًا يَرْوِيهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ إِلَّا بِهَذَا الطَّرِيقِ، وَقَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا الْكَلَامُ وَنَحْوُهُ مِنْ وُجُوهٍ بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ، فَذَكَرْنَا كُلَّ حَدِيثٍ بِلَفْظِهِ فِي مَوْضِعِهِ، وَفِي حَدِيثِ أَبِي بَكْرَةَ شَيْءٌ لَيْسَ فِي حَدِيثِ غَيْرِهِ".
ويُنظر: "كشف الأستار عن زوائد البزار" للهيثمي (364/2 ، رقم الحديث: 1859).

(11) في: "السنن الكبرى" (324/8 ، رقم الحديث: 16780)، و"معرفة السنن والآثار" (229/12 ، رقم الحديث: 16532).

(12) يُنظر: "بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث" للهيثمي (714/2 ، رقم الحديث: 704)، و"إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة" للبوصيري (218/4 ، رقم الحديث: 3451).

(13) في: "السنة" (/2 456، رقم الحديث: 937).

الطريق الثالث: طريق نَصْرِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ:

أخرجها الطبراني[1] وابن أبي عاصم [2].

ولفظها: عَنْ أَبِي بَكْرَةَ الثَّقَفِيِّ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ فِي أُمَّتِي قَوْمًا يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، فَإِذَا خَرَجُوا فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِذَا خَرَجُوا فَاقْتُلُوهُمْ».

فأنت ترى أن اللفظة التي علَّل فيها النبي ﷺ امتناعه من قتله لم تُذكر في روايات حديث أبي بكرة وطرقه، مع ما أسلفتُ سابقًا من ضعف طريق بلال بن بقطر عن أبي بكرة، والتي ذكر الحافظ ابن حجر أن اللفظة إنما وردت فيها.

وبهذا فلا تثبت اللفظة موضع الدراسة في حديث أبي بكرة، والله أعلم وأحكم.

الخاتمة والنتائج:

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، والصلاة والسلام على إمام المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد وصل البحث إلى آخره، إذ أينعت الثمار وحان القطاف، واستوى الزرع وحان الجذاذ، ولله الحمد والمنة والفضل والثناء الحسن. وإن من أبرز ما توصل إليه هذا البحث ما يأتي:

1. قد وردت قصة امتناع النبي ﷺ من قتل الخارجي الذي شكك بعدله، وتعليل ذلك بألفاظٍ وسياقاتٍ وأسانيد مختلفة، فرُويت عن جماعة من الصحابة. وجاءت عن كل واحدٍ منهم بأسانيد متعددة وألفاظٍ متباينة. فتوصل هذا البحث -بعد أن سلك خطواتٍ متعددة- إلى الحكم على أسانيدها لمعرفة ما ورد عن النبي ﷺ في هذه الواقعة، وإدراك ما أحاط هذه القصة من ملابساتٍ وقرائن أحوال.
2. قد ورد تعليل النبي ﷺ عدم قتله للخارجي من حديث جابر بن عبد الله السُّلمي ﷺ، وجاءت عنه من ثلاثة طرق؛ أما الطريق الأُولى فهي من رواية أبي الزبير عنه، وقد رواها عنه جماعةٌ من الرواة، وهي طريقٌ صحيحة، لا غبار عليها؛ إذ أخرجها مسلم وغيره بأسانيد متعددة، وقد وقع التصريح بالتحديث من أبي الزبير في روايات متعددة، ونصَّ على سماعه للحديث من جابر، كما ذكرت تعليل النبي ﷺ وامتناعه من قتله.

---

(1) في: "مسند الشاميين" (4/ 48، رقم الحديث: 2699).

(2) في: "السنة" (456/2 ، رقم الحديث: 936).

وأما الطريق الثانية؛ فهي: رواية عمرو بن دينار عن جابر، وقد أخرجها البخاري في "صحيحه"، إلا أن لفظها جاء مختصرًا ؛ فلم يرد فيه سبب امتناع النبي ﷺ من قتله.

وأما الطريق الثالثة؛ فهي من رواية أبي سفيان عن جابر، وهي طريقٌ فيها وهْمٌ وخطأ، حيث تفرد فيها قيس بن الربيع الأسدي عن الأعمش، وهو راوٍ وسط -لا يكاد يسلم بنفسه- ممن لا يُحتمل تفرده، فكيف إذا تفرد عن الأعمش دون سائر أصحابه؟!.

3. كما ورد تعليل النبي ﷺ عدم قتله للخارجي من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ وقد تتبعتُ جميع رواياته، فلم يرد في أيّ منها تعليل النبي ﷺ لعدم قتله، إلا ما جاء في رواية اختُلف في إسنادها؛ فخالفت سائر روايات حديث أبي سعيد الخدري ﷺ؛ حيث جعلت الحديث من رواية عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عن أبي سعيد، بينما يُعرف الحديث من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي سعيد ﷺ. مع جهالة أحد رواتها وضعف راوٍ آخر ونكارة في متنها.

فتعليل النبي ﷺ لامتناعه من قتل الخارجي لا يصح من حديث أبي سعيد ﷺ، مع أن أصل حديث أبي سعيد في الصحيحين.

4. كما ورد تعليل النبي ﷺ عدم قتله للخارجي من حديث أبي بكرة ﷺ، إلا أنه بعد الدراسة والتحقيق تبيَّن أن اللفظة التي علَّل فيها النبي ﷺ امتناعه من قتله لم تُذكر في روايات حديث أبي بكرة وطرقه، مع ضعف طريق بلال بن بقطر عن أبي بكرة، والتي ذكر الحافظ ابن حجر أن اللفظة إنما وردت فيها.

5. بيان علو كعب الصحيحين عن غيرهما؛ إذ قد أخرجا من الروايات ما كان صحيحًا نظيفًا من الوهم والخطأ، سالمًا من العلل.

6. خلص هذا البحث إلى كون تعليل النبي ﷺ عدم قتله للخارجي قد صحَّ من حديث جابر ﷺ، بالإضافة إلى ما أحاط كلمته ﷺ من ملابساتٍ وقرائن أحوال، وما كان قول الخارجي وموقفه من الوحي؟، وكيف تجاسر على الاعتراض على الوحي والشرع من أجل لكعةٍ من لكع الدنيا وحطامها؟، وكيف أراد استغلال الحق والعدل للقول بغير حقٍ ولا عدل؟، وكيف أن فئامًا من الناس تتستر بالزهد والعبادة والصلاح مع بلادة فهم وسوء طويّة تقتحم الكفر من أوسع أبوابه؟، وكيف أنهى النبي ﷺ هذه الفتنة؟، ووأدها في مهدها، وعالجها بطرقٍ حكيمة وسياساتٍ رشيدة، وحذر من الغلو في الدين، والتشدق والتنطع، وأعاد الأُمور إلى نصابها وصوابها، كما رفض قتل ذلك الخارجي الغالي مُعللًا ذلك "حتى لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه".

7. تبيَّن من خلال تخريج الحديث وتتبع طرقه وجمع كلام العلماء عليه أن فن الاعتبار له أُسس وقواعد، وأنه لا يستقيم بحال أن نُطلق التحسين بمجموع الطرق لمجرد أن هذه الطريق تُتابع غيرها فتتقوى بها. بل يجب أن تسلم من الخطأ والعلة أولًا ، ثم بعد هذا إذا وردت طريق أُخرى على نحوِ حالها ترقيا وتقويا ببعضهما.

فأنت ترى في هذا الحديث كثرة الأسانيد والمتابعات والشواهد، ومع ذلك ما كان هذا ليكون لها شافعًا عند النقاد لتتقوى بغيرها، بل لابُدَّ أن تسلم بادئ ذي بدء من الخطأ والعلة، ثم بعد هذا تصلح للمتابعات والشواهد إذا كان ضعفها يسيرًا .

8. نلحظ من كلام العلماء وصنيعهم أن التفرد ممن لا يُحتمل تفرده، أو التفرد عن مدارٍ من مدارات الأسانيد التي تتوفر الدواعي على نقل حديثه وروايته؛ أمارةٌ على وقوع الخطأ في الرواية ودليلٌ على خطأ الراوي.

وأن الحديث الذي هذا صفته لا يصلح بحالٍ أن يتقوى بغيره أو أن يقوي غيره، وذلك لأن الناقد حينها قد جزم بوقوع الخطأ في هذه الطريق أو غلب على ظنه ذلك، وهذه هي العلة التي معها لا يمكن أن تصلح الطريق للمتابعات والشواهد، والله تعالى أعلم وأحكم.

كما خرج البحث ببعض التوصيات؛ من أبرزها:

1. إبراز الجهود العلمية المقدَّمة من المختصين في دراسة السيرة، وعدم تركها حبيسة الرفوف، فهناك عدد كبير من الرسائل الجامعية في دراسة أحداث السيرة وتنقيحها، وما زالت غير منشورة، ولا مستفاد منها الفائدة المرجوة.
2. تبني الأبحاث العلمية المحكَّمة والدراسات الجادة لأحداث السيرة النبوية ووقائعها، والمساهمة في نشرها؛ ليعم الانتفاع بها.
3. دراسة أحكام العلماء النقدية دراسة تحليلية؛ لمعرفة منهجهم في الحكم على الأحاديث والروايات تصحيحًا وتعليلًا، ومتى تصلح الرواية للاعتبار والاعتضاد؟ .

سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك. وصلى الله على سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع (1)

1. **"إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة"**. البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل. المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. ط1، (الرياض): دار الوطن، (1420 هـ - 1999 م).
2. **"إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة"**. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة (بإشراف د. زهير بن ناصر الناصر). ط1، (بالمدينة): الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية، (1415 هـ - 1994 م).
3. **"أحكام القرآن"**. المعافري، أبو بكر محمد بن العربي المالكي. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط3، (بيروت - لبنان): دار الكتب العلمية، (1424 هـ - 2003 م).
4. **"أخلاق النبي ﷺ وآدابه"**. أبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد. المحقق: صالح بن محمد الونيان. ط1، دار المسلم، (1998).
5. **"الأدب المفرد"**. البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط3، (بيروت): دار البشائر الإسلامية، (1409 - 1989).
6. **"الاستيعاب في معرفة الأصحاب"**. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري القرطبي. المحقق: علي محمد البجاوي. ط1، (بيروت): دار الجيل، (1412 هـ - 1992 م).
7. **"الإصابة في تمييز الصحابة"**. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط1، (بيروت): دار الكتب العلمية، (1415 هـ).
8. **"إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال"**. مغلطاي، ابن قليج بن عبد الله الحكري المصري. المحقق: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم. ط1، الحديثة للطباعة والنشر، (1422 هـ - 2001 م).
9. **"الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب"**. ابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر. ط1، (بيروت): دار الكتب العلمية، (1411هـ1990-م).
10. **"الأمالي في آثار الصحابة"**. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري. المحقق: مجدي السيد إبراهيم. (القاهرة): مكتبة القرآن.
11. **"إمتاع الأسماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع"**. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. المحقق: محمد عبد الحميد النميسي. ط1، (بيروت): دار الكتب العلمية، (1420 هـ - 1999 م).

(1) "أل" التعريفية غير داخلة في الترتيب الهجائي أينما وُجِدَتْ.

12. **"الأنساب"**. السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره. ط1، (حيدر آباد): مجلس دائرة المعارف العثمانية، (1382 هـ - 1962 م).

13. **"أنساب الأشراف"**. البَلَاذُري، أحمد بن يحيى بن جابر. تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي. ط1، (بيروت): دار الفكر، (1417 هـ - 1996 م).

14. **"الإيمان"**. ابن أبي عمر، محمد العدني. المحقق: حمد بن حمدي الجابري. ط1، (الكويت): الدار السلفية، (1407 ه).

15. **"البحر الزخار"** (مسند البزار). البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي. المحقق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون. ط1، (المدينة المنورة): مكتبة العلوم والحكم، (2009م).

16. **"بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث"**. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. المحقق : حسين أحمد صالح الباكري. ط1، (المدينة المنورة): مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، (1413 - 1992).

17. **"تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام"**. الذهبي، محمد بن أحمد بن قَايْماز. تحقيق: بشار عوّاد معروف. ط1، (بيروت): دار الغرب الإسلامي، (2003 م).

18. **"تاريخ بغداد"**. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تحقيق: بشار عوّاد معروف. ط1، (بيروت): دار الغرب الإسلامي، (1422هـ - 2002 م).

19. **"تاريخ دمشق"**. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. المحقق: عمرو بن غرامة العمروي. دار الفكر، (1415 هـ - 1995 م).

20. **"التاريخ الكبير"**. البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل. بإشراف: محمد عبد المعيد خان. (حيدر آباد - الدكن): دائرة المعارف العثمانية.

21. **"تاريخ المدينة"**. ابن شبة، عمر بن عبيدة النميري. حققه: فهيم شلتوت. سنة النشر: (1399ه).

22. **"تذكرة الحفاظ"**. الذهبي، محمد بن أحمد بن قَايْماز. ط1، (بيروت): دار الكتب العلمية، (1419هـ-1998م).

23. **"تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة"**. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق. ط1 (بيروت): دار البشائر، (1996م).

24. **"تفسير القرآن"**. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري. تحقيق: محمود محمد عبده. ط1، (بيروت): دار الكتب العلمية، (1419ه).

25. **"تفسير القرآن العظيم"**. ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الحنظلي. المحقق: أسعد محمد الطيب. ط3، (السعودية): مكتبة نزار مصطفى الباز، (1419 ه).

26. **"تقريب التهذيب"**. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. المحقق: محمد عوامة. ط1، (سوريا): دار الرشيد، (1406 - 1986).

27. **"تهذيب الكمال في أسماء الرجال"**. المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن. المحقق: بشار عواد معروف. ط1، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1400هـ - 1980م).

28. **"الثقات"**. ابن حبان، أبو حاتم محمد البُستي. بإشراف: محمد عبد المعيد خان. ط1، (بحيدر آباد الدكن-الهند): دائرة المعارف العثمانية، (1393 هـ - 1973 م).

29. **"الجامع"**. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. ط2، (مصر): شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، (1395 هـ - 1975 م).

30. **"جامع البيان عن تأويل آي القرآن"**. ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1، دار هجر، (1422 هـ - 2001 م).

31. **"الجامع الصحيح"**. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. بدون، (بيروت): دار إحياء التراث العربي.

32. **"جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن"**. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي. المحقق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش. ط2، (بيروت): دار خضر، (مكة المكرمة): مكتبة النهضة الحديثة، (1419 هـ - 1998 م).

33. **"الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه و أيامه"** (صحيح البخاري). البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية)، (1422هـ).

34. **"الجرح والتعديل"**. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الحنظلي الرازي. ط1، (بيروت): دار إحياء التراث العربي وهي مصوَّرة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (بحيدر آباد الدكن - الهند)، (1271 هـ - 1952 م).

35. **"حديث علي بن حُجْر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني"**. إسماعيل، ابن جعفر المدني. تحقيق: عمر بن رفود السّفياني. ط1، (الرياض): مكتبة الرشد وشركة الرياض، (1418 هـ - 1998 م).

36. **"حلية الأولياء وطبقات الأصفياء"**. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. (بيروت): دار الكتب العلمية، سنة الطبع: (1409هـ).

37. **"دلائل النبوة"**. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. المحقق: د. عبد المعطي قلعجي. ط1، دار الكتب العلمية ودار الريان، (1408 هـ - 1988 م).

38. **"دلائل النبوة"**. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. حققه: محمد رواس وعبد البر عباس. ط2، (بيروت): دار النفائس، (1406 هـ - 1986 م).

39. **"ذم الكلام وأهله"**. الهروي، أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري. المحقق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل. ط1، (المدينة المنورة): مكتبة العلوم والحكم، (1418هـ 1998-م).

40. **"السنة"**. ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني. المحقق: محمد ناصر الدين الألباني. ط1، (بيروت): المكتب الإسلامي، (1400 ه).

41. **"السنة"**. أبو بكر الخَلَّال، أحمد بن محمد الحنبلي. المحقق: عطية الزهراني. ط1، (الرياض): دار الراية، (1410هـ - 1989م).

42. **"السنة"**. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. المحقق: محمد سعيد سالم القحطاني. ط1، (الدمام): دار ابن القيم، (1406 ه).

43. **"سنن ابن ماجه"**. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بدون، دار إحياء الكتب العربية.

44. **"سنن أبي داود"**. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (صيدا - بيروت): المكتبة العصرية.

45. **"السنن الكبرى"**. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. المحقق: محمد عبد القادر عطا. ط3، (بيروت - لبنان): دار الكتب العلمية، (1424 هـ - 2003 م).

46. **"السنن الكبرى"**. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. المحقق: حسن عبد المنعم شلبي. ط1، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1421 هـ - 2001 م).

47. **"سير أعلام النبلاء"**. الذهبي، محمد بن أحمد بن قَايْماز. المحقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. ط3، مؤسسة الرسالة، (1405 هـ - 1985 م).

48. **"السيرة النبوية"**. ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري. تحقيق: مصطفى السقا وآخرين. ط2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (1375هـ - 1955 م).

49. **"شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة"**. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن. تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي. ط8، (السعودية): دار طيبة، (1423هـ - 2003م).

50. **"شرح مشكل الآثار"**. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط1، مؤسسة الرسالة، (1415 هـ - 1994 م).

51. **"الشريعة"**. الآجُرِّيُّ، أبو بكر محمد بن الحسين. المحقق: عبد الله بن عمر الدميجي. ط2، (الرياض): دار الوطن، (1420 هـ - 1999 م).

52. **"شعب الإيمان"**. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. حققه: عبد العلي عبد الحميد حامد. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، بومباي بالهند: الدار السلفية، (1423 هـ - 2003 م).

53. **"صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان"**. ابن حبان، أبو حاتم محمد البُستي. المحقق: شعيب الأرنؤوط. ط2، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1414 - 1993).

54. **"الطبقات الكبرى"**. ابن سعد، محمد بن منيع الهاشمي البغدادي. المحقق: إحسان عباس. ط1، (بيروت): دار صادر، (1968 م).

55. **"غريب الحديث"**. أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم الهروي. المحقق: محمد عبد المعيد خان. ط1، (حيدر آباد- الدكن): مطبعة دائرة المعارف العثمانية، (1384 هـ - 1964 م).

56. **"غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة"**. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الأندلسي. المحقق: عز الدين علي السيد وآخر. ط1، (بيروت): عالم الكتب، (1407هـ).

57. **"فتح الباري شرح صحيح البخاري"**. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (بيروت): دار المعرفة، سنة النشر: (1379هـ).

58. **"فضائل القرآن"**. الفِرْيابي، أبو بكر جعفر بن محمد. تحقيق: يوسف عثمان جبريل. ط1، (الرياض): مكتبة الرشد، (1409 هـ - 1989 م).

59. **"الفوائد"**. تمام، أبو القاسم ابن محمد البجلي الرازي. المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي. ط1، (الرياض): مكتبة الرشد، (1412 هـ).

60. **"القاموس المحيط"**. الفيروزآبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط8، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1426 هـ - 2005 م).

61. **"الكامل في ضعفاء الرجال"**. ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط1، (بيروت - لبنان): دار الكتب العلمية، (1418هـ - 1997م).

62. **"كشف الأستار عن زوائد البزار"**. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط1، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1399 هـ - 1979 م).

63. **"لسان الميزان"**. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. المحقق: دائرة المعرف النظامية (الهند). ط2، (بيروت - لبنان): مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (1390هـ - 1971م).

64. **"مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"**. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. المحقق: حسام الدين القدسي. (القاهرة): مكتبة القدسي، سنة النشر: (1414 هـ، 1994 م).

65. **"مساوئ الأخلاق ومذمومها"**. الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر. حققه: مصطفى الشلبي. ط1، (جدة): مكتبة السوادي، (1413 هـ - 1993 م).

66. **"المستدرك على الصحيحين"**. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ط1، (بيروت): دار الكتب العلمية، (1411هـ1990-م).

67. **"مسند أبي داود الطيالسي"**. أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود البصري. المحقق: محمد بن عبد المحسن التركي. ط1، (مصر): دار هجر، (1419 هـ - 1999 م).

68. **"مسند أبي يعلى الموصلي"**. أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي. المحقق: حسين سليم أسد. ط1، (دمشق): دار المأمون للتراث، (1404هـ - 1984م).

69. **"مسند الإمام أحمد بن حنبل"**. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط1، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1421 هـ - 2001 م).

70. **"مسند الحميدي"**. الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير المكي. حققه: حسن سليم أسد الدَّارَانيّ. ط1، (دمشق): دار السقا، (1996 م).

71. **"مسند الدارمي"** المعروف بـ (سنن الدارمي). الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. ط1، (السعودية): دار المغني، (1412 هـ - 2000 م).

72. **"مسند الشاميين"**. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي. المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط1، (بيروت): مؤسسة الرسالة، (1405هـ - 1984م).

73. **"المسند المستخرج على صحيح مسلم"**. أبو نُعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. المحقق: محمد حسن الشافعي. ط1، (بيروت - لبنان): دار الكتب العلمية، (1417هـ - 1996م).

74. **"مسند علي بن الجعد"**. علي بن الجَعْد، ابن عبيد الجَوْهَري البغدادي. تحقيق: عامر أحمد حيدر. ط1، (بيروت): مؤسسة نادر، (1410هـ - 1990م).

75. **"المصنف"**. عبد الرزاق، أبو بكر ابن همام الحميري الصنعاني. المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط2، (بيروت): المكتب الإسلامي، (1403هـ).

76. **"المصنف في الأحاديث والآثار"**. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي. المحقق: كمال يوسف الحوت. ط1، (الرياض): مكتبة الرشد، (1409 هـ).

77. **"المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية"**. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. المحقق: مجموعة رسائل علمية بتنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. ط1، (السعودية): دار العاصمة ودار الغيث، (1419هـ).

78. **"المعجم الأوسط"**. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي. المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. (القاهرة): دار الحرمين.

79. **"المعجم الكبير"**. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي. المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط2، (القاهرة): مكتبة ابن تيمية.

80. **"معرفة السنن والآثار"**. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي. ط1، (كراتشي): جامعة الدراسات الإسلامية، (دمشق): دار قتيبة، (حلب): دار الوعي، (القاهرة): دار الوفاء، (1412هـ - 1991م).

81. **"المغني في الضعفاء"**. الذهبي، محمد بن أحمد بن قَايْماز. المحقق: الدكتور نور الدين عتر.

82. **"المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي"**. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. تحقيق: سيد كسروي حسن. (بيروت - لبنان): دار الكتب العلمية.

83. **"المنفردات والوحدان"**. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري. المحقق: عبدالغفار سليمان البنداري. ط1، (بيروت - لبنان): دار الكتب العلمية، (1408هـ - 1988م).

84. **"المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج"**. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. ط2، (بيروت): دار إحياء التراث العربي، (1392 هـ).

85. **"المؤتَلِف والمختَلِف"**. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر. ط1، (بيروت): دار الغرب الإسلامي، (1406هـ - 1986م).

86. **"الموطأ"**. مالك بن أنس، الأصبحي المدني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت - لبنان): دار إحياء التراث العربي، عام النشر: (1406 هـ - 1985 م).

87. **"ميزان الاعتدال"**. الذهبي، محمد بن أحمد بن قَايْماز. تحقيق: علي محمد البجاوي. ط1، (بيروت): دار المعرفة، (1382 هـ - 1963 م).

88. **"نسخة طالوت وهي في أحاديث طالوت بن عباد البصري الصيرفي"**. البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد. تحقيق: حمدي السلفي. دار النوادر، سنة النشر: (2006م).

89. **"النهاية في غريب الحديث والأثر"**. ابن الأثير الجزري، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. (بيروت): المكتبة العلمية، سنة النشر: (1399هـ - 1979م).

الخطاب العقلي في السنة النبوية

إعداد

د. ليلى بنت حميد بن محمد العوفي

أستاذة السنة وعلومها المساعدة بكلية العلوم والآداب بعنيزة

المستخلص:

يهدف هذا البحث إلى بيان الاستخدامات النبوية للخطاب العقلي في المواضع التي يناسبها مخاطبة العقل، واستخداماته في العصر الحاضر، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يهمل عقول المخاطبين، وقد بينت أنواع الخطاب النبوي، والمراد بالخطاب العقلي، وأهمية استخدامه في مجاله، وأنواع الخطاب العقلي في السنة مع أمثلته، والاستخدامات النبوية للخطاب العقلي، وكيف يتم توظيفه بالعصر الحاضر. وذلك لما تواجهه السنة من اتهام بأنها لا تخاطب العقل، بل تناقضه، وخرجت منه بالنتائج الآتية:

- إبراز الخطاب النبوي العقلي من بطون كتب السنة في دراسات متخصصة لكل نوع من أنواعه، وإبراز الدلالة من كل خطاب، مع توظيفها بما يناسب وحاجة العصر.
- تنبيه المربين إلى أهمية استخدام الخطاب العقلي النبوي بأنواعه، حتى يفهم الناشئة أن الإسلام أولى العقل اهتماما بالغا، وخاطبه بكل ما يمكنه إدراكه.
- نشر هذه النماذج النبوية للخطاب العقلي بين الناس، وتقريبها للأفهام، والوقوف بتدبرها، بمقاطع ورسائل مجزأة ومختصرة، وبأسلوب بسيط يفهمه كل أحد، في المواقع الجماهيرية؛ ليسهل تناقله، وفهمه.

الكلمات المفتاحية: الخطاب العقلي في السنة النبوية- العقل- استخدام العقل- أساليب عقلية- استخدام مخاطبة العقل في التربية.

Abstract:

This research aims to show the prophetic uses of rhetoric in the appropriate places to address the mind، and its uses in the present era، and that the Messenger of God - may God's prayers and peace be upon him - did not neglect the minds of the addressees، so the types of prophetic discourse، intended for rhetoric، and the importance of using it in his field ، The types of mental discourse in the year with its examples، the prophetic uses of mental discourse، and how it is used in the present era. This is because the Sunnis face accusations that it does not address the mind، but contradict it، and it came out of the following results:

- Highlighting the prophetic rational discourse from within the Sunnah's books in specialized studies for each of its types، and highlighting the significance of each speech، while employing it to suit the needs of the times.

- Warning educators to the importance of using the prophetic mental discourse of all kinds، so that young women understand that Islam has a great interest in the mind، and address it with everything that it can perceive.
- Publish these prophetic models of mental discourse among people، bring them closer to understandings، and stand up to them by using fragmented and brief syllables and messages، in a simple style that everyone understands، in the mass sites، to facilitate its transmission and understanding.

Keywords:

Mental discourse in the Prophetic Sunnah - the mind - the use of the mind - mental methods - the use of addressing the mind in education.

المقدمة:

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، نشهد أنه بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حتى أتاه اليقين، فصلوات الله عليه، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد:

فمن رحمة الله تعالى بعباده أن أرسل لهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب، ولم يتركهم هملا، بل عرفهم بنفسه سبحانه، وأرشدهم إلى عبادته جل وعلا، وجعل شريعته التي جاءت بها رسله محترمة لعقولهم، ومناسبة لفهومهم، فكان خطاب كل نبي {بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ} [إبراهيم:٤]، فقارعوا الحجة بالحجة، وقد ختم الله رسالاته برسالة خاتم المرسلين، فجعل دينه هو الذي لا يقبل الله من أحد سواه، وجعل شريعته مكملة للشرائع، فجاءت تامة كاملة:{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة:٣]، وقد ميز رسوله ﷺ بأن آتاه جوامع الكلم، فبلغ من البلاغة والفصاحة والتأثير والحجة ما قارع به المشركين، فخاطب عواطفهم وعقولهم.

ولازال خطابه ﷺ حجة وهدى ونبراسا للمؤمنين. فالخطاب أحد أهم وسائل التواصل بين البشر، بل منه ما هو سحر يسحر العقول، حتى قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا» ، وفي العصر الحديث غلب على

(1) أخرجه البخاري (19 /7) حديث (5146).

استخدام العقل، وجُعل ما ليس بدليل عقلي عقلا، وكل ما لا يوافق الأهواء بأنه لا يوافق العقل، واتهمت السنة بالجمود والبعد عن العقل.

ونظرًا لما جاء في هذا الاتهام للسنة، من أن خطابها خال من الأساليب العقلية أحببت أن أبرز في هذا البحث (الخطاب العقلي في السنة النبوية)، وأنه أحد أهم الأساليب التي استخدمها رسول الله ﷺ في مخاطبته للناس كل بحسب فهمه.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في اتهام السنة بأنها أهملت عقول المخاطبين، بينما رسول الله ﷺ لم يهمل عقولهم وفهومهم، بل استخدم ﷺ الخطاب العقلي في المواضع التي يناسبها مخاطبة العقل، وتتلخص المشكلة في السؤال الآتي:

هل استخدم النبي ﷺ الخطاب العقلي؟ وكيف يمكن استخدامه في العصر الحاضر؟

ويهدف هذا البحث إلى:

1. بيان المراد بالخطاب العقلي
2. بيان أهمية الخطاب العقلي.
3. أنواع الخطاب العقلي في السنة النبوية.
4. بيان الاستخدامات النبوية للخطاب العقلي.
5. بيان كيفية استخدامه في العصر الحاضر.

الدراسات السابقة:

لم أقف على بحث خاص يبرز نماذج من الخطاب العقلي في السنة، ومجالات استخدام النبي ﷺ لذلك، حيث جاءت عدة بحوث حول المنهج العقلي ولكنها لم تشير إلى ذلك وتبرزه، ومنها:

1. العقل في السنة النبوية: إسماعيل رضوان وآخر، مجلة الجامعة الإسلامية بفلسطين، مجلد 13، عدد2
2. العقل مفهومه وأهميته، دراسة تحليلية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية: علاء الدين عوض، مجلة جامعة أم درمان بالسودان، عدد22.

3. الهدي النبوي في تنمية العقل في السنة النبوية، دراسة موضوعية: خالد السراحنة، مجلة البحوث والدراسات الشرعية بمصر، مجلد 9، عدد89.

4. التربية العقلية في السنة النبوية، صحيح البخاري أنموذجا: فاطمة الفكي، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة أم درمان بالسودان، 2012م.

5. أحاديث العقل وأثرها في الفكر الإسلامي، دراسة حديثية فلسفية كلامية: محمد عبد الستار نصار، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة.

6. المنهج العقلي وأثره في الدعوة الى الله تعالى: عبد الله عبد الحي محمد عبد الرازق، إشراف: عرفه سالم حسن سيف الدين: 2006، القاهرة، رسالة ماجستير، بجامعة الازهر، مصر.

7. المنهج العقلي للدعوة من خلال الآيات المكية: إبراهيم علي مصطفى، 2018، السودان، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.

8. دعوة النبي بين المنهج العاطفي والعقلي في ضوء المعطيات المعاصرة، د.عبدالله الموسى، وقائع دورة مقتضيات الدعوة في ضوء المعطيات المعاصرة، تنظيم كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة، ولم أقف عليه مع طول بحث.

منهج البحث:

اتبعت في البحث المنهج التحليلي والاستنباطي.

إجراءات البحث:

قمت بجمع المادة العلمية وتحريرها واستنباط الأنواع والأساليب والنماذج منها، وكما اعتمدت في تخريج الأحاديث بعزوها إلى مصادرها المسندة بذكر الجزء والصفحة ورقم الحديث إن وجد، وما كان من خارج الصحيحين اجتهدت في الحكم عليه.

خطة البحث:

وكانت خطة البحث من مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة، وهي كالتالي:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وسبب اختياره والخطة المتبعة.

التمهيد: الخطاب النبوي وأنواعه.

المبحث الأول: المراد بالخطاب العقلي.

المبحث الثاني: أهمية الخطاب العقلي.

المبحث الثالث: أنواع الخطاب العقلي في السنة، وفيه مطالب:

المطلب الأول: المحاكمات العقلية.

المطلب الثاني: الأمثلة والتشبيهات.

المطلب الثالث: المناظرة والحوار.

المطلب الرابع: القصص وما فيها من حجج عقلية.

المبحث الرابع: استخدامات الخطاب العقلي في السنة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأسس المنهجية لاستخدام العقل في الخطاب العقلي الشرعي.

المطلب الثاني: مجالات استخدام الخطاب العقلي في السنة.

المبحث الخامس: استخدامات الخطاب العقلي النبوي في العصر الحاضر.

الخاتمة: وفيها خلاصة البحث والنتائج.

التمهيد: الخطاب النبوي وأنواعه.

تنوعت أساليب الخطاب التي استخدمها الرسول ﷺ في تبليغ رسالته، ويرجع هذا التنوع في الخطاب بحسب حال المخاطب بمراعاة عمره، أو إدراكه العقلي وفهمه، ومن حيث توجهه واعتقاده، ومن حيث انتماءه وبيئته، وظروفه الزمانية والمكانية والنفسية، وسماته الشخصية ومفاتيحها، والنظر بموضوع الخطاب وطبيعته؛ ليكون أدعى لقبول واقتناع المخاطب.

فلذا كان ﷺ (يحدث كل أحد على قدر فهمه، ولا يحدثه بما يُشتبه عليه، فيذهب في معناه إلى غير ما أريد به، قال ابن مسعود ﷺ:" مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً" [1] , [2].

وقد ترجم البخاري -رحمه الله- بقوله:" باب من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا. وقال علي ﷺ:" حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله" [3].

---

(1) مقدمة صحيح مسلم (1/ 9).

(2) انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن (3/ 655).

(3) أخرجه البخاري (1/ 37)(127).

قال المناوي-رحمه الله-:" لأن العقول لا تحتمل إلا قدر طاقتها، فإذا زيد عليها ما لا تحتمله استحال الحال من الصلاح إلى الفساد" (1).

فمراعاة أحوال الناس، واستيعاب عقولهم للأمر كان سنة نبوية في كل الأحوال، فعَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا-، قَالَتْ:" سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الجَدْرِ أَمِنَ البَيْتِ هُوَ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي البَيْتِ؟ قَالَ: «إِنَّ قَوْمَكِ قَصَّرَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ»، قُلْتُ: فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا؟ قَالَ: «فَعَلَ ذَلِكَ قَوْمُكِ، لِيُدْخِلُوا مَنْ شَاءُوا وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا، وَلَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ، أَنْ أُدْخِلَ الجَدْرَ فِي البَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالأَرْضِ» (2) . لأنه ربما أنكرت قلوبهم خراب الكعبة، فيوسوس لهم الشيطان ما يدخل عليهم في دينهم الفساد.

وقد بين رسول الله ﷺ هذا التنوع بين الناس في مستوى الفهم والادراك والاستجابة في مثل ضربه، فقال: «مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الهُدَى وَالعِلْمِ، كَمَثَلِ الغَيْثِ الكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ، قَبِلَتِ المَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الكَلَأَ وَالعُشْبَ الكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ، أَمْسَكَتِ المَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً وَلاَ تُنْبِتُ كَلَا ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ» (3).

وقد تنوع الخطاب النبوي لثلاثة أنواع:

1. **الخطاب العاطفي:** وهو الذي يخاطب القلب ويرتكز عليه، ويحرك الشعور والوجدان.

ويلاحظ استخدام النبي ﷺ الأسلوب العاطفي في الدعوة عن طريق الموعظة الحسنة، مع الرأفة والرحمة، والترغيب والترهيب، وغير ذلك، وهذا ظاهر في سنته عليه الصلاة والسلام (4).

ومن أمثلته ما رواه الْبَرَاء بْن عَازِبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «كَيْفَ تَقُولُونَ بِفَرَحِ رَجُلٍ انْفَلَتَتْ مِنْهُ رَاحِلَتُهُ، تَجُرُّ زِمَامَهَا بِأَرْضٍ قَفْرٍ لَيْسَ بِهَا طَعَامٌ وَلَا شَرَابٌ، وَعَلَيْهَا لَهُ طَعَامٌ وَشَرَابٌ، فَطَلَبَهَا حَتَّى شَقَّ عَلَيْهِ، ثُمَّ مَرَّتْ بِجِذْلِ شَجَرَةٍ فَتَعَلَّقَ زِمَامُهَا، فَوَجَدَهَا مُتَعَلِّقَةً بِهِ؟» قُلْنَا: شَدِيدًا، يَا رَسُولَ اللهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ :«أَمَا وَاللهِ لَلَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ، مِنَ الرَّجُلِ بِرَاحِلَتِهِ» (5) ، فهنا أثار رسول الله ﷺ عواطفهم، وحرك وجدان العصاة بالتوبة لفرح الله بتوبتهم وترغيبهم بذلك.

---

(1) السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير: العزيزي (4/ 193)

(2) أخرجه البخاري (2/ 146) (1584)

(3) أخرجه البخاري (1/ 27)(79) ومسلم (4/ 1787) (2282)

(4) انظر: المنهج العاطفي وأهميته في الدعوة: زاهدي: حافظ عبد المنان،(46) بتصرف، مجلة البصيرة، المجلد (7) العدد(1)

(5) أخرجه مسلم (4/ 2104) (2746)

2. **الخطاب الحسي:** وهو الذي يهتم بإثارة الحواس، ويعتمد على المشاهدات والتجارب.

وهو من أنواع الخطاب التي تعتمد على مشاهدة التطبيقات الشرعية للعبادات، أو التنبيه إلى النظر إلى آيات الله المشاهدة التي يغفل عنها [1].

كما فعل النبي ﷺ في تعليمه الصلاة؛ حيث قال ﷺ لِمَالِكِ بْنِ الحُوَيْرِثِ: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ، فَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ، وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» [2].

3. **الخطاب العقلي:** وهو المبني على البراهين المنطقية (الفلسفية)، والذي يخاطب العقل، ويدعو إلى التفكر والاعتبار والتدبر.

وقد (أثبت السلف أن من أدلة الشرع أدلة عقلية وأدلة نقلية، وهذه الأدلة الشرعية العقلية تحدثهم بمحاراة العقول، ولم تحدثهم بمحالاة العقول، ولذلك لما سئل أعرابي كيف عرفت أنَّه رسول الله ﷺ؟ قال:" ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به"، فهذا الأعرابي جعل مطابقة الحسن والقبح- الذي ركب الله في العقل ادراكه- لما جاء به الرسول= شاهدا على صحة رسالته، وعلما عليها، ولم يقل أن ذلك يقبح طريق الاستغناء عن النبوة بحاكم العقل)[3].

فجاءت الأدلة العقلية على أحسن بيان وأقومه، واستخلصوا منها الطرق المبنية على البراهين المنطقية التي تخاطب العقل. وهذا النوع من الخطاب هو مقصودنا.

المبحث الأول: المراد بالخطاب العقلي.

يعتمد الخطاب العقلي في تأثيره على العقل والفكر، ويسمى أيضا بالمنهج العقلي، أو المنهج العقلاني، أو المنهج العلمي، أو المنهج المنطقي.

وقد جاءت الدعوة في الإسلام لإعمال العقل، وذم المعطلين لعقولهم بشكل ظاهر، ونرى كثيرًا من آيات القرآن الكريم فيها دعوة الناس إلى التأمل والنظر والتدبر وإعمال العقل للوصول للحقائق، كما جاءت كثير من الآيات في ذم الذين يعطلون عقولهم عن التفكر السليم، حيث قال تعالى:{وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}[الحشر:21]، وقال تعالى:{إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} [الأنفال:22]،وقوله:{أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ}[الحج: 46]، وقوله:{أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ} [المؤمنون: 68].

---

(1) انظر: المدخل إلى علم الدعوة: البيانوني: محمد أبو الفتح، (198) وما بعدها بتصرف.

(2) أخرجه البخاري (8 / 9)(6008)

(3) انظر: مفتاح دار السعادة: ابن قيم بتصرف(117/2).

ولمعرفة المراد بالخطاب العقلي لابد من معرفة المراد بالخطاب، والمراد بالعقل.

فالمراد بالخطاب:

في اللغة: أصله من خطب، وخطب صار خطيبًا يحسن الكلام، وخاطبه: واجهه بالكلام. والخطاب: هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، والخطبة: اسم للكلام، وهو الذي يلقيه الخطيب ذو الخطابة القدير على التكلم على المنابر[1].

فمعنى الخطاب: هو الكلام الذي يقصد به الإفهام[2].

المراد بالعقل:

العَقْل في اللغة: ضد الحمق[3] ، وهو نقيض الجهل، فهو الحجر والنهى، تقول: عقل فلان عقلا فهو عاقل. وعقلت بعد الصبا، أي: عرفت الخطأ الذي كنت فيه[4] ، قال الراغب(502هـ):" العقل ما يُعقل به حقائق الأشياء" [5] .

والعقل: التثبت في الأمور وأصله المنع، لمنعه صاحبه مما لا يليق، وهو القوة المتهيئة لقبول العلم[6]. فيشمل العقل معنى الفهم والإدراك والفطنة والفقه والوعي والعلم.

وقد ورد استخدام العقل بمعنى الإدراك، قال الزهري– رحمه الله-: أخبرني محمود بن الربيع ﷺ، أنه عقل رسول الله ﷺ، وعقل مجةً مجها[7] في وجهه من بئرٍ كانت في دارهم" [8] .

قال ابن تيمية -رحمه الله-:" العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلا بذلك؛ بل هو غريزة في النفس، وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه؛ أمورا حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجدا وذوقا كما قد يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة." [9]

---

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور (361/1)، والمحكم والمحيط الأعظم: المرسي (122/5) ومعجم متن اللغة: أحمد رضا (296/2).
(2) الكليات: أبو البقاء (419).
(3) إصلاح المنطق: ابن السكيت(47).
(4) انظر: كتاب العين: الخليلي (1/ 159)، والإبانة في اللغة العربية: العوتبي (3/ 501).
(5) التعريفات الفقهية: البركاتي (ص: 149) .
(6) معجم متن اللغة: أحمد رضا (4/ 167) .
(7) دفعة من ماء صبها في وجهه من فيه.
(8) أخرجه البخاري (2/ 59)(1185) .
(9) مجموع الفتاوى لابن تيمية (3/ 339 – 338).

فالعقل آلة العلم، وميزانه الذي به يعرف صحيحه، من سقيمه، وراجحه، من مرجوحه، والمرآة التي يعرف بها الحسن والقبيح، والعقل مربي العلم، وسائسه[1].

فمعنى العقل هو: ملكة في النفس تستعد بها للعلوم والإدراكات، فبه يعلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها[2] ، فهو يدرك الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة [3].

المراد بالخطاب العقلي:

مما تقدم من المراد بالخطاب والعقل يمكنني القول بأن الخطاب العقلي هو: الكلام المبني على البراهين المنطقية – الفلسفية- التي تخاطب العقل بقصد الإفهام وإدراك العلوم، فيعلم منه المخاطب صفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، مما يدعو عقله إلى التفكر والاعتبار والتدبر.

المبحث الثاني: أهمية الخطاب العقلي.

الخطاب العقلي ضرورة بشرية، فاحترام العقل الإنساني من أولويات دعوة الرسل-صلوات الله وسلامه عليهم-، لذا لم يخلو الخطاب الشرعي من محادثة العقل وتبصيره، يقول ابن تيمية-رحمه الله-: "الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية، بل الرسل -صلوات الله عليهم- بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علما وعملا، وضربت الأمثال، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه، وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد، وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبينها رسله"[4].

فالخطاب العقلي وبلاغة التصوير اللفظي للأشياء تشد ذهن المستمع؛ لترسم مكونات الأحداث في عقله، كأنه يشاهد تلك الأحداث ويعايشها، فتتفاعل معها الألباب والعواطف، وربما تصور حلولًا ، مما يُحدث آثارًا في سلوكه نتيجة ما سمع[5] . وهذا الأثر في التفاعل والسلوك هو ما عبر عنه رسول الله ﷺ بالسحر في قوله: «إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا»[6].

---

(1) انظر: العقل والتفكير السليم عند ابن قيم: هلاوي (10).
(2) انظر: معجم متن اللغة: أحمد رضا (4/ 167)
(3) التعريفات الفقهية: البركاتي (149)
(4) الرد على المنطقيين لابن تيمية (382) .
(5) انظر: الآثار التربوية لدراسة اللغة العربية: الحازمي (471) .
(6) تقدم تخريجه

ومن هذا الأثر السلوكي تفاعل الصحابة قبل اسلامهم مع الخطاب العقلي، ومن أمثلة ذلك: قالَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ ﷺ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذِهِ الآيَةَ {أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخالقون أَمْ خَلَقُواْ السماوات والأرض بَل لاَّ يُوقِنُونَ} [الطور:36-35]؛ كَادَ قَلْبِي أَنْ يَطِيرَ"[1].

قال ابن تيميّة- رحمه الله-: "هذا تقسيم حاصر، يقول: أخُلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهذا أشدّ امتناعًا ، فعُلم أنّ لهم خالقًا خلقهم، وهو الله سبحانه، وإنّما ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليتبين أنّ هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن إنكارها، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدّعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه"[2] . فمن أمعن النظر، وردد الفكر، في معاني هذه الآيات ودلالاتها القاطعة علم أن الله تعالى هو خالق كل شيء، وأن كل نظرية أو عقيدة أو فكر لا يقر بهذه الحقيقة الدامغة فهو باطل.

فاستخدام القدرات العقلية العديدة والمتنوعة عند الإنسان، مثل: القدرة على الإدراك، والقدرة على التذكر، والقدرة على التخيل، والقدرة على الاستنباط والاستنتاج، والقدرة على التحليل، والقدرة على التركيب، والقدرة على الاستقراء، والقدرة على التكيف، والقدرة اللغوية، والقدرة الكتابية، والقدرة العددية أو الحسابية، والقدرة العملية، والقدرة الفنية أو الجمالية ونحوها[3] تجذب العقل، وتريه الحق والصواب.

فالمخاطبة هي الجسر الذي يصل بين الحياة والفكر، فالفكرة التي تجول في الذهن مجردة تنتقل إلى أذهان الآخرين بطريق المخاطبة[4] ، قال عمر بن الخطاب ﷺ في بيان أهمية اللغة في الخطاب العقلي: "تعلموا العربية فإنها تثبت العقول، وتزيد في المروءة"[5].

فعندما استخدم القرآن أسلوب سعة الخيال، وهو قدرة ذهنية فكرية متقدمة نجده صور المعاني وجسدها، فيصف أشياء بأخرى أكثر وضوحًا ، وأعذب معنى وأبلغ بيان، كما في قول الله تعالى:{حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ} [الحج:31]. لبيان عظم الشرك بالله وخطورته، فإن من يشرك بالله فمثله كمثل الشيء الذي سقط من السماء فتخطفه الطير، فتقطع أعضاء، كذلك المشرك إذا ترك الاعتصام بالإيمان تخطفه الشياطين من كل جانب، ومزقوه وأذهبوا عليه دينه ودنياه، وإما أن تأخذه عاصفة شديدة من الريح فتعلوا به في طبقات الجو، فتقذفه بعد أن تقطع أعضاءه في مكان بعيد جدًا[6].

وكذلك وصف الأعمال الخبيثة في هشاشتها وزوالها برماد اشتدت به الريح، والهموم المتلاحقة بأمواج

(1) أخرجه البخاري (6/ 140) (4854).
(2) الرد على المنطقيين: ابن تيمية (253).
(3) أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية: الزنتاني (419).
(4) الآثار التربوية لدراسة اللغة العربية: الحازمي (489).
(5) تاريخ عمر بن الخطاب: ابن الجوزي (222) .
(6) تيسير الكريم الرحمن: السعدي(319/3) .

وكذلك وصف الأعمال الخبيثة في هشاشتها وزوالها برماد اشتدت به الريح، والهموم المتلاحقة بأمواج البحر المتلاطمة، وظلمة الظلم بسواد الليل البهيم، في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ* أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ} [النور: 40-39] فمثل هذه الأمثلة تحدث أثرًا في القلب والسلوك، وسيأتي أمثلة للخطاب العقلي في السنة النبوية في المبحث الثالث والرابع.

المبحث الثالث: أنواع الخطاب النبوي العقلي.

تتنوع أساليب الخطاب بحسب الهدف منها، ولما كان الخطاب العقلي مقصده عقول الناس، فيصل بهم إلى القناعة العقلية، والحجة المنطقية- الفلسفية- للحقيقة الشرعية، كانت له الأساليب الخاصة به، والتي تميزه عن الخطاب العاطفي والحسي. وسأبين أنواع أساليب الخطاب النبوي العقلي في المطالب الآتية:

المطلب الأول: المحاكمات العقلية.

مما ورد في السنة النبوية من الخطاب العقلي محاكمة العقل، بحيث يكون هو الفيصل في النزاع، وهو الناطق على فساد الاعتقاد، وهذا النوع من الخطاب ورد كثيرا على لسان الأنبياء، فإبراهيم – عليه الصلاة والسلام- خاطب قومه بقوله:{قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ} [الأنبياء:63]،{فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [الأنعام:-76 79].

ونبينا محمدﷺ استخدم محاكمة العقل، فعندما كان يدعو الحصين والد عمران للإسلام؛ كان يستدرجه إلى الحق، ويريه سخافة الشرك، ويضعه أمام اعتراف صريح بالإيمان، فعن عمران بن حصينﷺ في قصة إسلام أبيه، وفيه: أن رسول اللهﷺ قَالَ: « يَا حُصَيْنُ، كَمْ إِلَهًا تَعْبُدُ الْيَوْمَ؟» قَالَ: سَبْعَةً فِي الْأَرْضِ، وَإِلَهًا فِي السَّمَاءِ. قَالَ: «فَإِذَا أَصَابَكَ الضُّرُّ مَنْ تَدْعُو؟» قَالَ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ. قَالَ: «فَإِذَا هَلَكَ الْمَالُ مَنْ تَدْعُو؟ » قَالَ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ. قَالَ: «فَيَسْتَجِيبُ لَكَ وَحْدَهُ، وَتُشْرِكُهُمْ مَعَهُ؟» قَالَ: «أَمَا رَضِيتَهُ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا، أَوَ تَخَافُ أَنْ يُغْلَبَ عَلَيْكَ؟ » قَالَ: لَا وَاحِدَةً مِنْ هَاتَيْنِ، وَعَرَفْتُ أَنِّي لَمْ أُكَلِّمْ مِثْلَهُ.... الحديث" [1].

(1) أخرجه ابن خزيمة في التوحيد (1/ 278) وابن قدامة في إثبات صفة العلو (75)(5) والذهبي في العلو (25)(44-43) من طريق عمران بن خالد

ويظهر استخدام المحاكمات العقلية جليا في القياس بشتى أنواعه، وقد كان الخطاب النبوي مليء بصور القياس، ويعتبر القياس أصل من الأصول المتفق عليها في الأحكام الفقهية، فليس في الشريعة ما يخالف القياس، ولا ما لا يعقل معناه [1] . ففي قوله تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء:59]، فـ{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ} تحيل على القرآن،{وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} تشير إلى السنة،{وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ} الإجماع،{فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} القياس [2].

بن طليق بن محمد بن عمران بن حصين، عن أبيه، عن أبيه، عن جده، بهذا اللفظ.

وأخرجه الدارمي في رده على بشر المريسي (1/ 227) والترمذي في السنن(5/ 397) (3483) وفي العلل الكبير (ص: 364) (677) وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (4/ 323) (2355) والروياني في المسند (1/ 105) (85) ابن الأعرابي في معجم (3/ 904) (1895) الطبراني في الدعاء(412) (1393) والمعجم الأوسط (2/ 280) (1985) المعجم الكبير للطبراني (18/ 174) (396) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (4/ 721) (1184) البيهقي في الأسماء والصفات (2/ 329) (894) وأبو نعيم في معرفة الصحابة (2/ 836)(2192) والذهبي في العلو (24)، حديث (45) والبزار في المسند (9/ 53) (3579) من طريق أبي معاوية الضرير، عن شبيب بن شيبة، عن الحسن، عن عمران بن حصين، به.

وأخرجه البزار في المسند (9/ 53) (3580) من طريق داود بن أبي هند، عن العباس بن عبد الرحمن، عن عمران بن حصين به.

وأخرجه البخاري معلقا في خلق أفعال العباد (43)

وهذه الأسانيد معلولة، فطريق عمران بن خالد بن طليق، ضعيف فيه:

عمران بن خالد الخزاعي، قال أبو حاتم: ضعيف، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به، وقال أحمد: متروك الحديث. وقال الذهبي: ضعيف. انظر: لسان الميزان (4/ 345) العلو للذهبي (23).

وخالد بن طليق بن محمد، قال الدارقطني: ليس بالقوي، وذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحا، وقال الساجي: صدوق يهم، والذي أتى منه روايته غير الثقات، وذكره ابن حبان في الثقات. انظر: ديوان الضعفاء للذهبي(111) المغني في الضعفاء له (203/1) ميزان الاعتدال له (633/1) لسان الميزان لابن حجر(2/ 379) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي (1/ 246)

طليق بن محمد عمران، عن أبيه منقطع، قال الدارقطني: لا يحتج به، ووثقه ابن حبان. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي (2/ 345)

وطريق أبي معاوية الضرير، ضعيف، فيه:

شبيب بن شيبة، قال يحيى بن معين: لم يكن بثقة، وقال أبو زرعة الرازي وأبو حاتم: ليس بالقوي، وضعفه النسائي والذهبي. انظر: سؤالات ابن الجنيد (294) الضعفاء لأبي زرعة الرازي (2/ 443) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (4/ 358) الضعفاء والمتروكون للنسائي (56) العلو للذهبي (24)

وكذلك إرسال الحسن، فهو لم يسمع من عمران بن حصين شيئا، قال أبو حاتم وابن معين: لا يصح له سماع عن عمران بن حصين. انظر: المراسيل لابن أبي حاتم (38،39) تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل للعلائي (69)

قال الترمذي:'' سألت محمدا عن هذا الحديث فلم يعرفه إلا من حديث أبي معاوية، قال محمد: وروى موسى بن إسماعيل هذا الحديث عن جويرية بن بشير، عن الحسن عن النبي –صلى الله عليه وسلم– مرسلا. قال أبو عيسى: وحديث الحسن عن عمران بن حصين في هذا أشبه عندي وأصح. وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه عن عمران بن حصين '' انظر: العلل الكبير للترمذي (364) (677)

وطريق داود بن أبي هند ضعيف، فيه:

العباس بن عبد الرحمن مولى الهاشميين، مستور لا يعرف، تفرد بالرواية عنه داود، ولم يؤثر فيه جرح أو تعديل.

انظر: الطبقات لخليفة (363) نقل النبال بمعجم الرجال للوكيل(2/256) المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير: الفالوجي(270/1)

وقد جاءت قصة إسلام الحصين مختصرة بلفظ آخر بإسناد صحيح عند عبد بن حميد (476)، وابن أبي عاصم في الآحاد(2354/4) (323) والنسائي في عمل اليوم (993) وابن حبان (899) والحاكم(510/1) والنسائي(993)، والطحاوي في شرح المشكل (526/2) من طرق عن منصور بن المعتمر، عن ربعي بن حراش، عن عمران، عن أبيه، به. قال الترمذي: ''روى إسرائيل ،عن منصور، عن ربعي بن حراش، عن عمران بن حصين، عن أبيه، عن النبي –صلى الله عليه وسلم– شيئا من هذا'' انظر: العلل الكبير للترمذي (364) (677)

(1) انظر: التحبير في شرح التحرير: للمرداوي (7/ 3539)، إعلام الموقعين عن رب العالمين (1/ 248).

(2) انظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: الزحيلي (1/ 133) .

وما ورد في السنة من علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها طردًا وعكسًا، ذكرها النبي ﷺ، ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدي أوصافها وعللها... وقد قرب النبي ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها وضرب لها الأمثال[1].

فالقياس هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي[2]، فإلحاق الأشباه والنظائر بأمثالها؛ لاتفاقهما في العلة، وبالتالي الحكم، ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين[3]، والقياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة هي التي علق الشارع بها الأحكام، وجعلها مؤثرة فيها طردًا وعكسًا[4].

والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه[5].

فقياس العلة: أن يكون الجامع هو العلة التي لأجلها شُرع الحكم في الأصل، وقياس الدلالة: أن يُجمع بينهما بدليل العلة، وقياس الشبه: أن يتجاذب الحادثة أصلان حاظر ومبيح، ولكل واحد من الأصلين أوصاف، فتلحق الحادثة بأكثر الأصلين شبهًا بها [6].

وأركان القياس أربعة، هي: علة الحكم، والحكم، والأصل (وهو المقيس عليه)، والفرع (وهو المقيس)[7].

وفي هذا النوع من الأدلة العقلية يقع الزلل لدي مدعي العلم، وكذلك مدعي العقلانية، فيقعون في أقيسة فاسدة لا تقوم على تحقيق أركان القياس المستقيم، فيقع أصحابها في الشبه وانتهاك للمحرمات ببعض الأقيسة الفاسدة، وهو مما يندرج تحت قول النبي ﷺ :« إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ، لا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ. أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ »[8].

فالنبي ﷺ شبه الواقع في الشبهات بالراعي يرعى حول الحمى، لذلك كلاهما يوشك أن يقع في الحرام، قال ابن تيمية(728هـ) - رحمه الله -:" ومن هذا الباب الشبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق والباطل، حتى تشتبه على بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل، والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات، لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه.

---

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم (1/ 251).
(2) مجموع الفتاوى: ابن تيمية (9/ 120).
(3) انظر: إعلام الموقعين : ابن قيم (2/ 248).
(4) إعلام الموقعين : ابن قيم (1/ 88).
(5) إعلام الموقعين : ابن قيم (2/ 251).
(6) إعلام الموقعين : ابن قيم (3/ 5).
(7) انظر: إعلام الموقعين : ابن قيم (2/ 256) أصول الفقه وابن تيمية: المنصور (1/ 379) .
(8) أخرجه البخاري(52/1) (20) ومسلم (1599/3) (1219) .

فمن عرف الفصل بين الشيئين: اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد، وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه، فلهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه، والقياس الفاسد"[1].

ولعلي أذكر للتمثيل على القياسات النبوية للخطاب العقلي كل مثال تحت نوعه من أنواع القياس، وهي كالتالي:

* **قياس الأَولى:** يعني أن حكم المقيس أولى من حكم المقيس عليه.

ومن أمثلته في الخطاب النبوي، حديث ابن عباسﷺ: أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ، جَاءَتْ إِلَى النَّبِيﷺ ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَ فَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً؟ اقْضُوا اللَّهَ؛ فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ»[2]. فحق الله ودينه أولى بالقضاء.

وقوله ﷺ في حديث الأمر بحفظ العورة، لما قال له معاوية بن حيدة ﷺ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَوْرَاتُنَا مَا نَأْتِي مِنْهَا وَمَا نَذَرُ؟ قَالَ:« احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ»، فَقَالَ: الرَّجُلُ يَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ؟ قَالَ: «إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَرَاهَا أَحَدٌ فَافْعَلْ». قُلْتُ: وَالرَّجُلُ يَكُونُ خَالِيًا، قَالَ:« فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ»[3] . فالحياء من الله في الخلوة أولى من الحياء من الناس.

* **القياس المساوي:** وهو تساوي حكم المقيس والمقيس عليه.

ومن أمثلته: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ ﷺ قَالَ: إِنَّ فَتًى شَابًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ فَزَجَرُوهُ وَقَالُوا: مَهْ. مَهْ. فَقَالَ:«ادْنُهْ، فَدَنَا مِنْهُ قَرِيبًا». قَالَ: فَجَلَسَ قَالَ:«أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ:«وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ». قَالَ:«أَفَتُحِبُّهُ لِابْنَتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ:«وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِبَنَاتِهِمْ». قَالَ:«أَفَتُحِبُّهُ لِأُخْتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ:«وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأَخَوَاتِهِمْ». قَالَ:«أَفَتُحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ:

---

(1) مجموع الفتاوى ابن تيمية (62/3)، وانظر: الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله: الجربوع (2/ 525، 526) .

(2) أخرجه البخاري (3/ 18) (1852).

(3) أخرجه أحمد (33/ 235) (20034) أبي داود (6/ 134) (4017) ابن ماجه (3/ 106) (1920) والترمذي (2769)، والنسائي في الكبرى (8972) البيهقي في السنن (1/199) و(2/225)، و (7/94)، وفي الشعب (7753) من طرق عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده به.

وأخرجه البخاري معلقا(1/ 64) وهو حديث حسن، قال ابن حجر:" وهو إسناد صحيح إلى بهز، وأما بهز فاختلف فيه، فوثقه علي بن المديني والنسائي ويحيى بن معين في رواية، وقال مرة: إسناد صحيح إذا كان من دون بهز ثقة، وقال أبو زرعة: صالح ليس بالمشهور، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال صالح بن محمد: إسناد أعرابي، وقال الحكم: كان من الثقات ممن يجمع حديثه، وإنما أسقط من الصحيح روايته عن أبيه عن جده لأنها شاذة لا متابع له عليها، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به، ولم أر له حديثا منكرا. وأما أبوه حكيم بن معاوية بن حيدة القشيري؛ فوثقه العجلي وابن حبان، وقال النسائي: ليس به بأس". تغليق التعليق (2/161-160).

«وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ». قَالَ:«أَفَتُحِبُّهُ لِخَالَتِكَ؟» قَالَ:لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ:«وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِخَالَاتِهِمْ» قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ:«اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ» فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ»[1].

ومحل الشاهد أن النبي ﷺ قاس له زنا الأجانب بمحارمه بزناه بالمرأة الأجنبية، فيتساوى محارم الشاب مع المرأة التي يُريد الزنا بها.

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلَامًا أَسْوَدَ، فَقَالَ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا أَلْوَانُهَا؟» قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَأَنَّى كَانَ ذَلِكَ؟» قَالَ: أُرَاهُ عِرْقٌ نَزَعَهُ، قَالَ: «فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ عِرْقٌ»[2] . فقد ساوى النبي ﷺ بين الغلام الأسود والجمل الأورق.

* **قياس الدِّلالة:** وهو اتفاق المقيس والمقيس عليه في العلة، لكن لا يكون الاتفاق واضحًا بينهما، حيث يُعرف ذلك بدليل العلة؛ لذلك سمي بقياس الدلالة؛ أي: لا يعرف إلا بدليلها؛ يعني: بأثر العلة[3].

عن أَنَس بْن مَالِكٍ ﷺ: أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ:« أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى رِجْلَيْهِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». قَالَ قَتَادَةُ: بَلَى وَعِزَّةِ رَبِّنَا»[4] ، فدلالة العلة وهي قدرة الله تعالى، فالذي جعله يمشي على الرجلين في الدنيا، قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة.

وعن أبي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: «لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ» فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا بَالُ إِبِلِي، تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ، فَيَأْتِي البَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا؟ فَقَالَ: «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ؟» [5] . فهنا دلالة العلة تثبت أن الاصابة بالمرض ابتداء، والعدوى كلها بتقدير الله.

---

(1) أخرجه أحمد في المسند (36/ 545) والطبراني في المعجم الكبير (8/ 162) وفي مسند الشاميين (2/ 139) وشعب الإيمان للبيهقي (7/ 295) من طرق عن حريز بن عثمان، عن سليم بن عامر، عن أبي أمامة به.

والطبراني في المعجم الكبير (8/ 183) وفي مسند الشاميين (2/ 373) عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عائذ، عن الهيثم بن حميد، عن العلاء بن الحارث، عن القاسم، عن أبي أمامة، به.

وحديث أبي أمامة صح إسناده عند أحمد، أما طريق الطبراني الثاني فضعيف لضعف شيخ الطبراني أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة الدمشقي، قال الذهبي في الميزان: له مناكير وبواطيل، قال أبو أحمد الحاكم: فيه نظر، وقال أبو الجهم: كان كبير فكان يلقن ما ليس من حديثه فيتلقن، ووصفه ابن أبي حاتم بالتدليس، وعده ابن حجر من المدلسين في المرتبة الأولى. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي (1/ 151) واللسان (1/295) (423-5/422) طبقات المدلسين لابن حجر (19) تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير التقريب: الوصابي (2/253)

(2) أخرجه البخاري (8/ 173) (6847) ومسلم (2/ 1137) (1500).

(3) انظر: مذكرة في أصول الفقه: الشنقيطي (322)

(4) أخرجه البخاري (6/ 109) (4760) ومسلم (4/ 2161) (2806)

(5) أخرجه البخاري (7/ 128) (5717) ومسلم (4/ 1742)(2220)

قال الطحاوي –رحمه الله-:» كان ما أصاب الأول، إنما كان بقدر الله عز وجل، كان ما أصاب الثاني، كذلك. فإن قال قائل، فنجعل هذا مضادا، لما روي عن النبي ﷺ: «لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»[1] .. قلت: لا، ولكن يجعل قوله: «لاَ عَدْوَى».. نفي العدوى أن يكون أبدا، ويجعل قوله: «لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ» على الخوف منه أن يورد عليه فيصيبه بقدر الله ما أصاب الأول، فيقول الناس أعداه الأول. فكره إيراد المصح على الممرض، خوف هذا القول»[2].

* **قياس الطرد:** وهو اطراد العلة في أي زمان ومكان، سمي بذلك لأن الحكم يطرد باطراد العلة[3].

ومثاله عَنْ خَبَّابِ بْنِ الأَرَتِّ، قَالَ: شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الكَعْبَةِ، قُلْنَا لَهُ: أَلاَ تَسْتَنْصِرُ لَنَا، أَلاَ تَدْعُو اللَّهَ لَنَا؟ قَالَ: «كَانَ الرَّجُلُ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهِ، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُشَقُّ بِاثْنَتَيْنِ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ مِنْ عَظْمٍ أَوْ عَصَبٍ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهِ لَيُتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرَ، حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ، لاَ يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ، أَوِ الذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»[4].

ففيه أن النصر من الله حليف لمن ثبت على دينه رغم الابتلاء، وهذه العلة مطردة في أي زمان ومكان.

* **وقياس العكس:** هو عكس الحكم، وهو ما يسمى بقياس الخلف، ويعبر عنه بمفهوم المخالفة[5].

مثاله في الخطاب النبوي: ما رواه أبو ذر ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: « وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ»[6]، والمفهوم أنه إن وضعها في حلال يُؤجَر، فتذكير الرسول ﷺ بالأجر الذي يأخذه المتعفف بالزواج في مقابل الزاني عبارة عن منطق شرعي، يفهمه المسلم، وقد فهمه الصحابة -رضي الله عنهم-.

* **القياس الضمني:** يكون الفعل فيه ضمنيًا وتبعًا وفي الفرع قصدًا، فكان في قياسه قياس الفعل القصدي على الفعل الضمني، ومن القياس الضمني يعلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده[7].

---

(1) أخرجه مسلم (4/ 1743) (2221)

(2) شرح معاني الآثار: الطحاوي (4/ 310)

(3) انظر: مذكرة في أصول الفقه: الشنقيطي (313)

(4) أخرجه البخاري (4/ 201)(3612)

(5) انظر: الأحكام في أصول الأحكام: الآمدي(183/3) البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي(60/7)

(6) أخرجه مسلم (2/ 697)) 1006) .

(7) انظر: الكافي شرح البزودي: السِّغْنَاقي (2/ 1049) ، إيضاح المحصول من برهان الأصول: المازري (207)

ومثاله ما رواه أبو هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «مَنْ أَكَلَ نَاسِيًا، وَهُوَ صَائِمٌ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ»[1] ، فقد قاس ﷺ ضمنا الصائم الذي أكل وشرب ناسيا، على الصائم الذي لم يأكل ولم يشرب من حيث صحة صومه.

المطلب الثاني: الأمثلة والتشبيهات.

لفظ "مَثَل" و "مِثْل" بمعنى: شَبَه، وشِبْه، أي النظير المشابه[2] ، وترد في اللغة بمعنى وصف، وأن الوصف هو الأصل في قصد التمثيل، وقد وردت بهذا المعنى في القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وأن الأقرب تفسيرها به إذا اقترنت بكاف التشبيه[3].

كما أن الأمثال التشبيهية قد تأتي بغير لفظ "مثل" فقد تصاغ بأداة من أدوات التشبيه أو بدونها[4].

يعتبر التشبيه والتمثيل نوع من أنواع الأقيسة العقلية، بل التمثيل أقوى وأكثر يقينًا من القياس، لأنه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية، فمن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف[5]. قال ابن تيمية -رحمه الله-:" وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصة بمنطق اليونان، وإن كان فيه قسط منها، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل، وهي أكمل، والميزان القدر المشترك، وهو الجامع وهو الحد الأوسط"[6].

ويقوم المثل القياسي على مقومات هامة، بها اكتسبت الأمثال تلك الخاصية المؤثرة في البيان والإقناع، وأهم مقومات الأمثال القياسية: القياس، والحكمة.

أما القياس: فيتضمنه المثل من حيثُ وضعه اللغوي، وأسلوبه الذي يقوم على التشبيه، أو أنه يستلزم القياس حيث لا يتم قصد المتكلم ولا اعتبار المخاطب إلا بإجراء القياس.

وأما الحكمة: فهي المعاني والنتائج والأحكام والعبر والبراهين.. ونحوها التي يتضمنها المثل[7].

وأسلوب المثل له خطره بين فنون القول، وقدرته على التأثير التي يستمدها من خصائصه المميزة، ويستفاد منه أمور كثيرة:

---

(1) أخرجه البخاري (8/ 136) (6669)

(2) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير (4/ 295) القاموس المحيط: الفيروزآبادي (1297)

(3) انظر: الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله: الجربوع (1/ 61)

(4) انظر: كتاب أمثال الحديث للقاضي الرامهرمزي(124)، الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله: الجربوع (1/ 67)

(5) انظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين: مصطفى حلمي (239)

(6) الرد على المنطقيين: ابن تيمية (383).

(7) الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله: الجربوع (1/ 93).

أولها: تقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس، فإن الأمثال تصور المعاني بصورة الأشخاص؛ لأنها أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ومن ثم كان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالمشاهد[1]. فيريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في محضر المتيقن، والغائب كأنه مشاهد وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجامح الأبي[2]. {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [الحشر: 12].

وثانيها: أن للأمثال قدرة على الاستحواذ على المشاعر، وإيقاظ النفوس، وتحديد نشاطها، فالإنسان يميل بطبيعته إلى الاستشهاد بالأمثال لما يرى فيها من جمال حكمتها ورشاقة لفظها، وإصابتها المعنى، وطرافتها التي تتجدد ولا تبلى، مما نرى أثره في وجوه السامعين لها، وإقبالهم عليها، وتسليمهم بحكمها[3].

وثالثها: أن المثال وسيلة من وسائل الإقناع، فإن المورد للمثل إنما هو في الحقيقة يقيس الأمر على أمر معروف عند من يخاطبه، ومسلم لديه، ومن ثم لزم التسوية بينهما في الحكم، وتحقق الإلزام به[4].

رابعها: التذكير والوعظ والحث والزجر والاعتبار والتقرير من خلال ضرب الأمثال.

خامسها: اشتمالها على بيان تفاوت الأجر، وعلى المدح والذم، وعلى الثواب والعقاب، وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره، وعلى تحقيق أمر وإبطال أمر[5].

سادسها: أنها أقرب إلى تعقل المرء وفهمه وضبطه واستحضاره له باستحضار نظيره؛ فإن النفس تأنس بالنظائر والأشباه الأنس التام، وتنفر من الغربة والوحدة وعدم النظير؛ فكلما ظهرت لها الأمثال ازداد المعنى ظهورا ووضوحا، فالأمثال شواهد المعنى المراد، ومزكية له، {كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ} [الفتح: 29]، وهي خاصة العقل ولبه وثمرته[6].

ومن الأمثال والتشبيهات النبوية للخطاب العقلي النبوي حسب أنواع التمثيل:

*** الأمثال الصريحة:**

يكون التمثيل والتشبيه صريحا جليا بلفظ المثل، أو ما يدل على التشبيه[7] ، وهي كثيرة، ومن أمثلته:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال:« أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهَرًا بِبَابِ أَحَدِكُمْ

(1) انظر: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي (4/ 45).
(2) انظر: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي (45/4) تفسير الكشاف: الزمخشري (72/1) بدائع الفوائد: ابن قيم (4/ 9).
(3) السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي: أحمد علوش (523، 524)
(4) المرجع السابق
(5) انظر: بدائع الفوائد: ابن قيم (4/ 9)
(6) انظر: إعلام الموقعين : ابن قيم (1/ 182).
(7) انظر: مباحث في علوم القرآن: القطان (295).

يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ: ذَلِكَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ» قَالُوا: لاَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا، قَالَ: «فَذَلِكَ مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ، يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الخَطَايَا» [1].

فمثل ﷺ التطهر من الذنوب والخطايا بالوضوء، بالتطهر من الأوساخ بالاغتسال بالماء، وهو تصوير مقنع للعقل، فالقذر المعنوي كالقذر الحسي كلاهما يحتاج إلى تنظيف وإزالة.

وعَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لاَ يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ المُسْلِمِ، فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ» فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ البَوَادِي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، فَاسْتَحْيَيْتُ، ثُمَّ قَالُوا: حَدِّثْنَا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «هِيَ النَّخْلَةُ»[2].

فلأن بركة المؤمن عامة في جميع الأحوال، ونفعه مستمر له ولغيره، حتى بعد موته، مثل ﷺ المؤمن في كثرة خيره ونفعه، وحاجة الناس إليه، وانتيابهم له لمنافعهم به، بالنخلة في ذلك فبركة النخل كامنة في جميع أجزائها، مستمرة في جميع أحوالها[3].

فهذا تمثيل يقنع العقل بأهمية تقوية المؤمن لإيمانه، واهتمامه بالأخلاق والآدب التي تزيده إيمانا.

عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قال:" جَاءَتْ مَلاَئِكَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ نَائِمٌ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّهُ نَائِمٌ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ العَيْنَ نَائِمَةٌ، وَالقَلْبَ يَقْظَانُ، فَقَالُوا: إِنَّ لِصَاحِبِكُمْ هَذَا مَثَلًا، فَاضْرِبُوا لَهُ مَثَلًا، فَقَالُوا: مَثَلُهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا، وَجَعَلَ فِيهَا مَأْدُبَةً، وَبَعَثَ دَاعِيًا، فَمَنْ أَجَابَ الدَّاعِيَ دَخَلَ الدَّارَ وَأَكَلَ مِنَ المَأْدُبَةِ، وَمَنْ لَمْ يُجِبِ الدَّاعِيَ لَمْ يَدْخُلِ الدَّارَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنَ المَأْدُبَةِ، فَقَالُوا: أَوِّلُوهَا لَهُ يَفْقَهْهَا، .. فَقَالُوا: فَالدَّارُ الجَنَّةُ، وَالدَّاعِي مُحَمَّدٌ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فَمَنْ أَطَاعَ مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَى مُحَمَّدًا -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمُحَمَّدٌ ﷺ فَرْقٌ بَيْنَ النَّاسِ"[4].

وهذا مثل لدعوة النبي ﷺ، والفوز بالاستجابة لها، والوصول إلى الجنة بها[5]. وهذا تصوير يقنع العقل بإثارة تخيله للأمثلة الحسية، مما يستثيره ويحثه على الإيمان، إذ يدرك العاقل أنه طريق الفوز والنجاة.

وقوله:« القلب يقظان» تمثيل، ويراد به حياة القلب وصحة خواطره[6]، وهو من الأمثلة الكامنة.

وعَنْ النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ ﷺ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا، وَعَلَى جَنْبَتَيْ الصِّرَاطِ سُورَانِ، فِيهِمَا أَبْوَابٌ مُفَتَّحَةٌ، وَعَلَى الْأَبْوَابِ سُتُورٌ مُرْخَاةٌ، وَعَلَى بَابِ الصِّرَاطِ دَاعٍ يَقُولُ: أَيُّهَا النَّاسُ،

(1) أخرجه البخاري (1/ 112)(528) ومسلم (1/ 462) (667)
(2) أخرجه البخاري (1/ 22) (61) ومسلم (4/ 2164)(2811)
(3) انظر: إعلام الموقعين :ابن قيم(1/ 177) تحفة الأحوذي: المباركفوري(8/ 135).
(4) أخرجه البخاري (9/ 93)(7281).
(5) أمثال الحديث للمرامهرمزي (17)، إعلام الموقعين : ابن قيم (1/ 177)
(6) المرجع السابق، وسيأتي الكلام على الأمثلة الكامنة.

ادْخُلُوا الصِّرَاطَ جَمِيعًا، وَلَا تَتَعَرَّجُوا، وَدَاعٍ يَدْعُو مِنْ فَوْقِ الصِّرَاطِ، فَإِذَا أَرَادَ يَفْتَحُ شَيْئًا مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ، قَالَ: وَيْحَكَ لَا تَفْتَحْهُ، فَإِنَّكَ إِنْ تَفْتَحْهُ تَلِجْهُ، وَالصِّرَاطُ الْإِسْلَامُ، وَالسُّورَانِ حُدُودُ اللَّهِ، وَالْأَبْوَابُ الْمُفَتَّحَةُ مَحَارِمُ اللَّهِ، وَذَلِكَ الدَّاعِي عَلَى رَأْسِ الصِّرَاطِ كِتَابُ اللَّهِ، وَالدَّاعِي مِن فَوْقَ الصِّرَاطِ وَاعِظُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ»[1].

وهذا مثل في وضوح الحق وظهور معالم الإسلام لمن أراد قصدها، وعدل عن طريق الشبه والريب مفارقا لها [2] . فيدرك العقل، ويتأمل العارف قدر هذا المثل، وليتدبره حق تدبره، ويزن نفسه، وينظر أين هو منه؟ [3] .

عَنْ أَبِي مُوسَى ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ:« إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ: يَا قَوْمِ، إِنِّي رَأَيْتُ الجَيْشَ بِعَيْنَيَّ، وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ العُرْيَانُ، فَالنَّجَاءَ، فَأَطَاعَهُ طَائِفَةٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَأَدْلَجُوا، فَانْطَلَقُوا عَلَى مَهَلِهِمْ فَنَجَوْا، وَكَذَّبَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ، فَأَصْبَحُوا مَكَانَهُمْ، فَصَبَّحَهُمُ الجَيْشُ فَأَهْلَكَهُمْ وَاجْتَاحَهُمْ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ أَطَاعَنِي فَاتَّبَعَ مَا جِئْتُ بِهِ، وَمَثَلُ مَنْ عَصَانِي وَكَذَّبَ بِمَا جِئْتُ بِهِ مِنَ الحَقِّ»[4] ، وجاء عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- أن رسول الله ﷺ قال: «أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلًا بِالوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُغِيرَ عَلَيْكُمْ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟» قَالُوا: نَعَمْ، مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ إِلَّا صِدْقًا، قَالَ: «فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»[5] ، وعن زُهَيْرِ بْنِ عَمْرٍو، وَقَبِيصَةَ بْنِ مُخَارِقٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قال:« إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ رَأَى الْعَدُوَّ، فَانْطَلَقَ يَرْبَأُ أَهْلَهُ، فَخَشِيَ أَنْ يَسْبِقُوهُ، فَجَعَلَ يَهْتِفُ، يَا صَبَاحَاهُ» [6].

---

(1) أخرجه أحمد (29/ 181) والمروزي في السنة (11 /18)(17)والآجري في الشريعة(296/1)(15) والطحاوي في المشكل (390/5)(2142) والحاكم في المستدرك(144/1) والبيهقي قي الشعب (280/3)(6821) من طرق عن الليث بن سعد،

وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة(14/1) (19) والمروزي في السنة(18/11) (16) وابن بطة في الإبانة(296/1) (131) والآجري في الشريعة (294/1) (14) والطحاوي في شرح المشكل(390/5) (2141) والطبراني في مسند الشاميين (176/3) (2022) الحاكم في المستدرك (144/1) والرامهرمزي في الأمثال(13) (3) من طرق عن أبي صالح عبد الله بن صالح، وأخرجه الحاكم (144/1) من طريق ابن وهب، جميعهم الليث وأبو صالح وابن وهب، عن معاوية بن صالح، وأخرجه أحمد(184/29) والترمذي(2859/5) (144) وابن أبي عاصم في السنة(1/14) (18) والمروزي في السنة (18/11) (18) والطحاوي في شرح المشكل (391/5) (2143) والطبراني في مسند الشاميين (180/2) (1147) والحاكم في المستدرك (144/1) والرامهرمزي في الأمثال (329) (280) والبيهقي في الكبرى(123/10) (11169) من طرق عن بقية بن الوليد، عن بحير بن سعد، عن خالد بن معدان،كلاهما معاوية وخالد، عن عبدالرحمن بن جبير، عن أبيه، عن النواس بن سمعان به.

وهو حديث صحيح، قال الحاكم بعد طريق الليث: على شرط مسلم ولا علة له، ووافقه الذهبي: المستدرك (1/ 144) وأما طريق بقية، ففيه بقية بن الوليد وهو مدلس، إلا أنه صرح بالتحديث عند ابن أبي عاصم والمروزي، فضلا عن روايته عن بحير بن سعد، قَالَ الأَثْرَمُ: قُلْتُ لأَحْمَدَ: هَذَا إِسْنَادٌ جَيِّدٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، وقال أحمد: بقية إذا حدث عن قوم ليسوا بمعروفين فلا تقبلوه، وإذا حدث بقية عن المعروفين، مثل بحير بن سعد وغيره قبل، وقال أبو إسحق الفزاري: خذوا عن بقية ما حدثكم عن الثقات.

انظر: الضعفاء الكبير للعقيلي(162/1) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله(478/2) سنن الترمذي(144/5) تعليقة على العلل لابن أبي حاتم(158).

(2) أمثال الحديث للرامهرمزي (15).

(3) إعلام الموقعين : ابن قيم (1/ 178).

(4) أخرجه البخاري (9 / 93)(7283) صحيح مسلم (4 / 1788) (2283)

(5) أخرجه البخاري (6/ 111) (4770) مسلم (1/ 193) (208) .

(6) أخرجه مسلم (1/ 193) (207).

ففيها مثل ﷺ حاله في الدعوة وحال المدعوين في الاستجابة بمنذر قومه من العدو، فالرجل إذا أراد إنذار قومه وإعلامهم بما يوجب المخافة نزع ثوبه وأشار به إليهم إذا كان بعيدًا منهم؛ ليخبرهم بما داهمهم؛ لأنه أبين للناظر وأغرب وأشنع منظرا، فهو أبلغ في استحثاثهم على التأهب للعدو، فكان كمن يقول أدركني جيش العدو فأخذ ثيابي، فأنا أنذركم عريانا.

فإن أخذوا بتحذيره نجوا، وإن تركوا تحذيره هلكوا، فكذلك حال من أطاع الرسولﷺ واتبعه النجاة، وحال من عصاه وخالفه الهلاك.

فهي تقرب للعقل فهم نتائج الطاعة لمن كانت الصورة غائبة عنه، فليس كل مالم نشاهده غير واقعي، فهم لم يشاهدوا العدو رغم أنه واقعي، فالثقة بالنذير دعتهم لتصديقه وأخذ تحذيره على محمل الجد، رغم عدم رؤيتهم للعدو اعتمادا على الثقة والتصديق، وكذلك سماعهم لخبره ﷺ بالتحذير من الهلاك بسب الشرك بالعذاب[1].

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ :« لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ، الَّذِي يَعُودُ فِي هِبَتِهِ كَالكَلْبِ يَرْجِعُ فِي قَيْئِهِ»[2].

جاء الزجر عن الرجوع في الهبة أو الصدقة بهذا التصوير الرائع، فمثل ﷺ بتمثيل يوقع في النفس بغض هذا الصنيع، فالراجع في هبته يشبه الحيوان، وأي حيوان! إنه الكلب، فشبه ﷺ حالة الرجوع في الهبة بأبشع المناظر وأقذرها؛ إنها صورة تأنف منها الطباع السليمة، وتنفر منها النفوس المستقيمة، ويستقذرها أولو الألباب والعقول، وأصحاب الإحساس المرهف.

وبهذا المثل يقتنع الناس بعقولهم بقباحة هذا التصرف.

عن النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:" مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنْ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا"[3].

وبهذا المثل يقتنع السامع عقلا بأهمية الانكار على السفهاء، وإلا غرقت سفينة المجتمع.

* **الأمثال الكامنة:** وهي التي لم يصرح فيها بلفظ التمثيل، ولكنها تدل على معان رائعة في إيجاز، يكون لها وقعها إذا نقلت إلى ما يشبهها[4]، ومن الأمثال الكامنة:

---

(1) انظر: سماحة الإسلام في الدعوة إلى الله والعلاقات الإنسانية منهاجا وسيرة: المطعني (118)

(2) أخرجه البخاري (3 / 164)(2622) ومسلم (3/ 1241)(1622).

(3) أخرجه البخاري (3/ 139) (2493).

(4) انظر: مباحث في علوم القرآن: القطان (295).

ففيها مثل ﷺ حاله في الدعوة وحال المدعوين في الاستجابة بمنذر قومه من العدو، فالرجل إذا أراد إنذار قومه وإعلامهم بما يوجب المخافة نزع ثوبه وأشار به إليهم إذا كان بعيدًا منهم؛ ليخبرهم بما داهمهم؛ لأنه أبين للناظر وأغرب وأشنع منظرا، فهو أبلغ في استحثاثهم على التأهب للعدو، فكان كمن يقول أدركني جيش العدو فأخذ ثيابي، فأنا أنذركم عريانا.

فإن أخذوا بتحذيره نجوا، وإن تركوا تحذيره هلكوا، فكذلك حال من أطاع الرسولﷺ واتبعه النجاة، وحال من عصاه وخالفه الهلاك.

فهي تقرب للعقل فهم نتائج الطاعة لمن كانت الصورة غائبة عنه، فليس كل مالم نشاهده غير واقعي، فهم لم يشاهدوا العدو رغم أنه واقعي، فالثقة بالنذير دعتهم لتصديقه وأخذ تحذيره على محمل الجد، رغم عدم رؤيتهم للعدو اعتمادا على الثقة والتصديق، وكذلك سماعهم لخبره ﷺ بالتحذير من الهلاك بسب الشرك بالعذاب[1].

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-:« لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ، الَّذِي يَعُودُ فِي هِبَتِهِ كَالكَلْبِ يَرْجِعُ فِي قَيْئِهِ»[2].

جاء الزجر عن الرجوع في الهبة أو الصدقة بهذا التصوير الرائع، فمثل ﷺ بتمثيل يوقع في النفس بغض هذا الصنيع، فالراجع في هبته يشبه الحيوان، وأي حيوان! إنه الكلب، فشبه ﷺحالة الرجوع في الهبة بأبشع المناظر وأقذرها؛ إنها صورة تأنف منها الطباع السليمة، وتنفر منها النفوس المستقيمة، ويستقذرها أولو الألباب والعقول، وأصحاب الإحساس المرهف.

وبهذا المثل يقتنع الناس بعقولهم بقباحة هذا التصرف.

عن النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:" مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنْ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا"[3].

وبهذا المثل يقتنع السامع عقلا بأهمية الانكار على السفهاء، وإلا غرقت سفينة المجتمع.

* **الأمثال الكامنة:** وهي التي لم يصرح فيها بلفظ التمثيل، ولكنها تدل على معان رائعة في إيجاز، يكون لها وقعها إذا نقلت إلى ما يشبهها ، ومن الأمثال الكامنة:

---

(1) انظر: سماحة الإسلام في الدعوة إلى الله والعلاقات الإنسانية منهاجا وسيرة: المطعني (118)

(2) أخرجه البخاري (3/ 164)(2622) ومسلم (3/ 1241)(1622).

(3) أخرجه البخاري (3/ 139) (2493).

قول رسول الله ﷺ:" قَالَ اللَّه تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِي غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ" (1).

مثل الاشراك مع الله بالشراكة الدنيوية، وجعل النتيجة والحكم هي استغناؤه جل وعلا عن المشركين، كما يستغني أحد الشركاء عن فوائد الشركة ويتركها بالكلية، وهذا تصوير للعقل بخطر الشرك، وما ينتج عنه من خسارة وإفلاس.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، أن النَّبِيُّ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ، وَكَانَ غُلاَمٌ يَحْدُو بِهِنَّ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ، فَقَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «وَيْحَك يَا أَنْجَشَةُ، رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالقَوَارِيرِ»(2) . فهنا قال ﷺ ما معناه: اجعل سيرك على مهل، فإنك تسير بالقوارير، فسقهن كسوقك بالقوارير، فكنى عن ذكر النساء بالقوارير لأنهن أشبهنها بالرقة واللطافة وضعف البنية (3) .

هذا التصوير يقنع السامع بالأمر، ويصور له درجة ضعف ورقة النساء المستلزمة للمراعاة والإحسان.

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214]، - وفيه قال:- يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا فَاطِمَةُ، أَنْقِذِي نَفْسَكِ مِنَ النَّارِ، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا، غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِمًا سَأَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا» (4) . والبلال: الماء، والمعنى: سأصلها، شبهت قطيعة الرحم بالحرارة، ووصلها بإطفاء الحرارة ببرودة، ومنه بلوا أرحامكم أي صلوها(5).

عَنْ أُسَامَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قَالَ: أَشْرَفَ النَّبِيُّ ﷺ، عَلَى أُطُمٍ مِنَ الآطَامِ، فَقَالَ: «هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى؟ إِنِّي أَرَى الفِتَنَ تَقَعُ خِلاَلَ بُيُوتِكُمْ مَوَاقِعَ القَطْرِ»(6).

و(الأطم) البناء مرتفع، وهو القصر والحصن وجمعه آطام(7) . فهنا مثل ﷺ قرب وقوع الفتن، وقرب مكان حدوثها، ومصادرها بالقطر، فمواقع المطر كثيرة، وتعم الناس لا تختص بها طائفة.

ففي هذا التشبيه اقناع للعقل بخطورة الفتن، لقربها، وتنوعها، ووجوب الحذر منها.

---

(1) أخرجه مسلم (4/2289) (2985).
(2) أخرجه البخاري (8/ 35) (6149) ومسلم (4/ 1811) (2323)
(3) أمثال الحديث: الرامهرمزي (123)
(4) أخرجه مسلم (1/ 192) (204)
(5) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير (1/ 153)
(6) أخرجه البخاري (4/ 198) (3597) ومسلم (4/ 2211) (2885)
(7) انظر: الفائق في غريب الحديث: الزمخشري (1/ 47) النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير (1/ 54).

المطلب الثالث: المناظرة والحوار.

وهو أسلوب دعوي فطري، استعمله الأنبياء، وحاوروا أقوامهم والمخالفين لإقامة الحجة وبيان المحجة، وإنما كان ضمن المنهج العقلي لاعتماده على العلم وإقامة الأدلة؛ لإقناع وإفحام الخصم، قال تعالى: {وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل:125]

فلا يكون جدل أو مناظرة أو حوار دون العلم والمعرفة المعتمدة على العقل؛ لأن المقصود إقامة الحجة على الخصم وإفحامه إن أمكن، لأن الأصل في أسلوب الجدل أن تكون الحجة واضحة، وأن لا يترك للمجادل حجة يتمسك بها، أو شبهة يستدل بها على باطله، حيث قال الله تعالى عن محاجة إبراهيم-عليه السلام- للنمرود وإفحامه {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ} [البقرة: 258].

لذا استخدم الأنبياء الجدل في دعوتهم، قال تعالى:{قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا} [هود:32]. قال ابن تيمية –رحمه الله-:" فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفي بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين" (1).

وقد حاور رسول الله ﷺ الحصين والد عمران؛ حيث يستدرجه إلى الحق، ويضعه أمام اعتراف بالإيمان، فعن عمران بن حصينﷺ في قصة إسلام أبيه، وفيه: أن رسول الله ﷺ قَالَ: « يَا حُصَيْنُ، كَمْ إِلَهًا تَعْبُدُ الْيَوْمَ؟» قَالَ: سَبْعَةً فِي الْأَرْضِ، وَإِلَهًا فِي السَّمَاءِ. قَالَ: «فَإِذَا أَصَابَكَ الضُّرُّ مَنْ تَدْعُو؟» قَالَ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ. قَالَ: « فَإِذَا هَلَكَ الْمَالُ مَنْ تَدْعُو؟ » قَالَ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ. قَالَ: «فَيَسْتَجِيبُ لَكَ وَحْدَهُ، وَتُشْرِكُهُمْ مَعَهُ؟» قَالَ: «أَمَا رَضِيتَهُ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا، أَوَ تَخَافُ أَنْ يُغْلَبَ عَلَيْكَ؟» قَالَ: لَا وَاحِدَةً مِنْ هَاتَيْنِ، وَعَرَفْتُ أَنِّي لَمْ أُكَلِّمْ مِثْلَهُ .... الحديث" (2) ؛ فنراه ﷺ يعيش مع واقع حصين، ويسأله فيها إلى أن تحقق لدعوته ما يريد (3).

فأسلوب الحوار يعد من أهم أساليب التربية وأفضلها؛ ذلك لأنه يترك المجال للأطراف المتحاورة لإبداء وجهات النظر، وتبادل الآراء، وتلاقح الأفكار، ويمكن بيان هذه الأهمية لأسلوب الحوار في النقاط الآتية:

1. له أثرًا كبيرًا في إقناع الطرف المقابل بالحق الذي ندعو إليه، وتصحيح المفاهيم لديه.
2. يقضي على المشاكل والخلافات أو يخفف منها. بحيث تتقارب وجهات النظر، وتقل الخلافات بين البشرية، وهو فرصة كبيرة لدعوة الناس إلى الإسلام.

---

(1) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية (1/ 357)

(2) تقدم تخريجه.

(3) السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي: أحمد علوش (491)

3. يزيد تماسك المجتمع، بالقضاء على المشاكل والعقبات التي تعيق اجتماع الكلمة، وتوحيد الصف.

4. يساعد الفرد على إبداء الرأي والتعبير عن وجهات النظر، مما يكسبه الجرأة والثقة بالنفس، ويزيد الفرد في حصيلته الثقافية، كما يكسبه كما من الآداب، في حسن الاستماع والمحادثة، وفي حسن المجالسة والمعاشرة، ويغذيه بالصبر والنظر في عواقب الأمور.

5. ينمي عند الفرد مهارة التفكير، من خلال الحراك الثقافي والفكري في أثناء ممارسته للحوار، وخاصة عند احتكاكه بأصحاب الخبرة والعلم والمعرفة، لذلك نجد صغار الصحابة امتازوا برجاحة العقل وصفاء الذهن، من خلال مجالستهم النبي ﷺ والصحابة -رضوان الله عليهم-.

6. يعين المسلم في التغلب على بعض الصفات المذمومة، كالحسد والبغضاء والشحناء. فهذه الصفات تنشأ أحيانًا من سوء ظن، أو فهم خاطئ، أو من خطأ غير مقصود، فإذا ما جاء المسلم إلى أخيه، حاوره في ذلك الأمر حتى يتبين له، ويذهب ما بنفسه من شر[1].

ومن نماذج الحوار العقلي في السنة النبوية:

حديث أَبِي أُمَامَةَ ﷺ، قَالَ: إِنَّ فَتًى شَابًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ فَزَجَرُوهُ وَقَالُوا: مَهْ. مَهْ. فَقَالَ: «ادْنُهْ، فَدَنَا مِنْهُ قَرِيبًا». قَالَ: فَجَلَسَ قَالَ: «أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِابْنَتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِبَنَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِأُخْتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأَخَوَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتُحِبُّهُ لِخَالَتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِخَالَاتِهِمْ». قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ» فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ"[2].

حوار النبي ﷺ مع هذا الشاب فيه الكثير من المواقف التربوية، حيث لم يزجره ﷺ، ولم يرفع صوته عليه، بل أدناه منه ﷺ، وأخذ يحاوره بكل هدوء، مع أن الشاب طلب أمرا محرما، واستخدم معه ﷺ أسلوب الاستفهام: أتحبه..؟ لكي يشعره بعظم ذلك الجرم، حتى يقرر بالإحجام عما حدثته به نفسه، فكانت النتيجة اقتناع ذلك الفتى وإقلاعه عن هذه المخالفة؛ تأثرا بهذا الأسلوب النبوي الذي خاطب عقله، وألهب مشاعره دون أن يتعرض له بشيء من الذم أو الاستهزاء، فالاستفهام يستعمله المحاور ليشعر المقابل بأهمية ذلك الأمر، وليستخرج منه القرارات السليمة، فإذا ضعفت النفس، رجعت بالاستفهامات إلى الفطرة وحب الخير.

وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: أَنَّ أُنَاسًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ

(1) انظر: أسلوب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير – ﷺ –: خوجة (51، 52) الحوار آدابه ومنطلقاته وتربية الأبناء عليه (121) ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي (19).

(2) تقدم تخريجه.

القِيَامَةِ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «نَعَمْ، هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ»، قَالُوا: لاَ، قَالَ:« وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ ؟ »: قَالُوا: لاَ، قَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-:« مَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ القِيَامَةِ، إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا» [1] . لما كان السؤال عن مسألة غيبية مستقبلية، أراد ﷺ أن يتدرج معهم في بيان حقيقة الرؤية، وكيف تكون، فسألهم عن مدى رؤيتهم للشمس في اليوم الصافي، هل يحتاجون للتكلف في رؤيتها الحسية، مما يلحق بهم ضرر أو ضيم، ثم كذلك رؤية القمر ليلة البدر والسماء صافية، ليقرر في عقولهم من خلال الصورة الحسية الحقيقية حقيقة رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة. ففي هذا الحوار أثبت ﷺ لأصحابه عقلا إمكانية رؤية الله تعالى يوم القيامة، رؤية بصرية، كرؤيتهم للشمس والقمر بالبصر، بدون أن يلحقهم ضرر في رؤيته، وهم في غاية ما يكونون من الطمأنينة والراحة.

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ؟»، قَالُوا: «اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ»، قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ»، قِيلَ: «أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ؟»، قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ، فَقَدِ اغْتَبْتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ» [2] .

تكرر استخدام الاستفهام في الحوارات النبوية، وهذا الأسلوب النبوي لإثارة الفكر، واستحثاث العقل لإدراك الخطأ وتثبيت الصواب، حيث انتهى الحوار ببيان المراد بالغيبة، والمراد بالبهتان مع التفريق بينهما.

ومنه ما كان يوم الحديبية لما كتب الصلح ورأى بعض المسلمين فيها إجحافا، وقع حوار بين بعضهم وبين النبي ﷺ ، ففي حديث المِسْوَر بن مَخْرَمة ومروان بن الحكم: أنَّ رسولَ الله ﷺ لما صالح المشركين عامَ الحديبيةِ على وَضع الحربِ بينهم، وأنَّه لا إسلالَ، ولا إغلالَ، وأنَّه من جاءك منَّا مسلمًا رَدَدتَه علينا، ومَن جاء من عندكم لا نَرُدُّهُ عليهم، وأنَّ رسولَ الله ﷺ أجابهم إلى ذلك كلِّه [3] . فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ ﷺ : فَأَتَيْتُ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: أَلَسْتَ نَبِيَّ اللَّهِ حَقًّا، قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الحَقِّ، وَعَدُوُّنَا عَلَى البَاطِلِ، قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إِذًا؟ قَالَ: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ، وَهُوَ نَاصِرِي»، قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي البَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: «بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ العَامَ؟»، قَالَ: قُلْتُ: لاَ، قَالَ: «فَإِنَّكَ آتِيهِ، وَمُطَّوِّفٌ بِهِ»، قَالَ: فَأَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَيْسَ هَذَا نَبِيَّ اللَّهِ حَقًّا؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الحَقِّ، وَعَدُوُّنَا عَلَى البَاطِلِ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إِذًا؟ قَالَ: أَيُّهَا الرَّجُلُ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَيْسَ يَعْصِي رَبَّهُ، وَهُوَ نَاصِرُهُ، فَاسْتَمْسِكْ بِغَرْزِهِ، فَوَ اللَّهِ إِنَّهُ عَلَى الحَقِّ، قُلْتُ: أَلَيْسَ كَانَ يُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي البَيْتَ وَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: بَلَى، أَ فَأَخْبَرَكَ أَنَّكَ تَأْتِيهِ العَامَ؟ قُلْتُ: لاَ، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ، وَمُطَّوِّفٌ بِهِ، قَالَ عُمَرُ: فَعَمِلْتُ لِذَلِكَ أَعْمَالًا"[4].

كان هذا الحوار مقنعًا لعمر ﷺ، مما جعله يعمل أعمالًا صالحة؛ لتكفِّرَ عنه ما اجترأ على رسول الله ﷺ من السُّؤال في ذلك الوقت[5].

(1) أخرجه البخاري (6/ 44) (4581) و مسلم (1/ 167) (183)

(2) أخرجه مسلم(4/ 2001) (2589).

(3) انظر: مسند الفاروق لابن كثير (2/ 350).

(4) أخرجه البخاري (3/ 193) (2731)

(5) انظر: مسند الفاروق لابن كثير (2/ 351).

المطلب الرابع: القصص وما فيها من حجج عقلية.

تعد القصص من الأساليب الجاذبة والمؤثرة، وهي عادة ما تساق للاعتبار، والاعتبار يحتاج إلى إعمال عقل لاستخلاص المقاصد، وغالب القصص في القرآن والسنة إنما سيقت لمثل هذا الغرض، قال تعالى: {فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}[الأعراف: 176]،{لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [يوسف: 111].

والقصص تشمل القياس العقلي، فإن ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، قال تعالى:{كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ}[الشعراء:105] وقال سبحانه:{كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ} [الشعراء: 123] فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم، فيبقى تكذيب الرسل سببًا للعقوبة، وهذا قياس الطرد. كما يعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك، وهذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمكذبين، والاعتبار يكون بهذا وبهذا، قال تعالى:{قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا}إلى قوله:{إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ}[آل عمران: 13][1].

ومن هذا ما قصه الرسول – صلى الله عليه وسلم - على أصحابه من قصص الأمم السابقة، وهو كثير في السنة النبوية، حيث تساق القصة فتصغي إليه الآذان، وتميل إليها النفوس، وترتاح إليها الأفئدة، وتتأثر بما فيها من عبر وعظات، وتكون من طرق الإقناع والتأثير، ولذلك قال الله تعالى:{لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ} [يوسف: 111].

فنجد أن القصص لا يُعمد فيها إلى الحشد من الحوادث والمواقف، فيصوره في تتابع ليأتي عليه كله، بل إن القصص مرتبطة بالغرض منها، فهو يسوق القصة في مقام يقتضيها، ولهدف محدد يرمي إليه، ومن ثم يختار من الحوادث والمواقف ما يحتاجه المقام، ويصيب به الهدف المقصود، حيث نرى القصة تركز مرة على الزمن، وأخرى على المكان، وثالثة على الأشخاص، ورابعة على الأحداث، وخامسة على الحوار ... وهكذا، تبعا لما يقتضيه مقام إيراد القصة. ولهذا نرى القصة الواحدة تتكرر مرات عديدة في مقامات مختلفة، ويختار منها في كل مقام ما يناسب الغرض المذكور من أجله... فتكون المشاهد والمواقف في القصة، وما يلابسها من نزعات وعواطف؛ مرتبطة بالغرض الذي سيقت له.

فنجد أسلوب القصة يتضمن التشويق، وتصوير المشهد، ويمزج الجوانب الدينية بجوانب القصة، ويبرز الحوار الحسن، ويكرر بلا ملل أو سآمة[2].

---

(1) انظر:الرد على المنطقيين:ابن تيمية(371) صون المنطق:السيوطي(209) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين: مصطفى(239).

(2) انظر: السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي: أحمد علوش (529 ، 528).

ومن القصص النبوي:

عَنْ خَبَّابِ بْنِ الأَرَتِّ -رضي الله عنه-، قَالَ: شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الكَعْبَةِ، قُلْنَا لَهُ: أَلاَ تَسْتَنْصِرُ لَنَا، أَلاَ تَدْعُو اللَّهَ لَنَا؟ قَالَ: «كَانَ الرَّجُلُ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهِ، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُشَقُّ بِاثْنَتَيْنِ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ مِنْ عَظْمٍ أَوْ عَصَبٍ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهِ لَيُتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرَ، حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ، لاَ يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ، أَوِ الذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»[1] . في هذا الحديث استعمل النبي -صلى الله عليه وسلم– القصص لتثبيت أصحابه المعذبين والمضطهدين، عندما طلبوا منه أن يستعجل لهم النصر والخلاص، فبين لهم أن المتمسك بدينه لا يتركه أبدا، فالقابض على دينه كالقابض على الجمر، لا يتركه مهما تعرض للأذى.

وعن أبي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، يَقُولُ: « بَيْنَا امْرَأَةٌ تُرْضِعُ ابْنَهَا إِذْ مَرَّ بِهَا رَاكِبٌ وَهِيَ تُرْضِعُهُ، فَقَالَتِ: اللَّهُمَّ لاَ تُمِتِ ابْنِي، حَتَّى يَكُونَ مِثْلَ هَذَا، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لاَ تَجْعَلْنِي مِثْلَهُ، ثُمَّ رَجَعَ فِي الثَّدْيِ، وَمُرَّ بِامْرَأَةٍ تُجَرَّرُ وَيُلْعَبُ بِهَا، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لاَ تَجْعَلِ ابْنِي مِثْلَهَا، فَقَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِثْلَهَا، فَقَالَ: أَمَّا الرَّاكِبُ فَإِنَّهُ كَافِرٌ، وَأَمَّا المَرْأَةُ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَهَا: تَزْنِي، وَتَقُولُ: حَسْبِيَ اللَّهُ، وَيَقُولُونَ: تَسْرِقُ، وَتَقُولُ: حَسْبِيَ اللَّهُ »[2].

في هذا التصوير، وهذه القصة يتخيل لسامع الأحداث، فيحذر من الاغترار بالظاهر، فالله يعلم مالا يعلمه الناس، ويسعى إلى اصلاح سريرته وعلانيته، إذ أن الإيمان هو مقياس الفلاح، حيث كان الطفل ذي الفطرة السليمة أوعى من أمه بما ألهمه الله من معرفة حقيقة كل من المرأة والرجل.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: « أَنَّ رَجُلًا كَانَ قَبْلَكُمْ، رَغَسَهُ اللَّهُ مَالًا، فَقَالَ لِبَنِيهِ لَمَّا حُضِرَ: أَيَّ أَبٍ كُنْتُ لَكُمْ؟ قَالُوا: خَيْرَ أَبٍ، قَالَ: فَإِنِّي لَمْ أَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ، فَإِذَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي، ثُمَّ اسْحَقُونِي، ثُمَّ ذَرُّونِي فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ، فَفَعَلُوا، فَجَمَعَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ؟ قَالَ: مَخَافَتُكَ، فَتَلَقَّاهُ بِرَحْمَتِهِ»[3] وزاد في رواية عندهما:« فَإِنِّي لَمْ أَبْتَهِرْ عِنْدَ اللهِ خَيْرًا، وَإِنَّ اللهَ يَقْدِرُ عَلَيَّ أَنْ يُعَذِّبَنِي، قَالَ: فَأَخَذَ مِنْهُمْ مِيثَاقًا، فَفَعَلُوا ذَلِكَ بِهِ» [4] . بتخيل هذه الأحداث الدائرة في القصة، وما يتبعها من تفاعل وانفعال، يصور في عقل الإنسان سعة رحمة الله تعالى بعباده، وعظيم عبادة الخوف منه سبحانه، ولو كانت الذنوب عظيمة، فيورث في القلب محبة له، مما يجعل العقل يقتنع بعظمة الرحمن الرحيم، فيكون تعظيم بمحبة، فيرجو رحمته، ويخاف عذابه، محققا بذلك جناحي الإيمان.

---

(1) أخرجه البخاري (4/ 201)(3612)

(2) أخرجه البخاري (4/ 173) (3466) مسلم (4/ 1976) (2550)

(3) أخرجه البخاري (4/ 176) (3478) مسلم (4/ 2111) (2757) ورغسه الله مالا: أيْ أَكْثَرَ لَهُ مِنْهُمَا وَبَارَكَ لَهُ فِيهِمَا. النهاية في غريب الحديث والأثر (2/ 238)

(4) أخرجه البخاري (9/7508) (145) مسلم (4/2111) (2757) ابتهر: أي لم أقدم خيرا ولم أدخره.شرح النووي على مسلم(73/17)

المبحث الرابع: الاستخدامات النبوية للخطاب العقلي.

كان النبي –صلى الله عيه وسلم- يستخدم الخطاب العقلي كما مر معنا بحسب الحاجة إليه، وذلك بالنظر إلى حال المخاطب بمراعاة عمره، أو إدراكه العقلي وفهمه، ومن حيث توجهه واعتقاده، ومن حيث انتمائه وبيئته، وظروفه الزمانية والمكانية والنفسية، وسماته الشخصية، والنظر بموضوع الخطاب وطبيعته.

المطلب الأول: الأسس المنهجية لاستخدام العقل في الخطاب العقلي الشرعي.

قام الخطاب العقلي على أسس منهجية في استخدام العقل، تظهر جليًّا في النصوص الشرعية، ومن خلال ما سبق من الأمثلة تتضح بعض هذه الأسس، ومن أهمها:

1. تجريد العقل من المسلمات المبنية على الظن والتخمين، أو التبعية والتقليد المجرد عن الدليل المستقيم، لذا جاء التوجيه النبوي في ذلك، فعن أبي هُرَيْرَةَ –رضي الله عنه-، عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، قَالَ:« إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحَدِيثِ »[1] . وذكر الخطابي والنووي -رحمهما الله- أنه: ليس المراد ترك العمل بالظن الذي تناط به الأحكام غالبا، بل المراد ترك تحقيق الظن الذي يضر بالمظنون به، وكذا ما يقع في القلب بغير دليل، وذلك أن أوائل الظنون إنما هي خواطر لا يمكن دفعها، وما لا يقدر عليه، لا يكلف به[2] ، وقال عياض– رحمه الله-:" قيل: الحكم في دين الله بالظن المجرد، دون بناء على أصل، ولا تحقيق نظر واستدلال"[3].

وإنما كان الظن أكذب الحديث، لأن الكذب مخالفة الواقع من غير استناد إلى أمارة، وهو قبيح ظاهرا لا يحتاج إلى إظهار قبحه، وأما الظن فيزعم صاحبه أنه مستند إلى شيء، فيخفى على السامع كونه كاذبا بحسب الغالب، فكان أشد الكذب[4]. فوصف بـ(أشد) للمبالغة في ذمه والتنفير منه، وأن الاغترار به أكثر من الكذب المحض؛ لخفائه غالبا[5].

لذا كان تجريد العقل عن الظنون هو سمة العقل السليم، واتباع الظن والتخمين والتقليد سمة أهل الضلال، قال تعالى:{وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ}[البقرة:78] فالأماني الأكاذيب. وبهذا المعنى فسر ابن عباس ومجاهد (أماني) في الآية. والأماني أيضا ما يتمناه الإنسان ويشتهيه، قال قتادة: إلا أماني يعني أنهم يتمنون على الله ما ليس لهم. وهذا كقوله تعالى:{مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ} [النساء:15].[6]

---

(1) أخرجه البخاري (7/ 19) (5143) و مسلم (4/ 1985) (2563)

(2) انظر: معالم السنن: الخطاب (4/ 123) شرح النووي على مسلم (118 /16) فتح الباري لابن حجر (10 / 481).

(3) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم لعياض (8 / 28)

(4) انظر: البدر التمام شرح بلوغ المرام: اللاغي (10/ 284)

(5) انظر: فتح الباري لابن حجر (10/ 482).

(6) انظر: تفسير القرطبي (5/2)

2. إلزام العقل بالتحرّي والتثبُّت، والتأكد من صحة الخبر، وعدم بناء الحكم عليه قبل تيقن صحته، وهذه قاعدة أساس بنيت عليها الشرائع، فسليمان -عليه السلام- لما أخبره الهدهد عن سبأ قال:{قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ}[النمل: 27]، وجاء الأمر بالتثبت والتبين قال تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ..} [الحجرات: 6].

فالعاقل لا يتكلم إلا بعد التثبت والتبين، ومن حدث بكل ما سمع فقد أزرى برأيه، وأفسد صدقه، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ –رضي الله عنه- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ «كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ» [1]، وعن عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: «بِحَسْبِ الْمَرْءِ مِنَ الْكَذِبِ أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»[2].

3. دعوة العقل إلى التدبر والتأمل في السنن الكونية، وقد جاءت آيات كثيرة تبين عدم تأمل المشركين فيما تشاهده أعينهم، ويقع تحت أيديهم من عجائب صنع الله، بقوله: (يروا، ينظروا)، بصيغة المضارع التي تدل على الاستمرار، وإدامة النظر والرؤية، قال تعالى:{أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}[العنكبوت:19].

وقال تعالى:{أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ* فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ} [الغاشية: 17 - 21].

ووردت كثير من الآيات التي تحث على التأمل والتفكر والتدبر واستخراج الحِكم منها، قالَ تَعَالَى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ}[آل عمران:190]، وقَالَ تَعَالى: {وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [الرعد: 4].

وقد كان من سنة النبي –صلى الله عليه وسلم- التأمل والتفكر، ومن ذلك استدلاله بوضوح رؤية القمر ليلة البدر في الليلة الصافية[3] في إثبات مسألة غيبية عقائدية، وهي رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، كما كان من عادته – صلى الله عليه وسلم- قبل البعثة الاختلاء للتفكر والتعبد في غار حراء[4]، وغير ذلك.

قال ابن عثيمين -رحمه الله-:" إن التأمل والتفكر أن يعمل الإنسان فكره في الأمر حتى يصل فيه إلى نتيجة، وقد أمر الله تعالى به وحث عليه في كتابه، لما يتوصل إليه الإنسان من المطالب العالية والإيمان واليقين، والتفكر يحتاج لصبر وتكلف، وتصرف القلب في استظهار المعنى"[5].

(1) أخرجه مسلم (1/ 10) (5).
(2) أخرجه مسلم (1/ 11) (5).
(3) سيأتي الحديث عنها في الأمثلة.
(4) في حديث عائشة رضي الله عنها الذي أخرجه البخاري(7/1) (3) و مسلم (1/ 139) (160)
(5) شرح رياض الصالحين: ابن عثيمين (2 / 244).

4. دعوة العقل إلى التأمل في حكمة ما شرع الله، فالتدبر والتأمل من الغايات الكبرى التي أنزل القرآن من أجل الوصول إلى الكثير من الحِكَم التي أرادها الله -عز وجل-؛ قال تعالى:{ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص: 29]، فالله -تبارك وتعالى- أنعم على الإنسان بنعمة العقل، وعندما يعطلها يهبط بنفسه عن التكريم الذي ميزه الله به، فإعمال العقل فيه حياة للإنسان، من أجل النهوض والتطور، ثم الطمأنينة والسكينة التي تظهر على سلوك الأفراد وتصرفاتهم.

فعندما ننظر لقصة الخضر نجد أن هناك أوامر ظاهرها تعد وظلم، ولكن في باطنها للمتأمل حكم جليلة، وخير عظيم، فإفساد السفينة ظاهره سوء لأصحابها، لكن الحكمة منه حفظها لهم من المصادرة من قبل ملكهم، وقتل الغلام كذلك ظاهره سوء بإزهاق روحه وإحزان والديه، ولكن الحكمة منه هي إراحة والديه من إحزانهما وإتعابهما بفساده، وإبدالهم خيرا منه غلاما صالحا، وهكذا تكون جميع الأحكام الشرعية والقدرية من العليم الحكيم، لها حكم يتدبرها ويتفكر بها المؤمن، فلم تشرع إلا لصلاح العباد.

وقد بين الرسول- صلى الله عليه وسلم- بعضا مما يحتاج إليه من العلل والحكم التشريعية، ففي النهي عن بيع التمر قبل أن يزهو- يحمر أو يصفر– بين سبب النهي بقوله: « أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَةَ بِمَ تَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيكَ»[1] فلو منع الله الثمر بأن تلفت بآفة من الآفات، بم يستحل البائع أخذ مال المشتري، وهو لم يبذل بدلا مقابل المال.

وعلل- صلى الله عليه وسلم- تشريع الاستئذان بقوله: « إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ»[2].

5. دعوة العقل إلى النظر إلى سنة الله في الناس عبر التاريخ البشري؛ ليتعظ الناظر في تاريخ الآباء والأجداد والأسلاف، ويتأمل في سنن الله في الأمم والشعوب والدول[3] ، قال تعالى:{فَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ}[المؤمنون:68]، وقال تعالى:{قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ} [الروم:42].

قال ابن تيمية- رحمه الله-:" وإنما قص الله علينا قصص من قبلنا من الأمم لتكون عبرة لنا؛ فنشبه حالنا بحالهم، ونقيس أواخر الأمم بأوائلها، فيكون للمؤمن من المتأخرين شبه بما كان للمؤمن من المتقدمين، ويكون للكافر والمنافق من المتأخرين شبه بما كان للكافر والمنافق من المتقدمين، كما قال تعالى لما قص قصة يوسف مفصلة، وأجمل ذكر قصص الأنبياء، ثم قال:{لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ}[يوسف: 111] أي هذه القصص المذكورة في الكتاب ليست بمنزلة ما يفترى من القصص المكذوبة كنحو ما يذكر في الحروب وفي السير المكذوبة "[4].

---

(1) أخرجه البخاري (3/ 78) (2208) ومسلم (3/ 1190) (1555)

(2) أخرجه البخاري (8/ 54) (6241) ومسلم (3/ 1698) (2156)

(3) انظر: منهج القرآن والسنة في بناء العقلية العلمية: د. جمال عبدالناصر، https://www.alukah.net/culture/0/42357/#ixzz63fglz59H

(4) العقود الدرية: ابن عبد الهادي (137)

لذا كانت من العبر العقوبة الإلهية، والتي هي سنة من سنن الله التي لا تتغير ولا تتبدل، كما قال الله: {قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ}[آل عمران:137]. قال القرطبي- رحمه الله- (671هـ):" المعنى قد خلت من قبلكم سنن يعني بالهلاك فيمن كذب قبلكم، كعاد وثمود، والعاقبة آخر الأمر، وهذا في يوم أحد، يقول: فأنا أمهلهم، وأملي لهم، وأستدرجهم حتى يبلغ الكتاب أجله، يعني: بنصره النبي ﷺ والمؤمنين، وهلاك أعدائهم الكافرين" (1).

وقد جاء تحذير حبيبنا المصطفىﷺ كثيرا من سنن من كان قبلنا، ومن ذلك حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ – رضي الله عنه-، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: «اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَاتَّقُوا الشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ»(2).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه-، قَالَ: قال رَسُولُ اللهِ ﷺ: «ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ»(3).

6. استخدام قدرة العقل على التخيل والتصوير، وذلك بضرب الأمثال، وقص القصص بأسلوب آخذ للعقل، بحيث يستحوذ على خياله وتصوره، فيصبح كأنه يرى المثل بالمحسوسات حوله فيقيس عليها، ويرى القصة كأنه يعيش أحداثها، وهذه مهارات عالية من مهارات العمليات العقلية.

المطلب الثاني: مجالات استخدام الخطاب العقلي في السنة النبوية.

هذه الأسس التي تقدمت للخطاب العقلي، كانت توظف في الخطاب النبوي بحسب المجال المناسب لها، فلا يلزم استخدام جميع الأسس العقلية في الحالة أو المجال الواحد، وفي هذا المطلب بيان المجالات التي يستخدم فيها الخطاب العقلي النبوي. ومن هذه المجالات والأحوال:

1. عند انكار البديهيات العقلية يحتاج المنكر لحجة عقلية بسيطة، بالاعتماد على الاستنتاجات العقلية، والقواعد المنطقية، والتركيز على الأمور الفطرية في الإقناع، لإظهار مدى سخافة إنكار الأمور الظاهرة والمسلمات، هذا الإنكار قائم على الهوى، وليس على الحجة العقلية السليمة.

فلما أنكر المشركون توحيد العبادة لله كانت الحجة العقلية الفطرية هي المقنعة، كما قالَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ -رضي الله عنه-: سَمِعْتُ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذِهِ الآيَةَ{أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ (36) أَمْ عِندَهُمْ

(1) تفسير القرطبي (216/4).
(2) أخرجه مسلم (4/ 1996) (2578)
(3) أخرجه مسلم (2/ 975) (1337)
(4) سبق تخريجه.

وقد ورد عَنْ عِكْرِمَةَ- رحمه الله- مُرْسلًا فِي قِصَّةِ الْوَلِيدِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: اقْرَأْ عَلَيَّ فَقَرَأَ عَلَيْهِ {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ}[النحل: 90]، قَالَ: أَعِدْ، فَأَعَادَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ: وَاللَّهِ إِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً، وَإِنَّ أَعْلَاهُ لَمُثْمِرٌ، وَإِنَّ أَسْفَلَهُ لَمُغْدِقٌ، وَمَا يَقُولُ هَذَا بَشَرٌ، وَقَالَ لِقَوْمِهِ: وَاللَّهِ مَا فِيكُمْ رَجُلٌ أَعْلَمُ بِالْأَشْعَارِ مِنِّي، وَلَا أَعْلَمُ بِرَجَزِهِ وَلَا بِقَصِيدَتِهِ مِنِّي، وَلَا بِأَشْعَارِ الْجِنِّ، وَاللَّهِ مَا يُشْبِهُ هَذَا الَّذِي يَقُولُ شَيْئًا مِنْ هَذَا، وَاللَّهِ إِنَّ لِقَوْلِهِ الَّذِي يَقُولُ حَلَاوَةً، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً، وَإِنَّهُ لَمُثْمِرٌ أَعْلَاهُ، مُغْدِقٌ أَسْفَلُهُ، وَإِنَّهُ لَيَعْلُو وَمَا يُعْلَى، وَإِنَّهُ لَيُحَطِّمُ مَا تَحْتَهُ"[1] ، وزاد الحاكم عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، أن أبا جهل لما رأى قلب الوليد رق للقرآن قال له:" لَا يَرْضَى عَنْكَ قَوْمُكَ حَتَّى تَقُولَ فِيهِ، قَالَ: فَدَعْنِي حَتَّى أُفَكِّرَ، فَلَمَّا فَكَّرَ قَالَ: هَذَا سِحْرٌ يُؤْثَرُ، يَأْثُرُهُ مِنْ غَيْرِهِ"[2].

2. التعصب للرأي واعتداد المعارض بأفكاره، وثقته بعقله، يجعله غالبا لا يقتنع ولا يستجيب للحق، فضلا عن أنه يبحث عن آراء الآخرين التي تناسب ميوله وهواه، كما قال الله تعالى عنهم:{قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ} [الشعراء: 136].

فلإفحام الخصم المعاند، وإقامة الحجة عليه، ودحض استدلالاته، ناسب الرد عليه بمسلمات عقلية فطرية، يقرها العقل والمنطق لدحض شبهته، لعمق تأثير هذه المسلمات العقلية في المدعوين، وترسيخ الفكرة بوصولها عن طريق الخطاب العقلي، إذ ليس من السهل تغيير القناعات والأفكار.

ولو تأملنا حال المدعوين مع رسلهم لوجدنا حجتهم في تعصبهم لآرائهم الباطلة هو إرث الآباء والأجداد، فلما بين إبراهيم – عليه السلام- عجز الأصنام، وعدم قدرتها على سماع دعائهم وإبصارهم بحالهم...{قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ}[الشعراء:74]، فكان جواب إبراهيم على هذا التعصب والاعتداد بالرأي بالحقائق والمسلمات التي لا يمكن انكارها، مع الثقة والعزة {قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ (75) أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ (76) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (77) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ} [الشعراء: 75 – 81].

---

(1) الاعتقاد للبيهقي (268) وشعب الإيمان (1/ 287) موصولا من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب السختياني، عن عكرمة، عن ابن عباس –رضي الله عنهما –، وقال البيهقي بعده: " هكذا حدثناه موصولا، ورواه حماد بن زيد، عن أيوب، عن عكرمة مرسلا". وزاد البيهقي في دلائل النبوة (2/ 198) قوله:" وهذا فيما رواه يوسف بن يعقوب القاضي، عن سليمان بن حرب، عن حماد هكذا مرسلاً، وكذلك رواه معمر، عن عباد بن منصور، عن عكرمة مرسلاً".

فقد اختلف على معمر فيه، وحماد بن زيد يرويه مرسلا، قال يحيى بن مَعِين: ليس أحد في أيوب أثبت من حماد بن زي، ورواية معمر عن البصريين فيها ضعف وأيوب بصري، فالصواب الارسال. انظر: العلل لابن أبي حاتم (4/ 257) العلل للدارقطني (11/ 149) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: المزي (7/ 247).

(2) المستدرك (550/2) (3872) وصححه، ووافقه الذهبي، على شرط البخاري، والصواب أنه مرسل كما تقدم.

وقد ذكر الله تعالى في كتابه العزيز أن هذه كانت حجة استخدمها كل الأمم مع رسلهم{قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ* وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ} [الزخرف: 22 – 24].

وقد كان سبب وفاة أبي طالب على الشرك رغم معرفته بأن دين محمد – صلى الله عليه وسلم – حق هو اتباع الآباء، فعن سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلِ بْنَ هِشَامٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لِأَبِي طَالِبٍ: «يَا عَمِّ، قُلْ: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ»، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ، وَيَعُودَانِ بِتِلْكَ المَقَالَةِ حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ" (1).

3. عندما يكون المخاطب صاحب عدل وانصاف، متجردا عن الهوى والأغراض الشخصية، بعيدا عن التعصب، فإن الخطاب العقلي، وبدلائله الكونية والشرعية طريق يجلي ويوضح له الحق وهداية الدلالة.

فعندما سمع العرب عن الإسلام، وما دار من حديث حول النبي- صلى الله عليه وسلم- الذي بعث بمكة، بدأت عقولهم تتفكر وتتدبر وتستنكر ما هي فيه من كفر وضلال(2) ، فعن ابْنُ عَبَّاسٍ-رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِإِسْلاَمِ أَبِي ذَرٍّ؟ قَالَ: قُلْنَا بَلَى، قَالَ: قَالَ أَبُو ذَرٍّ: كُنْتُ رَجُلًا مِنْ غِفَارٍ، فَبَلَغَنَا أَنَّ رَجُلًا قَدْ خَرَجَ بِمَكَّةَ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، فَقُلْتُ لِأَخِي: انْطَلِقْ إِلَى هَذَا الرَّجُلِ كَلِّمْهُ وَأْتِنِي بِخَبَرِهِ، فَانْطَلَقَ فَلَقِيَهُ، ثُمَّ رَجَعَ، فَقُلْتُ مَا عِنْدَكَ؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ رَجُلًا يَأْمُرُ بِالخَيْرِ وَيَنْهَى عَنِ الشَّرِّ، فَقُلْتُ لَهُ: لَمْ تَشْفِنِي مِنَ الخَبَرِ، فَأَخَذْتُ جِرَابًا وَعَصًا، ثُمَّ أَقْبَلْتُ إِلَى مَكَّةَ، فَجَعَلْتُ لاَ أَعْرِفُهُ، وَأَكْرَهُ أَنْ أَسْأَلَ عَنْهُ، وَأَشْرَبُ مِنْ مَاءِ زَمْزَمَ وَأَكُونُ فِي المَسْجِدِ، قَالَ: فَمَرَّ بِي عَلِيٌّ فَقَالَ: كَأَنَّ الرَّجُلَ غَرِيبٌ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَانْطَلِقْ إِلَى المَنْزِلِ، قَالَ: فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ، لاَ يَسْأَلُنِي عَنْ شَيْءٍ وَلاَ أُخْبِرُهُ، فَلَمَّا أَصْبَحْتُ غَدَوْتُ إِلَى المَسْجِدِ لِأَسْأَلَ عَنْهُ، وَلَيْسَ أَحَدٌ يُخْبِرُنِي عَنْهُ بِشَيْءٍ، قَالَ: فَمَرَّ بِي عَلِيٌّ، فَقَالَ: أَمَا نَالَ لِلرَّجُلِ يَعْرِفُ مَنْزِلَهُ بَعْدُ؟ قَالَ: قُلْتُ: لاَ، قَالَ: انْطَلِقْ مَعِي، قَالَ: فَقَالَ مَا أَمْرُكَ، وَمَا أَقْدَمَكَ هَذِهِ البَلْدَةَ؟ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنْ كَتَمْتَ عَلَيَّ أَخْبَرْتُكَ، قَالَ: فَإِنِّي أَفْعَلُ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: بَلَغَنَا أَنَّهُ قَدْ خَرَجَ هَا هُنَا رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، فَأَرْسَلْتُ أَخِي لِيُكَلِّمَهُ، فَرَجَعَ وَلَمْ يَشْفِنِي مِنَ الخَبَرِ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَلْقَاهُ، فَقَالَ لَهُ: أَمَا إِنَّكَ قَدْ رَشَدْتَ، هَذَا وَجْهِي إِلَيْهِ فَاتَّبِعْنِي، ادْخُلْ حَيْثُ أَدْخُلُ، فَإِنِّي إِنْ رَأَيْتُ أَحَدًا أَخَافُهُ عَلَيْكَ، قُمْتُ إِلَى الحَائِطِ كَأَنِّي أُصْلِحُ نَعْلِي وَامْضِ أَنْتَ، فَمَضَى وَمَضَيْتُ مَعَهُ، حَتَّى دَخَلَ وَدَخَلْتُ مَعَهُ عَلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فَقُلْتُ لَهُ: اعْرِضْ عَلَيَّ الإِسْلاَمَ، فَعَرَضَهُ فَأَسْلَمْتُ مَكَانِي.."(3).

(1) أخرجه البخاري (2/ 95)(1360) ومسلم (1/ 54)(24).

(2) انظر: منهج القرآن والسنة في بناء العقلية العلمية: د. جمال عبدالناصر، https://www.alukah.net/culture/0/42357/#ixzz63fglz59H

(3) أخرجه البخاري (4/ 184)

وفي حديث أبي ذَرٍّ- رضي الله عنه- قال:" انْطَلَقَ أُنَيْسٌ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ، فَرَاثَ عَلَيَّ، ثُمَّ جَاءَ فَقُلْتُ: مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: لَقِيتُ رَجُلًا بِمَكَّةَ .. يَزْعُمُ أَنَّ اللهَ أَرْسَلَهُ، قُلْتُ: فَمَا يَقُولُ النَّاسُ؟ قَالَ: يَقُولُونَ: شَاعِرٌ، كَاهِنٌ، سَاحِرٌ، وَكَانَ أُنَيْسٌ أَحَدَ الشُّعَرَاءِ. قَالَ أُنَيْسٌ: لَقَدْ سَمِعْتُ قَوْلَ الْكَهَنَةِ، فَمَا هُوَ بِقَوْلِهِمْ، وَلَقَدْ وَضَعْتُ قَوْلَهُ عَلَى أَقْرَاءِ الشِّعْرِ، فَمَا يَلْتَئِمُ عَلَى لِسَانِ أَحَدٍ بَعْدِي، أَنَّهُ شِعْرٌ، وَاللهِ إِنَّهُ لَصَادِقٌ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. قَالَ: قُلْتُ: فَاكْفِنِي حَتَّى أَذْهَبَ فَأَنْظُرَ..." الحديث[1] . فنرى أبا ذر وأخاه أنيس لما تجردوا عن الهوى والأغراض الشخصية، وأعملوا العقل للبحث عن الحقيقة بعدل وانصاف بعيدا عن التعصب كان ذلك سببًا لاستجابتهم وإسلامهم.

كذلك كان حال عبد الله بن سلام – رضي الله عنه-، فعندما عرضت عليه الحقيقة أسلم وانقاد، فعَنْ أَنَسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قَالَ: بَلَغَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلاَمٍ مَقْدَمُ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- المَدِينَةَ فَأَتَاهُ، فَقَالَ: إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلاَثٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ قَالَ: مَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟ وَمَا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الجَنَّةِ؟ وَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ يَنْزِعُ الوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ؟ وَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ يَنْزِعُ إِلَى أَخْوَالِهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-:«خَبَّرَنِي بِهِنَّ آنِفًا جِبْرِيلُ» قَالَ: فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ ذَاكَ عَدُوُّ اليَهُودِ مِنَ المَلاَئِكَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-:«أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنَ المَشْرِقِ إِلَى المَغْرِبِ، وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الجَنَّةِ فَزِيَادَةُ كَبِدِ حُوتٍ، وَأَمَّا الشَّبَهُ فِي الوَلَدِ: فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَشِيَ المَرْأَةَ فَسَبَقَهَا مَاؤُهُ كَانَ الشَّبَهُ لَهُ، وَإِذَا سَبَقَ مَاؤُهَا كَانَ الشَّبَهُ لَهَا»، قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ.. "[2].

ومثله عن أَنَس-رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي المَسْجِدِ، دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى جَمَلٍ، فَأَنَاخَهُ فِي المَسْجِدِ ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ:أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟ وَالنَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مُتَّكِئٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، فَقُلْنَا: هَذَا الرَّجُلُ الأَبْيَضُ المُتَّكِئُ. فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا ابْنَ عَبْدِ المُطَّلِبِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-:«قَدْ أَجَبْتُكَ». فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنِّي سَائِلُكَ فَمُشَدِّدٌ عَلَيْكَ فِي المَسْأَلَةِ، فَلاَ تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ؟ فَقَالَ:«سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ» فَقَالَ: أَسْأَلُكَ بِرَبِّكَ وَرَبِّ مَنْ قَبْلَكَ، آللَّهُ أَرْسَلَكَ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ؟ فَقَالَ:«اللَّهُمَّ نَعَمْ» قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ نُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ الخَمْسَ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ؟ قَالَ:«اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ نَصُومَ هَذَا الشَّهْرَ مِنَ السَّنَةِ؟ قَالَ:«اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ تَأْخُذَ هَذِهِ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِنَا فَتَقْسِمَهَا عَلَى فُقَرَائِنَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». فَقَالَ الرَّجُلُ: آمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِهِ، وَأَنَا رَسُولُ مَنْ وَرَائِي مِنْ قَوْمِي"[3].

4. ويستخدم الخطاب العقلي مع من عنده شبهات، أو من ينخدع بالباطل ويتأثر بالشبه، لإزاحة الشبه، وتعرية الباطل وإظهار الحق، وقد كانت هناك نماذج لإزاحة الشبه، كما مر معنا في حواره – صلى الله عليه وسلم- مع الشاب الذي يستأذنه في الزنا، ومع الرجل الذي ولد له غلام أسود، ومن ذلك أيضا:

(1) أخرجه مسلم (4/1919) (2473)
(2) أخرجه البخاري (4/ 132) (3329)
(3) أخرجه البخاري (1/ 23) (63).

ما رواه سَلَمَةُ بْنِ الأَكْوَعِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قَالَ: لَمَّا قَدِمْنَا خَيْبَرَ، قَالَ: خَرَجَ مَلِكُهُمْ مَرْحَبٌ يَخْطِرُ بِسَيْفِهِ، وَيَقُولُ: قَدْ عَلِمَتْ خَيْبَرُ أَنِّي مَرْحَبُ... شَاكِي السِّلَاحِ بَطَلٌ مُجَرَّبُ ... إِذَا الْحُرُوبُ أَقْبَلَتْ تَلَهَّبُ.

قَالَ: وَبَرَزَ لَهُ عَمِّي عَامِرٌ، فَقَالَ: قَدْ عَلِمَتْ خَيْبَرُ أَنِّي عَامِرُ ... شَاكِي السِّلَاحِ بَطَلٌ مُغَامِرُ.

قَالَ: فَاخْتَلَفَا ضَرْبَتَيْنِ، فَوَقَعَ سَيْفُ مَرْحَبٍ فِي تُرْسِ عَامِرٍ، وَذَهَبَ عَامِرٌ يَسْفُلُ لَهُ، فَرَجَعَ سَيْفُهُ عَلَى نَفْسِهِ، فَقَطَعَ أَكْحَلَهُ، فَكَانَتْ فِيهَا نَفْسُهُ، قَالَ سَلَمَةُ: فَخَرَجْتُ، فَإِذَا نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُونَ: بَطَلَ عَمَلُ عَامِرٍ، قَتَلَ نَفْسَهُ، قَالَ: فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَأَنَا أَبْكِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، بَطَلَ عَمَلُ عَامِرٍ؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «مَنْ قَالَ ذَلِكَ؟» قَالَ: قُلْتُ: نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِكَ، قَالَ: «كَذَبَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ، بَلْ لَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ»[1] ، فقد دفع النبي – صلى الله عليه وسلم- الشبهة، وأظهر الحق ببيان ما له من جزاء.

وفي مناظرة ابن عباس مع الحرورية، وكيف أجابهم عن الشبه، فكان منهم من التبس عليه، ومنهم المتأثر بالشبه، فعن عَبْد اللَّهِ بْن عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: لَمَّا اعْتَزَلْتُ الْحَرُورِيَّةَ فَكَانُوا فِي دَارٍ عَلَى حِدَّتِهِمْ، فَقُلْتُ لِعَلِيٍّ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَبْرِدْ عَنِ الصَّلَاةِ لَعَلِّي آتِي هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ فَأُكَلِّمَهُمْ، قَالَ: إِنِّي أَتَخَوَّفُهُمْ عَلَيْكَ، قُلْتُ: كَلَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، قَالَ: فَلَبِسْتُ أَحْسَنَ مَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْيَمَانِيَّةِ، قَالَ: ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ قَائِلُونَ فِي نَحْرِ الظَّهِيرَةِ، قَالَ: فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِمْ، فَقَالُوا: مَرْحَبًا بِكَ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ فَمَا هَذِهِ الْحُلَّةُ؟

قَالَ: قُلْتُ: مَا تَعِيبُونَ عَلَيَّ، لَقَدْ رَأَيْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَحْسَنَ مَا يَكُونُ مِنَ الْحُلَلِ، وَنَزَلَتْ {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ} [الأعراف: 32] .

قَالُوا: فَمَا جَاءَ بِكَ؟ قُلْتُ: أَتَيْتُكُمْ مِنْ عِنْدِ صَحَابَةِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، لِأُبَلِّغَكُمْ مَا يَقُولُونَ الْمُخْبَرُونَ بِمَا يَقُولُونَ فَعَلَيْهِمْ نَزَلَ الْقُرْآنُ، وَهُمْ أَعْلَمُ بِالْوَحْيِ مِنْكُمْ، وَفِيهِمْ أُنْزِلَ: وَلَيْسَ فِيكُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تُخَاصِمُوا قُرَيْشًا، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ:{بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ} [الزخرف:58] قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ أَرَ قَوْمًا قَطُّ أَشَدَّ اجْتِهَادًا مِنْهُمْ، أَيْدِيهِمْ كَأَنَّهَا ثَفِنُ الْإِبِلِ، وَوُجُوهُهُمْ مُعَلَّمَةٌ مِنْ آثَارِ السُّجُودِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنُكَلِّمَنَّهُ، وَلَنَنْظُرَنَّ مَا يَقُولُ، قَالَ: قُلْتُ: أَخْبِرُونِي مَا تَنْقُمُونَ عَلَى ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَخَتَنِهِ، وَأَوَّلِ مَنْ آمَنَ بِهِ، وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- من الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ مَعَهُ؟ قَالُوا: نَنْقُمُ عَلَيْهِ ثَلَاثًا، قَالَ: قُلْتُ: وَمَا هُنَّ؟

قَالُوا: أَوَّلُهُنَّ أَنَّهُ حَكَّمَ الرِّجَالَ فِي دِينِ اللَّهِ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ:{إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ}[الأنعام: 57]، قَالَ: قُلْتُ: وَمَاذَا؟ قَالُوا: وَقَاتَلَ وَلَمْ يَسْبِ وَلَمْ يَغْنَمْ، لَئِنْ كَانُوا كُفَّارًا لَقَدْ حَلَّتْ لَهُ أَمْوَالُهُمْ، وَلَئِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ لَقَدْ حُرِّمَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَمَاذَا؟ قَالُوا: مَحَا نَفْسَهُ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَهُوَ أَمِيرُ

(1) أخرجه البخاري (5/ 130) (4196) ومسلم (3/ 1433) (1807) واللفظ له.

الْكَافِرِينَ. قَالَ: قُلْتُ: أَرَأَيْتُمْ إِنْ قَرَأْتُ عَلَيْكُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ الْمُحْكَمِ وَحَدَّثْتُكُمْ مِنْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مَا لَا تُنْكِرُونَ، أَتَرْجِعُونَ؟ قَالُوا: نَعَمْ.

قَالَ: قُلْتُ: أَمَّا قَوْلُكُمْ: حَكَّمَ الرِّجَالَ فِي دِينِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ} إِلَى قَوْلِهِ:{يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ}[المائدة: 95]،وَقَالَ فِي الْمَرْأَةِ وَزَوْجِهَا:{وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا}[النساء: 35]، أَنْشُدُكُمُ اللَّهَ أَحُكْمُ الرِّجَالِ فِي حَقْنِ دِمَائِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، وَإِصْلَاحِ ذَاتِ بَيْنِهِمْ أَحَقُّ، أَمْ فِي أَرْنَبٍ ثَمَنُهَا رُبْعُ دِرْهَمٍ؟

قَالُوا: اللَّهُمَّ بَلْ فِي حَقْنِ دِمَائِهِمْ وَإِصْلَاحِ ذَاتِ بَيْنِهِمْ، قَالَ: أَخَرَجْتُ مِنْ هَذِهِ؟ قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ.

قَالَ: وَأَمَّا قَوْلُكُمْ: إِنَّهُ قَاتَلَ وَلَمْ يَسْبِ وَلَمْ يَغْنَمْ، أَتَسْبُونَ أُمَّكُمْ عَائِشَةَ، ثم تَسْتَحِلُّونَ مِنْهَا مَا تَسْتَحِلُّونَ مِنْ غَيْرِهَا، فَقَدْ كَفَرْتُمْ، وَإِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّهَا لَيْسَتْ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَدْ كَفَرْتُمْ وَخَرَجْتُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ:{النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ}[الأحزاب: 6]، فَأَنْتُمْ مُتَرَدِّدُونَ بَيْنَ ضَلَالَتَيْنِ فَاخْتَارُوا أَيَّتَهُمَا شِئْتُمْ. أَخَرَجْتُ مِنْ هَذِهِ؟ قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ.

قَالَ: وَأَمَّا قَوْلُكُمْ: مَحَا نَفْسَهُ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- دَعَا قُرَيْشًا يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ عَلَى أَنْ يَكْتُبَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ كِتَابًا، فَقَالَ: «اكْتُبْ هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» فَقَالُوا: وَاللَّهِ لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ مَا صَدَدْنَاكَ عَنِ الْبَيْتِ، وَلَا قَاتَلْنَاكَ، وَلَكِنِ اكْتُبْ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ: « وَاللَّهُ إِنِّي لَرَسُولُ اللَّهِ حَقًّا وَإِنْ كَذَّبْتُمُونِي، اكْتُبْ يَا عَلِيُّ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ» فَرَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ أَفْضَلَ مِنْ عَلِيٍّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-؟! أَخَرَجْتُ مِنْ هَذِهِ؟ قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، فَرَجَعَ مِنْهُمْ عِشْرُونَ أَلْفًا وَبَقِيَ مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ آلَافٍ فَقُتِلُوا" [1] . فانظر كيف أثر خطابه عليهم حيث أزاح الشبهات، وعرى الباطل، وأظهر الحق، فانقاد له من انخدع بالباطل وتأثر بالشبهة.

---

(1) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (158/10) (18678) ويعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ (522/1)، والنسائي في الكبرى (480/7) (8522) والطبراني في الكبير (257/10) (10598)، والحاكم (150/2) والبيهقي في الكبرى (309/8) (16740) وأبو نعيم في الحلية (1/ 318) من طرق عن عكرمة بن عمار، عن أبي زميل الحنفي، عن عبد الله بن عباس –رضي الله عنه–.

وأخرجه أحمد (263/5) (3187) مختصرا بذكر صلح الحديبية.

وقد صححه الحاكم، ووافقه الذهبي على شرط مسلم.

وهذا الإسناد حسن، فعكرمة بن عمار روى له مسلم، ووثقه غير واحد، منهم يحيى بن معين، وقال في رواية: صدوق، ليس بن بأس، وقال أبو حاتم: كان صدوقا، وربما وهم في حديثه، وربما دلس، وقال ابن عدي: مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة. إلا أنهم قالوا: سماك مضطرب في حديث يحيى بن أبي كثير، وقال ابن حجر: صدوق يغلط، وفي روايته عن يحيى بن أبي كثير اضطراب. فهذا الحديث ليس من روايته عن يحيى، كما أن تدليسه انتفى إذ أنه صرح بسماعه له من أبي زميل. انظر: تهذيب الكمال:المزي(261/20) تهذيب التهذيب: ابن حجر (266/7) تقريب التهذيب : ابن حجر(396).

وأبو زميل سماك بن الوليد الحنفي روى له مسلم، ووثقه العجلي، وابن معين، وأبو زرعة، وقال أبو حاتم: صدوق لا بأس به، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال ابن عبد البر: أجمعوا على أنه ثقة، قال ابن حجر: ليس به بأس. انظر: تهذيب الكمال: المزي (12/ 128) تهذيب التهذيب: ابن حجر (4/ 236) تقريب التهذيب: ابن حجر (256).

وقد أخرج الإمام أحمد القصة (2/ 84) من حديث عبد الله بن شداد لما سألته عائشة–رضي الله عنها– عن قتال علي –رضي الله عنه– لهم.

المبحث الخامس: استخدامات الخطاب العقلي النبوي في العصر الحاضر.

نظرًا لكثرة الحديث عن القناعات العقلية، وسطوتها على المجتمعات الإنسانية، ودخول ألفاظ وعبارات منمقة، ومكسوة بثياب ظاهرها العلم والفهم والتقدم، وإن كان زخرفها الغرور، ومضمونها سقيم المعقول، حيث فسدت أمزجة وأهواء البعض، والتي يمقتها كل صاحب عقل سليم وفطرة مستقيمة.

كانت الحاجة ملحة إلى استخدام الخطاب العقلي النبوي، والذي يحتاجه كل مربٍّ وموجه ومعلم ومتحدث يهمه صلاح قلوب المسلمين وسلامة عقولهم، فالشبهات خطافة، ووصولها للناس بات سهلا ميسرا، وقد زينت وأبرزت باسم العقل والتقدم، مما استدعى ابراز الخطاب النبوي الذي يخاطب العقل.

ورغم انتشار العلم والقلم إلا أن ألفاظ اللغة العربية الفصيحة أصبحت عند كثير منهم غامضة، فلو سمع الخطاب النبوي ربما لم يفهمه، فضلا عما ظهر على الناس في زماننا من السرعة والعجلة والملل من القراءة، وميل الكثير للمشاهدة والاستمتاع، مما يستدعي نشر الخطاب بصورة مختصرة، وبعبارات سهلة، وأساليب جذابة.

فكيف يمكننا الاستفادة من الخطاب النبوي العقلي؟

عرفنا مما تقدم تنوع الخطاب النبوي العقلي، وبلاغته ودقته، ومدى تأثيره، فعلينا نشر الخطاب العقلي الشرعي بشقيه الكتاب والسنة بين الناس، وتقريبها للأفهام، والوقوف بتدبرها، وإبراز دلالاتها وتأثيرها، عبر برنامج عملي يحفظ له الديمومة والجودة، وقوة التأثير، ولا يتم ذلك إلا بعد تخطيط جيد ومدروس.

فأولًا: مراعاة بعض المقترحات عند التخطيط ومن ثم نشر الخطاب الشرعي العقلي، ومنها:

1. تحديد الأهداف من نشر الخطاب العقلي، وذلك بمعرفة الجهة المستهدفة بالخطاب، هل هي جهة علمية أم جهة توعوية، ومعرفة الفئة المستهدفة من حيث المراحل العمرية والمستوى التعليمي، ومن ثم يتم تحديد الوسائط والوسائل والأدوات المناسبة لتحقيق الهدف الخاص لكل فئة أو جهة، مع الأخذ بعين الاعتبار المشكلات والعوائق المحتملة.
2. وضع خطة مرنة قابلة للتعديل والتكيف، وللتحسين والتطوير، شاملة لكل القنوات المستهدفة، وتصنيفها حسب الأولوية.
3. أن تقوم مؤسسات أو جهات أو هيئات علمية أو إدارية رسمية أو خيرية مدعومة بتولي مسؤولية الإشراف والاعداد والتخطيط والتنظيم، بحيث يتم تخصيص فريق داخل هذه المؤسسة مختص بنشر الخطاب العقلي الشرعي، ويتكون الفريق من متخصص شرعي متمكن لانتقاء المادة العلمية السليمة والصحيحة التي يقوم الفريق بإخراجها، مع متخصص إداري يهتم بالشؤون الإدارية، ومصمم جرافيك متميز، ومتخصص شبكات وتقنية، بحيث يتم إخراجها بأحسن صورة.

4. تصميم مواقع متخصصة ومعنية بالخطاب العقلي الشرعي، وتطبيقات على الأجهزة الذكية، بحيث تربط بهما مواقع التواصل الاجتماعي عبر روابط خاصة مدونة أسفل كل موضوع منشور.

5. الاهتمام بالجانب الإعلاني والتسويق، بحيث يتم الإعلان عن الموقع والمشروع وبيان أهميته باستغلال المؤثرين بين الناس، وأماكن التجمعات كالمطارات والأسواق ولوحات الإعلانات عند الإشارات وأماكن التنزه الجماهيرية.

6. أن تكون طريقة نشر الخطاب النبوي ابتكارية، ومتميزة بجاذبيتها وحسن اعدادها، ودقة محتواها وبساطة أسلوبها؛ لتصل لأكبر عدد ممكن من الناس، مع الانضباط الشرعي في الإخراج بعيدا عن المؤثرات الصوتية وصور ذوات الأروح، وبعيدا عن الابتداع في الدين.

ثانيًا: تحديد الوسائط المعينة لنشر الخطاب الشرعي العقلي، والجهات المستهدفة به، ومن هذه الوسائط:

1. الجهات التعليمة، ويتم ذلك من خلال:

- **مناهج التعليم:** فيدرج ضمن المناهج التعليمية الشرعية الخطاب العقلي مع إبراز دلالاته العقلية، وكيفية توظيفه بالحياة العملية، ونجد في المناهج الشرعية عددا من نماذج الخطاب العقلي، ولكن تحتاج لإبراز وعرض وتحليل بصورة جيدة.

- **إعداد المعلم:** وذلك بتدريبه عبر دورات تدريبية ولقاءات علمية على الخطاب العقلي الشرعي، واستيعابه وفهمه الجيد للمادة العلمية للخطاب العقلي الشرعي، وطريقة ايصالها للمتربين، حتى يتمكن من تحقيق الهدف منها.

- **طرق التدريس:** استخدام الطرق النبوية في عرض الخطاب العقلي، من محاكمات وأقيسة وأمثلة وقصص، وحوارات تثير العقل والعمليات العقلية عند المتلقي.

- الوسائل التعليمية والإفادة منها في توضيح وتقريب الخطاب العقلي سواء منها المكتوبة أو المرئية وغيرها.

- الاهتمام بحصص وساعات النشاط بعرض نماذج متنوعة من الخطاب العقلي من الكتاب والسنة، وكذلك تكليف الطلبة في هذه الساعات بإعداد وإخراج عدد من العروض أو الأفكار لخطابات شرعية.

2. الجامعات والمؤسسات البحثية، وهذه يقع على عاتقها إبراز الجانب العقلي، وإخراجه من بطون كتب أهل العلم من خلال بحوث تخصصية دقيقة، وعقد مؤتمرات، وندوات حوارية تثري الساحة العلمية بأنواع الخطاب العقلي الشرعي، وتسهل وصول الباحثين عن الخطاب العقلي إليه بصورة أدق مليئة بالنماذج الشرعية.

3. المنصات المحلية والعالمية، كوسائل الإعلام، والقنوات الإعلامية، بعروض مرئية ودعائية، وبرامج وثائقية، ولقاءات حوارية، ومحاضرات تخدم جميعها نشر الخطاب العقلي الشرعي بنماذجه الشرعية الصحيحة، وكذلك المنصات العلمية المتخصصة بالمناقشات والمحاورات العلمية، حيث يبرز العلماء والمتخصصين ذوي المكنة العلمية القوية من خلالها الخطاب العقلي الشرعي، وطريقة استخدامه في الواقع.

4. التقنية الحديثة والانترنت، وذلك بالاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعي، ومواقع الانترنت، وغرف الدردشة، والمحادثات الحية، وتطبيقات الهواتف الذكية، ويتم ذلك على النحو التالي:

- بداية لابد من تحديد الجهة المراد نشر الخطاب بها، مثل تويتر، والفيسبوك، واليوتيوب، والواتساب، والسناب شات، والتلجرام، والانستقرام، وغير ذلك من التطبيقات التي يهتم بها خاصة الشباب والمراهقون، ومن ذلك معرفة خصائص كل تطبيق وطبيعة مرتاديه.

- تحديد البيئة والفئة المستهدفة، لاستخدام الوسيلة المناسبة لهم، فالبرامج المستخدمة في الخليج بصورة أكبر كتويتر وسناب شات ليست بالضرورة هي الأولى عند غيرهم، ففي جمهورية مصر ودول شرق آسيا المسلمة يغلب عليهم استخدام الفيس بوك، كما أن فئة الشباب ومتوسطي العمر يستخدمون برنامج الواتساب للتواصل والتبادل، بينما برنامج التلجرام للمجموعات العلمية والمحادثات الصوتية، ويغلب استخدام الشباب ومتوسطي العمر له[1] ، وهناك برامج خاصة للمراهقين، وبرامج خاصة للأطفال.

- الاهتمام بإخراج الخطاب الشرعي العقلي من الكتاب والسنة الموافق للعقول السليمة المستقيمة، إخراجا مبتكرا جذابا مختصرا منضبطا بالضوابط الشرعية، مناسب للبيئة والفئة العمرية.

وكلما كان الإخراج ببطاقات ومقاطع ورسائل مجزأة ومختصرة، كلما كان مشجعا لهم للقراءة أو الاستماع أو المشاهدة، ومن ذلك: نشر القصص من القرآن والسنة بحيث تكون مجزأة، ومع كل جزء إشارات وفوائد مختصرة، بأسلوب مبسط.

ونشر الأقيسة النبوية كذلك لتنشيط العقل، وتصحيح فهمه للخطاب النبوي، بتوضيح مختصر، وبالأخص أن الكلام عن القياس يقل فيه الكلام على الأقيسة النبوية، فالمطلع يرى أن جل أمثلة القياس هي قياسات لمسائل فقهية وقعت بعد العهد النبوي، وهذا لطالب العلم، فكيف لعامة الناس!

وكذلك نشر التشبيهات والأمثلة النبوية، ونشر الحوارات الواردة في الخطاب النبوي لتحفيز العمليات العقلية من التخيل والتصوير، بحيث يتم نشره بطريقة مجزأة بتوضيح مختصر تحصل به الفائدة.

(1) انظر: احصائيات السوشيال ميديا 2019م، https://cutt.us/WTea6

- إنتاج مقاطع مرئية خالية من تصوير ذوات الأرواح وسائر المخالفات الشرعية؛ لتقريب نماذج الخطاب العقلي وأمثلته كل على انفراد، بأسلوب سهل وقصير، حتى يسهل تناقله، ويسهل فهمه من الجميع.
- الاهتمام بوضع عناوين مختصرة وجذابة، ويفضل أن تكون على شكل (هشتاق # بتويتر)، ويكون نشر الهاشتاق أوالمقاطع في أوقات الذروة، مع ربط كل ما تقدم بالموقع المتخصص ليسهل الرجوع للمصدر.
- إنتاج ألعاب جذابة، وبرامج حاسوبية، وتطبيقات للأجهزة الذكية، تستهوي فئة الأطفال والمراهقين والشباب، بحيث يكون الانتقال والترقي فيها لمستويات أعلى بالإجابة على سؤال متعلق بمسألة عقلية واردة بالنص الشرعي المكتوب أمامهم أو مصور أمامهم.
- إنتاج مقاطع وبطاقات خاصة بالخطاب العقلي الشرعي بلغات العالم، ونشرها بمواقعهم الجماهيرية الغالبة عندهم، كل حسب لغته، وهذا يخدم غير المتحدثين باللغة العربية.

هذه بعض المقترحات لنشر الخطاب العقلي الشرعي، والتي أرجو أن تحقق حصانة عقلية، وفهما للشريعة الربانية للعامة، لتحصينهم من شبهات العصر البعيدة عن الخطاب العقلي السليم.

الخاتمة:

الحمد لله على إحسانه، والشكر له على توفيقه وامتنانه، أحمده سبحانه على إتمام هذا البحث الموسوم بـ(الخطاب العقلي في السنة النبوية) والذي يهدف إلى بيان الاستخدامات النبوية للخطاب العقلي في المواضع التي يناسبها مخاطبة العقل، واستخداماته في العصر الحاضر، وذلك أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- لم يهمل عقول المخاطبين، وبينت من خلاله أنواع الخطاب النبوي، والمراد بالخطاب العقلي النبوي، وأهمية استخدام الخطاب العقلي في مجاله، وأنواع الخطاب العقلي مع أمثلته، والاستخدامات النبوية للخطاب العقلي، وكيف يتم توظيفه في العصر الحاضر.

وذلك لما تواجهه السنة من اتهام بأنها لا تخاطب العقل، بل تناقضه، مما دعاني للكتابة عنه، حيث خرجت منه بالنتائج والتوصيات الآتية:

- أهمية إبراز الخطاب النبوي العقلي من بطون كتب السنة في دراسات متخصصة لكل نوع من أنواعه، وإبراز الدلالة من كل خطاب، مع توظيفها بما يناسب حاجة العصر، والتحدث باللغة العلمية، والمصطلحات المعاصرة.
- تنبيه المربين سواء في الأسرة أو المحاضن التربوية، أو دور التعليم، أو عبر المواقع في الشبكة العنكبوتية، أو وسائل التواصل الاجتماعي إلى أهمية استخدام الخطاب العقلي النبوي، سواء عن

طريق القصص، أو ضرب المثل، أو إبراز الأقيسة النبوية، أو المحاورات، حتى يفهم الناشئة أن الإسلام أولى العقل اهتماما بالغا، وخاطبه بكل ما يمكنه إدراكه، وحل كل ما يحيره، مما لم يكن ممتنعا أو مستحيلا عقلا.

- نشر هذه النماذج النبوية للخطاب العقلي بين الناس، وتقريبها للأفهام، والوقوف بتدبرها، وإبراز دلالاتها وتأثيرها، بمقاطع ورسائل مجزأة ومختصرة، وبأسلوب بسيط يفهمه كل أحد، في المواقع الجماهيرية، وانتاج مقاطع مرئية خالية من المخالفات الشرعية؛ لتقريب نماذج الخطاب العقلي وأمثلته، بأسلوب بسيط وسهل وقصير، حتى يسهل تناقله، ويسهل فهمه من الجميع.
- استخدام المختصين المتمكنين بمناظرة ومحاجة أصحاب الشبهات، أو المتأثرين بها= للخطاب العقلي في الكتاب والسنة، والاهتمام بإبرازه لهم، والاهتمام بأساليبه خلالها.

هذا والله أسأل أن يجعله خالصا لوجهه ويتقبله مني، فما كان فيه من صواب فبفضل الله، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان.

فهرس المصادر والمراجع

1. الإبانة الكبرى: العكبري، عبيد الله ابن بَطَّة (387هـ)، تحقيق: رضا معطي، وآخرون، الناشر: دار الراية، الرياض.
2. الإبانة في اللغة العربية: العَوْتبي الصُحاري، سَلَمة بن مُسْلِم(وفاته لم تحدد في القرن السادس)، المحقق: د. عبد الكريم خليفة وآخرون، الناشر: وزارة التراث القومي والثقافة - مسقط - سلطنة عمان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
3. الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ/ 1974 م.
4. الآثار التربوية لدراسة اللغة العربية: الحازمي، خالد بن حامد، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: العدد (121)، السنة (35) 1424هـ.
5. إثبات صفة العلو: المقدسي، موفق الدين عبد الله ابن قدامة (620هـ)، تحقيق: أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، طبعة: الأولى، 1409هـ / 1988م
6. الآحاد والمثاني: الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم(287هـ) تحقيق: د. باسم الجوابرة، دار الراية، الرياض، الطبعة: الأولى، 1411هـ
7. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: البُستي، محمد بن حبان (354 هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.
8. أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية: الزنتاني، عبد الحميد الصيد، الدار العربية للكتاب، 1993م .
9. أسلوب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير - رضي الله عنه - وتطبيقاته التربوية: خوجة، محمد شمس الدين، مركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني، الرياض، ط6، 1430هـ.
10. الأسماء والصفات: البيهقي، أحمد بن الحسين(458هـ)، تحقيق:عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط الأولى، 1413 هـ
11. إصلاح المنطق: ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق(244هـ)، المحقق: محمد مرعب، دار إحياء التراث، ط الأولى 1423 هـ
12. أصول الفقه وابن تيمية: المنصور، صالح عبد العزيز، الطبعة، 1405هـ.

13. الاعتقاد: البيهقي، أحمد بن الحسين(458هـ)،المحقق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، الطبعة: الأولى، 1401

14. أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري): الخطابي، أبو سليمان حمد (388 هـ)، تحقيق: د. محمد بن سعد آل سعود، الناشر: جامعة أم القرى (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، الطبعة: الأولى، 1409 هـ - 1988 م

15. إعلام الموقعين عن رب العالمين: الجوزية، ابن قيم (751هـ)، تحقيق: مشهور آل سلمان، أحمد عبد الله، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ،

16. إكمال المعلم بفوائد مسلم: اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض(544هـ)، المحقق: يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م

17. أمثال الحديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم: الرامهرمزي، أبو محمد الحسن(360هـ) تحقيق: أحمد عبد الفتاح، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1409هـ

18. الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله:الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1424هـ/2003م

19. إيضاح المحصول من برهان الأصول: المازري، أبو عبد الله محمد(536)، تحقيق: د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط:الأولى

20. بدائع الفوائد: الجوزية، ابن قيم (751هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

21. البدرُ التمام شرح بلوغ المرام: اللاعيّ، الحسين بن محمد المَغرِبي (1119 هـ)،تحقيق: علي الزبن، دار هجر، ط الأولى 1428 هـ -

22. التحبير في شرح التحرير في أصول الفقه: المرداوي، علاء الدين أبو الحسن (885هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، وآخرون، الناشر: مكتبة الرشد ، الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م.

23. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: المباركفوري، أبو العلا محمد (1353هـ): دار الكتب العلمية، بيروت.

24. تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: العراقي، أبو زرعة ولي الدين أحمد (826هـ) المحقق: عبد الله نوارة ، مكتبة الرشد ، الرياض.

25. تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير «التقريب»: الوصابي، أبو عمرو نور الدين، الناشر: مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، المنصورة - جمهورية مصر العربية الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م

26. التعريفات الفقهية: البركتي، محمد المجددي(1395 هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م

27. تعليقة على العلل لابن أبي حاتم: ابن عبد الهادي، شمس الدين محمد (744هـ)،تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، الناشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م

28. تغليق التعليق على صحيح البخاري: العسقلاني، أبو الفضل أحمد ابن حجر (852هـ)، تحقيق: سعيد القزقي، الناشر: المكتب الإسلامي، دار عمار – بيروت، الطبعة: الأولى، 1405.

29. تقريب التهذيب: العسقلاني، أبو الفضل ابن حجر (852هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة: الأولى، 1406

30. تهذيب التهذيب: العسقلاني، أبو الفضل ابن حجر(852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ

31. تهذيب الكمال في أسماء الرجال: المزي، يوسف جمال الدين (742هـ)، تحقيق: د. بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، 1400 - 1980

32. التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن، سراج الدين عمر (804هـ)، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر، دمشق – سوريا، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م

33. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: السعدي، عبد الرحمن (1376هـ)، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ 2000- م

34. الجامع المسند الصحيح: البخاري، محمد بن إسماعيل (256هـ)، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، ط الأولى، 1422هـ

35. الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، أبو عبد الله محمد شمس الدين (671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م

36. الجرح والتعديل: الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم (327هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن – الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1271 هـ 1952 م

37. خلق أفعال العباد: البخاري، محمد بن إسماعيل (256هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار المعارف ، الرياض.

38. درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، تقي الدين أحمد (728هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م

39. الدعاء: الطبراني، سليمان بن أحمد (360هـ)، تحقيق: مصطفى عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1413هـ

40. دلائل النبوة: الأصبهاني، أبو نعيم أحمد (430هـ)، تحقيق: محمد قلعه جي وآخر، دار النفائس، بيروت، ط الثانية، 1406 هـ

41. الرد على المنطقيين: ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد (728هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

42. السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير: العزيزي، علي بن أحمد، (1070 هـ) الناشر: بدون.

43. سماحة الإسلام في الدعوة إلى الله والعلاقات الإنسانية منهاجا وسيرة: المطعني، عبد العظيم إبراهيم (1429هـ): مكتبة وهبة، الطبعة: الأولى 1414 هـ - 1993 م

44. السنة: الشيباني، أحمد ابن أبي عاصم (287هـ).تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، 1400

45. السنة: المَرْوَزِي، محمد بن نصر (294هـ)، تحقيق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط الأولى، 1408

46. سنن ابن ماجه: القزويني، محمد بن يزيد ابن ماجة(273هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009

47. السنن: أبو داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، محَمَّد كامِل، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ

48. السنن الكبرى: النسائي، أحمد بن شعيب (303 هـ)، تحقيق: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ

49. السنن الكبير: البيهقي، أبو بكر أحمد (458هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م

50. السنن: الترمذي، محمد بن عيسى (279هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م

51. السنن: البيهقي، أحمد بن الحسين(458هـ)، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ

52. سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين: يحيى بن معين(233هـ)، تحقيق: أحمد نور سيف، مكتبة الدار، المدينة، ط الأولى، 1408هـ

53. السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي: أحمد علوش: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1424هـ2003-م

54. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة:اللالكائي،أبو القاسم هبة الله، ت: أحمد الغامدي،دار طيبة، السعودية، ط الثامنة1423

55. شرح المشكل: الطحاوي، أبو جعفر أحمد (321هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الأولى - 1415 هـ

56. شرح رياض الصالحين: العثيمين، محمد بن صالح (1421هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: 1426 هـ

57. شرح معاني الآثار:الطحاوي، أبو جعفر أحمد،(321هـ) تحقيق: محمد زهري النجار وآخرون، عالم الكتب، الطبعة: الأولى1414هـ

58. الشريعة: الآجُرِيُّ، أبو بكر محمد (360هـ)، ت: عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط الثانية، 1420 هـ

59. الشعب الإيمان: البيهقي، أحمد بن الحسين (458هـ)،ت: عبد العلي عبد الحميد، مكتبة الرشد، الرياض، الدار السلفية ، بومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م

60. صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام (مطبوع معه: جهد القريحة في تجريد النصيحة): السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911هـ)، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار، السيدة سعاد علي عبد الرازق، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية.

61. الضعفاء الكبير: العقيلي،أبو جعفر محمد(322هـ)،ت: عبد المعطي قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ

62. الضعفاء والمتروكون: الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن(597هـ)، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى1406

63. الضعفاء والمتروكون: النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد (303هـ)، ت: محمود زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة: الأولى، 1396هـ

64. الضعفاء: الرازي، عبيد الله أبو زرعة(264 هـ)، ت: سعدي الهاشمي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1402هـ/1982م

65. ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي: مفرح بن سليمان القوسي، مركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني، الرياض، ط4، 1430هـ.

66. طبقات المدلسين: العسقلاني، أحمد ابن حجر(852هـ)، تحقيق: عاصم القريوتي، مكتبة المنار، عمان، الطبعة: الأولى، 1403هـ

67. الطبقات: بن خياط، أبو عمرو خليفة (240هـ)ت: د سهيل زكار، دار الفكر للطباعة، النشر: 1414 هـ ، 1993 م

68. العقل والتفكير السليم عند ابن القيم: د. سعيد هلاوي ، طوب بريس، الرباط، ط-1 2009م

69. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ابن عبد الهادي، شمس الدين محمد(744 هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت.

70. العلل الكبير: الترمذي، محمد بن عيسى(279هـ)، ت: صبحي السامرائي وآخرون، مكتبة النهضة، بيروت، ط الأولى 1409 هـ

71. العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله: الشيباني، أحمد ابن حنبل(241هـ)، ت: وصي الله عباس، دار الخاني، الرياض، ط الثانية، 1422 هـ - 201 م

72. العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (748هـ)، ت: أشرف بن عبد المقصود، الناشر: مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م

73. عمل اليوم والليلة عمل اليوم والليلة: النسائي، أحمد بن شعيب(303هـ)، ت: فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية

74. الفائق في غريب الحديث والأثر: الزمخشري، جار الله محمود (538هـ)، ت: علي البجاوي وآخرون، دار المعرفة، لبنان، ط الثانية .

75. فتح الباري شرح صحيح البخاري: العسقلاني، أحمد ابن حجر(852هـ)، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، تخريج: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

76. القاموس المحيط: الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر(817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م

77. الكافي شرح البزودي: السِّغْنَاقِي، الحسين بن علي(711هـ) ، تحقيق: فخر الدين قانت، مكتبة الرشد، د الأولى، 1422 هـ .

78. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل: ابن خزيمة، أبو بكر محمد (311هـ)، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، الناشر: مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة: الخامسة، 1414هـ - 1994م .

79. كتاب العين: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (170هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي وآخر، دار ومكتبة الهلال.

80. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، جار الله (538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثالثة، 1407 هـ.

81. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية الحنفي، أيوب أبو البقاء، ت: عدنان درويش، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت.

82. لسان العرب: ابن منظور، محمد بن مكرم (711هـ) الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414 هـ

83. لسان الميزان: العسقلاني، أبو الفضل ابن حجر (852هـ)، ت: دائرة المعرف النظامية، الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة: الثانية، 1390هـ/1971م

84. مباحث في علوم القرآن: القطان، مناع (1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة،1421هـ

85. المجتبى من السنن: النسائي، أحمد بن شعيب(303)، تحقيق:عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط الثانية 1406

86. مجموع الفتاوى: ابن تيمية(728هـ)، أحمد، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة، 1416هـ

87. المحكم والمحيط الأعظم: المرسي، أبو الحسن علي، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى،1421 هـ

88. مذكرة في أصول الفقه: الشنقيطي، محمد الأمين (1393هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الخامسة، 2001م

89. المراسيل: الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم (327هـ)، ت: شكر الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، 1397

90. المستدرك: النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم (405هـ)، ت: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ

91. المسند البزار البحر الزخار: البزار، أبو بكر أحمد(292هـ)، ت: محفوظ الرحمن، وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط الأولى

92. مسند الشاميين: الطبراني، سليمان أبو القاسم (360هـ)، ت: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى،1405هـ

93. المسند الصحيح المختصر: مسلم بن الحجاج(261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

94. مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (774هـ)، تحقيق: إمام بن علي بن إمام، الناشر: دار الفلاح، الفيوم، مصر، ط الأولى، 1430 هـ

95. المسند: الرُّوياني، أبو بكر محمد (307هـ)، ت: أيمن علي أبو يماني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1416

96. المسند: الشيباني، أبو عبد الله أحمد (241هـ)، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، 1421 هـ

97. المصنف: الصنعاني، عبد الرزاق (211هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، الثانية، 1403

98. المعجم الأوسط: الطبراني، سليمان (360هـ) ت: طارق عوض الله، عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة.

99. المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري: الفالوجي، أكرم، الدار الأثرية، الأردن، دار ابن عفان، القاهرة.

100. المعجم الكبير: الطبراني، سليمان (360هـ)، ت: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط الثانية

101. معجم متن اللغة: أحمد رضا (عضو المجمع العلمي العربي بدمشق)، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1377 - 1380 هـ

102. المعجم: ابن الأعرابي، أبو سعيد (340هـ)، تحقيق: عبد المحسن الحسيني، دار ابن الجوزي، السعودية، ط الأولى، 1418 هـ.

103. معرفة الصحابة: الأصبهاني، أبو نعيم (430هـ)، ت: عادل العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط الأولى 1419 هـ

104. المعرفة والتاريخ: الفسوي، يعقوب بن سفيان (277هـ)، ت: أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، 1401 هـ

105. المغني في الضعفاء: الذهبي، شمس الدين محمد (748هـ)، ت: الدكتور نور الدين عتر.

106. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: الجوزية، ابن قيم (751هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت

107. المنتخب من مسند عبد بن حميد الكَشّي(249هـ)، تحقيق: مصطفى العدوي، دار بلنسية، ط الثانية1423هـ

108. منهج القرآن والسنة في بناء العقلية العلمية: د. جمال عبدالناصر، https://www.alukah.net/culture/0/42357/#ixzz63fglz59H

109. منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين: د مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1426هـ

110. ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي، محمد(748هـ)، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط الأولى، 1382هـ

111. نثل النبال بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني: جمع: الوكيل، أحمد ، الناشر: دار ابن عباس، مصر، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م

112. نَقْضُ الإِمَامِ أَبِي سَعِيدٍ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ عَلَى المَرِيْسِيِّ الْجَهْمِيِّ العَنِيدِ فِيْمَا افْتَرَى عَلَى اللهِ مِنَ التَّوْحِيدِ: الدارمي، عثمان بن سعيد (280 هـ)، تحقيق: أَبُوْ عَاصِم الشَّوَامِيُّ، الناشر: المكتبة الإسلامية ، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1433 هـ

113. النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات(630 هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.

114. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: الزحيلي، محمد مصطفى، دار الخير للطباعة ، دمشق، سوريا، الطبعة: الثانية، 1427 هـ

جدليّةُ المركزِ والهامِشِ في دِيوانِ (قريبٌ منَ البَحْرِ.... بَعيدٌ عَنِ الزُّرقةِ) لـ : جاسِم الصُّحيِّح

(من النُّصوصِ الموازيةِ إلى مُضْمَراتِ المتنِ)

إعداد

د. حمدة خلف مقبل العنزي

أستاذة الأدب والنقد المشاركة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المستخلص:

تسعى هذه الدّراسة لتتبُّع جدليّة المركز والهامش في ديوان الشّاعر السّعوديّ المُعاصر جاسم الصُّحيّح: (قريبٌ من البحْر... بعيدٌ عن الزُّرقة) دراسة سيميائيّة ثقافيّة، وفق محورين يحيطان بالدّيوان من الشّكل إلى المضمُون، أو من الدّالّ إلى المدْلُول، عبر إستراتيجيّتين مُمتزجتين في القراءة؛ هما سيميائيّة النُّصوص الموازية؛ كالغلاف، والعناوين، واسم الشَّاعر- والإهداء...إلخ، وصولًا إلى الوقوف على جدليّة الرُّمُوز في المتن من خلال تتبُّعها في بنيتها السَّرديَّة.

الكلمات المفتاحية: جدليّة، المركزُ، الهامش، سيميائيّة، الموازية، الرّمز.

Abstract:

This study seeks to track a center and footnote dialectic in the collection poems of the contemporary Saudi poet Jassim Al-Saheeh: (Near from the Sea Far from the Blueness) cultural and semiotic study، According to two axes that surround the collection poems from form to content، or from signifier to signified، through two mixed reading strategies; semiotics of the parallel texts; like the cover، titles، the name of the poet، the dedication... etc.، right down to the dialectic of the symbols in the body by tracking them in their narrative structure.

Keywords:

dialectical، center، footnote، semiotic، parallel ، symbol.

المقدمة:

أسهم عدد من الباحثين في ميادين العلوم الإنسانيّة المختلفة في مقاربة إشكالية المركز والهامش؛ فتعددت طرائق تحليلاتهم من مناظير مُختلفة، وزوايا نظر متعدّدة: سياسيّةً، واجتماعية، وسيكلوجيّة، وأنثروبولوجيّةً، وثقافيّةً.

ومن ثمّ؛ أفادت الدّراساتُ النّقديّةُ من نتائج هذه الدّراسات، وبرز البحثُ عن المركز/ النّواة، في مُقابل الهامش/ المحيط، بوصف النّصّ الأدبيّ وعاءً جماليًّا، يمكنهُ بحمولاته المعرفيّة عكس وقائع الحياة المحيطة بالنّصّ والمنتجة لهُ، ونقل تمثيلاته ظاهرة ومضمرة.

وشعر الصُّحيّح من النُّصوص التي يُمكنُ أن تكون مصدرًا لفهم المركز والهوامش المحيطة به من خلال نُصُوصه المُراوغة القابلة لتعدُّد القراءات، وزوايا الرُّؤية.

ولذا آثرتُ أن أتّخذَ من ديوان الشّاعر السُّعوديّ المعاصر جاسم الصُّحيّح؛ المسمّى: (قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرقة) محورًا لهذه الدّراسة التي تفتّش في هذا الدّيوان عن جدليّات المركز والهامش من خلال قراءة سيميائيّة ثقافيّة.

دوافعُ هذا البحث:

تعود أسباب هذه الدّراسة لمجمُوعة دوافع بحثيّةٍ؛ منها:

- انسجامُ طبيعة الموضوع مع اهتماماتي البحْثية، ومحبّتي للشّعر العربي، والسُّعوديّ خاصّةً؛ لما أجدُ فيهما من تعزيزٍ للهُويّة الوطنيّة.
- ما وجدتهُ في شعر الصّحيّح من فضاء رحب، يُفجّر تساؤلات أنطولوجيّة وجماليّة وثقافيّة؛ منها جدليّةُ المركز والهامش.
- قلةُ البحُوث العلمية المنجزة بخصوص المركز والهامش في شعره.

أسئلة البحْث:

- ماهيّةُ المركز والهامش لُغويًّا وفلسفيًّا ونقديًّا، والعلاقات الحاكمة بينهما
- تحديدُ مواطن جدليّة المركز والهامش في ديوان (قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرقة). وما تجليّاتُها النّصيّة سيميائيًّا وثقافيًّا

أهميّةُ البحث:

يبحثُ موضُوعًا مُهمّا تدورُ آليّاته النّقديّة في الكشف عن جدليّة المركز والهامش في ديوان هذا الشّاعر السّعوديّ الفذّ، وتجليّاتها الثّقافيّة والسّيميائيّة في الوقت نفسه.

أهداف البحث:

- الإسهام في التّأطير النّقديّ لمفهومي: المركز والهامش في الدّراسات الأدبيّة.
- قراءة سيميائيّة ثقافيّة للدّيوان المختار بوصفه متنًا جماليًّا وثقافيًّا.

- الكشف عن خصائص النّسيج والدّلالة في الخطاب الشّعريّ لجاسم الصُّحيّح، المتّصلة ببُعد جديد من أبعاد تجربة الشّاعر.
- الكشف عن السّياقات السّياسيّة والاجتماعيّة، والثّقافيّة الحافة بالمتن.
- تحليل خطابه الشّعريّ بدراسة المكوّنات الجماليّة المتضامّة بدأ من العتبات النّصيّة للدّيوان (الغلاف– العناوين- الهوامش- النُّصوص المتعالقة...إلخ)، وعلائقها مع جميع الآليّات السّيميائيّة والثّقافيّة الأُخرى (الدّالّ- المدلُول- الرّمز -الشّخصيّات المكان –...إلخ) وإضاءة جوانب لم تطرق من قبل.

المنهاجيّة المتّبعة في البحث:

اتّخذتُ من مقولات النّقد الثّقافيّ التي تسمح بالكشف عن الخطابات المضمرة/ الجدليّات الكامنة في النُّصوص بين مفهومي: المركز والهامش، وما ينتجُ عنهُما، إضافةً إلى آليّات المنهج السّيميائيّ الذي نشأ أساسًا لتحليل الخطاب الأدبيّ في بعده الدّلاليّ وتشكُّلاته في مساراته ومكوّناته السّرديّة، بما يُتيحُ رؤية النّصّ رؤيةً مُكافئةً لخطابه الخاصّ، تنطلق من قراءة النّصّ بوصفه قابلًا لقراءاتٍ عدّة مُتباينة ومتقاطعة.

وهذه منهاجيّة تسمح باستقصاء جدليّة المركز والهامش في الدّيوان المقترح/المتن الشّعريّ؛ لذا ارتكزتْ على هذا الدّيوان مصدرًا، وعلى مجموعة من المراجع.

يتكوّنُ البحث من مقدّمة وتمهيد، ومبحثين. يعالج التّمهيد تعريفًا بالشّاعر وديوانه، وجدليّة المركز والهامش في العُلوم المختلفة؛ وصولًا إلى أطروحاتها النّقديّة والأدبيّة، ثمّ دراسة المركز والهامش بين اللُّغة والاصطلاح والعلاقة بينهما.

اختصّ المبحث الأوّل بمناقشة الجدليّة من خلال النّصُوص الحافة بالدّيوان، انطلاقًا من تجليّات هذه الجدليّة عبر النُّصوص الموازية؛ كالغلاف بأيقوناته المختلفة؛ ووُلوجًا إلى إهدائه، وصولًا إلى الدّلالات المضمرة في المتن، وانطلق الثّاني من طبيعة الرّمز الكاشفة إلى قراءة أبعاد الشّخصية والمكان وعلاقاتها بجدليّة المركز والهامش.

أهمُّ الدّراسات السَّابقة:

اعتمدتُ على بعض الدّراسات السَّابقة التي تدُورُ حول فكرتيّ البحث؛ أعني جدليّة المركز والهامش، والمتّصلة بشعر الشّاعر خاصّةً؛ ومنها:

- دليلة الباح، المركز والهامشُ في أدب عيسى لحيلح، جامعة خيضر، 2013م.
- العتباتُ في شعر جاسم الصُحيّح، نُورة القحطانيّ، النّادي الأدبيّ، الرّياض، 2017 م.

- العُنوان في ديوان (قريبٌ من البحرِ بعيدٌ عنِ الزُّرقة) لجاسم الصُّحيّح، عائشة الشّمريّ، دراسة في آليّات الخطاب الشّعريّ، جامعة حائل، 2018م.
- العُنوان في الأدب العربيّ، النشأة والتّطور، محمد عويس، مكتبة الأنجلو، 1988م.
- وإذا كان من المعهود أن أعرض لبعض الصُّعوبات التي واجهتني؛ فلعلّ أهمّها حداثةُ الموضوع، وقلّة الكتابات عن الشّاعر.

0 - التمهيد:

0.1 - الشاعر و المتن المدروس:

جاسم بن محمد بن الصُّحيّح، من الأحساء شرق المملكة، ولد في قرية الجفر عام 1384هـ / 1964م. وله العديد من الدّواوين، نال عن بعضها جوائز عدة، ولهُ مُشاركاتٌ وإسهاماتٌ بارزةٌ في المشهد الثّقافيّ.

يمثّلُ ديوانُهُ: (قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرقة) المجموعة الثّانية عشْرة لهُ، يضُمُّ أربعًا وثلاثين قصيدةً، تدور في فلك القضايا الإنسانيّة الكُبرى؛ كقيمتي: الحُبّ والجمال، والعلاقات الأنطولوجيّة؛ كعلاقة الشّاعر بالشّعر، وقضايا جماليّةٍ متنوّعةٍ.

صدر الدّيوانُ عن دار "ميلاد" بالرّياض، وصدرت منه طبعتان؛ الأولى: في مارس والثانية في أكتوبر 2018م.

0.2 - جدليّةُ المركز والهامش بين اللُغويّ والاصطلاحيّ:

يستحضر الذّهن حين الحديث عن جدليّة المركز والهامش صورة الدّائرة؛ إذْ لها مركز يتوسّطها؛ ممّا يضعُ تمثيلًا تتحددّ نقطةُ المركز/ المتن، والهوامش المحيطة به، وهو ما يجعلُ لهذا المركز مع الهوامش علاقاتٍ من التّقابُل؛ ممّا يطرح أسئلةً ؟ فأين يقعُ المركز ومتى يلتفت إلى تأثيراته ؟ وأين يقعُ الهامشُ ومتى يحدث، ولم يتشكّلُ ؟ وما السّمات والعلاقات المتداخلةُ بينهما؟ أي ماهي نقاط الاتّصال والانفصال بينهما؟ ومتى يكونان متضادّين؟ وهل من الممكن أن يكونا مؤتلفين؟ أو يكمل أحدهما الآخر؟ وما أهميّةُ دراسة هذه الجدليّة القائمة بين المركز والهامش[1]؟

التّعريفُ اللُّغويُّ: المركز من الرّكز الغرز، وغرزك شيئًا منتصبةً كالرُّمح، والمراكزُ منابت الأسنان ومركزُ الجند الموضع يلزموه، ومركزُ الدّائرة وسطها [2].

---

(1) يراجع، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الغذامي: عبدالله ص 52، النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، خليل: سمير ، ص 8،مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، بعلي: حفناوي ، ص50 ،المركز والهامش في روايات عز الدين جلاوجي، صورية:جيجخ،ص 22.

(2) لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ركز).

ومركزُ الرّجل موقعه، أو موضعه مع وجود الخلاف الكامن بينهُما. والمواقعُ كما تكونُ حول المركز توجد في الهامش؛ إذْ في الهامش ثمّة مواقع متعدّدة، ترتبط بالمتن؛ ومتى كانت الهوامشُ متجانسةً تكن ذوات أثر على المتن سلبًا وإيجابًا[1].

وفي القاموس المحيط تدورُ دلالات (ركز) حول الاجتماع، والقوّة المكتسبة من المسافة الكائنة بين مسألة ما أو عمل ما والمركز[2] وعليه؛ فالمركزيّ تتشعّب منه فروع مرتبطة به، والمركزيّة: هي جمعُ السُّلطات.

- **الهامش لُغةً:**

الهامش: ما ليس بمتن؛ فالهامش الحاشيّة على المتن؛ إذ تدورُ المعاني اللُّغويّة عربيّةً وغير عربيّةٍ حول كون الهامش ما ليس أصلًا، ولا دخل له بما هو مهمٌّ؛ فهو انزياح عن المركز.

واللّافت أنّ الهامش ما له علاقةٌ بما في النّصّ/ المتن الذي لا يستغني عن الهامش؛ ففيه تفسيراتٌ تزيلُ اللّبس؛ ومن ثمّ فلا يمكن للمركز الاستغناء عن الهامش؛ بل قد تطغى أهميّة الهامش؛ فينقلبُ الهامشُ متنًا، ويتحوّل المتن هامشًا[3]؛ لذا تظلّ العلاقة جدليّةً؛ لكونهما يتبادلان الأدوار وفق التّغيُّرات التي تطرأ[4].

ويمكنّا فهمُ دلالة الفعل همّش؛ أي جعله هامشيًّا[5] وهو ما يترتّب عليه من تعدُّد وجُوه التّأويل، والوصول إلى البنى المضمرة.

- **المركز والهامشُ اصطلاحيًّا:**

يرتبطُ مفهومُ المركز برموز السّلطة السّياسيّة والدّينيّة والاقتصاديّة، وسكّانُ العاصمة من الصّفوة في حين يرتبطُ الهامشُ بالجماهير من طبقات العامّة[6]، ولا يمكن للطّبقة الأدنى ممارسةُ عادات الأعلى، مع تقاطُعهما بحُكم تقاليد التّديُّن[7].

وهذه التّراتبيّة كائنة في كُلّ المُجتمعات والعُصور، وتبرز في الثّقافات والفنون والآداب والمخيال المُمثّل لفوقيّة المركز و دونيّة الهامش[8].

---

(1) يراجع، المركز والهامش،: صورية: جيجخ ، ص7

(2) يراجع، القاموس المحيط ، الفيروزآبادى، مادة : (ركز).

(3) يراجع، المنجد في اللغة العربية والمعاصرة، نعمه: أنطون وآخرون،ج 1/ ص106، الهامش، الهامشي والأدب، شراك: أحمد، مجلة آفاق ص 53.

(4) يراجع، جدلية المركز والهامش :إسماعيل: بكر آدم ،ص 33.

(5) يراجع، المعجم العربي الأساسي ، العابد: أحمد وآخرون ، ص 272.

(6) يراجع، موسوعة العلوم الاجتماعية: مان :ميشيل، ص99.

(7) يراجع، رموز البنية ، القرشي :سهى صاحب ،ص 7 .

(8) يراجع، ، أدب الهامش، نسق الهيمنة، مركزية الخاصة وهامش العامة، مجناح :جمال ،ص3

وقد تستأثر منطقة المركز بالصّدارة، وتتحكمُ في إنتاج الثّقافة وتداولها؛ لكون المركز هو القلبُ والرُّوحُ؛ فمتى سقط أو تعطّل ماتت الأطراف جميعها.[1]

ومن ثمّ؛ فمفهومي المركز والهامش في الدّراسات الأدبيّة والنّقديّة محكوم عليهما باعتباراتٍ دينيّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّة وفنيّة وجماليّة؛ تبعًا لاهتمام هذه الآداب بحياة المترفين والنُّخْبة أو المُهمّشين[2]؛ أو بمعنًى آخر الموافق لمُواضعات السُّلطة ومخطّطاتها، ويأتي بمثابة الإشهار لإنجازاتها وإشادةً برجالاتها في كلّ الأحوال وبالتّالي يصير الأدب الرّسميّ المتداول الذي تقومُ برعايته فيغدو قيمةً إيجابيّةً، في مقابل أدبٍ مخالفٍ، يشغل موقعًا مخالفًا وربما مقاومًا أو ندًّا للمركز[3].

وقد تلتقي فيه ثقافات مُختلفة ومتباينة[4]، كما قد يسعى أدباء الهامش نحو المركز لنيل مميّزاته؛ فيتخلّون عن تقاليدهم؛ رغبةً في الحصول على مكانة مرموقة، مع كونها قد لا تتمكّن من الوصول إليه[5]، وهنا يبرزُ دورُ السُّلطة؛ فهي التي تعمل على وضعها في المكان الذي ترغبُ[6]. وهي التي تكسبهُ السّمات داخل المؤسّسات وخارجها؛ لتنعتهُ بالأدب السّوقيّ، أو بأدب النُّخْبة[7]؛فكل كتابة تخرج عن النّسق المألوف كتابة هامشيّة، ومغضوب عليها ومتجاوزة.

فكلُّ أدبٍ ينتجُ خارج المؤسّسة يُعرّض للنّبذ من المركز، بل قد تفرض عليه رقابةٌ صارمةٌ[8]؛ طبقًا لمعادلة الصّراع بين المركز والهامش[9]؛ فالمركز المثال المكتمل الذي يحظى بألوان الرّعاية والهامش يُقاومُ ويُستبعدُ[10]؛ مهما بلغتْ قيمُهُ؛ لأنّ المنظور عادةً ما يتشكّلُ في ميدانٍ آخر[11]، وفق ثنائيّاتٍ تصنعُها تصوّراتٌ قطبيّةٌ؛ لتظلّ الجدليّة قائمةً[12]؛ مع محاولة الأقوى أن يظلّ مُتمركزًا مشهودًا له بالتفوّق والعظمة، وتخضعُ له الهوامشُ اعترافًا بقوّته ومركزيّته؛ وإذعانًا لسلطته[13].

---

(1) ديوان المبتدأ و الخبر، المعروف بتاريخ ابن خلدون، ابن خلدون ، 173/1 ، مفهوم الامبريالية، تيموم : الهادي، ص 41.
(2) سوسيولوجيا الأدب، إسكاربيت : روبير، ص58.
(3) جدل المفاهيم، مجناح : جمال ص 102.
(4) قاموس علم الاجتماع ، غيث :محمد عاطف، ص 77.
(5) المركز والهامش (مفهومه، أنواعه، جذوره) الباح: دليلة ص 304.
(6) السلطة السياسية، لابيار: جان ،ص 9.
(7) قاموس علم الاجتماع ، غيث محمد عاطف ، ص52.
(8) أدب محمد شكري من الهامشية إلى المركزية، البحراوي :حسن، ص 3.
(9) الأدب النسوي بين المركزية و الهامش، سلمية :خليل و هنية: مشقوق ص 113.
(10) الرمز والهامش، عوض: رشا ص 12.
(11) جدل المفاهيم، مجناح: جمال ،ص 5
(12) المركز و الهامش،(مفهومه، أنواعه، جذوره) دليلة: الباح، ص 305.
(13) الذات والآخر، تأملات معاصرة ، الزين : محمد شوقي ص59.

يسعى المركز لهيمنة على زمام الأمور، وتمارس ثقافة الهامش الخروج، ومحاولة خلخلة بلاغة المركز؛ سعيًا نحو ثقافةٍ حرّةٍ مطلقةٍ، لا فردية، ولا ذات نظرة أحاديّة[1]، تسعى بكلّ سُبلها ورموزها إلى طمْس هُويّات الآخرين[2].

- **الفنّ الشّعريّ بين المتن والهامش:**

بدأت جدليّة المركز والهامش في فنّ القول منذ بداية التّاريخ، وفي الأدب العربيّ كان شاعر القبيلة ممثّلًا للمركز؛ ممّا جعله يحظى بمنزلة مرموقة، فأقاموا لفجر موهبته أفراحًا ممتدّة.[3]؛ فالشّاعر مركز قوّتهم، وحامي أعراضهم[4]، في حين ظلّ الصّعاليك في الهامش، تنصرف عنهم قبائلهم؛ لأنّهم تمرّدوا على تقاليد القبائليّة، وتبنّوا أنظمة مُغايرة[5].

واقترن الهامشُ في شعرنا الحديث بمخالفة السُّلطة المركزيّة؛ بوصفه مخالفًا لأدب النُّخبة الممجّدة للطبقة العُليا من رجالات السّياسة والدّين والاقتصاد[6]، والتَّمرُّد على أعرافهم[7].

وبذلك تتّضحُ حدودُ جدليّة المركز والهامش، وأسبابها، ومكوّناتها، ونتائجها، وانعكاساتها على الدّراسات النّقديّة.

المبحث الأوّل ـ النُّصوص الموازية وجدليّة المركز والهامش:

ينطلقُ هذا المبحثُ من دراسة النُّصوص الموازية، ولا يعني هذا أنّه سيقف عند الدراسة الخارجيّة، لا يتجاوزها، بل سيتّخذ منها نقطة ارتكاز ينطلق منها ليدلف إلى الخطاب الشّعريّ، إيمانًا منه بأنّ النّصّ الشّعريّ نصٌّ مفتوح، يمتحُ من نصوص عديدة، متجاوزًا نظريّة النّوع الأدبيّ، وهو ما يتطلّبُ قراءةً تناسبُ هذا الطّرحينطلقُ هذا المبحثُ من دراسة النُّصوص الموازية، ولا يعني هذا أنّه سيقف عند الدراسة الخارجيّة، لا يتجاوزها، بل سيتّخذ منها نقطة ارتكاز ينطلق منها ليدلف إلى الخطاب الشّعريّ، إيمانًا منه بأنّ النّصّ الشّعريّ نصٌّ مفتوح، يمتحُ من نصوص عديدة، متجاوزًا نظريّة النّوع الأدبيّ، وهو ما يتطلّبُ قراءةً تناسبُ هذا الطّرح(8)..

---

(1) جدلية المركز والهامش، إسماعيل : أبكر آدم ،ص 150.
(2) المركز والهامش في الثقافة العربية ، مجموعة من الأساتذة الجامعيين ، ص 14 .
(3) يراجع، العمدة في محاسن الشعر ونقده ، القيرواني :ابن رشيق ج 1 ص65.
(4) الإسلام و الشعر، العاني :سامي ، ص7.
(5) في تاريخ الأدب في العصر الجاهلي ، السيد :مصطفى ،ص 34.
(6) أدب الهامش، نغمة الغناء وأخرى للبكاء، سعادة : لعلي ص 31.
(7) يراجع، أسئلة الثقافة العربية وحرية التعبير، فضل : صلاح ص 80.
(8) سوداوية الحكي في الرواية الجديدة، عبد العال: محمد سيد علي ، ص42.

خطاب الغلاف/ المناصّ النشريّ:

غلاف الدّيوان هو المناصُّ الافتتاحيّ المسمّى مناصّ النّشر، ويتمثّل في الإنتاجيات المناصيّة للنّاشر، وتتمثّل في التّجليد ونوعه، وكلمته، والإشهار؛ وتشترك مع الشّاعر في مسئوليته جهات متعاونةٌ معه؛ كالناشر ومسئولي الدّار، والفنّيّين المشاركين في إنتاجيّة العُنْوان[1].وقد التفت ميشيل بوتور(MichelButor) إلى الغلاف، ودوره في تشكيل النّصّ والخطاب[2].

وتقع على الشّاعر مسئوليّةُ إخراج الغلاف سواءٌ بالاقتراح، أم بالمشاركة، أم بالاختيار، أم بالإقرار؛ ممّا يجعلُ للغلاف أهميةً عُظمى في تأطير النّصّ الشّعريّ، وتقريب رؤية الشّاعر، أو بالإيحاء بها؛ فعبر عتباته الموازية لمتنه يبدأ التّأمُّل، والتّأويل، وسبر الأبعاد الفكريّة، والنّفسيّة، والفلسفيّة، التي يضمرها الشّاعرُ قبل الولوج إلى عالمه الشّعريّ، وبعد الولوج إليه أيضًا، بل بعد الانتهاء منهُ[3].

ويمكننا العودةُ بنظرةٍ أكثر عمقًا وبتركيز أكبر للرّبط بين المناصّ وجدليّة المركز والهامش، والعلاقة بينهُما وبين فلسفة الرُّؤية في الدّيوان من خلال قراءة أكثر انفتاحًا[4]؛ وهو ما استثمرهُ علماءُ السّيميائيّات ؛بوصفه مُحيط النّصّ الحاوي لمضمُونه الدّالّ على خطابه من خلال فضائه، وتصميمه؛ بوصفه فضاءً محوريًّا، يحملُ خطاب النّصّ دلاليًّا ورمزيًّا من خلال أيقوناته البصريّة وما تؤول إليه من مؤولات دلاليّةٍ وسيميائيّة[5].

1.1 - الغلافُ وتبادليّةُ الهيمنة بين المركز والهامش:

لم يعد غلافُ ديوان(قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرقة) لوحةً، بل مُحمّلًا بشتى المقاصد والمضامين، ويتجاوز الأمر في فهم دلالاته الخطابيّة؛ إذ صار محيطًا فنيًّا/هامشًا ، تُنافسُ المتن الشّعريّ/المركز في توليد الأبعاد الدّلاليّة للدّيوان؛ فعتبة الغلاف عتبةٌ كُبرى تضمُّ عتباتٍ صُغرى؛ بوصفها نصًّا موازيًا للنّصّ الدّاخليّ للدّيوان، وهويّة مميّزة للمتن/ المركز، وواجهة توجّه المتلقّين بدايةً، قبل أن تكشف تناصّاتُهُ الدّاخليّةُ مع الخطاب مستثمرًا رحابته وامتداداته عبر الأجناس وخارجها[6].

---

(1) يراجع ، فتوحات روائية، بلعابد: عبد الحق ، ص 40.

(2) بحوث في الرواية الجديدة، بوتور: ميشال، ص 126.

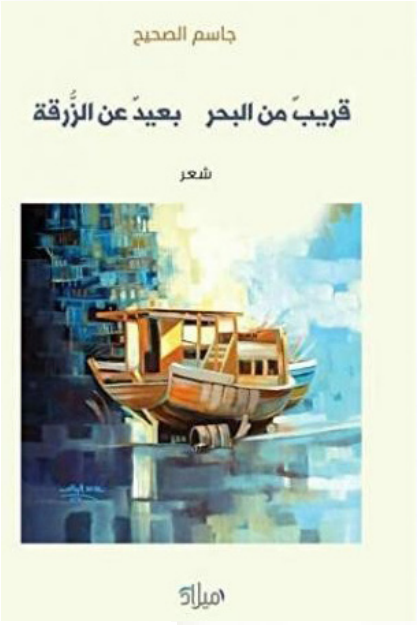
(3) يراجع، سوداوية الحكي في الرواية الجديدة ، عبدالعال : محمد سيد علي، ص 43.

(4) يراجع ، أنثى السرد(دراسة حول أزمة الهوية الأنثوية في السرد النسائي السعودي) المبدل: منيرة، ص 136 – 137.

(5) يراجع، عتبات البوح ومقاصد التأويل، عبد العال : محمد سيد ، ص 150

(6) يراجع، تجليات التداخل في المتعالي النصي، داوود : عشتار ج1ص940 ، ومجلة جامعة كركوك، مج4،ع2، ص99.

وعليه؛ يغدُو من المستبعد أن يستغني المتنُ/ المركز عن هذه العتبة النّصيّة/ الهامش بما تحويه في طيّاتها من عتباتٍ توازي في قيمتها البلاغيّة والإبلاغيّة قيمة المتن الشّعريّ؛ فهي بوابتهُ الرّئيسُ/المركزُ، وممرّاتهُ إلى الفهم؛ وهو ما يستأهلُ المعايشةَ والنظرة العميقة؛ فعليها تتمظهر العتبات الأخرى؛ كالعُنْوان، وكلمة النّاشر، وتقريظات النُّقاد، أو قُصاصات من مقالاتٍ، أو معارك نقديّة، أو ترشيحٍ لجائزةٍ كبيرةٍ، أو رقْم الطّبعة، والصُّورة، والألوان المختارة وتوزيعاتها، وأنواع الخُطُوط المكتُوب بها الغلاف؛ بما تحمله من قراءاتٍ مجازيّة، وحُمُولات فكريّة، ومداليل رمزيّة[1]، وتناصّات داخليّة؛ كاستحضار آيةكريمة، أو حديثٍ شريفٍ، أو قول مأثور، أو مقولاتٍ فلسفيّة، أو حكم نثريّة أو شعريّة، أو لونٍ من ألوان الشّعر عامّةً[2].



تتشكّلُ لدى المتلقّي، إذًا، رُؤية النّصّ من خلال الغلاف، وما يحملهُ من سيميائيّات النّوع الأدبيّ، واسم الشّاعر، وعنوان الدّيوان، وعلاماته غير اللُّغويّة أيضًا؛ كالصُّور، والرُّسوم، والرُّموز المختلفة؛ ليتجاور البصريُّ واللُّغويّ في تشكيل خطاب الدّيوان في ظلّ صراع المتن والهامش[3]، وتشفيراته التي يرى السّيميائيُّون أنّ التّواصل عبر اللّغة المكتوبة(VerbalCommunication) يمثّل أربعين بالمائة فقط من التّواصُل، ويمثل التّواصل عبر الشيفرات غير اللُّغويّة(Nonverbal Communication) النّسبة الباقية [4].

(1) يراجع، السيميائيات(مفاهيمها وتطبيقاتها)، بنكراد: سعيد ص 76- 77،عتبات النص في الرواية العربية، إسماعيل: عزوز، ص 222

(2) يراجع ، العتبات في شعر جاسم الصحيح ، القحطاني :نورة ، ص8

(3) يراجع ، شعرية النص الموازي، حمداوي :جميل ، ص117.

(4) يراجع، الإشارات الجسمية، حسام الدين : كريم ص 30.

كما تذهب بعضُ الدّراسات إلى كون العلامات البصريّة/ الهامش خمسة أضعاف الأثر على القارئ ممّا تحمله العلاماتُ اللُّغويّة/ المركز[1]؛ لذا فعتبات الغلاف بما تحمله من أيقونات أقدر على تمرير الخطاب الوجدانيّ والنّسق الثّقافيّ المضمر[2].

فالغلاف، كما تقدّم، يمثل تجسيدًا للخطاب، وترجمةً له، وصورةً موازيةً للنّصّ الشّعريّ. وللحقيقة، فإنّه ربّما جاءت قراءة الغلاف/الهامش ضربًا من النّباهة، ما لم تشتبك مع متن الدّيوان/المركز:

ما العلاقة بين الغلاف/ الهامش، والمضمُون الشّعريّ/ المركز؟

يصبح النّصّ الموازي/ الهامش مدخلًا رئيسًا/ مركزًا؛ لأنّنا نلج متن الدّيوان/ المركز الأصليّ، الذي يغدو هامشًا مرحليًّا، من خلاله فلا يُمكنُ أن نقتحم أغوار النّصّ دون الوقوف على العتبات، بمدلولاتها ووظائفها المُتنوّعة؛ بما تحمله من جوانب: سياقيّة، ونفسيّة، وثقافيّة؛ حتّى ينفتح النّصّ/ المركز، من خلال الهامش.

1.1.1 - دلالات الألوان ومدارات الهوامش:

لم يعُد لون غلاف النّصّ لونًا نمطيًّا تختارهُ دار النّشر، وتستقرُّ عليه تمييزًا لإشهاريّتها، بل صارت له دلالات من خلال الحيز الذي يشغلُه، وطريقة توزيعه، وتناغُمه مع غيره أو تنافره؛ من ثمّ تتولّد الدّلالات، وتنفتح الآفاق لتأويلات مُختلفة.

وللّون وظيفة إشهاريّة وإبلاغيّة، فبتأثيراته المختزنة يختزل النصّ، أو يعادلهُ من خلال علاقاته المتبادلة بين الدّلالات اللّونيّة والشّعريّة[3].

كُتب العُنْوانُ: في سطرٍ واحدٍ على فقرتين بخطّ واحد كبير الحجم على خلْفية بيضاء فوق صُورةٍ لمركبٍ فوق الماء بلونه الأزرق؛ ليقع حدث القراءة على اللّوحة في كُلّ مرّة، محتملًا النّجاة والعُبور. والغرقُ غيرُ مستبعدٍ، وهو ما يُعمقُّ الإحساس بإمكانيّة الفقْد، فالكتابةُ في جملتين متباعدتين يجعلُنا مُضطرّين لاحتمال الأمرين عبر مفارقة العُنْوان في متوالية غير منتهية. وبخاصّة مع تناقُض الألْوان وتوزّعها بين الأبيض والأسود والأزرق والأخضر؛ إنّه مرور بصريّ يتكرّر بين نقيضين يرتكز أحدهما في الوعي مشكّلًا المركز، ويستبعدُ الثّاني مُمثّلًا الهامش، ومع كلّ وقوعٍ للبصر أفقيًا ينتقل المركز ليحتلّ الهامش والعكس، بفعل الفواصل الزّمانيّة والمكانيّة بين للجملتين: الأُولى والثّانية بمُفارقتهما الصّادمة.

---

(1) يراجع ، اللغة الإعلامية، مهني : محمد ص 173.

(2) يراجع، سوداوية الحكي في الرواية الجديدة ، عبد العال : محمد سيد علي ، ص44.

(3) يراجع، السابق نفسه، الصفحة نفسها.

ومن ثم؛ يكتسبُ اللّونُ في الدّراسات الحديثة رمزيّاتٍ مُختلفة، فيُترجم مع أيقونة العنوان/الهوامش عواطف إنسانيّةً، وصراعات داخليّة، تُعبّرُ عن المتن الدّاخليّ/ المركز، وترسُّبات اللّاشُعور. وغالبًا ما يحملُ اللّون في طيّاته شحناتٍ أيديولوجيّة، تعكسُ الوجه الخفيّ للنّصّ، وعُمقه المُضمر وسندهُ الفكريّ وزادهُ الرُّوحيّ[1]؛ فرمزيّة اللّون تشحنه بمعانٍ متداخلة، تساعد الشّاعر على اختيار ما يريده من لوحاتٍ فنيّةٍ.

وتكثيفُ رمزيّة اللّون يجعلهُ مادة أساسًا لصياغة الأفكار، وإثراء الدّلالات الكليّة قبل الولوج في أعْماق النّصّ وأغواره، والبحث عن خفاياهُ المضمرة، ومدلولات خطابه.

وعند تحديد دلالات الصّفات اللّونيّة لغلاف الصُّحيّح نخرج بدلالات مُتعدّدة، وفق دلالاتها المعروفة، واستخداماته لها؛ فللّون وظيفة جماليّة نستشعرها في اختياره الألوان الطّبيعيّة؛ فاختيار الأبيض مع الأسود بوصفهما لونين مُحايدين، يُوحي بالصّراع بين المتضادات التي يعْكسها العُنوان من صراعٍ بين عالمين متجاورين، ولكنّهما متصارعان ومُتعادلان لا يشي أحدُهما بتفوّق الآخر؛ فأن كان الأبيضُ يُغطّي مُعظم مساحة اللّوحة؛ فالأسودُ يقبعُ في هامش اللّوح كعدوّ متربّص.

ويُسيطرُ اللّون الأزرق للتّعبير عن زُرقة البحر الحاضرة في اللّوحة البعيدة في العُنوان؛ ليظل الصّراعُ قائمًا، بما يُحيلُ إلى دلالات المُساواة بين زُرقة البحر وبنية المكان، من خلال الحضور بين سيميائيّة اللّون وبنية اللُّغة المفارقة.

- اختار الشّاعرُ اللّون الأزرق؛ لون البحر؛ ليسيطر على الفضاء العامّ للنّص المُوازي/الهامش بما يشي بسيطرته على المتن أو الفضاء الدّاخليّ/ المركز؛ لذا نجده يزاحم الأخضر في وصف المدن في قصيدته "مدنٌ مأهُولةٌ بالهجاء":

- مُدُنٌ
- لا تُشْبهُ العُشّاق..
- لا تُؤْمنُ بالْخُضْرة والماء ولا الوجه الحسنْ!
- قذفتْنا رحمُ الكُثْبان
- في بحْرٍ من الأسْفلت والتّيه
- فلا ميناء كي نرسُو
- إذا اخْتلّتْ بنا الأرْواحُ.. والحُزْنُ اتّزنْ!

(1) يراجع، الصورة اللونية، ويس : صالح ، ط1،ص 14

- مُدُنٌ
- أيّامُها مُوصدةُ الأبواب
- منْ كُلّ جهات الرُّوح
- فلا الأزْرقُ مُرْتاحٌ على صدْر السّماء
- ولا الأخْضرُ في الأرْض اطْمأنّ[1]

هذه المدن الحديثةُ الإسفلتيّة التي تذكّرنا بالمدن الإسمنتيّة لأحمد حجازي، توصد أبواب الرُّوح، ولا تسمحُ بغير المحن تنخر سكّانها؛ فيفقدون توهُّج الرُّوح.

والملاحظ هنا أنّ اللّونين: الأخضر والأزرق يحضران ليغيبا؛ فهما مستلبان؛ فالأزرق والأخضر يوهمان بالحضور في أوّل صُورة لتلك المدن الإسفلتيّة:

- مُدُنٌ منْ زبدٍ
- نابتةٌ في تُرْبةِ الوَهْم
- عَلَى هَيْئةِ جنّاتٍ
- يُوزّعْن مَواعيدَ نبيذٍ ولبَنٍ [2]

فاللّونان: الأزرقُ/الزّبدُ، والأخضر/النّابتة يحضران في المركز ليُشكّلا لنا جناتٍ وارفاتٍ منْ خُضرةٍ نابتةٍ، وزُرْقةٍ زابدة ؛ لتكتمل باستدعاء متع الجنّة من خمور وألبان رموزًا لكُلّ ألوان النّعيم؛ فيحضرُ اللّونُ بقُوّةٍ مُستدعيين بقيّة الألوان المشبّعة بالبهجة.

وسُرعان ما يسْلبُ الشّاعرُ الصُّورة اللونين معًا بالنّفْي المتتابع لهُما من كُلّ أرجاء الصُّورة:" لا تُؤْمنُ بالْخُضْرة، فلا الأزرقُ مرتاح على صدر السّماء، ولا الأخضر في الأرْض اطمأنّ"؛ فيغدُو اللّونان في الهامش لتنسحب معهما الألوانُ تباعًا؛ فنؤول للبياض الذي ملأ فضاء الغلاف؛ فهو بياضُ الفراغ والعدم، لا بياض اللّبن.

وهذه الجدليّةُ بين المركز والهامش/الهوامش تترى في الدّيوان كله؛ فمن أمثلة ذلك ما نجدهُ من قصيدته التي تمثّل أيقونة الدّيوان: (قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرقة):

" - ونحنُ القطيعُ الّذي شبّ

(1) ديوان قريب من البحر.. بعيد عن الزرقة ،الصحيح :جاسم ، ص 52 – 54.
(2) المصدر السابق ، ص 52.

ونحنُ القطيعُ الّذي شبّ

عنْ خُدْعةِ العُشْب

وانشقّ عنْ سُلْطةِ المزْرَعةْ!

* * *

ورضَعْنا منَ الموْج

ثدْي السّحابِ الّذي أرْضعهْ!

* * *

ألا أيُّها البحرُ يا سَلّةَ الزُّرْقةِ المشْرَعَةْ

* * *

هذا الحنينُ الّذي خبّأُوا داخِلَ الأَمْتعةْ!

أتيناك بعْد أنطفاء الوُجُوه

نُحدّقُ في موجةٍ منْ مراياك

كي نسْتعيد الجباه الموشّاة

بالسُّمْرة المُوجعةْ! (1)

يُسيطرُ على هذه القصيدة اللّوحة اللّونان الباردان: الأخضرُ بما يحمله من دلالات النّماء، وبركة المكان، والبهْجة، وسُرُور النّفس، وسعادتها، والغنى والجمال، وراحة النّفس، والأزْرقُ بما يحملُهُ من دلالات الفتنة، والسحر، والجمال الآسر، والجاذبية، والوقاية من الشرّ الظاهر والخفيّ؛ فيتجلّى اللّونُ الأخضرُ (العُشْب- القطيع – المزْرعة)، وكذا الأزرقُ في(الموْج- السّحاب- الزُّرْقة- البحرُ)؛ فكلاهُما حاضرٌ في صدر الصُّورة المشهديّة/ منطقة المرْكز، في حين يأتي اللّونان: الأبيضُ المضمر في:(أرْضعهْ) والأسْودُ المُضمرُ في:(أجْدادنا) في منطقة الهامش.

وفي ختام المشْهد يتوارى اللّونان الباردان المُبهجان من منطقة المركز إلى منطقة الهامش في حين يتصدّرُ المشهد اللّونان المحايدان الأبيض الذي يتجلّى في (مراياك) والأسود الذي يتجلّى في(الجباه المُوشّاة بالسُّمْرة المُوجعة) فيتحوّلان من منطقة الهامش ليقفزا معًا إلى صدارة المشهد في لقطة النّهاية المشهديّة التّراجيديّة؛ فيظلا في ذاكرة المتلقّي في منطقة المركز؛ وهكذا تتجلّى جدليّة المركز والهوامش التي تتبادلُ بينهما بمكرٍ فنّي

(1) المصدر السابق، ص 65 – 66.

يؤولُ في دلالته إلى مفارقةٍ يعانيها الشّاعرُ/ الأُمّة متجسّدةٍ في عالمٍ يتحوّلُ من السّعادة والبهجة وامتلاك القوت وامتلاء الرُّوح إلى عالم بارد عديم الألوان تسيطرُ عليه المظاهرُ الخادعةُ، وخواءُ الرُّوح، ونظراتُ الحسْرة على ماضٍ بهيجٍ للأجداد بإنسانيتهم الحقيقيّة في مقابل أحفادٍ أزالوا كلّ ألوان السّعادة والبهجة ليعانُوا مرارة واقعٍ صنعتهُ أيديهم بلا وعيٍ حقيقيٍّ أو إحساسٍ صادقٍ.

2.1 - اسمُ الشّاعر وتذْويت النّص:

تُعدُّ عتبةُ اسم الشّاعر منْ أهمّ عتبات النّصّ الموازي/الهامش التي تتسلّلُ إلى خلجات المتن الشّعريّ كلّه/ المركز؛ لكونها المحدّدة لهُويّة كلٍّ منْهُما، فباسمه يكتسبُ النّصُّ سماته الأيديولوجيّة والجماليّة والثقافية والإشهاريّة، ويتميّزُ عمّا سواهُ من النُّصوص[1]؛ فاسمُ الشّاعر علامةُ تقبُّل شعره ليصير في المركز من الاهتمام القرائيّ، أو رفْضه وإقصائه إلى الهامش؛ بما يبعثُهُ من هالات شعره، ووسائله الجماليّة؛ لما يُحدثُه الذّوقُ تلقائيًّا من استدعاءٍ لدواوينه السّابقة بشكلٍ تلقائيّ، وخصوصًا الواقعة معهُ في الهويّة، أو التّكوين، والتّوجُّه الفكريّ والأيديولوجيّ[2].

ومن اللّافت أن نجد؛ مالارميه ((Mallarme، وڤاليري (PaulValéry) يريان في التّنقيب عن هذه العلاقة خرافةً بين النّصّ وصاحبه[3].

وعلى كلٍّ ؛ فالشّاعر هو المبدع الذي يتحمّل المسئوليّة عن شعره؛ لأنّه كائن في ديوانه، بوعيٍ، ودون وعيٍ؛ فهو مركز توليف خطابه؛ لذا قد تُعوزنا سيرته وانتماءاته، لسبر مركز خطابه، وتحوُّلات هوامشه، لذا نرى أنّ مملكته حاضرة[4].

ويعدُّ اسم الشّاعرُ جاسمُ الصّحيّح علامة فارقة في الشّعر السّعوديّ المعاصر، لما يتسم به شعره من مزايا أهّلته للكثير من آيات التّقدير؛ فصار اسمه ذا وظيفة إشهاريّة بعد صدور العديد من دواوينه اللّافتة المُشار إليها في مقدّمة بحثنا.

وبتتبُّع هذه العلامة الإشْهاريّة نجدُ الحاجة الماسّة إلى تعيينه للمُتلقّي في إصداره ديوانهُ الأوّل (ظلّي خليفتي عليكُم) في طبْعته الأُولى؛ فاضطرّ مسؤول دار النّشر إلى وضع اسمه رُباعيًّا هكذا: (جاسم محمد أحمد

---

(1) يراجع، شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي، بو غنوط :روفية ص 119، عنفوان الكتابة ترجمان القراءة، بلعابد : عبد الحق ص 224 ، في نظرية العنْوان، حسين :خالد ،ص 138 – 139.

(2) يراجع، ، السيرة الذاتية (عتبات البوْح ومقاصد التأْويل) عبد العال: محمد سيد علي، ص164.

(3) يراجع، درس السيميولوجيا، بارط، ترجمة: العالي : عبد السلام ، ص 82.

(4) يراجع، ميثولوچيا الواقع، عبدالسلام العالي : عبد السلام ، ص 46 -47.

الصحيح) مشفُوعًا باسم الدّولة/المملكة، فاسم المدينة/الإحساء، فضلًا عن إشارةٍ مزيدةٍ لترتيب الدّيوان؛ فكتبُوا أعلى فضاء غلاف ديوانه: (الدّيوان الأوّل) بل أعادُوا البيانات ذاتها، ماعدا اسم الدّولة في صفحة الغلاف الخلفيّة، في حرصٍ مبالغ لتزويد القارئ بعلاماتٍ يرفدُ بها الشّاعر كأنّهُ مركزُ عنايتهم، في حين جاء المتن الشّعريّ في هامش عنايتهم[1].

وإن كانت المُبالغةُ الزّائدةُ تلك تثير جدليّة المركز والهامش؛ والتّساؤل الملحّ: هل بهذه العناية الإشهاريّة الزّائدة للشّاعر يصيرُ مركزًا أم هامشًا؟

وبتتبّعٍ للسّيرة الشّعريّة للشّاعر نجدُ أنه حينما توالتْ إصداراته اكتفى باسمه الثُّنائي (جاسم الصُّحيّح) مُتخفّفًا في ذكر البيانات تحوّلتْ عنايتهُ للمتن، بوصفه بؤرة استقطابٍ للمُتلقّي، من منطلق أنّ اسمهُ في الصُّورة المُختصرة غدتْ لهُ رمزيّتُهُ وحُضُورُهُ؛ فأسهم في نقله من مُحيطه التّواصليّ الضّيّق المحكوم بتجربته الحياتيّة، إلى مُحيطه التّواصليّ الواسع المحكوم بتجربته الشّعريّة بإرهاصاتها ونتائجها؛ فاسمُهُ صار علامةً على نُصوصٍ، تتّسمُ بخصُوصيّات أيديولوجيّة وجماليّة[2].

ومن ثمّ صار اسمُ جاسم الصُّحيّح من العتبات النّصيّة المُهمّة، الموجودة على غلاف ديوانه، تحقّقُ ملكيّتهُ لقصائد الدّيوان؛ كما تمنحه سلطة توجيه المُتلقين من خلال تلك العلائق الجدليّة التي تربطُ بين اسمه وشعره؛ فمعرفةُ هُويّته تستدعي بالضّرورة حضور هُويّته الجماليّة، كما تستدعي سماته الأُسلوبيّة ومناط التّميُّز الفنّيّ.

ومن ثمّ؛ فيمكنّا الآن إجابة التّساؤل المطرُوح، وهو أنّ جاسم الصُّحيّح تحوّل من شاعرٍ ذي مُحيطٍ ضيّقٍ الهامش إلى شاعر ذي سماتٍ فكريّة وجماليّة تدفع إلى تلقّي نصّ جديد له؛ فيقفز الشّاعر قبل نصّه؛ فيبدو في المركز، وتظلّ جدليّةُ المركز والهامش متبادلة بين الشّاعر ونصّه حسب إجادته وإخفاقه.

وعليه؛ إذا استحضرْنا اسمهُ جاسم استحضرْنا الهُويّة السُّعوديّة بأبعادها: العربيّة والإسلاميّة، وانتماءاته الإسلاميّة، وتكوينه الرّيفيّ، وأساليبه الشّعريّة، ولغته الخاصّة، ورموز خطابه الشّعريّ، ومركزيّاته، بمجرّد وجود اسمه أعْلى صفحة الغلاف.

ومن اللافت في ديوانه:(قريبٌ من البحْر....بعيدٌ عن الزُّرقة) أنّ اسمهُ في أعلى نقطةٍ من مُنتصف واجهة الغلاف/المركز، ثمّ يأتي العُنوان تحته مُباشرة؛ ممّا يُشعر المتلقّي شعره أنّه يُراقب ويترقّب دواوينه بعُيونٍ متلهّفةٍ، ونفوسٍ متعطّشة، وذائقةٍ مُنجذبةٍ، لتصل رسالته الشّعريّة إليه؛ فطُغيان حضُور اسمه يمهّدُ

(1) يراجع ، العتبات في شعر جاسم الصحيح ،القحطاني: نورة ، ص 162.

(2) يراجع ، عتبات النص الشعري المعاصر، القاضي : صادق ص 126

لحضور خطاب شعريّ متميّز مشحون بمختلف الدّلالات، ويندمج اسمه مع غلاف ديوانه بأيقوناته المختلفة من عُنوانٍ ولونٍ وصورة ودار نشر...إلخ.

وحضورُ اسم الشّاعر في المركز يشي بنصّ صادق ينقل معاناة الهامش، وصورهم المعيشيّة بإشكالاتها ومشكلاتها؛ وهو ما يجعلُ لها صدًى عنْد طبقة المركز؛ لما عُرف عن الشّاعر عبر سيرته الشّعريّة، ومسيرته التّداوليّة أنّهُ شاعرُ قضيّةٍ، يهتمُّ بقضايا أمّته ومجتمعه، وأهدافه النّبيلة، التي جعلتْهُ يضعُ اسمهُ في المركز.

ويُلخّصُ الصُّحيّحُ رسالتهُ الشّعريّة في قصيدته (القصيدةُ .. نجمةُ الأرض الأخيرةُ):

فأن لم يكنْ بُدٌّ من (العلم) فليكُنْ (سُؤالًا.. ولنْ أمْشي مع (الخضْر) إمعةْ
وأن لم يكنْ بُدٌّ من(الخضر) ذاته فما (الرُّشْدُ) أن أغتال ذاتي وأتْبعهْ
تعبّدتُ في كل الصوامع لم أجدْ لنَجوَاي مثلَ الأبجديّةِ صوْمعَةْ
أُقيمُ صلاتي في القصيدة كُلّمَا تَهاوى خَيالٌ وانحنيْتُ لأرْفعَهْ
سمائي سماءُ الحبر..أَجلُو مَدَارَها وأكتبُ كَي لا يُخطئ النَّجمُ موْقعَهْ
لي السُّمُّ سُمُّ الخالدين، فلَمْ يَزَلْ يُكَرّرُ مِنّي فيْلسُوفًا تجرّعَهْ
ولِيْ دهْشةٌ عذْراءُ ترْعي طُفُولَتي فإنْ شئتُها أُمًّا وإنْ شئْتُ مُرضِعَةْ (1)

وهي رُؤْيةٌ كُليّةٌ للكون لا تجعل الإنسان الباحث عن العلم مجرد وعاء حاو، بل مفكّرًا مثيرًا للأسْئلة باحثًا عن لحظة الدّهشة لا السُّكون، والقلق لا الأمان البليد، وأن يظلّ باحثًا عن ذاته معزّزًا للقيم وجُودها ورُشدها، وطريقتها المُثْلى في تغيير الواقع. ولأنّه شاعر؛ فلم يجد غير شعره قادرًا على مقاومة القبح، ومداواة المكلومين، والحنو عليهم حنوّ عذراء مُرهفة تدلّل الأطفال؛ فأن لم يكُنْ فحنوّ أُمٍّ مُرضعة.

وهذه القيمُ الإنسانيّةُ العُليا، وهذا التّعاطفُ الحقيقيّ معها، وإيثار مصْلحة الجماعة والتّضحيّة من أجل ذوي الآلام من المُهمّشين الذين يتطلّعون إلى يدٍ حانيةٍ، أو ضمّة عطوف؛ لأجل ذلك كلّه يتحوّلُ الصُّحيّحُ من منطقة الهامش إلى المركز.

يؤولُ في دلالته إلى مفارقةٍ يعانيها الشّاعرُ/ الأُمّة متجسّدةٍ في عالمٍ يتحوّلُ من السّعادة والبهجة وامتلاك القوت وامتلاء الرُّوح إلى عالم بارد عديم الألوان تسيطرُ عليه المظاهرُ الخادعةُ، وخواءُ الرُّوح، ونظراتُ

(1) ديوان قريب من البحر..بعيد عن الزرقة ،الصحيح :جاسم ص40.

الحسْرة على ماضٍ بهيجٍ للأجداد بإنسانيتهم الحقيقيّة في مقابل أحفادٍ أزالوا كلّ ألوان السّعادة والبهجة ليعانُوا مرارة واقعٍ صنعتهُ أيديهم بلا وعيٍ حقيقيٍّ أو إحساسٍ صادقٍ.

3.1 - العُنْوان (Letitre principale):

عنوان الدّيوان هو هُويّتُهُ المنقذة له، شأنه شأن كلّ نصّ؛ فالعُنْوان حدٌّ فاصل بين وجود النّصّ وعدمه؛ فامتلاكه عنوانا معناهُ أنّهُ حاز كينونةً تضعه في المركز، وتنأى به عن التّجاهل في الهامش؛ لذا فالعنوان أهمّ بُؤرة نصّيّة تشتبك مع النّصّ، والمتلقّين، فيُكتبُ لهُ البقاء، أو الفناء [1].

3.1.1 - وظائفُ العُنْوان في الدّيوان:

العنوان عتبة الدّيوان، وإشارته التي تفتحه على العالم بلا حُدُودٍ، وهو واجهتُهُ الإشْهاريّةُ الأُولى الّتي تفكّكُ طلاسمه؛ بوصفه العلامة المنبئة عمّا يضمره في أعماقه البعيدة؛ لما يتّسمُ به من تكثيفٍ دلاليّ مُدهش، يثير المتلقّي نحو المختبئ [2]، والمسكوت عنه، والمضمر، إنّه جملتُهُ الأُولى، وحدٌّ فاصلٌ بين الكلام والصّمت [3].

وثمّة عُنْوان رئيس يمثّل نواة الدّيوان المركزيّة، ثم تأتي عناوين القصائد؛ لتفسّرهُ، وتقرّبُنا من دلالاته الكليّة، فتكشفُ علاماته الخفيّة؛ وتقرّب معانيه البعيدة [4].

والعُنْوانُ عند رولان بارت1980 (RolandBarthesم) مجمُوعةٌ منْ أنظمةٍ دلاليّةٍ، وسّيميولوجيّةٍ، تُبطنُ أنساق النّصّ الأخلاقيّة والأيْديولوجيّة في عُمْقها [5]؛ لأنّه البنية الإشاريّة التي تحْملُ الكثير ممّا لا يقولُهُ النّصُّ منْ خلال استراتيجيّاته الضّاغطة، ومنْ خلال سلطته الدّلاليّة الانفجاريّة المُسْتفزّة للقارئ[6].

وتكْمُنُ مُراوغةُ عُنْوان جاسم الصُّحيّح (قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرقة) في كونه جامعًا لشتات الدّيوان كُلّه؛ بما يرضي أفق توقُّع القارئ، بمقدار ما يفتحه من آفاقٍ للتّخييل؛ يعترضُ مخيّلات القُرّاء، ويدعوهُم إلى إعادة إنتاجه حسبما يتمكنون من كشف مستُوراته، وقراءة مُضْمراته؛ لكونه علامةً مفجّرةً دلالاتٍ مُتباينةً نظرًا لتعدُّد القصائد، و دلالاتٍ أُخرى مستفزّةً بنى النّصّ الخفيّة، وواصلةً بين فجواته[7].

---

(1) راجع، ممرات للفقد (قراءة في النص الموازي)، عبد العال : محمد سيد ص51.

(2) يراجع ، تمثيلات الأنا والآخر في رواية ظل الشمس، الرفاعي: طالب ،عدد 75، ص194.

(3) يراجع، هوية العلامات في العتبات، حليفي :شعيب ص 72.

(4) يراجع، ممرات للفقد (قراءة في النص الموازي)،عبدالعال : محمد سيد، ص 52.

(5) يراجع، السيموطيقا والعنونة، حمداوي : جميل ، م25، ع3،ص 96.

(6) يراجع، استراتيجية العنوان في الكتاب النقدي القديم، السعدية :حليمة ص 21.

(7) يراجع، ممرات للفقد (قراءة في النص الموازي)، عبدالعال :محمد سيد ص 53.

فالعُنْوانُ له دورُهُ الأبرزُ في سيموطيقا الاتّصال؛ فمقاصدُ الشّاعر منهُ في عُنوان الدّيوان الكُلّيّ تختلفُ جذريًّا عن مقاصده من القصيدة التي حمل الدّيوانُ عُنوانها؛ لما تنازعه فيه من عوامل ذرائعيّة براجماتيّة [1]؛ فعُنْوان الدّيوان الخارجيّ هو أوّلُ فواتحه النّصّيّة الموازية ؛ نظرًا لاحتلاله واجهة الغلاف/المركزيّة [2].

والعُنوانُ الرّئيسُ:(قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرْقة) يتكوّن من أربعة وثلاثين عنوانًا داخليًّا، تتفاوت في بنائها الصّيغيّ، والمعاني التي تؤولُ إليها، وتُمثّل في مجملها شبكةً من العلائق تترابط فيما بينها، لتشكّل الدّلالة الكُلّية للخطاب الشّعريّ في الدّيوان كلّه؛ أي تمثّل حقلًا دلاليًّا بمصطلحات علم الدّلالة [3]، حقلًا مُتشابكًا، يؤدّي دالُّ الأوّل إلى المعنى الموجود ضمنيًّا في الثّاني أو إلى جُزءٍ جوهريّ من المعاني الموجودة فيه مع وجود استثناءاتٍ لا تنكر. وهو حقل دلاليّ يتّخذ، في الأساس، من العنوان الرّئيس/ المركز، بؤرةً محوريّةً، يتناغُم معها منْ حيثُ المعْنى، والتركيب كما نلاحظ في عُنوان القصيدة السّادسة/ الهامش[4].

وتمثّلُ عتبةُ العُنوان أهمّ العناصر البنائيّة لنُصوص الدّيوان كلّه، ومركزًا لجمآليّاتها لدى جاسم الصُّحيّح، وهو ما يتّضحُ جليًّا في سيرته الشّعريّة التي توجها بأعماله الكاملة؛ ممّا أدّى إلى اهتمام الدّارسين به، فتوجّهوا إلى دراسة عتباته النّصّيّة.

وديوانُهُ المستهدفُ يحتوي على أربعةٍ وثلاثين عنوانًا، تتراوح بين العنصر الواحد، وأكثر منهُ في بنائها؛ فتتفاوتُ قصرًا وطولًا، كما تتفاوتُ وضوحًا وغموضًا، وفكرًا.

والسُّؤالُ المُلحُّ في بحثنا الآن هو:

كيف استخدم الصُّحيّح المركزوالهامش في عتبات العنونة؟

وللإجابة عن السُّؤال: أرى أنّ العُنوان المركزيّ (قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرْقة) يتكوّنُ بناؤُه وفقًا لنمط الثُّنائيات، ويرتكزُ على تقنية التّوازي؛ فهو مكوّنٌ من مقطعين متوازيين في الدّوالّ ونوعها وعددها؛ فيتركّبُ الطّرفُ الأوّلُ منْ ظرْف مكانٍ: (قريب) فحرف جرّ:(من)، فاسْمٍ مجرُور (البحْر)، ويأتي مماثلًا لهُ المقطعُ الثّاني؛ إذ يتكوّنُ منْ ظرْف مكانٍ:(بعيدٌ)؛ فحرف جرّ:(عن) فاسمٍ مجرُور: (الزُّرْقة).

وتقومُ بنيتُهُ الأُسلُوبيّة على التّضادّ والاشتمال: قريبٌ / بعيدٌ، وثمّة مرْكزٌ في البحْر وهامشٌ في الزُّرْقة، فضلًا عن ارْتكازه على الاشتغال على العُمق والسّطح؛ فالعمق مركز، والسّطح هامشٌ؛ فهو قريب من العُمق/ الموضُوع، وبعيدٌ عن السّطح/ قشُور الموضُوع، الموسُوم بالزُّرقة، وهو عنوان مكانيّ/ زمانيّ مكوّن من دائرتي:

(1) يراجع، العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي، الجزار :محمد فكري ،ص 7.

(2) يراجع، ، عنفوان الكتابة ترجمان القراءة، بلعابد : عبد الحق ، ص 127.

(3) يراجع، من النص إلى العنوان، بو عزة : محمد ص 416 .

(4) يراجع، العنوان في ديوان (قريب من البحر بعيد عن الزرقة) لجاسم الصحيح، دراسة في آليات الخطاب الشعري، الشمري :عائشة ، ص4.

البحْر، والأسفار والفتُوحات، وعالم السّندباد، الذي ارتبطتْ به، فضلًا عن الثّقافة البحريّة الشّعبيّة، التي تُمثّلُ الهامش، وقد ارتبطتْ في الذّاكرة الجمعيّة بالبُعد والسّفر[1].

ويتركّبُ العنوانُ من ستّة دوالّ؛ هي: قريبٌ، من، البحْر، بعيدٌ، عن، الزُّرْقة.

تقومُ هذه الدوالُّ على المفارقة والتّشاكُل والتّباين في وقتٍ واحدٍ؛ فقريبٌ عكس بعيدٍ، وهما عنصران متنافران غيرُ مُجتمعين، فقريبٌ وبعيدٌ ظرفان على المكان، يقعُ مكانٌ وسطٌ بينهُما لا قريبًا ولا بعيدًا، إنّه الحدُّ الذي لا يندمجُ فيه المكانان أو يجتمعان فهناك مركزٌ وآخر هامشٌ، وقد تفطّن الصّحيحُ إلى هذه المسألة، فوضع فراغًا بين الجزأين على الغلاف الخارجيّ، وفي الصّفحة التي تليه على أنّ القرب والبعد يدلان على الألفة والوحشة، ومنها قريبٌ / بعيدٌ = الأهْلُ / الأغراب، فالأهل مركزٌ، والأغراب هامشٌ، وهو يدلُّ على أنّ هذه الأنساق في المقام الأوّل نتاج ثقافيّ [2].

تتحكّمُ هذه الأنساقُ من طرفٍ خفيّ يقومُ ببناء العُنوان؛ ليجعل منه مُكوّنًا ثقافيًّا شُموليًّا، لا يقفُ عند حُدُود العمليّة الإبداعيّة، ولا عند حدود الحالة الاجتماعيّة، بل يدمجهما معًا؛ ليشمّر الفنّ في أبعد مدًى مُمكنٍ؛ ويشكّل خلفيّةً يستبطنها العنوان، والنّصّ الشّعريّ كلُّه، يُمثّلُ أداةً تغري المتلقّي، وتدفعه إلى قراءةٍ فعليّةٍ [3].

والعلاقةُ التي تربطُ البحْر والزُّرقة علاقةُ اشتمالٍ؛ فهما عنصران مُتشاكلان؛ إذ الزُّرْقةُ من لوازم البحر ولون مائه، وهُما في حالة اتّصالٍ كلّيٍّ، لا تقبلُ الانفصال، إنّما كوجهي العملة الواحدة، التي لا يمكنُ فصلُهما، فيرتبط العنوانُ بالرُّؤية الإبداعيّة والرُّؤى الفنيّة؛ إذ هو قريب من البحر، والبحرُ اتّساعٌ وانبساطٌ وانفتاحٌ على المدى، وعمقٌ، وملوحةٌ، وشمولٌ لصور متعدّدة، وغموضٌ آسرٌ، وأسرارٌ مدفونة، وطبقات، وأهوال، وحركةٌ؛ فقد جاء سُمّي بحرًا لمُلوحته، وسعته وانبساطه [4].

يتماثلُ كلُّ ذلك مع العمليّة الإبداعيّة بشكلٍ عامّ، والشّعريّة بشكلٍ خاصّ؛ إذ هي اتّساعٌ وقلقٌ، واضطرابٌ، ومُعاناةٌ مُمتدّةٌ؛ وهو ما يُؤكّدُهُ الديوانُ؛ إذ هو مسكونٌ بأهوال العالم، ومتاعب الإبداع، ورؤية المبدع، ونظرته إلى ذاته والعالم من حوله.

يؤكّدُ قيامُ العُنوان على التّشاكل والتّخالف أنّهُ سعى الى الاستجمام، وتحقيق تجليّات المركز؛ إذ كيف يكونُ البعدُ والقربُ عنصرين عازلين للبحر ولونه، لاسيّما أنّ اللّون من أهمّ لوازمه، ومن ثمّ فالعُنوانُ بتركيبه يضمُّ عنصرًا محذوفًا صياغةً، يتعدّد تقديره بتعدُّد القراءات، فقد يكون المضمر متبدًا محذوفًا، أو أنّ الظّاهر مبتدأٌ خبرهُ محذوف. يعمل ذلك كلُّه على تشويش وصول الرّسالة بسلامٍ إلى المتلقّي من أجل معرفة المُضمرات، لا على صعيد التّركيب فحسبُ، بلْ على صعيد الدّلالة أيضًا[5].

---

(1) يراجع، العنوان في الأدب العربي، النشأة و التطور، عويس : محمد ، ص 79.

(2) يراجع، العتبات في شعر جاسم الصحيح، القحطاني : نورة ، ص 30.

(3) يراجع، العنوان في ديوان (قريب من البحر بعيد عن الزرقة) لجاسم الصحيح، دراسة في آليات الخطاب الشعري، الشمري :عائشة ، ص 16/15 .

(4) يراجع، ابن منظور، لسان العرب، مادة: (بحر).

(5) يراجع، العنوان في ديوان (قريب من البحر بعيد عن الزرقة) لجاسم الصحيح، دراسة في آليات الخطاب الشعري، الشمري :عائشة ، ص 6/5 .

ويرتبطُ العنوانُ المركزيُّ بالعناوين الدّاخليّة في صورة دلاليّة في عناوين الدّيوان كلّه، ونجد في بنية العناوين الدّاخليّة العمليّة الإبداعيّة؛ كالآتي:" الشّاعر المتشجّر بالكائنات"،" مرابطٌ على ثغر الحياة"، و"نجمةُ الأرض الأخيرة" و"مدن مأهولةٌ" و"ساكنٌ بين احتمالين"، و" قريبٌ من البحْر بعيدٌ عن الزُّرْقة"، و"ربحُ الكتابة"... "ممحاةُ الفجر"، و"بيانُ النّيل في فيضانه" ، "في حضرة السّيّد الوجع"، و" لي مقلاة الوجع" و" في حرم الشّاعر البدائيّ بابُ القصيدة ... إلخ.

ويتّضحُ من خلال هذه العناوين الجزئيّة في الديوان جدليّة المركز والهامش؛ فثمّة حساسيّةٌ مفرطةٌ نحو الإبداع ذاته ورؤيته تُجاه العالم، وتبدأ هذه الجدليّة من القصيدة الأُولى التي عُنوانُها: "الشّاعرُ المُتشجّرُ بالكائنات"، وهو عنوانٌ يخلقُ مسافةً بين الرُّؤية العاديّة للعالم، والرُّؤية الفنيّة لهُ، كما كوّنها العنوانُ المركزيُّ بين البحر والزُّرقة، ويقدمُهُ الشّاعر على أنّه متشجّرٌ (ممتلئٌ) بالكائنات، والظّواهر، والأشياء والبشر، فضْلًا عنْ كونه ممتلئًا بالمعاناة الفنيّة.

يؤكّدُ النّصُّ أنّهُ غيرُ مكتملٍ إبداعيًّا، ويشعرُ بالفراغ مع كونه يؤكّدُ الاكتمال:

كالوقْت جاء.. يدُورُ حوْل أناهُ ... ويتْيهُ في صَحراء لا جَدْواهُ.
سارٍ إلى اللّا أين ... غايةُ قصْدِهِ ... إنّ القَصيدَةَ مِنْ حُقُوق سُراهُ
ما قال قطُّ (وجدْتُها) .. وهُو الّذي ... نشر الوُجُود برأْسِهِ، وَطَواهُ
رأسٌ ينوسُ كشُعلةٍ أبديّةٍ ... تَعِبتْ بحمْل ظِلَالها ،كتِفَاهُ
يشْكُو ، وَكُلُّ الأبْجديّة وَحدةٌ ... لقيَاس عُمْرِ الجُرْح في شكْوَاهُ
كالوقْت جاء ... يشفُّ عَبرَ حُضُورِه ... حَتّى يُظَنّ حُضُورُهُ أخْفَاهُ
ما شعّ مصْباحُ القصيدة في المدَى ... إلّا وَصَادَفَ (آدمٌ) (حَوّاهُ) [1]

يشير النّصّ إلى المركز في الصّحراء، و الوقت، والأساس في الشّكوى والوجع، عبر شبكةٍ من الدّلالات: (تعبت، يشكُو ، الجُرح، شكواه، أخفاهُ) [2].

يصطبغُ هذا التّقديمُ بالصُّوفيّة المُتسمة بالزُّهد في الأشياء، التي تُمثّلُ الهامش، في حين سعى الشّاعرُ إلى امتلاك الإبداع/ المركز، وهو ما أفصح عنه العنوان الذي حاول أن يُعبّر عن قُربه من البحر/المركز، و أن يبتعد في الوقت نفسه عنْ سبيل الابداع، كما أنّ البحر في الأدب الصُّوفيّ هو الدُّنيا بما فيها من أخطار مهلكة:

(1) ديوان قريب من البحر..بعيد عن الزرقة ،الصحيح: جاسم ص 9 – 12.

(2) يراجع، العنوان في ديوان (قريب من البحر بعيد عن الزرقة) لجاسم الصحيح، دراسة في آليات الخطاب الشعري، الشمري :عائشة ، ص6.

كالوقْت جاء وحين فكّر في المدَى لمح السّراب علَى امْتِداد مداهُ
فإذا سُراةُ الغيبِ في شَطحاتهمْ يتسوّلُون الكون عَنْ مغْزاهُ

* * *

سَفَرٌ يَطُولُ ....وشَاعِرٌ مُترحّلٌ من أرضِ فكْرتِهِ إلَى مَنْفاهُ
يُصْغي إلى عُمقِ الخليقةِ مِثْلَما يُصْغِي الغَرِيبُ إلى حَديث حماهُ[1]

يتمثّلُ المركز هنا في السّراب، والهامش في عالم الصُّوفيّة الفُقراء، ورغم أنّ المركز بخلاف الهامش نلحظ هُنا أنّ العالمين متكافئان، وهو ما يشي به العنوان ذو المقطعين المتباعدين المتكافئين في الوقت ذاته إيقاعًا بصريًّا وصوتيًّا.

وفي نصٍّ آخر من قصيدته "مرابط على ثغْر الحياة"، يقول في نصّ مُواز على سبيل التّقديم قبل القصيدة: الشُّعراءُ (مُرابطُون على الثُّغُور) أيْضًا.

مُرابطُون على ثُغُور حبيباتهم..
مُرابطُون على ثُغُور المبادئ والقيم..
مُرابطُون على الحدّ الجماليّ منْ ثغْر الحياة[2].

ويظهرُ المركز في الشّعراء المرابطين؛ وهو ما يتجلّى في متن القصيدة نفسها:

لمْ أزلْ أفْتحُ ما أغْلَقْتُ منْ صَدْرِي
لوسْواس الرّيَاح العَاصِفاتْ

* * *

أن ينْهزم المعْنى
وأنْ تسْقُطَ منّي طفْلةُ الوَعْي الأخيرةْ
ثُمّ أرْتدُّ
بما أبْقتْهُ مِنْ سَاقيّ أنيابُ الخنادِقْ
حامِلًا مِنْ كبرياءِ النَّفْس

* * *

(1) ديوان قريب من البحر..بعيد عن الزرقة ،الصحيح :جاسم ، ص24.
(1) المصدر السابق ص27 .

صوّب الشّمْسَ إلى رأْسِي

وقُلْ ثمّةَ شَاعِرْ

حِينَما خَانَ الحيَاةْ

ضَربتْهُ الشّمْسُ في الرّأْسِ فمَاتْ![1].

وبقراءة هذه القصيدة أكثر من مرّةٍ نجد أنّ المركز يتّمثّلُ في الصّدر والرّياح والحرب والذّخيرة، في حين يتّمثّلُ الهامش في الطّفلة، والرّأس، والموت.

ومنْ قصيدته:" القصيدة.. نجْمة الأرْض الأخيرة:

ألفْنَا سماءً ألْبستْنا لباسها وأَزْياؤُها الفُضْلَى مُسُوحٌ وأقْنِعَةْ

فيَا نجْمةَ الأرْضِ الأخيرةَ في يَدِي أَضيئِي إلَى أَنْ يَبلُغَ الضَّوْءُ مصْرَعَةْ

عَيِيتُ بتأْويلِ الحياةِ وسرّها عيائي بتأْويلِ العُيُونِ المبرْقَعَةْ [2]

ويتمثّلُ المركزُ، هُنا، في القصيدة، في حين يتمثّلُ الهامش في الضّوء والحياة؛ وفي حين يصيرُ الضّوءُ صريعًا والحياةُ إلى لُغْزٍ مُبهمٍ، فينقشعُ الهامشُ؛ ليظلّ المركز بارزًا وحدهُ. ولا تفتأُ القصيدةُ نجْمة الأرْض الأخيرة.

ومَا الشّعْرُ إلّا نخْلةٌ نبتتْ عَلَى تقَاطُع دَرْبٍ مِنْ شوارع أرْبعةْ

تمدُّ لأبناء الرّصيف عُذوقها ومنْ حَولهم تلْقي ظلالًا مُوقّعةْ

ومَا الشّاعِرُ الإنْسانُ إلّا عمارةٌ من النّاس، منْ أحجارها رصّ أضْلُعهْ [3]

فإذا كانت الحياةُ هامشًا في مقابل الشّعر؛ فالشّعر له طبيعة خاصّةٌ؛ فهو بديل موازٍ لهذه الحياة، يمكنه أن يزرع نخلةً، وأن يُضمّد جُروح المهمّشين من أبناء الأرصفة الفُقراء في الهامش، وهنا يتحوّل المركز من مصارعٍ للهامش إلى محتوٍ له.

ويبحثُ جاسمُ الصُّحيّح عن مركزٍ بديلٍ للأرض مكافئٍ لها؛ فلا يجدُ سوى البحْر مركزًا يحمل سرّ الشّعر في أعماقه، ويظلُّ مركزًا لهذا العالم المبهم:

(1) المصدر السابق ص 36 - 37

(2) المصدر السابق ص39.

(3) المصدر السابق ص41.

كُلّما انتصبتْ قافلةٌ للْبرّ مِن حَولنا

بِعُواءِ الذّئاب

هَبطْنا إلى البحْرِ مِنْ هضباتِ العُواء

نخُطُّ المراكِب

(شِعرًا)على صفْحةِ الموجِ ثُمّ (نُقفّيهِ) بالأشْرعةْ

ألا أيُّها البحْرُ يا شاعرًا مُزْمنًا يتبوّأُ عُزْلتهُ المتْرعةْ

أتيناكَ نحْملُ ما للمَراكِب [1].

هكذا يتماهى الشّعرُ والبحرُ؛ فالبحرُ في العُنوان دالٌّ على الشّعر/القصيدة ومعاناة الشّاعر؛ لذا يتحوّلُ إلى شاعر؛ نأتيه للبوح، والخلاص من المواجع؛ فصار المركز الّذي يُشتكى إليه من المهمّشين؛ بل غدا منجاةً من تلك التّحوُّلات على صعيد الأوطان، والهُويّات؛ لذا يختم قصيدته المتماهية مع عالم البحر/ الأمل:

غدًا ينْهضُ البحْرُ فيْنا..

غدًا تتصاعدُ أمْواجُهُ عبر أحْلامنا..

فأعدُّوا لكُم جُنّةً

قبْل أن يلْبس الدُّرُّ شكْل الرّصاص

وتغْدُو النّوارسُ أسْلحةً مُشْرعةْ [2].

هكذا يغدو البحرُ مركزًا لعالم بديل فيه النّجاة والأحلام والآمال والدّرّ في مقابل الرّصاص؛ فيصبح القربُ من البحر هو البُعْد الحقيقيّ عن زُرقة النّيران والحروب.

فالأرضُ/البرُّ موضعُ الشّرّ والحرب والأوجاعُ والآلامُ، والبحر موطن الشّفاء والخلاص من كلّ تلك الفواجعِ والمهالك بين وحوش البرّ الضّارية/ الخراب السّائح:

تُطلُّ الأرْضُ منْ أُفُق الخُرُوب على شكْل المخالب والنُّيُوب

خرائطُ لا يكادُ يشفُّ منْها سوى ما شف منْ وجع الشُّعُوب[3].

(1) المصدر السابق ص 36 – 37.

(2) المصدر السابق ص39.

(3) المصدر السابق ص41.

4.1 - الإهداء (LeDédicace) وأبوّة النّصّ:

يشيرُ الإهداءُ إلى علاقةٍ بين المُهدي، والمُهدى إليه [1]، والإهداء تقليد أدبيّ قديم، منذ أرسطو، يفجّر أسئلة مُتشعّبةً، تصل امتداداتها إلى أعماق النّص[2]؛ لأنّه علامة مقصودة، ذات دلالات ضمنيّة [3]، أشبه بالميثاق القرائيّ للنّصّ الشّعريّ؛ لما يبرزه من شخصيّة الشّاعر المبدع والآخر المهدى إليه[4].

والإهداءُ كما يرى چينت امتنان من المُهدي للمُهدى، وعرفان له. يختلف جذريًّا بين إهداء نسخة، وإهداء النّصّ. وقد يكون لجزءٍ من النّصّ، في النُّصوص ذات الأجزاء، كما يتغيّرُ من طبعةٍ إلى أُخرى. وربّما وجّه الشّاعرُ إهداءهُ إلى نفسه. وقدْ يكونُ الهدفُ من الإهداء معلنًا أو غير مُعلن؛ فكما يتراوحُ بين القصر والطويل، يتراوحُ بين وضوح الدّلالة والتّلميح، المُوجّه إلى فردٍ أو جماعةٍ، وقد يعمدُ المُهدي إلى المُراوغة ؛ فيتركُ المُتلقّي حائرًا، كما يكون ردّا على إهداء المُهدى إليه [5].

لم يلتفت العربُ القُدامى إلى الإهداء بوصفه علامةً في النّصّ؛ فعدُّوهُ مجرّد علامةٍ ثانويّة. وللشّعريّة الحديثة(poétique) فضْلُ تصحيح هذه النّظرة [6]؛ فصار للإهداء/ الهامش قيمةٌ كُبرى بوصفه تقديمًا للنّصّ، وتوجيهًا، وتأطيرًا لبنياته الدّاخليّة، ومتنه/ المركز؛ بما يحملُهُ من تصوُّراتٍ حين يحملُ آصرة حميمة[7].

والإهداءُ من هدى، والهديّة ما أُتْحفْت به؛ فيقالُ: أهديتُ له وإليه هديّةً، والتّهادي أن يهدي بعضهم إلى بعضٍ، والجمع هدايا، وفي الاصطلاح أن يُسجّل المبدع اعترافًا بجميل، أو تعبيرًا عن حُبٍّ ووفاء لفردٍ أو جماعة[8].

ومن ثمّ؛ عدّ الإهداء أحد المداخل لأيّة قراءةٍ؛ فقد تجذّرت ممارسته في الشّعريّة العربيّة بدايةً من المدائح التي تضمّنتْ إهداءاتٍ صريحةً إلى الأشعار الأُخرى التي تضمّنتْ إهداءاتٍ مضمرةً [9]؛ فقد ينزعُ إهداءُ الدّيوان إلى إقصاء موضوعاتٍ حافّةٍ بالنُّصوص؛ فهل يمثّل حيثيّة موازيةً تتعلق بالمجموع لا بالقصائد المفردة، كما قد يتعلّق بظروف النّشر أكثر ممّا يتعلّقُ بظروف الكتابة[10].

---

(1) يراجع ، تشكيل المكان وظلال العتبات، العدواني : معجب ، ص 106.
(2) يراجع، عتبات النص(البنية والدلالة)، الحجمري : عبدالفتاح ،ص 28.
(3) يراجع، تداخل النصوص في الرواية العربية، حماد : حسن ،ص 64.
(4) يراجع، شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي، بوغنوط : روفية ، ص54.
(5) يراجع، عتبات الكتابة في الرواية العربية، أشهبون : عبد المالك، ص 208 – 213.
(6) يراجع، معجم مصطلحات الأدب ،وهبة :مجدي ،ص103، شعرية النص الموازي، حمداوي :جميل ،ص 96 – 97.
(7) يراجع، سوداوية الحكي في الرواية الجديدة، عبد العال : محمد سيد ، ص86 – 87.
(8) يراجع، لسان العرب، ابن منظور ، مادة: (هدى).
(9) يراجع، الشعر و المال، بحث في آليات الابداع الشعري عند العرب، المناعي :مبروك، ص393.
(10) يراجع، عتبات النص الشعري، القاضي: صادق، ص231.

ويأتي تناولُنا عمليّة الإبداع الشّعريّ لشعر الصّحيّح في رُؤيةٍ كُلّيّةٍ للدّيوان المختار؛ وقد اختلف إهداءُ ديوان (قريبٌ من البحر.. بعيدٌ عن الزُّرقة) عند جاسم الصُّحيّح عن دواوينه الأُخرى؛ فهو يخاطبُ هذا الإهداء/الهامش حبيبةً ما يعلمُ أنّها المقصودةُ في متن الدّيوان كلّه/ المركز:

يا أنتَ ... يا مَنْ في حُقُول بيَانى تَسْتَنْبتين قَصَائِدًا وأَغَانِي
أنَا مَا انتمَيتُ إلَى زَمَانِي شَاعِرًا حَتّي زَرعْتُك في عُيُونِ زَمَانِي
وَصَرَخْتُ من قلْبي (أُحبُّك) والهوَى مَازالَ يَصرخُ بالدّم الملْآن
قَولان في الدُّنيا لكُلّ قضيّةٍ إلَّا (أُحبُّك) مالَها قَولَان
هِيَ كلمةٌ كبرتْ مَعِي وتَرعْرعتْ في الخيرِ خَواطرٌ ومعَانى
هِيَ جمْرةٌ كَبرتْ مَعِي وترعْرعتْ في القلْبِ بَينَ حَدائقٍ ودُخَان
وأَتيْتُ كَيْ أُهْدِي إلَيكَ حِكَايَةً عَنْ جمْرةٍ آلَتْ إلى بُرْكَان
وأتيْتُ كَيْ أُهْدِي إلَيكَ حِكَايَةً عَنْ كَلِمةٍ آلَتْ إلَى (دِيوَان)[1].

كتب هذه الأبيات الثّمانية إهداءً لديوانه، وتتجلّى فيها رمزيّة المركز والهامش؛ المركز في الزّمان والقلب، والهامشُ في الحرائق والدُّخان. ويختلفُ إهداؤُهُ في هذا الدّيوان عن غيره من دواوينه التي أهداها لأولاده أو لأشخاصٍ بأعينهم.

وهذا الإهداءُ يأتي مُنسجمًا مع غلاف الدّيوان في الرّسم الصّناعيّ، الذي صُمّم استجابةً فنيّةً لمعطيات الدّيوان بدْءًا من عُنوانه وإهدائه؛ فالدُّخان والحرائقُ في الإهداء تحيلُ إلى هيمنة الأزرق، وحضور الحدائق يحيلُنا إلى الأخضر، والدّم إلى الأحمر؛ بما يُحقّقُ ثُنائيّاتٍ مُتقابلةً في الإهداء/ الهامش، والعُنوان/المركز.

وتحدثُ الوحدةُ في الرُّؤية منذُ لحظة تلقّيها البصريّ للوهلة الأُولى؛ فكما أنّ أصوات المتن الشّعريّ وألفاظهُ وتراكيبهُ مشكّلةٌ على سننٍ يشكّلُ دلالةً كليّةً/المركز؛ فإنّ أنحاء التّشكيل البصريّ من الإهداء والألوان/ الهامشُ تكوّنُ دلالةً موازيةً تؤكّدُ رؤية المتن الشّعريّ وتتساوقُ معهُ، وتملأُ فراغاته وتُجيبُ أسئلتهُ المضمرة[2].

الرّمز بيْن المركز والهامش:

لم يكن الشّعر يومًا مُجرّد نقلٍ للمحسُوس بشكل لا حياة فيه، ولكنّه محاولة رمزيّة لإيصال مشاعر الشّاعر إلى القارئ/المُتلقّي؛ فالشّعرُ الحقيقيّ عدوّ للتّعليم والخطابة، وللوصف المباشر المحسوس، وأن كسا الفكرة شكلًا من أشكال المحسوس، ولكنّ هذا الكساء يظلُّ وسيلةً ذلك لا هدفًا للشّعر في حدّ ذاته[3].

(1) ديوان قريب من البحر.. بعيد عن الزرقة ،الصحيح :جاسم ،ص 5.
(2) يراجع، النص والنص المصاحب، قراءة في تشكيل الحدث الشعري (اللغة والغفران)، شعلال :رشيد ،ص11.
(3) يراجع، لغة الشعر قراءة في الشعر المعاصر، عيد: رجاء ص 187.

ومن ثمّ، أرى أهميّة تتبُّع فاعليّة الرّمز في جدليّة المركز والهامش عند جاسم الصُّحيح في ديوانه المختار؛ فيُعدُّ تمرُّدُهُ على الأنماط الشّكليّة في قصائده؛ كخروجه عن الالتزام بالوزن الواحد الخليليّ الموروث، والقافية المُوحّدة اتّجاهًا نحو التّركيز على المضمون متوسّلًا بالخيال الخصب، والغُموض الشّفيف، وتنوُّع الصُّور بدءًا من الصّور البلاغيّة البيانيّة انطلاقًا نحو الصُّور الرّمزيّة، للانطلاق عبر الواقع إلى أفكارٍ مضمرةٍ ،ومشاعر خفيّةٍ، تقودُنا إلى إعادة قراءة النّصّ والتفاعل معهُ ومن ثمّ تخرجُ لغتُهُ عن مفهومها التُّراثيّ المُعتمد على الجزالة والقوّة إلى لغةٍ عصريّةٍ معبرةٍ عن هموم الإنسان الحاضر وقضاياهُ الملحّة؛ ممّا يجعلُ من لغة جاسمٍ لغة شعريّة مفعمةً بشحناتٍ من الدّلالات المعبّرة عن أزمات عصرنا، ومواجهةً لمستجدّات الحضارة المعاصرة التي تتطوّرُ بسرعة مُذهلة.

والرمزُ في أصله استخدامٌ لمفرداتٍ تخرجُ الكلمات من دلالاتها العاديّة إلى دلالاتٍ جديدةٍ، وتتعدّدُ صورُ الرّمزيّة حسب خُروج اللفظ من معناه الحقيقيّ/ المركزيّ إلى معنًى آخر رمزيّ/هامشيّ. وتبادل مراكز المركز والهامش في السّياقات الخارجيّة اجتماعيّة، وسياسيّة، وثقافيّة، يسهم بشكل مباشر على جدليّة التّحوّلات وفق توظيف الشّاعر لتلك المفاهيم؛ فإنّ المركز هو النّواة والجوهر، وهو القلب النّابض الذي يزوّدُ الهامش بمختلف السّياقات والأنظمة، ويؤلّف بين الجزئيّات، والهامش محيطٌ بالمركز وهو الفضاءُ المقابلُ للجوهر؛ لذا فهو يلفُّ النّواة/ المركز، ويحميها من الصّدمات التي تترصّدها في الخارج؛ فيغدو بمثابة حضنٍ لها، ودرعٍ واقٍ، ومصدر ثراءٍ، وحقلٍ للقوّة. وقد ينتقلُ المركز عن الجوهر إلى المفهوم المعاكس بحركة تبادل الأدوار بما تفرضهُ متغيّراتُ الثّقافة عامّةً؛ فيصيرُ المركز هامشًا [1].

والتّساؤلُ: كيف نستدلُّ على حركة المركز والهامش عبر علاقة الحقيقة بالرّمز؟

ويُمكنّا أن نلجأ للمقارنة وفق معادلةٍ رياضيّةٍ تنوسُ بين السّلب والإيجاب هذه :

المركز = الثّراءُ + الجاهُ + السُّلطةُ + الهيمنة.

الهامشُ = الثّراءُ - الجاهُ - السُّلطةُ - الهيمنة.

وبموجب هذا القانون الرّياضيّ الفيزيائيّ فإنّ الموجب يستقطب السّالب،؛ إذ المركز يجذب عادةً الهامش، فصفاتهُ الإيجابيّةُ تستقطبه.

ولكنْ: هلْ من الممكن أن يسمح المركزُ، تخيُّلًا، للهامش بالدُّنوّ منهُ، وشغل مكانه، أم الاستقطابُ يجعلُ منهُ إلكترونًا سالبًا يدورُ في فلكه؟ [2] وبحُكم إيجابيّة المركز يغدو نُموذجًا جاذبًا وشاغلًا للهامش؛ فيُقلّدُه في عاداته وتقاليده؛ على قاعدة ابن خُلدون الشّهيرة: المغلوبُ دائمًا ما يُقلّدُ الغالب[3].

(1) يراجع، المركز والهامش في أدب عيسى لحيلح ، الباحث: دليلة ص 134 - 135.

(2) المرجع السابق ص 136

(3) يراجع، المقدمة ،ابن خلدون،ج1/ ص159

وفي ديوان جاسم الصُحيح نجدُ حركة الرّمز جدليّةً بين المركز والهامش؛ فلجاسمٍ الشّاعر تواصلٌ خاصٌّ بينهُ وبين المُتلقّي، بالبوح لهُ ورغبته في ذلك، وتأكيده عليه، فالرّمزُ عندهُ ينوسُ بين الدينيّ ؛ كترميز الأنبياء؛ مثل المسيح عليه السلام الذي يأتي في شعره رمزًا، يكشفُ في بوحه عنْ مكامن الألم ومواطن الأوجاع؛ إذْ وُجدتْ أفْكارٌ تتّصلُ بما فعلهُ اليهودُ ضدّ السّيّد المسيح عليه السلام استجابةً للسُّلْطة السّياسيّةالرُّومانيّة التي أصْدرتْ أمرًا بصلْبه عليه السلام، ووضْع الشّوك في رأسه اعتقادًا منهُم أنّهم تمكّنُوا منهُ وأنّ السُّلطةّ السّياسيّة المركزيّة/الهامش صارتْ في موقفٍ مُضادٍّ للسُّلطة الإلهيّة المُمثّلة في السّيّد المسيح عليه السلام/المركز، ويعرضُ للقضيّة من خلال القصيدة التي يراها المركز في مقابل الحياة؛ كأنّها صارت الحقيقة في حين تحوّلت بزيفها هامشًا؛ لذا يلجأُ لمركز الوعي الذي يثقُ به ليميّز لهُ المركز من الهامش في قضيّةٍ جدليّةٍ:

كُنْ إمامِي أيُّها الشّعرُ

فهذا (الثّغرُ) محرابُ التُّقاة

وتقدّمْ

إنّنا ندْخُلُ في صَومعَةِ الذّكر حُفاةْ

في القَوافي

تتَجلّى المعْجِزَاتْ:

ربّما يُولدُ منْ غير أبٍ ألْفُ (مسيحٍ)

ربَّمَا نقْتطفُ النّسْمة

مِنْ عَاصِفةٍ في حَقْل ريحْ

فتَقدّمْ[1].

وينتصرُ للمركز الذي يعي من خلاله/ الشّعر، للمركز الدّينيّ السّماويّ العُلْويّ في مُقابل السّياسيّ الأرضيّ/الهامش، ويُكرّرُ هذه الجدليّة تارةً أُخرى عبر هذه الجدليّة؛ فيتخذُ إسماعيلعليه السلام،ويستخدمُ رمزيّة قصّة إسماعيل وهاجر:

واخْتصرْني أيُّها الشّعْرُ

ففي أقْدام (إسماعيل) ما يكْفِي

لأن يُلْهمُنا قِصّة (هَاجرْ)

لي يقينٌ كيقين الفجْر لا ينْفكُّ ظَاهِرْ

أن منْ آمن باللّيلِ وباعَ الشّمْسَ كَافِرْ[2].

(1) ديوان قريب من البحر..بعيد عن الزرقة ،الصحيح: جاسم ،ص 32 – 33.

(2) المصدر السابق ص34

تأتي هذه الرُّموز الدّينيّة، عادةً، في إطارٍ سرديٍّ؛ ممّا يجعلنا في حاجةٍ للتّوقُّف أمام العناصر السّرديّة التي يتركّز فيها الرّمز في بعض قصائده.

1.2 - سرديّة الشّعر والبحث عن الرّمز:

يرْسُمُ جاسمُ الصُّحيّح بعض قصائده في شكل مشاهد سرديّةٍ، يتداخلُ فيها المركز والهامش في ديوانه : (قريبٌ من البحر بعيدٌ عن الزُّرْقة)؛ فحين يتناول فكرةً بعينها تكونُ مركز اهتمامه، فيربطُ هذه الفكرة بأُخْتها لتكون في الهامش، في تسلسلٍ سرْديّ، صانعًا صراعًا جدليّا بين الفكرتين، ويظلّ المتلقّي يُلاحقُ هذا الصّراع عبر التّسلسل السّرديّ باحثًا عن المعنى من خلال برامج سرديّةٍ، تشكّلُ وحدةً مركزيّةً لكُلّ تخيُّلٍ، تتكوّنُ من عوامل سرديّةٍ، يصل من خلالها إلى السّلبيّات التي يُقاومُها الشّاعرُ، ومدى انفعاله بها؛ وهنا تتجسّدُ تجليّاتُ المركز والهامش[1]:

أعْمى، يُفتّشُ عَنْ حَقيقَةِ سرّه ... وعلَى المجَازِ تفتّحَتْ عَينَاهُ
ورأى الوُجُود رآهُ بابًا مُقْفلًا ... بالأُحْجياتِ؛ فهَزّهُ ودحَاهُ
وطوَى علَى يَدِه المدَى؛ فكَأنّما ... كُلُّ المدَاراتِ التقتْ بمدَاهُ
عُرْسٌ، ولكنْ لا عرُوس، فلمْ يزلْ ... يُحْييه بالقدْر الّذي يحْيَاهُ
مُتجوّلٌ كَالرّيح في ملكُوتها! ... حُرٌّ تُربّي العاصفات يدَاهُ
مُتوغّلٌ في جُحْر كُلّ حقيقَةٍ ... حَتّى يُعرّي الجُحْر منْ أفْعَاهُ

* * *

كالوقْتِ جَاءَ وحِينَ قدّم نفْسَهُ ... لِلأرْض فاضَتْ خُضْرةً ومياهْ [2].

فالشّاعر يحاول عن طريق المجاز في القصيدة/ المركز فك رموز الوجود وأحجياته/الهامش، فيتوغّل في أعماق كلّ فكرة، ليُخلّص الهامش من أحقاده وشروره وحروبه/ أفعاه؛ لذا حين يُسيطرُ الشّعر/ المركز على الهامش/ الأرض يفيضُ الماءُ ليروي الأرض؛ فتُنْبتُ خُضرةً وجمالًا، وقد عرض لهذا الصّراع من خلال ذلك المشهد السّرديّ الذي رسمه لأعمى متجوّل يبحثُ عن حقيقة الأشياء لينجو.

وضع جاسم نُصب عينيه تقويم الوضْع الاجتماعيّ/الهامش، من خلال شعره/المركز؛ لينقُل معاناة المُهمّشين، ويُصوّر حياتهم، وأسباب تردّيهم:

(1) يراجع ، المركز والهامش في أدب عيسى لحيلح، الباح : دليلة ، ص 136.
(2) ديوان قريب من البحر.. بعيد عن الزرقة ،الصحيح: جاسم ،ص 11 – 12.

غريبان التبسْنا في المرايا إلى حدّ أنبعاثك منْ خلالي
خُطَاي صدى خُطاكَ وأن تناءى الـ ـمدى بين ارْتحالك وارْتحالي
نُهاجرُ والدّمُ البَدَويُّ يغْلي بنا، وكأنّهُ شِعْرُ ارتحالِ
قصَائِدُنا السّلَالُ ومَا حملْنا سِوى الأوْطان في تلكَ السّلالِ [1].

وفي هذا المشهد السّرديّ يصوّر الصّراع بين الشّاعر الباحث عن الوجود في الشّعر والبداوة والفطرة، ويستحضر امرأ القيس رمزًا له، والآخر الباحث عن الحقيقة في العيش المترف وصور الحضارة المعاصرة مع كونه غير مقتنعٍ بها لأنّه يلتمس خطى امرئ القيس؛ فيصبح المركز والهامش أصلًا وظلًّا ملتبسين، كأنّهما الشّخص وصورتُه في المرآة، وهنا يصيران غريبين يبحثان عن مخرجٍ للنّجاة، وقد ألبس الصّحيّح الفكرة رموزًا خاصّة من خلال مشهدٍ سرديّ، يتماهى فيه المركز والهامش.

1.1.2 - بنيةُ الشّخصيّة ورمْزيّةُ المركز والهامش:

تعدُّ الشّخصيّةُ من أهمّ ركائز السّرد الشّعريّ، من بداية اختيارها فتشكيلها إلى دلالتها ورمزيّتها التي صُنعتْ من أجلها، وقد اختار جاسمُ الصُّحيّح أشخاصًا ذوي بنى نفسيّة وجسديّة تعبّرُ عن هويّة السّرد، وتشكلُ رمزًا فاعلًا في ديوانه (قريبٌ من البحر بعيدٌ عن الزُّرقة) وترك لها مساحاتٍ واضحةً للتّعبير عن دواخل فكرته، ومكوّناتها.

وفي رمزيّة للمركز والهامش يخاطبُ شخصيّة الإنسان العربيّ اليوم :

أخا العربُ الخوالي ... عمْ بُكاءً وتعْزيةً على العرب التّوالي
فمُنْذُ (قفا ...) وما زلْنا وقُوفًا على قدمي بُكاءٍ وابتهال
لنا في كُلّ قافيةٍ (حصانٌ) يُدرّبُ (أيْطليْه)على الهُزال
(حصانٌ) ما تبقّى منْهُ إلّا (مفرٌّ .... مُدْبرٌ) يوم النّزال[2]

تتجلّى المركزيّةُ هنا في الصّراع بين العربيّ القديم الذي ناضل وزاحم الاخرين حتى كان بإمكانه الأمر للآخرين أن يقفوا، والعربيّ المعاصر الذي تلقّى أمر الوقوف فتحجّر في مكانه، ولم يتحرّك فتخلّف، وهزل، وتحوّل من فارسٍ قادرٍ على السّيطرة على فرسه، إلى فرسٍ يكرُّ ويفرّ هزيلًا دون جدوى؛ فينتقلُ من المركز إلى الهامش. وفي إلحاح منه على تلك الموازنة بين ماضي العربي التّليد والعربيّ المهمّش البائس المهزُوم الآن ؛ كما نجدُ في قصيدته (الخراب السّائح):

(1) المصدر السابق، ص 71 – 72.
(2) ديوان قريب من البحر.. بعيد عن الزرقة ،الصحيح: جاسم ، ص 78 – 79.

تُطلُّ الأرْضُ منْ أُفُقِ الحُرُوب عَلَى شَكْلِ المخالبِ والنُّيُوب
خرائطُ لا يكادُ يشفُّ منْها سِوى ما شَفّ مِنْ وجعِ الشُّعُوب
إذا الْتأمَ (الشّمالُ)وجفّ جُرْحٌ يُباغتُنا نَزيفٌ في(الجنُوب)
كأنّ العالمَ الموتُور وَجْهٌ نُريّ فيه حاشية القُطُوب
أتي السّيلُ الرّهيبُ ولو قدرْنا لخبّأنا المدِينةَ في الجيُوب[1]

فالحرُوبُ والمخالبُ والأنيابُ والخرابُ في العالم في المركز، والشُّعوبُ بأوجاعها ومشكلاتها في الهامش، ويظلُّ الهامشُ يقاومُ المركز شمالًا وجنُوبًا وفي كلّ بقعةٍ منه؛ آملًا في أن يخرج من قبضة المركز الغاشمة وسيطرته المستبدّة، وأشخاص المستبدّين المسيطرة على المشهد في مقابل المهمشين من المقهورين في العالم.

و يمكنّا أيضًا أن نتتبّع تجليّات المركز والهامش في قصيدته (فقيه النُّور) المُهداة من جاسمٍ إلى رُوح المُفكّر عبدالهادي الفُضلي الذي يظهرُ في المركز في مقابل الآخرين ممن لايعرفون قيمة النّضال من أجل مبدأ فإنهم يظلُّون في الهامش:

صُبُّوا على مثواهُ باقي حبْره فلعلهُ يرتاحُ داخل قبْره
واسْتنْجدُوا بالبحْر يكْتُبُ دُوننا مرْثيّةً تكْفي لسَيّد دُرّه
البحْرُ يرْثي البحْر حيْثُ كلاهُما أدْرى بحُزْن الموجِ سَاعةَ جَزْره
لا تطْلُبُوا منّي رثاء مُقدّسٍ أحْيا به التّاريخُ (ليلة قدْره)
منْ أين لي أرْثي الهواء وريشتي ليْستْ سِوَى نَفسٍ أضيقُ بحرّه
يا أيُّها الجبلُ الطّريحُ، ولمْ يزلْ يُلْقي عَلَى الآفاق هيْبة صَخْره
عشيتْ عُيُونُ مُشيّعيك كأنّهُمْ رفعُوا كيانَ الشّمسِ نحوَ مَقرّه[2].

هنا يتحوّل الشّخصُ المرثي من مجرّد مركزٍ وسط حشودٍ من الشّخصيّات والمشيّعين/ الهامش، إلى مركز للكون؛ كطودٍ عظيمٍ حوله الآفاقُ تسري، أو كشمسٍ تدور حولها النجوم والأفلاك والمجرّات والكواكب؛ هكذا ينمو المركز عبر الشّخصيّات في ديوان الصّحيّح عبر رُموز مشاهده السّرديّة.

(1) المصدر السابق، ص 86 -87.
(1) المصدر السابق، ص 99 - 100

2.1.2 - رمزيّة المكان في السّرد الشّعريّ:

اهتم دارسو السّرد وناقدوه بدور المكان ورمزيّته في الشّعر السّرديّ، وأشارُوا إلى أهميته حين حضُوره في النّصّ الشّعريّ؛ وأولوه عناية كبيرة. كما قدّمتْ حول مفهومه دراسات متعدّدة المداخل، أعطت له بعدًا رمزيًّا مهمّا. وبعد كتاب جماليات المكان لغاستون باشلار استندت الدّراسات الحديثة في تحليل السّرد، على تحديد الأبعاد المكانيّة، وتتبّع أنساقها، وأنماطها، ودلالاتها المختلفة(1).

ولأنّ المكان أحد مكوّنات المركز والهامش، وهو الإطار العام الذي تتحرّك فيه الشّخصية، وتدور الأحداثُ والرُّؤى والتّصوُّرات، غدت علاقة المكان بالشّخصيّة علاقة تبادل للمشاعر والتّأثُّرات بين الوُدّ والبغض، والمصالحة، والنُّفور(2)؛ ومن ثمّ يُمكنُنا التّمثيلُ لرمزيّة المكان في سرد الصّحيّح الشّعريّ:

عَلَى أرْضِ الحجازِ لنَا مَجَازٌ ... كَشفْنا فيهِ أسْرار الأعالي

وفي أرْض اليمامة نمّ عنّا ... يَمامُ (الوشْم) بالنّغمِ الزُّلال

إذا أمْلتْ علينا الرّيحُ عطْرًا ... قَرأْنا الشّيح في تلكَ الأَمَالي

نبتْنا في برارينا (أراكًا) ... تلُوحُ علينا سيماءُ الرّجال(3).

وهنا تتعدّدُ المراكزُ والهوامشُ، ومع ذلك يحاول كلّ مركز جذب الهوامش إليه، وقد تتّحد المراكز في أرْض الحجاز، ونجْدٍ، واليمامة، والهوامشُ في البوادي/ البراري.

وهكذا تمثّلتْ لنا جدليّةُ المركز والهامش في ديوان جاسم الصُّحيّح (قريبٌ من البحر بعيدٌ عن الزُّرْقة) من خلال النصوص الموازيّة، التي اتّضحتْ في أيقونات الغلاف؛ كعُنوان الدّيوان وعلائقه بعناوين القصائد الدّاخليّة، وألوان هذا الغلاف، واسم الشّاعر، والإهداء، ومن ثمّ اطلقتْ لتفكيك رموزه والوقوف عليها من خلال البنية السّرْديّة، و اخترتُ منها بنية الشّخصيّة ورمزيّتها، وكذا بنية المكان في سرده الشّعريّ.

الخاتمة:

توصّلت الدّراسة من خلال قراءة سيميائيّة ثقافيّة للدّيوان المختار إلى نتائج؛ منها:

- تتبّع البحثُ نشأة مُصطلحي: المركز والهامش في العلوم التّجريبيّة، والإنسانيّة وصولًا إلى الدّراسات الأدبيّة والنّقديّة، وأوضحت استراتيجية تطبيق مفهومهما في بحْثي للوُصُول إلى قراءة جديدة لديوان جاسم الصُّحيّح.

(1) يراجع ، المكان في الشعر الأندلسي، الطربولي ، محمد، ص11.

(2) تجليات المركز و الهامش في رواية طعم أسود رائحة سوداء لعلي المقري، أوكسل: سلمى و قدور: سكينة ،ص 23

(3) ديوان قريب من البحر.. بعيد عن الزرقة ،الصحيح: جاسم ص 75.

- تتبّع البحث جدليّة المركز والهامش، من خلال قراءةٍ سيميائيّة ثقافيّةٍ للعتبات النّصيّة؛ فوجد أنّ الشّاعر يعتمدُ هذه الثّنائيّة في الدّيوان كلّه انطلاقًا من الهامش المتمثّل في النُّصوص الموازية؛ كالعُنوان واسم الشّاعر وألوان الغلاف التي توزّعت بين مركزيّة الأزرق ووجود الأخضر مُجاورًا للأبيض وانزواء الأسود في الهامش، ودلفتُ إلى الإهداء، وقرأتُ من خلاله تلك الثُّنائيّة.

- درسّ البحثُ جدليّة المركز والهامش عند جاسم الصُّحيّح من خلال ديوانه مُتعقّبًا مُضمرات النّصّ الخفيّة للوقوف على صراع الهامش مع المتن والتّبادُلات بينهُما.

- أبرز البحث الرّمز الكامنة في الدّيوان من خلال سرديّة الشّعْر، وتداخُلات المركز بالهامش، واكتفيتُ لإبراز ذلك من العناصر السّرديّة بالشّخصيّات والمكان دليلًا على صواب الفكرة وشاهدًا على مصداقية الطّرح.

- يوصي البحْثُ بإمكانيّة دراسة أبعادٍ أخرى في شعر جاسم الصُّحيّح من خلال قراءاتٍ أخرى تفكيكيّة خاصّة لكثافة الرُّموز في شعره، وعُمق الخطابات المضمرة.

(1) يراجع ، المكان في الشعر الأندلسي، الطربولي ، محمد، ص11.

(2) تجليات المركز و الهامش في رواية طعم أسود رائحة سوداء لعلي المقري، أوكسل: سلمى و قدور: سكينة ،ص 23

(3) ديوان قريب من البحر.. بعيد عن الزرقة ،الصحيح: جاسم ص 75.

فهرس المصادر والمراجع

أولًا: المصادر:

1. ديوان قريب من البحر، بعيد عن الزرقة، الصحيح :جاسم ، الطبعة الثانية ، مكتبة ميلاد ، الرياض 2018م.

ثانياً: المراجع العربية:

1. الأدب النسوي بين المركزية و الهامش، سلمية: خليل و هنية: مشقوق ،مجلة مقاليد العدد الثاني، جامعة بسكرة، الجزائر، 2011م.
2. أدب الهامش ،نسق الهيمنة ،مركزية الخاصة وهامش العامة ، مجناح: جمال ، مجموعة محاضرات موقع كلية الآداب واللغات ، جامعة محمد بو مضياف ، المسيلة ، الجزائر، 2018 م.
3. أدب الهامش، نغمة الغناء وأخرى للبكاء، سعادة: لعلي ، مقال منشور في ندوات المخبر، الجزائر 2011م.
4. أدب محمد شكري من الهامشية إلى المركزية، بحراوي :حسن ، إعلاميات، ع 118 ، مكناس، المغرب ، 2002 م.
5. أسئلة الثقافة العربية وحرية التعبير، فضل: صلاح وآخرون ،عمان، الأردن، بيروت، مؤسسة عبد الحميد شومان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010م.
6. الإسلام و الشعر، العاني :سامي مكي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996م
7. الإشارات الجسمية (دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل) ، حسام الدين: كريم ، ط2، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2011م.
8. استراتيجية العنوان في الكتاب النّقديّ القديم، السعدية:حليمة ،ماجستير، الجزائر، جامعة باتنة، 2005م.
9. أنثى السرد (دراسة حول أزمة الهوية الأنثوية في السرد النسائي السعودي)، المبدل: منيرة ناصر، مؤسسة الانتشار العربي، بالاشتراك مع نادي مكة الأدبي، بيروت، 2015م
10. بحوث في الرواية الجديدة، بوتور : ميشال ،ترجمة: أنطونيوس: فريد ، منشورات عويدات، ط3، بيروت، 1986م.

11. تاريخ الأدب في العصر الجاهلي، السويفي : مصطفى ،الدار الدولية للثقافة، القاهرة، 2008م.

12. تجليات التداخل في المتعالي النصي وثامنهم حزنهم أنموذجا، داوود : عشتار، بحث ضمن كتاب مؤتمر تداخل الأنواع الأدبية، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009م.

13. تجليات المركز و الهامش في رواية طعم أسود، رائحة سوداء لعلي المقري، اوكسل:سلمى و قدور: سكينة رسالة ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي، الجزائر 2020م .

14. تداخل النصوص في الرواية العربية، حماد: حسن محمد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997م .

15. تشكيل المكان وظلال العتبات، العدواني : معجب ، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2002م.

16. تمثيلات الأنا والآخر في رواية ظل الشمس ، الرفاعي :طالب ، مجلة فصول،العدد2009،75م.

17. جدلية المركز والهامش، قراءة جديدة في دفتر الصراع في السودان ، آدم إسماعيل: أبكر ، معهد الدراسات الإفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، 2014م .

18. درس السيميولوجيا ، بارط: رولان ، ترجمة: بنعبد العالي: عبدالسلام ، دار توبقال للنشر، ط3، المغرب 1993م.

19. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المعروف بتاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 2007م

20. الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة، الزين: محمد شوقي، منشورات الاختلاف، بيروت، 2012م،

21. السلطة السياسية، لابيار: جان ،ترجمة الياس: حنا الياس، ، بيروت ، منشورات عويدات، 1979م.

22. سوداوية الحكي في الرواية الجديدة (ممرات للفقد: قراءة في النص الموازي)، عبدالعال :محمد سيد علي ،مجلة سرديات، مجلة الجمعية المصريّة للسّرديّات، عدد 19، مارس 2016م.

23. سوسيولوجيا الأدب ، إسكاربيت :روبير ، عويدات للنشر، بيروت، 1999م.

24. السّيرة الذّاتيّة لمحمد جبْريل (عتبات البوْح ومقاصد التّأْويل)،عبدالعال: محمد سيد علي، بحث بمجلة كلية الآداب بسوهاج، الجزء الأول من العدد الثالث والخمسين- مصر، 2019م.

25. السّيموطيقا والعنونة، حمداوي : جميل ، مجلّة عالم الفكر، م25، ع3، الكويت 1997م.

26. السيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، بنكراد : سعيد ، منشورات الزمن، الرباط ، 2002م.

27. شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي، بو غنوط :روفية ، ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة ، 2007 م.

28. الشعر والمال، المناعي: مبروك ، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

29. الصورة اللونية، ويس : صالح ، دار مجدلاوي، عمان، 2011 م .

30. عتبات الكتابة في الرواية العربية، أشهبون: عبدالمالك ، دار الحوار، سوريا، 2009م.

31. عتبات النص (البنية والدلالة)، الحجمري: عبد الفتاح ، شركة الرابطة، الدار البيضاء ، 1996م.

32. عتبات النص في الرواية العربية (دراسة سيميولوجية سردية)، إسماعيل : عزوز علي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م

33. عتبات النص الشعري العربي المعاصر، القاضي : صادق، دار المعارف، القاهرة، 1977م .

34. العتبات في شعر جاسم الصحيح، القحطاني : نورة ، النادي الأدبي ، الرياض، 2017 م.

35. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، القيرواني :ابن رشيق (أبو على الحسن ت 463 هـ)، تحقيق: عبد الحميد :محمد محيي الدين ،ط 5، دار الجيل، بيروت، 1981م.

36. العنوان في الأدب العربي، النشأة و التطور، عويس : محمد مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1988م.

37. العنوان في ديوان (قريب من البحر بعيد عن الزرقة) لجاسم الصحيح، دراسة في آليات الخطاب الشعري، الشمري : عائشة صالح ،كلية الآداب، جامعة حائل 2018م.

38. العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي، الجزار: محمد فكري، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1998م

39. في تاريخ الأدب في العصر الجاهلي ، السيد : مصطفى : ط1، الدار الدولية للثقافة، القاهرة، 2008 م.

40. فتوحات روائية، قراءة جديدة لمنجز روائي عربي، بلعابد : عبدالحق ، بيروت، ابن النديم للنشر ، 2015م.

41. قاموس علم الاجتماع، غيث :محمد عاطف ،دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2014م. –

42. القاموس المحيط، آبادي : الفيروز، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1978م. –

43. لسان العرب: ابن منظور، (أبو الفضل جمال الدين المصري ت911هـ)، دار صادر، بيروت، 1997م. –

44. اللُّغة الإعلاميّة، مهني: محمد، القاهرة، دار النّهضة العربية، 2004م .

45. لغة الشعر قراءة في الشعر العربي المعاصر، عيد: رجاء ،منشأة المعارف، الإسكندرية،2003م.

46. لغة الشعر عند جاسم الصحيح، آبادي : حسن شمس ، دكتوراه غير منشورة، جامعة الحكيم، إيران، 2018 م.

47. اللّون في الرواية السُّعُوديّة (1980-2005م) غبان : مريم ، وزارة الإعلام، السعودية، 2010م

48. مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، بعلي: حفناوي، الدار العربية لعلوم ناشرون، ط 1 الجزائر، 2007م.

49. المركز والهامش بين خياري الكتلة التاريخية، و المفاضلة العرقية، عوض : رشا ،موقع سودانايز أون لاين

50. المركز والهامش في أدب عيسى لحليح، الباح: دليلة ،رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر 2016م.

51. المركز والهامش في الثقافة العربية، مجموعة من الأساتذة الجامعيين ، منشورات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، صفاقس، 1995م.

52. المركز والهامش في روايات عز الدين جلاوجي، صورية :جيجح ، دكتوراه ، كلية الآداب واللغات جامعة محمد خيضر بسكر، الجزائر 2016م.

53. المركز والهامش (مفهومه، أنواعه، جذوره) الباح :دليلة ، مجلة قراءات، جامعة بسكرة، الجزائر، 2018م،

54. المكان في الشعر الأندلسيّ، الطربولي :محمد، مكتبة الثقافة الدينية،ط1، القاهرة ، 2005م

55. المعجم العربي الأساسي ، العابد : أحمد وآخرون ، المنظمة العربية للتربية والثقافة، لاروس، 1989م.

56. مفهوم الامبريالية، تيموم : الهادي ،دار محمد على للنشر، صفاقس، تونس، 2004م.

57. العنوان في الأدب العربي، عويس: محمد، النشأة و التطور، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1988م.

58. من النصّ إلى العنوان، بوعزة :محمد، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، السعودية، المجلد 1411هـ

59. المنجد في اللغة العربية والمعاصرة، نعمو :أنطون وآخرون، بيروت، 2000م.

60. ميثولوچيا الواقع، بنعبد العالي : عبدالسلام ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، 1999م،

61. موسوعة العلوم الاجتماعيّة، مان : ميشيل ترجمة: الهواري :عادل مختار ، ط1، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندريّة ،1999م

62. النّصّ والنصُّ المصاحب، قراءة في تشكيل الحدث الشعري (اللغة والغفران)، شعلال :رشيد، عينة مجلة المنجد، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة 2010م

63. النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الغذامي : عبدالله ، المركز الثقافي العربي ، بيروت،2001 م.

64. النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، خليل : سمير ، ط1، دار الجواهري، بغداد ، 2012م.

65. الهامش، الهامشي والأدب، شراك :أحمد ،مجلة آفاق، المغرب،2010 م.

66. هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، حليفي : شعيب ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م

التَّداخل البيني المعرفي في المنهج السِّيميائي
(مقاربة نظريَّة تطبيقيَّة)

إعداد

د. الرِّيم بنت مفوِّز الفوَّاز

أستاذة النقد الأدبي الحديث المشاركة بقسم اللغة العربية
جامعة جدة – المملكة العربية السعودية

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان العلاقة بين الدراسات البينية القائمة على التداخل والتفاعل بين حقول معرفية متعددة و المنهج السيميائي الذي يبحث أنظمة الدِّلالات وآليات إنتاج أنساقها بشتى أشكالها اللَّفظية، أو البصريَّة، والصوريَّة، وهي تهتم بجَعْل العلوم الإنسانيَّة تنتقل من مجرد تأملات وانطباعات إلى علوم بالمعنى الدقيق للكلمة؛ وعليه تحاول أن تجيب الدراسة عن السؤال الآتي: هل يمكن أن تكون الدِّراسة السيميائيَّة في جوهر البحث البيني بصفتها منهجًا يهتم بحياة العلامة في المجتمع وبتشعّب دلالات العلامة اللُّغوية وغير اللُّغوية؟.

الكلمات المفتاحية: دراسات بينية – السيمياء- دلالات سيميائية – تداخل الأنساق – مقاربة- تداخل.

Abstract:

This study aims to clarify the relationship between interdisciplinary studies based on the overlap and interaction between multiple fields of knowledge and the semiotic approach that examines semantic systems and the mechanisms of producing their forms in all verbal, visual, and image forms. It is concerned with making Humanities shift from mere reflections and impressions to sciences in the strict sense of the word. Accordingly, the study tries to answer the following question: Can semiotics study be at the core of the interdisciplinary research as a method concerned with the life of the scholar in society and the ramification of the scholar's linguistic and non-linguistic connotations?

Abstract: Interdisciplinary studies - semiotics - semiotic connotations - overlapping of patterns - Approach – Overlap.

مدخل:

إنَّ البحث في علاقة اللُّغة بالدِّراسات البينيَّة اليوم تتقاطعه مجموعة من المعارف والعلوم والنَّظريات، ولعل المنهج السِّيميائي يمكن أن يلتقي مع مختلف الحقول المعرفية في هذا التقاطع، الذي له علاقة وطيدة بالبحث في نظريات الاتصال المعاصرة، التي شكَّلت وسائطها نمط حياة الناس، كما شكَّلت ثقافاتهم وتصوراتهم الجمالية،[1] حيث تبحث السِّيميائيَّات عن أنظمة الدِّلالات وآليات إنتاج أنساقها بشتى أشكالها اللَّفظية، أو البصريَّة، والصوريَّة، وهي تهتم بجَعْل العلوم الإنسانيَّة تنتقل من مجرد تأملات وانطباعات إلى علوم بالمعنى الدقيق للكلمة.

(1) التصور الجمالي هو في الأصل يتكون من روافد معرفية مختلفة منها النفسي والجغرافي والاجتماعي والعلمي وغيرها.

واستنادًا إلى هذا الوعي تمكَّن النُّقاد من استخلاص مفاهيم سيميائيَّة بَيْنيّة طُبقَت على السَّرد والشعر والصّورة المرئيَّة ومختلف أشكال التَّواصل الثَّقافي، مستفيدين من علوم عديدة، ومن خلال ذلك نُقِلت مجموعة من المفاهيم التي أُستثمِرت في تحليل الصّورة المرئيَّة في مختلف الأنظمة العالميَّة سواء كان النّظام العالمي لغويًّا وصوتيًا، أو نظامًا أيقونيًا؛ كالرَّسم، والسينما، والمسرح، والنحت، والرَّسم، وغيرها، وذلك باقتراح مصطلحات جديدة باستخدام مصطلحات قديمة وإعطائها معاني جديدة.

وجاءت أهمية البحث في هذا لموضوع من جدته وحداثته، وكذلك قلة الدراسات التي تناولت بينية السيميائية بوصفها موضوعًا للبحث، وهذا شكّل رغبة قوية لاكتشاف هذا الطرح السيميائي، ومن الدراسات القليلة القريبة من هذا الموضوع نذكر: دراسة "سيميائية النظام التواصلي وإمدادات البينية من الأنساق اللغوية إلى الأنساق الأيقونية" منشور في المؤتمر الدولي التاسع لكلية دار العلوم بالمنيا، المعنون بـ: (الدراسات البينية في العلوم العربية والإسلامية في ضوء التسارع التكنولوجي والمعرفي)، و كذلك دراسة "البينية وتصدع الحدود في الدراسات اللغوية" بحث منشور في مجلة المعرفة، ودراسة "الفن التشكيلي: قراءة سيميائية في انساق الرسم" كتاب منشور، مع ملاحظة عدم وجود دراسة تتناول المنهج السيميائي مدخلًا للدراسات البينية؛ لذا حاول هذا البحث أن ينطلق من الدراسات السابقة؛ ليكون مكملًا لها، ومطورًا للأبحاث المتخصصة في السيميائيات.

وتكمن مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن الأسئلة الآ تية:كيف يمكن أن نقدّم السيميائيَّة على أنها مجال معرفي يقترح على الباحثين نَسَقًا من الدِّراسات يتم فيه التَّقاطع المبدع بين الفكر اللُّغوي والفكر الأدبي ومختلف الأنظمة العلاميَّة؟ والمجالات الفنيَّة والتَّواصليَّة بوجه عام؟ هل يمكن أن تكون الدِّراسة السيميائيَّة في جوهر البحث البيني بصفتها منهجًا يهتم بحياة العلامة في المجتمع وبتشعّب دلالات العلامة اللُّغوية وغير اللُّغوية؟ والدلالة في حدّ ذاتها تتركب من أركان مختلفة الحقول.

واعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وتراوح بين النَّظري والتَّطبيقي، وقُسِّم إلى مبحثين وخاتمة. على النحو الآتي:

- **المبحث الأول:** بينيَّة السيميائيَّة.

- **المبحث الثاني:** الوردة علامة سيميائيَّة.

وأسأل -المولى - أن أكون قد أسهمتُ بعض الشيء في توضيح جوانب الموضوع، وحسبي أني بذلتُ قصارى جهدي، في محاولة لفتح نافذة تسلط الضَّوء على منطقة من النقد والأدب حريَّة بالاهتمام والدراسة.

المبحث الأول: بينيَّة السيميائيَّة:

إنَّ كلّ علم من العلوم في مختلف مراحل تاريخ العلوم وعموم الثقافات الإنسانيَّة يتضمَّن في مادته ومنهجه ومفاهيمه نسبةً ما من علم آخر يشترك فيها معه؛ كتقاطع علم الاجتماع والنقد الروائي، أو علم النفس التحليلي ودراسة تيار الوعي الذاتي في السرد؛ لذا فإن اختلاط العلوم بعضها ببعض أصبح اليوم هو القاعدة تقريبًا في تناول الظواهر الإبداعية، وأخذت هذه العلوم في التزايد والامتزاج فيما بينها، وأصبحت حدودها متحركة وغير ثابتة، وتوحَّدَت في داخلها المعارف الأكثر تباعُدًا والأكثر اختلافًا[1].

والبينيَّة في الفكر العلمي الحديث موضوع خلافي، ومجال من المجالات المؤثِّرة في تاريخ الأفكار، ومدخل من المداخل المهمة إلى تصنيف العلوم والمعارف وتتبع حركتها، وربْطها بالفكر العلمي، وقد صدرت منذ عقود عدة دراسات موضوعاتها مسحية؛ لتوثيق المرجعيَّات النَّظريَّة التي تعرِّف البينيَّة ومجال موضوعها، ومن التَّعريفات الأولى أنها: "عملية تفاعُل وتبادُل للمعارف بين تخصُّصات مختلفة، وهو تبادُل قد يُفضِي إلى أن تتكامل التخصُّصات المتداخلة، فتكون تخصُّصًا جديدًا، والبينيَّة هي تضايُف يحدث بين مكونَيْن أو أكثر، يكون كلّ مكوّن منها منتميًا إلى علم التخصُّصات"3، فالبينيَّة بهذا التعريف مجال معرفي يُثبِت قدرة الفرد أو الشَّخص ذي الثقافة العالية المتنوعة على امتلاك معارف دقيقة في تخصُّصات مختلفة[2].

لقد شهد النِّصف الثاني من القرن العشرين ظهور عدد كبير من المعارف والعلوم الجديدة، والتطوُّرات التي عملت على تقليص الحدود أو إزالتها بين التخصُّصات، وذلك معرفيًّا وعلميًّا، والسيميائيَّة تتداخل وتتفاعل مع عدة تخصُّصات؛ كعلم اللُّغة، وعلم الجمال، وعلم الاجتماع، وعلم النقد الاجتماعي، والنقد الروائي السوسيولوجي، أو النقد النفسي، أو نظرية التلقي، أو النقد القرائي، يعني نظرية أفق الانتظار، أو علوم السرد بصورة عامة.

وليست الخصائص السيميائيَّة في أصلها حكرًا على اللُّغة الطبيعيَّة، وعلى علوم اللغة البشرية، وإنما في أصل هذا النشاط الإنساني، ويمكن أن يكون الخطاب السِّيميائي قراءة للعلامات الطبيعيَّة ولمختلف الأنظمة العلاميَّة الثقافيَّة، ولذلك يوجد تداخُل، أو تفاعُل، أو تقاطُع بين عامة منتجات الفكر البشري من الناحية الجماليَّة؛ فالسيميائيَّة تنطلق من العلامة، ونظريَّة العلامة لا يهتم فيها الدارس بجانب اللُّغة فقط، وإنما يهتم بالوجهات أو الأضلع أو الجهات التي تمثِّل سائر فنون التَّواصل الإنساني، فيهتم باللّون، والشَّكل، والصوت، والعلامة الطبيعيَّة، وكيف تتحوَّل هذه العلامة الطبيعيَّة بواسطة ما يتفق عليه الناس إلى علامة جماليَّة، في الرَّسم، أو في الموسيقى، بالنسبة إلى تحويل الصوت الطبيعي -صوت الريح، أو صوت المطر، أو صوت العصافير، أو سائر الأصوات- إلى أصوات موسيقية.

---

(1) يُنظر: نظرية المعرفة العلمية، بلانشيه روبرت، تر: حسن عبد الحميد، ط1، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2014، ص141.

(2) التفكير البيني أُسُسه النَّظريَّة وأثره في دراسة اللغة العربية وآدابها، رمضان صالح بن الهادي، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة دراسات بينية 2، 2016، ص26، 27.

وعليه فقد تشكَّلَت اتجاهات سيميائيَّة عامة لدراسة جميع أنماط العلامات، سواء أكانت هذه العلامات ذات طابع لساني أم غير لساني، وقد تنوَّعَت هذه الاتجاهات حسب اهتماماتها بالمظاهر المختلفة للعلامة، غير أن معظمها ظلَّ مرتبطًا بالتطوُّرات التي شهدتها اللسانيات البنيويَّة ثم التَّواصلية في القرن العشرين، ومتداخِلًا معها في العديد من الحالات، ويمكن أن نستعرض أربعة اتجاهات اهتمَّ كل منها بمظهر من مظاهر العلامة السيميائيَّة:

السيمياء التَّواصلية:

لئن تطورت السيميائيَّة التَّواصلية في ضوء العلاقة بين الآثار الأدبيَّة والإخراج السينمائي، فقد انطلق هذا الحقل المعرفي من تصوُّر فردينان دي سوسير (دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعيَّة)، ومن هذه العلامات أبجدية الصم والبكم، والطقوس الرمزية، وآداب السلوك، كما أكّد فردينان دي سوسير أن الأصل الاجتماعي هو اللسان؛ إذ عَدَّه خزَّانًا للتعاقدات والاتفاقات (conventions) التي يتبنّاها المجتمع، كما أوضح سوسير هذا التصوُّر أيضًا في المستوى التحليلي، حين رأى أن اللسان يتكون من وحدات صغرى هي العلامات، وأن كل علامة تتكوَّن من دالٍّ ومدلول يقوم ارتباطهما على مبدأ الاعتباطية (arbitraire)، الذي هو مبدأ اجتماعي تواضعي بالدرجة الأولى.[1] وإذا كانت العلامة ذات قيمة اجتماعيَّة فذلك يعني أنها ملتقى الاهتمامات الاجتماعيَّة، فهي قابلة للدراسة البينيَّة.

وتقوم سيمياء التَّواصل على أساسَيْن، هما: التَّواصل، والعلامة، وكلٌّ منهما يتفرَّع إلى أقسام، ويمكن أن تُقسَّم سيمياء التَّواصل إلى: إبلاغ لساني، وإبلاغ غير لساني؛ فالأول يتم عبر الاستخدام اللغوي، فعند سوسير لا بد من متكلِّم ومستقبِل، إضافة إلى تبادُل الكلام عبر الصّورة الصوتيَّة والصّورة السَّمعية بينما لدى ويفر وشينون يتم التَّواصل عبر إرسال الرِّسالة من قِبَل المُرسِل إلى المستقبِل، وهذه الرِّسالة تُشفَّر، وتُرسَل عبر القناة، ويُشترَط فيها الوضوح وسهولة المقصديَّة، وبعد وصول الرِّسالة يقوم المُرسَل إليه بتفكيك شفرات الرِّسالة وتأويلها.[2]

أما التَّواصل غير اللساني فيعتمد على أنظمة سَنَنِيَّة[3] غير أنساق اللغة، وهي في رأي بويسنس تصنَّف حسب معايير ثلاثة:

أ. معيار الإشارية النسقية: العلامات ثابتة ودائمة.

ب. معيار الإشارية غير النسقية: العلامات غير ثابتة.

ج. معيار الإشارية: العلاقة جوهرية بين معنى المؤشر وشكله[4].

---

(1) ينظر: السيمياء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصوّر شامل، المرابط عبدالواحد، ط1، بيروت / الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، 2010م، ص65 – 66.

(2) ينظر: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، داسكال مارسلو، ت: حميد لحميداني وآخرين، ط1،الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1987م، ص38.

(3) يقصد بالأنظمة السَنَنِيَّة التواصل غير اللساني/اللغوي الذي يعتمد على الإشارات والأيقونات والصور .

(4) المرجع السابق، ص40.

السيمياء الدِّلاليَّة:

تركِّز السيمياء الدِّلاليَّة في أبحاثها على آلية اشتغال الدلالة داخل العلامات، وداخل أنساقها السيميائيَّة، ولذلك لم يرتبط هذا الاتجاه باللسانيات الوظيفية (تروبتسكوي، و ديكورتيناي،و جاكبسون، ومارتيني)[1] بقدر ما ارتبط بلسانيات هيلمسيف الغلوسيماتية[2].

ويتمثَّل هذا الاتجاه الدلالي في أعمال ألجارداس المتعلِّقة بالسرد، وأعمال كلود ليفي ستروس في دراسة الأساطير، أما رولان بارط فقد انطلق من دراسة مجموعة متنوعة من الوقائع اليومية في الحضارة الغربية المعاصرة (المسرح، والسينما، والصّورة، والمقال الصحفي، والإشهار، والهندسة المعمارية، و الفنون التشكيلية)، ورأى أن هذه الأنساق الدِّلاليَّة جميعها يمكن أن تُدرس ضمن "ميثولوجيا" سيميائيَّة تُوَسِّع المفاهيم اللسانية لتحليل تمظهرات الثقافة الجماهيرية[3].

ويتَّضح لنا بهذه النماذج من الاتجاهات أنَّ مفهوم الدلالة يتجاوز إطار اللغة، مع أنها مادته الأساسية؛ لأن المسألة لا تتعلَّق بفعل الإخبار فحسب، وإنما تتجاوزه إلى رَبْط علاقة (نفسيَّة أو اجتماعية) بين مستخدِمي الدال، فالعلامة الدالَّة مثير يستدعي رَدَّ فِعْل أو انفعال ينشِّط الذهن تجاه مثيرات أخرى؛ فرؤية الدخان على سبيل المثال علامة على وجود النار، وكلمة "دخان" تثير الصّورة نفسها، كما أن رؤية السحاب دليل على إمكان نزول المطر، ولفظ "سحاب" يستحضر المدلول نفسه، مما يعني أن الإنسان يعيش ضمن منظومة من العلامات، سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، ومن ثم فإن الدلالة هي "النقطة التي يتم خلالها ربط الشيء والكائن والمفهوم والحدث بعلامة قابلة لأن تُوحي بها"[4].

وعليه فإن الدِّلاليَّة لا تهتم بأثر المعنى على مستوى الفرد؛ لأن المعنى لا يكون كذلك إلا إذا كان قابلًا للتداول، وللتفاعل بين متخاطبين لهم نفس الثقافة التَّواصلية؛ أي أن يكون طبيعيًّا قبل أن يتحوَّل إلى ميزة أسلوبيَّة خاصة بفَرْد، كما هو الشأن بالنسبة للأدب، فالدلالة الأدبيَّة لا تتحقَّق إلا في ضوء النموذج الدلالي الطبيعي (المتداول)، كما أن استعمال اللغة في بعض الحالات الخاصة من قِبَل بعض الأفراد لا يتم بالطريقة الطبيعيَّة المألوفة، بحيث يحتاج فَهْمُها إلى وسائل وأدوات خاصة، كما هو الشأن بالنسبة للحالات السيكولوجية التي يحلِّلها أو يعالجها علم النفس .. ومع هذه الخصوصية إلا إنه لا يمكن دراسة هذه الظواهر الخاصة إلا في ضوء الظواهر العامة.

---

(1) ينظر: السيمياء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصوُّر شامل، ص71.

(1) النظرية الغلوسيماتية : هي نظرية جمعت بين مبادئ النحو التقليدية ومظاهر النظرية اللسانية الحديثة، وهي عبارة عن فرضيات ومبادئ تهتم بالتطبيق.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص72.

(1) علم الدلالة، جيرو بيير، تر: منذر عياشي،ط1، دمشق، دار طلاس للنشر، 1988م، ص12.

السيمياء الثقافيَّة:

هي من أهم فروع المعرفة البينيَّة في الثقافة التَّواصلية الحديثة منذ ظهور أشكال التَّواصل السَّمعي البصري وتطور الخطاب الصحفي المكتوب. وقد نشأت سيميائيَّة الثقافة في أحضان مدرسة (موسكو ستارتو)، التي انبثقت أساسًا عن مدرسة الشَّكلانيين الروس، وتمثَّلَت في صورتين: صورة بنيوية سوفياتية في جامعة موسكو، وصورة سيميوطيقا الأدب والسينما والثقافة في جامعة تارتو في إستونيا، ومن أعلام هذه الشَّكلية الروسية التي انبعثت من جديد ونُقِّحَت: بوريس أوسبنسكي، ويوري لوتمان، بالإضافة إلى فلاديمير تودوروف، وقد مثَّلُوا جيلًا جديدًا من العلماء الذين سعوا إلى فرض تصوُّر جديد للدرس السيميائي، يقوم بالأساس على عدم التشبُّث بفكرة المحايثة (Immanence) والنَّص المغلق التي تبنَّتْها الشَّكلانية، من خلال التطلُّع إلى ما هو أشمل من النَّص الأدبي، وأكثر اتساعًا من اللغة الطبيعيَّة[1].

كما أفادت سيميائيَّة الثقافة من فلسفة الأشكال الرمزية لكاسيرار، ومن النَّظريَّة الماركسية، ونظريات الأخبار، بالإضافة إلى إفادتها من بعض تصوُّرات اللسانيات الوظيفية، ولذلك تُعَدُّ الظاهرة الثقافيَّة موضوعًا تواصليًّا ونسقًا دلاليًّا يتضمَّن عدة أنساق أخرى: (لغات طبيعيَّة واصطناعيَّة، وفنونًا، وديانات، وطقوسًا، وغير ذلك..)، وعليه اعتبرت جماعة (موسكوستارتر) سلوكَ الإنسان تواصلًا داخل ثقافة معينة هي التي تعطيه دلالته ومعناه [2].

ويتحدَّد مفهوم سيميائيَّة الثقافة وفق هذه الرؤية بوصفها دراسة التَّلازم الوظيفي لمختلف أنساق العلامة، ذلك أن النَّص أو الرِّسالة الثقافيَّة من منظور هذا الاتجاه له أكثر من وظيفة؛ جمالية، واجتماعية، وأخلاقية، وقانونية، وغيرها، يقول مُنَظِّر هذه المدرسة يوري لوتمان: "الازدواج بين الوظائف لا يعتبر فقط ضربًا من التكرار، ولكنه يبدو أيضًا أمرًا مشروعًا، بل ضروريًّا، فلكي يحقِّق النَّص وظيفته ينبغي أن يتحمَّل بعض الوظائف الأخرى" [3] ، فالوظائف المعرفية والتعبيرية والتنبيهية والتداولية لا يلغي بعضها بعضا بل إنّ أبسط الخطابات اللغوية يتضمن بالضرورة أكثر من وظيفة. إن سيميائيَّة الثقافة يُنظَر إليها بأنها "العلم الذي يُعنَى بدراسة الظواهر الثقافيَّة باعتبارها عمليات تواصلية" [4] ، وهو ما يجعل الظاهرة الثقافيَّة بمثابة نص منفتح على جميع أنساق الدّلالة والترميز والتَّواصل داخل مجتمع معين.

---

(1) ينظر: السيميياء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصوُّر شامل، ص74.

(2) المرجع السابق ، ص75.

(3) تحليل النَّص الشعري، لوتمان يوري ، تر: محمد فتوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1995م، ص32.

(4) المرجع السابق، ص34.

السيمياء التداولية:

تُعَدُّ تصوُّرات جان بيرس الأساسَ الذي انطلق منه معظم الدارسين السِّيميائيِّين الغربيين في تصوُّراتهم السِّيميائيَّة النَّظريَّة، لا سيما ما يتعلَّق بانفتاح التَّأويل؛ من مبدأ ينص على أن الدِّلالة لا يمكن أن تكون سابقة على الفعل التَّأويلي ولا لاحقة به، بل هي الفعل ذاته؛ حيث كل علامة لا يمكن تفسيرها إلا بعلامة أخرى، تكوِّن في النهاية نسيجًا من العلامات هي ما يُطلَق عليه مصطلح السَّيميوز Simiosis، وهذه السَّيرورة لا تنتج عن الفعل اللغوي فحسب، بل تنتج عن مسار هذا الفعل وحركته الدِّلاليَّة بين الإنتاج والقراءة وإعادة الاستعمال، بل تنتج عن تأويل موضوعات العالم الخارجي؛ من إيماءات، وحركات، وألوان، وطقوس، وأشكال [1].

إنَّ هذه الكيانات والكلمات لا يمكن تأويلها بمعزل عن وجود وسط ثقافي يمنحها دلالاتها المعترَف بها من طرف الجماعة المتكلِّمة، "إن انزياح الأشياء والإيماءات عن وضعها الأصلي (المادي)، ومعانقتها لعالم لا ينتهي من الدلالات؛ مثالٌ على هذه السيرورة، وتحديد لاشتغالها" [2].

والإنسان ذاته علامة أو هو -كما قال الجاحظ- "كلّ مستدلّ دليل، وليس كلّ دليل مستدلاً، فشارك كلّ حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن يكون دليلا مستدلاً". [3] بخلاف سائر الكائنات الحيوانية والجامدة دليل يستدلّ، كذلك كان منطلق السيميائيَّة التَّأويليَّة في العصر الحديث، منطلق بيني يشمل فيه العلامة كلّ مكونات النَّظر إلى العالم والأشياء، وتحريك النشاط التَّأويلي للأشياء وللموجودات. يصدر أمبرتو إيكو مؤسس السيميائيَّة التَّأويليَّة في هذا عن "المقولات الفينومونولوجية" عند بيرس فيما يتعلَّق بإدراك الذات لنفسها وقراءتها لعلامات وللعالم من حولها، حيث يرى بيرس أن "كل ما يجرِّبه الإنسان، وكل ما يؤثِّث كونه يُدرَك باعتباره تداخلًا لمستويات ثلاثة: أول يُحِيل على ثانٍ عبر ثالث، ضمن سيرورة لامتناهية" [4]، فكل علامة هي ماثول Representament يُحِيل على موضوع Object عبر مؤوِّل Interprétant، وهذا المؤوِّل يبرِّر العلاقة بين الأول والثاني، فهو يشكِّل أداة توسُّط إلزامي؛ لأنه يحوِّل التجربة الصافية إلى واقعة فكرية، وبدونه تُصبح غفلًا من أي تعريف.

ويقسِّم بيرس المؤوِّلات إلى ثلاثة أنواع: المؤوِّل المباشر؛ الذي يكتفي بتقديم المعلومات الأوَّلية الخاصة بموضوع ما، ثم المؤوِّل الديناميكي؛ الذي يُضِيف إلى المعرفة الأوَّلية معرفةً ثانوية، ويوسِّع من دائرة التأويل بإدخال العلامة في محيط غير مباشر من الحركة التَّأويليَّة، ولهذا المؤوِّل طاقة هائلة هي ما يدفع بالسيميوز إلى الانفتاح اللانهائي، ولإيقاف هذه السيرورة اللامتناهية يطرح بيرس المؤوِّل الثالث، وهو المؤوِّل المنطقي النهائي[4].

---

(1) ينظر: السيميماء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصوُّر شامل، ص79.

(2) المرجع السابق، ص80.

(3) الحيوان، الكناني عمرو بن بحر بن محبوب (776 – 868)، تحقيق عبد السلام هارون،ج1، بيروت، دار الجيل، 1983، ص33.

(4) التأويل بين السِّيميائيَّات والتفكيكية، إيكو أمبرتو، تر: سعيد بن كراد،ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004 ص 140-139، الهامش رقم (4) و(5).

(5) المرجع السابق، ص140.

نخلص من هذا العرض الموجز إلى أن السيميائيَّة في أصلها الإبستمولوجي علم بَيْنِي، مثلًا (إمبرتو إيكو) في اسم الوردة، و(بول ريكور) و(غريماس) لم يُنتِجوا فكرًا سيميائيًّا من خلال الاهتمام بالمعطى اللغوي فقط، بل أنتجوا فكرا مركبًا تتقاطع فيه شتى التخصصات من خلال الاهتمام بمختلف مناحي العلامة.

المبحث الثاني: الورد علامة سيميائيَّة بَيْنية:

المدخل السيميائي مدخل بَيْني بالضرورة؛ لأنَّ العلامة اللغوية هي أولًا كما بيّنت علامة ثقافية ذات وجاهات متعددة، وقد اختلفت أشكال التعبير في العصر الحديث، وهي ثلاثة أبواب : أشكال التعبير اللغوي: الرِّواية والشّعر والقصّة القصيرة، والمسرح، وأشكال التعبير التَّقاطعي بين اللغوي والسمعي البصري كالسينما والدراما التلفزيونية، والشَّكل الرقمي والبصري، وبالتالي سندرس مجالات الورد السيميائيَّة البينيَّة، ونقف على تَمَظْهُراتها كأيقونة سيميائيَّة في أشكالها الاجتماعيَّة والبصريَّة والأدبيَّة.

الوردة أيقونة اجتماعية:

إنَّ عالم الأشياء الذي ينطلق منه المبدع الشاعر أو الروائي يترجَم أو يسمَّى بالعلامات اللغوية، والوردة -وهي عالم من عوالم الأشياء- تمثِّل علامة دالة على نظام سيميائي قائم بذاته، وإن تعدَّدت مسمَّياته: (الورد، البنفسج، الآس، النسرين، الفل، الياسمين...). فهي عنصر من عناصر الطبيعة مُثقل بالدلالة الأدبيَّة والثقافيَّة عبر مختلف العصور واللغات، وقد تشبعت علاماته بضروب متنوعة من عادات استعمال هذا العنصر النباتي في أغلب الحضارات الإنسانية.

وعندما تُدرس الوردة كعلامة سيميائيَّة باعتبارها نظامًا من العلامات خارج الأدب تتغيَّر هذه النَّظرة فيصبح للورد منزلة المؤشر أو الأيقونة، فيُصبح للورد دلالات سيميائيَّة بحسب السياق الذي وُجِدَت فيه، سواء في الثقافة الاجتماعيَّة، أو في الشعر أو في الرَّسم، أو في الإعلام، وغير ذلك، وعليه يمكن أن تُدرَس الوردة باعتبارها علامة سيميائيَّة من خلال سيمياء التَّواصل؛ أي دراسة علامة الوردة داخل الحياة الثقافيَّة الاجتماعيَّة، فيشكِّل الورد علامة نَسَقية غير ثابتة، فقد حَظِيَ الورد بمكانة خاصة عند العرب، فكان شكلًا من أشكال ممارسة حياة الظرف في مجتمع المدينة، ومعيارًا من معايير تطور الإدراك الجمالي، فاهتموا به زراعةً وتفنُّنًا وإبداعًا في استخدامه، والتمتُّع به، وازداد اهتمامهم به بتطوُّر الحياة، وشيوع الترف ومجالس السمر، كما فضَّل كثير من الناس الورد على سائر الأزهار والرياحين؛ لذا سَمَّوه (روح الزهر) ، و(سيد الزهر) ، (وسلطان الرياحين) [1] ، (أو أميرها) [2].

(1) نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، التنوخي أبو علي المحسن(939 – 994)، تحقيق: عبود الشالجي،ج7، ط1، بيروت، دار صادر، 1997، ص112.
(2) ديوان السريّ الرفاء، الكندي السري بن أحمد بن السري، تحقيق: حبيب الحسني،ج2، ط1، بغداد، دار الرشيد، بغداد، 1981، ص209.

واهتم الخلفاء والعامة والظرفاء بالورود أيضًا، وذُكِر أن المتوكل كان يقول: "أنا ملك السلاطين، والورد ملك الرياحين، وكلٌّ منا أَوْلَى بصاحبه. وقد بالَغُوا في وَصْف عنايته بالورد بأن ادَّعَوْا بأنه حرَّم الورد على جميع الناس، وقَصَرَه على نفسه، وقال: إنه لا يصلح للعامة، فكان لا يُرمَى بالورد إلا في مجلسه، وكان لا يلبس أيام الورد إلا الثياب المورَّدة" [1].

كان المُترَفون والملوك يَسعَدُون ويتمتَّعون برؤية الورد في منازلهم وحدائقهم، ويُوضَع في مجالسهم مُنَسَّقًا في أطباق، وكانوا يبعثون في الشعراء ما يستفِزُّهم على قول الأشعار التي تصف الورد في حضراتهم، وعندما تقدَّمَت الشعوب وارتقت، وازدادت معرفتها بالتَّواصل الجمالي؛ اتسعت دلالة الورد من اقتصاره على المترفين والملوك إلى عامة الشعب، فأصبحوا يتهادَوْن الأزهارَ حسب أنواعها. وقد مثلت الأزهار فنّا من فنون الكتابة؛ هو فن المفاخرات بين الأزهار في النثر العربي القديم، وصنف فيها الأندلسيون بوجه خاص عدة رسائل منها رسالة أبي حفص بن برد (القرن الرابع الهجري) في تفضيل الورد على سائر الأزهار[2].

إن الأوصاف والتشبيهات المستمَدَّة من الورود والأزهار وآنيتها، أو طريقة إهدائها؛ تُنبِئ عن ذَوْق راقٍ ومعرفة دقيقة بلغة ثقافة الورد في الحياة العربية، بحيث إنهم تعارَفوا على بعض الدلالات التي تُوحِي للمُهدَى له الإيحاءات التي يريد أن يبلغها المُهدي، فتغيَّرت نَسَقية الورد ودلالته من النخبوية والحياة المُترَفة إلى الحياة الشعبية البسيطة، وأصبح النَّسَق مشاعًا ومكرورًا؛ ولذا تبنَّت علامة الوردة مفاهيم: الحب، العشق، الود، اللطف، فتُفهم من هدية الورد مثلًا معانٍ قد لا علاقة بأشكال الورد أو ألوانه، وإنما ما يُوحِيه وَقْع ألفاظها في الذهن، وما يثيره الاشتقاق من ألفاظ تثير تداعيات ومشاعر مُبهِجة أو وساوس، فقد يفهم متلقِّي الورد أن الرِّسالة تبلغه بقِصَر علاقة الحب التي تربطه بمن أرسل الورد؛ يربط ذلك بعمر الورد القصير؛ لأنه كما هو معلوم يُزهِر في أشهر الربيع، وينتهي موسمه بسرعة، وكذا قد يُبلغ الورد متلقِّيَه بقِصَر عمر المودَّة، وهذه لغة أكثر إيجازًا وتبليغًا من الرِّسالة المكتوبة أو الشفاهية.

وفي عصرنا الحالي استُخدِمت الوردة تكنولوجيًّا في الوسائل الرقمية؛ نحو استخدام أيقونة الوردة في تطبيقات التَّواصل الاجتماعي من خلال الأيقونات التالية:

(1) حلبة الكميت في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات، النواجي شمس الدين محمد بن الحسن (788 – 859)، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998م، ص235.

(2) الرِّسالة في الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، الشنتريني أبو الحسن علي بن بسام (1147 – 1058)، تحقيق: إحسان عباس،2/1 تونس – ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1976. 2/1 ، 130 – 127.

فجعل منها المستعمل علامة في الرسائل الإلكترونية بحسب الأيقونة المستخدمة، فتعبِّر الوردة الحمراء عن الحب والصفراء عن مشاعر الغيرة، والباقة عن الشكر أو الامتنان، والوردة الذابلة تعبّر عن الحزن أو الوحدة أو الفقد بحسب السياق، حتى أن استخدامها أصبح سلوكًا اجتماعيًّا يدُلُّ على رُقِيٍّ حضاري، وذوقٍ مُرهَف وحساس، وسُمُوٍّ في السلوك والمجاملة، وسلوكًا نفسيًّا يدل على المواساة واللطف، ومِن ثم فهو لغة لا يحتاج مُهدِيها إلى الكلمات؛ لأن الورود المُهدَاة تُبلغ عنه؛ فللورد لغة مفهومة لمن يتداولها في التَّواصل الاجتماعي.

الوردة أيقونة بصريَّة:

تتجاوز الصّورة عتبة الخضوع للوصف المجرَّد؛ لتعكس نشاطًا أكثر عمقًا وكثافةً وحيوية، يقود الصّورة إلى مجال حيوي أوسع وأعمق، وأكثر تجلِّيًا وإنتاجًا للمنعى؛ إذ "إنَّ لعبة النَّص لا تتوقَّف عند تُخوم المعنى المباشر للنص المكتوب، ولكنها تتوازَى مع أشكال التعبير اللفظي وغير اللفظي، مع الإشارة والعبارة، مع الصّورة المجسَّدة، وتلك المجرَّدة، وبين الغنائية الممسوقة حنًا وتلك المدوَّنة كلامًا، إنها عوالم من التحوُّلات، والتقمُّصات، والتناصِّ، والتفارُقات، والتآلفات اللامحدودة" [1].

إنَّ الألوان من أهم الظواهر الطبيعيَّة التي تلفت انتباه الإنسان؛ لذا نجد للألوان في مختلف الحضارات، دلالات نفسيَّة، وثقافيَّة، وفنيَّة، واجتماعيَّة، ورمزيَّة، وأسطوريَّة، توطدت علاقتها بالعلوم الطبيعية وعلم النَّفس، وشكَّلت المادة الأساس للعديد من الفنون، والفن التشكيلي على وجه الخصوص.

كما احتلَّت الألوان منزلة مميزة منذ القدم، فكانت الأساس لكل الأعمال الفنيَّة التي تصور حياة الإنسان في مختلف ميادينها، عبَّر بواسطتها عن انفعالاته وقيمه، فأكسبها دلالات معينة، وجعلها رموزًا متنوعة بتنوع آلامه وآماله: الحياة والموت، الأمل والخيبة، الحزن والفرح، الهزيمة و النصر، النور والظلام، الرحمة والقسوة، الرضا و الغضب.... وغيرها من الرموز والدلالات[2].

وقد أثبتت الدِّراسات الحديثة، أن الألوان تؤثر على الإنسان وحالته النفسيَّة، إذ لكل لون دلالة معينة، كما أن اختيار الألوان والانجذاب إليها أو النفور منها، يعود إلى اختلاف دلالات الألوان وتأثيرها حسب الشعوب.

والرَّسم بحسب الاستخدام اللَّوني وطبيعته وحساسيته ودرجة تأثيره في رسم الصورة، يخلق انطباعًا لونيًّا يشكّل لعبة سيميائيَّة دائمة الحراك والتَّشظي والإشعاع والتَّأثير والإنتاج، تسعى دائمًا إلى إنتاج معنى خفي، موارب، احتمالي، تخييلي، مرآوي، متعدد، قابل للقراءة والتَّأويل.

(1) فصوص النَّصوص.. مقالات حول وحدة النَّصوص الكتابية والسمعية والبصريَّة، عبدالعزيز عمر، ط1، الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، 2007، ص7.

(2) يُنظر: الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها)، عبيد كلود، مراجعة وتقديم: محمد حمود، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2013م، ص 9.

وللألوان دلالات متعددة - كما هو معلوم- توجّه فضاء صيرورة المعنى اللّوني بمرجعيَّاته التشكيليَّة داخل فضاء المعنى بمرجعيَّاته السيميائيَّة، حيث تعتمد هذه الدِّلالات على مدى ثقافة النَّاقد وفهمه لرموز الألوان ودلالاتها المختلفة؛ ليسهم اللّون إسهاما فاعلا في تنوع الدِّلالات، وتشكيل معناها الدلالي ، بوصفه عنصرًا مركزيًّا من عناصر التَّشكيل والإنتاج.

إنَّ التحليل السِّيميائي للصور والعلامات الأخرى غير اللَّفظية يجد في بعض تحديدات بيرس قوة وتأثيرًا واضحَيْن، ومع أن اللُّغة هي الشَّكل الأكثر وضوحًا للعلامات التي أنتجها البشر، فإن عالمنا الاجتماعي برُمَّتِه مُفعم برسائل تتضمَّن في آنٍ معًا علامات لغويَّة وبصريَّة، وأحيانًا بصريَّة فقط، ويمكن دراسة صورة الوردة سيميائيًّا من خلال اللوحة الآتية[1]:

شكَّلَت الوردة علامةً سيميائيَّة ثقافية تحمل دلالة، فالعلامة عند بيرس هي "ماثول (représentamen) يُحِيل على موضوع (objet) عبر مؤوِّل (interprétant)، وهذه الحركة (سلسلة الإحالات) هي ما يُشكِّل في نظريَّة بيرس ما يُطلَق عليه (السِّميوز)، أي "النَّشاط التَّرميزي الَّذي يقود إلى إنتاج الدَّلالة وتداولها" ، وعليه لا يمكن أن يستقيم وجود أي سيرورةٍ سيميائيَّة إلَّا من خلال وجود هذه العناصر الثَّلاثة، حيث تستدعي الماثول كأداةٍ للتَّمثيل، وتستدعي الموضوع للتَّمثيل، وتستدعي مؤوِّلًا يقوم بالرَّبط بين الماثول والموضوع، أي ما يحقِّق للماثول إمكانيَّةَ تمثيل الموضوع بشكل تام.

(1) اللوحة للفنانتين التشكيليتين حنان هاشم بخش وإسراء خلاوي، وهي جدارية في صالون ديفا في مدينة جدة.

يلاحظ الناظر أوَّلًا أنَّ اللوحة تنتمي إلى صنف خاص من الرَّسم الرمزي الذي تتحول فيه الأفكار والأحاسيس إلى أشكال غير واقعية كأن يتحول الجسد إلى مناطق مختلفة معبرة عن أفكار أو أحاسيس أو مواقف، وكلّ منطقة تصبح أيقونة مكتملة الدلالة، فالوجه يصبح باقة أزهار يانعة متفتّحة، ويختفي عضو من الأعضاء أو حتى مجموعة أعضاء. نلاحظ ثانيًا أنَّ اللوحة قامت على منظومةٍ علاماتيَّة موضوعها الأساس هو (الجمال) وهو جمال تم تبئيره في صفحة الوجه، فالسِّميوز يتتبَّع معنى العلاقات الدِّلاليَّة في النَّص من خلال الثَّلاثة الأركان (الماثول، الموضوع، المؤول)، فالعلامة بالنِّسبة للماثول هي "علامةٌ بحدِّ ذاتها، قد تكون مجرَّد ظاهرةٍ أو كيفيَّةٍ بحتة، فتُسمَّى: علامة كيفيَّة (Qualisigne) أو الصِّفة، منها الصِّفات الجنسيَّة؛ كالألوان، والأصوات، والرَّوائح، وقد تكون العلامة شيئًا فرديًّا يحصل في الخارج، وتُسمَّى علامة عينيَّة أو مفردة (Sinsigne)؛ كوجود كلمةٍ في سطرٍ في كتابٍ، فهي علامة عينيَّة مهما تعدَّدَت نُسَخ الكتاب، وإذا كانت العلامة ذات طبيعة عامَّة فهي علامة قانونيَّة (Légisigne) تختلف عن الكيفيَّة والعينيَّة"[1].

يتحقّق الماثول في اللوحة بالعلامةَ العينيَّة، وتتمثَّل في: ألوان الورد، وملابس المرأة، والأمشاط في يديها، فنجد أن الماثول تشكَّل بحسب التزيين والجمال، فجاء وجه المرأة ممتلئًا بالورود المتنوعة والملوَّنة، ومرتدية اللون الأصفر الزاهي.

و"يقسِّم بيرس العلامة من حيث الدَّلالة على الموضوع (Objet) إلى إشارة (Index)، وأيقونة (Icone)، ورمز (Symbole)، والموضوع هو الشَّيء الَّذي يمكن تسميته أو الدَّلالة عليه" [2] . والإشارة: "هي ما يدل على أيّ شيءٍ يتعيَّن من جهةٍ أخرى فكرةً معيَّنة في الذِّهن، ولا بد للإشارة من مادَّة أو مرجع، كما لا بد من مؤول لها" [3] ، والإشارات ألفاظٌ دالَّةٌ على عناصر غائبة حاضرة، حَصَرها ولفنسون في: إشاريات شخصيَّة، وزمنيَّة، ومكانيَّة، واجتماعيَّة، وخطابيَّة [4]، تؤدِّي الإشارة وظيفةً تواصليَّةً دلاليَّةً لا تقلُّ أهمِّيَّةً عن النَّسَق اللَّفظي، وقد تتفوَّق عليه في بعض المواقف، ويمكن توضيح ذلك من خلال نماذج الإشارة الواردة في اللوحة إلى الخلفية البيضاء والثوب الأصفر وأداة تزيين الشعر؛ إنَّ السِّميوز يجد علاقةً خفيَّةً يكشفها التَّأويل، ويحقِّقها الانزياح الخفي في معنى أن الورد بقيمته الإيجابية يكون في رأس المرأة، وأن بياض الغيوم خلفها يمثِّل الحياة التي يجب أن تعيشها المرأة؛ حياةَ الصفاء والنقاء والوضوح والعطاء.

وتمثِّل الأيقونة الجزء الثَّاني من الموضوع، وهي: "كل دليل لغوي أو غير لغوي تُهيمِن فيه الخصائص التَّصويريَّة يُوصَف بأنَّه دليل أيقوني" [5] ، والأيقونة سيمياء تشبه الشَّيء الَّذي تدلُّ عليه؛ فهي العمليَّة الَّتي

(1) المكوِّنات السيميائيَّة والدَّلالة للمعنى.. آليَّات إنتاج المعنى في الخطاب السَّردي الأطرش يوسف، الكتاب الرَّابع السِّيميماء والنَّص الأدبي، بسكرة، 29-28 نوفمبر، 2006م، ص6.

(2) المرجع السابق، ص7.

(3) المصطلحات الأساسيَّة في لسانيَّات النَّص وتحليل الخطاب.. دراسة معجميَّة، نعمان بوقرة، ط2، إربد، عالم الكتب الحديث، 2010م، ص86.

(4) المرجع السابق، ص87.

(5) المرجع السابق، ص93.

يولَد فيها انطباع العالم المرجعي ويستقر[1]، وتحتلُّ اللُّغة الطبيعيَّة مكانةً مهمَّةً في الثَّقافة، ومن هنا يضع علماء السِّيمياء بعض التَّحفُّظات حول تطابُق نَسَق اللُّغة الطبيعيَّة إلى حدٍّ بعيدٍ؛ لأنَّهم يُعيِرون أهمِّيَّةً كبرى لأنظمةٍ ذات طبيعةٍ مختلفةٍ عن طبيعة اللُّغة، مثل الصّورة، أي الأنظمة الأيقونيَّة[2].

إنَّ الورود تمثِّل علامةً لها دلالات ثريَّة، فـ"الخطوط والألوان في صورةٍ ما تعني شيئًا، وذلك حتَّى في حالة غياب موضوع معيَّن"[3]، وهي أيضا علامة قائمة على المفارقة لأنها في الآن نفسه تحجب الوجه لكنها تشفّ عنه بصفته ذا كثافة جمالية عالية أو سميكة. وعلى القارئ كي يصل إلى الدلالة أن يستعين بحقول معرفية مختلفة وعليه أيضا أن يخترق طبقات متعددة من المعاني، والإيحاءات تتقاسمها مجموعة الورود بألوانها وأشكالها، وإن كان القارئ هدفًا من أهداف المؤلّف حين يشرع في إبداع العمل الأدبي، فإنَّ معنى ذلك أنَّ النَّص الأدبي يقوم على أفعالٍ قصديَّةٍ من المؤلّف، وأنَّ الأشكال الهندسيَّة واللَّوحات التَّشكيليَّة بألوانها -خصوصًا لوحة الغلاف- ما هي إلَّا علامات إشاريَّة تشعُّ دلالات ما، وترتبط بالمتن بشكل أو بآخر، وفي بعض الأحيان تكون اختزالًا له[4].

وعندما نتأمَّل اللّوحة نجدها عبارةً عن امرأة ترتدي اللون الأصفر، وفي يديها أمشاط الشعر، ورأسها ممتلئ بالورود الملوَّنة بالألوان الأكثر استخدامًا عند النساء دلالةً على الحس الأنثوي، وهو يرتبط بكثير من الإشارات الإيجابية؛ كالحب، والرّقة، والطفولة، والأنوثة، والرومانسيَّة، فكانت هذه الورود المُثقَلة بالكثير من الآمال والأحلام الوردية، والعواطف الجيَّاشة الممتلئة بها رأس الأنثى، وهذا تأويلٌ تؤكِّده نظرة المرأة إلى نفسها، والنَّظرة التي تتمنَّاها من المجتمع.

وأمَّا الرَّمز فهو عند بيرس "علامة تشير إلى الموضوعة الَّتي تعبِّر عنها عبر عُرْف غالبًا ما يقترن بالأفكار العامَّة الَّتي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعته" [5] ، ومن ثمَّ "تكون العلاقة الَّتي تربط بين الدَّالِّ والمدلول هنا علاقة عُرفيَّة معلَّلة، فلا يوجد تشابه، أو صلة فيزيقيَّة موضوعية بين الاثنين" [6] ، وهكذا لا تقف دلالة الرَّمز عند المعنى المعجمي بل تتعدَّاه إلى دلالات أخرى، ويمكن أن نقف على الرُّموز السيميائيَّة في اللوحة على النَّحو الآتي:

---

(1) يُنظر: معجم مصطلحات السِّيميوطيقا، ماتن برونوين و ريمجهام فلميتاس، تر: عابد خزندار، العدد 1196، ط1، القاهرة، المركز القومي للتَّرجمة، 2008، ص105.

(2) يُنظر: السِّيميولوجيا.. حول المفاهيم والأبعاد، القاسم سيزا، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللُّغة والأدب والثَّقافة، القاهرة، دار إلياس العصريَّة، 1986م، ص42-41.

(3) الفن باعتباره حقيقة سيميوطيقية، موكارفسكي، تر: سيزا قاسم، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللُّغة والأدب والثَّقافة، ص289.

(4) المرجع السابق، ص299.

(5) تصنيف العلامات بيرس تشارلز، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللُّغة والأدب والثَّقافة، ص142.

(6) المرجع السابق، ص143.

1. **صورة الجمال:** حلَّ الورد محل الوجه في اللوحة؛ ليكون وجه المرأة/ الجمال علامة مميزة للمرأة، فالملامح التي تميِّز جمال الأنثى (العيون، الأنف، الفم، الشعر) استُبْدِلَت بالورد؛ ليكون الورد بديلًا لكل هذه الحواس: النَّظر، التَّذوق، السَّمع، الشَّم، ليكون مميزًا للأنثى معبِّرًا عنها، حاملًا كلَّ الملامح التي يحملها وجه المرأة. ولهذا التَّعبير في الرَّسم تاريخ جمالي في الشعر لأنّ علاقة الوجه أو أحد ملامحه وقسماته بالورد وببقية الأزهار في دلالاتها الثقافيَّة شكّل صورة من صور الشعر منذ العصور القديمة وفي هذا المعنى يقول بشار بن برد: وكأن رجع حديثها قطع الرياض كسين زهرا[1] فتشبيه المنطوق أو المسموع بالمرئي والمشموم راسخ في ثقافة تراسل الحواس في الأدب، وتظهر البينيَّة في هذا السياق في تفاعل الفنون الأدبيَّة والتشكيلية.

2. **العطاء أو الإخصاب:** جاءت دلالة العطاء من خلال اللون الأخضر بصفته العلامة التي تشكّل الأساس الذي تنبثق منه الورود، فالأرض الخضراء لا تأتي إلا بالخير، ويؤكِّد هذا المعنى الأمشاط التي تحملها في يديها لتُزيِّن وتُهذِّب الجمال، جاءت حاسة اللمس لتعوِّض عن النَّظر والسمع، وهنا دلالة على أهميتها.

3. **السمو والرفعة:** جاء الورد مكان الوجه (أعلى شيء في الجسد) علامةً على مكانة الورد/المرأة؛ ليكون ممثِّلًا سيميائيًّا يشكِّل بوابة الجسد الأنثوي، فرأس المرأة يعرف الناظر إليه أحاسيس المرأة ومشاعرها وشخصيتها...، ويمثِّل علامة أو مؤشِّرًا يجاور الموضوع المشار إليه؛ كالحُسْن والعطاء والذكاء، فالرأس علامة مؤشرية تُحيل إلى معانٍ متعدِّدة.

ومن خلال المؤول في منظومة الماثول والموضوع يمكن الوصول إلى "الدَّلالة بحكم المنطق السِّيميائي في التَّأويل؛ كونه منطقًا يسعى لكشف طبيعة العلاقات المحتملة بين المخفيَّات من خلال السِّميوز، والمؤول ثالث عنصر داخل نسيج السِّميوز، وهو ما يحدِّدها في نهاية المطاف"[2].

وعليه فإنَّ وظيفة المؤول هي إيقاف حركيَّة هذه السَّيْرُورة في أفق تحديد دلالةٍ ما داخل نسقٍ معيَّنٍ، ومن هنا يكون المؤول النِّهائي هو ما تريد العلامة قوله أو تستدعيه، أي الأثر الَّذي تولِّده هذه العلامة في الذِّهن[3]، والمؤول يُنتِج دلالات متنوِّعة من خلال علاقة الموضوع بالماثول.

وفي هذه اللوحة نقرأ الدَّلالة على النَّحو الآتي: الموضوعة الأساسيَّة للوحة هي الجمال، وقد تنوَّعت موضوعة الجمال، وهكذا تتعالَق كل المفردات العلاماتيَّة داخل نسيج اللوحة، لتبوح عبر إشاراتها إلى تلك السِّمة الدِّلاليَّة الَّتي تُحِيلنا -دائمًا- على فكرة: العطاء، الحب، السمو، الرفعة، وهذا الرَّسم يؤكِّد انفتاح الدَّلالات

(1) الديوان، بن برد بشار، تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور،ج4، القاهرة، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1373-1954 4/ 55.
(2) يُنظر: السِّيميائيَّات والتَّأويل.. مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، ص88.
(3) المرجع السابق، ص 101.

المحتملة للعلامة، وكيف أن هذه الدَّلالات ذات مرجعية ثقافية منزاحة، وهي أنَّ الرسامة بحسب مرجعيتها الثقافيَّة أرادت أن توجِّه رسالةً أو خطابًا إلى الأنثى، وهي: أنَّ لكل أنثى جمالها المتفرِّد بمكانتها وعطائها، فتأتي دلالات الورد بكل ما تحمله من جمال بدلالات وجه المرأة، وخلفها السماء والغيوم التي تحث المرأة على العطاء والمبادرة، ولا تتردَّد في اقتحام تجربة العطاء مهما عانت، فكما الغيمة المنتظرة لذلك الهطول الجميل الذي يسقي الورد ويجعله جميلًا هو نفسه عطاء المرأة الذي يزيدها جمالًا، ومن المعلوم أن المطر وسقاية الأرض وإنبات الورد والعناية به تحتاج صبرًا وأملًا، وهذا ما أرادت أن تطرحه الرَّسامة، ومما يؤكد هذه الفكرة اختيارُها للغيوم خلفيةً لرسم المرأة، وعليه شكَّلت الورود علامة سيميائيَّة دالة على الخصوبة والحسن؛ لأن الحقول الدِّلاليَّة للورد/وجه المرأة تُعَدُّ ممثِّلات تشكِّل البنية الدِّلاليَّة المجرَّدة للعلامات السيميائيَّة الدالَّة على الحسن، والمثالية، والفتنة، والاستهواء، والصفاء، والبشاشة، والبشر، والاتزان، واللين، واللطف، والخصب، والأمومة، والشباب، والرفق، والسكينة، والاطمئنان.

الوردة أيقونة أدبية:

أولاً: الشعر:

كي نقرأ علامة الوردة في الشعر قراءة بينية تتقاطع فيها مختلف التخصصات ينبغي أن ننظر إلى الصّورة في الشعر بصفتها أولا أيقونة قابلة للتأويل، وبصفتها عتبة تقود الصّورة إلى مجال حيوي شعري أوسع وأعمق وأكثر دلالة وتجليًا، بهذا المعنى لا يمكن للنص أن ينهض بلعبته في تشكيل المعنى إلَّا من خلال قدرته على استيعاب معنى جدل بنائه وتكوينه. وقدرته على كشف الخلفيات الجمالة لتشكيله.

ولا بد في نطاق هذا الفهم لخصائص النوع الأدبي ولعبته النَّصية أن ندرك أن الشعر -من بين جميع فنون الإبداع الكتابية- يحتوي بطبيعته على خاصية اختراقية للموجودات التي يعمل عليها؛ إذ "إن مائزة الشعر الأصيلة تتمركز في قدرته على الانفلات من أي قيود من شأنها تهميش قدرته على الخرق والتحليق في الأداء والآفاق، وحيازة المدهش والمبهِر والمباغت والغريب، أو أن تجعله يَكُفُّ عن صناعة التوتر الجمالي والقلق التساؤلي عبر إثارة الأسئلة الكيانية الكبرى، ووضع كلِّ جزئيات الحياة على محكِّ الصياغة والاستفهام"[1].

تنهض القراءة السيميائيَّة البينيَّة في التجربة النَّصية عمومًا، والشعريَّة خصوصًا، على تفكيك النَّص، والكشف عن أنساقه، واستظهار لعبة المعنى الكامنة فيه، ولا شك في أن "موضوع تفكيك النَّص هو معاينةُ مسار عمليةِ إنتاجه، وليس معاينة التجربة الخاصة بالمؤلف الفرد، بل نمط الإنتاج، أي المواد التي ينطوي عليها، وكيفية ترتيبها في العمل"[2].

---

(1) وعي الشعر.. قراءة تأمُّلية في اللغة والمصطلح النقدي، محمود عبد الرحمن عبد السلام ، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 1، المجلد34، 2005، ص88.

(2) الممارسة النقدية، بيلسي كاثرين، تر: سعيد الغانمي، ط1، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2002م، ص138.

، وبلوغ مرتبة انفتاح تجربة النَّص على تجربة النَّص الثقافي العام الذي تتداخل فيه الأصوات، وانفتاحه على معانٍ خاصة، وقدرتها التشكيلية والسيميائيَّة على الإسهام الحي في إنتاج لعبة المعنى وتمظهراتها في النَّص عمومًا.

ونلاحظ في هذا السياق أنّ الدراسة البلاغية القديمة والحديثة على السواء ليست عملًا بينيًّا لأنها لا تهتم في قراءتها للعلامة اللغوية في عالم الورود بالتشبيه أو الاستعارة أو غيرهما من بنى المشابهة اهتماما سيميائيًا، ثقافيًّا تواصليًّا، بل تهتم بالجانب الجمالي العام في التشبيه البلاغي، وجه الشبه: الرائحة، اللون، جمال الشَّكل، وتشترك الدراسة الأسلوبية مع الدراسة البلاغية في هذا المنحى الشَّكلي أو العمودي في قراءة العلامة الشعريَّة في الصّورة. فالصّورة في هذه الدراسات هي اختيار أسلوبي لا تتقاطع فيه مختلف الرَّوافد الثقافيَّة. وليس له صلة بالحقل المعرفي أو الفضاء الفكري أو الروح الجمالية، لكن عندما تُدرس الوردة سيميائيًّا تصبح لها دلالات نفسيَّة واجتماعية بحسب سياق إنتاجها لتجربة المعنى الشعري في تكريس حضور الورد في الصّورة الشعريَّة، من خلال النَّظر إلى أن الوصف الموضوعي لشيء ليس سوى الواصف بعد إضافة الموصوف إليه، وما هذه الإضافة إلا قيمة تؤكِّد الإنسان ذاته أكثر من كونها قيمة تؤكِّد الموضوع بحد ذاته.

ومن قديم الزمان نجد العباس بن الأحنف عندما وصف حبَّه لفوز، ووفاءه لها، صاغ معنى الوفاء باستخدام علامات الأزهار، قال:

ووالله مَا شَبَّهْتُ بِالوَرْدِ عَهْدَهَا	إذا ما انْقَضَى فِيمَا تَقُولُ الأَعَاجِمُ
ولَكِنَّنِي شَبَّهْتُهُ الآسَ دَائِمًا	وليسَ يَدُومُ الوَرْدُ والآسُ دَائِمُ (1)

فقد استطاع الشاعر داخل نظام المؤشرات الدالة على خصائص الأزهار أن يُفاضِل بين الورد والآس؛ لأن "الآس" كعلامة في عالم الأشياء مرتبط بالدوام؛ يدوم أيامًا أكثر من الورد، الورد سرعان ما يذبل، والآس يدوم أكثر، إذن الآس كعلامة وفاء في عالم الأشياء حوَّله الشاعر إلى علامة وفاء في عالم الأدب، إذن عالم الأشياء يوفِّر للدراسة السيميائيَّة ما لا يوفِّره لسائر أنواع المناهج.

وقد ذُكِر أن أمية بن أبي الصلت حضر مجلس بعض الرؤساء وبين يديه أطباق فيها ورد أحمر وأبيض، فأمره بوصفها، فقال:

كأنَّمَا الوَرْدُ الَّذِي نَشْرُهُ	يَعْبَقُ مِن طِيبِ مَعَالِيكَا
دِمَاءُ أعْدَائِكَ مَسْفُوكَةٌ	قَدْ قَابَلَتْ بِيضَ أيَادِيكَا (2)

(1) الديوان، ابن الأحنف العباس، الديوان، تحقيق: عاتكة الخزرجي، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1954، ص 241 .
(2) حلبة الكميت في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات ، ص209.

وبهذين البيتين حوَّل الشاعر منظر الورود وجمالها وعَبَقها إلى دلالة المَدْح، فشكلُ الورد الأحمر علامةُ دِماء الأعداء بقصد جَمْع صورتين متقابلتين؛ الحمرة: دم الأعداء، والبياض: بياض الممدوح وعطاؤه.

ثانياً : الرِّواية:

إنَّ الرِّواية هي عالم حياة العلامات وتشكل دلالاتها وتجربة التَّواصل بينها وبين ثقافة القارئ، فهي الفضاء الذي تتشكَّل فيه مختلف العلامات ذات القيمة البينيَّة، فكتابة الشخصية الروائية لا يمكن أن تكون كتابة ذات قيمة إشكالية، ذات قيمة فكرية، ذات قيمة معرفية؛ إذا لم يكن للروائي قدرة على أن تتقاطع في مخيِّلته، وأن تتقاطع في عالمه الروائي الأنساق السيميائيَّة المختلفة، أي: نسق سيميائيَّة المكان، نسق سيميائيَّة الزمان، نسق سيميائيَّة الطعام، نسق سيميائيَّة فضاء المدينة، نسق سيميائيَّة اللباس، نسق سيميائيَّة الألوان، إلى غير ذلك.

نجد في رواية "الفردوس اليباب"[1] نموذجًا مهمّا لتطبيق القراءة السيميائيَّة البينيَّة على النَّص الروائي، فالوصف التَّركيبي شكَّل لشخصيَّة (صَبا) واقترانها بالورد علامة سيميائيَّة، وأعطاهما دلالةً إضافيَّةً لم تكن لتوجَد لولا المرجعيَّة الثقافيَّة الَّتي يمتلكها القارئ حيال المعنى المتخيَّل لصورتهما المتكوِّنة، وتمَّ تشخيص كلٍّ من مدينة جدَّة/ الوردة/ الشَّمعة/ الدَّانتيل لتكون معادلًا لشخصيَّة (صَبا).

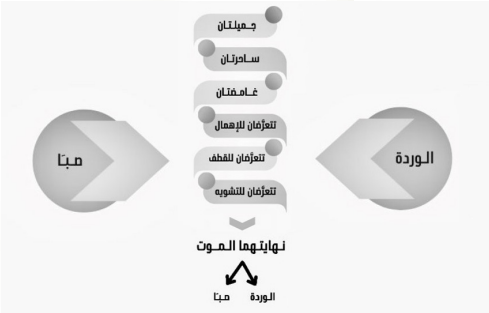
اهتمَّت اللُّغة الرِّوائيَّة بالكشف عن الحالة النفسيَّة للشَّخصيَّة (صَبا)، والتَّعبير عن حالها، فوردة أنسي الحاج في قصيدته "ماذا صنعت بالذَّهب؟ ماذا فعلت بالوردة؟" [2] ظلَّت تطلُّ علينا في أماكن متفرِّقةٍ من الرِّواية، فقد استهلّت الرِّواية لتكسر أفق التَّوقُّع بإعلان رغبة (صَبا) في الغناء؛ تعبيرًا عن الوجع المهلِك الَّذي تعانيه، ثمَّ نراها تستعين بالتَّجسيد والتَّشبيه، "وذراعه تلتفُّ حول ذراعكِ مثل أفعى"، والتَّشخيص "وردة مربوطة بحجر"[3]؛ لتأكيد المشاعر المتأزِّمة الَّتي انتابتها في تلك اللَّحظات، "وكانت وجوهٌ كثيرةٌ تسبح في الفضاء الممتدِّ بين عامر وبَيْني، حتَّى خاتم الخطبة كان يطفو قليلًا، ثمَّ يغوص مثل وردة مربوطة بحجر"، فالخاتم يطفو، بينما الوردة تغوص، وهذا يخالف الواقع؛ لأنَّ الوردة لن تطفو إلَّا عن طريق الشَّرع (خاتم الخطوبة)، وصبا/الوردة اقترنت بالحجر/الرَّذيلة، فغاصت وماتت، فوحدة الوردة هي وحدة لـ(صَبا)، تظلُّ تداعبها في الرِّواية، وتُسقط عليها معاناة الذَّات مع مجتمعها، "مَن ألقاها هكذا على سِيَاج الشُّرفة كي تعذِّبَني وحدتها؟" [4] ، وتصل العلاقة ذروتها حين تصرّح (صَبا) باختزال ذاتها معادلًا موضوعيًّا لهذه الوردة: "يجب أن أركِّز على الوردة، قُرمزيَّة إلى حدٍّ مريعٍ وحيدة على سياج الشُّرفة"[5]، "يا إلهي، ما أشدَّ وحدتها وسط التَّفاصيل الَّتي تملأ الذَّاكرة[...]، كيف تصمد وردةٌ وسط زيف الكلام؟"[6].

---

(1) الفردوس اليباب، الجهني ليلى، ط1، كولونيا ألمانيا، منشورات الجمل، 1999م.
(2) نفسه، ص 49.
(3) نفسه، ص 5.
(4) نفسه، ص 43.
(5) المصدر السابق، ص 42.
(6) نفسه، ص 42.

وحين تخرج (صَبا) من بيت المرأة الَّتي أجهضتها في طريقها إلى السَّيَّارة ترى "حمامة مصوَّبة تنزف على الرَّمل، ووردة مدهوسة" [1] ، فتأتي الحمامة بجراحها النَّازفة معادلًا لروح (صَبا) وكرامتها المنتهَكة، الَّتي جعلت منها وردةً يدهسها النَّاس بعد اكتشاف أمرها، وحين تتحمَّل (صَبا) مسؤوليَّة ما فعلَتْه، ولا تبوح لأحدٍ بمعاناتها، فهي كالوردة العصيَّة، "لكنَّ الوردة عصيَّة، ولا تريد أن تبوح بأسرارها مَن جاء بها؟ هل ظلَّت كثيرًا على السِّياج أم أنَّها سقطت؟!" [2] ، وتؤكِّد إنَّ سبب الحالة الَّتي وصلت إليها هو الإهمال والقسوة: "هل من الممكن اختزال وردة وضَعْتها على حافَّة نافذتك ثمَّ سهوتَ عنها، وإذا عُدْتَ وجدتها بقعة من دم على أسفلت الشَّارع المُوحِش؟" [3].

وحتَّى حين يموت الكلام فهو لا يموت إلاَّ لأنَّ صبا/الوردة ذبلت، فلا معنى للحديث، "أمِّي، لماذا ذبلت وردة الكلام عند أعتابك؟ أنا نَبْتُك المُصفرُّ، وحصادك الَّذي تخطَّفه الطَّير" [4] ، وكان انتحار (صَبا) في الشَّهر الَّذي تموت فيه الأزهار، "أزهار كثيرة تموت في أغسطس" [5]، وحين تستنكر (خالدة) فِعْلة صديقتها (صَبا)، وأنَّ الخطأ كان يمكن أن تتداركه، تسترجع موقف (صَبا) حين كانت تعمل الورد من السِّيراميك، وكيف أنَّها تتخلَّص من أيِّ وردةٍ تُكسَر دون أن تعالِج ذلك الكسر: "لم أفهم كيف يمكن أن يغدو كَسْرٌ صغير تشوُّهًا تستحقُّ الوردة من أجله أن تُنبَذ [...] والأعماق غدت ملطَّخة ومشرشرة كالبتلة سواء بسواء" [6]، ثمَّ تتساءل خالدة: "صَبا وعامر، مَن منكما كان الزَّهرة؟ ومن كان الحجر؟ وهل تنبت الزهرة في قلب الحجر؟" [7] ، وقد كان الجواب في بداية الرِّواية: " أغوص ثل وردة مربوطة بحجر" [8] ، فكانت (صَبا) الوردة الَّتي تحتاج تربةً صالحةً كي تنمو وتعيش، ولكن من تأمَّلت أن تعيش معه حياتها كان حجرًا قضى على حياتها بتلاعبه وخيانته، وعدم تحمُّله المسؤوليَّة، فهو كالحجر بلا شعور؛ لذا صرَّحت (صَبا) في مستهلِّ الرِّواية بأنَّ سبب غرقها في البحر أنَّ (الوردة) ربطت مصيرها بـ(الحجر)، ويمكن للشَّكل الآتي توضيح علاقة (صَبا) بالوردة:



(1) نفسه، ص 25.
(2) نفسه، ص 43.
(3) نفسه، ص 44.
(4) نفسه، ص 56.
(5) نفسه، ص 59.
(6) المصدر السابق، ص 69.
(7) نفسه، ص 59.
(8) نفسه، ص 5.

كما أنَّ ورود الدَّانتيل تحضر في النسيج الاستعاري الروائي معادلًا لـ(صَبا) الرَّقيقة ذات التَّفاصيل الكثيرة، "مثل قطعةٍ عريضةٍ من الدَّانتيلا بعروقها وورودها وخيوطها المتشابكة المعقَّدة" [1] ، ثمَّ توضِّح نقاط الالتقاء بين الدَّانتيل و(صَبا) الَّتي لم يعرف (عامر) كيف يتعامل معها، فالدَّانتيل –أيضًا- يحتاج إلى معاملةٍ خاصَّةٍ في غسيله وكيّه وطريقة لبسه، "تشبه قطعة الدَّانتيل في شفافيتها وتفاصيلها الكثيرة المبهرة]...[الرِّجال لا يفهمون الدَّانتيلا ولا يرتدونها"[2].

ثمَّ إنَّه يحترق الدَّانتيل/صَبا بالشَّمع/الطِّفل: "احترقت الدَّانتيلا، وانطفأت الشَّمعة، وغرق الفردوس المفقود في الظَّلام" [3] ، وينتصر الشَّيطان/عامر، "انتصر الشَّيطان أخيرًا، سلب الفردوس من آدم وحوَّاء، أسمعه الآن يضحك قُرب النَّافذة" [4] ، وتقارن حالها بحوَّاء، وكيف أنَّ حياتها ستنتهي بخطيئتها، بينما حياتنا بدأت بخطيئة آدم وحوَّاء، "الفردوس المفقود وآدم وحوَّاء والشَّيطان[...]، حتَّى الكون بدأ بآدم وحوَّاء وفردوس مفقود" [5] ، وتصل إلى نتيجةٍ مفادها استحالة استمرار الحياة بالخطيئة بعد احتراق الدَّانتيل: "الدَّانتيلا والشُّموع والفردوس المفقود، الدَّانتيلا، كيف تبدأ مراسيم الرَّحيل بغير الدَّانتيلا؟ الدَّانتيل والخيبة والظَّلام والبحر، الفردوس المفقود مِن ورائي، والبحر من أمامي"[6].

والوظيفة الأساسيَّة لهذا الاجتماع (الفردوس، آدم، حوَّاء، الطِّفل) إنَّما هي التَّعبير عن خصائص الأزمة الَّتي حلَّت بـ(صَبا) ومقوّمات تفاعلها؛ فاحتراق الدَّانتيلا/احتراق صَبا، وانطفاء الشَّمعة/موت الطِّفل، وغرق الفردوس المفقود/نهاية حياتها الَّتي كانت تحلم بها، والشَّيطان/عامر، وهذا التَّداعي يستحضر وظيفة الضَّياع والعبثيَّة، فقد انتصر الشَّيطان، وسُلِب الفردوس، وأسمعه الآن يضحك، ويمكن توضيح ذلك من خلال الرَّسم الآتي:

(1) المصدر السابق، ص 73.
(2) نفسه، 73.
(3) نفسه، ص38.
(4) نفسه، ص39.
(5) نفسه، ص36.
(6) نفسه، ص29.

إنَّ هذه التَّداعيات الذِّهنيَّة واحدةٌ من تكنيكات تيَّار الوعي الَّتي وظَّفتها الرِّوائيَّة في الرِّواية؛ لتمنح الخطاب عمقًا فنيًّا، مُستعينةً بما يُعرَف بالإدراك المتمثِّل في تيار الوعي، فتحضر الدَّلالات مشبعةً بفيضٍ من الألم والحسرة، والاستهزاء بالمَباذِل الَّتي انتشرت في كلِّ مكانٍ، وقد تأخذ الوحدات التكراريَّة في هذه الرِّواية طابعًا فلسفيًّا يمنح المفردة بُعدًا تفصيليًّا.

فحضور التِّكرار في السِّياقات السَّابقة يُحيل على شخصيَّةٍ ساخرةٍ من واقعها حدَّ الرِّثاء، لتكشف عن ضآلة الإنسان في مجتمعٍ يبرز التَّباين والتناقض بين مثله السامية التي يتوق إليها وواقعه المرير الذي يتردى فيه، وهو التَّكنيك الَّذي استخدمه جويس في تقديمه المنولوجات الدَّاخليَّة في نموذج الأوديسة، حيث صوَّر "الحياة على نحوٍ من الدِّقة لم يَعُد معه مكان لأيَّة قيمةٍ لكي تقف على رجلها... صوَّر الحياة بألوان قصورها وتناقُضاتها الضَّروريَّة، والنَّتيجة هي السُّخرية" ، وهي النَّتيجة الَّتي تَوَدُّ الرِّوائية اقتيادنا إليها في نهاية الرِّواية.

الخاتمة:

حاوَل هذا البحث الموجز الإجابة عن: كيف شكَّلَت السيميائيَّة مجالات معرفية يتم فيها التَّقاطع المخصب بين الفكر اللُّغوي والفكر الأدبي وبين مختلف الأنظمة العلاميَّة، وبعد دراسة أنموذج الوردة كأيقونة اجتماعية وبصريَّة وأدبية يمكن أن نخلص في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- المنهج السيميائي في أصله الإبستمولوجي علم بَيْنِي؛ فالسيميائيون بمختلف اتجاهاتهم لم يُنتِجوا فكرًا سيميائيًّا فقط من خلال الاهتمام بالمُعطَى اللغوي، بل من خلال الاهتمام بمختلف مناحي العلامة وحقولها الدِّلاليَّة.

- استطاع أنموذج الوردة أن يجد طريقه السيميائي البَيْنِي في فصول الدراسة، فالوردة بوصفها علامة سيميائيَّة انفتحت على مختلف الدلالات على النحو الآتي:

1. ظهرت الوردة بوصفها أيقونة اجتماعية يستعين الباحث بها في إنتاج دلالتها بعلم الاجتماع؛ للكشف عن الأنظمة والعلاقات التي على ضوئها يمكن الكشف عن الأنساق الاجتماعيَّة للوردة، ومدى تأثيرها على الأفراد والمجتمعات.
2. كشف التعدُّد الصوري لأيقونة صورة الوردة عن محمولات ثقافية ومعرفية موازية في حركية إنتاج المعنى، مما دفع بالصّورة/الرَّسم إلى الانفتاح على إمكانات تأويل جديدة.
3. تمظهرت دلالات الوردة بوصفها أيقونة أدبية/الشعر والسرد، فحَقَّقَت دلالات استنطقها النَّص.

- أن المنهج السيميائي قادر على صناعة النموذج البَيْني السيميائي بعد تقليص تأويلاته المختلفة.

- أن المنهج السيميائي قادر على دراسة عمل إبداعي وفق مجالات بينية متعدِّدة.

ومن خلال هذه النتائج التي توصلتُ إليها نرى أن هناك توصيات مقترَحة علَّها تفيد الباحثين في هذا المجال:

- هذه الممارسة الجزئية في الكشف عن بَيْنية السيميائيَّة تفتح الآفاق لدراسة نماذج مختلفة من العينات الإبداعية.
- تطبيق السيميائيَّة البينيَّة على عمل إبداعي مُوازٍ لمفهوم البينيَّة؛ فالدراسات السيميائيَّة بحاجة ماسَّة إلى مزيد من الحفر والتنقيب من أجل التقاط السمات الثقافيَّة والاجتماعيَّة والنفسيَّة، وفهم الذات والآخر، سواء على مستوى الإبداع الأدبي، أو الرَّسم، أو العادات الاجتماعيَّة.
- حبذا لو قام دارِسُون بإعادة دراسة بَيْنِية السيميائيَّة على مجموعة من الأعمال الإبداعية، وذلك كي يُتأكَّد من نتائج هذه الدراسة بدراسات تكافئها، وتوسِّع قاعدة البيانات فيها، أو تنفي نتائجها بما قُدِّر للدراسات المستقبلية من إدراك ما لم ندركه هنا. أو تنفي نتائجها بما قِدر للدراسات المستقبلية من إدراك ما لم ندركه هنا.

قائمة المصادر والمراجع

1. الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، داسكال مارسلو، ت: حميد لحميداني وآخرين، ط1،الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1987م.
2. الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها)، عبيد كلود، مراجعة وتقديم: محمد حمود، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2013م.
3. التأويل بين السِّيميائيَّات والتفكيكية، إيكو أمبرتو، تر: سعيد بن كراد،ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004.
4. تحليل النَّص الشعري، لوتمان يوري ، تر: محمد فتوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1995م.
5. تصنيف العلامات بيرس تشارلز، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللُّغة والأدب والثَّقافة، القاهرة، دار إلياس العصريَّة، 1986م.
6. التفكير البيني أُسُسه النَّظريَّة وأثره في دراسة اللغة العربية وآدابها، رمضان صالح بن الهادي، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة دراسات بينية 2، 2016.
7. تيَّار الوعي في الرِّواية، همفري روبرت، تر: محمود الرَّبيعي،ط1، القاهرة، دار غريب، 2000م.
8. حلبة الكميت في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات، النواجي شمس الدين محمد بن الحسن (-788 859)، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998م.
9. الحيوان، الكناني عمرو بن بحر بن محبوب(-776 868)، تحقيق عبد السلام هارون،ج1، بيروت، دار الجيل، 1983.
10. الديوان، ابن الأحنف العباس، الديوان، تحقيق: عاتكة الخزرجي، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1954.
11. ديوان السريِّ الرفاء، الكندي السري بن أحمد بن السري، تحقيق: حبيب الحسني،ج2، ط1، بغداد، دار الرشيد، بغداد، 1981.
12. الديوان، بن برد بشار، تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور،ج4، القاهرة، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954-1373.
13. الرِّسالة في الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، الشنتريني أبو الحسن علي بن بسام (1058-1147)، تحقيق: إحسان عباس،2/1 تونس – ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1976.
14. السيمياء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصوّر شامل، المرابط عبدالواحد، ط1، بيروت / الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، 2010م.

15. السِّيميائيَّات والتَّأويل.. مدخل لسيميائيَّات ش.س.بورس، بنكراد سعيد، ط1، الدار البيضاء، المركز الثَّقافي العربي، 2005م.

16. السِّيميولوجيا.. حول المفاهيم والأبعاد، القاسم سيزا، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللُّغة والأدب والثَّقافة، القاهرة، دار إلياس العصريَّة، 1986م.

17. علم الدلالة، جيرو بيير، تر: منذر عياشي،ط1، دمشق، دار طلاس للنشر، 1988م.

18. الفردوس اليباب، الجهني ليلى، ط1، كولونيا ألمانيا، منشورات الجمل، 1999م.

19. فصوص النَّصوص.. مقالات حول وحدة النَّصوص الكتابية والسمعية والبصريَّة، عبدالعزيز عمر، ط1، الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، 2007.

20. الفن باعتباره حقيقة سيميوطيقية، موكارفسكي، تر: سيزا قاسم، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللُّغة والأدب والثَّقافة. القاهرة، دار إلياس العصريَّة، 1986م.

21. المصطلحات الأساسيَّة في لسانيَّات النَّص وتحليل الخطاب.. دراسة معجميَّة، نعمان بوقرة، ط2، إربد، عالم الكتب الحديث، 2010م.

22. معجم مصطلحات السِّيميوطيقا، ماتن برونوين و رينجهام فلييتاس، تر: عابد خزندار، العدد 1196، ط1، القاهرة، المركز القومي للتَّرجمة، 2008.

23. المكوِّنات السيميائيَّة والدَّلالة للمعنى.. آليَّات إنتاج المعنى في الخطاب السَّردي الأطرش يوسف، الكتاب الرَّابع السِّيمياء والنَّص الأدبي، بسكرة، 29-28 نوفمبر، 2006م.

24. الممارسة النقدية، بيلسي كاثرين، تر: سعيد الغانمي، ط1، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2002م.

25. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، التنوخي أبو علي المحسن (-939 994)، تحقيق: عبود الشالجي،ج7، ط1، بيروت، دار صادر، 1997.

26. نظرية المعرفة العلمية، بلانشيه روبرت، تر: حسن عبد الحميد، ط1، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2014.

27. نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (-1279 1333) ، تحقيق: يحيى الشامي، ج11، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.

28. وعي الشعر.. قراءة تأمُّلية في اللغة والمصطلح النقدي، محمود عبد الرحمن عبد السلام ، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 1، المجلد34، 2005.

29. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الثعالبي عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور (-961 1038) ، تحقيق: د. مفيد محمد قمحية، ج3، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ه/ 1983م.

أثر الإنـجازات الطبية لعلماء الأندلس في الحضارة الأوروبية

في الفترة من (القرن الرابع الهجري حتى القرن التاسع الهجري/ القرن العاشر الميلادي حتى القرن الخامس عشر الميلادي)

إعداد

د. إيمان بنت محمد المدرع

أستاذة التاريخ الوسيط المساعدة بجامعة الإمام عبدالرحمن بن فيصل

المستخلص:

تتناول هذه الدراسة أثر الإنجازات الطبية لعلماء الأندلس في الحضارة الأوروبية في الفترة من (القرن الرابع الهجري حتى القرن التاسع الهجري/القرن العاشر الميلادي حتى القرن الخامس عشر الميلادي) وهو من الموضوعات المهمة التي تجذب انتباه الدارسين؛ نظرًا لندرة الدراسات التي تتعلق بهذا الجانب الدقيق المؤثر في العلاقات الحضارية بين المسلمين والغرب الأوروبي في العصور الوسطى في تلك الفترة؛ لذا تحظى هذه الدراسة بأهمية خاصة؛ نظرًا لخلو المكتبة التاريخية من بحث قائم بذاته في هذا الموضوع.

تبدأ الدراسة بالحديث عن تاريخ الطب في بلاد الأندلس حتى بداية ازدهاره في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومعابر انتقال الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبية التي تتركز وبشكل أساسي في الرحلات المتبادلة بين علماء الأندلس ونظرائهم في القارة الأوروبية، واختلاط السكان بعضهم ببعض، وأيضًا حركة الترجمة ودورها في وصول الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبية، وصولًا إلى دور الأسرى والتجار في انتقال الطب إلى أوروبا، وتوضيح أثر الطب في الأندلس وعلمائه في الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ثم مناقشة تأثير الكتب الطبية الأندلسية المترجمة في الحضارة الأوروبية. وفي النهاية أوردت الباحثة خاتمة لبحثها ذكرت فيها أهم النقاط التي طُرِحت ونوقشت، وأهم النتائج التي المتوصَّل إليها.

الكلمات المفتاحية: دراسة –حضارية- الطبية- علماء- الأندلس -حضارة- أوربا.

Abstract:

This study deals with the impact of the medical achievements of Andalusian scientists on European civilization in the period from the fourth century AH until the ninth century AH / the tenth century AD until the fifteenth century AD)، and it is one of the important topics that attract the attention of scholars، given the scarcity of studies related to this delicate aspect. The influential in the civilized relations between Muslims and Western Europe in the Middle Ages in that period; Therefore، this study is of special importance، given that the historical library is devoid of independent research on this subject.

The study begins by talking about the history of medicine in the country of Andalusia until the beginning of its prosperity in the fourth century AH / tenth century AD، and the crossings for the transmission of Andalusian medicine to the European

continent، which are mainly concentrated in the mutual journeys between Andalusian scholars and their counterparts in the European continent، and the mixing of the population with each other، as well as the movement of Translation and its role in the arrival of Andalusian medicine to the European continent، to the role of prisoners and merchants in the transfer of medicine to Europe، and to clarify the impact of medicine in Andalusia and its scholars on European civilization in the Middle Ages، then discuss the impact of Andalusian medical books translated on European civilization. It mentioned the most important points that were raised and discussed، and the most important results that were reached.

keywords:

Study-civilization-medical-scientists-Andalusia-European civilization.

مقدمة:

تعد الحضارة الأندلسية امتدادًا طبيعيًّا للحضارة الإسلامية، وتطورت حتى صارت لها طابعها الخاص وأسلوبها المتميز عن الحضارة الإسلامية في المشرق، بعد أن أصبحت الأندلس على مر عصورها تحت السيادة الإسلامية منارة للإشعاع والتنوير، ومعبرًا ثقافيًّا مهمًّا للحضارة الإسلامية إلى أوروبا في العصور الوسطى، وأصبح لدى الأندلس العلماء في المجالات الحضارية كافة، فبرعوا في فروع العلم المختلفة، وفي مقدمتها علم الطب.

ومما لا شك فيه أن الدراسات الحديثة بدأت بالاهتمام بدراسة تاريخ الطب العربي والإسلامي لتهدي للإنسانية مجالًا جديدًا من الدراسات التاريخية يستطيع من خلاله الباحث معرفة صفحة مشرقة من الحضارة الإسلامية، وكيف أسهم العلماء المسلمون في بناء أساس علم أخذ منه الأوروبيون كثيرًا، وكان ذلك الركيزة الأساسية للنهضة الأوروبية مع أواخر العصور الوسطى.

ومما لا شك فيه أن هناك دراسات تناولت تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية ولا سيما الطب، في حين لم تتناول أي دراسة "أثر الإنجازات الطبية لعلماء الأندلس على الحضارة الأوروبية في الفترة من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي" ولم تحظ إلا باهتمام عدد محدود من المؤرخين الحديثين، وتعد أعمالهم هي الدراسات السابقة على موضوع الدراسة، ومنهم: محمد

العربي الخطابي بعنوان: الطب والأطباء في الأندلس، وأحمد عيسى بعنوان: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، وسعيد الديوهجي بعنوان: الموجز في الطب الإسلامي، ومحمد بشير حسن راضي العامري بعنوان: فصول في إبداعات الطب والصيدلة في الأندلس[1] ، وعلى ما أثارته تلك الدراسات من قضايا فهي تخدم الموضوع في بعض جوانبه، وتساعد على إجلاء الغموض الذي يشوب هذه الجوانب، فإنها ليست نهاية المطاف؛ لأنها تعالج نقاطًا محدودة، ومن هذا المنطلق كان اختيار الباحث لدراسة موضوع: "أثر الإنجازات الطبية لعلماء الأندلس على الحضارة الأوروبية وتحديدًا من الرابع الهجري/العاشر الميلادي حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي".

يتناول البحث الموضوع من خلال أربعة عناصر، هي: تاريخ الطب في بلاد الأندلس في العصر الإسلامي، ووسائل انتقال الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبي، وأثر الطب الأندلسي وعلمائه في الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، وتأثير الكتب الطبية الأندلسية المترجمة على الحضارة الأوروبية.

وقبيل الخوض في دراسة أثر الإنجازات الطبية لعلماء الأندلس في الحضارة الأوروبية في المدة التي حددناها، لا بد من تعريف علم الطب بوصفه أحد العلوم العقلية التي شغل بها المسلمون، وقد وصفه ابن رشد (ت 595هـ/1198م) بقوله: "هو صناعة فاعلة من مبادئ صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد من الأبدان" [2] ، وعرفه ابن الأكفاني (ت749هـ/1348م) "بعلم الأبدان" قوله: "هو علم يبحث في بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض؛ لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض" [3] ، في حين كان ابن خلدون(ت808هـ/1406م) أكثر تفصيلًا في تعريفه لعلم الطب بقوله: إنه "صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بأدوية، والأغذية بعد أن تبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها،وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله الدواء" ،وهكذا أظهرت التعريفات السابق ذكرها أهمية مكانة علم الطب عند المسلمين في العصور الوسطى، وهو الأمر الذي أسهم في ازدهار هذا العلم، وخاصة في بلاد الأندلس.

---

(1) محمد العربي الخطابي بعنوان: الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية، الجزء 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998م؛ سعيد الديوهجي: الموجز في الطب الإسلامي، مؤسسة الكويت، الكويت 1989م؛ أحمد عيسى بعنوان: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دمشق 1939م؛ محمد بشير حسن راضي العامري: فصول في إبداعات الطب والصيدلة في الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت 2014م.

(2) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، الذي ولد بقرطبة عام 520هـ/1126م، ومن مؤلفاته الطبية: " الكليات في الطب"، كتاب "فصل المقال"، "مقال في الترياق"، "تلخيص كتاب الحميات لجالينوس"، والعديد من المؤلفات الطبية، وتوفي في مراكش عام 595هـ/1198 م. انظر: ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) ت 595هـ/1198 م: الكليات في الطب، تحقيق: سعيد شيبان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة1989م، ص19.

(3) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري، ولد في سنجار عام 685هـ/1286م، ترك عدة مؤلفات في الطب، منها "كشف الرين في أمراض العين"، و"غنية الطبيب في غيبة الطبيب"، و"روضة الألباب في أخبار الأطباء" والذي اختصر فيه "عيون الأنباء" لابن أصيبعة، وتوفي في مصر بمرض الطاعون في عام ت749هـ/1348م. انظر:

ابن الأكفاني (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري) ت749هـ/1348م: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص171؛ راجع أيضًا: هيكل نعمة الله& إلياس مليحة: موسوعة علماء الطب حياتهم وآثارهم، دار الكتب العلمية، بيروت 1991م، ص245.

أولًا: تاريخ الطب في بلاد الأندلس حتى بداية ازدهاره في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي:

من المعروف أن المدة الأولى للوجود الإسلامي في بلاد الأندلس فيما يعرف بعصر الولاة (95 - 138هـ/714 -755م) كانت مرحلة انتقالية تمثلت في إرساء قواعد الحكم الإسلامي هناك، وشهدت كذلك ضعف الدولة الأموية وانهيارها في الشرق وظهور الدولة العباسية، ومن ثَمَّ لم تكن تلك المرحلة مرحلة استقرار سياسي وحضاري، ومن ثَمَّ لم تصل إلينا معلومات وفيرة عن الطب الأندلسي، ومع أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي بدأت الإرهاصات الأولى لعلم الطب في بلاد الأندلس.

الملاحظ أن علم الطب انتقل من بلاد المشرق إلى الأندلس عن طريق بعض المتطببين، وقيل إن أول من مارس مهنه الطب في بلاد الأندلس هو الوليد المذجحي الذي كان الطبيب الخاص للأمير عبد الرحمن الأول (138 - 172هـ/756 - 788 م) [1] والمدبر لعلاجه وحافظ لصحته[2] ، وتحسن الإشارة هنا إلى أن الأندلس كانت تعتمد في الطب على كتاب مترجم من كتب النصارى يقال له: "الأبريشم"، ومن ثَمَّ كانت مهنة الطب في الأندلس وقفًا على النصارى حتى منتصف القرن الثالث الهجري والذين لم تكن لهم دراية بصناعة الطب[3]، وكان الدافع من وراء ممارسة هؤلاء لمهنة الطب هو رغبتهم المستمرة في الدخول في خدمة الأمراء المسلمين[4].

الجدير بالذكر أن أول من كتب في علم الطب ببلاد الأندلس كان عبد الملك بن حبيب السُّلمي الإلبيري (ت 238هـ/853م)[5] الذي ألف كتابًا بعنوان مختصر الطب، جمع فيه أخبارًا عن الطب العربي منذ العصر

---

(1) هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك، تمكن من الهرب بعد نجاته من المذبحة التي دبرها العباسيون ضد الأمويين في موقعة الزاب 132هـ/750م، واستطاع بمساندة أنصاره أن يؤسس الإمارة الأموية بالأندلس، ولقبه المؤرخون بـ"الداخل" لأنه أول من د خل الأندلس من الأمراء الأمويين، واتخذ لقب الأمير، وجعل حكم الأندلس وراثيًا بين أبنائه من بعده. وواجه العديد من المتاعب أثناء تأسيس ملكه، ونجح في التغلب عليها، وهذا ما جعل الخليفة العباسي المنصور يطلق عليه لقب "صقر قريش"، وتوفي عبد الرحمن في عام172هـ/ 788 م. انظر:
سالم، السيد عبد العزيز: تاريخ المسلمين، ص197-199.

(2) ابن الأبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي) ت 658هـ/1260م: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، (بيروت:1995)، ج4، ص151؛ راجع أيضًا: زهير حمدان: أعلام الحضارة العربية والإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية في الأندلس والمغرب، مج5، دمشق 1996م ص526.

(3) يرى البعض أن كتاب الأبريشم هو كتاب الفصول لأبقراط، في حين يرى آخرون أنه عبارة عن مجموع طبي لا يمت لكتاب الفصول بصلة. انظر:
ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) ت377هـ/987م: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة:2005م)، ص92؛ راجع أيضًا: محمد أحمد أبو الفضل: أضواء على النشاط العلمي في الأندلس منشور في "دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس" دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1996م ص360؛محمد العربي الخطابي: الطب والأطباء في الأندلس ج 1، ص12.

(4) ابن صاعد (أبو القاسم بن أحمد الأندلسي القرطبي) ت462هـ/1070م: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت:1985م، ص197.

(5) عبد الملك بن حبيب السُّلمي الإلبيري من مدينة البيرة الأندلسية، وعاش في قرطبة، وبعد تلقي علم الطب هناك توجه في رحلة علمية إلى

الجاهلي، ثم ذكر وبالتفصيل الطب النبوي والأصول الفقهية في التطيب والعلاج، وأتى فيه بمعلومات عن الأدوية والأغذية والأمزجة والطبائع وما إلى ذلك [1] . وترجع أهمية الكتاب نظرًا إلى كونه يلقي الضوء على أساليب العلاج في هذه المدة، وكذلك يوضح أن الطب الأندلسي كان يعتمد في بداياته على الطب في صدر الإسلام والمشرق الإسلامي.

وفي أيام الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم(238 - 273هـ /857 -886م)[2] ورد من المشرق طبيب اسمه يونس الحَرّاني الذي اشتهر في قرطبة، وجلب إلى الأندلس أدوية مشرقية ونباتات لم يرها الأندلسيون من قبل[3]، وظهر في هذا العصر أيضًا خالد بن يزيد بن رومان النصراني[4] الذي زاول الجراحة وجبر الكسور، بالإضافة إلى علمه بالأدوية النباتية[5]، ووضع كتاب الأدوية النباتية ليكون هؤلاء الأطباء وما تركوه من مؤلفات طبية بمنزلة النواة لبداية التأليف الطبي في الأندلس.

الشرق فزار مصر والمدينة المنورة، وعندما عاد للأندلس عام 210هـ/825م عمل في بلاط الأمير عبد الرحمن بن الحكم، وترك مؤلفات عديدة في التاريخ والفقه. انظر:

ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف) ت 403 هـ: تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس،تحقيق: السيد عزت العطار ج1، القاهرة 1998م، ص312. ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص94 – 95؛راجع أيضًا: محمد العربي الخطابي: الطب والأطباء في الأندلس، ج 1، ص86-85.

(1) محمد العربي الخطابي: الطب والأطباء في الأندلس، ج1، ص90-87.

(2) ولد محمد ابن الأمير عبد الرحمن الأوسط بقرطبة في عام 207هـ/823م, وقد ولاه والده على سرقسطة, وشارك معه في غزوة بنبلونة عام 228هـ/ 844م، وقد تولى الإمارة بعد وفاة والده عام 238هـ/1273م، ويعد خامس الأمراء الأمويين في الأندلس, وقضى معظم مدة إمارته في مقاومة الثورات والاضطرابات المتلاحقة في عهده, واهتم كذلك بتحصين الثغور فبنى حصن "شنت إشتبين" لحماية مدينة سالم, وكان محبًّا للعلماء حاميًا لهم من أمثال: عباس بن فرناس وابن عبد ربه, للمزيد من التفاصيل انظر: ابن عذاري: (أبو العباس أحمد بن محمد بن عِذَارِي المرَّاكُشِيّ) عاش أواخر القرن السابع حتى أواخر النصف الأول من القرن الثامن الهجري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب, 4 أجزاء, الأجزاء من 1 إلى 3 تحقيق ومراجعة: الإنجليزي جورج كولان، والفرنسي ليفي بروفنسال، الجزء 4 تحقيق ومراجعة: إحسان عباس, ط3, دار الثقافة, بيروت 1983م,القسم الموحدي, تحقيق: إبراهيم الكناني وآخرون, ط1, دار الغرب الإسلامي, بيروت 1404هـ/1985م.ج2 ص 97؛ مؤرخ مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم, تحقيق: إبراهيم الأبياري, بيروت 1989م,ص 131؛ المقري: (أحمد بن محمد التلمساني) ت1104هـ/ 1633م: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب,مج 1, تحقيق: إحسان عباس, دار صادر, بيروت 1968م,ج1, ص3.

(3) يونس الحَرّاني ينسب إلى حران، ويعد من أوائل الأطباء القادمين من بلاد الشام والاستقرار في الأندلس في منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تحدث عنه ابن جلجل مشيرًا إلى أن يونس جلب معه معجونًا كان يبيع الشربة منه بخمسين دينارًا لأوجاع الجوف، فكسب به مالًا، بالإضافة إلى العديد من المعلومات التي أظهرت مهارة يونس الطبية. انظر:

ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص95. ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس؛ أحمد بن سديد الدين القاسم) ت595هـ/1198م: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت: 1998م، ص447.

(4) خالد بن يزيد بن رومان النصراني، من نصارى الأندلس الذي عرف عنه نبوغه في مجال الطب وخاصة في الجراحة وجبر الكسور والكي، وكان يصنع أدويته بنفسه وكان ابنه يزيد طبيبًا أيضًا لكنه لم يصل إلى شهرة والده. انظر:

ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص96؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 447.

(5) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص97-96؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص447-448.

ازدهرت العلوم في الأندلس في بداية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وتزامن ذلك مع تولي الأمير عبد الرحمن الثالث (الناصر) للحكم (300 - 350هـ/912 -961م) ودخول الأندلس لما يعرف بعصر الخلافة الذي بدأ يعمل على استقرار الأوضاع السياسية في المنطقة، فاستتبت له الأمور واستقرت له الأوضاع، فانعكس هذا الاستقرار على واقع العلوم في الأندلس في تلك المدة فنشطت الرحلات الفكرية والعلمية بين المشرق والأندلس [1]، وباتت قرطبة من أهم عواصم العلم والمعرفة وملتقى العلماء والطلاب من جميع أنحاء العالم، مع الحرص الواضح من جانب الخليفة الناصر على اقتناء نفائس الكتب والحصول عليها مهما كلفه الأمر ليتبع ذلك نشاط مميز لحركة التأليف والترجمة [2].

وحرصًا من الناصر على المضي قدمًا بالعلوم الطبية؛ كلف ابنه الحكم المستنصر(350-366هـ/-961 966م) بمهام رعاية ذلك، فسمح له بالإغداق على العلماء داخل الأندلس، كما سمح له أيضًا بإكرام العلماء الوافدين من المشرق إلى الأندلس لينشروا فيها علومهم، ومنهم أبو بكر سليمان بن باج [3] الذي كان عارفًا بالأمراض وصناعة الأدوية، وقد وفق في معالجة الخليفة في أقصر مدة من رمد أصيب به[4].

وما لبث أن دخل الطب الأندلسي في مرحلة مهمة تمثلت في التعاون العلمي والطبي على وجه التحديد مع إحدى قوة العالم القديم، وهي الإمبراطورية البيزنطية، وبدأ ذلك من خلال تلك الهدايا التي أرسلها الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع (Constantine VII)(944-959م/333-348هـ)[5] من خلال سفارته التي أرسلها للخليفة الناصر[6]، وأهمها كتاب الطب الشهير المعروف باسم المادة الطبية Medica (Matria) لديسقوريدس (Dioscuredas)[6]، وهو الكتاب الذي تُرجم من اليونانية إلى العربية، فكان له أبلغ الأثر في تطور علم الطب في بلاد الأندلس ، وتطور علم الطب ووصل إلى مراحل متعددة من الازدهار في التخصصات الطبية كافة في بلاد الأندلس منذ ذلك العصر، بل ويصبح عضوًا فعالًا في نشر هذا العلم في أرجاء القارة

---

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص490.

(2) محمد العربي الخطابي: الطب والأطباء في الأندلس، ج1، ص15؛ سعد البشري: الحياة العلمية في عصر ملوك الأندلس ط1، 1993م، ص108؛ خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس، ترجمة: الطاهر أحمد المكي، دار المعارف، القاهرة 1994م، ص155.

(3) أبو بكر سليمان بن تاج: كان في دولة الناصر، وخدمه بالطب، وكان طبيبًا نبيلًا وعالج أمير المؤمنين الناصر من رمد عرض له من يومه بشياف، وعالج صاحب البريد من ضيق النفس بلعوق فبرأ من يومه بعد أن أعيا علاجه الأطباء. للمزيد ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص449.

(4) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص102-103.

(5) لقب الإمبراطور قسطنطين بالأرجواني؛ لمولده فيما يعرف بالحجرة الأرجوانية بالقصر الإمبراطوري بالقسطنطينية، وتولى الحكم صغيرًا في السابعة من عمره، وذلك عقب وفاة والده ليو السادس في عام 912م، وذلك تحت وصاية مجلس من الأوصياء أشهرهم كان رومانوس ليكابنيوس الذي زوجه ابنته لتحقيق أطماعه في الحكم، ولكن نجح أخيرًا قسطنطين في الانفراد بالحكم في عام 944م، وقد اشتهر قسطنطين بحبه للعلم، وله مؤلفات قيمة، منها: "كتاب الأقاليم" تحدث فيه عن ولايات الدولة وحدودها وعدد سكانها ومواردها، وكل ما يتعلق بالحياة داخل القصر، ومن مؤلفاته كتاب "مراسم القصور" تحدث فيه عن قواعد المعاملة في البلاط ماليًّا واجتماعيًّا ورسميًّا، ووصف بأنه المؤرخ الإمبراطوري. انظر:
Ostrogorsky, George: History of the byzantine state,translated by,Joan Hussey, Basil Blackwell ,Oxford ,1968.p..265-280

(6)المقري: نفح الطيب، ص367؛ أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1940م، ج2، ص258-260.

كافة في بلاد الأندلس منذ ذلك العصر، بل ويصبح عضوًا فعالًا في نشر هذا العلم في أرجاء القارة الأوروبية كافة حتى نهاية العصور الوسطى.

وعلى الرغم من الانقسامات السياسية التي سادت عصر ملوك الطوائف في الأندلس (399-478هـ/1085-1008 م) فإن النشاط العلمي لم يعرف التوقف؛ فقد تفرق العلماء في العديد من مدن الأندلس تاركين قرطبة بحثًا عن الأمان وطلبًا للبيئة العلمية، بل وتنافس ملوك الطوائف في تنشيط الحركة العلمية، وعملوا على جذب الأطباء[1]، وظهر في طليطلة العديد من الأطباء، ومنهم ابن الخياط (ت 447هـ/1055م) الذي كان لديه خبرة كبيرة في تشخيص المرض ووصف الدواء المناسب[2]، والطبيب سعيد بن البغونش [3] الذي ألف كتاب "تصحيح بعض كتب جالينوس في الطب" [4]. أما عن أشهر أطباء طليطلة في هذا العصر فكان ابن وافد اللخمي الطليطلي[5] الذي وضع منهجًا مميزًا في العلاج ثبت نجاحه في العصر الحديث، ودارت حوله العديد من الدراسات، بل وترك ابن وافد العديد من المؤلفات القيمة في مجال الطب[6].

كذلك نبغ في مدينة سرقسطة (Zarogosa) [1] عمرو الكرماني الذي عرف بمهارته في مجال الجراحة وإجراء العمليات الجراحية [2].

---

(1) محمد العربي الخطابي: الطب والأطباء، ج1، ص21-20.

(2) هو يحيى بن أحمد الملقب بابن الخياط، وبالإضافة إلى مهارته في مجال الطب برع أيضًا في الهندسة وعلم النجوم، وتوفي في الثمانين من عمره بمدينة طليطلة عام 447هـ/1055م. انظر:

ص86 ابن صاعد: طبقات الأمم. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص457.

(3) سعيد بن محمد البغونش لقب من أهالي طليطلة ورحل إلى قرطبة طلبًا للعلم، ثم عاد إلى طليطلة حيث مارس الطب، وحظي بمنزلة عظيمة عند الظافر إسماعيل بن ذي النون حاكم طليطلة(429-427هـ/1038-1036م).

ص83؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 455؛ ابن صاعد: طبقات الأمم؛وللمزيد من التفاصيل عن ابن البغنوش انظر: شكيب أرسلان: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، الجزء 2، المطبعة الرحمانية, القاهرة 1936م، ج2 ص 40-37.

(4) يعد جالينوس من أشهر أطباء العالم القديم، وقد ولد في برجامون في آسيا الصغرى في عام 129م عقب أن أتم دراسته في بلاد اليونان وآسيا الصغرى والإسكندرية، توجه نحو روما حيث ذاع صيته هناك واختاره ماركوس أوريليوس طبيبًا لبلاطه، وألف جالينوس عدة مؤلفات في الطب والفلسفة، واستطاع التوصل إلى العديد من الأمراض الطبية عن طريق تشريح أجسام الحيوانات. وتوفي في روما عام 216م. انظر:

ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص41.

(5) أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير ابن وافد اللخمي الطليطلي، عاش في القرن الخامس الهجري\الحادي عشر الميلادي، وبرع في مجال الطب في عصره. انظر:

(6) من المؤلفات الطبية التي تركها ابن وافد كتاب الأدوية الوافدة الذي استغرق تدوينه ما يقرب من عشرين عامًا، وهناك كتاب "منظومة في الطب" الذي خصصه للحديث عن أمراض العيون، والعديد من الأمراض المختلفة، وهناك كتاب "الحمامات الطبية" الذي فقد أصله العربي ولم يبقَ منه إلا الترجمة اللاتينية، وكتاب "الوساد" ويتطرق لأمراض الأسنان والمعدة مع وصف علاج للعديد من الأمراض. للمزيد انظر: ابن صاعد: طبقات الأمم ص84؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 65؛ راجع أيضًا: جلال مظهر: حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، ص307.

أما في عصر المرابطين (484-540هـ/1091-1144م) [3] فقد اهتم الأمراء أيضًا بعلم الطب، ولا سيما في عهد الأمير يوسف بن تاشفين(455-480هـ/1078-1106م)، فأسهموا في تطويره وعده مهنة مهمة، فعملوا على وضع شروط تحكمها وتحافظ عليها، فأحدثوا منصب رئيس الصناعة الطبية لمراقبة أعمال الأطباء الصيادلة [4]، وأيضًا في عهد الموحدين (541-630هـ/ 1147-1232 م) حظي علم الطب بنصيب كبير من الاهتمام، وأتاحوا لهم الظروف الملائمة للاستمرار في مزاولة نشاطهم العلمي والمهني[5] ، فقد كان الخليفة أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن بن علي (580-595هـ/1184-1198م) يعقد مجالسه بحضور العديد من الأطباء، وعلى رأسهم: أبو بكر بن طفيل(ت581هـ/1185م)[6] وعبد الملك بن زهر (ت596هـ/1199م)[7] ، وقد استحدث الموحدون

(1) سرقسطة إحدى مدن الأندلس التي تقع شرق البلاد وعاصمة الثغر الأعلى، وفي القرنيين الثاني والثالث الهجريين كانت قاعدة للثوار والخوارج، وفي عصر ملوك الطوائف أصبحت عاصمة بني هود، ثم سقطت في أيدي الأسبان سنة 512هـ/1118م، وسرقسطة تقع تحديدًا على ضفة نهر أبرة، وسميت بالمدينة البيضاء لبياض أسوارها. انظر:

ابن الكرديوس: تاريخ الأندلس لابن الكرديوس ووصفه لابن شباط، تحقيق: أحمد مختار العبادي، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1971م، ص151-150؛ الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم) عاش في القرن الثامن الهجري: صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: ليفي بروفنسال، د.ت، ص96-98.

(2) ابن صاعد: طبقات الأمم، ص70-71؛ راجع أيضًا: حسان حلاق: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، بيروت 1989م ص246.

(3) المرابطون: هم الذين عبروا إلى بلاد الأندلس بعد معركة الزلاقة (479هـ/1086م) التي قادها الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين على إثر طلب أهل الأندلس الاستنجاد بهم لإنقاذهم من انهيار الدولة العربية الإسلامية بسبب ضعف خلفاء بني أمية الذين حكموا الأندلس بعد الخليفة الحكم المستنصر(350-366هـ/961-976م) وتنافس القادة والأمراء الأندلسيين على الخلافة والملك والتخلص من الاسترداد المسيحي، ولإنقاذ ما يمكن إنقاذه، فعبر المرابطون إلى الأندلس وقضوا على ملوك الطوائف الواحدة تلو الآخر، فأصبحت الأندلس خاضعة للحكم المرابطي سنة 483هـ/1090م. للمزيد ينظر: عنان: محمد عبد الله عنان، دول الطوائف منذ تأسيسها حتى الفتح المرابطي، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، (القاهرة:1991م)، ص354.

(4) أن قيام الحكام المرابطين بوضع هذا النظام هو من أجل الحفاظ على المجتمع الأندلسي من تصرفات بعض الدجالين، وإن من أبرز الشروط التي يلزم بها رئيس الصناعة في مراقبة أمور الأطباء: منع ممارسة الطب أو الجراحة للذين ليست لهم خبرة أو كفاءة في ذلك، ومنع تدريس الطب بغير علم وتجربة في الاختصاص، ومنع الطبيب من أخذ الدم من شخص إلا بإذنه، واقتصار عملية تحضير الأدوية على الأطباء الصيادلة الخبراء. انظر:

ابن الأبار، التكملة، ج1، ص268؛ راجع أيضًا: نور الدين زرهوني: الطب والخدمات الطبية في الأندلس خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 2006م، ص47.

(5) نور الدين زرهوني: الطب والخدمات الطبية في الأندلس، ص49

(6) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، ولد في غرناطة عام 494هـ/1100م، وعمل وزيرًا وطبيبًا للخليفة الموحدي أبي يعقوب، وله مؤلفات عديدة بجانب قصة "حي بن يقظان" خاصة في الفلسفة والشعر، وقد توفي في مراكش عام 581هـ/1185م. انظر:

محمد فارس:موسوعة علماء العرب والمسلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان 1993م، ص41.

(7) ولد عبد الملك بن زهر من عائلة أرستقراطية في إشبيلية من أسرة اشتهرت بالطب، وعرف بابن زهر الأشبيلي، ابن زهر دولة المرابطين (الملثمين)، فقد لحق بخدمتهم مع والده "أبي العلاء" في آخر دولتهم. اشتغل عبد الملك أول الأمر مع أمراء دولة المرابطين وأصابه من أميرها علي بن يوسف بن تاشفين ما أصاب والده من قبله من محنة، فسجن نحوًا من عشر سنوات في مراكش، وبعد زوال الدولة المرابطية وقيام الدولة

منصبًا جديدًا يعرف باسم "مزوار الأطباء" أو "مزوار الدار السلطانية"، ويُعيَّن صاحبه عن طريق الخليفة نفسه ويتقاضى أجوره من بيت المال[1].

وعندما دب الضعف في جسم الدولة الموحدية، وأخذت أطراف المملكة تتقلص بسقوط عدد من المدن والثغور في يد النصارى، ومنها: ميورقة عام 628هـ/1230م، وقرطبة 633هـ/1236، وبلنسية 636هـ/1238م، وإشبيلية عام 646هـ/1248م؛ أدى كل ذلك إلى زوال عدد من المعاهد العلمية التي كانت منتشرة في المدن الضائعة، وأدى إلى هجرة العلماء وانتقالهم إلى الأماكن الآمنة في المغرب، وفيما بقي من أجزاء الأندلس في أيدي المسلمين، ومن أشهر أطباء هذا العصر كان موسى بن ميمون اليهودي(ت601هـ/1204م)[2]، وابن البيطار(ت646هـ/1248م) الذي خرج من الأندلس وتنقل بين العديد من العواصم الإسلامية واستقر بمصر ووضع كتابه الشهير الجامع لمفردات الأدوية والأغذية[3].

ومع بداية القرن الثامن الهجري/ الخامس عشر الميلادي نشطت حركة التعليم في غرناطة، وكان الطب والرياضيات من العلوم الأساسية التي تدرس في الجامع الأعظم في غرناطة ومدارس المدن الأخرى. ومما يستحق الذكر أن الملك ألفونسو العاشر (AlfonsoX Elsabio) الملقب بالحكيم(el Sabio) ملك قشتالة وليون (650-683 هـ / 1252-1284م) أسس مدرسة أسند إدارتها إلى عالم مسلم من أهل تلك المدينة هو أبو بكر محمد بن أحمد الرقوطي المرسي الذي كان طبيبًا مشاركًا في كثير من العلوم، وكان يقرئ في هذه المدرسة أجناسًا من الطلاب بألسنتهم المختلفة؛ ذلك أنه كان ماهرًا في معرفة اللغات، وكان يجتمع عليه المسلمون واليهود للأخذ عنه، ثم انتقل الرقوطي إلى غرناطة، ودرَّس علم الطب، وكان الرقوطي يختبر الوافدين على الدار السلطانية من العلماء الراغبين في الخدمة، ومن أعلام هذا القرن: لسان الدين الخطيب (ت776هـ/1378م) صاحب كتاب عمل من طب لمن حب [1].

الموحدية، خدم ابن زهر "بني عبد المؤمن". فاشتغل طبيبًا ووزيرًا مع عبد المؤمن مؤسس الدولة، فشمله برعايته، وهذا ما مكنه من تأليف أفضل مؤلفاته الطبية، ومنها: "التيسير في المداواة والتدبير"، وكتاب "الأغذية"، و"تذكرة في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه"، و"مقالة في علل الكلى"، والعديد من المؤلفات الطبية، وتوفي ابن زهر في إشبيلية مسقط رأسه سنة 596هـ/1199م). للمزيد من التفاصيل انظر:

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص531؛ وراجع أيضًا: محمد فارس: موسوعة علماء العرب والمسلمين.

(1)ابن أبي أصيبعة،المصدر نفسه،ص532.

(2)هو أبو عمران بن ميمون بن عبد الله القرطبي الأندلسي، المعروف بالعربية موسى بن ميمون الذي ولد بقرطبة عام 530هـ/11135م،ومن مؤلفاته الطبية: كتاب الفصول في الطب، والرسالة الطبية في البواسير، وكتاب تدبير الصحة، ومقال في بيان الأعراض، وغيرها من المؤلفات. انظر: محمد بشير حسن راضي العامري: فصول في إبداعات الطب والصيدلة في الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت2014م، ص20.

(3)ضياء الدين أبو محمد بن عبد الله المعروف بابن البيطار، ولد بمالقة 594م/1198م، وقيل: إنه ذهب في رحلة للأراضي الإيطالية وجادل العلماء هناك خاصة في علم النباتات الطبية، واستقر في القاهرة حيث دخل في خدمة السلطان الكامل الأيوبي وجعله رئيسًا على سائر العش أبين، وفي إحدى الرحلات التي صاحب فيها السلطان في بلاد الشام التقى هناك بابن أصيبعة صاحب كتاب: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وقد توفي ابن البيطار في دمشق عام 646هـ/1248م، ومن مؤلفاته الطبية: تفسير كتاب دياسقوريدوس، وكتاب المغني في الأدوية المفردة، وكتاب الجامع في مفردات الأدوية والأغذية، وغيرها من المؤلفات الطبية المميزة. انظر:

محمد بشير حسن راضي العامري: فصول في إبداعات الطب والصيدلة في الأندلس، ص34-35.

ثانيًا: معابر انتقال الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبية:

تعد بلاد الأندلس بحكم موقعها الجغرافي معبرًا مهمًّا للحضارة الإسلامية إلى مناطق الغرب الأوروبي كافة، وكان للطب الأندلسي الأولوية بين العلوم الإسلامية في هذا الشأن، ومن أهم معابر انتقال الطب الأندلسي:

(أ)الرحلات المتبادلة بين علماء الأندلس ونظرائهم في القارة الأوروبية:

تعد الرحلات التي جرت بين الأندلسيين والأوروبيين بما تضمنته من انتقال للمعارف والعلوم من أهم وسائل انتقال الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبية، وإذا بدأنا بالجانب الأندلسي وجدنا على سبيل المثال على رأسهم: بطرس ألفونسو(Peeter Alfonco) الذي خرج من الأندلس عابرًا القنال الإنجليزي واستقر في الأراضي الإنجليزية، ونظرًا لبراعته توجه العديد من الأطباء والعلماء الأوروبيين في رحلات نحو بلاد الأندلس بهدف تلقي علم الطب من علمائها، ومنهم: أحد علماء جامعة مونبلييه الفرنسية وهو أرنولد أوف فيلانوفا (Anold of Villanova) الذي أبدى اهتمامًا كبيرًا بدراسة الطب الأندلسي، ونظرًا إلى معرفته باللغة العربية عكف عقب عودته لفرنسا على ترجمة العديد من المؤلفات العلمية الخاصة بالطب في الأندلس[2] ، ولا شك أن ذلك كان دليلًا مهمًّا على أن بلاد الأندلس كانت هدفًا من جانب الأوروبيين للحصول على أكبر قدر من الازدهار الطبي لعلماء الأندلس؛ ومن ثَمَّ كان من الطبيعي أن يقوم هؤلاء بنشر ما تلقوه من علم هناك إلى بلدانهم في القارة الأوروبية فور عودتهم من الأندلس.

(ب)اختلاط السكان بعضهم ببعض:

من المعروف أن مجتمع بلاد الأندلس تشكل من عدة عناصر، ومنهم: مسلمون ومسالمة ومولدون ومستعربون ويهود ومدجنون وعرب متنصرون "الموريسكيون" [3]. فقد وجد الاحتكاك والتعايش بين مختلف هذه الشرائح في

---

(1) لسان الدين الخطيب: هو لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني، وينسب إلى إحدى القبائل اليمنية التي استقرت في الأندلس، ولد في عام 713هـ/1313م في غرناطة، وكان والده يشغل منصبًا في ديوان السلطان، ثم عمل لسان الدين في القصر أيضًا، ثم تولى الوزارة عام 749هـ/1348م وتلقب بذي الوزارتين لجمعه بين الكتابة والوزارة، واضطر إلى مغادرة الأندلس واستقر بمبلاد المغرب حيث قتل هناك عام776هـ/1375م، وقد ترك لنا العديد من المؤلفات الطبية، منها: عمل من طب لمن حب، أراجوزة في الأغذية، المسائل الطبية، اليوسفي في الطب، رسالة تكوين الجنين، المعتمدة في الأدوية المفردة، وغيرها من الأعمال المميزة في المجال الطبي. انظر:
المقري: (أحمد بن محمد التلمساني) ت1104هـ/ 1633م: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا، ج1، القاهرة 1939م، ص186- 189 .

(2)مايرز يوجين: الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة: كاظم سعد الدين، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد 1986م ص 115.

(3) تكون المجتمع الأندلسي من: المسلمين وهم الفاتحون الأوائل للأندلس، أما المسالمة فهم أهل الأندلس من الأسبان والقوط الذين دخلوا في الإسلام، أما المولدون فهم هؤلاء المسلمون الذين تزوجوا من أسبانيات، وأما المستعربون فهم نصارى الأندلس الذين لم يدخلوا في الإسلام وسكنوا المدن الكبرى، وقاموا بدور مهم في نقل الحضارة العربية الإسلامية إلى القارة الأوروبية ووجد في المجتمع الأندلسي أيضًا اليهود والمدجنون، وهم المسلمون الذين ظلوا تحت حكم الأسبان في المدن التي استولوا عليها، وعرب متنصرون "الموريسكيون"، وهم المسلمون الذين ظلوا بعد سقوط غرناطة عام 897هـ/1492م، وجرى تنصيرهم بالقوة، ولكنهم ظلوا يمارسون شعائر الإسلام سرًّا. للمزيد من التفاصيل انظر:
ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) ت 257هـ/871م: فتوح مصر والمغرب، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة 1995م، ص232-235؛ للمزيد من التفاصيل عن مجتمع الأندلس انظر: سالم، السيد عبد العزيز: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس "من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة"، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 2002م ص314-315؛ دوزي، رينهارت: المسلمون في الأندلس, ج1, أسبانيا الإسلامية, ترجمة:حسن حبشي, الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة 1994م. ص165-166

المجتمع الأندلسي، وهذا ما يسر للأوروبيين الأخذ من الأندلسيين والاستفادة من الثقافة العربية المتفاعلة مع غيرها، وكانت هذه الثقافة هي أبرز العناصر التي أدت إلى ظهور عصر النهضة في أوروبا [1].

(ج) حركة الترجمة ودورها في وصول الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبية:

أما عن حركة الترجمة فقد بدأت بترجمة المؤلفات العربية (المشرقية) إلى اللغات الأوروبية في منتصف القرن العاشر الميلادي، وكانت بدايات أعمال الترجمة الأولى في بعض مناطق أسبانيا، فقد وجدت أسباب دفعت الأسبان النصارى إلى دراسة الكتب العربية وترجمتها، ومنها التعرف إلى آراء خصومهم من المسلمين لكي يستطيعوا مجادلتهم وإظهار فضل عقيدتهم عليهم، ومن ثَمَّ الدفاع عن النصرانية، بالإضافة إلى ضعف ثقافة الأسبان ونهمهم إلى نقل الحضارة الإسلامية لرفع المستوى العلمي لديهم، كذلك كان لظهور مدرسة طليطلة أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أثره في تطور حركة الترجمة وازدهارها [2].

(د) دور الأسرى والتجار في انتقال الطب إلى أوروبا:

أدى الأسرى من أطباء وعلماء دورًا مهمًّا في انتقال الطب الأندلسي إلى القارة الأوروبية خاصة مع استعانة الأمراء الأسبان بهؤلاء للاستفادة منهم في قصورهم وأملاكهم، ومن جانب آخر وعن الأسرى الأوروبيين الموجودين لدى الجانب الإسلامي، فإنهم عندما يعودون إلى أوطانهم ينقلون ما شاهدوه من تطور طبي في بلاد الأندلس، أيضًا لا يمكن إغفال الدور الذي قام به التجار سواء المسلمين أو الأوروبيين، وخاصة تجار المدن الإيطالية في نقل المعلومات الطبية [3].

ثالثًا: أثر الطب في الأندلس وعلمائه في الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى:

شكلت بلاد الأندلس معبرًا للحضارة الإسلامية والأندلسية، وذلك بحكم موقعه الجغرافي المتوسط بين العالم الإسلامي ونظيره المسيحي في القارة الأوروبية، وما حدث في الأندلس من قيام حضارة إسلامية زاهرة لفتت أنظار الأوروبيين، فقد كانت قرطبة عاصمة العلم والحضارة في أوروبا والغرب الإسلامي يؤمها العلماء والطلاب من المشرق والمغرب، فكانت البعثات الأوروبية تأتي إلى الأندلس، وتتابع لتتلقى العلوم والدروس في معاهد غرناطة وإشبيلية وباقي مدن الأندلس، وكانت الدروس والمحاضرات تلقى، وتُجرى البحوث، وتصنَّف الكتب في جو من التسامح والحرية [4].

---

(1) محمد السيد الجليميد: الاستشراق والتبشير، القاهرة 1999م، ص10 .

(2) سوف نشير بالتفصيل فيما بعد إلى الدور الذي قامت به مدرسة طليطلة في حركة ترجمة المؤلفات الطبية.

(3) علي حسن الخربوطللي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، حولية كلية البنات عين شمس، العدد 6، 1970م، ص165-167.

(4) محمد السيد: تاريخ العرب في بلاد الأندلس، الإسكندرية 1999م، ص125-126؛ محمد محمد مرسي الشيخ: دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين في الأندلس من أواخر القرن العاشر الميلادي (755-976م/138-366هـ)، ط2، الإسكندرية 1990 م ص246-247.

سبقت الإشارة إلى أن الرحلات المتبادلة من بلاد الأندلس وباقي القارة الأوروبية وإليها كانت من أهم معابر انتقال الحضارة الأندلسية بما تتضمنه من علوم ومعارف، ومن ضمنها الطب إلى الغرب الأوروبي تحديدًا؛ إذ قام أطباء ومترجمون أندلسيون بالانتقال إلى أوروبا للعمل لدى ملوكها، أو لتدريس الطب، أو الاشتغال به، فساعد ذلك على نشر الطب في الأندلس، ومن أشهرهم: قسطنطين الإفريقي الذي عاش ودرس الطب في بلاد الأندلس، ثم قام برحلة إلى خراسان وبغداد والشام ومصر والقيروان والهند، ثم رحل إلى إيطاليا حيث اعتنق الديانة المسيحية، وأطلق على نفسه اسم قسطنطين، ثم التحق بالرهبنة بدير "مونتي كاسينو" [1]، وبرع في العديد من مجالات الطب، ولم يكتف بذلك بل قام بترجمة عدد كبير من كتب الطب من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية بمساعدة تلميذه أو زميله أفلانيوس[2]، وقد بلغ ما قد قام قسطنطين بترجمته من الكتب أكثر من ثلاثين كتابًا، منها كتاب "زاد المسافر" لابن الجزار القيرواني[3] ، ولكن يؤخذ عليه أنه انتحل لنفسه بعض الكتب العربية التي قام بترجمتها ولم يشر إلى مؤلفيها.

الملاحظ أن هناك عائلات أندلسية برعت في مجال الطب، ولم يقتصر عملها في بلاد الأندلس فحسب بل في العديد من بلدان الغرب الأوروبي؛ وهي عائلة طيبون، تلك العائلة اليهودية التي نشأ أفرادها وتعلموا ومارسوا مهنة الطب في غرناطة، ومنهم: الطبيب يهودا شاول بن طيبون الذي ولد في غرناطة سنة 514هـ/ 1120م، ثم رحل إلى جنوب فرنسا ومارس الطب هناك حتى وفاته بها سنة 586 هـ/ 1190م،كذلك ابنه صمويل بن يهودا بن طيبون (545-929هـ/ 1150-1232م) الذي عاش في الأندلس مدة طويلة، ثم مرسيليا سنة (629هـ/ 1232م) ثم الحفيد موسى بن صمويل بن طيبون الذي نبغ في ممارسة الطب في الأراضي الفرنسية أيضًا فيما بين (638-682هـ/ 1240- 1283) ولم يكتف أفراد تلك العائلة بممارسة الطب فحسب،بل قاموا أيضًا بترجمة العديد من المؤلفات الطبية من العربية إلى العبرية واللاتينية [4]. وهكذا أثر الطب في الأندلس من خلال عائلة بأكملها في المجتمع الفرنسي فيما بين القرنين السادس والسابع الهجريين/الحادي والثاني عشر الميلاديين.

وهناك أيضًا الطبيب اليهودي بطرس ألفونس (Peter Alfonce) الذي عاش ودرس الطب في بلاد الأندلس، وبعد أن تنصر سافر إلى إنجلترا وعمل هناك طبيبًا للملك الإنجليزي هنري الأول وساعد على نشر العلوم العربية الرياضية والفلكية والطبية، وقد اشتهر في الأراضي الإنجليزية بمعلوماته الطبية الغزيرة ونجاحه في شفاء العديد من الأمراض [5]، ولا شك أن كون بطرس الطبيب الخاص للملك الإنجليزي يدل على مدى ثقة قادة القارة الأوروبية وحكامها في الطب في الأندلس، وإدراكهم لمدى ما توصل إليه هذا العلم من رقي وتقدم في تلك البلاد.

---

(1) يعد دير مونتي كاسينو أحد أشهر الأديرة التي أنشئت في العصور الوسطى، وهو يقع ما بين مدينتي روما ونابولي، وقام القديس بندكت بتأسيسه في عام 529م، وكان نواة لتأسيس ما يعرف بالأديرة البندكتية والتي صار رهبانها بمبادئهم من أولى النظم الرهبانية في أوروبا في العصر الوسيط. انظر:

محمد محمد مرسي الشيخ: النظم والحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، الإسكندرية 1997م، ص201-202.

(2) محمد كامل حسين: الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم، ليبيا 1977م، ص242.

(3) زيغرد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، بيروت 2000م.، ص291.

(4) خوان فيرنيت: فضل ثقافة العرب على الأندلس، ترجمة: نهاد رضا، دمشق 1997م، ص256-257.

(5) جلال مظهر: حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، القاهرة 1974م. ص522.

ونلفت إلى أن هناك العديد من الأطباء الأوروبيين قد قاموا برحلات إلى الأندلس بهدف تلقي العلوم من علمائها، فصارت قرطبة وطليطلة وإشبيلية أكبر هدف لنيل أكبر قسط من الثقافة والحضارة الأندلسية، وقد قام هؤلاء بعد العودة إلى بلادهم بنشر العلم والطب الأندلسي، ومن أشهرهم: جربير دورياك (Gerbert de Urillac) الذي صار البابا سلفستر الثاني(Sylvester II)فيما بعد[1] الذي كان من أوائل الشخصيات المشهورة التي قامت برحلة إلى الأندلس؛ إذ درس في قرطبة، واهتم بدراسة العلوم الطبيعية والرياضية، وبرع فيها حتى خيل لعامة فرنسا آنذاك أنه ساحر؛ لبراعته في مجال الطب، ويعد أول من قام بإدخال الأرقام العربية إلى أوروبا وعمل على إدخال التعليم الدنيوي ودافع عنه فكان له أكبر الأثر في حركة الأطباء بين الرهبان الذي انفصلوا شيئًا فشيئًا عن التقاليد الكنسية[2] ، وكان لهذا أكبر الأثر في حركة الأطباء بين الرهبان هناك.

وهناك دانييل أوف مورلي(Daniel of Morley)من الإنجليز القائمين على الترجمة اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، فقد ذهب إلى الأندلس وعاد بمجموعة كبيرة من الكتب[3] ، وجيرارد الكريموني (Gerardes Cremonensi) الإيطالي الذي قام برحلة إلى طليطلة وتعلم العربية فيها على يد نصراني عربي، وقام بترجمة العديد من المؤلفات في مختلف العلوم ومن ضمنها الطب[4] ، وهناك أرنولد فلانوفا Arnold of Villanova أسباني الأصل من الأساتذة الذين عملوا في جامعة مونبلييه في فرنسا رحل إلى الأندلس طلبًا للعلوم العربية يعد من أكثر المؤلفين الذين تأثروا بالآراء الطبية العربية، وكان على قدر كبير من المعرفة باللغة العربية والعبرية واليونانية واللاتينية، وقام بترجمة أقسام من كتب ابن سينا وابن زهر وكتاب "الأدوية المفردة" لأبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني[5].

في حقيقة الأمر ففي الوقت الذي كان فيه الطب في العالم الإسلامي والأندلس قد وصل إلى أعلى درجات الرقي والتقدم، وكانت مهنة الطب إحدى أكثر المهن نبلًا وشرفًا، ويتمتع الأطباء بمناصب ومراكز اجتماعية رفيعة [6]؛ كانت أوروبا في العصور الوسطى مركزًا للجهل والتخلف في مختلف العلوم والثقافات، ومن ضمنها الطب الذي كان يعدُّ ضربًا من ضروب السحر والكهانة، ويمارس على يد الدجالين وبعض الرهبان الذين لا يتمتعون بأي قدر من العلم، وكان العلاج عن طريق البخور والقراءة والشعوذة وكتابة التمائم والأحجبة،

---

(1) ولد جربير دوريّاك في مدينة أوريلا الفرنسية وذلك في عام 940م، ودرس في بلاد الأندلس الطب والفلك والرياضيات، ثم عين معلمًا في كاتدرائية ريمس، كما عمل رئيسًا لدير القديس كولومبان في شمال إيطاليا، ثم عين رئيسا لأساقفة ريمس، ثم انتقل إلى البلاط الإمبراطوري ليعين رئيسًا لأساقفة رافنا في إبريل عام998م، ثم بابا لروما تحت اسم البابا سلفستر الثاني وذلك في 2 إبريل عام 999م.انظر:
Thietmar of Merseburg, Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg, trans. David Warner, (Manchester & New York 2001), VI,Ch.100,pp.303-304.

(2) عادل سعيد بشتاوي:الأندلسيون المواركة، القاهرة 1983م، ص272.

(3) الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة 1962م، ص457.

(4) بالنثيا جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955م، ص539.

(5) جان شارل: تاريخ الطب، ص95.

(6) جوستاف لوبون: حضارة العرب ص567 ؛ زيغرد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص274.

وكان يرى البعض أن التداوي نوعٌ من الكفر؛ لأن المرض غضب من الله ونقمة وعقاب على ما يقترفه الشخص من ذنوب، وبعضهم الآخر يرى أن الشياطين والجن قد حلت في الشخص المريض فسببت له الأمراض، وأن الكواكب والنجوم وما يتساقط منها من نيازك وشهب سببت سمومًا وأبخرة جلبت الأمراض والأوبئة[1].

مما لا شك فيه أن الغرب الأوروبي قام بنقل الطب العربي الأندلسي إلى أوروبا عن طريق الترجمة، واستطاعوا من خلاله أن يؤسسوا الطب الأوروبي الحديث، ففي مجال الجراحة كان ينظر إليها نظرة احتقار وتسفيه، وكانت تمارس على يد الجزارين والحلاقين، وقد صدر قرار بابوي بتحريم دراسة الجراحة ومزاولتها في الوقت الذي كانت الجراحة في الأندلس تعد علمًا قائمًا بذاته يرتكز على أساس علم التشريح[2].

من المعروف أن الأطباء اليونانيين القدامى تناولوا علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء وجعلوهما وحدة واحدة، ويرجع الفضل إلى أبي القاسم الزهراوي(ت403هـ/1012م)[3] في جعل علم الجراحة علمًا قائمًا بذاته يرتكز على أساس العلم بالتشريح، وقد اعتمد الغرب على دراسة كتاب "التصريف" أساسًا لدراسة الجراحة الطبية، فاعتمدوا كتاب التصريف مادةً للتدريس في معاهد الطب ومدارسه في أوروبا، وقام العديد من الأطباء الأوروبيين باقتباس العديد من العمليات الجراحية التي قام بها الزهراوي مثل: عمليات البواسير، وعمليات إعادة العمود الفقري إلى وضعه الطبيعي، وعمليات الأوعية الدموية، وعمليات الأنف والأذن والحنجرة، بالإضافة إلى اقتباس الآلة الجراحية التي قام بصنعها واختراعها، وقد قام العديد من الأطباء الأوروبيين بالأخذ عنه، مثل الجراح الفرنسي جي دي شورياك (Guy de Shorieace) (ت 1369م/771هـ)، والجراح الفرنسي باري أمبروز (Pari Ambrouse) الذي أخذ عن الزهراوي إيقاف النزيف عن طريق ربط الشرايين الكبرى، وادعى تحقيق ذلك لنفسه وذلك في سنة 690هـ/ 1291م، وأخذ عنه في إجراء العمليات الجراحية في النصف السفلي من جسم الإنسان أنه يجب رفع الحوض والأرجل قبل كل شيء، ونسبت هذه الطريقة إلى الجراح الألماني فريدريك تراندلبورغ [4]. وأيضًا أخذ عنه في أمراض النساء والولادة ولادة الحوض التي يعد أول من أوصى بها وتنسب في العصر الحديث إلى الدكتور فالشر (Falcher) (1273-1354هـ/ 1865-1935م)[5].

وجاء ابن رشد (ت 520هـ/1198م) ففصل علم التشريح عن علم وظائف الأعضاء واضعًا الأساس الأكاديمي

---

(1) جوستاف لوبون: حضارة العرب ص566.

(2) الزهراوي: التصريف ج1 ص211.

(3) هو خلف بن عباس الزهراوي، ولد في مدينة الزهراء سنة 325هـ/937م، ونشأ في قرطبة ودرس الطب هناك، ويعد أول من مارس الجراحة من أطباء الأندلس، وكان عالمًا بالأدوية وتركيبها، وتوفي في مسقط رأسه وهي الزهراء في عام 404هـ/1013م. انظر:
الحميدي (أبو عبد الرحمن بن فتوح بن عبدالله) ت488هـ: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ج5، القاهرة 1966م، ص209؛ ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) ت578هـ/1183م: الصلة، القاهرة 1966م ص165؛ راجع أيضًا: أمين توفيق الطيبي: الأصيل في كتاب الجراحة لأبي القاسم خلف الزهراوي، منشور في كتاب دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، ج2، تونس 1997م, ص10.

(4) زيغرد هونكه: شمس العرب ص277 – 279 ؛ سعيد البشري: أثر الدراسات الطبية على أوروبا ص164.

(5) زيغرد هونكه: شمس العرب، ص279.

لهذا العلم[1] ، وقد استطاع الطبيب عن طريق علم التشريح اكتشاف الدورة الدموية الكبرى ووصفها، فأدى ذلك إلى تبصير الأطباء الأوروبيين إلى الدورة الدموية الصغرى والكبرى ووصفها التي نسبت بعد ذلك إلى الطبيب وليم هارفي(William Harvey) (968 - 1086هـ/ 1578-1657م) بغير حق؛ فقد استفاد وليم هارفي من أقوال ابن رشد الطبية عن وظيفة الصمامات الكائنة في القلب والأوعية الدموية وتصحيحاته المهمة لنظرية جالينوس الذي ذكر أن الدم يتولد في الكبد، فأبطل ابن رشد ذلك، وأشار إلى أن الشرايين هي التي تغذي الجسم بالدم النقي، وبذلك يعد ابن رشد هو الرائد الذي مهد الطريق لاكتشاف الدورة الجهازية الكبرى[2] . وقد قام الأطباء الأوروبيون بأخذ التشريح من الأندلسيين، وجعله علمًا له مادة دراسية تدرس في الجامعات الأوروبية، وكان الاعتماد في تدريس هذا العلم على الكتب الطبية الأندلسية[3].

أما عن دور العلاج وأماكنه، فقد اهتم حكام الأندلس وخاصة الأمويين بتأسيس البيمارستانات[4]، لا سيما وأنهم قد كانوا حريصين على إحياء صرح مجد دولتهم وحضارتهم في هذه المنطقة[5]، ويشير ابن بسام إلى "أن الأمير أبا الحزم بن محمد بن جهور مؤسس دولة بني جهور بقرطبة (422 -345هـ/1031-1043م)[6] كان يزور المرضى ويتفقدهم" [7] ،ويرجح الباحث أن هذا الأمير كان يقوم بذلك في البيمارستان؛ إذ لا يعقل وهو أمير قرطبة أن يزور كل مريض في بيته.

---

(1) ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام 450هـ/1126م، وينتمي إلى أسرة عريقة في الفقه والقضاء والسياسة، ولكنه اتجه إلى دراسة الفلسفة وبرع في مجال الطب، ومن مصنفاته الطبية: الكليات، شرح الأرجوزة المنسوبة لابن سيناء في الطب، كتاب العلل والأمراض لجالينيوس، مقالة في الترياق، وغيرها من المؤلفات الطبية المهمة. انظر:

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص530-533.

(2) ابن رشد: الكليات ص23-26.

(3)فرج الهوني: تاريخ الطب ص265.

(4) البيمارستانات هي كلمة فارسية مركبة من كلمتين هما(بيمار) بمعنى مريض أو عليل أو مصاب، و(ستان) بمعنى مكان أو دار، فيكون معناها (دار المرض) للمزيد:

أحمد عيسى: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص4؛ أحمد عبد الرزاق، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط1، دار الفكر العربي، (القاهرة:1991م)، ص169.

(5) نور الدين زرهوني: الطب والخدمات الطبية في الأندلس، ص92.

(6) أبو الحزم جهور: من أسرة بني جهور وهم أهل بيت وزارة مشهورة في الأندلس، دخلوها قبل عبد الرحمن الداخل بمدة، وكان أبو الحزم أمجدهم ولي الوزارة في أيام الدولة العامرية إلى أن انقرضت فاعتزل العمل مدة، ثم قاد أبو الحزم ثورة القرطبيين على سيطرة البربر أثناء خلافة علي بن حمود الثانية، وطردوهم من قرطبة في المحرم 417 هـ، ثم تزعمهم في قرارهم برد أمر الخلافة لبني أمية، ومبايعة هشام بن محمد بن عبيد الله بن عبد الرحمن الناصر في ربيع الأول 418 هـ. وبعد مقدم المعتد بالله إلى قرطبة في أواخر عام 420 هـ، حكم المعتد قرطبة لعامين، أساء فيهما السيرة، فغضب أهل قرطبة وقرروا خلعه، ففر منها في ذي القعدة 422 هـ، وقرر القرطبيون إلغاء الخلافة وإجلاء الأمويين عن المدينة، وبدأ حكم بني جهور لقرطبة الذي استمر حتى سنة 461هـ/1069م. انظر:

خير الدين الزركلي: الأعلام، ط5، مطبعة دار العلم للملايين، بيروت:1980م، ج2، ص141.

(7)ابن بسام (أبو الحسن علي بن الشنتريني) ت 542هـ/1147م: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، القسم الأول، المجلد الثاني، دار الثقافة، (بيروت: 1978م)، ص602-604.

ذكر لسان الدين ابن الخطيب أن أشهر بيمارستانات الأندلس هو الموجود في غرناطة، وأطلق عليه البيمارستان العجيب، والذي يرجع تأسيسه إلى السلطان محمد الخامس الغني بالله (755-794هـ/1354-1391م). انظر:

ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد السليماني) ت776هـ/1378م: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله، ط1، الشركة المصرية للطباعة والنشر، (القاهرة:1974م)، المجلد1، ص51-52.

في الوقت نفسه الذي لم يكن الأوروبيون يعرفون فيه معنى كلمة بيمارستان، وكان المرضى حتى أواخر العصور الوسطى يعالجون في منازلهم[1] ، وقد أخذ الأوروبيون النماذج الإسلامية في بناء البيمارستانات وتنظيمها، واتبعوا الطريقة العربية الإسلامية في التدريبات العلمية للطلاب داخل البيمارستانات، وأدخلوا الصيدليات إليها، وأقاموا فيها المكتبات الطبية، وألحقوا بها حدائق الأعشاب التي تستخلص منها الأدوية، وقد انتشر بين الأوروبيين في العصور الوسطى أن الأمراض النفسية والعقلية من أعمال الشياطين والأرواح الشريرة التي تسكن جسم الإنسان، ولذلك نظروا إلى ذوي هذه الأمراض نظرة احتقار وازدراء في الوقت الذي أفرد فيه الأطباء العرب المسلمون والأندلسيون مؤلفات كثيرة ومجلدات شرحوا فيها الحالات العصبية والعقلية، وأظهروا اهتمامًا ملحوظًا بالحالات النفسية، وأفردوا للمجانين أقسامًا خاصة لعلاجهم في البيمارستانات، وقد استخدموا أحدث الوسائل لعلاج هؤلاء، ومنها العلاج بالموسيقا وقراءة القرآن، وقد نقل الأوروبيون الطريقة العربية في معالجة هذه الحالات الطبية فقاموا بعزل المجانين في أقسام خاصة في المستشفيات، وأدخلوا في مناهج تدريس علم الطب في الجامعات الأوروبية طرق تشخيص الأمراض النفسية والعقلية وعلاجها كما وردت في المؤلفات الطبية للأندلسيين[2].

ففي الوقت الذي كان فيه يعد مرض الجدري في أوروبا غضبًا من الله وجزاء على أعمال الإنسان، استطاع الطبيب لسان الدين ابن الخطيب(ت776هـ/1378م) التوصل إلى أن المرض ينتقل عن طريق العدوى من الشخص المصاب إلى الشخص السليم، مع ذكر أعراض المرض وطرق علاجه، في الوقت الذي اعتقد فيه أطباء أوروبيون أن نظر المريض هو المسؤول عن انتشاره، ولذلك كانوا يطلبون من المرضى إغماض أعينهم أو وضع خرقة عليها قبل أن يعمدوا إلى فحصهم، بل وفي جنوب فرنسا ذكروا أن السبب في ظهور مرض الطاعون وانتشاره هم اليهود؛ ولذلك قاموا بحرق المئات من اليهود، فأدى ذلك إلى نشر الأوبئة والجراثيم، وفي أماكن أخرى من أوروبا ذكروا أن السبب في نشر الطاعون يرجع إلى النجوم والكواكب، وأنها هي التي تتحكم في المرض[3].

وعندما ابتليت القارة الأوروبية بما يعرف بالطاعون الأسود في المدة ما بين عامي(748-750هـ/1347-1349م) وضع الأطباء الأندلسيون عددًا من الرسائل الطبية؛ لتوضيح حقيقة هذا المرض وكيفية التصدي له، ومن هؤلاء الأطباء الطبيب ابن خاتمة الأنصاري (ت 770 هـ/1369م) الذي وضع رسالة "تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد"، وقام شالين دي فيناريو وهو أحد أطباء جامعة مونبيليه، وكان مطلعًا على الطب الأندلسي بنشر كتاب عن الطاعون أكد فيه ما ذهب إليه لسان الدين ابن الخطيب من أن وباء الطاعون ينتشر عن طريق العدوى فقط، وحسب الاستعداد الجسدي للإنسان، وذلك في عام 874هـ/ 1382م[4].

---

(1) مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار صادر، بيروت ، ص150.

(2) فرج الهوني: تاريخ الطب في الحضارة العربية الإسلامية، دار الجماهيرية للنشر، ليبيا 1986م،ص275؛ مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار صادر، بيروت 1987م، ص151.

(3) ابن رشد: الكليات ص10.

(4) دانيال جاكار: تأثير الطب العربي في الغرب الأوروبي خلال القرون الوسطى، مقال منشور ضمن موسوعة العلوم الإسلامية في الأندلس، ترجمة سلمى الجيوشي، ج2 بيروت د.ت، ص1235.

وقد أخذ الغرب الأوروبي عن الأندلس عادة الاستحمام والاهتمام بالنظافة العامة والخاصة، بوصفها تدابير وقائية ضد العدوى خاصة في المدن الإيطالية، فاستعانوا بأطباء من الأندلس للإشراف على أعمال النظافة والصحة فيها [1] ، وقد أدرك الأندلسيون أهمية الحمامات الصحية وذلك من خلال نصائح الأطباء الذين أوصوا بارتياد الحمامات، والمواظبة على الاستحمام لأهميته الطبية في الحفاظ على الصحة؛ إذ يعتقد الأطباء أنه يساعد على تنقية البدن وفتح المسام الجلدية للجسم، وإزالة ما يتراكم عليه، ويطرد القلق ويساعد على النوم[2].

ولم يحُل الموقف المعادي للمسلمين في المدن التي استطاع الأسبان استردادها من المسلمين وأولها طليطلة [3] إلا أن بعض المسلمين ظلوا فيها، وشجعهم على ذلك تشجيع بعض حكام مملكة قشتالة لهم بحسن المعاملة، وكان للمستعربين دور كبير في انتقال الطب الأندلسي إلى الغرب الأوروبي لمعرفتهم باللغة العربية واللاتينية، وقد تأخر اندماجهم في المجتمع الأسباني؛ إذ ظلوا محتفظين بلغتهم فكانت لهم إسهامات في نقل علم الطب الأندلسي إلى الغرب، ومنهم من نقل التراث الإسلامي إلى الغرب أيضًا [4] ، إضافة إلى ما قام به ألفونسو السادس(Alfonco VI ملك قشتالة بتعيين ديفيد شيشنادو (David Sisnano)حاكمًا على مدينة طليطلة، وكان قد عرف عنه الدهاء، والتعامل مع المسلمين بالعدل والتسامح؛ وذلك تنفيذًا لسياسة ألفونسو للإفادة من الحضارة الأندلسية في طليطلة وخاصة في مجال الطب [5].

وفي النهاية لا شك أن الظروف السياسية لبلاد الأندلس، وازدياد حركة الاسترداد الأسباني قد أثرت في علماء الطب، فرحل كثير منهم خارج البلاد، ومنهم اللونقة علي بن عبد الرحمن بن يوسف الأنصاري (ت498هـ/1105م) فقد كان من الأطباء الذين غادروا طليطلة بعد سقوطها ولجؤوا إلى إشبيلية واستفاد منه الأسبان ومن علمه بشكل كبير، وأطلق عليه الأسبان اسم (Ben Luengo) [6].

رابعًا: تأثير الكتب الطبية الأندلسية المترجمة في الحضارة الأوروبية:

أ .الاهتمام بحركة الترجمة:

لم يكن الاهتمام بالحركة العلمية بالأندلس بداية من القرن الرابع الهجري، بل إن له جذورًا تاريخية سابقة

(1) أمريكو كاسترو: حضارة الإسلام في أسبانيا ترجمة: سليمان العطار دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1983م، ص47-48.

(2) سعد المشري: النظافة وسلامة البيئة في الأندلس، مجلة المؤرخ العربي، العدد 4، مج1، 1996م ص88.

(3) حسين مؤنس: أسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1957م، ص151-152.

(4) مارغريتا لوبيز: المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، ترجمة: أكرم ذا النون، مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج1 بيروت 1988م، ص 276-277.

(5) كان ديفيد شيشنادو من المستعربين، وكان وزيرًا للمعتمد بن عباد، فأثار ذلك رجال البلاط في إشبيلية، ففر إلى قشتالة وأصبح مستشارًا لفردناندو، ثم لحق بابنه ألفونس في طليطلة بعد ذلك. انظر:

ابن بسام: الذخيرة، ج1، ص177؛ راجع أيضًا: رجب عبد الحليم: العلاقات بين الأندلس وأسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتاب المصري اللبناني د.ت، ص414.

(6) ابن الأبار: التكملة ص662. أيضًا:Claudio Sanchez,La Espana Musmana Los Segon autares ,TomeI,Madrid,1974,p.232

لزمن موضوع البحث، فقد اهتم الأندلسيون بكثير من العلوم، سواء العقلية منها أو النقلية، بما في ذلك علم الطب، وكان لهذا الفرع من العلوم مكانة متميزة، ولقد صاحب الاهتمام به وبغيره من العلوم، وحظيت حركة الترجمة باهتمام ملحوظ من خلفاء بني أمية، وهذا ما جعل الأندلسيين يسهمون فيها وبخاصة في علم الطب بعدما كان اعتمادهم على أهل المشرق[1]، وبدأ الأطباء الأندلسيون خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي يسهمون في ترجمة أمهات الكتب الطبية الشهيرة، وبخاصة مع اهتمام الخلفاء الأمويين بذلك، فيرجع الفضل إلى الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر في تكوين هيئة علمية من الأطباء الصيادلة واللغويين العارفين بأشخاص الأعشاب، عملت على ترجمة كتاب "الحشائش" لـ"ديسقوريدس" وكانت الهيئة تتألف من الراهب نيقولا العارف باللغة الإغريقية واللاتينية، والطبيب حسداي بن إسحاق بن شبروط، ومحمد الشجار، وأبي عثمان الجزار، ومحمد سعيد الطبيب، وعبد الرحمن بن إسحاق الهيثم، وأبي عبد الله الصقلي[2] ، وعملت هذه المجموعة من الأطباء على ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية معتمدة الطريقة العلمية الميدانية، وذلك بالوقوف على أنواع النباتات ومعانيها، والتأكد في النهاية من صحة النقل من اليونانية إلى العربية[3].

إن القيام بحركة الترجمة ساعدت على اتساع آفاق الأطباء وتطوير نظرياتهم الطبية، والإتيان بالجديد في علم الطب، ومثال على ذلك ما قام به الطبيب الأندلسي ابن جلجل (ت384هـ/994م) الذي ألف مقالة في الأدوية لم يسبق لديسقوريدوس ذكرها مما يستعمل في صناعة الطب[4] ، كما قام الوليد بن رشد الحفيد (ت595هـ/1198م) أيضًا بتوجيه نقد لمؤلفات جالينوس الطبية في التشريح، مع إبداء آراء مصححة لما جاء به الطبيب الإغريقي[5].

كان لترجمة كتاب الحشائش لديسقوريدوس دور كبير وفعال في إظهار موجة من الحماس والتنافس بين أطباء الأندلس، فاتجهوا إلى دراسة الطب والنباتات الطبية، فاستلزم ذلك معرفة النباتات وجزئياتها وخصائصها؛ لذلك تجول علماء الأندلس في السهول والجبال لمعاينة أنواع النباتات، نذكر منهم أبا عبيد الله بن عبد العزيز البكري (405-487هـ/1014-1094م)[6] الذي برع في بحثه عن النباتات ومنافعها وأسمائها، وألف فيها كتابًا حول أعشاب

---

(1) ابن الأبار: التكملة ص662. أيضًا: Claudio Sanchez,La Espana Musmana Los Segon autares ,TomeI,Madrid,1 974,p.232

(2) نور الدين زرهوني: الطب والخدمات الطبية في الأندلس، ص39.

(3) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص21-22؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص494.

(4) ابن أبي أصيبعة،عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص494.

ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص22-23؛ نور الدين زرهوني، الطب والخدمات الطبية في الأندلس، ص35.

(5) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص493، 495؛ راجع أيضًا: حمزة: آمنة عودة، الصيادلة والعشابون في الأندلس، رسالة ماجستير تقدمت بها إلى مجلس كلية الآداب، بغداد:2007م، ص110.

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص493، 495؛ راجع أيضًا: آمنة عودة حمزة: الصيادلة والعشابون في الأندلس، رسالة ماجستير تقدمت بها إلى مجلس كلية الآداب، بغداد:2007م، ص110.

(6) أبو عبد الله بن عبد العزيز البكري: من مرسيه من أعيان أهل الأندلس وأكابرهم فاضل في معرفة الأدوية المفردة وقواها ومنافعها وأسمائها وما يتعلق بها من الكتب، ومنها كتاب أعيان النبات والشجيرات الأندلسية. للمزيد ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص500. البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب بن عمرو) ت 487هـ/ 1094م: المسالك والممالك،تحقيق: عبد الرحمن علي الحجي، ط1، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان: 1968م، ص26.

الأندلس يدعى باسم "النباتات والشجيرات الأندلسية" [1] ، وبرع النباتي الجغرافي محمد بن محمد بن الشريف الإدريسي(ت560هـ/1164م) بتأليفه كتابًا في علم الأعشاب سماه "الجامع لصفات أشتات النباتات" [2] ، وللطبيب الأندلسي العشاب أبي العباس أحمد بن محمد بن الرومية (ت637 هـ/1239م) في شرح أدوية ديسقوريدوس وجالينوس والتنبيه على أوهام مترجمها [3] .

ب. دور مدرسة طليطلة للترجمة في الانجاز الطبي في الحضارة الأوروبية:

أدى سقوط مدينة طليطلة في أيدي النصارى الأسبان بزعامة ألفونسو السادس(Alfonco VI) ملك قشتالة سنة 478هـ/ 1085م إلى استمرارها من المراكز العلمية المهمة؛ فقد تدفق طلاب العلوم من غربي أوروبا إليها وإلى المدن الأسبانية لتعلم العلوم والدراسات الإسلامية، وبدأ ملوك قشتالة في العمل على رفع مستوى الثقافة بين شعوبهم، وذلك بنقل كنوز الثقافة الإسلامية وترجمتها إلى لغاتهم، وقد ظهرت في طليطلة مدرسة للمترجمين عرفت باسم "مدرسة الطليطليين المترجمين(Toledanos Colegio de Traductores)" قام بتأسيسها ريمون (Raymond) أسقف مدينة طليطلة(520 -547هـ/ 1126 - 1152م)، وقد قامت هذه المدرسة بما تتضمنه من مترجمين نصارى ومسلمين ويهود بنقل أمهات كتب العلوم المختلفة وخاصة الطب إلى اللغة اللاتينية[4]، وكانت الطريقة المتبعة في الترجمة في مدرسة طليطلة أن يقوم يهودي مستعرب بترجمة النص العربي ويمليه باللغة الأسبانية العامية، ثم يقوم أحد المترجمين الأسبان بنقله إلى اللغة اللاتينية، وكان اهتمام المترجمين منصرفًا في أول الأمر إلى ترجمة العلوم العربية المنقولة عن اللغة اليونانية؛ لحاجة الأوروبيين إلى مصدر جديد يمدهم بالمعرفة غير مصدر الرهبان ورجال الدين، ثم اتجه المترجمون بعد ذلك إلى نقل الآثار العربية الأصيلة[5].

وكان على رأس المترجمين الأسقف دومينيكوس غوند يسالفيني -ويسمى في بعض النصوص دومينيكو كوديسالفو- وهو من رجال كنيسة طليطلة، وكان يعاونه في الترجمة يوحنا بن داود الإشبيلي أو الأسباني الذي كان يهوديًّا اعتنق الديانة المسيحية وسكن طليطلة، وكان يوحنا الإشبيلي وزميله دومينيكوس غوند يسالفني يعملان مشتركين في الترجمة، فكان يوحنا يترجم النص من اللغة العربية إلى اللغة الأسبانية، ويقوم دومينيكو بترجمته من اللغة الأسبانية إلى اللغة اللاتينية، وعندما ذاعت ترجمات دومينيكو ويوحنا الإشبيلي في أوروبا ذاعت شهرة مدرسة طليطلة، فأدى ذلك إلى ازدياد عدد الأوروبيين الوافدين إليها لدراسة هذه العلوم[6].

---

(1) ابن بشكوال: كتاب الصلة، ج1، ص287-287.

(2) ابن أبي أصيبعة:عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص496؛ راجع أيضًا: آمنة عودة حمزة: الصيادلة والعشابون في الأندلس، ص236.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة،المجلد1، ص212.

(4) للمزيد من التفاصيل عن نشأة مدرسة طليطلة انظر:

محمد القاضي: طليطلة مدرسة المترجمين "المدرسة الأولى للاستعراب الأسباني"، التاريخ العربي، العدد15، 1421هـ؛ إبراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1987م ص148-149.أيضًا:

Scott,History of Morish Impire in Euroupe,London,1904,p.517.

(5) خليل السامرائي: علاقات المرابطين بالممالك الأسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق 1985م، ص 380-381 نجيب العقيقي: المستشرقون، ج1، دار المعارف، القاهرة1980م، ص90.

(6) محمد كامل حسين: الموجز في تاريخ الطب والصيدلية، ص246؛ حسان حلاق: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية ص271.

في حقيقة الأمر بات الاهتمام بالترجمة إلى اللغة اللاتينية في أوج ذروته في عهد الملك ألفونسو العاشر (AlfonsoX Elsabio) الملقب بالحكيم (el Sabio) ملك قشتالة وليون (650-683 هـ / 1252-1284م) الذي تطورت حركة الترجمة في طليطلة في عهده، فاستعان بعدد كبير من أعلام العلماء من المسلمين واليهود والنصارى لتحقيق هذه النهضة العلمية، وكان يشرف بنفسه على توجيه أعمال الترجمة والنقل التي كان مساعدوه يقومون بها، وقد قام بوضع بعض المقدمات لهذه الترجمات [1].

وقد أنشأ ألفونسو العاشر في مدينة مرسية مدرسة للطب، واختار لهذه المدرسة أعلامًا من العلماء ضمن جميع العناصر من مسلمين ونصارى ويهود، وكان على رأس هؤلاء لإدارة المدرسة الطبيب العالم المسلم أبو بكر الرقوطي المرسي الذي كان طبيبًا مشاركًا في كثير من العلوم، وكان يقوم بتدريس العلوم المختلفة من طب وغير ذلك للطلاب الوافدين من أوروبا بلغاتهم المختلفة، بالإضافة إلى الطلاب من اليهود والنصارى والمسلمين من المقيمين في الأندلس[2]، ثم نقلت هذه المدرسة إلى إشبيلية بعد ذلك وعمل في مدرسة إشبيلية أعلام العلماء أيضًا من المسلمين والنصارى واليهود بتدريس الطب والعلوم المختلفة، وفي هذه المدرسة حدث مزج بين الحضارتين الإسلامية والأسبانية، وتخرج منها كبار العلماء الغربيين، وظلت طليطلة كذلك مركزًا للثقافة الأسبانية [3] ، وقد حرص الملك ألفونسو العاشر على أن تكون الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الأسبانية وليس إلى اللغة اللاتينية التي كانت تنقل إليها الكتب قبل ذلك[4].

ج .أشهر مترجمي المؤلفات الطبية في مدرسة طليطلة:

هناك العديد من الذين قاموا بالترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، ومنهم: الإنجليزي روبرت الكيتوني (Robert of Ketton) [5] ، والإنجليزي أديلارد الباثي(Adelard of Bath)الذي ترجم عددًا من المؤلفات العربية في علم الفلك والعلوم الرياضية، وأيضًا الإنجليزي ميخائيل سكوت Michael Scoat وهو أحد علماء مدرسة طليطلة ومترجميها، ويعد أول من قام بترجمة مؤلفات الطبيب ابن رشد الأندلسي من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية [6].

أما عن أشهر هؤلاء المترجمين فهو الإيطالي جيرارد الكريموني (Grerades of Cremoensi) الذي ولد في إيطاليا حوالي سنة 508هـ / 1114م، ثم استقر بمدينة طليطلة، وقضى فيها معظم سنوات عمره، فتعلم اللغة العربية على يد نصراني عربي من مواطني المدينة، حتى أجادها، وقام بترجمة العديد من المصنفات

(1) يوسف العريني: الحياة العلمية في الأندلس، ص 353؛ حسان حلاق: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص326.

(2) ابن الخطيب: الإحاطة، ج3، ص67-68؛ راجع أيضًا: عبد الله أنيس الطباع: القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي، 1986م، ص335.

(3)عبد الله أنيس الطباع: القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي، بيروت 1986م، ص335؛ نجيب العقيقي: المستشرقون، ج1، ص92.

(4) بول غليونجي: موسوعة العلوم الإسلامية، ج1، ص33؛ يوسف العريني: الحياة العلمية في الأندلس، ص 354.

(5) تشارلز بيرنيت: حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في أسبانيا، مقال نشر ضمن موسوعة العلوم الإسلامية في الأندلس، ترجمة: سلمى الجيوشي، ج2، بيروت، د.ت، ص1455-1456.

(6) الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة 1962م، ص438-440 خوان فيرنيث: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص181.

العربية، وقد بلغ عدد ما قام بترجمته من المؤلفات حوالي ثمانين مؤلفًا، وكانت هذه المؤلفات من أهم المؤلفات العربية في مختلف أنواع العلوم مثل: الفلسفة والفلك والطب والرياضيات، ومعظم هذه المؤلفات فقدت أصولها العربية وبقيت ترجمتها اللاتينية، وقد مهدت هذه المؤلفات الطبية إلى نشر العلوم العربية في أوروبا، ومن أهم المؤلفات الطبية التي قام جيرارد الكريموني بترجمتها المقالة الثلاثون من كتاب "التصريف لمن عجز عن التأليف" للطبيب الأندلسي أبي القاسم الزهراوي، وهذه المقالة هي المقالة الخاصة بالجراحة وذلك سنة 925هـ/ 1519م، وكتاب "الأدوية المفردة" لابن وافد[1].

أما أشهر المترجمين من اللغة العربية إلى اللغة العبرية في مدرسة طليطلة فمنهم أبو إسحاق إبراهيم بن الماجد المعروف بابن عزرا (Ibn Ezra)، وهو عالم يهودي من مدينة طليطلة كان كثير السفر إلى فرنسا وإنجلترا، ويعد أول من قام بترجمة الكتابات الإسلامية إلى العبرية[2]، وسليمان بن أيوب، وهو طبيب يهودي قام بترجمة الأرجوزة الطبية لابن سينا[3]، وهناك شمطوب بن إسحاق الذي قام بترجمة تلخيص كتاب الروح لابن رشد، وكتاب التصريف لمن عجز عن التأليف للزهراوي[4] ، وزراحيا كريشيان، وهو فيلسوف وطبيب يهودي قام بترجمة العديد من الكتب مثل "القانون" لابن سينا، وبعض النصوص من جالينوس من ترجمة حنين بن إسحاق، وقام بأكثر أعماله في برشلونة وطليطلة وروما[5].

واشتهر أفراد أسرة آل طيبون (Tibbon) بالعمل في مجال الترجمة، وأسس هذه الأسرة يهودا شاؤول بن طيبون (ت586هـ/1190م) الذي كان طبيبًا في غرناطة وهاجر إلى مدينة لونيل (Lunel)في جنوب فرنسا، وعمل طبيبًا فيها، وتميزت أفراد أسرته جميعًا بالعمل في الترجمة إلى اللغة العبرية، خاصة الأعمال الأساسية للثقافة الإسلامية والثقافة اليهودية[6]، ومن أشهر أفراد هذه الأسرة موسى بن صموئيل بن طيبون (ت 682هـ/ 1283م) الذي نبغ في فرنسا، ويعد من أخصب من ترجموا من اللغة العربية إلى اللغة العبرية في مختلف العلوم، ومن أشهر كتبه "أرجوزة ابن سيناء الطبية مع شرح ابن رشد لها"، وكتاب زاد المسافر لابن الجزار القيرواني، وبعد مؤلفان حنين بن إسحاق ومقالة "تدبير الصحة" و"السموم" وشرح حكم أبقراط لابن ميمون[7] ، وأيضًا المترجم يعقوب بن مهير بن طيبون الشهير بـ"بروفايت طيبون" (ت705هـ/ 1305م) الذي قام بترجمة العديد من المؤلفات العربية، وترجع أهمية أسرة طيبون إلى محافظتها دائمًا على صلاتها بالجاليات اليهودية في إقليم قطالونيا، وارتبطت معها في جهدها العلمي لدرجة أنه على الرغم من عملها في جنوب فرنسا فإنها قامت بنقل العلم الأندلسي إلى الغرب، وهذه الأعمال ترجمت إلى اللاتينية[8].

---

(1) حسان حلاق: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية ص523؛ جلال مظهر: حضارة الإسلام ص271 ؛محمود فهمي حجازي: من الاقتباس إلى ترجمة التراث الطبي العربي في أوروبا، مجلة العربي, الكويت، العدد 522، 2002م، ص52.

(2) علي أحمد: اليهود في الأندلس والمغرب في العصور الوسطى، ص71.

(3) خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص 257-258.

(4) خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص 257.

(5) خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص 257-258.

(6) الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ص 465.

(7) السابق، ص 466.

(8) خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص 257.

د . أهم الكتب الطبية الأندلسية التي كان لها تأثيرها في الحضارة الأوروبية:

1. كتاب "التصريف لمن عجز عن التأليف":

للطبيب أبي القاسم خلف بن العباس الزهراوي الذي عرف عند العلماء اللاتينيين باسم أبو لكاسيس (Abulcasis)، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى عدة لغات وفي أوقات مختلفة، فترجم إلى اللغات اللاتينية والبروفانسية والعبرية، وقد قام جيرارد الكريموني بترجمة الكتاب إلى اللاتينية سنة 925هـ/ 1519م، وطبع في البندقية سنة 903هـ/ 1497م، وطبع باللاتينية الجزء الخاص بالعقاقير سنة 876هـ/ 1471م، كما طبع في ستراسبورغ سنة 938هـ/ 1532م، وفي مدينة بال سنة 950هـ/ 1541م، أما القسم الخاص بالأمراض الباطنية فقد طبع باللاتينية سنة 974هـ/ 1566م، ووجدت في مكتبة جامعة مونبليه بفرنسا نسخة من كتاب "التصريف" باللغة البروفنسية، ولأهمية كتاب "التصريف" ظل يطبع في أوروبا مدة طويلة، فطبع نصه العربي مع ترجمة لاتينية في مجلدين في أكسفورد سنة 1778م، وكان آخر طبعة له سنة 1278هـ/ 1861م[1].

2. مؤلفات الطبيب ابن و افد :

عرف أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن وافد عند علماء اللاتين باسم ابن ويفيث (Eben) وقد قام جيرارد الكريموني بترجمة كتابه "الأدوية المفردة" إلى اللاتينية، وطبع في البندقية سنة 939هـ/ 1632م، وفي ستراسبورغ سنة 938هـ/ 1531م، وترجم أيضًا إلى اللغتين العبرية والقطلونية [2] ، كما ترجم له أيضًا جيرارد الكريموني كتاب "الوساد" في الطب إلى اللغة اللاتينية بمدينة طليطلة في القرن الثاني عشر الميلادي، وترجمه إلى اللغة العبرية يهودا بن شاول في القرن الرابع عشر الميلادي [3] ، وينسب لابن وافد كتيب عن الحمامات لا يعرف عنه إلا عنوانه باللاتينية (Debalneis semo) [4].

3. كتاب الأدوية المفردة :

للطبيب الأندلسي أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني، وقد قام الطبيب الأسباني أرنولد الفيلانوفي بترجمة كتاب " إلى اللغة اللاتينية، وقام يهودا بن شاول بترجمته إلى اللغة العبرية [5] .

---

(1) محمد كامل حسين: الموجز في تاريخ الطب، ص 97؛ فرج الهوني: تاريخ الطب، ص267؛سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، مجلة العصور، مج 5، ج1، العدد 161، 1990م، ص164.

(2) سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، 166؛ الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ص 464.

(3) خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص 247؛ سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، ص166.

(4) سعد البشري: الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس، ص548.

(5) سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، ص166.

4. مؤلفات الطبيب أبي العلاء زهربن أبي مروان عبد الملك بن زهر:

قام المترجم جان دوكابو بترجمة كتابه "التذكرة" من اللغة العبرية إلى اللاتينية، ثم تُرجم عدة مرات بعد ذلك، وطبع الكتاب عدة مرات بين عامي 896هـ/ 1490م، 951هـ/1554م، وترجم أيضًا عام 1329هـ- 1330هـ/ 1911م في باريس[1] ، أما مؤلفه "رسالة في أمراض الكلى" فقد ترجم إلى اللاتينية ونشر سنة 903هـ/ 1497م [2].

5. مؤلفات الطبيب أبي مروان عبد الملك بن علاء بن أبي زهر:

عرف عند علماء اللاتين باسم "(Avenzoar)"، وتُرجم كتابه "التيسير في المداواة والتدبير" إلى اللغة اللاتينية على يد المترجم جيوفاني دي كابوا، وترجم مرة أخرى من بارفيشيوس بمساعدة يعقوب اليهودي في البندقية 679هـ/ 1280م، وطبع عدة طبعات آخرها عام 937هـ/ 1530م، ثم طبع في ليون سنة 942هـ/ 1535م، وترجم أيضًا إلى اللغة العبرية، وقد ذاع صيته في أوروبا؛ إذ ظل كتاب التدريس في جامعاتها حتى نهاية القرن السابع عشر، وأيضًا تُرجم كتاب لأبي مروان باسم "مصباح الشفاء"، وهذا الكتاب فقد أصله العربي، وقد ترجم هذا الكتاب في إيطاليا إلى اللغة العبرية على يد يعقوب بن مهير بن طيبون، إلا أن هذه الترجمة فقدت، وتُرجم هذا الكتاب إلى العبرية مرة أخرى على يد المترجم صموئيل بن سلمون بن ناثان الهامنتي [3].

6. مؤلفات الطبيب محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي :

قصة "حي بن يقظان" وهي قصة فلسفية، إلا أنها حوت آراء ومعلومات في علم التشريح، وقد ترجمت إلى اللغة العبرية على يد المترجم موسى التربوني سنة 797هـ/ 1394م، وفي سنة 1103هـ/ 1671م ظهرت طبعة تحمل النص العربي للقصة مع ترجمة لاتينية لإدوارد بوكوك الابن وترجمها إلى الهولندية عن اللاتينية إسبينوزا، وفي سنة 1085هـ/1674م ترجمت من اللغة اللاتينية إلى الإنجليزية، ثم ظهرت طبعات وترجمات متعددة في لغات أخرى [4].

7. مؤلفات الطبيب أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد :

عرف عند علماء اللاتين باسم (Averroes)، وقد لقي كتابه الكليات في الطب عناية بالغة من الأوروبيين فترجم إلى اللغتين العبرية واللاتينية عدة مرات، ويعد أول من قام بترجمة مؤلفات ابن رشد المترجم ميخائيل سكوت، وقد تُرجم كتاب "الكليات" إلى اللغة اللاتينية عام653هـ / 1255م على يد المترجم اليهودي بوناكوزا الباودي باسم

---

(1) الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ص 464.

(2) سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، ص167.

(3) خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص364. الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ص476.

(4) ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي) ت581هـ/1185م: حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، بيروت 1974م، ص35.

الجامع (Colliget)، وطبع في البندقية سنة 887هـ/ 1482م، وفي ستراسبورغ سنة 940هـ/ 1553م [1] ، وقد ترجم له أيضًا كتاب "الترياق" إلى اللغة اللاتينية وطبع في البندقية سنة 929هـ/ 1522م، وكتاب "السموم" الذي ترجم إلى اللاتينية وطبع في سنة 993هـ/ 1517م، بالإضافة إلى شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا الطبية التي ترجمت إلى اللاتينية [2].

8. مؤلفات الطبيب موسى بن ميمون :

عرف الطبيب موسى بن ميمون في الغرب الأوروبي باسم مويمونيدس (Moimonides) وترجمت له عدة مؤلفات، منها: "مقالة في تدبير الصحة" ترجمها موسى بن طيبون إلى العبرية في سنة 642هـ/ 1244م، وترجمت إلى اللاتينية في مونبيليه سنة 793هـ/ 1290م، وقد طبعت عدة مرات في مدن ليون وفلورنسا والبندقية [3] ، ومقالة في "الطبابة ضد السمائم" ترجمها إلى اللاتينية المترجم أرمان جاريوس بلازيني، ومقالة في الربو ترجمت إلى العبرية بعد وفاة ابن ميمون بثلاث سنوات، كما ترجمت بعد ذلك إلى اللاتينية، ومقالة في بيان الأعراض ترجمت إلى العبرية واللاتينية، ومقالة في شرح فصول أبقراط قام بترجمتها صموئيل بن طيبون إلى العبرية، ومقالة في "الجماع" ترجمها زراحيا كريشيان إلى العبرية، وقد ظلت كتب ابن ميمون تطبع حتى القرن السابع عشر الميلادي [4] .

الخاتمة:

وختامًا يمكن القول وبصورة إجمالية: إن الطب في الأندلس كان امتدادًا للنهضة العلمية الشاملة التي شهدها العالم الإسلامي، وظهرت بوادرها منذ القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي؛ ذلك أن صلة الأندلسيين بحواضر الشرق الإسلامي لم تنقطع أبدًا. وإذا كان الطب في الأندلس قد تأثر في بدايته بالتراث العلمي اليوناني والسرياني والهندي من خلال الترجمات التي أنجزت في بغداد غالبًا، فإنه قد استمدَّ أيضًا من الابتكارات التي طوَّرت تراث الأوائل وأخضعته لمنهج علمي جديد يقوم على الاستقراء والتجربة والملاحظة. وما لبث الأندلسيون أن انفردوا بميزات طبعت جهودهم العلمية وممارساتهم المهنية بطابع خاص دون أن تنفكّ صلاتهم العلمية بالشرق الإسلامي من الناحية الموضوعية.

---

(1) هو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة عام 520 هـ/ 1126م، يسميه الأوروبيون Averroes واشتهر باسم ابن رشد الحفيد، وهو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضٍ وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي. نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس، وبجانب براعته في مجال الطب يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام. دافع عن الفلسفة وصحح لعلماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي، فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيبًا له ثم قاضيًا في قرطبة. تولّى ابن رشد منصب القضاء في إشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة؛ إذ اتهمه علماء الأندلس والمعارضون له بالكفر والإلحاد، ثم أبعده أبو يوسف يعقوب إلى مراكش وتوفي فيها عام 595هـ /1198 م. انظر:
ابن رشد: الكليات، ص14-13؛ خوان فيرنيت: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص364-365.

(2) سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، ص170.

(3) السابق، ص170 - 171.

(4) السابق، ص170.

ويمكن أن نلخص أهم الميزات التي اختص بها الطب الأندلسي وأثره في الحضارة الأوروبية فيما يأتي:

- وسع الأندلسيون مجال البحث في مسألة الأدوية، ولا سيما النباتية منها، وقد شجعهم على ذلك تنوع طبيعة بلادهم وثراء بيئتها، واهتموا بالنبات من الناحيتين الطبية واللغوية؛ ذلك أن عددًا من العلماء الأندلسيين الذين ألفوا في الأدوية المفردة لم يكونوا أطباء أو صيادلة فقط، بل كان لهم إلمام واسع باللغة ودقائقها، وقد تجلى ذلك منذ البداية عندما أكبت طائفة منهم على سبيل المثال: ترجمة كتاب الحشائش لديسقوريدس في أيام الخليفة عبد الرحمن الناصر، ويلاحظ هذا المجهود المزدوج اللغوي والعلمي في كثير من أثر الأطباء الأندلسيين كابن جلجل وابن وافد وغيرهما في هذا الباب، وقد تُرجِم معظم هذه المؤلفات إلى اللغات الأجنبية، خاصة اللاتينية، واستفادت الحضارة الأوروبية كثيرًا في مجال الطب من تلك المؤلفات الطبية عقب ترجمتها.

- كشفت الدراسة كيف كان الأطباء اليونانيون القدامى يتناولون علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء وجعلهما وحدة واحدة، ويرجع الفضل لأبي القاسم الزهراوي في جعل علم الجراحة علمًا قائمًا بذاته يرتكز على أساس العلم بالتشريح، واعتماد الغرب الأوروبي على دراسة كتابه "التصريف" أساسًا لدراسة الجراحة الطبية، فاعتمدوا كتاب التصريف مادةً للتدريس في معاهد الطب ومدارسه في أوروبا، وقام العديد من الأطباء الأوروبيين باقتباس العديد من العمليات الجراحية التي قام بها الزهراوي، مثل: عمليات البواسير، وعمليات إعادة العمود الفقري إلى وضعه الطبيعي، وعمليات الأوعية الدموية، وعمليات الأنف والأذن والحنجرة، بالإضافة إلى اقتباس الآلة الجراحية التي قام بصنعها واختراعها، وقد أخذها عنه عدد من الأطباء الأوروبيين، كما أخذوا عنه ما يتعلق بإجراء العمليات الجراحية في النصف السفلي من جسم الإنسان.

- تعلم الأطباء الأوروبيون من ابن رشد فصل علم التشريح عن علم وظائف الأعضاء، واضعًا الأساس الأكاديمي لهذا العلم الذي استطاع عن طريق علم التشريح اكتشاف الدورة الدموية الكبرى ووصفها، فأدى ذلك إلى تبصير الأطباء الأوروبيين إلى الدورة الدموية الصغرى والكبرى ووصفها، ومن أقوال ابن رشد الطبية عن وظيفة الصمامات الكائنة في القلب والأوعية الدموية وتصحيحاته المهمة لنظرية جالينوس الذي ذكر أن الدم يتولد في الكبد، فأبطل ابن رشد ذلك، وأشار إلى أن الشرايين هي التي تغذي الجسم بالدم النقي، وبذلك يعد ابن رشد الرائد الذي مهد الطريق لاكتشاف الدورة الجهازية الكبرى. وقد قام الأطباء الأوروبيون بأخذ التشريح من الأندلسيين، وجعله علمًا له مادة دراسية تدرس في الجامعات الأوروبية، وكان الاعتماد في تدريس هذا العلم على الكتب الطبية الأندلسية.

- تميز بعض علماء الأندلس بالتأليف في الوباء وأسبابه وعدواه، مثال ذلك كتاب ابن خاتمة الأنصاري في وباء الطاعون.

كانت الأندلس الجسر الذي عبرته العلوم العربية إلى أوروبا، لا بالترجمة فحسب بل بالاحتكاك والتعايش بين المسلمين من جهة، وبين اليهود والنصارى من أهل البلاد، فيسَّر ذلك للأوروبيين سُبل الأخذ عن الأندلسيين والاستفادة من الثقافة العربية المتفاعلة مع غيرها.

أظهرت الدراسة كيف أثر الطب الأندلسي وكذلك علماؤه وأطباء الأندلس -سواء أكانوا أفرادًا مثل: أبي القاسم الزهراوي، وابن رشد، وابن خاتمة الأنصاري، وغيرهم، أم كانوا أسرًا مثل: أسرة طيبون- في الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، وذلك في العديد من أفرع الطب ومجالات كالجراحة وأمراض العيون ومشكلات الدورة الدموية في الإنسان وغيرها، بل وتأثير الطب الأندلسي فيما عرف الأوروبيون عن إنشاء البيمارستانات، والنظافة العامة، ثم تناول الحديث عن تأثير الكتب الطبية الأندلسية المترجمة في الحضارة الأوروبية من الفتح الإسلامي للمدينة، مع الإشارة إلى بداية الاهتمام بحركة ترجمة المؤلفات الطبية في بلاد الأندلس، والدور المميز الذي قامت به مدرسة طليطلة في هذا الشأن، مع الإشارة إلى أهم تلك المؤلفات التي تأثرت بها الحضارة الأوروبية، وبخاصة في مجال الطب بشكل كبير خلال العصر الوسيط، مثل: مؤلفات ابن رشد، وابن وافد، وأبي القاسم الزهراوي، وابن الطفيل، وغيرهم من علماء الطب الأندلسي، ومن ثَمَّ نستطيع من خلال ذلك في النهاية توضيح الهدف من الدراسة، والمتمثل في الكشف من خلال ما أوردته المصادر والدراسات الحديثة عن الكثير من الغموض الذي أحاط بالإنجازات الطبية لعلماء الأندلس وأثرها في الحضارة الأوروبية فيما بين القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي.

هكذا في الوقت الذي كانت أوروبا تتخبط في ظلمات الجهل، كانت الحضارة الإسلامية في أوج عظمتها تشع على الدنيا كلها بنور العلم والثقافة، وتفيض منها على كل الأرجاء، وخاصة في مجال الطب في بلاد الأندلس، فاغترفت أوروبا من هذا العلم، ونهلت من معين الطب الأندلسي بعد أن أكدت النتائج العلمية التي توصل إليها أطباء الأندلس واعترفت بفضلهم، وكان تفوق الطب الأندلسي مثار إعجاب العالم أجمع، والأوروبيين على وجه الخصوص؛ لأنهم خطوا بهذا العلم خطوات واسعة في التشخيص ووصف الدواء، والتوصل إلى معرفة أسباب كثير من الأمراض المستعصية، واستخدموا تفوقهم في علم الكيمياء لمحاولة تركيب أدوية ناجحة لتلك الأمراض، وتوجوا ذلك كله بتصنيف كثير من الكتب والمراجع الطبية في وصف الأمراض وطرق علاجها، وخصائص الأدوية وآثارها، وغدت مراجع علمية مهمة في العصور الوسطى نهل منها الغربيون وأفادوا منها كثيرًا واعترفوا بفضلها.

قائمة بأبرز علماء الطب في بلاد الأندلس في المدة من(القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي)

علماء الطب	مكان الولادة	تاريخ الوفاة	أهم مؤلفاته الطبية
سعيد بن عبد ربه	قرطبة	342هـ/953م	كتاب الدكان في الأقراباذين
عريب بن سعيد	قرطبة	370هـ/980م	خلق الجنين وتدبير الحبالى
ابن جلجل	طليطلة	بعد 377هـ/987م	طبقات الأطباء والحكماء
أبو القاسم الزهراوي	الزهراء/قرطبة	403هـ/1012م	التصريف لمن عجز عن التأليف
ابن وافد	طليطلة	467هـ/1074م	الوساد في الطب

علماء الطب	مكان الولادة	تاريخ الوفاة	أهم مؤلفاته الطبية
ابن بكلارش	سرقسطة	500هـ/1106م	المستعيني في الأدوية
أبو العلاء بن زُهر	إشبيلية	525 هـ/1131م	التذكرة والمجربات
ابن باجة	سرقسطة	529هـ/1135	اختصار الحاوي للرازي
أبو مروان بن زهر	إشبيلية	557هـ/1161م	التيسير في المداواة والتدبير القانون المقتضب
أبو جعفر الغافقي	قرطبة	560 هـ/1165م	كتاب الأدوية المفردة
أبو بكر ابن طفيل	وادي آش	581هـ/1185م	رسالة حي بن يقظان أرجوزة في الطب
ابن رشد	قرطبة	595هـ/1198م	الكليات في الطب شرح أرجوزة ابن سينا
ابن زُهر الحفيد	إشبيلية	595هـ/1199م	الترياق الخمسيني
موسى بن ميمون	قرطبة	601هـ/1204م	كتاب الفصول في الطب
ابن طُملوس	جزيرة شقر	620هـ/1223م	شرح ألفية ابن سينا في الطب
أبو العباس ابن الرومية	إشبيلية	637هـ/1239م	تفسير أسماء الأدوية المفردة
ابن البيطار	مالقة/الأندلس	646هـ/1248م	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية
الحريري الإشبيلي	جزيرة شقر	646هـ/1248م	نهاية الأفكار ونزهة الأبصار
ابن خلصون	روطة/سرقسطة	671/1272م	كتاب الأغذية وحفظ الصحة
ابن فرج القربلياني	قربليان	761هـ/1359م غرناطة	كتاب الاستقصاء والإبرام في علاجات الجراحات والأورام
ابن خاتمة الأنصاري	الميرية	770هـ/1369م	تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد
ابن غالب الشقوري	غرناطة	776هـ/1374م	تحفة المتوسل وراحة المتأمل
لسان الدين بن الخطيب	لوشة/الأندلس	776هـ/1378م غرناطة	عمل من طب لمن حب الوصول لحفظ الصحة في الفصول

فهرس المصادر والمراجع

أولًا: المصادر العربية:

1. ابن الأبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي) ت 658هـ/1260م: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، (بيروت:1995).
2. ابن الأكفاني (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري) ت749هـ/1348م: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.
3. ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس؛ أحمد بن سديد الدين القاسم) ت595هـ/1198م: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت:1998م.
4. ابن بسام (أبو الحسن علي بن الشنتريني) ت 542هـ/1147م: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، القسم الأول، المجلد الثاني، دار الثقافة، (بيروت: 1978م).
5. ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) ت578هـ /1183م: كتاب الصلة، الدار المصرية، القاهرة:1966م.
6. البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب بن عمرو) ت 487هـ/ 1094م: المسالك والممالك، تحقيق: عبد الرحمن علي الحجي، ط1، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان:1968م.
7. ابن البيطار (ضياء الدين أبو محمد بن عبد الله) ت 646هـ/1248م: تفسير كتاب دياسقوريدوس، تحقيق: إبراهيم بن مراد، بيروت 1989م.
8. ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) ت377هـ/987م: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة:2005م).
9. الحميدي (أبو عبد الرحمن بن فتوح بن عبد الله) ت488هـ: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ج5، القاهرة 1966م
10. الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم) عاش في القرن الثامن الهجري: صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: ليفي بروفنسال، د.ت.
11. ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد السليماني) ت776هـ/1378م: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله، ط1، الشركة المصرية للطباعة والنشر، (القاهرة:1974م).

- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ابن خَلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي) (ت808هـ/1406م):

12. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ابن خَلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي) (ت808هـ/1406م): مقدمة ابن خلدون، مكتبة الهلال، بيروت 1996م.

13. ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) ت 595/1198م: الكليات في الطب، تحقيق: سعيد شيبان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1989م.

15. ابن صاعد (أبو القاسم بن أحمد الأندلسي القرطبي) ت462هـ/1070م: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت:1985م.

16. ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي) ت581هـ/1185م: حي بن يقظان، تحقيق: فاروق سعد، بيروت 1974م.

17. ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) ت 257هـ/871م: فتوح مصر والمغرب، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة 1995م.

18.ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد بن عِذَارِي المَرَّاكُشِيّ) عاش أواخر القرن السابع حتى أواخر النصف الأول من القرن الثامن الهجري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 4 أجزاء، الأجزاء من 1 إلى 3 تحقيق ومراجعة: الإنجليزي جورج كولان، والفرنسي ليفي بروفنسال، الجزء 4 تحقيق ومراجعة: إحسان عباس، ط3، دار الثقافة، بيروت 1983م، القسم الموحدي، تحقيق: إبراهيم الكناني وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1404هـ/1985م.

19. ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف) ت 403 هـ: تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار ج1، القاهرة 1998م.

20. ابن الكرديوس: تاريخ الأندلس لابن الكرديوس ووصفه لابن شباط، تحقيق: أحمد مختار العبادي، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1971م.المقري: (أحمد بن محمد التلمساني) ت1104هـ/ 1633م:

21. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج 1، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968م.

22. أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا، ج1، القاهرة 1939م.

23. مؤرخ مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت 1989م.

ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

1. إبراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987م.

2. أحمد عيسى: تاريخ البيمارستانات في الإسلام ودمشق 1939م.
3. أحمد عبد الرزاق، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط1، دار الفكر العربي، (القاهرة:1991م).
4. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1940م.
5. أمريكو كاسترو: حضارة الإسلام في أسبانيا ترجمة: سليمان العطار، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1983م.
6. أمين توفيق الطيبي: الأصيل في كتاب الجراحة لأبي القاسم خلف الزهراوي، منشور في كتاب دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، ج2، تونس 1997م.
7. آمنة عودة حمزة: الصيادلة والعشابون في الأندلس، رسالة ماجستير تقدمت بها إلى مجلس كلية الآداب، بغداد:2007م.
8. الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة 1962م.
9. بالنثيا جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955م.
10. بول غليونجي: موسوعة العلوم الإسلامية، ج1، القاهرة، د. ت.
11. تشارلز بيرنيت: حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في أسبانيا، مقال نشر ضمن موسوعة العلوم الإسلامية في الأندلس، ترجمة: سلمى الجيوشي، ج2، بيروت، د.ت،
12. جان شارل: تاريخ الطب من فن المداواة إلى علم التشخيص، ترجمة: إبراهيم البجلاتي، الكويت 2002م.
13. جلال مظهر: حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، القاهرة 1974م.
14. جوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2000م.
15. حسان حلاق: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، بيروت 1989م.
16. حسين مؤنس: أسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1957م.
17. خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس، ترجمة: الطاهر أحمد المكي، دار المعارف، القاهرة 1994م.
18. خليل السامرائي: علاقات المرابطين بالممالك الأسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق 1985م.
19. خوان فيرنيت: فضل ثقافة العرب على الأندلس، ترجمة: نهاد رضا، دمشق 1997م.
20. خير الدين الزركلي: الأعلام، ط5، مطبعة دار العلم للملايين، بيروت: 1980م.

21. دانيال جاكار: تأثير الطب العربي في الغرب الأوروبي خلال القرون الوسطى، مقال منشور ضمن موسوعة العلوم الإسلامية في الأندلس، ترجمة سلمى الجيوشي، ج2، بيروت، د.ت.

22. دوزي رينهارت: المسلمون في الأندلس، ج1، أسبانيا الإسلامية، ترجمة:حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1994م.

23. زهير حمدان: أعلام الحضارة العربية والإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية في الأندلس والمغرب، مج5، دمشق 1996م.

24. زيغرد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، بيروت 2000م.

25. رجب عبد الحليم: العلاقات بين الأندلس وأسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتاب المصري اللبناني د.ت.

26. سعد المشري: الحياة العلمية في عصر ملوك الأندلس، ط1، بيروت 1993م.

27. سعد البشري: النظافة وسلامة البيئة في الأندلس، مجلة المؤرخ العربي، العدد 4، مج1، 1996م.

28. سعد البشري: أثر الدراسات الطبية في الأندلس على أوروبا، مجلة العصور، مج 5، ج1، العدد161، 1990م.

29. سعيد الديوهجي: الموجز في الطب الإسلامي مؤسسة الكويت، الكويت 1989م.

30. السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس "من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة"، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 2002م.

31. شكيب أرسلان: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، الجزء 2، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1936م.

32. عبد الرحمن الحجي: العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال الدولة الأموية 366-138 هـ: دراسة تاريخية، المجمع الثقافي، الإمارات 2004م.

33. عبد الله أنيس الطباع: القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي، بيروت 1986م.

34. عادل سعيد بشتاوي: الأندلسيون المواركة، القاهرة 1983م.

35. علي حسن الخربوطلي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، حولية كلية البنات، عين شمس، العدد 6، 1970م.

36. علي أحمد: اليهود في الأندلس والمغرب في العصور الوسطى، مقالة بمجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، العدد17، 1997م.

37. فرج الهوني: تاريخ الطب في الحضارة العربية الإسلامية، دار الجماهيرية للنشر، ليبيا 1986م.

38. مايرز يوجين: الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة: كاظم سعد الدين، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام العراقية بغداد 1986م.

39. مارغريتا لوبيز: المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، ترجمة: أكرم ذا النون، مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج1، بيروت 1988م.

40. محمد أحمد أبو الفضل: أضواء على النشاط العلمي في الأندلس، منشور في "دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1996م.

41. محمد العربي الخطابي بعنوان: الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية، الجزء 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998م.

42. محمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ تأسيسها حتى الفتح المرابطي، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، (القاهرة:1991م).

43. محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج2، القاهرة 2008م.

44. محمد بشير حسن راضي العامري: فصول في إبداعات الطب والصيدلة في الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت2014م.

45. محمد السيد الجلينيد: الاستشراق والتبشير، القاهرة 1999م.

46. محمد السيد: تاريخ العرب في بلاد الأندلس، الإسكندرية 1999م.

47. محمد فارس:موسوعة علماء العرب والمسلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان1993م.

48. محمد محمد مرسي الشيخ: دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين في الأندلس من أواخر القرن العاشر الميلادي (755-976م/138-366هـ)، ط2، الإسكندرية 1990م.

49. محمد محمد مرسي الشيخ: النظم والحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، الإسكندرية 1997م.

50. محمد كامل حسين: الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم، ليبيا 1977م.

51. محمد القاضي: طليطلة مدرسة المترجمين "المدرسة الأولى للاستعراب الأسباني"، التاريخ العربي، العدد 15، 1421هـ.

52. محمود فهمي حجازي: من الاقتباس إلى ترجمة التراث الطبي العربي في أوروبا، مجلة العربي، الكويت، العدد522، 2002م.

53. مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار صادر، بيروت 1987م.

54. هيكل نعمة الله & إلياس مليحة: موسوعة علماء الطب حياتهم وآثارهم، دار الكتب العلمية، بيروت1991م.

55. نجيب العقيقي: المستشرقون، ج1، دار المعارف، القاهرة 1980م.

56. نور الدين زرهوني: الطب والخدمات الطبية في الأندلس خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 2006م.

ثالثًا: المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Claudio Sanchez،La Espana Musmana Los Segon autares ،TomeI،Madrid،1974

2- George Ostrogorsky، History of the byzantine state،translated by،Joan Hussey، Basil Blackwell ،Oxford1968.

3- Scott،History of Morish Impire in Euroupe،London،1904.

4- Thietmar of Merseburg، Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg، trans. David Warner، (Manchester & New York 2001).

تقدير النمو السكاني والتوسع العمراني في مدينة أبها باستخدام نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد

إعداد

د. حسن عبدالله مرعي العمري

أستاذ مساعد

جامعة الملك خالد – كلية العلوم الإنسانية – قسم الجغرافيا

المستخلص:

شهدت مدينة أبها خلال المدة الماضية نهضة تنموية ترتب عليها جذب السكان عن طريق الهجرة للعمل والسكن فضلًا عن ارتفاع معدل نمو السكان الطبيعي، الامر الذي رافقه توسع عمراني للمدينة بمختلف الاتجاهات، وبذلك يهدف البحث إلى كشف معدلات نمو السكان وتوسعات العمران في المدينة ومختلف أحيائها، وتتبع تغيراتهما بين عامي (2004 - 2021).

وبذلك تدرجت منهجية البحث باستخدام نظم المعلومات الجغرافية في تحليل تباين توزيع وتغير نمو السكان على بيانات تعدادي (2004 - 2010)، وبموجبهما تم تقدير نمو السكان عامي (2016 - 2021)، وتلى ذلك استخدام الاستشعار عن بعد لرصد تغير التوسع العمراني، وتحديد اهم اتجاهاته على حساب أغطية الارض الطبيعية الاخرى كمجاري الاودية والتربة والغطاء النباتي وغيرها باستخدام مرئيات القمر الصناعي لاندسات، وأعقبهما كشف العلاقات المكانية بين متغيري النمو السكاني والتوسعات العمرانية ضمن كل مدة (2004، 2010، 2016، 2021)، وأخيرًا قام الباحث بالتنبؤ بنمو السكان والعمران في مدينة ابها حتى عام 2030.

وتوصلت نتائج الدراسة إلى تباين وتغير معدل النمو السكاني في مدينة ابها من 2.47% سنويًا عام 2010، الى 3.51 سنويًا عام 2016، الى 5.72 سنويًا عام 2021، فضلا عن تباين وتغير كثافة السكان من 684.43 نسمة/كم2 عام 2004، الى 793.57 نسمة/كم2 عام 2010، الى 979.6 نسمة/كم2 عام 2016، الى 1303.8 نسمة/كم2 عام 2021. كما شهد التوسع العمراني تباين وتغير معدل النمو العمراني من 11.99% سنويًا عام 2010، الى 7.86 سنويًا عام 2016، الى 6.99 سنويًا عام 2021، فضلا عن تباين وتغير الكثافة العمرانية للسكان من 15652.59 نسمة/كم2 من المساحة المبنية عام 2004، الى 8843.069 نسمة/كم2 من المساحة المبنية عام 2010، الى 6813.5 نسمة/كم2 من المساحة المبنية عام 2016، الى 6395.4 نسمة/كم2 من المساحة المبنية عام 2021.

الكلمات المفتاحية: النمو السكاني، التوسع العمراني، مدينة أبها، نظم المعلومات الجغرافية، الاستشعار عن بعد.

Abstract:

Abha City has recently witnessed urban development that has attracted more migrant population for work and living، together with normal population growth. This coupled with inclusive urban expansion at different levels across the City. this paper aims at revealing the population growth rates in Abha metropolitan area، tracking changes that have taken place during (2004-2021).

The methodology of this paper depends on GIS in analysing in analysing distribution variation and change in population growth patterns as well as census data (2004-2010). Whereby the population growth between 2016 and 2021 has been estimated. Remote sensing was used to track and identify urbanization directions at the expense of natural land coverings such as valleys، soil، vegetation، etc relying on landsat images. Then spatial correlations between the variables of population growth and urbanization have been revealed in each period (2004، 2010، 2016 and 2021). Finally، the researcher predicts the population and urbanization growth in Abha city up to 2030.

The study found an annual variation and change in population growth rate in Abha city from 2.47 % in (2010) to 3.51 in (2016) to 5.72 in (2021). It also found variation and change in population density from 684.43 people / km 2 in (2004)، to 793.57 people / km 2 in (2010)، to 979.6 people / km 2 in (2016)، to 1303.8 people / km 2 in (2021). Urbanization has also witnessed a variation and change in urban growth rate from 11.99% in (2010) to 7.86 in (2016) to 6.99 in (2021). Adding to that، urban density has seen variation and change from 15652.59 people / km2 of the built -up area in (2004) to 8843.069 people /km2 in (2010) to 6813.5 people /km2 in (2016) to 6395.4 people/km2 in (2021).

Keywords: Population Growth، Urbanization، Abha City، GIS، Remote Sensing.

المقدمة:

يعتبر نمو السكان من المسائل التي تحظى باهتمام الدول المتقدمة والنامية والفقيرة على حد سواء، فهناك من يسعى لكبح النمو السكاني المرتفع، بسبب تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عنه، حيث اصبحت هذه المشكلات تؤرق العديد من الدول النامية، لما لها من تبعات تؤثر على مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والخدمية التي تقدمها الدولة لسكانها، وبالتالي تحاول هذه الدول ضبط نمو السكان بما يتناسب مع امكانياتها الاقتصادية، في المقابل هناك دول أخرى متقدمة تحاول رفع نمو السكان لزيادة عدد سكانها، وإحداث تغير في التركيب العمري.

والنمو السكاني هو التغير في عدد السكان بمرور الوقت اما بالزيادة او النقص، ويمكن قياسه بتغير عدد السكان في كل مدة زمنية. ويكون نمو السكان ايجابي عند الزيادة في عدد السكان، بسبب انخفاض

معدل الوفيات وارتفاع معدل المواليد والهجرة الوافدة، وقد يكون نمو السكان بالسالب عندما يقل عدد السكان بسبب ارتفاع معدل الوفيات الناتجة عن الحروب والكوارث الطبيعية والأوبئة وانخفاض معدل المواليد والهجرة المغادرة.

ويشير مفهوم التوسع الحضري إلى تغير أغطية الأرض الطبيعية وتحولها إلى استعمال عمراني بسبب زيادة السكان واحتياجاتهم المتواصلة للسكن، وبالتالي فإن فهم النمط المكاني للنمو السكاني وتغير استخدام الأراضي له أهمية كبيرة في مجالي التخطيط والتنمية المستدامة.

ويعد النمو السكاني أحد أهم العوامل التي تساهم في تغيير أنظمة المدن، ويتطلب توسع المدينة خارج محيطها نموًا سكانيًا موزعًا مكانيًا على وحداتها، ويساهم النمو السكاني في التغيير الحضري من خلال النمو المطلق، مما يزيد من المناطق الحضرية، ويغير من ديناميات التخطيط الحضري. ويتضخم عدد سكان المدن بشكل عام بمعدلات كبيرة، ويتوازى مع ذلك انخفاض عدد المساكن، وزيادة في عدد الوحدات السكنية. (Qiu، et al.، 2003).

وتعد معرفة تباين نمو السكان أمرًا أساسيًا في دعم عمليات التخطيط، بما في ذلك تصميم المرافق العامة كالحدائق، ومحطات معالجة مياه الصرف الصحي، والمكتبات، والمدارس، والمستشفيات، والبنى التحتية للنقل، والمرافق الخاصة، وموقع متاجر البيع بالتجزئة وتحديد مناطق التسوق. (Martin and Wil-liams 1992; Plane and Rogerson 1994).

وبذلك طورت عدة مناهج لنمذجة ومحاكاة أنماط النمو السكاني وتغير استخدام الأرض، منها نماذج المحاكاة القائمة على الأوتوماتا الخلوية (Clarke et al، 1997 ; Batty et al، 1999). والنماذج الإحصائية القائمة على التحليل متعدد المتغيرات. (Wu and Yeh، 1997; Hu and Lo، 2007).

ومع تطور نظم المعلومات الجغرافية وتقنيات التحليل المكاني وتوافر بيانات الاستشعار عن بعد خلال العقود الأخيرة، وفرت هذه النماذج رؤى تحليلية ونظرية مثمرة للغاية لتنمية المدن، وتنتج مثل هذه النماذج معرفة جيدة لفهم اتجاهات وأنماط وآليات التنمية الحضرية. (Yu، et al، 2007).

وتتصف بيئة المدن ومنها مدينة أبها بديناميكيات معقدة، حيث اكدت نتائج التحليل الإحصائي لعلاقة نمو السكان بالتوسع العمراني التغير وعدم الثبات بين مدة وأخرى، وبذلك سيحاول البحث الكشف عن التباين المكاني للنمو السكاني وتغيراته في الأحياء السكنية في مدينة أبها في الماضي والحاضر والمستقبل، وتأثير ذلك على التوسعات العمرانية واتجاهاتها، وكشف العلاقات المكانية المتغيرة مكانيًا وزمانيًا بين متغيري (النمو السكاني، والتوسع العمراني) على مستوى الأحياء السكنية.

مشكلة البحث:

يعد النمو السكاني في مدينة أبها من المعدلات العالية على مستوى مدن المملكة، حيث بلغ المعدل 5.7 سنويًا عام 2021، ويعد نمو السكان من اهم المشكلات التي تواجه المدن الكبيرة، حيث يرافق النمو السريع للسكان زيادة الطلب على الخدمات والمشاريع التنموية والازدحام المروري وتراجع مستوى كفاءة وكفاية الخدمات المتوفرة وتفاقم مشكلات التلوث والتدهور البيئي مما قد يؤثر على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والبيئي للسكان.

ويعد النمو السكاني من اهم عوامل تغير النظام الحضري لاسيما التوسع العمراني على مختلف الجوانب في مدينة أبها، فالتوسع العمراني يعد من أكثر التغيرات العالمية التي يسببها نمو السكان، كما يشكل معدل النمو السكاني في مدينة أبها مصدر قلق لما له من تأثير كبير على البيئة المحيطة، ويتطلب معالجة للتحديات المختلفة التي تنجم عن هذا النمو في المدينة.

أهداف البحث:

1. تحليل نمط توزيع نمو وكثافة السكان وتغيراتهما بين فترة وأخرى في الأحياء السكنية لمدينة أبها باستخدام نظم المعلومات الجغرافية.
2. رصد تغير الغطاء العمراني والتوسعات العمرانية لمدينة أبها في مختلف الاتجاهات باستخدام تقنية الاستشعار عن بعد.
3. كشف العلاقات المكانية بين الخصائص السكانية (نمو وكثافة السكان) والتوسعات العمرانية في أحياء مدينة أبها وتغيراتها بين فترة وأخرى.

تساؤلات البحث:

1. ما مدى التباين والتغير المكاني في الخصائص السكانية (نمو وكثافة السكان) في الأحياء السكنية لمدينة أبها بين فترة وأخرى.
2. ما مدى التباين والتغير المكاني في مساحة الغطاء العمراني في الأحياء السكنية بمدينة أبها بين فترة وأخرى.
3. ما شكل وقوة العلاقات المكانية وتغيراتها بين (نمو وعدد السكان) والتوسعات العمرانية في الأحياء السكنية بمدينة أبها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في كشف حجم الزيادة السكانية في كل حي من أحياء مدينة أبها، لما لذلك من أهمية في وضع الخطط الإنمائية والخدمية التي تواكب هذه الزيادة مستقبلًا ، وبما يضمن استدامة تنمية المشاريع الإنمائية والخدمية الحالية، ورفع كفاءتها وكفايتها في تغطية احتياجات السكان الحالية والمستقبلية في مختلف الأحياء السكنية.

الدراسات السابقة:

نمذج (Qiu، et al، 2003) النمو السكاني الحضري شمال دالاس-فورت بين عامي 1990 -2000 م باستخدام طريقتين الاولى تعتمد على الاستشعار عن بعد لاكتشاف تغير استخدام الأراضي، والثانية قائمة على استخدام قياسات من نظم المعلومات الجغرافية، وتم تطبيق هذه الأساليب على كل من المدينة، وتم تقييمها مقابل النمو السكاني الفعلي، ووجد أن تقديرات نمو السكان كانت دقيقة بالطريقتين.

واستخدم (Li، et al، 2005) مرئيات القمر الصناعي لاندسات الى جانب بيانات التعداد لتقدير الكثافة السكانية في مدينة إنديانا بوليس، إنديانا الولايات المتحدة، وتم استخدام التواقيع الطيفية والمكونات الرئيسية ومؤشرات الغطاء النباتي والقوام ودرجة الحرارة كمؤشرات تنبؤية.

واستعرض (Wu، et al، 2005) طرق تقدير السكان في نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد، وطرق تقدير السكان الحالية التي تنقسم الى أساليب الاستيفاء المساحي وقسمت إلى فئتين اعتمادًا على المعلومات، وطرق النمذجة الإحصائية وجمعت في خمس فئات بناءً على العلاقة بين السكان والمناطق الحضرية، واستخدامات الأراضي، والوحدات السكنية، وخصائص بكسل المرئيات.

وقدر (Wu، et al، 2007) سكان الحضر في جزء من كولومبوس، اوهايو واعتمد على عدد من المؤشرات المكانية كاستخدام الأرض والغطاء الأرضي لاشتقاق تقدير السكان، وتم تطبيق هذه النماذج في دايتون أوهايو، وتشير نتائج المقارنة مع بيانات التعداد إلى أن النماذج أعطت نتائج واعدة في تقدير تعداد السكان الإقليمي.

ونمذج (Luo، et al، 2008) النمو الحضري باستخدام نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد في سبرينغفيلد بولاية ميسوري الولايات المتحدة، واستخدم تقنية الانحدار الجغرافي الموزون لنمذجة احتمالية توسع الأراضي الحضرية في مواجهة المتغيرات المكانية والاجتماعية والاقتصادية، وتوصل البحث الى اتجاه العمران نحو الزيادة بين عامي 1992 - 2005، ويرجع اختلاف التوسعات الحضرية إلى البنية التحتية.

وقدر (Dong، et al، 2010) عدد السكان باستخدام مرئيات LiDAR و Landsat TM لمنطقة دنتون، تكساس بالولايات المتحدة الأمريكية، وتم إنشاء نموذج سطح رقمي طبيعي (DSM) من نموذج سطح رقمي

(DSM) ونموذج ارتفاع رقمي (DEM) مبني من بيانات نقطة LiDAR، واستخدام نتائج تصنيف المناطق السكنية من مرئيات Landsat TM التي تم الحصول عليها في تاريخين. واستخدم (Wang، and Wu، 2010) تقنيتي الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية في تقدير عدد سكان.

وكشف (Belal and Moghanm، 2011) النمو الحضري باستخدام تقنيات الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية في محافظة الغربية (مصر)، وكان هدف الدراسة إنتاج خريطة اغطية واستخدامات الأرض للمنطقة على فترات مختلفة لرصد التغييرات المحتملة التي حدثت لاسيما في المناطق الحضرية وتم استخدام مرئيات القمر الصناعي لاندسات، وأظهرت نتائج البحث انخفاض مساحة المناطق الزراعية في طنطا بنسبة ٪7.17، وفي قطور بنسبة ٪5.84 بين عامي 1972-2005، وزادت المناطق الحضرية بنسبة -7.17 ٪5.84 لكل منها على التوالي خلال المدة نفسها.

ونمذج (Ngie، et al، 2013) التغير الحضري باستخدام الاستشعار عن بعد، وساهمت هذه الورقة العلمية في مراجعة الدراسات المنشورة التي استخدمت بيانات الاقمار الصناعية RS وGIS في فهم ديناميكية المناطق الحضرية من خلال اكتشاف التغيير والنمذجة الحضرية.

وتناول (Shafri، et al، 2014) النمو الحضري باستخدام الاستشعار عن بعد ونظام المعلومات الجغرافية في مدينة بندر عباس الإيرانية، ولفهم ديناميكية نمو المدينة خلال العقود الستة الماضية تم استخدام الصور الجوية والاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية للتحقق في توسعها على مدى ستة عقود، وأظهرت نتائج البحث زيادة المساحة العمرانية من 403.77 هكتار إلى 4959.59 هكتار بين عامي 1956 إلى 2012م، بما يقارب خمسة أضعاف نمو السكاني.

ودرس (فضة وآخرون، 2016) التحليل المكاني لنمو السكان والتوسع العمراني في محافظة مسقط بسلطنة عمان باستخدام تقنيات الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية وتناول البحث أثر تراجع معدلات النمو الطبيعي للسكان الناتج عن تراجع معدل الوفيات وارتفاع معدل المواليد في التوسعات العمرانية التي شهدتها مدينة مسقط خلال العقدين الماضيين.

واعتمد (Tomás، et al، 2016) في تقدير سكان الحضر على حجم المباني السكنية المشتقة من مرئيات IKONOS-2 وبيانات الليدار، ومر البحث بمراحل بناء نموذج مدينة ثلاثي الأبعاد، وتقييم دقة المرئيات ونماذج الأسطح الرقمية، والتقدير الكمي لسكان المدينة، وتم التحقق من الصحة عن طريق الانحدار الخطي واختبارات الفرضيات المصاحبة.

وحلل (El Garouani، et al، 2017) النمو الحضري والامتداد من بيانات الاستشعار عن بعد حالة فاس (المغرب) وتم تحليل العلاقة بين التحضر واستخدام الأراضي والتغييرات وتأثيرها على منظر المدينة بواسطة

الأقمار الصناعية وبيانات التعداد، وتم استخدام البيانات لتحديد الأنماط المختلفة لتغير استخدام الأراضي ونمو المدينة للفترة 2013-1984، وأظهرت نتائج البحث زيادة مساحة الأراضي الحضرية بنحو ٪121 ، بينما انخفض الغطاء الزراعي والغابي بنسبة ٪11 و ٪3 لكل منهما على التوالي بين عامي 1984 و 2013.

ونمذج (Lal، et al، 2017) أنماط النمو الحضري في تكتل دانباد الحضري في الهند باستخدام تقنيات نظم المعلومات الجغرافية، وتناولت الدراسة القياس الكمي للزحف العمراني وتحويل الأراضي ونمذجة التدرج خلال العقود الأربعة الماضية (2011-1972) باستخدام مرئيات لاندسات ونموذج ارتفاع رقمي لتحليل التوسع الحضري وتحويل الأراضي واتجاهات النمو والفصل المكاني داخل المناطق الحضرية، وأظهرت نتائج البحث زيادة النمو الحضري السنوي من 0.4 كم2/سنة إلى 1.51 كم2/سنة خلال الفترتين 1972-1999 و1999 - 2011م مع نمو إجمالي ٪332.73.

وتطرق (الطيب، عبد المجيد، 2018) لانعكاسات النمو الحضري على تنظيم المجال الحضري ودوره في تحقيق الاستدامة بمدينة تبسة بالجزائر، حيث قام البحث بتحليل اسباب النمو الحضري وتوجهاته بما يتناسب مع فرص المدينة وإمكانياتها المجالية والبشرية، وتطبيق تقنية نظم المعلومات الجغرافية في التنبؤ باحتمالات تطور المدينة في المستقبل، وبما يسهم في إيجاد الحلول المناسبة لتحقيق استدامة تخطيطية حضرية.

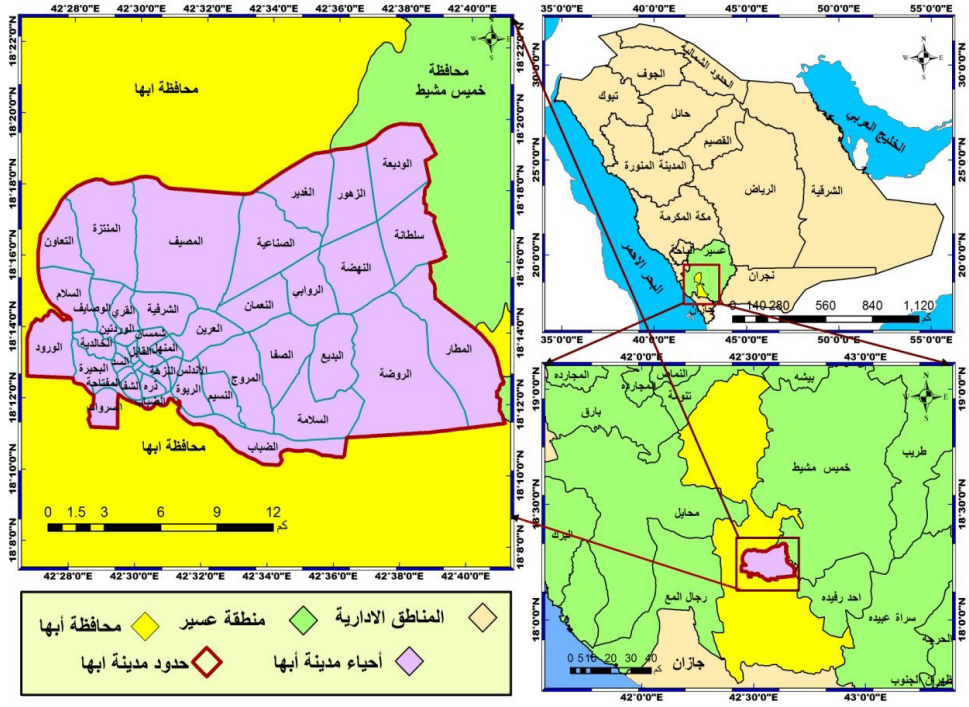
وقدر (Campos، et al، 2020) سكان كونتاجيم ميناس جيرايس في بلدية برازيلية باستخدام الاستشعار عن بعد، وكان هدف الدراسة تقييم قدرة ومساهمة مرئيات لاندسات لتقدير السكان بعد التعداد، وبناء نماذج باستخدام متوسط انعكاس النطاقات الطيفية لمرئيات لاندسات (7) لكل وحدة خاصة داخل البلدية تسمى قطاع التعداد، باعتبارها متغيرات توضيحية للكثافة السكانية، وتوصلت الدراسة إلى أن الطريقة على مستوى البكسل كانت متسقة بنسبة خطأ أقل من ٪1.

بيانات ومنهجية البحث:

لتحقيق الأهداف السابقة تدرجت منهجية البحث كما يأتي:

أ. تحديد منطقة البحث:

لتقع مدينة أبها جغرافيًا كما يوضح شكل رقم (1) في اطار محافظة أبها ضمن منطقة عسير جنوب غرب المملكة العربية السعودية، وتقع المدينة فلكيًا بين دائرتي عرض 18، °20 ،18 -°10 شمالًا ، وخطي طول 42، °40 ،42-° 26 شرقًا ، وتبلغ مساحة المدينة 297.59 كم2، ويبلغ عدد سكانها حسب تقديرات عام 2021 نحو 387989 نسمة، بعد أن كان العدد 203678 نسمة تعداد عام 2004، ومن المتوقع أن يبلغ عدد سكان مدينة أبها نحو 951331 نسمة عام 2030، ويبلغ عدد الأحياء السكنية فيها 44 حيًا سكنيًا أكبرها حي الروضة بمساحة بلغت 30.99 كم^2، وأصغرها حي بمساحة بلغت العزيزية 0.16 كم^2.



شكل (1) موقع منطقة الدراسة

المصدر: الباحث بالاعتماد على طبقة رقمية بصيغة (Shapfile Polygon)، امانة منطقة عسير.

ب. جمع البيانات:

وتتمثل أهم البيانات التي قام الباحث بجمعها ومن ثم معالجتها وتحليلها لتحقيق الأهداف السابقة للبحث فيما يأتي:

1) بيانات سكانية: بيانات تتعلق بعدد السكان والإحصاءات الحيوية كالمواليد والوفيات والهجرة في كل تعداد من التعدادات السكانية وتم الحصول على بيانات السكان لتعدادي 1425 و 1431 تم الحصول عليها في ملفات (Excel) من الهيئة العامة للإحصاء، ومن ثم تم ادخال بيانات عدد السكان في التعدادين على مستوى الأحياء السكنية بواسطة برنامج (Arc Map 10.5) الى قاعدة البيانات الوصفية لطبقة (Shapfile Polygon) الخاصة بالأحياء السكنية في المدينة تمهيدا لإجراء العمليات الحسابية الخاصة بحساب معدل النمو السكاني في الاعوام 2016 و 2021م.

جدول رقم (1) مساحة وعدد السكان في الأحياء السكنية بمدينة ابها حسب تعدادي 2004، 2010 م

الحي	المساحة كم^2	عدد السكان 2004	عدد السكان 2010
وسط المدينة	0.188196	145	2293
النصب	0.85414	8310	8045
الخشع	0.372269	5163	5920
العزيزية	0.155228	2600	3160
الشفا	1.151068	8017	7643
المفتاحة	0.424508	917	924
السد	0.646755	5194	4903
الفيصلية	0.449682	5669	5438
القابل	0.47249	5623	5157
الوردتين	0.75256	6593	6782
شمسان	1.345429	9607	11540
المنهل	1.296053	5008	5136
الاندلس	0.777751	3907	4714
النزهه	0.904166	7906	8138
ذره	1.183568	12802	13080
الضباب	10.033264	5708	5143
السروات	2.715484	201	182
البحيرة	3.762564	2026	2140
الورود	7.431285	694	518
الخالدية	2.218557	5817	6135

الحي	المساحة كم^2	عدد السكان 2004	عدد السكان 2010
السلام	6.829831	1365	2196
الوصايف	3.493416	1742	3102
التعاون	6.484297	977	632
المنتزة	15.663232	653	1014
القرى	2.574631	7862	9078
الشرقية	5.822115	3475	4093
المصيف	30.565994	548	878
العرين	5.412753	6830	8051
النسيم	3.585956	13274	13395
الربوة	4.048574	12284	13473
المروج	10.486761	15950	23999
النعمان	6.739462	2039	3698
الصناعية	14.92137	736	433
الغدير	10.29607	1494	1556
الروابي	7.431057	2097	1909
الصفا	9.857365	1274	2757
السلامة	11.275961	1708	2794
البديع	9.11229	14464	18494
النهضة	12.301271	1749	5540
الزهور	10.064977	552	377

الحي	المساحة كم2	عدد السكان 2004	عدد السكان 2010
الوديعة	11.891042	12	108
سلطان	10.44998	4179	3756
الروضة	30.989209	3573	4060
المطار	20.157077	2934	3773
الاجمالي	297.589	203678	236157

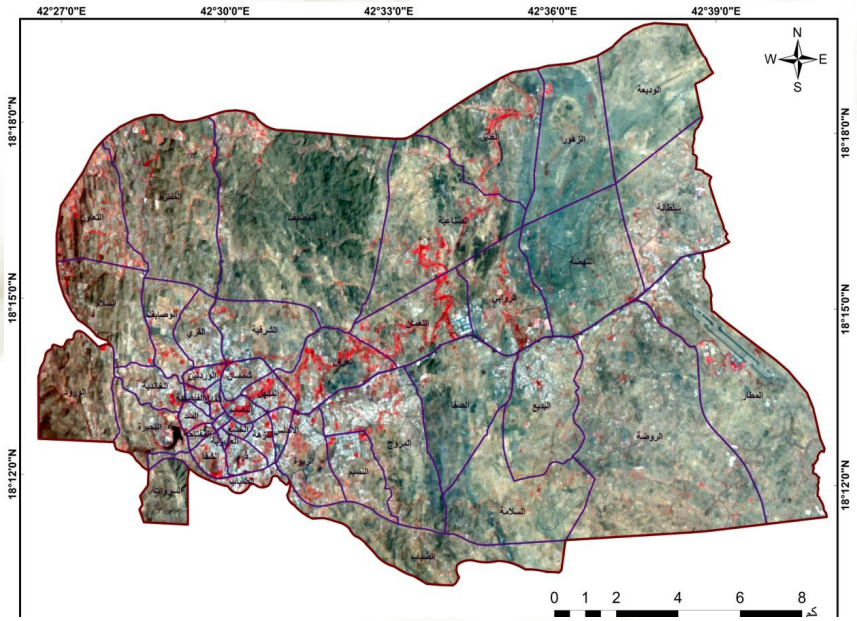
المصدر: وزارة الاقتصاد والتخطيط، مصلحة الاحصاءات العامة والمعلومات السكانية والحيوية.

1) بيانات الاستشعار عن بعد: تعد بيانات وتقنيات الاستشعار عن بعد (RS) ونظم المعلومات الجغرافية (GIS) أدوات جغرافية مكانية تستخدم على نطاق واسع في رصد التغيرات المكانية لأي منطقة منها التوسعات العمرانية، وتتمثل اهم بيانات الاستشعار عن بعد التي استخدمها البحث في تحقيق اهدافه بمرئيات القمر الصناعي لاندسات للمستشعرات (ETM، OLI) للفترات التي أجريت فيها التعدادات السكانية عامي (2004 و 2010) في مدينة أبها، والفترات التي تم التنبؤ فيها بعدد السكان ونموهم على مستوى الأحياء السكنية في المدينة عامي (2016 و 2021)، وعليه تتمثل مرئيات القمر الصناعي لاندسات التي تم الحصول عليها من موقع المساحة الجيولوجية الامريكية، واستخدمت في الكشف عن التوسعات العمرانية في مدينة أبها جدول رقم (2).

جدول رقم (2) بيانات مرئيات القمر الصناعي لاندسات (7، 8)

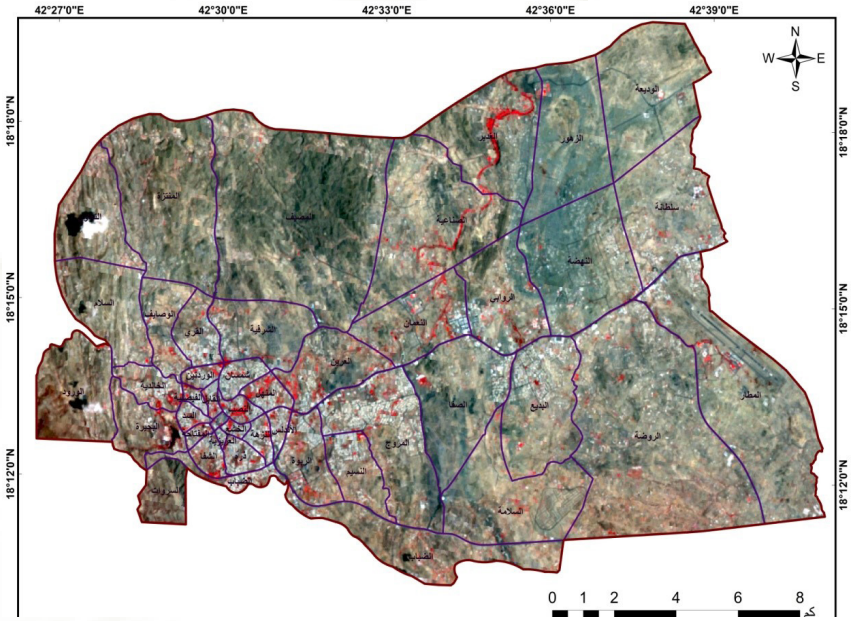
العدد	المرئية	المستشعر	ID	path	Row
1	لاندسات 7 بتاريخ 20-9-2004	ETM	ID: LE07_L1TP_167047_20040920_20170119_01_T1	167	47
2	لاندسات7 بتاريخ 30-4-2010	ETM	ID: LE07_L1TP_167047_20100430_20161214_01_T1	167	47
3	لاندسات 8 بتاريخ 26-5-2016	ETM	ID: LE07_L1TP_167047_20160516_20161011_01_T1	167	47
4	لاندسات 8 بتاريخ 15-2-2021	OLI	ID: LC08_L1TP_167047_20210215_20210215_01_RT	167	47

المصدر: موقع المساحة الجيولوجية الامريكية (https://earthexplorer.usgs.gov/).



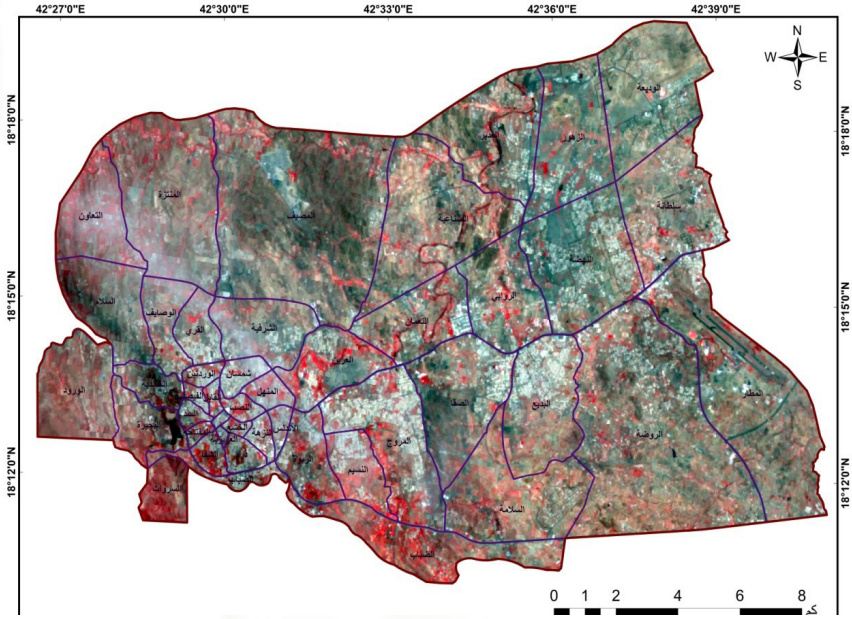
شكل رقم (2) مرئية مركبة زائفة بتركيب 4:3:2 بتاريخ (20/ 9/ 2004)

المصدر: الباحث بالاعتماد على موقع المساحة الجيولوجية الأمريكية.



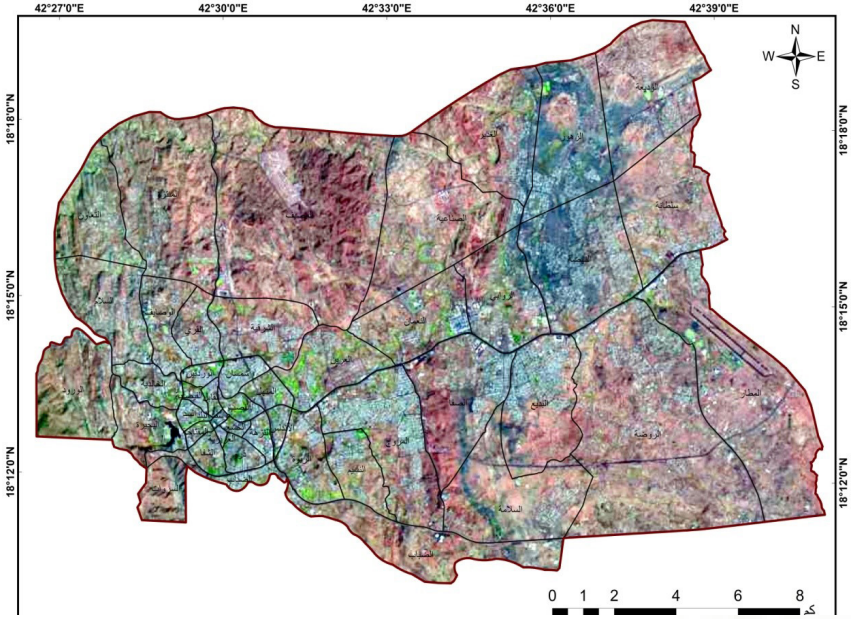
شكل رقم (3) مرئية مركبة زائفة بتركيب 4:3:2 بتاريخ (30/ 4/ 2010)

المصدر: الباحث بالاعتماد على موقع المساحة الجيولوجية الأمريكية.



شكل رقم (4) مرئية مركبة زائفة بتركيب 4:3:2 بتاريخ (26/ 5/ 2016)

المصدر: الباحث بالاعتماد على موقع المساحة الجيولوجية الأمريكية.



شكل رقم (5) مرئية مركبة زائفة تركيب لوني 6:5:4 بتاريخ (15/ 2/ 2021)

المصدر: الباحث بالاعتماد على موقع المساحة الجيولوجية الأمريكية.

ج. معالجة وتحليل البيانات واشتقاق الطبقات المعلوماتية:

اعتمد البحث على المنهج الكمي ومنهج التحليل المكاني القائم على تقنيتي نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد في معالجة وتحليل البيانات السكانية والعمرانية، وبما ان مرئيات الاقمار الصناعية اثناء التقاطها بمؤثرات عدة اهمها ما يرتبط بالمستشعر كما هو الحال مع مرئيات لاندسات (7) او بالظروف الجوية التي يترتب عليها حدوث بعض التشوهات، لذلك دائمًا قبل اشتقاق الطبقات المعلوماتية ومنها الغطاء العمراني لمدينة أبها تم تحسين هذه التشوهات للحصول على افضل النتائج، وهناك عدة طرق تستخدم في التغلب على هذه الاشكالية، وعليه بعد الحصول على مرئيات لاندسات للأعوام 2004، 2010، 2016، 2021 من موقع المساحة الجيولوجية الامريكية تم فك الضغط على الملفات للحصول على ثمانية نطاقات لمرئيتي لاندسات للمستشعر (ETM) للأعوام 2005، 2010، 2016، واحدى عشرة نطاق من مرئية لاندسات للمستشعر (OLI) أعوام 2021، وتلى ذلك معالجة الخطوط في نطاقات مرئيات لاندسات (ETM) وتم ذلك باستخدام اضافة (Landsat Toolbox) اداة (Fix Landsat Scanline Errors) ضمن برنامج (Arc Map 10.5)، وأعقب ذلك دمج نطاقات كل المرئية بواسطة اداة (Composite Bands) بالبرنامج نفسه، وبدمج نطاقات كل مرئية مع النطاق البنكروماتي تم تحسين الدقة المكانية لكل منها الى 15 م، وبالتالي تم استخدام اداة (Subset) ببرنامج (Erdas imaging 2014) للاقتطاع على حدود المدينة، وتم تصحيح الراديومتري لنطاقات المرئيات باستخدام اداة (Haze Reduction)، ومن ثم تم اخضاع المرئيات للتصنيف غير الموجة (Unsupervised clas-sification) الى 60 لاشتقاق طبقة الغطاء العمراني من كل مرئية ضمن كل مدة.

وتمثلت الخطوة الثانية بعد الحصول على البيانات السكانية القيام بتفريغ هذه البيانات ضمن قاعدة طبقة الأحياء السكنية بمدينة أبها باستخدام نظم المعلومات الجغرافية، ومن ثم استخدام المعادلة الآسية لحساب معدلات نمو السكان وتحليل نمط توزيعه والتغيرات التي طرأت عليه على مستوى الأحياء السكنية للأعوام 2010 - 2016 - 2021 بالاعتماد على بيانات تعدادي 2004 و2010 والمعادلة الآسية تحسب كما يأتي:

$$R = \frac{Log\left(\frac{p_n}{p_o}\right)}{n} \times 100$$

(أبو عيانة,238,1987)

حيث Log = لوغرتم

Pn= عدد سكان التعداد او المدة الثانية

Po = عدد السكان في التعداد او المدة السابقة.

n = عدد السنوات الفاصلة بين كل تعدادين او مدتين.

وتمثلت الخطوة التالية بمعرفة الكثافة العامة للسكان على مستوى الأحياء السكنية وتغيراتها خلال الاعوام 2004-2010-2016-2021، وذلك من خلال تطبيق المعادلة التالية باستخدام نظم المعلومات الجغرافية وتمثلها في الخرائط:

$$\text{الكثافة السكانية} = \frac{\text{عدد السكان في منطقة ما أو دولة ما أو حي سكنى}}{\text{مساحة المنطقة أو الدولة أو الحي}} \quad \text{(أبو عيانة,238,1987)}$$

وتمثلت الخطوة قبل الأخيرة بتقدير عدد السكان على مستوى الأحياء السكنية وذلك بتقدير عدد السكان عام 2016 بالاعتماد على معدل نمو السكان بين تعدادي 2004 - 2010، كما تم تقدير عدد السكان عام 2021 بالاعتماد على معدل نمو السكان بين تعداد عام 2010 وتقدير عام 2016، وذلك من خلال تطبيق الصيغة الرياضية ادناه بحقل الحاسبة الخلوية (Field Calculator) في برنامج Arc Map 10.5 كما يأتي:

$$p_n = Po^{em} \quad \text{(أبو عيانة,240,1987)}$$

حيث Pn = عدد السكان المتوقع لعام معين.

Po = عدد السكان في أخر تعداد أو مدة معينة.

e = قيمة ثابتة تساوي (2.17828).

r = معدل النمو السكاني بين التعدادين أو المدتين.

n = عدد السنوات الفاصلة بين عدد السكان في التعداد او المدة الاخيرة والعام المراد توقع عدد السكان فيه.

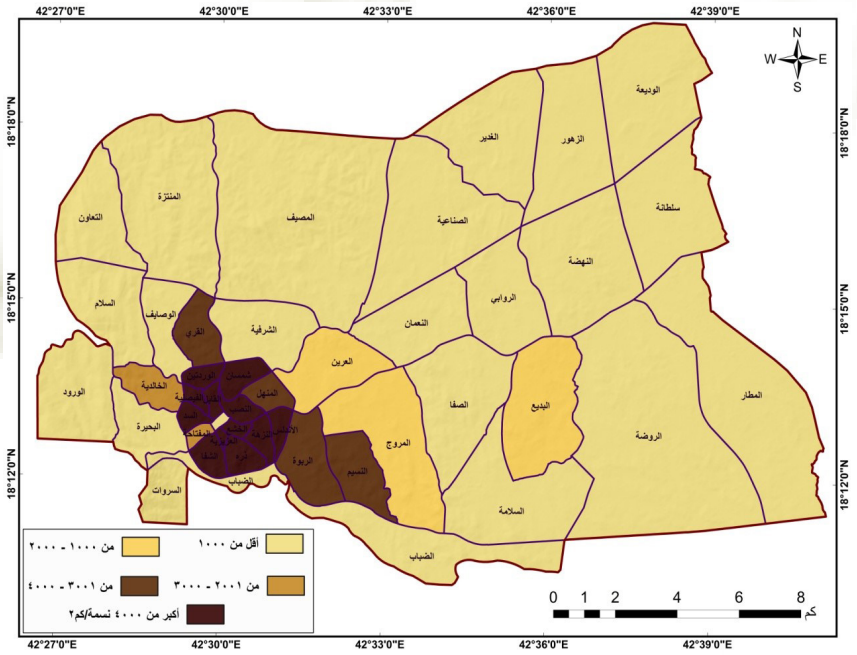
وتمثلت الخطوة الأخيرة بتصدير بيانات عدد السكان ونموهم والمساحة الكلية والمبنية للأعوام 2004، 2010، 2016، 2021 من برنامج Arc Map 10.5 على شكل ملف Excel ومن ثم تم إدخال هذه البيانات لبرنامج Spss 22 لغرض كشف العلاقات المكانية بين المتغيرات السابقة ضمن كل مدى وتعدد مدى دلالة هذه العلاقات المكانية من عدمها.

التحليل والمناقشة:

أولًا : السكان والتوسع العمراني في مدينة أبها حسب تعداد عام 2004م:

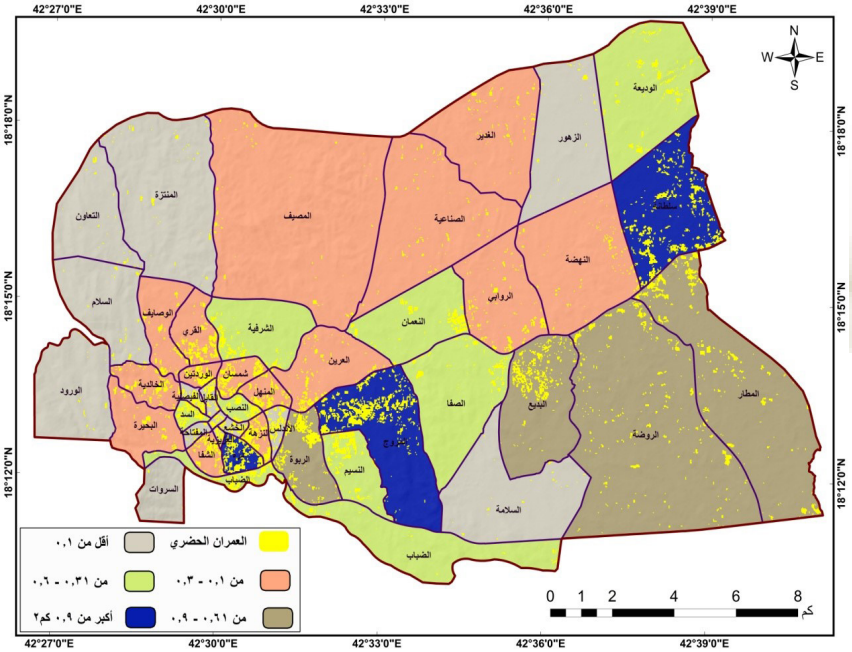
تظهر نتائج توزيع الكثافة العامة للسكان على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها في تعداد عام 2004 شكل رقم (6) تباين توزيع كثافة السكان على مستوى الأحياء السكنية، حيث تزداد الكثافة في الأحياء كبيرة السكان صغيرة المساحة، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العامة للسكان 4000 نسمة/كم2 في اثني عشر حيًّا سكنيًّا بنسبة 27.30% من إجمالي عدد الأحياء السكنية جميعها تقع في المنطقة المركزية وهي أحياء الاندلس والنزهة وذرة والشفا والخشع والعزيزية والنصب والسد والقابل والفيصلية وشمسان والوردتين.

وتراوحت الكثافة العامة للسكان بين 3001- 4000 نسمة/كم2 في أربعة أحياء بنسبة 9.10% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي القرى والمنهل والربوة والنسيم، كما تراوحت كثافة السكان العامة بين 2001- 3000 نسمة/كم2 في حيين بنسبة 4.50% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الخالدية والمفتاحة، وتراوحت الكثافة السكان بين 1000 - 2000 نسمة/كم2 في ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.80% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي البديع والمروج والعرين، وتقل كثافة السكان العامة عن 1000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها ثلاثة وعشرون حيًا بنسبة 52.30% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (6) توزيع الكثافة العامة للسكان في مدينة أبها عام 2004
المصدر: الباحث بالاعتماد على بيانات تعداد 2004

في المقابل تؤكد نتائج اشتقاق العمران في مدينة أبها من مرئية لاندسات لنفس الشهر والعام 9/ 2004 أن اجمالي مساحة المنطقة المبنية بلغت 13.01 كم2، بنسبة 4.38% من إجمالي المساحة الكلية للمدينة، وتتباين مساحة المنطقة المبنية على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها كما يوضح الشكل رقم (7)، ومما يؤكد ذلك تزايد مساحة المنطقة المبنية عن 0.9 كم2 في ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي سلطانة والمروج وذرة، ويعد حيي المروج وذرة من الأحياء التي تجاوز عدد سكان كل منها 10000 نسمة، وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.61 0.9-كم2، في أربعة أحياء بنسبة 9.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي المطار والروضة والبديع والربوة، وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.31 0.6-كم2، في ثمانية أحياء سكنية بنسبة 18.19% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الوديعة والنعمان والصفا والنسيم والضباب والنصب والسد والشرفية، وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.1 0.3-كم2، في خمسة عشر حيًّا سكنيًّا بنسبة 34.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي النهضة والروابي والغدير والصناعية والمصيف والعرين والمنهل وشمسان والوردتين والنزهة والشفا والبحيرة والقرى والخالدية والوصائف، وتقل مساحة المنطقة المبنية عن 0.1 كم2، في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها أربعة عشر حيًا بنسبة 31.81% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الزهور والمنتزه والتعاون والسلام والورود والسروات والسلامة والأندلس والخشع والعزيزية ووسط البلد والمفتاحة والقابل والفيصلية.



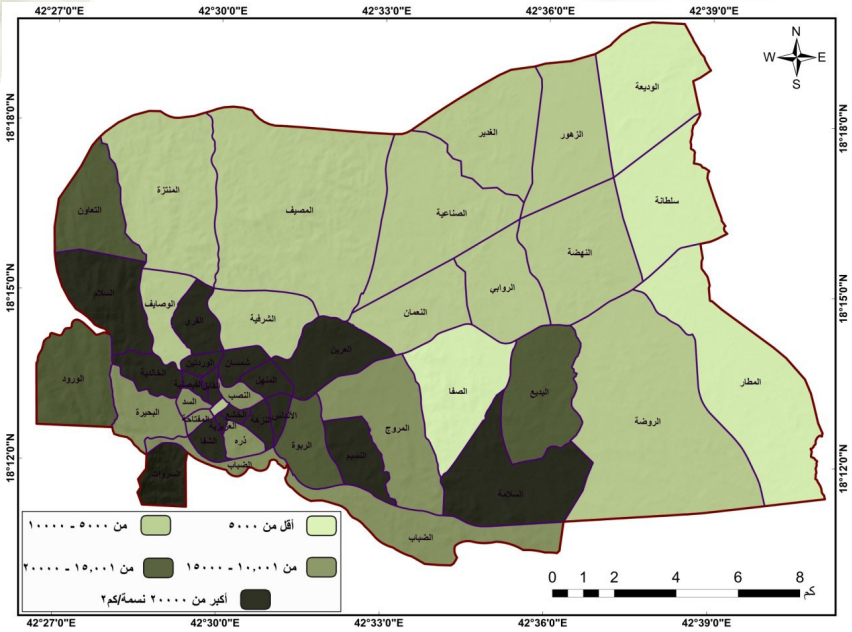
شكل رقم (7) توزيع النطاق العمراني ومساحة العمران الحضري في أحياء مدينة أبها عام 2004
المصدر: الباحث بالاعتماد على مرئية لاندسات (ETM7) للعام 2004.

وبمقارنة شكل رقم (6) الخاص بالكثافة العامة للسكان في أحياء مدينة أبها مع الشكل رقم (8) الخاص بالكثافة العمرانية للسكان سيلاحظ الاختلاف الواضح في توزيع كل منها، بسبب عمومية الكثافة العامة التي تعبر عن العلاقة بين عدد السكان وإجمالي مساحة الحي السكني، بينما تعبر الكثافة العمرانية للسكان عن العلاقة بين عدد السكان ومساحة المنطقة المبنية فقط، وتعد الكثافة العمرانية للسكان اكثر تعبيرًا عن العلاقة بين السكان والعمران.

وعليه تظهر نتائج توزيع الكثافة العمرانية للسكان في الشكل رقم (8) عام 2004م تباين توزيعها على مستوى الأحياء السكنية، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العمرانية للسكان 20000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية بالعمران الحضري في ستة عشر حيًا سكنيًا ، بنسبة 36.36% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، وتقع هذه الأحياء وسط وجنوب غرب المدينة في أحياء العرين والقرى وشمسان والوردتين والمنهل والقابل والفيصلية والأندلس والنزهة والخشع والعزيزية والشفا والسلامة والنسيم والسلام والخالدية والسروات.

وتراوحت الكثافة العمرانية للسكان بين 15.001 20000- نسمة/كم2 من المساحة المبنية في أربعة أحياء سكنية هي الربيع والربوة والورود والتعاون، بنسبة 9.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة، كما تراوحت الكثافة العمرانية بين 10.001 - 15000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية في سبعة أحياء سكنية هي

الضباب والمروج والنصب وذرة والمفتاحة، والسد والبحيرة، بنسبة 15.9% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة، وتراوحت الكثافة العمرانية للسكان بين 5000- 10000 نسمة/كم2 في اثني عشر حيًا سكنيًا هي الروضة والنهضة والزهور والغدير والصناعية والروابي والمصيف والنعمان والشرفية والمنتزه والوصائف ووسط البلد، بنسبة 27.28% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في مدينة أبها، وتقل كثافة السكان العمرانية عن 5000 نسمة/كم2 في أربعة أحياء تقع شرق ووسط المدينة هي الوديعة وسلطانة والمطار والصفاء، بنسبة 9.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (8) توزيع الكثافة العمرانية للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2004

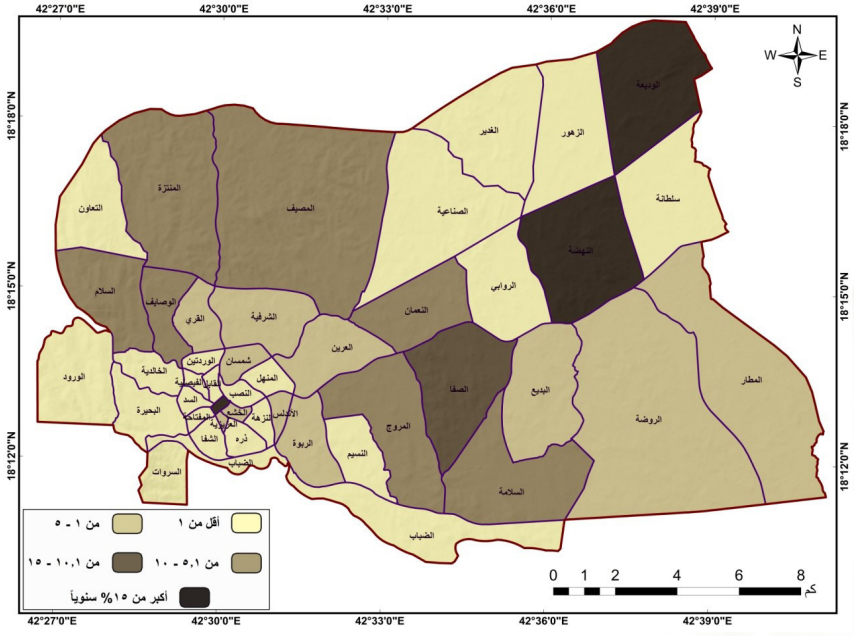
المصدر: الباحث بالاعتماد على بيانات توقعات السكان عام 2004 والعمران المشتق من مرئية لاندسات 2004.

وتوضح نتائج العلاقة الارتباطية (بيرسون) بين متغيري عدد السكان والمساحة الكلية للأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين - 0.277 وهي علاقة ارتباط عكسية ضعيفة تشير إلى أنه كلما زادت المساحة قل عدد السكان في الأحياء السكنية، وتظهر نتائج كشف دلالة العلاقة بين المتغيرين ان قيمة الدلالة 0.068، وهذا يعني ان هناك علاقة ليست لها أي دلالة احصائية بين المتغيرين عند مستويي (0.1 و0.05).

في المقابل تؤكد نتائج كشف العلاقة الارتباطية بين متغيري عدد السكان والمساحة المبنية بواسطة معامل ارتباط بيرسون ان قيمة العلاقة بين المتغيرين 0.606 وهي علاقة ارتباط طردية متوسطة القوة وتعني انه كلما زاد عدد السكان في الأحياء السكنية زادت مساحة المنطقة المبنية، وتظهر نتائج البحث عن دلالة العلاقة بين المتغيرين ان قيمة الدلالة 0.00، وهذا يعني ان هناك دلالة احصائية في العلاقة بين المتغيرين عند مستويي (0.1 و 0.05).

ثانيًا : السكان والتوسع العمراني في مدينة أبها حسب تعداد عام 2010:

تؤكد نتائج توزيع نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها بين تعدادي عام 2004 – 2010 شكل رقم (9) تباين توزيع السكان على مستوى الأحياء السكنية خلال هذه الفترة، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو السكان عن 15% سنويًا في أحياء الوديعة ووسط البلد والنهضة وسط شرق مدينة أبها، وتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 10.1 - 15% سنويًا في حي الصفا جنوب وسط مدينة أبها، كما تراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 5.1 - 10% سنويًا في سبعة أحياء هي السلامة والمروج جنوب المدينة، وحي النعمان وسط المدينة، وحيي المصيف والمنتزه شمال المدينة، وحيي الوصائف والسلام غرب مدينة أبها، كما تراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 1 - 5% سنويًا في عشرة أحياء سكنية هي المطار والروضة والبديع شرق وجنوب شرق المدينة، وأحياء العرين والأندلس وشمسان والشرفية والقرى وسط المدينة، وحيي الخشع والعزيزية في المنطقة المركزية من المدينة، وحي الربوة جنوب غرب المدينة، ويقل معدل نمو السكان السنوي عن 1% سنويًا في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها واحد وعشرون حيًا وهي سلطانة شرق المدينة وأحياء الغدير والزهور والصناعية شمال وشمال شرق مدينة أبها، وحي الروابي وسط شرق المدينة، وحيي الضباب والنسيم جنوب المدينة، وأحياء المنهل والنصب والوردتين والقابل والسد والفيصلية والمفتاحة وذرة والشفا والنزهة في المنطقة المركزية وأحياء السروات والبحيرة والخالدية والورود جنوب غرب مدينة أبها.

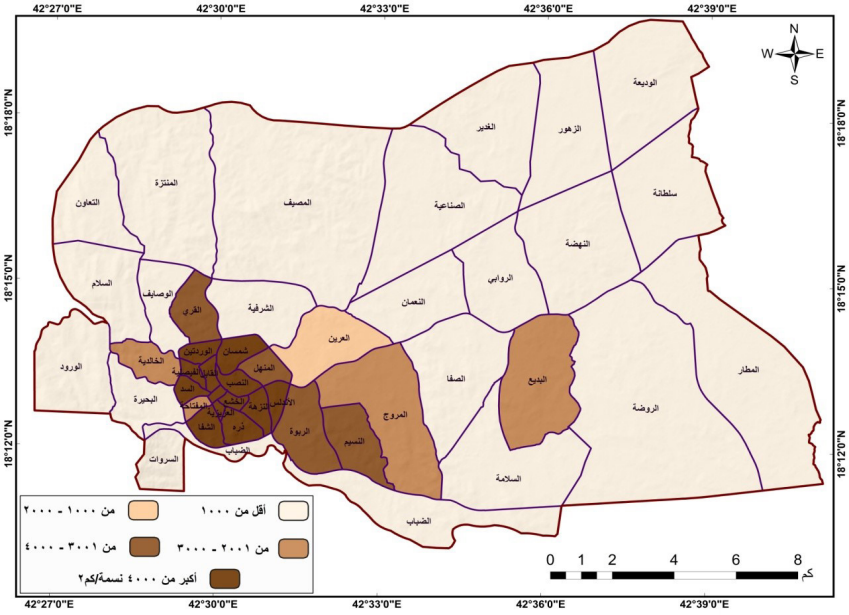


شكل رقم (9) توزيع نمو السكان في مدينة أبها عام 2010م
المصدر: الباحث بالاعتماد على بيانات تعدادي 2004 – 2010.

وتوضح نتائج توزيع الكثافة العامة للسكان في مدينة أبها عام 2010 شكل رقم (10) تباين توزيع كثافة السكان على مستوى الأحياء السكنية، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العامة للسكان 4000 نسمة/كم2 في الأحياء السكنية التي تقع في المنطقة المركزية بعدد ثلاثة عشر حيًا سكنيًا هي الاندلس النزهة وذرة والشفا والخشع والعزيزية ووسط البلد والنصب والسد والقابل والفيصلية وشمسان والوردتين، بنسبة 29.55% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.

وتراوحت الكثافة العامة للسكان في الأحياء السكنية بين 3001 -4000 نسمة/كم2 في أربعة احياء بنسبة 9.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي القرى والمنهل والربوة والنسيم، كما تراوحت كثافة السكان العامة بين 2001 - 3000 نسمة/كم2 في أربعة أحياء سكنية هي البديع والمروج والمفتاحة والخالدية، بنسبة 9.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.

وتراوحت الكثافة العامة للسكان بين 1000 - 2000 نسمة/كم2 في حي العرين بنسبة 2.28% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، وتقل كثافة السكان العامة عن 1000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها اثنان وعشرون حيًا سكنيًا بنسبة 50% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (10) توزيع الكثافة العامة للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2010م
المصدر: الباحث بالاعتماد على تعداد السكان عام 2010م.

وتؤكد نتائج اشتقاق طبقة العمران او المنطقة المبنية في مدينة أبها من مرئية لاندسات لنفس الشهر والعام 4/ 2010 زيادة مساحة المنطقة المبنية التي بلغت 26.71 كم2، بنسبة 8.98% من إجمالي المساحة الكلية

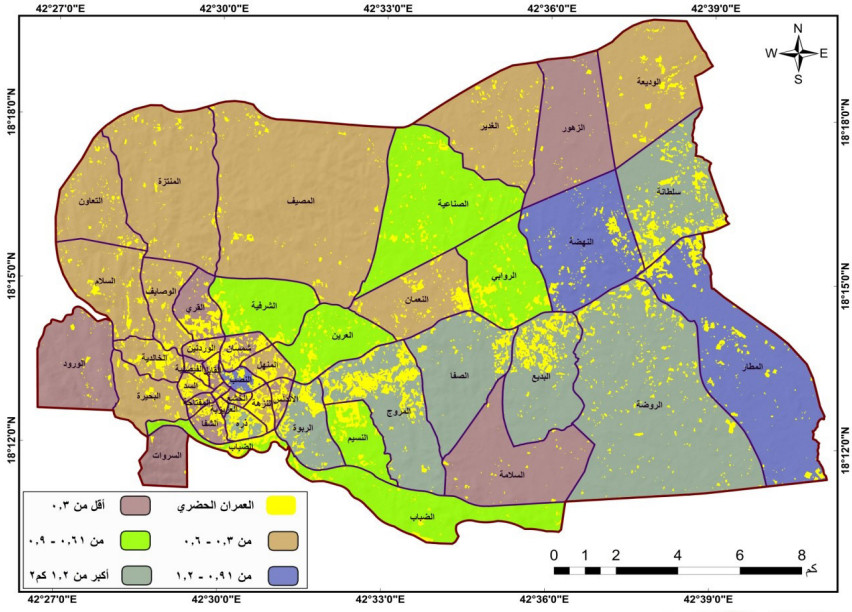
لمدينة أبها، بزيادة قدرها نحو 13.7 كم2 عن عام 2004.

وتتباين مساحة المنطقة المبنية على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها كما يوضح الشكل رقم (11)، ومما يؤكد ذلك تزايد مساحة المنطقة المبنية عن 1.2 كم2 في سبعة أحياء سكنية بنسبة 15.9% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي سلطانة والروضة والبديع والصفا والمروج والربوة وذرة.

وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.9- 1.2 كم2، في ثلاثة أحياء بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي المطار والنهضة والنصب، وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.61- 0.9 كم2، في ستة أحياء سكنية بنسبة 13.63% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الصناعية والروابي والضباب والنسيم والعرين والشرفية.

وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.3 - 0.6 كم2 في أربعة عشر حيًا بنسبة 31.81% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الوديعة والغدير والنعمان والمصيف والمنتزه والتعاون والوصائف والسلام والوردتين والخالدية والبحيرة والسد والمنهل والنزهة.

وتقل مساحة المنطقة المبنية عن 0.3 كم2، في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها ثلاثة عشر حيًا بنسبة 29.55% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الزهور والسلامة والقرى وشمسان والاندلس والشفا والمفتاحة والعزيزية والخشع ووسط البلد والفيصلية والقابل والسروات والورود.

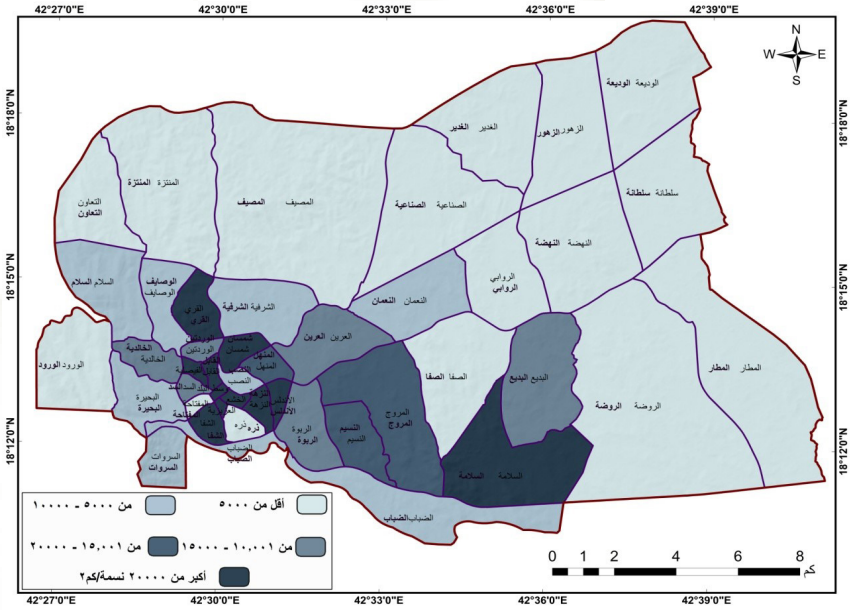


شكل رقم (11) توزيع النطاق العمراني ومساحة العمران الحضري في أحياء مدينة أبها عام 2010
المصدر: الباحث بالاعتماد على مرئية لاندسات (ETM7) للعام 2010.

وبمقارنة الشكلين (10، 12) يلاحظ الاختلاف الواضح في توزيع كل من الكثافة العامة والكثافة العمرانية للسكان في الأحياء السكنية لمدينة أبها، وتظهر نتائج توزيع الكثافة العمرانية للسكان عام 2010 شكل رقم (12) تباين توزيعها على مستوى الأحياء السكنية، وعليه تتجاوز الكثافة العمرانية للسكان 20000 نسمة/كم2 من إجمالي مساحة المنطقة المبنية بالعمران الحضري في أحد عشر حيًا سكنيًا ، بنسبة 25% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، وتقع هذه الأحياء في المنطقة المركزية كأحياء القابل وشمسان والفيصلية ووسط البلد والخشع والعزيزية والشفا والنزهة والأندلس، او وسطها حي القرى او جنوبها حي السلامة.

وتراوحت الكثافة العمرانية للسكان بين 15001 - 20000 نسمة/كم2 من إجمالي المساحة المبنية في ثلاثة أحياء هي المنهل والمروج والنسيم، بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، وتضم الفئة التي تراوحت الكثافة العمرانية للسكان فيها بين 10001 - 15000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية في ستة أحياء هي البديع والعرين والربوة والوردتين والسد والخالدية، بنسبة 13.64% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.

ويقع ضمن الفئة التي تراوحت الكثافة العمرانية للسكان فيها بين 5000 - 10000 نسمة/كم2 في ثمانية أحياء سكنية هي الضباب والنعمان والشرفية والنصب والوصائف والسلام والبحيرة والسروات، بنسبة 18.19% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة، وتقل كثافة السكان العامة عن 5000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها خمسة عشر حيًا سكنيًا بنسبة 34.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (12) توزيع الكثافة العمرانية للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2010

المصدر: الباحث بالاعتماد على بيانات تعداد السكان عام 2010 والعمران المشتق من مرئية لاندسات 2010.

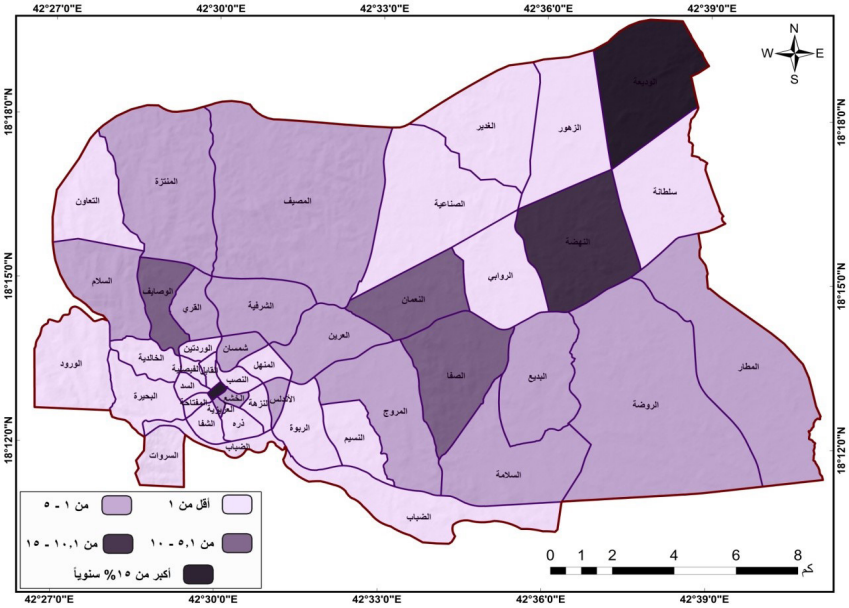
وتكشف نتائج العلاقة الارتباطية بين متغيري عدد السكان والمساحة الكلية للأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين - 0.202 وهي علاقة ارتباط عكسية ضعيفة تشير إلى أنه كلما زادت المساحة قل عدد السكان في الأحياء السكنية، وتظهر نتائج كشف دلالة العلاقة ان قيمة الدلالة 0.189، وهذا يعني ان العلاقة بين المتغيرين ليست لها دلالة احصائية بين المتغيرين عند أي مستوى.

وتظهر نتائج كشف علاقة متغيري نمو السكان والمساحة المبنية في الأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين - 0.008 وهي علاقة ارتباط عكسية ضعيفة جدًا تشير إلى أنه كلما زادت المساحة المنية قل نمو السكان، وتظهر نتيجة دلالة العلاقة بين المتغيرين 0.959، وهذا يعني عدم دلالة العلاقة بين المتغيرين عند أي مستوى.

وتؤكد نتائج كشف العلاقة الارتباطية بين متغيري عدد السكان والمساحة المبنية عام 2010 ان قيمة معامل ارتباط بيرسون بين المتغيرين 0.493 وهي علاقة ارتباط طردية متوسطة تدل على انه كلما زاد عدد السكان في الأحياء السكنية زادت مساحة المنطقة المبنية، وتظهر قيمة دلالة العلاقة بين المتغيرين 0.001، وبما أن هذه القيمة أقل من مستويي (0.01 و0.05) فهذا يعني دلالة العلاقة الاحصائية بين المتغيرين عند جميع المستويات.

ثالثًا : السكان والتوسع العمراني بمدينة أبها حسب تقدير عام 2016:

تؤكد نتائج توزيع نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها بين تعدادي عام 2010 وتوقعات عدد السكان 2016 شكل رقم (13) تباين توزيع معدل نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية خلال هذه المدة، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو السكان 15% سنويًا في حي الوديعة شمال شرق مدينة أبها والبلد في المنطقة المركزية، وتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 10.1 - 15% سنويًا في حي النهضة وسط شرق مدينة أبها، ويتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 5.1 - 10% سنويًا في أحياء النعمان والصفا والوصائف، كما تراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 1 - 5% سنويًا في أحياء المطار والروضة والبديع والسلامة جنوب شرق وشرق المدينة، والمروج والخشع والأندلس والعزيزية جنوب ووسط المدينة، وأحياء العرين وشمسان والقرى والشرفية وسط مدينة أبها، والمصيف والمنتزة شمال المدينة، والسلام غربها، ويقل معدل نمو السكان السنوي عن 1% سنويًا في أحياء سلطانة شمال شرق المدينة، وأحياء الغدير والزهور والصناعية شمال مدينة أبها، وحي الروابي وسط شرق المدينة، وأحياء الضباب والنسيم والربوة جنوب المدينة، وأحياء المنهل والنصب والوردتين والقابل والسد والفيصلية والمفتاحة وذرة والشفا والنزهة في المنطقة المركزية وأحياء السروات والبحيرة والخالدية والورود جنوب غرب مدينة أبها، وحي التعاون في الشمال الغربي منها.

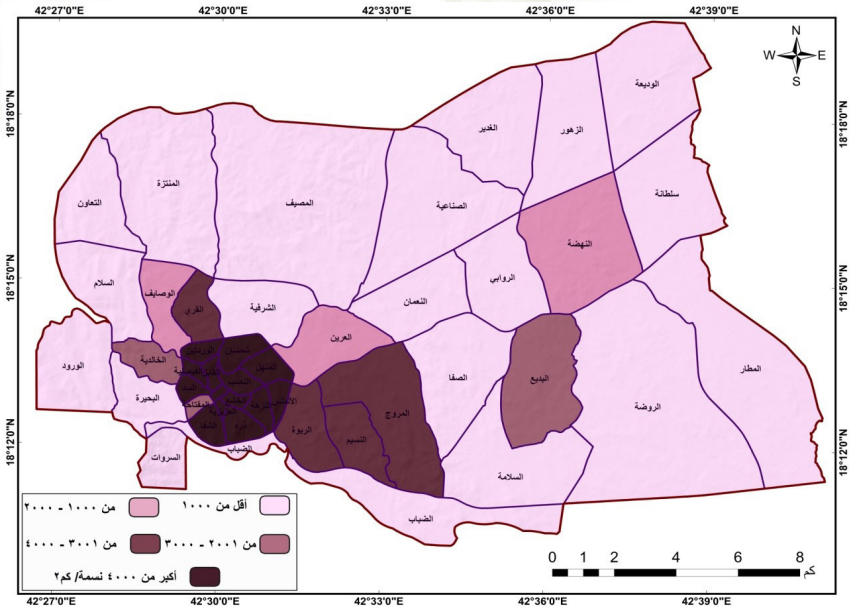


شكل رقم (13) توزيع نمو السكان في مدينة أبها عام 2016م

المصدر: الباحث بالاعتماد على تعداد 2010، وتقدير السكان (2016) بالاعتماد على معدل النمو بين تعدادي 2004 – 2010.

وتبين نتائج توزيع الكثافة العامة للسكان على مستوى الأحياء السكنية في مدينة أبها عام 2016 في الشكل رقم (14) تباين توزيع كثافة السكان على مستوى الأحياء السكنية، حيث تزداد الكثافة في الأحياء كبيرة السكان صغيرة المساحة، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العامة للسكان 4000 نسمة/كم2 في احياء المنطقة المركزية الاندلس النزهة وذرة والشفا والخشع والعزيزية ووسط البلد والنصب والسد والقابل والفيصلية والمنهل وشمسان والوردتين، بنسبة 31.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.

وتراوحت الكثافة العامة للسكان بين 3001- 4000 نسمة/كم2 في أربعة احياء بنسبة 9.09% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي القرى والمروج والنسيم والربوة، كما تراوحت كثافة السكان العامة بين 2001- 3000 نسمة/كم2 في ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي البديع والمفتاحة والخالدية، وتراوحت الكثافة السكان بين 1000- 2000 نسمة/كم2 في ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي النهضة والعرين والوصائف، وتقل كثافة السكان العامة عن 1000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها عشرون حيًا بنسبة 45.45% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.

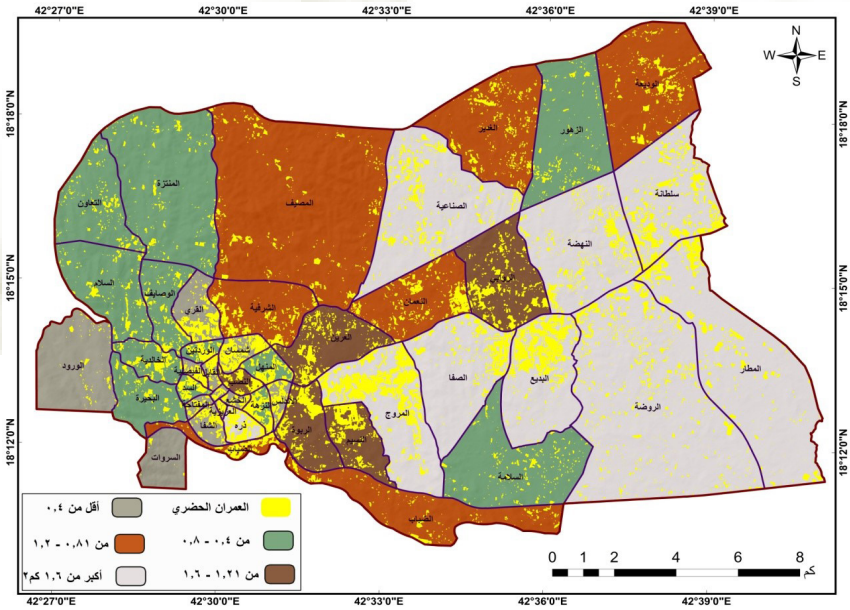


شكل رقم (14) توزيع الكثافة العامة للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2016
المصدر: الباحث بالاعتماد على تقدير عدد السكان عام 2016.

وتبين نتائج اشتقاق طبقة العمران او المنطقة المبنية في مدينة أبها من مرئية لاندسات عام 2016 زيادة مساحة المنطقة المبنية التي بلغت 42.79 كم2، بنسبة 14.38% من إجمالي المساحة الكلية لمدينة أبها، بزيادة مقدارها 16.08 كم2 عن عام 2010.

ويوضح الشكل رقم (15) تباين مساحة المنطقة المبنية على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها عام 2016، ويؤكد ذلك زيادة مساحة المنطقة المبنية عن 1.6 كم2 في تسعة أحياء سكنية بنسبة 20.45% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي المطار والروضة والبديع والصفا والمروج وسلطانة والنهضة والصناعية وذرة. وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 1.21 - 1.6 كم2، في خمسة أحياء بنسبة 11.37% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الروابي والنسيم والربوة والعرين والنصب.

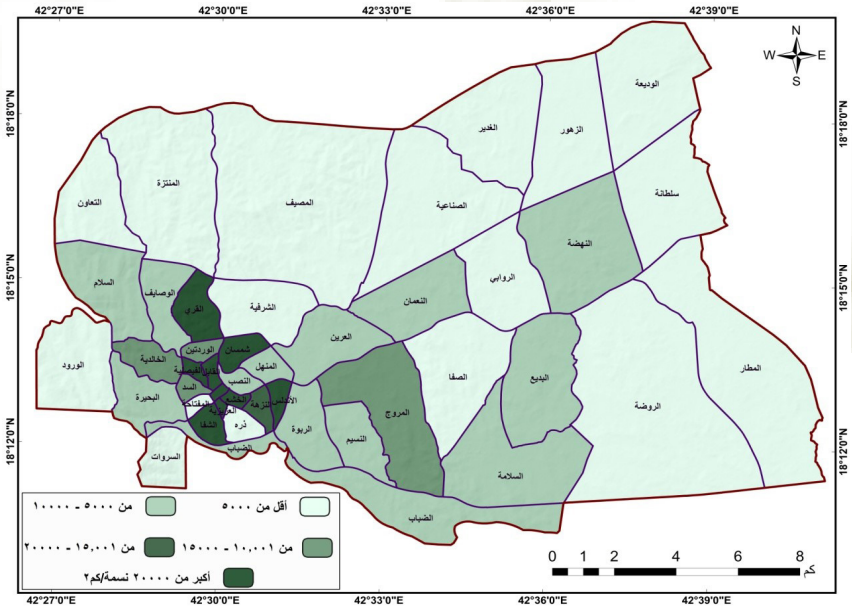
كما تراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.81- 1.2 كم2، في ستة أحياء سكنية بنسبة 13.63% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الوديعة والغدير والنعمان والمصيف والشرفية والضباب. وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.4 - 0.8 كم2 في ثلاثة عشر حيًا سكنيًا بنسبة 29.55% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الزهور والسلامة والمنهل والنزهة والوردتين والسد والبحيرة والخالدية والقرى والوصائف والمنتزه والسلام والتعاون. وتقل مساحة المنطقة المبنية بالغطاء العمراني عن 0.4 كم2، في بقية الأحياء السكنية البالغة إحدى عشر حيًا بنسبة 25% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي شمسان والاندلس والخشع ووسط البلد والعزيزية والشفا والمفتاحة والقابل والفيصلية والسروات والورود.



شكل رقم (15) توزيع النطاق العمراني ومساحة العمران الحضري في أحياء مدينة أبها عام 2016
المصدر: الباحث بالاعتماد على مرئية لاندسات (ETM7) للعام 2016.

وتختلف الكثافة العمرانية للسكان في توزيعها تماما عن الكثافة العامة كونها تقيس العلاقة بين عدد السكان والمنطقة المبنية فقط، وعليه تظهر نتائج توزيع الكثافة العمرانية للسكان شكل رقم (16) عام 2016 تباين توزيعها على مستوى الأحياء السكنية، وعليه تتجاوز الكثافة العمرانية للسكان 20000 نسمة/كم2 من الاراضي المبنية بالعمران الحضري في تسعة أحياء سكنية بنسبة 20.45% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، وتقع هذه الأحياء في المنطقة المركزية عدا حي القرى وهي القابل وشمسان ووسط البلد والخشع والعزيزية والشفا والفيصلية والأندلس.

وتراوحت الكثافة العمرانية للسكان بين 15001 -20000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية في حي واحد بنسبة 2.27% من إجمالي عدد الأحياء السكنية وهو حي النزهة، كما تراوحت الكثافة العمرانية للسكان بين 10001 - 15000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية في أربعة أحياء سكنية بنسبة 9% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الوردتين والخالدية والمروج والسد، وتراوحت الكثافة السكان بين 5000 - 10000 نسمة/كم2 في ثلاثة عشر حيًّا سكنيًّا بنسبة 29.54% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي النهضة والعرين والوصائف والسلامة والضباب والنعمان والنسيم والربوة والمنهل والنصب والبحيرة والسلام، وتقل كثافة السكان العامة عن 5000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها سبعة عشر حيًا بنسبة 38.68% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (16) توزيع الكثافة العمرانية للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2016
المصدر: الباحث بالاعتماد على بيانات تقدير السكان عام 2016، ومساحة العمران المشتق من مرئية لاندسات 2016.

وتكشف نتائج العلاقة الارتباطية بين متغيري عدد السكان والمساحة الكلية للأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين - 0.155 وهي علاقة ارتباط عكسية ضعيفة تشير إلى أنه كلما زادت المساحة قل عدد السكان في الأحياء السكنية، وتظهر نتائج كشف دلالة العلاقة ان قيمة الدلالة 0.323، وهذا يعني ان العلاقة بين المتغيرين ليس لها دلالة احصائية بين المتغيرين عند أي مستوى.

وتظهر نتائج كشف علاقة متغيري نمو السكان والمساحة المبنية في الأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين 0.046 وهي علاقة ارتباط طردية ضعيفة تدل على ان زيادة نمو السكان يؤدي لزيادة المساحة المنية، وتظهر نتيجة الدلالة 0.768، الى انعدم دلالة العلاقة بين المتغيرين عند أي مستوى.

وتؤكد نتائج كشف العلاقة الارتباطية بين متغيري عدد السكان والمساحة المبنية عام 2016 ان قيمة العلاقة بين المتغيرين 0.499 هي علاقة ارتباط طردية متوسطة تشير إلى أن زيادة عدد السكان تعد سببًا في زيادة المساحة المبنية، وتظهر نتيجة كشف دلالة العلاقة بين المتغيرين 0.001، إلى وجود دلالة احصائية في العلاقة بين المتغيرين عند جميع المستويات.

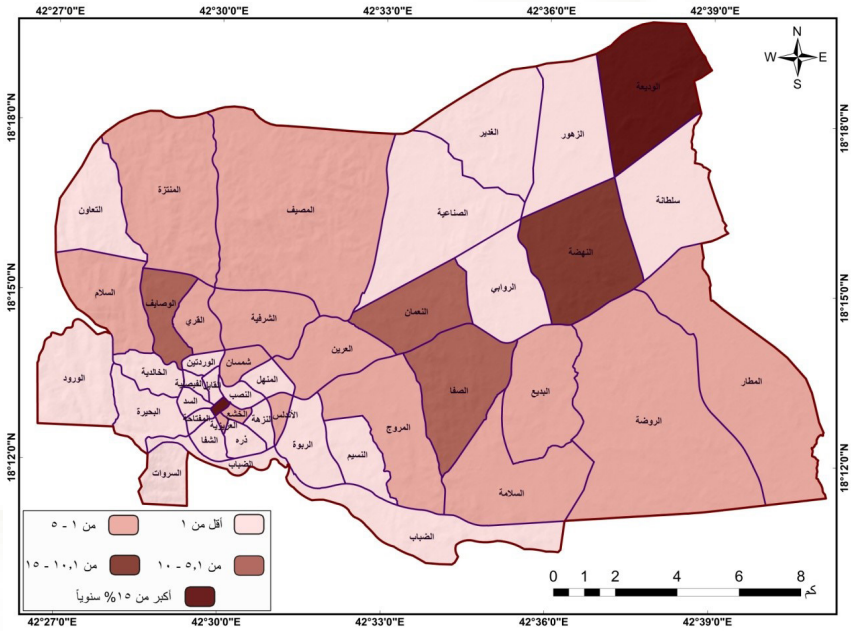
رابعًا : السكان والتوسع العمراني في مدينة أبها حسب تقدير عام 2021م:

تؤكد نتائج توزيع نمو السكان بمدينة أبها عام 2021م في الشكل رقم (17) تباين توزيع معدل نمو السكان

على مستوى الأحياء السكنية خلال هذه الفترة بين عامي 2016 - 2021، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو السكان 15% سنويًا في حي الوديعة ووسط البلد شمال شرق ووسط مدينة أبها.

وتضم الفئة الثانية التي تراوح فيها معدل نمو السكان بين 10.1 - 15% سنويًا حي النهضة شمال شرق مدينة أبها، ويقع ضمن الفئة الثالثة حيث يتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 5.1 - 10% سنويًا أحياء النعمان والصفا والوصائف.

وتتضمن الفئة الرابعة حيث يتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 1 - 5% سنويًا في أحياء المروج والسلامة والمنتزه والمصيف والسلام والمطار والروضة والبديع والربوة والخشع والأندلس والعزيزية والعرين وشمسان والقرى والشرفية، ويقل معدل نمو السكان عن 1% سنويًا في بقية الأحياء السكنية بمدينة أبها، وتقع هذه الأحياء شمال شرق وجنوب وجنوب غرب المدينة وشمالها الغربي.



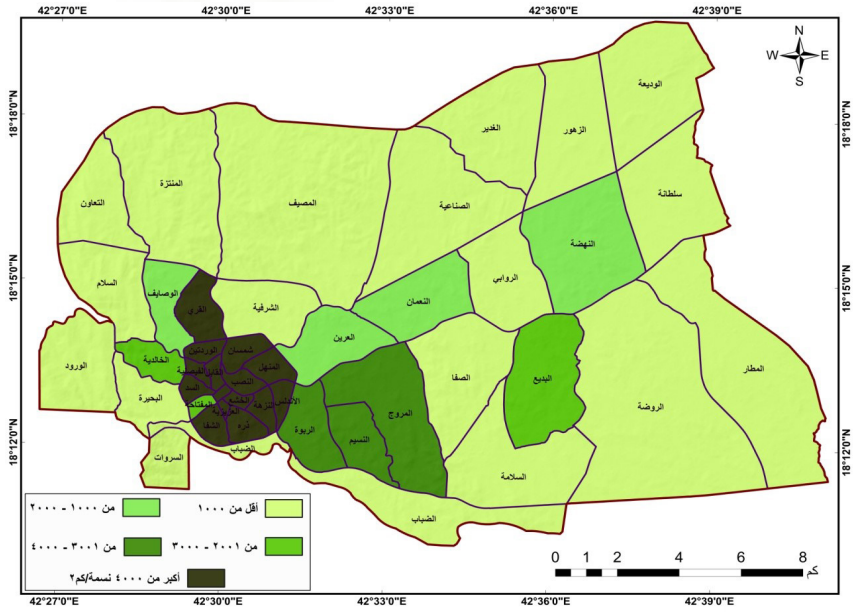
شكل رقم (17) توزيع نمو السكان في مدينة أبها عام 2021م

المصدر: الباحث بالاعتماد على تقدير 2016، وتقدير السكان (2021) بالاعتماد على معدل النمو بين عامي 2010 – 2016.

وتوضح نتائج توزيع الكثافة العامة للسكان في مدينة أبها عام 2021م شكل رقم (18) تباين توزيعها على مستوى الأحياء السكنية، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العامة للسكان 4000 نسمة/كم2 في أحياء المنطقة المركزية الاندلس النزهة وذرة والشفا والخشع والعزيزية ووسط البلد والنصب والسد والقابل والفيصلية والمنهل وشمسان والوردتين والقرى.

ويقع ضمن الفئة الثانية التي تراوحت الكثافة العامة للسكان بين -3001 4000 نسمة/كم2 ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.81% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي المروج والربوة والنسيم، كما يقع ضمن الفئة الثالثة التي تراوحت الكثافة العامة لسكانها بين -2001 3000 نسمة/كم2 ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي البديع والمفتاحة والخالدية.

وتراوحت الكثافة العامة للسكان بين -1000 2000 نسمة/كم2 في أربعة أحياء سكنية بنسبة 9% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي النهضة والعرين والوصائف والنعمان، وتقل كثافة السكان العامة عن 1000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها تسعة عشرة حيًا بنسبة 43.2% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (18) توزيع الكثافة العامة للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2021
المصدر: الباحث بالاعتماد على تقدير عدد السكان عام 2021.

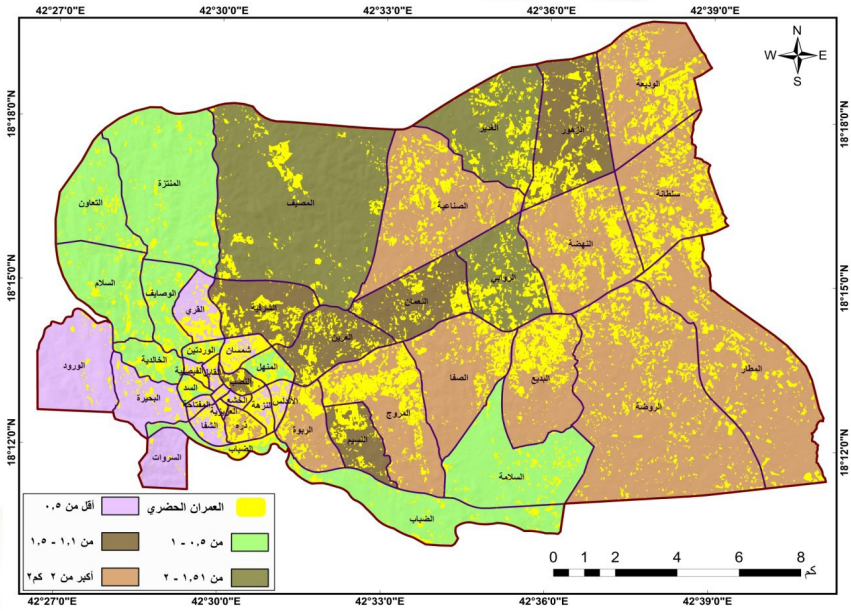
وتبين نتائج اشتقاق طبقة العمران أو المنطقة المبنية في مدينة أبها من مرئية لاندسات عام 2021 زيادة مساحة المنطقة المبنية التي بلغت 60.67 كم2، بنسبة 20.38% من إجمالي المساحة الكلية لمدينة أبها، بزيادة مقدارها 17.88 كم2 عن عام 2016.

ويظهر الشكل رقم (19) تباين مساحة المنطقة المبنية على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها عام 2016، ومما يؤكد ذلك تجاوز مساحة المنطقة المبنية 2 كم2 في أحد عشر حيًا سكنيًا ، بنسبة 25% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة وهي المطار والروضة والبديع والصفا والمروج والربوة وذرة وسلطانة والنهضة والصناعية

والوديعة. ويقع ضمن الفئة الثانية التي تراوحت فيها مساحة المنطقة المبنية بين 1.51- 2 كم2 ثلاثة أحياء سكنية، بنسبة 6.81% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الغدير والمصيف والروابي.

وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 1.1- 1.5 كم2، في ستة أحياء سكنية بنسبة 13.63% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي الزهور والنعمان والعرين والشرفية والنسيم والنصب. ويقع ضمن الفئة التي تراوحت مساحة المنطقة المبنية فيها بين 0.5- 1 كم2 في عشرة أحياء سكنية بنسبة 22.73% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي المنتزه والوصائف والتعاون والسلام والخالدية والوردتين والسد والضباب والمنهل والسلامة.

وتقل مساحة المنطقة المبنية بالغطاء العمراني عن 0.5 كم2 في بقية الأحياء السكنية وعددها أربعة عشر حيًا سكنيًا بنسبة 31.81% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي القرى والبحيرة والورود والسروات وشمسان والقابل والفيصلية والمفتاحة ووسط البلد والعزيزية والشفا والأندلس والنزهة والخشع.

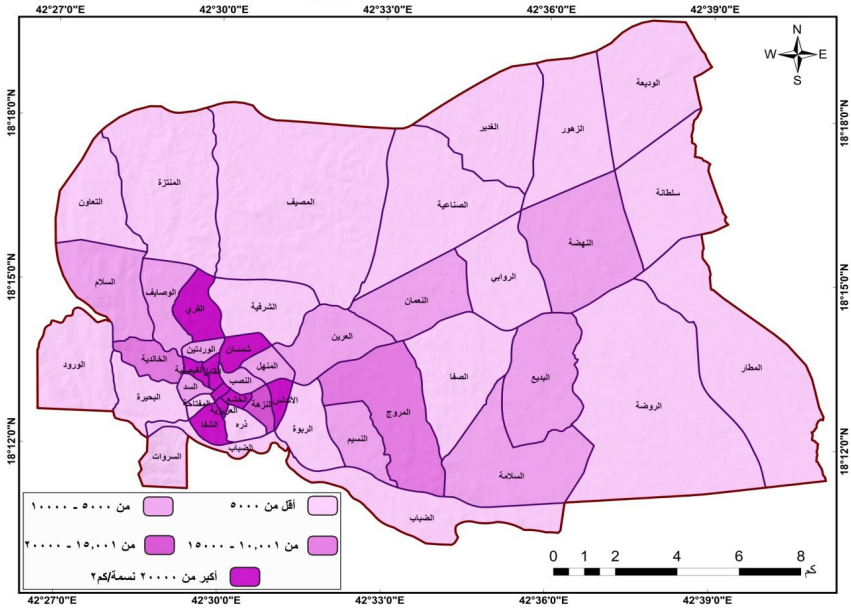


شكل رقم (19) توزيع النطاق العمراني ومساحة العمران الحضري في أحياء مدينة أبها عام 2021م
المصدر: الباحث بالاعتماد على مرئية لاندسات (OLI8) للعام 2021.

ويختلف توزيع الكثافة العمرانية للسكان عن الكثافة العامة بسبب اختلاف مساحة المنطقة المبنية من حي الى أخر، وعليه تظهر نتائج توزيع الكثافة العمرانية للسكان عام 2021م شكل رقم (20) تباين توزيعها، وعليه تتجاوز الكثافة العمرانية للسكان 20000 نسمة/كم2 من الاراضي المبنية بالعمران الحضري في تسعة أحياء سكنية بنسبة 20.45% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي القابل وشمسان ووسط البلد الخشع والعزيزية والشفا والأندلس والقرى والفيصلية.

ويقع ضمن الفئة الثانية التي تراوحت فيها الكثافة العمرانية للسكان بين 15001 -20000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية حي النزهة فقط بنسبة 2.28% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، ويندرج ضمن الفئة الثالثة التي تراوحت فيها الكثافة العمرانية للسكان بين 0001 - 15000/كم2 من إجمالي المساحة المبنية حيين بنسبة 4.54% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي المروج والخالدية.

وتراوحت الكثافة العمرانية للسكان ضمن الفئة الرابعة بين 5000 - 10000 نسمة/كم2 والتي تضم نحو اثني عشر حيًا سكنيًا بنسبة 27.27% من إجمالي عدد الأحياء السكنية هي البديع والنسيم والسلامة والنعمان والعرين والسد والوردتين والوصائف والسلام والمنهل والنصب والنهضة، وتقل كثافة السكان العامة عن 5000 نسمة/كم2 في بقية الأحياء السكنية البالغ عددها عشرون حيًا سكنيًا بنسبة 45.45% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة.



شكل رقم (20) توزيع الكثافة العمرانية للسكان في أحياء مدينة أبها عام 2021
المصدر: الباحث بالاعتماد على تقدير عدد السكان 2021، ومساحة العمران المشتق من مرئية لاندسات 2021.

وتظهر نتائج حساب العلاقة الارتباطية بين متغيري عدد السكان عام 2021م والمساحة الكلية للأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين 0.205، وهي علاقة ارتباط طردية ضعيفة تشير إلى أنه كلما زادت المساحة زاد عدد السكان في الأحياء السكنية، وهنا بدا السكان يتوزعون على مساحة اوسع من الاعوام السابقة، ولكن توضح نتائج كشف دلالة العلاقة بين المتغيرين ان قيمة الدلالة 0.182، وهذا يعني ان العلاقة بين المتغيرين ليس لها دلالة احصائية عند أي مستوى.

في المقابل تؤكد نتائج كشف علاقة عدد السكان بالمساحة المبنية عام 2021م ان قيمة العلاقة بين المتغيرين 0.29، وهي علاقة ارتباط طردية متوسطة تشير إلى أن زيادة عدد السكان يؤدي الى زيادة المساحة المبنية، ولكن تظهر نتيجة كشف دلالة العلاقة بين المتغيرين 0.065، إلى عدم وجود دلالة احصائية في العلاقة بين المتغيرين عند جميع المستويات.

وتوصلت نتائج كشف علاقة متغيري نمو السكان عام 2021 والمساحة الكلية للأحياء السكنية ان قيمة العلاقة بين المتغيرين 0.307، وهي علاقة ارتباط طردية متوسطة تدل على ان زيادة المساحة الكلية تزيد من معدلات نمو السكان، وتظهر نتيجة كشف الدلالة 0.041، الى دلالة العلاقة بين المتغيرين عند مستوى (0.05).

في المقابل تؤكد نتائج كشف علاقة متغيري نمو السكان والمساحة المبنية في الأحياء السكنية بمدينة أبها عام 2021 ان قيمة العلاقة بين المتغيرين بلغت 0.11، وهي علاقة ارتباط طردية ضعيفة تدل على ان زيادة نمو السكان يؤدي إلى زيادة المساحة المبنية، وتظهر قيمة الدلالة في العلاقة 0.476، الى انعدم دلالة العلاقة بين المتغيرين عند أي مستوى (0.01، 0.05).

توقعات النمو السكاني والعمراني في مدينة ابها عام 2030:

تؤكد نتائج التنبؤ بتوزيع نمو السكان في مدينة أبها عام 2030 شكل رقم (21) تباين توزيع معدل نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية خلال هذه الفترة بين عامي 2021 – 2030م، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو السكان 9% سنويًا في أحياء الوديعة والنهضة ووسط البلد شمال شرق ووسط مدينة أبها.

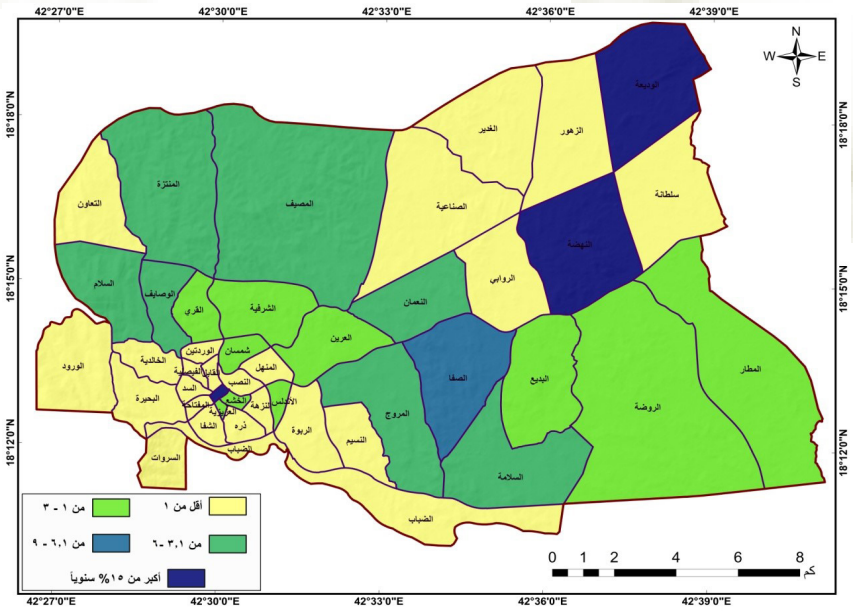
وتضم الفئة الثانية الأحياء السكنية التي يتراوح فيها معدل نمو السكان بين 6.1 - 9% سنويًا حي الصفا وسط مدينة أبها، ويقع ضمن الفئة الثالثة حيث يتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 3.1 - 6% سنويًا سبعة أحياء هي السلامة والمروج والنعمان والمصيف والمنتزة والوصائف والسلام.

وتتضمن الفئة الرابعة حيث يتراوح معدل النمو السنوي للسكان بين 1 - 3% سنويًا عشرة أحياء سكنية هي المطار والروضة والبديع والعرين والشرفية والقرى شمسان والاندلس والخشع والعزيزية، ويقل معدل نمو السكان عن 1% سنويًا في بقية الأحياء السكنية بمدينة أبها، وتقع هذه الأحياء شمال شرق وجنوب غرب المدينة وشمال غرب المدينة.

في المقابل تظهر نتائج التنبؤ بتوزيع نمو العمران في مدينة أبها عام 2030م شكل رقم (22) تباين توزيع معدل نمو التوسعات العمرانية في الأحياء السكنية خلال هذه الفترة بين عامي 2021 – 2030م، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو العمران 9% سنويًا في أحياء الوديعة والنهضة والزهور والمصيف والربوة والقابل والعزيزية.

وتضم الفئة الثانية الأحياء السكنية التي يتراوح فيها معدل نمو العمران فيها بين 6.1 - 9% سنويًا أربعة أحياء سكنية هي سلطانة والغدير والروضة والبديع، وتتضمن الفئة الثالثة حيث يتراوح معدل النمو العمران بين

3.1 - 6% سنويًا ثلاثة عشر حيًا سكنيًا هي الصناعية والمطار والسلامة والشرفية والقرى والوصائف والسلام والورود والسروات والشفا والخشع والفيصلية والأندلس.



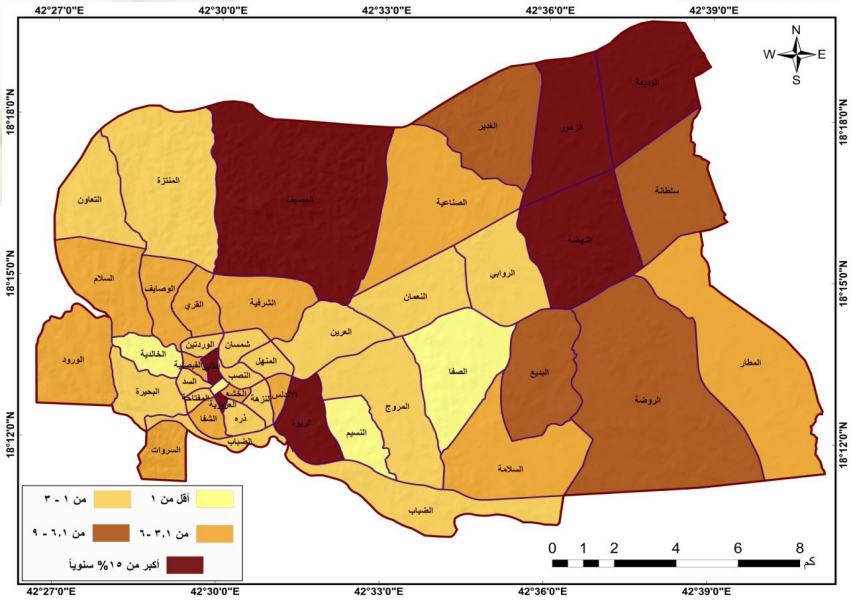
شكل رقم (21) توقعات توزيع نمو السكان في مدينة أبها عام 2030م
المصدر: الباحث بالاعتماد على تقدير 2021، وتقدير السكان (2030).

وتتضمن الفئة الرابعة حيث يتراوح معدل النمو السنوي للعمران بين 1 - 3% سنويًا خمسة عشر حيًا سكنيًا هي الروابي والنعمان والعرين والمروج والضباب والمنتزة والتعاون والبحيرة وذرة والمفتاحة والسد والوردتين وشمان والنصب والنزهة والمنهل، ويقل معدل نمو العمران عن 1% سنويًا في أحياء الصفا والنسيم ووسط البلد والخالدية.

في المقابل تظهر نتائج التنبؤ بتوزيع نمو العمران في مدينة أبها عام 2030م شكل رقم (22) تباين توزيع معدل نمو التوسعات العمرانية في الأحياء السكنية خلال هذه الفترة بين عامي 2021 – 2030م، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو العمران 9% سنويًا في أحياء الوديعة والنهضة والزهور والمصيف والربوة والقابل والعزيزية.

وتضم الفئة الثانية الأحياء السكنية التي يتراوح فيها معدل نمو العمران فيها بين 6.1 - 9% سنويًا أربعة أحياء سكنية هي سلطانة والغدير والروضة والبديع، وتتضمن الفئة الثالثة حيث يتراوح معدل النمو العمران بين 3.1 - 6% سنويًا ثلاثة عشر حيًا سكنيًا هي الصناعية والمطار والسلامة والشرفية والقرى والوصائف والسلام والورود والسروات والشفا والخشع والفيصلية والأندلس.

وتتضمن الفئة الرابعة حيث يتراوح معدل النمو السنوي للعمران بين 1 -3% سنويًا خمسة عشر حيًّا سكنيًّا هي الروابي والنعمان والعرين والمروج والضباب والمنتزة والتعاون والبحيرة وذرة والمفتاحة والسد والوردتين وشمان والنصب والنزهة والمنهل، ويقل معدل نمو العمران عن 1% سنويًا في أحياء الصفا والنسيم ووسط البلد والخالدية.



شكل رقم (22) توقعات توزيع نمو العمران في مدينة أبها عام 2030م
المصدر: الباحث بالاعتماد على مساحة العمران عام 2021، وتقديره عام (2030).

النتائج

- تباين توزيع كثافة السكان على مستوى الأحياء السكنية حسب تعداد 1425هـ حيث زادت الكثافة العامة للسكان عن 4000 نسمة/كم2 في اثني عشر حيًّا سكنيًّا بنسبة 27.30% من إجمالي عدد الأحياء السكنية جميعها تقع في المنطقة المركزية.
- تتباين مساحة المنطقة المبنية على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها عام 2004م، ومما يؤكد ذلك تزايد مساحة المنطقة المبنية عن 0.9 كم2 في ثلاثة أحياء سكنية بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة هي سلطانة والمروج وذرة.
- تباين توزيع الكثافة العمرانية للسكان عام 2004م على مستوى الأحياء السكنية، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العمرانية للسكان 20000 نسمة/كم2 من المساحة المبنية بالعمران الحضري في ستة عشر حيًّا سكنيًّا ، بنسبة 36.36% من إجمالي عدد الأحياء السكنية.

- تباين توزيع السكان على مستوى الأحياء السكنية حسب تعداد 1431هـ، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو السكان عن 15% سنويًا في أحياء الوديعة ووسط البلد والنهضة وسط شرق مدينة أبها.

- تباين توزيع كثافة السكان على مستوى الأحياء السكنية حسب تعداد 1431هـ، ومما يؤكد ذلك تجاوز الكثافة العامة للسكان 4000 نسمة/كم2 في الأحياء السكنية التي تقع في المنطقة المركزية.

- زيادة مساحة المنطقة المبنية عام 2010م التي بلغت 26.71 كم2، بنسبة 8.98% من إجمالي المساحة الكلية لمدينة أبها، بزيادة قدرها نحو 13.7 كم2 عن عام 2004م.

- تتباين مساحة المنطقة المبنية على مستوى الأحياء السكنية بمدينة أبها عام 201م، حيث زادت مساحة المنطقة المبنية عن 1.2 كم2 في سبعة أحياء سكنية بنسبة 15.9% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة، وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.9- 1.2 كم2، في ثلاثة أحياء بنسبة 6.82% من إجمالي عدد الأحياء السكنية في المدينة، وتراوحت مساحة المنطقة المبنية بين 0.3 - 0.6 كم2 في أربعة عشر حيًا بنسبة 31.81% من إجمالي عدد الأحياء السكنية، وتقل مساحة المنطقة المبنية عن 0.3 كم2، في بقية الأحياء السكنية.

- تباين توزيع معدل نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية في مدينة أبها بين تعدادي عام 1431 وتوقعات عدد السكان عام 1437هـ.

- زيادة مساحة المنطقة المبنية في مدينة أبها عام 2016م بنسبة 14.3% عن عام 2010م.

- تباين توزيع معدل نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية في مدينة أبها عام 2021م.

- زيادة مساحة المنطقة المبنية عام 2021م بنسبة 20.38% من إجمالي المساحة الكلية لمدينة أبها عن عام 2016م.

- تباين توزيع معدل نمو السكان على مستوى الأحياء السكنية خلال الفترة بين عامي 2021 – 2030م، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو السكان 9% سنويًا في أحياء الوديعة والنهضة ووسط البلد شمال شرق ووسط مدينة أبها.

- تباين توزيع معدل نمو التوسعات العمرانية في الأحياء السكنية خلال الفترة بين عامي 2021 – 2030م، ومما يؤكد ذلك تجاوز معدل نمو العمران 9% سنويًا في أحياء الوديعة والنهضة والزهور والمصيف والربوة والقابل والعزيزية.

التوصيات

1. ضرورة التخطيط للمستقبل لمواجهة زيادة حجم السكان في مدينة أبها وسد حاجتهم من الخدمات المختلفة مع الأخذ في الاعتبار التوازن في توزيع الخدمات على جميع الأحياء وبالتالي يكون توزيع السكان بشكل مناسب في المستقبل.
2. إيجاد سياسة سكانية تقوم على التوازن في توزيع السكان على أحياء مدينة أبها وخفض معدلات النمو السكاني لتلافي التأثيرات السلبية المستقبلية من الضغط على الخدمات.
3. العمل على زيادة المخططات العمرانية لمواكبة النمو السكاني الذي تشهده مدينة أبها.
4. استعمال المرئيات الفضائية وتقنيات الاستشعار عن بعد في تحديد المواقع الأمثل للتوسع العمراني والتقليل من سرعة التمدد الحضري.
5. الاهتمام بنظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد في الدراسات السكانية والعمرانية.
6. إجراء الدراسات والبحوث في مجال العمران واستعمالات الارض وأثرها على معدلات النمو السكاني في مدينة أبها.

فهرس المصادر والمراجع

المراجع العربية:

1. الخريف، رشود: (2008)، السكان المفاهيم والأساليب والتطبيقات، الطبعة الثانية، الرياض.
2. الطيب، جابر محمد، عبد المجيد، بو عنابي: (2018)، النمو الحضري وانعكاساته على تنظيم المجال ودوره في تحقيق الاستدامة بمدينة تبسة، المؤتمر الدولي الرابع لعلوم الأرض من أجل التنمية المستدامة، الجزائر.
3. أبو عيانة، فتحي محمد: (1987)، التحليل الاحصائي في الجغرافيا البشرية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
4. فضة، اياد، فاطمة، العبري، البحري، داود، البدوي، محمد: (2016)، التحليل المكاني للنمو السكاني والتوسع العمراني في محافظة مسقط باستخدام تقنيات الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية، تونس.
5. الهيئة العامة للإحصاء، المملكة العربية السعودية، التعداد العام للسكان والمساكن، 1425هـ، البيانات التفصيلية، الرياض.
6. الهيئة العامة للإحصاء، المملكة العربية السعودية، التعداد العام للسكان والمساكن، 1431هـ، البيانات التفصيلية، الرياض.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1. Belal. A. A، and Moghanm. S. F: (2011)، Detecting urban growth using remote sensing and GIS techniques in Al Gharbiya governorate، Egypt، The Egyptian Journal of Remote Sensing and Space Sciences، Vol، pp. 73–79.
2. Clarke، K. C.، Hoppen، S.، Gaydos، L: (1997)، "A Self-Modifying Cellular Auto-maton Model of Historical Urbanization in the San Francisco Bay Area، " Envi-ronment and Planning B، 24:247–261.
3. Campos. J، Rigotti. J. L، Baptista. E.A، Monteiro. A. M. V، Reis. L. A: (2020)، Population Estimates from Orbital Data of Medium Spatial Resolution: Applications for a Brazilian Municipality، Sustainability، Vol، 12، pp. 1-20.

4. Dong، P.، Ramesh.S.، Nepali.A: (2010)، Evaluation of small-area population estimation using LiDAR، Landsat TM and parcel data، Journal of Remote Sensing، Vol، 31، Issue 21.

5. El Garouani، A، Mulla. Q. J، Garouani. S. A، Knight. J: (2017)، Analysis of urban growth and sprawl from remote sensing data: Case of Fez، Morocco، International Journal of Sustainable Built Environment، Vol، 6، pp.160–169.

6. Hu، Z. Lo، C. P: (2007)، "Modeling Urban Growth in Atlanta Using Logistic Regression، " Computers، Environment، and Urban Systems، Vol، 31(6): pp. 667–688.

7. Lal. k، Kumar. D، Kumar. A: (2017)، Spatio-temporal landscape modeling of urban growth patterns in Dhanbad Urban Agglomeration، India using geoinformatics techniques، The Egyptian Journal of Remote Sensing and Space Sciences، Vol، 20، PP. 91–102.

8. Li، G.، Weng، Q: (2005)، Using Landsat ETM+ Imagery to Measure Population Density in Indianapolis، Indiana، USA، Photogrammetric Engineering & Remote Sensing، Vol. 71، No. 8، pp. 947–958.

9. Luo، J.، Yu، D.، Miao، X: (2008)، Modeling Urban Growth Using GIS and Remote Sensing، GIScience & Remote Sensing.Vol، 45، No. 4، pp. 426–442.

10. Ngie، A.، Abutaleb، K.A.A.، Ahmed، F.، Taiwo، O: (2013)، Spatial modeling of urban change using satellite remote sensing: a review، Proceedings of the IGU Urban Geography Commission، PP.1-11.

11. Qiu، F.، Woller، K.L.، and Briggs، R :(2003) Modeling urban population growth from remotely sensed imagery and TIGER GIS road data. Photogrammetric Engineering and Remote Sensing، Vol، 69(9)، pp.1031-1042.

12. Shafri، H. Z. M، Ahmad. N، Pradhan. B: (2014). Six decades of urban growth using remote sensing and GIS in the city of Bandar Abbas، Iran، 7th IGRSM International Remote Sensing & GIS Conference and Exhibition IOP Publishing IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science 20.

13. Tomás، L.، Fonseca، L، Almeida، C، Leonardi، F.، Pereira، M: (2016)، Urban population estimation based on residential buildings volume using IKONOS-2 images and lidar data، International Journal of Remote Sensing، Volume 37، Issue 1.

14. Yu، D.، Wei، Y. D. and C. Wu: (2007)، "Modeling Spatial Dimensions of Housing Prices in Milwaukee، Wisconsin، " Environment and Planning B، Vol، 34: pp.1085–1102.

15. Wang، L.، Wu، C: (2010)، Population estimation using remote sensing and GIS technologies، Journal of Remote Sensing، Vol، 31، Issue 21.

16. Wu، S. S، Qiu. X، Wang. L: (2005)، Population Estimation Methods in GIS and Remote Sensing: A Review، GI Science and Remote Sensing، Vol، 42، No. 1، p. 58-74.

17. Wu، C.، Murray.T: (2007)، Population Estimation Using Landsat Enhanced Thematic Mapper Imagery، geographical analysis، Vol، 39، Issue، 1، DOI:10.1111/J.1538-4632.2006.00694. X.

خُصوصيَّة واجب التَّبصير في جراحة التَّجميل التَّحسينيَّة (دراسة مقارنة)

إعداد

د. محمد بن أحمد البديرات

أستاذ القانون المدني المشارك بجامعة الملك سعود

المستخلص:

تهدف جراحة التَّجميل التَّحسينية إلى تغيير الشَّكل الخارجي للإنسان، بتجميل هيئَته أو تحسين مَظهرِه. ولأنَّها تَخلُو من غاية العِلاج، وتتمّ في ظروفٍ مِثاليّة فيلْزَم اخضاعُها لأحكامٍ خاصةٍ تتَّسِم بالتَّشدُّد.

وقد أبرَزت هذه الدِّراسة الموسومَةُ "خُصوصيَّة واجب التَّبصير في جراحة التَّجميل التَّحسينيَّة" أخصّ مَظاهر التَّشدُّد التي تتَّسِم بها هذه الجراحة، وهو واجب التَّبصير. فَتَناوَلَت في أربعة مباحث وجوبَ توجيه التَّبصير من الجرَّاح نفسِه المدين به، إلى العميل نفسِه الدائن به. وثانيًا في اعتباره التزامًا بتحقيق نتيجة. ثمَّ في محتوى التبصير الذي يجب أن يشتَمِل على كلّ ملابسات التَّدخل الجراحي، ما تعلَّق بالتَّشخيص أو بالمخاطِر التي قد تنجُم عن العمليَّة، بما فيها المخاطِر الاستثنائيَّة نادِرة الحدوث، وبالمضاعفات والآثار التي تتَّرتب على هذه الجراحة. وأخيرًا تحميل الجرَّاح عبء إثبات أدائه لهذا الواجب على الوجه المعتَبر. وذلك من خلال بيان مضمون التَّشدُّد ومقتضياتِه ومسوغاته ودلائِله، ثم فحص إمكانية تبنِّيه في أي تنظيم يتناول جراحة التَّجميل في المملكة العربية السعودية.

وقد خلصت الدراسة التي جاءت مقارنةً في القانون الفرنسي إلى عددٍ من النَّتائج والتَّوصيات.

الكلمات المفتاحية: جراحة التَّجميل، واجب التَّبصير، مخاطِر التَّجميل، المريض، المسؤولية.

Abstract:

The Importance of Enlightening on Aesthetic Plastic Surgeries.

Aesthetic Plastic Surgeries aim at changing the external appearance of a person، by beautifying or improve his/her body appearance. However، considering the fact that such surgeries are conducted for various cosmetic reasons rather than for the purpose of treatment; then، they must be subjected to special، strict regulations.

Therefore، this study، which was titled: “the Importance of Enlightening on Aesthetic Plastic Surgeries”، sought to highlight the extreme aspects of Aesthetic Plastic Surgeries، which should be clarified to the client; the duty of enlightening. In its four sections، the study shed light on the cases in which the surgeon conducting the Aesthetic Plastic Surgery is required to enlighten the client on the surgery s/he seeks. The researcher stressed the fact that the surgeon owes the client an enlightening explanation of the operation ahead of it. Secondly، the study

explored the implied agreement between the surgeon and the client that the surgery should give certain results. Afterwards، the study identified the aspects on which the client should be enlightened، such as: the circumstances in which surgical intervention should be sought; the diagnosis given in such cases or the risks that may result from the operation، including the rare risks as well; and the complications and other repercussions that may result from such surgeries. Finally، the study investigated whether the surgeon bears the burden of proving that he has performed his duties in the appropriate manner. Therefore، the study attempted identifying what is meant by 'extreme aesthetic surgery'، defined the term، and listed its requirements، justifications and indications. Further، it proposed adopting a strict approach towards conducting aesthetic surgery in any organization offering plastic surgery in the Kingdom of Saudi Arabia.

At the end، the study، which came as comparison to relevant French laws، concluded with a number of results and recommendations.

Keywords:

Plastic Surgery، Enlightening، Cosmetic Risks. Patient، Responsibility.

مقدمة:

اكتسبت مهنة التطبيب الرقيَّ، وأضفي عليها طابع القداسة بسبب الغرض منها، وهو علاج المرضى وتخليصهم من الآلام. بيد أنه قد برزت في العقود الأخيرة جراحات خلَت من غاية العلاج، فاقتصر هدفها على تحسين المظهر وتجديد الشباب، ولكنها مع ذلك ما زالت تستظلُّ بعباءة الأعمال الطبيَّة.

إن جراحة التجميل هي كلّ إجراء طبّي جراحي يهدف إلى إصلاح خلل في وظيفة أحد أعضاء الجسم الظاهرة، أو تعديل تشوُّه في شكله، أو تحسين صورته أو تغيير هيئته. فهي تُجرى لأغراض وظيفيّة أو جماليّة. ولهذا فإنها تنقسم بحسب الأطباء إلى نوعين:

- جراحة تقويمية أو ترميمية (Plastic surgery)، وهي تدخُّل جراحي يستهدف استعادة جزء معين من الجسم لوظيفته الطبيعية، أو عودته لمظهره الطبيعي. ومن ثم فإنها تُركِّز على إصلاح وإعادة بناء الأجزاء غير الطبيعية في الجسم الناجمة عن عيوب أو تشوهات خِلْقية، أو عيوب طارئة. ومفاد هذا أن الجراحة التقويميّة تُجرى لدواعٍ صحيّة، فهي لا تركّز على النتيجة الجمالية، ولكن التجميل يظهر بصفة تبعية للإجراء الجراحي. ولهذا فإنها تدخل باتفاق الأطباء والفقهاء ضمن التَّدخلات الجراحيّة العلاجيّة فتأخذ حُكمها.

- الجراحة التجميليَّة التحسينيَّة (cosmetic/Aesthetic surgery)، وهي شقٌّ جراحي يهدف إلى تغيير الشكل الخارجي للإنسان. فتحسين الإطلالة وتجميل الهيئة وزيادة التماثُل والتطابُق بين أعضاء الجسم المختلفة تعتبر الهدف الأساسي لهذه الجراحة. ولهذا فإن منْ يطلبها ليس مريضًا ، وإنَّما هو عميل، لأنه لا يشكو مرضًا ولا يعاني ألمًا . وهي تنقسم إلى قسمين: عمليات الشكل، وغايتها تحسين المظهر الخارجي وتحقيق الشكل الأفضل والصورة الأجمل دون وجود دوافع حاجيّة تستلزم فعل الجراحة. ومن أبرزها تصغير الأنف أو تغيير شكله، وتصغير الثديين أو تكبيرهما، وشدِّ البطن وإزالة الجلد الزائد منه. والقسم الثاني عمليات التشبيب، وغايتها تجديد الشباب وإزالة آثار الشيخوخة، فيبدو المُسنُّ بعدها كأنّه في عهد الصِّبا، وعُنفوان الشباب في شكله وصورته، ومن أشهرها: شدّ الوجه والرَّقبة، وشفط الدهون من البطن والأرداف، ورفع الحاجبين.

إن خلو التجميل التَّرفيّ من مقصد العلاج كان السبب الرئيس للتشكيك في مشروعيّته[1]، لأن العضو السليم أو الجسد المعافى لا يجوز أن يكون محلًا لجراحة قد تُحيل صاحبها إلى شخص مريض. ولهذا فقد اكتنفت ظهورها الرِّيبة والكراهيّة؛ بل إنها بقيت محظورة في فرنسا حتى منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي. بيد أن التطور في العلوم الطبية والتقنية في الأجهزة والأدوات، وانتشار ثقافة الاهتمام بالجسد والعناية بالمظهر بفعل وسائل الإعلام والإعلان والتواصل الاجتماعي، وتحوّل الجمال إلى صناعة ودخوله في قطاعات الأعمال، علاوة على ارتفاع مستويات المعيشة، قد أدّى إلى تغيُّر النظرة إلى الجراحة التحسينية وتبدّل الموقف منها لتنتشر بعدها كالنّار في الهشيم. فالجدل الذي أحاط بمشروعية هذه الجراحات على الصعيد القانوني والشرعي لم يمنع من انتشارها على نطاق واسع في كل الدول. كما أنه لم يدفع إلى تنظيمها بأحكام خاصة.

إن عمليات التجميل التَّرفيَّة تتم في ظروف مثاليَّة من حيث الاستعدادات والوقت والإمكانات، فلا ضرورة تفرضها ولا عجلة تحتّمها، وتُجرى لعميل يبتغي التجميل لأجل التجميل، وهو في يقظة تامَّة وادراك كامل، الأمر الذي يقتضي إخضاعها لأحكام خاصة تختلف عن العمليات العلاجية. وبسبب عدم وجود تنظيم خاص لهذا النوع من الجراحات فقد أخذ القضاء الفرنسي تحديدًا على عاتقه فرض القيود على ممارستها، وضبط إجرائها والتشدَّد في التزامات الجرّاح. إذ مع القول بمشروعيتها إلا أنها تعدّ أبغض الحلال إلى المشرع. وقد برز واجب التبصير كأحد أهم مواطن هذا التشدّد الذي يفرض على الجرَّاح تبصير عميله على الوجه المعتبر، ليكون على بينة من أمره، فيصدر رضاه عن إرادة حرَّة وواعية ومستنيرة.

إن أخلاقيات جراحة التجميل تفرض على الجرَّاح أن يتقاسم قرار إجراء الجراحة مع العميل. ذلك أن عهد الوصاية الأبويّة (paternalisme médical) الذي كان يستأثر فيه الطبيب بالقرار منفردًا قدولّى وانقضى. وإذا كان لا يمكن تجاهل رغبة العميل بشكل ما فإنه لا يجوز له أن يحتكر قرار الخضوع للجراحة أيّا كانت الدواعي، ودون اعتبار لنتائجها ومخاطرها. الأمر الذي يفرض على الجرَّاح أن يكون حازمًا في رفض التدخل الجراحي لأسباب طبية أو شرعية أو أخلاقية.

---

(1) في هذا المعنى: جراد د.أحمد الصادق بلحاج، نطاق التزام الطبيب بإعلام المريض بالمخاطر الطبية، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ع (77)، يناير 2019م، ص: 121-122.

إن المنُظّم السعودي لم ينظم جراحة التجميل بقواعد خاصة. كذلك هو الموقف في الشريعة الإسلامية التي يذهب الرأي الراجح فيها إلى عدم مشروعيتها. مع وجود رأي آخر يُجوِّز الجراحات التي تحقّق مصلحة معتبرة إذا لم تكن محل نهي خاص ولا تنطوي على مقصد سوء، تشبُّهًا أو تشهِّيًا أو فِرارًا من العدالة. وفي المقابل كشفت إحصائية للجمعية الدولية للجراحة التجميلية أن السعودية تصدرت الدول العربية خلال عام 2016م، من حيث الإقبال على عمليات التجميل. إن هذا التباين يُفصح عن إشكالية الدراسة التي تدور حول الأحكام التي ينبغي للقضاء السعودي تبنِّيها في النزاعات التي تُعرض عليه بشأن الإخلال بالتبصير في الجراحات التجميلية المشروعة. ويحدِّد الهدف الرئيس لهذه الدراسة المتمثِّل في الكشف عن أحكام واجب التبصير الخاصة بجراحة التجميل التحسينيَّة، وفحص قدرة هذه الأحكام بصبغتها المتشدِّدة على ضبط هذا النوع من الجراحات، إن من جهة الجرَّاح أو العميل الراغب في إجرائها.

وبذلك يتضح نطاق الدراسة الذي سينصبُّ جراحة التجميل التحسينية، فتخرج منها الجراحة التقويمية أو الترميمية. وفي أحد أخص واجبات الجرَّاح المهنية وهو واجب التبصير فلا تمتد لغيره من الواجبات. ونحصرها في المظاهر التي يتبّدى فيها هذا الواجب ذا صبغة خاصة، فيتسم بالتشدّد مقارنة بنظيره في التدخلات العلاجية. أما عداها من البحث في ماهيّة التبصير وأساسه القانوني وأوصافه وجزاء الإخلال به فلا تدخل في نطاق دراستنا.

إن الخلوص إلى أفضل النتائج يتطلب تبنّي المنهج التحليلي، لا سيما أن جُلّ قواعد هذه الجراحة وأحكامها كانت من صنع القضاء الفرنسي ابتداءً. وقد جاءت الدراسة مقارنة في القانون الفرنسي لسببين رئيسين، الأول: أن جراحة التجميل التحسينية كانت في فرنسا محل حظر ثمّ أجيزت وفق ضوابط وقيود، خلافا للقوانين الأخرى التي لم تشهد هذا التدرّج فكانت مشروعة منذ بدء ظهورها. والسبب الثاني أن القضاء الفرنسي، ومن بعده القانون لم يُخضع هذه الجراحة لأحكام الجراحة العلاجية، وهذا عين المنطق ومقتضى العدالة، فجاء بأحكام خاصة أظهرت الطابع المتشدّد لواجب التبصير في الجراحة الترفيَّة. ولا شك أن ما ستخلص إليه هذه الدراسة من أحكام تنطبق على جراحة التجميل في المملكة يصلح لأن يُعمم على الدول العربية كافة.

إن خصوصية التبصير في الجراحة التحسينية تبرز في أربعة مواطن رئيسة. وهي التي سيتوزع عليها مخطط البحث على الوجه الآتي:

- المبحث الأول: أطراف التبصير.
- المبحث الثاني: الطبيعة القانونية لالتزام الجرَّاح التجميلي بالتبصير.
- المبحث الثالث: مضمون التبصير .
- المبحث الرابع: إثبات الإخلال بالتبصير.
- ثمَّ نختم بما خلصنا إليه من نتائج وتوصيات.

تمهيد وتقسيم:

أدَّى تطوّر العلوم الطبية والتّقنية وتنوّع وسائل الاتصال والتواصل وانتشارهما، إلى كسر احتكار أهل الطب للمعارف الطبية، وباتت مقتضيات الثقة في العلاقة بين العميل والطبيب تتطلّب مستوىً أكبر من الإفصاح عن كل ما يتعلق بالتدخل الطبي ضمن إطار من الالتزام والشفافية.

إن التزام الطبيب بتبصير مريضه يهدف إلى إيجاد توازن عقدي بين مهني محترف وآخر غير متخصص بغية سدِّ القصور المعرفي وإكمال النقص في أحد جوانب عملية التعاقد[1]، خلوصًا إلى الحصول على رضا حرٍّ ومستنير وكامل. فعليه أن يُحيط مريضه بالتشخيص والخطة العلاجية والمضاعفات والمخاطر والآثار التي تخلفها العملية. وهكذا فإن التبصير وسيلة ضرورية للتأكد من تعاون المريض بالنسبة للتدابير التي ينوي الطبيب اتخاذها من أجل العلاج[2]. ويظهر في صورة حوار متصل يُجريه الطبيب مع مريضه بطريقة تفاعلية تبدأ أولى ثمارها بالحصول على رضا حرٍّ ومستنير، وتستمر إلى ما بعد التدخل الجراحي.

وقد حظي واجب التبصير باهتمام القانون الفرنسي، تشريعًا وفقهًا وقضاءً، وبدرجة أقل اهتمامًا تناول النظام السعودي التبصير في نصوص مقتضبة في التدخلات العلاجية. وسواء كان مصدره القانون أو العقد الطبي فإنه يُمثِّل في جوهره التزاما بالحوار التشاركي بين الجرَّاح والعميل، ويعد عنصرًا في التدخل الجراحي ذاته يساعد على نجاحه. إذ يُمكن للعميل متى ما بُصِّر على الوجه المعتبر بطريقة واضحة ومفهومة وكافية وصادقة عن طبيعة التدخل الجراحي والمخاطر والآثار التي قد تنجم عنه[3]، وقَبِل به أن يُسهِّل مَهمة الجراح؛ بل ويُسهم في الوصول إلى النتائج المبتغاة. فالعميل المتبصِّر بملابسات الجراحة يمكنه أن يكون المعاون الأول للجراح في الوصول إلى أفضل النتائج، ويحول دون حصول كثير من المضاعفات.

ويتَّسِم الالتزام بالتبصير في الجراحة التحسينية بطابع التشدّد، وقد تسلَّل هذا الطابع إليه من طبيعة الجراحة نفسها، إذ أن خلوها من غاية العلاج وكونها تتِّم في ظروف مثالية متأنيَّة، وتُجرى لعميل في حالة تامّة من اليقظة والتبصُّر قد فرض أحكامًا خاصة لا معذرة فيها ولا تساهل[4].

وبالرغم من أن التشدّد يعدُّ السِّمة البارزة التي تغلف الجراحة التحسينية في معظم جوانبها بشكل متفاوت، إلا أننا سنقصر الحديث في هذا البحث على المظاهر الأكثر وضوحًا والأشدُّ التصاقًا بواجب

---

(1) راجع: رضا المريض عن الأعمال الطبية والجراحية، مأمون عبدالكريم، أطروحة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة أبي بكر بلقايد تلمسان/الجزائر، 2004 - 2005م، ص: 69 وما بعدها.

(2) B. Rajbaut, Le rôle de la volonté en matière médicale. Thèse, Paris XII, 1981, p81.

(3) للتفصيل في أوصاف التبصير، راجع: مأمون عبد الكريم، مرجع سابق، ص: 92 وما بعدها.

(4) قارب في هذا المعنى: جراد د.أحمد الصادق بلحاج، مرجع سابق، ص: 122.

التبصير. ويبرُز في طليعة هذه المظاهر أطراف التبصير، المدين به (الجرَّاح)، والدائن به (العميل). ثمّ لدينا الطبيعة القانونية لالتزام الجرَّاح بالتبصير باعتباره التزاما بتحقيق نتيجة. يلي ذلك البحث في مضمون الالتزام بالتبصير، الذي يتجلّى فيه التشدُّد في أبهى صوره. ونتوقف أخيرًا عند عبء إثبات الإخلال بالالتزام بالتبصير.

المبحث الأول: أطراف التبصير

إن طرفي الجراحة التجميلية هما: الجرَّاح المختص، والعميل الراغب في إجراء الجراحة التحسينية. فالعلاقة الشخصية تتكون بحسب الأصل من مدين بالتبصير وهو الجرَّاح فلا يُقبل التبصير إلا منه، ولمصلحة الدائن به وهو العميل فلا يوجَّه إلا إليه.

المطلب الأول: المدين بواجب التبصير

إنَّ أخص مظاهر الاعتبار الشخصي في العقد الطبي توجب على الجرَّاح أن يقوم بإجراء الجراحة بنفسه ما لم يتبيَّن من الاتفاق خلاف ذلك. والاعتبار الشخصي يفرض موجباته على كل التزام متفرع عن الالتزام الأصيل، فيكون الجرَّاح هو المدين بواجب التبصير، بصرف النظر عن مصدر هذا الالتزام، سواء أكان القانون أو العقد. وتبقى ذمة الجرَّاح منشغلة بهذا الواجب ولو تمَّ التعاقد بطريق النيابة. كأن يتم التعاقد- كما هو شائع عملًا - من خلال المستشفى أو المركز الذي يتعاون معه هذا الطبيب ما دامت العملية ستُجرى فيه تحت اسمه. فكاهل الجرَّاح يثقل بهذا الواجب إما بصفته متعاقدًا ، أو لكون العملية التجميلية قد قُيِّدت على اسمه، ما يعني أنه هو الملتزم بإجرائها، وتبعًا لذلك تنشغل ذمته بالالتزامات المرتبطة بها، وأخصها الالتزام بالتبصير.

إن العمليات التجميلية الصغرى، كتجميل الأنف ورفع الأجفان يغلب إجراؤها من قبل الجرَّاح نفسه، ويساعده فريق من الفنيّين والممرضين. ولا خلاف في هذا الفرض على أنه هو المسؤول عن أداء واجب التبصير. أمَّا مساعدوه من فنيّين وممرضين فلا يُتصور الحديث عن وجود التزام بالتبصير على عاتقهم، تأسيسًا على عدم تأهيلهم طبيًا وفنيًا للاضطلاع بهذا الواجب، ولأنهم غير مُكلفين قانونًا بذلك ولو كانوا مؤهلين من الناحية العملية.

أمَّا العمليات التجميلية الأخرى، مثل: شفط الدهون من الجسم وشدَّ البطن وإزالة الترهلات فإن إجراءها يقتضي تدخلًا جماعيًا ، إذ يشترك مع الجرَّاح طبيبٌ مساعدٌ على الأقل وطبيبُ تخدير[1]، بالإضافة إلى الفريق الفني والتمريضي المساعد. وقد تستدعي أحيانًا ، في حالات طارئة ومفاجئة، تدخلًا اختصاصيًا على سبيل الاستشارة[2]. فمن الذي يُثقل بواجب التبصير؟

---

(1) في هذا المعنى راجع: مأمون عبد الكريم، مرجع سابق، ص: 99.

(2) Guillod, O., "Le consentement éclairé du patient", Suisse, éd., 1986, p. 122.

إن تفويض الطبيب المعالج لآخر من أهل الاختصاص أداء واجب التبصير يبدو، في التدخلات العلاجية وفي جراحة التقويم أو الترميم، مقبولًا ولو في نطاق ضيّق، ولكن يلزم وجود موافقة من المريض على التفويض، أو أن يكون العرف قد جرى بجوازه. ويُعفى الطبيب من المسؤولية ما دام قد باشر التفويض بطريقة تحقِّق وصول المعلومات الضرورية إلى المريض بشكل ملائم.

أمَّا في الجراحة التحسينية فيبدو الأمر أكثر تشدُّدًا. وفي رأينا أنه ينبغي التفريق في هذا الشأن بين التدخل الجراحي الجماعي في الاختصاص نفسه. وبين التعدُّد المقرون باختلاف في الاختصاصات:

أولًا : إذا تعدّد المكلَّفون بإجراء عملية التجميل وكانوا في التخصص نفسه[1]، كأن يستعين جراح التجميل بأطباء تجميل مساعدين، فيُكتفى بأداء هذا الواجب من أحدهم، إمَّا لكونه هو رئيس الفريق كما هو الغالب عملًا ، أو لأن هذه المهمة قد أُوكلت إليه. وهذا شائع من الناحية العملية، إذا قلما تجد جراح تجميل معروف يتولّى بنفسه تبصير العميل الاعتيادي بالتدخل الجراحي. ولكنه قد يحرص على القيام بنفسه بهذا الواجب متى كان العميلُ ذا اعتبار خاص لديه. فإذا تمَّ التبصير على الوجه الملائم برِئت ذمة الجرَّاح إذا كان التعاقد قد تمّ عن طريق خدمة العملاء في المستشفى.

أمَّا إذا تمَّ تعاقد العميل مع الجرَّاح مباشرة فلا يجوز للجراح إسناد أمر التبصير إلى طبيب آخر يعمل لديه أو معه. لأن مقتضيات الثقة والاعتبار الشخصي، وطبيعة الجراحة بوصفها تحسينيّة تخلو من غاية العلاج تفرض قيام الجرَّاح بهذه المهمة بنفسه. ذلك أن الطابع المشدّد للتبصير في الجراحة التحسينيّة يقتضي النظر إلى هذا الواجب باعتباره واجبًا شخصيًا يُلزم به الجرَّاح بوصفه المسؤول الوحيد والمباشر بشأن واجباته المهنية التي يفرضها عليها العقد المُبرم مع العميل، ومن ضمنها واجب التبصير. وترتيبًا على ذلك فإننا نرى أنه ليس للجراح أن يفوض غيره بأداء هذا الواجب إلا استثناءً وبتوافر شرطين:

1. موافقة العميل صراحة على هذا التفويض.
2. أن يكون المُفوَّض مؤهلًا لأداء واجب التبصير، فيكون طبيبًا مختصًا بالتجميل. أمَّا الطبيب غير المختص، والمساعد الفنّي، والممرِّض مهما علت رتبته فلا يجوز تفويضه بهذا الشأن.

فإذا توافر هذان الشرطان وأدّى الطبيب المُفوّض واجب التبصير على الوجه المعتبر برئت ذمتهم جميعا. أمَّا إذا قصَّر فيُسأل المُفوَّض عن خطئه الشخصي. ولا يُسأل رئيس الفريق- المتعاقد الرئيس مع العميل أو من سُجّل التدخل الجراحي على اسمه- عن خطأ المُفوَّض إلا ما كان مُرتبطا بخطئه في اختياره أو في التعليمات التي أصدرها إليه. ذلك أن توكيل الجرَّاح غيره في تبصير العميل لا يُعفيه بوصفه المُكلَّف أصالةً بهذا الواجب من المسؤولية المُترتبة عن إخلال الوكيل بواجب التبصير على الوجه المطلوب وفقًا لقواعد المسؤولية المدنية وأحكامها.

(1) وهو ما يعرف بالفريق الطبي (l'équipe médicale).

أمَّا إذا اختل أحد الشرطين، كأن أناب عنه بالتبصير طبيبًا غير مؤهل أو أحد المرضين فإنه يكون مسؤولًا مسؤوليةً شخصيَّةً وكاملةً عن جميع أخطاء المُناب، كما لو صدرت من المُنيب شخصيًّا.

وفي رأينا أن هذا التشدُّد له ما يسوغه. فالأثر النفسي للتبصير يفوق في أهميته القدر المعرفي المرجو منه. وتنفيذ هذا الواجب من الجرَّاح نفسه يُعزِّز الثقة بالجراح[1]، ويخلق جانبًا من الارتياح والقبول والإيجابية لدى العميل، وهو الجانب الذي يجب أن يسود بينهما إلى ما بعد العملية، أي في مرحلة المتابعة. في حين أن تنفيذ هذا الواجب من شخص آخر سيقلِّص من حجم الأثر الإيجابي على نفسيَّة العميل، وقد لا يؤدي الدور المطلوب منه على الصعيد المعرفي، لا سيما إذا لم يكن منْ أنيط به هذا الأمر قد واكب حالة العميل الصحيّة ووضعه النفسي منذ البداية.

إن هويَّة القائم بالتبصير لا تقل أهمية عن التبصير الملائم في ذاته. ولا يُمكن في نطاق التجميل التحسيني الاكتفاء بتقديم التبصير الملائم وغض النظر عن صفة القائم به. هذا فضلًا عن عامل قانوني مهم ينبغي مراعاته، هو واجب الجرَّاح في حفظ السرِّ الطبي. فإجراء العملية التجميلية وما تنطوي عليه من تفاصيل خاصة يتصل اتصالًا وثيقًا بالحياة الخاصة، إذ يمثل جانبًا من جوانب الحرية الشخصية للعميل. وإذا كان كتمان السرِّ الطبّي واجب في التدخلات العلاجية فإنه أوجب في التدخلات التجميلية. والواقع يَشهد عملًا على حرص كل منْ خضع لعملية تجميلية الشديد على إنكار خضوعه لها. وهو لا يتسامح مطلقًا مع منْ يُفشي هذا السرِّ. وتفويض الجرَّاح لغيره- خلافًا لإرادة العميل ورغبته- يوسِّع من دائرة المطَّلعين على هذا السرِّ، العارفين بتفاصيله، فيرفع من احتمال إفشائه.

وهكذا فإن طبيعة التجميل التحسيني تفرض عدم جواز نقل واجب التبصير إلى شخص آخر إلا في حالات استثنائية وضيقة، مع بقائه بحسب الأصل هو المسؤول في مواجهة العميل عن التقصير بهذا الواجب.

ثانيًا: أمّا إذا صاحب التعدُّد اختلافًا في التخصص[2] فيسأل كل واحد منهم عن أداء واجب التبصير في حدود تخصصه، ما دام أن كل طبيب منهم يؤدي في نطاق تخصُّصه خدمةً مختلفة عن الآخر، فيكون مسؤولًا عن نتائج تدخله. فمثلًا يُلزم طبيب التخدير بواجب التبصير فيما يخص طبيعة التخدير الذي سيعطى للعميل، وبيان أثر هذا التخدير ومخاطره المتوقعة والاستثنائية، وتأثيرها على صحته بوجه عام.

أمَّا بشأن التدخل المفاجئ في أثناء إجراء الجراحة على سبيل الاستشارة فإنه لا يُولِّد أيّ التزام على عاتق الطبيب المُستشار[3]. فالحالة الطارئة التي أوجبت تدخله على عجل هي ذاتُها التي تسوغ إعفاءه من واجب التبصير.

---

(1) عقد العلاج بين النظرية والتطبيق، مأمون د.عبد الرشيد، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986، ص: 52.

(2) وهو ما ينطبق عليه وصف: التدخل الطبي الجماعي (le médecin de groupe).

(3) Guillod, O., op.cit., p122.

المطلب الثاني: الدائن بواجب التبصير

يُوجَّه التبصير في التدخلات العلاجية بحسب الأصل للمريض نفسه، باعتباره صاحب الحق في معرفة ملابسات حالته الصحية من قبل طبيبه قبل مباشرة أي تدخل جراحي على جسمه. فضلًا عن الأثر النفسي الإيجابي لهذا التبصير. ولكن قد تنهض أسبابٌ تحول دون تبصير المريض نفسه. يعود بعضها لاعتبارات خاصة تتعلق برابطة القربى. إذ لا يمكن إغفال دور العائلة في حياة المريض وتأثر كل فرد فيها، لا سيما الوالدين والزوج والأولاد، بحالة قريبهم الصحيّة وانعكاس أثر التدخل الجراحي على علاقتهم به، ودور كل واحد منهم في تقديم الدعم والعون له. ولهذا فإن كل واحد من هؤلاء يعدُّ صاحب مصلحة في العلم بحالة قريبه الصحيَّة وما يستلزمها من علاج، وما يتهدَّد حياته من مخاطر، الأمر الذي يقتضي إشراكهم، كلهم أو بعضهم بحسب ظروف الحال، في قرار التدخل الجراحي مع ما يسبق ذلك من تبصير كاف وملائم. وقد تكون هذه الأسباب مادية تحول دون توجيه التبصير للمريض نفسه، كحالة المريض الصحية، كما لو كان في غيبوبة. أو فيما تستوجبه ضرورة التدخل الطبي المستعجل إنقاذا لحياته[1]. وقد يكون مردَّها حالة المريض العقلية. كذلك الشأن في الأحوال التي يغلب فيها على ظنّ الطبيب خطورة التبصير في ذاته على حياة المريض. ففي كل هذه الأحوال ينبغي أن يوجّه التبصير إذا كان مُتاحًا ومجديًا إلى ممثِّله المُخوّل بشؤونه.

إن إقرار هذا الاستثناء قد دفعت إليه الغاية من التدخل الجراحي وهي علاج المريض، والظروف التي أملته، وهي حالة الضرورة أو الاستعجال، وحال المريض نفسه الذي تعذّر تبصيره. أمَّا في الجراحات التحسينية فلا يوجد بحسب الغاية من إجرائها ووفقا لطبيعتها ما يسوغ الخروج على الأصل العام.

إن العمليات الجراحية التحسينية لا تقتضيها ضرورة، إذ أنها لا تستهدف علاج العميل مما قد يؤثر في حياته أو سلامة جسده. ومن ثمَّ لا يصح في رأينا إجراؤها إلا لبالغ عاقل رشيد، فهو وحده الذي يملك القرار بالخضوع لها. إزاء ذلك يُمكننا الجزم بأن التبصير يجب أن يوجَّه إلى العميل نفسه، وفقًا لأسلوب الشخص الأول، الذي يحصر قرار قبول بالعلاج أو رفضه في المريض وحده[2]. والتبصير يرتبط حكمًا بالموافقة على الجراحة، فيستقل العميل وحده بقرارها. وينبغي احترام استقلالية كل شخص وحياته الخاصة، لا سيما أمام الرغبة الطاغية لدى مُعظم من يخضع لهذا النوع من الجراحات في إبقائها سرّاً لا يعلم بها أحد غيره.

وهكذا فإنه لا يوجد في الواقع ما يسوغ توجيه هذا التبصير كذلك إلى أسرة العميل، بدافع أنه عضو في الأسرة الواحدة، وأن ما يهمه يهمّ أسرته مما قد يؤثر عليهم فينبغي أن يتشاركون معه في القرار بناءً على معرفتهم

---

(1) مأمون د.عبد الرشيد، مرجع سابق، ص: 174.

(2) يلاحظ أن هذا الأسلوب (First-Person Approach) يُلجأ إليه عندما تكون النظرة الاستقلالية هي السائدة في ثقافة المجتمع الاجتماعية. راجع: الالتزام القانوني بتبصير المريض بالتدخل العلاجي المقترح، مساعده د.أيمن و محاسنة د.نسرين، بحث منشور في: مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، التي تصدرها الجامعة الأردنية، المجلد (37)، ع 1، 2010م، ص: 188-189. والمرجع الذي يُشير إليه في الهامش (31).

بالآثار المتوقعة من العملية والمخاطر التي قد تفضي إليها[1]؛ بل الواجب حصر التبصير في العميل نفسه أو في منْ يختاره العميل بنفسه. وهذا الأمر يُبرز خصوصية التبصير في الجراحة التحسينية.

وفي تقديرنا أنه لا يُستثنى من ذلك إلا إذا كان العميل امرأة متزوجة. ففي المجتمعات العربية والإسلامية، التي لا يزال الزوج يحظى فيها بمركز القِوامة، ينبغي أن يوجَّه التبصير كذلك إلى الزوج، فيطَّلع على النتيجة المتوقعة من الجراحة، وما قد ينجم عنها من مضاعفات وآثار. لأن التغيير الذي ستُحدثه سيؤثر على العلاقة الزوجية في معظم جوانبها. ولهذا إذا رغبت المتزوجة أن تشدَّ ثدييها المُتهدلين بسبب الإرضاع المتكرِّر، أو أن تشدّ جلد بطنها المُترهّل بسبب الولادة المتكررة، فيلزم علاوة على حسن المقصد، وهو إحصان الزوج وإشباع رغباته، موافقته على هذه الجراحة. الأمر الذي يسوغ توجيه التبصير كذلك إلى الزوج. ويجد هذا الاستثناء أساسه في التشاركيَّة التي تتطلبها مؤسسة الزواج لضمان استمرارية العلاقة الزوجية وديمومتها.

المبحث الثاني: الطبيعة القانونية لالتزام الجرَّاح بالتبصير.

إن التزام الطبيب بتبصير العميل، سواء كان مصدره القانون أو العقد الطبي[2]، هو التزام مستقل عن التزامه القانوني الذي يحظر عليه المساس بجسد أي إنسان إلا بعد الحصول على موافقته المعتبرة. وهذا الواجب تُشغل به ذمة المدين به وهو الجرَّاح منذ ما قبل التعاقد وإلى حين انتهاء مرحلة المتابعة التي تعقب إجراء الجراحة. وقد استقر القضاء على أن إخلال الطبيب بواجب التبصير يُثير مسؤوليته[3]. ولكن هل هذا الالتزام التزام بنتيجة، أو التزام ببذل عناية؟

إن التزام الجرَّاح بتبصير العميل يندرج، على نحو ما تقضي بذلك القواعد العامة في المسؤولية المدنية، ضمن الالتزامات المتعلقة باتصال تنفيذ المدين لالتزامه بالغاية التي يتغيَّاها الدائن منه. والعميل الدائن يستهدف الحصول على النتيجة المأمولة من عملية التجميل، فهذا مبتغاه. ويعد التبصير وسيلة مهمة في تحقيق هذا المبتغى، هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن الالتزام بالتبصير لا يتعلّق بالتدخل الجراحي بمعناه الفني، وهو الذي لا يقع بحسب الأصل تحت قدرة الجراح، وإنما هو التزام مهني يدخل ضمن طائفة الالتزامات المحددة التي يجب أن تفضي إلى نتيجة معينة، ومن ثم فإنه يخلو من عنصر الغرر أو الاحتمال.

ثمَّ إن العميل الذي يتعاقد بدافع الثقة والاعتبار الشخصي ينتظر من طبيبه أن يُطلعه على كافة المعلومات المتعلقة بالجراحة، بما في ذلك الرأي الفني التخصصي والنصيحة الأمينة. وكل ذلك يجهله العميل، فيعتمد على الجراح، ليُبصِّره بما ينبغي أن يُقدِم عليه ومآلات ذلك ومضاعفاته، فيتخذ قراره بناء على إرادة حرّة واعية مستنيرة.

---

(1) وهذه الطريقة المعروفة في الجراحات العلاجية باسم الطريقة الميسرة العائلية (Family-Facilitated Approach)، تقتضي توجيه التبصير إلى أسرة المريض كذلك فلا يجوز حجب أي معلومة مؤثرة عن أفراد أسرته، ويجب احترام خياراتهم في قبول العلاج أو رفضه. ينظر: المرجع نفسه، ص: 188.

(2) للتفصيل في مشروعية الالتزام بالتبصير، ومصادر هذا الالتزام، راجع: B. Rajbaut, op. cit., n° 8, p.8 s.

(3) Dalloz 2002, no 32، P.1379.

وبناء على ما تقدم يمكن الجزم بأن التزام الجرَّاح بالتبصير هو التزام بتحقيق نتيجة، خلافًا للراجح في التدخلات العلاجية[1]. فالمسوغات التي فرضت هذا الالتزام ابتداءً وجعلته أحد المبادئ الثابتة في الممارسة المهنية، هي ذاتها التي فرضت اعتباره التزامًا بتحقيق غاية.

كذلك فإن الالتزام بالتبصير مرتبط ارتباطًا وثيق الصلة بالعمل الطبي ذاته. فحيث يكون التدخل الجراحي علاجيًا ، ويدخل في ذلك عمليات التجميل التقويمية أو الترميمية، يكون التبصير اعتياديًا . فلا يلزم الطبيب بالتبصير إلا حيث يكون مُجديا وممكنًا ، ويقتصر على المخاطر المتوقعة عادة دون المخاطر الاستثنائية. أمَّا بالنسبة للجراحة التحسينية فتخلو من غاية العلاج، ولهذا يُتشدَّد بشأنها وبما في ضمنها، وهو واجب التبصير، فيُلزم الجرَّاح بتبصير العميل بكل المخاطر المتوقعة والاستثنائية، وبالمضاعفات والآثار التي تنجم عنها كما سنرى.

وترتيبا على نوعي التبصير الاعتيادي والمشدَّد تتحدّد كذلك طبيعة التزام المُتدخل. فحيث يلزم الطبيب بالتبصير الاعتيادي فمن الطبيعي أن يكون التزامه التزامًا ببذل عناية. يقدّر وفقًا لمعيار موضوعي[2]. فيُنظر إلى طبيب من مستواه المهني وجد في الظروف الخارجية نفسها التي وجد فيها الطبيب الذي أُثيرت مسؤوليته. فإذا ثبت أنه قصَّر في بذل العناية المطلوبة منه فيكون قد أخطأ. ويمكنه أن يدرأ المسؤولية عن نفسه بإثبات السبب الأجنبي أو خطأ المريض نفسه.

أمَّا في نطاق الجراحة التحسينية[3]، فإن التزام الجرَّاح بالتبصير يتَّسم بالتشدُّد بسبب خلوّها من غاية العلاج، وبعلَّة المخاطر التي تنطوي عليها هذه العمليات، ولأنها تتم في ظروف مثاليّة من حيث الاستعدادات والوقت والإمكانات، ولهذا يكون التزام الجرَّاح التزامًا بتحقيق نتيجة، فيجب عليه أن يتوسَّل أفضل الوسائل ويسلك أنجع الطرق لكي يأتي رضا العميل بالتدخل الجراحي رضًا حرًّا ومستنيرًا. وما لم تتحقق النتيجة المطلوبة فإن مسؤوليته تنهض تجاه عميله نتيجة لخطئه المفترض غير القابل لإثبات العكس[4]. كما لا يُجديه نفعًا إقرار العميل المكتوب بحصول التبصير، فهذا الإقرار إن وجد، يعدُّ قرينة على حصول استنارة الإرادة، ولكنه ليس دليلًا عليها[5].

إن عدم نشر قرارات الهيئة الصحية الشرعيّة قد حال دون بيان الموقف من طبيعة التزام الجرَّاح بالتبصير في جراحات التجميل في المملكة. وفي ظنّنا أن الموقف الذي يتسق مع طبيعة هذه العمليات وخصوصيتها يفرض اعتبار هذا الالتزام التزامًا بتحقيق نتيجة للأسباب المتقدمة. وإزاء نقل اختصاص الهيئات الصحية الشرعية إلى

---

(1) راجع: الالتزام بتبصير المريض، رزيق د.موسى، بحث منشور في المجلة الدولية للقانون، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 2016، العدد 3، ص: 8.

(2) المرجع نفسه، ص: 8. وراجع كذلك: B. Rajbaut, op.cit., n° 8. p.2.

(3) ومثله في هذا التجارب الطبية، والإجهاض غير العلاجي، وعمليات زراعة الأعضاء البشرية.

(4) ينظر لاحقاً، ص: 26.

(5) وتطبيقاً لذلك قُضي بأنه "ولما كان الواضح من تقرير الخبرة الواقع على البيانات التي زُود بها المريض والمثبتة في وثيقة التبصير أنها تمثل الحد الأدنى الذي يزود به المريض بما لا يحقق استنارة إرادته فإن ذلك ينطوي على تقصير بيّن من قبل المُدعى عليه في الوفاء بالتزاماته ما يجعله مسؤولاً...". ينظر: Cour de Cassation, Chambre Civile, 11 novembre 2001, D.2001.11.no 288.

دوائر قضائية متخصصة[1]. يبقى الانتظار سيّد الموقف للحكم على تبني هذا النهج وإسباغ وصف التَّشدُّد على واجب التبصير فيكون التزامًا بتحقيق غاية.

إن الجرَّاح الذي يقوم بواجب التبصير كما ينبغي تبرأ ذمته، بصرف النظر عن المسلك الذي يتخذه العميل بعد ذلك، سواء اتبع تعليمات الطبيب وإرشاداته أو لم يأبه لها، وسواء أخذ بنصيحة الطبيب واتبع مشورته أم ضرب بها عرض الحائط.

المبحث الثالث: مضمون التزام الجرَّاح بالتبصير.

ينبغي التنويه إلى أننا لسنا بصدد الحديث عن محتوى التبصير مطلقًا ، فهذا الواجب يشمل جوانب إدارية وتنظيمية، وجوانب أخرى تتعلق بالتكلفة المالية للتدخل التجميلي[2]. وفيما عدا الجوانب الفنية الطبية فإن العميل ينزل منزلة المستهلك فيتمتع بحقوقه وبالحماية الخاصة التي تتقرر له.

إن الالتزام بالتبصير كما قدمنا، التزامٌ سابقٌ على انعقاد العقد، وهو من مستلزمات الموافقة المعتبرة على التدخل الجراحي، يندمج معها فيصيران وحدة واحدة، لكنه ينفك عن هذه الموافقة بمجرد صدورها لتنشغل به بشكل مستقل ذمَّةُ الجرَّاح بعد ذلك إلى حين انتهاء مرحلة المتابعة التي تعقب إجراء العملية. والسؤال الذي يثور: ما فحوى هذا الواجب؟

إن التبصير المعتبر في التدخلات العلاجية ليس مطلقًا . فالطبيب غير ملزم بتبصير مريضه بكل ما يتعلق بالعمل الطبي أو العلاجي. كما أن كثرة التبصير ووفرة المُبصَّر به ستؤدي إلى عرقلة الفاعلية المرجوة من التطبيب، لأن التركيز على الجوانب الشكلية سيصرف الطبيب عن هدفه الأساس من التدخل وهو علاج المريض. أمَّا في جراحات التجميل التحسينية فلا يوجد ما يسوغ القول بنسبية العناصر والمعلومات التي يتضمنها التبصير، لأن السبب الرئيس للمبررات السابقة هو الغاية من التدخل وهو العلاج. والتجميل التحسيني يخلو من هذه الغاية. علاوة على أن هذه الجراحة تتم في ظروف مثالية كما تقدم. وعلى ذلك فإن التزام الجرَّاح في تبصير العميل يبدو مُطلقًا من حيث محتواه. وهو ما يؤكد الطابع المُتشددّ الذي يتَّسم به هذا الالتزام.

لقد أوجبت المادة (2-1111) من القانون الفرنسي الصادر في 4 مارس/آذار 2002م، أن يشتمل التبصير على: "نوع التدخل الطبي وأعمال الوقاية المقترحة وفائدتها، ومدى ضرورة هذه الأعمال والمخاطر المتوقعة عادة أو

---

(1) راجع: تعميم المجلس الأعلى للقضاء رقم (1812/ت) وتاريخ 17/7/1442هـ.

(2) ونبّه في هذا الخصوص إلى أنه لا يجوز لجراح التجميل تقديم تسهيلات مالية أو السماح بوجود سماسرة، أو إعطاء أو قبول عمولات أو منح العميل أي حسم مالي أو عيني بغية تشجيعه على الخضوع للجراحة، فهذا مسلك يتنافى وأخلاقيات المهنة. قارب: المادتين (20، 24) من مدونة أخلاقيات الطب الفرنسي.

(٣) جاء في المادة (18/1) المذكورة أن: "على الممارس الصحي بيان المضاعفات الجانبية المحتملة جراء القيام بالإجراء العلاجي أو العملية الجراحية للمريض أو ذويه أو من يختاره المريض".

الجسيمة، بما في ذلك الاختيارات والبدائل الأخرى، والنتائج التي تترتب في حال رفض العلاج. وإذا ظهرت بعد الفحوصات أو العلاجات أخطار جديدة فيجب إعلام المريض بها حالًا ". أمَّا المادة (18/1) من اللائحة التنفيذية لنظام مزاولة المهن الصحية فقد اكتفت بتحديد الإطار العام لهذا الواجب[3]، وجاء ذلك في معرض التدخلات العلاجية. ولكنه ينطبق على جراحات التجميل من باب أولى.

ويمكن مما تقدم أن نحصر محتوى التبصير في العناصر الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: التبصير بالتشخيص(L'information diagnostic)

إن واجب التبصير ينشأ في مرحلة ما قبل التدخل الجراحي، أي في أثناء الاستشارة (Lors de la consultation-)، وهذا أمر بدهي، إذ لا فائدة ترجى من التبصير الذي يعقب إجراء العملية. وهذه المرحلة التي تحملها الزيارة الأولى عادة، يتم فيها توقيع الكشف على العميل وتحديد العيب المراد إصلاحه. ويمكن أن يُحدِّد الجرَّاحُ العيبَ بناء على الظاهر، وبشكل مباشر وسريع، كما في حالة التقوُّس الأنفي أو تهدّل الثديين. ولكن ليس بالضرورة أن يقصد العميل الجرَّاح لأجل الجراحة، فقد يقتصر الطلب على الاستشارة وتشخيصٍ للحالة وحسب.

إن الطبيب في التدخل العلاجي لا يلزم بتبصير المريض بطبيعة الفحص الذي سيجريه إذا اقتصر الأمر على الكشف الخارجي، لأن التشخيص بطبيعته من أعمال الطب التي لا تتضمن مساسًا ماديًا مؤثرًا في صحة المريض، ولأن حضور المريض إلى الطبيب وعرض حالته عليه يحمل دلالة ضمنية على القبول بالفحص[2]. أما إذا اضطر الطبيب إلى استعمال أجهزة أو إخضاع المريض لفحوصات محددة، أو حقنه بمواد معينة، فينبغي عليه أن يبصر المريض بطبيعة العمل المطلوب ومخاطره وإلا نهضت مسؤوليته على نحو ما قضت به محكمة النقض الفرنسية[3].

أمَّا في الطب التجميلي فيبدو التبصير أوسع نطاقًا وأكثر تشددًا . إذ يلزم الجرَّاح بتبصير عميله بالفحص التمهيدي الذي سيجريه ولو كان خارجيًا . ومن باب أولى إذا كان الكشف يتطلب استعمال أجهزة معينة أو إخضاع العميل لفحوصات محددة، أو حقنه بمواد معينة، أو عمل تحاليل أو صور شعاعية بغرض تقييم الحالة وفق الأصول العلمية، ليخلص إلى القرار المناسب، ففي هذه الحالة يتوجب على الجرَّاح تبصير المريض قبل الشروع بهذه الأعمال ليكون على بينة مما قد يترتب عليه من أضرار. ولا يُعفى الجرَّاح من هذا التبصير بأي حال، فطبيعة الجراحات التحسينية تحول دون وجود استثناء يجوّز للجراح التذرع به.

---

(1) جاء في المادة (18/1) المذكورة أن: "على الممارس الصحي بيان المضاعفات الجانبية المحتملة جراء القيام بالإجراء العلاجي أو العملية الجراحية للمريض أو ذويه أو من يختاره المريض".

(2) راجع: رزيق د.موسى، مرجع سابق، ص: 5.

(3) Cour de Cassation, Chambre civile 2, 16 juin 2005, n° 03-19705, D. 2000.II.361. 27.

لقد جاء نص المادة (٣٥) من مدونة أخلاقيات الطب في فرنسا عامًا ، فيشمل جميع مراحل التدخل الجراحي، بما فيها مرحلة التشخيص. فالتبصير في هذه المرحلة له تأثير معنوي مهم في تهيئة نفسية العميل للجراحة، وفي التعاون بإيجابية مع الجرَّاح للخلوص إلى أفضل النتائج. فإذا تكوّنت لدى الجرَّاح الصورة كاملة عن الحالة المعروضة، وحدّد الطريقة الملائمة لإصلاح العيب، فيجب عليه أن يبصِّر العميل بلغة واضحة مفهومة قريبة من مداركه بحقيقة العيب. وبطريقة إصلاحه، وجدوى الجراحة من حيث النتائج المأمولة منها، وأن ينقل للعميل بأمانة وصدق جدوى التغيير الذي سيحصل بالجراحة. وينبغي أن يتم ذلك في صورة حوار وديٍّ تسوده أجواء من الثقة المتبادلة واستحضار القيم النبيلة لمهنة الطب ورسالتها السامية. وهو ما يتيح للجراح أن يتثبّت كذلك من حقيقة حماس العميل ورغبته في إجراء هذه الجراحة.

إمَّا إذا استشعر عدم استقرار نفسية العميل، وشكَّ أنه مسكونٌ بالوساوس والأوهام حول شكله ومظهره، وأن لا صلة تربط العضو المشكو منه بالأمراض النفسية التي يُعاني منها؛ فيستوي تعديله وعدم تعديله، فينبغي على الجرَّاح أن لا يُجيبه إلى طلبه. فإذا فعل فيكون قد أخطأ. ولهذا يبدو التنسيق بين جراح التجميل والطبيب النفسي على جانب كبير من الأهمية، إذ يمكنه التثبّت من حالة العميل النفسية بما يؤهله للجراحة المطلوبة، ويمكن له كذلك أن يتأكد من أن العائق الذي يريد الشخص إزالته أو تعديله إنما يؤثر تأثيرًا جديًا وفعالًا على طبيعة حياته وعلى حالته النفسيّة.

وإذ يُظهر التبصير بالتشخيص الطابع المتشدَّد للتبصير في الجراحة التحسينية في أوّلى مراحل التبصير، إلا أنه ليس للجراح أن يركن إليه وحده للقول باستنارة إرادة العميل والحصول منه على إذن بالتدخل الجراحي، وإنما يلزم بالضرورة تبصيره بمخاطر هذه الجراحة وبما يترتب عليها من مضاعفات وآثار.

المطلب الثاني: التبصير بمخاطر الجراحة.

يعدّ التبصير بمخاطر الجراحة حجر الرحى الذي تدور عليه المنازعات في واجب التبصير، فمعظم الأحكام القضائية تدور حول عدم تبصير الجرَّاح للعميل بخطر معين، أو التهوين من نسبة تحقق هذا الخطر أو عدم توضيح تبعاته وآثاره على صحته أو حياته[1]. ودائمًا يُواجه الجرَّاح بمجرد أن يتحقق أحد هذا المخاطر بزعم العميل أنه لو أحيط علمًا بهذا الخطر لما أقدم على العملية ابتداءً. وهذا قول له حظ من الوجاهة، فجراحات التجميل تكتنفها مخاطر كثيرة تهدد سلامة العضو أو صحة الإنسان. ويترتب عليها أحيانًا أضرار، حسيّة، مثل: شلل الوجه وتلف عصب الوجه في عمليات شد الجبين. ونفسية كالاكتئاب المصاحب لخيبة الأمل من نتيجة العمليّة وأثرها[2]

(1) Cass. 1er civ., 7 octobre 1998, Gaz. Pal 1998.2.

(2) تؤكد الدراسات، على لسان الأطباء، أن كثيراً من النساء لا يُرضين عن شكلهنّ بعد إجراء العملية، ويدخلنّ في حالة اكتئاب شديد". راجع: المتغيرات الاجتماعية والثقافية وعلاقتها بجراحات التجميل، أبو الحديد د.فاطمة علي، دراسة منشورة في: المجلة العربية لعلم اجتماع، ع (41،42)، السنة 2018م، ص: 233.

وقد كان هذا السبب عاملًا رئيسًا في التشكيك بمشروعية جراحات التجميل التحسينية[1]. إذ مع وجود هذه المخاطر والأضرار لا يوجد في المقابل ضرورة أو حاجة توجب اللجوء إليها. ولهذا يجب على الجرَّاح أن يحدِّد للعميل طبيعة الخطر وجديته ونسبة تحققه، ويبصِّره بالأضرار التي تخلفها بفرض أنها لا تربو على المصلحة المرتجاة من الجراحة، ليتمكن من اتخاذ القرار المناسب[2].

ويفرق القضاء الفرنسي في أحكامه بين مخاطر العملية المتوقعة عادة (Les risques normalement prévis-ibles de l'opération)، والمخاطر الجديّة المتكررة (Les risques sérieux et habituels)، والمخاطر الاستثنائية (Les risques exceptionnels). وقد استقر على الزام الطبيب في التدخلات العلاجية بتبصير المريض أو ممثله القانوني بالمخاطر المتوقعة، دون المخاطر الاستثنائية[3]. وهذا التضييق له ما يسوغه[4].

أما في الجراحة التجميلية التحسينية فإن طبيعة هذه العمليات تقتضي التزامًا خاصًا مُشدَّدًا يوجب على الجرَّاح أن يبصِّر عميلة بكل المخاطر المتعلقة بالتدخل الجراحي، بما فيها المخاطر غير المتوقعة التي نادرًا ما تحدث، وما قد يترتب عليها من نتائج. وهي التي يُعبر عنها بالمخاطر الاستثنائية. وهو مُلزم بأداء هذا الواجب على الوجه الأكمل، ولا يُعفيه من ذلك ظهور مؤشرات تدلُّ على تأثر نفسية العميل سلبيًا بهذه المعلومات؛ بل ولو تيقّن من ذلك. لأن الجراحة التحسينية تخلو من مقصد العلاج، فلا حاجة تقتضيها سوى تحسين الهيئة وجمال المظهر، ومن ثم فإن واجب التبصير ينبغي أن يكون قائمًا في كل حال بشكل صارم.

وقد بَدَا هذا التشدُّد واضحًا في عموم ما أوردته المادة (2-6322) من قانون 4 مارس/آذار 2002 المتعلق بحقوق المرضى ونوعية خدمات الصحة في فرنسا، التي ألزم نصّها جراح التجميل بأن يبصّر العميل أو من يختاره قبل الاستفادة من خدمات الجراحة التجميلية "بكافة المخاطر التي تحيط بهذه الجراحة، بما في ذلك النتائج المحتملة والمضاعفات التي قد تترتب عليها...". وهذا النص يشمل المخاطر الاستثنائية لعموم اللفظ وإطلاقه.

وقد كان القضاء الفرنسي أكثر تشدَّدًا بشأن التبصير الواجب في الجراحة التجميلية، حتى قبل صدور هذا قانون. إذ كان مستقرًا على إعفاء الطبيب من التبصير بالمخاطر الاستثنائية إلا حينما يتعلق الأمر بالجراحة

---

(1) راجع: المسؤولية الطبية في قانون العقوبات، الجوهري د.فائق، دار الجوهري للطبع والنشر، القاهرة 1952م، ص: 322.

(2) أمّا إذا كانت الضرر الذي يترتب على الجراحة يربو على الفوائد المأمولة منها، وهذا الأمر يقرره أهل الاختصاص الثُّقات، فلا يصح إجراؤها. وعلى الجراح أن يمتنع عن إجابة طلب العميل. ولا يعفيه من المسؤولية تذرعه بموافقة العميل. لأن الجراحة والحالة هذه تكون غير مشروعة، وإذن العميل منعدم الأثر. راجع: البند (ثانياً) من قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: 173 (11/18) بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها، المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من 29-24، جمادى الآخرة 1428هـ، الموافق 14-9 تموز (يوليو) 2007م.

(3) ذهبت بعض المحاكم الفرنسية إلى أن حدوث بعض المخاطر لا يجعلها بالضرورة غير متوقعة، فقد يكون الخطر نادرا من حيث الوقوع إلا أنه رغم ذلك متوقع، ومن ثم فيلزم الطبيب بالكشف عنه. راجع:

.Grenoble 5 janvier. 1949 Gaz. pal. 1949-1-216, la seine 6 fevr. 1962.D.1962. somm. 62

.Sylvie Welsch, Responsabilité du médecin, Litec, Paris, 2e Ed, 2003, p72-73 (4)

التجميلية[1]. والمقصود بالخطر الاستثنائي هو الخطر غير المتوقع في لحظة حدوثه، أي الذي لم يكن وقت وقوعه سبب خاص يدفع إلى الاعتقاد بأنه يمكن أن يقع. ويقدَّر بمعيار موضوعي بالقياس على جراح بذات المستوى المهني للجراح الذي أثيرت مسؤوليته لو وجد في الظروف الخارجية نفسها.

إن خصوصية جراحة التجميل بكونها لا ضرورة تدفع إليها، ولا خطر يستعجل إجراءها تسوغ من الناحيتين القانونية والمنطقية هذا التوسّع في مضمون التبصير ومحتواه. فهذه الجراحة تجرى على عضو سليم لا يُعاني مرضًا عضويًا أو ألمًا ، بغرض تحسين مظهره أو إصلاح شكله، ومن ثمَّ بإمكان صاحبه التعايش مع هذا العيب، كل ما في الأمر أنه ينتقص من جمال الشخص. ولهذا يضع القضاء الفرنسي على عاتق جراح التجميل التزامًا مشددًا بتبصير عميله بكل المخاطر التي تنجم عن التدخل الجراحي[2]؛ المخاطر المتوقعة الجسيمة والمخاطر الاستثنائية أو الشَّاذة الحدوث[3]. فأمام العميل مُتسع من الوقت لأن يقرر في ضوء هذه المخاطر الخضوع للجراحة أو العدول عنها[4]؛ وما لم يثبت أنه قام بالتبصير على هذا النحو فإنه يكون مخطئًا [5]، فتنهض مسؤوليته ولو أجريت العملية طبقا للأصول العلميَّة والفنيَّة الصحيحة.

وبالرغم مما تقدم إلا أنه يجدر التنويه إلى أن التشدّد في واجب التبصير الذي يسوغ شمول التبصير للمخاطر الاستثنائية يقف عند حدود المعروف منها وفقا للأصول العلمية الثابتة في فن الجراحة، تمامًا كما هو شأن المخاطر الجسيمة. ومن ثمّ فإن مسؤولية الجرَّاح عن الإخلال بالتبصير لا تنهض في حال كانت المخاطر المشكو منها غير ثابتة علميًا وقت إجراء العملية التجميلية. إمّا لأنها لم تكن معروفة أصلًا ، وحينئذ ينتفي الخطأ بجانب الجراح[6]، سندًا لقاعدة: لا تكليف إلا بمقدور. أو لأنها لم تثبت بعد وفقًا للأصول العلمية، بالرغم من تداولها. فما يلزم الجرَّاح بالإدلاء به يجب أن يبقى في إطار المعلومات التي ثبتت بالاستناد إلى مصادر طبية موثوقة بُنيت على نتائج دراسات وأبحاث علمية أصولية، وليست مجرد تخمينات أو تكهنات أو آراء شخصية.

---

(1) Cass.1ére civ.,17 novembre 1969; Penneau (J), La responsabilité du médecin, 2eme édition, Dalloz Paris, 1996, p19.

(2) وقد بدأ القضاء الفرنسي يميل إلى الزام الطبيب بتبصير مريضه بالمخاطر الاستثنائية حتى في التدخلات العلاجية. راجع:
Cass. 1er civ., 7octobre 1998, Gaz. Pal. 1998.2.

(3) ويبدو أن القضاء الفرنسي قبل قانون 4 مارس/آذار 2002م المنوه عنه، لم يكن مستقراً على اتجاه واحد بشأن واجب الجراح التجميلي في تبصير العميل بالمخاطر الاستثنائية أو الشاذة. فقد قضت بعض المحاكم بعدم مسؤولية الجراح عن عدم تبصير العميل بالمخاطر الاستثنائية الوقوع. راجع:
Versailles, 17 janv 1991, R.D.S, 1991,40 cahiers, som com. P 359; Penneau (J), op. cit., p19; Sylvie Welsch, op. cit., p73.

(4) قارب: المسؤولية المدنية للطبيب، عجاج طلال، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس-لبنان، الطبعة الأولى 2004م، ص: 300.

(5) Cass. 1er, civ, 17 février 1998. cité par: Sylvie Welsch, op. cit., p73.

(6) ففي قضية تتلخص وقائعها بأن امرأة أجريت لها عملية رفع جلد الجبين، فسقط شعرها بعد ذلك. فأقامت دعوى على الجراح لإلزامه بالتعويض كونه لم يُبصرها بهذا الخطر، ولكن الخبرة الفنية أثبتت أن خطر تساقط الشعر في هذا النوع من العمليات لم يكن معروفاً وفقا للأصول العلمية الطبية في وقت إجراء العملية. ومن ثمّ فإن الجراح لا يسأل.
Cass.civ.1er, 21 janvier 2003, cité par: DOBSNER -DOLIVET Annick, la responsabilité du médecin, Ed, Economica, Paris,2006, P81.

ولكن ثمَّة فارق بين أن تكون المخاطر غير معروفة أصلًا ، وبين أن لا يكون الجرَّاح على دراية بها. فإذا كانت المخاطر ثابتة فإنها تدخل ضمن ما ينبغي الإدلاء به، ويكون جزاء عدم علم الجرَّاح بها هو ثبوت الخطأ في جانبه. إذ كان يجب عليه أن يواكب الأبحاث والدراسات الطبية والتطورات التقنية في مجال تخصصه. فالطب يأتي في مقدمة العلوم التي تتطلب مواكبة التطورات المتسارعة والقفزات النوعية في العلوم الصحية والتقنية. والطبيب الذي لا يثري معلوماته ولا يتابع أحدث المستجدات في نطاق عمله يكون مخطئًا [1].

وبالإضافة إلى مخاطر الجراحة كلها فإن على الجرَّاح أن يبصر عميله بالفوائد التي ينتظر تحققها من الجراحة، ونسبة تحقق النتيجة المأمولة منها. وفي المقابل نسبة فشلها. بيد أن قيام الجرَّاح بامتداح الجراحة وطريقها ونتيجتها لا يُعد تبصيرًا كافيًا ، لأن الأمر يقتصر على إبراز الجوانب الإيجابية التي تطمئن إليها نفس العميل، في حين أن المطلوب هو تبصيره بمخاطر الجراحة، وعندئذٍ يكون قد أدى التزامه في تنوير إرادة العميل[2].

وإذا تعددت طرق الجراحة، وهذا متصور في جراحة التجميل التي تتطور باستمرار، فإن على الجرَّاح أن يبصِّر عميله بكل الطرق المعتمدة أصولًا ، وأن يظهر له أسباب تفضيل هذه الطريقة على غيرها. وأن يبين له بكل وأمانة وموضوعية وحياد مخاطر كل طريقة ومزاياها وعيوبها[3]. وقد كرّس المشرع الفرنسي هذا الحق صراحة للعميل[4]. فإذا اختار العميل الطريقة التي ينصح بها الجرَّاح فبه ونعمت. أمَّا إذا وقع اختياره على طريقة أخرى فلا يجوز للجراح إجباره على الطريقة التي يفضلها هو، ولكن بإمكانه، باعتباره هو أيضًا غير مجبر على اتباع الطريقة التي اختارها العميل، أن يعتذر عن إجراء الجراحة[5]. إذ أن حرية الجرَّاح في اختيار طريقة الجراحة ليست مطلقة، فليس له أن يفرض رأيه على العميل الذي يبقى صاحب القرار الحاسم في هذا الشأن[6].

إن اتباع الطبيب عملًا معينًا وفق طريقة محدَّدة لم يكن العلم قد استقر عليها وقت إجراء التدخل الطبي، فتقرّها بعض الآراء وتعارضها آراء أخرى لا يُشكل خطأ يوجب مساءلته ما دام الأمر يتعلق بالتدخل العلاجي. أمَّا

---

(1) فقد أكدت محكمة النقض الفرنسية في قرارها الصادر في 2003-07-15، على أنه يجب أن تكون الأخطار معروفة لدى الطبيب عند مباشرة العمل الطبي. وتتلخص وقائع القرار في أن سيدة خضعت لعلاج بالليزر لدى جراح تجميلي لإزالة تجاعيد في وجهها، فأصيبت بانخفاض في تلوين البشرة (Une perte de pigmentation) أدى لاحتراق البشرة بمجرد تعرضها للشمس. وقد دفع الجراح بأن ما أصاب السيدة خطر لم يكن معروفاً لحظة تقديم العلاج (عام 1996م). وسبَّب القاضي حكمه أن الوثيقة التي وقعتها المدعية تتضمن تبصيراً خاطئا لعدم إشارتها لحدوث هذا الخطر، وأن جهل الجراح لحدوثه ليس عذرا؛ بل هو نقص في معارفه وهذا يعدّ خطأ منه. راجع:

Sylvie Welsch, op.cit., p80.

(2) B. Rajbaut, op.cit., n° 8. p.103.

(3) قارب: المادة (18) من الميثاق الإسلامي للأخلاقيات الطبية في التدخلات العلاجية.

(4) المادة (2-1111) من القانون الفرنسي الصادر في 4 مارس/آذار 2002م.

(5) وهذا الاعتذار مُتاح في التدخلات العلاجية، وفقا لما نصت عليه المادة (16) من نظام مزاولة المهن الصحية وفيها: "للممارس الصحي – في غير الحالات الخطرة أو العاجلة– أن يعتذر عن علاج مريض لأسباب مهنية، أو شخصية مقبولة". فإذا كان هذا في التدخل الطبي أو العلاجي فيثبت له من باب أولى في جراحة التجميل.

(6) B. Rajbaut, op.cit., n° 8.

حيث يتعلق الأمر بعمليات التجميل فإنه يجب على الجرَّاح تحت طائلة المسائلة أن لا يجعل جسد العميل محلًا للتجارب. فخصوصية جراحة التجميل ترجح جانب عدم انتهاك معصومية الجسد وعدم تعريض سلامة العميل للخطر. ولا يُعفيه من المسائلة أن التدخل تمَّ بموافقة العميل. كما لا يرد على هذا القول إن هذا المنع قد يُفضي عملًا إلى تقليص درجة الأمان القانوني لدى الجراح، ويزيد من وطأة التردد في المبادرة إلى اتخاذ تدابير يقتضيها التدخل الجراحي، أو في اتباع طرق بحثية تحقق فائدة صحية للمجتمع. لأن الجراحة التحسينية تعدّ ترفًا زائدًا ينبغي ألا يُسمح به إلا في ظروف صحية مثاليّة تتقلص درجات المخاطرة فيها إلى الحدود الدنيا. ثم إنها يجب أن تنحصر غايتها في تحقيق النتيجة المبتغاة منها، وليس أبعد من ذلك على حساب رغبات العميل. فجرَّاح التجميل ينبغي أن لا يَتفنَّن فيما يقوم به، وإنما الواجب أن تكون أعماله وجهوده متفقة مع الأصول العلميّة والفنيّة الثابتة. وترتيبًا على ذلك فإنه إذا كانت الجراحة أو طريقتها أو تقنيتها أو وسائلها وأجهزتها محل جدل عند أهل الفن فيجب على الجرَّاح أن يمتنع عن إجراء هذه الجراحة، ولا يحيل جسم الإنسان إلى حقلٍ للتجارب، فيتحول صحيح الجسم معافاة إلى مريض ينشد السلامة.

أمّا في النظام السعودي فقد قدمنا أن المنُظّم قد وضع الإطار العام للتبصير، وكان ذلك بمناسبة التدخلات العلاجية[1]. وإذًا فنحن بحاجة لتنظيمٍ تفصيلي يخص جراحات التجميل بصفة مستقلّة. وإلى أن يتحقق ذلك نرى أن المسوغات التي حدت بالقانون والفقه والقضاء الفرنسي لأن يتشدَّد في التبصير في جراحات التجميل تصلح للبناء عليها في المنازعات التي تثور بصدد التبصير في المخاطر التي تترَّتب على الجراحة التحسينية المشروعة. إذ لا مجال في جراحة التجميل لتبصير انتقائي يُؤسَّس على تدرُّج تفاضلي بين المخاطر. وليس لجراح التجميل سلطة الإحاطة بمحل التبصير، وصلاحية تقرير ما ينبغي أن يُبصِّر به العميل، فهذا مقبول في التدخلات العلاجية، التي يتمتَّع فيها الطبيب بسلطة التقدير، فإذا رأى أنه قد تكامل للخطر خاصيات معتبرة يترجح معها تحقيق المصلحة المشتركة له أو للمريض أفضى به، وإلا قرر قاصدًا عدم الإدلاء به، دون أن يعرِّضه ذلك للمساءلة. وما يكون مقبولًا هنا لا ينطبق على الجراحة التحسينية.

المطلب الثالث: التبصير بآثار الجراحة ومضاعفاتها.

يلتزم جراح التجميل بتبصير عميله بكل الآثار والمضاعفات التي قد تتخلَّف عن العملية. ولكن يجدر التفريق بين مرحلتين:

المرحلة الأولى: ما قبل إجراء الجراحة، إذ يتوجب على الجرَّاح إطلاع العميل في مرحلة التشخيص أو بعد ذلك، في أثناء الزيارات التحضيرية للجراحة، على كل الآثار التي تترتب على الجراحة[2]، بما في ذلك الشكل النهائي للعضو

(1) راجع: المادة (18/1) من اللائحة التنفيذية لنظام مزاولة المهن الصحية.

(2) راجع: قرار محكمة استئناف (تولوز):

. www.legifrance.fr : C.A. de Toulouse, ct0038, audience publique du lundi 18 février 2008, n° de RG : 07/02662, in

مدعمًا بالأشكال والرسومات والصور التوضيحية الدالّة بشكل قاطع على الشكل المستهدف. فالنتيجة المأمولة من الجراحة تنضوي تحت آثار الجراحة. ومن حق العميل أن يكون على علم ودراية بنسبة نجاح الجراحة، وهذه النسبة يجب أن تكون مرتفعة قطعًا ، إذ لا مجال للمخاطرة بعدم نجاح العملية إطلاقًا . ويجب كذلك أن تكون نسبة مخاطرها في حدود المقبول بالتناسب مع الفوائد المأمولة منها. فالموازنة بين نتيجة الجراحة والمخاطر التي تكتنفها عنصر مهم في مسؤولية الجراح[1]. وهذان الضابطان أديًا دورًا مهما في شرعنة جراحة التجميل التحسينية. فإذا كانت نسبة نجاح العملية ضئيلة أو إذا لم يكن الجرَّاح واثقًا من تحقيق العملية للنتائج المتوخاة منها فيجب عليه أن يمتنع عن إجرائها.

كما يُلزم بتبصير عميله بالمضاعفات التي يمكن أن تنتج عن الجراحة سوى أثناء إجرائها أو بعد الانتهاء منها، وما سيصاحبها من آلام، وشدة الألم ونطاقه ومظاهره. علاوة على إعلامه بالآثار التي لا تظهر إلا بعد مرور فترة من الزمن[2]، والنتائج العرضية التي قد تتخلف عنها، والمتغيرات التي ستطرأ على نمط حياته بعد إجراء الجراحة، والمدة اللازمة للبقاء على نمط معين وفترة النقاهة.

المرحلة الثانية: بعد إجراء الجراحة، ولعل أهم ما ينتظره الطرفان هو تحقيق العملية للنتيجة المبتغاة منها، فينشأ التزام على عاتق الجرَّاح بإخبار عميله بالنتيجة التي آلت إليها العملية بدون مبالغة. وإذا كانت النتائج أقل مما اتفق عليه، ما يعني فشل العملية جزئيًا أو كليًا فيجب عليه أن يسلك أفضل السبل لإخبار عميله بما آلت إليه الجراحة، والتهدئة من روعه خشية ردَّة فعله النفسية، والتي قد تزيد الأمور سوءًا . وهو مطالب بتحمل النتائج التي انتهى إليها التدخل الجراحي، لأن التزام الجرَّاح في العمليات التحسينية هو التزام بغاية وليس ببذل عناية كما تقدم.

كذلك فإن التبصير في هذه المرحلة يجب أن يتضمن إحاطة العميل بالتعليمات والإرشادات والاحتياطات الواجب اتباعها لضمان تحقيق الآثار المرجوة من التدخل. والمحاذير الواجب تجنبها لتلافي حصول انتكاسة أو مضاعفات من شأنها التأثير سلبًا على النتيجة الجراحية.

ونخلص مما تقدم إلى أنه يجب على جراح التجميل تبصير عميله تبصيرًا معتبرًا بكل ما قد يترتب على الجراحة من مخاطر، ولو كانت استثنائية. وبالنتائج التي يمكن أن تتمخَّض عنها، مهما كانت هذه الآثار نادرة الحدوث، وإمكانية معالجتها أو تحسينها. فالتبصير المُبرئ للذمة يجب أن يُجلي الصورة الكاملة والواضحة أمام العميل. ولا يقدح فيه أن يكون مُغرقًا في التفاصيل. ولا يُعفي منه أن يكون بإمكان العميل الحصول على هذه المعلومات من شخص غير الجراح[3]، فهذا واجبه وهو التزام على عاتقه شخصيًا . وإذا

---

(1) راجع: قرار محكمة استئناف (تولوز):
. C.A. de Toulouse, ct0038, audience publique du lundi 18 février 2008, n° de RG : 07/02662, in: www.legifrance.fr

(2) في هذا المعنى: جراد د.أحمد الصادق بلحاج، مرجع سابق، ص: 123-122.

(3) Civ. 2e, 11 nov 2007. inf. Bull. 180. Obs. Larroumet.

كان هذا الواجب يتقيَّد في الأحوال الاعتيادية بما تفرضه الضرورة لعلاج المريض أو الاستعجال في التدخل الطبي لإنقاذ حياته، فيظهر مرنًا مُخففًا ، فإنه في جراحة التجميل يتحرَّر من هذه القيود والاعتبارات. فيظهر صارمًا متشددًا للحؤول دون تحويل الأشخاص الأصحاء إلى مرضى.

إن التبصير التام والملائم لا يمكن أن ينفذ إلى غايته إلا إذا قابله تعاون كامل من العميل، الذي يتحتَّم عليه أن يُدلي للجراح بكل ما يتعلق بحالته الصحية من معلومات وأحوال خاصة لا يمكن معرفتها من خلال التشخيص أو بالفحوص ونحوها. وذلك ليتمكن الجرَّاح من تكوين صورة حقيقية وشاملة عن الحالة، وليتسنى له بالبناء عليها اتخاذ القرار بالتدخل الجراحي أو رفضه، أو إجراء العملية وفق استعدادات خاصة.

إن إفصاح العميل عن رغباته من العملية وسقف نتائجه والحدود الدنيا لتوقعاته، وقدرته على تحمل بعض الآلام واستعداده لتحمل بعض المخاطر يُضيء للطبيب الطريق نحو تبصير كامل، ويُعينه على القيام بهذا الواجب على الشكل المطلوب. فإذا لم يجد الجرَّاح تعاونا مقبولًا من العميل فينبغي عليه الاعتذار عن إجراء العملية. وليس له فيما بعد، درءًا للمسؤولية عن نفسه، أن يتذرّع بعدم تعاون العميل أو تقصيره في الكشف عن بعض الأمراض أو الأحوال أو الأمور التي قد تُفضي إلى زيادة خطورة بعض المخاطر الجراحية أو تحول دون تحقيق النتيجة المطلوبة إلا إذا أثبت أنه نبّه العميل إلى خطورة كتمان معلومات تخص وضعه الصحي، ومع ذلك أخفاها العميل أو كذب بشأنها[1]، وكانت هذه المخاطر مما لا يمكن معرفته من خلال الفحوص والتحاليل.

المبحث الرابع: إثبات الإخلال بالالتزام بالتبصير.

إن إخلال الطبيب بالتزامه بالتبصير يشكِّل خطًا يتحقَّق به أحد أهم أركان مسؤولية المدنيَّة. ولا يثبُت الخطأ إلا بثبوت الإخلال بهذا الالتزام. والسؤال الذي يثور: على منْ يقع عبء إثبات هذا الإخلال؟

تقضي القاعدة العامة في الإثبات أن المدعي (العميل) هو الذي يكلَّف بإثبات دعواه. فيُلزم بإقامة الدليل على ارتكاب الجرَّاح الخطأ المدعى بوقوعه. وهذه القاعدة لا تفرق بين أخطاء فنية وأخطاء مهنية. وما لم نكن إزاء حكم خاص ينقل عبء الإثبات خلافًا للقاعدة العامة، فإن على العميل بوصفه دائنًا أن يُقيم الدليل على إخلال الجرَّاح بالتزامه بالتبصير. وقد ظهرت هذه الخصوصية في اجتهاد محكمة النقض الفرنسية الذي مرّ بمرحلتين. فإذا فرغنا من الحديث فيهما عرضنا لموقف النظام السعودي من إثبات الإخلال بالتبصير.

المطلب الأول: إثبات الإخلال بواجب التبصير في القانون الفرنسي.

إن إعمال القاعدة العامة في إثبات الإخلال بواجب التبصير هو النهج السائد لدى القوانين، والقانون الفرنسي

(1) قارن: مساعده د.أيمن و محاسنة د.نسرين، مرجع سابق، ص: 189، الذي يرى أن المريض إذا أعطى معلومات خاطئة فتؤخذ بعين الاعتبار عند حساب التعويضات المستحقة بنسبة ما أسهمت في إحداث الضرر.

الفرع الأول: عبء إثبات الإخلال بواجب التبصير على عاتق العميل:

تقضي القواعد العامة في الإثبات بأن يُكلَّف المدعي بإثبات الواقعة المُدعى بها. فإذا لم يُفلح بإثبات دعواه خسرها. وهذا الحكم ينطبق على المنازعات الطبيّة. والمعنى من ذلك أن العميل فيما نحن بصدده، هو الذي يقع عليه إثبات خطأ الجرَّاح المتمثل في إخلاله بالتزامه بالتبصير المُبرئ لذمته قانونًا ، باعتباره هو الدائن بهذا الواجب. ويتمثّل هذا الإخلال إمّا بعدم التبصير، أو أن يكون التبصير ناقصًا أو معيبًا .

إن الخطأ في الإخلال بواجب التبصير يتخذ في الغالب إحدى صورتين رئيستين:

الصورة الأولى: وهو الوجه السلبي للخطأ، ويتمثل في كِتمان الجرَّاح معلومات مؤثرة في قرار العميل، سواء تعلق الأمر بالفحص والتشخيص، أو بأيٍ من المخاطر أو الآثار أو المضاعفات التي نجمت عن الجراحة، أو كان الكتمان في طريقة الجراحة أو نسبة نجاحها، أو في التغيُّر الذي يطرأ على نمط حياة العميل بعدها، ونحو ذلك مما يكون وثيق الصلة بالعملية مما يجب على الجرَّاح تبصير العميل به، ما دام أن هذا التقصير قد فوَّت على العميل فرصة اتخاذ القرار بالخضوع لهذه العملية أو رفضها بناء على معلومات وافية وكافية وشاملة.

إن الوجه السلبي لخطأ الجرَّاح يتصل بأحد أهم أوصاف التبصير المعتبر وهو أن يكون التبصير وافيًا وكافيًا . فإذا كان ناقصًا تحققت مسؤولية الجراح، لأنه ينطوي على إخفاء جزئي. والتبصير الناقص هو الغالب عملًا ، إذ يُخفي الجرَّاح بعض المعلومات، إمَّا إهمالًا أو عن جهل، وإمّا تقصدًا خشية رفض العميل المحتمل إجراء العملية. لهذا كان من الطبيعي اشتراط أن يكون الإعلام وافيًا وكافيا[1]، شاملًا ومطلقًا . وما لم يُمكِّن الجرَّاحُ العميلَ من المعرفة الكاملة ويمدَّه بالوسائل اللازمة ليتسنّى له صياغة توجهات مسبقة، وتحديد موقفه من الجراحة، إمّا بقبولها أو برفضها، فإنه يكون مسؤولًا .

الصورة الثانية: وهي الوجه الإيجابي للخطأ، ويتمثَّل في الكذب غير المبرَّر، أو ما يُعرف بالكذب الخبيث الذي يهدف إلى دفع العميل إلى قبول العملية. فإذا ثبت أن الجرَّاح قد دلّس على العميل، أو خدعه فقدم له معلومات مغلوطة أو مضلِّلة عن نسبة نجاح العملية أو عن حقيقة المخاطر التي قد تنجم عنها، أو كذب عليه في مدى تأثير هذه المخاطر أو استمرار وجودها أو تفاقمها، أو في نتائج العملية على المدى البعيد، إلى غير ذلك مما يكون مؤثرًا في قرار العميل بقبول الجراحة أو رفضها فإن الجرَّاح يكون قد أخطأ فتتحقق مسؤوليته[2].

إن الخطأ في كلتي الصورتين السابقتين يتحقّق في جانب الجراح. ومنْ يُكلَّف بإثبات هذا الخطأ هو العميل بصفته مُدعيًا إنفاذا لمقتضى القواعد العامة، وعلى اعتبار أن الالتزام بالتبصير أحد الالتزامات العامة التي

---

(1) وقد عبّر مشروع توصية لجنة وزراء المجلس الأوروبي بشأن الواجبات القانونية الملقاة على عاتق الأطباء تجاه مرضاهم عن هذه الكفاية بقوله: (يجب على الطبيب إعطاء الشخص المطلوب موافقته معلومات كافية لتمكينه من الموافقة على التدخل الطبي بناء على معرفة كاملة بالحقائق). راجع: Guillod, O., op.cit., p.128 .

(2) قارب: قزمار د.ناديه محمد، مرجع سابق، ص: 105.

تفرضها مهنة التطبيب. وهذا ما استقر عليه القضاء الفرنسي منذ منتصف القرن الماضي[1]. فقد كانت محكمة النقض الفرنسية تؤكّد في كل مرة على أن الالتزام بالتبصير لا يمكن تحميله لجراح التجميل، وأن ادعاء المريض بأن الطبيب لم يقم بواجبه في التبصير بالعملية ونتائجها يتطلب منه إثبات ذلك للقول بمسؤولية الطبيب[2].

وبالرغم من أن عدم التبصير يعدّ واقعة مادية يمكن إثباتها بكافة وسائل الإثبات، ويعود تقدير ذلك لقاضي الموضوع، إلا أنها واقعة سلبيّة يصعُب على العميل إثباتها. ولهذا فقد بدا هذا الاتجاه في حينه قاسيًا[3]، ما دفع محكمة النقض بعد نصف قرن إلى العدول عن اجتهادها السابق.

الفرع الثاني: نقل عبء إثبات الإخلال بواجب التبصير إلى الجرَّاح:

يبدو أن محكمة النقض الفرنسية قد استشعرت الصعوبة التي ينطوي عليها تحميل العميل عبء إثبات إخلال الجرَّاح بالتزامه بالتبصير، فأصدرت مبدًا قضائيًا في عام 1997م، عُدَّ تحولًا تاريخيًا على صعيد إثبات الإخلال بهذا الالتزام. وكان ذلك في دعوى تتعلق وقائعها بتدخل علاجي وليس تجميلي، وقد عرف هذا القرار الشهير باسم المريض "Hédreul" الذي أصيب بثقب في الأمعاء أثناء العملية التي أجريت له لاستئصال أورام من المعدة. فرفع دعوى تعويض لدى محكمة (Rennes) التي كلفته بإثبات تقصير الطبيب في تبصيره بالمخاطر المحتملة لهذه الجراحة اتباعًا للاجتهاد القضائي الذي كان مستقرًا وقتئذٍ. ولمّا عُرضت القضية على محكمة النقض قرّرت عدولًا عن اجتهادها السابق بأن عبء الإثبات يقع على عاتق الطبيب[4]. وقد استندت المحكمة في ذلك إلى المادة (1315) من القانون المدني[5]، التي توجب على منْ يُطالب بتنفيذ التزام معين إثبات وجوده، وعلى منْ يدعي تحرُّره من هذا الالتزام إثبات انقضائه بكافة وسائل الإثبات[6].

ولا شك أن هذا القرار يشمل التدخلات التجميلية من باب أولى، ومن ثمَّ فإن الجراح، الذي يتمتَّع بمركز قانوني أقوى بوصفه مدينًا محترفًا[7]، يتحمّل عبء إثبات التزامه بالتبصير، وما لم يثبت أنه قام بواجب التبصير المعتبر قانونًا، وتحصَّل على رضاء العميل المُستنير قبل التدخل الجراحي فإنه يكون مسؤولًا.

---

(1) قررت محكمة النقض بتاريخ 29 مايو/أيار 1951م، نقض القرار الصادر عن محكمة استئناف Angers)) بتاريخ 4 مارس/آذار 1948م، وخلصت إلى أن المريض هو الذي يلتزم بعبء إثبات عدم صدور رضا متبصّر من جانب الطبيب قبل التدخل الطبي. راجع:
.Cass. civ., 29 Mai 1951, II, 6421, note Perrot; Cass. civ., 8 Oct. 1974, Gaz. Pal.,1974, I , P273, note Doll

(2) Penneau (J), op.cit., p.44.

(3) راجع: مأمون د.عبد الرشيد، مرجع سابق، ص: 176.

(4) Cass. Civ., 1re, 25 Févr. 1997, Bull. Civ. NO 75.

(5) عجاج طلال، مرجع سابق، ص: 133. مأمون عبدالكريم، مرجع سابق، ص: 184-183.

(6) وقد انقسم الفقه بين مؤيد ومعارض لهذا القرار. للتفصيل ينظر: مأمون عبدالكريم، المرجع السابق، ص: 188 وما بعدها.

(7) B. Rajbaut, op.cit., n° 8. p.237.

إن محكمة النقض لم تحدد في قرار (Hédreul) وسائل إثبات أداء الطبيب لواجب التبصير. ولكنها ما لبثت أن قررت بعد بضعة أشهر أن الإثبات مُتاح بكافة الطرق، وأن الطبيب غير ملزم بالدليل الكتابي وحده[1]. ومع ذلك فقد دفع هذا القرار الأطباء إلى التحوُّط سلفًا بإثبات قيامهم بواجب التبصير، من خلال تدوين كافة المعلومات التي يزودون بها العميل، بما في ذلك الشروحات والنصائح والإرشادات وأخذ توقيع العميل عليها. ولما باتت هذه الممارسة شائعة لدى الأطباء تدخل المشرع في قانون 4 مارس/آذار 2002م[2]، ونص صراحة على جواز أن يتم التبصير شفاهة. دون أن يمنع ذلك الطبيب من إثبات التبصير كتابة.

المطلب الثاني: موقف النظام السعودي من إثبات الإخلال بالتبصير.

نُعيد التذكير بأنه لا يوجد تنظيم خاص بجراحات التجميل. كما لا يوجد تنظيم لواجب التبصير الذي ورد ذكره في بضعة نصوص فقط. وإزاء عدم نشر قرارات الهيئة الصحية الشرعية[3]، فإنه لا يمكن الحديث عن اتجاه قضائي في هذا الشأن. وبعد نقل هذا الاختصاص للقضاء فإنه من المُبكّر التكهُّن بالاتجاه الذي سيتبناه في هذا الموضوع[4].

وفي رأينا أن هذا الاتجاه يكون حقيقًا بالتأييد إذا جعل عبء إثبات الوفاء بواجب التبصير على عاتق الجراح، إعمالًا لحكم النظام في هذا الخصوص. فأخلاقيات الممارس الصحي التي تنزل منزلة القانون خلافا لما يُنبئ به مسماها[5]، قد قيّدت موافقة المريض على التدخل الطبي بشروط محددة. أخصُّها وجوب أن يكون إذن المريض مكتوبًا وذلك عند "عزم الممارس الصحي القيام بإجراءات داخلية تنطوي على مخاطر محتملة، مثل: العمليات الجراحية أو أخذ الخزعات أو الإجراءات المشابهة"[6]. ولا خلاف على أن عمليات التجميل تدخل تحت هذا الاشتراط. وما دامت الكتابة في هذا المقام لا تختص بالإذن مجردًا ، وإنما بما يتأسس عليه كذلك وهو التبصير؛ إذ لا يجوز فصل الموافقة على التدخل الطبي عن مقتضياتها وعناصرها، فإن الجرَّاح يكون ملزمًا بالحصول على موافقة العميل الخطيّة، بما في ذلك إقراره بالحصول على التبصير الكافي حول العملية التجميلية.

إن مقتضى ما تقدم أن عبء إثبات القيام بالتبصير يقع على عاتق المدين به وهو الجراح. وقد اشترط النص السالف أن يتم الإثبات بوسيلة محددة، وهي الكتابة. ولا شك أن هذا الحكم يُشكِّل مظهرًا متشددًا في حق الطبيب بوجه عام، والجراح التجميلي من باب أولى، وهو تشدُّد له يسوغه كما تقدم.

---

(1) Cass. 1er civ., 14 octobre 1997, Gaz. Pal 1997.2.

(2) تجدر الإشارة إلى أن هذا القانون لم يُضف جديداً بشأن عبء الإثبات، ليبقى الحال على ما استقر عليه اجتهاد محكمة النقض.

(3) كان الاختصاص بنظر الأخطاء المهنية الصحية ينعقد للهيئة. المادة (34) من نظام مزاولة المهن الصحية.

(4) تعميم المجلس الأعلى للقضاء رقم (1812/ت) وتاريخ 17/7/1442هـ.

(5) وذلك سنداً للإحالة الواردة في المادة (5/2) من اللائحة التنفيذية لنظام مزاولة المهن الصحيّة، وفيها: "يسري دليل أخلاقيات مزاولة المهنة الصحية والأدلة الأخرى التي تعتمدها الهيئة على ممارسي المهن الصحية".

(6) أخلاقيات الممارس الصحي- طبعة -3 -1434 ص: 15.

وبالرغم من تشكيكنا في قدرة الدليل الكتابي على إظهار حقيقة التبصير وتحقيقه لمقاصده[1] إلا أن ما يهمنا هو أن المنُظّم السعودي قد جعل عبء الإثبات على المدين بواجب التبصير[2]. وهذا الدليل الكتابي يبقى محل منازعة من قبل العميل، من الناحيتين الشكلية والموضوعية، الذي له أن يطعن فيه بالتزوير وبالإنكار. والمنازعة في مضمون الإقرار الكتابي تضع مشكلة إثبات الإخلال في واجب التبصير في دائرة مغلقة.

وفي تقديرنا إنه حتى لو لم يوجد نص يُلقي عبء الإثبات على عاتق الجراح، فإنه لا سبيل إلى تحميل هذا العبء للدائن، وهو العميل. ذلك أن الجراحة التحسينية تخلو من غاية العلاج التي تسوغ انتهاك معصومية جسم الإنسان، ولكي يصبح هذا العمل مشروعًا يجب أن يهدف إلى تحقيق مصلحة معتبرة، وأن يكون برضا تام سليم من العميل، فيصدر عن إرادة واعية متبصرة على الوجه المعتبر. وهو ما يقتضي جعل عبء الإثبات على الجرَّاح وليس على العميل، نتيجة لتعارض القاعدة العامة في الإثبات التي تُحمِّل المُدعي (العميل) هذا العبء، مع حق الإنسان في سلامة جسده الذي يتطلب إقامة الدليل على توافر شروط مشروعية كل عمل يمس به.

ثم إنّ التبصير الذي تُبنى عليه الموافقة على التدخل الجراحي لا يتعلق بتنفيذ الجرَّاح لالتزاماته العقدية حتى يُثقل العميل بعبء الإثبات، وإنما يُثار بمناسبة التثبُّت من وجود عقد صحيح يبيح للجراح التدخل الجراحي[3]. إذ قد يصل التقصير في واجب التبصير إلى الحكم ببطلان العقد، وببطلانه يستحيل التدخل الجراحي التجميلي من سبب إباحة إلى فعل مجرم. وإزاء ذلك ينبغي حقيقة وعدالة الحكم في المنازعات التي ستُعرض على القضاء بجعل عبء الإثبات على عاتق الجراح، اتباعًا للاتجاه الذي كانت قد تبنته اللجنة الطبية الشرعية[4]، وإسوة بما انتهت إليه محكمة النقض الفرنسية.

كذلك فإنه لا يجوز عدالة تحميل العميل عبء إثبات إخلال الجرَّاح بالتبصير، لأن واقعة الإثبات واقعة سلبيّة لا يتيسر للعميل في معظم الأحيان إثباتها. إذ أن الملف الطبي بما يحتويه يكون عادة تحت يد الجراح. ولأن شهود الواقعة عادة يكونوا من تابعي الجرّاح، ممن يأتمرون بأمره. ولأن العميل في غالب الحالات لا

---

(1) يلاحظ أن تطلب الدليل الكتابي لموافقة العميل، وإقراره بالحصول على التبصير الكافي بالتدخل الجراحي سيدفع الأطباء عملاً إلى للجوء – عن سابق قصد– إلى صياغة إقرار عام يوقع عليه المريض بطريقة تحمي جانبهم من أي مساءلة قانونية. وقد يكتفي الجراح بهذا النموذج الكتابي، فلا يهتم بعدئذٍ بحصول التبصير على الوجه المطلوب. وإذ ذاك لن يعكس الإقرار الكتابي حقيقة التبصير الفعلي. علاوة على أن هذا الإقرار يستلزم أن يكون المقر بما فيه على درجة من الثقافة تمكنه من استيعاب العبارات وفهم المعلومات التي تضمنها. ثم إن تطلب الدليل الكتابي يُخل باعتبارات الثقة بين الطبيب ومريضه، وهي الاعتبارات التي تعلو على أي اعتبار آخر. راجع: مأمون د.عبد الرشيد، مرجع سابق، ص: 52.

(2) ويلاحظ أن اللجنة الطبية الشرعية بالرياض كانت قد تبنت هذا الاتجاه. إذ حمَّلت الطبيب المسؤولية لأنه لم يثبت أنه شرح حالة المريض لذويه أو أقاربه شرحا كافيا. قرار اللجنة الطبية الشرعية بالرياض، الصادر بتاريخ 2/7/1410هـ.. أشار إليه: القحطاني د.مفلح بن ربيعان، بحث بعنوان: النظام السعودي لمزاولة مهنة الطب البشري وطب الأسنان، ص: 39، هامش (5).

(3) مأمون د.عبد الرشيد، مرجع سابق، ص: 50 وما بعدها.

(4) راجع ما سبق، ص: 31، هامش (2).

يعرف حقوقه حتى يتحوّط بوسيلة يتذرع بها أمام القضاء في خصومةٍ محتملة؛ فعامل الثقة بالجراح يدفعه إلى التعامل معه بعفوية. وعلاوة على ما تقدم فإن تحميل عبء الإثبات للعميل في ظل انتشار ثقافة إنكار عمليات التجميل وإبقائها ضمن الأسرار الشخصية سيُشكل مانعًا إضافيًا يحول دون مقاضاة العميل للجراح، بالرغم من قناعته بخطئه.

ثمَّ إننا قد انتهينا إلى أن الالتزام بالتبصير هو التزام بتحقيق نتيجة، فيكون عبء إثبات الوفاء به على المدين به وهو الجراح، ويثبت له ذلك بكافة الوسائل[1]. إذ أن عدم تحقق النتيجة يقود إلى افتراض الخطأ في جانب الجراح، وهو خطأ غير قابل لإثبات العكس؛ فلا يمكن للجراح أن يقيم الدليل على انعدام الخطأ من جانبه، لأن هذا الخطأ قد وقع فعلًا بعدم تنفيذه لالتزامه بتبصير العميل. وليس له أن يدرأ المسؤولية عن نفسه بإثبات السبب الأجنبي، لأن الالتزام بتحقيق نتيجة مطلقة، كما هو شأن الالتزام بالتبصير، لا يستجيب لتوافر السبب الأجنبي من عدمه، ما يفتح المجال للأخذ بفكرة المسؤولية الموضوعية في التدخلات الطبية.

ويلاحظ أنه ما دام أن الالتزام بالتبصير هو التزام جوهري فإن أي شرط يتناول الإعفاء من هذا الواجب أو التخفيف من المسؤولية عن عدم تنفيذه يعد باطلًا [2]، لأن مثل هذه الاتفاقات لا يمكنها أن تنزع عن العقد صفاته الأساسية وتمسّ جوهره.

بهذا نختم، والحمد لله ربِّ العالمين.

الخاتمة:

إن خلو جراحة التجميل التحسينية من الغاية البدهيَّة لأي تدخل في جسم الإنسان وهو تحصيل العلاج أو التخفيف من الآلام لم ينزع عن هذه الجراحة صفة العمل الطبي. فلا تزال تستظل بعباءة الطب، قواعده وأحكامه وأخلاقيات مزاولته. وهي تتم في ظروف متأنيَّة ومثاليَّة، فلا ضرورة تفرضها ولا عجلة تحتُّمها. فلزم من ذلك التشدُّد بشأنها، وظهر واجب التبصير كأحد أبرز مظاهر هذا التشدُّد.

إن البحث في خصوصية التبصير في جراحة التجميل التحسينية يجب أن يُبرز أخص مظاهر التشدُّد التي يتسم بها هذا الواجب، سواء لجهة أطراف هذا الواجب أو طبيعته القانونية بوصفه التزامًا بتحقيق نتيجة. ثمَّ في محتوى التبصير الذي ينبغي أن يشتمل على كل ما يتعلق بالتدخل الجراحي، من مخاطر ومضاعفات وآثار. وأخيرًا تكليف الجرَّاح بإثبات أدائه لهذا الواجب على الوجه المعتبر. وذلك من خلال بيان مضمون التشدُّد ومقتضياته ومسوغاته ودلائله، ثم فحص مكنة تبنّيه في أي تنظيم يتناول جراحة التجميل في المملكة. وقد خلصت الدراسة إلى عددٍ من النتائج والتوصيات.

---

(1) بما فيها الاستدلال بالقرائن. راجع: مأمون عبدالكريم، مرجع سابق، ص: 187.

(2) نصت المادة (27) من نظام مزاولة المهن الصحية على أنه: "يقع باطلًا كل شرط يتضمن تحديد أو إعفاء الممارس الصحي من المسؤولية".

أولًا ـ النتائج:

1. أن واجب التبصير في جراحة التجميل لم يحظ باهتمام المنُظّم السعودي، فلم يعرض له سوى في نصوص مقتضبة جاءت في التدخلات العلاجية. وهذا أمر طبيعي لأن جراحة التجميل أصلًا ليست منظمة. وهذا بخلاف موقف القانون الفرنسي منه ومنها.

2. أن طابع التشدّد الذي يتَّسِم الالتزام بالتبصير قد تسلَّل إليه من طبيعة الجراحة التحسينية نفسها، إذ أن خُلوها من غاية العلاج وكونها تتِم في ظروف مثاليَّة، وتُجرى لعميل في حالة تامّة من اليقظة والتبصُّر قد فرض أحكامًا خاصة لا معذرة فيها ولا تساهل.

3. أن الجرَّاح هو المدين بواجب التبصير، وهو المسؤول المباشر عن التقصير في التبصير. ولا يجوز له تفويض غيره بأداء هذا الواجب إلا إذا وافق العميل صراحة، وكان المُفوَّض مؤهلًا لأداء واجب التبصير.

4. أن التبصير يجب أن يوجَّه إلى العميل نفسه ما دام أن الجراحة التحسينية ينبغي أن لا تُجرى إلا لبالغ عاقل رشيد. ولا يُستثنى من ذلك إلا إذا كان العميل امرأة متزوجة، فيُوجَّه التبصير كذلك إلى الزوج.

5. أن التزام الجرَّاح بالتبصير هو التزام بتحقيق نتيجة، وما لم تتحقق النتيجة المطلوبة فإن مسؤوليته تنهض تجاه عميله نتيجة لخطئه المفترض، وهو خطأ غير قابل لإثبات العكس.

6. يجب على الجرَّاح أن يبصِّر عميله تبصيرًا معتبرًا بكل ملابسات العملية، وأخصها مخاطر الجراحة، بما فيها المخاطر الاستثنائية ما دامت معروفة وفقا للأصول العلمية الثابتة. وأن يبصره بالمضاعفات والآثار التي يمكن أن تتمخَّض عنها الجراحة. فمن حق العميل أن يبصّر على نحو واضح وكاف وصادق بكل يحيط بالجراحة وما يتهدده من عواقب دون مواراة أو مواربة. والطبيب الذي يواري المريض يحرمه من حق جوهري أيًّا ما كانت بواعثه على ذلك.

7. يتحمل العميل، وفقا للقواعد العامة عبء إثبات الإخلال بواجب التبصير. بيد أن محكمة النقض الفرنسية أقرت مبدأ جديدًا حظي بالتقدير، نقلت بمقتضاه عبء الإثبات على عاتق الجراح.

ثانياً ـ التوصيات:

1. تنظيم واجب التبصير في التدخلات الجراحية التجميلية في لائحة خاصة تتعلق بحقوق العملاء.

2. تنظيم جراحة التجميل التحسينية، وبالضرورة أن يشتمل هذا التنظيم على قواعد خاصة بواجب التبصير. على أن يتم إسباغ صفة التشدُّد على هذا الواجب.

3. إن أخص مظاهر التشدّد في التبصير المُبرئ للذمة يجب أن يتضمن النّص على:

أ- اعتبار واجب التبصير التزامًا شخصيًا على عاتق الجراح، ولا يجوز التفويض به إلا استثناءً.

ب- حصر توجيه التبصير للعميل نفسه أو لمن يختاره. وإذا كان العميل امرأة متزوجة فيوجه لزوجها كذلك.

ت- التزام الجرَّاح بالتبصير هو التزام بتحقيق نتيجة، قائم على خطأ مفترض غير قابل لإثبات العكس.

ج- توسيع نطاق التبصير ليشمل كافة مخاطر الجراحة، بما فيها المخاطر الاستثنائية.

ح- تحميل الجرَّاح عبء إثبات الوفاء بواجب التبصير بكافة الوسائل، بما فيها التسجيل المرئي والمسموع.

فهرس المصادر والمراجع

أولًا : المراجع القانونية:

1. عجاج طلال، المسؤولية المدنية للطبيب، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس-لبنان، الطبعة الأولى 2004م.
2. قزمار د.ناديه محمد، الجراحة التجميلية، الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل، دار الثقافة للنشر، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م.
3. مأمون د.عبد الرشيد، عقد العلاج بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986م.

ثانياً: البحوث القانونية والأطاريح العلمية:

1. جراد د.أحمد الصادق بلحاج، نطاق التزام الطبيب بإعلام المريض بالمخاطر الطبية، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ع (77)، يناير 2019م.
2. رزيق د.موسى، الالتزام بتبصير المريض، بحث منشور في المجلة الدولية للقانون، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 2016، العدد 3.
3. مساعده د.أيمن و محاسنة د.نسرين، الالتزام القانوني بتبصير المريض بالتدخل العلاجي المقترح، بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، التي تصدرها الجامعة الأردنية، المجلد (37)، ع 1، 2010م.
4. مأمون عبدالكريم، أطروحة دكتوراه بعنوان: رضا المريض عن الأعمال الطبية والجراحية، مقدمة لكلية الحقوق بجامعة أبي بكر بلقايد تلمسان/الجزائر، 2005-2004م.

ثالثاً: المدونات التشريعية:

1. أخلاقيات الممارس الصحي في المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 1434هـ
2. اللائحة التنفيذية لنظام مزاولة المهن الصحية للائحة التنفيذية لنظام مزاولة المهن الصحية الصادر بالقرار رقم (4080489) بتاريخ 28/6/1439هـ.
3. نظام مزاولة المهن الصحية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/59 بتاريخ 4/11/1426هـ.

4- Loi n°2002-303 du 4 mars 2002. Relative aux droit des malades et à la qualité du système de santé. J.O. 54 Du 5 Mars 2002. Dalloz. n°12. 2002.

5- Code de déontologie médicale français. figurant dans le code de la santé publique français. sous les numéros R.1427-1àR.4127-112. Mise à jour du 14décembre 2006.

رابعاً: المراجع باللغة الأجنبية:

1. DOBSNER -DOLIVET Annick، la responsabilité du médecin، Ed، Economica، Paris، 2006.
2. B. Rajbaut، Le rôle de la volonté en matière médicale. Thèse، Paris XII 1981.
3. CORONE Stéphane، ce qu'il faut savoir avant une opération esthétique، vos droits، Top santé، EMAP INTERNATIONAL MAGAZINES SA، France، juin 2003.
4. Penneau (J)، La responsabilité du médecin، 2eme édition، Dalloz Paris، 1996.
5. Guillod، O.، "Le consentement éclairé du patient"، Suisse، éd.، 1986.
6. Sylvie Welsch، Responsabilité du médecin، Litec، Paris، 2e Ed، 2003.

أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لطلبة المحاسبة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3)

(دراسة ميدانية على طلبة جامعة المجمعة)

إعداد

د. جعفر عثمان الشريف عبد العزيز

جامعة المجمعة – كلية العلوم والدراسات الإنسانية بحوطة سدير–قسم إدارة الأعمال

المستخلص:

هدفت الدراسة إلى قياس أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لطلبة المحاسبة في جامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3). وقد تم تصميم استبانة وتوزيعها على عينة من طلبة قسم المحاسبة. وفي ضوء ذلك جرى جمع وتحليل البيانات واختبار الفرضيات. وتوصلت الدراسة إلى أن التعليم عن بعد يؤثر تأثيرًا إيجابيًا في تنمية المهارات الفكرية والفنية ومهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة بدرجة كبيرة، كما يؤثر إيجابًا في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة بدرجة كبيرة جدًا . وفي ضوء هذه النتائج أوصت الدراسة بضرورة اعتماد جامعة المجمعة المعايير الدولية الصادرة عن الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC) في التعليم المحاسبي، والعمل على إدماج التقنية الحديثة في جميع مستويات برنامج المحاسبة بشكل ملائم وفقًا لمعايير التعليم المحاسبي الدولية، وتفيد نتائج هذه الدراسة قسم المحاسبة بكلية إدارة الأعمال في جامعة المجمعة في تطوير نظام التعليم المحاسبي في ظل التطور التقني والذي يتطلب تنمية مهارات طلبة المحاسبة بالقدر الذي يمكنهم من مواكبة متطلبات سوق العمل وتحديات التوظيف الحديثة.

الكلمات المفتاحية: التعليم المحاسبي، التعليم عن بعد، المهارات المهنية، معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3)، جامعة المجمعة.

Abstract:

This study aim to measure the impact of distance learning on the development professional skills of accounting students at Majmaah University in the light of International Accounting Education Standard No. 3. A questionnaire was designed and distributed to a sample of Accounting Section students. In this light، data collection and analysis were carried out and hypotheses tested. The study found that distance education has a positive impact on the development of intellectual and technical skills as well as، communicative and outreach skills among students in the accounting department at Majmaah university to a large degree، and has a positive impact on the development of personal skills among students of the accounting department of the same university. In the light of these findings، the study recommended that the university of Majmaah should adopt the International Standards of the international federation of accountants (IFAC) and working to integrate modern technology into all levels of the accounting program appropriately in accordance with international accounting education standards. The results of

this study benefit the accounting department at college of business administration at Majmaah university in developing the accounting education system in light of technical development، which requires the development of accounting students' skills to the extent that they can keep pace with requirements of labor market and modern employment challenges.

Keywords:

accounting education، distance education، professional skills، international accounting education standard No. 3، Majmaah university.

1. الإطار العام للدراسة:

1.1 المقدمة:

شهد الاهتمام بالتعليم الجامعي على المستويين المحلي والدولي تزايدًا ملحوظًا واهتمامًا بالغًا ، مما زاد الرغبة في إيجاد وسائل عديدة وتقنيات متنوعة تعمل على إتاحته لأكبر قطاع من المستفيدين، مع الحفاظ على قيمته وجدواه؛ وبما يسهم في إحداث أثر ملموس على مستوى الاقتصاد الوطني. ويرى العجلوني (2014) أن شبكة الانترنت تعتبر من أقوى آليات التغيير في العالم، ومن أعظم الإنجازات التي أفرزتها ثورة التكنولوجيا الحديثة والتي برزت في ظلها مستحدثات تكنولوجية حديثة كالحاسب الآلي والبرمجيات التعليمية المحوسبة، والبريد الالكتروني، والوسائط المتعددة، والفيديو التفاعلي، والأقمار الصناعية، والشبكات المحلية وغيرها.

وقد أدى ظهور الثورة التكنولوجية في تقنية المعلومات إلى ظهور أنماط وطرائق عديدة للتعليم، كما أدت بيئة التعليم الحديثة إلى ازدياد الحاجة إلى تبادل الخبرات مع الأخرين، وإلى حاجة الطلبة للبيئات الغنية والمتعددة المصادر للبحث والتطوير الذاتي. ومن هنا ظهر مفهوم التعليم عن بعد الذي يعتمد على التقنيات الحديثة للحاسب الآلي وشبكة الانترنت ووسائطها المتعددة. وأعتبر الشرهان (2002) التعليم عن بعد Distance education من الاتجاهات الحديثة في منظومة التعليم، كما عده ركنًا أساسيًا من أركان العملية التعليمية وجزءً لا يتجزأ من النظام التعليمي الشامل، مما دفع الجامعات إلى الأخذ به لتحقيق أهدافها، ولمواجهة التغير السريع الذي طرأ على ثورة المعلومات والاتصالات والذي يتطلب تهيئة الخبرة المتنوعة لدى الطلبة ليتم إعدادهم على درجة عالية من الكفاءة تمكنهم من مواجهة تحديات العصر. ووفقًا لتقرير للأمم المتحدة، (2020) أن الجائحة العالمية نتيجة فيروس كورونا Covid-19، أدت إلى أكبر انقطاع في نظم التعليم في التاريخ، وهو ما تضرر منه حوالي (1.6) بليون من طالبي العلم في جميع بلدان العالم، منذ شهر مارس

2020م. كما أثر إغلاق الجامعات وغيرها من أماكن التعلُم على (94%) من الطلبة في العالم، وفي نفس الوقت حفزت الجائحة الدول على الابتكار داخل قطاع التعليم وذلك بانتهاج طرق مبتكرة دعمًا لاستمرارية التعليم. وقام مجلس معايير التعليم المحاسبي الدولي[1] International Accounting Education Standards Board التابع للاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC)[2] بإصدار المنشورات ذات الصلة بالتعليم المحاسبي بهدف تطويره وتعزيز دوره ومكانته في المجتمع على المستويين المحلي والدولي، وضمان توفر المستوى الجيد من التعليم المحاسبي لإكساب الطلبة مواصفات المحاسب المطلوبة من قبل الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC)، والتي تتمثل في المعارف والمهارات المهنية وقيم المهنة وأخلاقياتها. وتضمنت رؤية المملكة 2030 أهداف تطوير التعليم في المملكة من خلال الاعتماد على الأساليب والاستراتيجيات التعليمية الحديثة التي يكون فيها المتُعلم هو المحور الأساسي وليس المعلم، وتعمل جميع الجامعات السعودية على تحقيق هذه الأهداف تمشيًا مع رؤية 2030. وبالنظر إلى وضع التعليم الحالي في الجامعات السعودية نجدها تطبق التعليم عن بعد بسبب التدابير الاحترازية التي اتخذتها حكومة المملكة العربية السعودية خوفًا من تفشي الإصابة بفيروس كورونا المستجد Covid-19 بين طلبة الجامعات. وقد أولت جامعة المجمعة التعليم عن بعد اهتمامًا كبيرًا في ظل جائحة كرونا Covid-19 ويتمثل ذلك في جهود عمادة التعلم الإلكتروني والتعليم عن بعد في تحسين نوعية التعليم والتعلم خلال الجائحة، من خلال استثمار وسائل التقنية الحديثة في تحسين أساليب التعليم المقدمة لطلبة الجامعة وفق أعلى معايير الجودة.

وتأتي هذه الدراسة لتتناول جانبًا هامًا في هذا السياق يتعلق بمدى تأثير التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة المحاسبة وذلك بالتطبيق على طلبة قسم المحاسبة في جامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3).

1.2 مشكلة الدراسة:

يمكن بلورة مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس التالي: ما أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3)، ويتفرع عن هذا التساؤل التساؤلات الفرعية الآتية:

أ. ما أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة؟.

ب. ما أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة؟.

---

(1) مجلس تابع لاتحاد المحاسبين الدولي (IFAC) مهمته وضع معايير التعليم المحاسبي الدولية.

(2) منظمة عالمية لمهنة المحاسبة تأسست عام 1977م يضم في عضويته (158) عضواً، يهدف إلى تطوير مهنة المحاسبة على مستوى العالم من خلال إصدار معايير مهنية ذات مستوى عالي والتشجيع على تطبيقها.

ج. ما أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة؟.

د. ما أثر التعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة؟.

1.3 هدف الدراسة:

يتمثل الهدف الرئيس للدراسة في قياس أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة في ضوء معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3)، حيث طبقت جامعة المجمعة نظام التعليم عن بعد بصورة كاملة منذ أن أصدرت وزارة التعليم في المملكة العربية السعودية قرارًا في الثامن من شهر مارس من العام 2020م بتعليق الدراسة حضوريًا في جميع الجامعات. ويتم تحقيق هذا الهدف الرئيس من خلال تحقيق الأهداف الفرعية الآتية:

أ. التعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية لدى قسم طلبة المحاسبة بجامعة المجمعة.

ب. التعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

ج. التعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

د. التعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

1.4 منهج الدراسة:

استنادًا إلى طبيعة الدراسة والأهداف التي تسعى الى تحقيقها، استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على دراسة الظاهرة في الوقت الحاضر ويصفها وصفًا دقيقًا من خلال جمع البيانات المتعلقة بالمشكلة المراد دراستها، ومن ثم تحليلها وتفسيرها وصولًا إلى النتائج. واعتمدت الدراسة على نوعين من المصادر لجمع البيانات والمعلومات وهي:

أ- المصادر الثانوية: تم الاعتماد على الكتب والدوريات والتقارير والمقالات، وشبكة الانترنت، والدراسات السابقة في الإطار النظري للدراسة.

ب-المصادر الأولية: قام الباحث بإعداد استبانة للتعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة في جامعة المجمعة.

1.5 أهمية الدراسة:

تنبع الأهمية العلمية للدراسة من كونها تتناول أحد الموضوعات الحديثة في مصادر التعليم المحاسبي الجامعي، حيث ظل التعليم عن بعد مثار اهتمام العديد من الجامعات على مستوى المملكة العربية السعودية

خصوصًا في ظل استمرار جائحة كورونا (Covid-19)، والتي أدت إلى تعليق الدراسة حضوريًا لتكون عن بعد. وتكتسب الدراسة أهميتها العملية من خلال التعرف على أثر تطبيق التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3).

1.6 تقسيم الدراسة:

لتحقيق أهداف الدراسة فقد تم تقسيمها إلى ستة أجزاء، حيث تعرض الجزء الأول للإطار العام للدراسة، واشتمل الجزء الثاني على الإطار النظري، والجزء الثالث تناول الدراسات السابقة، والجزء الرابع اشتمل على الدراسة الميدانية، والجزء الخامس تم تخصيصه للتحليل الإحصائي للبيانات واختبار فروض الدراسة، واشتمل الجزء السادس على الخاتمة والنتائج والتوصيات.

1. الإطار النظري للدراسة:

2.1 التعليم المحاسبي:

التعليم المحاسبي كما تراه بوعزيرة، ولندار(2017) لا يخرج عن كونه عملية منظمة تقوم به بعض الجهات المسؤولة مثل الجامعات، ويتم من خلالها تزويد المتعلم بالمعارف المحاسبية والحسابية بهدف رفع القدرات العلمية والعملية التي تمكنه من ممارسة مهنة المحاسبة في المستقبل. وأكد مدبولي (2002) وعبد الفتاح(2015) أن التعليم المحاسبي يمثل فرعًا من فروع المعرفة الإنسانية التي تكسب الطالب معرفة في جوانب المحاسبة العلمية والفنية، وكيفية تطبيق هذه المعارف في الواقع العملي من خلال برنامج تعليمي يعمل على تقديم فهمًا أساسيًا وعميقًا للمحاسبة. ويتمتع التعليم المحاسبي بأهمية كبيرة إلى جانب العديد من التخصصات العلمية الأخرى، ويرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى خصوصية المحاسبة كعلم، والحاجة المستمرة والدائمة إلى خدماتها في جميع الوحدات الاقتصادية مهما اختلفت ملكيتها أو شكلها القانوني.

ويرى الباحث أن التعليم المحاسبي يركز على إكساب الطالب المفاهيم والمعارف المحاسبية، وتدريبه على المهارات للقيام بالعمل المحاسبي، وكذلك إكسابه أخلاقيات مهنة المحاسبة لإضفاء صفة المصداقية والثقة عليها؛ وتهيئته للدخول في مجال العمل المحاسبي بالصورة المرضية التي تنال رضا المستفيدين من خدمات المحاسبة.

2.2 أهداف التعليم المحاسبي:

يسهم التعليم المحاسبي في تشجيع الطلبة من خلال العملية التعليمية على اكتساب المهارات اللازمة التي تؤهلهم لممارسة مهنة المحاسبة في المستقبل. ويرى صالح (2017) أن أهداف التعليم المحاسبي تتمثل في الآتي:

أ. تشجيع الطلبة من خلال العملية التعليمية على اكتساب المهارات اللازمة بجعلهم محاسبين مؤهلين، واحترام قواعد سلوك مهنة المحاسبة.

ب. تهيئة الطلبة وتعريفهم بالبيئة المحاسبية من خلال التعرف على الظروف والأحداث والقضايا والتحديات المستجدة التي فرضت نفسها على مهنة المحاسبة.

ج. تنمية الفكر التحليلي في التعليم المحاسبي لدى الطلبة، والعمل على الدراسة والبحث في مختلف المشاكل المحاسبية.

د. تنمية مهارات الاتصال والتواصل لدى المتعلمين من خلال تشجيعهم على الاجتهاد الشخصي والتعبير عن آراءهم وأفكارهم والقدرة على فهم الأخرين.

2.3 عناصر التعليم المحاسبي:

يمكن النظر إلى التعليم المحاسبي كنظام متكامل يشمل مجموعة من العناصر المترابطة لتحقيق أهدافه. ويرى الزاملي (2014) و Sterling (2001) أن عناصر التعليم المحاسبي تتمثل في الآتي:

أ. المدخلات: وتتمثل في الأشخاص الذين يمكن تهيئتهم لممارسة العمل المحاسبي بمختلف أشكاله وأنواعه ويقصد بهم الطلبة.

ب. العمليات التشغيلية: وتتمثل في وسائل التعليم التي يمكن استعمالها في تزويد الطلبة بالمعارف والمهارات المحاسبية اللازمة لممارسة العمل المحاسبي.

ج. المخرجات: وتتمثل في الأشخاص المؤهلين القادرين على ممارسة العمل المحاسبي بالشكل الذي يؤدي إلى تحقيق الهدف من نظام التعليم بصورة عامة.

د. التغذية العكسية (الرقابة): وتتمثل في رقابة العناصر السابقة وتقييمها وتطويرها ومحاولة تصحيح أي انحرافات تحدث في أي منها.

2.4 معايير التعليم المحاسبي الدولية:

تم تعريف معايير التعليم المحاسبي الدولية (IES) بأنها "قواعد أساسية توفر إرشادات عامة، تعمل على توجيه الممارسات التعليمية وترشيدها فيما يتعلق بالتعليم المحاسبي" (الفكي، 2014م، ص: 118).

وتتناول معايير التعليم المحاسبي الدولية مبادئ التعليم والتطوير المحاسبي المهني والتي تتمثل في القواعد الأساسية التي توفر إرشادات عامة تعمل على توجيه الممارسات ذات الصلة بالتعليم المحاسبي وترشيدها. وتقع مسؤولية إصدار معايير التعليم المحاسبي على عاتق مجلس معايير التعليم المحاسبي الدولي (IEASB)،

وذلك بهدف إكساب الطلبة مواصفات المحاسب المطلوبة من قبل الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC)، والتي تتمثل في المعارف والمهارات المهنية وقيم المهنة واخلاقياتها (الحاج، الزعيتري،2020). وقام مجلس معايير التعليم المحاسبي الدولي (IEASB) في العام 2003م بتطوير وإصدار ثمانية معايير في مجال التعليم المحاسبي الدولي، ويتم تطوير وتنقيح هذه المعايير باستمرار، حيث كان الإصدار الأخير من هذه المعايير في العام 2019م. والجدول أدناه يوضح هذه المعايير.

2.4 معايير التعليم المحاسبي الدولية:

تم تعريف معايير التعليم المحاسبي الدولية (IES) بأنها "قواعد أساسية توفر إرشادات عامة، تعمل على توجيه الممارسات التعليمية وترشيدها فيما يتعلق بالتعليم المحاسبي" (الفكي، 2014م، ص: 118).

وتتناول معايير التعليم المحاسبي الدولية مبادئ التعليم والتطوير المحاسبي المهني والتي تتمثل في القواعد الأساسية التي توفر إرشادات عامة تعمل على توجيه الممارسات ذات الصلة بالتعليم المحاسبي وترشيدها. وتقع مسؤولية إصدار معايير التعليم المحاسبي على عاتق مجلس معايير التعليم المحاسبي الدولي (IEASB)، وذلك بهدف إكساب الطلبة مواصفات المحاسب المطلوبة من قبل الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC)، والتي تتمثل في المعارف والمهارات المهنية وقيم المهنة واخلاقياتها (الحاج، الزعيتري،2020). وقام مجلس معايير التعليم المحاسبي الدولي (IEASB) في العام 2003م بتطوير وإصدار ثمانية معايير في مجال التعليم المحاسبي الدولي، ويتم تطوير وتنقيح هذه المعايير باستمرار، حيث كان الإصدار الأخير من هذه المعايير في العام 2019م. والجدول أدناه يوضح هذه المعايير.

جدول رقم (1) معايير التعليم المحاسبي الدولية.

المعايير قبل التعديل (إصدار 2005)		المعايير بعد التعديل (لغاية إصدار 2019)	
المعيار	موضوع المعيار	المعيار	موضوع المعيار
IES1	متطلبات الدخول في برنامج التعليم المحاسبي	IES1	متطلبات الدخول في برنامج التعليم المحاسبي
IES2	مكونات برنامج التعليم الإلكتروني المهني	IES2	التطوير المهني الأول ي - الكفاءة المهنية
IES3	المهارات المهنية والتعليم العام	IES3	التطوير المهني الأولي - المهارات المهنية
IES4	القيم الأخلاقية والاتجاهات المهنية	IES4	التطوير المهني الأولي - الأخلاقيات والاتجاهات المهنية
IES5	متطلبات الخبرة العملية	IES5	متطلبات الخبرة العملية

المعيار	موضوع المعيار	المعيار	موضوع المعيار
IES6	تقييم القدرات والكفاءات المهنية	IES6	التطوير المهني الأولي -تقييم الكفاءة المهنية
IES7	التطوير المهني المستمر	IES7	التطوير المهني المستمر – التعليم مدى الحياة والتطوير
IES8	متطلبات الكفاءة للمراجع المهني	IES8	التطوير المهني للشركاء المسؤولين عن مهمة مراجعة القوائم المالية

المصدر: إعداد الباحث 2021م

ويصف معيار التعليم المحاسبي الدولي الثالث (3) International education standard المهارات المهنية التي يتوجب على المحاسبين امتلاكها عند ممارستهم لمهنة المحاسبة، والتي تتمثل في المهارات الفكرية، الفنية، الشخصية، مهارات الاتصال والتواصل مع الغير، والمهارات التنظيمية ومهارات إدارة الأعمال، كما يبين كيف يمكن للتعليم المحاسبي أن يسهم في تطوير هذه المهارات (IAESB، 2019).

وتشير كلمة مهارة في اللغة العربية إلى الحذق في الشيء، والماهر: هو الحاذق بكل عمل ويقال أمهر به مهارة: أي صار حاذقًا ، ولم يعط هذا مهارة: أي لم يأته من قبل وجه على ما ينبغي (ابن منظور، 2000م، ص: 185). وفي الاصطلاح المحاسبي يقصد بالمهارة "ذلك الجزء من مجموعة القدرات الذي يشتمل على المعرفة والقيم والأخلاق والمواقف المهنية" (IAESB، IES3:5).

مما سبق يرى الباحث أن المهارات هي صفات طبيعية كامنة في الإنسان أو مكتسبة، وكفاءة أداءه هي فعلها الظاهر، شريطة أن يكون هذا الأداء في إطار القيم والأخلاق والمواقف المهنية.

وتتمثل المهارات المهنية المطلوب توافرها في المحاسب المهني في ضوء متطلبات معيار التعليم الإلكتروني الدولي (3) في الآتي:

2.4.1 المهارات الفكرية:

وتتمثل في المهارات التي تمكن المحاسب من استخدام أنشطته الفكرية في حل المشكلات واتخاذ القرارات. وتشمل المهارات الفكرية القدرة على تحديد وتحصيل المعلومات من مصادرها المختلفة، والقدرة على التحري والبحث والتحليل المنطقي، وحل المشاكل المعقدة التي قد تكون في أماكن غير مألوفة (العربي، بوفارس، . 2006)وقد حدد معيار التعليم المحاسبي الدولي (3) المتطلبات الأساسية الواجب اكتسابها لتنمية المهارات الفكرية في القدرة على تحديد المعلومة والحصول عليها وفهمها، القدرة على التحقق والبحث والتفكير والتحليل النقدي، والقدرة على تحديد وحل المشكلات غير المنظمة والتنبؤ واتخاذ القرارات.

2.4.1 المهارات الفنية:

وتتمثل في المهارات التي تساعد المحاسب على أداء عمله بالصورة المثلى، وبما يتفق مع المبادئ المحاسبية المقبولة والمتعارف عليها. ووفقًا لمعيار التعليم المحاسبي الدولي (3) فإن المتطلبات الأساسية الواجب اكتسابها لتنمية المهارات الفنية تتمثل في القدرة على تطبيق الأساليب الرياضية والإحصائية في المجالات المحاسبية، واتقان تكنولوجيا المعلومات واستخدام أدواتها في حل المشكلات المحاسبية، والقدرة على التعامل مع نماذج القرار وتحليل المخاطر، والقدرة على القياس والإفصاح المحاسبي وإعداد التقارير المالية.

2.4.1 المهارات الشخصية:

ويتعلق هذا النوع من المهارات بشخصية المحاسب وسلوكه. وقد حدد معيار التعليم المحاسبي الدولي (3) المتطلبات الأساسية الواجب اكتسابها لتنمية المهارات الشخصية في القدرة على التعلم الذاتي والإدارة الذاتية، والقدرة على تنظيم العمل واحترام الوقت، والقدرة على التكيف مع المتغيرات في بيئة الأعمال، والقدرة على اختيار وتعيين الأولويات في ظل الموارد المحدودة والقدرة على ممارسة الشك المهني (الحذر المهني).

2.4.1 مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين:

وتتمثل في المهارات التي تعين المحاسب على العمل مع الأخرين من أجل تحقيق أهداف المنشأة، بحيث يتم توصيل المعلومات إلى المستفيدين بشكل فعال. وحدد معيار التعليم المحاسبي الدولي (3) المتطلبات الأساسية الواجب اكتسابها لتنمية المهارات مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين في القدرة على العمل مع الأخرين، والقدرة على التفاعل مع أشخاص متنوعين ثقافيًا وفكريًا ، القدرة على تقويم الآراء ومناقشتها، والقدرة على التفاوض بشأن الحلول والاتفاقات المقبولة في الحالات المهنية والقدرة على الاستماع والقراءة بفعالية.

2.4.1 مهارات التنظيمية:

يرى الحاج، والزعيتري(2020) أن المهارات التنظيمية تتمثل في المهارات ذات الصلة بالتخطيط وإدارة كل المشاريع وتنظيم العمل والقيادة وحسن التمييز عند إصدار الأحكام المهنية. وقد حدد معيار التعليم المحاسبي الدولي (3) المتطلبات الأساسية الواجب اكتسابها لتنمية المهارات التنظيمية في القدرة على التخطيط الإستراتيجي والقيادة، والقدرة على إدارة المشاريع والأفراد والموارد واتخاذ القرارات، القدرة على تنظيم وتفويض المهام لتحفيز وتطوير الموارد البشرية والقدرة على التمييز عند إصدار الأحكام.

ويمكن تلخيص المهارات المهنية التي يجب أن تتوفر في المحاسب المهني وفقًا لمعيار التعليم المحاسبي الدولي (3) في الجدول الآتي:

جدول رقم (2): المهارات التي يجب أن تتوفر في المحاسب المهني

المهارات الرئيسة	المهارات الفرعية
المهارات الفكرية	(1) القدرة على الحصول على المعلومات من مصادرها المختلفة، وتنظيمها وفهمها (2) القدرة على البحث والتحري والتحليل المنطقي (3) القدرة على البحث والتحري والتحليل والتفكير المنطقي (4 القدرة على التبؤء واستخلاص النتائج واتخاذ القرارات (5) القدرة على تحديد وحل المشاكل المعقدة والتي تكون في أماكن غير مألوفة
المهارات الفنية	(1) القدرة على قياس المعلومات المحاسبية وغير المحاسبية (2) القدرة على قياس العمليات المالية وإعداد التقارير المالية (3) القدرة على إجراء التطبيقات الرياضية والإحصائية (4) القدرة على تحليل المخاطر (5) القدرة على استخدام أدوات التكنولوجيا الحديثة في المحاسبة
المهارات الشخصية	(1) القدرة على التعليم الذاتي والإدارة الذاتية (2) القدرة على تنظيم العمل واحترام الوقت (3) القدرة على التكيف مع التغيرات في بيئة الأعمال (4) القدرة على اختيار وتعيين الأولويات في حدود الموارد المحدودة (5) القدرة على الاخذ في الاعتبار آثار القيم الأخلاقية والمواقف المهنية عند عملية اتخاذ القرارات (6) القدرة على العمل في أماكن متعددة الثقافات (7) القدرة على عرض ومناقشة وجهات النظر والدفاع عنها بفاعلية عبر وسائل الاتصال المختلفة
مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين	(1) القدرة على العمل بروح الفريق الواحد (2) القدرة على تقبل العمل في بيئة متعددة الثقافات (3) القدرة على الاتصال والتواصل مع الغير بأكثر من لغة (4) القدرة على تقويم الآراء ومناقشتها والدفاع عنها بفعالية (5) القدرة على تقويم الآراء ومناقشتها والدفاع عنها بفعالية
المهارات التنظيمية ومهارات إدارة الأعمال	1) القدرة على القيام بعملية التخطيط الاستراتيجي (2) القدرة على إدارة المشاريع وإدارة الموارد البشرية واتخاذ القرارات (3) القدرة على تنظيم وتفويض المهام لتحفيز وتطوير الموارد البشرية (4) القدرة على امتلاك المهارات القيادية (5) القدرة على حسن التمييز عند إصدار الأحكام الشخصية

المصدر: إعداد الباحث 2021م

2.5 التعليم عن بعد:

يرى عامر(2018) إن مصطلح التعليم عن بعد لم يعرف بشكل رسمي إلا في العام 1982م عندما تأسست في جامعة شيكاغو أول إدارة مستقلة للتعليم بالمراسلة وبذلك صارت الجامعة الأولى على مستوى العالم التي تعتمد التعليم عن بعد. وعرف Petrs (1994) التعليم عن بعد بأنه نوع من التعليم لا يحضر فيه طلبة الجامعة المحاضرات العادية، أي يدرسون ويتعلمون مواد ومقررات أُعدت سلفًا من قبل أعضاء هيئة التدريس بالجامعة، وخبراء في التعليم عن بعد، ويتفاعلون بطريقة مباشرة مع أعضاء الهيئة التدريسية عن طريق الوسائط الإلكترونية لإرشادهم وتوجيه تعلمهم. ويرى العريني (2005) أن التعليم عن بعد يمثل نمط تدريسي معتمد على التعليم الذاتي ويستند على التكنولوجيا الحديثة، ويسعى للإتقان والعمل على نقل المادة التعليمية، والتفاعل الأكاديمي المباشر وغير المباشر بين الطلبة ومن يقومون بتدريسهم. وعرفت هيئة تقويم التعليم والتدريب[1] التعليم عن بعد بأنه تعليم يتم باستخدام أدوات تقنية المعلومات والاتصال وتطبيقاتها أو البدائل الأخرى كالمطبوعات والتقارير وأوراق العمل في ظل تباعد عضو المعلم عن المتعلمين مكانيًا .

مما سبق يمكن تعريف التعليم عن بعد بأنه نظام تعليمي مفتوح لا يقيد بوقت ولا يقتصر على مستوى أو نوع من التعليم، ويناسب طبيعة وحاجات أفراد المجتمع وطموحاته. ويختلف التعليم عن بعد عن التعليم التقليدي في أوجه عديدة مثل الشخص القائم بالتعليم والنمط التعليمي والأهداف. والجدول أدناه يوضح أهم الفروقات بين نظام التعليم عن بعد ونظام التعليم التقليدي.

جدول رقم (3): أهم الفروقات بين نظام التعليم الإلكتروني ونظام التعليم التقليدي

وجه المقارنة	التعليم التقليدي	التعليم عن بعد
المعلم	- موجود مع الطالب في جميع أوقات الدراسة. - يوجه المتعلم ويرشده ويشجعه على الاستمرار. - المواد التعليمية تتناسب مع توجهات المعلم.	- نادرًا ما يلتقي بالطالب. - المواد التعليمية تنوب عن المعلم، حيث الموضوع وتقدم له الإرشاد والتوجيه. -المواد التعليمية تتناسب مع قدرات المتعلم.
الأنماط التعليمية	- يعتمد على نشاط المعلم بشكل كبير	- نمطًا ذاتيًا بسبب عزلة المتعلم عن المعلم
الأهداف	- الهدف الرئيس هو التوثيق، وأمانة وعرض المادة العلمية، ويقدم المحتوى بطريقة السرد.	- الهدف الرئيس هو التواصل مع المتعلم من أجل تنمية قدراته العقلية، ومساعدته على استيعاب المواد.

المصدر: (القحطاني، 2010، ص 17)

(1) هيئة تتمتع بالشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي والإداري، وهي الجهة المختصة في المملكة العربية السعودية بالتقويم والقياس واعتماد المؤهلات في التعليم والتدريب في القطاعين العام والخاص. للمزيد يمكن الرجوع إلى موقع الهيئة: https://www.etec.gov.sa/ar

ويوجد نوعين من التعليم عن بعد، يتمثل النوع الأول في التعليم عن بعد التزامني (أو التفاعلي)، وهو نوع من التعليم يجمع المعلم والمتعلم في ذات الوقت باستخدام أدوات التعليم التفاعلية مثل الفصول الافتراضية، والاجتماع الصوتي والمرئي، والمحادثة الفورية أو الدردشة النصية. والنوع الثاني التعليم عن بعد غير المتزامن (أو غير التفاعلي)، ويقصد به التعليم باستخدام أدوات غير تزامنية (غير تفاعلية) مثل شرائح العرض، والكتب الإلكترونية (غير التفاعلية)، والمواد المطبوعة (وثيقة مواصفات الجودة الفنية،2011).

2.6 مزايا التعليم عن بعد وعيوبه:

حصر القاسمي(2021) مزايا التعليم عن بعد في الآتي:

أ. يزيد من تنمية فرص التعليم والتدريب.

ب. يوفر فرصًا متزايدة للتحديث وإعادة التدريب والإثراء الشخصي ويدعم جودة وتنوع الهياكل التعليمية القائمة بالفعل.

ج. يتميز بالمرونة الكافية حيث يوفر للطلبة فرصة المشاركة متى شاءوا وعلى أساس فردي (Fenton، Ward، 2010، p: 30)

د. يساعد في زيادة التفاعل بين الطلبة وأعضاء هيئة التدريس، حيث نجد أن هناك بعض الطلبة يتعلمون بشكل أفضل من خلال الاستماع والتفاعل مع برامج الحاسوب.

وعلى الرغم من المزايا أعلاه فإن التعليم عن بعد لا يخلو من بعض العيوب والتي حصرها (Nieder-hauser، Stoddar، 2001) في الأتي:

أ. يتطلب التخطيط المسبق الدقيق، ولا شك أن هذا يحتاج إلى مزيد من الوقت والجهد من أعضاء هيئة التدريس.

ب. عدم تقديم ردود فعل فورية، حيث يتعين على الطلبة انتظار أعضاء هيئة التدريس بمراجعة عملهم والرد عليها.

ج. شعور الطلبة بالعزلة، أو فقدانهم التفاعل الاجتماعي الجسدي الذي يحدث في الفصل الدراسي التقليدي.

د. يتطلب قدر كبير من الجهد من جانب أعضاء هيئة التدريس لتهيئة الطلبة لاستخدام تقنيات التعليم عن بعد بشكل متقن وفعال.

2.7 أهداف التعليم عن بعد :

ترجع أهداف إنشاء نظام التعليم عن بعد إلى تسهيل وتعزيز عملية التعليم التقليدية ومحاولة تطويرها وتحقيق أهدافها. ووفقًا لدراسة مقدادي (2020) فإن أهم الأهداف الخاصة بنظام التعليم عن بعد تتمثل في الآتي:

أ. رفع المستوى الثقافي والعلمي والفكري في المجتمع.

ب. التغلب على مشكلة نقص الموظفين المؤهلين في العملية التعليمية.

ج. تحفيز الطلبة على الدراسة وتشجيعهم عليها بتحدي العوائق الجغرافية.

د. وضع مصادر تعليمية متنوعة بين يدي المتعلم مما يؤدي إلى تضييق فجوة الفروق بين المتعلمين.

هـ. استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة في تقييم الطالب لوجود أدوات تقوم بتقييم درجات الطالب بناءً على الاختبارات التي قام باجتيازها.

2.8 خصائص التعليم عن بعد:

يركز نظام التعليم عن بعد على المتعلم وليس المعلم، بالتالي فإنه يركز على التعليم بدلًا من التدريس. ولخص عميرة وآخرون (2019) الخصائص التي يتميز بها التعليم عن بعد عن غيره من أنظمة التعليم والتي تتمثل في:

أ. توفير آلية توصيل سريعة ومضمونة للوسائط التعليمية إلى الأفراد المعنيين بالتعلم، وذلك باستخدام وسائط اتصال متعددة تعتمد على المواد المطبوعة والمسموعة والمرئية وغيرها من الوسائط التكنولوجية المتقدمة.

ب. حصول الطلبة على المعلومات وقواعد البيانات على شبكة الاتصالات العالمية والتحدث مع زملائهم على الهواء مباشرة والمشاركة في الحوار أو النقاش الجماعي.

ج. هناك تباعد بين المتعلم والمعلم في عملية التدريس من حيث الزمان والمكان أو كلاهما معًا مما يؤدي إلى تحرير الدراسين من قيود الزمان والمكان مقارنة بأنظمة التعليم التقليدية.

2.9 جهود المملكة العربية السعودية في التعليم عن بعد:

ظهرت جهود المملكة العربية السعودية في التعليم عن بعد من خلال تبنيها لاستراتيجيات وطنية لإنشاء وتطوير التعليم عن بعد؛ حيث أولته اهتمامًا متزايدًا إدراكًا منها لتزايد عدد الطلبة عامًا بعد عام. وذكر المحمادي (2018) أن التحديات والتطورات التكنولوجية أدت إلى شعور المسؤولين عن التعليم في المملكة بالحاجة الماسة لتوفير فرص التعليم الجامعي للآلاف من الطلبة؛ وضرورة مقابلة هذه الحاجة بأساليب عملية لتلبية احتياجات المتعلمين. عطفًا على ما ذكر قامت وزارة التعليم بتأسيس المركز الوطني للتعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد [1]

(1) مركز تأسس بقرار من مجلس الوزراء في العام 1439هـ، ليكون جهة مستقلة تهدف لتعزيز الثقة في برامج التعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد.

بالقرار رقم (35) الصادر من مجلس الوزراء في تاريخ 1439هـ، والذي قام بوضع معايير التعليم الإلكتروني، والخطة الوطنية لاستمرارية التعليم في الحالات الطارئة. وتبنت بعض الجامعات والكليات في المملكة العربية السعودية نظام التعليم عن بعد مثل جامعة الإمام محمد بن سعود، وجامعة الملك عبد العزيز، وجامعة الملك فيصل، بالإضافة إلى الجامعة السعودية الإلكترونية، وجامعة المجمعة، وغيرها من الجامعات. ويرى الرشود(2015) أن الإقبال على التعليم عن بعد في المملكة وتوسُع نطاقه أكاديميًا وجغرافيًا توج بإصدار وزارة التعليم لائحة التعليم عن بعد في مؤسسات التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية () والتي تهدف إلى تحقيق الآتي:

أ. إيجاد مرجعية نظامية للتعليم عن بعد وتميزه عن الأنماط الأخرى للتعليم في مؤسسات التعليم العالي.

ب. ضمان جودة التعليم عن بعد.

ج. دعم مؤسسات وبرامج التعليم عن بعد في المملكة بما يحقق أهداف التنمية الوطنية.

د. اتاحة فرص للتنوع في تقديم برامج أكاديمية وتدريبية في مؤسسات التعليم العالي.

وترى القرزعي (2020) أن المنظمات والجهات التعليمية تنظر باهتمام وتقدير للنموذج السعودي في التعليم عن بعد خلال جائحة كورونا Covid-19، حيث أعلن المركز الوطني للتعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد عن مشاركة ست منظمات وجهات عالمية في دراستين عن تجربة المملكة في التعليم عن بعد.

مما سبق يخلص الباحث إلى أن الجهود التي تبذلها المملكة العربية السعودية في مجال التعليم عن بعد جميعها تصب في تنمية مهارات المتُعلِم والمعلم من خلال تفاعلهما على منصات التعليم عن بعد والذي يعتبر جزء من تقييم مهاراتهما مستقبلًا.

2.10 أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لطلبة المحاسبة:

إن التغيرات والتطورات السريعة والمتلاحقة في التقنية أدت إلى ضرورة تطوير التعليم المحاسبي والارتقاء به إلى مستوى يتماشى مع تلك التغيرات بكفاءة وفعالية، من أجل تنمية وتطوير المهارات المهنية لطلبة المحاسبة (الزاملي،2014). وذكر الفرا (2018) أن مسؤولية إعداد محاسبين مؤهلين تقع على عاتق عدد من الجهات، وتأتي في مقدمتها مؤسسات التعليم العالي، وذلك من خلال وضعها وتبنيها ومواكبتها لأساليب التعليم الحديثة التي تركز على إكساب الطلبة القدرات والمهارات المهنية، حيث دعت المنظمات المهنية وأبرزها الاتحاد الدولي للمحاسبين إلى تأهيل طلبة المحاسبة بما يضمن الاستفادة من دراستهم عند ممارستهم للعمل المحاسبي بعد تخرجهم. وأشار محمد (2006) إلى أن تجربة التعليم عن بعد اثبتت جدواها وانتشارها باستخدام شبكة الانترنت، وأن استخدام التعليم عن بعد في مجال المحاسبة أصبح أداة قيمة للمستفيدين من برامج المحاسبة باعتبار أن أهم ميزة للتعليم عن بعد تتمثل في وفرة المعلومات المتاحة وجاذبية عرضها المقرون بالصور والصوت وحلقات النقاش، علاوة على إمكانية وصول الطالب إلى المادة العلمية في الوقت والمكان المناسبين.

مما سبق يخلص الباحث إلى أن التعليم عن بعد له آثار إيجابية في تنمية المهارات المهنية لطلبة المحاسبة تتمثل في الآتي:

أ. ينمي قدرة الطلبة على البحث من خلال شبكة الانترنت، واكتشاف واستخلاص المعلومات، والقدرة على تحليل تقارير الشركات التي تنشر بياناتها المالية عبر مواقع شبكة الانترنت.

ب. تطوير المهارات الفكرية للطلبة من خلال تعليمهم كيفية توجيه الأسئلة الصحيحة للحصول على المعلومة الصحيحة.

ج. تنمية مهارات الطلبة على استخدام تطبيقات الأعداد رياضيًا وإحصائيًا ، وذلك باعتبار أن مقررات المحاسبة تقوم في الأساس على المعادلات والقوانيين الرياضية.

د. تنمية وتطوير قدرات الطلبة على معرفة المفاهيم والتطبيقات المختلفة في المحاسبة والمراجعة والتجارة الإلكترونية، والتبادل الإلكتروني للبيانات.

3 الدراسات السابقة:

هدفت دراسة شقور وآخرون (2021) إلى تحديد مدى توفر المتطلبات الفنية لتكنولوجيا المعلومات في أقسام المحاسبة في الجامعات الأردنية استنادًا إلى المعايير الدولية الصادرة عن الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC). واستخدمت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتمثلت أداة الدراسة الرئيسة في الاستبانة والتي تم توزيعها على عينة من أعضاء هيئة التدريس في أقسام المحاسبة في الجامعات الأردنية. وتوصلت الدراسة إلى عدم إدراك أعضاء هيئة التدريس في أقسام المحاسبة بمتطلبات المعيار الخاص بالتكنولوجيا (IEPS 2).

حاولت دراسة Hoges، et al. (2020) إبراز أوجه الاختلاف بين التعليم التقليدي الذي يتم التخطيط له وبين التعليم عن بعد (التعليم الطارئ). واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي والمنهج الاستنباطي. وخلصت الدراسة إلى أنه يتوجب على المؤسسات التعليمية التي تطبق التعليم عن بعد أثناء جائحة (كورونا) أن تكون مدركة لهذه الاختلافات وعليها أن تتجنب المساواة والمقارنة بينهما خلال عملية التقييم.

هدفت دراسة عايش (2020) إلى التعرف على دور التعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة (فرع جنين) في فلسطين. استخدمت الدراسة الاستبانة كأداة لجمع البيانات، حيث تم توزيعها على 200 طالب وطالبة من طلبة جامعة القدس المفتوحة فرع جنين. وتوصلت الدراسة إلى أن أثر التعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل كبير جدًا لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة (فرع جنين)، كما أن هناك معوقات تواجه طلبة جامعة القدس المفتوحة عند ممارسة مهارات الاتصال والتواصل.

وهدفت دراسة المعصراوي 2020)) إلى التعرف على أوجه القصور الموجودة في البرامج المحاسبية في الجامعات المصرية ومدى توافقها مع معايير التعليم المحاسبي الدولية. واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي. وتوصلت الدراسة إلى أن التعليم المحاسبي في الجامعات المصرية أدى إلى تنمية المهارات المهنية لدى خريجي طلبة المحاسبة.

وهدفت دراسة (2020) Arici الكشف عن تأثير التعليم عن بعد خلال جائحة كرونا على الطلبة وأسرهم في جامعة Mus Alparslan في تركيا. واستخدمت الدراسة أسلوب المقابلات الشخصية مع عينة من الطلبة وأسرهم في الجامعة محل الدراسة. وتوصلت الدراسة إلى أن طلبة الجامعة محل الدراسة يواجهون صعوبات عديدة خلال تطبيق التعليم عن بعد أبرزها تلك التي تتعلق بتنمية المهارات والانترنت.

وهدفت دراسة عوض (2019) إلى الكشف عن دور التأهيل الأكاديمي المحاسبي في جامعة الملك خالد في تعزيز الممارسة المهنية والأخلاقية لمهنة المحاسبة في ضوء معايير التعليم المحاسبي. واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتمثلت أداة الدراسة الرئيسة في الاستبانة والتي وزعت على عينة من أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك خالد. وتوصلت الدراسة إلى وجود اهتمام من أعضاء هيئة التدريس بغرس أخلاق مهنة المحاسبة في الطلبة، والارتقاء العملي بمهنة المحاسبة.

وهدفت دراسة (2018) Christina، Yolande إلى دراسة دور التعليم عن بعد في تنمية مهارات الطلبة في جامعات جنوب إفريقيا، وكذلك الطلبة الذين لا تسمح لهم ظروفهم بالانتظام في الدراسة الجامعية. اتبعت الدراسة أسلوب المقابلات الشخصية، حيث تم إجراء مقابلات مع عينة من القيادات الإدارية والطلبة في كلية العلوم المحاسبية بالجامعة. وتوصلت الدراسة إلى أن التعليم عن بعد في جامعات جنوب إفريقيا ليس له أثر كبير في تنمية مهارات الطلبة الفكرية الشخصية والفنية ومهارات الاتصال والتواصل.

وهدفت دراسة (2017) Brasiliaإلى تحديد استراتيجيات التعلم ذاتية التنظيم المستخدمة من قبل طلبة المحاسبة الذين يدرسون عن بعد في السلفادور، وتحليل هذه الاستراتيجيات بناء على المرحلة التي يدرس فيها الطالب (الفصل الدراسي)، استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الكمي في تحليل بيانات الدراسة. وتوصلت الدراسة إلى وجود اختلافات كبيرة بين طلبة المحاسبة نتيجة اختلاف المراحل التي يدرسون بها، حيث ساهم التعليم عن بعد في تطوير مهارات الطلبة الفكرية والفنية والشخصية ومهارات الاتصال والتواصل في المراحل النهائية.

وهدفت دراسة الحجيلي (2017) إلى التعرف على مدى توافق برامج التعليم المحاسبي في الجامعات السعودية مع متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3) من المعايير الدولية للتعليم المحاسبي لتخريج محاسبين ومراجعين مؤهلين لمواكبة بيئة العمل الحديثة. استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي في الجزء النظري ومراجعة الدراسات السابقة، والمنهج الوصفي التحليلي في الجانب التطبيقي من الدراسة. وتوصلت الدراسة إلى أن البرامج الحالية للتعليم المحاسبي في الجامعات السعودية تقدم لطلبتها المهارات الفكرية، والمهارات التقنية والوظيفية، والمهارات التنظيمية وإدارة الأعمال بنسب متفاوتة حسب البرنامج المعتمد في كل جامعة.

وهدفت دراسة (2014) Obiadat ، Alsawalga إلى الكشف عن الفجوة بين برامج المحاسبة ومتطلبات سوق العمل في الجامات الأردنية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس ومكاتب المراجعة الخارجية في الأردن. استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتمثلت أداة الدراسة الرئيسة في الاستبانة، حيث تم توزيع 396 استبانة على

عينة من طلبة المحاسبة الذين يدرسون بالسنة الثالثة والرابعة في الجامعات الحكومية والخاصة في الأردن. وتوصلت الدراسة إلى وجود فجوة في برامج التعليم المحاسبي ومتطلبات سوق العمل والممارسات المهنية لمهنة المحاسبة. ومن أبرز التوصيات التي خرجت بها الدراسة ضرورة تدريب طلبة الجامعات الأردنية على الوسائل التكنولوجية المستخدمة في برامج التعليم الإلكتروني.

3.2 التعليق على الدراسات السابقة:

يمكن تقسيم نتائج الدراسات السابقة إلى مجموعين كالآتي:

المجموعة الأولى: وهي الدراسات التي تناولت أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة المحاسبة مثل دراسة Hoges، et al (2020)، ودراسة عايش (2020)، ودراسة Arici (2020)، ودراسة Christina، Yolande (2018)، وتوصلت هذه الدراسات بصورة عامة إلى وجود علاقة إيجابية بين التعليم عن بعد وتنمية المهارات المهنية لدى طلبة المحاسبة، وفي نفس الوقت توجد بعض الصعوبات التي تواجه تطبيق التعليم عن بعد في مجال التعليم المحاسبي. ويمكن الاستفادة من نتائج هذه الدراسات بالقول بوجود تأثير إيجابي للتعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة المحاسبة بالجامعات.

المجموعة الثانية: وهي الدراسات التي تناولت التعليم المحاسبي وعلاقته بمعايير التعليم المحاسبي الدولية مثل دراسة شقور وآخرون (2020)، ودراسة المعصراوي (2020)، ودراسة عوض (2019)، ودراسة الحجيلي (2017). وتوصلت هذه الدراسات بصورة عامة إلى أن التعليم المحاسبي يؤثر تأثيرًا إيجابيًا في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة المحاسبة، ويمكن الاستفادة من نتائج هذه الدراسات بالقول أن التزام الجامعات بتطبيق معايير التعليم المحاسبي الدولية ينعكس إيجابًا في تنمية المهارات المهنية لطلبة المحاسبة في تلك الجامعات.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في جانبين، ويعتقد الباحث أنهما يمثلان الفجوة البحثية التي تحاول هذه الدراسة المساهمة في تغطيتها وهما:

أ. هدف الدراسة: حيث تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة المحاسبة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3).

ب. بيئة وعينة الدراسة: حيث تم تطبيق هذه الدراسة على طلبة قسم المحاسبة في كلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة في المملكة العربية السعودية.

ومن خلال استقراء الإطار النظري، ونتائج الدراسات السابقة، ومتطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3)، يمكن صياغة فروض الدراسة على النحو التالي:

الفرض الأول: يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

الفرض الثاني: يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

الفرض الثالث: يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

الفرض الرابع: يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

4 الدراسة الميدانية:

وفيما يلي سيتم تناول وصف للإجراءات الميدانية التي قام بها الباحث لتحقيق أهداف الدراسة وتتضمن:

4.1 مجتمع الدراسة وعينته:

تكون مجتمع الدراسة من طلبة قسم المحاسبة بكلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة، والذين يدرسون بالمستوى الخامس فأعلى ولا يقل معدلهم التراكمي عن (3) من أصل (5) وعددهم (146) طالبًا . واختار الباحث عينة عشوائية من أفراد مجتمع الدراسة يدرسون في المستوى الخامس والسادس والسابع والثامن، ومعدلهم التراكمي لا يقل عن (3) من أصل (5)، ونسبة لصعوبة التواصل مع الطلبة بسبب الإجراءات الاحترازية، قام الباحث بتوزيع استبانة إلكترونيًا على أفراد عينة الدراسة حيث استجاب عدد (82) طالبا بنسبة بلغت (56%). وتعطي خصائص عينة الدراسة التي تم تطبيق الدراسة عليها فكرة عامة عن السمات والخصائص العامة لمجتمع الدراسة، ولخدمة أهدافها اختار الباحث خاصيتين تلعبان دورًا مؤثرًا في تباين وجهات نظر عينتها تجاه ما يطرح عليها من أسئلة وهما المستوى الدراسي والمعدل التراكمي. ويبين الجدول أدناه أهم خصائص عينة الدراسة من حيث المستوى الدراسي.

جدول رقم (4) توزيع عينة الدراسة وفقًا لمتغير المستوى الدراسي

المستوى	الخامس	السادس	السابع	الثامن	المجموع
التكرار	19	16	25	22	82
%	23.17	19.51	30.49	26.83	100

تبين المؤشرات الإحصائية للجدول (4) أن (76.83%) من أفراد عينة الدراسة يدرسون بالمستويات السادس والسابع والثامن، وهؤلاء درسوا ما يقارب من الثلاثة فصول دراسية عن بعد في مستويات متقدمة من برنامج المحاسبة، كما أن (23.17%) من أفراد عينة الدراسة يدرسون بالمستوى الخامس من برنامج المحاسبة.

جدول رقم (4) توزيع عينة الدراسة وفقًا لمتغير المستوى الدراسي

المتغير	من 4.5-5	من 4-4.5	من 3.5-4	من 3-3.5	المجموع
التكرار	12	36	14	20	82
%	14.64	43.90	17.07	24.39	100
%	23.17	19.51	30.49	26.83	100

تبين المؤشرات الإحصائية للجدول رقم (5) أن (75.61%) من أفراد عينة الدراسة معدلهم التراكمي من (3.5) من أصل (5)، كما أن (24.39%) منهم تتراوح معدلاتهم بين (3-3.5).

4.2 أداة الدراسة:

تم إعداد استبانة بهدف قياس أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي (3) واشتملت الاستبانة على قسمين على كما يلي:

القسم الأول: اشتمل على بعض البيانات الأولية لعينة الدراسة وهي المستوى الدراسي والمعدل التراكمي.

القسم الثاني: اشتمل على فقرات الاستبانة وتم تقسيمها إلى أربعة محاور كالتالي:

المحور الأول: الفقرات المتعلقة بتنمية المهارات الفكرية وعددها (5) عبارات.

المحور الثاني: الفقرات المتعلقة بتنمية المهارات الفنية وعددها (5) عبارات.

المحور الثالث: الفقرات المتعلقة بتنمية المهارات الشخصية وعددها (5) عبارات.

المحور الرابع: الفقرات المتعلقة بتنمية المهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين وعددها (5) عبارات.

وتم تحديد مستوى الموافقة بخمس مستويات حسب مقياس ليكرت الخماسي لتقدير درجة الإجابة على عبارات الاستبانة لقياس أثر التعليم عن بعد في تنمية مهارات طلبة المحاسبة في جامعة المجمعة، وذلك لكل عبارة من عبارات محاور الاستبانة ومن وجهة نظر عينة الدراسة. ومستويات الموافقة هي (لا أوافق بشدة / منخفض جدًا - لا أوافق / منخفض -محايد / متوسط- أوافق / كبيرة- أوافق بشدة/ كبيرة جدًا) ولتحديد درجة أثر كل فقرة وفقًا للمتوسط الحسابي للمقياس الخماسي، قام الباحث بحساب مدى المقياس (5-1 =4) ومن ثم تقسيم الناتج على أكبر قيمة للمقياس للحصول على طول الفئة (5÷4= 0.80)، ومن ثم تقسيم الناتج على أكبر قيمة للمقياس للحصول على طول الفئة (5÷4= 0.80) وبناءً على هذه القيمة تم تكوين المتوسطات الحسابية لكل فئة من فئات المقياس الخماسي كما يبين الجدول الأتي:

جدول رقم (6) يوضح المتوسطات الحسابية لفئات المقياس الخماسي

بدائل الإجابة	لا أو افق بشدة	لا أو افق	محايد	أو افق	أو افق بشدة
القيمة	1	2	3	4	5
طول الخلية	1.79-1	2.59-1.80	3.39-2.60	4.19-3.40	5-4.20

4.2.1 صدق الاستبانة وثباتها:

يقصد بصدق الاستبانة أن تقيس عباراتها ما وضعت لقياسه، وقام الباحث بالتأكد من صدقها بالطرق الآتية:

أ. الصدق الظاهري لأداة البحث: قام الباحث بعرض الاستبانة على عدد من أساتذة جامعة المجمعة في تخصص المحاسبة، وقد تم الآخذ بآرائهم وملاحظاتهم حول مناسبة فقراتها وعباراتها.

ب. ثبات ألفا كرونباخ: بعد أن قام الباحث بإجراء التعديلات اللازمة على الاستبانة وتوزيعها على عينة الدراسة؛ ومن ثم جمع بيانات الدراسة بصورة نهائية، لجأ إلى اختبار ثبات ألفا كرونباخ للتحقق من ثبات محاور الاستبانة على مستوى الفقرات كما في الجدول أدناه.

جدول رقم (7) مؤشرات ثبات ألفا كرونباخ لفقرات محاور الاستبانة

Item total statistics:				
الفقرة	المتوسط عند حذف الفقرة	التباين عند حذف الفقرة	الارتباط المصحح	ألفا كرونباخ
المحور الأول: المهارات الفكرية:				
1	90.05	19.24	0.31	0.67
2	92.18	20.22	0.44	0.62
3	92.84	18.97	0.26	0.65
4	92.79	20.58	0.37	0.64
5	90.87	21.41	0.42	0.63
المحور الثاني: المهارات الفنية:				
1	91.78	19.28	0.40	0.64
2	90.19	21.28	0.34	0.61
3	91.00	20.97	0.31	0.66
4	92.54	20.91	0.30	0.67
5	90.29	21.51	0.43	0.60

الفقرة	المتوسط عند حذف الفقرة	التباين عند حذف الفقرة	الارتباط المصحح	ألفا كرونباخ
المحور الثالث: المهارات الشخصية:				
1	92.16	19.26	0.36	0.61
2	91.74	20.66	0.34	0.60
3	90.58	19.57	0.41	0.62
4	91.00	20.89	0.44	0.64
5	90.90	21.34	0.30	0.61
المحور الرابع: مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين:				
1	90.25	21.70	0.33	0.66
2	92.07	22.76	0.40	0.63
3	91.83	20.81	0.36	0.68
4	92.08	21.07	0.42	0.63
5	91.54	20.71	0.33	0.64

يتبين من الجدول (7) أن ألفا كرونباخ لجميع فقرات محاور الاستبانة < 0.60، ويكون هناك تجانس واتساق كبير بين متغيرات الدراسة كلما اقتربت قيمة ألفا كرونباخ من الواحد صحيح، ويحث العكس إذا اقتربت قيمة ألفا كرونباخ من الصفر.

4.2.2 الاتساق الداخلي للاستبانة:

تم احتساب معامل الارتباط لبيرسون بين الدرجة الكلية لكل محور والدرجة الكلية للاستبانة، وذلك بهدف الاتساق الداخلي لمحاور الاستبانة.

جدول رقم (8) مؤشرات الارتباط لبيرسون بين الدرجة الكلية لكل محور والدرجة الكلية للاستبانة

المحور	الارتباط بالدرجة الكلية
تنمية المهارات الفكرية	٠,٦٦٩**
تنمية المهارات الفنية	٠,٧٨٤**
تنمية المهارات الشخصية	٠,٦١٨**
تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين	٠,٦٥٧**

يتضح من الجدول رقم (8) أن معاملات الارتباط لبيرسون لمحاور الاستبانة تتراوح بين (**0.618 و **0.784) وهي مؤشرات دالة إحصائيًا عند مستوى معنوية (**0.01). مما سبق يمكن القول أن الاستبانة صادقة لما وضعت لقياسه.

4.3 الأساليب الإحصائية المستخدمة في تحليل بيانات الدراسة:

يشتمل هذا الجزء من البحث على تحليل البيانات الأساسية له للتعرف على اتجاهات إجابات عينة الدراسة على فقرات محاور الدراسة، وذلك من خلال حساب مؤشرات الإحصاء الوصفي وفقًا للخطوات الآتية:

أ. التحليل الإحصائي لفقرات محاور الدراسة: من خلال تحديد المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية.

ب. تحديد درجة القطع لمتوسط الاستبانة: بما أن الاستبانة تستخدم المقياس الخماسي لليكرت (5، 4، 3، 2، 1) فيصبح المدى (5-1) = 4 وبقسمة المدى على أكبر قيمة للمقياس تصبح فئات المتوسط الحسابي على النحو الآتي:

- المتوسط من 1-1.79 يعني درجة أن أثر الفقرة منخفض جدًا .
- المتوسط 1.80-2.59 يعني أن أثر الفقرة منخفض.
- المتوسط 2.60-3.39 يعني أن أثر الفقرة متوسط.
- المتوسط 3.40-4.19 يعني أن أثر الفقرة كبير.
- المتوسط 4.20-5 يعني أن أثر الفقرة كبير جدًا .

5 التحليل الإحصائي للبيانات واختبار الفروض:

تم تحديد آلية اختبار الفروض احصائيًا بأنه لا يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية أي مهارة من المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي (3)، إذا كان مستوى الدلالة الإحصائية لاختبار T لعينة واحدة للفروق بين متوسطات استجابات عينة الدراسة والمتوسط الفرضي ≤ 0.05. ويوجد أثر معنوي ذو دلالة إحصائية إذا كان مستوى الدلالة الإحصائية لاختبار T لعينة واحدة للفروق بين متوسطات استجابات عينة الدراسة والمتوسط الفرضي ≥ 0.05.

5.1 التحليل الإحصائي للبيانات واختبار الفرض الأول:

ينص الفرض الأول على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة".

جدول رقم (9) مؤشرات اعتدالية التوزيع الطبيعي لفقرات المحور الأول

المؤشر الاحصائي	فقرة 1	فقرة 2	فقرة 3	فقرة 4	فقرة 5
المتوسط الحسابي	3.92	3.89	3.64	4.16	4.14
الوسيط	4	4	4	4	4
معامل الالتواء	- 0.742	- 0.521	0.487-	- 0.351	- 0.364
معامل التفلطح	- 0.934	- 0.871	- 0.712	- 0.850	- 0.583

يتضح من المؤشرات الإحصائية لاعتدالية التوزيع بالجدول (9) أن المتوسط الحسابي يساوي الوسيط تقريبًا ، كما أن قيم معامل الالتواء < 1، كذلك نجد أن قيم معامل التفلطح < من 3، وهي جميعها متوافقة مما سبق يخلص الباحث إلى أن فقرات المحور الأول تتبع التوزيع الطبيعي.

جدول رقم (10) مؤشرات T لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية

م	فقرات المحور الأول	المتوسط	الانحراف المعياري	T قيمة	الدلالة	درجة الموافقة	ترتيب العبارة
1	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب في الحصول على المعلومات من مصادرها المختلفة.	3.92	0.61	19.29	0.00	كبيرة	3
2	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على الاستخدام الأمثل للمعلومات التي يحصل عليها بعد ترتيبها وتنظيمها.	3.89	0.54	20.04	0.00	كبيرة	4
3	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على التفكير المنطقي والتحليلي والنقدي لبيئة الأعمال.	3.64	0.88	18.91	0.00	كبيرة	5
4	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على التحقق، وإجراء البحوث في مجال المحاسبة.	٤,١٦	0.36	17.98	0.00	كبيرة	1
5	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على القدرة على النبؤ واستخلاص النتائج واتخاذ القرارات.	4.14	٠,٢٦	18.96	0.00	كبيرة	2
	المتوسط العام للبعد	0.54	0.53	19.03	0.00	كبيرة	

درجة الحرية (56-1=55)

يتبين من الجدول (10) المؤشرات الآتية:

- تتراوح المتوسطات الحسابية لاستجابات عينة الدراسة لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية بين (3.64-4.16) وهي من مؤشرات فئة المتوسطات الرابعة (3.40-4.19) مما يؤكد أن التعليم عن بعد يؤثر في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة بدرجة كبيرة.
- إن ما بين (83% إلى 73%) من عينة الدراسة تؤكد وجود أثر كبير للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- المتوسط العام: والذي بلغ قدره (3.94)، وتأكيد (79%) من عينة الدراسة على أن التعليم عن بعد يؤثر بدرجة كبيرة في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- تتراوح قيم T لفقرات المحور بين (17.98-20.04)، وقيمة T للمتوسط العام بلغت (19.03) وهي جميعها أكبر من القيمة الجدولية القصوى (3) مما يدل على وجود فروق ذات دلالة إحصائية بدرجة كبيرة بين المتوسط الفرضي (3) ومتوسط استجابات عينة الدراسة عند مستوى دلالة (0.05>0.00).
- بناءً على النتائج أعلاه يقبل الباحث الفرض الأول والذي ينص على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة"، من وجهة نظر عينة الدراسة. وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة (2017) ،Brasilila، التي توصلت إلى أن التعليم عن بعد في جامعات السلفادور ساهم في تطوير مهارات الفكرية. كما تتفق مع دراسة الحجيلي (2017)، التي توصلت إلى أن برامج المحاسبة في الجامعات السعودية تقدم لطلبتها المهارات الفكرية التي تتوافق مع متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي (3). وتختلف عن دراسة المعصراوي (2020)، التي توصلت إلى أن التعليم عن بعد خلال جائحة كرونا في تركيا جعل الطلبة يواجهون صعوبات تتعلق بتنمية المهارات المهنية. كما تختلف هذه النتيجة عن دراسة Yolande& Chris-tina (2018)، التي توصلت إلى أن التعليم عن بعد في جنوب إفريقيا ليس أثر في تنمية مهارات الطلبة الفكرية.

5.2 التحليل الإحصائي للبيانات واختبار الفرض الثاني:

ينص الفرض الثاني على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة".

جدول رقم (9) مؤشرات اعتدالية التوزيع الطبيعي لفقرات المحور الأول

المؤشر الاحصائي	فقرة 1	فقرة 2	فقرة 3	فقرة 4	فقرة 5
المتوسط الحسابي	4.26	4.33	4.06	4.48	4.78
الوسيط	4	5	4	4	4

المؤشر الاحصائي	فقرة 1	فقرة 2	فقرة 3	فقرة 4	فقرة 5
معامل الالتواء	- 0.884	- 0.427	- 0.609	- 0.519	- 0.420
معامل التفلطح	0.365-	0.597-	0.413-	0.470-	0.863-

يتبين من المؤشرات الإحصائية لاعتدالية التوزيع بالجدول (11)، أيضًا أن المتوسط الحسابي يساوي الوسيط تقريبًا كما أن قيم معامل الالتواء < 1، كذلك نجد أن قيم معامل التفلطح < من 3، وهي جميعها متوافقة مما سبق يخلص الباحث إلى أن فقرات المحور الثاني تتبع التوزيع الطبيعي.

جدول رقم (12) مؤشرات T لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية

م	فقرات المحور الثاني	المتوسط	الانحراف المعياري	T قيمة	الدلالة	درجة الموافقة	ترتيب العبارة
1	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على تطبيق الأساليب الرياضية والإحصائية في المحاسبة.	4.26	0.52	19.27	0.00	كبيرة	4
2	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على قياس العمليات المالية وإعداد التقارير المالية.	4.33	0.29	18.39	0.00	كبيرة	3
3	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على قراءة القوائم المالية وتحليلها.	4.06	0.41	20.84	0.00	متوسطة	5
4	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على الالتزام بالمتطلبات القانونية والتنظيمية لمهنة المحاسبة وبيئة الأعمال.	٤,٤٨	0.65	19.78	0.00	كبيرة	2
5	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على استخدام أدوات التكنولوجيا الحديثة في المحاسبة.	4.78	٠,٢١	18.09	0.00	كبيرة	1
	المتوسط العام للبعد	4.38	0.42	19.27	00.00	كبيرة	

درجة الحرية (56-1=55)

يتبين من الجدول (12) المؤشرات الآتية:

- تتراوح المتوسطات الحسابية لاستجابات عينة الدراسة لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية بين (4.06-4.78) وتقع ضمن مؤشرات فئة المتوسط الرابعة (3.40-4.19)، مما يؤكد أن التعليم عن بعد يؤثر تأثير كبيرًا في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

- إن ما بين (86% إلى 65%) من عينة الدراسة تؤكد المستطلعة تؤكد وجود أثر كبير للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- المتوسط العام: والذي بلغ قدره (4.38)، وتأكيد (88%) من عينة الدراسة على أن التعليم عن بعد يؤثر بدرجة كبيرة في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- تتراوح قيم T لفقرات المحور بين (18.09-20.84)، وقيمة T للمتوسط العام بلغت (19.27) وهي جميعًا أكبر من القيمة الجدولية القصوى (3) مما يدل على وجود فروق ذات دلالة إحصائية بدرجة كبيرة بين المتوسط الفرضي (3) ومتوسط استجابات عينة الدراسة عند مستوى دلالة (0.05 > 0.00).
- بناءً على النتائج أعلاه يقبل الباحث الفرض الثاني والذي ينص على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة"، من وجهة نظر عينة الدراسة.

وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة (2017) ،Brasilila، التي توصلت إلى أن التعليم عن بعد في جامعات السلفادور ساهم في تطوير المهارات الفنية، وتختلف عن دراسة المعصراوي (2020)، التي توصلت إلى أن التعليم عن بعد خلال جائحة كرونا في تركيا جعل الطلبة يواجهون صعوبات تتعلق بتنمية المهارات المهنية. كما تختلف هذه النتيجة دراسة (Yolande، Christina 2018)، التي توصلت إلى أن التعليم المحاسبي عن في جنوب إفريقيا ليس أثر في تنمية مهارات الطلبة الفكرية. كم تختلف عن دراسة (2014) ،Obiadat، Alsawalga، التي توصلت إلى وجود فجوة بين برامج التعليم المحاسبي ومتطلبات سوق العمل، والممارسات المهنية لمهنة المحاسبة في الجامعات الأردنية.

5.3 التحليل الإحصائي للبيانات واختبار الفرض الثالث:

ينص الفرض الثالث على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة".

جدول رقم (6) يوضح المتوسطات الحسابية لفقات المقياس الخماسي

المؤشر الاحصائي	فقرة 1	فقرة 2	فقرة 3	فقرة 4	فقرة 5
المتوسط الحسابي	4.27	4.90	4.86	4.03	4.29
الوسيط	4	5	5	4	4
معامل الالتواء	- 0.618	- 0.384	- 1.428	- 0.514	- 0.347
معامل التفلطح	- 0.722	- 0.425	- 0.394	- 0.368	- 0.294

يتبين من المؤشرات الإحصائية لاعتدالية التوزيع في الجدول (13)، أن المتوسط الحسابي يساوي الوسيط كما أن قيم معامل الالتواء < 1، كذلك نجد أن قيم معامل التفلطح < من 3، وهي جميعها متوافقة مما سبق يخلص الباحث إلى أن فقرات المحور الثالث تتبع التوزيع الطبيعي.

جدول رقم (14) مؤشرات T لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية

م	فقرات المحور الثاني	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة T	الدلالة	درجة الموافقة	ترتيب العبارة
1	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على المبادرة والتأثير في الأخرين.	4.27	0.66	19.30	0.00	كبيرة جدًا	4
2	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على التفكير الإبداعي.	4.90	0.56	18.36	0.00	كبيرة جدًا	1
3	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على التكيف مع التغيرات في البيئة المحاسبية.	4.86	0.64	18.67	0.00	كبيرة جدًا	2
4	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على التكيف مع أخلاقيات مهنة المحاسبة التي تصدرها الجهات المهنية.	٤,٠٣	0.46	20.82	0.00	كبيرة جدًا	5
5	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية.	4.29	٠,٦٩	19.36	0.00	كبيرة جدًا	3
	المتوسط العام للبعد	4.47	0.60	19.30	0.00	كبيرة جدًا	

درجة الحرية (56-1=55).

يتبين من الجدول (14) المؤشرات الآتية:

- تتراوح المتوسطات الحسابية لاستجابات عينة الدراسة لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية بين (4.03-4.90) وهي من مؤشرات فئة المتوسط الخامسة (4.20 5-)، مما يؤكد أن التعليم عن بعد يؤثر تأثير كبير جدًا في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- إن ما بين (98% إلى 81%) من عينة الدراسة تؤكد وجود أثر متوسط للتعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- المتوسط العام: والذي بلغ قدره (4.47)، وتأكيد (89%) من عينة الدراسة على أن التعليم عن بعد يؤثر بدرجة كبيرة جدًا في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.

5.4 التحليل الإحصائي للبيانات واختبار الفرض الرابع:

ينص الفرض الرابع على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة".

جدول رقم (15) مؤشرات اعتدالية التوزيع الطبيعي لفقرات المحور الرابع

المؤشر الاحصائي	فقرة 1	فقرة 2	فقرة 3	فقرة 4	فقرة 5
المتوسط الحسابي	4.22	4.71	4.02	4.80	4.28
الوسيط	4	5	4	5	4
معامل الالتواء	- 0.607	- 0.384	- 1.428	- 0.721	- 0.328
معامل التفلطح	- 0.294	- 0.354	- 0.627	- 0.349	- 0.483

يتبين من المؤشرات الإحصائية لاعتدالية التوزيع في الجدول (15)، أن المتوسط الحسابي يساوي الوسيط كما أن قيم معامل الالتواء < 1، كذلك نجد أن قيم معامل التفلطح > من 3، وهي جميعها متوافقة مما سبق يخلص الباحث إلى أن فقرات المحور الرابع تتبع التوزيع الطبيعي.

جدول رقم (14) مؤشرات T لأثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات الشخصية

م	فقرات المحور الثاني	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة T	الدلالة	درجة الموافقة	ترتيب العبارة
1	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على العمل بروح الفريق الواحد.	4.22	0.78	19.53	0.00	كبيرة جدًا	4
2	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على تقبل العمل في بيئة متعددة الثقافات.	4.71	0.46	18.07	0.00	كبيرة جدًا	2
3	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب في تنمية مهارة الطالب على الاتصال والتواصل مع الغير بأكثر من لغة.	4.02	0.37	19.15	0.00	كبيرة	5
4	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على الاستماع الجيد والتركيز.	٤,٨٠	0.82	19.29	0.00	كبيرة جدًا	1

م	فقرات المحور الثاني	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة T	الدلالة	درجة الموافقة	ترتيب العبارة
5	يؤثر التعليم عن بعد في تنمية مهارة الطالب على تقويم الآراء ومناقشتها والدفاع عنها بفعالية.	4.28	٠,٤٤	18.91	0.00	كبيرة جدًا	3
	المتوسط العام للبعد	4.41	0.58	18.99	0.00	كبيرة جدًا	

درجة الحرية (56-1=55).

يتبين من الجدول (16) المؤشرات الآتية:

- تتراوح المتوسطات الحسابية لاستجابات عينة الدراسة لأثر التعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين بين (4.80-4.02) وهي من مؤشرات فئة المتوسط الخامسة (5-4.20)، مما يؤكد أن التعليم عن بعد يؤثر بدرجة كبيرة جدًا في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- إن ما بين (96% إلى 84%) من عينة الدراسة تؤكد وجود أثر كبير جدًا للتعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- المتوسط العام: والذي بلغ قدره (4.41)، وتأكيد (88%) من عينة الدراسة على أن التعليم عن بعد يؤثر بدرجة كبيرة جدًا في تنمية مهارات الاتصال والتواصل لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة.
- تتراوح قيم T لفقرات المحور بين (19.53-18.07)، وقيمة T للمتوسط العام بلغت (18.99) وهي جميعًا أكبر من القيمة الجدولية القصوى (3) مما يدل على وجود فروق ذات دلالة إحصائية بدرجة كبيرة بين المتوسط الفرضي (3) ومتوسط استجابات عينة الدراسة عند مستوى دلالة (0.05 > 0.00).
- بناءً على النتائج أعلاه يقبل الباحث الفرض الرابع والذي ينص على أنه "يوجد أثر دال إحصائيًا للتعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الأخرين لدى طلبة قسم المحاسبة بجامعة المجمعة "، من وجهة نظر عينة الدراسة.

وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة عايش (2020)، التي توصلت إلى أن مستوى دور التعليم عن بعد كبير جدًا في تنمية مهارات الاتصال والتواصل لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة (فرع جنين). كما تختلف هذه النتيجة عن دراسة Christina ،Yolande (2018)، التي توصلت إلى أن التعليم عن بعد في جنوب إفريقيا ليس أثر في تنمية مهارات الطلبة الشخصية.

6 الخلاصة والنتائج والتوصيات:

6.1 الخلاصة:

إن الهدف الأساسي للتعليم المحاسبي الجامعي هو إعداد خريجين يمتلكون المعارف والمهارات اللازمة لتلبية احتياجات سوق العمل، ومواجهة تحديات التوظيف الحديثة. ويتطلب استخدام نظام التعليم عن بعد في المجال المحاسبي توفر مقومات أساسية وهي: عناصر العملية التعليمية وتتمثل في الإمكانات المادية والتكنولوجية، تجهيز وإعداد الكوادر البشرية (أعضاء الهيئة التدريسية، الطلبة، الفنيين، الإداريين). وعناصر العملية التدريسية وتتمثل في الالتزام بمعايير التعليم المحاسبي الدولية، تطوير المقررات الدراسية، استخدام أنماط التعليم المختلفة وتطوير أساليب تقويم الطلبة. وبالرغم من أن نظام التعليم عن بعد لا يعد نهجًا مستحدثًا إلا أن تطورات هائلة قد طالته في السنوات القليلة الماضية نتيجة لتطور وسائل التكنولوجيا، ومن المتوقع أن يصبح التعليم عن بعد في المستقبل نهجًا أساسيًا لتلقي التعليم، وسيصبح من السهل الحصول عليه عبر الهاتف والحاسب الآلي وحتى التلفاز. وسعت الدراسة الحالية إلى التعرف على أثر التعليم عن بعد في تنمية المهارات المهنية لدى طلبة قسم المحاسبة بكلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي رقم (3)، وقد توصلت الدراسة من خلال تحليل بياناتها إلى عدد من النتائج، وفي ضوء تلك النتائج أوصت الدراسة بعدد من التوصيات.

6.2 النتائج:

من خلال تحليل البيانات الإحصائية وتفسيرها توصلت إلى النتائج الآتية:

أ. يؤثر التعليم عن بعد تأثيرًا إيجابيًا في تنمية المهارات الفكرية لدى طلبة قسم المحاسبة في كلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة بدرجة كبيرة، وحصلت فقرة تنمية قدرة الطالب على التحقق، وإجراء البحوث في مجال المحاسبة على المرتبة الأولى، وبدرجة موافقة كبيرة ومتوسط حسابي (4.16)، وتأتي بالمرتبة الأخيرة فقرة تنمية قدرة الطالب على التفكير المنطقي والتحليلي والنقدي لبيئة الأعمال، بدرجة موافقة كبيرة ومتوسط حسابي (3.64).

ب. يؤثر التعليم عن بعد تأثيرًا إيجابيًا في تنمية المهارات الفنية لدى طلبة قسم المحاسبة في كلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة بدرجة كبيرة، وحصلت فقرة تنمية قدرة الطالب على استخدام أدوات التكنولوجيا الحديثة في المحاسبة على المرتبة الأولى، وبدرجة موافقة كبيرة، ومتوسط حسابي (4.78)، وتأتي بالمرتبة الأخيرة فقرة تنمية مهارة الطالب على قراءة القوائم المالية وتحليلها، وبدرجة موافقة متوسطة، ومتوسط حسابي (4.06).

ج. يؤثر التعليم عن بعد تأثيرًا إيجابيًا في تنمية المهارات الشخصية لدى طلبة قسم المحاسبة في كلية إدارة

الأعمال بجامعة المجمعة بدرجة كبيرة جدًا، وحصلت فقرة تنمية مهارة الطالب على التفكير الإبداعي على المرتبة الأولى، وبدرجة موافقة كبيرة جدًا ، ومتوسط حسابي (4.90)، وتأتي بالمرتبة الأخيرة فقرة تنمية مهارة الطالب على التكيف مع أخلاقيات مهنة المحاسبة التي تصدرها الجهات المهنية، وبدرجة موافقة كبيرة جدًا، ومتوسط حسابي (4.03).

د. يؤثر التعليم عن بعد تأثيرًا إيجابيًا في تنمية مهارات الاتصال والتواصل مع الآخرين لدى طلبة قسم المحاسبة في كلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة، وحصلت فقرة تنمية مهارة الطالب على الاستماع الجيد والتركيز على المرتبة الأولى، وبدرجة موافقة كبيرة جدًا، ومتوسط حسابي (4.80)، وتأتي بالمرتبة الأخيرة فقرة تنمية مهارة الطالب على الاتصال والتواصل مع غيرهم بأكثر من لغة، وبدرجة موافقة كبيرة، ومتوسط حسابي (4.02).

6.3 التوصيات:

من المسح الأدبي والدراسات السابقة، وفي ضوء ما توصلت إليه من نتائج، فقد يكون لدى الباحث العديد من الأفكار التي تسهم في رفع درجة الوعي بأهمية تنمية مهارات طلبة قسم المحاسبة في كلية إدارة الأعمال بجامعة المجمعة في ظل التعليم عن بعد، والتي يمكن إبرازها من خلال التوصيات الآتية:

أ. تحديث الخطة الدراسية لبرنامج المحاسبة بجامعة المجمعة، وتضمينه بعض المقررات الحديثة مثل المحاسبة والمراجعة الإلكترونية تمشيًا مع التطورات التي تشهدها مهنة المحاسبة.

ب. ضرورة قيام أعضاء هيئة التدريس ببرنامج المحاسبة بتشجيع الطلبة على التعليم عن بعد، على ألا يُعتمد بالكامل على التعليم عن بعد، إنما يكون هناك نوع من المزاوجة بينه وبين التعليم المباشر.

ج. تدريب أعضاء هيئة التدريس ببرنامج المحاسبة على التقنيات الحديثة؛ لاستخدامها في تنمية مهارات الطلبة الفكرية والفنية والشخصية ومهارة الاتصال والتواصل مع الآخرين.

د. حث الطلبة ببرنامج المحاسبة على الالتحاق ببرامج تدريبية بمكاتب المراجعة؛ لتنمية مهاراتهم المهنية.

هـ. اعتماد جامعة المجمعة المعايير الدولية الصادرة عن الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC).

و. إدماج التقنية الحديثة في جميع مستويات البرنامج بشكل ملائم، وفقًا لمعايير التعليم المحاسبي الدولية، والإفادة من الإرشادات الواردة بمعيار التعليم المحاسبي الدولي (3).

فهرس المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربية:

1. الأمم المتحدة. (2020). موجز سياسات التعليم أثناء جائحة (Covid-19) وما بعدها، متوفر بموقع: https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/policy_brief .
2. الحاج، خالد عبد الرحمن، والزعيتري، عادل عبد الغني. 2020)). مدى مساهمة التعليم الإلكتروني للجامعات الحكومية اليمنية في تنمية المهارات المهنية لدى الطلبة- دراسة حالة جامعة تعز- في ضوء متطلبات معيار التعليم المحاسبي الدولي (3) (IES3). مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية. 4 (8)، 237- 251.
3. الحجيلي، أحمد مساعد (2017). برامج التعليم المحاسبي في المملكة العربية السعودية ومدى توافقها مع متطلبات المعايير الدولية للتعليم المحاسبي: دراسة تطبيقية. رسالة ماجستير غير منشورة، جدة: جامعة الملك عبد العزيز.
4. الرشود، عبد الله محمد. (2015). مدى رضا طلاب التعليم عن بعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عن الإرشاد الأكاديمي وسبل تطويره من وجهة نظرهم. مجلة البحث العلمي في التربية، 2(6)، 587-628.
5. الزاملي، علي عبد الحسين. (2014). التعليم الإلكتروني ودوره في تطوير المهارات المهنية لخريجي قسم المحاسبة. مجلة الإدارة والاقتصاد. 2 (12) ، 291-293.
6. الشرهان، جمال عبد العزيز. (2002). الوسائل التعليمية ومستجدات تكنولوجيا التعليم. الطبعة الثالثة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
7. شقور، عمر فريد، وجبر، رائد جميل، وأبو وداي، رامي محمد. (2021). مدى توفر متطلبات تكنولوجيا المعلومات في التعليم المحاسبي وفقًا للمعايير والإرشادات الصادرة عن الاتحاد الدولي للمحاسبين: دراسة على الجامعات الأردنية. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية. 29 (1) ، 222-239.
8. صالح، محمد نصر. (2017). أهمية تطوير التعليم الإلكتروني في ضوء مستجدات معايير الإبلاغ المالي الدولية ودورها في تحديد الخدمات المحاسبية في الدول العربية. رسالة دكتوراه غير منشورة. الشلف. جامعة حسيبة بن بوعلي الجزائر.
9. عامر، طارق عبد الرؤوف. (2018). التعليم عن بعد والتعليم المفتوح. دار اليازوري للنشر والتوزيع. عمان. الأردن.

10. عايش، إيمان أحمد. (2020). دور التعليم عن بعد في تنمية مهارات الاتصال والتواصل لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة في فرع جنين. مجلة جامعة الأزهر- سلسلة العلوم الإنسانية. 22 (2) ، 328 321-.

11. عبد الفتاح، عبد العظيم. (2015). تعليم وتدريب وتطوير المحاسبين في الجماهيرية. رسالة ماجستير غير منشورة، بنغازي. جامعة قاريونس.

12. العجلوني، خالد إبراهيم. (2014). الآثار التعليمية لاستخدام الإنترنت من قبل طلبة الجامعة العربية المفتوحة. مجلة دراسات.41 (2)، 639-641.

13. العربي، عبد السلام، وبوفارس، رندة. (2006). المهارات الواجب توافرها في المحاسب ومجهوداته لتطويرها. ورقة مقدمة للمؤتمر الوطني الأول حول المحاسبة في ليبيا، طرابلس، 12 يونيو،2006.

14. العريني، سارة إبراهيم. (2005). التعليم عن بعد. مطابع الرضا. الرياض. المملكة العربية السعودية.

15. بوعزرية، هجيرة، و لندار، نبيلة. (2017). واقع التعليم الإلكتروني في الجامعات الجزائرية في ظل التوجه نحو تطبيق معايير الإبلاغ المالي الدولية (FRS). رسالة ماجستير غير منشورة. خميس مليانة. جامعة الجيلاني بو نعامة.

16. عميرة، جويدة، وطرشون عثمان، وعليان علي. (2019). خصائص وأهداف التعليم عن بعد والتعليم الإلكتروني – دراسة مقارنة عن تجارب بعض الدول العربية. المجلة العربية للآداب والدراسات الإنسانية. (6)، 12-18.

17. عوض، سلوى درار. (2019). أثر التعليم المحاسبي في جامعة الملك خالد في تعزيز الممارسة المهنية والأخلاقية لمهنة المحاسبة من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس. مجلة رماح للبحوث والدراسات. (31) ، 119-137.

18. الفرا، عائد مازن. (2018). واقع التعليم المحاسبي في الجامعات الفلسطينية والأردنية من وجهة نظر المحاسبين والمشتغلين في الشركات التجارية "دراسة مقارنة". رسالة ماجستير غير منشورة. غزة. الجامعة الإسلامية.

19. الفكي، الفاتح الأمين. (2014). تصور مقترح لتطبيق معايير التعليم الإلكتروني ودورها في ضبط جوده منهاج المحاسبة في الجامعات السعودية. المجلة العلمية لضمان جودة التعليم الجامعي. 7 (16) ، 119-126.

20. القاسمي، رائدة أحمد. (2021). أثر التعليم عن بعد في تحقيق التنمية المستدامة في العملية التعليمية. المجلة العربية للعلوم والآداب. 5 (16) ، 252-254.

21. القحطاني، ابتسام حسن. (2010). واقع استخدام الفصول الافتراضية في برنامج التعليم عن بعد من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك عبد العزيز بمدينة جدة. رسالة ماجستير غير منشورة. أم القرى. جامعة أم القرى.

22. القرزعي، مها. (2020). التعليم عن بعد على الطريقة السعودية. مقال على موقع الجزيرة الإلكتروني. بتاريخ 30اكتوبر 2020م. متاح على الرابط: https://www.al-jazirah.com/

23. المحمادي، غدير ثلاب. (2018). تقويم واقع استخدام نظام التعليم الإلكتروني (EMES) في برنامج التعليم عن بعد بجامعة الملك عبد العزيز. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية. 4 (37) ، 177-196.

24. محمد، الشجيري. (2006). التعليم المحاسبي الجامعي في العراق، دراسة تحليلية في ضوء مدخل التغيير الراديكالي. مجلة دراسات محاسبية ومالية. 28 (1) ، 53.

25. مدبولي، محمد عبد الخالق. (2002). التنمية المهنية للمعلمين. الطبعة الأولى. دار الكتاب الجامعي. الإمارات العربية المتحدة.

26. المعصراوي، السيد حمادة. (2020). إطار مقترح لتطوير برامج التعليم المحاسبي المصري في زمن الأوبئة العالمية. ورقة مقدمة لمؤتمر دور المؤسسات في تحقيق التنمية المستدامة في ظل الأوبئة العالمية في الفترة من 15-16يوليو 2020م. المركز الديمقراطي العربي. برلين. المانيا، 1-12.

27. مقدادي، محمد أحمد. (2020). تصورات طلبة المرحلة الثانوية في المدارس الحكومية في الأردن لاستخدام التعليم عن بعد في ظل أزمة كورونا ومستجداتها. المجلة العربية للنشر العلمي. 3(19) ، 101-104.

28. ابن منظور، (2000). لسان العرب. ط.2، بيروت: دار بيروت.

29. نصر، محمد صالح. (2004). نحو إطار نظري عام للمراجعة. الطبعة الأولى. أكاديمية الدراسات العليا والبحوث الاقتصادية. طرابلس. ليبيا.

30. وزارة التعليم العالي. (2001). المركز الوطني للتعلم الإلكتروني والتعليم عن بعد. وثيقة معايير ومواصفات الجودة الفنية ومؤشرات الأداء لبرامج التعليم عن بعد في مؤسسات التعليم العالي في المملكة العربية السعودية.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1- Alswalga. A. Obaidat. F. (2014). Bridging the gap in undergraduate Accounting Education programs in Jordan universities. Malaysian economic journal. 25 (13). 205-209.

2- Arıcı. B. (2020). Analysis of university students' opinions on the Covid19 process and the distance education method applied in this process: The sample of Mus Alparslan University. African Educational Research Journal. Special Issue 8(2). 44-52.

3- Brasília. v. (2017). Self-Regulated Learning (SRL) Strategies in Distance Education in Accounting. Journal of Education and Research in Accounting. 89-107. Available online at www.repec.org.br.

4- Fenton. C. Ward. B. (2010). Fluency in Distance Learning. Charlotte. NC. USA: Information. Age publishing.

5- Hodges B. Moore K. Bond A. (2020). The Difference Between Emergency Remote Teaching and Online Learning. EDUCAUSE Review. https://er.educause.edu/articles/2020/3/the-

6- international accounting education standard board. (2019). Handbook of international education pronouncement. Newyork. 10017. USA.

7- international accounting education standard board IES3. Professional skill and general education. https://www.ifac.org/system/files/publications/files/ies-3-professional-skills-1.pdf

8- Niederhauser. D. Stoddar. T.. (2001). Teachers' instructional perspectives and use of technological software. Teaching and teacher Education. p: 15-31.

9- Peters. O. (1994). Distance Education: The Industrialization of Teaching and Learning. Edt. Desmond Keegan. London: Routledge.

10- Sterling. R. (2001). Accounting Research. Education and Practice. Journal of Accountancy. 52 (1).

11- Yolande. R. Christina. C. (2018). Accounting education in an open distance learning environment: case study for pervasive skills enhancement. Turkish Online Journal of Distance Education. 19(2). 148-140.